

The Accompaniment of Purification and Assimilation in the Introduction of Shahnameh

H. Ardestani

Abstract

Assimilation-purification is an argument has permanently been considered by theologians. Purification is to purify God from all human characteristics and assimilation is to attach human adjectives to God. In order to purify God, Ferdowsi has called God as 'the God of name' of which the name is only remained and in place of assimilation has called him as 'the God of place' which is the place where creation forms and the signs of God's names and adjectives come into being and God turns to be explicable. As some Zarathustra texts show, God, before creation, was only a name, but after creation changes to the owner of place which makes him identifiable. Ferdowsi, also, in the line ' he is beyond name, signs, and guesses' has had purification in his mind, but in the other line: 'the writer of selected substance' points at assimilation and calls God as a painter. This is how he accompanies assimilation with purification.

KeyWords

Ferdowsi; Purification; Assimilation; Shia; Zarathustra; Mani.

* Assistant Professor, Islamic Azad University, Dezfool Branch

ساخت تنزیهی - تشبیهی شناخت خداوند در دیباچه شاهنامه

حمیدرضا اردستانی رستمی^۱

چکیده

تنزیه و تشبیه، یکی از مباحثی است که پیوسته متکلمان به آن توجه داشته‌اند. تنزیه، منزّه‌دانستن خداوند از هر گونه صفت انسانی و تشبیه، نسبت‌دادن ویژگی‌های مردمان به آفریدگار است. فردوسی در مقام تنزیه، به تعبیر نگارنده، یزدان را «خداوند نام» می‌گوید که تنها نامی از آن در میان است و در مرتبه تشبیه، او را «خداوند جای» می‌نامد؛ یعنی همان مقام شکل‌گیری آفرینش که مظاهر اسماء و صفات خدا در هستی گام می‌نهد و به این سان آفریدگار، توصیف‌پذیر می‌شود. آن چنان که از برخی متون پهلوی زردشتی، متن‌های مانوی و تفکر شیعیان اسماعیلی نیز برمی‌آید، یزدان پیش از آفرینش، تنها نام است؛ اما پس از آفرینش دارنده جای می‌شود که شناسایی او را ممکن می‌کند. فردوسی همچنین در مصراع: «ز نام و نشان و گمان برتر است» به راه تنزیه می‌رود؛ ولی در مصراع پس از آن: «نگارنده برشده گوهر است» با تشبیه، یزدان را نگارگر یا نقاش می‌خواند و به این گونه، تنزیه و تشبیه را همراه می‌کند که این دیدگاه از اندیشه‌های شیعی و باورهای باستانی او برخاسته است.

واژه‌های کلیدی

فردوسی، تنزیه، تشبیه، تشیع، زردشت، مانی.

۱- مقدمه

انسان پیوسته در تنگناهای زندگی و برای پرستش، در پی موجودی فراطبیعی بوده است. بر این اساس، گروهی در نهایت تشبیه، آن چنان که در گفته‌های شبان داستان مولانا دیده می‌شود، برآنند که دست بر دستان یزدان گذارند، او را ببوسند، پایش را بمالند و جای او را از آلودگی تهی کنند و یا با اعتقاد به تنزیه صرف صفات، همان‌گونه که درباره موسی^(ع) در آن داستان نمایان است، بی هیچ تجسم‌بخشی به خداوند، او را بستانند (مولانا، ۱۳۸۵: ۱۹۹)؛ بنابراین، بشر پیوسته با دو گونه پندار درباره خداوند روبه‌رو بوده است: الف) دیدگاهی که آفریده و آفریننده را همسان می‌پندارد و

؛ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول، دزفول، ایران H_Ardestani_R@yahoo.com

صفات انسانی را برای خداوند اثبات می‌کند. این گروه در تاریخ اسلام خود را مثبت نامیدند و مخالفان، آنها را مشبهه یعنی اهل تشبیه خواندند. (ب) گروه دیگر کسانی هستند که به هیچ روی صفات بشری را برای خداوند متصور نشدند و او را از هر گونه ویژگی انسانی منزّه پنداشتند. آنان خود را اهل توحید یا اهل تنزیه نام نهادند که البته مخالفانشان به آنها معطله یعنی اهل تعطیل صفات الهی، گفتند (جرجانی، ۲۰۰۴: ۶۰)، (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۰۳/۱-۱۰۵)، (اشعری، ۲۰۰۱: ۶۶)، (اشعری، ۲۰۰۳: ۳۳)، (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۲/۱۵)؛ اما آن گونه که گوته می‌گوید: «انسان هرگز نمی‌داند تا چه اندازه انسان‌نگار و اهل تشبیه است» (کراپ، ۱۳۸۶: ۵۲). بنابراین، شگفت‌انگیز نیست که موسی^(ع) در داستان معروف مولانا، شبان را به تنزیه ذات خداوند از صفات انسانی فراخواند؛ اما خود در قرآن خواستار دیدار پروردگار شود و خطاب به او بگوید: «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳). پس وقتی موسی^(ع) در پی خدای دیدنی است، دیگر از گرایش صحابه و تابعان تازه مسلمان به تشبیه، نباید تعجب کرد. ساخت ذهن انسان، بسیار به تشبیه موجودات به خود، متمایل است و چون هنوز مدّت زیادی از بت‌پرستی صحابه و تابعان نمی‌گذشت، آنها گرایش‌های تشبیهی یافتند. از سوی دیگر «وجود صورت‌بندی‌های کاملاً تشبیهی از خداوند، نزد ادیان دیگر همچون یهودیت و مسیحیت که با مسلمانان تعامل نزدیکی داشتند در کنار تفسیرهای حدیثی که با رویکرد روایی از روایات پیامبر^(ص) بر مبنای ساختار تشبیهی بیان شده بودند، این‌الگوی تشبیهی را تقویت می‌کرد» (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۲/۱۵)؛ به طوری که احادیثی رواج یافت که کاملاً در لفظ، ماهیت تشبیهی داشت، مانند این احادیث: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ اصْبَعَيْنِ مِنَ اصْبَاعِ الرَّحْمَنِ» و یا: «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» و «خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۱۸/۱)، (مولانا، ۱۳۸۴: ۲۳۱). همچنین آیاتی در قرآن مانند «يَذَلُّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، «وَجَاءَ رَبُّكَ» (الفجر: ۲۲) و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) و «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص: ۷۵) وجود داشت که می‌شد از آنها جسمانی بودن خداوند را تعبیر کرد؛ از این رو تا پیش از پدیدار شدن جهیمیه، تشبیه‌گرایی در میان مسلمانان رواج داشت و قبیح شمرده نمی‌شد (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۳/۱۵)؛ اما پس از این، کسانی پیدا شدند که در تشبیه‌گرایی، طریق افراط پیش گرفتند. چنان که هشام بن حکم، خداوند را جسم دراز و پهنی می‌پنداشت و او را با بخش‌ها و جزءهایی تصور می‌کرد که هفت و جب است. داوود جورابی، خدا را جسمی می‌انگاشت که «در دو نیمه از لب تا سینه‌اش میان تهی است و از سینه تا به پایین، پُر». مقاتل بن سلیمان نیز خدا را ترکیبی از گوشت و خون می‌دانست که با وجب خودش، هفت و جب است (مقدسی، ۱۳۸۶: ۸۲۶/۲-۸۲۷)، (بغدادی، ۱۹۹۸: ۱۹). محمد بن کرام سجستانی، پیشوای کرامیه در قرن سوم و پیروانش نیز خدا را جسمی با حلا و جهت و نهایت انگاشتند که مماس با عرش است (بغدادی، ۱۹۹۸: ۸۱)، (مقدسی، ۱۳۸۶: ۸۲۷/۲) و (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۲۱/۱-۱۲۲). البته به جز این گروه افراطی، اهل سنت سلف به همان شیوه صحابه و تابعان عمل کردند و معتقد بودند که آیات قرآن متضمن تجسیم خداوند را باید پذیرفت؛ اما نباید از کیفیت آن پرسید (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۷)، (انصاری هروی، ۱۳۸۵: ۵۵۳). علی بن اسماعیل اشعری^۱ نیز اگرچه صفات خدا را جدا از ذات او می‌انگاشت و برای او صفات معنوی در نظر می‌گرفت، نگاه متعادل‌تری به آیات تشبیهی داشت و آن آیات را به گونه‌ای تأویل می‌کرد که مستلزم جسمانی بودن خداوند نشود و به طور کلی تشبیه را نفی کرد (حلبی، ۱۳۷۶: ۴۸)، (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۰۶/۱-۱۰۸).

در مقابل این گروه‌های اهل تشبیه و تثبیت صرف یا متعادل، باید از دیدگاه تنزیهی پیروان جهیم بن صفوان الرّاسی^۲ یاد کرد که معتقد بودند خداوند را نباید با صفات مخلوق توصیف کرد؛ زیرا هیچ صفت مشترکی میان انسان و خدا

نیست (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۹۶/۱)، (بغدادی، ۱۹۹۸: ۷۹). فلسفه نوافلاطونی نگاه تنزیهی صرف به خدا داشت^۳ (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۰۸-۹۱). این دیدگاه عقل‌گرایانه از طریق مناظره با مسیحیان در فضای فکری مسلمانان وارد شده بود (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۶/۱۵). جهم بن صفوان با تأثیرپذیری از این فلسفه نوافلاطونی از نص‌گرایی سنت سلف دوری کرد و به تنزیه ذات خداوند از هر صفت انسان‌وار باور یافت. معتزله^۴ نیز به پیروی از جهمیه و سنت عقل‌گرای فلاسفه،^۵ هر گونه صفت را از خداوند نفی کردند و آن صفات را تنها تصور ذهنی انسان از خدا دانستند (ابن رشد اندلسی، ۱۹۹۸: ۱۳۵ - ۱۴۲). آنان توحید حقیقی را نفی تشبیه خدا به انسان از هر نوعی دانستند و آیات تشبیهی را نیز تأویل کردند (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۵۸/۱). در میان معتزله کسانی مثل عبّاد بن سلیمان در نگاه تنزیهی خود، پا را از دیگران نیز فراتر نهادند و معتقد شدند که خداوند چنان دور از آفریده‌هاست که حتی لفظ موجود را هم درباره او نمی‌توان به کار برد (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۷/۱۵)، (اشعری، ۲۰۰۱: ۵۵، ۵۷). شیعیان از جمله گروه‌های دیگری بودند که در بحث صفات خداوند، دیدگاه تنزیهی داشتند.^۶ امامان شیعه آشکارا از نفی صفات، سخن گفته‌اند. امام علی^(ع) در همین باره می‌فرماید: «بسا اطاعت نمودن او [خداوند] صفت‌ها را از او زدودن [است]؛ چه هر صفتی گواه است که با موصوف، دوتاست و هر موصوف نشان دهد که از صفت جداست؛ پس هر که پاک‌خدای را با صفتی همراه داند او را با قرینی پیوسته است و آن که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته است و آن که دوتایش خواند، او را جزء جزء داند و آن که او را جزء جزء داند، او را نداند و آن که او را نداند در جهتش نشانده»^۷ (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۲)، (کلینی، ۱۳۸۶: ۱/۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۶، ۳۸۹، ۲۴۳). امام سجّاد^(ع) نیز در تنزیه صفات و نفی تشبیه از خداوند می‌فرماید: «تویی که به حدّ و مرز در نمی‌آیی تا محدود باشی. به چیزی مانند نیستی تا به حس درآیی و نزاده‌ای تا خود نیز زاییده باشی» (صحیفه کامله سجّادیه، ۱۳۸۵: ۳۵۹). امام محمد باقر^(ع) نیز می‌فرماید: «به راستی خدا از آفریده‌های خود، تهی و مبرا است و آفریده‌های او هم از وی تهی و برکنارند» (کلینی، ۱۳۸۶: ۱/۲۴۱). علمای شیعه نیز به پیروی از امامان خود، همین رویکرد را پیش گرفتند و با استناد به سخن ائمه^(علیهم‌السلام) در توضیح و اثبات رویکرد تنزیهی خود کوشیدند (مفید، ۱۳۶۳: ۱۲-۶۳).

جز آنچه گذشت، همچنین باید از اندیشه‌ای در جهان اسلام نام برد که دوری از تشبیه و تنزیه صرف راه شناخت خداوند دانسته است. این نظریه را به صورت رسمی، شیخ محی‌الدین عربی، عارف قرن هفتم، متوکد در اندلس، ارائه کرد؛ اگرچه پیش از او در کلام امام جعفر صادق^(ع) و امام محمد تقی^(ع) و همین‌طور ابو یعقوب سجستانی که از بزرگان اسماعیلیه است و پس از این ذکر او خواهد آمد، چنین دیدگاهی دیده می‌شود. ابن عربی در «فصل حکمه سُبُوحیه فی کلمه نوحیه»، کلامش را با رد کردن تنزیه آغاز می‌کند و می‌نویسد: «به هوش باش که تنزیه نزد اهل حقایق در پیشگاه خداوند، عین محدود و مقید کردن اوست، پس منزّه (معتقد به تنزیه) یا نادان است و یا سوء ادب دارد» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۸). بنابراین، ابن عربی تنزیه صرف را نمی‌پسندد؛ زیرا راه شناخت خداوند را به طور کامل، متوقف می‌کند. او تشبیه صرف را هم نمی‌پذیرد: «هم چنان است آن که بر تشبیه می‌رود و ردّ تنزیه می‌کند، او نیز خدا را مقید و محدود کرده است و او را نشناخته است» (همان: ۶۹). ابن عربی کسی را آگاه می‌داند که جمع میان تنزیه و تشبیه را باور داشته باشد. او معتقد است که در آیات قرآن نیز جمع میان تنزیه و تشبیه دیده می‌شود؛ آنجا که خداوند از یک‌سو درباره خود می‌فرماید: «هیچ چیز مانند او نیست»، تنزیه را بیان کرده است و از سوی دیگر وقتی می‌گوید: «او شنونده و بیناست»، تشبیه یعنی صفات انسانی را به خود نسبت داده است: «و خداوند تعالی فرموده است: لیس کَمِثْلِهِ شَیْءٌ که دلیل بر تنزیه اوست و هو السَّمِیعُ البصیر که دلالت بر تشبیه است» (همان: ۷۰).

پس از بیان این تاریخچه کوتاه، ضمن اشاره به پیشینه و روش پژوهش، تصویر ذهنی فردوسی درباره خداوند بیان و با این نظریات سنجیده می‌شود.

۲-۱ پیشینه پژوهش

پیش از این، نگارنده تنزیه و تشبیه را از نظر دو عارف مسلمان، سنایی و ابن عربی، بررسی کرده است و در مقاله «تشبیه و تنزیه از دیدگاه سنایی و ابن عربی» تفکرات این دو اندیشمند را تطابق داده است. نگارنده در این مقاله مشخص می‌کند پیش از اینکه ابن عربی در قرن هفتم، شناخت خداوند را در گرو همراهی تشبیه و تنزیه بیابد و به گونه‌ای سامانمند در این باره سخن گوید، کسانی چون سنایی به ایجاز، درباره آن سخن گفته‌اند (اردستانی رستمی، ۱۳۸۹: ۱۱-۲۴).

۳-۱ روش پژوهش

این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، پس از تعریف دو اصطلاح کلامی تنزیه و تشبیه و توصیف تصویر ذهنی مسلمانان (از صحابه، تابعان و سنت سلف تا اشاعره، جهمیه، معتزله و شیعه) درباره خداوند - همان طور که پیش از این آمد - دیدگاه فردوسی را در این باره تحلیل می‌کند. آن گونه که از دیباچه شاهنامه برمی‌آید، فردوسی به خداوند، نگاه تنزیه‌ی - تشبیه‌ی دارد. در ادامه می‌توان دریافت که خاستگاه اندیشه فردوسی را باید در سخنان امامان، متکلمان و حکمای شیعی از جمله اسماعیلیه و امامیه و همین طور اندیشه‌های ایرانیان باستان جست‌وجو کرد.

۲ - بحث و بررسی

۲-۱ فردوسی و تنزیه و تشبیه

از گذشته تا کنون ادیبان و محققان بسیاری به شیعه‌بودن فردوسی اشاره کرده‌اند^۹ (نظامی عروضی، ۱۳۷۵: ۸۰)، (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۵۲)، (هدایت، بی‌تا: ۲۲۴)، (صفا، ۱۳۷۱: ۴۷۹/۱)، (دوستخواه، ۱۳۸۴: ۲۴)، (کزازی، ۱۳۷۹: ۲۰۸/۱)، (شاپور شهبازی، ۱۳۹۰: ۸۰)، (حمیدیان، ۱۳۸۷: ۹۲) و (خالقی مطلق، ۱۳۹۰: ۱۴۳). البته برخی مثل احمد مهدوی دامغانی، فردوسی را شیعه دوازده‌امامی می‌پندارد (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۲: ۹)، (خالقی مطلق، ۱۳۸۵: ۱۹ - ۱۸)؛ زیرا فردوسی در دیباچه بر واژه «وصی» تأکید کرده است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۱/۱۱/۱) که به جای آن می‌توانست نام «علی» را به کار برد. زریاب خویی نیز او را اسماعیلی می‌داند؛ چون فردوسی در دیباچه، مثل اسماعیلیه^{۱۰} به خرد و جان توجه ویژه‌ای دارد و نخستین بیت را با عقل و نفس کلی آغاز می‌کند که در حکمت اسماعیلی، اساس آفرینش است (زریاب خویی، ۱۳۸۹: ۲۱)، (اردستانی رستمی، ۱۳۹۳: ۳۱۷ - ۳۴۰).

با توجه به آنچه پیشتر درباره دیدگاه شیعیان به ذات و صفات خداوند گفته شد، آشکار است که فردوسی شیعه‌مذهب نیز باید مانند همه شیعیان دیگر، دیدگاه تنزیه‌ی را پذیرفته باشد. در نخستین بیت شاهنامه نیز این نکته را تأیید می‌کند. او خداوند را آفریننده جان و خرد می‌نامد و معتقد است که باید به همین توصیف اکتفا کرد؛ زیرا بیش از این تفکر آدمی به وسعت ماهیت او پی نخواهد برد:

به نام خداوند جان و خرد کز این برتر اندیشه بر نگذرد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۳/۱)

آشکار است که این بیت، سخن تنزیهی امام علی^(ع) را درباره خداوند به یاد می‌آورد: «پای اندیشه تیزگام در راه شناسایی او لنگ و سر فکرت ژرف‌رو به دریای معرفتش بر سنگ است» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۲). فردوسی در چند بیت پس از این، دوباره دیدگاه تنزیهی خود را تکرار می‌کند و می‌گوید که انسان تنها توانایی درک و توصیف محسوسات را دارد؛ زیرا ملموسند؛ پس خداوند که خارج از جهان مادی است، توصیف‌پذیر نیست:

سخن هر چه زین گوهران بگذرد
نیابد بدو راه، جان و خرد
خرد گر سخن برگزیند همی
همان را ستاید که بیند همی
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۳-۷/۸)

البته الگوی تنزیهی فردوسی ادامه نمی‌یابد و او برای خداوند صفاتی برمی‌شمرد که دیگر بیان‌کننده توحید تنزیهی نیست:

خداوند نام و خداوند جای
خداوند روزی ده و رهنمای
خداوند کیوان و گردان سپهر
فروزنده ماه و ناهید و مهر
(همان: ۳-۲/۳/۱)

این دو بیت در نظر زریاب خوبی (۱۳۸۹: ۲۲) الحاقی است؛ زیرا مضمون آن از باور اسماعیلیان که صفات خداوند را عین ذات او می‌دانند به دور است؛ اما جلال خالقی مطلق (۲۰۰۱: ۱۶/۱) این ابیات را از فردوسی می‌داند. به این نکته باید توجه کرد که اگر انسان در پی توصیف خدا برآید، به برشمردن صفاتی که او را از تنزیه صرف دور می‌کند، ناگزیر است و گاهی ویژگی‌های انسانی به او می‌بخشد. فردوسی این نکته دقیق را دریافته است و می‌گوید تنها موجودات مادی و این جهانی درک و توصیف می‌شوند. وقتی دهان به ستایش خدا باز شود، او را با ویژگی‌های مادی توصیف می‌کند و می‌ستاید. به همین سبب، فردوسی می‌کوشد مخاطبانش را تنها به پرستش خداوند، جستن راه راست، تعمق و تفکر در دستوره‌های خداوند و اقرار به وجود او، فراخواند و مردمان را از گفتار بیکار در بحث توحید به دور دارد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲/۳/۱). با وجود این، خود به گونه‌ای گرفتار این موضوع می‌شود و خودآگاه یا ناخودآگاه، نوعی همراهی تشبیه و تنزیه را پیشنهاد می‌کند؛ زیرا آدمی میان این دو در گذار است. چنان که پیش از این دیدیم، موسی^(ع) گفتار شبان را نهی می‌کند که در آن خداوند مانند انسان تصور می‌شد؛ اما خود از خداوند، دیدار می‌طلبد؛ گویی او نیز خدا را دیدارپذیر و جسمانی می‌پندارد. بنابراین، انسان به طور طبیعی در فضایی میان تشبیه و تنزیه از خدا سخن می‌گوید، اگرچه همچون موسی^(ع) بر آن باشد که او را از داشتن هر پیکره و جسمی منزّه پندارد و از هر گونه سخنی که او را با چیزی یا کسی همسان کند، دوری کند. از همین رو، فردوسی نیز در دیباچه از همراهی تشبیه و تنزیه سخن می‌گوید. او از یکسو خدا را دارنده نام و از سوی دیگر صاحب جای می‌خواند: «خداوند نام و خداوند جای» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۳/۱). خداوند در این مصراع، معادل و مترادف «دارنده و صاحب»^{۱۱} است؛ اما نام و جای چه معنایی دارد؟ خالقی مطلق (۲۰۰۱: ۱/۱) «نام» را مترادف «هستی» دانسته است و از خداوند نام و خداوند جای به خدای کون و مکان تعبیر کرده است. یاحقی (۱۳۸۷: ۱) نام را در معنای حقیقت هر چیز بیان کرده است. جوینی، این واژه را به معنای آوازه و جای را مترادف شأن می‌انگارد (فردوسی، ۱۳۸۹: ۲۰۹/۱). کزازی (۱۳۷۹: ۱۷۰/۱) نام را مینو و جای را گیتی می‌پندارد و آیدنلو (۱۳۹۰: ۶۷۹) خداوند نام را خدای دارنده صفات و نام‌های گوناگون و خداوند جای را خالق جا، مکان و گیتی، دانسته است؛ اما به نظر می‌رسد نام را می‌توان برابر تنزیه و جای را

هم‌معنای تشبیه پنداشت. به بیان دیگر، خدا را کسی دانست که می‌توان گاهی تنها از او نامی بر پهنه هستی و زبان بندگانش در نهایت تنزیه از هر گونه صفت و تشبیهی شنید و گاهی دارنده مکان یا گیتی تصوّر کرد؛ گیتی‌ای که جایگاه آفریده‌های اوست و این آفریده‌ها، مظاهر و یا به سخن دقیق‌تر، نشان‌دهنده صفات او هستند. بر این اساس، می‌توان مؤمن را مظهر صفت هادی او و کافر را نشانه صفت مضلّ او دانست. به این صورت، مظاهر رنگارنگ او را در گیتی دید و بر اساس این آفریده‌های گوناگون از او سخن گفت که بی‌گمان هرچه گفته شود، معنای تشبیه دارد. آن نام «بود» مطلقاً منزّهی است که ممکن نیست آن را توصیف کرد و موجودات گیتی که آن «بود»، دارنده آنهاست، جز نمود و مظاهر آن نیستند. آن «بود» که تنها نامی از آن در میان است، ذات یزدان است که از هر توصیف و تعریفی منزّه یافته می‌شود و این محلّ تنزیه است. وقتی این «بود» به «نمود»^{۱۲} و تجلّی در گیتی می‌رسد، صفات و نشانه‌های خود را آشکار می‌کند. این نشانه‌ها ابزاری برای ارائه توصیفی از او است و این محلّ تشبیه است؛ زیرا هرچه گفته شود او در آن به چیزی مانند شده است. پس این نکته دست‌یافتنی است که «بود» بی «نمود» شناخت‌پذیر نیست و البته آن نمودها نیز بازگوکننده ذات حقیقی یزدان نیستند. از همین روست که فردوسی می‌گوید: «ستودن نداند کس او را چو هست» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۹/۳/۱)؛ اما برای دست‌یابی به معرفت اندک خداوند و یا توصیفی از او باید به تجلیاتش در جای، دقت و توجه کرد، اگرچه «مطلوب نبود اندر جای» (سنایی، ۱۳۷۷: ۶۸). چون آن جانِ جان، بدون وجود آن «جای» شناسایی‌پذیر نیست، پس باید از جای، یاری جست. اگر خداوند در جایی تصوّر یا به چیزی تشبیه نشود، معرفت به او کاملاً سلب می‌شود. بنابراین انسان ناگزیر است از آنکه ذات باری را با شکل و هیأتی در ذهن به تصویر کشد و خواه‌ناخواه به دام تشبیه و تجسیم درافتد. از همین رو ابن سینا موجود را دو قسم می‌داند: قسمی که به حس درمی‌آید و دیگر آن که چنین نیست. او معتقد است، آنچه از حس به دور باشد با بررسی محسوسات موجود، دسترس‌پذیر می‌شود. همچنین می‌گوید چیزی محسوس نخواهد شد مگر اینکه مکان، مقدار، کیفیت و وضع داشته باشد و هیچ چیز را نمی‌توان با قوه حس یا خیال دریافت، مگر این اوصاف را داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۴۸). بنابراین اگر انسان بر آن باشد که نامحسوس را دریابد و توصیف کند، چاره‌ای جز بررسی محسوس و قراردادن آن در مکان و ... ندارد. فردوسی نیز به همین سبب، اگرچه در مصراع نخست، خداوند را در تنزیه مطلق توصیف می‌کند در مصراع دیگر به تشبیه ناگزیر می‌شود:

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده برشده گوهر است

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴/۳/۱)

او با یک دیدگاه صرفاً تنزیهی در مصراع نخست، معتقد است که تصوّر انسان از ذات خداوند یا نام او حتی بدون در نظر گرفتن صفات یا نشان، باز به گونه‌ای از اوهام انسانی برخاسته است. بنابراین، خداوند ورای هر گمان و حدسی است که آدمی از نام و نشان یا ذات و صفات او دارد. همین سخن، بار دیگر در بیت ششم دیباچه تکرار می‌شود: آفریدگار، برتر از آن چیزی است که انسان درباره نام و جای یا ذات و صفات او می‌اندیشد و به هیچ روی، آن تصوّر با حقیقت وجود خداوند مطابقت ندارد:

نه اندیشه یابد بدو نیز راه که او برتر از نام و از جایگاه

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۶/۳/۱)

باور به تنزیه صرف در مصراع دوم بیت چهارم از بین می‌رود. فردوسی در این مصراع، خداوند را نقّاشی می‌پندارد

که «برشده گوهر^{۱۳}» را نقش زده است. به بیان دیگر، نگارنده به معنای نقش‌بند،^{۱۴} استعاره مصرح‌های از پروردگار است. به این صورت در مصراع نخست، تنزیه و در مصراع دوم تشبیه وجود دارد و به گونه‌ای جمع میان تنزیه و تشبیه دیده می‌شود. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگرچه فردوسی می‌کوشد تا مبلغ تنزیه محض باشد، عملاً چنین چیزی امکان‌پذیر نیست و او تشبیه را نیز به میان می‌آورد.

۳- بنیان سخن فردوسی در فرهنگ شیعی و ایرانی

آنچه فردوسی در زمینه تنزیه و تشبیه و جمع این دو بیان می‌کند، جدا از ویژگی ساختار ذهن تشبیه‌گرای انسان که پیشتر به آن اشاره شد، منشأ شیعی و ایرانی دارد؛ به طوری که الگوی تنزیهی - تشبیهی هم در سخن امامان شیعی و شیعیان و هم در متون دینی زردشتی و مانوی که اوستا، بندهش، زند بهمن‌یسن، روایت پهلوی و زبور مانوی هستند، دیده می‌شود. در ادامه این دو فرهنگ تأثیرگذار بر فردوسی، بررسی خواهد شد.

۳-۱ فرهنگ شیعی و تنزیه و تشبیه

پیشتر گفته شد که امامان شیعه در بحث صفات، الگوی تنزیهی ارائه داده‌اند. فردوسی نیز که به شیعه‌بودن، شهرت دارد، می‌بایست صرفاً این تفکر را در دیباچه بیان می‌کرد، ولی چنان که مشاهده شد عملاً به راه دیگری رفته است و الگوی تنزیهی - تشبیهی را در بحث صفات حق مطرح می‌کند. اکنون این شبهه پیش می‌آید که فردوسی دست کم در این باره به راه شیعیان نرفته است. با توجه به آنچه در سخن برخی ائمه شیعه وجود دارد، دیدگاه فردوسی را باید همچنان در حوزه فرهنگ شیعی مشاهده و جستجو کرد. آن گاه که کسی از امام جعفر صادق^(ع) می‌پرسد که حق، تعطیل است یا تشبیه، ایشان در پاسخ می‌فرمایند: «منزلة بین المنزلتین» (دینوری، ۱۹۶۳: ۱/ ۳۰ - ۳۲). از ایشان در جای دیگر نیز نقل شده است که اگر ذات خداوند با هیچ یک از معانی و مفاهیم ذهنی تصوّر شده ما شناخته نشود، در این صورت به شناخت خدا توانا نخواهیم بود و به تعطیل می‌رسیم: «نفی مطلق به معنی ابطال و عدم است». امام^(ع) معتقد است انسان از راه همین معانی و مفاهیم ذهنی یعنی تشبیه به شناخت خدا قادر است که البته این نیز شایسته خداوند نیست (کلینی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۴۵)، (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۹۰ - ۳۹۵)؛ پس تنزیه صرف و تشبیه صرف در شناخت خداوند، ناکارآمد است. ناصر خسرو که مذهب اسماعیلی دارد نیز با استناد به همین سخنان امام^(ع)، تنزیه صرف و تشبیه کامل را نمی‌پذیرد:

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست پاک و پاکیزه ز تعطیل و ز تشبیه چو سیم

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۵۶)

آن گونه که از سخن اسماعیلیان دیگر مثل ابویعقوب اسحاق بن احمد سگزی، معاصر فردوسی (صفا، ۱۳۷۱: ۱/ ۶۳۳) برمی‌آید، نظریه «پاکیزگی از تعطیل و تشبیه صرف» باید اعتقاد عامی در میان آنان بوده باشد. ابویعقوب در توضیح این دیدگاه گفته است که در راه شناخت خداوند، دو نفی، لازم است. نفی نخست، دور کردن احد از نشان آفریده‌هاست؛ یعنی اینکه گفته شود خداوند، آفریننده ندارد و از حد، صفات، زمان و مکان مبراست و به توحید مجرد اقرار شود. نفی دوم، باور به آفرینندگی آفریدگار است تا فراخواندن به هست‌کننده، معطل نماند. با این نفی دوم (نفی ناآفرینندگی خداوند) یا اثبات آفریدگار، در واقع گفته می‌شود که خداوند نه چیز است و نه ناچیز، نه محدود نه نامحدود، نه موصوف و نه ناموصوف، نه در مکان و نه در نامکان، نه در زمان و نه در نازمان و نه هست و نه ناهست. بنابراین انسان

با این دو نفی از تشبیه و تنزیه صرف بیرون می‌آید: «پس درست شد که مجرد کردن آفریدگار درست نشود، مگر به دور کردن آنک برابر این دور کردن‌ها افتد، چون دور کردن نخستین تا از تشبیه خارج شویم و دور کردن آخرین تا از تعطیل دور باشیم» (سجستانی، ۱۳۵۸: ۱۴/۱). شهرستانی نیز در توضیح عقاید اسماعیلیه، سخنانی بر زبان می‌آورد که دیدگاه ابویعقوب را تأیید می‌کند. او می‌گوید که اسماعیلیه به اثبات و نفی مطلق صفات، اعتقاد ندارند. آنان معتقدند که خداوند، ذاتاً از هر گونه صفتی منزّه است؛ اما زمانی که علم و یا قدرت می‌بخشد و به سخن دقیق‌تر آفریده‌ها را می‌آفریند، در توصیف او گفته می‌شود که او عالم یا قادر است (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۱۱/۱)؛ یعنی پیش از آفرینش، تنها نامی است و پس از آفرینش با صفاتش در جای قرار می‌گیرد و توصیف‌پذیر می‌شود؛ همان گونه که در سخن فردوسی نیز مشاهده شد. پس می‌توان دریافت وقتی زریاب خویی، ابیاتی از فردوسی (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳-۲/۳/۱) را به سبب ذکر صفات خدا در آنها از اندیشه اسماعیلیان دور می‌پندارد و الحاقی معرفی می‌کند به راه خطا رفته است؛ چرا که آن ابیات در کنار ابیات تنزیهی، دقیقاً اندیشه اسماعیلی فردوسی را اثبات می‌کند. گذشته از اندیشه اسماعیلیان و پذیرش اسماعیلی بودن فردوسی با استناد به سخن امام جعفر صادق^(ع) که در بردارنده الگوی تنزیهی - تشبیهی است، اندیشه فردوسی را حتی در حوزه شیعیان دوازده امامی نیز می‌توان سنجد که این مطلب همانند سخن مهدوی دامغانی درباره فردوسی است.

در سخنی از امام محمد تقی^(ع) نیز تأیید اعتقاد همراه بودن تشبیه و تنزیه دیده می‌شود: «حسین بن سعید گوید: از ابوجعفر دوم، امام محمد تقی^(ع) پرسیدند: رواست که بر خدا گویند چیزی است؟ فرمود: آری. همین اعتراف به اینکه خدا چیزی است، او را از حد تعطیل (بی‌عقیده‌ای به خدا) و حد تشبیه (عقیده به خدای مجسم) بیرون آورد» (کلینی، ۱۳۸۶: ۲۴۱/۱). در سخن فلاسفه شیعی مثل صدرای شیرازی نیز پیروی از اصل تنزیهی - تشبیهی مشاهده می‌شود. او در آغاز بحث ذات و صفات خداوند، صفات خدا را به دو دسته تقسیم می‌کند: اوصاف ایجابی ثبوتی یعنی صفت‌هایی که به شیوه اثباتی و ایجابی، ذات خداوند را توصیف و تکریم می‌کنند و اوصاف سلبی تنزیهی تقدیسی یعنی اوصافی که به سلب هر گونه نقص و عیب و محدودیت از خداوند بازمی‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۰/۶). ملأصدرا در ادامه سخن خود، اعتقاد کسانی را نقد می‌کند که هر گونه صفتی را از خداوند نفی می‌کنند. او می‌گوید اگر امام علی^(ع) کمال اخلاص را در نفی هر گونه صفت از خداوند می‌دانند، مقصود ایشان از صفات، صفات مغایر با ذات خداست، نه صفات کمالیه حضرت حق مانند علم، قدرت، اراده، حیات و ... (همان: ۱۴۰/۶). در نظر صدرا همه اوصاف الهی به وجود واحدی، موجود هستند که همان وجود ذات است؛ پس این صفات، اگرچه از نظر معنا و مفهوم بسیارند، ولی از دید هویت، واحدند (همان: ۱۴۲/۶-۱۴۳). بنابر دیدگاه صدرا، صفات خداوند نه آن گونه که اشاعره گفته‌اند، زائد بر ذات است و نه آن طور که معتزله معتقدند از خداوند به طور کامل نفی می‌شود؛ یعنی او را نه در تشبیه صرف و نه در تعطیل صفات می‌توان شناخت (همان، ۱۳۶۰: ۳۸).

بنابر آنچه گذشت، نظریه دور بودن از تنزیه و تشبیه صرف یا همراهی این دو در میان شیعیان اسماعیلی و امامیه، هر دو پذیرفتنی است و فردوسی در این موضوع از امامان شیعی، تأثیر پذیرفته است. بنابراین اندیشه او را در این باره باید در حوزه باورهای شیعه و همین طور تفکرات ایران باستان سنجد که پس از این ذکر خواهد شد.

۲-۳ فرهنگ باستانی و تنزیه و تشبیه

در ایران هیچ‌گاه بت‌پرستی رایج نبوده است (هرودوت، ۱۳۸۹: ۱/۱۶۲)، (بنونیست، ۱۳۸۶: ۴۷) و حتی این دیدگاه

دیگر پذیرفتنی نیست که در زمانی، نقش دایره بالدار به صورت حلقه بزرگی که با دو بال آراسته شده است و یک پیکره انسانی از آن بیرون زده است، نماد اهورامزدا (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۲۶۰)، خدای ایرانیان دانسته می‌شده است^{۱۵} (شاپور شهبازی، ۱۳۹۱: ۹۷)؛ اما باید پذیرفت که در فرهنگ باستانی ایران تشبیه حضور دارد و آثار آن را می‌توان در متون و کتیبه‌ها مشاهده کرد. شاید نخستین جایی که ویژگی‌های انسانی به اهورامزدا نسبت داده می‌شود و می‌توان در آن خدای انسان‌گونه دید، گات‌ها یا سروده‌های زردشت است. زردشت در آنجا خطاب به اهورامزدا می‌گوید: «ای راستی! کی به تو خواهم رسید ... و از نگرستن بارگاه اهورای بزرگ و جلال مزدا امیدوارم که با زبان خویش و به توسط این آیین، راهزنان را به سوی آن کسی هدایت کنم که بزرگ‌تر از همه است» (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۴۳۶). زردشت از وصال به اهورامزدا و نگرستن بارگاه او به خویش سخن می‌گوید. بدیهی است وصال و درک هر کس، زمانی میسر می‌شود که مُدرک و مُدرک با یکدیگر همجنس باشند و سنخیت داشته باشند؛ بنابراین در سخن زردشت می‌توان اجزایی یافت که در آن انسان‌انگاری اهورامزدا دیده می‌شود. در جای دیگر، زردشت صریحاً از «دهان یزدان» سخن می‌گوید و او را انسان‌گونه‌تر از پیش نشان می‌دهد: «چون من راستی و منش نیک را جاودان نگاه خواهم داشت، تو ای مزدا! به خرد خویش بیاموزان و از دهان خود بیگاهان، نخستین جهان چگونه بود؟» (همان، ۲۴۰). در بند دیگر، زردشت از اهورامزدا می‌خواهد که با پاداش به سوی او رود: «ایدون، دیرگاهی است که بندو^{۱۶} (B ndva) بزرگ‌تر ستیزه‌جوی من است؛ منی که گمراهان را از راستی، خشنودکردن خواهم. ای مزدا! با پاداش نیک به سوی من آی» (همان: ۵۵۴).

بنابر آنچه از سروده‌های زردشت بیان شد، اهورامزدا از تنزیه مطلق فاصله گرفته است. چنان که پیشتر بر این موضوع تأکید شد که بزرگ‌ترین ایزد ایرانیان از هر گونه صفتی منزّه است که بخواهد جدای از ذاتش توصیف شود و ویژگی انسانی به او داده شود (بهار، ۱۳۸۵: ۲۶)، (بویس، ۱۳۸۶: ۴۷). با وجود این، انسان ناگزیر از تشبیه است و هرچه درباره خدایش بیان کند، به تشبیه می‌انجامد؛ زیرا ابزاری جز این برای شناخت و وصف ندارد. از همین رو، فردوسی نیز خداوند را آفریدگار کیوان، گردان‌سپهر و فروزنده ماه، ناهید و مهر می‌خواند و از روزی‌دهی و راه‌نمودن او سخن می‌گوید. مطابق با زند بهمن‌یسن، زردشت، اورمزد را با صفاتی مثل پرهیزگار، مینوی افزونی و دادار جهان مادی می‌خواند؛ زیرا خدایی که او توصیف می‌کند از نام صرف یا ذات بی‌صفات و مقام تنزیه به جایگاه صفات یا جهان مادی و مقام تشبیه، نزول کرده است. البته زردشت خود، تأکید می‌کند که این صفات را فقط برای وصف اورمزد می‌توان بیان کرد: «بدان که اورمزد را با صفت اهلو باید خواند و صفات دیگر را باید برای ستایش گفت» (زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: ۹-۱۰). بنابراین، اورمزد پیش از آفرینش تنها نامی بدون هیچ نشان است. فردوسی نیز از خداوند در این حالت در مقام «خداوند نام» یاد می‌کند و وقتی هستی را می‌آفریند، او را «خداوند جای» می‌گوید؛ زیرا صفات حادث^{۱۷} که نتیجه آفرینش مادی است در «جای»، معنا می‌یابد و مظاهر صفات یزدانی یا آفرینش در آن جای قرار می‌گیرد. در تأیید این نکته در متن بندهش آمده است: «هرمزد، پیش از آفرینش خدای نبود و پس از آفرینش، خدای و سودخواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان‌بخش همه و افزونگر و نگران همه شد» (فرننغ دادگی، ۱۳۸۰: ۳۵). در روایت پهلوی نیز دیده می‌شود که اورمزد پیش از آفرینش، هیچ نشان و کیفیتی ندارد، ولی پس از آنکه آفریده‌ها را می‌آفریند از تن او سخن به میان می‌آید: «و همه آفریدگان و آفرینش را ... به تن برد و سه هزار سال در تن نگاه داشت و همی‌افزاینید و بهتر همی‌کرد و سپس یک‌یک را از تن خویش بیافرید» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۰۴). پس از این است که آن «نام» به «جای» می‌آید و از اندام

خود جایی را آسمان، جایی را زمین و ... می‌کند. مضمون این سخنان در متن‌های زردشتی، همانند سخنانی است که از اسماعیلیان درباره‌ی خداوند بیان شد؛ خداوند پیش از آفرینش، نام پوشیده است؛ اما پس از آفرینش، آشکار و توصیف‌پذیر می‌شود. مانی و مانویان همین تعبیر را از خداوند دارند. آنان نیز تنزیه را در کنار تشبیه قرار داده‌اند و راه دریافتن او را در پنهان‌بودنش دانسته‌اند: «بیا گرد آییم، برادران! ایزد را دریابیم/ که پنهان از نظرهاست/ که خموشی است و سخن می‌گوید» (آلبری، ۱۳۸۸: ۳۰۳) و باز در مزامیر مانوی آمده است: «ایزد یکی است/ پنهان از نظرها/ اما آشکاره و ساکت/ اما سخن‌گو» (هالروید، ۱۳۸۸: ۳۹۴). ایزد از دیده‌ها پنهان و خموش است؛ یعنی در مقام تنزیه است، ولی سخن می‌گوید؛ یعنی در محلّ تشبیه است. به هر حال او با توجه به نام یعنی آن حقیقت مطلق که هنوز به تجلّی نیامده است، منزّه از هر توصیف و تعریفی دریافته می‌شود. آنجاست که او پنهان از نظر و خاموش است، ولی هنگامی که آن وجود حقیقی در وجود تقییدی، یعنی مظاهر صفات خداوند منعکس می‌شود، او با انسان سخن می‌گوید و شناخت‌پذیر می‌شود.

۴- نتیجه‌گیری

انسان پیوسته در پی شناخت آن حقیقتی است که فضای ذهن او را درباره‌ی مقام خداوند پر کرده است؛ اما او به شناخت آن کس یا چیزی قادر است که او را با چشم سر ببیند؛ پس خدای نادیدنی را چگونه می‌توان دریافت و ویژگی‌هایش را بیان کرد؟ این نکته‌ای است که فردوسی به درستی در دیباجه بیان کرده است. او در تنزیه صفات از خداوند می‌کوشد؛ اما وقتی از او سخن می‌گوید، به طور طبیعی، صفاتی را به او نسبت می‌دهد و می‌کوشد که او را به گونه‌ای بشناساند. بنابراین، او نیز به باورهای مشبّه نزدیک می‌شود و پس از بیان تنزیه صرف به این صورت که «ز نام و نشان و گمان برتر است» به تشبیه می‌رسد: «نگارنده برشده گوهر است». او خداوند را نقش‌بندی می‌انگارد که نفس کلی، عقل کلی و مجازاً هستی را تصویر کرده است. او همچنین یزدان را «خداوند جای» می‌نامد. خداوندی که جایگاهی دارد و این پس از آفرینش آفریدگار است که صفات حادث درباره‌ی او معنا می‌یابد و شکل نسبتاً زمینی انسانی به او داده می‌شود. بنابراین، چون پروردگار از جهتی منزّه از هر صفت و از جهت دیگر، پس از آفرینش، صفات حادث یافته است، باید او را در جمع میان تنزیه و تشبیه شناخت که این را فردوسی دریافته است. در متون پهلوی مثل زند بهمن‌یسن، بندهش و روایت پهلوی، یزدان پیش از آفرینش تنها نامی است؛ اما پس از آفرینش، صاحب جای و صفات می‌شود. چنان که اسماعیلیان نیز خدا را پیش از آفرینش صرفاً نامی می‌یابند، ولی آن‌گاه که علم یا قدرت می‌بخشد؛ یعنی آفرینش را می‌آفریند، عالم یا قادر نامیده می‌شود. بنابراین، برای شناخت خدا که به گفته‌ی مانی و فردوسی از نظرها پنهان است، باید تنزیه و تشبیه را در کنار هم قرار داد و به او که خموش است اما سخن می‌گوید، گوش داد. چنان که گذشت، فرهنگ شیعه نیز در دیدگاه فردوسی تأثیر گذاشته است. در کلام امامان شیعه از جمله امام علی^(ع) اگرچه به تنزیه صرف اشاره شده است، بنابر تأویل فلاسفه شیعه‌مذهب، می‌توان همراهی تنزیه و تشبیه را دریافت. در کلام امام جعفر صادق^(ع) نیز آشکارا از همراهی تنزیه و تشبیه سخن گفته شده است و شیعیان اسماعیلی نیز در تبیین این نظر کوشیده‌اند. بنابراین می‌توان گفت که فردوسی در تأثیر از اندیشه‌های ایرانی شیعی در معرفت خداوند به همراهی تنزیه در کنار تشبیه، اعتقاد داشته است و هیچیک را به تنهایی نپذیرفته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اشعری در میان سال‌های ۲۶۰ تا ۳۳۰ هجری قمری می‌زیست. جبایی، متکلم بزرگ معتزلی با مادر او ازدواج کرد و بسیاری از

مسائل علم کلام را به او آموخت؛ اما اشعری، آهسته‌آهسته بر اندیشه‌های معتزلی ایراد گرفت. او سرانجام روزی در مسجد جامع بصره خطاب به مردم گفت: «من قائل به خلق قرآن (آفریده‌شدن آن) بودم و معتقد که او را دیدگان نتواند دید و به وجودآورنده افعال شرّ، من هستم؛ اما اکنون از تمام آنها [که عقاید معتزله است] برمی‌گردم و به ردّ معتزله اعتقاد دارم و رسوایی‌ها و عیوب آنها را آشکار می‌کنم» (ابن‌خلکان، بی‌تا: ۴۶۴/۱).

۲. جهّم، شاگرد جعد بن درهم زندیق بود. کسی که می‌گفت خداوند هیچ‌گاه ابراهیم را دوست خود و موسی را هم‌کلام خود نگرفته است (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۹۶/۱).

۳. افلوطین، فیلسوف قرن سوم میلادی، معتقد بود که درباره‌ی خداوند «حتّی نمی‌توان گفت هست، وگرنه صفتی به او نسبت داده‌ایم و درحقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد، ولی اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم، سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد، احد است» (فلوطين، ۱۳۶۶: ۱۰۸۵/۲).

۴. معتزله به پیروان واصل بن عطا (متوفی ۱۳۱ ه.ق) گفته می‌شود که شاگرد حسن بصری (متوفی ۱۱۰ ه.ق) بود. او با استاد خود درباره‌ی صاحبان گناه کبیره اختلاف نظر یافت و معتقد شد که انجام‌دهنده‌ی گناهان کبیره، نه مؤمن و نه کافر است، بلکه فاسق است. حسن بصری صاحب کبیره را مؤمنی می‌خواند که به نفاق افتاده است. واصل به همین سبب از حسن بصری کناره گرفت و حسن درباره‌ی او گفت: «اعتزل عنّا»؛ یعنی از ما گوشه گرفت. آنان از آن پس به معتزله معروف شدند (حلبی، ۱۳۸۳: ۲۱۷-۲۱۸)؛ (شبلی نعمانی، ۱۳۸۶: ۱۶۱-۱۶۲).

۵. چون معتزله همچون فلاسفه صفات را از خداوند نفی می‌کردند، کسانی آن دو گروه را نابینا و احوال گفته‌اند:

دو چشم فلسفی چون بود احوال ز وحدت دیدن حق شد معطل...

چو اکمه بی‌نصیب از هر کمال است کسی کو را طریق اعتزال است

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۷)

۶. البتّه در میان شیعیان نیز دیدگاه تشبیهی وجود داشته است (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۶۳/۱)، (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۷/۱۵).

۷. پیشتر مشاهده شد که چگونه کسانی چون هشام بن حکم خدا را بخش‌بخش می‌کردند و در مکان و جهت می‌نشانند که این درستی سخن امام علی^(ع) را اثبات می‌کند. نیز بنگرید به: (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۱۳).

۸. باور همراهی تنزیه و تشبیه را در کلام بسیاری از متصوفه می‌توان دید. خواجه عبداللّه در نقش تنزیه و تشبیه در شناخت حق می‌گوید: «اثبات صفت، بی تشبیه و نفی تشبیه، بی تعطیل...» (انصاری هروی، ۱۳۸۶: ۵۵۳-۵۵۴). قشیری نیز توحیدی را می‌پسندد «کی اندر وی تشبیه و تعطیل نه» (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۳). نیز بنگرید به: (سنایی، ۱۳۷۷: ۶۳) و (شبستری، ۱۳۸۶: ۸۷).

۹. البتّه یک پژوهشگر پاکستانی بر بنیان ابیات الحاقی که در مدح ابوبکر و عمر و عثمان در دیباچه بعضی نسخه‌های شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰/۱/پانویس) دیده می‌شود، فردوسی را سنی‌مذهب می‌پندارد (شیرانی، ۱۳۶۹: ۱۸۱). به فرض اصالت این ابیات نیز در نهایت می‌توان فردوسی را از شیعیان زیدی دانست (محیط طباطبایی، ۱۳۶۹: ۸۱). درباره‌ی الحاقی بودن ابیات منظور رجوع کنید به: (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۳۸)، (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۱۱۳-۱۱۱)، (دوستخواه، ۱۳۸۴: ۵۵) و (کزآزی، ۱۳۷۹: ۲۰۸/۱-۲۰۹).

۱۰. اسماعیلیه به کسانی می‌گفتند که به امامت اسماعیل، پسر بزرگ امام صادق^(ع) اعتقاد داشتند. گویا امام او را در مقام جانشین خود برمی‌گزیند، ولی اسماعیل پیش از امام درمی‌گذرد و فرزند دیگر امام یعنی امام موسی کاظم^(ع) به امامت برگزیده می‌شود؛ اما عده‌ای همچنان بر پیشوایی اسماعیل پای می‌فشارند و به اسماعیلی مشهور می‌شوند. بعدها فرزندان اسماعیل به تبلیغ مذهب اسماعیلیه می‌پردازند و داعیان بسیاری را به جاهای گوناگون در جهان اسلام می‌فرستند و سرانجام در شمال آفریقا به تشکیل حکومت فاطمی موفّق می‌شوند (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۶)، (دفتری، ۱۳۸۸: ۵-۶)، (حلبی، ۱۳۸۰: ۱۰۳)، (همدانی، ۱۳۸۸: ۵).

۱۱. پژوهندگان شاهنامه درباره‌ی واژه‌ی خداوند در دو بیت نخست دیباچه، نظرهایی بیان کرده‌اند. بهاء‌الدین خرّمشاهی (۱۳۸۷:

(۱۲۷) معتقد است لفظ خداوند که چهار بار در این دو بیت به کار رفته است، در یک جا (جای چهارم) صریحاً برابر با خدا (آفریدگار) است و در سه جای دیگر تأویل و تفسیر به خدا می‌شود. خالقی مطلق (۲۰۰۱: ۱/۱) نیز خداوند را در معنای آفریدگار گرفته است. کزآزی (۱۳۷۹: ۱/۱۶۸) خداوند را به معنی «دارنده و صاحب» دانسته است. در شاهنامه، خداوند در معنای دارنده، بارها به کار رفته است:

خداوند این را ندانیم کس همی رخس رستمش خوانیم و بس

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۶۶/۱)

در معنای خداوند بنگرید به: (تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل خدا و خداوند).

۱۲. دو واژه «بود» و «نمود» از گفته‌های عبدالرحمن جامی گرفته شده است (جامی، ۱۳۸۳: ۵۵).

۱۳. «برشده‌گوهر» به تعبیر نگارنده، جان و خرد است که فردوسی در بیت نخست از آن یاد کرده است و البته در اندیشه‌های اسماعیلی او بنیان دارد. در این باره بنگرید به: (اردستانی رستمی، ۱۳۹۳: ۳۱۷).

۱۴. نگاشتن به معنی «نوشتن و نقش و نگار و نقاشی کردن باشد» (تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل نگاشتن)، (نوشین، ۱۳۸۶: ۴۳۹) و (منصوری، ۱۳۸۴: ۲۶۲).

۱۵. شاپور شهبازی (۱۳۹۱: ۹۸) مقاله‌ای در ردّ این دیدگاه دارد که دایره‌بال‌دار نماد اهورامزدا است. او معتقد است که آن نشانه و نماد فرّه ایزدی است.

۱۶. «بندو» یکی از شهریاران دیو یسنا و از دشمنان زردشت است که دیگران را از دین زرتشت باز می‌دارد.

۱۷. «حادث» به موجودی گفته می‌شود که دو ویژگی داشته باشد: از ماده ساخته شده باشد و مسبوق به عدم باشد (جرجانی، ۲۰۰۴: ۷۲).

منابع

- ۱- قرآن کریم. (۱۳۷۱). ترجمه و توضیح سید جلال‌الدین مجتوبی، ویرایش حسین استادولی، تهران: حکمت.
- ۲- آلبری، چارلز رابرت سسیل. (۱۳۸۸). زیور مانوی، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره، ویراست دوم.
- ۳- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۹۰). دفتر خسروان، تهران: سخن.
- ۴- ابن خلّکان، شمس‌الدین. (۱۴۱۹ه.ق). وفيات الاعیان، تحقیق احسان عباس، بیروت: الثقافه.
- ۵- ابن رشد اندلسی، ابولولید محمد. (۱۹۹۸). الکشف عن مناهج الأدله فی عقاید الملّه، مقدمه و شرح محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراساه الوحده المریّیه.
- ۶- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). اشارات و تنبیّهات، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش، چاپ پنجم.
- ۷- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۶). فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، قم: الزهراء.
- ۸- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۸۹). «تشبیه و تنزیه از دیدگاه سنایی و ابن عربی»، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، سال اول، شماره اول، ۱۱-۲۴.
- ۹- ----- (۱۳۹۳). «ترکیب برشده‌گوهر، جان و خرد در بیتی از دیباجه شاهنامه»، کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، سال یازدهم، شماره ۲۸، ۳۱۷-۳۴۰.
- ۱۰- اشعری، علی بن اسماعیل. (۲۰۰۳). الابانه عن اصول الدیانه، بیروت: الهلال.

- ۱۱- ----- (۲۰۰۱). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت: مشکاه الاسلامیه.
- ۱۲- انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۸۶). *طبقات الصوفیه*، مقدمه، مقابله، تصحیح و فهرس محمدسرور مولایی، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۱۳- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد. (۱۹۹۸). *الفرق بین الفرق*، بیروت: شامیه.
- ۱۴- بنویست، امیل. (۱۳۸۶). *دین ایرانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره، چاپ سوم.
- ۱۵- بویس، مری. (۱۳۸۶). *زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: ققنوس، چاپ نهم.
- ۱۶- تبریزی، محمد بن حسین خلف. (۱۳۵۷). *برهان قاطع*، به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۱۷- بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). *جستاری در فرهنگ ایران*، ویراست ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- ۱۸- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۳). *لوايح، تصحیح یان ریشار*، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۱۹- جرجانی، سید شریف. (۲۰۰۴). *معجم التعریفات*، تحقیق و درسه محمد صدیق المنشاوی، قاهره: الفضیله.
- ۲۰- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۰). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، تهران: اساطیر.
- ۲۱- ----- (۱۳۸۳). *آشنایی با علوم قرآنی (مقدماتی برای فهم قرآن مجید)*، تهران: اساطیر.
- ۲۲- ----- (۱۳۷۶). *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۲۳- حمیدیان، سعید. (۱۳۸۷). *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*، تهران: ناهید، چاپ سوم.
- ۲۴- خالقی مطلق، جلال. (۲۰۰۱). *یادداشت‌های شاهنامه*، نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- ۲۵- ----- (۱۳۸۵). «نگاهی تازه به زندگی‌نامه فردوسی»، *نامه ایران باستان*، سال ششم، شماره اول و دوم، ۲۵-۳.
- ۲۶- ----- (۱۳۹۰). «فردوسی»، *فردوسی و شاهنامه‌سرایی*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۵۵-۱۲۴.
- ۲۷- ----- (۱۳۸۸). *گل رنج‌های کهن*، به کوشش علی دهباشی، تهران: ثالث.
- ۲۸- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۷). «خدا/ خداوند: شرح نخستین بیت شاهنامه»، *آفتابی در میان سایه‌ای*، جشن‌نامه بهمن سرکاراتی، به کوشش علی‌رضا مظفری و سجاد آیدنلو، تهران: قطره، ۱۲۳-۱۲۸.
- ۲۹- دفتری، فرهاد. (۱۳۸۹). *اسماعیلیه و ایران*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه‌روز.
- ۳۰- ----- (۱۳۸۸). *مختصری در تاریخ اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: چاپ سوم.
- ۳۱- دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۹). *اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*، تهران: مروارید، چاپ پنجم.
- ۳۲- ----- (۱۳۸۴). *شناخت‌نامه فردوسی و شاهنامه*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۳۳- ----- (۱۳۸۰). *حماسه ایرانی، یادمانی از فراسوی هزاره‌ها*، تهران: آگاه.
- ۳۴- دینوری، ابن قتیبه. (۱۹۶۳). *عیون الاخبار*، قاهره: المصریة.
- ۳۵- *روایت پهلوی*. (۱۳۹۰). گزارش مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۶- زریاب خویی، عباس. (۱۳۸۹). «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه»، *تن پهلوان و روان خردمند*، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران: طرح نو، ۲۸-۱۷، چاپ سوم.
- ۳۷- *زند بهمن‌یسن*. (۱۳۸۵). *تصحیح، آوانویسی و برگردان محمدتقی راشد محصل*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.

- ۳۸- زمانی، امیرعباس. (۱۳۸۶). سخن گفتن از خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۳۹- سجستانی، ابویعقوب. (۱۹۷۹/۱۳۵۸). گنجینه نوشته‌های ایرانی: کشف‌المحجوب، رساله در آیین اسماعیلی از قرن چهارم هجری، با مقدمه به زبان فرانسه به قلم هانری کریبن، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- ۴۰- سمرقندی، دولت‌شاه. (۱۳۸۲). تذکره الشعرا، تصحیح ادوارد براون، تهران: اساطیر.
- ۴۱- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۷۷). حدیقه الحقیقه، تصحیح تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۴۲- شاپور شهبازی، علی‌رضا. (۱۳۹۱). جستاری درباره یک نماد هخامنشی، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: شیرازه.
- ۴۳- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۶). گلشن راز، مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- ۴۴- شبلی نعمانی، محمد. (۱۳۸۶). تاریخ علم کلام، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: اساطیر.
- ۴۵- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). الملل و النحل، قدم له و علق حواشیه صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال.
- ۴۶- شیرانی، حافظ محمود خان. (۱۳۶۹). در شناخت فردوسی، ترجمه شاهد چوهدری، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۴۷- شیرازی، صدرالدین. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث، چاپ سوم.
- ۴۸- ----- (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز جامعی للنشر، چاپ دوم.
- ۴۹- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس، چاپ دوازدهم.
- ۵۰- صحیفه کامله سجادیه. (۱۳۸۵). ترجمه محمدتقی خلجی، قم: قلم نو، چاپ سوم.
- ۵۱- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). شاهنامه، به تصحیح و توضیح عزیزالله جوینی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۵۲- ----- (۱۳۸۶). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران (محمود امیدسالار، جلد ۶، ابوالفضل خطیبی، جلد ۷)، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۵۳- فرنخ دادگی. (۱۳۸۰). بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۵۴- فلوطین. (۱۳۶۶). دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ۵۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵). رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراک بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۵۶- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۸۱). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی، تهران: هما، چاپ ششم.
- ۵۷- کراپ، الکساندر. (۱۳۸۶). «جان‌دارپنداری: خصلت عمومی اسطوره»، جهان اسطوره‌شناسی ۱، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز، ۴۴-۶۰، چاپ سوم.
- ۵۸- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹). نامه باستان، تهران: سمت.

- ۵۹- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۶). *اصول کافی*، با ترجمه و شرح محمدباقر کمرهای، تهران: اسوه، چاپ نهم.
- ۶۰- *گات‌ها*. (۱۳۸۴). گزارش ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۶۱- محیط طباطبایی، محمد. (۱۳۶۹). *فردوسی و شاهنامه*، تهران: امیرکبیر.
- ۶۲- مفید، محمد. (۱۳۶۳.ق). *تصحیح الاعتقاد*، به کوشش هبه‌الدین شهرستانی، قم.
- ۶۳- مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۸۶). *تاریخ و آفرینش، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی*، تهران: آگاه، چاپ سوم.
- ۶۴- منصوری، یدالله. (۱۳۸۴). *بررسی ریشه‌شناختی فعل‌های پهلوی*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی؛ نشر آثار.
- ۶۵- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۴). *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ دهم.
- ۶۶- ----- (۱۳۸۵). *مثنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، بازبینی نظام‌الدین نوری، تهران: آبان، چاپ دوم.
- ۶۷- مهدوی دامغانی، احمد. (۱۳۷۲). «مذهب فردوسی»، *گلچرخ*، سال دوم، شماره ۸ و ۹، ۴-۱۶.
- ۶۸- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۷۸). *دیوان*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- ۶۹- نظامی عروضی، احمد بن عمر. (۱۳۷۵). *چهار مقاله*، تصحیح محمد قزوینی، شرح و توضیح محمد معین، تهران: جامی، چاپ دوم.
- ۷۰- نوشین، عبدالحسین. (۱۳۸۶). *واژه‌نامه*، تهران: معین، چاپ دوم.
- ۷۱- *نهج‌البلاغه*. (۱۳۷۸). ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
- ۷۲- ولادوست، بیتا. (۱۳۸۷). «تشبیه و تنزیه»، *دایره‌المعارف اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۳۴۱-۳۴۸.
- ۷۳- هالروید، استوارت. (۱۳۸۸). *ادبیات گنوسی*، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- ۷۴- هدایت، رضاقلی‌خان. (بی‌تا). *تذکره ریاض‌العارفین*، به اهتمام عبدالحسین و محمود خوانساری، تهران: کتاب‌فروشی وصال.
- ۷۵- هرتسفلد، ارنست. (۱۳۸۱). *ایران در شرق باستان*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران و کرمان: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- ۷۶- هرودوت. (۱۳۸۹). *تاریخ هرودوت*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: اساطیر.
- ۷۷- همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله. (۱۳۸۸). *جامع‌التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس‌زنجانی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۷۸- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۷). *بهین‌نامه باستان*، مشهد: به نشر، چاپ ششم.

