

نشریه علمی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال سیزدهم، شماره پنجاه و دوم، زمستان ۱۴۰۰، ص ۹۰-۵۷

بررسی فلسفه اخلاق در شاهنامه فردوسی براساس نظریه امر الهی

هاجر امیری کله‌جویی* - دکتر عیسی نجفی** - دکتر خلیل بیگ‌زاده***

چکیده

نظریه امر الهی از نظریه‌های کهن فلسفه اخلاق و بحث در رابطه دین و اخلاق است و پیشینه آن به مناظره سقراط و اوتیفرون بازمی‌گردد. در عصر کنونی بحران معنویت، اخلاق و حقوق انسان‌ها و نیز مسئله جهانی شدن و استحاله فرهنگ‌ها و چالش هویت ملت‌ها، گفتمان غالب و دغدغه مهم بشر است؛ در نتیجه بار دیگر به دین و اخلاق توجه جدی می‌شود و لزوم التفات به نظریه‌های بومی و سازگار با فرهنگ جامعه اهمیت می‌یابد. می‌توان تقریرهای مختلف نظریه امر الهی را در آرا و اندیشه‌های فلاسفه و حکمای دوران مختلف جست‌وجو و بررسی کرد؛ بنابراین این پژوهش با روش تحلیلی - تطبیقی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای، ضمن واکاوی ایدئولوژی فلسفی فردوسی در حوزه دین و اخلاق و بررسی نتایج عملی آن در تبیین جایگاه و حقوق انسان در زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی و... به مقایسه افکار او با تقریرهای نظریه امر الهی می‌پردازد؛ نیز با معرفی فردوسی در جایگاه یک نظریه‌پرداز بزرگ فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی با دیدگاه خرد الهی و حیات اخلاقی خدامحور، می‌توان تفکر او را تقریری تازه از نظریه امر الهی به شمار آورد.

واژه‌های کلیدی

نظریه امر الهی، نظریه بومی، اخلاق خدامحور، حقوق انسان، شاهنامه فردوسی

h_amiri_90@yahoo.com

*دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه

enajafi1@yahoo.com

**استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه (نویسنده مسؤول)

kbaygzade@yahoo.com

***دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه

تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۱۰/۶

تاریخ وصول ۱۴۰۰/۶/۲۹

۱- مقدمه

مسئله اخلاق و رابطه آن با خداوند موضوعی است که سابقه‌ای کهن در اندیشه انسان دارد و همین امر سرچشمه شکل‌گیری فلسفه اخلاق و نظریه‌های مختلفی در این حوزه شده است.

نظریه امر الهی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌های اخلاقی است که بنیاد امور اخلاقی را فرمان‌های خداوند می‌داند (هاشمی، ۱۳۹۰: ۴۱). پیشینه نظریه امر الهی مربوط به مناظره سقراط با اوئیفرن است (دهقان، ۱۳۹۱: ۶۶). از زمان سقراط تاکنون علاوه بر آباء کلیسا و اندیشمندانی مانند آگوستین و اکام، در دوره رنسانس نیز فیلسوفانی مثل بیکن و سوارز تقریراتی در حوزه امر الهی ارائه کرده‌اند. در دوره معاصر نیز اندیشمندانی مانند آدامز با ارائه تقریری نو سعی در اصلاح و بازسازی این نظریه داشته‌اند (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۶: ۲۶-۲۵). علاوه بر فلاسفه و اندیشمندان غربی، متکلمان مسلمان نیز به این نظریه توجه داشته‌اند و بحث‌های جدی در این باره بین آنان به انجام رسیده است. آن‌ها در رویارویی با این موضوع به دو دسته اشاعره و معتزله تقسیم شدند (امینی، ۱۳۹۱: ۴).

نظریه امر الهی دارای تقریرها و رویکردهای متعددی است که صاحبان اندیشه از دوره سقراط تاکنون کوشیده‌اند با نقد یا تعدیل و اصلاح رویکرد سایرین، گامی در تکامل این نظریه بردارند. از آنجاکه فراوانی فیلسوفان این حوزه و بیان رویکرد همه آن‌ها در این مقاله نمی‌گنجد، در این پژوهش به مقایسه و تحلیل مفاهیم اخلاقی اندیشه فردوسی با آرای تعدادی از این صاحب‌نظران در سطوح مختلف هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و وجودشناسی پرداخته‌ایم؛ البته این موضوع به معنای شباهت تام یا تأثیرپذیری فردوسی از تفکر فلاسفه غربی و اسلامی در این حوزه نیست.

شناخت افکار فردوسی و ایران باستان برای تبیین رابطه دین و اخلاق و رابطه انسان با خدا و تأثیر آن بر سیاست و حقوق و جایگاه انسان، نیز آسیب‌شناسی سیاسی و ارائه تصویری از آرمانشهری که بتواند سعادت فردی و اجتماعی انسان را در حوزه مادی و معنوی و باتکیه بر قابلیت‌های فرهنگ بومی ایرانی و اسلامی تأمین کند، امری ضروری است؛ ضرورت این امر هنگامی خود را نشان می‌دهد که بدانیم در دنیای امروز مسئله

جهانی‌سازی و تهاجم فرهنگی، روند نابودی هویت بومی ملت‌ها را در پی دارد و ادبیات ملی هر کشور می‌تواند آیینۀ تمام‌نمای شناخت اندیشه‌ها و رفتار آن کشور و تکوین هویت ملی باشد (دانش پژوهان، ۱۳۹۲: چکیده)، به‌ویژه در جامعه ایرانی که به علوم انسانی و نظریه‌پردازی در عرصه‌های مختلف بی‌توجهی شده است (جمشیدی و همکاران، ۱۳۹۴: ۴۶۵؛ به نقل از مایور، ۱۹۸۹: ۱۱). همچنین در جهان نابرابر امروز که بحران معنویت، حقوق بشر و اخلاق بیداد می‌کند، بار دیگر اندیشمندان به حقوق انسان در سایه بازسازی رابطه اخلاق و دین توجه کرده‌اند.

با آغاز عصر روشنگری، نظریه امر الهی و قلمرو دین، مرجعیت خود را از دست داد و ایده «انسان‌گرایی» و «خردگرایی» جای آن را گرفت (مصدقی حقیقی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۴۹)؛ اما درحقیقت بشر نتوانست سعادت را در خردمندی بدون دین بیابد و اکنون می‌کوشد با تلفیق دانش و دین‌باوری زندگی خود را احیا کند (حجازی، ۱۳۸۱: ۲۶۲)؛ بر همین اساس در دوران معاصر بار دیگر اندیشه بازگشت به امر الهی قوت گرفت (مصدقی حقیقی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۵۰).

برای شناخت نظام فکری و اندیشگانی شاعر یا نویسنده، ضرورت توجه به علوم جدید در خلال پژوهش‌های میان‌رشته‌ای و توجه به فلسفه‌شناسی و نظریه‌شناسی ادبیات، امری اجتناب‌ناپذیر است؛ نظریه‌ها و رویکردهای جدید این امکان را به ما می‌دهند که از منظرهای جدیدی به ادبیات کهن بنگریم و با کشف لایه‌های عمیق ادبیات به معرفت تازه‌ای دست بیابیم. بر همین اساس پژوهش حاضر با هدف کاربردی‌کردن ادبیات و تطبیق مضامین و بینش شاهنامه با دستاوردهای علمی و فکری عصر حاضر و تبیین و به‌روزکردن میراث‌های کهن اندیشگانی و رفتاری گذشتگان به مطالعه شاهنامه می‌پردازد.

شناخت جایگاه و حقوق انسان بدون شناخت تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه و بدون توجه به باورهای فکری - فلسفی و ایدئولوژی حاکم بر آن جامعه کار عمیق و درخور توجهی نیست؛ بنابراین بازخوانی و بازتولید اندیشه‌های ایرانی - اسلامی موجود در تفکر فردوسی و بررسی آن در قالب نظریه امر الهی می‌تواند نقش مهمی در شناخت حقوق و جایگاه انسان و بازتاب عملی رعایت حقوق انسانی در تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... جامعه ایرانی ایفا کند.

در عصر فردوسی، حقیقت دین و خرد و اصول اخلاقی بسیار تحت الشعاع تعصب و زیاده‌خواهی و جنگ و خونریزی‌های شاهان و سلاطین دوران و تسلط ناهلان بر سیاست قرار گرفته و حیات عقلی و فلسفی تحت تأثیر تعصبات محمود غزنوی رو به انحطاط و زوال بود. در چنین شرایطی فردوسی با هوشیاری و آگاهی از نیاز زمان، قالب اسطوره و حماسه را برای بیان ایدئولوژی و اندیشه‌های حکیمانه خود برگزید.

آرای فردوسی شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با آرای صاحب‌نظران غربی و اسلامی دارد و مبین‌آشنایی او با اندیشه‌های فلسفی عصر خودش - از جمله تفکرات ایران باستان و اندیشه‌های ترجمه‌ای یونانی، هندی، سریانی و مکاتب کلامی مختلف - است؛ اما فلسفه شرقی - اسلامی وی را می‌توان تقریری تازه یا دست‌کم، برداشتی خاص از جهان‌بینی ایرانی و اسلامی (شیعی) او دانست که بیانگر ایدئولوژی عملی و سازگار با عقلانیت و فطرت الهی بشر در تفکر وی در حوزه اخلاق و حقوق و سیاست است.

۱-۱ پیشینه پژوهش

مطالعات بسیاری در زمینه جنبه‌های دینی و اخلاقی در شاهنامه انجام شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

علوی مقدم (۱۳۵۶) در مقاله «اندیشه‌های اخلاقی در شاهنامه فردوسی» به بازتاب تأثیر آموزه‌های قرآن و احادیث در توصیه‌های اخلاقی شاهنامه پرداخته است. خلعتبری و پاشنا (۱۳۸۶) در مقاله «بررسی جایگاه دین در اندیشه سیاسی شاهنامه فردوسی» ضمن بررسی تطبیقی شاهنامه و برخی آثار سیاسی ایران باستان به این نتیجه رسیده‌اند که اندیشه سیاسی شاهنامه برگرفته از مبانی دین زرتشت در حوزه توأمانی دین و سیاست است. بهمنی مطلق (۱۳۹۲) «اندیشه‌های اخلاقی و تربیتی فردوسی در شاهنامه و مقایسه آن با نظریه‌های اخلاقی و تربیتی خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری» را بررسی کرده و بیان داشته است که شاهنامه و اخلاق ناصری در مسائل تربیتی با هم اشتراکاتی دارند؛ اما فردوسی لحن اندرزگونه و خواجه لحن و بیان علمی دارد و در تقسیم‌بندی مبانی تربیتی نیز با هم متفاوت هستند. عزیزی منامن (۱۳۹۴) در «بررسی آموزه‌های اخلاقی در شاهنامه فردوسی و مقایسه آن با مفاهیم آیات قرآن و نهج‌البلاغه» به این

نتیجه رسیده که دیدگاه فردوسی در مواردی مانند دادگری و دوری از آز و... با قرآن و نهج البلاغه مطابقت دارد؛ اما در موضوعاتی مانند ازدواج با محارم و جایگاه زن و... با دستورات دینی متفاوت است. شاطری و رادمنش (۱۳۹۵) «اخلاق در شاهنامه» را شامل فضایی مثل مدارا با مردم، طلب دانش، قناعت و رذایلی چون آزمندی و... در قالب پند و اندرز دانسته‌اند که شاهنامه فردوسی را به شکل یک حماسه اخلاقی درآورده است. فرجی (۱۳۹۶) در پایان‌نامه «شاهنامه در ترازوی فلسفه اخلاق» به بررسی شاهنامه براساس دیدگاه‌های اخلاقی فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا، نتیجه‌گرا و اخلاق فمینیستی پرداخته و بیت‌هایی را برای تحلیل این موارد، شاهد مثال آورده است. ریسی اصل (۱۳۹۷) در مقاله «مبانی مدنیت و اخلاق قوم ایرانی در شاهنامه فردوسی» لزوم توجه به جایگاه شاهنامه و ارزش‌های آن در زندگی اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی ایرانیان را یادآوری کرده است. افکار و همکاران (۱۳۹۸) «جایگاه آموزه‌های اخلاقی در شاهنامه شاعر بزرگ، ابوالقاسم فردوسی» را بررسی کرده و نتیجه گرفته‌اند که آموزه‌های اخلاقی مثل شجاعت، خرد و... در وجود قهرمانان شاهنامه، اندرزهای تربیتی هستند که می‌تواند الگو قرار گیرد. شبیانی و همکاران (۱۳۹۸) در «طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی در شاهنامه فردوسی» پربسامدترین آموزه‌های تربیتی شاهنامه مثل نیکی و بردباری و... را در سه دسته سلامت اندیشه، سلامت رفتار و سلامت بیان تقسیم‌بندی کرده‌اند.

بیشتر این آثار به جنبه تعلیمی اخلاق در شاهنامه اهتمام داشته‌اند و تاکنون هیچ پژوهشی درباره بررسی یا مقایسه شاهنامه با نظریه امر الهی انجام نگرفته و مقام و منزلت فردوسی در حوزه نظریه‌پردازی مغفول مانده است؛ ازاین‌رو این مقاله ضمن بررسی مبانی نظریه امر الهی در شاهنامه و مقایسه آن با آرای فلاسفه این حوزه به تحلیل و تبیین نقش امر الهی در اخلاقیات، خرد، کرامت و حقوق انسان در حوزه سیاسی و اجتماعی می‌پردازد.

امر الهی در حوزه‌های معرفت‌شناختی، معناشناختی، هستی‌شناختی و... بررسی‌پذیر است (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۶: ۲۸-۲۹) که در ذیل به تعریف این حوزه‌ها و بررسی شباهت و اختلاف دیدگاه فردوسی با آن‌ها می‌پردازیم.

۲- قرائت معناشناختی و معرفت‌شناختی امر الهی

از زمان شکل‌گیری نظریه امر الهی، براساس قرائت معناشناسی و معرفت‌شناسی این نظریه، همه مفاهیم اخلاقی وابسته به امر الهی هستند و خوب و بد با امر یا اراده الهی فهم می‌شود و اگر خداوند از طریق وحی، ارزش‌ها و ضدا ارزش‌های اخلاقی را برای آدمیان بیان نکند، انسان راهی برای دستیابی به شناخت خوب و بد ندارد و با تکابه عقل نمی‌تواند امور اخلاقی را بشناسد (خردمند و توکلی، ۱۳۹۳: ۱۶-۱۷). از دیدگاه اسکاتوس خوبی هر امری به سبب این است که خداوند به آن فرمان داده است؛ پس عقل طبیعی نمی‌تواند به اخلاق درست دست یابد (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۶: ۳۹). به این معنی که شناخت خوبی و بدی امور در گرو این است که خداوند امری را خوب بداند و به انجام آن فرمان دهد یا امری را بد بداند و از آن نهی کند.

اما دیدگاه فردوسی چه شباهت و اختلافاتی با این قرائت دارد؟

شباهت دیدگاه فردوسی با این تقریر امر الهی در این است که فردوسی نیز امر و نهی خداوند را منبع و مبنای امور اخلاقی می‌داند و به وابستگی امور اخلاقی به امر الهی اعتقاد دارد:

به یزدان پناه و به یزدان گرای که اویست بر نیک و بد رهنمای

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۱۰/۲۶۹۷)

در این باره، وحی و الهام و ماورا را از منابع دستیابی به اوامر الهی برمی‌شمارد که مصداق این موضوع، وجود سروش در شاهنامه به عنوان پیغام‌رسان خداوند و یاور قهرمانان نیک است.

اما اختلاف نظر او با این تقریر این است که برخلاف رویکرد عقل‌گريزانه در حوزه معرفتی و معناشناختی، فردوسی وجود عقل را نفی نمی‌کند؛ بلکه بر لزوم عقل به عنوان یکی از برترین آفریده‌های الهی و از مهم‌ترین راه‌های شناخت امر الهی و شناخت خوب و بد تأکید دارد و بارها تومانی «ره دین و دانش» را بیان کرده است.

در شاهنامه، دین و وحی و الهام بدون خرد و تعقل پذیرفتنی نیست؛ چنانکه از زبان

فرانک درباره الهام الهی می‌گوید:

که اندیشه‌ای در دلم ایزدی فراز آمدست از ره بخردی

(همان: ۱۳۴ / ۲۱)

در ایران باستان «وهومن» به معنی اندیشه نیک و عقل، دومین مرحله جهان‌بینی زرتشتی است که به بشر توانایی دریافت و شناخت می‌دهد و مایه برتری آدمی بر سایر جانداران است (شهزادی، ۱۳۶۷: ۴۰).

زبهر پرستش سر و تن بشست به شمع خرد راه یزدان بجست

(همان: ۲۴۵۶ / ۶۰۳)

در تفکر فردوسی، خرد مهم‌ترین رکن امر الهی و برترین پایه شخصیت و کرامت انسان است.

براساس تعالیم زرتشت انسان باید با عقل و خرد و اختیاری که اهورامزدا به او داده است، سعادت و نیکی را بیابد. از نظر زرتشت هدف زندگی، رسیدن به جایگاه اهورا مزداست و انسان می‌باید با انجام کارهای نیک در راه «اشه» به این هدف نهایی برسد (سنگاری و همکاران، ۱۳۹۵: ۸۱-۸۲). همچنین عقل یکی از منابع و مبانی احکام دینی و فقه شیعی است و بسیاری از احادیث و آیات قرآن از جمله آیات ۱۷-۱۸ زمر، ۲۹ انفال، ۳ آل عمران و... ضرورت تعقل را به صراحت بیان کرده‌اند - به دلیل پرهیز از هم‌پوشانی با مقالاتی که در حوزه تطبیق اخلاقیات شاهنامه با قرآن و احادیث نگارش یافته‌اند، در ادامه نیز تنها به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم.

معتزله قائل به حسن و قبح عقلی هستند و عقل را در درک خوب و بد امور، مستقل از شرع می‌دانند (الایچی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۱۸۱-۱۸۲) و معتقدند که حسن و قبح، صفت ذاتی فعل است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۸۹)؛ درمقابل، اشاعره برای درک حسن و قبح به شرع رجوع می‌کردند و از نظر آن‌ها عقل نمی‌تواند مستقل از امر و نهی شرع هیچ حسن و قبحی را درک کند (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۹ و ۸۱). فردوسی با الهام از اندیشه‌های ایران باستان و اسلام و با جمع‌بندی نظریه حسن و قبح در دیدگاه معتزله و اشاعره از حسن و قبح شرعی و نقل‌گرایی محض اشاعره و عقل‌گرایی صرف معتزله پا فراتر می‌گذارد و بین امر الهی و ارزش‌های اخلاقی پیوند عقلانی برقرار می‌کند؛ زیرا او اخلاقیات را برپایه

امر خداوند و استدلال عقلی می‌پذیرد. در دیدگاه او بین امر الهی و عقل تعارضی وجود ندارد و این‌ها منطبق بر هم هستند:

هر آنکس که از دادگر یک خدای

بپسجد نیارد خرد را به‌جای

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۸)

فردوسی هم‌چنان که خرد بدون دین را نمی‌پذیرد و در شاهنامه، دیوان مظهر خرد بدون معنویت (خرد منفی) هستند، دین بدون خرد را نیز رد می‌کند؛ چنان‌که اسفندیار و جاماسب نمودار دین بدون خرد هستند و هر دو متجاوز به حقوق انسان و خطرناک‌اند. در تفکر او بین عقل و امر خدا رابطه دوسویه برقرار است؛ ازسویی عقل کامل‌ترین وسیله شناخت و دریافت امر الهی است و ازسوی دیگر عقل با پیروی از حق (امر الهی) کامل و درخور استناد خواهد بود.

خرد مرد را خلعت ایزدبست سزاوار خلعت نگه کن که کیست

(همان: ۱۰۷۵ / ۱۴۴۱)

این درحالی است که در اندیشه اومانستی، عقل انسان ملاک و معیار قرار می‌گیرد؛ پس با خداگرایی سازگاری ندارد و حتی در این اندیشه، انسان جای خدا را می‌گیرد (لویمی، ۱۳۹۸: ۲۶۸؛ به‌نقل از بیات، ۱۳۸۱: ۳۸). برجستگی نظر فردوسی در این است که با معرفی منبع الهی برای خرد، پاسخی به جدال‌های اعتقادی در رابطه دین و خرد داده و جایگاه ارزش‌های اخلاقی در عمل انسان را مشخص کرده است؛ بنابراین می‌توان او را از طلایه‌داران نظریه امر الهی در ایران دانست که تقریری تازه و مستقل از امر الهی را ارائه می‌دهد.

نظریه فردوسی درباره نقش عقل در امر الهی و اخلاق، رویکرد ویلیام اکامی را به یاد می‌آورد؛ زیرا اکامی در عین حال که امر الهی را تنها معیار و ارزش اخلاقی می‌شمارد، به اخلاق بر پایه عقل سلیم هم معتقد است (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۶: ۴۰-۴۱). همچنین خرد الهی فردوسی، «نور عقل طبیعی» آکویناس در فلسفه غرب و فطرت الهی در فلسفه و عرفان اسلامی را به ذهن متبادر می‌کند؛ اما او فراتر از آرای اندیشمندان غربی و اسلامی به تقریری جامع از پیوند خرد و امر الهی رسیده که به اندیشه‌های شیعی نزدیک

است؛ اینجاست که بحث اختیار و آزادی انسان و عقاب و پاداش او معنا می‌یابد. فردوسی با ایجاد ارتباط بین عقل و امر الهی به دنبال عقلانی کردن جامعه و سیاست در سایه اخلاقیات است؛ پس امر الهی در اندیشه او در راستای اخلاق هنجاری تفسیرپذیر خواهد بود و بدین ترتیب در جست‌وجو و تبیین جایگاه انسان، آزادی، آگاهی و اختیار اوست؛ «هنگامی آزادانه عمل می‌کنم که یقین داشته باشم عقلانی عمل می‌کنم و هنگامی عقلانی عمل می‌کنم که ارزش‌هایم برحق باشند، چنین یقینی مستلزم دولتی عقلانی است... دولت عقلانی مستلزم اراده سوبرکتیو فرد است؛ اما علاوه براین باید آزادی ابرکتیو را تأمین کند، آزادی‌ای که از طریق آن، سوژه خودآگاه معرفت می‌یابد به اینکه چه چیزی حق است و آزادانه آن را تأمین می‌کند...» (هگل، ۱۳۹۶: ۱۷۲-۱۷۳). خرد در بینش فردوسی، خرد عملی و الهی است.

از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، عقل به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌شود و انسان در مرحله نهایی عقل نظری به خرد قدسی دست می‌یابد (دلپذیر و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۰). در بندهشن درباره ارتباط این دو خرد آمده است که «چون آسن - خرد نیست، گوش - سرود آموخته نشود. او را که آسن - خرد هست و گوش - سرود خرد نیست، آسن - خرد به کار ندادند بردن» (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۱۰). در نگاه فردوسی اگر انسان در مرحله خرد نظری، فضایل اخلاقی را برگزیند به مرحله خرد عملی و کمال انسانی می‌رسد و در مرحله خرد عملی از بدی‌ها پرهیز می‌کند.

نخستین نشان خرد آن بود که از بد همه‌ساله ترسان بود
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۸۹۵/۹۹۵)

اما اگر برخلاف امر خداوند، رذایل و هواهای نفسانی را برگزیند، نتیجه آن، خرد منفی «دژ خرد یا دوش خرد»، بی‌دینی و اهریمنی شدن انسان خواهد بود: «تو مر دیو را مردم بد شناس» (همان: ۴۳۲/۱۴۰).

هوا را مبر پیش رای و خرد کزان پس خرد سوی تو ننگرد
(همان: ۱۰۷۶/۱۴۷۵)

فردوسی با ایجاد پیوند بین امر الهی، خرد، سیاست و اخلاق، ایدئولوژی سیاسی خود

را برپایه خدامحوری، خرد و اخلاق الهی بنا می‌نهد و اندیشه انسان کامل یا شاه آرمانی را در سیاست مطرح می‌کند.

همان‌طور که فارابی نیز در دیدگاه خود، رژیم فاضله‌ای را که حتی نبی‌ای بدون قوه عقلانی بر آن حکومت کند، پذیرفتنی نمی‌داند (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸: ۳۷۲).

چو فر و خرد دارد و دین و بخت سزاوار تاجست و زیبای تخت
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱۴۲ / ۳۹۱۰)

فردوسی سیاست دینی بدون خرد و دانش را نمی‌پذیرد؛ او علی‌رغم احترام به وجوب فره (مشروعیت الهی)، خرد و دانش را برای حکومت، برتر می‌شمارد:

بگفتش که دانش به از فر شاه که فر و بزرگیست زیبای گاه
(همان: ۱۱۴۲ / ۳۹۰۲)

خردگرایی فردوسی در دین و سیاست نشان از مخالفت او با تحمیق جامعه و هشداری به عصر خودش به شمار می‌رود که دوره قداست خودساخته و غیرعقلانی خلیفه بغداد است. از دید فردوسی، خرد یکی از ارزش‌های اخلاقی الهی است که جایگاه فردی و جمعی انسان را تعالی می‌بخشد و در کنار دین می‌تواند وزنه متعادل‌کننده قدرت باشد که مانع سقوط آن در ورطه استبداد و خودکامگی می‌شود. اهمیت عقلانیت و امر الهی را در حل تعارضات اخلاقی می‌توان در موضع‌گیری پهلوانانی مانند رستم و سیاوش در مقابل بی‌خردی‌های حاکمان و اولویت‌دادن امر الهی بر فرمان شاه آشکارا دید. فغفور در مقابل اسکندر چنین می‌گوید:

بخوانی مرا بر تو باشد شکست که یزدان پرستم نه خسرو پرست
(همان: ۸۴۴ / ۱۶۱۷)

۳- قرائت هستی‌شناسی امر الهی

بنابر تقریر هستی‌شناسی تشریحی، مفاهیم اخلاقی با امر یا اراده خداوند ایجاد می‌شوند و تنها زمانی می‌توانیم خوبی و بدی را به امری نسبت بدهیم که امر شده یا نهی شده خدا باشد (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۶: ۲۸-۲۹). مصداق‌های این قرائت از نظریه امر الهی را می‌توان در نمونه‌های بسیاری از معیارهای اخلاقی شاهنامه از جمله پیمان‌داری، دادگری،

دوری از آز و... جست‌وجو کرد: همان‌طور که در ذیل عناوین روشن خواهد شد، فردوسی در همه این‌ها، در عین شباهت دیدگاهش با تقریر هستی‌شناختی نظریه امر الهی، این نظریه را در راستای اخلاق هنجاری و اخلاق عملی نیز تبیین کرده است و بین حقیقت اخلاقی و معرفت اخلاقی و بین علم و عمل پیوند برقرار می‌کند.

زیرا موضوع اخلاق هنجاری این است که چه اموری خوب یا بد هستند و باید یا نباید انجام گیرند و امر الهی یکی از نظریات کهن برای پاسخ به این پرسش‌ها در اخلاق هنجاری است (مهدوی، ۱۳۸۹: ۱).

۱-۳ پیمان‌داری و وفای به عهد

ایرانیان باستان، ملت خود را سرزمین پیمان می‌دانسته‌اند (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۰-۱۲۱). پیمان، جان‌مایه آموزه‌های مزدیسنايي است و ایزد مهر (میترا) خدای وفاداری و نگهبان پیمان بوده است. در تعالیم زرتشتی، وفای به پیمان، هم در میان جامعه اشونان و هم در ارتباط یک اشوند با دروند نیز باید رعایت شود. شاه آرمانی نیز همچون خدای پیمان باید در زمین به دادگری و نگهبانی پیمان پردازد (یوسفی، ۱۳۸۷: ۳۰۹). سیاوش یک چهره آیین مهری است که هرگز پیمان‌شکنی نمی‌کند (نجفی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۳۵) و شخصیت او بهترین نمونه پیمان‌داری است. وی عهد و پیمان را امر الهی و پیمان‌شکنی را خلاف شریعت و کرامت انسانی می‌داند.

بدین‌گونه پیمان که من کرده‌ام	به یزدان و سوگندها خورده‌ام
اگر سر بگردانم از راستی	فراز آید از هر سوی کاستی...
زبان برگشایند هرکس به بد	به هر جای بر من چنان چون سزد...
چنین کی پسندد ز من کردگار	کجا بر دهد گردش روزگار

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۳۰/۱۰۴۳-۱۰۴۸)

وفای به عهد موجب پیوستگی مردم و تابش خورشید و بارش باران می‌شده (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۰) و پایبندنبودن به آن، نکوهش و بادافره ایزدی و قهر طبیعت را در پی داشته است. زمانی که پیروز وصیت و خواست پدرش مبنی بر جانشینی هرمزد را می‌شکند و برای تصاحب تاج و تخت به جنگ با برادرش می‌پردازد، در حکومت خود با

خشکسالی روبه‌رو می‌شود. او همچنین در اثر پیمان‌شکنی با خوشنواز به بادافره سخت ایزدی گرفتار می‌آید:

چو بشکست پیمان شاهان داد نبود از جوانیش یک روز شاد
نیامد پسند جهان‌آفرین تو گویی که بگرفت پایش زمین
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۲۲ / ۲۵۸-۲۵۹)

پابندی به تعهد تنها مربوط به امور سیاسی و نظامی نیست؛ در ایران پیوند ازدواج یک پیمان بین زن و مرد بوده است که طرفین خود را به وفاداری به آن ملزم می‌دانسته‌اند. تعهد زال به رودابه هنگام ازدواج یک نمونه است:

پـذیرفتم از دادگـر داورم که هرگز ز پیمان تو نگذرم
(همان: ۵۷۶ / ۷۱)

۲-۳ صلح طلبی و دوری از جنگ و خونریزی

جنگ در طول تاریخ بشر امری اجتناب‌ناپذیر بوده است؛ اما ایرانیان همواره مردمی صلح‌طلب بوده‌اند. یکی از قوی‌ترین دلایل گرایش آن‌ها به صلح و پرهیز از ریختن خون بی‌گناهان، اصول اخلاقی آن‌ها در ارتباط با دین و امر الهی بوده است.

که خون ریختن نیست آیین ما نه بدکردن اندر خور دین ما
(همان: ۱۶۱۶ / ۸۴۳)

براساس شاهنامه، ایرانیان در جنگ‌هایی که در طول تاریخ داشته‌اند، به‌جز چند جنگ، از جمله جنگ پیروز، به پیشدستی در جنگ مبادرت نکرده‌اند؛ بلکه جنگ‌های آنان برای دفاع از کیان خود و حفظ حیثیت، کرامت انسانی و استقلال سیاسی و اجتماعی‌شان انجام گرفته است. فردوسی از خداوند با تعبیر «خداوند نام» یاد کرده و جنگ برای حفظ نام و شرافت را از احکام الهی در دین و آیین ایرانی شمرده است.

چنین گفت موبد که مردن به نام به از زنده دشمن بر او شادکام
(همان: ۱۸۹ / ۶۳۱)

در زندگی مردم ایران باستان به‌علت شرایط جغرافیایی، جنگاوری امری گریزناپذیر بوده و نقش مهمی در حفظ زندگی آن‌ها داشته است (غلامرضایی، ۱۳۷۶: ۴۳)؛ بر همین

مبنا بخشی از جنگ‌های ایرانیان ضد سلطه‌جویی و توسعه‌طلبی حکومت‌های زمان بوده است؛ چون در منطق راهبردی، هرچه قدرت گسترش یابد، بهتر می‌توان از امنیت و حیثیت و منافع خود و دیگران حمایت کرد. حفظ سرزمین و وطن برای ایرانیان امری خدایسندانه بوده و کسی که در این راه کشته می‌شده است، شهید و جایگاه او بهشت است.

کسی کو شود کشته زین رزمگاه بهشتی بود شسته پاک از گناه
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۷۰۵/۵۰)

اغلب جنگ‌های ایرانیان به علت اجرای قصاص، انتقام، برقراری عدالت و صلح و آرامش جهانی بوده که با عنوان کین‌خواهی مطرح است و این موضوع نیز منتسب به امر و اراده الهی است.

اگر داور دادگر یک خدای همی بود خواهد تو را رهنمای
که گیتی بشویی ز رنج بدان ز گفتار و کردار نابخردان
(همان: ۱۸۲۶-۱۸۲۷/۵۸۶)

در شاهنامه جایی که انتقام انگیزه اصلی جنگ‌ها می‌شود، به علت مسئولیت انسان در برابر خون ناحق بر زمین ریخته است که سکوت در این باره جایز نیست (موسوی، ۱۳۸۷: ۲۳). یکی از مفاد حقوق بشر حق حیات است؛ اما آیا این حق فقط دیگران را مکلف می‌کند که قتل نفس نکنند یا اینکه، تکلیف دولت بر حمایت از افراد در برابر کشته‌شدن را هم در پی دارد؟ (جاوید، ۱۳۹۲، ج ۲: ۹۱). قاعده مقابله‌به‌مثل در حقوق بین‌الملل امروز هم مطرح است. در شاهنامه حق دفاع و انتقام، امری الهی است.

که امروز بادافره ایزدبست مکافات بد را ز یزدان بدبست
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۷۴/۲۶۸۱)

محاكمه از طریق مبارزه تنها نهاد شناخته‌شده برای اکثر جوامع بشر است که به جوانان آن‌ها اجازه می‌دهد شرافت از دست‌رفته خود را اعاده کنند (والتر، ۱۳۹۸: ۷۰).

جنگ‌های شاهنامه جنگ دو ماهیت خیر و شر بوده و مبارزه با بدی و بددینان (مخالفان امر الهی) مطرح است؛ جنگ‌ها بیشتر از نگاه مادی، انگیزه معنوی دارند و ایرانیان به دنبال تشکیل جغرافیای پیوسته جهانی (پادشاهی هفت اقلیم) با هدف صلح جهانی و دفع شر و اهریمن بوده‌اند.

در اندیشه ایرانی پیدایش شر، جهان را دچار آشفتگی و بحران کرده و یگانگی جهان با رستاخیز فرجامین و نابودی شر امکان‌پذیر است (کویاجی، ۱۳۸۴: ۴۰۰):

که یزدان شما را بدان آفرید که روی بدی‌ها شود ناپدید (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۲۰ / ۳۰۹۰)

جنگ فریدون با ضحاک و جنگ کیومرث با دیوان نمونه‌هایی از نبرد خیر و شر هستند که شاه - پهلوان فرمان جنگ را مستقیم از سروش دریافت کرده است. در اندیشه کرکگور عملی که می‌تواند شرّ تلقی شود، اگر مأمور به خدا باشد، شرّ به شمار نمی‌رود (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۶: ۴۶؛ به نقل از Taylor, 2006: 716).

مهم‌ترین نکته در جنگ‌های ایرانیان توجه به صیانت از عزت نفس و حقوق انسانی بوده است. در اندیشه آن‌ها هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند؛ زیرا در نبردها خود را ملزم به رعایت اصول اخلاقی و حقوقی بر مبنای عمل به امر خداوند می‌دانسته‌اند؛ پس به تاراج و تعدی نکردن، رعایت حقوق غیرنظامیان، حفظ کرامت و حقوق اسرای جنگی و... اهتمام می‌ورزیده‌اند. تفکر اخلاقی فردوسی در اصل خدامحوری و کرامت ذاتی انسان ریشه دارد؛ اصلی که جای آن در بسیاری از منابع مهم حقوقی از جمله منشور حقوق بشر خالی است.

درحقیقت اخلاق یکی از منابع مهم حقوق و پشتوانه‌ای برای حقوق است (مسعود، ۱۳۷۸: ۷۸) و هدف نهایی آن، کرامت و عزت نفس است (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۴۸)؛ اخلاق و انسانیت زمانی معنا می‌یابد که بر مبنای شناخت خداوند باشد (همان: ۲۷۹).

- تاراج و تعدی نکردن:

به تاراج و کشتن نیازیم دست که ما بی‌نیازیم و یزدان پرست (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۲۴ / ۳۳۴)

- حقوق غیرنظامیان (زنان و کودکان) در جنگ:

زن و کودک خرد و برنا و پیر نه خوب آید از داد یزدان اسیر (همان: ۱۰۵۳ / ۶۴۲)

- عفو و بخشش از زبان اغریث به افراسیاب درباره اسرای ایرانی:

هر آنگه کت آید به بد دسترس ز یزدان بترس و مکن بد به کس
(همان: ۱۱۶ / ۵۳۰)

- حقوق بردگان و اسیران:

همان بندگان را مدارید خوار که هستند هم بنده کردگار
(همان: ۹۸۹ / ۱۶۶۲)

- حق حیات و کرامت انسان‌ها در جنگ از زبان رستم به اسفندیار:

مبادا چنین هرگز آیین من سزا نیست این کار در دین من
که ایرانیان را به کشتن دهم خود اندر میان تاج بر سر نهم
(همان: ۷۴۱ / ۱۰۳۶-۱۰۳۷)

قوانین دادرسی و جزایی ایران باستان با اجرای عدالت کیفری و حقوقی، متعدیان را مجازات می‌کرده است؛ چون از نظر آن‌ها تخلف از حدود اخلاقی در جنگ‌ها و... نافرمانی امر خدا بوده و می‌توانسته است به آسیب‌های اجتماعی بینجامد:

از این پس پر آید ز جایی خروش ز بیدادی و غارت و جنگ و جوش
ستمکارگان را کنم بر دو نیم کسی کوندارد ز دادار بیم
(همان: ۵۸۹ / ۱۹۴۶۶-۱۹۴۷)

نظریه‌ها با آغاز بی‌نظمی‌ها و بحران‌ها شکل می‌گیرد (اسپرینگز، ۱۳۷۰: ۴۵۹). نظریه‌ها در رویارویی با مشکلات و تلاش برای رفع آن‌ها به وجود می‌آیند (جمشیدی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۶)؛ بر همین اساس فردوسی با آگاهی از اوضاع عصر خود که جنگ به‌بهانه دین‌گستری وسیله‌ای برای تجاوز و تعدی بوده است، به پیوند اخلاق و کرامت انسانی با امر خداوند توجه جدی دارد و بر عینیت و اطلاق‌گرایی قانون خداوند به‌عنوان منبع و مبنای حقوق و اخلاق تأکید می‌ورزد؛ بدین ترتیب حساب دینداری و دین‌شعاری افراد را از حقیقت دین و امر خداوند جدا می‌کند. چنان‌که در حمله اعراب به ایران و ستم برخی از آن‌ها چنین می‌سراید:

زبان کسان از پی سود خویش بجویند و دین اندر آرند پیش...
بریزند خون از پی خواسته شود روزگار بد آراسته
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۴۶ / ۱۱۲-۱۱۵)

یکی از برجستگی‌های دیدگاه فردوسی نسبت به بسیاری از فلاسفه اخلاق این است که وی از طریق پیوند اخلاق با امر الهی، عینیت اخلاق را اثبات می‌کند. عینیت منبع اخلاقی می‌تواند نقش مهمی در ثبات امور اخلاقی، شناخت خوب و بد و حفظ کرامت بشر در طول تاریخ داشته باشد.

از نظر لوییس، پیش‌فرض قانون اخلاقی و رفتار، عینیت است نه نسبی‌گرایی اخلاقی و باید موجودی برتر از همه انسان‌ها، خالق و مبنای قوانین و ارزش‌های اخلاقی باشد و این شخص تنها خداست (صادقی، ۱۳۷۶: ۲۳۸-۲۳۷).

۳-۳ عدالت و دادگری و راستی

از جمله مضامینی که در حوزه اخلاق و انسان‌گرایی فردوسی در پیوند با امر الهی بررسی پذیر است، بحث عدالت و دادگری و رابطه آن با خرد و سیاست است. فردوسی خداوند را با صفت ثبوتی داد و دادگری ستوده و او را «خداوند داد» توصیف کرده است. وی اجرای عدالت را وسیله‌ای برای دادگری خداگونه انسان و کمال جامعه می‌داند.

خداوند کیهان و گردان سپهر ز بنده نخواهد به جز داد و مهر
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹/۹۰۰)

برپایه یکی از سنگ‌نوشته‌های «دوا»، خشایار شاه ریشه عدالت را در تعالیم دینی دانسته و سعادت دنیوی و اخروی فرد را به پیروی او از قانون «داتا»ی اهورامزدا وابسته دانسته است. به‌طور کلی عدالت نزد ایرانیان جنبه الهی داشته است (جاوید و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۲۶-۱۲۷؛ به نقل از احتشام، ۲۵۳۵: ۸۲).

از دیدگاه خواجه نصیر «عدالت هیأتی نفسانی بود که از او صادر شود تمسک به ناموس الهی، چه مقدر مقادیر و معین اوضاع و اوساط ناموس الهی باشد...» (طوسی، ۱۳۶۹: ۱۴۳). لزوم توجه شاهان به مسئله دادگری (هنر اکتسابی) و پیوندش با گهر (فطرت الهی)، فره ایزدی (تقوا و مشروعیت)، خرد و دانایی (تخصص)، نژاد (خویشکاری و شایسته‌سالاری) و آبادانی طبیعت و آسایش جامعه، ایدئولوژی سیاسی فردوسی و نظریه فرمانروایی الهی یا همان پادشاهی آرمانی را تبیین می‌کند.

جهاندار شاهی ز داد آفرید دگر از هنر وز نژاد آفرید
بدان کس دهد کوسزاوارتر خرددارتر هم بی آزارتر
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۱۷/۳۰۳-۳۰۴)

مفهوم شاه آرمانی در اندیشه ایرانی در تبیین رابطه دین و سیاست فهم پذیر است؛ زیرا حاکم باید در کنار توجه به نیازهای مادی، به نیازهای معنوی جامعه نیز توجه داشته باشد. به یزدان بود خلق را رهنمای سر شاه خواهد که باشد بجای
(همان: ۲۲۲/۷)

این برداشت از امر الهی را می توان به معنای تقوای سیاسی و اجتماعی دانست که ضامن بقای جامعه و تشکیل آرمان شهر خواهد بود. در فرمانروایی الهی، شاه یک شخصیت سیاسی - الهی (دینی) است؛ از همین رو ایسوخوماخوس دستیابی به حکمرانی شاهانه را بالاتر از همه، مستلزم الهی شدن انسان می داند. به گمان او این نوع حکمرانی الهی، والاترین صورت و سطح شیوه زندگی سیاسی و بلکه حلقه ارتباط زندگی سیاسی با امر الهی است و انسان را به فراسوی نوع انسان می برد (اشتراوس، ۱۳۹۷: ۴۳۴).

مهربانی و بی آزاری یکی از جلوه های عدالت در شاهنامه است که با امر الهی پیوند دارد:
خودآزردنی نیست در دین ما مبادا بدی کردن آیین ما
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۴۴/۱۲۹۱)

براساس کتیبه بیستون، «داریوش شاه گوید: از آن جهت اهورامزدا مرا یاری کرد... که بی وفا نبودم، دروغگو نبودم، درازدست نبودم، نه من، نه دودمانم، موافق حق رفتار کردم...» (شارپ، ۱۳۸۸: ۷۰)؛ زیرا در اندیشه ایرانی، حاکم دادگری که خداگونه در زمین حکومت کند، مؤید به فره ایزدی خواهد بود.

فره ایزدی رابطه متقابل انسان و ایزدان است که در قالب قانون اشته معنا می یابد (سنگاری و همکاران، ۱۳۹۵: ۸۵). تأکید بر بی آزاری و احترام به حقوق و جایگاه اجتماعی افراد از آیین های دینی و اخلاقی ایرانیان بوده که پایبندی به آن حتی در سیاست بین الملل هم اهمیت داشته است.

به یزدان پناهِید و فرمان کنید روان را به مهرش گروگان کنید
مجویید آزار همسایگان همان بزرگان و پرمایگان
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۶۶۷-۱۶۶۸)

فلسفه و مبنای همه این اصول اخلاقی در ایدئولوژی خدامحوری با هدف وصول به حیات طیب و جامعه آزاد و با کرامت انسانی است؛ موضوعی که امروز در منشور بین‌الملل حقوق بشر جای آن خالی است:

سوی راه یزدان بیازیم چنگ بر آزاده گیتی نداریم تنگ
(همان: ۶۴۷/۲۷)

بخشی از دادگری و مهربانی مربوط به عدالت توزیعی شاهان است که نمونه‌های فراوانی در شاهنامه دارد:

مبادا که از کارداران من گر از لشکر و پیشکاران من
بخسبد کسی با دلی دردمند که از درد او بر من آید گزند
سخن‌ها اگرچه بود در نهان پرسد ز من کردگار جهان
(همان: ۱۰۴۳/۲۵۷-۲۵۹)

از سوی دیگر بیداد و سقوط اخلاقی از چارچوب اصول الهی و انسانی عامل مهمی در از دست رفتن مشروعیت و مقبولیت حکومت (فرّه) و زوال آن است. «اگر فردی سر از فرمان اشا بپیچد به خویش شکست وارد می‌آورد» (امن‌خانی و نظام‌اسلامی، ۱۳۹۲: ۲۶)؛ به نقل از جنیدی، (۱۳۸۴: ۱۴)؛ هم‌چنان‌که فرّه ایزدی از ضحاک بیدادگر گسسته شد و با انقلاب کاوه، حکومتش به دست فریدون به پایان رسید. در اسلام نیز طبق آیات ۱۷ اعراف، ۴۳-۴۴ فرقان و... انسانی که خلاف اوامر الهی عمل کند و گمراهی را برگزیند، مقامش در حد حیوان تنزل می‌یابد.

با استناد به داستان قیام کاوه می‌توان گفت حق قیام برای عدالت‌گستری و مبارزه با بیداد یکی از اصول ایدئولوژی سیاسی فردوسی است. یکی از انگیزه‌های اصلی مبارزه با بیداد، حفظ کرامت فردی و جمعی انسان است.

«در سایه داد است که افراد از بی‌حرمتی و ناسزا در امان می‌مانند» (ورنر، ۱۳۸۲: ۶۹).

مجازات کیفری که شاهان برای متعدیان در نظر می گرفته‌اند، نمونه‌ای از تدابیر آن‌ها در گسترش عدالت اجتماعی و احقاق حقوق افراد در سایه امر الهی است.

خطاب پیروزشاه به کارداران خود در دوره قحطی:

کسی گر بمیرد به نایافت نان ز برنا و از پیرمرد و زنان
بریزم ز تن خون انباردار کجا کار یزدان گرفتست خوار
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۱۷ / ۶۹-۷۰)

اما شاه نیز طبق امر الهی باید در مقام داوری و اجرای مجازات، عدالت را رعایت کند تا تعادل اخلاقی در جامعه برقرار و حرمت انسان‌ها حفظ شود؛ زیرا اگر انسان به علت ارتکاب جرمی مستوجب مجازات باشد، در مجازات او باید حدود الهی و انسانی رعایت شود و به حرمت ذاتی او تجاوز نشود. بردباری و دوری از خشم خود، از جلوه‌های دادگری و بی‌آزاری است.

ز یزدان بترسد گه داوری نگردد به میل و به کندآوری...
(همان: ۱۰۷۲ / ۱۳۲۳-۱۳۲۵)

در ایران باستان ایزد «رشن» پاسدار عدالت بوده و او را به شکل فرشته‌ای مجسم می‌کنند که چشمان خود را بسته است و در یک دست شمشیر و در دست دیگر ترازو دارد و بدون کوچک‌ترین اعمال نظری داوری می‌کند (جنیدی، ۱۳۵۸: ۹۳).

فردوسی در ایدئولوژی سیاسی خود ضمن تأیید مبارزه با ظلم و بیداد، بر تعلق اراده خداوند به تحقق حاکمیت نظام دادگر در آخرالزمان (موعودگرایی) نیز بی‌توجه نیست؛ پیغام سروش به فریدون مبنی بر ممنوعیت کشتن ضحاک و امر به در بندکردن او تا زمان مناسب و انجام این خویشکاری به دست فردی خاص و در زمان درست، یک نمونه توجه‌برانگیز است.

بیامد سروش خجسته دمان مزن گفت کو را نیامد زمان
همیدون شکسته ببندش چو سنگ ببر تا دو کوه آیدت پیش تنگ
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۴۳۰-۴۳۱)

همچنین رفتن و ناپدید شدن کیخسرو، در هاله‌ای از نور به اسم دنیای جاوید، آن هم

بدون رخ دادن روند طبیعی مرگ و به پیروی از پیغام سروش، نوعی انگیزش حماسی و سؤال برای یافتن او در زمانی نامعلوم ایجاد می‌کند؛ به‌ویژه اینکه در باور زرتشتی، تاریخ جهان به دوازده هزار سال تقسیم می‌شود و آن‌ها منتظر آمدن سه منجی در دوران سه هزاره پایانی هستند (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

در تعبیر دیگر، دادگری به معنای خویشکاری است؛ یعنی قرارداد هر چیز در جای خود و اختصاص کار ویژه به افراد براساس طبیعت و تربیت آنان. همان‌طور که در عالم مینوی براساس خویشکاری طبق قانون اشه هر پدیده‌ای در جای خاص خود قرار دارد؛ در جهان سیاسی و اجتماعی هم براساس خویشکاری، انسان باید به وظیفه‌ای متناسب با استعداد و شأن اجتماعی خود پردازد و هر فرد باید یک کار پیش بگیرد؛ زیرا همه‌کاری موجب فساد می‌شود (یوسفی، ۱۳۸۷: ۳۰۸). اگر هر فرد کار متناسب با خود را انجام دهد عدالت در دولت‌شهر رواج می‌یابد (سیبلی، ۱۳۹۴: ۱۳۹).

در واقع تأکید فردوسی بر نژاد شاهی نه به معنای تأیید استبداد بلکه بر مبنای خویشکاری و حتی نقد شاهان ناشایستی مانند کاووس است که بدون استحقاق، بر تخت حکومت تکیه می‌زنند. رعایت نکردن خویشکاری به‌ویژه در امر شاهی به نابودی و سقوط می‌انجامد؛ زیرا داشتن نژاد شاهی یک نوع خویشکاری در امر پادشاهی است:

چو خواهی که شاهی کنی بی‌نژاد همه دوده را داد خواهی به باد
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۰۲ / ۱۶۳۴)

فردوسی خویشکاری و تخصص را مبنی بر امر الهی و نشان خرد می‌داند؛ بنابراین سام به پیشنهاد بزرگان برای پادشاهی این‌گونه پاسخ می‌دهد:

بدیشان چنین گفت سام سوار که این کی پسندد ز من کردگار
که چون نوذری از نژاد کیان به تخت کئی کمر بر میان
به شاهی مرا تاج باید بسود محال است این و کس نیارد شنود
(همان: ۱۰۲ / ۳۵-۳۷)

طبق قانون اشه، عدالت باید در اندیشه و عمل ظهور بیابد تا بتواند مایه بهره‌وری جامعه شود. عدالت‌گستری شاه سبب آبادانی است و اندیشه ظلم و بیداد حتی در نیت و

ذهن شاه سبب ویرانی و ظهور بلااست؛ برای مثال زمانی که اندیشه بیداد به ذهن بهرام گور خطور می‌کند، شیر در پستان گاو خشک می‌شود. بیداد شاه سبب خشکی چشمه‌ها و خشکسالی و... می‌شود.

بنابر عقیده آبلار، گناه تنها در حوزه عمل نیست؛ بلکه انگیزه و نیت انسان، در اخلاقی بودن اعمال اهمیت بسیاری دارد و نیت‌ها باید با معیارهای قانون خداوند هماهنگ باشند (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۶: ۳۵؛ به نقل از Abelard, 1971: xxxi-xxxii):

**نباید که اندیشه شهریار
بود جز پسندیده کردگار**
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۷۲ / ۱۳۲۵)

اثر وضعی بیداد حاکمان جامعه، خارج شدن جریان کارها از مجرای طبیعی آن و از بین رفتن خیر و برکت و ظهور فساد و تباهی است (رزمجو، ۱۳۶۸: ۴۱۹-۴۲۰). به قول بکر اگر کاری مخالف با فرامین خداوند انجام شود، بد و پلید (شر) است (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۶: ۳۵؛ به نقل از بکر ۱۳۸۶: ۸۰-۸۱)؛ چنان‌که بیداد شاهانی مانند نوذر سبب آشفستگی کشور و وقوع خشکسالی شد و با دادگری زوطهماسب به آبادانی روی آورد. در این مفهوم، عدالت به معنای ماهیت نظم حاکم بر کائنات و تسری و سازگاری زندگی سیاسی و اجتماعی با آن است.

در کیهان‌شناسی ایرانی و چینی، کائنات و جامعه سیاسی پیوند اندام‌واره و متقابلی با هم دارند و تابع الگوی واحدی هستند که قانون مرکزی آن‌ها برپایه اصل توازن و اعتدال است؛ به گونه‌ای که کارهای درست شهریار با ظهور به موقع عناصر طبیعی و شکوفایی و باروری طبیعت همراه است و کارهای نادرست شهریار با ظهور بی‌موقع این عناصر و آشفستگی و نابودی مظاهر طبیعت همراه است؛ در واقع این آشفستگی هشدار به شهریار است تا رفتار خود را اصلاح کند و موجب نابسامانی نظم کیهانی نشود (یو، ۱۳۹۴: ۸؛ به نقل از یو - لان، ۱۳۸۰: ۱۷۷).

فردوسی به دنبال یافتن دلیل برای ارزش‌ها و رفتارهای اخلاق هنجاری، امر و نهی خداوند را یکی از دلایل انجام امور معرفی می‌کند. در عین حال وی دین و امر الهی را به صورت مستقل از اجتماع و سیاست بررسی نمی‌کند؛ بلکه از دیدگاه مدنی به تفسیر امر الهی می‌پردازد.

معنای دیگر عدل و داد در شاهنامه، راستی و دوری از دروغ و نفاق است. فردوسی داد و راستی را از صفات خداوند «دادگر داور راستگوی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۵/۸۸۲) و امر الهی به بشر می‌داند و کژی و ناراستی را خصلت اهریمن می‌شمارد:

نفرمود ما را جز از راستی که دیو آورد کژی و کاستی
(همان: ۱۰۳۹/۱۰۹)

راه راستی در پیروی از امر الهی است و کسی که از آن منحرف شود، به بیداد کشیده می‌شود و خردش را از دست می‌دهد؛ نیز کژی او سبب گسستش از خداوند می‌شود و محکوم به نابودی خواهد بود:

مگردان سر از دین وز راستی که خشم خدای آورد کاستی
(همان: ۱۰۶۲/۹۶۲)

دروغ در مقابل راستی و سلامت بیان قرار دارد و از نکوهیده‌ترین رذایل اخلاقی در تعالیم دینی و اخلاقی ایران باستان است.

در گاهان زرتشت و در کتیبه داریوش هخامنشی، دروغ در تقابل با اشه است؛ داریوش دروغ را در کنار خشکسالی و وجود دشمن از تهدیدهای بزرگ کشور می‌شمارد (وکیلی، ۱۳۸۹: ۱۷۴-۱۷۵) و بر مجازات دروغگو تأکید دارد؛ زیرا دروغگویی به پیامدهای بد سیاسی و اجتماعی می‌انجامد (همان: ۱۸۱). نمونه آن ترس قباد از پیامدهای دروغگویی مزدک در آوردن آیین جدیدش است:

ور ایدون که او کژ گوید همی ره پاک یزدان نجوید همی
به من ده ورا و آن‌که در دین اوست مبادا یکی را به تن مغز و پوست
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۱۲-۳۱۳/۱۰۳۳)

فردوسی خود با امانت‌داری در نقل داستان‌ها و پایبندی به انصاف در بیان انتقادات و ذکر ویژگی‌های مثبت و منفی شخصیت‌های شاهنامه نمونه عملی دادگری و عفت کلام است. او با بیان انتقادات خود درباره دوست و دشمن و نقد و مخالفت با بلندپروازی‌های نابخردانه حاکمان، یک «ایدئولوگ» (بودن، ۱۳۹۶: ۴۶) و منتقد سیاسی — اجتماعی بزرگ است که ضمن آسیب‌شناسی سیاسی، الگوی شاه آرمانی (انسان کامل) را در فلسفه سیاسی — عرفانی خود و در قالب چهره‌هایی مانند سیاوش و کیخسرو به تصویر کشیده است.

۳-۴ آزادی و آزادگی و کرامت انسانی

شاهنامه کتاب حماسه و روایت سلسله پادشاهان است؛ اما هرگز از بیان شأن و کرامت انسان و صیانت از عزت نفس انسانی در تاریخ کهن ایران غافل نبوده است. مداوای اسرای جنگی دشمن، شهرسازی برای اسرا، احترام به کشتگان دشمن و دفن بزرگان آنها، تنبیه بهرام چوبینه توسط هرمزد به دلیل اهانت وی به خاقان چین در هنگام اسارت، اهمیت شرافت و شجاعت که حتی بهرام جان خود را برای بازگرداندن تازیانه اش فدا کرد و... نمونه‌هایی از حرمت و شرافت آدمی در نزد ایرانیان است. نوع نگاه به کرامت انسانی در شاهنامه با بحث کرامت ذاتی و اکتسابی در اسلام مطابقت دارد. کرامت ذاتی یا طبیعی همان شرافت و حرمت انسان به‌خاطر استعدادهایی است که خداوند برای رشد و کمال آدمی در وجود او قرار داده است و کرامت ارزشی یا اکتسابی از به کار انداختن این استعدادها و تلاش برای وصول به کمال به دست می‌آید و ارزش عالی و نهایی انسان مربوط به این کرامت است (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۲۴). تفاوت دیدگاه فردوسی با اندیشه‌های غربی از جمله منشور بین‌المللی حقوق بشر، در منشأ و مبدأ کرامت انسانی است. خداگرایان مبدأ و مولد کرامت انسان را خداوند می‌دانند؛ درحالی‌که ماده‌گرایان سرچشمه کرامت انسان را انسانیت و قوانین و استعدادهای انسان می‌دانند (جاودان، ۱۳۸۲: ۲۸۳).

آزادگی و شرافت در شاهنامه با امر و نهی الهی پیوند محکم دارد و آزادی به معنای افسارگسیختگی و تجاوز به حقوق سایرین نیست؛ بلکه آزادی در چارچوب بندگی خداوند مهربان، پسندیده است. رستم نمونه بارز آزادی و آزادگی و عزت انسانی است؛ او در مقابل کاووس تن به ذلت نمی‌دهد؛ زیرا خود را بنده آزاده خداوند می‌داند نه برده طاغوت.

چو خشم آورم شاه کاووس کیست چرا دست یازد به من طوس کیست

چه آزاردم او نه من بنده‌ام یکی بنده آفریننده‌ام

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۸۳ / ۳۹۳ و ۳۸۹)

قانون الهی در جامعه و سیاست به افراد، شجاعت مدنی می‌دهد که بتوانند در مقابل دستورات غیراخلاقی بایستند و با دفاع از حق و کرامت انسانی خود و سایرین، آزادانه و

شرافتمندانه زندگی کنند. به فرموده امام علی^(ع) هرگز در دنیا بنده کسی مباش، زیرا خداوند تو را آزاد آفریده است (نهج البلاغه: نامه ۳۱).

در حقیقت، انسان‌ها فارغ از هر رنگ و زبان و نژاد، در آفرینش برابر و یکسان، و همگی آفریده خداوند هستند و تعصب نژادی نمی‌تواند بهانه‌ای برای تجاوز به حقوق آن‌ها باشد:

تو را با جهان‌آفرین نیست جنگ که از چه سیاه و سپید است رنگ
کنون کم جهان‌آفرین پرورید به چشم خدایی به من بنگرید
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۳/۹۸۳-۹۸۴)

از دیدگاه روانشناسی و جامعه‌شناسی فردوسی، حرمت انسان‌ها در گرو ارتباطات انسانی و اخلاقی آن‌ها در سایه امر و نهی الهی است؛ در این صورت افراد حقوق و تکالیف خود را می‌شناسند و نه ستمی روا می‌دارند و نه در جایگاه استعمار و ستم قرار می‌گیرند:

نگر تا چه کاری همان بدروی سخن هرچه گویی همان بشنوی
(همان: ۱۷/۲۰۲)

در حقیقت فردوسی در کنار توصیفات حماسی به تحلیل رازهای زندگی شرافتمندانه و ارائه راه بزرگی و کمال و دستیابی به آرمان‌های والای قوم ایرانی دست می‌زند (رزمجو، ۱۳۷۵: ۵۹). می‌توان گفت کرامت ذاتی انسان همان بحث فطرت الهی است و کرامت اکتسابی نیز وجود عقل و اختیار در انسان را روشن‌تر می‌کند. به عقیده ویلیام پالی انسان با احساس اخلاقی یا همان فطرت می‌تواند قانون الهی را بشناسد؛ اگرچه صرف شهود یا احساس برای درک اخلاقیات کافی نیست (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۶: ۴۶؛ به نقل از Edmundson, 2004: 34).

۳-۵ فناخت و دوری از آز و دنیا دوستی

آز نهی شده خداوند است و در بیشتر ادیان از بدترین گناهان به شمار می‌آید که با کورکردن چشم خرد، راه را از چشم فرد آزمند گم می‌کند و او را به وادی نیستی می‌کشاند. برهمن در وصف آز به اسکندر چنین می‌گوید:

گنجهکارتر چیز، مردم بود که از کین و آزش خرد گم بود
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۲۹/۱۰۹۵)

می‌توان خطر آز در حماسه را با خطر نفس در عرفان و اخلاق سنجید. دیو آز می‌تواند خرد انسان را تصرف کند و بر تخت او بنشیند و بر انسان حکم براند (شجری، ۱۳۸۲: ۶۶). فریدون خطاب به سلم و تور، نمادهای آزمندی، می‌گوید:

ندارید شرم و نه ترس از خدای شما را همانا جز این است جای...
بینید تا کردگار بلند چنین از شما کرد خواهد پسند...
به تخت خرد برنشست آرتان چرا شد چنین دیو انبازتان
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۹ / ۲۷۵-۲۹۱)

براساس شاهنامه، آز روی دیگر سکه نیاز است و دیو آز را می‌توان با مهار خرد و قناعت و دادگری مطیع کرد؛ از این روی یکی از دلایل صلح‌طلبی ایرانیان را باید در همین دوری آن‌ها از راه اهریمنی آز و نیز معادباوری و اعتقاد آن‌ها به ناپایداری دنیا جست:

چو دانی که ایدر نمائی دراز به تارک چرا برنهی تاج آز...
ز روز گذرکردن اندیشه کن پرسیتدن دادگر پیشه کن
(همان، ۲۸۵ / ۳۰۷۲-۳۰۷۹)

در *بیزد/شناخت زروانی*، آز سرکرده گروه دیوان است و برپایه یک متن پارتی زروانی، آز مادر دیوان و زاینده هر گناهی است (دلپذیر و همکاران، ۱۳۹۶: ۵۲) و می‌تواند به شکل شکم، شهوت و آرزو جلوه کند (شجری، ۱۳۸۲: ۶۷)؛ آن‌گونه که آزمندی و آرزوهای نامعقول کی‌کاووس از او پادشاهی برتری‌جو، هواپرست، متکبر، خودکامه، سبک‌سر و بی‌خرد ساخته بود. آز، اهریمن را بر انسان غالب می‌کند؛ آن‌سان که اهریمن به شکل دو مار بر شانه‌های ضحاک روید و همچنین با بردن انسان به وادی غرور و تکبر، او را در مقابل خداوند هم قرار می‌دهد؛ چنان‌که جمشید در مقابل خداوند قرار گرفت و نابود شد.

دیدگاه روانشناختی و انسان‌شناختی حاکم بر شاهنامه در ریشه‌شناسی و آسیب‌شناسی آز، مؤید این است که حکمت عملی فردوسی برگرفته از حکمت خسروانی و تفکر اسلامی و منطبق بر امر الهی است.

۶-۳ پارسایی و پاکدامنی

اوستا و آثار پهلوی، بی‌شرمی و زناکاری و شهوت‌رانی را جزو دیوها ذکر کرده‌اند (بیژن، ۱۳۱۶: ۲۱). برپایه شاهنامه، خیانت و ناپارسایی کاری اهریمنی و پرهیزگاری و پارسایی و وفاداری و امانت‌داری کاری ایزدپسند است. سیاوش در جایگاه اسطوره پارسایی، در مقابل شهوت‌رانی سودابه عفت پیشه می‌کند و پاکدامنی و احترام به حریم خانواده و حرمت پدر را امر الهی می‌داند و خلاف آن را امری اهریمنی و غیردینی می‌شمارد:

چنین گفت با دل از راه دیو مرا دور دارد کیهان خدیو
نه من با پدر بی‌وفایی کنم نه با اهرمن آشنایی کنم
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۰۹/۲۸۷-۲۸۶)

اهمیت بنیان خانواده در ایران باستان، پایبندی به امر ازدواج و لزوم شرم و حیای زنان از جلوه‌های درخشان پارسایی ایرانیان است که در دین (امر الهی) و فرهنگ آن‌ها ریشه دارد.

چه مهتر چه کهتر چو شد جفت جوی سوی دین و آیین نهادست روی
(همان: ۶۱۹/۷۳)

ایرانیان ازدواج را پیمان الهی بین زن و مرد دانسته و خود را ملزم به پایبندی و وفای به آن می‌دانسته‌اند و خیانت را روا نمی‌داشته‌اند. پیمان ازدواج زال و رودابه یکی از این موارد است.

یکی از آثار بارز پارسایی، زهد و امانتداری است؛ داستان وزیر اردشیر در نگهداری همسر و فرزند شاه یکی از نمونه‌های بارز پرهیزگاری در شاهنامه است؛ نیز شخص فردوسی نمود عملی امانتداری است که با رعایت حق مالکیت فکری راویان داستان‌های شاهنامه و بیان دقیق منابع و روایت‌ها، اوج احترام خواننده را از آن خود می‌کند. او در جای‌جای شاهنامه منبع داستان‌های خود را حتی با ذکر نام افراد بیان می‌کند.

چنین گفت شاهوی بیدار دل که ای پیر دانای و بسیار دل
ایا مرد فرزانه و تیز ویر ز شاهوی پیر این سخن یاد گیر...
(همان: ۲۸۱۳/۱۱۱۲-۲۸۱۱)

۴- نتیجه گیری

بررسی شاهنامه و مقایسه آن با نظریه امر الهی نشان می‌دهد که دیدگاه فردوسی از منظر وابستگی مفاهیم اخلاقی و شناخت خوب و بد از طریق امر یا وحی الهی، با قرائت معناشناختی و معرفت‌شناختی امر الهی - در تفکر اندیشمندان غربی و اسلامی - هم‌سویی و شباهت دارد؛ اما درباره توجه به نقش عقل و خرد در امر الهی با بسیاری از رویکردهایی که در این نظریه به نفی عقل پرداخته است و یا نقشی مستقل برای خرد انسان تعریف کرده‌اند، کاملاً متفاوت است. فردوسی بر نقش خرد الهی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین پایه‌های ایدئولوژی خود تأکید دارد و خرد را جدا از امر الهی نمی‌شمارد؛ خرد در دیدگاه او عقل نظری و خرد انسان‌محور غربی نیست؛ بلکه او خرد عملی و خرد جمعی را مدنظر دارد که برترین آفریده خداوند و بهترین راهنما به‌سوی امر و نهی الهی و شناخت و عمل به حقوق و تکالیف در اجتماع است. فردوسی با جمع‌بندی نظریه حسن و قبح، از حسن و قبح شرعی اشاعره و عقل‌گرایی معتزله پا فرانهاد و بین امر الهی و ارزش‌های اخلاقی پیوند عقلانی برقرار کرده است. در بینش او، دین عقلانی و نیز خرد الهی توجه‌برانگیز است؛ پس دین و خرد رابطه دوسویه و منطقی دارند. ارکان ایدئولوژی سیاسی فردوسی بر هرم خدامحوری، خرد محوری، عدالت‌محوری، حق (دین) محوری و اخلاق منطبق بر امر الهی است که خروجی آن، حفظ کرامت و حقوق انسان و سعادت بشر است. در جهان‌بینی او سیاست شایسته، مبتنی بر معیارهای اخلاقی است که این معیارها خود نشأت‌گرفته از اعتقادات دینی و الهی هستند؛ خرد انسان می‌تواند با شناخت این اصول و معیارها و عمل بدان‌ها به سیاست اخلاقی و اخلاق انسانی خدامحور و تشکیل جامعه آرمانی دست یابد. درحقیقت وی با تبیین و تعریف جایگاه اخلاق، خرد، سیاست و حقوق انسانی و ارتباط آن‌ها با امر الهی، نظریه حیات طیب اخلاقی را برپایه عقلانیت خدامحور مطرح می‌کند. برجستگی نظر او این است که با معرفی منبع الهی برای خرد، پاسخی به جدال‌های اعتقادی در رابطه دین و خرد داده است. در حوزه هستی‌شناسی نیز بسیاری از مصادیق این قرائت از نظریه امر الهی را می‌توان در مبانی اخلاقی شاهنامه از جمله در امر خداوند

به دادگری، مهربانی، پیمان‌داری، خردمندی، خویشکاری، آزادگی، مبارزه با بدی‌ها، حیثیت و شرافت انسانی، صلح‌دوستی و... و نهی او از آز، تعدی و تجاوز به حقوق انسان‌ها، بی‌خردی و... دید؛ فردوسی در همه این موارد، در عین شباهت دیدگاهش با نظریه امر الهی، این نظریه را در راستای اخلاق هنجاری نیز تبیین کرده و بین علم و عمل پیوند برقرار کرده است. بررسی فلسفه و مبانی اندیشه فردوسی در *شاهنامه* نشان می‌دهد که آرای فردوسی شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با آرای صاحب‌نظران غربی و اسلامی دارد و مبین آشنایی او با اندیشه‌های فلسفی عصر خودش است؛ اما فلسفه شرقی - اسلامی وی را می‌توان تقریری تازه یا حداقل، برداشتی خاص از جهان‌بینی ایرانی - اسلامی دانست که بیانگر ایدئولوژی عملی و سازگار با عقلانیت و فطرت الهی بشر در تفکر او در حوزه اخلاق، حقوق و سیاست است؛ نیز نشان‌دهنده این است که رابطه دین و اخلاق در ایران‌زمین متأثر از اندیشه‌های غربی نیست و حتی اصول اخلاقی و ارتباط آن‌ها با کیهان‌شناسی ایرانی در قالب اشته، مهر، فره، داد/دات، وهومنه و... در اندیشه ایران‌شهری و حکمت خسروانی ایران باستان وجود داشته است و سابقه‌ای به قدمت اساطیر دارد. فردوسی حکمت خسروانی و تفکرات ایرانی را با اندیشه‌های ناب اسلامی درآمیخته است؛ او ضمن بازتاب اوضاع سیاسی - اجتماعی ایران پیش از اسلام و گفتمان غالب عصر خود، بستر مناسبی برای تبیین جهان‌نگری دینی - اخلاقی و شناساندن نظام فکری، فلسفی، اخلاقی، جامعه‌شناختی، سیاسی، انسان‌شناختی، حقوقی و... فراهم آورده است که البته این بستر با نگاهی نو در قالب داستان‌های اساطیری و حماسی ایجاد شده است؛ در واقع می‌توان فردوسی را از طلایه‌داران نظریه امر الهی در ایران دانست که تقریری مستقل و تازه از امر الهی ارائه می‌دهد. دیدگاه تازه او در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی اخلاق - با اتمام ویژه‌ای که به نیازهای مادی و معنوی بشر دارد - ضمن احیای اخلاق و معنویت خدامحور و با رویکرد عینیت ارزش‌های اخلاق الهی که اخلاق را از نسبی‌گرایی می‌رهاند، جایگاه تازه‌ای به خرد و کرامت انسانی بخشیده است؛ نیز می‌تواند نقطه عطفی در ارائه اصول و مبانی مناسب برای درمان جامعه با پرورش انسان کامل و حاکمیت او بر آرمان‌شهر سیاسی و نیز گامی

مهم در تقریب مذاهب و جهان‌شمولی اندیشه امر الهی باشد؛ این دیدگاه می‌تواند مانند یک الگوی اخلاقی و حقوقی در تدوین حقوق بشر توجه‌برانگیز باشد؛ بنابراین شاهنامه از نظر مطالعات میان‌رشته‌ای اهمیت بسیار دارد و استخراج اندیشه‌های فلسفی و نظریه‌های آن باتکیه بر فرهنگ بومی می‌تواند نقش مهمی در شناخت و احیای تاریخ اندیشه و هویت ایرانی - اسلامی ایفا کند. او همچنین یک «ایدئولوگ» و منتقد سیاسی - اجتماعی بزرگ است که ضمن آسیب‌شناسی سیاسی، الگوی شاه آرمانی (انسان کامل) را در فلسفه سیاسی - عرفانی خود و در قالب چهره‌هایی مانند سیاوش و کیخسرو به تصویر کشیده است.

منابع

۱. نهج البلاغه.
۲. اسپرینگز، توماس (۱۳۷۰)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
۳. اشتراوس، لئو (۱۳۹۷)، سقراط کسنوفون، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: پگاه روزگار نو.
۴. اشتراوس، لئو و جوزف کراپسی (۱۳۹۸)، تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و همکاران، جلد اول، چاپ اول، تهران: پگاه روزگار نو.
۵. الایجی، قاضی عضدالدین عبدالرحمان (۱۳۲۵)، شرح المواقف، شرح سید شریف علی بن محمد جرجانی، با حاشیه حسن چلپی و عبدالکریم سیالکوتی، جلد ۸، قم: منشورات الشریف الرضی.
۶. امن‌خانی، عیسی؛ نظام‌اسلامی، زهرا (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در شاهنامه (ایران باستان) و آثار افلاطون»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال نهم، شماره ۳۰، ۴۴۲۳.
۷. امینی، کبری (۱۳۹۱)، «نظریه امر الهی»، قسمت اول، نشریه نامه جامعه، شماره ۹۶، ۶۴.

۸. بیژن، اسدالله (۱۳۱۶)، *سیر تمدن و تربیت در ایران باستان*، جلد یک، تهران: چاپخانه روشنایی.
۹. جاودان، محمد (۱۳۸۲)، «نواندیشی دینی در اسلام و تأملاتی در کرامت ذاتی انسان و حقوق بشر در: مبانی نظری حقوق بشر»، *مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر*، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید.
۱۰. جاوید، محمدجواد (۱۳۹۲)، *نقد مبانی فلسفی حقوق بشر*، جلد دوم، تهران: مخاطب.
۱۱. جاوید، محمدجواد؛ جمالی، فریما (۱۳۸۸)، «تعامل عدالت و دولت در ایران باستان با تأکید بر تحقیقات تاریخی در حقوق هخامنشیان»، *فصلنامه حقوق مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، دوره ۳۹، شماره ۴، ۱۱۱-۱۳۱.
۱۲. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۰)، *حقوق جهانی بشر (تحقیق و تطبیق در دو نظام اسلام و غرب)*، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۳. جمشیدی، محمدحسین و همکاران (۱۳۹۴)، «نظریه‌پردازی و اسلامی‌سازی نظریه‌های علوم انسانی»، *فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال ۱۹، شماره چهارم، ۴۵۵-۴۷۲.
۱۴. جنیدی، فریدون (۱۳۵۸)، *زروان*، تهران: نقش جهان.
۱۵. حجازی، بهجت‌السادات (۱۳۸۱)، «دین و اسطوره در اندیشه فردوسی»، *پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی*، شماره ۳۳، ۲۵۳-۲۷۲.
۱۶. خردمند، عطیه؛ توکلی بینا، میثم (۱۳۹۳)، «مقایسه تطبیقی نظریه "ناظر آرمانی" در فرااخلاق و نظریه "امر الهی"»، *فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق*، سال هفتم، شماره ۲۶، ۲۶۷.
۱۷. دادگی، فرنیغ (۱۳۶۹)، *بندھشن*، به کوشش مهرداد بهار، تهران: توس.
۱۸. دانش‌پژوهان، منوچهر (۱۳۹۲)، *تعیین و سنجش مؤلفه‌های هویت ملی در شاهنامه فردوسی*، پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما: میرجلال‌الدین کزازی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

۱۹. دلپذیر، زهرا و همکاران (۱۳۹۶)، «بررسی تطبیقی مفهوم خرد در اندرزهای دینکرد ششم و شاهنامه فردوسی»، فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی دانشگاه اصفهان، سال ۵۳، دوره جدید، سال نهم، پیاپی ۳۶، ۳۷-۵۵.
۲۰. دهقان سیمکانی، رحیم (۱۳۹۱)، «تبیین و بررسی تقریرهای نظریه امر الهی (با تأکید بر نگرش اکام)»، فصلنامه آیین حکمت، سال چهارم، شماره مسلسل ۱۴، ۶۵-۹۲.
۲۱. رزمجو، حسین (۱۳۶۸)، «عدالت‌جویی و ظلم‌ستیزی فردوسی»، جستارهای نوین ادبی، شماره ۸۶-۸۷، شماره سوم و چهارم، ۴۱۳-۴۳۲.
۲۲. رزمجو، حسین (۱۳۷۵)، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
۲۳. بودن، ریمون (۱۳۹۶)، ایدئولوژی در منشأ معتقدات، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران: شیرازه.
۲۴. سبحانی، جعفر (۱۳۷۰)، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. سنگاری، اسماعیل و همکاران (۱۳۹۵)، «حدود مفاهیم جبر و اختیار در متون پهلوی و رابطه آن‌ها با نقش انسان در تاریخ اندیشه مزدیسنا»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان، سال ۵۲، دوره جدید، سال هشتم، شماره چهارم، پیاپی ۳۲، ۷۵-۹۸.
۲۶. سیبلی، مالفرد کوئیکرت (۱۳۹۴)، ایده‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی تاریخ اندیشه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.
۲۷. شارپ، رلف نارمن (۱۳۸۸)، فرمان‌های شاهان هخامنشی، چاپ سوم، تهران: پازینه.
۲۸. شجری، رضا (۱۳۸۲)، «بررسی و تحلیل عنصر آز در شاهنامه فردوسی»، پژوهش‌های ادبی، شماره اول، ۶۵-۸۲.
۲۹. شهزادی، موبد رستم (۱۳۶۷)، جهان‌بینی زرتشتی، تهران: فروهر.
۳۰. صادقی، هادی (۱۳۷۶)، «اخلاق بدون خدا؟»، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، شماره ۱۳، ۲۳۲-۳۵۱.

۳۱. صادقی، هادی؛ میرزایی، محمدربیع (۱۳۹۶)، «بررسی تاریخی نظریه امر الهی و نقش‌های خدا در فلسفه اخلاق غرب»، فصلنامه اخلاق پژوهی، سال اول، شماره اول، ۵۶-۲۵.
۳۲. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۹)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
۳۳. غلامرضایی، محمد (۱۳۷۶)، «نام و ننگ از دیدگاه پهلوانان شاهنامه»، مجله علوم انسانی دانشگاه اصفهان، جلد هشتم، شماره اول و دوم، ۶۲-۳۹.
۳۴. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، شاهنامه فردوسی، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ یازدهم، تهران: قطره.
۳۵. کویاجی، جهانگیر کورجی (۱۳۸۰)، بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، گزارش جلیل دوستخواه، تهران: آگه.
۳۶. لویمی، سهیلا (۱۳۹۸)، «انسان‌گرایی فردوسی؛ احیای اندیشه ایرانشهری و پایان سکوت فرهنگ ایرانی»، مطالعات ادبیات تطبیقی، سال ۱۳، شماره ۵۱، ۲۸۲-۲۶۱.
۳۷. مسعود، امید (۱۳۷۸)، «درآمدی بر فلسفه اخلاق از منظر استاد مطهری»، قیسات، سال چهارم، شماره ۱۳، ۸۹-۷۲.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چاپ پنجم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۹. مصدقی حقیقی، علیرضا و همکاران (۱۳۹۷)، «بررسی تقریرهای مهم برهان اخلاق نظری بر وجود خدا با رویکرد عینیت ارزش‌های اخلاقی»، فصلنامه آیین حکمت، سال دهم، مسلسل ۳۷، ۱۴۳-۱۸۲.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، فلسفه اخلاق، چاپ ششم، تهران: صدرا.
۴۱. موسوی، کاظم (۱۳۸۷)، آیین جنگ در شاهنامه فردوسی، شهرکرد: دانشگاه شهرکرد.
۴۲. مهدوی، علی (۱۳۸۹)، «اخلاق دستوری یا هنجاری»، روزنامه رسالت، شماره ۶۹۶۷، ۱.

۴۳. نجفی، عیسی و همکاران (۱۳۹۷)، «بررسی جنبه‌های پیوند سیاوش با آیین مهری»، فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی دانشگاه اصفهان، سال ۵۴، سال دهم، شماره سوم، پیاپی ۳۹، ۱۲۱-۱۳۶.
۴۴. والتز، کنت (۱۳۹۸)، انسان، دولت و جنگ: تحلیلی نظری، ترجمه محمدرضا رستمی، تهران: ثالث.
۴۵. ورنر، شارل (۱۳۸۲)، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۶. وکیلی، شروین (۱۳۸۹)، «مفهوم دروغ در ایران باستان»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ششم، شماره ۲۰، ۱۷۳-۱۹۸.
۴۷. هاشمی، سیده اعظم (۱۳۹۰)، بنیادهای اخلاق دینی و سکولار، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: محمدحسین مهدوی‌نژاد، دانشگاه پیام نور.
۴۸. هگل، دیوید رز (۱۳۹۶)، راهنمای خواندن عناصر فلسفه حق هگل، ترجمه سید احمد موسوی خویینی، تهران: ترجمان علوم انسانی.
۴۹. هینلز، جان (۱۳۸۵)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ دهم، تهران: چشمه.
۵۰. یو، دال سیونگ (۱۳۹۴)، «بررسی مقایسه‌ای مبانی متافیزیکی نظریه سیاسی در ایران و چین باستان»، دولت‌پژوهی، سال اول، شماره اول، ۲۱۱.
۵۱. یوسفی، ماشالله (۱۳۸۷)، «بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته‌های شاهی آرمانی ایران باستان»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۸، شماره دوم، ۲۹۹-۳۲۱.

