

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

یاقوتِ سرخ؛ خرد، آتشِ میانجی و جان

تحلیل بیتی از دیباچه شاهنامه بر بنیان باورهای ایرانی - شیعی*

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد واحد دزفول

چکیده

در بیتی از دیباچه شاهنامه، دربارهٔ جوهر آسمان آمده است: ز یاقوتِ سرخ است چرخ کبود/ نه از آب و باد و نه از گرد و دود. مصراع دوم در بردارندهٔ اندیشهٔ مفسران اهل سنت است که آفرینش آسمان را از آب، باد، گرد (برق لطیف حاصل از برخورد بخارهای دخانی) و دود (بخار آب) می‌انگارد که فردوسی آن را نمی‌پذیرد؛ اما او تحت تأثیر باورهای موجود در فرهنگ باستانی ایران و مذهب اسماعیلی، احتمالاً آسمان (یاقوتِ سرخ) را در بیانی مجازی، گوهر آتش پنداشته است. در نظر ایرانیان، آسمان از سنگ ساخته شده بوده و بنابر روایت شاهنامه، از برخورد سنگی به سنگ دیگر، آتش پدیدار گشته است؛ بنابراین، سبب آفرینش آتش؛ یعنی سنگ (یاقوتِ سرخ) گفته شده و از آن، آتش اراده شده است. در یشت‌های اوستا نیز، آمده است که آسمان کاخی برساخته از گوهری آسمانی یا زیوری ایزدی (آتش) است. در روایت پهلوی نیز، بنیان آسمان از آتش دانسته شده است؛ همچنین، می‌بینیم که آتش از خرد اورمزد زاده می‌شود و آتش، خود پدیدآورندهٔ جان است؛ بنابراین می‌توان یاقوتِ سرخ (آتش) را مجازاً خرد و جان پنداشت که بنابر باوری اسماعیلی، آفریننده و نگاه دارندهٔ آسمان است. بر این باید افزود که ناصرخسرو اسماعیلی نیز، جوهر آسمان را از آتش می‌داند و مقدسی - معاصر با فردوسی - به این که گروهی به آتشین گوهر بودن آسمان اعتقاد دارند، اشاره کرده که فردوسی احتمالاً اسماعیلی نیز، می‌توانسته از این گروه بوده باشد.

واژه‌های کلیدی: یاقوتِ سرخ، سنگ، آتش، خرد، جان.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۳/۹/۱۷

h_ardestani_r@yahoo.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱۰/۱۱

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

۱- مقدمه

۱-۱- بیان مسئله

یکی از ایساتی که در دیباچه گنجانده شده، بیستی است که در آن آسمان از یاقوتِ سرخ پنداشته شده و آفریده شدن آن از آب، باد، گرد و دود نفی شده است: ز یاقوتِ سرخ است چرخ کبود نه از آب و باد و نه از گرد و دود (فردوسی، ۱۳۸۶: ۸/۱: ۷۴)

نگارنده بر آن است که مقصود از یاقوتِ سرخ - بر پایه شواهد و دلایلی که از اوستا و متون دوره میانه در پی خواهد آمد - نور (آتش) است که با خرد پیوند تنگاتنگی دارد؛ خردی که اهورامزدا، شهریار آن است^۱ و آتش، از آن خرد پدیدار شده است و البته جان نیز، حاصل آتش است؛ بنابراین، چه یاقوتِ سرخ را آتش، چه خرد و جان پنداریم، از حقیقت دور نیفتاده‌ایم؛ البته این دیدگاه که آسمان از خرد و جان (عقل کلی و نفس کلی) شکل گرفته، به گونه‌ای با اندیشه اسماعیلیان نیز، در باب آفرینش آسمان سازگار است و می‌توان بر آن بود که اندیشه‌ای باستانی و باوری اسماعیلی به هم در آمیخته است؛ پس در این بیت، باوری اسماعیلی نیز، که به متأثر بودن فردوسی از آن تأکید کرده‌اند (زریاب‌خویی، ۱۳۸۹: ۱۷)، دیده می‌شود. در مصراع دوم نیز ردّ و طرد اندیشه‌های مرسوم در حوزه فرهنگ اسلامی - که معمولاً از سوی اهل سنت و حدیث و در تفسیرهای آنها بیان شده - آشکار گشته است.

۱-۲- ضرورت و اهمیت پژوهش

بنابر آنچه گذشت، آشکار است که اندیشه فردوسی در دو حوزه فرهنگ ایرانی و شیعی پرورش یافته است؛ بنابراین، بایسته است دیباچه شاهنامه را که در بردارنده عقاید شخصی فردوسی است، با در نظر داشتن این نکته بررسی کرد و بر آن بود که فردوسی به تمام معنا ایرانی است؛ ایرانی که اسلام را نیز در بر گرفته است. نگارنده، برای اثبات این امر، چنین پژوهشی را بایسته دید و بدان دست یازید.

۳-۱- پیشینه پژوهش

اگر به توضیحاتی که برخی پژوهندگان شاهنامه درباره این بیت ذکر کرده‌اند، مراجعه شود، با آراء نسبتاً متفاوتی روبه‌رو خواهیم شد. عباس زریاب‌خویی این بیت را از جمله آیات الحاقی شاهنامه می‌داند و می‌نویسد که معنای این بیت سست و نامعقول است (زریاب‌خویی، ۱۳۸۹: ۲۰). محمدعلی اسلامی ندوشن، یاقوت سرخ در این بیت را خورشید می‌پندارد (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۱: ۱). محمدجعفر یاحقی نیز، تنها درباره یاقوت توضیح موجزی ذکر می‌کند (یاحقی، ۱۳۸۷: ۴). هم‌چنین عطاءالله مهاجرانی این بیت را ناظر به حدیثی از پیامبر اسلام می‌داند که فرموده است: «العرشُ من یاقوته الحمراء» (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۳۴). میرجلال‌الدین کزازی نیز، این بیت را برخاسته از باوری باستانی که در آن آسمان سنگ پنداشته شده، می‌داند. پس از بیان این سخن، او با استناد به بندهش، آسمان را از خمامن، فلز آبگینه گون و سفته یاقوت دانسته و بیت فردوسی را ناظر به این سخنان مطرح شده در بندهش پنداشته است (کزازی، ۱۳۷۹: ۱/۲۰۰؛ همو، ۱۳۸۴: ۸۱-۸۵). جلال خالقی مطلق نیز، این بیت و آیات پیشین آن را تنها گزارشی از آرای گوناگون زمان فردوسی دانسته است (خالقی مطلق، ۲۰۰۱: ۱۶/۱).

۲- بحث

چنانکه گذشت در دیباچه شاهنامه، بیتی نهاده شده که فردوسی در آن چرخ کبود را از یاقوت سرخ تصور کرده و ساخته شدن آن را از آب، باد، گرد و دود نفی کرده است. شاید بهتر باشد در وهله نخست به مصراع دوم بیت پرداخته شود که نفی روایاتی است درباره آفرینش آسمان که معمولاً اهل سنت بیان داشته‌اند. این باورها در تضاد با اندیشه‌های باستانی ایرانی است که ناخودآگاه ذهن فردوسی یا احتمالاً خودآگاه او تحت تأثیر این اندیشه‌های کهن بوده است.

۲-۱- چگونگی آفرینش آسمان در منابع اسلامی

در بسیاری از منابع اسلامی، از جمله در قرآن، آفرینش آسمان از دود دانسته شده است. در قرآن می‌خوانیم: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» (فصلت، آیه

۱۱). اگرچه در فرهنگ‌ها دُخان را دود معنی کرده‌اند (مسعود، ۱۳۸۳: ذیل دُخان؛ راغب‌اصفهانی، ۱۹۹۲: ۳۱۰)؛ اما با تفسیری که برخی مفسران قرآن و نویسندگان قصص و تاریخ ارائه داده‌اند، به نظر می‌رسد که مقصود از دود، بخار آب بوده است. در تفسیر سوراآبادی، پس از ذکر آیه یازده از سوره فصلت، در ترجمه آیه آمده است: «پس قصد کرد به آفریدن آسمان و آن دودی بود بخاری» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۲۱۴/۴). مقدسی هم در آنجا که آراء مختلف در چگونگی آفریده شدن آسمان را مطرح می‌کند، دود را بخار آب می‌داند (مقدسی، ۱۳۸۶: ۲۸۰/۱). در قصص الانبیاء، تفسیر طبری و تاریخ بلعمی نیز، به آفریده شدن آسمان از آب و بخار آب اشاره شده است (نیشابوری، ۱۳۸۶: ۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۲۵). نیاز است یادآوری شود که در بعضی آیات، اساس عرش، آب دانسته شده است: «و کان عرشه علی الماء: و بود عرش او بر آب» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۰۴۲/۲). آنچنان که از نهج البلاغه بر می‌آید، باد نیز، در پیدایش آسمان‌ها نقش به‌سزایی دارد. مطابق با سخنان علی (ع)، خداوند «بادی نازا آفرید تا پیایی و سخت بوزید... باد را بفرمود تا آب خروشنده را بگرداند و موج دریا را برانگیزاند. باد... سر آب را به پایان آن بُرد و جنبنده آن را به آرام آن رساند تا آنکه کوه‌ها از بر و کف‌ها بر سر آورد، پس خدا آن کف را در فراخ هوا و گسترده و فضا بالا کرد و از آن هفت آسمان برآورد» (نهج البلاغه، ۳: ۱۳۷۸).

۲-۲- فردوسی و نفی روایت اهل سنت درباره آفرینش آسمان

با توجه به متون و شواهدی که ارائه شد، در می‌بایم که آسمان در باور اسلامی بر ساخته آب، باد و دود (بخار) و گرد؛ یعنی برق که آن آتش لطیف برخاسته از «بخارات دخانی در هوا جمع شده» (تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل گرد؛ ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۹۳) است؛ بنابراین، اطمینان بر حدیثی منسوب به پیامبر که در منبعی متأخر چون بحار الانوار درج گشته است و در آن عرش برآمده از یاقوت سرخ پنداشته شده (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۳۴) بسیار دشوار است؛ چرا که با اعتقادات اسلامی سازگار نیست و احتمالاً برخاسته و بر ساخته اندیشه‌های ایرانی است.

مهاجرانی با ارجاع دوباره به بحارالانوار در پس از بیان همین سخن، به نقل قولی از برخی مفسران اشاره کرده که آفرینش آسمان را پیش از آب دانسته‌اند. روشن است که این عقیده، مطابق با متن بندهش (فرنخ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۴۰) باوری ایرانی است؛ بر این بنیان، می‌توان بر آن شد که همه این احادیث برآمده از افکار ایرانی است و اصالتی اسلامی در آنها دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، پژوهندگان شاهنامه که تأثیر آیات و احادیث را بر سخن فردوسی، در متون متقدم حدیث و اخبار سنجیده‌اند و به مطالعه منابع بسیاری در این زمینه پرداخته، هیچ‌یک این سخن فردوسی را تلمیح یا الهامی از کلام پیامبر ندانسته‌اند (امیدسالار، ۱۳۸۱: ۱۰۶؛ راشد محصل، ۱۳۸۷: ۱۸۳).

بنابر آنچه نقل شد، فردوسی را مخالف باورهایی می‌یابیم که معمولاً مسلمانان اهل سنت و حدیث، درباره آفرینش و چگونگی آن بیان داشته‌اند. اکنون می‌توان معنای بیت را این‌گونه انگاشت: آسمان کبود رنگ، از سنگی رخسند چو یاقوت سرخ آفریده شده است؛ نه از آب، باد، گرد (شعله حاصل از بخارات دُخانی) و دود (بخار آب). سخن درباره این بیت را می‌توان در همین جا پایان داد؛ ولی اگر بخواهیم موشکافانه، درباره ترکیب یاقوت سرخ سخن بگوییم و همین‌طور، با توجه به فرضیه‌ای که پیش از این ارائه شد - که مقصود از یاقوت سرخ، آتش است - ناگزیر به ادامه بحث در این باره ایم.

۲-۳- گوهر سنگی آسمان

فردوسی آسمان را یاقوت سرخ خوانده است. یاقوت در فارسی میانه yākaṇd به معنای قرمز سیر و یاقوتی (Ruby) است (Mackenzie, 1971: 96)؛ بر این بنیان، در می‌یابیم که یاقوت، نوعی سنگ است که در خود واژه، رنگ سرخ آن نیز نهفته است؛ اگرچه رنگ‌های دیگر نیز، برای آن برشمرده‌اند؛ بنابراین، در ترکیب یاقوت سرخ مصراع: ز یاقوت سرخ است چرخ کبود، می‌توان دو ویژگی دید که به آسمان نسبت داده شده است: یکی گوهر سنگی آسمان و دیگر، رخسندگی آن.

آسمان در نزد ایرانیان کهن، چونان سنگِ بلورین پنداشته می‌شده است (بویس، ۱۳۸۶:۶۷) که سنگی بودن آن، در معنای واژه آسمان نیز دیده می‌شود. آسمان در فارسی باستان -asman، که با واژه aθagina به معنای سنگ در پیوند است (Kent, 1953:166, 173). این واژه، در اوستا در ریختِ asmana- و asna- به معنای سنگ آمده است (Reichelt, 1968:219; Jackson, 1892:56). در پهلوی نیز، این واژه به صورت asmān است (Mackenzie, 1971:12) و به شکل آسمان، به فارسی دری رسیده است که همه این واژگان، معنای سنگ دارند.

در متن‌های پهلوی، دربارهٔ جوهر و جنس آسمان سخن گفته شده است. در متن مینوی خرد، آسمان از گوهر آهن درخشنده که آن را الماس نر گویند، تصوّر می‌شود (مینوی خرد، ۱۳۷۹:۳۲). در بندهش، جایی آسمان از خماین و در موضعی دیگر «بن گوهر آبگینه فلز» خوانده شده است (فربغ دادگی، ۱۳۸۰:۴۰، ۴۹) که این اختلاف در متنی واحد، که جایی آسمان از فلز و جایی دیگر خماین (گونه‌ای سنگ به غایت سخت، تیره رنگ و به سرخی مایل و درخشان) (تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل خماین؛ زاوش، ۱۳۷۵:۲۴۰) گفته شود، زمانی توجیه‌پذیر است که درخشندگی آنها در نظر بوده باشد؛ البته این نکته افزودنی است که اگر آسمان در متون مختلف، آهن، الماس، خماین و آبگینه گفته شده، باید دقت داشت که آهن از سنگ پدیدار گشته؛ چنانکه در شاهنامه به جدا شدن آهن از سنگ اشاره شده است؛ هوشنگ «به آتش ز آهن جدا کرد سنگ» (فردوسی، ۱/۱۳۸۶/۲۹/۷). الماس و خماین نیز، خود گونه‌ای سنگ‌اند و آبگینه نیز، از آهن به دست می‌آمده که درون سنگ پرورش یافته است؛ بدین سان، ریشه و اساس همگی را باید در دل سنگ جست که آسمان از آن انگاشته شده و آن، پیوند قریبی با آتش دارد که پس از این بدان خواهیم پرداخت. از سوی دیگر، ممکن است پنداشتن آسمان از این عناصر، از گونه تشبیه باشد؛ چنانکه در یشت‌ها، آسمان باری به «فلز گداخته» و دیگر بار به «جامه ستاره‌نشان» در رخسندگی مانند شده است: «آن آسمانی که از مینویان برافراشته... چنان به نظر

می‌رسد که فلز گداخته‌ای بر فراز طبقه سوم زمین درخشان باشد؛ آسمانی که مانند جامه ستاره‌نشان مینوی ساخته شده» (یشت ۱۳، ۱: ۲-۳). در شعر امیه بن ابی‌الصلت نیز، آسمان از جهت رنگ نورانی و درخشانش به شیشه مانند شده است (مقدسی، ۱۳۸۶: ۱/۲۸۱). این نکته را نیز به یاد بسپاریم که برخی ارباب کلیسا، چون کشیش دومانژن، شیشه و آبگینه را در بردارنده آتش دانسته‌اند (باشلار، ۱۳۷۸: ۱۷۲) که احتمالاً، ایرانیان نیز این نکته را دریافته و بنیان آسمان را از آبگینه (شیشه) که از آتش جوهر دارد، پنداشته‌اند؛ همان‌گونه که در متن روایت پهلوی، جوهر آسمان از آبگینه سفید انگاشته شده (۱۳۹۰: ۳۰۴)؛ در حالی که پیش از آن در همان متن، بنیان آفرینش آسمان، اخگر آتش گفته شده است؛ بر این اساس، اگر در متون پهلوی، آسمان خماین، آبگینه فلز، آهن درخشنده و آبگینه سفید تصویر شده، بیش از هر چیز رخشانی این عناصر در نظر بوده و به قصد تشبیه، چنین تعبیری برای درخشندگی آسمان که جوهر در آتش دارد، به کار رفته است؛ چنانکه فردوسی در دیگر موضع از شاهنامه، برای بیان رخشانی برج بره، آن را به یاقوت مانند می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵/۲۳۶/۱۹۴) و دیگر شعرا نیز به درخشندگی آن تأکید کرده و در مقام مشبه یا مشبه‌به آن را در سخن به کار برده‌اند (کوسج، ۱۳۸۷: ۱۰۱، ۲۶۹).

۲-۴- پیوند آتش و سنگ

بر پایه آنچه گذشت، نسبتی دیرینه میان سنگ و آتش است. «جوهر آتش را باید سرچشمه و مخزن آن؛ جایی که در آن ذخیره و انباشته می‌شود؛ یعنی در کانی‌ها یافت» (باشلار، ۱۳۷۸: ۱۸۲). ناصر خسرو نیز، به وجود آتش در سنگ اشاره می‌کند: «آتش در سنگ به بیکار توست» (همان: ۹۹). هم‌چنین در نخستین داستان‌های شاهنامه، با ماجرای هوشنگ و کشف آتش به وسیله او روبه‌رو می‌شویم که در آن، ارتباط سنگ و آتش دیده می‌شود. هوشنگ به همراه گروهی به کوه می‌رود، ناگاه ماری هول‌انگیز در برابرش ظاهر می‌شود. شاه پیشدادی بر آن می‌شود که مار را بکشد؛ سنگی پرتاب می‌کند. با برخورد آن به سنگی دیگر، آتش پدیدار می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۳۰/۹-۱۲، پانوشت). این نکته هم افزودنی

است که اگرچه در اتروودا (Atharva-Veda) بیان شده که برهمنی به نام اترون (Atharvan) با مالش دو چوب به یکدیگر، موجب پدیداری آتش می-شود، در ریگ ودا، ایندرا (Indra) آتش را از میان دو سنگ به وجود می آورد (ویسپرد، ۱۰۵:۱۳۸۱)؛ همان گونه که در شاهنامه، ریشه پدیداری آتش در برخورد دو سنگ با هم، بیان شده است.

در گات‌ها (۳۰:۵) نیز می بینیم سپند مینوی (-spenta.mainyu/خرد مینوی) در لباسی از سخت ترین سنگ‌ها، راستی را برمی گزیند: «از میان این دو مینو (سپنته مینو و انگره مینو [-anra.mainyu]) انگره مینو پلیدترین کردار را گزینش می کند؛ اما سپنته مینو، در پوششی از سخت ترین سنگ‌ها، اشه را برمی گزیند؛ چونان کسانی که با اعمال نیک، اهرمزد را خشنود می کنند» (Humbach, 1994:31). اگر مناسب با این گزارش، سپند مینو لباسی از سنگ دربردارد، طبق گزارش پورداود، سپند مینو با زیور ایزدی آراسته شده است: «از میان این دو گوهر، دروغ پرست، زشت ترین کردار را برای خود برگزید. پیرو راستی؛ آن کسی که همیشه با کردار نیک خویش خواستار خشنودی مزدا اهوراست، خرد مینوی (سپنته مینو) را که با زیور ایزدی آراسته است، اختیار نمود» (گات‌ها، ۱۳۸۴:۱۴۵)؛ بدین سان، آشکار است که میان سنگ در کلام هومباخ و زیور ایزدی - که به یاد آورنده فروغ ایزدی در سخن هوشنگ شاهنامه، به هنگام کشف آتش است: بگفتا فروغی است این ایزدی / پرستید باید اگر بخردی (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۱۷/۳۰) - در سخن پورداود پیوند است و می توان همانندی سنگ و آتش را دید.

آنچه بیان شد، از کهن ترین عهد که در آن وداها و اوستا شکل گرفته تا شاهنامه فردوسی، ما را به این نکته رهنمون می سازد که میان سنگ و آتش وابستگی و پیوستگی است و گویا همه چیز در فرهنگ هند و ایرانی در پیوند با آتش است و باید ریشه توجه به آتش در این فرهنگ را برخاسته از سرزمین سرد نخستین آنها؛ یعنی ایران ویج (-airyana.vaējah) دانست؛ جایی که ده ماه زمستان و دو ماه تابستان است و زمستان برای مردمان، جانوران و گیاهان، صدمات

بسیار فرو می‌آورد (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۲/۶۶۰-۶۶۱)؛ بنابراین، در می‌یابیم که تجربه سرمای طولانی و شدید باعث شده که آتش برای اقوام آریایی، اهمیت فراوان داشته باشد و جنبه تقدس نیز بدان ببخشد؛ از همین روی، در وداهای هندی شاهد ستایش اگنی (Agni؛ به معنای تند و فرز) (باشلار، ۱۳۷۸: ۱۰۱)؛ خدای آتش هستیم؛ به گونه‌ای که دویست ستایش خطاب به این خدای طراز اول سروده شده است (ریگ ودا، ۱۳۸۵: ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹). در اوستای ایرانیان نیز، آتش، پسر اورمزد پنداشته شده و بسیار محترم بوده است؛ به گونه‌ای که نیایشی از نیایش‌های پنج‌گانه به آن تعلق دارد (خرده‌اوستا، ۱۳۸۶: ۱۳۰)؛ بدین ترتیب، نیاز شدید اقوام آریایی به آتش سبب شد که آنان زندگی و ادامه حیات خود را در آتش ببینند و اصلاً این عنصر را مایه و پایه آفرینش بپندارند؛ چنانکه در وداها، آتش آغاز جهان است که از تاریکی با رخسندگی بیرون تاخته است (ریگ ودا، ۱۳۸۵: ۴۲۷). در بحث آفرینش دین زردشتی نیز، دیده می‌شود که دنیای مادی از روشنایی‌های بی‌کران پدیدار می‌شود که از آن تعبیر به «شکل آتشین» کرده‌اند (دوشن‌گیمین، ۱۳۹۰: ۷۱)؛ از همین روی است که آسمان نیز، در باور ایرانی‌ها، با آتش و روشنی بی‌کران (شکل آتشین)، آسمان می‌شود و معنا می‌یابد و شاید به همین دلیل است که «دین آریایی باستان، مبتنی بر پرستش آسمان است» (وارنر، ۱۳۸۹: ۱۱۱)؛ یعنی ارزش و اعتبار آتش و اینکه عنصر آتش، سبب پدیداری آسمان است، باعث شده که آنان دین خود را بر آسمان پرستی قرار دهند؛ چنانکه هرودوت نیز به این نکته اشاره کرده است. او درباره ایرانیان می‌نویسد: «آنان در بلندترین قلّه کوه‌ها، برای زئوس قربانی می‌کنند و منظورشان نیز از زئوس، گنبد نیلگون آسمان است» (هرودوت، ۱۳۸۹: ۱۶۲/۱-۱۶۳)؛ اما چه دلایل و شواهدی یافت می‌شود که آسمان را از آتش بپنداریم؟

۲-۵- آسمان آتشین در متن‌های ایرانی

۲-۵-۱- آتشین آسمان در اوستا

یکی از متن‌هایی که در آن می‌توان پیوند آتش و آسمان را دید، اوستاست. در این متن می‌خوانیم: «از فروغ و فرآنان (فروهرهای توانای پاکان) ای زردشت!

که من آسمان را در بالا نگاه می‌دارم که از فراز، نور افشانند که این زمین و گرداگرد آن را مانند خانه‌ای احاطه کرده است؛ آن آسمانی که از مینویان برافراشته، اُستوار، و بعیدالحدود برپاست؛ چنان به نظر می‌رسد که فلز گداخته‌ای بر فراز طبقهٔ سومی زمین درخشان باشد؛ آسمانی که مانند جامهٔ ستاره‌نشان مینوی ساخته شده که مزدا به همراهی مهر، رشن و سپندارمذ دربردارد؛ آسمانی که آغاز و انجام آن دیده نشود» (یشت ۱۳، ۱-۲:۳؛ Reichelt, 1968:18).

در این عبارات، چند نکتهٔ بنیادین هست که به بحث ما کمک می‌کند: ۱. فر و فروغ فروهرها سبب نگاه‌داشت آسمان است؛ ۲. فلز گداخته‌ای بر فراز زمین می‌درخشد؛ ۳. آسمان - همان که به فلز گداخته مانند شده - مانند جامهٔ ستاره‌نشان، درخشان است؛ ۴. آغاز و انجام آسمان ناپیداست.

با توجه به این نکته‌ها، می‌توان پیوند آسمان و آتش را دریافت. در متون فارسی میانه، فره از جنس آتش دانسته شده است. در وزیدگی‌های زادسپرم، بیان شده که «فرهٔ زردشت به شکل آتش از آن اسر روشنی (روشنی بی‌انتها که جای گاه اورمزد است) فرود آمد، به آتش که پیش او (دوغدو؛ مادر زردشت) بود، آمیخت. از آتش اندر مادر زردشت آمیخت» (زادسپرم، ۵۵:۱۳۸۵؛ دین کرد هفتم، ۲۰۷:۱۳۸۹؛ آموزگار و دیگری، ۵۹:۱۳۸۶، ۱۲۱)؛ بنابراین، آنچه سبب نگاه‌داشت آسمان می‌شود، آتشین گوهر است و در ریگ ودا نیز اگنی، ایزد آتش، سبب نگاه‌داشت آسمان است (ریگ ودا، ۲۸۵:۱۳۸۵). فلز گداخته شده‌ای که در متن اوستا از آن سخن به میان می‌آید نیز، پیوند خود با آتش را نمایان می‌سازد و یادآورندهٔ یاقوت سرخ در بیت فردوسی نیز هست که البته، درخشندگی آن منظور نظر متن است؛ چنانکه پس از آن، آسمان به جامهٔ ستاره‌نشان درخشان تشبیه شده است و نورانی بودن آن در نظر است. دربارهٔ اگنی نیز، می‌بینیم که گاه از شعلهٔ آن و گاه از درخشش آن سخن گفته می‌شود (همان: ۵۶۰). همچنین در پایان، به بی‌آغازی و انجامی آسمان و ناپیدایی آن اشاره شده است که یادآور سخن هنریک ساموئل نیبرگ است. نیبرگ، شکلی را که روشنایی بی‌کران فراهم می‌آورد و آن را āsron karp به معنای «شکل روحانی» می‌خواندند، asar

خواند و آن را به بی‌آغاز و انجام ترجمه کرد؛ همان تعبیری را که دوشن‌گیمین «شکل آتشین» نامید (دوشن‌گیمین، ۱۳۹۰: ۷۱)؛ بنابراین، میان آسمان که در متن اوستا آغاز و انجام آن ناپیداست و شکل آتشین که آن نیز، بی‌سر و بن است و آغاز و فرجامش ناآشکار، پیوند نزدیکی برقرار است و می‌توان آسمان را همان شکل آتشین پنداشت.

در گزارشی که جهانگیر کوورجی کویاجی از (یشت ۱۳، ۱: ۲-۳) به دست داده نیز، می‌توان به پیوند آسمان و آتش پی برد. او آسمان را دارای گوهری آسمانی و کالبدی با یاقوت درخشان می‌پندارد: «آسمان چونان کاخی است از گوهری آسمانی بر ساخته و برافراشته و استوار بر پای داشته و دور کرانه با کالبد یاقوتی درخشان» (کویاجی، ۱۳۸۸: ۳۲۲). تنها گوهری را که می‌توان آسمانی و از سه عنصر دیگر (خاک، آب و باد) به آسمان نزدیک‌تر پنداشت، آتش است (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۴۶)؛ بنابراین، آسمان از آتش آفریده شده و بدین سبب، همانند یاقوت درخشان است.

۲-۵-۲- آسمان و آتش در متون پهلوی

متون نگارش یافته در حوزه فارسی میانه زردشتی نیز، ما را یاری خواهد کرد تا پیوند آسمان و آتش را دریابیم. در روایت پهلوی، آن‌گاه که درباره چگونگی ساخت آسمان و گوهر آن پرسش می‌شود، در پاسخ آمده است: «ابزار (ماده) بود مانند اخگر آتش، پاک شده در روشنی، که از روشنی بی‌کران آفریده شده بود» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۰۴). در جمله پیش گفته، به روشنی بیان شده که مایه آفرینش آسمان، آتش است. در ادامه همین متن آمده، که اورمزد این آتش را در تن خود فرو برده، سه هزار سال نگه داشته و پرورش داده و سرانجام آسمان را از سر خود آفریده است. روشن است که سر، جایگاه خرد است. در همین متن، آتش بر ایند خرد اورمزد انگاشته شده است: «آتش چنان ارجمند است که اورمزد، تن و جان آتش از فکر و اندیشه خویش بیافرید» (همان: ۲۵۵)؛ بنابراین می‌توان میان آتش و آسمان که هر دو از خرد اورمزد آفریده شده‌اند، پیوند استواری دید. در بندهشن نیز، پیوند آتش و آسمان آشکار است. آن‌گاه که اهریمن بی‌هوش و

گیج از دعای اهورنور (ahunawar) اهورامزداست، «هرمزد آفریدگان را به صورت مادی آفرید. از روشنی بی کران آتش، از آتش باد، از باد آب، از آب زمین و همه هستی مادی را فراز آفرید» (فرنبرخ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۹). در موضعی دیگر ذکر شده که هرمزد «تن آفریدگان خویش را فراز آفرید به تن آتش روشن سپید، گرد و از دور پیدا» (همان: ۳۶)؛ بر این اساس، آشکار است که آفرینش، بنیان در آتش دارد و آسمان نیز از آن ساخته شده است و این موضوعی است که از چشم پژوهندگان فرهنگ ایرانی پوشیده نمانده است؛ چنانکه گفته‌اند: در ایران، آسمان‌ها جهان آتش و نور هستند (Duchesne, 1962: 198؛ فهد، ۱۳۹۰: ۹۳؛ کزازی، ۱۳۸۰: ۱۲۰، ۱۱۴). همچنین، پیش از این بیان شد، آسمان در متون پهلوی دینی از «بن گوهر آبگینه فلز» یا «آبگینه سفید» گفته شده (فرنبرخ دادگی، ۱۳۸۰: ۴۹؛ روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۰۴) که بایسته دقت است، شیشه و آبگینه نیز، بنیان در آتش دارد و دربردارنده آن است (باشلار، ۱۳۷۸: ۱۷۲). همچنین این نکته را از یاد نبریم که اگر آسمان در متون پهلوی، گاه از «گوهر آهن»، «فلز» و یا «خماهن» انگاشته شده - چنانکه پیش از این آمد - همگی آنها ریشه در سنگ دارند؛ چراکه مطابق شاهنامه، هوشنگ «به آتش ز آهن جدا کرد سنگ»، خماهن نیز، سنگی در نهایت سختی است (تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل خماهن) و آگاهی به این موضوع ضروری است که در همه سنگ‌ها، آتش نهفته است (ویسپرد، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

۲-۵-۳- آسمان و آتش در متون گنوسی (مانویان و اسماعیلیان)

در متون گنوسی^۳ و از جمله آنان مانویان می‌بینیم که آسمان معادل نور انگاشته شده است: «این است هفت گوهر درخشان / که خود کیهان‌های زنده‌اند / بدان نیروها بزیند / همه جهان‌ها و همه جان‌داران / چونان چراغی در کده / که بر تاریکی، روشنی تابد» (اسماعیل پور، ۱۳۸۶: ۲۳۰؛ منار، ۱۳۹۰: ۱۳۷). در موضع دیگر، آسمان‌ها به آشکارا، آذر خوانده شده است: «از هفت آذر ستوده خوش-بوی / به من آورید آذر خوش پاک» (همان، ۲۳۷؛ آلبری، ۱۳۸۸: ۱۲۴، ۱۵۴) که در همه آنچه نقل شد، پیوند آسمان و آتش آشکار است.

پیش از این بیان شد که زریاب‌خویی، بر اینکه فردوسی از حکمت اسماعیلیان تأثیر پذیرفته، تأکید دارد. حقیقت امر آن است که اسماعیلیان^۴ نیز، از جمله فرقه‌های گنوسی‌اند که در قلمرو فرهنگ ایرانی - اسلامی پرورش یافته‌اند (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۳۵؛ دفتری، ۱۳۷۸: ۷۴؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۴۷).

یکی از سخنانی که از کتاب زادالمسافرین با نگرش اسماعیلی به گوش می‌رسد، پیوند آتش و فلک است. ناصر خسرو، در هنگام سخن گفتن از چهار عنصر خاک، آب، باد و آتش، آتش را متعلق به فلک می‌داند و بیان داشته که سطحی از آتش، پیوسته بر پهنه فلک گسترده است (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۴۶-۵۰). او در جای دیگر بیان کرده: «آنچه از مطبوعات همی به فاعلان طبیعی نزدیک شوند، صفات او همی بگیرند و تا بدان همی پیوسته باشند، آن صفات از ایشان جدا نشود»؛ بنابراین، اگر سطحی از آتش بر پهنه آسمان گسترده شده است، آسمان نیز، صفات آتش را خواهد گرفت (همان: ۱۳۳-۱۳۴). ناصر خسرو در دیگر جای، آشکارا جوهر آسمان را از آتش می‌گوید (همان: ۱۶۲) و در دیوان خود، از آسمان تعبیر به «صحرای آذرگون» می‌کند (همو، ۱۳۷۸: ۲).

۲-۶- آتش میانجی خرد و جان

یاقوت سرخ را در سخن فردوسی آتش پنداشتیم؛ اما خاستگاه آتش در متن‌های ایرانی کجاست؟ مطابق با گات‌ها، خردمینوی (سپندمینو) آراسته به زیور ایزدی (آتش) است که در متنی پهلوی، این خرد اورمزدی، زاینده آن تصور شده است: «آتش، چنان ارجمند است که اورمزد تن و جان آتش را از فکر و اندیشه خویش بیافرید» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۵۵). در همین متن، اورمزد، روشنی بی‌کران را که در اخگر آتش تجسم یافته، به درون خود فرو برده و برای سه هزار سال نگاه داشته و سپس آفرینش را از تن خود آفریده است (همان: ۳۰۴)؛ یعنی عامل اصلی آفرینش، آن نور پنداشته شده است؛ در حالی که در گات‌ها، خرد است که عامل آفرینش خوانده شده است (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۱۵۳). همچنین، در متن‌های دیگر هم، گاه آغاز و پایه آفرینش آتش گفته شده است (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۶) و گاه خرد (مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۱۷)؛ بنابراین سخنان، آتش و خرد،

جوهری هم‌سان می‌یابند و ماهیتی یک‌سان در متن‌های ایرانی دارند؛ چنانکه در متن دین‌کرد و شایست ناشایست، خویش‌کاری‌هایی هم‌سان برای آن دو برشمرده شده است: «خرد را گوهر، چونان آتش است؛ چه، در این جهان هیچ چیز نیست که ایدون نیکو شود، چون آن چیز که با خرد کرده (انجام) شود و نیز آتش را هر کجا افروزند، از دور بیند (تشخیص دهد) و برائت و محکومیت را پیدا (معلوم) کند...» (شایست ناشایست، ۱۳۹۰: ۲۴۴-۲۴۳؛ Madan, 1911: 543). این نکته نیز، گفتنی است که آتش و خرد، هر دو راستی آفرینند (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۱۵۱؛ فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۷). «جان» دیگر مقوله‌ای است که با آتش در باورهای ایرانی پیوند دارد. بنابر متن بندهش، همه موجودات از آب آفریده شده‌اند و ریشه در این عنصر دارند؛ ولی جانِ مردمان، تخمه از آتش دارد (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۹)؛ به همین دلیل می‌توان مدعی شد که عنصر آتش از یک‌سو با خرد و از دیگر سو با جان در پیوند است؛^۵ آتش از خرد اورمزد زاده می‌شود و زایندهٔ جان است؛ بنابر همین نکات، می‌توان چنین تعبیری از مصراع: «ز یاقوتِ سرخ است چرخ کبود» داشت: آسمان (چرخ کبود) از آتش (جان و خرد) آفریده شده است.

این گزارش از مصراع، یادآورندهٔ سخن اسماعیلیان نیز هست. چارچوب کلی‌ای که آنان در چگونگی آفرینش به دست می‌دهند، از این قرار است: معلول نخست که عقل اول است و از آن نفس کلی پدیدار می‌شود. از نفس کلی (جان)، افلاک پدیدار می‌شود و حرکات فلک به میانجی نفس کلی انجام می‌گیرد و از آن پس، نبات، حیوان و انسان به وجود می‌آیند (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۸۰، ۹۰، ۱۰۵؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۶). ناصر خسرو در آثار خود، بارها به برتری عقل و نفس (خرد و جان) بر افلاک، در مرتبهٔ خلقت اشاره کرده است: «نفس و عقل برتر از زمان [آسمان] آند» و در دیگر جای: «و بیاید دانستن که چنانکه محسوسات به زیر زمان [آسمان] است، معقولات از زمان [آسمان] برتر است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۱۷). در دیوان خود نیز، او چند مرتبه این برتری عقل و نفس بر آسمان را آشکار کرده است:

خرد و جان سخن گوی که از طاعت و علم پریانند بر این گنبد پیروزه پرنده
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۶۴، ۲۴۳)

با دقت در آنچه گذشت، پیوند باوری که متعلق به ایران باستان است با اعتقادی اسماعیلی آشکار می‌شود؛ بنابراین بینش ایرانی - شیعی که خلاف دیدگاه اهل سنت و حدیث در چگونگی آفرینش آسمان است، چرخ کبود از خرد و جان (عقل کلی و نفس کلی) پدیدار شده است و بر آن برتری یافته است؛ به همین دلیل است که آنگاه که فردوسی آغاز به سرایش شاهنامه می‌کند، نخست از خداوند (علت‌العلل) جان و خرد یاد می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۳/۱).

۲-۷- گزارش پایانی بیت دیباچه

در میان هم‌عصران فردوسی، مطهر بن طاهر مقدسی، به اینکه برخی مردم به آتشین جوهر بودن آسمان اعتقاد دارند، اشاره کرده است و نوشته: «بعضی بر آنند که اصل آن [آسمان] از گوهری است آتشین» (مقدسی، ۱۳۸۶: ۱/۲۸۰) که چه بسا فردوسی نیز، تحت تأثیر اندیشه‌های باستانی - که پیش از این بدان اشاره شد - آسمان را از آتش می‌پنداشته؛ آتشی که برآمده از اندیشه و خرد یزدان است و از آن تعبیر به یاقوت سرخ کرده است. در وداها دیده می‌شود که اگنی، با دود قرمز رنگ بر پهنه فلک ظاهر می‌شود (ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۲۷۹، ۵۶۳) که یاقوت سرخ (آتش) را در ذهن آشکار می‌کند. خویش‌کاری‌هایی که در متن وداها، برای اگنی بر شمرده شده، به توصیفات که فردوسی از آسمان دارد، بسیار نزدیک است؛ اگنی است که می‌تواند مردمان را از میان مشکلات بگذراند و «مانند قایقی که از میان رودخانه می‌گذرد» مردمان را از میان غم عبور دهد یا نابود سازد؛ قدرت او از همه برتر است (همان: ۲۰۵، ۲۸۸). فردوسی نیز، توصیفات این چنینی درباره آسمان مطرح می‌کند:

نگه کن بدین گنبد تیزگرد که درمان ازویست و زویست درد ...

از او دان فزونی و زو هم نه‌ار بدو نیک نزدیک او آشکار
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۸/۷۰-۷۳)

شاعر، درد و درمان (بدی و نیکی) را از آسمان می‌پندارد. در میان پدیده‌ها، شاید تنها آتش به مانند آسمان است که می‌تواند دو گونه چهره بنماید که درست ضد یکدیگرند؛^۷ یعنی هم مظهر خیر و هم شر باشد؛ «در بهشت می‌درخشد. در دوزخ می‌سوزد. هم راحت است و هم عذاب... هم نیک و هم بد» (باشلار، ۱۳۷۸: ۷۰-۶۸). از سوی دیگر، همان‌گونه که فردوسی، ویژگی آگاهی از نیک و بد را به آسمان نسبت می‌دهد، آتش نیز، چنانکه گذشت، چنین ویژگی‌ای دارد؛ یعنی سره را از ناسره جدا می‌کند؛ راست‌گفتار را از دروغ‌تند تشخیص می‌دهد؛ چنانکه اشونی سیاوش به واسطه آتش آشکار می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۴۹/۲۳۲/۲-۴۵۵).

فردوسی پس از بیان ابیاتی که در آن خویش‌کاری‌های آسمان و ویژگی‌های آن را برمی‌شمرد، از یاقوت سرخ و اینکه چرخ کبود از آن آفریده شده، سخن می‌راند که پیوند میان آتش و آسمان را آشکار می‌کند. او بیان می‌دارد که آسمان، آن‌گونه که در روایت‌های مرسوم در متون اسلامی، اعم از تفسیر و قصص آمده، از آب، باد گرم نازا و بخارکننده آب، گرد (برق ناشی از گرد آمدن بخارهای دود وار) و دود (بخار) پدیدار نشده؛ بلکه آن، مطابق با اندیشه‌های ایرانی - شیعی، برآمده از آتش هم‌چون یاقوت سرخ درخشنده است؛ آتشی که از خرد یزدان سرچشمه گرفته و جان بخشنده است (خرد ← آتش ← جان)؛ بنابراین، می‌توان یاقوت سرخ را استعاره‌ای مرشحه از آتش دانست که درخشندگی آن در نظر شاعر بوده است؛ چنانکه فردوسی در خان چهارم اسفندیار، آنگاه که روز بر می‌آید، روی برج بره را به یاقوت مانند می‌کند که رخشانی آن در نظر بوده است:

چو یاقوت شد روی برج بره بخندید روی زمین یک‌سره
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۹۴/۲۳۶/۵)

بر این بنیان، می‌توان بر آن شد، همان‌گونه که در اوستا، آسمان گوه‌رین آتش، در رخشانی به فلز گداخته سرخ و جامه ستاره‌نشان مانند گشته و در متون پهلوی، آبگینه سفید، خماین، آهن درخشنده و الماس انگاشته شده که در همه

این عناصر رخشانی دیده می‌شود، فردوسی نیز، به وجه استعاری از ترکیب یاقوت سرخ استفاده کرده و مقصود او آتش بوده است.

با نگاهی دیگر به ترکیب یاقوت سرخ، می‌توان آن را به علاقه سبیت، آتش پنداشت؛ یعنی یاقوت سرخ را که نوعی سنگ است، سبب و پدیدآورنده آتش پنداریم؛ به دیگر سخن، سبب را که سنگ است بیان داشته و از آن، مُسَبَّب را که آتش است، اراده کنیم که این تأویل و تعبیر با توجه به اسطوره ایرانی درباره پیدایش آتش توجیه‌پذیر است؛ هوشنگ برای کشتن ماری دست به سنگ می‌برد. سنگ را پرتاب می‌کند و آن به سنگ دیگری برخورد می‌کند و از آن آتش پدیدار می‌شود.

۳- نتیجه‌گیری

این نوشتار، بیت «ز یاقوت سرخ است چرخ کبود/ نه از آب و باد و نه از گرد و دود»، را بررسی کرده و بر آن است که در آن اندیشه و باوری ایرانی - شیعی (اسماعیلی) نمایان شده و آنچه در حوزه فرهنگ اسلام سنتی درباره آفرینش آسمان وجود داشته، نفی شده است. در قرآن، آسمان از دود دانسته شده و متون تفسیری و قصص، از این دود تعبیر به بخار کرده‌اند و بیان داشته‌اند که چون خداوند به هیبت در آب نگریسته و یا باد گرم نازا بر آن وزیده، آب تبدیل به بخار (دود) و گرد (برق حاصل از بخارهای دخانی) شده است و آسمان شکل گرفته است که فردوسی این آراء را نمی‌پذیرد. در عوض، او چرخ کبود را بر ساخته از یاقوت سرخ می‌داند. یاقوت سرخ، نوعی سنگ است و در باورهای ایرانی آسمان از جنس سنگ انگاشته شده؛ سنگی که رخشنده است و ریشه رخشانی را باید در آتش جست‌وجو کرد. پیوند سنگ و آتش را در اسطوره ایرانی، پیدایش آتش می‌توان دید؛ هوشنگ، برای کشتن مار، سنگی را پرتاب می‌کند. آن به سنگ دیگر برخورد می‌کند و آتش پدیدار می‌شود. در وداها نیز، آتش از سنگ آسمان حاصل می‌شود. در گات‌ها نیز، می‌بینیم که سپندمینو، مناسب با گزارشی، لباسی از سنگ و مطابق با ترجمه‌ای دیگر، زیور ایزدی (آتش) می‌پوشد. لازم است یادآوری شود که آریایی‌ها، به دلیل آب و هوای سردی که

در سرزمین اولیه‌شان وجود داشته، به آتش اهمیت فراوان می‌دادند و اگر آسمان را مقدس می‌دانستند، محتملاً از آنجا بوده که آن را بر ساخته از آتش می‌انگاشتند. از همین جاست که در اوستا آسمان، جامه ستاره‌نشان ایزدی (نورانی) دارد و از فرّ و فروغ که آتشین جوهر است، آفریده شده و آسمان، با کالبدی از یاقوت سرخ پنداشته شده که مقصود درخشندگی آن است. در متون پهلوی نیز، آسمان از اخگر آتش پنداشته شده است و مانویان و اسماعیلیان به رابطه آتش و افلاک اشاره کرده‌اند. در متون پهلوی، گاه خرد، مایه آفرینش و گاه آتش، سبب پدیداری موجودات اعلام شده است؛ بنابراین، آتش و خرد، همانندی در ذات دارند؛ چنانکه در دین کرد، خرد در گزینش خوبی و بدی به آتش مانند شده و در روایت پهلوی می‌بینیم که آتش، از خرد اورمزد پدیدار شده است؛ البته، جان مردمان نیز، از آتش پدید آمده که پیوند این سه را آشکار می‌کند؛ بنابراین تعبیر و گزارش، مصراع نخست بیت پیش گفته خواهد بود: آسمان از آتش که زاده خرد و زاینده جان است، پدیدار شده است. این گزارش، یادآورنده باوری اسماعیلی نیز هست که خرد و جان را سبب پدیداری افلاک و دیگر امور می‌پندارد. بر این پایه، اندیشه‌ای ایرانی و شیعی در نقطه‌ای به پیوند می‌رسند و شاعر حماسه‌سرای خود را، در بیتی از دیباچه، متأثر از این باور می‌بینیم. با این اوصاف، بیت را در مجموع، این گونه گزارش می‌کنیم: چرخ کبود - در بر آمیختگی‌ای از باورهای ایرانی و شیعی - از آتش که خود از اندیشه یزدان نشأت گرفته و جان‌بخش است و به مانند یاقوت سرخ، درخشنده است، به وجود آمده، نه - مطابق با روایت‌های مرسوم در متون اهل سنت - از آب، باد گرم تبخیرکننده آب، گرد (برق ناشی از بخارهای دخانی) و دود (بخار آب).

یادداشت‌ها

۱. ahura- (خداوند) و mazdāh- (دانایی) از \sqrt{man} به معنی اندیشیدن. بنگرید

(Nyberg, 1974:143; Mackenzie, 1971:61; Bartholomae, 1961:286,294; Kent, 1953: 164-165).

۲. اگر در متون برخاسته از باورهای اسلامی، آسمان آفریده آب است، در فرهنگ ایرانی این عنصر آب است که از آسمان پدیدار می‌شود (فرنیخ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۴۰؛ زادسپرم، ۱۳۸۵: ۳۵؛ روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۰۴؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۶).
۳. گنوس، به معنی عرفان است و آمیزه‌ای از باورهای فلسفی-دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی. در این باره بنگرید (بهار، ۱۳۸۴: ۷۴؛ هالروید، ۱۳۸۸: ۱۷).
۴. معتقدان به امامت اسماعیل، فرزند بزرگ امام جعفر صادق. در این باره بنگرید (حلبی، ۱۳۸۰: ۱۰۳؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۳۹).
۵. جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی نیز، آتش را به جان و خرد تشبیه کرده، که در آن، اعتقاد به پیوند عقل و خرد و آتش را در فرهنگ ایران اسلامی نیز می‌توان دید؛ او آتش را «شریف هم‌چو عقل و لطیف هم‌چو جان» می‌بیند (اصفهانی، ۱۳۶۲: ۲۶۸).
۶. زمان «عدد حرکات فلک نزد فلاسفه» است. «زمان مدتی است که به حرکت فلک شمرده و پیموده می‌شود» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۹۰)؛ بنابراین، زمان را می‌توان مجازاً آسمان پنداشت که عقل و نفس برتر از آن است.
۷. جمال‌الدین نیز، آتش را به سپهر تشبیه کرده و آن را توأمان، دارای دو ویژگی متضاد آسیب‌زنندگی و سودرسانی؛ مهیب و عزیز؛ مرگ‌آفرین و حیات‌بخش خوانده است: به فعل هم‌چو سپهر اندرو مضرت و نفع / به جرم هم‌چو مه اندر فزونی و نقصان / عزیز هم‌چو حیات و مهیب هم‌چو اجل / شریف هم‌چو عقل و لطیف هم‌چون جان (اصفهانی، ۱۳۶۲: ۲۶۸).

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، (۱۳۷۱)، ترجمه و توضیح سید جلال‌الدین مجتبیوی، ویرایش حسین استادولی، تهران: حکمت.
۲. آلبری، چارلز رابرت سسیل، (۱۳۸۸)، **زیبور مانوی**، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ویراست دوم، تهران: اسطوره.
۳. آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، (۱۳۸۶)، **اسطوره زندگی زردشت**، چاپ هفتم، تهران: چشمه.
۴. اسلامی‌ندوشن، محمدعلی، (۱۳۸۱)، **ایران و جهان از نگاه شاهنامه**، تهران: امیرکبیر.
۵. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، **سرودهای روشنائی**، تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی و نشر اسطوره.
۶. _____، (۱۳۸۷)، **اسطوره آفرینش در آیین مانی**، چاپ چهارم، تهران: کاروان.

۷. امیدسالار، محمود، (۱۳۸۱)، **جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی**، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۸. باشلار، گاستون، (۱۳۷۸)، **روانکاوی آتش**، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران: توس.
۹. بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد، (۱۳۸۵)، **تاریخ بلعمی**، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، چاپ سوم، تهران: زوار.
۱۰. بویس، مری، (۱۳۸۶)، **زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها**، ترجمه عسگر بهرامی، چاپ نهم، تهران: ققنوس.
۱۱. بهار، مهرداد، (۱۳۸۴)، **ادیان آسیایی**، چاپ پنجم، تهران: چشمه.
۱۲. تبریزی، محمدحسین بن خلف، (۱۳۵۷)، **برهان قاطع**، ۵ ج، به اهتمام محمد معین، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۱۳. جمال‌الدین اصفهانی، عبدالرزاق، (۱۳۶۲)، **دیوان**، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، چاپ دوم، تهران: کتابخانه سنایی.
۱۴. جمعی از علمای ماوراءالنهر، (۱۳۸۷)، **ترجمه تفسیر طبری**، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ چهارم، تهران: مرکز.
۱۵. حلبی، علی‌اصغر، (۱۳۷۶)، **تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام**، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۱۶. _____، (۱۳۸۰)، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام**، تهران: اساطیر.
۱۷. خالقی مطلق، جلال، (۲۰۰۱)، **یادداشت‌های شاهنامه**، ۲ ج، نیویورک: بنیاد میراث ایران.
۱۸. **خرده‌اوستا**، (۱۳۸۶)، تألیف و تفسیر ابراهیم پورداود، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۱۹. دفتری، فرهاد، (۱۳۷۸)، **مختصری در تاریخ اسماعیلیه**، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ سوم، تهران: فرزانه.
۲۰. _____، (۱۳۸۹)، **اسماعیلیه و ایران**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
۲۱. دوستخواه، جلیل، (۱۳۷۹)، **اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی**، ۲ ج، چاپ پنجم، تهران: مروارید.
۲۲. دوشن‌گیمن، ژاگ، (۱۳۹۰)، «**درباره آموزه آتش در ایران و یونان**»، آتش در خاور نزدیک باستان، ترجمه محمدرضا جوادی، تهران: ماهی، صص ۷۱-۷۳.
۲۳. **دین کرد هفتم**، (۱۳۸۹)، تصحیح، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌ها از محمدتقی راشد‌محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

۲۴. راشد محصل، محمدرضا، (۱۳۸۷)، «**بررسی و تحلیل روش فردوسی در کاربرد قرآن و حدیث**»، آفتابی در میان سایه‌ای، جشن‌نامه بهمن سرکاراتی، به کوشش علی‌رضا مظفری و سجاد آیدنلو، تهران: قطره، صص ۱۸۳-۲۱۷.
۲۵. راغب‌اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۹۹۲)، **مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: الدار الشامیه.
۲۶. **روایت پهلوی**، (۱۳۹۰)، گزارش مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۷. ریگ‌ودا، (۱۳۸۵)، **تحقیق و ترجمه و مقدمه سیدمحمد رضا جلالی نائینی**، تهران: سازمان چاپ و انتشار.
۲۸. زادسپرم، (۱۳۸۵)، **وزیدگی‌های زادسپرم**، پژوهشی از محمدتقی راشد محصل، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. زاوش، محمد، (۱۳۷۵)، **کانی‌شناسی در ایران قدیم**، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. زریاب‌خویی، عباس، (۱۳۸۹)، «**نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه**»، تن پهلوان و روان خردمند، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران: طرح نو، صص ۱۷-۲۸.
۳۱. **شایست ناشایست**، (۱۳۹۰)، آوانویسی و ترجمه کتابون مزدپور، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۲. شبانکاره‌ای، محمد بن علی، (۱۳۸۱)، **مجمع‌الانساب**، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
۳۳. فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، **شاهنامه**، تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران (محمود امید سالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، ۸ج، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳۴. فرنیخ‌دادگی، (۱۳۸۰)، **بندش**، گزارش مهرداد بهار، چاپ دوم، تهران: توس.
۳۵. فهد، توفیق، (۱۳۹۰)، «**آتش در نزد اعراب باستان**»، آتش در خاور نزدیک باستان، ترجمه محمدرضا جوادی، تهران: ماهی، ۷۵-۹۸.
۳۶. کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۷۹)، **نامه باستان**، ۹ج، تهران: سمت.
۳۷. _____، (۱۳۸۰)، **مازهای راز**، چاپ دوم، تهران: مرکز.
۳۸. _____، (۱۳۸۴)، **آب و آینه**، تهران: مرکز.
۳۹. کوسج، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۷)، **برزنامه (بخش کهن)**، تصحیح اکبر نحوی، تهران: میراث مکتوب.

۴۰. کویاجی، جهانگیر کوورجی، (۱۳۸۸)، **بنیادهای اسطوره و حماسه ایران**، ترجمه جلیل دوستخواه، چاپ سوم، تهران: آگاه.
۴۱. **گات‌ها**، (۱۳۸۴)، دو گزارش از ابراهیم پورداود، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۴۲. گردیزی، ابوسعید عبدالحی، (۱۳۸۴)، **زین‌الخبار**، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۳. مسعود، جبران، (۱۳۸۳)، **الرائد (ج۲)**، ترجمه رضا انزابی‌نژاد، چاپ چهارم، تهران: به نشر.
۴۴. مقدسی، طاهر بن مطهر، (۱۳۸۶)، **آفرینش و تاریخ**، ج۲، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: آگاه.
۴۵. منار، ژاک، (۱۳۹۰)، «**کیهان‌شناسی و روان‌شناسی آتش در متون گنوسی**»، آتش در خاور نزدیک باستان، ترجمه محمدرضا جوادی، تهران: ماهی، صص ۱۳۷-۱۴۷.
۴۶. مهاجرانی، عطاءالله، (۱۳۸۲)، **حماسه فردوسی**، چاپ سوم، تهران: اطلاعات.
۴۷. **مینوی خرد**، (۱۳۷۹)، ترجمه احمد تفضلی، ویرایش سوم، تهران: توس.
۴۸. ناصرخسرو، ابومعین، (۱۳۶۳)، **جامع‌الحکمتین**، به کوشش هانری کرین و محمد معین، چاپ دوم، تهران: طهوری.
۴۹. _____، (۱۳۷۸)، **دیوان**، تصحیح مجتبی مینوی، و مهدی محقق، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
۵۰. _____، (۱۳۸۴)، **خوان‌الخوان**، تصحیح و تحشیه ع. قویم، تهران: اساطیر.
۵۱. _____، (۱۳۸۵)، **زاد‌المسافرین**، تصحیح و تحشیه محمد بذل‌الرحمن، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۵۲. **نهج‌البلاغه**، (۱۳۷۸)، ترجمه سیدجعفر شهیدی، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۳. نیشابوری، ابواسحاق، (۱۳۸۶)، **قصص‌الانبياء**، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۴. نیشابوری، ابوبکر عتیق سوراآبادی، (۱۳۸۱)، **تفسیر سوراآبادی**، ج۵، به تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: نشر نو.
۵۵. وارنر، رکس، (۱۳۸۹)، **دانش‌نامه اساطیر جهان**، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ چهارم، تهران: اسطوره.
۵۶. **ویسپرد**، (۱۳۸۱)، گزارش ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
۵۷. هالروید، استوارت، (۱۳۸۸)، **ادیات گنوسی**، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

۵۸. هرودوت، (۱۳۸۹)، **تاریخ هرودوت**، ج۲، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: اساطیر.
۵۹. یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۷)، **بهین‌نامه باستان**، چاپ ششم، تهران: به نشر.
۶۰. **یشت‌ها (ج۲)**، (۱۳۷۷)، تألیف و تفسیر ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
61. Bartholomae, Ch., 1961, **Altiranisches Worterbuch**, Berlin; W. De Gruyter.
62. Duchesne-Guillemin. CF. J., 1962, “**Fire In Iran And In Greece**” (East And West, New Series, N2-3), Rome, 198-206.
63. Humbach. H & Inchaporia. P, 1994, “**The Heritage Of Zarathushtra**”, Universitat Sverlag C. Winter.
64. Jackson, W., 1892, **Avesta Grammer And Reader**, Stuttgar: Kohlhammer.
65. Kent, R. J., 1953, **Old Persian**, New York: American Oriental Society.
66. Mackenzie, D. N., 1971, **A Concise Pahlavi Dictionary**, London: Oxford.
67. Madan, D. N., (ed), 1911, **The Complete Text of The Pahlavi Dinkard**, 1-2, Bombay.
68. Nyberg. H. S., 1974, **A Manual of Pahlavi**, Wiesbaden.
69. Reichelt, H., 1968, **Avesta Reader**, Berlin: De Gruyter.