

## Reinvestigating the Metamorphosis of Cypress and Hom from Myth to Mysticism

Zahra Asgari

Ph.D. in Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.  
zasgari199@gmail.com

### Abstract

In Iranian mythology, the belief in the vegetal origin of man is related to the concept of immortality. Despite the great efforts of Ahriman and his followers in destroying the good and Ahuraic forces, with the transformation of kings and warriors into the bodies of plants, their existence is preserved in a repeating cyclical fashion. Adopting the Content Analysis Method, this study investigates and analyzes the metamorphosis of the most important mythical plants, namely Cypress and Hom.

The results of the study show that Cypress is associated with the sun and Mihr. There is no mention of this in the *Avesta* and Pahlavi texts. Nevertheless, according to the *Shahnameh* and the *Ghoshtasbnameh*, the Cypress was planted in the ground by Zarathustra as a sacred tree. Additionally, in Persian mystical sonnets, which are influenced by the Iraqi school, Cypress is a symbol of beauty and grace that has maintained its ritual sanctity and significance throughout most eras while its mythological associations have continued to live. Nonetheless, it has sometimes undergone a metamorphosis.

Hom is also a Mithraic legendary plant whose juice was used as an intoxicating drink during sacrificial ceremonies, which is why a ban has been placed on it in the old *Avesta*. In the late *Avestan* and Pahlavi writings, it partially regains its original significance and is even deified. This myth demonstrates a human transformation in the *Shahnameh* and Pahlavi texts, and in some mystical passages, it has undergone a transformation by transferring its own actions to the water of life and mystical water.

**Key words:** myth, metamorphosis, cypress, hom, mithraism, *Avesta*, epic, mysticism.

---

**Receive Date:** 15 January 2024

**Revise Date:** 05 June 2024

**Accept Date:** 19 July 2024

<https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2020215.1100>



## بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان

زهرا عسگری

دانش‌آموخته رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

zasgari199@gmail.com

### چکیده

در اساطیر ایرانی بحث اعتقاد به منشأ نباتی انسان با بحث جاودانگی در ارتباط است، بدین ترتیب که با وجود تلاش‌های فراوان اهریمن و پیروانش در نابود ساختن نیروهای نیک و اهورایی، با دگردیسی پادشاهان و پهلوانان در پیکر گیاهان، موجودیت آنان حفظ شده و دگرباره به چرخه اساطیری بازگشته‌اند. این پژوهش با روش تحلیل محتوا در پی بررسی و تحلیل سیر دگردیسی مهم‌ترین اساطیر گیاهی -سرو و هوم- است و نتایج بررسی نشان می‌دهند که سرو در پیوند با عنصر خورشید و با خدای مهر در ارتباط است. با آن که در *اوستا* و متون پهلوی نشانی از آن نیست، به استناد *شاهنامه* و از متن *گشتاسب‌نامه*، سرو به عنوان درختی مقدس به دست زرتشت در زمین کاشته شده است. سرو در غزل عرفانی با تأثیرپذیری از غزل عراقی، نمادی از حسن و زیبایی است که در بیشتر دوره‌ها قداست آیینی و قدسی خود را حفظ کرده و خویشکاری‌های اساطیری آن تداوم پیدا کرده است، اما گاهی نیز دچار دگردیسی تحول شده است. هوم نیز اسطوره‌ای مهری است که در مراسم قربانی به عنوان نوشابه نوشگی استفاده می‌شده و با اینکه در *اوستای* کهن با آن مخالفت شده است، در *اوستای* متأخر و متون پهلوی تا حدودی به خویشکاری اساطیری خویش بازگشته و حتی تا مقام ایزدی پیش رفته است. این اسطوره در *شاهنامه* و متون پهلوانی دگردیسی انسانی را تجربه کرده و در متون عرفانی با انتقال خویشکاری‌های خود به آب حیات و می عرفانی دچار دگردیسی انتقال شده است.

**کلید واژه‌ها:** اسطوره، دگردیسی، سرو، هوم، مهرپرستی، *اوستا*، حماسه، عرفان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۳/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۲۹

## ۱. مقدمه

برخی از جوامع کهن در اسطوره‌های آفرینش خود برای انسان منشأ گیاهی قائل شده‌اند که بر اساس مراحل تکامل آفرینش، نخستین انسان یا پادشاه پس از مرگ زمینی خود در پیکر و قالب گیاهان به جاودانگی رسیده و بدین شکل از زوال و فنا مصون مانده است تا جوهره ذاتی او به عنوان نخستین نمونه از بین نرود و نسل‌های بعدی نیز از وجود او متأثر شوند. علاوه بر لزوم حفظ نطفه نخستین انسان، پادشاه و جهان‌پهلوان، این باور با اساطیر آخرالزمانی و تولد موعود نیز گره خورده است که با این روش، آن نمونه ازلی و نخستین حفظ می‌شود تا دگرباره در وجود موعود بارور شده و نمود حیاتی پیدا کند.

علاوه بر اهمیت حفظ جوهره وجودی این گونه از نمونه‌های شاخص انسانی، اساطیر گیاهی در بحثی دیگر با مسئله مرگ نیز پیوند خورده‌اند که این بار شکل عام‌تری به خود گرفته، تمام نفوس انسانی را در بر می‌گیرند که روایتی روشن و اهورایی از مرگ به شمار می‌رود. در این روایت شاهد حضور همان ویژگی‌های ذاتی و طبیعی گیاه هستیم که در نظر انسان عصر باستان، اساطیری و جادویی جلوه می‌کرد. رویش گیاهان سبز از زمین تیره و مرگ و حیاتی که مدام در چرخه طبیعت تکرار می‌شد، انسان را بر آن داشت تا از رهاورد تمثیل و نماد، این ویژگی‌های ذاتی را در خدمت باورهای اساطیری گیرد و آن را با مسائل فلسفی و پیچیده‌ای چون مرگ مرتبط بداند تا به مدد همین شباهت‌انگاری و یکسان‌پنداری، بهت و حیرت خود را در قبال مسائل رازآلود و مرموزی چون مرگ حل کند؛ زیرا «حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان گشتن دانه در زیر زمین است. دانه تا نیست نشود، رستاخیز و تولدی دیگر نمی‌یابد. انسان به یاری نحوه تمثیلی استدلال خود در آن عصر به این نتیجه رسید که چنین امری ممکن است برای مردگان وی نیز روی دهد» (Bahar, 2012, p. 485).

در جامعه متکی به کشاورزی در ایران، از دیرباز عنصرهای آب، زمین و گیاه از ارزش فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند. هینلز باوردارد که «زاده شدن انسان از گیاه، یادآور تقدس گیاه و گیاه‌خدایان از دوره نوسنگی و متأثر از راه و روال معیشت متکی بر کشاورزی و دیگر نموده‌های آن در اساطیر سرزمین‌های مختلف بود» (Hinnells, 1975/1994, p. 183). به دلیل تقدسی که گیاهان از آن بهره‌مند بودند، شاهد حضور اساطیر گیاهی فراوانی نظیر نیلوفر آبی (Lotus) در فرهنگ ایرانی هستیم. خویشکاری‌های جادویی و اساطیری با برخی از ویژگی‌های ذاتی گیاهان در ارتباط است، چنانکه امروزه نیز شاهد هستیم که قدرت فوق‌العاده برخی از گیاهان در درمان‌بخشی و شفا،

بی‌نظیر و شگفت‌انگیز است. در اساطیر کهن توانایی‌های طبیعی گیاهان، جادویی و اساطیری جلوه می‌نمود و در برخی از موارد نیز خویشکاری سایر اساطیر جانوری، انسانی و حتی خدایان به گیاهان نسبت داده می‌شد. نظیر اسطوره مهری سیمرغ که خویشکاری درمانگری او را به جهت انکسار و تکثر قدرت‌های جادویی‌اش، به درخت محل آشیان وی که «ویسپوبیش» (Vīspōbiš) نام دارد، نسبت می‌دادند و در نهایت، در شاهنامه به خود این پرنده تفویض شده است؛ زیرا مبلغان و متعصبان زرتشتی سعی در معرفی و ترویج اسطوره‌های زرتشتی داشتند و به همین دلیل، گاه آشکارا و گاه به شکل مرموز در تنزل‌بخشی و حتی تخریب اسطوره‌های آیین مهرپرستی می‌کوشیدند، با این حال ممکن بود این خویشکاری‌های فراموش‌شده، در متون ادوار بعد، به اسطوره‌های کهن بازگردانده شوند. «تعمق در آثار باقیمانده از فرهنگ آریایی در عصر پیش از زرتشت، نشان می‌دهد که ایزدانی که در آن دوره پرستش می‌شدند، در دوره زرتشت تبدیل به دیوان می‌شوند» (Diakonov, 1956/2000, p. 476).

در بحث اساطیر گیاهی، با توجه به دو روایت مهم اساطیری در ارتباط با داستان کیومرث و مثنی و مشیانه و همچنین سیاوش و پرسیاوشان، نوعی از دگردیسی را در قالب دگردیسی انسان به گیاه شاهدیم، اما اسطوره گیاه هوم وارد بحث دگردیسی خدایان نیز شده است. در این مقاله از میان اساطیر گیاهی فراوان، به دو اسطوره گیاهی شاخص هوم و سرو خواهیم پرداخت که علاوه بر اهمیت و جایگاه ویژه در عصر اساطیری، در سایر دوره‌ها نیز حضور داشته و تغییراتی از نوع دگردیسی را تجربه کرده‌اند. لذا سیر دگردیسی این دو اسطوره گیاهی را در مهم‌ترین و شاخص‌ترین متون اساطیری - آیینی، پهلوی، حماسی - پهلوانی و در نهایت عرفانی بررسی خواهیم کرد. بدین منظور از سنایی آغاز خواهیم کرد و سپس عطار و در نهایت، به آثار مولوی خواهیم پرداخت. سؤال اساسی ما در این پژوهش آن است که این دو گیاه اسطوره‌ای در گذر از عصر اساطیری - آیینی به عصر حماسی و عرفانی، چه تغییراتی کرده و چه نوعی از دگردیسی را تجربه کرده‌اند؟

## ۱-۱. پیشینه پژوهش

در زمینه گیاهان اساطیری نسبت به اساطیر جانوری آثار کمتری وجود دارد که نخستین اثر کتابی است با عنوان *گیاهان اساطیری ملل*، (۱۳۸۳) از علی‌اکبر حق‌پرست (Haqqparast, 2013) که نگارنده در این کتاب، گیاهان اسطوره‌ای ملت‌های مختلف را برشمرده و جایگاه اسطوره‌ای و هم‌چنین ارزش گیاهی آنها را شرح داده است.

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۲۳

اثر مهم دیگر در این زمینه، کتابی است با عنوان *مردم گیاه، گیاهان آیینی در فرهنگ و فولکلور ایران* (۱۳۹۲) به قلم پیمان متین (Mateen, 2012) در پنج فصل که فصل دوم آن به گیاهان اسطوره‌ای اختصاص دارد. نگارنده در این کتاب به جایگاه این گیاهان در شکل‌گیری بسیاری از افکار ثانویه به ویژه در پدید آمدن اسطوره‌ها، نمادپردازی‌ها فرهنگ و تجلی آنها در هنر و ادبیات پرداخته است.

جلد سوم کتاب *نمادشناسی تطبیقی*، (۱۳۹۶) از حیدر شجاعی (Shojaei, 2016) نیز به گیاهان اختصاص دارد که به نمادشناسی گیاهان از منظر اساطیری، خواب، رؤیا و ادبیات عرفانی پرداخته است؛ همچنین می‌توان از کتاب *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*، (۱۳۸۷) از حمیرا زمردی (Zomorodi, 2007) نام برد که نگارنده در این اثر به مطابقت نمادها، رمزها و کاربردهای ادبی نباتات با متون برجسته منظوم فارسی، از آغاز تا قرن هشتم و نیز برخی از اشعار شاعران معاصر، پرداخته است.

در بخش مقالات نیز اثری با عنوان «پژوهشی درباره سه اسطوره گیاهی در مثنوی»، (۱۳۸۷) از هیبت‌ا... اکبری گندمانی و حجت عباسی (Akbari Gandamani & Abbasi, 2008) به بررسی اسطوره کهنی چون درخت زندگانی و اسطوره منشأ نباتی انسان در متن مثنوی پرداخته است. این مقاله معتقد به حضور اسطوره‌ها در بطن مثنوی است که در ارتباطش با عوالم اسطوره‌ای، تبدیل به متنی چندلایه شده و اسطوره‌های گیاهی به کار رفته در آن، متن این کتاب را با هستی‌شناسی ابتدایی انسان پیوند داده است.

مقاله دیگر، اثری است با عنوان «بازخوانی تطبیقی خویشکاری نباتات در اساطیر جهان»، (۱۳۹۸) از سیدعلی قاسم‌زاده و عاطفه امیری‌فر (Qhasemzade & Amirifar, 2019) که با دیدی تطبیقی شاخص‌ترین گیاهان اساطیری ملل کهن را بر اساس الگوی سه‌گانه دوزمیل مورد بررسی و واکاوی قرار داده‌اند. نتایج این مقاله حاکی از آن است که گستره خویشکاری گیاهان به جهان‌بینی نظام‌های سه‌گانه اجتماعی عصر اسطوره‌ای تعلق دارد. این اسطوره‌های نباتی برآمده از بینش طبقه روحانیان در جهت حفظ زایش و استمرار آیینی طبقه فرودست به شکل فلسفه مقدس حیات و بقا ایجاد شده‌اند.

مقالاتی نیز به شکل اختصاصی به دو اسطوره مورد بحث پرداخته‌اند که مهم‌ترین آنها مقاله‌ای است با عنوان «هوم در/اوستا، نوشته‌های پهلوی و شاهنامه»، (۱۳۷۸) از سجاد آیدنلو (Aydanlu, 1999) که نسبت به سایر آثار در این زمینه و در بستر متون ادوار مختلف، آنها را، به شکل

کامل‌تری مطالعه و بررسی کرده است.

در بخش رسالات و پایان‌نامه‌ها نیز رساله‌ای از نوش‌آفرین کلانتر (Kalantar, 2016) با عنوان «دگردیسی عناصر اسطوره‌ای آب، آتش، اژدها، درخت، زمین، کوه و گاو در عرفان»، صرفاً دگردیسی عنصر درخت را در میان سایر عناصر طبیعت بررسی کرده و به طور مشخص به اساطیر گیاهی مطرح شده در این مقاله پرداخته است. از این رو هیچ اثری اعم از کتاب، مقاله و پایان‌نامه، به طور ویژه به بررسی سیر دگردیسی اساطیر گیاهی در متون ادوار مختلف حماسی و عرفانی پرداخته است که از این منظر پژوهش پیش‌رو، در این حوزه، اثری بدیع به شمار می‌رود.

## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. دگردیسی سرو از اسطوره تا عرفان

سرو یکی از مهم‌ترین و محبوب‌ترین اسطوره‌های گیاهی است که در قامت و پیکره درخت تجلی یافته و هنوز هم در میان ایرانیان مقدس است. این گیاه به دلیل سرسبزی و مقاومت در برابر زمستان و سرما، نمادی از پایداری و مناعت‌طبع است که امروزه به عنوان یک اسطوره زنده در فرهنگ ایرانی-اسلامی از جایگاهی ویژه برخوردار بوده، نمودهای فراوانی از آن در فرهنگ آیین ایرانی قابل مشاهده است. سرو در فرهنگ کهن ایرانی، نمادی از درخت زندگانی است که در نقش بته‌جقه - به عنوان یکی از اصیل‌ترین نقوش ایرانی - در قالی‌های ایرانی، لباس‌های شاهان و پهلوانان به کار رفته است که از دل‌بستگی ایرانیان به درخت سرو حکایت دارد.

سرو علاوه بر مضامین قدسی، در ادبیات غنایی نیز به عنوان یکی از موتیف‌های پرتکرار در کنار صفت «سهی»، مشبه‌به مشهوری از معشوق غزل فارسی است. این درخت مقدس در فرهنگ اینار و جنگ نیز در کنار نخل، یکی از مهم‌ترین نمادهای معنوی است که به دلیل راست‌قامتی و ایستادگی، تمثیلی از دفاع جانانه و بی‌هزیمتی است که در کنار معانی اساطیری، در تلفیق با مضامین دینی و اسلامی، حیات تازه‌ای را از سر گرفته است که همین سازگاری آن با تغییرات آیینی، سبب حفظ و مانایی آن تا روزگار معاصر است.

### ۲-۱-۱. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی سرو در مهرپرستی

قداست درخت سرو در ایران، پیشینه‌ای طولانی دارد که «بنا بر باور مهریان، درخت ویژه خورشید و ایزد مهر است» (Bagheri Hasan Kiadeh, 2015, p. 6). سرو درختی است که در فرهنگ‌های آیینی مختلف، نمادی از پایداری است که «نماد مهر تابان و نشانه نامیرایی و حیات پس از مرگ

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۲۵

است. هفت سرو بر روی یادمان‌های مربوط به میترا، دلالت بر هفت سیاره دارد که روح در سفر خود از آنها می‌گذرد» (Hall, 1994/2001, p. 293). بهار نیز حضور درخت سرو را در بنای تخت-جمشید، نمادی مهری می‌داند که حتی ستون‌های بلند و افراشته کاخ، در واقع درختان سنگی راست‌قامتی‌اند که داریوش برای برپایی جشن مهرگان آنها را بنا نموده است» (Bahar, 1997, p. 43). این درخت، به دلیل مقاومت در برابر سرما که نمادی از خفقان و ظلم است، تمثیلی از جاودانگی است. اما مهم‌ترین صفت سرو، آزادگی است که از این نظر در ایران باستان با ناهید دارای خویشکاری و ویژگی‌های مشترک است، زیرا از میان ایزدان کهن ایرانی، ناهید بیشتر با این صفت ستوده شده است «در باورهای اساطیری ایران، انتساب صفت آزادگی به سرو، یادگار ارتباط آن با ناهید است که در اساطیر ایرانی رمزی از آزادی و آزادگی است» (Atrvash, 2015, p. 43). در سراسر *آبان‌یشت*، ناهید به بخشندگی و آزادگی ستوده شده است. افزون بر آن این درخت را با خورشید نیز مرتبط دانسته‌اند. «در آیین میترا نیز سرو وقف خورشید است و درخت‌های سرو سه‌گانه، گویای تثلیث میترا هستند» (Atrvash, 2015, p. 43). سرو در ارتباطش با خورشید، با آیین مهرپرستی در پیوند است و این ارتباط با ایزدان کهن، گویای قدمت و پیشینه اساطیری آن در فرهنگ ایرانی است که سبب نفوذ و حضور او در سایر دوره‌های تاریخی است.

## ۲-۱-۲. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی سرو در *اوستا* و متون پهلوی

درخت سرو در باورهای زرتشتی از قداستی خاص برخوردار است. سرو را درختی بهشتی دانسته‌اند که نخستین‌بار زرتشت آن را از بهشت به روی زمین آورده است. به دلیل قداست وافر آن، برایش منشأ آسمانی متصور شده و ساحت آن را از زمین و خاک تیره مبرا دانسته‌اند که از جایگاه والای این درخت در آیین زرتشت حکایت دارد. «در *وداها*، سرو یکی از خدایان است و عده‌ای برآند که سرو در *اوستا* به صورت «سَورَوَ» (saurva)، یکی از دیوان، درآمد است» (Ushidari, 2007, p. 216). با توجه به قداست دیوان در فرهنگ ودایی، این امر محتمل است، زیرا سرو مقدس در *اوستا* به کار نرفته است، اما در روایت‌های زرتشتی پس از *اوستا*، گزارش‌های برساخته زیادی از ارتباط سرو و زرتشت وجود دارد، به ویژه در ارتباطش با گشتاسب، به عنوان پادشاهی که زرتشت در زمان او ظهور کرد. سرو خاصه در *گشتاسب‌نامه* دقیقی حضوری پررنگ دارد که در بخش حماسی به آن خواهیم پرداخت.

بر اساس روایت‌های زرتشتی، «زرتشت چهل‌ساله، راهی دربار گشتاسب می‌شود تا او را به دین بخواند. ورود زرتشت در سحرگاهی است که سقف کاخ گشتاسب شکافته می‌شود و او از بالا به

بارگاه گشتاسب فرود می‌آید. سه شیء معجزه‌آمیز در دست دارد: کتاب /وستا، آتش مقدس و سرو. سرودهای آسمانی /وستا را می‌خواند و همه را مسحور می‌کند، آتش مقدس را در دست گشتاسب می‌گذارد که او را نمی‌سوزاند. شاخه سرو مقدس را در زمین می‌کارد که بلافاصله برگ‌هایش می‌رویند و از میان آن‌ها نوشته‌ای خطاب به گشتاسب بیرون می‌آید که دین را بپذیر» (Amouzgar, 1991, p. 32). این روایت، جایگاه والای سرو را در آیین زرتشت نشان می‌دهد که در کنار کتاب و آتش مقدس، از سرو نیز یاد شده است.

در متون پهلوی با پیروی از /وستا، نام و نشان چندانی از سرو نیست و حتی بندهش به عنوان مفصل‌ترین و کامل‌ترین این متون، در بیان چگونگی آفرینش گیاهان، صرفاً در کنار سایر درختان به بردن نامی از سرو اکتفا کرده است که جزو درختانی است که میوه و ثمره‌ای ندارد (Bahar, 2006, p. 87). این کتاب شرحی از خویشکاری‌های اساطیری و آیینی آن ارائه نداده است. این امر نشان می‌دهد با وجود عدم حضور سرو در /وستا و متون پهلوی، روایت مشهور سرو بهشتی، متعلق به دوره‌های تازه‌تری از آیین زرتشتی در ایران است که در کنار /وستا و آتش مقدس، یکی از باشندگان مینوی و اهورایی است که با آیین زرتشتی، شخص زرتشت و خاصه گشتاسب - به عنوان گستراننده آیین بهی - ارتباطی قوی پیدا کرده است.

### ۳-۱-۲. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی سرو در متون حماسی و پهلوانی

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، مهم‌ترین منبعی که به سرو مقدس پرداخته است، گشتاسب‌نامه دقیقی است که بر اساس آن، زرتشت در زمان گشتاسب ظهور می‌کند و وی دین بهی را از شخص زرتشت می‌پذیرد و خود، خاندان و درباریان‌ش به عنوان مبلغان آیین بهی به خدمت زرتشت درآمده، یاری‌گر او محسوب می‌شوند. از این رو با وجود آن که این درخت در /وستا و متون پهلوی نقشی چشمگیر و برجسته ندارد، در این متن حماسی به عنوان یکی از اساطیر مهم و تأثیرگذار آیینی حضور پیدا می‌کند. به‌کارگیری یک اسطوره در متنی حماسی، بدون داشتن پشتوانه‌های اساطیری، دگردیسی تازه و بدیعی به شمار می‌رود که برای کمتر اسطوره‌ای پیش آمده است. از آن جایی که امروزه دسترسی ما به این متن حماسی صرفاً از طریق شاهنامه است؛ لذا ابیاتی را که از گشتاسب‌نامه دقیقی در ارتباط با سرو باقی مانده است، از این کتاب ذکر می‌کنیم:

«یکی سرو آزاده بود از بهشت  
نہشتش بر آن زادسرو سہی  
به پیش در آذر اندر بکشت  
کہ پذیرفت گشتاسب دین بہی

چنین گستراند خدا داد را	گوا کرد مر سرو آزاد را
ببالید سرو سهی همچنان	چو چندی برآمد بر آن سالیان
که بر گرد او برنگشتی کمند	چنان گشت آزاد سرو بلند
پی‌افکند گردش یکی خوب کاخ	چو بالا برآورد بسیار شاخ
که چون سرو کشر به گیتی کدام	فرستاد هر سو به کشور پیام
مرا گفت از اینجا به مینو برآی	ز مینو فرستاد زی من خدای
پیاده سوی سرو کشر روید	کنون هر که این پند من بشنوید
به سوی بت چین برآید پشت	بگیرید پند ار دهد زردهشت
سوی سرو کشر نهادند روی	همه تاجداران به فرمان اوی
ببست اندرو دیو را زردهشت	پرستشکده گشت از آن سان بهشت
چرا سرو کشرش خوانی همی	بهشتیش خوان ار ندانی همی
که چون سرو کشر به گیتی که کشت»	چرا کش نخوانی نهال بهشت

(Ferdowsi, 2008, p. 357)

بر اساس این ابیات، سرو نمادی از آیین بهی است و مرکز و قطبی است از مکان تکوین آیین زرتشت. سرو به سبب برخورداری از حسن و قداست، نظر مردمان را به سوی خویش جلب می‌کرد و سبب ازدیاد پیروان زرتشتی، تبلیغ آیین بهی و گسترش آن می‌شد. بر طبق گزارش شاهنامه، گشتاسب در کنار سرو بنایی ساخت. امروزه نیز شاهد هستیم که در بیشتر اماکن مقدس و مذهبی از باب تیمن و تبرک سرو کاشته می‌شود که شاید متأثر از همین رسم و آیین کهن زرتشتی باشد. به علت قداست سرو، در امامزاده‌ها این درخت کاشته و به دور تنه درخت یا شاخه‌های آن پارچه‌های سبز بسته می‌شود و مردم محلی اعتقاد دارند که این عمل، در بحث حاجت‌روایی آنان مؤثر است. به‌عنوان مثال، در در محوطه آرامگاه امامزاده سیدحمزه کاشمر، سرو چندصدساله‌ای قرار دارد که از قداست خاصی برخوردار است و مردم آن را از نسل سرو افسانه‌ای کاشمر می‌دانند که بر درگاه گشتاسب کیانی توسط زرتشت کاشته شد.

سرو در این اشعار با صفت آزادگی و زیبایی ستوده شده است که گویی آن را برای پذیرش نقش غنایی‌اش در متون عاشقانه عراقی آماده می‌کند. البته ترکیب «سرو سهی» و «آزاد سرو» در بیان حالات معشوقکان و راست‌قامتی پهلوانان شاهنامه نیز به کار رفته است که در ادامه به ابیاتی از آن اشاره خواهیم کرد، اما گفتنی است که مهم‌ترین کاربرد اساطیری-آیینی سرو در شاهنامه،

۲۲۸ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

در قالب همان ترکیب «آزاد سرو سهی» و «سرو کشر» به کار رفته است.  
در وصف زنان شاهنامه:

«بسی برنیامد برین روزگار  
که سرو سهی چون گل آمد به بار  
(Ferdowsi, 2008, p. 466)

فرو برد سرو سهی داد خم  
به نرگس گل سرخ را داد نم  
(Ferdowsi, 2008, p. 62)

بسی برنیامد برین روزگار  
یکایک بدستان رسید آگهی  
کزین سرو سیمین پرمایه روی  
که آزاد سرو اندر آمد به بار  
که پژمرده شد برگ سرو سهی  
یکی شیر باشد تو را نامجوی  
(Ferdowsi, 2008, p. 70)

در وصف پهلوانان:

«گوی دید بر سان سرو بلند  
یکی افسر خسروی بر سرش  
نشسته بران سنگ چون مستمند  
درفشان ز دیبای چینی برش»  
(Ferdowsi, 2008, p. 701)

«به بالای سرو و به نیروی پیل  
به انگشت خشت افکند بر دو میل»  
(Ferdowsi, 2008, p. 70)

علاوه بر گشتاسب‌نامه و شاهنامه، در کوش‌نامه، فرامرزنامه و بانوگشسب‌نامه نیز از سرو در ترکیب‌های مختلف یاد شده است که در بانوگشسب‌نامه، سرو حضوری چشمگیرتر دارد. در کوش‌نامه، سرو در معنای زیبایی و حُسن به کار رفته است و از سرو مشهور زرتشتی خبری نیست:

«نییوسته با گل بنفشه هنوز  
ز قدش همی سرو نو گشت کوز»  
(Abi-al-Khair, 1998, p. 209)

«جوانی گزین کن دل از تو به مهر  
یکی سروبالا و خورشیدچهر»  
(Abi-al-Khair, 1998, p. 408)

در فرامرزنامه، تنها در یک بیت شاهد حضور سرو در ترکیب «سرو آزاد» هستیم که از آن هم اراده زیبایی و حُسن شده است:

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۲۹

«قدش داده جان، سرو آزاد را به جان ساخته بنده شمشاد را»

(Madah, 2008, p. 303)

در بانوگشسپ‌نامه، سرو نمادی از حُسن و زیبایی ظاهری است:

«ز ناگاه پیدا بشد یک جوان که رخ ماه، قد همچو سرو روان»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 58)

«نگویم که بالاش بُد سرو راست که هرگز چو بالاش سروی نخاست»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 66)

«قدی دید چون سرو آزاد راست رخی دید کز رشک او ماه کاست»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 118)

«ز قدش که شد سرو را پا به گل ز لعلش که بُد راحت جان و دل»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 156)

علاوه بر بحث زیبایی، در دو بیت از این کتاب شاهد حضور ترکیب «سرو آزاد» هستیم که می‌تواند علاوه بر بحث اعتدال و حسن، به مفاهیم دیگری از حوزه معنایی سرو نیز اشاره داشته باشد:

«دل بانو از پهلوان شاد شد فرامرز چون سرو آزاد شد»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 60)

«به دل بستگی گر چه شهزاده‌ام ولی بنده سرو آزاده‌ام»

(Banugoshasb-nameh, 2002, p. 121)

## ۲-۱-۴. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی سرو در متون عرفانی

در حدیقه سنایی، صورت قرآن در زیبایی و ملاحظت به سرو مانند شده است و با آن که در حال توصیف یک مفهوم متعالی است؛ منظورش دقیقاً حُسن و زیبایی است:

«صورتی همچو سرو غاتفری نظم او چون بنفشه طبری»

(Sanai Ghaznavi, 2008, p. 182)

سنایی در توصیف پیامبر(ص) نیز از سرو چنین مضمونی اراده کرده است:

«قد او هر که از مهی و بهی سخره کردی به قد سرو سهی

منتصب قد چو سرو آزاده شمسۀ عقل آدمی زاده»

(Sanai Ghaznavi, 2008, p. 194)

۲۳۰ دو فصل‌نامه علمی پژوهشی‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲

سنایی در مدح حماسی خود نیز از بلندی سرو برای بیان مقصود خویش استفاده کرده است:

«لاله صورت شده رخس ز کمان      سروبالا شده سرش ز سنان»  
(Sanai Ghaznavi, 2008, p. 542)

سنایی در دیوان خود از سرو، زیبایی آن را اراده کرده است:

«ماه مجلس خوانمت یا سرو بستان ای پسر      میر میران خوانمت یا شاه میدان ای پسر»  
(Sanai Ghaznavi, 1983, p. 894)

«بس عابد را که سرو بالای تو کشت      بس زاهد را که قدر والای تو کشت»  
(Sanai Ghaznavi, 1983, p. 1123)

در منطق/طیبر عطار به تأثیر غزل عراقی، سرو در حکایت شیخ صنعان، به عنوان نمادی از حُسن و اعتدال قامت دختر ترسا به کار رفته است:

«شیخ گفت ای سرو قد سیم‌بر      عهد نیکو می‌بری الحق بسر»  
(Attar, 1998, p. 79)

در حکایت غلامان عمید خراسان هم سرو چنین کاربردی دارد:

«صد غلامش بود ترک ماه‌روی      سرو قامت، سیم‌ساعد، مشک‌بوی»  
(Attar, 1998, p. 154)

در مثنوی، در حکایت «مطربی در بزم امیر...»، سرو با همان خویشکاری خویش در حسن و جمال، در کنار گل و ماه که آنها نیز نمادی از روی خوش‌اند، حضور پیدا کرده است:

«گلی یا سوسنی یا سرو یا ماهی، نمی‌دانم      ازین آشفته بی‌دل، چه می‌خواهی نمی‌دانم»  
(Molavi, 2010, Vol. 6, p. 964)

در بیت زیر، «سرو قدی» به عنوان یکی از مظاهر جمال‌شناسانه معشوق به کار رفته است:

«نه نژند پیریت آید به رو      نه قد چون سرو تو گردد دو تو»  
(Molavi, 2010, Vol. 4, p. 703)

مولوی در حکایت صوفی و باغ، از سرو که مظهری از جمال و زیبایی است و بینندگان را مفتون و فریفته خویش می‌گرداند، تنها صورتکی پر نقش و نگار می‌بیند، حال آن که در قیاس او، باغ جان زیباتر است:

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۱

«باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان  
آن خیال باغ باشد اندر آب  
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دلست  
گر نبودی عکس آن سرو سرور

بر برون عکسش چو در آب روان  
که کند از لطف آب آن اضطراب  
عکس لطف آن برین آب و گلست  
پس نخواندی ایزدش دارالغرور»

(Molavi, 2010, Vol. 4, p. 655)

سرو علاوه بر اشاره به حسن و جمال، در بیان مفاهیم متعالی و معرفتی نیز به کار رفته است و با صفت آزادی و آزادگی همراه شده است:

«ای گروه مؤمنان شادی کنید  
بی‌زبان گویند سرو و سبزه‌زار  
هم‌چو سرو و سوسن آزادی کنید  
شکر آب و شکر عدل نوبهار»

(Molavi, 2010, Vol. 6, p. 1118)

مهم‌ترین تأثیر مولوی از سرو بهشتی داستان زرتشت، در این بیت به کار رفته است که نشان از تداوم این اسطوره در متنی عرفانی دارد:

«این سخا شاخیست از سرو بهشت  
وای او کز کف چنین شاخی بهشت»

(Molavi, 2010, Vol. 2, p. 308)

سرو در *غزلیات شمس* نیز چون *مثنوی*، نسبت به سایر آثار عرفانی، از تنوع مضمونی بیشتری برخوردار است:

«سرو اگر سر کشید، در قد تو کی رسید؟  
نرگس اگر چشم داشت، هیچ ندید او تو را»

(Molavi, 2007, p. 41)

«سرو بلندم، تو را راست نشانی دهم  
راست‌تر از سرو قد نیست نشانی راست»

(Molavi, 2007, p. 169)

«سرو رحمت چون خرامان شد به باغ  
یابد ابلیس لعین ایمان، بلی»

(Molavi, 2007, p. 1029)

«سروی است بلند و قامتی دارد راست  
کز قامت او قیامت از ما برخاست»

(Molavi, 2007, p. 1278)

علاوه بر مفهوم زیبایی، مضمون آزادی سرو نیز در این اثر مورد نظر مولوی بوده است:

«سرو بلندم که من سرو و خوشم در خزان  
نی چو حشیشم بود گرد بهارم طواف»

(Molavi, 2007, p. 480)

حتی سرو گاه از مضامین غنایی و توحیدی تهی شده و صرفاً در پیکره گیاهی وصف شده است:

«سرو چه ماند؟ به خسی، زر به چه ماند؟ به تو به چه مانی؟ به کسی، ای ملک یوم الدین»

مسی

(Molavi, 2007, p. 752)

سرو به عنوان اسطوره‌ای زنده و جاری، پس از متون پهلوانی در متون عرفانی نیز توسط شاعران به کار گرفته شده است که متأثر از رونق غزل‌سرایی در این دوره، از مضامین غنایی مشحون است و از این رو، ویژگی حسن و جمال آن، بیشتر مورد توجه شاعران بوده است تا ظرفیت‌های قدسی و آیینی.

## ۲-۲. دگردیسی هوم از اسطوره تا عرفان

هوم یکی از گیاهان اساطیری مهم و تأثیرگذار در میان اسطوره‌های ایرانی است که از حضوری چشمگیر در متون اساطیری-آیینی برخوردار است و در واقع مفهومی اساطیری است که در سیر دگردیسی‌های خود تمامی قوالب اساطیری را تجربه کرده و علاوه بر شکل گیاهی، در پیکر خدایان، ایزدان و انسان‌ها تجلی یافته است. هوم اسطوره‌ای است که بر خلاف سرو به راحتی در طبیعت قابل مشاهده نیست که همین موضوع بر رازناکی آن افزوده است. این گیاه در آیین مهری از جایگاه والایی بهره‌مند است که خویشکاری‌های آن در عهود اسلامی به سایر نوشیدنی‌ها واگذار شده است.

## ۲-۲-۱. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی هوم در مهرپرستی

هوم اسطوره‌ای کهن است که به دوران هم‌زیستی مشترک اساطیر هندوایرانی باز می‌گردد. «سومای» معروف هندی همتای هوم ایرانی است که در دوران جدایی اساطیر هندوایرانی، دچار تغییرات شکلی شده است. هوم در مهرپرستی با آیین قربانی پیوند خورده و نوشیدن آن توسط پیروان مهری، یکی از مهم‌ترین مناسک آیین مهرپرستی به شمار می‌رفته است. هوم در آیین مهری دارای خویشکاری مهم انوشگی است که علاوه بر حضور در قالب نباتی، در واقع ایزدگیاهی است که قربانی می‌شود تا در کنار قربانی اصلی، سبب تأثیرگذاری بیشتر شود و همان‌طور که خون گاو، موجب رویش زمین است، نوشیدن هوم نیز سبب انوشگی مهرپرستان می‌شود. بدین شکل مسأله جاودانگی در آیین مهر تکوین می‌یابد. «در آیین مهری پس از قربانی کردن گاو، از نوشابه بی‌مرگی هوم استفاده می‌کردند و هوم گیاهی است که هر که از آن بخورد، بی‌مرگ شود»

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۳

(Hinnells, 1994, p. 50). هوم در آیین مهری از نوع قربانی غیرخونی و گیاهی است که با حضور در کنار قربانی خونی، سبب انوشگی زمین و انسان‌هاست. علاوه بر حضور هوم در پیکره گیاه، در مهریشت هوم در چهره انسانی خود، اولین کسی است که مراسم قربانی را برای مهر انجام می‌دهد و با خورشید در پیوند است. «هوم با چشم‌های زردرنگ از برای مهر فدیة آورد. هوم را که اهورامزدا ی پاک به منزله پیشوا قرار داده تا با آواز بلند یسنا خواند و خورشید از دور ستایش وی را بشارت دهد» (Pourdawoud, 1998, pp. 469-471). این روایت با قربانی شدن خود هوم و مصرفش در مراسم مهری ارتباط دارد.

## ۲-۲-۲. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی هوم در *اوستا* و متون پهلوی

هوم در *اوستا* حضوری پررنگ و پرتکرار دارد و در این متن آیینی به شکلی متنوع به کار گرفته شده است. با توجه به نقش مهمی که هوم در آیین مهری عهده‌دار بود، طبیعی است که در بخش نخست *اوستا*؛ یعنی *گاهان* با آن برخورد شود، خصوصاً به دلیل بخشیدن قدرت انوشگی به پیروان مهری؛ در حالی که تلاش زرتشت، زدودن مظاهر مهری و از بین بردن بقایای کیش‌های چندخدایی بود و علاوه بر این، زرتشت با هرگونه نوشیدنی سُکراور که عقل را زایل کند نیز مخالف بود و به همین دلیل در *گاهان*، هوم به عنوان یک اسطوره مهری منفور است و هنوز رنگ و بوی زرتشتی به خود نگرفته است و «پیروان دروج در *گاهان*، در واقع همان پرستندگان سنتی بودند که مراسم عبادی آنها، در برگیرنده ذبح گاو و نوشیدن هوم بود» (Zaehner, 1861/2008, p. 42).

در *یسنا* هات ۳۲، بند ۱۴ در نکوهش هوم و نوشندگان آن چنین آمده است: «آنان بر آن شدند که از دُرَوندان یاری خواهند و گفتند که زندگی باید به تباهی کشانده شود تا دوردارنده مرگ به یاری {شان} برانگیخته شود» (Doustkhah, 2006, Vol 1, pp. 26-27). دوردارنده مرگ، صفت هوم است که سبب انوشگی نوشندگان خود است.

در جای دیگر از *اوستا* در *یسنا*، هات ۴۸، بند ۱۰ در مذمت هوم که از بین‌برنده هوش و آگاهی است، زرتشت در براندازی آیین کهن و محبوب هوم‌نوشی در میان ایرانیان، از اهورامزدا یاری می‌طلبد و خطاب به اهورامزدا چنین می‌گوید: «ای مزدا کی پلیدی این می (هوم) را برخواهی انداخت که گرپان بدکار، مردمان را به آن می‌فریبند و فرمانروایان بد با آن به دژخردی بر سرزمین‌ها فرمان می‌رانند؟» (Doustkhah, 2006, Vol 1, pp. 26-27).

در *اوستای* کهن، هوم در چهره منفی خود و در قالب یک گیاه نوشیدنی سُکراور و زایل‌کننده

عقل ظاهر شده است؛ اما با توجه به تفاوت‌های محتوایی *اوستای کهن* با *اوستای متأخر* در به کارگیری اساطیر کهن، شاهد هستیم که این بار هوم مورد ستایش و تکریم واقع شده، حتی بخش‌هایی از *یشت‌ها* به نام او اختصاص یافته است که در آن، هوم با ویژگی‌ها و خویشکاری‌های نیک ستوده شده و از قالب صرف گیاهی خارج گشته و نوعی از دگردیسی تکامل را تجربه کرده است. هوم در چهره نیک خود در بخش *اوستای متأخر*، علاوه بر حضور در قالب گیاهی، شکل انسانی و خدایی نیز به خود گرفته است و اسطوره‌ای که پس از دوره مهرپرستی به دست زرتشت دچار دگردیسی تنزل شده بود، با متنوع‌ترین اشکال و خویشکاری‌های متعدد در *اوستای متأخر* حاضر می‌شود.

هوم در *اوستا* با کهن‌الگوهایی نظیر کوه و آب در پیوند است. «گرچه زرتشتیان، گیاه هوم را از طبیعت پیرامون خویش به دست می‌آورند؛ اما سابقه‌ای اسطوره‌ای به آن می‌دادند که بنا بر آن، سوی دیگر قلّه کوه البرز، دریایی کیهانی، با وسعت هزار دریاچه، پنهان است و این دریا محل درخت هوم یا «گوگرنه» به همراه درخت بس تخمه است» (Hinnells, 1994, p. 30). این نوع از ارتباط و پیوستگی هوم را با عناصری چون کوه و دریا، در *شاهنامه* نیز شاهد هستیم.

هوم در شکل گیاهی خود، دارای خویشکاری مهم انوشکی است و بارها در *اوستا* با صفت «دوردارنده مرگ»، مورد خطاب واقع شده است؛ در *یستا*، هات نهم، بند ۲ (هوم‌یشت) آمده است: «منم هوم آشون دوردارنده مرگ، ای سپیتمان، به جستجوی من برآی و از من نوشابه بگیر. مرا بستای؛ آنچه‌ان که واپسین سوشیانت‌ها مرا خواهند ستود» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p. 136).

نوع دیگری از انوشه‌بخشی هوم در قالب اهدای فرزند ذکور است که این مسأله نیز در راستای همان خویشکاری انوشکی است که این بار جاودانگی در قالب غیرشخصی نمودار گشته است. در گفتگوی زرتشت و هوم در هوم‌یشت بند ۳ و ۴ و ۱۰ و ۱۳ چنین آمده است: «کدامین کس نخستین بار در میان مردم جهان از تو نوشابه گرفت و پاداش او چه بوده؟ هوم گفت: نخستین بار ویونگهان و در برابر، جمشید او را زاده شد، دومین بار آبتین و به پاداش دو پسر زاده شد، آترت صاحب اورواخشیه شد و گرشاسب و پوروشسب صاحب زرتشت» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, pp. 136-139). چنانکه می‌بینیم حتی خود زرتشت نیز هدیه‌ای است که پدرش به پاس خدمت به هوم، دریافت کرده است.

هوم در قالب گیاهی خود دارای صفت درمانگری است، در هوم‌یشت هنگام ستایش و درود فرستادن بر هوم، از او به عنوان «نیک درمان‌بخش» یاد شده است (Doustkhah, 2006, Vol. 1).

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۵

1, p. 136). در مهریشت نیز به این خویشکاری مهم هوم در قالب ترکیب «هوم بی‌آلایش و نیرودهنده‌ی درمان‌بخش» اشاره شده است (Pourdawoud, 1998, pp. 467-469).

هوم علاوه بر ایفای نقش در کمک به امر باروری و زایش که یادآور خویشکاری‌های آن‌اهیتا است، یاری‌رسان جنگاوران و ارتشتاران نیز به شمار می‌رود که به جویندگان حقیقت فرزانی می‌بخشد. در یسن ۹، بند ۲۲-۲۳ چنین آمده است: «هوم دلیرانی را که در پیکار اسب می‌تازد، زور و نیرو بخشد، به زاینندگان پسران نامور و فرزندان پارسا دهد، هوم به آنانی که به میل در آموزش نسک نشینند، تقدس و فرزانی بخشد» (Doustkhah, 2006, Vol 1, p. 141).

هوم در *اوستا*، دارای چهره‌ی ایزدی است و «هوم به معنی ایزد نیز، نماد و نمونه‌ی مینوی هوم‌گیاه و نگهبان آن به شمار می‌آید که بسان گونه‌ی زمینی خویش در بخش‌های مختلف *اوستا*ی نو ستوده شده است. هوم ایزد را پسر اهورامزدا دانسته، او را موبدی آسمانی به شمار آورده‌اند که همانندان موبدان فدیه‌نثار می‌کند» (Aydanlu, 1999, p. 67). در *هوم‌یشت*، هات ۱۱، بندهای ۴ و ۵ و ۷ هوم ایزدی دلیر است که برایش سهمی از قربانی در نظر گرفته شده است (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p. 151). این ایزدگیاه در قالب انسانی به شکل مردی در برابر زرتشت حاضر می‌شود که نوعی از دگردیسی انسانی هوم به شمار می‌رود. در *هوم‌یشت*، هات ۹، بند اول آمده است: «به هاونگاه که زرتشت پیرامون آتش را پاک می‌کرد و می‌آراست و گاهان می‌سرود، هوم نزد وی آمد و خود را بدو نمود، زرتشت از او پرسید: کیستی ای مرد که با جان تابناک و جاودانه‌ی خویش به دیدگان من نیکوترین پیکری می‌نمایی که در جهان آستومند دیده‌ام؟» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p. 136). هوم در نقش ایزدی خود در *اوستا*، با ایزد سروش نیز در پیوند است. در هات ۲۷، بند ۶ آمده است: «هوم همچون مزدا توانا، آن رَدِ اَشَوَنی، آن اَشَوَن پالوده و سروش نیک که با اشی گنجور همراه است، باید همراه در این جا کوشا باشند» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p. 194).

در بندهش به خویشکاری انوشکی هوم اشاره شده و از نوع خاصی از آن به نام «هوم سپید» نام برده شده است که عهده‌دار خویشکاری مهم فرشکردسازی در آخرالزمان زرتشتی است (Bahar, 2006, pp. 87, 100). گیاه هوم در این متن پهلوی، جلوه‌ی ایزدی یافته و از سه جهت متعلق به ایزد هوم دانسته شده است: «یکی ارتباط اسمی است و دیگری اینکه گیاه هوم، مظهر و نماد زمینی ایزد هوم به شمار می‌رود و سوم اشتراک آن دو در قداست است» (Bahar, 2006, p. 184). علاوه بر این، «ایزد هوم در کنار سایر ایزدان در نبرد با اپوش نیز به یاری تیشتر می‌شتابد» (Bahar, 2006, p. 64).

در مینوی خرد، خویشکاری نسبتاً تازه‌ای که به هوم نسبت داده شده، عبارت است از «مرتب‌کننده مردگان». مینوی خرد در پاسخ دانا می‌گوید: «هوم مرتب‌کننده مردگان در دریاست که فروهر پارسایان به نگهبانیش گماشته شده‌اند» (Tafazzoli, & Amouzgar, 2011, p. 70). در اینجا نیز شاهد پیوند و ارتباط هوم با دریا هستیم. هوم همچنین در مینوی خرد، ابزاری در دست زرتشت است که او را در نبرد با اهریمن، یاری می‌کند تا جادوی جادوان و پریان را باطل کند: «به اهرمن گفت که می‌شکنم، نابود می‌کنم و سرنگون می‌کنم تو را و کالبد شما دیوان و جادوگران و پریان را با هوم...» (Tafazzoli, & Amouzgar, 2011, p. 66).

در زادسپرم علاوه بر صفت دورکنندگی مرگ، به داستان تولد زرتشت و پیوندش با هوم نیز اشاره شده است. «آن که او را فروهر، اندر هوم دوردارنده مرگ است، بر زمین پیدا شود، او که نامش زرتشت است» (Rashed Mohasel, 1987, p. 29).

آیدنلو در شرح این بند چنین می‌نویسد: «امشاسپندان برای انتقال فروهر زرتشت از عالم مینوی به این جهان، ساقه‌ای از گیاه هوم را به وجود می‌آوردند و فروهر وی را در آن جای می‌دادند و آن را در بالای کوه اساطیری «اسنوند» (asnavand) می‌گذاشتند» (Aydanlu, 1999, p. 67). در این گزارش نیز شاهد حضور اسطوره کوه در کنار هوم هستیم. در دینکرد هفتم، بخش دوم، به ارتباط زرتشت و کوه و گیاه هوم اشاره شده است: «دو مرغ شاخه هوم را که امشاسپندان، فروهر زرتشت را در آن جا داده بودند، از کوه اسنوند برداشتند و آن را بر آشیانه خود نهادند. آن شاخه بر بالای درخت با آن پیوند خورد و همیشه سبز بود» (Rashed Mohasel, 2009, pp. 22).

.-29

### ۲-۲-۳. بازخوانی خویشکاری و دگردیسی هوم در متون حماسی و پهلوانی

هوم به دلیل عنصر انسان‌محوری و قهرمان‌پروری حماسه، در شاهنامه دگردیسی شکلی مهمی پیدا کرده و در قالب انسانی نمودار شده و خویشکاری‌های گیاهی و ایزدی خویش را در قالب انسانی عابد و پهلوان به نمایش گذاشته است. هوم در شاهنامه، نام آزادمردی است از نژاد فریدون که در خدمت تاج و تخت کیانی است. هوم انسانی در شاهنامه، همچون هوم اوستایی با نژاد فریدون در ارتباط است:

«یکی نیک‌مرد اندر آن روزگار  
ز تخم فریدون آموزگار  
پرستنده با فرّ و برز کیان  
به هر کار با شاه بسته میان»

(Ferdowsi, 2008, p. 331)

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۷

جایگاه هوم در شاهنامه، بر فراز کوه است که به مکان اساطیری هوم اشاره دارد:

«پرستشگهش کوه بودی همه  
ز شادی شده دور و دور از رمه  
کجا نام آن پرگهر هوم بود  
پرستنده دور از بر و بوم بود»

(Ferdowsi, 2008, p. 331)

هوم در شاهنامه همچون هوم اوستایی و متون پهلوی، با ایزد سروش در ارتباط است:

«سروش خجسته شبی ناگهان  
بکرد آشکارا به من برنهان»

(Ferdowsi, 2008, p. 332)

نبرد و نزاع هوم با افراسیاب - بزرگترین دشمن ایرانیان - یادآور نبرد اسطوره‌ای وی با اپوش است. هوم دلاوری ایرانی است که هم‌نبرد افراسیاب است و در نهایت، پادشاه توران زمین را دستگیر می‌کند:

«یکی جای دارم بدین تیغ کوه  
شب تیره بر پیش یزدان بدم  
بدانگه که خیزد ز مرغان خروش  
هم آن‌گه گمان برد روشن دلم  
بدین‌گونه آواز هنگام خواب  
به جستن گرفتم همه کوه و غار  
به هنگ اندرون خفته آن شوربخت  
دو دستش به زنار بستم چو سنگ  
پرستشگه بنده دور از گروه  
همه شب ز ایزدپرستان بدم  
یکی ناله زارم آمد به گوش  
که من بیخ کین از جهان بگسلم  
نشاید که باشد جز افراسیاب  
بدیدم در هنگ آن سوگووار  
همی زار بگریست بر تاج و تخت  
بدان‌سان که خونریز گشتش دو چنگ»

(Ferdowsi, 2008, p. 331)

در هوم‌یشت، هات ۱۱، بند ۷ نیز به بندکردن افراسیاب به دست ایزد دلیر هوم اشاره شده است: «زود هوم دلیر را گوشت پیشکشی ببر تا تو را به بند نکشد، چنان که افراسیاب تباهاکار تورانی را به بند در کشید» (Doustkhah, 2006, Vol. 1, p.151).

## ۲-۲-۴. بازخوانی خویش‌کاری و دگردیسی هوم در متون عرفانی

گویی هوم اسطوره‌ای معروف در ساحت عرفانی، همان می‌خراباتی یا آب حیاتی است که دگردیسی معنایی پیدا کرده است و خویشکاری‌های مهم خود را در انوشکی و درمانگری به نوشیدنی‌های معروف متون عرفانی انتقال داده است که نوعی از دگردیسی انتقال محسوب

می‌شود. اگر چه صریحاً نامی از هوم در میان نیست؛ اما باده الهی و می منصوری دارای همان خویشکاری‌های هوم اساطیری‌اند و چون نوشیدنی‌های سکرآور در اسلام حرام بوده است، عرفا با آمیختن آن با مضامین اساطیری، هوم را با شراب طهور بهشتی پیوند داده، این‌گونه سبب تلطیف معنایی این نوشابه اساطیری شده‌اند.

با توجه به مهم‌ترین خویشکاری اساطیری هوم، این ویژگی در متون عرفانی در «درخت زندگی» تجلی یافته است که دارای ویژگی حیات‌بخشی است و در ادب فارسی، دارای نمونه‌هایی فراوان است. در اینجا به بیان شاهی از مثنوی اکتفا می‌کنیم که با توجه به متن عرفانی، جایگاه آن این بار در هندوستان - رمزی از سرزمین روحانی جان - واقع شده است:

«گفت دانایی برای راستان  
که درختی هست در هندوستان  
هر کسی کز میوه او خورد و برد  
نی شود او پیر نی هرگز بمرد»  
(Molavi, 2010, Vol. 2, p. 401)

### ۳. نتیجه‌گیری

گیاهان و درختان اساطیری به سبب خویشکاری درمان‌گری و تأمین یکی از منابع اصلی ارتزاق، در میان اقوام کهن از جمله ایرانیان، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند. برخی از آنها چون هوم، دارای خویشکاری مهم انوشگی است و برخی چون سرو، از قداست آیینی - عبادی برخوردار است. در این مقاله سیر دگردیسی این دو اسطوره نباتی از عصر اساطیری - آیینی به ادوار حماسی و عرفانی بررسی شد که نتایج این بررسی به شرح زیر است:

نوشیدن هوم اساطیری در آیین مهری جزء لاینفک مراسم قربانی بود که در *اوستای* کهن به سبب سکرآوری، انتساب به مراسم مهری و انوشگی مهرپرستان، به شدت با آن مخالفت شده، اما در *اوستای* متأخر ستوده شده و خویشکاری مهم انوشگی به او بازگردانده شده است تا جایی که به مقام ایزدی نیز رسیده است. متون پهلوی هم کمابیش متأثر از همین دیدگاه *اوستا*یند. هوم در *شاهنامه* دگردیسی انسانی پیدا کرده، با همان خویشکاری‌های اساطیری در قالب عابدی پیر در حماسه‌ها حضور پیدا می‌کند که یاری‌کننده کیخسرو در به بندکشیدن افراسیاب است. تفاوت دگردیسی اساطیر گیاهی با اسطوره‌های جانوری در این است که این اساطیر، اغلب در همان شکل واژگانی کهن در متون عرفانی حضور ندارند؛ اما خویشکاری‌های خود را به سایر گیاهان انتقال داده، با دگردیسی انتقال، در متون عرفانی به حیات خود ادامه می‌دهند، مانند انتقال قدرت اساطیری هوم در قالب آب خضر و حیوان، می عرفانی و درخت زندگانی.

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۳۹

سرو به عنوان محبوب‌ترین نماد گیاهی در نزد ایرانیان، فارغ از مضامین اساطیری، درختی قابل-دسترس در طبیعت است که به مدد این عینیت، از دیرباز به عنوان درختی مقدس در اماکن مقدس کاشته می‌شده است که یادآور سرو معروف بهشتی است که به دست زرتشت، در زمین کاشته شد. سرو در صفت آزدگی با آن‌اهیتا مرتبط است و در پیوندش با خورشید، با خدای مهر قرابت پیدا می‌کند. با وجود روایت مشهور سرو بهشتی، نشانی از سرو در *اوستا* و متون پهلوی نیست و منبع اصلی آن، روایت دقیقی در *گشتاسپ‌نامه* است که در *شاهنامه* به آن اشاره شده است. در *شاهنامه* و متون پهلوانی، سرو به دلیل داشتن حُسن ذاتی و همیشه سبزی، نمادی از حسن بی‌زوال معشوق است که به کار رفتن آن در مقام مشبه‌به زیبایی، از این متون آغاز شده است و بعدها در غزل عراقی این کارکرد به اوج خود رسیده تا جایی که حتی در غزل عرفانی نیز متأثر از غزل غنایی، سرو بیشتر به عنوان نمادی از حسن و جمال به کار رفته است. در حوزه غزل عاشقانه و عارفانه به دلیل پیچیدگی و درهم‌تنیدگی مضامین قدسی و زمینی، نمی‌توان به راحتی حکم به تنزل یک اسطوره داد و از این رو سرو در سیر دگردیسی خود، بیشتر دچار دگردیسی تحول شده است تا تنزل.

با بررسی دو نمونه از سیر دگردیسی اساطیری گیاهی، شاهد بودیم که این اساطیر اشکال مختلفی از دگردیسی را تجربه کرده‌اند که شامل دگردیسی تداوم، تحول، انتقال و احتمالاً تنزل است.

### کتابنامه

- Abi-al-Khair, I. (1998). *Kush-nameh* (J. Matini Ed.). Elmi. [in Persian]
- Akbari Gandamani, H. & Abbasi, H. (2008). A study of the mystery of plant mythology in *Masnavi-i Ma`navi*. *Literary Text Research*, 12(37), 7-28. doi: 10.22054/ltr.2008.6462 [in Persian]
- Amouzgar, J. (1991). The legend of Zoroaster's life. *Kelk*, -(20), 27-33. [in Persian]
- Atrvash, T. (2015). *What is a botte-jeqheh?*. Sibal Honar. [in Persian]
- Attar, F. (1998). *The manteg-al-teyr*. (S. Goharin Ed.; 13<sup>th</sup> ed.). Elmi Farhangi. [in Persian]
- Aydanlu, S. (1999). Hum in *Avesta*, Pahlavi writings and *Shahnameh*. *Keyhan Farhangi*, -(155), 67-69. SID. <https://sid.ir/paper/477594/fa> [in Persian]
- Bagheri Hasan Kiadeh, M. (2015). Botte jegheh, an ancient painting. *International conference on oriental studies, history and Persian*

- literature*. Erevan University. pp. 1-21. <https://civilica.com/doc/728998> [in Persian]
- Bahar, M. (2012). *A research in Iranian mythology* (9th ed.). Agah. [in Persian]
- Bahar, M. (Trans.). (2006). *Bundahišn* (3th ed.). Tous. [in Persian]
- Bahar, M. (1997). *From myth to history*. Cheshme. [in Persian]
- Banugoshasb-nameh*. (2002). (R. Karachi Ed., 1st ed.). Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Diakonov, I. M. (2000). *History of media* (K. Keshavarz Trans.). Elmi Farhangi. (Original work published 1956). [in Persian]
- Doustkhah, J. (Trans.). (2006). *Avesta: The ancient Iranian hymns* (2 Vols.). Morwarid. [in Persian]
- Ferdowsi, A. (2008). *Shahnameh* (4<sup>th</sup> ed.). Elham. [in Persian]
- Ghasemzade, S. A. & Amirifar, A. (2019). The comparative revision of function plant's in the mythology of the world. *Comparative Literature Research*, 7(2), 130-159. URL: <http://clrj.modares.ac.ir/article-12-19367-fa.html> [in Persian]
- Hall, J. (2001). *Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art* (R. Behzadi Trans.). Farhang-e Moaser. (Original work published 1994). [in Persian]
- HaqParast. A. A. (2013). *Nation's mythical plants* (Vol. 1). Shorou. [in Persian]
- Hinnells, J.-R. (1994). *Persian mythology* (J. Amouzgar & A. Tafazzoli Trans.). Cheshme. (Original work published 1975). [in Persian]
- Kalantar, N. (2016). Transformation of mythical elements of water, fire, dragon, tree, earth, mountain and cow in mysticism. Doctoral Thesis. Lorestan University. [In Persian]
- Madah, Q. (2008). *Jahangirnameh*. (Z. Sajjadi. Ed.). Institute of Islamic Studies of Tehran University and McGill University. [in Persian]
- Matin, P. (2012). *Ritual plants in Iranian culture and folklore* (Vol. 1). Farhameh. [in Persian]
- Molavi, J. M. (2007). *Koliyat Shams* (B. Z. Forozanfar Ed.; 2nd ed.). Hermes. [in Persian]
- Molavi, J. M. (2010). *Masnavi manavi* (P. Abbasi-Dakani Ed., 4th ed.). Elham. [in Persian]
- Pourdawoud, E. (Trans.). (1998). *Yaštha* (vol. 1). Asatir. [in Persian]
- Rashed Mohasel, M. T. (Trans.). (1987). *Vizīdagīhā ī Zādisparam*. Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]

بازخوانی سیر دگردیسی درخت سرو و گیاه هوم در گذر از اسطوره به عرفان ۲۴۱

- Rashed Mohasel, M. T. (Trans.). (2009). *Dinkard-e haftom*. Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Sanai Ghaznavi. (1983). *Diwan-e Sanai Ghaznavi* (M. T. Modares Razavi Ed., 4th ed.). Sanai. [in Persian]
- Sanai Ghaznavi. (2008). *Hadiqat-al-haqiqah and tariqat-al-shari'a* (M. T. Modares Razavi Ed., 7th ed.). University of Tehran. [in Persian]
- Shojaei, H. (2016). *Comparative symbology: Vol.3. Plants*. Shahr Pedram. [in Persian]
- Tafazzoli, A. & Amouzgar, J. (Eds. & Trans.). (2011) *Mīnū yē xrad* (5th ed.). Tous. [in Persian]
- Ushidari, J. (2007). *Mazdayasnaa encyclopedia* (4<sup>th</sup> ed.). Markaz. [in Persian]
- Zaehner, R. Ch. (2008). *The dawn and twilight of Zoroastrianism* (T. Qaderi, Trans.). Mahtab. (Original work published 1961). [in Persian]
- Zomorodi, H. (2007). *Symbols of plants in Persian poetry*. Zovar. [in Persian]