

«انسان قدیم» در شاهنامه بر اساس تعالیم دائویی^۱

بابک عالیخانی*

مریم اسدیان**

چکیده

در همه سنت‌های معنوی که طریق رسیدن به کمال حقیقی انسان را نمودار می‌کنند، کم و بیش از دو مقام سخن رفته است: مقام «کرامت» که مقام پاکی و ظهور نور فطرت آغازین است و مقام «کمال» که سوختن در آتش عشق است و رسیدن به خویشتن خویش. مقام نخست متعلق به «انسان قدیم» یا انسان راستین است و مقام دوم متعلق به «انسان کامل». در شاهنامه فردوسی این دو مقام را می‌توان به سیاوش و کیخسرو نسبت داد که اولی (پدر) نمونه انسان قدیم و دومی (پسر) نمونه انسان کامل است.

کلیدواژه‌ها: انسان قدیم، نور فطرت، تعلیم دائویی.

* دانشیار در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: babak.alikhani1342@gmail.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه رازی کرمانشاه. رایانامه:

maryam4.asadian@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۲۳

الف) مطلع سخن

در نزد اهل حقیقت، طریق توحید را دو قدم است: *خُطُوْتَيْنِ* و *قَد وَصَلَتْ*. قدم نخست حرکت رجوعی است به نقطه آغازین که همان ظهور نور فطرت انسانی باشد، و قدم دوم حرکت عروجی است بر محور قائم و محو شدن در نور طامس. اوّلین قدم، وصول به مقام «قلب» است که نمودگار آن «ماه» است و «آب» و رنگ «سپید»، و دومین قدم مقام «روح» است که نمودگار آن «خورشید» است و «آتش» و رنگ «سرخ». ^۲ مقام اوّل به «انسان قدیم» تعلق دارد و مقام دوم به «انسان کامل». ^۳

بشر پس از هبوط از وطن حقیقی خویش (که همان پردیس ازلی است) مرکز هستی خود را گم کرده و از کرامت بشری خویش به دور افتاده است. در این حالت، او در مرتبه نفس به سر می‌برد و تا هنگامی که مرکز وجود خویش را دوباره به دست نیاورد و در فطرت انسانی مستقر نگردد سرگشته و پریشان خواهد بود. بازگشت به فطرت از رهگذر شست‌وشو و تزکیه نفس است، به طوری که پرده‌های تاریک از پیش چشم قلب آدمی به کنار زده شود و او فیض منبسط هستی را دریابد؛ در این مرتبه، پرتو سکینه بر قلب او می‌افتد و او در مرکز هستی قرار می‌یابد. سالک از مقام «کرامت» ^۴ (که او را در این مرتبه، مطابق مصطلحات دائوبی انسان راستین نیز می‌توان نامید) با حرکت عروجی خود از رهگذر قربانی ساختن نفس و سوختن و محو شدن در آتش عشق، به مقام «کمال» در انسانیت فائز خواهد آمد. دو قدم است و دو مقام: قلب و روح، فطرت و فنا، کرامت و کمال، چنان‌که حافظ در *ساقی‌نامه* می‌سراید:

بیا ساقی آن می که حال آورَد کرامت فزاید، کمال آورَد
به من ده که بس بیدل افتاده‌ام وزین هر دو بی‌حاصل افتاده‌ام

این دو مقام سالکان در اثر سترگ فردوسی نیز به چشم می‌خورد. *شاهنامه* کتاب حکمت و اثری سرشار از تعالیم معنوی مغان است که معارف توحیدی خود را در قالب داستان‌ها بر سبیل رمز به ودیعه نهاده‌اند و فردوسی، شاعر حکیم قرن چهارم، به احیاء این داستان‌ها برخاسته است. باید دانست که چهره‌های اصلی *شاهنامه* که قهرمان داستان‌های آن کتاب به شمار می‌روند همگی حقیقی و واقعی‌اند، چرا که در وحی و تنزیل قدیم (یعنی *اوستا*) به نام بسیاری از آنها اشاره شده است. به علاوه، لازمه واقعی بودن یک چهره این نیست که با اوضاع و احوال دوره‌های به اصطلاح تاریخی وفق

دهد، زیرا که ادوار زمانه را رنگ‌های گوناگونی بوده است که در فلسفه تاریخ حقیقی به این مبحث پرداخته می‌شود.^۵

در این مقاله، با رویکرد جاویدان خرد، از تعلیم دائویی در تحلیل مقام معنوی سیاوش بهره خواهیم برد. بر این اساس، نشان خواهیم داد که سیاوش در شاهنامه نمونه‌ای از «انسان قدیم» یا «انسان راستین» (در برابر «انسان کامل») به شمار می‌رود. چنین می‌نماید که او از مقامات سلوکی، صاحب مقام متوسط، یعنی صاحب نور سکینه بوده است. کیخسرو، فرزند سیاوش نیز، بر طبق آنچه سهروردی در آثار حکمی خود آورده است، صاحب نور طامس و مقام «انسان کامل» خواهد بود.^۶

ب) انسان راستین در تعلیم دائویی

از نظرگاه جاویدان خرد، تعلیم سنتی همگی از یک خمیره ازلی برآمده‌اند و ظهور هر یک از آنها در دوره‌های تاریخی پی در پی موجب تنوع صور گوناگون آنها بوده است. از این رو، هریک از این تعلیم در مرتبه خود روشنگر طریق حقیقت برای طالب آن می‌تواند بود. در این میان، تعلیم دائویی در سنت شرق دور یکی از تعلیم معنوی است که در تبیین داستان سیاوش راهگشاست. سنت دائویی به عنوان آیینی یک‌سره طریقتی و مستقل از اجتماعات و اخلاقیات رسمی شرق دور، از عصر «لائودزی»، عارف و حکیم دوره حکومت دودمان «جو» ی شرقی (قرون ۸ تا ۵ ق.م)، آغاز می‌شود. لبّ لباب تعلیم مابعدالطبیعه لائودزی چیزی نیست جز توحید، یعنی قول به یگانگی مبدأ عالم و بازگشت کثرات به آن (رک: لائودزی، مقدمه: ۱۸-۲۱).

بنا بر تعلیم لائودزی در کتاب دئوده‌جینگ (دفتر حق و راستی) انسان فرزند آسمان و زمین است. آسمان (یانگ محض) که مبدأ فاعلی عالم است پدر او، و زمین (یین محض) که مبدأ قابلی عالم است مادر او به شمار می‌رود. عالم ظهوریافته از این دو تعیین حاصل شده است که چینیان باستان آن را در طرح «دایره تقدیر فردی» یا یین-یانگ (دایره‌ای که نیمه سیاه و نیمه سپید است) نشان داده‌اند (رک: Guénon, 2001:26-30؛ و نیز: گنون، ۱۳۷۴: ۱۵۰-۱۵۳). این طرح از این حیث که یک کل بسیط را نشان می‌دهد رمز تای جی^۷ نیز هست که مرتبه واحدیت است؛ تبدلات موجودات در صیوروت را معلول فعل و انفعالات یین و یانگ می‌توان انگاشت.

فرزند زمین و آسمان را نمی‌توان جز انسان راستین (جِن ژن)^۸ دانست، زیرا که «هر موجودی را ذاتی است و جوهری، وجهی است بالفعل و وجهی بالقوه، جهتی است

باطنی و جهتی ظاهری، ولی در قبول این بهره‌مندی درجاتی وجود دارد و تأثیرات آسمانی و زمینی در موجودات ظهور یافته به طرق مختلف جمع می‌شود» (Guénon: 59: 2001). انسان راستین در میان یانگ و یین به نحو کامل توازن یافته است. او همه قوای باطنی خود را به فعل درآورده و خود با فاعلیت آسمان یگانه گشته است. انسان راستین، انسان قدیم نیز هست: او در نقطه مرکز، ماهیت آسمانی و زمینی را با هم متحد می‌کند و از رهگذر به وحدت رسانیدن این دو در خویشتن میانجی آسمان و زمین خواهد بود.^۹

انسان راستین، پس از استقرار در مرکز، سیر برتری نیز خواهد داشت که همان عروج از آن مرکز به غایت تعالی و وصول به مقام «انسان وارسته» (شُن ژن^{۱۰}) است که او را انسان ایزدی یا الهی نیز می‌نامند (انسان کامل).^{۱۱} او از شروط خاص بشریت در گذشته و یک‌سره رهاست. انسان الهی از دیده آنانی که در مرتبه بشری‌اند و حتی هنوز به مرکز مرتبه خود دست نیافته‌اند، نهان است و چون مقام عالی او در گنجایش قیود بشری نیست، با ظهور دوباره در مرتبه بشری به ضرورت جامه انسان راستین درمی‌پوشد و مانند «کنده‌چوبی تراش ناخورده» سادگی فطری انسان را بازمی‌نماید: «...راستی (ایشان) همواره فزون است و به (شان) «تراش خوردگی» باز می‌گردند» (لائو‌دزی، بند بیست و هشتم)؛ به عبارت دیگر، انسان راستین مظهر انسان وارسته است در مرتبه بشری.

به طور کلی، «غایت سلوک دائویی سه «رجعت» را شامل است: یکی رجعت به مرکز مرتبه بشری و باز یافتن فطرت نخستین یا «بازگشت به شأن نوزادی»؛ دوم، رجعت به غیب‌الغیوب و نیست گشتن در مقام «نیستی دائو» یا «بازگشت به غایت نیستی»؛ و سوم، بازگشت دوباره از «نیستی» به «هستی» در مقام «انسان راستین» یا «انسان خلوص یافته» یا «بازگشت به سادگی یا تراش ناخوردگی» (لائو‌دزی، مقدمه: ۳۰). انسان وارسته، با رمز خط عمود بر صفحه نمودار می‌شود و انسان راستین با رمز نقطه. نقطه، محل تلاقی محور قائم است با صفحه بشریت و رمز وحدت نخستین. این نمودار خطی به خوبی در رمز صلیب نمایان است که در مقیاس عالم صغیر رمزی است از انسان کامل (رک: گنون، ۱۳۷۴: ۵۴-۵۸).

ج) سیاوش، «انسان قدیم»

سیاوش در شاهنامه با «ماه» پیوند تامّ و تمام دارد. در چوگان‌بازی سیاوش با افراسیاب و نیز با گرسیوز، گوی او با ماه دیدار می‌کند:

سیاوش بر اسپ دگر برنشست بینداخت آن گوی لختی به دست
و زان پس به چوگان بر او کار کرد چنان شد که با ماه دیدار کرد!

(ب ۱۳۵۹-۱۳۶۰)

در اینجا ماه یک رمز به معنی دقیق کلمه است و نه ساخته و پرداخته قوه متخیله شاعر.^{۱۲} در علم رموز، ماه رمزی از «قلب» است و حالت‌های گوناگون آن (اهله قمر) نشانه تجلیات گوناگونی است که قلب می‌پذیرد، و خورشید رمز «روح» است که ماه نور خود را از آن می‌گیرد و شب ظلمانی رمزی از «نفس» است که ماه به آن روشنایی می‌بخشد؛ اگرچه روشنی کامل در گرو طلوع خورشید است. ماه اگرچه از خود نور ندارد، اما در مقابله خورشید «أنا الشمس» می‌گوید: «فاذا قارب المقابلة، انعكست الی ذاته الاشعة الشمسیة، فأضاءت ذاته بأنوارها بعد ما كان مظلماً، و استنار بأشعتها بعد ما كان مقتماً. فنظر الی ذاته، فما كان من شیء خالیاً من أنوار الشمس. فقال: أنا الشمس» (رساله منسوب به سهروردی، ۱۳۸۰، مجلد سوم: ۶۷۵). در شاهنامه بارها از پیوند سیاوش با ماه سخن رفته است. مقام سیاوش، مقام ماه‌پایه یعنی مقام متوسّطان در سلوک است.

گوی گِرد، رمزی است از نور اسفهد ناسوت (نفس ناطقه انسانی) که جوهری است که از ماده و لواحق ماده (کمیت و زمان و مکان و صورت و جرم) مجرد است، و چوگان رمزی است از عشق، محرکه‌ای که نفس ناطقه را به جایگاه اصلی آن بازمی‌گرداند، زیرا نور سافل که نفس باشد به نور عالی که عقل است عشق و شوق دارد: «و فی سنخ النور الناقص، عشق الی النور العالی و فی سنخ النور العالی قهر للنور السافل» (سهروردی، ۱۳۸۰، مجلد دوم: ۱۳۶). بازگشت گوی کوچک به گوی بزرگ (سپهر)، رمزی است از بازگشت به اصل. نفس سیاوش به ضرب چوگان عشق تا به پایه ماه^{۱۳} بالا می‌رود که رمزی است از مرکز و نقطه وحدت.

سیاوش بر اساس سرمشق آسمانی کنگ دژ^{۱۴} (هورقلیا) شهری نو به نام «سیاوشگرد» تأسیس می‌کند. دژ، همچون معبد^{۱۵} همان مرکزی است که نور سکینه در آنجا عین حضور الهی است. در این مرکز همه کثرت‌ها و تفرقه‌ها محو می‌شود و وحدت آغازین دوباره حاصل می‌گردد. آرمان بزرگ سیاوش نیز تحقق دوباره همین وحدت است. او

خود مرکز عالم هستی است و با حضورش در سیاوشگرد، تفرقه میان ایران و توران به جمع بدل می‌گردد؛ از همین روست که سیاوش پس از ساختن شهر، نقش بزرگان ایران و توران را بر ایوان قصر خویش می‌نگارد:^{۱۶}

بر ایوان نگارید چندی نگار	ز شاهان و از بزم و از کارزار
نگار سر و تاج کاووس شاه	نہشتند با یاره و گرز و گاه
بر تخت او رستم پیلتن	همان زال و گودرز و آن انجمن
و دیگر سو افراسیاب و سپاه	چو پیران و گرسیوز کینه خواه
بدایران و توران شد آن شارسنستان	میان بزرگان یکی داستان

(بیت ۱۶۸۳-۱۶۸۷)

و پیران و یسه یکی از نتایج تأسیس این شهر زیبا را وحدت دو کشور می‌داند:

و دیگر که دو کشور از جنگ و جوش برآسود و چون بیهش آمد به هوش

(ب ۱۷۳۲)

در تعلیم دائویی انسان قدیم را خصائصی است، همچون بی‌فعلی، بساطت، وحدت و صلح کل که این خصائص را در شخصیت معنوی سیاوش می‌توان نشان داد.

۱. بی‌فعلی

سیر از محیط به مرکز سیر از کثرت به وحدت است، یعنی بازگشت به اصل خود که همان *السکینة* (شخینا) یا حضور الهی در موجود است. انسان راستین در این نقطه مرکزی با فعل آسمان یگانه می‌شود و همچون دائو (*حقیقة الحقائق*) به «بی‌فعلی» (وَرَوِی^{۱۷}) می‌رسد. همه افعال از حق مطلق است، بی‌آنکه فعلی از او وقوع یابد: «دائو همواره بی‌فعل است، و او را نیست فعلی ناکرده» (لائو‌تزی، بند سی و هفتم)؛ به تعبیر دیگر، خویشکاری او بالذات همان کردار محرک لایتحرک است، یعنی مرکزی که بر حرکت همه اشیا حکمفرماست بی‌آنکه در آن حرکت مداخله جوید. او در مرکز مرتبه بشری و بر سبیل رمز در مرکز چرخ افعال سکنی دارد و اگرچه گردش چرخ بر او اثر نمی‌کند، آن گردش خود از جانب اوست (رک: گنون، ۱۳۷۴: ۸۴). در این حالت، «انسان را که با پرّه چرخ همسان گرفته‌اند، می‌باید به صورت پای بر محیط چرخ داشته و سر بر مرکز ساییده نمودار کنند و در واقع می‌توان گفت که در عالم صغیر از همه جهات، پای با زمین و سر با آسمان متناظر است»^{۱۸} (Guénon: 2001: 144).

برخی از شاهنامه‌پژوهان برآن‌اند که سیاوش قاطعیت چندانی ندارد و تسلیم اراده دیگران است (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۲۸۶). حال آنکه سیاوش در مقام انسان قدیم به نوعی بی‌ارادگی مقدّس متّصف است: «اراده آنان (در اقدام به فعل) سست می‌گردد و استخوان‌شان سخت... و چون به کار بی‌فعلی بکوشند چیزی سامان‌نیافته نم‌آند» (دانوده‌جینگ، بند سوم). تعلیم بی‌فعلی و نیز «بی‌ارادگی» در نظرگاه دائویی به معنی پرهیز از تصرف در نظم و هنجار آفرینش و بازگشت به فطرت است که آن را با رمز سخت‌شدن استخوان بیان می‌کنند. سیاوش نیز از همین نظرگاه با مشیّت آسمان یگانه گشته است. او انسان فرهمندی است که «بی‌فعل است، پس (کاری را) تباه نمی‌سازد؛ بی‌تعلق است، پس (چیزی را) از دست نمی‌دهد» (لائو‌ژی، بند شصت و چهارم). فعل او «خودبه‌خود»^{۱۹} و از جانب حقیقت اوست، زیرا که در فطرت انسانی خویش مستقر است و «بی‌آنکه (به جایی) رود، شناخت می‌یابد، بی‌آنکه (چیزی) بیند درمی‌یابد، بی‌آنکه (فعلی) ورزد، تمام می‌کند» (همان، بند چهل و هفتم؛ با کمی تصرف):

سیاوش به پیران نگه کرد و گفت که فرمان یزدان نشاید نهفت
اگر آسمانی چُنین است رای مرا با سپهر از بُنه نیست پای

(۱۴۵۲-۱۴۵۲)

ابیاتی از این دست را که سیاوش از تسلیم به حکم حق و یا داده فلک سخنی می‌گوید دالّ بر اندیشه‌های جبری نمی‌توان دانست (چنان‌که برخی از پژوهشگران با درک نادرست از طریقت ژروانی، تفکّر جبری را به این آیین نسبت داده و توحید محض را با جبر خلط کرده‌اند)، زیرا که اگر سیاوش خود را در احاطه افلاک می‌بیند، به سبب نظرگاه توحیدی محض اوست. بشر خاکی در احاطه افلاک است^{۲۰} و در احاطه سرنوشت. سیاوش خود را در مرکز دایره و در احاطه دوایر بالاتر می‌بیند و به فرنگیس می‌گوید:

بدینسان که گفتار گرسبوزست ز پرگار بهره مرا مرکز است

(ب ۲۰۷۴)

سخن سیاوش این بیت حافظ را به یاد می‌آورد:

آسوده بر کنار چو پرگار می‌شدم دوران چون نقطه عاقبتم در میان گرفت

۲. سادگی و بساطت

انسان راستین در بی‌فعالی به صفا و سکون و بی‌خواهشی بازمی‌گردد: «بازگشت به خاستگاه را گویند سکون، سکون را گویند بازگشت به زندگانی، بازگشت به زندگانی را گویند سرمدیت...» (لائو‌تزی، بند شانزدهم). تعلیم دائویی پاکی نخستین را با رموزی همچون تراش ناخوردگی (کُنده چوب) و یا نوزادی و کودکی نشان داده است: «بی‌رنگی را بنگر، تراش ناخوردگی را در آغوش کش، انانیت را بگاه، خواهش‌ها را رها کن» (همان، بند نوزدهم). درباره‌ی سیاوش نیز اغلب پژوهشگران به نوعی سادگی کودکانه قائل‌اند و آن را نشانه‌ی خامی او می‌دانند: «چنان خردمندی که در حقش خواندیم که گفתי روانش خردپرور است، چنین خام می‌شود و در تقدیر خویش سهیم می‌گردد» (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۲۹۱). و یا پاکدلی او را ساده‌لوحی دانسته‌اند و نشانه‌ی نقصان او: «سیاوش مرد نیرنگ نیست. پاکدلی او به ساده‌لوحی می‌زند و آنگاه دیگر امکان فهم دوز و کلک‌های حقیر نیست... پس آن همه فضائل که مایه‌ی کمال سیاوش بود خود خمیرمایه‌ی نقصان و ناتوانی اوست» (مسکوب، ۱۳۵۰: ۶۳-۶۴)، غافل از آنکه این ویژگی سیاوش عین کرامت اوست. انسان راستین (انسان قدیم) به حالت طفولیت و کودکی بازمی‌گردد و بساطت (سادگی) او تصویری است از بساطت مبادی عالی. در تعالیم هندویی نیز حالت طفولیت (bālyā) شرط مقدماتی تحصیل علم حقیقی شمرده می‌شود (رک: گنون، ۱۳۹۷: فصل سوم). در اناجیل نیز می‌خوانیم: «هر آینه به شما می‌گویم: هر که ملکوت خدا را همچون طفلی نپذیرد به آن وارد نگردد» (لوقا، ۱۷: ۱۸) و نیز: «تو را می‌ستایم که این امور را از دانایان و خردمندان پنهان داشتی و بر کودکان مکشوف فرمودی» (متی، ۱۱: ۲۵). اینکه سیاوش با تقدیر الهی خویش همراه می‌شود یا کینه‌ورزی گرسیوز را نادیده می‌گیرد از ساده‌لوحی او نیست، بلکه از سرِ آگاهی و علم شهودی اوست. سیاوش در همه حال هوشیار است: چه آن هنگام که نخستین بار به شبستان سودابه می‌رود و به سرعت از نیت پلید او آگاه می‌شود:

سیاوش بدانست کان مهر چیست چنان دوستی نر ره‌ایزدی‌ست
به نزدیکی خواهر خرامید زود که آن جایگه کار ناساز بود

(ب ۱۹۶-۱۹۷)

و چه آن هنگام که گرسیوز با ورود به سیاوش‌گرد از او می‌خواهد که کسی را به استقبالش نفرستد:

چو پیغام گرسیوز او را بگفت سیاوش غمی گشت اندر نهفت
 پر اندیشه بنشست بیدار دیر به دل گفت رازی است این را به زیر
 (ب ۱۹۴۱-۱۹۴۲)

در مرتبه بساطت محض، موجود به دلیل یگانگی با مبدأ، با همه اشیاء هماهنگ است و در نتیجه با هیچ چیز در ستیزه و جدال نیست، زیرا که در حالت نخستین فطری هیچ تضادی وجود ندارد. تضادها مولود کثرت و تفرقه‌اند. «انسان کاملاً بسیط، همه موجودات را با بساطت خود نرم و مطیع می‌کند، تا آنجا که هیچ چیز در شش جهت مکان در مقابل او نمی‌ایستد؛ هیچ چیز با او دشمن نیست، و آب و آتش به او صدمه نمی‌زند» (گنون، ۱۳۸۹: ۴۴). در مرکز، همه تفرقه‌ها جمع خواهد آمد. فطری بودن سیاوش او را به سلامت از گزند آتش می‌رهاند و نیز پس از پیمان صلح با افراسیاب، وی را با یارانش فرهمندانه به آن سوی رود جیحون می‌رساند. در ایران باستان، دو نوع آزمون صدق می‌شناختند که یکی را «وَرِ گرم» و دیگری را «وَرِ سرد» می‌نامیدند. وَرِ گرم مانند آنچه سیاوش از سر گذرانید آزمون عبور از آتش است. این آزمون زیر نظر «مهرایزد» بوده است. وَرِ سرد، آزمون مقاومت در برابر خفگی در آب است و زیر نظر «پام نیات» یا «دی» بوده است. مرتبه بساطت و کودکی در نزد سیاوش گذر از تضادهای آب و آتش است. رنه گنون حالت ازلی و بساطت انسان قدیم را (که وصف سیاوش نیز هست) چنین بیان می‌کند:

«در واقع، او [یعنی انسان راستین] در مرکز مستقر است، مرکزی که جهات شش‌گانه از آن نشأت می‌گیرد و در آن مرکز، طی حرکتی که آنها را به واپس بازمی‌گرداند، دو به دو یکدیگر را خنثی می‌کنند، به طوری که تضاد سه‌گانه آنها در آن نقطه واحد یکسره از بین می‌رود و هیچ چیز از آنچه از این تضادها برمی‌خیزد یا در آنها جای دارد به موجودی که در وحدت لایتغیر ساکن است آسیب نمی‌رساند. چون او با هیچ چیز مخالفت نمی‌ورزد هیچ چیز با او مخالفت نمی‌تواند کرد، زیرا که مخالفت و مقابله ضروره دو جانبه است، و دشمنی که نتیجه و یا جلوه ظاهری تضاد و تقابل است ممکن نیست که نسبت به موجودی که در ورای همه تضادهاست ابراز گردد. آتش و آب که نمونه تضاد در جهان عنصری‌اند او را نمی‌آزارند، زیرا که دیگر در نزد او به عنوان امور متضاد وجود ندارند، زیرا که به واسطه اتحاد دوباره صفات ظاهراً متضاد و در واقع مکمل، یکدیگر را متعادل و خنثی ساخته‌اند و در بی‌تمایزی حالت اثیری نخستین وارد گشته‌اند» (گنون، ۱۳۸۹: ۴۵).

جمع شدن جهات شش گانه در مرکز و رسیدن به وحدت آغازین را به نحو رمزی در هنرنمایی سیاوش در میدان چوگان و تیراندازی و شمشیرزنی می توان دید. سیاوش با ضربه چوگان، گوی را به ماه پایه پرتاب می کند و با تیراندازی (نخست به سوی هدف و سپس با گردش بر دست راست) به جهات چهارگانه اصلی و سپس با ضربه شمشیر از بالا به پایین که گوری را طولاً به دو نیم می کند (ابیات ۱۴۱۳-۱۴۱۵)، نشان می دهد که از همه جهات که دو به دو متضاد با یکدیگرند در گذشته و در مرکز هستی مستقر گشته است. تیراندازی سیاوش در شاهنامه چنین توصیف شده است:

یکی تیر زد بر میان نشان	نهاده بدو چشم گردن کشان
خندنگی دگر باره با چارپر	بینداخت از باد و بگشاد پر
نشانه دوباره به یک تاختن	مُغْرَبِل بیود اندر انداختن
عنان را بیچید بر دست راست	بزد بار دیگر بر آن سو که خواست

(ب ۱۳۹۲-۱۳۹۵)

۳. گذر از تضادها و رسیدن به وحدت

نه آب به سیاوش آسیب می رساند و نه آتش، زیرا که او از تضادها برگزیده است. آزمایش های آتش و آب بیرونی و آزمایش های دوگانه شهوت و غضب درونی است. اصل همان آزمایش درونی است که در برابر دیدگان خدای تعالی است، و گرنه آنچه در برابر نظر خلق است این همه نیست. آزمایش آب که در هنگام غروب آفتاب اتفاق افتاد نه به حکم حاکم شهر بود و نه تماشاگری از میان خلق داشت. آنچه بی نهایت مهم است عرصه جنگ درون است و مقابله با هوای نفس، چراکه انسانیت انسان در گرو پیروزی در این نبرد بزرگ است: «مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ غَضَبُهُ وَ شَهْوَتُهُ فَهُوَ فِي حَيْزِ الْبَهَائِمِ: هرکس که غضب و شهوتش بر او غلبه کند در جایگاه چارپایان قرار گرفته است» (علی (ع)، غر الحکم و دُرر الکلم).

حرکت آب باران و آبشار از فراز به فرود است و حرکت آتش از فرود به فراز، و آب و آتش کل دایره وجود را که مرکب از قوس نزول و قوس صعود است به رمز بازمی نماید و نشان می دهد. فیض هستی از اپام نیات یا دی (در زبان پهلوی به معنی صانع یا دادار) تنزل می یابد و تا به مرتبه اجسام (ظلمات) فرو می افتد. سپس میثره یا مهر در کار می آید و دست مستعدان صعود را می گیرد و به سرچشمه نور رهنمون می گردد. آنها رمزی است از قابلیت هایی که صانع با فاعلیت خود به فعلیت درمی آورد

و آذر رمزی است از «مهر» که رهروان را از هر قید و بندی می‌رهاند و به سرچشمه خورشید می‌رساند. «میثره- اهوره» دو نام حق تعالی است در دوره کیانی که سپس در دوره زردشت دو نام «مزدا^{۲۱}- اهوره» بر جای آن می‌نشیند (رک: عالیخانی، ۱۳۷۹: ۵۹-۶۶). آزمایش آتش و آب خود تذکار این حقیقت است که حق با دو اسم میثره (الرحیم) و ایام نیات (الرحمن) فرمانروای انفس است و آفاق (نثار به آب و آتش نیز تذکار مدام همین حقیقت است). خدای تعالی با اسم «فراخ‌بخشایش» جهان را آفرید و با اسم «مهربان»، جان‌های مشتاق را به نزد خود برمی‌کشد و بالا می‌برد. آتش عشق همه ناخالصی‌های نفس را می‌سوزاند و خاکستر می‌گرداند؛ نفسی که از خود فانی گردد به بقای اصل و مبدأ خویش باقی خواهد بود. به این ترتیب، دیده می‌شود که رموز آتش و آب در داستان سیاوش رموز پیش پا افتاده‌ای نیست، بلکه مظاهری است که حقایق مینوی را باز می‌نماید.

درباره آبها لازم است که ایام نیات را از ناهید (اناہیتا) بازشناخت. ناهید ملکوت یا باطن آبهاست، حال آنکه ایام نیات خالق یا دادار است که در آبها زاده می‌شود؛ معنی واژه ایام نیات «فرزند آبها»ست، به این جهت که صانع در صنع خود تو گویی که تولد یافته است. ایام نیات دال بر اصل فاعلی است و ناهید دال بر اصل قابل. ناهید اصل قابل را به گونه فیض مقدسی نشان می‌دهد که آبشاروار از بلندی مقام خالقیت فرود می‌آید و در حکم جوهر کائنات است. داستان سیاوش و کیخسرو داستان آب و آتش، یا به عبارت دیگر، داستان ناهید و مهر^{۲۲} است، چنان‌که کاووس که پدر سیاوش است مظهر ایام نیات به شمار می‌رود.

سیاوش در مرکز عالم ظهور همه تضادها و تفرقه‌ها را جمع کرده است. او با هیچ‌کس و هیچ چیز در ستیزه نیست. او حتی با دشمن خویش مهربان است، چنان‌که از پدر می‌خواهد که سودابه بزهار را ببخشد و یا حتی با گرسیوز در همه حال به احترام و تواضع رفتار می‌کند، زیرا که او در مرتبه فطرت با همه خلقت یکی است، اما انسان معمولی که از مرکز هستی به دور افتاده و در محیط دایره سرگردان است هرگز تفرقه‌ها و تضادها را جمع نتواند کرد. گرسیوز نمونه چنین کسی است. او ایران و توران را به آب و آتش تشبیه می‌کند و به برادرش افراسیاب می‌گوید که این دو هرگز با یکدیگر جفت نخواهند شد:

دو کشور که چون آتش تیز و آب به دل یک ز دیگر گرفته شتاب
تو خواهی که شان خیره جفت‌آوری همی باد را در نهفت‌آوری

(ب ۱۸۵۷-۱۸۵۸)

و در جایی دیگر هنگام افسون کردن با سیاوش، از کینه تور نسبت به ایرج یاد می‌کند و چنین می‌گوید که ایران و توران، آب و آتش‌اند که هرگز در یکدیگر نیامیزند:

نخستین ز تور اندر آمد بدی که برخاست زو فرّه ایزدی
 شنیدی که با ایرج کم سخن بدآغاز کینه چه افگند بُن؟
 و زان جایگه تا بدافراسیاب شدست آتش ایران و توران چون آب
 به یک جای هرگز نیامیختند ز پند و خرد دور بگریختند

(ب ۱۹۷۱-۱۹۷۴)

حال آنکه سیاوش جمع الاضداد را با تأسیس شهر سیاوشگرد محقق نمود. او در میان ایران و توران وحدت برقرار ساخت و با مهر خویش که نثار دوست و دشمن کرد، تعادل و هماهنگی را به دو کشور بازگردانید. همه موجودات بشری به واسطه انسان راستین به تعادل و هماهنگی می‌رسند: «ده هزار موجود به بین تکیه می‌کنند و یانگ را در آغوش می‌گیرند و به واسطه روح مرکز یافته (تعادل یافته) هماهنگ می‌گردند» (لائودزی، بندچهل و دوم). افراسیاب خود به این امر اذعان دارد که زمانه با وجود سیاوش رام و آرام خواهد شد و همه جهان از صلح سرشار خواهد آمد:

دو کشور همه ساله پر شور بود جهان را دل از آشتی کور بود
 به تو رام گردد زمانه کنون برآساید از جنگ و از جوش خون

(ب ۱۲۸۷-۱۲۸۶)

و در پیامی که به سیاوش می‌فرستد آرامش جهان را به سبب بخت او می‌داند که همه جنگ‌ها و تضادها را درمی‌پوشاند:

بینگخت از شهر ایران تو را که پُر مهر دید از دلیران تو را
 به بخت تو آرام گیرد جهان شود جنگ و ناخوبی اندر نهران

(ب ۸۰۴-۸۰۵)

۴. صلح کل

عالم ظهور سربه‌سر کثرت و تفرقه است و به جهت دوری از وحدت آغازین دچار بی‌نظمی و عدم تعادل. انسان راستین با استقرار در مرکز، همه موجودات را در تعادل و هماهنگی حقیقی خویش یگانه می‌سازد. این نظم و تعادل چیزی به جز صلح (حتی در متعارف‌ترین معنی خود) نیست که نشانگر انعکاس وحدت در کثرت است. لائودزی فرزانه از «صلح نخستین» سخن می‌گوید و از مردمانی که هرگز خشمگین نمی‌شدند و

جنگ و جدل نمی‌کردند: «در گذشته‌ها دانش‌پروران برتر جنگ نمی‌کردند؛ جنگجویان برتر خشمگین نمی‌گشتند؛ آنان که در پیروزی یافتن بر دشمن برتر بودند با کسی ستیزه نمی‌جُستند؛ آنان که در ولایت راندن بر مردمان برتر بودند فروتنی می‌نمودند» (لائو‌دزی، بند شصت و هشتم). انسان راستین با تحقُّق کامل تعادل و یگانگی در خود و نیز با جمع کردن همه تضادها در نقطهٔ مرکزی، صلح کل را برقرار می‌سازد:

«نزد کسی که به تحقُّق کامل یگانگی در خود دست یافته است، هر تضادی و پس هر جنگی سپری می‌گردد، زیرا از پایگاه کل که وراء پایگاه‌های جزء است جز مطلق نظم چیزی باقی نیست. دیگر چیزی بدو آسیب نمی‌رساند، چه، دشمنی بیرونی و درونی پیش او معنی ندارد. یگانگی باطنی در ظاهر هم هویداست، یا اصلاً ظاهری و باطنی در کار نیست، چون این خود از جمله تقابلهایی است که «در نظر او از میان رفته است». او که ابدأ در مرکز همهٔ اشیا آرمیده است «خود قانون خود خواهد بود»، زیرا که ارادهٔ او با ارادهٔ کلی (مشیت آسمان) یکی است. او به مقام «صلح اکبر» یا همان سکینه (حضور الهی در «نقطهٔ مرکز عالم») رسیده و در «اکنون سرمدی» وحدت را در اشیا و اشیا را در وحدت در آن مطلقاً واحد می‌بیند، زیرا که از طریق یگانه‌ساختن خود، با وحدت حق حقیقی یگانه شده است» (گنون، ۱۳۷۴: ۹۵).

فلسفهٔ زندگی سیاوش نیز بر اساس «صلح کل»^{۳۳} نهاده شده است. صلح کل چنان در او متحقَّق است که حتی مرگ را بر ننگِ جنگ رجحان می‌نهد و جنگ تحمیلی را جنگ با کردگار می‌بیند:

مرا چرخ گردنده گریبی‌گناه به دست بدان کرد خواهد تباه،
به مردی مرا زور و آهنگ نیست که با کردگار جهان جنگ نیست

(ب ۲۱۶۶-۲۱۶۷)

«به مردی مرا زور و آهنگ نیست» در ابیات بالا دال بر ناتوانی سیاوش در جنگیدن نیست، چراکه داستان پیروزی سیاوش را در شهر بلخ در شاهنامه خوانده‌ایم و می‌دانیم که او از دو فرّهٔ پهلوانی و فرزاندگی توأمان بهره دارد. این مصراع، برخلاف رای ظاهرینان، بر همان عشق به صلحی دلالت دارد که انسان قدیم در مرکز چرخ هستی از آن برخوردار است. لائو‌دزی دربارهٔ این گونه نرمی می‌گوید: «درخت چون زور می‌یابد (آن زور را) وا می‌بخشد. زورمند و بزرگ در پایین می‌نشیند؛ نرم و سست در بالا می‌نشیند» (دائودِه‌جینگ، بند هفتاد و ششم). نرمی و سستی رمزی است از طور نخستین. سیاوش پیش و بیش از آنکه بر مردمان دیگر چیره باشد بر نفس خویشتن چیره است:

«چیرگی بر مردمان زورمندی (تغلب) است؛ چیرگی بر خود فرهمندی است» (لائوذزی، بند سی و سوم؛ با اندکی تصرف). چیرگی بر نفس که انسان راستین به آن دست یافته، مایه مصمم بودن اوست. سیاوش بر رای خود پابرجاست، او در وفاداری به صلح کل و نیز در پرهیز از مخالفت با تقدیر و نظم آفرینش مصمم است، چنان که لائوذزی مصمم بودن را با زورآزمایی یکی نمی داند (لائوذزی، بند سی ام).

سیاوش در مقام انسان قدیم، وقتی که از همه تضادها برمی گذرد و به تعادل می رسد با صفا و سکون خود صلح را برقرار می سازد: صلح میان دو کشور ایران و توران؛ صلحی که با انحطاط این دو دسته از جوامع از بین رفته و به جای آن شقاق و دوگانگی پدید آمده بود. ابن خلدون در مقدمه کتاب تاریخ خود، جوامع (عمران)^{۲۴} را به دو دسته «بدوی» (بادیه نشینان و قبایل کوچگرد) و «حضری» (شهرنشینان و صاحبان تمدن) تقسیم می کند:

«عمران گاهی بدوی است، بدان سان که در پیرامون آبادی‌ها و کوهستان‌ها یا حتی در بیابان‌ها و دشت‌های دور از آبادانی و در سکونت‌گاه‌های کنار ریگزارها به سر می برند، و گاه حضری است که در شهرهای بزرگ و کوچک و دهکده‌ها و خانه‌ها سکونت می‌گزینند و خویش را به وسیله دیوارها و حصارهای آنها از هرگزندی مصون می‌دارند و برای اجتماع در هر یک از دو نوع جامعه پیشامدها و تحولات ذاتی روی می‌دهد» (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۳۶: ۱۲۷).

شناخت تفاوت میان شیوه معیشتی این دو گروه از جوامع، در تبیین روابط بین ایران و توران در شاهنامه حائز اهمیت است. ابن خلدون نحوه معیشت هر یک از این دو را در مقدمه کتاب تاریخ خود به تفصیل بیان کرده است. جوامع بدوی به علت زندگی در بادیه هیچ گونه برج و دیواری برای حفاظت از خود بنیاد نمی‌کنند، از این روی، در مقابل دشمن و یا حیوانات درنده به نیروی خود متکی‌اند. زندگی در بادیه موجب آن است که آنها سرشت و فطرت نخستین خود را بهتر حفظ کنند و خوی آنها در حالت پاک و نیکویی نگاه داشته شود (رک: ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۳۶: فصل چهارم از باب دوم). از دیدگاه ابن خلدون عصبیت (همبستگی) ایلی اساس زندگی عشایری است. در پیدایش عصبیت اسبابی نظیر فطرت، نسب، دین، محیط و نحوه معاش نیز دخیل است (رک: ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۳۶: فصل هشتم از باب دوم). عصبیت گاه از طریق غیرخویشاوندی نیز به دست می‌آید، به‌ویژه از راه هم‌پیمانی (ولاء) و هم‌سوگندی (حلف)، زیرا که غرور

قومی هرکس نسبت به هم پیمان و مدافعه‌جویی در هنگام خطر مشاهده می‌شود. در واقع، این پیوند تنها در جایی محکم و استوار می‌گردد و به عصبیت مبدل می‌شود که موجودیت جماعتی به خطر بیفتد (همان). در کنار این دسته، جوامع «حَضَری» یا شهرها برای اقناع میل بشر به تجمل و فراغت پدید می‌آید. عمده علت تأسیس شهرها روی کار آمدن یک دولت نیرومند است و سیرت شهر، یعنی وسعت، رونق، جمعیت و حیطة تمدن آن بستگی به قدرت و وسعت دولتی دارد که آن را تأسیس می‌کند (همان، ج ۲، باب چهارم؛ برای توضیح تفصیلی درباره تفاوت این دو دسته از جوامع، رک: محسن مهدی، ۱۳۹۰: فصل چهارم، ۲۴۹-۲۷۰) پیشه اصلی بادیه‌نشینان دامپروری است، و اقوام حَضَری اگر روستانشین باشند به کشاورزی و اگر شهرنشین باشند به صنعت مشغول‌اند.^{۲۵} کوچگردان به سبب تعلق به زمان به هنرهای سمعی (مانند شعر و موسیقی) می‌پردازند و یکجانشینان به سبب تعلق به مکان به هنرهای بَصَری (مانند نقاشی و مجسمه‌سازی) روی می‌آورند. رنه گنون در کتاب *سیطره کَمیت و علائم آخر زمان* در این باره می‌نویسد:

«آثار اقوام ساکن ساخته زمان است، به این معنی که چون اقوام مذکور در مکان، آن هم در قلمرو کاملاً محدودی مستقر شده‌اند، فعالیت خود را در استمرار زمانی‌ای که آن را بی‌کران می‌پندارند گسترش می‌دهند. ولی اقوام کوچ‌نشین و رمه‌دار، به عکس، چیزی را که دوام داشته باشد نمی‌سازند و برای آینده‌ای که در اختیارشان نیست کار نمی‌کنند؛ در عوض در برابر خود فضایی می‌بینند که در آن با هیچ‌گونه محدودیتی برخورد نمی‌کنند؛ به عکس، این فضا دائماً مقدورات تازه‌ای برایشان فراهم می‌آورد» (گنون، ۱۳۹۲: ۱۷۴).

پس از تأسیس شهر یک رشته مناسبات تازه در میان شهرنشینان و بادیه‌نشینان به وجود می‌آید. مراودات بین این دو دسته از جوامع در سه سطح می‌تواند بود: (۱) سطح جسمانی (مانند مبادله کالاها)، (۲) سطح نفسانی (مانند مبادله رموز مثالی همچون شعر و موسیقی و...) و (۳) سطح روحانی (مانند انتقال کیش و آیین از یکی به دیگری). قرآن کریم در سوره حجرات آیه ۱۳ از این مراوده با عنوان «تعارف» یاد کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ». در این آیه، شعوب و قبایل به ترتیب بر دو گروه حَضَری و بدوی دلالت دارد.^{۲۶} این آیه علاوه بر آنکه بر برتری تقوا بر نژاد و اصل و نسب تأکید دارد، به اهمیت تعارف (آشنایی و به رسمیت شناختن متقابل) اقوام و جوامع نیز اشاره می‌کند.

تا زمانی که این مرادفات به نحو صلح‌جویانه برقرار شود تعادل در میان این جوامع برقرار خواهد بود و هر یک به هستی خود چنان‌که باید ادامه خواهد داد، اما اگر چنان‌که تعادل و هماهنگی بر هم خورد، هر یک از این جوامع دچار آفت‌های مخصوص به خود خواهد گشت. آفت زندگی بادیه‌نشینان به سبب خصلت شجاعت و عصبیت قبیله‌ای، خشونت و خونریزی و جنگ‌طلبی است، و آفت زندگی شهرنشینان به جهت برخورداری از رفاه و آسایش، انجماد روحی و فساد اخلاق و تجمل‌طلبی است. برهم خوردن این تعادل، موجب غلبه یکی بر دیگری خواهد بود.^{۲۷}

دوگانگی ایران و توران نمودار این دو دسته از جوامع است و جنگ‌های چندین ساله این دو، در اصل، برهم خوردن تعادل و تعارف در میان بادیه‌نشینان و شهرنشینان به شمار می‌رود (کشته شدن ایرج به دست تورج و سلم حاکی از غلبه بادیه‌نشین بر شهرنشین است). سبک معیشت بدوی تورانی‌ها در شاهنامه به خوبی جلوه‌گر است. توران سرزمین خیمه و خرگاه است و جایگاه چادرنشینان ترک، و عصبیت (همبستگی خانوادگی) اساس زندگی آنان به شمار می‌رود. به گروگان رفتن صد تن از خویشان افراسیاب به نزد سیاوش و رستم نشانه‌ای از همین عصبیت قبیله‌ای تواند بود. سیاوش می‌گوید:

ز پیوسته خون به نزدیکِ اوی نگر تا کدامند، صد جنگجوی
گروگان فرستد به نزدیکِ ما کند روشن این رایِ تاریکِ ما
(ب ۸۴۳-۸۴۴)

همچنین این عصبیت در استقبال پیران از سیاوش در توران‌زمین نیز به چشم می‌خورد، آنجا که او با بخشی از ایل و طایفه خود به استقبال سیاوش می‌آید:

چون آگاهی آمد پذیره شدند همه سرکشان با تیره شدند
ز خویشان گزین کرد پیران هزار پذیره شدن را همه با نثار
(ب ۱۲۲۱-۱۲۲۲)

و در جایی دیگر، پیران به سیاوش می‌گوید که با کل طایفه خود از او تا پای جان حمایت خواهد کرد (ب ۱۲۶۸-۱۲۷۱).

دورگه بودن سیاوش (ایرانی و تورانی) نیز رمزی از همین اتحاد و تعادل است. به طور کلی، دورگه بودن چهره‌های نیک در شاهنامه (مانند رستم و سهراب^{۲۸} و کیخسرو) نه تنها بر افسانه برتری قومی و نژادی خط بطلان می‌کشد، بلکه دال بر

اشتیاق رسیدن دوباره به وحدتی است که در آغاز (در زمان فریدون و کیومرث) وجود داشته است. می توان گفت که با وجود سهراب و خصوصاً با ظهور سیاوش و کیخسرو خیز بلندی به سوی آینده پرفروغی برداشته می شود که در آن به جای جنگ و جدل که حاصل کوتاه نظری است، یگانگی و دوستی (مهر) در بین اقوام حاکم باشد.^{۲۹}

سیاوش با گذر از این دوگانگی و رسیدن به وحدت، سعی در ایجاد تعادل بین دو کشور دارد و پیمان صلح او رمزی از همین اتحاد است. درباره پیمان او با افراسیاب باید بر اندیشه «صلح» تأکید کرد، زیرا که سیاوش در مقام انسان راستین مظهر «صلح کل» است. لائودزی به زبان رمز می گوید: «انسان فرهنگدگوشه دار است ولی نمی بُرد؛ لبه دار است ولی نمی دزد؛ راست باز است ولی بی لگام (پرده در) نیست؛ فروغناک است ولی نمی درخشد (و خودنما نیست)» (دائوده جینگ، بند پنجاه و هشتم). سیاوش نیز از همان آغاز با بخشودن سودابه صلح جویی خود را نشان می دهد، و آن هنگام که برای جنگ با افراسیاب قدم به پیش می نهد، علاوه بر ضرورت دفاع از میهن، به قصد رهایی از ننگ و خواری تهمت های سودابه به میدان جنگ می رود. پس از آنکه او به پیمان صلح خود با افراسیاب وفاداری می نماید و با پشت پا زدن به تاج و تخت از افراسیاب اجازه عبور از زمین توران طلب کند، پیران ویسه، وزیر خردمند افراسیاب، نشانه صلح و آسایش را در وجود سیاوش می یابد و به شاه ترکان می گوید که جهان آفرین سیاوش را برای آسایش دو کشور بدان سرزمین آورده است:

برآساید از کین دو کشور مگر بدین آورید ایدرش دادگر
ز داد جهان آفرین این سزاست که گردد زمانه بدین جنگ راست

(ب ۱۱۴۱-۱۱۴۲)

کاووس از سیاوش می خواهد که پیمان صلح خود با افراسیاب را نقض کند و گروگان های تورانی را به دربار ایران گسیل دارد تا او آنها را بکشد، ولی سیاوش هرگز تن به جنگ بیهوده نمی دهد:

و را گر ز بهر فزونی است جنگ چو گنج آمد و کشور آمد به چنگ
چه باید همی خیره خون ریختن چنین دل به کین اندر آویختن؟
سری کش نباشد ز مغز آگهی نه از بتّری باز داند بهی

(ب ۱۰۳۳-۱۰۳۴)

در مرکز چون کلّ ظهور یگانه می‌گردد و دیگر تضادی در میان نیست، بنابراین بی‌نظمی هم معنی نخواهد داشت و جایی که نظم و تعادل و هماهنگی هست صلح نیز برقرار است. خارج از آن نقطه، هرکس که هنوز در کثرت نقاط محیط دایره به سر می‌برد گرفتار جنگ و جدل است:

سر و مغز کاووس آتشکده‌ست همه مایه جنگ او بی‌هده‌ست

(ب ۱۰۷۶)

پیش از این گفته شد که برای یکجانشین‌ها، مکان محدود و زمان نامحدود و بیکران است، و در مقابل برای کوچ‌نشینان زمان محدود است (زیرا از فصلی به فصلی دیگر تغییر مکان می‌دهند) و مکان نامحدود و بیکران.^{۳۰} بنابراین، در این زمینه مکمل بودن اوضاع و احوال هستی ظاهر می‌شود، چنان‌که رنه گنون می‌نویسد:

«کسانی که برای زمان کار می‌کنند، در مکان مستقر می‌شوند و بر یک حال می‌مانند و کسانی که در مکان از این سو به آن سو می‌روند، همراه با زمان لاینقطع تغییر حال می‌دهند. و نیز اینجاست که تعارض «جهت معکوس» پدیدار می‌شود: یعنی کسانی که بر طبق زمان که عنصری متغیر و مخرب است زندگی می‌کنند پابرجا و پایدار می‌مانند، و کسانی که بر طبق مکان که عنصری پایدار و پابرجاست به سر می‌برند، پراکنده می‌شوند و پیوسته تغییر می‌پذیرند: و در واقع باید هم چنین باشد تا میان اجزای سازنده دو گرایش متضاد تعادل لافل نسبی برقرار شود و به تبع آن، هستی هر دو گروه همواره ممکن باشد» (گنون، ۱۳۹۲: ۱۷۶-۱۷۷).

این کمال و یگانگی از آن جهت پدیدار می‌شود که اصل تراکم یا فشردگی (قبض) نماینده زمان است و اصل توسع یا گسترده‌گی (بسط) نماینده مکان. حرکت که در واقع برآیند ترکیب زمان و مکان است، این دو را به هم می‌پیوندد و دو گرایش متقابل و متخالف را با یکدیگر آشتی می‌دهد. این دو گرایش نیز خود به دو صورت، یعنی حرکت به جانب مرکز و حرکت گریز از مرکز ظاهر می‌شود. هر مبادله‌ای که در میان دو قوم بادیه‌نشین و یکجانشین برقرار شود، تابع اوضاع زمانی و مکانی و نوعی حرکت است. رنه گنون تأکید می‌کند که راز «معاهدات» در همین تعادل نهفته است (همان: ۱۷۹)، و راز پیمان صلح سیاوش نیز از همین جا آشکار می‌شود. ایران (شهرنشینان) و توران (بادیه‌نشینان) به ترتیب یکی مظهر زمان است و دیگری مظهر مکان و از این رو صلح و اتحاد در میان آن دو که با حرکت سیاوش از یکی به دیگری

اتفاق می‌افتد، تعادل آغازین را اعاده می‌کند، یعنی تعادل میان دوگانه هستی: آسمان و زمین، یانگ و یین (به زبان سنت دائویی)، پوروشه و پرکریتی (به زبان سنت هندو) و قلم و لوح (به زبان سنت اسلامی).

د) خاتمه سخن

چنان‌که پیشتر گفته شد، بر اساس تعلیم دائویی، انسان راستین فرزند زمین و آسمان است و تحقق اتحاد در میان زمین و آسمان با وجود محور قائم (یعنی انسان) ممکن خواهد بود. از این نظرگاه، «دل» آدمی میدان تصادم وجوه چهارگانه است: دو وجه «صفا» (چینگ) و «سکون» (جینگ) وجوه فطری و الهی او، و دو وجه «کدورت» (دنگ) و «تحرك» (جو) وجوه طبعی او به شمار می‌رود.^{۳۱} در دفتر صفا و سکون^{۳۲} چنین آمده است:

«چنین است دائو

هم واجد صفاست و هم واجد کدورت،

هم واجد تحرك است و هم واجد سکون؛

آسمان صافی است و زمین کدر،

آسمان متحرك است و زمین ساکن».^{۳۳}

صفا و سکون دو وجه تأیید الهی در باطن سالکی است که به مقام خلوص و ظهور نور فطرت انسانی (سکینه) واصل شده باشد. صفا، روحانیت و لطافت است و رهایی از قید مکان، و سکون، تمکن و ثبات است و رهایی از قید زمان. با دور شدن از فطرت، صفا در دل آدمی به کدورت بدل می‌گردد و سکون به تحرك؛ بنابراین، سلوک حقیقی آن است که فرد به واسطه بیرون شدن از خواهش‌های تن (ظلمات طبع)، صفا و سکون را در خویشتن تحقق بخشد (روشن شدن نور سکینه در دل).

می‌توان گفت که وجه مطلوب کوچ‌نشین‌ها صفاست که وجه فطری آنهاست. آنها طبعاً به زمان وابسته‌اند و نه فطره، از این روی، اگر خود را از زمانمندی نرهانند به صورت مقابل صفا، یعنی کدورت دچار خواهند آمد. از سوی دیگر، وجه مطلوب و فطری یکجانشین‌ها سکون است. آنها طبعاً به مکان وابسته‌اند و اگر از مکانمندی رها نشوند، صورت مقابل سکون، یعنی تحرك بر آنها سلطه خواهد یافت.

توران و ایران هر دو با انحطاط و دور شدن از وحدت آغازین خود (عصر کیومرث و فریدون) از وجوه فطری باطن خویش، یعنی صفا و سکون، به حالت کدورت و

تحرك منقلب شده بودند. سیاوش با در گذشتن از شهر (ایران)، از مکانمندی نامطلوب رها شد و سپس با تأسیس شهر جدید در میان بادیه‌نشینان (توران)، آنها را نیز از زمانمند بودن نامطلوب رها ساخت و در نتیجه، در میان زمان و مکان تعادل برقرار کرد و صفا و سکون را به ایران و توران بازگردانید.

پی‌نوشت‌ها

۱. در اینجا لازم است که از مسئولان محترم صندوق حمایت از پژوهشگران و فن‌آوران مراتب تشکر خود را ثبت نمایم.
۲. در کیمیاگری باطنی، انسان قدیم اثر تبیض (سپید کردن) است که با رمز سیماب (جیوه) نشان داده می‌شود و انسان کامل اثر تحمیر (قرمز کردن) است که با رمز گوگرد سرخ (الکبریت الاحمر) نمودار می‌گردد (رک: Guénon: 2001: 74-79) و نیز: بورکهارت، ۱۳۸۹ (الف): ۱۵۷-۱۶۸). قدم اول، رسیدن به کمال نوروژی (کمال متعلق به عید فطر) است و قدم دوم، رسیدن به کمال مهرگانی (کمال متعلق به عید قربان).
۳. در تعلیمات ابن عربی، آدم ابوالبشر (علیه‌السلام) که انسان نخستین باشد در فلک ماه ساکن است و ادریس نبی (علیه‌السلام) (یا به اعتبار دیگر عیسی مسیح) که انسان الهی است در فلک خورشید. ابن عربی، ماه را معادل دل «الانسان المفرد» (در برابر الانسان الكامل) می‌داند که تجلیات الهی را دریافت می‌کند (برای توضیح بیشتر رک: بورکهارت، ۱۳۹۳: ۳۶).
۴. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (سوره اسراء، آیه ۷۰).
۵. در این باره می‌توان به فصل «حدود تاریخ و جغرافیا» از کتاب *سیطره کمیت و علائم آخر زمان* نوشته رنه گنون، مؤسس طریقه نو اشراق در دوره معاصر، رجوع کرد.
۶. درباره مقام معنوی کیخسرو در آثار سهروردی رک: *مصنعات سهروردی*، مجلد دوم، رساله السواح عمادی، صص ۱۵۶-۱۵۷ و صص ۱۸۷-۱۸۸؛ نیز: مجلد سوم، ص ۹۳؛ مجلد اول، کتاب المشارع و المطارحات، ص ۵۰۲.
۷. تای جی کل عالم ظهور یافته و ظهور نیافته می‌تواند بود، یعنی هر آنچه غیر از دائوست؛ برابر با مرتبه واحدیت در عرفان اسلامی.

8. cheng-jen

۹. «رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ» (سوره دخان، آیه ۷).

10. shen-jen

۱۱. چنان‌که سهروردی نیز می‌نویسد: «و این سکینه نیز چنان شود که اگر مرد خواهد از خودش باز دارد میسرش نگردد. پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلی افتد و هرگاه که خواهد و بایش میسر باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰: مجلد سوم، رساله صفیر سیمرغ، ص ۳۲۳).
۱۲. درباره تفاوت رمز (symbol) و صور خیال (metaphor) به کتاب زیر از رنه گنون رجوع

می‌توان کرد:

Guénon, René . *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, ed. Michel Vālsan, translated by Alvin Moore Jr, reviser and editor. Martin Lings, Cambridge, 1995.

۱۳. در سنت مزدیسنان، از سه پایه سخن رفته است: ستاره‌پایه، ماه‌پایه و خورشیدپایه (بندهش، بخش پنجم، ص ۵۳ - ۵۴). در متون پهلوی نیز آمده است که آن سه پایه هر یک بر اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک دلالت دارد (مینوی خرد، بند ششم، ص ۳۰؛ روایت پهلوی، ص ۸۴). چنان‌که از ادبیات پهلوی برمی‌آید هر یک از طبقات بهشت مقام یک دسته از پارسایان است و هر یک بر حسب اعمال نیک خود در آن پایه مستقر می‌گردد (روایت پهلوی، فصل ۶۲، بندهای ۶ و ۱۰). آخرین پایه همان روشنی‌بیکران، جایگاه هرمزد است که به زبان عرفای اسلامی حضرت الهیّت می‌توان نامید. از دیدگاه عرفانی در این طبقه‌بندی مراتب سلوک را می‌توان بازشناخت که به زبان رمز طرح شده و شدت روشنی هر یک از این پایه‌ها بر حسب درجه تقرب به نورالانوار است. ستاره، ماه و خورشید از جهت نسبت نورشان با نورالانوار، متناظرند با سه مرتبه نفس، قلب و روح.

۱۴. درباره شهر آسمانی کنگدژ به دو مقاله زیر می‌توان رجوع کرد:

- عالیخانی، بابک، «مدینه فاضله: از نظر تا عمل». منتشر در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت روز جهانی فلسفه، ۲۰۱۰، مجلد اول، به کوشش دکتر شهین اعوانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۹: صص ۹۲۲-۹۳۳.

- همو، «هورقلیا در نزد سهروردی»، مجله جاویدان خرد، سال هفتم، شماره سوم، دوره جدید، تابستان، ۱۳۸۹: صص ۸۷-۱۰۴.

۱۵. در عهد عتیق آمده است که: «من خدا را دیدم که بر روی عرش خود نشسته بود و در آسمان‌ها بود، و قدرت او معبد را پر کرد» (کتاب اشعیاء، ۶:۱). در تعالیم یهود، قدرت خدا را همان شخینا یا نور سکینه دانسته‌اند. معبد (یا هیکل) سلیمان رمزی است از مرکز عالم صغیر و عالم کبیر.

۱۶. کار مؤسس سلسله هخامنشی در وفق دادن ملل مختلف، و نیز جمع بین عرب و عجم به دست سلمان فارسی سرمشقی جز کار سیاوش نمی‌تواند داشت.

17. wou- wei

۱۸. دل چو پرگار به هر سو دَوَرانی می‌کرد و اندر آن دایره سرگشته پابرجا بود (حافظ)

۱۹. در تعلیم دائویی رمز «خودبه‌خود» (ڈزی ژان) برای انسان راستین همان معنی بی‌فعلی دارد: «در خودبه‌خودی ده هزار موجود را یاری می‌کند بی‌آنکه به فعل مبادرت ورزد» (لائو‌ڈزی، بند شصت و چهارم، با کمی تصرف).

۲۰. نظریه زمین‌مرکزی (geocentric) در کیهان‌شناخت قدیم نیز دلالت بر همین معنی دارد. پیشینیان زمین را در مرکز و در احاطه دیگر افلاک می‌انگاشتند. این دوایر پوست‌پیزی در واقع همان مراتب وجودی است که در نهایت به واجب‌الوجود ختم می‌شود (برای توضیح بیشتر رک: بورکهارت، ۱۳۸۹ (ب)، ۵۵-۶۵).

۲۱. مزدا به معنی شاهد یا آگاه است؛ این اسم در گاهان زردشت به جای میثره نشسته است که صاحب ده هزار چشم و هزار گوش است.

۲۲. از متون مربوط به مهر در ودا و اوستا و نیز از کتب پهلوی و سنت مزدیسنی و آثار مهرپرستان قلمرو امپراطوری روم می‌توان به اوصاف هفتگانه مهر (که خوشه‌وار است) پی‌برد: نور شهود، عدالت‌پروری، نجات‌بخشی، سلحشوری، عشق، وفاداری (نگاهداشت پیمان)، فداکاری (قربانی کردن). این هفت وصف در شهود عرفای باستان آنأ و ناگاه کشف شده است و وصف اصلی نیز نور شهود است و نه پیمان و قرارداد (کُنترات) که مستشرقان پنداشته‌اند. همه این معانی هفتگانه را در قوس صعود و یا عروج می‌توان به‌خوبی تبیین کرد و فهم نمود. اگر نهایت سیر نزولی غلبه ظلمت و هرج و مرج و گرفتاری و ظلم و انفصال و پراکندگی است، در سیر صعودی، «مهر» ظلمت‌ها را تار و مار می‌گرداند، هرج و مرج را در پرتو عدالت برطرف می‌سازد، گرفتاران را رهایی می‌بخشد، ظالمان را (به ضرب سلاح) بر جای خویش می‌نشاند، رشته‌های گسیخته را به عهد و پیمان به یکدیگر متصل می‌سازد و کثرت‌ها را جملگی به پای وحدت قربانی می‌کند. این هفت معنی در صدر اسلام در حضرت امیر (ع) به طور تام و تمام جلوه‌گر آمد که فردوسی خود را خاک پای او شمرده است.

۲۳. *pax profunda* که برابر است با صلح ژرف در سنت صلیبیان گل سرخ.

۲۴. عمران از دیدگاه ابن‌خلدون، همه پیشرفت‌هایی است که در زمینه‌های علمی، اقتصادی و هنری نصیب انسان می‌شود و طریقی که افراد در رسیدن به نیازهای زندگی‌شان پیش می‌گیرند. از نظر وی چون در کسب معاش، روش‌ها مختلف است پس عمران‌ها نیز مختلف است (رک: محسن مهدی، ۱۳۹۰: ۲۴۰-۲۴۱).

۲۵. رنه گنون در کتاب *سیطره کَمیت و علائم آخرزمان* اشاره می‌کند که دو پیشه دامپروری (شبنانی) و کشاورزی اشتغالات اساسی و بدوی بشر بوده است و سایر پیشه‌ها در واقع عرضی و فرعی‌اند (فصل بیست و یکم، ص ۱۷۲).

۲۶. اغلب مفسران در تفسیر واژه «شعوب» آن را تیره‌هایی بزرگ‌تر از قبائل دانسته‌اند، ولی امام جعفر صادق (علیه‌السلام) در تفسیر این آیه، شعوب را صاحبان تمدن مانند عجم ذکر می‌فرماید (رک: مجمع‌البیان طبرسی).

۲۷. حمله قوم مغول به شهرهای ایران نمونه‌ای از برهم خوردن تعادل و غلبه بادیه‌نشینی بر شهرنشینی است؛ همچنین قلع و قمع شدن قبایل سرخپوستان به دست سفیدپوستان آمریکایی نیز نمونه‌ای از غلبه شهرنشینی بر بادیه‌نشینی تواند بود. رنه گنون، با ذکر رموز توراتی قتل هابیل (که شغل شبنانی داشت) به دست قابیل (که شغلش کشاورزی بود)، به غلبه جوامع حَضَری بر بَدَوی اشاره کرده و یکی از نمودهای انجماد عالم در عصر جدید را این‌گونه جذب‌شدن کوچگردان توسط یکجانشینان دانسته است (رک: گنون، ۱۳۹۲، فصل بیست و یکم).

۲۸. سهراب که حاصل ازدواج رستم و تهمنه است، مانند سیاوش دورگه است، ولی تفاوت سهراب و سیاوش در این است که یکی از آنها از تربیت پدرش رستم محروم بود و دیگری به دست رستم و زال و زیر سایه سیمرغ پرورش یافت. چون سایه سیمرغ بر سر سهراب نبود، هومان و بارمان از جانب افراسیاب او را احاطه کردند و به جنگ با ایران واداشتند. سهراب درخشش نوری بود که در انبوه ظلمات گم شد. ولی در دوره پس از سهراب، سیاوش مهلت یافت که با تأسیس مدینه فاضله

«سیاوشگرد» برای عدالت و حریت شالوده محکمی فراهم سازد و اگرچه به قتل رسید، اما از خون او «درخت خسروانی» بررست که جاودانه است.

۲۹. در کتاب پهلوی بندهشن، فرجام کار بنی آدم *wuzurg dōšāram* (عشق کبیر) دانسته شده است: «پس بدان عشق کبیر همه مردم به هم رسند: پدر و پسر و برادر و همه دوستان» (بخش نوزدهم، ص ۱۴۷).

۳۰. تأکید عرفای ایران باستان بر زمان مطلق (ژروان) و نگاه آپوکالیپتیک (آخرالزمانی) آنان نیز از همین روست، چنان که یهودیان نخستین (قوم بنی اسرائیل) که کوچ نشین بوده اند بر مکان مطلق تأکید داشته اند. ۳۱. نظر به تمثیل آب، مفهوم صفا با رمز «آب زلال» و سکون با رمز «آب ساکن» نمودار می شود. نمودار کدورت و تحرک نیز به ترتیب «آب گل آلود» و «آب خروشان» است (رک: رادپور، ۱۳۹۷، مقدمه دفتر صفا و سکون، ص ۲۳). لائودزی در دفتر حق و راستی می گوید: «کیست که آبی گل آلود باشد، پس متوقف و ساکن بتواند شد، و آهسته آهسته زلال گردد؟ کیست که بی حرکت باشد، پس دیرگاهی تحرک کند، و آهسته آهسته زنده گردد؟» (لائودزی، بند پانزدهم، ص ۵۴-۵۵).

۳۲. رساله داثویی «دفتر صفا و سکون» یا «چینگ جینگ جینگ» از نویسنده ای است گمنام مبنی بر دریافتی روحانی از لائوجوین یا شهریار پیر که صورت ملکوتی لائودزی است. برای این دفتر تاریخ چندان دقیقی تعیین نمی توان کرد، لیکن گفته شده که چه بسا مربوط باشد به نیمه نخست دودمان امپراطوری تانگ (یعنی تقریباً نیمه نخست قرن هشتم میلادی و قبل از آن). این رساله مختصر که در مجموعه دفاتر داثویی (دائو دژانگ) نیز درج شده است، در آیین دائو محبوبیت فراوان دارد و در مناسک بسیاری خوانده می شود (رک: مقدمه دفتر صفا و سکون، پنج رساله داثویی، ترجمه و تعلیقات اسماعیل رادپور).

۳۳. بر طبق اندیشه مرکزیت و سکون زمین و گردان بودن افلاک در کیهان شناخت قدیم.

منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و دُرر الکلم*، دارالکتاب الاسلامی، قم، بی تا.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۳۶.
- بورکهارت، تیتوس، *نجوم کهن در آموزه های ابن عربی*، ترجمه لیلا کبریتچی و مهدی حبیبزاده، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۹۳.
- _____، *کیمیا: علم جان علم جهان*، ترجمه گلناز رعدی آذرخشی و پروین فرامرزی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۹.
- _____، *جهان شناسی سنتی و علم جدید*، ترجمه حسن آذرکار، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۹.
- تفضلی، احمد، *ترجمه مینوی خرد*، به کوشش ژاله آموزگار، توس، تهران، ۱۳۹۱.
- حمیدیان، سعید، *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*، نشر ناهید، تهران، ۱۳۸۳.
- رادپور، اسماعیل، *صفا و سکون: پنج رساله داثویی (ترجمه و تعلیقات)*، انتشارات زندگی روزانه، تهران، ۱۳۹۷.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مصنّفات*، به تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر و هانری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع‌البیان*، به تصحیح و تعلیق ابوالحسن شعرانی، مکتبه‌العلمیه، تهران، ۱۳۳۸.
- عالیخانی، بابک، *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۹.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، چاپ جلال خالقی مطلق، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۸۸.
- فرنیغ دادگی، بندهش، گزارنده: مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۹۵.
- گنون، رنه، *نگرشی به مشرب باطنی اسلام و دائو*، ترجمه دل‌آرا قهرمان، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۹.
- _____، *سیطره کَمّیت و علائم آخرزمان*، ترجمه علی محمد کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۹۲.
- _____، *انسان و سیروت او بنا بر ودانته*، ترجمه بابک عالیخانی و کامران ساسانی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷.
- _____، *معانی رمز صلیب*، ترجمه بابک عالیخانی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۴.
- لائودزی، *دائو ده جینگ*، ترجمه و تعلیقات از اسماعیل رادپور، انتشارات زندگی روزانه، تهران، ۱۳۹۶.
- مسکوب، شاهرخ، *سوک سیاوشن: در مرگ و رستاخیز*، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۰.
- مهدی، محسن، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۰.
- Guénon , René, *The Great Triad*, Translated by Henry D.Fohr, Sophia Perennis. 2001
- Guénon, René . *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, ed. Michel Vālsan, Translated by Alvin Moore Jr, reviser and editor. Martin Lings, Cambridge, 1995