

ادب عربي، سال ۱۲، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jalit.2019.233517.611721

Print ISSN: 2382-9850//Online ISSN: 2676-7627

<http://jalit.ut.ac.ir>

The Reflection of Folk Beliefs in the Poetry of Mutanabbi

Hadis Sheikhasadi*

PhD Candidate in Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz

Sadegh Sayyahi

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz

Hasan Dadkhah Tehrani

Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz

Received: May 17, 2017; Accepted: November 9, 2019

Abstract

Folk beliefs are among the most important elements of imagery in poetry. Folklore is like a mirror which reflects the spiritual characteristics of a nation and their background through proverbs, stories, myths, songs, and customs. Poets sometimes portray these beliefs so beautifully and delicately in order to elevate their poetry. The poets of the Abbasid era such as Mutanabbi, Sharif Razi, and Mahyar Deilami have been able to enrich and beautify their poetry through the common knowledge of that time and combining them with folk beliefs. The mastery of the poets of the Abbasid third era over their culture, their frequent use of proverbs and slang terms, and their use of ancient mythological culture, beliefs, and customs have let folklore culture into their works. The frequent use of beliefs in their poetry shows their realistic view towards life and their close relationship with their audience regarding social issues. Employing a descriptive-analytical method, an attempt has been made here to study folklore beliefs in the poetry of Mutanabbi. It will be easier to understand the poetry of Mutanabbi if we learn about the folk beliefs and the culture of his time. The results of this study show that Mutanabbi has been successful to enrich his poems by employing many of these folk beliefs. It also argues that his use of these beliefs not only did not diminish the value of his poetry, but also added to its rhetorical beauty. Moreover, the reflection of these beliefs in his poems reveals his collectivism.

Keywords: Abbasid era, Mutanabbi, Folklore, Folk beliefs, Superstitions.

*. Corresponding author: asadihadis68@gmail.com

بازتاب باورهای عامیانه در دیوان متنّبی

حدیث شیخ‌اسدی*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید چمران اهواز

صادق سیاحی

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید چمران اهواز

حسن دادخواه تهرانی

استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید چمران اهواز

(از ص ۳۹ تا ص ۵۸)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۸

چکیده

باورها یکی از مهم‌ترین عناصر تصویرسازی و مضمون‌آفرینی‌های شاعرانه است. ادبیات عامه چون آیین‌های است که از رهگذر ضرب‌المثل‌ها، قصه‌ها، اساطیر، ترانه‌ها و آداب و رسوم آن می‌توان ویژگی‌های روحی یک ملت و پیشینه آن‌ها را شناخت. گاه شاعران، این باورها را چنان زیبا و ظریف به تصویر می‌کشند تا بتوانند به یاری آن‌ها در هویت‌بخشی به شعرشان بهره‌جویند. در این میان شاعران عصر عباسی همچون متنّبی، شریف رضی و مهیار دیلمی توانسته‌اند در پرتو دانش‌های رایج زمانه و آمیختگی آن‌ها با باورهای عامیانه شعر خویش را بارور و زیبا نمایند. احاطه شاعران عصر سوم عباسی به فرهنگ خود و کثرت اشارات آنان به امثال و لغات و اصطلاح عامیانه و بهره‌گیری از فرهنگ اساطیری کهن، باورها و اعتقادات، آداب و رسوم و... زمینه را برای ورود فرهنگ عامه در آثارشان مساعد ساخته است. وجود نمونه‌های بی‌شمار باورها در شعر شاعران عصر عباسی، نشانگر دید واقع‌گرایانه آنان به زندگی و بیانگر ارتباط تنگاتنگ شاعران با مخاطبینشان در حوزه مسائل اجتماعی است. این مقاله با تکیه بر شیوه‌وصفی-تحلیلی در صدد آن است که باورهای عامیانه‌ای چون اعتقاد به چشم زخم، اشک خونین، اعتقاد مفرط به بخت و سرنوشت و پرداخت فدیه و خون‌بها را در اشعار متنّبی بررسی نماید. با درک صحیح باورها، فهم اشعار متنّبی بسیار راحت می‌شود و به گوشه‌ای از باورها و اعتقادات مردمی عصر وی نزدیک می‌شویم. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که متنّبی با به‌کارگیری بسیاری از این باورهای عامیانه، در غنابخشی به شعر خود موفق بوده است. همچنین، نشان می‌دهد که بهره‌گیری وی از این باورها نه تنها از شکوه شخصیت وی نکاسته بلکه زیبایی بلاغی اشعار او را دوچندان نموده است. افزون بر این، بازتاب این باورها در گستره شعر او بعد جمع‌گرایی و توده‌اندیشی او را نیز نمایان می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: عصر عباسی، متنّبی، فرهنگ عامه، باورهای عامیانه، خرافات.

۱. مقدمه

باورهای عامیانه بخشی از فرهنگ و زبان و ادبیات ملت‌هاست، اگرچه با خرافات همراه نباشد. ادبا همیشه از عناصر فرهنگ عامه برای انتقال اندیشه‌های خود بهره می‌جویند. ادیبان عصر عباسی نیز چنین کرده‌اند تا علاوه بر این که به آثار خود رنگ دینی و قومی ببخشند، فرهنگ و سنت‌های جامعه خود را از گزند فراموشی حفظ و به آیندگان منتقل نمایند. در این میان، اشعار متناسبی به عنوان یکی از آثار برجسته این عصر، سرشار از آداب و رسوم و باورهای عامه خاص آن دوره است.

فرهنگ و ادبیات هر ملتی، نمودار شیوه تفکر و چگونگی نگرش آنان به جهان هستی و نحوه زندگی اجتماعی آن ملت است. از این میان، فرهنگ و ادبیات عامیانه سهم ویژه‌ای به خود اختصاص می‌دهد، زیرا این بخش به زندگی توده مردم نزدیک است و بهتر می‌تواند ویژگی‌های فرهنگی یک ملت را انعکاس دهد (بیهقی، ۱۳۶۷: ۳۹).

همچنان که در شعر فارسی، نام شاعران پیشه‌ور و منتسب به عامه در کنار شاعران معروف به فضل و ادب، برای خود جایی دارد، در ادب عرب نیز چنین است و الهامات عامه و مصطلحات کار و پیشه کسبه و باورهای عامه و... در اشعار بعضی از شاعران منعکس گردیده که در این گفتار به گوشه‌هایی از آن اشاره خواهیم کرد (ذکاوتی، ۱۳۶۶: ۲۵).

از جمله عناصر مهم پژوهشی در زمینه فرهنگ عامه، توجه به باورها و اعتقادات رایج در بین مردم است و شعر شاعران برخاسته از توده‌های مردمی می‌تواند جلوه‌گاه خوبی برای این امر باشد (سلحشور، ۱۳۸۴: ۱۲۴). به قول مرحوم هدایت: «مردمان کهنه، ملت‌های قدیمی بیش از ملت‌های جوان و تازه به دوران رسیده اعتقادات و خرافات عوامانه دارند» (هدایت، ۱۳۵۶: ۵۳).

فرهنگ عصر عباسی به واسطه گستردگی دایره حکومت و آشنایی با ملت‌های گوناگون و همچنین وجود اقشار فقیر جامعه که باعث شد به ادبیات عرب صبغه‌ای مردمی ببخشند، پژوهشی درخور را می‌طلبد.

در این میان ادبیات عصر عباسی بخاطر ویژگی خاصی که دارد در این زمینه جایگاه مخصوصی دارد و این از آن‌جا نشأت می‌گیرد که ادبیات این عصر عموماً و شعر خصوصاً با زبان و فرهنگ عامه پیوندی نزدیک می‌یابد. عصر عباسی جماعتی از شاعران مکدی (دریوزه)، فقیر و هنجارگریز را شاهد بود که تصویری از دگرگونی ارزش‌ها و درد و رنج خویش و اقشار فقیر جامعه به دست داده و بدین وسیله درآمد و شهرتی کسب کردند و به ادبیات عرب نیز صبغه‌ای مردمی بخشیدند. در نتیجه این امر، ادیبان عصر عباسی از

ذوق ادبی جدیدی برخوردار شدند و این ذوق، به دگرگونی در بسیاری از انگاره‌ها و مفاهیم ادبی و در نتیجه تولیدات هنری انجامید.

از نمونه‌های این دگرگونی در انگاره‌ها و مفاهیم ادبی، آن است که شعر عرب از دوره عباسی به بعد، تا حد زیادی به توده‌های مردم گرایش می‌یابد و صبغه‌ی اشرافی آن به نحو قابل توجهی رنگ می‌بازد. ادبیات مربوط به متکدیان، حقه‌بازان، طفیلی‌ها، عیاران، بینوایان و... از سرچشمه‌های ادبیات توده‌ها در این عصر است. در عصر عباسی نوعی شعر رواج یافت که مخاطب آن، بخش عظیمی از توده‌های مردم بود. این پدیده ابتدا در شعر بشار نمود یافت و پس از آن در اشعار ابوالعتاهیه، ابونواس و متنبی و آن‌گاه در شعر بسیاری از شاعران طراز دوم و به‌ویژه در نزد شاعران عامه‌سرا چون ابوالشمقمق، ابن حجاج و ابن سگره پدیدار شد (اسماعیل، ۲۰۰۹: ۳۳۱-۳۳۲).

عامه‌گرایی و توده‌گرایی و غلبه روح جمعی در عصر عباسی سوم (۳۳۴ تا ۴۴۷ هـ) دلایلی دارد. یکی از مهم‌ترین این دلایل این است که «عموم شاعران، از اقشار ضعیف و طبقه‌ی کارگران بودند و کمتر شاعری از طبقه‌ی اشراف و اعیان ظهور کرد. حتی شاعرانی هم که بر سفره‌ی خلفا می‌نشستند و در کاخ‌های ایشان زندگی می‌کردند ارتباط خود را با توده‌ی مردم و روحیات ایشان حفظ کردند» (ضیف، ۲۰۱۰، ۵۰۰/۴).

در نتیجه این امر و در پی نومیدی و احساس ناکامی، نوعی شعر پدید آمد که در ظاهر، نوعی سادگی و عامیانه است و ابزار سرگرمی و وقت‌گذرانی به شمار می‌آید، اما در واقع و در معنای دور خود، دلالت محکمی دارد بر نپذیرفتن این دوره و ردّ تمامی ارزش‌های تحریف‌شده آن (اسماعیل، ۲۰۰۹: ۲۸۵).

از این رو اعتقاد به مردمی شدن شعر و تمایل به ارضای عموم مردم یکی از ویژگی‌های شاعران مزبور است. در این میان آثار متنبی نیز دارای فرهنگ و باورهای عامیانه است که پرداختن به آن‌ها ارزشمند و در عین حال دشوار است. او با بهره‌گیری از باورهای عادی و عامی مردم به اشعار خود رنگ دینی و ملی داده و فرهنگ مردمی را ترویج کرده است. در این مقاله سعی شده است به برخی از باورهای عامیانه که ریشه خرافی دارند و متنبی به نوعی در اشعارش آن‌ها را آورده است، اشاره شود.

۲. سوال‌های پژوهش

۱. برجسته‌ترین باورهای عامیانه در شعر متنبی کدامند؟

۲. شناخت باورهای عامیانه و فرهنگ عامه چه تاثیری در فهم بهتر و بیشتر اشعار متنبی دارد؟

۳. روش و پیشینه پژوهش

درباره فرهنگ و باورهای عامیانه در عصر عباسی و در اشعار متنبی تحقیق جامعی صورت نگرفته است. دکتر کارین صادر در مجله المعرفة (سال ۲۰۰۷، شماره ۵۲۴) مقاله «ادب التحامق فی العصر العباسی» را نوشته است. این مقاله گزارش گون، به معرفی سه شاعر مردمی (صرب الدلاء، ابوالعجل و ابوالعبر) و ذکر برخی اخبار و اشعار آنان می‌پردازد، اما به تفصیل، دلایل گرایش به این نوع ادبیات و موضوعات این گونه اشعار را بیان نمی‌کند. پژوهش مزبور همچنین فاقد روش تحقیق، پیشینه پژوهش و نتیجه‌گیری است و مؤلفه‌های یک مقاله علمی را ندارد. طاهر حجار خرفان، پایان‌نامه‌ای با عنوان «الاتجاه الشعبي فی شعر العصر العباسی الاول» در سال ۱۹۸۱ نوشته است که در آن تنها در چند صفحه به ذکر برخی دلایل گرایش مردمی در عصر عباسی اول و بیشتر به فرهنگ و اوضاع اقتصادی و اجتماعی این عصر پرداخته است، به گونه‌ای که نمی‌توان عنوان پایان‌نامه را به این نوشته داد. پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی تطبیقی عناصر فرهنگ عامه در آثار سعدی و دیوان متنبی» از صغرا ایمانیپور، به راهنمایی دکتر محمدرضا صرفی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، در سال ۱۳۹۳ نوشته شده که در آن به بررسی تطبیقی عناصر فرهنگ عامه در آثار این دو شاعر پرداخته شده است و بر اساس یافته‌های این پژوهش، سعدی به مراتب در بهره‌گیری از فرهنگ عامه غنی‌تر و قوی‌تر از متنبی است. اما در این پژوهش به صورت خلاصه و گذرا به فرهنگ عامه در اشعار متنبی پرداخته شده و بیشترین پژوهش انجام‌شده مربوط به سعدی است. پایان‌نامه‌ای دیگر تحت عنوان «بررسی باورهای عامیانه در شعر جاهلی عرب» از حوریه دقتی نوشته شده که به بررسی باورهای اجتماعی، دینی، طبی و اساطیر پرداخته است و نتایج حاصل از این پژوهش وجود باورهایی در جاهلیت را نشان می‌دهد که جنبه خرافی دارند. کتاب‌های تاریخی نیز به صورت غیرمستقیم و پراکنده به این موضوع اشاراتی نموده‌اند. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به *فی الادب العباسی*، نوشته عزالدین اسماعیل و *الشعر فی العصر العباسی*، نوشته عطوی اشاره نمود. اگر چه درباره متنبی و اشعار او پژوهش‌های بسیاری انجام گرفته، اما هیچ یک از منظر مقاله حاضر به آن نپرداخته است. از این رو نگارنده کوشیده است تا اکثر زوایای این پدیده را که در عصر

عباسی گسترش چشمگیری یافته است، مورد بررسی قرار دهد و سعی شده است به برخی از باورهای عامیانه‌ای که ریشه خرافی دارند و متنبی آن‌ها را در اشعارش آورده است اشاره شود.

۴. متنبی و باورهای عامیانه

«آنگاه که متنبی آمد (صیت او) عالم را فرا گرفت و مردمان را به خود مشغول ساخت» (عطوی، ۱۹۹۳: ۱۹۳). شاید بتوان گفت این عبارت بهترین تعریف برای شناخت متنبی و یاد کردن جاودانگی او باشد. ابوالطیب احمد بن الحسین الجعفی الکندی الکوفی، معروف به «المتنبی» به سال ۳۰۳ هـ در خانواده‌ای فرودست در محله کنده کوفه از پدری که در میان مردم به «عیدان السقا» معروف بود، دیده به جهان گشود (فاخوری، ۱۹۸۶: ۴۳۴). او یکی از برجسته‌ترین شاعران ادب عربی است که در موضوعات گوناگون شعر از قبیل مدح، حماسه، حکمت، مرثیه و هجو اشعار فراوانی سروده است و در بیشتر این مضامین شعری شهرت یافته است.

بخش مهمی از ادبیات عامه را باورها تشکیل می‌دهد. بررسی این امور در شمار پژوهش‌های مردم‌شناختی قرار می‌گیرد (روح الامینی، ۱۳۷۶: ۱۰). حوزه باورها بسیار گسترده است و مواردی چون ازدواج، خواستگاری، چشم زخم، طب عامیانه، پیش بینی و تفال را شامل می‌شود. آیین‌های عامیانه با باورها ارتباط نزدیک و تنگاتنگی دارند و بسیاری از آن‌ها نمود محسوس باورهای عامیانه‌اند (شمیسا، ۱۳۷۷: ۸۹).

یکی از شگردهای شاعران عباسی، از جمله متنبی، این بود که تلاش می‌کردند مضمون‌های به کار رفته در دیوان شاعران قبل را با طرحی نو و در قالب کلمات جدید دنبال کنند (مصطفی سعد الهادین، ۲۰۱۳: ۲۳۱). متنبی با به کارگیری بسیاری از باورهای عامیانه همچون خرافات، به عنوان بخشی از فرهنگ عربی، سهمی کارا و پربار در این قلمرو داشته است. مطالعه این باورها و اعتقادات در دیوان متنبی و نیز اعتقاد و باورهایی که از نظر برخی خرافی قلمداد شده‌اند، بیانگر این واقعیت است که این باورها زمانی زندگی انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌داده‌اند.

نمود باورهای عامیانه در دیوان متنبی عبارتند از:

۴-۱. اشک خونین

یکی از باورهای پیشینیان که بسیار در ادبیات ملت‌ها اعم از نثر و نظم دیده می‌شود، برخاستن اشک از جگر (دل) است که به صورت‌های خون‌گریستن، اشک خونین و... به کار رفته است. در مورد خونین بودن اشک، قدما تصور میکردند که «جگر محل جذب آب است و معتقد بودند که اشک از منبع آب جگر فرو میریزد و چون آب در جگر به سبب اشک تمام میشود، چشم آدمی از خون برای اشک مدد میگیرد و اشک سرخ و خونین بر همین مناسبت» (صادق الجمال، ۱۹۶۶: ۱۰۷). «دل معدن حرارت است و جگر نیز گرم است و معدن تولد خون است و اندر جانب راست است» (حسینی جرجانی، ۱۳۵۰: ۱۷۸/۱). درک این نکته که شوری اشک، مویرگ‌های چشم را حساس می‌سازد و آن‌ها را قرمز می‌کند، برای پیشینیان شناخته‌شده نبود. به همین جهت، اشک را خون دل دانسته‌اند و در حالت اغراق آمیز از گریه به‌عنوان خون‌گریستن یاد کرده‌اند (رشدی صالح، ۲۰۰۲: ۹۸).

خونین بودن اشک ترکیبی است که در اشعار عربی فراوان به آن برمی‌خوریم. در آثار متنبی نیز این باور خرافی بارها با ترکیباتی مثل تُدْمِي الدَّمُوعُ و قَدْ قَطَرَتْ حُمْرًا مضمون ساز شده است. در این ابیات، متنبی نیز اشاره به همین باور عامیانه دارد. متنبی با بیانی ظریف، خون و اشک آمیخته با سرمه روان و مشک گیسو را به تصویر کشیده است که قطره قطره به زمین می‌چکد و خاک را تر می‌کند و عشق پیرانه او را از بیم رسوایی نشان می‌دهد. علاوه بر اشاره به باور عامیانه خون‌گریستن، مشخص می‌گردد که اولاً مصرف سرمه برای چشم و مشک برای گیسوان دسته‌کم در زمان شاعر، مختص زنان نبوده است.

تُدْمِي حُدُودَهُمُ الدَّمُوعُ وَ تَنْقِضِي سَاعَاتُ لَيْلِهِمْ وَ هُنَّ دُهُورُ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۵۸۹)

(آن‌ها در غم او خون گریه می‌کنند و شب‌ها از غم خواب ندارند چنان که هر شبی آنقدر بر آنان دراز می‌گردد که پنداری روزگاری است.)

تَرَكْتَ حُدُودَ الْغَانِيَاتِ وَ فَوْقَهَا دُمُوعٌ تُذِيبُ الْحُسْنَ فِي الْأَعْيُنِ النَّجْلِ

تَبَلُّ الثَّرَى سَوْدًا مِنَ الْمِسْكِ وَحَدَهُ وَقَدْ قَطَرَتْ حُمْرًا عَلَى الشَّعْرِ الْجَثَلِ

(همان: ۹۱۴)

(از دیدار چهره زیبای دلبرکان و گیسوان دلفریب بالای آن چهره‌ها اشک‌های چشمی را جدا گردانیدی که اینک زیبایی سرمه را گرداگرد چشمانی پراکنده و زشت گردانیده و اشک‌های خونین من که بر گیسوان انبوه و مشک آگینم می‌چکد و در هم می‌آمیزند، به آبی سیاه رنگ خاک را تر می‌کند که نشانی از سرخی خون چشم ندارد.)

۴-۲. اعتقاد به چشم زخم

اعتقاد به چشم زخم در میان ملت‌ها ریشه‌ای عمیق دارد. زیاده‌گویی‌ها در مورد دعا برای رفع چشم زخم بسیار است. در بین توده مردم برخی از این مباحث با خرافات عجین شده و باعث انکار اصل چشم زخم از طرف بعضی افراد شده است. قبول تأثیر چشم زخم به طور اجمال به این معنی نیست که به کارهای خرافی و اعمال عوامانه در این‌گونه موارد پناه برده شود؛ که هم بر خلاف دستورات شرع است و هم سبب شک و تردید افراد ناآگاه در اصل موضوع است، همانگونه که آلوده شدن بسیاری از حقایق با خرافات این تأثیر نامطلوب را در اذهان گذارده است (ابراهیم، ۱۹۷۴: ۱۸۲).

چشم زخم از سنت‌های جاهلی در فرهنگ اسلامی نیز رواج داشته است. این پدیده که به «عین الکمال» معروف بوده است نزد اعراب جاهلی نمود داشته و بدان سخت پایبند بوده‌اند (مرزوقی، ۱۹۷۶: ۱۲۵).

اعتقاد عامه بر این است که کودکان و حیوانات بیشتر در معرض نظر زدن قرار می‌گیرند. هم در یونان و روم باستان و هم در سنت‌های یهودی، اسلامی، بودایی و هند و در فرهنگ‌های عامه جوامع ابتدایی، اعتقاد به آن تا عصر جدید هم کشیده شده است (وارینگ، ۱۳۷۱: ۱۵۷). در اغلب سنت‌ها تصور می‌شود که افراد غریبه، معلول و پیرزنان بیشتر از دیگران، شور چشماند و چشم زخم می‌رسانند (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۷۷۳-۷۷۵). برای محافظت در برابر چشم زخم می‌توان از اشیایی چون خرمهره و ضماد و نظر قربانی و... استفاده کرد (یاحقی، ۱۳۸۶: ۳۰۳).

متنبی نیز در اشعار خود، ابیاتی را با تأکید بر همین مضمون به صورت کم یعوذ، فاستعد من شر اعینهم آورده است، که برخی عیوب ظاهری و جزئی را همانند سیاهی دور چشم، عاملی می‌داند که حسودان خبیث آسیبی از چشم زخم خود بر فرزندان و بزرگ زادگانی چون او وارد نسازند. به گمان شاعر هرکس مجد و شرف خود را با عیب و نقصی نیامیزد و بدین طریق آن را از زخم چشم مصون نسازد از بلایا و بدبختی در امان نمی‌ماند

كَانَ الرَّدَىٰ عَادٍ عَلَيَّ كُلِّ مَا جِدَّ إِذَا لَمْ يَعْوِذْ مَجْدَهُ بِعُيُوبِ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۱۶۳)

شخص الأناام الی کمالک فاستعد من شر اعینهم بعیب واحد

(همان: ۲۵۲)

(انسان بزرگوار، اگر شرافت و امتیازات خود را از چشم زخم نگاه ندارد و برای دفع شور چشمی زشتی‌هایی برای خود باقی نگذارد، از بازی‌ها و پیشامدهای روزگار در امان نمی‌ماند و همواره در معرض مرگ و نیستی هست.)

۳-۴. اعتقاد به بخت و سرنوشت

قدما بیش از آن که به اراده و اختیار بشر در تعیین سرنوشت خویش اعتقاد داشته باشند، به جبر و بخت و اقبال معتقد بوده‌اند. در میان اعراب به دست آوردن خوب (بهره)، تنها در گرو توسل به ایزدان بود؛ یعنی انسان خود هیچ‌گونه اختیار یا توانی در تغییر سرنوشت نداشت. رفته‌رفته مفاهیم بخت، سیاه‌بختی، شوربختی و سبزبختی در ادبیات عرب نیز راه یافت و در میان شعرا و ادبا به کار می‌رفت و غالباً از بخت بد و بخت نیک سخن می‌گفتند (طاهری سروتمین، ۱۳۹۰: ۲۹).

سرنوشت هر کس بدون اطلاع و حضور او از طرف خداوند تعیین شده است. هر کس با سرنوشت معینی از مادر متولد می‌شود که قابل دگرگونی نیست. هر انسانی نصیب و قسمتی دارد که ناچار باید به آن برسد، چه بخواهد و چه نخواهد و کوشش‌ها برای تغییر سرنوشت بیهوده است (موسی، ۱۹۸۴: ۱۲۸). استاد مطهری می‌گوید: «اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی، انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۶: ۳۸۴).

متن‌بی با آوردن واژه‌ی الجَدّ و الیَمَن در این ابیات به این باور اشاره نموده است و یادآور می‌شود که تفاوت در بخت مردمان است تا آن‌جایی که شاعر به بیان مبالغه‌آمیزی ادعا می‌کند بخت و اقبال می‌تواند یک چشم را بر دیگری برتری بخشد بدون آنکه امتیاز متعارفی در میان بوده باشد و تنها به این خاطر که تنها یکی از آن‌ها به بیماری دچار شده است و دیگری هنوز سالم است یا اینکه یک روز را مثلاً روز عید یا جشن و پایکوبی، بر روز دیگر برتری دهد حال آن‌که آفتاب هر دو روز به یک اندازه روشنایی و گرما داده است یا دست راست را بر دست چپ برتری بخشد زیرا بیشتر مردمان راست دستند. پس برتری یافتن یکی از هر دو امر، عرفاً مشابه و مساوی از نظر مزایا مانند دو چشم و دو روز، در این بیت تناسب لفظی بین دو واژه جَدّ به معنای بخت و اقبال و جَدّ به معنای سعی و تلاش دستمایه‌ی برقراری رابطه متقابل میان آنها شده و متن‌بی مدعی است که هرچند من بیشترین تلاشم را برای رسیدن به بزرگی و شکوه مبذول می‌دارم ولی بیشترین نقش

و تاثیر در ترقی من با شانس و بخت است زیرا می بینم که در اطرافم افرادی که لیاقتشان کمتر از من است، به مناصبی بالاتر از من رسیده‌اند.

هُوَ الْجَدُّ حَتَّى تَفْضَلَ الْعَيْنُ أُخْتَهَا وَ حَتَّى يَصِيرَ الْيَوْمُ لِيَوْمِ سَيِّدَا

(متنبی، ۱۹۸۶: ۲۴)

(بر اثر بخت و اقبال یکی بر دیگری ترجیح و تفضیل می‌یابد که یکی روز عید و سرور می‌شود . سرور سالار ایام می‌گردد.)

یعنی با آن که دو چشم انسان، با هم مساوی است، چشم راست بختش بهتر است و بر چشم چپ برتری داده می‌شود. همچنین دو روزی که با هم یکسانند بر اثر بخت و اقبال یکی بر دیگری برتری داده می‌شود.

أَقَلُّ فَعَالِي بَلَهَ أَكْثَرُهُ مَجْدُ وَ دَا الْجَدُّ فِيهِ نَلْتُ أَم لَمْ أُنَلْ جَدُّ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۳۸۶)

(پس همه‌ی اعمال من چه اندک و چه بسیار، برای دستیابی به بزرگی است و این تلاش و کوشش، بخت و اقبالی برای من قلمداد می‌گردد خواه به خواسته خود برسند خواه نرسند.)

در جایی دیگر منظور متنبی از مطرح کردن اعتقادش به شانس این است که به لحن مطایبه و طعنه اعتراض کند چرا درباریان و صاحب منصبان دستگاه خلافت، همگی سفله و درون مایه‌اند. به دیگر سخن، مرادش این بوده است که زمانی که شاعر برای پیشرفت تلاش می‌کرد به شانس اعتقاد نداشت، ولی چشمش که به این درباریان افتاد اعتراف نمود که شانس بیشترین سهم را در موفقیت دارد نه تلاش (کوشش چه سود چون نکند بخت یآوری).

فِيهَا الْمَنْصُورُ بِالْجِدِّ سَعِيُهُ وَ يَا أَيُّهَا الْمَنْصُورُ بِالسَّعْيِ جَدُّهُ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۴۰۰)

(اگر ممدوح در امری بکوشد بخت نیکش او را یاری می‌رساند و اگر نیک بختی او را در راه هدف یاری کند بدان خشنود نمی‌گردد بلکه به سوی آن روانه می‌گردد.)

در بیته دیگر شاعر دلیل پیروزی و موفقیت عضد الدوله در نبرد با لشکر وهشودان بن محمد الکردی را بخت بلندش می‌داند که به آن معتقد است، با آن که در نبرد و کارزار حضور نداشت. همان‌طور که در بیت زیر آمده است:

وَ لَيْتَ يَوْمِي فَنَاءِ عَسْكَرِهِ وَ لَمْ تَكُنْ دَانِيَا وَ لَا شَاهِدَ

وَ لَمْ يَغِبْ غَائِبٌ خَلِيفَتَهُ جَيْشِ أَبِيهِ وَ جَدُّهُ الصَّاعِدَ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۴۰۶)

(در آن روزی که لشکرش شکست خورد، با آن که تو در آنجا حاضر نبودی و حتی نزدیک به آن نبودی پیروزی برایت مقدر گشت، زیرا بخت نیک تو از حضور در نبرد نیابت کرد و پیروزی تو بدین دو چیز، لشکر پدرت و بخت بلند حاصل شد.)

۴-۴. پیشانی داشتن

متنبی نیز در ابیات زیر با آوردن ترکیب صلت الجبین، به این اعتقاد اشاره کرده و علاوه بر اعتقاد به باوری نجومی که قرآن و نزدیکی کواکب سعد را در آسمان نشانه نیکبختی و خوشیمنی آن ساعت و تقویم می‌دانستند و آن ساعات را برای جنگیدن مناسب و پیروزی در آن جنگ را قابل دسترسی و حصول می‌پنداشتند (نزدیکی شمشیر هندی و پیروزی در جنگ کنایه از نتیجه‌بخش بودن جنگ در ساعات سعد بود) به همان ترتیب نسب خود را نیز باعث سرافرازی و خوشبختی خود می‌داند و معتقد است وصلت پدران وی از دو قبیله بزرگ و شریف عامر و صلت، تاثیر به‌سزایی در کامیابی امروزی وی داشته است. در بیت دوم، پیشانی بلند و طالع میمون دو عاملی است که مقوم همان خوشبختی و کنایه از آن معرفی شده است، زیرا در واقع عرق نجیب اجدادش به صورت پیشانی زیبا و چشم‌نوازش خود را نشان داده و علاوه بر خوشبختی برای وی شهرت نیز به ارمغان آورده است، زیرا مردم گرد او اجتماع می‌کنند و با لذت سروده‌هایش را به گوش جان می‌پذیرند. بنابراین باید گفت اشاره به پیشانی بلند که از نشانه‌های نیک بختی است، در این دو بیت به طور گذرا مورد تایید قرار گرفته و آنچه محوریت باورهای عامه را در اینجا تشکیل داده عمدتاً اعتقاد به سعد و نحس ایام و تاثیر نجوم و کواکب بر سرنوشت امور مهمی همچون جنگ بوده است، گویی متنبی مدعی است که شهرت و مجد در وجود او سرشته و نهادینه شده و از اجداد و نیاکانش به وی رسیده و دمی از او جدا نگردیده است.

قِرَانٌ تَلَاقَى الصَّلْتُ فِيهِ وَ عَامِرٌ كَمَا يَتَلَقَى الْمُتْدَوَانِيَّ وَ التَّصْرُ
فَجَاءَا بِهِ صِلَتَ الْجَبِينِ مَعْظَمًا تَرَى النَّاسَ قُلًّا حَوْلَهُ وَ هُمْ كُنُزٌ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۵۹۴)

(زاده شدن او از دو طایفه اصیل صلت و عامر همچون نزدیکی اختران، خجسته بود همانگونه که پیوند تیغ برآن هندی و پیروزی فرخنده است. پس او از پیوند آن دو طایفه زاده شد در حالی که از بدو تولد پیشانی بلند و نیکبخت بود. مردم را پیرامون او در اصل و نسب، اندک می‌دید، حال آن‌که به شمارش، پر شمار بودند و بسیار.)

۴-۵. خورشید زن و ماه مرد است

تهانوی در فرهنگ‌نامه کشف اصطلاحات العلوم می‌گوید: «ماه مرد است. او به خورشید گفت: تو شب در بیا تا نامحرم تو را نبیند. خورشید می‌گوید: هر کس به من نگاه کند گیسم را در چشمش می‌زنم. یک روز در دست ماه سوزنی بود. او می‌خواست با خورشید معاشقه کند. خورشید گیسش را در چشم ماه زد و او کور شد. ماه نیز سوزن را به صورت خورشید زد، از آن زمان به بعد هرکس به خورشید نگاه کند؛ سوزن به چشمش می‌زند پس اعراب نیز شمس را زن می‌پندارد و ماه را مرد». (تهانوی، ۱۹۹۶: ۳۲۴).

متنبی نیز همانند برخی مردم، معتقد است که خورشید مؤنث و ماه مذکر است و در شعرش با آوردن ترکیب‌های «التَّائِيثُ لِاسْمِ الشَّمْسِ» و «التَّذْكَيرُ لِلْهَلَالِ» ذکر می‌کند که مؤنث بودن خورشید و مذکر بود ماه برایش افتخاری ندارد و فضیلتی در بر ندارد و مؤنث و مذکر بودن دو واژه خورشید و ماه فقط به خاطر جنس واژه است. اما دلیل این که زن را نسبت به مرد برتر می‌دانند این است که خورشید مؤنث است و نوری دارد که کل زمین و ماه را نورانی می‌کند و از آن جایی که نور ماه به واسطه خورشید تأمین می‌شود، در ماه به دلیل تاریک شدنش نقص و کاستی وجود دارد. همان‌طور که در ابیات زیر آمده است:

وَلَوْ كَانَ النِّسَاءُ كَمَنْ فَقَدْنَا
لَفَضَّلْتُ النِّسَاءَ عَلَى الرِّجَالِ
وَمَا التَّائِيثُ لِاسْمِ الشَّمْسِ عَيْبٌ
وَ لَا التَّذْكَيرُ فَخْرٌ لِلْهَلَالِ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۹۱۰)

(اگر همه زنان مانند آن عزیز از دست رفته بودند بی‌گمان زنان را بر مردان برتری می‌دادیم. این که شمس در عربی مؤنث مجازی است، عیب و ایرادی بر او نیست و این که هلال ماه، مذکر فرض می‌شود نیز برای او افتخاری نیست [یعنی برای متوفی زن بودنش عیب و عاری نیست])

۴-۶. خون و باورهای مربوط به آن

عوام معتقدند «خونی که به ناحق بر زمین ریخته شده، بالأخره قاتل خویش را پیدا می‌کند و انتقام خودش را از او می‌گیرد و معتقدند تا روح مقتول انتقامش را نگیرد آسوده نمی‌شود. شاید به همین دلیل است که در گذشته به هنگام کشتن افراد شرایطی را فراهم می‌کردند تا خون او به روی زمین نریزد و وبال گردنشان نشود (مظهري صفات، ۱۳۸۹، ۴۱). در گذشته مرسوم بوده که «پادشاهان برای خون ریختن کسان در مجلس نطع می‌گسترند و ریگ گرم بر نطع میریختند تا ریگ گرم، خون را جذب کند و اطراف آلوده به خون نشود» (شمیسا، ۱۳۷۷: ۵۳۸).

۴-۶-۱. به خون خضاب کردن

به خون خضاب کردن کنایه از کشتن و به قتل رساندن است. خضاب کردن یکی از آرایش های گذشتگان بود که مردان نیز گاهی سر و ریش خود را خضاب می کردند و به خون خضاب کردن زمانی به کار می رفت که فردی را به دست جلاد می سپردند و خون از سر و روی او بر روی محاسنش می ریخت.

متنبی نیز با ذکر «دَمُ الْأَسَدِ خَضَابُهُ» و آوردن تشبیه از این باور عامیانه در شعر خود یاد کرده است و می گوید ممدوحش چنان دلاور است که خود را به خون شیر آغشته می سازد بدان سان که این خون برای او همچون خضاب اوست که دلیل بر این است که او از شیر فراتر و برتر است و نیز او چنان برای دشمنان مرگ آور است که حتی مرگ از او هراسان و لرزان است؛ یعنی او برتر و بالاتر از مرگ است.

أَسَدٌ دَمُ الْأَسَدِ الْهَزِيرِ خَضَابُهُ مَوْتُ فَرَايِضِ الْمَوْتِ مِنْهُ تَرَعْدُ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۱۳۶)

(او شجاعی است که خون شیر ژبان، خضاب آن است و مرگی است که گوشت پاره شانه مرگ از او لرزان است. [یعنی او از شیر و مرگ هم فراتر و بالاتر است])

۴-۶-۲. خون بها

تاوان و دینه ریخته شدن خون و کشته شدن کسی (دهخدا، ۱۳۶۰: ذیل خون بها). دینه مفرد دیات است و از ریشه «ودی» به معنای راندن و رد کردن است. دینه مصدر است و در اصل «ودی» بوده که «واو» آن را حذف کرده و در عوض «هاء» به آخر آن افزوده اند (فراهیدی، ۱۴۰۱: ماده ودی).

بر اساس اندیشه های اساطیری، عوام معتقد بوده اند اگر فردی کشته شود، مادامی که قاتل زنده است، روح مقتول به آرامش نمی رسد و در جهان دیگر نیز نمی تواند وارد بهشت شود. اسلام نیز به انتقام خون در قالب قصاص اهمیت داده است (محجوب، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

دینه نیز طریق جبران مالی تلفات و صدمات جسمانی و بدنی و مجازاتی برای فرد مرتکب و خاطی است. این راه حل منطقی به بهترین شکل و دقیق ترین حالت ممکن در روایات و احادیث و آیات پیش بینی شده است. دینه علاوه بر جبران خسارات توسط فاعل و مجازات وی، کارکرد دیگری نیز دارد؛ دینه در واقع راهکاری است برای پیشگیری از ارتکاب جرائم و اهرمی است برای مجاب کردن انسان ها بر دقت بیشتر در انجام امور، در جهت جلوگیری از بروز اتفاقات غیر عمدی (ذهنی، ۱۹۹۲: ۱۶۲).

دیه، دیعه یا خون‌بها از قوانین اسلام است و بر اساس تعاریف فقهی، مال یا پولی است که به سبب کشتن انسان یا نقص عضو به کسی که صدمه دیده است یا به بازماندگان او پرداخت می‌شود (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۵۰/۴).

چنان‌که متنبی نیز با آوردن واژه دیه با توجه به این باور در وصف ممدوح خود چنین می‌سراید که اگر برای دیدار تو چشم همه مردمان را بدهیم، کم داده‌ایم و اگر جان تمامی مردم را بدهیم تا پایت نلغزد بازهم خون بهای ناچیزی است.

مُسْتَرَحْصٌ نَظَرٌ إِلَيْهِ بِمَا بِهِ نَظَرْتُ وَ عَثْرَةُ رَجُلِهِ بِدِيَايِمَا

(متنبی، ۱۹۸۶: ۳۴۰)

(چشمان همه مردمان در برابر دیدار روی تو بهایی ندارد و اگر همه مردم دیه یک لغزش پایت را به جان بپردازند، باز هم اندک است.)

يُفُّ أَعْرَ لَا قَوْدَ عَلَيْهِ وَ لَا دِيَةَ تُسَاقُ وَ لَا اعْتِدَارُ

(همان: ۵۸۴)

(این لشکر در بردارنده بزرگواری نامدار است که نه قصاص می‌شود و نه دیه می‌دهد و نه پوزش می‌طلبد)

۴-۷. عشق بیماری است

گذشتگان معتقد بودند که عشق نوعی بیماری است. ابن سینا نیز در کتاب *قانون عشق* را نوعی بیماری می‌داند و به راه‌های درمانش نیز اشاره می‌کند. تعریف او در این باره چنین است: «عشق نوعی بیماری مشابه مالیخولیا است که انسان خودش را بدان مبتلا می‌سازد، بدین طریق که نیکویی و شایستگی برخی صورت‌ها و شمایل بر اندیشه و فکر، مسلط و غالب می‌شود (سینا، ۱۳۶۴: ۱۸۳).

متنبی نیز بر این باور معتقد است که عشق نوعی بیماری است و در ابیاتش به این بیماری اشاره نموده است. او اشک چشمان عاشق را به خون تشبیه می‌کند و شخص عاشق همانند کشته شده‌ای است که اشک‌هایی با سوز دل می‌ریزد، گویا خونی است که بر اثر جراحات ریخته شده است و هنگامی که محبوبش را می‌بیند چشمانش مجروح به خون می‌شود و مراد این است که روی محبوب از خجالت سرخ گشت.

الْقَلْبُ أَعْلَمُ يَا عَدُوْلُ بِدَائِهِ وَ أَحَقُّ مِنْكَ بِجَفْنِهِ وَ بِمَائِهِ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۱۱۸)

(ای ملامتگر، دل به بیماری عشق خود داناتر و به پلک چشم و آب دیده‌اش از تو سزاوارتر است.)

در جای دیگر بر این باور است که بیماری عشق چنان عاشق را مدهوش کرده است که اگر عاشق بگوید چنان چه من به جای تو درگیر این بیماری گردم او سخت بر این سخن رشک می ورزد.

لَوْ قَلَّتْ لِلدِّنْفِ الْحَزِينِ فَدَيْتُهُ مِمَّا بِهِ لَاغْرَتُهُ بَفْدَائِهِ

(همان)

(اگر به غمزه بیمار عشق بگویی الهی به فدایت شوم و به جای تو دچار بیماری گردم او را رشکین سازی.)

شاعر همچونین می گوید عشقی که در سرشت اوست همچون رازی است که نهان داشتن و کنایه گویی پیرامون آن معشوق را از یک سو سخت به ستوه می آورد و او را سست و ناتوان می گرداند و از دیگر سو حال عاشق را بر معشوق نمایان و هویدا می سازد.

وَفَشَّتْ سَرَائِرُنَا إِلَيْكَ وَشَفَّنَا تَعْرِضُنَا فَبَدَا لَكَ التَّصْرِیحُ

(همان: ۳۵۹)

(رازهای نهانی ما بر تو فاش گشت و رمزآمیز گفتن ما از عشق ما را نزار و لاغر نمود و حال ما بر تو آشکار شد.)

۴-۸. همزاد

قدما معتقد بودند که همراه با تولد هر انسانی موجودی کاملاً شبیه به او از جنس جن و پری خلق می شود و همگام به او رشد می کند و ممکن است گاهی با یکدیگر ملاقات هم داشته باشند (داستایفسکی، ۱۳۶۸: ۵۳). افسانه‌های مربوط به همزاد در کشورهای جهان و کشور ما می گوید که در زمان تولد نوزاد، یک جن نیز با او متولد می شود که از هر لحاظ شبیه به اوست، چه از لحاظ روحی و چه ویژگی‌های بدنی. این تشابه به قدری زیاد است که اگر همزاد انسان دچار شادی یا غم شود در انسان هم تأثیر می گذارد (عوفی، ۱۳۷۴: ۸۶). در باورهای قدیمی عوام، باور به چندین موجود افسانه‌ای و تخیلی رواج داشته است، از جمله موجوداتی به نام همزاد. بنابراین باورها، هر شخص دارای همزادی است که در جایی به نام «دنیای از ما بهتران» به طور همزمان با او زندگی می کند و رشدی همگام با آن شخص دارد. مصریان قدیم نیز بر این باور بودند که تمامی زندگان دارای همزاد هستند که این همزادها را «کا» می نامیدند (احمد، ۱۹۴۵: ۲۱۳).

متن‌بی نیز با ذکر واژگان «ترب الندی» و «توأم»، به این باور اشاره نموده و از باب مبالغه معتقد است جدایی از دوستان و تحمل درد فراق که شاید کنایه‌ای به جدایی او از

دربار سیف الدوله و پیوستنش به دربار کافور اخشیدی بوده باشد، همواره ملازم زندگی او بوده است و به تعبیر وی: «اگر فراق کودکی باشد که به دنیا بیاید، این کودک مانند همزاد من همیشه با من هست.» البته همزاد ذاتا پلید است و اگر بخواهند چیزی را در ملازمت به همراهی به همزاد تشبیه کنند، صحیح نیست که امری مطلوب و خوشایند مانند خوششانسی را به عنوان همزاد خود در نظر آورند. تعبیر ترب الندی (همزاد بخشش) نیز از این منظر قابل انتقاد است، به ویژه این که با اسناد همزاد به خود، در واقع بخشش‌های ممدوحان را نتیجه جادوگری خباثت‌آمیز خود می‌داند و در واقع به این حد اکتفا نمی‌کند که بخشش‌ها را از سر لطف ممدوحان به خود بداند و گویا خشم فراوان او از کینه‌ورزان موجب شده با استناد خباثت به ذات خود، به نوعی آنان را تهدید نماید.

أَنَا تَرْبُ النَّدَى وَ رَبُّ الْقَوَافِي وَ بِمَامُ الْعِدَى وَ غَيْظُ الْحُسُودِ

(متنبی، ۱۹۸۶: ۳۸۷)

(من همزاد بخشندگی و خدایگان قافیه پردازی و همواره اسباب خشم و آزار دشمنانم را خرسندانه فراهم می‌کنم.)

أَمَّا الْفِرَاقُ فَإِنَّهُ مَا أَعْهَدُ هُوَ تَوَامِي لَوْ أَنَّ بَيْنَا يَوْلُدُ

(همان: ۳۹۶)

(من همیشه در فراق یار بوده‌ام و همزاد من گشته است. اگر فراق زاده می‌گشت همزاد من می‌بود.)

۵. نتیجه

دیوان متنبی که به عنوان اثر ادبی برجسته‌ای سرشار از باورهای عامیانه از قبیل اشک خونین، چشم زخم، پیشانی داشتن، خون‌بها، ماه نو و دیدارنیکو، اعتقاد به بخت و سرنوشت، بیماری عشق و همزاد است، نشان از اشراف متنبی بر زندگی روزمره مردم و باورهای آنان دارد، ولی انعکاس این باورهای عامیانه - که برخی از آن‌ها خرافه هستند - در شعرش به معنای تنزل شخصیتش و اعتقادش به خرافات نبوده، بلکه فایده بلاغی اشعارش را تقویت می‌کند. مثلاً با آوردن باور خرافی اشک خونین، از گریستن شبانه شاعر از درد فراق یار سخن رانده تا هم رسوا نشود هم شدت سوز و گدازش را نشان دهد و متانت و بلاغت کلامش را نیز حفظ نماید. هدف دیگر متنبی از آوردن این‌گونه مضامین در اشعارش، افزایش شهرت او میان مردم است و شهرت اشعارش در جامعه ادبی، نشان از تشخیص ادبی او دارد که البته از صافی ذوق و ظرافت ذهن خلاق عبور داده شده‌اند و از ابتدال و هرزگی به دور هستند و بعد جمع‌گرایی و توده‌اندیشی او را نیز نمایان

می‌سازند. می‌توان گفت این عناصر به ملموس کردن و قابل فهم کردن اشعار برای مخاطب کمک کرده است. بنابراین با درک صحیح از باورها، فهم اشعار متنبی بسیار راحت می‌شود و همچنین به گوشه‌ای از باورها و اعتقادات مردمی عصر متنبی نزدیک می‌شویم.

منابع

- ابراهیم، نبیلة (۱۹۷۴)، *أشكال التعبير في الأدب الشعبي*، مصر: دار نضضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- احمد، جبار احمد (۱۹۴۵)، *تقاليد و عادات الشعبية*، لبنان: التراث الشعبي.
- اسماعيل، عزالدين (۲۰۰۹)، *في الادب العباسي*، بيروت: دار النهضة العربية.
- ایمانپور، صغری (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی عناصر فرهنگ عامه در آثار سعدی و دیوان متنبی»، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- بیهقی، حسینعلی (۱۳۶۷)، *پژوهشی درباره‌ی فرهنگ عامه ایران*، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- تھانوی، محمد علی (۱۹۹۶)، *موسوعة اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان.
- حجار خرفان، طاهر (۱۹۸۱)، *الاتجاه الشعبي في العصر العباسي الاول*، عربستان: جامعة القرى.
- حسینی جرجانی، اسماعیل بن حسین (۱۳۸۴)، *ذخیره‌ی خوارزمشاهی*، ج ۲، ترجمه محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران: المعی.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۶)، *چشم زخم، در خاطره شط، به کوشش روزبه صدرآرا، تهران: جاویدان*.
- داستایفسکی، فنودور (۱۳۶۸)، *همزاد، مترجم: نسرین مجیدی، تهران: نقره*.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۰)، *لغت نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: سازمان لغت نامه*.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۶۶)، «شعر عامه پسند در ادب عربی و شاعران پیشه ور و عامی»، *کیهان فرهنگی*، ش ۴۶.
- ذهنی، محمود (۱۹۹۲)، *الأدب الشعبي مفهومه و مضمونه*، مکتبه المصرية.
- رشدی صالح (۲۰۰۲)، *أحمد، الأدب الشعبي*، مصر: مکتبه الأسرة.
- روح الامینی، محمود (۱۳۶۸)، *زمینه فرهنگ شناسی*، ج ۱، تهران: نقش جهان.
- سلحشور، مریم (۱۳۸۴)، «باورهای عامیانه در شعر صائب»، *فصلنامه ادبیات فارسی*، بهار، صص ۱۲۳-۱۳۵.
- سینا، ابوعلی (۱۳۶۴)، *قانون در طب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکنندی، تهران: سروش.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۷)، *فرهنگ اشارات ادبیات فارسی*، تهران: فردوسی.
- شیخ صدوق (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، مترجم: محمد باقر بهبودی، تهران: کویر.
- صادر، کارین (۲۰۰۷)، «ادب التحامق فی العصر العباسی»، *مجلة المعرفة*، ۵۲۴.
- صادق الجمال، احمد (۱۹۶۶)، *الادب العامی فی مصرفی العصر المملوکی*، قاهرة: دار القومیته للطباعة و النشر.

- ضیف، شوقی (۲۰۱۰)، *تاریخ الادب العربی*، قم: ذوی القربی.
- طاهری سروتمین، فاطمه (۱۳۹۰)، *باورهای عامیانه در دیوان بیدل دهلوی*، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- عطوی، علی نجیب (۱۹۹۳)، *الشعر فی العصر العباسی*، بیروت: موسسه عزالدین.
- عوفی، سدید الدین محمد (۱۳۷۴)، *حواشی جوامع الحکایات و لوامع الروایات*، ترجمه جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- فاخوری، حتا (۱۹۸۶)، *الجامع فی تاریخ الادب العربی*، بیروت: دارالجلیل.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، *العین*، ذیل ماده «ودی»، قم: هجرت.
- متنبی (۱۹۸۶)، *دیوان متنبی*، شرح: عبدالرحمن برقوفی، قاهره: موسسه هندآوی للتعلیم و الثقافه.
- محبوب، محمد جعفر (۱۳۸۲)، *ادبیات عامه ایران*، به کوشش حسن ذوالفقاری، تهران: چشمه.
- مرزوقی، محمد (۱۹۶۷)، *الادب الشعبي فی تونس*، تونس: طبع الدار التونسية للنشر.
- مصطفی سعد الهادین (۲۰۱۳)، *حاسی، الشعراء الشعبيون القدامی - دراسة تحليلية و شروح*، مشهد: کتابخانه تخصصی آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، ج ۱، انتشارات صدرا.
- مظهری صفات (۱۳۸۹)، *شیمیا*، «بررسی عناصر و فرهنگ عامه در غزلیات صائب تبریزی» کرمان: باهنر.
- موسی، ابوزید (۱۹۸۴)، *التعابیر الشعبية الشائعة فی السودان*، سودان.
- وارینگ، فلیپ (۱۳۷۱)، *فرهنگ خرافات*، ترجمه و گردآوری: احمد حجاران، تهران: مترجم.
- هدایت، صادق (۱۳۵۶)، *فرهنگ عامیانه مردم ایران*، تهران: چشمه.
- یاحقی، محمد جعفر (۱۳۸۶)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، تهران: معاصر.

References

- Ahmad, J. A. (1945). *Imaginations and Popular Habits*. Lebanon: Popular Heritage. [In Arabic].
- Atawi, A. N. (1993). *Poetry in the Abbasid Era*. Beirut: Izz al-Din Institute. [In Arabic].
- Awfi, S. (1995). *On Anecdotal Communities and Narrative Communities* (5th ed.). (J. Shaar, Trans.) Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian].
- Beyhaghi, H. A. (1988). *Research on Iranian Popular Culture* (2nd ed.). Astan Quds Razavi Publishing Institute. [In Persian].
- Dekhoda, A. (1981). *Dictionary*. Tehran: Dictionary Organization. [In Persian].
- Dostoevsky, F. (1989). *Hamzad*. (N. Majidi, Trans.) Tehran: Silver. [In Persian].
- Fakhouri, H. (1986). *Comprehensive History of Arabic Literature*. Beirut: Dar al-Jail. [In Arabic].
- Farahidi, K. (1410). Al-Ain, in the article "Wadi." Qom: Hijrat Publications. [In Arabic].
- Hajar Kharafan, T. (1981). *Popular Responses in the First Abbasid Era*. Saudi Arabia: Al-Qura University. [In Arabic].
- Hedayat, S. (1977). *Folk Culture of the Iranian People*. Tehran: Cheshmeh Publishing. [In Persian].

- Hosseini Jorjani, I. (2005). *Zakhireye Khwarezmshahi* (Vol. 2). (M. Daneshpajoo, & I. Afshar, Trans.) Tehran: Al-Moei Publications. [In Arabic].
- Ibrahim, N. (1974). *Forms of Interpretation in Popular Literature*. Egypt: The Egyptian Movement for Printing, Publishing and Distribution. [In Arabic].
- Imanpour, S. (2014). *A Comparative Study of Elements of Popular Culture in the Works of Saadi and Divan Mutnabi*. Kerman: Shahid Bahonar University. [In Persian].
- Ismail, I. (2009). *Al-Abbasi Literature*. Beirut: Dar al-Nahda al-Arabiya. [In Arabic].
- Khorramshahi, B. (1997). *Wounded Eye, in Memory of Shatt*. Tehran: Javidan Publishing. [In Persian].
- Mahjoub, M. J. (2003). *Iranian Popular Literature*. Tehran: Cheshmeh Publishing. [In Persian].
- Marzouki, M. (1967). *Popular Literature in Tunisia*. Tunisia: The Printing House of Tunisia for Publishing. [In Arabic].
- Mazhari Safat, S. (2010). *A Study of Elements of Popular Culture in the Lyric Poems of Saeb Tabrizi*. Kerman: Bahonar. [In Persian].
- Motahari, M. (1997). *Collection of Works* (Vol. 1). Sadra Publications. [In Persian].
- Musa, A. (1984). *The Popular Interpretations in Sudan*. Sudan. [In Arabic].
- Mustafa Sa'd Al-Hadeen, (2013). *Hasi, Early Poets - Analytical and Explanatory Studies*. Mashhad: Astan Quds Razavi Library. [In Arabic].
- Mutanabbi (1986). *Diwan* (Comments by Abdul Rahman Barquqi). Cairo: Hindu Institute for Education and Culture. [In Arabic].
- Roh al-Amini, M. (1989). *Field of Cultural Studies* (Vol. 1). Tehran: Naghshe Jahan Publications. [In Persian].
- Rushdie, S. (2002). *Ahmad, People's Literature*. Egypt: Al-Asra Library. [In Arabic].
- Sadegh al-Jamal, A. (1966). *Public Literature in the Mamluk Age*. Cairo: Dar al-Qawmitah for Printing and Publishing. [In Arabic].
- Sader, K. (2007). *The Literature of Jaheliah in the Abbasid Age. Al-Ma'rifah*, No. 524. [In Arabic].
- Salhshour, M. (2005). Folk Beliefs in Saeb's Poetry. *Persian Literature Quarterly*, spring, 123-135. [In Persian].
- Shamisa, S. (1998). *Dictionary of Persian Literature*. Tehran: Ferdowsi Publications. [In Persian].
- Sheikh Saduq (1993). *I Do Not Attend the Jurist*. (M. Behboodi, Trans.) Tehran: Kavir Publications. [In Arabic].
- Sina, A. A. (1985). *Law in Medicine*. (A. Sharafkandi, Trans.) Tehran: Soroush Publications. [In Persian].
- Tahanavi, M. A. (1996). *Encyclopedia of the Terms of Arts and Sciences*. Beirut: Lebanese School. [In Arabic].
- Taheri Serotmin, F. (2011). *Folk Beliefs in Biddle Dehlavi's Divan*. Kerman: Shahid Bahonar University of Kerman. [In Persian].
- Waring, F. (1992). *The Culture of Superstitions*. (A. Hajjaran, Trans.) Tehran: Motarjem. [In Persian].
- Yahaghi, M. J. (2007). *The Culture of Myths and Stories in Persian Literature*. Tehran: Moaser. [In Persian].
- Zaif, S. (2010). *History of Arabic Literature* (Vol. 4). Qom: Dhu al-Qirbi Publications. [In Arabic].

- Zakavati Gharagzloo, A. (1987). Popular Poetry in Arabic Literature. Kayhan Farhangi, No. 46. [In Persian].
- Zehni, M. (1992). *Popular Literature, Its Concepts and Themes*. Egyptian Library. [In Persian].