

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهشنامه ادبیات تعلیمی
سال هشتم، شماره سی و یکم، پاییز ۱۳۹۵، ص ۸۱-۱۰۸

مقایسه «شرو» در شاهنامه و مثنوی

دکتر رامین محرمی* - دکتر شکرالله پورالخاص**

شهلا شریفی***

چکیده

نسبت دادن خلق شرور به خدای سبحان، به توحید ذاتی و صفاتی که خدا را مبراً از صدور هر آلودگی می‌داند، لطمه می‌زند و جدا کردن خالق خیر و شر، به معنی اعتقاد به دو آفریننده و فاصله گرفتن از توحید افعالی است. چنان‌که از قرائن برمی‌آید؛ فردوسی و مولانا برای حلّ این معما از دو زاویه به شرور نگاه می‌کنند: زاویه نخست کلی‌نگر است و نسبت شر را با خدا بر اساس رابطه خالق و مخلوق بررسی می‌کند. از این زاویه به اعتقاد فردوسی هر موجودی بنا بر حکمتی آفریده شده و صدور شر از خیر مطلق، عقلاً محال است. مولوی برای اثبات این حقیقت، به قدرت و لطف الهی استناد می‌کند و خدایی را که قادر بر خلق شر نباشد؛ ناقص می‌داند. به عقیده وی خدا به دلیل لطف،

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی moharami@uma.ac.ir

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی pouralkhas@uma.ac.ir

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی sharifi718@yahoo.com

جهان را خلق و شر را معدوم کرده است. از زاویه دوم نسبت موجودات با یکدیگر سنجیده می‌شود و نوع نگاه و شناخت انسان، خیر و شر آفریده‌ها را مشخص می‌کند؛ به عبارت دیگر خیر و شر امری نسبی است و در کل جهان شری وجود حقیقی ندارد. این نگاه محصول اندیشه‌ای است که برای «وجود» اصالت قائل می‌شود و تصوّر جهانی برتر از جهان موجود را محال می‌داند. هدف تحقیق حاضر، ذکر مصداق‌هایی از شاهنامه و مثنوی است که ثابت می‌کند، فردوسی و مولانا از اصل توحید برای تفسیر وجود شر نسبی عدول نکرده‌اند. فردوسی با نگرش حکیمانه وجود شر ذاتی را عقلاً محال می‌داند و مولانا با دیدگاه عارفانه و استناد به قدرت و لطف الهی همین حقیقت را بازگو می‌کند.

واژه‌های کلیدی

توحید، انسان، خیر، شر، موجودات.

بیان مسأله:

شناخت خیر و شر، حکمت خلق شرور و یافتن نسبت شر با خالق، یکی از مسائل مهم فلسفی است. ایرانیان باستان برای شر اصالت قائل بودند. از این رو مجبور می‌شدند خالق خیر و شر را از هم جدا کنند و اهریمن را خالق شر بدانند. در جهان‌بینی توحیدی، اصالت با «وجود» است و هیچ موجودی از آن جهت که از عدم به وجود آمده و مخلوق خداست شر نیست بلکه نسبت به موجودات دیگر خیر یا شر نامیده می‌شود. خدای متعال از آنچه انسان به نام خیر و شر می‌شناسد، به‌عنوان آزمایش یاد می‌کند (انبیاء، ۳۵). معتزله انسان را خالق شر می‌دانند زیرا نمی‌خواهند شر را به خالق سبحان نسبت دهند و فلاسفه، امامیه و اشاعره که این دیدگاه را در تعارض با توحید

افعالی و شراکت در امر خلقت می‌دانند؛ معتقدند خدا خالق خیر و شر است. هدف این مقاله حلّ معمّای شر از دیدگاه فردوسی و مولانا به شیوه مقایسه است. تحقیقات بسیاری درباره خیر و شر از نگاه فردوسی و مولانا نوشته شده، اما به شیوه مقایسه کار قابل توجهی در این باره ارائه نشده است. پاسخ به سؤال‌های زیر ما را در رسیدن به مقصود کمک می‌کند: ۱- آیا طریق حکیمانۀ فردوسی و شیوه عارفانۀ مولانا برای حلّ معمّای شرور به یک نتیجه ختم می‌شود؟ ۲- چرا فردوسی و مولانا شر ذاتی را معدوم و شر نسبی را موجود می‌دانند؟ ۳- آیا اعتقاد به شر نسبی، ناقض توحید ذاتی، صفاتی و افعالی نیست؟ ۴- جهان‌بینی توحیدی در تفسیر شرور و تقریب افکار فردوسی و مولانا چه نقشی دارد؟

ضرورت انجام این تحقیق، رفع ابهام درباره اندیشه‌ای است که مفهوم تقابل خیر و شر در شاهنامه را از نزاع حق و باطل در مثنوی جدا می‌کند و نتیجه می‌گیرد که مقابله خیر و شر در شاهنامه به معنای آفرینش جهان بر دو بن‌مایه خیر و شر است. ریشه این تفکر اشتباه به نشناختن افکار یکتاپرستانۀ فردوسی و تلاش سی‌ساله او برای تعلیم غیرمستقیم اسلام راستین در زمانه‌ای بازمی‌گردد که خلفای اموی و عباسی با نام دین، سیاست غیردینی را در پیش گرفته و چنان در ترویج تفکر جدایی دین از سیاست موفق شده بودند که تا سالیان دراز هر مسلمانی به سیاست دینی تمایلی داشت، از نظر مردم، ملحد و مجوس نامیده می‌شد. هدف اصلی ادبیات تعلیمی که نام فردوسی و مولانا بر تارک آن می‌درخشد؛ نشان دادن راه سعادت به بشر است. برای این منظور، شیوه مقایسه یکی از بهترین روش‌های آموزش است. برای مقابله با بدی و شر، هیچ راهی بهتر از معرفّی خیر و خوبی نیست. فردوسی و مولانا از این طریق راه ادبیات تعلیمی را هموار می‌کنند.

تقابل خیر و شر در محتوای بسیاری از داستان‌های دنیا دیده می‌شود. در تمام این

داستان‌های تعلیمی منظور از شر، شر اخلاقی است و نویسنده شرایطی را فراهم می‌کند که خواننده سریع‌تر به نتیجه برسد. از این رو شخصیت‌های مثبت و منفی کاملاً از هم جدا می‌شوند ولی در دنیای واقعی خیر و شر در وجود انسان به هم آمیخته است و شخصیت انسان، برآیند رفتارهای خیر و شر اوست. نعیمی می‌گوید: «تأویل سنتی و کلاسیک از انسان که در افسانه‌ها هم رواج داشته، این است که انسان ذاتاً و از کودکی خیر مطلق است و شر و نیروهایی که از او پدید آمده، کاملاً متعلق به جامعه و نهادهای اجتماعی است؛ بنابراین شر هرگز ذاتی انسان نبوده و نخواهد بود بلکه عرضی است که خود را از طریق اجتماع و نهادهایش بر جوهر خیر که انسان باشد، تحمیل کرده است» (نعیمی، ۱۳۸۳: ۳۴). در مقابل این دیدگاه، افکار دیگری نیز وجود دارد که چون در حیطه این پژوهش نمی‌گنجد؛ از آن چشم می‌پوشیم.

عمده اختلاف یکتاپرستان با کسانی که دوگانه‌پرست و مشرک نامیده می‌شوند؛ آن است که اهل توحید برای «وجود» و دوگانه‌پرستان برای «شر» اصالت قائل هستند. از میان فرقه‌های اسلامی، معتزله برای اثبات توحید ذاتی و صفاتی که خدا را مبراً از خلق بدی و شر می‌داند؛ ناخواسته گرفتار نقض توحید افعالی شده‌اند. چون موضوع شرور با توحید گره خورده، تحلیل «شر» به گونه‌ای که توحید را نقض نکند؛ اهمیت زیادی دارد. حاصل تحقیق فلاسفه و متکلمان در این حوزه ارزنده است. هر چند در نگارش این مقاله از دیدگاه صاحب‌نظران استفاده شده است؛ هدف بازگویی نتایج تحقیق دیگران نیست بلکه به دلیل اهمیت توحید صفاتی، ذاتی و افعالی برای تفسیر شر از دیدگاه فردوسی و مولانا به‌عنوان نمایندگان دو طرز فکر مختلف کلام اسلامی انجام دادن این تحقیق از سه جهت ضرورت دارد: الف- شاهنامه نامه فرهنگ و هویت ایرانیان باستان است اما فردوسی در تحلیل شر، تحت تأثیر تفکر اسلامی است. تحقیق حاضر سندی برای اثبات این ادعاست. ب- تأثیر افکار مولانا در بین مردم، ضرورت

انجام این تحقیق را برای شناخت شر از نگاه وی بیشتر می‌کند. ج- مقایسه دیدگاه فردوسی و مولانا در این خصوص به این دلیل مهم است که نشان می‌دهد جهان‌بینی توحیدی در تفسیر شرور و تقریب افکار مسلمانان نقش سازنده‌ای دارد.

موجودات از نظر خیر و شر بودن به پنج دسته تقسیم می‌شوند: «خیر محض»، «خیر کثیر و شر قلیل»، «خیر و شر مساوی»، «شر کثیر و خیر قلیل» و «شر محض». فلاسفه مسلمان ماسوی‌الله را ممکن‌الوجود می‌نامند. ابن سینا معتقد است ممکن‌الوجود به ذات خود نمی‌تواند خیر محض باشد، چون امکان عدم آن وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۵). از این اصل فلسفی می‌توان نتیجه گرفت که خیر و شر بودن ممکن‌الوجود نسبی است. اگر ممکن‌الوجود نمی‌تواند خیر محض باشد، یعنی خیر و شر او نسبی است و شر محض هم نمی‌تواند باشد. در آیه ۷۹ سوره نساء خدای متعال به صراحت وجود خیر و شر را تأیید و مبدأ هر کدام را معرفی می‌کند. اهل توحید با استنباط از این آیه و آیات دیگری که خدا را تنها خالق کائنات و منزّه از زشتی و بدی معرفی می‌کند؛ شر محض را معدوم می‌دانند اما شر نسبی را بنا به دلایل عقلی انکار نمی‌کنند. با این استدلال هر چه از عدم به وجود می‌آید، خیر است و آنچه انسان شر می‌نامد؛ شر نسبی است.

پترسون شر نسبی را به شر اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌کند (پترسون، ۱۳۸۳: ۱۷۸). این نوع شرور چون به جهان عارض می‌شوند؛ نه ذات جهان را آلوده و نه نظام احسن جهان را خدشه‌دار می‌کنند؛ بنابراین در کلّ جهان خلقت، شر محسوب نمی‌شوند بلکه بنا به مصلحتی آفریده شده‌اند که انسان از آن بی‌خبر است. مثلاً می‌توان یکی از حکمت‌های وجود شر را شناخت خیر دانست. مطهری این مفهوم را در قالب زشتی و زیبایی بیان می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۶۵). زشتی و زیبایی امری نسبی است اما در «اصالت وجود» مشمول قاعده نسبیت نمی‌شود. به قول شبستری:

وجود آن‌جا که باشد محض خیر است اگر شری است در وی، آن ز غیر است
(شبستری، ۱۳۶۱: ۸۴).

معتزله خداوند را خالق خیر و انسان را خالق شر به‌ویژه شر اخلاقی می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۴۷۳). «اشاعره معتقدند که خالق خیر و شر و کفر و ایمان خداوند است و غیر از او هیچ قدرتی توان خلق ندارد» (محرمی، ۱۳۸۸: ۸۶) و از سوی دیگر می‌گویند: «هیچ چیزی ذاتاً شر نیست بلکه چیزهایی شر است که شرع آن‌ها را شر خوانده باشد زیرا در این صورت خدا آن چیزها را بدین صفت متّصف ساخته است. خیر و شر هر دو از او پدید آمده‌اند زیرا شر اگر بدون اراده او صادر گردد یا از سهو و غفلت است، یا از عجز و قصور و این‌ها لایق ذات باری نیست» (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۷: ۱۴۹). این تناقض ناشی از نگاه اشاعره به جایگاه عقل در تشخیص خیر و شر است. مولوی نیز عقل را موجودی دست دوم می‌داند، اما فراتر از شرع، به حقیقت شر توجه می‌کند. از این رو از تفکر اشاعره فاصله می‌گیرد. در شناخت حقیقت شر، توجه به تشخیص عقل، ضروری است. مولانا عشق را جایگزین شرع می‌کند و پای اهل استدلال را چوبین و بی‌تمکین می‌داند. در نتیجه اگر شر ذاتی را معدوم می‌داند، به دلایل منطقی و عقل پسند نیست بلکه معتقد است چون هدف خدا از خلق جهان احسان به خلق بوده لذا خدا شر ذاتی را به دلیل لطف نمی‌آفریند. علت خلق شر نسبی نیز لطف خداست.

با یک جابه‌جایی مختصر در مصراع: «هرچه آن خسرو کند شیرین بود» (مولوی، ۱۳۸۱: ۱/ ۳۰۴) «به صورت "هر چه شیرین باشد آن خسرو کند" که درون مایه کلام حکمای الهی و متکلمین امامیه و معتزله است» (ظهیری ناو؛ شریفی، ۱۳۹۲: ۱۱۱)، تفاوت جایگاه عقل و عشق نزد فردوسی و مولانا مشخص می‌شود. عشق خردمندانه در نگاه فردوسی معارض عقل نیست. استدلال‌پذیر، قابل دفاع و هدایتگر است اما در نگاه مولانا عشق در جوهر خود قداست دارد و بی‌نیاز از خرد موجب هدایت می‌شود. در راستای این عقیده می‌گوید:

عاشقی گر زین سر و گر زآن سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۴/۱)

در این پژوهش مشخص خواهد شد که عقیده فردوسی و مولانا درباره شروور نه صد در صد منطبق با دیدگاه معتزله است که انسان را خالق شر می‌دانند و نه منطبق با دیدگاه اشاعره است که یک بار برای اثبات توحید ذاتی و صفاتی، وجود شر را انکار می‌کنند و بار دیگر تشخیص خیر و شر را بر عهده «شرع» می‌گذارند. برای اثبات این ادعا، مقاله حاضر در دو بخش تنظیم شده است: ۱- شر عَرَضی یا نسبی. ۲- مقایسه دیدگاه فردوسی و مولانا درباره شروور.

۱- شر عَرَضی یا نسبی

تعریف شر در اصطلاح فلاسفه چیزی است که منفور اشیاست. ملاصدرا معتقد است: «خیر چیزی است که هر موجودی بدان شوق می‌ورزد و اراده آن را دارد و بدان، بهره و نصیبش از کمال ممکن درباره اش تمامی می‌پذیرد» (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ۳/۲: ۸۳). بر این اساس همه موجودات عالم، به نسبت استعداد ذاتی خود، طالب خیرند. سنایی در داستانی این حقیقت را از زبان شتر بیان می‌کند و کج بودن شتر را که از نگاه انسان منفور است، از دید شتر مطلوب می‌داند (سنایی، ۱۳۷۴: ۸۳).

جان هیک شر را به شر اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌کند و درباره شر اخلاقی می‌گوید بدی اخلاقی، نوعی بدی مانند افکار و کردارهای ظالمانه است که انسان مرتکب می‌شود و یا عامل انسانی در پدید آمدن آن‌ها نقش مستقیم دارد اما بدی طبیعی مانند بیماری، سیل و ... مستقل از اعمال انسانی به وجود می‌آید (ر. ک. وحیدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۸). به دلیل نقص ماسوی‌الله و نیاز و میل ذاتی ناقص به کمال، شر جزء لاینفک عالم خلقت است زیرا «شروور فرزند تضاد و تراحم هستند و اگر تضاد و تراحم،

ضروری عالم ماده است؛ شر نیز در عالم ماده ضرورت دارد» (مظاهری، ۱۳۸۶: ۱۷۲). وقتی سخن از ضرورت به میان می‌آید، مفهوم شر از شیء برداشته می‌شود. به عبارت بهتر، شر مشمول قانون نسبیّت می‌شود زیرا مفهوم شر با ضرورت جمع نمی‌شود. مولانا از ادغام قاعده «اصالت وجود» و «قانون نسبیّت» نتیجه می‌گیرد که حتّی شر اخلاقی نسبت به انسان شر است و در حالت کلی شر نیست و می‌گوید: «زنا و پاکی و بی‌نمازی و نماز و کفر و اسلام و شرک و توحید جمله به حق نیک است اما نسبت به ما زنا و کفر و شرک بد است و توحید و نماز و خیرات نسبت به ما نیک است اما نسبت به حق جمله نیک است» (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۵۴). ملاصدرا نیز با همین اعتقاد می‌فرماید: شر بودن افعال زشت، نسبت به ظالم از آن حیث که ظالم است اصلاً شر نیست و فقط با قیاس به متعلقات آن از اعدام و تباهی‌ها شر است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ۳/۲: ۸۷). همچنین با برداشت از آیه نور می‌گوید: «وجود همگی و در هر موجودی که باشد نور است و ظلمات و تاریکی‌ها عبارت‌اند از اعدام و امکانات» (همان، ۱۳۷۵: ۲۳۲). دلیل این‌که عرفا نیز شیطان را نور سیاه خدا می‌نامند و حتّی در حالت افراط، زبان به مدح وی می‌گشایند؛ همین وجه وجودی ابلیس و خیر بودن شرور نسبی در کلّ نظام عالم است. این اندیشه از زبان سنایی این‌گونه بیان می‌شود:

«هر چه هست از بلا و عافیتی خیر محض است و شرّ عاریتی ...
سوی تو نام زشت و نام نکوست ورنه محض عطاست هر چه از اوست ...
خیر و شر نیست در جهان سخن لقب خیر و شر به توست و به من»
(سنایی، ۱۳۷۴: ۸۷-۸۶).

به نظر ملا هادی سبزواری آنچه تصوّر خیر بودن شرور موجود را مشکل می‌کند، پنهان بودن واقعیت وجود است. مطهری در توضیح سخن سبزواری می‌گوید: «حقیقت وجود نه تنها بدیهی نیست؛ نظری نیز نیست زیرا بدیهی و نظری هر کدام قسمی از

مفهوم ذهنی می‌باشند ... حقیقت وجود اساساً به ذهن منتقل نمی‌شود تا گفته شود بدیهی است یا نظری» (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۶).

۱-۲- تقابل و آمیختگی خیر و شر

حضرت علی (ع) خدایی را سپاس می‌گوید که «با طبیعت‌های متضاد و سرکش و سرشت‌های با هم خوش، گرم با سرد درآمیخته و تری بر خشکی ریخته و حیرت همه را برانگیخته» است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۷: ۵). از مفهوم این عبارت، نکات ظریف و مهمی استخراج می‌شود. از جمله: ۱- جهان آفرینش بر بن‌مایه خیر استوار شده زیرا طبایع متضاد بعد از خلق جهان به وجود آمده‌اند. ۲- تضاد طبایع، لطمه‌ای به توحید نمی‌زند زیرا خالق همه آن‌ها خدای یکتاست. ۳- حیرت از دل تضاد بیرون می‌آید و حاصل نگاه «عقلانی- عرفانی» به حقیقت آفرینش است زیرا وجود این همه تضاد، به یگانگی عالم خلقت آسیبی نمی‌رساند. مولانا نیز از آمیختگی خیر و شر برای اثبات توحید و رد اندیشه ثنویت استفاده می‌کند و می‌فرماید: «ایشان می‌گویند دو خداست؛ یکی خالق خیر و یکی خالق شر. اکنون تو بنما خیر بی شر تا مقرر شویم که خدای شر هست و خدای خیر و این محال است، زیرا خیر از شر جدا نیست، چون خیر و شر دو نیستند و میان ایشان جدایی نیست» (مولوی، ۱۳۷۶: ۴۴۶). به اعتقاد مولانا برای امتحان حق و باطل لازم است که خیر و شر در هم آمیخته شده باشد:

«پس خضر کشتی برای این شکست	تا که آن کشتی ز غاصب باز رست ...
گنج‌ها را در خرابی ز آن نهند	تا ز حرص اهل عمران وارهند»
	(همان، ۱۳۷۵: ۴۱ / ۵).
«چون که حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر حرمندان ریختند
پس محک می‌بایدش بگزیده‌ای	در حقایق امتحان‌ها دیده‌ای

تا شود فاروق این تزویرها تا بود دستور این تدبیرها»
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۳۵).

فردوسی نیز در این خصوص دیدگاهی همچون مولانا دارد. طالبیان می‌گویند: قائل شدن به تضاد دو بنی جهان آفرینش در شاهنامه به این معنی نیست که فردوسی خود معتقد به ثنویت بوده است (طالبیان و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۱۴). طالبیان با گفتن این سخن قصد دارد اتهام ثنویت را از فردوسی دور کند اما اعتقاد به وجود دو بن خیر و شر برای آفرینش جهان، خود نوعی ثنویت است و در بن‌مایه آفرینش بر اساس جهان‌بینی توحیدی فردوسی، هیچ شری وجود ندارد. تقابل خیر و شر نسبی نیز در شاهنامه از نوع تقابل خیر و شر ذاتی با اصالت یکسان در آیین مزدیسنان نیست بلکه شیبیه جدال حق و باطل بعد از آفرینش انسان در قرآن است. اگر فرشتگان در داستان خلقت انسان، از شرارت آدمی شکوه می‌کنند (بقره، ۳۰)؛ یعنی قبل از انسان، هیچ شری وجود نداشته و حتی شیطان گرفتار ترمّد از فرمان خدا نشده است. فردوسی داستان خیر و شر را بعد از خلقت اولین انسان آغاز می‌کند و همان‌گونه که در قرآن، جهان از ناچیز و عدم پدید می‌آید (یس، ۸۲)، فردوسی می‌گوید: «که یزدان ز ناچیز چیز آفرید» (فردوسی، ۱۳۸۸: ۱ / ۵). سپس داستان آفرینش با چهار گوهر آتش، باد، آب و خاک گسترش پیدا می‌کند و به آفرینش مردم می‌رسد (ر. ک. همان، ۱۳۸۸: ۱ / گفتار اندر وصف آفرینش عالم).

تقابل خیر و شر که در شاهنامه به باورهای اساطیری ایرانیان نسبت داده می‌شود، در مثنوی نیز به صورت جدال انسان با هوای نفس نمود می‌یابد که تا قبل از خلقت انسان، بی‌سابقه است. عامل شر اخلاقی، افراط و تفریط در برآورده کردن امیالی است که به صورت عرضی و از روی حکمت پدید آمده و ذاتاً شر نیست ولی انسان به دلیل ناآگاهی یا ضعف اراده در برآوردن نیازهای عقلانی و طبیعی خود گرفتار افراط و تفریط و بداخلاقی می‌شود. درک درست این حقیقت به باور نیاز به دو آفریننده برای

یک انسان و دو خالق برای یک جهان خاتمه می‌دهد زیرا خارج از وجود انسان و این جهان، میل و شرحتی به صورت عرضی وجود ندارد که خالقی متناسب با ماهیت وجودی خود طلب کند. این حقیقت از نگاه کسانی که دوگانه‌پرست نامیده می‌شوند و یا انسان را خالق شر می‌دانند، مغفول مانده است.

باور به دو آفریننده، مستلزم باور به دو جهان، دو دوزخ و ... است و در عقاید زرتشتیان، هیچ کدام از علائم دو خدایی مشهود نیست اما همزاد پنداشتن دو گوهر نیک و بد، به معنی اصالت یکسان قائل شدن برای خیر و شر است. به همین دلیل در اوستا اهریمن قادر است، قلمرو روشنایی و نیکی را آلوده کند. در اوستا آمده است: «در آغاز دو گوهر همزاد در اندیشه و گفتار و کردار نیک و بد پدیدار شدند. در این میان نیک‌اندیشان گوهر راستین را برگزیدند و بدانندیشان گوهر دروغین را» (اوستا، ۱۳۵۳: ۳۸). هینلز در تحلیل خود از عقاید زرتشتی می‌گوید: خیر مطلق «در دوران کنونی [غلبه شر] قادر مطلق نیست زیرا توانایی او به دلیل دشمن عمده‌اش یعنی اهریمن محدود است» (هینلز، ۱۳۸۸: ۶۹). به گفته فرنیغ‌دادگی شر می‌تواند با تاریکی و زشتی، قلمرو نیکی و روشنایی اهورا را آلوده کند (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۴۰). این اندیشه اگر چه به گفته زرین‌کوب (ر. ک. زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۲۸۷) قصد دارد ساحت اهورامزدا را از آفرینش بدی پاک و به اهریمن منسوب کند؛ خیر و شر را دو گوهر اصیل و همزاد، با قدرت یکسان می‌پندارد و به دلیل اصالتی که برای شر قائل می‌شود؛ مجبور است خالق خیر و شر را از هم جدا کند. در جهان‌بینی توحیدی اصالت با «وجود» و وجود، خیر محض است. از این رو تقابل خیر و شر، تحت فرمان خیر محض و در همین جهان استوار بر بن‌مایه خیر اتفاق می‌افتد. تعبیر عرفانی سنایی در این خصوص شنیدنی است که می‌گوید:

زشت و نیکو به نزد اهل خرد سخت نیک است از او نیاید بد

آن نکوتر که هر چه زو بینی گر چه زشت، آن همه نکو بینی
(سنایی، ۱۳۷۴: ۸۴-۸۳).

جز توصیه‌های مکرر فردوسی به یکتاپرستی که ابهام اندیشه خلقت جهان بر دو بن‌مایه خیر و شر را از بین می‌برد؛ حکیم توس تصور دو خالق را موجب اختلال در نظم عالم می‌داند. این حقیقت ضمن تمثیلی این‌گونه بیان می‌شود:

همان چون به یک شهر، دو کدخدای بود، بوم ایشان نماند به جای
چو مهتر یکی گشت، شد رای راست بیفزود خوبی و کژی بکاست
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۶ / ۴۵۱).

همچنین حاکمیت شر از نگاه فردوسی همچون وجود دو کدخدا در یک ده، جهان آباد را ویران می‌کند (همان: ۴۴۷-۴۴۸). بر این اساس دلیل اصلی مبارزه خیر و شر در شاهنامه نه نابودی قطعی شر که کوتاه کردن دست اشرار از حاکمیت بر دنیاست زیرا حاکمیت خیر در جامعه همچون اصلاح فرد مهم است. به همین دلیل می‌فرماید:

«هر آن گنج کان جز به شمشیر و داد فراز آید آن پادشاهی مباد ...
ننبدم دل اندر سرای سپنج نیازم به تاج و نیازم به گنج ...
بنالد یکی کهتر از رنج من مبادا سر و افسر و گنج من»
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۶ / ۴۶۲-۴۶۰).

۲- مقایسه دیدگاه فردوسی و مولانا درباره شرور

۲-۱- خدا خالق خیر و شر است

در شاهنامه خدا خالق خیر و شر است. شر دشمن انسان است ولی دشمن خدا نیست زیرا مخلوق و تابع پروردگاری است که:

ز فرمان و رایش کسی نگذرد پی مور بی او زمین نسپرد
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۰۲)

ازویست نیک و بد و هست و نیست همه بندگانیم و ایزد یکیست
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۲۳۱/۱).

مولانا نیز خدا را خالق خیر و شر می‌داند و معتقد است خدایی که قادر بر خلق شر نباشد، ناقص است و برای اثبات اندیشه خود، خدا را به نقاش ماهری تشبیه می‌کند که نقش زشت و زیبا دلیل استادی اوست:

«هر دو گونه نقش استادی اوست زشتی او نیست آن رادی اوست ...
ور نداند زشت کردن ناقص است زین سبب خلاق گبر و مخلص است»
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۶/۲).

۲-۲- رنج و سختی

خدای مهربان، با دادن حق انتخاب به انسان، به او کرامت بخشیده است (اسراء: ۷۰). نمود این اندیشه به صورت حمایت از اختیار انسان، در شاهنامه و مثنوی مشهود است: من آن برگزیدم که چشم خرد بدو بنگرد نام یاد آورد
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۴۲۴/۵).

گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟
وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۶/۱).

هزینه اختیار و آزادی، تحمل رنج و سختی است اما تمایلات افسارگسیخته انسان به نام آزادی می‌تواند بستر تحقق شرور اخلاقی شود. هر اندازه که آزادی خیر است؛ هوس و افسارگسیختگی شر محسوب می‌شود. در شاهنامه و مثنوی هوس، نابودگر و اسارت آور است. کسی که عاشق خداست، از اسارت خدایان متعذر رها می‌شود. تشخیص آزادی از بی‌بند و باری نیز مشکل نیست. در مثنوی عشق و بندگی خدا، نشانه آزادی است و در شاهنامه آزادی، استدلال‌پذیر و هوس، خودخواه و بی‌منطق است. رستم برای ایستادن در مقابل زیاده‌خواهی کیکاوس، کشتن سودابه، حمایت از سیاوش

و ... دلیل عقل پسند دارد اما ضحاک، افرسیاب، سودابه و ... برای اعمال بد خود پشتمانۀ عقلانی ندارند. فردوسی رنج مثبت را برای تحقق خیر، کسب دانش و از بین بردن تیرگی روان سزاوار می‌داند (فردوسی، ۱۳۸۸: ۸/۱ و ۳۶۶/۶) اما جنبندگان از رنج مثبت بهره‌ای ندارند و به همین دلیل به درجه کمال که بندگی پروردگار بارزترین شاخص آن است؛ نخواهند رسید. حیوان:

نداند بد و نیک فرجام کار نخواهد ازو بندگی کردگار
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۷/۱).

جمشید در دوران حکمرانی خویش، با تحمل رنج و با پشتمانۀ فره ایزدی دنیا را آباد و مرگ را نابود می‌کند (همان: ۴۴). تحمل رنج مثبت، حاصل اعتماد به عدل، حکمت و مهربانی خداوند است. از این رو سیاوش رنج گذر از آتش را تحمل می‌کند و می‌گوید:

«سری پر ز شرم و بهایی مراست و گری گناهم رهایی مراست
ور ایدونک زین کار هستم گناه جهان آفرینم ندارد نگاه»
(همان: ۲۳۵/۲).

در خوان دوم از هفت خوان رستم، تهمتن ناگهان در بیابان گرمی را می‌بیند و با تعجب می‌گوید:

«که این چشمه آبشخور میش نیست همان گرم دشتی مرا خویش نیست
به جایی که تنگ اندر آمد سخن پناهت بجز پاک یزدان مکن»
(همان: ۲۴-۲۵).

بی‌باکی نسبت به خدا عامل اصلی خروج از داد و گرایش به بیداد و تحمل رنج بیهوده است و حکیم فردوسی رنج و سختی بیهوده را تقدیر کسانی می‌داند که راه آموزگار را گم کرده‌اند:

گر او گم کند راه آموزگار سزد گر جفا بیند از روزگار
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۳/۲).

مولانا نیز از نقصِ ماسوی‌الله که بارزترین نمود شر در جهان است و میلِ فطری ناقص به کمال، برای تفسیر شر استفاده می‌کند و شر را همچون چوب نبات که برای حفاظت از شاخه نبات پدید آمده است؛ عامل سد حیات می‌داند (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/۹۹) و می‌گوید:

«از حجامت کودکان گریند زار که نمی‌دانند ایشان سرّ کار
مرد، خود زر می‌دهد حجام را می‌نوازد نیش خون آشام را»
(همان: ۸۵).

در داستان دیگری از مثنوی ماری وارد معدهٔ مرد خفته‌ای می‌شود. سواری از آن‌جا می‌گذرد. مار خورده را بیدار و به خوردن سیب‌های گندیده مجبور می‌کند. مار خورده که حکمت کار سوار را نمی‌داند، لب به اعتراض می‌گشاید. در نهایت مار خورده سلامتی خود را با استفراغ مار و هر چه خورده بود، باز می‌یابد و وقتی می‌فهمد، ضربه‌های سوار برای او چه نعمت بزرگی بوده است می‌گوید:

ای مبارک ساعتی که دیدی‌ام مرده بودم جان نو بخشیدی‌ام
(همان: ۸۷)

مولانا در راستای اصل فلسفی «لا مؤثر فی الوجود الا الله» اعتقاد به هر فاعلی غیر از خدا را شرک به حساب می‌آورد و بر خلاف اشاعره که وجود خیر و شر را به حکم شرع تأیید می‌کنند؛ مولانا می‌گوید هیچ شری در عالم وجود ندارد. آنچه انسان شر می‌نامد، صنع و نشانهٔ لطف الهی و برای جدا کردن سره از ناسره و «امتحان شیر و کلب» است (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۱۲۱) و از زبان ابلیس که به آینه تشبیه می‌شود می‌گوید:

گفت آینه: گناه از من نبود جرم او را نه که روی من زدود
(همان: ۱۲۲)

رنج بی‌فایده را خوش داشتن دلیل نادانی است اما در راه محبوب هیچ کوششی بیهوده نیست زیرا موجب کمال انسان و تقرّب به معشوق می‌شود. در داستان موسی و شبان، رنج شبان جاهل به قدری نزد خدا محبوب است که پیامبر بلند مرتبه خویش را به خاطر او مورد عتاب قرار می‌دهد زیرا همچنان که خدا ولی انسان است، دوست او نیز هست. دوستی که نه تنها به آزار دوست راضی نیست بلکه:

از کمال رحمت و موج کرم می‌دهد هر شوره را باران و نم
(مولوی، ۱۳۷۵: ۷۷ / ۴)

در بیت زیر مراد مولانا از کوشش بیهوده، بیان بی‌نیازی حضرت حق است که از موتیف‌های مثنوی معنوی است:

دوست دارد یار این آشفستگی کوشش بیهوده به از خفتگی
(همان: ۹۱ / ۱).

از دید مولانا خدا به قصد لطف، بشر را آفریده است (همان: ۱۲۰ / ۲). از این رو روح به پوست نامدبوغی تشبیه می‌شود که رنج و سختی موجب تطهیر و دباغی اوست. به همین دلیل به روح انبیا بیشتر از مردم عادی رنج و سختی می‌رسد (همان: ۱۳ / ۴). با این نگاه، رنج عین خیر و رحمت است، اما عقل، ناتوان‌تر از آن است که حکمت کار خدا را دریابد:

آن پسر را کش خضر ببرد حلق سّر آن را در نیابد عام خلق
(همان: ۱۹ / ۱).

در نگاه بسیاری از افراد «خیر و شر دو روی یک سکه است. سیل‌های خروشان، از یک سو شر است و از سوی دیگر خیر» (کسمایی، ۱۳۵۶: ۲۰). سعدی نابرده رنج، گنج را میسر نمی‌داند (سعدی، ۱۳۷۷، ۶۲۵) اما مولانا خود رنج را گنج می‌نامد. از این رو می‌فرماید: «درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست تا او را درد آن کار

و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد؛ قصد آن کار نکند» (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۴۲-۲۴۱). رنج، موجب پالودگی روح می‌شود و مولانا برای اثبات سخن خود، روح را به حیوانی به نام اشغر تشبیه می‌کند که با تازیانه فربه‌تر می‌شود. «بنده می‌نالد به حق از درد و نیش» و حق به او می‌گوید:

«این گله ز آن نعمتی کن کت زند از در ما دور و مطرودت کند ...
نفس مؤمن اشغری آمد یقین کو به زخم رنج زفت است و سمین»
(همان: ۱۳/۴).

۲-۳- نسبت خواست الهی با اختیار انسان

کشف نسبت خواست الهی با اختیار انسان از آن جهت اهمیت دارد که انسان از بین خیر و شر موجود، باید یکی را انتخاب کند. بر این اساس اختیار مطلق حتی در ذهن، رؤیایی باطل است. جبریون معتقدند که انسان در انتخاب، اراده‌ای ندارد و مطابق خواست خدا خیر و یا شر را برمی‌گزیند. این معما با درک تفاوت مفهوم خواست الهی و رضای خدا حل می‌شود. خواست خدا به معنی قانون خداست و همه بندگان در برابر قانون یکسان‌اند. یکی از قوانین الهی، پاداش و پادافره بندگان، متناسب با رفتار آنان است. از دیگر قوانین خدا، دادن حق انتخاب به انسان است تا کرامت بشر حفظ شود و فرصت بهره بردن از نعمت عقل برای وی فراهم گردد. اگر انسان نتواند از عقل خود برای انتخاب راه از چاه، به درستی استفاده کند، هم مشمول خواست خدا برای گمراهی و مجازات می‌شود و هم رضای خدا را از دست می‌دهد. فردوسی به درستی بین رضا و خواست خدا فرق می‌گذارد و با این اندیشه اختیار انسان را در راستای خواست و اراده الهی تفسیر می‌کند و معتقد است، احترام به قانون خدا موجب جلب رضایت پروردگار می‌شود اما عصیان بنده به معنی قدرت قانون‌شکنی و سرپیچی از خواست خدا نیست. در این میدان، وظیفه عقل گزینش خیر و سر باز زدن از انتخاب شر است. چون با عقل

می‌توان رضای خدا را به دست آورد؛ عقل ارزش و قداست قائل دارد. با این نگرش فقط به انسان اجازه عصیان داده شده اما هیچ جنبنده‌ای قدرت ندارد از خواست خدا سرپیچی کند و حتی سنگ به فرمان یزدان می‌خروشد:

«به فرمان یزدان سر خفته مرد
خروشیدن سنگ بیدار کرد»
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱/۷۳).

در داستان زال، سام به دلیل جفا به فرزند به جرم موی سفید و رفتار خلاف رضای خدا در خواب عتاب می‌شود و به او گفته می‌شود: «پسر گر به نزد پدر بود خوار/ کنون هست پرورده کردگار» (همان: ۱/۱۶۹). فریدون نیز مقابله با ضحاک را آزمایش دلاوری خود و اطاعت از فرمان یزدان می‌داند:

«چنین داد پاسخ به مادر که شیر
نگردد مگر به آزمایش دلیر
پیویم به فرمان یزدان پاک
برآرم از ایوان ضحاک خاک»
(همان: ۶۶).

وقتی مردم ضحاک را بر تخت می‌نشانند و وقتی می‌گویند: «نخواهیم بر گاه ضحاک را» (همان: ۸۱)؛ در هر صورت در راستای خواست خدا عمل می‌کنند. موبدان و ستاره-شناسان نیز فقط می‌توانند از آینده خبر دهند و قدرت تغییر سرنوشت را ندارند، زیرا آسمان و زمین به فرمان یزدان اداره می‌شود:

کس از داد یزدان نیابد گریغ
اگر چه پیرد برآید به میغ»
(همان: ۲۰۶).

که ای برتر از کژی و کاستی
بهی زان فزاید که تو خواستی
(همان: ۱۶۵).

با این استدلال، حاکمیت شر مرضی خدا نیست اما در حیطة خواست و اراده حضرت حق است. عدل الهی حکم می‌کند که خلاف قاعده و قانون، برگی از درخت

نیفتد و جمع یک و دو، صفر نشود. حمایت از بندگان درستکار نیز خواست و قانون خداست. از این رو سیاوش با اطمینان می‌گوید:

مرا آفریننده از فرّ خویش پیرورد و بنشانند در پرّ خویش ...
 به نیروی یزدان نیکی دهش کزین کوه آتش نیابم تپش»
 (فردوسی، ۱۳۸۸: ۲ / ۲۳۵-۲۲۱).

توصیه به «داد و دهش»، بی‌اعتباری دنیا، ترس از خدا و ... همه و همه برای این است که فردوسی بگوید دنیا صاحبی مهربان و عادل دارد که از روی حکمت، شرور را می‌آفریند تا انسان آگاهانه راه خود را برگزیند و عدل الهی به جای نگاه عاشقانه، تفسیر عقلانی پیدا کند. اعتقاد فردوسی برای انتخاب انسان در ابیات زیر مشهود است:

«سراسر ببندید دست هوا هوا را مدارید فرمانروا ...
 خنک آن‌که در خشم هشیارتر همان بر زمین او بی‌آزارتر
 ستیزه نه خوب آید از نامجوی پیرهیز و گرد ستیزه میوی ...»
 (همان: ۶ / ۲۶۵-۲۶۳).

«مگردان سر از دین و از راستی که خشم خدای آورد کاستی»
 (همان: ۷ / ۱۶۵).

ندانی همی جز بد آموختن گسستن ز نیکی بدی توختن
 (همان: ۵ / ۴۲۹).

وگر بد کنی جز بدی ندروی شبی در جهان شادمان نغوی
 (همان: ۵۳۲).

نگر تا چه گفته‌ست مرد خرد که هر کس که بد کرد کیفر برد
 (همان: ۴۴۴).

تقابل خیر و شر تا پایان دنیا به‌عنوان یک اصل ثابت و قانون تغییر ناپذیر، قدرت نابودی کامل اشرا را از انسان می‌گیرد. مؤذن جامی درباره‌ی ضحاک می‌گوید: «تقدیر

ایزدی است؛ نمادی از این که شر به بند کشیده شده، اما از بین نرفته است» (مؤذن جامی، ۱۳۷۹: ۲۵). فریدون به قصد نابودی ضحاک می آید اما از تقدیر بی خبر است زیرا:
چنین است کار جهان جهان نخواهد گشادن به ما بر نهان
 (فردوسی، ۱۳۸۸: ۴۵۰/۵).

در شاهنامه حاکمیت شر خواست خداست اما مورد رضای خدا نیست. همچنین آگاهی از خواست خدا، خلاف خواست خدا نیست. در نتیجه عقل در اندیشه فردوسی نه سرکوب می شود و نه فضول به حساب می آید اما خواست خدا در مثنوی معادل رضای خداست. اگر خدا بخواهد سرکنگبین صفرا می فزاید. همچنین شناخت خواست خدا از دسترس عقل خارج است. بنا بر این انسان در مقابل حاکمیت خیر یا شر، حالتی منفعل دارد زیرا نه سر از کار خدا درمی آورد و نه قادر است وضع موجود را تغییر دهد. موضع گیری عقل در این گونه موارد، به معنی فضولی و بی ادبی و محرومیت از لطف رب است (ر.ک. مولوی، ۱۳۷۵: ۱۲/۱). برای حفظ چنین ایمان بی چون و چرایی، فقط باید عاشق بود و دست عقل را از فهم خواست الهی کوتاه کرد. این شیوه نزد مولانا محبوب و مرسوم است. از این رو عشق را بر عقل ترجیح می دهد و آگاهی از اسرار الهی را با اسطرلاب عشق میسر می داند (همان: ۱۴).

۲-۴- نقش راهنما در شناخت شر

از نگاه فردوسی شرور دو دسته هستند: درونی و بیرونی. توجه به مقابله با شر درونی در توصیف وی از دقیقی شاعر مشهود است؛ آن جا که می فرماید:
جوانیش را خوی بد یار بود همه ساله با بد به پیکار بود
 (فردوسی، ۱۳۸۸: ۱۳/۱).

رستم بعد از گذر از هفت خان دشوار که نماد غلبه بر تمایلات سرکش و زیاده خواه درونی است، ابر پهلوان ایران می شود. در داستان گمراهی جمشید به گفته رضا «دشمن

شاه درونی است، برونی نیست» (رضا، ۱۳۸۴: ۲۲). به قول سیف، جهل ضحاک، او را به دام اهریمن می‌کشد و حتی خود، عامل انحراف بیشتر خود می‌شود (سیف، ۱۳۷۰: ۵۶). دشمن درون یا نفس مسوئله خطرناک‌تر از دشمن بیرون است زیرا قادر است زشت را زیبا و زیبا را زشت نماید. «یا تنها بعد زیبای چیزی را که دارای دو بعد است نشان می‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۴۶). در شاهنامه ابلیس کشتن پدر را برای ضحاک می‌آراید و از او پیمان می‌گیرد که به عهد خود وفا کند و از دو بعد زیبا (وفا به عهد) و زشت (پیمان بستن با ابلیس)، بعد زیبای آن را نشان می‌دهد و به او می‌گوید در صورت پیمان‌شکنی:

بماند به گردنت سوگند و بند شوی خوار و ماند پدرت ارجمند
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱/۴۷).

چون در شاهنامه و مثنوی خیر و شر به هم آمیخته‌است، انسان به راهنما نیاز دارد. چون در این عالم، انسان ناگزیر از شناخت شر و مقابله با اشرار درونی و بیرونی است، خدا از روی عدل و لطف راهنمایی را برای کمک به هدایت بشر می‌فرستد. مولانا به سالک توصیه می‌کند بدون چون و چرا تسلیم فرمان راهنما باشد:

چون گرفتت پیر هین! تسلیم شو همچو موسی زیر حکم خضر رو
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۱۴۳).

همان‌گونه که وظیفه راهنما هدایتگری است، وظیفه انسان، هدایت شدن است. هر کس هدایت شود، به سود خود کار کرده زیرا دنیا، دنیای عمل و عکس‌العمل است و نتیجه کار خیر و شر ما به خودمان بازمی‌گردد:

این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا
(همان: ۱۹).

ظلم آری، مدبری، جفّ القلم عدل آری، بر خوری، جفّ القلم
(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/۱۵۲).

فردوسی نیز معتقد است که انسان با فطرت پاک آفریده می‌شود و برای پاک ماندن به راهنما نیاز دارد که به چراغ تشبیه می‌شود:

چراغست مر تیره شب را بسیج به بد تا توانی تو هرگز مپیچ
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۹/۱).

«چو خواهی که یابی ز هر بد رها سر اندر نیاری به دام بلا
بوی در دو گیتی ز بد رستگار نکوکار گردی بر کردگار
به گفتار پیغمبرت راه جوی دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی»
(همان: ۱۰).

۲-۵- مرگ، مکروه‌ترین مظهر شر در دنیا از نگاه انسان

رفاه و تنعم بدون تحمل رنج و سختی، ویژگی سرای باقی است که با مفهوم «آرام گرفتن به دیگر سرای» در شاهنامه تکرار می‌شود. تقابل خیر و شر در «سرای سپنج» با توصیف میدان جنگ، گرز و کمند و ... همراه است و از این اعتقاد حکایت می‌کند که این جهان جای خوش‌گذرانی نیست. رنج یکی از نمودهای آشکار شر در دنیا و مرگ از مکروه‌ترین شرور است. «فلاسفه ما مرگ را از نوع شرور می‌دانند، ولی برای شرور که از نوع نیستی است، فوایدی قائل می‌شوند و می‌گویند اگر این نیستی‌ها نباشد هستی‌های بعدی پیدا نمی‌شود. پس این شرور، شروری هستند که مبدأ خیرات کامل‌تر می‌شوند» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۹). در شاهنامه هر چند مرگ برای انسان ناخوشایند است؛ مذموم نیست زیرا مرگ روی دیگر سکه زندگی و دری به جهان رازناک ابدیت است. به تعبیر فردوسی:

همه کارهای جهان را درست مگر مرگ را کان دری دیگرسست
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۳۹۶/۵).

ظاهر مرگ، فنا و باطن آن، جاودانگی است. به گفته فردوسی آگاهی از راز مرگ، مقدر جان آدمی نیست. به همین دلیل انسان از مرگ شکوه می‌کند و از آن می‌گریزد،

در حالی که مرگ، انسان را به سرای آرامش می‌رساند:

«اگر مرگ داد است بیداد چیست؟
از این راز جان تو آگاه نیست
همه تا در آرز رفتنه فرار
به رفتن مگر بهتر آیدت جای
ز داد این همه بانگ و فریاد چیست؟
بدین پرده اندر ترا راه نیست
به کس بر نشد این در راز باز
چو آرام گیری به دیگر سرای»
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱۱۸/۲).

در شاهنامه با سه نوع مرگ آشنا می‌شویم: الف- مرگ پیش از مرگ که با انتخاب نیکویی و داد و دهش، میسر می‌شود. جمشید قبل از گمراهی سیصد سال جهان را با نیکویی از آلودگی و مرگ و شرور نجات می‌دهد (همان: ۴۴/۱). ب- مرگ اختیاری که دلاور در میدان مبارزه انتخاب می‌کند. رستم با آگاهی از سرنوشت خود و سر باز زدن از پیشنهاد اسفندیار، مرگ را شکست می‌دهد و جاودانه می‌شود. ج- مرگ اجباری که با وجود اکراه آدمی از روبرو شدن با آن، گریبان انسان را می‌گیرد، اما در نهایت انسان را جاودانه می‌کند. به تعبیر فردوسی:

نه مرگ از تن خویش بتوان سپوخت
نه چشم جهان کس به سوزن بدوخت
(همان: ۱۱/۲).

ابا پشه و مور در چنگ مرگ
یکی باشد اندر بدن نیست برگ
(همان: ۴۵۱/۵).

به پیشه درون شیر و نر ازدها
ز چنگ زمانه نباید رها
(همان: ۴۷۴/۵).

فردوسی می‌خواهد سر از اسرار مرگ در آورد و به آرامش برسد اما مولانا «آفتاب را دلیل آفتاب» می‌داند (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۴/۱) و از شدت بی‌تابی برای لقای پرودگار، می‌خواهد مرگ را در آغوش بکشد (همان، ۱۳۸۱: ۴۹۲/۱). او همچنین مرگ اختیاری

و مرگ پیش از مرگ را در هم ادغام می‌کند زیرا توجه او به مرگ پیش از مرگ، اهمیت مرگ در میدان مبارزه را کم‌رنگ کرده است. وقتی نبرد حضرت علی (ع) با عمرو بن عبدود را توصیف می‌کند؛ از «عفو بی‌محل» حضرت علی (ع) که در کلام مولوی به معنای مرگ پیش از مرگ است؛ بیشتر از شمشیر زدن که به معنای مرگ در میدان مبارزه است؛ به هیجان می‌آید (همان، ۱۳۷۵: ۱/۱۷۸-۱۷۵).

نگاه مولانا و فردوسی به مرگ برای نشان دادن اعتقاد آن‌ها به نسبیت شرکفایت می‌کند اما دلیل نسبی دیدن شرور نزد فردوسی برخاسته از نگاه عقلانی و نزد مولانا ناشی از نگرش عاشقانه است. انسان خردمند در ماورای هر پدیده‌ای، به حکمت خلق آن توجه می‌کند اما انسان عارفی که از پوست خود به در آمده؛ به جای آفریده، آفریننده، به جای قهر، لطف و به جای شر، خیر را می‌بیند. از این رو مولانا می‌فرماید: اگر می‌خواهی چهره حقیقی شرور موجود در عالم را بنگری و به جای تلخی، شکر بینی، از چشم عشاق به آن نگاه کن. عاشق به دنبال استدلال نیست و جز خیر و خوبی معشوق، چیزی نمی‌بیند و نتیجه می‌گیرد:

«پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان ...
زهر مار آن مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی باشد ممات ...
منگر از چشم خودت آن خوب را	بین به چشم طالبان مطلوب را»

(همان: ۱۲/۴).

«پیش چشمت داشتی شیشه کبود	لاجرم دنیا کبودت می‌نمود
گر نه کوری، این کبودی دان ز خویش	خویش را بد گو، مگو کس را تو بیش»

(همان: ۱/۶۹).

نتیجه

فردوسی و مولانا برای حل معمای شرور که اگر درست تبیین نشود اساس توحید را به

مخاطره می‌اندازد، به شر از دو زاویه نگاه می‌کنند: زاویه نخست، نسبت موجودات را با خالق می‌سنجد. با این نگاه همه موجودات تابع اراده و خواست خالق هستند و چون عالم صنع پروردگار و صدور شر از خیر محض محال است؛ هیچ شری در عالم وجود حقیقی ندارد. از زاویه دوم خیر و شر موجودات نسبت به هم در نظر گرفته می‌شود. با این نگاه شروور موجود، شر نسبی هستند و آنچه انسان شر می‌نامد؛ نسبت به انسان شر است و در کل نظام عالم، خیر به حساب می‌آید. فردوسی و مولانا علی‌رغم اختلاف نظر درباره بعضی از فروع در تفسیر شر، در موارد اصلی و کلی دیدگاه مشابه دارند و از توحید عدول نمی‌کنند. از جمله معتقد هستند که: ۱- خدا خالق خیر و شر است زیرا شر ذاتی معدوم و شر موجود، شر نسبی است. ۲- اعتقاد به نظام احسن جهان تصور جهانی غیر از جهان موجود را متفی و از شر نسبی، به عنوان قسمتی از برنامه کمال حمایت می‌کند. ۳- یکی از نشانه‌های نیاز به راهنما در شاهنامه و مثنوی، به هم آمیختگی خیر و شر نسبی است. ۴- از نگاه فردوسی و مولانا، شر دشمن انسان است، ولی دشمن خدا نیست، زیرا نسبت آفریده با آفریننده، نسبت تابع و متبوعی است. عمده تفاوت دیدگاه فردوسی و مولانا در تفسیر شر، به اهمیت جایگاه عقل و عشق و تفسیر متفاوت از خواست خدا بازمی‌گردد. مولانا با دیدگاه عاشقانه معتقد است که خدا از روی لطف، شر را نمی‌آفریند و فردوسی با نگرش حکیمانه صدور شر را از خیر محض عقلاً محال می‌داند.

منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- نهج البلاغه. (۱۳۷۷). ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). النجاه. تصحیح محمد تقی دانش پژوه. تهران:

دانشگاه تهران.

- ۴- پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، رایسنباخ، بروس و بازینچر، دیوید. (۱۳۸۳). **عقل و اعتقاد دینی**. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- ۵- پور داود، ابراهیم. (۱۳۵۳). **اوستا: نامه مینوی آیین زرتشت**. بی‌جا: فروهر.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). **حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه**. قم: اسراء.
- ۷- حنا الفاخوری، خلیل الجبر. (۱۳۷۷). **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۸- رضا، فضل‌الله. (۱۳۸۴). **پژوهشی در اندیشه‌های فردوسی**. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۹- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۵). **در قلمرو وجدان**. تهران: سروش.
- ۱۰- سعدی. (۱۳۷۷). **کلیات سعدی**. از روی نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی. تهران: بهزاد.
- ۱۱- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۷۴). **حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه**، تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۲- سیف، محمد علی. (۱۳۷۰). **توتم در شاهنامه**. تهران: مؤلف.
- ۱۳- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۱). **گلشن راز**. به اهتمام صابر کرمانی. تهران: طهوری.
- ۱۴- طالبیان، یحیی؛ صرفی، محمد رضا؛ بصیری، محمد صادق؛ جعفری اسدالله. (۱۳۸۶). **جدال خیر و شر درونمایه شاهنامه فردوسی و کهن الگوی روایت**. *مجله جستارهای ادبی*. پاییز. شماره ۱۵۸. ص.ص. ۱۱۶-۱۰۱.
- ۱۵- ظهیری ناو، بیژن، شریفی، شهلا (۱۳۹۲). **چگونگی تأثیر تفکر اشاعره در گلستان**

- سعدی. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آیینۀ معرفت. دانشگاه شهید بهشتی. سال دوازدهم. شماره سی و ششم. پاییز. ص.ص. ۸۹-۱۱۶.
- ۱۶- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۷- فرنیغ دادگی. (۱۳۶۹). بندهش. گزارنده مهرداد بهار. تهران: توس.
- ۱۸- کسمایی، علی اکبر. (۱۳۵۶). خدا نمرده است (۴) خدا ... و خیر و شر. مجله نگین. ۳۰ مهر. شماره ۱۱۴۹. ص.ص. ۱۹-۲۱.
- ۱۹- محرمی، رامین. (۱۳۸۸). دیدگاه کلامی حکیم سنایی در باب شرو در حدیقه- الحقیقه. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی. مجله آیینۀ معرفت. دانشگاه شهید بهشتی. سال هفتم. شماره هجدهم. بهار. ص.ص. ۸۳-۹۸.
- ۲۰- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). عدل الهی. تهران: صدرا.
- ۲۱- ----- (۱۳۷۳). شرح منظومه. تهران: صدرا.
- ۲۲- ----- (۱۳۷۷). نقدی بر مارکسیسم. تهران: صدرا.
- ۲۳- مظاهری، محمد مهدی. (۱۳۸۶). خیر و شر در فلسفه و آیات و روایات. پژوهش نامه قرآن و حدیث. تابستان، شماره ۲، ص.ص. ۱۵۵-۱۷۸.
- ۲۴- ملاصدرا. (۱۳۸۸). حکمت متعالیه در اسفار اربعه. ترجمه محمد خواجهوی. تهران: مولی.
- ۲۵- ----- (۱۳۷۵). الشواهد الربوبیه. برگردان جواد مصلح. تهران: سروش.
- ۲۶- مؤذن جامی، محمد مهدی. (۱۳۷۹). ادب پهلوانی: مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زرتشت تا اشکانیان به پیوست چهار مقاله در متن شناسی از جلال خالقی مطلق [... و دیگران]. تهران: قطره.

- ۲۷- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوآر.
- ۲۸- ----- (۱۳۷۶)، *فیه مافیه*، تصحیح حسین حیدرخانی. تهران: سنایی.
- ۲۹- ----- (۱۳۸۱). *کلیات شمس تبریزی*. با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر. تهران: سنایی.
- ۳۰- نعیمی، زری. (۱۳۸۳). *در جدال خوش پایان خیر و شر*. کتاب ماه کودک و نوجوان. اردیبهشت. شماره ۷۹. ص.ص. ۳۶-۳۲.
- ۳۱- وحیدی، معصومه؛ دهباشی، مهدی؛ شانظری، جعفر. (۱۳۹۲). *مقایسه راه حل مسئله شر از دیدگاه جان هیک و علامه طباطبایی*. *مجله معرفت کلامی*. سال چهارم. شماره دوم. پاییز و زمستان. ص.ص. ۹۵-۱۱۹.
- ۳۲- هینلز، جان. (۱۳۸۸). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.