

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره چهل و هفتم، زمستان ۱۳۹۶: ۱-۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۲

چشم‌اندازهای حکمی «آفرینش عالم» در شاهنامه

* طیبه گلستانی

** محمود مدبری

*** محمدرضا صرفی

چکیده

معماً و مفهوم پیچیده خلقت در جای‌جای زندگی و تفکر و تخیل بشر قابل مشاهده است. هنر و ادبیات، بستری مناسب برای بازتاب و به نمود درآمدن چنین مسئله شگفتی است. حکیم ابوالقاسم فردوسی، شاعری است که در دوره اوج شکوفایی تمدن اسلامی و شکل‌گیری مکاتب کلامی اشعری و معتزله و شیعه چشم به جهان گشود و کاخ نظم خود را با خرد و اندیشیدن درباره خدا، انسان و هستی پی افکند. مقاله حاضر با واری اصول و چارچوب حکمی و فلسفی مهمی (همچون: آغاز خلقت، حدوث یا قدم جهان هستی، ماده اولیه آفرینش و مراتب آفرینش) که درباره آفرینش عالم در عصر فردوسی وجود داشته است، بخش «گفتار اندر آفرینش عالم» شاهنامه را تحلیل می‌کند تا روشن شود آیا تفکرات رایج عصر فردوسی در بیان او درباره آفرینش عالم بازتاب داشته است یا نه. مشاهده خواهد شد که تفکرات حکمی و فلسفی ایرانیان باستان و فیلسوفان اسلامی چنان با یکدیگر هم‌نشین شده‌اند که نمی‌توان فردوسی را در قلمرو گفتمان یا اندیشه‌ای خاص محصور کرد؛ بلکه او نماینده تفکرات حکیمانانه «اسلام ایرانی» در روزگار خویش است.

واژه‌های کلیدی: شاهنامه، فلسفه، کلام، حکمت، آفرینش.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

Golestani.tayebeh@yahoo.com

modaberi201@yahoo.com

m-sarfi@yahoo.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

*** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

مقدمه

از روزگاران کهن، «آغاز و چگونگی آغاز هستی» ذهن انسان را به خود مشغول کرده بود.

از آنجا که انسان همواره بر اساس کشش فطری خود سعی داشته تا از اسرار آفرینش جهان مطلع گردد و حقایق را از خیالات بازشناسد، پیوسته می‌اندیشید و این کشش فطری، فلسفه و حکمت را که همان شناخت حقایق موجودات است، به وجود آورد. از این روست که تاریخ فلسفه و حکمت با تاریخ تفکر بشر توأم است.

ایران، از جمله سرزمین‌هایی است که همچون هند، مصر، یونان و... دارای پیشینه تاریخی پر بار در زمینه فلسفه و حکمت است. بدیهی است، تأثیر اندیشه حکمای باستان در فلسفه و حکمت ایران و جهان، انکارناپذیر است اما با طلوع خورشید اسلام در ایران، فلسفه و حکمت جانی تازه گرفت.

فردوسی در عصر شکوفایی علم و تمدن و فلسفه اسلامی چشم به گیتی گشود و در دوره‌ای زیست که دوره فعالیت مکاتب کلامی اشعری و معتزله و شیعه و دوره بنیانگذاری فلسفه اسلامی بود. بدیهی است که حال و هوای چنین عصری در پرورش فکری حکیم طوس تأثیرگذار باشد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

یکی از مسائلی که متکلمین و فلاسفه درباره آن به بحث و مناظره پرداخته‌اند، کیفیت پدید آمدن عالم است. گاه بینش مردم یک سرزمین در آثار شاعران بازتاب می‌یابد. شاهنامه نیز یکی از آثاری است که بینش و حکمت ایرانیان را به تصویر می‌کشد. بنابراین توجه به چنین اثر عظیمی برای آشنایی با تفکر و فرهنگ سرزمین کهن ایران، ضروری به نظر می‌رسد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که به آفرینش عالم در شاهنامه به طور کلی یا به یکی از مباحث آفرینش عالم اشاره دارد، بدین ترتیب است:

«جهان‌شناسی شاهنامه» (خالقی مطلق، ۱۳۷۰: ۵۵-۷۰) به مراتب آفرینش در شاهنامه اشاره دارد و نویسنده بر تأثیر اندیشه‌های فلسفی در بینش فردوسی تأکید دارد؛ اما مبانی فلسفی اندیشه‌ها را کامل بررسی و تحلیل نکرده است.

«بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی» (میلانیان، ۱۳۸۱: ۱۰۸) به برتری انسان در مجموعه آفرینش اشاره می‌کند و بیشتر بر خرد و اخلاق انسانی تأکید دارد.

در مقاله «تطبیق دیباچه شاهنامه با متون زرتشتی» (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۳۵-۱۴۴) هر چند نویسنده به بازتاب اندیشه‌های یونانی، افلاطونی و اسماعیلی در شاهنامه معتقد است، اما بیشتر به اندیشه‌های زرتشتی در باب عالم هستی اشاره دارد.

«نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه» (زریاب خوبی، ۱۳۸۹: ۱۷-۲۸) به بازتاب اندیشه‌های اسماعیلی در باب خدا و جهان هستی در شاهنامه اشاره کرده است.

«جایگاه اندیشه‌های کلامی و حکمی فردوسی در شاهنامه» (پایان نامه دکتر اردستانی رستمی، ۱۳۹۰) بازتاب مباحث کلامی و حکمت عملی را در شاهنامه مورد بررسی قرار می‌دهد و به مبانی حکمت نظری اشارات چندانی ندارد.

تفکر زروانی درباره آفرینش، در مقاله «بازتاب اسطوره آفرینش آیین زروانی در داستان اکوان دیو» (شعبانلو، ۱۳۹۱: ۹۶-۱۱۵) مورد بررسی قرار گرفته است و نویسنده معتقد است، داستان اکوان دیو بر بنیاد سه بخش آفرینش در باورهای زروانی است.

در «نقد تطبیقی اسطوره آفرینش در شاهنامه فردوسی و مهابهاراتا هندی» (پاکرو، ۱۳۹۱: ۳۹-۶۰) نویسنده بدین نتیجه می‌رسد که مبدأ آفرینش و صفات پروردگار در شاهنامه و مهابهاراتا شباهت زیادی به یکدیگر دارد.

مقاله «یاقوت سرخ؛ خرد، آتش میانجی و جان» (اردستانی رستمی، ۱۳۹۳: ۱-۲۴) به باورهای ایرانی و اسماعیلی درباره آفرینش آسمان اشاره دارد.

قابل ذکر است، هیچ یک از پژوهش‌های مذکور، گفتار فردوسی درباره آفرینش عالم را به طور کامل از منظر حکمت نظری و اندیشه‌های کلامی مورد بررسی قرار نداده است. سعی جستار حاضر بر این است در آغاز، اندیشه‌ها و پیشینه فکری مربوط به آفرینش در اساطیر و کلام و فلسفه را ذکر کند و سپس بازتاب این اندیشه‌ها را در

مبحث آفرینش عالم، مورد واکاوی قرار دهد. در پایان مشاهده می‌شود که حکمت ایرانی، مشائی، اخوان الصفا و اسماعیلی چنان به هم پیوند خورده‌اند که نمی‌توان اندیشه فردوسی را به یکی از آنها محدود کرد زیرا هر کدام از منظر خود تماشایی است و یادآور سخن هانری کرین است که ایران زمین فقط یک ملت و یک امپراطوری نبوده، بلکه کانون معنویت و تاریخ ادیان است (ر.ک: شایگان، ۱۳۹۴: ۲۰).

بحث

در بسیاری از اساطیر، سخن از آغاز هستی به میان می‌آید. در واقع، «اسطوره همیشه متضمن روایت یک «خلقت» است؛ یعنی می‌گوید که چگونه چیزی پدید آمده، موجود شده و هستی خود را آغاز کرده است» (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۴).

آغاز آفرینش در اساطیر

در اساطیر اغلب سرزمین‌ها، جهان از دل بی‌نظمی به وجود آمده است. در اساطیر یونانی حتی خدایان نیز از دل آشفتگی و بی‌نظمی (خائوس=khaos) به وجود آمدند (ر.ک: پلودن و دیگران، ۱۳۵۱: ۹). همچنین در اساطیر چین (ر.ک: فرّخی، ۱۳۵۸: ۱۱۴)، بابل (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۹: ۴۱۱)، مصر (ر.ک: ایونس، ۱۳۷۵: ۴۰) و هند (ایونس، ۱۳۷۵: ۴۰/ گتر، ۱۳۳۷: ۹۷-۹۸) می‌توان سکون، تاریکی و آشفتگی آغازین را مشاهده کرد. در آیین مانوی، تاریکی همان ماده آشفته و نامنظم است که به قلمرو نور حمله می‌کند؛ سپس پادشاه نور نخستین انسان را می‌آفریند. (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۳: ۱۳۳) در آیین زرتشتی نیز، نوعی سکون و تاریکی آغازین قابل مشاهده است. «هستی، آوردگاه دو مینو و دو گوهر است» (وحیدی، ۱۳۶۰: ۳۷) که برخورد دو نیروی نور و ظلمت موجب آغاز آفرینش می‌شود. از طرفی، برخی پژوهشگران، از اسطوره آفرینش در یونان، هند (سرود ریگ ودا) و ایران (زادسپرم بند ۵۶ و ۵۷) مفهوم آفرینش از هیچ را دریافت می‌کنند (ر.ک: رضایی، ۱۳۸۳: ۹۷).

آغاز آفرینش از منظر فیلسوفان و متکلمان مسلمان

اندیشمندان اسلامی با تکیه بر آیات قرآن، پدیده خلق جهان را به خدای یکتا نسبت

می‌دهند. خداوند جهان را به وجود آورد، نظم بخشید و حافظ آن خواهد بود. در آیه ۳۰ سوره انبیا به جدا کردن آسمان و زمین از یکدیگر که یادآور آغاز نظم در جهان هستی است، اشاره شده است: «أُولَئِكَ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ».

طبق قرآن، خداوند نه تنها خالق جهان هستی، بلکه حافظ آن نیز است: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر آیه ۶۲)

در اندیشه‌های اسلامی در بحث آغاز آفرینش، سه بینش «خلق از عدم»، نظریه «صدور و فیض» و نظریه «تجلی» قابل بررسی است که به ترتیب در اندیشه متکلمان، فلاسفه و عرفا مشاهده می‌شود. متکلمان اسلامی عالم را حادث زمانی می‌دانند و معتقدند که تنها یک قدیم وجود دارد و آن هم خالق عالم است. در حالی که فلاسفه عالم را حادث زمانی نمی‌دانند؛ زیرا باور به حدوث زمانی را منجر به باور به انقطاع فیض خداوند می‌دانند و می‌گویند تصور انقطاع فیض وجود یکتا، محال است و آغاز آفرینش، با فیضان وجود یکتا بوده است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴/۲: ۴۸۵).

کسانی چون امام فخر رازی معتقد بودند: گرچه آیات قرآنی بر حدوث عالم دلالت دارد اما اشاره‌ای بر حدوث زمانی عالم ندارد (ر.ک: الرازی، ۱۴۰۷: ۲۹). حکیم لاهیجی نیز تأکید می‌کند که احادیث معصومان (ع) بر حدوث زمانی یا قدم زمانی عالم اشاره‌ای ندارد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۳۹). به هر روی، جدال و کشمکش در موضوع حدوث و قدم عالم با نظریه حرکت و حدوث جوهری صدرالمتهلین به آرامش رسید.

ماده اولیه جهان

اندیشمندان و دانشمندان بسیاری در اعصار مختلف به ماده اولیه هستی اندیشیده‌اند و همچنان این مجهول شگفت، نامعلوم باقی مانده است. در باور برخی از اندیشمندان باستان، عناصر چهارگانه، ماده اولیه هستی است. «امپدوکلس^۱» عناصر چهارگانه و «تالس» آب و «اناکسیمنس^۲» هوا و «هراکلیتوس^۳» آتش و «اپیکوروس^۴» و

1. Empedokles
2. Anaximenes
3. Herakleitos
4. Epikuros

«دیموکریتوس»^۱ اتم (ر.ک: راسل، ۱۳۴۰: ۶۵) و فیثاغورثیان عدد را ماده‌المواد آفرینش می‌دانند (ر.ک: همان: ۳۶ و ۶۵). افلاطون باور دارد که عالم از یک اصل هیولایی ساخته شده است و به نظر ارسطو نیز، آغاز وجود از «هیولای اولی» است. به نظر فلوطین، همه موجودات فیضانی از مبدأ و مصور کل هستند. از طرفی، فیلون از جمله کسانی است که به ماده اولیه‌ای بدان گونه که دیگران برای عالم قائلند، باور ندارد و به آفرینش از «هیچ» معتقد است (ر.ک: همان: ۹۵-۱۳۷).

ایرانیان باستان، به دو گونه آفرینش مینوی و آفرینش مادی باور دارند. در آفرینش مینوی، اورمزد نخست «زمان درنگ خدای» را آفرید، سپس از روشنی مادی، تن آفریدگان را (ر.ک: فرنغ دادگی، ۱۳۸۵: ۳۶). در تفکر ایرانی، ماده آغازین آفرینش مادی، آب و تخمه مردمان و گوسپندان از آتش است (ر.ک: همان: ۳۹ و نیز ر.ک: میرفخرایی، ۱۳۶۶: ۲۹). از طرفی، از گفت‌وگوی بین اورمزد و زردشت در گزیده‌های زادسپرم، آفرینش از هیچ نیز استنباط می‌شود (ر.ک: زادسپرم، ۱۳۶۶: ۵۷).

متکلمان اسلامی که معتقد به خلق عالم از عدم هستند، قائل به ماده آغازینی برای عالم نیستند. در اندیشه کلامی، خداوند با اراده و خواست خود و بدون هیچ ماده اولیه‌ای جهان هستی را به وجود آورده است (ر.ک: غزالی، بی‌تا: ۱۶ / ۱۵۰). اشاعره و معتزله معتقد به خلق از عدم هستند؛ با این تفاوت که معتزله باور دارند که «معدوم را می‌توان شیء نامید» (مکدموت، ۱۳۶۳: ۲۶۰). «شیخ مفید» شیعی نیز معدوم را شیء می‌دانست؛ اما معتقد بود که معدوم شیئی است که ماهیت فردی (عین) آن نفی شده و صفت موجود در مورد او صدق نمی‌کند (ر.ک: شیخ مفید، بی‌تا: ۴۸ و مکدموت، ۱۳۶۳: ۲۵۹). از نظر متکلمان، هیچ چیزی نیست که چیزها از آن ساخته شوند؛ اما خمیرمایه عالم اجسام، از نظر اشاعره و معتزله ذرات تجزیه‌ناپذیر (جزء لایتجزی) است.

اسماعیلیه نیز مانند دیگر متکلمان، معتقد به آفرینش از هیچ هستند؛ اما اسناد آفرینش همه موجودات و اجسام را به خداوند درست نمی‌دانند، بلکه عقل را تمام کننده فاعل کلی می‌دانند (ناصرخسرو، ۱۳۴۱: ۱۹۴).

فارابی اولین فیلسوفی است که نظریه «فیض» فلوطینی را در فضای اسلامی بسط

داد. بر طبق نظریه فیض و صدور، ترتیب خلقت از عقول و کواکب و نفوس آغاز و با ماده اولی و صورت و عناصر اولیه و موالید ثلاثه ادامه می‌یابد و انتهای این قوس نزول، انسان است. از نظر فلاسفه، ماده‌المواد آفرینش «هیولای اولی» است. البته آنان هیولای اولی را از مبدعات می‌دانند که از لحاظ شأنی در بالاترین درجه موجودات مادی قرار می‌گیرد و از نظر مراتب وجود عینی در پایین‌ترین مرتبه است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۲). از میان فلاسفه مشائی، «ابن رشد» گرچه به خلق از عدم باور ندارد اما به دلیل گرایش ارسطویی خود، نظریه صدور واحد از واحد را مورد انتقاد قرار می‌دهد (ابن رشد، بی‌تا: ۳۷۴). از دیدگاه اخوان‌الصفا، نخستین فیضی که از خداوند فیضان می‌یابد عقل فعال است. از عقل فعال، نفس کلی و از نفس کلی هیولای اولی فیضان می‌یابد و این جوهر بسیط روحانی، صور و اشکال مختلف را در زمان‌های مختلف از نفس کلی می‌پذیرد (ر.ک: اخوان‌الصفا، ۱۳۶۳: ۴۹).

مراتب خلقت

اولین مرتبه خلقت از نظر فیلسوفان، عرفا و برخی از متکلمان، آفرینش مجردات است. فلاسفه مشاء و برخی از متکلمان (مانند اسماعیلیان و اخوان‌الصفا و معتزله) اولین مخلوق خداوند را عقل می‌دانند (ر.ک: ناصرخسرو، ۱۳۴۱: ۹۴ و ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۲ و غزالی، بی‌تا: ۸/۸). ضمن این که چنین باوری در ایران باستان نیز وجود دارد. اولین امشاسپند که نمایه‌ای از خرد و روشنی است، بهمن نام دارد. در بندهش به «زمان درنگ خدای» نیز به عنوان نخست آفریده اشاره شده است.

به طور کلی در اندیشه‌های اسلامی به مواردی به عنوان اولین مخلوق خداوند اشاره شده است. از جمله می‌توان به قلم، لوح و قلم، لوح، یاقوت سبز، حقیقت محمدیه، عقل، نور (ر.ک: الرازی، ۱۴۲۵: ۳۱۹. نیز ر.ک: نسفی، بی‌تا: ۲۲۰ و ۳۹۸. نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۰: ۳۱۴ و ج ۱: ۹۷، ۱۰۹، ۱۵۷ و ج ۵۷: ۳۷۴. نیز ر.ک: زمانی قمشاهی، ۱۳۷۹: ۸۲-۸۵) آتش، آب، هبء، هوا (راسل، ۱۳۴۰: ۳۶) و هیولای کل (ر.ک: فارابی، ۲۰۰۲: ۵۲-۵۴ و ناصرخسرو، ۱۳۴۱: ۹۴ و ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۲) اشاره کرد.

بیان شد که متکلمان و حتی برخی از فلاسفه به آفرینش از هیچ باور دارند؛ با این تفاوت که برخی متکلمان چون اشاعره، قائل به سلسله مراتب آفرینش نیستند و صدور

کثرات از واحد را منافی توحید نمی‌دانند. در مقابل، قائلان به صدور واحد از واحد معتقد به سلسله مراتب طولی آفرینش هستند. در این بینش، انسان در پایین‌ترین قوس نزول و ابتدای قوس صعود قرار می‌گیرد.

در نظام تفکر شیعی، دوره‌های آفرینش جهان با خلق آب (همراه با هوا و گاز و کف) و پدید آمدن زمین از کف آن و آسمان از دود آن آغاز شده است. سپس آب‌های مواج بر زمین آرام گرفته و به تدریج خشکی و کوه‌ها نمایان شده و با بارش باران چشمه‌ها و نهرها جوشیده و درختان و گیاهان روییده و سپس موجودات آبی و خاکی پدید آمده است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱ و الشیخ الصدوق، ۱۳۷۲/۱: ۴۹۶ و المجلسی، ۱/ ۱۴۰۳: ۷۶).

به طور کلی، آن دسته از متکلمان که خلق جهان را بدون وسایط می‌دانند، قائل به مراتب خلقت و فاصله زمانی بین مخلوقات نیستند. اما قائلان به اصل علیت و فیلسوفان، معتقد به مراتب وجود هستند. از نظر آنان سلسله وجود با صدور عقل، آغاز و پس از فیضان نفس به اجسام ختم می‌شود. در واقع، اجسام بسیط (آسمان (افلاک)، خاک، آتش، هوا، آب) بر اجسام مرکب (جماد، نبات، حیوان، انسان) تقدّم وجودی دارند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۲-۹۶ نیز ر.ک: ابن مسکویه، ۱۳۸۸: ۱۳۶-۱۳۸).

آفرینش عالم در شاهنامه

فردوسی چون دیگر حکیمان ایران، خداوند را خالق و ناظم و مدبّر جهان می‌داند و در سخن خود به یگانگی خداوند اقرار دارد.

چو عنبر سر خامه چین بشست سر نامه بود آفرین از نخست
بر آن دادگر کو جهان آفرید پس از آشکارا نهنان آفرید
(فردوسی، ۱۳۷۵/۵: ۵۶۲)

خداوند هست و خداوند نیست همه چیز جفتست و ایزد یکیست
(فردوسی، ۱۳۸۴/۴: ۵۵۸)

ازو گشت پیدا مکان و زمان پی مور بر هستی او نشان
ز گردنده خورشید تا تیره خاک سر گوهران آتش و آب پاک
به هستی یزدان گواهی دهند روان تو را آشنایی دهند
(همان: ۱۳۷۱/۳: ۱۰۵)

فردوسی، نخست آفریده یزدان را خرد می‌داند:

نخست آفرینش خرد را شناس نگهبان جان است و آن سه پاس
(فردوسی، ۱۳۶۶/۱: ۵)

در فرهنگ ایران باستان، خرد و اندیشه نیکو نخستین آفریده است و اهورامزدا از امشاسپندان، نخست بهمن را آفرید. در باور اغلب فلاسفه اسلامی و متکلمانی چون اسماعیلیه و معتزله نیز، عقل نخستین فیضان حق تعالی است (ر.ک: سجستانی، ۱۳۵۸: ۱۵. نیز شهرستانی، ۱۳۶۴/۲: ۵۲۸، ۵۷۴، ۲۸۹ و ج ۱: ۷۶). به نظر می‌رسد در آغاز شاهنامه (به نام خداوند جان و خرد)، «خواست از خرد همان است که در فلسفه، «عقل کلی» می‌نامند» (خالقی مطلق، ۱۳۷۰: ۵۷).

فردوسی تأکید دارد که باید با آغاز و چگونگی به وجود آمدن ماده اولیه عالم کون و فساد آشنا شد. در ابیات نخستین مربوط به آفرینش، فردوسی عالم کون و فساد را آفریده یزدان می‌داند و هیچ اشاره‌ای به قدمت جواهر و عناصر ندارد.

ز آغاز باید که دانی درست سر مایه گوه‌ران از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید بدان تا توانایی آمد پدید
(فردوسی، ۱۳۶۶/۱: ۵)

نمی‌توان باور فردوسی را در اندیشه «خلق از عدم» متکلمان محصور کرد؛ زیرا در این ابیات لفظ «عدم» ذکر نشده و فردوسی به آفرینش «چیز» از «ناچیز» اشاره کرده است. اگر به قدمت نظریه خلق از عدم توجه شود، آشکار می‌گردد که لفظ عدم در میان اهل کلام و فلسفه قرون اولیه هجرت، کاربرد چندانی نداشته و اغلب از اصطلاح «لاشیء» استفاده می‌شده است (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۰۹-۱۲۶). با توجه به معنای لاشیء در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی، نمی‌توان درباره کاربرد واژه «ناچیز» در بیت «که یزدان ز ناچیز چیز آفرید» نظر قطعی داد که مراد فردوسی از «ناچیز»، «لاشیء» یا «لا من شیء» یا «عدم» بوده است. از طرفی، در کتاب «آفرینش خدایان»، نویسنده با استناد به بن دهش (اهورامزدا... تن آفریدگان خویش را فراز آفرید... از ماده آن مینو که پتیاره را ببرَد.) (فرنغ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۶)، «ناچیز» را برابر با «مینو» و «چیز» را برابر با «ماده» می‌داند (عطایی، ۱۳۷۶: ۵۵). در این مورد نیز به طور قطع نمی‌توان گفت که منظور از آفرینش چیز از

ناچیز در شعر فردوسی، همان خلق عالم ماده از عالم معقول (مینو) باشد. هر چند این فرضیه که مادهٔ اولیّهٔ عالم ماده، معقولات هستند؛ بعدها توسط ابن عربی به صورت مدّون و منظم مطرح گشت (ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۵۰-۵۵). به هر روی، آن چه قابل توجه می‌نماید، باور حکیم به ابداع و حدوث هستی است؛ جدای از معنای فلسفی یا کلامی ابداع یا حدوث زمانی یا ذاتی عالم.

جهان‌آفرین گفت بپذیر دین نگه کن بدین آسمان و زمین
که بی‌خاک و آبش برآورده‌ام نگه کن بدو تاش چون کرده‌ام
نگر تا تواند چنین کرد کس مگر من که هستم جهاندار و بس؟
گر ایدون که دانی که من کردم این مرا خواند باید جهان‌آفرین
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۸۰)

چنان آفریدی که خود خواستی زمان و زمین را بیاراستی
(همو، ۱۳۷۵/۵: ۳۹۱)

در مورد مصرع «بدان تا توانایی آمد پدید»، شاید فردوسی باور دارد که یکی از اهداف آفرینش جهان، معرفت قدرت خداوند است. صفت «قادر» بودن خداوند، در مباحث کلامی و فلسفی، همواره ملازم اراده و علم الهی آمده است. در صورتی که باور به قادر مختار پذیرفته شود، پدید آمدن معلول از علت نشان از قدرت علت دارد (الطوسی، ۱/ ۱۳۷۵: ۸۱) «وگرنه پدید آمدن اضطراری معلول از علت دلیل توانایی علت نتواند بود» (زریاب خوبی، ۱۳۸۹: ۲۶). بنابراین، واژهٔ توانایی و قدرت، یادآور قدرت الهی در آفرینش جهان است که «خَلَقَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۲) چنان که در سورهٔ طلاق آیهٔ دوازده نیز آمده است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا»

در شاهنامه، بارها به صفت توانایی و دانایی در کنار سخن از آفرینندگی خالق یکتا اشاره شده است:

خداوند کیوان و بهرام و هور که هست آفرینندهٔ پیل و مور
نه دشخواری از چیز برترمنش نه آسانی آید ز اندک بوش

همه با توانایی او یکی است بزرگ است و بسیار و گر اندکیست
(فردوسی، ۱۳۶۶/۱: ۲۸۶)
ز هستی نشانست بر آب و خاک ز دانش منش را مکن در مفاک
توانا و دانا و دارنده اوست خرد را و جان را نگارنده اوست
(همان، ۱۳۶۹/۲: ۴۲۰)
بر آن دادگر کو جهان آفرید پس از آشکارا نهران آفرید
دو گیتی پدید آمد از کاف و نون چرا نه به فرمان او در نه چون
سپهری برین سان که بینی روان به دانش بر او بر خرد ناتوان
چه خوانی همی چرخ را؟ ناتوان توانا و دانا جز او را مخوان
(همان، ۱۳۷۵/۵: ۵۶۲)

امید عطایی و هرمز میلانیان، در مصرع «بدان تا توانایی آید پدید»، «توانایی» را معادل انرژی می‌دانند (ر.ک: عطایی، ۱۳۷۶: ۲۴. میلانیان، ۱۳۸۱: ۱۰۸). عباس زریاب‌خویی، «توانایی» در مصرع دوم را «نفسِ کلی» تصوّر می‌کند که صانع جهان مادی است (ر.ک: زریاب‌خویی، ۱۳۸۹: ۲۶). حمیدرضا اردستانی می‌نویسد: ««چیز» آفریده‌شده در مصرع نخست فردوسی، همان نفسِ کلی است و «ناچیز» عقلِ کلی» (اردستانی رستمی، ۱۳۹۴: ۸۴). بدیهی است که در بیت مذکور، فاعل و مبدع «یزدان» معرفی شده که خلق چیز از ناچیز به او نسبت داده شده است و قرینۀ محکمی که نشان دهد فردوسی به سلسله مراتب عالم معقول اشاره دارد، از بیت استنباط نمی‌شود. اما در ابیات پیشین به اولین مخلوق اشاره شده است که «نخست آفرینش خرد را شناس». بنابراین، خلق چیز از ناچیز به طور کلی اشاره به ابداع دارد، نه آفرینش نفس کل از عقل کل. مگر این که عقیده «زریاب‌خویی» مبنی بر دستکاری مقدمۀ شاهنامه توسط ناسخان و کاتبان اهل سنت و جابه‌جا کردن یا حذف و اضافه کردن برخی ابیات پذیرفته شود؛ در این صورت، پذیرش باور عباس زریاب‌خویی درباره «نفس کل» دانستن «توانایی»، به خرد نزدیک‌تر است تا برابر دانستن «ناچیز» با عقل کل و «چیز» با نفس کل.

زریاب‌خویی معتقد است که «سر مایۀ گوهران» از نظر فردوسی «نفس کل» است که

از ابیات شاهنامه حذف شده است (ر.ک: زریاب خویی، ۱۳۸۹: ۲۶).

سر مایه گوهران این چهار برآورده بی‌رنج و بی‌روزگار
یکی آتشی برشده تابناک میان آب و باد از بر تیره خاک
(فردوسی، ۱۳۶۶/۱: ۶)

پس از ایجاد توان (حرکت) در چیز، هستی آغاز گشت. عناصر چهارگانه نیز که از نظر حکما اصول کون و فساد در این عالمند، جنبش خود را آغاز کردند و چرخ آفرینش به حرکت افتاد. چهار عنصر آب و آتش و باد و خاک در باور بسیاری از مردم سرزمین‌های کهن دارای جایگاه ویژه‌ای بوده و حتی برای هر عنصری قائل به خداوندگار یا الهه‌ای بوده‌اند. در ایران باستان نیز هر کدام از این عناصر، ستایش و نیایش شده‌اند. در باور فلاسفه و متکلمان نیز عناصر چهارگانه، اصل اجسام عالم ماده محسوب می‌شوند. نخستین که آتش به جنبش دمید ز گرمیش پس خشکی آمد پدید وزان پس از آرام سردی نمود ز سردی همان باز تری فزود (همان، ۱۳۶۶: ۶)

در کتاب «آفرینش خدایان»، واژه «جنبش» مساوی با «باد» پنداشته شده است که از آن آتش پدیدار می‌شود. چنین احتمالی ضعیف به نظر می‌رسد؛ زیرا برای برگردان واژه «جنبش» به «باد» یا همان «وای» قرائن بیشتری لازم است. در جایی از شاهنامه، از «باد» با عنوان «جنبش» یاد نشده است یا یکی از این دو واژه به جای دیگری به کار نرفته است. نویسنده «آفرینش خدایان»، ذکر می‌کند که شاید بتوان افسردگی آتش را با سه پلّه «خشکی، آرام، سردی» در فهرست شاهنامه برابری داد که برآیندش آب یا تری است» (عطایی، ۱۳۷۶: ۵۵). البته نقش باد در آغاز آفرینش مورد پذیرش بسیاری از اندیشمندان بوده است؛ به طوری که برخی از فلاسفه یونان و روم از هوا به عنوان ماده اولیّه هستی یاد کرده‌اند. در اندیشه‌های ایران باستان نیز اهورامزدا «آفرینش را به یاری «وایو درنگ خدای» آفرید؛ زیرا هنگامی که آفرینش را آفرید «وایو» نیز چون افزاری بود که او را به کار دربايست» (فرنخ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۶) در خطبه اول نهج البلاغه نیز به نقش باد در حرکت و تکاپوهای جهان مادی اشاره شده است.

جلال خالقی مطلق معتقد است: «فردوسی ترتیب قرار گرفتن چهار گوهر را آورده است؛ ولی از طبایع آنها فقط به طور کلی از چهار طبع گرم و خشک و سرد و تر نام برده است و از دو طبع هر گوهر رسماً یاد نکرده است» (خالقی مطلق، ۱۳۷۰: ۶۰).

از آغاز باید که دانی درست	سر مایه گوهران از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید	بدان تا توانایی آمد پدید
وزو مایه گوهر آمد چهار	برآورده بی‌رنج و بی‌روزگار
یکی آتشی برشده تابناک	میان آب و باد از بر تیره خاک
نخستین که آتش به جنبش دمید	ز گرمیش پس خشکی آمد پدید
وزان پس از آرام سردی نمود	ز سردی همان باز تری فزود
چو این چار گوهر به جای آمدند	ز بهر سپنجی سرای آمدند
گهرها یک اندر دگر ساختند	ز هرگونه گردن برافراختند
پدید آمد این گنبد تیزرو	شگفتی نماینده نو به نو

(فردوسی، ۱۳۶۶/۱: ۶)

شاید بتوان گفت، هدف فردوسی از ابیات مذکور، صرفاً بیان طبایع بعد از ذکر چهار عنصر نبوده است. اگر «جنبش» را همان حرکت فرض کنیم که در تقابل با «آرام» در بیت بعد است؛ می‌توان با استناد به سخن ابن سینا، آوردن واژه‌های گرمی، خشکی و تری را نیز قابل توجیه دانست. بدین ترتیب که حرکت عناصر چهارگانه موجب حرکت «مستقیم» اجسام می‌شود و هر جسمی که حرکت مستقیم دارد، مادی و فناپذیر است. از نظر ابن سینای مشائی، جهان کون و فساد یا عالم تحت‌القمر نیز از عالم عقول صورت و هستی می‌پذیرد. همه اجسامی که در طبیعت وجود دارند، دارای قوت‌هایی هستند که با آن قوت‌ها مستعد فعل می‌شوند. گرمی، سردی، لذع و تخدیر و رنگ و بوی از جمله این قوت‌ها هستند. همچنین در اجسام قوت‌هایی است که اجسام با آنها مستعد انفعال هستند؛ چون تری و خشکی و سختی و نرمی و مانند آن. از میان این قوت‌های فعلی، حرارت و برودت و از قوت‌های انفعالی نیز، خشکی و تری در همه اجسام وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۳۲: ۱۲۵). وقتی «این عالم کون و فساد هستی پذیرفت و تحت نفوذ طبیعت به

حرکت در آمد؛ از این حرکت، حرارت بسیار پدید آمد و این حرارت باعث جدا شدن عناصر این عالم شد و این جدایی به نوبه خود باعث ایجاد خشکی شد و عنصری به نام آتش به وجود آمد که دارای طبع گرم و خشک است. آن چه از جسم عالم تحت القمر باقی مانده بود به سوی مرکز و دور از افلاک سقوط کرد و چون قادر به حرکت نبود [آرام] سردی در آن ایجاد شد و این سردی به نوبه خود باعث کدورت و خشکی شد و از خشکی و سردی، عنصر دیگری پدید آمد به نام زمین» (نصر، ۱۳۵۷: ۳۱۴). بنابراین، واژه «جنبش» در بیت «نخستین که آتش به جنبش دمید/ ز گرمیش پس خشکی آمد پدید»، اشاره به «حرکت» در عالم کون و فساد دارد که موجب ایجاد حرارت و آتش و پس از آن خشکی می‌شود. از طرفی «آرام» در بیت «و زان پس ز آرام سردی نمود/ ز سردی همان باز تری فزود» اشاره به عدم حرکت و ایجاد سردی دارد. در واقع آتش، گرمی، خشکی، آرامی و سردی و تری، بیان فعل و انفعالات عالم ماده است.

چو این چار گوهر به جای آمدند ز بهر سپنجی سرای آمدند
گهرها یک اندر دگر ساخته ز هر گونه گردن برافراخته
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۶)

اکثر دانشمندان قدیم، از جمله ابوریحان بیرونی، معتقد بودند «کلیه پدیده‌هایی که در عالم کون و فساد نمودار می‌شود، از امتزاج عناصر و فعل و انفعال آنان به وجود می‌آید و علت تحولات ارضی و جوی را باید در تغییراتی که در ترکیب عناصر به وجود می‌آید جست‌وجو کرد» (نصر، ۱۳۵۷: ۲۳۰).

زریاب خویی معتقد است که در اصل در شاهنامه، ذکر آفرینش عناصر چهارگانه، بعد از آفرینش نفس کلی به عنوان صانع عالم مادی و پس از آفرینش افلاک آمده و بعدها به دست ناسخان و کاتبان اهل ظاهر و سنت دستکاری شده است (ر.ک: زریاب خویی، ۱۳۸۹: ۲۵). نگارندگان، این احتمال را نیز مطرح می‌کنند که اگر فردوسی ابتدا از عناصر چهارگانه سخن به میان آورده و بعد به ذکر آفرینش آسمان و زمین پرداخته است، شاید بدین دلیل است که عالم را واحد و پیوسته و جوهر افلاک را در طبایع اربعه با عناصر اربعه سهیم می‌داند. چنان که اخوان‌الصفا و ابوریحان بیرونی نیز دارای چنین

تفکری بوده‌اند. «[از نظر مشائیان] عالم به دو بخش کاملاً مشخص یعنی عالم تحت قمر و افلاک تقسیم شده که از عناصر اربعه ترکیب یافته است و دیگری از ائیر. یکی دارای چهار طبع حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است و دیگری فاقد این طبایع؛ در حالی که در نظر اخوان، عالم پیوسته و متحد است و جوهر افلاک در طبایع با عناصر سهیم است و گرنه بروج و سیارات نمی‌توانست دارای طبایعی باشد که در احکام نجوم به آن‌ها نسبت داده شده است» (نصر، ۱۳۵۷: ۱۰۴).

بر این اساس، احتمال دارد فردوسی نیز افلاک را دارای همان طبایعی بداند که عناصر چهارگانه را. چنین است که ابتدا از عناصر چهارگانه و فعل و انفعالات آنان سخن به میان آورده و سپس به ذکر آفرینش افلاک و عالم تحت فلک پرداخته است.

پدید آمد این گنبد تیزرو شگفتی نماینده نوبه‌نو
ابر ده و دو هفت شد کدخدای گرفتند هر یک سزاوار جای
در بخشش و دادن آمد پدید ببخشید دانا چنان چون سزید
فلک‌ها یک اندر دگر بسته شد بجنید چون کار پیوسته شد
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۶)

نگه کن بدین گنبد تیزگرد که درمان ازویست و زویست درد
نه گشت زمانه بفرسایدش نه آن رنج و تیمار بگزایدش
نه از جنبش آرام گیرد همی نه چون ما تباهی پذیرد همی
ازو دان فزونی ازو هم شمار بدو نیک نزدیک او آشکار
(همان: ۸)

در روایات ایران باستان، آسمان بخشنده نیکی بود که اهریمن آن را برنتابید. وقتی آفریدگار همه چیزهای مینو و نیک را به مهر و ماه و آن دوازده برج (دوازده سپاهبد) سپرد؛ اهریمن برای رویارویی با آنها و ربودن نیکی از آنها، هفت اباختر (هفت سپاهبد) را آفرید. بدین سان آن دوازده برج و هفت اباختر، راهبر سرنوشت و چاره‌گر جهانند و در حوادث جهان مؤثر دانسته شدند (ر.ک: مینوی خرد، ۱۳۷۹: پرسش ۱۱ بند ۳ و ۴). علاوه بر حکمای باستان، اغلب حکمای اسلامی نیز اجرام آسمانی را عالم به اعمال خود و مؤثر

در عالم ماده و آگاه به وقایع گذشته و حال و آینده می‌دانستند (ر.ک: فارابی، ۱۳۲۸: ۸ و ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۶۷ و سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۷).

زریاب خوبی با باور به این که فردوسی اسماعیلی مذهب است و بنا به اعتقاد اسماعیلیان، انسان و خرد او سرنوشتش را تعیین می‌کند و نقش افلاک تنها در پرورش عناصر و موالید است، ابیات مذکور را الحاقی می‌داند (ر.ک: زریاب خویی، ۱۳۸۹: ۲۶). جای یادآوری است که حتی در صورت الحاقی نبودن این ابیات، خللی به اندیشه خردگرایی فردوسی وارد نمی‌شود. باور به تأثیر افلاک بر عالم ماده و حتی حوادث مربوط به انسان‌ها، در تفکر حکمای عقل‌گرا - البته با تفاوت‌هایی نسبت به جبرگرایان کلامی - نیز دیده می‌شود. بنابراین، بازتاب باورهای مربوط به تقدیر و سرنوشت در شاهنامه را نه می‌توان با یقین به اندیشه‌های کلامی فردوسی نسبت داد و نه الحاقی بودن چنین ابیاتی را قطعی دانست. برخی از پژوهشگران معتقدند، فردوسی پیش از هر چیز نماینده اندیشه‌های ایرانی است. او ستایش‌گر خرد است و رنگ تقدیرگرایی در داستان‌های شاهنامه، بازتاب اندیشه‌های ایرانی و زروانی است. از آن‌جا که زروانیان به تکامل تدریجی و مادی‌گرایانه جهان معتقدند؛ نقش آسمان را در سرنوشت جهانیان غیر قابل انکار می‌دانند (ر.ک: هینلز، ۱۳۷۱: ۱۱۹).

در بیان فردوسی از آفرینش هستی، یکی از موارد توجه، جنس آسمان است که فردوسی آن را از یاقوت سرخ می‌داند و از آن‌جا که طبق آیات و روایات اسلامی جنس آسمان از دخان است؛ هر کس از ظن خود توجیهی از سخن فردوسی: «نه از آب و گرد و نه از باد و دود» ذکر می‌کند. برخی از پژوهشگران، «یاقوت سرخ» را تشبیه تصویری فردوسی از آسمان می‌دانند (ر.ک: احمدی ملکی، ۱۳۷۷: ۱۷۰). اما اغلب پژوهشگران، آن را پنداری شاعرانه نمی‌دانند؛ بلکه به کار بردن چنین ترکیبی را توسط حکیم طوس دارای پشتوانه فکری می‌شمارند.

برخی مفسران کلمه دخان را که در آیه ۱۱ فصلت (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ) آمده است، دود و برخی بخار آب، تفسیر کرده‌اند (ر.ک: عتیق نیشابوری، ۱۳۸۱: ۲۲۱۴ ج ۴ و مقدسی، ۱۳۸۶: ۲۸۰ ج ۱ و طبری، ۱۳۸۷: ۴). ضمن این که در سوره هود آیه هفت، اساس عرش بر آب دانسته شده است. در بحار الأنوار به عنوان منبعی متأخر، عرش

برآمده از یاقوت سرخ دانسته شده است (ر.ک: ابوالحسنی، ۱۳۷۸: ۱۶۹ نیز ر.ک: مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۳۴). اردستانی رستمی روایت متأخر را برساخته اندیشه‌های ایرانی می‌داند و بر پایه شواهد و دلایلی از اوستا و متون دوره میانه بر آن است که مقصود از یاقوت سرخ، نور (آتش) است که با خرد پیوند تنگاتنگی دارد و معتقد است چه یاقوت سرخ را آتش، چه خرد و جان بینداریم، از حقیقت دور نیفتاده‌ایم (ر.ک: اردستانی رستمی، ۱۳۹۳: ۱۷). از طرفی، ایرانیان باستان جنس آسمان را از سنگ می‌دانستند (بویس، ۱۳۸۶: ۶۷). برخی روایات پهلوی نیز به جنس آسمان اشاره داشته‌اند. جنسی همچون آهن درخشان (مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۳۲) یا خماین (= سنگ سخت و سرخ) یا آبگینه (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۴۰). از طرفی، از نظر اغلب حکما سنگ‌های قیمتی تحت نفوذ خاص افلاک است. ابن سینا مانند ارسطو معتقد است که ترکیب معادن از بخارها و دودها است. از بخارها و دودهائی که در درون زمین زندانی شده است معدنیات تکوین می‌یابد. بنابراین، هر شیء معدنی دارای مقداری مشخص از بخار یا دود است و مقداری از عناصر چهارگانه را در ترکیب خود دارد. در اشیائی مانند نوشادر و گوگرد دود غلبه دارد و در یاقوت و بلور بخار (ر.ک: همان: ۷۳-۷۶). بخار موجود در یاقوت و بلور در حدی از کمال و لطافت است که برخی معتقدند آتش آنها را نمی‌سوزاند. شاید چنین باوری موجب شده است جنس آسمان چه به تمثیل و چه به واقع، از آبگینه یا یاقوت پنداشته شود تا مقاومت آن در برابر خورشید توجیه شود.

نگارندگان این جستار، ارتباط یاقوت سرخ با «لوح محفوظ» و «نفس کلی» را قابل تأمل می‌دانند. هر چند ارتباط نفس کلی با یاقوت سرخ، در منابع بعد از شاهنامه قابل رؤیت است، اما از آنجا که هر اندیشه‌ای دارای پشتوانه‌ای در گذشته است؛ شاید بتوان در پژوهشی جداگانه در پی یافتن ارتباط یاقوت سرخ با نفس کلی در زمان خلق شاهنامه یا پیش از آن برآمد. به طور مثال، درباره لوح محفوظ و جنس یاقوتین آن در عصر فردوسی نقل‌های زیادی وجود دارد که قابل توجه است. از جمله این که بین دو چشم اسرافیل لوحی است که خداوند هنگام وحی به آن لوح می‌زند و اسرافیل در آن می‌نگرد، آن چه را در آن است می‌خواند و به میکائیل و میکائیل به جبرئیل می‌رساند (شیخ صدوق، ۱۳۷۱: ۸۱). علامه مجلسی نیز ضمن پذیرش نظر شیخ صدوق، مراد از لوح را «لوح محفوظ» می‌داند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷: ۳۶۶).

همچنین در «بحارالانوار» روایتی از امام جعفر صادق (ع) در وصف حضرت اسرافیل نقل شده است که لوح از یاقوت سرخ و بین دو چشم اسرافیل است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸: ۲۵۸). اما علامه طباطبائی روایات گوناگون درباره ویژگی‌های لوح محفوظ را برمی‌شمارد و آنها را نوعی تمثیل می‌داند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۰: ۳۷۸).

از طرفی، به نظر می‌رسد لوح محفوظ با نفس کلی مرتبط باشد. مصطفی کریمی بر اساس این که در کشف اصطلاحات الفنون ذیل «کتاب مبین» آمده است: «فی اصطلاح الصوفیة عبارة عن مقدار من اللوح المحفوظ الذى به النفس الكلية أو العقل الكلية، بل هو عبارة عن العلم الإلهی لا رطب و لا یابس إلّا فی کتاب مبین» (التهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۳۵۹). می‌نویسد: «بعضی از فلاسفه لوح محفوظ را همان عقل فعال و یا نفس کلی فلک اعظم دانسته‌اند که کائنات در آن نقش بسته است» (کریمی، ۱۳۸۴: ۶۴). بعدها، ملاصدرا لوح محفوظ را «نفس کلی فلکی» به خصوص فلک اقصی می‌داند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۵). همچنین، نزد صوفیه یاقوت سرخ همان «نفس کلی» است: «الیاقوت الأحمر عبارة عن النفس الكلية التي تتعلق بالجسم بواسطة امتزاج نورها بالظلمة. كذا فی لطائف اللغات» (التهانوی، ۱۹۹۶: ۱۸۱۱).

بنا بر آن چه ذکر شد، پژوهشی جداگانه درباره پیشینه ارتباط یاقوت سرخ با نفس کلی ضروری به نظر می‌رسد؛ تأمل و پژوهش در این باره، گوشه‌ای دیگر از مبانی فکری و فلسفی شاهنامه را آشکار می‌سازد.

پیش از این ذکر شد که برخی از مفسران قرآن منظور از واژه دخان در آیه یازده سوره «فصلت» را بخار آب دانسته‌اند. «بخار، در مبحث آثار علوی از طبیعیات قدیم، یعنی «چیزی» که بر اثر گرمای حاصل از تابش آفتاب یا دیگر منابع گرمایی، از اجسام مختلف برمی‌خیزد. طبیعی‌دانان کهن، دو نوع بخار برمی‌شمردند: یکی «تر آبی» که بخار تر یا بخار نامیده می‌شد و دیگری «خشک آتشی» که بدان بخار خشک، بخار بادی، بخار دودی یا دود می‌گفتند» (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱: ۴۵۴۳). قدما معتقد بودند جایگاه ویژه بخار تر، نقاط پایین‌تر است و جایگاه بخار دودی یا همان دود نقاط بالاتر. بنابراین هر یک از این دو نوع، دیگری را به سوی جایگاه ویژه (حیث) خود می‌کشد. اما هر گاه

این دو نوع بخار از یکدیگر جدا شوند، بخار دودی به سبب سبکی به جایگاه‌های بالاتر و بخار تر به سبب گرانی به جایگاه‌های پست‌تر می‌رود. بخار خشک و بخار تر پس از رسیدن به جایگاه ویژه خود، به ترتیب به آتش و آب تبدیل می‌شوند (ر.ک: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱: ۴۵۴۳). بر این اساس، اگر جنس آسمان را از دود بدانیم، دود همان بخار خشکی است که به بالاترین جایگاه خود رسیده است. اما آیا منظور از این دود، همان بالاترین مرتبه دود است و آیا تبدیل به آتش شده است؟ اگر این گونه پنداریم، نمی‌توان گفت مراد از این آتش همان آتش معمولی باشد که با چشم قابل رؤیت است. شاید همان آتشی است که از نظر ابن‌سینا وقتی به نهایت لطافت و جدایی از کثافات مادی می‌رسد، قابل رؤیت نیست؛ اما همچنان آتش است. همان گونه که کره آتش وجود دارد، اما قابل رؤیت نیست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۶۳). این همان بخاری است که در خطبه اول نهج البلاغه آمده است که خداوند آن کف را در فضایی باز و تهی بالا برد و آسمان‌های هفتگانه را بساخت.

واژه‌های آب، گرد، باد و دود در بیت «ز یاقوت سرخ است چرخ کبود/ نه از آب و گرد و نه از باد و دود»، یادآور عناصر آب، خاک، باد و آتش است. نمی‌توان گفت: مراد از دود در بیت مذکور، «دخان» قرآنی باشد، بلکه به نظر می‌رسد منظور از دود مجازاً همان آتش باشد. بنابراین، فردوسی در این بیت برخلاف قرآن سخنی به میان نیاورده است، بلکه اشاره ضمنی به جنس غیرمادی آسمان دارد و به همین دلیل همچون دیگر حکما و اندیشمندان، عناصری را که در ترکیبات اجسام مادی وجود دارد در جنس آسمان دخیل نمی‌داند و در واقع منکر جنس آسمان از عناصر مادی و محسوس طبیعت است و با اشاره به یاقوت سرخ، ذهن را به سوی باورهای فلسفی و حکمی سوق می‌دهد.

گفتار فردوسی درباره مهر و ماه نیز دارای پشتوانه فکری حاکم بر عصر اوست. از نظر حکما، از میان روشنان فلک، آفتاب و ماه تأثیر ویژه‌ای در عالم ماده دارند. «در جهان‌شناسی اخوان، خورشید سهم مهمی را عهده‌دار است. خداوند، خورشید را در مرکز عالم قرار داده است. همان طور که پایتخت هر مملکتی در مرکز آن و قصر هر سلطانی در مرکز پایتخت قرار دارد. همان طور که روح به قلب حیات می‌بخشد، عقل نیز با اجازه خداوند متعال خورشید و قمر و توسط آنان جمیع موجودات را زنده می‌کند» (نصر، ۱۳۵۷: ۱۲۷). بنابراین، در بین سیارات، خورشید و ماه اهمیت خاصی دارند و بیش از همه

سیارات در حوادث کون و فساد مؤثرند (ر.ک: نصر، ۱۳۵۷: ۱۳۵).

حکیم طوس، آفتاب را «گوهر دلفروز» می‌خواند. همان گونه که ابن سینا معتقد است آفتاب از جمله گوهرهای آسمانی و با گوهرهای زمینی متفاوت است. در فلسفه ابن سینا، آفتاب با گرم کردن زمین و اجسام زمینی موجب برآوردن بخار از تری و برآوردن دود از خشکی می‌شود. بعضی بخارها و دودها با تابش این گوهر آسمانی رها می‌شوند و به بالا می‌روند و بعضی بخارها و دودها در زمین زندانی می‌شوند و رها نمی‌شوند و در ترکیبات معدنی وجود دارند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۵). بنابراین، جای شگفتی نیست اگر فردوسی به طور خاص به وصف مهر و ماه پرداخته است، زیرا در تفکرات زمان او مهر و ماه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است.

حکیم ابوالقاسم فردوسی به مراتب خلقت عالم تحت‌القمر نیز اشاره می‌کند. روند آفرینش مادی در روایات ایران باستان بدین ترتیب است: آسمان، آب، زمین، گیاه، گوسپند، مردم (فرنغ دادگی، ۱۳۸۰: ۴۱). در آثار اغلب حکما و متکلمان مسلمان، آفرینش مادی به ترتیب جماد (معادن)، نبات، حیوان و انسان است.

فردوسی علاوه بر ذکر مراتب آفرینش، به برتری آدم به دلیل داشتن خرد اشاره دارد:

تو را از دو گیتی برآورده‌اند به چندین میانجی بپرورده‌اند
نخستینت فطرت پسینت شمار تو مر خویشتن را به بازی مدار
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۷)

شاید به دلیل این که «انسان رابطه بین عوالم جماد و نبات و حیوان و افلاک است و به این جهت طریقی است که به وسیله آن موجودات این جهان از عالم ملکوت کسب فیض می‌کنند» (نصر، ۱۳۵۷: ۱۲۱) «کلید بندها» نامیده می‌شود:

چو زین بگذری مردم آمد پدید شد این بندها را سراسر کلید
(فردوسی، ۱۳۶۶: ۷)

و این چنین است که انسان شریف‌ترین موجود خلقت در سلسله مراتب هستی، پسین شمار قرار می‌گیرد:

نخستینت فکرت پسینت شمار تو مر خویشتن را به بازی مدار
(همان: ۷)

نتیجه

موضوع آفرینش از جمله مباحثی است که می‌تواند میدانی برای جولان افکار مردم هر سرزمین باشد. شاهنامه فردوسی نه تنها اساطیر و تاریخ حماسی ایران را به تصویر می‌کشد؛ بلکه بازتاب‌دهنده تفکرات فلسفی و حکمی ایران اسلامی است. دستاوردهای پژوهش حاضر را می‌توان چنین جمع بندی کرد:

۱. فردوسی علاوه بر اشاره به اولین مخلوق و باور به ابداع آن و حدوث هستی، به مبحث حرکت و سکون - که یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است - اشاره می‌کند و فعل و انفعالات عالم را با حرکت و سکون (جنبش و آرام) مرتبط می‌داند.

۲. بحث فردوسی از عناصر چهارگانه و نقش مهم دو طبع حرارت و برودت در ایجاد پویایی و تکاپو در هستی، با نظر فلاسفه (به خصوص فلاسفه مشایی) همخوانی دارد.
۳. ذکر عناصر چهارگانه قبل از آفرینش آسمان و زمین، یادآور تفکر اخوان‌الصفا در مشترک دانستن طبایع چهارگانه بین جوهر افلاک و عناصر چهارگانه (اصل عالم کون و فساد) است.

۴. آوردن ابیاتی جداگانه درباره مهر و ماه نه تنها نشان‌دهنده اهمیت آن‌ها در باور ایرانیان باستان، بلکه یادآور جایگاه ویژه این روشنان، در جهان‌شناسی فلاسفه مشایی و اخوان‌الصفا است.

۵. باور به تأثیر افلاک در سخن فردوسی، نه تنها در باورهای ایرانیان باستان قابل پیگیری است، بلکه تأثیر دور افلاک بر عالم مادی یکی از بارزترین باورهای فلاسفه نیز است.

۶. علاوه بر نظریاتی که پیشتر درباره یاقوتین دانستن آسمان توسط حکیم طوس بیان شده است، ارتباط یاقوت سرخ با لوح محفوظ و نفس کلی و آتش نیز قابل تأمل می‌نماید.

۷. فردوسی در عصر جولان تفکرات مذهبی و مباحث دینی به خلق شهنامه روی آورد و بازتاب مباحث حکمی و فلسفی اندیشمندان مسلمان و حکمای ایران باستان در شاهنامه، نشان می‌دهد می‌دهد خطه خراسان نماینده اسلام ایرانی است.

منابع

- قرآن.
نهج البلاغه.
ابن رشد، محمد بن احمد (بی تا) تهافت التهافت، بیروت، دارالفکر اللبنانی.
ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۶۰) فن سماع طبیعی، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر.
----- (۱۳۳۲) اشارات و تنبیهات، با مقدمه احسان یارشاطر، تهران،
سلسله انجمن آثار ملی.
----- (۱۳۸۳) الهیات دانشنامه علّائی، مقدمه محمد معین، تهران، انجمن
آثار و مفاخر ایران.
----- (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه
مک گیل.
ابن عربی، محی الدین (بی تا) فصوص الحکم، بقلم ابوالعلا عقیفی، بیروت، دارالکتب العربی.
ابن مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب (۱۳۸۸) الفوز الاصح، قم، آیت اشراق.
ابوالحسنی (منذر)، علی (۱۳۷۸) دیباچه شاهنامه، برگه زرین از کلام و حکمت شیعی، مجله کلام
اسلامی، شماره ۲۱، صص ۱۴۳-۱۶۰.
احمدی ملکی، رحمان (۱۳۷۷) تشبیه های تصویری در شاهنامه، نامه فرهنگ، شماره ۳۰، صص
۱۶۸-۱۷۵.
اخوان الصفا (۱۳۶۳) ترجمه محمدصادق سجادی، تهران، فلسفه.
اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۰) بررسی و تدوین جایگاه اندیشه های کلامی و حکمی فردوسی
در شاهنامه، استاد راهنما محمدعلی گذشتی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران.
----- (۱۳۹۳) یاقوت سرخ؛ خرد، آتش میانجی و جان تحلیل بیتی از دیباچه
شاهنامه بر بنیان باورهای ایرانی - شیعی.
----- (۱۳۹۴) فردوسی، ناصر خسرو و اسماعیلیه، پژوهش نامه ادب حماسی،
دوره ۱۱، شماره ۱۹، صص ۶۷-۹۸.
آفرینش و مرگ در اساطیر، مهدی رضایی (۱۳۸۳) تهران، اساطیر.
الیاده، میرچا (۱۳۶۲) چشم اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران، توس.
----- (۱۳۷۳) آئین گنوسی و مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکر روز.
ایونس، ورونیکا (۱۳۷۵) اساطیر مصر، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر.
بویس، مری (۱۳۸۶) زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، چاپ نهم، تهران،
ققنوس.

- پاکتچی، احمد (۱۳۸۵) معنای لاشی در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی، مجله شناخت، شماره ۴۹، صص ۱۰۹-۱۲۶.
- پاکرو، فاطمه (۱۳۹۱) نقد تطبیقی اسطوره آفرینش در شاهنامه فردوسی و مهابهاراتای هندی، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، شماره ۲۷، صص ۲۲-۳۶.
- پلودن، لیدی و مولی بریلی و آسا بریگ (۱۳۵۱) اساطیر یونان، ترجمه محمد نژد، تهران، پدیده.
- التهانوی محمد علی (۱۹۹۶) کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جمعی از علمای ماوراء النهر (۱۳۸۷) ترجمه تفسیر طبری، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران، مرکز چاپ چهارم.
- جمعی از نویسندگان (ویراسته میرچا الیاده) (۱۳۷۳) آئین گنوسی و مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکر روز.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۰) جهان‌شناسی شاهنامه، مجله ایران شناسی، شماره ۹، صص ۵۵-۷۰.
- دایره المعارف بزرگ اسلامی (بی‌تا) دانشنامه بزرگ اسلامی، زیر نظر محمد کاظم موسوی.
- الرازی، الامام فخرالدین (۱۴۰۷ق) مطالب العالیه، جلد ۴، قم، شریف رضی.
- (۱۴۲۵) تفسیر الرازی مفاتیح الغیب او التفسیر الکبیر، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- راسل برتراند (۱۳۴۰) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه دریا بندری، تهران، مؤسسه نشر کتاب‌های جیبی.
- زریاب‌خویی، عباس (۱۳۸۹) «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه»، تن پهلوان و روان خردمند، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران، طرح نو.
- زرین کوب، عبد الحسین، (۱۳۶۹) در قلمرو وجدان، تهران، علمی.
- زمانی قمشه‌ای علی (۱۳۷۹) آغاز آفرینش، مجله کلام اسلامی، شماره ۳۳، صص ۸۰-۸۹.
- سجستانی، ابویعقوب (۱۳۵۸) کشف المحجوب، به قلم هانری کرین، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰) پرتونامه، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۴) هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فروزان روز.
- شعبانلو، علیرضا (۱۳۹۱) بازتاب اسطوره آفرینش آیین زروانی در داستان اکوان دیو، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، شماره ۲۶، صص ۹۶-۱۱۵.
- الشیخ الصدوق (۱۳۷۱) الاعتقادات، طبعه الاولى، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
- الشیخ الصدوق (۱۳۷۲) ج ۱. عیون الاخبار الرضا (ع) ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.

- الشیخ المفید (بی‌تا) «النکت فی مقدمات الاصول»، تحقیق، السید محمد رضا الحسینی، الناشر، المؤتمر العالمی لآلفیة الشیخ المفید، الطبعة، الاولى.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴) الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، بیروت، دارالتراث العربی، طبعه ثالث.
- طباطبائی سید محمد حسین (۱۳۶۰) المیزان فی تفسیر قرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر اسلامی، جلد ۲۰.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷) تفسیر طبری، ترجمه جمعی از علمای ماورالنهر، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ چهارم، تهران، مرکز.
- الطوسی، الخواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیها، قم، البلاغه.
- عطایی، امید (۱۳۷۶) آفرینش خدایان (راز داستان‌های اوستایی)، تهران، عطایی.
- غزالی، محمد بن محمد (بی‌تا) احياء علوم الدین، محقق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بی‌جا، دارالکتب العربی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۲۸) عیون المسائل، قاهره، المكتبه السلفیه.
- فارابی، (۲۰۰۲) احصاء العلوم، با تصحیح علی بوملحم، دار و مكتبه الهلال.
- فرخی، باجلان (۱۳۵۸) مقاله آفرینش جهان در اساطیر چین، کتاب جمعه، تهران، سال اول، شماره ۴.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶) تصحیح جلال خالقی مطلق، مقدمه احسان یار شاطر، نیویورک،
Bibliotheca Persica
- (۱۳۶۹) تصحیح جلال خالقی مطلق، مقدمه احسان یار شاطر، جلد دوم، نیویورک،
Bibliotheca Persica
- (۱۳۷۱) تصحیح جلال خالقی مطلق، مقدمه احسان یار شاطر، جلد سوم، نیویورک،
Bibliotheca Persica
- (۱۳۷۳) تصحیح جلال خالقی مطلق، مقدمه احسان یار شاطر، جلد چهارم،
نیویورک، Bibliotheca Persica
- (۱۳۷۵) تصحیح جلال خالقی مطلق، مقدمه احسان یار شاطر، جلد پنجم،
نیویورک، Bibliotheca Persica
- فرنیغ دادگی (۱۳۸۰) بندهش، گزارش مهرداد بهار، چاپ دوم، تهران، توس.
- کریمی، مصطفی (۱۳۸۴) نقش فرشته و پیامبر در وحی از نگاه قرآن و روایات، مجله معرفت، شماره ۹۶، صص ۶۰-۷۰.
- گزیده‌های زادسپرم (۱۳۶۶) ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی.

گزیدهٔ رسائل اخوان‌الصفاء. (۱۳۸۰) ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، تهران، اساطیر.
گثر، جوزف (۱۳۳۷) حکمت ادیان، ترجمه محمد حجازی، تهران، چاپخانه تابان با همکاری فرانکلین.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲) گوهر مراد، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی.
المجلسی، الشیخ محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳) بحارالانوار، قم، مؤسسه الوفاء، الطبع الثانی.
محمدی، هاشم (۱۳۸۶) تطبیق دیباچه شاهنامه با متون زرتشتی، مجله مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۲، صص ۱۳۵-۱۴۴.

مقدسی، طاهر بن مطهر (۱۳۸۶) آفرینش و تاریخ ج ۲، مقدمه و ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیع‌ی کدکنی، چاپ سوم، تهران، آگه.

مکدموت، مارتین (۱۳۶۳) اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، به کوشش مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.

مهاجرانی، سید عطاءالله (۱۳۸۲) حماسهٔ فردوسی، تهران، اطلاعات.

میرفخرایی، مهشید (۱۳۶۶) آفرینش در ادیان، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

میلانیان، هرمز (۱۳۸۱) بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی، مجموعه مقالات تن پهلوان و روان خردمند، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران، طرح نو، چاپ دوم.

مینوی خرد (۱۳۷۹) ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، توس، ویرایش سوم.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۴۱) زادالمسافرین. تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران، کتابفروشی محمودی، مسجد سلطانی.

نسفی، عزیزالدین (بی‌تا) الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، پیشگفتار هانری کربن، ترجمهٔ مقدمه از سیدضیال‌الدین دهشیری، طهران، قسمت انستیتو ایران و فرانسه.

نصر، سید حسین (۱۳۵۷) نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.

نیشابوری ابوبکر عتیق (۱۳۸۱) تفسیر سورهٔ بقره ج ۵، تصحیح اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، نشر نو. وحیدی، حسین (۱۳۶۰) سرود هات ۳۰ گاتها، دو نیروی همستار در فرزان زرتشت، تهران، اشا.

هینلز، جان (۱۳۷۱) شناخت اساطیر ایران، ترجمه احمد تفضلی، ژاله آموزگار، چاپ دوم، تهران، چشمه.