

## بررسی استعاره مفهومی «جهان هستی، درخت است» در متون عرفانی<sup>۱</sup>

فاطمه سلطانی<sup>۲</sup>  
طاهره میرهاشمی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۳/۲۷

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

### چکیده

در جستار حاضر، استعاره مفهومی «جهان هستی، درخت است» در سه متن عرفانی *انسان کامل* عزیزالدین نسفی، *مرصادالعباد* نجم‌الدین رازی و *معارف بهاء‌ولد* بررسی می‌شود. پرسش‌های پژوهش عبارت‌اند از: ۱. نویسندگان این آثار کدام‌یک از دریافت‌ها و تجربه‌های عرفانی - انتزاعی خود را درباره عالم هستی با بهره‌گیری از قلمرو مبدأ درخت تبیین کرده‌اند؟ ۲. از انطباق میان حوزه مبدأ و مقصد در استعاره مفهومی مورد بحث، چه جفت‌های متناظری شکل گرفته است؟ نگارندگان برای پاسخگویی به این پرسش‌ها، ابتدا به شیوه استقرایی متن‌های مورد مطالعه را واکاوی و شواهد کاربرد استعاره مفهومی «جهان هستی به مثابه درخت» را استخراج کردند. سپس به شیوه توصیفی - تحلیلی به بررسی داده‌های پژوهش پرداختند. دستاورد تحقیق بیانگر آن است که

<sup>۱</sup> شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2020.26604.1768

<sup>۲</sup> استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک، مرکزی، ایران (نویسنده مسئول)؛ f-sultani@araku.ac.ir

<sup>۳</sup> استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک، مرکزی، ایران؛ t-mirhashemi@araku.ac.ir

نویسندگان یادشده از این استعاره مفهومی به منظور بیان مفاهیمی چون مبدأ آفرینش، توحید ذاتی، انسان کامل، بلوغ و حریت، مبدأ ارواح، مبدأ عالم، وحدت وجود، مرگ و معاد استفاده کرده‌اند. بعضی از جفت‌های متناظری که در این آثار، از نگاشت درخت و اجزا و عناصر مربوط به آن بر پدیده‌های انتزاعی عالم هستی حاصل می‌شود عبارت‌اند از: «درخت/جهان، آفرینش و هستی، زمین و آسمان (مجازاً دنیا)، جسم انسان»، «میوه/انسان، حضرت محمد (ص)، روح انسان»، «تخم/عقل اول، روح محمدی، گوهر ذات الهی»، «رسیدن و پختن میوه/رسیدن آدمی به کمال» و «جداشدن میوه از درخت/مفارقت روح از جسم».

**واژه‌های کلیدی:** متون عرفانی، استعاره مفهومی، جهان هستی، درخت.

## مقدمه

عارفان برای بیان بسیاری از مفاهیم انتزاعی، از زبان رمزی، استعاری و تمثیلی بهره می‌جویند و بدین وسیله مخاطب را قادر می‌سازند تا درباره مفاهیم انتزاعی به شناخت و معرفت بهتری دست یابد. نویسنده کتاب «زبان عارفان» درباره لزوم بهره‌گیری عرفا از زبان استعاره می‌گوید: «این استعاره‌ها، عملاً معرفت‌بخش و تحویل‌ناپذیرند؛ زیرا به‌جای چیزهایی می‌نشینند که نمی‌توانند بیان شوند و باید آن‌ها را با این جانشینی اضطراری بیان کرد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۳۶۸). جهان هستی یکی از پدیده‌هایی است که عارفان برای تبیین مفاهیم انتزاعی آن به استعاره متوسل شده‌اند؛ جهان هستی - که منظور از آن کل جهان، کائنات، عالم امر و عالم خلق است - به همراه تمام مراتب و گستره خود، پدیده‌ای پیچیده و ناشناخته است (نسفی، ۱۳۶۲: ۱۶۸؛ نجم‌رازی، ۱۳۸۶: ۵۶). با وجود آنکه دیرزمانی از آغاز آفرینش زندگی بشر می‌گذرد، هنوز ماهیت جهان هستی، آغاز و انجام، اساس شکل‌گیری، چگونگی خلق بشر و مسئله مرگ برای بسیاری لاینحل مانده است.

## بیان مسئله

عارفان اسلامی سعی کرده‌اند متناسب با نوع نگرش عرفانی خود برای تفهیم مراتب و مراحل شکل‌گیری عالم هستی، مبدأ و مقصد عالم و دیگر پدیده‌های آن از استعاره ملموس «درخت» استفاده کنند. رویکرد عارفان مسلمان در استفاده از استعاره مربوط به گیاهان، درختان و به‌طور کلی رویدنی‌ها، علاوه بر آنکه از سویی ریشه در تجربه‌های عرفانی ایشان دارد، از سوی دیگر حاصل پیوند ذهنی آنان با قرآن کریم و سخنان پیامبر و ائمه است؛ برای مثال در قرآن، آفرینش انسان

این گونه ترسیم می‌شود: «و الله انبتکم من الارض نباتاً» خداوند شما را مثل گیاهانی از زمین رویانید (نوح/۱۷) در زبان قرآن، گاه برای تمثیل مفاهیمی چون توحید و شرک، از تعبیری نظیر شجره طیبه (ابراهیم/۲۴) و شجره خبیثه (همان/۲۶) و گاه در توصیف توحید عمومی خلقت، از تعبیری همچون «النجم و الشجر یسجدان» (الرحمن/۶) استفاده شده است. در حدیث نیز برای توصیف دنیا از استعاره مزرعه استفاده شده است: «الدُّنیا مزرعه الاخرة» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱: ۶۶). با تأمل در این نوع تعبیر و تصاویر که در قرآن و احادیث نمود یافت و نمونه‌هایی از آن ارائه شد، می‌توان اذعان داشت که از جمله منابع الهام‌بخش عارفان مسلمان در استفاده از مبدأ عینی درخت برای تبیین مفاهیم انتزاعی، قرآن و احادیث بوده است.

افزون بر تجربه‌های عرفانی و تأثیرپذیری عارفان مسلمان از قرآن و حدیث، یکی دیگر از منابعی که عرفا را به بهره‌گیری از قلمرو محسوس درخت برای سخن گفتن از پدیده‌های انتزاعی جهان هستی سوق داده، باورهای اساطیری است. شواهدی که در ادامه خواهد آمد، می‌توانند دلایل این ادعا باشند: «درخت در کهن‌ترین تصویرش، بنا به توصیفی که از آن در اساطیر اولیه شده، درخت کیهانی غول‌پیکری است که رمز کیهان و آفرینش کیهان است» (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۶۲). درخت کیهانی زمین را به آسمان پیوند می‌دهد. گواه بر حسرت و دل‌تنگی دورافتدگی از روزگاری است که زمین و آسمان نخست سخت به هم نزدیک بودند (دوبو کور، ۱۳۹۴: ۹). درخت با ریشه‌های فرورفته در زمین و شاخه‌های برکشیده به سوی آسمان، نمادی از رابطه آسمان و زمین و گرایش به بالاست. یکی از کهن‌الگوهای رابطه انسان-گیاه، به وجود آمدن انسان از گیاه یا عکس آن است. از دید اسطوره‌شناسی تطبیقی، آفرینش اول بشر در اساطیر هند، ژاپن، اسکاندیناوی، مالزی، ماداگاسکار از گیاه یا درخت دانسته شده است (فاضلی و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۰). در اساطیر هند، نخستین انسان از ساقه نی متولد شده است. در مذهب بودایی و برهمنی، زایش بودا و برهما به گل نیلوفر پیوند داده شده است. این کهن‌الگو را می‌توان در اسطوره کیومرث و رستن گیاه ریواس/ریباس از نطفه او مشاهده کرد (بهار، ۱۳۷۶: ۹۰-۹۹؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۵۵). تمام هستی‌شناسی آیین کابالا و اسطوره‌شناسی آیین یهود به صورت سمبلیک در واژه‌ای به نام درخت حیات معرفی شده است. درخت حیات، درخت دانش، درخت مرگ، درخت ارواح و درخت کیهانی از جمله استعاره‌هایی هستند که با تکیه بر حوزه مبدأ درخت به توصیف پدیده‌های انتزاعی جهان خلقت (حوزه مقصد) پرداخته‌اند. در تاریخ ادیان، درخت نمودار عالم فرض شده است که عالم را تکرار، تلخیص و به صورت رمزی تمثیل می‌کند (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۶۲). در اوپانیساد، عالم درختی است بازگونه که ریشه در آسمان دارد و شاخ و برگش

مانند خورشید بر زمین گسترانیده شده است (همان: ۲۶۶-۲۶۷). در «بهگود گیتا» از درخت آفرینشی به نام پپلی، سخن به میان آمده است که بیخ آن به سوی بالا و شاخه‌هایش رو به پایین است (۱۳۷۴: ۱۷۳). درخت کیهانی در «بهگود گیتا» نمایش دهنده عالم و مبین موقعیت بشر در جهان است (الیاده، ۱۳۷۶: ۲۶۷). تشبیه عالم هستی به درخت در ادبیات ما هم رواج داشته است. در «زند بهمن یسن» درخت هفت شاخه یک ریشه، نماد گیتی تصور شده است (۱۳۷۰: ۳). نظامی در *شرفنامه* جهان را «درختی شش پهلو و چهار بیخ» و آدمی را برگ‌های این درخت تصویر کرده است (۱۳۶۲: ۸۹).

عارفان مسلمان نیز متأثر از باورهای اسطوره‌ای، درخت را نماد و رمز کیهان و آفرینش قلمداد کرده‌اند. «درخت کیهانی در باورهای اساطیری، وجود ظاهری و واقعی داشت و در عرفان اسلامی، هویت اساطیری خود را بازیافته، به صورت نماد و رمزی از جهان و هستی تلقی شده است» (کلانتر و صادقی تحصیلی، ۱۳۹۵: ۸۷)؛ برای مثال ابن عربی در *رسالة شجرة الکون هستی و آفرینش* را مثل درختی می‌داند که اصل شکوفه آن از دانه «کن» برخاسته و کاف کوئیت «هستی» با دانه هستی بارور شده است. از این دانه دو شاخه رسته است که جوهر و اصل آن اراده و فرع آن قدرت است (۱۳۷۶: ۹۶). در شرح تعرف هم عالم هستی به درختی تشبیه شده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۳۹). مولوی نیز تمثیل درخت را برای جهان هستی به کار برده است (۱۳۸۲: ۳۴۶).

پژوهشگران در این تحقیق به دنبال پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها هستند: ۱. هریک از نویسندگان مورد بررسی کدام‌یک از دریافته‌ها و تجربه‌های عرفانی - انتزاعی خود درباره عالم هستی را با کمک قلمرو مبدأ درخت تبیین کرده‌اند؟ ۲. چه نگاشت‌ها یا انطباق‌هایی میان اجزای تشکیل دهنده دو حوزه مبدأ (درخت) و مقصد (پدیده‌های انتزاعی عالم هستی) شکل گرفته و جفت‌های متناظر استعاره مفهومی مورد بحث را تشکیل داده است.

### پیشینه پژوهش

تاکنون درباره استعاره مفهومی در متون عرفانی پژوهش‌هایی نگاشته شده است، از جمله مقاله «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس» (۱۳۸۹) نوشته مینا بهنام که در آن، کارکردهای استعاره نور و خوشه‌های تصویری مربوط به آن در غزل‌های مولوی بررسی شده و این نتیجه به دست آمده است که شناخت و معرفت مقوله‌ای بصری است که در جایگاه انگاره استعاره اولیه در ژرف ساخت دیوان شمس نمودار شده است. در مقاله «استعاره مفهومی رویش در معارف بهاء‌ولد»

(۱۳۹۲) از مژگان زرین فکر و همکاران، نویسندگان با تحلیل و توصیف استعاره‌های رویشی - استعاره‌هایی که در آن‌ها از اصطلاحات حوزه گیاهان و رویدنی‌ها، برای قابل درک کردن مفاهیم انتزاعی استفاده می‌شود - در کتاب معارف به بخشی از دیدگاه‌های مهم بهاء‌ولد درباره مسائل عرفانی و کلامی دست یافته‌اند. در مقاله «تحلیل شناختی استعاره مفهومی جمال در مثنوی و دیوان شمس» (۱۳۹۵) نوشته ذوالفقار علامی و طاهره کریمی، کارکردهای استعاره مفهومی جمال و خوشه‌های تصویری مربوط به آن در مثنوی و دیوان شمس بررسی شده است. دستاورد پژوهش بیانگر آن است که انگاره استعاری خداوند دیدنی است، در ژرف‌ساخت این دو اثر نمایان است. نویسندگان بن‌مایه این استعاره مفهومی را نظریه رؤیت دانسته‌اند که این نظریه با ورود به گفتمان عرفان در بافت استعاری جمال قرار گرفته و این گونه یک ایده به استعاره و زبان هنری منتقل شده است. مقاله «استعاره شناختی عشق در مثنوی مولانا» (۱۳۹۷) از داوود اسپرهم و سمیه تصدیقی به بررسی استعاره‌هایی پرداخته که با محوریت عشق در مثنوی نمود داشته است. این استعاره‌ها گاه تصویری مثبت از عشق ارائه داده‌اند و گاه صفات و ویژگی‌های منفی عشق را برجسته کرده‌اند، در برخی موارد نیز دوپهلوی یا خنثی بوده‌اند. در مقاله «بررسی استعاره مفهومی عرفان خرابات است در دیوان حافظ» (۱۳۹۷) نوشته جهان‌دوست سبزه‌علی‌پور و سهیلا وزیر، دیوان حافظ به‌عنوان متنی در نظر گرفته شده است که استعاره مفهومی عرفان خرابات است، در تاروپود آن نقش بسته و با بررسی این استعاره مفهومی می‌توان نقشه‌ای از ذهن حافظ به‌دست آورد. در مقاله «استعاره مفهومی عشق و خوشه‌های معنایی مرتبط با آن در تلمکرة الاولیا عطار» (۱۳۹۷) از زهرا عباسی، با بررسی استعاره مفهومی عشق و خوشه‌های معنایی مربوط به آن نظیر شوق، دوستی، محبت و... به این نتیجه رسیده که عطار در تلمکرة الاولیا برای مفهوم‌سازی عشق از حوزه‌های ملموس مکان‌ها، مفاهیم عینی، جانداران و گاه برخی مفاهیم ذهنی در حوزه مبدأ استفاده کرده است. بیشتر این استعاره‌ها نیز شیء‌بنیاد یا ساختاربنیاد است. همچنین در پایان‌نامه «بررسی استعاره‌های مفهومی در عبهرالعاشقین» (۱۳۹۰) نوشته زهرا خدادادی، نویسنده در متن عبهرالعاشقین با استعاره‌های هستی‌شناختی، جہتی و ساختاری مواجه شده و به این نتیجه رسیده است که استعاره‌های مفهومی این اثر براساس انسجام معنایی در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته‌اند و بر پایه مدل‌های شناختی نظام‌مند و منسجم، مجموعه‌ای از شبکه‌های استعاری را ایجاد کرده‌اند. مریم آیاد در «استعاره مفهومی عشق در غزلیات سنایی و عطار و مولانا» (۱۳۹۳)، سیر نزولی یا صعودی استعاره مفهومی عشق در غزل‌های این سه شاعر را بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته که تفکر عاشقانه از سنایی تا مولانا از عشق به‌مثابه زهد به‌سمت عشق به‌مثابه وجد حرکت کرده است. گلزار میرزایی

در «تحلیل استعاره‌های مفهومی در غزلیات شمس» (۱۳۹۳) با ارائه این دلیل که دریافت افکار مولوی در غزلیات شمس از لابه‌لای تناقض‌گویی‌های عرفانی دشوار است، به تحلیل استعاره‌های مفهومی این غزل‌ها پرداخته تا به کمک این استعاره‌ها، هم جهان غزلیات شمس قابل فهم‌تر شود و هم زوایای مختلف اندیشه‌های مولوی کشف و بررسی شود.

با وجود پژوهش‌هایی که در حوزه استعاره مفهومی و نیز جایگاه درخت در متون عرفانی صورت گرفته است، تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است که به بررسی استعاره مفهومی پدیده‌های هستی به مثابه درخت در متون عرفانی بپردازد. در جستار حاضر، نگارندگان با توجه به خوشه‌های تصویری تکرارشونده درخت در متون عرفانی به بررسی نگاشت مرکزی «جهان هستی، درخت است» در این متون می‌پردازند.

### استعاره مفهومی

مطالعات زبان‌شناسی در چند دهه اخیر ماهیتی جدید برای استعاره تعریف کرده است که براساس آن، استعاره (مفهومی) فرایندی فعال در نظام شناختی و ادراکی بشر است. نظریه استعاره مفهومی برای اولین بار در کتاب لیکاف و جانسون با عنوان *استعاره‌هایی که باور داریم مطرح شد*. براساس آنچه در این کتاب آمده، ماهیت نظام مفهومی انسان از بنیاد استعاری است و از آنجا که استعاره در شناخت و درک پدیده‌ها و امور نقش مهمی دارد، کاربرد آن فقط به حوزه مطالعات ادبی محدود نمی‌شود، بلکه نحوه ادراک، اندیشه و عمل ما را ساختار می‌بخشد (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ۲۱-۲۲). لیکاف و جانسون با تکیه بر شواهد زبانی روزمره و با در نظر گرفتن ویژگی‌های حوزه مبدأ، انواع استعاره مفهومی را به سه دسته استعاره‌های ساختاری (Structural metaphor)، استعاره‌های وضعی یا جهت‌ی (Orientation metaphor) و استعاره‌های هستی‌شناختی (Ontological metaphor) تقسیم کردند. در استعاره‌های ساختاری، یک مفهوم برحسب مفهوم دیگر ساختماندهی می‌شود. به عبارت دیگر یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر ساماندهی می‌شود. در استعاره‌های جهت‌ی نه یک مفهوم براساس مفهومی دیگر، بلکه یک نظام کامل از مفاهیم نسبت به دیگری سازماندهی می‌شود. در این نوع استعاره، مفاهیم را براساس جهت‌گیری فضایی مانند بالا، پایین، دور، نزدیک و... سازماندهی و ملموس می‌کنند. استعاره‌های هستی‌شناختی امکان درک آنچه ورای جهات است، فراهم می‌کند و شیوه‌هایی از دیدن مفاهیم نامحسوس مانند احساسات، فعالیت‌ها و عقاید را مانند یک هستی یا جوهر فراهم می‌سازد. در این نوع استعاره فهم تجربیات به واسطه اشیا و مواد مختلف شکل می‌گیرد و این امکان را فراهم

می‌سازد تا آن تجربه‌ها به عنوان اشیا یا مواد بازشناسی شوند. انسان با بهره‌گیری از استعاره‌های هستی‌شناختی می‌تواند تجربه‌هایش را مقوله‌بندی، دسته‌بندی و ارزیابی کند و در مورد این تجربه‌ها بیندیشد (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۶-۱۲۷، ۱۲۹؛ لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ۳۷، ۵۷، ۱۱۸).

اهمیت استعاره فقط در کاربرد واژه، عبارت یا جمله نیست، بلکه هر استعاره‌ای یک مدل فرهنگی در ذهن ایجاد می‌کند که زنجیره رفتاری براساس آن برنامه‌ریزی می‌شود. براساس این دیدگاه، استعاره برحسب ضرورت و نیاز بشر به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا و با تکیه بر ساخت‌واژه‌ها و اطلاعات قبلی شکل می‌گیرد و در جولان فکری و تخیل نقش مهمی ایفا می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۰). لیکاف نشان داد مفاهیمی چون زمان، زندگی و مرگ به شکل استعاری درک می‌شوند. او در رویکرد شناختی خود به بررسی استعاره‌های شعری توجه کرد؛ چرا که درک استعاره‌های شعری مستلزم فهم و آشنایی با استعاره‌های قراردادی است و شاعران هم از استعاره‌های مادی در زبان روزمره بهره می‌گیرند تا جنبه‌های دیگری از واقعیت را به ما نشان دهند (لیکاف، ۱۳۹۰: ۱۳۷-۱۳۸).

استعاره مفهومی در اصل فهم و تجربه یک حوزه مفهومی براساس حوزه دیگر است. هر استعاره مفهومی از دو حوزه مفهومی تشکیل می‌شود که در آن، یک حوزه در چارچوب حوزه دیگر درک می‌شود. این دو حوزه در استعاره‌های مفهومی نام‌های خاصی دارند. آن حوزه مفهومی که استعاره مفهومی از آن استخراج می‌شود تا حوزه مفهومی دیگری را درک کنیم، «حوزه مبدأ» و آن حوزه مفهومی را که بدین روش درک می‌شود، «حوزه مقصد» می‌نامند. هریک از این حوزه‌ها مجموعه منسجمی از تجربیات است (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۵). آنچه در استعاره مفهومی روی می‌دهد، «نگاشت» دو حوزه است. نگاشت مهم‌ترین رکن در ساختار استعاره است؛ چنانکه لیکاف استعاره را «نگاشت بین قلمروها در نظام مفهومی» (لیکاف، ۱۳۹۰: ۱۳۷) و «نگاشت (به مفهوم ریاضی کلمه) از یک قلمروی مبدأ... به یک قلمروی مقصد...» (همان: ۱۴۳) می‌داند. به بیانی دیگر، نگاشت‌ها مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند میان مبدأ و مقصد هستند که عناصر مفهوم‌سازی حوزه «ب» را بر عناصر سازه‌های حوزه «الف» منطبق می‌کنند (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۵). یکی از انگاره‌ها متعلق به قلمرو مبدأ یا منبع است که اغلب مفهومی عینی و ملموس است و ارگان دیگر نسبت به قلمرو مبدأ، دارای مفاهیم انتزاعی و ذهنی است که قلمرو مقصد یا هدف نامیده می‌شود (بهنام، ۱۳۸۹: ۹۳). شباهت‌ها و مطابقت‌هایی را که میان دو حوزه مقصد و مبدأ وجود دارد، «تناظر» نامیده‌اند. پس به‌طور خلاصه، استعاره مفهومی فهم حوزه مقصد براساس حوزه مبدأ است و اصل استعاره بر پایه نگاشت‌ها استوار است. برای درک بهتر مفهوم، نگاشت «سازمان

- اجتماعی، گیاه است» را در نظر می‌گیریم. در این نگاشت، مفاهیم حوزه مبدأ یعنی «گیاه» به مفاهیم حوزه مقصد؛ یعنی «سازمان اجتماعی» نگاشته می‌شود. چند تناظر از این استعاره را می‌آوریم:
- او در شعبه محلی این بانک کار می‌کند.
  - شرکت ما در حال رشد است.
  - باید نیروها را هرس کنند.
  - این سازمان ریشه در کلیسای قدیمی داشت.
  - اکنون در زمینه نرم‌افزار، بازار سیاهی در حال شکوفاشدن است (کوچش، ۱۳۹۳: ۲۳).

مجموعه انطباق‌های مرتبط با نمونه بالا، در حوزه مربوط به مبدأ، مفاهیمی چون شعبه یا شاخه، رشد گیاه، هرس کردن گیاه، ریشه گیاه و شکوفاشدن آن در ارتباط با کل گیاه مطرح است و در حوزه مقصد به ترتیب، بخش یا همان شعبه، پیشرفت، کوچک کردن سازمان، مبدأ سازمان و توسعه آن در ارتباط با سازمان اجتماعی منظور است.

در کتاب‌های *انسان کامل*، *مرصادالعباد* و *معارف* نیز برای تفهیم بسیاری از مفاهیم عرفانی از استعاره درخت و خوشه‌های تصویری آن مانند تخم، ریشه، ساقه، شاخه، زمین، باغبان و... به‌عنوان انگاره حوزه مبدأ استفاده شده است. در واقع در این سه اثر، «درخت» تصویری مرکزی است برای تبیین مفاهیم انتزاعی‌ای همچون مبدأ آفرینش، توحید ذاتی، انسان کامل، بلوغ و حریت، انسان کامل، مفارقت روح از بدن و... که در ادامه بررسی می‌شود.

### بازنمود مفهوم عرفانی جهان هستی به‌مثابه درخت در چند اثر عرفانی

۱. **بازنمود مفهوم عرفانی جهان هستی به‌مثابه درخت در کتاب «انسان کامل»:** نسفی در کتاب *انسان کامل*، عالم را به درخت تشبیه کرده است و با آن تصویرهایی چون درخت مزاج، درخت عقل، درخت امکان، درخت وجود، درخت خلق، درخت علم، درخت نور و درخت لقا را ساخته است. او برای تفهیم عالم هستی اعم از جهان عین و عالم غیب، با استفاده از استعاره درخت، تصویر جامعی ارائه می‌دهد. نسفی با به‌کارگیری مفهوم عینی درخت در حوزه تفکرات عرفانی خود، درک مفاهیم انتزاعی چون عقل اول، بلوغ، کمال، انسان کامل، حریت و... را برای مریدان خود و طالبان علم ساده‌تر کرده است. پاره‌ای از تناظرها که در کتاب *انسان کامل* در قالب استعاره درخت برای بیان مفاهیم عرفانی استفاده شده‌اند عبارت‌اند از:



قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
آفرینش و هستی	درخت همراه با میوه، شاخه و...
انسان	میوه
عقل اول	تخم
نسبت هر فرد از موجودات با خدا	نسبت هر مرتبه‌ای از درخت با تخم درخت
مراتب انسان	مراتب درخت

نسفی تمام موجودات را چون درختی می‌داند که فلک اول یا فلک الافلاک زمین این درخت، فلک دوم یا فلک ثوابت، ریشه این درخت، هفت آسمان با ستاره‌هایش (نفوس) ساقه این درخت و عناصر و طبایع چهارگانه شاخه‌های این درخت هستند. آدیان میوه درخت موجودات هستند و نسبت هر موجود با خداوند، مثل نسبت هر مرتبه‌ای از مراتب درخت با تخم درخت است و میوه که بر سر درخت قرار دارد، زبده و خلاصه درخت است و از همه شریف‌تر است و هرچه به میوه نزدیک‌تر باشد، شریف و لطیف است (۱۳۶۲: ۵، ۱۳، ۳۰، ۵۳، ۵۴ و ۲۶۶). او معتقد است تمامی کائنات و عوالم، به علت تقدم وجودی عقل اول، به طور بالقوه در عقل اول وجود دارند و در این زمینه می‌گوید: چون اول چیزی که خدا آفرید جوهری بوده است به نام عقل و تخم موجودات عقل اول است، پس عقول، نفوس، افلاک، انجم، عناصر، طبایع، نباتات و حیوانات جمله در عقل اول بالقوه موجود بوده است؛ چنانکه بیخ (عقول)، ساقه (نفوس)، شاخه (افلاک)، برگ (انجم)، گل و میوه (عناصر و حیوانات)، جمله در تخم درخت (عقل اول) بالقوه موجود بوده‌اند (همان: ۱۳۵). با توجه به این مقدمه کلی، در ادامه برخی از مفاهیم عرفانی که نسفی با بهره‌گیری از استعاره درخت در مورد عالم هستی و انسان تبیین کرده است، ذکر می‌شود. این مفاهیم عبارت‌اند از: مبدأ آفرینش، توحید ذاتی، انسان کامل و بلوغ و حریت.

۱- ۱. **مبدأ آفرینش:** نسفی عقل اول را مبدأ آفرینش می‌داند. او برای تبیین این نظر در قالب استعاره درخت که برای عالم هستی تصویر کرده، می‌گوید از آن جهت که آدیان آخرین موجود از موالیده گانه بودند که از آبا و امهات پدید آمدند، به دلیل همین تأخر، آدیان میوه درخت موجودات محسوب می‌شوند (میوه نیز در مرحله آخر روی درخت پدید می‌آید) و چون تکامل و رشد درخت در گرو تخم آن است و تکامل انسان نیز وابسته به عقل اوست. بر این اساس باید گفت عقل، تخم درخت موجودات است. نسفی تکامل و رشد انسان را در گرو عقل او می‌داند. انسان از عقل اول که مبدأ آفرینش است به وجود آمده و بعد از رشد و تکامل، دوباره به عقل

می‌رسد؛ مثل درخت که به واسطه تخمی از زمین می‌روید و بعد از بالیدن و میوه‌دادن دوباره به هسته و تخم می‌رسد. «چرا که هر چیز که در آخر پیدا آمد، در اول همان بوده باشد و چون انسان به عقل رسید، تمام شد. پس عقل اول هم آغاز است و هم انجام. نسبت به آمدن مبدأ است و نسبت به بازگشتن معاد است» (۱۳۶۲: ۷۲).

**۱-۲. توحید ذاتی:** نسفی در تبیین ماهیت عقل اول می‌گوید: عقل اول قلم خدای و رسول‌الله و علت مخلوقات و آدم موجودات است و به صفات و اخلاق خدای آراسته است و از اینجا گفته‌اند که خدای تعالی آدم را بر صورت خود آفریده است و هیچ‌یک از عقول و نفوس از باری تعالی فیض قبول نمی‌توانند کرد، الا عقل اول که اعلم و اشرف عقول است (۱۳۶۲: ۷۲). این گفته نسفی که یادآور حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»<sup>۱</sup> (سید مرتضی، بی‌تا: ۱۲۸) است، مبین مفهوم تجلی ذات خداوند در هستی است؛ با این شرح که تلقی عارفانی چون ابن عربی از صورت خدا، بر مبنای عقیده وی بر وحدت وجود و تجلی ذات خداوند در هستی قرار دارد که آن را «توحید ذاتی» خدا می‌داند. او معتقد است که تمام عالم بر صورت خداوند است و اطلاق صورت خداوند بر انسان را در حدیث مذکور، از آن رو توجیه کرده است که آدم جامع همه عالم است و علم خدا به عالم، چیزی به جز علم او به خودش نیست؛ زیرا در عالم چیزی جز او نیست. پس ناگزیر، عالم باید بر صورت خدا باشد. هنگامی که خدا عالم را در عینیتش ظاهر کرد، عالم تجلی‌گاه او شد. پس خدا با نگاه به عالم جز خودش را نمی‌بیند (بی‌تا، ج ۲: ۳۴۶) بر این اساس در نگاه ابن عربی، عالم ظهور ذات خداوند است. او آفرینش بر صورت الهی را بر تمام هستی عالم هستی بر صورت الهی است. نسفی مفهوم عرفانی «وحدت وجود» را با توسل به استعاره درخت در این نمونه نیز مطرح کرده است: «و این درخت [درخت هستی] همه است و همه این درخت است. این است سخن اهل وحدت در بیان عالم و عالمیان» (۱۳۶۲: ۲۸۱). منظور از وحدت وجود آن است که هستی منحصر در ذات متعالی خداوند است و ماسوی الله نمود، ظهور و تجلی او هستند.

**۱-۳. انسان کامل:** هدف نسفی از مطرح کردن این اصل که «آدمیان میوه درخت موجودات‌اند» آن بوده است که از این میان، «انسان کامل» را ممتاز کند. او معتقد است که کمال در میوه (آدمی) است. دلیل برتری انسان بر دیگر موجودات و اینکه انسان مسجود موجودات و ملائکه است نیز آن است که «انسان کامل» در میان آدمیان است: «تمام اجزای عالم در کار و عروج بودند تا در آخر آدمی پیدا شد و معلوم شد معراج موجودات از طرف آدمی است و کمال اینجاست. از جهت آنکه

کمال در میوه است و میوه درخت موجودات آدمی است. پس کعبه موجودات آدمی است، از آن جهت که جمله موجودات کارکنان وی هستند و روی در آدمی دارند و آدمی مسجود ملائکه است. ملائکه و موجودات که آدمی را سجده می کنند، از برای آن است که «انسان کامل» در میان آدمیان است. پس جمله آدمیان طفیل انسان کامل اند» (همان: ۲۵۱).

نسفی آدمیان را طفیل انسان کامل می داند و معتقد است که هر سالکی برای رسیدن به مراتب انسانی نیازمند یاری انسان کامل است. او مراتب انسانی در وجود سالک را مثل مراتب درخت می داند که برای ظهور مراتب خود به شیخ و مراد (باغبان) نیاز دارند. انسان همانند درخت مراتب دارد. همان طور که درخت برای رشد و نمو به زمین نرم و موافق نیاز دارد، به باغبان نیز نیاز دارد تا خار و خاشاک را پاک کند و محافظت کند تا آفتی به آن نرسد و تمام مراتب درخت یعنی تنه، شاخه، برگ و میوه پدیدار شوند و هریک در وقت مناسب، خود را به تمامی ظاهر و آشکار کنند. نسفی سالک بدون شیخ را به میوه بیابانی و سالک پرورده شیخ و دانا را به میوه بوستانی تشبیه می کند: «پس عقل اول به مثابه تخم درخت است و جمله مراتب درخت در تخم درخت موجود است. مراتب انسانی (اخلاق نیک، طهارت، علم، معرفت، کشف اسرار، ظهور انوار) در وجود سالک برای ظاهر شدن نیاز به باغبانی حاذق؛ یعنی شیخ و مراد دارد تا با ریاضت ها و مجاهدت ها، تربیت و پرورش یابد. تربیت و پرورش زیر نظر دانا و پیر بسیار اهمیت دارد. بی صحبت دانا امکان ندارد کسی به جایی برسد. میوه بیابانی خودرسته با میوه بوستانی که باغبان او را پرورده باشد، هرگز برابر نیست» (همان: ۸۸).

قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
مراتب انسانی (اخلاق نیک، طهارت و...)	مراتب درخت (تنه، شاخه، برگ و...)
انسان کامل	باغبان
سالک پرورده شیخ	میوه بوستانی
سالک بدون شیخ	میوه بیابانی

۴-۱. **بلوغ و حریت:** تنها تناظری که در باب مفهوم بلوغ و حریت، در قالب استعاره درخت مطرح شده عبارت است از:

قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
رسیدن به کمال	رسیدن و پختن میوه

در این نگاشت، مفاهیم حوزه مبدأ یعنی «رسیدن و پختن میوه» با مفاهیم حوزه مقصد یعنی «رسیدن به کمال» متناظر شده است. از نظر اهل وحدت، آدمی در این دنیا همچون مسافری در سیر و سفر است. هدف او از این سفر، رسیدن به کمال است و زمانی که انسان به کمال خود رسید، باید با درخت هستی قطع پیوند کند. نسفی نیل آدمی به کمال و نهایت خود را «بلوغ» و قطع پیوندش از دنیا را «حریت» می خواند. او می گوید: هر چیزی که در عالم موجود است نهایی دارد. نهایت هر چیز بلوغ آن است و غایت هر چیز حریت است. زمانی که میوه بر روی درخت برسد و به نهایت خود برسد، عرب گوید «میوه بالغ گشت» و چون میوه بعد از بلوغ از درخت جدا شود و پیوند از درخت جدا کند، عرب گوید: «میوه حر گشت» (۱۳۶۲: ۱۳۲). زمانی که آدمی به کمال و نهایت خود (بلوغ) رسید، معراج آدمی تمام می شود؛ میوه درخت موجودات به کمال خود رسیده است و باید او را از شاخه جدا کنند و پیوند او را از درخت موجودات قطع کنند تا به حریت برسد. «علامت نهایت آن باشد که به اول خود رسد» (همان: ۱۳۳). مثل تخم گندم که بعد از نشو و نما و رسیدن به بلوغ، میوه اش پدید می آید و میوه هر چیز تخم همان چیز باشد. «چون به تخم رسید، به نهایت خود رسیده است و دایره تمام شد. دایره تا به اول خود نرسد، تمام نشد چون به اول خود رسید تمام شد» (همان).

## ۲. باز نمود مفهوم عرفانی جهان هستی به مثابه درخت در کتاب *مرصادالعباد*:

نجم الدین رازی نیز در *مرصاد* از مفهوم عینی درخت در حوزه تفکرات عرفانی به طور گسترده بهره می گیرد. انواع مفاهیم انتزاعی مربوط به عالم هستی که رازی بر آن است تا با استفاده از قلمرو مبدأ درخت، آن‌ها را تبیین کند عبارت‌اند از: مبدأ ارواح (روح محمدی)، مبدأ عالم (نور محمدی)، عالم ملکوت، مفارقت روح از قالب، نظر الهی و کمال انسانیت که در ادامه بعضی از آن‌ها (مبدأ ارواح، مبدأ عالم، مفارقت روح از قالب) بررسی خواهد شد.

۲-۱. **مبدأ ارواح**: رازی مبدأ ارواح انسانی را نور روح محمدی (ص) می داند. او برای تبیین نظر خود از استعاره درخت بهره می گیرد. نگاشت‌هایی که در کتاب *مرصادالعباد* برای تبیین مفاهیم عرفانی مطرح شده به قرار زیر است:

قلمرو مبدأ	قلمرو مقصد
شجره	آفرینش

ثمره و میوه	حضرت محمد (ص)
تخم	روح محمدی

نجم‌الدین رازی نیز مانند نسفی، عالم هستی یا عالم کبیر را همچون درختی می‌داند. او در جایی از کتاب مرصاد، حضرت محمد (ص) را به علت تقدم وجودی روح او بر دیگر ارواح (ابوالارواح) می‌خواند (۱۳۸۶: ۳۸-۳۹) و در بخش‌های دیگری از کتابش معتقد است حضرت محمد (ص) ثمره و میوه درخت هستی است. همچنان که تخم میوه سبب پیدایش درخت می‌شود، وجود حضرت محمد (ص) سبب پیدایی آفرینش و مبدأ ارواح انسانی است: «آفرینش بر مثال شجره‌ای است و خواجه علیه الصلوة والسلام ثمره آن شجره و شجره به حقیقت از تخم ثمر باشد» (همان: ۳۷). رازی با این استدلال نتیجه می‌گیرد که حضرت محمد (ص) مبدأ ارواح انسانی است؛ او ارواح انسانی را مبدأ مخلوقات می‌داند و از آن جهت که حضرت محمد زبده و خلاصه موجودات و ثمره شجره کائنات است که «لولاک لما خلقت الافلاک»، مبدأ ارواح انسانی را روح پاک محمدی می‌داند و معتقد است تخم ثمره و مبدأ ارواح انسانی نور روح محمدی (ص) است. جمله آفرینش بر دو قسم است: ملک و ملکوت یا عالم خلق و امر. ملکوت نیز بر دو قسم است: عالم ارواح و عالم نفوس. عالم ارواح به دو دسته علوی و سفلی تقسیم می‌شود. ارواح انسان و ملک جزء عالم ارواح علوی و ارواح جن، شیاطین و حیوان و روح نامیه جزء عالم ارواح سفلی هستند. مبدأ و منشأ این قسم، روح محمدی (ص) است (همان: ۳۷-۳۹، ۴۸، ۶۳).

**۲-۲. مبدأ عالم:** رازی بعد از ذکر مبدأ عالم ارواح در مورد مبدأ عالم هستی سخن می‌گوید و معتقد است که حضرت رسول (ص) همچون میوه‌ای بر درخت آفرینش است و چون درخت از تخم میوه پدید می‌آید، کل عالم هستی به واسطه وجود حضرت رسول (ص) پدید آمده است و نور محمدی نخستین موجود بود که از پرتو نور احدیت پدید آمد. رازی نحوه پدید آمدن سایر موجودات از نور محمدی را بدین گونه شرح می‌دهد که از قطرات نور محمدی ارواح انبیا، پس از آن ارواح اولیا و از انوار اولیا ارواح مؤمنان و... پدید آمد. ریشه‌های عالم ملکوت از تخم روح محمدی پدید آمد. سپس شجره جسمانیات و برگ‌های حیوانیات و در آخر نیز میوه انسانیت بر سر شاخه درخت کائنات پدید آمد: «شخص انسانی بر مثال شجره‌ای است. تخم آن شجره روح پاک محمدی صلی الله علیه و سلم «اول ما خلق الله روحی» چنانکه ابتدا از تخم، بیخ‌های درخت در زمین پدید آید، آن‌گه شجره بر روی زمین ظاهر شود، آن‌گه بر شجره ثمره پدید آید، همچنین از تخم

روح محمدی صلی الله بیخ‌های عالم ملکوت پدید آمد. پس شجره جسمانیات از این بیخ‌ها بر روی زمین عالم محسوس ظاهر شد و از شجره جسمانیات برگ‌های حیوانیات برخاست. پس ثمره انسانیت بر سر شاخ شجره کائنات پدید آمد» (همان: ۴۰۳)؛ پس مبدأ عالم، نور محمدی (ص) است. برای اثبات این امر، نجم رازی این‌گونه استدلال می‌کند: نور محمدی که مبدأ عالم است، بر مراتب ملکوتی‌ات ارواح گذر می‌کند تا آنجا که به آخر موجودات می‌رسد که عناصر مفرده هستند. نجم رازی در مورد چگونگی تعلق نور محمدی به سایر موجودات می‌گوید: پرتو نور روح خواجه (ص) بعد از گذر از مراتب ملکوتی‌ات ارواح، بر ملکوتی‌ات نفوس گذر می‌کند، تا آنجا که به ملکوت عناصر رسید بر مثال پرگار که گرد دایره بر آید. چون به نهایت رسد، هردو به هم پیوندد یکی بود (همان: ۵۷-۶۲). نجم رازی پس از بیان مبدأ ارواح و مبدأ عالم بیان می‌کند که درخت آفرینش در حقیقت، وجود حضرت محمد (ص) است. او محمد (ص) را درخت آفرینش، ملکوتیان را ریشه‌های این درخت، جسمانیات را تنه آن، انبیا (ع) را شاخه و ملائکه را برگ‌های این درخت می‌داند: «... تخم آفرینش که از اصل تخم پرتو نور احدیت به وجود آمد، محمد (ص) بود و ثمره هم او بود و شجره آفرینش به حقیقت هم وجود محمدی است. هرچه ملکوتیان است، بیخ‌های آن شجره تصور کن و هرچه جسمانیات است تنه آن شجره و انبیا (ع) شاخه‌های شجره و ملائکه برگ‌های شجره و بیان ثمره آن شجره در عبارت نکنجد... پس همچنان که شجره در ثمره تعبیه باشد ثمره در شجره تعبیه است تا هیچ ذره از شجره نیست که از وجود ثمره خالی است و این سر بزرگی است» (همان: ۶۳). پس براساس این نگاشت که «حضرت محمد (ص)، درخت آفرینش است» می‌توان تناظرهای زیر را برای حوزه مبدأ و مقصد ذکر کرد:

قلمرو مبدأ	قلمرو مقصد
درخت آفرینش	وجود حضرت محمد (ص)
ریشه	ملکوتیان
تنه	جسمانیات
شاخه	انبیا
برگ	ملائکه

### ۲-۳. مفارقت روح از قالب و کمال انسانیت: نگاشت‌هایی که برای مفهوم عرفانی مفارقت

روح از قالب و کمال انسانیت در *مرصادالعباد* می‌توان در نظر گرفت بدین قرار است:

قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
جسم انسان	درخت
روح انسان	میوه
مفارقت روح از جسم	جداشدن میوه از درخت
نظر الهی	آفتاب جهت پرورش میوه
کمال انسانیت	مویز

نجم رازی آدمی را دارای پنج حال می‌داند: اول حال عدم، دوم وجود در عالم ارواح، سوم حالت تعلق روح به قالب، چهارم حالت مفارقت روح از قالب و پنجم حالت اعادت روح به قالب (همان: ۴۰۰-۴۰۴). رازی کالبد انسانی را به سان درختی فرض کرده است و روح انسانی را ثمره انسانیت می‌داند. او نحوه پدید آمدن و پیوستن روح انسانی بر سر شاخه کالبد یا شخص انسانی و مفارقت از آن را این گونه شرح می‌دهد: زمانی که گفته شد که از روح محمدی، ریشه‌های عالم ارواح در عالم ملکوت به وجود آمد و در مرحله آخر برگ‌های حیوانیات ظاهر گشت و ثمره انسانیت بر سر شاخه درخت کائنات پدید آمد. این بدان معناست که روح انسانی بر سر شاخه کالبد انسانی پدید آمد، ولی روح انسانی برای همیشه به بدن تعلق نخواهد داشت؛ بلکه بعد از مدتی باید از بدن جدا شود. رازی در لزوم مفارقت روح از بدن می‌گوید: روح باید قالب را ترک کند تا در حالت بی‌قالبی، ذوقی از معارف غیبی حاصل کند و آلاشی که روح از هم‌نشینی با اجسام حاصل کرده بود، در مفارقت آن به تدریج از او برخیزد و دگر باره صفای روحانیت خود را به دست آورد و بی‌مزاحمت قالب، از معرفت و قربت حضرت عزت برخوردار شود. پس ثمره روح که بر درخت قالب در اثر آفتاب نظر الهی رسید و پخته شد، باید قالب را ترک کند؛ مثل میوه انگور که بعد از رسیده شدن باید از درخت انگور جدا شود (همان: ۴۰۲، ۴۰۳). به بیانی دیگر، روح محمدی (ص) تخم درخت انسان است؛ انسانی که خود نسخه‌ای از عالم کبیر است. ریشه‌های عالم ارواح از روح محمدی به وجود آمد. از ریشه‌های روحانیت، درخت جسمانیت سپس روح انسانی بر سر شاخه کائنات پدید آمد. روح در اثر هم‌نشینی با اجسام، صفای خود را از دست می‌دهد و برای زدودن آلایش و کسب صفای روحانی و برای درک معارف غیبی که در عالم اجسام توان ادراک آن را نداشت، باید بدن را ترک کند؛ مثل انگوری رسیده که باید از شاخه جدا شود.

از نظر نجم رازی شرط رسیدن آدمی به کمال انسانیت، قطع هرگونه پیوند یا جسمانیت است. رازی معتقد است اگرچه حتی در آن زمانی که انگور رسیده و پخته بر روی درخت (جسم) قرار داشت از آفتاب نظر الهی مدد می‌گرفت، چون پای در جسمانیت داشت، برخی از ویژگی‌های

طینت جسمانی مثل رطوبت و ترشی به مدد آفتاب اضافه می‌شد. انسان تنها پس از مرگ - یعنی زمانی که تصرف جسمانیت از انسان منقطع می‌شود - قادر خواهد بود تحت نظر آفتاب لطف الهی به مقام «کمال انسانیت» یا مویزی برسد؛ البته چه آن زمان که روح در قالب باشد (زمان حیات) و چه زمانی که قالب را مفارقت کند (بعد از مرگ)، در هر دو زمان نیاز به نظر آفتاب الهی دارد؛ مثل انگور که آن‌گاه که بر درخت است، برای پخته شدن نیاز به آفتاب دارد و بعد از جداشدن از درخت هم به آفتاب نیاز دارد تا بتواند به مویز تبدیل شود، ولی مویز شدن که مقامی والاتر است ذوقی دیگر دارد. انگور پخته بر روی درخت، هرگز به مقام مویزی (کمال انسانیت) نمی‌رسد؛ مگر آنکه از درخت کنده شود و به آفتاب مجرد (نظر لطف الهی) پرورده شود تا به مویز شیرین تبدیل شود (همان: ۴۰۳ - ۴۰۴).

### ۳. باز نمود مفهوم عرفانی جهان هستی به مثابه درخت در کتاب معارف بهاء‌ولد: در

کتاب معارف بهاء‌ولد با استفاده از درخت و وابسته‌های آن (زمین، باغ، شاخه، برگ، شکوفه و...) ترکیبات تشبیهی زیادی ساخته شده است؛ نظیر درخت وجود (۱۳۳۸، ج ۱: ۹۸)، نهال تن (همان: ۲۵۶)، نهال منی (همان: ۲۸۲)، زمین تن (همان: ۱۴۲)، گلستان صنایع‌الله (همان: ۱۴۷)، بوستان عشق و محبت (همان: ۱۶۳)، باغ نماز (همان: ۱۸۸)، عالم گلستان (همان: ۱۹۶)، شجره فلک (همان: ۲۸۳)، شکوفه روح (همان: ۱۹)، تخم روح (همان: ۳۴)، تخم انفاس (همان: ۵۲) و تشبیهاتی مثل تشبیه ستاره به برگ (همان: ۲۸۳)، تشبیه آدمی به درخت (همان: ۷)، تشبیه ایمان به تنه درخت (همان: ۴۰)، تشبیه نماز به درخت (همان: ۲۸۲) و تشبیه هردو جهان به باغ (همان: ۵۰). نکته شایان ذکر در مورد به کارگیری تشبیهانی از این دست در معارف بهاء‌ولد آن است که از جمله عواملی که تا حدودی در شکل‌دهی به ذهنیت ناخودآگاه بهاء‌ولد در این زمینه (استفاده از اصطلاحات مربوط به گیاهان و درختان برای بیان مقاصد عرفانی) مؤثر بوده، علاوه بر عوامل عقیدتی، عوامل جغرافیایی و تجربی نیز بوده است؛ چرا که بهاء‌ولد در سرزمین سرسبز و غله‌خیز «وخش» اقامت داشته و ساعت‌ها در طبیعت به کار کشاورزی و باغداری مشغول بوده است (زرین‌فکر و همکاران ۱۳۹۲: ۱۴۱-۱۴۶). انواع مفاهیم مربوط به عالم هستی که بهاء‌ولد با استفاده از استعاره مفهومی درخت آن‌ها را تبیین کرده است، عبارت‌اند از: وحدت وجود، تجلی خداوند، بازگشت به اصلی واحد، مرگ و رسیدن به خانه غیب. نگاشت‌هایی که در کتاب معارف بهاء‌ولد در قالب استعاره درخت، برای ذکر مفاهیم عرفانی مطرح شده به قرار زیر است:



قلمرو مبدأ	قلمرو مقصد
درخت	جهان
تخم	دانه گوهر (گوهر ذات الهی)
باغبان	خداوند
ریشه	آب و باد
ساقه	خاک
شاخه	آسمان
برگ‌ها	ستاره‌ها

۳-۱. **وحدت وجود/ تجلی خداوند:** منظور از این تجلی، تجلی شهودی یا فیض مقدس است؛ یعنی در آن، اعیان ثابتۀ ممکنات آشکار شده‌اند و در نتیجه عالم به وجود آمده است. تجلی روندی است که طی آن ذات حق در مرتبۀ اطلاق، خود را در مقیدات و کثرات نمایان می‌سازد و بدین لحاظ می‌توان تجلی را مکمل نظریۀ وحدت وجود دانست که عهده‌دار توجیه کثرت مشهود پس از اعتقاد به وحدت محض است (طریقی، ۱۳۸۷: ۱۳۵). حاصل کلام آنکه عالم همه خداست و جز یک وجود حقیقی و مطلق وجود ندارد.

بهاء‌ولد نیز جهان را چون درختی می‌داند. در معارف بهاء‌ولد ترکیباتی نظیر «درخت عالم» و «درخت وجود» (۱۳۳۸، ج ۱: ۹۸) آمده است. این درخت عالم، درختی است که یک ریشه آن در عالم عین و دیگری در عالم غیب است: «هر درختی را دو بیخ است: یکی در عالم عین و یکی در عالم غیب است. آن بیخ عینی را خلقان مشاهده کنند و بیخ غیبی را مشاهده نمی‌کنند از آنکه شیره، مزه، میوه و غلظت تنه از بیخ و در آب و گل نیست این‌ها از بیخ غیبی بیرون می‌آید» (همان، ج ۲: ۱۳-۱۴). تخم و بذر هر دو عالم از «دانه گوهر» است و تخم و دانه این درخت عالم را خداوند در خید عدم کاشته است؛ یعنی انسان را خلق کرده است. وظیفۀ باغبانی برای به‌ثمرنشدن نهال وجود انسان و رسیدن به کمال، در معارف بهاء‌ولد در درجۀ اول بر عهده خداوند است<sup>۲</sup> (همان، ج ۱: ۱۶۵). این باغبان کسی است که هم بذر را می‌کارد و هم می‌پروراند. بهاء‌ولد در ادامه در مورد دیگر اجزای درخت عالم می‌افزاید که ریشه درخت عالم آب و باد، ساقه‌اش خاک، شاخه‌اش آسمان و برگ‌هایش ستارگان هستند. او بعد از مطرح کردن چگونگی آفرینش بشر و بیان مبدأ، وجود عالم هستی را مظهر تجلیات خداوند می‌داند؛ هر چند عالم، در ظاهر هیچ شباهتی با گوهر ذات خداوند ندارد. او می‌گوید همچنان که ریشه، ساقه و شاخه درخت شبیه دانه نیستند، عناصر اربعه، آسمان و ستارگان (مخلوقات خدا) نیز شبیه گوهر ذات نیستند، ولی اصل و منشأ همه

از دانه و قایم به دانه است؛ یعنی ذات حق در مرتبه اطلاق، در مقیدات و کثرات حضور دارد: «جهان چو درختی است. دانه گوهر را چون بیضه در خید عدم بکاشتند، درخت عالم برست، بیخش آب و باد و تنش خاک و شاخس سما و اوراق ستاره این‌ها هیچ بدان دانه نماند، همچنان که اجزای درخت بدان نماند» (همان، ج ۲: ۱۳-۱۴). بهاء‌ولد در جایی دیگر می‌گوید: اگر باغ و بوستان غیبی را نمی‌بینی، باری این باغ و بوستان که الله در تو می‌نماید نظر بکن از آنکه هر مزه که از خود می‌بایی و هر جمالی را که مشاهده می‌کنی و هر صورت بوستانی را که بینی، این همه آثار از الله است (همان، ج ۱: ۱۵).

**۲-۳. بازگشت به اصلی واحد:** درخت از سویی به موجب چرخه‌ای بودن - یعنی حرکت از بذر و دانه به ریشه، ساقه، شاخه و میوه و تداوم این حیات در چرخشی مداوم - تصویری از زندگی پایان‌ناپذیر و نماد جاودانگی است. این چرخه حیات و ممات گیاهان و درختان نشانگر مرگ، رستاخیز و تجدید حیات است که یکی از آموزه‌های بنیادین ادیان و کتب مقدس است (مالرب، ۱۳۸۷: ۳۶۵-۳۶۷). از سوی دیگر، هر درختی فردیت ویژه خود را دارد؛ رشد طولی آن، گسترده‌گی در عمق، انشعاب آن به صورت شاخه‌ها که از تنه درخت جدا می‌شوند و شکفتگی آن، همه به مثابه الگوی نمونه رفتار و کردار آدمی جلوه می‌کند (دوبو کور، ۱۳۹۴: ۷). در معارف بهاء‌ولد آمده است که درخت هستی و آفرینش که ریشه در عالمی دیگر دارد و از آنجا نشئت گرفته است، در نهایت به همان عالم منتقل می‌شود (زرین فکر و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۴۹) که این مسئله را می‌توان برای انسان نیز به عنوان یکی از مخلوقات و عالم صغیر در ساختار درخت و در قالب اصل مرگ و معاد مطرح کرد.

**۳-۳. مرگ و معاد:** بهاء‌ولد آسمان و زمین را همچون درخت و آدمی را همچون میوه‌های این درخت دانسته است که در تابستان حیات دنیوی خود به دم گرم حرص، به جمع‌آوری مال مشغول است تا اینکه با فرارسیدن باد خزان و زمستان مرگ، همه را در آخرین نفس سرد خود بر جا می‌گذارد و می‌رود: «مادر درخت که غذا می‌خورد، میوه‌ها چون اطفال سر پستان مادر شجر را گرفته باشند، به دهان‌های خود شیر می‌خورند. هر چه به دم گرم تابستان، درخت جمع کرده باشد، جمله به دم سرد بازپسین همه را بماند و برود. درخت را نیز هر چه به باد صبا شمال و نسیم حاصل شده باشد، جمله به باد خزان نیست شود... گویی این آسمان و زمین که بر می‌گرددی همچون درختی است و آدمیان همچون میوه‌اند بر این درخت که فرومی‌افتندی و به حقیقت همچنین است

از آنکه آدمی اگرچه بر یک جا برقرار است ولیکن می‌رود و همچون میوه از شاخ می‌افتد» (بهاء‌ولد، ۱۳۳۸، ج ۱: ۲۱۵). مطابق برخی باورها و افسانه‌ها، آدمی میوه درختی هفت شاخه است (دوبوکور، ۱۳۹۴: ۱۹). در نمونه بالا، بهاء‌ولد همچون نسفی انسان را میوه درخت هستی می‌داند و فرارسیدن مرگ آدمی را مثل افتادن میوه از درخت تصویر می‌کند. مستملی بخاری نیز جان‌کندن انسان را به جداشدن برگ از درخت تشبیه کرده است: در شرح‌تعارف، عالم هستی به درختی تشبیه شده است و خلق به مثابه برگ‌های آن درخت، زردشدن برگ‌ها نزدیکی به مرگ و جداشدن برگ از درخت به فرارسیدن مرگ تصویر شده است: «خدای عز و جل پیش ملک‌الموت درختی آفریده است و بر آن برگ نام وی نبشته. چون آن بنده را سبب مرگ پدید آید، آن برگ زردی گیرد، ملک‌الموت بداند که او را اجل نزدیک آمد. چون وقت جان‌کندن فراز آید، برگ از درخت جدا گردد. ملک‌الموت جان وی کشیدن گیرد» (۱۳۶۳، ج ۲: ۶۳۹).

بهاء‌ولد در جایی دیگر با تشبیه روح به تخم درخت و تن و کالبد به زمین، تعبیری دیگری درمورد جدایی روح از بدن و قرار گرفتن آن در کنار دیگر روح‌ها در عالم ارواح به دست می‌دهد: تخم روح هرکسی را از عالم غیب آوردند و در زمین کالبد نشانند، چون بلند گشتند و شکوفه‌های خود و هواهای خود ظاهر کردند، از زمین قالب نقلشان کردند و به بوستان جنان در جویبار جنس خود نشانند (۱۳۳۸، ج ۱: ۳۴). گفته می‌شود گیاهان و عناصر نباتی در شکل رمزی خود نمایانگر ارتباط عالم ناسوت با عوالم برتر بوده‌اند (زمردی، ۱۳۸۷: ۱۵). بهاء‌ولد چرخه حیات و ممات انسان را همچون چرخه حیات و ممات درخت می‌داند. او همان‌گونه که فرارسیدن مرگ آدمی را به فرارسیدن فصل زمستان تشبیه کرده است، معاد یا تولد دوباره او بعد از مرگ را به فرارسیدن فصل بهار تشبیه می‌کند، ولی همچنان که عقل آدمی در فهم کیفیت خلقت اولیه بشر عاجز بوده، در درک چگونگی خلقت ثانویه بشر نیز ناتوان است؛ دانه در فصل بهار سر از خاک برمی‌آورد و شکوفا می‌شود و پس از رشد و نمو در فصل زمستان از بین می‌رود و به شکل اولیه خود درمی‌آید تا در فصل بهار، دوباره از خاک متولد شود: «اعتقاد کن که چون خاک زمین تن تو به زمستان مرگ خشک گردد و نهال‌های حواس تو مرده شود، باز دگر باره بهار، وی را پدید تواند آوردن. بهار این خاک تن، سون دیگر است... نرگس و بنفشه‌زار وی نوعی دیگر است... همچنان که کما بدأنا أول خلق نُعیده. همچنان که بی‌چون و بی‌چگونه که عقل هیچ کس بدان راه نیافت، دوم بار هم بدان راه نیاید.» (بهاء‌ولد، ۱۳۳۸، ج ۱: ۲۵۷).

نگاشت‌هایی که بهاء‌ولد برای مفاهیم عرفانی مرگ و معاد در قالب ساختار استعاره‌ی درخت و وابسته‌های آن مطرح کرده، به قرار زیر است:

قلمرو مقصد	قلمرو مبدأ
زمین و آسمان (مجازاً دنیا)	درخت
آدمیان	میوه درخت
مرگ = جدانشدن آدمی از دنیا	فروافتادن میوه از درخت
روح	تخم
کالبد	زمین
حواس آدمی	نهال
مرگ = مردن حواس	زمستان
معاد = پدید آمدن دوباره حواس	بهار

### نتیجه گیری

در عرفان اسلامی، درخت نمادی برای تبیین بعضی پدیده‌های انتزاعی عالم هستی و جایگاه انسان در این عالم به شمار می‌رود. رویکرد عارفان به درخت به عنوان استعاره و نمادی برای آفرینش یا کیهان، علاوه بر تجربه‌های عرفانی آنان، ریشه در باورهای عقیدتی و اسطوره‌ای دارد. نسفی، رازی و بهاء‌ولد با بهره‌گیری از قلمرو مبدأ درخت و خوشه‌های تصویری مرتبط با آن کوشیده‌اند درک بعضی مفاهیم عرفانی جهان هستی را برای مخاطبان‌شان عینی و ساده کنند. هریک از این نویسندگان متناسب با نگرش و نوع اندیشه خود، از استعاره مفهومی «جهان هستی، درخت است» برای بیان دریافت‌ها و تجربه‌های عرفانی خود از پدیده‌های انتزاعی عالم هستی بهره جسته‌اند؛ پدیده‌هایی چون مبدأ آفرینش، توحید ذاتی، انسان کامل، بلوغ و حریت، مبدأ ارواح، مبدأ عالم، وحدت وجود، مرگ و معاد.

نسفی، هستی را درخت، عقل اول را تخم این درخت و انسان را میوه آن می‌داند. وی بر آن است که جمله آدمیان طفیل انسان کامل‌اند؛ چرا که همان‌گونه که درخت نیاز به باغبان دارد، انسان‌ها نیز برای طی مسیر سلوک نیاز به مراقبت شیخ و انسان کامل دارند. او سالک بدون شیخ را میوه بیابانی و سالک پرورده شیخ را میوه بوستانی می‌داند. وی برای عینی کردن مفهوم بلوغ (کمال) از تصویر رسیدن و پختن میوه و برای عینی کردن مفهوم حریت از تصویر جدانشدن میوه از شاخه استفاده کرده است.

نجم رازی نیز عالم هستی را همچون درختی می‌داند که هم تخم این درخت و هم ثمر و میوه آن حضرت محمد و نور روح محمدی است. وی معتقد است همان‌گونه که تخم میوه سبب پیدایش درخت می‌شود، وجود حضرت محمد (ص) مبدأ ارواح انسانی و واسطه پیدایش عالم

هستی بوده است. همچنین وی جسم را به منزله درخت و روح را به مثابه میوه‌ای ترسیم می‌کند که وقتی در اثر آفتاب نظر الهی پخته شد و به کمال رسید باید از درخت جسم جدا شود و قطع تعلق کلی از جسمانیات کند تا هیچ‌یک از ویژگی‌های جسمانی مانع از تابش آفتاب نظر الهی نشود و آدمی به نهایت کمال برسد؛ همان‌گونه که میوه انگور بعد از رسیدن باید از درخت جدا شود و همچنان از تابش آفتاب بهره یابد تا به میو‌زی شیرین تبدیل شود.

مطابق نگرش عارفانه بهاء‌ولد، دنیا درختی است که ریشه‌ای در عالم عین و ریشه‌ای در عالم غیب دارد. از آنجا که دانه و بذریه این درخت گوهر ذات الهی (دانه گوهر) است، ذات حق در این درخت ساری است و در مقیدات و کثرات حضور دارد. از سوی دیگر وی آسمان و زمین را چون درخت و آدمی را میوه این درخت دانسته که در نهایت، میوه (آدمی) از درخت (هستی مادی) جدا می‌شود. وی چرخه زندگی و مرگ آدمیان را چون چرخه زندگی و مرگ درخت در بهار و زمستان تصویر کرده است که انسان از درک کیفیت آن ناتوان است. انجام سخن آنکه هرچند استعاره مفهومی «جهان هستی، درخت است» در هر یک از سه اثر مورد بررسی با تفاوت‌هایی نمود یافته است، در نهایت کاربرد آن در خدمت عینی‌تر کردن دریافت‌ها و تجربه‌های عرفانی و انتزاعی صاحبان این آثار بوده است.

### پی‌نوشت

۱. هر چند ظاهر این روایت متشابه است و با آموزه‌های توحیدی که اساس اسلام بر آن استوار است تعارض دارد، بررسی سندی و دلالتی آن بیانگر وثاقت صدوری (به لحاظ ذکر در منابع روایی شیعی نظیر الکافی، التوحید، عیون اخبار الرضا و نیز منابع روایی اهل سنت مانند صحیح مسلم، صحیح بخاری و مسند احمد) و دلالت مفهومی آن مطابق با آموزه‌های اسلامی است. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: شاکر سلماسی، مجید، «بررسی سندی و دلالتی روایت ان الله خلق آدم علی صورته» در فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سقینه، سال ۱۲، ش ۴۵ (زمستان ۱۳۹۳)، صص ۵۲-۵۸.
۲. در درجه دوم، این باغبان خود انسان است که باید با تلاش خویش به سرحد کمال برسد (همان: ۸۲/۲).

### منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی. [بی‌تا]. الفتوحات المکیه. دار صادر. بیروت.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۶). شجره الکون. مقدمه و توضیح گل‌بابا سعیدی. طریق الکمال. تهران.
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌العابدین. (۱۴۰۳). عوالی اللئالی. به تحقیق مجتبی عراقی. مؤسسه سیدالشهدا. قم.

- الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). *مقدمه‌ای بر فلسفه‌ای از تاریخ*. ترجمه بهمن سرکارانی. نیما. تبریز.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. سروش. تهران.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*. چشمه. تهران.
- بهاء‌ولد، محمد بن حسین خطیبی. (۱۳۳۸). *معارف*. جلد اول و دوم. تصحیح و مقدمه بدیع‌الزمان فروزان‌فر. طهوری. تهران.
- بهنام، مینا. (۱۳۸۹). «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس». *نقد ادبی*. سال ۳. ش ۱۰. صص ۹۱-۱۱۴.
- بهگود گیتا. (۱۳۷۴). *سرود خدا/بان*. ترجمه محمدعلی موحد. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. تهران.
- حسن‌زاده، علیرضا. (۱۳۸۱). *افسانه زندگان*. بقعه و مرکز بازشناسی اسلام و ایران. تهران.
- دوبوکور، مونیك. (۱۳۹۴). *رمزهای زنده جان*. ترجمه جلال ستاری. مرکز. تهران.
- راسخ‌مهند، محمد. (۱۳۸۹). *درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی*. سمت. تهران.
- زرین‌فکر، مژگان و همکاران. (۱۳۹۲). «استعاره مفهومی رویش در معارف بهاء‌ولد». *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال پنجم. ش ۹. صص ۱۳۷-۱۷۲.
- زمردی، حمیرا. (۱۳۸۷). *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*. زوار. تهران.
- زند بهمن یسن. (۱۳۷۰). *گزیده‌های زادسپهرم*. ترجمه محمدتقی راشد محصل. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- سید مرتضی. علی بن حسین. [بی‌تا]. *تنزیه الانبیا و الائمة*. شریف رضی. قم.
- شاکر سلماسی، مجید. (۱۳۹۳). «بررسی سندی و دلالتی روایت ان الله خلق آدم علی صورته». *فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه*. سال دوازدهم. شماره ۴۵. صص ۵۲-۵۸.
- طریقی، عبدالحسین. (۱۳۸۷). «تجلی در عرفان اسلامی». *فصلنامه تخصصی عرفان*. سال ۴. ش شانزدهم. صص ۱۳۵-۱۶۳.
- فاضلی، فیروز و همکاران. (۱۳۹۲). «رهیافت میان‌فرهنگی به گیاه و درخت در اساطیر و ادبیات». *ادب-پژوهی*. ش ۲۳. صص ۹-۳۳.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عارفان*. سخن. تهران.
- کلاتر، نوش‌آفرین و طاهره صادقی تحصیلی. (۱۳۹۵). «درخت در نمادپردازی‌های عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن». *دو فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال ۸. ش ۱۵. صص ۶۷-۹۲.
- کوچش، زلتن. (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*. ترجمه شیرین پوراابراهیم. سمت. تهران.
- لیکاف، جرج. (۱۳۹۰). *نظریه معاصر استعاره*. با همکاری گروهی از مترجمان به کوشش فرهاد ساسانی. ج ۲. *سوره مهر*. تهران.
- لیکاف، جرج و مارک جانسون. (۱۳۹۶). *استعاره‌هایی که باور داریم*. ترجمه راحله گندمکار. نشر علمی. تهران.
- مالرب، میشل. (۱۳۸۷). *نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی*. ترجمه مهراں توکلی. نی. تهران.

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س) / ۲۹

- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح و تحشیة محمد روشن. ج ۲. چ ۲. اساطیر. تهران.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی*. مصحح توفیق سبحانی. سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. تهران.
- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ ۱۲. علمی و فرهنگی. تهران.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۶۲). *الانسان کامل*. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. زبان و فرهنگ ایران. تهران.
- نظامی گنجوی. (۱۳۶۲). *خمسه نظامی*. به اهتمام وحید دستگردی. امیر کبیر. تهران.
- هاشمی، زهره. (۱۳۸۹). «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون». *ادب پژوهی*. ش ۱۲. صص ۱۱۹-۱۴۰.

## References

- The Holy Quran. (1383). Translated by Ansari H. Osveh press. Qom.
- Ibn Arabi M. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan Illuminations). Dar e sader publication, Beirut
- . (1997). *Tree of being*. Introduction and Explapaination, Saeedi G. , Tarigh Alkamal, Tehran.
- Ibn Abi Jomhoor, M. (1982). *Avali Al La'ali*. Investigation of Araghi, M., Seyed al Shohada Institute. Qom.
- Eliade, M. (1993). *An Introduction to a Philosophy of History*, Translated by Sarkarati, B, Nima press, Tabriz.
- . (1997). *A Treatise on the History of Religions*, Translated by Sattari, J. Soroush press, Tehran.
- Bahar, M. (1997). *From myth to history*, Cheshmeh press, Tehran.
- Khatibi, B. (1959). *Vol 1 and 2*. Correction and Introduction by Frouzanfar, B. Tahouri press, Tehran
- Mina, B. (2010). *conceptual metaphor of light in Divan Shams*, Literary Criticism vol 3, issue: 10, pp: 91-114
- Translated by Movahed, M.A. (1995). *Bhagavad Gita*, Kharazmi publication, Tehran
- Hasanzadeh, A.R. (2002). *Legend of living*, Recognition center of Islam and Iran, Tehran.
- Beaucorps, M. (2015). *Living Symbols*, Translated by Sattari, J. Markaz press, Tehran.
- Rasekh mahand, M. (2010). *An Introduction to Cognitive Linguistic*, SAMT press, Tehran.
- Zarrin Fekr, M. etc. (2013). *Conceptual Metaphor of Growth in Baha valad teachings*, Journal of Mystical Literature of Al-Zahra University, Vol 5, issue:9, pp: 137-172.
- Zomorodi, H. (2008). *Plant symbols and codes in Persian Poetry*, Zavvar press, Tehran.
- Zand-i Wahman Yasn* .(1991). Translated by Rashed Mohassel M.T., Institute of Cultural studies and investigations, Tehran.
- Seyed Morteza Ali Ibn Hossein. *The honesty of the prophets and imams* . Sharif Razi publication, Qom.
- Shaker Salmasi, M. (2014). *Denotative and documentary review of the verse "God has created man in his own image"*, Safineh Specialized Quarterly of Quranic Studies and hadith, Vol 12, issue: 45, pp: 52-58.
- Tarighi, A. (2008). *"A manifestation of Islamic mysticism"* Specialized Quarterly of mysticism. Vol 4, issue: 16, pp: 135-163
- Fazeli, F and etc. (2013). *"Cross-cultural approach to plant and tree in mythology and literature"* Literature Investigation, issue: 23, pp: 9-33

- Fouladi, A. (2010). *Language of the mystics*, Sokhan publication, Tehran.
- Kalantar, N and Sadeghi Tahsili, T. (2016). "Tree in mystical symbols and its mythical roots", Journal of Mystical Literature of Al-Zahra University, Vol 8, issue: 15, pp: 67-92
- Kovecses, Z. (2014). "Metaphor: A Practical Introduction" Translated by: Pourebrahim, Sh., SAMT press, Tehran.
- Lakoff, G. (2011). "Contemporary Theory of Metaphor", Translated by: Sasani, F, Second Edition, Soureh Mehr press, Tehran.
- Lakoff, G., and Johnson, M. (2017). "Metaphores we live by", Translated by: Gandomkar, R., Cultural and Scientific Publication, Tehran.
- Malherbe, M. (2008). "Human and religions: Role of religion in individual and social life", Translated by: Tavakkoli, M., Ney publication, Tehran.
- Mostamli Bokhari, A. (2004). "Explanation of definition of Sufism doctrine", Sec Vol, Correction and Explanation by: Roshan, M., Sec Edition, Asatir publication, Tehran.
- Molavi, J. (2003). *Masnavi ye Manavi* (2003), Correction by Sobhani, T., Publication Organization of Ministry of Islamic Guidance, Tehran.
- Najm al din Razi, A. (2007). "The path of God's bondsmen from origin to return", Efforts of Riahi, M.A., 12<sup>th</sup> edition, Cultural and Scientific publication, Tehran.
- Nasafi, Aziz al din. (1983). *Perfect Human*, correction and Introduction by: Mole, M., Iran Language and Culture publication, Tehran.
- Nizami Ganjavi. (1983). *Khamsa of Nizami*, Efforts of: Dastgerdi, V., Amir Kabir publication, Tehran.
- Hashemi, Z. (2010). "The conceptual metaphor theory from the perspective of Lakoff and Johnson", Literature investigations, Issue: 12, pp: 119-140.



## "The Universe Is a Tree" Conceptual Metaphor in Mystical Texts<sup>1</sup>

Fateme Sultani<sup>2</sup>  
Tahere Mirhashemi<sup>3</sup>

Received: 17/ 06/2019  
Accepted: 09/12/2019

### Abstract

The conceptual metaphor of "the universe is a tree" in three mystical texts of the *Perfect Man* by Azizedin Nasafi, *Morsad al-Abad* by Najm al-Din Razi and *Education* by Baha'valad will be examined in this paper. The research questions are: a) Which of their mystical-abstract experiences about the universe have the authors elucidated deploying the territory of the tree? b) What corresponding pairs have been shaped through interaction between the source and target domains in the conceptual metaphor? To answer the questions, the researchers initially examined the texts inductively and extracted instances of application of the conceptual metaphor, "the world as a tree". The research data was then analyzed using descriptive-analytical method. The findings indicate that the authors have utilized the conceptual metaphor to express concepts like the origin of creation, inherent monotheism, perfect man, puberty and liberation, the origin of spirits, the origin of the universe, the unity of existence, death, and resurrection. Some of the corresponding pairs in the studied works are derived from mapping tree and its components onto the abstract phenomena of the universe, including "tree/universe, creation and existence, earth and sky (metaphor for world), human body", "fruit/human, the Prophet Mohammad (PBUH), human soul"; "seed/first intellect"; "Mohammadi soul; sublime divine essence"; "fruit growth and ripening/reaching perfection by human"; and "fruit separation from tree/detachment of soul from body".

**Keywords:** Mystical Texts, Conceptual Metaphor, Universe, Tree.

---

<sup>1</sup> DOI: 10.22051/jml.2020.26604.1768

<sup>2</sup> Assistant Professor of Persian Language and Literature, Arak University, Markazi, Iran (Corresponding author), [f-sultani@araku.ac.ir](mailto:f-sultani@araku.ac.ir)

<sup>3</sup> Assistant Professor of Persian Language and Literature, Arak University, Markazi, Iran, [t-mirhashemi@araku.ac.ir](mailto:t-mirhashemi@araku.ac.ir)