

Comparing the Mythologization of Celestial Bodies in the Avesta and the Qur'an

Mohammad Ali Tabataba'i

Assistant Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
mataba2003@gmail.com

DOI: [10.22034/iscw.2026.2072877.1198](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2072877.1198)

*Original
Research*

Received:
2025.9.27

Accepted:
2026.2.17

Keywords:
Cosmology,
mythology,
Celestial
bodies,
Quran,
Avesta

Abstract: Celestial bodies have long served as one of the richest sources of mythological imagination in the ancient world and in sacred texts, making them central to the study of cosmology and worldviews reflected in these traditions. This study, however, does not limit itself to a simple comparison of mythological motifs. Rather, it investigates how the Avesta and the Quran mythologize celestial entities—such as the sun, moon, stars, planets, comets, and meteors—in order to uncover the underlying worldviews that shape these portrayals. By analyzing the differences in myth-making across the two texts, the research demonstrates that the divergent modes of celestial representation stem from fundamentally distinct cosmological perspectives. The Avesta's essentially dualistic worldview produces mythologies that sharply contrast with those of the Quran, which are firmly rooted in a strictly monotheistic vision. In this way, the study highlights the close interrelation between worldview, cosmology, and myth-making, showing how each both influences and is shaped by the others. This interplay emerges as one of the key findings of the research.



مقایسه رویکردهای اوستا و قرآن به اسطوره‌پردازی از اجرام آسمانی

محمدعلی طباطبایی (مهرداد)^۱

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. mataba2003@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2026.2072877.1198

چکیده: اجرام آسمانی، به عنوان غنی‌ترین منبع الهام برای اسطوره‌پردازی در جهان باستان و متون مقدس، از مهم‌ترین موضوعات پژوهشی در حوزه کیهان‌شناسی و جهان‌بینی متون مقدس به شمار می‌روند. هدف این پژوهش اما صرفاً مقایسه اسطوره‌پردازی در دو متن مقدس کهن نیست؛ بلکه این پژوهش تلاش می‌کند با بررسی چگونگی اسطوره‌پردازی دو متن مقدس اوستا و قرآن از اجرام آسمانی، شامل خورشید، ماه، ستارگان، سیارات، دنباله‌دارها و شهاب‌ها، به جهان‌بینی‌های نهفته در ورای این نوع اسطوره‌پردازی‌ها راه یابد و از این رهگذر نشان دهد که چگونه تفاوت در اسطوره‌پردازی این دو متن، برآمده از تفاوت‌های بنیادین میان جهان‌بینی‌هایی است که در عمل منجر به دو نظام کیهان‌شناختی کاملاً متفاوت در این دو متن مقدس شده است. به این ترتیب خواهیم دید که چگونه جهان‌بینی سراسر ثنوی اوستا منجر به اسطوره‌پردازی‌های بسیار پرجزئیات برای تک‌تک عناصر کیهانی می‌شود و در مقابل، در کیهان‌شناسی قرآن که یکسره مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی محض بنا شده است، به جز در مواردی نادر، شاهد هیچ یک از آن اسطوره‌پردازی‌ها نیستیم. بنابراین، ارتباط وثیق میان جهان‌بینی، کیهان‌شناسی و اسطوره‌پردازی، و چگونگی تأثیر و تأثر آنها از/بر یکدیگر، از نتایج قابل توجه این پژوهش است.

صص:

۲۳۳-۲۵۹

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۹/۰۶

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها:

کیهان‌شناسی،
اسطوره‌پردازی،
اوستا،
قرآن،
اجرام آسمانی



۱. مقدمه

اجرام آسمانی، بخش جدایی‌ناپذیر اسطوره‌پردازی در جهان باستان بوده‌اند. تا آنجا که در بسیاری از کیهان‌شناسی‌های باستانی، مرز میان اسطوره و علم تقریباً غیر قابل تشخیص است. بنابراین، مطالعه کیهان‌شناسی‌های باستان یکی از راه‌های مطمئن برای پی بردن به جهان‌بینی‌های نهفته در ورای فرهنگ‌های حامل آن سنت‌هاست (Bolte 2005, 1991).

درباره کیهان‌شناسی‌های هر کدام از دو متن اوستا و قرآن، مطالعاتی با هدف ترسیم نقشه کیهان از نگاه این متون انجام شده (Janos 2012, Tabataba'i and Mirsadri 2016) و هرچند هیچ یک از این مطالعات حرف آخر و نقطه پایان این بحث نیستند و همچنان حتی در کیهان‌شناسی صرف این دو متن کارهای زیادی باید انجام شود، اما اگر از منظر کیهان‌شناسی تطبیقی به موضوع بنگریم، می‌توان گفت به جز برخی کارهای ابتدایی در مقایسه کیهان‌شناسی قرآن و متون بابلی یا سریانی (Neuwirth 2005, Bladel 2007, Decharneux 2023) در این حوزه، مخصوصاً با هدف مطالعه تطبیقی جهان‌بینی‌ها و به طور اخص در مقایسه با متون مقدس ایرانی، تقریباً هیچ کاری صورت نگرفته و این پژوهش تلاش دارد تا گام اول در این مسیر باشد.

برای نیل به این هدف، در این مقاله سه گام اصلی را طی می‌کنیم؛ ابتدا توصیفی کلی از کیهان از منظر این دو متن، چه بر اساس خود متون و چه بر اساس مطالعاتی که تا کنون صورت گرفته است. این گام ابتدایی برای دست یافتن به تصویری کلی از شباهت‌ها و تفاوت‌های دو کیهان‌شناسی مورد بررسی است. برداشتن این گام اولیه کار را برای دنبال کردن ادامه مباحث بسیار آسان‌تر می‌کند؛ زیرا بسیار آسان‌تر می‌توانیم جایگاه و نقش هر کدام از عناصر را در این تصویر کلی دریابیم.

در گام دوم، به طور خاص به سراغ اجرام آسمانی، مانند خورشید و ماه و ستارگان می‌رویم و تلاش می‌کنیم تصویر واضح‌تری از هر کدام از عناصر کیهان و چگونگی پردازش اسطوره‌های آن عناصر از نگاه این دو متن مقدس به دست آوریم.

گام سوم، تلاش برای نقب زدن از تصویر حاصل از دو گام پیشین به جهان بینی نهفته در ورای آنهاست. یعنی همان چیزی که این پژوهش را از سایر پژوهش‌های کیهان‌شناختی درباره این متون متمایز می‌کند.

۲. تصویر کلی کیهان از نگاه اوستا و قرآن

به دست آوردن تصویری کلی از کیهان، بر اساس توصیفات محدود ذکرشده در متونی که نه اساساً متون کیهان‌شناسی یا نجوم هستند و نه آن قدر حجیم که لاجرم اشارتِ ناخواسته‌شان به اوصاف کیهان خود منبع اطلاعاتی بزرگی را شکل دهد، کاری بس دشوار است که در اغلب موارد تنها با اضافه کردن حجم قابل توجهی از پیش‌فرض‌های شخصی به اطلاعات موجود در متون ممکن می‌شود و همین باعث می‌شود تصاویر نهایی مستخرج از این متون یا بسیار کلی و ناقص باشند، یا لزوماً همسان نباشند، یا اینکه بر اساس مجموعه‌ای از اطلاعات برآمده از منابع مختلف، و نه فقط متن مورد بحث، مثلاً اوستا یا قرآن، باشد.

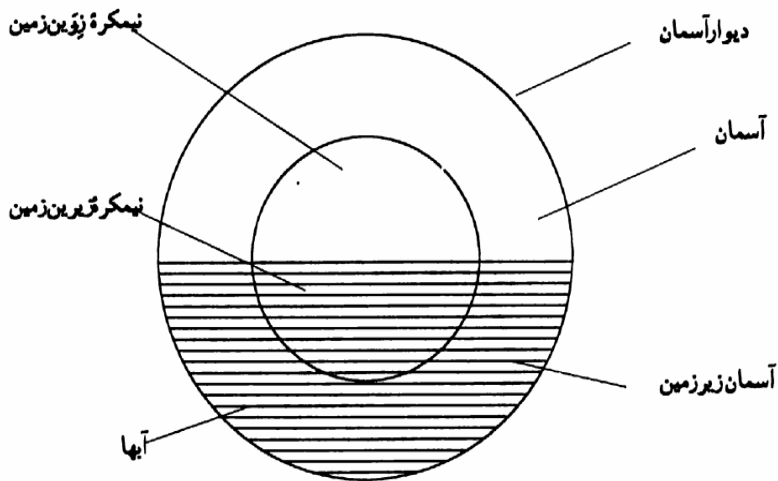
با در نظر داشتن توضیحات بالا، وقتی به سراغ متون مقدس می‌رویم، کلی‌ترین طرحی که می‌بینیم، اشاره به دورترین مرزهای تشکیل‌دهنده کیهان، یعنی زمین و آسمان است:

"این زمین را می‌ستاییم. آن آسمان را می‌ستاییم. همه چیزهای خوب میان زمین و آسمان را می‌ستاییم" (یشت ۱۳: ۱۵۳)

فراز بالا، که بسیار یادآور فراز پرتکرار « السموت والارض وما بینهما» در قرآن است، علاوه بر آنکه چهارچوب کلی کیهان را از نگاه اوستا نشان می‌دهد، نقطه استقرار گوینده را نیز به طور ضمنی نشان می‌دهد که با توجه به استفاده از ضمیر نزدیک برای زمین و ضمیر دور برای آسمان مشخص می‌شود. اکنون نیاز داریم کمی این تصویر را واضح‌تر ببینیم. یک طرح کلی از کیهان بر اساس متون زرتشتی توسط مهرداد بهار به شکل زیر ارائه شده است:

در اساطیر زردشتی جهان به سه بخش تقسیم می‌شود: جهان برین یا جهان روشنی که جهان هرمزد است، جهان زیرین یا جهان تاریکی که جهان اهریمن است و فضای تهی میان این دو جهان که در ادبیات پهلوی بدان تهیگی یا گشادگی می‌گویند.

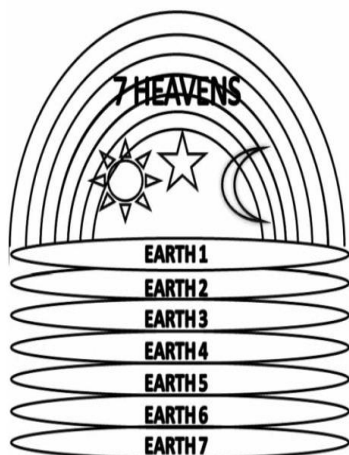
این طرح ملهم از میدان جنگ های باستانی است که دو سپاه در دو سو می ایستادند و در میانه که تهی از دو سپاه بود، دلاوران با یکدیگر نبرد می کردند (بهار ۱۳۹۱، ۳۹).



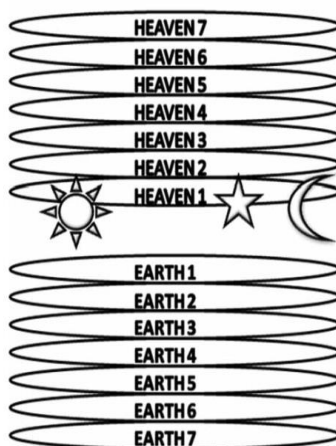
شکل ۱- نمای آسمان و زمین که درون آن است و آبها که نیمی از آسمان و زمین را پوشانیده‌اند.
تصویر ۱: شکل جهان از نگاه اوستا، برگرفته از بهار، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹

تصویر کلی بالا، قابل مقایسه است با طرح کلی دامین یانوس در مقاله «کیهان‌نگاری قرآنی» که در آن هم تنها عناصر اصلی کیهان، یعنی آسمان و زمین، حدود و نقشه کلی جهان را ترسیم می‌کنند. یانوس بر اساس تفاسیر خاصی از برخی آیات قرآن، نتیجه می‌گیرد که شکل کلی جهان شامل هفت آسمان و هفت زمین است که به شکل لایه لایه بر روی یکدیگر قرار گرفته‌اند و البته بر اساس خوانش‌های متفاوتی از آیات، ممکن است آن هفت آسمان گنبدی یا تخت باشند و از این توصیفات به دو تصویر زیر از شکل کلی جهان می‌رسد (Janos 2012).

God's Throne ('arsh) and footstool (kursi)



God's Throne ('arsh) and footstool (kursi)



تصویر ۱: شکل جهان از نگاه قرآن با دو تفسیر مختلف، برگرفته از Janos 2012

فراتر از این تصاویر اولیه و کاملاً کلی، جان هینلز در کتاب خود به توصیفات دقیق‌تر از تصویر کیهان از نگاه متون زرتشتی (و نه فقط اوستا) به دست داده است که حاصل آن این است که ایرانیان باستان جهان را گرد و هموار مانند بشقابی تصور می‌کرده‌اند که در آن آسمان نه فضایی لایتناهی، بلکه جوهری سخت تلقی می‌شود که جهان را مانند پوسته‌ای در بر گرفته است. در سوی دیگر، زمین نیز در آغاز کاملاً هموار و بدون هیچ گونه پستی و بلندی بوده است، و خورشید و ماه و ستارگان هم بالای زمین بی‌حرکت در وسط آسمان قرار داشته‌اند. این وضعیت هموار و بی‌حرکت در واقع نشان‌دهنده آرامش و هماهنگی اولیه پیش از فعال شدن اهریمن بوده است. اما با ورود اهریمن در عالم وضعیت ناگهان دگرگون می‌شود؛ آشوب در تمام اجزاء جهان از جمله آسمان و زمین و آب‌ها راه می‌یابد و آن شکل منظم و آرام اولیه را به هم می‌ریزد. به این ترتیب، زمین دچار ناهمواری می‌شود و کوه‌ها و دره‌ها پدید می‌آیند. بزرگ‌ترین

کوه در این میان البرز بود که هشتصد سال طول کشید تا از زمین به در آید و سپس طی هشتصد سال بعدی به اوج آسمان رسید و بدین ترتیب ستون آسمان بر زمین شد. ریشه‌های این کوه گیهانی در زیر زمین پراکنده‌اند و از این ریشه‌ها همه کوه‌های دیگر سر بر می‌آورند. در آسمان، وضعیت آرامش آغازین اجرام آسمانی نیز بر هم خورد و همین باعث شد که آنها به گرد زمین به گردش درآیند و هر روزی از روزهای سال از یکی از ۱۸۰ روزن شرقی کوه البرز برمی‌آیند و در یکی از ۱۸۰ روزن غربی آن فرو می‌روند (هینلز ۱۳۶۸، ۲۷-۳۰).

تصویر بالا، هرچند در بسیاری از جزئیاتش و مدار متون متأخرتر زرتشتی، مخصوصاً بندهش، است، در کلیتی که از نقشه جهان به دست می‌دهد، مخالف اوستا نیست و می‌تواند به عنوان نقطه شروعی برای داشتن تصویری از جهان اوستایی مفید باشد.^۱ در مقایسه با تصویر بالا، اگر به جهان قرآنی بنگریم، مشاهده می‌کنیم که «جنت»، جایی که انسان و همسرش، پس از نافرمانی از دستور خداوند، از آنجا اخراج شدند، احتمالاً جایی در آسمان بوده است؛ زیرا قرآن از تعبیر «اهبطوا» برای اخراج آنان استفاده می‌کند و مخصوصاً تأکید می‌کند که باید از «جنت» به «ارض» یعنی زمین فرود آیند (بقره: ۳۶). بنابراین، انسان تا پیش از آن گناه اولیه ساکن زمین نبوده است. به این ترتیب، زمین در معنای اصلی‌اش نوعی تبعیدگاه موقتی برای نوع انسان است. مثل اکثر کیهان‌شناسی‌های باستانی دیگر، از جمله کیهان‌شناسی اوستایی، جهان قرآنی در کلی‌ترین تعریفش متشکل از سه جزء زمین، آسمان و فضای میان آن دو است. درباره شکل آسمان و زمین از نگاه قرآن، میان مفسران و پژوهشگران اختلاف نظر وجود دارد. هرچند عمده توصیف‌های قرآن از زمین ناظر به سطح بودن آن است، برخی معتقدند در قرآن اشاراتی به کروی بودن زمین وجود دارد. درباره آسمان

^۱ مری بویس درباره هماهنگی کلی بندهش با اوستا می‌گوید: «بندهش کتابی است دائرةالمعارف مانند، درباره اصول پیدایش گیتی و دانش نظام آفرینش کیهان، که مستقیماً از بخش‌های گم‌شده خود اوستا و تفسیرهایی که بعدها بر اوستا نوشته‌اند، یعنی زند، اقتباس شده است. عناصر اصیل و باستانی آمده در این مجموعه را به آسانی می‌توان تشخیص داد. نقل قول‌های دست اول از اوستا را همیشه با عبارت «چنین گوید در دین» یعنی «چنین می‌گوید زرتشت» آغاز می‌کند. نص متن‌های گم‌شده، به گونه‌ای دل‌انگیز، با اشارات و کنایاتی که در بخش‌های باقی‌مانده خود اوستا دیده می‌شود، هم‌خوانی و موافقت دارد (بویس ۱۳۷۴، ۱۸۴).

نیز، هرچند پیش‌تر استدلال شده است که آسمان قرآن باید تخت باشد، اشاراتی قابل تفسیر به کروی بودن آن نیز در قرآن وجود دارد (برای تفصیل مطالب بالا، ن.ک: Tabataba'i and Mirsadri 2016).

اگر این تصویر را در کنار تصویر جهان از نگاه اوستا بگذاریم، بیشتر از اینکه شکل آسمان یا زمین این‌گونه یا آن‌گونه است، این تفاوت جلب نظر می‌کند که از نگاه سنت اوستایی، کیهان پیش از ورود شر به جهان شکل و شمایل هموار و بی‌حرکت داشت که با ورود شر آن شکل و شمایل تغییر کرد و اکنون ما در جهانی «دیگر» و متفاوت از جهان پیشااهریمنی زیست می‌کنیم. اما تا آنجا که از توصیفات قرآنی برمی‌آید، با وقوع گناه اولیه و عزم ابلیس بر گمراه کردن انسان‌ها، شکل کیهان تغییری نکرد؛ بلکه فقط محل زیست انسان از جایی در بالا، شاید در یکی از آسمان‌های هفت‌گانه، به زمین منتقل شد؛ جایی که طبیعتاً شرایط زیستی متفاوتی نسبت به آن مکان آرمانی اولیه دارد.

به تعبیر دیگر، شر در اوستا چنان اساسی و بنیادین است که ورودش به جهان نظم هستی را به هم ریخت و جهان را به جهانی دیگر تبدیل کرد؛ به طوری که تمام هدف از آفرینش انسان «نوسازی» و بازگرداندن جهان به همان نظم اولیه است (طباطبایی ۱۴۰۴). در حالی که، طبق جهان‌بینی قرآنی، شری که توسط ابلیس ایجاد می‌شود تنها انسان را هدف گرفته است و اگر هم ابلیس منشأ بی‌نظمی‌ای در جهان باشد، آن بی‌نظمی نه مستقیماً ناشی از حضور شر در جهان، بلکه به واسطهٔ وسوسه‌های او در گوش انسان‌هاست که موجب می‌شود برخی انسان‌ها دست به تخریب زمین، اعم از خشکی و دریا (روم: ۴۱)، و سایر موجودات زندهٔ زمینی بزنند (بقره: ۲۰۵؛ نساء: ۱۱۹)؛ بدون آنکه حرفی از تخریب آسمان باشد (همان).

از همین‌جا، یک تفاوت مهم دیگر خودنمایی می‌کند. چون شرّ ابلیس در قرآن تنها متوجه انسان است، تنها موجود «وظیفه‌مند» در قرآن هم انسان است. هرچند موجودات دیگر نیز «تسبیح‌گو»ی خداوند هستند (اسراء: ۴۴)، اما از هیچ آیه‌ای در قرآن بر نمی‌آید که سایر موجودات هستی، غیر از انسان، وظیفهٔ دینی یا الهیاتی خاصی در این جهان به عهده داشته باشند.

در نقطه مقابل، از آنجاکه اوستا شر را پدیده‌ای ضد اصل «هستی» می‌داند، تمام عناصر هستی، از جمله انسان، را دارای وظایفی برای مبارزه با این شر هستی‌شکن می‌داند؛ چیزی که از آن تحت عنوان «خویشکاری» یاد می‌شود و اختصاصی به انسان‌ها ندارد، بلکه شامل تمام عناصر زمینی، اجرام آسمانی و حتی ایزدان می‌شود (موله ۱۳۹۵، ۴۶۶-۴۶۷).

۲. اسطوره‌پردازی از اجرام آسمانی

هر دو متن اوستا و قرآن نگاهی بسیار کنجکاوانه و ژرف‌نگر در آسمان دارند و مانند هر متن مقدس دیگری، آسمان برایشان لبریز از رازورمزهای قدسی است. این نگاه جست‌وجوگرانه دو متن به آسمان در بسیاری از جزئیات مشابه، و در بسیاری دیگر متفاوت هستند. برای مثال، با اینکه شدت تمرکز هر دو متن بر خورشید و ماه بسیار بالاست، اما درباره سایر اجرام آسمانی رویکردها متفاوت است. چنان‌که اوستا بسیاری از اجرام آسمانی را به نام ذکر می‌کند و حتی سرودهای نیایش‌آمیز خاصی برای برخی از آنها دارد؛ اما قرآن ترجیح می‌دهد از ستارگان و سیارات تنها به طور کلی و بدون ذکر نام‌های آنها یاد کند که این تفاوت رویکردها دلایل الهیاتی خاصی دارد که به آنها خواهیم پرداخت. اجمالا اینکه اوستا کل جهان را صحنه نمایشی می‌داند که هر کدام از اجزای جهان بازیگرانش هستند و چون هر کدام از این بازیگران نقش‌های بسیار مهمی را در این صحنه ایفا می‌کنند، مهم است که اسم و رسم تک‌تک این بازیگران را بدانیم. اما برای قرآن، تنها بازیگران مهم جهان هستی پس از خدا، عبارتند از انسان‌ها، شیطان، جنیان و فرشتگان. این گونه است که قرآن نهایتاً از خورشید و ماه و ستارگان به عنوان نشانه‌های قدرت یکی از چهار بازیگر بالا، یعنی خدا، نام می‌برد و نیازی نمی‌بیند که بیش از این به جزئیات آنها بپردازد.

در ادامه، با تمرکز بر هر کدام از این بازیگران و مقایسه میزان پرداختن اوستا و قرآن به آنها، این موضوع روشن‌تر خواهد شد.

۲-۱. خورشید و ماه

خورشید و ماه، به عنوان بزرگ‌ترین و نورانی‌ترین اجرام قابل رؤیت در آسمان روز و شب زمین، همواره نقش مهمی در فرهنگ‌ها و کیهان‌شناسی‌های باستانی داشته‌اند. خورشید به عنوان منبع نور و گرما نماد زندگی و حیات بوده و ماه با دوره‌های تغییراتش نماد تجدید حیات و باززایی محسوب می‌شده است. در بسیاری از اساطیر و ادیان کهن، خورشید و ماه به عنوان الهه‌هایی قدرتمند و نیروهایی حیات‌بخش پرستش می‌شدند. در مصر باستان، خدای خورشید رع نقش محوری در کیهان‌شناسی آن‌ها داشته و رمزی از تداوم حیات به شمار می‌رفته است. در یونان باستان نیز خدای خورشید هلیوس مورد پرستش بوده است. ماه نیز در بسیاری از فرهنگ‌ها نمادی از تغییر و تحول و چرخه‌ی زندگی به‌شمار می‌رفته است. عبادت خورشید و ماه و پیوند دادن آن‌ها با خدایان، نشان‌دهنده‌ی اهمیت این دو پدیده‌ی آسمانی در فرهنگ‌ها و اساطیر باستانی است. حرکات و چرخه‌های خورشید و ماه نیز برای تعیین تقویم‌ها و پیش‌بینی فصل‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفته است (ن.ک: Krupp 1992, 54ff).

از این‌رو عجیب نیست که در دو متن مورد بررسی این پژوهش نیز خورشید و ماه به کرات مورد اشاره قرار گرفته و از آنها سخن به میان آمده باشد. در ادامه اوصاف و ویژگی‌های این دو جرم درخشان آسمانی را در اوستا و قرآن بررسی، و آنها را از منظر اسطوره‌پردازی و جهان‌بینی‌های نهفته در ورای این توصیفات مقایسه می‌کنیم.

۲-۱-۱. خورشید و ماه در اوستا

هُورِخْشَئْت در اوستا به معنی خور درخشان، هم اشاره به خورشید دارد و هم نام ایزدی است. نام خورشید در اوستا با صفت‌های جاودانه، رایومند (شکوهمند) و تیزاسب همراه می‌آید. خورشید یشت و خورشید نیایش ویژه ستایش و نیایش وی و یازدهمین روز ماه به نام اوست. خورشید پاک کننده تخمه گیومرت (نخستین انسان افریده‌ی آهوره مزدا) و نگاهبان آن است (دوستخواه ۱۳۸۵، ۹۷۷).

به نظر می‌رسد بهترین راه برای دستیابی به فهم دقیق‌تر از نگاه اوستا به خورشید، مرور یشت ۶، یعنی خورشید یشت، است که تماماً درباره‌ی خورشید و ایزد مربوط به آن است. طبق متن خورشید یشت، خورشید بازیگری بسیار مهم در صحنه‌ی نبرد میان

خیر و شر است. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، شر در اوستا به معنای نیروی ویرانگر حیات است که یکی از نمادهای مهم آن در اوستا سرما و تاریکی شب است؛ تا آنجا که همواره در اوستا از جهت شمال (در اصطلاح اوستا: پاداخر) یعنی مناطق نزدیک‌تر به قطب شمال، به عنوان جایگاه اهریمن مرگ‌آفرین یاد می‌شود (برای مثال، ن.ک: یشت ۳: ۹: ای باد پاداخرت بگریز!؛ نیز ن.ک: هادخت نسک ۳ و وند. فر ۷: ۱-۲ و وند. فر ۱۹: ۱). در مقابل، جنوب (در اصطلاح اوستا: نیمروز)، یعنی مناطق هرچه نزدیک‌تر به خط استوا، جایی که خورشید با قدرت بیشتری می‌تابد و زمین را گرم‌تر و روشن‌تر می‌کند، به عنوان مناطق مطلوب، بلکه جای فروغ و فردوس ایزدی، یاد می‌شود (برای مثال، ن.ک: هادخت نسک ۷).^۱

با در نظر گرفتن چنین صحنه‌ای، اکنون می‌توان دریافت که چرا در خورشید یشت، از خورشید چنین ستایش‌آمیز یاد شده است و چرا چنین نقش‌هایی برای آن تعریف شده است: افزایشده هستی و راستی در جهان، پاک‌کننده خشکی و دریا، نگهبان جهان در مقابل اهریمنان و...

خورشید به عنوان بزرگ‌ترین منبع نور و روشنی و گرما در جهان، مهم‌ترین بازیگر کیهان در مقابله با شری است که بزرگ‌ترین ویژگی‌اش تاریکی و سرما است (Panaino, 2015, 24). با این تفصیل، انتظار نمی‌رود که توصیفات بالا تنها گزارش‌های اوستا درباره خورشید باشد؛ بلکه طبیعتاً در جای جای اوستا می‌توان ستایش‌هایی مناسب با این نقش حیاتی خورشید یافت (برای مثال، یسنه سرآغاز: ۹؛ یسنه ۵۸: ۸؛ وند. فر ۲۱: ۵). روح حاکم بر تمامی چنین ستایش‌هایی، کرنش در برابر نیروی زندگانی‌بخش خورشید است که در نبودش سرما و تاریکی بر جهان غالب می‌شود و در نهایت پیروزی اهریمن مرگ‌آفرین را به بار می‌آورد.

پس از خورشید، دومین جرم نورانی آسمان پس از خورشید، ماه است که یشت هفتم اوستا بدان اختصاص یافته است: ماه یشت. ماه یشت نیز مانند خورشید یشت، حاوی دو نوع اطلاعات درباره ماه است؛ نخست اطلاعاتی درباره ویژگی‌های عینی و

^۱ برای آگاهی از اهمیت جهات جغرافیایی در متون زرتشتی، ن.ک: بهار ۱۳۹۱، ۴۵۶.

این جهانی ماه، مانند نورانی بودن ماه و افزایش حجم آن در نیمه اول ماه، و کاهش آن در نیمه دوم (نیز ن.ک: یسنه ۴۴: ۴). اما آنچه مهم‌تر است، اطلاعات نوع دوم درباره نقش‌های الهیاتی ماه در جهان است. بنابر ماه یشت، وجود و حیات و بقاء جانداران، که در فرهنگ اوستایی گاو نماد همه آنها محسوب می‌شود، مرهون وجود و درخشندگی ماه در شب است. شاید این تناظر از آنجا ایجاد شده که ماه را در تاریکی شب، شبی که جولانگاه تاریکی و سرما و مرگ است، بزرگ‌ترین منبع نور و نگاهبان حیات زمینی تا طلوع دوباره خورشید می‌دانسته‌اند. از اینجا مشخص می‌شود که چرا ماه یشت میان تابیدن ماه و رویدن گیاه سبز از زمین در بهاران ارتباط ایجاد کرده است. در واقع، منظور متن از کاهش ماه در نیمه دوم ماه، اشاره به نیمه دوم سال در پاییز و زمستان است که حیات ظاهرا رو به کاهش می‌گذارد و زمین به ظاهر می‌میرد؛ اما با فرا رسیدن بهار و نیمه دوم سال، که متن از آن به افزایش ماه در نیمه اول تعبیر می‌کند، گیاه سبز از زمین می‌روید و حیات دوباره پدیدار می‌شود. به این ترتیب، ماه نمادی از یک سال زمینی نیز هست و طلوع دوباره ماه در آغاز هر ماه قمری، یادآور پایان سرما و تاریکی زمستان و آغاز بهار است.

فراتر از این، متن ارتباطی واضح میان تابش ماه بر زمین با تشعشع و تلالؤ فرّ و فروغ امشاسپندان نیز برقرار می‌کند (Panaino 2015, 24) و بنا بر این نقش الهیاتی - کیهانی ماه در آسمان شب حتی از آنچه پیش‌تر گفته شد هم مهم‌تر خواهد بود. به این ترتیب، تابندگی افراد فره‌مند، چنان‌که در متون ایران باستان بر آن تأکید می‌شود، نمودی از تابش و فروغ امشاسپندان بر ماه و از ماه بر وجود آن افراد است.

از مجموع مطالب بالا می‌توان چنین نتیجه گرفت که خویشکاری خورشید در جهان، حفاظت کل کیهان از شرّ اهریمن مرگ‌آفرین، و دور نگاه داشتن آن از مجموعه آفریده‌های اهورایی، اعم از جاندار و بی‌جان، است؛ درحالی‌که خویشکاری ماه، به طور خاص، منحصر به حفاظت از حیات جانداران، اعم از انسان و حیوان و گیاه، بر روی زمین است. بدین ترتیب، خورشید و ماه، دو شیء فوق‌العاده نورانی آسمان، نماد و نمودی از کلیت جهان به علاوه جزء جاندار آن هستند.

۲-۱-۲. خورشید و ماه در قرآن

قرآن در بیشتر موارد، خورشید و ماه را با هم ذکر می‌کند. «الشمس» ۳۳ بار و «القمر» ۲۷ بار در قرآن تکرار شده و این دو واژه در ۱۸ آیه کنار هم آمده‌اند. پس برخلاف اوستا، قرآن توصیف‌های ویژه‌ای برای هر یک از اینها ندارد؛ مگر آیات خاصی که در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم:

درباره خورشید، قرآن از زبان ابراهیم می‌گوید: «خداوند آن را از مشرق برمی‌آورد» (۲: ۲۵۸). ذی‌القرنین نیز در سیر خود به دور زمین، هنگامی که به مغرب خورشید رسید دید خورشید در چشمه‌ای جوشان فرو می‌رود (کهف: ۸۶) و وقتی به مطلع خورشید رسید دید خورشید بر مردمی طلوع می‌کند که جز خورشید ساتری ندارند (کهف: ۹۰) (برای تفصیل، ن.ک: Bladel 2007).

از نگاه قرآن، خورشید «ضیاء» (یونس: ۵) و «سراج» (فرقان: ۶۱؛ نوح: ۱۶) است، و ماه «نور» (یونس: ۵؛ نوح: ۱۶) و «منیر» (فرقان: ۶۱) است؛ اما هر دو ابزارهایی برای حساب کردن شب و روز و ماه و سال نیز هستند (انعام: ۹۶)؛ چراکه هر دو «به حساب» (رحمن: ۵) می‌گردند. خورشید و ماه هر یک در مداری شناگرد (انبیاء: ۳۳) و تا زمان معینی در جریان‌اند (رعد: ۲؛ یس: ۴۰؛ لقمان: ۲۹؛ فاطر: ۱۳؛ زمر: ۵) و با پشتکار بسیار در حرکت‌اند (ابراهیم: ۱۳). خورشید به سوی مستقر خود در حرکت است (یس: ۳۸) و ماه منزلی دارد که آنها را طی می‌کند^۱ و سرانجام مانند شاخه خشکیده نخلی بازمی‌گردد (یس: ۳۹). ماه از پی خورشید می‌آید (شمس: ۲) و خورشید را نسزد که به ماه برسد (یس: ۴۰).

ملاحظه می‌شود که در هیچ یک از موارد بالا، خورشید و ماه نقش الهیاتی خاصی در جهان ایفا نمی‌کنند و لذا نه ستایشی از این بابت دریافت می‌کنند و نه هیچ توصیف اسطوره‌پردازانه یا جان‌بخشانه‌ای، مگر تعبیرهای استعاری و شاعرانه‌ای مانند شنا کردن یا حرکت کردن در آسمان، درباره آنها به کار می‌رود. آنها در نهایت، به غیر از وظیفه نورافشانی در آسمان، ابزارهایی برای زندگی روزمره انسان و محاسبات تقویمی

^۱ برای توضیحات فنی و مفصل درباره منازل ماه، ن.ک: نلینو، ۱۳۴۹، ۱۴۲-۱۴۴.

هستند. در این اوصاف غیراسطوره‌ای و غیرالهیاتی، شباهت‌هایی میان قرآن و اوستا دیده می‌شود که دور از انتظار نیست؛ مثل منبع نور و گرما بودن خورشید؛ اما اسطوره‌های پیچیده‌ای که اوستا حول این اجرام کیهانی می‌سازد، در قرآن به کلی غایبند.

بنابراین، بارزترین تفاوت میان اوستا و قرآن در نگاه به خورشید و ماه، این است که اوستا اینها را واقعا بازیگرانی فعال و مهم در کیهان برای کمک به اهورامزدا در جنگ با شر می‌داند؛ اما از نگاه قرآن ماه و خورشید تنها آفریدگانی بی‌جان در میان سایر آفریدگان بی‌جانی هستند که خداوند آنها را مسخر انسان ساخته است. پس در قرآن، اگر این اجرام آسمانی نقشی هم در مبارزه با شر داشته باشند، نقشی غیرمستقیم و واسطه‌ای از طریق خدمت کردن به انسان است تا انسان خدا را عبادت کند. این بی‌نقش‌سازی خورشید و ماه در قرآن، کاملا در تناسب و سازگاری با توحید بسیار سرسختانه قرآنی است که می‌کوشد وجود هر نوع ایزد یا موجود قدسی دیگری در کنار الله را یکسره نفی کند و تمام بار الهیاتی هستی را بر دوش او بگذارد. بنابراین، بر خلاف نمایشنامه کیهانی اوستا که مملو از بازیگران زمینی و آسمانی است، قرآن در آسمان تنها خدا و موجودات مجردی مانند فرشتگان را، که هیچ ارتباطی با اجرام سماوی ندارند، به عنوان موجودات قدسی به رسمیت می‌شناسد و نه تنها هیچ نقشی به خورشید و ماه و ستارگان نمی‌دهد، بلکه صریحا و مستقیما با ستایش آنها به عنوان موجودات قدسی مخالفت می‌کند (انعام: ۷۶-۷۸).

۲-۲. ستارگان و سیارات

ستارگان و سیارات از دیرباز در فرهنگ‌های دینی و کیهان‌شناسی‌ها نقش مهمی داشته‌اند. اغلب تمدن‌های باستانی اعتقاد داشتند که ستارگان و سیارات نشانه‌هایی از اراده خدایان هستند و موقعیت آنها در آسمان بر سرنوشت انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. به عنوان مثال، در اخترشناسی بابلی، مصری و یونانی، ستارگان با خدایان مرتبط دانسته می‌شدند و حرکت آنها برای پیشگویی رویدادهای آینده مورد استفاده قرار می‌گرفت (Krupp 1992, 124ff).

در برخی از فرهنگ‌ها و تمدن‌های باستانی مانند بابل و مصر، تفاوت روشنی بین ستارگان و سیارات وجود داشت. ستارگان ثابت و پایدار در نظر گرفته می‌شدند؛ در حالی که سیارات را به عنوان اجرام آسمانی متحرک می‌شناختند. اما در برخی دیگر مانند یونان باستان، چنین تمایزی به وضوح دیده نمی‌شد و ستارگان و سیارات هر دو تحت عنوان خدایان یا الهه‌ها قلمداد می‌شدند. در فرهنگ چین باستان نیز ستارگان و سیارات بدون تفکیک خاصی، همگی به عنوان اجرام آسمانی در نظر گرفته می‌شدند. بنابراین در دوران باستان، درک و تفکیک ستارگان و سیارات بسته به فرهنگ‌های مختلف، متفاوت بوده است (Evans 1998, 296ff).

به نظر می‌رسد، تا جایی که فقط به دو متن اوستا و قرآن مربوط می‌شود نیز تا حد زیادی چنین است؛ یعنی این متون به خودی خود، تفکیک واضحی میان ستارگان و سیارات برقرار نمی‌کنند؛ هر چند ممکن است از برخی قرائن و نشانه‌ها بتوان تمایزهایی میان این دو دسته در اوستا و قرآن یافت. این نکته، مخصوصاً از آن رو حائز اهمیت است که می‌دانیم در متون متأخر زرتشتی، سیارات حکم موجوداتی اهریمنی را یافتند که به مقابله با ستارگان برخاسته‌اند؛ زان‌رو که ستارگان حرکاتی یکنواخت و ثابت در آسمان شب دارند (اصطلاحاً نایابانی‌اند)،^۱ اما سیارات (به اصطلاح پهلوی: اپاختر یا بیابانی) سرگشته و حیرانند و هر شب در آسمان مسیری متفاوت از شب‌های پیشین را می‌پیمایند و گویی تحت تأثیر ورود اهریمن به جهان نظم و ثبات خود را از دست داده و به لشکر اهریمن پیوسته‌اند (Panaino 2015, 253-5) (نیز ن.ک: بهار ۱۳۹۱، ص ۵۳).

اما تا آنجا که به خود اوستا مربوط می‌شود، نه تنها چنین تمایزی میان ستارگان و سیارات دیده نمی‌شود، بلکه حتی برخی سیارات مانند ناهید و بهرام ستایش‌نامه‌های مخصوص خودشان را دارند که در ادامه مفصلاً به آنها خواهیم پرداخت. به گفته

^۱ نایابانی، به معنای ناسرگردان و ناگمراه، ستارگان ثابت را گویند، که در فارسی بیابانی شده است. این واژه ربطی با بیابان و صحرا ندارد. در ادبیات پهلوی سیارات را با مسیر نامنظم شان اهریمنی، سرگردان و گمراه می‌دانستند، در حالی که مسیر دایره‌ای حرکت ثوابت را به دور ستاره قطبی که بر اثر حرکت زمین است، حرکتی منظم و هرمزدی می‌شمردند و بدان روی این ستارگان را نایابانی می‌گفتند (بهار ۱۳۹۱، ص ۶۶).

مهرداد بهار، حتی نام‌های سیارات تماما نام‌های ایزدی است (بهار ۱۳۹۱، ۵۷) و از اینجا پیداست که صفت اهریمنی بعدها به آنها نسبت داده شده است. به این دلیل، ما هم در ادامه از تمایزگذاری میان ستارگان و سیارات خودداری می‌کنیم و برای جلوگیری از تکرار عبارت ستارگان و سیارات، مسامحتاً از اصطلاح اختران برای اشاره به کلیت این اجرام آسمانی استفاده می‌کنیم.

۲-۱-۲. اختران در اوستا

درست مانند خورشید و ماه که نقش‌های الهیاتی مهمی در کیهان‌شناسی اوستایی ایفا می‌کنند، اختران نیز چنین‌اند. چنان‌که ماه در اوستا «دربردارندهٔ تخمهٔ گاو» نامیده شده، اختران نیز «دربرگیرندهٔ تخمهٔ آبها» خوانده شده‌اند (وند. فر ۲۱: ۱۳). در «سی روزۀ بزرگ»، پس از ستایش خورشید و ماه در بندهای جداگانه، یک بند به اختران اختصاص داده شده است (سی روزۀ بزرگ، بند ۱۳) که نشان می‌دهد علاوه بر برخی ستارگان که دارندهٔ تخمهٔ آب هستند، برخی هم دارندهٔ تخمهٔ زمین، و برخی نیز دارندهٔ تخمهٔ گیاه هستند، و از عبارت پایانی آن هم برمی‌آید که خویشکاری اصلی همهٔ اختران پایداری در برابر نیروهای اهریمنی است و از این رو است که شایستهٔ ستایش‌اند. با اینکه در سی‌روزۀ بزرگ، ستایش این اختران پس از ستایش خورشید و ماه آمده، در برخی بخش‌ها، ستایش اختران حتی بر ستایش خورشید و ماه هم مقدم شده است (یسنه ۱، ۱۱).

اخترانی که در اوستا از آنها نام برده شده معدودند و شامل موارد زیر می‌شوند: تشر، ستویس، پروین، هفتورنگ، و وُند (دوستخواه ۱۳۸۵، ۹۶۲). آنتونیو پاناینو، که از متخصصان سرشناس این موضوع به شمار می‌رود، به موارد بالا اینها را هم اضافه می‌کند: تشریئنی (ستارگان تیشتریئنی؛ کلب اصغر)^۱؛ پائویریئنی (خوشهٔ پروین)^۲،

¹ Canis Minor

² Pleiades

اوپا‌پائوریا (دَبَران)^۱؛ هپتاسرو (هفت شاخ) که احتمالاً اشاره به دب اصغر^۲ دارد و میخ آسمان، مِرزو، که نماینده مرکز آسمان است (Panaino 2015, 246-7).

بحث درباره تک‌تک این عناصر کیهانی و نقش‌های اسطوره‌ای‌شان نیاز به مجالی بسیار موسع دارد؛ لذا در اینجا برای جلوگیری از تطویل بحث، فقط نگاهی اجمالی به چگونگی یادکرد دو ستاره و دو سیاره مهم از این میان در اوستا می‌اندازیم.

۲-۲-۱-۱. تشتر: شباهنگ یا شعرای یمانی

تشتر را شاید بتوان مهم‌ترین ستاره نام‌برده شده در اوستا دانست؛ چراکه یک یشت بسیار مفصل (تیر یشت) به آن اختصاص داده شده و علاوه بر ستایش فراوان آن و ذکر احکام مخصوص قربانی برای آن، بسیاری از اوصافش نیز در بندهای مختلف این یشت ذکر شده است. مخصوصاً ستایش بسیار ویژه آن به دلیل اهمیتش در تأمین آب مورد نیاز سرزمین‌های خشک فلات ایران، جایگاه خاص آن نسبت به سایر ستارگان، نقش او در رهبری ستارگان بر ضد قوای اهریمنی، نبرد سخت او با دیو خشکسالی و پیروزی بسیار تعیین‌کننده و افتخارآمیزش بر آن، مقایسه او با آرش کمانگیر در جنگ‌آوری و بهروزی‌آفرینی برای ایرانیان، و نهایتاً اهمیت آن برای جلوگیری از بروز بیماری‌ها و بلایای سخت و مهلک (یشت ۸: ۱-۵۶).

از حجم بسیار زیاد مطالبی که اوستا در این یشت به تشتر اختصاص می‌دهد، چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی، یک بار دیگر مشخص می‌شود که دین زرتشتی تا چه اندازه بر جهان‌بینی مبتنی بر بقاء حیات استوار است. شاید سروری دادن این ستاره بر تمامی ستارگان دیگر نیز از آن رو باشد که آب مایه حیات است و ابتدا باید آب باشد تا نوبت به سایر نیروهای حیات‌بخش برسد. گویی بنیان‌گذاران و پیروان این دین، در سخت‌ترین شرایط نزاع برای بقاء، یعنی فلات خشک ایران، زیست می‌کرده‌اند و این موجب شده است دین آنها به تمامی مبتنی بر پرستش و ستایش عناصر بقاء‌آفرین، و ضدیت با عناصر فناء‌آفرین باشد (هینلز ۱۳۶۸، ۳۵-۳۷؛ رضی ۱۳۸۴، ۱۵-۱۷).

¹ Aldebaran

² Little Dipper

۲-۱-۲-۲. ستویس

سَتَوِیس (در اوستا سَتَوِئِس و در پهلوی سَتویس یا سَدویس آمده و معنی آن را به اختلاف «دارای صد چاکر» یا «دارای صد خانه» نوشته اند) نام ایزدستاره ای است از یاران و همکاران نزدیک ایزد تشر که او را سپاهبد نیمروز (=جنوب) خوانده‌اند و دریاها به خویشکاری اوست. هنینگ آن را معادل ستاره قلب العقرب می‌داند. گیگر، اوستاشناس آلمانی، ستویس را یکی از ستارگان برج «نسر واقع» می‌شمارد و دارمستتر آن را با پروین و بارتولومه با دبران یکی می‌انگارد و تقی زاده و بهار آن را سهیل می‌دانند که دومین ستاره درخشان آسمان است (دوستخواه ۱۳۸۵، ۱۰۰۶؛ بهار ۱۳۹۱، ۶۴). اما پاناینو در جدیدترین تحقیقاتش، معتقد است که ستویس باید همان فم الحوت باشد (Panaino 2015, 246). در این میان، ادعاهایی مبنی بر یکی‌انگاری ستویس (به عنوان قلب العقرب) با اپوش، دیو خشکسالی، همو که با تشر جنگید و یک بار او را شکست داد، مطرح شده است (سروش پور ۱۴۰۲)؛^۱ اما بر اساس توصیفات که از این ستاره در اوستا آمده، این قول قطعاً مردود است؛ چراکه، بر خلاف این ادعا، در اوستا ستویس به گونه‌ای معرفی شده که باید به درستی آن را «یار و همراه تشر» (اوشیدری ۱۳۷۸، ۳۲۱) دانست، نه دشمن آن (ن.ک: یشت ۱۳: ۴۳-۴۴). اوستا روشن می‌سازد که خویشکاری ستویس بسیار شبیه به خویشکاری تشر است و احتمالاً به همین دلیل است که بسیاری از محققان، مانند تقی‌زاده، بهار و مرادی غیاث‌آبادی، آن را با سهیل، که دومین ستاره پرنور پس از تشر است، یکی گرفته‌اند. گویی، پرنورترین ستارگان، خویشکار مهم‌ترین مأموریت کیهانی برای زمینیان، یعنی تأمین آب، بوده‌اند. امری که یک بار دیگر، اهمیت آب را برای ساکنان فلات خشک ایران آشکار می‌کند.

^۱ این دیدگاه، در بسیاری دیگر از سایت‌های اینترنتی، از جمله صفحات ویکی‌پدیای مربوط به اپوش و سدویس دیده می‌شود. به نظر می‌رسد منشأ این دیدگاه اشتباه، دیدگاه درست رضا مرادی غیاث‌آبادی است که ستاره مربوط به دیو اپوش را، با استدلال‌هایی قابل قبول، ستاره قلب العقرب معرفی می‌کند (مرادی غیاث‌آبادی ۱۳۸۲، ۹۹)؛ اما این بدین معنا نیست که او ستاره ستویس را هم معادل قلب العقرب و در نتیجه همان اپوش می‌داند؛ بلکه او نیز مانند برخی دیگر از محققان فوق‌الذکر ستویس را معادل سهیل می‌داند (مرادی غیاث‌آبادی ۱۳۸۲، ۹۷). پس این اشتباه از جانب کسانی صورت گرفته که به شکلی نادرست قول هنینگ را درباره ارتباط ستویس با قلب العقرب، با قول مرادی غیاث‌آبادی درباره ارتباط قلب العقرب با اپوش ترکیب کرده و به نتیجه غلطی رسیده‌اند.

۲-۲-۱-۳. بهرام (مریخ)

اگر کوچک‌ترین تردیدی درباره امکان ستایش یک سیاره، مانند زهره، در اوستا داشته باشیم، بهرام یشت، یک یشت کامل در نیایش و ستایش سیاره مریخ، یا به اصطلاح اوستایی بهرام، تمام این تردیدها را مرتفع می‌کند و نشان می‌دهد چگونه پدیده‌هایی بسیار ستایش‌آمیز در اوستا، در ادبیات متأخر زرتشتی، مانند بندهش، یکسره تغییر نقش دادند و تبدیل به موجوداتی اهریمنی شدند.

در خوانش ابتدایی این یشت چنین به نظر می‌رسد که ایزد بهرام ده بار تغییر شکل می‌دهد و هر بار خود را به شکل یکی از موجودات هستی درمی‌آورد. بر اساس این خوانش ابتدایی، جان هینلز بهرام را نماینده نیروی مقاومت‌ناپذیر و اساسا خدای جنگجو تفسیر کرده است (هینلز ۱۳۶۸، ۴۰-۴۲).

اما، با نگاهی عمیق‌تر، کویاجی در کتاب *آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان*، فصلی را به شرح بهرام‌یشت اختصاص می‌دهد و بر اساس توضیحاتی که می‌آورد نشان می‌دهد که در هر یک از کرده‌های یکم تا یازدهم این یشت، یکی از صور فلکی‌ای که بهرام یا مریخ در دوران اوج خود در آنها به سر می‌برد، ستایش شده‌اند که به ترتیب عبارتند از: باد (معادل میزان)، گاو (معادل ثور)، اسب (معادل قوس)، شتر (معادل اسد)، گراز (معادل سنبله)، پسر (معادل جوزا)، کلاغ (معادل عقرب)، قوچ (معادل حمل)، گوزن (معادل جدی)، مرد جنگاور (معادل دلو)، و ماهی کر (معادل حوت). در این طرح، خبری از صورت فلکی دوازدهم، یعنی سرطان نیست؛ چراکه به گفته کویاجی: «صورت فلکی سرطان خانه حوض بهرام است و بنابراین اگر نیایشگران ایزد بهرام او را از برخورد با چنین صورت روی‌گردان نشان دهند، امری کاملا طبیعی است ... و نیایش بهرام در هنگام حوض چندان خوشایند نمی‌نماید» (کویاجی ۱۳۶۲، ۷۰-۷۱).

تفسیر کویاجی، با توضیحات فنی و دقیقی که ضمن بحثش ارائه می‌کند، بسیار مناسب و پذیرفتنی به نظر می‌رسد. به‌هرروی، بهرام یشت، در آن واحد هم نشان‌دهنده ارزش و اهمیت سیاره‌ها در متون اوستایی، بر خلاف متون پسااوستایی، است، و هم ثابت‌کننده این موضوع که جهان‌بینی زرتشتی اساسا بر مبنای الگوهای اساطیری و

نجومی بسیار کهن بازگویی و تفسیر شده است. لذا، هرچه اطلاعات ما از اساطیر و دانش‌های نجومی کهن، اعم از نجوم چینی، هندی، بابلی و... بیشتر باشد، احتمال آنکه بتوانیم به لایه‌های پررمزورازتری از این متون ره ببریم، بیشتر است.

۲-۲-۱-۴. ناهید

اختصاص یک یشت کامل به آن‌اهیتا، ایزدانوی بزرگ آب‌ها که نمود کیهانی آن همان ناهید، یا سیاره زهره، از مهم‌ترین عناصر اساطیری در جهان باستان، نشان‌دهنده جایگاه والای این سیاره در سنت اوستایی است. (برای تفصیل بیشتر، ن.ک: مرادی غیاث آبادی ۱۳۸۲، ۸۰).

با نگاهی به چگونگی تکریم و تجلیل اوستا از زهره، باز هم می‌توان با اطمینان بیشتری تأکید کرد که اهریمنی شمردن سیارات در متون متأخر زرتشتی، هیچ ارتباطی با نگاه اوستا به این اجرام آسمانی ندارد؛ بلکه برعکس، اوستا، دست‌کم راجع به شماری از سیارات، نگاهی بسیار ستایش‌آمیز دارد. با این اوصاف و شواهد، عجیب است که هنوز برخی از اوستاپژوهان معتقدند اوستا اگرچه نگاه منفی به سیارات ندارد، اما نگاه مثبتی هم ندارد و اساساً در اوستا حتی اشاره‌ای نیز به هیچ یک از سیارات یافت نمی‌شود (Panaino 2015, 247-8).

۲-۲-۲. اختران در قرآن

درست همان طور که در اوستا نگاه یکسانی به ستارگان و سیارات وجود داشت، بدون اینکه اصطلاحات متمایزی برای اشاره به ماهیت آنها وجود داشته باشد، در فرهنگ عربی پیشاسلامی نیز، به رغم آگاهی کلی از وجود ستاره‌ها و سیارات، و حتی نام‌گذاری‌های ویژه برای صدها ستاره و همین‌طور نام‌های خاص عربی برای سیارات (نلینو ۱۳۴۹، ۱۳۵)، تمایز خاصی میان این دو پدیده آسمانی وجود نداشت و هر دو «کوکب» یا «نجم» خوانده می‌شدند (Kunitzsch 2004, 106). عرب‌ها نیز مانند ایرانیان باستان، با شناخت ستارگان و سیارات، می‌توانستند برای جهت‌یابی، شناخت فصل‌ها و دوره‌های بارندگی و خشکسالی از آنها استفاده کنند. این دانش خاص نزد عرب‌ها با نام «انواء» شناخته می‌شد (نلینو ۱۳۴۹، ۱۵۹-۱۷۴).

از میان همه ستاره‌هایی که در فرهنگ عربی نامی خاص برای خود داشتند، در قرآن، تنها از یک ستاره به نام «الشعری» در آیه «وأنه هو رب الشعری» (نجم: ۴۹) نام برده شده و تلویحا پرستش آن از سوی برخی بت‌پرستان تقبیح شده است (Kunitzsch 2004, 109). احمد پاکتچی در مقاله مستقلی مفصلا درباره چستی این ستاره/ایزد و چگونگی انتقال آیین‌های مرتبط با آن از یونان و مصر به برخی قبایل عرب پیش از اسلام گمانه‌زنی‌هایی کرده است (پاکتچی ۱۳۹۴).

با توجه به تمام مطالبی که کمی پیش‌تر، درباره اهمیت این ستاره در اوستا خواندیم (ن.ک: بالا، تشریح)، نام بردن قرآن از این یک ستاره خاص کاملا معنادار به نظر می‌رسد. در واقع، قرآن از میان هزاران ستاره آسمان، که دست کم ده‌ها مورد از آنها نام‌های مشخصی داشته‌اند، فقط یک ستاره را برای نام بردن انتخاب کرده و آن همان است که دیدیم از نگاه اوستا مهم‌ترین ستاره آسمان، بلکه ستاره سرنوشت‌ساز برای حیات زمینی، بود. اما قرآن، نه تنها هیچ وصف یا کارکرد خاصی برای آن ذکر نمی‌کند، بلکه برعکس، با انتساب آن به خداوند، یک بار دیگر بر نگاه توحیدی محض خود تأکید می‌کند که در آن هیچ موجودی جز خداوند در هستی نقش فاعلی ندارد و تمام عناصر غیرانسانی جهان، صرفا ابزارهای خلق شده به دست خداوند برای انجام اموری مادی و این جهانی هستند. بنابراین، بدون آنکه بخواهیم بر مقابله انحصاری و مستقیم قرآن با اوستا در اینجا تأکید کنیم، می‌توانیم بگوییم قرآن در اینجا تمام ستایش‌گران ستاره شباهنگ، از مصریان و بابلیان تا عرب‌ها و ایرانیان را مخاطب قرار می‌دهد و نقشی را که آنان به این ستاره خاص می‌دهند، از او سلب کرده به خود خداوند نسبت می‌دهد. گذشته از شعری، که صریحا به نام در قرآن ذکر شده، برخی ستارگان هم به شکلی نامشخص نام برده شده‌اند؛ مانند «الطارق» (طارق: ۱) که احتمالا به یک ستاره، یا به گفته برخی، به ستاره سحرگامی، یعنی زهره، اشاره دارد؛ اما از آنجا که در آیه ۳ همین سوره با صفت «الثاقب» (فروزان) آمده احتمالا اشاره‌ای به یک شهاب است، نه یک ستاره خاص (Kunitzsch 2004, 108).

آیه اول سوره نجم اشاره به افول ستاره‌ای دارد (والنجم إذا هوی) که ممکن است به معنای غروب هر ستاره‌ای باشد، یا اینکه ناظر به غروب خوشه پروین باشد (چون در

برخی منابع گفته شده که النجم نام خاص خوشهٔ پروین است)، یا اینکه اگر «هوی» به معنای افتادن باشد، ممکن است اشاره‌ای به فرو افتادن یک شهاب‌سنگ باشد (Kunitzsch 2004, 108).

در آیهٔ ۷۵ سورهٔ واقعه نیز به «مواقع النجوم» سوگند خورده شده که دقیقاً مشخص نیست به چیزی اشاره دارد؛ برخی احتمال داده‌اند که منظور از آن محل غروب ستارگان در افق غربی یا محل بارش شهاب‌ها باشد (Kunitzsch 2004, 108). اما اگر معنای تحت‌اللفظی را ملاک قرار دهیم، بسیار محتمل است که اشاره به محل افتادن شهاب‌سنگ‌ها بر روی زمین باشد که منجر به ایجاد حفره‌ها یا دهانه‌های برخوردی بعضاً بسیار بزرگ می‌شود، تا حدی که نشانه‌هایی از تکریم و حتی پرستش آنها در بعضی از جوامع باستانی دیده شده است (Mark 1987, 1) که با وصف این سوگند به «إنه لقسم لو تعلمون عظیم» سازگار است.

اما دربارهٔ سیارات، بسیاری بر این عقیده‌اند که آیات ۱۵-۱۶ سورهٔ تکویر (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس) اشاره‌ای آشکار به سیارات پنج‌گانه (عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل) هستند که بر خلاف ستاره‌ها دارای حرکات قهقراپی، گردنده و غیرثابت (به اصطلاح ایرانی: بیابانی) هستند (Kunitzsch 2004, 109). قسم خوردن به این سیارات در این سوره، نشان‌دهندهٔ جایگاه رفیع و متعالی آنها در میان آفریدگان خداوند است که می‌تواند نوعی مقابله با سنت متأخر زرتشتی پسااوستایی باشد که در آن سیارات به عنوان موجوداتی اهریمنی شناخته شدند. غیر از این، هیچ اشارهٔ آشکار دیگری به سیارات، مخصوصاً با نام‌های خاصشان، در قرآن وجود ندارد. این پرهیز آشکار قرآن از نام بردن از اختران آسمانی، در پرتو جهان‌بینی کاملاً متفاوت قرآن نسبت به جهان‌بینی اوستا، کاملاً آگاهانه و معنادار به نظر می‌رسد و تلاشی آشکار برای نفی هرگونه شخصیت اسطوره‌ای یا هویت فاعلی برای آنها در نظام جهان است.

۲-۳. دنباله‌دارها و شهاب‌ها

۲-۳-۱. در اوستا

در اوستا، ستاره‌های دنباله‌دار و شهاب‌ها دارای نقشی دوگانه هستند؛ از طرفی به عنوان ابزارهای نیروهای خیر بر ضد نیروهای شر به کار می‌روند (یشت ۱۰: ۱۲۸-

(۱۳۲)، و از سوی دیگر، خودشان به عنوان بخشی از نیروهای اهریمنی قلمداد می‌شوند (یشت ۸: ۸). ممکن است این نقش دوم، بعدها و بر اثر بی‌نظمی و نامشخص بودن زمان دقیق ظهور و بروز آنها به آنها داده شده باشد.

درباره نقش اول، با توجه به تأکید یشت ۱۰ بر بارش همزمان صدها شهاب، به نظر می‌رسد اشاره آنها به یکی از بارش‌های شهابی پربسامد، مانند بارش شهابی برسائوشی یا جوزا باشد. با توجه به اینکه این بارش‌ها از سمت صورت فلکی حاوی اختر «مهر» صورت می‌گرفته و «مهر» همان عنصر مورد ستایش در این یشت است، فرض بر آن گرفته شده که این شهاب‌ها تیرهایی هستند که از جانب مهر به سوی عناصر اهریمنی پرتاب می‌شوند و لذا نقشی بسیار مثبت برای آنها در نظر گرفته شده است.

از سوی دیگر، در تیریشیت (یشت ۸: ۸) ملاحظه می‌شود که ستارگان دنباله‌دار نمود پریان^۱ و نیروهای اهریمنی شمرده می‌شوند که به نبرد با نیروهای اهورایی می‌آیند و تشر، همان ستاره شباهنگ بسیار مورد ستایش که فرمانده تمام اختران آسمان شمرده شده، خویشتکار شکست دادن آنهاست. پیروزی نهایی تشر بر آنها، که با اتمام بارش‌های شهابی در شهریور و فراز آمدن تشر شناسایی می‌شود، همزمان با آغاز فصل بارش در فلات ایران، و به معنای پایان قحطی و خشکسالی و آغاز بارش و شادمانی در ایران زمین است (Panaino 2015, 247-8).

بنابراین، در مورد شهاب‌ها و دنباله‌دارها و نقش آنها در کیهان نیز همان الگوی همیشگی اوستایی در ارتباط با جهان‌بینی خاص زرتشتی حاکم است. البته در اینجا هم نایکدستی متون، به سبب فواصل زمانی طولانی میان نگارش بخش‌های مختلف آن، تا حدی مشکل‌ساز می‌شود. اما در هر حال، الگوی اصلی نبرد کیهانی در هر دو دیدگاه به شهاب‌ها وجود دارد؛ تفاوت تنها در شناسایی آنها به عنوان نیروهای خیر یا نیروهای شر است که می‌توان یک سبب آن را هم، علاوه بر اختلاف زمانی در نگارش این بخش‌ها، مرتبط با اختلاف مکانی آنها هم دانست؛ زیرا از متن نخست مشخص

^۱ پری یا پَئیریکا در اوستا نامی است برای ستارگان دنباله‌دار. در متون ایرانی نام پریان یا ستارگان دنباله‌دار به نیکی نیامده است و این احتمالاً به این دلیل است که زمان حرکت و مسیر حرکت دنباله‌دارها با هیچ یک از قواعد ستارگان تطبیق ندارد و آنها بدور از هنجار و سامان هستی فرض شده‌اند (مرادی غیاث آبادی ۱۳۸۲، ص. ۹۷).

است که محل نگارش آن جایی حوالی دریای مازندران بوده^۱ که به سبب بارش فراوان در آن منطقه، حتی در تابستان، دلیلی بر شرور انگاشتن شهاب‌ها وجود نداشته است؛ اما در متن دوم که احتمالاً در فلات داخلی ایران نگاشته شده، ارتباط واضحی میان بارش‌های شهابی و وقوع خشکی و کم‌بارشی دیده می‌شده و لذا انتساب بارش‌های شهابی به نیروهای اهریمنی در آنجا امری طبیعی بوده است. همین موضوع نشان‌دهنده ارتباط وثیق میان اجرام آسمانی و پدیده‌های زمینی به واسطه اسطوره‌های دینی در فرهنگ اوستایی، اعم از اوستایی متقدم و متأخر، است.

۲-۳-۲. در قرآن

در ۴ آیه از قرآن به شهاب‌سنگ‌ها اشاره شده است و موضوع همه آنها این است که شهاب‌ها تیرهایی هستند که به سوی شیاطین (حجر: ۱۸؛ صافات: ۱۰) و جن‌هایی (۷۲: ۸، ۹) پرتاب می‌شوند که قصد استراق سمع از آسمان‌های بالا را دارند. بر خلاف تمام مواردی که تا پیش از این در قرآن مورد بررسی قرار دادیم، برای اولین بار شاهد اعطای یک نقش الهیاتی به برخی اجرام آسمانی هستیم. برای روشن‌تر شدن موضوع نیاز است این توصیف خاص قرآن را در بافت تاریخی‌اش مورد بررسی قرار دهیم. اگر با نگاهی تاریخی گزارش سوره جن از این رویداد را بخوانیم، متوجه می‌شویم که از بارش شهابی بسیار خارق‌العاده‌ای صحبت می‌کند که از نظر قرآن رگبار بی‌سابقه‌ای از تیرهای آتشین علیه جنیان بوده تا آنها را از استراق سمع از آسمان باز دارد. با توجه به اینکه میزان بارش‌های شهابی در برخی دوره‌ها بسیار بیشتر از حد نرمال است، آیات سوره جن باید به یک مورد غیرعادی اشاره داشته باشند.

مقاله کوتاه آلستر مک‌بیث در مورد فعالیت شهاب‌سنگ‌ها و دنباله‌دارها بین سال‌های ۲۵۰ قبل از میلاد تا ۱۶۰۰ پس از میلاد، که توسط راهبان مسیحی ثبت شده است، نشان می‌دهد که یکی از شدیدترین موارد «فعالیت افزایش یافته»

^۱ «اشاره‌های موجود در مهریشت نشان می‌دهد که محل سرایش آن، سرزمین‌های جنوبی آسیای میانه و شمال افغانستان امروزی و نواحی پیرامون رود «آمو» (آموریا) بوده است. جایگاه‌هایی که از سرزمین‌های اصلی ایرانی به شمار می‌آمده است» (مرادی غیاث آبادی ۱۳۸۲، ۳۵).

بارش‌های شهابی دقیقاً بین سال‌های ۶۰۰ تا ۶۵۰ میلادی رخ داده که مصادف با زمان ظهور اسلام و نزول قرآن میان سال‌های ۶۱۰ و ۶۳۲ است (McBeath 1999). بنابراین، به نظر می‌رسد اشاره قرآن به تشدید خارق‌العاده پدیده‌های نجومی، مانند بارش‌های شهابی، کاملاً هماهنگ با مستندات تاریخی ثبت و ضبط‌شده از آن دوران توسط رصدگران غیرمسلمان است. قرآن از این پدیده‌ها به مثابه نشانه‌ای دال بر ظهور پیامبری جدید، و لزوم تشدید حفاظت از آسمان‌ها در مقابل سوء قصد جنیان و شیاطین، یاد می‌کند. از این لحاظ، شاهد شباهت میان نگاه قرآن و روایت نخست اوستا از نقش مثبت شهاب‌ها در مبارزه با عناصر شر در جهان هستیم.

این تنها مورد شباهت از لحاظ ارتباط کیهان‌شناسی با جهان‌بینی میان اوستا و قرآن است. موردی که در آن هر دو کتاب ارتباطی واضح میان پدیده‌های کیهانی و جهان‌بینی خاص خودشان برقرار می‌کنند؛ با این تفاوت مهم که شهاب‌ها و دنباله‌دارها در اوستا نقشی منفی بر عهده دارند و عناصری اهریمنی محسوب می‌شوند، اما در قرآن سلاح‌های آتشین الهی برای هدف قرار دادن شیاطین هستند.

نتیجه‌گیری

چشم‌گیرترین نکته در اسطوره‌پردازی و جهان‌بینی اوستایی، مفروض انگاشتن طرح‌واره میدان جنگ برای فهم واقعیت جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم. این طرح‌واره اساسی تمام عناصر دیگر را در این جهان‌بینی توضیح می‌دهد و جای هر قطعه‌ای از این پازل را به‌درستی مشخص می‌کند. بر این اساس، تمام عناصر فیزیکی جهان هم جای مشخصی در این پازل پیدا می‌کنند. چنان‌که در رأس همه لشکریان اهورامزدا، عناصری مانند خورشید و ماه (به دلیل آنکه منبع گرما و نور در روز و شب هستند)، نیز آتش و آب (به دلیل نقش مهمشان در تداوم حیات بر زمین) و سپس ستارگانی که آمد و رفت آنها مرتبط با ظهور و بروز نشانه‌های حیات، مانند بارندگی، است، قرار دارند.

در مقابل این نگاه اسطوره‌محور، قرآن مانند یک اسطوره‌ستیز خستگی‌ناپذیر در صحنه حاضر می‌شود؛ متنی که بر اساس یک جهان‌بینی توحیدی محض و بسیار

سخت‌گیرانه، هر روایت اسطوره‌ای از جهان را که در تضاد با آن باور بنیادین به نظر می‌رسد، یکجا کنار می‌گذارد و در نهایت تصویری از کیهان ارائه می‌دهد که در آن خورشید و ماه و سایر اجرام آسمانی، عمدتاً به سبب ویژگی‌هایی عینی، مانند پرنور یا نورانی بودن، و نیز کارکردهایی واقعی، مانند نقششان در محاسبات تقویمی، شناخته و معرفی می‌شوند؛ درحالی که تمام هدف اوستا از اشاره به هر یک از اجرام ارضی و سماوی، تعریف نقشی است که آنها نه از لحاظ فیزیکی، بلکه از لحاظ مأموریت متافیزیکی‌شان بر عهده دارند.

بااین‌حال، تاآنجا که به موضوعات بسیار جزئی و بی‌ضرر از لحاظ الهیاتی مربوط می‌شود، معدود سایه‌های کم‌رنگ اسطوره‌ای در قرآن هم قابل مشاهده‌اند؛ چنان‌که برای مثال، در بحث شناسایی شهاب‌ها به عنوان جنگ‌افزارهای الهی بر ضد شیاطین دیدیم. بااین‌حال، حتی در همین موضوع بسیار جزئی هم، قرآن در مخالفت با اوستا، به شهاب‌ها نقشی مثبت ایفا می‌دهد، و مهم‌تر از آن، فراموش نمی‌کند که پرتاب شهاب‌ها را مستقیماً به خود خداوند انتساب دهد، و هیچ نقش مستقلی برای آنها به عنوان جنگ‌افزارهایی خودبرانگیخته و خودکار قائل نیست.

حاصل آنکه ممکن است بتوان شباهت‌هایی در برخی جزئیات کیهان‌شناختی میان قرآن و اوستا یافت، اما از آنجا که این دو متن مبتنی بر دو جهان‌بینی متضاد شکل گرفته‌اند، کیهان‌شناسی‌های این دو متن نیز اساساً متفاوت هستند و با توجه به حساسیت و وسواس قرآن در پرهیز از هر گونه اسطوره‌پردازی برای امور کیهانی، به نظر می‌رسد این تفاوت را باید به نفی و ردّ آگاهانه کیهان‌شناسی اوستایی توسط قرآن تفسیر کرد.

منابع

۱. اوشیدری، جهانگیر. ۱۳۷۸. دانشنامه مزدیسنا. تهران: نشر مرکز.
۲. بهار، مهرداد. ۱۳۹۱. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگه.
۳. بویس، مری. ۱۳۷۴. تاریخ کیش زرتشت. با ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.

۴. پاکتچی، احمد. ۱۳۹۴. "شعری در قرآن کریم، رویکردی گفتمانی به مفهوم." صحیفهٔ مبین ۲۱ (۵۷): ۱۵۷-۱۹۴.
۵. رضی، هاشم. ۱۳۸۴. دین و فرهنگ ایرانی پیش از زرتشت. تهران: سخن.
۶. سروش پور، کورش. ۱۴۰۲. "تیرگان، جشن آب و آتش." سایت هوژخبر. ۱۳۴.
۷. طباطبایی، محمدعلی. ۱۴۰۴. "مطالعهٔ تطبیقی روایت آفرینش و مبانی ایدئولوژیک آن در اوستا و قرآن." مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
۸. کویاجی، ج.ک. ۱۳۶۲. آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان. با ترجمه جلیل دوستخواه. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۹. مرادی غیاث آبادی، رضا. ۱۳۸۲. اوستای کهن، همراه با فرضیه‌هایی پیرامون نجوم شناسی بخشهای کهن اوستا. شیراز: نوید شیراز.
۱۰. موله، ماریان. ۱۳۹۵. آیین، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان. تهران: نگاه معاصر.
۱۱. نلینو، کرلو آلفونسو. ۱۳۴۹. تاریخ نجوم اسلامی. با ترجمه احمد آرام. تهران: کانون نشر و پژوهشهای اسلامی.
۱۲. هینلز، جان راسل. ۱۳۶۸. شناخت اساطیر ایران. با ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. بابل و تهران: کتابسرای بابل و نشر چشمه.
13. Bladel, Kevin van. 2007. "The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83–102." In *The Qur'ān in Its Historical Context*, by G. S. Reynolds. London: Routledge.
14. Bolle, Kees W. 2005. "Cosmology: an overview." In *Encyclopedia of Religion*, by Lindsay Jones. Thomson Gale.
15. Decharneux, Julien. 2023. *Creation and Contemplation: The Cosmology of the Qur'ān and Its Late Antique Background*. Berlin/Boston: De Gruyter.
16. Evans, James. 1998. *The History and Practice of Ancient Astronomy*. USA: Oxford University Press.

17. Janos, Damien. 2012. "Qur'ānic cosmography in its historical perspective: some notes on the formation of a religious worldview." *Religion* 42 (2): 215-231.
18. Krupp, Edwin Charles. 1992. *Beyond the Blue Horizon: Myths and Legends of the Sun, Moon, Stars, and Planets*. Oxford: Oxford University Press.
19. Kunitzsch, Paul. 2004. "Planets and Stars." In *Encyclopedia of the Quran*, by Jane Dammen McAuliffe, 106-9. Leiden: Brill.
20. Mark, Kathleen. 1987. *Meteorite craters*. Tucson: University of Arizona Press.
21. McBeath, Alastair. 1999. "Meteors, Comets and Millennialism." *WGN, the Journal of the IMO* 27.(۶)
22. Neuwirth, Angelika. 2005. *Cosmology*. Vol. 1, in *The Encyclopedia of the Qur'an*, by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill.
23. Panaino, Antonio. 2015. "Cosmologies and Astrology." In *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, by Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina. John Wiley & Sons, Ltd.
24. Tabataba'i, Mohammad Ali, and Saida Mirsadri. 2016. "The Quranic Cosmology, as an Identity in Itself." *Arabica* 63: 201-234.
25. <https://www.huzhkhavar.ir/1402/04/%D8%AA%DB%8C%D8%B1%DA%AF%D8%A7%D9%86-%D8%9B-%D8%AC%D8%B4%D9%86-%D8%A2%D8%A8-%D9%88-%D8%A2%D8%B1%D8%B4/>