

نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی



دکتر حمیرا زمرّدی

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

«إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ
وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ»

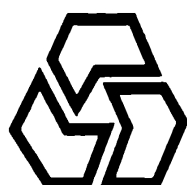
(أنعام | ٩٥)

نمادها و رمزهای گیاهی

در شعر فارسی

تألیف

دکتر حمیرا زمرّدی



سرشناسه	: زمردی، حمیرا، ۱۳۴۷ -
عنوان و نام پدیدآور	: نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی / تألیف حمیرا زمردی .
مشخصات نشر	: تهران : زوآر، ۱۳۸۷ .
مشخصات ظاهری	: ۳۶۸ ص.
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۴۰۱-۳۲۷-۰
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
موضوع	: گیاهان در ادبیات.
رده بندی کنگره	: ۱۳۸۷ ز ۸ گ ۹ / PIR ۳۵۵۵
رده بندی دیویی	: ۸ فا ۱ / ۰۰۹۳۶
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۲۷۳۳۹۳



انتشارات زوآر

-
- نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی □
 - تألیف / دکتر حمیرا زمردی □
 - چاپ اول / تابستان ۱۳۸۷ □
 - آماده سازی چاپ / شرکت قلم □
 - چاپ / چاپخانه دایره سفید □
 - شمارگان / ۱۶۵۰ نسخه □
 - شابک / ۹۸۷-۹۶۴-۴۰۱-۳۲۷-۰ □
-
- تهران ؛ خیابان انقلاب ؛ خیابان دوازدهم فروردین ؛ نبش شهیدنظری ؛ پلاک ۳۳ □
 - تلفن: ۰۳ ۲۵ ۴۶ ۶۶ - ۲۳ ۴۸ ۴۸ ۶۶ : نمابر: ۲۴ ۴۸ ۴۸ ۶۶ □
 - قیمت / ۶۰۰۰ تومان □

این اثر را به ساحت بزرگوارم

تقدیم می‌کنم

که با فخر و نزول نام در سایه سار وجودش آرمیده‌ایم

«فهرست مطالب»

آغاز سخن	۱۱
مقدمهٔ تحلیلی دربارهٔ نمادها و رمزهای نباتی	۱۵

فصل اول

نمادها و رمزهای تحلیلی نباتات

بخش اول: مرتبهٔ وجودی نباتات	۲۷
بخش دوم: تبارشناسی گیاهی و تناسخ نباتی	۳۵
بخش سوم: رستاخیز آیینی نباتات	۵۷
۱. بازگشت به اصل، وحدت وجود در رمزهای گیاهی	۶۰
۲. تداوم چرخهٔ مرگ و حیات از گیاه به انسان و از انسان به گیاه	۶۳
۳. تجدید حیات آیینی (رستاخیز و نوشدگی نباتات) در تمثیل فصل‌ها	۷۳
۴. نیلوفرنماد حیات و مرگ آیینی (تولد دوباره)؛ نباتات نماد جاودانگی و	۸۰
بخش چهارم: زنجیرهٔ نمادهای قدسی نباتات (ارتباطات دوگانه نباتی)	۹۱
۱. خورشید و نباتات	۹۳
۲. ماه و نباتات	۹۴
۳. آب، باران و نباتات	۹۵
۴. زن و نباتات	۹۶
۵. حیوانات و نباتات (گاو، مار)	۹۷

۹۹	۶. آتش و نباتات
۱۰۱	۷. موی و نباتات
۱۰۷	بخش پنجم: درخت کیهانی
۱۱۹	بخش ششم: درختان قرآنی و مذهبی
		۱. نمادهای تکوینی نباتات (درختان و میوه‌های بهشتی: گندم، سیب، انگور، انجیر، انار، خرما، زیتون، شجره ممنوعه - درخت معرفت نیک و بد)
۱۲۱	
۱۳۶	۲. درخت موسی (ع)
۱۳۸	۳. شجر أخضر (مرخ و عفار)
۱۳۹	۴. درخت مریم (ع)
۱۴۱	۵. مَنْ و سلوی
۱۴۴	۶. درخت زقوم
۱۵۱	بخش هفتم: باورها و اساطیر و آیین‌های عامیانه نباتی
۱۵۳	۱. باورهای عامیانه نباتی (تاک، گل محمدی، مغیلان)
۱۵۶	۲. آیین‌های عامیانه نباتی (جان پرستی، فیتیشیسم)
		۳. باورهای اساطیری نباتی (الف. مهرگیاه، ب. درخت سرو، درخت سرو کاشمر ج. درخت گز، د. برسم به دست گرفتن و. باژ گفتن ه. آیین زیر درخت نشستن، و. آیین جرعه بر خاک ریختن)
۱۶۰	
۱۷۳	بخش هشتم: باورهای طبّی نباتی

فصل دوم

کاربردهای ادبی نباتات

۱۸۷	نمادها و تمثیل‌های گیاهی
		بخش اوّل: نمادهای اندامی نباتات
		نمادهای اندامی، ابرو، انگشت و سرانگشت (پنجه)، بر (سینه)، بناگوش، پا (و ساق و ران پا)، پستان، پنجه، پوست، چانه، چشم، خال، خطّ سبز صورت، خون، دست (کف دست، بازو)، دل (قلب)، دهان (و بوی دهان)، رگ، زبان، زلف (و بوی زلف)، ستون فقرات، صورت (و رنگ صورت)، غبغب، قدّ، گوش، لب، ناخن، ناف
۱۹۵	

بخش دوم: نمادهای حالات و احوال انسانی نباتات

(نمادهای آبله، اشک و گریه، بارداری، یائسگی و نازایی، برهنگی، پچیچ و نجوا کردن، جنون انسانی، خنده، درد، درد بلوغ، سروگردن کشیدن، عرق تن، لاغری و ضعف، نفس کشیدن و خواب آلودگی) ۲۴۳

بخش سوم: نمادهای تصویری و توصیفی نباتات

(آبنوس، انار، برگ، بنفشه، بوته، بید، پسته، پیچک، چمن، چنار، حنظل، رُطب، سبزه، سپیدار، سرو، سمن، سوسن، شکر، صبر، صندل، صنوبر، کاج، کاه، گل غنچه)، گندم، لاله، نرگس، نگار (حنا)، نی، نیلوفر، یاس) ۲۵۵

بخش چهارم: نمادهای کنایی، استعاری و تشبیهی نباتات

الف - نمادهای انسانی؛ زندگی و مرگ؛ ب - نمادهای دیگر ۲۹۹

بخش پنجم: ضرب المثل‌های نباتی ۳۱۳

بخش ششم: زنجیره نمادهای نباتی (ارتباط‌های دوگانه) ۳۲۱

فهرست آیات، احادیث و اقوال عربی ۳۳۹

اعلام ۳۴۱

منابع ۳۵۹

«آغاز سخن»

اثر حاضر تلاشی است که در حوزه نقد و تحلیل ادبی صورت گرفته است. در این پژوهش به مطابقتِ نمادها، رمزها و کاربردهای ادبی نباتات با متون برجسته منظوم فارسی از آغاز تا قرن هشتم و نیز اشعار پنج شاعر بزرگ معاصر پرداخته‌ایم. که از این میان آثار مهم شاعران کهن چون رودکی، منوچهری، فرّخی، ناصر خسرو، فردوسی، خیام، خاقانی، نظامی، سنایی، عطار، سعدی، مولوی و حافظ و در حوزه شعر معاصر، منظومه‌های نیمایوشیج، فروغ فرخزاد، سهراب سپهری، مهدی اخوان ثالث، احمد شاملو، بنا به مثلِ مثنی از خروار قابل ذکر است.

نگارنده این پژوهش را پس از شش سال مطالعه و تطبیق جنبه‌های گیاهی متون منظوم با منابع کهن پیش از اسلام و بعد از اسلام در حوزه‌های دینی، اساطیری، حکمی، عرفانی، آیینی و باورها و... به فرهنگ و ادب ایران زمین عرضه می‌دارد.

هدف از این پژوهش، علاوه بر معرفی رمز و رازها و تفکرات و تصاویر گیاهی در شعر فارسی، رفع پاره‌ای از مشکلات مربوط به متون فارسی و نیز ترسیم الگویی نقدگرایانه، منسجم و تطبیقی از رمزپردازی‌های گیاهی بوده است. از سوی دیگر همانگونه که در مقدمه کتاب «نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی و...» خاطر نشان ساختیم که به گسترش و بارور کردن فصول این کتاب خواهیم پرداخت؛ در این راستا، تکمیل بخش نباتات از بهره نخست (بهره آفرینش) به تحقق پیوسته است. اگر چه نگارش چندین مقاله پژوهشی در باب نباتات که در منابع پایانی به

معرفی آن پرداخته‌ایم نیز گامی دیگر جهت حصول این امر بوده است. در این تحقیق مطابقت و جوه نباتی اشعار فارسی با قرآن کریم، دو تفسیر ارجمند کشف الاسرار و روض الجنان، منابع کهن دینی و عرفانی هندی از جمله اوپانیشاد، مهابهاراتا، رامایانا و ریگ ودا در حدّ استناد به شواهد شعری شاعران مذکور مورد نظر بوده است.

فصل اول این اثر به تبیین و تطبیق آن دسته از رمزها و نمادها در شعر فارسی می‌پردازد که از جنبه تحلیلی و قدسی برخوردارند و فصل دوم آن به کار بردهای ادبی نباتات و مواردی که صرفاً جنبه تصویری دارند اختصاص یافته است. اینک با سپاس و شکرگزاری به درگاه ایزد توانا و تولا به ساحت والای قرآن کریم که بخشی از آیات نورانی آن زینت بخش این پژوهش است؛ امید آن داریم که این اثر مقبول خاطر اهل تحقیق و صاحبان فرهنگ و ادب قرار گیرد.

«وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ / إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ / وَكَسُوفَ يَرْضَىٰ»

(لیل | ۲۱-۱۹)

حمیرا زمردی

اردی بهشت ماه هزار و سیصد و هشتاد و هفت خورشیدی

«خود بیند آنچه بیند و باید دیدن، از آن چیزها
که در نظر وی آرند، حکایت نتوان کرد الا که
به ذوق خود توان دانستن»

(شیخ اشراق، روزی با جماعت صوفیان، ۲۴۹)

«مقدمه تحلیلی درباره نمادها و رمزهای نباتی»

نمادها و تمثیل‌ها همواره در تاریخ ادیان و اعماق ذهن و روان بشر، از تداوم، وحدت و ثبات خاصی برخوردارند و بر مبنای ساختارهای مشابه به پیش می‌روند. زبان نمادها و رمزها، به عنوان یک زبان جهانی و قابل فهم برای تمام افراد بشر میل به ایجاد وحدت و حذف کثرت‌ها دارند و با عملکردی تربیتی میان دنیای درون و دنیای بیرون انسان ارتباط برقرار می‌کنند.

نماد موجب تکامل روحی انسان و پیشبرد او به سوی معنویت شده؛ درکی زیبایی‌شناسانه به او می‌بخشد تا در پهنه هستی، رابطه خود با جهان و عوالم برتر را دریابد و راه‌هایی از جنبه‌های وجودی را در پرتو شناخت خود و دنیای اطرافش پیدا کند و به ماوراء حقیقت دست یابد.

ژان شوالیه در «فرهنگ نمادها» می‌گوید: «نماد، عمق من را نشان می‌دهد و «من» ناخودآگاه را با کمک نماد با آگاه متداخل می‌کند تا مس به طلا تبدیل شود. دنیای بدون نماد، دنیایی غیر قابل تنفس است و موجب مرگ معنوی انسان خواهد شد.»^۱

نمادهای شاعرانه همواره تجسم و تبلور رازهای ناخودآگاه فردی و جمعی هر قوم و تمدنی است و نمادهای ناب طبیعی، از قدیم الایام از وجهه‌ای قدسی و روحانی برخوردار بوده‌اند. گیاهان و عناصر نباتی که محور اصلی بحث ما در این پژوهش هستند، در شکل رمزی و نمادین خود نمایانگر ارتباط عالم ناسوت با عوالم برتر بوده‌اند و چنان که در فصل اول این پژوهش خواهیم دید موضوعاتی

چون مراتب وجودی، گیاه تباری انسان، تناسخ در قالب تصویرپردازی‌های نباتی، رستاخیز آیینی گیاهان، اسطوره درخت کیهانی، درختان مذهبی و... همگی گویای خلطِ عوالم انسانی با عوالم طبیعی (گیاهی) و نمایانگر اتصال روح به عالم بالا هستند.

از سوی دیگر نتیجه می‌گیریم که همواره گیاهان، نماد و تمثیل وجوه روحانی انسان واقع می‌شوند.

و حیوانات به جز پرندگان، نماد و رمز وجوه دنیایی و جسمانی بشری هستند. کارل گوستاو یونگ، به بیانی دیگر این نکته را مطرح ساخته است: «یک درخت یا گیاه کهنسال نماد بالندگی و انکشاف زندگی روانی است اما زندگی غریزی بیشتر به وسیله حیوانات نمادین می‌شود.»^۲

از این روست که عناصر نباتی موجدِ رمزها و نمادهایی هستند که تجسمی متعالی‌تر از دالّ و حتی برجسته‌تر از مدلول‌های خود را عرضه می‌دارند و در حقیقت روح انسان را با ماوراء هستی پیوند می‌دهند. برخی از منتقدان نیز عجز واژه‌ها و زبان طبیعی را در بازگو کردن تجربیاتی فراتر از تجربیات عادی مطرح ساخته و کثرت کاربرد رمزها و نمادها را معلول این امر می‌دانند.^۳

نماد به نوعی با احساس نیاز در انسان مرتبط است. اریک فروم از میان نیازهای وجودی انسان به نیاز ریشه‌داشتگی می‌پردازد و می‌گوید بشر متعلق به طبیعت است و وقتی از طبیعت فراتر می‌رود و با آن بیگانه می‌شود دوباره خواهان بازگشت به حالتِ «یگانگی ماقبل انسانی» می‌گردد.^۴

سپهری این نکته را به خوبی در منظومه خود برجسته نموده است:

«روزی که... انسان / در تنبلی یک مرتع / با فلسفه‌های لاجوردی خوش بود /
در سمتِ پرنده فکر می‌کرد / با نبضِ درخت، نبضِ او می‌زد / مغلوبِ شرایط
شقایق بود» (سپهری، هشت کتاب، ص ۴۲۴)

شاعران همواره خواهان مشارکت عاطفی ناخودآگاه با پدیده‌های طبیعی هستند و «گرایش به بقایای کهنه یا کهن‌الگوهای آزلی (fantasm orginaire) نزدیک شدن به روح طبیعت را در بشر بیدار کرده، به ایجاد نوعی زندگی اشتراکی میان

انسان و عناصر طبیعی می‌انجامد».^۵

در تصویرپردازی‌های نباتی شاعران، چنان که خواهیم دید، کاربرد عناصر گیاهی، سطح متفاوتی از درک گویندگان را در پرتو ارتباط میان دال و مدلول‌های هم ساخت پدید آورده است که این امر تداومِ رمزها و نمادها را در شعر کهن و نوفارسی نشان می‌دهد. در این گونه موارد وقتی ادراک و احساس شاعرانه از واقعیت‌های معمول فراتر می‌رود زبان عادی برای انتقال تجارب شاعر نامأنوس می‌شود و او برای افزایش ظرفیت بیانی و انتقال بیشترِ عواطف خود از زبانی نمادین، رمزی و اساطیری استفاده می‌کند. «فروید این زبان را زبانِ مادری نوع بشر یا زبانِ ما در آورد می‌نامد».^۶

نظریه پردازان، ساحتِ رمز را برتر از نماد دانسته و آن را به منزله کشف معنای روحانی و عرفانی می‌دانند.^۷ از این رو ما در این پژوهش به رمزهای قدسی نباتی، جدا از کاربردهای ادبی در فصلی مجزا پرداخته‌ایم.

به گفته یونگ، نماد فراورده طبیعت است^۸ و بر مبنای اصول مکتب ادبی ناتورالیسم (Naturalism) تلفیق و انتقال احساسات فیزیولوژیکی (حوزه عناصر طبیعی) با حواس متافیزیکی (حوزه ذهنی) موجد اندیشه‌هایی است که با درون فرد و صورت‌های بیرونی (طبیعت) ارتباط دو سویه دارد. از این روست که شاعران به توصیف زیبایی‌های طبیعت و تقلید از اشکال موجود در آن می‌پردازند.^۹

هم چنین مطابق نظریات تن (Taine) منتقد بزرگ فرانسوی که به نقد ناتورالیسم پرداخته؛ اثرپذیری میان عوامل طبیعی و درونی که هر دو در رشد مستمر انسان نتیجه بخش هستند به صورت متبادل انجام می‌گیرد.^{۱۰} اما آن چه مهم است این که «الهام گرفتن شاعران از طبیعت و محیط بیرونی که به تفکرات نمادین می‌انجامد در نسبت خود پایدار است و برخلاف تفکرات عقلانی از ثبات و تداوم خاصی برخوردار می‌باشد».^{۱۱}

این نکته در حوزه تصویرپردازی‌های گیاهی شاعران، ما را متوجه یکپارچگی مضامین و تصویرها به عنوان کهن الگوها و نمونه‌های نخستین (Prototype) می‌کند که متضمن نوعی آگاهی جمعی نیز است. براساس اصل وراثت در حوزه مکتب

ناتورالیسم نیز می‌توان این مقوله را تحلیل کرد چنانکه در تصوّر آن‌ها «آراء و احساسات بشری نظامی دارد که برخاسته از خصوصیات مشترک فکری و قلبی مشخص افراد یک نژاد یا کشور می‌باشد».^{۱۲}

رّمزها و نمادهای یکدست شعر فارسی در حوزه نباتات نیز چنان که خواهیم دید، از همین ویژگی برخوردار است و ثبات و تداوم تفکر نمادین در این مقوله نشان از ریشه‌داری تمدّن و تفکر ایرانی دارد. اگر چه از تفاوت‌های فردی، اقلیمی و زمانی که موجب تفاوت زبان و ادبیات در حوزه‌های مختلف شعری می‌شود نیز نباید غافل شویم چنانکه ناتورالیسم‌ها در کنار نظریات خود به این نکته مبنی بر تفاوت آب و هوا، سرسبزی یا خشکی و... هر اقلیم و کشوری که موجب تفاوت زبان گویندگان آن می‌شود اشاره داشته‌اند.^{۱۳} مسلماً تجربیات، شیوه بیان و کاربردهای بلاغی و ادبی هر شاعر نیز تفاوت‌هایی را در عرصه تصویرگرایی و نمادپردازی‌های شاعرانه ایجاب می‌کند.^{۱۴}

براین اساس مسئله زمان نیز تفاوت دیدگاه شاعران کهن و معاصر را در به کارگیری شیوه‌هایی بیانی، تصویرپردازی، باورها، عقاید و... در حوزه رمزپردازی، نمادگرایی و کاربردهای ادبی نمودار می‌سازد. به عنوان مثال در حوزه کاربردهای ادبی از فصل دوم این کتاب، سهم سخن‌سرایان کهن در بخش نمادهای اندامی، نمادهای تصویری و توصیفی و ضرب‌المثل‌های نباتی بیش از شاعران معاصر است و این امر تفاوت دیدگاه دو عرصه زمانی را نسبت به یکدیگر نشان می‌دهد. اما در عرصه رمزپردازی‌های قدسی و تحلیلی مندرج در فصل اول این پژوهش، سهم عمده‌ی شاعران معاصر را در کنار شاعران کهن شاهد هستیم.

بررسی نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی، جهانی از نمادهای تکوینی و بنیادی (Symbologie genetique) را پیش روی ما می‌نهد. از جمله در مواردی که به مراتب وجودی نباتات، وحدت وجود (در بخش رستاخیز آیینی نباتات)، درخت آفرینش، درخت کیهانی و تبارشناسی و تناسخ گیاهی پرداخته‌ایم.

به نظر شوالیه «نمادهای تکوینی، تعدادی از وقایع غیر عقلانی را روشن می‌سازد و شیوه تحلیلی جدیدی را پیشنهاد می‌کند که در میان عوامل ناموزون

به جا مانده از جهانِ ناهمگونِ باستانِ نظمی برقرار می‌کند و تجربه‌های فردی، مذهبی، کیهانی، اجتماعی و روانی را در سه سطح ناخودآگاه، آگاه و فوق آگاه تقویت کرده، ترکیبی از جهان به دست می‌دهد که در نهایت موجب پیوند انسان و جهان می‌شود تا انسان خود را در میانِ کائناتِ غریبه احساس نکند. نمادهای تکوینی پس از پیوند با اعماق پایدار و بی‌نهایت انسانی تبدیل به نماد می‌شوند و با این وجود انسان می‌تواند تمامی کائنات را به دست گیرد. به نظر شوالیه هر نماد در درون انسان یک عالمِ اصغر است و انسان نیز جهانِ اصغری در برابر عالمِ تصوّر می‌شود. یونگ نیز خویشاوندی بنیادین دالّ و مدلولِ نمادها را یک جهان کامل می‌شمارد.^{۱۵}»

شعر فارسی نیز پیوند انسان (عالم اصغر) و کیهان (عالم اکبر) را به خوبی دریافته و در خود منعکس کرده است:

«بر جانور و نبات و حیوان سالار که کردت ای سخن دان
وز خاک سیه برون که آورد این نعمتِ بی‌کران و الوان»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۸۴)

و در این زمینه شاملو با استنادی قرآنی،^{۱۶} انسان را حامل بار امانت می‌داند: «از بیرون به درون آمدم / از منظر / به نظاره به ناظر / نه به هیأت گیاهی نه به هیأت پروانه‌ای نه به هیأت سنگی نه به هیأت برکه‌ئی / من به هیأتِ «ما» زاده شدم / به هیأتِ پُر شکوهِ انسان / تا در بهارِ گیاه به تماشای رنگین کمانِ پروانه بنشینم / غرور کوه را دریابم و هیبتِ دریا را بشنوم / تا شریطه‌ی خود را بشناسم و جهان را به قدرِ همت و فرصت خویش معنادهم / که کارستانی از این دست از توانِ درخت و پرنده و صخره و آبشار بیرون است / انسان زاده شدن تجسّد و وظیفه بود / توانِ دوست داشتن و دوست داشته شدن / توانِ... / توانِ جلیلِ به دوش بُردن بار امانت... / انسان دشواریِ وظیفه است... / فرصت کوتاه بود و سفر جان کاه... / به جان منت پذیرم و حق گزارم / چنین گفت با مدادِ خسته»

(شاملو، در آستانه، ص ۲۴-۲۱)

بودائیان نیز معتقدند که «انسان در جانش، خود را می‌آفریند و تنها انسانی

زندگی واقعی دارد که وجودش را در دانستگی منعکس کند.^{۱۷} این دانستگی و شعور در حوزه بیان و تصویرپردازی‌های نمادین از نماد به انسان و از انسان به نماد منتقل می‌شود و نوعی زندگی اشتراکی و وحدت وجود را تحت عنوان نمادهای پیوند دهنده به وجود می‌آورد که منجر به ایجاد حس هم ذات‌پنداری با طبیعت یا احساس همدردی (Empathy and sympathy) می‌شود.^{۱۸} حس هم ذات‌پنداری انسان با طبیعت گیاهی در پرتو نماد و رمز از گرایشات حیاتی و معرفتی غریزی سرچشمه می‌گیرد و بر مبنای آن عناصری رمزی و نمادین را در شعر و ادبیات ما وجود می‌بخشد که در پرتو آن دنیایی از زنجیره نمادهای قدسی و باورهای مربوط به رستاخیز آیینی نباتات، تفکرات اساطیری، عامیانه و طبّی و... را به وجود می‌آورد که از ژرفای ناخودآگاه فردی و جمعی و خاطرات ازلّی تمدّنی درخشان سر بر آورده و برانگیزنده حس اتّصال روح به عالم برتر در ذات انسان والاست. انسان موجودی است که همچون نباتات ریشه در خاک دارد اما آغاز و انجام او با آسمان پیوند خورده است. گیاهان نیز به عنوان نمادهای روحانی و قدسی، برانگیزنده وجدان اساطیری انسان در اتّصال به خداوند هستند. جلوه‌های قدسی، اساطیری و عرفانی شعر سخن‌سرایان ما در حوزه نمادها، رمزها و کاربردهای ادبی نباتات و طبیعت گیاهی چنان است که به وضوح می‌توان این ارتباط را دریافت:

«چشم بر روی جهانِ دگری بگشاید / شاخه در باغ اگر بر سرِ دیوار رسد»

(اخوان، ارغنون، ص ۳۰)

«و خدایی که در این نزدیکی است / لای این شب بوها / پای آن کاج بلند /

روی آگاهی آب / روی قانون گیاه» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۷۲)

«پیچکی دور تماشای خدا خواهد پیچید» (سپهری، همان، ص ۴۵۶)

«رفتم نزدیک آب‌های مصوّر / پای درخت شکوفه‌دار گلابی / با تنه‌ای از

حضور / نبض می‌آمیخت با حقایقِ مرطوب / حیرت من با درخت قاطی می‌شد /

دیدم در چند متری ملکوتم» (همان، ص ۴۱۵)

«باید بلند شد / باید دوید تا ته بودن / باید به مُلتقای درخت و خدا رسید /

باید نشست / نزدیک انبساط / جایی میان بیخودی و کشف» (همان، ص ۴۲۸)

«در بُن خاری، یاد تو پنهان بود بر چیدم / پاشیدم به جهان / برسیم درختان
آهنگ زدم آهنگ زخود رویدن و به خود گستردن / و شیاریدم شب یکدست
نیایش، افشاندم دانه راز / ته تاریکی، تگه خورشیدی دیدم، خوردم و زخود رفتم و
رها بودم» (همان، ص ۲۵۷)

«مردم بالا دست چه صفایی دارند / چشمه‌هاشان جوشان / گاوهاشان
شیرافشان باد / بی گمان پای چپرهاشان جای پای خداست»

(همان، ص ۳۴۷ و ۳۴۶)

«می نشینم لب حوض / گردش ماهی‌ها، روشنی، من، گل و آب / پاکی خوشه
زیست / رستگاری نزدیک / لای گل‌های حیاط» (همان، ص ۳۳۶)

دیدگاه روحانی و دینی شاعران پارسی‌گوی همواره جلوه‌ای قدسی‌تر از
طبیعت را به ادبیات ما عرضه کرده است:

«نرگس همی رکوع کند در میان باغ / زیرا که کرد فاخته بر سرو مؤذنی»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۲۹)

«من نمازم را وقتی می‌خوانم / که آذانش را باد گفته باشد سر گلدسته سرو»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۷۳)

«چو آبدالان همیشه در رکوع است / به باغ اندر زیر هر میوه‌داری»

(ناصر خسرو، همان، ص ۵۰۱)

«تا کی آخر چو بنفشه سر غفلت در پیش

حیف باشد که تو در خوابی و نرگس بیدار»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۰۶)

«شبم آجین سبزفرش باغ / هم گسترده سجاده / قبله گوهر سو که خواهی باش»

(اخوان، از این اوستا، ص ۷۸)

«یادداشت‌های مقدمه تحلیلی...»

۱. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۵۵ و ۴۹
 ۲. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبولهایش، ص ۲۳۰ و ۲۲۹
 ۳. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۴۹
 ۴. زرشناس، شهریار، سمبولیسم در آراء اریک فروم، ص ۶۵
 ۵. یونگ، همان، ص ۱۳۷ و ۵۷
 ۶. ستاری، جلال، رمز اندیشی و هنر قدسی، ص ۵۴
 ۷. همان، ص ۵۷ و ۵۴؛ فضائی، سودابه، در مقدمه فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۱۱؛ پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۶۸ و چهارده
 ۸. شوالیه، ژان، همان، ص ۳۷
9. Encyclopedia, com, Results for Naturalism sixth Edition, p1 of 2
۱۰. غنیمی هلال، محمد، ادبیات تطبیقی، ص ۸۸
 ۱۱. شوالیه، همان، ص ۷۰
 ۱۲. هال، ورنان، تاریخ کوتاه نقد ادبی، ص ۱۳۲
 ۱۳. همان، تاریخچه کوتاه نقد ادبی، ص ۱۳۱
 ۱۴. شفیع کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، ص ۲۱؛ به طور کلی استاد محترم در این اثر تطوّر ایماژهای شاعران را در دوره‌های مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند.
 ۱۵. شوالیه، ژان، همان، ص ۶۵ و ۶۴، ۴۹، ۴۲، ۴۱
 ۱۶. این مضمون در شعر شاملو برگرفته از آیه مبارکه قران مبنی بر کرامت انسان به عنوان حامل بار امانت الهی است:
«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب | ۷۲)
 ۱۷. ولفکانگ شومان، آئین بودا، ص ۵۰
18. Abrams, M.H, Aglossary of literary terms, p. 46, 47

فصل اوّل

نمادها و رمزهای تحلیلی نباتات

بخش اوّل : مرتبه وجودی نباتات

بخش دوم : تبارشناسی گیاهی و تناسخ تصویری

بخش سوم : رستاخیز آیینی نباتات

بخش چهارم : زنجیره نمادهای قدسی نباتات

بخش پنجم : درخت کیهانی

بخش ششم : درختان قرآنی و مذهبی

بخش هفتم : باورها، اساطیر و آیینهای عامیانه نباتی

بخش هشتم : باورهای طبّی نباتی

«جوانمردا! این شعرها را چون آینه دان! آخردانی که آینه را
صورتی نیست در خود اما هر که در اونگه کند صورت خود تواند
دیدن که نقد روزگار او بُود و کمال کار اوست. اگر گویی شعر را معنی
آن است که قایلش خواست و دیگران معنی دیگر وضع کنند از
خود، این همچنان است که کسی گوید: صورت آینه صورت روی
صیقل است که اوّل آن صورت نمود.»

(عين القضاة همدانی، نامه‌های عين القضاة، ج ۱، ص ۲۱۶)

بخش اول

مرتبۀ وجودی نباتات

مطابق سنت ادبی متون فارسی همواره برخی از شاعران و نویسندگان حکیم فارسی زبان در مقدمه آثار خود به بیان مراتب وجودی در عالم آفرینش پرداخته‌اند که بر این اساس ما به مواردی چند از آن اشاره خواهیم داشت.

بنا بر رمزپردازی‌های ایرانی مربوط به آفرینش آغازین، آسمان نخستین آفریده مادی است.^۱ و آب و زمین در مرتبه دوم و سوم قرار گرفته‌اند^۲ و گیاه در مرتبه چهارم وجودی است.^۳

اما مطابق سنت شعری فارسی که برگرفته از تفکرات حکمای قدیم ایران و هند و تمدن‌های بزرگ شرقی است، مراتب چهارگانه وجودی عبارتند از: مرتبه جماد، نبات، حیوان (و انسان). در روایات ایرانی نیز می‌بینیم که پس از خلقت چهار عنصر (أمّهات سفلی) و هفت فلک (آباء علوی) جماد، نبات و حیوان پدیدار می‌شوند.^۴ حکیم ابوالقاسم فردوسی در مقدمه شاهنامه، مراتب وجود را منبث از عناصر اربعه (آتش، آب، باد و خاک) دانسته و آفرینش آسمان را مقدم بر زمین، کوه و سپس گیاه و حیوان و انسان می‌داند:

زبهر سپنجی سرای آمدند	«چو این چار گوهر به جای آمدند
زهرگونه گردن برافراخته	گهرها یک اندر دگر ساخته
شگفتی نمایدند نوبنو	پدید آمد این گنبد تیزرو
گرفتند هر یک سزاوار جای	آبرده و دو هفت تن کدخدای
بجنید چون کار پیوسته شد	فلک‌ها یک اندر دگر بسته شد
زمین شد به کردار روشن چراغ	چو دریا و چون کوه و چون دشت و راغ
سر رُستنی سوی بالا کشید	ببالید کوه آب‌ها بردمید

همی بر شد آتش فرود آمد آب
 گیارُست با چند گونه درخت
 و زان پس چو جنبنده آمد پدید
 نه گویا زبان و نه جویا خرد
 چو زین بگذری مردم آمد پدید
 پذیرنده هوش ورای و خرد
 همی گشت گرد زمین آفتاب
 به زیر اندر آمد سرانشان زیخت
 همه رستنی زیر خویش آورید
 زخاک و زخاشاک تن پرورد
 شد این بندها را سراسر کلید
 مراورا دَد و دام فرمان بَرَد»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۶-۱۴)

در اوپانیشاد، مطابق تفکر چرخه تناسخ هندوان، مراتب وجودی در سه مرحله به تصویر کشیده شده است: جانوران، آدمیان و نباتات.^۵

عزیزالدین نسفی در کتاب انسان کامل بر آن است که «نفس جزوی به خاک می آید و این مرتبه نام وی طبیعت است. آن گاه از خاک به نباتات می آید و اول صورتی که از صور نباتات پیدا می کند صورت طحلب است و طحلب گیاه سبزی است که در آب ها پیدا می شود و آن را در فارسی «سبزه جوی» می خوانند. هم چنین به مراتب بر می آید و صورت نباتات و اشجار پیدا می کند تا به حدی که شجره به حیوان نزدیک می شود همچون درخت خرما و درخت لُفاح و درخت واق واق که از گردش افلاک پرورش می یابد و در این مرتبه نام آن، نفس نباتی است. آن گاه از نبات به حیوان می آید و اول صورتی که از صورت حیوانات پیدا می کند صورت خراطین است و...» سپس او با ترسیم مراتب وجودی از جماد به انسان به مراتب عالیة نفس انسانی از نفس ناطقه، نفس قدسی، نفس مطمئنه، به نفس کل و عقل کل می رسد. از سوی دیگر او آدمیان را متصف به چهار روح می داند که یکی از آن ارواح نباتی است که در جگر به مثابه زجاجه قرار دارد.^۶

هم چنین در چهار مقاله نظامی عروضی و اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی با این دست از توصیفات مراتب وجودی و نفوس نباتی، حیوانی و انسانی رو به رو هستیم.^۷

قزوینی نیز در عجایب المخلوقات در بیان مراتب وجودی آورده است: «نبات متوسط است میان معادن و حیوان یعنی خارج است از جمادیت صرف که در

معادن است لیکن کمال حیوانیت ندارد و این حس و حرکت. اما مشارکت در بعضی قوا چون جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و غاذیه و هامیه و متولده و مصوره از برای آن که باری تعالی از بهر هر چیزی که آفریند آلتی مخصوص که بقای شخص و نوع او بر آن موقوف باشد و آنچه بر آن زیادت باشد حکمت بر آن اقتضاء نکند و نبات به حس و حرکت حاجت ندارد به خلاف حیوانات و از صنع عجیب باری تعالی یکی آن است که دانه یا هسته در خاک به میان افتد و آفتاب در او تأثیر نهد شکافته شود.^۸»

حکیم سنایی غزنوی نیز در آغاز سیرالعباد، مراتب وجودی انسان را مطابق با نظریه حکمای قدیم به تصویر کشیده است.^۹ این طی مراتب وجودی در فیه مافیه مولوی در پرتو تمثیل نمودار شده است:

«حکایت کرامات می فرمود گفت... کرامات آن باشد که تو را از حال دون به حالی عالی آرد و از آن جا این سفر کنی و از جهل به عقل و از جمادی به حیات. هم چنانک اول خاک بودی جماد بودی ترا به عالم نبات آورد و از عالم نبات سفر کردی به عالم علقه و مضغه و از علقه و مضغه به عالم حیوانی و از حیوانی به عالم انسانی سفر کردی کرامات این باشد حق تعالی این چنین سفر را بر تو نزدیک گرداند.»^{۱۰}

در سنت شعری فارسی به تبع تفکراتی که بیان گردید، گیاه از نظر مرتبه وجودی پس از جماد به وجود آمده است و پس از آن حیوان و انسان قرار دارند:

«سه موالید از این چهار ارکان چون نبات و معادن و حیوان
چون نباتی غذای حیوان شد حیوان هم غذای انسان شد»

(سنایی، حدیقه، ص ۳۱۱)

«امّهات و نبات با حیوان بیخ و شاخند و بارشان انسان
بار مانند تخم خویش بود سربیبی چو یافتی پایان
تخم ما بی گمان سخن بوده است خوب تر زین کسی نداد نشان»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۴۰)

«خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آن گه

نبات و گونه حیوان و آن گه جانور گویا»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲)

و ز جمادی در نباتی اوفتاد

«آمده اول به اقلیم جماد

وز جمادی یاد ناورد از نبرد

سالها اندر نباتی عمر کرد

نامدش حال نباتی هیچ یاد

وز نباتی چون به حیوانی فتاد

خاصه در وقت بهار و ضیمران»

جز همین میلی که دارد سوی آن

(مولوی، مثنوی، ج ۴، بیت ۳۶۳۷-۳۶۳۸)

زانسان و ز حیوان و نمایی»

«به دست تست بوقلمون همه چیز

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۹۲)

و ز نما مُردم به حیوان بر زدم

«از جمادی مُردم و نامی شدم

پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم»

مُردم از حیوانی و آدم شدم

(همان، مثنوی، ج ۳، ص ۴)

حکیم ناصر خسرو قبادیانی ولادت خویش را با تمثیل مراتب وجودی و گذار

از مرحله نبات به حیوان و از حیوان به انسان بیان می کند:

بنهاد مرا مادر بر مرکز اغبر

«بگذشت ز هجرت پس سیصد نود و چار

کز خاک سیه زاید و ز آب مقطر

بالنده بی دانش مانند نباتی

یک چند همی بودم چون مرغک بی پر

از حال نباتی برسیدم به ستوری

چون ناطقه ره یافت در این جسم مکدر...»

در حال چهارم اثر مردمی آمد

(ناصر خسرو، دیوان، ۵۰۸-۵۰۷)

همچنین شاعران به لحاظ کرامت انسانی، تقدّم انسان را بر جماد و نبات و

حیوان خاطر نشان می کنند:^{۱۱}

سالار که کردت ای سخن دان

«بر جانور و نبات و حیوان

این نعمت بی کران والوان؟»

و ز خاک سیه برون که آورد

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۸۴)

«یادداشت‌های بخش مرتبه وجودی نباتات»

۱. ویسپرد، کرده ۷، بند ۴؛ فرنغ دادگی، بند هش، ص ۲۰.
۲. فرنغ دادگی، همان، ص ۲۰ و ۱۷؛ روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۱۲، ۱۱، ۵.
۳. فرنغ دادگی، همان، ص ۱۸.
۴. زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...، ص ۱۰۳ و ۱۰۲.
۵. اوپانشاد، ج ۱، ایتیه ارنیک، ص ۲۹۶.
۶. عزیزالدین نسفی، کتاب انسان کامل، ص ۳۸۹ و ۹۵؛ ورک زمردی، حمیرا، در مقاله قداست و تناسخ گیاهی در شعر شاملو و سپهری، ص ۱۳۷-۱۳۹.
۷. نظامی عروضی، چهار مقاله، ص ۱۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۵۶-۶۵.
۸. زکریا بن محمد قزوینی، عجایب المخلوقات، ص ۲۱۴ و ۲۱۳.
۹. سنایی غزنوی، سیرالعباد الی المعاد، ص ۱۳ و ۱۲.
۱۰. مولوی، فیه مافیه، ص ۳۱۶ و ۳۱۵.
۱۱. در فصل چهارم اخلاق ناصری نیز ضمن بیان مراتب وجودی از جماد به نبات و از نبات به حیوان و انسان، به تبیین برتری انسان به عنوان اشرف موجودات بر سایر مراتب عالم پرداخته شده است. (خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۶۰ و ۵۹).

بخش دوم

تبارشناسی گیاهی و تناسخ نباتی

آنچه در این بخش بدان خواهیم پرداخت مقوله‌ای است که به نوعی دیگر در موارد معدودی در بخش رستاخیز آیینی نباتات یا باورهای اساطیری نباتات بدان پرداخته‌ایم. اما با نگاهی مبسوط و خاصّ به موارد مربوط به هم تباری انسان و گیاه خواهیم پرداخت.

درخت همواره به عنوان صورتِ مثالی و نمادِ تجدیدِ حیات و بازگشت به اصلی واحد؛ آینه‌ی تمام‌نمایِ انسان و انگاره‌ی منحصر به فردِ نَسَب‌شناسی آدمیان محسوب می‌شده است. چنان‌که در مقدمه و در بخش رستاخیز آیینی نباتات و کتاب نقد تطبیقی ادیان و اساطیر^۱ نیز به تفصیل بدان پرداخته‌ایم؛ نباتات نوعی حسّ همذات‌پنداری و یگانگی را در انسان به وجود می‌آورند. بزرگترین رمز قدسی درختان، درخت کیهانی است که چنان‌که خواهیم دید همانند انسان ریشه در عالم بالا و سر در عالمی دیگر دارد و یادآور دست‌یابی به آسمان و گفتگو با خداست و نیز نمودار گذار از عالم عین و شهادت به عالم غیب است.

میرچا الیاده درخت کیهانی را نمایشگر عالم و مبین موقعیت بشر در جهان می‌داند.^۲

همچنین پیوند درخت و انسان در روایات مربوط به مسخ و تبدیل انسان به گیاه در اسطوره‌سیاوش و پرسیاوشان^۳؛ دِمَترو پَرشِفون؛ اینانا و دُموزی و... که مربوط به ایزدان نباتی می‌شود یا حکایات مربوط به اسطوره‌رویش گیاه در مرگ مظلومانه انسان چنان‌که درباره‌سیاوش دیدیم و یا مواردی که از اساطیر ژاپن و چین و ملل مختلف^۴ در باب مسخ درخت به انسان یا انسان به درخت نقل شده است دیده می‌شود.

در باورهای مردم شناسانه نیز اعتقاد بر این است که هیأت گیاهی، تعقل و تخیل آدمی رابه تکاپو واداشته است و به آن رنگی مقدس و جاودانه بخشیده است.^۵

در خصوص مراتب وجودی نیز چنان که در بخش نخست دیدیم، انسان پس از عالم نباتات و جانوران وجود می یابد. عزیزالدین نسفی (م. ق ۷) در میان مراتب روحانی انسان علاوه بر آن که از سه روح نباتی، حیوانی و نفسانی نام می برد و این سه نوع را از عالم سفلی می داند؛ انسان را به داشتن روح انسانی ممتاز می شمارد و روح انسانی را از عالم علوی منبعت می داند. هم چنین او بر آن است که سه روح نباتی و حیوانی و نفسانی در بدن انسان هستند و تربیت و پرورش ایشان، موجب رشد و دانایی و توانایی های اندامی و مُحَرَّک و مکمل جسم اوست. از سوی دیگر او بر مبنای تفکر اهل هند، نباتات را به همراه قوای طبیعی دیگر، مملو از نور دانسته و این نور را جان عالم بر می شمارد و بیتی می آورد:

«رو دیده به دست آر که هر ذره خاک جامی است جهان نمای چون درنگری»
در حقیقت نسفی، روح انسانی را متأثر از روح نباتات و جانوران می داند و اعتقاد دارد که انسان با یک نوبت خوردن در روز و آن هم خوردن مواد صالح (چنان که در باب گیاهخواری و فواید آن یا خوردن گوشت حلال در آیین های عرفانی و ادیان از آن سخن گفته شده است) خورش لطیف تر می شود و علم و حکمت که در ذات او مکنون است ظاهرتر می گردد و قوت او نمایان می شود.^۶

همچنین او در رساله بیست و دوم از کتاب خود در بیان عروج از قول اهل تناسخ می گوید: «نفس جزوی در مرتبه طبیعت چندین هزار سال در خاک می ماند و سپس به نباتات عروج می کند و اول صورتی که از نباتات پیدا می کند صورت طُحَلَب است سپس به مراتب بالاتر دست می یابد و صورت نباتات و اشجار پیدا می کند تا به حیوان نزدیک شود. هم چون درخت خرما و درخت لُفَّاح و درخت واق واق و به نفس نباتی می رسد سپس از نبات به حیوان می آید و صورت خراطین پیدا می کند که کرمی سرخ و دراز است بعد به تدریج به صورت حیوانات دیگر مثل فیل و نسناس و بوزینه دست می یابد و به نفس حیوانی می رسد تا این که از حیوان

به انسان می‌گراید. اول صورت زنگیان پیدا می‌کند و به نفس انسانی و ناطقه می‌رسد و به مراتب از نفس ناطقه به اماره و لوامه و بعد به درجه اولیا و سپس به نفس قدسی و در آخر به درجه انبیا و نفس مطمئنه دست می‌یابد...^۷»

عبدالرحمان ابن خلدون (۸۸۰-۷۳۲ ه.ق.) نیز در باب تبدل و تطوّر انواع و تکامل سلسله موجودات، عقایدی از این دست ابراز داشته است.^۸

در اساطیر ایرانی نیز پس از مرگ کیومرث - نخستین انسان آفریده اهورامزدا - تمامی عناصر جسمی او در زمین مسخ می‌شود و تبدیل به فلزات و عناصر طبیعی مختلف می‌گردد و پس از چهار سال از نطفه او که به روشنی خورشید پالوده شده، دو شاخه ریواس شکل به نام مهلی و مهلیانه و یم یمه و... از زمین می‌روید و این گیاه به عنوان توت‌م گیاهی نمودار پیوند نخستین گیاه و انسان، از کیومرث به گیاه و از گیاه به انسان (مهلی و مهلیانه) به صورت چرخه حیات میان گیاه و انسان تصوّر می‌شود. از آنجا که در خصوص مهر گیاه در بخش باورها و اساطیر نباتی به سخن پرداخته‌ایم در این مقوله سخن کوتاه می‌کنیم و یادآوری این امر را در راستای تبارشناسی گیاهی و تناسخ تصویری بر مبنای ارتباط انسان و نباتات ضروری و بایسته می‌دانیم.

از سوی دیگر بنا بر روایات ایرانی، گوهر تن زردشت به دست خرداد و آمداد، دوامشاسپند اهورایی از آب و گیاه ساخته شده است.^۹ در شاهنامه نیز ظهور زردشت با تمثیل درخت به گونه نمایشی قدسی جلوه گر شده است:

«چو یک چند سالان بر آمد براین	درختی پدید آمد اندر زمین
در ایوان گشتاسپ بر سوی کاخ	درختی گشن بود بسیار شاخ
همه برگ وی پند و بارش خرد	کسی کاو خرد پرورد کی مُرد
خجسته پی و نام او زردهشت	که آهرمن بدگُنش را بگُشت
به شاه کیان گفت پیغمبرم	سوی تو خرد رهنمون آورم»

(فردوسی، ج ۶، ص ۶۸)

اعتقاد به وجود روح در نباتات یا به تعبیر هندی آن وجود آتما (Atma) و رطوبت درون گیاهان که تمثیل روح در تن است در شعر شاعران معاصر نیز متجلی

شده است:

«تو روح روئیدنی / سحر سبزِ جوانه» (اخوان، در حیاط کوچک پاییز، ص ۱۲۴)

«و در کنار جویبارهای تو، ارواح بیدها / ارواح مهربان تَبرها را می‌بویند»

(فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۰۵)

«و عروس تازه از روح درخت و باد و برکه بار گرفت»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۵)

«ای روح گیاهی! تن من زندان تو بود» (همان، ص ۲۵)

در تحلیل‌های اساطیری، نوع انسان به سرچشمه و منشاء حیات که در انواع نباتات یافته می‌شود منسوب می‌گردد.^{۱۰} و در تفکرات مربوط به آنیمیزم یا جان‌گرایی به معنی اعتقاد به روح و جان مستقل برای مظاهر طبیعت نیز استدلال بر این است که این ارواح می‌تواند در سرنوشت انسان مؤثر باشد.^{۱۱} هیوم، در کتاب «تاریخ طبیعی مذهب» می‌گوید: «در بشر‌گرایی است که همه موجودات را هم‌نوع خود تلقی کند و به اشیاء همان صفاتی را دهد که مانوس انسان است.»^{۱۲} و یونگ خاطر نشان می‌سازد که انسان همواره نوعی پیوستگی پدر-فرزندی با درخت، احساس می‌کند و به اعتقاد برخی از قبایل انسان چند روح دارد که یکی از آنها تحت سیطره نباتات است.^{۱۳}

به همین خاطر از میان مظاهر طبیعی، درخت انگاره نسب‌شناسی محسوب می‌شود و رمز بالندگی و رشد روان انسان است. تصویر مشهور شجره یَشی (یَسی) در اسطوره‌های تورات نمودگار این خویشاوندی نسبی است: «و نهالی از تنه یَشی برآمده شاخه‌ای از ریشه‌هایش قد خواهد کشید»^{۱۴} به نظر الیاده مدار حیاتی موجود میان نبات و انسان یعنی این که نژاد و نسلی از جنس نوعی گیاه باشد و از نوع انسان بالقوه به صورت جُرثومه تخم و آب پشت در آن گیاه وجود دارد و اسطوره نسبت بردن نوع انسان به نبات از اینجا ناشی می‌شود.^{۱۵} در ادبیات ما این نسب‌شناسی با تمثیل درخت در آمیخته است:

«هست سرّ مرد چون بیخ درخت زان بروید برگه‌اش از چوب سخت

در خور آن بسیخ رُسته برگ‌ها در درخت و در نفوس و در نُهی

بر فلک پرهاست ز اشجار وفا «أصلها ثابت و فرعُه فی السَّماء»

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۳۸۶-۲۳۸۸)

«جسد مردمی ای خواجه درختی عجب است

که برو فکرت و تمیز ترا برگ و بر است

از درخت جسدت برگ و بر خویش بچین

پیشتر زانکه ازین بستان بیرونت برند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۶۵)

در قرون وسطی انسان را غالباً به درختی وارونه تشبیه می‌کردند که سرش با

ریشه درخت و تن و اندام هایش با تنه درخت و شاخه‌هایش قیاس شده‌اند. زندگی

از ریشه آن نشأت می‌گیرد و ریشه، حاوی اکسیر طول عمر است: ۱۶

«در عالم انسانی مردم چون نبات است اینها چوریا حین اند آنها چو گیاهند

در دست شه اینها سپر غمند کماهی در پیش خر آنها چو گیاهند و غذا اند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۴۶)

سرو بر جویبار حق صوفی است

«تازه اندر بهار حق صوفی است

راست قد تازه روی و خوش کامه»

صورت سرو چیست زی عامه

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۴۹۴)

دست‌ها بر کرده‌اند از خاکدان

«این درختانند همچون خاکیان

وانکه گوش استش عبارت می‌کنند

سوی خلقان صد اشارت می‌کنند

از ضمیر خاک می‌گویند راز

با زبان سبز و با دست دراز

گشته طاووسان و بوده چون غراب

همچو بطان سر فرو برده به آب

آن غرابان را خدا طاووس کرد

در زمستانشان اگر محبوس کرد

زنده شان کرد از بهار و داد برگ

در زمستانشان اگر چه داد مرگ

این چرا بندیدم بر ربّ کریم؟

منکران گویند خود هست این قدیم

حق برویانید باغ و بوستان

کوری ایشان درون دوستان

آن گل از اسرار گل گویا بود

هر گلی کاندردون بویا بود

گرد عالم می‌رود پرده دران»

بوی ایشان رغم انف منکران

(مولوی، مثنوی، بیت ۲۰۲۳-۲۰۱۴)

مولانا طی یک تمثیل نباتی، تنوع احوال انسان و هوس‌های مختلف او را به خوبی به تصویر کشیده است:

«گه قصد تاج زر کند گه خاکها بر سر کند

گه خویش را قیصر کند گه دلق پوشد چون گدا

طرفه درخت آمد کزو گه سبب روید گه کدو

گه زهر روید گه شکر گه درد روید گه دوا»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۱)

در اشعار فردوسی تمثیل درخت به عنوان انگاره‌ی نسب‌شناسی و تبارشناسی گیاهی، فراوان به چشم می‌خورد:

«درخت برومند چون شد بلند

شود برگ پژمرده و بیخ سست

چو از جایگه بگسلد پای خویش

مر او را سپارد گل و برگ و باغ

پدر چون به فرزند ماند جهان

گر او بفکند فرّو نام پدر

گرآید زگردون برو برگزند

سرش سوی پستی گراید نخست

به شاخ نو آیین دهد جای خویش

بهاری به کردار روشن چراغ

کند آشکارا برو بر نهان

تو بیگانه خوانش مخوانش پسر»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۲، ص ۷۶)

«نخوانم زبیخ سیاوش درخت

نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت»

(همان، ج ۳، ص ۱۵۴)

«فرامرز گفت ای گو شور بخت

منم بار آن خسروانی درخت»

(همان، ص ۴۶)

«بدو گفت بهرام کای نیکبخت

تویی بارِ آن خسروانی درخت»

که بارش کبست آمد و برگ خون

بدو بُد مرا زندگانی و گنج

کزو بار تریاک زهر آمدست»

(همان، ص ۲۲۱)

«بکشتم درختی به باغ اندرون

زدیده همی آب دادم به رنج

مرازو همه رنج بهر آمدست

«ازین کاخ آباد و این خواسته
 وزین بندگان سپهد پُرس
 وزین چهره و سرو بالای ما
 بدین آبداری و این راستی
 به ناکام باید به دشمن سپرد
 یکی تنگ تابوت ازین بهر ماست
 بکشتم و دادیم آبش به رنج
 چو برشد به خورشید و شد سایه دار
 برین است فرجام و انجام ما
 به سیندخت مهرباب گفت این سخن
 سرای سپنجی بدین سان بود
 بدو گفت سیندخت این داستان
 خرد یافته موبد نیکبخت
 وزین تازی اسپان آراسته
 ازین تاج و این خسروانی نشست
 وزین نام و این دانش و رای ما
 زمان تا زمان آورد کاستی
 همه رنج ما باد باید شمرد
 درختی که تریاک او زهر ماست
 بیاویختیم از برش تاج و گنج
 به خاک اندر آمد سرمایه دار
 بدان تا کجا باشد آرام ما
 نوآوردی و نو نگردد کهن
 خرد یافته زو هراسان بود
 به روی دگر بر نهد باستان
 به فرزند زد داستان درخت»

(همان، ج ۱، ص ۱۸۶، ۱۸۷)

در تاریخ ادیان، درخت نمودار عالم فرض شده است که عالم را تکرار، تلخیص و به صورت رمزی تمثیل می‌کند. در زند بهمن یسن درخت هفت شاخه یک ریشه نمودار گیتی تصور شده است.^{۱۷} تشبیه عالم به درخت در شعر فارسی، در کنار تشبیه انسان به درخت، روایت پیچیده شدن عالم اصغر (انسان) در عالم اکبر (جهان) را روایت می‌کند چنان که بسیاری از شاعران میوه و بر جهان را انسان می‌دانند:

«جهان مثال درخت است برگ و میوه زتوست

چو برگ و میوه نباشد شجر چه سود کند»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۷۷)

«ای خردمند گمان بر که جهان خوب درختی است

که برواهل خردخوش مزه و بوی ثمارند

بل کشاورز، خدای ست و دروگشت حکیمان

واندر و این جُهلاشان به مثل چون خس و خارند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۴۶)

«نبینی بر درخت این جهان بار
درخت این جهان را سوی دانا
نهان اندر بدان نیکان چنانند
مگر هشیار مرد ای مرد هشیار
خردمند است بارو بی خرد بار
که خرما در میان خار بسیار

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۷)

«جهان چیست بگذر زنیرونگ او
درختی است شش پهلو و چار بیخ
یکایک ورق‌های ما زین درخت
مقیمی نبینی درین باغ کس
در او هر دمی نوبری می‌رسد
رهایی به چنگ آور از چنگ او
تنی چند را بسته بر چار میخ
به زیر اوفتد چون وزد باد سخت
تماشا کند هر یکی یک نفس
یکی می‌رود دیگری می‌رسد»

(نظامی، شرف نامه، ص ۸۹)

«مر چرخ را ضرر نیست و زگردشش خبر نیست

عالم یکی درختی است که ش جز بشر ثمر نیست»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۵۳)

«گفت هست این عالم پرنام و ننگ
همچو نخلی بسته از صد گونه رنگ»

(عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۷)

«این جهان همچون درخت است ای کرام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب گزان
ما براو چون میوه‌های نیم خام
زان که در خامی نشاید کاخ را
سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن»

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۹۵-۱۲۹۳)

«یکی بوستان است عالم که یزدان
ازینجا همی خیزدش غله لیکن
همه برزگاران اویند یکسر
یکی را زمین سنان است و شوره
زمردم دروگشت و اشجار دارد
بدان عالم دیگر انبار دارد
مسلمان و ترساکه زُئار دارد
یکی کشت و پالیز و شد کار دارد

یکی تخم خورده‌ست و زبی فلاحی همی گاو همواره بی کار دارد
 یکی تخم کرده‌ست و ز کار گاوش تن کار کن لاغر و زار دارد
 مر این هر دو را هیچ دهقان عادل چه گویی که یکسان و هموار دارد؟»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۷۶)

چنان که گذشت، باور تناسخ نیز در قالب تصویری آن (تناسخ تصویری) در شعر فارسی که ریشه در اعتقاد به تناسخ دارد، متضمن خلط عوالم نباتی و انسانی در دنیای تصویرپردازی شاعرانه شده است. و ما در شعر فارسی خصوصاً در شعر معاصر با شمار فراوانی از این تصاویر روبه‌رو هستیم.

احمد شاملو، ولادت خود را با در آمیختن روح گیاهی در زندان تن (چنان که

در گفتار نسفی نیز دیدیم) تصویر می‌کند و به زیبایی با عالم نباتی یکی می‌شود:

«و من برگ و برکه نبودم / نه باد و نه باران / ای روح گیاهی! / تن من زندان تو بود

/ و عروس تازه پیش از آنکه لبان پدرم را بر لبان خویش احساس کند از روح درخت

و با دو برکه بارگرفت، در شب نیمه چارمین و من شهری بی برگ و بادرا زندان خود

کردم بی آن که خاطره باد و برگ از من بگریزد / چون زاده شدم چشمانم به دو برگ

نارون می‌مانست، رگانم به ساقه نیلوفر، دستانم به پنجه افرا و روحی لغزنده به سان

باد و برکه، به گونه باران / و چندان که نارون پیر از غضب رعد به خاک افتاد، دردی

جانگزا چونان فریاد مرگ در من شکست / و من ای طبیعت مشقت آلود ای پدر!

فرزند تو بودم.» (شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۶)

فروغ فرخزاد نیز خود را از سلاله درختان می‌داند و تناسخ تصویری در بیان او

موج می‌زند:

«من از سلاله درختانم تنفس هوای مانده ملولم می‌کند»

(فروغ، ایمان بیاوریم...، ۴۴۲)

«مرا تبار خونی گل‌ها به زیستن متعهد کرده است» (همان، ص ۴۴۴)

«در رگ هر برگ لرزانم خزیده عطر بس افسوس / در شبی تاریک روئیدم / تشنه

لب بر ساحل کارون / تا شبی پیدا شد از پشت مه تردید / تک چراغ شهر رؤیاها / من

در آن جاگرم و خواهش بار / از زمینی سخت روئیدم / نیمه شب جوشید خون شعر

در رگ‌های سرد من / محو شد در رنگ هر گلبرگ / رنگ درد من / منتظر بودم که
 بگشاید برویم آسمان تار / دیدگان صبح سیمین را / محو شد در جنگل انبوه تاریکی
 / چون رگ نوری طنین آشنای من / قطره اشکی هم نیفشاند آسمان تار / از نگاه تار
 خسته ابری به پای من / من گل پژمرده‌ای هستم»

(فروغ، دیوار، ص ۱۸۳ و ۱۸۲)

سپهری نیز نَسَب خود را به گیاه می‌رساند و خود را از اقوام یک شاخه
 می‌پندارد و می‌خواهد با بازگشت به اصل گیاهی خود به آرامش برسد:
 «اهل کاشانم / نَسَبم شاید برسد / به گیاهی در هند...»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۷۴)

«روزگاری پیش از این یعنی / که انسان از اقوام یک شاخه بود / روزگاری که در
 سایه برگ ادراک / روی پلک درشت بشارت خواب شیرینی از هوش می‌رفت».

(همان، ص ۴۳۱)

«مرا خواب کن زیر یک شاخه / دور از شب اصطکاک فلّزات»

(همان، ص ۳۹۶)

«چشم، هوش محزون نباتی را خواهد دید»

(همان، ص ۴۵۶)

از این روست که به آغازها دست می‌یابد و در روح نباتی محو می‌شود و
 گیاهان و درختان را رمز صعود و دست یابی به خداوند مطلق می‌شمارد. چنان
 که در تاریخ ادیان، درخت یکی از رمزهای صعود و رسیدن به آسمان هاست و
 در آیین‌های شَمَنی نیز شمن از درخت بالا می‌رود تا به دروازه کیهان برسد و
 با خدایان گفتگو کند.^{۱۸} سپهری در بیان مراتب عرفانی رسیدن به خدا در
 شعرنشانی نیز درخت سپیدار و گل تنهایی و درخت کاج را مراحل از سیر صعودی
 سلوک می‌داند:

«من به آغاز زمین نزدیکم، نبض گل‌ها را می‌گیرم / آشنا هستم با عادت سبز

(همان، ص ۲۸۷)

درخت...»

«دیدم که درخت هست / وقتی که درخت هست / پیداست که باید بود و ردّ

(همان، ص ۴۱۹)

روایت را تا متن سپید دنبال کرد»

«و به انگشت نشان داد سپیداری و گفت / نرسیده به درخت کوچه باغی است
 که از باغ خدا سبزتر است / می روی تا ته آن کوچه که از پشت بلوغ سر به در می آورد
 / پس به سمت گل تنهایی می پیچی / دو قدم مانده به گل / پای فواره جاوید اساطیر
 زمین می مانی و ترا ترس شفاف فرا می گیرد /... کودکی می بینی / رفته از کاج بلندی
 بالا، جوجه بردارد از لانه نور»
 (همان، ص ۳۵۹)

و او در آمیزش با درخت به ملکوت می رسد:

«رفتم نزدیک آب های مصور / پای درخت شکوفه دار گلابی / با تنه ای از حضور
 / نبض می آمیخت با حقایق مرطوب / حیرت من با درخت قاتی می شد / دیدم در
 چند متری ملکوتم»
 (همان، ص ۴۱۵)

«من که تا زانو در خلوص سکوت نباتی فرو رفته بودم / دست و رو در تماشای
 اشکال شستم»
 (همان، ص ۴۳۶)

«در بیداری لحظه ها... درختی تابان / پیکرم را در ریشه سیاهش بلعید.»
 (همان، ص ۱۳۴)

نیمایوشیج نیز درخت را به عنوان رمز صعود مطرح می کند:

«شیطان آمد چسبید پای مرا / در کنار بیشه از درخت توسکا بالا رفتم»
 (نیمایوشیج، ص ۶۷۲)

همچنین او مطابق با انگاره نسب شناسی گیاهان، درخت را برادر خود می داند:
 «لادبُن و من دو تا برادر بودیم / به انتظار دنیا بودیم»

(نیمایوشیج، مجموعه اشعار، ص ۸۳۱)

«لادبُن! لادبُن! دل من قرار ندارد / برادر تو راه فرار ندارد» (همان، ص ۷۵۹)

احمد شاملو نیز درخت را برادر خود می داند و شاعران را شاخه ای از جنگل
 خلق بر می شمارد و از این مضامین برداشتن سیاسی - اجتماعی دارد:

«خانه ها در معبر باد ناستوار / استوارند / درخت، برادر من! / اینک تبردار
 از کوره راه پُر سنگ به زیر می آید... / درخت در معبر باد جدی
 عشوه می فروشد»
 (شاملو، باغ آینه، ص ۹۷ و ۹۶)

«امروز شعر، حربه خلق است / زیرا که شاعران خود شاخه ای از جنگل خلقند /

نه یاسمین و سنبل گلخانه فلان / بیگانه نیست شاعر امروز بادردهای مشترک خلق»
(شاملو، هوای تازه، ص ۸۵)

تأثیری که از تئوری تناسخ و چرخه زایش به شعر فارسی، خصوصاً شعر نوراہ یافته است علاوه بر جنبه تصویری آن، از نوعی نگرش شاعرانه اساطیری و بعد روحانی و معنوی برخوردار است چنان که در شعر احمد شاملو می بینیم:

«و من برگ و برکه نبودم / نه باد و نه باران / ای روح گیاهی! / تن من زندان تو بود
/ و عروس تازه... از روح درخت و باد و برکه بارگرفت... چون زاده شدم چشمانم به
دو برگ نارون می مانست، رگام به ساقه نیلوفر، دستانم به پنجه افرا / و روحی
لغزنده به سان باد و برکه، به گونه باران و چندان که نارون پیر از غضب رعد به خاک
افتاد / دردی جانگزا چونان فریاد مرگ در من شکست / و من ای طبیعت مشقت
آلوده ای پدر! فرزند تو بودم.»
(لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۶)

شاملو مراحل تکامل روح بشری و رسیدن به مرتبه والای انسانی در گذار از هیأت سنگ، گیاه و حیوان و نیز انسان زاده شدن و در نهایت، توان به دوش کشیدن بار امانت را به تصویر می کشد. اگر چه او قسمت آخر این منظومه را با عصبانی که خاص اوست به پایان می برد اما این بخش از شعر او، به واقع بیانگر برتری روح انسان و تکریم بشر در گذار از مرحله پست به منزلت واقعی انسانی است:^{۱۹}

«از بیرون به درون آمدم: از منظر / به نظاره به ناظر / نه به هیأت گیاهی نه به
هیأت پروانه‌ای / نه به هیأت سنگی نه به هیأت برکه‌ئی / من به هیأت «ما» زاده شدم
/ به هیأت پر شکوه انسان / تا در بهار گیاه به تماشای رنگین کمان پروانه بنشینم / که
کار ستانی از این دست / از توان درخت و پرنده و صخره و آبشار بیرون است /
انسان زاده شدن تجسد وظیفه بود: / توان دوست داشتن و دوست داشته شدن /
توان جلیل به دوش بردن بار امانت... / انسان دشواری وظیفه است...»

(شاملو، در آستانه، ص ۲۲ و ۲۱)

در راستای تناسخ گیاهی در کهن الگوی حلول روح مظلوم در گیاه در قتل ناجوانمردانه انسانی، که در بخش رستاخیز آیینی نباتات بدان پرداخته‌ایم شاملو به خلق مضامینی روحانی و انتزاعی پرداخته است:

«بر هر سبزه خون دیدم / در هر خنده درد دیدم / تو طلوع می کنی من مُجاب می شوم / من فریاد می زنم / و راحت می شوم / از هر خون، سبزه ئی می روید از هر درد لبخنده ئی / چرا که هر شهید درختی است / من از جنگل های انبوه به سوی تو آمدم.» (همان، هوای تازه، ص ۲۰۹)

«آفتاب سبز، تب شن ها و شوره زارها را در گاهواره عظیم کوه های یخ می جنباند، خون کبود مُردگان در غریو سکوتشان / از ساقه بابونه های بیابانی بالا می کشد.» (همان، ص ۲۹۳)

«آه فرزندان! فرزندان گرم خاک... / ما آن غرفه را هم اکنون به چشم می بینیم / و در پناه درختانی / سایه گستر / که عطر گیاهش یادآور خون شماست / که در ریشه های ایمانی عمیق می گذرد» (همان، دشنه در دیس، ص ۱۷ و ۱۶)

سپهری نیز رویش گیاه نارنجی خورشید را در مُرداب اتاقش نماد حیات و تولدی دوباره می داند: «در تابوت پنجره ام پیکر مشرق می لولد / مغرب جان می کند / می میرد / گیاه نارنجی خورشید / در مرداب اتاقم می روید کم کم... / اکنون دارم می شنوم / آهنگ مرغ مهتاب / و گل های چشم پشیمانی را پر پر می کنم.»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۷۸)

حلول روح گیاهی در سپهری، نماد بیداری و حیات و تولدی دوباره است و از این رهگذر، او به کُرّات در دفتر شعر خود از نماد بودایی نیلوفر که رمز حیات دوباره است، سود می جوید:

«از مرز خوابم می گذشتم / سایه تاریک یک نیلوفر / روی همه این ویرانه فرو افتاده بود / کدامین باد بی پروا / دانه این نیلوفر را به سرزمین خواب من آورد / در مُرداب بی ته آینه ها / هر کجا که من گوشه ای از خودم را مُرده بودم / یک نیلوفر رویده بود / و من در صدای شکفتن او / لحظه لحظه خودم را می مُردم... / من به رؤیا بودم / سیلاب بیداری رسید / نیلوفر به همه زندگی ام پیچیده بود / هستی اش در من ریشه داشت / همه من بود...» (همان، ص ۱۲۰-۱۱۸)

همچنین او در پرتو آنیمیسیم^{۲۰} گیاهی «صدای هوش گیاهان را در خلوت می شنود» (ص ۳۰۴) و «ضربه های گیاهی عجیب را به تن ذهن شماره می کند» (ص

(۳۲۵) و می خواهد سطح روح را پُر از برگ سبز سازد» (ص ۳۱۱) و در مدار درخت،
طنین بال کبوتر را حضور مبهم رفتار آدمی زاد می داند» (ص ۳۲۰)

و در نهایت می خواهد به مانند گیاهان به سوی ابدیت برود و در خواب
درختان نوشیده شود تا به دلیل هم پیوندی و هم تباری خود با درخت، بازگشت به
اصل و آغازها را تجربه کند:

«در خواب درختان نوشیده شوم که شکوه روئیدن در ما می گذرد / باد می شکند
/ جنگل از تپش می افتد / جوشش اشک هم آهنگی را می شنویم و شیرۀ گیاهان به
سوی ابدیت می رود» (همان، ص ۱۸۳)

و در پرتو همین قداست است که شاملو هم می خواهد برای رسیدن به آرامشی
آغازین و ابدی «خواب افاقیا را بمیرد» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۴۷) و در این
رهگذار به پاکی و قداست و معصومیت گیاهان اقتدا می کند و می خواهد به دورۀ
جنینی و ناآگاهی خویش بازگردد و در پرتو تولدی دوباره، علفها به جانب او
برویند و انسانی دیگر شود:

«من چینه‌ام من پیچکم من آمیزۀ چینه و پیچکم / تو چینه‌ای تو پیچکی تو آمیزۀ
مادر و کودکی... مرا به ایمان دورۀ جنینی خویش بازگردانید تا دیگر باره با کلماتی
که کنون جز فریب و بدی سخن می گوید سرود نیکی و راستی بشنوم / بازگردان! مرا
به دوران ناآگاهی خویش / بازگردان تا علفها به جانب من برویند / تا من بسان
گندو یا نیش شیرین هزاران زنبور خُرد از عسل مقدس آکنده شوم.»

(همان، باغ آینه، ص ۱۲۲)

در تصوّر شاعران ما، درخت با آغازی همچون انسان و نهایی چون او به سوی
حقیقتی بی همتا گام بر می دارد:

«هر گیاهی که در زمین روید وَخُدَّهُ لاشَرِیکَ لَهْ گوید»

شعر معاصر نیز چنان که دیدیم، این جریان قدسی، حکمی و رازآمیز را دریافته
است، شاملو در منظومه‌های شعری خود با خلق مضامین قدسی به تجربه فطری
هم سویی انسان با گیاهان در رسیدن به نور دست یافته است:

«یک شاخه در سیاهی جنگل / به سوی نور / فریاد می‌کشد»

(همان، باغ آینه، ص ۲۹)

«و در نیزه‌های سبز درختانی نظر کردم که به اعماق رُسته بود / و آزمندانه به جانب خورشید می‌کوشید و دستان عاشقش درطلبی بی‌انقطاع از بلندی انزوای من بر می‌گذشت»

(همان، ققنوس در باران، ص ۷۱ و ۷۰)

فروغ فرخزاد در خلط عوالم انسانی و نباتی در راستای تناسخ تصویری چنان پیش رفته است که با درختان هم پیوند و همسو شده و در قالب هم حسی با گیاهان، صفات انسانی خود را به آنان تسری می‌دهد:

«او چو مرغی خسته از پرواز / می‌نشیند بر درخت خشک پندارم / شاخه‌ها از شوق می‌لرزند / در رگ خاموششان آهسته می‌جوشد / خون یادی دور / زندگی سر می‌کشد چون لاله‌ای وحشی / از شکاف گور / از زمین دست نسیمی سرد / برگ‌های خشک را با خشم می‌روبد».

(فروغ، دیوار، ص ۱۷۴)

«من به جفت‌گیری گل‌ها می‌اندیشم / با غنچه‌هایی با ساق لاغر کم خون»

(همان، ایمان بیاوریم، ص ۴۰۰)

«من بوته و وحشی نیازی گرم / من تشنه میان بازوان او / همچون علفی ز شوق روئیدم / تا عطر شکوفه‌های لرزان را / در جام شب شکفته نوشیدم / در بستر سبزه‌های تردامن / من ماندم و شعله‌های آغوشی».

(همان، دیوار، ص ۱۸۵)

«چه فراموشی سنگینی / گل باقالا / اعصاب کبودش را در سُکرنسیم می‌سپارد به رهاگشتن از دایره گنگ دگرگونی»

(همان، تولدی دیگر، ص ۳۳۰)

«ما با زبان ساده گل‌های قاصد آشنا بودیم / ما قلب هامان را به باغ مهربانی‌های معصومانه بردیم / و به درختان قرض می‌دادیم»

(همان، ص ۲۸۰)

«تمام روز در آئینه گریه می‌کردم / بهار پنجره‌ام را به وهم سبز درختان سپرده بود»

(همان، ص ۳۵۴)

«او بر تمام این همه لغزید / گویی که حس سبز درختان بود / و چشم هایش تا ابدیت ادامه داشت»

(همان، ص ۳۴۸)

«همه هستی من آیه تاریکی است / که ترا در خود تکررکنان / به سحرگاه

شکفتن‌ها و رُستن‌های ابدی خواهد بُرد / من در این آیه ترا آه کشیده، آه / من در این آیه ترا / به درخت و آب و آتش پیوند زدم» (فروغ، همان، ص ۲۷۵)

در آیین‌های عرفانی مناسک مربوط به ریاضت نیز با آداب کم خوردن و گیاه‌خواری رو به رو هستیم که در این جا نیز ردّ پای هم تباری و مناسبت انسان با گیاه را احساس و درک می‌کنیم.

در تاریخ ادیان برای گذشتن از مقصضیات بشری و جسمانی، زهاد و متألّهین به خوراکی‌های گیاهی روی می‌آورند در متن حماسی هندوان، رامایانا در موارد متعدّدی شاهد ارتزاق گیاهی عابدان و ریاضت‌کشان هستیم.^{۲۱}

در شعر فارسی نیز این نکته جلوه‌گر شده است:

«کرمی که چوزاهدان خورد برگ درخت نی در خور زهد سازد از دیبا رخت»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۰۴)

در کتاب «فوائد گیاه‌خواری» صادق هدایت نیز با عقاید علمی و اخلاقی از این دست روبرو هستیم. در آیین کاربرد حلوا و خرما در مراسم ختم نیز مناسبت خوراکی‌های نباتی آیینی که نثار روح درگذشتگان می‌شود را با هم تباری گیاه و انسان شاهد هستیم. «ردّ پای حضور این دو عنصر در آیین‌های سوگواری بین‌النهرین نیز دیده می‌شود. خرما میوه‌ای است که در سرزمین‌های گرم میان دجله و فرات به فراوانی می‌روید و در بسیاری آیین‌ها مورد استفاده مردم آن نواحی قرار می‌گرفت، و از آنجا که محصول درختی همیشه سبز چون نخل است، مظهر رستاخیز و طعامی نیروبخش به شمار می‌آمد. بنابراین باورها، میوه‌های خرما به روان در گذشته نیرو می‌بخشیدند تا مسیر طولانی وادی مردگان را بپیماید. مندائیان هم که بازماندگان اقوام کهن میان رودان هستند، در غذایی که برای روح در گذشته تهیه می‌نمایند خرما را فراموش نمی‌کنند.

حلوانیز خوراکی است که از آرد گندم تهیه می‌شود و گندم یکی از موادی است که با آیین‌های سوگواری و غلبه روح بر پلشتی مرگ در ارتباط بوده است. در آیین‌های سوگواری بین‌النهرین و زردشتی، نان جزء اقلامی است که به مردگان تقدیم می‌شد. لوح دوازدهم از حماسه گیل‌گمش بیان می‌دارد که ارواح مختلف در

جهان مردگان به چه شیوه می‌زیند. براساس این متن، کسی که دو پسر دارد طبعاً از نذورات کافی برخوردار است، در خانه‌ای از خشت پخته مسکن می‌کند و نان می‌خورد؛ در مقابل، آن کس که غمخواری ندارد ریزه‌خوار سفره‌هاست و از خرده‌نان‌های به کوی افکنده تغذیه می‌کند. در برخی متن‌های پهلوی نیز از نوعی نیایش به همراه نان فطیر نام برده شده که برای روح در گذشته بر پا می‌گردیده است و به «خَشَنوَمَن دَرَوَن نهاده» معروف بوده است. در این آیین، نان فطیری که درون نام دارد با خواندن نیایش‌های خاصی تقدیس می‌گردد و به نیت روان در گذشته خورده می‌شود. در ایران اسلامی نان جای خود را به حلوا داده است که همچون نان فطیر از گندم تهیه می‌شود و تمامی ویژگی‌های نان را داراست.»^{۲۲}

علاوه بر آن چنان که این نقل قول شاهد آن بودیم خرما و حلوا که منشأ گیاهی دارند به دلیل انتساب انسان و گیاه به یکدیگر نثار روح در گذشته می‌شوند. همانگونه که در خصوص خرما در بخش درختان مذهبی و قرآنی همانگونه که به تفصیل آورده‌ایم در روایات تفسیری، خرما، عمّه بشر بوده و از گل آدم بنیان نهاده شده است و این نیز خود مناسبت آغازین و پایانی آن رابا خلق و مرگ انسان در راستای اتحاد کیهانی و هم تباری انسان و نباتات نشان می‌دهد.

از سوی دیگر همانطور که در قسمت مربوط به «تداوم چرخه مرگ و حیات از گیاه به انسان و از انسان به گیاه» در بخش رستاخیز آیینی نباتات بدان پرداخته‌ایم رویش گیاه از مزار انسان و آیین کاشتن گل و گیاه و درخت بر مزار مردگان و گذاشتن گل بر آن، تأییدی دیگر بر احساس هم تباری انسان با نباتات است:

«خاک می‌خواند مرا هر دم به خویش می‌رسند از ره که در خاکم نهند
آه شاید عاشقانم نیمه شب گل به روی گور غمناکم نهند»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۶)

«یادداشت‌های بخش تبارشناسی و تناسخ نباتی»

۱. زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...، ص ۱۹۴-۱۸۷
۲. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۶۶
۳. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۴۵-۴۴۷ و ۴۲۱-۴۱۸؛ ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۲۰۸ و ۲۰۷؛ پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۱۴۶ و ۱۴۵
۴. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۳۰؛ کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۵۴؛ اسطوره ولادت ادونیس (خدای رستنی‌ها) نیز از این مقوله است چنان که او پس از ۱۰ ماه از میان شکاف تنه درختی کهنسال به دنیا می‌آید. در این باره رک گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ذیل ادونیس
۵. میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامه، ص ۱۶۶ و ۱۶۵
۶. نسفی، عزیزالدین، انسان کامل، ص ۹۳-۹۰
۷. نسفی، همان، رساله بیست و دوم، ص ۳۹۰ و ۳۹۸؛ ناصر خسرو قبادیانی نیز در زادالمسافرین وجوه اشتراک میان نفس نباتی و حیوانی و ناطقه را بر می‌شمارد و به بیان مراتب آن می‌پردازد. (رک: ناصر خسرو قبادیانی، زادالمسافرین، ص ۲۹۷)
۸. ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه ابن خلدون، ص ۱۷۷ و ۱۷۶
۹. روایت پهلوی، ص ۶۵ و ۱۴؛ میرفخرایی مهشید، در پاورقی روایت پهلوی، ص ۱۴؛ فرنغ دادگی، بندهش، ص ۶۶؛ سرخوش، وستا، اسطوره‌های ایرانی، ص ۶۶
۱۰. الیاده، همان، ص ۲۸۸
۱۱. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۲۷ و ۲۶
۱۲. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۱۳۰
۱۳. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبولهایش، ص ۲۴
۱۴. عهد عتیق، کتاب اشعیاء، باب یازدهم، آیه ۱
۱۵. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۸؛ الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۸
۱۶. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۱۶ و ۱۵؛ در مهاباراتا نیز تمثیل درخت

بد و درخت نیک در تحلیل شخصیت‌های حماسی این منظومه آمده است. (مه‌باراتا، ج ۱، ص ۴)

۱۷. زند بهمن یسن، ص ۳

۱۸. زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان، ص ۱۷ و ۱۶

۱۹. همان، در مقاله تناسخ و قداست گیاهی در شعر سپهری و شاملو، ص ۱۳۹ و ۱۳۸

۲۰. همان، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، ص ۳۱۲-۳۰۷؛ آنیما (Anima) به معنی جان و روح مستقل برای مظاهر طبیعت است و دلالت بر این دارد که هر چیز دارای روح و روانی است که می‌تواند در سرنوشت انسان مؤثر باشد.

۲۱. وال میکی و... رامایانا، ص ۳۰، ۵۳، ۶۷، ۹۱، ۱۱۵ و...

۲۲. کرباسیان، ملیحه، در مقاله «تداوم برخی آیین‌های کهن سوگواری در ایران امروز»، ص ۱۸۳

بخش سوم

رستاخیز آیینی نباتات

۱. بازگشت به اصل، وحدت وجود در رمزهای گیاهی
۲. تداوم چرخه مرگ و حیات از گیاه به انسان و از انسان به گیاه
۳. تجدید حیات آیینی (رستاخیز و نوشدگی نباتات) در تمثیل فصل‌ها
۴. نیلوفر نماد حیات و مرگ آیینی (تولد دوباره)؛ نباتات نماد جاودانگی و تولد دوباره

در مقدمه و بخش تبارشناسی نباتی و تناسخ تصویری نباتات به تفصیل دربارهٔ ارتباط ازلی نباتات و انسان سخن گفتیم.

اینک علاوه بر پاره‌ای از موارد مطرح شده در بخش‌های پیشین به بیان ارتباطاتِ قدسی نباتات، در خصوص رستاخیز آیینی گیاهان خواهیم پرداخت. چنان‌که گذشت شاعران و حکیمان مسلمان در آثار خود در موارد متعددی به رابطهٔ روح نباتی و روح حیوانی و تبدل انواع از مرتبهٔ نباتی به حیوانی اشاره داشته‌اند برای نمونه، ناصر خسرو قبادیانی در زادالمسافرین به وجود روح نباتی در کنار روح حیوانی تصریح داشته و وجوه اشتراک میان نفوس نباتی، حیوانی و ناطقه را بر می‌شمارد.^۱

از سوی دیگر بنابر روایات ایرانی، فرّه (وظیفه و خویشکاری) در «مشی و مشیانه» به ظهور می‌رسد تا از گیاه پیکری به مردم پیکری در آیند.^۲

هم‌چنین در بخش مراتب وجودی دیدیم که از مرحلهٔ جمادی، نباتی، حیوانی به مرتبهٔ انسانی می‌رسیم. در متون مزدیسنی نیز اعتقاد بر این است که گوهر تن زردشت به دست خرداد و امرداد، دوامشاسپند اهورایی از آب و گیاه ساخته می‌شود.^۳

اساطیر و افسانه‌های ملل و آیین‌های مختلفی که مربوط به نابودی و رستاخیز آیینی نباتات و روایت‌کنندهٔ تصویری از جلوه‌های فصل‌ها و حکایت‌تمثیلی مرگ و حیات دوبارهٔ انسان هستند نیز علاوه بر یادآوری ارتباط میان نباتات و انسان، بیانگر روایت‌تمثیلی چرخهٔ وجودی از گیاه به انسان و از انسان به گیاه می‌باشند که این امر یادآور اعتقاد هندوان به چرخهٔ سامسارا یا کارما در گردش مراتب وجودی است.

براساس عقیده بودائیان زندگانی هر کس به هیچ وجه با مرگ او پایان نخواهد یافت. مرگ شخصِ رهایی نیافته لزوماً زائیده شدنِ دیگری را به دنبال خواهد شد که رنج زیستن و مُردن در آن تکرار خواهد شد و از این طریق امکانِ رهایی از رنج پدید می‌آید.^۴

اینک ما، جلوه‌های مختلف رستاخیز آیینی نباتات را با طرح یک بخش‌بندی موضوعی مطرح خواهیم ساخت تا مرادِ خود را از پرداختن به این مطلب روشن سازیم.

۱. بازگشت به اصل، وحدتِ وجود در رمزهای گیاهی

براساس تئوری هم‌تباری و هم‌ذات‌پنداری انسان و گیاه، در شعر فارسی با تمثیل‌ها و باورهای روبرو هستیم که نباتات را صورتِ مثالی زندگی و نمادِ حیات دوباره می‌داند. تجدید حیات آدواری نباتات، در پرتو رشد مداوم گیاهان، یادآور اسطورهٔ بازگشت جاودانه به اصلی واحد است.^۵ و این بدان معنی است که انسان و گیاه خواهان رسیدن به سرچشمهٔ اصلی خود و نیز تجدید حیات هستند.

مولوی با نظر به این که عملِ هر درخت با طبیعت سرچشمه‌ای که از آن سیراب می‌شود مطابقت دارد به وصلِ سماواتی نباتات اشاره می‌کند:

«شکوفه و میوهٔ بُستانِ براتِ هر درخت آمد

که بیخ‌ نیست پوسیده بین وصلِ سَماتی را»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۶)

«ضمیر هر درخت ای جان زهر دانه که می‌نوشد

شود بر شاخ و برگ او نتیجهٔ شرب او پیدا

زدانهٔ سیب اگر نوشد بروید برگ سیب ازوی

زدانهٔ تمر اگر نوشد بروید بر سرش خرما»

(همان، ص ۷۱)

همچنین در تمثیل قدسی فرع و اصل درخت و پوسته و هستهٔ آن به دوری از

اصل اشاره می‌کند:

«به سرِ درخت مانم که زاصل دورگشتم به میانه قشورم همه از لباب گویم»

(مولوی غزلیات شمس، ص ۶۱۴)

احمد شاملو نیز بر آن است که مزارع گندیده، علف‌های تلخ به بار خواهند

آورد و با این تصویر، بازگشت به اصل را در انواع مختلف خود یادآور می‌شود:

«علف‌های تلخ در مزارع گندیده خواهند رُست

و باران زهر به کاریزهای ویران خواهند ریخت»

(شاملو، احمد، باغ آینه، ص ۱۱۸)

در شعر فروغ فرخزاد بازگشت به اصل با تمثیل درخت و ریشه‌های آن نمودار

شده است به نحوی که مرگ، درختی تناور قلمداد شده که زندگان به شاخه‌های آن

دخیل می‌بندند تا به حیات خود ادامه دهند و مُردگان نیز به ریشه‌های فُسُری آن

چنگ می‌زنند و این تمثیل نمودار دل‌بستگی انسان به حیات طبیعی خود و اثبات

بازگشتِ انسان به اصل و ریشه‌ای واحد است:

«و مرگ، آن درختِ تناور بود / که زنده‌های این سوی آغاز / به شاخه‌های

ملولش دخیل می‌بستند / و مُرده‌های آن سوی پایان به ریشه‌های فسُری‌اش چنگ

می‌زدند.» (فروغ فرخزاد، ایمان بیاوریم...، ص ۴۱۸)

و شاملو در پرتو تناسخ تصویری با روح نباتات در آمیخته و خواهان بازگشت

به معصومیت دورانِ جنینی و ناآگاهی خود است تا به اصل خود و دوره ناآگاهی و

معصومیت نفس بازگردد:

«من چینه‌ام من پیچکم من آمیزه چینه و پیچکم

تو چینه‌ای تو پیچکی تو آمیزه مادر و کودکی

مرا به ایمانِ دوره جنینی خویش بازگردانید تا دیگر باره با کلماتی که کنون جُز

فریب و بدی سخن نمی‌گوید سرود نیکی و راستی بشنوم...

ای همسفر که راز قدرت‌های بی‌کران تو بر من پوشیده است!

بازگردان مرا به دورانِ ناآگاهی خویش، بازگردان تا علف‌ها به جانب من برویند

تا با من بسانِ کندو با نیشِ شیرین هزاران زنبورِ خُرد از عسلِ مقدّس آکنده شوم»

(شاملو، باغ آینه، ص ۱۲۲)

مولوی در مضمون پردازیهای عارفانه خویش در اثبات وحدت وجود به تمثیلی نباتی روی می آورد که بر مبنای آن دقوقی می بیند که هفت شمع بر مثال یک شمع می شود و آن شمعها در نظر، به صورت هفت مرد مجسم شده، سپس آن هفت مرد به هفت درخت تبدیل می گردند و به تسبیح و عبادت خداوند می پردازند و پس از این مراحل، هفت درخت تبدیل به یک درخت می شود و بدین ترتیب روایت تمثیلی گرایش سالک از کثرت به وحدت در پرتو عنایات الهی و انجام عبادات و سلوک عارفانه تحقق می یابد:

چشمم از سبزی ایشان نیکبخت	«باز هر یک مرد شد شکل درخت
برگ هم گم گشته از میوهی فراخ	زانبُهی برگ پیدانیست شاخ
سدره چه بُود از خلاء بیرون شده	هر درختی شاخ بر سدره زده
زیرتر از گاو و ماهی بُد یقین	بیخ هر یک رفته در قعر زمین
عقل از آن آشکالشان زیرو زَبَر	بیخشان از شاخ، خندان روی تر
همچو آب از میوه جستی برقی نور»	میوه ای که بر شکافیدن ز زور

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۰۰۸-۲۰۰۳)

باز شد آن هفت جمله یک درخت	«گفت راندم پیشتر من نیکبخت
من چه سان می گشتم از حیرت همی	هفت می شد فرد می شد هر دمی
صف کشیده چون جماعت کرده ساز	بعد از آن دیدم درختان در نماز
دیگران اندر پس او در قیام	یک درخت از پیش، مانند امام
از درختان بس شگفتم می نمود	آن قیام و آن رکوع و آن سجود
گفت «النجمُ شَجَر» را «یَسْجُدان»	یاد کردم قول حق را آن زمان
این چه ترتیب نماز است آن چنان؟	این درختان را نه زانو نه میان
می عجب داری ز کار ما هنوز؟»	آمد الهام خداکای بافروز

(همان، بیت ۲۰۵۰-۲۰۴۶)

عزیزالدین نسفی نیز در پرتو رمزهای گیاهی تمام موجودات عالم را یک درخت می داند: «بدان که به نزدیک اهل وحدت تمام موجودات یک درخت است و فلک اول زمین این درخت است و فلک دوم بیخ این درخت و هفت آسمان ساق

این درخت‌اند و... باقی را هم چنین می‌دان. هر کدام که به ما نزدیک است بالاتر است و...»

در فلسفه مه‌ایانه هندی نیز براساس پیوند و وحدتِ نمودهایی که جهان را می‌سازند (از جمله نبات و انسان) احساسِ حقیقتِ مطلق است که از راه تجربهٔ فردی صورت می‌گیرد.^۶

همچنین براساس نظریهٔ خلق مُدام در آیین بودایی هر شیء واحدی در مقام یک کل وجودی و به مثابهٔ عنصری همواره موجود، در واقع چیزی نیست جز یک سلسله موجودیت‌های لحظه‌ای و یارشته‌ای از لحظه‌های وجودی. بدین سان هر شیئی به وجود می‌آید تا پیوسته نفی شود و دوباره به وجود آید و کل جهان هر لحظه از نو متولد شود.^۷

ما به دلیل ملاحظاتی چند، برخی از مواردی که با اسطوره بازگشت به اصل و آغازها نیز مرتبط است را در قسمتِ بعدی تحت عنوان تداوم چرخهٔ مرگ و حیات... خواهیم آورد.

۲. تداوم چرخهٔ مرگ و حیات از گیاه به انسان و از انسان به گیاه

در اسطورهٔ دِمتر (Demeter) و پرسِفون (Persephone) در اساطیر یونان و روم، مرگ به عنوان یک آیین آموزشی تلقی می‌شود.^۸ و این روایت، تمثیلی از جریان کشت و برداشت محصول است که در رمزپردازی‌های آن، معنیِ مرگ انسان و حیاتِ دوبارهٔ آن را در می‌یابیم.

در آیین میتراپی به برکتِ مرگ گاو قربانی، سبزه‌زارها پدید می‌آید و در پی این مرگ، شاهد حیاتی دیگر هستیم.^۹

اسطورهٔ سیبل (Cybel) و آتیس (Attis) در یونان، ازدواج اینانا (Inanna) و دُموزی (Dumuzi) در بین‌النهرین، حکایتِ ایشتر (Ishtar) و تموز (Tammuz) در بابل و روایتِ آدونیس (Adonis) و ایزیس (Isis) و اوزیریس (Osiris) در مصر نیز گویای همین مطلب است که داستان تمثیلی مرگ و حیات دوبارهٔ آن‌ها، همه ساله با آیین برپایی جشن و سوگواری برای ایزدِ نباتی تکرار می‌شود.^{۱۰} بدین ترتیب که هر سال

در آغاز بهار، این ایزدان به گونه آیینی با یکدیگر ازدواج می‌کردند و در همان سال به شهادت می‌رسیدند و ازدواج مجدد آنها به سبب رویش مجدد گیاهان و باروری درختان صورت می‌پذیرفت.

مرگ مظلومانه سیاوش به عنوان ایزد نباتی در اساطیر ایرانی، تداوم بخش همین رمز است. بدین معنی که تداوم راه او، در حیات کیخسرو متجلی می‌شود و در پرتو استحاله و تناسخ، گیاه پَر سیاوشان به وجود می‌آید تا سیاوش با حلول در شکل جدید (گیاه) حیات دوباره خود را در تفکر انسان عدالت پیشه و ظلم ستیز، معنا ببخشد.

مسخ و دگرگونی به صورت گیاه در قتل ناجوانمردانه انسان از آن روست که روح انسان در گیاه حلول کرده و در آن می‌زید.^{۱۱}

به نظر میرچا الیاده اسطوره‌شناس بزرگ، در ذات خدای مقتول چیزی وجود دارد که تا اندازه‌ای وجود او را تداوم می‌بخشد و موجب زندگی دوباره او می‌شود. به نظر او این مرگ، الهام بخش نمایشنامه مراسم عبادی آشناسازی است که انسان طبیعی را به انسان فرهنگی تبدیل می‌کند.^{۱۲}

از سوی دیگر چنان که در کتاب «نقد تطبیقی...» نیز اشاره داشتیم تداوم راه پدر به وسیله پسر یا نوادگان در جریان استحاله و تبدل از وضعیتی به وضعیتی عالی تراز ارکان محوری شاهنامه است که در داستان سیامک، ایرج و آبتین با آن روبرو هستیم:

«چه نیکوتر از پهلوان جوان	که گردد به فرزند روشن روان
چو هنگام رفتن فراز آیدش	به فرزند نو، روز باز آیدش
به گیتی بماند ز فرزند نام	که این پورزال است و آن پورسام»

(فردوسی، ج ۱، ص ۱۷۵)

فردوسی مرگ مظلومانه سیاوش و تداوم حیات او در گیاه را چنین توصیف می‌کند:

«زخاکی که خون سیاوش بخورد	به ابر اندر آمد درختی ز گُرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او	همی بوی مُشک آید از مهر او»

(همان، ج ۲، ص ۱۷۰)

«به ساعت گیاهی از آن خون برُست
جز ایزد که داند که آن چون برُست
گیا را دهم من کنونت نشان
که خوانی همی خونِ سیاوشان»
(همان، ج ۳، ص ۱۵۲)

حتی فردوسی با القای تمهیدات تلقینی اسطوره، از این که می داند از مرگ
مظلومانه گیاه می روید با تصویر کردن ترس افراسیاب اینگونه می گوید:
«کنیدش به خنجر سر از تن جدا
به شخی که هرگز نروید. گیا
بباید که خونِ سیاوش زمین
نسباید نروید گیا روز کین»

(همان، ج ۳، ص ۱۴۶)

احمد شاملو در منظومه «ابراهیم در آتش» با در نظر داشتن تطابقی که میان ورو
آزمایش آتشین ابراهیم (ع) و سیاوش مظلوم در نظر دارد چنین می گوید:
«من کلامِ آخرین را / بر زبان جاری کردم / همچون خون بی منطق قربانی / بر
مذبح یا همچون خون سیاوش (خون هر روز آفتابی که هنوز بر نیامده است) / که
هنوز دیری به طلوعش مانده است / یا که خود هرگز بر نیاید»

(شاملو، احمد، مجموعه آثار شاملو، ص ۷۳۶)

الیاده در نتیجه تحقیقات خود در خصوص اساطیر می گوید: «انسان ظهور
ناپایدار صورت و وجهی نو از نباتات است که پس از مرگ به حالت تخم یا روح به
درخت باز می گردد. انسانها بار دیگر به زهدان عالم می پیوندند و از نو جُرثومه
می شوند و مرگ، برقراری مجدد ارتباط با سرچشمه زندگی کل یا حیات عالم
است.»^{۱۳}

استحاله ای که در پی آن مُرده از صورت انسان نمای خود، درخت نما می شود
در نظرگاه تاریخ ادیان، تکرار عمل کیهان آفرینی و تکوین جهان است.^{۱۴} تا آن جا که
فیلیسین شاله، نظریه پرداز بزرگ تاریخ ادیان و اساطیر، روح را در معنی عمومی آن،
توتم می داند و معتقد است که روح نیاکان ما دارای خاصیت توتم است.^{۱۵} به همین
خاطر روح در معنی توتم، باز یافت می شود و تبدل می یابد.

چنانکه در بخش تبارشناسی گیاهی و تناسخ تصویری نیز بدان پرداختیم،

اعتقاد به تناسخ را در بینش شاعران مسلمان ایرانی به دلیل عدم اعتقاد دینی به تناسخ، نوعی تصویرگرایی مبنی بر تناسخ برخاسته از یک ارتباط تثلیثی دانستیم. بدین معنی که بر پایه تفکر ایرانی گذار از گیاه پیکری (مهر گیاه) به انسان پیکری و عقیده به آنیمیسیم گیاهی، به گونه تناسخ و گردش صورت‌های حیات از حالتی به حالت دیگر، ارتباطی تثلیثی به وجود آمده است که در شعر شاعران کهن و معاصر از جایگاه قدسی ویژه‌ای برخوردار است و در این میان خیام، سهم عمده‌ای را به خود اختصاص داده است:

- «خاکی که به زیر پای هر نادانی است
هر خشت که بر کنگره ایوانی است
(خیام، رباعیات، ص ۱۰۷)
- «بر سبزه‌نشین و خوش بزی روزی چند
زان پیش که سبزه بر دمَد از خاکت»
(همان، ص ۱۰۲)
- «این سبزه که امروز تماشاگاه ماست
تا سبزه خاک ما تماشاگاه کیست؟»
(همان، ص ۱۰۰)
- «برگیر پیاله و سبو ای دلجوی
بس شخص عزیز را که چرخ بدخوی
(خیام، رباعیات، ص ۱۶۴)
- «این عقل که در ره سعادت پوید
دریاب تو این یک دم وقت که نه‌ای
که تره که بدروند و دیگر روید»
(همان، ص ۱۲۴)
- «هان کوزه گرا بی‌پای اگر هشیاری
انگشت فریدون و کف کیخسرو
تا چند کنی بر گِلِ مردم خواری
بر چرخ نهاده‌ای چه می‌پنداری»
(همان، ص ۱۶۷)
- «چون ابر به نوروز رخ لاله بُشست
کاین سبزه که امروز تماشاگاه تست
بر خیز و به جام باده کن عزم درست
فردا همه از خاک تو بر خواهد رُست»
(همان، ص ۱۰۵)

«در سبزه‌نشین و می‌روشن می‌خور کاین سبزه بسی دَمَد زخاکِ من و تو...»

(همان، ص ۱۵۷)

«دهقان قضا بسی چو ما کشت و درود غم خوردن بیهوده نمی‌دارد سود...»

(همان، ص ۱۲۸)

«هر سبزه که بر کنار جویی رُسته است گویی زلبِ فرشته خویی رُسته است

پا بر سبزه تا به خواری ننهی کان سبزه زخاک لاله رویی رسته است»

(همان، ص ۱۱۷)

«هر ذره که در خاک زمینی بوده است پیش از من و تو تاج و نگینی بوده است

گردد از رخ نازنین به آرم فشان کان هم رخ خوب نازنینی بوده است»

(همان، ص ۱۱۷)

«در هر دشتی که لاله‌زاری بوده است از سرخی خون شهریاری بوده است

هر شاخ بنفشه کز زمین می‌روید خالی است که بر رخ نگاری بوده است»

(همان، ص ۱۱۷)

«هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین آن مردمکِ چشم نگاری بوده است»

(همان، ص ۱۰۴)

در شعر اخوانِ ثالث نیز با چنین باورهایی روبرو هستیم:

«خاک ره‌بسا که سبوتی گردد و بسا گل رویی

یا که سبزه بر لبِ جوئی، خاک اگر چنین به سرم‌کن»

(اخوان ثالث، دوزخ اما سرد، ۳۱۴)

شاعران ایرانی تبار با دریافته‌های قدسی و اساطیری خود، در این باره،

مضامین زیبایی خلق کرده‌اند. رودکی گوید:

«نظر چگونه بدوزم که بهر دیدنِ دوست زخاکِ من همه نرگس دَمَد به جای گیاه»

(رودکی، دیوان، ص ۵۳۴)

حافظ نیز بر همین منوال رویدن لاله از خون مظلوم را به تصویر می‌کشد:

«من چون از خاک لَحَد لاله صفت بر خیزم داغ سودای توأم سرّ سویدا باشد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۱۳)

«ز حسرت لب شیرین هنوز می بینم که لاله می دمد از خون دیده فرهاد»
(همان، ص ۱۳۸)

و از همه زیباتر مولانا در دو بیت با اشاره به شهیدان راه حق (مظلومان) دمیدن نسرين را از گور مطرح می کند و همچنین رُستن درخت را از خاک اهل دل یادآوری کرده است:

«چو تلقین گفت پیغامبر شهیدان ره حق را توهم مرکشته خود را بیاتر بر خوان یکی تلقین
به تلقین گر کنی نیت بپرّد مُرده در ساعت کفن گردد برو اطلس زگورش بر دمد نسرين»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۰۰)

«چون که فرو شد تنش در تک خاک لحد رُست درخت قبول از بُن چون دایه ای
عاشق آن نور کیست جز دل نوراینی فتنه آن شمع چیست جز تن پروانه ای»
(مولوی، همان، ص ۱۱۱۸)

خاقانی نیز این باور را به صورت ناخود آگاه مطرح کرده است:

«مرثیت های او مگر دل خاک بر زبان گیاه می گوید»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۶۶)

در شعر معاصر، در راستای تناسخ گیاهی و حلول روح مظلوم در گیاه در قتل ناجوانمردانه انسان به مضامینی از این دست بر می خوریم:

«بر هر سبزه خون دیدم / در هر خنده درد دیدم / از هر خون، سبزه ئی می روید
و از هر درد لبخنده ئی / چرا که هر شهید درختی است / من از جنگل های انبوه به
سوی تو آمدم»
(شاملو، هوای تازه، ص ۲۰۹)

«آه فرزندان! فرزندان گرم خاک... / ما آن غرفه را هم اکنون به چشم می بینیم / و
در پناه درختانی / سایه گستر / که عطر گیاهیش یادآور خون شماس است / که در
ریشه های ایمانی عمیق می گذرد.»
(همان، دشنه در دیس، ص ۱۷ و ۱۶)

از سوی دیگر ناصر خسرو بر آن است که اگر خشم الهی بر سرزمینی مستولی گردد آن سرزمین دچار بلا می شود و رویدن نبات بلا را نتیجه عملکرد قوم نااهلی می داند که مانند قوم هامان و قاروند:

«بر آن تربت که بارد خشم ایزد بلا روید نبات از خاک مسنون

... بلا روید نبات اندر زمینی که اهلش قوم هامان اند و قارون
 نبات پُر بلا غُرّست و قفچاق که رُسته ستند بر اطراف جیحون»

(ناصر خسرو، دیوان، ۱۴۵ و ۱۴۴)

هانری ماسه نیز در شمار معتقدات و باورهای ایرانی به مواردی اشاره می‌کند که دلالت بر تناسخ و استحاله خون به گیاه دارد. از جمله رویش نی از خون در ترانه جندقی، یا ریختن خون دست زنان مصری که مطابق سوره مبارکه یوسف آیه ۳۱، زنان مصر از مشاهده جمال یوسف دست خود را می‌برند و از خون آن، نارنج سرخ پدید می‌آید و یا اشاره به درخت خون چکان چنار قزوین (زرآباد قزوین) که هر روز عاشورا به نشانه مظلومیت امام حسین (ع) و یاران وفادارش از آن خون می‌چکد. و هم چنین درخت سرو پاسارگاد که هر روز جمعه (روز مقدس مسلمانان) از آن خون می‌تراود، از مواردی هستند که ماسه به آنها پرداخته است.^{۱۶}

چنان که دیدیم در باورداشت‌های اسلامی نیز لاله از خون شهید می‌روید. و «گل آدونی» گلی که از خون جوان بسیار زیبای ادونی که در داستان‌های فنیقی، خرسی او را دریده، رویده است^{۱۷} دلالت بر تبدل و استحاله از انسان مظلوم به نبات دارد.^{۱۸} و این اسطوره یادآور رویش پر سیاوشان از خون سیاوش است. در اساطیر یونان نیز بر اثر ظلم دیونیزوس (Dionysos) از خون آزدی تیس (Agdistis) که انسان - گیاه است درخت بادام یا درخت اناری می‌روید.^{۱۹} در اسطوره‌های ژاپنی درباره رویش پاترینیا و میسکانتوس از گور دختر و پسر عاشقی که به یکدیگر نمی‌رسند و اسطوره چینی رویش آفیون از مزار زن مظلومی که از جور شوهر در زمان حیاتش رنج‌ها کشیده است^{۲۰} با این باورها رو به رو هستیم.

کهن‌الگوی مرگ مظلومانه یا عاشقانه و رویش گیاه از گور عاشق در شعر اخوان ثالث بدینگونه متجلی شده است:

«عشاق داغ‌دیده نخواهند لوح گور بعد از وفات لاله دمَد بر مزارشان»

(اخوان، ارغنون، ص ۸۴)

در شعر نظامی گنجوی نیز می‌بینیم در مرگ عاشقانه لیلی، گیاه از تربتش

می‌روید:

«از زیدنشون تربتش جُست وان گه چو گیا ز تربتش رُست
آمد نه چنان که هم نشستان شوریده سر آن چنان که مستان»

(نظامی، لیلی و مجنون، ص ۲۵۶)

ارتباط میان انسان و گیاه و استحاله و تناسخ انسان به گیاه در پرتو مرگ
مظلومانه و یا رستاخیز آیینی گیاهان از گور انسان در شعر سعدی، نمودهای فراوانی
داشته است:

«چون تشنه جان سپردم آن گه چه سود دارد آب از دو چشم دادن بر خاک من گیا را»

(سعدی، غزلیات و قصائد، ص ۱۲)

«رویی است ماه پیکر و خونی است مشکبوی هر لاله که می دمد از خاک و سنبلی»

(همان، ص ۱۹۰)

«ترسم چو بازگردی از دست رفته باشم وز رُستنی نبینی بر گور من گیاهی»

(همان، ص ۹۲۶)

و ازین روست که سعدی دادِ عاشقی خود را از خاک می طلبد:

«مهربانی زمن آموز و گرم عُمر نماند به سر تربت سعدی بطلب مهر گیا را»

(سعدی، همان، ص ۱۱)

همچنین در شعر فروغ فرخزاد، متناسب با تئوری تناسخ تصویری با ابیاتی از

این دست روبرو هستیم:

«دست هایم را در باغچه می کارم / سبز خواهد شد می دانم می دانم می دانم»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۹۳)

«از دل خاک سرد آئینه ناگهان پیکرش چو گل روئید

موج زد دیدگان مخملیش آه در وهم هم مرا می دید»

(فروغ، عصیان، ۲۵۴)

در شعر فروغ، نوعی هم ذات پنداری گیاهی به چشم می خورد:

«مرا تبار خونی گل ها به زیستن متعهد کرده است»

(همان، ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، ص ۴۴۴)

اخوان ثالث نیز بر مزار پدرش می گوید:

«یا کجایند آن همه ریسنده و چوپان و گلّه‌ی خوش چرا، در دشت و در دامن /
یا کجا گل‌ها و ریحان‌های رنگ افکن / ای گل‌ها و ریحان‌های رویان بر مزار او! / ای
بی آرمان زیبا رو / ای دهان‌های مکنده هستی بی اعتبار او! / رنگ و نیرنگ شما آیا
کدامین رنگسازی را به کار آید / بیندش چشم و پسندد دل / چون به سیر مرغزاری،
بوده روزی گور زار، آید؟» (اخوان، آخر شاهنامه، ص ۱۴۵)

همچنین احمد شاملو به دلیل اعتقادش به قداست شهادت و کهن‌الگوی
شهید (مظلوم) و در نتیجه رویش گیاه از گور آن، با نمادهای متضادی چون بوته
و میوه سیاه به جای گیاهان زیبا، امری قدسی را با امری نامطلوب پیش روی هم
قرار می‌دهد:

«چه کند صبح اگر دیروز / گوری است که از آن نمی‌روید زهر بوته‌ای جز
ندامت / با هسته تلخ تجربه‌ای در میوه سیاهش» (همان، ص ۳۰۸)

و او با اعتقاد به رابطه گیاهان و مُردگان در تداوم چرخه زیست چنین می‌گوید:
«آفتاب سبز، تب شن‌ها و شوره‌زارها را در گاهواره عظیم کوه‌های یخ می‌جناند
و خون کبود مُردگان در غریو سکوتشان / از ساقه بابونه‌های بیابانی بالا می‌کشد.»
(همان، ص ۲۹۳)

فروغ فرخزاد نیز از جوشش خونِ یادی دور در لاله‌های وحشی که از شکاف
گور سر بر می‌کشند به پدیدار شدن زندگی و حیات دوباره تعبیر می‌کند:
«شاخه‌ها از شوق می‌لرزند در رگ خاموششان آهسته می‌جوشد خونِ یادی
دور / زندگی سر میکشد چون لاله‌ای وحشی / از شکافِ گور / از زمین دستِ
نسیمی سرد برگ‌های خشک را با خشم می‌روبد» (فروغ، دیوان، ص ۱۷۴)
شاملو نیز با این تفکر که انسان پس از مرگ، جرثومه گیاهی می‌شود^{۲۰} و با
تلویحی که به تمسخر حیات و چرخش زیست دارد، رابطه استحاله انسان در نوع
گیاهی را بدینگونه بیان می‌کند:

«گورستان پیر / گرسنه بود / و درختان جوان / کودی می‌جُستند»

(شاملو، آیدا در آینه، ص ۶۰)

از سوی دیگر آیین کاشتن گیاه و درخت بر مزار مردگان و گذاشتن گل بر مزار

متوفی از مقولاتی است که تداوم چرخه وجودی از گیاه به انسان و از انسان به گیاه را یادآور می‌شود، چنان که در آیین مذهبی شینتو، که معابد و ضریح‌های مقدّس با درختان سرسبز مُحاط شده‌اند. اعتقاد بر این است که پدران و نیاکانشان در این آب و خاک جان سپرده‌اند و این درختان برخاسته از روح مُردگانشان هستند.^{۲۱} آیین گل بر روی گور گذاشتن در شعر فروغ فرخزاد آمده است:

«خاک می‌خواند مرا هر دم به خویش می‌رسند از ره که در خاکم نهند
آه شاید عاشقانم نیمه شب گل به روی گور غمناکم نهند»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۶)

در شاهنامه نیز پیکر رستم بر روی دَخمه‌ای بلند در باغ به خاک سپرده می‌شود:

«به باغ اندرون دخمه‌ای ساختند سرش را به ابر اندر افراختند»

(فردوسی، ج ۶، ص ۳۳۷)

همچنین اسفندیار برادرش فرشیدورد را کنار درختی سایه‌دار به دخمه می‌سپارد:

«همی گفت کاکنون چه سازم ترا یکی دخمه چون بر فرازم ترا
به جای درختی چنان سایه‌دار که خوابانمت ای گونامدار»

(همان، ج ۶، ص ۱۵۵)

در این راستا در خمریّه‌های منوچهری و حافظ نیز شاهد این مقوله هستیم که شاعر آرزو دارد که پس از مرگ، مزارش با درخت انگور قرین باشد و در پای درخت رز به خاک سپرده شود و از برگ رز برایش کفن سازند:

«آزاده رفیقان منا، من چو بمیرم از سرخ‌ترین باده بشوید تن من
از دانه انگور بسازید حنوطم وز برگ رز سبز ردا و کفن من
در سایه رز اندر، گوری بکنیدم تا نیکترین جایی باشد وطن من»

(منوچهری، دیوان، ۶۹)

«من آرزان که گردم به مستی هلاک به آیین مستان بریدم به خاک
به تابوتی از چوب تاکم کنید به راه خرابات خاکم کنید»

به آب خرابات غسلم دهید پس آن گاه بر دوش مستم نهید
 مریزید برگور من جز شراب میارید در ماتمم جز ریاب»
 (حافظ قدسی، ص ۴۵۳، به نقل از شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات)

شاملو نیز با بیانی ضمنی، به رابطه قدسی درختان و مُردگان در قالبِ تابوتِ مُردگان اشاره می‌کند:

«و اینک سپیدارها که به سرفرازی، از بلندای انزوای من بر می‌گذرد گرچه به
 انجام کار، تابوت اگر نشود اجاق پیرزنی را هیمه خواهد بود»

(شاملو، ققنوس در باران، ص ۷۱)

و حافظ گفته است:

«به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید که می‌رویم به داغ بلند بالایی»

(حافظ، دیوان، ص ۶۷۲)

اعتقاد به هم‌ذات‌پنداری و هم‌تباری با گیاهان منجر به این شده است تا
 شاعران خود را از سلاله درختان فرض کنند و درخت را برادر خود بدانند:

«من از سلاله درختانم / تنفس هوای مانده ملولم می‌کند»

(فروغ، ایمان بیاوریم...، ص ۴۴۲)

«لادبُن و من دو تا برادر بودیم»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۸۳۱)

«روزگاری پیش از این یعنی که انسان از اقوام یک شاخه بود...»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۴۳۱)

«نَسَبم شاید برسد به گیاهی درهند، به سفالینه‌ای از خاکِ سیلک»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۷۴)

از این رو سبز کردن سبزه در ظروف سفالین و درخت کاری در ایام نوروز به
 دلیل اعتقاد به بازگشت مردگان و فروهرها به خانه‌ها با باورهای مربوط به رستاخیز
 آیینی نباتات و هم‌ذات‌پنداری گیاه و انسان منطبق است.^{۲۲}

۳. تجدید حیات آیینی (رستاخیز و نوشدگی نباتات) در تمثیل فصل‌ها

چنانکه در قسمت بعدی کتاب در خصوص آیین‌های جشن و سوگواری ایزد
 نباتی در اساطیر ملل خاطر نشان ساختیم، تغییر سالانه فصل‌ها و نباتات، رمز مرگ

آیینی و حیات دوباره انسان است.

توصیف بهار و خزان در شعر فارسی به گونه کاربرد ادبی مضمون بسیار رایجی است که در بهاریه‌ها و خزانیه‌ها شاهد آن هستیم. اما تمثیل‌های رازآمیز و قدسی این مقوله، تداوم حیات انسان و طبیعت را به گونه‌ای آیینی یادآور می‌شود زیرا بهار قرین سرسبزی و حیات دوباره نباتات و خزان تداعی کننده مرگ سبز طبیعت است. مولوی در فیه مافیه درباره قداست بهار و احیاء نباتات و میراندن آن می‌فرماید: «هم چنان که در زمستان هر کسی در جامه و در پوستینی و تنوری در غار گرمی از سرما خزیده باشد و پناه گرفته و هم چنین جمله‌ی نبات از درخت و گیاه و غیره از زهر سرما بی برگ و بر مانده و رخت‌ها را در باطن بُرده و پنهان کرده تا آسیب سرما برو نرسد چون بهار جواب ایشان به تجلی بفرماید جمله‌ی سؤال‌های مختلف ایشان از احیاء و نبات و موات به یکبار حل گردد و آن سبب‌ها برخیزد و جمله سر برون کنند و بدانند که موجب آن بلاچه بود.»^{۲۳}

جلوه فصل‌ها در شعر شاعران، گذشته از کاربرد ادبی آن، متضمن تفکری قدسی بر پایه مرگ و رستاخیز دوباره است:

«خاک رازنده کند تربیت باد بهار / سنگ باشد که دلش زنده نگرده به نسیم»
(سعدی، غزلیات، ص ۶۳۴)

«شکوه‌ها را بنه خیز و بنگر / که چگونه زمستان سرآمد / جنگل و کوه در رستخیز است / عالم از تیره‌رویی درآمد / چهره بگشاد و چون برق خندید»
(نیمای، مجموعه اشعار، ص ۴۹)

شاملو نیز رستن گیاهان را با انتظار تابستان به تصویر می‌کشد تا حیاتی دوباره در پی رستاخیز طبیعت ایجاد شود:

«ابرها و همهمه دور دست شهر / آسمان باز یافته را / تکرار می‌کند / همچنان که / گنجشک‌ها و باد و زمزمه پُر نیاز رستن / که گیاه پُر شیر بیابانی را / در انتظار تابستانی که در راه است / در خوابگاه ریشه سیرابش بیدار می‌کند.»

(شاملو، باغ آینه، ص ۱۱۲)

اخوان ثالث نیز با تضمین مصراعی، بهار را همچون اجدادش نماد حیات و

ایجاد و آفرینش قلمداد می‌کند:

«جدم بهار گفت: که بایست فرودین «عالم بسان خلدِ مُخلد کند همی»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۳۳)

در شعر شاملو درخت اسفندگان با احساس سبز خود بهاران را سلام می‌گوید تا

در پی مرگ پر غرور زمستانی‌اش، حیات بهاری را شاهد باشد:

«از کجا دریافتی درخت اسفندگان / بهاران را با احساس سبز تو سلام می‌گوید /

و بر همیشه غرورش را در آینه‌ی احساس تو می‌آراید» «شاملو، در آستانه، ص ۴۹)

از سوی دیگر خنده حیات بخش بهار نیز به گیاهان پیر جان می‌دهد:

«نازلی! بهار خنده زد و ارغوان شکفت / در خانه، زیر پنجره گل داد یاس پیر»

(شاملو، هوای تازه، ص ۷۳)

در شعر شاعران، پائیز مسافری خاک آلوده است که برگ‌های زرد و مُرده و

خشکیده و غمناکی به همراه دارد و درختان از بیداد خزان نجوا می‌کنند:

«پائیز، ای مسافر خاک آلود در دامنت چه چیز نهان داری

جُز برگ‌های مُرده و خشکیده دیگر چه ثروتی به جهان داری؟»

(فروع، اسیر، ص ۳۵)

«حاصلی درخت در پائیز برگ زرد است» (نیماء، مجموعه اشعار، ص ۷۱۵)

«درگه پاییز چون پائیز با غمناک‌های زرد رنگ خود می‌آمد باز...»

اندر آن جا، در خلال گُلبنان زرد مانده چند روزی بودشان اُتراق / و همان لحظه

که می‌آمد بهار سبز و زیبا با نگارانش به تن رعنا / آشیان می‌ساختند آن خوشنویان

در میان عشقه‌ها / با نگاه مهربارش سریویلی در همه این جلوه‌ها می‌دید / خوب

می‌کاوید چشمانش / آن دلاویزانِ رنگین را» (نیماء، همان، ص ۲۴۴)

«نجوای درختان از بیداد خزان / از نسیمی که بر او شعله نمی‌بُرد نماز / بین

اشجار زبیداد خزان نجوا بود» (اخوان، ارغنون، ص ۴۰)

و زمستان برای فروغ فرخزاد، گلدان‌های خشک یاس و خاک

کردن گنجشک‌های مُرده را تداعی می‌کند و این تصویر یادآور مقارنه زمستان و

مرگ است:

«چون برف می خوابید / در باغچه می گشتم افسرده / در پای گلدان‌های خشک
 یاس / گنجشک‌های مُرده‌ام را خاک می کردم» (فروغ، تولدی دیگر، ص ۲۷۸)
 در آیین میترا، ایزد مهر (میترا) که نماد خورشید و تابستان است، گاو که نماد ماه
 و زمستان است را قربانی می کند و در نتیجه این عمل، نباتات متعددی می رویند.^{۲۴}
 در گزیده‌های زادسپرم نیز رستاخیز طبیعت و مرگ آیینی نباتات چنین توصیف
 شده است:

«در بهار درختان شکفته می شوند و در زمستان خشک همچون مُردگانند تا آن
 که مهر به جای نخستین باز گردد و از درختان خشک، برگ و شکوفه بروید.»^{۲۵}
 نمایش مرگ آیینی نباتات و تجدید حیات ادواری فصل‌ها در آثار متعددی
 مولوی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در فیه مافیه، قبض و بسطِ عارف با تمثیل
 خزان و بهار ترسیم شده است:

«پس معلوم شد که نامعقول به مثال معقول گردد و مثال به مثل نماند هم
 چنانکِ عارف گشاد و خوشی و بسط را نام، بهار کرده است و قبض و غم را خزان
 گوید. چه ماند خوشی به بهار یا غم به خزان از روی صورت‌الاین مثال است که بی
 این عقل آن معنی را تصوّر و ادراک نتوان کردن»^{۲۶}

از بُعد عرفانی باید یادآور شد که انسان در معرض حوادث و متأثر از احوالات
 مختلف است و توارد این احوال به صورت تمثیل فصول فرض شده است چنان که
 خزان و بهار، نماد احوال گوناگون آدمیند. مولوی بر پایه این تفکر در مثنوی می گوید
 که تغییر فصول (تغییر احوال) دل انسان را مانند خاک پُر از گیاه و سبزه می کند،
 سپس این گیاهان و سبزه‌ها در خزان پژمرده شده و از بین می روند و انسان دچار
 مرگ آیینی می شود. مولانا از مرگ آیینی به مرگ سیاه تعبیر می کند و در پی این
 مُردن است که حیاتی جدید آغاز می شود تا این نمایش آیینی و مرگ زمستانی
 انسان به مانند مرگ طوطی در مثنوی، بشارت دهنده حیاتی بهاری و عیسوی
 باشد. مولانا معتقد است که انسان باید در نیاز و فقر همچون خاک باشد تا سرسبزی
 بهاری به دل او راه یابد:

«از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان

نیست گردد غرق در بحر نُغُول
 برزنند از بحر سر چون ماهیان
 در هزیمت رفته در دریای مرگ
 در گلستان نوحه کرده بر خُضْر
 هر عدم را کانچه خوردی بازده
 از نبات و دارو برگ و از گیاه
 دم به دم در تو خزان است و بهار
 پر ز غنچه‌ی وردو سرو و یاسمین
 ز آنبُهی گل، نهان صحرا و کاخ
 بوی آن گلزار و سرو و سنبل است
 جوشِ مُل دیدی که آن جا مُل نبود...
 در نیاز و فقر خود را مُرده ساز
 همچو خویشت خوب و فرخنده کند
 خاک شو تا گل برویی رنگ رنگ
 آزمون را یک زمانی خاک باش»

(مولوی، مثنوی، بیت ۱۹۱۲-۱۸۸۹)

در حقیقت پیام مولوی در اینجا ناظر بر بازگشت به آغازهاست. بازگشتی که مطابق تاریخ ادیان و تفکرات قدسی اساطیری برای تجدید فعالیت نیروهای مقدّس صورت می‌گیرد. چنان که مطابق تشرّف‌های آیینی، نوآموز و سالک با مرگ آیینی به اصل خود باز می‌گردد و از مقتضیات بشری در می‌گذرد و با این تشریفات تغییراتی در شرایط وجودی فرد پدید می‌آید که او می‌تواند با گذشتن از مرز بشری به ماورای شناخت، عرفان و ابدیت راه یابد و به وضعیتی عالی تر دست پیدا کند.

«عاشقان ترا مسلّم شد

فرع‌های درخت لرزانند

باغبانان عشق را باشد

بر همه مگرها بخندیدن

اصل را نیست خوف لرزیدن

از دل خویش میوه برچیدن»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۸۸)

خاصه هر شب جمله افکار و عقول
 باز وقت صبح آن آلهیان
 در خزان آن صد هزاران شاخ و برگ
 زاغ پوشیده سیه چون نوحه‌گر
 باز فرمان آید از سالارده
 آنچه خوردی واده‌ای مرگ سیاه
 ای برادر عقل یک دم با خودآر
 باغ دل را سبز و ترّ و تازه بین
 ز آنبُهی برگ، پنهان گشته شاخ
 این سخن‌هایی که از عقل کل است
 بوی گل دیدی که آن جا گل نبود؟
 معنی مُردن ز طوطی بُد نیاز
 تا دم عیسی ترا زنده کند
 از بهاران کی شود سرسبز سنگ
 سال‌ها تو سنگ بودی دل خراش

همچنین مولوی با به تصویر کشیدن بهار و رستاخیز طبیعت، فرایند جوانی و سرسبزی طبیعت را ناشی از اکسیر عشق می‌داند و بهار را نماد انفاس روح افزا در دل ابدال می‌داند که منجر به رویش سبزه‌زار می‌گردد:

«عشق چو بگشاد رخت سبز شود هر درخت برگ جوان برآمد هر نفس از شاخ پیر»
(همان، ص ۴۴۵)

«این دم ابدال باشد زان بهار در دل و جان روید از وی سبزه‌زار
فعل باران بهاری با درخت آید از انفاسشان ای نیک بخت
گر درخت خشک باشد در مکان عیب آن از بادجان افزا مدان
باد کار خویش کرد و بروزید آن که جانی داشت بر جانش گزید»
(مولوی، مثنوی، دفتر اول بیت، ۲۰۴۵-۲۰۴۲)

تمثیل دیگری که مولوی به زیبایی از این تصویر قدسی به دست می‌دهد، تداوم نبرد دو آلیستی پاکان و پلیدان است که با مرگ شبانه یزیدیان و ناپاکان، حیات حسینی رقم می‌خورد و مولانا با خواهش غم و طلب مرگ آیینی نفس، خواستار تولدی حسین وار(ع) است تا حیات واقعی نفس را شاهد باشد:

«حیران شده زمین که چو نیمیش شد گیاه نیم دگر چرنده شد و زان همی چرید
نیمیش شد خورنده و نیمیش خوردنی نیمی حریص پاکی و نیمی دگر پلید
شب مُرد و زنده گشت حیات است بعد مرگ ای غم بکش مرا که حسینم تویی یزید»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۵۵)

همچنین در قرآن کریم رویاندن نباتات برهانی برای مؤمنان قلمداد شده است:
«وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا
نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (انعام | ۹۹)

و مبینی این آیه را دلیلی برای منکران بعث و نشور می‌شمارد و می‌گوید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ» این آیت دلیلی ظاهر است بر منکران بعث و نشور. آن خداوند که از عجائب قدرت و بدائع فطرت و لطائف حکمت این چنین منع نماید که از یک آب و یک خاک و یک هوا چندین درختان رنگارنگ و میوه‌های گوناگون بارنگ، با طعم و با بوی بیرون آورد و قدرت خود در آن بنماید قادر است که فردای قیامت، خلق را از

خاک برانگیزد و مُردگان را زنده گرداند».^{۲۷}

همچنین در تفکر مولانا همانند این مضمون قرآنی، بهار، برهان وجود رستاخیز و رازگشای درون و نهاد طبیعت و تمثیلی برای تغییر احوال انسانی و پرده برداشتن از ضمائر و مکنونات وجودی نفس است:

«این بهار نوز بعد برگ ریز هست بُرهان وجود رستاخیز
در بهار آن سرها پیدا شود هر چه خوردست این زمین رسوا شود
بردمد آن از دهان و از لبش تا پدید آرد ضمیر و مذهبش
سر بیخ هر درختی و خورش جملگی پیدا شود آن بر سرش...
هر غمی کزوی تو دل آزرده‌ای از خُمار می بُود کان خورده‌ای
لیک کی دانی که آن رنج خُمار از کدامین می برآمد آشکار؟
این خمار اشکوفه آن دانه است آن شناسد کاگه و فرزانه است
شاخ و اشکوفه نماند دانه را نطفه کی ماند تن فرزانه را؟»

(مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، ۳۹۷۸-۳۹۷۱)

در قرآن کریم با آیاتی از این دست که بیانگر رستاخیز و تداوم چرخه حیات و مرگ هستند روبه رو هستیم: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤَفَّكُونَ» (انعام | ۹۵)

میبیدی در کشف الاسرار در تفسیر عارفانه این آیه کریمه به خوبی به طریق تمثیلی به امتحانات الهی در پروردن دانه اشاره می‌کند بدین معنی که انسان باید با پرورش دل و نفس خود، منازل طاعات و عبادات را به سر حدّ انتها برای وصال الهی برساند تا ریحان افتخار از خار افتقار بردمَد:

«دانه طعام شکافد تا از آن نبات بیرون آید و قوت را بشاید. همچنین دانه دل بشکافد تا جوهر اخلاص روی نماید و خلاص بنده در آن بود. آن یکی سبب قوام نفس بنده و این یکی سبب ثبات ایمان بنده و هر دو را خور پروراندند و روزی رساننده، دل را می‌پرورد به مشاهده خود، نفس را می‌پرورد به نعمت خود و آنگه آن نفس، مرکب این دل ساخته تا در میدان عبارت بروی سواری کند و منازل طاعات به وی باز برد تا به مقصد «وَأَن إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» رسد. این است روز پیروزی

و سعادت بی نهایت و دولت بی کران که بنده را بر آمد رایگان، ریحان افتخار از خار
افتقار بر دمیده و صبح شادی از مطلع آزادی برآمده».^{۲۸}

مولوی نیز اذعان می‌دارد که در این امتحان الهی پس از آشکار شدن راز خاک،
درختان روح سر بر می‌آورند و شاخه‌های میوه‌دار بر خود می‌نازند و ریشه‌های بی
حاصل خجل و شرمسار خواهند بود:

«غنچه گره گره شد و لطف گره گشاد از تو شکفته گردد و بر تو کند نثار
گویی قیامت است که بر کرد سر ز خاک پوسیدگان بهمن و دی مُردگان یار
تخمی که مرده بود کنون یافت زندگی رازی که خاک داشت کنون گشت آشکار
شاخی که میوه داشت همی نازد از نشاط بیخی که آن نداشت خجل گشت و شرمسار
آخر چنین شوند درختان روح نیز پیدا شود درخت نکو شاخ بختیار
آری چو در رسد مدد نصرت خدا نمرود را بر آید از پشه‌ای دمار»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۴۲)

۴. نیلوفر نماد حیات و مرگ آیینی (تولد دوباره)؛ نباتات نماد جاودانگی و تولد دوباره

نیلوفر در تفکرات قدسی و اساطیری ایران و آیین‌های مذهبی هند و مصر،
نماد برتر روشن بینی دل و تولد دوباره آن در پرتو نور خورشید (ذات اعظم) است.
توجیه عرفانی این نماد آن است که ریشه این گیاه در آب‌های گل‌آلود (امیال و
آرزوهای انسانی) است و برگ‌ها و گل‌های آن به سمت آفتاب و روشنی باز
می‌شود.^{۲۹} و همچنانکه از دل توده‌ای خاک، نیلوفری زیبا، خوشبو و دلپذیر بیرون
می‌آید در میان میرندگان کور نیز که همچون توده‌ای خاکند، سالکی روشن شده که
شناسای خود شده از زیر نور آفتاب سر بر می‌آورد و به حیاتی تازه دست می‌یابد.^{۳۰}
براساس تفکر هندوان «برهم (روح) برهما را در میان گل نیلوفر پیدا کرد»^{۳۱} و نفس در
میان دل، صورت برهما را در حالی که در میان گل نیلوفری نشسته است تصور
می‌کند.^{۳۲} سپهری در این باره می‌گوید:

«قرآن بالای سرم، بالش من انجیل، بستر من تورات و زیر پوشم اوستا، می‌بینم

در خواب: بودایی در نیلوفر آب» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۳۸)
 از سوی دیگر زایش خورشید به عنوان همسفر مردگان در مرگ آیینی که شبانگاهان در چشمه آب گرم می رود و با مُردگان همراه شده و سحرگاهان سراز آب بیرون می آرد نیز در تاریخ ادیان، نمایش آیینی تولد دوباره تلقی می شود.^{۳۳} و این کهن الگو با باز شدن دوباره برگ های نیلوفر رابطه ای دو سویه دارد.

در اساطیر هند و مصر نیز اعتقاد بر این است که زایش دوباره خورشید در درون گلبرگ های نیلوفری انجام می گیرد.^{۳۴} در شعر فارسی به ارتباط دو گانه خورشید و نیلوفر پرداخته شده است:

«خورشید تو نیلوفر نازنده منم تن غرقه به اشک در شکر خنده منم
 رخ زرد و کبود و دل سر افکنده منم شب مرده زغم روز به تو زنده منم»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۲۷)

«همچو نیلوفرم به جان پیوست آسمان رنگ و آفتاب پرست»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۷۳۸)

«شد چو شد زیر خاک چشمه خور نسترن زار حوض نیلوفر»

(همان، ص ۳۴۲)

«مشنو از شب پرک حکایت خور گرد دریا برای و نیلوفر»

(همان، ص ۷۳۶)

مرگ آیینی نیلوفر با غروب خورشید و نیاز نیلوفر به آب و در آب زیستن همچون غسل آیینی خورشید برای دست یافتن به تولدی دوباره، از تمثیل های زیبای مولوی است:

«مرگ دان آنکه ائتفاق اُمّت است کآب حیوانی نهان در ظلمت است

همچو نیلوفر برو زین طرف جو همچو مُستسقی حریص و مرگ جو

مرگ او آب است و او جویای آب می خورد «والله اعلم بالصواب»

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ۳۹۰۹-۳۹۰۷)

سپهری در مرگ آیینی و خواب گونه خود حضور نیلوفر را که رمز مرگ و حیات

دوباره است می بیند:

«از مرز خوابم می گذشتم / سایه تاریک یک نیلوفر / روی همه این ویرانه فرو

افتاده بود / کدامین باد بی پروا / دانه این نیلوفر را به سرزمین خواب من آورد؟ / در
 پس درهای شیشه‌ای رؤیاها / در مُرداب بی ته آینه‌ها / هر جا که من گوشه‌ای از
 خودم را مُرده بودم / یک نیلوفر روئیده بود / گویی او لحظه لحظه در تهی من
 می ریخت / و من در صدای شکفتن او / لحظه لحظه خودم را می مُردم / بام ایوان
 فرو می ریزد / و ساقه نیلوفر بر گرد همه ستون‌ها می پیچد / کدامین باد بی پروا / دانه
 این نیلوفر را به سرزمین خواب من آورد؟ / نیلوفر روئید / ساقه‌اش از ته خواب
 شفافم سر کشید / من به رؤیا بودم / سیلاب بیداری رسید / چشمانم را در ویرانه
 خوابم گشودم:

نیلوفر به همه زندگی آم پیچیده بود / در رگهایش من بودم که می دَویدم /
 هستی آش در من ریشه داشت / همه من بود / کدامین باد بی پروا / دانه این نیلوفر را
 به سرزمین خواب من آورد؟» (سپهری، هشت کتاب، ص ۱۲۰)

رودکی نیز طی تمثیلی، مطابق با حکایتی در کلیله و دمنه، مرگ زنبوری را که بر
 نیلوفری نشسته است و با مرگ آیینی نیلوفر زیر آب می رود و با او می میرد، به
 تصویر کشیده است و با این تمثیل به روایت سرنوشت خود و بیان غفلت آدمی
 پرداخته است:

چون بماند داستان من بر این:	«هم چنان کبتي که دارد انگبین
خوشش آمد سوی نیلوفر شتافت	کبت ناگه بوی نیلوفر بیافت
چون گه رفتن فراز آمد بجست	و ز بر خوشبوی نیلوفر نشست
او به زیر آب ماند از ناگهان»	تا چو شد در آب نیلوفر نهان

(رودکی، دیوان، ص ۵۶۶)

سهراب سپهری در هشت کتاب در موارد متعددی، نیلوفر را به عنوان یکی از
 رمزهای توتمی عرفان هندی مطرح می کند. روایت تمثیلی مرگ زنبور بر سبزه مرگ
 و ربط آن با نیلوفر که رمز حیات و مرگ است در شعر سپهری یادآور تمثیل رودکی
 از مرگ آیینی زنبور و نیلوفر و تذکری در باب غفلت آدمی و بیداری دوباره او از
 غفلت است.

«هم خنده موج، هم تن زنبوری بر سبزه مرگ و شکوهی در پنجه باد / من از تو

پُرم، ای روزنه باغ هم آهنگی کاج و من و ترس! / هنگام من است، ای به در فراز، ای جاده به نیلوفر خاموش پیام!» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۶۴)

چشم انداز دیگر رابطه میان خورشید و نیلوفر، رمزی است که باز شدن درهای بیداری و گسستن سایه تردید را تحقق می بخشد:

«در پس گردونه خورشید، گردی می رود بالا ز خاکستر / و صدای حوریان و موپیشان‌ها می آمیزد / با غبار آبی گل‌های نیلوفر: باز شد درهای بیداری، پای درها لحظه وحشت فرو لغزید / سایه تردید در مرز شب جادو گسست از هم / روزن رؤیا بخار نور را نوشید» (سپهری، هشت کتاب، ص ۱۵۰)

هم چنین در تفکر عرفان مدارانه سپهری، نیلوفر رمز رسیدن به خداست:

«آن جا نیلوفرهاست / به بهشت، به خدا درهاست»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۲۲)

«باز آمدم از چشمه خواب، کوزه تر در دستم / مرغانی می خواندند، نیلوفر وامی شد، کوزه تر بشکستم / دربستم / و در ایوان تماشای تو بنشستم»

(همان، ص ۲۴۲)

در رمزپردازی‌های اساطیری ایران نیز نیلوفر و مورد به عنوان دو گیاه مقدس و آیینی هر کدام منسوب به یکی آمشاسپندان هستند چنانکه مطابق گزارش بندهش، مورد و یاسمن از آن هر مزد و نیلوفر منسوب به آبان است.^{۳۵}

کهن الگوی فدیة دادن گل نیلوفر آبی به خدایان از مضامین پُرکاربرد و تکراری در اساطیر مصر و هند است.^{۳۶} که به نظر نگارنده، به عنوان قربانی گیاهی به خدایان تقدیم می شود چنانکه جان ناس نیز در تاریخ جامع ادیان به انواع قربانی گیاهی و حیوانی اشاره کرده است.^{۳۷}

در مقدمه این بحث به جنبه نمادین روشن بینی و تشبیه دل سالک به نیلوفر از حیث روشن شدگی در عرفان هندی اشاره داشتیم. در اوپانیشاد نیز در موارد متعددی دل به نیلوفر تشبیه شده و تعبیر دل نیلوفری از مضامین مکرر این متن است و در درون این دل نیلوفری، دانایی و روشن شدگی به سبب اشراق آفتاب در دل پدید می آید:

«طریق مشغولی پرنو (Pra-nu) یعنی زمزمه مقدس، این است که در میان سینه، پارچه گوشتی که صورت نیلوفر دارد و دهن آن نیلوفر به طرف پایین است و رگ بیخ او بالا است و در میان سوراخ آن صورت نیلوفری، دل می باشد و از گفتن پرنو (زمزمه مقدس)؛ آن غنچه نیلوفر شکفته می شود و از شکفتن آن گشایش حاصل می شود... دل در او محو شده عین نوری می شود که آن پاک و صاف و مانند شعاع لطیف آفتاب است.^{۳۸}

تصویر رویش گیاه در شکاف سینه (دل سالک) به عنوان تصویری از عرفان هندی در شعر سپهری نیز آمده است:

«مرغ افسانه بر بام گمشده‌ای نشسته بود / وزشی بر تار و پودش گذشت / گیاهی در خلوت درونش روید / از شکاف سینه‌اش سر بیرون کشید / و برگ‌هایش را در ته آسمان گم کرد / زندگی‌اش در رگ‌های گیاه بالا می رفت / اوجی صدایش زد / گیاه از شکاف سینه‌اش به درون رفت / و مرغ افسانه شکاف را با پرها پوشاند / بال‌هایش را گشود و خود را به بیراهه فضا سپرد» (سپهری، همان، ص ۱۱۳ و ۱۱۲)

همچنین در اوپانیشاد، نیلوفر به عنوان نماد دانایی و بینایی مطرح شده است: «در میان دل نیلوفری خود همان ذاتی را که همه اوست و او را به چشم دانایی ببینند نه به چشم ظاهر^{۳۹}» در شعر ناصر خسرو و خاقانی نیز با این تجربه عارفانه و نمادهای قدسی در اوصاف دانندگی به نیلوفر و تشبیه دل به نیلوفر به سبب روشن‌شدگی نیلوفر و نیز شکل ظاهری دل، روبرو هستیم:

«سر از چرخ نیلوفری بر کشیم به دانش که داننده نیلوفریم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۵۰۴)

«امید را به جز غم سرمایه‌ای نبینم خورشید را به جز دل نیلوفری ندارم»

(خاقانی، دیوان، ۲۷۹)

هومر، شاعر بزرگ یونانی نیز در سرود نهم منظومه اُدیسه، لوتوس (نیلوفر) را گیاهی می داند که خوردنش فرد را دستخوش رؤیا و نوعی حالت بیخودی می کند و می گوید تنها احساسی که برای این فرد باقی می ماند میل و آرزوی بازگشت به خانه، وطن و یا اصالت وجودی خود است.^{۴۰}

چنان که در شعر سپهری نیز شاهد آن بودیم خواب، مرگ و نیلوفر در زنجیره نمادهای قدسی با یکدیگر مرتبط هستند زیرا دانه نیلوفر به سرزمین خواب شاعر می‌ریزد و در عالم مرگ و رؤیا، سیلاب بیداری در می‌رسد و نیلوفر به همه زندگی سهراب می‌پیچد. (سپهری، همان، ۱۲۰-۱۱۸)

در کهن الگوهای بازگشت به اصل و در رمزپردازی‌های مربوط به همذات‌پنداری گیاهی نیز نیلوفر، نماد حیات دوباره است به نحوی که سپهری، حیات، تولد دوباره و بازگشت به اصل خود را در قالب پیچیدن نیلوفر به زندگیش تصویر می‌کند:

«نیلوفر به همه زندگی ام پیچیده بود / در رگ‌هایش من بودم که می‌دویدم / هستی‌اش در من ریشه داشت / همه من بود» (همان، ص ۱۲۰)

در کتاب «نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...» نیز به دو سویه نیلوفر و آفتاب در توجیه تولد دوباره و رستاخیز آیینی پرداختیم.^{۴۱}

از سوی دیگر ارتباط گیاهان با جاودانگی را در اسطوره «گیل‌گمش»، کهن‌ترین اسطوره مکتوب بشری می‌بینیم. گیل‌گمش به دلیل مرگ دوستش «انکیدو» برای یافتن اکسیر جاودانگی به سفرهای مخاطره‌آمیزی می‌رود و پس از آن که به گیاه جاودانگی دست یافت، ماری آن را می‌بلعد.^{۴۲} مانند اسکندر که پس از دست یافتن به آب حیات، آنرا از دست می‌دهد:^{۴۳}

«چو با چشمه شه‌آشنایی نیافت / سوی چشمه‌روشنایی شتافت»

(نظامی، شرف‌نامه، ص ۵۱۵)

هم‌چنین گزارش شاهنامه درباره‌ی مأموریت برزویه پزشک که به فرمان خسرو اول انوشیروان به جست‌وجوی گیاه جاودانگی به هند می‌رود مطابق است با روایت وودی (Wuti) شاهنشاه چین که شوفو حکیم را برای جست‌وجوی گیاه جاودانگی می‌فرستد. اما گیاه جاودانگی در شاهنامه رمزی است برای کتاب کلیده و دمنه چنان که فردوسی می‌گوید:

«من امروز در دفتر هندوان / همی‌بنگریدم به روشن روان
چنین بُد نبشته که بر کوه هند / گیاهی است چنین چو می‌پرورند

که آن را چو گرد آورد رهنمای
 چو بر مُرده بپراکند بی گمان
 یکی مُرده زنده نگشت ازگیا
 بدو پیر دانا زبان برگشاد
 تن مرده چون مرد بی دانش است
 چو مردم زدانایی آید ستوه
 بیامیزد و دانش آرد به جای
 سخنگوی گردد هم اندر زمان...
 همانا که سست آمد این کیمیا...
 زهر دانشی پیش او کرد یاد...
 که دانا به هر جای بآرامش است
 گیا چون کلילה است و دانش چو کوه»
 (فردوسی، ج ۸، ص ۲۵۱ و ۲۵۰، ۲۴۸)

تمثیل چرخهٔ احیاء و اِماتۀ انسان در قالبِ مرگ و حیات دوبارهٔ گیاهان در آیات متعدّدی از قرآن کریم نیز جلوه‌ای دیگر از حیاتِ دوباره و در شمار رمزهای نباتی است:

«إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ» (أنعام | ۹۵)

«یادداشت‌های بخش رستاخیز آیینی نباتات»

۱. ناصر خسرو، زادالمسافرین، ص ۲۹۷
۲. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۶، ورک زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی، ص ۳۳۸
۳. فرنبرگ دادگی، بندهش، ص ۱۵۱
۴. ولفکانگ شومان، هانس، آئین بودا، ص ۵۱ و ۵۲
۵. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۲۱
۶. پاشایی، ع، آیین بودا، ص ۱۵۹
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن، ص ۱۱
۸. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، ص ۴۳ و ۴۴
۹. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۱، زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی، ص ۲۰۷
۱۰. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۲۰۸ و ۲۰۷، بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۴۵-۴۴۷ و ۴۲۱-۴۱۸
۱۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۹ و ۶۳
۱۲. همان، افسانه و واقعیت، ص ۹۸ و ۸۸
۱۳. الیاده، میرچا، همان
۱۴. همان، رساله در تاریخ ادیان، ۲۸۸، ۲۸۹
۱۵. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۲۱
۱۶. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص ۳۹۸، ۳۸۰، ۳۷۹؛ ماسه ترانه جندقی را بدینگونه آورده است:

«رفتم به باغ کاکا چیدم انار کاکا

کاکا آمد سرمو بُرید خونم به گود آلو چکید»

همچنین او در خصوص داستان زنان مصری و یوسف بدین آیه مبارکه قرآن اشاره دارد:

«... فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ

كَرِيمٌ» (یوسف | ۳۱)

۱۷. یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ص ۳۷۳

۱۸. به نقل از پور خالقی، مهدخت، در مقاله توتم پرستی و توتم گیاهی، ذیل پاورقی شماره ۴۱

۱۹. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۳۰؛ کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۵۴؛ در یک ترانه عامیانه از «اوسانه صدق هدایت» نیز می‌خوانیم که از لب خون چکان دل‌داده، دسته گلی پدید می‌آید:

«دیشب که بارون اومد	یارم لب بون (بوم) اومد
رفتم لبش ببوسم	نازک بود و خون اومد
خونش چکید تو باغچه	یه دسته گل در اومد
رفتم گلش بچینم	پرپر شد و ور اومد
رفتم پرپر بگیرم	کفتر شد و هوا رفت
رفتم کفتر بگیرم	آهوشد و صحرا رفت
رفتم آهو بگیرم	ماهی شد و دریا رفت»

(به نقل از ماسه، هانری، همان، ص ۳۸۰)

۲۰. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۸؛ ورک زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی...، ص ۱۹۲

۲۱. ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ص ۲۷۷، ۲۷۶

۲۲. یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ذیل نوروز، ص ۴۲۷، ۴۲۶

۲۳. مولوی، فیه مافیه، ص ۱۶۵

۲۴. یاحقی، همان، ذیل شیر و خورشید، ص ۲۸۰

۲۵. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۵۸

۲۶. مولوی، همان، ص ۳۹۴

۲۷. میبدی، کشف الاسرار، ج ۳، ص ۴۳۷-۴۳۴

۲۸. همان، ص ۴۳۹ و ۴۳۸

۲۹. رامز، رضا، سمبل‌های مقدّس بودا، ذیل نیلوفر آبی، هم‌چنین مطابق این منبع، نیلوفر نماد باز

شدن چاکراها یعنی مراکز انرژی بدن انسان است و نیز سمبل «دارما» است که به سوی

آسمان بالا می‌رود تا شمالیل یک راهبی به نام «سانگا» را محافظت کند

۳۰. راه آیین، «ذمه په دین»، ترجمه ع. پاشایی، ص ۴۶؛ به اعتقاد بودا آدمیان چون گیاه نیلوفر

در لای ولجن ریشه دارند و رشد می‌کنند و فرصت آن را دارند که ساقه جانشان را از گل و

لای به در آورند و سر بر آسمان بسایند. (رنجبر، امیر حسین، بودا، ص ۱۷۸).

۳۱. اوپانیشاد، اپنکتهت میتری، پرتاپاکای ششم، ص ۲۴۶ و ۲۴۵

۳۲. همان، ج ۱، اپنکتهت پرنو، براهمن اول، ص ۴۵۹ ورک ص ۴۴۳-۴۳۸

۳۳. زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی...، ص ۵۵-۵۲

۳۴. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۴۹ و ۴۸؛ ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۴۱ و ۴۰
۳۵. فرنیغ دادگی، بندهش، ص ۸۸
۳۶. ایونس، ورونیکا، همان، ص ۲۲؛ همان، اساطیر هند، ص ۲۴۵ و ۲۴۴
۳۷. ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ص ۳۳۸
۳۸. اوپانشاد، ج ۲، اپنکتهت جوگ تت، ص ۳۸۷
۳۹. همان، اپنکتهت آتماپر بوده، ص ۳۹۲ و رک اپنکتهت میتری، پرتاپاکای ششم، ص ۲۴۶ و اپنکتهت دهیان بندو، ص ۴۳۸؛ کهند دهم و یازدهم، ص ۳۶۷ و ۳۶۶
۴۰. رنجبر، امیر حسین، بودا، ص ۱۵؛ و در عجایب المخلوقات قزوینی از قول شیخ الرئیس ابوعلی سینا نقل شده است که نیلوفر خواب می آورد و این تاییدی بر آن است که نیلوفر رمز فرو رفتن در خلسه و از خود بیخود شدن است. (رک قزوینی، عجایب المخلوقات، ص ۲۷۴)
۴۱. زمردی، حمیرا، همان، ص ۵۲-۵۵.
۴۲. همان، ص ۴۶۰؛ ملک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرین، ص ۵۲-۶۸
- ۴۳- همان، ص ۴۵۶

بخش چهارم

زنجیره نمادهای قدسی نباتات

۵. حیوانات و نباتات (گاو، مار)

۶. آتش و نباتات

۷. موی و نباتات

۱. خورشید و نباتات

۲. ماه و نباتات

۳. آب، باران و نباتات

۴. زن و نباتات

نمادهای پیونددهنده، عملکردی تربیتی دارند و نمادهای حسی را به وجود می آورند که در واقع همان حسی هم ذات پنداری است.^۱ در زنجیره نمادهای قدسی هم پیوند با نباتات به عناصری بر می خوریم که زنجیروار به پدیده درخت مربوط می شوند و یادآور اسطوره‌ها و ادیان کهن و یا تفکرات اولیّه تمدن‌های بشری هستند. چنان که در اسطوره‌های میترائی و آیین قربانی کردن گاو^۲، روایت آفرینش آغازین بشری بر اساس تورات که آدم و حوا به اغوای مار، از میوه شجره ممنوعه می خورند،^۳ حضور حیوانات در اساطیر جاودانگی و آفرینش اولیّه^۴ در نمادهای باروری، حضانت و دایگی فرزند، برکت بخشی، درمان گری و... با شماری از عناصر نمادین مرتبط با درختان و نباتات رو به رو هستیم.

مهم‌ترین نمادهای هم پیوند با نباتات در این روایات اساطیری عبارتند از: خورشید، ماه، آب، باران، زن، مار، گاو، آتش و موی. و ما در این بخش به بررسی ارتباط آن دسته از عناصر و نمادهای قدسی با نباتات خواهیم پرداخت که در شعر فارسی جلوه گر شده‌اند:

۱- خورشید و نباتات

ارتباط خورشید و نباتات ارتباطی بدیهی است که در فصل دوم این کتاب در بخش زنجیره نمادها و کاربردهای ادبی بدان پرداخته‌ایم اما وجهه قدسی این رابطه در گزیده‌های ریگ ودا چنین خاطر نشان شده است:

«آن تخته (قرص خورشید) مبارک جرثومه خوش اندام، و چند شکل، آب‌ها و

گیاهان را پدید آورده است.^۵»

«یک پنجره و می شود از آن جا / خورشید را به غربت گل های شمعدانی

مهمان کرد.» (فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۲۱)

«خوشا به حال درختان که عاشق نورند / و دست منبسط نور روی شانه

آنهاست» (سپری، سهراب، ص ۳۰۸)

«و در نیزه های سبز درختانی نظر کردم که به اعماق رسته بود و آزمندانه به

جانب خورشید می کوشید و دستان عاشقش در طلبی بی انقطاع از بلندای انزوای

من بر می گذشت.» (شاملو، ققنوس در باران، ص ۷۱ و ۷۰)

۲- ماه و نباتات

در اوپانیساد می خوانیم که جمیع نباتات از ماه پیدا می شود و ماه پادشاه

نباتات و موکل آنها است.^۶ و در اساطیر ایرانی به ماه لقب مری گیاهان و رُستنی ها

داده شده است. همچنین آشکارترین اثر ماه رویاندن و سبز نگاه داشتن گیاهان بر

زمین است:

«و آن گاه که ماه روشن بتابد، همیشه در بهار، گیاه سبزگون از زمین برآید، ماه در

بردارنده تخمه گاو، آن تابنده ارجمند بختیار توانگر چالاک، آن سودمند گیاه

رویاندنده آباد کننده، آن بغ درمان بخش را می ستاییم.»^۷

در خرده اوستا نیز از ماه به عنوان نور دارنده خزانه دار سبز رنگ نیک گنج

دارنده یاد شده است.^۸

در سنت شعر فارسی نیز رنگرزی میوه ها به ماه منسوب است. مطابق باورهای

عامیانه ماه به گل ها و میوه ها رنگ می دهد. ازینرو شاعران ماه را صباغ و مشاطه گر

گل ها نامیده اند:^۹

«دفتر گل را فلک کرد به سنگرف رنگ زرین شیرازه زد هر ورقی را جدا»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۷)

«خانه مانی است طبع، چهره گشای بهار نایب عیسی است ماه رنگرز شاخسار»

(همان، ص ۱۷۹)

«داد به هر یک چمن خلعتی از زرد و سرخ خلع نوردهش صبا، رنگرزش ماهتاب»

(همان، ص ۴۲)

«گازر کاری صفتِ آب شد رنگری پیشه مهتاب شد»

(نظامی، مخزن الاسرار، ص ۹۵)

در شعر نیما یوشیج صفت جادوگریِ ماه مطابق باورهای عامیانه در پرتو درخت و با حضور نباتات پُررنگ تر شده است:

«در پیش روی ما گل مهتاب کمرنگ ماند و تیره نظر شد

در زیر کاج و بر سر ساحل جادوگری شد از پی باطل»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۴۰)

۳- آب، باران و نباتات

در یشت‌ها، تشر ستاره باران، و نمو دهنده گیاهان می باشد:

«چه هنگام، تشر رایومند برای ما در خواهد آمد؟... چه هنگام به سوی

منزلگاه‌ها و دشت‌ها در تازد و ریشه گیاهان را با بالش (= قدرت نمو) نیرومند
بیالده؟»^{۱۰}

در اوپانیشاد نیز باران دارنده نطفه نباتات قلمداد شده است:

«نطفه باران نباتات است و نطفه نباتات غذا و نطفه غذا همین نطفه و...»^{۱۱}

همچنین در گزیده‌های ریگ‌دا «پرجنیه» (parjanya) خدایی است که در ماده گاوآن و مادیان‌ها و گیاهان زمین و در زنان، جرثومه حیات را تشکیل می دهد.^{۱۲} و خطاب به «پرجینه» (خدای باران) آمده است:

«ای نمو بخشنده به گیاهان، ای خدایی که بر آب‌ها و همه موجودات متحرک

حکومت می کنی.»^{۱۳}

در شعر فارسی نیز پیوند قدسی باران و آب (ابر) و گیاه، مضمونی مکرر است:

«خاک سبز آرنگ و باد گلفشان و آب خوش

ابر مروارید باران و هوای مشکبوست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۳۶)

«من باهارم تو زمین / من زمینم تو درخت / من درختم تو باهار / ناز انگشتای

بارون تو باغم می کنه / میون جنگلاتا قم می کنه.» (شاملو، آیدا در آینه، ص ۱۷)

۴- زن و نباتات

در اساطیر ایرانی پیوند آناهیتا (آردویسور) ایزد بانوی باران و آب‌ها که منشاء تمام پیشرفت‌ها و گسترش‌های مادی است و به شکل دختری زیبا، خوش اندام و نیرومند و نژاده تصویر شده است با درختان و گیاهان بدان سبب است که منشاء باران و برف می‌شود و به یاری ستارهٔ تشر (ستارهٔ باران) دیو خشکی شکست می‌خورد و بارانی سیل آسا فرو می‌بارد و گیاه را در بسترِ خاکیش می‌رویاند و رشد می‌دهد و گندم را به عنوانِ خوراک و علوفهٔ مخصوص چارپایان، فراهم می‌آورد.^{۱۴}

«ستایش و نیایش و نیرو و زور آرزومندم از برای آب‌های اردویسور آناهید پاک، و همهٔ گیاه‌های مَزدا آفریده.»^{۱۵}

با حضور آناهیتا و تأثیری که بر رویش و بالندگی گیاهان دارد و نیز به دلیل قابلیت باروری در زن و نباتات، ارتباط زن و نباتات در تفکر ایرانی شکل گرفته است و در زنجیرهٔ نمادهای هم پیوندِ مار، درخت و زن خصوصاً در اسطورهٔ آفرینش آغازین که حوّا به اغوای مار از میوهٔ درخت بهستی می‌خورد^{۱۶} نیز این باور تقویت شده است. اما در سنتِ شعر فارسی انتسابِ حالاتِ بارداری یا عقیم بودن و یائسگی گیاهان که در بخشِ دوم از فصل بعدی این کتاب تحت عنوان «نمادهای حالات و احوال انسانی» بدان پرداخته‌ایم به طریقِ هم ذات پنداری زن و گیاه، تأیید دیگری است بر این مطلب. چنانکه در خمیّه‌ها و اشعاری که با محتوای مربوط به درختان تاک و انگور سروده شده است نیز شاهد این امر هستیم:

«رَزبان شد به سوی رَز به سحرگاهان	که دلش بود همیشه سوی رَز خواهان...
تاک رَز را گفت: ای دخترِ بی‌دولت	این شکم چیست چو پشت و شکم خربت
با که کردستی این صحبت و این عشرت	بر تنِ خویش نبوده است ترا حمیت
گفتم ای زن که تو بهتر ز زنان باشی	از نکوکاران و ز شرمگنان باشی
شوی ناکرده چو حورانِ چنان باشی	نه چنان پیر زنان و گُهَنان باشی
تاکِ رَز گفتا: از من چه همی پُرسی	کافرِ کافر، زایزد نه همی ترسی
هستم آبستن لیکن ز چنان جنسی	که نه اویستی جَنی و نه خود اِنسی»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۰۴ و ۲۰۳)

همچنین منوچهری در قصیده مشهور خود که خُم شراب را دختر جمشید دانسته است به این مقوله نظر دارد.^{۱۷} همچنین تعبیرات «دختر رز» و «مادر می» در شعر حافظ و رودکی و... ناظر بر این امر است.^{۱۸}

همانگونه که در فصل بعدی نیز آمده است، پاره‌ای از گیاهان و میوه‌ها سمبل و نماد باروری و زایش هستند که این مقوله پیوند زن و نباتات را یادآور می‌شود:

«وان نار همیدون به زنی حامله ماند و اندر شکم حامله مشتی پسران است
مادر بچه‌ای یا دو بچه زاید و یا سه و این نار چرا مادر سیصد بچگان است»
(منوچهری، همان، ص ۸)

۵- حیوانات و نباتات (گاو، مار)

از میان حیوانات اساطیری که در ارتباط با گیاهان حائز جنبه‌های آیینی و رمزی هستند گاو و مار وجهه قوی‌تری دارند. اما در حوزه‌ای که مورد مطالعه ما در این تحقیق بوده است بیشتر به «گاو زمین» و جنبه‌های توتمی آن از قبیل گرز گاو سر اشاره شده است.^{۱۹} اما رابطه گاو با نباتات در آئین‌های کشاورزی و منزلت آن در کشت و کار گیاهان از اهمیت بیشتری برخوردار است. همچنین در آیین مهری، از خون گاو قربانی، گیاه می‌روید.^{۲۰} به همین خاطر مطابق اساطیر مزدیسنی و قوانین فقهی آن، از کشتن گاو باید پرهیز کرد: «از کشتن بره، گوسفند، بزغاله و ورزاو و... باید بیش پرهیز کرد.»^{۲۱} ازینروست که در شاهنامه می‌بینیم کشتن گاو زهی و گاو ورز که برای کشت و کار گیاهان به کار گرفته می‌شود، موجب رفتن فرّه و مانا^{۲۲} می‌شود:

«مریزید هم خون گاوان ورز که ننگ است در گاو کشتن به مرز
نباید زبن کشت گاو زهی که از مرز بیرون شود فرّهی»

(فردوسی، ج ۷، ص ۴۱۰)

از سوی دیگر در تصویر قربانی کردن گاو توسط میترا همراهی نمادهای خورشید، ماه، مار، آتش، درخت و... به چشم می‌خورد.^{۲۳}

مار پُر رمز و رازترین حیوان آیینی و اساطیری است که علاوه بر حضورش در آفرینش آغازین که منجر به اغوای حوّا و رانده شدن آدم و حوّا از بهشت گردید نماد

تجدید حیات آدواری و نوزایی و جاودانگی، هوشمندی و عقل،^{۲۴} حرفه پزشکی^{۲۵}، نیروهای اهریمنی^{۲۶}، نفس سرکش^{۲۷} و... است.

ارتباط چند سویه مار، آب، ماه، درخت، آتش، موی، گنج^{۲۸} و... زنجیره‌ای از نمادهای هم پیوند را پیش روی ما می‌گذارد.

پیوند مار و درخت آفرینش یا درخت دانش براساس روایات تورات و نیز رابطه آن با آب حیات و جاودانگی که حکایت آن به تفصیل در مهاباراتا، بزرگترین حماسه هندوان آمده است؛ مار را از پدیده‌های آغازین خلقت در ارتباط با نباتات جلوه گر می‌کند:

«و مار از همه حیوانات صحرا که خداوند خدا ساخته بود هوشیارتر بود و به زن (حوّا) گفت آیا خدا حقیقتاً گفته است که از همه درختان باغ نخورید. زن به مار گفت از میوه درختان باغ می‌خوریم. لکن از میوه درختی که در وسط باغ است خدا گفت از آن نخورید و آن را لمس نکنید مبادا که بمیرید. مار به زن گفت هر آینه نخواهید مُرد و چون آن زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و درختی دلپذیر دانش افزا پس از میوه‌اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد و آن گاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و... زن گفت مار مرا اغوا نمود که خوردم... پس خداوند خدا او را از باغ عدن بیرون کرد...»^{۲۹}

در مهاباراتا نیز در قصه یافتن آب حیات (Amrta) سخن از آدویه پرفایده‌ای در بالای کوهی می‌رود که ماران بسیار بر آن حاضر می‌باشند. به دستور برهما، دیوتاهای و دیوها در آن کوه مجلسی می‌گیرند و به مشاوره می‌نشینند تا هر گیاهی را که در عالم هست در دریا (آب) بیاندازند بعد از آن دریا را بشورانند و حاصل آن هر چه باشد با یکدیگر تقسیم کنند. آنان به کمک ماری هزار سر به نام «سیس ناگ» چنین می‌کنند و از تأثیر درختان و جانورانی که به دریا ریخته می‌شود آب دریا شیر می‌شود. ناگاه اولین چیزی که از دریا بر می‌آید ماه است و بعد زن سپس شراب بعد اسب. پس از آن طبیعی که صورت آدمی دارد از دریا بر می‌آید که بر یک دست کوزه‌ای پُر از آب حیات دارد. و پس از آن فیل و سپس درخت پارجات (درخت آرزوبخش) و بعد گاو و سنگی آرزو بخشنده از دریا بر می‌آیند. پس از آن میان دیوان

و دیوتاهای نزار بر سر آب حیات در می‌گیرد و در پایان کوزه آب را به زنی می‌بخشند و زن به هر یک از دیوتاهای قدری آب حیات می‌خوراند و دیوان برای دست یافتن به آب حیات دوباره به جنگ با یکدیگر می‌پردازند.^{۳۰}

مطابق آنچه که در حکایت هندی مهابهاراتا دیدیم باز هم حضور مار و زنجیره‌ای از نمادهای هم پیوند با آن را در اساطیر جاودانگی شاهد هستیم.^{۳۱} از سوی دیگر در اسطوره بین‌النهرینی گیل‌گمش، اولین اسطوره مکتوب بازمانده بشری، شاهد تقارن مار و گیاه جاودانگی هستیم. در این حماسه، گیل‌گمش برای یافتن جاودانگی به سفری طولانی می‌پردازد و انگیزه او در این تلاش، عبرتی است که از مرگ انکیدو به دست می‌آورد. او پس از گذار از مراحل مختلف به توصیه «اوت نه پیش تیم» که جاودانه است، گیاه جوانی را که در قعر دریا رویده است پیدا می‌کند اما ماری که عطر این گیاه را دریافته آن را می‌بلعد و گیل‌گمش ناامید از این که باید بمیرد به سختی می‌گرید.^{۳۲}

با توجه به روایاتی که در پیوند مار با گیاه به اثبات رسید، رابطه مار و درخت در شعر فارسی در قالب مار و درختِ صندل جلوه‌گر شده است:

«عنان برگردنِ سرخس فکنده چو دو مارِ سیه بر شاخِ چندن»

(منوچهری، دیوان، ص ۶۳)

«در بوی و رنگ دهر نیچم که رهروم ارقم^{۳۳} نیم که بال به چندن برآورم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۴۱)

«مار اگر چه به خاصیت بد خوست پاسبان درخت صندل اوست»

(سنایی، حدیقه، ص ۳۷۱)

۶- آتش و نباتات

در اوپانیشاد از نوعی آتش سخن رفته که پرورنده نباتات است.^{۳۴} و در روایات ایرانی؛ هرمزد با قرار دادن آتش در موجودات، بخشی از اندیشه و خرد همه‌دان خود را در آنان نهاده است. چنانکه ارتباط آتش و جان آدمی نیز تأکیدی بر این مطلب است.^{۳۵}

«و جان روشن، گرم و هم‌گوهرِ آتش است.»^{۳۶} همچنین هر مزد او را یاریگر گیاه قرار می‌دهد:

«و آب و آتش را برای یاری گیاه آفرید چه ساقه درختان سرشکِ آبی در سر و آتش پیش از آن، در چهار انگشتی خود دارند. با آن زور همی رُست.»^{۳۷} «من گیاهان و دیگر چیزها را آتش دادم به ناسوختن.»^{۳۸}

در گزیده‌های زادسپرم «اورواشت» آتش موجود در تخم گیاهان، موجب پزاندن میوه‌ها و رنگ دادن به گل‌هاست و حکایت از روح گیاهی که در بخش تناسخ تصویری از آن سخن گفتیم دارد: «او رواشت آن که اندر گیاهان است که شان اندر تخم آفریده شده است. او را زمین سُفتن، آب جوشانیدن و تافتن، بدان شکوفه گیاهان دلپسند، خوب و خوشبوی کردن و بر (= میوه) پزاندن به بس مزه تغییر دادن، اندر خویشکاری.»^{۳۹}

مؤلف بندهش نیز آفرینش آب و آتش را برای یاری گیاه مؤثر می‌داند.^{۴۰} از سوی دیگر در روایت پهلوی خاطر نشان شده است که هر مزد پس از آفرینش گیاه، آتش را در آن قرار داد و تأکید می‌شود که نمی‌توان آتش را از گیاه جدا کرد.^{۴۱}

همچنین آگنی (خدای آتش آسمانی - خورشید) در عقاید هندوان به عنوان جرثومه گیاهان معرفی شده است: «آگنی در جنگل‌ها تابان است. ای آگنی مقام تو در آب‌هاست. توبه گیاهانی می‌چسبی و جرثومه آن‌ها می‌شوی و دوباره تولد می‌یابی.»^{۴۲}

در سخن نظامی به وصف گورخری شگرف بر می‌خوریم که در توصیف آن، آتش و گیاه با هم قرین شده‌اند و این کهن باور اساطیری به نحو ناخودآگاه از ذهن شاعر گذشته است:

«آتشی کرده با گیاه خویش گل‌رُخی در پلاسِ درویشی»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۷۲)

همچنین در زنجیره نمادپردازی‌های آتش و گیاه؛ می و شراب و تاک، آتشخیز و آتشناک قلمداد شده‌اند:

«ساقی دیر اعتنای آرزو ترسا را / باز گویم: «ساغری دیگر» تا دهد آن: «دیگری دیگر» / زان زلال تلخ شورانگیز / پاک زاد تاک آتسخیز»

(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۴۶)

«این نه آن آب است کآتش را کند خاموش / با تو گویم، لولی لولِ گریبان چاک! / آبیاری می کنم اندوه زارِ خاطرِ خود را / زان زلالِ تلخ شورانگیز / تاک زاد پاک آتشناک»

(همان، ص ۴۳)

از سوی دیگر در اعتقادات عوام چنار پس از آن که هزار سال عمر کرد آتشی از سینه بر می آورد و می سوزد: ^{۴۳}

«چون به عشق از چنارت آتش جست آتش از آتشی بدارد دست»

(سنایی، حدیقه، ص ۱۶۸)

خاقانی و مولوی نیز به برخاستن آتش از درخت اشاره کرده اند:

«آتشی کز دل شجر زاید طعمه او هزار بن شجر است»

(خاقانی، دیوان، ص ۶۵)

«برگ که رُست از زمین تا که درختش نشد آتش نَفروزد او شعله نگردد بلند»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۶۱)

مطابق روایات یهودی، نور تجلی خداوند بر درخت می افتد و از درخت ندای «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» بر می آید ^{۴۴} و مادر این خصوص به تفصیل در بخش درختان مذهبی از این فصل به بحث پرداخته ایم:

«چون موسیم شجر دهد آتش چه حاجت است

کاتش زنه به وادی ایمن بر آورم»

(خاقانی، دیوان، ۲۴۲)

«ز آتش وادی ایمن نه منم خرّم و بس موسی این جا به امید قَبسی می آید»

(حافظ، دیوان، ص)

۷- موی و نباتات

در فصل کاربردهای ادبی نباتات در بخش نمادهای اندامی به ارتباط موی و

گیاه از جنبه تصویری آن پرداخته‌ایم. اما در وجهه قدسی این ارتباط باید گفت که در اوپانیشاد بر پایه تفکر تناسخ، اعتقاد بر این است که وقتی که شخص بمیرد، پَران (روح) او در باد و بینایی او در آفتاب و دل در ماه و شنوایی در جهات و بدن در زمین و... موهای بدن در نباتات خُرد و موی دراز در درختان و... محو می‌شود.^{۴۵}

هم چنین در آفرینش آغازین هندوان، هیكل شخصی بی حواس آفریده می‌شود و از موهای بدن او نباتات ظاهر می‌شوند.^{۴۶} همچنین تمثیل موی و گیاه در موارد متعددی در متن اوپانیشاد به چشم می‌خورد.^{۴۷}

در اساطیر مزدیسنی نیز به آفرینش موی از گیاه و گیاه از موی اشاره شده است.

و گیاه نگهدارنده موی سرو تن محسوب می‌شود:

«گیاه را از موی آفرید و نخست با یک تنه، یک وَجَب و دو انگشت بلندی

راست و همه سرده گیاهان اندر آن بود.»^{۴۸}

«گیاه بر همه زمین ایدون برُست چون موی بر سر مردمان»^{۴۹} و در اساطیر ژاپن

با کاشتن موی انسان، جنگلی از درختان انبوه به وجود می‌آید.^{۵۰}

به نظر دوبوکور، محقق فرانسوی، گیسوان نماد نیروی زندگی هستند که در شعر

شاعران به صورت جنگل پُر درخت تصویر می‌شوند.^{۵۱} ازین روست که در ادبیات

ما، موی و جان به دلیل ارتباط موی و گیاه و جاندار بودن گیاه به صورت ناخودآگاه،

مرتبط شده‌اند:

«طرّه او صد دلِ مجروح داشت هر سرِ مویش رگی با روح داشت»

(عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۱۳)

و شاید به دلیل همین باور ناخودآگاه است که گیاه در شعر منوچهری نماد موی

و کاکل واقع شده و تشبیهی این چنین روی داده است:

«بر فرقِ سرِ نرگس از زرّ کلاه بر فرقِ سرِ چکاوک یک مشت گیاه»

(منوچهری، دیوان، ۱۷۲)

چنان که در منظومه درخت آسوریگ نیز بشن (کاکل سر - عنصر گیاهی) نماد

گیسو است: «اگر مردم بهلند / کم بنیازازند / بشنم زرگون است / تا به روز جاوید» و

بز به درخت می‌گوید: «بشنت ماند به گیس دیو».^{۵۲}

و به دلیل پیوند زنجیره نمادین درخت و مار و درخت و گیسو و مار و گیسو در شعر فارسی، گیسو نماد نباتات واقع شده و مار نیز نماد گیسو است.^{۵۳}

فردوسی در توصیف گیسوان رودابه همسر زال و مادر رستم از این پیوند قدسی سود جسته است:

«خَم اندر خَم و مار بر مار بر بر آن غبغبش تار بر تار بر»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۷۱)

«یادداشت‌های بخش زنجیره‌ی نمادهای قدسی نباتی»

۱. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ص ۴۹
۲. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۲۲۴
۳. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم؛ ورک تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۱؛ تاریخ بلعمی، ابوعلی بلعمی، ص ۵۲ به بعد
۴. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۱، مک کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۵۲-۶۸؛ ورک توضیحات مربوط به ص ۴۶۰ نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...
۵. گزیده‌های ریگ ودا، ماندالای سوم، سرود اول، ص ۹۹
۶. اوپانیشاد، ج ۱، پرتاپاکای ششم، ص ۲۵۱؛ ادهیای چهارم، ص ۲۹۰؛ ایتریه ارنیک، ص ۲۹۸.
۷. ماه یشت، بند ۴؛ ورک فرنِغ دادگی، بند هش، ص ۱۱۰
۸. خرده اوستا، بند هفتم
۹. مصفا، ابوالفضل، فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۶۹۶
۱۰. تشریشت، بند ۴۲
۱۱. اوپانیشاد، ایتریه ارنیک، ص ۲۹۷
۱۲. گزیده‌های ریگ ودا، ماندالای هفتم، سرود ۱۰۲، ص ۱۱۹
۱۳. همان، سرود ۱۰۱
۱۴. آبان یشت، بند ۱، همان بند ۶۴، بند ۱۲۰؛ ونیداد، فرگرد ۵، بند ۲۰؛ میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۴۵ و ۴۴
۱۵. خرده اوستا، آبان نیایش، بند ۱۰
۱۶. رک زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و...، ص ۴۶۰ و ۴۵۹، ۲۴۳ و ۲۴۲
۱۷. منوچهری دامغانی، دیوان، ص ۱۲۰-۱۲۲
۱۸. رودکی سمرقندی، دیوان، ص ۵۰۶؛ حافظ، دیوان، ص ۱۹۱ و موارد دیگر
۱۹. فرنِغ دادگی، بندهش، ص ۱۴۹؛ زمردی، حمیرا، همان، ص ۲۰۵-۲۰۳.
۲۰. صمدی، مهرانگیز، همان، ص ۱۴۱
۲۱. شایست نشایست، ص ۱۲۴

۲۲. درباره مانا رک زمردی، حمیرا، همان، ص ۳۳۷-۳۳۹
۲۳. پورخالقی، مهدخت، درخت شاهنامه، ص ۹۰
۲۴. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سوم، آیه ۱، ص ۴
۲۵. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۶۹ و ۴۳
۲۶. فرنغ دادگی، بند هش، ص ۱۰۳ و ۹۹؛ ورک مقاله باز در ادبیات فارسی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ۱۳۷۵؛ زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و...، ص ۲۱۲
۲۷. در متون مانوی، مار هفت سر تمثیل نفس سرکش است و در شعر فارسی نیز این حیوان مظهر نفس پلید تصور شده است:

«چه کنم با این مار هفت سر؟»

خویشتن را به روزه افکن

بکش این مار را»

- (به نقل از اسطوره آفرینش در آیین مانی، ص ۳ و ۱۸۶؛ ورک زمردی، همان، ص ۲۱۲)
۲۸. ر.ک: شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات، ج ۲، ص ۹۹۸ و ۹۹۷
۲۹. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۳، آیه ۱
۳۰. مهابهاراتا، ج ۱، ص ۲۵-۲۲
۳۱. فردوسی نیز در شاهنامه وقتی به روایت مأموریت برزویه طیب به فرمان خسرو انوشیروان که برای جستجوی گیاه جاودانگی به هند بر سر کوه می رود، با همین قالب تفکر هندی مهابهاراتا، کلیله را رمزی از گیاه جاودانگی می داند:

«چو برزوی بنهاد سر سوی کوه	برفتند با او پزشکان گروه
گیاهان ز خشک و ز تر برگزید	ز پژمرده و آنچ رخشنده دید
ز هرگونه دارو ز خشک و ز تر	همی بر پراگنید بر مُرده بر
یکی مُرده زنده نگشت از گیاه	همانا که سست آمد این کیمیا...
چنین گفت برزوی باهندوان	که ای نامداران روشن روان...
تن مُرده چون مرد بی دانش است	که دانا به هر جای بآرامش است
به دانش بود بی گمان زنده مُرد	چو دانش نباشد به گردش مگرد
چو مردم زدانی آید ستوه	گیا چون کلیله است و دانش چو کوه»

(فردوسی، ج ۸، ص ۲۵۱ و ۲۵۰)

- ورک زمردی، همان، ص ۴۶۱ و ۴۶۰؛ نصرالله منشی، کلیله و دمنه، ص ۱۹ و ۱۸
۳۲. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۶۸-۵۲؛ ورک زمردی، همان، ص ۴۶۰
۳۳. ارقم ماریسه و سیاه و سفید را گویند. (دهخدا، لغت نامه، ذیل ارقم)

۳۴. اوپانیشاد، ایتریه ارنیک، ص ۳۰۰
۳۵. میرفخرائی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۷۸
۳۶. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۰، ص ۱۶
۳۷. فرنبرگ دادگی، بند هش، ص ۱۸؛ ورک روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۲۹
۳۸. فرنبرگ دادگی، همان، ص ۱۹۰
۳۹. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۰، ص ۱۶
۴۰. فرنبرگ دادگی، همان، ص ۱۴۵
۴۱. روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۲۹
۴۲. گزیده‌های ریگ ودا، ماندالای هشتم، سرود ۴۳
۴۳. شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات، ج ۱، ص ۳۵۵
- «نخواهد آتش از همسایه هر کس جوهری دارد
چنار از سینه خود می‌کند ایجاد آتش را»
(صائب؛ به نقل از شمیسا، همان)
۴۴. در این باره رک بخش درختان قرآنی و مذهبی در کتاب حاضر
۴۵. اوپانیشاد، ادھیای سوم، ارت بهاگ براهن، ص ۴۶
۴۶. همان، ایتریه اپنکھت، ادھیای اول، ص ۳۰۷
۴۷. همان، اپنکھت مندک، براهن اول، ص ۳۲۵؛ ادھیای سوم، واچکنوی برهن، ص ۶۲
۴۸. فرنبرگ دادگی، همان، ص ۶۵ و ۵۴ ورک روایت پهلوی، فصل ۴۸، بند ۵۵
۴۹. روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۱۶
۵۰. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۲۰
۵۱. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۳۳
۵۲. درخت آسوریگ، ص ۵۱ و ۵۵
۵۳. در این باره رک: محمد حسین محمدی، گیسوهای اساطیری، زوآر، ۱۳۸۲، که در این زمان نویسنده به نحو مکرر از پیوند نمادین گیسو و مار استفاده کرده است.

بخش پنجم
درخت کیهانی

درخت در کهن‌ترین تصویر خود درخت کیهانی غول‌پیکری است که رمز آفرینش کیهان است و زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهد.^۱ در تصوّرات و باورهای قدسی ملل مختلف، شاهد اعتقاد به درختی هستیم که نوک آن تمام سقف آسمان را پوشانده و ریشه‌هایش در سراسر زمین دویده و شاخه‌های پهن و ستبرش در پهنه جهان گسترده است. در باورهای قدسی ایرانیان و هندوان و برخی از اقوام دیگر، توصیف درخت کیهانی با درختان مقدّسی چون هوما، هوم (Huma)؛ گوگرن (Gokarn)؛ سوما، سومه (Soma)؛ پیپلی، پیپل (Pippala)؛^۲ سرو کشر^۳؛ هرویسپ تخمه (بسیار تخمه)^۴؛ ساکاکای (در ژاپن)^۵؛ درخت دانش (در روایات یهودی)^۶ و... خلط شده است. به این دلیل که بعضی از مشخصات این درختان مقدس و آیینی که ما در بخش دوم و سوم از این فصل به شرح آن خواهیم پرداخت با توصیفات مذکور از طوبی^۷ مطابقت یافته است. توصیفات از قبیل درمان بخشی این نباتات و یا حضور آنها در مراسم اساطیر آفرینش و مراسم مقدّس و آیینی و جایگاهی که این درختان در مرکز عالم دارند و... بعضی از محققان را نیز بر آن داشته است که این درختان را با درخت کیهانی خلط کنند و در مواردی یکسان پندارند.^۷

در این خصوص باید خاطر نشان ساخت اگر چه پاره‌ای از توصیفات و خصوصیات این درختان با درخت کیهانی مطابقت دارد اما مجموعه توصیفات درخت کیهانی با توصیفی رقم می‌خورد که آن را از سایر درختان مقدس و آیینی ممتاز می‌کند و به عنوان درخت کیهانی تمام عیار نمودار می‌سازد و آن وصف ارتباط درخت کیهانی با آسمان و واژگون بودن آن است که شاخه‌هایش در آسمان و

ریشه‌اش در زمین است و یا ریشه در آسمان و شاخه در زمین دارد. و این رمز بیان‌کننده تصویری انتزاعی است که می‌خواهد یک تجربه ذهنی و معنوی را عینیت و تجسد بخشد و یادآور دست یافتن انسان به طاق آسمان و دیدار با خدایان و گذار از عالم عین به عالم غیب است.

در متن مقدس هندوان، بهگودگیتا، پپل یا درخت آفرینش، درختی است که بیخ آن به سوی بالا و شاخه‌هایش رو به پایین است و هر کس آن را بشناسد به فرداها عالم است و هر که از آن بگذرد به کمال مطلوب دست خواهد یافت.^۸ در مهابهاراتا نیز این درخت در شمار مقدسات عالم قلمداد شده است. خصوصیات عنوان شده از این درخت که بیخ آن بالا و شاخه‌های آن پایین است و... همه نمودار صفات درخت کیهانی است.^۹

در تمثیل‌های رمزی اوپانیشاد با تشبیه عالم به درختی به نام «اشوته» رو به رو هستیم که بیخ آن بالاست و سه ریشه آن نماینده سه صفت ایجاد، ابقاء و افناء هستند و پنج شاخه آن مجموعه‌ای از عناصر اربعه را تشکیل می‌دهند.^{۱۰}

از سوی دیگر در گزیده‌های زادسپرم از آتش و روشنی آزلی یاد شده که توصیف آن کاملاً منطبق با وصف درخت کیهانی است. زادسپرم این روشنی آزلی را به شکل درخت کیهانی به تصویر کشیده، می‌گوید شاخه‌هایش بالا و ریشه‌هایش در زمین است و از آن به هر پرهیزگار شاخه‌ای و به هر گناهکار ریشه‌ای می‌رسد.^{۱۱}

شمعدان هفت شاخه و درخت باژگون یا منوره (Menorah) در سنت یهودی نیز مبین این اعتقاد است که زندگی از آسمان به زمین می‌آید و در زمین رخنه می‌کند و بدان تقدس می‌بخشد. در روایات تورات، توصیف هفت فنجان گل که در این شمعدان افروخته می‌شود و با شمعدان هم پیکر می‌باشند^{۱۲} نیز نماد واژگونی و ارتباط دو سویه درخت کیهانی با آسمان و زمین است.

در روایات اسلامی، توصیف درخت کیهانی با درختان بهشتی طوبی و سدره کاملاً مطابق است و از همین طریق به شعر فارسی راه یافته است. مبنای تفکر درخت کیهانی در شعر فارسی در آیه مبارکه ۲۴ از سوره ابراهیم که بر پایه تمثیل نباتی بنا شده است و مفسران بزرگی چون ابوالفضل رشیدالدین میبیدی و ابوالفتوح

رازی به تفسیر آن پرداخته‌اند:

«ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء»

(ابراهیم | ۲۴)

میبدی گوید: «سخن پاک و گفتِ راست که از دهن مؤمن بیرون آید همچون آن درختِ پاک است که میوه پاک بیرون دهد، درخت پاک، بر تربت نیکو، بر آب خوش جز میوه شیرین بیرون ندهد. تربت پاک، نفس بنده مؤمن است، درخت پاک درخت معرفت است، آب خوش آبِ ندامت است، میوه شیرین کلمه توحید است. چنانکه درخت بیخ بر زمین فرو برده همچنان که معرفت و ایمان در دل مؤمن بیخ فرو برَد. چنانکه شاخ بر هوا میوه آرد، این درخت معرفت؛ توحید بر زبان و عمل در آرکان آرد.»^{۱۳}

و ابوالفتوح رازی گوید: «آنکه خدا ایمان و کفر را مثل زد به دو درخت، گفت: ای محمد نمی بینی یعنی نمی دانی که چگونه مثل زد خدای. گفت: کلمتی پاکیزه چون درختی پاکیزه است. مفسران گفتند: مراد به حکمت پاکیزه، گفتنِ لا اله الا الله است و مراد به درخت پاکیزه، درختِ خرما است. ابوظبیان گفت از عبدالله عباس که این درختی است در بهشت، اصل آن ثابت و راسخ است در زمین و شاخ آن از بلندی و رفعت در آسمان است.»^{۱۴}

مطابق آنچه حکمای اسلامی و محققان در وصف طوبی و سدره گفته‌اند آیه کریمه مزبور با توصیف درختان سدره و طوبی مطابقت دارد.

شیخ شهاب الدین سهروردی در رساله عقل سرخ در توصیف درخت کیهانی طوبی می گوید:

«درخت طوبی درختی عظیم است، هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت ببیند. هر میوه‌ای که در جهان می بینی بر آن درخت باشد و اگر آن درخت نبود هرگز نه میوه بود و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. سیمرغ آشیانه بر طوبی دارد و بامداد که از آشیانه خود به در آید و پَر بر زمین بازگستراند از اثر پَر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات در زمین»^{۱۵}.

و در سراج القلوب آمده است: «بدانید چنان که خورشید در دنیا طلوع کند.

همه جا تابان است و تمام اشیاء از نورش فیض یابد درخت طوبی نیز در بهشت چنان است. یعنی در هیچ کوشکی و منظری و خانه و قصری نباشد که از آن شاخ و برگی نباشد.»^{۱۶}

طوبی در شعر فارسی به گونه نمادین و تمثیلی چنین تصویر شده است:

«درختی ساختم مانند طوبی خرم و زیبا

که هر لفظیش دیناری است و هر معنیش خرمایی»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۷۹)

«بده از خون دیده در محراب از درون طوبی یقین را آب

تا به هر جا که شاخ او برسد میوه‌های فراخ او برسد»

(سنایی، حدیقه، ص ۷۳۱)

«عقد او با بتول در سلوی بود در زیر سایه طوبی»

(همان، ص ۲۵۵)

«اصلها ثابت صفات آن درخت فرعها فوق الثریا دیده‌ام»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۷۴)

«فیض هزار کوثر و زین ابر یک سرشت برگ هزار طوبی و زین باغ یک گیاه»

(همان، ص ۳)

«درخت سهی سایه در باغ شرع زمینی به اصل آسمان به فرع»

(نظامی، شرف نامه، ص ۱۵)

«مرحبا ای طوطی طوبی نشین حله در پوشیده طوقی آتشین»

(عطار، منطق الطیر، ص ۳۵)

«سایه طوبی ببین و خوش بحسب سر بنه در سایه بی سرکش بحسب»

(مولوی، مثنوی، ج ۳، ص ۴۷۶)

«شد درخت کثر مقوم حق نما اصله ثابت و فرعه فی السما»

(همان، ج ۴، بیت ۳۵۷۴)

«هست سِرّ مرد چون بیخ درخت زان بروید برگ هایش از چوب سخت

در خور آن بیخ رسته برگ‌ها در درخت و در نفوس و در نُهی

بر فلک پرهاست ز اشجار وفا أصلها ثابت و فرعه فی السماء»

(همان، ج ۳، بیت ۲۳۸۸-۲۳۸۶)

فروع فرخزاد نیز در منظومه عصیان خود و پیش از تولد دوباره‌اش، با بینشی
عصیانگرایانه نسبت به مذهب چنین می‌گوید:

«سایه‌های سدر و طوبی زانِ خوبان بود / بر تو بخشیدیم این لطفِ خدایی را»

(فروع، عصیان، ص ۲۱۴)

سدره نیز همچون طوبی درختی بهشتی و سایه گستر است که بر مبنای آیات
کریمه قرآن و روایات اسلامی توصیفاتی از آن، به شعر فارسی راه یافته است.
مطابق تفاسیر قرآن، سدره بر جانب راستِ عرش قرار دارد و علم عالمان به آن
منتهی می‌شود و کسی نمی‌تواند از آن برگذرد و مطابق روایاتی که بیانگر معراج
رسولِ اکرم (ص) هستند میوه‌های این درخت به شکل سبوه‌های بزرگ و برگش مانند
گوشِ فیلان و بارش یاقوت و زمرد بوده است.^{۱۷}

در قرآن کریم دوبار در سوره مبارکه نجم از «سدرۃ المنتهی» یاد شده است:

«عِنْدَ سِدْرَةِ النَّهْیِ» (نجم | ۱۴) و «إِذْ یَغْشَى السُّدْرَةَ مَا یَغْشَى» (نجم | ۱۶)

ابوالفتوح در تفسیر آن گوید: «گفت باز پوشید آن را که باز پوشید یعنی سایه افکند بر
آنچه سایه افکند. عبدالله مسعود گفت: مراد به «مایغشی» بستری است از زرّ خالص
و این روایتِ ضحاک است از عبدالله عباس. حسن بصری گوید: نوری است از
خدای تعالی آن را باز پوشید تا از آن نور روشن شد و گفتند مراد فرشتگانند که به
منزلت مرغان بر او نشینند چندان که عددشان جز خدای نداند.»^{۱۸}

در شعر فارسی، سدره نماد ریشه‌داری، سایه گستری و مُنتها و بلندی مرتبه

انسانی است:

«مرا مُنتهای طلب نیست سدره که از سدرۃ‌المنتهی می‌گریزم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۹۰)

«به همت و رای خرد شو که دل را جز این سدرۃ‌المنتهایی نیابی»

(همان، ص ۴۱۶)

«چون درختِ سدره بیخ آور شو از لاریبِ فیه

تا نلرزد شاخ و برگت از دم ریب المنون»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۳)

«که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین نشیمن تونه این کنج محنت آباد است»

(حافظ، دیوان، ص ۵۴)

«مَنْتِ سدره و طوبی زپی سایه مکش

که چو خوش بنگری ای سرو روان این همه نیست»

(همان، ص ۱۰۴)

مطابق تفاسیر قرآن، پیامبر(ص) علاوه بر شب معراج، با دیده دل نیز خداوند

را در سدره المنتهی مشاهده کرد و جبرئیل در سدره از سیر با پیامبر باز ماند زیرا

نهایت صعود فرشتگان تا سدره است، میبیدی گوید:

«سُمِّتِ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى لِأَنَّهُ وَ يَنْتَهَى إِلَيْهَا عِلْمُ الْخَلَائِقِ وَأَعْمَالُهُمْ لَا يَعْلَمُ أَحَدٌ مَّا وَرَائِهَا

إِلَّا اللَّهُ وَقِيلَ يَنْتَهَى إِلَيْهَا مَقَامَاتُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَلَائِكَةُ يَنْتَهَى إِلَيْهَا مِنْ فَوْقِهَا وَ يَصْعَدُ إِلَيْهَا مِنْ

تَحْتِهَا وَ لَمْ يُجَاوِزْهَا أَحَدٌ إِلَّا نَبِيُّنَا (ص)»^{۱۹}.

«وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - قَالَ - لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ (ص) انْتَهَى إِلَى السِّدْرَةِ فَقِيلَ لَهُ هَذِهِ

السِّدْرَةُ يَنْتَهَى إِلَيْهَا كُلُّ أَحَدٍ خَلَا مِنْ أُمَّتِكَ عَلَى سُنَّتِكَ فَإِذَا هِيَ شَجَرَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَصْلِهَا

أَنْهَاراً مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ إِلَى قَوْلِهِ: «مَنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَ هِيَ شَجَرَةٌ يَسِيرُ الرَّكَّابُ فِي ظِلِّهَا

سَبْعِينَ عَاماً لَا تَقْطَعُهَا.»

(ابوهریره گفت: رسول(ص) گفت: شب معراج که مرا در آسمان بردند به

سدره المنتهی رسیدم و گفتند این سدره است که هر کس از امت تو بمیرد به آن جا

رسد چون بر سنت تو باشد. گفت نگاه کردم چهارجوی دیدم که از زیر آن بیرون

می آید، یکی از آب و دیگری از می و یکی از انگبین. درختی بود که سوار نیک رو در

سایه او هفتاد سال می رفتی.^{۲۰})

ابوالفتوح رازی نیز در توصیف درخت سدره در شب معراج به نقل از رسول

اکرم(ص) می گوید: «و رسول(ص) گفت: بر هر برگگی از برگهای او فرشته ای را دیدم

ایستاده تسبیح و تهلیل می کردند خدای را و ابوهریره روایت کرد که در حدیث

معراج رسول گفت: در این آیت که آنچه به او رسد و او را باز پوشد نوری است از انوار ملک جلّ جلاله و فرشتگان بمانند کلاغ که بر او نشینند و بعضی گفتند: «یغشیا» مرغان سبز باشند که بر او نشینند. و در خبری دیگر آمد که رسول (ص) گفت: شبِ معراج به درخت سدرۃالمنتهی رسیدم و شناختم آن درخت سدره است. به برگ و بر و نیز به نقش دیدم بمانند سبوه‌های بزرگ و برگش مانند گوش‌های پیلان، آنکه به او رسید آنچه رسید به او از انوار خداوند تعالی بر او بار یاقوت و زمرد بود تا به حدّی رسید به حسن و جمال که واصفان از وصف او عاجز باشند.^{۲۱}

در اخبار معراج مبنی بر این که سدره، منتهای صعود فرشتگان است سعدی در بوستان چنین مضمون پردازای کرده است:

«شبی بر نشست از فلک برگذشت به تمکین و جاه از مَلک برگذشت
چنان گرم در تیه قربت براند که در سدره جبریل از او باز ماند»

(سعدی، بوستان، ص ۳۶)

«یادداشت‌های بخش درخت کیهانی»

۱. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۱۲ و ۹؛ در خصوص جدا بودن آسمان و زمین از یکدیگر و پیوند دوباره آنها در قرآن کریم روایت شده است: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء | ۳۰)
۲. درباره هوم رک فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۶۵؛ و در خصوص سوما رک گزیده‌های ریگ ودا، ماندالای نهم، سرود ۵۷، ص ۱۶۰؛ همان، ماندالای چهارم، سرود ۲۶، ص ۱۰؛ درباره پپل رک مه‌بهاراتا، ج ۱، بن پرب، ص ۳۳۲؛ ج ۲، ص ۶۳
۳. درباره سرو کشر رک بخش درختان مذهبی و قرآنی در کتاب حاضر
۴. درباره هرویسپ تخمک رک یشت‌ها، یشت ۱۲، بند ۱۷؛ سرخوش، وستا، اسطوره‌های ایرانی، ص ۲۳ و ۲۰
۵. درباره ساکاکای رک پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۷۱
۶. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم؛ و در این خصوص رک زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و...، ص ۲۴۲ و ۲۴۳
۷. در این مورد رک یا حقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ذیل طویی، ص ۲۹۵؛ پور خالقی، مهدخت، در مقاله درخت زندگی و ارزش‌های فرهنگی و...، مجله مطالعات ایرانی؛ زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، ص ۱۹۲-۱۸۷
۸. بگهودگیتا، ترجمه محمد علی موحد، ص ۱۷۴ و ۱۷۳
۹. مه‌بهاراتا، ج ۲، اتم سنجم جوگ، ص ۶۳؛ ورک، ج ۱، ص ۳۳۲؛ همان، ج ۲، ادهیای پانزدهم، ص ۸۸
۱۰. اوپانیشاد، ج ۱، اپنکته میتری، پرتاپاکای ششم، ص ۲۴۶
۱۱. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۷
۱۲. عهد عتیق، سفر خروج، فصل ۲۵، آیه ۳۳-۳۵
۱۳. میبدی، کشف الاسرار، ج ۵، ص ۲۶۱ و ۲۶۲.
۱۴. ابوالفتوح رازی، روح الجنان، ج ۱۱، ص ۲۶۹ و ۲۶۸.
۱۵. شهاب الدین یحیی سهروردی، عقل سرخ (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق)، ص ۲۳۳
۱۶. ابومنصور محمد بن قطان، سراج القلوب، ص ۱۲ (به نقل از شمیسا، سیروس، فرهنگ

اشارات، ج ۲، ص ۱۹۵)

۱۷. میبدی، کشف الاسرار، ج ۹، ص ۳۶۲، ۳۶۱

۱۸. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۱۰، ص ۳۴۲ و ۳۴۱

۱۹. میبدی، همان، ج ۹، ص ۳۶۰؛ معنی: «آن جا سدرةالمنتهی نامیده می شد زیرا عَلم خَلائق و

اعمالشان به آن نرسد و هیچ کس جز خداوند از ماوراء آن آگاهی ندارد و می گویند مقاماتِ

انبیاء به آن منتهی می شود. و فرشتگان را تا تحتِ آن مجالِ صعود است و هیچ کس از آن جا

به جز پیامبر ما (ص) نگذشته است.»

۲۰. همان، ص ۳۶۱.

۲۱. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۱۰، ص ۳۴۲ و ۳۴۱.

بخش ششم

درختان قرآنی و مذهبی

۱. نمادهای تکوینی نباتات
(درختان و میوه‌های بهشتی: گندم، سیب، انگور، آنجیر، انار، خرما، زیتون؛ شجره ممنوعه - درخت معرفت نیک و بد -)
۲. درخت موسی (ع)
۳. شجر اخضر (مرخ و عفار)
۴. درخت مریم (ع)
۵. من و سلوی
۶. درخت زقوم

در میان درختانی که از جنبه قداست برخوردار هستند همچون درخت کیهانی و درختان آیینی؛ در قرآن کریم با درختان و میوه‌های بهشتی، شجره ممنوعه، درخت دوزخی زقوم، گیاهان مبارک و مقدسی مانند گندم، خرما، انگور، انجیر، زیتون، سیب و...، شجر اخضر (مرخ و عفار) درخت موسی (ع)، نخل مریم (ع)، منّ (منّ و سلوی) و... رو به رو هستیم.

وجه قرآنی این نباتات ما را بر آن داشت به دلیل کرامت این درختان که با تکیه بر تفاسیر قرآن به بیان و شرح آن پرداخته‌ایم، بخش جداگانه‌ای را برای تحلیل آن در نظر بگیریم و نباتاتی را که میان ادیان و مذاهب و آیین‌های دیگر مشترک یا منحصر به فرد هستند در مبحث «درخت کیهانی» و «نباتات آیینی» مطرح سازیم. ازینرو در این بخش به ترتیب و تفصیل به موارد مطرح شده خواهیم پرداخت.

۱. نمادهای تکوینی نباتات

(درختان و میوه‌های بهشتی: گندم، سیب، انگور، انجیر، انار، خرما، زیتون، شجره ممنوعه - درخت معرفت نیک و بد -)

در قرآن کریم توصیف بهشت همواره با صفات مادی و خصوصیات قابل درک بشری همراه بوده است:

«أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسُنَتْ مُرْتَفَقًا» (کهف | ۳۱)

«جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُجَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا

حَرِيرٌ» (فاطر | ۳۳)

«فَأَنشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ»

(مؤمنون | ۱۹)

تصوّر بهشت به صورت باغ و بوستان و جایگاهی سبز و سیطره شاخه‌های درختان سدره و طوبی در آن (چنان که در بخش درختان کیهانی بدان پرداختیم) از مضامین رایج شعر فارسی است:

«حافظ آن پیری که دریا بود و دنیا بود / بر جوی بفروخت این باغ بهشتی را»

(فروع، عصیان، ص ۲۱۴)

«آب‌ها پاکیزه‌تر از قطره‌های اشک نهرها بر سبزه‌های تار لغزیده

میوه‌ها چون دانه‌های روشن یاقوت گاه چیده گاه بر هر شاخه ناچیده»

(همان، ۲۱۵)

«گر خدا بودم ملائک را شبی فریاد می‌کردم

آب کوثر را درون کوزه دوزخ بجوشانند

مشعل سوزنده در کف، گله پرهیزکاران را

از چراگاه بهشت سبز تر دامن برون رانند»

(همان، ۲۲۶)

هم چنین در تصوّر شاعران، جایی که گیاه و سرسبزی نباشد زمین و زندگی در

آن دلکش نیست:

«جایی که نه گیاه در آن جاست، نه دمی / ترکیده آفتاب سمج روی سنگه‌اش /

نه این زمین و زندگی‌اش چیز دلکش است / حسّ می‌کند که آرزوی مرغ‌ها چو او /

تیره‌ست همچو دود» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۲۳)

هم چنین به دلیل توصیف درختان بهشتی و کیهانی در قرآن کریم و تفاسیر

متعدد آن، جایگاه برخی از میوه‌ها، گیاهان و درختان در بهشت قلمداد شده است.

اخوان ثالث با طغیانی شاعرانه این باور را در ارغنون مطرح می‌کند:

«آرسته بهشت را بیا شویم هنگامه و شور محشر اندازم
از ریشه انار و طوبی و زیتون برگنم و بر صنوبر اندازم»

(اخوان ثالث، ارغنون، ص ۱۱۹)

در نظریات مردم‌شناسانه نیز اعتقاد بر این است که درختانی چون زیتون، چنار، بادام، انار، انجیر، سیب و انگور و... در باورهای عامه مردم ایران به تقدس راه برده‌اند و از سرشت بهشتی برخوردارند.^۱

علاوه بر برداشت‌های عاطفی، حسی و اساطیری ملل و آیین‌های مختلف نسبت به گیاهان و میوه‌های مقدس، معتقدات و تفکرات دینی نیز سرمایه ایجاد نمادهای تکوینی نباتات هستند چنان که درخت دانش یا درخت معرفت نیک و بد (درخت زندگی) که آدم و حوا به اغوای شیطان از میوه آن می‌خورند و از بهشت رانده می‌شوند هم در شمار این نمادهاست.

اما در باب این که این میوه، کدام یک از میوه‌های بهشتی بوده است اختلاف نظرهایی وجود دارد.

مطابق آیات کریم قرآن می‌بینیم که در آغاز آفرینش آدم (ع) و همسرش حوا، در بهشت جای می‌گیرند و به آن‌ها امر می‌شود که از درخت ممنوعه دوری گزینند:

«وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره | ۳۵)

«وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْ حَيْثُ مِنْ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (اعراف | ۱۹)

میبیدی در تفسیر این آیات می‌گوید: «آن درخت منهی می‌گویند که آن درخت علم بود، هر که از آن بخوردی، چیزهای بدانستی و میوه‌های گوناگون در آن بود. سعد بن جبیر گفت: درخت انگور بود. ابن عباس گوید: گندم بود و...»^۲

و ابوالفتوح رازی گوید: «خلاف کردند در آن که چه درخت بود... کلبی گفت: درخت علم بود. یعنی علم خیر و شر... خدای تعالی جمله بهشت، آدم را مباح کرد و حوا را که در بهشت هر کجا خواهند باشند و هر چه خواهند خوردند جز یک درخت که ایشان را امر کرد به لفظ نهی و بر وجه ندب که گرد آن نگردند و از آن

نخورند»^۳

در تورات نیز از قول یهوه آمده است که: «اینک آدم، نظر به دانستن نیک و بد چون یک تن از ما شد مبادا که دست دراز کرده، از درخت زندگی میوه چیده بخورد تا ابد زنده ماند.»^۴ و نیز آمده است: «روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید شد.»^۵

اما آدم و حوا به اغوای مار از میوه درخت ممنوعه خورده، شناسای نیک و بد شدند.^۶

و پس از آن «... وَ نَادَيْتُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلُّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ» (اعراف | ۲۲)

میبدی در تفسیر آیه گوید: «آدم صفی هنوز از آن درخت منهی جز ذواقی نچشیده بود که تازیانه عتاب بر سرش فرود آمده بود حالش بگشته نه آن شهوت به تمامی رانده و نه رضاء حق باوی بمانده، چون بازنگرست نه تاج بر سر دیده نه حله در بر... فرمان آمد که ای آدم! آن چنان نعمت بی رنج و بی کد ندانستی خود را، اکنون رو به سرای محنت و شدت؛ کار کن و تخم کار و رنج بر و صبر کن!»^۷

گندم:

همانگونه که خاطر نشان گردید در اعتقادات و باورهای اسلامی گندم و در روایات یهودی سیب، نماد درخت و میوه ممنوعه بهشتی است. در نوروزنامه منسوب به عمر خیّام نیشابوری نیز چنین روایت شده است: «چنین گویند آدم (ع) گندم بخورد و از بهشت به در افتاد. ایزد تعالی گندم، غذای او کرد و هر چند از وی می خورد سیری نیافت. به ایزد تعالی بنالید جو بفرستاد تا از آن غذا نان کرد و بخورد و به سیری رسید. آن گه وی را به فال داشتی که او دیدی سبز و تازه و آن گه باز اندر میان ملوک عجم بماند که هر سال جو به نوروز بخواستندی از بهر منفعت و مبارکی که در اوست.»^۸

بازتاب درخت و میوه ممنوعه در شعر فارسی بر مبنای روایات قرآنی و اسلامی بوده است و این مضمون در شعر خاقانی و مثنوی مولوی بازتاب

گسترده‌ای داشته است:

- «آدم برای گندمی از روضه دور ماند
آدم زجنت آمد و من در سقر شدم
یا رب زحالِ آدم و رنجِ من آگهی
- من دور ماندم از درِ همت برای نان
او از بلای گندم و من از بلای نان
خود کن عذاب گندم و خود ده جزای نان»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۵)
- «آدم زحرصِ گندم نان نا شده چه دید
«اول جنبش که نو گلبن آدم شکفت
«روی گندم گون او بوده تصاویر بهشت
«بر درختِ گندم مَنهی زدند
آدم ما معنیِ دلبندم مجوی
- از طویله‌ی مخلصان بیرون شدند
ترکِ قشر و صورتِ گندم بگوی»
(مولوی، مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۷۰۰)
- «از دلِ آدم سلیمی را ربود»
(همان، دفتر دوم، بیت ۲۷۳۹)
- «بر تو شد هر گندمِ او کژدمی»
(همان، دفتر ششم، بیت ۴۷۸۹)
- «زان مثالِ برگِ دی پژمرده‌ام
«دام بگزیدی زحرصِ گندمی
«بر تو خندید آن که گفتت این دواست
که خورید این دانه‌ای دو مُستعین
- کز بهشتِ وصل گندم خورده‌ام»
(همان، بیت ۲۸۰۲)
- اوست کادم را به گندم رهنماست
بهرِ دارو تا «تکونا خالِدین»
(همان، دفتر ششم بیت ۱۳۴۲-۱۳۴۰)
- «پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
«دلم فریفت بهشتی جمال گندمگون
- نا خلف باشم اگر من به جوی نفروشم»
(حافظ دیوان، ص ۴۶۱)
- «بتی چنان که مگر گندمی نیای مرا»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۹)

مطابق آنچه که در روایات یهودی و اسلامی شاهد آن بودیم خوردن عنصر نباتی منشاء اولین خطای انسانی و نماد ارتکاب گناه دانسته شده است:

«از توبه و از گناه آدم
سر بسته بگویم آر توانی
درویش کند ز راه ترتیب
در خلد چگونه خورد گندم
بل گندمش آنگهی ببايست
خود هیچ ندانی ای برادر
بردار به تیغ فکرتش سر
نزدیکی تو به سوی داور
آنجا چون بود شخص نان خور؟
کز خلد نهاد پای برادر»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۴۶، ۲۴۵)

«گر می گندم جگرش تافته
ز آرزوی ماکه شده نوبر او
او که چون گندم سرو پایي نداشت
خوردن آن گندم نامردمش
آن همه خواری که زیدخواه برد
قرص جوبین می شکن و می شکیب
چون ز پی دانه هوسناک شد
دید که در دانه طمع خام کرد
آب رساند این گل پژمرده را
رو سیه از این گنه آنجا گریخت
مدتی از نیل خم آسمان
چون کفش از نیل فلک شسته شد
چون دلش از تو به لطافت گرفت
چون دل گندم به جگرش تافته
ز آرزوی ماکه شده نوبر او
او که چون گندم سرو پایي نداشت
خوردن آن گندم نامردمش
آن همه خواری که زیدخواه برد
قرص جوبین می شکن و می شکیب
چون ز پی دانه هوسناک شد
دید که در دانه طمع خام کرد
آب رساند این گل پژمرده را
رو سیه از این گنه آنجا گریخت
مدتی از نیل خم آسمان
چون کفش از نیل فلک شسته شد
چون دلش از تو به لطافت گرفت

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۸۵)

از سوی دیگر در روایات مربوط به گندم پس از اخراج آدم (ع) و حوا از بهشت، آدم با خوردن گندمی که جبرئیل از بهشت برای او آورده است ارتزاق می کند، ابوالفتوح رازی گوید:

«... شما را به زمین فرستم و بعضی دشمنان بعضی باشید. چون آدم به زمین

آمد او گرسنه شد و گفت بار خدایا مرا حالتی است که از آن عبارت نمی‌دانم کردن، جبرئیل آمد و گفت این درد را نام جوع است و دواء او را طعام است. تو گرسنه‌ای و به طعام سیر شوی. گفت طعام از کجا آرم. گفت: من تو را از بهشت آنچه سبب و آفت اخراج تو بود از آن و آن گندم است آورده‌ام و گندم پیش نهاد.»

و بدین ترتیب درخت بهشتی سرشت گندم مظهر و نماد رزق و روزی می‌شود: «پس آدم گرسنه بود خدای تعالی نخواست که او بمیرد و از آن درخت که او به بهشت اندر خدای را به سبب آن عاصی می‌شد یک صُرّه گندم به دست جبرئیل (ع) به او فرستاد گفت خورد تو و از آن فرزندان تو همه از این باشد بکار، و بدرو، آس کن و آدم آن را بکشت و هم اندر روز بر رُست و آدم آن گندم بخورد تا جان با وی بماند...»^۹

هم چنین مطابق روایات مربوط به آفرینش مشیگ و مشیانگ پس از استحاله نطفه کیومرث در زمین، اهورمزدا به مشیگ و مشیانگ، کشتن گندم را می‌آموزد و ایشان را به وسایل کشت و ورز آشنایی می‌دهد.^{۱۰} در بندهش نیز سابقه قدسی و اساطیری گندم و این که نماد رزق و ارتزاق است آن را به عنوان سرور غلات سببر دانه در شمار آورده است.^{۱۱}

و درباره فضیلت گندم (وَجُو) در نوروزنامه منسوب به عمر خیام نیشابوری چنین آمده است: «چنین گویند آدم علیه السلام گندم بخورد و از بهشت به در افتاد. ایزد تعالی گندم غذای او کرد و هر چند از وی می‌خورد سیری نمی‌یافت به ایزد تعالی بنالید جو بفرستاد تا از آن غذا نان کرد و بخورد و به سیری رسید آن گه وی را به فال داشتی.»^{۱۲}

قزوینی نیز در عجایب المخلوقات خود مضمونی نزدیک به روایات مطرح شده را به واسطه می‌آورد: «کعب الاحبار گوید که چون حضرت آدم (ع) از بهشت هبوط کرد میکائیل قدری گندم پیش او آورد آدم (ع) گفت این چه چیز است گفت رزق تو و فرزندان تست برخیز زمین را شیار کن و تخم بپوشان»^{۱۳}

در شعر فارسی نیز گندم به عنوان نماد رزق و روزی مطرح می‌شود:

«گر دست دهد زمغز گندم نانی وز می‌دو منی ز گوسفندی رانی

بالاله رُخِی و گوشه بُستانی عیسی بود آن نه حدّ هر سلطانی»

(خیام، رباعیات، ص ۱۶۷)

«راست می باشد که کوه و زندگانی در دهستان دلکش و زیباست / تو

زخرمن های گندم ها چرا صحبت نمی داری / که در این طوفان / می بَرَد سیلش ؟ /

سیل مثل آتش فتنه / می رود از کوه سوی درّه های پست / تا دهاتی را گرسنه تر گذارد

/ برباید گندمی کان هست!»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۶۲)

نیما یوشیج در بندی دیگر از روایت درخت ممنوعه (گندم) برداشتی سیاسی -

اجتماعی کرده و شیطان را کسی می داند که مردم را از خوردن گندم محروم کرده و

باز می دارد:

«شیطان نیست که آدم را گرسنه نگه داشته است / مگو برای او آدم دور از

بهشت است / خوردن گندم جزء سرشت اوست / شیطان کسی است که مردم را

گرسنه گذاشته است»

(نیما، همان، ص ۶۳۷)

سیب:

در متون منظوم کلاسیک به تبع روایات و باورهای اسلامی همواره گندم، نماد

درخت آفرینش دانسته شده اما در شعر شاملو بر مبنای سنت یهودی و به طنز

سیب و انجیر در کنار گندم، میوه ممنوعه قلمداد شده اند:^{۱۴}

«سنگ پاره ای بی تمیز که در خشکای خمیره اش هنوز «خود» را خبر از

«خویشتن» نبود که هنوز نه بهشتی بود / نه ماروسیبی / نه انجیر بُنی که برگش دَرز

گندم را شرم آموزد»

(شاملو، در آستانه، ص ۴۵)

در «آداب و معتقدات ایرانی» هانری ماسه نیز سیب میوه بهشتی دانسته شده

است.^{۱۵}

انگور:

انگور از جمله میوه ها و درختان بهشتی است که در تفاسیر مربوط به آیات

رانده شدن آدم و حوا از بهشت، جزء یکی از میوه های بهشتی و ممنوعه به شمار

می رود و چنان که در روایت میبدی و ابوالفتوح رازی دیدیم در این که میوه درخت ممنوعه انگور یا گندم و... باشد اختلاف نظر وجود دارد.^{۱۶} در فرهنگ آندراج نیز آمده است که: «آدم و حوّا اول چیزی که در بهشت تناول کردند انگور بود. لاجرم در عیش و نشاط افتادند و آخر چیزی که خوردند گندم بود ناچار درهای غم و غصه بر روی خود گشادند از این رو گفته اند انگور سبب شادی و راحت است و گندم مایه اندوه و محنت.»^{۱۷}

و روایات یهودی در تقدّس انگور چنین آورده اند: «انگور از جمله میوه های نیک و معقول است و در روایات آمده است که نوح پیامبر اول کسی بود که تاکستان را ایجاد کرد.»^{۱۸}

علاوه بر روایات مربوط به میوه ممنوعه در تفاسیر قرآن، انگور به عنوان میوه بهشتی نیز در قرآن کریم معرفی شده است: «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ... وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ» (انعام، ۹۹)

همچنین نظامی عروضی در چهارمقاله در شرف و فضیلت انگور و خرما بر میوه های دیگر که در مراتب آفرینش به عالم حیوان تشبّه کرده اند می گوید:

«... و اول نباتات خار بود و آخرین خرما و انگور که تشبّه کردند به عالم حیوان... و آن (انگور) از دشمن بگریخت چنانکه تاک رز از عشقه بگریزد و آن گیاهی است که چون بر تاک رز پیچد رز را خشک کند پس تاک از او بگریزد پس در عالم نبات هیچ شریف تر از تاک و نخل نیامد که به فوق خویش تشبّه کردند و قدم لطف از دایره عالم خویش بیرون نهند و به جانب اشرف ترقی کردند...»^{۱۹}

در عجایب نامه همدانی حکایتی در باب انگور آمده است که علاوه بر اینکه آن را میوه ای مبارک می شمارد، حسد ابلیس نیز به آدم را در خوردن انگور؛ دستمایه کشت گندمی می داند که ابلیس آن را به بار می آورد و از آن خمر درست می شود.^{۲۰}

انجیر:

حضور انجیر در نمادهای تکوینی نباتات، از آن جاست که آدم (ع) و حوّا پس از

دست زدن به درختِ معرفت نیک و بد (درخت زندگی) متوجه برهنگی خود شده، برگ‌هایی از درخت انجیر بر تن کردند: «... درختی دلپذیر دانش افزا پس از میوه‌اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد آن گاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند پس برگ‌های انجیر به هم دوخته سترها برای خویشان ساختند.»^{۲۱}

خاقانی با تلمیح به این ماجرای حضرت آدم (ع) بدین گونه برای شمشیر ممدوح خود از انجیر مضمون سازی کرده است:

«همچو آدم به هند عور افتاد مانده پوشیده اختر تیغش
برگ انجیر بر تنش بستند سبز از آن گشت منظر تیغش»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۸۸)

از سوی دیگر مطابق آنچه که از تفاسیر قرآن در خصوص تفسیر آیه ۳۵ از سوره بقره بر شمردیم انجیر یکی از میوه‌های ممنوعه بهشتی به شمار می‌آید: «عبدالله مسعودی گفت درخت انگور بود، ابن جریح گفت انجیر بود... و بیشتر مفسران و اهل اخبار گفتند که درخت گندم بود.»^{۲۲}

همچنین در قرآن کریم از انجیر به عنوان میوه مقدس قسم یاد شده است:

«وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ وَطُورِ سِينِينَ» (تین آیات ۲ و ۱)

و در عجایب نامه همدانی آمده است: «انجیل، تین بود میوه‌ای مبارک بود گویند به روزگار طوفان همه‌ی درخت‌ها تباه شد مگر درخت انجیل و آفریدگار در قرآن ذکر وی کرده است «وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ»^{۲۳}.

در فرهنگ نمادها نیز انجیر نماد فراوانی و برکت است.^{۲۴} که این خود نشان از میمنت و مبارکی آن دارد.

انار:

انار در شمار میوه‌های نمادین و مقدس، رمز برکت و فراوانی و زاینده‌گی و ایجاد است.^{۲۵}

در قرآن کریم از انار به عنوان میوه بهشتی یاد شده است:

«وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ... وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَ

الرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ» (انعام / ۹۹)

«مُدْهَامَّتَانِ... فِيهَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ» (الرَّحْمَنُ / ۶۸)

همچنین در اساطیر یونان، هنگامی که دیونیزوس (Dionysus) پسر زئوس، به توطئه نامادریش قطعه قطعه می شود از خونس درخت انار می روید.^{۲۶} که این مقوله علاوه بر یادآوری مرگ سیاوش و رویدن پر سیاوشان از خون او، رستاخیز آیینی نباتات را در پی خونخواهی نباتات در مرگ مظلومانه انسان خاطر نشان می سازد.

در برهان قاطع نیز از درخت اناری سخن می رود که در بیستون واقع است و می گویند وقتی که فرهاد از شنیدن خبر فوت شیرین آگاه شد تیشه بر سر خود زد و دسته تیشه خون آلود گردید و سر فرهاد بر زمین نشست. و چون آن از چوب انار بود به قدرت الهی سبز شد و درخت اناری به هم رسید که چون آن را باز کنند از درون سوخته و خاکستر شده باشد.^{۲۷}

خرما:

مطابق آنچه که در باب نمادهای تکوینی نباتات گفته شد و بنابر آیات مبارکه ای که در این باره خاطر نشان گردید، خرما علاوه بر آن که یکی از میوه های بهشتی به شمار می رود همانند انگور شریف ترین نبات و نزدیک ترین درخت به عالم جانور قلمداد می شود. همچنین مطابق تفاسیر، کرامت آن به دلیل همراهی با حضرت آدم (ع) است که حضور آن را در نمادهای تکوینی نباتات پُر معنی تر از نباتات دیگر و همزاد و عمه بشر معرفی می کند.

در تفسیر «مِنْ طَلْعِهَا» از آیه کریمه «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا خُجْرًا مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ» (انعام / ۹۹)

ابوالفتوح رازی می گوید: «یعنی از میوه و کفری و غلاف آن و آنچه از خرما بیرون آید» هم چنین او در تفسیر «مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ» گوید: «قولی است که بهری

با یکدیگر ماند و بهری نماند. آنچه متشاکل و متجانس بود چرا عَنَاب با عَنَاب و زیتون با زیتون و انار با انار به یکدیگر ماند و آن که از جنس یکدیگر نبود با هم نماند و قول دیگری آن است که در شکل با هم مانند و در طعم با هم نمانند...»^{۲۸}

از سوی دیگر در روایات علمای قدیم دربارهٔ درخت خرما (نخل) به مواردی بر می‌خوریم که این درخت را به عنوان شبیه‌ترین نباتات و درختان به آدمی معرفی می‌کند. چنانکه در نزهت نامهٔ علایی آمده است: «هیچ درختی به جانور چنان نزدیک نیست که درخت خرما و آخر مرتبهٔ نباتی است. اولاً قامت راست دارد و در اصل و شاخ او هیچ پیچیدگی نیست... از طلع او بوی منی آید و این غلافِ خرما مانند مشیمه که بچه در او باشد و هم چنانکه بچه از شکم مادر بیرون آید و نیز از میان درخت بیرون آید و خارکی بر سردارد اگر ببرند آن به جای مغز است آن درخت کشته شود و از بعد آن هیچ بر نیارد... هر شاخی از او ببرند، چون اندام جانوری به جای باز نیاید و بر تن او لیف است مانند موی که بر تن حیوان باشد و شاخها که بر سر دارد به جای موی سر... و بر تن او ریشه به جای گوشت حیوان است.»^{۲۹}

همچنین مطابق آنچه از نظامی عروضی دربارهٔ انگور ذکر گردید خرما نیز شریف‌ترین و نزدیک‌ترین درخت به عالم جانور به شمار می‌رود: «و اولِ عالمِ نبات خار بود و آخرین خرما و انگور که تشبّه کردند به عالم حیوان. این فحل خواست تا بار آورد... پس در عالم نبات هیچ شریف‌تر از تاک و نخل نیامد بدین علت که به فوقِ خویش تشبّه کردند و قدم لطف از دائرهٔ عالم خویش بیرون نهادند و به جانبِ اشرف ترقی کردند.»^{۳۰}

محمد بن محمود طوسی در تألیف خود علاوه بر آن که به مطلب مورد نظر از نزهت‌نامهٔ علایی اشاره دارد از نخلهٔ مریم (ع) یاد می‌کند که هنگام زادن از رُطَبِ آن بخورد و این نخله عمر سه هزار ساله داشته و در «هجر» همه ساله خرما بر می‌آورده است.^{۳۱}

همچنین او از قولِ ابوحاتم سجستانی نقل می‌کند که خرما انعام آفریدگار بر اهل اسلام است و در بلادِ کفر نباشد.^{۳۲}

در تاریخ سیستان نیز می‌خوانیم: «چون آدم از سرانندیب به طلب حوّا برفت به هیچ جا اقامت نکرد مگر بدان جایگاهی که اکنون سیستان است آن جا آب روان دید بر ریگ، بخورد و بخفت. چون برخاست تسبیح کرد و چیزی خواست که بخورد. جبرئیل (ع) به نزدیک او آمد او را اندر وقت درخت نار و درخت خرما پدید آورد و به قدرت باری تعالی به بار آمد و آدم از آن بخورد و هنوز اصل خرما و نار از آن گاه است.»^{۳۳}

در خصوص درخت مریم نیز باید گفت هنگامی که مریم (ع) هنگام زادن از ترس طعنه مردم از شهر گریخت به درخت خرما خشکی پناه بُرد و خرما به فرمان الهی سبز و بارور گردید و سر فرود آورد و مریم گرسنه از میوه آن خورد این روایت بدین گونه در قرآن کریم آمده است:

«وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكِ رُطْبًا جَنِيًّا» (مریم | ۲۶)

«تنه درخت خرما را به سوی خود بکش که فرو می‌ریزد بر تو رطب تازه چیده را» تبلور درخت مریم در شعر فارسی چنین است:

«درخت مریمش چون از بر افتاد زغم شد چون درخت مریم آزاد»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۶۷)

در روایات اسلامی به اعتبار این که خرما از باقیمانده گل آدم (ع) آفریده شده و نیز از آن جا که درخت نخل به آدمی شباهت دارد؛ عمّه انسان قلمداد شده است و حدیثی نیز به همین مضمون از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است: «أَكْرِمُوا عَمَّتَكُمْ النَّخْلَةَ؛ عمّه خود، درخت نخل را گرامی دارید»

در تفسیر سوراآبادی نیز این حدیث خاطر نشان شده است: «آن گاه، آن گل آدم علیه السلام بیالاید به کمال قدرت خود از آنچه صافی تر بود، آدم را بیافرید و از باقی، درخت خرما را بیافرید. از آن جاست که رسول (ع) گفت که درخت خرما را نیکو دارید که آن عمّت شماس است» هم چنین خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری بر این حدیث صحّه گذاشته و در ادامه این حدیث آورده است که: «فَانْهَا خُلِقَتْ مِنْ بَقِيَّةِ طِينِ آدَمَ» و ازینرو مقام خرما را غایت کمال نباتیات بر می‌شمارد.^{۳۴} از سوی دیگر باید گفت این مقوله نیز همچون موارد قدسی متعددی که در باب

نباتات متذکر گردیده شده است یادآور مقوله هم‌ذات پنداری و گیاه تباری نسل انسان است که به تفصیل بدان پرداختیم.

زیتون:

قزوینی گوید: «زیتون درختی بسیار مبارک است و مفسران گویند که باری تعالی قسم به زیتون یاد کرده است از بهر آن که نفع او بسیار است و رسول الله (ص) فرموده است: «إِنَّ آدَمَ وَجَدَ ضَرْبَاتًا فِي جِسْمِهِ فَاشْتَكَى إِلَى اللَّهِ فَنَزَلَ جِبْرَائِيلُ بِشَجَرَةِ الزَّيْتُونِ فَأَمَرَهُ أَنْ يَغْرِسُهَا وَيَأْخُذُ ثَمَرَتَهَا...»^{۳۵}

و مطابق آیات کریمه ۱۴۴ و ۹۹ از سوره انعام که در باب درختان انگور و خرما از آن یاد کردیم زیتون نیز در شمار درختان بهشتی قلمداد شده است.

همچنین در تفسیر آیه «... كَانَتْهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور | ۳۵)

ابوالفتوح رازی می‌گوید: «حق تعالی زیتون را مبارک خواند برای منافی که در او باشد. عکرمه گفت و جماعتی از مفسران که معنی آن باشد که این درخت به زمینی باشد که هیچ کوه وادی او را باز نپوشد به بامداد و شبانگاه از آفتاب. همه روز آفتاب بر او تافته و این برای آن گفت که چون چنین باشد زیتون او پرورده تر باشد و روغنش روشن تر. ابن زید گفت این درخت شامی است چه شام نه غربی است و نه شرقی و گفته‌اند تخصیص زیتون برای آن کرد که روغن او روشن تر باشد و صافی تر و گفته‌اند برای آن که شاخه‌های او از اوّل تا آخر از سر تا پای همه برگ دارد و گفته‌اند برای آن او اوّل درختی است که بر زمین برُست. اوّلین درختی است که پس از طوفان پدید آمد در زمین و برای آن که هفتاد پیغمبر به او تبرک کرده‌اند مِنْهُمْ ابراهیم (ع)»^{۳۶} حکیم ابوعلی سینا نیز در بیان معنی رمزی این آیه می‌گوید «مُرَادُ از «مشكاة» عقل هیولانی و مُرَادُ از «شجرة زيتونة» حالتِ نفس در استدراک معانی و فکرت و اندیشه است و «زیت» استدراکِ نفس به قوّتِ حدس است و تعبیر «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ» قوّتِ قدسیهٔ نفس است و «نورٌ علی نورٍ» حالتی است که نفس از روی

کمال خود مثالها و مشاهدات بالفعل را حاصل نماید بدون آن که به اکتساب و سببی از خارج نیازمند باشد و امام محمد غزالی کلمه «شجره» و «زیت» را برابر مراتب پنجگانه روح بشری که خود بدان معتقد است قرار می دهد.^{۳۷}

همچنین در آیه مبارکه «و شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَ صَبْغٍ لِلْأَكْلِينِ» (مومنون | ۲۰)

«و بیافریدیم درختی که بیرون آید از سنگ کوه، آن کوه نیکو بیرون آید و با خود روغن می آورد و نان خواران را نان خورش می آرد.»^{۳۸} مطابق روایت ابوالفتوح چنانکه مشاهد خواهد شد، از کرامات کوه طور آن است که به عنوان اولین کوهی که زیتون رویانیده است مطرح می شود و اولین درختی که پس از طوفان نوح بر زمین می روید زیتون است:

«و نیز بیافریدیم درختی که از کوه طور سینا بر می آید و آن درخت زیتون است و در معنی سینا خلاف کرده اند. مجاهد گفت معنی برکت باشد یعنی کوه مبارک و این روایت عطیه است از عبدالله عباس. قتاده گفت معنیش حَسَن باشد یعنی کوه نیکو، معمّر گفت کوهی باشد بر او درختان بسیار بود. ابن زید گفت آن کوهی است که موسی بر او مناجات می کرد و آن کوه میان مصر و ابله است. مقاتل گفت این کوه را برای آن تخصیص کرد به زیتون که اول کوهی که زیتون رویانید کوه طور بود و گفتند اول درختی که بر زمین رُست درخت زیتون بود از پس طوفان نوح و تَنْبُتُ الدُّهْنِ گفت این درخت روغن می رویاند یعنی چیزی می رویاند که در او روغن است و آن زیتون است و «صَبْغٌ لِلْأَكْلِينِ» یعنی نان خورش باشد خورندگان را و از آن صبغ خواند که نان از او مطبوخ شود.»^{۳۹}

درخت زیتون، مطابق با آیه مبارکه ۲۰ از سوره مؤمنون که بدان پرداختیم و نیز آنچه که از تفسیر ابوالفتوح رازی در خصوص آن نقل گردید در شعر معاصر نیز تبلور یافته است. چنان که در شعر سپهری، درختان زیتون و طور و تکلیم موسی (ع) باهم قرین شده اند:

«وای تمام درختان زیت خاک فلسطین / وفور سایه خود را به من خطاب کنید /
به این مسافر تنها که از سیاحت اطراف «طور» می آید و از حرارت «تکلیم» در تب و

تاب است»

(سپهری، سهراب، ص ۳۲۱)

۲. درخت موسی

مطابق آیات کریمه: «فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلَّ آتِيكُمْ مِنْهَا بَخْرٌ أَوْ جَذْوَةٌ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» و «فَلَمَّا أَتَيْهَا نُودِيَ مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص | ۳۰ و ۲۹)

میبدی گوید: «چون موسی مدتِ مزدوری خویش تمام کرد و کس های خویش بُرد از سوی کوه طور آتشی دید اهل خویش را گفت درنگ کنید من آتشی دیدم. تا مگر من شما را خبری آرم یا پاره آتش، تا مگر شما گرم شوید... فرمان آمد که ای راه پنهان گرد! و ای ابر ریزان گرد! و ای گرگ پاسبان گرد! و ای اهل موسی نالان گرد! موسی شبی دید قطران رنگ، ندید در آسمان شباهنگ، آتش زنه برداشت و هر چند که کوشید آتش ندید آخر سوی طور نگاه کرد و از دور آتش دید. موسی برفت بر سر درخت، آتش صورت دید و در سویدا و دل خویش آتش عشق دید. آتش بس تیز، سلطان بس قاهر، سوختنی بس بی محابا. موسی سوخته عشق ساعتی زیر آن درخت بایستاد درختی که در باغ وصلت بود، بیخش در زمین محبت بود و شاخش بر آسمان صفوت بود... میوه اش «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» بود. موسی زیر آن درخت متلاشی صفات شده، فانی ذات گشته، ناگاه ندا آمد از خداوند ذوالجلال یا موسی «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» آن ساعت شاخ عنایت بر هدایت داد.»^{۴۰} و ابوالفتوح آورده است: «چون موسی به آتش رسید ندا کردند او را از جانب راست، وادی در آن جای مبارک از درخت. عبدالله مسعود گفت: درخت سحره بود و درختی سبز تازه، قتاده گفت: عوسج بود. وهب گفت: عُلیق بود و این آیه دلیل است به آن که کلام خدای تعالی محدث است. کلام، کلام خدای بود و درخت محلّ کلام بود و کلام، خدا در او آفرید.»^{۴۱}

هم چنین براساس روایات تورات، موسی (ع) تجلی خداوند را به صورت آتش در میان درختی در کوه طور شاهد بود.^{۴۲}

مطابق روایات مذکور، موسی پس از آن که ده سال خدمت شعیب کرد با اهل خویش روی به مصر نهاد. شبی در وادی ایمن صفورا دچار درد زادن شد و موسی (ع) از دور آتشی دید تا پاره‌ای از آن را بیاورد. ناگهان درختی را مشاهده کرد که آتشی از آن فروزان بود و اِنّی اَنَا اللّهُ می‌گفت و همان شب بود که موسی (ع) به پیامبری مبعوث شد.

سپس آتش درخت به موسی گفت: «فَلَمَّا أَتَيْهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى.» (طه / ۱۲ و ۱۱) «پس چون آمد به نزدیک آن درخت، ندا کرده شد که ای موسی همانا منم پروردگار تو پس بیرون کن نعلین خود را همانا که تو در وادی پاکیزه طوایی»

شاعران پارسی گوی درباره آتش و درخت موسوی مضامینی را پرداخته‌اند:
«جام فرعونى خبرده تا کجاست کاتش موسی عیان بنمود صبح»
(خاقانی، دیوان، ص ۴۷۲)

«چون موسیم شجر دهد آتش چه حاجت است

کاتش زنه به وادی ایمن در آورم»

(خاقانی، همان، ص ۲۴۲)

«می که دهی صاف ده چو آتش موسی زودم خاقانی آب خضر بزاده»

(خاقانی، همان، ص ۶۶۵)

«ز آتش موسی بر آرم آب خضر ز آدمی این سحر و معجز کس ندید»^{۴۳}

(همان، ص ۸۷۳)

«موسی بدید آتش آن نور بود دلخوش من نیز نورم ای جان گر چه زدور نارم

شاخ درخت گردان اصل درخت ساکن گرچه که بی قرارم در روح بر قرارم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۴۰-۶۳۹)

«درخت و آتشی دیدم ندا آمد که جانانم

مرا می خواند آن آتش مگر موسی عمرانم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۵۴۷)

«چون موسیم شجر دهد آتش چه حاجت است

کآتش زنه به وادی ایمن در آورم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۴۲)

«موسی جان بدید درختی ز نور نار آن شعله درخت و از آن نارم آرزوست»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۰۸)

«چون درخت موسوی شد این درخت چون سوی موسی کشانیدی تو رخت

آتش او را سبز و خرّم می‌کند شاخ او "انسی انا الله" می‌زند

زیر ظلّش جمله حاجات رواست این چنین باشد الهی کیمیا»

(مثنوی، مولوی، دفتر چهارم، بیت ۳۵۷۲-۳۵۷۰)

«موسی چو بدید ناگهانی از سوی درخت آن ضیا را

گفتا که زجست و جوی رستم چون یافتم این چنین عطا را

گفت ای موسی سفر رها کن وز دست بیفکن آن عصا را

آن دم موسی زدل برون کرد همسایه و خویش و آشنا را

اخلع نعلیک این بود این کز هر دو جهان ببر ولا را

در خانه دل جز او نگنجد دل داند رشک انبیا را»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۵)

«بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی می خواند دوش درس مقامات معنوی

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکته توحید بشنوی»

(حافظ، ص ۳۴۵)

۳. شجر اخضر (مرخ و عفار)

همچنین تجربه مذهبی دیگر درخت در قرآن کریم مربوط به «شجر اخضر»

است که برای منکرین رستاخیز آمده است: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا

فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ» (یس | ۸۰)

میبدی گوید: «این آیت از روی اشارتِ حجت است بر منکرانِ بعث، آن

خداوند که آتش در درخت سبز بیآفرید، قادر است که زندگی در استخوان پوسیده

ریزیده بیافریند و بروی دشوار نیاید.»^{۴۴}

عبدالله بن عباس گفت: «آن دو درخت است که در او آتش باشد یکی را مَرخ گویند و یکی را عفار، چون کسی را آتش باید، دو شاخ از این دو درخت بُرد، چنان که آب از او می چکد و بر هم سایید از میان آن آتش بیرون آید و گفتند مرخ، نَر باشد و عفار، ماده و هر دو را زَند و زَنده گویند و حکما گفتند هیچ درخت نباشد که در او آتش نبود مگر درخت عناب و سنجد»^{۴۵}

در شعر منوچهری نیز با تعبیر «مَرخ و عَفار» روبرو هستیم:

«زان بر فروز کامشب اندر حصار باشد او را حصار میرا، مَرخ و عفار باشد»
(منوچهری، دیوان، ص ۱۹)

استاد دکتر محمد دبیر سیاقی در تعلیقات مربوط به این بیت نوشته‌اند: «مَرخ (مفرد آن مَرخه) و عَفار، هر یک نام درختی است بسیار قابل اشتعال و از چوب آنها آتشگیره سازند و به تعبیر بهتر از مَرخ، زَندِ اَسْفَل و از عَفار، زَندِ اَعْلَى درست می شود. و در مثل است که «فِي كُلِّ شَجَرٍ نَارٌ وَاسْتَمَجَدَ الْمَرخُ وَالْعَفَارُ» و این مثل از آن جاست که چوب این دو درخت سریع الاحتراق است. این مثل در مورد برتری چیزی بر چیزی نیز به کار می رود چنانکه آعشی گوید:

«زَنَادُكَ خَيْرُ زَنَادِ الْمُلُوكِ يُخَالِطُ فَيَهِنُ مَرخُ عَفَارَا
وَ لَوِيتَ تَقْدَحُ فِي ظُلْمَةٍ حَصَاةً يَنْبَعُ لَأَوْرَيْتَ نَارًا»^{۴۶}

هم چنین مولوی در خصوص «مَرخ» می گوید:

«تَانَمَانِي صِفْرٌ وَسِرْگَرْدَانِ چو چَرخ تَانَسُوْزِي تُوْزِي مَغْزِي چو مَرخ»
(مثنوی، ج ۵، ص ۴۷)

و سعدی درباره شجرِ اخضر گفته است:

«گو نظر باز کن و خلقت نارنج ببین ای که باور نکنی فی الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارِ»
(سعدی، غزلیات، ص)

۴. درختِ مریم (ع)

شهرتِ درختِ مریم (ع) مادر حضرت عیسی (ع) از آن جاست که هنگام زادن

عیسی به امر خداوند دست بر درختی خشک و بی میوه زد و آن درخت سبز شده و معجزه الهی در کار شد و رطب تازه فرو ریخت تا مریم به سبب ضعف خود از آن بخورد. و این مضمون بر آمده از روایات قرآنی است: «وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا» (مریم | ۲۵)

میبدی گوید: «گفته اند هفتصد سال بود که آن درخت خشک، بی سر و بی شاخ در آن بیابان مانده بود. خدای تعالی آن را نگاه می داشت تا روز ولادت عیسی معجزه وی گرداند و فرا عالمیان نماید که آن خداوندی که قادر است از چوب خشک، رطب آرد قادر است که بی پدر، عیسی را از مادر وجود آرد. مریم با آن وضعی برخاست و دست فرا آن درخت خشک برد، چون دست وی به آن چوب خشک رسید، تر شد و تازه و سبز گشت و بار آورد و هم در آن حالت رطب شد و پیش وی ببارید بروی.»^{۴۷}

و ابوالفتوح رازی گوید: «ربیع بن خثیم گفت: زادن زن را بهتر از خرما نیست... اهل اشاره گفتند: زن چون دشوار زاید او را رطب باید داد. چون مریم را گفت: هُزِّي إِلَيْكِ... گفت: بار خدایا... اکنون مرا می فرمایی که درخت بجنبان تا خرما بیفتد. گفت: بلی... اکنون گوشه دلت به غیر، متعلق شد چون تو بعضی از دل در فرزند بستی، ما روزی توبه گوشه درخت بستیم.»^{۴۸}

همچنین در ترجمه تفسیر طبری آمده است: «عیسی آواز داد و گفت: هیچ آندوه مدار که خداوند زیر تو اندر جوی آب گشاده است. درخت را بجنبان تا خرما فرود آید و مریم به سختی آن درخت خرما را بجنباند و آن درخت سبز گشت و خرما از آن درخت فرود افتاد تا مریم از آن خرما سیر بخورد و قوتی بدو اندر آمد. پس مریم گفت: یا رَبِّ الْعَالَمِينَ مَنْ هَمَّ مَرِيْمَ أَمْ كَمَا مَرَّ بِمِيسَانَ مِوَاهُ تَابِسْتَانِي فَرَسْتَادِي أَيْ كُنُونِ هَمِّي كَوِيِي دَرِخْتِ بَجَنْبَانِ تَا خَرْمَا فَرُودِ آيِد. آواز آمد که اکنون از بهر آن چنین است که ترا فرزند آمد و دلت بدین جهان باز بسته شد اکنون درخت ببايد جنبانیدن تا خرما فرود آید.»^{۴۹}

مضمون درخت مریم در شعر فارسی چنین نمودار شده است:

«چو مریم روزه مریم نگه داشت دهان در بست از آن شکر که شه داشت

درخت مریمش چون از بر افتاد زغم شد چون درخت مریم آزاد»
 (نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۶۷)
 «زبان بسته به مدح محمد آرد نطق که نخل خشک پی مریم آورد خرما»
 (خاقانی، دیوان، ص ۱۳)
 «زین روی چون کرامت مریم به باغ عمر از نخل خشک خوشه خرما بر آورم»
 (خاقانی، ص ۲۴۴)
 «بلی نخلِ خرمای مریم بخندد بر آن نخل مومین که علان نماید»
 (همان، ص ۱۳۲)

«ما را چو مریم بی سبب از شاخ خشک آید رطب

ما را چو عیسی بی طلب در مهد آید سروری»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۰۱)

«زیر درخت خرما انداز همچو مریم گر کاهلی به غایت ورنیز سست و پیری»

(همان، ص ۱۰۹۲)

۵. مَن و سلوی

مَن به معنی ترنجبین است و ریشه گیاهی دارد و سلوی نام مرغی است شبیه تیهو. مطابق آیه مبارکه «وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَ السَّلْوَى» (بقره | ۵۷) چون بنی اسرائیل در تیه سرگردان شدند و بی خورش ماندند به دعای موسی (ع) مَن و سلوی از آسمان رسید. مطابق تورات: «و خداوند موسی را خطاب کرده گفت: شکایت‌های بنی اسرائیل را شنیده‌ام پس ایشان را خطاب کرده بگو در عصر گوشت خواهید خورد و بامداد از نان سیر خواهید شد تا بدانید که من یهوه خدای شما هستم و واقع شد که در عصر سلوی برآمده و بامدادان شب‌نم گرداگرد اردو نشست و چون شب‌نمی که نشسته بود برخاست اینک بر روی صحرا چیزی دقیق مدّور و خورد مثل ژاله بر زمین بود و چون بنی اسرائیل این را دیدند به یکدیگر گفتند که این مَن است... موسی به ایشان گفت این آن نان است... و (مَن) آن مثل تخم گشنیز سفید بود و طعمش مثل قرص‌های عسلی...»^{۵۰}

میبدی گوید: «مجاهد گفت: این «مَنْ» مانند صمغ بود که بر درختان افتادی، رنگ، رنگ صمغ بود و طعم، طعم شهد. سدی گفت: عسل بود که بوقت سَحَر بر درختان افتادی. شعبی گفت: این عسل که می بینی جزوی است از هفتاد جزو از آن «مَنْ» و ضحاک گفت: ترنجبین است، قتاده گفت: از وقت صبح تا بر آمدن آفتاب از «مَنْ» ایشان را بر افتادی مانند برف. وهب گفت: نان حُواری (بالضم الدقیق الابيض) است.

زجاج گفت: علی الجملة طعامی بود ایشانرا بی رنج و بی کدّ. مَنْ بدان خواند که الله برایشان منت نهاد بدان. پس قوم موسی گوشت خواستند الله ایشان را کرجفو (بروزن لبلبو پرنده ای باشد از تیهو کوچکتر و آن را به عربی سلوی (آسمانی) و به تُرکی بلدرچین گویند) فرستاد. مقاتل گفت: ابری بر آمدی و از آن ابر مرغهای سرخ کرده باریدن گرفتی چندانک ایشان را کفایت بودی، قتاده گفت: باد جنوب آوردی آن مرغ سلوی، و روز آدینه ش دوروزه را بر می گرفتند که روز شنبه نیامدی که ایشان را روز عبادت، روز شنبه بود.»^{۵۱}

و ابوالفتوح رازی گوید: «مجاهد گفت: مَنْ صمغی بود... و لیکن شیرین بود. ضحاک گفت: ترنجبین بود. وهب بن منبه گوید: نان گرم بود... بعضی گفتند زنجبیل بود. زجاج گفت: مَنْ هر چیزی بود که خدای تعالی به فرستادن آن بر ایشان منت نهادی چه ایشان را در آن رنجی نبود شب بخفتندی بامداد که برخاستندی منی بر درختان ایشان باریده بودی چنان که برف بارد... چون از آن مدّتی خوردند گفتند یا موسی ما را از این شیرینی دل بگرفت ما را گوشت آرزو می کند، حق تعالی فرمان داد تا سلوی بر ایشان بیارید. عبدالله بن عباس گفت: مرغی بود سانج (مرغی سیاه و ضعیف و کوچک) راماند. ابوالعالیه و مقاتل گفتند مرغی بود سرخ، یک شب بیارید از نماز شام تا بامداد. عکرمه گفت: نام مرغی است که به هند باشد از گنجشکی مهتر بود و مؤرج گفت: سلوی انگبین باشد.»^{۵۲}

همچنین در قرآن آمده است: «وَ وَاَعِدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْاَيْمَنِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّٰ وَ السَّلْوٰی» (طه | ۸۰)

ابوالفتوح گوید: «و وعده دادیم شما را جانب راست کوه طور برای آن که

موسی را تو پس هلاک فرعون دادند و خدای تعالی با او به طور پس از آن مناجات کرد و مرغ بریان کرده و ترنجبین بر شما فرو فرستاده ایم.»^{۵۳}

روایت قرآنی منّ و سلوی در شعر فارسی بدینگونه متجلی شده است:

«دریغ دارزنادان سخن که نیست صواب به پیش خوک نهادن نه منّ و نه سلوی»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶۹)

«برای قحط سال اهل معنی همی بارم ز خاطر سلوی و منّ»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۹)

«قحط دانش را به اعجاز ثنانش منّ و سلوی از لسان خواهم فشاند»

(خاقانی، همان، ص ۱۴۲)

«دَخَلْتُ التَّيْهَ بِالْبَلْوَى وَ دُفْتُ الْمَنْ وَ السَّلْوَى»

چهل سال است چون موسی به گرد این بیابانم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۵۴۷)

پس از آن موسی قوم خود را گفت: هر شب از این مرغ سلوی بیاید فقط برای یک روز خود برگیرید ولی آنها بسیار برگرفتند و یک ماهه قدید کردند تا آن که دچار ذلیلی و بیچارگی شدند و چون از آن سیر شدند دیگر غذاها مثل سیر و پیاز و عدس و گندنا خواستند:

«... وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلًّا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ مَا ظَلَمُونَا وَ لَكِنْ كَانُوا

أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (بقره | ۵۷)

در تورات نیز به عصیان بنی اسرائیل و سرپیچی آنان از فرمان خدا در این خصوص اشاره شده است: «و خداوند موسی گفت تا به کی از نگاه داشتن وصایا و شریعت من ابا می نمائید.»^{۵۴}

تمرد و سرپیچی بنی اسرائیل از فرمان خداوند در شعر فارسی این گونه تصویر شده است.

«دریغ دارزنادان سخن که نیست صواب به پیش خوک نهادن نه منّ و نه سلوی»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶۹)

«بَلْ تَأْمُرُ مَرَضَ كِشْنَد زَخْوَانَ هَاي بَدِگَوَارِ كَارزَانِيَان لِيذَتْ سَلْوِي و مَن نِيند»
(خاقانی، دیوان، ص ۱۷۵)

«در میان قوم موسی چند کس بی ادب گفتند کوشیر و عدس
منقطع شد نان و خوان از آسمان ماند رنج زرع و بیل و داسمان»
(مولوی، مثنوی، ص ۶، بیت ۸۱ و ۸۲)

«پس یاز و گندنا چون قوم موسی چرا بر من و سلوی برگزیدم»
(همان، غزلیات شمس، ص ۵۷۸)

۶. درخت زقوم

زقوم^{۵۵} درختی است در قعر دوزخ که میوه بسیار تلخی دارد و خوراک
دوزخیان است و میوه آن به سرهای ماران شباهت دارد. در تحفه حکیم مؤمن
تبریزی توصیف زقوم حجازی و شامی و خواص طبّی آن آمده است.^{۵۶}
اشاره به درخت زقوم و میوه آن که نصیب اهل دوزخ می شود در آیات متعددی
از قرآن کریم به چشم می خورد:

«إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ» (صافات | ۶۴)

«أَذَلِك خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ» (صافات | ۶۲)

(آیا نعمت‌های جاودان بهشت بهتر است یا درخت زقوم)

میبدی گوید: «قَالَ الْحَسَنُ: أَصْلُهَا فِي قَعْرِ جَهَنَّمَ وَأَغْصَانُهَا تَرْفَعُ إِلَى دَرَكَاتِهَا»^{۵۷}

و ابوالفتوح آورده است: «این درختی است که در بُن دوزخ روید»^{۵۸}

و نیز در قرآن آمده است: «لَا يَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ» (واقعه | ۵۲)

میبدی گوید: «شَجَرَةُ الزُّقُومِ هِيَ الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ وَ هِيَ شَجَرَةٌ تَنْبُتُ فِي

النَّارِ تَرَعْرَعُ وَ تَوَرِّقُ وَ ثَمَرُكَانَ طَلَعَهَا رُؤُوسُ الْحَيَّاتِ»^{۵۹}

و ابوالفتوح آورده است: «پس آن گه شما ای گمراهان و دروغ داران بخورید از

درخت زقوم. مِنْ أَوَّلٍ، مِنْ تَبْعِيضٍ اسْتِ وَ مِنْ دَوْمٍ، مِنْ تَبْيِينِ اسْتِ.»^{۶۰}

هم چنین در آیات مبارکه دیگری شاهد توصیفات این درخت هستیم:

«إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامٌ الْأَثِيمِ» (دخان | ۴۴ و ۴۳)

میبدی گوید: «علی صورة شجرالدنیا لکنها من النار والزقوم ثمّرها وهو ما اکل بکرة شدید و قبل کل طعام ثقیل فہم زقوم ان الشجرة الزقوم طعام اثم یعنی بالاثیم»^{۶۱}
 در این روایت، میبدی درخت زقوم را به صورت درخت دنیا می بیند که آتشگون است و میوه آن را غذایی سنگین و ناگوار برای بدکاران و گناهکاران می داند. چنان که مطابق آیه مذکور در قرآن کریم، میوه زقوم طعامی برای گناه کاران است. شاعران با نگاهی دین مدارانه، از درخت زقوم مضمون‌ها پرداخته‌اند:

«ای شاخ درخت زقوم دوزخ آن دان که نوالی اگر نوالی
 جز سربه نگون سوی دوزخ منحوس و نگون و بدنهالی
 اکنون کن از آتش حذر که اکنون بر چشمه آب خوش زلالی»

(ناصر خسرو، دیوان، ۲۶۷)

«از نشاط کعبه در شیر زقوم احرامیان شیره بستان قرین شیر پستان دیده‌اند»

(خاقانی، دیوان، ص ۹۲)

«در بادیه زشمه قدسی عجب مدار گر بردمد زیخ زقوم آب کوثرش»

(همان، ص ۲۱۶)

«درخت زقوم آر به جان پروری مپندار هرگز کز او برخوری»

(سعدی، بوستان، ۶۳)

«همه فیلسوفان یونان و روم ندانند کرد انگبین از زقوم»

(همان، ص ۲۸۹)

باید خاطر نشان ساخت که مفسران بزرگی چون رشیدالدین میبدی و ابوالفتوح رازی، درباره آیه مبارکه ۶۰ از سوره اسراء؛ در تفسیر خود آورده‌اند که مراد از «شجره ملعونه» در این آیه، همان درخت زقوم است:

«وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ»

(اسراء | ۶۰)

«مفسران گفتند این شجره ملعونه درخت زقوم است که ربّ العزّه در وصف آن گفت [إنّھا شجرة تُخرُجُ فی أصل الجحیم] و به جای دیگر گفت [إنّ شجرة الزقوم طعام الأثیم] و فتنه مشرکان در درخت آن است»^{۶۲}

«عبداللَّهُ عباس و حسن و مجاهد و قتاده و ضحاک و ابن زید گفتند: درخت زقوم است. و فتنه مردمان به او آن بود که چون این آیت آمد ابوجهل گفت از دروغ محمد یکی آن است که می‌گوید در میان آتش، درختی خواهد بود. در آتش، درخت سوزد چگونه در او درخت روید. عبداللَّهُ الزبیری گفت: که زقوم به لغت بربر زیده و خرما باشد. ابوجهل گفت: ما را زقوم ده. برفت و خرما بیاورد و پیش ایشان بنهاد گفت. بخورید. این زقوم که این آن است که محمد (ص) شما را به آن می‌ترساند وَاللَّهِ که ما زقوم نمی‌شناسیم إِلَّا خرما. و باقر(ع) گفت: درخت ملعونه بنی امیه‌اند.»^{۶۳}

فروغ فرخزاد در وصف درختان دوزخی و نیز درخت وحشی زقوم چنین سروده است:

«تو گرسنه، دوزخ آنجا کام بگشوده / مارهای زهراگین، تکدرختانش / از دم آن‌ها فضاها تیره و مسموم / آب چرکینی شراب تلخ و سوزانش»

(فروغ، عصیان، ص ۲۱۱)

«میوه تلخ درخت وحشی زقوم / همچنان بر شاخه‌ها افتاده بی حاصل»

(فرخزاد، فروغ، عصیان، ص ۲۰۵)

«یادداشت‌های بخش درختان قرآنی و مذهبی»

۱. میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامه، ص ۱۶۴؛ هانری ماسه نیز در باب معتقدات و باورهای ایرانیان می‌نویسد: «انجیر و سیب و انگور از بهشت آمده‌اند و یکی از دانه‌های انار مبدأ بهشتی دارد و اگر روی زمین بریزد شیطان آن را خواهد قاپید برای همین باید همه دانه‌های آن را خورد.»، «درختان سرو و زیتون که همیشه سبز هستند از بهشت آمده‌اند.» (ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص ۳۷۱)
۲. میبیدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۴۸ و رک ج ۳، ص ۵۸۹
۳. ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۴
۴. عهد عتیق، سفر تکوین، فصل ۲۳، آیه ۲۲ و رک همان برشیت برشیت فصل دوم
۵. همان، سفر پیدایش، باب سوم، آیه ۵
۶. همان، آیات ۱-۸
۷. میبیدی، کشف الاسرار، ج ۳، ص ۵۹۰
۸. خیام، نوروزنامه، زیر نظر علی حصوری، ص ۱۶
۹. ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ج ۵، ص ۱۳۴ و ۱۳۵
۱۰. صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، ص ۴۰۵
۱۱. فرنبرگ دادگی، بند هش، ص ۸۹
۱۲. خیام، نوروزنامه، ص ۱۵
۱۳. زکریابن محمد قزوینی، عجایب المخلوقات، ص ۲۵۶
۱۴. در شعر سپهری نیز سیب در عرض مهربانی و ایمان، نمودار قداست بوده و از جلوه‌ای فرا طبیعی برخوردار است: «زندگی خالی نیست / مهربانی هست / سیب هست / ایمان هست» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۵۰)
۱۵. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص ۳۷۱
۱۶. میبیدی، همان، ج ۱، ص ۱۴۸؛ و رک ج ۳، ص ۵۸۹؛ رازی، ابوالفتوح، همان، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۴
۱۷. به نقل از یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ذیل انگور، ص ۱۰۷
۱۸. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، ص ۱۱۶

۱۹. نظامی عروضی سمرقندی، چهارمقاله، ص ۱۰
۲۰. محمد بن محمود، همدانی، عجایب نامه، ص ۳۲۸ و ۳۲۹
۲۱. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سوم، آیه ۸-۶
۲۲. ابوالفتوح رازی، روح الجنان، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۴
۲۳. همدانی، همان، ص ۳۲۸؛ همین مطلب در عجایب المخلوقات قزوینی آمده است، رک ص ۳۰۹
۲۴. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۲۵۷
۲۵. همدانی، همان، ص ۳۲۸
۲۶. یاحقی، محمد جعفر، همان، ذیل انار، ص ۱۰۶
۲۷. محمد حسین خلف تبریزی، برهان قاطع، ج ۱، ذیل انار
۲۸. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۵، ص ۱۸-۲۰
۲۹. شهردان بن ابی الخیر، نزهت نامه علائی، ص ۲۱۳ و ۲۱۴
۳۰. نظامی عروضی، چهارمقاله، ص ۱۰
۳۱. محمد بن محمود طوسی، عجایب المخلوقات، ص ۳۲۵ و ۳۲۴؛ ورک قزوینی، همان، ص ۲۴۵
۳۲. همان، ص ۳۲۵
۳۳. تاریخ سیستان، ص ۹
۳۴. ابوبکر عتیق نیشابوری، قصص قرآن مجید، ص ۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۶۰
۳۵. زکریابن محمد قزوینی، همان، ص ۲۲۹
۳۶. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۷، ص ۲۲۱ و ۲۲۰
۳۷. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۱۰۰
۳۸. میبدی، همان، ج ۶، ص ۴۲۶
۳۹. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۷، ص ۱۳۲ و ۱۳۱
۴۰. میبدی، همان، ج ۷، ص ۳۱۱ و ۳۱۰
۴۱. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۷، ص ۴۶۰ و ۴۵۹
۴۲. عهد عتیق، شموت کی تیس، فصل ۳۳
۴۳. و نیز رک خاقانی، دیوان، ص ۹۵۰ و ۹۰۷ و ۸۹۳ و ۷۸۲ و ۵۷۷ و ۴۸۸
۴۴. میبدی، همان، ج ۸، ص ۲۴۸
۴۵. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۹، ص ۲۹۱ و ۲۹۲

۴۶. دبیر سیاقی، محمد، در تعلیقات دیوان منوچهری، ص ۲۲۸ و ۲۲۷
۴۷. میبدی، همان، ج ۶، ص ۴۳
۴۸. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۷، ص ۴۰۴ و ۴۰۵
۴۹. ———، ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ۹۸۱ و ۹۸۰
۵۰. عهد عتیق، سفر خروج، باب ۱۶، آیه ۱۶-۱۱، همان، آیه ۳۱
۵۱. میبدی، همان، ج ۱، ص ۲۰۲
۵۲. ابوالفتوح، همان، ج ۱، ص ۲۰۲
۵۳. همان، ج ۱۳، ص ۱۷۳
۵۴. عهد عتیق، سفر خروج، باب ۱۶، آیه ۲۸
۵۵. در عجایب نامه همدانی درباره زقوم دنیایی چنین توصیفی آمده است: «درختی است بدوی، صمغ وی را «سقمونیا» خوانند و معده را تباه سازد، شهوت را ببرد قتال است... ضعف آرد» (همدانی، همان، ص ۳۳۵)
۵۶. محمد مؤمن حسینی تبریزی، تحفه حکیم مؤمن، ص ۱۳۷
۵۷. میبدی، همان، ج ۸، ص ۲۷۵
۵۸. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۱۰، ص ۳۱۲
۵۹. میبدی، همان، ج ۹، ص ۴۵۲
۶۰. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۸، ص ۳۱۶
۶۱. میبدی، همان، ج ۹، ص ۱۱۳
۶۲. همان، ج ۵، ص ۵۷۶
۶۳. ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۵۰

بخش هفتم

باورها، اساطیر و آیین‌های عامیانهٔ نباتی

ب) درخت سرو، درخت سرو

کاشمر

ج) درخت گز

د) برسم به دست گرفتن و باژ گفتن

ه) آئین زیر درخت نشستن

و) آئین جرعه بر خاک ریختن

۱. باورهای عامیانهٔ نباتی

(تاک، گل محمدی، مغیلان)

۲. آئین‌های عامیانهٔ نباتی

(جان پرستی، فیتیشیسم)

۳. باورهای اساطیری نباتی

الف) مهر گیاه

۱. باورهای عامیانه نباتی

معتقدات و باورهای عامیانه نباتی در مواردی متأثر از اعتقادات اساطیری و ملی هستند یا ریشه در تفکرات و عواطف مذهبی عامه مردم دارند. در بخش‌های پیشین به برخی از مواردی که به باورهای عامیانه نیز مربوط هستند اشاره داشتیم. در واقع پاره‌ای از نکات و مواردی که در باب تقدس گیاهان برشمردیم از جمله مسائل مربوط به تبارشناسی گیاهی، رستاخیز آیینی نباتات، زنجیره نمادهای نباتی و... در بردارنده تفکرات اساطیری یا عامیانه نیز هستند.

از جمله مواردی که صرفاً در خصوص باورهای عامیانه مطرح می‌شوند؛ نهی از آزدن گیاهان به دلیل تقدس آنهاست. در بندهش و روایت پهلوی نیز بدین مقوله اشاره شده است.^۱ هم چنین در منظومه درخت آسوریک از زبان درخت نقل شده است که در صورت عدم آزار انسان‌ها، درختان جاودانه خواهد بود:

[هسته بیفگنم / به نو بوم روید / اگر مردم بهلند و کم بنیازارند / بشنم زرگون است] [به روز جاوید]^۲

و این مقوله در تاریخ ادیان و اساطیر به وجود روح و مانا^۳ در اعتقادات عامه باز می‌گردد. اشاره به جان نباتات و قسم خوردن به جان نبات در شعر فارسی نیز حاکی از این باور است:

«به جانی کزو جانور شد نبات به جان دارویی کارد از غم نجات»

(نظامی، خردنامه، ص ۲۵۳)

«در کنار بهار به برگ سوگند خوردم» (شاملو، هوای تازه، ص ۲۱۰)

هم چنین در روایت پهلوی خاطر نشان شده است که «مردمان راست که گیاه را

پاس دارند و در باروری آن شریک باشند و با او رفتاری از روی داد داشته باشند و از شکستن و بُریدن آن پرهیزند تا خود ثمرهٔ آن را بچشند.^۴

از این روست که در شعر نیما یوشیج، قهرِ درخت و خشک شدنش به دلیل قطع کردن آن در بهار به تصویر در آمده است:

«کشت و کارم را به موقع شروع نکردم / در بهار شاخه‌های درختم را قطع کردم
در نتیجه از کشت و کار محصولی ندارم / شاخه‌های درختم خشک شد و
جوانه‌ای نزد» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۶۷۶)

و سهراب سپهری با بهره‌گیری معنایی و قدسی به آکنده شدن وجودش از نباتات اشاره می‌کند و باور دارد که اگر سبزه‌ای را بکنند به دلیل تقدس و جان داری گیاه، به قصاص، خواهد مُرد:

«چیزهایی هم هست که نمی‌دانم / می‌دانم، سبزه‌ای را بکنم خواهم مُرد
می‌روم بالا تا اوج من پُر از بال و پَرَم / من پُر از نورم و شن / و پُر از دار و درخت
/ پُرَم از سایهٔ برگی در آب / چه درونم تنهاست.» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۳۶)

از این روست که در باورهای اساطیری هر کس مهر گیاه (مردم گیاه) را که به شکل انسان است بکنند در دم هلاک می‌شود و به همین سبب، جهت استفاده از خواص آن گیاه در بلاد چین، سگ گرسنه‌ای را به این گیاه می‌بندند و نانی پیش او می‌اندازند چنان که دهنش به آن نرسد و وقتی سگ گرسنه حرکت می‌کند و آن گیاه را می‌کند در حال می‌میرد.^۵

حرمت یافتن بعضی از درختان همیشه سبز یا درختان کهن در ایران به دلیل همجواری آن با امام زاده‌ها و پیران مقدّس نیز نشانه‌ای دیگر از تقدس نباتات در باورهای ایرانی است. استاد مهرداد بهار بر آن است که لفظ پیر، شکلی از پئیریکا (Pairieca) است که به معنی روح درخت‌ها و چشمه‌هاست.^۶ در این راستا، هانری ماسه در کتاب آداب و معتقدات ایرانی می‌نویسد: «گاهی در تنهٔ بعضی درختان حفره‌ای به وجود می‌آید که پناهگاه یک نفر پارسا تلقی می‌شد. از این رو آینه‌های کوچک بدان آویخته می‌شد و در آن جا شمع روشن می‌کردند و زن‌ها در نذرهای خود یک تگه از لباسشان را به درخت گره می‌زدند و دخیل می‌بستند و وقتی که

نذرشان برآورده می شد پارچه را باز می کردند.»^۷
 همچنین در باورهای ایرانی به دلیل تقدّس درختان بهشتی همچون گندم،
 انجیر، زیتون، خرما... که در بخش درختان مذهبی و قرآنی بدان پرداختیم؛
 درختانی چون چنار، سرو، کاج، انار، بادام، سیب و... نیز با سرشتی بهشتی
 قلمداد و تصوّر می شوند و در بعضی از شهرها و روستاهای ایران برخی از این
 نباتات از تقدّس و منزلت ویژه‌ای برخوردار هستند^۸ و عقاید متعدّدی دربارهٔ مرتبهٔ
 آن ابراز می شود.

تاک

به تاک نمونه در باورهای عامّه، تاک در آغاز بهار بر بی بَری خود می‌گرید:^۹
 «تاک انگور تا نگرید زار خندهٔ خوش نیارد آخر کار»
 (نظامی، هفت پیکر، ص ۱۶)

گل محمدی

هم چنین انتساب گل محمدی به حضرت پیامبر اکرم (ص) اگر چه از مقولهٔ
 باورهای مذهبی نیز هست اما صادق هدایت و هانری ماسه و برخی از محققان
 دیگر آن را عقیده‌ای عامیانه می‌دانند و هدایت در نیرنگستان می‌گوید:
 «عوام معتقدند که گل محمدی از عرقِ روی حضرت محمد (ص) که بر زمین
 چکیده سبز شده است.»^{۱۰} و ماسه بر آن است که افسانه‌های اسلامی برخی از
 گیاهان را به پیامبر (ص) و خاندانش منسوب می‌دارد مثلاً یاسمن گل حضرت
 فاطمه (س) است. گل محمدی (گل سرخ) همان ناخن‌های حضرت محمد (ص)
 است که چیده و به زمین انداخته شده و یا این گل حاصل چند قطره از عرقی است
 که از صورت مبارک ایشان به زمین ریخته شده است.^{۱۱} در شعر فارسی نیز به
 صراحت بدین مقوله اشاره شده است:

«گرچه همه دلکشند از همه گل نغزتر کو عَرَقِ مصطفاست و این دگران خاک و آب»
 (خاقانی، دیوان، ص ۴۴)

مغیلان

بنابر افسانه‌ها و باورها، مغیلان، مأوای غولان است. اعراب، اُمّ غیلان را کُنیهٔ شیطان می‌دانند و در این کُنیه دادن، طعنه‌ای شیطنت بار نهفته است شاید وجه کُنیهٔ مغیلان آن باشد که اگر دختر شیطان با آن برگهای سوزنی و ریشهٔ طولانی‌اش نبود مگر می‌شد در بیابان برهوتِ عربستان، حیاتِ نباتی را نگه داشت؟^{۱۲}

مغیلان در تصاویر شعر فارسی جایگاه ویژه‌ای داشته است:

«بست خیالش که هست همبر من ای عجب نخل رطب کی شود خارِ مغیلان او»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۶۶)

«چنان گرم رو در طریق خدای که خار مغیلان نکندی زیبای»
(سعدی، بوستان، ص ۸۳)

«مغیلان چیست تا حاجی عنان از کعبه بر پیچد خَسک در راه مشتاقان بساط پرنیان باشد»
(سعدی، کلیات، ص ۷۱۸)

«رفیقانم سفر کردند هر یاری به اقصایی به غیر از من که بگرفته است دامن در مغیلانم»
(سعدی، کلیات، ص ۶۲۹)

«یارب این کعبه مقصود تماشاگاه تست که مغیلان طریقش گل و نسرين من است»
(حافظ، دیوان، ص ۷۴)

«در بیابان گربه شوق کعبه خواهی زد قدم سرزنش‌هاگر کند خار مغیلان غم مخور»
(حافظ، دیوان، ص ۳۴۴)

۲. آئین‌های عامیانهٔ نباتی

(جان پرستی، فیتیشیسم)

فیتیش پرستی به معنی عبادت و تقدس اشیاء یا اجسامی است که دارای قدرتِ جادویی هستند. در باورهای نباتی، آثار فیتیشیزم در سوزاندن اسپند یعنی دانهٔ گیاهی که برای دفع شور چشمی و چشم زخم می‌سوزانند به جا مانده است. در اساطیر چین نیز دود ناشی از سوزاندنِ صندلی‌های چوبی در اطراف گهوارهٔ کودک

از وسایل دفاع از آزار ارواح خبیث و محافظت نوزاد تا یکصد روزِ اول تولد به حساب می‌آمده است.^{۱۳}

اسپند سوزاندن در شعر فارسی چنین جلوه‌گر شده است:

«چنان گشت ابرش که هر شب سپند همی سوختندش زبیم گزند»

(فردوسی، ج ۲، ص ۵۴)

«بحمدالله که باقدرِ بلندش کمالی در نیابد جز سپندش»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۶)

«چنان در می‌رَمید از دوست دشمن که جادو از سپند و دیوواز آهن»

(همان، ص ۲۲۳)

نیل «لاجورد» نیز به عنوان یک عنصر گیاهی جهت دفع چشم زخم بر صورت کشیده می‌شد:

«نیلی که کشند گرد رخسار هست از پی زخم چشم آغیار»

(نظامی، همان، ص ۶۷)

نظامی با آوردن ابیاتی مفصل در خردنامه به تحلیل چشم زخم و لزوم اسپند سوزاندن پرداخته است:

«به این هر دو معنی شناسند و بس که این چشم زن بود و آن چشم رس
سپند از پی آن شد افروخته که آفت به آتش شود سوخته
فسونگر دگرگونه گفته است راز که چون با سپند آتش آمد فراز
رسد بر فلک دود مشکین سپند فلک خود زره باز دارد گزند»

(همان، خردنامه، ص ۱۱۸)

«پوستی خواهم از آن گوسفند چشم بد را نیز می‌سوزم سپند»

(عطار، منطق الطیر، ص ۱۸۹)

«به خدا که پرده از روی چو اتشت برافکن که به اتفاق بینی دل عالمی سپندی»

(سعدی، قصائد و غزلیات، ص ۵۴)

در شعر معاصر نیز ادامه باور عامیانه اسپند سوزاندن را شاهد هستیم:
«جادوگرهایی که در آن کوه‌های دورشان جای است / و به شب از شعله‌های

بوته‌ی اسپند سر مستند / بیهده حرفی نمی‌گویند» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۴۸)
 «بُخورِ گلپر و اسپند با کُنْدَرُ بگردانید»

(اخوان ثالث، در حیاط کوچک پائیز، ص ۳۲)

از آثار دیگر فیتیشیسم عود سوزاندن است که در بخش ارتباطات دوگانه از فصل کاربردهای ادبی به دلالت آن بر بوی‌های اشاره خواهیم داشت که آن، از آئین‌های متداول کهن بوده است. از آن جا که عود بدون آتش عطر ندارد آن را در عود سوز می‌نهادند و عود سوز را در مجمر قرار می‌دادند و مجمر را به اتاق می‌آوردند: ۱۴

«هر کسی را نباشد این گفتار عودِ ناسوخته ندارد بوی»

(سعدی، ص؟)

«عود می‌سوزند یا گل می‌دمد در بوستان دوستان با کاروانِ مشکِ تاتار آمدست»

(سعدی، غزلیات و قصائد، ص ۹۱)

همچنین مطابق عادات ملوکانه با عودِ سوخته دندان را سفید می‌کردند: ۱۵

«مشرق به عود سوخته دندان سپید کرد چون بوی عطرِ عید برآمد زمجرش»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۲۱)

«خوش خوش به روی ساقیان لب گشته خندان صبح را

گویی به عود سوخته شستند دندان صبح را»

(همان، ص ۴۵۰)

فال گرفتن با جو و نخود و دیگر دانه‌های گیاهی از موارد مربوط به آیین‌های عامیانه نباتی و از مقوله فیتیش گرایبی است.

مرحوم استاد وحید دستگردی در شرح «جوزن» در شرف‌نامه می‌نویسد:

«جوزن نوعی از جادوان است که جوزعفران زده را افسون دمیده و بر مردم زده و مسحورشان می‌کنند.» ۱۶

در شعر نظامی تعبیر جوزن و جوزدن آمده است:

«زه‌ندوستان آمده جوزنی به هر جوکه زد سوخته خرمنی»

(نظامی، شرف‌نامه، ص ۳۰۳)

«پس گندم کان ذخیره کردند / زان جو که زدند جو نخوردند»

(همان، لیلی و مجنون، ص ۱۵۳)

در شعر نیما یوشیج نیز اشاره به فال گرفتن با نخود و این رسم جادوگران آمده

است:

«آن جماعت چون زنانِ جوکیانِ خانه بر دوش / با نخودهایی که می چینند / زند

گانی های مردم را / خوب یا ناخوب می بینند / وز گذارِ سوزنی آویخته با پنبه ای بر

آب / در بطون دردناکِ زشتِ این غرقاب / حدس هایی شان بود دیگر»

(نیما، همان، ص ۲۴۸)

از دیگر موارد مربوط به آیین ها و حرفه های عامیانه مربوط به نباتات «نخل

بندی» است و نخل بند در نظر عامه کسی بوده است که از موم، انواع گل و گیاه را

می ساخته و پس از رنگ آمیزی می فروخته است.^{۱۷}

در ادبیات ما به درختانِ مومین از جمله ترنج موم، نخل مومین، مومی رطب

و... اشاره شده است:

«بلی نخل خرما ی مریم بخندد / بر آن نخل مومین که علان نماید»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۳۲)

«شاخ نارنج و برگ تازه ترنج / نخلبندی نشانده بر هر گنج»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۲۴۸)

«درخت خرما از موم ساختن سهل است / ولیک از او نتوان یافت لذت خرما»

(خاقانی، همان، ص ۹)

«بری خوردمی آخر از دستِ کشت / اگر نه زمومی رطب کردمی»

(خاقانی، همان، ص ۸۰۲)

«عروس گچ شبستان را نشاید / ترنج موم ریحان را نشاید»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۰۱)

«دهان کو طمع دارد به سیبم / به موم سرخ چون طفلش فریبم»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۷۲)

همچنین کاربرد گندنا، گیاهی که به تره و مانند آن شبیه است، در حرفه

شعبده‌بازی از کاربردهای عامیانه نباتات به شمار می‌رود. و به نحوی که از اشعار خاقانی پیداست شعبده‌گران در دهان‌گندنا می‌گذاشتند و صدای بلبل را تقلید می‌کردند:^{۱۸}

«فرسوده دان مزاج جهان را به ناخوشی آلوده دان دهانِ مشعبد به گندنا»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۶)

«روغن مصری و مشک تبّتی را در دو وقت هم معرّف سیر باشد هم مزگی گندنا»

(خاقانی، دیوان، ص ۸۸)

«خصم نگرده به زرق هم سخنِ من از آنک همدم بلبل نشد بوالعجب از گندنا»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۶)

۳. باورهای اساطیری نباتی

الف) مهر گیاه

در روایات ایرانی و هندی دربارهٔ آفرینش انسان به استحالهٔ انسان - غول اوّلیه (کیومرث) به صورتِ جفت‌های اساطیری (مهر گیاه) اشاره می‌شود و منشاء آفرینش نسل بشری، گیاه (مهر گیاه) معرّفی می‌گردد.^{۱۹}

بنابر عقاید مزدیسنی از نطفهٔ کیومرث که چهل سال در زمین می‌ماند ریباس تنی یک ساقه می‌روید که به یکدیگر پیوسته است و زوجی به نام مشی و مشیانه (نر و ماده) یا مهلی و مهلیانه و ماری و ماریانه، مُردی و مُردیانه نمودار آن هستند.^{۲۰} در بندهش هرمزد، مشی و مشیانه را به عنوان پدر و مادر جهان مورد خطاب قرار داده است^{۲۱} و در این اثر تداوم نسل بشری، معلول آمیزش جنسی این دو است.

در حقیقت ارتباط انسان با گیاه ریباس (مشی و مشیانه) ریشه‌ای کهن دارد و بازماندهٔ عقاید توتمی نزد برخی از قبایل ایرانی است.^{۲۲}

همچنین تبدیل از گیاه پیکری به مردم پیکری بیانگر تناسخ و استحالهٔ مادی از شکلی به شکل دیگر است که روندِ تکاملِ آفرینش از نباتی به حیوانی (انسان) را نشان می‌دهد. اعتقاد به پیدایش مشی و مشیانه از نطفهٔ کیومرث متأثر از افسانهٔ

هندو ایرانی جم (یم) و خواهرش یمی است.^{۲۳}

در باورهای عامیانه، افسانه مهر گیاه به عنوان یک روایت اساطیری جایگاه خاصی یافته است. به نظر عوام خوردن مهر گیاه ایجاد عشق می‌کند.^{۲۴}

بر این اساس، عامّه، مهر گیاه را نباتی می‌دانند که در چین می‌روید و به صورت هیأت انسان است، چنان که صورتی مانند آدمی و سر و موی و دست و پا و دهان و چشم دارد و فقط رفتار و پویه انسان را ندارد و هر که آن را بکند در دم هلاک می‌شود و نام‌های دیگر این گیاه عبارت است از: استرنگ، یَبْرُوح الصَّنم و سگ گن. و سگ گن از آن رو گفته‌اند که انسان با کندن آن که خواص درمانی و معجزه‌گر دارد، در دم می‌میرد. پس سگی را به جای انسان با ترفندی به این کار و امی دارند تا سگ به جای آدمی بمیرد و این گیاه نصیب انسان شود. مردم گیاه در ادب فارسی نماد گوژی و خمیدگی است و در مقایسه با انسان، وجودی صوری و تصنعی دارد:

«من همی در هند صورت راست همچون آدمم

وین خران در چین صورت گوژ چون مردم گیا»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۸)

«در صف مردان بیار قوت معنی از آنک

در ره صورت یکی است مردم و مردم گیا»

(همان، ص ۳۵)

«پیش تیغش به ننگ و نام و نبرد همچو مردم گیا نماید مرد»

(سنایی، حدیقه، ص ۲۵۴)

همدانی در عجایب‌نامه، مهر گیاه را تحت عنوان «اسبرنگ» و «یَبْرُوح» گیاهی می‌داند که در جزیره حَزیران می‌روید و مانند صورت آدمی، سر و موی و دست و پا و دهان و چشم آن همه پیدا است مگر رفتار که ندارد و برگهای آن هر یک صورت آدمی را دارد و هر که آن را از زمین برگند بمیرد.^{۲۵}

همچنین بر اساس باورهای عوام اگر زن نازایی از آن بخورد، با توجه به این که قسمت نرینه یا مادینه آن را بخورد، فرزندش پسر یا دختر خواهد شد.^{۲۶}

در تورات نیز نقش مهر گیاه در جلب محبت یعقوب به لئا همسر او، و در

نتیجه بار دار شدن لثا نمایان است.^{۲۷} در اساطیر بین‌النهرین نیز گیاه ولادت این خاصیت را داراست.^{۲۸} در زبان سعدی مهر گیاه مظهر عشق و نماد عهد و وفا است: «مهربانی زمن آموز و گرم عمر نماند به سر تربت سعدی بطلب مهر گیارا»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۱)

«مهر گیاه عهد من تازه‌تر است هر زمان گر تو درخت دوستی از بُن و بیخ برگنی»

(همان، ص ۸۸۲)

در شعر معاصر بر مبنای عقیده به روایت اساطیریِ مشی و مشیانه و گیاه اساطیری ریباس (مهر گیاه) از این مقوله مضمون پردازی عبرت جویانه و لطیفی شده است سپهری لذت جویی میان جفت اساطیری ریباس را منشاء غفلتی می‌داند که حضور انسان را رقم زده است:

«من ایستادم و ضربه‌های گیاهی عجیب را به تنِ ذهن / شماره می‌کردم / خیال می‌کردیم / میان متن اساطیری تشنج ریباس شناوریم / و چند ثانیه غفلت، حضور هستی ماست»
(سپهری، هشت کتاب، ص ۳۲۵)

از سوی دیگر اخوان ثالث عیش گلخانه‌ای کدخدا (مشی) و کدبانو (مشیانه) را منشاء ایجاد گیتی بیمار و بیگانه می‌داند و به طنز، عمر شیرین دنیا و عیش مهر گیاه را تهنیت می‌گوید:

«گیتی بیمار و بیگانه / عمر شیرینت گوارا باد... / سالگرد کدخدایی بر تو فرخ باد / همچنان کدبانویت را، ای شما مشی و مشیانه / بر شما خوش بگذرد ایام / عیشتان گلزار و گلخانه...»
(اخوان، دوزخ اما سرد، ص ۳۱۲)

ب) درخت سرو؛ درخت سرو کاشمر

درخت سرو رمز جاودانگی و نامیرایی است و در میان درختان از وجهه اساطیری قدرتمندی برخوردار است. قوم سلت (Celte) نیز این درخت را نماد مرگ و گذر عمر و نشانه لحظه مرگ انسان می‌دانند و به اعتقاد آنان چون زندگی انسان در نبات تداوم می‌یابد، اموات باید در میان درختی که میان آن تهی است مدفون گردند.^{۲۹}

چینیان نیز درباره آن می‌گویند روان این درخت سخن گوست و فرو رفته‌ترین ریشه آن هزار سال قدمت دارد و مایه طول عمر آدمی است.^{۳۰}

مطابق عهد عتیق، خانه خداوند به دستور او از درخت سرو آزاد (توسط داود) بنا می‌شود.^{۳۱} و خداوند به داود می‌گوید: «ترا پیشوای قوم بنی اسرائیل کردم و هر جا رفتی با تو بودم و به جهت قومت مکانی تعیین کردم و ایشان را غرس کردم تا در مکان خود ساکن شده باز متحرک نشوند.»^{۳۲}

چنانکه می‌بینیم در روایت تورات، سرو نماد ثبات و جاودانگی در مکانی است که خداوند پایداری آن را خواستار است. ارتباط قدسی سرو با مرگ و جاودانگی در شعر حافظ نمایان شده است:

«به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید که می‌رویم به داغ بلند بالایی»

(حافظ، دیوان، ص ۶۷۲)

و از آن جا که خورشید، نماد بزرگ حیات دوباره و جاودانگی است.^{۳۳} مقارنه سرو و خورشید از کهن الگوهای آغازین اساطیری است.

«دو سرو آن دو بازوی چرخ بلند کزو نیمه شاداب و نیمی نژند
بر او مرغ پَران چو خورشید دان جهان را ازو بیم و امید دان»

(فردوسی، ج ۱، ص ۲۲۲)

«به زیر یکی سرو رفتم به خواب که تا سایه دارد مرا ز آفتاب»

(همان، ج ۵، ص ۲۶)

در باورهای مزدیسنان آمده است که زردشت دو شاخه سرو از بهشت آورد و با دست خویش یکی را در قریه کشر (کاشمر) و دیگری را در دیه فریومد (فارمد) کاشت. این دو نهال بهشتی به تدریج برومند شد و تناوری آن در جهان شهرت یافت این درخت مینوی سرشت تا آن جا تناور شد که در سایه آن بیش از ده هزار گوسفند آرام یافتند و وحوش و سباع در سایه آن آرامیدند و مرغان بسیاری بر شاخه‌های آن مأوا داشتند. در شاهنامه فردوسی از این درخت مقدس به عنوان قبله گاه زردشتیان بدین گونه سخن رفته است:^{۳۳}

«یکی سرو آزاده بود از بهشت به پیش در آذر آنرا بکشت

نَبشتی بر زاد سرو سهی
گُوا کرد مر سرو آزاد را
چو چندی برآمد برین سالیان
چنان گشت آزاد سرو بلند
چو بسیار بر گشت و بسیار شاخ
چهل رش به بالا و پهنا چهل
فرستاد هر سو به کشور پیام
زمینو فرستاد زی من خدای
کنون هر که این پند من بشنوید
بگیرید پند از در زردهشت
به بُرز و فرِشاه ایرانیان
در آیین پیشینیان مَنگرید
سوی گنبد آذر آرید روی
پراکنده فرمانش اندر جهان
همه نامداران به فرمانِ اوی
پرستشکده گشت زان سان که پشت
بهشتیش خوان آر ندانی همی
چراکش نخوانی نهال بهشت

که پذیرفت گشتاسپ دین بهی
چنین گستراند خرد داد را
مران سرو استبر گشتش میان
که برگرد او برنگشتی کمند
بکرد از بر او یکی خوب کاخ
نکرد از بنه اندرو آب گِل
که چون سرو کشر به گیتی کدام
مراگفت زینجا به مینو گرای
پیاده سوی سرو کشر روید
به سوی بت چین بدارید پشت
ببندید کشتی همه بر میان
برین سایه سرو بُن بنگرید
به فرمان پیغمبر راست گوی
سوی نامداران و سوی مهان
سوی سرو کشر نهادند روی
ببست اندرو دیو را زردهشت
چرا سرو کشرش خوانی همی
که شاه کیانش به کشر بکشت»

(همان، ج ۵، ص ۱۸)

دقیقی نیز در گشتاسب نامه در باب پیدایش زردشت در عهد پادشاهی
گشتاسب اولین کلامش، دربارهٔ درختِ معجزه آسای سرو کشر است.

«چو یک چند گاهی بر آمد بر این
زدیوان گشتاسب تا پیش کاخ
یکی پاک پیدا شد اندر زمان
خجسته پی ای نام او زردهشت
به شاه جهان گفت: پیغمبرم
درختی پدید آمد اندر زمین
درختی گشن بیخ و بسیار شاخ
به دست اندرش مجمر و عود و بان
که اهریمن بدکنش را بکشت
تو را سوی یزدان همی رهبرم

نخست آذر مهر بر زین نهاد به کشور نگر تا چه آیین نهاد
یکمی سرو آزاده رازدهشت به پیش در آذر، اندر بکشت
نِیشته بر آن زاد سرو سهی که بپذیر گشتاسب! دین بهی»^{۳۴}

در عجایب‌نامه همدانی در خصوص این درخت آمده است: «درختی بود عالی، چهل آرش سِتبری آن بود آن را گشتاسب نشانند در پیش آتشخانه و پیغام فرستاد به آفاق که آفریدگار کشر را به من داد. و قصری زرین بکرد. صورت جمشید و آفریدون در آن کرد و بارویی از آهن بکرد و آن را سرو کشر خواند و خبر به ترکستان شد. ملک ارجاسب‌نامه نِیشت به وی: (دینی تباه گرفتی و دعوی نبوت می کنی) و میان دو حرب‌ها رفت و کشر بماند تا عهد انوشه روان عادل تا آن را تباه کرد.»^{۳۵}

ج) درخت گز

درخت گز درخت بومی سیستان و رایج‌ترین درخت آن منطقه است و به آن «درخت بی هنر» می‌گویند. تمام حواشی کویر ایران پوشیده از گز است و آن تا حدودی به سرو و کاج مانند است و همیشه سبز است. در حوالی کرمان و اسفراین گزهای کهن و تنومند بسیار مقدسند و در امامزاده‌ها به آن دخیل می‌بندند و برخی از مردم جنوب ایران گز را محل ارواح و اجنه می‌دانند.^{۳۶}

در مراسم دینی زردشتیان یزد هنوز از شاخه‌های درخت گز به عنوان برسم استفاده می‌شود.

سیمرغ برای نجات رستم و از بین بردن اسفندیار طریقه ساختن تیری از چوب گز را به رستم می‌آموزد:

«گزی دیدی بر خاک، سر بر هوا نشست از بَرش مرغِ فرمانروا
بدو گفت شاخی گزین راست‌تر سرش برترین و تنش کاست‌تر
بدان گز بود هوش اسفندیار تو این چوب را خوار مایه مدار
بر آتش مر این چوب را راست کن نگه کن یکی نغز پیکان کهن
بنه تیر و پیکان برو بر نشان نمودم ترا از گزندش نشان

به زه کن کمان را و این چوب گز
 بدین گونه پرورده در آب رز
 آبر چشم او راست کن هر دو دست
 چنان چون بود مردم گز پرست
 زمانه بَرَد راست آن را به چشم
 بدان گه که باشد دلت پُر زخشم
 تن زال را مرغ بدرود کرد
 ازو تار و زخویشتن پود کرد
 از آن جایگاه نیک دل بر پرید
 چو اندر هوا رستم او را بدید
 یکی آتش چوب پرتاب کرد
 دلش را بر آن رزم شاداب کرد»

(فردوسی، ج ۶، ص ۲۹۹، ۲۹۸)

درخت گز را در عربی طرفاء می گویند. طرفاء ظاهراً از ریشه طَرْف است که به معنی اصابت چیزی به چشم است به نحوی که از آن اشک جاری می شود یا بر هم نهادن پلک است و به هر حال به چشم مربوط است. در برهان قاطع نیز درباره گز آمده است: «امراض چشم و زهر رتیل را نافع است». آقای دکتر شمیسا در کتاب طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار با طرح این موارد، به بیان مناسبت تیزگز با چشم اسفندیار می پردازد. بدین معنی که تنها عضوی از اسفندیار قدیس که ایزدی نیست چشم اوست که زمینی می نگرد و گز نیز برای امراض چشم نافع است.^{۳۷} از این رو تیزگز می تواند جنبه نامقدس و زمینی وجود او (چشم) را تنها علاج و مداوا باشد.

د) برسَم به دست گرفتن و باژ گفتن

باژ هم‌ریشه با کلمه آواز و آوا به معنی «گفتار» است و در اصطلاح به دعاهای مختصری گفته می شود که زردشتیان آهسته بر زبان می رانند. در اردوایراف نامه پس از آن که به اردوایراف، موبد زردشتی، می و منگ می خوراند تا بی هوش شده به سیر عوالم ماوراءالطبیعی بپردازد او هوشیارانه باژ می گوید و در بستر می خوابد.^{۳۸} هم چنین از معانی دیگر باژ گفتن، سپاسگزاری از نعمت‌های ایزدی است که پیش از آغاز به صرف غذا، انجام می پذیرد و طی آن بخشی از اوستا خوانده می شود و گاه پیش و پس از صرف غذا خوانده می شود.^{۳۹}

و برسَم از واژه «برز» به معنی بالیدن و نمو کردن است و در آیین زردشتی

عبارت است از شاخه‌های باریک و بریده از درخت گز یا انار که در مراسم آیین زرتشتی کاربرد داشته و به همراه آن اوراد و ادعیه‌ای خوانده می‌شده است. و نیز زرتشتیان پیش از خوردن غذا آنرا به دست می‌گرفتند و آفرین می‌خواندند.^{۴۰} در روایات مربوط به زُرَوان (Zurwan)، خدای زمان نیز آمده است که زروان به فرزندش هرمزد دسته برسم یا ساقه‌های مقدس را می‌سپارد و این ساقه‌های مقدس برسم نشانه موبدی بر جهان است که در واقع نموداری از قربانی و فدیۀ گیاهی است.^{۴۱}

در شاهنامه فردوسی در موارد متعددی به برسم به دست گرفتن و باژ خواندن که آیینی مقارن با آن است اشاره شده است:

«یکی دین دهقانِ آتش پرست که بی باژ برسم نگیرد به دست»

(فردوسی، ج ۷، ص ۱۱۶)

«خرامید و خندید و بر خوان نشست بشد تیز بندوی برسم به دست»

(فردوسی، همان، ج ۹، ص ۱۳۲)

«بدو گفت شاه آنچه داری بیار خورش نیز با برسم آید به کار»

(همان، ج ۹، ص ۳۵۳)

«به برسم همی واژ (باژ) خواهد گرفت سزد گر بمانی ازو در شگفت»

(همان، ص ۳۵۳)

ه) آئین زیر درخت نشستن

دورترین تصویر عارفانه‌ای که به عنوان نوعی از کهن‌الگوی اساطیری با آن رو به رو هستیم؛ وصول بودا به نیروانا در زیر سایه برگهای درخت پپیل^{۴۲} است. که بنا بر روایات هندی، بودا در سی و شش سالگی زیر درخت انجیر (Assattha یا Pippala) به حقیقت رسید و بعدها نام این درخت، درخت دانش گردید. و بودا در سایه آن، به مرتبه بودی و بودیستوه یعنی خردمند، حکیم و روشن شده نائل شد.^{۴۳} در حقیقت تصور ارتباط با آسمان در خصوص درخت کیهانی و آنچه در بخش رستاخیز آیینی نباتات گفته شد در آیین‌های صعود نوعی قداست اَزلی را برای

درخت فراهم آورده که حتی سایه آن نیز القاء قداست می‌کند. مطابق روایات مربوط به مکاشفه موسی (ع) و درخشش «اِنِّی اَنَا اللّٰهُ» از درخت موسوی که در بخش درختان قرآنی بدان پرداختیم نیز ذهنیت انسان به این قداست بیشتر متوجه می‌شود. چنان که دیدیم میدی در کشف‌الاسرار در خصوص آیه ۳۰ از سوره قصص می‌گوید: «موسی (ع) سوخته عشق، ساعتی زیر آن درخت بایستاد درختی در باغ وصلت بود بیخش در زمین حجت، برگش زلفت، شکوفه‌اش نسیم روح و بهجت بود میوه‌اش «اِنِّی اَنَا اللّٰهُ» بود. موسی زیر آن درخت متلاشی صفات شده، فانی ذات گشته، ناگاه ندا آمد از خداوند ذوالجلال یا موسی «اِنِّی اَنَا اللّٰهُ» آن ساعت شاخ عنایت بر هدایت داد.»^{۴۴} از سوی دیگر در «بیعت الشجره» یا «بیعت الرضوان» می‌بینیم که رسول اکرم (ص) برای تجدید پیمان با مسلمانان زیر درخت «حدبا» بیعت می‌کنند و مطابق روایات تفسیری بر مبنای آیه «لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...» (فتح | ۱۸) «این پیمانی است که پیامبر (ص) با مسلمین زیر درخت، بستند زیرا ایشان جهت ورود به مکه و طواف کعبه با گسیل داشتن عثمان به سوی اشراف قریش، گمان می‌برند که عثمان کشته شده و از این رو علیه کفار با مسلمین زیر درخت بیعتی تازه می‌کنند و مردم آن را «بیعت مرگ» می‌نامند. و از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده است که رسول اکرم (ص) فرمودند: «کس به دوزخ نرود از آنان که در زیر درخت بیعت کردند»^{۴۵} این درخت از درختان مورد احترام قوم عرب بوده و چون پس از این بیعت به خلیفه، عمر بن خطاب خبر دادند که مردم جهت تبرک آن درخت به زیارتش می‌پردازند خلیفه از ترس بت پرستی و مسائلی از این قبیل دستور داد که آن را قطع کنند و از آن اثری باقی نگذارند.^{۴۶}

سهراب سپهری، شاعر عرفان مدار معاصر نیز راز اساطیری زیر سایه درخت نشستن را دریافته و در مواردی این کهن الگو در شعر او جلوه‌گر شده است و در مواردی مُراد او از این مقوله صرفاً به روشن شدگی دست یافتن از نوع بودایی آن است به نحوی که می‌خواهد در سایه اشراقی درخت، تنها، وسیع و سر به زیر مانند درخت باشد و در زیر سایه درخت آیت خدا را شاهد باشد و به مکاشفه برسد:

«سفر مرا به زمین‌هایی استوایی بُرد / و زیر سایه آن «بانیان» سبز تنومند / چه

خوب یادم هست / عبارتی که به بیلاقیِ ذهن وارد شد / وسیع باش و تنها و سر به زیر
و سخت».

«زیر بیدی بودیم / برگی از شاخهٔ بالای سرم چیدم گفتم: چشم را باز کنید، آیتی
بهرتر از این می خواهید / می شنیدم که به هم می گفتند: می داند سحر!»

(همان، ص ۳۷۵)

احمد شاملو نیز مسافری را در پرتو تنهایی در سایه سار درخت به انتظار سپیده
دم و روشنی متصّف می کند:

«مسافرِ تنها / با آتشِ حقیرت / در سایه سارِ بید / چشم انتظار کدام سپیده
دمی؟»

(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۲۴)

هم چنین نیما یوشیج دوری از مردم و خلوت گزینی را در سایهٔ درختان موجب
تنهایی و خاموشی انسان و در حقیقت القای احوالِ مربوط به تجرّد می داند:

«از همان شب می گریزد او ز مردم... می رود سوی بیابان‌های دور و خلوتِ این
جنگلِ غمناک / از برای آن که در زیر درختِ سیبِ ترشی / یا درختی «ریس» که
مانند مخمل بر سر سنگی لمیده است خاموش و تنها شود ساعاتِ طولانی»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۷۳)

و سپهری از شمارش کردن میوه‌های زارعان، در زیر درخت سدرِ کهنسال،
برداشتی قدسی و رمزی می کند:

«و من بلند بلند / «کتاب جامعه» می خواندم / و چند زارع لبنانی / که زیر سدر
کهن سالی / نشسته بودند / مُرکباتِ درختان خویش را در ذهن / شماره می کردند.»

(سپهری، همان، ص ۳۱۷)

و) آیین جرعه بر خاک ریختن

اقوام مختلف از جمله یونانیان، به رسم جوانمردی و سپاسگزاری از خاک به
عنوان پرورندهٔ نباتات و بخشندهٔ درخت آسمانی مو؛ جرعه‌ای از شراب را به
خاکیان نثار و تقدیم می کردند و این مقوله در داستان‌های یونانی آمده است که به
هنگام ولادتِ رَبِّ النَّوْعِ شراب، چشمه‌ای از شراب در شهر «تئوس» جوشید و

چون او بزرگ شد دانه مو را بکاشت: ۴۷

«جرعه بر خاک همی ریزم از جام شراب

جرعه بر خاک همی ریزند مردان ادیب»
(منوچهری، دیوان، ص ۸)

«چون خاک زجرعه جوشم از غیرت

کو جرعه چرا بر آتش افشاند»

(خاقانی، دیوان، ص ۶۰۲)

«اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک

از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک»

(حافظ، دیوان، ص ۴۰۵)

«فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی

بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز»

(همان، ص ۳۶۰)

«یادداشت‌های بخش باورها، اساطیر و آیین‌های عامیانه نباتی»

۱. فرنبرغ دادگی، بندهش، ص ۴۰؛ روایت پهلوی، ص ۶۰
۲. منظومه درخت آسوریگ، بند ۲۵-۲۳، ص ۵۱
۳. درباره مانارک زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...، ص ۳۳۸ و ۳۳۷
۴. روایت پهلوی، فصل ۴۶ بند ۱۴، ص ۶۰
۵. محمد بن محمود طوسی، عجایب المخلوقات، ص ۳۲۶-۳۰۷؛ شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات، ج ۲، ص ۱۰۲۰-۱۰۱۸
۶. بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، ص ۲۶۱
۷. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ج ۱، ص ۳۹۳
۸. همان، ج ۱، ص ۴۰۱-۳۹۷؛ همچنین ماسه هر یک از درختان مقدس در شهرهای مختلف ایران را بر می‌شمارد
۹. شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات، ج ۱، ص ۴۰۱ و ۴۰۰؛ به نقل از وحید دستگردی، در پاورقی هفت پیکر نظامی، ص ۱۶
۱۰. هدایت، صادق، نیرنگستان، ص ۸۷
۱۱. ماسه، همان، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ورک میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامه، ص ۱۸۰ و ۱۷۹
۱۲. شمیسا، همان، ذیل مُغیلان، ص ۴۰۱ و ۴۰۰
۱۳. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۹۷
۱۴. شمیسا، همان، ج ۲، ص ۸۴۲ و ۸۴۱
- ۱۵ و ۱۶. شمیسا، همان، ج ۱، ص ۳۳۰؛ به نقل از وحید دستگردی، حسن، شرف نامه نظامی، ص ۳۰۳
۱۷. همان، ج ۲، ص ۱۰۸۱
۱۸. همان، ج ۲، ص ۹۸۴؛ «مشعبدوار بانگ رود می‌کرد دهان را گندنا آلود می‌کرد» (عطار، خسرونامه، ص ۹۱)
۱۹. مه‌بهارات (ج ۱)، ص ۲۲۳-۲۲۲
۲۰. روایت پهلوی، ص ۶۵ و ۱۴؛ میرفخرایی، مهشید، در پاورقی روایت پهلوی، ص ۱۴
۲۱. فرنبرغ دادگی، بندهش، ص ۶۶

۲۲. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۴۲
۲۳. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۲۰ و ۱۶؛ (به نقل از بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۹۰)
۲۴. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص ۳۸۲
۲۵. همدانی، عجایب نامه، ص ۳۲۸ و ۳۲۷
۲۶. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص ۳۹۱
۲۷. عهد عتیق، برشیت و یصه، فصل ۳۰
۲۸. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۸۸
۲۹. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۳۵ و ۲۰
۳۰. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص
۳۱. عهد عتیق، کتاب دوم تاریخ ایام، باب ۲۲، آیه ۴ و رک باب ۲، آیه ۸، باب ۱۰، آیه ۲۸ و
۳۲. همان، کتاب اول تواریخ ایام، باب ۱۷، آیه ۹-۱
۳۳. یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ذیل سرو کاشمر، ص ۲۴۹ و ۲۴۸
۳۴. به نقل از امین، سید حسن، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، ص ۴۱
۳۵. همدانی، عجایب نامه، ص ۳۴۳
۳۶. شمیسا، سیروس، طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار، ص ۳۵ و ۳۴
۳۷. همان، ص ۴۳ و ۳۷ و ۳۶
۳۸. ارداویراف نامه، ص ۲۵
۳۹. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۳۲۹
۴۰. یاحقی، همان، ذیل برسم، ص ۱۲۴
۴۱. بهار، همان، ص ۱۵۸
۴۲. درباره درخت پپیل (درخت کیهانی) در بخش درخت کیهانی از همین فصل به بررسی آن پرداخته‌ایم؛ جلالی نائینی، محمدرضا، در پاورقی مهابهارت، ج ۱، ص ۳۳۲
۴۳. امین، حسن، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، ص ۷۱؛ پاشائی، ع، آئین بودا، ص ۲۸؛ آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۶۹
۴۴. میبیدی، رشیدالدین، کشف الاسرار، ج ۷، ص ۳۱۱ و ۳۱۰
۴۵. رازی، ابوالفتوح، روض الجنان، ج ۹، ص ۲۱۳ و ۲۱۲؛ ورک طبری، ترجمه تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۷۲۲
۴۶. پورخالقی، مهدخت، در مقاله «درخت زندگی و ارزش فرهنگی...»، ص ۱۱۷
۴۷. یاحقی، همان، ذیل جرعه فشانی بر خاک، ص ۱۶۲؛ ورک زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...، ص ۱۰۲

بخش هشتم

باورهای طبّی نباتی

خاصیت درمانی و شفابخشی گیاهان از آن روست که دارای مانا (Mana) و قدرتی شگفت‌انگیز و جادویی هستند. تقدّس و قابلیت اعجاز آفرین گیاهان در تفکر انسان نیازمند به دارو و درمان و بشر روزی خوار همراه عقاید مربوط به نموده‌های جاودانگی گیاهان؛ باوری اساطیری و مقدّس را نسبت به درمانگری گیاهان به وجود آورده است.

معتقداتِ طبّی نباتات در شعر فارسی برگرفته از روایات شفاهی و کتب متعدّد اساطیری یا طبّی است و نیز ریشه در باورهای حکیمانه و مذهبی ایرانیان باستان و یا معتقدات دیگر دارد.

در بخش یسنا و گائاه‌ها از متن اوستا، «آشی» (Ashi) به عنوان همهٔ درمان‌هایی که آبها، چارپایان و گیاهان از آن بهره‌مند هستند معرفی می‌شود و خاطر نشان می‌گردد که اهورامزدا در پرتو «آشه» گیاهان را رویانیده است.^۱ همچنین مطابق قول یشت‌ها، فروهرها به گیاهان رونق می‌بخشند.^۲ در تاریخ ادیان، اعتقاد بر این است که خواص طبّی گیاهان به دلیل آن است که اثرات سه‌گانهٔ ماه، آب و رُستنی‌ها در آن جمع شده است.^۳ چنان‌که ارتباط ماه و سرسبزی گیاهان در بخش ارتباطات دوگانهٔ نباتی نیز ذکر گردید.

در گزیده‌های زادسپرم می‌خوانیم که به واسطهٔ مبارزهٔ اهریمن با گیاه، گیاه خشکید و مینوی امرداد آن را کوفته، با آب تشری باران در آمیخت و انواع رستنی‌ها در زمین پدید آمد که ده هزار نوع اصل و یکصد هزار نوع دیگر چنان رُستند که آن ده هزار نوع به باز داشتن ده هزار بیماری آراسته بودند.^۴

مطابق گفتهٔ بندهش از پنجاه و پنج دانه، دوازده گیاه دارویی از گاو یکتا آفریده

پدید آمده است. که آن هم موجب ایجاد صدها هزار نوع گیاه دیگر شده و درخت بسیار تخمه که در دریای فراخکرد روئیده است تمام تخمه‌های این گیاهان را در خود دارد که همه از گاویکتا آفریده، نشأت گرفته‌اند. و همه ساله سیمرغ آن درخت را بیفشاند و آن تخمه‌ها در آب ریخته با آن بیامیزد. و تشر (ایزدباران) آنها را به صورت آب باران در کشورها بباراند.

همچنین در بندهش آمده است که در کنار درخت بسیار تخمه، درخت هوم سپید درمان بخش پاکیزه در کنار چشمه اردویسور روئیده و هر که از آن خورد بی مرگ شود و آن را درخت گوگرد خوانند.^۵ هوم گیاه مقدسی است که افشرد آن را از صافی می‌گذرانند، با شیر در می‌آمیزند و در مراسم دینی می‌نوشند. و به اعتقاد برخی از محققان نوشیدن عصاره مستی آور هوم به معنی فراموش کردن منی و مایی و پیوستن با گروه جهان و خدایان است.^۶

در یشت‌ها آمده است: «آن درخت که به میان دریای فراخکرد است، که دارای داروهای نیک و داروهای موثر است که آن را همه درمان بخش نامند و در آن تخم‌های همه گیاهها نهاده شده است.^۷

همچنین در روایات مربوط به هبوط آدم در سرانندیب هند نقل شده است که آدم گریه فراوانی کرده که به سبب آن درختان انبوهی روئیده‌اند که هر یک خاصیتی دارویی و غذایی و... داشته‌اند، ناصر خسرو در این باره به زیبایی مضامینی خلق کرده است:

«به چشم دل بین بستان یزدان را گشین گشته	به گوناگون درختانی که بنشانده‌ستشان آدم
گرفته بر یکی خنجر یکی مرهم یکی نشتر	یکی هیون یکی عنبر یکی شکر یکی علقم
یکی چون مرغ پرنده و لیکن پرش اندیشه	یکی مانده گزدم و لیکن نیش او در فم
یکی را سر همی ساید زفر و فخر بر کیوان	یکی را سر نشاید جز به زیر سنگ جز ارقم
یکی را بیخ، فضل و برگ علم و بار او رحمت	همه گفتار او حکمت همه کردار او محکم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۸۰)

از سوی دیگر در تمدن‌های مختلف، همواره گیاه درمانی و گیاهانی که در شمار نمادهای طبی هستند، همراه با ذکر و دعا به صورت آیینی کاربرد داشته است. از

اینرو در مراسم عبادی زرتشتیان، موبدان هنگام اجرای مراسم و خواندن او را دینی دسته‌ای از شاخه‌های سبز برسم را به دست می‌گرفتند. جادوگران نیز به سبب رمزدانی و رمزخوانی، معجزات گیاهی را در راستای درمان‌گری با اذکار و اوراد خاصی همراه می‌کردند.^۸

معتقدات گیاهی و باورهای طبّی سنتی در پهنه شعر فارسی از جایگاهی ویژه برخوردارند. خاصیت درمان‌گری گیاهان علاوه بر شعر کهن فارسی، عرصه شعر نو را نیز درنوردیده است:

«سرکش و سرسبز و پیچیده گیاهی / دیوار کهنه باغ را فرو پوشیده است / از این سو دیگر دیوار به جز جرز از بهار نیست / که جراحات آجرها را مرهم سبز برگ، شفا بخشیده است»
(شاملو، احمد، باغ آینه، ص ۱۱۹)

«سر آن بودم زان گونه که بیمارم خواست / از گیاهیش کنم دارو راست»
(نیمای، مجموع اشعار، ص ۳۹۱)

فردوسی در رزم رستم و اسفندیار به خاصیت دارویی گیاهان و درخت خسروانی جهت درمان زخم‌های رستم اشاره می‌کند:

«گیاهی که گویمت با شیرو مشک	بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
بسا و بر آلالی بر خستگیش	ببینی همان روز پیوستگیش
بدو مال از آن پس یکی پرّ من	خجسته بود سایه فرّ من
ترازین سخن شاد باید بُدن	به پیش جهاندار باید بُدن
که او دادت این خسروانی درخت	که هر روز نو بشکفاندش بخت
بدین کار دل هیچ غمگین مدار	که شاخ برومندت آمد به بار
بگفت و یکی پر زبازو بکند	فکند و به پرواز بر شد بلند»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۲۳۸)

نظامی در هفت پیکر به درمان‌گری و شفابخشی گیاه اشاره دارد:

«گرد چون دیدکان جگر خسته	شد زبی دیدگی نظر بسته
گفت کز شاخ آن درخت بلند	باز بایست کرد برگی چند
کوفتن برگ و آب ازو ستدان	سودن آن جا و تاب ازو ستدن

گرچنین مرهمی گرفتی ساز
 رخنه دیده گرچه باشد سخت
 پس نشان داد کان درخت کجاست
 هست رسته کهن درختی نغز
 ساقش از بیخ برکشیده دو شاخ
 برگ یک شاخ ازو چو حله حور
 برگ شاخ دگر چو آب حیات
 دارو و دیده را به هم در بست
 دیده بر بخت کار ساز نهاد
 بود تا پنج روز بسته سرش
 چشم از دست رفته گشت درست
 یافتی دیده روشنائی باز
 به شود زآب آن دو برگ درخت
 گفت از آن آبخور که خانی ماست
 کز نسیمش گشاده گردد مغز
 دوریی در میان آن دو فراخ
 دیده رفته را در آرد نور
 صرعیان را دهد زصرع نجات
 خسته از درد ساعتی بنشست
 سر به بالین تخت باز نهاد
 وان طلاها نهاده بر بصرش
 شد به عینه چنان که بود نخست»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۲۷۹-۲۲۷)

همچنین مطابق حکایتی دیگر در هفت پیکر، علاج دختر مصروع پادشاه توسط خيرو به وسیله گیاه درمانبخش صورت می‌گیرد چنانکه علاج چشمان تیره شده او نیز با همین گیاه بود:

«رخنه دیده گرچه باشد سخت
 پس نشان داد کان درخت کجاست
 هست رسته کهن درختی نغز
 ساقش از بیخ برکشیده دو شاخ
 برگ یک شاخ از او چو حله حور
 برگ شاخ دگر چو آب حیات
 به شود زآب آن دو برگ درخت
 گفتاز آن آبخور که خانی ماست
 کز نسیمش گشاده گردد مغز
 دوریی در میان هر دو فراخ
 دیده رفته را در آرد نور
 صرعیان را دهد زصرع نجات»

(نظامی، همان، ص ۲۷۹)

مخوای درمانی برخی از ادویه و داروهای گیاهی و اثرشفا بخش گیاهان یکی از موضوعات و مضمون‌های علمی کهن مندرج در شعر فارسی است که بر مبنای آن رسالات و مقالات متعددی به رشته تحریر در آمده است و از این منظر ارتباط دو سویه مضامین شعری با کتب و متون پزشکی قدیم تطبیق داده شده است. در این

بخش صرفاً به دلیل کاربردهای نمادین و قدسی نباتات در ارتباط با گیاه پزشکی سنتی به خاصیت درمانی شماری از گیاهان در رفع برخی از امراض در شعر فارسی اشاره خواهیم داشت تا مُراد خود را از طرح باورهای طبّی نباتات در راستای بر شمردن آنها در حوزه نمادها و آیین‌های نباتی، باز نماییم.

گلاب، گلِ سوسن و سر درد

در طبّ سنتی گلاب سردرد را شفا می‌دهد و گلاب پاشیدن بر روی کسی موجب هشیاری او می‌شود:

«ما به تو آورده‌ایم درد سر آنچه بهار
دردسر روزگار بُرد به بوی گلاب»
(خاقانی، دیوان، ص ۴۳)

«گل در میان کوره بسی دردسر کشید
تا بهر دفع دردسر ما گلاب شد»
(همان، ص ۱۵۷)

«گلابم ولی دردسر می‌دهم
نمک خواه خود را جگر می‌دهم»
(نظامی، شرف نامه، ص ۴۹۱)

«به روی ما زن از ساغر گلابی
که خواب آلوده‌ایم ای بخت بیدار»
(حافظ، دیوان، ص ۳۳۱)

در شعر معاصر فارسی نیز به خاصیت درمان بخشی ریشه گل سوسن در دفع دردسر، اشاره شده است:

«بیخ سوسن شو از پی ثمری
بنشانی مگر ز درد، سَری»
(نیما، مجموع اشعار، ص ۱۷۹)

شکر و گلشکر و تب

شکر (نیشکر) خاصیت دارویی داشته و از آن به عنوان تب بُر استفاده می‌کرده‌اند و شکر آمیخته با گلاب (قند آمیخته با گل) یا گلشکر (گل‌قند) که مرکب از گل سرخ و شکر بوده، خاصیت دارویی داشته است:

«جان در تب است از آن شکرستان لعلِ خویش
از بهر تب بریدن جان نیشکر فرست»
(خاقانی، دیوان، ص ۵۵۹)

«یکی را تب آمد ز صاحب‌دلان کسی گفت شکر بخواه از فلان»
 (سعدی، بوستان خزائلی، ص ۳۰۱)
 «قند آمیخته با گل نه علاج دل ماست بوسه‌یی چند برآمیز به دشنامی چند»
 (حافظ، دیوان، ص ۲۴۵)
 اخوان ثالث نیز با کاربرد تعبیر «گل به شکر انداختن» علاوه بر اشاره به حلاوت حاصل از بوسه معشوق، اشاره به این اصطلاح و عبارت طَبّی دارد:
 «وانگه به کنار آن پری لختی لب بر لب و گل به شکر اندازم»
 (اخوان، ارغنون، ص ۱۱۹)

زعفران، شادی و خوش رویی

به اعتقاد قدما خوردن زعفران باعث خنده و شادی می‌شود:
 «گر کسی را زعفران شادی فزاید گوفزای چون تو باغم خوگرفتی زعفران کس مخور»
 (خاقانی، دیوان، ص ۷۷۶)
 «زعفران شادی فزاید زین بتر کاندوه من
 دور از آن رخ زین رخ چون زعفران است غمت»
 (همان، ص ۵۲۵)
 «زر آن میوه زعفران ریز شد که چون زعفران شادی انگیز شد»
 (نظامی، شرف نامه، ص ۲۲۶)

سُرمه (توتیا) و نور چشم

قدما بر آن بودند که سرمه نور چشم را افزون می‌کند. در نوروزنامه آمده است:
 «کودک خُرد را... چون به میل سُرمه کنند از شب کوری و آب دویدن چشم
 ایمن بود و در قوّت بَصَر زیادت کُند».^۹
 «که دانست کافزون شود روشنایی به چشم اندر از سنگ کوه سپاهان»
 (ناصر خسرو، دیوان، ص ۸۴)

و به دلیل نورافزایی سرمه، در شعر نیما، توتیای چشم کنایه از معشوق است:

«به چه کس در نگرم؟ / توتیای چشمم!» (نیما، مجموعه اشار، ص ۳۷۴)

بیهشانه، مَنگ، اَفیون؛ بَنگ، تریاک، حشیش و لذت بخشی

برخی از قدمابه خوردن معجون هایی که مرکب از جواهرات و مُسکرات و... بود و فرح بخش و لذت آور تلقی می شد معتاد بودند و آن معجونی بسیار مست کننده و مُخَدِّر بود:^{۱۰}

«سپس بیهشان خلق مرو گر نخوردی تو همچو ایشان بنگ»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۶۹)

«جرعه‌یی خوردیم و کار از دست رفت تا چه بیهوشانه در می کرده‌اند»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۵۷۸)

«از آن افیون که ساقی در می افکند حریفانرا نه سرماند و نه دستار»

(حافظ، دیوان، ص ۳۳۱)

اخوان ثالث از برخی از مخدرات، مضمون پردازی سیاسی کرده است:

«چون نجاتم زغم افیون دهد و باده و بنگ زین سه قانون شفاشکر فراوان دارم»

(اخوان، ارغنون، ص ۶۴)

«ملت ایران حشیشی است که بیند پشه مسکین چو پیل و مور سلیمان

من که حشیشی نیم به رقت و حسرت سخت شگفت آیدم زملت ایران»

(همان، ص ۱۲۴)

«این که خالومد گناهِش حبه‌ای تریاک و آن که زار اکبر خلافتش یک چُتُق بنگ است»

(همان، زندگی می گوید، ص ۱۷۴)

«... دزد آقایی که می گفتند هفده / کامیون تریاک دولت را یک قلم خورده است

اما / بازهم زنده است».

در شعر خاقانی نیز می بینیم که به دلیل حرام بودن مُخَدِّرات، کولبی به خاقانی

می گوید که می خواهد توبه کند و بنگ و مسکرات را کنار بگذارد:

«لوری گفت مرا در عرفات که می و بنگ نگیرم پس از این»

(خاقانی، دیوان، ص ۹۱۴)

عودالصّلیب و صرع:

فاوانیا یا عودالصّلیب چوبی است که از هندوستان و روم آورند و سپید است و بر آن رگ‌های سیاه باشد و چون آن رابشکنند بر او چهار نقطه سیاه بینند که مانند صلیب است: ^{۱۱}

«سراسیمه چون صرعیان است کز خود به پیرانه سرّام صبیان نماید»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۲۶)



به طور کلی شعر کهن، عرصه پهنآوری از گیاهان طبی است که جهت مداوای امراض یا ایجاد حالت خاصی به کار گرفته می شده است که برای نمونه به شواهدی چند اشاره داشتیم. همانگونه که دیدیم در شعر معاصر نیز شماری از این گیاهان در شعر به کار رفته اند:

«باز او ماند و سه پستان و گل زوفا / باز او ماند و سکنگورو سیه دانه / و آن پائین حجره زارانی / کانچه بینی در کتاب تحفه هندی / هر یکی خوابیده او را در یکی خانه»
(اخوان ثالث، آخر شاهنامه، ص ۳۷)

انار و صفرا شکنی:

در تحفه حکیم مؤمن به خاصیت رفع تشنگی و فرو نشاندن تب و خمار و فساد و بدی رنگ رخسار و دفع صفرا به وسیله انار اشاره شده است و در شعر خاقانی، این خصوصیت انار در فرو نشاندن تفتگی و گرمای دل و جگر و رفع صفرا شکنی آمده است:

«پُر نیازی را که هم دل تفته بینی هم جگر شرب عُزلت هم تباشیرش دهد هم نار دان»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۳۲)

«طبع چو خاقانی بسته سودا مدار بشکن صفرای او ز آن لب چون ناردان»

(همان، ص ۳۳۱)

«یادداشت‌های بخش باورهای طبّی نباتات»

۱. یسنا، هات ۵۲، گاهان، یسنه، هات ۴۸، بند ۶
۲. یشت‌ها، فروردین یشت، بند ۵۳
۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۶۳
۴. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۳
۵. فرنبنغ دادگی، بندهش، ص ۸۷، ص ۱۲۵؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۹ و ۴۰
۶. ستاری، جلال، جستاری در فرهنگ، ص ۳۴؛ سرخوش، وستا، اسطوره‌های ایرانی، ص ۱۷
۷. یشتها، رشن یشت، بند ۱۳
۸. میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامّه، ص ۱۶۹
۹. خیام، نوروزنامه، ص ۲۱
۱۰. شمیسا، سیروس، ج ۱، ص ۲۰۳ و ۱۸۲
۱۱. شهردان بن ابی‌الخیر، نزهت نامه علائی، ص ۲۳۷
۱۲. محمّد مؤمن حسینی، تحفه حکیم مؤمن تبریزی، ص ۱۲۹ و ۱۲۸

فصل دوم

کاربردهای ادبی نباتات

نمادها و تمثیل‌های گیاهی:

در فصل آغازین کتاب به تبیین و تشریح رمزها و سمبل‌های گیاهی که بار معنویّت و قداست فرهنگ و ارزش‌های ایرانی - اسلامی را به دوش می‌کشد و در عرصه شعر فارسی پدیدار شده است پرداختیم. در این فصل به بررسی و ترسیم آن دسته از نمادهای گیاهی در شعر فارسی خواهیم پرداخت که صرفاً جنبه کاربردهای ادبی و بلاغی دارند.

در ابتدا لازم است که به تعریف و جوهی از نماد و مباحثی بپردازیم که مراد ما را از پرداختن به این مبحث در قالب نمادهای ادبی روشن می‌کند. نماد همواره نمایش چیزی از معنی است که در اثر پیوند ناخودآگاه خلاق انسان و محیط او به وجود می‌آید و رابطه‌ای عمیق میان فرد و اجتماع و طبیعت اطراف او ایجاد می‌کند. «تاریخ نماد نشان می‌دهد که هر امری اعم از طبیعی (سنگ، فلز، گل، درخت و...) و یا مجرد (اعداد، اساطیر و...) می‌تواند ارزشی نمادین پیدا کند. و تمدنی که نماد نداشته باشد جز تاریخ چیزی نخواهد بود.»^۱ از این رهگذر است که مضامین خیالی در باب عناصر هستی شکل می‌گیرد و در ساختار تخیل بشری، زبانی جهانی پدیدار می‌شود که البته سطوح مختلف و متفاوتی از درک هر گوینده را با توجه به وضعیت تاریخی، اقلیمی، اقتصادی، اجتماعی، مذهبی و فردی هر فرهنگ به نمایش می‌گذارد. از این رو در تاریخ و ادبیات هر ملتی مضامین ثابت و پویایی در تصویرهایی نزدیک به هم به منصفه ظهور می‌رسد.

سرایندگان فارسی زبان با بهره‌گیری از طبیعت زیبا و متنوع ایران زمین و با الهام

از راز و رمزها، تاریخ و تمدن، اساطیر و فرهنگ و آیین‌های درخشان این مرز و بوم؛ همچنین در پرتو معنویت و بلاغت قرآن کریم و تعالیم دینی؛ در خیال‌پردازی‌های انفعالی و ناخودآگاه و همچنین آگاهانه خود به کشف نمادهایی دست یافته‌اند که علاوه بر نمایش گذشته تاریخ بشر، تصویری از حال و زمان‌های همیشه حیات بشری را به دست می‌دهد.

و این به لحاظ روانشناسی و علم اساطیر همان نموداری است که یونگ آن را «الگوهای ازلی» یا «آرکی تایپ» (archetypes) می‌نامد و فروید به آن صورت‌های وهمی نخستین (fantasm originaire) می‌گوید و آن را صورت‌های میراثی می‌داند^۲ که از طریق نوع پیدایی (phylogentique) منتقل شده است. و این همان مجموعه‌ای است با ساختی نمودگر و عاطفی که نوعی آگاهی معرفت جمعی را از طریق نمادهای خاص مطرح می‌کنند و سرشار از قدرت‌های نیروبخش هستند.^۳

چنان که در مقدمه تحلیلی نیز اشاره داشتیم، این الگوهای ازلی غالباً از طریق بیان و تصویر به نمایش گذاشته می‌شود و نمادهای پیوند دهنده‌ای را به وجود می‌آورد که میان انسان و عناصر هستی ایجاد اتحاد و وحدت کرده، حس هم‌ذات‌پنداری و یکسان شدن با طبیعت را در انسان موجب می‌شود.

شوالیه نیز بر این مهم تصریح داشته است: «تصویر وقتی ارزش نماد به خود می‌گیرد که موجب نقل و انتقال تخیل در مخاطب شود. این نقل و انتقال که ساده به نظر می‌رسد در تحلیل پیچیده است و موجب می‌شود که تصویر به درون نماد و نماد به درون انسان منتقل شود و نوعی زندگی مشترک و اتحاد میان انسان و نماد ایجاد گردد.^۴»

اتحاد میان انسان و طبیعت چنان که در بخش‌های مختلف فصل پیشین بدان اشاره شد یک پیوند معنوی و آسمانی است اما اتحاد با عالم نباتات از مضامین به کار رفته در ادب فارسی است که غالباً در قالب تناسخ تصویری نمودار می‌شود. سهراب سپهری در هشت‌کتاب و صادق هدایت در بوف کور پیوند روح خود را با عالم نباتی و حس همذاتی خود را با نباتات بدینگونه بیان می‌کنند:

«باغ ما جای گره خوردن احساس و گیاه...» (همان، ص ۲۷۵)

«من به آغاز زمین نزدیکم / نبض گل‌ها را می‌گیریم / آشنا هستم با سرنوشتِ تر
آب / عادتِ سبز درخت»
(همان، ص ۲۸۷)

«من به سیبی خوشنودم / و به بوییدن یک بوتهٔ بابونه... خوب می‌دانم ریواس
کجا می‌روید»
(همان، ص ۲۸۹)

«غروب بود / صدای هوش گیاهان به گوش می‌آمد»
(همان، ص ۳۰۴)

«... و سطح روح پُر از برگِ سبز خواهد شد؟»
(همان، ص ۳۱۱)

«بوتهٔ خشخاشی شستشو داده مرا در سیلانِ بودن»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۸۸)

و هدایت می‌گوید: «یک پُک وافور کشیدم... تمام وجودم به طرف عالمِ کُند و
کرخت نباتی متمایل شده بود یک عالم پر از نوازش‌های اثیری»

(هدایت، بوف کور، ص ۴۱ و ۴۰)

«تریاک روح نباتی، روح بطیء الحُرکت نباتی را در کالبد من دمیده بود من در
عالم نباتی سیر می‌کردم نبات شده بودم»
(همان، ص ۹۲)

این مشارکت مداوم عاطفی با طبیعت گیاهی و نیز اتحاد با سایر پدیده‌های
طبیعی، انسانِ متفکر و شاعر را بر آن داشته تا با بیانی متعالی از درک و دریافت‌های
خود نسبت به طبیعت، مضامینی پایدار را در عرصهٔ گفتار بنا کند و با ایجاد روابطی
همساخت و مداوم میان دال و مدلول نمادها، طرحی نوین را در سخن‌سرایی
در اندازد.

همانگونه که در مقدمهٔ تحلیل اشاره کردیم یونگ بر آن است که «میان دال و
مدلول نمادها یک نوع خویشاوندی بنیانی وجود دارد که براساس آن، تجربه‌های
روانی، مذهبی، کیهانی و اجتماعی در سه سطح ناخودآگاه، آگاه و فوق آگاه به وجود
آمده است و ترکیب نمادها، انسان را با جهان پیوند می‌دهد. همچنین او نماد را
فرآوردهٔ طبیعت می‌داند؛ به نظر او این نمادها و کهن‌الگوهای مترتب بر آن اگرچه در
جزئیات متفاوتند اما شکل اصلی خود را از دست نمی‌دهند.»^۵

و نگارنده بر آن است که تداوم تاریخی نمادها یا تصویرهای گیاهی در شعر
فارسی مجموعه‌ای را پدید آورده است که اگرچه از ساختِ همگانی و الگوهای

بنیادی و آزلی متابعت می‌کند اما با توجه به نوع بینش و پیشینه تمدن و آیین‌ها و اساطیر ایرانی و آمیزش آن با باورهای دینی، سطح متفاوتی از نگاه ایرانی را در پهنه ادب فارسی نمودار کرده است. چنانکه زاویه دید شاعران ایرانی نسبت به نمادهای اندام واره گیاهی که براساس ارتباط تثلیثی اسطوره گیاه تباری انسان در اساطیر ایرانی، عقیده به تناسخ و چرخه زایش (تولد دوباره) و آنیمیزم (Animism) گیاهی، شکل یافته؛ علاوه بر ارائه تصاویری متعالی و رازآمیز، حکایت از بینشی زیبایی شناسانه دارد تا جایی که این تخیلات و تصاویر شاعرانه، جلوه‌ای تازه و دل‌انگیزتر از طبیعت را به نمایش گذاشته و موجب افزایش آگاهی «من متعالی» و تکاملی شاعر و افزونی درک زیباشناختی او شده است.

«من ایستادم / و ضربه‌های گیاهی عجیب را به تن ذهن شماره می‌کردم... خیال می‌کردیم میان متن اساطیری تشنج ریواس شناوریم و چند ثانیه غفلت، حضور هستی ماست.» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۲۵)

«نگاه کن چه فروتنانه بر خاک می‌گسترَد / آن که نهال نازک دستانش از عشق خداست» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۷)

«معشوق من / همچون طبیعت / مفهوم ناگزیر صریحی دارد / او با شکست من / قانون صادقانه قدرت را تأیید می‌کند.» (فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۲۶)

چنانکه می‌بینیم مخاطب از طریق این بیان متعالی با آنچه که از پیش حس می‌کرده اکنون پیوند می‌یابد و به اشتراک مساعی می‌پردازد. اصولاً «کاربرد تربیتی و عملکرد اجتماعی نماد ایجاب می‌کند که میان سطوح هستی و بشری با عوالم کیهانی و الهی پیوندی وجود داشته باشد».^۶

تعدد و تنوع صور خیال نباتی در شعر فارسی نیز به دلیل ریشه‌دار بودن رمز و رازهای ایرانی و دینی است و همانطور که از قول اریک فروم نقل کردیم نیاز به ریشه‌داشتگی آدمی به دلیل تعلق انسان به طبیعت و احساس یگانگی با آن است.^۷ از این روست که «شاعران از تمام ظرفیت‌هایی که قدرت تاثیر و کیفیت‌القایی زبان را ارتقاء می‌دهد سود جسته‌اند و با برجسته کردن احساس و تجربه خود در قالب نمادها و رمزها، به وحدت و یگانگی رسیده‌اند.»^۸ و در راستای نیاز به ریشه داشتن

با طبیعت همسو شده، و خواهان اتحاد با طبیعتند.

در فصل اول به بیان رمزها و تمثیل‌هایی پرداختیم که مبانی قدسی و ارزش‌های اعتقادی نسبت به درخت را به تصویر می‌کشید و در این فصل بر آنیم تا به بررسی نمادها، تمثیل‌ها و توصیفاتی پردازیم که در حیطه کاربردهای ادبی حائز جنبه‌ها و خصوصیات نمادین و زیبایی‌شناختی و بیانی و... هستند تا به الگوهای منسجم و نوین از نمادها و کاربردهای ادبی مکرر و متعدّد در قالب مضامین و تصاویر بدیع شاعرانه دست یابیم.

- بخش اول : نمادهای اندامی نباتات
- بخش دوم : نمادهای حالات و احوال انسانی نباتات
- بخش سوم : نمادهای تصویری و توصیفی نباتات
- بخش چهارم : نمادهای کنایی، تشبیهی و استعاری نباتات
- بخش پنجم : ضرب المثل های نباتی
- بخش ششم : زنجیره نمادهای نباتی (ارتباط های دوگانه و چندگانه)

بخش اوّل

نمادهای اندامی نباتات

- نمادهای اندام
- نمادهای اَبرو
- نمادهای انگشت و سرانگشت (پنجه)
- نمادهای بَر (سینه)
- نمادهای بناگوش
- نمادهای پا (و ساق و رانِ پا)
- نمادهای پستان
- نمادهای پنجه
- نمادهای پوست
- نمادهای چانه
- نمادهای چشم
- نمادهای خال
- نمادهای خطّ سبز صورت
- نمادهای اندام دست (کف دست، بازو)
- نمادهای دل (قلب)
- نمادهای دهان (و بوی دهان)
- نمادهای رگ
- نمادهای زبان
- نمادهای زلف (و بوی زلف)
- نمادهای ستون فقرات
- نمادهای صورت (و رنگ صورت)
- نمادهای غبغب
- نمادهای قدّ
- نمادهای گوش
- نمادهای لب
- نمادهای ناخن
- نمادهای ناف

نمادهای اندامی نباتات

طبیعت‌گرایی شاعران پارسی‌گوی موجب به کار گرفتن عناصر و نمادهای نباتی (گیاه، درخت، میوه) در ادب فارسی شده است.^۹ بدیهی است که «از کهن‌ترین مضامین ادبیات هر زبانی، وصف عشق و عاشقی و توصیف اعضا و اندام معشوق است. در شعر فارسی از آغاز تا اواخر قرن پنجم هجری که هنوز عرفان و تصوف به آن راه نیافته بود معشوق و نیز وصف شاعر عاشق پیشه این دوره از اندام او تنها جنبه زمینی و ظاهری داشت و به طور کلی به دور از جنبه‌های روحانی و ملکوتی بود. وصف شاعران قرن سوم و چهارم هجری نیز از اندام معشوق برگرفته از عناصر طبیعت بوده است.»^{۱۰}

در این مبحث با توجه به این مقوله که در شعر فارسی، نباتات و عناصر نباتی به صورت نمادین، رمز اندام‌های انسانی قرار گرفته‌اند، به بیان ارتباط عناصر اندامی، با اشکال گیاهی خواهیم پرداخت.

مطابق نقد روان‌شناختی به دسته‌ای از نمادها بر می‌خوریم که براساس اصل لذت‌جویی و تحت استیلای لیبیدو (غریزه جنسی و حیات) تقسیم‌بندی شده‌اند و در راستای ارضای خواسته‌های انسان هستند^{۱۱} از این رو می‌توان برخی از نمادهای اندامی مانند نمادهای لب، دهان، پستان، بلوغ، بارداری و... را در شمار نمادهای لذت‌جویانه نیز به حساب آورد.

در عرصه شعر و و نثر فارسی بعضی از گیاهان و درختان به دلیل تشابه به عناصر اندامی انسان، از طریق فنون و کاربردهای بلاغی، اعم از تشبیه، استعاره و... نماد برخی از اعضای بدن قرار گرفته‌اند.

نگارنده بر آن است که تفکر انتزاعی تناسخ (Metempsychosis) در پرتو آنیمیزم (Animism) یا جاندار پنداری عناصر بیجان طبیعت^{۱۱}، براساس اندیشه گیاه پیکری و گیاه تباری انسان - بدین معنی که در تفکر ایرانی، انسان در مراتب وجودی خود از شکل و نوع گیاهی (مهر گیاه، ریواس) به نوع انسانی یم و یمه در آمده است - و نیز کاربرد اندیشه تناسخ که آنرا «تناسخ تصویری» نامیده ایم یک ارتباط تثلیثی راز آلود و زیبایی شناسانه را در ناخودآگاه شاعران ایرانی رقم زده و تصاویر جدیدی از ارتباطات انسان و گیاهان را در قالب تشابه اشکال نباتی به اندام‌های انسانی، به وجود آورده است.^{۱۲}

برای توضیح بیشتر این مقوله در اندیشه گیاه تباری نوع انسان در اساطیر ایرانی - که در فصل اول بدان پرداختیم - یادآور می‌شویم که براساس روایت بندهش «پس از مرگ کیومرث، نطفه او در خورشید پالوده شد و چهل سال در زمین بماند، پس از آن از گونه گیاهی به شکل دو ساقه ریواس که بر یک پایه قرار داشت مهلی و مهلیانه از زمین رُستند و فرّه‌ای که مایه وجود تن آدمی است به آن‌ها داده شد و هر دو بوته، از گیاه پیکری به مردم پیکری در آمدند و فرّه مینویی روان بر آن افزوده شد و مردم بمانند درختی فراز رُسته از آن پدیدار آمدند و آن دو منشاء، وجود جهانیان شدند.»^{۱۳}

در این رابطه تثلیثی علاوه بر اسطوره گیاه پیکری و الگوی نسب‌شناسی نباتی در روایت آفرینش انسان، جلوه‌های قداست گیاهان در قالب تناسخ (خصوصاً تناسخ تصویری) آشکار و مبرهن است. تناسخ تصویری از این رو که اعتقاد به تناسخ، جزء عقاید و باورهای دینی شاعران ایرانی نیست بلکه اسطوره حلول روح گیاهی در مرتبه انسانی - چنان که در بخش رستاخیز آیینی نباتات، درباره تداوم حیات سیاوش در گیاه و مواردی از این قبیل مطرح گردید - خاطره ازلی هم ذات شدن انسان با گیاه (مهر گیاه)، حس زیبایی شناختی شاعر را برانگیخته و موجب خلق تصاویری در قالب نمادهای اندامی گردیده و صور خیال شاعران را متوجه اشکال نباتی نیز کرده است:

«من سردم است و می دانم / که از تمامی اوهام سرخ یک شقایق وحشی / جز

چند قطره خون / چیزی به جا نخواهد ماند.» (فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۰۴)
 در بخش نمادهای اندامی نباتات بر آنیم تا شماری از نمادهای گیاهی که
 دلالت بر تشبیهات اندامی انسان دارند یا بر پایه تشبیه و استعاره بر اندامها دلالت
 یافته‌اند را با شواهدی چند از شعر فارسی بیان کرده و سیر تصویرگرایی اندامی
 نباتات را در شعر فارسی به تصویر کشیم.

اینک قسمتی از غزل خاقانی را که در آن تصاویر اندامی نباتی به گونه‌ای فشرده
 ترسیم شده است، برای تقریب ذهن خوانندگان به مطالب مندرج در این بخش
 می‌آوریم:

«به دو میگون لب پسته دهنّت	به سه بوس خوش فندق شکنت
به حریر تن و دیبای رُخت	به ترنج بر و سیب ذقنت
به دو نرگس، به دو سنبل، به دو گل	نوبر سرو صنوبر فکنت
به نگین لب و طوق غبّیت	این زبرگ گل و آن از سمنت
به می عبهری از سرخ گلت	به خوی عنبری از یاسمنت...
که مرا تا دل و جان است به جای	جای باشد زدل و جان مانت»

(خاقانی، دیوان، ص ۵۶۹ و ۵۶۸)

الف) نمادهای اندام

۱. گل (آندام)

تعبیر گل اندام، از مواردی است که علاوه بر ظرافت‌های ادبی و تصویری آن،
 دلالت گیاهان بر اندام‌های انسانی را یادآور می‌شود:

«به یاد روی گلبوی گل اندام همه شب خار وارم زیر پهلو»

(سعدی، غزلیات و قصاید، ص ۷۰۲)

«با یار شکر لب گل اندام بی بوس و کنار خوش نباشد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۲۰)

دیدنی که چه گشت کار آن گل اندام با آن همه وعده‌اش اشارت سوی جام»

(نیمای، مجموعه اشعار، ص ۵۵۸)

۲. درخت (اندام)

که سروهای چمن پیش قامتش پستند» «یکی درخت گل اندر میان خانه ماست

(سعدی، غزلیات، ص ۳۳۵)

«چون ترا می نگرَم / مثل این است / که از پنجره‌ای / تکدرختم را، سرشار از

برگ / در تب زرد خزان می نگرَم / مثل این است که تصویری را / روی جریان‌های

مغشوش آب روان می نگرَم» (فروع، تولدی دیگر، ص ۲۸۳)

«باغی که تو تنها درختِ آنی / و بر آن درخت گلی است یگانه که تویی»

(شاملو، آیدا در آینه، ص ۷۱)

۳. ساقه گیاه (اندام)

«روی خاک ایستاده‌ام با تنم که مثل ساقه گیاه / بادو آفتاب و آب را / می مکد که

زندگی کند / بارور زمیل / بارور زدرد» (همان، ص ۲۸۸)

«نازک آرای تنِ ساقِ گلی که به جانس کِشتم و به جان دادمش آب ای دریغا به

بَرَم می شکند» (نیماء، مجموعه اشعار، ص ۴۴۴)

نمادهای ابرو

۱. سنبل (ابرو)

ابرو در مقام تشبیه به سنبل مانند شده است:

«از گل رخسار او سر سبز دیدم باغ خویش

زابروی چون سنبل او پخته دیدم نانِ خویش»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۸۸)

«ای گلشن روی تو زدی ایمن و فارغ وی سنبل ابروی تو ایمن زدرودن»

(همان، ص ۷۱۲)

نمادهای انگشت و سرانگشت

۱. شاخه‌های درخت (انگشت)

در شعر فرخی شاخ رز به انگشت لاغر و نزار تشبیه شده است:

«هر برگی از او گونه رخسار نژندی است

هر شاخی از او صورت انگشت نزاری است»

(فرخی، دیوان، ص ۲۳)

همچنین در شعر معاصر از شاخه‌های درخت به انگشت تعبیر شده است:

«با چه عشق و به چه شور / فواره‌های رنگین کمان نشاکردم / به ویرانه رباط

نفرتی / که شاخساران هر درختش / انگشتی است که از قعر جهنم / به خاطرهای

اهریمن شاد / اشارت می‌کند»

(شاملو، آیدا در آینه، ص ۶۸)

۲. فندق (سرانگشت)

در شاهنامه فندق استعاره از سرانگشتان خضاب کرده است:

«به مشکین کمنداندر افکند چنگ به فندق گلان را به خون داد رنگ»

(فردوسی، ج ۲، ص ۱۳۷)

نمادهای بَر (سینه)

۱. سَمَن و نسرین (بَر)

نسرین و سَمَن به لحاظ سفیدی، نمادِ سینه «بَر» معشوق دانسته شده:

«او سمن سینه و نوشین لب و شیرین سخن است

مشتی عارض و خورشید رخ و زهره لقاست»

(فرخی، دیوان، ص ۲۶)

«بنفشه زلفی، نسرین بری، سمن بوئی که ماه را بر حُسنش نماند بازاری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۲۲)

«مرا دلی است گرفتار عشق دلداری سَمَن بری، صنمی، گلرخ جفاکاری»

(سعدی، همان، ص ۸۲۲)

۲. آنار (بَر)

«چون کدو جانش زدانش تهی و فکرت بر چون نار بیاگنده زملعونی»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۶۷)

نمادهای بناگوش

۱. گل بادام (بناگوش)

در شعر فرخی گل بادام به اعتبار سپیدی به بناگوش نیکوان مانند شده است:
«چون بناگوش نیکوان شد باغ از گل سبب و از گل بادام»
(فرخی، دیوان، ص ۲۲۷)

۲. برگ گل (بناگوش)

«آن برگ گل است یا بناگوش یا سبزه به گرد چشمه نوش»
(سعدی، دیوان، ص ۷۳۳)

۳. سیسنبر (بناگوش)

«چو چغز گشت بناگوش چو سیسنبر تو
چند تازی پس این پیرزن زشت چغاز»
(ناصر خسرو، ص ۱۱۱)

۴. لاله (بناگوش)

«شوخی شکر الفاظ و مهی لاله بناگوش
سروی سمن اندام و بُتی حور سرشتی»
(سعدی، دیوان، ص ۶۶۷)

۵. سوسن (بناگوش)

«آیا سوسن بناگوشی که داری به رشکِ خویشان هر سوسنی را»
(رودکی، دیوان، ص ۶۷)

نمادهای پا (ساق)

۱. گیاه (ساق پا)

«مار دیدی در گیاپیچان کنون در غارِ غم

مار بین پیچیده در ساقِ گیا آسای من»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۲۱)

۲. ساقه (رانِ پا؛ ساقِ پا)

«جویباری... رانِ سبزِ ساقه‌ها را می‌گوشد، عطرِ بکر بوته‌ها را می‌ربود»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۳۷)

«من به جفت‌گیری گل‌ها می‌اندیشم / به غنچه‌هایی با ساق لاغر کم خون»

(همان، ایمان بیاوریم، ص ۴۰۰)

نمادهای پستان

ترنج (پستان)

در ادب فارسی ترنج به سبب شکل خاص خود به پستان تشبیه شده است:

«بنگر به ترنج ای عجبی دار که چون است

پستانی سخت است و درازست و نگون است»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۵۳)

«به حریر تن و دیبای رخت به ترنجِ بر و سیب ذقنت»

(خاقانی، دیوان، ص ۵۶۸)

۳. نارنج (پستان)

«درین بستان مرا گوخیز و بستان ترنج غبغب و نارنج پستان»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۲۹)

۴. بوته (پستان)

فروغ فرخزاد، پستان را به اعتبار برجستگی آن به بوته تشبیه می‌کند:

«معشوق من / انسان ساده‌ای است / انسان ساده‌ای که من او را در سرزمین شوم عجایب / در لابلای بوته... هایم پنهان نموده‌ام (فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۴۹)

۵. انار (پستان)

«سوی راست پستان چونان چون زنان / بسان یکی نار بر پرنیان»
(فردوسی، شاهنامه، ج ۷، ص ۷۴)

«رُخانش چو گلنار و لب نار، دان / ز سیمین برش رُسته دو ناردان»
(همان، ج ۱، ص ۱۵۷)

همچنین نیما صفت نارین (اناری) را برای پستان معشوق ذکر می‌کند:
«بر سینه‌ی سوزانش نارین پستان / همچنانی که جدا از تن جان»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۶۷)

نمادهای پنجه

۱. لاله (پنجه خضاب شده)

«لاله میان گشت بخندد همی ز دور / چون پنجه عروس به حنا شده خضیب»
(رودکی، دیوان، ص ۶۹)

۲. پیچک (پنجه)

و احمد شاملو از شاخه پیچک به پنجه تعبیر کرده است:
«پنجه می‌ساید بر شیشه در شاخ یک پیچک خشک / از هراسی که زجایش
نرُ باید توفان»
(شاملو، هوای تازه، ص ۴۳)

نمادهای پوست

۱. پوست ترنج (پوست تن جذامیان)

«تا که ترنج را خزان شکلِ جذام داد تر / در یَرقان شده است رز، همچو ترنج از آصفری»
(خاقانی، همان، ص ۴۲۹)

«مجدوم چون ترنج است، ابرص چو سیب دشمن

کش جوهر حسامت معلول کرد گوهر»

(همان، ص ۱۹۴)

نمادهای چانه

۱. سیب (چانه)

در سنت ادبی شعر فارسی در موارد بسیاری سیب و به، نماد چانه و زنخدان قرار گرفته است و این به دلیل آن است که در قدیم فرو رفتگی چانه را از عناصر زیبایی می پنداشتند و سیب و به نیز دارای چنین خصوصیتی هستند:

«وین زنخدان به سیب ماندراست اگر از مشک خال دارد سیب»

(رودکی، دیوان، ص ۵۱۵)

«موگل کرده بر هر غمزه غنجی زرخ چون سیب و غنغ چون ترنجی»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۵۱)

«گفت: سعدی خیال خیره مبد سیب سیمین برای چیدن نیست»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۸۸)

«دانی حیات کشته شمشیر عشق چیست

سببی گزیدن از رخ چون بوستان دوست»

(سعدی، همان، ص ۱۵۵)

«بین که سیب زنخدان تو چه می گوید هزار یوسف مصری فتاده در چه ماست»

(حافظ، ص ۳۴)

«سیب زرخ چو دیدی می دان درخت سیب بهر نمونه آمد این نیست بهر خورد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۵۱)

«از آن باغ است این سیب زنخدان قناعت بر یکی تفاح تاکی»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۸۶)

«به است آن یا زرخ یا سیب سیمین لب است آن یا شکر یا جان شیرین»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۹۶)

«روزی به زرخدانت گفتم به سیمینی گفت آر نظری داری ما را به آزین بینی»
(سعدی، همان، ص ۹۱۰)

«بیمارِ فراقِ به نباشد تابو نکند به زرخدان»

(همان، ص ۶۵۷)

۲. نسرین (چانه)

همچنین چانه (زرخ) در سپیدی به نسرین تشبیه شده است:

«نسرین زرخ صنم چه کنم اکنون کز عارضین چو خوشه نسرینم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۳۴)

۳. نرگس (چانه)

نرگس نیز در مقام تشبیه به چاه زرینی (چاه زرخدان) مانند شده که مراد از آن، فرو رفتگی چانه است:

«نرگس تازه میان مرغزار همچو در سیمین زرخ زرین چهی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۴۹)

«نرگس تازه چو چاه ذفنی شد به مثل گر بود چاه زدینار وز نقره ذقنا»

(همان، ص ۱)

۴. سمن (چانه)

و سمن در سپیدی به چانه تشبیه می شود:

«در زرخدان چمن سیمین چاهی کردند بر سر نرگس مخمور طی پیوندند»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۸۹)

نمادهای چشم

۱. نرگس (چشم)

گل نرگس از نمادهای بارز و مکرر نباتی برای چشم است و در بیشتر موارد

نرگس به اعتبار شباهتش به چشم، استعاره مصرّحه از چشم معشوق است و گاهی نیز مطلقاً نماد چشم واقع می‌شود ازینروست که گاهی نرگس به نابینایی هم متّصف می‌گردد:

«زیر گل شکفته نخواهد گشاد نرگس دو چشم خویش از خواب خمار»

(فرخی، دیوان، ص ۹۵)

«چه گفت نرگس؟ گفت ای ز چشم دلبر دور غم دو چشمش بر چشم‌های من بگمار»

(فرخی، دیوان، ص ۱۵۸)

«چو نرگس شود باز چون چشم باز شود پای بط بر چنار آشکار»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۵۴)

«چشم نرگس به باغ‌ها در باز لیک بیگانه از نشیب و فراز»

(سنایی، حدیقة الحقیقة، ص ۳۴۲)

«بشکفت لاله چون رخ معشوقان نرگس بسان دیده شیدا شد»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۳۹)

«شب از نرگش قطره چندی چکید سحر دیده برکرد و عالم بدید»

(سعدی، بوستان، ص ۹۴)

«چشم نرگس کور شد بازش بساخت حلق نی ببرید و بازش خود نواخت»

(مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۹۱۶)

«ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز چشم نرگس را ازین کرکس بدوز»

(همان، بیت ۷۵۴)

«نرگس چشم خمار همچو جان آخر اعمش بین و آب از وی چکان»

(مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۶۰۵)

«گرچه نرگس نگران است به باغ از چمن نرگس تر را چه خبر»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۳۹)

«کس به دور نرگست طرفی نبست از عافیت

به که نفروشد مستوری به مستان شما»

(حافظ، دیوان، ص ۱۸)

«نرگس و گل را که نابینا شوند از جوردی

عدل پروردین نگر تا چون همی بینا کند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۸۸)

در شعر نیما نیز نرگس مظهر زبان آوری و چشم به راه بودن است:

«در خموشی زبان آور اگر بر سر ساحل پیدا است

نرگس مخمور است که زتنها شدنش چشم براست»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۷۵)

۲. نیلوفر (چشم)

گل نیلوفر به اعتبار این که هنگام روز گلبرگهایش باز می شود و با غروب

خورشید بسته می گردد مظهر چشم قرار گرفته است:

«چشم نیلوفر چو چشم ماندگان در خواب شد

تانم نیسان دو چشم لاله را بیدار کرد»

(فرخی، دیوان، ص ۴۲۷)

۳. برگ (چشم)

همچنین در شعر سعدی، چشم به برگ تشبیه شده است:

«برگِ تر خشک می شود به زمان برگ چشمان ما همیشه تراست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۲)

«برگ چشمم می نخوشد در زمستان فراق

وین عجب کاندز زمستان برگ های تر بخوشد»

(سعدی، دیوان، ص ۵۵)

۴. بادام (چشم)

و در مواردی نیز بادام مظهر چشم است:

«در هیچ بوستان چو تو سروی نیامدست بادام چشم و پسته دهان و شکر سخن»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۷۹)

«زیادام تر آب گل برانگیخت گلابی بر گل بادام می ریخت»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۷۰)

۵. پسته (چشم به خون نشسته)
«از نشترت سلاح دوبادام گاه جنگ چشمم چو پسته پُر رگ خونین ز نشترت»
(خاقانی، دیوان، ص؟)
«آن نرگس مخمور تو گلگون چون است بادام تو پسته وار پُر خون چون است»
(همان، ص ۷۱۰)

نمادهای خال

۱. جو (خال)

همچنین خاقانی، خال را از نظر کوچکی و کم مقداری به جو تشبیه کرده است:
«آن خال جو سنگش بین و آن روی گندم گون نگر
در خاک راه او مرا جو جودلی پر خون نگر»
(خاقانی، دیوان، ص ۶۲۰)
«مرا گر خال گندمگونت جو جو می کند گوکن
من آن جو سنگ خالت را به صد جان می خرم باری»
(همان، ص ۶۹۲)

۲. داغ لاله (خال)

و نیز او خال مشکین معشوق را به دانه‌های سیاه درون گلبرگ‌های لاله (داغ لاله) تشبیه کرده است:
«لعلت چو شکوفه عقد پروین دارد روی تو چو لاله خال مشکین دارد»
(همان، ص ۷۱۵)
سعدی نیز خال معشوق را دانه‌ای می‌داند که عاشق را به دام می‌اندازد:
«من همان روز که آن خال بدیدم گفتم بیم آن است بدین دانه که در دام افتم»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۵۴۲)

«دامِ دل صاحبِ نظرانت خمِ گیسوست و آن خالی بناگوش مگر دانهٔ دام است»
(همان، ص ۱۲۰)

نماد خطِ سبز صورت

۱. خط بنفشه

همچنین خط بنفشه، تشبیهی است برای خطِ سبز صورت:
«زروی ساقی مهوش گلی بچین امروز که گرد عارض بستان خط بنفشه دمید»
(حافظ، همان، ص ۳۲۳)
«کنون زسنگ بنفشه دمد عجب نبود اگر بنفشه دمد زیر عارض جانان»
(فرخی، دیوان، ص ۲۵۲)

۲. شمشاد (خط سبز صورت)

«هنوزش گرد گل نارسته شمشاد زسوسن سرو او چون سوسن آزاد»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۶۹)

۳. گیاه سبز (خط سبز صورت)

تا به فروردین گردد چو رخ و چو خط دوست
باغ وراغ از گل نورسته و از سبز گیاه»
(فرخی، دیوان، ص ۳۵۲)

۴. مرزنگوش (خط سبز صورت)

«زمرزنگوش خطِ نو دمیده بسی دل را چو طره سر بریده»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۹۴)

۵. سایهٔ درختان نارنج (خط سبز صورت)

در شعر خاقانی تصویر سایهٔ درختان نارنج بر حوض به خط سبز دلبر در چشم

عاشق مانند شده است:

«درختان نارنج را سایه بروی چو در چشم عاشق خطِ سبز دلبر»

(خاقانی، دیوان، ص ۸۸۳)

نمادهای خون

۱. گل سرخ (خون)

در شعر نیما یوشیج، گل نماد خون و جراحی است که از کشت و کشتار آشوبگران حاصل شده است

«سرزمین‌هایی دور / جای آشوبگران / کارشان کشتن و کشتار از هر طرف و گوشه‌ی آن می‌نشانید بهارش گل با زخم جَسدهای کسان»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۰۸)

«از بسی ریزش سنگِ حمقا به گل آراید از خونم تن»

(همان، ص ۳۸۵)

۲. بَقَم (بَقَم) (خون)

بَقَم (بکم) درختی است سرخ رنگ که رنگرزان از آن رنگ سرخ می‌گیرند (لغت نامه دهخدا، ذیل بَقَم):

«بَرْدُم طاووس ماه، بر سر هدهد کلاه بر رُخِ دُرّاجِ گُل، بر لبِ طوطی بَقَم»

(منوچهری، دیوان، ص ۵۹)

در ذیل گل (صورت) نیز به شواهدی از شعر نیما مبنی بر این که گل را نماد خون و جراحی دانسته بود اشاره کردیم.

۳. ارغوان (خون)

«شب گوزن افکند گویی شاخش آنک در هوا

خونش از نیلوفر چرخ ارغوان انگیخته»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۹۴)

«از روی‌ها بروید گل‌های شنبلیله بر تیغ‌ها بخندد گل‌های ارغوان»
(فرخی، دیوان، ص ۳۳۰)

۴. انگور (خون)

«تا که می‌شد خون من انگوروار سال‌ها انگور دل را می‌فشرد»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴)
«من به یک خانه می‌اندیشم / با نفس‌های پیچک‌های رخوتناک / و تنی پر
خون چون خوشه‌ای از انگور»
(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۳۲)

نمادهای دست

۱. گلبرگ‌های لاله، شاخه‌های سرو، چنار، برگ سوسن و... (دست)
در ادب فارسی، گلبرگ‌های لاله و برگ و شاخه‌های درختانی چون سرو و چنار
و نیز برگ سوسن و...، مظهر و نماد دست قرار گرفته است:
«لاله میان کشت بخندد همی زدور چون پنجه عروس به حنا شده خضیب»
(رودکی، دیوان، ص ۵۱۵)
«برداشت تاج‌های همه تارکِ سمن برداشت پنجه‌های همه ساعد چنار»
(منوچهری، دیوان، ص ۳۹)

«تا برآمد جامهای سرخ مُل بر شاخ گل

پنجه‌های دست مردم سر فرو کرد از چنار»

(فرخی، دیوان، ص ۱۷۵)

«شاخ چنارگویی حلوای عید زد کالوده ماند دست به آب معصفرش»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۲۲)

«ناگهان اندر رسید از یک طرف آن سروما

تا که بیخود گشت باغ و دست بر هم زد چنار»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۲۶)

«چو شاخ برهنه بر آریم دست که بی برگ ازین بیش نتوان نشست»

(سعدی، بوستان، ص ۱۹۶)

«چون درخت از زیر خاکی دست‌ها بالاکنم

در هوای آن کسی کزوی هوا بشناختم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۰۲)

«بر زبان بیخ، گِل مُهری نهد شاخ دست و پا گواهی می‌دهد»

(مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۸۵)

«بلبل چو مطرب دف زنی برگ درختان کف زنی

هر غنچه گوید چون منی باشد خوشی کشی تری»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۰۴)

«دست و لب زیر حکم مُبدع کل پنجه سرو ساز و غنچه گل»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۱۶۷)

«طاوس میان باغ دمان و کشی گُنان

چنگش چو برگ سوسن و پایش چو برگ نی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۳۴)

«دست فشانم چو شجر چرخ زنان همچو قمر

چرخ من از رنگ زمین پاک‌تر از چرخ سما»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۵)

۲. ارغوان (دست)

در شعر فرخی دست زینت بسته زیبارویان به ارغوان تشبیه شده است:

«ارغوان بینی چو دست نیکوان پردستبند

شاخ گل بینی چو گوش نیکوان پرگوشوار»

(فرخی، دیوان، ص ۱۰۷)

۳. برگ گل (کف دست)

همچنین در شعر اخوان، کف دست به برگ گل تشبیه شده است:

«چون باده خورم با کف چون برگ گل خویش

ای غنچه دهان ساغر و پیمانۀ من باش»

(اخوان، ارغنون، ص ۴۷)

«بَتول از خنده مروارید پاشید دو کف چون برگ گل بر چهره سائید»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۴۶)

۴. ساقه و شاخه (دست)

در شعر منوچهری دست به شاخه خیزران مانند شده است:

«می زعفری خور ز دستِ بتی که گویی قضیبی است از خیزران»

(منوچهری، دیوان، ص ۶۸)

در شعر فروغ فرخزاد از دست به ساقه سبز نوازش تعبیر شده است:

«دستِ مرا که ساقه سبز نوازش است / با برگهای مُرده هم آغوش می کنی»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۲۹۵)

و نیز شاخه به دست های دراز تشبیه شده است:

«در تمام طول تاریکی / شاخه ها با آن دستانِ دراز / که از آن ها آهی شهوتناک

(فروغ، همان، ص ۳۲۳)

سوی بالا می رفت»

۵. لاله (دست)

لاله نیز به اعتبار شکل خاص خود مظهر دست دانسته شده و دستک زن

خوانده شده است:

«لاله ها دستک زنان و یاسمین رقصان شده

سوسنک مستک شده گوید چه باشد خود سمن»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۴۵)

۶. شکوفه بادام (دست)

«بادام چون شکوفه ببارد به روزباد / چون دست رادِ احمد عبدالصمد بود»
(منوچهری، دیوان، ص ۲۷)

۷. سبزه (دست)

مهدی اخوان ثالث تعبیر «دستِ نرمِ سبزه‌ها» را جهت ایجاد رابطه‌ی همانندی سبزه به دستِ نرمِ خلق کرده است:

«ور زمین - گهواره فرسوده آفاق / دستِ نرمِ سبزه‌هایش را به پیش آرد / تا که سنگ از ما نهان دارد / چهره‌اش را ژرف بشخاییم»

(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۸۳ و ۸۲)

۸. نهالِ نازک (دست)

«نگاه کن چه فروتنانه برخاک می‌گسترَد / آن که نهالِ نازکِ دستانش از عشق خداست»
(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۷)

نماد بازو

۱. شاخه پیچک (بازو)

فروغ بازوانِ معشوق را به شاخه پیچک تشبیه می‌کند:
«پیچید همچو شاخه پیچک به پیکرت / آن بازوان سوخته در باغ زرد ماه»
(فروغ، اسیر، ص ۳۲)

نمادهای دل (قلب)

۱. صنوبر (دل)

صنوبر نیز به دلیل شکل مخروطی خود، نماد دل (قلب) قرار گرفته است:
«دل صنوبریم همچو بیدلرزان است / ز حسرتِ قد و بالای چون صنوبر دوست»
(حافظ، دیوان، ص ۸۶)

۲. انار (دل و دهان)

و خاقانی انار را نماد دل و دهان می‌داند:

«نار همه دل و دهن، دل همه خون عاشقی

سیب همه رخ و ذقن رخ همه خال دلبری»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۲۹)

«دلی کان نار شیرین کار دیده ز حسرت گشته چون نار کفیده»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۸۱)

در شعر سپهری نیز تشبیه مضمیر دل به دانه‌های انار جالب توجه است:

«من آناری را می‌کنم دانه / به دل می‌گویم / خوب بود این مردم، دانه‌های

دلشان پیدا بود» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۴۳)

۳. غنچه (قلب)

در شعر شاملو، قلب به اعتبار شکل خود به غنچه تشبیه شده است:

«باید می‌گذاشتند غنچه قلبمان را بر شاخه‌های انگشت عشقی بزرگ‌تر

بشکوفانیم» (شاملو، هوای تازه، ص ۲۲۵)

«دل بسان غنچه پُر خون داشت اُمّالِب چون گل خندان»

(اخوان، زندگی می‌گوید، ص ۱۸۹)

نمادهای دهان

۱. پسته (دهان، خنده، بوی دهان)

همچنین پسته به اعتبار شکل خود نماد دهان و خندیدن قرار گرفته است:

«رنگ به سبزی زند چهره او رامگر سوی برون دادرنگ پسته خندان او»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۶۳)

«طوطی شکر شکستن دیگر رواندارد گر پستهات ببیند وقتی که در کلامی»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۷۵)

«در هیچ بوستان چو تو سروی نیامده است

بادام چشم و پسته دهان و شکر سخن»

(سعدی، همان، ص ۶۷۹)

«آی خنده خنده خنده / رسیدی به عرض بنده... پسته‌ی خندون می خندید»

(شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

۲. خرما (دهان)

خرما به لحاظ شیرین سخنی معشوق به دهان تشبیه شده است:

«نه شیرین خود همه خرما دهانی ندارد لقمه‌ای بی استخوانی»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۴۸)

۳. شکر (دهان و خنده)

در شعر فارسی شکر نماد شیرینی است و دهان خنده و معشوق به لحاظ

شیرینی و حلاوت به شکر تشبیه می‌شود:

«طوطیان دیدم و خوش تر ز حدیث نشنیدم

شکر است آن لب و دندان و دهانی که تو داری»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۲۵)

«دهان پُر شکرت رامثل به نقطه زنند

که روی چون قمرت شمس‌های است پرگاری»

(همان، ص ۸۲۰)

«هر چه زان تلخ تر بخواهی گفت شکرین است از آن دهان گفتن»

(همان، ص ۶۷۷)

شاید که آستینت بر سر زنند سعدی تا چون مگس نگردي گرد شکر دهانان»

(سعدی، همان، ص ۶۷۰)

«نازینی به روی دلبندی رو به مردم زده شکر خندی»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۱۹۲)

«گر تو شکر خنده، آستین نفشانی هر مگسی طوطیی شوند شکر خا»
(سعدی، غزلیات، ص ۵)

اخوان ثالث نیز تعبیر گل به شکر انداختن را با ایهام به گلشکر که مصرف طبّی دارد، به معنی حلاوتی دانسته است که از بوسه حاصل می‌شود:
«وآنکه به کنار آن پری لختی لب بر لب و گل به شکر اندازم»
(اخوان ثالث، ارغنون، ص ۱۱۹)

۴. انار (دهان)

فرخی لبان معشوق را به نار کفیده همانند می‌کند:
«دو لب: چو نار کفیده، چو برگ سوسن زرد
دورُخ: چو نار شکفته، چو برگ لاله لال»
(فرخی، دیوان، ص ۲۱۶)

دانه نار در این بیت از خاقانی نهاد دهان کوچک واقع شده است و فقع شکرین هم استعاره از خنده است:

«ساقی آرد گه خمار شکن فقع شکرین زدانه نار»
(خاقانی، دیوان، ص ۱۹۶)

«زلف ترا جیم که کرد؟ آن که او خال ترا نقطه آن جیم کرد
وان دهن تنگ تو گویی کسی دانگگی نار به دونیم کرد»
(رودکی، ص ۴۲)

و خنده برای انار صفتی انسانی است:

«آی خنده خنده خنده / رسیدی به عرض بنده... / انار گلگون می خندید»
(شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

۵. لاله (دهان)

«عروسی پر نگار و نقش بودی رخ از گلنار و از لاله دهانت»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۱۶)

«مست سرودِ خوش نسل جوان چون چمنی لاله گشوده دهان»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۶۲)

۶. بوی لادن (بوی دهان)

«باد بهشت می‌گذرد یا نسیم باغ یا نکهت دهان تو یا بوی لادن است»
(سعدی، ص ۴۳۹)

نمادهای رگ

۱. شاخه (رگ)

«و آینه مهتاب در جانش با شاخه نازک رگهایش شکست»
(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۴۸)

۲. ساقه، آوندهای گیاهی (رگ)

«زندگی اش در رگ‌های گیاه بالا می‌رفت» (سپهری، هشت کتاب، ص ۱۱۲)
«رگ‌های درخت / از زندگی گمشده‌ای پُر بود» (همان، ص ۱۱۶)
«چون زاده شدم... رگانم به ساقه نیلوفر، دستانم به پنجه آفرا می‌مانست»
(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۶)

نمادهای زبان

۱. سوسن (زبان)

سوسن نیز به دلیل تیزی گلبرگهایش غالباً نماد زبان است:
«از زبان سوسن آزاده‌ام آمد به گوش
کاندرین دیر کهن کار سبکباران خوش است»
(حافظ، دیوان، ص ۶۲)
«گوش آن کس نوشد اسرار جلال کاو چو سوسن صد زبان افتاد و لال»
(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۱)

«بس که بودم چون گل و نرگس دو روی و شوخ چشم
بازیک چندی زبان در کام چون سوسن کشم»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۹۹۱)
«بسان سوسن اگر ده زبان شود حافظ چو غنچه پیش تو اش مهر بر دهن باشد»
(حافظ، دیوان، ص ۲۱۶)

۲. خوشه و برگ (زبان)

همچنین چنانکه در بخش نمادهای تصویری و توصیفی گیاه و درخت اشاره خواهیم داشت خوشه و برگ نیز نماد زبان هستند:
«چو خوشه چند شوی صد زبان نمی خواهی
که یک زبان چو ترازو بُوی به روز جزا»
(خاقانی، دیوان، ص ۸)
«نُه سپهر از برای مرثیتش ده زبان چون درختِ گندم شد»
(همان، ص ۵۳۹)
(لازم به یادآوری است که درینجا مراد خاقانی از درختِ گندم، خوشه گندم است.)
«این برگ چون زبانها وین میوهها چو دلها
دلها چو رو نماید قیمت دهد زبان را»
(مولوی، کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۲۰)
از مظاهر دیگر زبان در شعر اخوان ثالث برگ است:
«بس برگگ نوری سرخ گونه بینی زبیر شاخه چون زبانها»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۰۷)
«آنجا که قطره قطره چکد از زبانِ برگ...»
(همان، زمستان، ص ۸۲)

۳. شاخه (زبان)

«هر دم از شاخِ زبانم میوه‌ای تر می‌رسد
بوستانها رُست از آن تخم که در دل کاشتی»
(سعدی، کلیات، ص ۶۶۷)

۴. لاله (زبان)

«گر چه نکوست بخشش و لطف هوا و آبر

شکر از زبان لاله احمر نکوتر است»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۷)

در شعر سعدی نیز لاله به صورت تلویحی به زبان، مانند شده و مظهر لالی دانسته شده است:

«چو بلبل آمدت تا چو گل ثنا گویم چو لاله لال بکردی زبان تحسینم»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۲۶)

نمادهای زلف

۱. سنبل (زلف)

در ادب فارسی سنبل مظهر زلف قلمداد می شود:

«سنبل به سان زلفی با پیچ و با عقد زلف آن نکو بود که به پیچ و عقد بود»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۹)

«زسنبل کرد برگل مُشک بیزی زنگس بر سمن سیماب ریزی»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۴)

«بتی دارم که گردگل زسنبل سایه بان دارد

بهار عارضش خطی به خون ارغوان دارد»

(حافظ، دیوان، ص ۱۶۱)

«تا ترا دیدم که داری سنبله بر آفتاب

آسمان حیران بماند از اشک چون پروین من»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۹۲)

۲. بنفشه (زلف)

چنانکه در ابیات بالا مشاهده شد، سنبل نماد زلف است همچنین گاهی بنفشه

مظهر زلف قرار می‌گیرد:

«شاخ بنفشه بخش مرازان دو زلف تا دارم آن بنفشه ز تو یادگار»

(فرخی، دیوان، ص ۹۶)

«بهار تازه اگر داردی بنفشه و گل ترا دو زلف بنفشه ست و هر دو رخ گلزار»

(فرخی، دیوان، ص ۶۰)

«باز در زلف بنفشه حرکات افکنند لاهن زرد خجسته به عبیر آگندند»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۸۹)

«شاخ بنفشه چون سر زلفین دوست گشت

افکنند نیلگون به سرش معجز کتان»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۸۳)

«خم زلف بنفشه دل جوی عود خام است رسته بر لب جوی»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۴۰۲)

«زلف تو بنفشه را غلامی فرمود زین روی بنفشه حلقه در گوش نمود»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۱۶)

«بنفشه زلفی، نسرین بری، سمن بویی که ماه را بر حُسنش نماند بازاری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۲۲)

«هر جا که بنفشه‌ای ببینم گویم مویی زسرت باد به صحرا برده است»

(سعدی، دیوان، ص ۷۴۳)

«بنفشه طره مفتول خود گره می‌زد صبا حکایت زلف تو در میان انداخت»

(حافظ، دیوان، ص ۲۵ و رک ص ۲۵۹)

«در سورمهی بنفشه موئی کی شرط بود که نو بمویی»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۱۷)

«زبنفشه تاب دارم که ز زلف او زند دم تو سیاه کم بها بین که چه در دماغ دارد»

(حافظ، همان، ص ۱۵۷)

«گل شکفته شد و کوه و کنار را فراگرفت

بنفشه زلف تابدارش را به معرض تماشا گذاشت»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۶۴۱)

۳. شمشاد (زلف)

«زلف تو مشک سیاه جعد تو شمشادِ تر قد تو سرو بلند و روی تو ماه تمام»

(فرخی، ص ۲۳۶)

منوچهری شمشاد را آراسته به زلف دانسته یا به زلف تشبیه کرده است:

«روی گل سرخ بیاراستند زلفکِ شمشاد بپیراستند»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۶۱)

«درع بُش، آتش جبین، گنبد سرین و آتش کتف

مُشک دم، عنبر خوی و شمشاد موی و سرویال»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۱۲)

۴. شاخ‌های مورد (زلف)

همچنین گاهی در مقام تشبیه، گیسوان به شاخه‌های مورد مانند شده‌اند:

«نرگس همی در باغ در چون صورتی از سیم و زر

وان شاخه‌های موردِ تر چون گیسوی پرغالبه»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۰۱)

۵. ریحان (زلف)

«هر یک بر سر بساط مورد نهاده روش می سرخ و زلف و جعدش ریحان»

(رودکی، دیوان، ص ۱۰۰)

«گیسوی من به سوی من ندور ریحان است

گر به چشم تو همی تافته مار آید»

(ناصر خسرو، ص ۱۶۲)

۶. خوشه (زلف)

در بیان خاقانی خوشه نمادِ گیسوی بافته است:

«گیسوان بافته چون خوشه چه دارید هنوز

بند هر خوشه که آن بافته تر بگشایید»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۶۱)

«گیسو چو خوشه بافته و زبهر عید وصل

من همچو خوشه سجده کنان پیشِ عرعرش»

(خاقانی، ص ۲۲۴)

سعدی، موی معشوق را به خوشه تشبیه کرده است:

«مویت از پس تا کمر گه خوشه بر خرمن است

زینهار آن خوشه پنهان کن که خرمن می بری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۳۳)

۷. خوشهٔ عنب (زلف)

فرّخی نیز زلف را بخوشهٔ عنب مانند کرده است:

«آنکه زلفش چو خوشهٔ عنب است لبش از رنگِ همچو آبِ عنب»

(فرخی، دیوان، ص ۱۵)

۸. برگ‌های بید و کاج (زلف)

«پراز حلقه شد زفلک مشک بیدش پراز دُرّ شهور شد گوشوارش»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۳۵)

برگ‌های درخت بید و درخت کاج نیز در شعر معاصر نماد گیسو قرار گرفته‌اند:

«رقص رشته‌های گیسوانِ من بر آن همچو رقص شاخه‌های بید در کف نسیم»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۰)

«پاکیزه برف من... آرام می‌بارید... برگ‌گیسوان کاج‌های پیر»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۲۷۷)

فروغ فرخزاد، رقص گیسوانِ خود را به رقص شاخه‌های بید مانند می‌کند و

اخوان ثالث از برگ‌های بید به طرهٔ فروهشته تعبیر می‌کند:

«رقص رشته‌های گیسوانِ من بر آن / همچو رقص شاخه‌های بید در کف نسیم»
 (فروغ، عصیان، ص ۲۶۰)
 «و آن بیدبن که طُره فروهشته هر طرف / طُره‌ی بلند خویش مُعقّد کند همی»
 (اخوان ثالث، ارغنون، ص ۱۳۴)

۹. سیسنبر (زلف)

سیسنبر گیاهی خوشبوی به رنگ سبز است و در شعر فرخی نماد زلف تیره قرار گرفته است:

«زلف مشکین به روی بر پوشید روی خود زیر کرد و زلف زیر
 راست گفتی کسی نهان کرده‌ست سمن تازه زیر سیسنبر»
 (فرخی، دیوان، ص ۱۲۴)

۱۰. مرزنگوش (زلف)

«بر سرم یک دسته مرزنگوش بود کرد مرزنگوش من سحرش سمن»
 (ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۶۰)

۱۱. عود الصّلیب (زلف)

«محراب قیصر کوی تو عید مسیحا روی تو عود الصّلیب موی تو آبِ چلیپا ریخته»
 (خاقانی، همان، ص ۳۷۸)

در تحفه حکیم مؤمن تبریزی آمده است:

«فاوانیا یا عودالصّلیب به سطبری انگشتی است و چون بشکنند دو خط
 صلیبی از جوفِ او مشاهده می‌گردد ازین نظر آن را عودالصّلیب می‌گویند.»^{۱۴}

۱۲. خزه (زلف؛ بوی زلف)

و در شعر نیما گیسو به خزه تشبیه شده است:
 «و آن زنِ ... / کرده بود از من دیدار / گیسوانِ درازش - همچو خزه که بر آب /

دور زد به سرم / فکنید مرا / به زبونی و در تک و تاب»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۰۷)

احمد شاملو نیز گیسوی خیس معشوق را از لحاظ به هم ریختگی و بوی، به خزه تشبیه می‌کند:

آمد شبی برهنه‌ام از در چو روح آب / در سینه‌اش دو ماهی و در دستش آینه /
گیسوی خیس او خزه بو، چون خزه به هم» (شاملو، باغ آینه، ص ۵۰)

۱۳. بوی سمن (بوی زلف)

همچنین بوی زلف در قلمرو تشبیهات گیاهی، بیشتر به بوی «سمن» مانند می‌شود:

«هم گلستان خیالم ز تو پُر نقش و نگار هم مشام دلم از زلف سمن سای تو خوش»
(حافظ، دیوان، ص ۳۸۹)

۱۴. پنبه (موی سفید)

«همی زاد این دختر سر سپید پسر همچو فرتوت پنبه سران»
(منوچهری، دیوان، ص ۶۶)

۱۵. خوید (موی سفید)

خوید گندم و جو نارس را گویند و در شعر ناصر خسرو نماد سپیدی و بی‌رنگی موی است:

«بر سرم گیتی جو کشت و بر آورد خوید
بی گمان بدرود اکنونش که شد زرد جوم»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۳۰)

۱۶. کافور (موی سفید)

«به بالای سرو و چو خورشید روی چو کافور گردد گل سرخ موی»
(فردوسی، ج ۱، ص ۹۵)

نماد ستون فقرات

۱. ساقه گل (ستون فقرات)

در شعر سپهری ساقه گل (یاس) نماد ستون فقرات است:
«قطره‌ها در جریان... و زمان روی ستون فقرات گل یاس»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۳۸۷)

نمادهای صورت

۱. گل (صورت)

از این میان گل (گل مطلق، گل سرخ) به دلیل کثرت زیبایی مظهر صورت و عارض قلمداد می‌شود:

«بیا ای ساقی گلرخ بیاور باده رنگین که فکری در درون ما ازین بهتر نمی‌گیرد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۰۱)

«در چمن بادبهار ی زکنار گل و سرو به هواداری آن عارض و قامت برخاست»

(همان، ص ۳۲)

«آن قطره باران که فرو بارد شبگیر بر طرف چمن بر دورخ سرخ گل نار»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۷)

«در "سوردار" دختری دیدم / صورت او چون گل و قدش چونخ باریک بود»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۷۴۹)

«بر گل روی تو چون بلبل مستم واله به رخ لاله و نسیرین چه تمنا دارم»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۵۷۱)

«در من این هست که صبرم زنکو رویان نیست

از گل و لاله گزیر است و ز گلرویان نیست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۴۰)

«قافیه‌های خوبی است می‌گفتم / خار این غمبوته محبوب من، این سخت / با

گل روی شما از باغ خوشبختی»
(اخوان، دوزخ اما سرد، ص ۲۸۶)

۲. لاله (صورت)

همچنین رخ در مقام تشبیه به لاله مانند شده است و لاله به اعتبار سرخی و زیبایی اش مظهر روی دانسته شده است:

«می هست و درم هست و تب لاله رخان هست

غم نیست و گر هست نصیب دلِ اعداست»

(رودکی، ص ۵۱۶)

«هر زمان جوری کند بر من به نو معشوق من

راضیم راضی به هرچ آن لاله رخ با ما کند»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۵)

«هر چند که رنگ و بوی زیباست مرا

چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا»

(خیام، رباعیات، ص ۹۹)

«چون لاله به نوروز قدح گیر به دست

با لاله رخی اگر ترا فرصت هست»

(خیام، ص ۲۷)

«کز روی به لاله می دهی رنگ و ز زلف به مُشک می دهی بوی»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۹۱۳)

«نک نشان لاله رویی لاله رویی لاله‌ای

بر رخ من زعفران و زعفران و زعفران»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۱)

«بلبل سماع بر گل بُستان همی کند من بر گل شقایق رخسار می کنم»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۲۰)

«که نه بر ناله مرغان چمن شیفته‌ام که نه سودای رُخ لاله حَمرا دارم»

(همان، ص ۵۷۱)

«با چنین لاله رخان روح چرا نفزاید در چنین معصره غوره چرا افشارید»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۲۸)

«آوخ که سیاهیم به یک موی نماند وزلاله‌ی من رنگی در روی نماند»
(نیماء، مجموعه اشعار، ص ۵۴۰)

۳. یاسمن (صورت)

یاسمن نیز به اعتبار سپیدی، مظهر صورت دانسته شده است:
«گرفت خواهم زلفین عنبرین ترا به بوسه نقش کنم برگ یاسمین ترا»
(رودکی، دیوان، ص ۶۶)

«با چنین زلف و رخس بادا نظر بازی حرام
هر که روی یاسمین و جعد سنبل بایش»
(حافظ، دیوان، ص ۳۷۴)

«یا رب آن روی است یا برگ سمن یا رب آن قدّست یا سرو چمن»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۵۲)

۴. نسرين (صورت)

نسرین گلی است سپید رنگ ازینرو نماد صورت قرار گرفته است:
«عارض من به مثل چو برگ نسرین بالا به صفت چو سرو خود روی»
(سعدی، دیوان، ص ۵۲۰)

نمادهای رنگ صورت

۱. گندم (رنگ صورت)

در ادبیات فارسی غالباً رنگ صورت به گندم منسوب می‌شود و گندم‌گونی یکی از صفات انسان است:
«از نسیم یار گندمگون یکی جو سنگ مشک

بر دل سوزان و چشم سیل ران آورده‌ام»
(خاقانی، دیوان، ص ۲۵۷)

«خال مشک از روی گندمگون خاتون عرب

عاشقان را آرزو بخش و دلستان آمده»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۷۰)

«خال مشکین که بدان عارض گندمگون است

سرّ آن دانه که شد رهزن آدم با اوست»

(حافظ، دیوان، ص ۸۱)

«هست از پری رخساره‌ای در نسل آدم شورشی

شورِ بنی آدم همه زانروی گندم گون نگر»

(خاقانی، دیوان، ص ۶۲۰)

«هیچ از این خوبان گندمگون نصیب ما نشد

ماسیه بختان مگر اولادِ آدم نیستیم؟»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۹۲)

۲. زعفران (رنگ صورت)

همچنین در مقام تشبیه، رنگ زرد به زعفران و روی سرخ به گلنار و رنگ خوش

صورت به سیب و به مانند می شود:

«به رنگ زعفران باشد رخ اعدای دین زانکس

کجا تیغش زخون حلقشان چون ارغوان باشد»

(فرخی، دیوان، ص ۷)

«چو بشنید رودابه آن گفت و گوی دژم گشت چون زعفران کرد روی»

(فردوسی، ج ۱، ص ۱۹۱)

۳. گلنار (رنگ صورت)

«بگفت این و باد از جگر برکشید شد آن برگ گلنار چون شنبلید»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۳۸۰)

«سال و ماهش به رخ از شادی رویت گل سرخ

روز و شب بر رخس از رامش عشقت گلنار»

(فرخی، ص ۸۰)

۴. سیب و به (آبی) و نارنج (رنگ صورت)

«همی کنند به رنگ و به گونه سیب و بهی حکایت رخ رعد و حدیث روی رباب»

(همان، ص ۱۰)

«تا سرخ بود چون رخ معشوقان نارنج تا زرد بود چون رخ مهجوران آبی»

(فرخی، دیوان، ص ۴۵۵)

۵. آبنوس (رنگ صورت)

آبنوس، چوبی سیاه رنگ و سخت و سنگین و گرانبها که درخت آن شبیه عتاب است و ثمره آن مانند انگور زرد، نوعی از آن تیره تر باشد که آن را آبنوس سیاه می نامند و قسمی از آن روشن تر است که آبنوس سپید گویند. (لغت نامه، ذیل آبنوس) آبنوس در شعر شاعران پارسی گوی غالباً مظهر تیرگی و سیاهی است و گاهی رنگ صورت در تیرگی به آن تشبیه می شود:

«دریده درفش و نگون گشته کوس رخ نامداران شده آبنوس»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۲۷)

مطابق شرحی که از لغت نامه ذکر شد، گاهی آبنوس در شعر فارسی نماد

سپیدی روی و سیاهی موی واقع شده است:

«روی و موی شاهدان چون آبنوس روز و شب در یک مکان آمیخته»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۹۱)

۶. ارغوان (رنگ صورت)

در شعر فارسی ارغوان نماد سرخ رویی و شادمانی است:

«شد از شادمانی رخس ارغوان که تن را جوان دید و دولت جوان»

(شاهنامه، ج ۵، ص ۲۵۴)

۷. شنبلیله (رنگ صورت)

گلی است زرد رنگ و خوشبوی (لغت‌نامه، ذیل شنبلیله) و در شعر فارسی نماد زردرویی و غمناکی است:

«تیغ‌ها چون ارغوان و روی‌ها چون شنبلیله

آن زخونِ خلق و این از بیم تاراج و نهب»

(فرخی، دیوان، ص ۶)

«از روی‌ها بروید گل‌های شنبلیله بر تیغ‌ها بخندد گل‌های ارغوان»

(همان، ص ۳۳۰)

۸. زریر (رنگ صورت)

گیاهی است زرد رنگ که با آن جامه رنگ می‌کنند (لغت‌نامه، ذیل زریر) و در شعر فارسی نماد زردی رویی و غمناکی است:

«رفته لرزان همچو خورشید و فروزان آمده

شب زریری برده و روز ارغوان آورده‌ام»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۵۷)

«به یک سو پُر از منجنیق و زتیر رخ سرکشان بود همچون زریر»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۵، ص ۳۱۲)

۹. بادرنگ (رنگ صورت)

ترنج لیمو که نام دیگر آن بالنگ است و رنگ آن زرد است (لغت‌نامه، ذیل بادرنگ):

«همه جامه‌ها کرده پیروزه رنگ دو چشم ابر خونین و رخ بادرنگ»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۳۰)

۱۰. برگ زرد (رنگ صورت)

«پُر اندیشه شد جانِ کسری ز مرگ شد آن لعل رخساره چون زرد برگ»

(همان، ج ۸، ص ۲۹۲)

۱۱. نرگس (رنگ صورت)

گل نرگس به اعتبار زردیِ وسط آن نماد روی زرد است:

«این صد هزار نرگسه بر سقف این حصار رخسار ما چون نرگس تر زرد کرده‌اند»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۶۷)

۱۲. نسرين (رنگ صورت)

نسرين گلی است سپید رنگ ازینرو نماد صورت قرار گرفته است:

«آن که رخسار ترا رنگ گل و نسرين داد صبر و آرام تواند به من مسکین داد»

(حافظ، دیوان، ص ۷۶)

۱۳. ترنج (رنگ صورت)

«زرخواهی و ترنج اینک این دورخ من

می خواهی و گل و نرگس از آن دورخ جوی»

(رودکی، ص ۱۵۱)

۱۴. جو (رنگ صورت)

«چو گندم گوژ و چون جو زردم از تو جوی ناخورده گندم خوردم از تو»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۱۰)

۱۵. گل خیری (رنگ صورت)

گل خیری گلی است زرد رنگ که میانه آن سیاه باشد (لغت نامه، ذیل خیری) و

در شعر منوچهری مظهر زرد رویی است:

«تا گل خیری بود چو روی معصفر تا تن سنبل بود چو زلف مجعد»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۸)

نمادهای غبغب

۱. سیب‌تر، یاسمن (غبغب)

غبغب سپید نیز از لوازم زیبایی شناخته شده و به سیب‌تر و یاسمن تشبیه شده است:

«ندونم سیب‌تر یا غبغب است این شکر بادوم شیرین یا لب است»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۴۷)

«می‌ستان از کف بتان چگل لاله‌رخسار و یاسمن غبغب»

(فرخی، دیوان، ص ۱۵)

«چو خسرو در بنفشه یاسمن یافت زپیری در جوانی یأس من یافت»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۹۷)

۲. غنچه (غبغب)

شعرا برای غنچه نیز به دلیل شکفتگی و گردی آن غبغب قائل شده‌اند:

«غبغب غنچه زرین چون بنخندد تا توبه خنده دهان او نگشایی»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۱۲۱)

۳. ترنج (غبغب)

موگل کرده بر هر غمزه غنجی زرخ چون سیب و غبغب چون ترنجی»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۵۱)

«درین بستان مرا گو خیز و بستان ترنج غبغب و نارنج پستان»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۲۹)

نمادهای قد و قامت

۱. نی (قد)

«کجا چهره او بود چه باغی و چه دشتی

کجا قامت او بود چه سروی و چه نالی»

(فرخی، دیوان، ص ۳۹۷)

۲. درخت (قد)

درخت به لحاظ شکل ظاهریش، نماد قد و قامتِ معشوق (انسان) واقع می‌شود:

«کسی دیگر / کسی بهتر... / کسی که مثل هیچکس نیست / و قدش از درخت‌های خانه‌معمار / هم بلندتر است»

(فروغ، ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، ص ۴۳۴)

۳. شمشاد (قد)

قامت معشوق در بلندی به شمشاد مانند می‌شود:

«یا قوت جانفزایش از آبِ لطف زاده

شمشاد خوش خرامش در ناز پروریده»

(حافظ، دیوان، ص ۲۹۴)

۴. صنوبر، عرعر، چنار (قد)

چنانکه دیدیم کاربرد صنوبر یا عرعر و چنار در مواردی به اعتبار بلند قامتی

این درختان، استعاره از قامت یار است:

«چو عرعر نگونسار مانده نه‌ایم اگر چند با قامت عرعریم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۵۰۴)

«من آن شکل صنوبر را زیاغ دیده برکندم

که هرگل کز غمش بشکفت محنت بار می‌آورد»

(همان، ص ۱۹۸)

«سرو رفتاری، صنوبر قامتی ماه رخساری ملائک منظری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۱۱)

«بخت این نکند با من کان شاخ صنوبر را

بنشینم و بنشانم گل بر سرش افشانم»

(همان، ص ۶۰۸)

«سرو برفت و بوستان از نظرم به جملگی

می نرود صنوبری بیخ گرفته در دلم»

(همان، ص ۶۰۰)

«سرو بالای تو در باغِ تصوّر برپای شرم دارم که به بالای صنوبر نگرم»

(همان، ص ۵۶۳)

«آن نه زلف است و بناگوش که روز است و شب است

و آن نه بالای صنوبر که درختِ رطب است»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۸)

«بزرگ بتکده‌ای پیش و در میانش بتی به حُسن ماه و لیکن به قامت عرعر»

(فرخی، دیوان، ص ۶۹)

«تراره نمایم که چنبر کراکن به سجده مَرین قامت عرعر را»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۴۳)

۵. خیار (قَدّ)

خیار نیز در مقام تشبیه، نماد قَدّ واقع شده است:

«وان چون خیار قَدّ چو چنبر شد پر شوخ گشت دستِ چو پیلسته»

(همان، ص ۴۴۹)

۶. سرو (قَدّ)

اما سرو در تشابه به قامت معشوق و یا مطلقاً قامت انسان نماد چشمگیرتری است:

«همی بگردم قد و بالا سرو بُستان» (اخوان، زندگی می‌گوید...، ص ۲۱۸)

«سرو شنیدم که قد آراسته خاسته

مدّعی قامت دلجوی توست بد آداست»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۴)

«تا بر سرت نگشت بسی تیر و نو بهار چون پرّزاغ سرو قامتت چو تیر»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۰۱)

«مشک با زلف سیاهش نه سیاهست و نه خوش

سرو با قد بلندش نه بلند است و نه راست»

(فرخی، دیوان، ص ۲۶)

«طبیعی پری چهره در مرو بود که در باغ دل قامتش سرو بود»

(سعدی، بوستان، ص ۱۰۷)

«ای ماه سرو قامت شکرانه سلامت از حال زیر دستان می پرس گاه گاهی»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۰۷۶)

«چون چنبر چفته دید ازیرا این قدّ چو سرو جویبارم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۱۷)

«تو با چنین قد و بالا و صورتِ زیبا به سرو لاله و شمشاد و گل نپردازی»

(سعدی، همان، ص ۸۳۹)

«قداو در دو دیده دلجوی همچو سرو بلند بر لبِ جوی»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۳۵۹)

«هرگز باد صبا برگ پریشان نکند بوستانی که تو چون سرو روانش باشی»

(سعدی، همان، ص ۸۴۹)

«چشم من کرد به هر گوشه روان سیل سرشک

تا سهی سرو ترا تازه تر آبی دارد»

(حافظ، دیوان، ص ۱۶۷)

«ای سهی سرو روان آخر نگاهی بازکن تا به خدمت عرضه دارم افتقار خویش را»

(سعدی، غزلیات، ص ۲۳)

«دی به چمن بر گذشت سرو سخنگوی من

تا نکند گل غرور رنگ من و بوی من»

(سعدی، همان، ص ۶۹۳)

«گلم نباید و سروم به چشم در ناید مرا وصال تو باید که سرو گلبوئی»

(سعدی، همان، ص ۷۵۳)

۷. بیدُبن (قدّ)

«بَر زمین خُسبیده نقش شاخ‌های بیدُبن / گاه محو و گاه رنگین، لیک با قدّی

بلند» (اخوان، زمستان، ص ۱۶)

نمادهای گوش

۱. لاله (گوش)

از سوی دیگر تعبیر «لاله گوش» که در زبان محاوره متداول است و دلالت بر

تشبیه گوش به لاله دارد، در شعر اخوان ثالث آمده است:

«خواهم چو گل آن لاله گوش تو بمالم ای از تو دلم داغ و لیکن به چه دستان»

(اخوان، ارغنون، ص ۸۲)

نمادهای لب

۱. باغ (لب)

در بیان شاملو، لب، به اعتبار زیبایی، طراوت و تازگی به باغ و بهار مانند شده

است:

«و از آن هنگام که سفر را لنگر برگرفتیم / اینک کلام تو بود از لبانی / که تکرارِ

بهار و باغ است» (شاملو، ققنوس در باران، ص ۱۳)

۲. گل سرخ (لب)

«پس پشت مَرْدُ مَکانت / فریاد کدام زندانی است / که آزادی را / به لبانِ بر

آماسیده گل سرخی پرتاب می‌کند.» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۲۶)

۳. ارغوان (لب)

«ارغوانِ لعل گویی دو لب معشوق ماست لاله خودروی گویی روی تُرکِ ماستی»

(فرخی، دیوان، ص ۴۲۸)

۴. بادام شیرین (لب)

بادام نیز به اعتبار شیرینی نماد لب قرار گرفته :

«ندونم سیب‌تر یا غبغب است این شکر بادوم شیرین یا لب است این»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۴۷)

۵. غنچه (لب، دهان)

در میان عناصر گیاهی و نباتی، غنچه به اعتبار فرو بستگیش در بیشتر موارد،

نماد لب یا دهان تنگ قرار گرفته است:

«دست و لب زیر حکم مبدع کل پنجه سرو ساز و غنچه گل»

(سنایی، حدیقة الحقیقة، ص ۱۶۷)

«جان فدای دهندش باد که در باغ نظر

چمن آرای جهان خوشتر ازین غنچه نبست»

(حافظ، همان، ص ۳۶)

«هزارم دردمی باشد که می‌گویم نهران دارم

لبم با هم نمی‌آید چو غنچه روز بشگفتن»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۷۶)

«عارضش باغی دهانش غنچه‌ای بل بهشتی در میانش کوثری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۱۱)

«سرمست در آمد از درم دوست لب خنده زنان چو غنچه در پوست»

(همان، ص ۱۳۹)

«اما ظلم مشتعل / غنچه لبانت را سوزاند»

(شاملو، هوای تازه، ص ۲۲۵)

«چون باده خورم با کف چون برگ گل خویش

ای غنچه دهان ساغر و پیمانۀ من باش»

(اخوان، ارغنون، ص ۴۷)

«در باغ اگر سرو چو بالای تو روید مانند لب غنچه نباشد به گلستان»

(اخوان، همان، ص ۸۲)

۶. عناب (لب)

لب معشوق از جهت سرخی به عناب تشبیه شده است:

«دوان پس عقد لؤلؤ بر شکر زد به عناب و طبرزد بانگ برزد»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۰۹)

«عناب خجل از لب عناب تو شد بیدار هر آن که بود در خواب تو شد»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۳۹)

«مگر بر فندق دستم زنی سنگ که عناب لبم دارد دلی تنگ»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۳۳)

۷. شکوفه (لب)

در شعر فروغ، شکوفه نماد لب قرار گرفته است:

«لغزیده بر شکوفه لب‌های خاموشم / بس قصه از پیچ و خم دل‌نشین عشق»

(فروغ، اسیر، ص ۱۴۷)

۸. هسته شفتالو (لب)

در تصاویر جدید شعر نو لب‌های وحشی و ترک خورده دختران روستایی به

هسته شفتالو مانند شده است:

«در ژاله بار صبح رسیدند از جاده شمال دو دختر کنار من لب‌هایشان چو

هسته شفتالو، هوای تازه، ص ۴۰)

هسته شفتالو وحشی و پُر ترک بود»

۹. انار (لب)

«طبع چو خاقانی بسته سودا مدار بشکن صفرای اوزان لب چون ناردان»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۳۱)

۱۰. سیب (لب)

«لَبْتُ سِيبَ بَهْشْتِ وَ مِنْ مَحْتَاچِ يَافْتَنِ رَاهِمِي نِيَابَمِ وَيَلِ»

(رودکی، دیوان، ص ۱۴۰)

۱۱. فندق (لب)

«ما به بوسه بر لبِ ساقی شده فندق شکن

تا فغان زان پسته شکر فشان انگیخته»

(خاقانی، دیوان، ۳۹۳)

۱۲. رطب (لب)

«غلطی را چو بوسه خواهم از او

گرچه دانم که آن به کس نرسد

لب به دندان فروگزد یعنی

رطب از استخوان به کس نرسد»

(همان، ص ۵۹۱)

۱۳. لاله (لب)

«شو به گلابِ اشکِ من خوابِ جهان زعبه‌ت

تا به دو لاله برکشی جامِ گلابِ عبهری»

(همان، ص ۶۹۲)

نمادهای ناخن

۱. نسرین (ناخن)

نسرین به اعتبار سپیدی و نیز به دلیل تعدد گلبرگ‌های آن نماد ناخن واقع شده

است:

«چو نسرین برگشاده ناخنی چند

به نسرین برگ گل از لاله می‌کند»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۷۱)

۲. بنفشه (بن ناخن)

«برگ بنفشه چون بن ناخن شده کبود

در دست شیرخواره به سرمای زمهریر»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۴)

۳. برگ (ناخن)

«بیشارد چنگ کلاه‌ور سخت فروریخت ناخن چو برگ از درخت»
 (فردوسی، شاهنامه، ج ۲، ص ۱۱۵)

۴. نی (ناخن)

«اکنون من و این نی که سر ناخن حور است
 کان نی که بن ناخن من داشت جهان کند»
 (خاقانی، ص ۷۵۹)

نماد ناف

نسترن (ناف)

منوچهری، نسترن را همچون ناف بلورین دلبر می‌داند:
 «وان نسترن چون ناف بلورین دلبری کوناف را میانه پُرازند گندهمی»
 (منوچهری، دیوان، ص ۱۳۶)

بخش دوم

نمادهای حالات و احوال انسانی نباتات

- | | |
|-----------------------------|---------------------------|
| - آبله | - درد |
| - اشک و گریه | - درد بلوغ |
| - بارداری (یائسگی و نازایی) | - سروگردن کشیدن |
| - برهنگی | - عرق تن |
| - پچیچ و نجوا کردن | - لاغری و ضعف |
| - جنون انسانی | - نفس کشیدن و خواب آلودگی |
| - خنده | |

نمادهای آبله

۱. انگور (آبله)

«بر دل کافر چو انگور آبله و زخونشان
می ز حصرم گون سر تیغ یمان انگیخته»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۹۷)

نمادهای اشک و گریه

۱. گلاب (اشک)

«زیادام تر آب گل برانگیخت
گلابی بر گل بادام می ریخت»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۷۰)

۲. پلپل (اشک)

«به پلپل دانه‌های اشک جوشان
دوانم بر در خویشتش خروشان»
(نظامی، همان، ص ۲۱۱)

۳. خوشه انگور (اشک)

در شعر رودکی ریختن اشک از مژه به آویختن خوشه از درخت انگور (سارونه)
مانند شده است:

«سرشک از مژه همچو دُر ریخته
چو خوشه ز سارونه آویخته»
(رودکی، ص ۱۷۶)

۴- لاله (اشک خونین)

«دلم خون است و چو گریه ز چشمم لاله می افتد

تو هم کای سقف رنگین بر سر دنیا نمی افتی»

(اخوان، ارغنون، ص ۹۶)

۵. ارغوان (اشک خونین)

«هر زمان چشمم فشاند بر گل زرد ارغوان

هر زمان زلفش کند بر نسترن عنبر نثار»

(فرخی، دیوان، ص ۱۶۹)

۶. تمشک (اشک)

«و اندر تب اگر مزوری خواهم اشک تر من تمشک من باشد»

(خاقانی، دیوان، ص ۸۷۴)

نمادهای بارداری (یائسگی و نازایی)

۱. انار (بارداری)

«وان نار همیدون به زنی حامله ماند و اندر شکم حامله مшти پسرانند»

(منوچهری، دیوان، ص ۸)

۲. تاک (بارداری)

«تاک رز را دید آبستن چون داهان شکمش خاسته همچون دم روباهان»

(همان، ص ۱۹۹)

(داه به معنی دایه است)

نماد یائسگی (نازایی)

۱. درخت (نازایی)

«ای درختان بی تجربه یائسه، ای پنجره‌های کور / زیر قلبم و در اعماق کمر

گاهم اکنون گل سرخی دارد می‌روید» (فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۶۳)
 «ای درختان عقیم ریشه‌تان در خاک‌های هرزگی مستور / یک جوانه‌ی ارجمند
 از هیچ جاتان رُست نتواند» (اخوان، اوستا، ص ۹۴)

نماد برهنگی

۱. سیر

«شقاوت برهنه نشاندهش چو سیر نه بارش رها کرد و نه بارگیر»
 (سعدی، دیوان، ص ۲۳۷)

۲. شاخه‌های لُخت

همچنین بی برگی شاخه‌ها تعبیر لُختی را برای آن به ارمغان آورده است:
 «زمان گذشت و شب روی شاخه‌های لُختِ اقاقی افتاد»
 (فروغ، ایمان بیاوریم...، ص ۴۰۹)

نماد پچیچ و نجوا کردن

۱. پچیچه شاخه‌ها و گل‌ها

انبوهی شاخه‌ها و نزدیکی آنها به یکدیگر در ذهن شاعر تصویر پچیچه و نجوا
 کردن را رقم زده و در قالب تشخیص به تصویر کشیده شده است:
 «پچیچه را / از آن گونه

سر به هم اندر آورده سپیدار و صنوبر / که مگرشان به دسیسه سودایی در سر
 است / پنداری / که اسباب چیدن را به نجوایند / خود از این دست / به هنگامه‌ئی که
 جلوۀ هر چیز و همه چیز چنان است که دشمن دژخویی در کمین»

(شاملو، مرثیه‌های خاک، ص ۱۴ و ۱۳)

«صنوبرها به نجوا چیزی گفتند / و گزَمگان به هیاهوی شمشیر در پرنندگان

نهادند.» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۴۹)

«بزرگ می‌شود، بزرگ‌تر می‌شود / کسی از باران، از صدای شرشر باران، از میان

پچ و پچ گل های اطلسی»

(فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۳۸)

نماد جنون انسانی

۱. درخت ریشه دوانده (جنون انسانی)

همچنین آخوان، جنون را به درختی که ریشه دوانده است تشبیه می کند:
«دوشم جنون دوباره به تن تازیانه زد باز این درخت ریشه دواند و جوانه زد»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۹)

نمادهای خنده

۱. انار (خنده)

صفت خندیدن به دلیل دانه های درخشان انار و شکفتگی درون آن به انار نسبت داده شده است:

«همچون انار خندان عالم نمود دندان

در خویش می نگنجد از خویشان بر آرش»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۹۳)

«آی خنده خنده خنده / انار گلگون می خندید»

(شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

۲. پسته (خنده)

پسته به اعتبار گشادگی، به خندان بودن شهرت دارد:

«آی خنده خنده خنده / پسته ی خندون می خندید» (شاملو، همان، ص ۸۳)

۳. شکر (خنده)

شکر به اعتبار شیرینی، نماد دهان و خنده معشوق است:

«نقاب شکر فام بندد هوا را چو صبح از شکر خنده دندان نماید»

۱ (خاقانی، دیوان، ص ۱۲۷)

«دیگر نبات را نخرد مشتری به هیچ یکبار اگر تبسم همچون شکر کنی»
(سعدی، غزلیات، ص ۹۰۴)

«شیرین تر از آنی به شکر خنده که گویم ای خسرو خوبان که تو شیرین زمانی»
(حافظ، دیوان، ص ۶۴۸)

۴. غنچه و گل (خنده)

«سعدیا غنچه سیراب نگنجد در پوست وقت خوش دید و بخندید و گلی رعنا شد»
(سعدی، قصاید غزلیات، ص ۱۰۵۲)

«اگر چه خون جگرم همچو غنچه لیک چو گل
همیشه با لبِ پُر خنده ام هنوز عماد»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۶۱)

۵. قصیل خشکیده (خنده)

شاملو، خنده نامطلوب و زننده را به قصیل خشکیده به معنی علوفه سبزی که
برای چارپایان تهیه می شود، تشبیه می کند:

«خنده ها چون قصیل خشکیده خش خش مرگ آور دارند.»

(شاملو، باغ آینه، ص ۱۱۸)

۶. لاله (خنده)

خنده لاله در شعر فارسی به لحاظ سیاهی دل و داغ داری آن نامطلوب و نشانه
غفلت دانسته شده است:

«نا مبارک خنده آن لاله بود کز دهان او سیاهی دل نمود»

(مولوی، مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۲۰)

«لاله غفلتی نه ای بنده دل سیه عمر کوتاه و خنده

تا بنگذشت عاقل از آتش کی بر آید زجانش خنده خوش»

(سنایی، حدیقه، ص ۴۶۸)

«میهمانان را غلامان از میناهای عتیق / زهر در جام می‌کنند / لبخندشان لاله و تزویر است»
(شاملو، دشنه در دیس، ص ۸)

۷. نیلوفر (خنده)

بسته شدن نیلوفر به هنگام غروب خورشید و شکفتگی دوباره آن با طلوع آفتاب، مضمون خنده موقتی را در وقت باز شدن نیلوفر به ارمغان آورده است:
«گل گفت مگو خنده‌ام از بیشتر است باشد به دمی خنده آن نیلوفر
گفتم: چه شبی گفت: به راهیش چو دور گفتم چه کنم گفت: چراغش به چه نور
ما هم‌نفسانیم در این باغ چرا یک صبح نه بیشتر زید نیلوفر»
(نیما، همان، ص ۵۵۰، ۵۴۹)

نماد درد

در شعر معاصر از «درد»، به لحاظ انبوهی و به یکباره عارض شدن آن به «بوته‌های وحشی» تعبیر شده است:
«گوئی نسیم گمشده‌ای پیچید / در بوته‌های وحشی در دمن»
(فروغ، عصیان، ص ۲۴۹)

نماد درد بلوغ

۱. جوانه زدن (بلوغ)

در تصویرپردازی‌های شعر معاصر فارسی خصوصاً در شعر شاملو و فروغ فرخزاد، جوانه زدن یا رشد گیاهان در قالب تشخیص - که به معنی حُلُولِ روح انسانی در موجودات بیجان است - و ما آن را تناسخ تصویری می‌نامیم - توأم با نوعی احساس درد و حس تغییرات جسمی است که انسان‌ها خصوصاً زنان، به هنگام بلوغ دچار آن می‌شوند و این حالتی است که برای تاک، هنگام جوانه زدن غنچه در نظر گرفته شده است:

«و دردِ خاموش و اِرِ تاک / هنگامی که غوره خُرد / در انتهای شاخسار طولانی

پیچ پیچ جوانه می‌زند / فریاد من همه‌گیر از درد بود / چرا که من در
وحشت‌انگیزترین شب‌ها / آفتاب را به دعائی نومیدوار طلب می‌کرده‌ام»

(شاملو، باغ‌آینه، ص ۱۲۴)

همچنین در شعر فروغ فرخزاد، این تناسخ تصویری (تشخیص) در قالب تشبیه
تن به گیاه به وقوع می‌پیوندد:

«پوستم می‌شکافد از هیجان / پیکرم از جوانه می‌سوزد»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۳)

۲. رشد دردناک (بلوغ)

«به آفتاب سلامی دوباره خواهم داد... / به رشد دردناک سپیدارهای باغ که با
من از فصل‌های خشک گذر می‌کردند»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۸۶)

۳. تکامل انگور از غوره (بلوغ)

«و کفش مرا تا تکامل تن انگور / پُر از تحرک زیبایی خضوع کنید»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۳۲۷)

۴. تب شکوفه

و نیز مُراد از «تب شکوفه» به نوعی همان طیّ کردنِ مراحل بلوغ یک گیاه از
مرحله شکوفه به مرحله میوه دادن است. که در شعر سپهری چنین جلوه‌گر شده
است:

«بر تب شکوفه شبیخون زدی، باغبانِ هول‌انگیز»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۱۷۶)

نمادهای سروگردن کشیدن و سرانداختن

۱. شاخ (سروگردن کشیدن)

اخوان ثالث از حالت بر آمدن شاخ جوان به سروگردن کشیدن تعبیر کرده

است:

«چون شاخکی زبرگ تهی بر سرش به کبر

شاخ جوان او سروگردن کشیده است»

(اخوان، زمستان، ۱۶۵)

۲. شاخ (سرانداختن)

«شاخ چون سرفرو در اندازد زیر پای کسان سراندازد»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۱۷۰)

نمادهای عرق

۱. شبنم روی گل (عرق)

«بر برگ گل نسرین آن قطره دیگر چون قطره خوی بر زرخ لعبت فرخار»

(منوچهری، ص ۳۷)

«عَرقت بر ورقِ روی نگارین به چه ماند؟

همچو بر خرمنِ گل قطره بارانِ بهاری»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۲۵)

۲. آرژن (عرق)

«گاو سفالین که آبِ لاله تر خورد آرژن زرینش از مسام برآمد»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۴۴)

نماد لاغری و ضعف

۱. زرد بید (لاغری و ضعف)

«تو ای ضعیف خرد ناصبی که از غم من

چو زرد بید به ایام مهرگان شده‌ای»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۳۴)

نمادهای نفس کشیدن و خواب آلودگی

۱. نفسِ اطلسی‌ها، وقفه خواب‌الوده اطلسی‌ها

نفس کشیدن و خواب آلودگی، صفت انسان است و شاملو این دو تصویر را برای گل‌های اطلسی تصویر کرده است:

«می‌خواهم نفسِ سنگینی اطلسی‌ها را پرواز گیرم / در باغچه‌های تابستان /

خیس و گرم» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۴۸)

«لالای نجوا وار فواره‌ئی خُرد / که بر وقفه خواب‌الوده اطلسی‌ها می‌گذشت»

(همان، دشنه در دیس، ص ۵۶)

بخش سوم

نمادهای تصویری و توصیفی نباتات

- کاه	- رُطَب	- آبنوس
- گل (غنچه)	- سبزه	- انار
- گندم	- سپیدار	- برگ
- لاله	- سرو	- بنفشه
- نرگس	- سمن	- بوته
- نگار (حَنا)	- سوسن	- بید
- نی	- شکر	- پسته
- نیلوفر	- صبر	- پیچک
- یاس	- صندل	- چمن
	- صنوبر	- چنار
	- کاج	- حنظل

آبنوس

نوع مشهور آن چوبی است سیاه رنگ که در شعر فارسی غالباً مشبه به سیاهی و تیرگی قرار می‌گیرد. و از آن جا که دو نوع زرد و سیاه دارد که آن را از سواحل زنگبار می‌آورند گاهی نماد دورنگی است.^{۱۵} همچنین خاقانی آن را نماد سنگینی و وقار دانسته است:

«خروش سواران و آوای کوس هوا قیرگون شد زمین آبنوس»

(فردوسی، ج ۱، ص ۲۶۲)

«روی و موی شاهدان چون آبنوس روز و شب در یک مکان آمیخته»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۹۱)

«آبنوسم در بُن دریا نشینم با صدف خس نیم تا بر سرایم کف بود»

(همان، ص ۳۲۳)

انار

از درختان مقدس که در تورات نیز بارها از آن یاد شده است و در اساطیر یونان نماد باروری و فراوانی است.^{۱۶} در شعر فارسی نیز به صفت باروری آن اشاره شده است:

«وان نار همیدون به زنی حامله ماند وندر شکم حامله مшти پسرانند»

(منوچهری، دیوان، ص ۸)

«وان نار بکردار یکی حقه ساده بیجاده همه رنگ بدان حقه بداده

لختی گهر سرخ در آن حقه نهاده لختی سلب زرد بر آن روی فتاده

بر سرش یکی غالیه دانی بگشاده واگنده بدان غالیه دان سونش دینار»
(منوچهری، دیوان، ص ۱۴۸)

همچنین مولوی صفت خندان را به انار منسوب دانسته و انار خندان را نماد
نهاد نیک می داند:

«گر اناری می خری خندان بخر تا دهد خنده زدانه‌ای او خبر
نارخندان باغ را خندان کند صحبت مردانت از مردان کند»

(همان، دفتر اول، بیت ۷۲۱-۷۱۹)

«همچون انار خندان عالم نمود دندان

در خویش می نگنجد از خویشتن بر آرش»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۹۳)

احمد شاملو صفت گلگونی را به اعتبار رنگ انار علاوه بر خندیدن به آن

می دهد:

«آی خنده خنده خنده / انار گلگون می خندید» (شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

برگ

تعبیر «آمیزه برگها» در شعر شاملو تداعی کننده صورتگری و نقاشی است:

«پیش از تو / صورتگران بسیار / از آمیزه برگها آهوان برآوردند»

(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۲)

در شعر سعدی ورق کنایه از برگ است:

«فراش خزان ورق بیفشاند نقاش صبا چمن بیاراست»

(سعدی، غزلیات و قصاید، ص ۶۷)

اصطلاح متداول «برگ خزان» نیز به دلیل لرزش آن نماد رقص قرار گرفته است:

«کاش چون برگ خزان رقص مرا / نیمه شب ماه تماشا می کرد»

(فروغ، اسیر، ص ۱۳۹)

از سوی دیگر «برگ خزان» که نمودار پاییز است نماد مرگ و تداعی کننده اندوه

ناشی از مرگ عزیز است:

«دو سال از نبودِ غم‌انگیز او گذشت / روی مزار او / دوبار برگ‌های خزان
ریخته شدند / سه سایه‌ی شکسته‌گریان / بر شاخه‌های سایه‌ی دیگر آویخته
شدند.» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۰۴)

همچنین برگ در شعر اخوان، واحد شمارش زمان تصوّر شده است:

«در برگ برگ لحظاتِ انسانیِ ما / چه پاک و روشن زمزمه می‌کردند»

(اخوان ثالث، دوزخ اما سرد، ص ۲۷۰)

و گاهی برگ علاوه بر واحد شمارش، نمادِ کاغذ است:

«فصل آخر را / برگ‌های آخرین یا بازهم کمتر / سطرهای آخرین از برگ فرجام

است.» (همان، دوزخ اما سرد، ص ۲۴۲)

در تصویرهای شاعرانه‌ی اخوان ثالث «برگ» نمادِ پُرکاربردی بوده است و از این

جمله است تعبیر کنایی «باغ بی برگی» که در بخش بعدی به شرح آن خواهیم
پرداخت.

و گفتنی است که اخوان همچون شاعران کهن، برگ و نوا را در معنی «زاد و

توشه» به کار برده است:

«باز عید آمد و من برگ و نوا ساز نکردم آمدم دست و پای بکنم باز نکردم»

(همان، ارغنون، ص ۵۸)

و نیز «برگ» را به معنی توش و توانِ جسمانی و نیروی جوانی به کار برده است:

«یغما شد از باد خزان برگ و برمن آه‌ای بهار، ای فرودین، جای تو خالی»

(همان، ص ۲۹۲)

«دگر به باغ طرب راه نیست چاره نماند من شکسته‌ی بی برگ ریشه‌گن شده را»

(همان، ص ۲۰)

بنفشه

بنفشه نیز در این میان به خمیدگی، سر برزانو نهادن و سجده یا رکوع کردن،

غفلت، خُماری و تری موصوف است:

«هر صبح که روی لاله شب‌نم گیرد بالای بنفشه در چمن خم گیرد»

(خیام، رباعیات، ص ۱۳۵)

- «شاخ بنفشه بر سر زانو نهاده سر مانده مخالف بوسهل زوزنی»
(منوچهری، دیوان، ص ۱۴۳)
- «وان بنفشه چون عدوی خواجه گیتی نگون
سر به زانو بر نهاده رخ به نیل اندوده باز»
(منوچهری، دیوان، ص ۵۵)
- «بی زلف سرکشش سر سودایی از ملال همچون بنفشه بر سر زانو نهاده ایم»
(حافظ، همان، ص ۴۹۷)
- «کنون که در چمن آمد گل از عدم به وجود
بنفشه در قدم او نهاد سر به سجود»
(حافظ، همان، ص ۲۹۷)
- «از گل سوری قیام و از بنفشه بین رکوع برگ رز اندر سجود آمد صلا را تازه کن»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۸)
- «امروز بنفشه در رکوع است می جوید از خدای یاری»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۲۱)
- «من چون بنفشه بر سر زانو نهاده سر زانو بنفشه رنگ تراز لب هزار بار»
(خاقانی، دیوان، ص ۶۱۷)
- «چو بنفشه دوتا شدم چو سمن بی وفا شدم
که دل لاله‌ها سیه زغم ارغوان شود»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۸۸)
- «تاکی آخر چو بنفشه سر غفلت در پیش
حیف باشد که تو در خوابی و نرگس بیدار»
(سعدی، غزلیات، ص ۸۰۶)
- «سمن ساقی و نرگس جام در دست بنفشه در خمار و سرخ گل مست»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۲۶)
- «از عنبر و بنفشه تر بر سر آمده است آن موی مشکبوی که در پای هشته‌ای»
(سعدی، غزلیات، ص ۷۱۹)

بوته

چنان که در بخش نمادهای اندامی گیاهان اشاره گردید؛ بوته نیز در مقام تشبیه نمادِ پستان قرار گرفته و نیز خورشید به بوته گُر گرفته تشبیه شده است:

«معشوقِ من / انسانِ ساده‌ای است / انسانِ ساده‌ای که من او را در سرزمینِ شومِ عجایب / در لابلای بوته... هایم پنهان نموده‌ام» (فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۴۹).

«بوته گُر گرفته خورشید سرِ راهم نشسته در تبِ نور» (فروغ، عصیان، ص ۲۶۳)

تعبیر جدید «غمبوته» نیز از ابداعات زیبایِ اخوان ثالث است:

«قافیه‌های خوبی است می‌گفتم / خارِ این غمبوته محبوبِ من، این سخت / با

گلِ رویِ شما از باغِ خوشبختی» (اخوان ثالث، دوزخ اما سرد، ص ۲۸۶)

اخوان در شعر «زمستان» بوته‌های گل را به طاووس مست تشبیه می‌کند:

«سبزه‌های تر، چون طوطی شاد / بوته‌های گل چون طاووسِ مست»

(همان، زمستان، ص ۷۲)

از صفاتِ بوته نیز در ذهنیتِ سُراینندگان معاصر، وحشی (تنها) و غمگین بودنِ

آن و شوخ بودن و پیچیدگی آن است:

«او بر آن تپه دور / دمِ آن غارِ غریب / بوته وحشیِ تنهایی بود / کز شبستانِ غم

آلودِ زمین / در غروبی خونین / به جهان چشم گشود» (اخوان، زمستان، ص ۷۲)

«قافیه‌های خوبی است گفتم / خار این غمبوته محبوبِ من، این سخت، با گل

روی شما از باغ خوشبختی» (همان، دوزخ اما سرد، ص ۲۸۶)

«و آن شوخ بوته پُر تپش از شوق / پیچید و با بهار در آمیخت»

(شاملو، باغ آینه، ص ۲۰)

سپهری، بوته را به دلیل بی حاصلی و بی هدفی در رُشد و بالندگی، به خیرگی

متّصف کرده است:

«در خیرگی بوته‌ها، کو سایه لبخندی که گذر کند؟»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۰۸)

بید

بید نیز در ادبیات ما نماد بی حاصلی است:

«بی دین خراست بی شک و رچه به چهره خرنیست

بی دین درخت مردم بیدست بارور نیست»

(همان، ص ۱۵۴)

«اگر میوه داری نشد هیچ بید / به دانش تو باری بشو میوه دار»

(همان، ص ۳۵۵)

صفت بی حاصلی بید در زبان شاملو، با بیان ضمنی چنین به تصویر کشیده

شده است:

«تک درخت بید / شاد و پر امید / می کند به ناز / دستشو دراز / که یه ستاره

بچکه مِتِّ / یه چیکه بارون / به جای میوهش / نوک هر شاخهش / بِشِه آویزون»

(شاملو، هوای تازه، ص ۱۴۹)

و به لحاظ تیزی برگ بید آنرا به خنجر مانند کرده اند از این رو به نوعی از پیکان،

بید برگ می گفته اند.^{۱۷}

«بید برگش به نوک موی شکاف نافه گوهر افکنده زناف»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۳۶۳)

«زآفت بیدبرگ باد خزان شاخ پر برگ بید دست گزان»

(همان، ص ۳۱۸)

«دل، بیدرا بسوزد و تهدید زاغ را اوراق خود چو تیغ مُهَنَد کند همی»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۳۵)

از صفات دیگر بید لرزانی و رقص برگ های بلند و پریشان آن است:

«بید لرزان و هر چه مانده غمین با دل جوی رفته ناله ی آب»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۳۴)

«رقص رشته های گیسوانِ من بر آن / همچو رقص شاخه های بید در کف نسیم»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۰)

«باد بگذار بپیچد با شب / بید بگذار بر قصد با باد»

(شاملو، هوای تازه، ص ۴۴)

اخوان ثالث بید را به دلیل افتادگی برگ‌هایش مظهر فروتنی می‌شمارد و به اسبی

تشبیه می‌کند که یال بر آن روئیده است:

«بنگر آن بید فروتن را براو نورسته برگ

همچو اسبی سبزگون روئیده او را یال نو»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۱۰)

بید در شعر نیما یوشیج محبوب عاشقان قلمداد شده است:

«بر پای بید سبز نشسته تمام روز / افکنده سرفرود، چنان شاخه‌های بید /

ای عاشقِ فسرده! بخوان / زیر بید سبز (نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۴۱)

«ای بید سبز رنگِ نگون سر، محبوبِ عاشقان

عشاق را به سایه‌ی کمرنگِ تو پناه»

(همان، ص ۲۴۲)

«دختر رفت تا نان بیاورد و بدهد به مادرش

زیر درخت بید یک مرد او را بغل کرد»

(همان، ص ۶۷۵)

همچنین در قدیم شراب را با زغال بید صاف و راوق می‌کردند. زغال بید را در

کیسه‌ای می‌کردند و ظرفی در زیر آن قرار می‌دادند. شراب را در کیسه می‌ریختند تا

از زغال بگذرد و در ظرف بریزد و صاف شود و بدین ترتیب رنگ مطبوعی

می‌یافت.^{۱۸}

«راوق جام فرو ریخته از سوخته بید آب گل‌گویی با معصفر آمیخته‌اند»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۱۷)

«مجلس غم ساخته است و من چو بید سوخته

تا به من راوق کند مژگان می‌پالای من»

(همان، ص ۳۲۰)

مولانا با زبان طنز و به زیبایی به مقایسه درختان عرعر و چنار با درخت سرو و

گل اشاره داشته است و هدفش نمایاندن زیبایی صورتِ چون گلِ معشوق و قد بلند و موزون اوست:

«شرح قد سرو و چهره گل
بر عرعر و بر چنار بر گو»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۸۲۲)

پسته (خنده)

در شعر فارسی پسته به اعتبار گشادگی، به خندان بودن و دهان داشتن مشتهر است:
«آی خنده خنده خنده... / پسته‌ی خندون می خندید»

(شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

پیچک

پیچک در تصوّرات شاعرانه به دلیل سرسبزی مداوم و طول عمری که دارد به صفت پیر شناخته شده است و فروغ، پیچک را متصّف به صفتِ سبزی پیری و غبار زمان می داند:

«روی دیوار باز پیچک پیر / موج می زد چو چشمه‌ای لرزان / برتن برگ‌های
انبوهش / سبزی پیری و غبارِ زمان»
(فروغ، عصیان، ص ۲۵۳)

شاملو، پیچک را به لحاظِ دوره‌گردی بر دیوار خانه‌ها و بی حاصلی بدینگونه تصویر می‌کند:

«استوارم چون درختی پا به جای / پیچک بی خانمانی را بگوی / بی ثمر با
دست و پای من مپیچ»
(شاملو، هوای تازه، ص ۵۸)

و پیچک به دلیل انبوهی و پُر شاخ بودنش نمادِ خشم واقع شده است:
«ابر به کوه و به کوجه‌ها تُف می‌کرد / دریا جُنبنده بود / پیچک‌های خشم
سرتاسر تپه‌گرد را فرو پوشیده بود»
(همان، ص ۲۴۳)

همچنین در شعر سپهری پیچک به خاطر حالتِ احاطه کردن و لجاجت در فراگیری، نماد طلبِ انسان برای رسیدن به خدا قرار گرفته است:

«پیچکی دور تماشای خدا خواهد پیچید»
(سپهری، هشت کتاب، ص ۴۵۶)

در ریگ و دانیز به این تمثیل برای پیچک اشاره شده است:
 «همانگونه که گیاه پیچک به درخت می پیچد و بالا می رود دیگری چون
 کمر بند به کمر تو خواهد چسبید» (ریگ و دان، ماندالای دهم، سرود ۱۰، ص ۳۴۳)
 و پیچک به اعتبار فراگیری و پوشش دادن، به تاریکی و نیز خواب تشبیه شده
 است:

«تاریکی پیچک وار به چپرها پیچید (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۴۵)
 «من هیچم: پیچکِ خوابی، بر نرده اندوه تو می پیچم» (همان، ص ۲۲۴)

چمن

اخوان ثالث چمن را به لطافت و وحشی بودن توصیف کرده است:
 «سیراب و سیر برچمن وحشی لطیف...» (اخوان، زمستان، ص ۱۷۵)

چنار

درخت چنار به دلیل طول عمر خود، به کهنسالی مشهور است:
 «آن همنشین تشنه، چنار کهن که نیست براونه آشیانه مرغ و نه بار و برگ»
 (اخوان، زمستان، ص ۸۰)
 و اخوان در مقابل مجنونی و وحشی بودن شاخه های بید برای چنار به دلیل
 آراستگی شاخه هایش، صفت اهلی را آورده است:
 «بس مرغ های مختلف الوان نشسته اند بر بیدهای وحشی و اهلی چنارها»
 (اخوان، آخر شاهنامه، ص ۶۱)

حنظل

از جمله موارد دلالت نباتات بر مزه ها می توان به حنظل که نماد تلخی است^{۱۹}
 اشاره داشت:

«مسکین چه کند حنظل اگر تلخ نگوید؟ پرورده این باغ نه پرورده خویشم»
 (اخوان، ارغنون، ص ۷۰)

و آن نوعی خربزه یا هندوانه تلخ است که نام دیگرش هندوانه ابوجهل است و ثمره درختی است که قوای سمّی آن به نهایت در میوه‌اش جمع می‌شود و در شعر فارسی نماد تلخی مطلق است:

«زمرگ پدر شاد شد نوشزاد که هرگز ورا نام نوشی مباد
اگر بیخ حنظل بود ترّ و خشک نشاید که بار آورد بوی مشک»

(فردوسی، ج ۸، ص ۹۶)

«وای من! بنگر چه شاباشی بشکنادم کلکِ حنظل پاش»

(اخوان، دوزخ اما سرد، ص ۳۱۲)

رطب

در شعر فارسی نماد شیرینی است:

«گر به اوّل نستدندی اصل شیرینی زموم نخل مومین را رطب شیرین‌تر از قند آمدی»

(خاقانی، دیوان، ص ۸۳۲)

سبزه

در شعر معاصر، سبزه، نماد بستر و قالی است و شاعران، مضامین زیبایی را در این مقوله پرداخته‌اند:

«از سبزه‌ها بستری نرم / وز مهر تابیدنی گرم» (اخوان، ارغنون، ص ۲۵۴)

«بر بسترِ سبزه‌ها خفته‌ایم / با یقینِ سنگ / بر بسترِ سبزه‌ها با عشق پیوند

نهاده‌ایم» (شاملو، باغ آینه، ص ۷۸)

«بر قالیِ سبزِ تپّه‌ای خرّم از پرتو ماه بستر اندازم»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۲۰)

«کنار تپّه‌ای زیر درختی زمین از سبزه قالی داشت لختی»

(همان، ص ۲۴۵)

در بیان سعدی «سبزه صحرايي» به قرینه حیوان نماد ارتزاق حیوان و روزی آن

است:

«همه دانند که من سبزه خطّ دارم دوست

نه چو دیگر حَیوان سبزه صحرايي را»

(سعدی، غزلیات، ص ۳۴)

همچنین اخوان، سبزه‌های تر و تازه را به طوطی شاد تشبیه کرده است:

«سبزه‌های تر، چون طوطی شاد بوته‌های گل چون طاووس مست»

(اخوان، زمستان، ص ۷۲)

سپیدار

همچنین شاعران؛ سپیدار، خار و گیاه به معنی مطلق آن را نماد بی حاصلی،

بی هنری و ناباروری دانسته‌اند:

«اگر بار خرد داری و گرنی سپیداری سپیداری سپیدار»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۸)

«هم سپیداری به بی باری و هم بی سایگی

گر برستی بهتر آن باشد که هرگز نغزنی»

(همان، ص ۴۲۱)

«چون سپیدار سرزی هنری از ره مردمی فرو نارند»

(همان، ص ۴۷۳)

«یکی چون درختی بهی چفده از بیکی گردنی چون سپیدار دارد»

(همان، ص ۳۷۶)

«ای سپیدار این بلندی جستنت رسوایی است

چون نه گل داری نه میوه گفت خامش هان و هان»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۰)

همچنین اخوان ثالث درختان سپیدار را به اعتبار انبوهی و بلند قامتی به

سربازان صف زده تشبیه می‌کند:

«بینم درختان سپیدار گشن را / مانند سربازان به صف در آن خیابان / بر

شاخه‌هاشان گردهم بیتوته کرده / سرگرم با آواز بی نظمی غرابان»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۹۰)

سرو

در ادبیات فارسی صفات سرو، آزادی، بلندی، سربلندی، بی حاصلی و تهیدستی، راستی، پایبندی، پیراستگی، چوبین پای بودن و... است:

«شود چون بید لرزان سرو آزاد اگر بیند قد دلجوی فرخ»

(حافظ، دیوان، ص ۱۳۶)

«برزند نارو، بر سرو سَهی، "سرو سَهی"»

«برزند بلبل بر تارکِ گُلِ قالوسی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۳۰)

«امروز مرده بین که چه سان زنده می شود»

«آزاد سرو بین که چه سان بنده می شود»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۵۳)

«بعد از این دست من و دامن آن سرو بلند»

«که به بالای چمان ازین و بیخیم برکنند»

(حافظ، دیوان، ص ۲۴۴)

«ایشان همه چون سرنگون و خوارند ایدون و تو چون سرو جویباری»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۱)

«زیر بارند درختان که تعلق دارند ای خوشا سرو که از بارغم آزاد آمد»

(حافظ، ص ۲۳۳)

«دل ما به دور رویت زچمن فراغ دارد»

«که چو سرو پای بندست و چو لاله داغ دارد»

(همان، ص ۱۵۷)

«نه هر درخت تحمل کند جفای خزان غلام همت سروم که این قدم دارد»

(همان، ص ۱۶۰)

«به سرو گفت کسی میوه‌ای نمی‌آری جواب داد که آزادگان تهیدستند»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۰۴۷)

«خوش می رود این پسر که برخاست سروی است چنین که می رود راست»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۹)

«جائی که سرو بوستان با پای چوبین می چمد

ما نیز در رقص آوریم آن سرو سیم اندام را»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۲۶)

«در گلستانی کان گلبن خندان بنشست سرو آزاد به یک پای غرامت برخاست»

(سعدی، همان، ص ۷۷)

«تیر را تا نتراشی نشود راست همی سرو را تا که نپیرایی والا نشود»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۳)

سمن

«سمن» مظهر بی وفایی قلمداد شده است:

«چو بنفشه دو تا شدم چو سمن بی وفا شدم

که دل لاله‌ها سیه زغم ارغوان شود»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۸۸)

و به دلیل سفیدی و کشیدگی گلبرگهای سمن، تعبیر تنِ عُریان و ساق سفید و صفتِ پیچیدن به دور گیاهان و دیوار، برای آن وضع شده است:

«و به دل خواهی کز پنجره خانه تو / یاسمن با تنِ عُریانش و با ساق سفید / به

تو سردارد و با خنده‌ی گل هایش / آید به سوی تو بالا»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۶۲، ۳۶۳)

«یاسمن ساقش عریان می پیچد / به تن گهنه جدار» (همان، ص ۴۶۹)

«بود بر سر پنجره ام / یاسمن کبود فقط / هم چنان او که می آید به سراغم

(همان، ص ۵۰۶)

پیچان»

همچنین توصیفاتی که نیما یوشیج از یاسمن به دست می دهد در شعر فارسی

بدیع و ابتکاری است:

«یاسمن ساقی گرم و خندان سر برآورده به تن او شده است

حلقه در حلقه به هم ریخته‌ای پای تا سر همه گیسو شده است
(نیماء، همان، ص ۴۳۷)

بویایی سمن نیز از مضامین رایج شعر فارسی است:
«بنفشه زلفی، نسرین بری، سمن بوئی که ماه را بر حُسنش نماند بازاری»
(سعدی، غزلیات و قصاید، ص ۸۲۲)

سوسن

گلی است به رنگ‌های گوناگون که از همه زیباتر آن سوسن سفید است. سوسن را از نظر آزادگی به ستاره ناهید، ایزد بانوی آب‌ها مربوط دانسته‌اند و به آن صفت آزاد بخشیده‌اند. در نمادهای دینی و هنری سوسن نشان پاکی است:^{۲۰}
«سوسن آزاد و شاخ نرگس بیمار جفت نرگس خوشبوی و شاخ سوسن آزاد یار»
(منوچهری، دیوان، ص ۳۶)

«به نور رفعت ماهی به لطف چون گلزار

ولی چو سرو و چو سوسن زهر دو آزادی»

(همان، ص ۱۱۲۹)

«دادِ سخن دادمی سوسن آزادمی لیک ز غیرت گرفت دل ره گفتار من»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۷۵)

و سوسن به دلیل رنگ سفید خود، مظهر معشوق سپید روی قرار گرفته است:

«لاله به مَثَل همچو یکی مجمر آتش

سوسن به صفت همچو بُتی در برِ مجمر»

(نیماء، مجموعه اشعار، ص ۵۹۵)

همچنین چنانکه در بیتی از مولوی نیز دیدیم، سوسن به لال بودن و خاموشی

متصف شده است:

«بر بند لب و تن زن چون غنچه و چون سوسن

رو صبر کن از گفتن چون صبر کلید آمد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۶۸)

«زبان بگشای چون گل روزکی چند کزین کردند سوسن را زبان بند»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۰)

«زمرغ صبح ندانم که سوسن آزاد چه گوش کرد که باده زبان خموش آمد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۳۶)

از صفات دیگر سوسن، سنان ساختن، تیغ و خنجر داشتن و سجاده بردوش

افکندن است که در شعر حافظ مظهر ریا قلمداد شده است:

«نه با یاران کمر بندم چو غنچه نه بر خصمان سنان سازم چو سوسن»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۸)

«سوسن با تیغ و سمن با سپر هر یک تکبیر غزا می کند»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۰۰)

«سپاه گلشن و ریحان بحمدالله مظفر شد

که تیغ و خنجر سوسن درین پیکار تیزآمد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۵۶)

«خود گرفتم کافکنم سجاده چون سوسن به دوش

همچو گل بر خرقه رنگ می مسلمانی بود»

(حافظ، دیوان، ص ۲۹۶)

همچنین مولوی سوسن را به ذوالفقار علی (ع) تشبیه می کند:

«آمد بهار خرم و رحمت نثار شد سوسن چو ذوالفقار علی آبدار شد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۵۲)

شکر

در شعر فارسی شکر نماد شیرینی است و چنانکه در بخش نمادهای اندامی

اشاره شد شکر نماد دهان و خنده معشوق قرار می گیرد و از سوی دیگر نیز شکر

نماد سخنان شیرین قلمداد شده است، چنانکه از این رهگذر تعبیرات و کنایاتی

چون شکر الفاظ، شکرخا، شکر شکن، شکر فشان، شکر ریز، شکرشکستن،

شکر بار، شکر فروش و... رواج یافته اند:

«شوخی شکر الفاظ و مهی لاله بناگوش سروی سمن اندام و بُتی حور سرشتی»
(سعدی، غزلیات، ص ۷۷۲)

«طوطی شکر شکستن دیگر روا ندارد گر پسته‌ات ببینید وقتی که در کلامی»
(همان، ص ۸۷۵)

شکر فروش مصری حال مگس چه داند این دست شوق بر سروان آستین فشانان»
(همان، ص ۶۷۰)

«جای پرهیزت در کوی شکر ریزان گذشت

یا به ترک دل بگو یا چشم را روزن مکن»
(همان، ص ۶۸۷)

«هزار نامه پیایی نویسمت که جواب اگر چه تلخ دهی در سخن شکرباری»
(سعدی، غزلیات، ص ۸۲۰)

از این رو کاروان شکر در این بیت از سعدی نماد معشوق شیرین است:
«کاروان شکر از مصر به شیراز آید اگر آن یار سفر کرده ما باز آید»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۵۴)

شکر از نی شکر پدید می آید:

«جانور از نطفه می کند شکر ازنی برگ تر از چوب خشک و چشمه زخارا»
(سعدی، غزلیات، ص ۱)

شکر همچنین، برای خوشبو کردن و تیزی آتش به کار می رفته است و وقتی می خواسته‌اند که عود به خوبی بسوزد، شکر بر آتش می ریخته‌اند:
«چو شمع شهد شیرین بر فروزد شکر بر مجمر آن جاعود سوزد»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۸۶)

«شراب ارغوانی را گلاب اندر قدح ریزیم

نسیم عطر گردان را شکر در مجمر اندازیم»
(حافظ، ص ۲۵۸)

چنانکه در شواهدی از سعدی ملاحظه گردید، طوطی، شکر را دوست دارد از این رو به آن شکرخایا شکر شکن گفته‌اند:

«شکر فروش که عمرش دراز باد چرا تفقدی نکند طوطی شکرخارا»

(حافظ، دیوان، ص ۴)

«شکر شکن شوند همه طوطیان هند زین قند پارسی که به بنگاله می رود»

(همان، ص ۱۵۲)

قند و شکر مصری نیز معروف بوده است:

«کاروان شکر از مصر به شیراز آید اگر آن یار سفر کرده ما باز آید»

(سعدی، همان، ص ۱۰۵۴)

«کاروان شکر از مصر رسید شرفه گام و در می آید»

(مولوی، غزلیات شمس، ص)

معمولاً در عروسی ها یا مراسم بزرگ دیگر نیز شکر نثار می کردند و به آن شکر ریز می گفتند^{۲۱}:

«شکرریزان عروسان بر سر راه قصب های شکرگون بسته بر ماه»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۸۵)

«بدین مшти خیال فکرت انگیز بساط بوسه را کردم شکرریز»

(همان، ص ۲۳)

«دوست در روی ما چو سنگ انداخت ما به شکرانه شکر اندازیم»

(خاقانی، دیوان، ص ۶۴۳)

«لعلت به شکر خنده بر کار کسی خندد کو وقت نثار تو بر تو شکر افشاند»

(همان، ص ۵۷۷)

صبر

صبر گیاهی تلخ است و در ادب فارسی نماد تلخی است:

«شنیده ام که حدیثی که آن دوباره شود

چو صبر گردد تلخ ارچه خوش بود چو شکر»

(فرخی، دیوان، ص ۶۶)

«چو صبرت تلخ باشد پند لیکن به صبرت پند چون صبرت شود قند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۱۰)

صندل (چندن)

صندل همان چندن است و رنگ آن قهوه‌ای است و صندلی به آن منسوب است:

«و آن که بودش زمشتری مایه صندلی داشت رنگ و پیرایه»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۴۵)

در تصاویر شاعرانه، مار به دور شاخه صندل می پیچد و به قولی، مار پاسبان درخت صندل است:

«عنان برگردن سرخش فکنده چو دو مارسیه بر شاخ چندن»

(منوچهری، دیوان، ص ۶۳)

«در بوی و رنگ دهر نیچم که رهروم ارقم نیم که بال به چندن برآورم»

(خاقانی، دیوان، ۲۴۱)

«مار اگر چه به خاصیت بد بوست پاسبان درخت صندل اوست»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۳۷۱)

صنوبر

به جز مواردی که در بخش نمادهای اندامی نباتات در باب صنوبر مطرح ساختیم لازم به یادآوری است که چوب صنوبر مقدس بوده و درجه اشتعال آن نیز زیاد است^{۲۲}:

«راهب که دست داشت ز صد نوبر جهان

شمع شبش ز چوب صنوبر نکوتر است»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۷؛ معین، محمد، شرح خاقانی، ص ۵۵)

کاج

صفت کاج در شعر نیما، وحشی و دور از دسترس انسان بودن و عطرانگیزی آن است:

«کاج وحشی سر به ره کرده زسنگ / دور از دسترس نوع بشر»

(نیماء، مجموعه اشعار، ص ۱۶۲ و ۱۶۱)

«و اینجا... کاج باران خورده پر عطر / حُبَابِ صمغ، صد جای تنش گویی /

چراغان کرده با صد گوهر شب تاب» (اخوان، در حیات کوچک پاییز، ص ۲۶)

کاه

کاه در شعر فارسی نماد بی مقداری و بی ارزشی است:

«فراق یار که پیش تو کاه برگی نیست بیا و بر دل من بین که کوه آلودست»

(سعدی، غزلیات، ص ۴۳ و ۱۰)

گل و غنچه (گل سرخ)

در ادبیات فارسی مُراد از گل به طور مطلق، گل سرخ (وَرْد) است:^{۲۳}

«همیشه تازدرخت سمن نروید گل برون نیاید از شاخ نارون نارنگ»

(فرخی، دیوان، ص ۲۰۸)

«یا رب این کعبه مقصود تماشاگاه کیست که مغیلان طریقش گل و نسرين من است»

(حافظ، همان، ص ۷۴)

«گل با گل زرد گفت: زرد ار چه نکوست سرخی دهمت که جلوه گیرد رگ و پوست

گفتش گل زرد: راست گفتم اَمّا من جامه‌ی عاریت نمی دارم دوست»

(نیماء، مجموعه اشعار، ص ۵۲۹)

در متون ادبی ما غنچه نماد گره‌داری و فرو بستگی، سربستگی، کمر بستن، دامن فراهم گرفتن، دل‌تنگی و گریبان دریدن و خون جگر بودن است و گل نماد شکوفایی، خندیدن، جامه دریدن، آتش به چهره داشتن، افروختگی، تر دامن‌ی و... است:

«آفتابی چو غنچه سر بسته که نماید چو غنچه لعل و زراو»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۹۷)

«زکار ما و دل غنچه صد گره بگشود نسیم گل چو دل اندر پی هوای تو بست»

(حافظ، دیوان، ص ۴۷)

- «چو غنچه گر چه فرو بستگی است کار جهان تو همچو بادبهارى گره گشا مى باش»
(حافظ، همان، ص ۳۷۱)
- نه بر خصمان سنان سازم چو سوسن» «نه با یاران کمر بندم چو غنچه
(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۸)
- «انصاف مرا ز غنچه خوش می آید کو دامنِ خویشتن فراهم گیرد»
(خیام، رباعیات، ص ۱۳۵)
- «از شور که داشت خوابش از سر بپرید چون غنچه دلنگ گریبان بدرید»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۴۷)
- «اگر چه خون جگرم همچو غنچه لیک چو گل / همیشه با لبِ پر خنده ام
هنوز عماد»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۶۱)
- «چو در رویت بخندد گل مشو در دامنش ای بلبل
که بر گل اعتمادی نیست گر حُسن جهان دارد»
(حافظ، همان، ص ۱۶۲)
- «سعدیا غنچه سیراب نگنجد در پوست
وقت خوش دید و بخندید و گلی رعنا شد»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۰۵۲)
- «هم در آن دم شد در ازو جان بداد همچو گل در باخت سرخندان و شاد»
(مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۲۵۶)
- «تو همچون گل زخندیدن لب با هم نمی آید
رواداری که من بلبل چو بوتیمار بنشینم»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۲۴)
- «پاهای تو بگشاید روشن به تو بنماید تا تو همه تن چون گل درخنده شوی با ما»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۷)
- «پیش لبخند تو ای غنچه شاداب بهشت خنده های گل سیراب چه خواهد بودن»
(اخوان، ارغنون، ص ۸۶)
- «گاه از خنده، گل افشان کردی گاه از گریه زُحان تر کردی»
(نیما، مجموع اشعار، ص ۱۶۵)

«گه نعره زدی بلبل گه جامه دریدی گل با-یادِ تو افتادم از یاد برفت آن‌ها»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۴۰)

«گل آتش دل به چهره می‌پردازد ابر آتش در سینه همی اندازد»

(نیمای، مجموعه اشعار، ص ۵۳۷)

«گفتم: ز چه در رخ گل افروختگی است؟ آیا چه در این بزمش آموختگی است؟

گل این بشنید و خنده زد بر من و گفتم آنی که نکو بزیست در سوختگی است»

(نیمای، همان، ص ۵۳۱)

«گل به صحرا در آمد چو آتش»

«به جا در بستر خارت، / تر دامن گلِ روز بهارانی / فسرده غنچه‌ای حتی

(همو، ص ۴۴۰)

نخواهی دید و این دانی...»

شکوفایی گل در شعر فارسی چنین تصویر شده است:

«خواهم که بامدادی بیرون روی به صحرا

تا بوستان بریزد گل‌های بامدادی»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۸۰)

«بر شاخ نوجوانِ درختی شکوفه‌ای / با ناز می‌گشود دو چشمان بسته را /

می‌شست کاکلی به لب آب نقره فام / آن بال‌های نازک زیبای خسته را»

(فروغ، اسیر، ص ۹۰)

همچنین گل نماد مطلق بهار است:

«شکر ایزد که به اقبال کله گوشه گل نخوت باددی و شوکت خار آخر شد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۲۳)

و به دلیل زیبایش مظهر معشوق و یا بناگوش و صورت او نیز می‌باشد:

«سحر بلبل حکایت با صبا کرد که عشق روی گل با ما چها کرد»

(همان، ص ۱۷۶)

«نگذرد یاد گل و سنبلم اندر خاطر تا به خاطر بود آن زلف و بناگوش مرا»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۲۷)

و نیز برگ گل نماد نرمی است:

«ای که گویی پیکرش چون برگ گل نرم است یا
آن دل عاشق کُش چون سنگ خارا را ببین»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۰۲)

گل در مقایسه با سبزه پیاده، صفتِ سوار یافته است:
«چون سبزه شو پیاده زیرا در این گلستان

دلبر چون گل سوار است باقی همه پیاده»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۸۸۹)

از سوی دیگر گل سرخ، سمبل شرمناکی است:

«تو اگر چنین لطیف از در بوستان درآیی

گل سرخ شرم دارد که چرا همی شکفتم»

(سعدی، غزلیات، ص ۵۴۱)

«من ز شرم شکوفه لبریزم / یارمن کیست ای بهار سپید؟»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۳)

از سوی دیگر گل به اعتبار شکل و اندازه خود نماد جام باده است:

«کنون که بر کف گل جام باده صاف است به صد هزار زبان بلبش در اوصاف است»

(همان، ص ۶۳)

گل نماد گذر عمر و کوتاهی زمان تصوّر می شود:

«ساقی گل و سبزه بس طربناک شده است

دریاب که هفته‌ای دگر خاک شده است

می‌نوش و گلی بچین که تا در نگری

گل خاک شده است و سبزه خاشاک شده است»

(خیام، رباعیات، ص ۱۱۳)

«ای دل همه اسباب جهان خواسته گیر باغ طربت به سبزه آراسته گیر

وانگاه بر آن سبزه شبی چون شب‌نم بنشسته و بامداد بر خاسته گیر»

(همان، ص ۱۳۹)

«گردون ز زمین هیچ گلی بر نارد کِش نشکند و هم به زمین نسپارد»

(همان، ص ۱۳۱)

«می بیاور که ثنازد به گل باغ جهان هر که غارت گری باد خزانی دانست»

(حافظ، دیوان، ص ۶۹)

«غنیمت دان و می خور در گلستان که گل تا هفته دیگر نباشد»

(همان، ص ۲۱۸)

«گل عزیز است غنیمت شمردش صحبت

که به باغ آمد ازین راه و از آن خواهد شد»

(همان، ص ۲۲۱)

«آری آلاله کوهساران هفته‌ای بی آری وفای گلعدران هفته‌ای بی»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۸)

عمر کوتاه گل در شعر فارسی اگر چه مضمون رایجی است، اما نیما یوشیج،

شاعر طبیعت‌گرا، طی حکایتی زیبا به صفات خودخواهی، آراستگی و سنگدلی گل

در مقابل عشق باد و پروانه و بلبل به آن؛ اشاره می‌کند و کوتاهی عمر گل و بی

رونقی و درهم شکستن آنرا معلول صفات بد او بر شمرده است:

«آن گل صحرا که به غمزه شکفت صورت خود در بُن خاری نهفت

صبح همی باخت به مهرش نظر ابر همی ریخت به پایش گهر

باد ندانسته همی با شتاب ناله زدی تا که برآید ز خواب

شيفته پروانه بر او می‌پرید دوستیش از دل و جان می‌خرید

بلبل آشفته پی روی وی راه همی جُست زهر سوی وی

وان گل خود خواه خود آراسته با همه‌ی حُسن به پیراسته

گل که چنین سنگدلی برگزید عاقبت از کار ندانی چه دید

سود نکرده ز جوانی خویش خسته ز سودای نهانی خویش

آن همه رونق به شبی در شکست تلخی ایام به جانش نشست

از بُن آن خار که بودی مقرّ خون چو پژمرده برآورد سر

دید بسی شيفته‌ی نغمه خوان رقص کنان رهسپر و شادمان

از بر وی یکسره رفتند شاد راست بمانده‌ی آن تندباد

خاطر گل زاتش حسرت بسوخت زان که یکی دیده بدو بر بدوخت

هر که چو گل جانبِ دلها شکست چون که بپژمرد به غم برنشست»
(نیماء، مجموعه اشعار، ص ۷۱)

همچنین نیماء، طیّ تمثیلی دلکش به جدالِ میان پروانه و زنبور و بلبل بر سرِ گل پرداخته و گل را مایهٔ مفسده و خونین دلی می داند:

«مدعیان کینه ور و گل پرست چرخ بدادند بسی پای و دست
تا سه زدشمن یکی از جاگریخت و آن دگری را پرپر نقش ریخت
در خم این پرده زیلا و پست مفسده گرهست زروی گل است
گل که سر رونق هر معرکه است مایه‌ی خونین دلی و مهلکه است...»
(نیماء، همان، ص ۷۲)

در شعر فروغ فرخزاد «گل سرخ» نماد فرزندى است که در دل می روید:
«ای درختانِ بی تجربهٔ یائسه» ای پنجره‌های کور زیر قلبم و در اعماقِ کمرگام
اکنون گل سرخی دارد می روید»
(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۶۳)

اخوان ثالث طیّ حکایتی بدیع، رویش گل و برگ بلورین بال شعر را نماد زایش شعر ناب دانسته و نیز در مقابل آن رویدن گل کاغذین را نماد زایش شعر دروغین و بی هویت می داند:

«به آن جایی که می گویند / چو گل رویده شهری روشن تر از دریای تردامان / و
در آن چشمه‌هایی هست / که دایم روید و روید گل و برگ بلورین بال شعر از آن / و
می نوشد از آن مردی که می گوید: «چرا بر خویشتن هموار باید کرد رنج آبیاری کردنِ
باغی کز آن گل کاغذین روید؟»
(اخوان، زمستان، ص ۱۴۹)

تصویر گل برگیسو و سر و سینه زدن، نموداری زنانه است که برای زینت به کار می رود و در زبانِ سعدی «گل بر سر افشاندن» ناظر بر تکریم و اعزاز است:
«عنایت با من اولیٰ ترکه تأدیب جفا دیدم

گل افشان بر سر من کن که خارم در قدم کردی»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۸۴)

«زدشتِ آسمان گویی غبار نور بر می خاست / گل خورشید می آویخت
برگیسوی مشکینم»
(فروغ، عصیان، ص ۲۵۸)

«او مرا برد به باغ گل سرخ / و به گیسوهای مضطربم در تاریکی گلِ سرخی زد.»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۶۳)

«آه‌ای دخترک خدمتکار / گل بزن بر سر و بر سینه من / تا که حیران شود از

جلوه گل / امشب آن عاشق دیرینه من»

(همان، اسیر، ص ۸۵)

«اگر گلی برگیسوی خود می‌زدم / از این تقلب / از این تاج کاغذین / که بر فراز

سرم بو گرفته است / فریبنده تر نبود؟»

(همان، ص ۳۶۱)

«من همچو موج ابر سپیدی کنار تو / برگیسویم نشسته گل مریم سپید»

(همان، عصیان، ص ۲۴۲)

«زدشت آسمان گویی غبار نور بر می‌خاست / گل خورشید می‌آویخت بر

گیسوی مشکینم»

(همان، ص ۲۵۸)

«می‌نهد روی گیسوانم باز / تاج گلپونه‌های سوزان را»

(همان، ص ۲۶۴)

«بادی از آن دورها وزید و شتابان / دامنی از گل به روی گیسوی من ریخت»

(همان، اسیر، ص ۱۴۲)

همچنین تعبیر بستر گل، در شعر معاصر، تصویری عاشقانه به دست می‌دهد:

«بستری می‌خواهم از گل‌های سرخ / تا در آن یکشب ترا مستی دهم»

(فروغ، اسیر، ص ۸۱)

«گر دلکت خواهد بیتوته کن بستر و بالین گل و گلبوته کن»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۶۵)

تعبیر «گل سر سبد» نیز امتیاز فردی را نسبت به دیگران نشان می‌دهد:

«چون گل سر سبد از بین اطبای وطن حتم ختم‌ست بر او سروری و سرداری»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۲۸)

کنایه «چون گل سلاح در بر بودن» را نیما، در معنی توأم کردن درشتی و نرمی و یا

بدی و خوبی به کار برده است:

«راست چون گل سلاح در بر باش اندر این راه خار بر سر باش»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۱۹۹)

و عبارت «گل به گل» بیانگر فراوانی و انبوهی است:

«گل به گل ابر سترون در زلالِ آبی روشن

رفته تا بام برین چون آبگینه پلکان، پیداست»

(همو، آخر شاهنامه، ص ۶۵)

و نام «گل کو» برای دختر از کاربردهای شاملوست که در کتاب «فرهنگ تلمیحات شعر معاصر» به نقل از شاملو روایت شده که گل کو در علی آباد گرگان نامی برای دختران است^{۲۴}. «گل کو می آید

گل کو می آید خنده به لب» (شاملو، احمد، هوای تازه، ص ۴۴)

تعبیر ترکیبی «گلگشت»، «گلشن»، «گلگون»، «گلبنگ»، «گل افشان»، «گل عذار» و... در ادبیات ما جایگاه خاصی دارند و دربارهٔ تعبیر «گل اندام» نیز در بخش نمادهای اندامی شواهدی ذکر کرده‌ایم:

«بده ساقی می بافی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب زکنا باد و گلگشت مُصلّا را»

(حافظ، دیوان، ص ۴)

«عرصهٔ گلگشت و چشم انداز خوش بادت» (اخوان، دوزخ اما سرد، ص ۳۱۰)

«اینک من و این باغ به گلگشت روانیم تجریش و تماشاگه پُل، گوهمه دربند»

(اخوان، همان، ص ۳۱۴)

«هر صبح سر زگلشنِ سواد بر آورم وز صور آه بر فلک آوا بر آورم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۴۳)

«و اندر دلم شکفته شود صد گل از غرور / چون بینم آن دوگونهٔ گلگون ز شرم تو»

(اخوان، زمستان، ص ۵۱)

«آن چنان روزی که دروی نشنود گوش و نبیند چشم / جز گل افشان طرب،

گلبنگ پیروزی» (همان، از این اوستا، ص ۳۴)

«بر خیز که باد صبح نوروز در باغچه می کند گل افشان

(سعدی، غزلیات، ص ۶۵۸)

«گل عذاری زگلستان جهان مارا بس زین چمن سایهٔ آن سروروان ما را بس»

(حافظ، دیوان، ص ۳۶۳)

تعبیر «گلشکر» یا «گل قند» به معنی معجونی است که دل را قوت می‌بخشد و از گل و شکر مرگب شده است.^{۲۵}

ازینروست که اخوان تعبیر «گل به شگر انداختن» را به کار برده است:
«وآنکه به کنار آن پری لختی لب بر لب و گل به شگر اندازم»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۱۹)

تعبیر جدیدی چون گلِ رویا نیز از بر ساخته‌های شاعران معاصر است:
«باید از تازگی و نرم و لطف / گونه را چون گلِ رویا سازم» (فروغ، اسیر، ص ۸۴)
و تعبیر «نقاب افکندنِ گل» به معنی شکفتن آن است:
«چون می‌از خم به سبو رفت و گل افکند نقاب

فرصتِ عیش نگه دار و بزن جامی چند»
(حافظ، رباعیات، ص ۲۴۵)

«خنده گل» نماد شکوفایی آن است و این از کاربردهای متداول در ادب فارسی است:

«چون بلبل مست راه در بُستان یافت روی گل و جامِ باده را خندان یافت»
(خیام، رباعیات، ص ۱۰۶)

«چو در رویت بخندد گل مشو در دامش ای بلبل
که بر گل اعتمادی نیست گر حُسن جهان دارد»
(حافظ، دیوان، ص ۱۶۲)

«قسمت گل خنده بود گریه ندارد چه کند
سوسن و گل می‌شکفت در دل هشیارم از او»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۸۰۴)

و از خنده گل به «شکر خنده» تعبیر می‌شود که در قسمت کاربردهای کنایی گیاهان از آن سخن خواهیم گفت.

گندم

مضامینی که شاعران برای گندم ساخته‌اند علاوه بر گندمگونی و رنگ آن که در

بخش نمادهای اندامی بدان اشاره کردیم، از ظرایف شاعرانه‌ای برخوردار است: «گفت این گندم از برای چراست در میان دو چیز از چپ و راست» (سنایی، حدیق الحقیقه، ص ۷۴۰)

لاله

در ادب فارسی، لاله و نرگس، در میان گیاهان و گل‌ها بیش از سایرین مظهر و نماد تصویری واقع شده‌اند و صفات و خصوصیات زیادی به آنها نسبت داده شده است، در عربی آنرا به اعتبار رنگ سرخ آن شقائق و شقائق النعمان نامیده‌اند. شقائق النعمان یعنی لاله خون رنگ که به دلایلی که در فصل اول در رستاخیز آیینی نباتات بر شمردیم مظهر شهادت و مرگِ مظلومانه است. در شعر فارسی لاله علاوه بر آن که به جام تشبیه شده، به صفات روشنی، تری، خودرویی، قدح‌گیری، کاسه گردانی، جام گرفتن، دهان گشودن، داغ داری، خونین دلی، آتش افروزی، چراغ افروزی، سرخ رویی، دل سیاهی و غفلت و... متصف شده است:

«بس لاله روشن به دشت دیدم مشکین به یکی داغشان میان
چو دخترکان در سرود خواندن بگشوده به کردار هم دهان‌ها»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۰۷)

«یک لاله تر ز لاله زارِ دل در سینی زیر مجمر اندازم»

(همان، ص ۱۱۸)

«هزمان بکند بانگ نمازی به لب جوی

در سجده رود خیری با لاله خود روی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۶۶)

«نه این زمان دل حافظ در آتش هوس است

که داغ دار ازل همچو لاله خودروست»

(حافظ، دیوان، ص ۸۲)

«خواب از خمار باده نوشین بامداد بر بستر شقایق خودروی خوشتر است»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۰۷)

«ای گل‌عذار جام چو لاله به مجلس آر

کز ساغر چو لاله چو گل یاسمین بریم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۴۴)

«چون لاله به نوروز قدح گیر به دست با لاله رخی اگر ترا فرصت هست»

(خیام، رباعیات، ص ۲۷)

«به دور لاله قدح گیر و بی ریا می‌باش

ببوی گل نفسی همدم صبا می‌باش»

(حافظ، ص ۳۷۰)

«لاله به هر شاخ بر همجو یکی جامِ مُل»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۱۶۶)

«لاله‌اش جام بر کف آشوبی سوسنش چون بنفشه محجوبی»

(نیما، همان، ص ۱۹۱)

«شکفت لاله تو زیغال بشکفان که همی

به دور لاله به کف بر نهاده به، زیغال»

(رودکی، ص ۵۲۸)

«هر که چون لاله کاسه گردان شد زین جفا رخ به خون بشوید باز»

(حافظ، دیوان، ص ۳۵۴)

«سوی گلبن زرد استام زر سوی لاله سرخ جام عقار»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۵۴)

«به هر جایی چو باد آرام گیرد چو لاله با همه کس جام گیرد»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۷۹)

«به دور لاله دماغ مرا علاج کنید گر از میانه بزم طرب کناره کنم»

(حافظ، ص ۴۷۵)

«به چمن خرام و بنگر بر تخت گل که لاله

به ندیم شاه ماند که به کف ایاغ دارد»

(همان، ص ۱۵۷)

- «باد بهار می‌وزد از گلستان شاه وز ژاله باده در قدم لاله می‌رود»
(همان، ص ۳۰۵)
- «لاله چو جام شراب پاره افیون دراو نرگس کان دید کرد از زرتتر جرعه‌دان»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۳۲)
- «مستِ سرودِ خوش نسل جوان
چون چمنی لاله گشوده دهان»
(نیما، ارغنون، ص ۲۶۲)
- «بر دل دارد لاله یکی داغ سیاه دارد سمن اندر زَنخس سیمین چاه»
(منوچهری، دیوان، ص ۱۷۲)
- «دل شکسته حافظ به خاک خواهد برد
چو لاله داغ هوایی که بر جگر دارد»
(حافظ، ص ۱۵۶)
- «دل ما به دور رویت زچمن فراغ دارد
که چو سرو پای بندست و چو لاله داغ دارد»
(همان، ص ۱۵۷)
- «خرّم دل آن کسی که چون لاله به داغ بیدار نشست و داغ را جُست سراغ»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۵۶)
- «چو بنفشه دو تا شدم چو سمن بی وفا شدم
که دل لاله‌ها سیه زغم ارغوان شود»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۸۸)
- «چرا چون لاله خونین دل نباشم که با مانرگس او سرگران کرد»
(حافظ، ص ۱۸۶)
- «لاله خون آلود می‌روید زخاک گر چه بادامان گلگون می‌رود»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۳۷)
- «یعنی که دلم چو لاله خونین است خواهم به دو گیتی آذر اندازم»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۱۸)

«چون دیدمش که عید سده داشت چون مغان

آتش زلاله برگ و چلیپا زعنبرش»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۲۴)

«به باغ تازه کن آیین دین زردشتی کنون که لاله برافروخت آتش نمرود»

(حافظ، ص ۲۹۸)

«باز از برِ گل لاله برافروخت چراغ وز ابر شبانه باغ تر داشت دماغ

خرم دل آن کسی که چون لاله به داغ بیدار نشست و داغ را جُست سراغ»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۵۶)

«لاله به مثل همچو یکی مجمر آتش سوسن به صفت همچو بُتی در بر مجمر»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۹۵)

«حسن تو همیشه در فزون باد رویت همه ساله لاله گون باد»

(حافظ، ص ۱۴۵)

«و شقایق در نهفتِ خلوتِ کوه خنده اندر کاسه‌ی خونِ دلِ خود بست»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۱۲)

«در کام خونین لاله‌ای ماوا گرفتم خورشید بر من مهربان شد محرمانه»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۷)

«همچو لاله است گفتگوی پلید از دهانش دل سیاه پدید»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۶۸۶)

«آخر از لاله چند آموزی دل سیاهی و چهره افروزی»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۷۴۲)

«گلِ بوستان رویت چو شقایق است لیکن

چه کنم به سرخ رویی که دل سیاه داری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۳۲)

«لاله غفلتی نه‌ای بنده دل سیه عمر کوتاه و خنده

تا بنگذشت عاقل از آتش کی برآید زجانش خنده خوش»

(سنایی، همان، ص ۴۶۸)

از سوی دیگر خنده لاله به دلیل داغداری آن نامبارک فرض شده است:

«نامبارک خنده آن لاله بود / کز دهان او سیاهی دل نمود»

(مولوی، مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۲۰)

فروغ فرخزاد، شکفتن لاله را به اعتبار داغداری و آتش دلی آن، به شعله‌های بوسه معشوق تشبیه کرده و لاله را از این حیث، گرم نیاز دانسته است:

«بَر لبم شعله‌های بوسه تو / می شکوفد چو لاله گرم نیاز»

(فروغ، اسیر، ص ۱۴۴)

همچنین از لاله به لحاظ شکل باز آن، به دهان تعبیر شده است:

«تا ز خواب خوش بگشاد ز گل سوری چشم

لاله سرخ ببندد همی از خنده دهان»

(فرخی، دیوان، ص ۴۴۰)

«مستِ سرودِ خوشِ نسلِ جوان چون چمنی لاله گشوده دهان»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۶۲)

«بس لاله روشن به دشت دیدم مشکین به یکی داغشان میان / چون دخترکان

در سرود خواندن بگشوده بگردارِ هم دهان‌ها»

(همان، ص ۱۰۷)

و از همین روست که خنده لاله به اعتبارِ تصنعی بودن آن و ظاهری بودنش،

مظهرِ تزویر دانسته شده است:

«میهمانان را / غلامان / از میناهای عتیق زهر در جام می‌کنند / لبخندشان / لاله

و تزویر است»

(شاملو، دشنه در دیس، ص ۸)

همچنین لاله (شقایق) به سخن چینی متصف شده است:

«زبان کشیده چو تیغی به سرزنش سوسن

دهان گشاده شقایق چون مردم ایغاغ»

(حافظ، ص ۳۹۹)

و در شعر سعدی «لاله» در عین آن که شبیه زبان است مظهرِ لالی دانسته شده

است:

«چو بلبل آمدت تا چو گل ثنا گویم / چو لاله لال بکردی زبانِ تحسینم»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۲۶)

و ازینروست که مولانا نطق شقایق را نطقی نو می داند:

«شقایق راشقایق را تو شاکر بین و گفتی نی

تو هم نوشو تو هم نو شو بهل نطق بیاتی را»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۶)

کاربرد لفظ «لالستان» نیز از ابداعات سعدی است:

«باغ و لالستان چه باشد آستینی برفشان باغبان را گو بیاگر گل به دامن می ببری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۳۳)

رقص لاله و لاله زار از تصاویر مورد توجه اخوان ثالث است:

«فراز تپه های سبز و خرّم نسیم و لاله رقصیدند با هم»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۳۹)

«در آن لحظه که بوسیدم لبش را نسیم و لاله رقصیدند با هم»

(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۱۳۶)

«چون موج باده پشت بلورین آیاغ یا رقص لاله زار به همراهی نسیم»

(اخوان، زمستان، ص ۲۱)

در شعر فروغ فرخزاد نیز کاربرد لاله در معنی مجازی آن، به عنوان چراغ‌هایی

که به شکل لاله طراحی می‌کنند جالب توجه است:

«و مرگ روی آن ضریح مقدس نشسته بود / که در چهار زاویه اش، ناگهان چهار

لاله آبی روشن شدند.» (فروغ، ایمان بیاوریم...، ص ۴۱۹)

و اصطلاح و تعبیر لاله گوش نیز از باب تشبیه گوش به لاله در زبان محاوره،

بسیار متداول است:

«خواهم چو گل آن لاله گوش تو بمالم ای از تو دلم داغ و لیکن به چه دستان؟»

(اخوان، ارغنون، ص ۸۲)

مورد

گیاهی است همیشه سبز که به «درخت اهورا مزدا» شهرت داشته است ازینرو

نزد ایرانیان قدیم همواره محترم و مقدّس بوده است.^{۲۶} و در ادب فارسی نماد زلف

سیاه است:

«نرگس همی در باغ در، چون صورتی در سیم و زر
و آن شاخ‌های موردتر چون گیسوی پُر غالبه»
(منوچهری، دیوان، ص ۹۱)

نرگس

در سنت شعری و نثری ادب فارسی، چنانکه در بخش نمادهای اندامی نباتات نیز بدان پرداختیم، نرگس نماد چشم است اما صفاتی که به نرگس به عنوان نماد چشم نسبت داده شده عبارتند از: فریبندگی، شوخی، شوخ چشمی، بی حیایی، جمّاشی، فتنه‌انگیزی، تری، خوشی، خندیدن، خماری، سرگرانی، عربده‌جویی، مستی، خماره بودن، خفته بودن، بیماری، شوخ چشمی، تری، جادو، زوبین داری، دینارداری، شکم خالی و بخشنده بودن، حزم و دوراندیشی و مواردی از این قبیل: «در پیکر باغ شکل نرگس چشمی است که ریخته است مژگان»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۴۵)

«چشم نرگس شناسد زغمش کندر باغ

پیش او یاسمن است آن گل تر یاسمن است»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۹۳)

«سوسنی با صد زبان گر حال من با او بگفت

تو چو نرگس بی زبان از چشم اسراری بگو»

(همان، ص ۸۲۵)

«من آن فریب که در نرگس تو می‌بینم بس آب روی که با خاک ره بر آمیزد»

(حافظ، همان، ص ۲۱۱)

«همی زد چشمک آن نرگس به سوی گل که خندانی

بدو گفتا که خندانم که یار اندر کنار آمد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۵۰)

«شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت چشم دریده ادب نگاه ندارد»

(حافظ، ص ۱۷۲)

«چرا از سرنوشت شوم نرگس ترا لب شوخ چشم آخر حذر نیست»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۷)

«نرگس گلزار جنان هر که گفت یا شُئفت

این که چو چشمان بی آهوی تست بی حیاست»
(همان، ص ۲۴)

«نرگس جمّاش چون به لاله نگه کرد بید بر آهخت سوی لاله کتاله»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۱۶)

«فغان که نرگس جمّاش شیخ شهر امروز نظر به دردکشان از سرِ حقارت کرد»
(حافظ، ص ۱۷۸)

«پارسایی و سلامت هوسم بود ولی شیوه‌ای می‌کند آن نرگس فتان که می‌پرس»
(همان، ص ۳۶۷)

«گفت: آن نرگسِ تر» گفت: «فسرد» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۴۵۶)

«پای بکوب و دست زن دست در آن دو شست زن

پیش دو نرگس خوشش کشته نگر دل مرا»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۹)

«دیگرم نرگس نخواهد - آن چنانکه بود خنده‌ناک - خندد / روی مانندان گلشن»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۰۸)

«آن نرگس مخمور تو گلگون چون است بادام تو پسته وار پر خون چون است»
(خاقانی، دیوان، ص ۷۱۰)

«چشمت از ناز به حافظ نکند میل آری سرگرانی صفتِ نرگس رعنا باشد»
(حافظ، دیوان، ص ۲۱۳)

«به جز آن نرگس مستانه که چشمش مرساد

زیر این طارم فیروزه کسی خوش نشست»
(همان، ص ۳۵)

«نرگش عربده جوی و لبش افسون کنان

نیم شب دوش به بالین من آمد بنشست»
(همان، ص ۳۹)

«عالمی کرده خرابه از برای یک کرشم

وزخمار چشم نرگس عالمی دیگر هبا»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۶)

«رسید موسم آن کز طرب چو نرگس مست

نهد به پای قدح هر که شش درم دارد»

(حافظ، ص ۱۶۰)

«من خمش کردم و لیکن از پی دفع خمار

ساقی عشاق گردان نرگس خماره را»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۲)

«نرگس خمار اوای که خدایار او دوش زگلزار او هر چه بچیدی بگو»

(همان، ص ۸۴۰)

«مست کنی نرگس مخمور را پیش کشی آن بت دردانه را»

(همان، ص ۱۴۴)

مست است چشم نرگس و خندان دهان باغ

از کرو فرو و رونق و لطف و کمال گل»

(همان، ص ۵۲۳)

«دل آشفته نگیری خرد خفته نگیری تو بدان نرگس خفته همه بیدار فریبی»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۴۴)

«گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس

شیوه تو نشدش حاصل و بیمار بماند»

(همان، ص ۲۴۰)

«سوسن آزاد و شاخ نرگس بیمار جفت نرگس خوشبوی و شاخ سوسن آزاد یار»

(منوچهری، دیوان، ص ۳۶)

«ای طبیب عاشقان این جمله بیماریم هست زان دو نرگس بیمار تو بیمار تو»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۸۲۵)

«بس که بودم چون گل و نرگس دو روی و شوخ چشم

بازیک چندی زبان در کام چون سوسن کشم»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۹۹۱)

«نفس، پرچشم همچو نرگس تر عقل پرگوش همچو سیسنبر»

(سنایی، حدیقة الحقیقة، ص ۱۹۷)

«کم ز نرگس مباش اندر حزم چون کنی عزم رزم و مجلس بزم

نرگس از خواب از آن حذر دارد که همی پاس تاج زر دارد»

(سنایی، همان، ص ۵۷۵)

«بده ساقی شراب ارغوانی به یاد نرگس جادوی فرّخ»

(حافظ، همان، ص ۱۳۶)

«من در غم تو چو غنچه بندم زنار تا نرگس تو چو خوشه زوبین دارد»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۱۵)

«درونت حرص نگذارد که زر بر دوستان پاشی

شکم خالی چو نرگس باش تا دستت درم گردد»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۹۶)

«نهاده به سر برسمن تاج و نرگس به دست اندرون درّ و دینار دارد»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۷۵)

نگار (حنا)

زنان در قدیم به آرایش دست خود علاقه مند بودند. از این رو دستکشی به

دست می کردند که روی آن اشکالی از گل و پرنده منقوش بود آن گاه بردست خود

حنا می نهادند تا این اشکال بر دستشان نقش ببندد^{۲۷}:

«هرنگاری به سان تازه بهار همه در دست ها گرفته نگار»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۶۰)

«به دست های نگارین چو در حدیث درآیی هزار دل ببری زینهار از این دستان»

(سعدی، غزلیات، ص ۴۶۲)

همچنین دستِ عروس را نگار (حنا) می‌بستند:

«کشیده سرمه‌ها در نرگس مست عروسانه نگار افکنده بر دست»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۲۲)

نی

نی در شعر فارسی جلوه‌های گوناگونی یافته است، بارزترین جلوه آن، در قالبِ آلت موسیقی است که بر این اساس شکوه سر می‌دهد و آواز و نوای خوشی دارد: «بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند»

(مولوی، مثنوی، بیت ۱)

«و به ره، نی زن که دایم می‌نوازد نی، در این دنیای ابر آندود؛ راه خود را دارد

اندر پیش» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۰۵)

«نی که می‌نالدهمی در مجلسِ آزادگان

زان همی نالده که بروی زخم بسیار آمده است»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۹۱)

«شورِ غمِ عشقش چنین حیف است پنهان داشتن

در گوشِ نی رمزی بگو تا برکشد آواز را»

(سعدی، همان، ص ۱۹)

جلوه دیگر نی به صورتِ قلم است:

«آتش به نی قلم در انداخت وین جبر که می‌رود دُخان است»

(سعدی، همان، ص ۱۲۴)

کاربرد نی، در امرِ خانه سازی نیز تصویری طبیعی و بدیع است:

«و جدارِ دنده‌های نی به دیوارِ اطاقم دارد از خُشکیش می‌ترکد / چون دلِ

یاران که در هجرانِ یاران» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۰۴)

تعبیر نیستان، نیزار و نیشکر نیز از مواردی است که برای نی به کار می‌رود:

«از نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند»

(مولوی، مثنوی، بیت ۲)

«در نهران گوشه نیزیاری دنج و پنهان / که پس آبی به کفش بود روان»

(نیما، همان، ص ۳۷۰)

«منکرِ سعدی که ذوقِ عشق ندارد نیشکرش در دهانِ تلخ کبست است»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۴)

«جانور از نطفه می کند شکر از نی

برگ تر از چوب خشک و چشمه زخارا»

(سعدی، غزلیات، ص ۱)

و از خصوصیاتِ نمادین نی، میان بسته بودن آن (نیشکر) است:

«نباتی میان بسته چو نیشکر بر او مشتری از مگس بیشتر»

(سعدی، بوستان، ص ۱۲۳)

از آن جا که شکر نماد شیرین سخنی است، نیشکر در این بیت نماد شیرینی

قرار گرفته است:

«این نبات از کدام شهر آرند؟ تو قلم نیستی نیشکری»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۹۵)

نیلوفر

گل اساطیری و از نشانه‌ها و نمادهای آفرینش در آیین مهری و بودایی است. در

میان آب ایستاده و می‌روید.^{۲۸}

نیلوفر علاوه بر وجهه اساطیری خود به دلیل کبودی رنگ و وابستگی آن به نور

آفتاب به صفات «آسمان رنگ» و «آفتاب پرست» و «چالاک‌ی در هنگام روز» متصف

شده است:

«همچو نیلوفر به جان و به دست آسمان رنگ و آفتاب پرست»

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۷۲۱)

«همچو نیلوفر به جان پیوست آسمان رنگ و آفتاب پرست»

(همان، ص ۷۳۸)

«روز و شب جانسوز تو آن گه تو از ناپختگی

روز چون نیلوفری چالاک و شب چون زعفران»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۲۴)

و به دلیل بسته شدن نیلوفر با غروب خورشید و باز شدن دوباره آن با طلوع

آفتاب نیما یوشیج مضمونی شاعرانه به دست می دهد:

«گل گفت مگو خنده ام آر بیشتر است باشد به دمی خنده آن نیلوفر

گفتم: چه شبی گفت: به راهش چو دور گفتم چه کنم گفت: چراغش به چه نور

ما هم نفسانیم در این باغ چرا یک صبح نه بیشتر زید نیلوفر»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۴۹، ۵۵۰)

رنگ کبود نیلوفر همچنین گاهی نماد رنگ کبودِ اموات و نشانه عزاست:

«فرخش باد عید آن که به عید / کارد بنهاد بر گلوی پسر راست گفتی دو نیمه

خواهد کرد / لاله ای را به برگ نیلوفر»

(فرخی، دیوان، ص ۱۲۶)

و نیز از صفات نیلوفر پیچیدن آن به دور گیاهان و درختان است:

«در آن نوبت که بندد دست نیلوفر به پای سرو کوهی دام / گرم یاد آوری یا نه

من از یادت نمی کاهم»

(نیما، همان، ص ۵۱۷)

«وز خنده های تلخ دلش رنگ می برد / نیلوفر کبود که پیچیده با «مَجَر»»

(همان، ص ۴۵۵)

در شعر شاملو نیلوفر نماد زایش و آفرینش نیمه گمشده اوست:

«و آنگاه بانوی پرغرور عشق خود را دیدم / در آستانه پر نیلوفر باران / که

پیرهنش دستخوش بادی شوخ بود / و آن گاه بانوی پر غرور باران / در آستانه

نیلوفرها / که از سفر دشور آسمان باز می آمد.»

(شاملو، باغ آینه، ص ۸۵)

یاس

گل یاس در شعر معاصر به اعتبار عطراگینی و روشنی خود مورد توجه

قرار گرفته و به دلیل انبوهی و اجتماع گل های یاس از آن به سمفونی یاس ها تعبیر

شده است.

«جدول تقویم، فهرستِ سعادت‌های روزانه / مثل برگ یاس، عطراگین و

روشن باد» (اخوان، دوزخ اما سرد، ص ۳۱۰)

«ظلمتی که باغ مرا بلعیده از بوی یاس‌ها معطر و خواب آور و خیال‌انگیز شده

است.» (شاملو، هوای تازه، ص ۲۳۹)

«امشب سمفونی تاریک یاس‌ها و سروها اندوه کهن و لذت سرمدی را در دل

من دوباره به هم می‌آمیزد» (همان، ص ۲۴۱)

بخش چهارم

نمادهای کنایی، استعاری و تشبیهی نباتات

باید خاطر نشان ساخت که برخی از موارد مربوط به کاربردهای ادبی (تصویری و توصیفی) تحت این مقوله نیز قرار می‌گیرد، چنانکه خندیدنِ گل، داغداری لاله، فریبندگیِ نرگس، زبان داشتن سوسن و... که بیشتر بدان پرداختیم در شمار کاربردهای مجازی هستند.

اما مراد ما از این مبحث پرداختن به شماری از مقولاتی است که صرفاً جنبه استعاری، کنایی یا تشبیهی در قالبِ نماد (در معنی مطلقِ نماد) دارند و حائز معنایی توصیفی نیستند. از این رو در این بخش با ذکر شواهدی چند به ارائهٔ برخی از الگوهای مشهورِ بلاغی در بابِ گیاهان خواهیم پرداخت.

الف) نمادهای انسانی؛ زندگی و مرگ

نوگل (جوان، معشوقِ جوان)

«خارزاران را همه می‌دیدم اندر هم / سر فرو برده / که اگر در راه بشکفته /
نوگلانی شادمان بینند کاندرا مقدمِ صبح و دلاویزانش می‌خندند / بر ره آنان سد از
سنگین گردآلودِ خود بندند» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۱۴)
«ای نوگلِ نو شکفته! / نوگلِ من!» (همان، ص ۵۷)

نهال (انسانِ جوان)

«نهالِ تازه رسی را به بوستانِ شباب

شکست دستِ اجل همچو طفلِ بوالهوسی»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۳۱)

نارسیده درخت (نوزاد)

«همه موبدان شاد گشتند سخت که سبز آمد این نارسیده درخت»
(فردوسی، ج ۷، ص ۲۲۰)

درختِ کهن (انسان پیر)

«درختِ کهن میوه تازه داشت که شهر از نکویی پرآوازه داشت»
(سعدی، بوستان، ص ۱۵۱)

سبزه خط و سبز خط (معشوقِ نوجوان)

«همه دانند که من سبزه خط دارم دوست نه چو دیگر حیوان سبزه صحرائی را»
(سعدی، غزلیات، ص ۳۴)

سبز خطانی سراپا لطف و زیبایی / ساقیان بزم و رهن‌های گنج دل»
(فروغ، عصیان، ص ۲۱۵)

میوه، میوه دل (فرزند)

«درختِ کهن میوه تازه داشت که شهر از نکویی پرآوازه داشت»
(سعدی، بوستان، ص ۱۵۱)

«قرّة‌العین من آن میوه دل یادش باد که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد»
(حافظ، دیوان، ص ۱۸۲)

«میوه عمر آدمی بی شک هست فرزند آدمی به یقین»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۰۳)

شکفتن گل و رسیدن بهار (سپری شدن عمر)

«دریغا که بی ما بسی روزگار بروید گل و بشکفد نوبهار
بسا تیر و دی ماه واردی بهشت بیاید که ما خاک باشیم و خشت»

(سعدی، بوستان، ص ۱۸۶)

گل چیدن، گل بُردن (کُشتن)

«عزیز من به خدا دستِ مرگِ بلهوس است / هماره گل چَند و ننگرد به خار و
خسی / به جای خار و خس از باغِ گُلِ بَرَد ای وای / چه باغبانی، شومی چه
سهمگین هَرسی»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۲۱)

گل بی خار (مردم نیک سیرت)

«گل بی خار میسر نشود در بُستان گل بی خارِ جهان مردم نیکو سیرند»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۵۵)

ب) نمادهای دیگر

پردگیانِ باغ؛ بی نامانِ زیباروی (گل‌ها و گیاهان)

«پردگیان باغ از پسِ معجر / عابر خسته را / به آستین سبز / بوسه‌ئی می فرستند»
(شاملو، ابراهیم درآتش، ص ۲۱)

«و گل‌ها و درختان ... / بی نامانِ زیباروی و خاموشی»

(اخوان، در حیاط کوچک پاییز، ص ۲۶)

و هم سبز رنگ (بهار)

«و آن بهار، و آن وهم سبز رنگ / که بر دریچه گذشت، با دلم می‌گفت: نگاه

کن...»
(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۵۸)

نرگس (ستاره، اجرام سماوی) گل زرد (خورشید)

«هزاران نرگس از چرخ جهان گرد فروشد تا بر آمد یک گل زرد»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۷۷)

پیازینه پوستوار حصاری (هفت فلک)

«که با خلوت خوش چون به خالی بنشینم / هفت در بازه فراز آید / بر نیاز و

تعلّی جان» (شاملو، شکفتن درمه، ص ۷۸)

سکوتِ گندم (قحطسالی و گرسنگی)

«سکوتِ گندم می تواند گرسنگی باشد و غریو پیروزمندِ قحط»

(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۳)

کشورِ گل و بلبل (ایران)

«جنگلِ مولاست کشورِ گل و بلبل گیسوی زنگی صفت، سیاه و پریشان»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۲۱)

رویش گیاه و جنگل (امیدآوری و رسیدن به مقصود)

«و چون خاموش می افتاد در مرداب رؤیاهای شیرینم / گیاهی سبز می روئید

در مرداب رؤیاهای شیرینم» (فروغ، عصیان، ص ۲۵۸)

«احساس می کنم / در هر کنار و گوشه این شوره زار یأس / چندین هزار جنگل

شاداب ناگهان / می روید از زمین» (شاملو، باغ آینه، ص ۴۸)

گل، میوه و برگ چیدن (بهره بردن، برخوردار شدن)

«از درختِ جَسَدتِ برگ و بر خویش بچن

بیشتر زانکه ازین بستان بیرون ت برند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۶۵)

«ای دل شباب رفت و نچیدی گلی زعیش پیرانه سر مکن هنری ننگ و نام را»

(حافظ، دیوان، ص ۱۱)

«کی به من روی زمین تاخته آیا خورشید

میوه کی خواهد از این شاخه نوخاسته چید؟»

(نیما، همان، ص ۴۷۹)

«بی توشه شدم در کوه «کجا» گل چیدم، گل خوردم»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۳۸)

«خوابیدم. می گویند: دستی در خوابی گل می چید»

(سپهری، همان، ص ۲۶۶)

«چون دقیق است او خواب می بیند چون به خواب است او غنچه می چیند»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۹۵)

«از آسمان و ابرو آدم‌ها و سگها مه‌ری ندیدم و میوه‌ای شیرین نچیدم»

(اخوان، زمستان، ص ۹۴)

«او از این گلزار عطرآگین / برگ سبزی هم نمی چیند»

(فروغ، اسیر، ص ۱۲۵)

خوشه چیدن (گدایی)

ما خوشه چین خرمن اصحاب دولتیم باری نگه کن ای که خداوند خرمنی»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۷۸)

گندم سیه خوردن (ساده زیستن)

«زنان بیخته با گندم سیه خوردن از آب چشمه کوه «گلار» نوشیدن»

(نیما، همان، ص ۱۶۰)

گل کردن (پدیدار و شکوفا شدن)

«غم‌ها را گل کردم، پل زدم از خود تا صخره دوست»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۶۳)

«به جان بیزار از این عقل زبونم، ای جنون! گل کن»

(اخوان، در حیات کوچک پاییز، ص ۲۱)

خواب آقیا را مُردن (تجربه کردن آرامش گل‌ها)

«خیالگونه در نسیمی کوتاه که به تردید می‌گذرد خوابِ افاقیا را بمیریم»
(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۴۷)

مسلسل و خمپاره کاشتن (جنگ و ستیز)

«همسایه‌های ما همه در خاک باغچه‌شان به جای گل / خمپاره و مسلسل می‌کارند»
(فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۳۱)

خاموشی، یخ زدگی و... درختان (خفقان و فضای ظلم آلود)

«بگرفته است آتش، سردی / و نارون خموش / و باغ دیده غارت / بر حرف‌ها
که هست بسته است گوش»
(نیمای، همان، ص ۴۷۴)

«نفس‌ها ابر، دل‌ها خسته و غمگین / درختان اسلکت‌های بلور آجین /...
زمستان است»
(اخوان، زمستان، ص ۹۹)

جنگ انار و دندان (خوردن انار)

«جنگ خونین انار و دندان»
(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۸۳)

پر شدن (نابودی)

«چو گل در دستِ بیدادِ تو پر پر شد نگاهِ من
چنان کاندرا سرای سینه ره گم کرد آه من»
(اخوان، ارغنون، ص ۸۹)

جو فروشی و گندم نمایی (تزویر و دغل کاری)

«همه گندم نمای جوکارند همه گل صورتند و پُر خارند»
(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۴۳۶)

«جو فروش است آن نگار سنگدل بامن او گندم نمایی می‌کند»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۴۹)

«نه تو را بر ظلم توبه‌ئی پرخروش ای دغا گندم نمای جو فروش»

(مولوی، مثنوی، ج ۵، بیت ۱۸۳۰)

جو، دو جو (بی ارزشی و بی مقداری)

«خورشید رخشان است می زان زرد و لرزان است می

جو جو همه جان است می فعلش به خروار آمده»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۸۹)

«بر خیز تا طریق تکلف رها کنیم دگان معرفت به دو جو پُر بها کنیم»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۶۵)

«پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت

ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم»

(حافظ، غزلیات، ص ۴۶۱)

زیره آب دادن (فریفتن و وعده دروغین دادن)

«چون پلپلم بر آتش نعره زنان و سوزان کز زیره آب دادن جانان چه خواست گویی؟»

(خاقانی، دیوان، ص ۶۸۱)

ژاژ خائیدن (بیهوده گویی)

«به حسرت جوانی به تو باز ناید چرا ژاژ خایی چرا گر به شانی»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۰۵)

«جوشید بر او جاهل: کاین ژاژ چه خائی بخشید بر او مرد زهی منطقیانه»

(نیماء، همان، ص ۴۹۸)

«پنبه نهادن (فریب دادن)»

«به صد غم ریسمان جان گسسته است غمی را پنبه چون نتوان نهادن»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۹۴)

پسته در پوست، دو مغز بادام در یک خزینه (نهایت همدلی و دوستی)

«دو تن در جامه‌ای چون پسته در پوست برآورده دو سر از یک گریبان»

(سعدی، غزلیات، ص ۶۵۹)

«همچون دو مغز بادام اندر یکی خزینه با هم گرفته آنسی وز دیگران ملالی»

(سعدی، همان، ص ۸۶۶)

«مرا و عشق تو گیتی به یک شکم زادست دو روح در بدنی چون دو مغز در یک پوست»

(همان، ص ۱۰۴۴)

برگِ سُداب (تحفه ناقابل و برگ سبز)

«از خوان دل چو برگ سُدابی بیافتی بفرست زله‌ای سوی اخوان صبحگاه»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۷۵)

بی‌برگی (بی توشه و زاد بودن)

«زمستان است و بی‌برگی بیا ای باد نوروزم»

بیابان است و تاریکی بیا ای قرص مهتابم»

(سعدی، همان، ص ۵۳۴)

«اندوه نگاه: بیداری چشم، بی‌برگی دست» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۱۶)

«آبر با آن پوستینِ سردِ نمناکش باغ بی‌برگی / روز و شب تنهاست»

(اخوان، زمستان، ص ۱۵۲)

«باغ بی‌برگی که می‌گوید که زیبا نیست؟ داستان از میوه‌های سر به گردون سای

اینک خفته در تابوت پست خاک می‌گوید»

«باد... / و چه بی‌برگانِ عاطل را / که تکانی داد و از بُن کند»

(همان، آخر شاهنامه، ص ۱۲۸)

کور و کچل بودنِ درخت (بی‌بر و بار بودن)

«کور و کچل درختِ در او تو سری خوران»

(نیماء، مجموعه اشعار، ص ۱۳۵)

دختر رز، آب انگور، آب رز (شراب)

«عمرِ خوشِ دخترانِ رز به سرآمد کُشتنِیان را سیاستی دگر آمد»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۷۴)

«جمال دختر رز نور چشم ماست مگر که در نقاب زجاجی و پرده عنبی است»

(حافظ، دیوان، ص ۹۰)

«ای ندیده ز آب رز هستی تا کی آخر ز عشقِ رز مستی»

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۱۱۴)

«گویند کسان بهشت با حور خوش است من می گویم که آب انگور خوش است»

(خیام، رباعیات، ص ۱۱۴)

همچنین نمونه‌هایی از تشبیهات صریح (تشبیه مؤکد) و استعارات مکنیه نباتی که در شعر فارسی از بسامد بالایی برخوردارند علاوه بر آنچه که در بخش‌های پیشین در باب نباتات اشاره گردید ازین قرارند:

«شاخ شجر دهر غم و مشغله بار است زیرا که بر این شاخ غم و مشغله بار، است»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۸۶)

«چون دعوتِ مسیح شده شاخ بخت او هر روز عید تازه از آن می دهد برش»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۲۶)

«با سرو قدی نازه‌تر از خرمن گل از دست منه جام می و دامن گل

زان پیش که ناگه شود از باد اجل پیراهن عمر ما چو پیراهن گل»

(خیام، رباعیات، ص ۱۴۶)

«بر دمید از میان آتش و دود چون صدای ندای حق بشنود

عبر عهد و سوسن تحقیق سنبل سنت و گل توفیق»

(سنایی، حدیقه، ص ۱۶۹)

«به نو بهار ز رُخسار دختران درخت نقاب سبز تو دانی گشاد هر سحری»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۲۲)

«شجر حکمت، پیغمبر ما بود و برو هر یک از عترت او نیز درختی به برند»
(همان، ص ۶۶)

«تنور لاله چنان بر فروخت باد بهار

که غنچه غرقِ عرق‌گشت و گل به جوش آمد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۳۵)

«برخور هله از درختِ ایمان کز منزل بی امان گذشتی»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۹۰)

«اما من آن شکوفه اندوهم / کز شاخه‌های یاد تو می‌رویم»

(فروغ، دیوان، ص ۱۶۶)

«این است زندگانی و جز این فسانه نیست

با شاخ و برگ‌های فسون و آب و تاب خوب»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۵۳)

«ای سبدهاتان پر خواب! سیب آوردم سیب سرخ خورشید»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۳۳۹)

«ای نفس‌های گرم زمین که بذر فردا را در خاکِ دیروز می‌پزید»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۱۷)

«جنگل آینه‌ها به هم در شکست»

«سخن از گیسوی خوشبخت من است / با شقایق‌های سوخته بوسه تو»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۶۰)

«در کشتِ گمان هر سبزه لگد کردم»

«یکی بنگر درختان با پریزادان مست خفته می‌مانند»

(اخوان، در حیات کوچک پاییز، ص ۲۵)

«کاندر آخم جنگلی، خمیازه‌کوهی روز و شب می‌گشت یا می‌خفت

(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۳۴)

«در برابر بی کرانی ساکن / جنبش کوچکِ گلبرگ / به پروانه‌ای مانده بود»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۵۷)

«و عشقم قفسی است از پرنده خالی، افسرده و ملول در مسیر توفان تلاشم که
بر درختِ خشک بُهت من آویخته مانده است»

(شاملو، هوای تازه، ص ۲۹۹)

بخش پنجم
ضرب‌المثل‌های نباتی

در میان کاربردهای ادبی ضرب المثل‌ها که غالباً بر پایه کنایات و تشبیهات بنا می‌شوند الگوهای نمادینی هستند تا در مقام تذکر و یادآوری، اشخاص، اشیاء و امور را برجسته‌تر نشان دهند و این مقولات را نزد مخاطب مجسم سازند. ژان شوالیه مثل (Prabole) را حکایتی می‌داند که معنی آن جدا از مفهوم ظاهری‌اش، متضمن درسی اخلاقی است.^{۲۹} ضرب‌المثل‌هایی که در ساخت آن‌ها حضور نباتات مشاهده می‌شود در ادب فارسی فراوانند و مجموعاً معانی که از این کاربردها حاصل می‌شود متنوع و قابل توجه هستند. از این میان ضرب‌المثل‌هایی هستند که از آنها بی‌حاصلی یا عبث بودن کاری و مضامینی از این قبیل اراده می‌گردد و یا برای برجسته ساختن کرامت انسانی یا اینکه هرگیاهی به طبیعت خود عمل می‌کند و عملکرد معکوس نخواهد داشت و مضامین بیشمار دیگری که در باب مفاهیم اخلاقی و تربیتی به کار رفته‌اند اما به دلیل فراوانی و گستردگی آنها به ذکر نمونه‌هایی چند اکتفاء می‌کنیم تا صرفاً مقصود خود را از دسته‌بندی کاربردهای ادبی نباتات در حوزه ضرب‌المثل‌های نباتی بیان کرده باشیم:

«نهان اندر بدان نیکان چنانند که خرما در میان خار بسیار»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۷)

«به کوشش نروید گل از شاخ بید نه زنگی به گرمابه گردد سپید»

(سعدی، بوستان، ص ۱۴۱)

«هر آن کافگند تخم بر روی سنگ جوی وقتِ دخلش نیاید به چنگ»

(سعدی، بوستان، ص ۱۴۳)

«تخم تا در زمین نماند سه ماه بر ازو کی خوری به خرمن گاه»

(سنایی، حدیثه الحقیقه، ص ۷۳۴)

«خار مدرو تا نگردد دست و انگشتت فگار

از نهال و تخم تتری نیشکر خواهی چشید؟»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۵۲)

«بی مار به سر نمی رود گنج بی خار نمی دمد گلستان»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۷۲)

«پیاز آمد آن بی هنر جمله پوست که پنداشت چون پسته مغزی در اوست»

(بوستان، ص ۱۱۸)

«مرد غرقه گشته جانی می کند دست را در هر گیاهی می زند

تا کدامش دست گیرد در خطر دست و پایی می زند از بیم سر»

(مولوی، مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۱۷-۱۸۱۸)

«دل زیرک میان لوز بود دل نادان چو پوست گوز بود»

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۳۴۷)

«هر که در کعبه با تحرّی مُرد زیره تر به سوی کرمان برد»

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۱۳۶)

«درخت خرما از موم ساختن سهل است ولیک ازو نتوان یافت لذت خرما»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۹)

«بار چو فرزند و تخم او پدر اوست از جو جوزاید و زپلپل پلپل»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۳۶)

«گل آورد سعدی سوی بوستان به شوخی و فلفل به هندوستان»

(سعدی، بوستان، ص ۳۸)

«تأمل کنان در خطا و صواب به از ژاژ خایان حاضر جواب»

(سعدی، بوستان، ص ۱۵۴)

«سنگی و گیاهی که در او خاصیتی هست از آدمئی به که درو منفعتی نیست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۴۲)

«گاو خاموش نزد مرد خرد به از آن ژاژخای صد بارست»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۸۵)

- «چند گویی چو طوطی از هر در سخن اندر قفس به بوی شکر»
(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۷۴۲)
- «کار بوزینه نبودست فنِ نجاری دعوی یافه مکن یافه مگو ژاژ مخای»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۶۱)
- آری «آلاله کوهساران هفته‌ای بی» آری «وفای گل‌عداران هفته‌ای بی»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۸)
- «بهار - آری بر او نگشود کس در... / کسی تاجی زگل ننهاد بر سر»
(شاملو، هوای تازه، ص ۱۲)
- «هیچ گندم کاری وجو بردهد دیده‌ای اسبی که کرّه خر دهد»
(مولوی، مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۴۶)
- «نی بوریا را بلندی نکوست که خاصیت نیشکر خود در اوست»
(سعدی، بوستان، ص ۱۲۰)
- «صد نیک به یک بد نتوان کرد فراموش گر خار بر اندیشی خرما نتوان خورد»
(رودکی، دیوان، ص ۵۱۸)
- «تحکم کند سیر بر بوی گل فروماند آوای چنگ از دهل»
(سعدی، همان، ص ۱۲۱)
- «اگر بیخ حنظل بود ترّ و خشک نشاید که بار آورد شاخ مشک»
(شاهنامه فردوسی، ج ۸، ص ۹۷)
- «رطب ناورد چوب خرزهره بار چو تخم افکنی بر همان چشم دار»
(سعدی، همان، ص ۶۳)
- «نی همه یک رنگ دارد در نیستان‌ها ولیک
از یکی نی قند خیزد و ز دگر نی بوریا»
(خاقانی، دیوان، ص ۱۹)
- «چو نتوانی نشاندن گوز و خرما نباید بید و سنجدر را فکندن»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۹۹)
- «مکن بد که بدبینی از یار نیک نیاید ز تخم بدی بار نیک»
(سعدی، بوستان، ص ۸۷)

- «نبینی که گر خار کارد کسی نخست آن نهالش مرو را خلد»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۷۳)
- «اگر بدکنی چشم نیکی مدار که هرگز نیارد گز انگور بار
نپندارم ای در خزان کشته جو که گندم ستانی به وقت درو»
(سعدی، همان، ص ۶۳)
- «گویند که بید خیزران خواهد شد پروردی اگر کوه گران خواهد شد
پرورده‌ی دست توام امّا کم و بیش هر چیز همان که بود آن خواهد شد»
(نیمای، همان، ص ۵۳۹)
- «دیوار کج تانوک درخت هم کج می‌رود / سیب که چیده شد ردیف کردن آن
آسان است»
(همان، ص ۶۴۵)
- «ببین چه تیشه می‌زنی / به ریشه جوانیت»
(اخوان، زمستان، ص ۱۲۲)
- «شاخی که سر به خانه همسایه می‌برد تلخی برآورد مگرش بیخ برکنی»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۲۳)
- «به خُرده توان آتش افروختن پس آنگه درخت کهن سوختن»
(همان، ص ۴۸)
- «فضیحت بود خوشه اندوختن پس از خرمن خویشتن سوختن»
(همان، ص ۱۹۲)
- «درخت میوه مقصود از آن بلندتر است که دست قدرت کوتاه ما برو یازد»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۵۰)
- «رطب شیرین و دست از نخل کوتاه زلال اندر میان و تشنه محروم»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۶۷)
- «پای مالنگ است و منزل بس دراز دست ما کوتاه و خرما بر نخیل»
(حافظ، دیوان، ص ۴۱۶)
- «از مردم بد اصل نخیزد هنر نیک کافور نخیزد زدرختان سپیدار»
(منوچهری، دیوان، ص ۴۴)
- «نیارد جز درخت هند کافور نریزد جز درخت مهر روغن»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۹)

«جای نزهت نیست گیتی را که اندر باغ او

نیشکر چون برگ سنبل زهر دارد در میان»

(همان، ص ۲۲۴)

«به سرو گفت کسی میوه‌ای نمی‌آری

جواب داد که آزدگان تهی دستند»

(سعدی، غزلیات و قصاید، ص ۱۰۴۷)

«جور دشمن چه کند گر نکشد طالبِ دوست

گنج و مار و گل و خار و غم و شادی به هم‌مند»

(همان، ص ۱۰۴۹)

«حال خاقانی از چه می‌داند آبِ خود زیر گاه می‌پوشد»

(خاقانی، دیوان، ص ۶۰۸)

«هر گیاه گرچه هندبا نبود هندبا نیز هر گیاه نبود»

(نیمای، همان، ص ۱۹۹)

«گل بی رنگ و بو به کار نمی‌آید»

(همان، ص ۷۵۲)

«گندمِ خشک شده مکانِ خواب می‌خواهد چه کند؟ / تن مُرده، استخوان

(همان، ص ۷۷۳)

می‌خواهد چه کند؟

بخش ششم

زنجیره نمادهای نباتی (ارتباطهای دوگانه)

زنجیره نمادهای نباتی به معنی کاربرد عناصرِ دوتایی یا چندگانه که جنبه‌های مختلف گیاهی در آن حضور داشته باشد است که علاوه بر ارتباطات قدسی و رمزی نباتی که در فصل اول مطرح کردیم در حوزه تصاویر گیاهی و کاربردهای ادبی نباتات، سهم عمده‌ای را به خود اختصاص می‌دهد. مؤلف کتاب «ببگانه مثل معنی» این عناصر را که به صورت دوتایی در یک بیت حضور پیدا می‌کنند و میانشان نوعی ارتباط منطقی (لفظی یا معنایی) برقرار است جفت‌های گردان نامیده است.^{۳۰} گذشته از ارتباطاتِ قدسی نباتی که در فصل پیشین مطرح گردید پیوند گیاهان با طبیعت و خلقت مادی مجموعه‌ای زنجیره‌وار را پدید می‌آورد که در منابع و متون پیش از اسلام نیز به آن اشاره شده است. و ما بخشی از این موارد را در فصل ششم کتاب نقد تطبیقی خاطر نشان ساخته‌ایم.

از سری دیگر مطابق سنت‌های فکری شاعران پارسی‌گوی، برخی از این عناصر دوتایی در زنجیره نمادها مانند مقارنه گل با می و آبر و باد بهاری و درختان، پرندگان و گل‌ها و... در حوزه انواع ادبی، از عناصر بهاریه به شمار می‌رود. و بهاریه نوعی شعر است که شاعران به سبب فرارسیدن بهار در وصف زیبایی و شکوه آن و مناظر دلکش طبیعت در این فصل می‌سرایند.

«خاک سبز آرنگ و باد گلفشن و آب خوش

ابر مروارید باران و هوای مشکبوست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۳۶)

«من باهارم تو زمین / من زمینم تو درخت / من درختم تو باهار / ناز انگشتای

بارون تو باغم می‌کند / میون جنگلا تا قم می‌کنه» (شاملو، آیدا در آینه، ص ۱۷)

از میان عناصر دوگانه مواردی که در شعر فارسی پُرکاربردتر و شایع تر هستند را مطرح خواهیم کرد:

الف) پرندگان و نباتات

«چو به منتها رسد گل برود قرار بلبل

همه خلق را خبر شد غم دل که می نهفتم»

(سعدی، غزلیات، ص ۵۴۱)

«من از گفتن می مانم اما زبان گنجشکان / زبان زندگی جمله های جاری جشن

طبیعت است / زبان گنجشکان یعنی: بهار، برگ بهار (فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۱۲)

«لبریز گشته کاج کهنسال / از غار غارِ شومِ کلاغان» (همان، عصیان، ص ۲۳۷)

«من قطاری دیدم تخم نیلوفر و آوازِ قناری می بُرد»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۷۹)

«هر کلاغی را کاجی خواهم داد» (همان، ص ۳۴۰)

«بس مرغ های مختلف الوان نشسته اند بر بیدهای وحشی و اهلی چنارها»

(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۶۱)

«درخت تناور امسال / چه میوه خواهد داد / تا پرندگان را به قفس نیاز نماند»

(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۲۲)

ب) حیوانات، حشرات و نباتات

«عنان برگردن سرخش فکنده چو دو مارسیه بر شاخ چندن»

(منوچهری، دیوان، ص ۶۳)

«مار اگر چه به خاصیت بد بوست پاسبان درخت صندل اوست»

(سنایی، حدیقه، ص ۵۸)

«چه درخت های طوبی است نشانده آدمی را تو بهیمه وار اُلْفَت به همین گیاه داری»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۱۶)

«آب آن زمزمه بر پا کرده مثل ماری پیچان بر سبزه تر»

(نیمای، همان، ص ۱۶۲)

«امّا نه سگ خشمگین مانده پایین / و بر درخت است آن گربه تیره گل باقلایی»

(اخوان، از این اوستا، ص ۱۰۱)

«گاو... همه در ساخته با خشک گیاه / با رُخ تیره‌ی ماه اسفند»

(نیما، همان، ص ۱۶۴)

«شب‌نم گل‌های کوهی را سَحَر خیز آهوان نوشند»

(اخوان، دوزخ امّا سرد، ص ۳۰۹)

«شب است / به روی شاخ انجیر کهن «وگ دار» می خواند به هر دم خبر می آورد

طوفان و باران را و من اندیشناکم» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۴۹۰)

«پاک تر از آه تو پروانه‌ای / بر گل یادی ننشیند دگر»

(اخوان، زمستان، ص ۱۰۷)

«بر خاستم و آب نوشیدم / و ناگهان به خاطر آوردم / که کشتزارهای جوان تو از

هجوم ملخ‌ها چگونه ترسیدند» (فروغ، ایمان بیاوریم...، ص ۴۱۹)

«من به زیر این درخت خشک انجیر

که به شاخی عنکبوت منزوی را تار بسته...»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۰۸)

«زنبوری پَر زد... این سو و آن سو، جو یای گلی» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۱۶)

«شب‌نم گل‌های باغ و بوستان را / انگبین زنبور و پروانه»

(اخوان، دوزخ امّا سرد، ص ۳۰۹)

«باغچه از بهاری دیگر آبستن است / و زنبور کوچک / گل هر ساله را در موسمی

که باید دیدار می‌کند.» (شاملو، باغ آینه، ص ۱۱۱)

«ریشه فروترین ریشه / از دل خاک ندا داد: عطر دورترین غنچه می باید عسل

شود.» (شاملو، دشنه در دیس، ص ۱۵)

ج) (نور) آفتاب و ماه و نباتات

علاوه بر ارتباطات قدسی گیاهان با خورشید و ماه که در فصل اول بدان

پرداختیم، در حوزه کاربردهای ادبی زنجیره نمادهای نباتی نیز نوعی ارتباط فیزیکی

و طبیعی میان این عناصر با نباتات وجود دارد.

«اول روز اندک است زور و فر آفتاب بعد گیا ظاهر است خیل گل و یاسمین»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۳۶)

«خوشا به حال درختان که عاشق نورند / و دست منبسط نور همیشه روی

شانه آنهاست» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۰۸)

«من صدای سرفه روشنی از پشت درخت... را می شنوم» (سپهری، ص ۲۸۶)

«ریشه را در ظلمات به ضیافت آب و آفتاب بردن» (شاملو، در آستانه، ص ۴۷)

«از شعاع آفتاب تافته از پشت برگ تیره‌ی لادن / روی گل‌های دگر دیگر صف

گسترده‌ی ها گسترانید...» (نیما، مجموعه شعار، ص ۲۵۱)

«چون نور آفتاب که در باغ گل دود هر جا به جستجوی تو سر می زند دلم»

(اخوان، ارغنون، ص ۸۰)

«و او به سبک درختان میان عافیت نور منتشر می شد»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۴۰۰)

«و در نیزه‌های سبز درختانی نظر کردم که به اعماق رسته بود / و آزمندانه به

جانب خورشید می کوشید و دستان عاشقش در طلبی بی انقطاع از بلندای انزوای

من بر می گذشت.» (شاملو، ققنوس در باران، ص ۷۱ و ۷۰)

«ماه سرد و غمگین خرد می گردد در نقشه‌ی آب

زیر چند اسپیدار شکل‌ها می گذرند»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۲۷)

«دور از ما در نشیب راه / در غبار شوم مهتابی که می لغزد / سرد و سنگین بر فراز

شاخه‌های تاک / سوی یکدیگر به نرمی پیش می رانند» (فروغ، دیوار، ص ۱۸۶)

د) عناصر چهارگانه و نباتات

۱. آب، ابر، باران، برف، شبنم

«آه اگر وقتی چو گل در بوستان یا چون سمن

در گلستان یا چو نیلوفر در آبت دیدمی»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۷۶)

- «هر کجا آبِ روان، سبزه بُود هر کجا اشکِ روان، رحمت شود»
(مولوی، مثنوی، بیت ۸۲۰)
- «ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست بی باده گلرنگ نمی باید زیست»
(خیام، رباعیات، ص ۱۰۰)
- «هر ساعت از لطیفی رویت عرقت برآرد چون بر شکوفه آید باران نوبهاری»
(سعدی، غزلیات، ص ۸۱۴)
- «از گریه آسمان چه روید گل ها و بنفشه مُرطَب»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۵۶)
- «این عشق چو باران است ما برگ و گیا ای جان باشد که دمی باران بر برگ و گیا کوبد»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۶۶)
- «ز ابرِ گریان شاخ سبز و ترّ شود زان که شمع از گریه روشن تر شود»
(مولوی، مثنوی، ج ۲، بیت ۴۸۰)
- «گل گفت به باغ ابر مهمان است گفت ابر که گل شمع شبستان من است او خنده زد و گریست گل گفت هم اوست کاو مایه خنده های پنهان من است»
(نیمای، مجموعه اشعار، ص ۵۲۶)
- «بر فراز دشت باران است باران عجیبی / از گیاهی تانه دل سیراب آید / بر ستیز هیبتش هر دم می افزاید / زیر و رو می دارد از هر سو / رسته های تشنه و تر را هر نهال بارور را»
(نیمای، همان، ص ۴۵۸)
- «اینک از زیر چراغی می گذشتیم آبگون نورش / و در این هنگام من دیدم / بر درخت گوزپشتی، برگ و بارش برف»
(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۱۱۲)
- «هر صبح که روی لاله شبنم گیرد بالای بنفشه در چمن خم گیرد...»
(خیام، رباعیات، ص ۱۳۵)
- «بر رخ سبزه، شب زاله می زد»
(نیمای، همان، ص ۴۲)
- «دل من چون دل گل های بهار / پُر شد از شبنم لرزان یقین»
(فروغ، اسیر، ص ۱۱۴)
- «از جام گل ها مست شبنم های شیرین آواز خوان تربت فرهاد بودم»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۴)

۲. خاک (سفال) و نباتات

علاوه بر ارتباط طبیعی خاک به عنوان بستر نباتات، با آن‌ها، کاربرد واژه سُفال و ریحان به عنوان نوعی مراعات النظیر براساس رسمی قدیمی بوده است که ریحان را در سفال و کوزه‌هایی می‌رویانده‌اند و ما به این مقوله در فصل اول اشاره داشتیم: «در مجلسی که بگذشت از یاد او حدیثی در هر لبِ سفالین ریحانِ تازه بینی» (خاقانی، همان، ص ۴۳۲)

«جای تو در دل شکسته ماست که تو ریحان و ما سفالِ توایم» (همان، ص ۶۴۰)

«همچنان که عصاره خاک / از دهلیز ساقه می‌گذشت / تا چشم انداز تابستانه را / به رنگی دیگر بیاراید» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۶)

«ناسیرابی جاودانه علف که سرسبزی صحرا را مایه به دست می‌دهد.» (شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۴)

«در سفالینه چشم، صد برگ ننگه بنشاندم بنشستم» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۵۳)

۳. باد و نباتات

«دگر با من مگوی ای باد گلبوی که همچو بلبلم دیوانه کردی» (سعدی، غزلیات، ص ۷۸۳)

«غوصه گشت این باد و آبستن شد آن خاک درخت
بادها چون گشن تازی شاخه‌ها چون مادیان» (مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۰)

«سینه بگشا چو درختان به سوی باد بهار زانکه زهرست ترا باد روی پاییزی» (همان، ص ۱۰۶۰)

«شاید پرنده بود که نالید / یا باد در میان درختان» (فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۵۳)

«باد می رفت به سر وقت چنار / من به سر وقت خدا می رفتم»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۳۵۷)

«در گوش من دیگر ندارد هیچ تأثیر / باد درختان همچو تعلیم ادیبان»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۶)

«باد در بیشه همسایه درختان را / به هیاهوی ملال آوری انداخته بود»

(همان، دوزخ اما سرد، ص ۲۷۷)

«بر آب های ساحل شط، سایه های نخل / می لرزد از نسیم هوسباز نیمه شب»

(فروغ، اسیر، ص ۱۰۵)

«در شب کوچک من، افسوس / باد با برگ درختان می عادی دارد»

(همان، تولدی دیگر، ص ۲۹۳)

س. گل و می

«اکنون که گل سعادتت پُر بار است دست تو زجام می چرا بی کار است»

(خیام، رباعیات، ص ۱۰۰)

ش. گل و خار

«زان که در زیر هفت و پنج و چهار نیست گل بی خُمار و گل بی خار»

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۷۱۷)

«ولیکن بارقیبان چاره ای نیست که ایشان مثل خارند و تو وردی»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۸۳)

«خوبان گل اند و خار جفا در کنارشان چون ما کسی مباد گرفتار و خوارشان»

(اخوان، ارغنون، ص ۸۳)

ص. نباتات و رنگها

شماری از گلها و گیاهان در حوزه کاربردهای ادبی نماد رنگی خاص قرار

می گیرند در بخش سوم از این فصل که به بررسی نمادهای تصویری و توصیفی

نباتات پرداختیم، در مواردی به ارتباط گیاهان با رنگ‌ها اشاره داشتیم. همانگونه که پیشتر اشاره داشتیم گل سرخ (ورد)؛ خضاب و حنا، عناب و برگ شمعدانی و... نماد سرخی هستند:

«زان پیش که بر سرت شبیخون آرند فرمای که تا باده گلگون آرند»
(خیام، رباعیات، ص ۱۲۹)

«بالب تشنه دو صد بوسه شوق / بر لب باده گلرنگ زخم»

(فروغ، اسیر، ص ۸۵)

«ناوکش را جان درویشان هدف ناخنش را خون مسکینان خضاب»

(سعدی، غزلیات، ص ۴۴)

«به خون حلق فرو برده پنجه کاین حناست

ندانمش که به قتل که شاطری آموخت»

(همان، ص ۵۱)

«سرانگشتان مخضوبش نبینی که دست صبر بر پیچید و بشکست»

(همان، ص ۶۴)

«برخیزم و عزم باده ناب کنم رنگ رخ خود به رنگ عناب کنم»

(خیام، رباعیات، ص ۱۴۸)

«عناب خجل از لب عناب تو شد / بیدار هر آن که بود در خواب تو شد»

(نیمای، همان، ص ۵۳۹)

«و دختری که گونه‌هایش را با برگ‌های شمعدانی رنگ می‌زده آه / اکنون زنی

تنهاست».
(فروغ، تولدی دیگر، ص ۲۸۱)

و کافور نماد سپیدی است:

«آندوده زمان رُخش به زر آب آلوده سرش به گرد کافور»

(ناصر خسرو، ص ؟)

«طوطی گفتا سمن به بود از سبزه، کو بوی ز عنبر گرفت رنگ ز کافور ناب»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۳)

چنان که در بخش مربوط به نمادهای تصویری و توصیفی از فصل دوم این

کتاب دیدیم بعضی گل‌ها نیز به دلیل دلالت بر رنگهای مختلف مظهر لب، بر و... واقع می‌شوند و در این مقوله از تکرار مطلب پرهیز می‌کنیم.

گندم نیز چنان که گفتیم نماد زردی است و رنگ جو گندمی موی نیز تعبیر جدیدتری از رنگ گندم است:

«هنوز در فکر آن کلاغم در درّه‌های یوش...»

با قیچی سیاهش / بر زردی برشته گندمزار / باخش خشی مضاعف / از آسمان

کاغذی مات / قوسی بُرید کج» (شاملو، دشنه در دیس، ص ۴۲)

«موی تو رنگ ساقه گندم بود / موهای من خمیده و قیری رنگ»

(فروغ، عصیان، ص ۲۴۸)

صندل نیز گاهی نماد زردی و با سفیدی است:

«آمد از گنبد کبود برون شد به گنبد سرای صندل گون»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۸۸)

همچنین زعفران نماد زردی است:

«وین عشق تو در من آفریدستند هرگز نرود ز زعفران زردی»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۸۵)

«پس بجنبانم / بر فراز کوه‌ها و درّه‌های غم فزای زعفرانی چهره آن / زندگانی

دگر سان‌تر» (نیمای، همان، ص ۲۶۶)

از تعبیرات شایع درباره تیرگی یا کبودی و سبزی آسمان و چیزهای دیگر انتساب آن به رنگ نیلی، نیلوفری، آبنوس و ساج و بنفشه و... است که همگی ریشه گیاهی دارند:

«و تا کرد از غمش سرو روان را به نیلوفر بدل کرد ارغوان را»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۴)

«آندران ناحیه بر فرش تکِ دریائیم / همه از نیل کبود»

(نیمای، مجموعه اشعار، ص ۳۶۸)

(فروغ، دیوان، ص ۱۵۳)

«تو آن ابر آشفته نیلگونی»

«گرد ماگویی حریر ابرها / برده‌ای نیلوفری افکنده بود» (همان، ص ۱۵۰)

- «زیرا این گنبد نیلوفری از گوهرکان
دامن دختر شب چون دل من دریا بود»
(اخوان، ارغنون، ص ۴۰)
- «خروش سواران و آوای کوس
هوا قیرگون شد زمین آبنوس»
(شاهنامه، ج ۱، ص ۲۶۲)
- «شانگکی ز آبنوس هدهد بر سر زده است
بر دو بنا گوش کبک غالیه تر زده است»
(منوچهری، دیوان، ص ۱۰۲)
- «روی و موی شاهدان چون آبنوس
روز و شب در یک مکان آمیخته»
(خاقانی، دیوان، ص ۴۹۱)
- «یکی گنبد از آبنوس و زساج
به پیکر زیلسته و شیز و ساج»
(فردوسی، ...)
- «به زلف و عارض ساج سیاه و عاج سپید
به روی و بالا ماه تمام و سرو روان»
(فرخی، ص ۲۷۳)
- «گل گفت بنفشه را به باز که بود
گفتا هم از این است به بازار رواج
آیا خَرَدَت کسی بدین روی کبود
کاین است کبود و آن دگر خون آلود»
(نیمای، همان، ص ۵۴۴)

ض. نباتات و بوی‌ها

علاوه بر آنچه که در باب آئین استعمال بوی خوش در سنت‌های ایرانی خاطر نشان ساختیم درین جا به شماری از کاربردهای ادبی رایج می‌پردازیم که ارتباط بوی‌ها و عطرهاى طبیعى با نباتات را در شعر فارسی تبیین می‌کند. در شاهنامه فردوسی، بوی خوش و سابقه آن به دوران پادشاهی طهمورث باز می‌گردد:

- «دگر بوی‌های خوش آورد باز
چو بان و چو کافور و چون مشک ناب
که دارند مردم به بویش نیاز
چو عود و چو عنبر چو روشن گلاب»
(فردوسی، ج ۱، ص ۴۱)
- «به یاد روی گلبوی گل اندام
همه شب خار دارم زیر پهلو»
(سعدی، غزلیات، ص ۷۰۲)

بان^{۳۱}

بان در شعر فارسی نماد خوشبویی است:

«مردی و رادی زو همی بوید طمع همچنان کز کلبه عطار بوید مشک و بان»

(فرخی، دیوان، ص)

«چو بان و چو کافور و چون مشک ناب چو عود و چو عنبر چو روشن گلاب

(فردوسی، ج ۱، ص ۴۱)

بلسان^{۳۲}

بلسان درختچه‌ای است در بلاد مصر و مظهر بویایی و سفید رنگ است:

«آن گاه یکی ساتگنی باده بر آرد دهقان و زمانی به کف دست بدارد

بر دو رخ او رنگش ماهی بنگارد عود و بلسان بویش در مغز بکارد»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۵۶)

ساج^{۳۳}

ساج نماد سیاهی و خوشبویی است:

«زساج باز ندانند رومیان را لون زعاج باز ندانند زنگیان را رنگ»

(فرخی، ص ۲۰۸)

«به زلف و عارض ساج سیاه و عاج سپید به روی و بالا ماه تمام و سرو روان»

(همان، ص ۲۷۳)

عود^{۳۴}

عود نماد سیاهی و بوی خوش است:

«آتش بدو اندر فکن و عود فروریز تا عود بگویم که چه گفته‌ست به بازار»

(فرخی، دیوان، ص ۱۱۳)

«اگرم چو عود سوزی تن من فدای جانت

که خوش است عیش مردم به روایح عبیرم»

(سعدی، غزلیات، ص ۵۸۰)

«همره نغمه‌های موزونش / گوئیا بوی عود می‌آید» (فروع، اسیر، ص ۱۴۴)
 «گویی فرشتگان خدا در کنار ما / با دستهای کوچکشان چنگ می‌زند / در عطر
 عود و ناله اسپند و ابرو دود / محراب را زپاکی خود رنگ می‌زدند»
 (همان، عصیان، ص ۲۴۳)

کافور

کافور نماد سپیدی و خوشبویی است :

«سوسن کافور بوی گلبن گوهر فروش و زمه اردی بهشت کرده بهشت برین»
 (منوچهری، ص ۸۰)

«آن شرابی که ز کافور مزاج است در او

مهر نشکسته بر آن پاک و گوارنده شراب»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۰)

«بود تا وقت روز در بر من پُرز کافور و مشک بستر من»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۱۶)

لادن^{۳۵}

لادن نماد خوشبویی است:

«آهوی مشک نیست چه چاره ز گاو و بُز کز هر دو برگ عنبر و لادن برآورم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۴۱)

«باد بهشت می‌گذرد یا نسیم باغ یا نکهت دهان تو یا بوی لادن است»

(سعدی، غزلیات، ص ۴۴۰)

گلاب

گلاب عرقِ گل سرخ یا گل محمدی است:

«رسم او حسن بهار و لفظ او قدرِ شکر

خلق او بازار مشک و خوی او بوی گلاب»

(فرخی، دیوان، ص ۸)

«ما به تو آورده‌ایم درد سر ار چه بهار درد سر روزگار بُرد به بوی گلاب»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۳)

از جمله گیاهان و گل‌های خوشبوی در شعر فارسی آویشن، اسپرغم، بنفشه، بیدمشک، ریحان، زعفران، سنبل، سوسن، سیسنبر، شب بو، شنبلیله، ضیمران، قرنفل، گل سرخ، مورد، نرگس، نسرين، نیلوفر، یاسمن، گُندر، علف، آقایی و... هستند که ما به دلیل کاربرد زیاد این موارد در شعر فارسی به پاره‌ای از این شواهد اشاره خواهیم کرد:

«چه کنی دنیا بی دین و خرد زیراک خوش نباشد نان بی زیره و آویشن»

(ناصر خسرو، ص ۲۳۸)

«فیح ریحان است یا بوی بهشت خاک شیراز است یا باد ختن»

(سعدی، غزلیات، ص ۶۵۳)

«مُرده‌ای کز پیکرش می ریخت / عطر شورانگیز شب بوها»

(فروغ، اسیر، ص ۱۰۷)

«بنفشه زلفی، نسرين بَری سمن بویی که ماه را بر حُسنش نماند بازاری»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۲۲)

تا چو رؤیا شود این صحنه عشق / گُندر و عود در آتش ریزم»

(فروغ، اسیر، ص ۸۵)

«آن روزها رفتند / و گم شدند آن کوچه‌های گیج از عطر آقایی‌ها»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۲۷۶)

«و جنبشش به نسیمی می مانست از بوی علف‌های آفتاب خورد پُر...»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۴)

«یادداشت‌های فصل دوم (کاربردهای ادبی نباتات)»

۱. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۳۵
۲. یونگ، انسان و سمبولهایش، ص ۹۶ و ۹۵
۳. شوالیه، همان، ص ۳۰
۴. همان، ص ۴۹
۵. یونگ، همان، ص ۹۶؛ شوالیه، همان، ص ۴۹، ۴۳، ۴۲، ۳۷
۶. شوالیه، همان، ص ۵۲، ۳۸
۷. زرشناس، شهریار، سمبولیسم در آراء اریک فروم، ص ۶۶، ۶۵
۸. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۴۹، ۲۳
۹. زمردی، حمیرا، در مقاله نمادهای اندامی نباتات در دیوان شاعران پارسی گوی، ص ۵۱-۳۷
۱۰. حجتی، در مقاله اندام عاشق و معشوق در ادب فارسی، فرهنگنامه ادبی فارسی، ص ۱۳۵ و ۱۳۴
۱۱. شوالیه، همان، ص ۵۷
۱۲. برای مطالعه بیشتر این مقوله در اساطیر و شعر فارسی ر.ک: زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، بخش اول از فصل دوم زنده بینی (آنیسم، جاندار پنداری)، ص ۳۱۲-۳۰۷
۱۳. زمردی، حمیرا، در مقاله تناسخ و قداست گیاهی در شعر سپهری و شاملو، ص ۱۳۷-۱۳۵
۱۴. فرنیغ دادگی، بندهش، ص ۱۰۷-۱۰۰؛ برای اطلاعات بیشتر ر.ک: زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی...، فصل هشتم از بهره نخست ذیل آفرینش انسان، ص ۲۴۲ و ۲۴۱؛ همچنین روایت خلقت از گیاه به کوتاهی در بخش خلقت کیومرث در کتاب تاریخ بلعمی چنین آمده است: «و گروهی از عجم گفتند کیومرث و آنکده جفتش مشی و مشایه بودند، گیاه بودند، از زمین برآمدند بر صورت مردم، چنان که امروز است پس خدای تعالی بر ایشان روح عطا کرد...» (بلعمی، ابوعلی محمد، تاریخ بلعمی، ص ۷۵)
۱۵. محمد مؤمن حسینی تبریزی، تحفه حکیم مومن، ص ۱۹۲ و ۱۹۱
۱۶. همدانی، عجایب نامه، ص ۳۲۷؛ قزوینی، عجایب المخلوقات، ص ۲۱۶ و ۲۱۵؛ شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج ۱، ص ۳۱؛ حجتی، در مقاله بوهای خوش در

ادب فارسی، فرهنگنامه ادبی فارسی، ص ۲۴۷

۱۷. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۲۵۰، یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ص ۱۰۶

۱۸. شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۰

۱۹. همان، ج ۲، ص ۵۱۳ و ۵۱۴

۲۰. برای توضیح بیشتر درباره حنظل رک شهردان بن ابی الخیر، نزهت نامه علایی، ص ۲۴۰ و

۲۳۹

۲۱. یاحقی، محمد جعفر، همان، ص ۲۵۹

۲۲. شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج ۲، ص ۷۵۰

۲۳. همان، ج ۲، ص ۷۹۴

۲۴. محمد بن محمود بن احمد طوسی در عجایب المخلوقات، از انواع و رد (گل سرخ) نوع سپید،

زرد، سرخ، زاوولی و فارسی آن را از همه نیکوتر می داند.

(طوسی، محمد بن محمود بن احمد، عجایب المخلوقات، ص ۳۲۶)

۲۵. محمدی، محمد حسین، فرهنگ تلمیحات شعر معاصر، ذیل گل کو، ص ۳۷۸

۲۶. شمیسا، همان، ج ۲، ص ۷۵۳

۲۷. همدانی، عجایب نامه، ص ۳۴۲؛ یاحقی، محمد جعفر، همان، ص ۳۹۹

۲۸. همان، ج ۲، ص ۱۱۰۳

۲۹. یاحقی، محمد جعفر، همان، ص ۴۲۹

۳۰. شوالیه، همان، ص ۲۶

۳۱. محمدی، محمد حسین، بیگانه مثل معنی، ص ۱۸۲

۳۲. بان درختی است که برگ های آن شبیه برگ اقاقی است با گل های قرمز و سفید که از تخم آن

روغن می گیرند و بسیار نافع و خوشبو و مغز آن چرب است. (قزوینی، زکریا بن محمد،

عجایب المخلوقات، ص ۲۱۸؛ حجتی، در مقاله بوهای خوش در ادب فارسی، فرهنگنامه ادبی

انوشه)

۳۳. بلسان درختچه ای است با گل های سفید که همه اعضای آن محتوی صمغی است که مصارف

دارویی دارد. (شهردان ابن ابی الخیر، نزهت نامه علایی، ص ۲۳۸؛ همان، عجایب

المخلوقات، ص ۳۳۱ و ۳۳۰؛ حجتی، همان، فرهنگ نامه ادبی انوشه)

۳۴. ساج درختی است که برگ های پهن و چوب سخت و محکمی دارد و در ساختن کشتی ها به

کار می رود. و در خوشبویی به بوی جوز شبیه است.

(دهخدا، لغت نامه، ذیل ساج؛ حجتی، همان)

۳۵. عود بوی خوشی دارد چوب آن قهوه ای مایل به سیاه است. از سوختن چوب آن، بوی

خوشی متصاعد می‌شود. عود را در عود سوز می‌نهادند و عود سوز را در مجمر قرار می‌دادند و مجمر را به اتاق می‌آوردند.

(حجتی، همان؛ شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج ۲، ذیل عود، ص ۸۴۱)
 ۳۶. لادن صمغی است که از ساق و برگِ نوعی درخت کوهی به دست می‌آید و سیاه رنگ و چسبنده است و بهترین نوع آن لادنِ عنبری است و در عطرسازی کاربرد دارد.

(حجتی، همان)

«فهرست آیات، احادیث و اقوال عربی»

- «أَذِلَّكَ خَيْرٌ نَزُلًا» ۱۴۴
- إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى ۱۱۳
- أَكْرِمُوا عَمَّتِكُمُ النَّخْلَةَ ۱۳۳
- الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ ۱۳۸
- أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا ۱۱۱
- إِنَّ آدَمَ وَجَدَ ضَرْبَاتًا فِي جِسْمِهِ ۱۳۴
- إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ ۲۲
- إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى ۸۶، ۷۹
- إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامٌ ۱۴۵، ۱۴۴
- إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ ۱۴۵، ۱۴۴
- إِنِّي أَنَا اللَّهُ ۱۰۱
- أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي ۱۲۱
- أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ ۱۱۶
- جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ ۱۲۲
- سُمِّيَتْ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى لِأَنَّهُ وَيُنْتَهَى ۱۱۴
- شَجَرَةُ الزَّقُّومِ ۱۴۴
- عَلَى صُورَةِ شَجَرِ الدُّنْيَا ۱۴۵
- عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ۱۱۳
- فَأَنشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ ۱۲۲
- فَإِنهَا خُلِقَتْ مِنْ بَقِيَّةِ طِينِ آدَمَ ۱۳۳
- فَلَمَّا أَتَيْهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ۱۳۷
- فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَ ۸۷
- فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ ۱۳۶
- فِي كُلِّ شَجَرٍ نَارٌ وَاسْتَمَجَدَ الْمَرْخَ وَ ۱۳۹
- كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ ۱۳۴
- لَا يَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ ۱۴۴
- لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ ۱۶۸
- مُدْهَامَّتَانِ ۱۳۱
- وَالثَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ وَ طُورِ سَيْنِينَ ۱۳۰
- وَإِن إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ۷۹
- وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى ۱۴۳
- وَ شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ ۱۳۵
- وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَ ۱۴۱
- وَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - قَالَ - لَمَّا ۱۱۴
- وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ ۱۲۳
- وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ ۱۴۵

وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ ... ۱۳۳، ۱۴۰	وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ ۱۲
وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ ۱۲۹، ۱۳۱، ۷۸	وَنَادِيَهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا ۱۲۴
وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ ۱۲۳	وَاعْدَانَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ و ۱۴۲

«فهرست اعلام»

آبان ۸۳	آنیمیسم گیاهی ۶۶، ۱۹۰
آبتین ۶۴	آیین بودایی ۲۹۵
آب حیات ۹۸، ۸۵	آیین زردشتی ۱۶۶
آتش پرورنده نباتات ۹۹	آیین قربانی کردن گاو ۹۳
آتش موجود در تخم گیاهان ۱۰۰	آیین کاشتن گل و گیاه و درخت بر مزار مردگان
آتما ۳۹	۷۲، ۷۱، ۵۳
آتیس ۶۳	آیین مهری ۲۹۵
آداب و معتقدات ایرانی ۱۵۴، ۱۲۸	آیین میترا ۶۳، ۷۶
آدم (ع) ۹۳، ۹۷، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸	آیین های جشن و سوگواری ایزد نباتی ۷۳
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۷۶	آیین های شَمَنی ۴۶
آدونیس ۶۳	آیین های عامیانه نباتی ۱۵۸
آرکی تایپ ۱۸۸	اب تشتی ۱۷۵
آزدن گیاهان ۱۵۳	ابراهیم در آتش ۶۵
آزمایش آتشین ۶۵	ابراهیم (ع) ۶۵، ۱۳۴
آزدی تیس ۶۹	أبله ۱۳۵
آفریدون ۱۶۵	ابلیس ۱۲۹
آفرینش آغازین ۱۰۲، ۹۳	ابن جریح ۱۳۰
آفرینش موی از گیاه و گیاه از موی ۱۰۲	ابن زید ۱۳۵، ۱۴۶
آگنی (خدای آتش آسمانی - خورشید) ۱۰۰	ابوالعالیه ۱۴۲
آمیزه برگها ۲۵۸	ابوالفتوح رازی ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۶،
آناهیتا (آردویسور) ۹۶	۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۲،
آندراج ۱۲۹	۱۴۴، ۱۴۵
آنیمیسم ۴۰، ۴۹، ۱۹۸	ابوالفضل رشیدالدین میبیدی ۷۸، ۷۹، ۱۱۰،

اسطوره چینی ۶۹	۱۱۱، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۸
اسطوره گیاه پیکری ۱۹۸	۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۸
اسطوره گیاه تباری انسان ۱۹۰	ابوجهل ۱۴۶
اسفراین ۱۶۵	ابوحاتم سجستانی ۱۳۲
اسفندگان ۷۵	ابوظبیان ۱۱۱
اسفندیار ۱۷۷، ۱۶۶، ۱۶۵، ۷۲	ابوعلی سینا ۱۳۴
اسکندر ۸۵	ابوهریره ۱۱۴
آشه ۱۷۵	اتحاد کیهانی ۵۳
آشی ۱۷۵	اخلاق ناصری ۳۰، ۱۳۳
اصل لذت جویی ۱۹۷	اخوان ثالث، مهدی ۱۱، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۱۲۲
افراسیاب ۶۵	۱۶۲، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۰
افسانه هندو ایرانی جم (یم) و خواهرش یمی	۲۲۴، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۳
۱۶۱	۲۶۵، ۲۶۷، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۹
الگوهای ازلی ۱۸۸	ادونی ۶۹
الگوی نسب شناسی نباتی ۱۹۸	ادیسه ۸۴
الله ۱۴۲	ارجاسب نامه ۱۶۵
الیاده ۴۰، ۶۵	اردو ایراف نامه ۱۶۶
امام حسین (ع) ۶۹	اردو یسور ۱۷۶
امام محمد غزالی ۱۳۵	ارواح نباتی ۳۰
آمرداد ۱۷۵، ۵۹، ۳۹	اساطیر ایرانی ۳۹، ۶۴، ۹۴
آمشاسپندان ۸۳	اساطیر بین النهرین ۱۶۲
انسان پیکری ۶۶	اساطیر جاودانگی ۹۳، ۹۹
انسان - غول اولیه ۱۶۰	اساطیر ژاپن ۱۰۲
انکیدو ۸۵، ۹۹	اساطیر مزدیسنی ۱۰۲
انگاره نسب شناسی گیاهان ۴۷، ۴۲، ۴۰	اساطیر یونان ۶۹، ۱۳۱، ۲۵۷
انگین ۱۴۲	اسپند سوزاندن ۱۵۷
انوشه روان ۱۶۵	استحاله ۶۴، ۶۹، ۷۰
انوشیروان ۸۵	اسطوره های ژاپنی ۶۹
اوپانیشاد ۱۲، ۳۰، ۸۳، ۸۴، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۲	اسطوره های میترائی ۹۳
۱۱۰	اسطوره بین النهرینی گیل گمش ۹۹

- اوت نه پیش تیم ۹۹
 اوروازشت ۱۰۰
 اوزیریس ۶۳
 اوستا ۱۷۵
 اهریمن ۱۷۵
 اهل تناسخ ۳۸
 اهورامزدا ۱۷۵، ۳۹
 ایران ۱۶۵، ۱۵۴، ۱۲۳، ۸۰، ۵۳، ۲۹
 ایرانیان ۲۸۹، ۱۷۵، ۱۰۹
 ایرج ۶۴
 ایزدبانوی آبها ۲۷۰
 ایزدمهر (میترا) ۷۶
 ایزدنباتی ۶۴، ۳۷
 ایزیس ۶۳
 ایشتر ۶۳
 اینانا ۶۳، ۳۷
 اَمّ غیلان ۱۵۶
 بابل ۶۳
 باران دارنده نطفه نباتات ۹۵
 بازخواندن ۱۶۷، ۱۶۶
 باغ ۲۳۸
 باغ بی برگی ۲۵۹
 باغ عدن ۹۸
 باقر (ع) ۱۴۶
 بربر ۱۴۶
 برخاستن آتش از درخت ۱۰۱
 برزویه پزشک ۸۵
 برسم به دست گرفتن ۱۶۷
 برهان قاطع ۱۳۱
 برهما ۹۸
 برهم (روح) ۸۰
 بصری، حسن ۱۱۳
 بلدرچین ۱۴۲
 بندهش ۸۳، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۷۵،
 ۱۹۸، ۱۷۶
 بنی اسرائیل ۱۶۳، ۱۴۳، ۱۴۱
 بنی امیه ۱۴۶
 بودا ۱۶۷
 بودائیان ۱۹، ۶۰
 بودایی ۱۶۸
 بودیستوه ۱۶۷
 بوستان ۱۱۵
 بوف کور ۱۸۸
 بهار، مهرداد ۱۵۴
 بهاریه ۳۲۳
 بهاریه ها ۷۴
 بهگودگیتا ۱۱۰
 بیستون ۱۳۱
 بیعت الرضوان ۱۶۸
 بیعت الشجره ۱۶۸
 بیعت مرگ ۱۶۸
 بیگانه مثل معنی ۳۲۳
 بین النهرین ۵۲، ۶۳
 پرتو درخت ۹۵
 پزشفون ۶۳، ۳۷
 پرسیاوشان ۶۹، ۶۴، ۳۷
 پرنو ۸۴
 پیامبر اکرم (ص) ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۳، ۱۴۶،
 ۱۶۸، ۱۵۵
 پیر (شکلی از پشیریکا) ۱۵۴

- توس ۱۶۹
تاریخ جامع ادیان ۸۳
تاریخ سیستان ۱۳۳
تاریخ طبیعی مذهب ۴۰
تبارشناسی گیاهی ۴۲
تبدل انواع (استحاله) ۵۹
تبدیل از گیاه پیکری به مردم پیکری، ۱۶۰
تجدید حیات ادواری فصل‌ها ۷۶
تحفه حکیم مؤمن تبریزی ۲۲۵، ۱۸۲، ۱۴۴
تداوم چرخه مرگ و حیات از گیاه به انسان و از انسان به گیاه ۷۲، ۵۳
ترجمه تفسیر طبری ۱۴۰
ترکستان ۱۶۵
تشت ۹۵
تشترا (ستاره باران) ۱۷۶، ۹۶
تفسیر سوراآبادی ۱۳۳
تموز ۶۳
تمهیدات تلقینی اسطوره ۶۵
تناسخ ۱۹۸، ۱۹۰، ۱۶۰، ۱۰۲، ۶۶، ۴۸، ۱۶
تناسخ انسان به گیاه ۷۰
تناسخ تصویری ۷۰، ۶۵، ۶۱، ۵۱، ۴۵، ۳۹
تناسخ تصویری نباتات ۵۹
تناسخ گیاهی ۶۸، ۴۸، ۱۸
تن (Taine) ۱۷
توتم گیاهی ۶۵، ۳۹
تورات ۹۳، ۹۸، ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۳
توت ۲۵۷، ۱۶۳، ۱۶۱
تولد دوباره ۸۱
تین ۱۳۰
- تیه ۱۴۱
تیهو ۱۴۲، ۱۴۱
جابر بن عبدالله أنصاری ۱۶۸
جادوگری ماه ۹۵
جاذبه ۳۱
جبرئیل (ع) ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۳
جرثومه گیاهان ۱۰۰
جفت‌های اساطیری (مهرگیاه) ۱۶۰
جفت‌های گردان ۳۲۳
جمشید ۱۶۵
جندقی ۶۹
جوانه زدن ۲۵۰
جوزدن ۱۵۸
جوزعفران زده ۱۵۸
جوزن ۱۵۸
جوگندمی ۳۳۱
جهان اصغر ۱۹
چرخه احیاء و اِماتة انسان ۸۶
چرخه تناسخ هندوان ۳۰
چرخه حیات ۷۹
چرخه زایش ۴۸
چرخه زایش (تولد دوباره) ۱۹۰
چرخه سامسارا ۵۹
چرخه مرگ و حیات ۶۳
چرخه وجودی از گیاه به انسان و از انسان به گیاه ۵۹
چشم زخم ۱۵۷، ۱۵۶
چهارمقاله ۱۲۹، ۳۰
چین ۸۵، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۱
چینیان ۱۶۳

حافظ	۲۷۱، ۱۶۳، ۹۷، ۷۳، ۷۲، ۱۱	دریای فراخکرد	۱۷۶
حَسَن	۱۴۶، ۱۳۵	دَقوقی	۶۲
حَسَن همذات پنداری	۱۸۸، ۹۳، ۳۷، ۲۰	دقیقی	۱۶۴
حسین (ع)	۷۸	دکتر شمیسا	۱۶۶
حلوا	۵۳، ۵۲	دِمتر	۶۳، ۳۷
حلول روح	۶۸	دُموزی	۶۳، ۳۷
حَظَل	۲۶۵	دوآلیست	۷۸
حَوَا	۱۲۸، ۱۲۶، ۱۲۴، ۱۲۳، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۳	دوامشاسپند	۵۹، ۳۹
	۱۳۳، ۱۲۹	دیوتاهها	۹۸
حیات حسینی	۷۸	دیونیزوس	۱۳۱، ۶۹
خاقانی	۱۶۰، ۱۳۰، ۱۲۴، ۱۰۱، ۸۴، ۶۸، ۱۱	ذوالفقار	۲۷۱
	۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۱۸	رامایانا	۵۲، ۱۲
	۲۵۷، ۲۲۳، ۲۲۰	ربیع بن خثیم	۱۴۰
خراطین	۳۰	رتیل	۱۶۶
خرداد	۵۹، ۳۹	رساله عقل سرخ	۱۱۱
خردنامه	۱۵۷	رستم	۱۷۷، ۱۶۵، ۱۰۳، ۷۲
خرده اوستا	۹۴	رمزهای توتمی	۸۲
خزانیه‌ها	۷۴	روایت پهلوی	۱۵۳، ۱۰۰
خسرواؤل	۸۵	روح حیوانی	۵۹، ۳۸
خَشَنومَن درون نهاده	۵۳	روح درخت‌ها و چشمه‌ها	۱۵۴
خمر	۱۲۹	روح گیاهی	۱۰۰، ۴۹
خمریّه‌ها	۹۶	روح نباتات	۶۱، ۳۸
خواجه نصیرالدین طوسی	۱۳۳، ۳۰	روح نباتی	۵۹، ۴۶، ۳۸
خیر (هفت پیکر)	۱۷۸	روح نفسانی	۳۸
دافعه (قوه)	۳۱	رودابه	۱۰۳
داود (ع)	۱۶۳	رودکی	۲۴۵، ۹۷، ۸۲، ۶۷، ۱۱
دبیر سیاقی، محمد	۱۳۹	روشنی آزلی	۱۱۰
دجله	۵۲	روض الجنان	۱۲
دختر جمشید	۹۷	روم	۱۸۲، ۶۳
دختر رَز	۹۷	رویش گیاه از گور عاشق	۶۹

۱۶۰ ریاس تنی	۸۵، ۱۳۵، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۸،
۲۶۵، ۱۲ ریگ ودا	۲۱۶، ۲۲۷، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۴
۱۳۱ زئوس	سهروردی، شهاب‌الدین ۱۱۱
۱۱۰ زادسپرم	سیامک ۶۴
۵۹ زادالمسافرین	سیاوش ۳۷، ۶۴، ۶۵، ۱۳۱، ۱۹۸
۱۰۳ زال	سییل ۶۳
۱۴۲ زجاج	سیرالعباد ۳۱
۶۹ زَرآباد (قزوین)	سیستان ۱۳۳، ۱۶۵
۱۷۷ زرتشتیان	سیس‌ناگ ۹۸
۱۶۴، ۱۶۳، ۵۹، ۳۹ زردشت	سیمرغ ۱۱۱، ۴۶، ۴۹، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۱۳۵،
۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۳ زردشتیان	۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۶، ۲۱۶، ۲۲۷،
۱۶۷ زُروان	۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۴
۸۴ زمزمه مقدس	شاملو، احمد ۱۱، ۱۹، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۶۱، ۶۵،
۶۹ زنان مصری	۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۱۶۹، ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۲۶،
۴۳ زند بهمن یسن	۲۳۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۸۲،
۲۵۷ زنگبار	۲۹۶
۱۴۲ سانج	شاهنامه ۲۹، ۳۹، ۶۴، ۷۲، ۸۵، ۹۷، ۱۶۳، ۲۰۱،
سبز کردن سبزه در ظروف سفالین، ۷۳	۳۳۲
۱۴۲ سدی	شرف‌نامه ۱۵۸
۱۱۱ سراج القلوب	شعیب ۱۳۷
۱۷۶ سرآندیب	شمن ۴۶
۶۹ سرو پاسارگاد	شوالیه ۱۸، ۱۹، ۱۸۸، ۳۱۵،
۱۲۷ سرورِ غلّاتِ ستبردانه	شوالیه، ژان ۱۵
۲۵۱ سروگردن کشیدن	شورچشمی ۱۵۶
۱۲۳ سعد بن جبیر	شوفو حکیم ۸۵
۱۱، ۷۰، ۱۱۵، ۱۳۹، ۱۶۲، ۲۰۸، ۲۰۹،	شیخ اشراق ۱۳
۲۲۱، ۲۲۴، ۲۵۸، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۹،	شیرین ۱۳۱
۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳ سلوی	شیتو ۷۲
۳۱، ۱۱ سنایی غزنوی	صفورا ۱۳۷
۸۴، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۴۹، ۴۶، ۱۱ سهراب	صنوبر ۲۷۴

- ۱۸۸ صورت‌های وهمی نخستین
 ۱۴۶، ۱۱۳، ۱۴۲ ضحاک
 ۱۶۶ طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار،
 ۱۴۲، ۱۳۶، ۱۳۵ طور
 ۱۳۵ طورسینا
 ۳۳۲ طهمورث
 ۶۹ عاشورا
 ۴۳، ۱۹ عالمِ اصغر (انسان)
 ۴۳ عالمِ اکبر (جهان)
 ۱۱۰ عالمِ عین
 ۳۷ عالمِ عین و شهادت
 ۱۱۰، ۳۷ عالمِ غیب
 ۱۵ عالمِ ناسوت
 ۳۹ عبدالرحمان ابن خلدون
 ۱۴۶ عبدالله الزبیری
 ۱۴۲، ۱۳۹، ۱۳۵، ۱۱۳، ۱۱۱ عبدالله بن عباس
 ۱۴۶
 ۱۳۶، ۱۳۰، ۱۱۳ عبدالله مسعود
 ۱۶۸ عثمان
 ۱۲۷، ۳۰ عجایب المخلوقات
 ۱۶۵، ۱۶۱، ۱۳۰، ۱۲۹ عجایب‌نامه همدانی
 ۸۲ عرفان هندی
 ۶۲، ۳۸، ۳۰ عزیزالدین نسفی
 ۱۱۳ عصیان
 ۱۱ عطار
 ۱۳۵ عطیه
 ۱۶۰ عقاید توتمی
 ۳۰ عقل کل
 ۱۳۴ عقل هیولانی
 ۱۴۲، ۱۳۴ عکرمه
 ۲۸۲ علی آبادگرگان
 ۲۷۱ علی (ع)
 ۱۶۸ عمر بن خطاب
 ۱۲۷، ۱۲۴، ۶۶، ۱۱ عمر خیّام نیشابوری
 ۱۳۳، ۱۳۱، ۵۳ عمّه انسان (خرما)
 ۱۲۶ عنصر نباتی منشاء اولین خطای انسانی،
 ۱۵۸ عود سوخته
 ۱۵۸ عود سوزاندن
 ۱۶۳ عهد عتیق
 ۱۴۰، ۱۳۹ عیسی (ع)
 ۳۱ غاذیه (قوه)
 ۸۱ غسل آیینی خورشید
 ۱۵۵ فاطمه (س)
 ۱۵۸ فال گرفتن با جو و نخود
 ۸۳ فدیة دادن گل نیلوفر آبی به خدایان،
 ۵۲ فرات
 ۱۷۶ فراخکرد
 ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۱۸، ۲۱۳، ۲۰۱، ۱۱ فرخی
 ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۱، ۵۱، ۴۵، ۱۱ فرخزاد، فروغ
 ۲۲۴، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۰۳، ۱۴۶، ۱۱۳، ۷۵
 ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۰، ۲۶۴، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۰
 ۸۵، ۶۵، ۶۴، ۴۲، ۲۹، ۱۱ فردوسی، ابولقاسم
 ۳۳۲، ۱۷۷، ۱۶۷، ۱۶۳، ۱۰۳
 ۷۲ فرشیدورد
 ۱۴۳ فرعون
 ۱۹۰، ۱۶ فروم، اریک
 ۱۷۵، ۷۳ فروهرها
 ۱۸۸، ۱۷ فروید
 ۹۷، ۵۹ فرّه
 ۱۳۱ فرهاد

کعب الاحبار ۱۲۷	فرّه مینویی ۱۹۸
کعبه ۱۶۸	فرهنگ تلمیحات شعر معاصر ۲۸۲
کلبی ۱۲۳	فرهنگ نمادها ۱۳۰، ۱۵
کلیله و دمنه ۸۵، ۸۲	فریومد (فارمد) ۱۶۳
کهن الگوها و نمونه‌های نخستین ۱۷	فلسفه مه‌ایانه هندی ۶۳
کهن الگوهای آزلی ۱۶	فنیقی ۶۹
کهن الگوهای بازگشت به اصل ۸۵	فوائد گیاه‌خواری ۵۲
کهن الگوی حلول روح مظلوم در گیاه، ۴۸	فیتیش گرای ۱۵۸
کهن الگوی مرگ مظلومانه ۶۹	فیتیش پرستی ۱۵۶
کیخسرو ۶۴	فیتیشیزم ۱۵۶
کیومرث ۱۹۸، ۱۶۰، ۱۲۷، ۳۹	فیتیشیزم ۱۵۸
گاناها ۱۷۵	فیلیسین شاله ۶۵
گاوزهی ۹۷	فیه‌ما فیه ۷۶، ۷۴، ۳۱
گاو‌ورز ۹۷	قارون ۶۸
گاو یکتا ۱۷۵	قتاده ۱۴۶، ۱۴۲
گذاشتن گل بر مزار متوفی ۷۲	قرآن کریم ۱۲، ۷۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۳،
گزیده‌های ریگ‌ودا ۹۳	۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۸۸
گزیده‌های زادسپرم ۱۷۵، ۱۱۰، ۱۰۰، ۷۶	قربانی کردن گاو ۹۷
گشتاسب ۱۶۴	قربانی گیاهی ۸۳
گشتاسب‌نامه ۱۶۴	قربانی گیاهی و حیوانی ۸۳
گل افشان ۲۸۲	قربانی و فدیة گیاهی ۱۶۷
گل اندام ۲۸۲	قُریش ۱۶۸
گل‌بانگ ۲۸۲	قزوینی ۳۰، ۱۲۷، ۱۳۴
گل بر سر افشاندن ۲۸۰	قوم سلت ۱۶۲
گل بر گیسو و سر و سینه زدن ۲۸۰	قوم عرب ۱۶۸
گل به شکر انداختن ۲۸۳، ۱۸۰	کارما ۵۹
گلشکر ۲۸۳، ۲۱۸	کرجفو (پرنده) ۱۴۲
گلشن ۲۸۲	کرمان ۱۶۵
گل عذار ۲۸۲	کشف الاسرار ۱۶۸، ۷۹، ۱۲
گل کو ۲۸۲	کشم (کاشمر) ۱۶۳، ۱۶۵

مرگ آیینی نفس ۷۸	گلگشت ۲۸۲
مرگ سیاه ۷۶	گلگون ۲۸۲
مریم ۱۴۰	گل و برگ بلورین بال شعر ۲۸۰
مزدیسنان ۱۶۳	گندمگونی ۲۸۳
مزدیسنی ۵۹	گیاه ۲۶۷
مشیک و مشیانگ ۱۲۷	گیاهان و میوه‌های مقدّس ۱۲۳
مشی و مشیانه ۱۶۲، ۱۶۰، ۵۹	گیاه پیکری (مهر گیاه) ۱۹۸، ۶۶، ۵۹
مصر ۳۳۳، ۱۳۵، ۸۳، ۸۱، ۸۰، ۶۳	گیاه درمانبخش ۱۷۸
مصوّره ۳۱	گیل‌گمش ۹۹، ۸۵، ۵۲
معتقدات گیاهی ۱۷۷	لنا ۱۶۱
معجزات گیاهی ۱۷۷	لالستان ۲۸۹
معراج ۱۱۴	لاله‌زار ۲۸۹
معتر ۱۳۵	لغت‌نامه ۲۳۲، ۲۳۱
مغیلان ۱۵۶	لیبدو (غریزه جنسی و حیات) ۱۹۷
مقاتل ۱۴۲، ۱۳۵	مادر می ۹۷
مگه ۱۶۸	مار هزار سر ۹۸
ملکوت ۴۷	ماری و ماریانه ۱۶۰
مندائیان ۵۲	ماسکه ۳۱
منظومه درخت آسوریک ۱۵۳	ماسه، هانری ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۲۸، ۶۹
من متعالی ۱۹۰	مانا ۱۷۵، ۱۵۳، ۹۷
منوچهری ۲۲۳، ۲۱۴، ۱۰۲، ۱۳۹، ۹۷، ۷۲، ۱۱	ماه پادشاه نباتات ۹۴
۲۴۲، ۲۳۳	متولده ۳۱
موبدان ۱۷۷	مثل (Prabole) ۳۱۵
موسی (ع) ۱۴۱، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵	مثنوی مولوی ۱۲۴، ۷۶
۱۶۸، ۱۴۳، ۱۴۲	مجاهد ۱۴۶
مولوی ۷۷، ۷۶، ۷۴، ۶۸، ۶۲، ۶۰، ۳۱، ۴۲، ۱۱	محمد بن محمود طوسی ۱۳۲
۲۷۰، ۲۶۳، ۲۵۸، ۱۳۹، ۱۰۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸	مربی گیاهان و رُستنی‌ها ۹۴
۲۸۹، ۲۷۱	مردم پیکری ۱۹۸ ۵۹
مهاباراتا ۱۱۰، ۹۹، ۹۸، ۱۲	مردی و مُردیانه ۱۶۰
مهلی و مهلیانه ۱۹۸، ۱۶۰	مرگ آیینی نباتات ۷۶

نمادهای پیونددهنده ۹۳	میرچا الیاده ۶۴، ۳۷
نمادهای تکوینی ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۳، ۱۸	میکائیل ۱۲۷
نمادهای تکوینی و بنیادی ۱۸	می و منگ ۱۶۶
نمادهای حسی ۹۳	ناتورالیسم ۱۸، ۱۷
نمایش آیینی تولد دوباره ۸۱	ناس ۸۳
نوح پیامبر ۱۳۵، ۱۲۹	ناصر خسرو قبادینی ۸۴، ۶۸، ۵۹، ۳۲، ۱۱
نوروزنامه ۱۸۰، ۱۲۷، ۱۲۴	۲۲۶، ۱۷۶
نوع پیدایی ۱۸۸	نان فطیر ۵۳
نیاز به ریشه داشتگی آدمی ۱۹۰	ناهد ۲۷۰
نیرنگستان ۱۵۵	نخل بند ۱۵۹
نیروانا ۱۶۷	نخل بندی ۱۵۹
نیزار ۲۹۴	نزهت نامه علایی ۱۳۲
نیستان ۲۹۴	نظامی گنجوی ۱۱، ۱۸، ۶۹، ۱۰۰، ۱۵۷، ۱۵۸
نیلوفری ۳۳۱	۱۷۷
نیلی ۳۳۱	نظامی عروضی ۳۰، ۱۲۹، ۱۳۲
نیما یوشیج ۱۱، ۴۷، ۹۵، ۱۲۸، ۱۵۴، ۱۵۹	نظریه خلق مُدام در آیین بودایی ۶۳
۱۶۹، ۱۸۰، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۲۵، ۲۶۳	نفس اماره ۳۹
۲۶۹، ۲۷۴، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱	نفس جزوی ۳۸
وادی ایمن ۱۳۷	نفس قدسی ۳۰، ۳۹
وحید دستگردی ۱۵۸	نفس کل ۳۰
وَر ۶۵	نفس لوّامه ۳۹
وهب بن منبه ۱۴۲	نفس مطمئه ۳۰، ۳۹
هاضمه ۳۱	نفس ناطقه ۳۰، ۳۹
هامان ۶۸	نفس نباتی ۳۰، ۳۸، ۵۹
هامیه ۳۱	نقاب افکندن گل ۲۸۳
هجر ۱۳۲	نقد تطبیقی ادیان و اساطیر ۱۱، ۳۷، ۶۴، ۸۵
هدایت، صادق ۱۵۵، ۱۸۸	۳۲۳
هرمزد ۸۳، ۱۰۰	نمادهای اندامی ۱۹، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۶۱، ۲۷۱
هشت کتاب ۸۲، ۱۸۸	۲۸۴، ۲۹۰
هفت پیکر ۱۷۷، ۱۷۸	نمادهای باروری ۹۳

یشتها ۱۷۶، ۱۷۵، ۹۵	همدانی، عین القضاة ۱۶۵، ۱۶۱، ۲۵
یعقوب ۱۶۱	همذات پنداری ۱۸۸، ۱۳۴، ۸۵، ۷۳، ۷۰، ۶۰
یم ویمه ۱۹۸، ۳۹	هند ۱۴۲، ۹۹، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۱، ۸۰، ۳۸، ۲۹
یوسف ۶۹	۱۷۶، ۱۶۷
یونان ۶۳	هندوان ۱۰۹، ۱۰۲، ۱۰۰، ۹۸، ۸۰، ۵۹، ۵۲
یونانیان ۱۶۹	۱۱۰
یونگ، کارل گوستاو ۱۸۸، ۴۰، ۱۹، ۱۷، ۱۶	هندوستان ۱۸۲
۱۸۹	هومر ۸۴
یهود ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۰۹، ۱۰۱	هیوم ۴۰
یهودی ۱۲۴	یزیدیان ۷۸
یهوه ۱۴۱، ۱۲۴	یسنا ۱۷۵

«فهرست نام گیاهان و درختان»

بالنگ ۲۳۲	آبنوس ۲۳۱، ۳۳۱
بان ۳۳۳	آبنوس سپید ۲۳۱
برسم ۱۷۷، ۱۶۶	آبنوس سیاه ۲۳۱
برگ ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۲۰، ۲۱۲، ۲۰۸	آویشن ۳۳۵
برگ خزان ۲۵۸	ارغوان ۲۳۱
برگ گل ۲۷۷، ۲۱۴	اسبرنگ ۱۶۱
بشن (کاکل سر - عنصر گیاهی) ۱۰۲	اسپرغم ۳۳۵
بقم (بکم) ۲۱۱	اسپند ۱۵۷، ۱۵۶
بلسان ۳۳۳	استرنگ (مهر گیاه) ۱۶۱
بنفشه ۳۳۵، ۳۳۱، ۲۵۹، ۲۲۱، ۲۱۰	اشوتهه ۱۱۰
بنگ ۱۸۱	اطلسی ۲۵۳
بوته ۲۶۱، ۲۰۳، ۷۱	افیون ۶۹
بوته‌های وحشی ۲۵۰	آقاقی ۳۳۵
بوته‌گر ۲۶۱	انار ۱۶۷، ۱۵۵، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۳، ۱۲۱، ۶۹
به ۲۳۰، ۲۰۵	۲۵۸، ۲۴۸، ۲۱۸، ۲۱۶، ۲۰۴، ۱۸۲
بید ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۲۴	انجیر ۱۶۷، ۱۵۵، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۳، ۱۲۱
بیدبرگ ۲۶۲	انجیل ۱۳۰
بیدمشک ۳۳۵	انگور ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۳، ۱۲۱، ۹۶، ۷۲
پاترینیا ۶۹	۲۴۵، ۲۳۱، ۱۵۵، ۱۳۴، ۱۳۲، ۱۳۱
پارجات (درخت آرزو بخش) ۹۸	انگور زرد ۲۳۱
پرسیاوشان ۱۳۱	بادام ۲۳۹، ۲۰۸، ۱۵۵، ۱۲۳، ۶۹
پسته ۲۶۴، ۲۴۸، ۲۱۶	بادرنگ ۲۳۲

خیری ۲۳۳	پیاز ۱۴۳
خیزران ۲۱۴	پیل ۱۶۷، ۱۱۰، ۱۰۹
داغ لاله ۲۰۹	پیچک ۲۶۴، ۲۱۵، ۲۰۴
درخت آسوریگ ۱۰۲	تای ۱۵۵، ۱۰۰، ۹۶
درخت آفرینش ۱۲۸، ۱۱۰، ۹۸	تاکِ رَز ۱۲۹
درختان آیینی ۱۲۱	تخم گشنیز سفید ۱۴۱
درخت اهورامزدا ۲۸۹	ترنج ۲۰۳
درختان بهشتی ۱۲۲	ترنجبین ۱۴۳، ۱۴۲
درخت دانش ۹۸	ترنج لیمو ۲۳۲
درختان دوزخی ۱۴۶	ترنج موم ۱۵۹
درختان روح ۸۰	تره ۱۵۹
درخت بازگون یا منوره ۱۱۰	تمشک ۲۴۶
درخت بسیار تخمه ۱۷۶	توتیا ۱۸۰
درخت بی هنر ۱۶۵	جو ۲۰۹، ۱۲۴
درخت پارجات ۹۸	جونارس ۲۲۶
درخت پاکیزه ۱۱۱	چمن ۲۶۵
درخت خسروانی ۱۷۷	چنار ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۳۵، ۲۱۲، ۱۵۵، ۱۲۳، ۱۰۱
درخت خون چکان چنار قزوین (زرآباد قزوین)	چندن ۲۷۴
۶۹	حنا ۳۳۰، ۲۹۴
درخت دانش ۱۶۷، ۱۲۳، ۱۰۹	خار ۲۶۷
درخت دنیا، ۱۴۵	خراطین ۳۸
درخت دوزخی زقوم ۱۲۱	خریزه ۲۶۶
درخت زندگی ۱۲۴	خرما ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۱، ۱۱۱، ۵۳، ۵۲، ۳۸، ۳۰
درخت سبز ۱۳۸	۲۱۷، ۱۵۵، ۱۴۶، ۱۳۳، ۱۳۲
درخت سخن گو ۱۶۳	خزه ۲۲۶، ۲۲۵
درخت شامی ۱۳۴	خضاب ۳۳۰، ۲۰۱
درخت علم ۱۲۳	خوشه ۲۴۵، ۲۲۳، ۲۲۰
درخت کیهانی ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۳۷، ۱۶	خوشه عنب ۲۲۴
۱۶۷	خوید (گندم و جونارس) ۲۲۶
درخت کیهانی طوبی ۱۱۱	خیار ۲۳۶

ساقه سبز ۲۱۴	درخت گز ۱۶۵
ساکاکی ۱۰۹	درخت مریم (ع) ۱۴۰، ۱۳۹
سبزه ۲۶۶، ۲۱۵، ۱۵۴	درخت معرفت نیک و بد (درخت زندگی) ۱۲۱،
سبزه جوی ۳۰	۱۳۰، ۱۲۳
سبزه ها ۲۱۵	درخت ملعونه ۱۴۶
سبزه های تروتازه ۲۶۷	درخت ممنوعه ۱۲۸
سبزه صحرايي ۲۶۶	درخت منهي ۱۲۴، ۱۲۳
سبزه مرگ ۸۲	درخت موسی (ع) ۱۶۸، ۱۳۷، ۱۲۱
سپیدان ۲۶۷، ۴۶	درخت وحشی زقوم ۱۴۶
سحره ۱۳۶	درخت و میوه ممنوعه ۱۲۴
سدر کهنسال ۱۶۹	درخت هفت شاخه یک ریشه ۴۳
سدره ۱۲۲، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۱، ۱۱۰	درخت هوم سپید ۱۷۶
سدره المنتهی ۱۱۴	درون ۵۳
سرمه ۱۸۰	رطب ۱۴۰
سرو ۲۶۳، ۲۳۶، ۲۱۲، ۱۶۵، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۵۵	ریباس (مهر گیاه) ۱۹۸، ۱۶۲
۲۶۸	ریحان ۳۳۵، ۳۲۸
سرو آزاد ۱۶۳	ریواس ۳۹
سرو کشر ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۰۹	زبده ۱۴۶
سگ کن ۱۶۱	زریر ۲۳۲
سمن ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۲۶، ۲۰۶، ۲۰۱	زعفران ۳۳۵، ۳۳۱، ۲۳۰، ۱۸۰
سنبل ۳۳۵، ۲۲۱	زقوم ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴
سنجد ۱۳۹	زقوم حجازی و شامی ۱۴۴
سوسن ۳۳۵، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۱۹، ۲۱۲، ۱۷۹	زند و زنده (مرخ و عفار) ۱۳۹
سوسن سفید ۲۷۰	زیت ۱۳۵
سوما ۱۰۹	زیتون ۱۵۵، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۲، ۱۲۳، ۱۲۱
سومه ۱۰۹	زیره ۳۰۷
سیب ۲۰۵، ۱۵۵، ۱۲۸، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۱	ژاژ ۳۰۷
۲۳۴، ۲۳۰	ساج ۳۳۳، ۳۳۱
سیر ۱۴۳	سارونه ۲۴۵
سیسنبر ۳۳۵، ۲۲۵	ساقه های مقدس ۱۶۷

۲۴۷ شاخه	۳۳۵ علف
شب بو ۳۳۵	۹۶ علوفه
شَجَرِ أَخْضَرِ (مَرخ و عفار) ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۲۱	۲۴۹ علوفه سبز
شجره ملعونه ۱۴۵	۱۳۶ عُلَیق
شجره ممنوعه ۱۲۱	۳۳۰، ۲۴۰، ۲۳۱، ۱۳۹، ۱۳۲ عَنَاب
شجره زیتونه ۱۳۴	۳۳۳، ۲۷۲، ۱۵۸ عود
شفتالو ۲۴۰	۲۲۵، ۱۸۲ عودالصَّلیب
شقائق النعمان ۲۸۴	۱۳۶ عوسج
شقایق ۲۸۸	۲۷۵، ۲۵۰، ۲۳۹، ۲۳۴، ۲۱۶ غنچه
شکر ۲۹۵، ۲۸۳، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۴۸، ۲۱۷	۲۲۵، ۱۸۲ فاوانیا
شکر مصری ۲۷۳	۲۱۸ فقع
شکر (نیشکر) ۱۷۹	۲۰۱ فندق
شکوفه ۲۵۱، ۲۴۰، ۱۰۰	۳۳۵ قرنفل
شمشاد ۲۳۵، ۲۲۳	۲۴۹ قِصیلِ خَشْکیده
شمعدان هفت شاخه ۱۱۰	۲۷۳ قند
شمعدانی ۳۳۰	۲۷۴، ۲۲۴، ۱۶۵، ۱۵۵، ۴۶ کاج
شنبلید ۲۳۲	۳۳۴ کافور
شنبليله ۳۳۵	۲۷۵ کاه
صبر ۲۷۳	۱۶۲ کدبانو (مَشیانه)
صندل ۳۳۱، ۲۷۴، ۹۹	۱۶۲ کدخدا (مَشی)
صنوبر ۲۳۵، ۲۱۵	۳۳۵ کُندر
صورتِ طحلب ۳۰	۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۵ گز
ضمیران ۳۳۵	۲۷۸، ۲۷۷، ۲۷۵، ۲۶۴، ۲۲۷، ۲۱۸، ۲۱۱ گل
طُحَلَب ۳۸	۳۲۳، ۲۹۳، ۲۸۳، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۹
طرفاء ۱۶۶	۵۳ گل آدم
طوبی ۱۲۲، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹	۶۹ گل آدونی
عدس ۱۴۳	۳۳۴، ۱۷۹ گلاب
عرعر ۲۶۳، ۲۳۵	۲۹۵ گل اساطیری
عَشقه ۱۲۹	۱۹۹ گل اندام
عفار ۱۳۹	۲۳۳ گل خیری

مَن ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳	گلِ سرخ، ۱۵۵، ۱۷۹، ۲۲۷، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۰
مَن (مَن و سِلوی)، ۱۲۱	۳۳۵، ۳۳۴، ۳۳۰
مو ۱۶۹	گل سرسبد ۲۸۱
مورد ۸۳، ۲۲۳، ۳۳۵	گلشکر ۱۷۹
مومی رطب ۱۵۹	گل قند ۲۸۳
مهر گیاه (مردم گیاه)، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۹۸	گل کاغذی ۲۸۰
مهلی ۳۹	گل محمدی، ۱۵۵، ۳۳۴
مهلیانه ۳۹	گل مطلق ۲۲۷
میسکانتوس ۶۹	گلنار ۲۳۰
میوه درخت بهشتی ۹۶، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۸	گندم ۵۲، ۵۳، ۹۶، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶
میوه سیاه ۷۱	۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۵، ۲۲۰، ۲۲۹
میوه ممنوعه ۹۳، ۱۲۴، ۱۲۸	۲۸۳، ۳۳۱
نار ۱۳۳، ۲۱۸	گندم گونی ۲۲۹
نار کفیده ۲۱۸	گندم نارس ۲۲۶
نارنج ۲۱۰	گندنا ۱۴۳، ۱۵۹
نارنج سرخ ۶۹	گوکَرَن ۱۰۹، ۱۷۶
نخل ۵۲، ۱۳۲	گیاه جاودانگی ۹۹
نخلِ مریم (ع) ۱۲۱، ۱۳۲	گیاه جوانی ۹۹
نخلِ مومین ۱۵۹	گیاه ولادت ۱۶۲
نرگس ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۳۳، ۲۸۴، ۲۹۰، ۳۳۵	لاجورد ۱۵۷
نسترن ۲۴۲	لادن ۳۳۴
نسرین ۶۸، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۴۱، ۳۳۵	لاله ۶۹، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۳۸
نگار ۲۹۴	۲۴۹، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹
نی ۲۹۴	لاله های وحشی ۷۱
نیشکر ۲۷۲، ۲۹۴، ۲۹۵	لَفّاح ۳۰، ۳۸
نیل ۱۵۷	لوتوس (نیلوفر) ۸۴
نیلوفر ۴۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۲۰۸	مُخَدَّرَات ۱۸۱
۲۵۰، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۳۵	مَرخ ۱۳۹
واق واق ۳۰، ۳۸	مَرخ و عَفّار ۱۳۹
وَر ۲۷۵، ۳۳۰	مُغیلان ۱۵۶

هوما ۱۰۹	هرویسپ تخمه (بسیار تخمه) ۱۰۹
یاس ۲۹۶، ۲۲۷، ۷۵	هسته شفتالو ۲۴۰
یاسمن ۳۳۵، ۲۶۹، ۲۳۴، ۲۲۹، ۱۵۵، ۸۳	هفت فنبجان گل ۱۱۰
یَبْرُوحِ الصَّنَمِ ۱۶۱	هندوانه تلخ ۲۶۶
یَشَّی (یَسَّی) ۴۰	هوم ۱۷۶، ۱۰۹

«منابع»

۱. قرآن کریم
۲. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، موسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا، ۱۳۷۶
۳. ابوالفتح شهاب الدین یحیی بن حبّش بن امیرک سهروردی، مجموعه رسائل فارسی شیخ اشراق (روزی با جماعت صوفیان)، تصحیح هانری کربن، آنجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵
۴. ابوالفتوح رازی، روح الجنان و روح الجنان، براساس تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، به اهتمام علی اکبر غفّاری، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۲
۵. _____، روض الجنان و روح الجنان، حسین بن احمد الخزاعی نیشابوری، به اهتمام دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸
۶. ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیر کبیر، ۱۳۸۲
۷. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه ج ۹-۱، چاپ مسکو، ۱۹۶۶
۸. ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، حدیقة الحقیقة، به اهتمام محمد تقی مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶
۹. _____، سیرالعباد الی المعاد، به اهتمام محمد تقی مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸
۱۰. ابوبکر عتیق نیشابوری، قصص قرآن مجید، به اهتمام یحیی مهدوی، خوارزمی، ۱۳۶۵
۱۱. ابوجعفر نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی

- مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی، ۱۳۶۴
۱۲. ابو عبدالله جعفر بن محمد رودکی، دیوان، به تصحیح ی. برانگینسکی، مسکو، انتشارات دانش، ۱۹۶۴ م
۱۳. _____، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، به اهتمام سعید نفیسی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸
۱۴. ابوعلی بلعمی، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمد تقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، زوآر، ۱۳۸۵
۱۵. ابومعین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی، دیوان ناصر خسرو، به اهتمام دکتر مهدی محقق و مجتبی مینوی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸
۱۶. زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، نشر کاویانی، برلین، ۱۳۴۱ ق
۱۷. احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، چهار مقاله، به اهتمام دکتر محمد معین، امیر کبیر، ۱۳۶۴
۱۸. احمد بن قوص بن احمد منوچهری، دیوان منوچهری، به اهتمام دکتر سید محمد دبیرسیاقی، زوآر، ۱۳۷۰
۱۹. افضل الدین بدیل خاقانی شروانی، دیوان خاقانی، به اهتمام دکتر سید ضیاءالدین سجّادی، زوآر، ۱۳۶۷
۲۰. _____، دیوان خاقانی، به اهتمام علی عبدالرسولی، وزارت فرهنگ، ۱۳۱۶
۲۱. اخوان ثالث، مهدی، از این اوستا، مروارید، ۱۳۶۸
۲۲. _____، آخر شاهنامه، مروارید، ۱۳۶۸
۲۳. _____، ارغنون، مروارید، ۱۳۶۹
۲۴. _____، در حیاط کوچک پاییز در زندان (سه کتاب)، زمستان، ۱۳۷۲
۲۵. _____، دوزخ اما سرد (سه کتاب)، زمستان، ۱۳۷۲
۲۶. _____، زندگی می گوید (سه کتاب)، زمستان، ۱۳۷۲
۲۷. زمستان، مروارید، ۱۳۷۰
۲۸. ارداویراف نامه، به اهتمام فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، انجمن ایران شناسی فرانسه، نشر معین، ۱۳۷۲

۲۹. اسطوره آفرینش در آیین مانی، ابوالقاسم اسماعیل پور، فکر روز، ۱۳۷۵
۳۰. الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ترجمه نصرالله زنگویی، پاپیروس، ۱۳۶۷
۳۱. _____، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، سروش، ۱۳۷۲
۳۲. الیاس بن یوسف، نظامی، خمسه نظامی، به اهتمام وحید دستگردی، علمی، ۱۳۶۳
۳۳. امین، حسن، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، میر کسری، ۱۳۷۸
۳۴. اوپانشاد، ترجمه شاهزاده محمد دار اشکوه، با مقدمه و تعلیقات دکتر تاراچند، سید محمدرضا جلالی نائینی، طهوری، ۱۳۵۶
۳۵. اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوست خواه، مروارید، ۱۳۷۴
۳۶. ایزوتسو، توشیهیکو، خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودائی ذن، به اهتمام شیوا کاویانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴
۳۷. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ترجمه با جلال فرخی، اساطیر، ۱۳۷۵
۳۸. _____، اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر، ۱۳۷۳
۳۹. بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، تدوین از دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، چشمه، ۱۳۷۶
۴۰. _____، پژوهشی در اساطیر ایران، آگاه، ۱۳۷۶
۴۱. پاشایی، ع، ذن چیست، نیلوفر، ۱۳۷۶
۴۲. پورخالقی چترودی، مهدخت، درخت شاهنامه، به نشر، ۱۳۸۱
۴۳. _____، در مقاله توتم پرستی و توتم گیاهی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، پاییز و زمستان، ۱۳۷۸
۴۴. _____، در مقاله درخت زندگی و ارزش های نمادین و فرهنگی آن در باورها، مجله مطالعات ایرانی، مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان ایران دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۸۱
۴۵. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷
۴۶. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر، ۱۳۷۳
۴۷. تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعراء بهار، زوار، ۱۳۱۴

۴۸. جلال الدین محمد مولوی بلخی، غزلیات شمس تبریزی، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، نگاه، ۱۳۷۲
۴۹. _____، فیه مافیه، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، ۱۳۶۲
۵۰. _____، مثنوی معنوی، براساس چاپ نیکلسون، به اهتمام دکتر محمدرضا برزگر خالقی، سایه گستر، قزوین، ۱۳۷۹
۵۱. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱
۵۲. حجتی، حمیده، در مقاله «اندام عاشق و معشوق در ادب فارسی»، فرهنگنامه ادبی فارسی، به سرپرستی حسن انوشه، چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶
۵۳. درخت آسوریگ، به اهتمام دکتر یحیی ماهیار نوّابی، سازمان انتشارات فروهر، ۱۳۶۳
۵۴. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، ۱۳۷۳
۵۵. دهخدا، علی اکبر خان، لغت نامه، انتشارات دانشگاه تهران
۵۶. رامایانا، وال میکی و تلسی داس، ترجمه امر سنکهه و امر پرکاش، موسسه فرهنگی هنری الست فردا، ۱۳۷۸
۵۷. رامز، رضا، سمبل های مقدس بودا، اندیشه عالم، ۱۳۸۲
۵۸. راه آیین (ذمه په دین)، ترجمه ع. پاشایی، نگاه معاصر، ۱۳۸۰
۵۹. رنجبر، امیر حسین، بودا (در جستجوی ریشه های آسمان)، فیروزه، ۱۳۸۱
۶۰. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میر فخرایی، موسسه مطالعات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷
۶۱. زادسپرم، گزیده های زادسپرم، ترجمه دکتر محمد تقی راشد محصل، موسسه مطالعات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶
۶۲. زرشناس، شهریار، سمبولیسم در آراء اریک فروم، حوزه هنری (دفتر مطالعات دینی هنر)، ۱۳۷۲
۶۳. زکریابن محمد قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، کتاب خانه

مرکزی، ۱۳۶۱

۶۴. زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و

منطق الطیر عطار، زوآر، ۱۳۸۲

۶۵. _____، در مقاله «نمادهای اندامی نباتات در دیوان شاعران

پارسی گوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تابستان و پاییز

۱۳۸۳، ش ۱۷۱-۱۷۰

۶۶. _____، در مقاله «تناسخ و قداست گیاهی در شعر سپهری و شاملو»، مجله

دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تابستان ۱۳۸۴، ش ۱۷۴

۶۷. زند بهمن یسن، ترجمه دکتر محمد تقی راشد محصل، موسسه مطالعات و تحقیقات

علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۶۸. ژیران، ف و...، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور،

فکر روز، ۱۳۷۵

۶۹. ستاری، جلال، جستاری در فرهنگ، مرکز، ۱۳۷۲

۷۰. _____، رمزاندیشی و هنر قدسی، نشر مرکز، ۱۳۷۶

۷۱. سرخوش کرتیس، وستا، اسطوره‌های ایرانی، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۷۳

۷۲. سپهری، سهراب، هشت کتاب، طهوری، ۱۳۷۰

۷۳. شاله، فلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه دکتر منوچهر خدایار محبی،

دانشگاه تهران، ۱۳۴۶

۷۴. شاملو، احمد، آیدا در آینه، نگاه-زمانه، ۱۳۷۲

۷۵. _____، آیدا، درخت و خنجره و خاطره، مروارید، ۱۳۷۲

۷۶. _____، ابراهیم در آتش، زمانه-نگاه، ۱۳۷۲

۷۷. _____، باغ آینه، مروارید، بی تا

۷۸. _____، ترانه‌های کوچک غربت، مازیار، ۱۳۵۹

۷۹. _____، در آستانه، نگاه، ۱۳۷۶

۸۰. _____، دشنه در دیس، مروارید، ۱۳۷۲

۸۱. _____، شکفتن در مه، زمانه-نگاه، ۱۳۷۲

۸۲. _____، قطعنامه، مروارید، ۱۳۶۴
۸۳. _____، ققنوس در باران، زمانه - نگاه، ۱۳۷۲
۸۴. _____، لحظه‌ها و همیشه‌ها، نگاه - زمانه، ۱۳۷۲
۸۵. _____، مدایح بی صله، همان، ۱۳۵۸
۸۶. _____، مرثیه‌های خاک، زمانه - نگاه، ۱۳۷۲
۸۷. _____، هوای تازه، زمانه - نگاه، ۱۳۷۲
۸۸. _____، مجموع آثار شاملو، نگاه، ۱۳۸۳
۸۹. شفیع کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، آگاه، ۱۳۶۶
۹۰. شمس الدین محمد حافظ، دیوان حافظ، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، صفی
علیشاه، ۱۳۶۶
۹۱. شمیسا، سیروس، طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار، میترا، ۱۳۷۶
۹۲. _____، فرهنگ اشارات، ج ۲ و ۱، فردوس، ۱۳۷۷
۹۳. شوالیه، ژان، گریبان، الن، فرهنگ نمادها، ج ۱، جیحون، ۱۳۷۸
۹۴. شهردان بن ابی الخیر، نزهت نامه علایی، به تصحیح دکتر فرهنگ جهانپور، موسسه
مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲
۹۵. صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، امیر کبیر، ۱۳۶۹
۹۶. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷
۹۷. عبدالرحمان بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی،
شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹
۹۸. عزیزالدین نسفی، کتاب انسان کامل، به تصحیح ماریژان موله، طهوری، انجمن
ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۷۹
۹۹. _____، کشف الحقایق، به اهتمام دکتر احمد مهدوی دامغانی، بنگاه ترجمه و
نشر کتاب، ۱۳۴۰
۱۰۰. علی بن جولوغ سیستانی (فرّخی)، دیوان فرّخی، به اهتمام دکتر محمد دبیر سیاقی،
زوآر، ۱۳۷۱
۱۰۱. عمر بن خیّام نیشابوری، رباعیات خیّام، به اهتمام سعید سعیدپور، کمیسیون ملی

یونسکو در ایران، ۱۳۸۱

۱۰۲. _____، نوروزنامه (منسوب به خیّام)، زیر نظر علی حصوری، نشر زبان و

فرهنگ ایران، ۱۳۴۳

۱۰۳. عهد عتیق (کتاب مقدس تورات)، انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل

۱۰۴. غنیمی هلال، محمد، ادبیات تطبیقی، ترجمه سید مرتضی آیت الله زاده شیرازی، امیر

کبیر، ۱۳۷۳

۱۰۵. فؤاد عبدالباقی، محمد، المعجم المفهرس لِألفاظ القرآن الکریم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷

۱۰۶. فرنغ دادگی، بندهش، ترجمه دکتر مهرداد بهار، توس، ۱۳۶۹

۱۰۷. فرخزاد، فروغ، اسیر، امیر کبیر، ۱۳۴۶

۱۰۸. _____، ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، مروارید، ۱۳۶۸

۱۰۹. _____، تولدی دیگر، همان، ۱۳۶۸

۱۱۰. _____، دیوان اشعار فروغ فرخزاد، مروارید، ۱۳۷۱

۱۱۱. _____، مجموعه اشعار فروغ فرخزاد، نوید، ۱۳۷۸

۱۱۲. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ترجمه دکتر ایرج پورباقر، نشر آسیا، ۱۳۶۲

۱۱۳. فریدالدین عطار نیشابوری، منطق الطیر، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵

۱۱۴. فورست، لیلیان و پیترا اسکرین، ناتورالیسم، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، ۱۳۷۶

۱۱۵. کرباسیان، ملیحه، در مقاله «تداوم برخی آیین‌های کهن سوگواری در ایران امروز»،

فصلنامه انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، سال پنجم، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۴

۱۱۶. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ترجمه باجلان فرّخی، اساطیر، ۱۳۷۳

۱۱۷. گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، امیر کبیر، ۱۳۵۶

۱۱۸. گزیدهٔ سرودهای ریگ ودا، به اهتمام دکتر محمدرضا جلالی نائینی، با مقدمه دکتر

تاراچند، نقره، ۱۳۷۲

۱۱۹. گواهی، عبدالرحیم، واژه‌نامه ادیان (فرهنگ اصطلاحات دینی و عرفانی)، دفتر نشر

فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱

۱۲۰. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ج ۱، ترجمه مهدی روشن ضمیر، موسسهٔ

- تاریخ و فرهنگ ایران، تبریز، ۱۳۵۳
۱۲۱. محمد بن جریر طبری، ترجمه تفسیر طبری، ج ۶ و ۴ و ۱، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، چاپخانه دولتی ایران، ۱۳۴۰
۱۲۲. محمد بن محمود بن احمد طوسی، عجایب المخلوقات، به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵
۱۲۳. محمد بن محمود همدانی، عجایب نامه (عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات)، به اهتمام جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، ۱۳۷۵
۱۲۴. محمد حسین خلف تبریزی، برهان قاطع، ج ۱، به اهتمام دکتر محمد معین، امیر کبیر، ۱۳۵۷
۱۲۵. محمد مؤمن حسین تبریزی، تحفه حکیم مؤمن تبریزی یا تحفة المؤمنین، کتاب فروشی مصطفوی، ۱۳۵۷
۱۲۶. محمدی، محمد حسین، بیگانه مثل معنی، میترا، ۱۳۷۴
۱۲۷. _____، فرهنگ تلمیحات شعر معاصر، میترا، ۱۳۷۴
۱۲۸. _____، گیسوهای اساطیری، زوآر، ۱۳۸۱
۱۲۹. مصفا، ابوالفضل، فرهنگ اصطلاحات نجومی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۷
۱۳۰. مصلح الدین سعدی، کلیات سعدی، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰
۱۳۱. _____، غزلیات و قصائد سعدی، ج ۲ و ۱، به کوشش خلیل خطیب رهبر، نشر سعدی، ۱۳۶۷
۱۳۲. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرین، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۷۵
۱۳۳. مهابهارت، ۴ ج، ترجمه میرغیاث الدین علی قزوینی مشهور به نقیب خان، به اهتمام دکتر محمدرضا جلالی نائینی و دکتر ن. س. شوکلا، طهوری، ۱۳۸۰
۱۳۴. میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامه، توس، ۱۳۸۰
۱۳۵. ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علیرضا حکمت، پیروز، ۱۳۴۳
۱۳۶. نصرالله منشی، کلیده و دمنه، به اهتمام مجتبی مینوی، امیر کبیر، ۱۳۶۷
۱۳۷. نیما یوشیج (علی اسفندیاری)، مجموعه اشعار، تدوین سیروس طاهباز، نشر نگاه، ۱۳۷۰

۱۳۸. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ترجمه نادر بزرگ زاد، نشر چشمه، ۱۳۷۲
۱۳۹. ولفکانگ شومان، هانس، آیین بودا (طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی، ترجمه ع. پاشایی، نشر فیروزه، ۱۳۷۵
۱۴۰. ویسپرد، گزارش پورداود، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷
۱۴۱. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، فکر روز، ۱۳۷۵
۱۴۲. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۹
۱۴۳. هال، ورنان، تاریخچه نقد ادبی، ترجمه احمد همّتی، روزنه، ۱۳۷۹
۱۴۴. _____، تاریخ کوتاه نقد ادبی، ترجمه مجتبی عبدالله نژاد، ترانه، مشهد ۱۳۸۰
۱۴۵. هدایت، صادق، بوف کور، سیمرغ، ۱۳۷۲
۱۴۶. _____، نیرنگستان، امیر کبیر، ۱۳۴۲
۱۴۷. _____، فوائد گیاهخواری، آزاد مهر، ۱۳۸۲
۱۴۸. هریگل، اویگن، روش ذن، ترجمه ع. پاشایی، فراروان، ۱۳۷۷
۱۴۹. یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی - سروش، ۱۳۶۹
۱۵۰. یسنا، گزارش پورداود، ج ۲ و ۱، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶
۱۵۱. یشت‌ها، گزارش پورداود، ج ۲ و ۱، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷
۱۵۲. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبول هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، امیر کبیر، ۱۳۵۲

1. Abrams, M.H. Aglossary of literary terms, Notron and Peters Rushton
2. Encyclopedia, com, Results Naturalism sixth edition, columbia university press, p 1 of 2



انتشارات زوار

ISBN 978-964-401-237-0



9 789644 013270