

## معارف نباتی در مثنوی

afsaneh saadati jibeli\*

sofora saadati jibeli\*\*

mhssn mحمدی fsharaki\*\*\*

### چکیده

گیا هان در ذهن معنی آفرین مولوی از جایگاهی مهم برخوردار ند و روایت هایی که به کمک معارف گیاهی در مثنوی طرح شده، راهبرد تربیتی تازه ای 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، داده ها به دو بخش فیزیکی (مادی) و متابفیزیکی (غیر مادی) تقسیم شده است: نحوه مواجهه مولانا با گیاهان در این دو بخش، توصیفی، گاه مادی و صوری و منطبق بر دانسته های دانش کشاورزی امروز و گاه ابزاری در خدمت تعالیم معنوی است. این پژوهش، از یکسو، گفتمان عرفانی مولوی را در زمینه نباتات به مثابه مظاهر تجلی خداوند و از سوی دیگر، ذوق شاعر را در استفاده از صنایع ادبی در زیباسازی و رسایی کلام نشان می دهد.

اشتایی مولوی با نام و شکل ظاهری گیاهان و خواص دارویی و درمانی آنها؛ انواع مختلف میوه ها، غلات، سبزی ها و حبوبات؛ اصطلاحات باغداری و طرز باغبانی؛ رسوم کشت و کوددهی، این گمان را تقویت می کند که او به کتاب های دایرةالمعارفی نظریه بند هشتن، الأنبیه عن حقائق الأدویه و... دسترسی داشته و احتمالاً آنها را مطالعه کرده است. ارجمله عواملی که می تواند رزف ساختی برای وفور این اصطلاحات در نظر گرفته شود، طبیعت گرایی مولوی و موقعیت جغرافیایی محل زندگی او و تأثیر آموزه های معنوی پدرش بهاء الدین است.

**کلیدواژه ها:** مولوی، طبیعت گرایی، معارف نباتی، مثنوی.

\* دانش آموخته پساد کتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان Afsaneh\_saadati@yahoo.com

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

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

## 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 Bahaeedin'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*

\*\* PhD in Agriculture, Isfahan University of Technology, *Safoora64@yahoo.com*

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

## ۱. مقدمه

مثنوی مولوی متضمن معارف عمیق دوره خود، قرن هفتم هجری، است. مولوی، بهجهت آشنایی با دانش طبیعتی و فروع آن، همچون طبابت و فلاحت، اصطلاحات این علوم را بهطور گستردده در مثنوی به کار برده است. بسامد معارف نباتی در مثنوی آنقدر 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 پرنگ این معارف، طبیعت‌گرایی مولوی و موقعیت جغرافیایی محل زندگی او<sup>۱</sup> و دسترسی اش به کتاب‌های دایره‌المعارفی، نظیر بندھشـن، الـبـنـیـه عن حـقـایـق الـأـدـوـیـه 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 به کار گیری معارف نباتی در مثنوی است.

اصلوً، شعر عرفانی با متأفیزیک 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 درک مخاطب بر ساند. در شعر برخی شاعران، عنایت به معارف نباتی بدون هیچ فلسفه‌خاصی 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 هم‌خود را مصروف دنیای درون و عواطف معنوی می‌کند؛ هرجند به آنچه در عالم محسوسات مشاهده می‌کند توجه دارد، از همه آن عناصر در جهت تبیین نگرش معنوی خود استفاده می‌کند. در ترسیم‌های عرفان، اشیاء و پدیده‌های متنوع و مختلف عالم همگی زنده است. هریک، 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 بپردازنند.

## ۲. پس‌زمینهٔ تاریخی بحث

به گفتهٔ مؤلف یواقیت‌العلوم و در ارای النجوم، فلاحت علمی پرمنفعت و اصل همه صناعتهاست و حضرت آدم نخستین کسی است که در زمین فلاحت کرد و پس از او پیامبران و زهاد دیگر به این پیشه روى آورند (یواقیت‌العلوم، ۱۳۶۴: ۲۲۲). گویند صحی که بر آدم نازل شد بی‌شتر م‌شتمل بر این علم بوده است. در آموزه‌های زرد شت هم تمام نشانه‌ها بر این دلالت دارد که زندگی ایرانیان برپایهٔ کشاورزی بوده است. در این دین، بهترین راه تأمین معیشت کشاورزی داشته شده (دارمستر، ۱۳۸۸: ۲۹۴) و کار فلاحت عملی مینوی شناخته شده است (کریستانسن، ۱۳۸۵: ۲۳۲). زردشتیان عقیده داشتند که زمین‌های بایر به تصرف نیروی اهریمنی درآمده است (فاضلی‌پور، ۱۳۸۰: ۱۷۲-۱۷۳) و اهریمن نه تنها مظہر گناه و نفس‌پرستی است، بلکه هرگونه مانع در راه تولید و آبادانی، مظہری از اهریمن به شمار می‌آید و جنگ و جهاد با آن راه آمرزش از گناهان پیشین است (یاوری، ۱۳۵۹: ۶).

در دوره ساسانیان، کشاورزان (بسودیان) در کنار دیگر طبقات اجتماعی نظری کاتوزیان (روحانیان)، نیساریان (جنگجویان) و اهتوخوشی (پیشه‌وران) نقش مهمی در جامعه ایرانی ایفا می‌کردند، اما با حاکمیت اعراب بر ایران، به‌کباره تغییراتی همه‌جانبه در سازمان اجتماعی این سرزمین رخ داد و بزرگران، نه از آن جهت که ستایشگران واقعی خداوند بودند، بلکه از آن نظر که در جایگاه طبقهٔ کارگر تحت ستم قرار داشتند، محل تأمل قرار گرفتند.

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

مسلمانان، با اتکا به آیه «أَفْرَأَيْتَ مَا تَحْرُثُونَ، أَنْتُمْ تَزَرَّعُونَ أَمْ نَحْنُ الْمَارِعُونَ» (واقعه/۶۴)، حرث را فعل بندۀ و زرع را فعل خداوند دانسته‌اند. این مشارکت بندۀ با خدا، شرافت و قداستی به فلاحت داده و این پیشه را ممتاز ساخته است (ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۱۴۶). در

کلام بزرگان هم همواره مفهوم فلاحت با خیر و صلاح و رستگاری توانم شده (همدانی، ۱۳۶۸؛ پیش‌گفتار)، چنان‌که روایت شده است: «الفلاح بالفلاح مصحوبه و البر که علی اهله مصحوبه» (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۶۰)؛ یعنی کشاورزی با رستگاری همراه و برکت بر کشاورزان ریزان است یا «الزارع يتاجر ربّه»؛ یعنی کشاورز با خداوند به دادو ستد می‌پردازد (همدانی، ۱۳۶۸؛ پیش‌گفتار). طبق تقویم زندگانی ایرانیان و اعراب، که بهواسطه اختلاف موقعیت اقلیمی تفاوت فاحشی با هم داشتند، نوعی عدم گرایش به فلاحت در میان مسلمانان و بهویژه سنی‌مذهبان پدید آمد. توجه بیش از اندازه 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 (باوری، 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 تاجرپیشۀ عرب تا حدودی در روند فلاحت‌پیشگی ایرانیان اختلال ایجاد کرد (ابن خلدون، 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 بربرند و همچنان کشاورزی در ایران رونق چشمگیری داشته باشد. توجه به بزرگری بار دیگر مقارن با حمله مغول شکل دیگری به خود گرفت و بیشتر کتاب‌های مربوط به فلاحت در قرن هفتم تألیف و تدوین شد (پتروشفسکی، ۱۳۴۴). این امر به احتمال بسیار با مصیبت ویرانی زمین‌های کشاورزی در اثر یورش مغولان و اهتمام ایرانیان یک‌جانشین برای احیای کشاورزی رابطه تنگاتنگی دارد (غفرانی و موسوی‌مقدم، ۱۳۹۵: ۵۳). یکی از این کتاب‌ها، آثار و احیاء متعلق به خواجه رسیدالدین فضل‌الله همعصر مولوی است. مهدی محقق در مقدمه این اثر، علم فلاحت را براساس سوابق علمی، فنی یا محلی به چهار دسته نبطیه، رومیه، اندلسیه و فارسیه تقسیم کرده و کتاب‌شناسی جامعی دربار فلاحت تا قرن هفتم گرد آورده است. آثار و احیاء پس از بندeshen و labnیه عن حقایق الادویه، که هردو از دایرۀ‌المعارف‌های جهانی و شهری نباتی بهشمار می‌آیند، از نظر احتوای دانش فلاحت اهمیت بسیار دارد. در کنار معارف این چنینی، با ید 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 غیرباری نظیر مثنوی در خور اعتمانی فراوان است.

### ۳. پیشینهٔ پژوهش

در زمینهٔ موضوع پژوهش حاضر، می‌توان به مقالهٔ حمیرا زمردی با عنوان «نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در متن‌یو معنوی» (۱۳۸۱) اشاره کرد. نویسنده در این مقاله به نمادهای قدسی نباتات، اعم از رستاخیز آبینی نباتات، وجود وحدت وجود و بازگشت به اصلی واحد، باورهای دینی و عامیانه دربارهٔ درختان و جنبه‌های قداست گیاه پرداخته است. عبا سی هم در مقالهٔ «پژوهشی دربارهٔ سه اسطورة گیاهی در متن‌یو معنوی» (۱۳۸۷) به سابقهٔ 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 مقالهٔ «باز‌شناصی وجوه ذهنی باغ در اشعار مولانا» بر آن‌اند که باغ‌های مولانا، مفهومی و چندمعنایی و جوهره‌اصلی آن معنویت است. باغ‌های مولانا نماد لطف الهی، سرسبی و صفا، بهشت بربین، طراوت و سرزندگی، روح‌افزایی و شادی و در نهایت جلوهٔ جمال حق است.

نوش‌آفرین کلانتری و همکاران (۱۳۹۳) در مقالهٔ «درخت در نمادپردازی‌های عارفانه و رب‌شنهای اسطوره‌ای آن» درخت را تجلی‌گاه حق، دانش و معرفت، از سان کامل و تمثیلی برای آفرینش دانسته‌اند.

دیگر پژوهش‌ها در این زمینه به صورت کلی و پراکنده و در بستر ادبیات منظوم بوجود 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 متن‌یو، نشان می‌دهد که مولوی همهٔ آثار بر جستهٔ فرهنگ بشری را در قرن هفتم از نظر گذرانده است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۰؛ ۱۳۲). پژوهش‌هایی که تاکنون دربارهٔ مسائل مربوط به فلاخت در شعر و ادبیات تدوین شده است، به صورت کلی و بدون تدقیق در لایه‌های مختلف یک متن بوده است و جنبهٔ گردآوری داشته و با رویکرد خاص طبیعت‌گرا همراه بوده است. این مقاله، ضمن استخراج تمام نمونه‌های معارف نباتی در متن متن‌یو، به تحلیل و ارزیابی نمونه‌ها و نتیجه‌گیری از آن پرداخته است. روش پژوهش تحلیلی و توصیفی است و نگارنده‌گان کل شش دفتر متن‌یو را

افسانه سعادتی و همکاران	معارف نباتی در مثنوی
از منظر طرح مباحث و معارف نباتی پژوهیده‌اند. نگارندگان در استنادها، گاه، از دیگر آثار مولوی، نظیر فیه‌مافیه 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 تو صیف و تحلیل و تقسیم شد. مواجهه مولانا با گیاهان در این دو بخش گاهی 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 سرمهء 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 صور خیال حاصل از به کار گیری نبات در ذهن مولوی در خور توجه است).

##### ۴.۱. فیزیکی (مادی)

بسیاری از معارف نباتی به طور طبیعی در آثار نویسنده‌گان یافت می‌شود، اما برخی اطلاعات نباتی بر نوع 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) محصر دانست.

به‌زعم مولوی، رویش هر رستنی ترجمانی از زمین تحت کشت دارد؛ زمین شوره یا حاصل‌خیز سبب رویدن نباتات متفاوت می‌شود (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۱۶/۴-۱۳۱۷) و از شوره‌زار هرگز گیاه نزهی نمی‌روید (همان، ۱۲۲۱/۲). 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 مصرف کننده ماده غذایی و مانعی برای رشد درختان محسوب می‌شوند (همان، ۲۶۹۱/۲-۳۸۷۱-۳۸۷۰/۳ و ۲۶۹۹-۳۸۷۱). بعزم او، هر زراعتی گرت مخصوص خود را دارد و گیاه برای اینکه به ثمر برسد باید در زمین خود آب بخورد؛ آن‌گاه، خطاب به زعفران می‌گوید که از گرت خود تکان نخور و آن قدر آب مصرف کن تا بررسی 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، ۱۰۸۸-۱۰۸۳/۴). او در جای دیگری از شدت و میزان نور خور شید جهت رشد و نمو گیاهان سخن می‌گوید. برای نرم شدن میوه‌ها گرمایی لطیف لازم است؛ اگر آتشی که آهن را نرم می‌کند به سبب یا به بر سد آن را خاک‌ستر می‌کند (همان، ۸۲۷-۸۲۸). 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، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

مولوی در بیتی به این نکته اشاره می‌کند که آبیاری درختان انگور با آب سرد، سبب یخزدگی و خشکیدن درخت می‌شود (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۴/۳). او در جای دیگر بهشیوه پروردن درخت تاک اشاره‌ای دارد (همان، ۳۶۸۵/۵). فاصله خورشید، میزان و زمان بارندگی همه و همه در پرورش رز دخیل است (همان، ۳۷۳۷-۳۷۳۷/۲). باران پاییزی سبب دیرخوابی درختان می‌شود که این مطلب خود سبب می‌شود تا درخت دربرابر سرما مقاوم نشود. همان‌طور که می‌دانیم، فیزیولوژی درختان در زمستان پیوسته در فعل و افعال است: «در زمستان اگر درختها برگ و بر ندهد تا نپندازید که در کار نیستند؛ ایشان دائمًا در کارند؛ زمستان هنگام دخل است؛ تابستان هنگام خرج» (مولوی، ۱۳۳۰: ۶۵؛ مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۶۳-۲۰۴۱/۱). او در بیتی می‌گوید که «زبل» یا کود با خاک یکی می‌شود و در نهایت خود به گیاه تبدیل می‌شود (همان، ۱۰۸۳/۴-۱۰۸۸-۲۶۹۸/۶ و ۲۶۹۹-۳۸۷۱). در بخش دیگری می‌گوید که کشاورزان برای جلوگیری از یورش پرندگان به مزارع در آنجا مترسکی (سر خ) تعبیه می‌کرندند (همان، ۳۸۲۲/۴ و ۳۸۲۳).

منکر ز برای چشم‌ز خمت همچون سر خ میان بس تان  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۰۲۲۸)

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

میوه انار پس از رسیدن، چنانچه آب زیادی دریافت کرده باشد، غالباً بر درخت ترک بر می‌دارد و دانه‌ها پوست را می‌شکافند و در نتیجه سرخی درون نمایان می‌شود (همان، ۷۱۹/۱). تره هم در دوماه به بار می‌نشینند (همان، ۲۵۹۴/۱). گندم نیز هنگام رسیدن بهوسیله «منجل» یا داس درو می‌شود (همان، ۴۱۵۹/۶). در فلاحت، 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 به دست 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 کاه ها	تا اذباری رود یا چاه ها
چون بمه ند دیر آن باد وزان	جمله را بینی به حق لا به کنان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۳-۱۴۵)	

#### ۱.۱. خواص درمانی و مواد مصرفی گیاه

مولوی در بخش‌هایی از مثنوی به خواص درمانی گیاه و مصرف گیاهان در امور مربوط به خوارک 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، ۳۲۰۹/۶)، هلیله سبب صحت مزاج می‌شود (همان، ۲۹۳۳/۱)، و دم‌کرده پوست خشک‌خاش خواب‌آور است (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۷۵۷/۲)، از خشک‌خاش تریاک به دست می‌آید. تریاک، بیشتر استفاده داروبی داشته و غالب 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: ۳۹۹۷/۱: ۳۹۹۶-۳۹۵۳/۱: ۳۹۵۵).

#### ۴. متأفیزیکی (غیرمادی)

مولوی گاهی از گیاهان و اصطلاحات و مفاهیم کشاورزی بهمنزله ابزار هنری مدد گرفته است؛ به عبارت دیگر، معارف نباتی در این بخش در دو ساحت «قصه» و «بیت» جهت القای منویات معنوی مولوی کار کرد هنری یافته است. مولوی در ساحت قصه به شیوه بدیعی، داشش کشاورزی را دست مایه هنرورزی قرار داده و به اثرش رنگ و جلای تازه ای بخشیده است. در ساحت بیت نیز به مدد شیوه های گونه گون بدیعی و بیانی نظیر تلمیح، تشبیه، استعاره، نماد و تمثیل، مسائل مختلفی چون مسائل عرفانی، تربیتی، اخلاقی، اجتماعی و فلسفی و... را بهطور غیر مستقیم بیان کرده است.

#### ۴.۲. قصه هایی از مثنوی با بن مایه های نباتی

در مثنوی معنوی حکایات بسیاری وجود دارد که گیاهان عنصر مرکزی آن را تشکیل داده است؛ نبات در این قصه ها دست مایه ای برای بیان حقایق الهی و معارف اخلاقی است: مولوی در قصه «تالیدن ستون حنانه چون برای پیغمبر (ع) منبر ساختند» در صدد آن است که این حقیقت را عین سازد که جمادات و نباتات دارای نطق و درک و حیات اند، اما گوش و دلی وجود ندارد که این راز را دریابد.

در قصه «فرمودن والی آن مرد را که این خارین را که نشانده ای» نشاندن خارین تمثیلی از صفات ناپسند آدمی است که اگر در ضمیر انسان ریشه دواند مقابله با آن دشوار و محال می شود. مولانا در حکایت «رنجانیدن امیری خفته ای را که مار در دهانش رفته بود»، در پی نشان دادن خطر نفس اماره است که در ظل عنایت و هدایت پیران آگاه از آدمی دفع می شود. سیب های ریخته در پای درخت و خوراندن آن به آدمی نوعی ریاضت و تمهدید پیر راه دان است تا شخص خفته (خواب آلود گان دنیا) را رهایی بخشد.

در قصه «جستن آن درخت که هر که میوه آن خورد نمیرد»، مولانا حکمت الهی و علم لدنی را به درختی تشبیه کرده که هر کس از میوه 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. فضای الهی امتحانی برای او رقم می‌زند. هیچ میوه‌ای از شاخه‌ها بر زمین نمی‌افتد و درویش کف نفس را از دست می‌دهد و پیمان خود را می‌گسلد و خدای تعالی او را به سزای این زینهارخواری کیفری سخت می‌دهد و در اثر این سیاست، زاهد به شیخ اقطع معروف می‌شود و صاحب کرامت می‌گردد.

مقصود مولانا از «حکایت آن مرد تشنه که از سر جوزین جوز می‌ریخت در جوی آب» آن است که انسان‌های عارف‌مشرب بر مرتبه درخت بشری نشسته‌اند و با گذشتן از رزق مادی و مشتهای نفسانی آواز الهی را استماع می‌کنند.

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

در «قصه رستن خروب در گوشۀ مسجد اقصی»، گیاه خروب استعاره از یار نااهل است. در مسجد اقصای دل آدمی هر لحظه از خیالات بی‌اساس نوگیاهی جدید می‌روید. وظیفه انسان دربرابر چنین نوگیاهی آن است که همچون سليمان 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 «قصه اهل ضروان و حسد ایشان بر درویشان»، مردم ضروان اصحاب الجنه یعنی صاحبان بوستان خوانده شده‌اند. این بوستان از آن مردی کهنه سال است که هرسال بهقدر کفای 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 پسندیده 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 سرزری غزنوی»، شیخ سرزری که بر سر رز و تاکستان منزل گزیده است و در هنگام افطار از آن تناول می‌کند، در اثر ریا ضت فراوان صاحب کرامات بسیار می‌شود.

در «حکایت آن صیادی» که خویشن در گیاه پیچیده بود، پرنداءی 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 طریفی 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 می‌بردازند 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 امرودین (درخت گلابی) در حکایت ساده و عامیانه «آن زن پلید کار که شوهر را گفت که آن خیالات...» وجود مجازی و کاذب انسان است. این حکایت، که صورت ضربالمثل نیز یافته است، درباره کسی به کار می‌رود که به علت تعصب، حقیقت را نمی‌بیند. در قصه «ظاهرشدن فضل و زیرکی لقمان» لقمان با خوردن خربزه‌ای تلخ بی‌تابی نشان نمی‌دهد و با ممتازت و اخلاق، حق سال‌ها برخورداری از نعمت و فضل خواجه‌اش را به این طریق به جا می‌آورد.

این حکایتها از آشنایی مولوی با کشت و زرع و مزرعه نشان دارد. او در داستان «مطالبه کردن 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 فناخ خلائق وقوف یابی. موسی طبق دستور دانه‌ها را در زمین کاشت و با مواظبت و مراقبت کشتزاری زیبا فراهم آورد. به تدریج، خوش‌های 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؟ به‌این ترتیب، راز خلق و فناخ موجودات مکشوف شد (مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۴-۳۰۰-۲۹۰). در جای دیگری از مثنوی

افسانه سعادتی و همکاران	معارف نباتی در مثنوی
-------------------------	----------------------

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

لله می‌کارد به صورت می‌چرد	نور می‌نوشـد مـگـوـنـانـ مـیـخـورـد
(همان، ۳۷۰۶/۵)	

ولی خدا انواع درختان را از یکدیگر بازمی‌شناسد و می‌داند که کدامیک میوه نزهی می‌دهد و بازآور یا بی‌ثمر است و معرفت او به احوال درختان متوقف به رسیدن فصل بهار نیست. ولی حق در همین دنیا نیکمدادان و بدکاران را از هم تمیز 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 فیض‌مافیه می‌نویسد:

احوال عالم را که گفتیم، خواهی است که الدنیا کحلم النائم، تعبیرهایش در آن عالم دیگرگون باشد که به این نماند، آن را مُعَبِّرُ الْهَيِ تعبیر کند؛ زیرا بر او مکشوف است: چنان که باغبانی که به باغ درآید در درختان نظر کند، بی‌آنکه بر سر شاخ میوه بیند، حکم کند که این خرماست و آن انجیر است و این نار است و این امروز است و این سیب است؛ چون علم آن داشته 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: ۳۲۳۰/۲-۳۲۳۱). 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 (ر.ک: نصفی، 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.

ما بر او چون میوه های نیم خام  
زانکه در خامی نشا ید کاخ را  
سست گیرد شاخها را بعد از آن  
چون بپخت و گشت شیرین لب گزان  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۹۳/۳: ۱۲۹۵-۱۲۹۳/۳)

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 اوصاف واصلاح استفاده کرده است. در این تمثیل، حق درختی است که هستی به وجود او وابسته است و آن‌گاه که درخت و ساخه‌هایش نباشند سایه‌ای هم نیست و در نتیجه هیچ‌چیزی وجود نخواهد داشت (ر.ک: سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۸۹).

چنین پندار گیاهانگارانه‌ای از هستی با عنایت به آموزه‌های بهاءولد، پدر مولوی، در معارف رنگ دیگری به خود می‌گیرد. بهاءولد ساعتهاي طولانی را در طبیعت سپری می‌کرد و از این‌روی دقیقه‌های کشاورزی بسیاری در اثرش بازتاب یافته است (خطبی 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 هرّا را خواستم تا بگوییم 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 جنس جنس 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 روییدن می‌داند. مولوی نیز، در جایی از مثنوی، معرفت را بهمنزله روییدن 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).

افسانه سعادتی و همکاران	معارف نباتی در مثنوی
-------------------------	----------------------

آدمیان فاعل مختار نیستند، بلکه «کسب» فعل می‌کنند؛ درست همانند گیاهان که کشیده‌رند و فرآیند روییدن در آنها متحقق می‌شود. بقای زمردی، درخت دربردارنده انگاره نسب شناسی است و رمز بالندگی و رشد روان انسان را نمایان می‌کند (زمردی، ۱۳۸۷: ۴۰؛ نیز الیاده، ۱۳۷۲: ۲۸۸؛ یونگ، ۱۳۸۹: ۲۴). این مفهوم در ایات دیگری به خوبی توصیر شده است (ر.ک: مولوی، ۱۳۶۳: ۴۳۸۶/۳-۴۳۸۸). «درخت در معنای عام دال بر حیات گیتی و رشد و زایندگی و فرآیندهای زایایی مکرر آن است: همچنین، به معنای زندگی جاودانه و بی‌زواں و در نتیجه فناپذیری است» (ال. گورین و همکاران، ۱۳۷۰: ۱۸۷).

#### ۴.۴. مضامون آفرینی به مدد صنایع ادبی

در ایاتی 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 صور خیال باع، فهرستی از این مضامون آفرینی‌ها را در آثار مولوی به رشتۀ تحریر درآورده است. این مضامین، تا حد بسیاری، جهان‌بینی ویژه مولوی را دربرمی‌گیرد که در آن، مظاهر طبیعت دقیقاً برابر با رفتار آدمی می‌شود. این بخش مشتمل بر تلمیح (اشارة به آیه‌ای از قرآن و اشاره به باورها، سنت‌ها و اسطوره‌ها)، تشبیه، استعاره، تمثیل، ضرب المثل و نماد است.

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

بر درخت گندم منهی زدند      از طوبیله مخلصان بیرون شدند

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۶۹۹/۶)

در روایات آمده است که سبب اخراج آدم و حوا از بہشت، درخت سیب یا خوشة 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 بی‌تمیز که در خشکای خمیره‌اش، هنوز "خود" را خبر از "خویشتن" نبود که هنوز نه بهشتی بود/نه مار و سیبی/نه انجیربنی 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 آیه ۲۵ سوره مریم دارد:

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

(همان: ۹۸/۲)

دردی که مریم را بهسوی درخت خرما هدایت کرد مأخوذه از آیه ۲۳ سوره مریم است. بهطورکلی، درخت نخل (خرما) از آن گیاهان مقدسی است که برخی آن را مظہر 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 (شهردان بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۲۱۳-۲۱۴). در مثنوی نیز بهجهت پاره‌ای رویدادها، نظری آرمیدن پیشوايانی چون موسي و عمر در سايه آن، حائز اهميت تلقی شده است (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۱۴/۱ و ۱۲۱۸/۳). دوری جستن از مردم و خلوت‌گزینی در سايه 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 سايه درختان» را بهمنزله کهن‌الگوی اساطیری مهم جلوه می‌دهد، مربوط به روایات هندی است و آن زمان که نیروانا در سايه درخت پیپل در سی‌وشش‌سالگی به حقیقت رسید. این کهن‌الگو «در آیین‌های صعود، نوعی قداست از لی را برای درخت فراهم آورده که حتی سايه آن نیز القای قداست می‌کند» (زمردی، ۱۳۸۷: ۱۶۷). بههروی، باید گفت که عرف‌گاهی در زیر درخت به شهود می‌رسیدند یا عروج می‌کردند. نقیزدن به این راز اساطیری بهخوبی در شعر عرفان‌مدار شاعری دیگر نیز جلوه‌گر شده است (ر.ک: سپهری، ۱۳۷۰: ۳۱۹).

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

همچنان که موسي از سوی درخت	بانگ حق بشنید کای ه سعو德 بخت
از درخت اني أ نا الله می شنے يد	با کلام ا نوار می آ مد پد يد
	(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۸۸۳-۲۸۸۴)

ابيات مذبور 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).

افسانه سعادتی و همکاران	معارف نباتی در مثنوی
دربرابر این شجره طبیبه، شجره ملعونه‌ای به نام درخت زقّوم قرار دارد. درخت زقّوم، که در سوره‌های صفات واقعه و دخان از آن یاد شده است، در زرفای دوزخ قرار دارد (ر.ک: میبدی، ۱۳۷۱: ۳۱۲) و میوه آن بسیار تلخ است (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۴۷۱/۳).	گاه نیز یک اعتقاد، باور، اجرای سنت، یا تمسمک به اسطوره‌ای سبب نامبردن از گیاهی در مثنوی شده است. در قدیم، بذر اسفند را در آتش می‌ریختند و به‌اصطلاح دود می‌کردند و این دود برای رفع چشم‌زمزم نافع بهشمار می‌رفته است (مولوی، ۱۳۶۳: ۹۴۵/۶ و ۲۸۰/۶-۴). در این باور نباتی، آثار فیتیشیزم <sup>۲</sup> به‌جا مانده است. از آثار دیگر فیتیشیزم، سوزاندن عود است (ر.ک: مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۶۲/۶). گیاه دارویی‌حناء، که امروزه در خضاب کاربرد دارد، به‌شكل سنتی و در مراسم مختلف از جمله مراسم عروسی و جشن‌های مذهبی برای رنگ‌گردن 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 داشته است (ماسه، ۱۳۵۳: ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۹۸).	آن گل سرخ است تو خونش مخوان مست عقل است او تو مجنوش مخوان (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۸/۱).
«در داستان‌های فینیقی از خون جوانی به نام آدونی، که به‌دست خرسی کشته می‌شود، گل آدونی یا به روایتی شقايق می‌روید» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۷۳). رویش گیاه از چشم نیز یکی از بن‌مایه‌های اساطیری است:	آب د یده بمنده بی د یده را سبزه‌ای بخش و نباتی زین چرا (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۳۶/۶).
در کشف‌السرار 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» (میبدی، 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 بی‌کردن 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 گردوبی

فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه خوارزمی  
سال ۱۲، شماره ۲ (پیاپی ۲۰)، تابستان ۱۴۰۰

پوسیده، مخاطبان را از دلستگی به آن بر حذر داشته است (همان، ۳۴۷۱/۶). در جای دیگری نیز سالکان عجول را به بوتۀ کدو تشبیه کرده است که بدون طی کردن مراحل تکامل، می‌خواهند به‌گزاف بر مسند بزرگان تکیه بزنند. این تشبیه از آن‌جهت معنادار می‌شود که بوتۀ کدو زود رشد می‌کند (همان، ۱۲۱۸/۶-۱۲۲۱). این گیاه در جهان نمادها مبین توالد و تناسل و منبع زندگی است (شواليه، ۱۳۸۸: ۵۳۵). شاخه لرزان درخت در نظر مولوی همانند انسان تائب و برگ لرزان در اثر نسیم، مانند مطرپ است (همان، ۴/۳۲۶۷). او در جای دیگری از مثنوی، از زبان تمام ابني بشر، که همچون یوسف در این دنیا گرفتار شده‌اند، می‌گوید:

ناله از اخوان کنم یا از زنان؟	گه فکند ندم چو آدم از جنان
زان م ثال برگ دی، پژمردهام	کز بهشت وصل گندم خوردهام
(همان، ۱۶۰۲ و ۲۸۰۲)	(۲۸۰۲ و ۱۶۰۱)

علت پژمردگی انسان‌ها، غلبه نفس اماره بر آنان و تناول گندم شهوت بوده است. به عقیده مولوی، انسان‌ها در این دنیا با وفاداری به عهد و پیمان همواره می‌توانند بازشاط و سرزنش باشند، درست مانند درختان، که اگر ریشه سالمی داشته باشند، از پوسیدگی و پژمردگی دور خواهند بود.

بیخ را تیه‌مار می‌باشد به جهاد	چون درخت است آدمی و بیخ عهد
وز ڈمار و اطف؛ بیر یده بود	عهد فاسد، بیخ پوسیده بود
با فساد بیخ سبزی نیست سود	شاخ و برگ نخل گرچه سبز بود
عقابت بیرون گند صد برگ دست	ور ندارد برگ سبز و بیخ هست
(مولوی، ۱۳۶۳-۱۱۶۹/۵)	(۱۱۶۹-۱۱۶۹/۵)

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

حق چه بخشد در جزا و در عطا	تابه نسرین مناسک در وفا
(همان، ۱۶۰۰/۶)	

آن‌گاه که کرم‌ها و هوس به بیخ درخت تن بیفتند، 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:

افسانه سعادتی و همکاران  
معارف نباتی در مثنوی

**زو یتیه مان ز مین را پرورش بستگان خشک را از وی روشن**  
(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 متعلم‌مان می‌زدایند و درخت دانش را در ضمیر شان می‌رویانند و در حکمت را در صدف اندیشه‌هایشان می‌پرورانند.

**کان دهنده زندگی را فهم کن مردگان باغ برجسته ز بن**  
(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 می‌روینند، دل‌های مرده نیز با یاد خدا زنده می‌شوند. مولوی در قصه رستن گیاه «خروب» و در تمثیل در خور 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**  
**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 ابتلاءات 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 ریش 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 در خور 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 در خور فهم مخاطب و البته پایان ناپذیر دارد. او در مثنوی با استفاده از ضربالمثل، پاداش و پادافر را مذکور 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، رشت و زیبا، مجازات و مكافاتی در بی دارد و هرچه به ما مرسد نتیجه اعمال ماست.

چون بکاری جو نروید غیر جو      قرض تو کردی ز که خواهی گرو؟  
(همان، ۴۲۵۶)

مصراع نخست این بیت ضربالمثل «گندم از گندم بروید، جوز جو» را فرایاد می‌آورد. مولوی با مهارتی شگرف و شگفت ضربالمثل‌های گیامحور 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 (شواليه، ۱۳۸۸: ۲۵۰). مولوی در غزلیات هم یکی از زیباترین تو صیفات 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 بدستآوردنش 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 (شواليه، ۱۳۸۸: ۲۰۴) و در برخی اسطوره‌ها نیز انسان با انگور هم‌ذات‌پنداری کرده است (ر. ک: یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۷۱ ذیل انگور).

---

 افسانه سعادتی و همکاران معارف نباتی در مثنوی
 

---

مهمنترین فرآورده انگور، یعنی شراب، نوشابه خدایان بوده است (ر.ک: کوپر، ۱۳۹۲: ۴۶۳) و در برخی اساطیر بهمثابه خون و عامل آفرینش و باشندگی 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 بهدلیل این اختلاف ظاهری به جمال با یکدیگر می‌پردازند. مولوی در این قصه منظور خود را به شیوه مزمی بیان می‌کند. او بر آن است که فقط شخصی قادر است انسان‌ها را با هم آشتبانی دهد که اختلاف زبان برایش معنی ندارد.

در حکایت شیخ محمد سررزی غزنوی، که وجه‌تسمیه نامش ارتزاق از سر رز (برگ درخت مو) است، مولانا تلویحًا 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 فرآوردهایی که از انگور بهدست می‌آید، از جمله غوره، مویز، سرکه، شراب و...، اشاره کرده است.<sup>۳</sup> او درباره خواص و مضرات‌های این میوه می‌گوید:

خمر، دفع غصه و اندیشه را چشـه مـه کـرـدـه اـز عـنـب درـ اـجـتـرا

(همان، ۱۶۳۵/۵)

گـرـ طـبـبـیـ گـوـيـدـتـ غـورـهـ مـخـورـ

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۶۱/۳)

در مثنوی، انگور نماد پیر و ولی داشته 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 نمایند (همان، ۳۴۲۳/۴ و ۶/۴۷۳۹). در اشعار مولانا، غوره (خام) در تقابل با انگور (پخته) قرار گرفته است (همان، ۱۳۱۸/۲ و ۳۰۵/۴).

گـرـ شـوـدـ صـدـ سـالـهـ آـنـ خـامـ تـرـشـ

طـلـفـ وـ غـورـهـسـتـ اوـ برـ هـرـ تـیـزـهـشـ

(همان، ۴۷۳۶/۶)

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

در بیت اخیر، مراد از غوله، که بیشتر شارحان مثنوی آن را گیاهی تلخ و ترش معنی کرده‌اند، همان «حَمْزَه» (تر تیزک) و نه غوره یا انگور نارس است. از حمزه در زمان‌های قدیم آشی شور درست می‌کردند و در خانقاوهای 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 کلمهٔ غوله استفاده کرده است. شهیدی دلیل کاربرد این واژه را تناسبی دانسته که این کلمه با واژهٔ غول، ایجاد کرده است (شهیدی، ۱۳۷۰: ۸/۱۷۰).

بهزعم مولوی، اغلب ستیزه مردم با یکدیگر از غورگی (خامی) آنها نشئت گرفته و زمانی که مردم پخته شوند و به کمال (انگوری شدن) برسند، با هم یکی خواهند شد (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۲۱۸/۲ و ۳۷۷۴/۲). پس، منظور مولوی از انگوری و انگور شدن یکی شدن و به کمال رسیدن است.<sup>۵</sup> انگور، به محض رسیدن، پوست خود را می‌درد، سالک خام نیز به محض به کمال رسیدن، پوست جسم را رها می‌کند و یکسره جان می‌شود (همان، ۳۷۷۲/۲). انگوری شدن در ایات 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 هر چیز 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).

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 مفهوم عیان شده است:

صورت انگور ها اخوان بود چون فشردی شیره واحده 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 آگاهی دهنده و پیش بخش را به عهده داشته است. مولوی وجود راهنمای انسان

افسانه سعادتی و همکاران	معارف نباتی در مثنوی
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 (۲۰۶۸۳)

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 بروید، 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، ۳۷۱۵/۲، ۳۷۳/۳، ۱۸۷۳/۳، ۶۹۹/۳، ۲۰۲۹/۳، ۲۸/۶).

### نتیجه‌گیری

نباتات از دیرباز دست‌مایه هنرمنایی‌های 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 هردو 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 صور خیال حاصل از به کارگیری نبات در خور توجه است). شاعر در این بخش با سرمهء عارفانه‌ای که در چشمان خویش کشیده است، گیاهان را می‌بیند و برای مخاطبان روایت می‌کند.

## پی‌نوشت

۱. تنها کسانی که چندروزی از اردبیلهشت 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 مطر می‌کند و شهر را پرده سبز درباری می‌پوشاند. مزارع پیرامون شهر پو شیده از درختچه‌های فندق می‌شود. دیری نمی‌پاید که شفایق و پونه و شبليله بر کنار جویبارهایی می‌روید که از دو تپه سرازیر می‌شوند و دشت را به طرف جنوب غربی امتداد می‌دهد (شیمل، ۱۳۷۵: ۱۲۲).
۲. «فیتیش پرسنی عبارت است از عبادت و تقسیم اشیاء یا اجسامی که دارای قدرت جادویی هستند» (زمردی، ۱۳۸۷: ۱۵۶).
۳. «که به پدر ما از سلیمانی اغلب دخل باغ را به مسکینان می‌داد، چون انگور بودی، عشر دادی و چون مویز 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 (مرک: همان، ۱۳۳۱/۶-۳۷۷۶-۳۷۷۷-۳۸۵۷-۳۸۵۶/۶).
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.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۳۷) مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن سينا (۱۳۸۳) رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات با مقدمه و حواشی موسی عمید. همدان: انجمن آثار و مقاشر فرهنگی دانشگاه بوعلی همدان.
- ابوالفتح رازی (۱۳۵۲) روض الجنان و روح الجنان. براساس تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی. بهاهتمام علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
- الگورین، ویلفر و همکاران (۱۳۷۰) راهنمای رویکردهای تقدیمی. ترجمه زهرا مهین خواه. تهران: اطلاعات.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲) چشم‌اندازهای اسطوره. ترجمه جلال ستاری. تهران: توسعه.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵) ادیان آسیایی. ویراسته ابوالقاسم اسماعیلپور. تهران: چشم.
- پتروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۴۴) کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول. دو جلد. ترجمه کریم کشاورز. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.

افسانه سعادتی و همکاران	معارف نباتی در مثنوی
حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸) <i>مدد‌الهمم در شرح فصوص الحکم</i> . تهران: وزارت ارشاد.	خطبی بلخی، بهاءالدین محمدبن حسین (۱۳۵۲) <i>معارف</i> . تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: طهوری.
دارمستتر، جیمز (۱۳۸۸) <i>تفسیر اوستا و ترجمه گاتاهای</i> . ترجمه موسی جوان. تهران: دنیای کتاب.	دبیرسیاقی، محمد (۱۳۹۰) <i>آخوشی پریجان، دامنی پرگل</i> . قزوین: سایه‌گستر.
ذوق‌القاری، حسن (۱۳۹۵) <i>باورهای عامیانه مردم ایران</i> . تهران: چشم.	رنگچی، غلام‌حسین (۱۳۷۲) <i>گل و گیاه در ادبیات منظوم فارسی تا ابتدای دوره مغول</i> . تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
زمردی، حمیرا (۱۳۸۱) «تمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی معنوی». <i>مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران</i> . دوره چهارم. شماره ۸-۶: ۱۰۹-۱۲۶.	زمردی، حمیرا (۱۳۸۷) <i>نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی</i> . تهران: زوار.
سپهری، سهراب (۱۳۷۰) <i>هشت کتاب</i> . تهران: طهوری.	سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۴) <i>بوستان</i> . تصحیح و توضیح غلام‌حسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
سلطان‌ولد، بهاءالدین (۱۳۷۶) <i>انتهانامه</i> . تهران: روزنه.	شاملو، احمد (۱۳۷۶) <i>در آستانه</i> . تهران: نگاه.
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰) «درگذشت فروزانفر». <i>بخارا</i> . سال چهاردهم. شماره ۱۴: ۱۳۱-۱۳۷.	شمس تبریزی، محمد (۱۳۷۹) <i>مقالات</i> . تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
شوایلیه، زان و گربران، الن (۱۳۸۸) <i>فرهنگ نمادها</i> . جلد ۱. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیحون.	شیمل، آن‌ماری (۱۳۶۱) <i>تبیین آیات خداوندی</i> . ترجمه عبدالرالحیم گواهی. تهران: علمی و فرهنگی.
شیمل، آن‌ماری (۱۳۷۵) <i>شکوه شمس</i> . ترجمه حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.	شهردان بن‌ابی‌الخیر (۱۳۶۲) <i>نزهت‌نامه علایی</i> . تصحیح فرهنگ جهان‌پور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
شهیدی، محمد جعفر (۱۳۷۰) <i>شرح مثنوی</i> . تهران: علمی و فرهنگی.	عباسی، حجت (۱۳۸۷) «پژوهشی درباره سه اسطوره گیاهی در مثنوی معنوی». <i>متن پژوهی</i> . دوره دوازدهم. شماره ۳۷: ۷-۲۸.
غفرانی، علی و مهناز موسوی‌مقدم (۱۳۹۵) «پژوهشی در دانش بومی کشاورزی ایران با تکیه بر سه کتاب باقی‌مانده از قرن دهم هجری». <i>تاریخ و فرهنگ</i> . سال چهل و هشتم. شماره پیاپی ۹۹: ۵۱-۶۴.	فاضلی‌پور، طوبی (۱۳۸۰) <i>تاریخ کشاورزی در دوران ساسانیان</i> . تهران: پژوهندۀ.
فتوحی، محمود (۱۳۸۹) «از کلام ممکن تا کلام مغلوب». <i>تقد ادبی</i> . سال دوم. شماره ۱۰: ۳۵-۶۲.	

- فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه خوارزمی سال ۱۲، شماره ۲ (پیاپی ۲۰)، تابستان ۱۴۰۰
- قبادیانی، ناصرخسرو (۱۳۹۳) دیوان اشعار. تهران: دانشگاه تهران.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۸۵) ایران در زمان ساسانیان. تهران: معاصر.
- کلانتری، نوش آفرین و همکاران (۱۳۹۳) «درخت در نمادپردازی عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن». *ادبیات عرفانی*. سال هشتم. شماره ۱۵: ۶۷-۹۳.
- کوپر، جین (۱۳۷۹) فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه مليحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
- کوپر، جین (۱۳۹۲) فرهنگ نمادهای آیینی. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: علمی.
- کیانی، فاطمه و حسن بلخاری قبی (۱۳۹۱) «فلسفه هنر و زیبایشناسی عرفانی از دیدگاه مولانا (با تأکید بر متنوی معنوی)». *پژوهش هنر*. شماره ۴: ۳۳-۴۲.
- گرامی، بهرام (۱۳۸۶) گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی. تهران: سخن.
- گودرزی، الهه و همکاران (۱۳۹۶) «بازشناسی وجوده باعث در اشعار مولوی». *مطالعات هنر و فرهنگ*. دوره دوم. شماره ۲: ۲۹-۴۲.
- لمبتوون، ا. ک. س (۱۳۶۲) مالک و زارع در ایران. ترجمه منوچهر امیر. تهران: علمی و فرهنگی.
- ماسه، هانری (۱۳۵۳) آداب و معتقدات ایرانی. ترجمه مهدی روشن ضمیر. جلد اول. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۳۰) فیه مافیه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۳) متنوی. تصحیح ا. نیکلسون، بهاهتمام ناصرالله پور جوادی. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۷۸) کلیات شمس تبریزی. تهران: ذهن آویز.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱) کشف الاسرار و عده الابرار. جلد ۵، ۷ و ۹. بهاهتمام علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین محمد (۱۳۹۱) بیان التنزیل. تصحیح سیدعلی اصغر میر باقری فرد. تهران: سخن.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳) آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز. ترجمه محمد هادی امینی و حسین حیدری، تهران: قصیده سرا.
- ولف، فردآلن، باب توین (۱۳۸۴) متافیزیک از نگاه فیزیک (زمانها و جهان‌های موازی). ترجمه شهریار شهرستانی. تهران: یاهو.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۳۶۸) آثار و أحیاء. تهران: دانشگاه تهران.
- یاحقی، محمد جعفر (۱۳۷۵) فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و سروش.
- یاوری، احمد رضا (۱۳۵۹) شناختی از کشاورزی سنتی ایران. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

یواقیت العلوم و دراری النجوم (۱۳۶۴) تصحیح محمد تقی دانش پژوه. تهران: اطلاعات.

بیوشیج، نیما (۱۳۷۰) مجموعه اشعار. تدوین سیروس شاهباز. تهران: نگام.

بونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۹) انسان و سمبل‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.