

چراییِ مادینگیِ آسمان در نگرشِ ناصر خسرو

چکیده

گذشتگان آسمان را پدر و زمین را مادر می‌انگاشتند که در آثار بسیاری از شاعران و نویسندگان، از جمله ناصر خسرو می‌توانیم این باور را ببینیم؛ اما همین ناصر خسرو در بیت‌هایی آسمان را «مادر» مردمان و در جایی دیگر، «خواهر اهریمن» می‌خواند و بدین ترتیب، به مادینه بودن او اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد چرایی این موضوع را باید در باورهای کهن ایرانی (کیش مهر و مانویت) که اسماعیلیان و از جمله ناصر خسرو از آن متأثر بودند، پی بگیریم و برشماریم؛ به این معنا که: (۱) ایرانیان در هنگام نیایش ایزد مهر، از آسمان هم یاد می‌کردند و از آن‌جا که نزد برخی این ایزد، مؤنث تلقی می‌شده، گویا آنان آسمان را نیز به دلیل همجواری با مهر، مادینه می‌انگاشتند؛ (۲) ایرانیان گوهر آسمان را از سنگ می‌دانستند؛ گوهری که برای مهربان، زنی پنداشته شده که مهر از دل آن بیرون آمده و بدین ترتیب، جنبه‌ای مادرانه از او به تصویر کشیده شده که این باور سپس‌تر در متنی ادبی چون دیوان ناصر خسرو بازتاب یافته است؛ (۳) در کلام ناصر خسرو آسمان مادینه، معادل «آز» به کار رفته است. در مانویت، آسمان از تن دیوانی شکل گرفته است که آز، مادر دروید آن‌ها است و مادینه پنداشته می‌شود؛ از همین‌روی، در متنی مانوی می‌خوانیم که آز از آسمان بر خشک و تر افتاده و رنج در هستی از آن برخاسته است. پس این‌که ناصر خسرو از سوی آسمان را مادر و در دیگر سو بدمهر می‌خواند، می‌تواند از این نگرش مانوی‌ها برخاسته باشد؛ چنان‌که وقتی او از فلک، در جایگاه خواهر اهریمن یاد می‌کند، به صورت ناآگاهانه، همین نگاه مانویان به آز را با خود داشته است؛ یعنی همان‌گونه که در متن‌های مانوی، آز مادینه به عنوان اصلِ مُجزای شریر در کنار اهریمن، (همچون خواهری در کنار برادر) قرار می‌گیرد، شاعر قبادیان نیز فلک را که همسان و در پیوند با آز است، خواهر اهریمن می‌خواند.

واژه‌های کلیدی: ناصر خسرو، مادینگی آسمان، زن در شعر ناصر خسرو، زن در کیش میترا و مانویت.

۱. مقدمه

ناصرخسرو یکی از بزرگ‌ترین شاعران و نویسندگان اندیشه‌ورز بزرگ ایرانی و باورمند به دین اسلام و مذهب اسماعیلی در قرن پنجم هجری است. او شعر را در خدمت تفکر و مذهب خود درمی‌آورد و از همین‌روی، خواننده‌ی شعر او با گستره‌ای از اندیشه‌های فلسفی، کلامی و مذهبی روبه‌رو می‌شود. ناصرخسرو ضمن مسلمان بودن، به اقتضای اسماعیلی بودنش، از اندیشه‌های کهن ایرانی نیز متأثر شده^۱ که البته همین امر تناقضاتی را در سخن او پدیدار کرده است؛ به این معنا که گاه زیر نفوذ یکی از باورهای کهن ایرانی، فلک را دخیل در سرنوشت انسان می‌داند^۲ و گاه متأثر از باورهای اسماعیلیان که بعضاً سخت پای‌بند اندیشه‌ی عقل‌گرایان بودند، آن را ناتوان از هرگونه تأثیرگذاری بر سرنوشت آدمی می‌پندارد (رک. ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۴۲، ۱۰۰، ۲۰۱، ۶۲).

نگارنده یکی از همین تناقضات در کلام ناصرخسرو را (که از یک‌سو برآیند تأثیرپذیری از باورهای معمول و مرسوم عصر شاعر است و از سوی دیگر، دست‌آورد نفوذ باورهای کهن ایرانی در ناخودآگاه ذهن او)، پیش می‌کشد و می‌کوشد به توضیح و تحلیل سخن او بپردازد.

ناصرخسرو در برخی آثار خود، آسمان را پدر و زمین را مادر می‌پندارد: «آسمان به مثل چون مردی است و زمین به مثل چون زنی است و مولید از نبات و حیوان، فرزندان این مرد و زن اند» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۴ الف: ۲۴۳-۲۴۴). او در دیوانش آشکارا همین معنا را تکرار می‌کند: «مادر تو خاک و آسمان پدر توست» (همو، ۱۳۷۸: ۹۱، ۲۴۰). ناصرخسرو برخلاف سخن پیش‌گفته که آسمان را پدر و زمین را مادر می‌انگارد، در قصیده‌ای فلک را صریحاً «مادر بدمهر» خود می‌خواند:

ای قُبَّه‌ی گردنده‌ی بی‌روزن خضرا با قامت فرتوتی و با قوت برنا
فرزند تویم ای فلک، ای مادر بدمهر ای مادر ما چون که همی کین‌کشی از ما؟

(همان: ۴)

او در جایی دیگر، باز از این مادر بدمهر یاد می‌کند:

گر توی ای چرخ گردان مادرم چون نه‌ای تو دیگر و من دیگرم؟
ای خردمندان که باشد در جهان با چنین بدمهرمادر داورم؟

(همان: ۴۶۹)

در دیگر قصیده هم، آسمان را «خواهر اهریمن» می‌خواند و مادینه‌اش می‌انگارد:

ای ستمگر فلک، ای خواهرِ اهریمن چون نگویی که چه افتاد تو را با من؟

(همان: ۳۵)

شاعر همعصرِ ناصر خسرو، مسعود سعد سلمان نیز آسمان را «دایه» و زمانه را «مادر» می‌خواند: «سپهر گشت دایه... زمانه بودت مادر» (مسعود سعد، ۱۳۸۴: ۱۹۶). او در جای دیگر هم «روزگار» را «مادری» می‌خواند که برایش بلا می‌زاید: «بلائی مرا مادرِ روزگار/ بزاید...» (همان: ۴۰۰).

در این جا شاید این پرسش پیش آید که میان روزگار یا زمانه، چه ارتباطی با آسمان (سپهر و فلک) وجود دارد؟ به نظر می‌رسد واژگانی چون «زمانه»، «روزگار»، «دهر» و نظایر این، گویی همان معنای «آسمان» را دارند؛ یعنی در زبان و ادب فارسی، همان‌طور که در مقابل زمین، از «آسمان و چرخ و فلک» یاد شده،^۳ در برابر زمین، «زمانه» هم قرار گرفته است؛ چنان‌که سنایی آورده است:

آزاست دگر باره جهان‌دار جهان را چون خُلد برین کرد زمین را و زمان را^۴

(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۹)

در ادبیات فارسی، در بسیاری از موارد «چرخ» مشبه‌بھی برای آسمان بوده است؛ اما ناصر خسرو به جز آسمان که آن را «چرخ آسیایی» خطاب می‌کند (رک. همان: ۳۲۸-۳۲۹)، مشبه‌بھی برای «زمان» و «زمانه» نیز قرار می‌دهد و «زمانه‌ی بی‌قرار ناآمین» را «آسیایی زودگرد» می‌خواند^۵ (رک. همان: ۱۱۹-۱۲۰). نیز توجه داشته باشیم که مطابق با توضیحاتی که ناصر خسرو در آثارش آورده است، زمان و فلک، لازم و ملزوم هم هستند. او در جامع‌الحکمتین فلک را مسبب زمان می‌داند و می‌گوید: «آغاز زمان از گشتن فلک پدید آمد و پیش از گردش فلک، زمان نبود» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۵۹) و در *خوان‌الاخوان*، زمان را «علت جنبش افلاک» می‌داند (رک. همو، ۱۳۸۴ ب: ۱۵۹)؛ بنابراین نزد او این دو، یکی هستند و یک معنا دارند: «بگذشت بر تو چرخ و زمانه به مبهمی»^۶ (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۵۸) و همان‌طور که او آسمان را مادینه انگاشته است، «بدخو زمانه» را نیز دارای جنسیت مادینه می‌انگارد که:

روزی به سان پیرزنی زنگی آردت روی پیش چو هرکاره

روزی چو تازه‌دخترکی باشد رخساره گو نه داده به غَد جاره

(همان: ۲۹۸)

در نظر ناصر خسرو، این «بی‌وفا زمانه» چون زنی است که هر لحظه حادثه‌ای می‌زاید (رک. همان: ۷) یا زنی حامله است که «جز بلا هرگز نژاد این حامله» (همان: ۲۸۲).

بنا بر آنچه گذشت، ناصر خسرو دو نگاه به جنسیت آسمان و بالطبع زمانه دارد. یک نگرش که در آن آسمان نرینه تلقی شده که روشن است این دیدگاه، برآمده از همان اندیشه‌های معمول در روزگار شاعر بوده است؛^۷ اما در نگرشی دیگر، او آسمان و زمانه را مادینه می‌پندارد که این نگاه، ایجاد شگفتی می‌کند و این پرسش را در ذهن می‌آفریند که این باور، از کجا سرچشمه گرفته است؟ پیش از این، برای برخی شارحان سخن ناصر خسرو، این موضوع ایجاد پرسش نکرده و برای این سخن توضیحی نیاورده‌اند (رک. دهقانی، ۱۳۹۸: ۱۶۱). برخی صرفاً به این نکته (تشبیه فلک به مادر بدمهر) اشاره کرده و شواهد معدود در این باره را آورده‌اند (رک. محقق، ۱۳۸۰: ۱۱۳). دیگرانی نیز فقط از تأثیر افلاک بر سرنوشت آدمی سخن گفته‌اند (رک. شعار، ۱۴۰۱: ۴۹؛ حلی، ۱۳۷۳: ۴۰).

در این میان، یکی از گزارش‌کنندگان شعر ناصر خسرو از آسمان و پدران هفت‌گانه که بر مادران چهارگانه تأثیر می‌گذارند و هستی از جمله انسان را رقم می‌زنند، سخن می‌گوید. او بر آن است ناصر خسرو «آسمان را به اعتبار این که هریک از ستارگان مذکور را که در پیدایش جسم انسان مؤثرند، فلکی دارند، مادر نامیده است» (غلام‌رضایی، ۱۳۸۹: ۱۲۷).

شارحانی دیگر هم در توضیح بیتی که فلک مادر خوانده شده است، آورده‌اند: «بر طبق تفکرات قدیم، فلک و آسمان پدر محسوب می‌شده و زمین مادر؛ اما در بیت فوق، فلک در مفهوم کلی روزگار به کار رفته است» (محمدی - برزگر خالقی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳). آن‌ها در توضیح بیتی هم که در آن، فلک ستمگر خواهر اهریمن خوانده شده و مادینه تلقی گشته است، نوشته‌اند: «علت انتساب این نکته به فلک مبهم است؛ زیرا آسمان در اصل مذکر است. ظاهراً در این جا منظور شاعر به دو شکل توجیه می‌شود: الف: فلک (سماء) در عربی مؤنث است لذا می‌تواند خواهر دیو باشد؛ ب: ممکن است منظور از فلک به مجاز جزء و کل، دنیا باشد که این لفظ نیز در عربی مؤنث است» (همان، ج ۱: ۱۳۴).

پژوهنده‌ای هم معتقد است که «منظور ناصر خسرو از قبه‌ی گردنده‌ی بی‌روزن خضرا، گره‌ی نار بوده است و چون گره‌ی نار پایین فلک قمر قرار گرفته و جزء فلک ارض است، صفت مادر بر آن صدق می‌کند» (باغبانی، ۱۳۹۱: ۱۲).

همه‌ی آنچه را شارحان و محققان بیان داشته‌اند، گمان‌هایی است که در جای خود قابل تأمل است؛ اما نگارنده در این جا می‌کوشد آنچه را ناصر خسرو درباره‌ی مادینه بودن آسمان مطرح کرده، با توجه به اندیشه‌ها و باورهای کهن ایرانی توضیح دهد و تحلیل کند. ناصر خسرو مسلمان، قطعاً در مذهب از شیعیان اسماعیلی بوده است. اسماعیلیان با وجود اعتقاد به اسلام، از باورهای کهن ایرانی بی‌تأثیر نمانده بودند و می‌توان پذیرفت که «جهان‌بینی اسماعیلیه، ریشه در اندیشه‌های کهن ایرانی» داشته (رک. ریاحی، ۱۳۸۲: ۷۷؛ دادبه، ۱۳۸۲: ۱۱۲) و گویا به سبب همین قصد ملی آن‌ها است که دعوتشان از سوی بسیاری از ایرانیان پذیرفته شده (رک. صفا، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۵۳) و از همین روی، برخی از مسلمانان سنی مذهب، آنان را به زنده گرداندن رسوم و باورهای نیاکانشان متهم کرده بودند (رک. اردستانی رستمی، ۱۳۹۹ الف: ۵۳-۵۵)؛ بنابراین طبیعی است که در سخن ناصر خسرو اسماعیلی نیز اندیشه‌های کهن ایرانی همانند کیش مهر و مانویت نمود یابد؛ چنان‌که گویا مادینه بودن آسمان در سخن او، برآیند همین سنخ اندیشه‌ها است. می‌کوشیم پس از این درباره‌ی آن گسترده‌تر سخن گوئیم.

۲. بحث

۲.۱. نگرشِ مهریِ ناخودآگاهانه‌ی ناصر خسرو

مهرگرایی از جمله باورهای است که پیوسته تأثیر خود را بر فرهنگ ما حفظ کرده و حتی در دوره‌ی اسلامی، حضور خود را در ضمیر ناخودآگاه ایرانیان مسلمان نگه داشته است (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۸۸-۴۰۴)؛ چنان‌که می‌تواند ناصر خسرو اسماعیلی را هم از خود متأثر ساخته باشد.

ایزد مهر از خدایان مشترک هند و ایرانیان بوده و در زمان همزیستی نیاکان آنان، مهر یا میترا پرستیده می‌شده است (رک. کومُن، ۱۳۸۶: ۴۱؛ ورمازرن، ۱۳۸۷: ۱۵-۲۰)؛ همان‌طور که در عهد مادها گویا او را در جایگاه خدای برتر می‌ستودند (رک. مایرهوفر، ۱۳۸۵: ۳۶۵-۳۶۶). ایزد پیمان اگرچه همچنان در روزگار فرمانروایی هخامنشی مورد توجه بوده، به نظر می‌رسد به اندازه‌ی اهورامزدا صدر نمی‌دیده است. این ایزد در زمان اشکانیان بسیار برجسته می‌شود. مؤید این سخن، گفته‌ی استرابو (Strabo)، جغرافی‌دان یونانی است که درست در همین زمان می‌زیسته است. او پرستش و بزرگداشت ایزد مهر را از سوی ایرانیان، مقارن با سده‌ی یکم میلادی (عصر اشکانیان) تأیید می‌کند (رک. مک داول، ۱۳۸۵: ۳۵۲؛ اولانسی، ۱۳۸۷: ۱۶۰). در همین دوره‌ی اشکانی است که مهرپرستی به اروپا نیز راه می‌یابد. در سفری که تیرداد اشکانی، شاه مهرپرست ارمنستان در سال شصت و شش میلادی برای گرفتن تاج از نرون (Nero) به روم داشته است، نرون پادشاه روم به محفل مغان درمی‌آید و پذیرش مهرپرستی از سوی او، گسترش این کیش در مغرب‌زمین را سبب می‌شود^۹ (رک. ورمازرن، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸؛ گاسکه، ۱۳۹۰: ۴۴). نقش پررنگ ایزد مهر در دوره‌ی ساسانی نیز با پوششی از اندیشه‌های زردشتی ادامه می‌یابد (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۲۵) و در این دوره، مهر همذات با هرمزد انگاشته می‌شده است (رک. Frye, 1978: 210)؛ بنابراین طبیعی است که این اندیشه، به مانند بسیاری از مظاهر فرهنگی دیگر ایرانی، از دوره‌ی پیشاسلامی به عصر اسلامی راه یافته و بر ناخودآگاه ذهن فیلسوف، متکلم و شاعری مسلمان چون ناصر خسرو نیز تأثیر گذاشته باشد.^۹

۲.۱.۱. مادینگیِ آسمان در مجاورت با مهرِ مادینه

آن‌گونه که برخی پژوهندگان اشاره کرده‌اند، ایرانیان و هندیان به هنگام ستایش ایزد مهر، «نامش را با نام آسمان می‌آوردند» (کومُن، ۱۳۸۶: ۴۱). این ایزد که نامش را با آسمان همراه می‌کردند، نزد برخی مادینه تلقی می‌شده است. هرودوت (۴۸۵-۴۲۵ پ.م) میترا را با ایزدبانوی عشق در یونان، یعنی «آفرودیت آسمانی»^{۱۰} می‌سنجد (رک. تاریخ هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۳) و زن ایزد می‌داند و از همین روی هم، واژه‌ی میترا را با پایانه یا پسوند تأنیث همراه می‌کند (رک. توضیحات ثاقب‌فر در همان، ج ۱: ۲۱۸). زن دانستن ایزد مهر از سوی هرودوت، می‌توانسته از سیمای زنانه، برخلاف پیکر مردانه‌ای برخاسته باشد که از این ایزد به تصویر می‌کشیده‌اند (رک. Wynne Tyson, 1972: 26).

اگر بپذیریم که دست‌کم نزد برخی میترا مادینه می‌نموده است، می‌توان بر این نظر رفت که از آن‌جا که مهربان به هنگام نیایش مهر، پیوسته نام این ایزد را با آسمان همراه می‌کردند، ویژگی مادینگیِ میترا به واسطه‌ی مجاورت با آسمان، بدو هم رسوخ

کرده است و گویا از همین روی، برخی آسمان را نیز همچون مهر، مادینه انگاشته‌اند؛ چنان‌که نزدیکی و مجاورت دو ایزد مستقل از هم مهر و خورشید که هر دو بامدادان، شرق تا غرب جهان را می‌پیمودند، سبب شد تا آهسته‌آهسته، مهر و خورشید یکی تلقی شوند^{۱۱} (رک. کزازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۷۲)؛ بنابراین می‌توان این احتمال را در نظر داشت: همان‌گونه که نزدیکی خورشید و مهر به هم، سبب همسان پنداشتن آن‌ها شد، ملازمت نام آسمان در کنار ایزد مهر (که مؤنث انگاشته شده بود)، موجب مادینه انگاشتن او نیز شد که بازتاب این نگرش، در سخن ناصر خسرو یا مسعود سعد هم دیده می‌شود.

۲.۱.۲. نسبت دادن بدی‌ها به جنس مادینه

جدا از ویژگی مادینگی آسمان در سخن ناصر خسرو، می‌بینیم که او خود (نوع بشر) را فرزند مادری بدمهر چون آسمان خطاب می‌کند: «فرزند تویم ای فلک ای مادر بدمهر». در تفکر ایرانی، آسمان سنگ بلورین تلقی می‌شده (رک. بویس، ۱۳۸۶: ۶۷) و «همچون گنبدی سنگی پنداشته می‌شد [است]» (حسن دوست، ۱۳۹۵، ج ۱: ۶۳). سنگی بودن آسمان، در معنای واژه «آس» به معنای سنگ، «میم» میانجی برای سهولت تلفظ و «الف و نون» نسبت. در مجموع: آن‌چه با آس / سنگ پیوند دارد نیز آشکار است.^{۱۲} ناصر خسرو نیز به سنگی (آس) بودن آسمان بارها اشاره کرده است (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۲۸، ۴۳۸، ۱۲۰، ۲۰۰). او انسان را فرزندِ مادر فلکِ سنگی می‌خواند. گویا ناخودآگاه ذهن او، خاطره‌ی زاده شدن مهر از سنگ را که در نقش برجسته‌ها به تصویر کشیده شده، بازسازی کرده است: «صخره‌ای آبستن شد و میترا را زاید. ... میترا سنگ‌زاد است و از صخره‌ای تولد می‌یابد» (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۹۱، ۹۴؛ آیوازیان - ملکی بخش مندی، ۱۳۹۱: ۹۲). پس می‌توان بر آن شد که در ناخودآگاه ضمیر شاعر، این جنبه‌ی مادرانه‌ی فلک که میراثی است کهن، به جا مانده بوده و او از همین روی آسمان را مادر خطاب کرده است. می‌دانیم که آیین‌های در پیوند با میترا در مهرکده‌هایی که در واقع غار بوده‌اند، انجام می‌شده است (رک. ورمازرن، ۱۳۸۷: ۴۵). غار در کیش میترا که معمولاً در صخره‌ای کنده می‌شده، «نمایشگر طاق آسمان» بوده است (رک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۶۷؛ ورمازرن، ۱۳۸۷: ۹۴) و آن را نمودی از رحم مادر نیز دانسته‌اند که فرزند از آن بیرون می‌آید (رک. بری، ۱۳۹۴: ۲۹۳)؛ بر پایه‌ی این سخن، می‌توان در نمادها و نمودهای مهری نیز نشانه‌های مؤنث بودن آسمان را دریافت. کومُن (۱۳۸۶: ۱۷۴) نیز ساختمان مهرابه‌ها را نمادی از آسمان دانسته است. او معتقد است که این مهرابه‌ها را به ریخت گاهواره‌ی کودکان می‌ساخته‌اند. جالب است که ناصر خسرو نیز در بیتی، گویی آسمان را گاهواره‌ای سنگی و سخت و بلند انگاشته است که به واسطه‌ی گردانی‌اش آسایشی ندارد:

این تخت سخت گنبد گردان سرای ماست یا خود یکی بلند و بی آسایش آسپاست

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۹۲)

بنا بر سخن خود ناصر خسرو، همین گردانی (گردش و رنگ به رنگ شدن) مادر فلک^{۱۳} است که بدمهری و بی‌وفایی او را رقم می‌زند^{۱۴} (رک. همان: ۳۲۸-۳۲۹).

افزون بر معنای آسمان شب از غار مهربان، «این مغاره نمودار شکل جهان آفریده می‌تواند باشد (رک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۴۹-۵۰) که «نماد گیتی یا نمونه‌ی کوچکی (مینیاتوری) از گیتی و کائنات» نیز هست^{۱۵} (رک. الیاده، ۱۳۹۷: ۵۰؛ شورتهایم، ۱۳۷۱: ۱۱۸). ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۱۱۵) که گیتی را به مثل مادر انگاشته،^{۱۶} گویا به شیوه‌ی مهرکیشان، از آن‌جا که آسمان نمودی از گیتی مادیینه بوده، آن را مؤنث پنداشته است.

جهان پیوسته در نظر ایرانیان «مؤنث» قلمداد می‌شده است. در *اوستا* و فارسی باستان، واژه‌ی *gaiθā-* (گیتی) مؤنث است (رک. Bartholomae, 1961: 476; Kent, 1953: 182). همچنین، شاعران از جهان تعبیر به «مادر» کرده‌اند و آن را مادیینه انگاشته‌اند؛ چنان‌که صاحب *اسرارنامه*، جهان را به مادری تشبیه کرده که مهر خود را از شاعر دریغ داشته است (رک. عطار، ۱۳۶۳: ۱۵۷).

نسبت دادن بدی‌ها به جنس زن و مطرود دانستن او در کیش میترا وجود داشته و اساساً مهربان زنان را ناتوان از رسیدن و درک فضیلت تشریف به اسرار کیش میترا می‌دانستند (رک. ورمازن، ۱۳۸۷: ۱۹۸-۲۰۱). برخی احتمال داده‌اند که باور به زایش میترا از صخره، برای نادیده گرفتن وجود زن در کیش مهر بوده است (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۸۸). بدین ترتیب گذشتگان تحت تأثیر همین اندیشه‌ها، هر آن‌چه را که مایه‌ی بدی بوده، با زن و مادینگی پیوندش می‌دادند و به گونه‌ای زن، نماد بی‌مهری و بی‌وفایی و حيله‌گری شناخته می‌شده است؛ به گونه‌ای که پیوسته از «کید النساء» سخن گفته و حيله‌ی زن را بزرگ‌تر از حيله‌ی شیطان دانسته‌اند (رک. ثعالی، ۱۳۷۶: ۴۵۷)؛ به همان‌گونه که از «مکر و فن» آسمان گفته‌اند (رک. سنایی، ۱۳۷۷: ۴۳۴)؛ بنابراین به نظر می‌رسد از آن‌جا که آسمان و گیتی سبب رنج بشر تلقی می‌شده است، چنین می‌اندیشدند که آن را باید جنسیتی مؤنث باشد تا بتواند این‌گونه آدمی را با مکر خود، به آسیب و ناکامی دچار کند.

همین نگاه را در سخن شاعر قبادیان نیز می‌بینیم. ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۳۵) در جایی جهان را «زن جادویی» می‌انگارد که همانند منیژه، با مکر و زرق خود، بیژن یا دقیق‌تر بگوییم نوع بشر را گرفتار به چاه (خود منیژه/زن) ساخته است.^{۱۷} او باید به وسیله‌ی حکمت از این «تاریک‌چه» برآید (رک. همان: ۴۰۰). چاه شکل دیگری از غار است^{۱۸} و افزون بر معناهای نمادینی که پیش از این یاد شد، غار به گفته‌ی اسطوره‌پژوهی، پیوسته «صحنه‌ی شهود بوده» و جایی که از آن «نور متولد می‌شود» (کمبل، ۱۳۹۶: ۱۲۷). چاه نیز نماد شناخت و حقیقت بوده است؛ جایی که «حقیقت از آن، عریان خارج می‌شود» (شوالیه - گریبان، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۸۵)؛ بنابراین، آسمان گیتی که ناصر خسرو آن را به منیژه (چاه) تشبیه کرده؛ زنی که بیژن (نوع بشر) در آن قرار گرفته، می‌تواند دو وجهی مطلوب و نامطلوب داشته باشد. از سویی این زن، موجودی فریبده است و از سوی دیگر، نردبانی است برای رستگاری و ضرورتی برای وصول به حقیقت؛ از همین‌روی، شاعر اسماعیلی خطاب به «بی‌وفا زمانه» می‌گوید که: «... تو مر ما را/ هر چند بی‌وفایی، دریایی» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۷، ۱۰).

در این‌جا اشاره کنیم که بایستگی زن‌مادر در وصول به حقیقت و وجود غار و سیاه‌چاله در پیش پای مردان برخی از داستان‌های دینی و ادبی، دارای سابقه است که البته این زن (چاه) اگرچه سقوطی مقدماتی برای قهرمان داستان در پی دارد، نهایتاً

مایه‌ی صعود و معراج او خواهد شد.^{۱۹} مادرهمسرانی چون زلیخا برای یوسف، ابدال برای سلمان^{۲۰} و البته منیژه برای بیژن^{۲۱} را به یاد بیاوریم که اگرچه به واسطه‌ی عشق، برای مرد چاهسار و زندانی فراهم می‌آوردند، عاملی مهم در رستگاری از آن نیز هستند؛ به ویژه درباره‌ی منیژه که ناصر خسرو او را مظهری از دنیا و چاه می‌انگارد، به آشکار می‌بینیم که رستم با وجود او و راه‌نمایی‌هایش، به رهایی بیژن از چاه افراسیاب توفیق می‌یابد (رک. فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۷۱-۳۸۰).

آن‌چه از گرفتاری آدمی به دست عنصر مادینه و سپس رهایی و والایی یافتن او آمد، در اسطوره‌ی زایش میترا از صخره‌ی مادر نیز نمایان است. میترا در جایگاه سرنمون مردمان، پس از زاده شدن، به واسطه‌ی وظایفی که بر عهده دارد، به جهان می‌آید و رنج‌هایی را متحمل می‌شود. او پس از انجام خویش‌کاری‌های خود در این جهان، شام آخری تدارک می‌بیند و پایان درگیری‌ها را جشن می‌گیرد. بعد از آن با یاران خود وداع می‌کند و به انوشنگان در آسمان می‌پیوندد (رک. کومُن، ۱۳۸۶: ۱۴۸)؛ بنابراین گویا میترا سقوطی دارد و دوباره صعودی.^{۲۲} صخره‌ی مادر او را پدیدار می‌کند، به زمین می‌فرستد تا رنج بکشد. مهر پس از پیراستگی روان که نزد مهریان «گران‌بهارترین گنجینه» است (رک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۹۸) به جایگاه نخستینش بازمی‌گردد؛ از این روی «در باور میتراپرستان، روح انسان که علوی است و از فلک اعلی که آسمان هشتم و جایگاه میتراس است، با گذشتن از هفت سپهر سیارات یا اختران آسمانی ... به زمین هبوط کرده است؛ در نتیجه، فرد مؤمن وظیفه‌ی خود می‌داند که با به انجام رسیدن هفت مقام، روحش را نجات داده و دوباره با میتراس وحدت یابد» (اولانسی، ۱۳۸۷: ۲۲)؛ بنابراین بزرگ‌ترین باور در دین مهری، «پاکیزه‌سازی روان» است (نک. کومُن، ۱۳۸۶: ۱۹۶) که ناصر خسرو نیز آرزوی آن دارد. او نیز در قصیده‌ای که در آن مادینه بودن آسمان را پیش می‌کشد و آن را مادر می‌خواند، از روح آدمی به عنوان «گوهر والا» یاد می‌کند که در تن و جهان (زندان) سقوط کرده است و باید آن را رهایی بخشید (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴). او اگرچه وجود آسمان‌گیتی را برای رستگاری روح ضروری می‌داند، معتقد است برای رسیدن بدان روح پاک، باید از این «چاه آرزو» به درآمد:

سوی آن جهان، نردبان این جهان است به سر برشدن با ید این نرد بان را

(همان: ۱۰)

۲.۲. نگرش مانوی ناخودآگاهانه‌ی ناصر خسرو

مانویت از جمله کیش‌های کهن ایرانی است که در آغازین سال‌های شکل‌گیری حکومت ساسانیان بنا نهاده شده است. کیش مانی (۲۱۶-۲۷۷م) به واسطه‌ی قدرت نفوذش در ایران دوره‌ی اسلامی تا دوره‌ی مغولان، به ویژه در خراسان هواخواه بسیار یافت و با وجود دشمنی با آن، بسیاری از مردم را جذب خود ساخت (رک. تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۲). جذابیت این کیش، به ایران منحصر نماند. این کیش در سده‌های سوم و چهارم میلادی، تا میان رومیان، شمال و بخش جنوبی سرزمین گُل، یوگسلاوی، اسپانیا، مصر، افریقای شمالی، فلسطین، سوریه، آسیای صغیر و در قرن هشتم میلادی تا آسیای میانه، مغولستان و امپراتوری بزرگ اویغوری گسترش یافت (رک. نیولی، ۱۳۷۳: ۱۴۱-۱۴۲؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۲، ۹۴). طبیعی است که به

دلیل قدرت تأثیر این کیش، اندیشه‌ها و باورهای آن به میان مسلمانان نیز راه جوید و گروه‌هایی چند از گنوسیان مسلمان در جنوب عراق در سده‌ی نهم میلادی را از خود متأثر سازد. پراوازه‌ترین این گروه‌ها، اسماعیلیان بودند که اندیشه‌های گنوسی در آنان رواج فراوان داشت^{۳۳} (رک. سولیانو، ۱۳۷۳: ۶۰؛ کیسپل، ۱۳۷۳: ۳۰). دور از ذهن نیست که ناصر خسرو اسماعیلی نیز از این اندیشه‌ها، خواسته و ناخواسته تأثیر گرفته باشد.^{۳۴} بازتابی از این باورها در آثار او نمایان است؛ چنان‌که در ترکیب «چاه آرزو» در بیت پیش رو:

تا کی خوری دریغ ز بُرنمایی زین چاه آرزو ز چه بر نایی؟

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۶)

می‌توان نگرشی مانوی یافت. چاه را ریختی دیگر از غار دانستیم و نمادی از آسمان و گیتی (بام گردان و بوم ساکن)^{۳۵} که با «آرزو» قرین شده است. آرزو را می‌توان هم‌معنای «آز» دانست. ناصر خسرو در این بیت:

بسی رفتم پس از اندر این پیروزه‌گون پشکم کم آمد عمر و نامد مایه‌ی آز و آرزو را کم

(همان: ۷۹)

آز و آرزو را در یک معنا به کار برده است؛ چنان‌که مانویان این دو را در کنار هم و در یک معنا استفاده کرده‌اند.^{۳۶} ناصر خسرو همانند مانویان که پس از این خواهیم دید) گوهر آز را از «آتش» می‌داند: «ز آتش حرص و آز و هیزم مکر...»^{۳۷} (همان: ۲۸)؛ همان‌طور که آسمان را از عنصر آتش می‌انگارد (رک. ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۸) و آن را «صحرای آذرگون» می‌خواند (رک. همو، ۱۳۷۸: ۲). او در قصیده‌ای، در پیش از بیتی که «چرخ و زمان» را در کنار هم می‌نهد و از طمع آن به جان انسان می‌گوید (رک. همان: ۱۴)، «زمان» یا همان آسمان مادینه را دروند (شریر) می‌خواند و پس از یادکرد واژه‌ی زمان، گویا «آز» را به جای آن می‌نهد و در سخنی کوتاه، آن را «مادینه‌ای شریر» معرفی می‌کند؛ چنان‌که در جای دیگر (رک. همان: ۳۲۸-۳۳۰)، او آسمان را مادینه‌ای «بس بی‌وفا و مهر» می‌پندارد که «ما را همی فریبد» و هر روز آدمی را وعده‌ای دروغین می‌دهد:

گرت به مغز اندر هوش‌است و رای روی بگردان ز دروغ زمان

آزت هر روز به فردا دهد و عده‌ی چیزی که نباشد چنان

(همان: ۱۳)

بدین ترتیب، ناصر خسرو خویش‌کاری آسمان و آز را یکسان می‌انگارد و در ادامه‌ی بیت‌های پیش گفته، آسمان یا آز را مادری می‌انگارد که دشمن پسرش (نوع انسان) است: «دشمن تُست ای پسر این روزگار» (همان: ۱۴).

ریشه‌ی این نگرش ناصر خسرو را در همسانی آسمان (زمان، دهر) و آرزو به طور طبیعی مادینگی از همچون آسمان را باید در اندیشه‌ها و اعتقادات مانویان جست‌وجو کرد. در مانویت، آسمان از تن دیوان و ارکان تاریکی (Archons) ساخته شده است: پس از آن‌که انسان قدیم (هرمزبغ)، گرفتار سرزمین تاریکی اهریمن می‌شود، مادر زندگی (Mādar ī zīndagān) از مهریزد (Mihr yazd) یا روح زنده می‌خواهد که هرمزبغ را نجات دهد. او به سرزمین تاریکی می‌تازد و ارکان تاریکی را شکست می‌دهد و هرمزبغ را رهایی می‌بخشد. «آن‌گاه روح زنده به فرزندی از سه فرزندش دستور داد تا فرزندان تاریکی را بکشد و به دیگر فرزند گفت که پوستشان را برکند و آنان را به مادر زندگی واگذارد. مادر زندگی از پوست آن‌ها، آسمان را گسترده و یازده آسمان (بخوانید ده آسمان) را ساخت و بدن‌های مُرده‌شان را به سرزمین تاریکی انداخت و هشت زمین را ساخت» (Yohannan, 1932: 233-234).

بنا بر آنچه در نگاه مانویان آمد، نیروهای تاریکی یا همان دیوان، ابزار ساخت آسمان و زمین‌اند و از آن‌جا که «همه‌ی بدی‌ها از آرزو سرچشمه گرفته است» و اصل دیوان در او است، او را «مادر دیوان» (mād čē dēwān) گفته‌اند (Sundermann, 1973: 63)؛ بنابراین میان آسمان مادینه و آرزو که مانویان «مادر شریر همه‌ی دیوان» (druwand mād ī wispān dewān) خوانده‌اندش و او را ریشه‌ی دیوان تشکیل‌دهنده‌ی آسمان دانسته‌اند (Boyce, 1975: 100). همچنین، در متنی مانوی آشکارا آمده است که این آرزو مادینه «از آسمان بر زمین و خشک و تر افتاد» (ibid: 65). به نظر می‌رسد که ناصر خسرو ناخودآگاهانه تحت تأثیر همین اندیشه‌های مانویان، زمان / آسمان را دروند و با آرزو همسان و البته مادینه انگاشته است. در مانویت، جنس زن که فریبنده‌ی مرد (نوع بشر) است، با آرزو و آسمان پیوند خورده؛ به این معنا که دیو آرزو، زن را «از آسمان از اختران و سیارات [که اهریمنی هستند] اتصال و پیوند بدان بست» که از همین روی، خشم و شهوت و بزه‌گری و عشرت‌دوستی و دزدصفتی، وجود زن را تسخیر می‌کند (رک. ibid: 73-74)؛ پس آرزو واسطه و پیوند دهنده است میان زن و آسمان و گویی نزد مانویان، خُلق بد زن از پیوند و اتصال او با آسمان و آرزو برخاسته است. مانویان صفتی را نیز برای آرزو مادینه برمی‌شمارند که آن zadzahag (رک. ibid: 71) به معنای «دارای فرزند شکست‌خورده یا نیست و نابودشده» است (Durkin-Meisterernst, 2004: 381). به یاد بیاوریم که ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۴) نیز آسمان را مادری بدمهر می‌انگارد که از فرزند خود کین می‌کشد و او را می‌فرساید و نیست و نابود می‌کند: «خود سوده می‌نگردی، ما را همی بسایی» (همان: ۳۲۸)؛ بنابراین، آنچه در مانویت به آرزو نسبت داده شده، ناصر خسرو آن را به آسمان منسوب می‌کند که در آن می‌توان، سبب مادینه خواندن آسمان و بدمهری او را با فرزندش (انسان) دریافت و ریشه‌ی چنین باوری را در اندیشه‌های مانویان جست‌وجو کرد.

دیدیم که ناصر خسرو در بیتی، آسمان را ستمگر و خواهر اهریمن می‌خواند: «ای ستمگر فلک، ای خواهر اهریمن» (همان: ۳۵). چنین می‌نماید که خواهر اهریمن خواندن فلک از سوی ناصر خسرو نیز برآیند اندیشه‌ای مانوی باشد. در سخن ناصر خسرو، فلک را با آز مادینه همسان و در پیوند یافتیم. در متن‌های مانوی، بارها و بارها، آز که جنسیتی مادینه دارد با اهریمن در کنار هم به کار رفته‌اند. مانی مطابق با متنی، به یاری همزادش (نَرَجَمِیگ/ یَمگ) با «آز و اهریمن» می‌ستیزد (رک. Boyce, 1975: 31). در متنی دیگر، «آز و اهریمن» آسیب‌زننده به روشنی و خوبی ایزدان انگاشته می‌شوند (رک. ibid: 64). در دیگر جای برای «آز و اهریمن» که هر دو تار و تاریک‌اند (رک. ibid: 67) ساخت زندانی درخواست می‌شود (رک. ibid: 66). با توجه به نقشی که این دو در کنار یک‌دیگر، همپای و همتوان هم می‌یابند و مادینه بودن آز، به نظر می‌رسد آز را باید خواهری پنداشت که در کنار برادر (اهریمن)، به روشنی ایزدان صدمه می‌زند و بر نیکان ستم روا می‌دارند. جالب توجه است اگر مانی به وسیله‌ی «خرد و دانش» با «آز و اهریمن» می‌جنگد و مردمان را راهایی می‌بخشد (رک. ibid: 31)، ناصر خسرو هم در همان قصیده‌ای که از فلک در جایگاه خواهر اهریمن یاد می‌کند، طاعت و خرد را سلاح و راهایی‌دهنده‌ی خود از اهریمن و آز معرفی می‌کند: «که مرا طاعت تیغ‌است و خرد جوشن» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۵).

بنا بر آن‌چه گذشت، اگر بپذیریم که آسمان نزد ناصر خسرو با آز مادینه‌ای که مانویان مطرح می‌کنند همسان است، مادینگی و بالتبع آن، خواهر اهریمن بودنش نیز توجیه‌پذیر است. «ستمگری» یا «بدمهری» که شاعر قبادیان به آسمان (مادر انسان و خواهر اهریمن) نسبت می‌دهد، از آن‌جا برخاسته است که جان (پاکیزه‌خرد و گوهر گویا) را «در این خانه‌ی پراستخوان» آفریده‌ی آدمی بسته است (رک. همان: ۴، ۱۵)؛ چنان‌که مانویان نیز معتقدند همین آز یا درون‌مادر دیوان است که «جان بدبخت» (gyān widrāy) را در جسد (nasāh) و یا دقیق‌تر «زندانی» (zēndān) می‌بندد که خود ساخته است (رک. Boyce, 1975: 100). جالب است که ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۴) نیز از «تن» تعبیر به «زندانی» می‌کند: «زندانی تو آمد پسرا این تن و...» و همان‌طور که در مانویت تن زن و مرد نخستین، ساخته‌ی دست «آز» است (رک. Boyce, 1975: 75)، ناصر خسرو نیز تن اهریمنی آدمی را فرزند آسمان، آن مادر بدمهر می‌خواند و خطاب بدو می‌گوید: «فرزند تو این تیره‌تن خامش خاکی است» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴) و بدین‌سان، خویش‌کاری آز مادینه‌ی مانویان را به آسمان مادینه نسبت می‌دهد.

مانویان نیز همان‌طور که از زبان ناصر خسرو شنیدیم، آز را از گوهر آتش می‌دانند. در مزامیر هراکلیدس، از آتش و آزیگری در کنار هم یاد می‌شود: «خویشتن نیفکنم به پای سگان آتش و آزیگری» (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۱۵۶). در همین بخش، به این نکته اشاره می‌رود که او «طعمه‌ی آتش نیازمندی/ آزمندی» نشده است (رک. همان: ۱۵۳). ویژگی سوزاندگی را اهریمن، برادر آز نیز دارد: «دیو زشت، سوزاند و ویران سازد» (ibid: 96). اهریمن «دود و حریق و ظلمت و سموم و ضباب» را چون سلاحی برمی‌گیرد و به جنگ انسان قدیم (سرنمون انسان‌ها) می‌رود (رک. ابن‌الدیم، ۱۳۸۱: ۳۹۳). او بر آن است با موج آتش، همه‌ی قلمرو نور و روشنی را بسوزاند (رک. Morano, 2000: 399-400). گویا همین نگرش در ضمیر ناخودآگاه ناصر خسرو سبب می‌شود که آسمان مادینه‌ی سراسر آز را که خواهر اهریمنش خوانده است، ستمگر نیز بینگارد و «آتش آز» را عامل کباب شدن

روی آدمی تصور کند: «ز آتش آز... / کرد بایدت روی خویش کباب» (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۲۸). در مانویت، زور و توانایی آتش از با روشنی ایزدان و آتش خرد از میان برداشته می‌شود (رک. Boyce, 1975: 80). شاعر قبادیان نیز معتقد است که «به آتش عقل» می‌توان «وبال و بزه» را پالایش کرد (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۲۲۴). او وجود «شمع خرد/ آتش خرد» (رک. همان: ۷۸، ۸۷، ۱۵۹، ۶) را در مقابل «نار جهل» و «آتش عصیان» (رک. همان: ۷۹، ۴۸۵) بهترین وسیله برای رستگاری می‌داند.

۳. نتیجه‌گیری

چنان‌که گذشت، ناصر خسرو در دیوان خود، خلاف آثار مشورش، آسمان را در جایی مادرِ بدمهرِ بشر و در جایی دیگر، «خواهرِ اهریمن» خوانده و او را مؤنث انگاشته است. این موضوع را با توجه به باورهای کهن ایرانی، همچون کیش مهر و مانویت توجیه کردیم؛ باورهایی که اسماعیلیانی چون ناصر خسرو از آن بسیار متأثر شده‌اند.

ایرانیان در هنگام نیایش ایزد مهر، آسمان را هم یاد می‌کردند و از آن‌روی که نزد برخی مردمان، ایزد مهر مادینه پنداشته می‌شده و با الهگان یونانی مقایسه می‌شده است، گویا این گروه آسمان را هم به دلیل این‌که پیوسته در کنار مهر مادینه یاد می‌شده است، مؤنث تلقی کردند. نکته‌ی دیگر این‌که ایرانیان کهن، جنس آسمان را از سنگ می‌دانستند و مهربان معتقد بودند که ایزد مهر از این سنگ زاده شده و بدین‌گونه، نقش زن زاینده را بدو دادند و جنبه‌ای مادرانه برای آسمان به تصویر کشیدند که ظاهراً این اندیشه به دیوان ناصر خسرو هم راه یافته است. البته گذشتگان، از آن‌جا که زن را مظهر کید و بی‌وفایی می‌شناختند، طبیعی بود که آسمان را نیز مادری بدمهر بینگارند که فرزندانش را دوست نمی‌دارد و آنان را می‌آزرد.

از سخن ناصر خسرو درمی‌یابیم که او آسمان مادینه را همان آز می‌انگارد و جنس آن دو را از آتش می‌داند. ریشه‌ی این نگرش ناصر خسرو را می‌توانیم نزد مانویان بیابیم. آنان آسمان را متشکل از تن دیوانی می‌دانند که دروندمادرشان، دیو آز است و این آز مادینه، گویا گوهری از آتش دارد که از آسمان بر همه‌ی هستی مادّی افتاده و آن را در رنج فرو برده است. ناصر خسرو در جایی دیگر، فلک را خواهر اهریمن معرفی کرده است که این نگاه نیز از نگرش مانویان می‌تواند برخاسته باشد؛ به سخن دقیق‌تر، همان‌گونه که مانویان دیو آز مادینه را در جایگاه بُنی مستقل و البته شریر همانند اهریمن، همچون خواهری در کنار برادر قرار می‌دادند، ناصر خسرو نیز فلک را که خود آز یا مملو از آن است، خواهر اهریمن می‌خواند.

یادداشت‌ها

۱. فرهنگ ایرانی و زبان فارسی برای اسماعیلیان بسیار مهم می‌نموده است (رک. اردستانی رستمی، ۱۳۹۹ الف: ۴۹-۶۳)؛ از همین روی می‌بینیم که ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۴۴۶) به نژاد ایرانی خود می‌بالد و می‌گوید: «تن پاک فرزند آزادگانم».
۲. ناصر خسرو گاه تحت تأثیر باورهای زروانی ایران، آسمان را مقلدکننده‌ی سرنوشت مردمان می‌بیند (رک. زهر، ۱۳۸۴: ۳۸۷؛ اردستانی رستمی، ۱۳۹۹ ب: ۴۷)؛ مثلاً جایی که می‌گوید: «آسایشت نینم ای چرخ آسیایی ... ما را همی بسایی» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۲۸-۳۲۹).
۳. در این باره (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۵۸؛ مسعود سعد، ۱۳۸۴: ۳۶؛ سنایی، ۱۳۷۷: ۴۳۴؛ جبلی، ۱۳۷۸: ۱۰۰، ۹۰، ۷۱، ۶۷؛ قطران، ۱۴۰۲، ج ۱: ۵۰۸).
۴. نیز (رک. سنایی، ۱۳۶۲: ۴۴۸، ۵۴۵).
۵. شاعر شیعی مذهب دیگر نیز باری زمانه را به آسیا تشبیه کرده است: «آس شدم زیر آسیای زمانه» (کسائی، ۱۳۸۹: ۹۵) و دیگر بار آسمان را به آسیا: «آسمان آسیای گردان است» (همان: ۱۰۶).
۶. جایی دیگر آورده است:

گشـ تن چرخ و زمانه جا نوران را جمله کشته است روز و شب سوی گشتن

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۶۹)

۷. این اندیشه‌ی معمول در آن روزگار را در شعر رودکی می‌بینیم. او در مرثیه‌ی ابوالحسن محمد بخارایی از شاعران دربار سامانی، به این نکته اشاره می‌کند که جان او از پدر (آسمان) و تن او از مادر (زمین) است که هر یک به سرچشمه‌ی خود بازگردیده است (رک. رودکی، ۱۳۸۲: ۱۸).

۸. البته دلایل دیگری را نیز برای راه‌یابی مهرپرستی به غرب ذکر کرده‌اند (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۵۷-۳۵۹).

۹. به این نکته توجه داشته باشیم که مهرپرستی رومی، برخلاف مهرآیینی ایرانی و هندی که از متن‌های مکتوب برخوردار است، با صدها نقوش برجسته شناخته می‌شود (رک. هینلز، ۱۳۸۶: ۱۲۴). همچنین در نظر داشته باشیم اگرچه ایزد مهر یکی از ایزدان پیشازردشتی بوده است و مردمان ایران از دیرزمان او را نه به عنوان آفریننده، بلکه «همچون بالاترین خدا» می‌پرستیدند (رک. نیبرگ، ۱۳۸۳: ۲۵؛ بیانکی، ۱۳۸۵: ۶۹)، در دوره‌ی ساسانی، منابع در پیوند با این ایزد، همچون مهریشت/اوستا، پوششی از اندیشه‌های زردشتی یافته است (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۲۵)؛ بنابراین، آنچه در توضیح و تحلیل سخن ناصر خسرو پیش روی قرار می‌گیرد، بر بنیاد این منابع خواهد بود.

۱۰. درباره‌ی او (رک. ژیران، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۶۲).

۱۱. برای آگاهی بیش‌تر در این باره (رک. Frye, 1978: 210؛ سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۳۴، ۳۵۲).

۱۲. آسمان در فارسی باستان asman- است که با واژه‌ی دیگر athagina- به معنای سنگ در پیوند است (رک. Kent, 1953: 166, 173). این واژه در اوستا در ریخت asmana- و asna- به معنای «سنگ» (رک. Jackson, 1892; vocab: 56)، مشتق از as-* به معنی تیز، بُرنده، سنگ است (رک. حسن دوست، ۱۳۹۵، ج ۱: ۶۳). در فارسی میانه نیز این واژه به صورت asmān آمده است (رک. MacKenzie, 1971: 12) و به شکل آسمان، به فارسی دری رسیده است (رک. هرن - هوشمان، ۱۳۹۴: ۱۰).

۱۳. دیگر شاعران نیز گردش چرخ را سبب بی‌ثباتی و بی‌وفایی او دانسته‌اند که سبب رنجش آدمی می‌شود (رک. سنایی، ۱۳۶۲: ۶۷۳؛ مسعود سعد، ۱۳۸۴: ۳۴).

۱۴. ناصر خسرو گردیدن هر چیزی را نشانه‌ی فناپذیری آن از دید حکیمان می‌پندارد. بدیهی است وقتی فلک مادر فناپذیر باشد، فرزندش نمی‌تواند بقایی داشته باشد: «زیر گردنده‌فلک، چون طلبی خیره بقا؟» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۲۰).

۱۵. جالب است که صاحب حدیقه/الحقیقه، جهان را «غار غرور» و «گذرگه تنگ» گفته است. در این باره (رک. سنایی، ۱۳۷۷: ۴۴۱، ۱۲۸).

۱۶. سخن کامل ناصر خسرو این است:

گیتی به مثل مادرست، مادر از مرد سزاوار ناسزا نیست

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۱۵)

۱۷. سنایی (۱۳۶۳: ۶۷۲) نیز جهان را به زندان سلطانی تشبیه کرده و خود را در تشبیهی مضمّر، بیژنی دانسته که به دست دشمن (منیزه)، در چاه ظلمانی گرفتار آمده است.

۱۸. در ادبیات فارسی، غار و چاه در یک معنا به کار رفته‌اند؛ چنان‌که در شاهنامه، جایگاه دیو سپید در بیتی «غار بی‌بن» و در چند بیت بعد، «چاهی به کردار دوزخ» وصف شده (رک. فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۱-۴۲) یا در هفت‌بیکر، جایی که بهرام گور در آن ناپدید شده، هم غار و هم چاه گفته شده است (رک. نظامی، ۱۳۹۳: ۳۵۰-۳۵۲).

۱۹. افتادن یوسف در چاه، رفتن به مصر و گرفتار شدن به زلیخا و چاه و زندان، و سپس رهایی و بزرگی یافتن یوسف (رک. شمیسا، ۱۳۷۵: ۶۲۴-۶۳۰)، از جمله‌ی این داستان‌ها است. داستان شیخ صنعان و گرفتار شدن او به عشق دختری ترسا که همین عشق سبب رفع غبار میان شیخ و حق می‌شود (رک. عطار، ۱۳۸۴: ۲۸۶-۳۰۲)، یکی دیگر از این موارد است. عطار زرخندان دختر ترسا را به چاهی تشبیه می‌کند که صد هزاران دل به مانند یوسف، در آن افتاده است (رک. همان: ۲۸۷). ماهان گوشیار هم در هفت پیکر به یوسف مصریان تشبیه شده که به غار دنیا و زن گرفتار آمده است که البته همان زن و تعبیر چهره‌اش، چشم ماهان را به حقیقت جهان بینا می‌کند (رک. نظامی، ۱۳۹۳: ۲۳۵-۲۶۷).

۲۰. درباره‌ی سلامان و ابدال (رک. جامی، ۱۳۵۵: ۱۷-۵۹؛ سجادی، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۴۰، ۲۰۶-۲۴۵).

۲۱. فراموش نکنیم که منیژه هم در شاهنامه، اگرچه در چهره‌ی معشوق بیژن ظاهر می‌شود، در هنگام گرفتاری بیژن در «تاریک‌چاه افراسیاب»، او را مادرانه مراقبت می‌کند (رک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۵).

۲۲. داستان فرزندی که از مادر همسر جدا می‌شود و به سیاه‌چاله می‌افتد و دوباره از آن صعود می‌کند، در میان ایزدان گیاهی دیده می‌شود؛ چنان‌که در میان‌رودان، داستان دُموزی و مادرش ایشتر آوازه داشته است. دُموزی در هنگام پاییز از نیرویش کاسته می‌شود و به زیر زمین (چاه/ غار) می‌رود و ایشتر در پی او، راهی زیر زمین می‌شود و پس از تحمل رنج‌های بسیار و گذار از هفت دروازه، دوباره او را بازمی‌گرداند (رک. وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۳؛ هوک، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۵). به عقیده‌ی یکی از پژوهندگان، غیبت و ظهور میترا نیز همسان با همین وقایع مربوط به ایزدان گیاهی است (رک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۶۰-۶۱).

۲۳. خود کیش مانی، از اندیشه‌های مهری (که پیش‌تر از آن سخن رفت) متأثر بوده است. در همین باره (رک. ویدن‌گرن، ۱۳۹۷: ۷۵، ۹۰،

۹۴؛ گاسکه، ۱۳۹۰: ۱۳۸؛ ورمازرن، ۱۳۸۷: ۱۳۲؛ کومن، ۱۳۸۶: ۲۰۳).

۲۴. البته ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۳۴۵، ۲۸۲) در دیوان خود به مانی و اندیشه‌های او تاخته است. او از آن‌جا که مانی گوهری یگانه را سبب برآمدن شکر (خیر/ نور) و رُخپین (دوغ ترش/ شر/ تاریکی) می‌داند، گم‌راهش می‌خواند.

۲۵. این تعبیری است که ناصر خسرو برای گیتی به کار می‌برد (رک. همان: ۱۰).

۲۶. در متون مانوی، برای نمونه M 99 I بارها از (Āz) و آرزو (āwarzōg) در کنار هم به کار رفته است (رک. Boyce, 1975: 72).

(79)

۲۷. دیگری هم از آتش می‌خواند: «جهان پرآتش از است...» (سنایی، ۱۳۶۲: ۱۱۲).

فهرست منابع

- آبوزیان - ترزیان، ماریا و آنوشیک ملکی بخش مندی. (۱۳۹۱). *اشتراکات اساطیری و باورها در منابع ایرانی و ارمنی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۹ الف). *جستاری در مذهب اسماعیلی فردوسی (و بیست گفتار دیگر از شاهنامه‌شناسان درباره‌ی دین و مذهب فردوسی)*. تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۹۹ ب). *زُروان در حماسه‌ی ملی ایران*. تهران: نگاه معاصر.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۷). *خدای ناپدیدشونده (زالموکسیس)*. ترجمه‌ی مانی صالحی علامه، تهران: نیلوفر.
- اولانسی، دیوید. (۱۳۸۷). *پژوهشی نو در منشاء میتراپرستی (کیهان‌شناسی و نجات و رستگاری در دنیای باستان)*. ترجمه و تحقیق مریم امینی. چاپ سوم. تهران: چشمه.
- بری، مایکل. (۱۳۹۴). *تفسیر مایکل بری بر هفت پیکر نظامی*. ترجمه‌ی جلال علوی‌نیا. چاپ دوم. تهران: نی.

- بویس، مری. (۱۳۸۶). *زردشتیان* (باورها و آداب دینی آنها). ترجمه‌ی عسکر بهرامی. چاپ نهم. تهران: ققنوس.
- بیانکی، اوگو. (۱۳۸۵). «مهر و مسئله‌ی یکتاپرستی ایرانی». *دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره‌ی بین‌المللی مهرشناسی)*. تهران: توس، صص ۴۷-۷۵.
- تاریخ هردوت. (۱۳۸۹). ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر.
- تقی‌زاده، سید حسن. (۱۳۸۸). *مقالات تقی‌زاده (مانی‌شناسی)*. چاپ دوم. تهران: توس.
- ثعالی، ابومنصور. (۱۳۷۶). *ثمارالغلوب فی المصاف والمنسوب*. برگردان رضا انزایی‌نژاد. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۵). *سلامان و ايسال*. بمبئی.
- جَبَلی، عبدالواسع. (۱۳۷۸). *دیوان*. به اهتمام و تصحیح و تعلیق ذبیح‌الله صفا. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- حسن دوست، محمد. (۱۳۹۵). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. چاپ سوم. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۳). *گزیده‌ی هفده قصیده از ناصرخسرو قبادیانی با مقدمه و توضیح*. تهران: اساطیر.
- دادبه، اصغر. (۱۳۸۲). «ناصرخسرو و حکایت ایران‌گرایی»، *نامه‌ی پارسی (ویژه‌نامه‌ی بزرگ‌داشت حکیم ناصرخسرو قبادیانی)*. سال هشتم. شماره‌ی دوم. صص ۱۰۵-۱۱۴.
- دهقانی، محمد. (۱۳۹۸). *ناصرخسرو (تاریخ و ادبیات ایران عصر غزنوی)*. چاپ دوم. تهران: نی.
- رودکی، جعفر بن محمد. (۱۳۸۲). *دیوان شعر (حاوی همه‌ی اشعار مستند بر پایه‌ی تازه‌ترین یافته‌ها با بیت‌نما و نمایه‌ی عام)*. پژوهش، تصحیح و شرح جعفر شعار. چاپ سوم. تهران: قطره.
- ریاحی، محمدامین. (۱۳۸۲). *سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی*. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زیور مانوی. (۱۳۸۸). ترجمه‌ی قبطی به انگلیسی: چارلز رابرت سیسل آبری و هوگو ایشر، ترجمه‌ی انگلیسی به فارسی: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- زرنر، آر. سی. (۱۳۸۴). *زُروان یا معمای زردشتیگری*. ترجمه‌ی تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- ژیران، ف. (۱۳۸۷). *اساطیر یونان*. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چاپ پنجم. تهران: کارون.
- سجادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۸۲). *حی بن یقظان و سلامان و ايسال*. چاپ دوم. تهران: سروش.
- سلیمی، مینا. (۱۳۹۵). «مهرپرستی». *ادیان و مذاهب در ایران باستان*. به کوشش کتیون مزدپور و همکاران. چاپ دوم. تهران: سمت، صص ۳۱۹-۴۱۱.
- سنایی، ابوالمجد مجلود بن آدم. (۱۳۶۲). *دیوان*. با مقدمه و حواشی و فهرست به سعی و اهتمام مدرس رضوی. چاپ سوم. تهران: کتاب‌خانه‌ی سنایی.
- _____ (۱۳۷۷). *حایقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه*. تصحیح و تحشیه‌ی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۹۹). *سیرالعباد الی المعاد*. تصحیح و توضیح مریم‌السادات رنجبر. چاپ دوم. تهران: مولی.
- سولیانو، یوآن پترو. (۱۳۷۳). «کیش گنوسی از سده‌های میانه تا اکنون». *آیین گنوسی و مانوی*. ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز، صص ۵۵-۷۳.

- شعار، جعفر. (۱۴۰۱). *گزیده‌ی اشعار ناصرخسرو*. ویرایش دوم. چاپ سی و هفتم. تهران: قطره.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۵). *فرهنگ تلمیحات (اشارات اساطیری، داستانی، تاریخی و مذهبی در ادبیات فارسی)*. چاپ پنجم. تهران: مجید - فردوسی.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان. (۱۳۸۴). *فرهنگ نمادها*. ج ۲. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. چاپ دوم. تهران: جیحون.
- شورتهايم، المار. (۱۳۷۱). *گسترش یک آیین ایرانی*. ترجمه‌ی نادرقلی درخشانی، با پیوست‌هایی از ابوالقاسم برتو اعظم، رکن‌الدین همایون‌فرخ، اکرم امیرافشاری و منوچهر جمالی، کُلن: مهر.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). *تاریخ ادبیات در ایران*. ج ۱. چاپ دوازدهم. تهران: فردوس.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۶۳). *اسرارنامه، پندنامه و غزلیات عرفانی*. به ضمیمه‌ی فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی با مقدمه‌ی مفصل تحقیقی و تاریخی در شرح احوال و آثار عطار به قلم محمد عباسی. تهران: کتاب‌فروشی فخر رازی.
- _____ (۱۳۸۴). *منطق‌الطیر*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. ویرایش دوم. تهران: سخن.
- غلام‌زسابی، محمد. (۱۳۸۹). *سی قصیده‌ی ناصرخسرو*. چاپ ششم. تهران: جامی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، ج ۲ و ۳. تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- قطران. (۱۴۰۲). *دیوان*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی و مسعود جعفری جزی. با همکاری ته‌مین عطا‌ی و شهره معرفت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹). *نامه‌ی باستان* (ویرایش و گزارش شاهنامه‌ی فردوسی، ج ۱). تهران: سمت.
- کمیل، جوزف. (۱۳۹۶). *تو، آن هستی (دگرذیسی در استعاره‌های دینی)*. ترجمه‌ی مینا غرویان. چاپ دوم. تهران: دوستان.
- کومن، فرانس. (۱۳۸۶). *دین مہری*. ترجمه‌ی احمد آجودانی. تهران: ثالث.
- کسائی، ابوالحسن. (۱۳۸۹). *کسائی مروزی: زندگی، اندیشه و شعرا*. تألیف و تحقیق محمدامین ریاحی. چاپ سیزدهم. تهران: علمی.
- کیسل، گیلز. (۱۳۷۳). «آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه». *آیین گنوسی و مانوی*. ویراسته‌ی میرچا الیاده. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: فکر روز، صص ۱۱-۵۴.
- گاسکه، آمده. (۱۳۹۰). *پژوهش در کیش و اسرار میترا*. ترجمه‌ی جلال ستاری. تهران: میترا.
- محقق، مهدی. (۱۳۷۴). *تحلیل اشعار ناصرخسرو (به انضمام پنج پیوست)*. چاپ ششم. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۰). *شرح سی قصیده‌ی ناصرخسرو قبادیانی*. چاپ دهم. تهران: توس.
- محمادی، محمدرضا برزگر خالقی. (۱۳۸۳). *شرح دیوان اشعار ناصرخسرو قبادیانی (همراه با مقدمه، تلفظ واژگان دشوار و درست‌خوانی ابیات)*. ج ۱. تهران: زوار.
- مسعود سعد. (۱۳۸۴). *دیوان*. با مقدمه‌ی رشید یاسمی و به اهتمام پرویز بابایی. تهران: نگاه.
- مک‌داول، دیوید. (۱۳۸۵). «جایگاه کیهانی میترا در سگه‌های کوشان‌های بزرگ». *دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره‌ی بین‌المللی مهرشناسی)*. ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر. تهران: توس، صص ۳۴۷-۳۵۸.

ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین. (۱۳۶۳). *جامع‌الحکمتین*. به تصحیح و مقدمه‌ی فارسی و فرانسوی هانری کرین و محمد معین. تهران: طهوری.

_____ (۱۳۷۸). *دیوان اشعار*. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۴ الف). *وجه دین*. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

_____ (۱۳۸۴ ب). *خوان‌الخوان*. تصحیح و تحشیه‌ی علی اکبر قویم. تهران: اساطیر.

_____ (۱۳۸۵). *زاد‌المسافرین*. تصحیح و تحشیه‌ی محمد بذل‌الرحمن. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۹۳). *هفت‌پیکر*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ سیزدهم. تهران: قطره.

نیرنگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
نیولی، گرادو. (۱۳۷۳). «آیین مانوی». *آیین گنوسی و مانوی*. ویراسته‌ی میرجا‌آباده. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: فکر روز، صص ۱۱۹-۱۵۹.

وارنر، رکس. (۱۳۸۹). *دانش‌نامه‌ی اساطیر جهان*. برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چاپ چهارم. تهران: اسطوره.

ورماژن، مارتین. (۱۳۸۷). *آیین میترا*. ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد. به ویراستاری ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چاپ هفتم. تهران: چشمه.

ویدن‌گرن، گنو. (۱۳۹۷). *رویارویی فرهنگی ایرانیان و سامیان در روزگار پارتیان*. ترجمه‌ی بهار مختاریان، تهران: آگاه.

هَرَن، پاول و هاینریش هوبشمان. (۱۳۹۴). *فرهنگ ریشه‌شناسی فارسی*. ترجمه همراه با گواه‌های فارسی و پهلوی از جلال خالقی‌مطلق. تهران: مهرافروز.

هوک، سیموئل هنری. (۱۳۸۱). *اساطیر خاورمیانه*. ترجمه‌ی علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزدایور. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

هینلز، جان. (۱۳۸۶). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ دوازدهم. تهران: چشمه.

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin.

Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. (Acta Iranica vol 9). Leiden-Téhéran- Liège.

Durkin - Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Texts*. Turnhout: Brepols.

Frye, R.N. (1978). "Mithra in Iranian Archaeology". *Etudes Mithriaques (Acta Iranica vol 17)*. Leiden-Téhéran-Liège, pp 205-211.

Jackson, A. V. W. (1892). *Avesta Grammar and Reader*. Stuttgart.

Kent, R. G. (1953). *Old Persian (Grammae, Texts, Lexicon)*. New Haven.

MacKenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London.

Morano, Enrico. (2000). "A Survey of the Extant Parthian Crucifixion Hymns", *Studia Manichaica*. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, In R. E. Emmerick W. Sundermann and P. Zieme, eds. Berlin, pp 398- 429.

Sundermann, W. (1973). *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin: Akademie-Verlag.

Wynne Tyson, E. (1972). *Mithras the Fellow in the Cap*. Arundel: Centaure.

Yohannan, Abraham. (1932). "Theodore Bar Khoni (c. 800 A. D) On Mānī's Teachings Concerning the Beginning of the World". *Researches in Manichaeism*. With Notes by A.V. Jackson. Columbia University Press, pp 221-254.

Abstract

The Reasons for the Femininity of the Sky in Nāṣer(-e) K̲osrow's Perspective

In older times, people considered the sky as the father and the earth as the mother, a belief reflected in the works of many poets and writers, including Nāṣer(-e) K̲osrow. However, Nāṣer(-e) K̲osrow, in some verses, refers to the sky as the "mother" of humans and, elsewhere, as the "sister of Ahriman," thereby indicating its feminine nature. The reason for this can be traced back to ancient Iranian beliefs (Mithraism and Manichaeism), which influenced the Ismailis, including Nāṣer(-e) K̲osrow. The following points summarize this connection:

1. When worshipping the god Mithra, Iranians also mentioned the sky. Since Mithra was perceived as female by some, they likely considered the sky feminine due to its proximity to Mithra.
2. Iranians believed that the essence of the sky was made of stone; an essence from which Mithra emerged. For the followers of Mithraism, this essence was

perceived as female, and thus, a maternal aspect was attributed to it. This belief was later reflected in literary texts such as the *Divan of Nāṣer(-e) K̲osrow*.

3. In Nāṣer(-e) K̲osrow's writings, the feminine sky is equated with ĀZ ("Avarice"). In Manichaeism, the sky is said to have been formed from the bodies of demons, whose evil mother is ĀZ, considered to be feminine. Thus, in a Manichaean text, we read that ĀZ fell from the sky onto the dry and wet, causing suffering in existence. Therefore, Nāṣer(-e) K̲osrow's depiction of the sky as a mother on one hand and as evil-hearted on the other may stem from this Manichaean perspective. Just as when he refers to the sky (falak) as the sister of Ahriman, it harks back to the Manichaean view of ĀZ. That is to say, in the same way that in Manichaean texts, the feminine ĀZ is portrayed as a separate evil principle alongside Ahriman (like a sister beside her brother), the poet from Qubadian also refers to the sky, which is similar to and associated with ĀZ, as the sister of Ahriman.

Keywords: Nāṣer(-e) K̲osrow, sky, ĀZ (Avarice), femininity, Mithraism, Manichaeism.