

انگاره سرو در خیال ایرانی

فاطمه جهان‌پور^۱

چکیده

پیوند بین انسان و گیاه و همسان‌انگاری آدمی و درخت از دیرینه‌ترین تصورات و باورها در میان اقوام و ملت‌ها بوده است. درخت از منظر آدمی همواره از موقعیتی قدسی و ساحتی مینوی برخوردار بوده و در بینش اساطیری ملت‌ها تجلی‌های مختلف و گوناگون داشته است. در این مقاله ضمن برشمردن جایگاه این عنصر قدسیانه در فرهنگ‌های مختلف، مشخصاً اهمیت جایگاه اساطیری درخت سرو در باور ایرانیان از دوران باستان تا دوره اسلامی مشخص و با پی‌گیری جلوه‌های اسطوره‌ای آن در آیین‌های مربوط به مرگ، تلاش می‌شود تا با مطالعه وجوه مشترک میان این مناسک، کاربرد این انگاره در آیین‌های زادمرد بررسی شود.

واژه‌های کلیدی: گیاه، درخت سرو، مناسک سوگواری، سیاوش، امام حسین(ع)، علم گردانی، نخل گردانی.

۱- مقدمه

بی‌تردید از قدیمی‌ترین ایام تا به امروز درخت و عناصر گیاهی در باور همه اقوام و ملت‌ها از ساحتی قدسی و مینوی برخوردار بود و مورد ستایش و تقدیس قرار می‌گرفت. شاید بتوان عصر کشاورزی را سرآغازی بر عمیق‌تر شدن پیوند بین انسان و گیاه دانست. از آن پس درختان و روئیدنی‌ها به عنصری جدایی‌ناپذیر در زندگی انسان تبدیل شدند. در بینش اساطیری ملت‌ها، درخت و گیاه تجلی‌های مختلف و گاه جلوه‌های گوناگون داشتند. به باور الیاده (۱۳۷۵: ۱۱۰) درخت برای توصیف هر چیزی است که انسان مذهبی به آن به مثابه امری واقعی و قدسی توجه می‌کند. درخت در باستانی‌ترین شکلش، نمادی از کیهان و رمز آفرینش دانسته شده است. درخت کیهانی، درختی تنومند و بلند است که شاخه‌هایش در آسمان و ریشه‌هایش در زیر زمین گسترده شده و آسمان و زمین و یا به دیگر سخن، عالم بالا و جهان زیرین را به هم پیوند می‌دهد. در باور پیشینیان، درخت همچون نردبانی تصور می‌شد که با آن می‌توان به آسمان‌ها دست یافت و به دیدار خدایان رفت و تنها به واسطه درخت که به منزله رکن و نگاهدار جهان و محور عالم تلقی می‌شد، ارتباط با آسمان میسر و مقدور بود (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۸۵-۲۸۶؛ دوبوکور،

^۱ - کارشناس ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱۳۷۳: ۹؛ الیاده، ۱۳۷۵: ۱۰۹-۱۱۰؛ گریمال، ۱۳۷۶: ۱۷؛ ژینیو، ۱۳۹۲: ۱۳۶). توصیف دو درخت طوبی و سدره‌المنتهی در قرآن و روایات اسلامی یادآور چنین درختانی است. درختانی که ریشه در زمین دارند و شاخه‌هایشان تا آسمان هفتم برکشیده شده است و خداوند در کنار آنها مقام دارد (سوره نجم، ۱۲ تا ۱۵؛ یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۵۳ - ۴۵۴ و ۵۶۰ - ۵۶۲). در تصویری دیگر درخت به عنوان خدا و یا جایگاه خدایان مورد ستایش قرار می‌گرفت (هال، ۱۳۸۰: ۲۸۵). چنان‌که در کوه طور، موسی آتشی بر درخت دید و ندایی آمد که «انالله رب العالمین» (سوره قصص، آیه ۳۰). در تفسیر این آیه آمده است که «بدید از ناحیت کوه سینا آتشی، گفت موسی اهل خویش را، بایستید شما اینجا که من بدیدم آتشی تا مگر بیارم شما را از آن آگهی یا افروخته‌ای از آتش، مگر گرم شوید و چون بیامد، بخوانند وی را از کناره رودخانه‌ای راست اندر جایگاه با برکه، از درختی که ای موسی منم خدای عزوجل خداوند جهانیان» (طبری، ۱۳۵۶، ج ۵: ۱۲۶۵). گاه درخت پناه و مأمن پارسایان و پرهیزگاران بوده است. همچون درخت خرماي خشکیده‌ای که مریم عذرا بدان پناه برد و به مدد آن فرزندش را به دنیا آورد و به معجزه این زایش، درخت خشکیده سبز شد و بار داد و مریم از آن خورد (طبری، ۱۳۵۶، ج ۴: ۹۸۰؛ نیشابوری، ۱۳۸۴: ۳۶۶؛ مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۸۴) و یا پناه بردن زکریای پیامبر به درخت هنگام فرار از دست قومش (نیشابوری، ۱۳۸۴: ۳۱۲). در برخی روایات، درخت همراه و ندیم آدمی است که به مدد آن ترس از تنهایی و دهشت، تحمل‌پذیر می‌شود. هنگامی که آدم از بهشت به زمین رانده شد، از خداوند درخواست کرد درختی برای او بفرستد تا به کمک آن حس تنهایی و غربتش را فراموش کند. خداوند شاخه‌ای از درخت خرما برای او فرستاد و او در تمام طول زندگانش با آن مأنوس بود و از فرزندانش خواست تا وقت مرگ، شاخه‌ای از این درخت را به دو نیم کند و در دو پهلویش بگذارد و با آن دفنش کند (جزایری، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۲۲).

برخی درخت را نماد حکمت و خرد دانسته‌اند که دانای راز است و ناصح مشفق، و آدمی را در رسیدن به جاودانگی و انوشگی که آن هم در ذات درخت دیگری به نام درخت زندگی است، رهنمون می‌شود. در عهد عتیق آمده است که در میانه بهشت دو درخت روییده بود، درخت معرفت و درخت زندگی (عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم). درخت زندگی پنهان بود و برای نائل شدن به زندگی جاودانه، باید نخست به میوه درخت دانش دست یافت و به خیر و شر معرفت پیدا کرد (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۷۶). بر اساس کتاب مقدس، زمانی که آدم و حوا علیرغم دستور خداوند، از میوه درخت دانایی خوردند؛ چشمانشان باز شد و بر پیرامون خود آگاهی یافتند (عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سوم). این گناه دلیل رانده شدنشان از بهشت بود. زیرا خداوند فرمود «حال که آدم مانند ما شده است و خوب و بد را می‌شناسد، نباید گذاشت از میوه درخت حیات بخورد و تا ابد زنده بماند» (عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سوم). در باورهای اساطیری، درخت حیات یا درخت زندگی میوه‌ای دارد که گاه سبب بی‌مرگی آدمیان شده و موهبت زندگی جاودانه را به انسان تقدیم می‌کند و زمانی درمان درد و پیری است و جوانی و سرزندگی را به آدمی ارزانی می‌کند. جوانی، انوشگی و بی‌مرگی آرزوی دیرینه بشر بوده است و بازتاب آن را در قدیمی‌ترین منظومه‌های بشری مانند حماسه گیل‌گمش می‌توان دید و خواند. گیل‌گمش ایزد-انسانی است که در حسرت زندگی

جاودانه سفری طولانی کرد. در طول این سفر همه به او یادآوری کردند که حیاتی که در پی آن هستی، خواهی یافت زیرا خدایان، مرگ را برای آدمیان مقدر کرده‌اند. او در پایان سفرش هر چند به میوه درخت زندگی دست نیافت، اما توانست به گیاهی دست یابد که اکسیر جوانی داشت. آنگاه که آن گیاه را پس از تحمل رنج فراوان به دست آورد، نتوانست حفظ کند و ماری آن شاخه را از او ربود و گیل‌گمش بر این بخت و تقدیر خویش زار زار گریست (ژیران و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۱۰؛ هنری هوک، ۱۳۷۲: ۷۰-۷۲؛ بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۱۵۱-۱۵۵؛ گیل‌گمش، ۱۳۸۳: ۱۷۶). برخی درخت را نمادی از گذر زمان می‌دانند. شاید بتوان گفت ذات و جوهر زمان در درخت متمرکز است. درخت، نماد زندگی در حال تطور و تکامل است که دائماً در حال نو شدن و تجدید حیات است و به گونه‌ای بیان زندگی ادواری است. گیاهان و درختان پس از هر دوره رشد و جوانه زدن و میوه دادن، دچار برگ‌ریز خزان شده و به شکلی موقت می‌میرند. این ویژگی سبب شده که گیاه علاوه بر آنکه تمثیلی از زمان و گذر آن باشد؛ نمادی از تداوم حیات و تکامل مداوم گردد و نامیرایی و جاودانگی ویژگی شاخص آن شود (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۲۱؛ الیاده، ۱۳۷۲: ۲۷۲) و نیز نمودار رشد، بالندگی و نشانی از زندگی و رویش و حاصلخیزی گردد.

در باور طرفداران نظریه تناسخ، تداوم زندگی انسان پس از مرگ می‌تواند در عناصر مختلف از جمله نبات ادامه یابد. در اساطیر بابلی، مصری، فنیقی، یونانی و ایرانی، ایزد نباتی پسر جوانی است که در نتیجه عشق بی‌اندازه الهه مادر زمین، کشته می‌شود و تولد دوباره‌اش در قالب گیاه و یا درخت است (بهار، ۱۳۷۶: ۴۵-۴۷). بدین ترتیب تداوم زندگی پس از مرگ، در مُردن و بازآفرینی این خدا در هیأت گیاه نشان داده می‌شود. در ادبیات اساطیری ایرانی، هنگامی که سیاوش فرزند کیکاوس پادشاه کیانی، بی‌گناه توسط افراسیاب به قتل می‌رسد، از خورش گیاهی می‌روید و بدین ترتیب سیاوش به ایزد نباتی بدل می‌شود (فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۰۵؛ یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۹۷؛ سرامی، ۱۳۶۸: ۵۶۸). بنابراین می‌توان گفت آهنگ رویش و بالندگی گیاه، راز حیات و آفرینش و رمز نوزایی و جاودانگی است.

در بین‌النهرین درخت زندگی ترکیبی از رستنی‌ها و گیاهان مختلف است که به علت طول عمر، زیبایی و سودمندیشان بسیار مقدس شمرده می‌شوند. همچون درخت انگور که رمز حکمت است و رستگاری (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۷۵)، سدر که چوبش گرانبها است، نخل که خرما می‌دهد، و انار که رمز باروری است (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۱۳). در ایران درخت زندگی همان درخت «همه درمانگر» است که در میانه دریای فراخکرت روییده و دارنده داروهای نیک است و تخم همه گیاهان را دارد (یشت‌ها، یشت ۱۲، بند ۱۷، نک پورداود، ۱۳۷۷: ۵۷۳).

برخی بر این باورند که درخت خود دارای روح است و او را موجودی ذی‌شعور تلقی می‌کنند. در بعضی جوامع بدوی چنین پنداری وجود داشت که درختانی همچون سپیدارهای بلند، چنارهای کهنسال، سروهای معظم و یا دیگر درختان، صاحب روح‌اند به طوری که اگر درختی را بدون اجرای آیین‌های دینی قطع می‌کردند، فرشته نگهبان آن درخت بر آنان نفرین کرده و بلایی ناگهانی نازل می‌شد (فریزر، ۱۳۸۳: ۱۵۴). در ماجرای بریدن سرو کاشمر گویند «وقتی درخت بیوفتاد، در آن حدود زمین بلرزید و کاریزها و بناهای بسیار خلل کرد» و تمام کسانی که در بریدن درخت نقش داشتند از جمله متوکل خلیفه عباسی

که دستور بریدن آن را داده بود، همه به هلاکت رسیدند (بیهقی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۸۲ - ۲۸۳؛ زمخشری، بی تا، ج ۱: ۲۲۳).

گاه حتی تصور می‌شد که درختان نیز مانند حیوانات و انسان‌ها دارای خون هستند و قطع درخت و یا حتی چیدن میوه آن، یعنی ریختن خون یک بی‌گناه، حوا به دلیل آنکه میوه‌ای از درخت چید و درخت را خونین کرد مورد لعن و نفرین خداوند قرار گرفت (طبری، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۷). و یا در لرستان مردم بر این باورند که درخت سرو، موجودی رازناک است و درونش باشنده‌ای اثیری نهفته است که با سرو یکی و یگانه است و برای حقانیت این باورشان به داستان قطع کردن درخت سرو بزرگی که در نزدیکی آرامگاهی در آن شهر بود، اشاره می‌کنند که در زمان بریده‌شدن، ناله دلخراشی می‌کرده و بامدادان خونی را بر پای درخت بریده دیده‌اند (اسدیان، ۱۳۸۴، ۶۲). گروهی برای درختان چنان قائل به زندگی و درک و شعور هستند که باور دارند چون بن درختی را بزنند و درخت بر زمین افتد، درخت ناله می‌کند و بانگی از نهادش برمی‌آید که بدان گیاه‌بانگ می‌گویند (بندهش، ۱۳۸۰، فصل ۹: ۹۳).

باور به روح داشتن درختان در ادبیات عرفانی نیز مورد توجه قرار گرفته است. مولوی ستون چوبی‌ای که پیامبر اسلام بدان تکیه می‌زد و با مردم سخن می‌گفت، را دارای روح می‌داند و می‌گوید:

«استن خانه از هجـرسول ناله می‌زد همچو اصحاب عقول» (مولوی، ۱۳۷۱، دفتر اول: ۱۰۴).

در دیگر تجلی بسیار معنادار از درخت، می‌توان به درخت زندگی و مرگ اشاره کرد. در بسیاری از فرهنگ‌ها به هنگام تولد کودک، درختی به نامش می‌کارند. کسی که درخت می‌کارد و یا به نامش نهالی کاشته می‌شود، جانش با جان درخت درمی‌آمیزد. شادابی و پژمردگی آنها بهم پیوسته است (اسدیان، ۱۳۸۴: ۳۳). مثلاً در شهرهای جنوبی ایران با تولد هر فرزند پسری، یک درخت نخل در حیاط خانه می‌کارند و او را همزاد آن طفل تصور می‌کنند و زندگی کودک و درخت را بهم وابسته می‌دانند (ضابطی جهرمی، ۱۳۸۹: ۲۶۹). این درخت از آن اوست با کودک رشد می‌کند، بزرگ می‌شود، بار و میوه می‌دهد و گاه همین درخت، تبدیل به درخت مرگ او می‌شود. یعنی به وقت مرگ، از آن برای تهیه تابوت او و یا سوزاندن جسد وی استفاده می‌شود که تداوم این همزیستی و همزادی را نشان می‌دهد. ایمان به اینکه مسیح بر دار شده است، این ارتباط تنگاتنگ میان درخت زندگی و درخت مرگ را به زیبایی نشان می‌دهد (شمیسا، ۱۳۷۸: ۳۴۷). باور به درخت زندگی و مرگ شاید بیان تداوم حیات آدمی در گیاه باشد که سبب تدفین مردگان در میان درخت یا همان تابوت است. غلاف درخت، رمز نوزایی و باززایی است. گذاشتن مرده در زهدان درخت میان تهی، رمزی است از تجدید حیات وی در بطن مادر که همان ایزد نباتی است (دوبوکور، ۱۳۷۳: ۲۰). به واقع درختان ساختی زنانه و مادرانه دارند که آدمی را در آغوش خود گرفته و پناه می‌دهند. شاید پیوندها و سلسله نسب‌های خانوادگی را که به شکل درخت می‌کشند و به اصطلاح شجره‌نسب می‌نامند، اشاره به همین معنای درخت زندگی باشد.

در میان اقوام مختلف رسم کاشتن درخت بر گور مردگان رایج است. این سنت بر این باور استوار است که تداوم حیات آدمی در ذات گیاه صورت می‌گیرد. چینی‌ها گمان می‌کنند که درخت، روح مرده را نیرو می‌بخشد و جسد را از تباه شدن دور می‌کند (فریزر، ۱۳۸۳: ۱۵۸). در نقاط مختلف خراسان می‌توان

درختان کهنسال و بزرگی را دید که از آرامگاه مردان بزرگ سر برآورده و ملجأ و پناه نیازمندی شده است که بدان آرامگاه روی می‌آورد و نیازی می‌جویند و با گره زدن نخ‌ها و پارچه‌های رنگین آرزوهایشان را به سرشاخه‌های درخت پیوند می‌زنند. در ایلام و لرستان معتقدند درختی به نام درخت نفوس وجود دارد که هر سال گل می‌دهد و گل‌های آن گاه عمری کوتاه و گاه طولانی دارند. هیچ کس حق بریدن آن را ندارد زیرا که با جان همه جانداران در پیوند است (هینلز، ۱۳۸۳: ۴۶۱).

موارد پرستش و ستایش درخت در تاریخ بشری، امر نادری نیست. در میان اقوام آریایی در اروپا، بومیان آفریقا، ساکنان آسیا و دیگر مناطق، ستایش درخت از نخستین باورها و اعتقادات دینی بوده است. در میان قبایل وُلگا، کاهنان در پای درخت مقدس، نیایش‌ها و دعاهایی می‌خواندند و پرستندگان دور آن حلقه زده و قربانی را در پیش درخت ذبح می‌کردند (فریزر، همان: ۱۵۳). مؤمنان مسیحی درختی را که عیسیای پیامبر بر آن مصلوب شد، قبله ساختند. زیرا از این درخت، مسیح به آسمان‌ها رفت و به دیدار خداوند نائل شد (مستوفی، ۱۳۶۴: ۵۸). ابوالفتوح رازی در تفسیر آیه‌ای از سوره فرقان که از «اصحاب‌الرس» به عنوان قومی مشرک نام برده شده است، به نقل از امام علی(ع) آورده که این قوم درخت صنوبری را می‌پرستیدند و بدان لقب «شاه درختان» داده بودند و هر ماه در مراسم جشنی آن را با انواع پارچه‌های حریر منقوش، آراسته و در پای آن قربانی می‌کردند (ابوالفتوح رازی، بی‌تا، ج ۱۴: ۲۲۳ - ۲۲۵). برخی مفسرین اسلامی این داستان را به درخت سرو کاشمر نسبت داده و آن را «شاه درختان» می‌نامیدند (یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۶۷) پرستش درخت در شاهنامه نیز مطرح است و در آن از مردمانی یاد شده که درخت گز را می‌پرستیدند (داستان رستم و اسفندیار، نک فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۰۲۸). در ایران درختان چندی همچون سرو، سپیدار و چنار مورد ستایش قرار می‌گیرند. در این میان درخت چنار به دلیل ستبری، بزرگی، سایه‌گستری و عمر طولانی و این‌که هر سال پوست نو می‌کند و جوان می‌شود، نیز مورد تقدس و ستایش بوده است و برخی آن را «شاه درختان» می‌نامند (بهار، ۱۳۷۶: ۴۴-۴۵). درخت از چنان تقدسی برخوردار است که در توصیف بهشت آن را باغی با درختان متعدد و گیاهان گوناگون وصف می‌کنند و در مقابل، دوزخ را مکانی تیره و تار و عاری از هرگونه درخت و گیاه نشان می‌دهند (امامی، ۱۳۵۶: ۳۵). در ارداویرافنامه منظوم، بهشت را چنین شرح داده است:

نگه کردم بدیدم من روان‌ها به بالای بهشت و آسمان‌ها
سراسر جای سپرم رسته خوشبو همان آب روان مرغان واگو
زهرگونه درختان شاخ در شاخ سراینده بدو مرغان گستاخ
هزاران گونه از اسپرم برسته روان‌ها در میان خرم نشسته (نک عقیفی، ۱۳۴۳: ۴۹-۵۰).

گیاه تباری از باورهای بسیار قدیمی است. در برخی جوامع اولیه این اعتقاد وجود داشت که نسب اولیه آنها از گیاه و یا درخت است و اعضای آن جامعه گیاه خاصی را نیای اساطیری خود برمی‌شمردند (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۸۶). در روایات ایرانی این باور چنین شرح داده می‌شود «آنگاه که کیومرث اولین انسان درگذشت، نطفه او به زمین رفت، آن تخمه چهل سال در زمین بود با بسر رسیدن چهل سال، ریاس تنی یک ستون پانزده برگ، مهلی مهلیانه، از زمین رستند... سپس هر دو، از گیاه پیکری به مردم پیکری

گشتند...» اکنون نیز مردم به مانند درختی فراز رسته است که بارش ده گونه مردم است (بندهش، فصل ۹، نک بهار، ۱۳۸۰: ۸۱). که این دو پدر و مادر اولیه هستند. به عبارت دیگر اولین جفت انسانی یعنی مَشی و مَشیانه (مَهلی و مَهلیانه) گیاه-خدایانی هستند که آدمی از تبار آنها است. در این متن بر گیاه پیکری انسان تأکید شده است. این داستان به گونه‌های متفاوت ولی با تکیه بر گیاه پیکری نخستین انسان‌ها بارها تکرار شده است (پورداد، ۱۳۷۷، ج ۲: ۴۴؛ بیرونی، ۱۳۶۳: ۱۴۰ - ۱۴۱؛ کارنوی، ۱۳۸۳: ۴۸). در این روایت، نخستین خوراک و نخستین پوشش آدمیان نیز گیاهی است «ایشان را سی روز خورش، گیاهان بود و خود را به پوششی از گیاه نرفتند» (بندهش، فصل ۹، نک بهار، ۱۳۸۰: ۸۱). یعنی چون آنان آدم-گیاه بودند، پس پوشش و خورششان نیز گیاهی بود (مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۵۵). در متنی پهلوی، بر یکسان انگاری آدمی و درخت به شکلی کاملاً روشن و آشکار تأکید می‌شود «پس کالبد مردمان همانند درختی است که بکارند و روید و افزایش و رشد کند و سپس آن را بشکنند و ببرند و به بیزند و بر آتش نهند و آتش آن را سوزد و گوارد و باد اردا آن را اندر جهان پراکند» (متون پهلوی، «اندرز دانایان به مزدیسنان»، بند ۴، نک جاماسب‌آسانا، ۱۳۷۱: ۹۴).

در اساطیر ایرانی درخت از چنان شأن و اهمیتی برخوردار بود که گاه در تعیین مرزهای جغرافیایی و حدود و ثغور سرزمین‌ها بدان استناد می‌شد. مثلاً در زمان حکومت منوچهر پادشاه پیشدادی، زمانی که تورانیان بر ایران تسلط یافتند، افراسیاب پذیرفت به قدر یک تیر پرتاب شده از سرزمین ایرانشهر را به منوچهر واگذارد. آرش، دلاور ایرانی مأمور پرتاب تیر شد. این تیر از چوب درختی خاص بود که آن را با حکمت و صنعتی ویژه ساختند. آرش با تمام توان، نیرو و ایمانش، این تیر را در بامداد روز خرداد از ماه فروردین پرتاب کرد. تیر به باری ایزدانی همچون سپندارمذ، باد و مهر مسافت زیادی طی کرد و در کنار جیحون، بر تنه درخت گردویی گشن و بزرگ که در همه عالم از او بزرگتر نبود، نشست و مرز ایران و توران به مدد این تیر، همان درخت تعیین شد هر چند آرش جان بر سر این تیر نهاد (ماه فروردین روز خرداد، نک میرزای ناظر، ۱۳۷۳: ۶۳؛ بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۳۴ - ۳۳۵؛ ثعالبی، ۱۳۷۲: ۱۰۲ - ۱۰۳؛ ابن اثیر، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۶؛ صفا، ۱۳۷۹: ۵۸۸ - ۵۹۰).

گاه درخت تمثیل دین است. در باورهای بهدینان، دین زرتشتی همچون درختی است که تنه آن پیمان و شاخه‌های آن به کنش و پرهیز، اندیشه و گفتار و کردار نیک تشبیه شده است (گزارش گمان‌شکن، فصل اول، بندهای ۱۱ تا ۱۸، نک شکبیا، ۲۰۰۱: ۲۴ - ۲۵؛ آموزگار، ۱۳۸۴: ۴۰). و یا زرتشت در خواب، دین را به شکل درختی با شاخه‌هایی از فلزات گوناگون می‌بیند (زند بهمن‌یسن، فصل اول، بندهای ۱ - ۱۱، نک راشدمحصل، ۱۳۸۵: ۱ و ۲).

از دیگر دلایل تقدس درخت، همزادی و نزدیکی درخت و مقام شاهی است. این باور در تمدن‌های باستانی همچون تمدن بابل رایج بود. به طوریکه وقتی نبوکدنصر در خواب درخت بسیار بلندی را می‌بیند که در حال افتادن است، خواب‌گزارش به او می‌گوید که این درخت، تو هستی (عهد عتیق، کتاب دانیال: ۸۱۸ - ۸۱۹)، یا در اساطیر ایرانی بارها به یکی بودن درخت و شاه اشاره می‌شود. اینکه ضحاک، جمشید شاه بزرگ را با اَرّه به دو نیم می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۶؛ دینوری، ۱۳۶۶: ۲۸؛ ابن اثیر، ۱۳۷۴، ج

۱: ۶۹؛ مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۰۱) و پیکرش را در آتش انداخته و می‌سوزاند (مجمل‌التواریخ و القصص، بی‌تا: ۴۰)، وصف دقیقی از پیکره درختی است که نخست با آزه قطع شده، سپس سوزانده می‌شود و بیانگر یکی بودن مقام شاهی با درخت است. در متون ادبی در توصیف شاهان و شاهزادگان، آنان بارها و بارها به درخت تشبیه شده‌اند که باز هم بر این یکسان انگاری صحه می‌گذارد (بوسه، ۱۳۷۷: ۱۶۳ - ۱۶۴). مثلاً:

«درخت برومند چون شد بلند
شود برگ پژمرده و بیخ سست
چو از جایگه بگسلد پای خویش
گر آید ز گردون برو بر گزند
سرش سوی پستی گراید نخست
به شاخ نوآیین دهد جای خویش»
(فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۵).

و یا سودابه در توصیف سیاوش او را درخت می‌خواند:

«تمازش برند و نثار آورند
درخت پرستش به بار آورند»
(فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۹۲)

و یا تجسم جمشید در هیئت درخت:

«جهان بُد چو بهشت اندر گه جم
نُبد آگه کسی از رنج زحمت
چنین تا مُلک او بگرفت ضحاک
نُبد آز و نیاز و رنج با غم
جهان خرم بُد و پر ناز و نعمت
بیفکند آن بهشتی شاخ در خاک»
(روایات داراب هرمزديار، نک اونوالا، ۱۹۲۲، ج ۲: ۲۴۵).

این همانی بودن درخت و شاه و یا درخت و آدمی را می‌توان در مویه‌های بستور پسر خردسال زیر شاهد بود، وقتی که تن بی‌جان پدرش را افتاده بر خاک می‌بیند و او را با لفظ «درخت» خطاب می‌کند و می‌گوید «هلا درخت (دارون)، جان(فراز) افکنده‌ات که بر گرفت؟» (نک بهار، ۱۳۷۵: ۲۷۰؛ ماهیارنوبی، ۱۳۷۴: ۶۸ و ۹۸؛ آموزگار، ۱۳۹۲: ۳۴). و یا یکسان انگاری پیامبر با درخت:

«در ایوان گشناسپ بر سوی کاخ
همه برگ وی پند و بارش خرد
خجسته پی و نام او زردهشت
درختی گشن بود بسیار شاخ
کسی کو خرد پرورد کی مُرد
که اهرمن بدکنش را بکشت
به شاه کیان گفت پیغمبرم
سوی تو خرد رهنمون آورم»
(فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۸۹۰).

از دیگر نمونه‌های تمثیل درخت به مرد دیندار می‌توان به سرودی مانوی اشاره کرد که در مرگ ماری زکو از شاگردان مانی سروده شده و او را به درخت تشبیه کرده است:

«ای درخت بزرگ
که شاخسار(ت) بشکست
لرزش افتاد بر مرغان
که (شان) آشیانه ویران شد» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۶: ۱۳۴).

تمامی این شواهد نشان از اهمیت جایگاه و مقام درخت در باورها و اعتقادات مردمی است.

۲- جایگاه درخت و گیاه در اساطیر ایرانی

در روایات اساطیری ایرانی، گیاهان و درختان از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و تقدس آنها به کرات ذکر شده است. در این روایت‌ها، خلقت گیاهان در چهارمین مرحله آفرینش صورت گرفت. اولین گیاه که در میانه زمین روییده بود، بنا به توصیف بندهش «بی‌شاخه، بی‌پوست، بی‌خار، تر و شیرین بود و همه گونه نیروی گیاهان را در سرشت خود داشت» (بندهش، فصل ۲، نک بهار، ۱۳۸۰: ۴۰) و مقدر شده بود که از این گیاه نخستین، سایر گونه‌های گیاهی به وجود آید (روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۱۳، نک میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۳۰۶؛ صد در بندهش، در ۵۰، بند ۱۳، نک دابار، ۱۹۰۹: ۱۲۲). آنچه سبب فراوانی و گسترش گیاهان شد، امشاسپند آمیرتات بود که پس از آنکه اهریمن گیاه را بخشکاند، گیاهان را تکه تکه کرد، با آب باران درآمیخت و آنگاه ایزد تیشتر به یاری آمد و آن باران را بر همه زمین فرو بارید و گیاهان از زمین روئیدند که ده هزار از آنها برای درمان ده هزار درد اهریمن آفریده حاصل شدند (بندهش، فصل ۸، نک بهار، ۱۳۸۰: ۶۵؛ گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۷، نک راشدمحصل، ۱۳۸۵: ۴۵ - ۴۶؛ کارنوی، ۱۳۸۳: ۲۹؛ بندهش هندی، فصل ۷، نک بهزادی، ۱۳۶۸: ۸۵). سپس ایزد آمیرتات از این گونه‌های گیاهان، تخم برگرفت و با آن «درخت همه تخمه» را در میان دریای فراخکرد بیافرید که از آن همه گونه گیاه روید. این درخت را درخت یا وَن «همه درمانگر» نیز خوانند زیرا تخم گیاهان دارویی هم در آن هست و نیز برخی بدان درخت دور دارنده غم بسیار تخمه «وَ نَ جُد بَیش وَ س تخمگ» نیز گویند. این درخت چنان عظیم و بزرگ است که در تنه آن نه کوه آفریده شده است و هزاران جوی آب از آن جریان دارد که به هفت کشور زمین جاری می‌شود (بندهش، فصل ۹، نک بهار، ۱۳۸۰: ۱۰۱؛ گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۸ - ۴۰، نک راشدمحصل، ۱۳۸۵: ۴۶؛ مینوی خرد، فصل ۶۱، بند ۳۷ - ۳۹، نک تفضلی، ۱۳۸۰: ۷۰). این درخت آشیان و مأمن سیمرغ است به طوری که هر بار این پرنده از شاخ درخت برمی‌خیزد، هزار شاخه بر درخت می‌روید و زمانی که بر آن می‌نشیند هزار شاخه آن می‌شکند و سبب رویش گیاهان بسیار می‌شود (گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۹ - ۴۰، نک راشدمحصل، ۱۳۸۵: ۴۶؛ بندهش، فصل ۹، نک بهار، ۱۳۸۰: ۸۶ - ۸۷؛ مینوی خرد، فصل ۶۱، بند ۳۷ - ۳۹، نک تفضلی، ۱۳۸۰: ۷۰؛ یشت‌ها، رشن‌یشت، بند ۱۷، نک پورداد، ۱۳۷۷: ۵۷۳ - ۵۷۵). در نزدیکی این درخت، در میانه همان دریای ژرف فراخکرد، درخت هوم سفید یا «گتوکرنه» نیز آفریده شد که خوردن آن انوشکی و جاودانگی را به ارمغان می‌آورد (گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۹ - ۴۰، نک راشدمحصل، ۱۳۸۵: ۴۶؛ بندهش، فصل ۹، نک بهار، ۱۳۸۰: ۸۶ - ۸۷). هوم را یل گیاهان خوشبو نامیده و یسن دهم اوستا در ستایش اوست (یسن، یسن ۱۰، بند ۴، نک پورداد، ۱۳۸۰: ۱۷۱).

در اساطیر ایرانی حضور عنصر گیاهی در زایش و مرگ حیوانات نیز دیده می‌شود. زیرا اولین حیوانی که آفریده شد گاو «ایوک‌داد» بود که او نیز سرشت گیاهی داشت و غذایش از گیاه بود. بندهش اذعان

می‌کند که به یاری این گاو، آب و گیاه آفریده شد و به این شکل ارتباط تنگاتنگ گیاه و گاو را روشن می‌کند (بندهش، فصل ۲، نک بهار، ۱۳۸۰: ۴۰)، و زمانی که این گاو به دسیسه اهریمن کشته شد، به دلیل سرشت گیاهی‌اش، از اندام‌های او ۵۵ نوع گیاه و غله و حبوبات و ۱۲ نوع گیاه دارویی به وجود آمد (بندهش، نک بهار، ۱۳۸۰: ۶۵-۶۶؛ گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۴۳، نک راشدمحصل، ۱۳۸۵: ۴۶؛ کارنوی، ۱۳۸۳: ۳۸).

در جوامع باستانی به دلیل اهمیت گیاهان، برای هر یک از روئیدنی‌ها ایزد و الهه‌ای وجود داشت که نقش نگاهبانی و حمایت از آنان را برعهده داشتند. در افسانه‌های یونانی، هامادریادها^۱ الهه‌گانی بودند که وظیفه نگاهبانی از درختان را برعهده داشتند. با آنان متولد می‌شدند و در سرنوشت آنان شریک بودند (گریمال، ۱۳۵۶: ۳۴۷؛ رنگچی، ۱۳۷۲: ۷). در اساطیر ایرانی نیز امشاسپندان و ایزدان موکل بر گیاهان هستند. در بندهش آمده است که «این را نیز گوید که هر گلی، از آن امشاسپندی است» (بندهش، فصل ۹، نک بهار، ۱۳۸۰: ۸۸). از میان امشاسپندان، دو امشاسپند هئورتات و آمرتات که هر دو مونث هستند، وظایف و خویشکاری‌شان در ارتباط با گیاهان است. آمرتات هفتمین و آخرین امشاسپند وظیفه‌اش حمایت از گیاهان است. او از آفرینش مادی، گیاه را به خویش پذیرفت و سرور گیاهان شد (بندهش، فصل ۴، نک بهار، ۱۳۸۰: ۴۹). هئورتات نیز حامی آب‌هاست و مظهر شادابی و نشاط گیاهان است (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۹۰ و ۱۸۸). این دو امشاسپند که همواره با هم هستند، نماد رویش و زندگی به شمار می‌آیند. در میان انواع درختان و گیاهان، برخی جایگاهی بسیار قدسی در باور ایرانیان دارند. از جمله آنها درخت همیشه سبز سرو است.

۳- درخت سرو در نظرگاه ایرانیان

از میان گیاهان و رستنی‌ها، درخت سرو جایگاه ویژه‌ای در باور اقوام و جوامع مختلف دارد. از آنجا که سرو درختی همیشه سبز است و دارای قامتی بلند و کشیده است؛ این خصوصیات آن را ممتاز کرده است و چون با آب و هوای خشک و کم‌آب سازگار است، سرزمین ایران محل خوبی برای پرورش آن بوده و هست. انواع درختان سرو نظیر سرو خمره‌ای، سرو سیمین، سرو ناز (شیراز) در ایران دیده می‌شود. سرو در ادبیات، اساطیر و فرهنگ ایرانی از اهمیت و تقدس فراوانی برخوردار است. از صفاتی که برای سرو در ادب و فرهنگ ایرانی آمده می‌توان به راستی، بلندی، سرفرازی، تازگی، جوانی، نوحاسته‌گی، آراینده بوستان‌ها و پایداری اشاره کرد (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه سرو). همچنین از آنجا که سرو همیشه سبز است و خزان ندارد، در اساطیر نماد انوشکی و زندگی جاودانه دانسته شده است به طوری که در زبان عربی بدان شجرة الحیات می‌گویند (همان). در بسیاری فرهنگ‌ها سرو را حافظ بدن از تباهی و فساد دانسته (کرباسیان، ۱۳۸۶: ۱۸۴) و آن را نشانی از زندگی پس از مرگ می‌دانند و بر سر گورها و مقابر می‌کارند و یا نقش آن را بر روی سنگ قبرها حک می‌کردند و هنوز هم می‌کنند. در میان اقوام سیلت، کاشت درخت سرو بر سر گورها سابقه‌ای بس قدیمی دارد. می‌گویند وقتی دختر یکی از شاهان سیلت در

^۱ - Hamadrayade

جوانی مُرد، پدرش بسیار اندوهگین شد و فراوان گریست و چون برای دخترش مقبره‌ای ساخت، در کنار آن، درخت سروی کاشت که همیشه سبز بود به این امید و باور که دخترش زنده است و جاودانه می‌ماند (گریمال، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۲۸ - ۲۲۹). در فرهنگ‌های مسیحی، سرو را نماد عیسای مسیح و نشانی از امید به زندگی پس از مرگ می‌دانند (هال، ۱۳۸۰: ۲۹۳). زیرا بر این باور سخت پایبندند که مسیح زنده است و روزگاری برای نجات آدمیان ظهور خواهد کرد. مولوی در داستان گلایه ستون خانه از پیامبر به جاودانگی سرو اشاره می‌کند:

گفت پیغمبر چه خواهی ای ستون	گفت جانم از فراق گشت خون
مسندت من بودم از من تاختی	بر سر منبر تو مسند ساختی
گفت می‌خواهی ترا نخلی کنند	شرقی و غربی ز تو میوه چند
یا در آن عالم ترا سروی کند	تا تر و تازه بمانی در ابد
گفت آن خواهم که دائم شد بقاش	بشنو ای عاقل کم از چوبی مباش»

(مولوی، ۱۳۷۱، دفتر اول: ۱۰۴).

در افسانه‌های عامیانه، دلیل جاودانگی و همیشه سبز بودن سرو را چنین برشمرده‌اند که وقتی اسکندر در جستجوی آب زندگانی وارد غاری تاریک و ظلمانی در کوه قاف شد، چشمه آب حیات را یافت و مَشکی از آن آب برداشت و با خود از غار خارج کرد و آن را بر شاخه درخت سروی در کنار آن غار آویخت. ناگاه کلاغی فرود آمد و مَشک را پاره کرد. آب به پای درخت سرو ریخت و به زمین فرو رفت. به این ترتیب سرو همیشه سبز ماند و کلاغ هم عمر جاودانه یافت (هینلز، ۱۳۸۳: ۴۲۸). ویژگی جاودانگی و همیشه سبز و تازه ماندن سرو سبب شده که در آیین‌ها و مناسک مربوط به مردگان نقش این درخت بسیار پررنگ شود. سنت ساخت تابوت‌ها از چوب درخت سرو به این مسئله باز می‌گردد. به این نکته در اشعار شعرا بارها اشاره شده‌است:

«به چشم کرده‌ام ابروی ماه سیمایی	خیال سبزخطی نقش بسته‌ام جایی
به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید	که می‌رویم به داغ بلند بالایی»

(حافظ، ۱۳۷۴: ۴۸۰)

«ای خاک تو آب و سبزه‌زار صافی	تابوت تو سرو جویبار صافی
تا عمر مراغه بود هرگز ننشاند	مانند تو سرو در کنار صافی»

(دیوان رباعیات اوحدی مراغه‌ای، رباعی شماره ۱۷۶).

اهمیت سرو در مفهوم زندگی جاودانه را می‌توان در نقوش روی لباس‌های رزم دید. در گذشته سربازانی که به جنگ می‌رفتند زیر لباس اصلی خود، پیراهنی به نام پیراهن رزم می‌پوشیدند. این پیراهن به رنگ سفید بود و روی آن نقوش متنوع و ادعیه و آیات فراوانی به ویژه مربوط به جنگ و پیروزی مانند سوره فتح، نصر، نور، یاسین و یا دعاهایی مثل جوشن کبیر، مجیر، دعای صباح می‌آمد. هر کدام از این نقوش در جای خاصی از لباس قرار می‌گرفت و کارکرد معینی در حفاظت از جان سربازان بر عهده داشت (سلیمانی، ۱۳۹۱: ۳۰). از مهم‌ترین این نقوش‌ها می‌توان به نقش درخت سرو اشاره کرد. این نگاره عموماً

در دو پهلوی پیراهن و گاه پشت آن حک می‌شد به نیت سلامتی و حفظ بدن از هرگونه عامل مرگ و نیستی (کفیلی، ۱۳۸۹: ۸۹۵). و شاید ناظر به تداوم زندگی و بقای آدمی پس از مرگ و کشته شدن در میدان جنگ باشد. ایمان به چنین باوری سبب شد تا در دوران‌هایی، رسم بافتن و یا طراحی تصویر سرو بر روی پارچه‌های مخصوص کفن و یا روپوش قبرها رواج یابد. اعتقاد به همیشه سبز بودن سرو و جاودانگی آن، این نقش را به صورت نگاره‌ای مناسب برای این نوع از پارچه‌ها درآورد که به همراه نقوش دیگری همچون سیمرغ و یا عقاب و نیز عباراتی بسیار حکمت‌آموز همچون «غمگین مباش چون مرگ دیر یا زود به سوی هر شخصی خواهد آمد» و یا «انسان هر قدر سالم و قوی باشد بالاخره روزی بر روی تابوت قرار خواهد گرفت» به کار می‌رفت (روحفر، ۱۳۶۷: ۲۵؛ همو، ۱۳۶۹: ۱۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۷) و یا بر روی تعدادی از دوره‌پوش‌های ضریح امام رضا(ع) که متعلق به دوره قاجاریه است، تصویر زیبای سرو به شکل بسیار شکلی در میان گل‌های رنگارنگ قلابدوزی شده است (محسنی، ۱۳۹۳: ۹۲) که همه این نقوش و تصاویر کنایتی است ظریف به ابدیت، انوشگی و زندگی جاودانه.

سرو در اساطیر دینی ایرانیان باستان، نماد دین است و نشانه ایمان. می‌گویند امشاسپند بهمن در نخستین ملاقات با زرتشت زمانی که دین به پیامبر عرضه شد، در دستش شاخه سفیدی بود که برخی آن را شاخه‌ای از درخت سرو می‌دانند (دینکرد هفتم، فصل ۳، نک راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۲۸؛ آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۸۲). به همین دلیل است که در محوطه و حیات تمامی آتشکده‌های زرتشتیان درخت سرو کاشته می‌شود و یا در مجاورت تمامی امامزاده‌ها، درخت سرو و یا چنار کهنی یافت می‌شود که اغلب به شاخه‌های آن پارچه‌های رنگینی به امید گشایش مشکلات و رفع غم‌ها و مصائب و برآورده شدن حاجت‌ها گره زده می‌شود.

درخت سرو را منسوب به بهشت می‌دانند. می‌گویند زرتشت دو شاخه از درخت سرو مینوی را با خود از بهشت به زمین آورد. یکی را در کاخ گشتاسپ واقع در کاشمر و دیگری را در فریومد به دست خویش کاشت (بیهقی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۸۱؛ اوشیدری، ۱۳۷۱: ۳۸۰ و ۳۸۶-۳۸۷؛ یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۶۶-۴۶۷). در متن وجرکرد دینی تأکید شده است که وقتی زرتشت از مینو به این جهان قدم گذاشت و به دربار گشتاسپ رفت تا به تبلیغ دین بپردازد، با خود سه عنصر گرانبها همراه داشت: کتاب اوستا، آتش و شاخه‌ای از درخت سرو (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۱۶۰). زرتشت آن شاخه را در کاشمر و بر در آتشکده کاشت و گشتاسپ نیز در اطراف آن، کاخ و تالارهای بزرگی بنا کرد:

«یکی سرو آزاده بود از بهشت	به پیش در آذر آن را بکِشت
نبشتی بر زاد سرو سهی	که پذیرفت گشتاسپ دین بهی
گوا کرد مر سرو آزاد را	چنین گستراند خرد داد را
چو چندی برآمد برین سالیان	مر آن سرو استبر گشتش میان»

(فردوسی، ۱۳۸۲: ۸۹۱).

این دو درخت چنان بزرگ و عظیم گشتند که سال‌ها مأمّن حیوانات و پرندگان بودند. بزرگی و ستبری این درختان یادآور درخت «همه تخمه دور دارنده غم» یا «وَن جُد بیش» است. اما هر یک به

شیوه‌ای ناجوانمردانه نبود شدند. سرو کاشمر که بیش از هزار و چهارصد سال عمر داشت، به دستور «المتوکل علی‌الله» خلیفه عباسی بریده شد تا با آن، کاخ خود را در شهر تازه تأسیس جعفریه بسازد. می‌گویند با بریده شدن درخت، همه پرندگان که در شاخه‌هایش آشیان داشتند و حیواناتی که سال‌ها در سایه‌سار آن آرام و قرار می‌گرفتند، ناله و نوحه‌سرایی کردند «بر وجهی که مردمان از آن تعجب کردند» (بیهقی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۸۱ - ۲۸۲). نقل است پس از بریدن درخت، بلایی بزرگ نازل شد و مردمان به شیون و زاری پرداختند و شعرا در رثای آن شعرها سرودند (زمخسری، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۳). «آن سرو آزاد را از پای درآوردند و خراسانیان را مصیبتی عظیم روی داد همگی جامه‌ها چاک کردند و خاک بر سر ریخته و چند روزی بر فوت آن گریستند و منزلی چند را نوحه‌کنان با آن همراه شدند» (شمیسا، ۱۳۷۸: ۳۴۸ - ۳۴۹). این گونه عزاداری مانند ماتم‌سرایی برای آدمیان است.

سرو فریود نیز در زمان خوارزمشاهیان به دستور «ینالتگین بن خوارزمشاه» سوزانده شد زیرا تصور عموم آن بود که «هر پادشاه چشم بر آن افتادی، او را در آن سال نکبت رسیدی و عمرها این تجربه مکرر گردانید» (بیهقی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۸۳).

سرو از جمله گیاهانی است که برای زرتشتیان بسیار مقدس شمرده می‌شود و به همراه گیاهان دیگری همچون هوم، مورد، سیداب در مراسم مذهبی مختلف به‌خصوص آیین‌های بزرگداشت مردگان و درگذشتگان به کار می‌رود و نمادی از انوشکی و جاودانگی است (بویس، ۱۳۷۵: ۱۵۷). بر سفره روان که به نامگانی و یاد درگذشته‌ای کشیده می‌شود (پهن می‌شود)، شاخه‌ای از درخت سرو نهاده می‌شود.

سرو در نواها و گوشه‌های موسیقی دربار شاهان ساسانی نیز جایی به خود اختصاص داده بود و الحانی همچون «سروستان» و یا «سرو سهی» نواخته می‌شد (حاجب خیرات دهلوی، ۱۳۵۲: ۱۵۵؛ کریستین‌سن، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

اهمیت و تقدس درخت سرو در باورها و اعتقادات ایرانیان و نیز زیبایی ظاهری و فرم فیزیکی آن، این الگو را به نگاره‌ای پُرکار بُرد در هنرهای تزئینی ایرانی درآورده است. این نگاره چه در نقوش سفالینه‌ها و ظروف و چه بر روی پارچه‌ها، فرش‌ها و تزئینات دیواره‌ها، از گذشته‌های دور تا به امروز نقشی آشنا برای هنرمند ایرانی و نگاه و نظر ایرانیان بود و هنوز هم هست. گاه این نقش بر روی ظرفی و پارچه‌ای جلوه‌گری می‌کند و گاه به عنوان تزئین بخشی از کتابی مقدس همچون قرآن و یا اوستا، گاه در تزئینات گچبری‌های کاخی ساسانی و گاه در زیبایی محرابی اسلامی چشمان شاهدهی را می‌نوازد. در تزئینات ایوان شمالی مسجد جامع گوهرشاد مشهد معروف به ایوان دارالسیاده، بر لبه زاویه‌دار بخش قوس ایوان تا تیزه قوس، نقش تزئینی درختی سبز که هیئت سرو را دارد به توالی تکرار شده است و در میان آن ۴۴ قاب کتیبه‌دار به صورت یک درمیان عبارت «الملک لله» و «الله الباقی» آمده است (صحراگرد، ۱۳۹۲: ۱۱۰ و ۱۴۶) که می‌توان ارتباط معناداری میان درخت سرو که نماد جاودانگی است با واژه «باقی» و مفهوم بقا ملاحظه کرد و یا در تزئینات خانه عباسیان در کاشان، این نگاره آنقدر به تواتر بر روی دیوارهای آن بکار رفته، که به جرأت می‌توان آنجا را سروستان نامید. در حجاری‌ها به ویژه در نقوش روی سنگ‌قبرها، نقش سرو بسیار کاربرد داشت و دارد. این نقش اشاره‌ای است تلویحی به تداوم

زندگی و نامیرایی. در قبرستان‌های قدیمی علاوه بر آنکه سنت کاشتن درخت سرو رایج بود، این نقش را هم بر روی سنگ قبرها می‌کنند.

۴- نقش سرو در آئین‌های ایرانی زادمرد

ارتباط تنگاتنگ میان نگاره سرو با عناصری انتزاعی همچون دین، اعتقادات، زندگی، مرگ، بقا و جاودانگی، اهمیت و جایگاه آن را در آیین‌ها و مناسک مربوط به سوگواری‌ها و نمایش‌های مصیبت و نیز نمادپردازی‌های این‌گونه مراسم روشن می‌سازد. در خاطره جمعی ایرانیان شاید بتوان دو حادثه غم‌انگیز، یکی کشته‌شدن معصومانه سیاوش توسط افراسیاب و دیگری شهادت مظلومانه امام حسین(ع) توسط یزید را از جمله تأثیرگذارترین و عمیق‌ترین سوگواره‌هایی دانست که ذهن ایرانی آن را در طی قرون و اعصار، نسل به نسل، بارها و بارها روایت کرده، بازسازی و تجدید نموده و برای آن نمادپردازی کرده است. این دو واقعه قویاً استعداد آن را دارد که تبدیل به گونه‌ای «نمایش مصیبت» یا همان «تعزیه» شود. نمایش مصیبت شامل حرکت دسته‌جمعی و گروهی افراد به همراه شیون و زاری برای ایزد و یا نماینده خدا و یا امامی شهید است و در آن تندیس‌ها و غلّم‌هایی، پیشاپیش دسته حمل می‌شود و خوانندگانی مرثیه‌سرایی می‌کنند و موسیقی غم‌انگیزی اجرا می‌شود (ثمینی، ۱۳۸۸: ۵۱ - ۵۲). تمام کسانی که در این مراسم شرکت می‌جویند به صورتی خود را در آن حادثه و زمان وقوع آن، حاضر و ناظر می‌دانند. در این گونه آیین‌ها، رفتارهایی همچون جامه دریدن، گریبان چاک کردن، موی آشفتن، بریدن گیسو، گریستن، نوحه خواندن و زاری کردن مرسوم است. سابقه این عزاداری‌ها به تمدن‌های آغازین مانند بین‌النهرین، مصر و فنیقیه می‌رسد (بهار، ۱۳۷۶: ۴۶ - ۴۷). جوامعی با اقتصاد کشاورزی، مراحل کشت گیاه و پنهان شدن دانه در زیر خاک و دوباره رُستن و بالیدن آن، بر جهان‌بینی و دیدگاهش تأثیر گذاشته و این زادمرد را در قالب شهادت و مرگ ایزد گیاهی و به دنبال آن رستاخیز و دوباره زادنش به گونه‌ای تکرار شونده، تأویل و تحلیل می‌کرد. بر مبنای این دیدگاه و باور، هر ساله آیین‌های عزاداری به همراه سوگواری و ناله و گریه برپا می‌شد. در تعزیه‌نامه دوموزی و اینانا، وقتی اینانا قصد رفتن به جهان زیرین یعنی جهان بی‌بازگشت را می‌کند، از وزیرش می‌خواهد در صورت مردنش، برای او مراسم سوگواری برپا کند (هنری- هوک، ۱۳۷۲: ۲۵). این امر بیانگر رواج سوگواری‌ها و آیین‌هایی از این نوع در بین‌النهرین است. در نقش برجسته روی تابوت یکی از شاهان فنیقیه، مراسم سوگواری با جزئیات آمده است. زنانی که گریبان چاک می‌کنند، موهایشان را می‌کنند و گریه می‌کنند (ژیران و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۷۹). در تپه باستانی مارلیک در شمال ایران، پیکره‌هایی زنانه یافت شده است که در حال چاک کردن سینه و یا نالیدن هستند. این آثار مربوط به هزاره اول قبل از میلاد است و بیانگر آیین‌های سوگواری در این زمان است (دیمز، ۱۳۸۸: ۱۶۵). گریستن خود نوعی عمل جاودانه بود که موجب برکت می‌شد زیرا اشک‌ها تجسم باران‌اند. داود نبی می‌گوید «آنان که با اشک می‌کارند، با شادی درو خواهند کرد. رُود و گرید آنکه او را بذر است، می‌آید به شادی آنکه او را بار بافه است» (زبور پهلوی، مزمور ۱۲۶، نک عریان، ۱۳۸۲: ۷۵ - ۷۶). در سرزمین ایران این اسطوره، در روایت سیاوش تداوم یافت. محققان نزدیک‌ترین همانندی با تعزیه را در

داستان سیاوش می‌جویند (ثمینی، ۱۳۸۸: ۵۵؛ حصوری، ۱۳۸۴: ۱۰۲). داستان کشته‌شدن سیاوش بی‌درنگ یادآور روایت ایزد گیاهی شهیدشونده است و شباهت زیادی به اسطوره دوموزی (تموز) از ایزدان بین‌النهرین دارد که هر ساله به وقت برداشت محصول می‌مرد و در فصل بهار، زمان رویش گیاهان دوباره زنده می‌شد. سیاوش نیز می‌میرد و از خورش گیاهی می‌روید (بهار، ۱۳۷۶: ۴۷). اما آنچه این روایت را جاودانه کرده، آیین‌هایی است که مردمان در سوگواری و ماتم او انجام می‌داده‌اند و نرشخی نویسنده تاریخ بخارا تاکید می‌کند که این مراسم تا زمان وی یعنی چیزی حدود میانه قرن چهارم هجری رواج داشته‌است. «و افراسیاب او را بکشت و هم در این حصار بدان موضع که از در شرقی اندر آبی و آن را دروازه غوریان خوانند، او را آنجا دفن کردند و مغان بخارا بدین سبب آنجای را عزیز دارند و هر سالی هر مردی آنجا یکی خروس برد و بکشد، پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هائیسست چنانکه در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است» (نرشخی، ۱۳۶۳: ۳۲ - ۳۳). بیرونی نیز این شیوه سوگواری در میان سغدیان را گزارش کرده است (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۶۳ - ۳۶۴). پس از مرگ سیاوش، آیین‌هایی در سوگواری و یادکرد مرگ او برگزار شد که اگر کتب تاریخی بدان نپرداخته‌اند، اما آثاری از آن را می‌توان در برخی پیکره‌ها و نقاشی‌های دیواری شهر پنجکنت و نقوش بازمانده بر سفال‌های خوارزم دید. نقاشی‌های دیواری پنجکنت موضوعات مختلفی را در بر می‌گیرد که شاید یکی از مهم‌ترین آنها صحنه‌های سوگواری بر سیاوش است که بعدها اصطلاح «سوغ سیاوش» را به خود گرفت. در این نقاشی، پیکر بی‌جان سیاوش در لباسی شاهوار در اتاقی آرمیده است و زنانی با چهره‌های مغموم و گیسوانی پریشان در پیرامون او هستند در حالیکه موهای خود می‌کنند و گروهی از زنان و مردان در حال نواختن آلات موسیقی هستند (آذری، ۱۹۸۱: ۱۲۷-۱۲۸). نظیر این صحنه‌ها را می‌توان در تصاویر روی سفال‌های توک‌قلعه در خوارزم دید. پیکر بی‌جانی در مرکز تصویر است و زنان و مردانی به همان شیوه نقاشی‌های پنجکنت، در حال موی‌کندن و نوحه و زاری هستند (حصوری، ۱۳۸۴: ۶۷). همچنین در ناحیه شمال‌غربی بخارا نزدیک دریاچه اورال، صندوقی از جنس سنگ آهک پیدا شده که گویا استودان است و بر روی آن مجلس تعزیت و سوگواری جوانی است که شاید سیاوش باشد. سوگواران بر گرد او جمع شده و برایش عزاداری می‌کنند (خامنایی و خزایی، ۱۳۸۹: ۷۲). تعدادی پیکره در سغد یافت شده که مربوط به قرون ۶ و ۷ میلادی است. اینها زاری‌کنندگانی هستند که صورت خود را با ناخن می‌خلند و یا موهای خود را می‌کنند (حصوری، ۱۳۸۴: ۷۷). در میان سکاها نیز چنین رسم‌ی رواج داشت. جسد فرد درگذشته را بر روی ارابه‌ای قرار می‌دادند و خویشاوندان و افراد قبیله‌اش زاری‌کنان به دنبال ارابه حرکت می‌کردند درحالی‌که موی خویش را می‌بریدند و به خود زخم می‌زدند و حتی به دست چپ خود تیر فرو می‌کردند. این آیین چهل روز ادامه داشت (تالپوت رایس، ۱۳۷۰: ۸۳ - ۸۴). چنین رسم‌هایی در برخی نواحی ایران در مراسم عزاداری بر مردگان صورت می‌گیرد (شاهمرادی، ۱۳۷۶: ۲۲۶؛ اسدیان، ۱۳۸۴: ۱۱۴؛ آیدنلو، ۱۳۹۰: ۱۱۶). در اشعار شاعران نیز بارها به چنین رسمی اشاره رفته‌است:

«گیسوی چنگ بیرید به مرگ می ناب

تا همه مغ‌پچگان زلف دوتا بکشایند»

(حافظ، ۱۳۷۳: ۱۹۵)

آیین‌های سوگ سیاوش تا اوائل دوره اسلامی همچنان ادامه داشت به طوری که نرشخی از این مراسم یاد می‌کند (نرشخی، ۱۳۶۳: ۳۲ - ۳۳). به تدریج این مراسم جای خود را به سوگواری سالار شهیدان کربلا امام حسین(ع) و یارانش داد. با شکل گرفتن حکومت‌های شیعی در نقاط مختلف ایران، این‌گونه مراسم آیینی را به یاد و خاطره شهادت امام حسین(ع) برگزار کردند. در دوران آل بویه، معزالدوله دیلمی از جمله شاهانی بود که دستور داد در روز دهم محرم برای امام حسین(ع) عزاداری برگزار شود. به فرمان او بازارها تعطیل شده و مردان جامه‌های سیاه پوشیده، نوحه‌خوانی می‌کردند. زنان نیز در این مراسم شرکت کرده و با موی پریشان و روی سیاه همراه با مردان سوگواری کرده و جامه چاک می‌کردند (مسکوب، ۱۳۵۰: ۸۴ - ۸۵). در این مراسم سوگواری، هرچند شخصیت محوری تغییر کرد و از عنصری ملی به پیشوایی دینی تبدیل گشت و نیز محتوای ماجرا از یک رویداد اسطوره‌ای به واقعه‌ای تاریخی بدل گردید، اما شکل آیینی و اِلمان‌های آن تفاوت چندانی نکرد. این مراسم برآن بود تا نمایشی از معصومیت و تنهایی شهیدان کربلا را به نمایش گذارد. زیرا به قول الیاده «نمایش مصائب و آلام قدیسان، یعنی نمایش مرگ و رستاخیز آنان در مراسم آیینی تنها یادآور آن رویدادها نیست، بلکه این رویدادها دوباره در برابر دیدگان مؤمنان به دین روی می‌دهد» (زارع‌زاده و رهبرنیا، ۱۳۸۸: ۵۱). بدین ترتیب تمام کسانی که در این مراسم شرکت می‌کنند؛ تنها به دیدن نمایش نمی‌روند، بلکه خود را در هیئت یاران حسین(ع) دیده و در رکاب او قدم می‌زنند و سعی می‌کنند در ترجمان تازه‌ای از سنن باستانی و رستاخیز تجدید حیات کیهانی شرکت جویند. گویی که با اویند و در کنار او می‌جنگند، به همراه او بر کشته‌های سپاهش می‌گریند و با شهادتش به گونه‌ای آنها نیز شهید می‌شوند و از آنجا که به جاودانه بودن شهید باور دارند و آنها را که کشته شده‌اند مرده نمی‌پندارند، برای خود زندگی دیگری تصور می‌کنند در حالی که از گناهان پاک شده‌اند. بر این اساس، تمامی عناصر موجود در مراسم آیینی سوگواری امام حسین(ع) اعم از نوحه‌خوانی‌ها، نمایش‌های تعزیه، مقتل‌خوانی‌ها، حمل نشانه‌هایی مانند طوق، نخل، عَلم، اجرای موسیقی جنگ به همراه نواهای حزن‌انگیز، سینه‌زنی، شمع‌گردانی، سقایی و بسیاری دیگر از این مناسک همه و همه نمادهایی از روند مرگ، باززایی و رستاخیز است. گوستاو لوبون درباره آیین‌ها و نمایش‌های آیینی می‌گوید «مردم توسط تصاویر فکر می‌کنند و به کمک تصاویر تحت تأثیر قرار می‌گیرند. به همین دلیل است که نمایش‌های آیینی که تصویر را در واضح‌ترین شکل آن ارائه می‌دهند، در توده‌ها تأثیر عظیمی بر جای می‌گذارد» (لوبون، ۱۳۶۹: ۸۸).

عَلم، یکی از نمادهای شاخص در آیین‌های سوگواری بر امام حسین(ع) است. در تعریف نماد شاید بتوان گفت «نماد صورت پیچیده نشانه فرهنگی است که اغلب هاله‌ای از تقدس مذهبی و اسطوره‌ای بر گرد خود دارد و به بنیادهای فرهنگ و دوردست‌های تاریخ زندگی انسان مربوط می‌شود» (میرشکرایی، ۱۳۸۳: ۵۳). از آنجا که بینش اصلی در مراسم سوگواری بر شهیدان کربلا، باور به زندگی جاودانه و بی‌مرگی آنان است، نمادهایی که این باور را تقویت کند، سخت مورد توجه است. عَلم، در مجموعه این

گونه از نمادها قرار می‌گیرد. زیرا که ظاهری شبیه درخت سرو دارد و از آنجا که سرو نماد زندگی جاودانه و نامیرایی است، این عنصر نقشی تأثیرگذار در چنین مراسمی ایفا می‌کند و مورد اقبال عموم است و برپا کنندگان این مناسک، با شناخت و آگاهی از شکل و فرم آن و نیز نمادگرایی آن که بیانگر زندگی و جاودانگی است و تأثیرگذاری آن بر آیین‌ورزان و باورمندان، از این عنصر به خوبی بهره برده و به خلق دوباره سرو در قالب غلَم‌ها می‌پردازند. با دقت در محتوای رویداد عاشورا و شهادت امام حسین(ع) و یارانش، می‌توان به شباهت‌ها و نزدیکی‌هایی میان برخی عناصر این رویداد با نگاره سرو پی برد. سرو، قامتی بلند و کشیده دارد و نشانی از سرفرازی و استواری است و امام حسین(ع) نیز مظهر راست قامتی، استواری و عدم پذیرش ننگ و خواری است. از طرفی همین راست قامتی و بلندای سرو، نشان از عروج شهید به آسمان‌ها دارد. بنابراین حرکت غلَم‌ها در آیین‌های سوگواری، اشاره‌ای است به تمامی شهیدانی که با سربلندی در راه برقراری عدالت کشته شده‌اند. در ادبیات عاشورایی، قامت امام حسین(ع) و یارانش به درخت سرو تشبیه شده است و در بسیاری از اشعار امام را به "سرو باغ مصطفی" مانند کرده‌اند، و یا در مرثیه علی‌اکبر چنین آمده

«ای خفته به خون برابر من
ای مظهر جد اطهر من
نور دل و روح پیکر من
ای قد تو سرو جویبارم»

(افسری کرمانی، ۱۳۷۱: ۱۲۱)

این ابیات و اشعار در مرثیه‌ها و نوحه‌سرایی‌های مربوط به ایام سوگواری خوانده می‌شود. در حوادث تاریخی نیز می‌توان ارتباط میان سرو و امام حسین(ع) را دید. می‌دانیم که آرامگاه امام حسین(ع) بارها توسط خلفای عباسی تخریب شد از جمله در زمان متوکل. برای این خلیفه دو گناه بزرگ برمی‌شمرند که در طول مدت حکومتش انجام داد، یکی دستور تخریب آرامگاه امام حسین(ع) (طبری، ۱۳۶۲، ج ۱۴: ۶۰۳۶؛ السیوطی، ۱۴۲۱: ۳۲۱) و دیگری دستور بریدن درخت بزرگ سرو کاشمر (زمخسری، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۳؛ بیهقی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۸۲) که به دنبال این وقایع، بلایایی عظیم نازل شد. آیا به ناگاه رابطه‌ای میان درخت راست قامت سرو و قامت به خون کشیده شده امام حسین(ع) در ذهن ایجاد نمی‌شود؟

از دیگر نشانه‌های قرابت میان عنصر سرو و واقعه شهادت امام حسین(ع)، می‌توان به یکی از رسوم قدیمی شیعیان اشاره کرد که در سوگواری‌ها، صندوق و یا تابوت‌ها و حمله‌هایی را به یاد شهیدان می‌آراستند و در محلات و کوچه‌ها می‌گرداندند که تا به امروز هم، چنین رسومی دیده می‌شود. در بعضی نواحی و شهرها مانند نائین، یزد، کاشان، نخل‌ها نمادی از این تابوت‌هاست که گویا پیکر امام(ع) در آن نهاده شده است (الهی، ۱۳۷۷: ۶۹). نخل در واقع عبارتست از اتاق کوچکی که مقطع عمودی دو طرف آن شبیه سرو است و از چوب و دیواره‌های مشبک ساخته شده است. این اتاقک همان صندوق و تابوت است و استحاله تابوت به نخل سرو مانند، در واقع باور به تداوم زندگی پس از مرگ است. جهت آراستن نخل، آن را تماماً با پارچه سیاه می‌پوشانند. سپس روی آن را با انواع پارچه و شال و ترمه که اغلب نذری و توسط مردم اهداء شده است و نیز گل‌ها و آیینه‌ها و تعدادی شمشیر و قمه تزئین می‌کنند. در میان

شمشیرها، پیکره‌ای از سرو قرار می‌دهند. این سرو کنایه‌ای از پیکر امام(ع) درون تابوت نخل مانند است که بر دوش مردم سوگوار حمل می‌شود. یکی شدن درخت مقدس و بارور نخل، با درخت زندگی (سرو) تجلی ایمان به تداوم حیات پس از مرگ است. چرخه بی‌انتهای زیستن و مردن، که این همه فلسفه زندگی و پیام عاشورا است.

علاوه بر نخل، برداشتن و حمل عَلم در ایام سوگواری امام حسین(ع) در نواحی مختلفی مثل میناب، بیرجند، نیشابور و بسیاری نواحی دیگر در ایران رایج است. عَلم‌ها غالباً از تنه درخت سرو، صنوبر یا چنار که قامتی کشیده و بلند دارند، ساخته می‌شوند. این عَلم در تمام سال در مساجد و تکایا نگهداری می‌شود. روی آن را با نقاشی‌های گل و مرغ و اشعاری در سوگواری شهدای کربلا مثل ترجیع‌بند محتشم کاشانی تزیین می‌کنند. در آغاز ماه محرم، گروهی از مردم عَلم را طی مراسم و آداب خاصی با انواع پارچه‌های رنگین می‌پوشانند گویی امام(ع) و یارانش لباس رزم می‌پوشند تا برای جنگیدن با دشمنان دین آماده شوند. تعداد عَلم‌ها در هر مسجد و تکیه‌ای متفاوت است. هر عَلمی نشان از قامت سرو مانند شهیدی است. برخی تنها یک عَلم را به نشانه امام(ع) آماده کرده و حمل می‌کنند. گاه عَلمی هم به یاد عَلمدار کربلا حضرت عباس(ع) مهیا می‌شود. در برخی شهرها ۱۴ عَلم به یاد ۱۴ معصوم و یا به تعداد ۷۲ یار امام(ع) ۷۲ عَلم آماده می‌کنند.

مراسم ظهر عاشورا همیشه مهم‌ترین بخش مراسم است. زیرا امام در این لحظه از روز، پس از خواندن نماز ظهر درحالی که دیگر سربازی برایش باقی نمانده است، خود به میدان جنگ رفته و کشته می‌شود. این لحظه اوج سوگواری روز عاشورا است. تقارن لحظه شهادت امام(ع) با زمان ظهر یا همان نیمروز (گاه ریشونین) برای ایرانیان از اهمیت زیادی برخوردار است. در باور مذهبی ایرانیان باستان، گاه ظهر یا همان نیمروز، مقدس‌ترین زمان در شبانه‌روز است. ایشان معتقد بودند که نه تنها آفرینش و خلقت جهان، که فرسنگرد و بازسازی جهان نیز در این گاه رخ خواهد داد (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۲۰ - ۲۲۱). بنابراین در ظهر عاشورا، آیین‌های سوگواری به اوج خود می‌رسد. زیرا تولدی دوباره از پس مرگی با افتخار رخ می‌دهد. به بیانی دیگر نائل شدن به زندگی جاودانه و برکت‌بخشی به زمین، آسمان، طبیعت و مردمان. یکی از نمایش‌های بسیار تأثیرگذار این لحظه، افکندن عَلم‌ها بر زمین و برهنه کردن آنهاست. در شهر بیرجند، سوگواران در لحظه ظهر عاشورا، به یاد کشته شدن امام(ع) و بر خاک افتادن یارانش، تمام پارچه‌ها و جامه‌هایی که بر تن عَلم‌هاست درآورده و آنها را بر زمین می‌اندازند (میرشکری، ۱۳۸۳: ۵۶). گویا این عَلم‌های واژگون شده، قامت سروگون شهدای کربلاست که بر خاک افکنده شده و جامه‌های آنان که به غارت رفته است. این یکسان انگاری شهیدان با عَلم‌ها (سروها)، تداوم همان باور دیرین به تجدید حیات و ادامه زندگی پس از مرگ و نیز نیرو گرفتن آن آرمانی است که قهرمان شهیدشونده حافظ و نگاهدار آن بوده و به سبب آن جان باخته است و سوگواران و آیین‌ورزان در لحظه لحظه اجرای مراسم با آن همدلی کرده و بر مصائبش زار زار گریسته‌اند.

در یکی از حسینیه‌های قدیمی سبزوار به نام حسینیه قنادها، رسم است که هر ساله در اول ماه محرم، برای برپایی آیین‌های عزاداری سرور شهیدان(ع)، حیاط حسینیه را با چادری سفیدرنگ مسقف

می‌کنند. پارچه این خیمه گویا از پارچه قلمکار اصفهان است و روی آن تعدادی نگاره بزرگ سرو نقش شده است. این نقوش، یکسان انگاری باورمندان عزادار را به جاودانگی شهیدان کربلا و همیشه سبز بودن سرو به خوبی نشان می‌دهد.

۵- نتیجه

باور به تداوم حیات انسانی پس از مرگ در ذات گیاه، سبب شد که انسان‌ها مرگ را پایان زندگی ندانند و خود را عنصری جاودانه در عرصه کیهان و کائنات قلمداد کنند. بر این اساس، مراسم مربوط به مرگ و باززایی را در قالب کاشت درخت بر گورها، تابوت گذاری، برپا کردن علم‌ها و نخل‌ها نمایش دهند. در فرهنگ ایرانیان درخت سرو به دلیل همیشه سبز بودن و زنده بودنش، نمادی از جاودانگی و انوشکی است و این درخت در آیین‌های مربوط به زادمرد نقش بسیار پررنگ و چشمگیری دارد. چه بر روی لباس‌های رزم جنگاوران که علاوه بر کتابت ادعیه و نیرنگ سلامتی و تندرستی، نگاره سرو نقش می‌شد، چه بر روی کفن‌های مردگان و یا بر روی سنگ قبرها که این نقش می‌آمد و یا بر سفره روان که شاخه‌ای از درخت سرو می‌نهند. این ارتباط تنگاتنگ میان مرگ، درخت سرو و حیات دوباره سبب شد که در مناسک مربوط به سوگواری و عزاداری و نمایش‌های تعزیه، درخت سرو نقش مهمی ایفا کند. در اسطوره‌های ایرانی، با مرگ سیاوش گیاهی از زمین می‌روید و این خدای شهید در هیئت یک گیاه و نبات، به حیات و زندگی و برکت‌زایی خود ادامه می‌دهد. آیین‌های مربوط به سوگ سیاوش و باور به بازگشت نباتی او تا دوره اسلامی تداوم یافت و بعدها این مراسم جای خود را به آیین سوگواری امام حسین(ع) و یارانش داد و با شکل‌گیری حکومت‌های شیعی در نقاط مختلف ایران این مراسم تداوم یافت. در این مراسم هر چند شخصیت محوری آن، از عنصری ملی به پیشوای دینی تبدیل شد و ماهیت ماجرا از یک رویداد اسطوره‌ای به واقعه‌ای تاریخی بدل گردید، اما شکل آیینی آن تفاوت چندانی نکرد. در ذات آیین‌های سوگواری بر شهدای کربلا، همان رویکرد تداوم حیات انسان در گذشته (در اینجا شهید) در قالب و هیئت گیاهی و جاودانگی نمود می‌یابد. بر مبنای همین رویکرد است که سنت‌های علم‌گردانی و نخل‌گردانی رواج می‌یابد. زیرا علم همان سرو است و نخل تداعی کننده درخت نخل که هر کدام نمودی از زندگی، انوشکی و زندگی جاودانه است.

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۴). «تمثیل دین و درخت بنا بر استدلال مزدیسنايي، ترجمه فصل نخست کتاب شکند گمانیک وزار»، *یشت فرزانیگی*. تهران: هرمس.
- آموزگار، ژاله (گزارنده) (۱۳۹۲). *یادگار زیریران*. تهران: معین.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی (۱۳۷۵). *اسطوره زندگی زرتشت*. تهران: آویشن.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۰). «موی بر میان بستن»، *به فرهنگ باشد روان تندرست*، به کوشش احمد سمیعی و ابوالفضل خطیبی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۴). تاریخ کامل، ترجمه محمد روحانی. تهران: اساطیر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (بی تا). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- اسدیان، محمد (۱۳۸۴). *آیین‌های گنر در ایران*. تهران: پژوهشکده مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی کشور.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *سرودهای روشنائی، جستاری در شعر ایران باستان و میانه و سرودهای مانوی*. تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی و گردشگری و نشر اسطوره.
- افسری کرمانی، عبدالرضا (۱۳۷۱). *نگرشی به مرثیه‌سرایی در ایران*، تهران: اطلاعات.
- السیوطی، الحافظ جلال الدین (۱۴۲۱). *تاریخ الخلفاء*، بیروت: دارالفکر.
- الهی، محبوبه (۱۳۷۷). *تجلی عاشورا در هنر ایران*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵). *مقدس و نامقدس*، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- امامی، نصرالله (۱۳۵۶). «درخت و گیاه در افسانه و اسطوره»، *پژوهشنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه جندی شاپور*، صص. ۲۸-۳۸، شماره ۱، سال ۱.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانشنامه مزدیسنا*، تهران: مرکز.
- اوحدی مراغه‌ای، دیوان رباعیات.
- بلک، جرمی و آنتونی گرین (۱۳۸۳). *فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*، ترجمه پیمان متین، تهران: امیرکبیر.
- بوسه، هربرت (۱۳۷۷). «تخت، کیهان، درخت زندگی در شاهنامه»، ترجمه کیکاوس جهاننداری، *ارج‌نامه ایرج*، به کوشش محسن باقرزاده، تهران: توس.
- بویس، مری (۱۳۷۵). *تاریخ کیش زرتشت - هخامنشیان*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*، تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران: فکر روز.
- بهار، مهرداد (گزارنده) (۱۳۸۰). *بندهش*، تهران: توس.
- بهزادی، رقیه (گزارنده) (۱۳۶۸). *بندهش هندی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳). *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- بیهقی، علی بن زید (۱۳۶۱). *تاریخ بیهق*، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: کتابفروشی فروغی.
- پورداد، ابراهیم (گزارنده) (۱۳۷۷). *یشت‌ها*، تهران: اساطیر.
- پورداد، ابراهیم (گزارنده) (۱۳۸۰). *یستا*، تهران: اساطیر.
- تالبوت رایس، تامارا (۱۳۷۰). *سکاه*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: یزدان.
- تفضلی، احمد (گزارنده) (۱۳۸۰). *مینوی خرد*، تهران: توس.

- ثعالبی، حسین بن محمد (۱۳۷۲). شاهنامه کهن، ترجمه محمد روحانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ثمینی، نغمه (۱۳۸۸). *تماشاخانه اساطیر*، تهران: نی.
- جاماسب آسانا، جاماسب جی منوچهر (گردآورنده) (۱۳۷۱). *متون پهلوی*، ترجمه سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی.
- جزایری، نعمت‌الله (۱۳۸۰). *قصص الانبیاء*، ترجمه یوسف عزیزی، تهران: هاد.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۴). *دیوان غزلیات*، به سعی سایهف تهران: کارنامه.
- حصوری، علی (۱۳۸۴). *سیاوشان*، تهران: چشمه.
- خامناپی، مهسا و محمد خزایی (۱۳۸۹). «تحلیل ساختار بصری در سه اثر منتخب با موضوع مشترک سوگ در دوره‌های ایلخانی، تیموری و اوایل صفویه»، نگره، شماره ۱۵، صص ۶۹-۸۱.
- دوبوکور، مونیگ (۱۳۷۳). *رمزهای زنده‌جان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.
- دهلوی، حاجب خیرات (۱۳۵۲). *دستورالافاضل*، به کوشش نذیر احمد، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- دیمز، اورلی (۱۳۸۸). *تندیس‌گری و شمایل‌نگاری در ایران پیش از اسلام*، ترجمه علی‌اکبر وحدتی، تهران: ماهی.
- دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود (۱۳۶۶). *اخبارالطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی.
- راشدمحصل، محمدتقی (گزارنده) (۱۳۸۵). *زند بهمن‌یسن*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راشدمحصل، محمدتقی (گزارنده) (۱۳۸۵). *گزیده‌های زادسپرم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راشدمحصل، محمدتقی (گزارنده) (۱۳۸۹). *دینکرد هفتم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رنگچی، غلامحسین (۱۳۷۲). *گل و گیاه در ادبیات منظوم فارسی تا ابتدای مغول*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- روحفر، زهره (۱۳۶۷). «نقش عقاب بر کفن‌های آل بویه»، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، سال ۲، شماره ۲، صص ۲۳-۲۷.
- روحفر، زهره (۱۳۶۹). «نقوش اساطیری در پارچه‌های آل بویه»، *میراث فرهنگی*، سال ۱، شماره ۱، صص ۱۰-۱۵.
- روحفر، زهره (۱۳۸۰). *نگاهی بر پارچه‌بافی دوران اسلامی*، تهران: سمت.
- زارع‌زاده، فهیمه و زهرا رهبرنیا (۱۳۸۸). «تعاملات مشترک میان آفرینندگان و مخاطبان نخل ماتم»، *دوفصلنامه مطالعات هنر اسلامی*، شماره ۱۱، صص ۴۳-۵۸.
- زمخشری، محمودبن عمر (بی‌تا). *ربیع‌الابرار و نصوص الاخبار*، محقق عبدالامیر مهنا، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

ژیران، ف و ل. دلاپورت و گ. لاکوئه (۱۳۸۲). *اساطیر آشور و بابل*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: کاروان.

ژینیو، فیلیپ (۱۳۹۲). *انسان و کیهان در ایران باستان*، ترجمه لیندا گودرزی، تهران: ماهی. سرامی، قدمعلی (۱۳۶۸). *از رنگ گل تا رنج خار*، شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه، تهران: علمی و فرهنگی.

سلیمانی، محمدحسین (۱۳۹۱). «دو رزم جامه نویافته: یادمانی از روزگار صفویان»، *پیام بهارستان*، دفتر دوم، سال ۵، شماره ۱۷، صص ۲۵-۳۳.

شاهمرادی، بیژن (۱۳۷۶). «آیین‌های سوگواری در بختیاری»، *یاد بهار*، تهران: آگه. شکیبیا، پروین (گزارنده) (۲۰۰۱). *گزارش گمان‌شکن، بی‌جا: کیومرث*. شمیسا، سیروس (۱۳۷۸). «درخت سیاوش»، *آفتابی در میان سایه‌ای*، تهران: قطره. صحراگرد، مهدی (۱۳۹۲). *شاهکارهای هنری آستان‌قدس‌رضوی، کتیبه‌های مسجد گوهرشاد*، مشهد: موسسه آفرینش‌های هنری آستان‌قدس‌رضوی.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۹). *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.

ضابطی جهرمی، احمد (۱۳۸۹). *پژوهش‌هایی در شناخت هنر ایران*، تهران: نی. طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۶). *ترجمه تفسیر طبری*، تصحیح حبیب یغمایی، تهران: توس. طبری، محمدبن جریر (۱۳۶۲). *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر. عریان، سعید (گزارنده) (۱۳۸۲). *زبور پهلوی*، تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی کشور. عفیفی، رحیم (گزارنده) (۱۳۴۳). *ارداویرافنامه منظوم*، مشهد: دانشگاه فردوسی. عهد عتیق.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *شاهنامه*، تهران: هرمس.

فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۳). *شاخه زرین، پژوهشی در جادو و دین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه. قرآن مجید.

قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر ایران*، تهران: پارسه.

کارنوی، آلبرت جوزف (۱۳۸۳). *اساطیر ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی، تهران: علمی و فرهنگی. کرباسیان، ملیحه (۱۳۸۶). «دروازه‌های زاد و مرگ»، *در خرابات مغان*، تهران: اطلاعات. کریستین‌سن، آرتور (۱۳۸۶). *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه مجتبی مینوی، تهران: اساطیر.

کفیلی، حشمت (۱۳۸۹). «پیراهن رزم در گنجینه سلاح آستان‌قدس‌رضوی»، *مجموعه مقالات کنگره بزرگ زندیه*، به کوشش محمدعلی رنجبر و علی‌اکبر صفی‌پور. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی. گریمال، پیر (۱۳۵۶). *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمه احمد بهمنش، تهران: دانشگاه تهران. گریمال، پیر (۱۳۷۶). *اسطوره‌های خاورمیانه*، ترجمه مجتبی عبدالله‌نژاد، مشهد: ترانه. گیل‌گمش (۱۳۸۳). *برگردان احمد شاملو*، تهران: چشمه.

- لوبون، گوستاو (۱۳۶۹). *روان‌شناسی توده‌ها*، ترجمه کیومرث خواجوی‌ها، تهران: اندیشه.
- ماهیار نوایی، یحیی (گزارنده) (۱۳۷۴). *یادگار زریران*، تهران: اساطیر.
- مجمعل‌التواریخ و القمصص (بی‌تا). *تصحیح ملک‌الشعرای بهار*، تهران: کلاله خاور.
- محسنی، زهرا (۱۳۹۳). *شاهکارهای هنری در آستان قدس رضوی، ضریح پوش‌ها و صندوق پوش‌ها*، مشهد: موسسه آفرینش‌های هنری آستان قدس رضوی.
- مختاریان، بهار (۱۳۸۹). «ساختار تغذیه در اسطوره مشی و مشیانه»، *درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه*، تهران: آگه.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۵۰). *سوغ سیاوش*، تهران: خوارزمی.
- مقدسی، مطهربن‌طاهر (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱). *مثنوی معنوی*، تهران: امیرکبیر.
- میرزای ناظر، ابراهیم (گزارنده) (۱۳۷۳). *ماه فروردین روز خرداد*، مشهد: ترانه.
- میرشکری، محمد (۱۳۸۳). «محرّم و نشانه‌های آن»، *کتاب ماه هنر*، شماره ۷، صص ۵۳-۵۶.
- میرفخرایی، مهشید (گزارنده) (۱۳۹۰). *روایت پهلوی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نرشخی، ابوبکر محمدبن‌جعفر (۱۳۶۳). *تاریخ بخارا*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: توس.
- نیشابوری، ابراهیم‌بن‌منصور (۱۳۸۴). *قصص الانبیاء*، تهران: علمی و فرهنگی.
- هال، جیمز (۱۳۸۰). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: معاصر.
- هنری‌هوک، ساموئل (۱۳۷۲). *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، تهران: روشنگران.
- هینلز، جان (۱۳۸۳). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه و تألیف محمدحسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
- Azarpay, Guitty (1981). *Sogdian Painting*, London.
- Darab Harmozar's Rivayat* (1922). Ed. Unvala, M.R., Bombay.
- Sad Dar Nasr and Sad Dar Bundelesh* (1909). Ed. Dhabhar, Bombay.