

ادب فارسی ، دوره جدید ۱، شماره ۵-۳

فردوسی و نکوهش فلسفه

دکتر نقی فلاح نژاد

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هوایی شهید ستاری^۱

(ص ۱۹۰-۱۷۵)

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۶/۲۲

تاریخ پذیرش قطعی: ۸۹/۱۲/۲۰

چکیده

فردوسی در شاهنامه، فلسفه و فلاسفه را نکوهش می‌کند. آیا او با تفکر و تعقل مخالف بوده است؟ از شاهنامه چنین چیزی بر نمی‌آید. او از مخاطبین خود می‌خواهد در پناه خرد زندگی کنند. پس نمی‌تواند با تفکر و تعقل مخالف باشد. آیا فلاسفه گروهی منسجم با عقایدی مشترکند؟ زمانه فردوسی چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. پس فردوسی در نکوهش فلاسفه کدام گروه از آنها را در نظر داشته است. حکیم طوس از فلاسفه غیر الهی که منکر مبدأ و معاد بوده‌اند و نیز فلاسفه‌ای که با اتکا به خرد بشری از دیگر منابع معرفتی استغنا می‌جستند، بیزاری می‌جوید. فردوسی در برابر کلمه فلسفه از کلمه حکمت استفاده می‌کند در تلقی فردوسی، فلسفه و حکمت مترادف نیستند، بلکه در تقابل با هم قرار دارند.

واژه‌های کلیدی: فردوسی، نکوهش فلسفه، ستایش حکمت

۱. پست الکترونیک نویسنده مسئول: Fallahnezhad.n@gmail.com

مقدمه

آیا فلسفه‌دان بسیار گوی
نیویم به راهی که گویی پیوی

سخن هیچ بهتر ز توحید نیست
به ناگفتن و گفتن ایزد یکسیت

(فردوسی ج ۲، ۱۳۵۷ : ۷۷۴)

از این ابیات پی می‌بریم که فردوسی با فلسفه و فلاسفه میانه‌خوشی ندارد، سهل است با آنها مخالفت هم می‌کند. آنها را پرگو می‌داند و از پیمودن راهشان بیزار می‌جوید. آیا فردوسی با اندیشه و تعقل مخالف بوده است که درباره فلاسفه چنین داوری کرده است؟ پاسخ این سؤال قطعاً منفی است. چون کسی که با شاهنامه اندک آشنایی داشته باشد نمی‌تواند فردوسی را مخالف خردورزی بداند. اگر فردوسی با فلسفه و فلاسفه مخالفت می‌ورزد. مخالفت با خردورزی به‌طور مطلق نیست، بلکه او با نوعی از خردورزی مخالفت می‌کند. تفکر و تعقل محصور به اندیشه فلسفی نیست، خردورزی اشکال متعددی می‌تواند داشته باشد، از جمله خردورزی دینی، خردورزی عرفانی، خردورزی فلسفی و خردورزی علمی. پس مخالفت با یکی از انواع خردورزی به منزله مخالفت با خردورزی به معنی مطلق کلمه نیست. مخالفت فردوسی با اندیشیدن به شیوه فلاسفه از روی جهل به این نوع از اندیشیدن نبوده است. همان‌طور که عده‌ای از روی ناآگاهی به یک نوع از روش اندیشه با آن از در مخالفت درمی‌آیند. حضرت علی (ع) درباره این گروه فرموده‌اند: «الناسُ أعداءُ ما جهلوا» مردم دشمن چیزهایی هستند که نمی‌دانند. (نهج البلاغه، حکمت، ۱۷۲) فردوسی با پست و بلند اندیشه فلسفی زمان خویش آشنا بوده است و مخالفت او به یک اعتبار نقدی بر نارسایی‌های این روش اندیشه است. درباره آشنایی حکیم توس با خردورزی فلسفی، و نیز داشتن زبان ورزیده فلسفی، علامه شبلی نعمانی در مقایسه زبان حکیم توس با زبان ابن سینا در دانشنامه علایی، تسلط و اقتدار حکیم توس در زبان فارسی را می‌ستاید. او معتقد است: «فردوسی هر جا اصطلاحات علمی و فلسفی را به کار می‌برد آنها را مانند مکالمات یومیّه، ساده و روشن ادا می‌کند. او حتی سخن ابن سینا را در باب ابطال غیر متناهی، با ابیات آغازین شاهنامه در آغاز آفرینش جهان، می‌سنجد و سخن ابن سینا را نمونه ابهام

و سخن فردوسی را نمونه روشنی و شیوایی می‌داند» (شلی نعمانی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۹-۱۱۱) مرحوم فروزانفر نیز درباره فلسفه‌دانی فردوسی می‌گوید:

«اینکه فردوسی علوم برهانی (فلسفه و ریاضی) را می‌دانسته قابل تردید نیست، زیرا با قطع نظر از استدلالهای محکم شاهنامه که آن را جز دماغهای ورزیده برهانی ایجاد نمی‌کند. در آغاز شاهنامه به بعضی از قوانین الهی و طبیعی مانند اینکه فیاض مطلق چون توانا و دادگر است باید استعدادات مواد را به حیث فعل کشاند و هر یک را فراخور قابلیت وجود بخشد و نیز به عدم قابلیت جرم ابداعی یعنی فلک، برای کون و فساد که از خواص اجرام عنصری است و به دوام حرکت افلاک اشاره می‌کند و چون در تمام این موارد زبان و روش نظم را از دست نمی‌دهد و اصطلاحات فیلسوفان را به کار نمی‌برد؛ بعضی در احاطه او بدین علوم مردّد شده‌اند» (فروزانفر، ۱۳۶۹: ۴۸ - ۴۹).

چرایی مخالفت فردوسی با فلاسفه

مخالفت فردوسی با فلسفه و فلاسفه و نیز به کار نبردن اصطلاحات فلسفی یک مسئله ساده برخاسته از روی یک ترجیح شخصی نبوده است. این مسئله در تاریخ تحوّل اندیشه در جامعه دینی برمی‌گردد به یک نوع طرز تلقی که در فضای فکری و فرهنگی زمان فردوسی دوره ابتدایی خود را در آیین اشعار بازتاب می‌داد. البته این نحوه نگرش در سیر تحول و تطوّر خود در آثار شاعرانی چون عطار و بعد از او در امثال مولانا جلال الدین رومی روشنی و وضوح بیشتری پیدا می‌کند. سخن در این است که حکیم توس با آگاهی کامل نسبت به کاربرد لغات از به کار بردن مصطلحات فیلسوفان پرهیز می‌کند، چرا که او به اعتبارهای گوناگون با تفکر فلسفی و فلاسفه مخالفت می‌ورزد. او همانند بسیاری از متدینان حتی از به کار بردن کلمه فلسفه اجتناب می‌کند. چون در تلقی این اندیشه‌وران کلمه فلسفه کلمه‌ای بیگانه و معرّب محسوب می‌شود. آنها به جای کلمه فلسفه از کلمه حکمت استفاده می‌کردند که کلمه‌ای قرآنی است. در این فضای فکری کلمه فلسفه نزد عده‌ای دارای بار معنایی منفی است. این سخنان اگرچه از خاقانی است و بعد از عهد فردوسی سروده شده ولی صورت‌بندی خوبی از این طرز تلقی می‌تواند باشد.

فلسفه در سخن میامیزید و انگهی نام آن جدل منهد

نقد هر فلسفی کم از فلسفی است فلس در کیسه عمل منهد

مرکب دین که زادهٔ عرب است	داغ یونانش بر کفل منهد
قفل اسطورهٔ ارسطو را	بر در احسن الملل منهد
نقش فرسودهٔ فلاطون را	در طراز بهین حلل منهد
فرض ورزید و سنت آموزید	عذر ناکردن از کسل منهد

(دیوان خاقانی، ج اول، ص ۲۳۳)

مبانی مخالفت فردوسی با فلسفه

مخالفت فردوسی با فلسفه بر مبانی چندی استوار بوده است؛ از جمله آنکه او از دو میراث تفکر دینی بهره‌مند بوده است:

۱. تفکر دینی ایران پیش از اسلام؛ ۲. تفکر دینی ایران پس از اسلام.

دربارهٔ تفکر ایرانی پیش از اسلام که خود تفکر مستقلی بوده است و با تفکر فلسفی یونانی مابینت داشته است، این نکته قابل ذکر است که گفته‌اند: «اسکندر می‌خواست ایران را یونانی کند و اعقاب او موفق شدند تا اندازه‌ای یونانی مآبی به معنی عادی لفظ و نه به معنی تفکر (هلینستیک) را در میان مقامات نزدیک به مرکز قدرت و حکومت ترویج کنند. اما ظاهراً یونانیت به معنی تفکر عقلی یونانی در میان قوم ایرانی و در تفکر قوم ما نفوذ پیدا نکرده است، چون ایران و یونان دو تفکر متفاوت داشتند و اگر ایرانیان تفکر عقلی یونانی را می‌پذیرفتند معلوم نبود تکلیف دیانت که سیاست و حکومت هم بر مبنای آن استوار بود چه می‌شد. قوم ایرانی [در مواجهه با هجوم یونانیت] نه می‌خواست و نه می‌توانست و نه حاجت داشت که اصول تفکر خود را رها کند و به جای آن فلسفه را بپذیرد» (داوری، ۱۳۷۴: ۶۳ - ۶۴) پس مخالفت فردوسی با فلسفه می‌تواند بخشی تحت تأثیر این میراث فرهنگ باستانی باشد و مخالفت‌های دورهٔ اسلامی با تفکر فلسفی هم آن گرایش را تصویب و تأیید و تشدید می‌کند.

فلسفهٔ یونانی از طریق حکمای اسکندرانی در قرن‌های سوم و چهارم وارد عالم اسلام شد و در اوایل قرن پنجم به وسیلهٔ ابن‌سینا به کمال خود رسید. البته ایرانیان قبل از غلبهٔ مسلمین با فرهنگ یونانی آشنایی داشتند. «انوشیروان... هفت تن از حکمای نوافلاطونی را که از آتن اخراج شده بودند پذیرفت... بدین طریق ایران قبل از تسلط مسلمین درهای خود را به روی فرهنگ یونان گشوده بود.» (فاخوری و جر، ۱۳۷۶:

۳۲۶) نظام فکری - فلسفی یونانی در جامعه اسلامی با واکنشهای مختلفی روبرو شد؛ عده‌ای آن را پذیرفتند، به شرح و بسط مسائل آن همت گماشتند، گاهی آرای جدید نیز بدان افزودند و همچنین سعی شد بین تفکر فلسفی و تفکر دینی توافق و هماهنگی ایجاد شود. با فلسفه یونانی مخالفت هم شد. بسیاری از محدثان، فقها، متکلمان، عرفا و شاعران با آن از در مخالفت درآمدند و در ردّ فلسفه و فلاسفه جدّ و جهدی بلیغ کردند و از عقل و نقل و خیال بهره گرفتند و دست ردّ بر سینه آن زدند.

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

(حافظ، غزل ۱۵۲)

فردوسی از این میراث ردّ و قبول هم بهره‌مند بوده است. او نظر مخالفان فلسفه را بر موافقان آن ترجیح داده است. فردوسی همانند بعضی از مخالفان فلسفه که به تفصیل به موارد نزاع پرداخته‌اند در ردّ فلاسفه نکوشیده است. او به نحو واضح و روشن نگفته که چرا با فلاسفه مخالف است. او به طور کلی فلاسفه و فلسفه را رد می‌کند. آرای آنها را نقل نمی‌کند و به نقد نظریات آنها نمی‌پردازد. برای رسیدن به پاسخی درخور باید اول شاهنامه را به دقت خواند و نیز برای پی بردن به محل نزاع باید دید دیگر مخالفان فلسفه در این زمینه چه گفته‌اند. به یکی از سرآمدان مخالف فلسفه رجوع می‌کنیم. او امام محمد غزالی، همشهری فردوسی است. اگرچه بعد از فردوسی ولی در همان فضای فرهنگی برآمده است. میراث علمی درخشانی را در این موضوع، یعنی مخالفت با فلسفه برای ما باقی گذاشته است. او فیلسوفان را با فرقه‌های فراوان و اختلاف روشی که دارند به سه گروه عمده تقسیم می‌کند: ۱. ده‌ریون ۲. طبیعیون ۳. الهیون.

۱. گروه اول: ده‌ریون، ایشان گروهی از فلاسفه پیشین‌اند که صانع مدبّر و خدای دانا و توانا را انکار می‌کنند. پندارشان این است که دنیا همین گونه خود به خود بدون صانع بوده است. پیوسته حیوان از نطفه و نطفه از حیوان به وجود می‌آید. دنیا این گونه است و تا ابد این گونه خواهد بود. اینان را زندیق گویند. (غزالی، ۱۳۶۲: ۳۱) این گروه از فلاسفه منکر خداوند هستند. پس فردوسی یکتاپرست نمی‌تواند، چنین کسانی را تأیید کند و از راه و روش آنها پیروی کند، او در شاهنامه جابجا خداوند را با صفتهای زیر میخواند: دانا و دانایی آفرین (مانند: خداوند دانایی، خداوند جان و خرد / فزاینده دانش / روان را به دانش نماینده راه ...) قادر (مانند: توانا، یزدان پیروزگر، پیروز و فرمانروا / فزاینده فرّ و زور، خداوند پیروز و به روزگار / خداوند پیروزی و برتری) آفریدگار دو جهان

و کیهان و هرچه در آن است. (مانند: جهان آفرین، جهاندار، خداوند کیوان و گردان سپهر، خداوند ماه و ناهید و مهر، خداوند هور سپهر آفرین، آفریننده روزگار/ خداوند چرخ گردان/ کیهان خدیو) قانونگذار هستی و نظام آن (مانند: دادار/ دادار کیهان) نگهبان و پاسدار قانون خویش (مانند: دادگر، ...) خالق نیکی (خداوند نیکی ده رهنمای ...) خداوند شادی و دوستی (خداوند مهر...) خداوند نام و جای، روزی ده رهنمای / یزدان پاک و ...

خداوند داننا و پروردگار کزویست نیک و بد روزگار

(علی بن احمد، ۱۳۷۹ : ۳۵)

توانا و داننا و دارنده اوست خرد را و جان را برآورنده اوست

بباشد به فرمان او هرچه هست همه ناتوانیم و او قادر است

(همان: ۳۷)

جهان و زمان و مکان آفرید پی مور و کوه گران آفرید

(همان: ۳۳)

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده رهنمای

(فردوسی، ج ۱، ۱۳۷۴: ۱۲)

خداوند هست و خداوند نیست همه بندگانیم و ایزد یکیست

(علی بن احمد، ۱۳۷۹ : ۳۲)

به هستی یزدان گواهی دهیم روان را به دین آشنایی دهیم

(فردوسی، ج ۷، ۱۳۷۴ : ۳۰۵)

خداوند پیروزی و برتری خداوند افزونی و کمتری

خداوند داد و خداوند رای
کزویست گیتی سراسر به پای
همه بندگانیم و ایزد یکیست
پرستش جز او را سزاوار نیست
(همان، همانجا: ۳۰۴)

۲. گروه دوم: غزالی گروه دوم را طبیعتیون می‌داند و در توضیح عقیده آنها می‌گوید: بحث این گروه بیشتر پیرامون جهان طبیعت و شگفتیهای حیوان و نبات است و در دانش تشریح و وظایف الاعضاء حیوانات بسیار فرو رفته‌اند. از این رو به شگفتیهای خلقت و شاهکاری حکمت خداوند پی برده و بناچار خدای توانای حکیم را که بر پایان و نتیجه کارها آگاهی دارد اعتراف می‌کنند. آنکه دانش تشریح و شگفتیهای خلقت را مطالعه می‌کند ناگزیر به کمال تدبیر خالق حیوان بویژه انسان آگاهی خواهد یافت، جز اینکه باید گفت اینان بخاطر بحث مفصلی که از طبیعت می‌کنند برای اعتدال مزاج در قوام دادن به نیروهای حیوان تاثیر عظیمی فائند و چنین می‌پندارند که قوای عاقله انسان تابع مزاج اوست و با از میان رفتن مزاج این قوا نیز از میان می‌روند و ناپدید می‌شوند. به پندار آنان اعاده معدوم ممکن نیست. می‌گویند: کسی که بمیرد دیگر بر نمی‌گردد پس رستاخیز و بهشت و دوزخ و مردن و زنده شدن و قیامت و حساب را انکار می‌کنند طاعت و بندگی نزد آنان ثوابی نخواهد داشت و گناه و سرپیچی مستوجب عقاب نخواهد بود افسار از سر بر گرفته و در شهوتها همانند چهارپایان فرو رفته‌اند این گروه نیز از زندیقانند. چه شرط ایمان اعتقاد به خدا و روز بازپسین است، در حالی که اینان اگر به خدا ایمان دارند رستاخیز را انکار میکنند. (غزالی، ۱۳۶۲: ۳۲) مسئله‌ای که باعث میشود فردوسی از فلاسفه طبیعی و طریقه آنها ناخرسند باشد، مسئله معاد و برانگیخته شدن در سرای دیگر است. که این گروه از فلاسفه رستاخیز و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را منکرند. در حالی که حکیم توس به معاد ایمان دارد از بهشت و دوزخ سخن می‌گوید و به پاداش و کیفر آن سری اعتقاد دارد. و به شفاعت پیامبر (ص) و امام علی (ع) دل بسته است.

بهشتست و هم دوزخ و رستاخیز
ز نیک و ز بد نیست راه گریز

به کوشش بجوییم خرم بهشت

خنک آنکه جز تخم نیکی نکشت

(همان ، همانجا: ۳۰۵)

کسی کو نگرود به روز شمار

مر او را تو با دین و دانا مدار

(همان)

به دل گفت اگر با نبی و وصی

شوم غرقه دارم دو یار وفی

همانا که باشد مرا دستگیر

خداوند تاج و لوا و سریر

خداوند جوی می و انگبین

همان چشمه شیر و ماء معین

اگر چشم داری به دیگر سرای

به نزد نبی و وصی گیر جای

(همان، ج ۱، ص ۲۰)

گروه سوم: غزالی گروه سوم از فلاسفه را الهیون می نامد و درباره آنها می گوید: «اینان متأخرین فلاسفه اند مثل: سقراط، استاد افلاطون و افلاطون، استاد ارسطو و ارسطو، همان است که منطق را برای فلاسفه تدوین و دانشها را برای آنان دسته بندی کرد. نانوشته های پیشین را برای آنان بنوشت و مباحثی نوین طرح افکند. اینان جملگی دو گروه دهریون و طبیعیون را رد کرده اند و در این راه مسائلی از فصایح آنان را بیان داشته اند که مخالفان را از مبارزه با آنان بی نیاز کرده است...» «ارسطو نیز بر افلاطون و سقراط و فلاسفه الهی قبل از خود رد نوشته است. آن سان که از تمامی آنان تبری جسته است. ولی باید گفت او نیز از پستیهای کفر و بدعت آنان بخشی به همراه دارد و توفیق به ترک همه آنها نیافته است. از این رو تکفیر فلاسفه و پیروانشان از فلاسفه اسلامی چون ابن سینا و فارابی و جز آنها لازم می آید» (غزالی، ۱۳۶۲: ۳۵).

مخالفت فردوسی با گروه اخیر از فلاسفه به شدت مخالفت غزالی نیست. به نظر می رسد، منظور فردوسی از فلاسفه پرگویی که نمی خواهد راه آنان را بپیماید. همان دو گروه اول و دوم از فلاسفه ای است که غزالی درباره آنها سخن گفته است و آنها را با عنوان فلاسفه دهری و فلاسفه طبیعی شناسانده است. که منکران مبدأ و معاد بوده اند. آنچه مسلم است فردوسی از ارسطو و افلاطون به نیکی یاد می کند، البته نه با عنوان فیلسوف بلکه با عنوان حکیم؛ اصطلاحی که فردوسی می خواهد در تقابل با فلسفه ای که

مورد پسندش نیست به کار برد. حکیم توس در داستان مرگ فیلیپوس (پدر اسکندر) و جانشینی اسکندر از ارسطو با احترام و تحسین یاد کرده است:

یکی نامداری بد آنکه به روم	کزو شاد بد آن همه مرز و بوم
حکیمی که بُد ارسطالپس نام	خردمند و بیدار و گسترده کام
به پیش سکندر شد آن پاک رای	زبان کرد گویا و بگرفت جای
بدو گفت کای مهتر شادکام	همی کم کنی اندرین کار نام
که تخت کیان چون تو بسیار دید	نخواهد همی با کسی آرمید
ز خاکیم و هم خاک را زاده ایم	به بیچارگی دل بدو داده ایم
اگر نیک باشی بماندت نام	به تخت کئی بریدی شادکام
اگر بد کنی جز بدی ندروی	شبی در جهان شادمان نغنوی

(همان، ج ۶: ۳۱۲)

وقتی فرستاده قیصر به دربار بهرام گور می آید و قدری معطل می ماند بهرام درمورد ویژگیهای فرستاده می پرسد، که:	چه مرد است و اندر خرد تا کجاست
بدو گفت موبد انوشه بدی	جهاندار و با فرّه ایزدی
یکی مرد پیرست با رای و شرم	سخن گفتنش چرب و آواز نرم
کسی کش فلاطون بدست اوستاد	خردمند و با دانش و با نژاد

(همان، ج ۷: ۴۰۱)

چنان که می بینیم فردوسی از ارسطو و افلاطون با احترام یاد می کند در شاهد اول ارسطو را حکیم، خردمند، بیدار و گسترده کام و پاک رای می خواند و در شاهد دوم فرستاده قیصر را شاگرد افلاطون و پیری با رأی و شرم و دارای سخن چرب و آواز نرم و نیز استاد و خردمند و با دانش و نژاده توصیف می کند.

دیگر علل مخالفت فردوسی با فلاسفه

مسئله علیّت و کرامات اولیا: از جمله مسائلی که باعث اختلاف بین فلاسفه و متدینین بوده است مسئله علیّت و به دنبال آن موضوع خوارق عادات است. اشاعره می‌گویند: و ما يوجد من الالم فی المضراب عقب ضرب انسان و الانکسار فی الزجاج عقب کسر انسان کلّ مخلوق لله تعالی لا صنع للعبد فی تخلیقه. (شرح عقاید النسفیة، ص ۱۲۶) یعنی و دردی که بر اثر زدن در انسان به وجود می‌آید یا شکستگی که در شیشه ایجاد می‌شود همگی مخلوق خداوند است و انسان در خلق و آفریدن آنها نقشی ندارد. امام محمد غزالی در *تهافت الفلاسفه* می‌نویسد:

[فلاسفه] حکم می‌کنند به اینکه اقتران مشاهد (مشهود) در عالم وجود میان اسباب و مسببات، اقترانیست که بالضرورة لازم می‌آید و نه در مقدور و نه در امکانست که سببی بدون مسبب ایجاد شود و یا مسببی بدون سببی به وجود آید... (غزالی، ۱۱۱: ۱۳۶۱)

«اقتران میان آنچه عادتاً سبب می‌گویند و میان آنچه مسبب مینامند، در نزد ماضوروی نیست...»

مانند سیراب شدن و نوشیدن سیری و خوردن سوختن و ملاقات آتش، نور و برآمدن آفتاب مرگ و بریدن گردن، بهبودی و خوردن دارو... و جز اینها تا برسد به همه مشاهدات و مقترنات در طب و نجوم و صناعات و حرفهها اقتران آنها بدان چیزی که از تقدیر خدای سبحان گذشته و آنها را بر سبیل تتابع آفریده نه به جهت آنکه به نفس خویش ضروری و غیر قابل افتراق باشند، بلکه مقدور و ممکن بوده که خداوند سیری را بدون خوردن و مرگ را بدون بریدن گردن و ادامه حیات را با وجود بریدن گردن بیافریند و بدین ترتیب همه مقترنات دیگر، و فلاسفه امکان آن را انکار می‌کنند محال بودن آن را ادعا می‌نمایند. (غزالی، ۱۳۶۱ ص ۱۱۴) در نظر غزالی هر کس مجاری عادات را چنان بداند که (جریان) آنها ضرورتاً لازم است، همه این (امور خارق عادت) را محال می‌شمارد، و از این جاست که آنها آنچه در قرآن از زنده کردن مردگان آمده است تأویل کنند و گویند: مراد به آن ازاله موت جهل است به حیات علم، و نیز فروبردن عصا سحر ساحران را، که بر دست موسی (صلی الله علیه و سلم) آشکار گشت، به منزله حجت الهی (است) که شبهات منکران را باطل گردانید، تأویل کنند، و ای بسا وجود شق القمر را انکار کرده گمان برند که (خبری) متواتر نیست (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۱۱).

تأمل در داستان سیاوش و پایان آن در *شاهنامه* نشان می‌دهد که حکیم توس کرامات اولیا را پذیرفته است. و در مسئله علیّت نیز مانند خردگرایان متدین عصر خود

سخن ابوالحسن اشعری متوفی (۳۱۲ ه.ق) را پذیرفته است. سخنی که همواره در گستره کلام اشعری محور و مدار بحث‌ها بوده است و آن تعبیر «جریان عاده الله» است به جای «علیت» و «سببیت» به این معنی که او و طرفدارانش در طول تاریخ عقیده داشتند که اگر آتش سبب سوختن می‌شود چنین نیست که «علیت» و «سببیت» و رابطه قاطعی میان وجود آتش و سوختن باشد بلکه عادت الهی چنین جریان پیدا کرده است که آتش بسوزاند و اگر خداوند بخواهد می‌تواند عادتش را تغییر دهد. آنها در آتش رفتن ابراهیم و نسوختن او را به این اعتبار تغییر عادت الهی تعبیر می‌کنند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۷)

چو بخشایش پاک یزدان بود دم آتش و آب یکسان بود

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۵۵۲)

توانایی نامحدود عقل بشری

عده‌ای از فلاسفه با اتکا به خرد بشری درباره تواناییهای خرد انسانی طریق مبالغه در پیش گرفتند. و همه انواع معارف را برای عقل دریافتنی و هضم‌شدنی دانستند. رأی و نظری که مقبولیت عام پیدا نکرد بلکه منتقدان جدی در نقد عقل و تواناییهای آن پیدا کرد. این گروه از منتقدان خرد قائل به این شدند که عقل بشری در درک بسیاری از دانستنی‌ها عاجز و ناتوان است. و آنچه متعلق شناسایی خرد قرار می‌گیرد امور محسوس است. یعنی: عقل انسانی آنچه را که به نوعی با حواس او ملازمت نداشته باشد و در قالب زمان و مکان در نگنجد نمی‌تواند دریابد. در تفسیر کلام حکیم توس درباره ناتوانی عقل انسانی در شناخت خداوند و همچنین شناخت مسائل عالم دیگر آمده است: «خرد اگر بخواهد چیزی را بشناسد و باز نماید و بگزارد، تنها آنچه را می‌بیند، بر می‌گزیند؛ به سخنی دیگر، خرد تنها آنچه را دیداری است و برآمده از حس، می‌تواند شناخت و گزارد؛ آنچه خرد آدمی را می‌سازد و می‌پرورد و فربه می‌گرداند، دریافته‌ها و ستانده‌های حسّی، بویژه دیداری است» (کزازی، ۱۳۷۹: ۱۷۵-۱۷۶):

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد

خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده رهنمای

خداوند کیهان و گردان سپهر فروزنده ماه و ناهید و مهر

ز نام و نشان و گمان برتر است
 به بینندگان آفریننده را
 نیابد بدو نیز اندیشه راه
 خرد گر سخن برگزیند همی
 نگارنده بر شده گوهر است
 نبینی مرنجان دو بیننده
 که او برتر از نام و از جایگاه
 همان را گزیند که بیند همی
 (فردوسی، ج ۱، ۱۳۷۴: ۱۲)

اگر تند بادی برآید ز کنج
 ستمکاره خویش ار دادگر
 اگر مرگ داد است بیداد چیست
 از این راز جان تو آگاه نیست
 همه تا در آرز رفتن فرار
 به کس بر نشد این در راز باز
 به خاک افکند نارسیده ترنج
 هنرمند دانیش ار بی هنر
 ز داد این همه داد و فریاد چیست
 بدین پرده اندر تو راه نیست
 (همان، ج ۲: ۱۶۹)

بی‌نیازی از انبیاء

از توابع آفاتی که بر توانایی نامحدود عقل مترتب می‌شود، یکی هم استغنائی از انبیا بود. بعضی از خردگرایان همانند ابن راوندی و رازی سخنشان این بود که: عقل بزرگترین نعمت برای بندگان خداوند است که با آن خدا و نعمتهای او را می‌توان شناخت و به خاطر آن امر و نهی و ترغیب و ترهیب درست می‌آید و اگر پیغمبر همان تحسین و تقبیح و امر و نهی عقلی را تأکید می‌کند، پس اجابت دعوتش از ما ساقط است. زیرا خرد، ما را از او بی‌نیاز می‌سازد. و اگر بر خلاف تحسین و تقبیح و امر و نهی عقلی فرمانی می‌دهد، پس نباید پیغمبری او را بپذیریم. (من تاریخ الالحاد فی الاسلام، ص ۸۰، به نقل از السیره الفلسفیه، صص ۵۰-۵۱) حکیم توس عقل بشری را برای شناخت و یافتن طریق هدایت و رستگاری کافی نمی‌داند. بنابراین چگونه می‌تواند رأی و نظر کسانی را که از تعالیم انبیا خود را بی‌نیاز می‌دیدند به دیده قبول بنگرد.

نیابد بدو نیز اندیشه راه
سخن هر چه زین گوهران بگذرد
بدین آلت رأی و جان زبان
به هستیش باید که خستو شوی
که او برتر از نام و از جایگاه
نیابد بدو راه جان و خرد
ستود آفریننده را کی توان
ز گفتار بیکار یکسو شوی
(فردوسی، ج ۱، ۱۳۷۴: ۱۲)

تو را دانش و دین رهاند درست
وگر دل نخواهی که باشد نژند
به گفتار پیغمبرت راه جوی
دل از تیرگیها بدین آب شوی
در رستگاری بیایدت جست
نخواهی که دایم بوی مستمند
(همان، ج ۱: ۱۸)

فردوسی و حکمت

حکیم توس در برابر کلمه فلسفه، کلمه حکمت را با ارادت به کار می‌برد، ما در اینجا بنا نداریم به تفصیل به حکمت فردوسی بپردازیم، اصول و مبانی آن را برشمردیم تنها می‌خواهیم برای متمیم بحث قبل یادآور شویم. مترادف دانستن کلمه حکمت و فلسفه نشان دهنده عدم دقت در کاربرد لغات است و نوعی مصادره به مطلوب. این مسئله برمی‌گردد به تلاش و کوشش تمام کسانی که در طول تاریخ اندیشه اسلامی خواستند؛ بین این دو نوع معرفت تلائم و تناسبی ایجاد کنند تا جامعه دینی دست کم از برکات تفکر فلسفی بی بهره نمانند، چرا که تفکر فلسفی اگرچه خاستگاه غیر دینی دارد در برخی از فرآورده‌هایش ضد دینی نیست. البته آنچه متدینان گراینده به فلسفه می‌خواستند تبعات ناخواسته‌ای هم به دنبال داشت، از جمله اینکه فهم رایج جامعه دینی به جایی برسد که کلمه حکمت قرآنی را به فلسفه ترجمه کنند و در همین معنا آن را بفهمند. فردوسی کلمه فلسفه را تنها یک بار به صورت (فلسفه‌دان) فیلسوف به کار می‌برد و با لحنی خاص آنان را پرگو می‌داند و اعلام می‌کند، که راه و روش آنان را نخواهد پیمود اما او کلمه حکمت و حکیم را همدلانه و ارادتمندانه به کار می‌برد.

حکمت کلمه‌ای قرآنی است. برای دریافت معنای آن باید دید مفسران قرآن در مفهوم و معنای آن چه می‌گویند.

جهان سر به سر حکمت و عبرت است چرا بهره ما همه غفلت است

(همان، ج ۱: ۴۸۲)

او خداوند را هم با عنوان حکیم می‌شناساند.

حکیم این جهان را چو دریا نهاد برانگیخته موج از او تند باد

(همان، ج ۱: ۱۹)

فردوسی خود را نیز با نام حکیم معرفی می‌کند نه فیلسوف:

خرد را و جان را که یارد ستود و گرمن ستایم که یارد شنود

حکیم چو کس نیست گفتن چه سود از این پس بگو کافرینش چه بود

(همان، ج ۱: ۱۴)

در نامه‌ای که اسکندر به استاد خویش ارسطو مینویسد از ارسطو با عنوان حکیم یاد میشود:

چو نامه بردند نزد حکیم دل ارسطالیس شد پر ز بیم

(همان، ج ۶: ۳۸۲)

هنگامی که تابوت اسکندر را می‌آورند:

همان ارسطالیس پیش اندرون جهانی برو دیدگان پرز خون

حکیمان رومی شدند انجمن یکی گفت کای پیل رویینه‌تن

زپایت که افکند و جایست که جست کجاست آن همه خرم و رای درست

(همان، ج ۷، ص ۱۰۸)

ز نزدیک دانا چو برگشت شاه حکیمان برفتند با او به راه

(همان، ج ۷: ۱۳)

از آن خوب گفتار بوزرجمهر حکیمان همه تازه کردند چهر

(همان، ج ۸: ۱۱۹)

سرافراز بوزرجمهر جوان بشد با حکیمان روشن روان

حکیمان داننده هوشمند رسیدند نزدیک تخت بلند

(همان، ج ۸: ۱۲۱)

نتیجه

با عنایت به مطالبی که مطرح کردیم، این اندازه درمی‌یابیم که فردوسی با فلسفه و فلاسفه مخالف است و تا اندازه‌ای هم به چرایی مخالفت او با فلاسفه پرداختیم. حکیم توس با برخی از گرایشهای فلسفی و فلاسفه در چند موضوع اساسی اختلاف نظر داشت. یکی اینکه گروههایی از آنها منکر توحید بودند یا برای این عالم مبدئی قائل نبودند و دیگر اینکه گروهی از آنها منکر معاد و آنچه بایسته آن است، بودند. درحالی که فردوسی به هر دوی اینها اعتقاد راسخ دارد. و نیز فردوسی درباره توانایی نامحدود عقل که برخی از فلاسفه به آن قائل بودند با فلاسفه اختلاف نظر داشت. در تلقی فردوسی خرد بشری توانایی درک همه معارف را ندارد. باید در این قبیل از معارف باید دست توسل به انبیا زد و از آنها استمداد جست. حکیم توس چون ایمان به رسولان الهی دارد، ادعای استغناء خرد بشری از دستاورد انبیا را ناپذیرفتنی می‌داند، از فلسفه و فلاسفه بیزار می‌جوید. از کاربرد کلمه حکمت و فلسفه در شاهنامه پی می‌بریم که در تلقی فردوسی این دو کلمه مترادف نیستند. او از حکمت درکی متمایز از فلسفه دارد. حکمت در نزد فردوسی در تقابل با فلسفه و عقلانیت فلسفی است. البته اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، فردوسی اگرچه از کاربرد کلمه فلسفه پرهیز می‌کند با تمام فلاسفه مخالف نیست چون از تعدادی از بزرگان فلسفه با نام حکیم و با احترام یاد می‌کند. پس باید گفت او با برخی از گرایشهای فلسفی مخالفت میکند.

منابع

- امام علی (ع) (۱۳۸۱)، *نهج البلاغه*، ترجمه، محمد دشتی، چ چهارم، انتشارات پارسایان، قم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، انتشارات طرح نو، تهران.
- خاقانی، شروانی (۱۳۷۵)، *دیوان*، ویراسته میر جلال الدین کزازی، نشر مرکز، تهران.
- داوری، رضا (۱۳۷۴)، *فارابی*، انتشارات طرح نو، تهران.
- زکریای رازی، محمد (۱۳۷۱)، *السیرة الفلسفیه*، به تصحیح و مقدمه پول کراوس و ترجمه عباس اقبال به انضمام شرح احوال و آثار و افکار، دکتر مهدی محقق، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
- سعدی، عبدالملک، عبدالرحمن (۱۳۷۹)، *شرح النسفیه فی العقیده الاسلامیه* (شرح عقاید اهل سنت و جماعت، ترجمه امیر صادق تبریزی، انتشارات کردستان، سنندج.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (بهار ۱۳۸۰)، مقاله «عشق ورزیدم و عقلم به ملامت برخاست»، *فصلنامه هستی*، دوره دوم، سال دوم، شماره ۱.
- علامه شبلی نعمانی هندی (۱۳۶۳)، *شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیات ایران*، ترجمه، سید محمد تقی فخر گیلانی، چاپ دوم، انتشارات دنیای کتاب، تهران.
- علی بن احمد، *اختیارات شاهنامه*، به تصحیح مصطفی جیحونی و محمد فشارکی، آستان قدس رضوی، مرکز خراسان شناسی، مشهد، ۱۳۷۹.
- غزالی، ابوحامد، *المنقذ من الضلال* ترجمه با نام (شک و شناخت) صادق آیینه‌وند، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- غزالی، ابوحامد، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه، علی اصغر حلبی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۱.
- فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۹)، *سخن و سخنوران*، خوارزمی، تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *شاهنامه فردوسی* (بر اساس شاهنامه ژول مول) به کوشش پرویز اتابکی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، *شاهنامه فردوسی* (از روی چاپ مسکو) به کوشش دکتر سعید حمیدیان، نشر قطره، تهران.
- کزازی، میر جلال الدین (۱۳۷۹)، *نامه باستان* (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی) جلد اول سمت، تهران.