

## تطابق اندیشه‌ها و باورهای کلامی - حکمی ابن شبل بغدادی و فردوسی

نام: رحیم

نام خانوادگی: عتابی

مرتبه علمی: استادیار

گروه زبان و ادبیات فارسی

drraheem2004@colang.uobaghdad.edu.iq

دانشگاه بغداد/دانشکده زبان خارجی

تاریخ الاستلام: ۲۰۱۹/۱/۲

تاریخ القبول: ۲۰۱۹/۳/۲۲

## چکیده

یکی از سخنورانی که در ادب تازی ظهور کرده، اما رسماً او را به شاعری نمی‌شناخته‌اند، حسین بن عبدالله بن شبل بغدادی است، که تقریباً، هفتاد سال پس از فردوسی می‌زیسته است. برخلاف ابن شبل، فردوسی یکی از بزرگترین و شناخته شده‌ترین شاعران فارسی زبان ایرانی است، که البته پیوسته نام او با عنوان حکیم آمیخته بوده است. در این مقاله، تلاش نویسندگان بر این بوده که بدون وارد شدن به نقد مفاهیم و درونمایه‌های شعر دو شاعر، سنجشی میان اندیشه‌ها و باورهای کلامی - حکمی این دو شاعر انجام دهند، تا قرابت و نزدیکی فکری این دو، هر چه بیشتر روشن گردد. در این فرصت مفاهیمی چون: نقش سپهر در هستی، ناکارآمدی خرد، مرگ و بدبینی، وجود شرّ در هستی، پیوند آدم و جبر و اختیار آدمی؛ در نظرگاه دو شاعر بر رسیده خواهد شد. این دو شاعر خود را اسیر خدای زمان (زروان) می‌بینند. دهر را قدیم ذاتی و زمانی می‌دانند و با بدبینی، سرانجام آدمی را رنج و مرگ عنوان می‌کنند.

کلیدواژگان: ابن شبل، فردوسی، زروانیّه، دهریه.

## مقدمه

شاید بتوان سخنوران را در یک نگاه کلی به دو گروه تقسیم کرد؛ یک دسته سخنانانی که رسماً شاعر بوده‌اند و آنان را به شاعری می‌شناخته‌اند و دیگر گروه، آنان که به گونه‌ی خیلی رسمی شاعر نبوده و تنها به واسطه‌ی یک قصیده و شاید چند بیت شعر در جرگه‌ی شاعران قرار گرفته‌اند؛ اگر چه به طور رسمی ریاضیدان و یا فیلسوف بوده‌اند؛ چنان که خیام یا ابن سینا در این رسته قرار می‌گیرند، که از یکی چندین رباعی و از دیگری ابیاتی به جا مانده که البته شعر آنان، تجلی بُعد فلسفی این اندیشمندان است. اگر این متفکران به شعر و سخن هنری روی آورده-



عباسی، بغداد زندگی کرده است. اما با وجود همه‌ی اختلاف های نسبی، مکانی و زمانی، باورهای مشترکی میان آنها نمایان است که دو حکیم شاعر را به هم پیوند می‌زند، که موضوع مورد بحث این نوشتار است.

### بحث و بررسی

#### ١. سپهر، تقدیرکننده یا تقدیر شونده؟

در بسیاری از فرهنگ‌های باستانی، دیده می‌شود که سرنوشت آدمیان به سپهر و معادل‌های آن، روزگار و زمانه نسبت داده شده است. انسان‌ها در روزگار کهن برای زمان اهمیت بسیاری در نظر داشتند. انسان سنتی دریافته بود که زمان به صورت خود مختاری سپری می‌شود و چون استمرار دارد، پیوسته وضع و موقع آدمی و گیتی را به خطر می‌اندازد. (نک: یونگ، ١٣٨٧: ١٤٤) (نک: Yong، ١٣٨٧: ١٤٤) به همین دلیل است که در سخن بسیاری از سخن‌دانان فارسی سرای، تازی، یونانی و رومی، آسمان تقدیرکننده ی سرنوشت بشر پنداشته شده است.<sup>١</sup>

در اسطوره‌های ایرانی با ایزدی روبرو می‌شویم که زروان نام دارد. زروان در متون دینی خدای زمان است که همه‌ی هستی در سایه و حمایت او قرار داده شده است. (نک: دادگی، ١٣٨٠: ٣٦ و نیز: فرخزادگان، ١٣٧٥: ٤١) (نک: Daddgy، ١٣٨٠: ٣٦ و نیز: Farrokh، ١٣٧٥: ٤١) آسمان، تن ایزد زروان است که «وای» نامیده می‌شود و اوست که سرنوشت موجودات را تعیین می‌کند. در اوستا زروان، آسمان و وای که خویشکاری مشترکی دارند، در کنار هم ستوده شده اند: «ای زردشت! آسمان زبرین و زمان بی‌کرانه و ویو (= وای) ایزد زبردست را بستای.» (دوستخواه، ١٣٧٩: ٨٦٥، دهدشتی، ١٣٦٣: ٩٠، و نیز: پوردادود، ١٣٨٦: ١١٠ و همچنین: بهار، ١٣٨٤: ٧٢، زهر، ١٣٨٤: ٣٨٧) (dostkhah، ١٣٧٩: ٨٦٥، Pourdawuod، ١٣٨٦: ١١٠ و همچنین: bahar، ١٣٨٤: ٧٢، Zener، ١٣٨٤: ٣٨٧) در بندهشن، آستووهاد (= دیو مرگ، که جدا کننده‌ی استخوان‌هاست) با وای یکی دانسته شده است. (دادگی، ١٣٨٠: ٤٧) (Daddgy، ١٣٨٠: ٤٧) زمان (= زروان) نیز، گاه در متون فارسی معادل مرگ به کار می‌رود.<sup>٢</sup> بنابراین میان زمان و مرگ و تقدیر پیوند نزدیکی وجود دارد.

در یونان، کروئوس – که معادل ایزد زروان، خدای زمان پنداشته شده – جایگزین Coelus شده و در نزد رومیان، Saturne. معنی نام این دو ایزد، آسمان چرخان، یا گنبد دوار است، (نک:

لوفلر، ١٣٨٦: ٩٦) (نک: Loffler ، ١٣٨٦: ٩٦) که قرابت زروان (= کرونوس) با آسمان و همکاری آنها را به اثبات می‌رساند. هرودوت نیز بیان داشته است که ایرانیان گنبد آسمان را زئوس می‌گویند. این سخن، پیوند میان زروان، زئوس و آسمان را آشکار می‌کند. (بنونیست، ١٣٨٦: ٩٤) (Benonist ، ١٣٨٦: ٩٤)

در میان اعراب نیز اعتقاد به دهر (= روزگار = زمان = زروان) سابقه‌ی طولانی دارد. البته درباره‌ی این که میان دهر اعراب و زروان ایرانی پیوندی باشد و اعراب در پیش از اسلام، این اعتقاد را از ایرانیان گرفته باشند، سند و دلیلی در دست نیست.<sup>۳</sup> اعراب جاهلی، دهر را در موقع حوادث و بلایا چون مرگ و پیری نکوهش می‌کردند و می‌گفتند: «قوارع دهر بدیشان اصابت کرد، یا دهر ایشان را نابود کرده است و این معانی را در اشعارشان نیز می‌آوردند.» (ابن منظور، ١٤٠٥: ٢٩٤/٤) (Ibn manzour ، ١٤٠٥: ٢٩٤) آنچه در سخن ابن منظور بیان شده، کاملاً یادآور ایزد زروان و وای است. وای (= آستوهاد) سبب از هم پاشیدگی بدن انسان و پیری و پوسیدگی می‌شود؛ چنان که نزد اعراب نیز، تیرهای رها شده از کمان دهر، باعث پیری و سرانجام مرگ می‌شود.

بنابراین، باید سپهر پاسخگوی سرنوشتی باشد که برای آدمیان می‌نویسد. اما به راستی او مشیت بشری زادگان را رقم می‌زند؟ این پرسشی است که ابن شبلی از آسمان می‌پرسد:

بِرَبِّكَ أَيُّهَا الْفَلَكَ الْمَدَارُ أَقْصَدُ ذَا الْمَسِيرُ أَمْ اضْطَرَارُ<sup>۴</sup>

(= ای سپهرگردان! تو را به پروردگارت سوگند، آیا این گردش تو از روی قصد و اراده است یا به اجبار و اضطرار؟)

بغدادی، آسمان را طرف خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: آیا این چرخش<sup>۵</sup> و دور تو که ظاهراً به قصد تمشیت امور موجودات است، به اختیار تو انجام می‌گیرد، یا این که تو نیز در چنبر تقدیر دیگر کس قرار داری؟ آیا تو که از مگوناتی و مسبوق به عدم نیستی، در افعال خودمختاری، یا همانند همه‌ی موجودات در جبر و اضطرار به سر می‌بری؟ بغدادی محتملاً می‌خواهد این نکته را همچون خیام به خواننده شعرش ابلاغ کند که:

نیکی و بدی که در نهاد بشر است شادی و غمی که در قضا و قدر است  
با چرخ مکن حواله کاندر ره عشق چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است

(خیام، ١٣٨٥: ٧٧)





(= و زمین دیگری جز این زمین به ما دهند و آسمان ها دچار شکافتگی گردند...) <sup>٩</sup>  
 و أذهلت المراضع عن بنيتها      لدهشتها و عطلت العشار  
 (= و زنان شیرده از ترس و وحشت، فرزندشان را به فراموشی سپارند و شتران آبستن رها  
 شوند...) <sup>١٠</sup>

و غشى البدر من فرق و دعر      خسوف ليس يجلى او سرار  
 (= و خسوف از ترس و وحشت، ماه را بپوشاند؛ خسوفی که زوده نشود و ماه به انتها نرسد...)  
 و سيرت الجبال فكن كئيباً      مهيلات و سجرت البحار  
 (= و کوه ها چون تلی از ریگ پراکنده به حرکت در آیند و دریاها به هم آمیخته گردند...) <sup>١١</sup>

پیشتر، سخنانی از فردوسی نقل کردیم که در آن به جاودانگی و عدم فرسایش آسمان اشاره شده بود، اما در شاهنامه ابیاتی از زبان اشخاص بیان شده که در آن به زوال سپهر تأکید شده است؛ فریدون، زمانی که به سلم و تور، پیغام سازگاری و آشتی نمودن با ایرج می‌دهد، فلک را با همه-ی قدرتش زوال پذیر می‌خواند:

خماند شما را همان روزگار      نماند خمائیده هم پایدار  
 (همان، ١١٣/١) (ibid، ١١٣)

که سخن فریدون، مطابق با ابیاتی است که از ابن شبلی بیان شده است.

## ٢. نفي خرد

بغدادی، پس از آن که فرجام آسمان را در شعرش نقش می‌کند، از فیلسوفان و خردورزان سخن به میان می‌آورد؛ همان‌هایی که بنابر گفته‌ی غزالی، آسمان را دارای اراده می‌بینند. (بنگرید: غزالی، ١٦٥:٢٠٠٢) (بنگرید: Ghazali، ١٦٥:٢٠٠٢) او خاطر نشان می‌کند که نه آسمان که شما تقدیرکننده‌ی سرنوشت انسان‌ها می‌دانید و نه انسان، هیچ یک دارای اختیاری نیستند و هیچ خردمندی در برابر آنچه رخ خواهد داد، ایستادگی نتواند کرد:

فأين ثابتُ ذي الالباب فينا      و أين مع الرجوم لنا اصطبارُ

(= در آن هنگام، خردمندان چگونه می‌توانند ایستادگی کنند و ثابت قدم بمانند و ما کی می‌توانیم در حالتی که شهاب‌های گداخته به سوی ما می‌آیند، صبر و شکیبایی پیشه سازیم.)  
 ابن شبلی، پس از این سرگشتگی‌ها به نقص عقل و ناکارآمدی آن اشاره می‌کند و آن را در شناخت حقیقت ناتوان می‌یابد:







ببایست ماندن که خود روزگار همی کرد با جان تو کارزار  
(همان، ٢٩٧/١) (ibid، ٢٩٧)

ویژگی‌یی که بارمان از روزگار نشان می‌دهد، خصلت جنگجویی او با آدمیان است؛ همان سخنی که بغدادی نیز درباره‌ی دهر بیان می‌دارد: «ایامٌ تُعرَفنا مُداها» که نزدیکی دو سخن کاملاً آشکار است.

بنابراین سخن می‌توان مدعی شد که هر دو شاعر، به گونه‌ای بدبینی دچار گشته‌اند. اگر ابن شبلی، جنگاوری دهر (= زمان = زروان) با آدمیان را به میان می‌کشد و زندگی و سرانجام آدمی را رنج و مرگ می‌بیند، فردوسی نیز از این خصوصیت برکنار نیست. او هرگاه پهلوانی در خاک می‌غلند، پادشاهی مرگ را در آغوش می‌گیرد و پهنه‌ی خاک را رها می‌کند و یا این‌که متوجه به پیری رسیدن خویش می‌شود، نومیدی و بدبینی خود را بر کار هستی نمایان می‌سازد:

نه چون من بود خوار و برگشته بخت به دوزخ فرستاده ناکام رخت  
نه امید عقبی، نه دنیا به دست سراسیمه از هر دو برسان مست  
(همان، ٤١/٦ م.) (ibid، ٤١ م.)

باید به این نکته اذعان داشت که بدبینی فردوسی به گیتی، از زروان گرایی ناخودآگاه او برخاسته است. در مینوی خرد که متنی با گرایشات زروانی است، بر این نکته تأکید شده که نباید به کار گیتی اعتماد کرد، حتی به نیکی آن: «به هیچ نیکی گیتی تکیه مکن؛ چه، نیکی گیتی همچون ابری است که در روز بهاری آید که به هیچ کوه نپاید.» (تفضلی، ١٣٧٩: ٢٤) (Tafazali، ١٣٧٩: ٢٤)

سوء نگاه ابن شبلی به هستی، زمانی اوج می‌گیرد که بحث مرگ پیش می‌آید. او در بیتی از آسمان می‌پرسد:

و عندک تُرْفَعُ الأرواحُ ام هل مع الاجسادِ یدرکها البوارُ

(= آیا ارواح به سوی تو خوانده می‌شوند (= برده می‌شوند) یا آنها نیز به همراه کالبدها هلاک می‌گردند؟) همه‌ی کلام شاعر آن است که آیا سرانجام انسان، نیستی مطلق است؟ پاسخ پرسش بغدادی، در رباعی‌یی از خیام آمده است:

ای آن که نتیجه‌ی چهار و هفتی و ز هفت و چهار دائم اندر تفتی

می خور که هزار بار بیشتر گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی

(خیام، ١٣٨٥: ١٠٥) (Khayyam، ١٣٨٥: ١٠٥)

بغدادی با بیان آن پرسش، در پی آن است که سخن شبیه به رباعی خیام را به ذهن خواننده‌ی شعرش متبادر کند. سخن ابن شبل و خیام به باورهای دهریه سرشته شده است. دهریان گروهی بودند که نظام آفرینش را بر اساس طبع و طبیعت می‌پنداشتند، نه خلق؛ یعنی، به از عدم به وجود آمدن موجودات اعتقادی نداشتند و بر این باور بودند که همه چیز و همه کس، بر بنیان طبیعت خود هستی یافته است و به کاری مشغول است. آنان موجودات را حاصل چهار عنصر و هفت آسمان می‌دانستند و دهر را قدیم ذاتی و زمانی می‌شمردند. بنابه گفته‌ی شهرستانی، صنفی از آنان منکر خالق و بعث و اعاده هستند و برخی به خالق و آفرینش و ابداع معتقدند، ولی به بعث و اعاده‌ی آدمی باور ندارند. شهرستانی دهریان عرب را «معطله» نامیده است. (نک: شهرستانی، ٢٠٠٣: ٢٦٨/٢ و نیز: غزالی، ١٠٠: ٢٠٠٢ و همین طور: مقدسی، ١٣٨٦: ٥٦٠/٢) (نک: Shahrastani، ٢٠٠٣: ٢٦٨ و نیز: Ghazali، ١٠٠: ٢٠٠٢ و همین طور: Moghaddasi، ١٣٨٦: ٥٦٠)

عدم اعتقاد به بعث و اعاده‌ی بشر در سخن ابن شبل و خیام نمایان است و بیشتر ما را بر آن می‌دارد که آنان را از جمله‌ی دهریه بدانیم؛ بنابراین، اگر در سخن آنان بدبینی نسبت به آفرینش وجود دارد، از همین دهری‌گری آنها برخاسته است. چنان که پیش از این، درباره‌ی فردوسی نیز دیدیم که اعتقاد ناخودآگاه او به دهر (= خدای زمان = زروان) او را دچار بدبینی کرده است. او نیز با یاد مرگ، هستی و آرزوهای او را که آن برای آدمی به وجود می‌آورد، شیرین نمی‌یابد:

ایا دانشی مرد بسیار هوش همه چادر آزمندی میپوش  
که تخت و کله چون تو بسیار دید چنین داستان، چند خواهی شنید  
رسیدی به جایی که بشتافتی سرآمد کزو آرزو یافتی  
چه خواهی از این تیره خاک نژند که هم بازگرداندت مستمند  
اگر چرخ گردان کشد زین تو سرانجام خشت است بالین تو  
(فردوسی، ١٣٨٦: ٣١٥/١) (Ferdowsi، ١٣٨٦: ٣١٥)

بغدادی نیز در ادامه‌ی قصیده‌ی خویش، درباره‌ی این که فرجام وجود آدمی مرگ است، ابیاتی سروده است:



بنابر سخن شاعر، جهان سراسر شرّ است و انسان ها بهره‌ای جز شرّ در زندگی نخواهند یافت. فردوسی نیز چون ابن شبل، جهان را در پنجه‌ی شرّ گرفتار می‌بیند. گفتیم که آیین زروانی بر فردوسی تأثیر بسیار داشته است. درباره‌ی این ایزد، اسطوره‌ای وجود دارد که در بحث ما، یاد کرد آن در خور است:

زروان، خدایی قدیم است که چون هیچ کس در آسمان و زمین نمی‌زیست، او زندگی داشت. زروان کبیر نهصد و نود و نه سال به دعا و قربانی پرداخت تا او را پسری باشد، اما چنین نشد. او در خویش اندیشید و به تردید دچار گشت و از آن شک، او را غمی حادث شد. از آن دعا و قربانی هر مزد پدیدار شد و از تردید، اهریمن به وجود آمد. زروان با خود پیمان بست هر یک پیش از دیگری از شکم او برون شود، چیرگی و پادشاهی بر جهان را بدو سپرد. با آن که هر مز به باب خروج نزدیکتر بود، اهریمن حيله کرد و شکم زروان درید و پیش از هر مزد برون آمد و پادشاهی بر دنیا را گرفت. (نک: شهرستانی، ٢٠٠٣: ٢٦٠/١ و نیز: یعقوبی، ١٣٨٧: ٢١٧/١) (نک: Shahrastani، ٢٠٠٣: ٢٦٠ و نیز: Yaqubbi، ١٣٨٧: ٢١٧) در متون پهلوی، مدّت غلبه‌ی اهریمن بر گیتی، نه هزار سال گفته شده است. در این آیین، عمر جهان به دوازده هزار سال تقسیم می‌شود که بخش عمده‌ی آن به حاکمیت شروران و اهریمن صفتان می‌گذرد. (دادگی، ١٣٨٨: ١٢٠) (Daddgy، ١٣٨٨: ١٢٠)

در شاهنامه داستان‌های زیادی وجود دارد که می‌تواند حاکمیت بلند مدت اهریمن (= شرّ) در هستی را نشان دهد. در عاقبت ضحاک می‌بینیم که، وقتی فریدون اراده‌ی کشتن او می‌کند، سروشی غیبی بر فریدون حاضر می‌شود و او را از کشتن منع می‌کند:

بیامد سروش خجسته دمان مزن - گفت - کو را نیامد زمان

(فردوسی، ١٣٨٦: ٨٢/١) (Ferdowsi، ١٣٨٦: ٨٢)

سروش فریدون را می‌گوید که ضحاک را در دماوند کوه به بند بکشد. اما چرا نکشتن و بستن؟ نکشتن ضحاک بدان دلیل است که عمر شرّ در هستی برای مدت طولانی تضمین شده است و این برخلاف حکمت زروانی است که اهریمن صفتی چون دهاک کشته شود. او باید برای مدتی کوتاه به بند کشیده شود. سپس در پوسته و ظاهری دیگر، مثل سلم، تور، افراسیاب، خلفای عباسی یا محمود غزنوی ظهور کند.

سهراب پس از بالیدن و به چهارده سالگی رسیدن، چون به وسیله‌ی مادر در می‌یابد که پدرش رستم دستان است، مصمم می‌شود افراسیاب تورانی و کاوس ایرانی را که سرشت اهریمنی دارند، از پادشاهی کنار گذارد و رستم را که نیروی اهورایی است، جایگزین آنها سازد:



در آیات قرآن به سجده کردن فرشتگان و آموختن اسامی خداوند به آدم اشاره شده است: «پس چون آدم تمام زنده گشت، خدای فرشتگان را فرمود که مر آدم را سجده کنید. همه سجده کردند.» (جمعی از علمای ماوراء النهر، ١٣٨٧: ١١ و نیز نک: نیشابوری، ١٣٨٦: ١٠) (A group ١٣٨٧: ١١ و نیز نک: Nishaburi، ١٣٨٦: ١٠) فرشتگان دلیل برتری آدم بر خود را از خداوند می پرسند: «ملک تعالی گفت: شما را آن فضل نیست، او را فضل که زیادت نهادم به علم نهادم، و شما را آن علم نیست که او راست. ایشان گفتند هر چه او داند ما نیز دانیم که ما پیش از وی بدین زمین بودیم و به آسمان ها. آن گاه ملک تعالی گفت: نام های این خلق بگویند که من آفریده ام. همه عاجز شدند ... آن گاه آدم را گفت: انبئهم باسمائهم. آدم نام همه چیزها بگفت. حق تعالی گفت: نگفتم که من به دانم که فضل که راست.» (همان، ١١) (Nishaburi، ١١)

با آن که خداوند اسماء الهی را به انسان می آموزد و فرشتگان را مجاب می کند که در مقابل آدم سجده کنند و او را بر خود برتری دهند، بغدادی به گونه ای سخن می گوید که گویی آدم از سوی خداوند فریب خورده و بازیچه ای بیش نبوده است. او می گوید: ارجحیت آدم بر فرشتگان، سودی برای او در بر نداشت. او از بهشت رانده شد، سپس طلب آمرزش کرد و با وجود این که مورد مغفرت قرار گرفت، تا ابد مورد سرزنش واقع می گردد. بدین ترتیب آن که به آرزویش درباره ی انسان رسید، شیطان بود. در فحوای سخن بغدادی، اعتقاد به پیروزی نیروهای اهریمنی را می توان دید، همان طور که پیش از این درباره ی فردوسی، این باور زروانی را دیدیم.

و لم ينفعه بالأسماء علمٌ و ما نفع السجودُ و لا الجوارُ

(= نه دانستن تمامی اسامی خداوند برایش مفید واقع شد و نه سجود فرشتگان در برابر او، و نه هم جواری اش با خداوند او را سود بخشید.)<sup>٢٠</sup>

فاخرجُ ثمَّ اهبطُ ثمَّ أودى فُتربُ السافياتِ له شعارُ

(= از بهشت بیرون رانده شد و به زمین هبوط کرد، سپس فنا گردید و گرد و غبار برخاسته از بادها، تن پوشش گردید.)<sup>٢١</sup>

فادرکه بعلم الله فيه من الكلمات للذنب اغتفارُ

(= پس با علم خداوند کلماتی را فرا گرفت که از گناهش استغفار کند.)<sup>٢٢</sup>

و لكن بعد غفران و عفو يُعيرُ ما تلا ليلاً نهارُ

(= اما با وجود غفران و آمرزش الهی، مادامی که در پس شب ها، روزها می آیند، مورد سرزنش واقع می گردد.)

لقد بلغ العدو بنا مُناه و حلَّ بآدمٍ و بنا الصغارُ  
 (= دشمن به آرزوهایش در حق ما رسید و آدم و فرزندانش دچار خواری و حقارت گردیدند.)  
 و تنها ضائعين كقوم موسى و لا عَجَلٌ اضلَّ و لا خوارُ  
 (= و ما سرگشته و تباه کردار، چون موسی شدیم، گمراهی که گوساله سامری و بانگ آن به مرتبه‌اش نمیرسد.)<sup>٢٣</sup>

فيا لك اكلة ما زال منها علينا نعمة و عليه عارُ  
 (= تو چه طعامی بودی که ما را دچار عقوبت ابدی کردی و آدم را دچار ننگ ساختی.) نظامی  
 در بی مقداری طعامی که آدم خورد و گناهکار شد، گوید:  
 آمده در دام چنان دانه‌ای کمتر از آوازه‌ی شکرانه‌ای  
 (همان، ٣٤/١) (Ferdowsi، ٣٤)

چنان که پیش از این نیز آمد، هدف از به تصویر کشیدن داستان خلقت و هبوط و عذر آدم از سوی بغدادی، رسیدن به این نکته بوده که آدم و نوع آن، از بدو تولد تا ابد مجبور و بی‌اراده آفریده شده است. او حتی آدمیانی را که هنوز زاده نشده‌اند، در مجازات می‌بیند:  
 نعاقب في الظهور و ما وُلدنا و يُذَبَّحُ في حثَا الامِّ الحوارُ  
 (= در صلب پدرانیم و هنوز زاده نشده‌ایم که مجازات می‌شویم و در دل مادران سر بریده می‌گردیم.)<sup>٢٤</sup>

و ننتظر البلبايا و الرزايا و بعدُ فلولوعيد لنا انتظارُ  
 (= هم‌چنان چشم به راه بلایا و مصایب هستیم و پس آن به وعده‌هایی که به ما داده شده است، دل خوش می‌داریم و انتظار می‌کشیم.)  
 و نخرجُ کارهين كما دخلنا خروجَ الضبِّ اخرجہ الوجارُ  
 (= همان‌گونه که با اکراه به دنیا می‌آییم، از آن به اکراه بیرون می‌شویم؛ چونان سوسماری که از لانه‌اش رانده می‌شود.)  
 فماذا الإمتنانُ علی وجودٍ لغير الموجدين به الخيارُ  
 (= پس چه متنی است بر هستی که موجودات در انتخاب آن اختیاری ندارند.)



در این ابیات، سخنان فیلسوفی دیده می‌شود که خود را در چنبر جبر گرفتار می‌بیند. حقیقت آن است که دهرگرایی شاعر - که پیش از این نیز درباره‌ی آن سخن گفتیم - او را به این اندیشه سوق داده است. دهر یا خدای زمان، از هنگام تولد نوزاد انسان، زمینه را برای نابودی او فراهم می‌کند؛ دهر با تیرهای زهرناک خود که از کمان رها می‌کند، دل فرزندان آدمی را غرقه در خون می‌کند و بشر سنتی نیز - بنابر گفته‌ی یونگ - خود و گیتی را از او در خطر می‌بیند. (نک: یونگ، ۱۳۸۷: ۱۴۴) (نک: Yong، ۱۳۸۷: ۱۴۴)

فردوسی نیز به مانند شاعر عرب، خود را اسیر تیرهای خدای زمان (= زروان) می‌بیند. بهار معتقد است که ایرانیان تحت نفوذ فرهنگ بین النهرین، سرنوشت انسان را یکسره در دست خدایان می‌دیدند. (بهار، ۱۳۸۴: ۴۳۰ و نیز: بویس، ۱۳۷۵: ۳۹۲/۲) (bahar، ۱۳۸۴: ۴۳۰ و نیز: Boyce، ۱۳۷۵: ۳۹۲/۲) در متون پهلوی، این باور به فراوانی دیده می‌شود. در مینوی خرد، انسان کاملاً تحت نفوذ بخت تلقی شده است: «و بخت است که به هر کس و هر چیز مسلط است.» (تفضلی، ۱۳۷۹: ۵۷) (Tafazali، ۱۳۷۹: ۵۷) از آنجا که فردوسی از این باورها به طور ناخودآگاه و یا احتمالاً آگاهانه تأثیر پذیرفته، چنین ابیاتی را در مجبور بودن آدمی سروده است:

بکوشیم و ز کوشش ما چه سود کز آغاز بود، آنچه بایست بود

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۲۹۶ م.) (Ferdowsi، ۱۳۸۶: ۲۹۶ م.)

نیشته چنین بود و بود آنچه بود نیشته نکاهد نه هرگز فزود

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۱۱۷ م.) (Ferdowsi، ۱۳۸۶: ۱۱۷ م.)

چه سازی چو چاره به دست تو نیست درازست و در دام و شست تو نیست

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۲۱۰ م.) (Ferdowsi، ۱۳۸۶: ۲۱۰ م.)

در مینوی خرد، گفته شده است که به وسیله‌ی بخت نادانی به دانایی، و بدی به خوبی مبدل می‌شود: «مرد کاهل و نادان و بد، هنگامی که بخت با او یار شود، کاهلی‌اش به کوشش همانند شود و نادانی‌اش به دانایی و بدی‌اش به نیکی.» (تفضلی، ۱۳۷۹: ۶۲) (Tafazali، ۱۳۷۹: ۶۲) فردوسی در دو بیت، این اعتقاد در مینوی خرد، که متنی است نیمه زروانی را بازگو کرده است:

همان کالبد مرد را کوشش است اگر بخت بیدار در جوشش است  
 به کوشش بزرگی نیاید به جای مگر بخت نیکش بود رهنمای  
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۸۸/۶ م.) (Ferdowsi، ۱۳۸۶: ۱۸۸ م.)

### نتیجه گیری

با توجه بدانچه گذشت، اشتراک در اندیشه و باور دو اندیشمند و شاعر را، به روشنی می‌توان دید؛ تفکرات هم‌جنسی که دارندگان آن از یک نسب و نژاد مشترک نیستند. این موضوع نشان دهنده‌ی آن است که اندیشمندان در طول تاریخ و در ممالک گوناگون، دارای پرسش‌ها و سرگشتگی‌های یکسانی بوده‌اند؛ اگر چه از دید مکانی یا زمانی از یکدیگر دور باشند؛ چنان که می‌توان میان دو شاعر متفکر؛ یعنی ابن شبل و فردوسی، یا صادق هدایت و خیام و بوالعلاء قرابت و هم‌سنخی فکری دید.

ابن شبل و فردوسی از جمله‌ی متفکرانی‌اند که تردید و شک در ذهن و قلب آنان جریان دارد و این تحیر، در اشعار آنان هویدا است. به نظر می‌رسد که دو شاعر، میان تعبّد و تعقل درگذارند؛ چرا که در کمال عقل‌ورزی، خرد را نارسا و ناکارآمد در شناخت حقیقت می‌بینند. مطلوب آنان است که خیر در جهان را بپذیرند، ولی سرشت آمیخته به شرّ در روزگار و تجربه‌ی آن توسط دو شاعر، آنان را معتقد به وجود شرّ در آفرینش می‌سازد. هر دو، مرگ را در زندگی آدمیان به آشکار دیده‌اند. آنان نمی‌توانند نسبت به زندگی که فرجامش نیستی است، دل خوش کنند؛ لذا هیچ درمانی برای درد خود نمی‌یابند؛ نه تعقل، نه تعبّد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. به عنوان نمونه می‌توان به این ابیات اشاره کرد:

مرا دارد مسلسل راهب آسا

فلک کز روترست از خط ترسا

(خاقانی، ۱۹: ۲۵۳۷)

چون نگویی که چه افتاد تو را با من

ای ستمگر فلک، ای خواهر آهن من

(ناصرخسرو، ۳۵: ۱۳۷۱)

در فلکی با فلک آهسته باش

دایره کردار میان بسته باش

(نظامی، ۱۳۷۶: ۳۵/۱)

بیدادگری شیوه‌ی دیرینه تست

ای چرخ فلک، خرابی از کینه‌ی تست

(خیام، ۶۸: ۱۳۸۵)

اگر ز آهنی چرخ بگدازدت چو گشتی کهن نیز ننوازدت

(فردوسی، ۱۳۶۳: ۱۸۹/۲ م.)

أناها أيها الفلك المدارُ أذهب ما تُطرق أم جبارُ

(بحتری، ۱۴۲۲: ۲۹۰/۱)

در ایلیاد، اگر هلن تن خود را تسلیم پاریس می‌کند، این کار نه از اراده‌ی خود اوست، بلکه آفرودیت، برای او چنین سرنوشتی را رقم زده است.

۲. در شاهنامه، در بسیاری موارد می‌بینیم که زمان در معنی مرگ به کار رفته است: کنون آمدم تا زمانم کجاست به پیش تو ای داور داد و راست

(همان، ۳۸۶/۶)

زمین بستر و پوشش از آسمان به ره دیدبان تا کی آید زمان

(همان، ۷۶/۶)

۳. بعضی محققان معتقدند که اعتقاد به ایزد زمان (= زروان) از باورهای مردمان بابل بوده که در میان ایرانیان رسوخ پیدا کرده و در دوره‌ی هخامنشی و اشکانی از مقبولیت عموم برخوردار شده، اما در دوره‌ی ساسانی اهمیت بیشتری یافته است. (نک: هینلز، ۱۳۸۶: ۱۱۱)

۴. قصیده‌ی بغدادی، در استقبال از چکامه‌ای از بحتری با این مطلع سروده شده است:

أناها أيها الفلك المدارُ أذهب ما تُطرق أم جبارُ

(بحتری، ۱۴۲۲: ۲۹۰/۱)

۵. در جهان کهن، آسمان گردان و زمین محور گردش آسمان پنداشته شده است. در متون ادبی فارسی، به گردش سپهر و تحرک آن بسیار اشاره شده است؛ خواجه، سپهر را «تیزرو» می‌خواند. (حافظ، ۱۳۷۷: ۳۵۵) نظامی آن را «گنبد پوینده» می‌گوید. (نظامی، ۱۳۷۶: ۴۱/۱)

۶. در قرآن به گردش افلاک اشاره شده، ولی پاسخی به پرسش شاعر در آن نیست. (نک: یس، ۳۶/ آیه‌ی ۴۰ و نیز: انبیاء، ۲۱/ آیه‌ی ۳۳)

۷. برگرفته از این بیت نظامی است که: خنده ز ند چون نگرد روی تو مه که شود کاسته چون موی تو

(همان، ۳۷/۱)

۸. اشاره است به: (التکویر، ۸۱/ آیه‌ی ۱ و ۲)

۹. (نک: الانفطار، ۸۲/ آیه‌ی ۱ و ۲)

۱۰. (نک: حج، ۲۲/ آیه‌ی ۲)

۱۱. (بنگرید: مزمل، ۷۳/ آیه‌ی ۱۵)

۱۲. مولانا، فیلسوفان را به نابینا و دلیل و برهان آنان را به عصا همانند کرده است:

پای نابینا عصا باشد عصا تا نیفتد سرنگون او بر حصا

با عصا کوران اگر ره دیده اند در پناه خلق روشن دیده اند

(مولانا، ۱۳۷۵: ۹۶/۱ و نیز نک: همان، ۱۵/۱)

۱۳. در همین باره گفته اند:

نهاية أقدم العقول عقل و اکثر سعی العالمين ضلال

(ابی‌اصیبغه، ۱۹۶۵: ۴۶۲ و نیز نک: انصاری،

۱۳۸۶: ۲۶۰)

۱۴. در بیت اشاره‌ای است به: (التکویر، ۸۱/ آیه‌ی ۱۵ و ۱۶)

١٥. بحتری نیز سخنی نزدیک به آنچه بغدادی گفته، دارد:  
لنأفَى الدَّهْرَ أَمَالَ طُـوَالٍ تُرَجِّبُهُمَا وَأَعْمَارُ قِصَارٍ

(بحتری، ١٤٢٢: ١/٢٩٠)

١٦. بیت تلمیح دارد به: (بقره، ٢/ آیه ی ٢٩ و طه، ٢٠/ آیه ی ٥٣)

17.Good

18.Evil

١٩. نک: (طه، ٢٠/ آیه ی ١٢٢)

٢٠. بنگرید: (بقره، ٢/ آیه ی ٣١ و ٣٤)

٢١. نک: (بقره، ٢/ آیه ی ٣٦ و اعراف، ٧/ آیه ی ٢٤)

٢٢. نک: (بقره، ٢/ آیه ی ٣٧)

٢٣. بنگرید: (اعراف، ٧/ آیه ی ١٤٨ و طه، ٢٠/ آیه ی ٨٨)

٢٤. از پیامبر نقل شده است: «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّهٖ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهٖ» (بغدادی، ١٩٩٨: ١١٧).

#### کتابنامه

١. ابن ابی اصیبعه، ١٩٦٥ میلادی، طبقات الاطباء، بیروت، دارالنشر.
٢. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، ١٤٠٥ هـ. ق، لسان العرب، ادب الحوزه، قم.
٣. انصاری، خواجه عبدالله، ١٣٨٦، طبقات الصوفیه، تصحیح: محمد سرور مولایی، تهران، توس.
٤. بحتری، ابوالعباده، ١٤٢٢ هـ. ق، دیوان، بیروت، موسسه العلمی للمطبوعات.
٥. بغدادی، طاهر بن محمد، ١٩٩٨ میلادی، الفرق بین الفرق، بیروت، الدار الشامیه.
٦. بنونیست، امیل، ١٣٨٦، بین ایرانی، ترجمه: بهمن سرکاراتی، تهران، قطره.
٧. بویس، مری، ١٣٧٥، تاریخ کیش زردشت، ترجمه: همایون صنعتی زاده، تهران، توس.
٨. بهار، مهرداد، ١٣٨٤، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگه.
٩. پورداد، ابراهیم، ١٣٨٦، گزارش خرده اوستا، تهران، اساطیر.
١٠. تقضلی، احمد، ١٣٧٩، گزارش مینوی خرد، تهران، توس.
١١. جمعی از علمای ماوراء النهر، ١٣٨٧، ترجمه تفسیر طبری، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز.
١٢. حموی، یاقوت، بی تا، معجم الادب بالارشاد الی الادیب الی المعرفه الادیب، بیروت، دارالغرب اسلامی.
١٣. خاقانی، افضل الدین ابراهیم، ٢٥٣٧ سال شاهنشاهی، دیوان، تصحیح: علی عبدالرسولی، تهران، کتابخانه ی خیام.
١٤. خیام، عمر بن ابراهیم نیشابوری، ١٣٨٥، رباعیات، تصحیح: محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران، اساطیر.
١٥. دادگی، فرنیغ، ١٣٨٠، بندهشن ایرانی، گزارش: مهرداد بهار، تهران، توس.
١٦. \_\_\_\_\_، ١٣٨٨، بندهشن هندی، گزارش: رقیه بهزادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
١٧. دریایی، تورج، ١٣٨٨، شهرستان های ایران شهر، ترجمه: شهرام جلیلیان، تهران، توس.
١٨. دوستخواه، جلیل، ١٣٧٩، گزارش و پژوهش اوستا، تهران، مروارید.
١٩. دهدشتی، آذرمدخت، ١٣٦٣، سی روزه ی کوچک، سی روزه ی بزرگ، تهران، فروهر.
٢٠. زهر، آر. سی، ١٣٨٧، طلوع و غروب زردشتی گری، ترجمه: تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
٢١. \_\_\_\_\_، ١٣٨٤، زروان یا معمای زردشتی گری، ترجمه: تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.

٢٢. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، ٢٠٠٣ ميلادي، *حواشي: صلاح الدين حواري*، بيروت، دارومكتبة الهلال.
٢٣. صفدي، صلاح الدين خليل، ١٣٩٤، *الوافي بالوفيات*، بيروت، دارالنشر.
٢٤. غزالي، ابو حامد محمد بن محمد، ١٣٦١، *كيمياء سعادت*، تصحيح: حسين خديوجم، تهران، علمی و فرهنگی.
٢٥. \_\_\_\_\_، ٢٠٠٢، *تهافت الفلاسفة*، حواشي: علي بوملهم، بيروت، دارومكتبة الهلال.
٢٦. فرخزادگان، آذر فرنبغ، ١٣٧٥، *ماتیکان گجستک ابائيش*، ترجمه: ابراهيم ميرزاي ناظر، تهران، هيرمند.
٢٧. فردوسی، ابوالقاسم، ١٣٦٣، شاهنامه، تصحيح: ژول مول، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی.
٢٨. \_\_\_\_\_، ١٣٨٦، *شاهنامه*، تصحيح: جلال خالقي مطلق، تهران، مرکز دايره المعارف بزرگ اسلامي.
٢٩. لوفلر، دلاشو، ١٣٨٦، *زبان رمزي افسانه ها*، ترجمه: جلال ستاري، تهران، توس.
٣٠. مقدسی، مطهر بن طاهر، ١٣٨٦، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
٣١. مولانا، جلال الدين محمد بلخي، ١٣٧٥، *مثنوی*، تصحيح: رينولد نیکلسون، تهران، پژوهش.
٣٢. ناصر خسرو، ابومعین قبادیانی، ١٣٧٨، *دیوان*، تصحيح: مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
٣٣. نظامی، الیاس بن یوسف، ١٣٧٦، کلیات، تصحيح: وحید دستگردی، تهران، علم.
٣٤. نظامی عروضی، احمد بن عمر، ١٣٧٥، *چهارمقاله*، تصحيح: محمد قزوینی، تهران، جامی.
٣٥. نیشابوری، ابواسحاق، ١٣٨٦، *قصص الانبياء*، تصحيح: حبيب یغمایي، تهران، علمی و فرهنگی.
٣٦. هینلز، جان، ١٣٨٥، *شناخت اساطير ايران*، ترجمه: باجلال فرخی، تهران، اساطير.
٣٧. \_\_\_\_\_، ١٣٨٦، *شناخت اساطير ايران*، ترجمه: احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، نشر چشمه.
٣٨. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ١٣٨٧، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه: محمد ابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
٣٩. یونگ، کارل گوستاو، ١٣٨٧، *اسطوره‌های نو*، ترجمه: جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.

## Sources

1. Ibn Abi Asybeia, 1965, Alatababa classes, Beirut, Daral-Nashr.
2. Ibn manzour Muhammad, Jamal al-Din Muhammad b. Makram, 1405 AD. Q., Lassan al-Arab, Adib al-Hussea, Qom.
3. Ansari, Khwaja Abdullah, 1386, Al-Sufi's classes, Correction: Mohammad Sarvom molai, Tehran, Toos.
4. Bahtrey, Abu al-Abadeh, 1422 AD. Q. Divan, Beirut, Al-Alami Institute for Press.
5. Baghdadi, Taherbn Muhammad, 1998, Al-Furq al-Furq, Beirut, Eldar Al-Shamieh.
6. Benonist, Emil, 1386, Iranian Religion, Translation: Bahman Sarkarati, Tehran, Drop.
7. Boyce, Mary, 1375, Date of Kish Zardast, Translation: Homayoun Industrial Zadeh, Tehran, Toos.
8. bahar, Mehrdad, 2005, Research on mythology in Iran, Tehran.
9. Pourdawuod, Ibrahim, 2007, Avesta's Report, Tehran, Mythology.
10. Tafazali, Ahmad, 2000, Report Minoos wisdom, Tehran, Toos.
11. A group of Ulaan-e-Nahr scholars, 2008, translation of Tabari's commentary, text editing: Jafar Modares Sadeghi, Tehran, Center Publishing.
12. Hammwy, yagot, Mojaem Aladba, Balearsad al-Daib al-Muraf al-Adib, Beirut, Islamic Dar Al-Arab.
13. . Khaghani, Afzalodin Ibrahim, 2537th Anniversary of the Imperial Court, Divan, Correction: Ali Abdul Razali, Tehran, Khayyam Library.
14. . Khayyam, Omar ibn Ibrahim Neyshaburi, 2006, Rubaiyat, Correction: Mohammad Ali Foroughi and Ghasem Ghani, Tehran, Mythology.
15. Daddgy, Farnbagh, 2001, Bundishan Iran, Report: Mehrdad Bahar, Tehran, Toos.
16. . \_\_\_\_\_, 1388, Indian Benghis, Report: Roghigh Behzadi, Tehran, Institute for Human Sciences and Cultural Studies.
17. daryaie, Toraj, 1388, Iranshahr County, Translation: Shahram Jalilian, Tehran, Toos.
18. dostkhah, Jalil, 2000, Report and Research Avesta, Tehran, Pearl.
19. Dehdashti, Azarmidekht, 1363, Thirty Days, Thirty Days, Tehran, Forouhar.
20. Zener, R. Thirty, 2008, Sunrise and Dusk of Zoroastrianism, translation: Timur Ghaderi, Tehran, Amir Kabir.
21. \_\_\_\_\_, 1384, Zervan or Zoroastrianism, Translated by: Timur Ghaderi, Tehran, Amir Kabir.
22. Shahrastani, Mohammad bin Abdul Karim, 2003, Borders: Salah al-Din Hvari, Beirut, Darumkateh al-Hilal.
23. Safadi, Salah al-Din Khalil, 1394, Alwafi Baululfat, Beirut, Daral-Nashr.

24. Ghazali, Abu Hamed Mohammed ibn Muhammad, 1361, Kimiyah Saadat, Correction: Hossein Khadiojam, Tehran, Scientific and Cultural.
25. \_\_\_\_\_, 2002, Tahfat al-Falafeh, Borders: Ali Boumalam, Beirut, Daromkateh Al-Hilal.
26. Farrokh zadegan, Azafarnbagh, 1996, Matican Gezect Abalish, translated by: Ebrahim Mirzaei, Observer, Tehran, Hirmand.
27. Ferdowsi, Abolghasem, 1363, Shahnameh, Correction: Joule Mol, Tehran, pocket book company.
28. \_\_\_\_\_, 1386, Shahnameh, Correction: Jalal Khaleghi Motlagh, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia.
29. Loffler, Dallasho, 2007, Ramsey's Myths, Translation: Jalal Sattari, Tehran, Toos.
30. Moghaddasi, Motahraban Taher, 2007, Creation and History, Translation: Mohammad Reza Shafiee Kodkani, Tehran, Ad.
31. Molana, Jalal al-Din Mohammad Balkhi, 1375, Masnavi, Correction: Reynold Nicholson, Tehran, Research.
32. Naser Khosrow, Abu Amin Ghobadiyani, 1999, Divan, Correction: Mojtaba Minavi and Mehdi Mohaghegh, Tehran, Tehran University.
33. nazami, Elias ibn Yusuf, 1997, General, Correction: Vahid Dastgerdi, Tehran, Science.
34. nazami, arozi Ahmadbn Omar, 1996, four articles, Correction: Mohammad Qazvini, Tehran, Jamie.
35. Nishaburi, Abu Ishaq, 2007, Qusas al-Anbia, Correction: Habib Yaghmaei, Tehran, Scientific and Cultural.
36. Hinelz, John, 2006, Recognition of Iran's Myths, Translated by: Bajlal Farrokhi, Tehran, Mythology.
37. \_\_\_\_\_, 1386, Recognition of Iranian mythologists, translation: Ahmad Tafazli and Jaleh Amosgar, Tehran, Cheshmeh Publishing House.
38. Yaqubbi, Ahmadbn Aby Yaghoub, 2008, History of Yaghoubi, Translated by: Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran, Scientific and Cultural.
39. Yong, Karl Gustav, 2008, New Mythology, Translation: Jalal Sattari, Tehran, Center Publishing.

## Conformity of Thoughts and Eloquent – Wisely Beliefs of Ibn-e- Shibl of Baghdad and Fardosi

Researcher

Assistant Professor Dr. Raheem M. Jaber

Baghdad University / College of Languages /

Department of Persian Language [drraheem2004@colang.uobaghdad.edu.iq](mailto:drraheem2004@colang.uobaghdad.edu.iq)

2018 A.D /1440 A.H

### Abstract

One of the orators, who appeared in the Arabic literature, but never known as a poet, is Hosein Ibn shibl of Baghdaad and he lived nearly seventy years after Fardosi. Otherwise Ibn shibl, Fardosi is one of the greatest and most famous poets in Persian literature and his name always join with wisdom and he recognized as a sage. In this paper, without criticism of the concepts which are coming, we try to show the nearness and similarity between these two poets with comparison of their thoughts and eloquent and wisely beliefs. In this opportunity we consider the concepts like: role of sky in existence, useless of wisdom, death and pessimism, occurrence of evil, relationship between human and his constraint and authority, in point of views of these two poets. Both of them feel himself as a prison of Zervan( god of time). They look to the life as a very old and subjective. Both of them were pessimistic and saw the torture and death the end of life.

**Key Words: Ibn shibl, Fardosi, Zurvanism, atheism.**

مطابقة الأفكار والاعتقادات الكلامية – الحكمة لابن شبل البغدادي والفردوسي

أ.م.د. رحيم مزهر جبر

جامعة بغداد / كلية اللغات

/ قسم اللغة الفارسية

[drraheem2004@colang.uobaghdad.edu.iq](mailto:drraheem2004@colang.uobaghdad.edu.iq)

### المخلص

يعد ابن شبل البغدادي احد المتكلمين الذين ظهوروا في الادب العربي ولم يكن معروفاً كشاعر، وهو حسين بن شبل من مدينة بغداد وعاش حوالي سبعين عاماً بعد الشاعر الفردوسي وبخلاف ابن شبل ، فإن الفردوسي هو احد اعظم الشعراء في الادب الفارسي واسمه كان يقترن دائماً بالحكمة لذلك عرف بالحكيم، في هذا البحث ودون نقد المفاهيم الآتية ، نحاول ان نبين التقارب والتشابه بين هذين الشاعرين ومقارنة افكارهما واعتقاداتهما الكلامية والحكيمة. في هذا المجال نبين وجهة نظر الشاعرين لدور السماء في الوجود، عدم جدوى العقل، الموت والتشاؤم ، حدوث الشر في الوجود و العلاقة بين الانسان والجبر والاختيار ، ويشعر كلا منهم نفسه اسير الدهر وكلاهما ينظرون للحياة باعتبارها قديمة وذات مظهر ذاتي الوجود وكلاهما متشائماً في تفكيره ، وفي الختام يرى الشاعران بأن الانسان في نهاية حياته ترافقه المعانات حتى الموت.

**الكلمات المفتاحية:** ابن شبل البغدادي ، الفردوسي ، الزروانية ( الزمنية ) ، الدهرية.