

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: ٢٠١٩/١/٢

تاریخ القبول: ٢٠١٩/٣/٢٢

چکیده

یکی از سخنوارانی که در ادب تازی ظهر کرده، امّا رسمًا 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 نویسنده‌گان 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 دهد، 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 بدیبینی، وجود شر 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 بدیبینی، سرانجام آدمی را رنج و مرگ عنوان می‌کنند.

کلیدواژگان: ابن شبل، فردوسی، زروانیه، دهریه.

مقدمه

شاید بتوان سخنواران را در یک نگاه کلی به دو گروه تقسیم کرد؛ یک دسته سخندانانی که رسمًا 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-

اند، بر آنند که بخشی از اندیشه‌های خویش را به کمک زیباییهای هنری، بر جان مخاطب بنشانند و از آن خشکی فلسفه، گاهی بگریزند. اما این تنها ویژه‌ی شخصیت‌های ایرانی نیست، بلکه در ادب عربی نیز کسانی چون ابن شبل بغدادی (الصفدي، ١٣٩٤: ١١/٣، Safadi) ، (١١: ١٣٩٤) پدیدار شده‌اند که شعر آنان، بیانگر ژرفای تفکر آنان است.

ابن شبل شخصیتی متمایز از دیگران در فلسفه و حکمت و آگاه به صناعت طب و افلک بوده است. (فروخ، ١٤٠١: ١٩١، Farrokh) او در شهر بغداد متولد شد و در آنجا بالید و در همان جا نیز به سال ٤٧٤ هـ ق در گذشت. بغدادی علاوه بر این که فردی مقاومت از دیگران و یگانه در فلسفه بود، ادیب و سخنوری کوشانیز به شمار می‌آمد. او صاحب قصیده‌ی «رأيه» ای است که آن را به دلیل مفاهیم و تفکرات بلند، به ابن سینا نسبت داده‌اند، اما از ابن سینا نیست. این قصیده، دلالت بر بلند مرتبگی ابن شبل در حکمت و اطلاع او بر پوشیدنی‌های آن دارد. (حموى، بى تا: ٣/٨٧، Hammwy) در این مقاله، ویژگی‌های فکری قصیده‌ی بغدادی مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما او در این پژوهش تنها نیست، بلکه به همراه او شاعری سرشناس، چون فردوسی و شعر او مطالعه می‌شود.

فردوسی یکی از بزرگترین شعرا فارسی زبان ایرانی است که در سال ٣٢٩ هـ ق در شهر طوس و در ناحیه‌ی طبران و دهی که آن را پاژ می‌خواندند، به دنیا آمد و زندگی کرد و در گذشت. (نک: نظامی عروضی، ٧٥: ١٣٧٥ و نیز: دریایی، ١٣٨٨: ٣٨) (نک: nazami, arozi) ، (نیز: ٧٥: ١٣٧٥ و نیز: daryiae، ٣٨: ١٣٨٨) فردوسی بزرگترین حماسه سرای ایران است که شعر او مورد تقلید بسیاری از شعرا قرار گرفته است، ولی آنچه شعر او را از دیگر حماسه سرایان متمایز می‌کند، وجود ویژگی‌های غیر حماسی در شاهنامه است. شاهنامه اگر چه رو بنایی حماسی دارد، اما در دل آن اندیشه‌ها و باورهای فردوسی که نماینده‌ی قوم ایرانی است، گنجانده شده است.

نگارندگان با مطالعه در شاهنامه‌ی فردوسی و ترجمه‌ی قصیده‌ی ابن شبل، به ویژگی‌های مشترکی میان دو شاعر برخورندند که آنان را بر آن داشت تا این نکته را خاطر نشان کنند، که اگر چه اندیشمندان از نظر موقعیت مکانی و زمانی و نزدی در شرایط مختلفی قرار داشته، ولی چه بسا که از دردها و پرسش‌ها و سرگشتنی‌های یکسانی برخوردار بوده‌اند. فردوسی و ابن شبل در دو موقعیت مختلف قرار دارند؛ یکی از پارسیان است و در طوس زیسته و ظاهراً در صدد احیای فرهنگ پدرانش برآمده است و دیگری از نژاد تازیان است و در پایتخت خلفای

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

بحث و بررسی

۱. سپهر، تقديرکننده یا تقدير شونده؟

در بسیاری از فرهنگ های باستانی، دیده می شود که سرنوشت آدمیان به سپهر و معادل های آن، روزگار و زمانه نسبت داده شده است. انسان ها در روزگار کهن برای زمان اهمیت بسیاری در نظر داشتند. انسان سنتی دریافته بود که زمان به صورت خود مختاری سپری می شود و چون استمرار دارد، پیوسته وضع و موقع آدمی و گیتی را به خطر می اندازد. (نک: یونگ، ۱۳۸۷: ۱۴۴؛ Yong، ۱۳۸۷: ۱۴۴) به همین دلیل است که در سخن بسیاری از سخنان فارسی سرای، تازی، یونانی و رومی، آسمان تقديرکننده ی سرنوشت بشر پنداشته شده است.^۱

در اسطوره های ایرانی با ایزدی روبرو می شویم که زروان نام دارد. زروان در متون دینی خدای زمان است که همه هستی در سایه و حمایت او قرار داده شده است. (نک: دادگی، ۱۳۸۰: ۳۶ و نیز: فرخزادگان، ۱۳۷۵: ۴۱) آسمان، تن ایزد زروان است که «وای» نامیده می شود و اوست که سرنوشت موجودات را تعیین می کند. در اوستا زروان، آسمان و وای که خویشکاری مشترکی دارند، در کنار هم ستوده شده اند: «ای زردشت! آسمان زبرین و زمان بی کرانه و ویو (= وای) ایزد زبردست را بستای.» (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۸۶۵، دهدشتی، ۱۳۶۳: ۹۰، و نیز: پوردادود، ۱۳۷۹: ۳۸۷، dostkhah) (۱۳۸۶: ۱۱۰ و همچنین: بهار، ۱۳۸۴: ۷۲، زنر، ۱۳۸۴: ۸۶۵، Dehdashti، ۱۳۶۳: ۹۰، و نیز: Pourdawood، ۱۳۸۴: ۷۲) در بندشن، آسترووهاد (= دیو مرگ، که جدا کننده استخوان هاست) با وای یکی دانسته شده است. (دادگی، ۱۳۸۰: ۴۷، Daddgy) زمان (= زروان) نیز، گاه در متون فارسی معادل مرگ به کار می رود.^۲ بنابراین میان زمان و مرگ و تقدير پیوند نزدیکی وجود دارد.

در یونان، کرونوس – 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 دوّار است، (نک:

لوفلر، ۱۳۸۶: ۹۶) (نک: Loffler ، ۱۳۸۶: ۹۶) که قرابت زروان (=کرونوس) با آسمان و همکاری آنها را به اثبات می‌رساند. هرودوت نیز بیان داشته است که ایرانیان گند آسمان را زئوس می‌گویند. این سخن، پیوند میان زروان، زئوس و آسمان را آشکار می‌کند. (بنویست، ۱۳۸۶: ۹۴) (Benonist)

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.^۳ 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 می‌آورند.» (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۹۴/۴) آنچه در سخن ابن منظور بیان شده، کاملاً یادآور ایزد زروان و وای است. وای (=استووهاد) سبب از هم پاسیدگی 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 شبل از آسمان می‌پرسد:

بِرَبِّكَ أَيُّهَا الْفَلَكُ الْمَدَارُ
أَقْصُدُّ ذَا الْمَسِيرَ أَمْ اضْطَرَارُ^۴

(= 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^۵ و دور تو که ظاهراً به قصد تمشیت امور موجودات است، به اختیار تو انجام می‌گیرد، یا این که تو نیز در چنبر تقدير دیگر کس قرار داری؟ آیا تو که از مکوناتی و مسبوق به عدم نیستی، در افعال خود مختاری، 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:

شادی و غمی که در قضا و قدر است
نيکی و بدی که در نهاد بشر است

چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است
با چرخ مَگُن حواله کاندر ره عشق

(خیام، ۱۳۸۵: ۷۷)

البته گویا فیلسوفان، آسمان را دارای نفس می‌پنداشتند و حرکت او را ارادی تلقی می‌کردند: «آن گویند: آسمان حیوانی است و برای آن نفسی هست که نسبت آن به تن آسمان، مانند نسبت ما هست به تن هایمان و همان‌گونه که بدن‌های ما با محرك نفس، به قصد مطالبات خود، با اراده‌ی خود حرکت می‌کند، آسمان نیز همین گونه است.» (غزالی، Ghazali (١٦٥:٢٠٠٢)، (غزالی، Ghazali (١٦٥:٢٠٠٢) پس آنچه از سوی ابن شبل و خیام مورد تردید قرار می‌گیرد، شک درباره‌ی سخنان فلاسفه است که خود از گروه آنان بوده‌اند.

فردوسی بر خلاف این دو شاعر، گنبد تیزگرد را صاحب اختیار و زندگی جاوید معرفی می‌کند:

نگه کن بدین گنبد تیز گرد	که درمان از اویست و زویست درد
نه گشت زمانه بفرسایدش	نه آن رنج و تیمار بگزایدش

(فردوسی، Ferdowsi) (٣٥٨/٢ : ١٣٨٦) (٣٥٨ : ١٣٨٦)

بغدادی در ادامه‌ی قصیده‌اش، پرسش‌های تردآمیز خود را از فلك مطرح می‌سازد، تا شاید مکان و سبب چرخش او را بیابد:

فی افهاما منک انبهار	مَدَارُكُ فُلْ لَنَا فِي أَيِّ شَيْءٍ
----------------------	---------------------------------------

= (این گردیدن تو به چه منظورست؟ - تو اراده‌ای داری یا دیگری تو را مجبور بدین کار کده - به ما خود بگو، که ما از فهم آن درمانده‌ایم.)
 و فیک نری القضا و هل فضا سوی هذا القضاء به تدار
 (= آیا ما فضارا در تو مشاهده می‌کنیم، یا این که فضایی جز این فضاست که تو در آن می- گردی).

ابن شبل، در ابیات پسین، در پی آن است که پرسش‌های خویش از آسمان را به گونه‌ای هنری‌تر بیان دارد:

و فیک الشّمْسُ رافعهُ شَعاعاً	بأجنحة قوايدُها قصارُ
=(آیا خورشید با شاهپر‌های کوتاه بال‌هایش، در تو پرتو افسانی می‌کند?)	و طوقُ للنجوم إذا تبدي هلالكَ أَم يُدُّ فيها سوارُ
(= آیا هلال خودت را، آن گاه که آشکار می‌کنی، طوقی است به گردن ستارگان، یا دستی است که دستبند بسته است?)	

بغدادی از سپهر می‌پرسد، که آیا تو خود نیازمند نور خورشیدی؛ تو از نور آن بهرمند می‌شوی،
یا این که تقدير خورشید بر نور پراکنی را، تو بدان بخشدی؟

شاعر عرب، مترّدد، به آسمان می‌نگرد و از او می‌پرسد: به راستی تو تقدير کننده برای
موجوداتی، یا این که خود نیز تحت سیطره‌ی دیگری قرار داری و بر راه و رسمی که او بخواهد
می‌روی. آیا ماه، هنگامی که کاسته می‌گردد،^٧ بر زیبایی آسمان می‌افزاید؛ گردن‌بندی برای
ستارگان می‌شود یا دستبندي می‌گردد. کدام یک؟ آیا تو به راستی از احوال آنچه در تو اتفاق می-
افتد با خبری، یا این که تو نیز در غفلت از آن به سر می‌بری و همچو ما، بدان به دیده‌ی تحریر
می‌نگری؟

او در ادامه، باز این پرسش‌ها را درباره‌ی آنچه در آسمان رخ می‌دهد، مطرح می‌کند تا بلکه
پاسخی بیابد:

و افلاذُ نجومك أَم حبابُ
ثُوفُ بینه لججُ غزارُ

(= ستارگان تو ذرات طلا هستند، یا حباب‌هایی که گرداب‌های عمیق و پر آب آنها را به هم پیوند
داده است؟)

و تُشرُّ فِي الْفَضَاءِ لَيَلًا وَ تُطْوِي الْإِزَارُ
نَهَارًا مَثْلَمًا يُطْوِي الْإِزَارُ

(= که شب هنگام در فضا پراکنده می‌شوند و به وقت روز چون ملحفه‌ای به هم پیچیده می-
گرند.)

تصویری که بغدادی، در ابیاتی از این قصیده نشان می‌دهد، ما را به این نکته رهنمون می‌کند که
تقدير آسمان به دست دیگری است. بنابر کلام خداوند، روزی آسمان در هم پیچیده خواهد شد و
رو به نابودی خواهد رفت و شاعر به آیات قرآن استناد کرده و آن روز را به تصویر کشیده، تا
بیچارگی سپهر را نیز به آدمیان یادآور باشد:

إِذَا التَّكْوِيرُ غَالَ الشَّمْسُ عَنَّا
وَ غَالَ كَوَاكِبَ الْأَفْقَ انْتَهَرُ
(= هنگامی که در هم پیچیدگی خورشید آن را از ما بگیرد و ستارگان آسمان پراکنده و نابود
گرند...)^٨
و طَوَّحَ بِالسَّمَوَاتِ انْفَطَارُ
و بدلنا بهذی الأرض ارضًا

(= و زمین دیگری جز این زمین به ما دهدن و آسمان‌ها دچار شکافتگی گردند...)^٩

لدهشتها و عُطَّلَتِ العشارُ
و أذهلت المراضع عن بنيها

(= و زنان شیرده از ترس و وحشت، فرزندشان را به فراموشی سپارند و شتران آبستن رها

شوند...)^{١٠}

و غشّى البدَرَ من فَرَقٍ و ذَعْرٍ خسوفٌ ليس يُجلَى او سرارُ

(= و خسوف از ترس و وحشت، ماه را بپوشاند؛ خسوفی که زدوده نشود و ماه به انتهای نرسد...)

مَهِيلاتٍ و سُجْرَتِ البحارِ
و سُيُّرتِ الجِبالِ فَكَنَّ كُثُباً

(= و کوه‌ها چون تلی از ریگ پراکنده به حرکت در آیند و دریاها به هم آمیخته گردند...)^{١١}

پیشتر، سخنایی از فردوسی نقل کردیم که در آن به جاودانگی و عدم فراسایش 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 آشتنی نمودن با ایرج می‌دهد، فلک را با همه-ی قدرتش زوال پذیر می‌خواند:

خماند شما را همان روزگار نماند خمانیده هم پایدار

(همان، ١١٣/١) (ibid ، ١١٣)

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

٢. نفی 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، ٢٠٠٢: ١٦٥) (بنگرید: Ghazali، ٢٠٠٢: ١٦٥) او خاطر نشان می‌کند که نه آسمان که شما تقديرکننده‌ی سرنوشت انسان‌ها می‌دانید و نه انسان، هیچ یک دارای اختیاری نیستند و هیچ خردمندی در برابر آنچه رخ خواهد داد، ایستادگی نتواند کرد:

فَأَيْنَ ثَبَاثُ ذِي الْالْبَابِ فِينَا وَ أَيْنَ مَعَ الرَّجُومِ لَنَا اصْطَبَارُ

(= 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 شبل، پس از این سرگشتگی‌ها به نقص عقل و ناکارآمدی آن اشاره می‌کند و آن را در شناخت

حقیقت ناتوان می‌یابد:

و أين عقول ذي الافهام مما يُراؤ بنا و أين الاعتبار
 (= كجاست خرد خردمندان که بدانند مراد از خلقت ما چه بوده است و محل عبرت و پندپذیری
 کجاست؟)

و أين يغيبُ لبُّ کان فينا ضياؤك من سناه مستعار
 (= در آن هنگامه، عقل ما کجا ناپدید می‌شود؟ خردی که نورش را از نور او (= خداوند) عاریه
 گرفته است.)

آنچه گذشت سخن فیلسوفی است که سال‌ها عقل ورزیده و در پی آن بوده با جهان بینی فلسفی و
 خرد، به مطالعه در کار جهان، خدا و انسان بپردازد. اما سرانجام، به نقطه‌ای از سرگشتنگی می-
 رسد که ناگزیر عقل را نفی می‌کند. اگر شاعری عارف مسلک، چون مولانا به طرد عقل
 بپردازد و آن را عصای کوران (=فیلسوفان) بپنداشد، جای تحریر نیست،^{۱۲} شگفتی آنجاست که
 خردورزان، عقل را ناکارآمد بیابند؛ چنان که درباره‌ی فردوسی نیز این موضوع دیده می‌شود. او
 با آن که از معتزله است و آنان به عقل ورزی، در طول تاریخ معروف بوده‌اند، گفتار فیلسوفان
 را «بیکار» می‌خواند:

به هستیش باید که خستو شوی ز گفتار بیکار یکسو شوی
 (فردوسي، ۱۳۸۶: ۳/۱) (Ferdowsi ، ۱۳۸۶: ۳)

فردوسي در آغاز داستان اکوان دیو، حاصل دانش فلاسفه و دانشوران نظیر خود را بیچارگی
 می‌خواند:

همه دانش من به بیچارگی است به بیچارگان بر بباید گریست
 (همان، ۲۸۷/۳) (ibid ، ۲۸۷)

حال، سخن فردوسی را با این بیت بغدادی بسنجید تا یکسانی سخن دو شاعر عقل گرا بیشتر
 آشکار گردد:

تحیرَ فيه كُلُّ دقيق فهم و ليس لعمق جرحم انسبارُ
 (= تمام تیز هوشان و خردمندان، در آن بیچاره مانده‌اند و زخم عمیق آنان را بهبودی نیست).^{۱۳}

٣. مرگ و بدینی به هستی

بغدادی در ابیاتی سخن از رفتن و بازگشتن ستارگان، بر پنهانی آسمان می‌گوید:

تبادي ثم تخلص راجعاتٍ
 و تكنسٌ مثلما كئس الصوارِ^{۱۴}

(= آشکار می‌گردند و سپس پنهان می‌شوند، در حالی که بازگردنده هستند و مانند گله‌ی گواه، در آرامگاه خود مخفی می‌گردند.)

فَبِنَا الشَّرْقُ يَقْدِمُهَا صَعُودًا
تَلَاقِهَا مِنَ الْغَربِ انْحَادًا

(= در حالی که مشرق سعودشان را مقدم می‌دارد، مغرب فرو رفتن آن‌ها را پذیره می‌شود و در می‌یابد.)

شاعر، این دو بیت را درباره‌ی شدامد ستارگان است، مقدمه‌ای بر نایابداری عمر انسان و زودگذر بودن آن، با وجود داشتن آرزوهای طولانی قرار می‌دهد و با اندوهی گران، از گذر عمر سخن می‌راند:

عَلَى ذَا قَدْمَضِي وَ عَلَيْهِ يَمْضِي طَوَالُ مُنْيٍ وَ آجَالُ قَصَارٌ^{١٥}

(= زان‌گونه گذشت و زین‌گونه می‌گذرد؛ آرزوهای دراز، عمرهای کوتاه.)
ابن شبل، روزگار را از سر بدینی، سراسر حوادثی می‌بیند که هر لحظه آدمی را به مرگ نزدیکتر می‌کند و جز رنج دستاوردي برای انسان به بار نمی‌آورد:

إِيمُّ تَعَرَّفَنَا مُذَاها لَهَا انْفَاسُنَا ابْدًا شِفَارُ

(= روزگار ما را با خنجرهای خویش بر خاک افکند (= گوشت از تن ما جدا کرد) و نفس‌های ما تا ابد برای روزگار، حکم شمشیرش را خواهد داشت.)

وَ دَهْرٌ يَنْثُرُ الْأَعْمَارَ نَثَرًا كَمَا لِلْوَرَدِ فِي الرُّوْضَ انتِشَارُ

(= و روزگار عمرها را می‌پراکند، پراکندنی چونان پرپر شدن گل‌ها در بوستان).
سخنان بغدادی درباره‌ی دهر، ذهن را به سوی ایزد وای در اسطوره‌های ایرانی می‌برد؛ همان ایزدی که گاهی دیو مرگ (= استوحت) خوانده می‌شود؛ دیوی که چون به قربانیان خود بنگرد، مرگ بر آنان چیره می‌گردد و هنگامی که به قربانی خود سایه اندازد، به تب گرفتارش کند.
(هینلز، ١٣٨٥: ١٦٢) (Ferdowsi، ١٣٨٦: ٣٧٦) فردوسی نیز این ویژگی روزگار را به تصویر کشیده است:

چَنِينَ اَسْتَ كَرَدارَ اِينَ گَنْدَهَ پَيرَ سَتَانَ زَ فَرَزَنَدَ پَستانَ شَيرَ
چَوَ پَيوسْتَهَ شَدَ، مَهْرَ دَلَ بَرَ جَهَانَ بَهَ خَاكَ اَنَدرَ آَرَدَ هَمَى نَاكَهَانَ
(فردوسي، ١٣٨٦: ٣٧٦) (Ferdowsi)

وقتی قباد، برادر قارن با بارمان، سردار افراسیاب تورانی رو برو می‌شود و آهنگ جنگیدن با او دارد، بارمان او را می‌گوید: تو دیگر پیر شدی، باید بمانی تا روزگار با تو کارزار کند و به سوی مگر ببرد:

بایاست ماندن که خود روزگار همی کرد با جان تو کارزار
(همان، ۲۹۷/۱، ibid)

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

بنابراین سخن می‌توان مدعی شد که هر دو شاعر، به گونه‌ای بدینی چار گشته‌اند. اگر ابن شبل، 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 پنهانی خاک را رها می‌کند و یا این‌که متوجه به پیری رسیدن خویش می‌شود، نومیدی و بدینی خود را بر کار هستی نمایان می‌سازد:

نَهْ چُونْ مِنْ بُودْ خُوارْ وْ بِرْكَشْتَهْ بَختْ
بَهْ دُوزْخْ فَرْسْتَادْهْ نَاكَامْ رَخْتْ
نَهْ أَمِيدْ عَقْبَىْ، نَهْ دَنْيَا بَهْ دَسْتْ
سَرَاسِيمَهْ اَزْ هَرْ دَوْ بَرْسَانْ مَسْتْ
(همان، ۴۱/۶، ibid، ۴۱.م)

باید به این نکته اذعان داشت که بدینی 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.» (فضللی، ۱۳۷۹: ۲۴) (Tafazali، ۱۳۷۹: ۲۴)

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

وَ عَنْدَكَ تُرْفَعُ الْأَرْوَاحُ إِمْ هَلْ
مَعَ الْأَجْسَادِ يَدْرَكُهَا الْبَوَارُ

(= 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 رباعی بی از خیام آمده است:

إِنْ كَهْ نَتْيَجَهْ يِ چَهَارْ وْ هَفْتَى
وَ زَ هَفْتَ وْ چَهَارْ دَائِمْ انْدَرْ تَفْتَى

می خور که هزار بار بیشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی
(خیام، ۱۳۸۵: ۱۰۵) ، Khayyam (۱۰۵: ۱۳۸۵)

بغدادی با بیان آن پرسش، در پی آن است که سخن شبیه به رباعی خیام را به ذهن خوانندهی شعرش متبار کند. سخن ابن شبل و خیام به باورهای دهربایه سرشنط شده است. دهربایان 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 دهربایان عرب را «معطله» نامیده است. (نک: شهرستانی، ۱۳۸۶: ۲۰۰۳ و نیز: غزالی، ۲۰۰۲: ۱۰۰ و همین طور: مقدسی، ۵۶۰/۲) (نک: شاهراستانی، ۱۳۸۶: ۲۰۰۳ و نیز: Ghazali، ۲۰۰۲: ۱۰۰ و همین طور: Moghaddasi، Shahrastani: ۱۳۸۶) (۵۶)

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 دهربایه بدانیم؛ بنابراین، اگر در سخن آنان بدینی نسبت به آفرینش وجود دارد، از همین دهربایگری آنها برخاسته است. چنان که پیش از این، درباره‌ی فردوسی نیز دیدیم که اعتقاد ناخودآگاه او به دهر (= خدای زمان = زروان) او را دچار بدینی کرده است. او نیز با پادشاه مرگ، هستی و آرزوهایی را که آن برای آدمی به وجود می‌آورد، شیرین نمی‌باشد:

ایا دانشی مرد بسیار هوش
همه چادر آزمندی مپوش

که تخت و کله چون تو بسیار دید
چنین داستان، چند خواهی شنید

رسیدی به جایی که بشناختی
سرآمد کزو آرزو یافته

چه خواهی از این تبره خاک نژند که هم بازگرداند مستمند

اگر چرخ گردان کشد زین تو سرانجام خشت است بالین تو

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۱۵) (Ferdowsi، ۳۱۵: ۱۳۸۶)

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

و کم من بعد ما کانت نفوسُ الی اجسامها طارت و طاروا
 (= چه بسیار جان‌ها که در کالبدشان بودند، سپس هر یک به سویی پریدند).
 قضاها سَبَعَةُ وَ الْأَرْضَ مَهَداً دحاها فھی للامواتِ دارُ
 (= آسمان را هفت طبقه و زمین را گھواره‌ای ساخت، آرامگاه مردگان).^{١٦}
 فما لسموٌّ ما أَعْلَى انتهاءً وَ مَا لعلوٌّ ما أَرْسَى قرارُ
 (= نه بلندی آن که برافراشته را انتهایی، و نه عمق آن را که استوار ساخته است).
 الْمَنْكِ بالجوارح آنساتٍ فاعقب ذلك الأنس النفارُ
 (= آیا مگر این جان‌ها، با اجسام و اعضاء و جوارحشان انس نداشتند که به دنبال آن، بین آنها
 مفارقت افتاد).)

٤. شرّ در هستی

وجود خیر^{١٧} و شر^{١٨} در نظام آفرینش از مباحث کلامی و فلسفی است که پیوسته ذهن اندیشمندان را در مکان‌ها و زمان‌های مختلف به خود مشغول داشته است. شاید هر انسانی که به مسائل حیات و مرگ می‌اندیشد، یکبار از خود پرسیده باشد که آفرینش، همراه با خیر و نیکی است، یا شرّ و خبثی در آن نهفته است؟

پاسخ ابن شبل را می‌شنویم:

وَ كَانَ وَجُودُنَا خَيْرًا لَوْاْنَا لَخَيْرٌ قَبْلِهِ او نِسْتَشَارُ
 (= آفرینش ما زمانی خیر بود که پیش از آن به ما اختیار و قدرت برگزیدن می‌دادند، یا مورد مشورت واقع می‌شدیم).

آنچه از این بیت در می‌یابیم آن است که آفرینش سراسر شرّ و بدی است؛ چرا که هیچ مشورتی در آمد شدن ما نشده؛ بنابراین ما از اختیاری برخوردار نیستیم. آدم بی هیچ نظرخواهی آفریده شد، بی هیچ گناهی از بهشت رانده شد؛ چرا که مجبور آفریده شده بود. چگونه فرزندان او می‌توانند دارای قدرت و اختیار باشند تا بتوانیم آفرینش را خیر بدانیم؟ به همین دلیل است که شاعر می‌گوید:

وَ دُنْيَا كُلُّمَا وَضَعَتْ جَنِينًا غَدَّتُهُ مِنْ نَوَائِبِهَا ظُؤَارُ
 (= دنیا هرگاه کودکی را پدید می‌آورد، رایگان او را با بلایا و مصائب روزگار تغذیه می‌کند و می‌پرورند).

بنابر سخن شاعر، جهان سراسر شر است و انسان ها بهره‌ای جز شر در زندگی نخواهد یافت. فردوسی نیز چون ابن شبل، جهان را در پنجه‌ی شر 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 هرمزد 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 هرمز به باب خروج نزدیکتر بود، اهریمن حیله کرد و شکم زروان درید و پیش از هرمزد برون آمد و پادشاهی بر دنیا را گرفت. (نک: شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۶۰ و نیز: یعقوبی، ۱۳۸۷: ۲۱۷/۱) (نک: Shahrastani، ۲۰۰۳: ۲۶۰ و نیز: Yaqubbi، ۱۳۸۷: ۲۱۷) در متون پهلوی، مدت غلبه‌ی اهریمن بر گیتی، ظهار سال گفته شده است. در این آیین، عمر جهان به دوازده هزار سال تقسیم می‌شود که بخش عمدی آن به حاکمیت شروران و اهریمن صفتان می‌گذرد. (دادگی، ۱۳۸۸: ۱۲۰) (Daddgy)

در شاهنامه داستان‌های زیادی وجود دارد که می‌تواند حاکمیت بلند مدت اهریمن (=شر) 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، ۱۳۸۶: ۸۲) (Ferdowsi، ۱۳۸۶: ۸۲)

سروش فریدون را می‌گوید که ضحاک را در دماؤند کوه به بند بکشد. اما چرا نکشتن و بستن؟ نکشتن ضحاک بدان دلیل است که عمر شر 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 ظهر کند.

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

کون من زترکان جنگاوران فراز آورم لشکری بی کران
 برانگیزم از کاخ کاووس را بیرم از ایران پی طوس را
 نه گرگین بمانم نه گودرز و گیو نه گستهم نوزن نه بهرام نیو
 به رستم دهم گرز و اسب و کلاه نشانمش بر کاخ کاووس شاه
 وز ایران به توران شوم جنگجوی ابا شاه روی اندر آرم به روی
 بگیرم سر تخت افراسیاب سر نیزه بگذارم از آفتاب
 چو رستم پدر باشد و من پسر نماند به گیتی کسی تا جور
 (همان، ٤٤/٢.م ibid، ٤٤.م)

به راستی اگر رستم پادشاه و سهراب دستور باشد، دیگر در پنهانی هستی بدی خواهد ماند؟ اما سهراب غافل است که پادشاهی بر گیتی به اهریمن صفتان سپرده شده است و اگر کسی در ذهن بپرورد که این نظم زروانی را بر آشوبد، کاری از پیش نخواهد بُرد. از اینجاست که تمام عوامل ایرانی و تورانی، حتی پدرش رستم، دست به دست هم می‌دهند تا او را از پای درآورند.
 ابن شبل بغدادی نیز با دیدن این جهان، که رقم زننده‌ی آن اهریمن است، فریاد بر می‌آورد:
 اهذا الداء ليس له دواء و هذا الكسر ليس له انجبار
 (= آیا این درد را درمانی نیست، و این شکستگی را التیامی نخواهد بود؟)

٥. آدم و جبر

ابیات زیادی از قصیده‌ی ابن شبل به داستان آدم، رانده شدن او از بهشت و در جبر بودن پدر بشر، اختصاص یافته است. او می‌خواهد در این سخنان خود، این نکته را گوشزد کند که خداوند بی گناهان را؛ کسانی را که در آمدن و رفتشان هیچ نقشی ندارند، بازخواست می‌کند:
 فان یك آدم اشئَّ بنيه بَنْبِ ما له منه اعتذار

(= اگر آدم بدبخت‌ترین انسان‌ها نبود، دیگر چه جای عذری برایش باقی است.)^{١٩}
 در مثنوی، به داستان گفتگوی خداوند با آدم، پس از توبه اشاره شده است که این گفتگو، حاکی از مجبور بودن انسان در انجام آنچه روی داده بوده، است:

بعد توبه گفتش ای آدم نه من آفریدم در تو آن جرم و محن
 نه که تقدير و قضای من بُد آن چون به وقت عذر کردی آن نهان
 گفت هم من پاس آنت داشتم گفت ترسیدم ادب نگذاشتمن
 (مولانا، ١٣٧٥: ٦٩/١)، (Molana) (٦٩: ١٣٧٥)

در آیات قرآن به سجده کردن فرشتگان و آموختن اسمی 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 ملوراء 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 گفته 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 بگویید 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 کند و او را بر خود برتری دهد، 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 ای انسان رسید، شیطان بود. در فحوای سخن بغدادی، اعتقاد به پیروزی نیروهای اهریمنی را می توان دید، همان طور که پیش از این درباره فردوسی، این باور زروانی را دیدیم.

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

(= نه دانستن تمامی اسمای خداوند برایش مفید واقع شد و نه سجود فرشتگان در برابر او، و نه هم جواری اش با خداوند او را سود بخشید.)^{٢٠}

فالخرجُ ثُمَّ اهبطُ ثُمَّ أُودِيَ قَثْرُبُ السافِيَاتِ لِهِ شعارُ

(= از بهشت بیرون رانده شد و به زمین هبوط کرد، سپس فنا گردید و گرد و غبار برخاسته از بادها، تن پوشش گردید.)^{٢١}

فادر كه بعلم الله فيه من الكلمات لذنب اغفار

(= پس با علم خداوند کلماتی را فرا گرفت که از گناهش استغفار کند.)^{٢٢}

ولكن بعد غفران و عفوٍ يُعَيِّرُ ما تلا ليلًا نهارُ

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

لقد بلغ العدوُّ بنا مُنَاهٌ و حلَّ بآدم و بنا الصغارُ
 (= دشمن به آرزو هایش در حق ما رسید و آدم و فرزندانش دچار خواری و حقارت گردیدند.)
 و تهنا ضائعين كقوم موسى و لا عَجَلٌ أضلٌ و لا خوارُ
 (= و ما سرگشته و تباہ کردار، چون موسی شدیم، گمراهی که گو dalle سامری و بانگ آن به
 مرتبه اش نمیرسد.)^{٢٣}

فِيَا لَكَ أَكْلَةً مَا زَالَ مِنْهَا عَلَيْنَا نَقْمَةٌ وَ عَلَيْهِ عَارٌ
 (= 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 كمتر از آوازه‌ی شکرانه‌ای
 (همان، ۳۴/۱، Ferdowsi)

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 فِي الظَّهُورِ وَ مَا وُلِدَنَا وَ يُذَبَحُ فِي حَسَانِ الْأَمْ حَوَارُ
 (= در صلب پر انیم و هنوز زاده نشده‌ایم که مجازات می‌شویم و در دل مادران سر بریده می-
 گردیم.)^{٢٤}
 و ننتظر البلايا و الرزايا و بعد فللو عيد 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 كارهين كما دخلنا خروجَ الضَّبَّ اخرجه الوجارُ
 (= همان‌گونه که با اکراه به دنیا می‌آییم، از آن به اکراه بیرون می‌شویم؛ چونان سوسماری که از
 لانه‌اش رانده می‌شود.)
 فماذًا الإِمْتَانُ عَلَى وَجْهِ لغيرِ المُوجَدِينِ بِهِ الْخِيَارُ
 (= پس چه متّی است بر هستی که موجودات در انتخاب آن اختیاری ندارند.)

در این ابیات، سخنان فیلسفی 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، Yong، ١٣٨٧: ١٤٤) (نک: یونگ، Yong، ١٣٨٧: ١٤٤)

فردوسی نیز به مانند شاعر عرب، خود را اسیر تیرهای خدای زمان (=زروان) می‌بیند. بهار معتقد است که ایرانیان تحت نفوذ فرهنگ بین النهرين، سرنوشت انسان را یکسره در دست خدایان می‌دیدند. (بهار، ١٣٨٤: ٤٣٠ و نیز: بویس، ١٣٧٥: ٣٩٢/٢) (bahar، ١٣٨٤: ٤٣٠ و نیز: Boyce، ١٣٧٥: ٣٩٢) 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.» (تفضیلی، Tafazali، ١٣٧٩: ٥٧) 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، Ferdowsi، ١٣٨٦: ٢٩٦/٢.م)
 نبشه چنین بود و بود آنچه بود نبشه نکاهد نه هرگز فزود
 (فردوسی، Ferdowsi، ١٣٨٦: ١١٧/١.م)
 چه سازی چو چاره به دست تو نیست درازست و در دام و شست تو نیست
 (فردوسی، Ferdowsi، ١٣٨٦: ٢١٠/٢.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» (تفضیلی، Tafazali، ١٣٧٩: ٦٢) (تفضیلی، Tafazali، ١٣٧٩: ٦٢) 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
(فردوسي، ۱۳۸۶: ۱۸۸/۶، Ferdowsi)، (م. ۱۳۸۶: ۱۸۸)

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 سرگشته‌های 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 بوعلاء 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 تحیّر، در اشعار آنان هویداست. به نظر می‌رسد که دو شاعر، میان تعبد و تعقل درگذارند؛ چرا که در کمال عقولری، خرد را نارسا و ناکارآمد در شناخت حقیقت می‌بینند. مطلوب آنان است که خیر در جهان را بپذیرند، ولی سرشت آمیخته به شر در روزگار و تجربه‌ی آن توسط دو شاعر، آنان را معتقد به وجود شر 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 تعبد.

پی‌نوشت‌ها

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

مرا دارد مسلسل راهب آسا

فلک کژروترست از خط ترسا

(خلقانی، ۲۵۳۷: ۱۹)

چون نگویی که چه افتاد تو را بامن

ای ستمگر فلک، ای خواهر آهرمن

(ناصرخسرو، ۱۳۷۱: ۳۵)

در فلکی بـاـفـلـکـ آـهـسـتـهـ باـشـ

دایره کردار میان بـسـتـهـ باـشـ

(نظمی، ۱۳۷۶: ۳۵/۱)

بـیدـادـگـرـیـ شـیـوهـیـ دـیرـینـهـ تـسـتـ

ای چـرـخـ فـلـکـ، خـرـابـیـ اـزـ کـینـهـیـ تـسـتـ

(خیام، ۱۳۸۵: ۶۸)

اگر ز آهنی چرخ بگدازد ت و گشتی که نیز نتوavezد

أَذْهَبْ مَا نُطْرِقْ أَمْ جُبَارْ
اَهَ اَيُّهَا الْفَالِكَ الْمَدَارُ
(فردوسي، ۱۳۶۳: ۱۸۹/۲)

در ایلیاد، اگر هلن تن خود را تسلیم پاریس می کند، این کار نه از اراده‌ی خود است، 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: کزون آمد تازم‌انم کجاست به پیش‌توای داور داد و راست

زمنیں بس تر و پوشش از آسمان به ره دیدن تا کی اید زمان (همان، ۳۸۶/۶)

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 مقولیت عموم برخوردار شده، اما در دوره‌ی ساسانی اهمیت آشناست و افتخراست (زنگ: هزاران: ۱۳۸۶: ۱۱۱)

۴. قصیده بگدادی، در استقبال از چکامه‌ای از بخت‌ری با این مطلع سروده شده است:

أَنَّهَا إِيَّاهُ الْفَلَكَ الْمَدَارُ
أَذْهَبْ مَائِطُ رَقْ أَمْ جُبَارُ

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 «گند پوینده» می‌گوید. (نظامی، ۱۳۷۶: ۴۱)

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

۷. برگرفته از این بیت نظامی است که:
مه که شود کاسته چون موى تو
خنده زند چون نگردد روی تو

(همان، ۳۷/۱)

٨. اشاره است به: (التكوير، ٨١/ آیه ۱ و ۲)
٩. (نک: الانفطار، ٨٢/ آیه ۱ و ۲)

۱۰. (نک: حج، ۲۲/ آیه ۲) ۱۱. (بنگرید: مزمُل، ۷۳/ آیه ۱۵)

۱۱. مولانا، فیلسوفان را به نایبیا و دلیل و برہان انان را به عصا همانتد کرده است:
پای نایبیا عصا باشد عصا تانیفہ دسرنگون او برحصا

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

۱۳. در همین باره گفته اند: نهایت اقدام العقاب و عقال
و اکثر سعی العالمین ضلال

(ابی اصیبیعه، ۱۹۶۵: ۴۶۲ و نیز نک: انصاری، ۱۳۸۶-۲۶۰)

۱۱-در بیت اسره ای است به: (السویر، ۸۱/ایده ۱۱ و ۱۷)

١٥. بحتری نیز سخنی نزدیک به آنچه بغدادی گفته، دارد:
لنا فی الدّهر أمّال طوالٌ
أو أعمّار قصارٌ
 (بحتری، ١٤٢٢ : ١٤٢٢ : ٢٩٠/١)
١٦. بیت تلمیح دارد به: (بقره، ٢ / آیه ۲۹ و طه، ٢٠ / آیه ۵۳)
- 17.Good
 18.Evil
١٩. نک: (طه، ٢٠ / آیه ۱۲۲)
 ٢٠. بنگرید: (بقره، ٢ / آیه ۳۱ و ٣٤)
 ٢١. نک: (بقره، ٢ / آیه ۳۶ و اعراف، ٧ / آیه ۲۴)
 ٢٢. نک: (بقره، ٢ / آیه ۳۷)
 ٢٣. بنگرید: (اعراف، ٧ / آیه ١٤٨ و طه، ٢٠ / آیه ٨٨)
 ٢٤. از پیامبر نقل شده است: «السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيقُ مَنْ شَقِيقَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (بغدادی، ١١٧: ١٩٩٨).

كتابنامه

١. ابن ابی اصیبیعه، 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 سرومولایی، تهران، توس.
٤. بحتری، ابوالعباده، ١٤٢٢ هـ. ق، بیوان، بیروت، موسسه العلمی للمطبوعات.
٥. بغدادی، طاهر بن محمد، ١٩٩٨ میلادی، الفرق بین الفرق، بیروت، الدار الشامیه.
٦. بنویست، امیل، ١٣٨٦، دین ایرانی، ترجمه: بهمن سرکاراتی، تهران، قطره.
٧. بویس، مری، ١٣٧٥، تاریخ کیش زرشت، ترجمه: همایون صنعتی زاده، تهران، توس.
٨. بهار، مهرداد، ١٣٨٤، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگه.
٩. پوردادود، ابراهیم، ١٣٨٦، گزارش خرد اوستا، تهران، اساطیر.
١٠. تقضیی، 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 الادب الى المعرفه الادبی، بیروت، دارالغرب اسلامی.
١٣. خاقانی، افضل الدین ابراهیم، ٢٥٣٧ سال شاهنشاهی، بیوان، 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، فرنبغ، ١٣٨٠، بندھشن ایرانی، گزارش: مهرداد بهار، تهران، توس.
١٦. _____، ١٣٨٨، بندھشن هندی، گزارش: رقیه بهزادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
١٧. دریابی، تورج، ١٣٨٨، شهرستان های ایرانشهر، ترجمه: شهرام جلیلیان، تهران، توس.
١٨. دوستخواه، جلیل، ١٣٧٩، گزارش و پژوهش اوستا، تهران، مروارید.
١٩. دهدشتی، آذر میدخت، ١٣٦٣، سی روزه ی کوچک، سی روزه ی بزرگ، تهران، فروهر.
٢٠. زنر، آر. سی، ١٣٨٧، طلوع و غروب زرنشتی گری، ترجمه: نیمور قادری، تهران، فروهر.
٢١. _____، ١٣٨٤، زروان یا معمای زرنشتی گری، ترجمه: نیمور قادری، تهران، امیرکبیر.

٢٢. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۲۰۰۳ میلادی، حواشی: صلاح الدین حواری، بیروت، دارومکتبه الهلال.
٢٣. صفی، صلاح الدین خلیل، ۱۳۹۴، *العواقب بالوفیات*، بیروت، دارالنشر.
٢٤. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، ۱۳۶۱، کمیای سعادت، تصحیح: حسین خدیوجم، تهران، علمی و فرهنگی.
٢٥. _____، ۲۰۰۲، *تهافت الفلاسفه*، حواشی: علی بوملهم، بیروت، دارومکتبه الهلال.
٢٦. فرزادگان، آذرفرنگ، ۱۳۷۵، *ماتیکان گجستک ابایش*، ترجمه: ابراهیم میرزای ناظر، تهران، هیرمند.
٢٧. فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۶۳، *شاهنامه*، تصحیح: ژول مول، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
٢٨. _____، ۱۳۸۶، *شاهنامه*، تصحیح: جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
٢٩. لوفلر، دلاشو، ۱۳۸۶، زبان رمزی افسانه‌ها، ترجمه: جلال ستاری، تهران، توس.
٣٠. مقدسی، مطهربن طاهر، ۱۳۸۶، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
٣١. مولانا، جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۷۵، *مثنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران، پژوهش.
٣٢. ناصرخسرو، ابومعین قبادیانی، ۱۳۷۸، *دیوان*، تصحیح: مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
٣٣. نظامی، الیاس بن یوسف، ۱۳۷۶، *کلیات*، تصحیح: وحید دستگردی، تهران، علم.
٣٤. نظامی عروضی، احمدبن عمر، ۱۳۷۵، *چهارمقاله*، تصحیح: محمد قزوینی، تهران، جامی.
٣٥. نیشابوری، ابواسحاق، ۱۳۸۶، *قصص الانبياء*، تصحیح: حبیب یغمایی، تهران، علمی و فرهنگی.
٣٦. هینلر، جان، ۱۳۸۵، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه: باجلال فرخی، تهران، اساطیر.
٣٧. _____، ۱۳۸۶، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه: احمد تقضی و زاله آموزگار، تهران، نشر چشم.
٣٨. یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، ۱۳۸۷، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه: محمدابراهیم آبی، تهران، علمی و فرهنگی.
٣٩. یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۸۷، *اسطوره‌ای نو*، ترجمه: جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.

Sources

1. Ibn Abi Asybeia, 1965, Alatbaba 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. Pourdawood, Ibrahim, 2007, Avesta's Report, Tehran, Mythology.
10. Tafazali, Ahmad, 2000, Report Minoo 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-Falasfeh, Borders: Ali Boumalam, Beirut, Daromkateh Al-Hilal.
26. Farrokh zadegan, Azafarrnbagh, 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

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 – الحكيمية لابن شبل البغدادي والفردوسي

أ.م. د. رحيم مزهر جبر

جامعة بغداد / كلية اللغات

/ قسم اللغة الفارسية

drraheem2004@colang.uobaghdad.edu.iq

الملخص

يعد ابن شبل البغدادي احد المتكلمين الذين ظهروا 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 واسميه كان يقترن دائماً بالحكمة لذلك عرف بالحكيم، في هذا البحث دون نقد المفاهيم الآتية ، نحاول ان نبين التقارب والتتشابه بين هذين الشاعرين ومقارنة افكارهما واعتقاداتهما الكلامية والحكيمية في هذا المجال نبين وجهة نظر الشاعرين لدور السماء في الوجود، عدم جدوا العقل، الموت والتشاؤم ، حدوث الشر في الوجود و العلاقة بين الانسان والجبر والاختيار ، ويشعر كلا منهم نفسه اسير الدهر وكلاهما ينظرون للحياة بأعتبارها 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) ، الدهريّة.