

س. سیفی

تثلیث

برهمن، همای و داراب

تثلیث

بهمن، همای و داراب

س. سیفی

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

نویسنده؛ س. سیفی

ناشر؛ آوای تبعید

آدرس ایمیل: avaetabid.com

چاپ نخست؛ آلمان (کلن) ۲۰۱۹

چاپخانه باقر مرتضوی

فهرست عنوان‌ها

- پیش‌زمینه / ۵
- بهمن و جفت‌گزینی از خانواده / ۹
- تثلیث / ۲۳
- بهمن، همای و داراب / ۳۵
- شبیه‌سازی پدر / ۴۳
- همای (هماک) / ۵۱
- دگرسازی و دگردیسی سپندارمذ / ۶۱
- داراب / ۶۷
- دارابگرد / ۸۳
- پیوست شماره‌ی یک (متن شاهنامه) / ۹۱
- پیوست شماره‌ی دو (واژه‌نامه) / ۱۱۹
- پیوست شماره‌ی سه (کتابنامه) / ۱۲۵

پیش‌زمینه

به منظور بهره‌گیری امروزی از فضای شاهنامه، بخشی از آن برگزیده شده است، که بنا به ویژگی خویش "تثلیث بهمن، همای و داراب" نام می‌گیرد. از شخصیت‌های داستانی این تثلیث، بهمن بر سریر خداوندگاری پدر می‌نشیند؛ همای بر اریکه‌ی "بزرگ مادری" تکیه می‌زند و داراب اقتدار خود را بر گستره‌ی زمین سامان می‌بخشد تا با این کارکرد (function) داستان مورد نظر تأویل پذیرد.

اما در گزارش فردوسی حاشیه‌هایی نیز به چشم می‌آیند که چه بسا همین حاشیه‌ها متن اصلی را کنار می‌زند و برجای آن می‌نشیند یا در کنار آن قرار می‌گیرد. در نتیجه جهت پرهیز از هر گونه داوری ناصواب، متن برگزیده از شاهنامه، بدون هیچ کم و کاستی در پیوست شماره‌ی یک آورده می‌شود. همچنین در پیوست یاد شده که با بهره‌گیری از نسخه‌ی ژول مول (شاهنامه‌پژوه فرانسوی) در پایان مجموعه منعکس می‌گردد، نوشتار و خوانش متن اصلی محفوظ می‌ماند. زیرا املا‌ی درست، در خوانش متن به ما یاری می‌رساند. همان طوری که خوانش درست متن شاهنامه نیز، به سهم خود در دستیابی به مفهوم کلی گزارش یاریگر ما خواهد بود. با این همه گزاره‌ی "شکستن داراب لشکر شعیب"، یکی از همین حاشیه‌ها به حساب می‌آید که از سوی فردوسی همچنان در متن قرار می‌گیرد اما به زنجیره‌ی اصلی موضوع راه نمی‌برد.

همچنین در پایان گزارش زندگانی بهمن (اردشیر) در شاهنامه، از ساسان فرزند او هم نام برده می‌شود. ساسان که به ظاهر از "ازدواج خونی" بهمن و همای آزرده بود، به دلیل گزینش همای برای جانشینی بهمن، پدر را رها نمود و به نِشاپور رفت.

ساسان در نشابور زنی ستاند و صاحب فرزندی شد که او نیز چونان پدر، ساسان نام گرفت. هر چند ساسان دوم در گم‌گشتگی تبارخویش به چوپانی حاکم نشابور مشغول گردید اما در ادامه‌ی گزارش فردوسی از داستان بهمن (اردشیر)، دیگر هیچ اثر و نشانه‌ای از ساسان دیده نمی‌شود.

در ضمن فردوسی در پایان گزارش اشکانیان، به منظور انعکاس چگونگی روی کار آمدن ساسانیان، باز به سراغ ساسان می‌رود. ولی این ساسان، ساسانِ بهمن نیست. بل که ساسان دارا (داریوش سوم) است. زیرا بنا به روایت فردوسی، پس از مرگ دارا، فرزندش (ساسان) به هندوستان رفت و از تبار او به توالی چهار فرزند زاده شدند که همگی ساسان نام گرفتند، تا آنکه اردشیر بابکان فرزند ساسانِ ساسانِ ساسانِ ساسانِ دارا، پادشاهی را بازستاند.

پسر بُد مر او را یکی شادکام / خردمند و جنگی و ساسان بنام
 پدر را بدان گونه چون کشته دید / سرِ بخت ایرانیان گشته دید
 از آن لشکر روم بگریخت اوی / بدام بلا بر نیاویخت اوی
 برین همنشان تا چهارم پسر / همی نام ساسانش کردی پدر *

با تمامی این احوال "کریستن‌سن" داستان ساسان نیای بزرگ ساسانیان را، مجعول و ساختگی ارزیابی می‌کند. * زیرا گفته می‌شود که ساسانیان به منظور کسب وجهت مردمی، آن را فراهم دیده بودند. بر این اساس، داستان خودنوشته‌ی تبارنامه‌ی ساسانیان، دانسته و نادانسته به "خداینامک"ها راه یافت. تا آنکه همین گزاره‌ی ساختگی همراه با بسیاری از گزاره‌های ناصواب دیگر را دانای توس و تاریخ‌گزاران ما پذیرفتند و به آیندگان انتقال دادند. چنانکه آنان بدون هیچ‌گونه واری و بازنگری، تمامی شنیده‌ها و گفته‌ها را به عنوان مستندات تاریخی به تاریخ کشاندند.

همچنین در این نوشته، ضمن بازخوانی تثلیث "بهمن، همای و داراب" بررسی تاریخ‌نگارانه هدف قرار نمی‌گیرد بل که جستار حاضر بر پیوستگی باورها در روشنگری

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

مفاهیم اجتماعی تا کید می‌ورزد، تا به سهم خود ریشه‌یابی درستی از چند و چونی پیدایی این اندیشه‌ها فراهم گردد.

در همین راستا بر این هدف اصرار می‌گردد که با ترسیم خط فاصل بین انگاره‌های برنهاده در شاهنامه و آنچه در مثنوی معنوی و آموزه‌های عطار می‌گذرد، راهیابی به جهان‌بینی و بینش عمومی مردمان فلات مشکل خواهد بود. ضمن آنکه اگر جدایی و گسیختگی‌های موهوم فرهنگی جانشین و جایگزین پیوستگی فرهنگی (culture continuity) نگردند، بازیابی گزاره‌های عرفانی عارفانی چون بلخی و عطار در شاهنامه دشواری چندانی به همراه نخواهد داشت.

متأسفانه پس از پیدایی اسلام، در پهنه‌ی فلات ایران پنداره‌ی نوپایی حضور یافت که هر چند ناسازگار با فضای اندیشه‌ی ایرانی بود، ولی در ستیز و ستیزه‌جویی خویش با باور ایرانی پایید. در ضمن همین پنداره بنا به جهان‌بینی فرجام‌باورانه و آخرت‌انگارانه (eschatologic)ی خویش چنین تصور می‌نمود که انسان همچنان پس از مرگ از نو می‌زاید یا به عبارتی دیگر به هستی پای می‌گذارد تا پس از مرگ نیز دوباره به زندگی بازگردد.

چون متولیان این پنداره به ماندگاری و جاودانگی گیتی باور نداشتند، در نتیجه بنا به سلطه‌ی سیاسی و فرهنگی آنان پنداره‌ی عاریتی گسیختگی فرهنگی در ناخودآگاه مردمان ما پای گرفت و پایید. زیرا آنان با پذیرش مرگ و میرایی همه چیز را در این جهان تمام‌شده به حساب می‌آوردند. حتا ماندگاری و جاودانگی انسان را در میراث بشری به هیچ می‌انگاشتند. در ضمن فاجعه زمانی آغاز گردید که همین پنداره بر حوزه‌های فکری جامعه نیز سلطه یافت. انگار دنیایی بمیرد و دنیایی از هیچ برآید.

لذا در گریز از برنهادی یاد شده و به منظور تأکید بر پیوستگی پدیده‌های اجتماعی - فرهنگی گزینه‌ی "بهمن، همای و داراب" با برشی از پیکره‌ی شاهنامه انتخاب گردید تا در همین راستا بخشی از ژرفای موضوع به نمایش گذارده شود.

- * - شاهنامه: فردوسی، ابوالقاسم: تصحیح ژول مول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، جلد پنجم، ص ۱۳۷.
- * - داستان بهرام چوبین: کریستن سن، آرتور: ترجمه‌ی منیژه احدزادگان آهنی، تهران، طهوری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۰.

بهمن و جفت‌گزینی از خانواده (endogamy)

علی‌رغم مستندات کافی و غیر قابل انکار در خصوص ازدواج با محارم، جریان‌های اجتماعی-فکری ایران هر کدام به سهم خویش ضمن فرافکنی (projection)، کلی‌گویی و اتکا به منطق قیاسی انگشت خود را به سوی طرف مقابل نشانه گرفته‌اند تا همراه با طرح ابعاد آلوده دامنی طرف مقابل، به برائت خویش از این موضوع حکم صادر نمایند. متأسفانه توسل به چنین شیوه‌ای هنوز هم بین سوداگران فرهنگی دوران ما امری رایج به نظر می‌رسد. زیرا آنان بنا به سنتی ماندگار، همچنان مخالفان خود را به درون همسری، زنا با محارم و نادیده انگاشتن حریم و حرمت خانواده متهم می‌کنند. در حالی که عامه‌ی مردم، "خانواده‌ی مقدس" ادعا شده از سوی این مدعیان دروغین را، به هیچ می‌انگارند.

همین جریان‌ها ضمن صف‌آرایی و صف‌بندی در مقابل همدیگر بدون ملاحظه‌ی واقعیت‌ها و ضرورت‌های تاریخی (Historical necessities) به مبارزه‌ی با هم برمی‌خیزند تا آنجا که در این رویارویی هیچ‌گونه روشن‌گری مبنای کار قرار نمی‌گیرد و آنان به هیچ وجه به پژوهش تاریخی به منظور بازیابی حقایق گم‌شده رضایت نمی‌دهند، بل که اصرار دارند که ذهنیت خویش را جای تاریخ بنشانند. ناگفته پیداست که گرایش‌های آیینی و کیش‌باورانه با سرسختی لجاجت‌آمیزی از چنین سلوک غیرعالمانه‌ی تیمارداری و جانبداری (protection) می‌نمایند.

هدف ما در شرایط حاضر جریان‌یابی تاریخی و تأیید یا نقد و نفی این جریان‌ها نیست بل که می‌خواهیم بر این نکته تأکید ورزیم که طرفین این پیکار نابخردانه آب در هاون می‌سایند. متأسفانه فردوسی در شاهنامه و خواجه نظام‌الملک هم در سیاستنامه به چنین چنبره‌ای گرفتار آمده‌اند. چنانکه فردوسی به انگیزه‌ی دفاع از

ساز و کارهای اخلاقی و هویت بومی خویش به تناقض‌گویی و تعارض درونی (internal antagonism) کشانده می‌شود. چون فردوسی به منظور دستیابی به قوم‌مداری (Ethnocentrism) "دعوی ایرانی در رهبری جهان"^۱ را دستاویز قرار می‌دهد. اما همشهری او خواجه نظام‌الملک در این خصوص با حربیه قوم‌باورانه عمل نمی‌کند. در واقع او برای چالش با مخالفان خود همواره از حربیه دین (Religion) بهره نمی‌گیرد. خواجه نظام‌الملک که طرفدار تمرکز (centralization) در دستگاه حکومتی بود، نیاز داشت تا جدایی‌گزینی (segregation) های محلی را سرکوب نماید. او برای نیل به چنین راهبردی، طبیعی بود که حرکت‌های رافضی و قرمطی را چیزی از نوع مزدکی و خرم‌دینی بشمارد تا به بهانه‌ی اینکه آنان محرمت را وانهاده‌اند، با اجامر و اوباش یکی گرفته شوند. در نتیجه همه‌ی مخالفان او به سبک و سیاق انوشیروان سرکوب گردیدند، به گمان اینکه همراه با کشتار جمعی، همگان از دادگری بهره گیرند.

اما روشن و واضح است که همه‌ی جامعه‌های انسانی چنین تجربه‌هایی را در نخستین دوره‌های زندگانی خود آزموده‌اند. تجربه‌هایی که می‌توانسته تا قرن‌ها دوام و بقای خود را به مثابه‌ی سنتی نیکو در جامعه حفظ نمایند و حتا مثبت ارزشیابی گردند. در این راستا فروید پرسشی را پیش می‌کشد که: «به چه علت باید ارتکاب زنا (ازدواج)ی با محارم یا دختر و خواهر در قیاس با روابط جنسی جرم فوق‌العاده و قیحانه‌تری به شمار رود؟»^۲ در نهایت او به این نتیجه می‌رسد که «منع بی‌نیاز از اثبات است و نمی‌دانیم برای آن چه تبیینی ارائه نماییم.»^۳ فروید با حل چنین معادله‌ای به همان نتیجه‌ای دست می‌یابد که ما در احکام دینی با آن مواجه‌ایم. فقیهان جامعه‌ی ما به واقع می‌گویند: برای حکم شرعی چون و چرایی در کار نیست.

^۱ خالقی مطلق، جلال: سخن‌های دیرینه (سی گفتار درباره‌ی فردوسی و شاهنامه)، به کوشش علی دهباشی، تهران، نشر افکار، ۱۳۸۱، ص ۲۴۸.

^۲ فروید، زیگموند: موسا و یکتاپرستی، ترجمه‌ی هورا رهبری، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶.

^۳ پیشین: ص ۱۷۶.

آنان معتقدند که پذیرش حکم (judgement) بدون چون و چرا صورت می‌گیرد. چراکه قابل استدلال نخواهد بود.

در نفی چنین منطق غیرمستدلی فروید از تاریخ کمک می‌گیرد. او می‌نویسد اینکه همسرگزینی خانوادگی «ظاهراً در میان خانواده‌های متنفذ مصریان باستان یا دیگر قبایل وجود داشته و سنتی مقدس به شمار می‌رفته است، به سادگی می‌توان پیش‌بینی کرد، هر فرعونی گل سرسبد زنان خویش را در میان خواهرانش می‌جست و جانشینان فراعنه و بطلموسی‌ان یونانی در پیروی از این شیوه هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دادند.»^۴ بی‌دلیل نیست که فروید برای اثبات مدعای خویش سراغ مصریان می‌رود. چون «دولت مصر در بسیاری از چیزها، به دولت ناپلئون شباهت داشت. شاه غالباً خواهر و گاهی دختر خود را به همسری خویش اختیار می‌کرد. با این بهانه که خون خاندان سلطنتی را پاک و پاکیزه نگاه دارد.»^۵

فرآیند مذکور را نویسندگان "زمینه‌ی جامعه‌شناسی" نیز یادآور شده‌اند. آنان چنین نتیجه می‌گیرند: «چون هنجارهای اجتماعی برخلاف هنجارهای طبیعی درهمه‌ی جامعه‌ها یکسان نیستند، فشار اجتماعی در هر جامعه در قالب‌هایی خاص ریخته می‌شود.»^۶

دنیای متمدن نیز با تمامی سنت‌شکنی‌ها و توتهم‌زدایی‌های خود با غل و زنجیرهای همین سنت‌ها و توتهم‌ها سلطه‌ی خویش را بر انسان حفظ می‌کند که علی‌رغم بی‌بند و باری‌های فراوان در زندگی اجتماعی، برحسب ضرورت‌ها و ساختار اجتماعی (Social structure) مشخص، ممنوعیت (Prohibition) های خاصی را بر انسان معاصر تحمیل می‌نماید، که نجات و رهایی از آن‌ها در ساختار و مناسبات اجتماعی (social relationships) فعلی و با ساز و کار موجود امکان‌پذیر نیست.

^۴ - پیشین: ص ۱۷۷.

^۵ - دورانت، ویل: تاریخ تمدن، ویراستاران ترجمه احمد آرام، محمود مصاحب، امیرحسین آریان‌پور، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۶.

^۶ - برن، آگ و نیم‌کوف: زمینه‌ی جامعه‌شناسی اقتباس ا.ح. آریان‌پور، تهران، جیبی، ۱۳۵۷، ص ۱۶۷.

پر واضح است که «تمدن به همان اندازه که به توسعه‌ی بخش فرهنگی گرایش دارد، به همان میزان نیز خواستار محدودیت زندگی شهوانی است. نخستین مرحله‌ی آن یعنی مرحله توتمی، ممنوعیت زنا (ازدواج) با محارم را به همراه آورد که شاید یکی از جدی‌ترین تحمیل‌هایی است که زندگی شهوانی در طول تاریخ تجربه کرده است.»^۷ افراد جامعه نیز به سهم خویش مجبورند بر قید و بندهای ساخته و پرداخته دنیای جدید گردن نهند و فرآیند حاضر را بپذیرند حتی چه بسا مشوق و معلم آن نیز بوده باشند. تا آنجا که «هراس از عصیان عوامل سرکوب شده سبب وضع احکام محتاطانه تری می‌گردد.»^۸

بشر امروز آموخته است، که عشق چه از نوع ممنوع یا غیرممنوع آن شامل همه‌ی انسان‌ها نمی‌شود. حتی او مجبور می‌گردد بر آنچه که در رؤیا بر او می‌گذرد و محصول طبیعی ناخودآگاهش به حساب می‌آید، لگام زند و مهارش نماید. درضمن خیلی از عشق‌ها را نیز عاطفه (emotion) بنامد. چون انسان امروزی بنا به سنت‌های اجتماعی آگاهانه اجازه نمی‌دهد خیلی از عواطف به بلوغ خویش نزدیک شوند تا "عشق" شمرده گردند. در نتیجه او برای پیشگیری از خلط موضوع اصرار می‌ورزد که از به کارگیری واژه‌ی عشق در خصوص احساسات مادران و فرزندان پرهیز نماید، تا در مظان اتهام قرار نگیرد.

همچنین توتم (totem)ها و سنت (tradition)های انسان معاصر دنیایی از حرمت (taboo)ها و تابوها را برگرد او تنیده، که رهایی از آن‌ها به آسانی غیر ممکن می‌نماید. تا جایی که او چنان ماری، به دست مارگیر اسیر است. در نتیجه نمی‌تواند از خط قرمزها و دایره‌ی مفروض مارگیر پا فراتر نهد و عوارض ناشی از آن را بپذیرد. چنین دیدگاهی موجب می‌شود که انسان نخواهد و یا نتواند به آسانی گذشته‌ی خویش را در دوره‌های جامعه‌ی آغازین مطالعه نماید. بنا بر این تلاش می‌کند تا با

^۷ - فروید، زیگموند: تمدن و ناخشنودیهای آن، ترجمه‌ی خسرو همایون‌پور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴،

ص ۶۰.

^۸ - پیشین: ص ۶۰.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

لطایف‌الحیل گذشته‌ی تاریخی خویش را به هیچ انگارد و یا حد اقل با فرافکنی (Projection) دامن خود و خودی‌ها را از لکه‌های این گناهان پاک نماید. او که با نگاه امروزی به دیروز می‌نگرد، می‌بیند که «پيله بابایان»^۹ و نخستین انسان‌های جغرافیای قومی او چهارچوب‌های مشروع دیواره‌ی فرهنگی را نشناخته‌اند و از دایره‌ی حریم‌ها فراتر رفته‌اند. بنا بر این با خود می‌اندیشد که آنان همراه با عصیان خویش مرز «شایست»‌ها را درنور دیده، گرفتار «ناشایست» شده‌اند. او با چنین زاویه دیدی به ظاهر دودمان خود را با همین ترفندها از ضرورت‌های تاریخی (Historical necessities) می‌رهاند. تا در دنیای امروز، با نگاه و دیدگاه انسان امروزی متهم نگردد. روشن و واضح است که کلیه‌ی جامعه‌های نخستین چنین تجربه‌هایی را در زندگی آغازین خویش آزموده‌اند. تجربه‌هایی که تا قرن‌ها می‌توانسته نفوذ و حضور خود را به مثابه‌ی سنتی نیکو در جامعه حفظ نماید و مثبت ارزیابی گردد.

برخلاف اصراری که روشنفکران زرتشتی در انکار همسرگزینی از محارم در آیین خویش به عمل می‌آورند، بر پایه‌ی گزاره‌های اوستای متقدم و ادبیات به جا مانده از مجموعه‌ی این آیین در ایران و هند و حتا گزارش‌های دقیقی و فردوسی همه بر وجود چنین رسمی در ایران حکایت دارد. در ضمن زرتشتیان معاصر که خود را میراث‌دار آیین و باور ایرانی می‌دانند بیش از همه در مقابله با ادیان معارض به چنین راهکار غیر علمی دست می‌یازند، تا بخواهند با اقدامی پیش‌گیرانه پاک‌دامنی هم‌دینان و هم‌میهنان خویش را به ثبوت برسانند که به طبع چنین رویکردی فاقد وجهت علمی خواهد بود.

چنانکه "فرهنگ مهر" در اثر پژوهشی خود به نام "دیدنی نو از دینی کهن (فلسفه زرتشت)" ، از چنین رویه‌ای پیروی نموده است. او همراه با کلی‌گویی و یک‌سویه‌نگری، گزاره‌های تاریخی را وامی‌نهد و از حریم موهوم آیین‌مداری خود به

^۹ - تعبیری برگرفته از جلال‌الدین بلخی: پيله‌بابایان‌تان را آن زمان - دادم از توفان و از موجش امان

دفاع برمی‌خیزد. همچنین نویسنده‌ی کتاب یاد شده متأسفانه اصل را بر این قراردادده است که چون آیین زرتشت در طول دوره‌های گوناگون تاریخی دین عامه‌ی ایرانیان بوده، در نتیجه هرگونه کیش و آیین (religion) برخاسته در جغرافیای ایران را، دینی زرتشتی تصور می‌کند. تا آنجا که خود را محق می‌بیند تا بر پایه‌ی بینش دینی به ستیزه با کسانی برخیزد که در حریم خیالی او گام برمی‌دارند. بر این اساس در پژوهش یاد شده کلیه‌ی نفی و تأییدها به اتکای منطق غیر تجربی و قیاسی طرح می‌گردند.

اما فرهنگ مهر با تمسک به برخی گزاره‌های غیر مستند تاریخی و با اتکال به شیوه‌های مصادره به مطلوب، دانسته و به عمد حقایق تاریخی را نادیده می‌گیرد و به آسانی بر پدیده‌های مسلم و روشن تاریخی چشمان خود را می‌بندد. در نتیجه هر گونه همسرگزینی از محارم، چندهمسری و نکاح موقت را در ایران باستان انکار می‌کند و منتفی می‌داند.

او با ذکر مأخذی از هرودت یادآور شده است، کمبوجیه از موبدی می‌پرسد که آیا او می‌تواند با خواهرش ازدواج نماید؟ ولی موبد پاسخ می‌دهد: «پادشاه مافوق قانون‌اند.»^{۱۰} فرهنگ مهر از این پاسخ نتیجه می‌گیرد که موبد از ترس نخواستگی است به پادشاه جواب منفی بدهد. در عین حال شاه را نیز به طور ضمنی از این عمل بازداشته است. متأسفانه چنین استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌هایی به هیچ وجه منطقی به نظر نمی‌رسند. چون بر خلاف نظر نویسنده ذکر تاریخی و طرح پرسش‌های اینچنینی از سوی کمبوجیه، بر ازدواج درون خانوادگی (endogamy) در زمان هخامنشیان مهر تایید می‌گذارد. شک و شبهه‌ای هم که در روایت مذکور برای پرسش از موبد به چشم می‌خورد می‌تواند به دلیل حضور باورهای مخالف و معارض با طیف همسو در سطح جامعه، شکل گرفته باشد.

^{۱۰} - مهر، فرهنگ: دیدی نو از دینی کهن (فلسفه زرتشت)، تهران، جامی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹.

تثلیثِ بهمَن، همای و داراب

با این همه بررسی‌های تاریخی نه فقط ازدواج کمبوجیه با خواهرش آتوسا را تأیید می‌کند بل که گویای آن است که چند همسری (polygamy) و ازدواج خونی حداقل بین پادشاهان هخامنشی امری رایج و متداول شمرده می‌شد.^{۱۱}

مستندات کافی نیز بر این مهم گواهی دارند که: «اگرچه رسم ازدواج با محارم درجه اول بویژه با مادران و خواهران، ظاهراً از هزاره‌ی سوم پیش از میلاد در میان توده‌های خلق منسوخ شده، ولی به شهادت مدارک بسیاری، این سنت نزد بزرگان، اشراف و شاهان باقی مانده و حتی تا انقراض شاهنشاهی ساسانی، به مقیاس محدودتری محفوظ مانده است.»^{۱۲}

هر چند به دلیل عدم شکل‌گیری خانواده به مفهوم امروزی آن در جامعه‌های نخستین، جفت‌گزینی از محارم غیر قابل انکار می‌نماید، ولی مطالعه‌ی جامعه‌ها از نوسنگی تا دوره‌های اخیر گواه بر این دارد که همسرگزینی یا جفت‌یابی از محارم و خودی‌ها تا امروز نیز همچنان پایدار و پابرجاست و به اشکال مختلف تحت پوشش‌های گوناگون اخلاقی و دینی از طرف گروه‌های انسانی خاص مورد حمایت قرار می‌گیرد.

با این همه بنا به حضور و نفوذ دیدگاه‌های آیینی و قوم‌مدارانه، بر پهنه‌ی فلات، ساکنان امروزی آن از همسرگزینی‌های درون خانوادگی پدرانشان شرم دارند. همچنان که بر پایه‌ی ادبیات و مستندات به جا مانده از ادیان ایرانی، سنت ازدواج درون خانوادگی ایرانیان در دوره‌های تاریخی مختلف قابل کتمان نیست. تا آنجا که ادبیات ارزشمندی برای آن فراهم آمده که در رویکردهای متفاوت پژوهشی می‌تواند مورد بهره‌برداری قرار گیرد. اگر چه هدف و حوصله‌ی ما نمایه‌سازی و احصای چنین مواردی نیست اما شاید نگاهی هرچند گذرا به برخی از این آثار بی‌فایده نباشد:

۱۱- نگاه کنید به: در تاریکی هزاره‌ها، ایرج اسکندری، به کوشش علی دهباشی، تهران، قطره، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴.

۱۲- پیشین: ص ۱۱۳-۱۱۴.

الف - ویس و رامین اثر منظوم فخرالدین اسعد گرگانی شاعر قرن پنجم، داستانی است که به ظاهر به دوره‌ی اشکانیان مربوط می‌شود. منظومه‌ی ویس و رامین داستان دلدادگی برادر و خواهری به نام ویس و ویرو است که با وساطت موبدی به همسری هم در می‌آیند. اصل داستان نیز به زبان پهلوی در اختیار شاعر بوده است. در همین راستا صادق هدایت در گفتاری که در یکی از مجموعه‌های ویس و رامین آورده‌اند، رسم "خویتودس" را ازدواج بین خویشان تعبیر نموده، جانبدارانه یادآور می‌شود: «شک است این رسم در زمان ساسانیان عمومیت داشته باشد.» که دیدگاه متقنی است. دیدگاهی که رسم "خویتودس" را در زمان ساسانیان غیر مستقیم مورد تایید قرار می‌دهد.^{۱۳}

گفتنی است که هدایت به عنوان یکی از مترجمان آثار زبان پهلوی بیش از همه با آیین خویتودس آشنایی داشت. ولی روشنگری جانبدارانه‌ی او موجب می‌گردد تا وسعت و ابعاد تاریخی موضوع را نادیده انگارد. چنانکه در برگردان او از گزارش "زند و هومن یسن" گفته می‌شود: «اشوترین (مرد) آن باشد که به‌دین مزدیسنان باشد، دین "خویتودس" به دودمان او رود.»^{۱۴}

ب - از داستان ازدواج بهمن با دخترش همای، نخست دقیقی و سپس فردوسی یاد نموده‌اند. دقیقی در این رابطه می‌گوید: «عجم را چنین بود آیین و داد.»^{۱۵} فردوسی نیز متأثر از دقیقی می‌سراید: «پدر برپذیرفتش از نیکوئی / بدان دین که خوانی همی پهلوی.»^{۱۶} دانشی‌مرد فرزانه محمد معین به استناد فرموده‌ی "ندکه" که

^{۱۳} - اسعد گرگانی، فخرالدین: ویس و رامین با دو گفتار از مینورسکی و هدایت، تصحیح محمد روشن، تهران، صدای معاصر، ۱۳۸۱، ص ۳۹۸.

^{۱۴} - هدایت، صادق: زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان، تهران، آزادمهر، ۱۳۸۴، ۵/۵.

^{۱۵} - معین، محمد: مزدیسنا و ادب پارسی، بکوشش مهدخت معین، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ج ۲، ص

۲۸.

^{۱۶} - فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، تصحیح ژول مول، تهران، جیبی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۹.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

توضیح دقیقی را «قرینه‌ای بر مذهب او» به حساب می‌آورد، با ذکر مصرع دوم بیت مذکور، به درستی یادآور می‌شود که: «...تفاوتی بین ایندو نتوان گذاشت.»^{۱۷}

ج- در یسنا فرگرد ۲۸ «هوائت - واداذا» یا همان ازدواج خونی «بزرگترین، بهترین و برترین چیزی که اهورایی و زرتشتی است»^{۱۸} شمرده می‌شود. این موضوع هفت بار در اوستا ستوده شده است.

د- در "ارداویرافنامه"، آمده است: «ویراز هفت خواهر داشت و هر هفت خواهر برای ویراز همچون زن بودند.»^{۱۹}

ه- "گردیه" خواهر بهرام چوبین به همسری او درآمد. او در کلیه‌ی جنگ‌های بهرام با خسرو پرویز، مشارکت فعال داشت. بهرام چوبینه در آغوش همسر (خواهر) خویش جان سپرد. سپس "گردیه" خواستگاران فراوانی را پشت سر گذاشت، تا در نهایت با کمال ناباوری همسری خسرو پرویز را پذیرفت. «داستان بهرام چوبینه» نوشته‌ی "آرتور کریستن‌سن" ایران‌شناس دانمارکی در همین راستا پژوهشی خواندنی است که نویسنده با استفاده از منابع متعدد، داستان آن را تحریر نموده است.^{۲۰}

و- "خویتوک‌دس"، "خویت‌ودته" یا "ختوک‌دس" که در ادبیات زردشتی به عنوان ازدواج مقدس به وفور از آن نام برده می‌شود، هرچند به باور برخی پژوهشگران اصالت آن در آیین زرتشتی مورد تردید قرار می‌گیرد ولی انکار تاریخی چنین رسمی بین ایرانیان ممکن نیست. این پژوهشگران بیش‌تر به انگیزه‌ی اصلاح دینی همسرگزینی خانوادگی را در اصل و ذات آیین زرتشتی منتفی می‌دانند و آن را به

^{۱۷}- معین، محمد: پیشین، ص ۲۸.

^{۱۸}- اسکندری، ایرج: پیشین، ص ۱۱۲.

^{۱۹}- اردویراف‌نامه (ارداویراف‌نامه) متن پهلوی، حرف‌نویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه فیلیپ ژینو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۸۲، ص ۴۶.

^{۲۰}- نگاه کنید به: داستان بهرام چوبین، آرتور کریستن‌سن، ترجمه‌ی منیژه احدزادگان آهنی، تهران، طهوری، ۱۳۸۳.

آیین‌های مغان و زروانی منتسب می‌نمایند.^{۲۱} اما برای ما هیچ اصرار و ابرامی در کار نخواهد بود که نسبت به پیروان دین و آیین خاصی لجاجتی به خرج داده شود تا همسرگزینی خانوایی به احکام دینی آنان منسوب گردد. برای تاکید بر این نکته کافی است فقط تأیید شود چنین رسمی بین جامعه‌های ایرانی و ساکنان فلات از سده‌های گذشته تا دوره‌های اخیر وجود داشته است. چیزی که به هیچ‌وجه از منظر تاریخی نمی‌تواند انکار گردد.

ز- "هوتس" خواهر و همسر گشتاسب کیانی است. در "یادگار زریران" هم از زبان گشتاسب آمده است: «...آن هوتس که مرا خواهر و زن است...»^{۲۲}

ح- در سنگ‌نوشته‌ی "کرتیر" در نقش رستم نیز به کلیدواژه‌ی "خویشاوند پیوندی" و "زناشویی با خویشان نزدیک" برمی‌خوریم.^{۲۳}

ط- "روایت امید اشوهیشتان"، کتابی است که در قرن چهارم هجری اشوهیشتان آن را به پهلوی نگاشته است. نسخه‌ی خطی آن از قرن هفده‌ی میلادی موجود می‌باشد. کتاب مذکور چیزی از نوع «رساله‌های عملیه‌ی زردشتیان است، که به تازگی آن را به زبان فارسی برگردانده‌اند. این کتاب چهل و چهار پرسش و پاسخ را در بر می‌گیرد. به منظور ایضاح بیش‌تر، پاسخ‌های ۲۷ و ۲۸ کتاب مذکور بدون کم و کاست در این‌جا آورده می‌شود:

«پاسخ ۲۷...هرگاه کسی بر مبنا و نیت ثواب مشترک با کسی که برای اقدام "ازدواج با محرم" به او پول پرداخت نماید، به چنین ازدواجی رضایت دهد، ثواب هردوی آنان برابر خواهد بود. اما آن کسی که عملاً آن را صورت داده امتیاز بیشتری درعالم ملکوت خواهد داشت ... قدر مسلم این است که اگرعامل این ازدواج از قبل همه‌ی ثوابکاران، بهشت رفتنی بوده باشد، با این عمل خیر حتماً مقام والاتری را هم کسب

^{۲۱}- کومن، فرانتس: آیین پرمز و راز میتراپی "اسرار آیین میترا"، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران، بهجت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳.

^{۲۲}- به نقل از: حماسه‌ی ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، جلیل دوستخواه، تهران، آگه، ص ۳۳۱.

^{۲۳}- پیشین .

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

خواهد نمود... پاسخ ۲۸ "ازدواج با محرم" با هر یک از سه (مادر، خواهر و دختر)، قطع نظر از سن، ازدواج کامل محسوب می‌شود به این جهت اگر هم فرزندی به وجود نیاید ثواب این ازدواج کاهش نمی‌پذیرد.^{۲۴}

ی- در بندهش آورده‌اند: «از جم و جمگ که او را خواهر (بود)، جفتی مرد و زن زاده شد، که با هم زن و شوی بودند.»^{۲۵}

ولی در نمونه‌ی مورد نظر ما، بهمن پسر اسفندیار پس از قتل پدر به دست رستم، به خونخواهی او راهی زابلستان می‌شود. او زال را به بند می‌کشد اما فرامرز فرزند رستم به مقابله برمی‌خیزد و زخم برمی‌دارد. سپس گرفتار می‌آید و به طرز فجیعی به قتل می‌رسد. در نهایت بهمن زال را از زندان رها می‌کند، ولی زال را به تاراج می‌برد و باز می‌گردد.

بهمن پس از بازگشت، دختر خود همای (هماک) را به همسری برگزید. در نتیجه پسرش ساسان شاید به دلیل اینکه برای جلوس بر تخت پادشاهی دیگر امیدی به پدر نداشت، برای همیشه او را ترک نمود. اما همای از پدر آبستن شد حتا پس از فوت پدر بنا به سفارش او به تخت نشست. چون فرزند تولد یافت، مادرش او (داراب) را در صندوقی پر از گوهر به آب سپرد و به اطرافیانش نیز گفت فرزند مرده است.

سپس زن و شویی گازلُ داراب را از آب گرفتند و کودک با خوشحالی و شادمانی آنان پرورش یافت و بالید. ولی پس از بلوغ به شغل و کار مرد گازلُ تمکین ننمود و به سپاهیگری دل بست. تا ضمن جنگاوری رشد کرد و به فرماندهی رسید. در نهایت داراب به وسیله‌ی «رشنواد» فرمانده و سردار سپاه همای شناخته شد تا بنا به خواست همای، فرزندش بر سریر پادشاهی جلوس نمود.^{۲۶}

^{۲۴}- امید اشوهیشتان: روایت امید اشوهیشتان متعلق به سده‌ی چهارم هجری، تدوین، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی زهت صفای اصفهانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶، ص ۱۶۵.

^{۲۵}- فرنیغ دادگی: بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۸۵، ص ۱۴۹.

^{۲۶}- نگاه کنید به: شاهنامه، پیشین، ج ۵.

داستان داراب، روایت قرآن از زندگی موسا را به ذهن انسان تداعی می‌کند. چون در همسانی آن‌ها وجوه مشترک فراوانی به چشم می‌خورد که از دیدگاه نمادین حایز اهمیت‌اند. تا آنجا که همسانی و توارد داستان داراب (دارا+آب) با موسا به هیچ‌وجه نمی‌تواند مورد تردید قرار گیرد. هر دو منتسب به "آب" اند و هر دو در صندوقی قیراندود نهاده می‌شوند که از روزنی به بیرون راه دارد. همچنین نقش گازر را در داستان موسا به فرعون سپرده‌اند که محیط زندگی هر دو از دنیای پرنقش و نگاری حکایت دارد.

همچنین موسا و داراب برای دستیابی به دنیای جدید و تولدی دوباره مجبور می‌شوند در صندوقی تاریک قرار گیرند که با روزنی به جهان خارج ارتباط دارد. صندوق، همان فضای زهدان مادر یا ظلمت شب را به یادمان می‌آورد. آنان چاره‌ای ندارند که برای رسیدن به جهان رنگارنگ هستی، ظلمات شبگونه‌ی زهدان را دوباره پشت سر بگذارند؛ تا به روشنای روز راه یابند. رودخانه نیز چیزی غیر از همان زهدان نیست که به مثابه‌ی نماد حرکت، جوشش، زندگی جاودانه و اصل و اصالت، آنان را به ساحل زندگی و حیات دوباره باز می‌گرداند.

صندوق قیراندود از طرفی سازه‌ی تابوت را نیز در آیین‌های باستانی تداعی می‌نماید. چون به استناد روایت فردوسی از مرگ رستم، می‌توان نتیجه گرفت که ایرانیان مرده را در تابوت قیراندود قرار می‌دادند و پس از آن به دخمه می‌سپردند:

یکی نغز تابوت کردند ساج / برو میخ زرین و پیکر ز عاج

همه درزها را گرفته بقیر / برآلوده بر قیر مشک و عبیر^{۲۷}

سوازی از این، "مها بهاراتا- مهابهاراتا" استوره‌ای هندی است که در آن از مادر باکره‌ای پسری به نام کارنا (کارنا=قارن) متولد می‌شود. این فرزند گوشواره‌ای طلائی به گوش داشت و مادر "کارنا" پس از تولدش او را در سبدی نهاده به گنگ سپرد. سپس ازابهرانی او را یافت و با همدلی همسر خویش بزرگش نمود. تا "کارنا" جنگاور

^{۲۷} - فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، تهران، جیبی، ۱۳۶۳، جلد چهارم، ۶-۴۳۰۵.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

مشهوری شد و از سوی مادر، به دلیل گوشواره‌ای که به گوش داشت شناسایی گردید.^{۲۸}

ضمن آنکه زندگی سارگن هم توسط خودش در کتیبه‌ای اینگونه توصیف می‌گردد: «او (مادرم) دور از چشم دیگران مرا به دنیا آورد و داخل سبدی جگن‌پوش قرار داد و روزن آن را قیراندود کرد و در آب رودخانه افکند... آکی هدایت کننده‌ی آب مرا همچون پسر خویش تربیت کرد.»^{۲۹}

^{۲۸}- ترقی، گلی: بزرگ بانوی هستی اسطوره، نماد، صورازلی، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶.

^{۲۹}- فروید، زیگموند: موسا و یکتاپرستی، ترجمه‌ی هورا رهبری، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۷، ص ۲۱.

تثلیث (the Trinity)

زروان را شاید بتوان نخستین صورت ازلی (archetype) مردمان فلات تصور نمود یا به عبارتی دیگر زروان نخستین صورت ازلی مردمانی است که هنوز هم در جای جای فراختای فلات ایران می‌زیند. گرچه زروان نمادی از جاودانگی را به ذهن متبادر می‌کند که نمی‌تواند با مفهوم ایجابی زمان سازگار باشد، ولی با حضور زروان، هستی، زمان و دوره‌ی زروانی آغاز می‌گردد. با تمامی این احوال در ادبیات زروانی، زمان با پیدایی اهورامزدا و اهریمن در جهان هستی آغاز می‌شود. پس به این اعتبار «نه قبل از آفرینش زمان کرانه‌مند و نه بعد از انقضای آن، خداوند (زروان) نمی‌تواند جوهره‌ی بی‌کرانه‌اش را بشناسد.»^{۳۰}

زمان به طبع مکان را در بر می‌گیرد، چراکه زمان بدون مکان قابل تصور نیست. همچنان که مکان نیز بدون زمان در پندار نمی‌گنجد. پس زمان و مکان حامل و محمول و فرزند توأمان به حساب می‌آیند. مقوله‌ی زروان پدیده‌ای از نوع "ماده" و "ایده" نیست که گفته شود کدام را بر دیگری تقدم و تأخر خواهد بود. به ظاهر اصل "علیت" (causality) و «چون و چرا»^{۳۱} جویی به اندرونی زروان راهی ندارد. در عین حال زروان شروع آغازین صورت‌های ازلی ماست. چون پیدایش زمان و مکان با حضور زروان آغاز می‌گردد. با این همه زروان بی‌زمانی و بی‌مکانی، جاودانگی و بی‌کرانگی را توأمان در بر می‌گیرد. چیزی که تصور فلسفی آن امری محال می‌نماید.

^{۳۰}- زرن، آر.سی: طلوع و غروب زردشتی‌گری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴، ص ۴۱۷.

^{۳۱}- برگرفته از ناصر خسرو: چون و چرا عدوی توست ایرا / چون و چرا همی‌کنندت رسوا

در آثار به جا مانده از ادبیات زرتشتی، زروان را به زروان کرانه‌مند و بی‌کرانه تقسیم نموده‌اند که به این طریق زروان باید هم در مکان و هم در لامکان حضور داشته باشد. تصویری که با دیدگاه منطقی به چالش برمی‌خیزد و غیر ممکن به نظر می‌رسد. در زاداسپرم و بندهشن آورده‌اند: «هرمز به یاری زروان بی‌کرانه، زروان کرانه‌مند را آفرید.»^{۳۲} با این حال چون ازلیت فلسفی با ازلیت استوره‌ای قابل قیاس نیست، به‌تر آن خواهد بود که با نگاه استوره‌ای به موضوع نگریسته شود.

آمیختگی آیین زروان با آیین‌های دیگر به خصوص کیش آیین‌های زرتشتی شرایطی را فراهم می‌بیند که سخن گفتن از آن به شکل آیینی مستقل، مشکل به نظر می‌رسد. در نتیجه ارایه‌ی تصویری یگانه از آن در زرتشتی‌گری قدیم و اخیر، آسان نخواهد بود. چنانکه در دوره‌ی ساسانی به جای "تثلیث گاهانی هرمز - سپندمینو - اهریمن" با ثنویت اوستای جدید "هرمز (= سپندمینو) - اهریمن"، می‌توان به تثلیث تازه‌ای دست یافت که «زروان - هرمز - اهریمن»^{۳۳} نام می‌گیرد. همان چیزی که در آغاز پیدایی زروان بر آن تأکید می‌گردد. حتا همراه با نشانه‌های به جا مانده از این آیین، تأویل آن چندان مشکل به نظر نمی‌رسد.

با این همه، جالب این‌جاست که در کلیه‌ی نمایه‌های تثلیث از ایران باستان، جای زن (ماده) را اهریمن گرفته است. چیزی که به هیچ‌وجه امری تصادفی نمی‌تواند باشد. چون در صورت‌های ازلی (archetypes) ایرانی، زن و اهریمن را برابر نهاده‌اند. حتا برای زن چه در آیین زرتشتی و چه در آیین میتراپی جایگاهی چون مرد (نر) در کار نیست و به راحتی اهریمن را جای او می‌نشانند. یونگ نیز بر همین پایه به درستی یادآور می‌شود که آیین میترا (مهر) «برای زن هیچگونه جلوه و تعیین فوق طبیعی قابل نیست.»^{۳۴} بر اساس چنین باورهایی در مهرابه‌های میتراپی فقط مردان حضور دارند و غسل تعمید می‌شوند. اما همین کهن‌الگوها به وجهی دیگر پس

^{۳۲} بهار، مهرداد: ادیان آسیایی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۴، ص ۶۲.

^{۳۳} پیشین: ص ۵۵.

^{۳۴} یونگ، کارل گوستاو: پاسخ به ایوب، تهران، جامی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۹.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

از پیدایش اسلام نیز به زندگی‌اش در باورهای مردم ادامه می‌دهد. چنین باوری حتا در معماری معابد نیز قابل رؤیت است. زیرا زنان در فضای عمومی معابد جایگاهی ندارند، در پستوها یا فضای بیرونی معبد نشاند می‌شوند، خاموش و نادیدنی؛ همچنان که اهریمن. ضمن آنکه اهریمن بر گوشه‌ی سوم تثلیث ایرانی می‌نشیند. جایگاهی که به واقع می‌باید به سپندارمذ سپرده می‌شد. سپندارمذی که مسیحیان، مریم را با او برابر نهاده‌اند.

بر این اساس، نزد عارفان ما، نقش زنانه‌ی اهریمن را هم "نفس" پر می‌کند:

آن یکی از خشم مادر را بکشت / هم به زخم خنجر و هم زخم مشت

نفس توست آن مادر بدخاصیت / که فساد اوست در هر ناحیت

هین بکش او را که بهر آن دنی / هر دمی قصد عزیزی می‌کنی^{۳۵}

همچنین جلال‌الدین محمد بلخی نفس انسان‌ها را حسب کارکرد آن با خلق و خوی جانوران و حیوانات مختلف می‌سنجد و نشانه‌گذاری می‌کند. عارفان دیگر نیز همچون او، باهمین رویکرد از نماد خرس، مار، گرگ، خوک و... بهره می‌گیرند و قصه می‌پردازند. در همین راستا یونگ معتقد است: «مادر نماد لبیدوست و فرزند نرینه، به طور ناخودآگاه میل به بازگشت و یکی‌شدن با او را دارد. اما آمیزش با محرم گناهی بزرگ است و مادر به عنوان نیرویی اغوا کننده چهره‌ای هیولایی می‌یابد، و در قالب پلنگ و اژدها و گوری بلعنده به ادراک خودآگاهی می‌آید.»^{۳۶}

نفس اژدها ست او کی مرده است / از غم بی‌آلتی افسرده است^{۳۷}

به طبع، عارف و سالک ایرانی با اتکا به همین منطق و بنا به ماهیت دوگانه‌ی مادر از خرد و خودآگاهی می‌گریزد و از آن برائت می‌جوید. در همین راستا شبلی در مورد حلاج می‌گوید: «حلاج و من مشرب واحدی داشتیم، در صورتی که من برخلاف او،

^{۳۵}- بلخی، جلال‌الدین محمد: مثنوی معنوی، بسعی و اهتمام رینولدالین نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶، دفتر دوم، بیت ۷۷۶ الخ.

^{۳۶}- بر گرفته از: گلی ترقی، مقاله صورت ازلی زن یا اصل مادینه‌ی هستی، کتاب الفبا، ج ۵، ص ۸۹.

^{۳۷}- بلخی، جلال‌الدین محمد: پیشین، دفتر دوم، بیت ۳۲۰۰.

آن را نهان داشتم. جنون من، مرا رهانید و روشن‌بینی او، او را به نابودی کشانید. «

۳۸

در نتیجه خودآگاهی، بیداری و خردپذیری (Rationality) برای فرزند نرینه خطرناک خواهد بود. چون خودآگاهی رؤیای مادر را در او زنده می‌کند؛ رؤیای ازدواجی مقدس و همسرگزینی از محارم. بنا بر این عارف با خود می‌جنگد تا از طبیعت و نفس خود بگریزد. پس او علی‌رغم میل طبیعی و فطرت خویش عقل و آگاهی را وامی‌گذارد. چنانکه جلال‌الدین بلخی توصیه می‌کنند:

بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید / تا خطاب ارجعی ربک شوید^{۳۹}

لازم به یادآوری است که مادر در ناخودآگاه، آرزوی فطری و طبیعی فرزند را مستجاب می‌کند، ولی فرزند به منظور اینکه به گناه وصلت با مادر گرفتارنشود در خودآگاه خویش از آن دوری می‌جوید. ازدواج مقدس به واقع محصول طبیعی خردباوری و خودآگاهی به حساب می‌آید و نتیجه‌ی وحدت اضداد خواهد بود. این پدیده همان وحدت و آمیزش انسان است با اژدهای درون (نفس) خویش که در ادبیات غنایی ما از آن به نفس (مادر) تعبیر شده است. «این مرحله، آیین تشرف به مراسم سری و زایش دوباره را نیز در برمی‌گیرد، زیرا پیدایش آگاهی در حکم بنیاد فرهنگ است.»^{۴۰}

بنا بر این ازدواج مقدس از "وحدت ضدین" ناشی می‌شود، وحدتی که محال به نظر می‌رسد. اما نتیجه‌ی چنین وحدتی، تولد قهرمان خواهد بود که در عرفان ما نیز از آن به وحدت روحانی انسان با نفس خویش (مادر) تعبیر می‌گردد. همان جایی که عاشق و معشوق درهم تنیده می‌شوند و به وحدت می‌رسند. چنانکه انال‌الحق گوئی‌های آنان را نیز می‌توان بر همین پایه بررسی نمود.

^{۳۸} - ماسینیون، لویی: مصایب حلاج عارف بزرگ قرن چهارم هجری، تهران، جامی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۲.

^{۳۹} - بلخی، جلال‌الدین محمد: پیشین، دفتر اول، بیت ۵۶۸ و همچنین در مورد «ارجعی ربک» نگاه

کنید به: قرآن، سوره‌ی فجر، آیه‌های ۲۷-۳۰.

^{۴۰} - شایگان، داریوش: بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰.

در ضمن فروید در تاویل و تحلیل برآیند تولد قهرمان، از اتو رانک (Otto rank) کمک می‌گیرد. هرچند "رانک" در جهتی مخالف با او گام برمی‌دارد. ولی فروید تعبیر و تاویل او را از "ازدواج مقدس" و "تولد قهرمان" می‌ستاید. رانک به اتکا و اعتبار آموزه‌های هم‌سلک سابق خویش ویژگی‌های استوره‌هایی از این دست را دسته‌بندی می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که در این گونه داستان‌ها، قهرمان فرزند افراد فرادست جامعه است که در طبیعت رها می‌شود تا آنکه حیوانات و یا افراد فرودست (مثل چوپانان) آنان را بزرگ می‌کنند. سپس آنان پس از بلوغ، مادر را می‌شناسند و از پدر انتقام می‌گیرند تا جایگاه اصلی و واقعی خویش را می‌یابند.^{۴۱}

شاهنامه، استوره‌ها و افسانه‌های عامیانه‌ی ما نمونه‌های فراوانی از قهرمانانی را معرفی می‌کنند که بر پایه‌ی دیدگاه رانک و فروید توصیف شده‌اند. همچنان که ادبیات منظوم و غیرمنظوم حماسی و روایی و یا غنایی و عاشقانه‌ی ما نیز مشحون از افسانه‌ها و داستان‌هایی است که با هدف‌گذاری‌های متفاوت بر همین پایه انسجام یافته‌اند.

ضمن آنکه برای ذهن آکادمیک و مدرسی امروز که نشان تثلیث را با سابقه‌ای ذهنی در غرب می‌جوید دشوار خواهد بود تا واگویی‌هایی از نشان شرقی و آن هم ایرانی تثلیث را باور کند، گر چه خاستگاه این اندیشه در آغاز هم شرق میانه بوده باشد.

اما فردوسی در روایت و گزارش خویش از تثلیث بهمن، هما و داراب، از افسانه و استوره به تاریخ و واقعیت راه می‌برد. در این داستان نیز همچون داستان‌های دیگر، گرچه فردوسی خود را راوی صرف معرفی می‌کند و می‌شناساند که به ظاهر هیچ گونه دخل و تصرفی در نظم روایت‌ها به خرج نداده، اما همین چهارچوب‌های متصور و موجود کافی است تا ادعا شود روایت یاد شده به طور کامل با ساختار و جوانب موضوع تثلیث همخوانی دارد. در ضمن شاید برای عده‌ای هم خوشایند و مطلوب

^{۴۱} - نگاه کنید به : موسا و یکتاپرستی، زیگموند فروید، ترجمه هورا رهبری، تهران، فرهنگ صبا،

نباشد که با چنین رویکردی به داستان مذکور نگریسته شود و یا بخواهند با چنین دیدگاهی از حریم به ظاهر ملی و قومی خودشان دفاع نمایند. دیدگاهی که طیف وسیعی از دین‌مداران وطنی نیز هرچند در تنازع با ملی‌گرایان بوده باشند، مدافع آن‌اند. متأسفانه در این راستا هر دو گروه در چنبره‌ی واپس‌گرایانه‌ی گرفتار آمده‌اند. آنان با دانش بشری تا آنجا پیش می‌آیند که دنیای کوچک قومی و آیینی آنان را تفسیر کند. در نتیجه هرگز نمی‌توانند از کلیت داده‌ها و آموزه‌های بشری تمکین نمایند.

به طبع بخش وسیعی از علایق و آرزوهای ما از مفاهیمی بهره گرفته‌اند که از گذشته‌های دور بر ذهن پدران ما انباشته شده‌اند. همین مفاهیم از طریق "پيله بابایان" به باور ما تسری می‌یابند. اما دیدگاه ما از انتقال، به صرف انتقال مکتوب مفاهیم نیست بل که اکتساب و انتقال رفتاری آنان نیز مبنا قرار می‌گیرد. در نتیجه رفتار و اعمال ما نیز نمی‌تواند به تمامی منبعث از آموزه‌های عمومی انسان امروزی صورت پذیرد. زیرا در هنجار و رفتار فردی و اجتماعی ما همه جا گذشته‌ی تاریخی قوم و تبار ما نیز حضور فعال دارد و در عملکرد ما سنجیده می‌شود و به حساب می‌آید. ضمن آنکه با این دیدگاه اقوام و ملیت‌های ایرانی مردمانی منفک از جامعه بشری نخواهند بود، بل که آنان نیز بخشی تاثیرگذار یا تاثیرپذیر در فرآیند گردونه‌ی تاریخ و گذشت ایام شمرده می‌شوند.

همچنان که تثلیث نیز به سهم خویش گستره‌ی محدودی از نگاه و نگره‌ی ما را به هستی در دنیای معاصر تشکیل می‌دهد. نگاه سه بعدی و تثلیث‌گونه به هستی نیز تابعی از بینش و دانش افراد جامعه‌ی انسانی است که همواره ذهن کنجکاو ما را به خود مشغول کرده است. همیشه سه‌گانه اندیشی و سه‌گانه باوری استوره‌ای با هنجارهای انسان خردورز قابل تاویل بوده‌اند. تمامی آن‌ها نیز بدین منظور صورت پذیرفته‌اند که بتوانند با ذهن کنجکاو انسان‌ها به چون و چرایی در طبیعت و چیستان‌های هستی به‌تر پاسخ گویند.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

زیرا انسان بالای سر خویش آسمانی را می‌یابد و در گستره‌ی مقابل خود گستردگی زمین را. بین زمین و آسمان آبی هم‌فضایی است که فاصله‌ی آن، آسمان آبی را از زمین می‌گیرد. ولی در تثلیث طبیعت‌گرایانه از هستی، بنا به باور استوره‌ای انسان این‌گونه تعبیر می‌شود که آسمان پدر و خدای هستی ست. اما زمین مادر و خلأ بین این دو می‌باید با میانجی و واسطه‌ای پر شود. چنانکه در باور مسیحی این نقش را به روح‌القدس سپرده‌اند. ضمن آنکه هر چند در مسیحیت تثلیث به شکل پدر، پسر و روح‌القدس ترسیم می‌شود ولی چه بسا جای روح‌القدس نیز به مادر و زمین (سوفیا) احاله می‌گردد.

در باور استوره‌ای از تثلیث مسیحی، خداوند به رنگ طلایی، زمین یا سوفیا (روح‌القدس) به رنگ سبز و پسر به رنگ قرمز تصور می‌شود.^{۴۲} زمان فلسفی نیز از زمانی آغاز می‌گردد که پسر (آدم) حضور خویش را روی کره‌ی زمین اعلام می‌نماید. چنانکه سال مسیحی را نیز به همین منظور انتخاب نموده‌اند.

یونگ معتقد است که خاصیت مادری را در ابتدا به روح‌القدس از آن جهت نسبت داده‌اند، که به زبان یونانی و لاتینی نام سوفیا Sophia-sapientia خوانده می‌شد.^{۴۳} با این تحول کیفی روح‌القدس به مثابه‌ی میانجی بین پدر و پسر جایگاهش را به مادر می‌سپارد، که نفس و قرینه‌ی گم شده‌ی انسان (پسر) شمرده می‌شود. روح‌القدس و مادر به دلیل کیفیات نفسانی خویش هر دو سبز تصور می‌شوند. با دقت در محتوای تاریخی و فلسفی "نفس"، اثرگذاری آن در باور عمومی به‌تر روشن می‌گردد.

اما در تصور ایرانی، گرچه پدر و خداوند به رنگ طلا و طلایی آراسته می‌شود ولی طلا برخلاف نظر یونگ همیشه زرد نیست.^{۴۴} زردی در ناخودآگاه مردمان فلات از جایگاه مثبتی بهره نمی‌گیرد. چراکه در ایران از آن، به گونه‌ی تمثیلی برای بیماری و

^{۴۲} - یونگ، کارل گوستاو؛ روانشناسی و دین، ترجمه‌ی فواد روحانی، جیبی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۰.

^{۴۳} - پیشین: ص ۱۴۷-۱۴۶.

^{۴۴} - پیشین: ص ۱۹۹.

رنجوری استفاده می‌گردد. از این رو، رنگ طلا را ایرانیان "سرخ ارغوانی"^{۴۵} به حساب آورده‌اند:

گلِ مخورِ گلِ را مَخرِ گلِ را مجو / زانکه گلِ خوارست دایم زردرو
دل بخور تا دایما باشی جوان / از تجلیِ چهره‌ات چون ارغوان^{۴۶}

به همین دلیل در باور ایرانیان شیر که نماد مهر، آتش و خدا محسوب می‌گردید، سری سرخ داشت و یا سراپایش سرخ رنگ بود. در مهرپرستی نیز «کرونوس شیرسر، که خدای زمان شناخته می‌شد (زروان) کنایه و تمثیلی بود از گروه سالکانی که شیر شده بودند، یعنی به مرحله شیرمردی رسیده بودند».^{۴۷}

خواجehی شیراز می‌گوید: رنگ تزویر پیش ما نبود / شیر سرخیم و افعی سیه‌ایم^{۴۸}
جلال‌الدین بلخی نیز خورشید را سرخ می‌بیند که باور تاریخی مردم ما را نشان می‌دهد. او به درستی می‌گوید: بهترین رنگ‌ها سرخی بود / و آن ز خورشید است از
وی می‌رسد^{۴۹}

باز هم بر پایه‌ی بینش و تفکر ایرانی هفت فلز در طبیعت وجود داشت، که ناب‌ترین آن‌ها طلا بود. از همین‌رو خداوند ناب‌ترین فلزها به حساب می‌آمد که رنگ آن هم سرخ تصور می‌شد. فلزها نیز در چینش و سامان یابی رنگین خویش، از بی‌رنگی تا پررنگی در تقدم و تأخر قرار می‌گرفتند.

در گزاره‌های مرگ گیومرث (انسان نخستین) می‌خوانیم: «هنگامی که اهریمن موفق شد که مرگ را در وجود او (گیومرث) داخل کند، گیومرث به پهلوی چپ

^{۴۵} - نگاه کنید به: بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، هانری کربن، ترجمه‌ی محمود بهفروزی، تهران، جامی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۱.

^{۴۶} - بلخی، جلال‌الدین محمد: مثنوی معنوی، بسعی و اهتمام رینولدالین نیکلسون، تهران، امیرکبیر، دفتر دوم بیت ۲۴۴۳-۲۴۴۱.

^{۴۷} - کومون، فرانتس: آیین پررمز و راز میتراپی، ترجمه هاشم رضی، تهران ۱۳۸۳، ص ۱۵۶.

^{۴۸} - حافظ، شمس‌الدین: دیوان غزلیات.

^{۴۹} - جلال‌الدین محمد: مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق ه سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۸۴، ص ۲۰۴.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

افتاد... هفت فلز از جسم او بیرون آمد.^{۵۰} که هر فلز با عضوی متناسب بود. بر این اساس فلز هشتمی هم در نظر گرفته می‌شود که من ذاتی او را نشان بدهد. این فلز هشتم را نیز طلا نامیده‌اند.^{۵۱} از همین رو بینش "بهشت هشتمی" در جغرافیای ملکوتی مردمان فلات، سامان می‌یابد.

در عرفان ایرانی نیز عارف می‌خواهد از بی‌رنگی به سرخی ناب خداوندی راه پیدا کند. او می‌خواهد طلای ناب بشود و جای باری را بگیرد و انالحق بگوید. بحث از رنگ‌ها و خاصیت فلزها نیز بخشی از کیمیاگری است، که آن را از آموزه‌های مغان برگرفته‌اند. این آموزه‌ها به زندگی خود تا قرن‌ها پس از پیدایی اسلام ادامه داده‌اند. چنانکه سامانه‌ی عرفان ما را نیز بر همین پایه بنا نهاده‌اند. این سامانه هم، فقط با چنین رویکردی قابل توجه و تاویل خواهد بود. اینکه در مورد زندگی حلاج می‌نویسند که او کیمیاگری را از رازی می‌آموخت،^{۵۲} همه چیز را با آن گفته‌اند. بر این اساس، باور مادی رازی با بینش آرمان‌گرایانه‌ی حلاج و عطار چندان منافاتی ندارد. آنان هر دو به بینشی دست یافته بودند، که انسان دردمند با دستیابی به طلای ناب دانایی، از رنج هستی برهد، به جاودانگی راه یابد و به جایگاه خدا تکیه زند تا با حرکت دو سویه‌ی خویش از طریق علم و عرفان به کیمیاگری متصل شوند، و با توسل به "کیمیای هستی" تلاش نمایند به افسانه‌ی تراژیک هستی برای همیشه پایان بخشند. آنان می‌کوشیدند انسان زمینی را جای خدای آسمانی بنشانند و از این طریق به جاودانگی دست یابند.

بنا بر این عرفان و دانش ما توأمان در خفا و آشکار، ترفندی را در سر پرورده بودند که علیه پدر صورت می‌گرفت. عارفان و دانشوران پدر آسمانی را به چالش

^{۵۰}- کربن، هنری: ارض ملکوت، ترجمه‌ی ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۸۳، ص ۹۹.

^{۵۱}- پیشین.

^{۵۲}- ماسینیون، لویی: مصایب حلاج عارف شهید قرن چهارم ه ق، ترجمه‌ی ضیاءالدین دهشیری، تهران، جامی، ۱۳۸۳، ص ۸۸.

می‌طلبیدند تا با پدرکشی به شیوه‌ی ایرانی، پدر را برای همیشه از مثلث تثلیث حذف نمایند. با این امید که پسر را جای پدر مقتول بشانند.

ترفند پدرکشی ایرانیان هرچند در کلیت خویش ناکام ماند، ولی سکوت و سکون ذهن مردمان نجد را به هم ریخت. آنان در تجربه‌ی خویش آموختند که کرسی عرش می‌تواند برای انسان دست یافتنی باشد. همچنین آنان به این نتیجه رسیدند که پدر از بیم تباهی و فساد به زمین پا نمی‌گذارد. پس ما به دیدار او بشتابیم تا شاید در جایگاهی چون او قرار گیریم.

فیثاغورس که کیمیاگری را از مغان ایرانی آموخته بود^{۵۳}، واسطه‌ای برای انتقال مفاهیم هرمسی (هرمنوتیک = Hermeneutics) و تأویلی به یونانیان و غرب به حساب می‌آید. او نه فقط از نظر افلاتون و افلاتونیان ستودنی است، بل که به دلیل حضور افکار عرفانی در نکته‌نظرهای عددی و هندسی‌اش از جایگاه ویژه و دوسویه‌ای بین عارفان و دانشمندان ما نیز برخوردار می‌باشد.

اما افلاتون که دنیای مثالی خویش را به شیوه‌ی جهان مینویی زردشتی ترسیم می‌کند، متأثر از دوگانه‌گرایی ایرانی، در عمل با طرح دنیای سه‌گانه‌ای از انسان، جهان مادی و دنیای مثالی مینویی به ترمیم بینش فلسفی خویش دست می‌یازد و راهش را از استادان کلاسیک فلسفه‌ی یونان جدا می‌کند. او طرح جدیدی را در فلسفه‌ی یونانی پی ریخت که باهمین زاویه‌ی دید بیش از همه به فیثاغورس علاقه داشت. فیثاغورس از آیین معانی متأثر بود و افلاتون از آیین زرتشتی. شاید به همین دلیل نیز ذایقه‌ی علمی و عرفانی ایرانیان از عالمان و فیلسوفان یونانی بیش از همه به این دو علاقه نشان می‌دهد.

افلاتون در مکالماتش از قول تیمائوس (از پیروان فیثاغورس) می‌گوید: «غیر ممکن است دو چیز را به شکلی زیبا، بدون وجود سومی به هم مربوط کرد زیرا یک واسطه‌ی ارتباطی برای آنکه آن دو را به هم متحد کند باید وجود داشته باشد و

^{۵۳} - سپیتمان (اذکائی)، پرویز: حکیم رازی (حکمت طبیعی و نظام فلسفی)، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.

تثلیثِ بهمَن، همای و داراب

بهترین شکل این اتصال وقتی به دست می‌آید که تناسبی برقرار باشد.^{۵۴} در نظر و برنهادی حاضر، افلاتون متأثر از بینش هندسی و عددی فیثاغورس، آنچه را که به منظور دستیابی به بینش تثلیثی از هستی نیاز داشتیم، بیان نموده است. جالب آنکه افلاتون از همین نگرش عددی با ذکر "تناسب" بهره می‌گیرد، تا نتیجه بگیرد که «هرسه آنها چیزی جز یک چیز نیستند».^{۵۵}

در رابطه‌ی فیثاغورسی اعداد نیز گفته‌اند: «هرگاه دو جمله از یک سه‌تایی فیثاغورسی قابل قسمت به عددی باشند، جمله‌ی سوم نیز به همین عدد قابل تقسیم است».^{۵۶}

اگرچه از منظر بینش استوره‌ای، انسان‌های نخستین با دیدی طبیعت‌گرایانه تمام مظاهر هستی را به شکل دایره می‌دیدند، ولی با گسترش ساختار هندسی ذهن آدمی، انسان به تجربه‌های نوی دست می‌یابد. هیپوکرات هندسه‌دان قرن پنجم پیش از میلاد ثابت کرد: «سطح دایره برابر است با مثلثی با قاعده‌ای برابر محیط دایره و ارتفاعی مساوی با شعاع آن».^{۵۷} او ثابت کرد، با تربیع دایره، محیط دایره به شکل مثلث تأویل و تعبیر می‌گردد. انگار ناخودآگاه هیپوکرات به کار گرفته می‌شود، تا دایره نیز مثلثی دیده شود.

یونگ ضمن توضیح اینکه در کتاب‌های حزقیال و دانیال "اشارات مبهمی" از چهار اقنوم (تربیع) وجود دارد به باب بیست و دوم کتاب خونخ اشاره می‌کند، که: «جهان تاریکی با یک عالم سفلی به چهارگودال تقسیم می‌شود... سه گودال از این چهار تاریک هستند. اما چهارمی روشن و دارای "چشمه آب شفاف" است».^{۵۸}

^{۵۴}- توبیاس دانتزیگ: میراث یونان، ترجمه‌ی عباس گرمان، تهران، توکا، ۱۳۵۶، ص ۴۹.

^{۵۵}- پیشین: ص ۴۹.

^{۵۶}- پیشین: ص ۱۰۳.

^{۵۷}- پیشین: ص ۱۱۵.

^{۵۸}- یونگ، کارل گوستاو: پاسخ به ایوب، تهران، جامی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷.

همچنین یونگ در توضیح رمز مندله (Mandala) که دایره‌ای است جادویی با اشکال هندسی گرد و چهارگوش، یادآور می‌شود: «نسبت‌های عددی یک به سه و سه به چهار نیز به آن تعلق دارد.»^{۵۹}

در ضمن چهاراقنوم هم چیزی غیر از عناصر چهارگانه‌ی آب، آتش، خاک و باد نیستند. "طبایع اربعه" نیز از همین دیدگاه قابل بررسی قرار می‌گیرند، به همانگونه که چهارموکل هم چنین عملکردی را عرضه می‌نمایند. از چهار موکل اسرافیل، عزرائیل، میکائیل و جبرئیل به تعبیر فوق فقط جبرئیل به روشنایی و به آب حیات راه دارد. همچنین گوته در فاوست از قول قهرمان نمایشنامه می‌گوید: «ما سه تن از ایشان را آورده ایم؛ چهارمی نخواست که اینجا بیاید- و او به گفته خود یگانه کسی است - که به جای همه‌شان می‌اندیشد.»^{۶۰}

^{۵۹} - پیشین.

^{۶۰} - گوته، یوهان ولفگانگ: فاوست، ترجمه‌ی م. ا. به‌آذین، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶، ص ۲۶۵.

بهمن، همای و داراب

در روایت شاهنامه از داستان بهمن، همای و داراب، افسانه و تاریخ را به هم تنیده‌اند. به عبارت دیگر در آن، استوره و تاریخ توأمان نقش می‌آفرینند. همچنان که «در شاهنامه جانشین گشتاسب گاه بهمن و گاه اردشیر نام دارد.»^{۶۱} پس فردوسی نیز چون غالب تاریخ‌گزاران، گزاره‌های هخامنشی را با روایت‌های کیانی به هم می‌آمیزد. ضمن آنکه در نگاه فردوسی آنکه با اسکندر می‌جنگد، دارا نام می‌گیرد که می‌تواند همان داریوش سوم بوده باشد. چنانکه دارا در نامه‌ی خویش به اسکندر، خود را چنین معرفی می‌کند:

ز دارای دارا، بن اردشیر / سوی قیصر، اسکندر شهرگیر^{۶۲}

داراب به روایت شاهنامه پدر داراست، اما فردوسی او را نیز "دارای دارا، بن اردشیر" می‌خواند:

یکی نامه بنبشت فرخ دبیر / ز دارای دارا، بن اردشیر^{۶۳}

بنا به همین مستندات و تشابه نام و قرابت پدری با دارا، داراب می‌باید داریوش اول (یا دوم) هخامنشی بوده باشد. اما بنا بر قراین و شواهد موجود در داستان، او از تاریخ پای فراتر می‌نهد و با مفاهیم استوره‌ای (Mythological) نزدیکی بیش‌تری دارد تا تاریخ. در ضمن چون بهمن و همای از جایگاه تاریخی روشنی سود نمی‌برند بیش‌تر با استوره همخوانی دارند تا به اعتبار نام "دارا" از پادشاهان هخامنشی شمرده

^{۶۱}- طرطوسی، ابوطاهر محمد: داراب‌نامه طرطوسی: به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص هفت (مقدمه‌ی کوششگر).

^{۶۲}- ابوالقاسم فردوسی: شاهنامه، تصحیح ژول مول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، جلد پنجم، ص ۴۲.

^{۶۳}- پیشین: ص ۳۱.

شوند. بنا بر این الگوهای رفتاری بهمن، همای و داراب با مفاهیم کلی استوره‌ها بیش‌تر همخوانی و همسانی پیدا می‌کند. چون در متن روایت، زمان و مکان خصیصه‌ی خطی خودشان را از دست می‌دهند و با انحنا و شکستگی زمانی به مفاهیمی کلی، انتزاعی و فرا- تاریخی ارتقا می‌یابند. اما با تمامی این احوال بنا به خصلت فرا- تاریخی، افسانه‌ای و استوره‌ای خویش، از مفاهیم تاریخی نیز به شکل انتزاعی بهره می‌گیرند.

بهمن فردوسی، فرزند اسفندیار است. اسفندیاری که به پیکار با رستم دست می‌یازد تا به ظاهر آیین زرتشتی را ترویج دهد. او پیکارجویی است که با تکیه به خاستگاه آیین آرمانی خویش با دشمن می‌جنگد. بهمن نیز مثل تمامی سوداگران آیینی با تناقضی آشکار ضمن باور آیینی خویش، جنگ را می‌آغازد. هرچند خونریزی و جنگ را اهورامزدا می‌نکوهد اما اسفندیار به بهانه‌ی گسترش آیین مزدیسناپی در گستره‌ی فلات به استقبال پیکار با رستم می‌رود.

بر پایه‌ی آیین زرتشت‌مدارانه‌ی اسفندیار، بهمن نیز باید از آیین پدر تبعیت نماید. چنانکه او زابلستان را به گناه بی‌گناهی مردمانش غارت می‌کند، پدرکشی را با پسرکشی فرامرز فرزند رستم برابر می‌نهد و تقاص پدر را از فرزند پس می‌گیرد. همچنین پدر رستم (زال) را با همین دیدگاه به بند می‌کشد. با چنین رویکردی علی‌رغم اینکه جنگ و خونریزی در آیین پدری‌اش توجیه‌پذیر نیست، او انتقام خون پدر را از زابلیان باز می‌ستاند.

جنگ به طبع زابیده‌ی کیش- آیین‌هایی است که با حرص و آز همخوانی دارند اما رستم که در نظام آیینی خویش جنگ را باور ندارد با حرص و آز به چالش برمی‌خیزد. بنا بر این، جنگ ناخواسته به رستم تحمیل می‌گردد. چراکه حضور او خوبی و نیکی را به همگان ارزانی می‌دارد و زیستن برای او با ارزشگذاری (valuation) نیکی‌ها و خوبی‌ها سامان می‌پذیرد. همچنان که رستم در مبارزه با شر و بدی جز آرزوی بالندگی و شکوفایی خیر و خوبی به دنبال هیچ انگیزه‌ی فردی نیست. به ظاهر جنگ اسفندیار با او، به بهانه و به دلیل عدم تمکین رستم از آیینی

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

است که به سردمداری گشتاسب پای به میدان نهاده است و اسفندیار با پرچم چنین جریان‌هایی که اندیشه‌ی گسترش آیین زرتشتی را در سر می‌پروراند، پا به عرصه‌ی نبرد گذاشته است. با این همه، رستم که از جنگ و غارت نفرت دارد، مجبور می‌شود مثل دیگر جنگاوران در پیکاری تحمیلی شرکت نماید. پیکاری که در نهایت با پیروزی نیکی و خوبی بر پلشتی و پلیدی به انجام می‌رسد.

آیا اسفندیار و فرزندش همانند رستم و زال می‌اندیشند؟ آنان با چه هدفی تیغ می‌کشند و از کدام حریم به دفاع برخاسته‌اند؟ برای آغازگر جنگ هدفی جز تاراج و نهب و غارت نمی‌تواند در کار باشد، همان چیزی که بهمن چنان کرد. آغازگر جنگ برای کسی حریم نمی‌شناسد. چون حریم همگان حریم شخصی و ملک طلق اوست. زال و رستم از سویی و اسفندیار و بهمن از دیگرسو، حد اقل در شاهنامه چنین نموده شده‌اند.

بهمن که با مرگ پدر احساس اختگی (castration) می‌کند، ناکامی (Frustration) و محرومیت (Privation) بر ذهن او سایه می‌اندازد. پذیرش حقارت برایش قابل تحمل نیست. حقارت بهمن حقارتی است که بر دوش قوم و دوده‌ی او نیز سنگینی می‌کند. حتا تبار اسفندیار نیز که پدرشان را از دست داده‌اند، در موضع تحقیرشده‌ای قرار دارند. زیرا بهمن اسفندیار و دودمان و خاندان او با این واقعیت ملموس در تعارض قرار می‌گیرند که رستم با قتل و کشتن اسفندیار مشروعیت پدری، ارزش و اعتبار نیاپرستی (ancestor-worship) و خداگونگی اسفندیار و قومشان را از آنان ستانده است. چراکه زابلیان با قتل اسفندیار، پدرخواندگی قومیشان را بر سایر اقوام تسجیل نموده‌اند. بنا بر این بهمن احساس گناه، محرومیت (Privation) و اختگی می‌کند. چون او نمی‌خواهد بر وضع موجود گردن نهد و پذیرش پدرخواندگی زابلیان هم برای او و خاندان و تبارش ممکن نیست، لشکرکشی به زابلستان با همین دیدگاه و باور شخصی بهمن سامان می‌پذیرد. زمانی بهمن به زابل پای می‌گذارد که رستم انسان برگزیده‌ی زابل، به دست شغاد در توطئه‌ی برادرکشی به قتل رسیده است. اما زال به مثابه‌ی نماد پدری و انسان

برگزیده‌ی تبار و دودمان زابلی، به بند کشیده می‌شود. سپس فرامرز مدعی برگزیدگی و "پدری" خاندان خویش پس از قتل پدر و زندانی شدن پدر بزرگ سر راه بهمن قرار می‌گیرد. او می‌خواهد از دست‌آوردهای قومی پدر خویش دفاع نماید، اما روند طبیعی حوادث به نفع او نیست. چون بادهای سهمناک در جهت او می‌وزند؛ به همانگونه که در نبرد رستم فرخزاد با سعد وقاص. گویی مظاهر طبیعی را هیچگاه با رستمیان سر سازگاری نیست. علی‌رغم مبارزه‌ای بی‌امان، فرامرز زخم‌های کاری برمی‌دارد، گرفتار می‌آید و زنده به دار (صلیب) آویخته می‌شود؛ آنگونه که مسیح. فرامرز هم پس از صلیب کشاندن مظلومانه، با تیرهای دشمن به قتل می‌رسد.

فرامرز را زنده بردار کرد / تن پیلوارش نگونسار کرد

وز آن پس کی نامدار اردشیر / ز کینه بکشتش بباران تیر^{۶۴}

بهمن با قتل فرامرز و ریختن خون او احساس آرامش می‌کند. او عقده‌ی حقارت و اختگی خویش را با دست یازیدن به قتل فرامرز و غارت زابلستان جبران می‌نماید. همچنین با این خونریزی، بهمن غرور و اعتماد به نفس را برای قوم خویش بازمی‌آورد و عطش خونریزی او نیز التیام می‌پذیرد. همچنان که بهمن اسفندیار با بسط اقتدار خویش در عمل به جایگاه پدر ارتقا می‌یابد. ما «باید این نکته را به خاطر بسپاریم که پدر خود نیز زمانی کودک بوده است.»^{۶۵} در نتیجه بهمن کودک دیروزی نیز اکنون "مصطفا" و برگزیده‌ی قوم و تبار خویش به حساب می‌آید. همچنین «باید بپذیریم انسان برگزیده به دو طریق بر همعصرانش تاثیر نهاده است: به سبب شخصیت خویش و از طریق اندیشه‌اش که برای آن پایداری و مقاومت نمود.»^{۶۶}

^{۶۴} - فردوسی، ابوالقاسم: پیشین، جلد پنجم، ص ۸. توضیح اینکه در شاهنامه از بهمن به عنوان اردشیر هم نام برده می‌شود.

^{۶۵} - فروید، زیگموند: موسا و یکتا پرستی، ترجمه‌ی هورا رهبری، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۷، ص ۱۶۳.

^{۶۶} - پیشین: ۱۶۱.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

بهمن جایگاه پدری و برگزیدگی را ارزان نیافت، بل که با از میان برداشتن مدعیان پدری، آن را سامان بخشید. چنانکه سامانه‌ی موجود به حتم می‌باید تکمیل گردد. از آنجا که خدایان زمینی و آسمانی از کار هم الگو برداری می‌کنند، او هم با همسرگزینی خویش تصاحب کلیت عرصه‌ی زمین را نشانه می‌رود. بهمن با این کار می‌خواهد سلطه‌ی بلامنازع خویش را بر کلیت زمین اعلام نماید. همچنان که چنین عملی افتخاری نیز برای همای به شمار خواهد آمد. زیرا او از دختری خداوند به بالندگی می‌رسید و به همسری خداوندگار ارتقا می‌یافت. همای دیگر همسر یگانه خداوند زمین و آسمان بود. او با همین شگرد، ملکه، مادر و بی‌بی همه‌ی زمینیان و بانویی مینوی به حساب می‌آمد. ضمن آنکه به خاطر داشته باشیم، قبل از او چنین راهی را سپندارمذ نیز طی نموده بود. در ضمن با نمونه‌گزینی از داستان بهمن شکی باقی نمی‌ماند که در گستره‌ی زمین و آسمان، تاریخ به یک شکل واگویه و تکرار می‌شود.

چنانکه بنا به استوره‌های ایرانی اهورامزدا، سپندارمذ دختر خویش را به آسمان برد و با او پیمان وصلت بست. پس از آن سپندارمذ همان ایزدبانوی سبزپوش زمین همراه با همسری آبی مطلق و ناب آسمان بالید و سپس دختر خداوند ضمن تکیه بر مسند بی‌بی جهان، مادر گم شده‌ی زمینیان قرار گرفت. مادری که می‌باید او را در آسمان‌ها جست و جو نمود. ضمن آنکه زمینیان مادر گم کرده نیز، از آن زمان به دنبال "ام‌ابیها"^{۶۷} و مادر خویش در آسمان‌ها می‌گردند.

اما ایزد- بانوان «ممکن است پیش از ظهور خداوندان ذکور ظهور کرده و در کنار خدایانی که مدتها بعد آمدند پرستش شده باشند.»^{۶۸} همچنان که در طبیعت هر پسری یک پدر نهفته است و این کودک پسر می‌تواند روزگاری به جایگاه پدری ارتقا یابد، دختر نیز می‌تواند از جایگاه دختری به جایگاه مادر ارتقا پیدا کند. همان گونه که ناهید، همای، سپندارمذ، مریم و فاطمه همه از جایگاه دختری مهر، بهمن،

^{۶۷}- زرین کوب، عبدالحسین: بامداد اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶.

^{۶۸}- فروید، زیگموند: پیشین، ص ۱۲۷.

اهورامزدا، خدا و محمد؛ خدایان زمینی و یا آسمانی به مادری پدران خویش دست یافته‌اند.

در ضمن در جامعه‌ی پدرتبار، پیامبران نیز به سهم خویش بنا به جایگاهی که یافته‌اند، نقش پدر را به عهده دارند. در این الگوسازی آنان روی زمین توان همان کارهایی را دارند که خدا یا خدایان آسمان قادر به انجام آن خواهند بود. اینکه تفکر یکتاپرستی و یا "پدربارگی" از چه زمانی به پستوی پندار آدمیان راه یافته، به درستی مشخص نیست. ولی این موضوع روشن است که جامعه‌ها به تناوب به آن دست یافته‌اند. بدیهی است این دستیابی نیز همزمان صورت نپذیرفته‌اند.

انسان‌ها، آسمان و جایگاه ایزدان را نیز همسان زمین آراسته‌اند. افراد هر جامعه‌ای هم بر پایه مناسبات اجتماعی (social relationships) زمانه‌ی خویش، چنین آسمان را سامان بخشیده‌اند. همان گونه که: «اندیشه خدای مطلق توسط موسا در اختیار این قوم (یهود) قرار گرفته است.»^{۶۹} نمونه‌ی بارز همگونگی و "تشبه" (assimilation) آسمان و نیروهای آسمان به زمین را می‌توان به آسانی در داستان موسا و شبان جلال‌الدین محمد بلخی به نظاره نشست.^{۷۰} اما در این داستان آنجا که چوپان دنیای آسمانی را با ابزار دنیای زمینی توصیف می‌کند و تشبه و تشخص می‌بخشد، این زیبایی دو چندان می‌گردد. تا جایی که واگویی چنین مفاهیمی حتا در دنیای مدرن امروزی هم می‌تواند، کفرآمیز باشد. زیرا در داستان یاد شده شبان خدای را انسان تصور نموده، او را با خود در "کیهانواره"ی پندار زمینی خویش می‌گرداند. شبان به درستی خدای را این چنین می‌ستاید:

جامه‌ات شویم شپشه‌ها (شپشه‌ها) / شمشیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت / وقت خواب آید برویم جایکت

^{۶۹} - پیشین: ص ۱۰۳.

^{۷۰} - جلال‌الدین محمد، بلخی: مثنوی معنوی، دفتر دوم.

ای فدای تو همه بزهای من / ای بیادت هی‌هی و هیهای من^{۷۱}

داستان فوق‌العاده دنیای ناخودآگاهانه باور و بینش مردمان زمانه‌ی بلخی را می‌نمایاند. به واقع آنان چون اقتدار پدران‌هی خدای آسمانی را نمی‌پذیرند برای خداوند نیز حقوقی برابر با انسان در نظر می‌گیرند؛ نه چیزی بیش. با این توصیف «خدایانِ انسانی که خاستگاه آنان در توت‌پرستی بر کسی پوشیده نیست در جایگاهی قرار گرفتند که پیش از این توسط حیوانات اشغال می‌شده است.»^{۷۲} چون در دنیای توت‌ها که حیوانات نقش‌مایه (motif) ی قبایل و اقوام را نیز مدت‌ها به دوش کشیده‌اند، هر قبیله بنا خصایص اخلاقی و رفتاری‌شان به یکی از حیوانات متصف شده‌اند.

چنانکه «باخواران قریش فقرای مکه و اهل بادیه را در واقع غارت می‌کردند ... بهمین جهت بدوی همواره از تاجر قریش شکایت داشت و او را در حرص و طمع به سگ ماهی (=قرش یا قریش) مانند می‌کرد که جانوران دریا را به دندان می‌درد و می‌خورد.»^{۷۳} "قریش" به تقریب معادل واژه‌ی گیلکی "اسپیله" به حساب می‌آید. همچنان که گیلانیان ساحل‌نشین نیز مردمان خبیث و بخیل را با کاربری "اسپیله" متصف می‌نمایند. ایرانیان به دلیل قداستی که برای برخی از حیوانات قایل بودند در نامگذاری انسان‌ها هم از آن‌ها بهره می‌گرفته‌اند. همچنان که آنان با سودجویی از پسوند "اسپ" در نامگذاری‌ها به همین رویکرد انسان حیوانی (animal Human) عنایت داشتند. نام- واژه‌های "لهراسپ"، "گشتاسپ" و "ویشتاسپ" به درستی بر این باور صحه می‌گذارد.

^{۷۱}- پیشین؛ تصحیح نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶. املا‌ی متن اصلی نیز رعایت گردیده است. ضمن آنکه "برویم" به معنای رویش نمایم به ظاهر غلط و به نظر می‌رسد برویم به معنای جاروب کنم درست باشد.

^{۷۲}- فروید، زیگموند؛ پیشین، ص ۱۲۷.

^{۷۳}- زرین کوب، عبدالحسین: بامداد اسلام، تهران امیرکبیر، ۱۳۸۴، ص ۱۵.

شبیه‌سازی پدر

در دوره‌های ویژه‌ای از تاریخ اندیشه‌ی انسان، تجسد (incarnation) و تجسم ایزد یا ایزدان چندان دشوار به نظر نمی‌آمد. زیرا اگر ایزدان زمانی به تمامی حیوان محسوب می‌شدند و با توت‌م حیوانی نشانه‌گذاری می‌شدند، در آوردگاهی دیگر پذیرفتند که فقط نیمی از همان حیوان باشند تا نیمه‌ای دیگر را به انسان واگذارند. زیرا در پدیده‌ی تجسد، انسان "ایزد" را با تشبیه و شبیه‌سازی (Coloning) پس می‌راند و جای او را اشغال می‌کند. همان گونه که در میتراپیسم شیر نماد میترا (خداوند) قرار می‌گیرد ولی در مرحله‌ای دیگر شیر به بدن انسان تعبیه می‌شود. همچنان که "امیرارسلان" و "علی‌شیر" با خداوند (شیر) پیوند می‌یابند و به وحدت می‌رسند.

شبیه‌سازی و "تشبیه" نوعی تعاطی و سیاست‌گذاری متقابل با پروردگار شمرده می‌شود که انسان‌ها برای رفع نیازهای خداوند، خواسته‌ها و داشته‌های دنیایی و انسانی را برایش فراهم می‌ینند. برای نیل به این منظور در شبیه‌سازی «الفاظی چون استوا و نزول و غضب و رضا و محبت و شوق و فرح و ضحک و کراهیت و تردد و حتی روی (ریا) و چشم و دست و انگشت و شنوایی و بینایی به خداوند نسبت داده شده است.»^{۷۴} بنا بر این نشانه‌های "تشبیه" و "تشبیه" را به آسانی می‌توان در نام‌های ایرانی جست و جو نمود و بازیافت. "شیرخدا" و "بیت‌الله" نمونه‌هایی از نفوذ تشبیه در نامگذاری‌ها به حساب می‌آیند. گاهی هم ایزد یا ایزدان به طور کامل پس رانده می‌شوند. در این پهنه انسان‌های زمینی همچون "محمد" و "علی" به جای آنان می‌نشینند و به شکل شیرمحمد و شیرعلی به کار برده می‌شوند.

^{۷۴} - پورجوادی، نصرالله؛ عین‌القضات و داستان او، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴، ص ۳۳.

همچنین ایزد، ایزدان و ایزد بانوان هر قومی علی‌رغم وجوه مشترک، وجوه افتراق فراوانی نیز با هم دارند. در نتیجه یکتاپرستی اقوام سامی با ساز و کار ویژه‌ی خود در جایی دیگر قابل مشاهده نیست. همچنان که مردم یونان و اقوام هلنی با نگاه دیگری با آسمان سر و کار دارند، اقوام خاور دور و یا هند و ایرانی نیز تجربه‌ی متفاوتی از رصد آسمان و دنیای زمینی ارایه می‌نمایند. تا آنجا که تحول جامعه با باور و زاویه دید آنان از آنسوی هستی یعنی نیستی و عدم بر پایه‌ی همین چیدمان روزآمد سازگار گردید.

در ضمن ساکنان فلات نیز ارض ملکوت و جهان مینویی را با ابزار زمینی و گیتیک سازمان داده‌اند. بنا بر این، چینش و آرایش زمینی را به آسانی می‌توان در فراسوی هستی هم مشاهده نمود، چیزی که فقط در ناخودآگاه انسان تأویل می‌پذیرد. ولی با این فرق که مینو گزینه‌ای برتر را نشانه می‌گیرد. بر این پایه و با این نگاه که روایت دنیای مُثل و تمثیل‌گونه‌ی افلاتون قرینه و مقارنه‌ای از دنیای مینویی ایرانیان شمرده می‌شود، افلاتون و زردشت را می‌توان به عنوان گنوسی‌های پیشگام شناخت.^{۷۵} زیرا افلاتون که متأثر از آموزه‌های زرتشتی به باورهای استادش پشت کرده بود، برای آتنیان از دنیای سایه‌ها و نمایه‌هایی سخن می‌گفت که با باور جمعی و افکار عمومی اهل زمانه سازگار نبود. چون بینش افلاتونی نه فقط فارغ از دنیای خدایان المپ به سنت‌های فلسفی فیلسوفان یونانی پشت پا می‌زد، بل که به دنیای جدیدی روی آورده بود که برای مردمانش گنگ و نامفهوم می‌نمود.

همچنان که ایزد سامیان چهره‌ای سیمتیک دارد. او بلامنازع می‌کشد و از بین می‌برد و کسی را با او یارای مقابله نیست. انگار از خلق و خوی انسانی بهره‌ای نبرده باشد. همچنین ایزد سیمتیک نیز به طبع با باور آریایی سازگاری ندارد. چنانکه «موسا قادر بود برخی ویژگی‌های خود همچون تندخویی و آشتی‌ناپذیری را به خوبی

^{۷۵} - گیمن، ژاک دوشن: واکنش غرب در برابر زردشت، ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران، امیرکبیر،

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

با منش خداوند بزرگ به مشارکت بگذارد.^{۷۶} در ضمن اندیشه‌ی دینی که موسا مدافع آن بود به موسا تعلق نداشت. «او آن را از اخناتون سلطان خویش وام گرفته بود.»^{۷۷} چون شخصیت اخناتون شخصیت پدر آرمانی دوران کودکی موسا به حساب می‌آمد، موسا نیز پدربارگی و سرسپردگی خویش را از اخناتون الگوبرداری نمود. تا آنکه این تصویر و سایه‌ی کودکانه را با بازسازی و ترمیم در آسمان به پدر واگذار و در گستره‌ی زمین نیز خود با پیامبری و نمایندگی پدر، آن را رهبری و هدایت نماید. به آشکار، موسا بر زمین همان راهبردی تعقیب می‌نمود که خداوند در آسمان .

اما هرچند مقرر حکومتی پدر آسمانی در آسمان قرار دارد، ولی پدر بر آنچه روی زمین می‌گذرد، نظارت می‌کند. چراکه بدبینی نسبت به زمین در روحیه‌ی او ریشه دوانده است. بنا بر این زمین تبعیدگاهی می‌گردد برای انسان مدعی خلیفه‌گری پدر.

سپس اهریمن نیز مدعی مدعای انسان شمرده می‌شود. از سویی دیگر، جان (anima) زمین هم به دلیل طبیعت زنانه‌اش هر فرشته‌ای را می‌آلاید تا چه رسد به انسان. ضمن آنکه پدر هم به انسان حسادت می‌کند و او را باور ندارد. پس زمین را به آوردگاهی برای آزمایش انسان مبدل می‌کند. زیرا ماهیت زمین برای پدر مفهوم نیست، او از زمین همین را دریافته است که همه چیز را می‌آلاید و همه را به فساد می‌کشد. با تمامی این احوال، پدر ساده‌لوحانه دنیای آرمانی هاروت و ماروت^{۷۸} را باور می‌کند. آنان را به پالایش زمین و زمینیان گسیل می‌دارد. ولی آنان نیز آرمان‌های خویش را وامی‌نهند و بر زمین آن می‌کنند که آدمیان.

با این برآیند، فساد زمین هم محرز می‌شود. برای خداوند یک راه بیش نمی‌ماند که برگزیدگان خویش را به عرش فراخواند.^{۷۹} با چنین راهبردی پسران برگزیده‌ی خداوند راهی آسمان می‌شوند و داستان عروج پا می‌گیرد. برگزیدگان او هر یک به

^{۷۶}- فروید، زیگموند: پیشین، ص ۱۶۳.

^{۷۷}- پیشین: ص ۱۶۳.

^{۷۸}- نگاه کنید به: قرآن، سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۰۲.

^{۷۹}- پیشین: سوره‌ی نجم، آیه‌ی ۹.

نحوی به این سفرآسمانی تن داده‌اند. به هر حال خداوند حوصله‌ی نگهداری پسر را ندارد. او اینان را می‌خواند تا ببیند بر زمین چه می‌گذرد. ضمن آنکه از آنانی که به عرش رفته‌اند، عده‌ای بر می‌گردند. سپس موقوف را برای زمینیان تعریف می‌کنند و به زندگی عادی خویش ادامه می‌دهند. عده‌ای هم قرارست روزی که شرایط زمین فراهم شود، بازگردند. گفته می‌شود که اینان پیش خداوند نیستند بل که در جایی مثل آسمان چهارم روزگار می‌گذرانند. عده‌ای هم برای همیشه گم شده‌اند.

این بار اهورامزدا، سپندارمذ (زمین) را به آسمان فرا می‌خواند. چنانکه زمین دختر آسمان، عروس و همسر خداوند قرار می‌گیرد. با همین فرآیند سپندارمذ، "ام ابیهها" و فاطمه مادر ایرانیان شمرده می‌شود. ولی همچنان همسری سپندارمذ، مشکل زمینیان با پدر را حل نمی‌کند. چون دیگر مشکل این‌جاست که با این فرآیند انسان از مادر خویش بزرگ‌بانوی هستی دور مانده است.

ایرانیان در بازسازی (Reconstruction) مینو و همچنین آرایش ارض ملکوت^{۸۰} و چیدمان آسمانی از نمونه‌ی زمینی آن استمداد می‌گیرند. آرایش نیروهای آسمانی بدین گونه است که ایزدی با انجمنی از ایزدان و ایزدبانوان، با رویکردهای زمینی آسمان را اداره می‌کنند. حوزه و محدوده‌ی کاری هر کدام نیز مشخص می‌گردد تا در امور هم مداخله نکنند. ضمن آنکه آنان همراه با تقسیم کار در حوزه درون‌بخشی و برون‌بخشی بر امور زمین و زمینیان نیز نظارت دارند.

هر ایزد، فرشته یا موکل را، برای کاری ساخته‌اند. کارها هم همه تخصصی است و هر یک به کار خود مشغول. چون انسان‌ها خدایان آسمانی را بر اساس ضرورت‌های زمینی سامان داده‌اند. در نتیجه همان گونه که شهرها بر پایه‌ی ضرورت‌های مادی (Material necessities) قوام می‌گیرند، جغرافیای ملکوت نیز با همین الگوها بازسازی و ترمیم می‌گردد.

^{۸۰} - اصطلاحی برگرفته از کتابی به همین نام از هانری کربن.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

در همین راستا یادآور می‌گردد که علی‌رغم تصور عمومی، کلیمیان نیز از قاعده تغییر "نص" مستثنا نیستند. حتا آنان در قرن پنجم قبل از میلاد با افزودن دو کتاب جدید به مجموعه‌ی قبلی سعی نمودند قالب‌های لایتغیر نص را در هم بشکنند تا با روح زمانه سازگار شوند. همچنین آیین‌های دیگری هم که از دامان یهودیت سر برآوردند، از این رویکرد سود جست‌ه‌اند. همچنان که بخش وسیعی از اسراییلیات به کتاب‌های آنان هم سرازیر گردید. بدین طریق ادیان سامی خواسته‌اند وفاداری کلی خویش را به اصول مشترک در پیمان‌های قومی اعلام نمایند.

در همین راستا گرچه فروید «شالوده‌ی دین محمدی را بازآفرینی کامل دین یهود»^{۸۱} می‌داند که در انطباق و همسویی با باور و آموزه‌های عمومی فروید این موضوع برداشت درستی به نظر می‌رسد ولی توضیح و روشنگری از چیستی چنین پدیده‌ای ایجاب می‌نماید تا کمی بیش‌تر به پیشینه‌ی موضوع نگریسته شود. چنانکه در دین محمدی "الله" خدای واحدی است که کارها با محوریت او صورت می‌پذیرد. هر چند "الله" ساخته و پرداخته‌ی محمد نیست ولی او پرداخت جدیدی از الله به عمل آورد. زیرا «الله البته در بسیاری احوال به انسان شباهت داشت اما خالق آسمان و زمین، فرستنده‌ی باران و مدبرعالم بود.»^{۸۲} محمد خدای خانوادگی خود را به قبیله‌ها و عشیره‌های دیگر تسری داد و آن را به خدای واحد و بلامنازع شبه‌جزیره ارتقا بخشید. در این فرآیند محمد که پدرش عبدالله نامیده می‌شد، اکنون همگان را به تمکین و تبعیت از الله مجبور نموده بود. با این همه ادعا می‌شود دیدگاه محمد وحدت عمومی را برای مردمان شبه جزیره تضمین نمود و از جنگ و خون‌ریزی قبایل عرب جلوگیری به عمل آورد.

در ضمن پیش از پیدایی اسلام جهان‌بینی عرب از جهان هستی بر محوری طبیعت‌باورانه و مادی دور می‌زد. چنانکه «اعتقاد به بقای روح و دنیای دیگر نزد عرب مقبول نبود. نزد آنان زندگی با مرگ پایان می‌یافت و آن سوی مرگ دیگر چیزی نبود.

^{۸۱}- فروید، زیگموند: پیشین، ۱۴۰.

^{۸۲}- زرین کوب، عبدالحسین: بامداد اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴، ص ۱۳.

اگر چیزی از این مقوله به گوش عرب خورده بود از قول یهود و نصاری بود و کسی آن را باور نداشت. این فکر را هم یهود ظاهرا از ایرانیان گرفته بودند.^{۸۳}

قبل از پیدایی دین محمدی رقبای سختی برای الله وجود داشتند که دختران خداوند "لات" و "منات" و "عزا" عمده‌ترین آنها شمرده می‌شدند.^{۸۴} همچنان که اعراب باور دینی خویش را از این خدایان با ساختن نمادهایی از سنگ تجسم می‌بخشیدند. دین محمدی برای ایجاد علقه‌ی وحدت بین اعراب تمامی علقه‌هایی از این نوع را از آنان بازستاند. چنانکه تعلق‌های انحصاری قومی و عشیره‌ای کنار گذاشته شد و علقه‌های اجتماعی قریش عمومیت یافت.

از همان آغاز پیدایی اسلام، بینش ایرانی در تعارض (Antagonism) با سامی‌گری قرار گرفت. چون دین محمدی با جغرافیای فلات ایران سازگار نبود. ولی ایرانیان به دلیل شکستی که در قبال یورش اعراب متحمل شدند چاره‌ای جز تسلیم و رضا و پذیرش آیین جدید برایشان نمانده بود. در نتیجه آنان آموزه‌های دین جدید را در قالب‌های بومی خودشان ریختند و بنا به اوضاع جغرافیایی و تاریخی به تأویل آن پرداختند. همچنان که از همان آغاز با همکاری متعارضانه (antagonistic cooperatio) ایرانیان با اعراب زروانی‌گری و مانی‌گری با آمیزه‌ای از زرتشتی‌گری به دین جدید رخنه نمود که حاصل و فرایند آن با آنچه که در شبه‌جزیره شنیده می‌شد، منافات داشت. هر چند برخی بخواهند چنین رویکردی را تعاطی و همگرایی فرهنگی (Cultural convergence) به حساب آورند ولی باید توجه نمود این تعاطی‌ها در عرصه‌ی پیکارهای خونین قومی به کرسی نشانده شده بودند، بدون آنکه برآیندی برای گفت و گوهای مسالمت جویانه‌ی فرهنگی در کار باشد. همچنین برخلاف ادعاهای واهی این و آن، این هم‌افزایی‌ها همه یک‌سویه بوده‌اند. چنانکه روایت "تأثیر متقابل" نیز توجیه غیر موجهی است بر رفتارهای غیر فرهنگی و بربریت قوم مهاجم.

^{۸۳} - پیشین: ص ۱۴.

^{۸۴} - پیشین: ص ۱۲.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

همچنین در تنازع با سلطه‌ی سیاسی قوم مهاجم باورهای فرهنگی و آیینی عصر ساسانیان به‌تر رخ نمود. تا جایی که چهره‌ی متخاصم الله ترمیم شد و ویژگی‌های آشتی‌جویانه‌ی مزدیسناپی جای آن را گرفت. ضمن آنکه ایزدان عصر ساسانی با نماد زمینیشان پیوند خوردند. گروه‌های هفت امامی و دوازده امامی از گوشه کنار فلات سربر آوردند که ویژگی‌های هر یک از آنان در همسان‌سازی آیینی با ایزدان و امشاسپندان زرتشتی به روشنی مشاهده می‌گردد. گرچه شیعیان ایرانی برای انطباق، همسان‌سازی و مقارنه‌ی رفتاری امشاسپندان با امامان خود، از ایزد- بانوان بهره نگرفته‌اند، ولی همراه با نمایه‌پردازی از بی‌بی‌ها، ایزد- بانوان نیز همچنان زنجیره‌ی وسیعی را همسو با امامان به انجام رسانده‌اند.

همای (هماک)

همای شخصیت واسط و میانجی در تثلیث "بهمن، همای و داراب" محسوب می‌گردد. فردوسی با بهره‌گیری از دیدگاه دقیقی، همسری او با پدرش را توجیه می‌کند و این ازدواج را بر پایه ی دین "پهلویی" می‌داند تا همای را نیز "پاک‌رای" بخواند:^{۸۵}

یکی دخترش بود نامش همای / هنرمند و با دانش و پاک‌رای
پدر بر پذیرفتش از نیکوئی / بدان دین که خوانی همی پهلویی

اما توجیه فردوسی فقط به منظور براءت از تابوهای قومی صورت می‌گیرد. چنانکه در دیدگاه فردوسی هیچ مبنای روشن‌بینانه‌ای برای رویارویی با رخداد‌های تاریخی به چشم نمی‌خورد. زیرا او که در شاهنامه به رفتار قهرمانان خویش از جایگاه قومی می‌نگرد، به خود حق می‌دهد تا اتهام‌های دشمنان قهرمانانش را نیز با توسل به جایگاه قومی (ethno centrism) و انگیزه‌های نژادباورانه پاسخ گوید. همچنین فردوسی که از سلطه‌ی انیران بر گستره‌ی فلات احساس حقارت می‌نمود در شاهنامه به جست و جوی ترفندهایی بود که اعتماد به نفس قومی هممیهنانش را به آنان بازگرداند. بنا بر این او در رویارویی ایرانیان با انیران سامی‌تبار و تورانیان، جهت‌دار عمل می‌نمود تا در این تنش در اردوی درون‌بخشی ایران قرار گیرد. ضمن آنکه در پیکار درونی اقوام ساکن فلات که از موضع جدایی‌گزینی (Segregation) های محلی عمل می‌نمودند، موضعی نداشت و هردو را به حال خویش رها می‌کرد.

در شاهنامه آنجا که "شاه شاهان" تختش را گسترانیده، ایران نامیده می‌شود و "پایتخت" او هم ایران نام می‌گیرد. اما فراتر از این پادشاهان ایران "شاه جهان" به حساب می‌آیند.^{۸۶} در نتیجه هیچ‌وقت به زابل، محل استقرار و حکومت خاندان و تبار

^{۸۵} - شاهنامه: پیشین، ج. پنجم.

^{۸۶} - خالقی مطلق، جلال: پیشین، ص ۲۴۹.

رستم، ایران گفته نمی‌شود. فردوسی که سلطه‌ی تورانی و سامی را بر پهنه‌ی زیستگاه تاریخی اقوام ایرانی مشاهده می‌نمود، رسالت خویش در آن می‌دید که در گستره‌ی جغرافیایی ایران تاریخی، از حریم فرهنگی مردمان فلات جانب‌داری نماید. اما هرچند اتخاذ چنین دیدگاهی در آن زمان قابل توجیه باشد، ولی در عصر و زمانه‌ی حاضر قابل دفاع نیست. چراکه با باوری امروزی، پیشداوری‌های قوم‌باورانه به حتم به جنگ و تباهی خواهد انجامید.

به طبع همسویی بینش ملی‌گرایانه و آیین‌باورانه در نگاه به پدیده‌های تاریخی فاجعه‌آمیز خواهد بود. انسان با این نگاه هرگز نمی‌تواند همه‌ی زوایای یک پدیده را ببیند و وارسد. چنانکه نگاه آیینی و قومی بنا به پیشداوری‌های لایتغیر از هستی، قادر نیست تغییر و تغیر یا تأثیر و تأثر پدیده‌های اجتماعی و طبیعی را شاهد باشد. زیرا آیین‌باوران تأثیر و تأثر پدیده‌ها را فراطبیعی و فرازمینی تعبیر می‌نمایند و در عمل بررسی آزمایشگاهی نمونه‌ها را مردود می‌شمارند.

همای شخصیت واسط بین بهمن و داراب است که پدر را به پسر مرتبط می‌کند. اما بهمن که پس از کشتن فرامرز فرزند رستم، اعتماد به نفس خود را بازیافته، در جایگاه پدر بلامنازع زمین، این بالندگی را به قوم خویش و همه زمین و زمینیان گسترش می‌دهد. برای او مخالفی در کار نیست. او زال را که زندانی کرده بود از سر ترحم رها می‌کند و آزاد می‌گذارد. همچنین از سوی زابلیان نیز نسبت به جایگاه پدری او هیچگونه اعتراضی صورت نمی‌گیرد.

بهمن نه فقط ضمن ازدواج قدسی‌گونه‌ی خویش با دخترش به "وحدت اضداد" دست می‌یابد و سلطه‌اش را نه فقط بر زمین تثبیت می‌کند بل که پدری و خدایی او بر کل هستی نیز تسجیل می‌شود. بهمن دیگر خدای آسمانی است و حتا می‌تواند چون خداوند دخترش را به زنی ستاند. دختری که او هم در جایگاه همسری با خدای آسمان، بزرگ مادر و مادر زمینیان شمرده می‌شود.

جایگاه هما در تثلیث "بهمن، همای و داراب" امری تصادفی نیست. شاید از منظر پژوهشگر تاریخی بتوان آن را امری تصادفی به حساب آورد ولی چنین توجیهی از

جایگاه تحلیل روانشناختی تاریخ از وجاهت لازم برخوردار نخواهد بود. در صورت داستان بهمن و همای، الگوبرداری دقیقی از فعل و کنش اهورایی دیده می‌شود که نمی‌توان آنرا به حساب نیاورد. در ناخودآگاه مردمان فلات جفت‌گزینی خانوادگی بهمن و همای به تحقیق از ازدواج قدسی سپندارمذ با اهورامزدا^{۸۷} همسان‌یابی و قرینه‌سازی گردیده است. تقارن و قرینه‌سازی که اس و اساس بینش هستی‌نگرانه و هنری ایرانیان شمرده می‌شود، اینجا نیز به کمکشان می‌آید. چنانکه کهن‌الگوها (archetypes) ی آنان زمین را در آئینه‌ی آسمان وامی‌نهد، خدای زمینی به جایگاه خدای آسمانی می‌بالد و به جای پدر می‌نشیند تا شاه-بانوی زمینی نیز به بانوی آسمانی ارتقا یابد. درضمن، با همین آرایش، آسمان آبی آینه‌دار سبزینهی زمین گردید همچنان که سیمرغ و سی مرغ چنین آرایه‌ای را به نمایش گذاشتند.

در سازه (structure)ی انگاره‌های ایرانی پنداره‌هایی به کار می‌رود که در این پنداره‌ها، بهشت و دوزخ پایگاهی ندارند. حتا از دنیای مینوی تعبیر و تأویلی "اخروی" صورت نمی‌گیرد. چنانکه «در دوزخ مزدیسنان، آتش برای سوختن و عذاب گناهکاران وجود ندارد»^{۸۸} بینش ایرانی بر پایه‌ی مبارزه نیک و بد سامان می‌پذیرد^{۸۹} تا او نیکی‌ها را پاس بدارد و از زشتی‌ها دوری گزیند. در این راستا استوره‌هایی همچون رستم، سیاوش، هوم و کی خسرو الگو و نمونه قرار می‌گیرند تا زیبایی‌های مینوی را در همین جهان مادی چست و جو نمایند و به آن دست یابند. به نظر می‌رسد در دوره‌ی ساسانیان با افزودن دو بخش جدید به بخش‌های سه‌گانه‌ی اوستای متقدم، پنداره‌های دوزخ‌باورانه از حاشیه به متن راه یافته باشند و به عنوان باورهای زرتشتی تبلیغ گردند. به همین اعتبار نشان و نشانه‌ای از معاداندیشی و فرجام باوری در گزاره‌های شاهنامه از رستم، کی خسرو و سیاوش یافته نمی‌شود.

^{۸۷} - کربن، هنری: ارض ملکوت، ترجمه‌ی ضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۸۳، ص ۲۸.

^{۸۸} - رضی، هاشم: حکمت خسروانی، سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان، تهران، بهجت، ۱۳۷۹، ص ۵۴۰.

^{۸۹} - خالقی مطلق، جلال: پیشین، ص ۱۹۰.

هر چند عده‌ای براین باورند که یهودیت تمثیل‌های خود از جهان آخرت را از ایرانیان گرفته است ولی داستان تعاطی و هم‌افزایی‌های کلیمیان به دوره‌های آغازین شاهنشاهی هخامنشی برمی‌گردد که ضمن آن کلیمیان تبعیدی رافضی ضمن نواندیشی آیینی دو کتاب به کتاب‌های سه گانه خویش می‌افزایند^{۹۰} تا آن را به پنج کتاب برسانند. همان کاری که مغان زرتشتی با آیین زرتشت به عمل آوردند. به ظاهر همین مغان بودند که در دوره‌ی ساسانیان با پاسداری و ارزشگذاری برای آموزه‌های خویش ضمن افزودن دو کتاب به اوستا آن را به پنج کتاب ارتقا دادند.

عروج گشتاسب کیانی و ارداویراف هم به اعتبار "بنگ" و "می معرفت‌زا" صورت گرفت تا آنان متأثر از بنگ و می، در رؤیا و شهود به معرفت پنهانی دست یازند.^{۹۱} همان شیوه‌هایی که در مهرابه‌های مهرانی به منظور حصول شور و شوق میتراپی از آن بهره می‌جستند. زیرا با نوشابه و نوشبای قدسی هومیه به راحتی می‌شد به هر رؤیای شیرینی راه یافت. ضمن آنکه به آشکارا همین صورت‌های ازلی از می‌خواری‌های قدسی مآبانه پس از پیدایی اشکال جدیدی از آیین‌های گنوسی در ایران خود را نمایاند. چنانکه چهره‌ی عرفانی آن از قرن پنجم - ششم قمری در گوناگونی کیش‌های عرفانی مردمان فلات به روشنی دیده می‌شود.

همچنین با راهیابی در پنداره‌های گنوسی شاهنامه نیز می‌توان به همین پنداره‌های طبیعت‌گرایانه دست یافت که به شکل و هیأت اندیشه و باور غالب، بین مردمان فلات نمود پیدا می‌کند. حتا در دوره‌هایی که حضور غالب ندارد همچنان در حاشیه به زندگی، پایداری و بالندگی خویش ادامه می‌دهد. تا جایی که جریان‌های فکری و آیینی دیگر هم از آن تأثیر می‌پذیرند.

از شخصیت‌های شاهنامه هوم (هومه، سومه = شراب) شهر را ترک می‌گوید و در کوهستان در غاری عزلت می‌جوید.^{۹۲} کی خسرو تن می‌شوید، یزدان را سپاس می

^{۹۰} - فروید، زیگموند: موسا و یکتاپرستی، ترجمه‌ی هورا رهبری، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۷، ص ۹۹.

^{۹۱} - حکمت خسروانی: پیشین، ص ۲۱۶.

^{۹۲} - شاهنامه: پیشین، ج. ۴، ص ۱۰۲-۹۸.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

گوید و با بدرود حاضران در برف کوهستان ناپدید می‌گردد.^{۹۳} همچنان که فربرز نیز به فرجامی چون کی خسرو تن می‌سپارد.^{۹۴} در همین راستا بهرام (گزارش نظامی) نیز آگاهانه خود را در غار گم می‌کند:

اسب در غار ژرف راند سوار / گنج کیخسروی رساند به غار
شاه را غار پرده‌دار شده / و او هم آغوش یار غار شده...

شاه می‌جستند و غار می‌دیدند / مهره در مغز مار می‌دیدند^{۹۵}

اما ناپیدایی این شخصیت‌های گنوسی به این صورت نیست که آنان به عرش عروج نمایند بل که ناپیدایی و عروج آنان با نوعی استحاله‌ی طبیعت‌گرایانه سامان می‌گیرد. زیرا آنان در طبیعت استحاله می‌یابند و مستحیل می‌شوند به همان شیوه و شمایی که نفس جزئی به نفس کلی و ذات خویش رجعت می‌کند. بنا به ضرورت‌های مادی و تاریخی (Material and historical necessities) بینش ازلی زروانی نیز حسب ماهیت خویش در قالب و آوند با آیین‌های گوناگون سازگار می‌گردد، در دل آن می‌نشیند و جوانه می‌زند. چنانکه در زوایا و گوشه‌های مختلف استوره‌ی رستم بنمایه‌های آیین زروانی حضور خود را با سرسختی تمام اعلام می‌نماید. سیمرغ از بلندای زمین به یاری خاندان سام زروانی می‌شتابد و به آنان یاری می‌رساند. زال با یاری سیمرغ در دامن طبیعت (زمین و مادر انسان) می‌پاید و به جایگاه اصلی خویش در جامعه بازمی‌گردد.

بنا بر این در توضیح کلی تأویل و تنسیخ مفهوم معاد و فرجام‌شناسی (eschatologic) ادیان سامی در انطباق با جهان‌بینی ایرانیان اشتباه آشکاری صورت پذیرفته است. هرچند کلیمیان تبعیدی در اوایل دوره‌ی هخامنشی متأثر از باورهای ایرانی، اندیشه‌ی عمومی معاد را از ایرانیان گرفته باشند ولی بین جهان‌بینی

^{۹۳} - پیشین: ص ۱۳۵.

^{۹۴} - پیشین.

^{۹۵} - نظامی گنجوی، نظام‌الدین الیاس: خمسه نظامی، بر اساس چاپ مسکو- باکو، تهران، هرمس،

۱۳۸۵، ص ۷۳۳.

ایرانی و سامی اختلاف‌های فاحشی به چشم می‌خورد. همراه با احصای اینکه جهان‌نگری و تفکر ایرانیان در کلیت خویش طبیعت‌باورانه و زروانی است باید در نظر داشت که آنان همه چیز را در دل طبیعت بنا می‌نهند. همچنان که دنیای مینوی هم هرچند پیرایه‌هایی به آن بسته باشند فراتر از دنیای مادی عمل نمی‌کند. ولی همچنان خوانش سامیان از دنیای مینوی خوانش متفاوتی بوده است. چون آنان فرجام هستی را در جهان "آخرت" و ماورای طبیعت بنا نهاده‌اند.

در توضیح تمایز و تفاسل این دو جهان‌بینی، رستم نماد بینش استوره‌ای ایران با بینش‌ها و باورهای این جهانی و طبیعت‌گرایانه درون خویش را می‌پالاید تا از جنگ، پلشتی و پلیدی پرهیز کند. زیرا تقوای رستم تقوایی هستی‌انگارانه و دهری است. او که از کسی باکی ندارد نیازی نمی‌بیند تا سرسپردگی پیشه نماید. چون «شوق سرسپردگی به خداوندگار بزرگ نخستین واکنش به بازگشت پدر برگزیده است.»^{۹۶} رستم با این مفاهیم از پایه و اساس فاصله دارد. "انسان - خدایی" ذاتی اوست و ترس و سرسپردگی در باور او جایگاهی ندارد. همچنان که رستم به منظور راهیابی به قهرمانی و تفرد (individuation)، پالایش درون را با آرایش ظاهر و تن خویش برابر می‌نهد.

در هندسه‌ی جهان‌بینی ایرانی، زروان به دو شکل کرانه‌مند و بی‌کرانه ترسیم می‌گردد.^{۹۷} انسان کرانه‌مند انسانی است که می‌زید و در زمان خطی جریان دارد. اما انسان بی‌کرانه انسانی ازلی و جاودانه است. زمان برای انسان بی‌کرانه، به "کلمه‌الله" می‌ماند که «قبل از خلقت وجود داشته و از ازل با خدا بوده و در حقیقت شریک در ذات الهی میباشد.»^{۹۸} امام زمان، فاطمه، علی در کنار کی خسرو و بهرام همین شخصیت‌های ازلی و جاودانه‌اند که دیده نمی‌شوند ولی نمرده‌اند. انگار آنان در جایی مثل بهشت هشتم با سیمرغ می‌زیند. چون از زمان کرانه‌مند فارغ شده‌اند و بر بلندای

^{۹۶} - فروید، زیگموند: موسا و یکتاپرستی، پیشین، ص ۱۹۴.

^{۹۷} - نگاه کنید به: ادیان آسیایی، مهرداد بهار، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۲، ص ۶۲.

^{۹۸} - یونگ، کارل گوستاو: پاسخ به ایوب، ترجمه‌ی فواد روحانی، تهران، جامی، ۱۳۸۵، ص ۸۹.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

بی‌کرانه‌ی کوهی چون کوه قاف (البرز) زندگی می‌کنند. ضمن آنکه رسیدن آنان به کوه قاف نیز نوعی ازدواج با بی‌کرانگی شمرده می‌شود.

امامان و امام زاده‌ها در نقش شاهان و ایزدان، و بی‌بی‌ها نیز در نقش ایزد- بانوان همگی به شکلی در سازه‌های جهان‌بینی مردمان فلات به کار رفته‌اند. زیرا آنان نیز با همین رویکرد قابل تأویل خواهند بود. به عبارت دیگر ایزدان و ایزد- بانوان به شکل و هیأت کهن‌الگوهای قومی و یا بومی در باور ایرانیان زمانه تجسد (incarnation) می‌یابند. همچنان که «در اوستا مرغی ... است بنام سنن (سیمرغ) از آن فرشته‌ی عدالت، این مرغ درمیان دریای فراخکرت بر درختی آشیان دارد با نامی به معنای همه را "درمان‌بخش" که هر بار می‌نشیند و یا برمی‌خیزد هزار تخم از درخت فرو می‌ریزد و همه گیاهان را بارور می‌کند.»^{۹۹}

چون «سیمرغ یا "سین مور" دو چهره‌ی نمادین دارد: یکی سپید (شاهباز ازلی = اهورامزدا) و دیگری سیاه (زاغ ازلی = اهریمن) که این یک در اعتقادات فرقه‌ی زروانی - مانوی اهل حق همان "ملک طاووس" (طاوسین = طاسین) نمود می‌یابد.»^{۱۰۰} همای (هماک) نیز با احصای کاربری تاریخی واژه در طول زمان، هم نقش "سنن" و هم نقش "ورغن" را به عهده می‌گیرد و جدای از چهره‌ی سیمرغ‌گونه‌ی خویش در بازسازی سیمای نمادین شاهین، عقاب، باز و طاووس نقش خویش را به روشنی ایفا می‌نماید.^{۱۰۱}

علی‌رغم اینکه فردوسی در رویارویی با واقعیت، ازدواج بهمن با همای را بر پایه‌ی آیین "پهلویی" بلامانع اعلام می‌کند، ولی با تمامی این احوال در درون خویش به جمع‌بندی واحدی دست نمی‌یابد تا بر پیشداوری ذهنی‌اش از برآیند موضوع فایق

^{۹۹}- مسکوب، شاهرخ: مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، تهران، جیبی، چاپ سوم، ص ۶۴.

^{۱۰۰}- سپیتمان (اذکا ئی)، پرویز: حکیم رازی حکمت طبیعی و نظام فلسفی محمد بن زکریای

صیرفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲، ص ۴۴۱.

^{۱۰۱}- نگاه کنید به: فرهنگ معین، جلد چهارم، ذیل واژه‌ی هما.

آید. در نتیجه واقعیت موجود، در ناخودآگاه او را می‌آزارد. چنانکه این آزار درونی در داستان‌گزاری فردوسی نمود می‌یابد و خود را نشان میدهد. اما همایی که فردوسی معرفی می‌کند، همایی است منفعل و تسلیم‌طلب که در روند درونی حوادث بدون هیچ‌گونه تأثیرگذاری حضور می‌یابد و سپس گم می‌شود.^{۱۰۲} ضمن آنکه انفعال و واژدگی همای زاییده‌ی ازدواجی است با پدر، که فردوسی در گزارش خویش به نمایش می‌گذارد. چون او به آشکار در گزارش خویش به نوعی همدردی‌اش را با همای اعلام می‌نماید. چنانکه زمینه‌چینی لازم برای به آب- سپاری داراب به وجهی فراهم می‌شود که انگار همای تصمیم دارد گریبان خویش را از "گناه" هم‌آغوشی با پدر رها کند. او تلاش دارد از خود بگریزد، اما موقعی که داراب را به آب می‌سپارد، احساس آرامش می‌کند. همچنین زمانی که داراب را به تخت می‌نشانند انگار مأموریت خویش را انجام یافته می‌یابد. زیرا به گمان او امانت به صاحبش برگردانده می‌شود و با شایستگی، ناشایستگی را کنار می‌زند. با این همه گزارش همای بخشی از سایه‌های چهره‌ی زن را در ذهن فلات نشینان می‌نمایاند.

با این نگاه، زن گستره‌ی زمین است؛ تسلیم‌طلب و دوست داشتنی. مردان تصمیم می‌گیرند تا چه‌گونه به کارش بگیرند تا تخمی بکارند و بدروند. بنا بر این از زن هم چهره‌ای عامل و تأثیرگذار نمی‌توان انتظار داشت.^{۱۰۳} سرنوشت او جایی دیگر رقم می‌خورد. او هم باید تسلیم‌طلبانه نقشی را که برایش نوشته‌اند، بازی کند. همچنان که نگاه ویژه‌ی ستاره‌شماری و اخترباوری مردمان فلات نیز به تثبیت و تسجیل چنین دیدگاهی یاری می‌رساند.

همچنین همای با به آب سپاری داراب احترام و علاقه‌ی خویش را به ایزد بانوی آب نشان می‌دهد. چون آن‌اهیتا مادر باکره‌ی "مهر" بر آب‌ها و رودها سروری دارد و

^{۱۰۲}- نگاه کنید به: عشق در ادبیات داستانی ایران در تبعید، اسد سیف، (بی‌جا)، فروغ، ۱۳۸۵، فصل "عشق در ایران باستان".

^{۱۰۳}- پیشین.

تثلیثِ بهمَن، همای و داراب

رودها و دریاها سرچشمه‌ی حیات و زندگی‌اند. همچنان که انتساب ایزدی آب‌ها و دریاها به آن‌ها بی‌دلیل نیست. زیرا هستی از باروری زن می‌زاید و پای می‌گیرد. در نتیجه به همین اعتبار نیز این نقش را به ایزد- بانوی آب‌ها، آن‌ها می‌سپارند. ضمن آنکه «رهاشدن در آب است که همیشه راز زندگی قهرمان را آشکار می‌کند، و می‌توان به روشنی فاش کرد که آن به کیش بر می‌گردد.»^{۱۰۴} لذا با پذیرش نگاه کیش‌مدارانه، واریسی بنمایه‌های داستان به آسانی صورت می‌پذیرد.

چنانکه نقش زمینی آن‌ها را همای به عهده می‌گیرد ولی داراب فرزند همای همچون "مهر" در نقش پادشاهی گیتی ظاهر می‌گردد. چراکه پادشاهان ایران "شاهنشاه" و "شاه شاهان" تصور می‌شدند. همان پنداره‌ای که از داریوش و خشایارشا بر دل سنگ- نبشته‌ها جان گرفته است. زیرا در این سنگ- نبشته‌ها همی انسان‌ها از جابلقا تا جابلسا مخاطبان او بودند و او از جایگاه خداوندگار هستی سخن می‌گفت.

در ضمن داریوش آفریدگار بی‌چون و چرای اهورامزدا شمرده می‌شود. همانگونه که موسا، خدای سامی خود را به سامیان عطا نمود،^{۱۰۵} اهورامزدا داریوش هم بدون هیچ کم و کاستی بیش از همه به خود او شباهت داشت.

در فرآیند داستان، همای کودکی می‌زاید و به آب می‌سپارد تا با گذار از تاریکی زهدان گونه‌ی صندوق در رحم رودخانه‌ی جاویدان و همیشه جاری هستی دگرباره خود را بباوراند و بر ننگین هستی بنشانند. اما آنچه را این کودک در رود بی‌سکون گیتی آزمود پیشاپیش زال با سیمرخ قاف نشین برستیغ البرز آزموده بود. در چرخه‌ی همین آزمون است که طبیعت بر شایستگی فرزندان خویش مهر تأیید می‌نشانند و بر بایستگی و شایایی آنان صحه می‌گذارد. شایان یادآوری است که «رهاکردن کودک، نه به سبب ضرورت اقتصادی، بل که آیینی بوده که منطبق با ایده‌ی "غرق شدن یا

^{۱۰۴}- رنک (رانک)، اتو : همزاد به مثابه‌ی خود نامیرا، ترجمه‌ی مهشید تاج ، بر گرفته از: ارغنون فصلنامه‌ی فلسفی، ادبی، فرهنگی ، تهران، ۲۶/۲۷، تابستان ۱۳۸۴، ص ۲۲۷.

^{۱۰۵}- موسا و یکتاپرستی ، ص ۱۰۳.

شناکردن " اجرا می‌شده است."^{۱۰۶} به اتکای همین بینش آیینی فرزندان همیشه در دامن مادر خویش (طبیعت) در کوه و جنگل یا در رودها و دریاها رها می‌شدند تا با نوزایی (renovation) و تولدی دیگر به زندگی دوباره دست یابند.

اگر زمانی همای داراب را به آناهیتا (آب و روشنای هستی) اهدا می‌کند، این هم‌افزایی و تعاطی در خاطره‌های ازلی مردمان فلات باقی می‌ماند. چنانکه فرزندان امروزی فلات نیز با اهدای سبزه‌های نورسته به جریان آب به ایزد- بانوی آب (مادرمهر=میترا) ارج می‌گذارند. در این فرآیند به آشکار اهدای سبزه جایگزین اهدای فرزند می‌گردد. ضمن آنکه رستینه‌ی سبزه محصول زمین (مادر) با داراب فرزند هما به یک‌سو می‌نشینند و همسویی می‌یابد تا هر دو به بزرگ- مادر هستی، آناهیتا ایزد- بانوی روشنایی و آب هدیه شوند. اما او هدیه‌های خویش را به جایگاه اصلی شان (زمین) باز می‌گرداند تا بپایند و پرورده شوند.

^{۱۰۶}- رانک، اتو: پیشین.

دگرسازی و دگردیسی سپندارمذ

در ادبیات زرتشتی سپندارمذ بین امشاسپندان هفتگانه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. زیرا او بعد از بهمن (ایزد خرد) مهم‌ترین ایزد شمرده می‌شود. همچنان که در نقش‌های به جا مانده، جای بهمن را سمت راست اهورامزدا نگاشته‌اند و جای سپندارمذ را سمت چپ.^{۱۰۷} ضمن آنکه در گات‌ها، بندهش و یسنا از او سخن رفته است.

بر پایه‌ی همین داده‌ها او را زمین، مادر زمین، دختر و همسر اهورامزدا دانسته‌اند که پوششی سبز رنگ دارد. همپوشانی سپندارمذ را در آیین یهود، سوفیا به عهده می‌گیرد.^{۱۰۸} و در آیین مسیحی مریم چنین نقشی را نمایندگی می‌کند. حتا در اسلام شیعی نیز فاطمه‌ی زهرا به مثابه‌ی "ام ابیها" (مادر پدرش) همین نقش را ایفا می‌کند. اما پیشینه‌ی ناهید (آناهیتا) مادر باکره‌ی مهر بیش این‌ها است.^{۱۰۹}

در همین راستا هنری کربن سپندارمذ را سوفیای کیش مزدایی و مظهر ارض ملکوت می‌داند. او می‌نویسد: «اصطلاح فاطمیة و سپندارمیتیکیه (سپندارمت) وجود دارد و این هر دو مصطلح بر آن "خصلت سوفیایی" دلالت می‌کند.»^{۱۱۰}

با چنین ساز و کاری جایگاه "بی‌بی" و مادر انسان ایرانی فقط در آسمان و بارگاه و منزل پدر نیست بل که مردمان فلات بنا به کهن‌الگوهای خویش ویژگی‌های مادر آسمانی را در شخصیت فاطمه بازسازی نموده‌اند. زیرا آنان حتا وقتی که با

^{۱۰۷}- کربن، هنری: ارض ملکوت، ترجمه‌ی ضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۸۳، ص ۲۸.

^{۱۰۸}- پیشین: ص ۲۸.

^{۱۰۹}- مقدم، محمد: جستار درباره‌ی مهر و ناهید، تهران، هیرمند، ۱۳۸۵، ص ۲۹.

^{۱۱۰}- کربن، هنری: پیشین، ۲۸.

فرهنگ‌های عاریتی قوم مهاجم مواجه شده‌اند تن‌پوش مادر بومی خودشان را بر تن مادر تازه وارد پوشاندند تا او را به هیأت بومی خویش بیاریند. بنا بر این با این‌گونه استحاله‌های فرهنگی سازه‌های وارداتی را پس رانده‌اند.

ایرانیان با چنین ترفندهای فرهنگی ناهید و سپندارمذ را جای فاطمه نشاندهند و شخصیت استوره‌ای آنان را به میهمان تازه وارد سپردند. چنانکه در باور ایرانی با ارزشگذاری به آن‌ها، "آب" مهر و کابین فاطمه قرار گرفت. همچنین صفات عربی زهرا، بتول، طاهره، معصومه، مرضیه و صدیقه را برای او به کار بردند که معادل عربی همان صفاتی است که برای ناهید و سپندارمذ به کار رفته‌اند.^{۱۱۱} حتی مفهوم عمومی واژه‌ی فاطمه نیز از این قاعده مستثنا نیست.

از پس فاطمه بی‌بی‌های فراوانی جغرافیای ایران را پوشاندند که در گوشه و کنار ایران برایشان مقبره‌های آراسته‌اند. اما در ذهن مردم، این بی‌بی‌ها به تمامی از همان ویژگی‌های فاطمه بهره می‌گیرند که زمانی در سپندارمذ دیده می‌شد. بی‌بی شهربانو، بی‌بی رقیه، بی‌بی حوریه، بی‌بی معصومه و بی‌بی‌های دیگر همگی گرچه به ظاهر با شخصیت فاطمه الگو سازی شده، ولی کلیت موضوع را همچنان با بنمایه‌هایی از ناخودآگاه و کهن‌الگوهای مادر آسمانی (سپندارمذ) بازسازی نموده‌اند. هم‌اکنون نیز سازه‌های ذهنی مردم، همه‌ی این باورها را در قالب‌های بومی خویش تأویل و یا ترمیم می‌نماید تا شاید سازه از دیرینگی و کهنگی خویش فرو نریزد.

بازسازی (reconstruction) سیمای سپندارمذ فقط در همای قابل رؤیت نیست بل که به همراه مریم و فاطمه گروهی از ایزد- بانوان و بی‌بی‌ها (شاهزاده خانم‌ها) نیز در دامن او پرورده می‌شوند. ضمن آنکه آنان در رؤیاهای مردمان پهنه‌ی فلات حضور فعال دارند. چنانکه از فراسوی لامکانی و بی‌کرانگی به منظور مکان‌یابی و کرانه‌جویی به هستی باز می‌گردند و با حضور در همین رؤیاها شفاعت پیروان خود را تضمین می‌کنند. در ضمن تریاق و "نوشبای" این شاهزاده خانم‌ها بر دل آدمیان کارگر

تثلیثِ بهمَن، همای و داراب

می‌گردد تا پادزهری شود برای زهربایی که در خود نهفته دارند. بنا بر این بی‌بی‌ها نیز همراه ایزدبانوان جاودانگی و بی‌کرانگی را می‌آزمایند. چون آنان از تریاکی که در همیان خود دارند پادزهری می‌سازند علیه همه‌ی گزندگانی که در کرانه‌ی هستی به انسان‌ها آسیب می‌رسانند.

همچنین ایزد بانوان پوششی سبز بر تن دارند که نماد زمین و مادر زمینیان به شمار می‌آید. آنان ردای سبز را از بزرگ مادر خویش سپندارمذ به عاریت برده‌اند. تمامی فرزندان سپندارمذ نیز باهمین ردای سبز نماینده می‌شوند. با این جانمایی، آنان بین عوام نیز از جایگاه ویژه‌ای بهره می‌گیرند.

سبزپوشان گستره‌ی فلات بر این باوراند که آنان هم از همان کارایی‌های مادرشان برخوردارند و می‌توانند حلقه‌ی واسطی باشند بین زمینیان و بزرگ-مادر هستی؛ سبزی سبزینه‌ها سپندارمذ.

چنانکه در جغرافیای آخرازمانی (Apocalyptic) فلات نشینان، سپندارمذ، فارقلیط، قدیس و آخرازمانی است که در جزیره‌ی خضرا ظهور می‌کند و از بی‌کرانگی در هستی کرانه‌مند حضور می‌یابد. چون او فرزندان را رها نمی‌کند. هرچند جبر و امتحان پدر، تقدیری غیر این رقم زند و در فرآیند عاشق‌کشی‌های خویش بی‌محبا زمین را با خون فرزندان بی‌لایید، بزرگ-مادر به آنان کمک می‌کند تا به‌تر از پس امتحان پدر برآیند. آنان می‌دانند پدر بخیل و حسود است اما بزرگ-مادر، زمین و زمینیان را برای خود می‌خواهد.

ضمن آنکه پدر، مادر را به آسمان فرامی‌خواند چون از فساد زمین می‌ترسد تا بر آن پای گذارد. زیرا او واهمه دارد به فساد زمین آلوده شود. ولی زمین پایگاه سنتی "پسر" ضمن تجربه‌ی خویش به بی‌وفایی آسمان باور دارد. چراکه سرسپردگی به آسمان برآیند ترس بشر از آسمان به حساب می‌آید. او بی‌آنکه ترس و واهمه‌ای به دل داشته باشد از سرسپردگی دست می‌کشد. آنان پدر را مجبور می‌کنند که سرکار خویش گیرد و زمین و مادر را برای زمینیان واگذارد.

در نتیجه پدرکشی در پهنه‌ی هستی گسترش می‌گیرد. آیا در چنین شرایطی بازگشت پدر به خانه (زمین) امکان‌پذیر خواهد بود؟ اما بعید به نظر می‌رسد با پدرکشانی که انسان به راه انداخته، پدر جرأت کند به خانه باز گردد. در بازتاب رویه‌هایی از این اندیشه بلخی می‌سراید:

این زن و مردی که نفس است و خرد / نیک بایسته است بهر نیک و بد
وین دو بایسته در این خاکی سرا / روز و شب در جنگ و اندر ماجرا^{۱۱۲}

انسان ایرانی خاطره‌ی ازلی هجرت مادر (سپندارمذ) به آسمان را نمی‌تواند به فراموشی بسپارد. زیرا در رفتار خویش با خاطره‌ی بزرگ-مادر ازلی به تناقض دچار می‌گردد. همچنان که در رؤیا تصویر مادر بر او ظاهر می‌شود اما میل طبیعی و آنچه که در ناخودآگاه روی داده در آگاهی و هشیاری از جایگاه خرد و تعقل برایش پذیرفتنی نیست. بلخی به منظور بلاگردانی از چنین عارضه‌ای راهکاری را عرضه می‌دارد که از سوی پیروان او و عارفان دیگر الگو قرار می‌گیرد. او توصیه می‌کند:

بی‌حس و بی‌هوش و بی‌فکرت شوید / تا خطاب "ارجعی ربک" شوید^{۱۱۳}

با همین برآیند، انسان مجبور می‌شود در خودآگاه خویش امیال طبیعی‌اش را سرکوب نماید و همچنین هشیاری را نفی کند و عقل را غیرمعتبر بداند. چون میل دوگانه‌ای از مادر در درونش رخنه می‌کند. زیرا او از طرفی آرزوی دیدار مادر و نفس کل را در دل می‌پروراند و از طرفی می‌خواهد به گناه رؤیا و ناخودآگاه خویش گرفتار نیاید.

در ضمن چون دیدار و دستیابی به مادر برای انسان همراه با "پدرگونی" میسر خواهد بود، انسان سرگشته با ریاضت تن و سرکوب امیال و نیز با نفی هشیاری، خود را از بند ازدواج و یگانگی با مادر وامی‌رهاند تا بر نفس اماره فایق آید. از طرفی او می‌خواهد ضمن همین فرآیند به نیستان و وطن اصلی خویش (آغوش مادر = نفس مطمئنه) رجوع نماید.

^{۱۱۲} - بلخی، جلال‌الدین محمد: مثنوی، پیشین، دفتر دوم، بیت‌های ۲۶۱۸-۲۶۱۹.

^{۱۱۳} - پیشین: دفتر اول بیت ۵۶۸. ارجعی ربک: برگرفته از سوره ی فجر آیه‌ی ۲۸.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

همچنین تناقض موجود در ارتباط با پدر، بر لایه‌های کهن‌الگوها و ذهن تاریخی او سنگینی می‌کند. چون حضور فرزند در کنار مادر با باور پدرهمخوانی ندارد. گذشته از این، دستیابی پسر بر مادر سلطه‌ی پدری او را نیز مخدوش می‌کند. این تناقض چندسویه، انسان ایرانی را می‌آزارد. در همین راستا پدر نیز که در جایگاه او از عشق مادر بهره می‌گیرد، مورد رشک واقع می‌گردد.

روشنگری از کیفیت و چگونگی کارکرد تاریخی نفس هم مفهومی غیر از این را در بر ندارد. زیرا نفس اماره در صورتی به نفس مطمئنه استحاله‌پذیر خواهد بود که با کف نفس و سرکوب همراه باشد. چنانکه با این رویکرد «دین نه تنها خواهان پرهیز از اعمال جنسی بود بلکه اعمال جنسی را هم به شدت محدود کرد. با تمام اینها خداوندگار بزرگ کاملاً از تمایلات جنسی خودداری ورزید و به انگاره‌ای از کمال ارتقا یافت.»^{۱۱۴} همچنین از سوی پیامبران نیز به انسان حسب الگوسازی توصیه شد "تقوا" پیشه کنند و امیال طبیعی و گناه آلود خویش را وانهند.

نفس مطمئنه هم فقط با توسل به همین شیوه‌های سرکوب و کف نفس روی می‌نماید. چون انسان در این صورت می‌تواند به نفس مادر (نفس کل) و به نیستانی که از آن دورمانده رجعت نماید. به طبع مؤنث بودن و مطمئنه بودن نفس نیز گویای همین خاصیت مادرانه و زنانگی اوست. همچنان که جلال‌الدین محمد بلخی نیز به آن اشاره می‌نماید:

نفس همچون زن پی چاره‌گری / گاه خاکی، گاه جوید سروری^{۱۱۵}

اما فلات‌نشین سرگشته به دنبال سپندارمذ و مادر ازلی خویش همچنان با عقده‌ی ادیب و اختگی دست و پنجه نرم می‌کند. او با خودآزاری می‌خواهد خود را از معصیت و مصیبت وهم آلود خویش وارهند. در نتیجه داستان بهمن و همای با باورعرفانی او به ظاهر سازگار نیست. چون سپندارمذ ملک طلق پدر به حساب می‌آید. ترس از پدر و واهمه از همخوابگی با مادر، ایجاب می‌کند تا او خواسته‌های

^{۱۱۴}- فروید، زیگموند: موسا و یکتاپرستی، ص ۱۷۴.

^{۱۱۵}- بلخی، جلال‌الدین محمد: پیشین، دفتر اول بیت ۲۶۲۱.

طبیعی خود را با تخدیر و عرفانی‌گری سرکوب نماید. چراکه به گمان خویش فقط و فقط با سرکوب خواهش‌های تن و اجتناب از گناه می‌تواند حریم پدر را محترم بدارد.

اما پدری که بزرگ-مادر را از انسان واستانده حاضر نمی‌شود که انسان به حریم خصوصی‌اش در عرش پای گذارد. اگر هم چنین حادثه‌ای رخ دهد این دیدار آنی و لحظه‌ای خواهد بود تا به حتم میهمان به زمین باز می‌گردد یا در آسمان‌ها گم می‌شود.

همچنین کشتار و پسرکشی رویه‌ی دوستانه و پدران‌هی خداوند شمرده می‌شود. او خود در حدیثی قدسی همین نکته را به انسان یادآور می‌شود تا برای همیشه در ذهن و یاد او به یادگار بماند: "...و من عشقته قتلته." عاشقان کشتگان معشوق‌اند.^{۱۱۶} در ضمن بینش و باور ارتباط تثلیثی پدر، سپندارمذ و فرزند با تمام ابعاد و ظرایف خویش در عرفان، هنر و رفتار اجتماعی و تاریخی مردمان فلات حضور و نفوذ خود را اعمال می‌نماید. همچنان که در جغرافیای فرهنگی انسان معاصر میهن ما نیز همین ساز و کارها در تعبیر هنری تعمیم می‌یابند و انتظام (orderliness) می‌پذیرد.

^{۱۱۶}- سعدی، مصلح‌الدین: کلیات، تهران، اقبال، ۱۳۸۵، ص ۳.

داراب

در داستان‌های افسانه‌ای و استوره‌ای شایستگی قهرمان را بر آن نهاده‌اند که از موانعی بگذرد. در حماسه‌های شاهنامه به هر یک از این موانع "خوان" گفته می‌شود. اما بر خلاف تصور عمومی، قهرمان همیشه قهرمان حماسی و یا استوره‌ای نیست. «پس از اسلام رشته‌ای از جهان‌بینی اوستایی چون جریانی پنهان زندگی خود را با جامه‌ای دگرگون در تصوف ایرانی دنبال کرد و رشته‌ای البته با تحولاتی که حاصل زندگی سالیان دراز است، چون روح حماسه‌ی ملی ما در شاهنامه راه یافت.»^{۱۱۷} در واقع عارفان ما نیز بخشی از همین قهرمانان به شمار می‌آیند که در پهنه‌ی باورهای عرفانی خویش به ثبت قهرمانی‌های پیشینیان پرداخته‌اند تا خود به تفرید و قهرمانی دست یابند. با این تعبیر منطق الطیر هم چیزی فراتر از گذار رستم و یا اسفندیار از هفت خوان نمی‌تواند باشد.

بنا به روایت فردوسی اسفندیار از خوان‌های زیر گذرمی‌نماید: الف- کشتن اسفندیار دو گرگ را. ب- خوان دوم کشتن اسفندیار شیرانرا. ج- خوان سوم کشتن اسفندیار اژدها را. د- خوان چهارم کشتن اسفندیار زن جادو را. ه- خوان پنجم کشتن اسفندیار سیمرغرا. و- خوان ششم گذشتن اسفندیار از برف. ز- خوان هفتم گذشتن اسفندیار از رود و کشتن کرگسار را.^{۱۱۸}

اما هفت خوان رستم عبارت‌اند از: الف- خوان اول جنگ رخس با شیری ب- خوان دوم یافتن رستم چشمه آب ج- خوان سیوم جنگ رستم با اژدها د- خوان چهارم

^{۱۱۷}- مسکوب، شاهرخ: مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، تهران جیبی، چاپ سوم، ص ۶۹.

^{۱۱۸}- فردوسی، ابوالقاسم: پیشین: جلد چهارم.

کشتن رستم زنی جادو را ه - خوان پنجم گرفتار شدن اولاد بدست رستم و - خوان ششم جنگ رستم و ارژنگ دیو ز - خوان هفتم کشتن رستم دیو سپید را.^{۱۱۹}
در این داستان‌ها قهرمان در سه پهنه مبارزه را سامان می‌بخشد: الف - مبارزه با کاستی‌های درونی خویش به منظور پالایش نفس ب - مبارزه با نامردمی‌های مردمان زمانه به منظور برائت از ناپاکی‌ها ج - به چالش گرفتن نیروهای اهریمنی در طبیعت

راستی قهرمانی با چه انگیزه‌ای انجام می‌پذیرد؟ جهت توضیح یادآور می‌گردد که «من خویشتن همواره با سایه در ستیز است. این ستیز در تلاش انسان بدوی برای دست یافتن به خودآگاهی بصورت نبرد میان قهرمان کهن الگویی با قدرتهای شرور آسمانی نمود پیدا می‌کند.»^{۱۲۰}

در گستره‌ی داستان‌های حماسی - پهلوانی و حماسی - عرفانی ما، اژدها و دیو نیز در همین سه عرصه حضور دارند تا قهرمان با ترفندهای قهرمانانه و رستمی^{۱۲۱} بر آن‌ها چیره گردد. این موضوع که قهرمانی را منوط به کشتن اژدها دانسته‌اند، مفهوم درستی است که با کلیت خویش در مجموعه‌های پهلوانی و عرفانی ما نیز توأمان مصداق می‌یابد. زیرا «یافتن گنجی که قهرمان پس از کشتن اژدها بدست می‌آورد و ازدواج با دختر دلخواه که گرفتار طلسم است به ازدواج مقدس تعبیر شده است و بهمین مناسبت این مرتبه، جمع اضداد و اکتساب کمال معنوی و رشد فکری است.»^{۱۲۲} چون قهرمان با کشتن اژدها به اندرونی خدایان راه می‌برد. اما در انطباق و همپوشانی چنین برنهادهای فضای فرهنگی ما از ویژگی‌های بومی فراوانی بهره می‌گیرد که واریسی در ظرایف آن برای هر پژوهشگری جالب خواهد بود.

^{۱۱۹} - پیشین: جلد اول .

^{۱۲۰} - یونگ، کارل گوستاو: انسان و سبولهایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۵.

^{۱۲۱} - واژه‌ای برگرفته از گیلکی؛ صفت لیاقت (کاری درخور رستم).

^{۱۲۲} - شایگان، داریوش: بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

در باور مردمان ما اژدها هم در طبیعت، هم در درون انسان و نیز بین مردم حضور دارد. در همین راستا برای توضیح و تبیین به‌تر و بیش‌تر شاید بتوان از نقش دیو هم بهره برد. چون با این رویکرد انسان‌ها در عین حال که با دیو، گرگ و اژدهای بیرونی می‌جنگند با دیو، گرگ و اژدهای درونی خویش نیز به مبارزه برمی‌خیزند. در واقع مردمانی که درون خویش را نپالوده‌اند، به اعتبار آرایش درونی و همسویی خلقی و خصلتی با دیو، اژدها و حیوان، از گروه و زمره‌ی آنان به شمار می‌روند.

اما بهمن برای گذار از خوان‌ها و دام‌های متصور بر سه مانع توأمان غالب می‌گردد. خونریزی و کشتار، حبس و زندانی کردن و غارت و نهب که به تمامی از خداوندگار بزرگ ساخته است. چون او نیز می‌کشد، زندانی می‌کند و به غارت می‌برد. آنچه بر قوم نوح گذشت نمونه‌ای است از غارت و کشتار و آنچه برهاروت و ماروت گذشت نمونه‌ای است از زندانی کردن. کشتار نیز لازم نیست فردی صورت پذیرد، چه بسا کشتار جمعی و قومی صورت می‌گیرد. چنانکه در تمثیل بهمن، فرامرز به عنوان نماینده‌ی احتمالی جلوس بر تخت پدری به هلاکت می‌رسد و همچنین به همراه او فوجی از سپاهیان‌ش هم جان می‌بازند. اما زال را به دلیل پیری و وجاهت مردمی او نمی‌کشند، با حبس او ماجرا را پایان می‌بخشند.

ضمن آنکه در این هم‌نواپی زابلستان نیز غارت می‌گردد. شهرها در تصور کلی و نمادین خویش مؤنث‌اند. چون بر پهنه‌ی شهرها تولید صورت می‌گیرد. چنانکه انسان در همین شهرها می‌زید و می‌بالد. حتا آنانی که به شهرگشایی علاقه نشان داده‌اند به طبع به عقده‌ی ادیب گرفتار بوده‌اند. این شهرگشایان با تخریب و آتش‌زدن شهرها می‌خواهند بر عقده‌ی اختگی (Castration) خویش فایق آیند. در نتیجه شهرها را به دلیل همین مونث‌بودن می‌توان نماد بزرگ- مادر به حساب آورد.

بهمن می‌خواهد با نهب و غارت شهر، اژدهایی را که آزارش می‌دهد، بکشد. ولی هما اژدهایی است که با نقش‌پذیری از نفس و نماد بزرگ- مادر در خواب و رؤیا بر او ظاهر می‌شود. او با این راهکار در واقع تصویر و نماد اژدهاگونه‌ی مادر را برای

همیشه در آتش می‌سوزاند تا بتواند با نیمه‌ی دیگر او به "تفرید" دست یابد.^{۱۲۳} دانست که خودی، فردیت و تفرید «عبارت از کلیت است و بنا بر این همیشه جامع اضداد است.»^{۱۲۴} چنانکه با تفرید، خودآگاه و ناخودآگاه انسان در نقطه‌ای واحد یگانگی را تجربه می‌کنند. چون در این فرآیند، ناممکن ممکن می‌گردد، که آن را وحدت اضداد نامیده‌اند.

پیوند بهمن با هما نیز به نوعی ارزشگذاری به نیمه‌ی عاطفی مادر شمرده می‌شود. مادری که "ضدین" ازدها و عشق را در خود جمع دارد تا ازدها را واگذاشته، عشق او را به بهمن هدیه نماید. در ضمن فردیت و وحدت وجود همان یکتایی و وحدت وجودی است که "تفرید" نام می‌گیرد.

عارف نیز به همین شیوه عمل می‌کند. چون او باید برای دستیابی به توحید و "فنا فی الله" ازدهای نفس را بکشد، زندانبان نفس اماره‌ی خویش باشد و برهرچه غیر از ذات احدیت پای نهد. که اگر چنین شد، او از قید خواهش‌های تن و آرزوهای طبیعت درونی خویش می‌رهد و به همسری بزرگ-مادر (نفس مطمئننه در نیستان مینوی) نایل می‌شود تا بر جایگاه پدر تکیه زند. همچنان که رباعی زیرمنسوب به ابوسعید در همین رابطه قابل دفاع خواهد بود:^{۱۲۵}

منصور حلاج آن نهنگ دریا / کز پنبه‌ی تن دانه جان کرد جدا

روزی که انالالحق به زبان می‌آورد / منصور کجا بود؟ خدا بود خدا

اما همای پس از مرگ پدر (شوی خویش) در حالی که آبستن است به تخت می‌نشیند. او زادن داراب را پنهان نگه می‌دارد و شباهنگام کنیزکان، او را در صندوقی قیراوندود به فرات می‌سپارند. سپس گازر-مردی کودک را می‌یابد و به جای فرزند

^{۱۲۳} - در مورد "تفرید" نگاه کنید به: بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی، داریوش شایگان، تهران،

امیرکبیر، ۱۳۸۱، ص ۹۲.

^{۱۲۴} - یونگ، کارل گوستاو: پاسخ به ایوب، ترجمه‌ی فواد روحانی، تهران، جامی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵.

^{۱۲۵} - نگاه کنید به: مصایب حلاج عارف بزرگ قرن چهارم هجری، لویی ماسینیون، ترجمه‌ی

ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۸۳، ص ۳۹۳.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

مرده‌ی خویش بزرگ می‌کند. اما داراب به حرفه‌ی گازری تن در نمی‌دهد و به آیین جنگاوری روی می‌آورد. آنگاه "رشنواد" سردار همای بر پایه‌ی شگفتی‌هایی که از داراب می‌بیند از او در پیکار با رومیان بهره می‌گیرد. داراب نیز همچنان در رزم با رومیان توانمندی خویش را عرضه می‌دارد. چنانکه حس کنجکاوی اطرافیانش را برمی‌انگیزد. با این زمینه‌ها همای فرزند خویش را می‌یابد و داراب نیز در نهایت بنا به خواست مادر به تخت پادشاهی می‌نشیند.

داستان‌گذاری اسکندرنامه‌ها و گزارش‌های به جا مانده از اسکندر در منابع ایرانی و یونانی اتفاق نظر دارند که اسکندر علی‌رغم اشتها به تکرگرایی و آزاداندیشی نسبت به زرتشتیان و نمادهای آیین زرتشتی با قساوت برخورد می‌نمود. شاید مقابله‌ی او با زرتشتیان از تقابل و چالش یونانیان با داریوش سوم یا به تعبیر فردوسی "دارای دارا، بن اردشیر" ناشی می‌شد که بر گستره‌ی فلات بنای دولت آیین‌مدارانه‌ای را با محوریت دین زرتشتی، لازم می‌شمرد.

ولی به دلیل ایرانی‌ستیزی و نفوذ و حضور تفکر هلنی در ایران بخش وسیعی از متفکران ما از جمله نظامی، عطار، مولوی و جامی دانسته و آگاهانه از زرتشت و آیین او تنفر و انزجار خود را ابراز می‌نمایند. در حالی که تفکر و اندیشه‌ی مزدیسنايي بر کلیت انگارگان و نگاه و نگره‌ی آنان از هستی، سایه انداخته است. سایه‌ای که از طریق کهن‌الگوهای مردمان فلات، سامانه‌ی ساختار و سازه‌ی عمومی عرفان ایرانی را با تمامی ویژگی‌هایش فراهم می‌بیند.

اما اسکندر که به دلیل گم‌گشتگی تبار خانواگی‌اش به اختگی و عقده‌ی ادیپ گرفتار آمده بود از روان‌نژندی (psychoneurosis) رنج می‌برد. در نتیجه او مجبور بود با اتکال به توان شمشیر و ترویج خرافه و جادو برای خویش تبار خانوادگی مهیا کند تا مدعی نجابت و اصالت باشد. چنانکه سوختن و سوزاندن، کشتن و تخریب رویه‌ی مرسوم و سنت معمول او شمرده می‌شد. تا جایی که او با فارس و فارسیان همان کرد که با مصر و مصریان. گفتنی است که بنا به گزاره‌های سنت‌داران پیامبری

اسکندر، او کلیه‌ی آتشکده‌های زرتشتیان را تخریب کرد^{۱۲۶} و از اوستا و ادبیات آیین زرتشتی نیز چیزی باقی نگذاشت. انگار سنت‌داران پیامبری اسکندر نیز خواسته‌اند او را در رفتار اجتماعی (social behavior) و سیره‌ی پیامبری با پیامبران سامی برابر نهند. چنانکه در گزارش‌های آنان یونانیان از الگوهای رفتاری سامیان بهره گرفته‌اند. اما چهره‌ی راستینی که ایرانیان به استناد همان داده‌های یونانی از او ترسیم می‌کنند اسکندر آتش افروزی است که کاخ‌ها را به آتش می‌کشد و می‌سوزاند. همچنین کتابسوزان راه می‌اندازد و معمر و معمار زندان‌هاست. همان گونه که حافظ جانبدارانه می‌سراید:

دلیم از وحشت زندان سکندر بگرفت / رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم
خواجه در جایی دیگر نیز ضمن وانهادن "سکندر و دارا"، از حریم عشق‌مدارانه‌ی خویش به دفاع برمی‌خیزد: ما قصه‌ی سکندر و دارا نخوانده‌ایم / از ما به جز حکایت مهر و وفا مپرس^{۱۲۷}

اگر در شاهنامه جایگاه داستان‌گزارای فردوسی از بهمن، همای و داراب به چند بیت محدود می‌گردد، کاستی موجود به دلیل قوم‌کشی و اضمحلال کلیه‌ی یادمان‌های فرهنگی و اجتماعی ایرانیان است که طی نزدیک به دو قرن حضور اذتاب سلوکوس و اسکندر در پهنه‌ی فلات، صورت گرفت. همچنان که می‌نویسند «اسکندر بر پلی که از کشتگان ساخته شده بود، از نه‌ری گذشت»^{۱۲۸} تا کشتار سد و ده هزار نفری ایرانیان را در فراسوی رود جشن بگیرد. او «به سپاهیان خود پروانه‌ی غارت شهر را داد و به اندرز پارمنیون برای خودداری از چنین کار زشتی گوش نداد»^{۱۲۹} نتیجه‌ی

۱۲۶- نگاه کنید به: اسکندرنامه‌ی نظامی فصل "خراب کردن اسکندرآتشکده‌های ایران زمین را."

۱۲۷- نگاه کنید به: دیوان غزلیات شمس الدین محمد حافظ شیرازی .

۱۲۸- دورانت، ویل: تاریخ تمدن، ویراستاران فارسی؛ احمدآرام- محمودمصاحب- امیرحسین آریان

پور، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص ۴۴۳.

۱۲۹- پیشین: ص ۴۴۵.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

این پیروزی برای اسکندر نیز همان بود که امردان و اختگان یونانی در شارستان‌های فلات به سلطنت بنشینند .

فردوسی نیز که خود را در بازگزاری و بازسپاری گزارش‌ها و سپارش آن به پیشینیان ملزم می‌داند، در پویایی و انسجام روایت خویش به تنگنا گرفتار می‌آید. چراکه در زمان او بسیاری از داده‌ها و یادمان‌های گذشته‌ی ما را، مهاجمان جنگ‌کاره به یغما برده‌اند. مردمان فلات هم قبل از اینکه دو قرن سکوت را در قبال میراث خواران سعد وقاص تجربه کنند از قبل آن را در قبال اختگان شمشیرمدار سلوکوس آزموده بودند. گشنگان و تشنگان سامی و هلنی هر دو به منظور دستیابی به سیرابی و رفع عطش و افلاس خویش، به درون فلات یورش آوردند. مردمان فلات نیز نقش تاریخی خویش را به شکل شایسته‌ای در همین راستا ایفا نمودند.

به همین اعتبار در شاهنامه پادشاهی نود و نه ساله‌ی بهمن فرزند اسفندیار رویین تن در لشکرکشی او به زابلستان و همسری با همای خلاصه می‌گردد. چنانکه همای نیز شخصیتی منفعل و تسلیم‌طلب می‌یابد. اما داراب جایی به شمار نمی‌آید به طوری که زمامداری دوازده ساله‌ی او در چند بیت الکن و ابتر سر هم می‌گردد. در واقع دانای توس نمی‌تواند چهره‌ی روشن و منسجمی از او ترسیم نماید.

در ضمن، کلیت روایت فردوسی از داراب با نکته‌نظرهای "رانک" از پیدایی قهرمان انطباق دارد. نکته‌نظری که مورد تحسین فروید نیز قرار گرفته‌اند. دیدگاه رانک از بررسی داستان‌هایی از این نوع به این شکل خلاصه می‌گردد: بزرگ‌زاده‌ای را خانواده‌اش وامی‌نهند که فرزند از سوی چوپانان یا اقشار فرودست جامعه پرورش یابد تا بر حسب لیاقت شخصی به جایگاه اصلی خویش ببالد و بزرگی تبار خویش را به دست آورد.

با بازخوانی داستان داراب از شاهنامه چنین تصور می‌شود که همای با به آب سپاری داراب خواسته است رشته‌ی ننگی را از گردن خویش واکند و به فراموشی سپارد. ولی این رویکرد با تکیه بر ارتباط علت و معلولی فضای داستان قابل توجیه

نیست. زیرا هرچند موضوع به آب سپاری موسا از طرف خانواده‌اش توجیه کافی در اختیار دارد، اما این توجیه در تار و پود داستان داراب گم شده است.

در زندگی محمد نیز سایه‌ی کم‌رنگی از نهاده‌های رانک به نظر می‌آید که هرچند از فضای عمومی روایت موسا و یا داراب به دور مانده است ولی به استناد همین داده‌ها و دستمایه‌هایی که از داستان زال عایدمان می‌گردد می‌توان مدعی شد در فلات ایران وانهادن فرزند در طبیعت نوعی سوگند عمومی برای قهرمانی شمرده می‌شد. ضمن آنکه قهرمان در دامن مادر خود (طبیعت) پیوید و ببالد و بزرگی را قهرمانانه از کام شیر بجوید تا گذار از طبیعت محکی باشد بر شایستگی فرزند. چنانکه او با چنین محکی سرانجام می‌پاید. همان چیزی که در دنیای آیین باوری به هیات آزمایش و امتحان مؤمن، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. چون ضمن آن اگر کسی از بوته‌ی آزمایش سربلند بیرون آمد انتخاب خواهد شد.

فرآیند آزمایش و انتخاب را بسیاری از قدیسان نیز همچون قهرمانان استوره‌ای پشت سر نهاده‌اند. چون انسان‌ها پس از اینکه چنین فرآیندی را پشت سر گذاشتند برگزیده می‌شوند تا در سلسله مراتب پدری و خداوندگاری قرار گیرند. «شاید بتوان گفت که اقتدار همان انسان برگزیده است و به خاطر او این تقلا و کوشش انجام می‌گیرد. از آنجا که انسان برگزیده جانشین پدر است و در جایگاه پدر قرار می‌گیرد.»^{۱۳۰} شایان یادآوری است که واژه‌ی برگزیدگی نیز در آیین عمومی مردمان فلات با "مصطفی" نشانه‌گذاری می‌گردد که تأییدی است بر همین مدعا.

همچنین در به آب سپاری داراب صندوق قیراندود نشانه‌ای است از دنیای تاریک و ظلمانی که انسان برای رستگاری و دستیابی به جاودانگی به گذار از آن تن در می‌دهد تا به منظور "مصطفایی" و برگزیدگی مورد امتحان قرار گیرد. همچنان که تمثیل و نشانه‌ی ظلمات را نیز از تاریکخانه‌ی زهدان وام گرفته‌اند که در ناخودآگاه انسان زمینی جولان می‌دهد. زیرا انسان با گذار از این دنیای تاریک به روشنای

^{۱۳۰} - فروید، زیگموند: موسا و یکتاپرستی، ص ۱۷۲.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

هستی پای می‌گذارد. همان چیزی که یونس آن را در شکم ماهی می‌آزماید. حضور محمد را در حرا نیز می‌توان از همین زاویه دید مورد مذاقه قرار داد. در این الگوبرداری، غار حرا به مثابه‌ی ظلمات برای دستیابی به برگزیدگی و مصطفایی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

گاهی نیز نقش‌آفرینی و نماد گذر از ظلمات به جای غار به چاه سپرده می‌شود. چنانکه پارسی‌سرایان عارف از آن به چاه زرخدان تعبیر نموده‌اند که سالک برای راهیابی به جوهر فرد (دهان) از آن می‌گذرد. ضمن آنکه در داستان یوسف نیز از نشانه‌ی "چاه" بهره گرفته‌اند. رهیدن از چاه نیز همیشه با کامیابی همراه نیست. چنانکه رستم وارهیده از خون‌های رنگارنگ، سرانجام به آن گرفتاری آید و جان می‌بازد.

همچنین امتحان به معنا و مفهوم "به محنت افکندن" همیشه در خصوص فرد مصداق پیدا نمی‌کند چه بسا قومی نیز مورد آزمایش قرار می‌گیرد تا چون قهرمانان از خون‌های قهرمانی و تفرید بگذرد. چنانکه قوم موسا در بیابان "تیه" به آن گرفتار آمد. اما در نهایت از بوته‌ی آزمایش با موفقیت نجات یافتند. ولی امتحان برای قوم نوح نبودی به همراه داشت.

در زبان فارسی داراب‌نامه‌های زیادی تدوین گردیده‌اند که بین آن‌ها داراب‌نامه‌ی طرسوسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این کتاب در قرن ششم قمری توسط ابوطاهر طرسوسی تألیف گردید. شهر ساحلی و قدیمی طرسوس در سوریه فعلی شهری است که مؤلف منتسب به آن معرفی می‌شود و همچنین کتاب یاد شده "در وصف حالات داراب پسر همای و روایتی مخصوص از اسکندرنامه است."^{۱۳۱} داراب‌نامه‌ی دیگری نیز از حاجی محمد بیغمی به جا مانده که «در احوال فیروزشاه پسر دارای دارایان»^{۱۳۲}، در قرن نهم به رشته تحریر درآمده است. با این همه داراب‌نامه‌های یاد شده نه فقط از ارزش و اعتبار تاریخی تهی می‌باشند بل که از

۱۳۱ - معین، محمد: فرهنگ فارسی، جلد پنجم، ذیل واژه‌ی داراب‌نامه.

۱۳۲ - پیشین.

جایگاه ادبی فاخری نیز برخوردار نیستند و فقط به دلیل سرگرم کننده بودن مورد بررسی قرار می‌گیرند.

هرچند داراب‌نامه طرطوسی «صبغ‌های اساطیری پیدا می‌کند»^{۱۳۳} ولی با این همه «گفته‌های ضد ایرانی در داراب‌نامه‌ی طرسوسی با خواب‌های یونانی مآب درمی‌آمیزد، چنان فضای بیگانه‌ای روان می‌سازد که بتوان گفت در میان داستانهای به زبان فارسی بی‌همتا است.»^{۱۳۴}

اما زنده‌یاد مهرداد بهار نظر دیگری دارد. او از دیدگاه ویژه‌ی خویش کتاب طرسوسی را این چنین بررسی می‌نماید: «داراب‌نامه طرسوسی نشان می‌دهد که داراب هم مانند گرشاسب و رستم افسانه‌هایی در پهلوانی دارد.»^{۱۳۵} بهار پرسشی طرح می‌کند که: "چرا در شاهنامه داستان داراب" در دو صفحه سر و تهش به هم می‌آید." ^{۱۳۶} و در جواب همین پرسش پاسخ می‌گوید: "نمی‌شود یک شاهنامه باشد و دو پهلوان استثنایی داشته باشد." ^{۱۳۷}

متأسفانه با پاسخ‌هایی از این نوع به جای اینکه کسی واقع‌بینانه به قضاوت و بررسی موضوع بنشیند، سعی می‌شود تا پیشداوری‌ها و حب و بغض‌های خود را در پژوهش‌های علمی دخالت دهند. چنانکه بهار در عبارت آغازین خویش، داراب و گرشاسب را کنار رستم می‌نشانند. اما بر پایه‌ی همین استدلال قیاسی با مصادره‌ی به مطلوب آنچه را که به اثبات نرسیده ثابت شده فرض می‌نماید. با این همه در همین راستا، یافته‌های بهار در عرصه‌ای دیگر قابل تامل است. او در مصاحبه‌ای می‌گوید: «سفرهای دریایی داراب ثابت می‌کند که همه‌ی این سفرها در مدیترانه‌ی شرقی

۱۳۳- میرصادقی، جمال: ادبیات داستانی قصه داستان کوتاه و رمان، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۷.

۱۳۴- کیا، خجسته: خواب و پنداره، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸، ص ۲۰۷.

۱۳۵- بهار، مهرداد: از اسطوره تا تاریخ، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۶، ص ۲۳۰.

۱۳۶- پیشین: ۴۴۴.

۱۳۷- پیشین: ۴۴۴.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

است، در دریای اژه است. و قشنگ برداشتی است از ادیسه.^{۱۳۸} طرح چنین دیدگاهی موضوع پژوهشی مناسبی خواهد بود تا جوانب داستان‌های داراب‌نامه طرسوسی بیش‌تر و به‌تر بررسی شود. با عنایت به اینکه مکان مورد اشاره‌ی بهار نیز با زادگاه نویسنده‌ی کتاب همخوانی پیدا می‌کند.

در ضمن ژول مول، مؤلف داراب‌نامه را «یکی از بزرگترین مؤلفان این (گونه) حکایتها» می‌داند، و در توضیح گفته‌ی خویش می‌گوید: «او عربی است... که من هیچ گونه آگاهی از او ندارم.»^{۱۳۹} در مورد متن و محتوای داراب‌نامه نیز دیدگاه ژول مول با بهار مابینت دارد. چون مول می‌نویسد: «چارچوب این منظومه از فردوسی گرفته شده، منتها از انبوهه‌ی بزرگ افسانه‌های نابخردانه انباشته و پربار شده است.»^{۱۴۰}

همچنین ذبیح‌الله صفا نیز که داراب‌نامه‌ی طرسوسی (یا طرطوسی) به کوشش او منتشر شده به تأسی از ژول مول از زندگی مؤلف کتاب اظهار بی‌اطلاعی می‌نماید و می‌نویسد: «راجع به ابوطاهر طرطوسی اطلاع کاملی نداریم جز آنکه می‌دانیم داستان‌نگزاری بود که چند قصه روایت کرد.»^{۱۴۱}

با این همه گزارش طرسوسی از بهمن (اردشیر)، همای و داراب در کلیت خویش با روایت فردوسی همخوانی دارد. ولی او نیز چون فردوسی گزاره‌های کیانی را با تاریخ هخامنشی به هم می‌آمیزد. ضمن آنکه بخش‌های عمده‌ای از زندگی اسکندر را در آن آورده‌اند که در اسکندرنامه‌های دیگر اثری از آنها به چشم نمی‌آید. چنانکه این گزاره‌ها همواره از فضایی غیر ایرانی بهره می‌گیرند. در واقع «اعمال فاتح مقدونی به علت آنکه در نظر معاصران و سربازان و سرداران او خارق عادت بنظر می‌آمد

۱۳۸- پیشین: ۴۴۹.

۱۳۹- مول، ژول: دیباچه‌ی شاهنامه، ترجمه‌ی جهانگیر افکاری، تهران، جیبی، ۱۳۶۳، ص ۵۸.

۱۴۰- پیشین: ص ۵۸.

۱۴۱- طرطوسی، ابوطاهر محمد: داراب‌نامه طرسوسی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص بیست.

بتدریج با افسانه‌ها درآمیخت و نسب او به خدایان رسید و از مجموعه احوال و اعمال و جنگها و جهانگشاییهای او داستانی مکتوب در حدود قرن سوم میلادی پدید آمد که آنرا بکالیستنس مورخ اسکندر نسبت دادند. همین کتابست که بعدها بهپهلوی و سریانی و سپس عبری ترجمه شد و بنیاد همه داستانهای اسکندرنامه‌های منثور و منظوم فارسی گردید.^{۱۴۲} در ضمن نظر و نوشته‌ی ذبیح‌الله صفا به استناد این ابیات نظامی نیز می‌تواند مورد تایید قرار گیرد :

ز هر نسخه برداشتم مایه‌ها / بر او بستم از نظم پیرایه‌ها
زیادت ز تاریخ‌های نوی / یهودی و نصرانی و پهلوی^{۱۴۳}

همچنین برخی از فردوسی‌پژوهان و پژوهشگران داستان‌های حماسی، تاریخ باستانی ما را به سه دوره‌ی استوره‌ای، پهلوانی و تاریخی تقسیم می‌نمایند که متأسفانه تقسیم‌بندی دقیقی به نظر نمی‌رسد. چراکه از نظر زمانی تفکیک دوره‌ی استوره‌ای و تاریخی به همین آسانی امکان‌پذیر نخواهد بود. جریان پهلوانی نیز نه فقط در دوره استوره‌ای ما حضور فعال دارد بل که در دوره‌های تاریخی قبل از پیدایش اسلام و بعد از آن نیز در جریانهای اجتماعی - فکری حضورش را اعلام می‌نماید.

چنانکه جریان‌هایی چون بهرام چوبینه، عیاران و صفاریان در دوره‌ی تاریخی شکل می‌یابند که هیأت مثله شده‌ای از آنها تا این اواخر تحت عنوان‌های لوطی‌ها، داش‌مشتی‌ها و معرکه‌گیران ادامه داشت. از واژه‌ی باستان و باستانی هم که جهت توصیف بخش‌هایی از تاریخ ایران بهره‌برداری می‌شود تا کنون تعریف جامع و مانعی به عمل نیامده است تا مرزبندی تاریخی و تقویم زمانی آن به روشنی شناسانده گردد.

^{۱۴۲} - نگاه کنید به: داراب‌نامه طرسوسی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص یازده.

^{۱۴۳} - نظامی گنجه‌ای، نظام‌الدین الیاس: خمسه نظامی براساس چاپ مسکو- باکو، تهران، هرمس ، ۱۳۸۵، ص ۷۷۱.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

ضمن آنکه بین استادان دانشگاه و پژوهشگران تاریخی ما نیز باوری به شکل آکادمیک به دانشجویان القا می‌گردد تا همراه با پیدایش اسلام عصر استوره (!) را تمام شده فرض نمایند. اما داده‌های آنان نیز بدون اینکه با تصور یا تعریف روشنی از استوره همراه باشد، با وهم و خرافه می‌آمیزد. آنان نه فقط ماندگاری مداوم استوره‌ها را پس از اسلام در نمایه‌ها و نمایش‌های آیینی جدید باور ندارند بل که نمی‌توانند بپذیرند که حتا دنیای مدرن نیز علی‌رغم توتم‌شکنی‌های خویش، توتم‌های جدیدی را می‌آفریند که به آسانی به استوره مبدل می‌گردند. چنانکه دنیای سرمایه‌داری با بهره‌گیری از توانمندی و تمکن عظیم مادی خویش توتم‌های دنیای کهنه را در هم می‌کوبد و توتم‌های نوی نیز حتا در گستره‌ی فرهنگی خلق می‌کند که به طور کامل با مفاهیم و تعاریف عمومی امروزی از استوره همخوانی دارد. همچنان که استوره‌های جدید به آسانی دنیای ذهنی و مادی انسان‌ها را در می‌نوردند، مرزهای زمان و مکان را درهم می‌شکنند و با کسب مقبولیت عامه‌ی مردم به بت‌های ذهنی انسان امروزی تبدیل می‌گردند.

از سویی، وقایع‌نگاران و تاریخ‌گزاران با احتساب اینکه دارا پادشاه هخامنشی در جنگ با اسکندر شکست خورد و ایران به دست یونانیان سقوط نمود، دارا را همان داریوش سوم آخرین پادشاه هخامنشیان به حساب آورده‌اند. بنا به همین رویکرد آنان داراب را نیز داریوش دوم و یا داریوش اول شمرده‌اند. در نتیجه داریوش تاریخی را با داراب شاهنامه یا داراب "داراب‌نامه"ها یکی می‌گیرند و تاریخ و قصه (Tale) را با افسانه (Divine) و استوره (Myth) به هم می‌آمیزند. متأسفانه چنین رویکردی در گستره‌ی کار پژوهشی بر پیچیدگی موضوع می‌افزاید و چیزی هم عاید مورخ نمی‌شود. چراکه توجیه علمی پدیده‌های اجتماعی بدون اتکا به مستندسازی وقایع و اتکال به داده‌های علوم اجتماعی محال خواهد بود. ولی آنان به آسانی افسانه را جایگزین تاریخ می‌نمایند تا تاریخ را نیز به شکل و هیأت افسانه بیارایند.

همچنین در برخی از کتاب‌های تاریخی اسکندر را فرزند داراب معرفی می‌کنند که حضور چنین دیدگاهی در شاهنامه نیز بر اصرار مورخان برای ایرانی بودن اسکندر می‌افزاید.

بنا به روایت شاهنامه، فیلقوس که در پیکار با ایرانیان شکست را تجربه نمود به پادشاه ایران پیشنهاد داد که صلح کنند و به منظور دستیابی به صلح نیز دختری از همدیگر واستانند. نظر فیلقوس با موافقت داراب مواجه گردید. چنانکه او به فرستاده‌ی فیلقوس گفت:

بدو گفت رو پیش قیصر بگوی / اگر جست خواهی همی آبروی
 پس پرده‌ی تو یکی دخترست / که بر تارک بانوان افسر است
 نگاری که ناهید خوانی ورا / بر اورنگ زرین نشانی ورا

بر من فرستیش با باژ روم / چو خواهی که بی‌رنج مانی بوم ^{۱۴۴}

یونانیان نیز ناهید را برای همسری پادشاه ایران همراه "سقف" و "سکوبا" به مرز گسیل می‌نمایند تا نکاح بر پایه‌ی آموزه‌های آیینی صورت گیرد. شایان یادآوری است حضور اسقف هم برای برگزاری ازدواج داراب با ناهید زمانی انجام می‌پذیرد که هنوز تا ظهور مسیح بیش از سه قرن و نیم زمان باقی مانده است:

دلارام رومی به مهد اندرون / سکوبا و راهب ورا رهنمون

سقف خوبرخ را بدارا سپرد / گهرها بگنجور او برشمرد ^{۱۴۵}

اماهمسری داراب با ناهید زیاد نمی‌پاید. چون شبی داراب به همسر خود ناهید مزنون شد و پس از آن ناهید را در حالی که آبستن بود به یونانیان (رومیان) سپرد. ضمن آنکه فرزند ناهید پس از تولد، "اسکندر" نام گرفت و درباریان نیز همچنان ماوقع را از مردم پنهان نمودند تا اسکندر به عنوان فرزند فیلقوس به مردم معرفی گردید:

همی گفت قیصر به هر مهتری / که پیدا شد از تخم من قیصری

^{۱۴۴} - فردوسی، ابوالقاسم: پیشین، ج پنجم.

^{۱۴۵} - پیشین.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

نیاوورد کس نام داراب بر / سکندر پسر بود و قیصر پدر
 ولی در نهایت کسی زادن اسکندر را به داراب گزارش نمود:
 چو اسکندر از پاک مادر بزاد / بنزد نیا شد کسی مژده داد^{۱۴۶}
 بنا بر این در ایران هم سال‌ها انتظار می‌کشیده‌اند تا اسکندر به نزد "نیا" بازگردد.
 آنک اسکندر ایرانی تبار و فرزند داراب به وطن خود ایران بازگشت و مورد استقبال
 قرار گرفت تا بر جایگاه پدر واقعی خویش نشست. همچنین پیکار دارا با برادر
 (اسکندر) نیز مبارزه‌ای درون قومی بررسی می‌گردد. چنانکه عامه‌ی مردم به آن به
 مثابه‌ی خطری برون مرزی و خارجی نمی‌نگرند و چنین تصور می‌شود که گروه‌های
 متخاصم از درون خاندان سلطنتی با هم به چالش برخاسته‌اند. چون برادرکشی بین
 هخامنشیان سابقه داشته، موضوع چندان هم جدی گرفته نمی‌شود.
 با این همه در نهایت نظریه‌پرداز اصلی ماجرا همراه با جریان‌سازی تاریخی، به
 منظور خویش نایل می‌آید. زیرا فرد یا افرادی که چنین راهبردی را طراحی و اجرا
 نمودند از وهم‌گرایی و پیچیدگی‌های ذهنی مردمان فلات به درستی آگاه بودند. در
 نتیجه نبرد و پیکار به سود آنان پایان پذیرفت. چه آنان ایرانی باشند و چه یونانی.

دارابگرد

برای زمامداران ایران در کلیه‌ی ادوار تاریخی بنای شهر و شهرسازی، عاملی برای کاربرد داده‌های علمی به حساب می‌آمد. حتا منفورترین آنان نیز توان خویش را در این عرصه آزموده‌اند تا به رسم ماندگاری، یادمانی از خود به یادگار بگذارند. چون همواره زندگی اجتماعی به پیروی از ضرورت‌های مادی متحول می‌گردد. در نتیجه برای ساکنان فلات نیز نوآوری و نوجویی در طراحی و بنای شهر میراث و سنتی باستانی شمرده می‌شد.

به اعتبار اینکه «شهرها به عنوان صورت‌های فضایی بیانگر فرهنگ‌هایی [هستند] که تولید کرده‌اند»^{۱۴۷} فرمانروایان هم‌علی‌رغم "شهرسوزی"ها و سفاکی‌های بی‌حد و حصر، در بنای شهر به ابتکار و نوآوری مهندسان بها می‌دادند. همچنین آنان علاقه وافری داشتند تا ماندگاری خویش را به نحوی در ذهن آیندگان تثبیت نمایند. متأسفانه رسم مذمومی نیز بین آنان متداول بود که شهرگشایان پس از شهرگشایی، تأسیسات شهری به جا مانده از شهریاران مغلوب را نابود می‌کردند. به اضافه ایرانیان با همسایگان خود همان کردند که آنان با ایران. چنانکه همه‌ی آنان به منظور کسب اقتدار و اثبات و تسجیل خداوندگاری واحد، برای خویشتن ماندگاری و پایداری آثار به جا مانده از اغیار را مزاحم می‌دیدند. در نتیجه اقوام ایرانی چه بسا در شهرگشایی‌ها به دست خویش تمامی مظاهر فرهنگی و معماری شهرها و همچنین تأسیسات اجتماعی آن را حذف و محو می‌نمودند. اگر بازگشت به حافظه‌ی جمعی

^{۱۴۷} - فیالکوف، یانکل: جامعه شناسی شهر، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌بهر، تهران، آگه، ۱۳۸۳،

مردمان، به نوعی بازسازی حوادث و وقایع تاریخی به شمار آید، طراحی و جغرافیای شهر نیز همیشه بخشی از حافظه‌ی زمامداران ایران شمرده می‌شد.

اما شهرها بنا به ماهیت خویش در تولید اجتماعی، همیشه در ناخودآگاه مردمان کوهی خاکی به شکل و هیأت زن متبلور می‌گردند. در حقیقت شهر برخی از مفاهیم کلی و باورهای عمومی پیرامون زمین را در خود مستتر دارد. چون با نگاهی تحلیلی از کهن‌الگوهای انسان «شهر همان سوفیاست که پیش از آغاز زمان نزد خدا بود و در آخرالزمان بوسیله‌ی ازدواج مقدس به خدا خواهد پیوست.»^{۱۴۸}

به همین اعتبار تولید، زاد و ولد، آفرینش و خلایقیت همه از دل و سینه‌ی شهر برمی‌خیزد. باید دانست که «تولید فضای شهر نتیجه‌ی یک کنش اجتماعی است.»^{۱۴۹} همچنان که آرامش، امنیت و رفاه عمومی همه و همه نتیجه‌ی طبیعی شهرنشینی شمرده می‌شود. همان شهری که همه با همین باور به آن می‌کوچند.

اگر بهمن با غارت زابلستان بر عقده‌ی اختگی خویش فایق آمد و اعتماد به نفس خویش را بازیافت، داراب نیز که انسان برگزیده‌ای بود و این برگزیدگی را به اتکالی لیاقت خویش به دست آورد، بر جایگاه مادر تکیه زد و در غیبت و عدم حضور مادر و پدر به قادر مطلق تبدیل گردید. چنانکه او نیز از موضع خداوندگاری به «آفرینش» دست یازید و شهری بنا نمود که دارابگرد نام گرفت.

واژه‌ی "گرد" را در زبان فارسی به معنا و مفهوم شهر به کار می‌گیرند^{۱۵۰}، که معرب آن را هم به شکل "جرد" به کار گرفته‌اند. بنا بر این مفهوم دارابگرد همان شهر داراب خواهد بود. همچنان که همسانی دارابگرد را نیز "سیاوشگرد"، "بروجرد"، "هشتگرد" و "خسروگرد" پوشش می‌دهند.

۱۴۸- یونگ، کارل گوستاو: پاسخ به ایوب، ترجمه‌ی فواد روحانی، تهران، جامی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳.

۱۴۹- فیالکوف، یانکل: پیشین، ص ۳۵.

۱۵۰- نگاه کنید به: فرهنگ معین، جلد دوم، ذیل واژه "گرد".

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

با احتساب این دیدگاه که در کهن‌الگوها و صورت‌های ازلی انسان «دایره نماد خود است. و بیانگر تمامیت روان با تمام جنبه‌هایش از جمله رابطه انسان با طبیعت.»^{۱۵۱} شهرهای نخستین همیشه گرد ساخته می‌شدند. چنانکه باروها، برج‌ها، میدان‌ها و فضاهای عمومی نیز همه گرد و به شکل دایره با ترکیبی از خطوط منحنی بوده‌اند. اما در مراحل مدنی پیشرفته‌تر شهر به مجموعه‌ای از آبادی (town)ها اطلاق می‌شد؛ با شارستانی (center city) در میان و مرکز. همچنین انسان تصور و تصویر مندلی از شهر را نیز بر پایه‌ی آموزه‌های ناخودآگاه خویش از زهدان مادر الگوبرداری می‌کند تا آنکه در دوره‌های پیشرفته‌تر در طراحی‌های شهر اشکال تریبیعی و تثلیثی جایگزین نماهای مدور می‌گردند.

در واقع سازندگان شهر، ساخت هر سازه‌ای را به ازدواجی مقدس تعبیر می‌کنند که طی آن سازنده و بانی به تفرید و فردیت خویش دست می‌یابد؛ همان گونه که داراب چنین کرد. حتا در همین راستا فرزند او دارای دارایان هم به سنت پدر وفادار باقی ماند. ضمن آنکه اگر بهمن و همای با ازدواج اهورامآبانه و سپندارگونه‌ی خود به تفرید می‌رسند، برآیند چنین تفریدی نیز جاودانگی خواهد بود.

بنای شهر به نوعی آشتی با طبیعت و واگذاری خودکامگی و مرگ‌بارگی (Necrophilia) به شمار می‌آید تا انسان با خویشتن خویش، سایه و همزادش و یا با کودک و مادر درونش آشتی نماید. او در این آشتی خود را می‌یابد تا به جاودانگی دست یازد. در ضمن این جاودانگی را برای دیگران به نمایش می‌گذارد و به آنان می‌باوراند.

داراب نیز با بنای دارابگرد جاودانگی و ماندگاری خود را به مردمان زمانه باوراند تا اینچنین نام و یادش پس از او بزید و به یادگار بماند. چنانکه برای دارابگرد نیز گردشهر و شارستانی (Metropolitan area) در نظر می‌گیرد، همراه با "شهرگرد" و شهرها (Multiple nuclei city) یی در زوایا و مرایا، تا جویبارهایی آن‌ها را به

^{۱۵۱} - یونگ، کارل گوستاو: انسان و سمبولهایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی، ۱۳۷۷، ص

هم ببیوندد. انگار کالبد زن در طراحی سازه‌های شهر داراب تجسم می‌یابد. شهر داراب نیز اینچنین با بنمایه‌های استوره‌ای سامان می‌پذیرد.

چینه و سامانه‌ی عمومی بهشت، مینو و خورنه‌ی ایرانی نیز باهمین هندسه و طراحی مندلی در کهن‌الگوهای مردمان فلات نماینده می‌شود. همچنان که آنان در این چینش، نمای عمومی کل هستی را تجسم می‌بخشند.

در ضمن امروزه در طراحی شهر، نگاه و نگره‌ی انسان ایرانی همراه با باور خویش از نشانه‌ی حوض "کوثر" هم بهره می‌گیرد. طراحی حوض همان طرح برنهادده از خورشید است در هستی. همین طراحی نیز به "طوبا" نسبت داده می‌شود. زیرا طوبا خورشید فردوس شمرده می‌شود که شاخه‌ی آن چنان پرتو خورشید به همه‌ی هستی (بهشت) می‌رسد. در واقع طوبا نورالانوار و خورنه‌ی فردوس و فردوسیان شمرده می‌شود. شاخه‌های درخت طوبا سایه‌بانی برای همه‌ی بهشتیان فراهم می‌آورد و هر شاخه‌اش بر سر هر یک از بهشتیان سایه‌بان می‌گردد. در سازه‌ی شهر مینوی، طوبا دایره‌ی مندلی است که همه‌ی شهر را در بر می‌گیرد. بر این پایه طوبا نورالانوار، نورمطلق، آفتاب و خورنه‌ی جهان مینوی به حساب می‌آید. همچنین از طوبا و کوثر همه به تساوی بهره می‌برند؛ به همان گونه که از خورشید. شهروندان و شهرسازان فلات‌نشین باهمین بینش میتزایی شهر را بنا می‌کردند تا "رایگان آباد"ی^{۱۵۲} باشد برای سیرایی همه‌ی "شهربندان"^{۱۵۳}.

با همین نگاه بود که داراب "ردان کارآزموده" را از روم و هندوستان فراخواند تا از دریا (رودخانه) آب‌بند (کانال) بگشایند و رودی از آنرا به هر کشور (شهر) برند. همچنین شهری در همانجا به شکل "گرد" بنا می‌کند و آن را دارابگرد می‌نامد؛ شهر داراب.

^{۱۵۲} - برگرفته از: محمدرضا شفیعی کدکنی، زمینه‌ی اجتماعی شعر فارسی، تهران، اختران - زمانه، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷.

^{۱۵۳} - برگرفته از: نظام‌الدین‌الیاس نظامی‌گنجوی (گنجه‌ای)، خسته نظامی، پیشین، ص ۷۵۲. نظامی که در گنجه شد شهربند/ مباد از سلام تو ناپره‌مند.

تثلیثِ بهمَن، همای و داراب

بفرمود کز روم و هندوستان / بیارند کارآموده ردان
 بجویند از آن آب دریا بری / رسانند رودی بهر کشوری
 چو بگشاد داننده زان آب بند / یکی شهر فرمود از آن سودمند
 چو دیوار شهر اندرآورد گرد / و را نام کردند دارابگرد^{۱۵۴}

بنا به گزارش فردوسی، داراب روزی به بالای کوه رفت تا یلگی (رهایی و آزادی) اسپان را نظاره کند. با چنین راهکاری رهاشدن و زیستن در طبیعت بر ذهن او نقش می‌بندد. "اسپان یله" بی‌تردید خاطره‌ی ازلی تنهایی بکر و نهفتگی در دامن طبیعت را در او زنده می‌کرد. در ضمن داراب به حتم به این باور راه برده بود که فقط طبیعت ناب می‌تواند خلأ درونی او را پر نماید. "یلگی اسپان" نشانه‌گذاری خوبی برای واگویه و بازتاب انگاره‌های طبیعت‌باورانه‌ی داراب در اختیار ما می‌گذارد که به واقع بازتاب و انعکاس "من کودکی" اوست. زیرا به درستی با دیدار اسپان، سایه‌ی من کودکانه‌اش برای او به نمایش گذاشته می‌شد. چون او که در گستره‌ی طبیعت می‌بالید و بنا به شایستگی بر خون و خطرهای فراروی خویش پیروز می‌گردید تا بر اریکه‌ی شاهنشاهی زمین تکیه زند، ماندگاری دنیای شاهی را باور نداشت. داراب باهمین رویکرد ضمن تماشای اسپان یله، به طور غیر مستقیم واقعیت‌های برنهاد در زندگی شاهی را می‌نکوهید. جاماسب، لهراسپ و گشتاسپ همه از خاندان او بودند که پسوند اسپ را همراه داشتند. کیانیان اسپ را ارج می‌نهادند و در نامگذاری، نیمی از خویشتن خویش را به او اهدا می‌نمودند. همچنان که سرسپردگان "بزرگ خداوندگار" نیز، به فرخندگی با نام او چنین می‌کنند.

اما داراب از بلندای کوه دریای ژرف بی‌کرانه را می‌دید. انگار فقط از ستیغ کوه می‌توان به درستی چپستی هستی را نظاره گرفت.

ز پستی برآمد بکوهی رسید / یکی بیگران ژرف دریا بدید^{۱۵۵}

^{۱۵۴} - فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، جلد پنجم، داستان داراب.

دریا و گله‌ی اسبان یله شده هر دو سایه و من درونی داراب را می‌نمایاند. او تصمیم می‌گیرد بر ساحل همین دریای ژرف بی‌کرانه، دارابگرد را بنا نهد و با جویبارهایی از همین دریای ژرف بی‌کرانه شهرهای دارابگرد را به شهر اصلی (شارستان) متصل کند. با همین نگاه از دریا به هر یک از محله‌های کلان‌شهر داراب آبراه‌ای می‌کشاند تا با بازنمایی آن هندسه‌ی شهرهای ایرانی به نمایش درآید. همچنین داراب با بنای شهر، جاودانگی دریا را در دل می‌پروراند. چنانکه با احداث آبراه‌ها همین جاودانگی را نیز به همگان ارزانی می‌کند. زیرا او در رؤیای دستیابی به جاودانگی دارابگرد را می‌سازد. سپس از آبراه‌های آن جاودانگی شهر و دریا را به زندگی همگان می‌کشاند. همچنان که فضای عمومی شهرها، کاخ‌ها و باغستان‌های ایرانی نیز همه با همین طراحی سامان می‌پذیرند. جوی‌ها نیز با اشکال تثلیثی و تریبعی و چند ضلعی تمام اجزای شهر را به هم می‌پیوندند. آنوقت از فضای شهر نیز همگان بهره می‌گیرند. بنای همین رایگان‌آبادها تا اواخر پهلوی اول به عنوان سنتی همگانی دوام آورد اما متأسفانه از آن پس راه خود را در گستره‌ی فلات برای همیشه گم کرد و به فراموشی سپرده شد.

ضمن آنکه در واژه‌شناسی تاریخی زبان فارسی، دریا از معنای امروزی بهره‌مند نیست. چون دریا به رودخانه اطلاق می‌گردید چنانکه کارکرد مفهومی آن در نامگذاری "سیردریا" و "آمودریا" هنوز هم برای ما به یادگار مانده است. اینکه دارابگرد را بر کنار دریا (به مفهوم دریایی، نه به معنای رودخانه) بنا نهاده‌اند در بازیابی مفهوم تاریخی داراب به ما یاری می‌رساند. در ادبیات کلاسیک ما نیز از دریا به عنوان بنمایه‌ای برای "هستی جاودانه" و "جاودانی مطلق" بهره برده‌اند. گوید دریا که ز کشتی بجه / در رو در آب مصفای من^{۱۵۶}

۱۵۵- شاهنامه: پیشین، ج. ۵، ص. ۲۵.

۱۵۶- بلخی، جلال‌الدین محمد: گزیده‌ی غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران،

جیبی، ۱۳۸۵، ص. ۴۱۷.

تثلیثِ بهمَن، همای و داراب

با این همه فردوسی خود نیز دریا را با ژرفایی و بی‌کرانگی توصیف می‌نماید. چنانکه بی‌کرانگی دریا همان صورت ازلی جاوانگی و بی‌کرانگی زروان را به یادمان می‌آورد. داراب می‌خواهد از کرانه‌مندی و میرایی جهان پادشاهی دست بشوید و به بی‌کرانگی جاودانه دست بیازد. در نتیجه از نظاره‌ی دریا انگاره‌ی بنای شهر در ذهن او نقش می‌بندد. اگر کی خسرو با گم‌گشتگی در طبیعت (برف کوهستان) راه جاودانگی را برمی‌گزیند داراب نیز با تأثیرگذاری بر هستی، همراه با تغییر طبیعت و بنای شهر نقش و مهر جاودانگی خویش را بر جبین آن می‌کوبد.

داستان "بهمَن، همای و داراب" با تخریب زابلستان توسط بهمَن آغاز می‌گردد و با بازسازی دارابگرد توسط داراب پایان می‌پذیرد. بهمَن با تخریب زابلستان اعتماد به نفس خود را باز می‌یابد اما داراب که خوان و خطرهای گذار به قهرمانی را پشت سر نهادن ضمن اعتماد به نفس، دارابگرد را بنا می‌نهد. همچنان که بهمَن با تخریب شهر خویشتن خویش را باز می‌یابد، داراب هم با بنای شهر، خودباوری‌اش را به ظهور می‌رساند. یکی ازدهای نفس را می‌کشد و آن دیگری بلوغ نفسانی خود را به نمایش می‌گذارد. ضمن آنکه آنان هر دو به روشنی بخشی از نفس را در اختیار دارند. نفسی که باید سرکوب شود (لائمه) و نفسی که به یگانگی و وحدت اضداد دست یافته است.

اما نفس نیز بنا به اینهمانی زنانگی خویش در بالندگی و بازسازی شهر نمود می‌یابد. فضای عمومی شهر بر پایه‌ی آموزه‌های "پیله‌بابایان" و کهن‌الگوهای به‌جا مانده در لایه‌های ناخودآگاه مغز انسان‌ها شکل می‌گیرد. بنا بر این کهن‌الگوهای ایرانی نیز متمایز از الگوهای سایر اقوام در طراحی فضا و سازه‌ی شهر مهر و نشان خود را می‌نشانند. هرچند در این راستا وجوه مشترکی نیز برای ما با اقوام دیگر وجود داشته باشد ولی همواره در بنای سازه‌ها، نشان‌های کهنه بنا به ضرورت‌های زمان و زمانه فرو می‌ریزند و ارتقا می‌یابند. ضمن آنکه همچنان نشانه‌های محلی (بومی) و محله‌ای را به همراه دارند.

در سنت‌های ایرانی پادشاهان حتا با چهره‌ی ضد مردمی خویش به شهرسازی به مثابه‌ی جاودانگی و نوعی زندگی دوباره می‌نگریسته‌اند. آنان شهر را با طراحی و نقشه‌ی قبلی بنا می‌نهادند تا یادمانی باشد برای جاودانگی. مردم نیز همچون حاکمان و فرمانروایان در بنای سازه‌های شهری مشارکت می‌نمودند تا با نشانه‌های بر جای مانده، بر مرگ و میرایی نام و یاد خویش فایق شوند.

سنت شهرسازی تا پایان پهلوی اول بین حاکمان از سویی و خواص از سویی دیگر به مسابقه گذاشته شده بود. آنان با برپایی این یادمان‌ها ماندگاری اثرگذار خود را بر جبین تاریخ نقش می‌بستند. متأسفانه با ظهور دانشکده‌های معماری به دلیل ناکارایی و ناکارآمدی بومی آن‌ها سنت و رسم هزاران ساله‌ی معماری به فراموشی سپرده شد. در ضمن تأثر از یورش و فشار عوامل مادی خارجی نیز همراه با رشد نیروهای سوداگرانه‌ی واسطه‌مآب، ترفندهایی را در این گستره به انجام رساند تا کسی نتواند از این آوردگاه نابرابر سربلند بیرون بیاید. آیا سنت فراموش شده‌ی داراب برگشت‌پذیر خواهد بود؟

پیوست شماره‌ی یک (متن شاهنامه)

پادشاهی بهمن / اسفندیار نود و نه سال بود

.....

کین خواستن بهمن از بهر خون اسفندیار

چو بهمن بتخت نیا برنشست / کمر بر میان بست و بگشاد دست
سپه را درم داد و دینار داد / همان کشور و مرز بسیار داد
یکی انجمن ساخت از بخردان / بزرگان و کار آزموده ردان
چنین گفت کز کار اسفندیار / ز نیک و بد گردش روزگار
همه یاد دارید پیر و جوان / هر آنکس که هستید روشن‌روان
که رستم گه زندگانی چه کرد / همان زال افسونگر آن پیرمرد
فرامرز جز کین ما در جهان / نجوید همی آشکار و نهان
سرم پر ز درد ست و دلم پر ز خون / جز از کین ندارم بمغز اندرون
و جنگی چو نوش‌آذر و نوش‌زاد / که از مرگ هرگز نکردند یاد
چو اسفندیاری که اندر جهان / بدو تازه بد روزگار مهان
بزابلستان زان نشان کشته شد / ز دردش دد و دام سرگشته شد
همانا که بر خون آن نامداران ما / جوانان و جنگی سواران ما
هرآنکس که او باشد از آب پاک / نیارد سر گوهر اندر مغاک
بکردار شاه آفریدون بود / جهانرا سپهر همایون بود
که ضحاکرا از پی خون جم / ز جنگاوران جهان کرد کم

منوچهر با تور و سلم سترگ / بیاورد از آمل سپاهی بزرگ
 بچین رفت و کین نیا بازخواست / ز کشته زمین کرد با کوه راست
 چو کیخسرو آمد ز افراسیاب / ز خون کرد گیتی چو دریای آب
 پدرم آمد و خون لهراسب خواست / مراهمچنان داستان است راست
 فرامرز کز بهر خون پدر / بخورشید تابان برآورد سر
 بکابل شد و کین رستم بخواست / همه بوم و بر کرد با خاک راست
 زمین را ز خون باز نشناختند / همه اسپ بر کشتگان تاختند
 بکینه سزاوارتر کس منم / که بر پیل و بر شیر اسپ افگنم
 اگر بشمیری در جهان ناموار / سواری نبینی چو اسفندیار
 چه بینید و این را چه پاسخ دهید / بکوشید تا رای فرخ نهید
 چو بشنید گفتار بهمن سپاه / هرآنکس که بد شاه را نیکخواه
 به آواز گفتند ما بنده ایم / همه دل بمهر تو آگنده ایم
 ز کار گذشته تو داناتری / ز مردان جنگی تواناتری
 بگیتی چنان کن که کام آیدت / وگر زان سخن فر و نام آیدت
 نیچد کسی سر ز فرمان تو / که یارد گذشتن ز پیمان تو
 چو پاسخ چنین یافت از لشکرش / به کینه درون تیزه تر شد سرش
 همه سیستانرا بیاراستند / برین برنهادند و برخاستند
 بشبگیر برخاست آوای کوس / شد از گرد لشکر سپهر آبَنوس
 همیرفت آن لشکر نامدار / سواران شمشیر زن صد هزار

در بند انداختن بهمن زال را

چو آمد بنزدیکی هیرمند / فرستاده‌ای برگزید ارجمند
 فرستاد نزدیک دستان سام / بدادی زهر گونه چندی پیام
 چنین گفت کز خون اسفندیار / مرا در جهان تلخ شد روزگار
 هم از کین نوش آذر و نوش زاد / دو شاه گرامی دو فرخ نژاد

ز دل کینه دیرینه بیرون کنم / همی رود زابل پر از خون کنم
 فرستاده آمد بزال این بگفت / دل زال با درد و غم گشت جفت
 چنین داد پاسخ که گر شهریار / براندیشید از کار اسفندیار
 بداند که این بودنی کار بود / مرا زین سخن دل پرآزار بود
 تو بودی بنیک و بد اندر میان / زمن سود دیدی ندیدی زیان
 نییچید رستم ز فرمان اوی / دلش بسته دیدی بییمان اوی
 پدرت آن گرنامه شاه بزرگ / زمانش برآمد چنان شد سترگ
 همیشه درون شیر و نر اژدها / ز چنگ زمانه نیابد رها
 همانا شنیدی که سام سوار / بمردی چه کرد اندر آن روزگار
 چنین تا بهنگام رستم رسید / که شمشیر تیز از میان برکشید
 پیش نیاگانت کرد آنچه کرد / ز مردی بهنگام ننگ و نبرد
 همان کهنتر دایگان تو بود / بلشکر ز پرمایگان تو بود
 بزاری کنون رستم اندر گذشت / همه زابلستان پرآشوب گشت
 اگر در نوردی تو پیکار ما / بخوبی بیندیشی از کار ما
 بیائی ز دل کینه بیرون کنی / بمهر اندر این کشور افسون کنی
 همه گنج پرمایه دستان سام / کمرهای زرین و زرین ستام
 چو آئی پیش تو آرم همه / تو شاهی و گردنکشان چون رمه
 فرستاده را اسپ و دینار داد / زهر گونه‌ای چیز بسیار داد
 چو این مایه‌ور نزد بهمن رسید / ز دستان بگفت آنچه دید و شنید
 چو بشنید ازو بهمن نیکبخت / نپذرفت پوزش برآشفت سخت
 بشهر اندرآمد دلی پر ز درد / سری پر ز کین دل پر از باد سرد
 پذیره شدش زال سام سوار / هم سیستان آنکه بد نامدار
 چو آمد بنزدیک بهمن فراز / پیاده شد از اسپ و بردش نماز
 چنین گفت هنگام بخشایش است / ز دل درد و کین روز پالایش است
 که پیش تو دستان سام سوار / بیامد چنین خوار با دستوار

بدان بندگیها که ما کرده‌ایم / ترا در جوانی بپرورده‌ایم
 ببخشای و کار گذشته مگوی / هنر جوی و از کشتگان کین مجوی
 برآشفتم بهمن ز گفتار او / چنان کند شد تیز بازار او
 هم اندر زمان پای کردش ببند / ز دستور و گنجور نشنید پند
 ز ایوان دستان سام سوار / شتروارها برنهادند بار
 ز دینار و از گوهر نابسود / ز تخت و گستردنی هر چه بود
 ز زرینه و تاجهای بزر / ز سیمینه و گوشوار و کمر
 ز اسپان تازی بر زین ستام / ز شمشیر هندی بزین نیام
 همان جامه و بدرهای درم / ز مشک و ز کافور و از بیش و کم
 که رستم فراز آورید آن برنج / ز شاهان و گردنکشان یافت گنج
 همه زابلستان بتاراج داد / مهان را همه بدره و تاج داد

رزم فرامرز با بهمن و کشته‌شدن او

غمی شد فرامرز در مرز بست / ز درد نیا دست کین را بشست
 سپه کرد و سر سوی بهمن نهاد / ز رزم تهمتن بسی کرد یاد
 چو نزدیک بهمن رسید آگهی / برآشفتم بر تخت شاهنشاهی
 بُنه برنهاد و سپه برنشاند / بروز و بشب او دو هفته براند
 ز آواز شیپور و هندی درای / همی کوه را دل برآمد ز جای
 بشست آسمان روی گیتی بقیر / بباید چون ژاله از قیر تیر
 ز چاک تبرزین و جر کمان / زمین گشت جنبانتر از آسمان
 سه روز و سه شب هم برین رزمگاه / برخشنده روز و بتابنده ماه
 همی گرز بارید و پولاد تیغ / ز گرد سپاه آسمان بست میغ
 بروز چهارم یکی باد خاست / که گفتی که با روز شب گشت راست
 بسوی فرامرز برگشت باد / جهاندار گشت از دم باد شاد
 همی شد پس گرد با تیغ تیز / برآورد زان انجمن رستخیز

ز بستی و از لشکر زاولی / ز گردان شمشیرزن کاولی
 بر آوردگه بر سواری نماند / وز آن سرکشان نامداری نماند
 همه سربسر روی برگاشتند / فرامرز را خوار بگذاشتند
 همه رزمگه گشته چون کوه کوه / بهم برفکنده ز هر دو گروه
 فرامرز با اندکی رزمجوی / بمردی بروی اندر آورد روی
 همه تنش پر زخم شمشیر بود / که فرزند شیران بد و شیر بود
 بدانست کان روز روز بلاست / زمانه رسیدست و دام بلاست
 بگفتا شدم در دم اژدها / ازین جایگه من نیامم رها
 بدین جای از گرز و شمشیر تیز / بماند ز من نام تا رستخیز
 یکی حمله آورد بر قلبگاه / چنین تا بیامد بنزدیک شاه
 ز گردان بیفگند چندی سران / همه نامداران و کندآوران
 چو دیدند گردان بر آشوفتند / بیکبار لشکر برو کوفتند
 سواران گرفتندش اندرمیان / غمی گشت از زخم شیر ژیان
 ز پیکانها سست شد بارگی / بروی اندرآمد ز بیچارگی
 بگرز گران بر زمان دست برد / نمودش بگردنکشان دستبرد
 ز بس خون کزوفت بیتوش گشت / باستاد بر جای و خاموش گشت
 سرانجام بردست غرنده شیر / گرفته شد آن نامدار دلیر
 بر بهمن آوردش از رزمگاه / برو کرد کیندار چندی نگاه
 چو دیدش ندادش بجان زینهار / بفرمود داری زدن شهاریار
 فرامرز را زنده بر دار کرد / تن پیلوارش نگونسار کرد
 وز آن پس کی نامدار اردشیر / ز کینه بکشتش به باران تیر

رهاکردن بهمن زال را و بازگشتن بایران

گرمای بشوتن که دستور بود / ز کشتن دلش سخت رنجور بود
 پیش جهاندار بر پای خاست / چنین گفت کای خسرو داد و راست

اگر کینه بودت بدل خواستی / پدید آمد از خواستن کاستی
 کنون غارت و کشتن و جنگ و جوش / مفرمای و مپسند چندی خروش
 ز یزدان بترس و ز ما شرم‌دار / نگه کن بدین گردش روزگار
 یکی را برآرد بابر بلند / یکی زو شود زار و خوار و نژند
 پدرت آن جهانگیر لشکر فروز / نه تابوت را شد سوی نیمروز
 نه رستم بکابل به نخجیرگاه / بدان شد که تا نیست گردد بچاه
 تو تا باشی ای خسرو نیک‌زاد / مرنجان کسی را که دارد نژاد
 چو فرزند سام نریمان ز بند / بنالد بپروردگار بلند
 بیچی تو زان گرچه نیک‌اختری / چو با کردگار افگند داوری
 چو رستم نگهبان تخت کیان / همی رنج میبرد و بستی میان
 تو این تاج از و یافتی یادگار / نه از شاه گشتاسب و اسفندیار
 ز هنگامه‌ی کی قباد اندر آی / چنین تا بکیخسرو پاک‌رای
 بزرگی بشمشیر او داشتند / جهانرا همه زیر او داشتند
 از و بند بردار اگر بخردی / دلت بازگردان ز راه بدی
 چو بشنید شاه از پشوتن سخن / پشیمان شد از کرده‌های کهن
 خروشی برآمد ز پرده‌سرای / که ای پهلوانان با داد و رای
 بسیچیدن بازگشتن کنید / مبادا که تاراج و کشتن کنید
 بفرمود تا پای دستان ز بند / گشادند و دادند بسیار پند
 تن کشته را دخمه کردند جای / بگفتار دستور پاکیزه رای
 ز زندان بایوان گذر کرد زال / برو زار بگریست فرخ همال
 که زارا دلیرا گوا رستما / نبیره گو نامور رستما
 تو تا زنده بودی که آگاه بود / که گشتاسب اندر جهان شاه بود
 کنون گنج تاراج و دستان اسیر / پسر زار گشته بییکان تیر
 مبیناد چشم کس این روزگار / زمین باد بی تخم اسفندیار
 وز آن آگهی سوی بهمن رسید / بنزدیک فرخ پشوتن رسید

بشوتن ز رودابه پر درد شد / وز آن شیون او رخس زرد شد
 ببهمن چنین گفت کای شاه نو / چو بر نیمه‌ی آسمان ماه نو
 بشبگیر ازین شهر لشکر بران / که این کار دشخوار گشت و گران
 ز تاج تو چشم بدان دور باد / همه روزگاران تو سور باد
 بدین خانه زال سام دلیر / سزد گر نماند شهنشاه دیر
 چو شد کوه برگونه‌ی سندروس / ز درگاه برخاست آوای کوس
 سپه را سوی شهر ایران کشید / ز زابل بنزد دلیران کشید
 برآسود و بر تخت بنشست شاد / جهانرا همه داشت با رسم و داد
 بدرویش بخشید گنجِ درم / ازو چند شادان و چندی دژم

بزنی گرفتن بهمن همای دختر خویشرا و ولی عهد کردنش

پسربود او را یکی شیرگیر / که ساسان همی خواندش اردشیر
 یکی دخترش بود نامش همای / هنرمند و با دانش و پاکرای
 همی خواندندی ورا چهارزاد / ز گیتی بدیدار او بود شاد
 پدر برپذیرفتش از نیکوئی / بدان دین خوانی همی پهلویی
 همای دلافروز تابنده ماه / چنان بد که آبستن آمد ز شاه
 چو شش ماهه شد پر ز تیمار شد / چو بهمن چنان دید بیمار شد
 چو از درد شاه اندر آمد ز پای / بفرمود تا نزد او شد همای
 بزرگان و نیک اختران را بخواند / بتخت گرانمایگی برنشاند
 چنین گفت کین پاکتن چهارزاد / ز گیتی فراوان نبودست شاد
 سپردم بدو تاج و تخت بلند / همان لشکر و گنج و تخت بلند
 ولی عهد من او بود در جهان / همانکس کزو زاید اندر نهمان
 اگر دختر آید ورا گر پسر / ورا باشد این تاج و تخت و کمر
 چو ساسان شنید این سخن خیره شد / ز گفتار بهمن دلش تیره شد
 بسه روز و سه شب بسان پلنگ / از ایران بمرزی دگر شد ز ننگ

دمان تا بشهر نشابور شد / پرآزار شد از پدر دور شد
 زنی را ز تخم بزرگان بخواست / بپرورد و با جان داشت راست
 نژادش بگیتی کسیرا نگفت / همی داشت آن راستی در نهفت
 زن پاک‌تن خوب فرزند زاد / بپرمايه ساسان بهمن‌نژاد
 پدر نام ساسانش کرد آن زمان / مر او را بزودی سرآمد زمان
 چو کودک ز خردی بمردی رسید / در آن خانه جز بینوائی ندید
 ز شاه نشابور بستند گله / که بودی بکوه و بهامون یله
 همی بود یکچند چوبان شاه / بکوه و بیابانش آرامگاه
 کنون بازگردم بکارهمای / پس از مرگ بهمن که بگرفت جای

پادشاهی همای

سی و دو سال بود

گذاشتن همای پسر خود را داراب بدریای فرات درصندوقی

ببیماری اندر بمرد اردشیر / ز تیمار او دختر دلپذیر
 پر از خون شد و سوگ بهمن بداشت / بسی روزگاران ببد درگذشت
 همای آمد و تاج بر سر نهاد / یکی رای و آئین دیگر نهاد
 سپه را همه سربسر بار داد / در گنج بگشاد و دینار داد
 برای و بداد از پدر درگذشت / همه گیتی از دادش آباد گشت
 همی گفت کین تاج فرخنده باد / دل بدسگالان ما کنده باد
 همه نیکوئی باد کردار ما / مبیناد کس رنج و تیمار ما
 توانگر کنیم آن که درویش بود / نیازش برنج تن خویش بود
 مهان جهانرا که دارند گنج / نباشد از آن نیکوئیها برنج
 چوهنگام زادنش آمد فراز / ز شهر و ز لشکر همی داشت راز
 همی تخت شاهی پسند آمدش / جهان داشتن سودمند آمدش

نهانی پسر زاد با کس نگفت / همی داشت نیکوئیها در نهفت
 بیابورد از آزادگان دایه‌ای / یکی پاک و با شرم و پرمایه‌ای
 نهانی بدو داد فرزند را / چنان سبز شاخ برومند را
 کسی گر ز فرزند او نام برد / چنین گفت کان پاکزاده بمرد
 همان تاج شاهی بسر برنهاد / همی بود بر تخت پیروز و شاد
 ز دشمن بهر سو که بد مهتری / فرستاد بر هر سوئی لشکری
 ز چیزی که رفتی بگرد جهان / نبردی بد و نیک بر وی نهان
 بگیتی جز از داد و نیکی نخواست / جهانرا سراسر همه داشت راست
 جهانی شده ایمن از داد او / بکشور نبودی جز از یاد او
 برین سان همی بود تاهشت ماه / پسر گشت ماننده‌ی رفته شاه
 بفرمود تا درگری پاک‌مغز / یکی تخته جست از در کار نغز
 یکی خوب صندوق ازین چوب خشک / بکردند برزد برو قیر و مشک
 درون نرم کرده بدیبای روم / برآلوده بیرون آن دبق و موم
 بزیر اندرش بستر خواب کرد / میانش پر از دُر خوشاب کرد
 بسی زر سرخ اندر آن ریخته / عقیق و زبرجد برآمیخته
 ببستند یک گوهر شاهوار / ببازوی آن کودک شیرخوار
 بدانگه که بد کودک از خواب مست / خروشان بشد دایه چرب‌دست
 نهادش بندوق در نرم نرم / بچینی پرندش بپوشید گرم
 سرتنگ تابوت کردند خشک / بدبق و بعنبر بموم و بمشک
 بردند صندوقرا نیم شب / یکی بر دگر نیز نکشاد لب
 ز پیش همایش برون تاختند / بآب فراتش در انداختند
 پس اندر همی رفت پویان دو مرد / که تا آب با شیرخواره چه کرد
 چو کشتی همی رفت چوب اندر آب / نگهبان او را گرفته شتاب
 سپیده چو برزد سر از کوهسار / باستاد صندوق در جویبار
 بگازرگهی کاندرو بود سنگ / سر جوی را کارگر کرده تنگ

یکی گازر آن خرد صندوق دید / بیوئید و از کارگه برکشید
 چو بکشاد و گستردها برگرفت / بماند اندر آن کار گازر شگفت
 بجامه بپوشید و آمد دوان / پرامید دل شاد و روشن‌روان
 سبک دیده‌بان سوی مادر دوید / ز صندوق گازر بگفت آنچه دید
 جهاندار بیدار با دیده گفت / که چیزی که دیدی نباید نهفت

پروردن گازر داراب را

چو بیگاه گازر بیامد ز رود / بدو گفت جفتش که هست این درود
 که باز آمدی جامها نیم نم / بدین کارکرد از که یابی درم
 دل گازر از درد پژمرده بود / یکی کودک زیرکش مرده بود
 زن گازر از درد کودک نوان / خلیده رخان تیره گشته روان
 بدو گفت گازر که باز آرهوش / ترا زشت باشد ازین پس خروش
 کنون گر بماند سخن در نهفت / بگویم پیش سزاوار جفت
 بسنگی که من جامه را برزنم / چو پاکیزه گردد بآب افگنم
 در آن جوی صندوق دیدم یکی / نهفته بدو اندرون کودکی
 کنون چون گشایم سر بسته باز / بدیدار آن خردت آید نیاز
 اگر بود ما را یکی پور خرد / نبودش بسی زندگانی بمرد
 کنون یافتی پور ناخواسته / بدیبا و از گوهر آراسته
 چو آن جامها بر زمین برنهاد / سر تنگ صندوق را برگشاد
 زن گازر آن دید خیره بماند / برو بر جهان‌آفرین را بخواند
 رخی دید تابان میان حریر / بدیدار ماننده اردشیر
 پر از دُر خوشاب بالین اوی / عقیق و زبرجد بیائین اوی
 بدست چپش سرخ دینار بود / سوی راست دینار بسیار بود
 بدو داد زن زود پستان شیر / ببد شاد از آن کودک دلپذیر
 ز خوبی آن کودک و خواسته / دل او ز غم گشت پیراسته

بدو گفت گازر که این را بجان / خریدار باشیم تا جاودان
 که این کودک نامداری بود / که او در جهان شهر یاری بود
 زن گازر او را چو پیوند خویش / بپرورد چون پاک فرزند خویش
 سوم روز داراب کردند نام / کز آب روان یافتندش کنام
 چنان بد که روزی زن پاکرای / سخن گفت هر گونه با کدخدای
 که آن گوهرانرا چه سازی کنون / که باشد بدین دانشت رهنمون
 بزن گفت گازر که ای نیک جفت / چه خاک و چه گوهر مرا در نهفت
 همان به کزین شهر بیرون شویم / ز تنگی و سختی بهامون شویم
 بشهری که ما را ندانند کس / که خواریم یا شاه با دسترس
 بشبگیر گازر بُنه برنهاد / برفت و نکرد از بر و بوم یاد
 ببردند داراب را در کنار / نکردند جز گوهر و زر بار
 بپیمود زان مرز فرسنگ شست / بشهری دگر ساخت جای نشست
 بیگانه شهر اندرون ساخت جای / بدانسان که پرمایه تر کدخدای
 بشهری که بد نامور مهتری / فرستاد نزدیک او گوهری
 ازو بستدی جامه و سیم و زر / چنین تا فراوان نماند از گوهر
 بخانه جز از سرخ گوهرش نیز / نماند از بد و نیک صندوق چیز
 زن گازر از چیز شد رهنمای / چنین گفت یکرز با کدخدای
 که ما بی نیازیم ازین کارکرد / توانگر شدی گرد پیشه مگرد
 چنین داد پاسخ بدو کدخدای / که ای جفت پاکیزه و رهنمای
 همه پیشه خوانی ز پیشه چه بیش / همیشه ز هر کار پیشه است پیش
 تو داراب را پاک و نیکو بدار / ببین تا چه بار آورد روزگار
 همی داشتندش چنان ارجمند / که از تند بادی ندیدی گزند
 چو برگشت چرخ از برش چند سال / یکی کودکی گشت با فر و بال
 بکشتی شدی با بزرگان بکوی / کسی را نبودی تن و زور اوی
 همه کودکان همگروه آمدند / بیکبارگی زو ستوه آمدند

بفریاد شد گازر از کار اوی / همی تیره شد تیز بازار اوی
 بدوگفت کین جامه برزن بسنگ / که از پیشه جستن ترا نیست ننگ
 چو داراب زان پیشه بگریختی / همی گازر از درد خون ریختی
 شدی روزگارش بجستن دو بهر / نشان خواستی زو بدشت و بشهر
 بجائیش دیدی کمانی بدست / به آئین کشاده برو بسته شست
 کمان بستدی سرد گفندی بدوی / که ای پرژیان کودک جنگجوی
 چه گردی همه گرد تیر و کمان / بخردی چرا گشته بدگمان
 بگازر چنین گفت کای باب من / همی تیره گردانی این آب من
 بفرهنگیان ده مرا از نخست / چو آموختم زند و استا درست
 از آنپس مرا پیشه فرمای و خوی / کنون از من این کدخدائی مجوی
 بدو مرد گازر بسی برشمرد / وز آنپس بفرهنگیانش سپرد
 بیاموخت فرهنگ و شد پرمنش / برآمد ز آزار و از سرزنش
 بدین پروراننده گفت ای پدر / نیاید ز من گازی کارگر
 ز من جای مهرت بی اندیشه کن / ز گیتی سواری مرا پیشه کن
 نگه کرد گازر سواری تمام / عنان پیچ و اسپ افکن و نیکنام
 سپردش بدو روزگاری دراز / بیاموخت هرچش بدو بد نیاز
 عنان و سنان و سپر داشتن / برآورد گه باره برگاشتن
 همان زخم چوگان و تیر و کمان / هنر جستن و دوری از بدگمان
 بدان گونه شد زین هنرها که چنگ / نسودی باورد با او پلنگ

پرسیدن داراب نژاد خود از زن گازر و جنگ آوردن برومیان

بگازر چنین گفت روزی که من / همی این نهان دارم از خویشتن
 نجنبند همی بر تو بر مهر من / نماند بچهر تو هم چهر من
 شکفت آیدم چون پسر خوانیم / بدکان بر خویش بنشانیم
 بدوگفت گازر که اینت سخن / دریغ آن شده رنجهای کهن

ترا گر منش زان من برترست / پدر جوی راز تو بر مادرست
 چنان بد که یکرز گازر برفت / ز خانه سوی رود یازید تفت
 در خانه را تنگ داراب بست / بیامد بشمشیر تازید دست
 بزنی گفت کژی و تاری مجوی / ز هر چت پیرسم سخن راست گوی
 شما را چه باشم به گوهر که ام / بنزدیک گازر ز بهر چه ام
 زن گازر از بیم زنهار خواست / خداوند دارنده را یار خواست
 بدو گفت خون سر من مجوی / بگویم ترا هر چه گفتی بگوی
 سخنها یکایک برو برشمرد / بکوشید و از کار کژی ببرد
 ز صندوق و از کودک شیرخوار / ز دینار و از گوهر شاهوار
 بدو گفت ما دستکاران بدیم / نه از تخمه کامکاران بدیم
 از آن تو داریم چیزی که هست / زبردست گشت آن سر زبردست
 پرستنده مائیم و فرمان تراست / نگر تا چه خواهی تن و جان تراست
 چوبشنید داراب خیره بماند / روانرا باندیشه اندر نشانند
 بدو گفت از آن خواسته هیچ ماند / وگر گازر آنرا همه برفشانند
 که باشد بهای یکی بارگی / بدین روز کندی و بیچارگی
 بدو گفت زن هست و بیشست ازین / درم هم برومند باغ و زمین
 بدو داد دینار چندان که بود / بماند آن گران گوهر نابسود
 بدینار اسپی خرید ارجمند / یکی کم بها زین و گرز و کمند
 یکی مرزبان بود با سنگ و رای / بزرگ و پسندیده و رهنمای
 خرامید داراب نزدیک اوی / پراندیشه بد جان تاریک اوی
 همی داشتش مرزبان ارجمند / ز گیتی بیامد برو بر کمند
 چنان بد که آمد سپاهی ز روم / بغارت بدان مرز آباد بوم
 برزم اندرون مرزبان کشته شد / سر لشکرش زان سخن گشته شد
 چو آگاهی آمد بنزد همای / که رومی نهاد اندرین مرز پای
 یکی مرد بد نام او رشنواد / سپهبد بد و هم سپهبدنژاد

بفرمود تا برکشد سوی روم / بشمشیر ویران کند روی روم
 سپه گرد کرد آن زمان رشنواد / عرض گاه بنهاد و روزی بداد
 چو بشنید داراب شد شادکام / بنزدیک او رفت و بنوشت نام
 سپه چون فراوان شد از هر دری / همی آمد از هر سوی لشکری
 بیامد ز کاخ همایون همای / خود و مرزبانان پاکیزه رای
 بدان تا سپه پیش او بگذرد / تن و نام دیوانها بشمرد
 همی بود چندی بر آن پهن دشت / ز لشکر فراوان برو برگذشت
 چو داراب را دید با فر و برز / بگردن برآورده پولاد گرز
 تو گفתי همه دشت پهنای اوست / زمین زیر پوینده بالای اوست
 چو دید آن بر و چهره‌ی دلپذیر / ز پستان مادر بپالود شیر
 پرسید گفت این سوار از کجاست / بدین شاخ و این برز و بالای راست
 دلیر و سرافراز و کنداور است / ولیکن سلیحش نه اندر خور است
 چو دارابرا فرمند آمدش / سپه را سراسر پسند آمدش
 از اختر یکی روزگاری گزید / ز بهر سپهبد چنان چون سزید
 چو جنگاوران را یکی گشت رای / ببردند لشکر ز پیش همای
 فرستاد بیدار کارآگهان / بدان تا نماند سخن در نهان
 ز نیک و بد لشکرآگاه بود / ز بدها گمانیش کوتاه بود
 همی رفت منزل بمنزل سپاه / زمین بر سپاه آسمان شد سپاه

آگاه شدن رشنواد از کار داراب

چنان بد که روزی یکی تیزباد / برآمد غمی گشت ازو رشنواد
 یکی رعد و باران با برق و جوش / زمین پر ز آب آسمان پرخروش
 بهرسو ز باران همی تاختند / بدشت اندرون خیمها ساختند
 غمی گشت از آن کار داراب نیز / ز باران همی جست راه گریز
 نه خرگاه بودش نه پرده سرای / نه خیمه نه انبار نه رهنمای

نگه کرد ویران یکی جای دید / میانش یکی طاق بر پای دید
 بلند و کهن بود و آزرده بود / یکی خسروی جای بر برده بود
 بدان طاق آزرده بایست خفت / که تنها تنی بود بی یار و جفت
 سپهبد همی گرد لشکر بگشت / از آن طاق آزرده اندر گذشت
 ز ویران خروشی برآمد بگوش / از آن سهم جای آمدش یک خروش
 که ای طاق آزرده هشیار باش / برین شاه ایران نگهدار باش
 نبودش یکی خیمه و یار و جفت / بیامد بزیر تو اندر بخفت
 چنین گفت با خویشتن رشنواد / که این بانگ رعدست اگر تندباد
 دگرباره آمد ز ویران خروش / که ای طاق چشم خرد را مپوش
 که در تست فرزند شاه اردشیر / ز باران مترس این سخن یاد گیر
 سه بار این هم آوازش آمد بگوش / شکفتی دلش تنگ شد زان خروش
 بفرزانه گفت این چه شاید بدن / یکی را سوی طاق شاید شدن
 ببینید تا اندر و خفته کیست / چنین بر تن خویش آشفته کیست
 برفتند و دیدند مردی جوان / خردمند با چهره‌ی پهلوان
 همه جامه و اسپ تر و تباه / ز خاک سیه ساخته خوابگاه
 پیش سپهبد بگفت آنکه دید / دل پهلوان زان سخن بردمید
 بفرمود کو را بخوانید زود / خروشی بدینسان که یارد شنود
 برفتند و گفتند کای خفته‌مرد / ازین خواب بر خاک بیدار کرد
 چو دارا باسپ اندر آورد پای / همانگاه طاق اندر آمد ز جای
 چو سالار شاه این شکفتی بدید / سراپای داراب را بنگرید
 چنین گفت کاینست شکفتی شکفت / کزین برتر اندازه نتوان گرفت
 بشد تیز با او پیرده سرای / همی‌گفت کای دادگر کدخدای
 کسی در جهان این شکفتی ندید / نه از کار دیده بزرگان شنید
 بفرمود تا جامها خواستند / بخرگاه جائی بیاراستند
 بکردار کوه آتشی برفروخت / بسی عود با مشک و عنبر بسوخت

چو خورشید برزد سر از کوهسار / سپهبد برفتن برآراست کار
 بفرمود تا موید رهنمای / یکی دست جامه ز سر تا بپای
 یکی اسپ تازی بزرین ستام / کمر خواست با تیغ زرین نیام
 بداراب داد و بپرسید ازوی / که ای شیردل مهتر نامجوی
 چه مردی تو و زاد و بومت کجاست / سزد گر بگوئی مرا راه راست
 چو بشنید داراب یکسر بگفت / گذشته همه برگشاد از نهفت
 بر آنسان که آن زن برو کرد یاد / سخنها همه گفت با رشنواد
 ز صندوق و یاقوت بازوی خویش / ز دینار و دیبای پهلوی خویش
 یکایک بسالار لشکر بگفت / ز آرام و از خواب و جای نهفت
 هم آنکه فرستاد کس رشنواد / فرستاده را گفت بر سان باد
 زن گازر و گازر و مهره را / بیارید بهرام و هم زهره را

رزم داراب با لشکر روم

بگفت این و زان جایگه برگرفت / از آن مرز تا روم لشکر گرفت
 سپهبد طلایه به داراب داد / طلایه سنانرا بزهراب داد
 بیامد طلایه بنزدیک روم / وزین سو نگهبان این مرز و بوم
 سپاه دوشاه این بدان بازخورد / برآمد همانگاه گرد نبرد
 همه یک بدیگر برآمیختند / چو رود روان خون همی ریختند
 چو داراب دید آن سپاه بزرگ / پیشی اندرآمد بکردار گرگ
 از آن لشکر روم چندان بکشت / که گفתי فلک تیغ دارد بمشت
 همی کوفت زین گونه بر سان شیر / نهنگی بدست اژدهائی بزیر
 چنین تا بلشکرگه رومیان / همی تاخت بر سان شیر ژیان
 ز رومی زمین شد چو دریای خون / جهانجوی را تیغ بد رهنمون
 پیروزی از دشمنان گشت باز / بنزدیک سالار گردنفرز
 بسی آفرین یافت از رشنواد / که این لشکر شاه بی تو مباد

چو ما بازگردیم زین رزم روم / سپاه اندرآید بدین مرز و بوم
 تو چندان نوازش بیابی ز شاه / ز اسپ و ز گنج و ز تخت و کلاه
 همه شب همه لشکر آراستند / سلاح سواران بپیراستند
 چو خورشید برزد سر از تیره راغ / زمین شد بگردار روشن چراغ
 بهم بازخورد این دوپاره سپاه / شد از گرد خورشید تابان سپاه
 چو داراب پیش آمد و حمله برد / عنانرا باسپ تگاور سپرد
 بپیش صف از رومیان کس نماند / ز گردان شمشیرزن بس نماند
 بقلب سپاه اندرآمد چو گرگ / پراکنده کرد آن سپاه بزرگ
 وزین جایگه شد سوی میمنه / بیاورد چندی سلاح و بنه
 همه لشکر روم برهم درید / کسی از یلان خویشتن را ندید
 دلیران ایران بکردار شیر / همی تاختند از پس اندر دلیر
 بکشتند چندان ز رومی سپاه / که گل شد ز خون خاک آوردگاه
 چهل جاثلیق از دلیران بکشت / بیامد صلیبی گرفته بمشت
 چو زو رشنواد این شکفتی بدید / ز شادی دل پهلوان بردمید
 برو آفرین کرد و چندی ستود / برآن آفرین مهربانی فرود
 شب آمد جهان قیرگون شد برنگ / همان بازگشتند یکسر ز جنگ
 سپهید بلشکر گه رومیان / برآسود بکشاد بند از میان
 ببخشید در شب بسی خواسته / شد از خواسته لشکر آراسته
 فرستاد نزدیک داراب کس / که ای شیر دل مرد فریادرس
 نگه کن کنون تا پسند تو چیست / وزین خواسته سودمند تو چیست
 نگهدار چیزی که رای آیدت / ببخش آن که دل رهنمای آیدت
 هرآنچه پسندت نیاید ببخش / تو نامیتری از خداوند رخس
 چو بشنید داراب شد شادکام / یکی نیزه برداشت از بهر نام
 فرستاد دیگرسوی رشنواد / بدو گفت پیروز بادی و شاد
 چو از باختر تیره شد روی مهر / بپوشید دیبای مشکین سپهر

همان پاسی از تیره شب درگذشت / طلایه پراکند بر گرد دشت
 غو پاسبان خاست چون زلزله / همی شد ز آواز شیر یله
 چو زرین سپر برگرفت آفتاب / سر جنگجویان برآمد ز خواب
 ببستند گردان ایران میان / همی تاختند از پس رومیان
 بشمشیرتیز آتش افروختند / همه شهرهاشان همی سوختند
 ز روم ز رومی برانگیخت گرد / کس از بوم و بر یاد هرگز نکرد
 خروشی برآمد بزاری ز روم / که بگذاشتند آن دلارای بوم
 بقیصر بر از کین جهان تنگ شد / رخ نامدارانش بی‌رنگ شد
 فرستاده آمد بر رشنواد / که گر دادگر سر نیچد ز داد
 شدند آنکه جنگی بد از جنگ سیر / سر بخت روم اندرآمد بزیر
 اگر باژ خواهید فرمان کنیم / بنوئی یکی باز پیمان کنم
 فرستاد قیصر ز هر گونه چیز / ابا بدرها برده بسیار نیز
 سپهبد پذیرفت ازو آنچه بود / ز دینار و از گوهر نابسود

شناختن همای پسر را

وز آنجایگه بازگشتند شاد / پسندیده داراب با رشنواد
 بمنزل بدان طاق ویران رسید / که دارابرا اندرو خفته دید
 زن گازر و شوی و گوهر بهم / شده هر دو از بیم خواری دژم
 هم آنگاه شان خواند از جای خویش / ببیزدان پناهیده رفتند پیش
 چو دید آن زن و شوی را رشنواد / ز هر گونه پرسید و کردند یاد
 بگفتند با او سخن هرچه بود / ز صندوق و گوهر ز هر گونه چیز
 ز رنج و ز پروردن شیرخوار / ز تیمار و از گردش روزگار
 چنین گفت با شوی و زن رشنواد / که پیروز باشید و همواره شاد
 که کس در جهان این شکفتی ندید / نه از موبدان نیز هرگز شنید
 هم اندر زمان مرد پاکیزه رای / یکی نامه بنوشت نزد همای

ز داراب و از آب و از خوابگاه / همان جنگ او اندر آن رزمگاه
 ز گازر سخن هرچه بشنید نیز / ز صندوق و گوهر زهر گونه چیز
 وز آواز کامد مر او را بگوش / بتنگی که شد رشنواد از خروش
 وز آن کو باسپ اندرآورد پای / هم از باد طاق اندرآمد ز جای
 بنامه درون سربسر کرد یاد / نوندی برافگند بر سان باد
 همان سرخ گوهر بدو داد و گفت / که با باد باید که گردی تو جفت
 فرسته چو باد اندرآمد ز جای / بیاورد یاقوت نزد همای
 بشاه جهاندار نامه بداد / شنیده بگفت از لب رشنواد
 چو آن نامه برخواند و گوهر بدید / سرشکش ز مژگان برخ بر چکید
 بدانست کان روز کامد بدشت / سپه یک بیک پیش او برگذشت
 بدید آن جوانی گو فرمند / برخ چون بهار و ببالا بلند
 نبودست جز پاک فرزند اوی / گرانمایه شاخ فرومند اوی
 فرستاده را گفت گریان همای / که آمد جهانرا یکی کدخدای
 نبود ایچ زاندیشه مغزم تهی / پر از درد بودم ز شاهنشهی
 ز دادار گیتی دلم پر هراس / کجا گشته بودم بدو ناسپاس
 که یزدان پسر داد نشناختم / بآب فرات اندر انداختم
 ببستم ببازوش بر این گهر / پسر خوار شد چون نمادش پدر
 کنون ایزد او را بمن باز داد / ببیروز نام پی رشتنواد
 ز دینار گنجی فروریختند / می و مشک و گوهر برآمیختند
 ببخشید برهر که بودش نیاز / دگر هفته گنج درم کرد باز
 بجائی که دانست که آتشگده است / وگر ژند واستا و جشن سده است
 ببخشید گنجی برین گونه نیز / بهر کشوری بر پراگند چیز
 بروز دهم بامدادی پگاه / سپهد بیامد بنزدیک شاه
 بزرگان و داراب با او بهم / کسیرا نگفتند از بیش و کم

بر تخت نشاندن همای داراب را

ز درگاه پرده فروهشت شاه / بیک هفته کسرا ندادند راه
جهاندار زرین یکی تخت کرد / دو کرسی ز پیروزه و لاجورد
یکی تاج پرگوهر شاهوار / دو یاره یکی طوق گوهر نگار
یکی جامه خسروانی بزر / برو بافته چند گونه گوهر
نشسته ستاره شمر پیش شاه / ز اختر همی کرد روزی نگاه
بشهریور بهمن از بامداد / جهاندار داراب را باره داد
یکی جام پرسرخ یاقوت کرد / یکی نیز دیگر ز یاقوت زرد
چو آمد بنزدیک ایوان فراز / همای آمد از دور و بردش نماز
برافشاند آن گوهر شاهوار / فروریخت از دیده خون بر کنار
جوان را گرفت اندر آغوش تنگ / ببوسید و گسترده رویش بچنگ
بیاورد و بر تخت زرین نشاند / دو چشمش بدیدار او خیره ماند
چو داراب بر تخت زرین نشست / همای آمد و تاج شاهی بدشت
بیاورد و بر تارک او نهاد / جهانرا بدیهیم او مزده داد
چو از تاج دارا فروزش گرفت / همای اندر آن کار پوزش گرفت
بداراب گفت آنچه اندر گذشت / چنان دان که بر ما همه باد گشت
جوانی و گنج و دگر رای زن / پدر مرده و شاه بی رای زن
اگر بد کند زو مگیر آن بدست / که جز تخت هرگز مبادت نشست
چنین داد پاسخ ب مادر جوان / که هستی تو از گوهر پهلوان
نباشد شکفت ار دل آید بجوش / بیک بد تو چندین میاور خروش
جهان آفرین از تو خشنود باد / دل بدسگالان پر از درد باد
ز من یادگاری بود این سخن / که هرگز نگرده ز دفتر کهن
برو آفرین کرد فرخ همای / که تا جای باشد تو باشی بجای
بفرمود تا موبد موبدان / بخواند ز هر کشوری بخردان
هم از لشکر آنکس که بد نامدار / سرافراز شیران خنجر گزار

بفرمود تا خواندند آفرین / بشاهی بر آن نامدار زمین
 چو بر تاج شاه آفرین خواندند / بر آن تخت نو گوهر افشاندند
 بگفت آنچه اندر نهان کرده بود / وز آن کرده بسیار غم خورده بود
 بدانید کز بهمن شهریار / جز او نیست اندر جهان یادگار
 بفرمان او رفت باید همه / که او چون شبانست گردان رمه
 بزرگی و دیهیم و شاهی و راست / بدو داشت باید همه پشت راست
 بشادی خروشی برآمد ز کاخ / که نورسته دیدند فرخنده شاخ
 بکردند چندان ز گوهر نثار / که شد ناپدید اندر آن شهریار
 جهان نو شد از شادمانی و داد / کسی را نیامد غم و رنج یاد
 هما آن زمان گفت با موبدان / که ای نامور باخرد بخردان
 بسی و دو سال آنچه کردم برنج / سپردم بدو تخت شاهی و گنج
 شما شاد باشید و فرمان برید / ابی رای او یکنفس مشمیرید
 چو دارا ز تخت کئی گشت شاد / بآرام دیهیم بر سر نهاد
 زن گازر و گازر آمد دوان / بگفتند ای شهریار جوان
 نشست کئی بر تو فرخنده باد / تن بدسگالان ترا بنده باد
 بفرمود دارا که ده برده زر / بیارید و پرمایه چندین گوهر
 ز هر جامهٔ تخته فرمود پنج / بداد آنکسی را کزو دید رنج
 بدو گفت رو گازی پیشه‌دار / ببیشه روانرا پراندیشه دار
 مگر ز آب صندوق یابی یکی / چو دارا بدو اندرون کودکی
 برفتند یکلب پر از آفرین / از ایوان آن شاه ایران زمین
 کنون اختر گازر اندر گذشت / بدکان شد و برد جامه بدشت

پادشاهی داراب

دوازده سال بود

ساختن داراب شهر دارابگرد

کنون آفرین بر جهان آفرین / بخوانیم بر شهریار زمین
 ابوالقاسم آن شاه خورشید چهر / بیاراست گیتی بداد و بمهر
 نجوید بجز خوبی و راستی / نیارد بداد اندرون کاستی
 جهان روشن از تاج محمود باد / همه روزگانش مسعود باد
 همیشه جوان تا جوانی بود / همان زنده تا زندگانی بود
 چه گفت آن سراینده دهقان پیر / ز گشتاسب و از نامور اردشیر
 از آن نامداران پاکیزه رای / ز داراب و از رسم و رای همای
 چو دارا به تخت کئی برنشست / کمر بر میان بست و بکشاد دست
 چنین گفت با موبدان و ردان / بزرگان و بیداردل بخردان
 که گیتی بجستم برنج و بداد / مرا تاج یزدان بسر برنهاد
 شگفتی‌تر از کار من در جهان / نبیند کسی آشکار و نهان
 ندانیم جز از داد پاداش این / که بر ما پس از ما کنند آفرین
 نباید که پیچد بکس از رنج ما / زبیشی و آگندن گنج ما
 زمانه ز داد من آباد باد / دل زیردستان بما شاد باد
 وز آنپس ز هندوستان تا بروم / ز هر مرز با ارز و آباد بوم
 برفتند با هدیه و با نثار / بجستند خشنودی شهریار
 چنان بد که روزی ز بهر گله / بیامد که اسپان ببیند یله
 ز پستی برآمد بکوهی رسید / یکی بیگران ژرف دریا بدید
 بفرمود کز روم و هندوستان / بیارند کارآزموده ردان
 بجویند از آن آب دریا بری / رسانند رودی بهر کشوری
 چوبکشاد داننده زان آب بند / یکی شهری فرمود از آن سودمند

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

چو دیوار شهراندر آورد گرد / ورا نام کردند دارابگرد
 یکی آتش افروخت از تیغ کوه / پرستیدن آذر آمد گروه
 ز هر پیشه کارگر خواستند / همه شهر از ایشان بیاراستند
 بهرسو فرستاد بی مر سپاه / زدشمن همی داشت گیتی نگاه
 جهان از بداندیش بی‌بیم کرد / دل بدسگالان بدو نیم کرد

شکستن داراب لشکرشعیب

چنان بد که از تازیان صد هزار / نبرده سواران نیزه‌گزار
 برفتند و سالار ایشان شعیب / یکی نامدار از نژاد قتیب
 جهاندار ایران سپاهی ببرد / که گفتند کان را نیارد شمرد
 فراز آمدند آن دو لشکر بهم / جهان شد ز پرخاشجویان دژم
 زمین آن سپه را همی برنتافت / بر آن بوم کس جای رفتن نیافت
 ز باران ژوپین و باران تیر / زمین شد ز خون چون یکی آبگیر
 خروشی برآمد ز هر پهلوی / تلی کشته دیدند بر هر سوی
 سه روز و سه شب‌شان بهم جنگ بود / زمان اندر آن خستگان تنگ بود
 چهارم عرب روی برگاشتند / بشب دشت پیگار بگذاشتند
 شعیب اندر آن رزمگه کشته شد / عرب را همه روز برگشته شد
 بسی اسپ تازی بزین خدنگ / همان نیزه و ترک خفتان جنگ
 از آن رفتگان ماند آنجا بجای / بنزد جهاندار پور همای
 ببخشید چیزی که بد بر سپاه / ز اسپ و ز تاج و ز تیغ و کلاه
 ز لشکریکی مرزبان برگزید / که گفتار ایشان بداند شنید
 فرستاد تا باژ خواهد ز دشت / از این سال آن سال کاندرا گذشت

رزم کردن داراب با فیلقوس و بزنی گرفتن دخترشرا

شد از دشت نیزه‌وران تا بروم / همی جست جنگ اندر آباد بوم

بروم اندرون شاه بد فیلقوس / یکی بود با رای او شاه سوس
 نبشتند نامه که پور همای / سپاهی بیآورد بی مرز جای
 چو بشنید سالار روم این سخن / بیاد آمدش روزگار کهن
 زعموریه لشکری گرد کرد / همه نامداران روز نبرد
 چو دارا بیامد بزرگان روم / برداختند آن همه مرز و بوم
 زعموریه فیلقوس و سران / برفتند گردان جنگاوران
 دو رزم گران کرده شد در سه روز / چهارم چو بفروخت گیتی فروز
 گریزان بشد فیلقوس و سپاه / یکیرا نبد ترک و رومی کمر
 زن و کودکانشان ببرند اسیر / بکشتند چندی بشمشیر و تیر
 چو از پیش دارا بشهر آمدند / از آن رفته لشکر دو بهر آمدند
 دگر بیشتر کشته و خسته بود / پس پشتشان نیزه پیوسته بود
 بعموریه در حصارى شدند / وزیشان بسی زینهارى شدند
 فرستاده آمد از فیلقوس / خردمند و بیدار و با نعم و بوس
 ابا برده و برده و با نثار / دو صندوق پر گوهر شاهوار
 چنین بود پیغام او کز خدای / بخوایم که او باشدم رهنمای
 که فرجام این رزم بزم آوریم / مبادا که دل سوی رزم آوریم
 همه راستی باید و مردمی / ز کژی و از آز خیزد کمی
 چوعموریه کان نشست منست / تو آئی و سازی که گیری بدست
 دل من بجوش آمد از نام و ننگ / بهنگام بزم اندر آیم بجنگ
 تو آن کن که از شهریاران سزاست / پدر شاه بود و پسر پادشاست
 چوبشنید دارا ردان را بخواند / همه داستان پیش ایشان براند
 چه بینید گفت اندرین گفتگوی / بجوید همی فیلقوس آبروی
 همه مهتران خواندند آفرین / که ای شاه بینادل و پاک‌دین
 شهنشاه بر مهتران مهترست / ز کار آن گزیند کجا بهترست
 یکی دختری دارد این نامدار / ببالای سرو برخ چون بهار

بت آرای چون او نبیند بچین / میان بتان چون درخشان نگین
 اگر شاه بیند پسند آیدش / بپالیز سرو بلند آیدش
 فرستادهٔ رومرا خواند شاه / بگفت آنچه بشنید از آن نیکخواه
 بدو گفت رو پیش قیصر بگوی / اگر جست خواهی همی آبروی
 پس پردهٔ تو یکی دخترست / که بر تارک بانوان اخترست
 نگاری که ناهید خوانی ورا / بر اورنگ زرین نشانی ورا
 برمن فرستیش با باژ روم / چو خواهی که بی‌رنج مانی ببوم
 فرستاده بشنید آمد چو باد / بقیصر بر آن گفته را کرد یاد
 بدان شاه شد فیلقوس و سپاه / که داماد باشد مر او را چو شاه
 سخن رفت هرگونه از باژ و ساو / ز چیزی که دارد پی روم تاو
 بر آن برنهادند سالی که شاه / ستاند ز قیصر بهر مهر ماه
 ز زر خایه‌ای ریخته ده هزار / ابا هر یکی گوهر شاهوار
 چهل کرده مثقال هر خایه‌ای / همان تیز گوهر گرانیمایه‌ای
 ببخشید بر مرزبانان روم / هر آنکس که باشد ز آباد بوم
 وز آنپس همه فیلسوفان شهر / کسی را که بود اندر آن مرز بهر
 بفرمود تا راه را ساختند / ز هر کار دلها بپرداختند
 برفتند با دختر شهریار / گرانیگان هر یکی با نثار
 یکی مهد زرین بیاراستند / پرستنده‌ای تاجور خواستند
 ده اشترهمه بار دیبای روم / همه پیکر از گوهر و زر بوم
 شتروار سیصد ز گستردنی / ز چیزی که بد راه را بردنی
 دلارام رومی بمهد اندرون / سکوبا و راهب ورا رهنمون
 کنیزک پس پشت ناهید شست / وز آن هر یکی جام زرین بدست
 بجام اندرون گوهرشاهوار / بت آرای با افسر و گوشوار
 سقف خوبرخرا بدارا سپرد / گهرها بگنجور او برشمرد
 از آنپس بر آن رزمگه بس نماند / سپهرا سوی شهر ایران براند

سوی پارس شد با دلارام شاد / کلاه بزرگی بسر برنهاد

بازفرستادن داراب ناهید را و زادن سکندر ازو

شبی خفته بد ماه با شهریار / پر از گوهر رنگ و بوی و نگار
 همانا که برزد یکی تیزدم / شهنشاه از آن دم زدن شد دژم
 بیپچید سر روی را زو بتافت / که از نکهتش بوی ناخوش یافت
 از آن کارشد شاه ایران دژم / پراندیشه جان ابروان پر ز خم
 پزشکان داننده را خواندند / بنزدیک ناهید بنشانند
 یکی مرد بینادل و نیک‌رای / پژوهید تا داور آمد بجای
 گیاهی که سوزنده‌ی کام بود / بروم آندم اسکندرش نام بود
 بمالید بر کام او بر پزشک / ببارید چندی ز مژگان سرشک
 بشد ناخوشی بوی و کامش بسوخت / بکردار دیبا رخس برفروخت
 اگر چند مشکین شد این خوبچهر / یکی کودک آمد چو تابنده مهر
 دل پادشاه سرد گشت از عروس / فرستاد بازش سوی فیلقوس
 همی بود ازو کودکی در نهان / نگفت این سخن با کسی در جهان
 چو نه ماه بگذشت از آن خوبچهر / یکی کودک آمد چو تابنده مهر
 ز بالا و اورند و بویا برش / سکندر همی خواندی مادرش
 که فرخ همی داشت آن نامرا / که از ناخوشی یافت زو کامرا
 همی‌گفت قیصر بهر مهتری / که پیدا شد از تخم من قیصری
 نیاورد کس نام داراب بر / سکندر پسر بود و قیصر پدر
 همی ننگش آمد که گوید بکس / که دارا ز فرزند من کرد بس
 چو اسکندر از پاک مادر بزاد / بنزد نیا شد کسی مژده داد
 در آخریکی مادیان بد سمند / گه کار کاری بیبالا بلند
 همان شب یکی کره‌ای زاد خنگ / برش چون بر شیر و کوتاه لنگ
 ز زادنش قیصر برافراخت یال / که آن زادنش فرخ آمد بفال

بشبگیر فرزند را خواستی / همان مادیان را بیاراستی
 بسودی همان کره را چشم و یال / که همتا بد او با سکندر بسال
 سپهر اندرین هم چندی بگشت / زهر گونه‌ای سالیان برگذشت
 سکندر دل خسروانی گرفت / سخن گفتنی پهلوانی گرفت
 فزون از پسر داشتی قیصرش / بیاراستی پهلوانی برش
 خرد یافت لختی و شد کاردان / هشیوار با سنگ و رای ردان
 ولی عهد گشت از پی فیلقوس / بدیدار او داشتی نعم و بوس
 هنرها که باشد کیان را بکار / سکندر بیاموخت ز آموزگار
 توگفتی نشاید مگر داد را / و گر تخت شاهی و بنیاد را
 وز آنپس که ناهید نزد پدر / بیامد زنی خواست دارا دگر
 یکی کودک آمدش با فر و یال / ز فرزند ناهید کهتر به کهتر بسال
 هم آنروز داراش کردند نام / که تا از پدر پیش باشد بکام
 چو ده سال بگذشت از ین با دو سال / شکست اندرآمد بفال و بیال
 بیژمرد شاداب پورهمای / همی خواندندش بدیگر سرای
 بزرگان و فرزندگان را بخواند / ز تخت بزرگی فراوان براند
 بگفتا که دارای دارا کنون / شما را بنیکی بود رهنمون
 همه گوش دارید و فرمان برید / ز فرمان او رامش جان برید
 که این تخت شاهی نماند دراز / چو خوشی بود زود خوانند باز
 بکوشید تا مهر و داد آورید / بشادی مرا نیز یاد آورید
 بگفت این و باد از جگر برکشید / شد آن برگ گلنار چون شنبلید

پیوست شماره‌ی دو (واژه‌نامه)

- **آسمان چهارم** : جایگاه عیسا، مسلمانان بر این باورند که عیسا را به صلیب نکشیده‌اند بل که او در آسمان چهارم زندگی می‌کند. همچنین بر پایه‌ی باور آخرالزمانی (Apocalyptic) او نیز روزی همراه امام زمان برمی‌گردد.

- **اجامر**: اوباش، نظام‌الملک نیز مانند بیشتر سیاستگذاران ایرانی، مبارزان اجتماعی را به نام اجامر و اوباش، قمرطیان و رافضیان می‌نکوهد. ضمن آنکه او در این شیوه از سیاستگذاری، انوشیروان پادشاه ساسانی را الگو قرار می‌دهد.

- **استوره** : جمع آن به شکل اساطیر (استوره‌ها) در قرآن به کار رفته که به ظاهر ریشه‌ی سریانی دارد. انسان در فضای استوره‌ها، زمان و مکان تاریخی را به هیچ می‌شمارد و به همین دلیل به زبانی اشارتی و رمزگونه دست می‌یابد.

- **اسرایلیات**: گزارش‌های بنی‌اسرائیل (سامی) در منابع غیر یهود.

- **اسکندر**: (فوت ۳۲۳ قبل از میلاد) فرزند فیلیپوس که در منابع ایرانی او را فیلقوس نامیده‌اند. در همین منابع ناهید مادر اوست و داراب پادشاه ایرانی پدرش. اسکندر را ایرانیان بر جایگاه مهر نشانده‌اند تا او نقش‌های آیینی مهر (میترا) را به اجرا گذارد.

- **انوشیروان**: (فوت ۵۷۹ میلادی) پادشاه ساسانی، او به دلیل کشتار و قتل عام مزدک و مزدکیان برای خواجه نظام‌الملک الگو قرار می‌گیرد. در ضمن نظام‌الملک با هدف سرکوب مخالفان خویش و به منظور بسط حکومت مرکزی، شیوه‌های سیاسی او را در کشورداری توصیه می‌نماید.

- **بندهشن** : bon-daheshn یا "بن‌دهش" کتابی به پهلوی در آفرینش جهان .

- **بهشت هشتم** : بهشتی فراتر از بهشت‌های هفتگانه. شیخ‌احمد احساسی متأثر از آموزه‌های شیخ اشراق از آن سخن می‌گوید. چنانکه دستیابی به بهشت هشتم از ویژگی‌های هورقلیایی تن محسوب می‌گردد. اندیشه‌ی "بهشت هشتم" از بینش طبیعت‌گرایانه‌ی زروانی ریشه می‌گیرد.

- بهمن: فرزند اسفندیار کیانی یا اردشیر درازدست که در روایت فردوسی اردشیر نیز نامیده می‌شود. یادآور می‌شود فردوسی کیانیان و هخامنشیان را یکی می‌انگارد.
- تجسد: حضور خداوند در جسم انسانی و همچنین مجسم کردن خداوند به هیأت انسان یا حیوان. در تجسد، خداوند کالبد می‌پذیرد و به شکل انسان یا حیوان درمی‌آید.
- تشبیه: مانند کردن خداوند به انسان.
- تشبیه: مانند کردن و شبیه‌سازی خداوند به انسان، تصویر کردن خداوند مانند انسان، تشبیه در مقابل تنزیه قرار می‌گیرد. در تنزیه خداوندگار بسیط، لامکان و بری از اوصاف انسانی تصور می‌شود.
- تشخیص: تصور شخصیت انسانی برای گیاهان و جانوران به منظور بهره‌گیری در قصه، داستان و غیر آن. کلیله و دمنه، منطق‌الطیر و مثنوی نمونه‌های موفقی در استفاده‌ی تمثیل‌گونه و رمزگرایانه از گیاهان، جانوران و حتا اشیا به شمار می‌آیند.
- تعاطی: بخشش متقابل به همدیگر.
- توارد: همسان‌سازی دو چیز بدون آگاهی قبلی سازندگان. آفرینش‌های هنری همسان بدون گرت‌برداری.
- توده‌های خلق: "خلق" در مقابل "ضد خلق" قرار می‌گیرد. اما متأسفانه زنده‌یاد ایرج اسکندری در حال و هوای سیاسی‌کاری‌های حزبی، به غفلت از چنین ترکیبی به منظور توصیف جامعه‌شناختی "همبودهای بدوی" در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد استفاده نموده‌اند.
- پدربارگی: علاقه بیمارگونه به پدر، سرسپردگی به پدر.
- جگن: گیاه نی.
- حزقیاء: (فوت ۶۹۸ قبل از میلاد) یکی از پادشاهان یهود.
- حزقیل: یکی از چهار پیامبر بزرگ یهود که در سال ۵۹۸ قبل از میلاد به دست بخت‌النصر اسیر گردید.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

- **حلاج:** حسین بن منصور (مقتول ۹۲۲ م.) عارف طبیعت‌گرای ایرانی که چون رازی در هستی به وحدت معتقد بود. بینش عرفانی حسین از زروانیسم و اندیشه‌های مانی متأثر بود. او آیین‌های برنهادی عوام را می‌نکوهید و در ابراز عقیده بی‌محبا عمل می‌کرد. حافظ او را می‌ستاید و جلال‌الدین بلخی در مثنوی بارها از او یاد می‌کند و از اندیشه‌هایش بهره می‌گیرد.

- **خضرا:** سبزه، روایت‌هایی است که در تناقض با گزارش‌های دیگر ظهور امام زمان را در جزیره‌ای به نام خضرا می‌داند.

- **خوان:** خان، جایگاه خطر و مانع، املائی "خوان" از شاهنامه گرفته شده است.

- **خورنه:** برگرفته از پارسی باستان و پارسی میانه، به معنای خوردن و دریافت کردن. آن را به شکل فره و خره نیز به کار برده‌اند. بنا به مستندات شاهنامه و ادبیات دوره‌ی ساسانی فره را نور و نیرویی اهورایی دانسته‌اند که اهورامزدا آن را به برگزیدگان و پادشاهان می‌بخشد. سهروردی در آموزه‌ها و نکته -نظرهایش از خورنه و فره بهره می‌گیرد.

- **رازی:** محمد زکریای رازی (فوت ۹۳۵ م.) پزشک و دانشمند طبیعت‌گرای ایرانی. رازی در بیان آموزه‌های خویش به دانش ایرانیان پیش از پیدایی اسلام متکی بود. او ادعاهای پیامبران دروغین را مردود می‌دانست. متأسفانه به همین دلیل بخش وسیعی از آثار رازی را از بین برده‌اند.

- **رافضی:** کسی که پیشوای خود را رها کند. اهل سنت، شیعیان را رافضی می‌گویند. (فرهنگ فارسی)

- **رانک:** Otto Rank از شاگردان فروید که استاد را به نقد کشید. زیرا او فرویدیسیم را می‌نکوهید. با این همه فروید او را در تحلیلش از شخصیت قهرمان، می‌ستاید.

- **رستمی:** منتسب به رستم، کاری که رستم می‌کند.

- **رایگان آباد:** Utopia برگرفته از محمدرضا شفیعی کدکنی (زمینه‌ی اجتماعی شعر فارسی).

- **زهربا:** (زهر+با) آش آلوده به زهر، با= آش .

- **سپندارمذ:** (اسپندارمذ، اسفند و سپند) از ایزدان هفت‌گانه و یا دوازده‌گانه در آیین مزدیسنايي، دختر و همسر اهورامزدا، میانجی بین اهورامزدا و انسان، نگهبان زمین .
- **سیمیتیک:** سامی ، سامی‌گری .
- **شهربند:** شهروند، برگرفته از نظامی گنجه‌ای؛ نظامی که در گنجه شد شهربند/ مباد از سلام تو نابه‌رهمند.
- **فروید:** sigmond Foroyd (۱۸۵۶- ۱۹۳۹م.) روانپزشک اتریشی مبتکر تجزیه و تحلیل روانی (روانکاوی) با تأکید بر غیزه‌ی جنسی. او در روانکاوی از بیمارانش، به این باور دست یافته بود که بسیاری از بیماری‌های روانی از ناکامی‌های جنسی ناشی می‌گردد.
- **طوبا:** (طوبی) اسم مؤنث و به معنای پاک. درختی است در بهشت که شاخه‌هایی از آن به تفکیک بر سر همه‌ی بهشتیان سایه می‌اندازد.
- **فارقلیط:** paraklletos ، فارقلیت، موعود عیسا.
- **قرمطی:** مخالف دین (فرهنگ فارسی).
- **کرتیر:** Kartair روحانی زرتشتی، مبتکر قتل عام مانی و مانویان در زمان شاپور اول پادشاه ساسانی، سنگ‌نبشته‌هایی نیز از او بر جای مانده‌اند.
- **کوثر:** سوره‌ای در قرآن. حوضی در بهشت که از شراب آن به همه بهشتیان می‌نوشانند.
- **گات‌ها:** قدیمی‌ترین بخش اوستا، به ظاهر سروده‌هایی از زرتشت.
- **گازر:** رخت شوی .
- **گشته:** برگشته.
- **مرگ‌بارگی :** علاقه‌ی بیمارگونه به مرگ.
- **مزدیسنا:** مزداپرستی.
- **مقارنه:** قرینه‌سازی و مشابه‌سازی دو چیز، نمونه‌های دوگانه در هندسه و هنر.
- **مندل :** به دایره گفته می‌شود. رودکی، نظامی و جلال‌الدین بلخی آن را به کار برده‌اند. از دایره و "مندل" در تصویرگری، شهرسازی، کیمیاگری، جادوگری و طلسم

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

بهره می‌گیرند. "یونگ" نیز بنا به تأویل‌های خویش از آن با املای ماندالا (Mandala) در روانشناسی تحلیلی و روانشناسی اعماق سود برده است.

- **میترایسیم:** پرستش مهر به عنوان نماد میترا، مهرپرستی پس از اسکندر از ایران به اروپا راه پیدا کرد و در میان رومیان اوج شکوفایی خود را گذراند. نمادهای میترایبی در تمامی کلیساها و عبادت‌گاه‌های دنیای امروز نیز قابل مشاهده است. همچنین در رفتارهای آیینی مردم اکناف عالم نیز تأثیرپذیری از جنبه‌های گوناگون میترایسیم دیده می‌شود.

- **ناهید:** آناهیتا، ایزد بانوی آب و مادر باکره‌ی مهر.

- **نشابور:** نیشابور.

- **نظام‌الملک:** (فوت ۴۸۵ هجری قمری)، وزیر ملک‌شاه سلجوقی که به دست فداییان اسماعیلیه به قتل رسید. او با تمرکزگرایی حکومت سلجوقیان را اعتبار بخشید و "نظامیه"هایی را در شهرهای مهم بنا نهاد و سامان داد. نظام‌الملک در "سیاستنامه" آموزه‌های سیاسییش را تبلیغ می‌کند. او در این کتاب (سیاستنامه) با هدف ایجاد تمرکز در حکومت کشتار مزدکیان و خرم‌دینان را برای مقابله با اسماعیلیان و قرمطیان الگو قرار می‌دهد.

- **نفس:** برخی از دانشمندان ایرانی نفس را قابل تکوین می‌دانند. همچنین به استناد منابع اسلامی افلاتون وعده‌ای از عالمان ایرانی نفس را سه گونه دانسته‌اند: نفس ناطقه‌ی الهی، نفس غضبی حیوانی و نفس نامی شهوانی. با این همه دانشمندان جدید نفس را نیز چون روح از کیفیات ماده به حساب می‌آورند.

- **نفس اماره:** علمای پیشین به نفسی می‌گفتند که بنا به ماهیت حیوانی خویش تابع هوا و هوس بود. ضمن آنکه در قرآن از آن به مفهوم فرمان دهنده به بدی تعبیر می‌گردد.

- **نفس لوّامه:** نفسی که از کارهای اهریمنی و خواهش‌های تن‌جولوگیری می‌نماید.

- **نفس مطمئنه:** نفسی که از آرزوها و خواهش‌های دنیایی خالی باشد. در گات‌ها از آن به عنوان "گوشورون" نام برده می‌شود.

- نوشبا: (نوش + با) شیرینی .
- هاروت و ماروت: دو فرشته که به زمین آمدند و مرتکب گناه شدند تا در چاه بابل زندانی گشتند. (فرهنگ فارسی).
- هرمس : Hermes هرمس را همان مرکوری و هرمز (اهورامزدا =مشتی) دانسته‌اند. برخی نیز او را ادریس می‌دانند. همچنین هرمس را به بابلیان، مصریان و حتا ایرانیان نسبت می‌دهند. نظامی، مولوی و سهروردی از او نام می‌برند. اهمیت هرمس به دلیل تعبیر و توجیه کیمیاگرانه و تأویلی از هستی است.
- هرودت: Herodot مورخ یونانی قرن پنجم قبل از میلاد ، معاصر هخامنشیان. هرچند مخالفت‌های زیادی با نوشته‌های او در ایران به عمل می‌آید، اما او گزارش‌های خوبی از آیین‌های ایرانی در اختیارمان قرار می‌دهد که بر رواج آیین مزدیسناپی طبیعت‌گرایانه در دوره‌ی هخامنشیان صحه می‌گذارد.
- یونگ: (Gustav yung) پزشک اتریشی (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱ م.) مبتکر روانشناسی تحلیلی.
- یسنا: از بخش‌های پنج‌گانه و متقدم اوستا .
- یله: رها، یلگی: رهایی.

پیوست شماره‌ی سه (کتابنامه)

- آیین پر رمز و راز میتراپی: فرانتس کومن، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران، بهجت، ۱۳۸۳.
- ادبیات داستانی قصه، داستان کوتاه، رمان: جمال میرصادقی، تهران، شفا، ۱۳۶۶.
- ادیان آسیایی: مهرداد بهار، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۴.
- ارض ملکوت: هنری کربن، ترجمه‌ی سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۸۳.
- ارغنون (فصلنامه): احمد مسجدجامعی (مدیرمسئول)، شماره‌ی ۲۶/۲۷، تهران، ۱۳۸۴.
- از اسطوره تا تاریخ: مهرداد بهار، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۶.
- انسان و سمبل‌هایش: کارل گوستاو یونگ، ترجمه‌ی محمود سلطانیه، تهران، جامی، ۱۳۷۷.
- بامداد اسلام: عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی: داریوش شایگان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- بزرگ بانوی هستی (اسطوره - نماد - صورالزی): گلی ترقی، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۶.
- بندهش: فرنبرگ دادگی، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۸۵.
- بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه‌ی سهروردی: هانری کربن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی، ۱۳۸۴.
- پاسخ به ایوب: کارل گوستاو یونگ، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، تهران، جامی، ۱۳۸۵.
- تاریخ تمدن مشرق زمین، گهواره‌ی تمدن: ویل دورانت، ویراستاران احمد آرام - محمود مصاحب - امیرحسین آریان‌پور، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- تمدن و ناخشنودیه‌های آن: زیگموند فروید، ترجمه‌ی خسرو همایون‌پور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.

- جامعه‌شناسی شهر: یانکل فیالکوف، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گوهر، تهران، آگه، ۱۳۸۳.
- جستار درباره مهر و ناهید: محمد مقدم، تهران، هیرمند، ۱۳۸۰.
- حکمت خسروانی سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان: پژوهش و نوشته هاشم رضی، تهران، بهجت، ۱۳۸۴.
- حکیم رازی (حکمت طبیعی و نظام فلسفی) محمد بن زکریای صیرفی، تألیف پرویز سپیتمان (اذکائی)، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- خمسه نظامی گنجوی: نظام‌الدین الیاس نظامی گنجوی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- خواب و پنداره: خجسته کیا، تهران، نشرمرکز، ۱۳۷۸.
- داراب‌نامه طرسوسی: ابوطاهر محمد الطرسوسی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- داستان بهرام چوبین: آرتور کریستن‌سن، ترجمه‌ی منیژه‌ی احدزادگان آهنی، تهران، طهوری، ۱۳۸۳.
- در تاریکی هزاره‌ها: ایرج اسکندری، به کوشش علی دهباشی، تهران، قطره، ۱۳۸۰.
- دیدی نواز دینی کهن (فلسفه‌ی زرتشت): فرهنگ مهر، تهران، جامی، ۱۳۸۴.
- دیوان حافظ: شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی.
- روانشناسی و دین: کارل گوستاو یونگ، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، تهران، جیبی، ۱۳۷۰.
- روایت امید اشوهیشتان متعلق به سده‌ی چهارم هجری: زهت صفای اصفهانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- زمینه‌ی جامعه‌شناسی: آگ برن و نیم کوف، اقتباس ا.ح. آریان‌پور، تهران، جیبی، ۱۳۵۷.
- زند و هومن‌یسن و کارنامه‌ی اردشیر بابکان: صادق هدایت، تهران، آزادمهر، ۱۳۸۴.

تثلیثِ بهمن، همای و داراب

- سخن‌های دیرینه (سی گفتار درباره‌ی فردوسی و شاهنامه): جلال خالقی مطلق، به کوشش علی دهباشی، تهران، افکار، ۱۳۸۱.
- شاهنامه‌ی فردوسی: ابوالقاسم فردوسی، تصحیح و مقدمه‌ی ژول مول، ترجمه‌ی جهانگیر افکاری، مقدمه + ۷ج، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- طلوع و غروب زردشتی‌گری: آرسی زئر، ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- عشق در ادبیات داستانی ایران در تبعید: اسد سیف، (کلن)، فروغ، ۱۳۸۶.
- عین‌القضات و داستان او: نصرالله پورجوادی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴.
- فاوست: یوهان ولفگانگ فون گوته، ترجمه‌ی م.ا.به آدین، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶.
- فرهنگ فارسی: محمد معین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- قرآن .
- کتاب الفبا: به همت غلامحسین ساعدی، جلد چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- کلیات سعدی: مصلح‌الدین سعدی شیرازی، تصحیح محمدعلی فروغی، اقبال، ۱۳۸۵.
- گزیده‌ی غزلیات شمس: جلال‌الدین محمد بلخی، به کوشش، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، جیبی، ۱۳۸۵.
- مثنوی معنوی: جلال‌الدین محمد بلخی، به اهتمام توفیق ه سبجانی، تهران، روزنه، ۱۳۸۴.
- مثنوی معنوی: جلال‌الدین محمد بلخی، بسعی و اهتمام رینولدالین نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- مزدیسنا و ادب پارسی: محمد معین، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- مصایب حلاج عارف شهید قرن چهارم هجری: لوئی ماسینیون، تهران، جامی، ۱۳۸۲.
- مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار: شاهرخ مسکوب، تهران، جیبی، (بی تا).

- موسا و یکتاپرستی: زیگموند فروید، ترجمه‌ی هورا رهبری، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۷.
- میراث یونان: نوییس دانتزیگ، ترجمه‌ی عباس گرمان، تهران، توکا، ۱۳۵۶.
- واکنش غرب در برابر زردشت: جی. دوشن گیمن، ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- ویس و رامین با دو گفتار از مینورسکی و هدایت: تصحیح محمد روشن، تهران، صدای معاصر، ۱۳۸۱.

از س. سیفی منتشر شده است:

- بنمایه‌های هزاره‌ای، انتشارات پویا، آلمان ۲۰۱۵
- دوران ناصری در بازخوانی خاطرات اعتمادالسلطنه، چاپخانه مرتضوی، کلن ۲۰۱۷
- آیین‌های روسپیگری و روسپیگری آیینی، انتشارات مه‌ری، لندن ۲۰۱۸
- سایه‌های سوشیانت (منجی‌گرایی در فرهنگ خودی)، نشر مه‌ری، لندن ۲۰۱۸

به منظور بهره‌گیری امروزی از فضای شاهنامه، بخشی از آن برگزیده شده است، که بنا به ویژگی خویش "تثلیث بهمن، همای و داراب" نام می‌گیرد. از شخصیت‌های داستانی این تثلیث، بهمن بر سریر خداوندگاری پدر می‌نشیند؛ همای بر اریکه‌ی "بزرگ مادری" تکیه می‌زند و داراب اقتدار خود را بر گستره‌ی زمین سامان می‌بخشد تا با این کارکرد (function) داستان مورد نظر تأویل پذیرد...