

## معارف نباتی در مثنوی

افسانه سعادت‌تی جبلی \*

صفورا سعادت‌تی جبلی \*\*

محسن محمدی فشارکی \*\*\*

### چکیده

گیاهان در ذهن معنی‌آفرین مولوی از جایگاهی مهم برخوردارند و روایت‌هایی که به کمک معارف گیاهی در مثنوی طرح شده، راهبرد تربیتی تازه‌ای را شامل شده است که مولانا آن را برای تزکیه خود و مخاطبان در پیش گرفته است. در این جستار، که به شیوه تحلیلی-توصیفی انجام شده است، مباحث و معارف نباتی از هر شش دفتر مثنوی استخراج و در مرحله بعد، داده‌ها به دو بخش فیزیکی (مادی) و متافیزیکی (غیرمادی) تقسیم شده است: نحوه مواجهه مولانا با گیاهان در این دو بخش، توصیفی، گاه مادی و صوری و منطبق بر دانسته‌های دانش کشاورزی امروز و گاه ابزاری در خدمت تعالیم معنوی است. این پژوهش، از یکسو، گفتمان عرفانی مولوی را در زمینه نباتات به مثابه مظهر تجلی خداوند و از سوی دیگر، ذوق شاعر را در استفاده از صنایع ادبی در زیباسازی و رسایی کلام نشان می‌دهد.

آشنایی مولوی با نام و شکل ظاهری گیاهان و خواص دارویی و درمانی آنها؛ انواع مختلف میوه‌ها، غلات، سبزی‌ها و حبوبات؛ اصطلاحات باغداری و طرز باغبانی؛ رسوم کشت و کوددهی، این گمان را تقویت می‌کند که او به کتاب‌های دایره‌المعارف نظیر بندهشن، الأنبیه عن حقایق الأدویه و... دسترسی داشته و احتمالاً آنها را مطالعه کرده است. از جمله عواملی که می‌تواند ژرف‌ساختی برای وفور این اصطلاحات در نظر گرفته شود، طبیعت‌گرایی مولوی و موقعیت جغرافیایی محل زندگی او و تأثیر آموزه‌های معنوی پدرش بهاء‌الدین است.

**کلیدواژه‌ها:** مولوی، طبیعت‌گرایی، معارف نباتی، مثنوی.

\* دانش‌آموخته پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان Afsaneh\_saadati@yahoo.com

\*\* دانش‌آموخته دکتری کشاورزی دانشگاه صنعتی اصفهان Safoora64@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) Fesharaki311@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۲۳

فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی، سال ۱۲، شماره ۲ (پیاپی ۲۰)، تابستان ۱۴۰۰، صص ۵۳-۷۹

---

**Plant science in *Mathnavi*****Afsaneh Saadati\*****Safoora Saadati\*\*****Mohsen Mohammadi Fesharaki\*\*\*****Abstract**

Plants have an important place in Rumi's meaningful mind, and the narratives developed using plant knowledge in *Masnavi* incorporate a new educational strategy that Rumi adopted to cultivate himself and his audience. In this research, which was carried out using the descriptive-analytical method, plant topics and knowledge were extracted from all six books of *Masnavi* and then the data was divided into two parts: physical (material) and metaphysical (immaterial): Rumi's approach to plants in these two parts is descriptive, sometimes material and formal, and corresponds to the current agricultural science and sometimes a tool at the service of spiritual teachings. This research shows, on the one hand, Rumi's mystical discourse on plants as a manifestation of God, and on the other hand, it shows the poet's taste for using the literary devices to embellish and articulate speech. Rumi's knowledge of the name and morphology of plants and their medicinal and therapeutic properties; various types of fruits, cereals, vegetables, and legumes; horticultural terms and gardening methods; the cultivation and fertilization practices increase the notion that he had access and probably read encyclopedic books such as *Bundahishn*, *Alabniyah* an *Haqaeq alAdwiyah*, etc. Among the factors that can be considered as deep structure to the abundance of these terms are Rumi's naturalism and the geographic location of his residence and the influence of his father Bahaedin's spiritual teachings.

**Keywords:** Rumi, Naturalism, Plant Knowledge, *Masnavi*.

---

\* Former: postdoctoral researcher of Persian Language and Literature at University of Isfahan, [Afsaneh\\_saadati@yahoo.com](mailto:Afsaneh_saadati@yahoo.com)

\*\* PhD in Agriculture, Isfahan University of Technology, [Safoora64@yahoo.com](mailto:Safoora64@yahoo.com)

\*\*\* Assistant Professor in Persian Language and Literature at University of Isfahan (Corresponding Author) [Fesharaki311@yahoo.com](mailto:Fesharaki311@yahoo.com)

## ۱. مقدمه

مثنوی مولوی متضمن معارف عمیق دوره خود، قرن هفتم هجری، است. مولوی، به جهت آشنایی با دانش طبیعیات و فروع آن، همچون طبابت و فلاحت، اصطلاحات این علوم را به طور گسترده در مثنوی به کار برده است. بسامد معارف نباتی در مثنوی آن قدر زیاد است که از مجموع این دانسته‌ها، می‌توان ورزنامه‌ای به سبک قدیم از این کتاب شریف استخراج کرد. آشنایی مولوی با نام و شکل ظاهری گیاهان و خواص دارویی و درمانی آنها؛ انواع مختلف میوه‌ها، غلات، سبزی‌ها و حبوبات؛ اصطلاحات باغداری و طرز باغبانی؛ و رسوم کشت و کوددادن، این فرضیه را پدید می‌آورد که شاید علت حضور پررنگ این معارف، طبیعت‌گرایی مولوی و موقعیت جغرافیایی محل زندگی او<sup>۱</sup> و دسترسی‌اش به کتاب‌های دایرةالمعارف، نظیر بندهش، الأبنیه عن حقایق الأدویه و... و بهره‌گیری از آنها و تأثیر آموزه‌های معنوی پدر و نظام ایدئولوژیک اشعریت بوده باشد؛ اما آنچه نظر نگارندگان را برای تألیف این مقاله به خود جلب کرد، نحوه به‌کارگیری معارف نباتی در مثنوی است.

اصولاً، شعر عرفانی با متافیزیک و ماوراء سروکار دارد؛ زیرا آنچه شاعران عارف تجربه کرده‌اند و از آن سخن می‌گویند، مفاهیمی فرادنیایی، سرشار از ناشناختگی و ابهام و تشریح‌ناپذیر است. آفریدن تصویر، تدبیری در مقابل این اوصاف است، شگردی ادبی که می‌تواند از طریق دمیدن تخیل در پدیده‌ها و موضوعات شناخته و محسوس، مفهوم معقول عارفانه را به درک مخاطب برساند. در شعر برخی شاعران، عنایت به معارف نباتی بدون هیچ فلسفه خاصی طرح شده است، اما مولوی در بستر تعلیمی مثنوی برای بیان بسیاری از مسائل اخلاقی، عرفانی و مذهبی از این معارف بهره گرفته است. به بیان دیگر، این معارف، به‌منزله ابزاری در خدمت تعلیم عقاید عرفانی در مثنوی قرار گرفته است. مولوی در مثنوی بیشترین هم خود را مصروف دنیای درون و عواطف معنوی می‌کند؛ هرچند به آنچه در عالم محسوسات مشاهده می‌کند توجه دارد، از همه آن عناصر در جهت تبیین نگرش معنوی خود استفاده می‌کند. در ترسیم‌های عرقا، اشیاء و پدیده‌های متنوع و مختلف عالم همگی زنده است. هر یک، چهره‌ای از حقیقت یگانه هستی را بازتاب می‌دهد و نمودی از عظمت خداوند محسوب می‌شود. سخن‌گفتن از باطن و معنا فراتر از ادراک حواس ظاهری است و کسانی به این عالم راه می‌یابند که افزون بر علوم استدلالی و تفکر به تصفیه و تزکیه نفس بپردازند.

## ۲. پس‌زمینه تاریخی بحث

به‌گفته مؤلف *یواقیت‌العلوم و دراری‌النجوم*، فلاح علمی پرمفعت و اصل همه صناعت‌هاست و حضرت آدم نخستین کسی است که در زمین فلاح کرد و پس از او پیامبران و زهاد دیگر به این پیشه روی آوردند (*یواقیت‌العلوم*، ۱۳۶۴: ۲۲۲). گویند صحفی که بر آدم نازل شد بیشتر مشتمل بر این علم بوده است. در آموزه‌های زردشت هم تمام نشانه‌ها بر این دلالت دارد که زندگی ایرانیان برپایه کشاورزی بوده است. در این دین، بهترین راه تأمین معیشت کشاورزی دانسته شده (دارمستتر، ۱۳۸۸: ۲۹۴) و کار فلاح عملی مینوی شناخته شده است (کریستن‌سن، ۱۳۸۵: ۲۳۲). زردشتیان عقیده داشتند که زمین‌های بایر به تصرف نیروی اهریمنی درآمده است (فاضلی‌پور، ۱۳۸۰: ۱۷۲-۱۷۳) و اهریمن نه‌تنها مظهر گناه و نفس‌پرستی است، بلکه هرگونه مانع در راه تولید و آبادانی، مظه‌ری از اهریمن به‌شمار می‌آید و جنگ و جهاد با آن راه آموزش از گناهان پیشین است (یاوری، ۱۳۵۹: ۶).

در دوره ساسانیان، کشاورزان (بسودیان) در کنار دیگر طبقات اجتماعی نظیر کاتوزیان (روحانیان)، نيساریان (جنگجویان) و اهتوخوشی (پیشه‌وران) نقش مهمی در جامعه ایرانی ایفا می‌کردند، اما با حاکمیت اعراب بر ایران، به‌یکباره تغییراتی همه‌جانبه در سازمان اجتماعی این سرزمین رخ داد و برزگران، نه از آن‌جهت که ستایشگران واقعی خداوند بودند، بلکه از آن‌نظر که در جایگاه طبقه کارگر تحت ستم قرار داشتند، محل تأمل قرار گرفتند.

لمبتون، مؤلف کتاب *مالک و زارع در ایران*، درباب اهمیت کشاورزی و کشاورزان به دو نکته مهم اشاره کرده است: ۱. طرز تفکر آبا و اجدادی ایرانیان، که ریشه آن را باید در *اوستا* جست‌وجو کرد: زبان *اوستا* در ستایش زندگانی مستقر و ثابت کشاورزی و آبادکردن زمین، صریح و روشن است و ۲. مطابق اندیشه متقدمان، سلطان شبان قوم است و مردم تا حدی امانت خدا در دست او محسوب می‌شوند. وظیفه سلطان این است که برای رعایای خویش، اوضاع و احوالی مساعد به‌وجود آورد. رعایا هم، در بیشتر موارد، کشاورزان و دهقانان بودند؛ ازاین‌رو، آنان محل اعتنای بسیار واقع شدند (لمبتون، ۱۳۶۲: ۱۵-۱۶).

مسلمانان، با اتکا به آیه «أفرأیتم ما تحرثون، أنتم ترزعونه أم نحن الزارعون» (واقعه/ ۶۴)، حرث را فعل بنده و زرع را فعل خداوند دانسته‌اند. این مشارکت بنده با خدا، شرافت و قداستی به فلاح داده و این پیشه را ممتاز ساخته است (ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۱۴۶). در

کلام بزرگان هم همواره مفهوم فلاح با خیر و صلاح و رستگاری توأم شده (همدانی، ۱۳۶۸: پیش‌گفتار)، چنان‌که روایت شده است: «الفلاحه بالفلاح مصحوبه و البرکه علی أهلها مصوبه» (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۶۰)؛ یعنی کشاورزی با رستگاری همراه و برکت بر کشاورزان ریزان است یا «الزّارع یتاجر ربّه»؛ یعنی کشاورز با خداوند به داد و ستد می‌پردازد (همدانی، ۱۳۶۸: پیش‌گفتار). طبق تقویم زندگانی ایرانیان و اعراب، که به‌واسطهٔ اختلاف موقعیت اقلیمی تفاوت فاحشی با هم داشتند، نوعی عدم‌گرایش به فلاح در میان مسلمانان و به‌ویژه سنی‌مذهبان پدید آمد. توجه بیش از اندازهٔ سنیان به تجارت سبب شد تا در نظرگاه آنان، زراعت و تماس مستقیم با خاک و حتی گاهی در خاک و آفتاب کارکردن، مخصوص غیرعرب و افراد بی‌خانمان تلقی شود (یاوری، ۱۳۵۹: ۱۰). این درحالی است که مولوی در مثنوی، در بیتی، تجارت و کسب را با زراعت برابر دانسته است (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۹۲/۳). هجوم طوایف کوچ‌نشین و تاجرپیشهٔ عرب تا حدودی در روند فلاح‌پیشگی ایرانیان اختلال ایجاد کرد (ابن‌خلدون، ۱۳۳۷)، اما عدم دریافت مالیات و هزینه‌کردن در راه عمران و آبادی ایران سبب شد تا دهقانان در قرن سوم و چهارم هجری در رفاه و رضایت کامل از معاش به سر ببرند و همچنان کشاورزی در ایران رونق چشمگیری داشته باشد. توجه به برزگری بار دیگر مقارن با حملهٔ مغول شکل دیگری به خود گرفت و بیشتر کتاب‌های مربوط به فلاح در قرن هفتم تألیف و تدوین شد (پطروشفسکی، ۱۳۴۴). این امر به احتمال بسیار با مصیبت ویرانی زمین‌های کشاورزی در اثر یورش مغولان و اهتمام ایرانیان یک‌جانشین برای احیای کشاورزی رابطهٔ تنگاتنگی دارد (غفرانی و موسوی‌مقدم، ۱۳۹۵: ۵۳). یکی از این کتاب‌ها، آثار و احیاء متعلق به خواجه رشیدالدین فضل‌الله همعصر مولوی است. مهدی محقق در مقدمهٔ این اثر، علم فلاح را براساس سوابق علمی، فنی یا محلی به چهار دستهٔ نبطیه، رومیه، اندلسیه و فارسیه تقسیم کرده و کتاب‌شناسی جامعی درباب فلاح تا قرن هفتم گرد آورده است. آثار و احیاء پس از بندهشن و الابنیه عن حقایق الادویه، که هر دو از دایرهٔ المعارف‌های جهانی و شهیر نباتی به‌شمار می‌آیند، از نظر احتوای دانش فلاح اهمیت بسیار دارد. در کنار معارف این‌چنینی، با یاد از متون ادبی هم نام برد، متونی که همواره مهم‌ترین منبع برای شناخت بهتر تحولات اجتماعی و مدنی و زندگی مردم محسوب می‌شوند. در میان این متن‌ها، نقش متون غیردرباری نظیر مثنوی درخور اعتنای فراوان است.

## ۳. پیشینه پژوهش

در زمینه موضوع پژوهش حاضر، می‌توان به مقاله حمیرا زمردی با عنوان «تمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی معنوی» (۱۳۸۱) اشاره کرد. نویسندگان در این مقاله به نمادهای قدسی نباتات، اعم از رستاخیز آیینی نباتات، وحدت وجود و بازگشت به اصلی واحد، باورهای دینی و عامیانه درباره درختان و جنبه‌های قداست گیاه پرداخته است. عباسی هم در مقاله «پژوهشی درباره سه اسطوره گیاهی در مثنوی معنوی» (۱۳۸۷) به سابقه اساطیری درخت زندگانی، درخت خروب و منشأ گیاهی انسان پرداخته و ارتباط آن را با دو کهن‌الگوی جدال با گیاه نابودگر و میل به جاودانگی روشن کرده است.

گودرزی و همکاران (۱۳۹۶) نیز در مقاله «بازشناسی وجوه ذهنی باغ در اشعار مولانا» بر آن‌اند که باغ‌های مولانا، مفهومی و چندمعنایی و جوهره اصلی آن معنویت است. باغ‌های مولانا نماد لطف الهی، سرسبزی و صفا، بهشت برین، طراوت و سرزندگی، روح‌افزایی و شادی و در نهایت جلوه جمال حق است.

نوش‌آفرین کلانتری و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «درخت در نمادپردازی‌های عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن» درخت را تجلی‌گاه حق، دانش و معرفت، انسان کامل و تمثیلی برای آفرینش دانسته‌اند.

دیگر پژوهش‌ها در این زمینه به صورت کلی و پراکنده و در بستر ادبیات منظوم به وجود آمده‌اند، نظیر گل و گیاه در ادبیات منظوم فارسی (۱۳۷۲) تألیف غلام‌حسین رنگچی؛ گل و گیاه در هزارسال شعر فارسی (۱۳۸۶) از بهرام گرامی؛ نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی (۱۳۸۷) از حمیرا زمردی؛ آغوش پریحان، دامنی پرگل (۱۳۹۰) از محمد دبیرسیاقی.

این پژوهش با تمرکز بر متنی خاص، یعنی مثنوی، نشان می‌دهد که مولوی همه آثار برجسته فرهنگ بشری را در قرن هفتم از نظر گذرانده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۱۳۲). پژوهش‌هایی که تاکنون درباره مسائل مربوط به فلاح در شعر و ادبیات تدوین شده است، به صورت کلی و بدون تدقیق در لایه‌های مختلف یک متن بوده است و جنبه گردآوری داشته و با رویکرد خاص طبیعت‌گرا همراه بوده است. این مقاله، ضمن استخراج تمام نمونه‌های معارف نباتی در متن مثنوی، به تحلیل و ارزیابی نمونه‌ها و نتیجه‌گیری از آن پرداخته است. روش پژوهش تحلیلی و توصیفی است و نگارندگان کلشش دفتر مثنوی را

از منظر طرح مباحث و معارف نباتی پژوهیده‌اند. نگارندگان در استنادها، گاه، از دیگر آثار مولوی، نظیر *فیه‌ما فیه* و *غزلیات* شمس نیز بهره گرفته‌اند.

برای انجام این پژوهش، نخست، با مشورت و یاری گرفتن از یک متخصص علم کشاورزی به استخراج داده‌های فلاحتی پرداخته شد و در مرحله بعد، داده‌ها در دو بخش فیزیکی و متافیزیکی توصیفی، مادی و صوری، منطبق بر دانسته‌های دانش کشاورزی در امروز، است و گاه ابزاری در خدمت تعالیم معنوی است. شاعر در این بخش با سرمه عارفانه‌ای که در چشم خود کشیده است گیاهان را می‌بیند و برای مخاطبان روایت می‌کند.

#### ۴. نمود مسائل فلاحتی در مثنوی

معارف نباتی در مثنوی به دو شکل فیزیکی (مادی) و متافیزیکی (غیرمادی) یا تلفیقی از هردو نمود یافته است. مواجهه مولانا با گیاهان در این دو بخش، گاه توصیفی، مادی و صوری و منطبق بر دانسته‌های دانش کشاورزی امروز است (که این مسئله خود نشان می‌دهد که شاعر تا چه میزانی با خصوصیات ظاهری و خواص گیاهان آشنا بوده است) و گاه ابزاری در خدمت تعالیم معنوی است (در این بخش نیز صورخیال حاصل از به‌کارگیری نبات در ذهن مولوی درخور توجه است).

##### ۴.۱. فیزیکی (مادی)

بسیاری از معارف نباتی به‌طور طبیعی در آثار نویسندگان یافت می‌شود، اما برخی اطلاعات نباتی بر نبوغ و استعداد سرشار و دقت‌ورزی صاحب اثر در پدیده‌ها دلالت دارد. اطلاعات مولوی در این زمینه را می‌توان در چهار حوزه (داشت، کاشت، برداشت، و پس از برداشت) محصور دانست.

به‌زعم مولوی، رویش هر رستنی ترجمانی از زمین تحت کشت دارد؛ زمین شوره یا حاصل خیز سبب رویدن نباتات متفاوت می‌شود (مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۱۳۱۶-۱۳۱۷) و از شوره‌زار هرگز گیاه نزهی نمی‌روید (همان، ۱۳۲۱/۲). مولوی در جای دیگری از امانت‌داری زمین می‌گوید، زمینی که به کسی که در او بذر می‌افکند خیانت نمی‌کند و فرد هرچه کاشته باشد از دل زمین برداشت می‌کند (همان، ۵۰۹/۱).

مولوی در ابیاتی به لزوم مراقبت از نهال میوه‌دار اشاره می‌کند. در ادامه، از بریدن شاخه‌های خشکیده سخن می‌گوید که مصرف‌کننده ماده غذایی و مانعی برای رشد درختان محسوب می‌شوند (همان، ۲۶۹۱/۲-۲۶۹۹ و ۳۸۷۰/۳-۳۸۷۱). به‌زعم او، هر زراعتی کُرت مخصوص خود را دارد و گیاه برای اینکه به ثمر برسد باید در زمین خود آب بخورد؛ آن‌گاه، خطاب به زعفران می‌گوید که از کُرت خود تکان نخور و آن‌قدر آب مصرف کن تا برسی و برای آمیختن با حلوا مهیا شوی. زعفران نباید پوزه خود را به طرف کرد شلغم دراز کند؛ زیرا شلغم با زعفران هم‌طبع نیست (همان، ۱۰۸۳/۴-۱۰۸۸). او در جای دیگری از شدت و میزان نور خورشید جهت رشد و نمو گیاهان سخن می‌گوید. برای نرم شدن میوه‌ها گرمایی لطیف لازم است؛ اگر آتشی که آهن را نرم می‌کند به سیب یا به برسد آن را خاک‌ستر می‌کند (همان، ۸۲۸-۸۲۷). این تعبیر از سخن شمس گرفته شده است: «این انگور چون نرسیده باشد او را میان ابر و میان آفتاب نگه دارند تا سوخته نشود. باز آفتاب روی نماید تا پژمرده نشود، چندان که کامل شود، بعد از آن آفتاب هیچ زیان ندارد...» (شمس تبریزی، ۱۴۷: ۳۷۹).

مولوی در بیتی به این نکته اشاره می‌کند که آبیاری درختان انگور با آب سرد، سبب یخ‌زدگی و خشکیدن درخت می‌شود (مولوی، ۱۳۶۳: ۴۱۹۴/۳). او در جای دیگر به شیوه پروردن درخت تاک اشاره‌ای دارد (همان، ۳۶۸۵/۵). فاصله خورشید، میزان و زمان بارندگی همه و همه در پرورش رز دخیل است (همان، ۳۷۳۷/۳-۳۷۳۷). باران پاییزی سبب دیرخوابی درختان می‌شود که این مطلب خود سبب می‌شود تا درخت در برابر سرما مقاوم نشود. همان‌طور که می‌دانیم، فیزیولوژی درختان در زمستان پیوسته در فعل و انفعال است: «در زمستان اگر درخت‌ها برگ و بر نهد تا نیندازد که در کار نیستند؛ ایشان دائماً در کارند؛ زمستان هنگام دخل است؛ تابستان هنگام خرج» (مولوی، ۱۳۳۰: ۶۵؛ مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۴۱/۱-۲۰۳۹). او در بیتی می‌گوید که «زبل» یا کود با خاک یکی می‌شود و در نهایت خود به گیاه تبدیل می‌شود (همان، ۱۰۸۳/۴-۱۰۸۸ و ۲۶۹۸/۶-۲۶۹۹). در بخش دیگری می‌گوید که کشاورزان برای جلوگیری از یورش پرندگان به مزارع در آنجا متر سکی (سر خر) تعبیه می‌کردند (همان، ۳۸۲۲/۴ و ۳۸۲۳).

مشکر ز برای چشم‌زخمت هم چون سر خر میان بستان

(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۰۲۲۸)



این موضوع به یکی از آیین‌های مهم عامه در حوزه کشاورزی اشاره می‌کند. در گذشته، کشاورزان برای دفع چشم‌زخم، سر حیواناتی چون اسب، خوک و خر را در کشتزار قرار می‌دادند (سعیدی، ۱۳۸۴: ۲۳۶؛ ذوالفقاری، ۱۳۹۵: ۹۰۵).

میوه انار پس از رسیدن، چنانچه آب زیادی دریافت کرده باشد، غالباً بر درخت ترک برمی‌دارد و دانه‌ها پوست را می‌شکافند و در نتیجه سرخی درون نمایان می‌شود (همان، ۱۳۸۴: ۷۱۹). تره هم در دوماه به بار می‌نشیند (همان، ۱۳۸۴: ۲۵۹۴/۱). گندم نیز هنگام رسیدن به وسیله «منجل» یا داس درو می‌شود (همان، ۱۳۸۴: ۴۱۵۹/۶). در فلاح، بخشی از عملیات کاشت در حوزه اختیار باغبان و بخشی دیگر مانند وزیدن باد، خارج از توان او است. به‌زعم مولوی، در چنین مواقعی، باید کارها را به‌دست خدا سپرد و با ابتهال و اظهار بندگی رحمت الهی را جذب کرد:

بر سر خرمن به وقت انتقاد	نه که فلاحان ز حق جویند باد؟
تا جدا گردد ز گندم کاه‌ها	تا به انباری رود یا چاه‌ها
چون بماند دیر آن باد وزان	جمله را بینی به حق لا به‌کفان
	(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۳/۴-۱۴۵)

#### ۴.۱.۱. خواص درمانی و موارد مصرفی گیاه

مولوی در بخش‌هایی از مثنوی به خواص درمانی گیاه و مصرف گیاهان در امور مربوط به خوراک دام و انسان اشاره کرده است. معتقدات گیاهی و باورهای طبی سنتی در پهنه شعر مولوی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از این دیدگاه، به احتمال بسیار می‌توان ارتباط دو سویه مضامین شعر مولوی را با کتاب‌ها و متون پزشکی قدیم تطبیق داد. به‌هرروی، خواص درمانی بعضی از ادویه و داروهای گیاهی از موضوعات علمی کهن مندرج در شعر اوست.

محموده دارای خواص مسهل است (همان، ۱۳۸۴: ۳۲۰۹/۶)، هلیله سبب صحت مزاج می‌شود (همان، ۱۳۸۴: ۲۹۳۳/۱)، و دم‌کرده پوست خشخاش خواب‌آور است (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۷۵۷/۲)، از خشخاش تریاک به‌دست می‌آید. تریاک، بیشتر استفاده دارویی داشته و جالب توجه است که تنها در قرن ششم و هفتم در ایران در سطح وسیع کشت می‌شده است (یاوری، ۱۳۵۹: ۱۸). ماش با آشی است که با ماش درست می‌شده است (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۳۶۶/۱)، خار سبز

و علف هردو از گیاهانی است که چهارپایانی نظیر شتر و الاغ از آن تغذیه می‌کنند (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۹۹۶-۳۹۹۷/۱ و ۲۹۵۳/۱-۲۹۵۵).

#### ۴. ۲. متافیزیکی (غیرمادی)

مولوی گاهی از گیاهان و اصطلاحات و مفاهیم کشاورزی به‌منزله ابزار هنری مدد گرفته است؛ به‌عبارت‌دیگر، معارف نباتی در این بخش در دو ساحت «قصه» و «بیت» جهت القای منویات معنوی مولوی کارکرد هنری یافته است. مولوی در ساحت قصه به‌شیوهٔ بدیعی، دانش کشاورزی را دستمایهٔ هنرورزی قرار داده و به اثرش رنگ و جلای تازه‌ای بخشیده است. در ساحت بیت نیز به‌مدد شیوه‌های گونه‌گون بدیعی و بیانی نظیر تلمیح، تشبیه، استعاره، نماد و تمثیل، مسائل مختلفی چون مسائل عرفانی، تربیتی، اخلاقی، اجتماعی و فلسفی و... را به‌طور غیرمستقیم بیان کرده است.

#### ۴. ۳. قصه‌هایی از مثنوی با بن‌مایه‌های نباتی

در مثنوی معنوی حکایات بسیاری وجود دارد که گیاهان عنصر مرکزی آن را تشکیل داده است؛ نبات در این قصه‌ها دستمایه‌ای برای بیان حقایق الهی و معارف اخلاقی است: مولوی در قصهٔ «تالیدن ستون حنانه چون برای پیغامبر (ع) منبر ساختند» در صدد آن است که این حقیقت را عیان سازد که جمادات و نباتات دارای نطق و درک و حیات‌اند، اما گوش و دلی وجود ندارد که این راز را دریابد.

در قصهٔ «فرمودن والی آن مرد را که این خاربن را که نشانده‌ای»، نشانند خاربن تمثیلی از صفات ناپسند آدمی است که اگر در ضمیر انسان ریشه دواند مقابله با آن دشوار و محال می‌شود. مولانا در حکایت «رنجانیدن امیری خفته‌ای را که مار در دهانش رفته بود»، در پی نشان‌دادن خطر نفس اماره است که در ظل عنایت و هدایت پیران آگاه از آدمی دفع می‌شود. سیب‌های ریخته در پای درخت و خوراندن آن به آدمی نوعی ریاضت و تمهید پیر راه‌دان است تا شخص خفته (خواب‌آلودگان دنیا) را رهایی بخشد.

در قصهٔ «جستن آن درخت که هرکه میوهٔ آن خورد نمیرد»، مولانا حکمت الهی و علم لدنی را به درختی تشبیه کرده که هرکس از میوهٔ آن بخورد نه پیر شود و نه بمیرد. در حکایت «منازعت چهارکس جهت انگور»، مولانا با بازی لفظی عنب، استافیل، ازوم و انگور در پی اثبات این نکته است که باید به حال نگریست نه قال.

در داستان «آن درویش که در کوه خلوت کرده بود و بیان حلاوت و انقطاع...»، درویشی با خدای خویش عهد می‌کند که هرگز میوه‌ای از درختان کوهستان نچیند. قضای الهی امتحانی برای او رقم می‌زند. هیچ میوه‌ای از شاخه‌ها بر زمین نمی‌افتد و درویش کفّ نفس را از دست می‌دهد و پیمان خود را می‌گسلد و خدای تعالی او را به سزای این زینهار خواری کیفری سخت می‌دهد و در اثر این سیاست، زاهد به شیخ اقطع معروف می‌شود و صاحب کرامت می‌گردد.

مقصد مولانا از «حکایت آن مرد تشنه که از سر جوزبن جوز می‌ریخت در جوی آب» آن است که انسان‌های عارف‌مشرّب بر مرتبهٔ درخت بشری نشسته‌اند و با گذشتن از رزق مادی و مشت‌های نفسانی آوای الهی را استماع می‌کنند.

مولانا در «قصهٔ صوفی که در میان گلستان سر بر زانو مراقب بود»، به نکتهٔ مهمی اشاره می‌کند: منشأ زیبایی جهان درون است نه جهان برون، و زیبایی جهان خارج جلوه‌ای از عالم دل است.

در «قصهٔ رستن خروب در گوشهٔ مسجد اقصی»، گیاه خروب استعاره از یار ناهل است. در مسجد اقصای دل آدمی هر لحظه از خیالات بی‌اساس نوگیاهی جدید می‌روید. وظیفهٔ انسان در برابر چنین نوگیاهی آن است که همچون سلیمان به ماهیت و خاصیت گیاه واقف شود و به آن بی‌توجه نباشد. هیچ گیاهی مطلقاً زیان‌بار نیست، بلکه از حیثی مضر و از جهتی نافع است. سالک هوشمند از خواطر شیطانی نیز در جهت اصلاح خود بهره می‌جوید و مضرت‌ها او را به بیداری می‌کشاند.

در «قصهٔ اهل ضروان و حسد ایشان بر درویشان»، مردم ضروان اصحاب الجنه یعنی صاحبان بوستان خوانده شده‌اند. این بوستان از آن مردی کهن سال است که هر سال به قدر کفاف خود و خانواده‌اش سهمی از محصول باغ برمی‌دارد و بقیه را میان فقیران و بینوایان تقسیم می‌کند. فرزندان او، پس از مرگ پیر، برخلاف روش پسندیدهٔ او، راه زُفتی در پیش می‌گیرند و بر آن می‌شوند تا سحرگاه به دور از چشم بینوایان راهی باغ شوند و محصول آن را بچینند، غافل از اینکه صاعقه‌ای آن باغ را به خاکستری سیاه بدل کرده است.

در «حکایت شیخ محمد سررزی غزنوی»، شیخ سررزی که بر سر رز و تاکستان منزل گزیده است و در هنگام افطار از آن تناول می‌کند، در اثر ریاضت فراوان صاحب کرامات بسیار می‌شود.

در «حکایت آن صیادی که خویشتن در گیاه پیچیده بود»، پرنده‌ای به‌سوی لاله‌زاری پرواز می‌کند که دامی در آنجا گسترده شده و صیادی در پوششی از گیاهان در صدد صید آنهاست. مولوی در این حکایت در حین گفت‌وگوی پرنده و صیاد، به دقیقه‌های ظریفی درباره خلوت و صحبت - که از لوازم ضروری سلوک است - اشاره می‌کند.

در «حکایت اشتر و گاو و قوچ که در راه‌بند گیاه یافتند»، شتر و گاو و قوچی بر سر خوردن دسته‌ای ناچیز علف به جدال می‌پردازند و سرانجام شتر با شنیدن ادعای بی‌اساس دو یار خود، با یک جست، علف را می‌بلعد. در این حکایت، گاو و قوچ، نماد اصحاب قیل و قال، و شتر نماد اصحاب کشف و شهود است. آنچه آدمی را به حقیقت می‌رساند، ذوق و حال است نه ادعاهای بوالفضولانه.

مراد مولوی از امروذبُن (درخت گلابی) در حکایت ساده و عامیانه «آن زن پلیدکار که شوهر را گفت که آن خیالات...» وجود مجازی و کاذب انسان است. این حکایت، که صورت ضرب‌المثل نیز یافته است، درباره کسی به‌کار می‌رود که به‌علت تعصب، حقیقت را نمی‌بیند. در قصه «ظاهرشدن فضل و زیرکی لقمان»، لقمان با خوردن خربزه‌های تلخ بی‌تابی نشان نمی‌دهد و با متانت و اخلاق، حق سال‌ها برخوردار از نعمت و فضل خواجه‌اش را به این طریق به‌جا می‌آورد.

این حکایت‌ها از آشنایی مولوی با کشت و زرع و مزرعه نشان دارد. او در داستان «مطالبه‌کردن موسی(ع) حضرت را که خلقت خلقاً...» عالم هستی را در حارثی حضرت حق محصور دانسته است: در این داستان، موسی از حضرت حق سؤال می‌کند که سر این کار چیست که خلائق را می‌آفرینی و سپس فانی می‌سازی؟ پروردگار به او می‌فرماید که مقداری دانه گندم را در زمین بکار و آنها را پرورش ده تا بر راز ایجاد و فنای خلائق وقوف یابی. موسی طبق دستور دانه‌ها را در زمین کاشت و با مواظبت و مراقبت کشتزاری زیبا فراهم آورد. به تدریج، خوشه‌های گندم ر سیدن گرفتند و وقت منجل‌زدن فرار سید. موسی داسی به‌دست گرفت و سنبله‌ها را درو کرد. در همین هنگام، از غیب ندا آمد که ای موسی! چرا آن‌همه بذر کاشتی و مراقبت کردی و اینک همه را می‌دروی؟ به این ترتیب، راز خلق و فنای موجودات مکشوف شد (مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۴-۳۰۰-۳۰۲). در جای دیگری از مثنوی

چنین مضمون مشابهی را می‌خوانیم (همان، ۲۳۴۱/۴-۲۳۴۵). به‌زعم مولوی، باغبان می‌تواند مثالی برای وجود ولی کامل باشد:

نور می‌نوشد مـ گـو نان می‌خورد  
لاله می‌کارد به صورت می‌چرد  
(همان، ۲۷۰۶/۵)

ولی خدا انواع درختان را از یکدیگر بازمی‌شناسد و می‌داند که کدامیک میوه نزهی می‌دهد و بارآور یا بی‌ثمر است و معرفت او به احوال درختان متوقف به رسیدن فصل بهار نیست. ولی حق در همین دنیا نیکمردان و بدکاران را از هم تمییز می‌دهد و به رسیدن روز جزا نیازمند نیست:

باغبان هم داند آن را در خزان  
لیک دید یک به از دید جهان  
(همان، ۲۹۲۶/۱)

او در جایی از *فیه‌ما‌فیه* می‌نویسد:

احوال عالم را که گفتیم، خوابی است که الدنیا کحلّم النائم، تعبیر هایش در آن عالم دیگرگون باشد که به این نماند، آن را *مُعبرِ الهی* تعبیر کند؛ زیرا بر او مکشوف است: چنان‌که باغبانی که به باغ درآید در درختان نظر کند، بی‌آنکه بر سر شاخ میوه ببیند، حکم کند که این خرماست و آن انجیر است و این نار است و این امرود است و این سیب است؛ چون علم آن دانسته است (مولوی، ۱۳۳۰: ۱۱۹).

به باور مولانا، در عالم علوی، باغ حقیقی وجود دارد و باغستان‌های این عالم، پوسته‌ای برای آن مغز به‌شمار می‌روند (مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۳۲۳۰-۳۲۳۱). مطابق چنین بینش فلسفی‌ای، طبیعت نوعی وحی الهی و حامل پیام معنوی است و شیوه‌های معنوی خاص خود را دارد (نصر، ۱۳۸۳: ۲۳۷).

چه عرو سی است در جان که جهان ز عکس رویش  
چو دود ست نوعرو سان، تر و پرنگار بادا  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

«مولانا هیچ‌گاه اشعار خود را به بازنمایی سطحی و بی‌مایه طبیعت محدود نمی‌کند. طبیعت برای او منبع الهام و سرمشقی الهی است. او با طبیعت همراه می‌شود، از صورت ظاهری آن می‌گذرد، و تجربه خاضعانه خود را از آن عینیت می‌بخشد» (کیانی و بلخاری قهی، ۱۳۹۱: ۴۰).

عارفان و صوفیان قادرند همه عالم هستی را مانند یک درخت مجسم کنند (رک: نسفی، ۱۳۹۱: ۳۶) و همچون ابن‌عربی از شجره کون یا درخت وجود سخن بگویند (شیمل،

۱۳۶۱: ۸۹). مولوی هم در ابیات زیر جهان را مانند درختی تصور کرده که میوه‌های آن آدمیان هستند.

این جهان همچون درخت است ای کرام	ما بر او چون میوه‌های نیم خام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را	ز آنکه در خامی نشاید کاخ را
چون بیخت و گشت شیرین لب‌گزان	سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن
	(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۹۳/۳-۱۲۹۵)

در بیت دیگری، برای تبیین قدرت حق از مفهوم درخت بهره گرفته و آسمان و زمین را صرفاً یک میوه از قدرت خداوند برشمرده است:

آسمان‌ها و زمین، یک سیب دان	کز درخت قدرت حق شد عیان
	(همان، ۱۸۶۹/۴)

سلطان ولد هم از تمثیل درخت برای بیان قرب حق و او صاف و اصالان استفاده کرده است. در این تمثیل، حق درختی است که هستی به وجود او وابسته است و آن‌گاه که درخت و شاخه‌هایش نباشند سایه‌ای هم نیست و در نتیجه هیچ چیزی وجود نخواهد داشت (ر.ک: سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۸۹).

چنین پندار گیاه‌انگاران‌ای از هستی با عنایت به آموزه‌های بهاء‌ولد، پدر مولوی، در معارف رنگ دیگری به خود می‌گیرد. بهاء‌ولد ساعت‌های طولانی را در طبیعت سپری می‌کرد و از این‌روی دقیقه‌های کشاورزی بسیاری در اثرش بازتاب یافته است (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۳۸-۳۹/۲، ۳۱-۳۲/۲، ۳۵/۲، ۱۹۵/۱، ۲۵۷/۱). در بخشی از معارف، بهاء‌ولد به این موضوع اشاره می‌کند که در مزرعه کوچکش به فلاح‌ت اشتغال داشته است: «معین هرآ را خواستم تا بگویم تو و اعونه تو در حق من باید که نظری نکنند؛ یعنی مزرعه مرا فراموش کنند، اما جواب وی آن است که تو نیز نظر مکن در زمین ولایت ما» (همان، ۱۵۸/۲-۱۵۹). به‌زعم بهاء‌ولد، «جهان مزرعه است و خلقان جنس‌جنس را و جفت‌جفت را الله یوغ برنهاده است و در هر قطعه نوع دیگری می‌کارد» (همان، ۱۱۲/۱). او آنچه را در جهان رخ می‌دهد چونان فرآیند رویدن می‌داند. مولوی نیز، در جایی از مثنوی، معرفت را به‌منزله رویدن و جوانه‌زدن در نظر گرفته است (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۹۱/۶). به‌زعم فتوحی، چنان ساختاری به بهترین وجه بازتاب‌دهنده نظام ایدئولوژیک اشعریان بوده است (فتوحی، ۱۳۸۹: ۴۷).

آدمیان فاعل مختار نیستند، بلکه «کسب» فعل می‌کنند؛ درست همانند گیاهان که کنش‌پذیرند و فرآیند رویداد در آنها متحقق می‌شود. به‌زعم زمردی، درخت دربردارندهٔ انگارهٔ نسب‌شناسی است و رمز بالندگی و رشد روان انسان را نمایان می‌کند (زمردی، ۱۳۸۷: ۴۰؛ نیز الیاده، ۱۳۷۲: ۲۸۸؛ یونگ، ۱۳۸۹: ۲۴). این مفهوم در ابیات دیگری به‌خوبی تصویر شده است (ر.ک: مولوی، ۱۳۶۳: ۴۳۸۶/۳-۴۳۸۸). «درخت در معنای عام دال بر حیات گیتی و رشد و زاینده‌گی و فرآیندهای زایایی مکرر آن است: همچنین، به‌معنای زندگی جاودانه و بی‌زوال و در نتیجه فناپذیری است» (ال. گورین و همکاران، ۱۳۷۰: ۱۸۷).

#### ۴. مضمون آفرینی به‌مدد صنایع ادبی

در ابیاتی که گیاهان مرکز توجه مولوی بوده‌اند، مضامینی به‌چشم می‌خورد که به‌نحوی نوع نگاه مولوی را به معارف گیاهی نشان می‌دهد. آن‌ماری شیمیل در شکوه شمس (۱۳۷۵) در بخش صورخیال باغ، فهرستی از این مضمون‌آفرینی‌ها را در آثار مولوی به رشتهٔ تحریر درآورده است. این مضامین، تا حد بسیاری، جهان‌بینی ویژهٔ مولوی را دربرمی‌گیرد که در آن، مظاهر طبیعت دقیقاً برابر با رفتار آدمی می‌شود. این بخش مشتمل بر تلمیح (اشاره به آیه‌ای از قرآن و اشاره به باورها، سنت‌ها و اسطوره‌ها)، تشبیه، استعاره، تمثیل، ضرب‌المثل و نماد است.

گاه، اثرپذیری از آیات و روایات قرآنی دلیل نام‌بردن از یک گیاه در مثنوی است:

بر درخت گندم منهدم زدنند از طویلۀ مخلصان بیرون شدند

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۶۹۹/۶)

در روایات آمده است که سبب اخراج آدم و حوا از بهشت، درخت سیب یا خوشهٔ گندم بوده است. در اینکه در روایات دقیقاً چه میوه‌ای ممنوع بوده است اختلاف وجود دارد. همین اختلاف سبب تفاوت در بازتاب این واقعه در آثار هنری شده است. «سنگ‌پاره‌ای بی‌تمییز که در خشکای خمیره‌اش، هنوز "خود" را خبر از "خویشتن" نبود که هنوز نه بهشتی بود/ نه مار و سیبی/ نه انجیرینی که برگش، درز گندم را شرم آموزد» (ر.ک: شاملو، ۱۳۷۶: ۴۵).

می‌شود مبدل به سوز مریمی شاخ لبخ شکی به نخلی خرمی

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۹۰/۶)

این بیت دقیقاً اشاره به آیهٔ ۲۵ سورهٔ مریم دارد:

زین طلب بنده به کوی تو رسید درد مریم را به خرمابن کشید

(همان: ۹۸/۲)

دردی که مریم را به سوی درخت خرما هدایت کرد مأخوذ از آیه ۲۳ سوره مریم است. به طور کلی، درخت نخل (خرما) از آن گیاهان مقدسی است که برخی آن را مظهر خدا دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۰). افزون‌براین، خرما از دیدگاه حکمی هم جایگاه والایی دارد و حد فاصل مرتبه نبات و حیوان است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۶-۳۰). این درخت نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین نبات به انسان و واجد مرتبه‌ای از آگاهی است (شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۲۱۳-۲۱۴). در مثنوی نیز به جهت پاره‌ای رویدادها، نظیر آرمیدن پی‌شویانی چون موسی و عمر در سایه آن، حائز اهمیت تلقی شده است (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۱/۱ و ۱۲۱۸/۳). دوری‌جستن از مردم و خلوت‌گزینی در سایه درختان، سبب تنهایی و خاموشی انسان و در واقع القای احوال مربوط به تجرد است (ر.ک: یوشیج، ۱۳۷۰: ۲۷۳). دورترین تصویر عارفانه‌ای که «زیر سایه درختان» را به منزله کهن‌الگوی اساطیری مهم جلوه می‌دهد، مربوط به روایات هندی است و آن زمان که نیروانا در سایه درخت پیپل در سی‌وشش‌سالگی به حقیقت رسید. این کهن‌الگو «در آیین‌های صعود، نوعی قداست ازلی را برای درخت فراهم آورده که حتی سایه آن نیز القای قداست می‌کند» (زمردی، ۱۳۸۷: ۱۶۷). به‌هرروی، باید گفت که عرفا گاهی در زیر درخت به شهود می‌رسیدند یا عروج می‌کردند. نقب‌زدن به این راز اساطیری به‌خوبی در شعر عرفان‌مدار شاعری دیگر نیز جلوه‌گر شده است (ر.ک: سپهری، ۱۳۷۰: ۳۱۹).

در روایتی دیگر، هنگامی که موسی به رسالت مبعوث شد، از درختی نام برده شده که به نخل طور یا نخله طور و نخل ایمن معروف شده است؛ البته، در برخی روایات نیز این درخت را زیتون دانسته‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۵۲: ۱۳۱-۱۳۲).

همچنان‌که موسی از سوی درخت	بانگ حق بشنید کای م‌سعود بخت
از درخت انی‌أنا الله می‌شنید	با کلام انوار می‌آمد پدید
	(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۸۸۳/۲-۲۸۸۴)

ابیات مزبور دقیقاً به آیه ۳۰ سوره قصص اشاره دارد. در اینجا، «درخت تجلی‌گاه الوهیت یا بلندگوی آن است» (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۴۶). درخت موسوی با نور خود، پیغام‌آور هدایت و نبوت برای موسی کلیم‌الله بود و این تجربه مذهبی، یعنی تجلی خداوند در تاریخ ادیان، نمایانگر این مسئله است که نژاد و نسلی از جنس نوعی گیاه است (زمردی، ۱۳۸۱: ۱۱۹).



در برابر این شجره طیبه، شجره ملعونه‌ای به نام درخت زقوم قرار دارد. درخت زقوم، که در سوره‌های صافات و واقعه و دخان از آن یاد شده است، در ژرفای دوزخ قرار دارد (ر.ک: میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۱۲) و میوه آن بسیار تلخ است (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۴۷۱/۳).

گاه نیز یک اعتقاد، باور، اجرای سنت، یا تمسک به اسطوره‌ای سبب نام‌بردن از گیاهی در مثنوی شده است. در قدیم، بذر اسفند را در آتش می‌ریختند و به اصطلاح دود می‌کردند و این دود برای رفع چشم‌زخم نافع به‌شمار می‌رفته است (مولوی، ۱۳۶۳: ۹۴۵/۶ و ۲۸۰۳/۶-۲۸۰۴). در این باور نباتی، آثار فیتیشیزم<sup>۲</sup> به‌جا مانده است. از آثار دیگر فیتیشیزم، سوزاندن عود است (ر.ک: مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۷۲/۶). گیاه دارویی حنا، که امروزه در خضاب کاربرد دارد، به‌شکل سنتی و در مراسم مختلف از جمله مراسم عروسی و جشن‌های مذهبی برای رنگ‌کردن مو و نقش‌انداختن بر بدن استفاده می‌شده است (ر.ک: مولوی، ۱۳۶۳: ۳۰۲/۶).

هانری ما سه یکی از باورها و معتقدات ایرانی را تنا سخ و استحاله خون به گیاه دانسته است (ماسه، ۱۳۵۳: ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۹۸).

آن گل سرخ است تو خوشن مخوان      مست عقل است او تو مجنونش مخوان  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۸/۱)

«در داستان‌های فینیکی از خون جوانی به نام آدونی، که به‌دست خرسی کشته می‌شود، گل آدونی یا به روایتی شقایق می‌روید» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۷۳). رویش گیاه از چشم نیز یکی از بن‌مایه‌های اساطیری است:

آب د یده ب نده بی د یده را      سبزه‌ای بخش و نباتی زین چرا  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۳۶/۶)

در کشف‌الاسرار آمده است که آدم «صدسال نوحه کرد به زاری و بنالید از خواری تا از آب چشم وی درخت عود و قرنفل از زمین برآمد» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۷۶).

تشبیه‌ها هم در کنار تلمیح در مثنوی به چند صورت محسوس به محسوس یا محسوس به معقول یا معقول به محسوس دیده می‌شود. در اینجا، به چند نمونه اشاره می‌شود: مولوی در ابیاتی از مثنوی پس از اشاره به داستان قوم ثمود و پی‌کردن ناقه حضرت صالح رنگ چهره گنهکاران را در پی عذاب الهی در روز دوم به گل ارغوان تشبیه کرده است (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۲۷/۱). او در بیتی در کسوت یک واعظ، با استفاده از تشبیه دنیا به گردویی

پوسیده، مخاطبان را از دل‌بستگی به آن برحذر داشته است (همان، ۳۴۷/۶). در جای دیگری نیز سالکان عجول را به بوتۀ کدو تشبیه کرده است که بدون طی کردن مراحل تکامل، می‌خواهند به‌گراف بر مسند بزرگان تکیه بزنند. این تشبیه از آن جهت معنادار می‌شود که بوتۀ کدو زود ر شد می‌کند (همان، ۱۲۱۸/۶-۱۲۲۱). این گیاه در جهان نمادها مبین توالد و تناسل و منبع زندگی است (شوالیه، ۱۳۸۸: ۵۳۵). شاخۀ لرزان درخت در نظر مولوی همانند انسان تائب و برگ لرزان در اثر نسیم، مانند مطرب است (همان، ۳۲۶۷/۴). او در جای دیگری از مثنوی، از زبان تمام ابنای بشر، که همچون یوسف در این دنیا گرفتار شده‌اند، می‌گوید:

ناله از اخوان کنم یا از زنان؟  
 گه فکندندم چو آدم از جنان  
 زان مه‌ئال برگ دی، پژمرده‌ام  
 کز بهشت وصل گندم خورده‌ام  
 (همان، ۲۸۰۱/۶ و ۲۸۰۲)

علت پژمردگی از سان‌ها، غلبۀ نفس اماره بر آنان و تناول گندم شهوت بوده است. به عقیدۀ مولوی، انسان‌ها در این دنیا با وفاداری به عهد و پیمان همواره می‌توانند با شاط و سرزنده باشند، درست مانند درختان، که اگر ریشۀ سالمی داشته باشند، از پوسیدگی و پژمردگی دور خواهند بود.

چون درخت است آدمی و بیخ عهد  
 بیخ را تیمار می‌باید به جهد  
 عهد فاسد، بیخ پوسیده بود  
 وز ثمار و لطف بگرییده بود  
 شاخ و برگ نخل گرچه سبز بود  
 با فساد بیخ سبزی نیست سود  
 ورنه ندارد برگ سبز و بیخ هست  
 عاقبت بیرون کند صد برگ دست  
 (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱۶۶/۵-۱۱۶۹)

حضرت حق به گل طاعات و عبادات، که در طریق وفای به عهد الهی انجام شود، پاداش و عطیه‌ای فراوان می‌بخشد:

تا به نسرین مناسک در وفا  
 حق چه بخشد در جزا و در عطا  
 (همان، ۲۷۰۰/۶)

آن‌گاه که کرم هوا و هوس به بیخ درخت تن بیفتد، باید آن را به آتش ریاضت و با واداشتن به عبادت از بین برد (همان، ۱۲۶۴/۶). مولوی در ابیات دیگری از مثنوی، از نقش حیات‌بخش آب در رشد و نمای گیاهان سخن می‌گوید. آب گیاهان خشک را می‌رویاند و نورسته‌ها را پرورش می‌دهد:

زو یتیمان زمین را پرورش بستگان خشک را از وی روش  
(همان، ۲۱۵/۵)

در این بیت، «یتیمان زمین» و «بستگان خشک» به ترتیب استعاره از رستنی‌ها و گیاهان بی‌آبمانده است. مولوی در ادامه این بیت و در مقام نتیجه می‌گوید که اولیای حق نیز، که به دریای رحمت الهی پیوسته‌اند، چنین نقش حیات‌بخشی دارند و با تعلیم خود پلیدی‌های اخلاقی را از دل متعلمان می‌زدایند و درخت دانش را در ضمیرشان می‌رویانند و در حکمت را در صدف اندیشه‌هایشان می‌پرورانند.

مردگان باغ برجسته ز بن کان دهنده زندگی را فهم کن  
(همان، ۲۰۴۲/۴)

در این بیت نیز «مردگان باغ» استعاره از گیاهان و درختان پژمرده است و می‌تواند به آیه ۵۰ سوره روم اشاره داشته باشد. همان‌طور که گیاهان و رستنی‌ها به قدرت الهی با نسیم بهاری می‌رویند، دل‌های مرده نیز با یاد خدا زنده می‌شوند. مولوی در قصه رستن گیاه «خروب» و در تمثیل درخور تأملی آن را نماد مرگ دانسته است (ر.ک: مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۷۹/۴-۱۳۷۳).

در خزان و باد خوف حق گریز آن شقایق‌های پارین را بریز  
این شقایق منع نواشکوفه‌هاست که درخت دل برای آن نماست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۴۶۱/۶-۴۴۶۲)

«شقایق‌های پارین» استعاره از افکار کهنه و فرسوده است. مولوی در این ابیات می‌گوید که ریاضت‌ها و ابتلائات روح را از رسوبات تشویش‌آور فکری پالایش می‌کند. شقایق‌های پارینه از شکفتن شکوفه‌های تازه جلوگیری می‌کند، همان شکوفه‌هایی که درخت دل برای شکوفاکردن آنها پدید آمده است. طراوت و بالندگی درخت دل به ریزش برگ‌های کهنه افکار و خواطر و محو آنها اشاره دارد؛ بنابراین، اندیشه‌های نو در کسانی موج می‌زند که پیوسته پالایش روحی را تجربه می‌کنند.

در کنار این صنایع، باید از تمثیل، ضرب‌المثل و نماد هم سخن گفت. استفاده از تمثیل و نماد، که بیشتر در حوزه‌های تبیین و تأویل رایج است، سبب شکل‌گیری رویکردی هنری به مسائل و مباحث معنوی شده است. مولوی در تمثیلی درخور توجه و در ترغیب مخاطبان به خاکی‌بودن و تواضع می‌گوید که سنگ هرگز در بهار سرسبز نمی‌شود؛ پس، برای یکبار هم که شده، فروتنی را تجربه کن (ر.ک: مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۱۲/۱-۱۹۱۳). گنجینه تمثیل‌های

مثنوی گوهرهایی درخور فهم مخاطب و البته پایان‌ناپذیر دارد. او در مثنوی با استفاده از ضرب‌المثل، پاداش و پادافره را متذکر شده است؛ اصلی که به‌منزله یکی از پایه‌های بنیادین اخلاقی در فرهنگ و اندیشه بشری نقش چشمگیری داشته است. اعمال ما، اعم از خوب و بد، زشت و زیبا، مجازات و مکافات در پی دارد و هرچه به ما می‌رسد نتیجه اعمال ماست.

چون بکاری جو نروید غیر جو قرض تو کردی ز که خواهی گرو؟

(همان، ۴۲۵/۶)

مصراع نخست این بیت ضرب‌المثل «گندم از گندم بروید، جو ز جو» را فریاد می‌آورد. مولوی با مهارتی شگرف و شگفت ضرب‌المثل‌های گیاه‌محور را به نظمی نظام‌مند درآورده است (ر.ک: همان، ۳۱۹۶/۱ و ۲۲۶۴/۴). او در بیت زیر نیز، با استفاده از نماد گیاهی، بیان معنوی خویش را تمایز بخشیده است.

نار خندان باغ را خندان کند صحبت مردانت از مردان کند

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۲۲/۱)

«نار خندان» در این بیت نمادی برای نهاد نیک است. در آسیا، تصویر انار شکسته نشانه آرزو است (شوالیه، ۱۳۸۸: ۲۵۰). مولوی در غزلیات هم یکی از زیباترین توصیفات خود را از رابطه‌اش با شمس با استفاده از انار سروده است. عشق شمس همچون اناری بر سر دار (درخت) است که سبب شده تا مولوی برای به‌دست‌آوردنش به بالای آن دار برود (مولوی، ۱۳۸۷: غزل ۳۱۸۰).

#### ۴. ۵. انسجام ابعاد فیزیکی (مادی) و متافیزیکی (غیرمادی)

در این بخش، به انگور به‌مثابه گیاهی در نوسان میان دو حوزه فیزیکی و متافیزیکی و به‌منظور نشان‌دادن انسجام گیاهان در گستره مثنوی و اندیشه مولوی اشاره می‌کنیم. این نمونه گویای مقصود تواند بود.

انگور در فرهنگ‌ها، اسطوره‌ها و ادیان مختلف جهان، به‌دلیل کارکردهای گوناگونش، از اهمیتی ویژه برخوردار است. برخی این گیاه مقدس را با درخت زندگی در بهشت مقایسه می‌کنند (شوالیه، ۱۳۸۸: ۲۰۴) و در برخی اسطوره‌ها نیز انسان با انگور هم‌ذات‌پنداری کرده است (ر.ک: یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۷۱ ذیل انگور).

مهم‌ترین فرآورده انگور، یعنی شراب، نوشابه خدایان بوده است (ر.ک: کوپر، ۱۳۹۲: ۴۶۳) و در برخی اساطیر به‌مثابه خون و عامل آفرینش و با شندگی انسان و نماد تولیدمثل به‌شمار آمده است (ر.ک: بهار، ۱۳۷۵: ۴۶).

مولوی در مثنوی از انگور با نام‌های گوناگون یاد کرده است. او در داستان «منازعت چهارکس جهت انگور که هریکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را»، نام‌های انگور را در زبان‌های گوناگون مطرح کرده است (مولوی، ۲/۱۳۶۳: ۳۶۸۱-۳۷۴۱).

این حکایت مبین آن است که همه مردم خواستار یک مطلوب واحدند که هرکدام نام دیگری بر آن می‌گذارند و به دلیل این اختلاف ظاهری به جدال با یکدیگر می‌پردازند. مولوی در این قصه منظور خود را به شیوه رمزی بیان می‌کند. او بر آن است که فقط شخصی قادر است انسان‌ها را با هم آشتی دهد که اختلاف زبان برایش معنی ندارد.

در حکایت شیخ محمد سررزی غزنوی، که وجه تسمیه نامش ارتزاق از سرِ رز (برگ درخت مو) است، مولانا تلویحاً به این نکته اشاره کرده که از قدیم مردم از برگ درخت مو به‌مثابه طعام استفاده می‌کردند. او در قصه اهل ضروان نیز به انواع فرآورده‌هایی که از انگور به‌دست می‌آید، از جمله غوره، مویز، سرکه، شراب و... اشاره کرده است.<sup>۳</sup> او درباره خواص و مضرت‌های این میوه می‌گوید:

چشم مه کرده از عنب در اجترا (همان، ۱۶۳۵/۵)	خمر، دفع غصه و اندیشه را
که چنین رنجی برآرد شور و شر (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۶۱/۳)	گر طبیبی گویدت غوره مخور

در مثنوی، انگور نماد پیر و ولی داندسته شده است: «در معنی آنکه آنچه ولی کند مرید را نشاید گستاخی کردن و همان فعل کردن که حلوا طبیب را زیان ندارد، اما بیمار را زیان دارد و سرما و برف انگور را زیان ندارد، اما غوره را زیان دارد...» (همان، ۱۲۱). درحقیقت، پیران یا مرادان، به‌جهت رسیدن به انتهای سلوک، به‌مثابه انگورند و سالکان خام که در ابتدای راه قرار گرفته‌اند غوره‌ای بیش نمی‌نمایند (همان، ۴/۳۴۲۳ و ۶/۴۷۳۹). در اشعار مولانا، غوره (خام) در تقابل با انگور (پخته) قرار گرفته است (همان، ۲/۱۳۱۸ و ۴/۳۰۵).

گر شود صد ساله آن خام ترش	طفل و غوره‌ست او بر هر تیزهش
	(همان، ۴۷۳۶/۶)

غوله‌ای را که برآرایید غول پخته پندارد کسی که هست گول  
(همان، ۱۱۲۳/۴)

در بیت اخیر، مراد از غوله، که بیشتر شارحان مثنوی آن را گیاهی تلخ و ترش معنی کرده‌اند، همان «حَمَزَه» (تر تیزک) و نه غوره یا انگور نارس است. از حمزه در زمان‌های قدیم آشی شور درست می‌کردند و در خانقاه‌ها به کار می‌برده‌اند؛<sup>۴</sup> اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که چرا مولوی، با آنکه حمزه را در بیت‌های دیگر به کار برده است، در اینجا از کلمه غوله استفاده کرده است. شهیدی دلیل کاربرد این واژه را تناسبی دانسته که این کلمه با واژه غول ایجاد کرده است (شهیدی، ۱۷۰: ۸/۱۳۷۰).

به‌زعم مولوی، اغلب ستیزه مردم با یکدیگر از غورگی (خامی) آنها نشئت گرفته و زمانی که مردم پخته شوند و به کمال (انگوری‌شدن) برسند، با هم یکی خواهند شد (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۲۱۸/۲ و ۳۷۲۴/۲ و ۳۷۲۵). پس، منظور مولوی از انگوری و انگور شدن یکی شدن و به کمال رسیدن است.<sup>۵</sup> انگور، به‌محض رسیدن، پوست خود را می‌درد، سالک خام نیز به‌محض به کمال رسیدن، پوست جسم را رها می‌کند و یکسره جان می‌شود (همان، ۳۷۲۳/۲). انگوری شدن در ابیات دیگری از مثنوی، استعدادی است که در پیران وجود دارد و سبب می‌شود تا آنها نهانی‌ها را دریابند و بدون توجه به عرض، از جوهر هرچیز آگاهی یابند (همان، ۱۷۸/۲ و ۱۸۰/۲). مولانا در مثنوی، انگور را با تمام قابلیت‌هایش دست‌مایه بیان مطالب عرفانی و فلسفی قرار داده است (همان، ۳۹۸۳/۵ و ۲۰۰/۲ و ۱۳/۴ و ۱۳۷۲/۴).

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این رز بوی برد  
(همان، ۱۳۷۲/۴)

مولوی در این بیت از مرگ اختیاری یا مرگ پیش از مرگ سخن می‌گوید. کسی به این مقام نائل می‌شود که از رز و تاکستان حقیقی بویی برده باشد. مهم‌ترین گرایش فکری مولوی، متمایل شدن از کثرت به وحدت است که در پرتو وجود این میوه عیان شده است:

صورت انگور ها اخوان بود چون فشردی شیره واحد شود  
(همان، ۳۷۱۷/۲)

او با تبیین عرفانی توأم با شاعرانگی بر آن است که اختلاف مردم نتیجه جهل و نادانی است و اتحاد نقش آگاهی‌دهنده و بینش‌بخش را برعهده داشته است. مولوی وجود راهنما (انسان

کامل) را برای ایجاد اتحاد و وحدت لازم و ضروری دانسته است. در نظرگاه او، انسان کامل حضرت سلیمان است که با تحقق اصل الهی در وجود خود به مرتبه ولی کامل و پیر رسیده است و می‌داند که چگونه هر سالکی را ارشاد کند.

تا شود آن حل به صحبت‌های پاک      که به صحبت روید انگوری ز خاک  
(۲۰۶۶/۳)

منظور از صحبت در این بیت، هم‌نشینی و همراهی است و منظور از صحبت انگور ز خاک، زمان و مدت است. همان‌طور که مدتی طول می‌کشد تا انگور از خاک برآید، حل‌شدن گرفتاری اهل کشتی نیز در داستان دقوقی مدت‌زمانی به طول خواهد انجامید. در ابیات دیگری نیز مولوی برای آفرینش مضامین تازه و هنری در قالب‌های گوناگون بیانی، نظیر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه و مانند آنها از انگور مدد جسته است (همان، ۲۸/۶، ۲۰۲۹/۳، ۶۹۹/۳، ۱۸۷۳/۳، ۳۷۱۵/۲).

### نتیجه‌گیری

نباتات از دیرباز دست‌مایه هنرنمایی‌های خیالی و تصویرآفرینی‌های شگرف بوده است. مولوی نیز همچون دیگر شاعران با طبع وقاد خویش در فضای تعلیمی مثنوی از معارف نباتی برای بیان بسیاری از مسائل اخلاقی، عرفانی و مذهبی بهره گرفته است. مبانی معناگرایانه و تأویلی در اندیشه این عارف با عنصر خیال می‌آمیزد و روایت‌هایی منسجم و راهبرد تربیتی تازه‌ای را شکل می‌دهد که مولوی برای تزکیه خود و مخاطبان در پیش گرفته است.

معارف نباتی در مثنوی به دو شکل فیزیکی (مادی) و متافیزیکی (غیرمادی) یا تلفیقی از هر دو نمود یافته است. مواجهه مولانا با گیاهان در این دو بخش، گاه توصیفی، مادی و صوری و منطبق بر دانسته‌های دانش کشاورزی در امروز است (که این مسئله خود نشان می‌دهد که شاعر تا چه میزانی با خصوصیات ظاهری و خواص گیاهان آشنا بوده است) و گاه ابزاری در خدمت تعالیم معنوی است (در این بخش نیز صورخیال حاصل از به‌کارگیری نبات درخور توجه است). شاعر در این بخش با سرمایه عارفانه‌ای که در چشمان خویش کشیده است، گیاهان را می‌بیند و برای مخاطبان روایت می‌کند.

## پی‌نوشت

۱. تنها کسانی که چندروزی از اردیبهشت را در جلگه قونیه گذرانده باشند، درستی خیال‌بندی‌های طبیعت‌گرای مولوی را درک می‌کنند. آنها می‌دانند که چگونه ناگهان رعدوبرقی درمی‌گیرد و باران‌های سنگین جاری می‌شود. آن‌گاه خورشید از دل ابرهای سیاه نمایان می‌شود و درختان جوانه می‌زنند، سراسر فضا را بوی خوش گل‌های سرخ و سبزه‌های تازه معطر می‌کند و شهر را پرده سبز دل‌ربایی می‌پوشاند. مزارع پیرامون شهر پوشیده از درختچه‌های فندق می‌شود. دیری نمی‌پاید که شقایق و پونه و شنبلیله بر کنار جویبارهایی می‌روید که از دو تپه سرازیر می‌شوند و دشت را به طرف جنوب غربی امتداد می‌دهد (شیمل، ۱۳۷۵: ۱۲۲).
۲. «فیتیش پرستی عبارت است از عبادت و تقدس اشیاء یا اجسامی که دارای قدرت جادویی هستند» (زمردی، ۱۳۸۷: ۱۵۶).
۳. «...که به پدر ما از سلیمی اغلب دخل باغ را به مسکینان می‌داد، چون انگور بودی، عشر دادی و چون میوز و دوشاب شدی، عشر دادی و چون حلوا و پالوده کردی، عشر دادی و از قصیل عشر دادی و...» (مولوی، ۱۳۶۳: ۸۲۷).
۴. می‌توان در این زمینه به نقدهایی که مولوی بر صوفیان حمزه‌خوار در مثنوی روا داشته است مراجعه کرد (ر.ک: همان، ۳۸۵۶-۳۸۵۷ و ۳۷۷۷-۳۷۷۶/۵ و ۱۳۳۱/۶).
۵. نکته‌ای که در شعر سهراب این‌گونه بازتاب داده شده است: «و کفش مرا تا تکامل تن انگور/ پر از تحرک زیبایی خضوع کنید» (سپهری، ۱۳۷۰: ۳۲۷).

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۱) ترجمه مهدی فولادوند. چاپ دوم. قم: پیام عدالت.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۳۷) مقدمه ابن‌خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن‌سینا (۱۳۸۳) رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات با مقدمه و حواشی موسی عمید. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه بوعلی همدان.
- ابوالفتوح رازی (۱۳۵۲) *روض‌الجنان و روح‌الجنان*. براساس تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی. به‌اهتمام علی‌اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
- ال‌گورین، ویلفر و همکاران (۱۳۷۰) *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمه زهرا مهین‌خواه. تهران: اطلاعات.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲) *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵) *ادیان آسیایی*. ویراسته ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: چشمه.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۴۴) *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*. دو جلد. ترجمه کریم کشاورز. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.



- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸) *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*. تهران: وزارت ارشاد.
- خطیبی بلخی، بهاء‌الدین محمد بن حسین (۱۳۵۲) *معارف*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: طهوری.
- دارمستتر، جیمز (۱۳۸۸) *تفسیر اوستا و ترجمه گاتاها*. ترجمه موسی جوان. تهران: دنیای کتاب.
- دبیرسیاقتی، محمد (۱۳۹۰) *آغوشی پرریحان، دامنی پرگل*. قزوین: سایه‌گستر.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۵) *باورهای عامیانه مردم ایران*. تهران: چشمه.
- رنگچی، غلام‌حسین (۱۳۷۲) *گل و گیاه در ادبیات منظوم فارسی تا ابتدای دوره مغول*. وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زمردی، حمیرا (۱۳۸۱) «نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی معنوی». *مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. دوره چهارم. شماره ۶-۸: ۱۰۹-۱۲۶.
- زمردی، حمیرا (۱۳۸۷) *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*. تهران: زوار.
- سپهری، سهراب (۱۳۷۰) *هشت کتاب*. تهران: طهوری.
- سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۸۴) *بوستان*. تصحیح و توضیح غلام‌حسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین (۱۳۷۶) *زنته‌نامه*. تهران: روزنه.
- شاملو، احمد (۱۳۷۶) *در آستانه*. تهران: نگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰) «درگذشت فروزانفر». *بخارا*. سال چهاردهم. شماره ۸۴: ۱۳۱-۱۳۷.
- شمس تبریزی، محمد (۱۳۷۹) *مقالات*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
- شوالیه، ژان و گربران، الن (۱۳۸۸) *فرهنگ نمادها*. جلد ۱. ترجمه سودابه فضالی. تهران: جیحون.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۶۱) *تبیین آیات خداوندی*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: علمی و فرهنگی.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۵) *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- شهمردان‌بن‌ابی‌الخیر (۱۳۶۲) *زنته‌نامه علایی*. تصحیح فرهنگ جهان‌پور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهیدی، محمدجعفر (۱۳۷۰) *شرح مثنوی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- عباسی، حجت (۱۳۸۷) «پژوهشی درباره سه اسطوره گیاهی در مثنوی معنوی». *متن‌پژوهی*. دوره دوازدهم. شماره ۳۷: ۲۸-۷.
- غفرانی، علی و مهناز موسوی‌مقدم (۱۳۹۵) «پژوهشی در دانش بومی کشاورزی ایران با تکیه بر سه کتاب باقی مانده از قرن دهم هجری». *تاریخ و فرهنگ*. سال چهل‌وهشتم. شماره پیاپی ۹۹: ۵۱-۶۴.
- فاضلی‌پور، طوبی (۱۳۸۰) *تاریخ کشاورزی در دوران ساسانیان*. تهران: پژوهنده.
- فتوحی، محمود (۱۳۸۹) «از کلام متمکن تا کلام مغلوب». *نقد ادبی*. سال دوم. شماره ۱۰: ۳۵-۶۲.

- قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۹۳) *دیوان اشعار*. تهران: دانشگاه تهران.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۵) *ایران در زمان ساسانیان*. تهران: معاصر.
- کلانتری، نوش‌آفرین و همکاران (۱۳۹۳) «درخت در نمادپردازی عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌های آن». *ادبیات عرفانی*. سال هشتم. شماره ۱۵: ۶۷-۹۳.
- کوپر، جین (۱۳۷۹) *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
- کوپر، جین (۱۳۹۲) *فرهنگ نمادهای آیینی*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: علمی.
- کیانی، فاطمه و حسن بلخاری قهی (۱۳۹۱) «فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی عرفانی از دیدگاه مولانا (با تأکید بر مثنوی معنوی)». *پژوهش هنر*. شماره ۴: ۳۳-۴۲.
- گرامی، بهرام (۱۳۸۶) *گل و گیاه در هزارسال شعر فارسی*. تهران: سخن.
- گودرزی، الهه و همکاران (۱۳۹۶) «بازشناسی وجوه باغ در اشعار مولوی». *مطالعات هنر و فرهنگ*. دوره دوم. شماره ۲: ۲۹-۴۲.
- لمبتون، ا. ک. س (۱۳۶۲) *مالک و زارع در ایران*. ترجمه منوچهر امیر. تهران: علمی و فرهنگی.
- ماسه، هانزی (۱۳۵۳) *آداب و معتقدات ایرانی*. ترجمه مهدی روشن ضمیر. جلد اول. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۰) *فیه‌ما‌فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳) *مثنوی*. تصحیح ا. نیکلسون، به‌اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۸) *کلیات شمس تبریزی*. تهران: ذهن‌آویز.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱) *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*. جلد ۵، ۷ و ۹. به‌اهتمام علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین محمد (۱۳۹۱) *بیان‌التنزیل*. تصحیح سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد. تهران: سخن.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳) *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*. ترجمه محمدهادی امینی و حسین حیدری. تهران: قصیده‌سرا.
- ولف، فرداآن، باب توبن (۱۳۸۴) *متافیزیک از نگاه فیزیک (زمان‌ها و جهان‌های موازی)*. ترجمه شهریار شهرستانی. تهران: یاهو.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۶۸) *آثار و احواء*. تهران: دانشگاه تهران.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۵) *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و سروش.
- یاوری، احمدرضا (۱۳۵۹) *شناختی از کشاورزی سنتی ایران*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

یواقیت العلوم و دراری النجوم (۱۳۶۴) تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: اطلاعات.  
یوشیج، نیما (۱۳۷۰) مجموعه اشعار. تدوین سیروس شاهباز. تهران: نگاه.  
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۹) انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.