

A Comparative Study of the Tree as a Mythic and Mystical Image in the Allegorical Stories of Muhyiddin Ibn Arabi and Jalal al-Din Rumi's Masnavi

Maryam Haghshenas¹ 

PhD in Persian Language and Literature,
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

Plants and trees, in particular, hold immense symbolic significance in a diverse array of religious and cultural contexts. The concept of the tree is particularly rich, full of mysteries that human beings are a vital part of. The tree can be viewed as a bridge between the earthly and celestial elements, owing to its unique properties. Using the tree as a symbol, Suhrawardi and Rumi created a symbolic image that was multifaceted, evasive, ulterior, and yet comprehensive of opposites. Throughout their writings, the idea of the tree was used to convey multiple meanings and concepts. This article aims to study the symbolism of the tree as a "constructor image" that encompasses and represents the spiritual and mystical worldview of the mystic. To accomplish this, we will employ descriptive and analytical methods, relying on the allegorical stories from Suhrawardi and Rumi's Masnavi. Our goal is to better understand the complex and multifaceted symbol that is the tree, as well as its significance in the mystical and religious traditions.

Keywords: Tree, Myth, Mysticism, Image, Suhrawardi, Rumi.

Accepted: 28/08/2022

Received: 21/04/2022

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

Corresponding Author: maryam_haghshenas@atu.ac.ir

How to Cite: Haghshenas, M. (2023). A Comparative Study of the Tree as a Mythic and Mystical Image in the Allegorical Stories of Muhyiddin Ibn Arabi and Jalal al-Din Rumi's Masnavi. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 3, 33-62.



--- دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات -----

دوره ۲، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ۳۳-۶۲

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2022.70129.1062

بررسی تطبیقی درخت به عنوان ایماژی اساطیری و عرفانی در رساله‌های تمثیلی سهروردی و مثنوی مولانا

مریم حق شناس*  دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

گیاهان به‌ویژه درختان همواره حضوری سمبلیک در میان آیین‌ها و ادیان مختلف داشته‌اند. صورت مثالی درخت پر از رمز و رازهایی است که انسان به عنوان بخشی از آن یا بهتر است بگوییم بخش مرکزی این تصویر به شمار می‌رود. درخت به واسطه‌ی خصیصه‌های متمایزش به نوعی پیونددهنده‌ی عناصر زمینی و آسمانی است. سهروردی و مولانا با امتزاج خصیصه‌های اساطیری و عرفانی درخت، تصویری ابداع کردند که چند پهلوی، گریزپذیر، ذوبطون و در عین حال جامع اضداد است. آنان در آثار خود از تصویر درخت برای بیان معانی و مفاهیمی گوناگونی بهره برده‌اند. به بیان دیگر، درخت به عنوان یک تصویر واحد برای معانی متعددی به کار رفته است. این جستار با روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داستان‌های تمثیلی سهروردی و مثنوی مولوی سعی دارد به بررسی تصویر درخت به عنوان ایماژی پردازد که سازنده‌ی معنی است و در عین حال حیات و جهان‌بینی عارف با این تصویر و مانند آن تعریف می‌شود.

کلیدواژه‌ها: درخت، اساطیر، عرفان، تصویر، سهروردی، مولانا.

مقدمه

گیاهان به ویژه درخت همواره به عنوان تصویری که دربردارنده مفاهیم عمیقی است در باورهای اساطیری به جای مانده از اقوام، متون مقدس و مذهبی و در نقاشی‌ها، نقش برجسته‌ها، مهرها، نقش عمده و آشکاری دارند. گیاهان و رستنی‌ها به خودی خود مقدس نبوده‌اند، اما آن چیزی که اسباب تکریم آن‌ها را فراهم کرد، تجدید حیات متوالی و ریشه‌ای است که هرگز خشک نمی‌شود، بلکه دم به دم می‌آفریند. در واقع این تصویر به صورت رمزی از حقیقت زندگانی، مجلای قداست شد. شاید بتوان گیاه‌تباری یا از نسل نوعی از گیاه بودن را به امر تجدد حیات نسبت داد. اینکه نوع بشر از نسل برخی گیاهان است و در پایان زندگی نیز می‌تواند به درخت یا گیاهی مبدل شود، باوری اساطیری است که با ساختمان زندگی بشر هم‌ساز شده است. چهره درختان اساطیری چون هروی‌سپ تخمک^۱ یا ویسپویش^۲، درخت کیهان و شکل‌های دیگری همانند درخت معرفت و زندگی که در متون دینی (یهودی و اسلامی) نیز نمود گسترده‌ای دارند در قلمرو عرفان نیز به عنوان امری مقدس حفظ شده است.

شباهت شکل ظاهری و استومند درخت به قامت برافراشته انسان، خصیصه باروری انسان همچون ثمره درخت و دفعات مکرر تجدید حیات درخت، این پدیده را بسیار به انسان نزدیک کرده است. برخی این شباهت را ریشه در تباری می‌دانند که انسان از آن به وجود آمده است؛ یعنی تبار گیاهی. به گمان این دسته از افراد، تبار گیاهی انسان اسباب این هم‌سانی‌ها را فراهم کرده است. «گیاه‌تباری» و اعتقاد به وجود آمدن نسل بشر از گیاه، یکی از باورها و توت‌هایی^۳ است که نزد بسیاری اقوام دیده می‌شود. گیاه‌تباری یا نسب بردن دودمان‌ها با نوعی گیاه و نبات از جمله مناسبات سری میان درختان و نوع بشر است؛ به این معنا که درخت یا بوته، نیای اساطیری قبیله، تلقی می‌شود (الیاده^۴، ۱۳۷۲: ۲۸۶). همان‌طور که اشاره کردیم در اساطیر ایرانی نیز به ادامه نسل بشر از گیاهی به نام ریواس اعتقاد داشته‌اند.

1. Horoesptokhmak
2. Vispobish
3. Totem
4. Mircea Eliade

۱. خوانش تصویری

خوانش تصویری که اهل عرفان از مفاهیم به دست می‌دهند هیچ گاه مسیری ثابت و صورتی واحد ندارد. تصاویر همواره در حال حرکت و سیورورت هستند. این پویایی در ایماژها به ویژه در آثار سهروردی و مولانا به میزانی است که هیچ تصویر کانونی تنها برای یک مفهوم واحد خلق نمی‌شود، بلکه یک ایماژ در سیر دگرذیسی‌ها گوناگون برای تبیین معانی متعدد بروز می‌یابد. علاوه بر این، مفاهیم هر چند به طور کلی ثابت‌اند، اما به سبب ماهیت گریزپذیر و نامشروط‌شان، یک تصویر واحد ظرفیت تفهیم و القای آن‌ها را ندارد. بنابراین، همواره در هیأت تصاویر گوناگون ممثل می‌شوند. از این رو، نگاه این پژوهش به تصویر صرفاً شگرد ادبی یا نوع بلاغی نیست؛ زیرا این تصاویر مرزهای زبان را درمی‌نوردند و در خلال تجربیات شهودمحور عرفانی به ادراکی مفهومی تبدیل می‌شوند. از دیدگاه پژوهش حاضر آنچه چنین اصلی را رقم می‌زند دیالکتیک تصویر و مفهوم است که گاه در سیری استعلایی به وحدت می‌رسند. این پژوهش با خوانش پدیداری مثنوی مولوی و داستان‌های رمزی سهروردی به واکاوی گزاره‌هایی پرداخت که در شکل ایماژ ممثل شده‌اند. پدیدارهای چون «درخت، خورشید، دریا، پیر، پرند» ایماژهای هستند که با عبور از مرزهای صورت‌های بلاغی در پیوند پدیداری با منظومه فکری شاعر و نویسنده، جهان متن را می‌آفرینند.

۲. پیشینه پژوهش

زمردی (۱۳۸۱) در مقاله «نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی مولوی» نمادهای قدسی نباتات و باورهای عامیانه درباره درختان را بررسی کرد. مقاله «درخت در نمادپردازی‌های عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن» به همت کلانتر و صادقی‌تحصیلی (۱۳۹۵) نگاشته شد. در این جستار، نویسندگان به بررسی ارتباط میان مضامین عرفانی درخت و باورهای اساطیری آن پرداختند و به این نتیجه دست یافتند که برخی از کارکردهای درخت در عرفان، صورت تحول یافته کارکردهای درخت در دوران اساطیری است.

«بررسی تطبیقی نماد درخت عرفانی در قبلا و تصوف» به قلم عابدی جیقه و همکاران (۱۳۹۷) بر آن است تا وجوه تمایز و اشتراک نماد درخت را در آثار صوفیه و سفیروت قبلائی بازنماید.

در مقاله «پژوهشی درباره سه اسطوره گیاهی در مثنوی معنوی»، اکبری گندمانی و عباسی (۱۳۸۷) برآنند تا سه اسطوره «درخت زندگانی، درخت خروب و اسطوره منشأ گیاهی انسان» را که در مثنوی بدان‌ها اشاره شده است، تبیین کنند. مقاله‌ای دیگر با عنوان «درخت زندگی و ارزش فرهنگی و نمادین آن در باورها» به منظور شناسایی و شناخت ساختار و سرشت اسطوره‌ای و پیشینه درختان در باور مردم به همت پورخالقی چترودی (۱۳۸۰) نگاشته شد. این جستار با بررسی درخت به عنوان تصویر رمزی‌ای که دربردارنده مفاهیم متعددی است به مقایسه آن در داستان‌های تمثیلی سهروردی و مثنوی مولوی پرداخته است. مراد از تصویرهای استعاره‌ای و رمزی در این پژوهش، شکل بلاغی و ادبی آن‌ها نیست، بلکه به معنای برگزیدن پدیده‌ای در میان هزاران پدیده یا شیء دیگر به عنوان صورتی برای بیان مقصود است. آن‌ها تصویرهای نامأنوس و نو نیستند، بلکه شاید بارهای از سوی بسیاری از پیشینیان مورد استفاده قرار گرفته باشند.

۳. روش پژوهش

این جستار برآن است تا با روش توصیفی و تحلیلی تصویر درخت را در مثنوی مولانا و داستان‌های تمثیلی سهروردی بررسی کند. ابتدا نمونه‌هایی از متن داستان‌های سهروردی و ابیاتی از مثنوی مولانا ذکر می‌شود و سپس با تکیه بر این شواهد به تحلیل نمونه‌ها و مقایسه آن‌ها با یکدیگر می‌پردازیم.

۴. بحث و بررسی

۴-۱. درخت، ایماژی اساطیری و عرفانی

بازنمایی تصویر درخت را به سه دوره مجزا تقسیم می‌کنیم تا به فهمی دقیق‌تر دست یابیم؛ نخست دوره‌ای است که درخت به عنوان خدا و یا عمدتاً جایگاه خدایان مورد تکریم بود. دوره دوم، زمانی است که درخت به عنوان وسیله و ابزاری برای صعود به آسمان و اتصال به خدایان مورد توجه بود. دوره سومین، درخت نماینده سمبلیک انسان شد. این انسان در

متون حماسی، دینی و عرفانی به طور ویژه به «انسان آرمانی» اطلاق شد. شاید بتوان بدین گونه تبیین کرد که تصویر درخت از نمودی ذهنی و انتزاعی به معنی عینی دلالت‌مند شد؛ به این نحو که درخت که در دوره اول جایگاه خدایان به شمار می‌رفت و رفته رفته از جایگاه امر مقدس، تبدیل به واسطه میان آسمان و زمین شد و در فصل الخطاب، نمودار «انسان کامل» می‌شود که خود واسطه میان حق و خلق است. همان‌طور که درخت اساطیری واسطه ارتباط با خدایان بود، «انسان کامل» نیز میانجی‌ای است روی زمین برای پیوستن به قداست. پس تصویر درخت در سیر دگردیسی معنایی، رمز «انسان آرمانی و کامل» می‌شود. به زبان یونگی^۱ می‌توانیم این گونه تفسیر کنیم که تصویری از خدا در انسان وجود دارد که در طول قرن‌ها در شکل مفاهیم گوناگون خود را مکشوف ساخته است (مورنو^۲، ۱۳۹۰: ۱۶۵). چنان‌که «خدا با واسطه تصویر درخت» در مفاهیمی چون خدایان، راه برقراری ارتباط (واصل آسمان و زمین) و سرانجام «انسان کامل» متجلی شد.

۴-۱-۱. تصویر درخت در رساله‌های رمزی سهروردی

تصویر درخت در رساله‌های رمزی سهروردی تلفیقی از حکمت ایران باستان و فلسفه اسلامی است. در حقیقت او با پیوند میان «درخت ویسپویش» در آیین زرتشتی و «درخت طوبی» در دین اسلام، تصویری بدیع از این درخت ارائه می‌دهد که دارای قوایی ماورایی است و در عین ارتباط با خورشید و ماه در سرنوشت عالم دخیل است. آنچه درباره تصویر درخت طوبی در آثار سهروردی می‌توان گفت این است که مضامینی که سهروردی در صدد بود تا با تصویر درخت به بیان آن‌ها پردازد، قابل گفتار در تصویر صرفاً اسلامی طوبی و یا تصویر باستانی ویسپویش نبود؛ زیرا ماهیت فلسفه او تلفیق بحث و کشف است؛ یعنی تنها به تشریح مبانی و مفاهیم پیشینیان نپرداخته است.

سهروردی فلسفه و حکمتی نو بنیان نهاد و طبعاً چنین حکمتی بدیع نیازمند زبانی تازه و آفرینشگر است. از این رو، تصاویر موجود در آثار دیگران گنجایش بیان معانی مورد نظر او را ندارند. او با خلق تصاویری نو همچون درخت به ابداع تصویری رمزی همت می‌گمارد که مناسب بیان شهودات و ذوقیات اشراقی باشد.

1. Gung, C. G.

2. Moreno, A.

سهروردی در عقل سرخ از «درخت طوبی» به عنوان سومین امر شگفت از مجموع عجایب هفتگانه نام می برد:

«پس پیر را گفتم درخت طوبی چه چیزست و کجا باشد؟ گفت درخت طوبی درختی عظیم است، هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت بیند، و در میان این یازده کوه که شرح دادیم کوهی است، و در آن کوه است» (سهروردی، جلد ۳، ۱۳۸۰: ۲۳۲).

در تفاسیر قرآن کریم و در ذیل درخت طوبی، آن را درختی بهشتی دانسته اند که هر شاخه ای از آن در خانه هر بهشتی آویزان است؛ از پیامبر درباره طوبی سوال شد، فرمود: «درختی است که اصل آن در خانه من و شاخه های آن در خانه های اهل بهشت است. سپس بار دیگر از حضرتش سوال کردند، فرمود: اصل آن در خانه علی است. علت را سوال کردند، فرمود: خانه من و علی در بهشت در یک مکان است» (بیستونی، جلد ۳، ۱۳۹۰: ۶۲). البته شاید به این روایت از امام صادق (ع) نیز مربوط باشد. ایشان فرمودند، پیامبر اکرم (ص) فاطمه (س) را بسیار می بوسیدند. زنانش علت را جویا شدند. پیامبر (ص) فرمود: هنگامی که به معراج رفتم، داخل بهشت شدم و جبرئیل مرا نزد طوبی برد. از آن درخت سیبی به من داد و از آن خوردم. از آن سیب نطفه ای تولید شد و هنگامی که پس از بازگشت از آسمان با همسرم خدیجه (س) در آمیختم، او به فاطمه باردار شد. اکنون هرگاه اشتیاق و میل بهشت در من به وجود می آید، فاطمه را می بوسم (همان، ۶۱-۶۲). تشکیل نطفه حضرت فاطمه (س) از میوه درخت طوبی و تولد ایشان در خانه پیغمبر (ص)، شاید علت وجود اصل درخت طوبی در خانه ایشان باشد؛ زیرا حضرت فاطمه (س) به نحوی دختر طوبی و از خون او به شمار می رود. ازدواج حضرت علی (ع) با آن حضرت در حقیقت رمزی برای حضور طوبی {حضرت فاطمه (س)} در خانه حضرت علی (ع) است. سهروردی در ادامه در عقل سرخ می گوید:

«گفتم آن را هیچ میوه بود؟ گفت هر میوه ای که تو در جهان می بینی بر آن درخت باشد و این میوه ها که پیش توست همه از ثمره اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. گفتم میوه و درخت و ریاحین با او چه

تعلق دارد؟ گفت سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد، بامداد سیمرغ از آشیانه خود به در آید و پر بر زمین گستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین» (سهروردی، جلد ۳، ۱۳۸۰: ۲۳۲).

درخت طوبی آشیانه سیمرغ است. چنان که در روایات و متون کهن نیز بارها به این موضوع اشاره شده است؛ «سیمرغ بر درخت بسیار تخمه است، هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت بروید و چون بنشیند، هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود» (تفضلی، ۱۳۵۴: ۷۰-۷۱).

میبودی نیز درخت سدره یا همان طوبی را مقام جبرئیل و فرشتگان می‌داند. در سورة المعارج آمده است: «تعرج الملائكة و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنة» آن مقدار مسافت است از زمین تا به سدره منتهی که مقام جبرئیل است یعنی که جبرئیل و فرشتگان که مقام معلوم ایشان سدره منتهی است مسافت پنجاه هزار ساله از زمین تا به سدره منتهی به یک روز از روزهای این جهانی باز می‌برند» (میبودی، جلد ۷، ۱۳۸۲: ۵۱۹). با توجه به این توضیحات می‌توان گفت جبرئیل تصویر استحاله یافته و البته دینی از سیمرغ است که برابر نهاد عقل عاشر در رساله‌های رمزی به شمار می‌روند. هر چند سیمرغ در این داستان‌ها با حفظ ویژگی‌های اساطیری‌اش در شمایل مذهبی هم ظاهر می‌شود و در واقع تصویری دیگرگون از جبرئیل را نشان می‌دهد، اما درختی که در متون دینی و اسلامی با نام طوبی یا سدره یاد می‌شود، برابر نهاد درخت «هرویسپ تخمک یا ویسپویش» است. در اوستا یشت دوازدهم به عنوان درخت درمان‌کننده از آن [طوبا] یاد می‌شود؛ «درختی که آشیانه سیمرغ در آن است و در میان دریای فراخکرت برپاست، درختی که دربردارنده داروهای نیک و داروهای کارگر است و پزشک همگان خوانندش؛ درختی که بذر همه گیاهان در آن نهاده شده است» (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۴۰۰). «مادر همه درخت‌ها که سرچشمه همه گیاهان بود در فراخکرت می‌رست، و در اوستا به نام درخت سئین، درمان همه دردها یا درخت همه تخمه توصیف شده است. آشیانه پرنده افسانه‌ای سئین (سین مَرو در پهلوی، سیمرغ در فارسی) بر این نخستین درخت قرار داشت. گیاه مهم دیگری که در نزدیکی آن می‌رست «گوکرن نیرومند» بود که خواص درمانی داشت و به مردگانی که رستاخیز کرده

بودند نامیرایی می‌بخشید» (کرتیس^۱، ۱۳۷۳: ۱۹-۲۰). در واقع گونه سپید هوم بود که در اوستا «گئوکرنه» نامیده شده است. ایرانیان معتقد بودند باعث بی‌مرگی انسان می‌شود (کزازی، ۱۳۷۶: ۵۰).

از جمله شباهت‌های مهمی که در توصیف این دو درخت قابل اعتناست، خصیصه شادی‌آوری و غم‌زدایی درخت است. در مینوی خرد یکی از صفت‌های که برای درخت بسیار تخمه آورده می‌شود، از بین برنده غم است؛ «سیمرغ بر درخت دورکننده غم بسیار تخمه است» (تفضلی، ۱۳۵۴: ۸۲). این خصیصه در تفاسیر مربوط به درخت طوبی هم دیده می‌شود؛ طبرسی در بحث از معنی «طوبی لهم» در آیه ۲۹ سوره رعد، اقوالی را مطرح می‌کند. از جمله «ابن عباس گوید: یعنی برای آن‌ها شادی دل و روشنائی چشم است. زجاج گوید؛ یعنی برای آن‌ها زندگی پاکیزه است. جبائی گوید: یعنی بهشت که پاک‌تر از هر چیزی است برای آن‌هاست» (بیستونی، ۱۳۹۰، جلد ۳: ۶۱). بنابراین، شادی‌آوری و گشایش دل از جمله بارزترین ویژگی‌های این درخت است. درخت طوبی را با درخت سدره همان سدره‌المنتهی یکی دانسته‌اند؛ در تفاسیر قرآن نقل است که درخت سدره‌المنتهی همان درخت طوبی است؛ «سدره درختی است بالای آسمان هفتم در طرف راست عرش که دانش هر فرشته‌ای به آن منتهی می‌شود» (همان، جلد ۲۳: ۳۸۹).

۴-۱-۱-۱. پیوند درخت طوبی و خورشید

سهروردی در بیان عجایب هفتگانه در توصیف گوهر شب افروز به ارتباط این گوهر با درخت طوبی اشاره می‌کند:

«روشنی گوهر شب افروز از درخت طوبی است، هر وقت که در برابر درخت طوبی باشد از این طرف که توئی تمام روشنی نماید همچو گوی گرد روشن. چون پاره‌ای از آن سویت افتد که به درخت طوبی نزدیک‌تر باشد قدری از دایره او سیاه نماید و باقی همچنان روشن. و هر وقت که به درخت طوبی نزدیک‌تر می‌شود از روشنی قدری سیاه نماید سوی این طرف که توئی، اما سوی درخت طوبی همچنان یک نیمه او روشن باشد. چون تمام در پیش درخت طوبی افتد تمام سوی تو سیاه نماید و سوی درخت طوبی روشن. باز چون

1. Curtis, V. S.

از درخت در گذرد قدری روشن نماید و هر چه از درخت دورتر می‌افتد سوی تو روشنی وی زیادت می‌نماید، نه آنچه نور در ترقی است، اما جرم وی نور بیشتر می‌گیرد و سیاهی کمتر می‌شود، و همچنین تا باز در برابر می‌افتد، آنگاه تمام جرم وی نور گیرد» (سهروردی، جلد ۳، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۲۳۱).

این توصیفات درباره نسبت گوهر شب‌افروز در برابر درخت طوبی عیناً وضع ماه را نسبت به خورشید به تصویر کشیده است. از این رو، طوبی را رمزی برای خورشید می‌دانند. سهروردی در ادامه در عقل سرخ علت زنده ماندن زال در صحرا را این طور بیان می‌کند «سیمرغ گفت زال در نظر طوبی به دنیا آمد، ما نگذاشتیم که هلاک شود» (همان: ۲۳۳). تصویر زال رمزی است برای نفس ناطقه انسانی و از آنجایی که طوبی «صورت مثالی نورالانوار عالم معقول و صورت مثالی خورشید عالم محسوس است» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۲۶۵) به طریق اولی، بخشنده نور به نفوس ناطقه به شمار می‌رود. «در نظر طوبی به دنیا آمدن»؛ یعنی تحت حمایت سیمرغ بودن که سیمرغ تصویری شد برای خورشید (برای خدا)، پس این عبارت بیان‌کننده عنایت خورشید و نورالانوار به زال است؛ یعنی نفس ناطقه‌ای که از موطن اصلی خویش دور افتاده و اکنون گرفتار در عالم محسوس به دنبال رهایی است. همان‌طور که در شاهنامه هم می‌بینیم «سیمرغ جانشین خدایان در حمایت از زال و فرزند او شده است» (بهار، ۱۳۵۲: ۴۶).

شخصیت زال در شاهنامه به عنوان فردی دانا و خردمند است که سپیدی روی و موی وی خود دلیل بر شخصیت پیامبرگون دارد. هنگامی که سهروردی صحبت از توجه نورالانوار می‌کند این گفته را در تصویر زال به نمایش می‌گذارد؛ زیرا زال دارای صورت و محاسنی سپید است و این حکایت از نور الهی است که بر صورت او تافته؛ «سپیدی نشانه بی‌عیبی الهی و قدرت پروردگار است» (ملویل^۱ به نقل از مختاری، ۱۳۷۹: ۶۲). در حقیقت شکل ظاهری متفاوت زال، او را از دیگران جدا می‌کند و این سپیدی روی از سپیدی و نور درون حکایت دارد. پس «در نظر طوبی به دنیا آمدن»، ابتدا به شکل ظاهر زال اشاره دارد که طوبی از نور خویش در او نهاد. سپس به این امر که نفس ناطقه انسانی از عقل

1. Melville, H.

عاشق یا عقل فعال فائض است، همان طور که قبلاً اشاره کردیم یکی از تصاویر برجسته برای بیان معنی عقل دهم تصویر خورشید است. بنابراین، از آنجایی که طوبی تصویر رمزی است برای خورشید، «نظر طوبی، نظر خورشید است» یعنی فائض شدن نفس ناطقه انسانی (زال) از عقل فعال (خورشید). بار دیگر سهروردی خورشید را به عنوان یکی از معانی رمز به کار می برد. علاوه بر سیمرغ، طوبی نیز تصویری است برای خورشید.

سهروردی در رساله «فی حالة الطفولیه» سه مرحله برای مداوای بیمار دل بیان می کند؛ بیمار هنگامی که به مرحله سوم برسد باید از میوه درختی که بر سر کوه قاف است، بخورد تا بیماری از او دفع شود:

«آنگه وی را بر کوه قاف باید رفت و آنجا درختی است که سیمرغ آشیان بر آن درخت دارد، آن درخت را به دست آرد و میوه آن درخت را خورد و آن مقام سیم است. بعد از آن به طبیب حاجت نباشد که او خود طبیب شود» (سهروردی، جلد ۳، ۱۳۸۰: ۲۵۷).

چنان که در اوستا آمده درخت «ویسپویش» خاصیت درمانی و دارویی دارد و از همه مهم تر دورکننده غم و اندوه است؛ «گویی خواص همین درخت است که در حماسه به خود سیمرغ داده شده است و به صورت درمان بخشی خود او تجلی کرده است» (مختاری، ۱۳۷۹: ۷۸). بنابراین، خوردن از میوه چنین درختی اسباب روشنی دل و درمان دردهای روح را فراهم می کند.

در روایات اسلامی نیز به داستان خوردن حضرت رسول (ص) از میوه درخت طوبی در شبی که به معراج رفته اند، اشاره شده است. نقل شده که جبرئیل از درخت، سیبی به آن حضرت دادند و بعدها آن سیب را بن مایه تشکیل نطفه حضرت فاطمه (س) دانسته اند. خوردن از میوه درختی که سیمرغ بر سر آن آشیانه دارد، همان درختی است که در بهشت منزلگاه جبرئیل است و حضرت رسول (ص) در ملاقات دومش با جبرئیل در معراج از میوه آن می خورد؛ در حقیقت اعلی درجه اشراق صعود به این مرتبت است؛ یعنی دور شدن از هرگونه شائبه جسمانی با خوردن میوه درخت طوبی که سبب می شود عشق نورالانوار در دل پدید آید.

درخت و به طور کلی گیاهان به خورشید و نور آن برای رشد و نمو نیاز دارند و این امر در اساطیر و باورهای ملت‌ها همواره به شکل‌های گوناگون نشان داده شده است. از یک سو، فقدان خورشید در زمستان اسباب مرگ و نابودی گیاهان را فراهم می‌کند و از سوی دیگر، با فرارسیدن بهار با رویش دوباره و حیات تازه گیاهان مواجهیم. همین چرخه حیات اسباب پیدایش اسطوره ایزد گیاهی و الهه باروری را فراهم کرده است. پیشینیان بر این باور بودند که زمان به شکلی دایره‌وار در حرکت است؛ یعنی از یک نقطه‌ای آغاز می‌شود و سرانجام به همان نقطه ختم می‌شود. شاهد مثال‌شان هم ترتیب فصول است که بهار به عنوان نقطه آغاز به زمستان که فصل مردن و میرایی است، ختم می‌شود تا سرانجام بهار فرا رسد. آنان بر این باور بودند که گیاهان در فصل زمستان می‌میرند و به زیر زمین می‌روند و سپس با آغاز بهار سر از زمین برمی‌آورند. در حقیقت آنان به زمان در شکل تقویمی و تاریخمندش اعتقادی نداشته‌اند و معتقد بودن هر چیزی در عالم آفرینش در حال تجدد و تولدی دوباره است. از این رو، سیاوش نیز به عنوان نماد اسطوره ایزد گیاهی در اساطیر ایرانی هیچ‌گاه نمرده بود، بلکه از زیر زمین مردگان دوباره در شکل کیخسرو در فصل بهار سر برآورد. «آفرینش اساطیری نیز اغلب در فصل بهار و در ابتدای سال صورت می‌گیرد. از این جاست که جشن‌های «اکیتو»^۱ هنگام اعتدال بهاری برگزار می‌شده است» (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۸: ۱۳۸).

بهار بر این باور است که ممکن است افسانه‌های مربوط به سیاوش با دموزی یا تموز بین‌النهرین مربوط باشد و سیاوش همان خدایی باشد که هر ساله هنگام نوروز از جهان مردگان باز می‌گردد (بهار، ۱۳۶۲: ۷۷۷). چنان‌که سهروردی در فصل پنجم لغت موران به کیخسرو اشاره می‌کند که جام گیتی‌نما را در زمان اعتدال بهاری در برابر آفتاب قرار می‌دهد: «وقتی آفتاب در استوی بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت» (سهروردی، جلد ۳، ۱۳۸۰: ۲۹۹).

ابتدای بهار، زمان بازگشت و رستاخیز سیاوش در شمایل کیخسرو است؛ «سیاوش در نوروز، در آغاز تابستان می‌میرد، کشته می‌شود و در ششمین روز سال نو یا نوروز بزرگ،

1. Akitu

اکیتو یا زگموگ، جشنی که از آن به عنوان نوروز بابلی یاد می‌شود.

رستاخیز می‌کند» (بهار، ۱۳۵۲: ۵۴). از همین روست که مسکوب، کیخسرو را باران کردار معرفی می‌کند. «در شاهنامه نخستین بار او را چنین می‌یابیم: در کنار چشمه‌ساری سروبالائی دلارامی با ساغری می‌به دست. هنگامی که او به بیابان می‌رسید هوا را ابر و زمین را سبزه و گل و ریحان می‌پوشید» (مسکوب، ۱۳۹۴: ۲۳۶). پس از مرگ سیاوش، خشکی و خشکسالی همه جا را فراگرفت، اما با ظهور کیخسرو، تری و تازگی رونقی دوباره یافت. بنابراین، تصویر کیخسرو هنگام اعتدال بهاری تصویری استحال یافته از سیاوشی است که پس از عبور از آتش (که نشان خورشید است) به مرحله کمال و پختگی می‌رسد. در حقیقت خورشید بر درخت وجود سیاوش تأیید و او را به مرتبت کیخسروی که نامیرایی و جاودانگی است، رسانید؛ کیخسرو را یکی از جاودانانی دانسته‌اند که در پایان جهان برای فرسکردسازی باز می‌آید.

همان‌طور که درخت طوبی در پیوند ناگسستنی با خورشید قرار دارد، سیاوش نیز به عنوان خدای نباتی و کسی که از خورشید درخت می‌روید در پیوند با خورشید قرار دارد. گوهر سیاوش را از «آتش» دانسته‌اند؛ زیرا نژادی خورشیدی دارد و فردوسی بارها بدان اشاره می‌کند؛ «سیاوش خورشید از خود شمعی می‌افروزد...» (همان: ۱۶۹).

چنان دید سالار توران به خواب	که شمعی برافروختی ز آفتاب
سیاوش بر شمع تیغی به دست	بآواز گفتی شاید نشست...
(شاهنامه، ۱۳۶۹، دفتر دوم: ۳۷-۳۷۱)	

۴-۱-۲. ایماژ «درخت» در مثنوی

درخت به واسطه داشتن دو گروه از ویژگی‌های مغایر، یکی از تصاویری است که مولانا برای بیان مفاهیم گوناگون از آن سود جست؛ از یک سو، ویژگی‌های چون سرسبزی، برافراشتگی، میوه دادن، توالی رشد از دانه تا درخت شدن و از دگر سو، خشک شدن برگ‌ها و شاخه‌ها یا به اصطلاح خشک شدن درخت، بی‌حرکت و ساکن بودن، پژمرده شدن برگ‌ها، ثمر ندادن از جمله خصیصه‌های متضاد درخت به شمار می‌روند. چنان‌که در قرآن کریم هم به درخت بهشتی و شجره طیه اشاره شده است و هم به درخت زقوم که در قعر جهنم جای دارد.

درخت در مقام تصویری که رمز زندگی جاودان و زاینده‌گی است همواره به عنوان نمادی مادینه مورد توجه بوده است. درخت «در معنای عام دال بر حیات گیتی و فرآیندهای زیایابی مکرر آن است. همچنین به معنای زندگی جاودانه و بی‌زوال در نتیجه فناپذیری است» (واحد دوست، ۱۳۸۷: ۳۴۴). از این رو، مولانا مادران و به ویژه مادرِ مادران؛ یعنی حضرت مریم (س) را به درخت مانند می‌کند که از «پرتو شاه نهان» که از قضا وجودی بهارگون دارد، باردار شده است. تصویر درخت در مقام مادر، تصویر بهار برای پدر و تصویر شکوفه‌ها و میوه‌ها برای فرزندان.

شاد دلیل عشق‌بازی با بهار	حاملان و بچگان‌شان برکنار
همچو مریم حامل از شاهی نهان	هر درختی در رضاع کودکان

(مثنوی، ۱۳۹۷، دفتر ۶: ۱۸۰۶-۱۸۰۷)

۴-۱-۲-۱. درخت - انسان کامل

درخت با توجه به شکل ظاهری خاصی که دارد؛ بدین صورت که رشدش عمودی و قائم است؛ گویی از زمین، ره به سوی آسمان دارد و تداعی‌کننده سالکی است که از مرحله دانه‌بودگی و نهالی (دشواری‌های مسیر سلوک) گذشته و اکنون درختی تناور (انسانی آرمانی) شده است؛ کسی که پیوند با آسمان دارد. یا به تعبیر کی‌یرکگارد^۱ سپهر استحسانی و اخلاقی؛ یعنی «دانه بودن و نهالی» را پشت سر گذاشت تا به مرتبه ایمانی «درخت شدن» نائل آمد. چنین فردی همان پیر و ولی مولانا است که در تصویر درختی میوه‌دار تصویر می‌شود. سایه چنین درختی تنها راه نجات بشر به شمار می‌رود؛ درختی که معارف و علوم اشراقی در او همچون میوه‌هایی هستند که با عنایت الهی نصیب سالکان حقیقت می‌شود.

هان مخسب ای جبری بی‌اعتبار	جز به زیر آن درخت میوه‌دار
تا که شاخ افشان کند هر لحظه باد	بر سر خفته بریزد نقل و زاد

(همان، دفتر ۱: ۹۴۱-۹۴۲)

1. Kierkegaard, S.

در همین راستا مولانا اولیاءالله را به درختان کهنسالی مانند می کند که برگ های زردشان نشان از حکمت و پختگی شان دارد. طبق رویکرد روانکاوی و به ویژه بنا به عقیده یونگ، یک درخت یا گیاه کهنسال، نماد بالندگی و انکشاف زندگی روانی است (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۲۹). مولانا نیز همسو با این نظر، پیر طریق را درخت کهنسالی می پندارد که سالک نباید در شکل ظاهری او درنگرد، بلکه برعکس سالک باید به میوه های این درخت توجه کند که حاصل معرفت و حد اعلی مرتبه روحی اوست.

زین درخت آن برگ زردش را مبین	سیب های پخته او را بچین
برگ های زرد او خود کی تهی است	این نشان پختگی و کاملی است
برگ زرد ریش و آن موی سپید	بهر عقل پخته می آرد نوید...
برگ بی برگی نشان عارفی است	زردی زر سرخ رویی صارفی است

(همان، دفتر ۴: ۲۰۵۵-۲۰۵۱)

«برگ بی برگی» یعنی سپهر ایمانی، یعنی مرتبه ای که جز حضرت معشوق چشم چیزی را نمی بیند. بودا به این مرحله «ارهاث»^۱ می گویند. آن ها معتقدند کسی به این مقام دست می یابد که سه امر نکو هیده یا به تعبیر خودشان سه مستی را از خود دور کند: مستی شهوت، جهالت و مستی حرص. چنین فردی به تولد ثانویه یا مرگ اخضر نائل می آید که همان «برگ بی برگی» است که مولانا آن را نشان عارفی می داند.

مولانا، سالک طریق را نیز همچون درختی می پندارد که تحت تأثیر وجود بهاری اولیاءالله رشد کرده و به تعالی می رسد. از این رو، هم نشینی با انسان کامل اسباب تری و تازگی روح را فراهم می کند و این تأثیر از بهار فیض الهی نشأت می گیرد. وجود سالکان چون درختانی است که با عنایت انسان کامل که نماینده فیض الهی در زمین است، سبز و بهاری می شود. در حالی که وجود سالک باید مستعد و مترصد دریافت آن باشد. در غیر این صورت به درختی خشک ماند که وزش انوار الهی نه تنها اسباب ترقی او را فراهم نخواهد کرد، بلکه او عریان تر و بی برگ تر می سازد. مولانا با بهره گیری از دو وجه مغایر از ویژگی درخت (دوباره نو، سبز شدن و خشک شدن)، دو مفهوم «باززایی و مرگ» را

1. Arhat

القا می‌کند؛ درختی که نو می‌گردد در فرآیند اساطیری بازگشت جاودانه با اصل حقیقی خویش؛ یعنی بهار به وحدت می‌رسد.

این دم ابدال باشد ز آن بهار	در دل و جان روید از وی سبزه‌زار
فعل باران بهاری با درخت	آید از انفاسشان در نیک‌بخت
گر درخت خشک باشد در مکان	عیب آن از باد جان‌افزا مدان
باد کار خویش کرد و بروزید	آنکه جانی داشت بر جانش گزید

(همان، دفتر ۱: ۲۰۴۵-۲۰۴۲)

طالبان، درختانی هستند که هر یک با دیگری تفاوت دارد و این اختلاف را تنها باغبان ملک؛ یعنی اولیاءالله قادر به تشخیص هستند. انسان کامل به واسطه داشتن بصیرت الهی که از منبع انوار الهی سرچشمه می‌گیرد، درخت میوه‌دار را از درخت بی‌بار و برگ تشخیص می‌دهد. در حقیقت مولانا بار دیگر با مدنظر قرار دادن دو ویژگی متفاوت درخت سعی در القای مفهوم گزاره «تمایز در خمیره مایه طالبان» دارد.

باغبان ملک، با اقبال و بخت	چون درختی را نداند از درخت
آن درختی را که تلخ و رد بود	و آن درختی که یکش هفصد بود
کی برابر دارد اندر تربیت	چون بیندشان به چشم عاقبت
کان درختان را نهایت چیست بر	گر چه یکسانند این دم در نظر

(همان، دفتر ۲: ۱۵۶۶-۱۵۶۳)

مولانا در مثنوی بارها با تفاوت نهادن میان درخت تر و درخت خشک به تبیین مضمون افتراق میان صالحان و طالحان همت می‌گمارد. همچنان که در قرآن کریم نیز شجره طیبه از شجره خبیثه جدا شده است. یکی از تصاویر دیالکتیکی قدرتمند در مثنوی ارتباط درخت با آب است. خشکی همواره به عنوان مضمونی نکوهیده از سوی مولانا نماد استدلال صرف و دوری از اشراق است؛ در مقابل آب و تر بودگی که از جمله لوازم اساسی برای سبز شدن و حیات دوباره است، رمز گشودگی توأم با اشراق است. مولانا نگاهی به درخت حیات نیز دارد؛ درخت اسطوره‌ای که میوه آن مایه جاودانگی است.

مولانا با پیوند زدن درخت زندگی به آب حیات که هر دو نماد خلود و حیات برتر بوده‌اند بر عمق معنی وجه‌شبه؛ یعنی حیات جاویدان می‌افزاید. در واقع این یکی از شگردهای هنری مولاناست که برای عمق بخشیدن به وجه شباهت‌ها دو یا چند تصویر با پشتوانه اسطوره‌ای بسیار قوی استفاده می‌کند.

هرکجا بینم نهال میوه‌دار	تربیت‌ها می‌کنم من دایه‌وار
هر کجا بینم درخت تلخ و خشک	می‌برم تا وارهد از پُشک، مُشک
خشک گوید باغبان را کای فتی	مر مرا چه می‌بری سر بی خطا
باغبان گوید خمش ای زشت‌خو	بس نباشد خشکی تو جرم تو
خشک گوید راستم من کژ نی‌ام	تو چرا بی‌جرم می‌بری پیم
باغبان گوید اگر مسعودی	کاشکی کژ بودی تر بودی
جاذب آب حیاتی گشتی	اندر آب زندگی آغشتی
تخم تو بد بوده است و، اصل تو	با درخت خوش نبوده وصل تو
شاخ تلخ ار با خوشی وصلت کند	آن خوشی اندر نهادش بر زند

(همان، دفتر ۲: ۲۶۹۹-۲۶۹۱)

عرفا، درخت را رمزی برای انسان کامل می‌شمارند. از همین رو است که سهروردی «شجره طیه» ذکر شده در قرآن را رمز انسان می‌پندارد و ابن عربی معتقد است، درخت مبین حقیقت انسان کامل و خلیفه الله است. او مدبر و جامع همه حقایق است. مولانا حضرت رسول (ص) را دانه و میوه درخت هستی می‌داند که تقدم شأنی دارد. بنابر حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک» حضرت رسول (ص) یا به طور کلی انسان کامل از لحاظ ادوار آفرینش، مرتبه آخر داشته است، اما از حیث شأن و مقامی همانند دانه درخت بر درخت عالم مرجح بوده و جهان به واسطه وجود او، معنا یافته است.

آخرون السابقون باش ای ظریف	بر شجر سابق بود میوه طریف
گر چه میوه آخر آید در وجود	اول است او ز آن که او مقصود بود

(همان، دفتر ۳: ۱۱۱۲۹-۱۱۲۸)

بنا بر حدیث «نحنُ الآخرونَ السابقونَ یومَ الْقِیَامَةِ بَیدَ أَنَّهُمْ أوتُوا الْکِتَابَ مِن قَبْلِنَا وَ أوتِینَاهُ مِن بَعْدِهِمْ، فهِذَا یَوْمُهُمُ الذی فُرِضَ عَلَیْهِمْ فَاخْتَلَفُوا فِیْهِ، فَهَدَانَا اللَّهُ لَهُ فَالْنَّاسُ لَنَا فِیْهِ تَبِعُ الْیَوْمَ لَنَا وَلِلْیَهُودِ غَدًا وَ لِلنَّصَارَى بَعْدَ غَدٍ» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۲۳۲)، مولانا حضرت رسول (ص) را که از نظر زمانی آخرین فرستاده خداوند است از لحاظ شأنی سابق بر همگی شان می‌داند.

پس به معنی آن شجر از میوه زاد	گر به صورت از شجر بودش ولاد
مصطفی زین گفت کادم و انبیا	خلف من باشند در زیر لوا...
پس زمن زایید در معنی پدر	پس ز میوه زاد در معنی شجر

(همان، دفتر ۴: ۵۲۹-۵۲۴)

در باورهای گنوستیک^۱، انسان زمانی قادر به بازگشت به اصل حقیقی خود خواهد بود که از بند جهل‌رهای یابد، اما تا زمانی که اسیر دام جهل است، جز دنیای فانی را نمی‌شناسد. در این ابیات نیز کرم زمانی به باغ تبدیل می‌شود که ازدهای جهل را می‌بلعد. همان‌طور که انسان نخستین در آیین گنوستیک پس از بیداری از درخت حیات می‌خورد در اینجا نیز انسان (به طور اخص نفس انسانی) پس از آگاهی به باغی پر از درخت تبدیل می‌شود. پیوند تنگاتنگ آگاهی و معرفت با درخت که باوری اساطیری است در این ابیات پررنگ می‌شود. شایان ذکر است که ترکیب «ازدهای جهل» را مولانا از داستان اثری دهاک در شاهنامه اقتباس کرده است. کسی که به مارهای روییده بر شانه‌اش از مغز سر جوانان می‌خورد. در حقیقت خوراندن مغز جوانان به مار، تصویری تمثیلی از گسترده شدن جهل و گرفتن آگاهی است. در مقابل از درخت خوردن یا درخت بودن یا شدن نماد معرفت و آگاهی انسان از وضع و حال خویش در دنیا است.

ای به یک برگی ز باغی مانده	همچو کرمی برگش از رز رانده
چون کرم این کرم را بیدار کرد	ازدهای جهل را این کرم خورد
کرم کرمی شد پر از میوه و درخت	این چنین تبدیل گردد نیک‌بخت

(همان، دفتر ۴: ۲۵۳۷۹۴۱-۲۵۳۹)

یکی از مولفه‌های اصلی پدیدارشناسی^۱ «این همانی در چندگانگی است»؛ یعنی تفاوت اسباب اختلاف را فراهم نمی‌کند، بلکه این تغایر عین همانندی است. چنان که مولانا، اولیاءالله و محفوظان را تجلی خداوند روی زمین می‌داند. او بر این باور است که هر چند جنس و صورت آنان با خداوند یکی نیست، اما در معنی با او متحدند. همچنان که آب (که از جنس درخت نیست) هنگامی که به پای درخت ریخته گردد، جزیی از آن و با او یکی می‌شود.

من نیم جنس شهنشه دور از او	لیک دارم در تجلی نور از او
نیست جنسیت ز روی شکل و ذات	آب جنس خاک آمد در نبات

(همان، دفتر ۲: ۱۱۷۱-۱۱۷۰)

علاوه بر این، اولیاءالله و انبیا از جنس مردم عادی هم نیستند. هیأت آنان شکل مردمان عادی، اما جنسشان از نوع عالی است. در دین مسیحیت نیز مسیحیان، حضرت مسیح (ع) را تصویر و تجلی خداوند روی زمین می‌دانسته‌اند. هیوم^۲ معتقد است حضرت عیسی (ع) به واسطه دو جنبه از ابعاد وجودیش مورد تکریم بوده است. ابتدا حضرت عیسی در مقام یک انسان کامل؛ کسی که بهترین نمونه فرد بشری است و سپس ماهیت وجودی او است که اصلی الهی دارد. به این نحو که او دارای ویژگی‌های خداوندی است (هیوم، ۱۳۶۹: ۳۴۶). آنان در حقیقت دو جنبه زمینی و آسمانی برای او در نظر گرفته بودند که از وجهی خلق و از دگر وجه خدا بوده است. بنابراین، اعتقاد به اندیشه انسان - خدایی از اساطیر از جایی که انسان‌ها آرمانی نقش خدا را روی زمین بازی می‌کردند و در نهایت با جاودانگی، خداگون باقی می‌مانند در ادیان و عرفان نیز به صورت اندیشه انسان - خدایی حفظ شده است.

۴-۱-۲-۲. درخت - وحدت

داستان دقوقی در دفتر سوم مثنوی در حقیقت شاهد مثال اعلی است بر همانندی درخت و انسان. در این داستان، عارف پس از رسیدن به ساحلی هفت شمع فروزان را می‌بیند که

1. Phenology

2. Hume, R. E.

نورشان به افلاک می‌رود، اما ناگهان آن هفت شمع به هفت درخت تبدیل می‌شود و در ادامه آن هفت درخت به یک درخت دگرگون می‌شود. در یک تصویر کلی می‌توانیم این طور تجسم کنیم که در واقع «نور به درخت» استحاله یافته است. اینکه نور شمع به افلاک سر می‌ساید، یادآور درخت مقدس کیهانی به عنوان تصویری از کهن‌الگوی درخت است که شاخه‌هایش تمام سقف افلاک را پوشانیده است. بنابراین، دگرگونی شکل شمع به درخت، حکایت از ماهیت نورانی درخت دارد. درخت که در اساطیر با ماه در پیوند است، خود شاهدهی است بر این مدعا. همچنین در بندهشن آمده است، تخم کیومرث با تابش خورشید پاکیزه شد و سپس از آن، گیاه ریواس روید؛ «کیومرث به هنگام درگذشت، تخمه بداد، آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شد و دو بهر آن را «ریوسنگ» نگاه داشت و بهری را، «سپندارند» پذیرفت. چهل سال بر زمین بود (آن تخمه). با به سر رسیدن چهل سال، ریواس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه از زمین رستند» (فرنغ، ۱۳۹۵: ۸۱). در این جا نیز از شمع نورانی، هفت درخت به وجود می‌آیند که یادآور تبار گیاهی انسان است.

مولانا در این داستان اولیاءالله را در تصویر درختانی ممثل نمود که شاید در سیمای ظاهر باهم مغایر باشند، اما در حقیقت یکی و واحداند. هندوان با باور به گزاره «همه ادیان یکی هستند»، بین مشایخ نیز فرق نمی‌نهند و همگی را تجسم برهما روی زمین می‌دانسته‌اند. این داستان نیز گویی به وجهی تجلی این گزاره هندویی است. هنگامی که هفت درخت به یکی تبدیل می‌شود و برعکس در واقع گزاره وحدت اولیاءالله است که از وحدت وجود نشأت می‌گیرد.

باز هر یک مرد شد شکل درخت	چشم از سبزی ایشان نیک بخت
ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ	برگ هم گم گشته از میوه فراخ
هر درختی شاخ، بر سدره زده	سدره چه بود؟ از خلا بیرون شده
بیخ هر یک رفته در قعر زمین	زیرتر از گاو و ماهی بُد یقین
بیخشان از شاخ، خندان روی‌تر	عقل از آشکالشان زیر و زبر
میوه‌یی که بر شکافیدی ز زور	همچو آب از میوه جستی برق نور

(همان، دفتر ۳: ۲۰۰۸-۲۰۰۳)

مولانا از زبان دقوقی اشاره می کند که هر لحظه هفت درخت به یک درخت و سپس یک درخت به هفت تا تبدیل می شد. این سیر گذران مابین وحدت و کثرت، هنگامی برای عارف به وقوع می پیوندد که به مرحله «حیرت» رسیده باشد. «تحیر» مقوله ای است که عارف در آن شایستگی دریافت و البته مشاهده تمامی مراتب عالم را به دست می آورد. به این نحو که او می تواند واحد را کثیر و کثیر را واحد ببیند. او در این مرحله به قول ابن عربی حرکت دورانی دارد.

ابن عربی معتقد است از آنجایی که حق خود حرکت دورانی دارد؛ یعنی مدام از حال احدیت به حضرت محسوسات نزول کرده و سپس به حضرت احدیت بازمی گردد، انسان حایر نیز دائم بین مسیرهای «بالله، من الله و الی الله» در حرکت است.

در نظر ابن عربی، حرکت دورانی در حول یک مرکز صورت می گیرد که خداست و از آنجایی که انسان در حال چرخش حول این قطب یا مرکز است در هر حالتی، چه حالت وحدت و چه کثرت باشد، همواره فاصله او با مرکز ثابت است (ایزوتسو^۱، ۱۳۸۹: ۹۲). بنابراین، انسان حایر خود در این چرخه، پروردگار است. چنان که خود مولانا در ابیات زیر به «حیرت» دقوقی از مشاهده گزاره «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» اشاره می کند.

گفت: راندم پیشتر من نیکبخت	باز شد آن هفت، جمله یک درخت
هفت می شد، فرد می شد، هر دمی	من چه سان می گشتم از حیرت همی
(همان، دفتر ۳: ۲۰۴۷-۲۰۴۶)	

۴-۱-۲-۳. درخت - روح

در قرآن کریم، خداوند سخن پاکی که از زبان صالحان جاری می گردد به درخت پاکی تشبیه می کند که اصل و ریشه آن در زمین ثابت، و شاخه آن در آسمان است؛ «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَالشَّجَرَةِ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ»^۲. کسانی چون میبیدی این درخت را «درخت معرفت» تفسیر کرده اند. «درخت پاک درخت معرفت است. قوام درخت به سه چیز است: بیخی بر زمین فروبرده، اصلی بر جای ایستاده، شاخی به هوا

1. Izutsu, T.

۲. سورة ابراهيم، آیه ۲۴

برشده. و درخت معرفت را این سه چیز بر کمال است: تصدیق بالجنان و عمل بالارکان و قول باللسان» (میبیدی، جلد ۵، ۱۳۸۲: ۲۶۲). مولانا در ایباتی اشاره به درخت معرفتی دارد که واصل میان زمین و آسمان است.

شد درخت کثر مقوم حق‌نما
اصله ثابت و فرعه فی السما
(همان، دفتر ۴: ۳۵۷۴)

مولانا روح و جان اسیر در زندان جهان را در تصویر «درخت کثر»ی مثل می‌کند که پس از آگاهی به جایگاه خود؛ یعنی دنیا، نغمه دلتنگی سر می‌دهد. در حقیقت روح گرفتار پس از معرفت به حق به درختی کیهانی تشبیه می‌شود که این درخت به واسطه وصل کردن زمین به آسمان، درگاه ارتباط با خدایان به شمار می‌رفته است. شاید بتوان گفت در یک تصویر کلی، روح به درخت کیهانی یا معرفت تشبیه شده است. روحی که واصل آسمان به زمین است.

هست سرّ مرد چون بیخ درخت
درخور آن بیخ رسته برگ‌ها
ز آن بروید برگهاش از چوب سخت
در درخت و در نفوس و در نهی
أصلها ثابت، و فرعه فی السما
(همان، دفتر ۳: ۴۳۸۸-۴۳۸۶)

مولانا در تصویری دیگر روح را همانند درختی می‌انگارد که حواس همچون برگ‌هایی بدو وصل شده‌اند و روح برای رهایی از این تعلقات حسی باید این برگ‌ها را از خویش جدا سازد. آنچه اسباب چنین شباهتی را میان درخت و روح فراهم می‌کند، تصویری اساطیری درخت کیهانی است که زمین را به آسمان پیوند می‌زد و نمادی است بر دلتنگی و دورافتادگی از زمانی که در آن آسمان و زمین بسیار بهم نزدیک بوده‌اند. روح، درخت کیهانی است که واسطه میان آسمان و زمین است.

زین جهان خود را دمی پنهان کنم
برگ حس را از درخت افشان کنم
(همان، دفتر ۳: ۱۸۲۳)

در آیه ۲۹ سوره فتح، خداوند حضرت رسول (ص) و پیروانش را به کشتزارهایی تشبیه می‌کند که ابتدا جوانه می‌زنند و شاخه‌های ترد و نازک‌اند اما سپس نیرو می‌گیرند و قوی می‌شوند و بر ساق خود استوار و راست می‌ایستند به طوری که کشاورزان متعجب می‌شوند (بیستونی، ۱۳۹۰، جلد ۲۳: ۱۷۷)؛ «... مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ». شاخ و برگ همچون روح‌های رها شده از قید و اسارت جسم خاکی هستند که به درختی یعنی به کمال می‌رسند.

شاخ و برگ از حبس خاک آزاد شد	سر برآورد و حریف باد شد
برگ‌ها چون شاخ را بشکافتند	تا به بالای درخت اشتافتند
با زبان شطأه شکر خدا	می‌سراید هر بر و برگ جدا
که بپرورد اصل ما را ذوالعطا	تا درخت استغلاظ آمد و استوی
جان‌های بسته اندر آب و گل	چون رهند از آب و گل‌ها شاد دل

(همان، دفتر ۱: ۱۳۴۵-۱۳۴۲)

۴-۱-۲-۴. درخت - خدا (نور)

مولانا با آفرینش یک تصویر مرکب با سبد سب و درخت درصدد است تا رابطه ویژه‌ای که بین خداوند و انسان کامل وجود دارد، به تصویر بکشد. در این تصویر مرکب، سبد به عنوان یک ظرف، قابلیت دریافت همه گونه از انواع سب را دارد و هیچ‌گاه ظرفیت این سبد پر نخواهد شد. خصیصه منحصر به فردی که این سبد دارد، رویدن سب از درونش است. در حقیقت به نحوی، سبد از همان ویژگی‌های درخت برخوردار است. در عالم واقع سب از درخت می‌روید، اما در تصویر خیالی که مولانا می‌آفریند سب علاوه بر درخت، از سبد نیز به وجود می‌آید. بنابراین، سبد چون روی زمین قرار دارد، نماینده و خلیفه درختی است که سر بر آسمان دارد.

مولانا معتقد است این سبد را می‌توان درخت نامید؛ یعنی انسان کامل همان خداوند بر روی زمین است و رویش سب یا اوصاف ربانی از درون سبد حکایت از عدم وجود واسطه در دریافت انوار الهی است. انسان کامل در مقام خلیفه خداوند بر روی زمین خود به عنوان

واسطه فیض در عالم به شمار می‌رود، اما دریافت اوصاف ربانی برای او بدون واسطه، به ظهور می‌رسد.

سیب روید زین سبد خوش لخت لخت	عیب نبود گر نهی نامش درخت
این سبد را تو درخت سیب خوان	که میان هر دو راه آمد نهان
آنچه روید از درخت بارور	زین سبد روید همان نوع از ثمر
پس سبد را تو درخت بخت بین	زیر سایه این سبد خوش می‌نشین

(همان، دفتر ۶: ۳۰۲۸-۳۰۲۵)

عین‌القضات در تمهیدات به انواع درختان اشاره می‌کند اما در نهایت همه آن‌ها یکی می‌پندارد. او می‌گوید: «تَوَقَّدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَشَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيُّ»؛ این درخت را در دنیا دانند؛ خود ندانند که این درخت در بهشت نیز نباشد. از امام حسن بصری - رحمه الله علیه - بشنو می‌گوید: «لَوْ كَانَتْ هَذِهِ شَجَرَةٌ لَكَانَتْ شَرْقِيَّةً أَوْ غَرْبِيَّةً، لَكِنْ وَاللَّهِ مَا هِيَ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْجَنَّةِ إِنَّمَا هُوَ مِثْلُ ضَرْبِهِ اللَّهُ لِنُورِهِ» (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۲۶۳). درخت زیتون که نه شرقی و نه غربی است و نه دنیا و نه بهشت وجود ندارد، مثالی است برای نور خداوند. بنابراین، عین‌القضات درخت را رمزی برای نور خداوند می‌داند.

همچنان که موسی از سوی درخت	بانگ حق بشنید کای مسعود بخت
از درخت اینی أنا الله می‌شنید	با کلام انوار می‌آمد پدید

(همان، دفتر ۲: ۲۸۸۳-۲۸۸۴)

در جایی دیگر از تمهیدات، عین‌القضات درخت طوبی یا سدره را رمزی برای نور محمدی معرفی می‌کند. شاید بتوان گفت نور محمدی نه تنها با نور خداوند مغایر نیست، بلکه تجلی و مظهري از نور خداوند است. بنابراین، نمی‌توان تفاوت ماهوی میان نور خداوندی و نور محمدی قائل شد.

او درخت موسی است و پر ضیا	نور خوان نارش مخوان باری بیا
---------------------------	------------------------------

(همان، دفتر ۳: ۴۳۷۱)

طبرسی در زیر تفسیر آیه ۸ سوره نمل به مضمون اشاره می‌کند که حضرت موسی (ع) گمان می‌کرد آن آتش واقعا آتش است در حالی که آن آتش نبود، نور بود (بیستونی، جلد ۷، ۱۳۹۰: ۲۱۱). مولانا این درخت را درخت موسوی می‌نامد که حضرت حق در آن متجلی شده است. بنابراین، هرکس شایسته دریافت سایه عنایت او قرار گیرد، رستگار خواهد شد.

چون درخت موسوی شد این درخت	چون سوی موسی کشانیدی تو رخت
آتش او را سبز و خرم می‌کند	شاخ او اینی انا الله می‌زند
زیر ظلش جمله حاجات روا	این چنین باشد الهی کیمیا

(همان، دفتر ۴: ۳۵۷۲-۳۵۷۰)

مولانا بارها به سایه این درخت اشاره می‌کند. این درخت که در روایات و در قرآن از آن به نام درخت طوبی و سدره المنتهی یاد شده است، تصویر تجلی خداوند به شمار می‌رود. هنگامی که خداوند در قرآن می‌فرماید «مِنْ شَجَرَةٍ اَنْ يَّأْتِيَ اَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۱؛ از درخت ندا آمد، من پروردگارتان هستم خداوند جهانیان. درخت در سیری استعلایی با حضرت ذات به وحدت رسیده است.

۴-۲. وجوه اشتراک تصویر درخت در اندیشه سهروردی و مولانا

در آثار سهروردی، گزاره مرگ و بازیابی در تصویر سیاوش و کیخسرو بازنمایی شده است. پس از مرگ سیاوش از خونش درختی (گیاهی) می‌روید و به مدت هفت سال خشکسالی جهان را فرا می‌گیرد. در واقع سیاوش، ایزد نباتی یا همان درختی است که مولانا آن را افضل نباتات می‌پندارد و مفهوم مرگ را با تصویر درخت در فصل زمستان به نمایش می‌گذارد. همان‌طور که سهروردی می‌گوید، تولد کیخسرو، رستاخیز طبیعت؛ یعنی رویش بهار و تولد مجدد است. کیخسرو که تباری گیاهی دارد، تصویر درخت مولانا در فصل بهار است که نویدبخش بازیابی و باروری است. خشکی و خشکسالی همواره در نظر مولانا نکوهیده است؛ او گاه آرزو می‌کند، کاش درختان کج باشند، اما خشک نه. مولانا آب را رمز اشراق و آگاهی می‌پندارد، شاید به همین خاطر باشد که سهروردی با

۱. سوره قصص، آیه ۳۰

استناد به اساطیر باستان درخت طوبی و ویسپویش را غم‌زدای و شادی‌بخش توصیف می‌کند؛ زیرا «تری» که نماینده آن در آثار سهروردی کیخسرو است، اساس شادابی درخت و آگاهی روان است.

در داستان‌های سهروردی درخت پیوندی ژرف با خورشید و انسان کامل دارد. به عبارت دیگر، درخت نماینده خورشید و تصویری از انسان برتر است. در داستان دقوقی در مثنوی، ابتدا هفت شمع به هفت درخت و سپس به هفت مرد تبدیل می‌شوند. در واقع مولانا در این داستان همچون سهروردی بر لزوم پیوند تنگاتنگ، نور (خورشید)، درخت و مرد (انسان کامل) صحنه می‌گذارد. این دگردیسی نمایان‌گر وحدت نوری انسان و خورشید است. شاید بتوان گفت، همان‌طور که در داستان‌های سهروردی درخت سدره مقام جبرئیل و درخت طوبی منزل سیمرخ یاد شده است، در داستان دقوقی نیز در حقیقت درخت مقام دقوقی است. ایماژ درخت در مثنوی به کرات بیانگر رمز انسان کامل است و در داستان‌های تمثیلی سهروردی (چنان‌که گفته شد) درخت به واسطه ماهیت نورانی‌اش نماینده خورشید به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، انسان آرمانی نمودار خورشید یا نورالانوار بر روی زمین است. با این استدلال می‌توان گفت، یکی از معانی ایماژ درخت در آثار سهروردی، گزاره انسان کامل است.

مولانا بارها از تصویر درخت برای بیان گزاره اصل وحدت بهره می‌برد و در نظر سهروردی نیز درخت مجموع اضداد و تصویر وحدت در اختلاف است. چنان‌که می‌گوید: «هر میوه که در جهان بینی بر آن درخت (طوبی) باشد» و «بذر همه گیاهان در آن نهاده شده است». همان‌طور که می‌دانیم سهروردی اختلاف را به ظواهر و الفاظ نسبت می‌دهد، نه به باطن و معنی.

به طور کلی در آثار سهروردی و مولانا درخت به عنوان یک تصویر واحد برای معانی متعدد به کار رفته است. به بیان دیگر، پدیده‌هایی مانند درخت با عبور از سرشت طبیعی زبان و با وساطت رمز و نماد در پرتو ادراک عارفانه، ایماژهایی خلق کرده‌اند که ماده خام و ابزار این آفرینش‌های فرازبانی را مفاهیم اسطوره‌ای و عرفانی شکل می‌دهند. چگونگی مواجهه عرفا با این گونه مفاهیم، و ماهیت متناقض‌نمای هر کدام از آنها که سبب می‌شود به اشکال گوناگون در ذهن و ضمیر عارف نمود پیدا کنند و در نهایت خوانش‌هایی متفاوتی را رقم بزنند.

نتیجه گیری

تصاویری که مولانا برمی‌گزیند معمولاً صاحب ویژگی‌های متناقض‌اند. همین امر باعث می‌شود شاعر برای بیان مقصود خویش در گستره معانی متنوع و گاهاً حتی متضاد از یک تصویر سود جوید. در حقیقت می‌توانیم بگوییم خصیصه متناقض پدیده‌ها این امکان را فراهم می‌کند تا ایماژها به صورت‌های متنوعی بازنمایی شوند. بنا به قول هایدگر^۱، در حقیقت این سرشت وجودی انسان است که امکان بازنمایی پدیدارها را فراهم می‌کند. از این رو، مولانا تصویر درخت را هم برای معنی و روح استفاده می‌کند و هم برای صورت و جسم.

در مثنوی، درخت به عنوان یکی از تصاویر کانونی، چهره و مفهوم اساطیری خویش را حفظ کرده و به طور کلی به عنوان یک کهن الگو بر ابعاد روانی و درونی زندگی اشاره دارد و به طور اخص بر معنی «انسان کامل» دلالت می‌کند. در حقیقت غلبه شکل اساطیری تصویر درخت در مثنوی بر سایر اشکال سبب شده تا بعد اسطوره‌ای معنی و مفاهیمی که از آن برمی‌آیند، برجسته‌تر بنماید. پس پیوندی که میان تصویر و معنی برقرار می‌شود به یک نشانه و نماد ختم نمی‌شود، بلکه این ارتباط بیان‌کننده محتوایی ادراک‌ناپذیر است.

در داستان‌های رمزی سهروردی نیز همچون مثنوی، درخت ایماژی چند پهلوی و ذوبتون است؛ زیرا همواره در ارتباط با ایماژهای دیگر تصاویری مرکب می‌سازد که گویای مفاهیم متعددی است. ایماژ درخت در داستان‌های سهروردی در سیری بالارونده نماینده خورشید، انسان کامل و خداوند است. چنان‌که در اساطیر معتقد بودند خدا یا روان با درخت یکی است. در حقیقت سهروردی به واسطه پیشینه اسطوره‌ای و کلامی درخت، تصویری می‌آفریند که با معنی به وحدت می‌رسد.

به طور کلی در آثار سهروردی و مولانا، تصویر درخت در دیالکتیکی پویا با معنی قرار می‌گیرد و در سیر این پیوند، تصویر از یک مرتبه به مرتبه‌ای دیگر یا به عبارت دیگر از یک سطح به سطوح و لایه‌های دیگر حرکت می‌کند و این امر موجب می‌شود تصویر از چهارچوب زبانی و ایستا خارج شده و در قالب یک ادراکی مفهومی به تصویری پویا با خاصیت هرمنوتیکی تبدیل شود.

۱. Heidegger, H.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

ORCID

Maryam haghshenas  <http://orcid.org/0000-0002-3762-7451>

منابع

قرآن کریم

اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷)، *اسطوره بیان نمادین*. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.
ایزو تسو، توشیهیکو. (۱۳۸۹). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه محمدجواد گوهری. چاپ پنجم. تهران: انتشارات روزنه

بهار، مهرداد. (۱۳۵۲). *اساطیر ایران*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران

_____. (۱۳۶۲). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: انتشارات توس و انتشارات آگه

بیستونی، محمد. (۱۳۹۰). *ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی
تقی، پورنامداریان. (۱۳۹۴). *عقل سرخ؛ شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سخن

تفضلی، احمد. (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران

دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۵). *اوستا؛ کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان*. تهران: انتشارات مروارید
زمانی، کریم. (۱۳۸۷-۱۳۹۷). *شرح جامع مثنوی معنوی*. دفتر اول تا ششم. تهران: انتشارات اطلاعات
زمردی، حمیرا. (۱۳۸۱). *نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در مثنوی مولوی*. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ۱ (۲). ۱۰۹-۱۲۶

سهروردی. شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰ و ۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و تحشیه

سید حسین نصر. جلد دو و سوم. چاپ چهارم. تهران: انتشارات پژوهشگاه

طبری، محمدبن جریر. (۱۳۵۶). *ترجمه تفسیر طبری*. جلد نهم. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران:

انتشارات طوس

عین‌القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۰). *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران:

انتشارات منوچهری

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۹). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، کالیفرنیا: مزدا

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۱). *احادیث مثنوی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر

- کرتیس، وستا سرخوش. (۱۳۷۳). *اسطوره‌های ایرانی*. ترجمه عباس مخبر. چاپ دوم. تهران: انتشارات مرکز
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۶). *رویا. حماسه. اسطوره*. تهران: انتشارات مرکز
- کلانتر، نوش‌آفرین و صادقی‌تحصیلی. طاهره. (۱۳۹۵). *درخت در نمادپردازی های عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن*. *ادبیات عرفانی*. (۱۵). ۶۷-۹۲
- مختاری، محمد. (۱۳۷۹). *اسطوره زال؛ تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۹۴). *سوگ سیاوش*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات خوارزمی
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۹۰). *یونگ. خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی. چاپ ششم. تهران: انتشارات مرکز
- میبی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۸۲). *کشف الاسرار و عده‌الابرار*. به سعی علی اصغر حکمت. جلد پنجم و نهم. تهران: انتشارات امیرکبیر
- واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۷). *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش
- هیوم، رابرت. (۱۳۶۹). *ادیان زنده جهان*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۳). *انسان و سمبولهایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ نهم. تهران: انتشارات جامی

References

- Bahar, M. (2002). *Research in Iranian mythology*. The Fourth Edition. Tehran: Agah. [In Persian]
- Bahar, M. (1973). *Persian Mythology*. Tehan: Farhangr Iran. [In Persian]
- _____. (1983). *A Research in Persian Mythology*. Tehran: Tous& Agaah. [In Persian]
- Bisotoni, M. (2010). *Translation of Majma al Bayan Fi Tafsir Al Qoran*. Mashhad: Qodse razavi. [In Persian]
- Curtis, V. (1993). *Iranian Myths*. Translation by Abas Mokhber. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Dostkhah, J. (1996). *Avesta: The Oldest Poemes of Iranian*. Tehran: Morvarid. [In Persian]
- Einghozat, A. (1991). *Tamhidat*. Correction with Afif Asiran. Tehran: Manouchehri. [In Persian]

- Esmaeilpour, A. (2008). *Myths: the symbolic expressions*. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Frozanfar, B. (2002). *Masnavi*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (۱۹۹۰). *Shahnameh*. California: Mazda. [In Persian]
- Jung, K. G. (2013). *Man and his Symbols*. Translated by Mahmoud Soltani. Tehran: Jami. [In Persian]
- Hume, R. (1989). *The Wolds Living Religions*. Translated by Abdolrahim Govahi. Tehran: Farhange. Eslami. [In Persian]
- Izutsu, T. (2009). *Sufism and Taoism*. Translation by Mohammadjavad Gohari, Tehran: Rouzaneh. [In Persian]
- Kalantar, N& Sadeghi Tahsili, T. (2016). *The tree in Mystical Symbolism and its Mythological Roots*. No 15. 67-92
- Kazazi, J. (1996). *Dream, Epic, Myth*. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Meskoub, Sh. (2014). *Siavosh mourning*. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Mokhtari, M. (1999). *Myth of Zal*. Tehran: Tous. [In Persian]
- Moreno, A. (2010). *Jung, Gods and Modernity Human*. Translated By Daryoush Mehrjoei. Tehran: Mrkaz. [In Persian]
- Meibodi, A. (2002). *Kashfalsral&Odatoladbar*. Tried by Aliasghar Hekmat. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Pournamdariyan, T. (2014). *Aghle Sorkh: Description and Interpretation of Sohrewardi's allegory Stories*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Sohrewardi, SH. (2001-2002). *Majmoeh Mosanefat of Sheikh Eshraq*. Correction of Hossein Nasr. Tehran: Pajoheshgah. [In Persian]
- Tabari, M. (1977). *Translation of Tafsire Tabari*. Tehran: Tous. [In Persian]
- Tafazali, A. (1975). *Minoye Kherad*. Tehran: Farhange Iran. [In Persian]
- Vaheddoost, M. (2007). *The mythological Symbols in Shahname of Ferdowsi*. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Zamani, K. (2008- 2017). *Masnavi Manavi*. Tehran: Etelaat. [In Persian]
- Zomorodi, H. (2002). *The Mythological and Allegorical Symbols of Plant and tress in Masnavi*. Faculty of Literature at Tehran university. No 2. 109-126. [In Persian][#]

#استناد به این مقاله: حق‌شناس، مریم. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی درخت به عنوان ایمازی اساطیری و عرفانی در رساله‌های تمثیلی سهروردی و مثنوی مولانا، *عرفان‌پژوهی در ادبیات*، (۳) ۲، ۶۲-۳۳.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.