

افلاک و اختران در مثنوی

دکتر محمدرضا صرفی *

چکیده

مقاله حاضر به منظور بررسی نگاه و برداشتهای خاص عرفانی مولانا از افلاک و اختران و چگونگی پیوند آنها با اندیشه‌های عرفانی و آموزه‌های اخلاقی وی نوشته شده است. به این منظور از شیوه سندکاوی برای جمع‌آوری اطلاعات و از شیوه تحلیلی و توصیفی برای ارائه مطالب استفاده شده است. یکی از نتایج مهم گفتار حاضر آن است که مولانا علی‌رغم بی‌اعتنایی به نجوم احکامی، با ایجاد شبکه‌های متعدد معنایی و ابهام‌های بی‌شمار، گوشه‌هایی از نمادپردازی پیچیده و فرارونده خود را با استفاده از عناصر آسمان پررمز و راز شکل داده و به دانش نجوم خویش ویژه و مفهومی بی‌سابقه بخشیده است که این امر به گونه‌ای مبتنی بر آموزه‌های قرآن کریم و نگاه خاص مولانا است که آسمان پرستاره را یکی از نشانه‌ها و آیات مهم خداوند، و درخور تأمل و تدبیر یافته است.

واژه‌های کلیدی

افلاک، اختران، نجوم، نماد، تأویل، نجوم عارفانه.

* - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

۱- مقدمه

جستجوی رازهای سپهر و نشان دادن نقش و تأثیر ستارگان بر زندگی انسان‌ها، یکی از درونمایه‌های مورد علاقه شاعران و نویسندگان بزرگ فارسی است. در شاهکارهای ادبی گاه به عنوان تفنن و گاه با نگاهی علمی، سیر اختران دستمایه آفرینش و ابداع اشعار یا وسیله‌ای برای بیان آموزه‌های خاص عرفانی، اخلاقی و تعلیمی قرار گرفته است. از این رهگذر، بهره‌گیری از جنبه‌های اساطیری و باورهای عامیانه و خرافی به پدیده‌های آسمانی، چشم‌اندازی بسیار وسیع به خود گرفته و نگاه شاعرانه و تأویل‌گرا به زیباییهای ظاهری آسمان و پدیده‌های آن، موجب خلق تعبیرها و توصیفهای دلربا گشته است. حضور پربسامد اصطلاحات، اسطوره‌ها و دانشهای کهن نجوم در ادب فارسی در حدی است که در بسیاری از مواقع فهم این متون و لذت بردن از آنها بدون آشنایی با مصطلحات نجومی، بویژه نجوم احکامی^(۱)، دست نیافتنی جلوه می‌کند.

احکام نجوم یا اخترشناسی انگیزه اصلی علم نجوم ابتدایی بود. این دانش از نگاه انسانهای دوره‌های کهن در تمام شئون زندگی خصوصی و اجتماعی بشر دخالت مستقیم داشته و «مدت‌ها به عنوان محرمانه‌ترین و مهمترین علوم آدمی به حساب آمده است.» (بیکرمن، ۱۳۸۴: ۴۰).

بر اساس اسناد موجود، علم احکام نجوم یکی از دانشهای بسیار کهن ایران است (مسعودی بخاری، ۱۳۷۹: ۷).

ویژگیهای اقلیمی و تنوع آب و هوایی این سرزمین سبب شده که ایران را یکی از مادرهای دانش ستاره‌شناسی به حساب آورند (بهروز، ۱۳۳۱: مقدمه) بهره‌گیری وسیع از اصطلاحات نجومی در آثار فارسی میانه از قبیل بندهش، گزیده‌های زادسپرم و... و نیز یشت‌ها بخوبی نشان می‌دهد که دانش ستاره‌شناسی بر سراسر باورهای نویسندگان این آثار تسلط دارد و آنان سیر اختران را در برجهای آسمانی تعیین کننده سرنوشت و آغاز و انجام زندگی می‌دانسته‌اند.

گسترده‌گی حضور این دانش در متون شعری و از جمله در **شاهنامه**، **دیوان خاقانی**، **خمسه نظامی** و همچنین در اساطیر ایرانی نیز دلیل دیگری بر رواج آن در ایران باستانی است. با آن که پژوهش در رازهای سپهر در اندیشه اساطیری ایران کاری ناستوده به شمار می‌آمده

است، همه جا قهرمانان اساطیری ایران از سر استیصال به این کار دست یازیده‌اند (سرامی، ۱۳۶۸: ۵۴۹). در دوره اسلامی بسیاری از دانشمندان به کار تألیف آثار احکامی پرداخته‌اند؛ به گونه‌ای که نجوم اسلامی مخصوصاً در آغاز کار و حتی پس از آن تا قرن سوم هجری دنباله کارهای ایرانیان و سنت علمی ایرانی در دوره پیش از اسلام است (مسعودی بخاری، ۱۳۷۹: ۸). بخشی از این آثار به علت ارتباطی که با کار دانشمندان بزرگ، مثل ابوریحان، می‌یابد و نیز به خاطر نشانه‌هایی که از توالی این دانش در ایران پیش و پس از اسلام دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (همان: ۷).

بی‌تردید، کشف قوانین علمی و پایه‌گذاری اخترشناسی علمی در عصر جدید، موجب شده است که باور به نقش و تأثیر ستارگان در زندگی انسان کاری ناروا و ناپذیرفتنی به حساب آید (کوورجی کویاجی، ۱۳۸۰: ۱۰۰). اما با این حال، به هنگام مطالعه و پژوهش متنه‌های کهن بناچار با همه برداشتها و باورهای کهن که در روزگار گذشته به شکل گسترده در میان توده‌های مردم رواج داشته است و به آنها به منزله حقیقت‌های بنیادین توجه می‌کرده‌اند، برخورد می‌کنیم. این امر برای شناخت و تحلیل درونمایه‌های مثنوی اهمیت فراوان دارد و گوشه‌هایی تاریک از این کتاب بزرگ را روشن می‌سازد.

اشاره به این نکته نیز بایسته است که در روزگاران قدیم «تحقیق علمی در اجرام فلکی با علم احکام نجوم آمیخته بوده است...» (مصاحب، ۱۳۴۵: ۳۰۱۲) این امر سبب شده که این رشته از دانش بشری را به دو شعبه نجوم علمی و نجوم احکامی (همایی، ۱۳۶۹: ۱۳۹) تقسیم کنند و از جنبه‌های گوناگون به تفکیک جنبه‌های علمی و خرافی (کوورجی کویاجی، ۱۳۸۰: ۱۱۳) آن اقدام نمایند.

آنچه مسلم است، زیربنای فکر اخترشناسی اندیشه‌ای مذهبی بوده است، زیرا انسان باستانی ستارگان را ایزدانی نیرومند و توانا می‌پنداشته و بر این باور بوده است که سرنوشت و بخت آدمی در گرو تأثیر آنهاست (بیکرمن، ۱۳۸۴: ۲۳۴).

برخی دیگر از پژوهشگران، «بنیاد احکام نجوم» را «اساطیری» دانسته‌اند و بر این نکته تأکید کرده‌اند که نجوم همراه اساطیر پیدا شده است (مسعودی بخاری، ۱۳۷۹: ۹) و با توجه به این که اساطیر را شکل منسوخ شده ادیان و مذاهبی دانسته‌اند که دیگر امروز بدان باور نداریم (شمیسا، ۱۳۷۸: ۲۳۴)، منشأ پیدایش نجوم به هر حال اندیشه‌های مذهبی خواهد بود.

۲- نجوم در مثنوی

بی تردید مثنوی خلاصه و زبده عقاید و افکار و حاصل یک عمر تحقیقات علمی و سیر و سلوک روحانی مولاناست (همایی، ۱۳۶۹: ۲۴۶). این کتاب، وی را به عنوان شخصیتی که در تمامی فنون علمی و ادبی زمان خود سرآمد دیگران بوده است، معرفی می‌کند. با این همه، مولانا تنها به نقل احوال گذشتگان قناعت نداشت، بلکه اندیشه پویا و روح مبتکر و تازه آفرین وی سبب می‌شد که از دانشها و باورهای رایج در روزگار خود با تأویلات و برداشتهای خاص جهت ارائه آموزه‌ها و ارزشهای جاودانه انسانی و عرفانی بهره‌گیری نماید.

دانش نجوم مولانا و سیر اختران در مثنوی لااقل از دو چشم‌انداز قابل بررسی است. نخست بیان اعتقادات، باورها و اساطیر به جا مانده از گذشتگان درباره ستارگان. از این نگاه، وی به بازسازی صادقانه اعتقادات پیشینیان پرداخته است.

شیمل در این باره می‌گوید: «مولوی در اشعار خویش، دانش متداول متفکران اسلامی قرون وسطی درباره ستارگان و خصوصیات نجومی آنها و اهمیتشان در زندگی بشر را به نمایش می‌گذارد، یا با نامها و صفات ستارگان بازی می‌کند و به آنها خصلتهای زنده می‌دهد (شیمل، ۱۳۷۰: ۱۰۴). اگر از این چشم‌انداز به بررسی نجوم مثنوی پردازیم، چیزی بیش از آنچه دیگران گفته‌اند، در آثار مولانا نخواهیم یافت.

اما بعد دوم که مثنوی را به زمان حال می‌کشاند و سبب می‌شود که فاصله میان متن و موقعیت کنونی از بین برود (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۰۶)، آن است که مولانا با ایجاد شبکه‌های متعدد معنایی و ابهامهای بی‌شمار گوشه‌ای از نمادپردازی پیچیده خود را شکل داده و با نگاه ویژه و تأویلات عرفانی که سعی دارد نگاه را از ظاهر پدیده‌ها بگذراند و معانی باطنی آنها را دریابد، به دانش نجوم خویش رنگی ویژه و مفهومی بی‌سابقه بخشیده است.

بی تردید نجوم یکی از جزئیات دانشها و در شمار تفننات علمی مولانا و در عین حال، مورد بی‌اعتقادی وی بوده است، چرا که از نگاه مولانا، «مقالیدالسموات» از آن خداوند است، و بدون اذن و اجازه حضرت حق افلاک نمی‌توانند تأثیری بر زمین بگذارند. در بیان مولانا، باورهای نجوم احکامی تلطیف یافته است. وی تمام عوامل طبیعی را در حکم وسایلی می‌داند که تحت تأثیر اراده و خواست خداوند می‌توانند منشأ وقوع پدیده‌هایی در جهان هستی شوند

و بدون اراده الهی هیچ تأثیری بر زندگی بشر نخواهند داشت. هم از این روست که با تشبیه سخن به ستارگان می‌گوید:

این سخن همچون ستاره است و قمر
لیک بی فرمان حق ندهد اثر
این ستاره بی جهت تاثیر او
می‌زند بر گوش‌های وحی‌جو
(۶/۱۰۴)^(۲)

وی در ادامه افلاک را در قید رقیّت خداوند قلمداد می‌کند و می‌گوید:

هفت چرخ ازرقی در رقّ اوست
پیک ماه اندر تب و در دقّ اوست
زه‌ره چنگ مسأله در وی زده
مشری با نقد جان پیش آمده
در هوای دست‌بوس او زحل
لیک خود را می‌نبیند آن محل
دست و پا مریخ چندین خست از او
و آن عطارد صد قلم بشکست از او
با منجم این همه انجم به جنگ
کای رها کرده تو جان بگزیده رنگ
جان وی است و ما همه رنگ و رقوم
کوکب هر فکر او جان نجوم
(۶/۱۰۸)

و بدین ترتیب، حساب جستجوی خود در آسمان را از حساب منجمان احکامی جدا می‌کند. نگاه مولانا به افلاک بیشتر متکی به آموزه‌های قرآنی است که در آیات متعدد لزوم شناسایی آسمانها و آنچه را که در آن قرار دارد و فهم تأثیری که بر هم و بر زندگی زمینیان دارند، با کمال صراحت به انسان گوشزد کرده است. برای نمونه، در قرآن کریم آمده است: «و يتفكرون في خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقنا عذاب النار»

[و در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند که پروردگارا، این را بیهوده نیافریده‌ای، پاکا که تویی، ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار.] (آل عمران: ۱۹۱)

و نیز می‌فرماید: «اولم ينظروا في ملكوت السماوات و الارض» [آیا در ملکوت آسمانها و زمین و آنچه خداوند آفریده است، نمی‌نگرند] (اعراف: ۱۸۵)^(۳).

یادآوری این نکته، نیز ضروری است که دانش نجوم کهن را یکی از شعبه‌های علوم ریاضی و طبیعی شمرده‌اند و آن را به شاخه‌های متعددی به قرار زیر تقسیم کرده‌اند:

۱- علم هیئت؛ ۲- ابعاد و اجرام؛ ۳- فن ستاره‌شناسی؛ ۴- اتصالات؛ ۵- آثار العلویه و علم الجو و سرانجام ۶- علم احکام نجوم (همایی، ۱۳۶۹: ۱۴۲-۱۴۰). علم احکام نجوم طریقه‌ای برای غیب‌گویان و مبتنی بر این نظریه است که ستارگان در کارهای آدمی مؤثرند. از میان شعبه‌های

یاد شده، آنچه با خرافه‌ها و اساطیر آمیخته شده، و از طریق پیشوایان دینی به تحریم آن حکم شده، قسم آخر است.

اشاره فراوان به اصطلاحات نجومی در آثار مولانا حاکی از انس خاطر و آشنایی دقیق وی به این شعبه از دانش بشری است و نمی‌توان آن را تنها مآخوذ از فرهنگ عامیانه و مستند به الفاظ جاری در میان مردم شمرد. مولانا برای توجیه اشتغال خود به فراگیری مبادی و مباحث نجوم، آن را مأخوذ از وحی انبیا می‌داند (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۰۷) و بیان می‌کند که:

بود جنسیت در ادریس از نجوم	هشت سال او با زحل بُد در قدوم
در مشارق در مغارب یار او	هم حدیث و محرم اسرار او
بعد غیبت چونک آورد او قدوم	در زمین می گفت او درس نجوم
پیش او استارگان خوش صف زده	اختران در درس او حاضر شده

(۶/۲۹۸۴)

بعلاوه، وی از اصطلاحات نجوم تنها برای عرض هنر و به عنوان وسیله‌ای برای آفرینش شعر بهره نگرفته است. هم از این روست که این مسایل بدون رعایت ترتیب و به صورت پراکنده، تحت تأثیر «جرّ جرّار کلام» و قوانین تداعی معانی و افکار در سراسر مثنوی پخش شده‌اند و با اندیشه‌ها و آموزه‌های عرفانی پیوند نمادین و توأم با تأویلهای خاص خورده‌اند و شکلی از نجوم عارفانه به خود گرفته‌اند. این طرز تلقی از نجوم خاص خود مولاناست و در آثار پیشینیان وی سابقه‌ای ندارد. اشاره به ابیات زیر به عنوان نمونه‌ای بسیار کوتاه، زمینه ورود در بحث تأویلات عارفانه از اندیشه‌های نجومی را در مثنوی فراهم می‌سازد:

از صحاف مثنوی این پنجم است	«در بروج چرخ جان» چون انجم است
ره نیابد از «ستاره» هر حواس	جز که کشتیمان «استاره شناس»
جز نظاره نیست قسم دیگران	از «سعودش» غافلند و از «قران»
آشنایی گیر شب‌ها تا به روز	با چنین «استاره‌های دیو سوز»...

(۵/۴۲۲۷)

۳- نمادپردازی عارفانه از نجوم و احکام آن

مولانا در نمادپردازی اختران و افلاک، مطابق سنت و روش خویش در شاعری و ایجاد منظومه‌ای چند لایه که هر لایه از معانی آن مخاطب خاصی دارد و گروهی را به خود مشغول

می‌سازد، ستارگان آسمانی و احکام مربوط به آنها را در شمار نمادهای «فرارونده» قرار داده است. در این نوع نمادپردازی تصاویر ملموس بیانگر دنیای معنوی و حقیقی‌ای است که دنیای واقع در مقایسه با آن تنها نمودی ناقص به شمار می‌آید. ولینسکی هدف نمادهای فرارونده را «ادغام دو جهان محسوس و الهی در تجسمی هنری» می‌داند (چدویک، ۱۳۷۵: ۱۵).

در تعریف نمادهای فرارونده گفته‌اند: «نماد عبارت از حرکت از گستره چیزهای مادی و احساس‌هایی که بر می‌انگیزند، به سوی گستره برداشتهای انتزاعی و عواطف فردی است، از گستره منظرها و آواها و بوها، به سوی برداشتها یا عواطفی که اینها بر می‌انگیزند.» (همان: ۲۴). این نوع از نمادگرایی در تلاش است تا خواننده را به فراسوی واقعیت برساند، اما بی‌هیچ شک از «واقعیت» به عنوان نقطه شروع استفاده می‌کند. و این نکته با توجه به جهان بینی مولوی بسیار طبیعی به نظر می‌رسد، زیرا به اعتقاد وی و سایر عرفا، همه پدیده‌های دنیای محسوس، اصل الهی و نمونه‌ای ازلی دارند و جهان مادی جلوه و سایه‌ای از جهان معنوی است. در حقیقت، آثار عرفانی ناب را می‌توان بازتاب مثالی و تصویری یک معنی و اندیشه ناپیدا، اما ازلی، دانست که هستی این جهانی مدام تحت تأثیر آن واقع می‌شود و حرکت و معنای خود را از آن به وام می‌گیرد (صرفی، ۱۳۸۱: ۳۵)؛ چنانکه مولانا خود می‌گوید:

ما همه شیران ولسی شیر علم	حمله مان از باد باشد دم به دم
حمله مان پیدا و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد
این جهان نیست چون هستان شده	و آن جهان هست بس پنهان شده

(۱۰/۳۸/۱)

با این مقدمه می‌توان به بررسی باورهای نجومی مثنوی که با بسآمد بالا در خدمت آموزه‌های ویژه مولانا قرار گرفته‌اند، پرداخت. کثرت این گونه از باورها نگارنده را به گزینش و توضیح برخی از جنبه‌ها و رها کردن بخشهای دیگر وا می‌دارد تا کثرت گفتار، وی را به بیهوده‌گویی نکشاند و درازای سخن از حد یک مقاله خارج نشود.

۱-۳- تأثیر بر زمین

مبنای اولیه تأمل در حرکت ستارگان و پیدایش علم و احکام نجوم ریشه در باور به تأثیر انکارناپذیر اجرام آسمانی در زندگی دارد. آدمی خود را مجبور می‌یافت رازهای جهان را با آنچه در بالای سر او در گردش بود، پیوند بزند. به همین سبب، در سرزمینهای مستعد،

بخصوص ایران، نیاکان خردمند ما از کهنترین روزگاران به آسمان توجه کرده‌اند و کوشیده‌اند رازهای آن را دریابند و بتوانند حوادث محتمل آینده را از روی آنها پیش‌بینی کنند. تأثیر این باور در تمام ابعاد حیات فرهنگی ایرانیان به وضوح قابل مشاهده است.

مولانا بارها به تأثیر ستارگان و اجرام فلکی بر زمین و موجودات زمینی اشاره کرده و به بیان نقش آنها در تمام مراحل زندگی پرداخته است. به اعتقاد وی -که خود بازتابی از عقاید و باورهای کهن ایرانی است- هر یک از هفت سیاره به نوبت در خدمت جنین هستند و به آن نقشهای مادی و صوری می‌بخشند و سرانجام، زمانی که باید جنین جان بگیرد، آفتاب به یاری وی می‌شتابد و به او جان می‌بخشد.

هفت اختر هر جنین را مدتی	می‌کنند ای جان به نوبت خدمتی
چون که وقت آید که جان گیرد جنین	آفتابش آن زمان گردد معین
این جنین در جنبش آید ز آفتاب	کآفتابش جان همی‌بخشد شتاب
از دگر انجم به جز نقشی نیافت	این جنین تا آفتابش برتافت

(۱/۳۷۸۱)

سپس، با توجه به جنبه‌های نمادین آفتاب و جان در **مثنوی** - که آفتاب نماد نور و گرمای عشق و معرفت و منشأ حیات به حساب می‌آید، و جان بیانگر زندگی حقیقی توأم با علم و معرفت آدمی است- پرسشی را مطرح می‌کند و در ضمن پاسخ به آن، راهها و چگونگی تأثیر آفتاب عشق و معرفت را بر جان آدمی بازگو می‌کند، وی می‌گوید:

از کدامین ره تعلق یافت او	در رحم با آفتاب خوبرو
از ره پنهان که دور از حس ماست	آفتاب چرخ را بس راه‌هاست
آن رهی که زر بیابد قوت از او	و آن رهی که سنگ شد یاقوت از او
آن رهی که سرخ سازد لعل را	و آن رهی که برق بخشد نعل را
آن رهی که پخته سازد میوه را	و آن رهی که دل دهد کالیوه را

(۱/۳۷۸۱)

۲-۳- نر و ماده بودن آسمان و زمین

بر اساس باورهای اساطیری آسمان، مرد یا پدر، و زمین، زن یا مادر انگاشته می‌شده است. این امر ریشه در دوره‌های فراموش شده تاریخ زندگی انسان دارد. بیان مولانا بازتابی از اسطوره‌های تغییر شکل یافته جامعه مادر سالاری است. زمانی که قدرت اصلی خانواده با مادر

بود. در آن دوران ماه را نر و خورشید را ماده می‌شمردند. بعدها تحت تأثیر تحولات اجتماعی و شکل‌گیری جامعه پدر سالاری، اعتقادات انسان در مورد ستارگان نیز تغییر یافت و خورشید نر و ماه ماده شمرده شد (مسعودی بخاری، ۱۳۷۹: ۱۱-۱۲). در دوران اسلامی با توجه به اعتلای آسمان و تأثیر ویژگیهای جوی بر زمین، اعتقادات مربوط به جوامع مردسالار و زن سالار در پوسته ظاهری خود تغییراتی را پذیرفت. هم از این رو هفت سیاره را آباء علوی و عناصر اربعه را امهات سفلی خوانده‌اند که در نتیجه اختلاط و آمیزش آن دو با یکدیگر، موالید ثلاث؛ یعنی نبات، جماد و حیوان زاده می‌شوند.

اشاره به مادر بودن زمین در شعر شاعران دیگر نیز سابقه دارد. مولانا این اعتقاد را به

شکل زیر بازگو نموده است:

هر چه آن انداخت این می‌پرورد	آسمان مرد و زمین زن در خرد
چون نماند تری و نم بدهد او...	چون نماند گرمیش بفرستد او
همچو مردان گرد مکسب بهر زن	هست سرگردان فلک اندر زمن
بر ولادات و رضاعش می‌تند	وین زمین کدبانویی‌ها می‌کند

(۳/۴۴۰۳)

وی، همچنین، آدمیان را فرزندان چرخ دانسته است و ضمن اشاره به مرد بودن چرخ، آن را نیز همچون انسان در جستجوی مطلوب و معشوقی والا دستخوش حالات گوناگون به حساب آورده و گفته است:

حال او چون حال فرزندان اوست	چرخ سرگردان که اندر جستجوست
اندرو از سعد و نحسی فوج فوج	گه حسیض و گه میانه گاه اوج

(۱/۱۲۸۹)

۳-۳- هفت سیاره

هفت سیاره که با نامهای متعددی از قبیل آباء، آباء سبعة، آباء علوی، هفت آباء، افلاک سبعة و سبعة متحیره و... نیز شهره‌اند، با ویژگیهای متعددی که انسان کهن برای آنها در نظر گرفته است و نقش و تأثیر محسوستری که بر زندگی داشته‌اند، دستمایه نمادپردازیها و تأویلات متعددی را در اختیار مولانا قرار داده‌اند. برخی از مهمترین ویژگیهای سبعة متحیره و گوشه‌هایی از تأویلات ویژه و نمادپردازیهای مولانا در این خصوص به قرار زیر است:

۱-۳-۳-قمر

قمر در نجوم احکامی جایگاهی ویژه دارد، چرا که نزدیکترین و مانوس‌ترین سیاره به زمین و ساکنان آن است، و بعد از آفتاب، بیش از همه اجرام آسمانی بر تفکر و زندگی انسان تأثیر گذاشته است.

مولانا فریاد مخالفان حق و مزاحمت‌هایی را که برای انسانهای برگزیده ایجاد می‌کنند، به بانگ سگ در برابر تابش نور ماه تشبیه کرده و گفته است:

در شب مهتاب مه را بر سماک از سگان و عوعوی ایشان چه باک
سگ وظیفه خود به جا می‌آورد مه وظیفه خود به رخ می‌گسترده
(۲/۴۱۸)

و در جایی دیگر بیان می‌کند که:

بانگ سگ هرگز رسد در گوش ماه خاصه ماهی کو بود خاص اله
(۲/۴۲۴)

همچنین، وی روح را زمینه ایجاد عشق می‌داند و زیبایی جسمانی را عاریتی، گذرا و ناپایدار به شمار می‌آورد. زیبایی روح نیز پرتوی از زیبایی و جمال مطلق خداوند است که با مرگ آدمی به سوی مبدأ خویش باز می‌گردد. در اشاره به این نکته با بهره‌گیری از جلوه‌های محسوس مهتاب گفته است:

نور مه راجع شود هم سوی ماه وارهد عکسش ز دیوار سیاه
(۶/۹۷۵)

بعلاوه، بارها به رابطه سحر و جادو با ماه اشاره نموده است، از جمله:

دو جوان بودند ساحر مشتهر سحر ایشان در دل مه مستمر
(۳/۱۱۶۱)

۲-۳-۳-عطارد

در نجوم احکامی عطارد را «کوکب حکما و طیبیان و منجمان و شعرا و اذکیا و دیوانیان و کاتبان و نقاشان و تجار و اهل بازار و دین و نطق و پاکی و ادب و صنایع دقیقه» دانسته‌اند (مصطفی، ۱۳۸۱: ۵۱۲).

مولانا عطارد را ستارهٔ عقل و دانش دانسته و بهره‌مندی آدمیان از دانایی را نتیجهٔ تأثیر آن شمرده و بیان کرده است که:

آن عطارد را ورق‌ها جان ماست آن سپیدی و آن سیه میزان ماست
(۲/۱۵۹۹)

وی آشکار شدن رازهای هستی بر جان آدمی را نتیجهٔ تأثیر عطارد می‌داند (۲/۲۵۸۳) و عقول برخی از آدمیان را که مورد عنایت ویژهٔ حضرت حق قرار گرفته‌اند، برتر از عطارد به حساب می‌آورد (۳/۳۸۷۹). وی دستیابی به دانایی را از دو راه امکان‌پذیر می‌شمرد: یکی با بهره‌گیری از وسایل که همان علم کسبی است و دیگر عنایت پروردگار که در عرفان اسلامی با عنوان علم لدنی از آن یاد شده. مولانا در اشاره به این دو شیوه، بیان نموده است که:

خود خرد آن است کو از حق چرید نه خرد کان را عطارد آفرید
(۴/۳۳۰۹)

و در جایی دیگر با مقایسهٔ دانش خود با دانش انسان معمولی بیان می‌کند که:

از عطارد و ز زحل دانا شد او ما ز داد کردگار لطف خو
(۵/۲۵۸۶)

۳-۳-۳- زهره

زهره را خنیاگر فلک و ستارهٔ زنان و مردان و مخنثان و اهل زینت و تجمل و لهو و شادی و طرب و عشق و ظرافت و سخریه و سوگند دروغ دانسته‌اند (مصفی، ۱۳۸۱: ۳۴۶). مولانا نیز بیشتر به همین جنبه‌ها در تصویر پردازی زهره نظر داشته است، اما در عین حال، با طرح لذت محسوس و ایجاد تقابل بین آن با لذتهای معنوی و پایدار، تصاویر نمادین در خور توجهی آفریده است که گوشه‌هایی از جهان‌بینی مولانا را آشکار می‌سازد. دعوت وی به کسب لذتی برتر از لذتهای شناخته شده، از ابیات زیر کاملاً بر می‌آید، بخصوص اگر این ابیات را با توجه به زمینهٔ کاربردی‌شان در متن مثنوی در نظر بگیریم.

سخت می‌رنجی زخاموشی او وز نحوس و قبض و کین کوشی او
که چرا زهرهٔ طرب در رقص نیست بر سعود و رقص سعد او مایست
(۶/۱۷۲۳)

اشاره به اسطوره پیدایش زهره (فروزانفر، ۱۳۶۲: ۹۲) در بیان مولانا که تحریض و تحذیر را با هم در خود جای داده است، نیز نکته‌ای درخور توجه است، چنانکه می‌گوید:

چون زنی از کار بد شد روی زرد مسخ کرد او را خدا و زهره کرد
عورتی را زهره کردن مسخ بود خاک و گل گشتن نه مسخ است ای عنود

(۱/۵۳۸)

۴-۳-۳- آفتاب

زیباترین نمادپردازی نجومی مولانا در ارتباط با آفتاب شکل گرفته است. تنوع چهره آفتاب در مثنوی تا حدی است که می‌تواند موضوع تحقیقی جداگانه قرار گیرد؛ از این رو، در گفتار حاضر از آن صرف نظر می‌شود. تنها به این نکته اشاره می‌شود که آفتاب در بیشتر مواقع یاد و خاطره شمس تبریزی را برای مولانا تداعی می‌کند. در پاره‌ای از ابیات نیز اندیشه پیچیده فناء عارفانه را با استفاده از نماد خورشید و برداشت تأویلی از آن و سایر ستارگان تبیین می‌کند، و بروشنی نشان می‌دهد که منظور از فنا، فناء ذات که منجر به وحدت ذاتی می‌شود نیست، زیرا با طلوع خورشید، هر چند ستاره و نور آن از نظر مادی وجود دارد، اما در حقیقت به سبب محو شدن در پرتو خورشید، دیگر به چشم نمی‌آید و از خود حکمی ندارد و:

آفتاب حق برآمد از حمل زیر چادر رفت خورشید از خجیل

(۶/۲۰۷۰)

۵-۳-۳- مریخ

مریخ را، خونریز فلک، نحس اکبر، و نماد دوری دانسته‌اند. مولانا نیز آن را تنها در همین معانی به کار برده، اما در عین حال، آن را به عنوان رمزی از صفات حیوانی انسان نیز شمرده است:

شاه چون از محو شد سوی وجود چشم مریخیش آن خون کرده بود

(۶/۴۸۶۵)

و:

نحس کیوان یا که سعد مشتری ناید اندر حصر گر چه بشمری

(۲/۱۷۱۰)

تقابل زحل با مشتری که یکی نحس اکبر و دیگری سعد اکبر شمرده می‌شده است (مصفی، ۱۳۸۱: ۳۳۸ و ۱۳۷) و ایهامهای بی‌شمار از مشتری که با معنای خریدار تناسب دارد،

زمینه بهره‌برداریه‌های عارفانه مولانا از این دو سیاره را در اختیار وی قرار داده است؛ چنانکه می‌گوید:

طالع آن کس که باشد مشتری شاد گردد از نشاط و سروری
و آن که را طالع زحل از هر شرور احتیاطش لازم آید در امور
(۲/۱۷۱۲)

۶-۳-۳- مشتری

در احکام نجومی مشتری را «کوکب قضا و علما و اشراف و اصحاب مناصب و ارباب نوامیس و ترسایان» شمرده‌اند. (مصفی، ۱۳۸۱: ۷۳۶) شیمیل بیان می‌کند که مولوی معنای ایهامی مشتری را که با معنای خریدار تناسب دارد، با عهده‌ی که خداوند با آدمیان بسته و در قرآن کریم آمده است که «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بآن لهم الجنة» [خداوند جان و مال مؤمنان را در ازای بهشت از آنان خریده است] (توبه، ۱۱۱)، ترکیب می‌کند و آن را نمادی از بزرگترین سعادت حقیقی که برای بشر از سوی خداوند تضمین شده است، قرار می‌دهد (شیمیل، ۱۳۷۰: ۱۰۵) بعلاوه، مولانا در یک مورد مشتری را نماد عقل و زحل را نماد نفس شمرده و گفته است:

عقل کو مغلوب نفس او نفس شد مشتری مات زحل شد، نحس شد
هم در این نحسی بگردان این نظر در کسی که کرد نحس در نگر
آن نظر که بنگرد این جرّ و مدّ او ز نحسی سوی سعدی نقب زد
(۲/۱۵۵۰)

۷-۳-۳- زحل

در نجوم احکامی زحل را «کوکب پیران و دهقانان و ارباب قلاع و خاندانهای قدیم و غلامان سیاه و صحرانشینان و مردم سفله و خسیس و زاهدان بی‌علم، و موصوف به صفات مکر و کینه و حقد و جهل و بخل و وقار و ستیزه و کاهلی» دانسته‌اند (مصفی، ۱۳۸۱: ۳۳۷).

مولانا شوره‌زار گشتن زمین را نتیجه تأثیر زحل دانسته و این امر را با تأثیر همنشین بد بر آدمی مقایسه نموده و گفته است:

هر زمینی کان قرین شد با زحل شوره گشت و کشت را نبود محل
قدرت اندر فعل آید زاتفاق چون قران دیو با اهل نفاق

این معانی راست از چرخ نهم بی‌همه طاق و طرم طاق و طرم
(۲/۱۱۰۱)

بعلاوه، عقلی را که در نتیجه گردش زحل به وجود می‌آید، در برابر عقلی که به عنوان موهبتی
عظیم از سوی خداوند به انسانهای برگزیده اعطا می‌شود، در حکم هیچ می‌شمارد و می‌گوید:
عقل کان باشد ز دوران زحل پیش عقل کل ندارد آن محل
از عطارد وز زحل دانا شد او ما ز داد کردگار لطف خو
(۵/۲۵۸۵)

۳-۴- کسوف و خسوف

توجه به ستارگان و راه یافتن آنها به مجموعه اعتقادات و باورهای انسان در کهنترین دوران
زندگی آدمی، بی‌تردید از توجه به خورشید و ماه آغاز شده است، «زیرا این دو مستقیم‌ترین
تأثیر را، مخصوصاً در وجوه اقتصادی زندگی انسان اولیه داشت، و هر روز و شبش با
درخشیدن یکی از آنها آغاز می‌شد.» (مسعودی بخاری، ۱۳۷۹: ۹).

در میان حالات خورشید و ماه، گرفتگی آن دو بیش از هر پدیده دیگری، برای انسان هراس‌آور
و شگفتی‌زا بوده و به همین سبب، برای تبیین پدیده کسوف و خسوف به آفرینش اساطیر متعددی
دست زده است. از نگاه علمی «در گرفتگی خورشید یا کسوف، کره ماه از جلوی خورشید عبور
می‌کند و در نتیجه، مانع رسیدن بخشی از پرتوهای آن به زمین می‌شود؛ در حالی که در گرفتگی ماه
یا خسوف، کره ماه وارد مخروط سایه پشت زمین در فضا می‌شود و در نتیجه، تاریکی پدید می‌آید.
رویداد گرفتگی، گاه و بی‌گاه زمانی که خورشید، زمین و ماه در راستای مناسبی قرار می‌گیرند، اتفاق
می‌افتد.» (ردپت، ۱۳۸۳: ۱۰؛ خوارزمی، ۱۳۶۲: ۲۱۲).

اما برای رسیدن به چنین بینشی لازم بود که سالیان متمادی از عمر دانش و فرهنگ بشر بگذرد.
از سوی دیگر، انسان دشمن نادانی خویش است و اگر بر مبنای علمی نتواند بر نادانی خود غالب
شود، به اسطوره‌سازی روی می‌آورد و باورهای خرافی را جان‌نشین باورهای علمی می‌نماید. در
همین راستا، برای خسوف و کسوف اساطیری شکل گرفته است. بر مبنای یکی از این اسطوره‌ها
«ماه به هنگام خسوف به کام ازدهای فلک (تین) می‌رود.» (انزابی‌نژاد، ۱۳۷۵: ۱۲۰).

مولانا خورشید گرفتگی را ناشی از گستاخی و بی‌ادبی خورشید می‌داند که با تجاوز از حد
خود مبتلا به تاریکی می‌گردد. وی بیان می‌کند:

از ادب پرنور گشتست این فلک
وز ادب معصوم و پاک آمد ملک
بد ز گستاخی کسوف آفتاب
شد عزازیلی زجرأت رد باب
(۱/۹۱)

بر مبنای بیش نجوم ابتدایی عقده ذنب در کسوف و خسوف بسیار مؤثر است. ذنب در نجوم با جوزهر ارتباط دارد و جوزهر دو نقطه‌ای است که آن دو نقطه، دو دایره از افلاک را قطع می‌کنند. این دو نقطه را عقده‌تین می‌گویند. یکی از این دو عقده را رأس و دیگری را ذنب نامیده‌اند. (خوارزمی، ۱۳۶۲: ۲۱۰). به جوزهر، تین (اژدهای فلکی) نیز می‌گویند.

مولانا علاوه بر مبنای نجومی، معنای ایهامی ذنب را که در لغت با گناه تناسب دارد، نیز در نظر گرفته و با توجه به معنای نمادین رنگ سیاه که در اعتقادات مذهبی با گناه رابطه تنگاتنگ دارد، بیان می‌کند که:

آفتاب اندر فلک کز می‌جهد
در سیه رویی کسوفش می‌دهد
کز ذنب پرهیز کن هین هوشدار
تا نگردی تو سیه رو دیگوار
(۶/۹۳۱)

و به این طریق، با مقایسه علت خورشید گرفتگی با کژروی و میل انسان به گناه، اندرزهای عرفانی خویش را به طریق زیر بازگو می‌کند:

عقل تو از آفتابی بیش نیست
اندر آن فکری که نهی آمد مایست
کز منه ای عقل تو هم گام خویش
تا نیاید آن کسوف رو به پیش
چون گنه کمتر بود نیم آفتاب
منکسف بینی و نیمی نور ناب
(۶/۹۳۳)

مولانا بر اساس برداشت عرفانی دیگری از پدیده‌های طبیعی، و با عنایت به این که در قلمرو نمادپردازی فرارونده‌ی وی، هر یک از رویدادهای عالم محسوس، بیانگر معنایی عمیق و پنهان است، آفتاب گرفتگی را نتیجه نقص همّت آفتاب شمرده و گفته است:

آفتاب از ذره‌ای شد وام خواه
زهره‌ای از خمره‌ای شد جام خواه
جان بی کیفی شده محبوس کیف
آفتابی حبس عقده اینت حیف
(۵/۳۵۸۱)

و به این طریق، مخاطب را به یکی از آموزه‌های عالی عرفانی خود رهنمون می‌شود. وی بارها با اتکا به جنبه‌های ایهامی «ذنب» از رویداد طبیعی خورشید و ماه گرفتگی بهره گرفته و

آن را در خدمت آموزه‌های عرفانی خویش قرار داده است؛ چنان که توجه به دو مورد زیر برای تکمیل بحث بسنده به نظر می‌رسد:

گندمی خورشید آدم را کسوف چون ذنب شعشع بدری را خسوف
(۱/۳۹۹۸)

در جایی که خورشید وجود حضرت آدم (ع)، خلیفه خدا، در نتیجه یک نافرمانی به ظاهر کوچک دچار گرفتگی می‌شود، تکلیف فرزندان ضعیف او با وجود گناهان و نافرمانیهای بزرگ معلوم است. وی همچنین، علت تیرگی روح را با توجه به خسوف و کسوف به شکل زیر تبیین کرده و گفته است.

روح را تابان کن از انوار ماه که ز آسب ذنب شد جان سیاه
(۶/۲۷۸۷)

در باورهای عامیانه هند و ایران، ماه و خورشید به هنگام کسوف و خسوف به کام تنین که یکی از صورتهای شمالی است و نام فارسی آن اژدهاست، فرو می‌رود (مصفی، ۱۳۸۱: ۱۴۳). برای رهایی ماه و خورشید «مردم بر پشت بامها می‌رفتند، دیگ و طشت مسین می‌زدند تا اژدها بترسد و ماه را از دهان خود بیرون افکند. نظامی در هفت پیکر گفته است:

مه به آواز طشت رسسته ز میغ نه به طشت تهی، به طشت و به تیغ
(انزایی نژاد، ۱۳۷۵: ۱۲۰)

مولانا با توجه به همین نکته، گوشه ای دیگر از تأویلهای و نمادهای خود را شکل می‌بخشد و در پیوند اندیشه‌های نجوم احکامی با نجوم عرفانی می‌گوید:

رنگ موسی را تو مه‌رو کرده‌ای ماه جانم را سیه رو کرده‌ای
بهتر از ماهی نبود استاره‌ام چون خسوف آمد چه باشد چاره‌ام
نو بتم گرب و گرسطان زنند مه گرفت و خلق پنگان می‌زنند
می‌زنند آن طاس و غوغا می‌کنند ماه را زان زخمه رسوا می‌کنند
(۱/۲۴۵۵)

۵-۳- اسطرلاب

اختراع اسطرلاب و بهره‌گیری از آن در سنجش حالات و حرکات اجرام فلکی، شاهکار ایرانیان در تاریخ علم نجوم به حساب می‌آید. ابوریحان درباره کاربرد اسطرلاب نوشته است که بدین

آلت دانسته آید آن چه که از روز و شب گذشته بود، به آسانی و غایت درستی، و نیز دیگر کارها که از بسیاری نتوان شمردن (بیرونی، ۱۳۶۷: ۱۰-۲۰۹).

اسطرلاب را واژه‌ای یونانی و به معنای ترازوی آفتاب تعریف کرده‌اند و گفته‌اند: اسطرلاب صورتی است ساخته بر کردار افلاک، از بهر قیاسهای حرکت، و نگاه داشتن دوران، و اندازه‌ها گرفتن، و شناختن ارتفاع ستارگان، و ساعتها و طالعها. (طبری، ۱۳۷۱: ۱۷۹)

اما به علت سرشت دانش نجوم و آمیزش جنبه‌های علمی و خرافی در آن -که ویژگی تفکیک ناپذیر علم نجوم قدیم است- منجمان احکامی این علم را به عنوان «طریقه ای برای غیب‌گویی» (مصاحب، ۱۳۴۵: ۶۲) قرار دادند و از اسطرلاب برای تعیین نواحی خاص آسمان از جمله طالع و بیوت، درک اوضاع نسبی سیارات سبعة مانند مقارنه و استقبال، پاسخ گفتن به سؤالاتی از قبیل کسب نظر از غایب، کشف شیء دزدیده شده و... و تعیین اختیارات و ساعت مساعد برای انجام کاری و پیشگویی حوادث زندگی شخص یا اوضاع عالم استفاده کرده‌اند (مصاحب، ۱۳۴۵: ۶۲).

از آثار مولوی برمی‌آید که وی با وجود آشنایی کاملی که با اسطرلاب و شیوه‌های کاربرد آن داشته، نسبت به حقیقت و قابل اعتماد بودن احکامی که بر پایه آن توسط منجمان بیان می‌شد، کاملاً بی‌اعتقاد بود، اما در عین حال در منظومه فکری خویش، از اندیشه‌هایی از این دست برای بیان اندیشه‌های عرفانی خویش نهایت بهره‌برداری را نمود. هم از این روست که در **فیه ما فیه** می‌گوید:

«آدمی اسطرلاب حق است، اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند، ... همچنان که این اسطرلاب مسین آینه افلاک است، وجود آدمی که «ولقد کرّمنا بنی آدم» اسطرلاب حق است. چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بی‌چون را دم به دم و لمحّه به لمحّه می‌بیند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد.» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰)

استاد زرین کوب بیان می‌کند که «درست است که این اسطرلاب الهی در عالم حسی در دست عام خلق - که خود حقیقت وجود خویش را نمی‌توانند درک کنند- افتاده است و اینها نمی‌توانند از نقوش آن، حقیقت حال عالم علوی را دریابند و در حقیقت، نقشهای گویایی که نزد اهل اسطرلاب از چرخ غیب و خورشید روح آگهی می‌دهد، برای آنها مستند هیچ حکمی و وسیله هیچ نوع

معرفتی نیست، اما انبیاء که چشم غیب‌بین دارند و تنجیم این اسطرلاب را خداوند از طریق وحی به آنها تعلیم می‌کند، این عام خلق را به حقیقت حال خویش و سرّی که تجلی جمال در وجود آنها دارد، دلالت می‌کنند.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸)

مولانا اسطرلاب را وسیله کشف حقایق و اسرار الهی در وجود انسان یا جهان پیرامون وی شمرده است. در جایی اسطرلاب را به معنای نمادین عشق به کار برده و گفته است:

علت عاشق زعلت‌ها جداست عشق اسطرلاب^(۴) اسرار خداست
(۱/۱۱)

در تبیین این نکته زنده یاد فروزانفر نوشته‌اند که: «مولانا عشق را صفت حق و لطیفه انسانیت و «میزان سلامت عقل و حس» ... شمرده‌اند.» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۸۵) طبعاً نظر ایشان بر خاصیت و کاربرد اسطرلاب بوده و بین آن با عشق تناسبی دیده‌اند، چرا که هر دو می‌توانند هم وسیله کشف رازهای نهان باشند و هم به عنوان معیار سنجش در دو قلمرو متفاوت مورد استفاده قرار بگیرند.

در جایی دیگر اسطرلاب را نماد عقل آدمی دانسته است که با آن می‌توان خورشید وجود و رازهای هستی را درک نمود:

پس تو و عقلت چو اسطرلاب بود زین بداننی قرب خورشید وجود
(۴/۳۶۸۴)

همچنین، مولانا آدم را «اسطرلاب اسرار علو» می‌داند و عمل پیامبران را در دعوت به دین به بهره‌گیری منجمان از اسطرلاب ماننده می‌کند و می‌گوید:

آدم اسطرلاب اسرار علو است وصف آدم مظهر آیات اوست
بر صطرلابش نقوش عنکبوت بهر اوصاف ازل دارد ثبوت
... عنکبوت و این صطرلاب رشاد بی منجم در کف عام اوفتاد
انبیاء را داد حق تنجیم این غیب را چشمی بیاید غیب بین
(۶/۳۱۳۹)

در توجیه معانی نمادین اسطرلاب استاد زرین‌کوب بیان کرده‌اند:
«از آن جا که شخص انسان در مرتبه کمال خویش خلیفه حق و مرآت وجه اوست، وسیله شناخت حق هم هست و این که مولانا آدمی را اسطرلاب حق می‌خواند و تأکید می‌کند که

«آدم اسطرلاب اسرار علوست (۵/۲۸۹۴)» نظر به اهمیت نقش حقیقت انسانی در شناخت حق دارد، چرا که به تعبیر وی همچنان که اسطرلاب مسین آینه افلاک است، آدمی هم، چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق و جمال بی چون را دم به دم و لمح به لمح می بیند (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۶۰۸).

شیمیل بازگو می کند که «منجمین قرون وسطی مسیر خورشید را به وسیله اسطرلاب محاسبه می کردند و این وسیله برای تعیین مقام شمس الهی به کار می آید. مولانا نطق را اسطرلاب می داند و می گوید که سخن یا نطق چگونه می تواند بی اشاره به خورشید الهی، درباره خورشید دنیوی خبرهای حقیقی بدهد. سخن و نطق تا حد معینی مفید است، ولی مثل نشانه های اسطرلاب غیر مؤثر» (شیمیل، ۱۳۷۰: ۹۷)؛ چنان که مولانا می گوید:

نطق اسطرلاب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصه چرخ کاین فلک زو پره ای است آفتاب از آفتابش ذره ای است
(۲/۳۰۱۴)

بهره گیری مولانا از اصطلاحات نجومی برای بیان افکار و اندیشه های خویش، و برداشتهای عارفانه و تأویلی وی از این شعبه از دانش بشری محدود به آنچه گفته شد، نیست. تنوع مطالب مولانا در این خصوص به قدری جذاب است که پرداختن به آنها را در مقاله ای دیگر ضروری می سازد.

۴- نتیجه گیری

بر اساس آنچه گذشت، نجوم احکامی یکی از جزییات دانشها و در شمار تفننات علمی و دستمایه های شعری مولانا و در عین حال مورد بی اعتقادی وی است. اصطلاحات نجومی با اندیشه های عرفانی پیوندی نمادین و توأم با تأویلهای خاص خورده اند و شکلی از نجوم با تأویلات عارفانه به خود گرفته اند. طرز تلقی مولانا از نجوم خاص خود اوست و در آثار پیشینیان وی کمتر سابقه دارد.

پی‌نوشت

- ۱- مراد از نجوم علمی، دانشی است که به پژوهش درباره ستارگان و اجرام آسمانی می‌پردازد، در حالی که نجوم احکامی مجموعه‌ای از باورهای غیر واقعی انسانهای نخستین درباره تأثیر اجرام آسمانی در زندگی آدمیان است.
- ۲- تمامی ابیاتی که از مثنوی به عنوان شاهد مثال در این مقاله آمده است، به مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش ارجاع می‌دهند.
- ۳- در قرآن کریم آیات متعدد دیگری نیز به مسلمانان دستور می‌دهد که به تدبیر در آسمان و ستارگان و شناخت آنها اقدام نمایند، از جمله: سوره ق، آیه ۶؛ سوره سبأ، آیه ۹؛ سوره آل عمران، آیه ۱۹۰؛ سوره یونس، آیه ۶؛ سوره جاثیه، آیه ۱۳.
- ۴- در تمام مثنوی اسطرلاب با املائی «اصطرلاب» ثبت شده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- انزابی‌نژاد، رضا. (۱۳۷۵). *پرده سحر سحری*، تهران: جامی.
- ۳- بهروز، ذبیح‌الله. (۱۳۳۱). «تقویم و تاریخ در ایران، از رصد زرتشت تا رصد خیام» *ایران کوده*، شماره ۱۵، انجمن ایرانویچ، تهران.
- ۴- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۷). *التفهیم لاوائل صناعه التنجیم*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما، چاپ چهارم.
- ۵- بیکرمن، ئی؛ هنینگ، دبلیو بی و دیگران. (۱۳۸۴). *علم در ایران و شرق باستان*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان و نشر قطره.
- ۶- پالمر، ریچارد. (۱۳۸۴). *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- ۷- چدویک، چارلز. (۱۳۷۵). *سمبولیسم*، ترجمه مهدی سبحانی، تهران: مرکز.
- ۸- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۴). ترجمه قرآن کریم، تهران: انتشارات، نیلوفر و جامی.
- ۹- خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب: *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۱۰- ردپت، ایان؛ تیریون، پیل. (۱۳۸۳). *آسمان شب*، مؤسسه جغرافیایی و کاتوگرافی گیتاشناسی، تهران.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). *سرتی*، ۲ جلد، انتشارات علمی، چاپ سوم.
- ۱۲- سرامی، قدمعلی. (۱۳۶۸). *از رنگ گل تا رنج خار*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۸). *نقد ادبی*، تهران: فردوس.
- ۱۴- شیمیل، آن ماری. (۱۳۷۰). *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۵- صرفی، محمدرضا. (۱۳۸۱). *صغیر سیمرخ*، تهران: نشر چشمه.
- ۱۶- طبری، محمدبن ایوب. (۱۳۷۱). *معرفه الاسطربلاب معروف به شش فصل*، تصحیح محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۱۷- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۲). *مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۱۸- _____ (۱۳۷۶). *شرح مثنوی شریف*، تهران: زوار، چاپ چهارم.
- ۱۹- کوورجی کویاجی، جهانگیر. (۱۳۸۰). *بنیاد اسطوره‌ها و حماسه‌های ایران*، چاپ دوم، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها و انتشارات آگه.
- ۲۰- مسعود بخاری، شرف‌الدین محمد بن مسعود. (۱۳۷۹). *مجمع الاحکام*، تصحیح علی حصوری، تهران: طهوری.
- ۲۱- مصاحب، غلامحسین و دیگران. (۱۳۴۵). *دایره‌المعارف فارسی*، سه جلد، تهران: شرکت سهامی افست.
- ۲۲- مصفی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). *فرهنگ اصطلاحات نجومی*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۲۳- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *کتاب فیه مافیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ۲۴- _____ (۱۳۷۷). *مثنوی معنوی*، تصحیح دکتر عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۲۵- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). *مقالات ادبی*، تهران: مؤسسه نشر هما.

۲۶- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۷۵). فرهنگ اساطیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و انتشارات سروش.