

www.TarikhBook.ir



ژان پیردو مناش (1902 - 1973) Jean Pierre de Menasce

فرهنگ پژوه، ایران شناس، پهلوی دان،

گزارنده‌ی کتاب سوم دین کرد

کتابخانه
سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

کتابخانه
سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

کتابخانه
سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران



۷۶۹۱۰۷
۹۷۲
۲۲

۱۲۱۵۷۴
۲۲

کتاب سوم دین گرد

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوه

موقوفه
دکتر محمد علی دهقانی

متنی به زبان پهلوی

سرسختانی چند در باره‌ی:

اخلاقی آیینیک، تکوین جهان، پزشکی،
اخترشناسی، دین‌دانشناسی (=فقه)،
حکمت خسروانی، کلام، فلسفه، حقوق
مدنی، کسانِ اسطوره‌ای و.....

آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه
بر اساس دین گرد چاپ مَدَن.

از
فریدون فضیلت

انتشارات مهر آیین

تهران: ۱۳۸۴



دین‌گرد، کتاب سوم

کتاب سوم دین‌گرد (درش‌نامدی دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی،
یادداشت‌ها و ترجمه / مترجم فریدون فضیلت. - تهران: فرهنگ دهخدا، ۱۳۸۱ -

ج

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

دفتر دوم کتاب، توسط انتشارات مهر آیین به چاپ رسیده‌است.

مترجمان دفتر یکم = ۱۱۲-۱۰، مترجمان دفتر دوم = ۱۹۲ - ۱۱۳.

[۱۸۴]، [۳۱۶ + ۳۹۴] ص.

ج ۲ (چاپ اول): ۱۳۸۲ / ISBN 964-6539-40-8

۱. ادبیات پهلوی، ۲. زردشتی، الف. فضیلت، فریدون، ۱۳۳۸،

مترجم. ب. عنوان.

۸۶/۰۷

PIR ۲۰۶۵ / ۵۹

۱۳۸۱

کتابخانه ملی ایران

۸۱-۱۱۳۵۵

کتاب سوم دین‌گرد

تدوین‌کنندگان پیشین: آذرفرینغ پسر فرخزاد، آذریاد پسر امید.

دفتر دوم: ۱۹۴ ۱۱۳

آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه: فریدون فضیلت.

مدیر چاپ و تولید: بیوک رضائی	آفرینش نگاره: فرانک رفیع فر
لیتوگرافی: علمی و فرهنگی کتبه	چاپخانه: علمی و فرهنگی کتبه
صحافی: سیدین	چاپ: نخست / ۱۳۸۲
شمارگان (تیراژ): ۱۰۰۰	بها: ۷۵۰۰ تومان
آفرینش برگزیده‌های نگارگری (گرافیکی): بهنام آژاراده	ناشر: انتشارات مهر آیین
شابک: ۹۶۴-۶۵۳۹-۲۰-۸	ISBN: 964-6539-40-8

نشانی: تهران، میدان انقلاب، رویه‌روی دبیرخانه‌ی دانشگاه،

مؤسسه‌ی فرهنگی کتاب شهر ایران (الندیر)، غرفه‌ی شماره‌ی ۱۲،

تلفن: ۸۰۲۸۲۷۹

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

فهرست

سخن ناشر یا

پیش‌گفتار مترجم به

کرده‌ی صد و سیزدهم (درباره‌ی بینش استوار بر دین مزدایی) ۱

کرده‌ی صد و چهاردهم (درباره‌ی رستگاری پایانی و نابودی زدارمینو) ۳

کرده‌ی صد و پانزدهم (درباره‌ی سرآمدن فرجام نیکی کارها) ۸

کرده‌ی صد و شانزدهم (درباره‌ی ایزد پاسبانِ هوش و خرد) ۹

کرده‌ی صد و هفدهم (درباره‌ی سخنانِ راهنمای بیگناهی) ۱۱

کرده‌ی صد و هجدهم (درباره‌ی شیوه‌ی بدست آوردن شهریارِی) ۱۳

کرده‌ی صد و نوزدهم (درباره‌ی چند گواه آشکار در دو-بُنی بودن جهان) ۱۴

کرده‌ی صد و بیستم (درباره‌ی شگفتیِ آفرینی اورمزد جهان‌آفرین) ۱۸

کرده‌ی صد و بیست و یکم (درباره‌ی اراده و اندازه‌شناسی اورمزد) ۲۰

کرده‌ی صد و بیست و دوم (چند نکته درباره‌ی بُدینی و بددینی) ۲۲

کرده‌ی صد و بیست و سوم (بیست‌ونه پرسش و پاسخ درباره‌ی جهان) ۲۷

کرده‌ی صد و بیست و چهارم (درباره‌ی رزم گیهانی) ۲۸

کرده‌ی صد و بیست و پنجم (درباره‌ی شایستگی راهنمایی بددینان به بُدینی) ۵۰

کرده‌ی صد و بیست و ششم (در دو-بُنی بودن انکارناپذیر جهان) ۵۲

کرده‌ی صد و بیست و هفتم (درباره‌ی بُن‌وگوهر بی‌نیاز از هر چیز) ۵۹

کرده‌ی صد و بیست و هشتم (درباره‌ی آسایش پایانی زندگی مردمان) ۶۰

کرده‌ی صد و بیست و نهم (درباره‌ی سویی سنگین‌ترین نبرد زداژمینو) ۶۲

کرده‌ی صد و سی‌ام (درباره‌ی بُن‌وگوهر برترین) ۶۲

کرده‌ی صد و سی و یکم (درباره‌ی پیش‌بایست‌های آگاهی رساو‌بسنده) ۶۷

کرده‌ی صد و سی و دوم (ادامه‌ی بحث وجود، و تجلی وجود) ۶۹

به شادی روان گزارشگران سده‌ها و سالیان دین‌گرد:

آذرباد یاورندان،

آذرفرُتُغ پسر فرخزاد،

آذرباد پسر امید،

آزهد پسر مازشَبَنَد،

ماه‌ونداد پسر نریمان پسر بهرام پسر مهربان،

مرزبان پسر اشَبَنَداد پسر مرزبان پسر مهربان پسر اسپنداد،

شهریار پسر اردشیر پسر ایرج پسر رستم پسر قباد پسر

ایران‌شاه،

ماه‌ونداد پسر بهرام پسر اردشیر ترک‌آبادی،

بهرام پسر ماه‌ونداد پسر رستم پسر انوشیروان پسر رستم

ترک‌آبادی،

رستم پسر گشتاسپ پسر اردشیر،

دستورپشوتن بهرام سنجانا.



- کرده‌ی صد و سی و سوم (چه زمانی هنرهای هنرهای برترین سود را دارند) ۷۱
- کرده‌ی صد و سی و چهارم (درباره‌ی پیش‌بایست‌های شش‌گانه‌ی سامانیش شهریاری) ۷۸
- کرده‌ی صد و سی و پنجم (گونه‌های جست‌وجوی فزوی یزدانی، و روی‌برگاشتنی از آن) ۸۱
- کرده‌ی صد و سی و ششم (درباره‌ی مردم‌زادگان توانمند و ناتوان) ۸۵
- کرده‌ی صد و سی و هفتم (باهم‌آیی و ازهم‌پاشی نیروهای مینوی و گیتیایی) ۸۸
- کرده‌ی صد و سی و هشتم (زین مینوی و زمین‌ی دو نیروی نیک و بد) ۹۶
- کرده‌ی صد و سی و نهم (سزنامون‌های برین تخم‌های مردمان) ۹۹
- کرده‌ی صد و چهلّم (گونه‌های یگانه‌شدن و جدایی‌گرفتنی مردمان) ۱۰۳
- کرده‌ی صد و چهل و یکم (دو هنر اخلاقی والا، و دو هنر اخلاقی پست) ۱۰۵
- کرده‌ی صد و چهل و دوم (درباره‌ی هستی‌راستین‌گوهر‌روشنایی و تاریکی) ۱۰۶
- کرده‌ی صد و چهل و سوم (چکیده‌ی عهد‌و‌پیمان مردم در همه‌ی زمان‌ها) ۱۱۸
- کرده‌ی صد و چهل و چهارم (درباره‌ی دانایی نیک و بد) ۱۲۰
- کرده‌ی صد و چهل و پنجم (دو زمینه‌ی که راه‌بری درست مردم بر آن است) ۱۲۲
- کرده‌ی صد و چهل و ششم (فرجام‌آهنگ فرزادنگی و ...) ۱۲۴
- کرده‌ی صد و چهل و هفتم (باهم‌آیی گریزناپذیر آگاهی و خواست و گویایی) ۱۲۶
- کرده‌ی صد و چهل و هشتم (درباره‌ی بُن‌و‌گوهر پیروز) ۱۳۲
- کرده‌ی صد و چهل و نهم (درباره‌ی معیار نکویی و بدی مردم) ۱۳۳
- کرده‌ی صد و پنجاهم (پاسخ هرزه‌درآیی‌های یهودی و مانئ‌گرا و ماده‌باور) ۱۳۶
- کرده‌ی صد و پنجاه و یکم (چیرگی یکی از دو کنش نیک با بد در زمانه) ۱۴۲
- کرده‌ی صد و پنجاه و دوم (کسی که با خویشتن خدایی خویش جفت هست یا نیست) ۱۴۶
- کرده‌ی صد و پنجاه و سوم (اسکان رسیدن مردم به چکاد فریختگی) ۱۴۷
- کرده‌ی صد و پنجاه و چهارم (برافراشتگی دیگریار و دراز‌آهنگ پرچم نیکان) ۱۴۸
- کرده‌ی صد و پنجاه و پنجم (آنانی که فره‌ی یزدانی‌شان روه‌فراز یا فرود است) ۱۵۰
- کرده‌ی صد و پنجاه و ششم (آنچه دین مزدایی را می‌بالاند، و آنچه آن را به تباهی می‌کشاند) ۱۵۳
- کرده‌ی صد و پنجاه و هفتم (بیست جستار در باره‌ی پزشکی) ۱۵۴
- کرده‌ی صد و پنجاه و هشتم (درباره‌ی کار ستودنی، و کار پرهیختنی) ۱۹۴

- کرده‌ی صد و پنجاه و نهم (بایانگاه همه‌ی کارها و جهانیان) ۱۹۸
- کرده‌ی صد و شصتم (جهش‌های چهارگانه‌ی خورشید سویی چکاد آسمان) ۱۹۹
- کرده‌ی صد و شصت و یکم (در اینکه چه کسی سه دین‌نامه‌ی سپند دین را می‌شناسد) ۲۰۴
- کرده‌ی صد و شصت و دوم (درباره‌ی پاذافرینش زداژمینو پتیارها را) ۲۰۶
- کرده‌ی صد و شصت و سوم (درباره‌ی زرتشت‌وارترین خیم‌و‌خوی) ۲۱۱
- کرده‌ی صد و شصت و چهارم (درباره‌ی پیمانی مینوی میان مردم و خدا) ۲۱۳
- کرده‌ی صد و شصت و پنجم (درباره‌ی گواهندی سه داژنامه‌ی دین مزدایی) ۲۱۴
- کرده‌ی صد و شصت و ششم (درباره‌ی سزنشانه‌های پنهان‌ترین و بدترین زمانه‌ها) ۲۱۸
- کرده‌ی صد و شصت و هفتم (درباره‌ی نبرد سهمگین تروچ، در نابودی پایانی‌اش) ۲۱۹
- کرده‌ی صد و شصت و هشتم (درباره‌ی آن جایی که مردم، همیشه، اندیشه‌شان بر آن است) ۲۲۱
- کرده‌ی صد و شصت و نهم (درباره‌ی جداسانی نیرنگ ایزدی از تردستی دیوی) ۲۲۴
- کرده‌ی صد و هفتادم (درباره‌ی اندازه‌ی مهر پدران بر فرزندان) ۲۲۹
- کرده‌ی صد و هفتاد و یکم (درستی پاداش پارسایان و کبیر تبه‌خویان) ۲۳۲
- کرده‌ی صد و هفتاد و دوم (درباره‌ی نسبت ناروایی ماده‌ی پتیارگی به جهان‌آفرین) ۲۳۵
- کرده‌ی صد و هفتاد و سوم (در شناخت ریشه از میوه و میوه از ریشه) ۲۳۷
- کرده‌ی صد و هفتاد و چهارم (درباره‌ی آزادکام آفریدن مردم‌زادگان) ۲۳۹
- کرده‌ی صد و هفتاد و پنجم (راه‌هایی از گناهان مشمول کبیر مرگ‌آرزان) ۲۴۴
- کرده‌ی صد و هفتاد و ششم (درباره‌ی هنر‌نمایی‌های زاب پسر طهماسب) ۲۴۸
- کرده‌ی صد و هفتاد و هفتم (خواست مردمان در افزایش نیروی نیک و زدایش نیروی بدی) ۲۵۱
- کرده‌ی صد و هفتاد و هشتم (اسکان جابه‌جایی امید مردم به زندگی و بیم‌شان از مرگ) ۲۵۳
- کرده‌ی صد و هفتاد و نهم (شناخت‌نشان‌های برترین شهریاران) ۲۵۶
- کرده‌ی صد و هشتادم (در دهشانه بودن نیروی رستگار کننده و سامان‌دهنده‌ی تن و روان) ۲۵۷
- کرده‌ی صد و هشتاد و یکم (درباره‌ی دهشانه‌هایی که فریضه هست یا نیست) ۲۵۹
- کرده‌ی صد و هشتاد و دوم (درباره‌ی سودمندترین چیزها برای مردم و جهان) ۲۶۰
- کرده‌ی صد و هشتاد و سوم (درباره‌ی سرآمد چاره‌ها و چاره‌نمودار) ۲۶۲
- کرده‌ی صد و هشتاد و چهارم (اندیشه‌ورزی میانه‌روانه و کز پنداری تهی از میانه‌روی) ۲۶۵

کرده‌ی صد و هشتاد و پنجم (چارچوبِ توانِ جهان‌آفرین در زمینه‌ی شدنی‌ها و نشایدشدنی‌ها) ۲۷۰

کرده‌ی صد و هشتاد و ششم (درباره‌ی کنش هم‌آوا باگزینش جهان‌آفرین) ۲۷۳

کرده‌ی صد و هشتاد و هفتم (درباره‌ی پرهیز آتش و آب از آلودگی) ۲۷۴

کرده‌ی صد و هشتاد و هشتم (درباره‌ی زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فروود) ۲۷۹

کرده‌ی صد و هشتاد و نهم (چارچوبِ باورِ ژرفانه به دین بهی) ۲۸۱

کرده‌ی صد و نودم (درباره‌ی ذات و نامِ پدینی و بددینی) ۲۸۲

کرده‌ی صد و نود و یکم (درباره‌ی آفرینش و دَهِشِ نیکوِ جهان‌آفرین) ۲۸۴

کرده‌ی صد و نود و دوم (ابزارهای چهارگانه‌ی اورمزد برای چهار دسته‌کنشگر) ۲۸۸

کرده‌ی صد و نود و سوم (درباره‌ی کرانمندی و زادونهادِ زمان) ۲۹۷

کرده‌ی صد و نود و چهارم (زبینه‌های چهارگانه و واپسینِ هستندگی) ۲۹۸

آوانویسی و یادداشت‌ها 25 394

درباره‌ی سبکِ ترجمه 21

راهنمای نشانه‌ها 17

راهنمای آوانگاری واژه‌های پازند و اوستایی 14

راهنمای نام‌نگ‌شناسی 5



به نام خدا
سخن ناشر

فَلْکِ جِزِ عِشْقِ مَحْرَابِی نِداَرَد جِهَانِ بِي خَاکِ عِشْقِ، آبی نِداَرَد.

بسیاری از مورخین معتبر یونانی و عرب، درباره‌ی کتاب‌نویسی، کتاب‌داری و کتاب‌خوانی ایرانیان خبرهای موثقی داده‌اند. و همچنین درباره‌ی آشنایی آنان با رشته‌های گوناگون علمی، از فلسفه و نجوم گرفته تا طب و گیاه‌شناسی و دیگر دانش‌ها گزارش‌های مستندی را ارائه کرده‌اند. کم نیست گزارش‌هایی درباره‌ی رصدخانه‌ها، بیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، مراکز علمی و حوزه‌های علمیه‌ی آن‌زمانی. سوای همه‌ی این‌ها، از یک سری منابع موثقی یونانی و عرب درباره‌ی بسیاری کتاب‌های ترجمه شده از سانسکریت و یونانی به پهلوی هم اشکانی و هم ساسانی نیز خبر داریم. علاوه بر همه‌ی این‌ها، مورخین عرب از دسته‌دسته کتاب‌های آیین‌نامه‌ای، برای نمونه آیین تاج‌گذاری، تربیت فرزندان، فن حکومت، لباس‌دوزی و خوراک‌پزی و شیرینی‌پزی و مانند این هم خبر داده‌اند. که برخی از آنان هم اکنون در دست است. از قبیل، خسرو قبادیان و کنیزی، بُن‌دهش، کلبله و دمنه (= گزرتک و دمنک) سندبادنامه و بُن‌مایه‌ی پهلوی داستانِ ویس و رامین و کتابِ نجومی تنگی لوشاکه «صُور و دَرَج» ترجمه شده‌است.

حجم کتاب‌هایی هم که علمای مسلمان (من باب مثال، گزارش علامه مجلسی و شیخ صدوق در ساره‌ی کتاب بلوهر و بوذاشف) و دیگران از کتبخ علمی و روایی پهلوی ذکر می‌کنند، حیرت‌آور است. از سفر عملی-تحقیقی پیش از اسلام پلوتینوس رومی، حکیم نو-افلاطونی، در

www.TarikhBook.ir

سال ۲۴۲ پس از میلاد زیر پرچم گوردیانوس برای رسیدن به ایران و کوشش جهت آشنایی با مبانی فلسفه نور که موبدان آن را تعلیم می‌داده‌اند، و نیز، سفر علمی-تحقیقی پس از اسلام محی‌الدین عربی به سوریه آن هم جهت آشنایی با مبادی فلسفه نور و حکمت خسروانی که موبدان تبعیدی در مکانی در سوریه آن را تعلیم می‌داده‌اند نیز خیر موقف داریم.

این ندیم (متوفی به سال ۳۸۵)، آن کتاب‌شناس بزرگ، در اثر ماندنی خود، الفهرست، خیر از رقمی نزدیک به هفتاد جلد کتاب پهلوی می‌دهد که خود شخصاً آن‌ها را تورق کرده‌است.

مسعودی، ابوالفرج اصفهانی، عمادالدین اسماعیل، ابن مسکویه، پور سینا و دیگر بزرگانی از این دست، همگی از کتبی پهلوی که آنان نیز شخصاً تورق کرده‌اند، خبر می‌دهند. حتی ابوالفداء (=عمادالدین اسماعیل)، عصر شاپور اول را به اولین نهضت علمی ایرانیان ملقب می‌کند. ننی چند از مورخین یونانی، از فلسفه دانی شاهان قدیم ایرانی من باب مثال، خسرو انوشیروان آگاه بوده و برای ما چیزهایی نقل کرده‌اند. حتی می‌دانیم از مباحث میان شاه و پرسکیاتوس، کتابی لاتین امروزه در دست است که شامل برخی بحث‌های علمی در باب روان‌شناسی و حکمت طبیعی و نجوم است.

نام چند تن از پزشکان یونانی از قبیل سرجیس راس‌العین (متوفی به سال ۵۳۶ میلادی) و اصطقانی ادسی (=طبيب قباد پسر خسرو) و تریبونوس و نیز از سرنوشت آنان و انتقال طب بقراط و جالینوس به ایران در تاریخ‌های معتبر ذکر است.

این فهرست آن قدر طولانی هست که از حوصله حتی یک دائرةالمعارف نیز خارج است. اما

خواه و ناخواه پرسشی ذهن را می‌آزارد: بر سر این همه کتاب چه رفته‌است؟

جواب این سؤال را مورخان داده‌اند و اساساً پاسخ آن مطمئن نظر ما نیست. همین قدر می‌دانیم که دین‌کرد نیز یکی از آن کتاب‌هاست که بخش زیادی از آن، یعنی از سوم تا نهم، امروزه آنهم عمدتاً به همت غربیان به دست ما رسیده‌است.

انتشارات مهزآیین، به جهت معرفی این اثر ماندنی فرهنگ ایرانی، در همکاری با انتشارات فرهنگ دهخدا، بویژه مسئولین فرهنگ‌دوست آن مؤسسه، چاپ و بخش این دائرةالمعرفه که جلدی را بر خود فرضی واجب می‌دانند. امید هست که چاپ این کتاب، پسند خاطر و اقتناع ذوق سلیم دانشمندان فرهنگ‌شناس و فرهنگ‌پرور این مرز و بوم را فراهم آورد.

با احترام: انتشارات مهزآیین.

أَلْفَهْلُوِيُونَ أَلْسُوْجِدَ عِنْدَهُمْ
مَزَاتِبًا غِنَى وَفَقْرًا تَخْتَلِفُ

حَقِيْقَةً ذَاتَ تَشَكُّكَ تَعْمُ
كَالْنُّوْرِ حَيْثُمَا تَقْوَى وَصَعِيْفٌ

حاج ملا هادي سبزواری، منظومه، بخش الهیات.

پیشگفتار مترجم

همه‌ی دین‌کردشناسان، این کهن‌نامه‌ی گرانسنگ، دین‌کرد را «دائرة‌المعارف / دانشنامه‌ی دین‌مزدایی» نام نهاده‌اند. پژوهش ما در دین‌کرد نیز همین تعریف و شناسه را استواری می‌بخشد؛ جز اینکه به این تعریف چند نکته را به‌ویژه درباره‌ی کتاب سوم می‌افزاییم:

«کتاب سوم دین‌کرد بازمانده‌هایی از ترجمه‌ی پهلوی بسیاری از بحث‌های ارسطویی، و نیز، همه‌ی سزبخش‌های حکمت خسروانی (=فلسفه‌ی اشراق) را گزارش می‌کند».

آیا ترجمه‌ی پهلوی نوشتارگان ارسطو، که در دین‌کرد یافت می‌شود، چه گزارش‌گونه و چه فراگسترده، دوسه سده پس از فروپاشی فرمانروایی ساسانیان انجام گرفته و پاره‌نوشته‌هایی از آن گزارش‌ها در کتاب سوم دین‌کرد به یادگار مانده است؟

پاسخ ما به پرسش بالا نه‌گویانه (=منفی) است. واپسین تدوین و پرداخت دین‌کرد پیش از نخستین آشنایی‌های پراکنده‌ی ایرانیان و برخی اعراب مسلمان — برای نمونه، یعقوب اسحاقی کندی — با فرزانش یونانی و در چکاد آن، با فرزانش ارسطویی انجام پذیرفته است.

مهم‌تر اینکه، برابرگزینی و واژه‌سازی نویسندگان دین‌کرد، هنگام گزارش و ترجمه‌ی بحث‌های ارسطویی، نشان می‌دهد تدوین‌کنندگان این کارنامه با ساخت و سیمای یونانی واژه‌رو به‌رو هستند.

یک نمونه‌ی آن را در ترجمه و گزارش خود، دفتر یکم، کرده‌ی ۱۱۲ نشان داده و به‌میان نهاده‌ایم.

ایرانیان خودباخته و تازیان ماندگارهای ارسطویی را به میانجی زبانی سُرانی به تازی

گزارش کرده‌اند. اگر گزارندگان و پردازندگان دین‌کرد پس از شوربختی ساسانیان و ایرانیان

دست‌اندرکار گزارش نوشتارگان ارسطویی به پهلوی می‌شدند، می‌بایست کارنشان (=تأثیر) زبانی

سُرانی یا حتی عربی را هنگام برابرگزینی و واژه‌سازی، حتی در واژه‌سامانی (=ساخت نحوی)

ترجمه‌ها ببینیم. البته اگر نیازی بدین کار داشته‌اند.

ud asmān ō drubuštīh <ī> * zamīg tā
'star pāyag' ō *kušīšnīgān az kušīšn gyāg
ī 'kušāgān-razm kardagīh', ud 'kušāgān
az andartom ī tan ta 'star pāyag'.

اینک! آسمان، تا ستاره‌پایه، برای پشتیبانی
از زمین، به یوبه‌ی رزم رزمندگان و
ستیزندگان، آماده و پرداخته شده است.

ستیزندگان (=متضادان) نیز از ژرفای تن
تنابندگان گرفته تا ستاره‌پایه (در نبردی گیجانی
درگیر آند).

دین‌کرد، کتاب سوم، کرده‌ی ۱۱۹

درجایی که می‌دانیم پس از تازش و آمیختگی با آلودگی‌های اهریمنی، دین‌سالاران، دین‌پردازان و نگرمندان (=نظریه‌پردازان) دین مزدایی همه‌ی کوشایی‌های خود را برای نگه‌داری آنچه در دست‌شان بوده‌است به کارگرفته‌اند.

از این گذشته، ترجمه‌ی پهلوی برخی بحث‌های ارسطویی که در سراسر روایت‌های کتاب سوم پراکنده است، کارنشان (=اثر) ساختن واژگانی یونانی و نیز، کارنشان واژه‌سامانی (=نحو) یونانی را در خود نهفته دارد. دیگر اینکه، درباره‌ی گزارش پهلوی مانده‌نوشته‌ها و فرزانه‌نوشته‌های ارسطو از یونانی به پهلوی، آنهم در زمانه‌ی سرفرازی و بالندگی ایرانیان، گزارش‌های سخت‌و‌سُتواری در دست‌است.

فرجام سخن ما در این باب این است که بودیاش بحث‌های ارسطویی در کتاب سوم، بسی گوه‌رین، ریشه‌ای و دی‌سال‌تر از گزارش‌های عربی و سُریانی آن است.

شایدتر اینکه، در دین‌کرد، هر جا با بحثی ارسطویی روبه‌رو می‌شویم، نحو و واژه‌سامانی سخن پهلوی از زبان ساختگی و پیچ‌درپیچ سده‌ی سوم و چهارمی دور است.

جای آن است به دو نکته‌ی شایا و شناخته درباره‌ی فرزانش ارسطویی انگشت سخن نهیم: یکی، خردسنجی‌های ارسطو در ستیز با افلاطون، درباره‌ی ناراستی مینوی «میثو-دیسه‌ها / مثل» است. می‌دانیم ارسطو، هم در بحث طبقات انواع و اجناس و هم در بحث ماده و صورت، فرزانه‌ی یونانی «آیدوس / ایده» را هم برای طبقه‌ی «نوع» و هم برای «صورت» یکسان به کار می‌برد. چنین می‌نماید خود ارسطو به پی‌آمد خردناپذیر این درهم‌آمیزی معنایی-واژگانی آگاهی نداشته‌است. یا شاید تعمد و گرایش پادافلاطونی در این برابرگزینی کارگرفته‌است.

ولی گزارشگران ایرانی و عرب ارسطو، با باریک‌بینی و ژرف‌کاوی بسیار پسندیده و خردپذیر، آیدوس نوعیه را «نوع»، و آیدوس صوری را «صورت» نام نهاده‌اند.

هنوز نمی‌دانم که شارحین باختری ارسطو در سده‌های میانه نیز پی به بی‌دقتی ارسطو برده‌بودند یا نه؛ ولی درباره‌ی باریک‌بینی فرزانه‌ی گزارشگران مسلمان ارسطو گواهی‌نوشته‌های چندین برجای است. گزارشگران اروپایی و امروزی ارسطو اما چشم‌آگاه این نکته شده‌اند.

گزارشگران دین‌کرد، که با باریک‌بینی درست مترجمان مسلمان آشنا نبوده‌اند، هم در بحث «طبقات انواع» و هم در بحث «ماده و صورت» در تفسیر ارسطویی آن، به پیروی از ارسطو، برای طبقه‌ی نوع و صورت، تنها فرزانه‌ی پهلوی «دسنگ» را برابر «آیدوس» ارسطو به کار برده‌اند.

دیگر اینکه، بنیاد همه‌ی تبیین‌ها و آناکاو‌های (=آنالیتیک) ارسطو در باب جهان، بر بنیاد دو مفهوم پیشنهادی خود ری یعنی «ماده و صورت» است. و می‌دانیم بخش‌بندی «ماده و صورت» و تبیین فرزانه‌ی «ماده و صورت»، بنیادی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین بحث ارسطویی نام‌گرفته‌است.

نویسندگان دین‌کرد، هر جا که به این بحث نزدیک شده‌اند، به ترتیب، فرزانه‌های پهلوی «ماذگ بُد دسنگ» را برابر گرفته‌اند. از این روی، آشنایی رسا و بسنده با نوشتارگان ارسطو، پیش‌زمینه‌ی جدی پژوهش‌های دین‌کردشناسی است. در میان دین‌کردشناسان اروپایی تنها پروفیسور زنو سخت بر این نکته انگشت سخن نهاده است. به‌هررو، جای چند پرسش هست:

اینکه انگیزه‌های بنیادین تدوین‌کنندگان دین‌کرد، در پیشوازی ارسطو بر چه استوار است؟

آیا آنان ارسطوگرا (=مشایی / ارسطوآیین) بوده‌اند؟

آیا همچون رقیبان مسیحی خود، برای تدوین فلسفه‌ای مزدایی در رقابت با فلسفه‌ی مسیحی از بحث‌ها و بخش‌بندی‌های ارسطو کمک می‌گرفته‌اند؟ نکته‌ای که در پژوهش ما، شاید‌مند و محتمل می‌نماید.

نکته‌ی شایای دیگری را که درباره‌ی دین‌کرد می‌افزاییم، بحث نظام طولی جهان است: از خدا تا شیطان و در آن میان جهان ماده و ماده‌ی زمینی.

آگاهان می‌دانند نظام طولی جهان هستی، در دستگاه هستی‌شناسی اشراقی، و نیز پیش از آن در دستگاه اندیشگانی ابوالبرکات بغدادی، سواي تغییر و جابه‌جاکردن‌های واژگانی و اصطلاحی، بنیادشده بر دستگاه جهان‌شناسی ارسطوگرایان (=مشائون) است. ارسطوگرایان، میان خدا / علت‌العلل و جهان تکثرات مادی، پایگان‌های چندی را زیر نام‌های عقول طولی مترتبه و عقول عرضی متکافه در نظر گرفته و رسمیت داده‌اند. سه‌روردی فرهمندشناس (=اشراقی)، و نیز پیش از او ابوالبرکات بغدادی، همین نظام طولی جهان را با سزواژه‌ها، فرزانه‌ها و مصطلحات فلسفی ویژه‌ی خود فرامی‌گویند.

دین‌کرد، تا آنجا که ما دیده و دریافته‌ایم، صورت کهن‌تر، آغازین و پهلوی‌بیشینه و برجسته‌ی سزواژه‌ها و مصطلحات فرزانش فرهمندی (=حکمة‌الاشراق / فرزانه‌ی فروغ) را در خود نهفته دارد که در جای بایسته، بویژه یادداشت‌های هر فصل / کرده، به آن انگشت سخن نهاده‌ایم.

جای آن است نکته‌ای دیگر را بیافزاییم:

حکمت خسروانی، ناب‌ترین دستگاه جهان‌شناسی ایرانی است که هم بنیان آن و هم پرورش آن، چه پیش و چه پس از اسلام، تراویده و پرورده‌ی اندیشه‌ورزی ایرانیان است.
و به‌راستی، در حوزه‌ی اندیشه‌ورزی و فرزانه‌پژوهی، حکمت خسروانی، ایرانی‌ترین اندیشه‌ی ایرانی است.

برای چم و چوای نام‌گذاری این نوع از اندیشه‌ورزی و حکمت، به حکمت خسروانی، درست‌نمایی‌ها و توجیهات چندی را گفته‌اند؛ ولی ما، این نام را برگرفته از حکمت کین خسرو مبارک می‌دانیم. برابری زای و نظیر ما، این دستگاه اندیشگانی می‌باید با تأملات و ژرف‌اندیشی‌های حضرت کین خسرو آغاز شده باشد.

در ترجمه‌ی کتاب سوم دین کرد، همه‌ی کوشش و جوشش ما استوار داشت هم‌ریشگی زمانیکه «تاریخی» فرزانه‌پژوهی‌های فرهنگ‌شناسانه‌ی فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس («شیخ اشراق») و بن‌نوشت پهلوی دین کرد در زمینه‌ی حکمت خسروانی است.

اکنون، آنهم به یوبه‌ی «به‌خاطر» استوارکرد ادعا و فراگفت خود، چکیده و گزیده‌ی بحث‌های روایت‌های ۲۲۰-گانه‌ی کتاب سوم را فرادید و اندیشه‌ی خوانندگان می‌نهم.

دین کرد، در پرداخت و تدوین پایانی، دربرگیرنده‌ی نه کتاب بوده است.

در گذران ترابری به هند، کتاب‌های یکم و دوم، و چند برگ از برگ‌نوشت‌های آغازین کتاب سوم، از میان رفته است.

کتاب سوم، در سامان کتونی، دارنده‌ی چهارصد و بیست و آندی روایت است.

گاه دو روایت در یک کرده (=فصل) نوشته آمده است و گاه یک روایت در دو یا چند کرده ثبت شده است؛ ولی روی هم رفته هر ۹ کرده / فصل تنها یک روایت را دربرمی‌گیرد.

برابر گمان و بازشناخت ما، ساختمان زبانی‌ک کرده‌ها و روایت‌های کتاب سوم، آن را به درس‌نامه‌ی موبدان برای دین‌آموزان (=طلاب) مانندتر می‌کند؛ درس‌نامه‌ای که امروزه، در چشم ما دانشنامه می‌نماید.

نخستین روایت را با شماره‌ی تهی (=0) نشان داده و آن را «دیباجه‌ی هیرید» نام‌نهادیم.

در «دیباجه‌ی هیرید»، نویسنده خود را به نام، هیرید می‌شناساند. در کرده‌ی ۲۹۹ ام نیز

باجه

بله و پایگاه هیریدی نویسنده‌ی دین کرد راست داشته می‌شود.

آسیب‌دیدگی یافت سخن در این روایت (=دیباجه‌ی هیرید) به اندازه‌ای هست که ترجمه‌ی گمان‌ورانه‌ی آن را درست‌نمایی و توجیه کند؛ ولی سه نکته در این روایت پذیرای رویکرد است: نخست، به‌کاربردن سخواره‌ی «أخوئی استومند» است. از واریسی دیگر روایت‌های کتاب برمی‌آید که هم هیرید و هم دیگر تدوین‌کنندگان این کارنامه، درک روشنی از این سخواره دارند؛ به معنی «پرتویی آهورایی که هستی و کالبد مادی پذیرفته است».

نکته‌ی دوم، پافشاری هیرید نویسنده به راستینگی طبقات و پایگان‌های سرزمین است. در سرتاسر کتاب سوم حتی به یک نمونه برنخوردیم که نویسندگان، اختلاط طبقاتی یا برابری طبقاتی را پذیرفته باشند.

نکته‌ی سوم، پافشاری نویسنده بر کار بست کهن آیین «دوازده‌هماشث» است [آیینی که برای بزرگداشت زنان انجام می‌گیرد]. آیا این پافشاری معنایی جز این دارد که نویسندگان کتاب، زن، و شاید از بنیاد، کین و گوهر مادینه (=جنس مؤنث) را از ارکان و بنیادهای جهان می‌دانسته‌اند؟

به‌هر رو، پافشاری در کار بست کهن آیین «دوازده‌هماشث» در این روایت (=دیباجه‌ی هیرید)، آنهم در جایگاه ستون نگه‌دارنده‌ی جهان، برای کهن‌باورشناس (=میتولوژیست) امروزی جای پژوهشی جدی دارد.

۱ در کرده‌ی یکم، نویسنده می‌کوشد ایرادها و خرده‌گیری‌های شخص آشموغی را پاسخ دهد؛ نگرگاه ما این است که نویسندگان، دشنام آشموغ را برای زرتشتی‌های مسیحی شده به‌کار برده‌اند.

بافت سخن این روایت نیز آسیب گسترده دیده است؛ حتی ما به این نتیجه رسیده‌ایم که سه بند پایانی روایت پاره‌نوشته‌ای از کرده‌ی چهارم است.

۲ در کرده‌ی دوم، آشموغ بی‌پداسی (=بی‌دهان‌بند) ایرادی را در میان می‌نهد که به گمان ما، بی‌معنی دانستن کاربرد «پداسی» است. آسیب‌دیدگی یافت سخن در این روایت نیز به اندازه‌ای هست که ترجمه‌ی ما را موقتاً پذیرفتنی کند.

۳ در کرده‌ی سوم، ایراد دیگری از آشموغ پاسخ داده می‌شود: درنما، بحث بر سر شیوه‌ی پاک‌گردانی و تطهیر ریمنی (=نجاست) است. برابر گمان و بازشناخت ما، دست‌کم سه بند میانین این روایت، در سنجش با بحث سرتاسر روایت، از جایی دیگر به اینجا آورده شده است. ما در ترجمه‌ی خود، پاره‌نوشتار به گمان ما جابه‌جاشده را درون دو-قلاب نهاده‌ایم.

۴ در کرده‌ی چهارم، نویسنده می‌کوشد ایراد آشموغ، در زمینه‌ی نادرستی نمایین و ظاهری به کاربردن «زُوهَرِ پاکِ حیوانی» را درست‌نمایی (=توجیه) کند. ولی به گمان ما، پاسخ روایت به تنها جستاری که نمی‌پردازد بحث «زُوهَرِ پاکِ حیوانی» است.

۵ در کرده‌ی پنجم، آشموغ از دین برگشته [با مزدکی مسیحی شده] می‌کوشد درهم‌وبرهمی نژادی، مصادره‌ی اموال بزرگان و نژادگان به دست برزنیان بندگیخته و، نقض و پایمالی داده‌ها و آیین‌های جاافتاده را درست‌نمایی کند.

نویسنده نیز، پی‌آمد اهریمن‌خواهانه‌ی این کارها را گوشزد می‌کند.

این روایت (=کرده‌ی پنجم) همیشه، پذیرای پژوهش دین‌کردشناسان بوده‌است.

از تاریکی‌های این روایت (=کرده‌ی پنجم)، نام‌بردن از دین‌آور نوکاری به نام زرتشت اهل فسا [با: پسا] است.

گذشته‌نگار دانشمند، ابوعلی مشکویه رازی، نویسنده‌ی کارنامه‌ی گرانسنگی «تجارب‌الامم»، در شناساندن روزگار کسری انوشیروان پسر کوات (=قباد)، به زرتشت اهل فسا نیز انگشت سخن نهاده‌است. چشمگیری اینکه همه‌ی آگاهی‌های این گذشته‌نگار دانشمند در کتاب نامبرده درباره‌ی آن زرتشت فسایی با پادفروزه‌هایی که نویسنده‌ی دین‌کرد در این روایت به پیروان زرتشت فسایی برمی‌بندد، برابر است. برای نمونه نگاه کنید به عبارت تجارب‌الامم، ص ۹۴، بِنُ نُوشتِ عربی:

«و كَانَ أَوَّلَ مَا بَدَأَ بِهِ أَنْ أَبْطَلَ مِلَّةَ زُرْدَاثِ الثَّانِي الَّذِي كَانَ مِنْ أَهْلِ فَسَا، وَ كَانَ مِمَّنْ دَعَا إِلَيْهَا مَزْدَكُ بْنُ فَا مَارِد، وَ كَانَ مِمَّا آمَنَ بِهِ النَّاسُ — لِمَا رَزَيْتَهُ لَهُمْ وَ حَتُّهُمْ عَلَيْهِ — التَّائِسِي فِي أَمْوَالِهِمْ وَ أَهْلِيهِمْ».

۱۳ یکی از سزواژه‌های این روایت دین‌کرد (=کرده‌ی ۵)، «گردگ-خوداییه» است که در زبان پهلوی معنی ملوک‌الطوایفی می‌دهد؛ استاد بهمن حمیدی «شاهک‌نشینی» را پیشنهاد دادند.

در کرده‌ی ششم، ایراد دیگری از آشموغ پاسخ داده‌می‌شود که بنا بر آن، عملکرد مزداییان در زمینه‌ی دادگستری و دوری از گناه با فراگفتن آنان ناسازگاری بنیادین دارد.

۱۴ مدعی می‌پرسد: شما مزداییان از یک سو دم از عدالت می‌زنید؛ ز دیگر سو، برای کار بستن عدالت کارهایی ستم‌زوشانه و ناعادلانه پیشه‌می‌کنید.

۱۵ در کرده‌ی هفتم، آشموغ به جای ایرادی دین‌ستیزانه، پرسشی دینی را به میان می‌نهد که به پرسش‌های دین‌آموز مانند تر است تا ایرادات یک آشموغ از دین برگشته؛ و آن این است که سنجهی

جداسانی گاهان، در جایگاه گفتم اورمزدی، با دیگر متن‌ها در چپ است.

۸ در کرده‌ی هشتم، آشموغ، چم و چرای گناه دانستن نهادن هیزم تر را بر آتش می‌پرسد.

۹ در کرده‌ی نهم، سخن بر سر بحث ظاهراً تمام‌نشدنی می‌خوارگی است. بودو باش چند واژه‌ی خواننده‌نشده و آسیب‌دیدگی بافت سخن، ما را وادار به ترجمه‌ای گمان‌ورزانه کرده‌ است.

۱ در کرده‌ی دهم، آنگونه که ما دریافته‌ایم، آشموغ ایراد می‌گیرد که زمزمه‌ی درازآهنگ و هر روز متن‌های دینی، وقت‌گشی نابایستمندی است. ولی نویسنده پاسخ می‌دهد که، زمزمه‌ی متن‌های دین نه تنها وقت‌گشی نیست که صدها سود دربردارد.

تا اینجای کتاب (=کرده‌ی دهم)، با خُرده‌گیری‌ها و ایرادات آشموغ از دین برگشته روبه‌رو هستیم. پس از درمیان‌نهادن ایرادات آشموغ، نویسنده دوازده پرسش یک یا چند دین‌آموز (=طلبه) را پاسخ می‌دهد.

۱۱ در کرده‌ی یازدهم، دین‌آموز می‌پرسد آیا ارتکاب گناهی که شخص را شایسته‌ی مرگ می‌کند (=مرگ‌آرزان)، به نیست‌شوندگی و امحاء ثواب‌های گذشته می‌انجامد؟ که نویسنده پاسخ «نه» می‌دهد.

۱۲ در کرده‌ی دوازدهم، دین‌آموز (=طلبه) می‌پرسد در روایت‌های دینی، یک جا نوشته آمده‌است که نخستین همپرسگی اورمزد با تنبندگان زمینی، نخست، با چم بوده‌ است، یک جا نوشته آمده‌است که نخستین همپرسگی با مشتی و مشیانه بوده‌ است؛ چم و چرای این ناسازگاری در کجاست؟

نویسنده پاسخ می‌دهد: تناقضی در کار نیست اگر، دین‌واژه‌ی «همپرسگی» درست معنا شود. کرده‌ی سیزدهم، بحثی پیچیده، هم از نظر زبانی و هم دین‌دانشناسیک (=فقهی)، درباره‌ی کار بستن کهن آیین «گوشودا» است. دین‌آموز درباره‌ی آیین پلکانی گوشودا در خوردن و نوشیدن پرسشی را درمیان می‌نهد.

۱۴ در کرده‌ی چهاردهم، دین‌آموز می‌پرسد آیا می‌شود توبه‌کننده سر از دوزخ درآورد؟

نویسنده در اینجا نیز پاسخی بی‌گویانه می‌دهد.

۱۵ در کرده‌ی پانزدهم، دین‌آموز سیاه‌های از کردارهای اورمزدپسند و اهریمن‌خواه را برمی‌شمرد و از ارج و مرتبه‌ی هر کدام می‌پرسد.

۱۶ در کرده‌ی شانزدهم، دین‌آموز جوان می‌پرسد با چه سنجهای میان فتواهای (=ویزیر) ناسازگار

دین پرورانان (=مهمدین) و آموزگاران دین داورى کنیم و یکی را برگزینیم.

در کرده‌ی مهمد، دین آموز، چرایی مہ تری دیندار از دین و، شهریار از شهریاری را می پرسد. این نشان مهمد که در گذشته، یکی از دغدغه های دینداران، عملی به دین بوده است و به پایایی و شایایی این ننگ که دیندار و شهریار می تواند دین و شهریاری را سرینند یا سرافکنده کند آگاه بوده اند.

در کرده‌ی مهمد، دین آموز از چم و چرای با دست چپ گرفتن «تیرشم» پرسش می کند و هیرید پاسخ می دهد که چم و بهانه‌ی با دست چپ گرفتن «تیرشم»، همراستایی با دمیدن خورشید از خاوران به باختران است. این معنا، امروزه نزد کهن باورپژوهان (=میتولوژیست ها) به «همراستایی مہ جهان و کتہ جهان» نامزد است.

در کرده‌ی نو، دین آموز می پرسد: چرا پرتوافشانی های خورشید همیشه سه و نیم کشور از هفت کشور «خونریس» را روشن می کند، که هیرید پاسخ می دهد چرایی آن را باید در گزردیسی [=گزردیسی اکویت] زمین دانست.

در کرده‌ی ششم، دین آموز می پرسد آیا برای اندازه گیری ارتفاع چیزی، برای نمونه درخت، از راه دور، بی آنکه از ارتفاع بالا رویم یا ریسمان اندازه گیری به کاربریم، راهی هست؟ که هیرید پاسخ می دهد: آری؛ و «هکاری سه گوشه شناسانه (=مثلثاتی) برنشان می دهد.

در کرده‌ی بیست و یکم، دین آموز می پرسد راه هر چه بیش تر نزدیک شدن به بارگاه اورمزدی و یا هر چه دورتر شدن از آن کدام است، که هیرید پاسخ می دهد گزینش خزد و باور جانانه و ژرف به اورمزد، شیوه‌ی راه یافتن به بارگاه اورمزد است.

در کرده‌ی بیست و دوم، دین آموز می پرسد: آن هنگام که دیوان میتوی بدکاره روان مردم تبه خورا تسخیر می کنند، آیا روان میتوی مردم تغییر جوهری می یابد یا نه، که هیرید پاسخ می دهد خیر؛ گرایش به گناه مردم، تنها به معنی گرایش روان تبه خو به روان دیوی است نه به معنی تغییر جوهری روان به روان دیوی. چم و چرای آن را در دیگر روایت ها و آموزه های دین کرد خواهیم دید. در دستگاه اندیشگانی نویسندگان دین کرد، روان، زادونهادی اهورایی دارد و پذیرای دگرشدن گوه‌رین (=تغییر جوهری) نیست. در دیگر روایت های دین کرد خواهیم دید که نویسندگان به پیروی از ارسطو، از بنیاد، هیچ گونه تغییر جوهری را برای هیچ چیز مادی نمی پذیرند.

در کرده‌ی بیست و سوم، دین آموز درباره‌ی ناسازگاری دو روایت گوناگون درباره‌ی «کیومرث»

می پرسد که بنا بر آن روایت ها، آفرینش و کنش و دستگاری «کیومرث» آیا در زمانه‌ی پاک و ناب پیش از تازش آلوده کننده‌ی اهریمن بر جهان بوده است؟ که هیرید پاسخ می دهد: یکی از آن روایت ها درباره‌ی آفرینش «کیومرث» است و یکی دیگر درباره‌ی کنش و دستگاری پایانی «کیومرث» و از بنیاد، دو روایت در نظر هیچ پیوند موضوعی با یکدیگر ندارند. به سخن دیگر، این دو گزاره چون وحدت موضوع ندارند، نمی توانند متناقض باشند.

در کرده‌ی بیست و چهارم، دین آموز دیگر بار درباره‌ی دو روایت ناسازگار و متناقض درباره‌ی کیومرث می پرسد که بنا بر یکی از آن ها، پس از تازش اهریمن بر جهان، کیومرث درجا مرده است و بنا بر یکی دیگر از روایت ها، کیومرث پس از تازش اهریمن سی سال در جهان زیسته است؛ ولی پاسخ هیرید هیچ بنیاد خردپذیر و خردشکینی ندارد. او «هیرید پاسخگو» این ناسازگاری را به درک و دریافت دگرشونده‌ی مردم در زمان ها و جای های گوناگون پیوندمی زند.

در کرده‌ی بیست و پنجم، دین آموز می پرسد معنای دو دین واژه‌ی «همانند» و «همانندترین»، هنگام برقراری نسبت میان «دین» و دعای «آهوئوره» چي است؟

در اینجا هیرید پاسخی درست و سراسر است می دهد ولی ناگهان تشبیه و همانستی «مو و سر» را به کار می برد که هنوز معنای این تشبیه و همانستی برای ما روشن نشده است.

در کرده‌ی بیست و ششم، دین آموز پرسمانی دین دانشناسانه (=فقهی) به میان می نهد؛ که بنا بر فرمان دین، هر چیز مطهر را می باید از مردار مردم و سگ به بازه‌ی سی گام دور نگه داشت؛ ز دیگر سو، چیز مطهر می باید از زن دشتان (=حائضه) پانزده گام دور نگه داشته شود؛ پس، دانسته می گردد که نجاست مردار مردم و سگ از اندازه‌ی نجاست زن دشتان بیش تر است؛ ولی از سی گام که بیش تر شود، بازگونه، این بار، اندازه‌ی نجاست زن دشتان از مردار مردم و سگ بیش تر می شود؛ چرایی این بیش تری، به نسبت بازه‌ی سی گام در چي است؟

هیرید پاسخ دهنده، چرایی آن را در چشم زخم زن دشتان جست و جو می کند. تا اینجا، پرسش و پاسخ ها به پایان می رسد و چیزی نزدیک به چهارصد روایت آغاز می شود که همه، دارای سرنامه (=تیتز) و نوشتار روشنگر سرنامه اند.

کرده‌ی بیست و هفتم، هم از نظرگاه فلسفی و هم از نظرگاه باورشناسی بی اندازه گران سنگ و پراج است؛ استاد زیر نیز آن را یکی از جدی ترین روایت های ژروانی کتاب سوم قلمداد کرده است.

نوع آسیب دیدگی بافت سخن در این روایت بیش تر به دستبرد برنویسان و مشتخبین و

۱۷

۱۸

۱۹

۲۰

۲۱

۲

۲۴

۲۵

۲۶

۲۷

رونویس کنندگان مانند است تا به آسیب دیدگی زمان بر و خود به خود، که بر سر هر نوشتاری می رود. آسیب دیدگی یافت سخن در دین کرد، بویژه کتاب سوم به اندازه‌ای هست که هر دین کرد پژوهی را به بن بست کشاند.

خواننده‌ای که از خود شکیبایی‌ای فراتر از بیان نشان دهد و گزارش ما یا دیگر دین کرد پژوهان را تا پایان دنباله گیری کند، بیننده‌ی بسی ترجمه و گزارش گمانورزانه خواهد شد؛ و این نیست مگر به چشم و بهانه‌ی آسیب دیدگی‌های یافت سخن؛ آسیب دیدگی‌هایی که بر بار کم توجهی و کارناشناسی سده‌ها و سالیان رونویس کنندگان پیشین است.

گزارش پهلوی کتاب سوم دین کرد، در سامان کنونی‌اش، در چاپ مَدَن، دربرگیرنده‌ی ۴۰۷ برگ نوشته است. در چنین نوشتاری به این اندازه، با چیزی بیش از شش هزار کزنویسی و غلط املائی روبه‌رو هستیم.

از این شش هزار کزنویسی که احتمالاً در گذر زمان و هنگام برنویسی و نسخه‌برداری بر سر کتاب رفته است، هزارتای آن، قرائت استوار و درستی را بر نمی‌تابد.

پژوهنده‌ای که آوانویسی ما را با نوشتار پهلوی برسنجد و روبه‌رو کند، پی‌درپی در برابر قرائت و آوانویسی واژه‌ها با قرائت‌های دوم و گاه سومی از یک واژه روبه‌رو می‌شود که می‌تواند همه گمانورزانه و شک پذیر باشد. قرائت‌های دوم و گاه سوم هر واژه، پیشنهادی اند و در بخش آوانویسی همه را درون قلاب [V:] همراه با نماد نشان «یای تفصیلی / V آورده‌ایم.

این اندازه از کزنویسی، غلط املائی، آسیب دیدگی، فزون نویسی، جابه‌جانی‌های غلط‌های دستوری و جمله‌بندی‌های نادرست، هم از نظر یافت خیزد پندانه‌ی سخن و هم از نگرگاه واژه‌سامانی (=نحو) زبان پهلوی برای یک کتاب در این حجم توجیه‌ناپذیر است.

افزون بر این همه فرایچیدگی متنی، از کتاب سوم تا نهم دین کرد با نوشتاری سر به سر تهی از نشانه‌گذاری روبه‌رو هستیم. تا بدانجا که باز شناخت پایان دستوری یک جمله یا یک بند با دشواری‌های تشکیکی (=تکنیکی) ناگشودنی روبه‌رو است.

بر این همه فرایچیدگی و دشواری این را نیز بیافزایم که بیشینه‌ی جملات دین کرد، نادار گیشواژه و فعل میانین، هنجارین، زیرین و بنیادین است.

تا بدانجا که پژوهنده‌ی دین کرد را وادار به اختراع کنشواژه‌های «فعلی» اختیاری و دلخواهانه برای جمله‌ی در نظر می‌کند.

کرده‌ی بیست و هفتم، همه‌ی این مشکلات را یکجا دارد؛ افزون بر آن، در این روایت با آسیب دیدگی آگاهانه و آسیب‌رسانی عمدی رونویس کنندگان روایت نیز روبه‌رو هستیم. آسیب دیدگی‌ای از آن گونه که کار نشان سخت‌آبینی (=دگماتیزم) و تعصب‌های انعطاف‌ناپذیر دینی را بر پیشانی دارد.

بگذریم؛ کرده‌ی بیست و هفتم درباره‌ی یافتار دوگانه و متضاد «زمان» بحث می‌کند و درباره‌ی آن آبرو نویی که یافت متضاد «زمان» را با هشت بن‌ماده‌ی سازنده و مضموم بر ساخته است.

اما سر تا سر کتاب سوم دین کرد در پی استوارکردن این نکته است که اهورامزدا نمی‌تواند خالتی بدی باشد و نباید هم آفریننده‌ی میثوی تاریکی و بدی انگاشته‌شود؛ حتی یکی از بن‌انگیزه‌های پایه‌ای نگارش دین کرد انگشت نهادن بر این گزاره‌ی زیر بن‌بنیاد دین مزدایی، یعنی «اورمزد، در جایگاه تنها آفریننده‌ی میثوی نیکی» است. ناگهان در این روایت (=کرده‌ی ۲۷ ام) نویسنده مدعی می‌شود اهورامزدا بن‌بدی را آفرید و «زمان» را با آن بن رنگ زد (=وزید) تا جهان هستی به ترازندگی و اعتدال‌رسد.

شاید زیر بهره از راستی دارد که مدعی است، کرده‌ی بیست و هفتم را کسانی با گرایش سخت زروانی نوشته‌اند. و سپس ترها، کسانی با گرایش‌های سخت و شتوار راست‌گیشی (=orthodoxy / ارتادخشی) مزدایی، آن را چنانکه بیاید ویرایش کرده‌اند.

در کرده‌ی بیست و هشتم، نویسنده، بن‌پاره‌ها و اجزای خودی و بیگانه‌ی ایرانشهر، هم از نگرگاه باوریک (=اعتقادی) و هم از نگرگاه زائی فرمایی (=اداره‌ی امور) را بر می‌شمرد.

در کرده‌ی بیست و نهم، نویسنده، بن‌پاره‌ها و اجزای فکری آیین‌های برون‌مرزی ایرانشهر را بر می‌شمرد؛ و گوشزد می‌کند که نه تنها درباره‌ی ایران این نکته درست است، بلکه هر کشوری می‌باید با آیین فکری و اندیشگانی هم‌آوا و هم‌آهنگ با دیرینه‌ی خود رهبری شود.

و نمونه می‌آورد که دین و دولت می‌باید همچون سر و تنی باشد که دارای هم‌سازی و سازگاری انداموار و اندامیک (=ارگانیک) است.

در کرده‌ی سی‌ام، نویسنده، همه‌ی مردان را با در نظر گرفتن دو سنجه دسته‌بندی و ردیف می‌کند: یکی سنجه‌ی سالداری و دودیکر سنجه‌ی هنر و فرهنگ.

یک نکته را بیافزایم که نویسندگان و تدوین کنندگان دین کرد، در سر تا سر این نامه‌ی گرانسنگ، بحث ارسطویی فضیلت اخلاقی را با واژه‌ی پهلوی «هنر» فرامی‌گویند. ما همه جا این واژه را «هنر

۲۸

۲۹

۳۰

اخلاقی» یا «هنر نهادی» ترجمه کرده‌ایم؛ بحث ارسطویی ردائیل ضد اخلاقی را با واژه‌ی پهلوی «آهورگ» فراگفته‌اند که آن را نیز «آهوی اخلاقی» یا «آهوی نهادی» ترجمه کرده‌ایم.

ارسطو، هم در کتاب «پلیتیکا / سیاست» و هم در «اصول حکومت آتن / بطن داده‌های فرمانفرمایی در آتن»، مجموعه‌ی فضایل اخلاقی را با دانشواژه‌ی یونانی «آرت» / *ἀρετή* فرامی‌گوید. یکی از برابرهایی معنایی «آرت» یونانی در زبان‌های امروز اروپایی *virtue* است. واژه‌ی «آرت» / *art* در زبان‌های اروپایی دگرشد زمانیک و تاریخی واژه‌ی یونانی «آرت» است.

همین معنا، یعنی معنای فضایل اخلاقی را نویسندگان دین کرد با دانشواژه‌ی پهلوی «هنر / *hunar*» فراگفته‌اند که نشان می‌دهد گزارندگان نام‌های پهلوی، بویژه دین کرد، زمان برابرگزینی و واژه‌سازی، با ساخت و سیمای یونانی واژه آشنایی داشته‌اند.

ما، در دین کرد، بویژه کتاب سوم، هر جا با بحثی فرزان‌ورانه (= فلسفی) روبه‌رو شده‌ایم شاهد بوده‌ایم که تدوین‌کنندگان کوشیده‌اند برابرهایی به زبان پهلوی برای سزواژه‌ی یونانی به کاربرند؛ در برخی روایت‌ها نیز دست به واژه‌سازی زده‌اند. ساخت و پرداخت برابرهایی پهلوی فرزان‌واره‌ها نشان می‌دهد که گزارندگان نامبرده با ساخت و سیمای سریانی یا عربی واژه بیگانه‌اند. در این روایت (= کرده‌ی سی‌ام)، از این دو سزواژه‌ی پهلوی (= هنر و آهورگ / فضایل و ردائیل) در همان معنای در نظر بهره‌گیری می‌شود.

در کرده‌ی سی و یکم، نویسنده، به این می‌پردازد که هر کس در کارهای نکو و واجب بکوشد حتی اگر به خواسته‌اش نرسد همیشه خرسند از کوشایی خود است؛ ولی «مرد کوشنده در بدی غیر واجب» چنین نیست.

در کرده‌ی سی و دوم، با دو بحث بی‌ربط با یکدیگر روبه‌رو می‌شویم؛ البته برابری گمان و بازشناخت ما.

بحث نخست به این می‌پردازد که چرا در زندگی زمینی، دیده‌می‌شود مردم بد و دیوآیین پشتیبانی می‌شوند و نیکان به حالی خود رهاشده‌اند. پاسخی که نویسنده می‌دهد همانند پاسخ همهی دین‌ها و کیش‌هاست: روزی خواهد رسید که جهان مادی بازساخته‌شود و، میان نیکان و بدان داوری پایانی به انجام رسد؛ در آن زمان نیکان به رستگاری می‌رسند و بدان سرافکنده خواهند شد.

در بخش دوم همین کرده (= ۳۲)، با پایان‌های روایتی دیگر روبه‌رو می‌شویم، که بنا بر آن، اگر راست‌گفتاری راست‌گفتار حتی به زبان پارسیان بیانجامد، از بهر آن راست‌گفتاری می‌بایدش ستود.

و اگر دروغ دروغ‌گو به سود پارسیان انجامد، از بهر آن دروغ‌گویی نمی‌بایدش ستود. در کرده‌ی سی و سوم، نویسنده به این می‌پردازد که بودو باش کدام ایزد مینوی در اندیشه و منش مردمان آنان را گرایان به ثواب می‌کند و روی گردان از گناه. و جایگیری کدام دیو مینوی در اندیشه و منش مردم‌زادگان آنان را گرایان به گناه می‌کند و رویگردان از ثواب.

در کرده‌ی سی و چهارم، نویسنده، به دین همراستا با خواست و کام ایزد (= مشیت الهی) و، آیین همراستا با خواست و کام مردم‌زادگان می‌پردازد و نتیجه‌ی آن را نشان می‌دهد.

در کرده‌ی سی و پنجم، نویسنده، به نخستین دین آور و واپسین دین آور انگشت سخن می‌نهد. نخستین دین آور را کیومرث می‌داند و واپسین دین آور را سوشیانس.

برابر آن دستگاه اندیشگانی که نویسندگان دین کرد خود را ملزم به دفاع و معرفی آن کرده‌اند، نشانگان واپسین دین آور این است که پس از وی جهان می‌باید پاک و ویژه و بهشتی کردار گردد نه اینکه پس از واپسین دین آور فساد و کشت و کشتار و کردارهای اهریمن خواه پیش‌تر شود.

در کرده‌ی سی و ششم، نویسنده نه تنها مزداتیان را اندرز می‌دهد که از اتیران و دیوپرستان و تبه‌خویان دوری گزینند، بلکه سفارش می‌کند از جام و کاسه‌ی آنان هم برای خوراک و نوشاک بهره‌نگیرند؛ و حتی جام و کاسه‌ی هم که با دست اتیران و دیوپرستان پرماسیده شده‌است، با آب گرم تطهیر شود.

در کرده‌ی سی و هفتم، نویسنده درباره‌ی سه گونه پادشاه سخن می‌گوید: پادشاهی که در کار شهریاری، کشور را با فرمان‌های خود رهبری می‌کند و از زیردستان زای و زوش نمی‌برد و راهنمایی نمی‌خواهد. دودیکر، پادشاهی که کشور را هم با فرمان‌های خود و هم با راهنمایی‌های زیردستان رهبری می‌کند. سدیکر، پادشاهی که کشور را بنا به زای و نظر زیردستان و بندگان بارگاه رهبری می‌کند.

در کرده‌ی سی و هشتم، نویسنده، درباره‌ی سرآمدترین و پایدارترین شادی‌ها، و نیز، سرآمد همهی رنج‌ها بحث می‌کند.

در کرده‌ی سی و نهم، نویسنده درباره‌ی راهی بحث می‌کند که پیمودن آن مردم‌زادگان را رستگاری کند و راهی که رفتن در آن مردمیان را سرافکنده به جهان آخرت می‌رساند.

در کرده‌ی چهلم، نویسنده به بحثی بسیار گران‌ارج و فرزان‌ورانه (= فلسفی) می‌نشیند. همان بحث آشنای «وجود و تجلی وجود». البته اگر خوانش ما از این روایت درست باشد.

از بحث «تجلی و وجود» به بحث پسینی بودن و پیشینی بودن «وجود و تجلی وجود» می پردازد. «پسینی بودن و پیشینی بودن وجود و تجلی» دنباله گیری خیزد آفرین و منطقی بحث «تجلی و وجود» است.

پس از این، با نتیجه ای که به دست می آورد به خُرده سنجی دین مسیحی می پردازد و پدروی و پسری خداوند و پیغمبر را بی در نظر گرفتن نسبت پسینی و پیشینی واری می کند.

در کرده ی چهل و یکم، نویسنده بخشش و دَهِشِ خداوندی را برابر سنجه های دین مزدایی تغییرناپذیر می شناساند و می گوید: «ناشدنی است خداوند آنچه را که داده و بخشیده است به بهانه های پوچ باز پس گیرد». به سخن دیگر، معنی اراده و خواست و کام یزدانی (=مشیت الهی) انجام هر کار خیزد ناشکیبی (=غیر منطقی) نیست.

در سرتاسر دین کرد، مانند همه ی دیگر کیش ها، هیچ گاه به این پرسش پاسخ داده نمی شود که چگونه شماری از آموزگاران دین، خواست و کام خداوند را با چارچوب های نظری و منطقی نزد انسان ها برابر گرفته اند و چگونه متقاعد شده اند که حق دارند خواست و کام خدا را در حصار عقل بشری بسنجند.

در کرده ی چهل و دوم، نویسنده، پایگان ها و طبقات به رسمیت شناخته شده را راست می دارد و دین سالاری (=آسرونی) را برترین پایگان های مردمیک می داند و برای این برتری چند چم و گواه را نشان می دهد.

در این روایت با واژه های روبه رو می شویم که به پیروی از دومناش، گزارنده ی فرانسوی دین کرد سوم، آن را «مَنوَهَمَدَه» خوانده و «منش بهمنی» ترجمه کرده ایم.

اگر این خوانش درست باشد، معنی آش این است که دین سالاری (=آسرونی) جایگاهی زمینی برای میئودسه ی (=مئل) بهمن میئوی است.

برای استوارکردن درستی قرائت خود، از همین کتاب سوم، کرده ی سیصد و سی و یکم یک چم و گواه نیز نشان داده ایم.

در کرده ی چهل و سوم، نویسنده نشان می دهد چه کسانی چگونه می توانند همه ی نیکی های دو جهان را از آن خویش کنند.

در کرده ی چهل و چهارم، نویسنده ی روایت، زمان بهنگام رسیدن ایزدان میئوی، برای سرکوب پتیاره های یورش آورده بر مردمان، را گوشزد می کند.

در کرده ی چهل و پنجم، خاستگاه تباهی های جان و تن و چیزها / اعیان / برابر ایستاهای نشان داده می شود؛ و نظرگاه دسته ای از کیشداران را به نقد می کشد که چرا خداوند را خاستگاه تباهی چیزها معرفی می کنند.

در کرده ی چهل و ششم، با روایتی سخت آسیب دیده و ناخوانا و ترجمه ناپذیر و درهم ریخته روبه رو می شویم. کوشش کرده ایم با شماره زنی بندها، میزان آسیب دیدگی یافت سخن را نشان دهیم. ولی بحث، روی هم رفته، بیان نه ماده ی شهرآیینی / قانونی است و خویشکاری شهریار شهر را در برابر نه جُستاز مایه ی قانونی / دادورانه به میان می نهد.

نکنه ی پژوهش اینک در این روایت (= کرده ی ۴۶ ام کتاب سوم)، کهن ترین مانده نوشته ای از ادب پارسی است که واژه ی «بیمارستان / ومارستان» در آن دیده شده است.

در کرده ی چهل و هفتم، نویسنده، از جهاد در راه خدا بحث می کند و اینکه در ستیز با چه کسانی و با کدام چم و بهانه باید جهاد کرد.

در کرده ی چهل و هشتم، نویسنده، پتیاره های تازش آورنده بر جهان میئوی و گروهر درون و تن مردمی زادگان را برمی شمرد؛ هم، راه نیرو گرفتن آن پتیاره ها را نشان می دهد و هم راه نابودی شان را.

در کرده ی چهل و نهم، نویسنده، از ایزدان همیار مردمان در درازای زندگی سخت و رنج آور زمینی سخن می راند و اینکه ایزدان پاک میئوی چه زمانی به یاری مردمیان می آیند و چه زمانی آرام و قرار می گیرند. پس از آن، به خُرده سنجی بر دسته ای از کیشداران می پردازد که چرا فرجام کار جهان را فروغلطیدن پیشینه ی گناهکاران در دوزخ ابدی، آنهم بی هیچ امید رهایی، معرفی می کند.

بند پایانی روایت در بستر سخن پهلوی آنچنان پیچ در پیچ و بغرنج بیان شده است که درستی هر ترجمه ای را شک پذیر می کند.

در کرده ی پنجاهم، نویسنده، به این می پردازد که هست و بود بدی و خوبی، از نظر ارزشی، هست و بودی هژو پشیانه (=مطلق) نیست. هر اندازه کسی پله و پایگاه مردمانه ی بالاتری را داراست، به همان اندازه بدی یا خوبی در هستان او پسندیده تر یا نکوهیده تر خواهد بود.

در اینجا نیز نویسنده دست از نقد دسته ای از کیشداران نمی کشد و این پرسش را به میان می نهد که اگر خداوند نیک ترین نیکان هستی است، چگونه می تواند در همان دم خاستگاه چیزها و گوهرهای بد نیز باشد. زیرا اگر چنین بود، بدی خداوند، به انگیزه ی برتری آش بر همه ی هستی داران، سخت ترین و تباه کننده ترین بدی ها می شد و این فروزه تنها می تواند لایق اهریمن باشد نه خدا.

۴۵

۴۶

۴۷

۴۸

۴۹

۵۰

۴۱

۴۲

۴۳

۴۴

در کرده‌ی پنجاه و یگم، بحثی ارسطویی پی گرفته می‌شود.

همانندی کرده‌ی پنجاه و یگم با یکی از دفترهای کتاب «متافیزیکی / متاگیتیک» ارسطو از نظر ما انکارناپذیر است. بی‌راه نیست این روایت (= کرده‌ی ۵۱)، بازمانده‌ای از ترجمه‌ی پهلوی آموزه‌ی ارسطو از کتاب نامبرده باشد که از راه دین کرد به دست ما رسیده است. خواننده‌ی پژوهنده را باز می‌گردانیم به کتاب ماندنی و گرانسنگ ارسطو زیر نام «متافیزیکی»، دفتر ششم (=پسیلون).

نویسنده، نخست، هستمندان (=موجودات) را سه دسته می‌داند: یکی، آنی که دارای روان گوهرین و نامیراست و کالبد جسمانی / تنانی‌اش غیر مفارق است. مانند امشاسپندان دیدنی و نادیدنی.

یک دسته آنی که روان گوهریش نامیراست و در زندگی زمینی کالبد تنانی‌اش از او جدایی پذیر و مفارق است. مانند مردمیان و جانداران نیک.

یک دسته آنی که گوهری میرنده است و کالبد تنانی‌اش مفارق است. مانند دیوان و درندگان و خزندگان اهریمنی.

آن دسته‌ای که در زندگی زمینی دارای کالبدی جداشونده و مفارق است، در جهان بازپسین دارنده‌ی کالبدی آن‌سری و غیر مفارق و نامیرا خواهد شد.

دسته‌ی سوم سربه‌سر به نابودی می‌گراید.

یکی از شگفتی‌های پژوهیدنی این روایت، تعبیر ارسطویی نسبت جنس و نوع است.

هر طبقه به نسبت جنس برتر خود، کالبد تنانی است و برای نوع فرودین‌تر از خود ذات گوهرین است. برای نمونه، بهمین امشاسپند، در نسبت با اورمزد و برای اورمزد کالبد تنانی است، برای آفریدگان فرودین‌تر از خود جان گوهرین است.

در کرده‌ی پنجاه و دوم، نویسنده از همگنی دادگری و خیزد خدادادی (=عقل بالملکه) و دین‌پهی سخن می‌راند. بنا به نظر نویسنده، به همان اندازه که سه گوهر پیشگفته همگنی و یکدستی دارند، به همان اندازه، «بددینی» و «بی‌نظمی» و «نابخردی» همگن و یکپارچه‌اند.

کرده‌ی پنجاه و سوم بازتوسسی همان کرده‌ی سی و نهم است.

این بازتوسسی‌ها سه بار در کتاب سوم دیده می‌شود؛ یعنی شش روایت از روایت‌های چهارصد و بیست و هفت‌گانه‌ی دین کرد، از بنیاد، سه روایت است.

۵۴ در کرده‌ی پنجاه و چهارم، نویسنده، به این نکته می‌پردازد که هر کس در هر طبقه‌ی مردمیک (=اجتماعی) که باشد می‌تواند به رستگاری رسد به شرط آنکه خویشکاری و وظیفه‌ی دینی-مردمی خود را به‌درستی انجام دهد.

۵۵ در کرده‌ی پنجاه و پنجم، دین آموز (=طلبه) هفت پرسش از هیبرد می‌پرسد که به پرسش و پاسخ‌های فرزندگان نهان‌بین و رازپژوه چینی مانندتر است تا به پرسش و پاسخ‌های دین‌پژوهانه؛ از قبیل اینکه ثروت راستین کدام است؟ آسودگی جان چگونه فراچنگ می‌آید و مانند این.

۵۶ کرده‌ی پنجاه و ششم، پاسخ هفت پرسش دین آموز است که در کرده‌ی پیشین (=۵۵) به‌میان‌نهاده شده‌است.

۵۷ در کرده‌ی پنجاه و هفتم، نویسنده، هر گونه افراط و تفریط را دشمن دین‌مزدایی می‌شناسد و ذات گوهرین دین‌مزدایی را با میانه‌روی برابر می‌گیرد. پس از آن نتیجه می‌گیرد که پی‌آمد خیزدورانه‌ی همه‌ی کارها پیشاپیش با خواست دین‌مزدایی برابر است.

۵۸ در کرده‌ی پنجاه و هشتم، نویسنده، شهریاری بی‌اعتنا به دین را شهریاری‌ای نابسامان می‌شناساند. از بنیاد، پردازندگان دین کرد نمی‌توانند جز این بیاندیشند؛ حتی پیش‌بینی می‌کنند اگر شهریاری پشتیبان دین نباشد آن دین سر از بددینی درخواهد آورد.

۵۹ در کرده‌ی پنجاه و نهم، نویسنده، نیک و نیک‌تر و نیک‌ترین، و بد و بدتر و بدترین‌گرایش‌های مردمانه را برمی‌شمرد که همه‌ی آن‌ها در نسبت با باور جانانه و ژرف به اورمزد شناخته می‌شوند.

۶۰ کرده‌های شصت، و، شصت و یگم، به گمان ما جدی‌ترین بحث‌های عرفانی و رازورانه‌ی دین‌مزدایی را دربردارد؛ در اینجا با بحث «انسان، خلیفه‌الله» روبه‌رو می‌شویم.

نخست، نویسنده با این گزاره‌ی زیربنی‌بنیاد می‌آغازد که جان مردمان خداوندگار تن آنان است. پس از آن، نیروگان آهورایی فروفرستاده شده برای یاری مردمان را برمی‌شمرد؛ که اینانند: «خودآگاهی، یاد، هوش و خیزد».

پس از آن، از شش اندامه‌ی برونی نام می‌برد که پیوندهنده‌ی دوسویه‌ی درون مردمان به جهان برونی است.

پس از آن، نشان می‌دهد که اورمزد جهان‌آفرین، تک‌به‌تک، به میانجی چند ایزد همیار آفرینش در تن مردمان حلول می‌کند؛ تنها اگر آدمی به پارسایی گراید و تن و جان خود را برای فرود و حلول جهان‌آفرین آماده کرده باشد.

- ۶۱ کرده‌ی شصت و یکم بازگوته‌ی کرده‌ی پیشین (= ۶۰) است. نویسنده زمینه‌ها و پیش‌بایست‌هایی را برمی‌شمرد که بنا بر آن، شخص به تبع‌خوبی می‌گراید و تک‌تک اتمام‌های تنی و قوای جانی‌اش فرودگاه اهریمن می‌شود.
- در گزارش ما، در آوانویسی دو کرده‌ی در نظر «دفتَر یکم گزارش در دست»، خواننده می‌تواند پیچازه‌های «جدولنی» را بباید که آموزه‌ی عرفانی نوبندگان را نشان می‌دهد.
- ۶۲ در کرده‌ی شصت و دوم، نویسنده، بحث عرفانی و رازپژوهانه‌ی خود را در باب دانش و رامش (=جذبه) دنباله‌گیری می‌کند. بحث نویسنده بر آن است که دانش و رامش (=معرفت و جذبه) دو نیروی جان‌آند که از درون و برون جان را یاری می‌دهند.
- بند پایانی روایت ترجمه‌ی استواری را بر نمی‌تابد، ولی روی هم‌رفته سروت به بحث روشن است. کرده‌ی شصت و سوم را می‌توان دنباله‌ی بحث کرده‌ی پیشین (= ۶۲) دانست.
- ۶۳ نویسنده نشان می‌دهد که حتی در این جهان پتیاره‌زده‌ی آکنده از بیم آمیخته به تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن نیز می‌توان به دانش و رامش دست یافت.
- در پایان روایت، بحث ارسطویی «نبود مطلق رامش» و «نبود مطلق بیم»، و «نبود مطلق دانش» و «نبود مطلق جهل» در جهان مادی دنبال می‌شود.
- ۶۴ در کرده‌ی شصت و چهارم با بحث افراط و تفریط دانش و رامش (=معرفت و جذبه) نزد مردم روبه‌رو می‌شویم.
- در سراسر دین‌کرد در همه چیز و همه کار، آواز میانه‌روی بلند است. در اینجا (= کرده‌ی ۶۴) نیز نویسنده برای دانش و رامش مرز افراط و تفریط را نشان می‌دهد جز اینکه تفریط در رامش را بحث نمی‌کند؛ و چنین می‌نماید که افراط دانش را ناپسند نمی‌شمرد.
- پس از آن، نویسنده، در بخش دوم روایت، پیش‌بایست‌های تباہی‌پذیری بیش از اندازه یا مطلق دانش و رامش را، و، پیش‌بایست‌های جایگزینی آن دو را با متضادشان به بحث می‌گذارد؛ و نشان می‌دهد در چه شرایطی دانش یا رامش ممکن است به ضد خود دگرشود.
- ۶۵ در کرده‌ی شصت و پنجم، نویسنده چهارگونه مردم را در پیوند با نوع برخوردی که با دین‌بهی دارند دسته‌بندی می‌کند و داوری خود را درباره‌ی آنان فرامی‌گوید.
- ۶۶ در کرده‌ی شصت و هشتم، نویسنده با یک گزاره‌ی زیربنی‌بنیاد باوریک (=اعتقادی) بحث خود را آغاز می‌کند که بنا بر آن، ستودگان آسمانی همیشه آماده‌ی یاری به مردم‌زادگان اند.

برابر باور نویسنده، نیروی ثواب می‌تواند راه رسیدن یاری‌های یزدانی را پاک و گشاده دارد؛ گناه راه رسیدن یاری‌های یزدانی را بسته می‌دارد. روی‌کردن مردان به گناه و دوری‌گزیدن‌شان از کرفه (=ثواب) کاژنشان دوسویه دارد؛ بدین معنی که فرولغزی در گناه و بسته شدن راه یاری‌ایزدان بر یکدیگر کارآیندی دوسویه دارد.

۶۷ در کرده‌ی شصت و هشتم، نویسنده معنایی را طلب می‌کند که با یزدانی (=تداعی‌ای) جز سروده‌ی سعدی خدایامرز ندارد. نویسنده‌ی روایت، پیشینگی و پیش‌بایستی در هر کاری را از آن اندیشه می‌داند.

ما ایرانیان، دست‌کم از زبان سعدی بر این باوریم که:

اول اندیشه وانگهی گفتار پایست، آمدست پس دیوار.

۶۸ در کرده‌ی شصت و هشتم، نویسنده درباره‌ی دو شیوه‌ی فرمانفرمایی و زائی‌فرمایی زمانه به دست‌سالار مردم بحث می‌کند. از همان آغاز بحث شناخته‌می‌گردد که نگرستی نویسنده از دو گونه فرمانفرمایی زمانه کدام است.

اگر دینی ایرانی و شهریاری ایرانی بر سر کار است و زمانه، برای ایرانیان، زمانه‌ی سرافروزی و سربلندی و بختیاری است، راهکارهای حکومتی با زمانه‌ای که شهریاری ایرانی از دست‌رفته است، جداآینی دارد با زمانه‌ای که دین ایرانی از زورفرمایی و اقتدار فروافتاده است و زمانه، زمانه‌ی بداقبالی و اهریمن‌سالاری و آنیران‌سالاری است. پس از این، نویسنده، سیاهه‌ی بسنده و درازگویانه‌ای را ارائه می‌دهد که بنا بر آن، در هر دوره و زمانه‌ای مردمیان و مردمگاه مردمان چگونه راهبری شود.

۶۹ در کرده‌ی شصت و نهم، نویسنده دوباره گرایش عرفانی و رازپژوهانه‌ی خود را فرامی‌نماید. در آغاز بحث، برجسته‌ی خوشکاری‌های چهار پایگان مردمیک را برمی‌شمرد.

با اینکه دین‌سالاری و دینیاری سرآمد همه‌ی پیشه‌ها و کارهاست، و، با اینکه بازرگانی و تجارت فروترین پیشه‌هاست، اگر بازرگان در چارچوب دستورهای اخلاقی دین مزدایی رفتار کند و دست به کالا‌نباری (=احتکار) نزند و برابر بهای داد‌ورانه داد و ستد کند، کار او حتی از کار دین‌سالار (=آشرون) هم سر است.

۷۰ آیا گاهان‌شیرایی ثواب دارد؟

اگر ثواب دارد، آیا افراد بددین می‌توانند از گاهان‌شیرایی بهره‌ای برند؟

در کرده‌ی هفتادم، نویسنده می‌گوید برابر بُن‌باورهای خود به پرسیمان‌های پیشگفته پاسخ دهد. در کرده‌ی هفتاد و یکم، نویسنده شناخت‌نشان‌های شش دسته از مردم را نشان می‌دهد:

نیکوترین مردان، نیکوتر مردان و مرد نیک؛ و، بدترین مردان و بدتر مردان و مرد بد.

در کرده‌ی هفتاد و دوم، نویسنده بحثی همانند کرده‌ی هفتاد و یکم را در باب زنان پی می‌گیرد. زنان را بر چهار دسته بخش می‌کند و سنجهی شناختِ بهترین و بدترین آنان را به دست می‌دهد. در کرده‌ی هفتاد و سوم، دیگر باره با بحث و فحصی ارسطویی روبه‌رو می‌شویم.

بنا به نظر نویسنده، که همه جا نظر خود را با دین مزدایی برابر می‌گیرد، تنابندگان و آفریدگان از دو راه رهبری می‌شوند و به مقصد می‌رسند؛ هم مقصدهای زمینی و هم واپسین پایانه‌ها هستی که همان فرزندگرد است. همگی تنابندگان، بی‌جان و جاندار، گیاه و جانور، زیر فرمان انگیختار (=غریزه) و سرشت نهاده شده‌اند. اینان نادار نیروی اراده‌ی گزینشگر آند. با همین نیروی انگیختار است که بُن‌ماده‌ها (=عناصر) به هم برمی‌آیند و کالبدها را می‌سازند و دیگر فاروندهای گیتیایی به‌راه می‌افتد.

در این میان، تنها مردم‌زادگان آند که جدای از نیروهای انگیختاری و سرشتی، از نیروی اراده‌ی گزینشگر نیز برخوردار آند. این خواست‌و‌کام‌گزینشگرانه، به مردمان پروانه‌ی رهبری برهمه‌ی آفریدگان فرودین‌تر از خود، از نظر مرتبه‌ی آفرینشی را می‌دهد؛ و خود و دیگر تنابندگان و آفریدگان را به پایانه‌ی فرساخته و فراراسته‌ی جهان، یعنی به سزمنزل مقصود می‌رساند.

این خواست‌و‌کام‌گزینشگرانه که به مردمان ارزانی شده‌است، پرتو و بهره‌ای از نیروگان آبر-آسمانی و فلکی است. لمعه‌ای آشناسپندی که در میان همگی آفریدگان غیر فلکی تنها به مردم‌زادگان فراداده شده‌است.

در پایان روایت، نویسنده با این دید و داوری دسته‌ای از کیشداران را به‌زیواندر سنجش می‌برد. زیرا دسته‌ای از کیشداران هستند که پایانی تبه‌ها و تبهانده را برای بسیاری از آفریدگان و عده‌می‌دهند و آوازده بدفرجامی پایانی بیشینه‌ی آفریدگان آند.

در کرده‌ی هفتاد و چهارم، نویسنده در باره‌ی لایه‌ها و طبقات سه‌گانه‌ی آسمان بحث می‌کند. لایه‌ی فرازین و بالایی، لایه‌ای آهورایی و آشناسپندی است؛ جایگاه نورالانوار است؛ خروپشپایه (=مطلقاً) پاک و ناب و ویژه‌است؛ سرای سرود و نیایش و جایگاه فرّوهرهای بی‌آغاز و انجام و، روشنان دیدنی و نادیدنی و برکنار از تازیش آلوده‌کننده‌ی اهریمن است.

۷۱

۷۲

۷۳

۷

لایه‌ی فرودین، لایه‌ای اهریمنی و دیوی و سرای تیره و تار و جایگاه دروجان و پتیاره‌ها و مطلق درد و رنج و ناشکیایی و تاریکی و غسق و جایگاه دوزخ است.

لایه‌ی میانی، درست در میانجای دو لایه‌ی فرازین و فرودین جای دارد؛ نامش گیتی است و جایگاه نبرد گیتی و پیکار نیروگان بدی و نیکی، روشنایی و تاریکی است.

پس از این لایه‌بندی، نویسنده زمانگی می‌یابد تا دیگر باره بُن‌باورهای دسته‌ای از کیشداران را نقد کند. نگرینستی نویسنده، دسته‌ای از کیشداران است که بریایی دوزخ و پادافتره (=مکافات) جاودانه‌ی مردم‌زادگان را حق می‌انگارند.

بحث و فحص در نظر، در کتاب پهلوی «داستان دینیک»، پرسش نمود، دنباله‌گیری شده‌است. خواننده‌ی پژوهنده می‌تواند همانندی روایت داستان دینیک و دین کرد را در گنجینه‌ی دستنویس‌های پهلوی-اوستایی، دستنویس ت د ۴ الف، برگ‌نوشت ۳۸۶، خط دوم، تا برگ‌نوشت ۳۸۸، خط چهاردهم دنباله‌گیری کند.

کرده‌ی هفتاد و پنجم، برابری گمان و نظر ما، روایتی ژروانی است.

بحث بر سر این است که هم ثواب و هم گناه دارنده‌ی شاکله‌ای می‌توی آند که بر هستی آن دو پیشینی دارد و پیشین‌بنیاد است.

تا اینجای بحث با نظرگاهی نابیوسیده (=غیر منتظره) روبه‌رو نیستیم؛ اما در بند دوم نویسنده مدعی می‌شود که «اراده» بر آن شده‌است که ثواب از بُن آفرینشی ثواب بر قوه‌ی اندیشگی مردم در رسد و بزه نیز از بُن آفرینشی بزه در مردمان ریخته‌شود تا زداژمینو (=اهریمن مرگ‌آور) از این راه بتواند در تمشیت و راه‌بری مردمان کارگرو باشد.

آیا نوشتار پهلوی دستکاری شده‌است؟ زیرا بند دوم اینگونه آغاز می‌شود: «مد(آن) کامیگ که به معنی «اراده بر آن شده‌است» می‌باشد.

در کرده‌ی هفتاد و ششم، دوباره با بحث فضایل و ردایل (=هتر و آهوگ) روبه‌رو می‌شویم. نویسنده به شیوه‌ای جانفاده در کتاب سوم، با گزاره‌ی زیرین‌بنیاد بحث خود را می‌آغازد:

«همه‌ی هنرهای نهادی (=فضایل) ابزار عقل فطری و خداداد آند؛ همه‌ی آهوان نهادی (=ردائل) ابزارهای تلّون‌خواهی کژمنش آند.

همه‌ی هنرهای نهادی، در واکاوی و تحلیل پایانی، تجلی سه هنر نهادی اند: آرمان‌خواهی، گوشایی و خرددوستی (=فیلولوزوفیا). ولی هر سه‌ی هنرهای نهادی بنیادین دارای هنرهای نهادی

۷۵

۷۶

ملازمی نیز هستند: بی‌باکی یا آرمان‌خواهی تلازم و همپیوستگی دارد.

خرسندی و قناعت‌پیشگی با کوشایی ملازم است.

پرس‌وجوی بی‌وقفه در کار دانش نیز با خرددوستی همپیوسته (=ملازم) است.

آهوان نهادی (=رفایل) نیز بسیار اند؛ ولی آن‌ها نیز در واکاوی پایانی بر سه آهوی نهادی

زیربن‌بنیاد استوار اند: «اندپیشش بی‌پایه و اساس»، «آزمندی» و «خوددوستی دمدمانه».

نویسنده در پایان روایت بر دسته‌ای از کیشداران خُرده می‌گیرد که چرا مدعی‌اند «رنج و

سرافکنندگی و لغزیدن مردمان در گناه برآمد خواست ایزد (=مشیت الهی) ست».

در کرده‌ی هفتاد و هشتم، نویسنده در سؤنم‌های روایت به بحث شناخته‌شده و پراچ «هستی و

چیستی / وجود و ماهیت» می‌پردازد.

در نوشتار روشنگرانه بحث را با این گزاره می‌آغازد که: «از فرزانش اندازه‌شناسانه‌ی جهان‌آفرین

پرتوی نیز مردمیان را دربر گرفته است».

رنج و کامه‌پرستی (=شبهت)، بنیانی جدا از بن اهورایی دارند. خُرده خداداد (=عقل بالملکه)

یکی از رسولان ایزدی برای راهنمایی مردمان است. با کمک خُرده خدادادی است که مردم‌زادگان

می‌توانند میان ماهیت ایزد و دیو جدایی نهند.

در پایان روایت، نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران خُرده می‌گیرد که چرا مدعی‌اند: «هم خُرده

خداداد و هم گرایش به کامه‌پرستی، هر دو رسولان ایزدی اند؛ یکی برای راهنمایی آنان، یکی برای

آزمون و امتحان آنان».

کرده‌ی هفتاد و هشتم، در بستر سخن پهلوی، از نظر نثر و سخن‌آرایی دارای آرایشی زیباست.

به سخن دیگر، نثر پهلوی با جمله‌بندی بسیار زیبایی آغاز می‌شود و معنی آن روی هم‌رفته این

است که، «مشت، نمونه‌ی خروار» است.

در این روایت، نویسنده، سه قانون و مِداد فراگیر دین مزدایی را برمی‌شمرد که بنا بر آن،

آفریدگان در نهادمان گیتیایی و اکنون، و در نهادمان پس از مرگ، و، در نهادمان روز دآوری و امدار

این سه مِداد (=قانون عام) آند.

در پایان روایت، نویسنده برای چندمین بار دسته‌ای از کیشداران را به‌سنجش می‌نهد که چرا

مدعی‌اند: «در روز بازپسین بخشی بزرگ از تنابندگان رستگار نمی‌شوند و تا خدا خدایی می‌کند

گرفتار آتش دوزخ خواهند بود».

در کرده‌ی هفتاد و نهم، نویسنده، معیار و ارسای کردان‌نامه‌ی (=نام‌های اعمال) مردم را در روز

داوری برمی‌سنجد.

مردم را از نظر کردان‌نامه‌ی بازپسین پنج دسته می‌داند. وجه خصی این پنج دسته، سه نیروی

ایزدی «خواست» و «دانش» و «توان» است.

نکته‌ی چشمگیر در این روایت و همه‌ی روایت‌های دین‌کرد، بخشش پایانی همه‌ی تنابندگان

است. بی‌آنکه کس یا کسانی در دوزخ ابدی گرفتار آیند. مردم‌زادگان در زمانه‌ی پس از مرگ، به سبب

تبه‌گنی و تبه‌کامی و تبه‌خویی بسا که رنج کشند، ولی روز داوری، دوزخی در میان نیست؛ همه

بخشیده می‌شوند و اهریمنیان سر به سر نیست و نابود می‌شوند.

در کرده‌ی هشتادم، با یکی از درازآهنگ‌ترین روایت‌های کتاب سوم روبه‌رو می‌شویم.

در سؤنم‌های روایت با واژه‌ای شک‌پذیر روبه‌روایم؛ واژه و نگارشی که هم می‌توان آن را «آهوک»

خواند به معنی عیب و عیب‌دانستن؛ و هم می‌توان آن را «ویهانگ» خواند به معنی بُن‌انگیز و

بُن‌انگیزه و علت.

بحث، از نظر زبان‌آرایی (=نثر) زبان پهلوی، با جمله‌ای بسیار سنگین آغاز می‌شود. خواننده

ممکن است گزارش فارسی جمله‌ی آغازین را دریافته‌ی و روشن تلقی کند؛ ولی ساختمان واژه‌آرایی

(=نحوی) جمله‌بندی در نوشتار پهلوی بسیار پیچیده و سنگین بیان شده است. درک و دریافت بند

نخست این روایت برای گزارشگر کنونی بسیار زمان‌بر بود.

دوست جوانم، حسین بادامچی، دانشجوی دوره‌ی دکترای حقوقی اسلامی، در فراگشایی

پروسمان‌های دادشناسیک، حقوقی و معنایی دین‌کرد، بویژه این روایت و بند نخست آن تنها یاریگر

من بوده است.

نویسنده، پاسبانی مردمیان را از پاک‌ی نژادی حق سرشتین و خدایی آنان می‌داند.

هر چه طبقه‌ی خُوئِدوَدَه نزدیک‌تر باشد، به همان اندازه پاک‌مانی نژادی بیش‌تر خواهد بود.

تنها راه این پاک‌مانی دوده و تبار و تخمه و نژاد، خُوئِدوَدَه است.

خویدوده، دیشانه‌ای از خویش به خویش است.

سه گونه پاک‌مانی نژادی هست: همپیوندی پدر با دختر؛ همپیوندی پسر با مادر؛ و، همپیوندی

بردار با خواهر. هر سه‌ی این همپیوندی‌ها ریشه و خاستگاه کهن جهانی و کهن باوری (=میتولوژیک)

دارند. همپیوندی پسر و مادر ریشه در همپیوندی پیشا-زمانی کیومرث و سپندرمذ، >مام

پرورنده‌ی < زمین دارد؛ همیوندي پدر با دختر ریشه در همیوندي پیشا-زمانی خدا و سپندرمدی دختر خدا دارد؛ همیوندي برادر و خواهر ریشه در همیوندي پیشا-زمانی مُشئ و مُشیانه دارد. گفتنی است، در سرتاسر دین کرد، از کتاب سوم تا نهم، و نیز در همه‌ی بُن‌نوشت‌های پهلوی که تا کنون برجای مانده است، نامواژه‌ی «سپندرمد» یا جانیام (=بَدَلِ) «زَمِیگ / زمین» همراه است. ما، در گزارش خود از دین کرد، هر جا با سخنواره‌ی پهلوی «سپندرمد، زَمِیگ» روبه‌رو شده‌ایم، به پیروی از استاد کزازی، آن را «سپندرمد، مام پرورنده‌ی زمین» ترجمه کرده‌ایم. همه‌ی دین‌های سامی نیز بر این باور اند که همگی مردم‌زادگان برآمد خوددیدی برادر و خواهر اند.

از آنجا که دیوان دشمن افزایش شمار مردمان اند، و از آنجا که افزایش شمار مردمان بر رویار خوددیدی است، پس خوددیده‌گری یکی از جدی‌ترین راه‌های مبارزه با دیوان نیز هست. نویسنده حتی از عالم حیوانات برای استوارکرد درستی خوددیده بهره می‌برد. قاطر و سئزونی آن را برآمد ناخوددیده‌گری قاطر می‌داند. بر این باور است که هر چه مرد و زنی، از نظر طبقه‌ی خویشی و بستگی، نزدیک‌تر باشند، فوزه‌های هستنی (=ابجایی) بیش‌تری را به فرزندان خود به‌ارث می‌دهند. از این گذشته، خوددیده‌گری برادر و خواهر و دیگر خوددیده‌گری‌های نزدیک در اندرون خود، مهر و دُوشاژم‌های تودرتو و چندلایه‌ای را می‌پروراند.

در میانه‌های روایت، نوشتار پهلوی دچار آسیب‌دیدی‌های آگاهانه و ناآگاهانه شده است؛ که کار ترجمه و گزارش را با دشواری و سختی روبه‌رو می‌کند. اما سر و ته بحث روشن است: زنان بیگانه، هر اندازه که در ناز و نعمت باشند، کم‌ترین کمبودی را در زندگی بر نمی‌تابند و سر از فرمان شوی برمی‌گیرند و کار را به دادگاه داوران می‌کشانند. زنان خودی همه‌ی کمبودهای زندگی را می‌شکینند و دم بر نمی‌آرند و جز در راه رضای شوی قدم از قدم بر نمی‌دارند.

آیا بحث خوددیده‌گری چارچوبی خانوادگی دارد یا چارچوبی به اندازه‌ی یک کشور؟ اگر خوایش دو واژه‌ی خوانده نشده از بستر سخن پهلوی، آنگونه که ما خوانده‌ایم پذیرفته گردد، درستی نظر ما، که چارچوب خوددیده‌گری به بزرگی ده و قبیله و شهر و استان و کشور است، را زورمند می‌گرداند. آن دو واژه‌ی در نظر، فرائت‌های پیشنهادی سُعد و سوریه است، به نمایندگی از مرزهای شرقی و غربی ایران‌شهر.

در میانه‌های روایت، نویسنده می‌کوشد ایراد یهودی معترض به آیین خوددیده‌گری را اینگونه پاسخ‌دهد که در دین یهود هم، نشانه‌هایی از خوددیده‌گری دیده شده و به رسمیت شناخته شده است. ما، در کهن‌نامه‌ی سپند تورات، با چند نمونه از خوددیده‌گری پیغمبران با دختر خود روبه‌رو شده‌ایم. برابر گزارش کهن‌نامه‌ی سپند تورات، بنفری پروند رفت اسرائیلیان از مصر (=سفر خروج)، کرده‌ی ششم، بند بیست، هارون و موسی، خود، زاده‌ی خوددیده‌اند. یکی از پیغمبران کهن‌زمان، در خواب، دختران خود را به نوبت، بی‌آنکه بدانند باردار می‌کند تا تبار پیمبر پاینده شود (سفر آفرینش، کرده‌ی نوزدهم، آیه‌های ۳۰ تا ۳۷).

پس از آن، در سفر لایوان، کرده‌ی ۱۸ ام، ممنوعیت مطلق بر خوددیده‌گری بسته می‌شود. شیوه‌ی بیان این روایت دین کرد (=کرده‌ی هشتم) نشان می‌دهد هیرید نویسنده‌ی روایت با همه‌ی گزارش‌های تورات آشنا بوده است. زیرا نظر یهودیان، که مدعی‌اند خداوند پس از افزایش شمار مردمان، به منع «خوددیده‌گری / ازدواج با محارم» رأی داده است، را نقد می‌کند.

از این‌ها گذشته، نویسنده‌ی روایت، برای استوارکرد درستی خوددیده‌گری حتی از مکتبی فرزانتوران، که امروزه به آن نسبی‌گرایی پوزیتیویستی می‌گوییم، بهره گرفته است؛ زیرا بر این نکته پای می‌فشارد که هر گونه باوری، برخاسته از زمان‌ها و مکان‌های گوناگون است که مردمان دارای فرهنگ و پیش گوناگون را پرورش می‌دهد؛ اینکه قومی خوددیده را مردود می‌شمارند برآمد پیش دگرشونده و متغیر بشری است و گر نه در ذات خود هیچ آیینی نه پسندیده است نه آهوند (=عیساک). این گونه چم‌ورزی (=استدلال) آشکارا پوزیتیویستی است. نویسنده فراموش می‌کند در روایت‌های سپین و پیشین، همیشه آموزش داده است که پسند متغیر بشری ره به بددینی می‌برد و پیروی از پسند نامتغیر ایزدی راه به پدَدینی.

در پایان روایت، نویسنده، عقلی بالملکه و عقلی مُستفاد را برادر و خواهر می‌شناساند؛ و خود ذات دانش را فرزند خوددیده‌گری و ازدواج عقلی بالملکه و عقلی مُستفاد می‌داند. پس از آن، نتیجه‌ی می‌گیرد دانشی که خود فرزند خوددیده است چگونه می‌تواند اصل و بنیان خود، یعنی خوددیده، را منتفی بداند. نتیجه آن می‌شود دانشی که رأی به انتقاع خوددیده دهد، دانشی دروغین است.

کرده‌ی هشتاد و یکم را «دستور نماز روزانه / یومیه‌ی دین مزدایی» نام نهاده‌ایم. با این نامگذاری بر آن بوده‌ایم بی‌گرفت زمانیک (=تاریخی) بنیان‌های فکر باطناً تغییرناپذیر

اندیشه و منش ایرانی را نشان دهیم.

نگریسته‌ی نویسنده را از بند دوم روایت نیک درنیافته‌ایم، از این روی به ترجمه‌ای دوبه‌لو و گمانورزانه بسنده کرده‌ایم. «دعای نیایش و نماز» در این روایت (=کرده‌ی ۸۱) همانندی آشکاری با دعای «نام‌ستایش» در سپندنامه‌ی خرداوستا دارد. از این روی، در ترجمه‌ی این روایت، از ترجمه و گزارش استاد دکتر حسین وحیدی بهره گرفته‌ام.

در کرده‌ی هشتاد و دوم، دوباره با بحث و فحوصی ارسطویی روبه‌رو می‌شویم.

این نکته را می‌باید در نظر گرفت که نویسندگان دین‌کرد، منطق، علم‌النفس، فیزیک، متافیزیک و دستگاه اندیشگانی ارسطویی را برای استوارکردن بطن باورهای خود به کار می‌گرفته‌اند. بهره‌گیری و گرایش نویسندگان دین‌کرد به ارسطو نشان از آن دارد که آنان به چنین نوشته‌هایی به چشم دستگاهی فرساخته و آزرگار و رسا می‌نگریسته‌اند و آن را رزم‌بازاری کارا در برابر هر گونه نابخردی می‌انگاشته‌اند.

در اینجا نیز چنین است. نویسنده‌ی روایت، دو دسته بطن‌انگیز (=علت) را از یکدیگر بازمی‌شناسد: بطن‌انگیزهای مادی، بطن‌انگیزهای میثوی. هر دوی آن‌ها هم گونه‌ی خوب دارند و هم گونه‌ی بد. هر دوی آن‌ها هم در زمین و هم در آسمان یاری‌دهندگان و ستیزندگانی دارند. به گونه‌ای که هر گاه یکی نیرو بگیرد، دیگری اگر از ستیزندگان باشد کاهیده می‌شود اگر از یاری‌دهندگان باشد نیرو می‌گیرد.

بند پایانی نیز، زمانی که به نویسنده می‌دهد تا دسته‌ای دیگر از کیشداران را به زیواندر سنجش ببرد. نویسنده گوشزد می‌کند اگر کس یا کسانی دسته‌بندی پذیرای نظر او را برنتابند از دانش راستین بی‌بهره‌اند.

بند پایانی این روایت (=کرده‌ی ۸۲)، نظر ما را مبنی بر اینکه «نویسندگان و پردازندگان دین‌کرد به منطقیات ارسطو، در مجموع، به چشم دستگاهی فرساخته و رسا می‌نگریسته‌اند، زورآور می‌کند. در اینجا بایسته می‌دانیم به نکته‌ای واژه‌شناسیک برگردیم.

در دفتر یکم گزارش خود، در بند پایانی این روایت (=۸۲)، واژه‌ای را که «مردمانه» ترجمه کرده‌ایم و در آوانویسی «مردمیگ» خوانده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش (س) **س** نوشته آمده است. ولی امروز، خردسنگانه، در نوشت و خواند خود بازنگریسته‌ایم. احتمال می‌دهیم بتوان واژه و نگارش در نظر را «هو-شناسیگ» خواند.

با چنین بازنگری‌ای، معنای سخنواره‌ی در نظر چنین است:

«این دسته از کیشداران، به سبب چنین نادانی‌ای، از دانش و اصیل» (=هو-شناسیگ / hu-šnā<s>ig) نیز فرامانده‌اند.

کرده‌ی هشتاد و سوم، از نظر معنایی، بازگزار معنایی کرده‌ی هفتاد و سوم است.

که بتا بر آن، همه‌ی آفریدگان، برابر فرزانش اندازه‌شناسانه‌ی جهان‌آفرین در هنگامه‌ی آمیختگی جهان با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن، با کمک برنامه‌ریزی سرشت سوی پایانگاه آرمانی هستی راه‌برده می‌شوند. مردمیان نیز چنین اند؛ جز اینکه آنان از نیروی اهورایی خواست آگاهانه (=اراده) نیز برخوردار اند. و با برخورداری از «خواست آگاهانه» است که شایستگی رهبری نبرد گیهانی را برکامه‌ی اهریمن دارا هستند.

در کرده‌ی هشتاد و چهارم، سخن بر سر فرماندهی و سروری و خداوندگاری سپندازمینو بر زداژمینو است. در خداینامه‌ی سپند قرآن پی‌درپی با این پرسش که «آیا آنانی که نمی‌دانند یا آنانی که می‌دانند برابر آند» (زُمر، ۹)، یا، «آیا بی‌بنا و نابینا برابر آند» (انعام، ۵۰) روبه‌رو می‌شویم.

در اینجا نیز معنایی همانند آن به میان نهاده می‌شود. و نتیجه گرفته می‌شود که سپندازمینو به گونه‌ای قطعی بر زداژمینو فرماندهی و سروری دارد. زیرا زادونهاد سپندازمینو «افزایندگی و آگاهی» است؛ زادونهاد زداژمینو ناآگاهی و نیروکاهی (=کاهش‌دهنده‌ی نیروهای اهورایی) است.

معنای پیشگفته نزد فرزندگان خاوری و باختری نیز پیشینه دارد؛ برای نمونه:

لایئینیس، فرزانه‌ی نامدار آلمانی (۱۶۴۶-۱۷۱۶ پسا-زایش)، خداوند را دارای بالاترین میزان آگاهی می‌داند و شیطان را ناآزار مطلق آگاهی و، دارنده‌ی پایین‌ترین اندازه از «مؤناده» می‌شناساند.

در کرده‌ی هشتاد و پنجم از دو گونه دین‌دوستی سخن رفته است: دین‌دوستی دانشمندان و آگاهانه، و به زبان امروز، تحقیقی؛ و، دین‌دوستی متعصبانه و کور و تهی از آگاهی.

زیبا اینکه نویسنده‌ی روایت، سختگیری متعصبانه و ناآگاهانه‌ی دینی را هم‌مرز بددینی می‌شناساند.

در کرده‌ی هشتاد و ششم، به سخنی می‌پردازد که به گمان ما جستارمیه‌ای در باره‌ی پایانگاه و مقصد کوشایی و پرهیزگاری فرزندگان است که همان کوفه‌کاری و پارسایی است.

ولی به گزارش خود دل‌استوار و پایبند نیستیم. و ترجمه‌ی روایت را با گمانورزی به

پایان برده‌ایم.

۸۷

کرده‌ی هشتاد و هفتم درباره‌ی اندازه‌ی همداستانی شماری از مردمان با دین مزدایی است. کم‌ترین اندازه‌ی همداستانی با دین مزدایی باورمندی ژرف تنها یکی از مردمان با دین مزدایی است؛ بیش‌ترین اندازه‌ی همداستانی با دین مزدایی، باورمندی ژرفانه‌ی همگی مردمان با دین اورمزدی است.

معنایی را که در دل می‌اندازد این است:

«بدنه‌ی دین مزدایی به اندازه‌ی مویی باریک می‌شود ولی هرگز گسسته نمی‌شود».

۸۸

کرده‌ی هشتاد و هشتم درباره‌ی زیرماده‌ی بحث می‌کند که بودوایش آن، دین مزدایی را به بالاترین مرتبه‌ی بالندگی می‌رساند؛ یعنی «میانروی». و نیز زیرماده‌ی را بازمی‌یابد که به بیش‌ترین اندازه‌ی دین مزدایی را به تباهی می‌کشاند و آن «گزاره‌خواهی و کاستی‌کاری» است.

۸۹

در کرده‌ی هشتاد و نهم، نویسنده سفارش می‌کند برای رسیدن به نیک‌انجامی راستین، نظر به خورسندی و قناعت پیشگی مرد درویش کنید نه به خروش آکنده از خواهش و آرزوی ناپذیر مرد توانگر.

۹۰

در کرده‌ی نودم، نویسنده بحثی چشم‌ورانه را پی می‌گیرد تا درستی این گزاره را استوار کند که، هم پادشاه و هم پادافزه مردم‌زادگان در پاسخ گرفته‌کاری‌ها یا گنه‌ورزی‌شان از سوی جهان‌آفرین، کاری چشم‌آورانه («مستدل) و خیزدشکیب است.

۹۱

در کرده‌ی نود و یکم، نویسنده به بحثی می‌پردازد که برای ما هیچ بازبادی (=تداعی‌ای) جز معنای «شفاعت» ندارد. گزاره‌ی آغازین این روایت با بُن‌باورهای فرزانه‌ورانه و حتی رازورانه‌ی خداجویان مسلمان بسیار نزدیک است: «جهان‌آفرین، نامیانجی سرآمد هر میانجی است؛ که برابر است با سخنواره‌ی فرزانه‌ورانه و آشنای «لَا واسطَ علی کُلِّ واطع».

۹۲

ولی این نکته را نیز درست می‌دارد که ستایش و سپاس ملائکه‌ی مقرب ابزاری برای سپاس‌گویی از جهان‌آفرین برترین است.

کرده‌ی نود و دوم، برابر گمان و بازشناخت ما، سخن‌گوشه‌ی گذشته‌شناسانه (=تاریخی) را دربردارد. دم خورس بحث و جدلی کلامی (=تئولوژیکال) میان جماعت مؤمنین با پیشوایان دینی‌شان بیرون است.

چنین می‌نماید یسوروش و تازشی اهریمنانه بر ایران‌زمین، نادرستی پیش‌بینی‌ها و

وعده و وعیدهای دین‌سالاران و شهریاران دین‌پناه را برنمایانده است.

آنان می‌پرسند: آیا اهورامزدا تازش‌های اهریمن‌خواهانه بر ایران‌زمین را می‌پسندد یا نه؟

اگر می‌پسندد، این پسند، آیا گواهی بر همراهی اهورامزدا با آن تازش اهریمنی است؟

اگر نمی‌پسندد، چرا در فرمایش‌گیری از آن به مؤمنان کمکی نمی‌کند؟

آیا مزدا اهورا ناتوان از فرمایش‌گیری است؟

پاسخ دین‌سالاران روشن است: «إن شاء الله گریه است».

۹۳

کرده‌ی نود و سوم بحثی گران‌سنگ، از نظرگاه کهن‌باورشناسی مزدایی، درباره‌ی رویداد اهریمن‌خواهانه‌ی زمین‌لرزه است. از نظر معناشناسیک، بحثی هم‌تراز با این، در کتاب پهلوی «دایستان‌دینیک» نیز پی گرفته شده است.

نویسنده، نخست، درون‌زمین را مانند درون‌تن مردمان دارای راه‌ها و گذرگاه‌هایی می‌داند.

همچنان‌که اندرون‌تن مردمان، به هر چیم و بهانه‌ای، از جمله: بسته شدن گذرگاهی، یا تبه‌کامی جادوگری، و یا به سبب ناترازدگی آبگوتها (=اخلاط) بیمار می‌شود، در اندرون‌زمین نیز می‌توان با آن ناترازدگی‌ها و بسته‌شدن گذرگاه‌ها و مانند آن روبه‌رو شد. زلزله یعنی همین.

چند نکته در این روایت پذیرای رویکرد است.

نخست، به کارگیری پیوندی ارسطوگرایانه میان باد و آتش است؛ چه از نظر ترازدگی (=اعتدال) و چه از نظر ناترازدگی.

دو دیگر، به کارگیری فریافتی (=مفهومی) آناکساگوراسی درباره‌ی «اسپرما» می‌باشد.

پژوهش ما در دین‌کرد بویژه کتاب سوم نشان می‌دهد هر جا نویسندگان، دانشاوه‌ی پهلوی «تُهنگ» را به کاربردند، معنای آناکساگوراسی آن را در اندیشه داشته‌اند.

عرب‌ها معنای آناکساگوراسی «اسپرما» را با فرزانه‌ی «مُشاکل» فراگفته‌اند.

در کرده‌ی نود و چهارم، نویسنده چند اژزآغازی (=آکسیوم) مسلم، بدیهی، خودآشکار و قطعی، البته برابر دستگاه یزدان‌شناسیک مزدایی، را به میان می‌نهد. پس از آن، از آن گزاره‌های به گمان ما اژزآغازی / آکسیوم، چند گزاره‌ی دیگر را به شیوه‌ی اقلیدسی برمی‌آهنجد و برون‌می‌کشد.

گزاره‌ی زیرین‌بنیاد (=آکسیوم) گرد این معنا می‌چرخد که: «جهان‌آفرین نه می‌شود و نه می‌تواند خاستگاه و آفریننده‌ی بدی و زیان و چیزهای نابایستمند باشد».

پس از آن، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای دیگر از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده‌اند

۹۴

«همه چیز، حتی شیطان و باوران زمینی آن، همه و همه، آفریده‌ی ایزد است.»
 کرده‌ی نود و پنجم، دچار درهم‌ریختگی و آسیب‌پذیری درستی ناممکن (= ناموجه) شده است.
 در نتیجه وادار شدیم ترجمه را پس از بازسازی‌ای گمان‌ورزانه، ولی پدافندپذیر، به انجام رسانیم.
 سخن بر سر این است که هستمندان می‌توی، یعنی آمشاسپندان و دیوان و باوران زمینی‌شان،
 یعنی زندگان نیک و خندان اهریمنی، دارای آنچنان نماد و نشانی هستند که بدانیم آیا آفریده‌ی
 اورمزد آند یا پادآفریده‌ی بِن و گوهری دیگرسان.

کرده‌ی نود و هشتم درباره‌ی فرمانرو شهریاری نیکو و پادشاهی بد سخن می‌راند؛ و
 شناختن نشانی‌های «زمانه، آشکاری، آغاز و انجام» هر دو را برمی‌شمرد.
 در پایان روایت، نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا پادشاهی بد را نیز بخشی از
 حکمت خداوندی در نظر گرفته و شناسانده‌اند.

در کرده‌ی نود و هشتم با سزسخنی کوتاه ولی با ارزش از رازپژوهی (= عرفانی) مزدایی
 روبه‌رو می‌شویم. بحث برای ما ایرانیان آشناست: میل تن و میل جان.
 نویسنده، در نسبت با این دو مفهوم آشنا و نیز در نسبت با پیروی مردم از دین دستور بد یا خوب،
 مردم را به چهار دسته بخش می‌کند.

در بِن نوشت پهلوی روایت، با واژه و نگارشی روبه‌رو می‌شویم که آن را «هماگ‌داده» خوانده و
 احتمال داده‌ایم سخن گوشه به دین‌نامه یا دادنامه‌ای به همین نام باشد.
 در کرده‌ی نود و هشتم با بحث هنرهای اخلاقی و نهادی (= فضایل) شهریاری روبه‌رو می‌شویم.
 بحث پیش‌تر به توصیه می‌ماند تا به آموزه.

چکیده‌ی روایت نود و هشتم، آنگونه که ما دریافته‌ایم این است:

شهریار، فزادترین و فرزانه‌ترین مردمان است.

از بهر همین فرازینگی آس می‌باید فزادترین فضایل یا همان هنرهای نهادی را دارا باشد.

از رهگذار همراه کردن خود با هنرهای نهادی، توده‌ی مردم و بزرگان و نزادگان و اشراف را پُتر
 رهبری خواهد کرد و خود نیز شهریاری سودمندتر خواهد بود.

آن هنرهای نهادی سه دسته‌اند: یک دسته، هنرهای نهادی ویژه‌ی روبه‌رو شدن با تودگان است؛
 یک دسته‌ی آن، هنرهای نهادی ویژه‌ی روبه‌رو شدن با بزرگان است؛ و یک دسته‌ی آن، هنرهای
 نهادی‌ای است که شهریار شهر از بهر پایدانی خویش می‌باید بدیده‌بگیرد.

کرده‌ی نود و نهم سرشت‌نشان‌های (= خصلت‌های) مرد توانگر از نظر خیزد را برمی‌شمرد؛ برای
 نمونه، کرفه‌کاری و گزینش بخردانه و مانند این.

در کرده‌ی صد، نویسنده به شایدمندها (= احتمالات)، شدنی‌ها، توانستنی‌ها و ممکنات، و
 نیز، به نشایدمندها و ناتوانستنی‌ها در نسبت با اورمزد جهان‌آفرین می‌پردازد.

بحث بر سر این است که چه سرشت‌نشانی و چه کار و کرداری شایسته‌ی اورمزد است.
 کرده‌ی صد و یکم به هنرهای نهادی (= فضایل) آشوزرتشت می‌پردازد. اما آن دسته از هنرهای
 نهادی که به پویه‌ی آن‌ها، مزدا اهورا آشوزرتشت را برای پیامبری دین مزدایی از دیگر مردمی‌زادگان
 پسندیده‌تر داشته است.

در کرده‌ی صد و دوم، نویسنده به سوید فراگسترانده و جهانگیر دین مزدایی در گذشته و اکنون و
 آینده می‌پردازد.

کرده‌ی صد و سوم بحث فزادترین و فرودترین کامه‌ها و تمایلات مردمانه است. برابر آموزه‌های
 دین‌کرد، چه در این روایت چه در روایت‌های دیگر، پارسایی، برترین کامه‌های مردمانه است.

در کرده‌ی صد و چهارم، پسان‌گزیده با یکی دیگر از بحث‌های ژرف‌پژوهانه و رازورانه‌ی
 (= عرفانی) نویسندگان دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم. نویسنده از بیماری‌های جان سخن می‌گوید و
 خودبزرگ‌بینی و خودگم‌بینی را آفت‌های جان و نیز آفت‌های دانش راستین برمی‌نماید.

هر دوی بیماری‌های روانی پیشگفته (= خودبزرگ‌بینی و خودگم‌بینی)، بیماری‌هایی دروجی،
 بنا به فراگفت نویسنده، نیز هستند.

نویسنده راه درمان این دو بیماری جان را فروتنی می‌داند.

این فروتنی حتی در برابر کسانی که پایگاه طبقاتی فروتری دارند ولی در زمینه‌ای از دانش برتری
 دارند نیز اجراپذیر است.

آیا روایت‌هایی اینچنینی در دین‌کرد، پندنامه‌هایی برای بزرگان دین یا شهریار نیست؟

گمان ما این است که دست‌گم در این روایت (= ۱۰۴) با پندی برای شاهان روبه‌رو هستیم.

در کارنامه‌ی گذشته‌نگار «تجارب‌الامم»، ماندگار ابوعلی مسکویه زازی، درباره‌ی یزدگرد پسر
 شاپور، نویسنده‌ی دانشمند، سخنانی مانند این می‌نویسد:

«وَ أُسْتَحَفَّ بِكُلِّ عِلْمٍ كَانَ عِنْدَ النَّاسِ، وَ أَحْتَفَرَّ آدَابُهُمْ وَ أُسْتَطَالَ بِمَا عِنْدَهُ، وَ كَانَ
 مَعَ ذَلِكَ مَعْجَبًا، غَلِقًا، سَيِّءَ الْخُلُقِ» (تجارب‌الامم، ص ۷۷).

نویسنده‌ی تجارب‌الامم در بدگویی از بیماری خودبزرگ‌بینی این شاه جوان هیچ کوتاهی نمی‌کند. همه‌ی سرشت‌نشان‌های بدی که این مسکونیه به یزدگرد پسر شاپور نسبت می‌دهد درست همان‌هایی است که نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۰۴) آن‌ها را بیماری‌های دروجی می‌داند.

شگفت اینک نویسنده‌ی این روایت دین کرد توصیه می‌کند حرف حق را حتی از کسی که از نظر طبقاتی در پایگانی فروتر است نیز می‌باید شنید و به کار بست. به گونه‌ای که نپذیرفتن حرف حق سخن‌ناشناسی است.

این سخن‌ناشناسی، سر به سر، یکی از سرشت‌نشان‌های بدی است که این مسکونیه به شاه نامبرده نسبت می‌دهد.

در کرده‌ی صد و پنجم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که برابر گمان و بازشناخت ما از برجاهستی و تفرق مینوی روشنایی، و نابرجاهستی و عدم تفرق مینوی تاریکی سخن می‌راند.

آوانویسی و ترجمه‌ی کرده‌ی در نظر را تا پایان روایت با چنین دید و داوری‌ای پی‌گرفته‌ایم. بند نخست روایت با سخنواره‌ی بسیار جدی آغاز می‌شود. ما آن را «شو-گردگ بوشن» خوانده‌ایم و «وجود بحت بسیط» معنا کرده‌ایم.

نویسنده برای استوارکردن نظر خود، که آن را همه جا با زای و نظر دین مزدایی برابر می‌گیرد، از گزاره‌ای ارسطویی بهره می‌گیرد که بنا بر آن، همگی هستندگان، در ساحت آسمانی و فراطرزمینی، تهی از ضدین بوده‌اند و نادیدنی و نابسودنی.

پس از آن نتیجه می‌گیرد که تضاد تنها در ساخت گیتیایی سر برمی‌آورد؛ که این نیز فراگفتی ارسطویی است. حتی مدعی می‌شود فروزه‌های «دیدنی و پرماسیدنی» برآمد ساخت گیتیایی-مادی است. پس، اگر هستندگان از ساخت گیتیایی-مادی برون روند، دیگر بار می‌باید تهی از ضدین و نادیدنی و نابسودنی شوند.

نویسنده در میانه‌ی روایت می‌کوشد به مشکلی به گمان ما فرونگشودنی بپردازد؛ و آن، درست‌نمایی و توجیه «دیدنی و بسودنی شدن گوهر تاریکی» در جهان مادی است.

نویسنده این بغرنجی ناگشودنی فرزانه را اینگونه پاسخ می‌دهد که: «ذات مینوی تاریکی به پدیداری نمی‌رسد بلکه تن پوش عاریتی آن است که آن را پدیدار و نمودار می‌سازد».

اما از این فراتر نمی‌رود و به این پرسش نمی‌پردازد که آیا گن و گوهر (=جنین) آن تن پوش

عاریتی دیوی، خود، برگرفته از ماده‌ی میرنده‌ی سرد و خشک است یا نه؟

اگر چنین است، خود ماده‌ی میرنده‌ی سرد و خشک چگونه به پدیداری رسیده است؟

زیرا نمی‌شود پذیرفت که مینوی تاریکی برای پدیدار شدن از تن پوشی سپندارانه بهره‌برد.

نویسنده، در کرده‌ی صد و ششم، به بحثی پرداخته که یادآور بحث «تدبیر تن و تدبیر خانه و تدبیر شهر» ارسطو، و پس از وی ابونصر فارابی است.

شش زای و روش (=تدبیر) را نام می‌برد. نخستین آن‌ها خیزد خدادادی (=عقلی فطری / بالملکه) و واپسین آن‌ها تقاضای عمر کوتاه از خدای است.

اما نویسندگان دین کرد همیشه از خدا دراززبوی و دارایی و دارایی‌افزایی را خواسته‌اند؛ چگونه در اینجا تن به کوت‌زبوی (=عمر کوتاه) داده‌اند؟

پاسخ روشن است: اگر دراززبوی با گنه‌ورزی آلوده شود، مرگ از زندگی پ‌تر است.

کرده‌ی صد و هفتم درباره‌ی بحث آشنای «تقرب به حضرت حق» است.

نکته‌ی نوشتارشناسیک درباره‌ی این روایت، جابه‌جایی این روایت از میانه با بخش پایانی روایت هفتاد و چهارم است. سنجانا، نخستین گزارنده‌ی دین کرد، چشم‌آگاه این جابه‌جایی شده است.

نکته‌ی معنایی مهم درباره‌ی این روایت، تکیه به یکی دیگر از بحث‌های ژرف‌پژوهانه و رازبینانه‌ی دین مزدایی، یعنی «دیدن حاقی واقع چیزها» است.

پردازندگان دین کرد، مانند پیشینیان و پسینیان خود بر این باور آند که در همین جهان خاکی نیز می‌توان به دیدن زادونهای مینوی چیزها (=حاقی واقع امور) رسید. اما تنها از رهگذار خوارداشت نیکی‌های گیتیانه‌ای که از نهاد راستین و خدایی خود دورا (=فاصله) گرفته‌اند.

در پایان روایت نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران خُرده می‌گیرد که چرا ایزد را آفریننده‌ی پرده‌ها و حجاب‌های زمینی چشم جان معرفی کرده‌اند.

گفتنی است، نویسندگان کتاب سوم، بیش از شصت بار کیشداران را نقد می‌کنند.

نکته‌ی شایسته در این خُرده‌سنجی‌ها این است که آنان بُن‌باورهای خود را خواسته و ناخواسته نشان می‌دهند. در اینجا نیز چنین است: اگر ایزد، آفریننده‌ی حجاب‌ها و رُخ‌پوشه‌های دانش و بینش نیست، پس، ایزد گراینده به آن است که مردمی‌زادگان هر چه بیش‌تر و پ‌تر پرده‌های چشم جان را بردرند و به بینش برین و، به دیدار با بُن‌راستی (=حضرت حق) نایل آیند.

در کرده‌ی صد و هشتم، نویسنده، بسیار جدی و آشکار به بحث «ماهیت و وجود»

۱۰۶

۱۰۷

۱۰۸

۱۰۵

نزدیک می‌شود؛ ولی هیچ سخنی از پسین‌بنیادی یا پیشین‌بنیادی یکی بر دیگری نیست.

نخست، از چیستی و چتودی و بُن‌وگوهر ایزدان سخن می‌گوید؛ دودیک، از چیستی و چتودی (= ماهیت) دیوان سخن می‌راند. چیستی و چتودی یزدان، فره‌ی نیامیخته یا تاریکی، دانایی نیامیخته با کزآگاهی و جنبشی می‌تواند سروشانه از نیرویی تپاه‌ناپذیر و نایستا است.

چیستی و چتودی دیوان، همه، بازگونه است.

ایزدان و دیوان، از نظر وجود می‌نوی، یکسانی دارند؛ ولی از نظر خویشکاری و ماهیت دیگرسانی دارند.

کرده‌ی صد و نهم، باز سخن بر سر «هستی و چیستی / وجود و ماهیت» است. نویسنده در اینجا نظر خود را درباره‌ی پیشین‌بنیادی چیستی و چتودی بر هستی و وجود به روشنی فرامی‌گوید. که به گونه‌ای آشکار همان «تقدم ماهیت بر وجود / اصالت ماهیت» است.

ولی روایت دو بخشی است؛ بخش نخست این روایت (= کرده‌ی ۱۰۹) به سوده‌مندترین چیزها برای آفریده‌های نیکوی مینوی و گیتیایی یعنی «دانایی» می‌پردازد.

بحث «دانایی» در دین کرد همیشه برای ما یادآور «عقل اول / خردتین» ارسطویی است.

اینکه نویسنده زیژماده‌ی «نادانی» را زبان‌بارترین چیزها می‌داند، برآمد سرراست بُن‌باورهای وی است.

همه‌ی آهوان اخلاقی ریشه در نادانی و بدآگاهی دارند.

همه‌ی هنرهای نهادی و اخلاقی ریشه در دانایی دارند که خود دانایی ریشه در اورمزد جهان‌آفرین دارد. نویسنده نتیجه می‌گیرد که زیژماده‌ی «دانایی» با چیستی و چتودی ایزد یکساخت و یکپارچه است.

پس، ماهیت دانایی ایزدی تعیین‌کننده‌ی وجود ایزدی است. شگفتزده نشوید؛ ما خود شراته گزارش نکرده‌ایم؛ این بحث سرراستانه در بُن‌نوشت پهلوی دنبال شده است.

هستی و وجود ایزدی تعیین‌کننده‌ی خویشکاری و چیستی و ماهیت یزدانی نیست؛ زیرا از نظر هستی می‌نوی ایزدان و دیوان یکسانی دارند؛ و اگر هستی مینوی آن دو تعیین‌کننده‌ی ماهیت آن دو می‌بود، دارای دو ماهیت از بنیاد ناسازگار نمی‌شدند.

حتی راوی می‌نویسد: «چیستی و چتودی ایزد است که می‌شاید در سیمای هستندگی بسامان‌شده. نویسنده آشکارا حتی هستی ایزدی ایزد را در سنجش یا چیستی وی پسینی می‌شمارد.

خوش‌تر آن است خواننده‌ی پژوهنده، سرتاسر گزارش ما را با شکیبایی پی‌گیرد.

این روایت (= کرده‌ی ۱۰۹) نشان می‌دهد که نویسندگان به گونه‌ای ژرف، از پی‌آمدهای خیزدورانه‌ی ثنویت خود آگاهی داشته‌اند؛ زیرا نیک می‌دانند اگر گوهرینگی، نخستینی، بُنداری و اصالت را به «وجود» دهند، می‌باید پیشاپیش «تکبُن‌باور / وحدت وجودی» بوده باشند؛ تا پس از آن، پی‌آمدها و وابسته‌های منطقی و خیزدآفریده‌ی آن را بپذیرند.

در پایان روایت، نویسنده دیگر باره زمانگی می‌باید تا دسته‌ای از کیشداران را به زیرانداز سنجش برد، که چرا مدعی‌اند «ایزد، مؤسس بدی و پی‌ریز آیین بزه‌کاری میان مردم است».

آشکار است که نویسنده، به پیروی از بُن‌باورهای خود، نمی‌پذیرد «شزه» و «بودوباش شر» بخشی از پیش‌نمون و طرح آفرینشی خداوند باشد.

روی هم رفته، بحث کرده‌ی صد و نهم بسیار استوارسان و جدی است؛ و به همان اندازه پذیرای واکاوی و آناکاوای (= آنالیز / آنالیتیک) جدی از سوی استادان فن است.

در کرده‌ی صد و دهم، نویسنده، خواستن و یافتن ثواب، و نیز، نخواستن و نیافتن آن را چهار دسته می‌داند: کسی که خواهند ثواب است و آن را می‌باید تا پایان.

در بخش دوم روایت (= کرده‌ی ۱۱۰)، بحث بر سر کسان است که در گنه‌ورزی غلطیده‌اند ولی در پایان، رستگار می‌شوند.

نکته‌ی مهم درباره‌ی این روایت و دیگر روایت‌های دین کرد که به این بحث پرداخته‌اند، راستداشت و استوارکرد رستگاری پایانی همه‌ی تنابندگان، بویژه گناهکاران است.

بنا به آموزه‌های دین کرد، تنها افراسیاب نیمی دیو-نیمی مردم است که روی رستگاری نمی‌بیند. حتی چند از دین‌کردشناسان اروپایی این معنا را پیروی از رستگاری مسیحی‌گروانه نمایانده‌اند؛

ولی راستش این است که برابر بُن‌باورهای مزدایی، آنگونه که دین‌کردنویسان تفسیر کرده‌اند، جز رستگاری پایانی راهی دیگر فراراه آفریدگان نیست. حتی مطلب این است که یهودی‌گرویی و اسپین و مسیحی‌گرویی را، دست‌کم در این جُستارمابه، پیرو بُن‌باورهای مزدایی فرابنمایانیم.

کرده‌ی صد و یازدهم، مردم را از آفرینش بر چهار دسته بخش می‌کند. سنجهی هر چهار دسته در نسبت با بهره‌مندی از خیزد و غلطیدن یا تغلطیدن به دامن گناه است.

پس از آن، سرنوشت هر دسته از مردم را برمی‌گوید.

برای بند سوم (= برابر شماره‌زنی ما)، سه گونه ترجمه نشان داده‌ایم؛ که هر سه تایی آن گمان‌آزانه

است، و بسا، اینگاردنی و ناراست.

کرده‌ی صد و دوازدهم، دربرگیر بیست جُستازمایه (=مطلب) در باب باران است.

باران را الهه‌های فرورفرستاده از سوی ایزد می‌شناساند که برای فرابیش‌گیری از خشکی اهریمنی فرورفرستاده می‌شود. بند سوم را با بحثی ارسطویی می‌آغازد که آن بحث امروزه نزد ما به «حرکت طبیعی و قسری» نامزد است. اما دلاهنگی نویسنده این نیست که بحث حرکت طبیعی یا قسری را آموزش دهد. آماج او همه بهره‌گیری از این بحث به یوبه‌ی استوارکردن بُن‌باورهای خود است.

نویسنده به شیوه‌های سخن می‌گوید که انگار خواننده می‌داند حرکت بخار آب رو به فضا حرکتی سرشت‌آهنگ و طبیعی است و فرود باران از آسمان به زمین حرکتی سرشت‌ستیزانه و غیر طبیعی است و قسری. البته در کرده‌ی یکصد و هشتاد و هفتم بحث را روشن‌تر پی می‌گیرد و نشان می‌دهد که بُن‌ماده‌های چهارگانه (=عناصر اربعه) هر کدام رو سوی میانجای جهانی خود دارند.

ولی در اینجا چنین نیست.

سخنواره‌ی «حرکت طبیعی» را با دانشواژه‌ی پهلوی «خود-چیژه» نشان می‌دهد؛ حرکت قسری را با فرزانواژه‌ی پهلوی «ب-چیژه» معنی می‌کند. آشکار است که نویسنده‌ی روایت برای بیان معنای در نظر خود دست به واژه‌سازی زده است.

اما آیا از عربی به پهلوی ترجمه کرده یا از یونانی به پهلوی؟

ارسطو در فرزان‌نامه‌ی ماندنی خود، «گیتیک / فیزیک»، آنچه را که ما امروزه به آن حرکت طبیعی می‌گوییم، با فرزانواژه‌ی یونانی «فوزین»، و آنچه را که ما امروزه، به پیروی از پور سینا و دیگران، حرکت قسری می‌نامیم، با فرزانواژه‌ی یونانی «پارافوزین» فرامی‌گوید.

آشکار است که نویسنده‌ی این روایت دین‌کرد با ساخت و سیمای یونانی دو واژه‌ی درنظر آشنابوده‌است؛ نوع واژه‌سازی او نشان می‌دهد که با ساخت و سیمای عربی واژه بیگانه است.

بگذریم؛ حرکت آب را رو به بالا، جنبندگی‌ای جبری، سرشت‌ستیزانه و غیر طبیعی و قسری می‌داند؛ زیرا میانجای و مرکز جهانی آب، دریای وُزوکش است نه فلک آسمان. فرودگرفتن آب باران را از آسمان پایه به زمین برآمد حرکتی طبیعی، یا برابر گزارش ما، سرشت‌آهنگانه می‌داند.

به زور، بخار و ذمه‌ی دریاها تا به ابرپایه بالا برده می‌شود. چند زاین‌فرمائی (=مدیر) آسمانی آب باران را بر زمین فرو می‌باراند؛ سرآمد آنان ستاره‌ی «تیشتر» است.

در بند یازدهم روایت، برابر شماره‌زنی ما، از قزّه‌ی دین و شهریار و نیز اژدوسور و آساهد

نام برده می‌شود که در بالا بردن سرشت‌ستیزانه و قسری آب به فضا دست‌اندرکار اند.

در این بند (=بند یازدهم روایت) از همکاری آتش برای واداشتن آب به حرکتی قسری نیز سخن به میان آمده‌است.

برابر دستگاه حرکت‌شناسی ارسطو، حرکت آتش رو به بالا حرکتی سرشتین، سرشت‌آهنگانه و طبیعی است. به زبان خود او، متناسب با فوزین آتش است.

بند یازدهم این روایت، به گمان ما، آنهم به چم و بهانه‌ی عبارت تاریک‌نمائی «همکاری آتش برای هرچه بالاتر بردن آب به فضا» تاریک‌نماست و نیاز به روشن‌نویسی دارد.

امروز گمان می‌کنیم نظر نویسنده درباره‌ی «همکاری آتش برای هرچه بالاتر بردن آب به فضا» با معنی پیشگفته برای دو گونه حرکت پیوند منطقی و بجا دارد. زیرا حرکت آب به بالا سرشت‌ستیزانه است ولی برای آتش حرکتی سرشت‌آهنگانه است؛ پس، ایزدان همیار خداوند در کار باران‌سازی، از نیروی حرکتی سرشت‌آهنگانه‌ی آتش سوی فضا برای بالاتر بردن قسری آب بهره‌می‌گیرند.

خلاصه، بکارگیری فرزانواژه‌ها و فریافت‌های ارسطویی برای استوارکردن و آناکاوئی (=آنالیتیک) دستگاه اندیشگانی مزدایی را نویسندگان دین‌کرد با چیره‌دستی و زبهروشی بسیار به‌انجام رسانیده‌اند. در دو بند پایانی روایت، بیننده‌ی جابه‌جانی‌سی‌ای و برانگرم که تا توانسته‌ایم، در ترجمه از آن پرهیخته‌ایم. ترجمه‌ی خود را برابر بازشناخت خود به انجام رسانده‌ایم.

در کرده‌ی صد و سیزدهم، نویسنده چهار دسته از مردمان را در سنجش باکسب دانش و بینش فرازین می‌شناساند؛ و روشن می‌کند که چرا برخی به بینش و دانش راستین می‌رسند و برخی کسان نمی‌رسند.

در کرده‌ی صد و چهاردهم با بحثی فرزانوارانه درباره‌ی جوهر و عرض برمی‌خوریم.

نویسنده در پرتو آن بحث، نخست، «از حیث افتادن / مزگیندن / فساد» را معنی می‌کند؛ و می‌گوید: «از حیث افتادن» برابر نیست شوندگی (=آهشتینیدن / آهشتگری) مطلق نیست. البته از این بحث برای واژدن، و، استوارکردن پوچی نظر مانی‌گرایان، که در اینجا آنان را زندیق می‌نامد، بهره‌می‌گیرد.

نویسنده به این نکته نمی‌پردازد که آیا گزاره‌ی بالا دربرگیر زداژمینو (=اهریمن) نیز می‌گردد یا نه؟ به سخن دیگر، برابر نظر نویسنده، از حیث افتادن و ناکارآمد شدن زداژمینو برابر نیست شوندگی مطلق زداژمینو نخواهد بود.

چنین می‌نماید برای نویسنده در اینجا، مهم این است که نظر مانی‌گرا (=زندیق) وازده‌شود؛ و پی آمده‌های خِرَدشکیب یا خِرَدناشکیب خود بحث مهم نیست.

بنا به فراگفت نویسنده، مانی در جایی گفته است: «در پایان کار جهان، تاریکی اهریمنی در نوزدانی از روشنایی گرفتار خواهد آمد».

پیوند دادن بحث نیست‌ناشوندگی مطلق چیزها و ازحیرت‌اندان چیزها با نظر ادعایی پیشگفته از سوی مانی‌گرایان نیاز به پژوهش و حتی درست‌نمایی (=توجیه) دارد.

تدوین‌کنندگان دین کرد همه جا پیشتر بحثی فرزانه‌زانه و خیم‌ورزانه اند؛ ولی گاه دیده می‌شود به ثواب نقد بیش‌تر پایبنداند تا به سخن‌ورزی‌ای خیم‌آورانه (=مستدل). نکته‌ای که امروز روز نیز دایم گلوئی بحث را می‌فشارد.

بودباش چند سزوازه‌ی فرزانه‌زانه در این روایت (=کرده‌ی ۱۱۴) پژوهیدنی است.

در کرده‌ی صد و یازدهم، نویسنده به این می‌پردازد که چگونه می‌توان کارها را نیکو به‌انجام‌رساند. که البته زهنمودی برای شهریاران است.

سفرایش نویسنده در دو سخنواره‌ی «رازداری» و «وقت‌شناسی» گزیده‌گرفته است.

کرده‌ی صد و شانزدهم از نگرگاه کهن‌باورشناسی (=اسطوره‌شناسی) بسی پر ارج است. در این روایت (=کرده‌ی ۱۱۶)، سه ایزد پاسبان هوش و خرد، یکی میان ستودگان مینوی، یکی میان نیروهای سرشتی، و، یکی میان ماده‌های گیتیایی، برشناسانده می‌شود.

گزارش و آواتویسی ما از این روایت، از بنیاد، با گزارش دیگر دین‌کردشناسان جداسان است. نکته‌ی شایعی دیگر در این روایت، پی‌آمد نیکب‌باهم‌آیی سه ایزد پیشگفته، و، پی‌آمد بد جداشوندگی یکی از سه ایزد پیشگفته در نهاد مردمی‌زادگان است.

کرده‌ی صد و هفدهم از سزسخنانی نام‌می‌برد که پیروی و آویزه‌ی گوش نهادن آن‌ها ما را سوی بی‌گناهی و پارسایی می‌برد؛ یکی، گرایش مردم به پاکی و پارسایی است، یکی هم پسند آزادکامانه برگرایش از زرفای جان مردم به پاکی و پارسایی است.

در پایان روایت، نویسنده بحث خود را با دعای هیرید «بخت‌آفریده» استوارتر می‌کند.

در کرده‌ی صد و هیژدهم، نویسنده نشان می‌دهد که مرد شایسته‌ی شهریاری چگونه می‌تواند تاج و تختی برای خود دست‌وپا کند. بایاترین آن شیوه‌ها آرایش دادن سپاه پاسداران دین است.

در پایان روایت، نویسنده نگرگاه خود را با آیه‌ای از مینوی‌نامه‌ی سپند اوستا استوارتر می‌کند.

در کرده‌ی صد و نوزدهم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که استوارداشت درستی آن یکی از خیم و بهانه‌های تدوین دین کرد بوده است؛ و آن، سخن‌ورزی درباب دوپنی بودن مطلق جهان آکنده از نیک و بد است. سزنامه‌ی روایت در نظر چنین است:

«در باره‌ی آشکاری بنیادهای دوگانه‌ی آفرینش؛ از آن رو که کاروبارهای بد و خوب این جهانی بیش از یک بُن دارند».

نویسنده می‌کوشد با نمونه‌آوری از جهان، درستی نگرگاه خود و یاران خود را استوارکند.

در کرده‌ی صد و بیستم بحث بر سر برترین معجزه‌ی اورمزد جهان آفرین است.

بازگونه‌ی امروز که اثبات‌گرایی پوزیتیویستی معنا و جان‌مایه‌ی «شگفتی» را از همه چیز حتی زیبایی و هنر برگرفته و زوده است، برای نویسندگان دین کرد، همه چیز آفرینش خداوندی شگفت و شگفتی آفرین و مایه‌ی شگفتی است.

حتی عادی‌ترین کردوکارهای جهان، عادی برای ذهن ابتدایی است؛ وگرنه، اندیشگی پر جوش و خروش و جست‌وجوگر در جهان آفریده‌ی مزداهورا به هیچ چیزی با دید عادی نمی‌نگرد.

اما هیچ یک از شگفتی‌آفرینی‌های اورمزد جهان آفرین با هستی‌پذیری شهریار فرزانه‌ی دین‌پناه دین‌باش برابری نتواند کرد. در سرتاسر دین کرد، شهریار، البته با فرزه‌های پیشگفته، برترین تنابندگان است. نویسنده‌ی روایت در اینجا نیز برای استوارداشت نظر خود، گام‌به‌گام پیش می‌رود.

در کرده‌ی صد و بیست و یکم، نویسنده درباره‌ی «اراده» و «اندازه‌شناسی» اورمزد بحث می‌کند. در نظر نویسنده، قدرت اندازه‌شناسی ایزد، در واکاوی پایانی، بنیادشده بر خرد همه‌آگاه وی است. خردی که تنها پایان نیک‌فرجامانه‌ای را برای تنابندگان رقم‌زده است.

در اینجا نیز، نویسنده، با بهره‌گیری از پی‌آمدهای بحث خود، دسته‌ای از کیشداران را تقدیم کند که چرا مدعی‌اند: «زیان‌گسترده در بساط جهان، بخشی از طرح آفرینشی خداوند است».

کرده‌ی صد و بیست و دوم بحثی گسترده درباره‌ی به‌دینی و بددینی و نیز، خاستگاه، شیوه‌ی آشکاری، شیوه‌ی رواج به‌دینی و بددینی، و، بروبار و سود و زیان آن دو است.

نویسنده، در آغاز سخن‌ورزی خود، دین‌پهی را هم‌ارز خرد خدادادی می‌شناساند. تا بدانجا که سرشت‌نشان‌های نیز خرد خدادادی و دین‌پهی یکی‌اند و هر دو برآمد تخمه‌ی بهمن و سپندازمینو است.

بددینی همگی با شهرت تباهنده است و از همه نظر، بازگونه‌ی سرشت و ساخت به‌دینی است و

۱۱۹

۱۲۰

۱۲۱

۱۲۲

۱۱۵

۱۱۶

۱۱۷

۱۱

ریشه در زده‌مینو و دیو آکومن دارد.

در بند پایانی روایت بر دسته‌ای از کیشداران می‌نماید که چرا «برای جهان تنها یک بن آفریننده» می‌شناسند و همه‌ی امور متضاد را از یک بن انگاشته‌اند.

در کرده‌ی صد و بیست و سوم، با بحث و فحوصی جدی و فرزان‌زانه رویه‌رو می‌شویم که در آن، نویسنده با دست‌و‌دل‌بازی در بهره‌گیری از فریافت‌های (=مفاهیم) ارسطویی، کیهان‌شناسی و یژه‌ی خود را پی‌ریزی یا دست‌گم معرفی می‌کند.

در این روایت به گونه‌های گسترده‌تر از دیگر روایت‌ها، بحث اشرافی «طبقات نور و ظلمت» به‌میان‌نهاد می‌شود؛ بحثی که بن‌مایه‌های حکمت اشرافی سهروردی یکسره بر آن است.

کشف این نکته‌ی گران‌سنگ و شاید در دین‌کرد سوم نخستین بار به دست ما انجام پذیرفته‌است. کرده‌ی صد و بیست و سوم، از چهار جُستازمایه‌ی کلان بحث می‌کند:

یکی، جُستازمایه‌ی آفرینش جهان مادی است؛ که نویسنده در این بخش به سیزده پرسش پاسخ می‌دهد.

دو دیگر، جُستازمایه‌ی بود و پایش قوای مینوی در جهان مادی است. این گزاره ما را به یاد بحث میکسیس افلاطون می‌اندازد. نویسنده در اینجا نیز به هفت پرسش پاسخ می‌دهد.

سندیکر، جُستازمایه‌ی آفریده‌های گیتیایی است. نویسنده در این بخش به شش پرسش پاسخ می‌دهد.

چهارم، جُستازمایه‌ی جهان ولی همه‌سویانه است. نویسنده در این بخش به سه پرسش پاسخ می‌دهد؛ دو تای این پرسش‌ها در گستره‌ی فیزیکی ارسطویی است؛ واپسین پرسش به غایت‌شناسی (=فرجام‌شناسی) پیوند دارد.

چند نکته‌ی آزارنده در این روایت (=کرده‌ی ۱۲۳) نیز به چشم می‌خورد؛ از جمله:

درهم‌ریختگی و جابه‌جایی پرسش و پاسخ‌ها در سنجش با آرایش پرسش‌های سزنامه‌ی روایت، و هست‌و‌بود و اژه‌های خوانده‌نشده و نیز فرزان‌زاده‌های ترجمه‌ناپذیر، و افتادگی و آسیب‌پذیری یافت سخن.

در این روایت، «گیتی، هستندگی هستی در سامان تنانی» معنا می‌شود.

در دین‌کرد، هیچ مرز قاطعی میان مینو و گیتی نیست. گیتی، همان مینوی دیدنی و بسودنی است.

اورمزد جهان آفرین دست‌اندرکار گسترده‌ی بساط گیتی و جهان آفرینش است. زده‌مینو بازگونی اورمزد در کار پیشگیری از گسترش بساط آفرینش است و بر آن فشاری خردکننده و قابض و تنگ‌کننده وارد می‌کند. نویسندگان دین‌کرد، این یادآور و یژه‌ی اهریمنی را با سزواژه‌ی پهلوی «اویشتاب» فراگفته‌اند. واژه‌ی «شتاب» فارسی پی‌گرفت زمانیکه همین واژه‌ی پهلوی است.

ما، در گزارش خود از دین‌کرد، سزواژه‌ی پهلوی در نظر را همراه با شرح، «فشار قابض و دردآور اهریمن به انگیزه‌ی فراپیشگیری از گسترش جهان» ترجمه و تفسیر کرده‌ایم.

پس، خوشکاری آفرینش، واپس‌راندن فشار دردآور اهریمن از جهان است.

گزاره‌ی بالا، یکی از جدی‌ترین و شایسته‌ترین ارزش‌آغازهای آنتولوژیکی (=وجودشناسی) دین مزدایی برای فراع‌ترنویسی نویسندگان دین‌کرد است.

پس از این، نویسنده در باره‌ی مرز جهان مادی، جرثومه‌ی فلکی گیتی، نخستین دیسه‌ها (=صُور) در فراروند پرداخت مادی جهان، بن‌مایه‌های چهارگانه، و، دومین و سومین و واپسین دیسه‌ی هستی‌پذیرفته در جهان مادی، چرایی سر به‌آشفتگی گذاردن هستندگان ساحت مادی، جداسانی اخلاط / آمیغ / آنگونه‌ی جهان، بازآرایی فراراسته‌تر و رساتر جهان مادی، توادیسایی نیروگان ساحت مینوی به ساحت مادی، مرز و سامان جهان مینوی، شیوه‌ی سامان‌دهی جهان مینوی بر جهان مادی، همانستی و جدانستی مینوی روان و قشش و قزوژ و سرشت، هستی و زادونهای ستودگان آسمانی، هستی و زادونهای دیوان، همانستی و جدایستی ایزدان و دیوان، گوهر مینوی ایزدان و دیوان، روان مردم پارسا و تب‌خو، شیوه‌ی سامان‌دهی هر یک، شمارگان آفریده‌های گیتیایی، ترتیب و آرایش آفریده شدن آفریده‌ها، تازش آب فلکی (که مطلقاً صبغه‌ی ارسطویی دارد)، آفریده‌ی سرآمد آفریدگان، خاستگاه عیب‌ناکی و آهوندشدن جهان، پاک‌شدن دیگرپاره‌ی جهان از آلودگی اهریمن، خاستگاه انرژی حرکتی جهان (که این نیز رنگ و بوی ارسطویی دارد)، پایان‌نوشت و بازه‌ی زمانی جهان مادی، و، فرجام جهان که همان رسیدن به کمال مطلق است، را به شیوه‌ی گزین‌گویی و یژه‌ی خود خامه‌فرومایی می‌کند.

در بخش سوم روایت، پس از بندهای پنج و شش، برابر شماره‌زنی ما، ناگهان با بحثی رویه‌رو می‌شویم که به بنیاد جهان، یعنی آن «روشنایی ناپیدا کرانه» پرداخته‌است. نویسنده، در پی این نابه‌جانویسی، پس از گزیده، طبقات چهارگانه‌ی نور / روشن / شید را برمی‌شمرد و سربرکشیدن هر زینه را از زینه‌ی پیش از خود به روشنی فرامی‌گوید. بحثی که پس از این، با نمونه‌ی فرساخته‌تر و

سرواست تو آن، فقط در کتاب «فرزانش فرهمندی / حکمة الاشراق» روبه روی می شویم.

به شیوه‌ای خام‌اندیشانه، با بحث وجود و ماهیت نیز روبه روییم.

بحث و فحوصی که سپس تریسی گسترده و ژرف، تنها نزد فرزندان مسلمان ایرانی دیده می شود. برای نویسندگان دین کرد، ایزدان و دیوان، از نظر وجود مینوی یکسانی دارند؛ از نظر خویشکاری آسمانی، جداگه‌ری دارند. از بنیاد، اشتراک دیوان و ایزدان در وجود مینوی است؛ افتراق آنان در افتراق خویشکاری آنان است. این اشتراک و افتراق وجود و ماهیت، در بحث نیروهای چهارگانه‌ی روان و وُخْش و فزُهر و سرشت و، روان مردم پارسا و تبه‌خو نیز راست است.

نکته‌ی بسیار با ارزش این روایت، یعنی همین بحث وجود و ماهیت، به گمان ما می تواند زمینه‌ی پژوهش بسیار، بویژه پی‌گیری زمانیکه (=تاریخی) بحث وجود و ماهیت در ایران باشد.

بحث کرده‌ی صد و بیست و چهارم، بر سر رزم گیهانی است.

نویسنده به شیوه‌ای بس گزینشی، یازده جُستار را درباره‌ی رزم گیهانی برمی شمرد؛ برای نمونه: رزم گیهانی در ستیز با کدام بُن‌وگوهر است؟

جایگاه آن کجاست؟ بازنده‌ی رزم کجاست و فرجام رزم به کجا می انجامد؟

در کرده‌ی صد و بیست و پنجم، نویسنده به بحثی مشترک میان همه‌ی دین‌ها می پردازد: و آن اینکه شایسته است کسانی از بددینان را به راه راست ره نمود تا سپاه بددینان کم‌زور شود و آفت بددینی از درون منطاشی شود.

نکته‌ی پذیرای نگاه اینکه تدوین کنندگان دین کرد رواج بددینی را همه جا با آلودگی آب‌ها و ناپاکی زیست‌بوم برابر می‌گیرند. پس، کاستن از شمار بددینان به هر شیوه‌ای، سودهایی چندلایه دربردارد.

کرده‌ی صد و بیست و ششم، هم از نگرگاه زبانی و هم معنانشناسانه، یکی از پیچیده‌ترین روایت‌های دین کرد است. بحث سزنامه روشن است: نویسنده می‌کوشد برای چندمین بار، البته این بار به گونه‌ای قطعی و چم‌آورانه (=مستدل)، دویسی بودن ساختار آفرینش را درست دارد و استوار کند.

ارز آغاز و گزاره‌ی زیربنی بنیاد وی این است:

«بُن بُنان جهان یکی نیست؛ بلکه می‌شاید و پیداست که هستی نه از یک بُن، که بیش از یک بُن مینوی دارد».

پس از آن، نه راه و روش را برمی‌نویسد که به گمان او درستی فراگفت در نظر را استوار می‌کند. اینجا است که تاریخ‌نویسی، ابهام، افتادگی بافت سخن، کژنویسی، جا به جانی‌سی، خلاصه هر چه ویرانی است دست‌به‌دست هم می‌دهند و روایتی ناخوانا را فرادید خواننده می‌نهند.

در گزارش خود از این روایت (=کرده‌ی ۱۲۶)، با افزودن یادداشت‌های درازگویانه کوشیده‌ایم از تاریکی نوشتار درست کم کنیم و آن را معناپذیر؛ ولی به کامیابی خود چندان امیدوار نیستیم.

بحث کرده‌ی صد و بیست و هفتم بر سر بُن‌وگوهری است که همه چیز در فراوونیه هستی‌پذیری به آن نیازمند است و خود از هر چیزی بی‌نیاز است؛ همه چیز در اندرون او است و خود در اندرون هیچ چیزی نیست و بر هر چیزی فرمانمایی دارد و خود از هیچ چیز فرمان‌نپذیرد.

در کرده‌ی صد و بیست و هشتم، نویسنده از سامایش پایانی مردمیان سخن می‌گوید.

بنا به نظر وی، سامایش زندگی مردم، در واگفت بنیادین، نهاده شده بر فرارسیدن جهان بازپسین است. اما نه در تبه‌کامی و گرفتار آمدن بیشینه‌ی مردم در دوزخی جاودان؛ بلکه سامانشی پاک و ناب و تهی از تازش و آکنده از کام‌مندی و کامروایی.

در اینجا نیز نویسنده زمانیکه می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده گیرد که چرا «تبه‌اندگی ابدی بیشینه‌ی مردم را و، گرفتار شدن گناهکاران را در دوزخی بی‌فرجام» وعده می‌دهند.

در کرده‌ی صد و بیست و نهم، نویسنده از رخداد یگانه‌ای سخن می‌راند که دژدزمینو در ستیز با آن، سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد؛ و آن، باهم‌آیی فزونی بزدهانی شهریار با فزونی دین‌پهی در هستان یک تن، یعنی سوشانش، است. زیرا چنین باهم‌آیی‌ای زنگ نابودی سرتاسری دژدزمینو را به‌صدادر می‌آورد.

در کرده‌ی صد و سی‌ام، نویسنده سیاهه‌ای از فوزه‌های هستنی (=ایجابی) و نیستنی (=سلبی) اورمزد جهان‌آفرین را برمی‌شمارد.

بحث سزنامه‌ی این روایت، با سزنامه‌ی کرده‌ی صد و بیست و هفت نزدیکی معنایی دارد. در کرده‌ی صد و سی و یکم، با یکی از تک‌وی‌تائین (=استثنایی‌ترین) ویژگی‌های دین مزدایی، البته براساس روایت دین‌کردنویسان، روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، دنیخواهی هر چه بیش‌تر و افزایش‌دهنده‌تر است.

نویسندگان دین کرد هیچ‌گاه پیوند زناشویی و فرزندخواهی را خوار نشمرده‌اند؛ تا مبادا عبادتگاه‌های شان آکنده از فرزندان برخاسته از بستر گناه شود.

هیچ گاه با سالوسی اهریمن خواه و رباکاری ای بی لگام، دنیاخواهی و افزایشندگی خواسته و دارایی را زیر اهریمنی ترین و آزمندانه ترین دنیاخواهی ها پنهان نکرده اند.

هیچ گاه به بهانه های واهی به مصادره ی دارایی مردم نژاده به دست ناپیدائخمگان رأی نداده اند. در این روایت، حتی رسیدن به برترین آگاهی ها، خود، برقرار زندگی خوش و، دارایی فراخ و، ماندگاری رامش و، زندگی مجلل و، خنیاگری و، فرجام کاممندان و مانند این هاست.

در کرده ی صد و سی و دوم، نویسنده از چهار بن و گوهر جاودان و زیرین بنیاد نام می برد؛ که اینانند: «اورمزد جهان آفرین»، «دانایی»، «جای» و «گاه» (= مکان و زمان).

پس از این، نشان می دهد که چهار گوهر زیرین بنیاد برشمرده چگونه خود را در هستی متجلی می کنند؛ و، در پایان، به بحثی فرزانورانه (= فلسفی) در باب جداسازی «وجود و تجلی وجود» می پردازد. و نتیجه می گیرد که وجود، در سنجش با تجلی وجود، پیشین بنیاد است.

در کرده ی صد و سی و سوم، نویسنده به سود برترین هنرهای نهادی (= فضایل) می پردازد اگر آن هنرها در هستان شهریار، در جایگاه برترین تنابندگان، گرد آید.

این بحث، پیش از این، در کرده ی پنجاهم به میان نهاده شده است که بنا بر آن، هر چه کسی دم و دستگاهش گسترده تر باشد و از پایگان مرد میک بالاتری برخوردار باشد، نیکی یا بدی وی بیش تر کارگر است. نویسنده این بحث را در اینجا نیز دنبال می کند.

پس از این، بیست و یک هنر نهادی (= فضیلت) را برمی شمرد که اگر در شهریار شهر گرد آید، کارها به بالاترین موز سودسانی خواهد رسید.

چنین بحث و فحصبی، سپس ترها، در رازنامه ی «مرصاد العباد» نجم الدین رازی، باب پنجم، فصل اول، پی گرفته می شود؛ و چیزی نزدیک به بیست فروزه ی اخلاقی برای ملوک دین و دنیا برشمرده می شود.

در کرده ی صد و سی و چهارم، نویسنده درباره ی شش ایزاری سخن می گوید که اگر با هم آیند و یگانسته شوند، شهریاری پسامان می شود و انگیزه دار خوشنودی آشماشپند نیک «شهریور» است و آفریدگان از این خوشنودی بهره ها خواهند گرفت.

آن شش عامل، «شهریار» و «دین» و «آمرزش» و «زین ایزار» و «گنج» و «سپاه» است. پس از آن، نویسنده، یک به یک نشان می دهد که نبود هر یک از این عامل ها چه شوربختی هایی را به دامن مردم روزگار خواهد آورد.

۱۳۲

۱۳۳

۱۲

در کرده ی صد و سی و پنجم، نویسنده، از نظر جست و جوی فره ی یزدانی مردمان را شانزده دسته می داند؛ هشت دسته از مردم در جست و جوی فره ی یزدانی اند؛ هشت دسته از مردم در کنار روی برگاشتن از فره ی یزدانی آند.

نویسنده ی روایت، هنگام برشماری شانزده دسته از مردم در نسبت با فره ی یزدانی، در هر بند داوری خود را و نیز، گونه های فرازین و فرودین هر یک را برمی شمرد.

در نگاه نازکروشانه، دسته بندی مردم در این روایت (= کرده ی ۱۳۵) ساختگی و ناراست به نظر می آید. روند بحث نشان می دهد نویسنده بیش تر در اندیشه ی آرایش سخن و ترتیب زبانی است تا خردپذیر بودن نوشته ی خود. ساختگی و ناراست بودن برخی دسته ها آسان به چشم می آید.

در کرده ی صد و سی و ششم، نویسنده، مردم زادگان را این بار از نظر توانمندی ها و ناتوانی های مینوی-گیتیایی بررسی و دسته بندی می کند؛ و آنان را در چهار دسته پریسته (= محصور) می کند.

برای نمونه: دسته ی یکم، کسانی اند که از نظر قوه ی گزینش توانمند آند و از نیروهای مینوی به اندازه ی بسنده بهره مند.

نویسنده در هر چهار نمونه ی برشمرده، دید و داوری خود را در باره ی تک تک دسته های مردمی نیز نشان می دهد.

چند دانشوازه ی تخصصی در زمینه ی «وجود قوه ی تشخیص / هستی و یزینگریها ثوان» و «عدم قوه ی تشخیص / نیستی و یزینگریها ثوان» در این روایت، نشان از میزان آگاهی نویسنده به پرسمان های فرزانشی و علم النفس / جان شناسی ارسطویی دارد.

در کرده ی صد و سی و هفتم، با یکی از جدی ترین و شایسته ترین بحث های رازپژوهانه (= عرفانی) و فرزان پوهانه ی (= فلسفی) نویسندگان دین کرد روبه رو می شویم؛ البته باز به شیوه ای گزین گویانه.

در بند دوم روایت، نویسنده، آشکاری این راز را برقرار نهان بینی های خدابیمارز آفریاد پسر زرتشت می شناساند؛ که، ویژسته، برای اعلی حضرت شاهان شاه یزدگرد پسر شاهپور برملا کرده است. روایت پهلوی با دیسه نمایی همراه شده که برآمیختگی گام به گام جهان مادی و مینوی را نشان می دهد. بحث روایت به آشکاری درباره ی سامانیش و کارآیندی باهمانه ی دو جهان مینوی و گیتیایی است.

در بند چهارم، نویسنده، مردم زادگان را همان جهان صغیر / که جهان می شناساند. نویسندگان

۱۳۵

۱۳۶

۱۳۷

دین کرده، هر جا که می‌بایست، آدمی را «آخو ئی اَشْتُو مند» می‌دانند؛ یعنی «اندیشه‌ی میثوی پیکرپذیرفته و هستی مادی گرفته». پس از این، نویسنده، نخست پنج گونه همپیوندی میان بُن‌پاره‌های زمینی و آسمانی را نشان می‌زند. پس از آن، درباره‌ی همراستایی نیروهای میثوی و گیتیایی سخن می‌راند.

پس از آن، از ناهماهنگی نیروهای پیشگفته که به سستی و نزاری هر یک می‌انجامد، بحث می‌کند. چنانکه که گفته‌ام، در پایان روایت، راز برملاشده‌ی آذرباد پسر زرتشت با یک دیسه‌نما نمایش داده می‌شود.

برای ما شکی برجای نمانده که با بحث میکسیس (=مشارکت / هم‌انبازی) افلاطونی روبه‌رو هستیم.

در کرده‌ی صد و سی و هشتم با بحث بُن‌وگوهر پیشین‌بنیاد و میثوی دو نیروی نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ که این نیز آشکارا صیغه‌ای افلاطونی دارد. اروزآغازی نخستین نویسنده این است:

«تخمه‌ی هر نکویی، هر آن گوهری است که پیشین‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است. درباره‌ی بدی نیز چنین است.»

نویسنده‌ی روایت از این گزاره برای خرده‌سنجی بر دو دسته از کیشداران بهره می‌برد. نخستین دسته آنانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «گوهر و نیروی بدی نیز برخاسته از کام و فرمان ایزد است.»

دسته‌ی دوم آن کیشدارانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «ایزد در امر آفرینش دارای خواست و کام (=اراده) نیست.»

اما برای ما دانسته نیست نویسنده‌ی این روایت به چه کسانی انگشت سخن نهاده و کدام دسته از کیشداران چنین فراگفتی (=ادعایی) را به‌میان نهاده‌اند.

آیا بند پایانی روایت، تنسیق نادرستی از فراگفت‌های «جبریون» است؟ خلاصه اینکه نویسنده می‌خواهد درستی این نکته را استوار کند که نمی‌شود خاستگاه همه‌ی هستندگان نیک و بد را یکجا به یک بُن‌وگوهر نسبت داد.

در کرده‌ی صد و سی و نهم با بحثی فرزاتورانیه روبه‌رو می‌شویم که در نگاه ما، پی‌گرفت بحث بی‌پایان «مَثَلِ عَالَمِ مُمَثَّل» است.

از همان آغازِ نهضت ترجمه، بحث مینو-دیسه‌های زرتشت-افلاطون با چند فرزاتوازه‌ی نارسا گزارش شده‌است. یکی از آن سزوازه‌های گمراه‌کننده و بی‌پیوند با بحث پیشگفته، سزوازه‌ی جعلی «مَثَل» است. کاربرد واژه‌ی نارسای در نظر در اینجا از سوی ما فقط و فقط برای نشان دادن روند زمانی‌یک بحث است.

نویسنده‌ی روایت سخن خود را با این گزاره می‌آغازد:

«تخمه‌ی مردمان، در هنگامه‌ی آمیختگی جهان با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن، بر سه گونه است: تخمه‌های فرزین، تخمه‌های میانین و تخمه‌های فرودین.»

هر گونه‌گرایی به بددینی یا پدَدینی، به گونه‌ای دوسویه در گن‌ماه‌ی (=طبقه‌ی جنس منطقی / گن و گوهر) تخمه‌ها از نظر فراز و فرودی کارآیندی دارد.

در این روایت با سه فرزاتوازه روبه‌رو می‌شویم که ساخت و سیمایی پهلوی ندارند؛ یا دست‌کم خوانش ما آن‌ها را پهلوی نمی‌شناساند. گمان‌کنونی و شاید‌مندان‌ی ما ریشه‌ی ساخت‌وازی آن‌ها را سُریانی می‌شناسد. آن سه فرزاتوازه اینانند: «زونی‌شیگ»، «غندیگ»، و «وئی‌دَن‌گیگ».

اما در این روایت کاربرد روشنی دارند. در یکی دیگر از روایت‌های کتاب سوم با فرزاتوازه‌هایی روبه‌رو شده‌ایم که به گمان ما آن‌ها نیز ساخت و سیمایی سُریانی دارند که در جای خود بر آن انگشت سخن نهاده‌ایم.

نکته‌ی باورشناسانه و کهن‌باورشناسانه در این روایت، گوشزد «زُئوسَنگ‌بُزده» است در جایگاه خاستگاه مینو-دیسه‌ی / مَثَل / ایده‌ی تخمه‌های نیکو.

در کرده‌ی صد و چهلم بحث بر سر یگانه شدن و جدایی گرفتن مزدانیان از دیگر مردمان بر پایه‌ی دین و نژاد است. یگانه شدن با ایرانیان آغاز کار است؛ در میان ایرانیان، جدایی گرفتن از بددینان و یگانه‌گرایی با پدَدینان، و در میان پدَدینان نیز یگانه شدن با پدَدترین‌شان پایان کار است.

در کرده‌ی صد و چهل و یکم بحث بر سر دو هنر نهادی والا یعنی رادمردی و آشتی‌خواهی و، دو آهوی نهادی پست، یعنی زفتی (=خست) و آشتی‌ناپذیری (=کینه‌کشی) است.

نویسنده، دو هنر نهادی والا را زیرمجموعه‌ی خیزد می‌داند و دو آهوی نهادی پست را زیرمجموعه‌ی وزن‌گرایی (=تلون مزاج خردستیز / رنگ‌بهرنگ‌گشتن) می‌شناساند.

سخنی بس گزین‌گویانه درباره‌ی زادون‌نهاد هنرها و آهوان نهادی برشمرده بیان می‌شود.

در کرده‌ی صد و چهل و دوم با بحث و فحوصی روبه‌رو می‌شویم که ما آن را فرهمندشناسی

نامیده‌ایم و امروزه «حکمت اشراقی» نامیده می‌شود.

این روایت (=کرده‌ی ۱۲۲)، یکی از شایسته‌ترین روایت‌ها در راستاداشتِ نظرگاهِ ما، یعنی پیدایی ریشه‌های حکمت خسروانی در دین کرد است.

خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه توجه کند! سخن بر سر پیدا شدن ریشه‌های هم‌انباز و مشترک بحث است، نه تأثیر پذیری سراسر استانی‌ی شیخ اشراق از دین کرد.

نظر ما این نیست که فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، دین کرد را خواننده یا در دست داشته‌است، نظر ما، یکسره بر سر ریشه‌شناسی باورهای نهفته در دین کرد و آموزه‌ی موبدانی است که آموزگارِ پیر فرهنگ‌شناس و پیش از او راهنمای محی‌الدین عربی در زمینه‌ی «فلسفه‌ی نور» در سوریه بوده‌اند.

موبدان آموزگار و راهنمای دو پیر فرهنگ‌شناسین پیشگفته از رودی سرچشمه گرفته‌اند که آب‌خوهر نهانی نویسندگان دین کرد نیز بوده است.

همه‌ی سربخش‌های حکمت اشراقی در دین کرد نیز دیده می‌شود. سرتاسر تبیین و روشن‌سازی‌های تدوین‌کنندگان اشراقی دین کرد درباره‌ی می‌جهان و کُجهان، مینو و گیتی، یکسره استوار بر بحث طبقاتِ نه‌گانه‌ی آفرینش و طبقاتِ چهارگانه‌ی نور است: از نورالانوار تا نورِ قاهرِ سوم. نویسندگان دین کرد، پیش از محی‌الدین عربی و سهروردی نام نورِ آغازین را «ووشنیه شی بُنِ ژوشن» نهاده‌اند. ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه‌ی این سخنواره‌ی پهلوی «روشنایی بنیاد همه‌ی روشنایی‌هاست» که هیچ برابری جز «نورالانوار» ندارد.

طبقاتِ فرودین‌تر نور نزد دین‌کردنویسان «فُروگ» «براه» و «بام» است.

نکته‌ی بسیار شایا درباره‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۲۲) آگاهی نویسنده به لوازم و پی‌آمدهای خردبنیاد بحث خود است. نکته‌ای که اطلاقی آن به شهاب‌الدین سهروردی پذیرفتنی نیست.

شیخ اشراق، هم می‌خواسته است «اصالتِ مهیبتی» بماند و هم از لوازمِ منطقی آن، یعنی تأصلِ ظلمت و ثنویت (=دوئیتی بودنِ گوهرِ جهان) بپرهیزد. و این، آن معنایی است که نخستین بار، صدرنشین فرزندانگان، ملاصدرا، نشاید‌متدی آن را بازنموده است. صدرای شیرازی، در فرزانه‌نامه‌ی پرآوازه‌ی خود، زیر نام «دیدنی‌های خداگونه‌ی چشم جان / شواهد‌الربوبیه»، از یک «سه‌گانی» نام می‌برد که به گونه‌ای گریزناپذیر و هُژو‌پشپانه (=مطلق) با یکدیگر باهم‌آیی دارند. آن سه‌گانی این است: «اصالتِ مهیبت»، «تأصلِ ظلمت»، و «ثنویت». زیبا اینکه پردازندگان دین کرد نیز در سراسر

تدوین خود در پی استوارداشتِ لجوجانه‌ی سه‌گانه‌ی پیشگفته‌اند.

حتی روح صدرای شیرازی از دین کرد و نویسندگان آن آگاه نبوده است. ایشان با شَم فرزانه‌ی ویژه‌ی خود، به مطلقیت و گریزناپذیری سه‌گانی پیشگفته («باهم‌آیی تأصلِ ظلمت، ثنویت و اصالتِ مهیبت») پی برده‌اند.

بحثِ روایتِ صد و چهل و دوم کتاب سوم دین کرد، بر سر اثباتِ درستی «تأصلِ ظلمت» است. در نگاه نویسندگان روایت، تاریکی، دارای هستی راستین است؛ به سخن دیگر، برابرِ نظرِ آنان، «تاریکی، نبودِ روشنایی نیست».

از خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه می‌خواهیم دید و داوری ما را درباره‌ی این روایت با شکیبایی پی‌گیرد. اکنون چکیده‌ی روایت:

روشنایی و تاریکی دو کیف (چونئ) زیربنیاد و اصلی‌اند که کیفیاتِ گرمی و سردی و نموری و خشکی ریشه در آن دو دارد و هر آن ماده‌ی روشن و تاریک و گرم و نور و سرد و خشک برآمد آن دو مینوی زیربنیاد است. می‌توان پذیرفت که گوهرهای جداسان نامتضاد از یک بُن‌وگوهر باشند، اما نمی‌توان پذیرفت که از بنیاد، کیفیات متضاد آفریده و برآمد یک بُن‌وگوهر باشد.

در زمانه‌ی آمیختگی جهان با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن، امور متضاد و همستیزنده‌های جداگوهر و جداین بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای سرشتین و جوهری، و، دسته‌ای پرونی و غرضی‌اند.

اکنون اگر ارزاغازه‌های «اکسیوم‌های» پیشنهادی بالا را بپذیریم می‌توان با آذرفرُن‌نِغِ پسرِ فرخزاد، پیشوای بُدینانِ زمانه‌ی خود، هم‌آوا شد. ایشان در کتاب خود زیر نام «آیین‌نامه»، ما را می‌آگاهاند که بازگونه‌ی برخی کیشداران، «تاریکی به معنای نبودِ روشنایی نیست»؛ بلکه بُن‌وگوهرِ تاریکی و ماده‌ی تاریکی برای خود هستی و هستندگی راستین و به‌خوداستوار دارد.

در بخش دوم روایت، نویسنده می‌کوشد از زبان آذرفرُن‌نِغِ نامبرده چند چم و گواه شک‌ناپذیر و استوار برنشان‌دهد که درستی گزاره‌ی بالا را استوارتر می‌دارد.

برای نمونه: چرا مدعی نمی‌شویم که روشنایی نبودِ تاریکی است؟

یا، اگر تاریکی هستی راستین ندارد چگونه می‌تواند بر جهان مادی یا حتی مینوی دارای کارآیندی و کارنشان باشد؟ زیرا چیزی که هستی ندارد نمی‌تواند منشأ تأثیر و تأثر باشد.

یا چرا نمی‌گوییم: سردی نبودِ گرمی است و خشکی یعنی نبودِ نموری؟

یا اگر تاریکی نبود روشنایی است چگونه بر قوه‌ی بینایی کارآیندی (=تأثیر) دارد؟

خلاصه، نویسنده از زبان پیشوای به‌دینان چند گواهِ به‌گمانِ ما استوارانده و ندیده‌ناگرفتنی ارائه می‌کند که روایتِ درنظر را پذیرای پژوهش‌های بیش‌تری می‌کند.

منطقی‌دان‌شمند، استاد عبدالله انوار، در این باره نکته‌ای ژرف و باریکانه را گوشزد می‌کند: ایشان می‌فرمایند اگر بناست تاریکی را نبود روشنایی تلقی کنیم، در این سامان، نور و ظلمت (=تاریکی و روشنایی) متناقضین خواهند بود؛ ولی اگر نور و ظلمت را برابر نظر آذرْفَرُوقِ فرخزاد، دارای هستی مستقل و بخوداستوار تلقی کنیم، با چنین دیدگاهی، نور و ظلمت متضاد اند نه متناقض.

زیرا دو پدیده یا مفهوم متناقض استوار بر یک امر وجودی و یک امر غدمی است؛ درجایی که دو پدیده یا مفهوم متضاد استوار بر دو امر وجودی است در غایت بُعد و اختلاف.

پس، بنا به نظر نویسندگان دین‌کرد، نور و ظلمت دو هستی متضاد اند؛ بنا به نظر مخالفان این نظر، نور و ظلمت دو مفهوم متناقض اند؛ زیرا بود یکی نهاده‌شده بر نبود دیگری است.

نویسندگان دین‌کرد، هر جا که بحث «هستی و چیستی»، «هستی و چتوئی هستی» یا همان «وجود و ماهیت» پیش آید، سویمندی و جهتگیری «بُئمنندی چیستی» (=اصالتِ مهیتی) خود را پنهان نمی‌کنند.

فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس (=شیخ اشراق) نیز هواخواه «اصالتِ مهیت» (=بُئمنندی چیستی) است. هیچ‌کس جز صدرنشین فرزندگان، صدرالمتألهین، در نیافت که «اصالتِ مهیت / بُئمنندی چیستی» زه به «تأصلِ ظلمت» می‌برد؛ و تأصلِ ظلمت سر از ثنویت / دوئین‌باوری درمی‌آورد.

پژوهش ما در فرزان‌نامه‌ی گرانسنگ «فرزانش فرهنگدی / حکمة‌الاشراق» آشکار می‌کند پیر فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، از عواقب‌گیرینا پذیر «اصالتِ مهیت» آگاهی نداشته بلکه بی‌توجه بوده است.

پیر فرهنگ‌شناس در پی آن بوده است که هم «اصالتِ مهیتی» بماند، و هم از عواقبِ منطقی آن، یعنی ثنویت و تأصلِ ظلمت، بگریزد.

به‌هررو، نویسندگان دین‌کرد، بی‌آنکه از پی آمده‌های منطقی اصالتِ مهیت بگریزند، هم، از اصالتِ مهیت (=بُئمنندی چیستی) می‌دافندند، هم از تأصلِ ظلمت (=راستینگی بُن‌وگوه‌ی تاریکی) و هم از ثنویت (=دوئین‌باوری).

کتاب سوم دین‌کرد نشان می‌دهد تدوین‌کنندگان این نامه از سه‌گانه‌ی پیشگفته، و، تلازم و

همپیوستگی و گریزناپذیری بودن سه‌گانه‌ی این سه‌گانه آگاه بوده‌اند.

در کرده‌ی صد و چهل و سوم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که نشان از آشخورِ یکسان‌کیش‌های خدا‌باور دارد؛ و آن، پیمانی میثوی میان خدا و تنابندگان است از آغاز آفرینش تا فرجام آن. که چیزی نیست جز، «یزدانی‌کردنِ خیم‌وخوی تا بالاترین مرتبه‌ی توان».

واژه‌ی کلیدی این روایت «یزدانییدن» است که ما آن را «یزدانی کردن / فراوند یزدانی شدن» ترجمه کرده‌ایم؛ ولی دین‌کردشناسان پیشین هیچ‌کدام این دین‌واژه‌ی کلیدی را نخوانده‌اند.

در کرده‌ی صد و چهل و چهارم با بحثِ دانایی نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ برابر آموزه‌های سخت‌وشتوارِ دین‌کرد، دانایی نمی‌تواند بد باشد؛ اگر با دانایی بدی روبه‌رو شویم، دانایی‌ای نمایین و ظاهری است و در باطن نادانی و بدآگاهی است. گفتنی است که نویسنده‌ی روایت، در بستر سخنِ پهلوی، برای بیان نگرسته و دلاهنگِ خود از سؤواژه‌های سزاواری بهره‌نبرده است.

در دو بند پایانی روایت، نویسنده چند کارِ برگزاف (=افراطی) و پُرکاسته (=تفریطی) را نام می‌برد که، درنمّا، می‌باید نمونه‌های دانایی بد باشند.

در کرده‌ی صد و چهل و پنجم از دو زیرماده و موضوعی بحث می‌شود که بودوایش آن‌ها در جهان، تن و روانِ مردمان را پاییده و رستگار می‌دارد؛ یکی هست‌و‌بود خود شهریار است، دیگری خواست‌و‌کام شهریار است. با بودن شهریارِ تنِ مردمان پاییده می‌شود، از رهگذارِ خواست‌و‌کام شهریارِ روانِ مردم به رستگاری می‌رسد.

بند پایانی روایت درباره‌ی بدنهادی شهریار است که هیچ پیوندی با سؤنامه‌ی روایت ندارد؛ و به گمان ما از برافزوده‌های کنه‌های رونویس‌کنندگان (=مُنتسِخین) سپس‌تر است.

در کرده‌ی صد و چهل و ششم، نویسنده، معنا و فرجام‌آهنگ (=غایت) دوازده مفهوم را نزد مردمان نشان می‌دهد؛ که اینانند: فرزانیگی، افزاینده‌گی، شناخت، دانایی، شهیدن (=احساس)، باورمندی، نیروی یاد، هوش، خرد، اندیشیدن، گفتار و در پایان، کردار.

در کرده‌ی صد و چهل و هفتم، با یکی دیگر از جدی‌ترین بحث‌های فرزان‌ورانه‌ی (=فلسفی) دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، باهم‌آیی و یکی‌بودگی هژوپشپانه و مطلق سه مفهوم «آگاهی» و «خواست» و «گویایی» است.

نویسنده معتقد است هر فرد صاحب اراده‌ای دارنده‌ی آگاهی و گویایی (=نطق) نیز هست. یعنی دیدنِ هریک از سه مفهوم درنظر به معنی هست‌و‌بود دو مفهوم دیگر نیز خواهد بود؛ همچنانی که اگر

۱۴۳

۱۴۴

۱۴۵

۱۴۶

۱۴۷

بر این سه پایه، مردم به هشت دسته بخش می‌شوند. نویسنده پس از این می‌کوشد در هشت بند، هر هشت دسته مردم را وارسد و برسنجد و به داورى کشد.

بحث کرده‌ی صد و پنجاهم، مجادله‌ای کلامی (=تولوژی‌کال / یزدان‌شناسیک) میان نویسنده‌ی روایت از یکسو، با دین یهودی و کیش مانی و دستگاه‌اندیشگانی ماده‌باور (=دهری / ماتریالیست) از سوی دیگر است.

زبان نوشتار پهلوی روایت بی‌اندازه پیچیده است. بودوباش چند واژه‌ی خواننده‌نشدنی و ترجمه‌ناپذیر بر بغرنجی زبان روایت افزوده است. چند سالی به درازا کشید تا توانستم به درک و دریافتی آغازین از روایت رسم، درک و دریافتی که هنوز نیز به درستی آن چندان آسوده‌دل نیستم.

آنچه که تاکنون از این روایت دریافته‌ام پسان‌گزیده این است:

کیش یهودی مدعی است: «جهان یک بُن آفریننده بیش‌تر ندارد».

اگر یهودیان به باورهای خود پایبند آند چگونه بودوباش شیطان را در کنار تک‌بُن باوری ادعایی خود پذیرفته‌اند.

مانی‌گرا، هست‌و‌بود دو بُن، یکی سازنده و یکی ویرانگر را می‌پذیرد؛ ولی نه در دو آسمان جداگانه و دور از هم؛ بلکه می‌انگارد که یکی (=تاریکی) در درون دیگری (=روشنایی) مُحاط است.

اما توجه ندارد که ادعای سخیف و پیچیده‌تری را به میان‌نهاده است.

شخص ماده‌باور (=دهری) اساس جهان مادی را گوهری نخستین و پیشین‌بنیاد و آغازین می‌انگارد. اما توجه ندارد که ادعایی پُرگراف را فراتریشده دارد. چگونه شدنی است که وجود بُنی مینوی در زمان‌های نامحدود را نمی‌پذیرد؛ در همان دم، بُن‌وگوهری مادی را با همان ویژگی‌های بُن‌وگوهر مینوی جایگزین گوهر سازنده و آفریننده‌ی جهان می‌کند.

گزارش بالا همه‌ی آن چیزی است که تاکنون (=زمان نگارش این پیشگفتار) از روایت درنظر دریافته و برگرفته‌ایم؛ البته با گمانه‌زنی بسیار.

در کرده‌ی صد و پنجاه و یکم نویسنده به این بحث می‌پردازد که کردوکار مردم در جهان، در واکاوی پایانی، استوار بر چگونگی دین و آیینی است که برمی‌گزینند.

بر این پایه، سه گونه دین را برمی‌شمرد: یکی آیینی که معتقد است جهان‌آفرین بدکردار است و هیچ تکوینی‌ای در کار آفرینشگرانه‌ی او نیست. نام این دین را «جادوهرستی بدآیین» می‌نهد.

یکی هم کیش و آیینی است که خداوند را خالق مطلق همه چیز، از بد و خوب، می‌داند. این

از سه نیروی درنظر تنها یکی در کسی یافت نشود باید چشم داشت که دو نیروی دیگر نیز یافت‌نشود. و این یعنی، باهم آیین مطلق سه مفهوم پیشگفته.

اکنون، اگر خداوند برترین هستی‌داران است و خود هستی‌بخش، می‌باید بیش از هر آفریده‌ای دارنده‌ی مطلق و باهمانی سه مفهوم پیشگفته نیز باشد.

پس از این زمینه‌چینی، نویسنده دسته‌ای از کیشداران را نقد می‌کند که چرا مدعی‌اند: «جهان‌آفرین را در کار آفریدن هیچ خواستمندی‌ای (=اراده‌ای) نیست».

زیرا چنین ادعای بزرگافی به معنی ناداری دو مفهوم دیگر، یعنی دانایی و گویایی، خواهد بود.

پس از برملا کردن فرجام ناراست ادعای دسته‌ای از کیشداران، از مفهوم «جنبندگی» و دسته‌های آن بحث می‌شود. و با واریسی جنبندگی‌های ارادی و غیر ارادی، نویسنده، نظر کیشداران نامبرده را از این دید نیز نقد می‌کند.

در بخش دوم و پایانی روایت، اشکالی فرزانزانه به میان‌نهاده می‌شود بدین گونه که ریشه‌ی هر خواست و اراده‌ای، در واکاوی پایانی، به نیازی برمی‌گردد؛ حال اگر بگوییم: خداوند آفرینش جهان را از سر خواست و اراده انجام داده، نتیجه این می‌شود که خداوند را، نعوذبا... نیازمند بنماییم.

بخش پایانی روایت کوششی به گمان ما نافرجام از سوی نویسنده برای پاسخ‌گویی به این اشکال فرزانزانه (=فلسفی) است.

بحث کرده‌ی صد و چهل و هشتم بر سر نبرد گیهانی و، پیروز این نبرد است.

در این روایت، شش پرسش درباره‌ی پیروز نبرد گیهانی و، بازنده و سرکوب‌شونده‌ی نبرد پایانی جهان به میان‌نهاده شده و به آن پاسخ‌داده می‌شود.

بحث کرده‌ی صد و چهل و نهم درباره‌ی سنج و معیاری است که میزان تکوینی و بدی مردم با آن سنجیده می‌شود و شناخته می‌گردد.

آن سنج، نوع دینی است که مردم برمی‌گزینند. نویسنده سه گونه دین را، از نظر نوع پذیرش مردم، نام می‌برد: دین نهادین، دین خوی‌نشان (=عادت) و دین دانش‌ورانه.

در بند سوم روایت نظر نویسنده از آن سه دین روشن می‌شود.

اینکه نهاد مردم به چه دینی گرایان است؛ اینکه خوی مردم چه دینی را می‌پسندد و اینکه دانش مردم به چه دینی گرایش دارد.

همان کیش و آیین «یهودی» است.

ولی گونه‌ای دیگر هم هست که خداوند را آفریننده‌ی مطلق نگویی می‌داند و ریشه‌ی بدی را در خدا جست‌وجو نمی‌کند. این همان دین «مزدایی» است.

مردم، در جهان مادی، هر یک از این سه آیین را که بپذیرند، خیم و خوی‌شان نیز در راستای آموزه‌های همان دین می‌گردد.

یکی از سزواژه‌های کلیدی این روایت، واژه‌ی پهلوی «زنگ» است که به گمان ما در این روایت معنای «عنصر موقومیه و مشکله» دارد.

در کرده‌ی صد و پنجاه و دوم، نویسنده، به یکی دیگر از بحث‌های فراگیر همه‌ی کیش‌ها می‌پردازد. بحث بر سر این است که چه کسی با کدام پیش‌بایست با خویشانی خدایی خویش همراستا و جفت‌وجور است و چه کسی نیست.

نکته‌ی پذیرای بررسی در این روایت، کاربرد دین‌واژه‌ی پهلوی «آخو» است.

هر چه پژوهش ما در دین کرد پیش می‌رود بیش‌تر متقاعد می‌شویم که نویسندگان با کاربرد واژه‌ی «دینظر»، «جان‌اهورایی مُنتشر در جهان» را فراندیشه دارند؛ جانی‌اهورایی که با پرتوی از فروغانه‌های اهورایی و حلول در کالبدی زمینی، بر سازنده‌ی هستومندی زیر نام «انسان» است. از این روی، هرگاه نویسندگان از «آخو» اورمزدی سخن می‌گویند، «جان‌اهورایی درگسترده و مُنتشر در هستی» را فراندیشه دارند؛ هرگاه در واژه‌ی جایگیری «آخو» در دل‌وجان مردم سخن می‌گویند، «پرتوی فروباریده از جان‌اهورایی بر دل‌وجان مردم» را در نظر دارند.

در این روایت نیز چنین است. هر که منش و گویش و کیش‌اش با «آخو» همراستایی دارد، با خویشانی خدایی خویش جفت است. هر که نیست، جفت نیست.

در کرده‌ی صد و پنجاه و سوم، با یکی از تئلاهای اعتقادی جدی تدوین‌کنندگان دین کرد روبه‌رو می‌شویم که بازمانده‌ی فکر دوره‌ی ساسانی است. و آن، رسمیت طبقات مردمیک (= اجتماعی) است. با آنکه تدوین نهایی دین کرد در سده‌ی سوم یا چهارم هجری انجام گرفته است، شکی نیست که تدوین‌کنندگان روایت‌هایی بازمانده از دوره‌ی ساسانی را بازنویسی و گزارش کرده‌اند.

در این روایت، نویسنده، هم بر جدایی و درهم‌نیامیزی طبقات مردمیک انگشت سخن می‌نهد، و هم گوشزد می‌کند که رسیدن به چکاد فرهیختگی در کارها بازبسته‌ی تغییر نهادمان مردمیک نیست؛ تنها بسته است که شخص، خویشکاری‌های بدو سپرده‌شده را رساویسنده به‌انجام رساند و دل‌وجان

152

153

را پای‌ریز آن کارکنند تا در هر کاری به اوج کمال رسد؛ که همان در پیوستن به ایزد بهمن است. در کرده‌ی صد و پنجاه و چهارم، به امید بی‌پایان و دست‌نیافتنی همه‌ی کیش‌ها بر می‌خوریم؛ که بنا بر آن، پرچم پادشاهی نیکان دیگر باره برافراشته خواهد شد و پرچم پادشاهی بد بدان، زود زود سرنگون خواهد شد و دیگر باره برافراشته نشود.

نویسنده‌ی روایت، به پیروی از ارسطو، سامانیش پادشاهی نیکان را استوار بر میان‌هروی و عدالت پاک‌وناب می‌داند. میان‌هروی و داد پاک‌وناب همچون آینه‌آبی خوشگوار و تُنک است که کم‌ترین گندناکی را بر نمی‌تابد. زود باشد آن مرد در جهان به پیدایی رسد و دُش آیین بدان را براندازد و میان‌هروی و داد ویژه و ناب را، «آن فروزان‌زرتشتی آذر مینویی جاوید را به شادی بر فراز قلعه‌ی تاریخ برافرازد».

کرده‌ی صد و پنجاه و پنجم درباره‌ی نشانگان دسته‌ای از مردم است که فره‌ی یزدانی‌شان فرازگرفته و روبه‌بالا می‌درخشند، و نشانگان دسته‌ای دیگر از مردم که فره‌ی یزدانی‌شان نشیب‌گرفته و سر به‌نگونی کاهنده گذارده است.

نوشتار پهلوی این روایت، در سامان کنونی‌اش، دچار آسیب‌دیدگی بافت سخن شده است؛ به گونه‌ای که بخش نخست روایت را به کمک بافتار سخنی بخش دوم، و بخش دوم را در سنجش با بافتار سخنی بخش نخست بازسازی کرده و پس از آن، دست به گزارش زده‌ایم.

خواننده‌ی پژوهنده‌ای که آوانویسی این روایت را با این نوشتار پهلوی روبه‌رو نهد و برسنجد به درستی ادعای ما، و نیز، به فرایبیدگی‌هایی که هنگام کار بر روی این روایت با آن رودرو بوده‌ایم پی خواهد برد.

بحث سرتاسری روایت آنگونه که ما دریافته‌ایم چنین است:

یکی از نشانه‌های درخشش فره‌ی یزدانی، سروری و پادشاهی نژادگان و مه‌تران بر که‌تران است. حتی اگر از بد حادثه، مه‌تران از سالاری و سروری به‌زیرافتند و که‌تران بزرگی یابند، باز که‌تران در اندیشه‌ی آن‌اند که در زمان بهنگام و بایسته حکومت را تحویل نژادگان و مه‌تران دهند. در همه حال، مه‌تران، شایسته‌ی مه‌تری‌اند؛ که‌تران به که‌تری خود خوشنود آند.

بخش دوم روایت درباره‌ی نشانگان دسته‌ای از مردم است که فره‌ی یزدانی از آنان روی برگاشته است. نهادمان‌شان بازگونه‌ی دسته‌ی نخست است.

بحث کرده‌ی صد و پنجاه و ششم، دوباره‌نویسی کرده‌ی هشتاد و هشتم است.

154

155

156

کرده‌ی صد و پنجاه و هفتم، درازآهنگ‌ترین روایت کتاب سوم است. این روایت (=کرده‌ی ۱۵۷) به تنهایی دربرگیرنده پانزده برگ‌نوشته در دین کرد چاپ مَندن است؛ که سرراستانه یک‌سی‌ام هم‌می‌کتاب سوم است. به بیست جُستارِ بایا و شایا درباره‌ی پزشکی بویژه اخلاقی پزشکی می‌پردازد. هر یک از این جُستارهای بیست‌گانه زیربخش‌هایی نیز دارد. کوشیده‌ایم هم در ترجمه و هم در آوانویسی، بُرگزافانه، جُستارها و زیربخش‌ها را شماره‌زنی کنیم. چُسم و بهانه‌اش، کاستن از سردرگمی‌ای است که هر کس در برخورد با چنین روایت‌های درازآهنگ و درهم‌ریخته‌ای با آن روبه‌رو می‌شود. در سنجش با ترتیب جُستارها و زیربخش‌های سزنامه‌ی (=تیتیر) روایت، نوشتار توضیحی دچار درهم‌ریختگی و جابه‌جانی‌سی و افتادگی بسیاری شده‌است. شماره‌زنی جُستارها و زیربخش‌ها در شناخت جابه‌جانی‌سی‌ها بسی به کمک خواننده خواهد آمد.

خواننده‌ی پژوهنده صدها نکته‌ی نغز در این روایت گرانسنگ دین کرد خواهد یافت؛ ولی دو نکته درباره‌ی این روایت همیشه برای من گزارشگر پذیرای رویکرد و توجه بوده است: یکی پافشاری نویسنده بر بحث اخلاقی پزشکی است؛ تا بدانجا که دانش پزشکی هیچ آماج و آهنگی جز پاکیزه‌گردانیدن خیم و خوری مردم به کمک سه‌گانه‌ی جهانی آشوزرتشت، یعنی اندیشه‌ی نیک و کردار نیک و گفتار نیک ندارد. دودبگر، بخش‌بندی پزشکی به تِن‌پزشکی و روان‌پزشکی است. سرگذشت‌نگار دانش (=مورخ علم) نیز در این روایت به سخن‌سنجی‌های شگفت و یکتایی دست خواهد یافت.

جُستارهای بیست‌گانه‌ی روایت اینان‌اند:

بحث در خاستگاه پزشکی، جرایمی بایستمندی آن، گونه‌های پزشکی و بخش‌بندی‌هایش، کرده‌کار و سود پزشکی، جدایی گوهر پزشکی از بیماری، چگونه بودن پزشکی، نیکی‌های حرفه‌ی پزشکی، زیرماده و موضوعی که کار پزشکی بر آن است، ارج پزشکی و سنجه‌ی آن ارج، نیکوذهش تِن‌پزشک و روان‌پزشک، آزمون پزشکی و درمانگر هنگام گزیدن‌شان به مقام پزشکی، کار درخور و دوسویه‌ی پزشکی و مردم، شایستگی نام پزشکی و درمانگر بر پزشک شایسته، خوشکاری سه‌سویه‌ی تِن‌پزشک و روان‌پزشک و شهریار در برابر یکدیگر، خاستگاه اهریمنی بیماری، گونه‌های بیماری، گونه‌های داروها، نیروی سامان‌ده تِن و روان، نیاز مردم به نگه‌داری تِن و ویرایش جان و نیازشان به خوراک و دارو، شماره‌ی زمینه‌هایی که کار تِن‌پزشکی بر روی آن زمینه‌هاست، و، کنش

فرجامین تِن‌پزشکی و روان‌پزشکی.

نویسنده‌ی روایت در همان آغاز بحث به روشنی فرامی‌گوید که قصد گزین‌گویی و گزیده‌نویسی دارد.

برابر آموزايش‌هاي دین کرد، آشکار است که خاستگاه پزشکی، فرزانشی اهورایی است. بخش‌بندی‌های زیرین و بنیادین پزشکی، مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی است. تجویز پایه‌ای مینوپزشکی به کارگیری ادعیه و اذکار است و، تجویز پایه‌ای گیتی‌پزشکی به کارگیری دانش‌های دینی از قبیل کاردپزشکی و نیشترپزشکی و گیاه‌پزشکی و پارساپزشکی و آتش‌پزشکی و شترپزشکی است.

از درونه‌ی سخن این روایت چنین دریافته‌ایم که روان‌پزشکی همان مینوپزشکی است؛ و تِن‌پزشکی همان گیتی‌پزشکی است. زیرا پس از بخش‌بندی پزشکی به مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی، از زبان نویسنده دیگر از مینو یا گیتی‌پزشکی سخنی در میان نیست و یکسره بحث بر سر روان‌پزشکی و تِن‌پزشکی است.

به بحث هیپوکراتیکی «پیشگیری پیش از درمان» نیز پرداخته‌می‌شود.

در جُستارمابه‌ی ششم، بحث بر سر گزینش پزشک و سرشت‌نشان‌های (=خصیلت‌های) وی است؛ هم درباره‌ی روان‌پزشک و هم درباره‌ی تِن‌پزشک. برای روان‌پزشک چیزی نزدیک به سی سرشت‌نشان را برمی‌شمرد. درباره‌ی تِن‌پزشک هم در همین اندازه است.

دانش پزشکی، هم برای پزشک و هم برای مردم کشور سر تا پا سود و بهره است. شایاترین گران‌ارج‌ترین آنان این است که روان‌پزشک همکار و کمک‌دست زمینی «امشاسپند اردیبهشت» می‌شود؛ تِن‌پزشک، کمک‌دست زمینی «آزیتن»، همکار «امشاسپند اردیبهشت» می‌شود.

زیرماده‌ی (=موضوع زیر دست) روان‌پزشک روان مردم است؛ زیرماده‌ی تِن‌پزشک تِن مردم است.

جُستار دهم درباره‌ی نیکوذهش تِن‌پزشک در تِن‌پزشکی و نیکوذهش روان‌پزشک در روان‌پزشکی است.

پزشک نیز می‌باید پله‌پله ارتقاء یابد تا به پله‌وپایگان پزشکی بزرگی ایران رسد. از این رو، آزمودن پزشک، نخستین پیش‌بایست گزینش پزشک است. اندازه‌ی خوشکاری پزشکی و مردم در برابر یکدیگر روشن و شناخته است. پزشکان با سنجه‌ی تقوا پایگان‌بندی می‌شوند. برترین آنان پزشکی

است که تنها به یوبه‌ی مزد آن‌سری و پارسایی روان به کار پزشکی پرداخته‌است.

مزد پولی یا کالایی پزشکی نیز حساب و کتاب دارد. پزشکی بی‌جواز مجرم است؛ و باید کیفر کشد. روان پزشکی نیز یکی از زیربخش‌های آسرونی (=دین‌سالاری) است؛ تن پزشکی یکی از زیربخش‌های پایگان مرهمی کشاورزی دانسته شده‌است.

هم بیماری‌ها و هم داروها همگی شماره دارند و به یک اندازه‌اند. آز و خشم و سستی و سرپیچی و کاهلی و خویشکاری ناشناسی (=وظیفه‌نشناسی) و دیگر آموان اخلاقی گرایش‌هایی ضد اخلاقی نیستند؛ بلکه از بن و گوهر، بیماری‌هایی روانی‌اند که بی‌ایست درمان شوند.

بدآگاهی و نادانی و دانش‌های نمایین (=ظاهری) و پدیداری و دروغین و، خشمگیری و شهوت و شک‌نگری و دیگرها، همگی هر کدام با یکی از نیروهای اهورایی جان در ستیز‌اند و راه درمان‌شان زور آوردن نیروهای جان از راه پارسایی است.

نیاز مردم به خوراک و دارو و پرهیز، نیازی واقعی دانسته می‌شود.

بحث‌های هیپوکراتیکی درباره‌ی گرمی خون و ترازش آنگونه‌های چهارگانه (=اخلاط اربعه) در سرتاسر روایت دیده می‌شود. این روایت، به آشکاری، برآمیزش آموزه‌های مزدایی با دانش یونانی است. نویسنده تمام دانش آژیوتی (=تجربی) خود را درباب سرشت تن و روان بی هیچ دخل و تصرفی و هیچ پنهان‌کاری‌ای از پزشکی یونانی و هیپوکراتیکی به وام ستانده است.

برای نمونه، نشان می‌دهد که چگونه نم و آتش و باد و خاک موجود در خوراک به ماده‌ی خلطی در تن و اندام تنابندگان و مرد میان‌تراپسیده می‌شود. در جستار هجدهم، حتی بحث او بر سر «گوهر جانی و تنانی ستودگان آسمانی» یکسره یونانی‌گرایانه است. در جستار نوزدهم بحث بر زمینه‌های کار تن پزشکی است.

پایان روایت، بحث کنش و فرجام آهنگ پزشکی است.

کرده‌ی صد و پنجاه و هشتم درباره‌ی هر کار ستودنی و هر کار نکوهیدنی است. انجام هر دو می‌تواند آگاهانه یا ناآگاهانه باشد. کارهای ستودنی و پرهیختنی آگاهانه چهارگونه‌اند؛ کارهای ستودنی و پرهیختنی ناآگاهانه هشت دسته‌اند؛ که نویسنده، یک‌به‌یک هر کدام را نخست تعریف می‌کند و سپس داور خود را نشان می‌دهد. نکته‌ی معناپژوهانه درباره‌ی این روایت این است که در سزنامه و دو بند نخست روایت، نویسنده بحث خود را درباره‌ی کار ستودنی یا نکوهیدنی بیان می‌کند؛ ولی هنگام گزارش، بجای آنکه از کارها و دسته‌های‌شان سخن بگوید از

۱۵۹

کسانی سخن آغاز می‌کند که کاری ستودنی یا نکوهیدنی انجام می‌دهند.

بحث کرده‌ی صد و پنجاه و نهم بر سر آن پایانه‌ی است که مردمان همگی سوی آن رُئیپو‌اند. این رُئیپاری همگانی دربرگیرنده‌ی همه‌ی تنابندگان نیز هست؛ ولی دربرگیرنده‌ی قوای دروجی نیست. دروج و پاژتخمه‌های دروجی رُ به نیستی و نابودی یکپارچه می‌برند.

در کرده‌ی صد و شصتم، با یکی از باورهای کهن و گران‌ارج دین مزدایی درباره‌ی مدارها و گردشگاه‌های چهارگانه‌ی خورشید روبه‌رو می‌شویم.

برابر آموزه‌های دین کرد، خورشید یکی از هستومندان نامیرای دیدنی است که کالبد تنانی‌اش از او جدایی‌ناپذیر (=غیر مفارِق) است. در بن، خورشید یکی از آمشا‌شپندان است؛ ولی دیدنی با چشم سر.

در دین کرد، خورشید بهره‌مند از روندگی جاودانه است.

در این روایت (=کرده‌ی ۱۶۰) سخن اینگونه آغاز می‌شود که جایگاه آسمانی خورشید فوازین‌گاه بهمنانه، یعنی چکاد آسمان است. اما در آغاز آفرینش مادی، این آمشاسپند دیدنی از آسمان‌جای فوازین خود چهارگردشگاه (=مدار) فرودتر می‌آید. و دوباره، یک بار زمان پیدایی آشورزشت، یک مدار به چکاد آسمان نزدیک‌تر می‌شود. سه مدار سپین را زمان هوشیدر و هوشیدرماه و سوشیانس دوباره درخواهد توردید و دیگر باره به چکاد آسمان بازخواهد گشت.

نکته‌ی شایسته و پژوهیدنی در این روایت، دانش‌اژه‌ی پهلوی «نوز-آهنگ» است که ما از آن، تعبیر به «نیروی گرانشی» کرده‌ایم.

بحث کرده‌ی صد و شصت و یکم بر سر شناخت‌نشان‌ها و ممیزه‌های اعلم علمای دین مزدایی است. ولی در همان آغاز بحث روشن است که سخن‌گردد سه دین‌نامه‌ی سپند است: «دادیگ»، «هادگ‌مانسرتیگ» و «گاهانیک».

داناترین و بیتاترین علمای دین مزدایی کسی است که بتواند از درونه‌ی سخن هر یک از دین‌نامه‌های در نظر، معنا و فتوای دو دین‌نامه‌ی دیگر را نیک برسنجد و برون‌کشد.

در بند دوم روایت، نویسنده ویژگی دانش‌ورانه‌ی هر یک از سه کارنامه‌ی ورجاوند را برمی‌شمرد؛ برای نمونه، درونه‌ی سخن دین‌نامه‌ی سپند «دادیگ»، برترین دانش‌ها در زمینه‌ی گیتیانه‌ترین کارهای گیتی است.

بحث کرده‌ی صد و شصت و دوم بر سر پاژآفرینش زداژمین است، به انگیزه‌ی رودرویی با

۱۶۱

۱۶۲

۱۵۸

آفرینش سپندارمینو، و زائ فرمای سپندارمینو در برابر یک یک آن پتیارگی ها، نویسنده‌ی روایت پنج شیوه‌ی برخورد سپندارمینو با زداژمینو را برمی‌شمرد. فریافت‌ها و مفاهیم شیوه‌ی نخست رودرویی سپندارمینو با زداژمینو، سربه‌سر، شیوه‌ی ارسطویی است؛ اما همچنان در چارچوب دستگاه اندیشگانی مزدایی نویسدگان. بحث بر سر «پیوستگی و بستگی سردی و خشکی با گرمی و نموری» است. شیوه‌ی دوم نیز مطلقاً ارسطویی و غیر مزدایی است و با همگی آموزش‌های دین کرد درباب جداسازی گوهر اهورایی و اهریمنی در ناسازگاری بنیادین و آشکار است. معنای شیوه‌ی دوم این است که پاژا فریاده‌های دروچی را به سود و یاری آفریدگان نیک جهت دهیم.

ولی شیوه‌های سوم و چهارم و پنجم رودرویی سپندارمینو با زداژمینو سربه‌سر با دیگر آموزانش‌های دین کرد همراستایی و هماهنگی دارد. ناسازگاری شیوه‌های یکم و دوم بویژه دوم، نشانگر دستکم دو نکته است: یا نویسندگان دین کرد از پی آمدها و لوازم منطقی بحث‌های خود آگاه نبوده‌اند، و از دانش فرزانورانه و فلسفی سستی برخوردار بوده‌اند، یا روایتگران، بازبسته‌ی زمان‌ها و جای‌های گوناگون اند؛ که در چنین سامانی، ناسازگاری‌های بنیادین روایت‌های دین کرد را باید در بش‌شمار بودن (= متعدد بودن) زمانی مکانی تدوین کنندگان جست‌وجو کرد.

بحث کرده‌ی صد و شصت و سوم بر سر زرتشت‌وارترین خیم‌و خوی مردمان است. یعنی کدام یک از خیم‌و خوی‌های (= اخلاقیات) مردمان به خیم‌و خوی‌های آشوزرتشت نزدیک‌تر است. پاسخ از زبان یکی از بزرگ‌دینداران این است: عشق به مردم.

خواننده‌ی ژرف‌نگر به یاد دارد که در کرده‌ی صد و یکم، یکی از هنرهای اخلاقی آشوزرتشت «غم‌خوار بیمار و نیازمند و ناتوان بودن» است.

اما نویسندگان، بنا به رسم زمانه، در دنباله‌ی بحث، کج‌داده‌هایی (= تبصره‌هایی) بر سخن آشوزرتشت بسته‌اند که می‌توان در انتساب آن تبصره‌ها به نظر پیامبر دودل بود.

از جمله اینکه، زیانم لال، پیغمبر نیز مانند ما مردم کم‌بین، میان ایرانی و آبرانی، میان پدین و بددین در بهرورزی‌های بیمبرگونه فرق می‌نهد.

در کرده‌ی صد و شصت و چهارم دوباره با پیمانی مینوی و آسمانی و پیشا-آفرینش میان خدا و بنده روبه‌رو می‌شویم:

و آن، پیروی از فرمان‌های شهریار دین‌پناه آراسته به خیزد دینی است.

۱۶۳

۱۶۴

۱۶۵ کرده‌ی صد و شصت و پنجم درباره‌ی خجیت سه دین‌نامه‌ی سپند دین مزدایی، یعنی «هاژگمانسرتیگ»، «دادیگ» و «گاهانیک» است.

گاهان از همه‌ی کارنامه‌های دینی سر است. گاهان، گزین‌گویانه، همه‌ی رطب و یابس‌ها را فراگفته است؛ آن دو تایی دیگر فراخ‌ترنویسی و شرح و شناسای گاهان اند.

گواه‌گواهی‌نگی و گواهمندی (= خجیت) آن دو تایی دیگر در گاهان است.

نکته‌ی شایسته در این روایت (= کرده‌ی ۱۶۵)، بسودباش یکی از آیه‌های «هاژگمانسرتیگ» است.

۱۶۶ کرده‌ی صد و شصت و ششم، سزئشانه‌های پدترین زمانه و بدترین زمانه را برمی‌نویسد و ثمر هر یک را برمی‌شمرد.

تهذیب اخلاقی، سزئشانه‌ی پدترین زمانه‌هاست؛ آلودگی خیم‌و خوی، سزئشانه‌ی بدترین زمانه‌هاست. بر و بار هر یک نیز پسان‌گزیده نوشته آمده است.

۱۶۷ کرده‌ی صد و شصت و هفتم خبری درباره‌ی نبرد پایانی گیئانی و نبرد سهمگین‌تر دروج است. سخن بر سر این است که هر چه زمان ناپودی سرتاسری دروج نزدیک‌تر می‌شود، در نبرد سهمگین‌تر خود را می‌نمایاند. و این مسانند است با اشگرهای فروزنده‌تر آتشی که روبه‌خاموشی می‌نهد. اورمزد پیش از نبرد گیئانی از همه چیز آگاه بوده و هست؛ دروج از هیچ چیزی آگاه نبوده است. هر چه جهان به پایان نبرد نزدیک‌تر شود، آگاهی دروج به سرنوشت ناچاراش، نیست و نابودشدن‌اش پیش‌تر می‌شود.

۱۶۸ کرده‌ی صد و شصت و هشتم از سه جایگاه نام می‌برد: «جایگاه سرتاپا نیک تھی از بدی»، و «جایگاه سرتاپا بد مطلقاً تھی از نیک»، و «جایگاه میانجای دو جایگاه پیشگفته، یعنی گیتی».

بحث سرتاسری روایت روشن است: سخن‌گوشه‌ی نویسنده، نخست به گرودمان (= ایزدکده‌ی سرود و نیایش) است و دودیکر به دوزخ و سدیکر به جهان مادی.

اما نوشتار توضیحی پس از سزئنامه به گونه‌ای است که بحث را به سرزمین مادری و، سرزمینی بیگانه یعنی تبعیدگاه می‌کشد. سرزمین مادری حتی اگر آکنده از بدی باشد باز سرزمین مادری است؛ تبعیدگاه حتی اگر آکنده از خوشی باشد همچنان تبعیدگاه است.

نظر ما این است که نویسنده میان گرودمان آسمانی و سرزمین مادری از یک‌سو، و دوزخ و تبعیدگاه از سوی دیگر پللی فرازمانی می‌زند.

در کرده‌ی صد و شصت و نهم با بحث و روایتی بسیار کهنه، هم از نظر ساختمان زبانی و هم از نظر کهن باورشناسی، روبه‌رو می‌شویم.

سخن بر سر نیرنگی راست ایزدی و آزمایش سخت ایزدی و شگفتی آفرینی هایش است؛ و بر سر نیرنگی وارونه‌ی دیوی و جادوگری و تردستی و فن‌آوری هایش.

در بند نخست، نویسنده، منجبه‌ی جدایی میان نیرنگی راست ایزدی و نیرنگی وارونه‌ی دیوی را بر نشان می‌دهد؛ و آن، باور ژرفانه به اورمزد جهان‌آفرین و پیروی جانانه از فرمان‌های شهبیار است. آزمایش ایزدی در حضور دو «پیکارنده» انجام می‌گیرد.

اگر شخص راست‌گفتار باشد، هنگام آزمودن با آزمایش سخت ایزدی، هیچ آسیبی به آزمایش‌شونده نخواهد رسید.

در زمینه‌ی بکارگیری آزمایش سخت ایزدی، دو گونه شگفتی آفرینی ایزدی برای مردم صاحب‌نظر به آشکاری می‌رسد: یکی پزشکی، که درمان‌کننده است، و دیگری حقوقی، که سرز راست‌گو را از دروغ‌گو بازمی‌نمایاند.

بودباش چند واژه‌ی خوانده‌نشده در بند پایانی روایت درک و دریافت آن را با کمی دشواری روبه‌رو می‌کند. ترجمه‌ی ما از این روایت، بویژه بند پایانی آن، پیشنهادی است.

۱۷۰ بحث کرده‌ی صد و هفتاد بر سر مهر سرشتین پدر و مادر بر فرزندان است. اما این مهر همیشه و پابرجا نیست و، کاست و افزودی چند بر آن است.

بالارفتن سال کودک و دست‌یازیدن وی، زمان برنایی و رسایی به گناه، از آن مهر سرشتین خداداد می‌کاهد. همچنانی که فرهیزش جوان به سبب دورمانی از گناه، مهر از دست‌رفته را بازمی‌گرداند.

۱۷۱ بحث کرده‌ی صد و هفتاد و یکم یکی از سخن‌ورزی‌های فواگیر همه‌ی دین‌ها و آیین‌های یزدانی است. پارسایان، به سبب مثقالی شر که از آنان سرزند کیفر می‌چشد؛ گناهکاران نیز از برای مثقالی خیر که انجام دهند پاداش می‌گیرند.

گناه پارسایان و ثواب گناهکاران وزن می‌شود و از مجموع گناه یا ثواب آنان کم خواهد شد. نکته‌ی شاینده و پژوهیدنی در این روایت، بودباش میثوی اندیشگانی افلاطونی است. نویسنده‌ی روایت، جهان‌مادی را نسخه و دوّمین‌ه‌ی جهان میثوی می‌شناساند.

۱۷۲ بحث کرده‌ی صد و هفتاد و دوم، بحث عمومی دین‌کرد است درباره‌ی نسبت‌دادن آفریدن ماده‌ی

پتیارگی به جهان‌آفرین؛ که از نظر ندوین‌کنندگان دین‌کرد این نسبت بر جهان‌آفرین ناشدنی است و گفتن آن گناهی نابخشودنی.

نویسنده‌ی روایت، در چارچوب بُن‌باورهای خود دو دسته از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا گفته‌اند چیزی به نام پتیاره در جهان هست و بودی راستین ندارد و آفریننده‌ی بد و خوب خداست. بند پایانی روایت، آنگونه که ما دریافته‌ایم، خُرده‌سنجی بر دسته‌ی دیگر از کیشداران است که مدعی جداسانی فرمان خدا از خواست خداوند. برای ما روشن و شناخته نیست که کدام دسته از کیشداران چنین باوری داشته یا دارند.

۱۷۳ بحث کرده‌ی صد و هفتاد و سوم با چم‌گویی («برهان») آئی و لِمئی آغاز، و، از آن برای استوارکردن درستی بُن‌مندی چیستی («اصالتِ مهبت») بهره‌گیری می‌شود.

واوی می‌نویسد: ریشه از میوه و میوه از ریشه شناخته می‌شود.

در بند نخست روایت نتیجه می‌گیرد که می‌توان از وارس میوه به ذات ریشه پی برد.

پس، اگر در رویدنی‌ها به دو دسته نیک‌سرشت و بدسرشت، خوش‌بو و بدبو، درمائی و زهری، خوش‌مزه و بد‌مزه برخوردیم، این نشان از زادونهاد ریشه دارد و می‌شاید که هر کدام از دو دسته‌ی پیشگفته از نظر ریشه، از بنیاد، جداسان باشد.

پس از آن، بر کیش یهودی خُرده می‌گیرد که چرا دانایی و نادانی را چونان دو میوه از ریشه‌ی یزدانی برشناخته‌اند. در پایان نیز نگرگاه مزدائیان را در رودرویی با کیش یهودی فرامی‌گیرد.

۱۷۴ در کرده‌ی صد و هفتاد و چهارم با یکی از گیراترین و جدی‌ترین سخن‌ورزی‌های مردم‌شناسانه‌ی نویسندگان دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم که نمونه‌ی آن را در باب مردم‌زادگان می‌توان در دبستان‌های فرزانه‌ی سده‌ی بیستمی باختری، چونان دبستان پدیدارشناسان، یافت.

بحث بر سر تک‌ساختی نبودن زادونهاد مردم‌زادگان است در تقابلی سرشتی با دیگر آفریدگان تک‌ساخت و تک‌بندی.

در سزنامه‌ی روایت ده جُستار مابه‌بمیان‌نهاد می‌شود.

نخست اینکه، مردم‌زادگان، آزادکام آفریده شده‌اند و اینکه آزادکام نمی‌تواند تک‌ساختی باشد. نویسنده در نوشتار روشنگرانه می‌افزاید: تنها آفریده‌ی آزادکام مردمیان‌اند؛ که از رهگذار آزادکامی («اختیار») توانا به رهبری دیگر تابندگان هم در نبرد گیهانی و هم در رهبری آنان سوی منزلت مقصود است.

آزادکامی مردمی زادگان تنها پرتوی از آزادکامی اورمزد جهان آفرین است.

نکته‌ی شگفت و پذیرای رویکرد در این روایت، تعریف اوستایی «آزادکام» است؛ تعریفی که پی‌وپایه‌ی دبستان راز (=عرفان) مزدایی است.

نام اوستایی آزادکام، «آخوی آشتومند» است، که هیچ معنایی جز «جان‌اهورایی پایه‌هستی مادی گذارده» ندارد. ستودگان و ایزدان آسمانی هم بهره‌مند از این جان‌اهورایی اند جز اینکه مردمیان تنمند اند و ستودگان آسمانی تنمند نیستند.

اگر مردمی زادگان بهره‌مند از آزادکامی نبودند، توانا به رهبری دیگر آفریدگان نمی‌شدند.

نویسنده، بندهای ۷ و ۸ و ۹ روایت را به بحث سود و زیان آزادکامی ویژه کرده است.

از این بحث نیز برای واژدن و بی‌ارزش نمایاندن نظرگاه دسته‌ای از کیشداران بهره‌می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «بیشینه‌ی مردم به چم و بهانه‌ی انجام‌گناه و انجام‌ندادن گرفته تا به جاودان در دوزخ خواهند ماند». از نگاه نویسندگان دین کرد، «دوزخی ماندن بیشینه‌ی مردم، خواست‌وکامی دروجی است نه اهورایی».

کرده‌ی صد و هفتاد و پنج یکسره به گناهان مشمول مرگ‌ارزان (=گناهانی که آدمی را مشمول کیفر مرگ می‌کند) می‌پردازد. و بحث و فحوصی یکسره حقوقی (=دادشناسیک) است. نویسنده در شش بند، شش گناه مشمول کیفر مرگ‌ارزان را نام می‌برد و راه‌هایی از آن را نیز برمی‌شناساند.

از درونه‌ی سخن روایت دانسته می‌شود که رهایی از کیفر مرگ‌ارزان واقعاً هم به معنی رهایی از مرگ نیست. برای نمونه گاه کسی مشمول کیفر مرگ‌ارزان می‌شود ولی اگر در نبردی به شهادت رسد پس آنگاه از کیفر مرگ‌ارزان رهایی یافته‌است.

روی هم‌رفته ارزش دادشناسیک (=حقوقی) روایت از نظر دادشناسی (=حقوق) دوره‌ی ساسانی بسیار ارزنده است.

کرده‌ی صد و هفتاد و ششم دربرگیرنده‌ی یکی از کهن‌باورهای دین مزدایی درباره‌ی زاب پسر طهماسب و قدرت‌نمایی‌های وی است؛ قدرت‌نمایی‌ای که پی‌آمد آن، سرکوب ذهیک نومن با سیاهش و، واپس‌راندن آنیران و دیویرستان از کشور ایران است. و نیز، بازاریایی ایران‌شهر و شهریارِ ایرانی با کمک زادگان همراهش است.

از بند پایانی روایت برمی‌آید که «چترومیان» پارسا با یکصد و پنجاه تن از دین‌آموزان گرداگردش خواست‌وکام زاب پسر طهماسب را به پایان می‌برد.

نکته‌ی شایان یاد در این روایت، بوده‌باش سخنواره‌ای است که خوانش نمایین و ظاهری آن، «تُرک ئی بِلنْد پَشگ» است که ما آن را «تُرکی بلندزین / بلندقامت» ترجمه کرده‌ایم.

در کرده‌ی صد و هفتاد و هفتم، نویسنده دوباره بحث نیک و بد را پی‌می‌گیرد.

بحث بر سر این است که مردم خواهان افزایش نیروی نیکی و دوستی‌اند و خواهان زدودن نیروی بدی از میان خود و همگوهان خود‌اند.

مهر مردم به مردم، مهر کسان به فرزندان، همه و همه، سرشتین است. گرایش مردم به نکویی و روی‌برگاشتن آنان از بدی نیز سرشتین و زادیک و نهادیک است.

مهر مردم بر مردم پی‌وپایه و انگیزه‌ی مهر ستودگان آسمانی بر آنان می‌شود.

این مهر نهادین، در پایان جهان، پیروزی سوشیانش و، ویراستگی مطلق خیم‌وخوی مردمان را در پی دارد.

کرده‌ی صد و هفتاد و هشتم، پی‌گرفت بحث‌های مردمی‌شناسانه‌ی دین کرد است درباره‌ی امید اهورایی مردم به زندگی و بیم اهورایی آنان از مرگ؛ و، امکان جابه‌جایی اهریمن‌وار یکی با دیگری، به گونه‌ای که اهریمن‌خواهانه، روی از زندگی برگیرند و گرایان به مرگ شوند.

در نگاه نویسنده، گرایش مردم به زندگی، گرایش اهورایی و سرشتین است؛ ولی روی‌برگاشتن از زندگی فرارسیده از شتاب دردآور و تنگ‌کننده‌ی (=قابض) اهریمن است.

حتی در درازای هست‌بود جهان مادی بازهم این گرایش‌های سرشتین برجای‌اند.

سه نیروی «فرزندخواهی» و «توانایی انجام کارها» و «انزایندگی خیزده» تأمین‌کننده‌ی کاژمایه‌ی آن نیروی سرشتین‌اند، تا بدانجا که به سبب کاهش یکی از آن سه نیرو، دو نیروی دیگر آن کمبود را جبران می‌کنند. اما روند کاهش‌پذیری می‌تواند تا بدانجا پیش‌رود که از قدرت شگرف «امید به زندگی» چیزی برجای‌نماند و جای آن را میل اهریمن‌خواهانه به مرگ بگیرد. و این روند در دوزخیان روی زمین دیده می‌شود. تا آنجا که دوزخیان آرزو می‌کنند «کاش هرگز زاده نمی‌شدند».

از آموزه‌ی دین کرد در این روایت دانسته می‌گردد که آرزوی اهریمنی بالا، نمی‌تواند ویژه‌ی مردمیان و مردمی‌زادگان گراینده به خواهش‌های اهورایی باشد.

بحث کرده‌ی صد و هفتاد و نهم بر سر برترین شهریاران است.

برترین شهریاران کسی است که یکجا جم‌آیین و ویشتناشپ‌آیین است.

از نظر جم‌آیینی به خورشید مانندترین است و، خوب‌چشم‌ترین و نژاده‌ترین آفریدگان است.

۱۷۷

۱۷۸

۱۷۵

۱۷۶

۱۷۹

از نظر ویشناسپ آیینی دستدارترین مردمان و پذیرنده‌ترین آنان است.

در کرده‌ی صد و هشتادوم، از شش نیروی ایزدی نام برده می‌شود که سه‌تای آن رستگارکننده‌ی روان مردم است و سه‌تای آن سامان‌دهنده‌ی تن مردم.

سه نیروی آسمانی و ایزدی رستگاری روان، یکی، پرتوای از جانِ اهورایی و، دودِ دیگر پیشوای دینی این جهانی و، سدِیگر رُشن، میثوی راست‌گفتاری است.

سه نیروی آسمانی ایزدی سامان‌دهنده‌ی تن، یکی، سپهرِ بخوداستوار و، دودِ دیگر ایزدِ مهر و، سدِیگر شهریارِ پاسبانِ آفریده‌هاست.

کرده‌ی صد و هشتاد و یکم درباره‌ی عطیه و دهشانه‌ای است که فریضه است و آن دهشانه‌ای که دادن آن ثواب دارد ولی فریضه و واجب نیست.

دهشانه‌ی (=عطیه‌ی) فریضه و واجب، همانی است که می‌باید به مرد سزاوار داد و، دهنده می‌داند اگر ندهد، این ندادن گناه باشد. دهشانه‌ی ناپایستمند و غیر فریضه‌ای جز این است.

در میانه‌ی روایت، نویسنده سخنواره‌ای از سپندنامه‌ی «گهان» را برمی‌گوید؛ و از آن تفسیری هم‌ترازِ بحثِ روایت برمی‌کشد. در پایانِ روایت، موردِ رُفتِ گریزان از دهشانه دادن را «گنج‌بانِ اهریمن» می‌شناسد.

کرده‌ی صد و هشتاد و دوم، سودمندترین چیزها را برای مردم و جهان برمی‌شمرد. سودمندترین چیزها شش تایند: گزارشِ علنیِ کاستی‌ها در انجمن‌های شهری، پایبندی مردم به

آموزه‌های پیشینیان، گزینشِ درستِ دین‌آموزِ جوان برای پروریدنِ هیرید، استفتایِ مجتهدِ امروزی از مجتهدِ دیروزی، و، همراستاییِ شهریارِ دین‌پناهِ امروزی با شهریارِ دین‌پاسِ دیروزی است. سراسرِ پندِ این روایت (=کرده‌ی ۱۸۲)، پیگیری و پیرویِ امروز از دیروز است برای بنیان‌نهادنِ فردا.

نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت، همان چیزی است که امروزه یکسره به‌دستِ فراموشی سپرده شده است؛ و آن: بیانِ آشکارانه و علنیِ کاستی‌ها و گناه‌گرایی‌ها در انجمن‌بی‌برده‌ی شهر است.

کرده‌ی صد و هشتاد و سوم ارزشِ میثوی دینِ مزدایی را فرایادِ زمینیان می‌آورد تا بدانند این گوهرِ آسمانیِ چاره‌ساز، یعنی دینِ مزدایی، سختی‌ها، تنگی‌ها و دردهایِ زمینی‌شان را درمان‌می‌کند.

در سرتاسرِ دین‌کرد، دینِ مزدایی مُرُتین به خِرَدِ هَرُوشِی (=مطلق) است.

۱۸۰

۱۸۱

۵

۱۸۲

۶

۱۸۳

در این روایت، دینِ مزدایی، پس‌شکِ فرساخته‌ی چاره‌سازِ همه‌ی چاره‌هاست. مُسَبِّب‌الاسباب است.

اگر مردم برابرِ دستوریِ دینِ مزدایی، مُردار و دیگرِ آلودگی‌ها را از پایه‌های زمین بزدایند، دست‌گمِ دوسومِ بیماری‌ها را دوررانده‌اند. با روشن‌نگه‌داشتنِ آتش، دوسومِ کُرُندامی‌ها (=افلاج) را دوررانده‌اند. عناصرِ اربعه (=بُئِنُ ماده‌های چهارگانه) سازندگانِ تنِ تنابندگان‌اند؛ اگر بُئِنُ ماده‌ها پاک‌بمانند، چاره‌ی بسیاری از کارها بدست‌آمده‌است. و این تنها از دینِ مزدایی برمی‌آید.

اگر مردم دینِ مزدایی را فروهند و دینیِ آئیرانی را پذیرا شوند، چه آفت‌ها که بر سرشان باریدن خواهدگرفت.

بحثِ کرده‌ی صد و هشتاد و چهارم، سخنی یکسره ارسطویی است. به‌کارگیریِ فرایافت و مفهومیِ ارسطویی برای استوارکردنِ بُن‌باورهایِ دینِ مزدایی است.

میانهِ‌ورزی و اندیشه‌ورزی میانهِ‌زوانه بهره‌ای از اندازه‌شناسیِ اورمزد است.

پس از این گفتار، نویسنده درباره‌ی شناساننده و نیرو و داده‌آیین و چارچوب و سودِ اندیشه‌ورزی میانهِ‌زوانه، یک‌به‌یک گزیده‌وار سخن می‌گوید. هم‌ترازِ همین بحث را درباره‌ی اندیشه‌ورزی تهی از میانهِ‌روی پی می‌گیرد و چنین می‌آغازد که خاستگاهِ کُرُتنداریِ تهی از میانهِ‌روی، دروج است.

بحثِ کرده‌ی صد و هشتاد و پنجم، درباره‌ی مرزِ تواناییِ اورمزد است.

نویسنده بحث را چنین می‌آغازد: «هیچ چیزی نه هست و نه خواهد بود و نه می‌سزد که در توانِ بُن‌بُنانِ همه‌ی نیکی‌ها، یعنی اورمزد جهان‌آفرین نباشد». ولی، این تواناییِ بی‌پایان در برابرِ شدنی‌ها و شایدمندها و توانستنی‌ها و ممکنات، و، ناشدنی‌ها و نشایدمندها و ناتوانستنی‌ها و ناممکناتِ مُرُزیده و کرانمند می‌شود.

در این روایت، برابرِ بازشناختِ ما، با یکی از رده‌های (=ضروب / نواخت‌های) قیاسِ اقتزانی (=سنجیدارِ دوگزاره‌ای) رویه‌رو می‌شویم که در بخشِ یادداشت‌هایِ روایتِ درنظر به آن پرداخته‌ایم. نویسنده‌ی روایت، در سرتاسر، فراگفت‌هایِ خود را به فراگویی‌هایِ یکی از کهن‌آموزگارانِ دینِ بازبسته و مستند می‌کند.

در دین‌کرد هیچ‌گاه به این پرسش پاسخ داده نمی‌شود که: «ناتوانستنی و ناممکن برای خِرَدِ آدمی چگونه لزوماً برابر با ناتوانستنی و ناممکن برای تواناییِ خداوند است؟» به دیگر سخن، چگونه شد

۱۸۴

۱۸۵

که پذیرفتیم آنچه برای مردمی زادگان ناممکن است و در گنجای عقل وی نمی گنجد، ضرورتاً در گنجای زای و خیزد (=عقل و تدبیر) خداوند هم نمی گنجد؟

بحث کرده‌ی صد و هشتاد و ششم درباره‌ی کنش هم‌آوا باگزینش اورمزد و کنش هم‌آوا با پسند مردم است.

۱۸۶

اگر در انجام کارها از دین بهی یا از خیزد بهره بگیریم، به پی آمد و نتیجه‌ی یکسانی خواهیم رسید. ولی، از آنجا که خیزد اورمزد برترین خیزدها است، بهتر است از همان آغاز کار، خیزد خود را با خیزد دین مزدایی هم‌آوا کنیم.

۱۸۷

بحث کرده‌ی صد و هشتاد و هفتم، چارچوبی مطلقاً ارسطویی دارد آنها به یوبه‌ی استوارکرد درستی نظری دین مزدایی در زمینه‌ی حفظ محیط زیست.

نویسنده در این روایت (=کرده‌ی ۱۸۷)، از حرکت سرشت‌آهنگ (=طبیعی) و سرشت‌ستیز (=قسری) عناصر اربعه سخن آغاز می‌کند.

از آنجا که بُن‌گاه و میانجای جهانی آتش، فلکِ آسمان و آتشی فضایی است، حرکت شعله‌ی آتش سوی بالا حرکتی هم‌آهنگ با سرشت آتش و، طبیعی آتش است.

بُن‌گاه و میانجای جهانی خاک زمین است؛ پس، بازگشت و فرودگرفتن سنگ سوی زمین حرکتی هم‌آهنگ با سرشت خاک و سنگ است.

بُن‌گاه و میانجای جهانی آب، دریایی زمینی (=فراخکرد) است.

نویسنده‌ی روایت، با به‌کارگیری و بهره‌گیری از این بحث ارسطویی، فرازروی آتش سوی فضا و فرودگرایی آب سوی چشمه‌های زمینی را حرکتی هم‌آهنگ با سرشت آنان می‌داند.

پس، از رهگذار پاک‌مانی آب و آتش و خاک و هوا، که تنها در دین مزدایی به آن سفارش شده‌است، از راه دریا آب‌ها پاک می‌مانند؛ از راه فضا آتش‌ها پاک می‌مانند؛ از راه پاکیزگی هوا و خاک، تن مادی همه‌ی تنابندگان پاک می‌ماند. از رهگذار هرگونه ناگهرداری عناصر اربعه، تن مادی همه‌ی تنابندگان آلوده و اهریمنی خواهد شد.

گزارش بالا همه‌ی آن چیزی است که نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۸۷) با بهره‌گیری از بحث ارسطویی «انواع حرکت» (=حرکت طبیعی و قسری)، سرگفتن آن را دارد.

در پایان روایت، نویسنده به دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چراسی ارجحی آب و آتش و آلوده‌کردن آب‌ها را از رهگذار ریمنی و نجاست توصیه می‌کنند.

نکته‌ی شایسته‌ی پژوهش در این روایت، کاربرد دانشواژه‌ی پهلوی «واینگ آتخش» است که برابر گمان و بازشناخت ما با «ایتر» یونانی و «آیتر» فارسی هم‌معنایی دارد.

گفتنی است: فرزانواژه‌ی «آیتر» هم در عربی و هم در فارسی، پی‌گرفت آوانی «*aiθnp* / آیتیر» یونانی است که با «آتر» اوستایی، «آذر» پهلوی و «آذر» فارسی هم‌ریشگی و هم‌معنایی دارد.

۱۸۸

در کرده‌ی صد و هشتاد و هشتم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که در دین کرد سوم چندین بار دنباله‌گیری شده‌است.

بحث بر سر گونه‌های راه‌بری مردم است در دو گونه زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فرود برای دین و شهریاری ایرانی.

زمانه‌ی روبه‌فراز زمانه‌ای است که مردم از ژرفای جان به دین اورمزد باور دارند؛ درفش شهریاری ایرانی برافروخته است؛ هنرهای نهادی (=فضایل) و خیزدگرایی و کوشایی و ثروت‌خواهی شریف و خویشتنداری و همه‌ی دیگر نیکی‌ها در میانه‌اند.

از درونه‌ی سخن روایت می‌توان حدس زد که زمانه‌ی روبه‌فرود برای ایرانیان چگونه زمانه‌ای است.

در پایان روایت، نویسنده، «فرازگیزی» و «فرودگرایی» را با فرمانروایی مرغان روشنایی و فرمانفرمایی خزندگان تاریکی همانند می‌کند.

۱۸۹

در سزنامه‌ی کرده‌ی صد هشتاد و نهم، از چارچوب باور ژرفانه به دین بهی و چارچوب روی‌برگاشتن از آن سخن می‌رود. ولی در نوشتار توضیحی بسیار کوتاه‌ای که در پی می‌آید تنها چارچوب‌های روی‌برگاشتن از دین بهی در دو جمله‌ی بس کوتاه فراگفته می‌شود؛ که یکی آشموغی است و دیگری بددینی.

۱۹۰

کرده‌ی صد و نودم درباره‌ی زادونهاد و نام به‌دینی و بددینی است؛ و نیز پی آمدها و لوازم منطقی به‌دینی و بددینی را نشان می‌دهد.

به‌دینی، مادر و جرثومه‌ی خیزد خداداد است؛ بددینی جرثومه‌ی تلّون (=وزن) است. به‌دینی سرتاسر گوهرنشان به فرزنگی است؛ بددینی آکنده از بدآگاهی است.

بخش نخست روایت، لوازم منطقی و همپیوسته‌های به‌دینی را برمی‌شمرد؛ بخش دوم روایت نیز برجسته‌ی لوازم منطقی بددینی را برمی‌شمرد.

در بند پایانی روایت، نویسنده، سرانجام تباہ بددینی را نشیب‌گرفته در ادعای پوچ «خدا نیست»

و، دُش آیین جادوگری می‌داند.

بحث کرده‌ی صد و نود و یکم بر سر آفرینش و دُش نیکوی اورمزد جهان آفرین است. آفرینش، نخستین فصل (= تفصیلی جنش الأجناسی) آفریدگان در جهان مینوی است. آفرینش مادی، پچین، روگرفت، دو مینه و دنباله‌گیری همان جهان مینوی می‌باشد. همچنانی که هر کلاف پشمینی، بالقوه پیراهن نیز هست، یا هر ورق زر بالقوه تاج است و آهن که بالقوه بیل است، به همان‌گونه، جهان مینوی نیز نیروی نهفته و کاژمایه‌ی جهان مادی است. در این روایت (= کرده‌ی ۱۹۱)، برای نشان دادن زینه‌های آفرینش، نخست از بحث «بالقوه و بالفعل» ارسطویی کمک‌گرفته می‌شود.

اکنون، اگر جهان مادی پی‌گرفت جهان مینوی است، جزو پندانه آن است که در جهان هیچ چیزی نیست نشود بلکه فقط با تراسی چیزها و کائنات‌ها روبه‌رو باشیم؛ نویسندگان دین کرد به این نتیجه‌گیری آگاه بوده‌اند و در سراسر دین کرد همیشه گوشزد می‌کنند: «هیچ چیزی نه از نیستی مطلق پایه‌هستی می‌گذارد و نه هیچ چیزی نیست مطلق می‌شود».

در این روایت نیز اینگونه است؛ پس، می‌باید بذر جهان مادی بالقوه در اندرون جهان مینوی دارای هستی باشد. نویسندگان برای استوارکردن این معنا از بحث آناکساگوراسی «بذر همه‌ی بذرها» بهره‌ی منطقی می‌گیرند. آنان سخنواره‌ی آناکساگوراسی «بذر همه‌ی بذرها» را به پهلوی «شُمگانگَنگ» ترجمه می‌کنند.

پس از آن، وارد بحث اشرافی طبقات و پایگان‌های هستی می‌شوند؛ و چهار زینه‌ی پایانی آفرینش مادی را بسان گزیده یک‌به‌یک برمی‌شمرند و فراخ‌تر می‌نویسند. آن چهار زینه اینان‌اند: «هستیش / تویشن»، «هستیش پویا / تویشن-تویشنیه»، «هستیش پایا / تویشن-استیشینه» و «تفرد و تک‌آفرینی تنان فصل فصل».

نویسندگان دین کرد، در دیگر روایت‌ها، نام زینه‌ی چهارم و پایانی آفرینش مادی را با فرزانوازه‌ی پهلوی «استیه / stih» نشان داده‌اند.

بحث کرده‌ی صد و نود و دوم بر سر ابزارهای چهارگانه‌ی اورمزد جهان آفرین سرنوشت‌ساز است که در فراروند زمان کرانمند (= محدود) برای چهار دسته‌کنشگر فراهم‌جیده‌است.

آنچه که ما از سزنامه‌ی روایت درمی‌یابیم این است که در نظام آفرینش چهار کنشگر هستند که در امر آفرینش دارای کارآیندی‌اند. اما ساختمان روایی بحث این روایت (= کرده‌ی ۱۹۲) یکسره و

از بنیاد با دیگر آموزه‌های دین کرد در ناسازگاری بنیادین است.

نویسنده، پس از سزنامه (= تیتیر)، بند نخست روایت را اینگونه می‌آغازد:

«از چهار ابزاری که اورمزد جهان آفرین فرزانه‌ی سرنوشت‌ساز، در زمان کرانمند، برای چهار گونه‌کنشگر بخش کرده‌است (= تخصیص داده‌است)، دو تای آن، نیروهای نیک‌اند، که از رهگذار رواج و افزاینده‌ی بنیاد شده بر آن رواج، کارهای نیکو را بالقوه در اندرون خود دارند؛ و دو تای دیگر، نیروهای بدی‌اند، که در گذران زمان کرانمند، دست‌اندرکار ناکارآمدی نیروگان نیک‌اند و کارهای بد را بالقوه در اندرون خود دارند.

به گونه‌ای که، در هر شش زینه از زمانه، زای و زوش همه‌ی کارها، برآمیزه‌ای از گرد هم آبی (= حاصله‌الجمع) این دو دسته نیروگان نیک‌ و بدی‌اند.

همه‌ی گشت و واگشت‌ها و شیوه‌های پیدایی چهارگونه زمانه، از آغاز کنش آفرینش گیتی تا فرجام بازسازانه‌ی آن، در زمان کرانمند است».

روشن است که برای آموزش‌های دین کرد، اورمزد جهان آفرین نمی‌تواند آفریننده‌ی دو دسته از نیروهای بدی در گذران زمان کرانمند باشد.

یکی از زمینه‌های باوریک و اعتقادی نویسندگان دین کرد، بلکه یکی از بهانه‌های بازاریابی و تدوین این کارنامه، از بنیاد، استوارکردن درستی این نکته است که اورمزد جهان آفرین آفریننده‌ی نیروگان بدی نیست. ولی در این روایت، از آغاز تا پایان، نویسنده یا نویسندگان می‌کوشند اورمزد جهان آفرین را یگانه آفریننده و سازنده‌ی چهار دسته‌کنشگر نیک و بد در هر شش زمانه‌ی آفرینش مادی قلمداد کنند.

پروفسور زُور این روایت (= ۱۹۲) را یکی از روایت‌های زُروانی دین کرد می‌شناساند و بر این باور است که تدوین کنندگان روایت، برای رضای خدا، جای دو واژه‌ی «زُروان» و «داداژ اورمزد» را جابه‌جا کرده‌اند. سر آن نداریم به بحث زُروان‌شناسی که از گستره‌ی پژوهش ما بیرون است اندر شویم، ولی نمی‌توان گفتن این نکته را فروهشت که این روایت و کرده‌ی بیست و هفتم دین کرد یکی از سنگین‌ترین ابزارهای پیکار و جدل را، برای استوارکردن دیدگاه زُروان‌پژوهانه، فرادست زُر نهاده‌است.

پس از زمینه‌چینی نخستین، در این روایت با چهار بخش روبه‌رو می‌شویم که نویسنده در هر کدام، جداگانه، شیوه‌ی پیدایی و تجلی ابزار نیک آسرونی (= دین سالاری)، شیوه‌ی تجلی ساستاری

و سیاست‌بازی و جدایی دین از سیاست، شیوه‌ی تجلی ابزار نیک آرتشتاری («دستگاه جنگ»، و شیوه‌ی تجلی نیروهای آسمونی و روی‌برگرفتن از دین مزدایی و خوددوستی اهریمنانه را در جهان مادی نشان می‌دهد.

در کرده‌ی صد و نمود و سوم با بحثی درباره‌ی خود زمان، و ذات و کرانمندی‌اش روبه‌رو می‌شویم.

۱۹۳

زمان، به خوشبختی خویش جاودانگی است؛ ذاتش «دیرنقد / ابدیت» است.

نکته‌ی دانشپژوهانه در این روایت، بحث و فحوصی است که به گمان ما نمی‌توان از آن ساده‌گذشت. و آن، تعریف کرانمندی زمان است. نویسنده، کرانمندی زمان را تموجی در تئجی / خلا می‌شناساند. این معنا را بسنجید با بحث «تموج خلا» در فیزیک امروز و نیز با تعریف دیگراری «تئوری ابر-رسمان‌ها» از ریژیاره‌های مادی.

در تعریف ارسطویی، زمان، اندازه‌ی حرکت و جنبندگی است. در این روایت («کرده‌ی ۱۹۳»، زمان کرانمند چیزی نیست جز اندازه‌ی حرکت زمان بی‌کرانه. پس، خیزپذیر آن است که اگر زمان کرانمند از تموج بایستد، زمان بی‌کرانه دوباره آغاز شود.

۱۹۴

پس از این، می‌رسیم به بحث کرده‌ی صد و نود و چهارم، که به گمان ما بحثی یکسره «اشرافی» است. فرزندان اشرافی را، با آنکه چندین سده پس از تدوین پایانی دین کرد باب شده، برای این به کار می‌بریم تا پی‌گیری زمانیک (=تاریخی) رشته‌ی بحث را نشان داده باشیم.

کرده‌ی ۱۹۴ ام‌همه‌ی ابزار بایسته برای پیکار سخنی (=جدل) ما را دربردارد. و آن اینکه،

«همه‌ی سربخش‌های آموزه‌های اشرافی را می‌توان در کتاب سوم دین کرد یافت».

گمان و بازشناخت ما این است که فرزندان اشرافی «اشرافی» ترجمه‌ای از فرزندان اژه و دین‌واژه‌ی پهلوی «خوژنومندیه / فروغمندی / فرهمندی» است.

در دفتری جداگانه بحثی همسنجانه و تطبیقی را میان آموزه‌های دین کرد و فرزندان‌نامه‌ی ابوالبرکات بغدادی زیر نام «المعتبره»، و فرزندان‌نامه‌ی پروازده‌ی پیر فرهمندشناس، شیخ اشراق، را آغاز کرده‌ایم. برجسته‌ی ابزار پیکار سخنی خود را از روایت‌هایی برگرفته‌ایم که بویژه در دو کرده‌ی صد و بیست و سوم و صد و نود و چهارم نوشته آمده‌اند.

دوست‌تر داریم خواننده‌ی فرزندان‌پژوه، خود، سرراستانه دو کرده‌ی ۱۲۳ ام و ۱۹۴ ام را در پیوند با فرزانش فرهمندی / حکمت اشرافی ببیند.

سزنامه‌ی کرده‌ی ۱۹۴ ام درباره‌ی «هستش»، هستش پویا، «هستش پایا» و «هستندگی مادی» است. که چهار زینه‌ی پایانی هستندگی هستی‌اند.

نویسنده‌ی روایت، بحث را در چهار بخش به پیش می‌برد؛ در هر بخش، یک زینه از آفرینش را نخست تعریف می‌کند؛ دودگر، سزنامه‌های سرشتین آن را می‌شناساند؛ سدگر، آن را با یکی از مراحل ساخت و پرداخت در کارگاه هنرمند زرگر یا کوزه‌گر با آهنگر همانند می‌کند.

مانند همیشه، برای استوارکردن درستی دستگاه اشرافی خود از فرزندان‌واژه‌های ارسطویی و آناساگوراسی تا می‌تواند بهره‌می‌برد البته در چارچوب دستگاه اندیشگانی مزدایی و یوه‌ی خود. در پایان هر بخش، دگرشوندگی، تراسی (=ترانسفورماسیون) و زایش دیالکتیکی هر زینه را از نهاد زینه‌ی پیشین نشان می‌دهد.

دو فرزندان‌واژه‌ی پایه‌ای ارسطویی، یعنی ماده و صورت، البته ترجمه‌ی پهلوی آن، بحث میانگاهی، پایه‌ای و هنجارین این روایت (=کرده‌ی ۱۹۴) است.

یکی از نکات پژوهیدنی در این روایت، پافشاری در تعریف ارسطوگرایانه‌ی «ماده» است. که بنا بر آن، «ماده، اضداد یکسان است».

۱۹۵

کرده‌ی صد و نود و پنجم دربرگیرنده‌ی ده اندرز زرتشت پارسا به مردمان است.

برای نمونه: باور ژرفانه و آریامنشانه به اورمزد جهان‌آفرین، پی‌وپایه‌ی برپایی دادوآیین آریایی معرفی می‌شود؛ و، بن پارسایی، باورداشت به دین مزدایی است؛ و، رواج سخنی آفریننده (=دعای آهونور) با رواج دین و شهریاری ایرانی هم‌ارز است؛ و، راه پاک‌ماندن از دروچ خیم‌وخوی مَهْدَب است.

۱۹۶

کرده‌ی صد و نود و ششم دنباله‌گیری بحث کرده‌ی صد و نود و پنجم است ولی ستیز «آخت» بدآگاه جادوگر تپه‌اندیش تبه‌خو است با اندرزهای منشرفی زرتشت پارسای روشن‌اندیش مینوین. در این روایت (=کرده‌ی ۱۹۶)، «آخت» بدآگاه در برابر یک‌یک اندرزهای آشوزرتشت، ده پاژاندرز را سفارش می‌کند؛ برای نمونه: برای ستیز با دادوآیین آریایی (=نژادگی) دوری از سروش خدایی را به‌هزهمی درآید.

۱۹۷

کرده‌ی صد و نود و هفتم دربرگیرنده‌ی ده تا از اندرزهای «سین پارسا / ستین پارسا» می‌باشد. اندرزهای «سین پارسا» همه در زمینه‌ی دادوآیین دین مزدایی است. از جمله اینکه: برای رسیدن به وضعیتی که در آن وضعیت، جهان تهی از کشت و کشتار شود،

لازم است نیروهای بی‌داد دوررانده شوند و خود مسئول جنگ و خونریزی گشته شود؛ و دارایی مردمان از دستبرد دزد و ویرانگر پاییده شود؛ و یکی از راه‌های رسیدن به دادگستری فرساخته و آزرگار انجام آزمایش سخت ایزدی است؛ و اینکه، بزرگداشت دین مزدایی است که پی‌وپایه‌های جهان را استوارنده می‌دارد.

کرده‌ی صد و نود و هشتم نیز دنباله‌گیری بحث کرده‌ی صد و نود و هفتم است؛ ولی دربرگیرنده‌ی ده پاداندرز است که از زبان کسی در ستیز و دشمنایگی با اندرزهای ده‌گانه‌ی «سین مقدس» به‌هرزه‌درآییده شده‌است.

نام شخص هرزه‌درآ را تا این زمان نتوانسته‌ایم بخوانیم؛ ولی روشن است که شخص هرزه‌درآ آشموغی کلیسایی آیین است و برای جماعت مؤمن‌نماهای پیرامونش سخن می‌گوید.

برای نمونه: آشموغ فرییکار در دشمنایگی با اندرزهای سین پارسا مدعی است که می‌باید جنگ و خونریزی و کشت‌و‌کشتار دینی را رواج داد؛ و باید به دارایی دارایی مندان چشم‌دوخت و دارایی آنان را مصادره کرد و به گناهکاران و دشمن‌دردستان پیرامون خود داد.

می‌دانیم مسیحیت آغازین، برای افزودن بر شمار مؤمنان، در آغازهای بالاگرفتن کار دین، نوعی انبازگرایی (= کمونیزم) ساده‌گرایانه و روستایی، و مصادره‌ی دارایی‌های مردم نژاده و سزاوار را به دست برزنیان ناپیدا تخمه تبلیغ می‌کرده‌است.

کرده‌ی صد و نود و نهم دربرگیرنده‌ی دوازده اندرز خدایامرز آذرباد پسر سازشپند و دیگر کهن‌آموزگاران پیرو آشوررتشت است.

اندرزها روی هم‌رفته بر پایه‌ی «باید، نباید» است.

برای نمونه: کینه‌کشی مکنید!

آز انبار مسازید!

پذیرنده‌ی میهمان باشید!

زن از تبار خود گیرید و مانند این.

کرده‌ی دویستم نیز پی‌گیری بحث کرده‌ی صد و نود و نهم است ولی هرزه‌درآیی‌های مانعی دروزاده‌ی نفرینی است در دشمنایگی با اندرزهای آذرباد زینت‌بخش پارسایی.

برای نمونه: کینه‌کشی کنید!

دارایی‌های گیتیانه را تا می‌توانید آزرانه انبار کنید!

می‌توانید زن از غریبه‌ها گیرید! به همین سان تا پایان کرده‌ی دویست و یکم دربرگیرنده‌ی ده اندرز خسرو انوشیروان شاهنشاه پسر قباد است به انجمن‌های استانی ایران.

بیش‌تر اندرزهای شهریار پیشگفته به اندرزهای دین‌سالاران مانندتر است تا سفارش‌های یک شهریار. برجسته‌ی اندرزها کرد رهبری منشی آدمی سوی پرتوهای اهورایی و، نگه‌داشت پیوند استوار با دین بهی و، انجام یزش و کردار همسنگ خواست یزدان و مانند این است.

یکی دو تا از سفارش‌ها نیز گیرد دور راندن آشموغان از ایران و، بُرد و آورد آیینمندان‌هی «آتش افزونی‌بخش» و پاسبانی از آب‌هاست.

در بند پایانی، شهریار، یادی هم از شهریاری می‌کند و از مردم می‌خواهد زور و توان از رقیبان بگیرند و به شهریار خود ببینوندند.

روی هم‌رفته آشکار است که شهریار درست‌وسرراست نمی‌داند از دستگاه شاهی چگونه، و سوی چه هدفی بهره‌جویی کند. بازگونه‌ی شهریار، آشموغ آنیرانی دشمن ایران، می‌داند که چگونه باید با بُنلادهای ایرانی بستیزد.

کرده‌ی دویست و دوم، برجسته‌ی خواسته‌های تباهی آور آشموغ (= مزدایی از دین‌برگشته و مسیحی شده) را دربردارد.

کرده‌ی دویست و دوم دربرگیرنده‌ی دوازده پاداندرز کسی است با دولت مستعجل، گرگ‌منش و بدکردار و بددین و تبه‌خوی و ستم‌پیشه که برای به‌بندکشیدن روان‌ها و پتیارگی بر ایران‌شهر از سیرزمین‌های آنیرانی دررسیده است.

از جمله‌ی بدکرداری‌های آن آشموغ، واپس‌راندن آیین ایرانی و، نیست‌انگاشتن فوزه و فروغ اورمزدی و، بیکار یا پیشوایان دین اورمزدی به کمک دیوان زولیده‌موی گرسنه و برهنه و، ازکارانداختن سرای دادوری و، فروگشتن آتش‌ها و آلودن آب‌ها و آزدن و کشتن بی‌آیین چهارپایان و رواج درهم‌بیزهمی نژادها و، رواج دیوپرستی و ناپایداری مهر و پیمان و رواج تقیه و فرادست کردن فرودستان و فرودست کردن نژادگان و، حمایت از خزندگان اهریمنی و مانند این است.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۰۲)، دشمن فرییکار یعنی آشموغ، بازگونه‌ی شهریار که نمی‌داند از شهریاری چه می‌خواهد، به‌خوبی می‌داند برای ایران‌شهر خواهان چه چیزی است.

کرده‌ی دویست و سوم برای چندمین بار به بحث نکویی و بدی پرداخته است.

بحث نکویی و بدی و نیز خاستگاه‌های فراجاهانی و میتوی آن از بحث‌های زیربنای دین کرد است.

این روایت دوبخشی است: بخش نخست به نه جستار درباره‌ی نکویی پرداخته است؛ برای نمونه: نکویی سرآمد نکویی‌ها، خاستگاه میتوی نکویی، راه‌های رواج نکویی، موز نکویی، بُن‌انگیز (= علت) نکویی، چم و چرای نکویی، ثمره و عصاره‌ی نکویی، شمارگان بُن‌تخمه‌ی نکویی و، شیوه‌ی زائی‌فرمایی نکویی در آغاز و میانه و فرجام کار جهان.

بخش دوم روایت، همین جستارهای نه‌گانه را درباره‌ی بدی پی می‌گیرد.

در پایان بحث، نویسنده زمانکی می‌یابد تا نادرستی و سستی نگرانه‌ی دسته‌ای از کیشداران را نشان‌دهد که مدعی شده‌اند: «بُن میتوی و آفرینشی خیر و شر یکی است».

بحث کرده‌ی دوستان و چهارم، هم از نظر باورشناختی و کهن‌باورشناسی و هم از نگاه زبان‌شناسی، بحثی کهنه است.

بحث بر سر چم و چرای ارزش و ویژگی اوستا و تفسیر پهلوی اوستا است.

ستودگان پاک میتوی (= ایزدان کمک‌دست اهورا مزدا)، در ایزدکده‌های خود، یعنی در آسمان، دست‌اندرکار همپرسی و گفت‌وگوهای ایزدانه میان خود‌اند. این همپرسی و مشورت‌های یزدانی، آگاهی ذاتی یزدانی آنان را توانا می‌کند تا خویشکاری‌های محوله از سوی اهورامزدا در کار سرپرستی جهان را به‌درستی به‌انجام‌رسانند. مردم، از آنجا که همان ایزدان تنمندشده و زمینی شده‌اند، از رهگذار وحی از همپرسی‌های یزدانی آگاهی می‌یابند. پس، مردم، در اوستا و زند اوستا بیننده‌ی همپرسی‌های یزدانی درباره‌ی همه‌ی کارهای جهان‌اند. پس آنگاه، اوستا و زند اوستا دربردارنده‌ی چکیده‌ی مشورت‌های آسمانی ستودگان پاک میتوی است؛ این است چم و چرای ارجمندی اوستا و زند.

بحث کرده‌ی دوستان و پنجم، بحث سرتاسری و همگانی همه‌ی دین‌ها و آیین‌هاست.

بحث بر سر نسبت خودی و غیر خودی در دین مزدایی است.

چنین می‌نماید در همه‌ی زمان‌ها جستارمابه‌ی شهروندی درجه یک و درجه دو بحث روز بوده‌است.

خودی، هر آن دوست است؛ اما بسا برخی دوستان نمایان (=متظاهر) به دوستی‌اند و در ژرفای دل دشمن.

غیر خودی نیز هر آن دشمن است؛ اما بسا برخی دشمن آشکار دین مزدایی‌اند و از دیوپرستان‌اند؛ و برخی دشمن پنهان دین. چه بسا برخی از ژرفای سینۀ دوست دین مزدایی‌اند؛ ولی به‌یوبه‌ی پنهان‌کیشی (=تقیّه) نمایان به دشمنی با دین مزدایی‌اند.

نویسنده‌ی روایت (=کرده‌ی ۲۰۵) در چهار بند می‌کوشد همه‌ی این دسته‌ها را واریسی و داوری کند.

بحث کرده‌ی دوستان و ششم بر سر زادونهاد اوزمرد و اهریمن است.

این‌کرده نیز دوبخشی است: بخش نخست هفت جستار درباره‌ی اوزمرد است؛ برای نمونه: ذات اوزمرد چپ است؟ چه چیزی از ذات او سرچشمه می‌گیرد؟ سامان و موز میتوی ذات اوزمرد تا کجا است؟ سامان گیتیابی اوزمرد تا کجا است؟ چه چیزی شایسته‌ی ذات میتوی اوزمرد است و دلیل آشکاری‌اش در جهان برای چپ است؟

بخش دوم روایت نیز به چهار جستار درباره‌ی اهریمن می‌پردازد.

در پایان روایت، نویسنده دیگر باره زمانکی می‌یابد تا به دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «هست و بود شر در جهان برخاسته از بُن گوهر نیک یزدانی است».

بحث کرده‌ی دوستان و هفتم بر سر گوهرهای متضاد، و نیز، گوهرهای مختلف غیر متضاد است. دل‌انگهی پایانی نویسنده از این بحث این است که باورهای به‌گمان خود ناراست و برگراف دسته‌ای از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده‌اند: «گوهر دانایی نیز با گوهر آزاررسان، یعنی شیطان، هم‌ذات است»؛ یا اینکه چرا مدعی شده‌اند: «گوهرهای جداگانه‌ی جداسان متضاد می‌توانند با یکدیگر گردآیند»؛ یا چرا گفته‌اند: «ایزد، در کار آفرینشگرانه کار دانایانه می‌کند، در همان دم، نیروی ویرانگری را به وی نسبت می‌دهند و مدعی می‌شوند که ایزد کار ویرانگرانه نیز می‌کند».

نویسنده برای رسیدن به آماج خود، از بحث ارسطویی «نسبت‌های چهارگانه‌ی تباین و تضاد و تخالف و تناقض» بهره می‌جوید. اما قریابت‌های (=مفاهیم) پیشگفته را تعریف نمی‌کند و آن‌ها را به‌روال همیشگی تعریف‌شده می‌پذیرد و به‌کار می‌برد.

نخست، می‌گوید آفرینندگی و ویرانگری، بالاندن و فروگشتن، دانایی و ناآگاهی، راستی و دروغ، آرمان‌گرایی و خوارمنشی، دادگری و ستم‌پیشگی، روشنایی و تاریکی، چیزهایی جداگوهر و از بنیاد ناسازگار (=متضاد)‌اند. سپس سخن خود را در باب چیزهای جداسان نامتضاد دنبال می‌کند؛ برای

۲۰۶

۲۰۷

۲۰۴

۲۰۵

نمونه: کاشت و برداشت، دانایی و زیبایی، که دیگرسان (=مثنیاین) اند ولی از بنیاد ناسازگار (=منضاد) نیستند و می‌سزد با یکدیگر گردآیند.

اینکه کسانی گفته‌اند: «زندگی، پیش‌بایست مرگینگی است، مرگینگی روند فرسایش (=کمال) زندگی است». از بنیاد نادرست است.

نویسنده‌ی روایت به این بحث نمی‌پردازد که چگونه شدنی است خیم‌و‌خوی‌های برخی خوب و برخی بد در هستان یک تن گردآید. و بی‌آنکه به جزئیات حتی ذم‌دستی از آنگونه که ما در میان‌نهادیم، توجه کند، سرراستانه خرد‌سنجی خود را در باب دسته‌ای از کیشداران برمی‌گوید.

همان خرد‌سنجی‌ای که دل‌آهنگ نویسنده از بیان پیش‌گذارده‌های پیشگفته است.

بحث کرده‌ی دوپست و هشتم بر سر «خزده» و «خواست» و «کنش» و «زمان» اورمزد است. اورمزد با نیروی خیزش آفرینش را کرانمند کرده‌است. و از بن، آفرینش، زمانمند و کرانمند است. سامان آغازین آفرینش سامانی آرمانی، فرساخته، رسا و بسته بوده است. و دیگر باره جهان به همان سامان آغازین بازخواهدگشت.

چهار گوهر بنیادین هستند که ویژه‌ی اورمزد‌اند و دیگرگون‌ناشونده: «خزده» است و «اراده» و «کردگار آفرینشگرانه» و «زمان».

آفرینش از آغاز تا پایان در فراروندی سازگارانه است مگر اینکه اهریمن در سازگاری جهان آشفتنگی پدید آرد.

بحث قوه و فعل ارسطویی از بن‌گزاره‌های پیدا و پنهان این روایت است؛ زیرا گوهرهای چهارگانه‌ی اورمزدی در فعلیت ناب و یکپارچه و مطلق است؛ ولی جهان آفرینش، قوه‌ای است که می‌باید به فعلیت پایانی، یعنی جهان بازساخته رسد.

در پایان روایت، نویسنده دسته‌ای از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا مدعی شده‌اند: «خواست و کام و خیزد اورمزد می‌تواند دگرشوده یا اینکه چرا آفریدگان خود را «تهدید به دوزخی ابدی» می‌کند.

بحث کرده‌ی دوپست و نهم بر سر آن مُرده‌ریگی است که همگی مردم‌زادگان از آغاز آفرینش به‌ارث برده‌اند.

بحثی همانند این را می‌توان در کارنامه‌ی پهلوی «میئوی خیزد» دنبال کرد.

همگی مردم‌زادگان، از همان آغاز آفرینش، از دو گونه تقدیر ارث می‌برند: یکی «زمان‌نوشت

/ بختیگ» است و دیگری «خدانوشت / بُغُو - بختیگ». اریه‌ی زمان‌نوشت ذات و چارچوبی استوار و ناگردیدنی دارد؛ اریه‌ی خدانوشت گردیدنی است و نسبت به هر کاری تغییرپذیر.

اینکه می‌گویند ذات مردم‌زادگان پی‌ریخته بر دو گونه چارچوب میئوی و گیتیایی است، برآمد آن دو گونه بخت و پیشانی‌نوشت (=تقدیر) است.

بحث روایت از نظرگاه باورشناختی بسیار جدی است. در آغازهای روایت دوباره با تعریف انسان در دیدونگاه نویسندگان دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم: اینکه آدمی، «خدای تمند شده» است. ولی این بار، نویسنده، شناسه‌ی بالا را در پیوند با دو گونه بخت و تقدیر پیشگفته پی‌می‌گیرد.

هر تابنده‌ای که با پرتوهای از جان‌اهورایی همراه نشده است، همسان چارپایان و هر آن آفریده‌ی گیتیایی نامردمی‌زاده است. پرتوهای اهورایی اورمزدی و امشاشپندی یکی از همان اریه‌های خدانوگذاری است. در واقع، هرگاه پرتوی از جان‌اهورایی سزاوار پیکری مادی شود، آن «پیکر مادی فرودگاه پرتوی از جان‌اهورایی» همان انسان است.

پیکر مادی، یکی از اریه‌های گیتیایی مردم‌زادگان است که آنان را از امشاشپندان جدایی‌سازد؛ پرتوی از جان‌اهورایی همان اریه‌ای است که مردم‌زادگان را از چهارپایان جدایی‌سازد.

کیومرث نیز «جان‌اهورایی تمندشده» است که پس از نازش اهریمن میرنده نیز شده است.

اریه‌ی «زندگی» و «گویندگی» را مردمان از کیومرث دارند.

خداترسی (=تقوی / پرهیزگاری) و فروتنی اریه‌ی مثنی و مثنیانه است. گرایش مردم‌زادگان به سرمنزل مقصود اریه‌ای از سیامک و فزواک است.

کشت‌ووزر، زائی‌فرمایی بر جهان، پرورش دیگر تابندگان نیز اریه‌های هوشنگ و وکژد است.

بحث کرده‌ی دوپست و دهم درباره‌ی دست‌یابی مردم به فرزاندگی است.

این روایت از نظر بحثی، پیگیری تعریف و شناسه‌ای است که دین‌کرد از آدمی بر نشان می‌دهد که بنا بر آن، مردم‌زادگان پرتوی از جان‌اهورایی تمندشده‌اند.

بنده اولی روایت می‌گویند: «ذات جان‌اهورایی به‌ودیعه‌نهاده شده در مردمان حتی در سامان تمندی / پیکرپذیری / جسمانیت نیز توانا به دست‌یابی به پیش پاکی میئوی است».

پس، جان‌اهورایی تمندشده در سامان جسمانیت البته از رهگذار پیروی از خیزد خدادادی، می‌تواند به پیش میئوی دست‌یابد، اگر خیزد خدادادی پیروی از دین‌مزدایی کند. که این پیروی در بنیاد خود چیزی نیست جز پاک‌مانی از گناه و، روی‌کردن به کرفه.

یکی از نکته‌های شاینده و پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌ی ۲۱۰)، بحثی رازپژوهانه (=عرفانی) درباره‌ی پیش‌میتوی است. نویسندگان دین‌کرد، دانش مرده‌میان را تخته‌بند تن می‌دانند. دانش و پیش‌رها از فیدوبنده‌های جسمانیت، دانش و پیش‌میتوی است. ولی پیش و دانش میتوی در همین جهان مادی با همین تن خاکی نیز دست‌یافتنی است اگر و تنها اگر سنگینی کام‌وخواست اهریمنانه را از تن بپلیم تا پرتوهای اهورایی میهمان تن شوند. گزارشگر کنونی، در سراسر دین‌کرد، پیوسته با چنین تعبیری از «دانش راستین» روبه‌رو می‌شود.

استاد کزازی، به‌درستی گوشزد می‌کند که چنین اندیشه‌ای، پایه‌ی پیش‌نهانگرایانه در دبستان‌های درویشی و صوفیانه در ایران پس از اسلام است.

در پایان روایت، نویسنده از کارنامه‌ی میتوی اوستا آیه‌ای را در این راستا برمی‌نویسد.

در کرده‌ی دویست و یازدهم، نویسنده راه رسیدن سزاوار و پایان‌ناپذیر «فراخی» را به مرده‌مان بازبسته‌ی هفت پله‌وپایه‌ی اخلاقی می‌کند.

اگر بتوانیم با آموزگاری دین‌په‌ی روان را پارساگردانیم و تندرست زندگی کنیم و دارای عمر طولانی و دلاوری و دارای باشیم و توانا به سرکوب دشمنان شویم به فراخی پایان‌ناپذیر دست‌خواهیم‌یافت.

یکی از نکته‌های شاینده در این روایت (=کرده‌ی ۲۱۱) و دیگر روایت‌های دین‌کرد، تکیه‌ی نویسندگان بر افزایش دین‌خواست و دارای، در جایگاه پی‌وپایه‌ی هرگونه زندگی سعادت‌تبار گرایان به سزومزل مقصود است.

بحث کرده‌ی دویست و دوازدهم درباره‌ی «زمانه‌ی روبه‌فراز و زمانه‌ی روبه‌فروده» است.

نویسندگان دین‌کرد چندین بار گشاینده‌ی این بحث شده‌اند؛ ولی این روایت، به سزوشانه‌های (=مشخصه‌های) زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فروده برای مردم بدگوهر نیز می‌پردازد.

روایتی که در کرده‌ی دویست و دوازدهم نوشته آمده است، در ستجش با دیگر روایت‌های کتاب سوم، از روایت‌های درازآهنگ است.

نویسنده بحث را اینگونه می‌آغازد که هنرهای نهادی مردم نیک‌گوهر بازبسته‌ی فره‌ی بزدانی است؛ و، آهوان نهادی مردم بدگوهر، بازبسته‌ی شوربختی اهریمن‌آور است.

نیک‌نژاد، آن کسی است که در زمینه‌ی داشتن هنرهای اخلاقی والا از همه پُرداشته‌تر است؛ پس، فرهمندترین است.

۲۱۱

۲۱۲

از بنیاد، «فاعلِ مُختار» آن هستم‌متدی است که نیک‌نژاد آرمان‌گرای رادمنش هواخواه راستی و درستی باشد. شوربختی و شوربخت بازگونه‌ی آن است.

در زمانه‌ی آمیختگی جهان با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن، فره‌ی بزدانی با آزادکامی و فاعلی مختار بودن پیونددارد؛ بندگی در برابر خواهش‌های اهریمن‌پستد با زدازمینو پیونددارد.

هرگاه مرد آزاده، زمانه‌اش روبه‌فراز است، دسته‌دسته هنرهای اخلاقی در زاد و نهاد وی آنچنان درخشان و بالنده است که تا دورست‌ها می‌پرازند. بندیان اهریمن و آهوان نهادی اهریمنی روبه

نشیب‌اند. تا آن زمان که نهادمان و موقعیت آزادگان روبه نشیب گذارد؛ که در پی آن نهادمان پیشگفته واژگون می‌شود.

در بخش پایانی روایت، نویسنده، نشانگان پیدایی روزگار آزادگی و بندگی را یک‌به‌یک، درباره‌ی خویشتن و کسان و جهان برمی‌شمرد. به سخن دیگر، نشانگان نسبت آزاده و برده را با

خویشتن و دیگران و جهان نشان می‌هد.

در بند پایانی روایت، نویسنده یکی از سخنان ارسطو را بازمی‌نویسد که بتابر آن، در جهان مادی، نه مردم آزاده‌ی مطلقاً آکنده از هنرهای اخلاقی و مطلقاً تهی از آهوان اخلاقی پیدامی‌شود، و نه مردان بنده‌سرسبت مطلقاً آکنده از آهوان اخلاقی و مطلقاً تهی از هنرهای اخلاقی یافت خواهد شد.

در کرده‌ی دویست و سیزدهم با یکی از زیربنیادهای فکری نویسندگان دین‌کرد، که همه‌جا خود را مفسر اوستا برمی‌شناساند، درباره‌ی طبقات و پایگان‌های مردمیک (=اجتماعی) روبه‌رو می‌شویم.

موضع‌گیری نویسندگان دین‌کرد درباره‌ی جستاری که ما امروزه به آن «بحث طبقات اجتماعی» می‌گوییم روشن است: سر، سر است و دم، دم؛ آزاده، آزاده است و بنده بنده.

فرداست، فرداست است و فرودست فرودست. سر می‌باید به سر بودن خود شاد باشد؛ دم می‌باید در دم‌بودگی خود خوشنود و دعاگو باشد.

در این روایت (=کرده‌ی ۲۱۳)، بحث طبقات مردمیک با سزواژه‌های پهلوی «سر و دمب» فراگفته‌شده است. بحث با این پرسش آغاز می‌شود که چرا سر، سر شده است و دم دم.

افتادگی و آسیب‌دیدگی باقی‌سخن، هم در سزنامه و هم در توشنار توضیحی، به اندازه‌ای است که کار گزارش روایت را با دشواری روبه‌رو می‌کند. اما سخن‌ورزی سرتاسری روایت روشن است.

جراحی سر شدن سر برآمد در پوستن تخم‌می فرازین هنرهای اخلاقی برخاسته از این بُنان همه‌ی هنرهای اخلاقی به مردم است. پس، سر شدن سران بسی چم‌ورزانه (=مستدل) است و برآمد

۲۱۳

بهره‌مندی از تخمه‌ی نژادگان است.

اینان همان نیکوگوهان و آزادگان اند. پیش‌بینی دنباله‌ی بحث ساده است: دم شدن دم یا فرودست شدن فرودستان نیز چشم‌ورزانه است. فرودستان همان زنگیان و بندگان بدگوهانند.

یکی از دلواپسی‌های نویسنده‌ی روایت، دم شدن سر و سر شدن دم است. که اگر چنین شود همه‌ی آموان اخلاقی («رذائل») می‌بالند و هنرهای اخلاقی («فضائل») فرومی‌میرند.

سر شدن دم و دم شدن سر خواست اهریمن است؛ سر شدن سر و دم بودن دم خواستی اهورایی است. نویسندگان دین کرد در این معنا بسیار پیگیر و استوارمنش‌اند.

۲۱۴ بحث کرده‌ی دوپست و چهاردهم دربارہ‌ی رواج گسترده و همیشگی دین پهی در جهان و زورمندی و کارایی دین پهی است.

نویسنده، در بند نخست روایت می‌گوید: هر کیش و آیینی، با هر نامی دم از ستایش راستی و نکویی زند و دروغ و بدی را نکوهیده دارد، از بنیاد، آموزه‌های دین پهی را رواج داده و می‌دهد.

استواری هر آن دادوآیین، پایش و رستگاری مردم، افزایشی دارایی‌ها و پرورش چهارپایان و هر آن راستی و نکویی، همه و همه، آموزه‌هایی پدینانه‌اند. همراستی با پاکی و تابی و کوشش برای نیست‌شوندگی تازش اهریمن و پیوستن به سزمزل مقصود نیز تنها آیین پدینی است.

هر دینی و هر آیینی که آموزه‌های بالا را رواج دهد، دین پهی را رواج داده‌است.

زداژمینو هر چه به فرجام تباؤ خویش نزدیک‌تر می‌شود، در ستیز با شگفتی‌های پیشگفته‌ی دین پهی، در نما (=در ظاهر)، نبرد شگفت‌تری را به نمایش می‌گذارد.

۲۱۵ در کرده‌ی دوپست و پانزدهم، نویسنده مردم را دسته‌بندی می‌کند.

سنجه‌ی دسته‌بندی مردم در این روایت، در نظرگرفتن آنان در زمینه‌ی دوستی و کار است. به سخن دیگر، چه کسانی را برای دوستی برگزینیم و از چه کسانی بپرهیزیم.

نویسنده، مردم را از دید استواری یا ناستواری در نکویی و بدکرداری به شش دسته بخش می‌کند. پس از آن، دید و داوری خود را درباره‌ی یک‌یک دسته‌های شش‌گانه‌ی پرشمرده نشان می‌دهد. ولی نخست، داوری خود را درباره‌ی پدترین و بدترین مردمان فرامی‌گوید؛ پس آنگاه چهار دسته‌ی میانی دیگر را داوری می‌کند.

۲۱۶ بحث کرده‌ی دوپست و شانزدهم یکسره درباره‌ی ستم است. نخست، خاستگاه ستم، دودیدگر اینکه آیا ستم نابودشدنی و پرهیختنی است؛ سدیدگر، بحث چاره‌جویی در برابر ستم است.

نویسنده‌ی روایت در تعریف ستم شیوه‌ی را برمی‌گزیند که در دیگر روایت‌های کتاب سوم، آن شیوه‌ی تعریف را مردود دانسته است.

راوی می‌نویسد: «ستم، در ذات خود، نبود دادگری است».

به دیگر سخن، داد و بی‌داد می‌باید متناقض باشند نه متضاد.

خواننده‌ی نکته‌جو و فرزانه‌ی پدیه به یاد دارد نویسندگان روایت‌های پیشین کتاب، از زبان آذر فزونی، این شیوه را، که در تعریف دو پدیده‌ی متضاد، یکی را نبود دیگری برشناستیم، مردود دانسته‌اند.

زیرا دو پدیده‌ی متضاد دو امر وجودی اند با نهایت بُعد ممکن میان آن دو؛ نه اینکه یکی امری ایجابی باشد و دیگری امری سلبی. ولی در اینجا راوی‌ی دیگر نویسنده است و دادگری و ستم را دو امر متناقض می‌داند که بود هر یکی بازسته‌ی نبود دیگری است.

برای نمونه، برابر نظر نویسندگان، نمی‌توانیم بگوییم، «تاریکی، یعنی نبود روشنایی». بلکه هم تاریکی و هم روشنایی جداگانه هستی ویژه‌ی خود را دارند. ولی در اینجا، نویسنده از این تعریف پیروی نمی‌کند و «ستم» را «نبود دادگری» می‌شناساند.

برای چندمین بار با پرسشی نوشتارشناسیک روبه‌رو می‌شویم: آیا نویسندگان دین کرد از پی آمدها، لوازم منطقی و پروبار خیزدکاوی‌های بحث‌های خود آگاه نبوده‌اند؟ یا، روایتگران گوناگونی، در زمان‌ها و جای‌های گوناگون، دست‌اندرکار فراهم‌چیدن و تدوین دین کرد بوده‌اند.

سخن کوتاه! شیوه‌ی کارسب ستم، شیوه‌ی افراط و تفریط است؛ شیوه‌ی کارسب دادگری شیوه‌ی میانروی است.

ستم، پروبار ناآگاهی است؛ بنیاد همه‌ی ناآگاهی‌ها زدارمینو است.

چاره‌ی رسیدن به هر آن بی‌سستی، گسترش داد ویژه‌ی دین پهی است. که راهکارهای بجا و بایسته برای رودرویی با ستم همه را یکجا دارد.

بخش دوم روایت («کرده‌ی ۲۱۶») درباره‌ی نمادنشانی شاه ستم‌کامه و شاه برکنار از ستم‌کاری است. در این بخش، نویسنده‌ی روایت بیانی دارد که به معنای واری نمادنشانی است که به کمک آن می‌توان سنجه‌ی شاه ستم‌کامه از شاه برکنار از ستم را آشکار کرد. ولی در سخن‌پردازی پس از آن، بحثی را می‌آغازد که بیش‌تر به توصیه به شاه ستم‌کامه برای برون‌رفت از ستم مانده است.

در پایان روایت، نویسنده به باورهای دو دسته از کیشداران می‌تازد که چرا گفته‌اند و حتی بی‌داد ستمگرانه‌ی شاه نیز برخاسته از حکمتی خدایی است؛ یا چرا مدعی شده‌اند: «بخش‌هایی از

۲۱۷

بی‌عدالتی برآمد خواست و کام ایزد است، بخش‌هایی هم ریشه در کردوکار خود مردم دارد. سخن پردازی کرده‌ی دوپست و هفدهم به پندهای فرزندان شرفی دور مانده است. سخن بر سر این است که چه چیزی برای جهان مادی و تن و روان مردم و انجام کارها و کاربست «داد / عدالت» خوب است.

۲۱۸

سخن پردازی کرده‌ی دوپست و هجدهم درباره‌ی نیروگان مینوی و دیعه‌نهاده‌شده در تن مردمان و کارگزاران زمینی آن نیروگان مینوی و کردوکار آن نیروهاست. مردم، کارگزاران زمینی ستودگان پاک آسمانی، یعنی ایزدان همیار خداوند در کار آفرینش اند. پس شایسته است ستودگان پاک مینوی با حلول در تن مردم تنابندگان را سرپرستی کنند. نیروهای مینوی در هیئت چهار نیرو در زمین به آشکاری می‌رسند: روان، جان، فزوهژ و نیروی خرد آگاهی (= قوه‌ی اشعار به نفس).

سخن‌روزی و تعریف این روایت از دانش‌واژه‌ی پهلوی «آخو / axw» نظر ما را درباره‌ی معنای روشن واژه‌ی درنظر زورآور می‌کند. در نظر ما، معنی هنجارین و درست این دانش‌واژه‌ی پهلوی، یعنی آخو، «پرتوای از جان اهورایی» است. یکی از معنای «آخو»، «نیروی زیستی» است. سخن پردازی این روایت دنباله‌گیری و بلکه رسانسازنده‌ی سخن پردازی روایت صد و بیست و سوم درباره‌ی چهار نیروی مینوی پیشگفته است. بد نیست خواننده‌ی پژوهنده بحث و سخن این روایت را با روایت کرده‌ی صد و بیست و سوم برسنجد.

نکته‌ی رویکردنی در این روایت، همانندسازی تن و روان است با اسب و سوارکار به پیروی از همانندسازی‌های فرزندان پیشا-سقراطی.

این روایت، بویژه سه بند پایانی آن، از نظر اِسکاتولوژی (= eschatology / فرجام‌شناسی / آخرت‌شناسی) دین مزدایی نیز پژوهیدنی است.

۲۱۹

سخن‌روزی کرده‌ی دوپست و نوزده درباره‌ی وحی، یا بنا به ترجمه‌ی ما، رازآشکاری «ستوت یسن» است.

چند هات از هات‌های ۷۲ گانه‌ی «گاهانیک» را ستوت یسن نامیده‌اند. بند نخست روایت چنین آغاز می‌شود:

شیوه‌ی مردم برای از آن خویش کردن رازگشایی‌های (= وحی) فرازین «ستوت یسن»، آنگونه که از آگاهی‌های دین بهی بدست می‌آید، خودشناسی و

خوددوستی است؛ که از بنیاد، شناخت و دوست داشتن روان خویش است. پس از این، نویسنده، پی‌آمدهای دوستی با روان را تا نگسستن از خویشتن خدایی خویش و، فزایشگی‌های این سَری و آن سَری مردمان را یک‌به‌یک برمی‌شمرد.

۲۲

سخن پردازی کرده‌ی دوپست و بیستم درباره‌ی نبرد خیزد و وژن (= کامه‌پرستی / تلون / رنگ‌برنگ‌شدن) در اندرون مردمی‌زادگان است.

اگر خیزد تن مردم را پیشوایی کند، این پیشوایی همه سود خواهد بود؛ اگر وژن / کامه‌پرستی رهبری کند سر تا پا زبان خواهد بود. در این روایت، بس گزیده‌وار، پی‌آمدهای هر دو گونه رهبری نیز به‌میان آمده‌است.

۲۲۱

سخن کرده‌ی دوپست و بیست و یکم بر سر درازی و کوتاهی زمان است. و نیز اینکه، زمان بی‌کرانه تا کی کرانمند شده‌است. اما این روایت (= کرده‌ی ۲۲۱) با همه‌ی کوتاهی‌اش، بحثی زمان‌شناسانه را به‌میان می‌نهد که نمونه‌ی آن را در نوشتارگان فرزندان‌ه‌ی لایب‌نیش می‌یابیم که بنا بر آن، دیرندی زمان برآمد دستگاو اندیشگانی ما نیز هست.

۲۲۲

سخن‌روزی کرده‌ی دوپست و بیست و دوم دربرگیرنده‌ی هفت جُستار درباره‌ی مردم است. از جمله اینکه: ذات مردم چی ست، برای چه ساخته و آفریده شده‌اند، ذات مردم در چه چیزی فرود می‌آید، این ذات از سوی چه کسی فروفرستاده شده است، ذات مردم پس از وانهادن تن به کجا می‌رود، این ذات سوی چه کسی بازمی‌گردد، و، زاد و نهاد یا همان ذات مردم در پایان جهان به چگونه سامانی می‌رسد. در پایان روایت، نویسنده می‌گوید: در جهان آخرت، حتی تن پوش گیتیایی مردم نیز در سامانی پاک و ناب و تهی از پتیاره سامان‌دهی می‌شود.

انسان‌شناسی این روایت، از بنیاد با انسان‌شناسی دین‌های سامی دیگرسانی دارد؛ که پژوهیدنی است.

۲۲۳

سخن‌روزی کرده‌ی دوپست و بیست و سوم درباره‌ی پیش‌بایست‌های (= شرایط) گزینش سالار در هر یک از پایگان‌های چهارگانه‌ی مردمیک است.

نویسنده، در سزنامه‌ی روایت پایبند می‌شود که سنجه‌های گزینش سالار در هر طبقه، برای سالاری در همان طبقه‌ی مردمانه را برشمرد.

نخستین و زیربنیادی‌ترین همه‌ی سنجه‌ها، یعنی زیربنیادی‌ترین سنجه‌ی گزینش هر چهار طبقه‌ی مردمیک از مجتهد اعلم گرفته تا سالار کشاورزان، سنجه‌ی «خزده» است.

در کتاب سوم دین کرد بیش از پانصد بار، «خزده»، «خزْدورزی»، «خزْدپژوهی»، «خزْدشکیبی»، «خزْدپسندی»، «خزْدسالاری» و مانند این‌ها سخت سفارش شده است.

حتی ارزش بی پایان دین مزدایی و استواری پی و پایه آن نهاده شده بر خزْدورزی است؛ تا بدانجا که هر آیین «خزْدگریزی» دشمن دین مزدایی تلقی می‌شود. در این روایت نیز چنین است.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۲۳)، «خزْد» سرآمد همه‌ی هنرهای نهادی (= فضایل) است.

پس از آن، دو سنجهی فراگیر دیگر برای هر چهار پایگان مردمیک برشمرده می‌شود.

پس از آن، پنج سنجهی دیگر نوشته می‌آید که ویژه‌ی گزینش سالار دین سالاران برای سرپرستی بر طبقه‌ی آسرونان است.

در گزینش سالار طبقه‌ی کشاورزان برای سرپرستی بر کشاورزان، افزون بر آن هشت سنجهی گزینش آسرونان، سالار کشاورزان می‌باید دارای دو سرشت‌نشان دیگر یا دو هنر اخلاقی دیگر باشد تا بتوان وی را به سالاری کشاورزان برگزید.

در گزینش سالار آرتشتاران، افزون بر آن سرشت‌نشان‌های ده‌گانه و پیشگفته، سالار آرتشتاران می‌باید دارای سه سرشت‌نشان دیگر نیز باشد تا بتوان وی را در جایگاه سالار آرتشتاران (= آرتشبد) برگزید.

از آن میان، داشتن پیکری تنومند، داشتن بیش‌ترین نیروی تنانی، و دلیری است.

سخت‌ورزی کرده‌ی دو بیست و چهارم درباره‌ی سپاس‌گفتن اورمزد است به یوبه‌ی پاداشی که به کوفه‌های مردمان می‌دهد و راستدانش بی‌ستمی‌اش در پادافزه‌گناه مردمان.

نویسنده‌ی روایت، با سخن زیر، گزارش خود را می‌آغازد:

جان «هوراین سرشت» مردم بهره‌مند از ویرایشی خداگونه است.

بودوباش سه سزاواری اوستایی در این روایت پژوهش‌نویسارشناسیک و معنی‌شناسیک روایت را جدی تر می‌کند. دین‌واژه‌های «هو-ا-دانشو»، «ا-دانشو»، و «پیداگ-ا-دانشو».

این سه واژه‌ی اوستایی، سه دهشانه یا سه پیام‌آور اهورایی‌اند که جان و تن مردم را سوزی کرفه‌کاری گرایان می‌کنند.

در میانه‌ی روایت، نویسنده چم‌ورزی (= استدلال) خود را برای سپاس‌گویی از ایزد در زمینه‌ی پاداش کرفه به میان می‌نهد.

سه نیروی دیگر نیز هستند که جان و تن مردمان را سوزی گناه فرازمی‌برند و از کرفه بازمی‌دارند.

در پایان روایت، از شیوه‌ی خرده‌سنجی نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران درمی‌یابیم که سه نیروی گرایان‌کننده‌ی مردم سوزی گناه، فرارمیده از دیوان است.

دسته‌ای از کیشداران هستند که سه نیروی گناه‌آور را نیز دهشانه‌ای ایزدی می‌انگارند. نویسنده در عبارت پایانی روایت، پاسخ کیشداران نامبرده و پی‌آمد نارسای باورهای آنان را نشان می‌دهد.

سخن کرده‌ی دو بیست و پنجم در برگزیده‌ی پنج جُستار در زمینه‌ی دین و نسبت مردمیان با آن است.

سخن، نخست، درباره‌ی کسی است که دین در وجود وی ماندگار است.

نویسنده در بند نخست روایت، بالاترین سرز دینداری و باورمندی را با حسرت‌وارترین تب‌وتاب مردمیان در برابر کنیز خوب چشم پیکرین بالابلند شنگ کله‌داژ هم‌انسته می‌کند و برابر می‌نهد.

دین، اگر در نظری مرد خدا، همانند نیکویی‌ترین کنیزان شوخ چشم خمار مهوش آید، چنین کسی با چنین نگاهی به دین، همان کسی است که دین در هستان او ماندگار است.

از بس بازگویی و تکرار، دیگر نباید شگفتزده شد که دین مزدایی نیز فراترین سرز باور را با بالاخمانیدن همه‌ی مردمان در برابر حورئوش شوخ خرامنده برابر نهد.

پس از این، مهر و دوشازم به دین با خرما‌ی تربیت‌شده با آب خوشگوار و مانند این نیز همانند نهاده می‌شود. سپس، درباره‌ی «کسی که دین را بنا پرس و جو می‌یابد» و «کسی که بی‌پرس و جو، دین، خودبه‌خود بدو روی می‌کند»، و «کسی که دین را به کمکی آگاهی و دانش به‌دست می‌آورد»، و در پایان، از «کسی که از دین روی برگرفته است و دین برای وی بیگانه است» نیز سخن می‌رود.

کسی که به هیچ دینی پایند نیست همان «سوفیست» و «دهری» است.

نویسندگان دین کرد و دیگر رازپژوهان و دین‌جویان سپسین نیز همیشه «دهری» و «سوفیست» را یکی دانسته و برابر گرفته‌اند.

سخت‌ورزی کرده‌ی دو بیست و ششم درباره‌ی بایستمندی فضایل و نابایستمندی رذائل در نهاد مردم است.

چه چیزی ارزانی همگان است؟ همانی که در همان دم رسیدن هست و بود آن آشکارا بایستمند است.

چه چیزی در همان دم رسیدن بایستمند است؟ همانی که جهان آفرین بود آن را برای هر کس واجب دارد و آن، هنرهای نهادی (=فضایل) است؛ که به کاراندازندهی خیزد مردمان نیز هست.

چه چیزی برای مردم نابایستمند است؟ همانی که جهان آفرین بود و باشی آن را در تن و جان مردم بایستمند نمی داند و نمی خواهد و آن، رنگ برنگ گشتن (=تلون) تباهنده است.

نویسندهی روایت در اینجا نیز زمانکی می یابد تا ایراد اعتقادی دسته ای از کیشداران را برملا کند. دسته ای از کیشداران بر این باور آند که تلون خواهی تباهنده را نیز ایزد برای آزمودن مردم در هستان آنان نهاده است.

در سرتاسر دین کرد، نبرد میان خیزد و کامه پرستی (=وژن / تلون خواهی)، یکی دیگر از بیکریگی های نبرد گیهانی اهورا و اهریمن است، که در تن مردمان دنبال می شود.

سخن بردازی کردهی دو بیست و بیست و هفتم دربارهی سُن و اژه و نیز، بُن و گوهر پدودینی و بددینی است.

کردهی دو بیست و بیست و هفتم سه بخش است.

در بخش نخست، سزواژهی پدودینی، و سزواژهی بددینی شناخته می گردد. پدودینی قرار ابدی جهان آفرین برای تنابندگان است.

بحث که به بددینی می رسد نوشتار پهلوی دچار تاریکی می شود.

آنگونه که ما دریافته ایم، بددینان بر این باور آند که جهان آفرین خاستگاه وجود بددینی در جهان نیز هست. بخش دوم، گزارش دربارهی جمشید جم است. جم در برابر داد دین فرمانبردار بود و در پیمان خود با اورمزد استوار منش. و نیز ایزد را بسان مطلق نهی از هر پتیارگی می دانست.

دیوان ایزد را در جایگاه بُن و گوهر بدی نیز می شناساندند. و می کوشیدند نگرگاه دیوی خود را میان برزنیان و زیون گرفتگان بخش کنند. نگرگاهی که افراط و تفریط را در برابر میانه روی دین پهی می نهاد. انجمنی برپا می شود که جم از یکسو و دیوان از سوی دیگر در آن نشستند.

بحث انجمن بر سر فروزهای ایزد است. جم در پایان انجمن درستی گفتارهای یزدان پسندهای خود را استوار می دارد. و خود بر آن پیمان می رود.

دیوان ولی با فریبکاری خیم و خوی ضحاک را به تباهی می کشانند و وی آوازده پادآیین دیوی می شود و افراط و تفریط را در پیکر دین یهودی سامان می دهد و کتابی به نام پنج ذر (=اسفار پنج گانه) تدوین می کند و شهر اورشلیم را پین گاه آن پادآیین قرار می دهد.

این مرده ریگی دینی از ضحاک به ابراهیم، و از ابراهیم به موسی و از موسی به شاگردانش می رسد. این پادآیین دیوی در کابلد دین یهودی به ایرانشهر گزندی رساند. دین مزدایی و شهریاری ایرانی فرودمی گیرد. همه گونه بدی در جهان درمی گسترند.

نویسندهی روایت در بند پایانی هشدار بدین گونه می دهد: «تا آن زمان که این بنیاد پتیاره ساز در این بوم و بر ریشه دارد، آتش همان آتش است و کاسه همان کاسه». مگر اینکه خواست و فرمان جهان آفرین در این سرزمین به پیدایی رسد.

سخن کردهی دو بیست و بیست و هشتم دربارهی مردم سوسمند فراخگر گیهان و مردم زیان رسان تنگر آور بر گیهان است.

سنجهی این دو دسته مردم نیز به کارگیری خیزد است. به کارگیری خیزد در پایان، جهان و همه گونه نیکی را به افزایش می رساند. آن دسته از مردم که نه از خیزد بلکه از کامه های وژن آلود پیروی کنند جهان را به کاهندگی می کشانند.

در این روایت (=کردهی ۲۲۸)، با همه ی کوتاهی آتش، یکی از سزسخنان زیربنایی دین مزدایی فراگفته شده است:

«به کارگیری خیزد، جدای از انجام جدی خویشکاری آفرینشی و مردمانه، هیچ سودی ندارد. بحث کردهی دو بیست و بیست و نهم یکسره فرزانورانه است.

در این روایت درازآهنگ، سخن بر سر معنی و مفهوم «آزمایش»، و آن هستومندی است که به آزمایش کردن نیازمند است.

بحث، رونمایی ارسطویی دارد؛ ولی رونمای ارسطویی بحث، مانند همیشه، برای استوارکردن درستی درونه ها و بُن باورهای دین مزدایی به کار می رود.

چندین ده نکته شایای فرزان پوهی در این روایت به چشم می آید. یکی اینکه تنها اورمزد جهان آفرین است که علم مطلق دارد و نیازمند پژوهش و آزمون نیست. هستومندان همه نیازمند آزمون آند. پس، هر نیازمند آزمونی یعنی هر آن هستومند.

آزمایش بر چیزی نهفته از دانش تعلق می گیرد؛ آنهم از راه نمادها و نشانه ها (=دخشگ ئد نپشان).

نمادها و نشانه هایی که برای آزمونگر آگاهی های تازه ای فراچنگ می آورد.

نکته ی شایسته در این روایت که نیز سرتاسر سخن گرو آن می چرخد، تکیه ی نویسنده بر سه بار آزمودن هر کس یا هر چیزی است.

خواننده‌ی پژوهنده خواهد دید که در کرده‌ی صد و پنجاه و هفتم نیز آزمون پزشکی موفق یا ناموفق سه بار آزمون وی است.

این، نشان از آن دارد که نویسندگان دین کرد برای «استقراء / گام‌برداری از خرد به کلان» مرزهای کمیته‌ی / چندی‌شناسانه قائل بوده‌اند.

در کارنامه‌ی وندیداد نیز بحث سه بار آزمون هر چیزی بازگویی شده‌است. روی هم رفته درونه‌ی سخن روایت، گرد مقلوب‌های شناخته‌ی «دال و مدلول» است؛ که بنیاد استقراء دانسته‌شده‌است.

نویسندگان دین کرد با بحث دال و مدلول به خوبی آشنایی دارند. در روایت‌های گوناگون، هم از دلالت‌های خیزدبندیاد (=عقلی)، هم از دلالت‌های پیمان‌بنیاد (=وضعی / قراردادی) و هم از دلالت‌های سرشت‌بنیاد (=طبعی) سخن می‌رود. راوی می‌نویسد: از میان کارهای این جهان، در بحث «آزمایش»، آزمایش شهریاری و دین است که «خدایی بودن یا دیوی بودن آن شهریاری و دین» با سه بار آزمایش در سرگذشت‌ها به آشکاری می‌رسد.

این همان آماجی است که نویسندگان از به‌میان‌نهادن بحث آزمایش سر آشکارگردانیدن آن را دارند.

شهریاری نیک یک بار در شاهي جَم و جَم تخمگان به آشکاری رسیده است. دودگو در نژاد منوچهر و کبانیان و سدیگر در نژاد ساسانیان نیک آفریده.

شهریاری بد نیز در تبار ضحاک به آشکاری رسیده‌است. پادنیروی کاهنده‌ی آفرینش، اهریمن، برای رواج پادشاهی بد بدتخمگان نخست ضحاک را گزین کرد. پس از وی تبار شهریاری بد به ابراهیم رسید.

با هر بار بازآرایی پادشاهی بدتخمگان، دسته‌دسته افزون‌خواهی و کاستی‌کاری و بی‌داد و تباهی بر ایران‌زمین فروباریده است.

در بند پایانی روایت، نویسنده نتیجه‌می‌گیرد که همه‌ی چیزهای جهان، در روند هستی‌پذیری، از نظر نکویی و بدی، سه بار آزموده شده یا خواهند شد.

سخنورزی کرده‌ی دویست و سی‌ام درباره‌ی ویژگی و سرآمدبودن فرد مزدایی دین‌دار است. راوی می‌نویسد: «زمزمه‌ی منترهای دین مزدایی، ذاتی دین مزدایی است». سپس مدعی می‌شود هر نامی که بر چیزی نهاده شود، در نسبت با حقیقت درونی آن چیز، نامی سزاوار و بامسئومی است. که همان سخنورزی هم‌اندازگی و تطابق ذات و نام است. معنایی همانند با «الاسماءُ تُنتزَلُ مِنَ

السماء. پس، مرد و زن «دین‌دار» دین مزدایی نیز شایسته‌ی این نام‌اند.

به دیگر سخن، کسی که از پیش زاد و نهادی شایسته دارد، شایسته‌ی اطلاعی این نام می‌شود. سخنورزی کرده‌ی دویست و سی و یکم سخنی تکراری درباره‌ی خیزدپذیر بودن پادشاهی و پادافزه‌گناه است. نسبت و همانندی پیشا-سقراطی اسب و سوارکار برای تن و روان دوباره فراگفته می‌شود. اگر کسی اسب شاه را به خوبی برای سواری آماده‌کند پذیرای پادشاه است. اگر کسی نتواند اسب شاه را به خوبی برای سواری آماده‌کند شایسته‌ی کیفر است. اگر روان مینوآشپان نیز نتواند تن زمینی خود را که برای سواری در جهان مادی به وی داده‌اند درست و رسا بپرورد، سزاوار کیفر خواهد شد.

سخن کرده‌ی دویست و سی و دوم درباره‌ی آن مردمانی است که در زمینه‌ی فره‌ی یزدانی نیک‌نشان‌ترین‌اند، و، آن دسته از مردم که در زمینه‌ی شوربختی پُرنشان‌ترین‌اند.

بحث روایت با گزاره‌ی آغاز می‌شود که به گمان ما از بحث‌های زیربنایی دبستان راز (=عرفان) دین مزدایی است. و آن، یکی دانسته شدن فره‌ی یزدانی با حس و وظیفه‌شناسی است.

هر هستومندی، جاندار و بی‌جان، آسمانی و زمینی، هوشنده و بی‌هوش، رونده و چرنده، مینوی و گیتهایی، در دستگاه آفرینش برای انجام کاری و بیستگی (=تخصیص) یافته است.

این تخصیص و آن نیروی انجام خویشکاری خدانهاده، همان فره‌ی یزدانی است.

نویسندگان دین کرد، بی‌دری، بر این نکته انگشت سخن می‌نهند که: «خویشکاری همان فره‌ی یزدانی است؛ فره‌ی یزدانی همان خویشکاری است».

ایزدان همیار خداوند در کار آفرینش (=ملالک‌های مقرب)، در زمینه‌ی انجام خویشکاری‌های اهوراپستد از همه‌ی دیگر هستی‌داران کوشاتر‌اند؛ از این روی، اگر مرده‌می‌زادگان در انجام خویشکاری‌های آفرینشی خود بکوشند، از نظر همسانی با ستودگان پاک مینوی برابر نهاده می‌شوند. پس از این، نویسنده‌ی روایت نشان می‌دهد که دوری کاهلانه از خویشکاری ما را هر چه بیش‌تر به دیوان مانند‌تر و نزدیک‌تر می‌کند؛ و، پادافزه‌ی (=ضد فره‌ی) دیوی که همان شوربختی است، در آنان افزایش می‌یابد.

نویسنده، معنای پذیرای نظر خود را با واژه‌ی پهلوی «دش-فَرگ» برمی‌گوید.

برابر گمان و بازشناختن ما، واژه‌ی درنظر، متضاد واژه‌ی پهلوی «خَوَرَه» است.

سخن کرده‌ی دویست و سی و سوم درباره‌ی آگاهی‌ها، و البته باریکانه‌تر، آگاهی‌های نماینی

(=ظاهری) است که دیگر دین‌ها درباره‌ی امور پیدا و پنهان جهان فرامی‌گویند.

دلاهنجی نویسنده از همان بند نخست روایت آشکار می‌شود. برای مرد دادور راست گفتار، گواهی‌ها و آگاهی‌های شخصی دروغگو با گواهی‌ها و آگاهی‌های شخصی راست‌گویی خیزدگرا برابر نیست. پس، گفته‌ها و گواهی‌نمایی‌های آن دین دروغ درباره‌ی امور پیدا و پنهان جهان نیز با گفته‌ها و گواهی‌های «دین استوار بر خیزد و نهاده بر راستی» نیز همسنگ و همتراز نیست.

سخن کرده‌ی دویت و سی و چهارم درباره‌ی مرز میان کار و ناکار است.

کار یعنی کرفه (=ثواب)؛ ناکار یعنی گناه.

هر کدام دو دسته‌اند: برخی کرفه‌ها به خویشتن خویش کرفه‌اند و برخی برابر بازشناخت دستگاه دادگستری. گناه نیز به همین شیوه دو گونه است.

سخن کرده‌ی دویت و سی و پنجم درباره‌ی اندرون و بیرون تن مردم زادگان، و درباره‌ی یوناکمی و گندبویی جان آنان است.

خوش‌بویی اندرونی تن مردم زادگان سرشتین است؛ گندناکی آن از سوی دیو آز است.

خوش‌بویی‌های برونی نیز از هر آن گیاه خوش‌بوی برمی‌آید؛ گندناکی برونی از مردار و ریمنی‌ای است که پی‌آمد آمیختگی گندآور اهریمن با جهان است. خوش‌بویی و گندناکی، از بنیاد، برآمده از وختن و آکومن است. در پایان روایت، نویسنده آیه‌ای از یسنا، هات سی و پنجم را به همراه گزارش پهلوی آن برمی‌نویسد.

سخن پردازی کرده‌ی دویت و سی و ششم درباره‌ی پتترینی و بدترینی شهریاران است.

پتترین شهریاران آنانی‌اند که زائ‌فرمایی‌شان نهاده بر مهرورزی و، نیک آرمنده گردانیدن مردم است. بدترین شهریاران آنانی‌اند که فرمائفرمایی‌شان نهاده‌شده بر بدبهری و اسکان نابه‌جای و نادرست مردم باشد. در دنباله، نویسنده، چهار سخنواره‌ی «مهرورزیدن»، «به‌درستی آرمنده گردانیدن»، «بدبهری»، و «اسکان نابه‌هنجار و نادرست» را تعریف می‌کند.

سخن کرده‌ی دویت و سی و هفتم درباره‌ی وام مردمان به آفریدگار است به سبب رستگاری و شرایط رستگاری‌ای که آفریدگار به آنان ارزانی داشته‌است.

نوشتار پهلوی این روایت (=کرده‌ی ۲۳۷) با زبانی بسیار پیچیده و تاریک‌نما نوشته‌شده‌است؛ از این رو، جز از گزارش سزنامه‌ی روایت و بند پایانی آن، به درستی گزارش خود امیدوار نیستیم.

آنچه تاکنون از این روایت دریافته‌ایم این است:

۲۳۴

۲۳۵

۲۳۶

۲۳۷

انسان شرافتمند، هرگونه مهر و دوشازم دیگران را نسبت به خود پاسخ درخور می‌دهد و به‌کردار نیز مهر و دوشازم دیگران را به منزله‌ی دینی بر گردن خود در نظر می‌آورد و به‌موقع جبران می‌کند.

پس، پاسخ مهر و دوشازم جهان‌آفرین از سوی مردمیان نژاده و شریف نیز می‌باید چونان وامی برگردن آنان تلقی شود؛ خداوند نیز سپاس‌گویی و لطف و محبت (=مهر و دوشازم) تنابندگان را به پتترین شیوه‌ای که آن شیوه هم‌ارز خداوندی خداست، پاسخ می‌دهد.

به واقع نیز دهشانه‌های یزدانی ربوبار کردارهای ستایش‌ورانه‌ی [=ستایش‌ورانه‌ی] خود بندگان است که ارزانی آن می‌شوند.

نمای برونی روایت در بستر سخن پهلوی، از نظر زبان و بیان، به‌گونه‌ای تنسیق شده‌است که خواننده گمان می‌کند این خداوند است که می‌باید و امدار سپاس‌گویی‌ها و شکرگزاری‌های بندگان خود باشد. و این معنای آشفته از باورهای هیچ دینی و آیینی برآهنجیده نمی‌شود.

با پیش‌رو داشتن بنای اعتقادی دین مزدایی، برای ما شکی نمی‌ماند که روایت دستکاری‌شده و آسیب‌دیده‌است.

سخن کرده‌ی دویت و سی و هشتم درباره‌ی چارچوب پتدینی و بددینی، و پتدین فرودین و میانین و فرازین است.

چارچوب پتدینی گرایش خواست مردم به ذات دین پهی است؛ چارچوب بددینی نبود گرایش بددین به ذات دین پهی است.

پتدینی هستی دین را هستی‌ای خدایی می‌نگرد؛ بددینی برای دین، هستی‌ای خدایی قائل نیست. در پتدینی پرتوهای اهورایی جان از راهی میتوی به اندیشه‌گاه مردم می‌رسد. بددینی این راه را بسته می‌انگارد. پس از بحث چارچوب پتدینی و بددینی، نویسنده هواخواهان پتدینی را بر سه دسته می‌داند: پتدین فرودین، میانین و فرازین. و یک‌به‌یک این سه‌گون پتدین را تعریف می‌کند.

در کرده‌ی دویت و سی و نهم، پشت‌سرهم با دو سزنامه (=تیت) از دو روایت روبه‌رو می‌شویم؛ و بی‌درنگ گزارش سزنامه‌ی دوم نوشته‌آمده‌است. روشن است که نوشتار توضیحی سزنامه‌ی نخست برجای نیست و از دست‌رفته‌است.

استادان زبان و ادب پهلوی بر این باوراند که کرده‌ی نهم پیکازنامه‌ی «شکندگمانیک و یسزاره» همین کرده‌ی دویت و سی و نهم دین کرد است. نویسنده‌ی پیکازنامه‌ی پیشگفته، در کرده‌ی نهم کتاب خود، بی‌هیچ دخل و تصرفی نوشتار دین کرد را بازگویی می‌کند.

۲۳۸

۲۳۹

نهادمان کتاب شکندگمانیک و نهادمان این روایت کتاب سوم نشان می‌دهد که این روایت دین کرد، زمان تریبری و هنگام نوشتن در شکندگمانیک، حتی بازنویسی هم نشده است؛ بلکه کردهی درنظر یکجا قیچی شده و به پیکازنامه‌ی شکندگمانیک تراثیده شده است. رونویس کنندگان خدایامرز دین کرد چندین بار با قیچی به جان دین کرد افتاده‌اند؛ ولی روایت‌ها را در همین کتاب جا به جا کرده‌اند. این بار کار قیچی و تراثیری به کتابی دیگر کشیده شده است. دانسته نیست که چرا نویسندهی شکندگمانیک (= مردان فرخ پسر اورمزد داد) رنج بازنویسی را بر خود هموار نکرده است.

دومناش، مترجم فرانسوی کتاب سوم، برای نگه‌داشت یکدستی شماره‌گذاری‌های خود با گزارش سنجانا، روایت نخستین را با شماره‌ی دو بیست و سی و نه (الف)، و روایت دومین را با رقم دو بیست و سی و نه (ب) نشان داده است.

۲۳۹

(الف)

بحث کرده‌ی دو بیست و سی و نهم (الف) درباره‌ی هستی داشتن همستیزنده‌ی آفریدگان، و درباره‌ی پیشین‌بودگی آن به نسبت دیگر آفریدگان است.

از آنجا که این نوشت پهلوی بخش بزرگی از پیکازنامه‌ی «شکندگمانیک ویزاره» از دست‌رفته است، و از آنجا که روایت پهلوی دین کرد (= کرده‌ی ۲۳۹ الف) هم در میان از دست‌رفته‌ها بوده است، و از آنجا که گزارش سانسکریتی و پازند پیکازنامه‌ی درنظر امروز در دست است، گزارش سانسکریتی و نوشتار پازند این روایت دین کرد امروزه برجای است.

در گزارش سانسکریتی، بندها شماره خورده‌اند. شماره‌ی بندها از یک تا چهل و پنج است. چهار بند آغازین درباره‌ی اقتباس از دین کرد است. از آذریاد یاوندان والانتیار، در جایگاه کسی یادمی‌شود که کارنده‌ی بذر دین کرد است اما نه نویسنده‌ی آن. مردان فرخ، آذرفرین بن فرسخ‌زادان را نخستین تدوین‌گر دین کرد می‌شناساند.

چنین می‌نماید که استوارداشت درست‌ی این گزاره که بنا بر آن، بن‌وگوهر ستیزنده با آفریدگان، هستی ویژه و بخوداستوار دارد، از اندرونی‌ترین اندرون مردمی‌زادگان تا بیرونی‌ترین آن، نمودی آشکار، قطعی و مسلم است. برای نمونه: هستی داشتن فضایل و ردائل؛ هستی داشتن آفریننده و برانگیز؛ هستی داشتن گرما و سرما، نموری و خشکی؛ تاریکی و روشنایی؛ گندناکی و خوشبویی؛ زهر و پادزهر و، چهارپایان سودمند و درندگان.

فراتر از جهان مادی، هستی داشتن اختران بد و اختران بخشنده‌ی بخت.

و، ستیزش دیوان و ایزدان که فراتر از مرز دیدن و انگاردن (= تصور) است.

آفرینش آفریدگان کردوکاری بایستمنده است و آفریدگان، برای زندگی و نبرد زیناوند به (=مجهز به) ابزار بایستمانند.

آفریننده‌ی نیکی‌ها، در کار آفرینش نمی‌تواند بی‌بهره از آگاهی یا بی‌بهره از انگیزه یا بی‌بهره از سود باشد. و اینکه همه‌ی آفریدگان، هر کدام زیناوند به ابزاری اند که چاره‌ساز آنان در برابر تباهی دشمن ستیزنده است، خود، گواهی استوار است بر اینکه جهان سودمند، کاز نشان سازنده‌ی سودرسان را بر پیشانی خود دارد.

فراتر از بند سی و شش، نویسنده می‌کوشد پیشینگی هست‌بود ستیزنده‌ی ویرانگر را در سنجش با زمان آفرینش آفریده‌های نیکی استوار کند.

چرا آفریده‌ها سودمند آفریده شده‌اند؟ چون به انگیزه‌ی برآورد نیازی از پیش سودمند شده‌اند.

این نیاز، پیشاپیش، بازبسته‌ی جبران و زُدایش شتاب‌تنگ‌کننده و دردآور اهریمن بر آفرینش است. پس، روشن است که سازواره و اندامه‌ی تنابندگان کمکی است به آنان برای ایستادگی در برابر دشمن آفرینش. و این مطابق است با همه‌دانی و همه‌توانی دانش پیشین‌بنیاد جهان‌آفرین.

ژرف‌نگری در کار آفرینش نشان از آن دارد که با نبردی سازمان‌یافته و تنابندگانی پروریده برای این نبرد روبه‌رو هستیم. چه، پرورشی سیرشورانه (=غریزی) و چه پرورشی دانشورانه.

فرجام‌شناسی بزرگانها (=عللی غایی) در این گزارش سرتاسر ارسطویی است.

۲۳۹

(ب)

بحث کرده‌ی دو بیست و سی و نه (ب) درباره‌ی موهبت و آفرینش بخشش‌گونه‌ی خداوند است. نویسنده‌ی روایت، معنای پذیرای نظر خود را از مفهوم موهبت، با دین‌واژه‌ی پهلوی «بان» فرامی‌گوید.

چه هنگامی می‌توانیم از جهان‌آفرین درخواست موهبت (=بان) کنیم؟ آن زمان که ژرفانه و پاک و ناب و ویژه بدو دل بسپیریم و برابر خواست او رفتار کنیم.

یزدان از ما کرفه‌کاری می‌خواهد. پاسخ کرفه‌کاری مردم پیشاپیش اعطای خرد و همنانه است. حتی شهریار یزدان‌خو نیز هر چه بیش‌تر کرفه‌کاری کند به همان اندازه از موهبت خدایی بهره‌ور خواهد شد. رفتار دیوپرستانه، پادفره‌ی دیوی نصیب می‌برد؛ چونان ضحاک.

پاسخ دیوان به گنه‌ورزی بتدگان، شهوت اکومنانه است.

در پایان روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را به نقد کشد که چرا مدعی شده‌اند: «غارنگری و چپاول و فرجام تباه برخی ستمکامگان در جهان نیز بخشی از طرح

آفرینشی و تقدیری خداوند است».

۲۴۰

در کرده‌ی دویست و چهلّم یا یکی از بحث‌های ایستمولوژیک (=شناخت‌شناسیکی) دین کرد روبرو می‌شویم.

سخن بر سر جداسانی آگاهی خردبنیاد (=تعقلی) از آگاهی شنیداری (=سماعی) است. گمان و بازشناخت ما این است که بافت سخن بند نخست روایت سخت آسیب‌دیده است. کوشیده‌ایم بخش آسیب‌دیده و ازدست‌رفته را در سنجش با رونید سخن، هر چند گمان‌زانه، بازسازی کنیم. ترجمه‌ی خود را البته برابر نوشتار بازسازی‌شده آغاز کرده و به انجام رسانده‌ایم. مردم، از نظر بنیادهای باورشناسیک بر دو دسته‌اند: یک دسته آنانی که در کافت و واکافت و آناکاو دیده‌ها و شنیده‌ها و پرماسیدنی‌ها آهنگ آناکاو خردورزانه را دارند.

یک دسته‌ی دیگر آنانی‌اند که روی به شنیده‌ها می‌کنند.

خردورزان نیز دو دسته‌اند: آنانی که در خردورزی استوار اند و آنانی که در خردورزی استوارنمش و جدی نیستند.

نویسنده‌ی روایت هم‌همی دسته‌بندی‌ها و پیش‌گذاردده‌ها و مقدمات پیشگفته را می‌چیند تا نشان‌دهد گرایش ناراست برخی مردم سوی برخی دین‌ها و آیین‌های انیرانی استوار بر خرد نیست و نهاده‌شده بر شنیده‌هاست.

بویژه آیینی آنیرانی که مدعی است: «هم خیر و هم شر برآمد آفرینش باین و گوهر یزدانی است». سخنورزی کرده‌ی دویست و چهل و یکم درباره‌ی ستایش و پرستش جهان‌آفرین است.

۲۴۱

چند نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت، آن را نیازمند واری‌های جدی‌تر و روشن‌تری می‌کند. نویسنده، ستایش و پرستش را تنها ویژه‌ی جهان‌آفرین می‌داند. جهان‌آفرین، میثوی سرآمد هم‌همی میثوان است و همه‌آگاه و همه‌توان و همه‌خدای. دانایی و رادی و راستی، در بالاترین پایه، سرچشمه گرفته از او است. پس، هرگونه سیاست‌گویی و یزش خداوند، خودبه‌خود سیاس و یزشی به فروزه‌های خداوند نیز هست. از این رو، اگر نتابنده‌ای دارای فروزه‌های اهورایی باشد، در هر یزشی، از سیاس‌گویی‌های ویژه‌ی خداوند نیز بهره‌مند می‌شود. ولی برخی کیشداران دیو را به جای ایزد یزش می‌کنند. چنین یزشی به خداوند نخواهد رسید.

نویسنده در پایان روایت دسته‌ای از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا از یک سو مدعی شده‌اند: «هیچ یک از آفریدگان نباید بر دیگری ستایش و یزش کند»، از سوی دیگر مدعی‌اند: «ایزد، در آغاز

آفرینش، فرشتگان را واداشت تا بر پدر نخستین مردم زادگان نماز برند».

۲۴۲

سخن کرده‌ی دویست و چهل و دوم، به کوتاهی، درباره‌ی سنجهی دانا و داناتر و داناترین است. روی‌هم‌رفته، دانایی یعنی دوری از گناه. و داناترین کسی است که حتی به گناه نیز نمی‌اندیشد. نکته‌ی نغز این روایت، همانی است که گزارشگر کنونی از نیاندیشیدن به آن ناتوان است. سخن کرده‌ی دویست و چهل و سوم، از نگاهی دیگر، دسته‌بندی مردم است.

۲۴۳

در اینجا با دو جستارمابه‌ی جداگانه روبرو می‌شویم.

نخست، سخن بر سر مردم‌آیینی، پایگان مردم‌آیینی، هستومند مردم‌نما، دیوآیینی، هستومند نیمه‌دیو و نیمه‌مردم، و هستندگان پیدای گیتیایی است.

دو دیگر، سخن بر سر بیش و کمی فضایل و رذایل نزد مردم، و، ستایش و نکوهشی که بر آن دو مترتب است می‌باشد.

برای نگه‌داشتن یکدستی در شماره‌زنی روایت‌ها، روایت نخست را دویست و چهل و سه (الف) نام‌نهاد؛ و، روایت دوم را دویست و چهل و سه (ب) نام‌گذاردیم.

نویسنده، در آغاز روایت، دسته‌بندی خود را درباره‌ی مردم بر گفته‌ی یکی از شاهان فرزانه استوار می‌کند. مردم‌آیینی یعنی داشتن شش هنر نهادی؛ از قبیل خرد و خیم مردمانه و شرم و دیگرها. مردم‌نما کسی است که هیچ یک از شش هنر اخلاقی پذیرای نظر نویسنده را ندارد.

دیوآیینی یعنی داشتن شش آهوی نهادی؛ از قبیل وزن‌گرایی (=کامه‌پرستی / تلون‌خواهی) و فربکاری و خشم‌گیری و دیگرها. نیمه‌مردمی نیمه‌دیو نیز آمیخته‌ای از هنرها و آهوگان نهادی باهم است.

بند پایانی روایت آشکارا نشان از آسیب‌دیدگی بافت سخن دارد. زیرا بی‌بازه و درنگی، بحث و فحوصی آغاز می‌شود که یکسره درباره‌ی مردم آکنده از فضیلت یا آکنده از رذیلت است.

این بحث، یا از آن روایتی جداگانه است که سزنامه و بندهای نخستین آن از میان‌رفته است، یا، آسیب‌دیدگی بافت سخن در میانه‌ی روایت به اندازه‌ای است که روند و یکپارچگی سخن را دچار اینچنین کاستی‌ای کرده است. به‌هر رو، بخش دوم این روایت را با شماره‌های همدریف نشان داده‌ایم.

بحث بخش دوم روایت، روی‌هم‌رفته درباره‌ی «مردم آکنده از هنرهای نهادی»، «مردم کم‌بار از هنرهای نهادی»، «مردم آکنده از آهوگان نهادی»، و، «مردم کم‌بار از آهوگان نهادی» است.

سخن کرده‌ی دویست و چهل و چهارم درباره‌ی امکان بهبود جهان از بیماری بی‌عدالتی است.

۲۴۴

نویسندگان دین کرد، در پیروی از ارسطو، ردایل و ضد ارزش‌ها را تنها ردیلت یا پادارزش نمی‌انگارند؛ به چشم آنان، ردایل، نخست و بیش از هر چیز بیماری روانی آند. بی‌داد و بیدادگری نیز چنین است.

درمان بی‌داد «داد» است. که تران جهان بازبوسته‌ی مه‌تران آند؛ مه‌تران نیز پله‌پله در پیوسته‌ی دادوری آند. راه درمان سرتاسرانه‌ی بی‌داد، گسترش سرتاسری داد است.

سخن کرده‌ی دویست و چهل و پنج همچنان درباره‌ی آن کس نیک و آن کس بد است. در دو بخش روایت، نویسنده نخست سرشت‌نشان‌های آن کس نیک را برمی‌شمرد؛ که برجسته‌اش اینانند: همواره نیک بودن، داشتن تن سالم، فراچیرگی بر خویشین خویش، روزی خود را خوارنشمردن، آشتی بودن با خانگیان و پردگیان و اندرونیان، که روی هم‌رفته فره‌ی یزدانی را درخشنده می‌دارد. سرشت‌نشان‌های آن کس بد بازگونه است.

سخن کرده‌ی دویست و چهل و شش بی‌گرفت بحثی بودن جهان است. نویسنده در سزنامه‌ی روایت برای چندمین بار بر این نکته انگشت سخن می‌نهد که: «اورمزد جهان‌آفرین را نسزد بُن‌انگیز (=علت) گناه و آشفته‌کاری‌های مردمان باشد».

همه‌ی پیش‌گذارد‌های (=مقدمات) نویسنده در این روایت برای آن است تا زمینه‌ی خرد‌سنجی بر دسته‌ای از کیشداران را فراهم‌کند که چرا مدعی شده‌اند: «بُن‌انگیز (=علت) هر آن بی‌داد و هر آن روحیه‌ی کشت‌وکشتار و هر آن گناه از قبیله‌ی آز و وژن (=رنگ‌به‌رنگ‌شدن / تلون) و ننگ و کینه‌ورزی و شک را خود خداوند برای آزمایش بندگان در نهاد آنان گذارده است».

نخستین چشم‌آوری نویسنده، مانند همیشه، استوار بر یک یا دو اَرزُ‌آغاز (=آکسیوم) است. بنابراین به یوبه‌ی همگوه‌ی، هر یکی دیگری را می‌پروراند و یاری می‌رساند. پس، این اورمزد است که نیروی دانش‌خواهی، توان به‌دست‌آوری دانش، آرمان‌گرایی، خیزه و گرایش به هنرهای نهادی را در اندرون مردم به‌دیده‌نهاده است. ستودگان پاک آسمانی (=ملائک‌های مقرب) نیز همیار مردمان آند. بدین معنا که پرتوای از میثوی ستودگان پیشگفته در دل و جان مردمان نیز هست. چنین جهان‌آفرینی را نسزد که آفریننده‌ی آز و وژن و دیگر بدی‌ها و همه‌ی آهوان اخلاقی باشد. چه اگر اینگونه بود، کتاب دین «دوری از کشت‌وکشتار و نفي بی‌داد و جدایی‌گرفتن از کینه‌کشی و دوری از همه‌ی آهوان نهادی» را آموزش نمی‌داد. کشت‌وکشتار و بی‌عدالتی، بی‌عدالتی

و جنگ و خونریزی اهریمن‌خواهانه را می‌زایاند. ولی بیم از بی‌داد نشانگر نابایستمندی هر چه بدی است.

سخنورزی کرده‌ی دویست و چهل و هفتم نیز بحثی ایستیمولوژیک است. سخن بر سر خاستگاه استوار دانش ما مردمیان درباره‌ی چیزهاست. بر ساختن آگاهی و استواری آن در اندیشه‌گاه و خاستگاه آن و راستینگی (=حقیقت) چیزها و برابری‌استاها (=اعیان) ریشه در سه مایه و زمینه دارد: دانش، گزوش، و، آزمایش. دانش را بی‌پردن از برآمد به بُن‌انگیز (=معلول به علت) می‌شناساند.

گزوش، همان باور آوردن به گفت‌وشنود دیگران است. آزمایش، همان باره‌پذیری (=تکرارپذیری) روندها و بی‌درپی آمدن چیزهاست. سرتاسر روایت ارسطویی است.

پژوهش ما در دین کرد نشان می‌دهد تدوین‌کنندگان دین کرد، مانند همتازان مسیحی و اسلامی خود، در آموزه‌های ارسطویی پُر مایه‌ترین چشم‌ورزی‌های خیزدپذیر را برای استوارکردن بُن‌باورهای خود یافته‌بوده‌اند.

سخن کرده‌ی دویست و چهل و هشتم درباره‌ی ارجمندی و بی‌ارچی مردمان است. ارج مردمان به اندازه‌ی دانش و نیروی فوادم‌آمده از آموخته‌های‌شان است. که این نیز سه پله‌وپایه‌ی فرزاین و میانین و فرودین دارد. آن کس که در زمینه‌ی دانش و پاراسایی در فرودترین پله‌هاست، هیچ‌گاه از رهگذار این فرودترینی به هیچ ارجی نخواهد رسید؛ چه رسد به سرای سرود و نیایش (=گرودمان / آنجمن امشاسپندی).

سخن کرده‌ی دویست و چهل و نهم درباره‌ی شناخت‌نشان دانایی و نادانی است. شاینده‌ترین شناخت‌نشان‌های (=ممیزی‌ی) دانایی، این پنج هنر نهادی برترین آند: آشتی‌خواهی، پایش زبان از بیهوده‌گویی، منش شادخواهانه، دوستی و رادمنشی. اگر کسی پنج هنر نهادی برشمرده را به‌سزاواری با ماده‌ی دانش برآمیزد، به فرازترین جایگاه دانایی خواهد رسید. شناخت‌نشان‌های نادانی بازگونه‌آند.

بحث کرده‌ی دویست و پنجاهم درباره‌ی روشنایی و تاریکی، و، یک‌یکی گونه‌های آن است. روشنایی بر دو گونه است: یکی برآمده از بینایی چشم سر؛ دیگری، برآمده از بینایی چشم جان.

دانش شنیداری و دانش *وَهْمَانَا* کارگزارانِ روشنایی برای گشایندگی چشم جان‌اند به یوبه‌ی دیدن حائِ واقع چیزها.

تاریکی نیز بر دو گونه است: یکی آن تاریکی‌ای که راهبند «چشم جان» است تا جان پس به راستینگی میثوی چیزها نبرد؛ یکی دیگر تاریکی راهبند «چشم سر» است.

سخن کرده‌ی دویست و پنجاه و یکم درباره‌ی فرازینگی *تِن* پسین از بهشت، و فرازینگی گیتی و جهان مادی هم بر *تِن* پسین و هم بر بهشت است.

این روایت، یکی از زیربنای‌ترین سنجه‌های جداسازی دین مزدایی را با دیگر کیش‌ها و آیین‌های گنوستیکی نشان می‌دهد.

چرا دین مزدایی *تِن* پسین، یعنی کالبد آن‌جهانی نوساخته‌ی جدانشونده‌ی بیمارنشونده‌ی پیروی‌ناپذیر جاودانه‌ی نامیرا را از بهشت ویژه‌گانه‌تر و فرازین‌تر می‌داند؟

زیرا رامش پایان‌ناپذیر بهشت بروبار همین *تِن* پسین کنونی است؛ و رسیدن به منش آهورایانه‌ی بهشتیان سویی هر آن جاودانگی و آکندگی از رامش از رهگذر فراروند ساخت‌پذیری *تِن* پسین فراهم‌شدنی است.

چرا گیتی از *تِن* پسین و بهشت فرازین‌تر است؟ از آن‌رو که رامش پایدار *تِن* پسین و بهشت بروبار سرکوب تازش اهریمن و برآمد کردوکارهای تنابندگان سخت‌کوش و رنج‌دیده و اهریمن‌زده در نبرد این‌جهانی و گیجانی است. نبردی که رزمگاه آن همین جهان خاکی بوده و هست.

این معنا در مرصع‌العباد نجم‌الدین رازی، باب سیم، پایان فصل اول نیز دنباله‌گیری شده است.

خلاصه، اگر همصدا با دسته‌ای از کیشداران، گیتی و ماده و جهان مادی را خوارداریم، پی‌آمد آن این خواهد شد که بهشت و *تِن* پسین را خوارداشته‌ایم. نویسنده‌ی روایت، سخت بر این دسته از کیشداران خُرده می‌گیرد که چرا با «اعتقاد به جاودانگی دوزخ، ایزد را آفریننده‌ی در نظر آورده‌اند که خواهان رامش جاودانه‌ی آفریده‌های خود نیست».

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و دوم درباره‌ی برترین چاره برای رسیدن به جهانی تهی از سیج و گزند است به کمک پیش‌برین.

برترین چاره، پیش‌دوست است. نمودار پیش‌دوست دین مزدایی است. پس، اگر مردمان پیشش برین را با بالاترین مسرت‌کوشایی دانشمندان همراه کنند، آن آرزوی برترین را فراچنگ خواهند آورد.

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و سوم همچنان بحثی اپیستمولوژیک (=شناخت‌شناسانه) درباره‌ی دانشواژه‌های «دانا»، «دانایی»، «دانش»، و «دانستنی» است.

دانا همان کسی است که دانایی در چشم سر وی نهاده شده است.

دانایی هر آن چیزی است که در مرد دانا هست.

دانش یعنی هر آن ملازمه میان دانایی و دانا.

دانستنی چیزی مشترک است میان دانا و دانایی و دانش.

آیا نویسنده‌ی روایت در شناساندن چهار فریافت (=مفهوم) پیشگفته دچار همانگویی (=توتولوژی) نشده است؟ ما خود چنین گمانی داریم.

پس از تعریف توتولوژیک چهار مفهوم، نویسنده دانایان را سه رسته در نظر می‌آورد که اورمزد جهان‌آفرین در فرازین‌جای آن رسته‌هاست. در پایان روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده‌اند: «ایزد، در زمین‌های دانایی و خداوندگاری، به خویشتن خویش دانا و خداوندگار نیست».

هر چند برای ما (=گزارشگر کنونی) روشن و شناخته نیست که نویسنده‌ی روایت به کدام کیش و آیین نظر دارد.

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و چهارم درباره‌ی دانشمندی ذاتی سرشت و، سرشتمندی ذاتی دانش برای خود سرشت است.

سخنورزی این روایت (=کرده‌ی ۲۵۴) با همه‌ی کوتاهی‌اش بسیار جدی و پذیرای پژوهش است. گمان و یازشناخت ما این است که با بحث «یادآوری / تذکار / Anamnesis، افلاطونی روبه‌رو هستیم.

ساختمان زبانیک روایت بسی آسیب‌دیده است و افتادگی بافت سخن آشکار است.

کوشیده‌ایم نخست، روایت را بازسازیم و سپس گزارش کنیم.

نویسنده می‌کوشد نگرگاه به گمان ما، وام‌گرفته‌شده‌ی خود را در دو جمله فراگوید.

چم‌وچرای دانشمندی ذاتی سرشت این است که، گاه‌به‌گاه، همین قوه‌ی سرشت، یادی را به اندیشه‌گاه و به دستگاه اندیشه‌ورزی برمی‌نمایاند که نشان از بانگ آغازین دارد.

چم‌وچرای سرشتین بودن دانش در این است که آموخته‌های دانش فقط بر دستگاه پرشتگانی فرامی‌رسند و به یاد قوه‌ی اندیشگانی می‌آیند؛ و اندامی دیگر این خویشکاری را بر گردن ندارد.

اندوهمندانه، در این روایت (= کرده‌ی ۲۵۴) با همه‌ی کوتاهی‌اش، با چهار واژه‌ی خواننده‌نشده روبه‌رو شده‌ایم که هر ترجمه‌ای را با درجه‌ی بالایی از احتمال روبه‌رو می‌کند.

سخن کرده‌ی دویت و پنجاه و پنجم درباره‌ی خاستگاه و نیز اندازه‌ی زورمندی نکوچشمی و بدچشمی، و شیوه‌ی سودمندگردانیدن هر دو با کمک خیزد است.

خاستگاه نکوچشمی ایزد و همن است؛ آن بدچشمی از سوئی دیو آکومن است.

زور نکوچشمی برای آن است تا چیزها را هنرورانه ببیند. این درست همان سوئه و نگاهی است که شهرآیینی نوگرایی (= مدرنیست) امروزی از یاد برده است.

نویسنده در دو بند پایانی روایت (= کرده‌ی ۲۵۵) می‌کوشد سودمندگردانیدن قوه‌ی بدبین بدچشمی، و سودمندترگردانیدن قوه‌ی خودبین نکوچشمی را نشان دهد.

ولی به این پرسش نمی‌پردازد که اگر قوه‌ی بدچشمی زادونهادی اکومنی دارد، چگونه می‌توان بازگونه‌ی دیگر آموزه‌های دین کرد، زادونهاد اهریمنی و آکومنی آن را بزادیم؟

بحث کرده‌ی دویت و پنجاه و ششم درباره‌ی اندازه‌ی زورمندی زور نطفه‌ی پدر و مادر بر سرشت فرمانده فرزند است.

درون‌مایه و معنای این روایت چنین است:

مردم، از نظر سرشت، تا آن هنگام که کودکانی نبالیده در دامن مادر آند، زیر نیرو و نشان خیم‌وخوی مادری آند؛ خیم‌وخوی که تعیین‌کننده‌ی رفتار آن‌هاست. پس از گذران دوره‌ی کودکی، پرورنده — شاید دایه و یا مربی دوران کودکی — است که رفتار کودک را زیر فرمان دارد.

پس از آن، و زمانی رسیدن به فرهنگستان، تربیت و آموزش و پرورش فرهنگستان است که تعیین‌کننده‌ی رفتار کودک است. زمان برنایی و رسایی و بالندگی، زمانه — می‌شاید که نگریسته‌ی نویسنده مردمگاه و جامعه باشد — است که رفتار شخص را چارچوب‌بندی می‌کند.

سخن کرده‌ی دویت و پنجاه و هفتم درباره‌ی سوئه‌ی سپاس‌گویی مردم، و فریضه‌دانستن آن است در اندیشه و گفتار و کردار.

بر چهار کس همیشه سپاس‌گویی و دعاخوان ایم: اوزمزد، به یوبه‌ی آفرینندگی‌اش؛ شهریاره، به یوبه‌ی پاسبانی‌اش؛ پدران، به انگیزه‌ی پروریدن‌های‌شان؛ و، دست‌و‌مرد دین، به انگیزه‌ی دین‌آموزی‌هایش؛ زیرا که راه آموختن سه سپاس‌گویی پیشگفته از او می‌گذرد.

سخن‌پردازی کرده‌ی دویت و پنجاه و هشتم درباره‌ی توانمندی هر جان‌اهورایی هستمندشده

۲۵۵

۲۵۶

۲۵۷

۲۵۸

(=مردمیان) در زمینه‌ی رهایی روان از گناه است.

نویسندگان دین کرد، هر جا که می‌بایست، مردمیان و مردمی‌زادگان را با سخنواره‌ی پهلوی «آخوئی» می‌شناساند. نگریسته‌ی آنان از این سخنواره، «جان‌اهورایی هستی‌مادی پذیرفته»

است. یعنی «پرتوی از آخوئی»، یا همان جان‌اهورایی، هر گاه کالبد مادی بپذیرد، آدمی در عالم خاکی بدست می‌آید و ساخته و پرداخته می‌شود؛ پس، مردمی‌زادگان، همان خدایی‌اند که از رهگذار کالبدی

مادی در زمین حلول کرده‌است.

این روایت (= کرده‌ی ۲۵۸) نیز پی‌گرفت همین بحث است.

سرآمدترین چاره‌ها رستگاری روان است؛ که بزرگ‌ترین زورمندی مردمیان است. خیزد خدادادی و دادگریی دهشانه‌هایی خدایی‌اند. همه‌ی مردمان، که پرتوی از جان‌اهورایی هستمندشده‌اند، در

کره‌کاری و روی‌برگاشتن از گناه توانایند.

این بحث، که «انسان، خداوند پیکرپذیرفته است»، در کرده‌های ۱۷۴، ۲۰۹، ۲۸۹، ۲۸۹، ۲۸۹ نیز به گونه‌های روشن به زیرآندر سخن برده شده است.

بحث کرده‌ی دویت و پنجاه و نهم بحثی اخترشناسانه درباره‌ی بخش‌بندی «پنج‌روزه‌ی ماه است. البته نه ماه قمری؛ بلکه ماه سی‌روزه و بخش‌بندی آن در گروهک‌های شش‌تایی.

کتاب دین هر ماه سی‌روزه را به شش گروهک پنج‌روزه بخش کرده‌است.

سه تایی آن گروهک‌های پنج‌روزه «پنجه‌های نیک» نام دارند. گروهی پنج‌روزه‌ی نخست اندرماه است؛ گروهی دومین پرمه ماه است و سومین ویششس نام دارد.

نویسنده‌ی روایت سروته روزهای هر کدام از پنجه‌های نیک در یک ماه را نام می‌برد.

برای نمونه: آندرماه از آغاز روز نخست هر ماه است تا پایان پنجمین روز همان ماه.

بسیاری کارهای درست و افزایش‌آور و آهوراپستد از قبیل دانه و خوراک‌دادن به دام و کارهای کاشتنی و فرزندخواهی و یزش و فراهم‌ساختن متیژد و اندازه‌گیری زمان برای جشن کهن‌ورانه و

کهن‌زمان «زد-پساک» با این روزها اندازه‌دهنده می‌شود.

سه گروهک پنج‌روزه‌ی دیگر یکی پاژاندرماه و یکی پاژپرمه‌ماه و سومی پاژویششس نام دارد. نویسنده‌ی روایت، روزهای آغاز و انجام سه پنجه‌ی دومی را نیز برمی‌شمرد. این سه پنجه‌ی

دومی برای به‌کناری نهادن خوشکاری و بسیاری کارهای دیوانی و دادورانه است.

نکته‌ی شاینده در روزشماری ماه‌ها، برابر آموزه‌ی این روایت، کوشش استوارمنشانه و جدی

۲۵۹

برای اندازه‌گیری درستِ زمان‌هاست؛ که در «کتاب دادها» دستور آن نوشته شده است. بحث کرده‌ی دویست و شصتم درباره‌ی رفتار مردمِ خداخو، و نیز، رفتار مردمِ نمای دیژنهاد در برخورد با دوستان خود است.

ستودگان آسمانی یکی از خویشکاری‌های‌شان پشتیبانی از مردم در همین زندگی زمینی است؛ تا بدانجا که در سرایِ پسین نیز برای رستگاری مردم می‌کوشند. مردم خداخو نیز همین حس همیاری را با دوستان و نزدیکان خود دارند. آزاررساندن به مردم کاری ویژه‌ی دیوان است. تا بدانجا که انسان حتی پس از مرگِ تن مردم، در کارِ ربودنِ روانِ آنان («مردم») اند. مردم نمایان به مردمی ولی دارند؛ خوی نپاه، به پیروی از دیوان همان‌هایی اند که تا بتوانند برای خود و دیگران تنگی و زفتی و رشک و کامه‌های بدخواهانه را رقم می‌زنند؛ و با بی‌مهری همه‌گونه بدی را بر همگوهان خود روا می‌دارند. بحث کرده‌ی دویست و شصت و یکم درباره‌ی دادسالاریِ ارزانی همگان است، و، پی‌داده، که مردمان را در هر پله‌وپایه‌ی ارزانی نیست، و، درباره‌ی آزادی است که گاهی برخی را ارزانی است و گاهی برخی را ارزانی نیست.

سخن کرده‌ی دویست و شصت و دوم درباره‌ی گزینشِ بنیادهایِ راست‌گفتاری برای ویرایشِ شهر و مردم است.

راست‌گفتاری تنها راهِ تنزیه شهر و مردم شهر است. اما خودِ راست‌گفتاری بویژه در چهار چهره می‌باید خود را بنمایاند: یکی، کامه‌ی راست‌خواهانه است؛ دودبگر، دلیریِ زمانِ راست‌گفتاری است؛ سدبگر، بهنگام و دانایانه گفتنِ سخنِ راست است، و، چهارم، رواجِ گفتارِ پست‌دیده برای کارگرفاندنِ راست‌گفتاری است.

کرده‌ی دویست و شصت و سوم بحثی درازگویانه درباره‌ی ماده‌هایِ برساننده‌ی تن جهان و تن مردم، و، بُن‌ماده‌هایِ برآمیزنده‌ی کالبدِ تنانیِ آن‌ها و، آنچه آراینده و سودمندِ روان است و آنچه آشفته‌گر و زیان‌وسان آن است، و، درباره‌ی سود آرایش و زبانِ آشوبش و، درباره‌ی چپبندی و خاستگاهِ آن آرایش و آن آشوبش است.

بحث برجسته‌ی روایت درباره‌ی کُجه‌جهان (=عالمِ صغیر) و مَجه‌جهان (=عالمِ کبیر) است. بحث، سر به سرِ ارسطویی است با بهره‌گیری از چند سؤاژه‌ی باورشناسیکِ دینِ مزدایی از قبیل «وای» و «وای زانی‌فرما» و «باو آتشمند».

برابر پژوهش ما، «باو آتشمند» در دین‌کرد نیز همان باو آتیریِ ارسطویی است.

سؤاژه‌هایِ روشنِ ارسطویی در این روایت نیز، «آسمان‌پایه / فلک» و «سرشتِ گیهانی» و «سپهر» و «اختر سیمیا / صورتِ فلکی» و «جهان تحت‌القمر» است.

برای نویسنده‌ی این روایت، آسمان‌لایه‌ی «تحت‌القمر» جایگاهِ روند و آیندِ اختر-سیمیاها (=صُورِ فلکی) دانسته می‌شود.

اندام‌هایِ مادیِ جهان، بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه‌ی «گیاه و چارپای و مردم» اند. این اندام‌هایِ جهان، مغز و خون و رگ و پی و استخوان و گوشت و مویِ جهانِ مهین‌اند.

همچنان‌که بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه‌ی جهان، آتش و باد و خاک و نم است، بُن‌ماده‌هایِ تنِ مردمان نیز همان آبگو نه‌هایِ چهارگانه (=اخلاطِ ازبعه) است.

به پیروی از ارسطو، میان‌روی و پیمان‌داریِ زانی‌فرمایِ زیرین و بنیادینِ جهان است.

وای یا همان وایِ زانی‌فرما (=مدیر) زنده‌نگاه‌دارنده‌ی جهان است.

زندگی‌بخشِ کالبدها باو آتشمند است.

زانی‌فرمایِ گیهان، سرشت و روانیِ فضایی است که همان فلک / آسمان‌پایه است.

فلکِ زیرین (=فلکِ تحت‌القمر) آشفته‌گرِ جهان است؛ که با کاستی‌کاری (=تقریبط) و افزون‌خواهی (=افراط) و اختر-سیمیاها‌یِ بد و بیماری و مرگ و کاهندگی و پوسیدگی و گندناکی همگین است.

گمان ما این است که از این روایت، چیزی به اندازه‌ی نیمی از یک برگ‌نوشته از دست‌رفته و یافتِ سخنِ آسیب‌دیده است.

در بند پایانیِ روایت، نویسنده زمانکی می‌باید تا دسته‌ای از کیشداران را نقد کند که: چرا در سرتاسر گیهان، خاستگاهیِ دیگر برای بدی، جدای از خاستگاهِ نیکی در نظر نگرفته‌اند.

سخن کرده‌ی دویست و شصت و چهارم درباره‌ی جایگاهِ وهمنیِ فراچاره (=مسبب‌الاسباب) و آب‌چاره (=قاضی‌الحاجات) است.

نویسنده، دو دین‌واژه‌ی پیشگفته را نام‌هایِ دینیِ شبنداژمینو می‌داند.

فراچاره، هم‌بُن با جایگاهِ منشِ وهمنی است؛ برای همه‌ی چیزها چاره است.

اورمزد، آب‌چاره نیز هست از آن رو که جایگاهِ منشِ وهمنی همگی چاره‌هایی است که زیرمجموعه‌ی آب‌چاره نهاده شده‌اند.

هستی‌پذیریِ هر چاره‌ای استوار است بر نیروی همه‌آگاهیِ جهان‌آفرین؛ که خود آن نیرو نهاده شده

بر نیروی همه‌آفرینندگی جهان‌آفرین است.

اورمزد، برای هستی‌پذیری هر گونه آگاهی در جهان نیز بایستمند است.

زیرا هر میزان از زیرماده‌ی «آگاهی» در هر گوشه از جهان، فروغانه‌ای از بُنِ بُنانِ همه‌ی آگاهی‌ها، اورمزد جهان‌آفرین است.

۲۶۵

بحث کرده‌ی دویست و شصت و پنجم درباره‌ی امیدوارترین سود و بیمناک‌ترین زیان بر گیهان و دین است.

امیدوارترین سود برای گیهان و دین، پیوستن کار پادشاهی بر آن کسی است که وی خواهان انجام کارهای زیربنایی است و، دانا و باورمند به دادگستری و زمزمه‌کننده‌ی مثنی‌های دین است.

زیرا از رهگذار شهرباری چنین کسی شهرباری و دین زورآور می‌شود.

بیمناک‌ترین زیان برای جهان پیوستن کار پادشاهی به دست آن کسی است که بازگونه‌ی شاه پیشگفته رفتار کند.

بودوباش دو واژه‌ی خوانده‌نشدنی در این روایت (=کرده‌ی ۲۶۵) کار گزارش سرراست آن را اندکی دشوار کرده‌است.

۲۶۶

سخنورزی کرده‌ی دویست و شصت و ششم درباره‌ی نیروی بینایی مردم، و، دسته‌بندی مردم در سنجش با آن نیروهای بینایی است.

این روایت نیز، در تکمیل بحث اِشراقی طبقات چهارگانه‌ی نور (=پایگان‌های شپید) و نیز دنباله‌ی همان است. در روایت‌های دیگر دین کرد، همیشه با بحثی درباره‌ی طبقه‌بندی جهان هستی بر بنیاد شپیدافشانی شپدان‌شپید (=تنویب نورالانوار)، از نور اعظم گرفته تا برسد به غَسَق (=آبَر-تاریکی‌بُن / تاریکی بنیاد همه‌ی تاریکی‌ها)، با سویه و جهت جهان‌شناسیک (=انتولوژیک) روبه‌رو هستیم؛ در اینجا (=کرده‌ی ۲۶۶)، با سخن‌مایه‌ای شناخت‌شناسیک (=اپیستمولوژیک) روبه‌رو می‌شویم.

در این روایت، معارف و دانش‌های مردم زادگان، بسته به اینکه از چه خاستگاهی و چه منبعی پرتو می‌گیرند، و بسته به اینکه تا چه اندازه از روشنایی بنیاد همه‌ی روشنایی‌ها (=نورالانوار) یا از خاستگاهی تاریک دور یا نزدیک‌اند، و، دانش‌های مردمانه از کدام پایگان و طبقه‌ی هستی از نظر دوری و نزدیکی به سرچشمه‌ی آغازین شپدان‌شپید (=نورالانوار) آند، واری می‌گردد.

بر چنین پایه و مایه‌ای، مردمان، از نظر دانش، بر پنج دسته بخش می‌شوند.

دسته‌ی پنجم کسانی‌اند که دارنده‌ی مطلق گشادگی در بینایی‌اند. ایشان سربره‌سر میزبان و هممن و دورراندندگی مطلق اکومن‌اند. پیدا است که در زمینه‌ی دانش، سرراستانه، بهره‌ور از خود نورالانوار آند. پله‌پله از میزبانی ایزد بهمن کاسته‌می‌گردد و گام‌به‌گام به میزبانی اکومن نزدیک‌می‌شویم. تا بدانجا که دسته‌ی پنجم مردمی‌اند که مطلقاً از نظر قوای بینایی بستنده‌ی بینایی و هممنی‌اند و روشنایی‌های و هممنانه در آنان فرسوده‌شده‌است؛ و، تاریکی‌های اکومنانه در آنان به مطلق بالندگی رسیده‌است.

با آنکه در این پیشگفتار بنا را بر گزین‌گویی و فشرده‌نویسی روایت‌های کتاب سوم نهاده‌ام، از خواننده‌ی پژوهنده اجازه‌می‌خواهم درباره‌ی سویه‌ی اپیستمولوژیک این روایت گران‌سنگ و ارج‌ناشناخته چند نکته را برگویم:

پایگان‌ها و طبقات نور، برابر آموزات اِشراقی کتاب سوم دین کرد، چنین است:

۱. روشنایی بنیاد همه‌ی روشنایی‌ها (=شپدان‌شپید / نورالانوار)؛

۲. فروغ (=نورالاقرب / مرتبه‌ی بهمنی)؛

۳. پرتو (=نورالقاهر)؛

۴. درخش (=بامژاد / نور چهارم).

مراتب و زینه‌های دانش در دستگاه اندیشگانی و منش آدمی نیز با هر یکی از این مراتب انتولوژیک پیشگفته برسنجیده می‌شود.

بالترین پایگاه دانش، که نویسنده‌ی این روایت برای روشنکردن آن، دانشواژه‌ی پهلوی «اغرثیه» را به کار می‌برد، فروغانه‌ای و هممنانه است که نیز با بینش برین و اعلی و مینوی سازگار و همراه است؛ آنچنان فروغانه‌ای از بینش مینوی است که هیچ جایی برای پیدایی و بودوباش تاریکی‌ها و تازلایه‌های (=برازخ) اکومنانه برجای نمی‌گذارد.

دومین زینه و مرتبه‌ی دانش، با نورالقاهر برسنجیده می‌شود؛ در این پایگان از دانش و دانایی، پرتوای از آن فروغ پیشگفته در دستگاه اندیشگی و منش مردم زادگان جایگیر است؛ ولی، باریکانه‌هایی از تابینایی اکومنانه نیز با آن برآمخته‌شده‌است؛ زیرا هر چه از سرچشمه‌ی ازل‌ی نور و شپدافشانی‌های آن دورتر می‌شویم، تازلایه‌هایی (=برازخی) از تاریک‌اندیشی‌های اکومنانه افزون‌تر می‌شوند و فروغانه‌ها و پرتوها و شپدهای یزدانی کاستی می‌گیرند.

سومین زینه و پایگان دانش، که نیز فروترین و پایین‌ترین گونه‌ی دانشی است که درخش‌ها و

بسامزادهایی اهورایی در آن دیده می‌شوند، و نیز تاریک‌لایه‌های (=برازخ) آکومنی بسی افزون شده‌اند، با زینه و مرتبه‌ی نور چهارم برسنجیده می‌شود.

اما مرتبه و زینه‌ی چهارم دانش، دیگر هیچ فروغانه، پرتو و سامزادی اهورایی را با خود همراه ندارد و دانش مردمی‌زادگان برگرفته از هوش‌ها و حس‌ها و دریافته‌های پنج‌گانه است. و داده‌های پدیداری حس، یا همان «مُعْطِیَاتِ حَسِّ ظَاهِر» آند که بر اندیشگی و منش مردمی‌زادگان فرمان می‌رانند.

وایسین و پست‌ترین گونه از مراتب دانش، فرمانفرمایی سرتاسری تاریک‌لایه‌ها و برازخ اهریمنانه و آکومنه است که در آن، هیچ جایی برای هیچ کدام از فروغانه‌ها و بارقه‌های اهورایی نمانده است. این مرتبه از ناآگاهی و بی‌دانشی و دانش‌نمایین، همان مرتبه‌ی عُشَق (=آبر-تاریکی‌بُن / تاریکی‌بنیاد همه‌ی تاریکی‌ها) است.

سخن‌روزی کرده‌ی دویست و شصت و هفتم درباره‌ی زمان است که از رهگذار گردش زمان‌بَر خود دیگر باره به آغازگاه خود می‌پیوندد.

اما در کنار زمان که بی‌پایان است، در این روایت با یکی دیگر از بُن‌وگوهرهای آغازین هستی نیز روبه‌رو می‌شویم که همان دانایی است. دانایی از آغازگاه خود دیگر باره به پایانگاه خود پیوندمی‌خورد.

بحث دانایی، در جایگاه بُن‌وگوهر آغازین، سر به سر ارسطویی است. ارسطو بحث خیزدُئِن / عقلی اول را گسترده‌تر از هر فرزانه‌ی پیش و هم‌روزگار خود پی‌گرفته است. اما نویسندگان دین‌کرد در اینجا نیز از فریافت‌های (=مفاهیم) ارسطویی برای استوارکردن بُن‌یاورهای خود بهره‌می‌گیرند.

در این روایت (=کرده‌ی ۲۶۷) نخستین کار آفرینشگرانه‌ی جهان‌آفرین با کُنِش کرانمندشونده‌ی زمان هم‌زمان است. حتی در بند سوم روایت با بُن‌انگیزهای فرجام‌گرای (=عللی غایی) ارسطویی نیز روبه‌رو می‌شویم.

زمان از آغاز بی‌کرانه بوده است؛ سپس از بی‌کرانگی آغازین به کرانمندی رسید؛ دوباره از کرانمندی به بی‌کرانگی خواهد رسید. زاده‌نهاد دانایی نیز به گونه‌ای نهفته (=بالقوه) در بی‌کران زمان‌ها هستی داشته است. عقلی اول / خیزدُئِن نیز در همان دم بی‌کرانگی زمان به آشکاری رسیده است.

پس از تهدید اهریمن، جهان‌آفرین برای آفرینش آفریدگانش اقدام می‌کند؛ این اقدام به برخیزش نخستین بُن‌وگوهر، یعنی روشنائی بی‌پایان، می‌انجامد.

پس از این، دوباره با بحث طبقات هستی بر بنیاد طبقات شید / نور روبه‌رو می‌شویم. نخست، اَنغَر-زُوشن / روشنائی بی‌پایان آفریده می‌شود؛ چیزی همانند «عالم انوار معنوی» که شیخ اشراق مفسر آن است.

دو دیگر، میثوی راستی (=مَثَلِ حَقِیْقَت) آفریده می‌شود؛ البته از درون اَنغَر-زُوشن / عالم انوار معنوی تراویده می‌شود. اما میثوی راستی بی‌ از میثوی دروغ آفریده نمی‌شود؛ در پی آن، نخستین تاریک‌لایه (=برزخ) سربرمی‌آورد. که همان «زایش هم‌زمان میثوی دروغ» است.

از درون میثوی راستی، دانایی تراویده و افکنده و صادر می‌شود؛ چیزی همانند «انوار قاهره‌ی اَعْلَوْن / شیدهای فرمانفرمای فرازین» که شیخ اشراق گفته است و آن را برابر با عقول و نفوس مترتبه و طولیه دانسته است.

پس از آفرینش دانایی، دانش بایسته برای آفرینش همه چیز فراهم می‌آید. یعنی آفرینش مادی سربرمی‌آورد؛ چیزی هم‌اَوز «انوار قاهره‌ی سافله و نازل» / شیدهای فرمانفرمای فرودین» تراویده می‌شود. فرزانه‌ی فرهمندپژوه، شیخ اشراق، «انوار قاهره‌ی سافله و نازل» / شیدهای فرمانفرمای فرودین» را برابر معنایی «عقول متکافئه‌ی عَرَضِیَّه‌ی فیلسوفان می‌داند.

چنین می‌نماید که بند پایانی روایت نیز، طبقات طولی درونی «اَنغَر-زُوشن» را فواخ‌تر می‌نویسد؛ که مشتمل است بر: پرتوای از آن روشنائی (=نورالاقرب / بُراه)؛ فروغی از آن پرتو (=نورالقاهر / فُروغ)، و، درخشی از آن فروغ (=نور چهارم / بامزاد).

بحث کرده‌ی دویست و شصت و هشتم درباره‌ی اندیشه‌ی آرمندگی (=سکونت) کاروان کوچنده‌ی مردمان در جهان، سودی که از این آرمندگی به دست می‌آید است.

سخن‌مایه، جُستار و پرسمان این روایت روشن است؛ نویسنده می‌کوشد به پرسشی پاسخ دهد که، به گونه‌ی برون‌نمایانه، در این روایت به میان‌نهاد نشده است؛ پرسش این است:

«با آنکه کاروان مردمی‌زادگان در گیتی، کاروانی کوچنده و گذرنده و گذرانده و کوتاه است، چرا مردمی‌زادگان، در این جهان زودگذر، پروای آرمندگی و ماندگاری و دیرمانی و دیرپایی دارند؟

راوی می‌نویسد: «اندیشه‌ی آرمندگی، اندیشه‌ی سرشتین است. سود آن، پرورش آفریدگان برای پیوستن به منزلگه مقصود است.»

از سوی دیگر، رویکرد به زندگی کوچ‌وار کاروانی برخاسته از زور خیزد خدادادی است که آگاه به گذرابودن زندگی مادی و دیرنپایی آن است.

[نقد]

کتاب سوم دین کرد

پس، در جهان مادی، مردمی زادگان در بند دو نیروی متضاد یکی سرشتین و یکی خیزدوارانه آند. یکی نیروی سرشتینی که گرایش به ماندگاری را دامن می‌زند؛ یکی فریادی خیزدوارانه که پی‌درپی بانگ برمی‌دارد؛ «که بریندید محمل‌ها».

۲۶۹

سخن کرده‌ی دوپست و شصت و نهم درباره‌ی نوع راه‌بری مردمان در جهان مادی و، نوع رهبری در جهان مینوی است.

راه‌بری جهان مادی بیش از هر چیز در نیروی انگیزتار و سرشت نهاده شده‌است. رهبری جهان مینوی برکنش آزادی‌کامانه (=اختیاری) استوار است.

بند دوم این روایت (=کرده‌ی ۲۶۹) سوره‌ای اقلاطونی دارد. نویسنده چم‌وجرا و بنیاد جست‌وجوی مردم در کوشایی‌های این جهانی را برآمد بنیادی مینوی می‌شناساند. در نگاه نویسنده، مردم در کوشایی‌های این سری در پی رستگاری از دست‌رفته‌ی آن سری آند.

راه دست‌یابی به رستگاری از دست‌رفته کوفه کاری است؛ زیرا کوفه کاری بنیاد سازمندی روان است.

۲۷۰

در کرده‌ی دوپست و هفتادم، بحث بر سر حد و مرزی است که جداکننده‌ی متری از کتری است.

در این روایت، حد جداکننده‌ی متری از کتری جزه است.

می‌باید فریادآوریم جدامرزی میان طبقات مره‌میک (=اجتماعی) از اندیشه‌های ینلادیکی تدوین کنندگان دین کرد است. اینکه کسی متری شده است، این متری پروبار جزه متری وی است. از آنجا که متری جزه بر دیگر هنرهای نهادی (=فضایی) آشکار و بی‌نیاز از اثبات است، دو نفری هم که در زمینه‌ی جزه یکسان نیستند، در زمینه‌ی متری و کتری مرده‌مانه و مره‌میک نیز یکسان نیستند.

۲۷۱

بحث کرده‌ی دوپست و هفتاد و یکم همچنان بحث خیر و شر است.

نویسنده در این روایت (=کرده‌ی ۲۷۱) پایبند می‌شود که درباره‌ی نیکی و بدی، و نیز، شیوه‌ی هستی‌پذیری و سرچشمه‌ی نیروی نیک و بد و، شیوه‌ی رواج نیک و بد سخن گوید؛ و جای جای از اندیشه‌ورزی ارسطویی برای استوارکرد ادعاهای خود بهره‌می‌گیرد؛ برای نمونه می‌نویسد:

نیکی همان داد / عدالت است. فروزه‌های برشمردنی یا نیکی، از آن میان، فضایی چون دانایی و راستی و روشنایی و خوشبویی و پاکی و هستندگان نیک و نیرومندی کوفه و هر هنر نهادی

پیشگفتار مترجم

[تکه]

همسازگار با داد / عدالت است. این مفهوم‌های ارسطویی همچون همیشه در چارچوب دستگاه اندیشگانی مزدایی ریخته‌می‌شود:

زاده‌نهاد نکویی «داد» است. هیچ زائی‌فرمایی‌ای در کُل هستی نیست که از اورمزد نباشد.

پس، اورمزد، از رهگذار نیروی هستی‌بخش‌اش همه‌ی تابندگان را خویشان خویش می‌داند و چون خود می‌آفریند.

بحث پیشگفته درباره‌ی بدی، بازگونه است.

در بند پایانی، نویسنده زمانکی می‌باید تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «بدی، که ابزار بی‌داد است، و نیز همه‌ی بُن‌سازه‌ها و پادتخمه‌های بی‌داد، آفرینشی همراستا با طرح جهان‌آفرین است».

۲۷۲

بحث کرده‌ی دوپست و هفتاد و دوم بحثی جدی درباره‌ی روان بهره‌مند از ذات روشنایی است که در زندگی زمینی به گناه تیره و تاریک آلوده‌می‌شود. یعنی به چیزی آلوده‌می‌شود که با زاده‌نهاد آسمانی روان هیچ‌گونه همگنی و سنخیت ندارد.

نویسنده‌ی روایت، نخست، ذات روان را تعریف می‌کند؛ نکته‌ی پژوهیدنی در اینجا این است که تعریف ذات روان به خامه‌ی نویسنده‌ی این روایت با تعریف ذات و سرشت مردمان نزد ارسطو در کتاب «متافیزیک / متاگیتیک» حتی در جمله‌بندی نیز یکسان است.

تعریف نویسنده از گرایش ذاتی و ارادی و کام‌مندان‌ه‌ی مردمیان به دانش، درست و سراسر همان تعریف ارسطو است در متافیزیک، کتاب آلفا (بکم)، کرده‌ی نخست، بند یکم.

ویژه آنکه، بند نخست این روایت دین کرد، حتی از نظر واژه‌سامانی و ساختمان زبانیکی نیز با بند نخست فرزان‌نامه‌ی گران‌سنگ متافیزیک / متاگیتیک نیز یکسانی نحوی و زبانیکی دارد.

برابر دستگاه اندیشگانی نویسنده، مردم‌زادگان، در سامان پاک و ناپ پیش از تازش اهریمن، گناه‌نابیده همچون دیگر ستودگان مینوی آند.

نویسنده برای گرایش مردم به گناه، که هم‌تراز با آلودگی روان گوه‌رین با سیاهی گناه، آنهم در زمانه‌ی آمیخته با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن، چند چم و بهانه را برمی‌شمرد. یکی، آمیختگی تن و جان است با نفس تاریک، و آمیختگی دانش راستین است با مُعطیات حس ظاهر.

گفتنی است نویسندگان دین کرد، همیشه، سخنواره‌ی فرزان‌زانه‌ی (=فلسفی) «مُعطیات حس ظاهر» را با سخنواره‌ی پهلوی «دهیگ سوهیشنیگ بُزفتنگ» فرامی‌گویند.

پیروزی فرجامین یزدان خواهانه‌ی تنابندگان، که همزمان با شکست خوردن مطلق سپاه دروج است، روان آلوده به گناه را از ژرفای تاریکی رها و آزادی‌کنند؛ زیرا روان، زادونهادی اهورایی دارد. پافشاری نویسنده بر گزارش دیگرباره‌ی سرنوشت روان گناهکار از آن روی است که نشان‌دهنده زادونهاد روان به زادونهادی اهریمنانه نرادیسیده‌نمی‌شود؛ بلکه فراروند گناه‌گروی روان تنها به معنی گرایش به کردوکار گناه‌ورزانه است.

این پیش‌گذارددها (=مقدمات) نیز برای آن است تا بتواند بر مانی‌گرایان بتازد که چرا مدعی شده‌اند «در اندرون تن، جانی جدا گوهر با تن هست، که آن جان جدا گوهر بهره از هستان تاریک دارد و انگیزای گناه مردم است».

خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه که این بحث را با خود روایت، یعنی با بُن‌نوشت پهلوی روایت، پی‌گیری کند، درمی‌یابد که نویسنده تا اینجای کار به خوبی از پس پیکار سخنی (=جذل) با مانی‌گرا برآمده است. اما ناگهان در بند پایانی روایت، سبک بحث نویسنده سخت آفت می‌کند. هرچند، نویسنده و دیگر پردازندگان دین کرد، «تغییر جوهری روان بهره‌مند از هستان روشن را به هستان تاریک» هیچگاه نپذیرفته‌اند.

سخنورزی کرده‌ی دوپست و هفتاد و سوم، دنباله‌گیری یکی از گزاره‌های بنیادین و هنجاری نویسنندگان دین کرد درباره‌ی بایستمند بودن «شهریاری» است.

در این روایت نیز، هست و بود دم‌دستگاه شهریاری و خود شهریاری برای پاسبانی از تنابندگان، زیرماده‌ای گریزناپذیر و بایستمند است.

اما هم شهریاری نیک داریم و هم شهریاری بد. شهریاری نیک، به دسته‌های فرازین و میانین و فرودین بخش کرده‌می‌شوند. نیازی به گفتن نیست شهریاری نیک، فرازین کسی است که خواست و کامش با خواست و کام خرد یکی است؛ خواست و کام خردش نیز با دائرهمایی ویژه‌ی مزدایی و اورمزدی برابر و همسنگ است. شهریاری بد، بازگونه‌ی شهریاری نیک است.

پست‌ترین زائی‌فرمایی‌ها، زائی‌فرمایی‌ زمانه در بی‌پادشاهی است.

تنها در برپایی و پابرجایی دستگاه شهریاری است که مردم‌گاز پسامان و برجای‌می‌ماند؛ و تنها از راه شهریاری نیک است که تنابندگان و مردم‌زادگان به منزلگه مقصود درمی‌پیوندند.

نویسنده‌ی روایت بر این باور است که فرمانفرمایی هزارساله‌ی ضحاک از یک روز بی‌شهریاری (=آناشیزم) پنهان‌تر است.

۲۷۴

بحث کرده‌ی دوپست و هفتاد و چهارم، تعریف شش فروزه گرداگرد کار و کار شایسته است. برابر آموزايش‌هاي دین کرد، در دین بهی، کار، سر به سر ثواب است. در این روایت (=کرده‌ی ۲۷۴)، از کار شایسته، آسایش، خیزش شایسته سوی کار، نشیب شایسته‌ی آسایش خواهانه، سامان کار شایسته، و بخش کردن سه‌گانه‌ی روز برای کار و آسایش بحث می‌شود.

۲۷۵

سخنورزی کرده‌ی دوپست و هفتاد و پنجم، درباره‌ی نشمردنی بودن ابواب دانایی دین مزدایی برای مردم است.

دین مزدایی گوهر نشان به دانایی هژویشی (=مطلق) است. نماینده‌ی زمین خیزد اورمزد است. تنها گزیده‌ی دانشورانه از آن، در یک دفتر، آنهم به اندازه‌ی گنجای مردم گرده آمده است.

دانش مردمان هیچ‌گاه به دانش مطلق، و به تبع آن، هیچگاه به ژرفای دین مزدایی نخواهد رسید. بحث کرده‌ی دوپست و هفتاد و ششم، درباره‌ی آفرینش مینوی، و نیز، ریشه‌ی مینوی آفرینش، و، دیش گیتیایی آفریدگان و، ذات این آفرینش و بُن‌تخمه‌ی آفرینش است.

۲۷۶

اگر خواننده‌ی فرزانه این روایت (=کرده‌ی ۲۷۶) را باریکانه بی‌زود، درخواهد یافت که با بحث «کمون و کامین» روبه‌رو است. همانگونه که جامعه‌ی بافته شده، فعلیت کلاف ساده‌ی پشم آغازین است، جهان مادی نیز فعلیت فرآورده‌ای تحت و بسیط و ناپیدا است.

۲۷۷

بحث کرده‌ی دوپست و هفتاد و هفتم، دنباله‌گیری بحث‌های «زمان» شناسانه و «زمان» پژوهانه‌ی دین کرد است. «زمان»، همان بُن‌وگوهری است که پیش از کار آفرینشگرانه‌ی خداوند هستی داشته است؛ و نیز، همراه کار آفرینشگرانه‌ی خداوند در سامان کرانمندی در جریان است؛ و، پس از کار آفرینشگرانه‌ی خداوند نیز همچنان هستی خواهد داشت.

فرجام سخن اینکه، کرانمندی زمان، یکی از خویشکاری‌های گذرانده‌ی زمان در درازای آفرینش مادی است؛ و ماهیت همیشگی زمان نیست؛ زاد و نهاد زمان همان دیرندی و بی‌کرانگی آن است. نویسنندگان دین کرد، در این معنا درباره‌ی زاد و نهاد زمان بسی پیگیر و استوارمنش‌اند.

باغبان زبانی این روایت سخت آسیب دیده و دچار افتادگی شده است.

۲۷۸

سخن کرده‌ی دوپست و هفتاد و هشتم درباره‌ی آن کلیدی است که رساننده‌ی تنابندگان سوی برترین جهان‌ها، یا فروکشاننده سوی بدترین جایگاه‌هاست.

کلید نخست، همان کلید معروف شهریاری و دین سالار زمانه است.

- ۲۷۹ ناقمرمانی در برابر شهریار و دین سالار، کلید فروکشاننده سوی بدترین جایگاه‌هاست. بحث کرده‌ی دو‌یست و هفتاد و نُهم درباره‌ی نشانه‌ی رسیدن شهریار به تخمه‌ی نژادگان و شهریاران آریامنش و، نماد نشان روی برگاشتن شهریار از تخمه‌ی نژادگان آریامنش است. درخشندگی فره‌ی یزدانی، جالفنادن خیزد خدادادی و روحیه‌ی آشتی‌خواهی، افزایش نیایش‌ها، مهر و دوشارم می‌تران به کی‌تران و افزایش فرزند نرینه و کاهش مرگ و میر کودکان، همه از نشانگان رسیدن شهریار به شاهان آریامنش نیک‌تخمه است.
- نماد نشان روی برگاشتن شهریار از نژادگان و افتادن آن بدست ناپیداتخمگان، بازگفته‌ی نشانگان پیشگفته است.
- ۲۸۰ سخن کرده‌ی دو‌یست و هشتاد و یکم درباره‌ی پیش‌بایست‌ها و شرایط پذیرش تمام و کمال سخن خداوند است.
- کوفه‌کاری، راستکاری پاک و ویژه، گذشتن از سرز تسلیم زبانی، باریک‌بینی و مدافعه در اندیشه‌های فرزادگان دین، همه و همه، از پیش‌بایست‌های رستگاری و پذیرش پیشگفته است.
- ۲۸۱ بحث کرده‌ی دو‌یست و هشتاد و یکم درباره‌ی نماد نشان پارسایی و تب‌خویی است. خوشنامی، نماد نشان پارسایی است؛ بدنامی نشانه‌ی تب‌خویی.
- زیندگان جهان می‌نوی با بینش می‌تواند، از آسمان جای خود، پارسایان را با کالبدی روشن می‌بینند که از هر روشنایی‌ای روشن‌تر است؛ و از بالا، یعنی از ایزدکده‌ی آسمانی‌شان، کالبد تب‌خویان را دود و دم گرفته می‌بینند.
- ۲۸۲ سخن کرده‌ی دو‌یست و هشتاد و دوم درباره‌ی بُن بُنان (=علت‌العلل) تخمه‌ی مردمان و، درباره‌ی بُن بُنان تخمه‌ی شهریار نژاده و نژاده‌تر و نژاده‌ترین است.
- در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۲)، بُن بُنان تخمه‌ی همگی مردمی زادگان، کیومرث است. تخمه‌ی نژاده در میان مردمی زادگان، آریایی‌هایند.
- تخمه‌ی نژاده‌تر در میان آریایی‌ها، ایرانیان‌اند.
- نژاده‌ترین تخمه‌ها در میان ایرانیان، کیانیان‌اند.
- کی قباد کیانی، نژاده‌ترین تخمه‌ی شهریار منوچهر است.
- منوچهر، نژاده‌ترین تخمه از ایرج است؛ که نریوستگ، ایزو پاسبان تخمه‌های نیکو، از آن پاسداری کرده است.

- ایرج، نژاده‌ترین تخمه از هوشنگ است.
- سخنورزی بند پایانی روایت از نگاه باورشناسیک پژوهیدنی است:
- در سامان گیتیابی، این شدنی است که یکی از چهار تخمه‌های شاهی در وجود یک پادشاه گرد نیاید؛ ولی در سرای پسین، زمان بازسازی پایانی جهان، چونی‌ها و کیفیت‌ها هر چهار تخمه در نهاد یک پادشاه یکجا گرد خواهند آمد. زیرا جهان بازساخته‌ی پایانی، جهان همه‌ی کمال‌ها، فرساختگی‌ها و فرآستگی‌هاست.
- ۲۸۳ سخنورزی کرده‌ی دو‌یست و هشتاد و سوم درباره‌ی شهریارانی است که در کار شهریار سرآمدترین‌اند و شهریارانی که در کار شهریار بدترین‌اند.
- در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۳)، شهریار سرآمد دیگر شهریاران دارنده‌ی بیش‌ترین اندازه از فره‌ی یزدانی و خیزد خدادادی است؛ به گونه‌ای که آبادانی و زندگی تهن از رنج مردم و همه‌گونه نیکی را برای مردم دوبردارد.
- بدترین شهریاران تهن از فره و آکنده از پادفره‌ی دیوی است و به‌جای خیزد، دارنده‌ی بیش‌ترین اندازه از آزوری است.
- در دو بند پایانی روایت، گفتاری از یک شهریار فرزانه (=شاه فیلسوف) بازگویی می‌شود که وی نیز نماد نشان بدترین و بدترین شهریاران را فراموده است.
- ۲۸۴ بحث کرده‌ی دو‌یست و هشتاد و چهارم درباره‌ی محدود بودن دانش و توان، و بی‌کرانگی (=لایتناهی) و کرانمندی (=تناهی) «زمان» و، درباره‌ی ذات «زمان بی‌کرانه» و ذات «زمان کرانمند» است.
- دانش، البته دانش مردمی زادگان، کرانمند، مرزیده و محدود است.
- نگریسته‌ی نویسنده از مفهوم «توان»، مفهوم فرزان‌زانه‌ی «توانستی‌ها / ممکنات» است؛ که آن نیز تنها در زمره‌ی شدنی‌هاست.
- در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۴)، زمان، بُن بُنان آفریدگان است. «زمان»، همان فروزه‌ی همیشگی بودن اورمزد است. «زمان» در آفرینش مادی، برای آفرینش مادی کرانمند می‌شود.
- ذات «زمان» دیرندی‌ای (=بقای) همیشگی و بی‌تعینی است. اما ذات و خویشین خویش زمان کرانمند، دیرندی‌ای گذرنده و تعین‌پذیر است.
- با معنای غیر هویتی بودن کرانمندی زمان در آموزه‌های دین کرد پی‌درپی روبه‌رو می‌شویم.

سخنورزی کرده‌ی دویست و هشتاد و پنجم، شش سنج را نشان می‌دهد که در انجام هر کاری می‌باید در نظر آورده شود. برای نمونه:

هر کاری پیش از انجام می‌باید از نظر داشتن یا نداشتن ثواب / کوفه واری شود.
بر هر کاری می‌باید گرابشی دلخواهانه فرمان براند.

توان انجام هر کاری پیش از آغاز آن کار نیز می‌باید بررسی شود.

هر کاری که انگیزه‌ی انجام آن ثواب است و کاژمایه‌ای دلخواهانه آن را می‌راند و توان انجام آن نیز هست، می‌باید با جدیت و استوارمنشی تا پایان پی گرفته شود.

سخنورزی کرده‌ی دویست و هشتاد و ششم تقریباً بی‌مانند درباره‌ی جمشید جم است. نویسنده در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۶) پایتدمی شود درباره‌ی آن پیمانی سخن ساز کند که دیوان از مردمان ربودند و جمشید جم به مردم باز آورد.

روایت را می‌توان از روایت‌های دراز آهنگ و درازگویانه‌ی دین کرد در سنجش با دیگر روایت‌ها در نظر آورد.

روایت، با سخن همیشگی دین کرد درباره‌ی میانروی آغاز می‌شود.

افزاخواهی و کاستی کاری (= افراط و تفریط) نیز دشمن ستیزنده و پتیاره‌ی میانروی اند.

تقریر میانروی، خود، نهاده شده بر خیزد خداداد (= عقلی بالملکه) است.

برترین شهریاران نیک، میانروی و خیزد سالم خداداد را به بالاترین اندازه دارد.

پیش از پادشاهی جم، دیوان خیزد خداداد را ربوده و کامه‌پرستی را به آبر زورآوری (= آبرقدرتی) رسانده بودند. که پی آمد آن کاستی کاری و افزاخواهی بود.

جمشید جم به پادشاهی رسید. خیزد خداداد را وارهاند. میانروی روی کار آمد.

ولی به سبب شگفتی آفرینی (= اعجاز) خداوند، جمشید جم در سامان پیکر مند به دوزخ فرو برده شد؛ آنهم سیزده زمستان؛ البته با کالبد و پیکره‌ی دیوی. با ابزارهای واژورانه جمشید در دوزخ زهمی سپرد تا در همان دوزخ دیوان را سرکوب کند. تا خیزد فرآمده از سوی یزدان اندر میان مردمان به درخشندگی رسد.

در پایان روایت، نامواژه‌ی جم برابر گزارش کتاب دین تعریف می‌شود. جم، یعنی: «کسی که پیمان از دیوان بازستاند و با این کار، یزش یزدان و سودگیتی را برپا کرد و آن همان گله‌داری و رمة چرانی است».

بحث کرده‌ی دویست و هشتاد و هفتم دربرگیرنده‌ی ده اندرز جم خوب‌رمة به مردمان است. نویسنده‌ی روایت، نخست، ده اندرز جم را جرثومه‌ی خیزد خدادادی و سودرسان آفریدگان و هم‌اندازه با پسند دین بهی و هم‌اندازه با خواست و کام ایزد معرفی می‌کند.

هر ده اندرز، روستاییان و گله‌داران را کارگرمی افتد. اما نخستین آن‌ها «جهان آفرین رانه در جایگاه بن و گوهر آزار رسان، شناختن» است.

برجسته‌ی اندرزها گرد گسترش داد و، برادروار خوردن و کارکردن و، ارزانیان را دهشانه دادن و، در تابستان اتبار مردم و چارپایان را تدارک دیدن و، نکشتن چارپایان پیش از رسیدن به سن بلوغ و مانند این است.

در کرده‌ی دویست و هشتاد و هشتم، نویسنده از ده پاداندرز سخن می‌گوید که ضحاک دیو کامه‌ی کاهنده‌ی آفرینش و زبان‌رسان بر آفریده‌ها، بنا به دستور دین یهودی، از سر پشیرگی در ستیز با ده اندرز جم خوب‌رمة به‌هرزه‌درآییده است.

اندوه‌مندانه، در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۸)، با جابه‌جایی عبارات، نابه‌جانوسی، واژه‌های خوانده‌نشده بویژه در بند پایانی، یا واژه‌هایی با قرابت شک‌پذیر، افتادگی و آسیب‌دیدگی بافت سخن روبه‌رو هستیم.

در ترجمه، آوانویسی، بازسازی و گزارش این روایت کوشیده‌ام تا آنجا که شدنی است از روایت کرده‌ی دویست و هشتاد و هفتم یاری جویم.

درون‌مایه‌ی سخن بندهای این روایت همان درون‌مایه‌ی سخن بندهای روایت پیشین (= کرده‌ی ۲۸۷) است؛ جز اینکه در برابر هر اندرز جم با یک پاداندرز دیوی و ضحاک روبه‌رو می‌شویم. برای نمونه آنجا که جم سفارش می‌کند گاوان و گوسپندان را پیش از رسیدن به سن بلوغ (= گشن) نکشید، ضحاک، بی‌آیین کشتن گاوان و گوسپندان را برابر آیین یهودی توصیه می‌کند.

اما آیا به‌راستی چنین پاداندرزهایی را می‌توان در کیش یهودی جست؟

پاسخ مابنی‌گویانه است. در سراسر کهن‌نامه‌ی سپند تورات به آیه‌ای برنخوردم که نظر و فراگفت نویسنده‌ی روایت را راست‌شمرد.

از این غلط آشکار که بگذریم، در پایان روایت با سخنانی روبه‌رو می‌شویم که به گمان ما از برافزوده‌های ساختگی رونویس‌کنندگان سپس‌تر است.

اگر نوشت‌وخوانند ما از این روایت درست باشد، ضحاک کسی است که دستور تدوین «اژیناه

(= پنج کتاب عهد عتیق) را داده است و امر کرد تا آن را در اورشلیم نگه‌داری کنند. پس از وی ابراهیم، پس از ابراهیم، موسی و پس از موسی، یسوع ابن نون، همان شاگرد موسی، در کار رواج دین نامه‌ی پیشگفته‌ی یهودی بوده‌اند.

در کهن‌نامه‌ی سپند تورات، کتاب یسوع بن نون، بند نخست، شخص «یسوع بن نون» خادم حضرت موسی شناسانیده‌می‌شود.

یک نکته درباره‌ی نویسندگان و تدوین‌کنندگان دین کرد برای ما روشن و شناخته است: آنان نیز، سخت دچار هیستری ضد یهودی بوده‌اند.

سخن کرده‌ی دویست و هشتاد و نهم درباره‌ی دهشانه‌ی یزدانی شهریار است و نیز درباره‌ی دسته‌های نیک و بد آن است.

برابر آن دستگاه اندیشگانی که نویسندگان دین کرد خواهان شناساندن آن‌اند، شهریار یکی از سودمندترین و بزرگ‌ترین دهشانه‌هایی است که از سوی یزدان بهره‌ی مردمیان و تنابندگان شده است. فرجام‌آهنگ این روایت (= کرده‌ی ۲۸۹) نیز استوارکرد درستی این باور است؛ اما با به‌میان‌نهادن چند پیش‌گذارد، نویسنده می‌کوشد گزاره‌ی درنظر را چم‌ورزانه (=مستدل) بی‌وهد.

برابر فراگفت نویسنده، اوستا، مردم‌زادگان را چنین تعریف کرده است: «آخو بی آشتو مئند». معنی «زند» سخنواره‌ی درنظر، «خداوند تنمند شده است». پس، مردم‌زادگان، در زادونهاد خود، چیزی نیستند جز اندیشه‌ای مینوی که با به هستی مادی گذارده است. شهریار نیز خداوندی تنمند شده است؛ سرده‌ای (=گونه‌ای) از مردم است ولی زاده‌تر از آنان.

برای اینکه دچار ناسازگاری‌های بنیادین و یژه‌ی اینگونه بحث‌های کلامی (= یزدان‌شناسیک) نشویم، عجالتاً می‌پذیریم یکی از همین خدایان تنمند شده از پرتوهای یزدانی بیش از دیگر خدایان تنمند شده بهره‌مند می‌شود. همین بهره‌مندی وی را سزاوار شهریار بر دیگر خدایان تنمند (=جسمیت‌پذیرفته) یا همان مردمیان می‌کند.

این معنا، فرجام‌آهنگ هنجارین، زیرین و بنیادین نویسنده‌ی روایت است. بحث کرده‌ی دویست و نهم پی‌گرفت باورشناختی سخن کرده‌ی هشتم درباره‌ی دادوری و آبادانی است.

نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۲۹۰) می‌کوشد دو سؤاژه‌ی «دادوری» و «آبادانی» را معنا کند؛ آنهم به شیوه‌ای گزین‌گویانه؛ اما نه هرگونه دادوری و آبادانی را؛ بلکه دادوری و آبادانی استوار بر

۲۸۹

۲۹

کهن‌آیین «خویندوده» را.

سخنورزی نویسنده، از آغاز، همان دو بند نخست کرده‌ی هشتم است با اندکی دگرگونی زبانی و بیانی.

۲۹۱

سخن کرده‌ی دویست و نود و یکم بحثی فرجام‌شناسانه (=تئولوژیکال) درباره‌ی آینده‌ی نیکای همه‌ی تنابندگان است. در اینجا نیز نویسنده پایبند است که برابر آموزه‌های دین بهی، این وعده را بازگویی کند که، جهان‌آفرین، در برابر آفریدگان شوربخت، که به سبب تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن سر به شوربختی گذارده‌اند، خداوندگاری بخشاینده است و توانا به زدودن شوربختی اهریمن خواهانه از آنان است؛ و اینکه، جهان‌آفرین در ساختن جهانی یکسره تهی از شوربختی برای آفریدگان، هم توانا و هم پایبند است.

تکیه‌ی بیش از اندازه‌ی نویسندگان دین کرد بر رستگاری فرجامین و واپسین همه‌ی تنابندگان، چند دین‌گردشناپس باختری را به صرافت این ادعا انداخته است که در دین کرد باریکه‌هایی از دستگاه اندیشگانی مسیحی‌گروانه را بیابند.

اما اگر بنا به آموزش اوستا، مردم‌زادگان چیزی نیستند جز پرتوی از جان اهورایی که کالبد مادی گرفته است، چگونه می‌توان چشم داشت که او، مزد جهان‌آفرین، مردم‌زادگان، یعنی همان خدایان تنمندشده را، به چم و بهانه‌ی انجام گناهانی که ریشه در کردوکار اهریمن دارد، در دوزخی سر به سر آکنده از آتشی سوزان تا به جاودان در رنج و شکنج وانهد؟

دلآهنگ ما از این بحث این است تا نشان دهیم، مفهوم «رستگاری بیانی»، برآمد گریزناپذیر از آغازهای «آکسیوم‌های» آشکار دین مزدایی است. نویسندگان دین کرد باها بر این پرسش انگشت سخن نهاده‌اند که: «چگونه جهان‌آفرین، همگومرزن رسیبی شود را در دوزخی اهریمن‌آشیان در رنج و شکنج رهامی‌کند؟»

در پایان این روایت (= کرده‌ی ۲۹۱)، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «آهنگان نهادی (=رفذانی) و شوربختی‌های درونی آفریده‌ای گیتایی، میوه‌ی طرحی از آفرینش جهان‌آفرین است».

۲۹۲

بحث کرده‌ی دویست و نود و دوم درباره‌ی جدایی داد از ستم است.

در این روایت نیز، خاستگاه داد، دانایی است؛ خاستگاه دانایی خرد-خدادادی است؛ خرد خدادادی، ودیعه‌نهادشده در اندرون مردم است. خاستگاه ستم، بدآگاهی است؛ خاستگاه بدآگاهی

وَرَن (= کامه پرستی / تلون‌گرایی) است که از سوی آزار رسان آفریده‌ها (= زداژمینو) بر نهاد مردم بورش می‌برد.

نکته‌ی شایسته در این روایت پلکان هستی نکویی و بدی است؛ به گونه‌ای که خاستگاه نکویی و دانایی و داد، از هر نکویی و دانایی و دادی که از آن خاستگاه سرچشمه گرفته، نکوتر است. پس، جهان‌آفرین، در جایگاه خاستگاه همه‌ی نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها، از همه‌ی نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها نکوتر است. پس، جهان‌آفرین، در جایگاه نکوترین و داناترین و دادگسترترین همه‌ی نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها نمی‌تواند خاستگاه شر، یعنی بی‌داد و وَرَن و بدی باشد.

این معنی، نزد فرزندان سده‌های میانه‌ی باخترزمین نیز به بحث نهاده شده است.

برخی از آنان، برای نمونه: اسکات، جونز و آکام، بر این باور اند که خداوند، در جایگاه فعلیت تامه‌ی همه‌ی کمالات، نمی‌تواند آفریننده‌ی شر در جهان باشد. پس، بودوایش «ساده‌ی شر» در جهان، یا، برخاسته از بُن‌وگوهری جز خداوند است، یا، زیرماده و موضوع «شر»، توهّم اندیشگی است. که خود این توهّم / کز پنداری بروبار سطح نازل آگاهی انسان‌ها به حکمت پنهان چیزها است. نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۲۹)، به پیروی از آکسیوم‌های دینی خود، به دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا مدعی شده‌اند: «بُن بُنان همه چیز، از نیک و بد، یکی است و آن همان جهان‌آفرین است».

بحث کرده‌ی دوپست و نود و سوم پی‌گرفت بحث سرتاسری دین کرد درباره‌ی هست و بود راستین گوهر بدی است، و اینکه، هست و بود راستین گوهر بدی برخاسته از آفرینش جهان‌آفرین نیست.

نویسنده‌ی روایت سخن را با عبارتی بس پیچیده، از نظر واژه‌سامانی (= نحوی) آغاز می‌کند؛ اما معنای سرتاسری آن روشن است: اراده‌ی جهان‌آفرین بر آن است که آغازگاه بدی نباشد؛ همین، چم و چرای آن است که خواست و کام (= اراده‌ی) خداوند منزّه از هر بدی است.

بیشینه‌ی روایت‌های کتاب سوم دین کرد با یک ارژ آغازه (= آکسیوم) پی‌ریزی می‌شود بی‌آنکه نویسنده خود را نیازمند یا واداشته به استواژ کرد درستی آن ارژ آغازه کند.

در اینجا نیز چنین است؛ برای نمونه: نویسنده هیچ‌گاه خود را نیازمند استواژ کرد درستی یا نادرستی این گزاره نمی‌کند که چگونه به گونه‌ای قطعی و گریزناپذیر و بی‌نیاز از اثبات، معتقد شده است «خواست و کام جهان‌آفرین رو سوی آفریدن شر ندارد».

یا، چگونه پذیرفته‌اند هر آنچه در دید و نگاه خیزد کاسته‌ی مردمان «شر» قلمداد می‌شود، ضرورتاً در نگاه خداوند نیز می‌باید «شر» بنماید.

راستش این است که گونه‌های «آنتروپومورفیزم» آغازین، بر دید و باور نویسندگان دین کرد چیره است.

بند دوم روایت نیز بازنویسی گزاره‌ی پیشنهادی در بند نخست است؛ مبنی بر اینکه، چون جهان‌آفرین خواهان بدی نیست، پس، هست و بود گوهر بدی در جهان برآمد خواست و کام بُن‌وگوهری دیگر است.

نویسنده، در پایان روایت، دیگر باره بهانه‌ای می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بنیاد که چرا مدعی شده‌اند: «بدی نهاده شده اندر میان تئابندگان نیز، به خویشتن خویش، برخاسته از کار آفرینشگرانه‌ی جهان‌آفرین است».

سخن‌ورزی کرده‌ی دوپست و نود و چهارم درباره‌ی کامه‌ی ایزد است مبنی بر اینکه مردم وی را بشناسند، و، کامه‌ی سرشتین مردم در شناختن ایزد.

تک‌تک مردم، از آغاز آفرینش، بهره‌مند از نیروی خداشناسی آند؛ از این رو، در دین پهنی، خداشناسی نخستین و برترین اندرز است.

ولی آژ و وَرَن و کژمنشی و دیگر کامه‌های دروجی، انگیزه‌دار دوری مردم از کامه‌ی خدایی‌شان می‌شود. پس، جهان‌آفرین نمی‌تواند آفریننده‌ی چیزی باشد، یعنی آفریننده‌ی کامه‌های دروجی، که دورکننده‌ی مردم از سرشت خدایی‌شان شود. استوارداشت این معنی، دلاهنگ پایه‌ای نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۲۹۴) است.

در بند پایانی، نویسنده دیگر باره مجال می‌جوید تا دسته‌ای از کیشداران را به تقدکشد که چرا مدعی شده‌اند: «رنگ‌بهرنگ شدن (= تلون) و دیگر آهوگان نهادی رُبانده و آسیب‌رسان بر خرد خدادادی و، حسی اهریمنی خداشناسی و، نیاز به پزه کاری هم می‌تواند آفریده‌ی خداوند باشد».

بحث کرده‌ی دوپست و نود و پنجم درباره‌ی پنج سرشت‌نشان (= خصلت) دروجی است که سر راه مردم اهریمن‌زده به راهزنی ایستاده‌اند و نیز، شیوه‌ی سرکوب آن پنج سرشت‌نشان دروجی است.

آن پنج سرشت‌نشان دروجی اینانند: جدایی دین از سیاست، آشموخی (= روی برگرفتن از دین «زده‌ای و روی کردن به کیشی آیرانی یا مسیحی)، مرگمندی، شک‌گرایی و، جادوگری.

حس آژوری، مقوله‌ی جدایی دین از سیاست را زورآور می‌کند؛ پنهان‌کاری، آشموخی را؛

کینه‌کشی مرگمندی را؛ رشکبری شک‌گرایی را، و بدچشمی (= چشم‌زخم زدن) جادوگری را. راه سرکوب سیاست‌بازی و جدایی دین از سیاست بزرگداشت خرسندی است (احتمالاً، سخن از خرسندی مردم در نهادمان طبقاتی و پایگان مردمیکیشان است که باید از آن خرسند باشند)؛ راه سرکوب آشموغی، کردوکار آشکار و دوری از نهان‌روشی و بازه‌گرفتن از مخفی‌کاری است؛ راه سرکوب مرگمندی مهرورزی است؛ شک‌گرایی از رهگذار بزرگداشت آرمان‌گرایی سرکوب می‌شود؛ و، خوب‌چشمی نیز جادوگری را سرکوب می‌کند.

بحث کرده‌ی دویست و نود و ششم درباره‌ی نسبت زادنهاد (=ذات) مردمان به تن آنان است. بسودباش واژه‌ای با خویش گسنامند و شک‌پذیر در بست نخست روایت، گزارش درست‌وسرراست آن را از همان آغاز کمی دشوار می‌کند. اما سرورته بحث نویسنده روشن و شناخته است.

در این روایت (=کرده‌ی ۲۹۶)، نسبت ذات مردمی‌زادگان با تن آنان مانند نسبت شهریار فرمانفرما بر شهر است در هر گونه کار و فرمانی که شهریار بر شهر دارد.

همچنین، نسبت پیشگفته چونان سوارکار و اسب است آن هنگام که سوارکار با لگام زدن اسب را به تاخت می‌برد.

همانندسازی ذات و تن در سنجش با سوارکار و اسب به فرزندان پیشا-سقراطی بازبسته است. نکته‌ی زیبا و هنرمندانه در این روایت، بهره‌گیری از این همانندسازی پیشا-سقراطی میان اسب و سوارکار، در ارزش دادن به کوفه و بی‌ارزش گردانیدن گناه است. ذات هر روانی که کالبد زمینی خود را در پیروی از خرد خدایی، دانیانه سوری کوفه‌کاری و رستگاری می‌برد همچون سوارکاری است که بر دشمن پیروز است.

آن ذات و روانی که کالبد زمینی را سوری گناه می‌کشاند، همچون سوارکاری است که به زبان خویش و به سود دشمن، به جای سرکوب دشمن وی را برده‌وار بردوش می‌کشد.

سخت‌ورزی کرده‌ی دویست و نود و هفتم درباره‌ی چکیده و حاصله‌الجمع (=هنگیردیگ) همه‌ی کارها از نگاه دین مزدایی است.

چکیده‌ی همه‌ی آموزه‌های دین مزدایی و چکیده‌ی همه‌ی کارهای نیک «میان‌روی» است. دشمن و ستیزنده‌ی میان‌روی افراط و تفریط است.

میان‌روی، باریکه‌ای از زور مژویشی (=مطلق) اورمزد جهان‌آفرین است.

اهریمن، با بهره‌گیری از افزاخواهی و کاستی‌کاری (=افراط و تفریط)، کشانده‌ی زور یزدان‌داد میان‌روی سوری تباهندگی و مرگمندی است. راه‌رهایی از افزاخواهی و کاستی‌کاری اهریمن‌خواهانه فرزاندگی دین مزدایی است که بن‌وگوهر میان‌روی می‌باشد.

در پایان روایت، نویسنده سخنی نغز از یکی از کهن‌آموزگاران دین را در راستداشت گفتارهای خود برمی‌نویسد.

بحث کرده‌ی دویست و نود و هشتم درباره‌ی دانش یگانه‌ای است که رستگاری و برآزندگی همه‌ی آفریدگان با آن است.

آن دانش یگانه، که دسترسی به آن همه‌ی آفریدگان را از هرگونه شوربختی می‌رهاند، شناخت شگفتی‌آفرینی‌های (=معجزات) اورمزد جهان‌آفرین است.

شادکامی پایانی، فرساختن تن آن‌جهانی، نیست و نابودشدن سرتاسری اهریمن، رسیدن به پاک‌ی تاب و ویژه رسیدن به هر آن دین‌یزدانی است که پی‌وپایه‌ی آن، شناخت شگفتی‌آفرینی‌های اورمزد است.

بحث کرده‌ی دویست و نود و نهم، گزارشی کوتاه درباره‌ی انجام دادن و ویراستن آیینمندان‌یه کرده‌های کتاب دین کرد است به گونه‌ای که با سخنان خداگونه‌ی بهمن امشاشپند اندازه‌نهاده شده است.

راوی می‌نویسد: دین بهی، در بردارنده‌ی پاک‌وناب‌ترین اندیشه‌های نغز است.

دین کرد، در برگیرنده‌ی خود واژه‌ی دین مزدایی است.

چنین کتابی هنگام تدوین حتماً می‌بایست برابر خواست و کام بهمن امشاشپند ویرایش شود. این کار را هیریدی دانا و بیگانه با خود دوستی، با اندازه‌نهادن دستورها و ماده‌های کهن‌آموزگاران با روایت‌های دین کرد به گردن گرفته است که بروبار آن همین دین کرد بازساخته است.

بحث کرده‌ی سیصد و پی‌گیری بحث میان‌روی و همستیزنده‌هایش، افراط و تفریط است.

نویسنده پنج پرسش را به میان می‌نهد و بس گزیده‌وار به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

نخست، آن چیزی که افراطش از تفریطش بیش تر آسیب می‌رساند؛ و آن پرخوری است.

دو دیگر، آن چیزی که تفریطش از افراطش بیش تر آسیب می‌رساند، و آن، تفریط در ابزار متذکرین‌جان است.

بافت سخن بند سوم روایت سخت آسیب‌دیده و ترجمه را بر نمی‌تابد.

چهارم، آن چیزی که افراطش ناپسند نیست: که همان کوفه‌کاری است.

پنجم، آن ماده‌ای که افراط و تفریط را در آن راه نیست؛ و آن، گفتارهای متئوئی اورمزد است.

۲۹۸

۲۹۹

۳۰

۲۹۷

۳۰۱

بحث کرده‌ی سیصد و یکم درباره‌ی نوع زمینی یا آسمانی گرایش به دین و، شبهه‌ی رسیدن به آن است. نویسنده بدین نکته خستو است که برخی کیش‌ها و آیین‌ها از نظر خاستگاهی، دارای خاستگاهی زمینی‌اند.

اما کیش‌های زمینی بی‌پیوند با مینو و پیران‌کننده‌ی دین‌اند و هر کس بدان آیین‌ها پایبند شود خود نیز شخصی ویرانگر است.

ولی شخص نگهدارنده‌ی «دین پیوندخورده و فرودآمده از مینو»، بسا خود، از نظر بینش و منش و جایگاه، تا جهان مینوی برافرازود.

۳۰۲

بحث کرده‌ی سیصد و دوم درباره‌ی اندازه‌ی درستی و راستی داورِ مینوی و داورِ داورِ گیتیایی است.

داورِ داورِ مینوی، رستگاری یا سرافکنندگی را به‌گونه‌ای مسلم می‌باید و در نظر می‌گیرد.

ولی، پیمانه‌ی داورِ داورِ زمینی با نمای برونِ سخنان و گواهانِ زمینی پُرمی‌شود.

از این رو، برای داورِ زمینی بهتر و استوارتر این است که در داورِ های خود به دین‌نامه‌ها و داژنامه‌های «دادیگ» و «هادیگ» رو کند و از آنان بهره‌برد.

۳۰۳

سخن کرده‌ی سیصد و سوم بحثی را نشان می‌دهد که میان وکیل مدافع ایران و وکیل مدافع آئیران در جریان بوده‌است.

بحث کرده‌ی سیصد و چهارم است: فرازینگی پارسایی، چرانیدن چارپایان، و، آبادکردن راه‌ها و گذرگاه‌ها به یوبه‌ی فراهم‌آوردن توشه‌ی مسافران و کوچندگان زمستانی و تابستانی.

تا اینجای کار، در درستی سه جُستار پیش گفته، هم وکیل مدافع ایران و هم وکیل مدافع آئیران هیچ جدا‌اندیشی‌ای ندارند. ولی وکیل مدافع ایران بر هر سه جُستار مایه، کِه‌داده‌هایی («تبصره‌هایی») می‌افزاید که نشانگر برتری وی در اندیشه و منش و کردار است. کِه‌داده‌هایی که وکیل مدافع ایران را در

این پیکار سخنی (=جَدَل / دو-چتم گوئی) به پیروزی می‌رساند. از جمله اینکه: پارسایی، می‌باید بر بنیاد دین بپی‌باشد. چرانیدن چارپایان می‌باید در بی‌بیمی (=امنیت) انجام گیرد. آبادانی راه‌ها و

گذرگاه‌ها می‌باید با سرمایه‌گذاری رادمردمان انجام گیرد نه با سرمایه‌ی مردم رُفت بداندیش.

۳۰۴

بحث کرده‌ی سیصد و چهارم سخنی بس گزین‌گویانه درباره‌ی آن‌گونه از پارسایی است که نهاده بر دستور اورمزد جهان‌آفرین می‌باشد.

سخن پایانی نویسنده این است که: هرگونه پارسایی و زهد ناآگاه به راستینگی اورمزد، و، ناآگاه

به فرازینگی و برتری وی، پارسایی‌ای استوارنده و راستین نخواهد بود.

۳۰۵

سخن کرده‌ی سیصد و پنجم درباره‌ی نشایدمندی زندگانی تھی از بیم مرگ است.

زندگی تھی از بیم مرگ، نه مردمیان و نه درندگان و خزندگان اهریمنی و نه حتی دزد و کَبک‌آیین و سیاست‌باز و آشموغ و ستم‌پیشه را می‌شاید.

زندگی تھی از بیم مرگ تنها تنه‌ایندگان نیک‌سرشت و اهورایی را آنهم در سرای پسین شایسته و سزاوار است. در این گیتی پتیاره‌زده، همیشه بهره‌ای از بیم مرگ مردم را همراهی می‌کند.

۳۰۶

سخن کرده‌ی سیصد و ششم درباره‌ی شرط پاییده شدن و رستگاری مردم است.

رستگاری راستین می‌باید به فرازینگی روان و پارسایی برگرفته از آموزه‌های دین بپی بیانجامد. پایندانی مردمان نیز می‌باید به آبادانی بنیاد شده بر آبادنگه‌داشتن رادمندان بیانجامد.

اما رادمندی را می‌باید رادمندان به کار آورند. و، رادمندان سه دسته‌اند: رادمرد دین، رادمرد آزاده و رادمرد باور آورده به دین.

بیرون از آن سه دسته‌ی پیشگفته هر که باشد، رُفت بدمنش است.

۳۰۷

بحث کرده‌ی سیصد و هفتم درباره‌ی آن چیزی است که برای مردم فرازترین است و، آن چیزی که برای آنان بدترین است.

فرازترین و بالارزش‌ترین چیزها برای مردم آگاه شدن به راستینگی دین بپی است.

بدترین و بی‌ارزش‌ترین چیزها برای مردم ناآگاهی به دین بپی و گرایش به آشموغی است.

آسیب‌دیدگی یافت سخن در این روایت (=کرده‌ی ۳۰۷) ترجمه و گزارش آن را با دشواری روبه‌رو کرده‌است. بند پایانی روایت خیر از بی‌اعتباری و نابرجایی پاژآیین آشموغی می‌دهد.

۳۰۸

بحث کرده‌ی سیصد و هشتم درباره‌ی فراخوانی ستودگان آسمانی برای یاری مردم و، حقانیت این فراخوانی است.

حقانیت و راستینگی این فراخوانی به اندازه‌ای است که حتی آشوزرتشت نیز از یزدان درخواست لطف و مرحمت کرده و این دعا را بر زبان رانده است:

«کُو آن تُو من دَهدا! کیم پَد دَهِشِن - اَبَر، وِه / خداوندا! مرا آن دِه که آن پِه».

بند دوم و پایانی روایت دستخورده و آسیب‌دیده به نظر می‌رسد. بود باش دو نامواژه‌ی ناخوانا

در بستر سخنی پهلوی کار گزارش رسا و روشن این روایت (=کرده‌ی ۳۰۸) را با دشواری روبه‌رو کرده‌است. اما با پیش رو داشتن دیگر آموزه‌های دین کرد، در دیگر روایت‌ها، بسا که نویسنده، معنای

زیر را فرآندیشه‌ی خود داشته است:

از آنجا که در جهان مینوی و مادی، دیوان مینوی بدترین هستمندان اند، هرگونه درخواست لطف از آنان بیهوده است؛ همچنانی که فلانی (؟) [فلانی را به جای یکی از نامواژه‌های خوانده‌نشده‌ی نوشتار پهلوی گذاشته‌ام] به میانجی دیو خشم، برای فرارسیدن آن کاهنده‌ی آفرینش، یعنی ضحاک از تخمه‌ی تازیان، از زداژمینو درخواست کمک کرد.

نوشتار پهلوی، معنایی بیش‌تر از این نمی‌دهد؛ یا دست‌کم ما در نمی‌یابیم.

سخنورزی کرده‌ی سیصد و نهم درباره‌ی فره‌ی یزدانی مردم و، فره‌ستیزی ضحاک بر مردم است. پرنیروی خرد خداداد و کوشایی ژرف و باورمندانه‌ی مردم در انجام خویشکاری به همان اندازه فروبارش فره‌ی یزدانی در پی دارد.

همراهی با وژن (= کامه‌پرستی / تلون‌گرایی) تباهنده و کاهلی در انجام خویشکاری، به همان اندازه خستنی فره‌ی یزدانی و پاژ فره و شوربختی اهریمنانه در پی دارد.

این روایت (= کرده‌ی ۳۰۹)، با همه‌ی کوتاهی‌اش، دربرگیرنده‌ی یکی از شایسته‌ترین و بنیادی‌ترین بحث‌های رازورانه و عرفانی دین مزدایی است. و آن، یکی دانستن خویشکاری و فره‌ی یزدانی است. نزد نویسندگان دین کرد، هر مردمی زاده‌ای که در انجام خویشکاری‌های خداپسند خود بکوشد، و هر اندازه آن کوشش باورمندانه‌تر و ژرفانه‌تر باشد، به همان اندازه از فروبارش‌های فره‌های یزدانی بهره‌می‌برد؛ بازگونه‌ی این فراروند نیز راست است.

نویسندگان دین کرد، پا را از مرز خویشکاری‌های فرودمیک فراتر می‌نهند. هر آفریده‌ای در هر گوشه از جهان، چه جاندار و چه بی‌جان، برای انجام کاری و به‌گردن گرفتن خویشکاری‌ای در هستی آفریده شده است. پس، به همان اندازه از فره‌ی یزدانی بهره‌مند است؛ زیرا فره‌ی یزدانی همان به‌گردن گرفتن خویشکاری (= وظیفه‌شناسی) است. هر چه زینه و پایگان یک آفریده در پلکان هستی فراتر یا فروتر باشد، بهره‌مندی آن آفریده از فره‌ی یزدانی متغیر است و همسازگار با مرتبه‌ی هستی آن هستمند است.

خواننده‌ی رازپژوه در کرده‌ی چهارصد و نهم، زیر بحث خویشکاری دو روید سپند «آزنگ» و «وه‌دانیتی» نیز خواهد دید که خویشکاری این دو روید سپند نیز همان فره‌ی یزدانی آنان است و فره‌ی یزدانی آنان همان خویشکاری آفرینشی آنان است.

نویسندگان دین کرد سر آن دارند بگویند: «خویشکاری (= وظیفه‌شناسی) نیازمند میزانی از انرژی

نورانی از سوی روشنایی بنیاد همه‌ی روشنایی‌ها، نورالانوار است؛ یعنی اورمزد جهان‌آفرین».

این میزان انرژی نورانی، در بُن، همان فره‌ی یزدانی است که به هر آفریده‌ای به اندازه تاب و توان و، به اندازه‌ی انتظار آفریننده از آفریده و به یوبه‌ی انجام خویشکاری آفرینشی همان آفریده، به وی عطا می‌شود. پس، بنا بر آموزه‌های دین کرد، هر آفریده، از آدم تا خاتم، از ملائکه تا جانور، برای انجام خویشکاری آفرینشی‌اش، هم بهره‌مند از ابزارهای بایسته‌ی تنانی و جانی است، هم برخوردار از انرژی حرکتی، که همان فره‌ی یزدانی است.

گزارش پیشگفته، یکی از استوارترین و پیگیرترین آموزه‌های نویسندگان دین کرد است.

در کرده‌ی سیصد و دهم، بحث بر سر آن است که، هر هنر اخلاقی ایزدانه با دین مزدایی هم‌تخمه است؛ همچنانی که، هر آهوی اخلاقی دیوی با آیین جادوگری از یک تیره و تبار است.

چم‌ورزی نویسنده برای استوارکردن نظرگاه بالا بر این گزاره است که:

دین مزدایی در کار فراوانی‌دهی به جهان است؛ آیین جادوگری در کار خستنی جهان می‌باشد.

نویسنده‌ی روایت، قناعت، وظیفه‌شناسی، کوشایی، آرمان‌گرایی، شرم، نژادگی، مهرورزی، دادگستری، خردپژوهی، نیکی‌نویسی، فروتنی، بزرگ‌منشی، رادمردی، راستی‌خواهی، سیاستمدار بودن، خوب‌چشمی و دیگر هنرهای اخلاقی را همصدا و همراستای با خرد خدادادی و دین مزدایی می‌شناساند.

خواننده‌ی پژوهنده می‌تواند سیاهه‌ی هنرهای نهادی برشمرده در این روایت را با سیاهه‌ی هنرهای نهادی (= فضایل) برشمرده در فرزنان‌نامه‌ی نامدار ارسطو، اخلاقی نیکوماخوس، دنباله‌گیری کند.

بحث کرده‌ی سیصد و یازدهم درباره‌ی هست‌و‌بود دو زمینه در جهان است که یکی از آن‌ها مادر سامانش شادی است و یکی مادر بدر رنج.

شهریار تهنی از آهو (= بی‌عیب) مادر همه‌ی سامانش‌های جهان است.

اندوه‌مندان، آسیب‌دیدگی یافتن سخن‌بند دوم و پایانی این روایت (= کرده‌ی ۳۱۱) به آگاهی ما در زمینه‌ی نظری نویسنده درباره‌ی «مادر بدر رنج» آسیب رسانده است.

بحث کرده‌ی سیصد و دوازدهم درباره‌ی نخستین فرستاده‌ی اورمزد جهان‌آفرین بر مردم و چگونگی جایه‌جایی و حی اورمزدی در زمانه است.

درونی سخن روایت برای چندمین بار، مردمی‌زادگان را «اندیشه‌ی مینوی یا به هستی مادی

۳۱

۳۱۱

۳۱۲

گذارده می‌شناساند. کیومرث نیز یکی از همین «اندیشه‌های مینوی پا به هستی مادی گذارده است. وحی اورمزد نخستین بار به کیومرث رسیده است. پس از وی، به گونه‌ای یکسویه، به مَهلّی و مَهَلّیانه؛ پس از ایشان به سیامک پسر مَشئی آنها به میانجی‌گری بهمن و سروش.

در روند و آیند زمینی وحی اورمزد، گاو «سرسوگ» بازگردار وحی بوده است.

بحث کرده‌ی سیصد و سیزدهم درباره‌ی همینرویی دین مزدایی و خیزد خدادادی است.

تا خیزد خدادادی («عقلی بالملکه») شکوفا و بالنده نگردد، دین مزدایی در نهاد مردمان پذیرفته نشود.

افزایش خیزد خدادادی، خود، بازبسته‌ی آگاهی‌های شنیداری دین مزدایی است. نزد نویسنده، نظرگاه پیشگفته، چم‌وچرای همینرویی دین مزدایی با خیزد خدادادی است.

در نگاه نویسنده‌گان دین کرد، نه تنها مردمیان، بلکه کردارهای خداپسندانه‌ی تک‌تک هستومندان و باشندگان نیز برخاسته از آموزه‌های شنیداری دین مزدایی است.

دین راستین، همان دین مزدایی است و، آموزه‌های آن، به گونه‌ای سرشتین در اندرون همگی مردمان هست.

نویسنده‌ی روایت، با چنین نظرگاهی بر دسته‌ای از کیشداران خُرده می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند:

«سرشت مردم نه روی سوی دین راستین، که، روی و نگاه سوی ورن‌گرایی (=تلون‌گرایی) تباهنده دارد و، گرایش به ورن (=کامه‌پرستی) مردمی‌زادگان امری

سرشتین و غریزی است.»

بحث کرده‌ی سیصد و چهاردهم درباره‌ی خاستگاه سرشت نیک و سرشت بد است، و اینکه، کدام سرشت نیک در نیک‌بودن پایدار است و کدام ناپایدار، و اینکه، کدام سرشت بد در بدبودگی پایدار است و کدام ناپایدار.

آشکار است که خاستگاه سرشت نیک سر به سر بزدانی است و خاستگاه سرشت بد سر به سر دیوی. بر همین پایه، ایزد در نیک‌سرشتی استوان است و دیوان در بدسرشتی.

مردمیان اما میان دو سویه نیک و بد بزدانی و دیوی در گردش‌اند.

تن و جان مردمیان نیز از درستی و جوانی و دارندگی و پاکی و همه‌ی چیزهای خوب دیگر اورمزدپسند باز بدسرشتی و بیماری و پیری و ننداری و دیگر بدی‌های اهریمن‌خواهانه در رفت‌وآمد است. از این رو، بر مردمان است که تا می‌توانند از بدی، زی نیکی رو کنند.

۳۱۳

۳۱۴

داد و آیین بر شمرده‌ی بالا درباره‌ی چاربابان و دیگر هستومندان کالبدی نیز رواست. بحث کرده‌ی سیصد و پانزدهم درباره‌ی شرط بهره‌دهی سخن سخنگوی فرزانه برای مرد سخن‌شناس سخن‌شنو است.

پیش‌بایست و شرط بنیادین بهره‌دهی سخن سخندان فرزانه، هست و بود سخن‌شناس سخندان سخن‌شنو است. چیزی هم‌معنا با سخنواره‌ی امروزی «مستمع، صاحب سخن را بر سر ذوق آورده، نویسنده‌ی روایت، بود و باش مرد سخن‌شناس سخن‌شنو را با آب خوش گوارای و بی‌مسته‌ای مانند می‌کند که از دشت‌ها سوی باغستان‌ها روان است.

بحث کرده‌ی سیصد و شانزدهم درباره‌ی مرگ‌پذیری جان است در جهان آمیخته با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن آنها از رهگذار بازداشتن تن از خوراک و نوشاک یا نانگ‌داری از تن.

نخست اینکه، در جهان مادی پتیاره‌زده، سامانش جان از رهگذار سامانش تن است آنها از رهگذار بایستگی سرشت؛ که خود این بایستگی برآمد چیره‌شدن دیو از است.

دیو آزی که بکسره دست‌اندرکار و بران‌کردن بایستگی سرشت است. دیو آزی، پس از چیره‌شدن بر سرشت، بازدارنده‌ی خُرداد و آمرداد، یعنی ایزدان همیار خوراک و نوشاک، است.

فراچیرگی از بر سرشت، ناترازندگی تن را به همراه دارد؛ ناترازندگی تن، بهم خوردن سامان جان اندر تن را؛ و نابسامان‌شدن جان به مرگ‌پذیری تن می‌انجامد.

بحث کرده‌ی سیصد و هفدهم درباره‌ی چرایی بود و باش میرندگی و نامیرایی تن مردمان است. بود و باش میرندگی برای تن هستی‌داران برآمد گوهری جداسان یعنی اهریمن است آنها در لایه‌ی زیرین ستاره-پایه. گمان ما این است که از جهان تحت‌القعر ارسطویی سخن می‌گوید.

جهان‌آفرین، برای همه‌ی آفریدگان زندگی جاوید را می‌خواهد و برای اهریمن مرگ اهریمنی را. یکی از پیش‌بایست‌های رسیدن تابندگان به منزلگه مقصود سرکوب مرگ اهریمنی است.

نامیرایی، دهشانه‌ای بزدانی است؛ دهشانه‌ای که ویژه‌ی امشاسپندان است و از پایگان فرازین ستاره-پایه و ماه-پایه و خورشید-پایه بهره‌ی آنان می‌شود.

میرایی، یاددهشانه‌ای اهریمنی است از پایگان فرودین ماه-پایه و ستاره-پایه. امشاسپندان (=ملانکه‌ی مقرب)، زانی‌فرمایان مینوی زمانه‌اند و نیز سازندگان جهان فراراسته‌ی بازسین.

بحث کرده‌ی سیصد و هیزدهم همچنان درباره‌ی نیروی سهمگین خاستگاه مرگ است.

۳۱۵

۳۱۶

۳۱۷

۳۱۸

بحث این روایت (=کرده‌ی ۳۱۸)، با جمله‌ای تاریک‌نما آغاز می‌شود. بدین معنا که به دو گونه می‌توان آن را ترجمه کرد.

با این مشکل، یعنی مشکل معناهای تاریک‌نما و دوپهلوی جمله‌ها و واژه‌ها در گزارش دین کرد، بسیار روبه‌رو می‌شویم. اینجا نیز چنین است.

آنچه تا این زمان (=زمان نگارش پیشگفتار در دست) از بند نخست این روایت دریافتیم این است:

«نیروی مرگ به اندازه‌ای سهمگین است که هر کسی را از زمان مرگ خودش می‌آگاهاند. بدین سبب، همینکه زمان مرگ کسی فرارسد، به خویشتن خویش سوی خاستگاه مرگ می‌شتابد. به مانند ضحاک که با نیروی فروزنده‌ی ویدات(?) کشته‌شد و سوی مرگ‌بُین خود شتافت.

بحث کرده‌ی سیصد و نوزدهم درباره‌ی آبر-زورآوری و فرجام پیروزمندانه‌ی سپندارمینو بر زدازمینو است.

از آنجا که، زورمندتر همیشه در زورآوری‌هایش جلوه‌گری می‌کند، پس، سپندارمینو که زورمندترین است، این زورمندترینی را در آگاهی هر و پشپی آتش نشان می‌دهد؛ و در فراروند آفرینش نشان می‌دهد که بر هر زوری فراچیرگی دارد؛ بویژه بر ناآگاهی مطلق زدازمینو.

از همین روی است که زدازمینو هر نقشه‌ی اهریمنانه‌ای که در نبرد گیهانی می‌کشد، سپندارمینو پیشاپیش از آن آگاه است و راه و چاره‌ی مقابله با آن را می‌داند.

بحث کرده‌ی سیصد و بیستم درباره‌ی این نکته است که، پاس داشتن و احترام‌گذاردن به نیکان پاداش بیش‌تری به‌همراه‌دارد تا اینکه بدان را برانیم و بیازاریم؛ و اینکه، نیکان را از خود راندن و آزدن مجازات سنگین‌تری در پی دارد تا اینکه بدان را پاس داریم و احترام‌گذاریم.

روی‌هم‌رفته، نویسنده، در این روایت (=کرده‌ی ۳۲۰)، در همین زمینه، چهار حکم اخلاقی را به‌میان می‌نهد.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و یکم درباره‌ی کارآیندی و کارنشان دعا (=آفرین) و نفرین (=نه‌آفرین) است.

چه آفرین و چه نفرین، به سبب باهم‌آیی سه شرط اثر می‌کند:

یک، گفتار باورمندانه‌ی گوینده‌ی آفرین یا نفرین؛

دو، شایسته بودن کسی که قرار است آفرین یا نفرین بر وی رسد؛

۳۱۹

۳۲۰

۳۲۱

سه، زمان بهنگام و بایسته‌ی برخوردارن آفرین یا نفرین (=نه‌آفرین).

در بخش دوم روایت، نویسنده هر سه شرط پیش‌گفته را فراخ‌تر می‌نویسد.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و دوم بحثی کهن‌باورشناسانه (=میتولوژیک) درباره‌ی اندازش دسته‌های پادشاهی است؛ نویسنده پایتد می‌شود سه گونه پادشاهی نژاده یا ناززاده را کوتاهانه برنویسد.

یکی، شاهزاده‌ی به پادشاهی رسیده از تخمه‌ی شاهان است؛ مانند پادشاهی فریدون از تخمه‌ی آسویان.

دودیگر، شاهزاده‌ای است از تخمه‌ی شاهان که به پادشاهی نرسیده است؛ مانند ورمایون و کتایون از تخمه‌ی آسویان.

پس از این، خواننده چشم آن دارد که با نمونه‌ی سوم روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست و بافت سخن پهلوی در بند سوم سر به سر آسیب‌دیده و از دست‌رفته است. اما به گمان ما بحث می‌توانسته درباره‌ی شخص به پادشاهی رسیده‌ای باشد که از تخمه‌ی شاهان نبوده و غاصب تاج و تخت است؛ مانند به پادشاهی رسیدن غاصبانه‌ی ضحاک که از سوی ماد ز تبار اهریمن دارد.

بر همین پایه، در آوانویسی و گزارش این روایت، کوشیده‌ایم بُن‌نوشته پهلوی را به شیوه‌ای گمان‌ورزانه بازسازی و بازآرایی کنیم.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و سوم درباره‌ی شادی و رنج استوار و ناگذرنده، و شادی و رنج نالستوار و گذرنده است.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و چهارم درباره‌ی سپردن شهریاری به شهریار نیک یا بد، و باز نمودن فرجام هر یک از آن شهریاری‌های نیک یا بد است.

سرنمون زمینی شهریار نیک جم است؛ سرنمون زمینی شهریار بد ضحاک است.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و پنجم درباره‌ی هست‌بود نشانه‌هایی در دین مزدایی است، که نشان می‌دهد این دین بازگویی گفتارهای اورمزد است.

سخن زیرین و بنیادین روایت، روی‌هم‌رفته‌ی معنای شناخته‌ی همه‌ی کیش‌های الهی می‌گردد: «**لَا زَطَبَ وَلَا يَاقِينَ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ**» (انعام، ۵۹).

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و ششم، درباره‌ی دگرشوندگی تدبیرها و زایش‌های زمانه به پیروی از دگرشوندگی شهریار است؛ که خود دگرشوندگی شهریار برویار زوری میتوی است که آن زور

۳۲۲

۳۲۳

۳۲۴

۳۲۵

۳۲۶

میثوی در زمین به شهریار داده شده است.

سروته بحث نویسنده روشن است. اما به شیوهی جانفادهی دین کرد، نویسنده، در آغاز، نظر خود را با یک ارز آغازه (= آکسیوم) پی می‌گیرد. ارز آغازه‌ای از آن گونه، که نویسنده خود را پایبند به استوارکردن درستی آن نمی‌بیند. زیرا مانند آموزگاران همهی کیش‌ها و آیین‌ها، بر این باور است که حقایق واقع سخن را می‌گوید.

ارز آغازه‌ی نویسنده چنین است:

همهی دسته‌های آفریدگان و تنابندگان، در فرساخته‌ترین سامان، در کالیبد مردمی زادگان به آشکاری می‌رسند. مردمی زادگان در فرساخته‌ترین سامان زمین خود، از بیش‌ترین زورآوری میثوی، در هستان شهریار بهره‌ور آند. شهریار، پیکرپذیری فرساخته‌ترین زور میثوی در جهان مادی است. از این روی، با دگرشد شهریار، چه به نیکی و چه به بدی، راپش‌های زمانه نیز دگر می‌شوند. این معنا، دلاهنگ پایانی نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۳۲۶) است.

شهریار گرانبده به شادخواری و شادزیوی و شادکامی و خردگرایی و به‌دینی و دادآیینی و دادمندی و رامش، همگی تنابندگان را همراه خود سوری همین فروزه‌ها می‌برد. تا بدانجا که هستان شهریار بر باد و ابر و بغان آسمانی نیز کارآیندی دارد.

یکی از نکته‌های پژوهش‌دنی در این روایت، پافشاری دیگرباره‌ی نویسنده در شناساندن آنتروپومورفیک مردمی زادگان است: «مردمیان، دیسه‌ی گیتیایی خود اورمزد اند».

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و هفتم درباره‌ی بُن‌انگیز (= علت) رفتار یکتاگرایانه و باهمانه‌ی مردم از یک سو، و جداگرایی آنان از سوی دیگر، بُن‌انگیز همگرایی باهمانه‌ی دیوان و جداگرایی دیوان از یکدیگر است.

بُن‌انگیز رفتار یکتاگرایانه‌ی مردم و هر آن آفریده‌ی نیک اورمزدی، مهرورزی سرشتین آنان است. بُن‌انگیز رفتار یکتاگرایانه و همگرایی دیوان، هم‌آرایی آنان است در گزندرسانی بر مردم. آشکار است که کاهش مهرورزی سرشتین مردم به رفتار یکتاگرایانه‌ی دیوان باری می‌رساند؛ و، افزایش مهرورزی سرشتین مردم با یکدیگر، به جدایی گرفتن دیوان می‌انجامد.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و هشتم درباره‌ی هر آن رامش سزاوار شهریاران است.

چگونه رامشی شهریاران را درخور است؟

رامش استوار.

در کتاب دین، ناموازه‌ی «کاووس» به معنی «کئی-ئوستیگان» است. یعنی شاهنشاهی استوار. رامش استوار چگونه شهریاران را دست می‌دهد؟ از رهگذار فراهم‌چیدن زندگی تهی از بیم برای زیردستانش، با نمونه‌برداری از زندگی تهی از بیم فرجامین و آرمانی.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و نهم درباره‌ی برترینی نیروی یزدانی بر زور اهریمنی از آغاز تا برپایی جهان بازپسین است.

در سنجش با دیگر روایت‌های کتاب سوم، این روایت (= کرده‌ی ۳۲۹) یکی از گزارش‌های درازدامن دین کرد است. ولی با افتادگی‌ها، آسیب‌دیدگی‌های بافت سخن، نابه‌جانویسی، بودباش واژه‌های خوانش‌ناپذیر و بسی دشواری‌های تشنیکی (= تکنیکی) و ناگشودنی دیگر.

ارز آغازه‌ی این روایت چنین است:

برترینی نیروی یزدانی بر زور اهریمنی پی‌آمد زوزآوری‌ای آسمانی و پیشین‌بنیاد است. یعنی: نیرویی پیشین‌بنیاد و پایدار و کاستی‌ناپذیر تا رسیدن دیگرباره‌ی جهان به بُن میثوی‌اش.

دروج، به دروغ، می‌کوشد زور خود را برتر از آن اندازه‌ای که هست بنمایاند. ولی همیشه نیروی وی کم‌تر از آنی است که می‌نمایاند.

نیروی روشنایی بخش و پایان‌ناپذیر و میثوی خورشید نمونه‌ای از زور میثوی ستودگان آسمانی است. خواننده‌ی پژوهنده به‌یاددارد که در دیگر روایت‌های دین کرد، خورشید، یکی از ستودگان و فرهمندان است. در این روایت (= کرده‌ی ۳۲۹) نیز چنین است. کم‌شدن روشنایی خورشید، کم‌شدنی‌ای سرشتین نیست بلکه گاهی اهریمن با کمک «کوچیه‌ز» خورشید را می‌پوشاند.

یک ساخت آوایی دیگر ناموازه‌ی پیشگفته، گوزبهُمار است؛ که در فارسی امروز، با آواگفت «زه‌ر ماره بیان می‌شود.

زور اهریمن در برابر اورمزد، همانند است با تاب‌نیابردن تاریکی در برابر روشنایی.

از کتاب دین پیدا است که دیری و درنگ اهریمن در جهان مادی شش هزار سال است.

پس از این، نویسنده می‌کوشد سؤ‌نشانه‌های هر شش هزاره را برنویسد؛ ولی نوشتار پهلوی سخت آسیب‌دیده است؛ تا بدانجا که بخشی از گزارش هزاره‌ی دوم و همهی گزارش وی درباره‌ی هزاره‌ی سوم از دست‌رفته است.

هزاره‌ی ششم، هزاره‌ی هوشیدرماه است؛ که همراه است با سرکوب دروج و رستگاری آفریدگان

و فرساختیش پایانی جهان و بازآفرینی تن پسین و دیگرها.

۳۳۰ بحث کرده‌ی سیصد و سی‌ام درباره‌ی نوع هستی گوهر روشنایی و گوهر تاریکی است. چکیده‌ی نظر نویسنده در این روایت این است:

هستی روشنایی، گشاینده‌ی چشم است؛ هستی تاریکی بستنده‌ی چشم. هستی روشنایی به خویشتن خویش دیدنی است؛ هستی تاریکی به خویشتن خویش پذیرای دیدن نیست.

۳۳۱ بحث کرده‌ی سیصد و سی و یکم درباره‌ی نشانگان آرتشتاری (=دستگاه جنگ) است، و نشانگان سیاست‌بازی، که دشمن ستیزنده‌ی آرتشتاری است؛ و نیز، نشانگان دین‌سالاری است، و نشانگان آشموخی، که دشمن ستیزنده‌ی دین‌سالاری است.

نشانگان آرتشتاری تکاوری است؛ آن سیاست‌بازی (=جدایی گرفتن آرتشتاری و شهریاری از دین) چیرگی بدآگاهی خشم‌گیرانه است.

نشانگان دین‌سالاری کردوکار آشکار و هم‌مانه است؛ آن آشموخی پنهانکاری اکومانه است.

۳۳۲ بحث کرده‌ی سیصد و سی و دوم کوشش برای پاسخ دادن به این پرسش است که چرا در هر گونه زائ‌فرمایی (=تدبیر) از سوی جهان‌آفرین، به گونه‌ای باهمان، راستی و دادگستری یکی است؛ و چرا در هر گونه زائ‌فرمایی مردمانه، راستی و دادگستری یکی نیست.

بحث همچنان با یکی از ارزاغازه‌های دین مزداپی، که به گمان نویسنده بی‌نیاز از راستی‌پژوهی (=اثبات) است، آغاز می‌شود.

اورمزد، از بهر نیکی یکپارچه‌اش، راست سرتاسر دادگستر و، دادگستر سرتاسر راست است.

ولی مردم‌زادگان، از آنجا که دارنده‌ی بینش فرایگراانه و هرپوسپی (=مطلق) اورمزد نیستند، می‌توانند راست‌کردار، اما نه لزوماً دادگستر و، دادگستر اما نه یکپارچه راست‌کردار باشند.

دانش هرپوسپی اورمزد، بی‌نیاز از سیر و سلوک، حاقی واقع و سامان‌مینیوی هر چیزی را حاضر و ناظر است. مردم‌زادگان نیازمند آموختن و آزمون و، ناتوان از گزینش مطلق، چنین نیستند.

۳۳۳ بحث کرده‌ی سیصد و سی و سوم درباره‌ی خاستگاه، و شیوه‌ی پیدایی به‌دینی و بددینی است. به‌دینی، پرتوی از خیم‌وخوی اورمزد است؛ خاستگاهش منش «آهو‌نور» است.

به‌دینی در نسبت با خاستگاهش همانند است با نسبت تنه و ریشه‌ی ناپیدای گیاهان.

بددینی، دود و دمی برآمده از تاریکی دروچی است؛ خاستگاهش آشموخی فریبکارانه است.

نسبت بددینی به خاستگاهش به مار و زهر مار مانده است.

334

بحث کرده‌ی سیصد و سی و چهارم درباره‌ی عامل نگه‌دارنده‌ی فزونی‌زدانی و عامل دورراندندی آن است.

نگهداری منش و گویش و کنش و دست و دهان از هر گفتاری، عامل نگه‌دارنده‌ی فزونی‌زدانی است. هرزه‌درآیی و هرزه‌بینی و هرزگی اهریمنانه نیز دورراندندی فزونی‌زدانی است.

335

بحث کرده‌ی سیصد و سی و پنجم درباره‌ی سه زور برترین در جهان مادی است.

سه زور برترین، یکی دانش استوار بر دستور آهو‌نورانه‌ی دین بهی است.

دو دیگر، کنش افروزنده‌ی چراغ شهریاری است.

سدیگر، زور مینوی نهفته در چیزهاست؛ که رساننده‌ی جهان به منزلگه مقصود است.

اهریمن، با تازش آلوده‌کننده‌اش، در کار خستنی سه زور پیشگفته است؛ و نیز در کار زبایش آن سه زور و، دست‌اندرکار بهره‌گیری اهریمنانه از این ماده‌های چهارگانه‌ی جهان است. این نهش ادامه‌دار تا اینکه پس از شکست قوای دروچ، سه زور پیشگفته، دیگر باره، به‌رسایی و بستگی، به تراز اورمزدی خود رسند.

336

بحث کرده‌ی سیصد و سی و ششم دنباله‌گیری کرده‌ی شصت و هشتم همین کتاب سوم دین کرد است. سخن همچنان بر سر سرآمدان هنرهای نهادی فراباز (=Ascendant) و فروباز (=Descendant)، و، سرکردگان آهوگان نهادی فراباز و فروباز است.

هنرهای نهادی (=فضایل) و آهوگان نهادی (=ردائلی) برشمرده در این روایت، واژه‌به‌واژه، با سیاه‌ی ارسطو در فرزندان‌نامه‌ی پُراوازه‌اش زیر نام «اخلاقی نیکوماخوس»، برابری دارد.

سوی سیاه‌ی فضایل و ردائلی که ارزش پژوهشی بسیار دارد، نویسنده‌ی روایت دو دانش‌واژه‌ی پهلوی «فراز-آهنگیه» و «آباز-آهنگیه» را برای نشان دادن دو گونه زمانه به‌کار می‌برد.

در اینجا نیز، نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۳۳۶)، از دو سِرواژه‌ی «فراز-آهنگیگ / frāz-āhangīg» و «آباز-آهنگیگ / abāz-āhangīg» برای نمایاندن معنای پذیرای نظر خود بهره‌می‌برد.

هرگاه آرتش و دین و شهریاری ایرانی بخت بلند دارد و بر ایران فرمانفرمایی می‌کند و اقبال با آنان همراه است و همه چیزشان رو به فراز است، آرتش و دین و شهریاری می‌باید مردم و کشور را با هنرهای نهادی (=فضایل) متناسب با نهادمان و وضعیت رو به‌فراز سرپرستی کنند. نویسنده‌ی روایت، سیاه‌ی فضایی را برمی‌شمرد که به کار نهادمان و وضعیت رو به‌فراز و رو به‌بالندگی می‌آید.

نویسنده، این وضعیت را با سزواژه‌ی «فراز-آهنگیگ / frāz-āhangīg» فرامی‌گوید.

هر گاه دین و دستگاه دین‌سالاری (= آسرونی)، از آرتش و شهریاری مدافع ایران و دین ایرانی محروم است، و بخت از ایران و شهریاری ایرانی روی برگاشته است و اقبال به آنان پشت کرده و نهادمان و وضعیت‌شان، نهادمانی رو به فرود است، دین‌سالار، در چنین نهادمانی، می‌باید خیم و خوبی فروتنانه پیشه کند؛ اما خیم و خوبی آنچنان، که در چشم دشمن پیروز، خوارمنشی نمایانیده نشود. پیشوای دین، در این نپش، در همه‌ی رفتارها و کردارهای خود می‌باید فروتنی را پدید بگرد. نویسنده‌ی روایت، این وضعیت را با سزواژه‌ی «آباز-آهنگیگ / abāz-āhangīg» فرامی‌گوید.

این دو نهادمان و وضعیت، درباره‌ی فرمانفرمایی آهوگان اخلاقی (= رذائل) نیز راست است. آهوگان اخلاقی (= رذائل) نیز برای ماندگاری و پایدانی و بقاء خود، دیده شده است که از دو دسته آهوگان اخلاقی ویژه‌ی دو گونه زمانه (= فریاز و فروباز) بهره می‌گیرد.

روی هم رفته، این روایت (= کرده‌ی ۳۳۶)، شیوه‌های کوشایی فضائل و رذائل را به دست دین‌سالاران (= آسرونان) در دو گونه زمانه‌ی رو به فراز و رو به فرود نشان می‌دهد.

۳۳۷ بحث کرده‌ی سیصد و سی و هفتم دربرگیرنده‌ی هفت جستار درباره‌ی دین مزدایی است؛ از جمله: ذات دین مزدایی، بخش‌بندی فرزندان، ملاط سازنده‌ی دین مزدایی، خویشکاری این جهانی دین مزدایی، حاصل همه‌ی دانش دین مزدایی، کارمایه‌ی دین مزدایی به انگیزه‌ی دوراندین تازش اهریمن و درمان آفریدگان از همه‌ی گنه‌باری‌ها و، گستره‌ی زمانی و مکانی سود دین مزدایی تا زمان فرساختش پایانی جهان.

۳۳۸ بحث کرده‌ی سیصد و سی و هشتم درباره‌ی دو دسته دین است. یکی دین بنیادشده بر آموزه‌های کهن آموزگاران و، دیگری دین بنیادشده بر یاد آموزه‌های آشموخی است.

بُن‌باور «دین بنیادشده بر آموزه‌های کهن آموزگاران»، باور ژرفانه به اورمزد جهان‌آفرین است. بُن‌باور «دین بنیادشده بر آموزه‌های آشموخی»، ناپاوری به اورمزد و به دین اورمزدی است.

نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۳۳۸)، گزیده‌وار، برجسته‌ی پی‌آمدهای دین اورمزدی و دین آشموخی ناپاور به اورمزد را برمی‌شمرد.

۳۳۹ بحث کرده‌ی سیصد و سی و نهم درباره‌ی توانایی هر کس در رهایی یافتن از تب‌خویی و توانایی هر کس در از آن خویش کردن پارسایی است.

بی‌گناهی و کرفه‌کاری تنها راه‌هایی از تب‌خویی و از آن خویش کردن پارسایی است.

نویسنده در این روایت (= کرده‌ی ۳۳۹)، سزواژه‌های کرفه‌کاری و بی‌گناهی را به شیوه‌ای کوتاه‌نویس تعریف می‌کند.

۳۴۰ بحث کرده‌ی سیصد و چهلم دفاع از برترین چاره، یعنی برهنه راه‌نرفتن و گشادگشاد راه‌نرفتن است.

هم در گزارش پهلوی یسنا و هم در برخی روایت‌های دین کرد با دو دین‌واژه‌ی «آبر-چاره» و «فراز-چاره» روبه‌رو می‌شویم. معناهایی بسیار نزدیک به «سبب‌الاسباب» و «قاضی الحاجات».

در این روایت (= کرده‌ی ۳۴۰) همچنان با دین‌واژه‌ی پهلوی «آبر-چاره» روبه‌رو ایم.

نویسنده، «گشادگشاد راه‌نرفتن» و «برهنه راه‌نرفتن» و «گستی‌بستن» را «آبر-چاره» می‌شناساند. نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت سخن‌گوشه‌ی نویسنده به رفتار نامزدایی و بی‌آیین برخی مردم است که سر تا پا برهنه می‌دوند و گستی نمی‌بندند. آشکار است که به آیینی جادوگری نظر دارد.

۳۴۱ بحث کرده‌ی سیصد و چهل و یکم درباره‌ی راه و روش پدینی و بددینی است.

شخص پدین، در انجام خویشکاری می‌توی خود، در زمین، تا بالاترین مرز توان کوشنده است و از ژرفای جان در همراستایی با شهریاری دین پناه خود است.

پدینی از مردم می‌خواهد عاشقانه و رادمندانه به آبادانی جهان بپردازند.

بددینی بازگونه‌ی خواست‌وکام پدینی رفتار می‌کند.

۳۴۲ بحث کرده‌ی سیصد و چهل و دوم درباره‌ی آن کارهایی است که برای رواج دین بایستمند است.

آن کارها چهار آند: زورآور کردن خرد خدادادی، رویکرد به آگاهی دینی، نمایان‌بودن به دینداری، و پذیرش ژرفانه و جانانه‌ی دین.

همچنانکه هر گله‌ای نیاز به چوپان دارد، گله‌ی عوام نیز نیازمند پیشوای دینی است.

آگاهی دینی با غریزه‌ی خدادادی گله‌ی چارپایان همانسته است.

نمایان‌بودن به دینداری، با جابه‌جایی گله همانسته است.

پذیرش جانانه‌ی دین همانند چراگاه فراخ گله است.

نویسنده‌ی روایت، پس از این همانندسازی بجا و بی‌خدشه، می‌کوشد تا مصیبت‌هایی را نشان‌دهد که در نبود هر یک از این چهار عامل پیشگفته ممکن است دام‌نگیر گله‌ی عوام شود.

۳۴۳ بحث کرده‌ی سیصد و چهل و سوم درباره‌ی سرآمدترین و بدترین مردمان است.

سرآمدترین همهی آفریدگان و مردمان، شهریار نیکی کشوربان است و دین دستور دانای فرزانه. بدترین همهی تائبندگان، شهریار بد هواخواه جدایی دین از سیاست و، آشموغ زمانه است. «جم» و «زرتشت» سرآمد پبترینان اند؛ «ضحاک» و «تور بُزافزوش گزب آیین» گشندهی آشوزتشت بدترینان آند.

در آینده «سوشیانس» پبترین است و «گچتروس» بدترین خواهد بود.

بحث کردهی سیصد و چهل و چهارم دربارهی آن کار یگانه‌ای است که می‌باید در انجام آن اراده‌ای استوار داشت؛ و، دربارهی آن کاری است که می‌باید اراده از آن برگرداند.

استواری در کوفه‌کاری و دوری از گناه بزرگ‌ترین کارها و ثواب‌هاست.

بحث کردهی سیصد و چهل و پنجم دربارهی شش خستای سهمگین است که سه تایی آن در هزاره‌ی زرتشت از سوی هواخواهان جدایی دین از سیاست بر سر دین مزدایی فروباریده، و سه تایی آن از سوی آشموغان بر سر دین مزدایی آمده‌است.

تازش ارجاسپ خیرناتی، تازش الکساندر، تازش دیوان ژولیده‌موی از تخمه‌ی خشم، فروبارش خستندهی آن آشموغ از سرده‌ی سیامک (=ضحاک)، مزدک نفرینی، و، قباد آشموغ، شش فروبارش اهریمنی خستای دین مزدایی اند.

بحث کردهی سیصد و چهل و ششم درباره‌ی همراستی خیزد خدادادی و دین پهی است.

بر درستی این نکته، یعنی همراستی دین مزدایی و خیزد خدادادی (=عقل بالملکه)، هم دانایان پیشین و هم دانایان سپسین انگشت سخن نهاده‌اند.

بحث کردهی سیصد و چهل و هفتم درباره‌ی پبترین و بدترین زمانه است.

پبترین زمانه‌ها، همراه است با شهریاری باورمند به دین.

بدترین زمانه‌ها همراه است با دُش پادشاهی سیاست‌پشهی آشموغ.

نویسنده‌ی روایت، به کوتاهی، بروبار و پی‌آمد هر دو گونه زمانه را برمی‌شمرد.

بحث کردهی سیصد و چهل و هشتم درباره‌ی سرنوشت آن مرد نیگ‌گششی است که از بیم جان در میان گروهی از بددینان گرفتار آمده و وادار به بستن پیمان زناشویی با آنان می‌شود.

اندوه‌مندانه، بافت سخن هر دو عبارت آغازین این روایت آسیب‌دیده‌است. برابر گمان و بازشناخت ما، بخش پایانی عبارت نخست، و، بخش نخست عبارت دوم از دست‌رفته‌است.

هم در آوانویسی و هم در ترجمه، بخش به گمان ما از دست‌رفته را با نقطه‌چین آنهم درون پرانتز

۳۳

۳۴۵

۳۴۶

۳۴۷

۳۴۸

گوشه‌دار ستاره‌دار نشان‌داده‌ایم. در بند نخست، نویسنده می‌گوید پی آمده‌ای بد زناشویی با زنان غیر خودی را نشان‌دهد. در بخش دوم، نویسنده پی آمده‌ای نیکی پیونید زناشویی با زنان خودی را نشان می‌دهد.

در پایان روایت، نویسنده، چند نتیجه‌ی سودبخش را گوشزد می‌کند؛ از جمله اینکه: «تنها از راه پیونید زناشویی با زنان خودی است که سپاه یزدانی پر جمعیت می‌شود».

بحث کردهی سیصد و چهل و نهم درباره‌ی پیش‌بایست‌های دولت پاینده و دولت مستعجل است.

روشن است که پیش‌بایست زیرین و بنیادین دیزبایی و بایستگی دستگاه شهریاری، نهاده‌شده بر پایندانی دستگاه شهریاری از دین مزدایی است. و، ناپایداری زمان شهریاری، از رهگذار آشموغی خواهد بود.

بند آغازین روایت بر گزاره‌ای چم‌ورزانه (=مستدل) استوار است:

تن، از آفرینش، به گونه‌ای سیرشورانه (=غریزی)، خواهان آبادانی و آراستگی و سرزندگی و شکوه و خنیاگری و رامش است. اگر دستگاه شهریاری نیز به سرشت خدایی پیوندد، بسی نکویی‌های پیشگفته نیز شهریاری را دربر خواهد گرفت. در بخش دوم روایت نویسنده نشان می‌دهد که اگر پا‌آیین آشموغی دستگاه شهریاری را به‌بندکشد، چه آفت‌هایی بهره‌ی مردم و دین و جهان خواهد شد.

نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌ی ۳۴۹)، خوارداشت پا‌آیین آشموغی است به چم‌وبهانه‌ی خوارداشت تن و زندگی زمینی و شادخواری و خنیاگری و مانند این‌ها.

دین مزدایی، خواهان خنیاگری، سرزندگی، رامش، خواسته، افزایشی در زن و فرزند و هم‌هی دیگر خواهش‌های اهوراپسند است.

بحث کردهی سیصد و پنجاهم درباره‌ی بهره‌مندی مردم از ریشه‌ی استوار شهریاری پاینده و، زهایی از دوزخ و آمدن به جایگاه همشتگان است.

همشتگان، جایگاه همواره آرام پیش از برپایی روز بازپسین است.

اندوه‌مندانه، بخش نخست این روایت (=کرده‌ی ۳۵۰) از دست‌رفته‌است. تنها بخشی از بند پایانی آن برجای مانده‌است. بخش پایانی، درباره‌ی فرازروی از همشتگان به بهشت در همراهی با ستودگان پاک مینوی سخن می‌گوید.

۳۴۹

۳۵۰

ترجمه‌ی ما از این روایت گمان‌زوزانه است ولی می‌نماید که درباره‌ی رستگاری فرجامین نژاد مردمی و مردمی‌زادگان، از جایگاه گناهکاران، یعنی دوزخ، سخن می‌گوید. اگر ساختن نمایین و ظاهری روایت را در نظر بگیریم، می‌نماید که گرودمان (=جایگاه سرود و نیایش) نیز جای همه نیست؛ هر چند همگی آفریدگان در پایان جهان به رستگاری می‌رسند؛ ولی سرای سرود و نیایش (=گرودمان) تنها جایگاه نژادگان و سروران و شهریاران و آریاییان نیک‌تخمه و کهن‌آموزگان و فرهیختگان مزدایی است.

۳۵۱

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و یکم درباره‌ی این نکته است که، مردم می‌توانند آموزش‌های یزدانی را از رهگذار بخشایش‌های شهریاران از آن خود کنند؛ از آن رو که، نیکو شهریار کسوربان، نماینده‌ی زمین خود اورمزد جهان‌آفرین است. پس، وفاداری مردم در برابر شهریاران، آنان را نخست، شایسته‌ی بخشایش شهریار می‌کند؛ پس آنگاه لاین بخشایش‌های اورمزد.

۳۵۲

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و دوم درباره‌ی شیوه‌ی درست برخورد مرد دانا آنهم زمان رسیدن یا نرسیدن الطاف یزدانی، و، شیوه‌ی نادرست مرد ناآگاه؛ زمان رسیدن یا نرسیدن الطاف یزدانی است. دانا، هر اندازه لطفی که از سوی یزدان رسدش، آن را برای خود به منزله‌ی سود در نظر می‌گیرد؛ و اگر نرسد، آن نرسیدن را خیر می‌انگارد. مرد ناآگاه به حکمت یزدان، بازگویی مرد دانا می‌اندیشد.

۳۵۳

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و سوم درباره‌ی بُن‌انگیز گرایش به میانه‌روی و بُن‌انگیز میل به افراط و تفریط است. میل به میانه‌روی نیازمندی جان است به آنی که برای کار و پیشه و خویشین خویش بایستمند است. میل به افراط و تفریط فراتر بردن افراطی نیاز جان است سوی آن چیزی که برای خویشین خویش بایستمند نیست.

۳۵۴

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و چهارم درباره‌ی سه اندرز جمشید جَم پشیمان از پیمان‌شکنی است. سه اندرز جَم این است: رامش پایداژ کرفه‌کاری است؛ آن را از فریادرس جهان مینوی بخواید! زبان را به راست گفتاری خویمند کنید! همیشه پیمان خود را با ستودگان و با یزدان استوار دارید! نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت آهنگ سخن جَم است به گونه‌ای که از آن بوی پشیمانی از گناه برمی‌خیزد.

روند بحث در بستر سخن بهلولی به گونه‌ای است که می‌نماید جمشید جَم، آزموده‌ها و تجارب بد خود -در موضوع دوری گرفتیش یکچند از جهان‌آفرین و روی کردش به دیوان- را با مردم درمیانه می‌نهد؛ و آنان را می‌آگاهاند که بدآزموده‌های او را تکرار نکنند و از راه غلط او دیگر باره نروند، تا همانی بر سرشان نرود که بر سر وی (=جَم) رفت.

۳۵۵

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و پنجم درباره‌ی نگه‌دارنده و دورراننده‌ی فره‌ی یزدانی است. در این روایت (=کرده‌ی ۳۵۵) نیز برای چندمین بار با بحثِ رازپژوهانه‌ی (=عرفانی) «یک‌دانستن خویشکاری و فره‌ی یزدانی» روبه‌رو می‌شویم.

انجام خویشکاری‌های آفرینشی و اورمزدپسند، فره‌ی یزدانی را پاسبان و پایندان است. گریبان شدن به ناسپاسی و دوری گرفتن از خویشکاری (=وظیفه‌شناسی) دورراننده‌ی فره‌ی یزدانی است.

۳۵۶

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و ششم درباره‌ی ذات و ملاحظه‌ی فره‌ی یزدانی و، راه به آشکاری رسیدن فره‌ی یزدانی در هستان آفریدگان است.

نکته‌های پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌ی ۳۵۶)، با همه‌ی کوتاه‌سخنی‌اش، بسیار است. بنا بر این روایت، جهان‌آفرین، آفرینش را برای انجام کاری آفریده است. و، برای هر آفریده‌ای، کار ویژه‌ای را در نظر گرفته است. اندازه‌ی هر کاری همان اندازه‌ی فره‌ی یزدانی، یا به گمان ما همان انرژی نورانی حرکتی به‌مودیعه‌نهاد شده در اندرون آفریده است؛ که همان کارمایه‌ی خویشکاری آفرینشی آن آفریده می‌باشد.

هر چه از طبقه‌ی فرد بالاتر رویم و به طبقه‌ی خانه و ده و شهر و کشور و هفت کشور رسیم، اندازه‌ی ملاحظه‌ی فره‌ی یزدانی بیش‌تر می‌شود. شیوه‌ی پیدایی فره‌ی یزدانی نیز برابر است با اندازه‌ی دورراندن دشمن آفرینش. از فرد گرفته تا برسد به هفت کشور خوتیرس.

۳۵۷

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و هفتم درباره‌ی امکان توانمندی و پادشاهی مردم در همین جهان پشماره‌زده است. نیروی اراده و خواست، نیرویی اهریمنی نیست؛ بلکه ایزدخواهانه و ایزدآفریده است. بازگویی آن، پانژیروی آژ، نیرویی اهریمن خواهانه است. نیروی «خواست» در رودرویی با آژ اهریمنی از نیروی خرد بهره‌ور و بهره‌مند است. اگر «خواست» از «خرد» پیش‌گیرد، دیو آژ بسی نیرومندتردد؛ به‌تر است که نیروی خواست یا در تراز با نیروی خرد یا پایین‌تر از آن نهاده شود. این معنا، آموزه‌ی پایه‌ای نویسنده‌ی روایت است.

۳۵۸

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و هشتم درباره‌ی دو کارِ طُرفه است که یکی را مردمی زادگان خود می‌باید برای خویشتن خویشتن انجام دهند، و انجام کارِ دیگر را برای یزدان فراز دهند.

این معنا، همگی آن چیزی است که از سزنامه‌ی روایتِ درنظر دریافته‌ایم؛ ولی، درک و دریافتِ نوشتارِ روشن‌گرانه‌ی پس از آن، آسان نیست. آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن و، بود و باشِ چند واژه‌ی خواننده‌نشده یا شک‌پذیر و، از همه بدتر، تاریکیِ معنایی و واژه‌سامانی نامعمولِ نوشتارِ پهلوی، گزارشِ سراسر این روایت (= کرده‌ی ۳۵۸) را با دشواری ویژه‌ی روبرو کرده‌است.

۳۵۹

بحثِ کرده‌ی سیصد و پنجاه و نهم همچنان دنباله‌گیریِ بحث‌های به‌گمان ما اِشراقی و فرهنگ‌شناسانه‌ی دین‌کرد است. در این روایت، برای چندمین بار بر یگانگستیِ فَرّه‌ی یزدانی و خویشتن‌آفرینشی انگشتِ سخن نهاده شده‌است.

جهان‌آفرین، آفرینش را برای کاری هدفمند آفریده‌است. از بنیاد، آفرینش، ابزار انجام آن کارِ هدفمند است. انجامِ درستِ خویشتن‌آفرینی با راه‌اندازیِ درستِ کارِ آفرینش همراه است. راه‌اندازی‌ای که از بنیاد همراه است با رسیدن به آرمان و پایانگاهِ آفرینش. در این روایت (= کرده‌ی ۳۵۹) نویسنده می‌کوشد بر واپس‌تلفِ خویشتن‌آفرینیِ مردمی زادگان را برشورد.

۳۶۰

بحثِ کرده‌ی سیصد و شصتم درباره‌ی پشتیبانی و پاسبانیِ آفریده‌ها از فَرّه‌ی یزدانی است. دل‌آهنگِ نویسنده روی هم‌رفته این است: «چم و چرای پشتیبانی و پاسبانیِ آفریدگان از فَرّه‌ی یزدانی، گونه‌ای سپاسگویی و سپاسداشت از نیکودهش‌های (= نِعم) خداوند آفریننده‌ی فَرّه است».

در بند پایانی، نویسنده، پی‌آمدِ بد فروهشتنِ سپاسگویی‌های مردم را پیش‌بینی می‌کند.

بحثِ کرده‌ی سیصد و شصت و یکم، درباره‌ی کاست و افزودنِ ارجِ مردم در سنجشِ با اندازه‌ی ملاطِ فَرّه‌ی یزدانی هر کس است.

۳

بحثِ این روایت (= کرده‌ی ۳۶۱)، روی هم‌رفته این است:

هر آفریده‌ای و هر مردمی‌زاده‌ای دارای اندازه‌ی معین از فَرّه‌ی یزدانی است. ملاط و کاژمایه‌ی فَرّه‌ی یزدانی هر کس و هر آفریده برابر با اندازه‌ی تعیین‌شده‌ی وظیفه‌ی آفرینشی هر آفریده است که از سوی آفریدگار بهره‌ی آن آفریده شده‌است.

اندازه‌ی ارجِ مردِ پارسا از اندازه‌ی ارجِ گیاه و آب و جانور تا هم‌اندازی با یزد تیر و شه‌ریور می‌تواند دگرسان باشد. هر اندازه که شخصِ روسوی و وظیفه‌شناسی کند از اندازه‌ی ارجِ وی تا بدان

حد کاسته می‌گردد که نه تنها از اندازه‌ی ارجِ آب و گیاه پایین‌تر نهاده می‌شود بلکه مستوجبِ کیفی «مرگ ارزان» خواهد شد.

۳۶۲

بحثِ کرده‌ی سیصد و شصت و دوم، بحثی فرزان‌ورانه در بابِ زیننه‌ها و مراتبِ هستی با بهره‌گیری از سزواژه‌ها و فرزانواژه‌های ارسطویی است؛ هر چند نویسنده می‌کوشد تفسیرهای جهان‌شناسانه‌اش با چارچوبِ دینِ مزدایی در ناسازگاری بنیادین نهاده نشود.

نویسنده در سزنامه‌ی روایت پایبند است که به جُستارِ ماهیه‌های «چودهی هستی»، «هستندگی و هستی‌پذیری همراستا»، «چرایی فراروند به هستی آورده‌شدگان» و، «چرایی همراستا شدن به هستی آورده‌شدگان» بپردازد.

درک و دریافتِ این روایت برای من گزارشگر سال‌ها به درازا کشید. اکنون احتمال می‌دهم به جان‌مایه‌ی سخن نویسنده نزدیک شده‌ام.

با آنکه برجسته‌ی فرزانواژه‌های این روایت (= کرده‌ی ۳۶۲) از نظام اندیشگانی ارسطویی وام‌گرفته شده‌اند، ولی از همان آغاز با ارزآغازهای (= آکسیومی) مزدایی روبرو می‌شویم:

«زیننه‌ی آغازین هستندگی، پلّه‌ای از هستی‌پذیری استوار بر همراستایی نیروهای جان است».

نویسنده، پلّه‌ی، در چم‌پردازی (= دلیل‌آوری) خود پیش می‌رود:

همراستایی نیروها — که از رهگذارِ کرده‌ی صد و سی و هفتم می‌دانیم سخن بر سر همراستایی نیروهای میثوری و گیتی است — به یکی‌شدگی ماده و صورت می‌انجامد. یکی‌شدگی‌ای که برای هستیدنِ اجسام و پیکره‌مندان این جهانی بایسته است [خواننده‌ی فرزان‌پژوه توجه کند که با دو مفهوم ماده و صورت در معنای ارسطوورانه‌ی آن روبرو است].

هستیدنِ اجسام و اعیان، پیش‌بایستِ کارِ آفرینشگرانه است. کارِ آفرینشگرانه‌ای که برای سرکوبِ تازشِ اهریمن بایستمند است.

سرکوبِ تازشِ اهریمن زمینه‌چینی برپایی جهانِ فرساخته و آرمانی آینده است.

نویسنده‌ی روایت در بحثِ فرزان‌ورانه‌ی «خلق از عدم یا امتناع خلق از عدم»، به «ناتوانستی بودنِ آفرینش از هیچ / امتناع خلق از عدم» رأی می‌دهد؛ و «تبدیرفتنِ خلق از عدم» را آموزه‌ی مزدایی برمی‌شناساند؛ و باور داشتن به «خلق از عدم» را از آن دسته‌هایی از کیشداران می‌داند.

نویسنده معتقد است کیشداران از این گونه اعتقاداتِ پوچ بسیار دارند.

خواننده‌ی پژوهنده به یاد دارد که نویسندگان دین کرد، بسیاری بحث‌های فرزانوارانه (=فلسفی) و خردگوارانه را به دامن دین گره می‌زنند.

اما راستش این است که اگر همصدا با نویسندگان دین کرد جهان مادی را دنباله‌گیری و پچپین جهان مینوی بدانیم، آنگاه «خلق از عَدَم» درست‌نامود و بی‌وجه است.

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و سوم، همچنان پی‌گیری بحث فزده‌ی یزدانی است.

نویسنده در سزنامه‌ی روایت هشت جستارمابه را به میان می‌کشد و در نوشتار روشن‌کننده‌ی خود، به هر هشت جستار، پسان‌گزیده پاسخ می‌دهد.

برای نمونه: آفریننده‌ی فزده‌ی یزدانی، بُن‌تخمه‌ی فزده‌ی یزدانی، نگه‌دارنده و نشستگاه فزده‌ی یزدانی، فروپخش‌کننده‌ی فزده‌ی تخمه‌های مادی، فرمانده و زاین‌فرمای فروپخش فزده، پرورنده و پایداردارنده‌ی تخمه‌ی فزده‌ی یزدانی در اندرون تخمه‌های تنائی، کارکرد فزده‌ی یزدانی، و نیروی بازپذیرنده و بازپیوندان فزده به خویشان خویش.

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و چهارم درباره‌ی راهی است که با آن می‌توان سود برخاسته از سخن‌گویی درست را سویی خود کشید، و، زبان برخاسته از سخن‌گویی نابخرده را از خود دورراند.

در بند نخست روایت، نویسنده تعریفی کارکردگرایانه (=فونکسیونال) از زبان را نشان می‌دهد. بهره‌دهی فونکسیونال زبان انگیزه‌ی آفریدگار در آفریدن زبان بوده است. و نیز، نیروی وادارنده‌ی زبان به سخن‌گویی، نیروی خواست و کام (=اراده) است.

هم دیوان و هم ایزدان دست‌اندرکار فراچیرگی بر نیروی اراده‌اند: اکومن و آز و خشم از یک سو، و همن و آرد و آژومد و سروش از سوی دیگر برای ازان‌خویش کردن آن صفا‌آرایی کرده‌اند.

سه بند پایانی روایت (=کرده‌ی ۳۶۴)، فرمانمایی سودهای برخاسته از سروری و همتانه‌ی مردم بر خویش‌خویش و بر زبان است.

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و پنجم، سخنورزی‌ای دیگر باره در باره‌ی بُن‌هستندگی آفرینش گیتیایی است. در این روایت نیز با بحث‌های مشائی-اشراقی پایگان‌های هستی روبه‌رو می‌شویم. یادکرد سخنواره‌ی مشائی-اشراقی برای نشان‌دادن پی‌گرفت زمانیکه بحث است؛ و گرنه، نویسندگان دین کرد، چندین سده پیش از فرزندان مشاء و إشراق این بحث را فراگشوده‌اند.

در دستگاه اندیشگانی مزدایی نهاده‌شده بر نبرد نور و ظلمت، بسیار پذیرفتنی، سرشتین و هنجارین است که پردازندگان چنین شیوه‌ای (=شیوه‌ی مزدایی) به بُن‌تئان نور و ظلمت نیز پی‌برند.

۳۶۳

۳۶۴

۳۶۵

دین کرد نشان می‌دهد نویسندگانش در بحث‌های فرزانوارانه‌ی (=فلسفی) خود به چنین دیدگاهی رسیده بوده‌اند. آنان، بُن‌تئان نور را با سخنواره‌ی پهلوی «ووشینه ئی بُن‌ووشن» فراگفته‌اند که به گمان ما هیچ معنا و برابری جز «نورالانوار» ابوالبرکات بغدادی و فرزانه‌ی فرهنگشناس، شهاب‌الدین سهروردی ندارد.

این روایت (=کرده‌ی ۳۶۵) نیز به بحث طبقات و پایگان‌های آفرینش، از فرساختن ساحت مینوی آن گرفته تا فراهم‌کردن ابزار گیتیایی آن و نیز، فراهم‌شدن کارگاه هستی، یعنی همان «فَلک / آسمان پایه / سپهر»، و، مراتب تکوین جهان مادی تا آفریده‌شدن مردم‌زادگان و جانوران می‌پردازد.

اما، بودوباش چند واژه‌ی خواننده نشده یا حتی دستکاری‌شده در بخش آغازین روایت، کار گزارش درست و سراسر آن را با دشواری روبه‌رو می‌کند. آن سزواژه‌های خواننده نشده اینانند: «نپهنگ» (که نویسنده‌ی روایت، «گت» را ترجمه‌ی اوستایی آن می‌داند)، «وَهنگ»، «گوبریه» و «ویشنگ».

قرائت احتمالی را از گزارش پازند موبد سنجانا و ترجمه‌ی زنده‌یاد دومناش برگرفته‌ایم؛ هر چند که خود بر این باوریم با چند فرزانوارانه‌ی سُریانی روبه‌رو هستیم. تا این زمان (=زمان نگارش پیشگفتار در دست)، در قرائت سزواژه‌های پیشگفته گامی پژوهشگرانه برنداشته‌ایم.

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و ششم همچنان درباره‌ی فزده‌ی یزدانی است. بحث بر سر پیش‌بایست‌های بالندگی یا میرندگی فزده‌ی یزدانی، و، نمادنشان بالندگی و میرندگی آن است.

بالندگی فزده‌ی یزدانی میوه‌ی فرزائوری‌های خیزد است؛ میرندگی آن بر و بارِ خوددوستی مُتَلَوَنانه است.

در هماهنگی با دیگر آموزه‌های دین کرد، فرمانبرداری که‌تر از به‌تر نمادنشان رسیدن فزده‌ی یزدانی شناسانده‌می‌شود.

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و هفتم درباره‌ی سود و زیان‌روشنایی و تاریکی است. در این روایت (=کرده‌ی ۳۶۷) از زیان‌احتمالی و خاص‌روشنایی، و، سود‌احتمالی و خاص تاریکی نیز بحث می‌شود. نکته‌ای که با آموزه‌های استواژسان و جدی دین کرد در ناسازگاری آشکار است.

ساختمان چم‌پردازی (=دلیل‌آوری) روایت نشان می‌دهد که نویسندگان برای گریز از تضادی

۳۶۶

۳۶۷

کلامی (=تولوژیکال) میان بُن‌باورهای به گمان خود مسلم و قطعی و ابطال‌ناپذیر مزدایی از یکسو و، شواهد آشکار و، درنهایت، انکارناپذیر جهان برونی و پدیداری از سوی دیگر، دست به نوشتن این روایت زده‌اند.

۳۶۸ بحث کرده‌ی سیصد و شصت و هشتم درباره‌ی سرکوب گام‌به‌گام اهریمن و دیگر پتیاره‌های جهان است از آغاز آفرینش تا زمان نوسازی پایانی جهان و سرکوب سرتاسری تازش اهریمن. نویسنده بر این باور است که از همان دم آغاز آفرینش، پتیاره‌های اهریمنی گام‌به‌گام از جهان به پس‌رانده می‌شوند. در بند پایانی، نویسنده از یکی از فصل‌های دین کرد، زیر نام «زمان فراز و فرود دین مزدایی»، نام می‌برد، که در آن، از هزاره‌های چیرگی اهریمن و پیروزی دیگریاره‌ی دین مزدایی سخن رفته است. تاکنون (=زمان نگارش پیشگفتار)، در دین کرد با روایتی به این نام، روبه‌رو نشده‌ایم. شاید سخن‌گوشه‌ی نویسنده به یکی از روایت‌های از دست‌رفته‌ی کتاب‌های یکم یا دوم دین کرد باشد.

۳۶۹ بحث کرده‌ی سیصد و شصت و نهم، بحثی فرزانورانه و ارسطویی‌آیین درباره‌ی «تغییر اعراض» است. در بند دوم روایت نویسنده گوشزد می‌کند که همه‌ی ترکیب‌بندی‌ها و فروآمیزی‌ها و دگرشوندی‌ها در جهان مادی، تغییرِیِ عَرَضی است. پس از آن، سه نوع تغییرِ عَرَضی را برمی‌شمرد: تغییرِ عَرَضی سرشت‌کارانه (=طبیعی)، تغییرِ عَرَضی آزادکامانه (=ارادی)، و تغییرِ عَرَضی استوار بر همپوندی نیروگان سرشت‌کارانه و آزادکامانه. پس از این، با نمونه‌آوری (=تمثیل) هر سه گونه تغییر و گشت و واگشتِ عَرَضی را فراخ‌تر می‌نویسد.

در دو بند پایانی روایت، نویسنده مدعی می‌شود که تغییرِ عَرَضی، سوايِ اورمزد جهان‌آفرین، همه‌ی هستی‌داران مینوی و گیتیایی را دربرمی‌گیرد.

۳۷۰ بحث کرده‌ی سیصد و هفتادم درباره‌ی چند زوژآوری برترین است که جهان‌آفرین برای آغاز و انجام آفرینش فراآفریده است.

در بستر سخن روایت، دو گونه زورمندی ایزدانه معرفی می‌شود: یکی آن زورمندی‌ای که در آغاز آفرینش همراه با مینوی روان و نیروی خودآگاهی فزونی بوده است، یکی هم زورمندی‌ای پایانی است که زمان ساخت و پرداخت تن پسین و همه‌ی دیگر فرارونده‌های پایانی جهان برای فرساختن پایانی جهان به کار انداخته می‌شود.

۳۷۱ بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و یکم درباره‌ی اندازه‌شناسی آفرینش و آفرینش اندازه‌شناسانه و،

کارآیندی و نیروی آفرینش است.

اندازه‌شناسی آفرینش یعنی اینکه یک‌یک آفریدگان کار و وظیفه‌ی مقدر خود را انجام دهند. آفرینش اندازه‌شناسانه یعنی اینکه همه‌ی هستی‌داران، جدای از خداوند، بر خویشکاری یگه و تک خویش در جنب و جوش باشند.

گمان و بازشناخت ما این است که چند بند میانین نوشتار پهلوی این روایت (=کرده‌ی ۳۷۱) آسیب‌دیده است. به گونه‌ای که کارگزارش برخی عبارت‌ها را به دشواری کشانده است.

در بندهای پایانی روایت سخن بر سر خویشکاری هستومندان دارای اراده و، هستومندان سرشتمندشده است. ولی، ستودگان پاک و ناب و والای آسمانی، با آنکه صاحب اراده‌ی گزینشگرانه‌اند، والاتر از آن‌اند که از خویشکاری‌های مقدر و آفرینشی خود روی‌برگیرند.

۳۷۲ در کرده‌ی سیصد و هفتاد و سوم از سه مُهرِ باورنشان نام برده می‌شود که نشان می‌دهد دین مزدایی مُهر و نشان اورمزدی دارد. یکی، آموزه‌ی «راستی» است؛ دودِ دیگر، خیزدورزی درخور اورمزد است؛ سدیگر، مُهر و نشان شگفتی‌آفرینی‌های اورمزدی در همه‌ی آموزه‌های دین مزدایی است.

۳۷۳ بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و سوم درباره‌ی «ذات دین اورمزدی» و «ذات دین اهریمنی» و نیز، «پوشش برونی»، «سامان‌ده»، «رواج‌دهنده»، «دین‌داران» و «ارزانیان» هر یک از دو دین اورمزدی و اهریمنی است. ذات دین مزدایی دانایی است؛ پوشش برونی‌اش نکویی است؛ نیروی راستی سامان‌ده آن است؛ نامش «مژدیسنا» می‌باشد؛ نام دین‌دارانش «مزدایی» است؛ رواج‌دهنده‌اش شهریارِ پارسای دین‌پناه است.

۳۷۴ بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و چهارم درباره‌ی سه «دروج» است که در همان دم زایش بر مردم‌زادگان پتیاره‌گری می‌آغازند. یکی دیو اکومن است و دیگری دیو آز است و سومین دیو خواب‌آفرای نابه‌پیمان بوشاشپ است.

اورمزد جهان‌آفرین، از سوی خود، به ترتیب، ایزد و همن و ایزد سروش و مینوی خواب‌ترازنده (=متعاذل) را به نبرد دروجان پیشگفته می‌فرستد.

۳۷۵ بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و پنجم، بحثی فرزانورانه درباره‌ی نمادنشان چیزها است. فراروند بحث نشان می‌دهد که نویسنده از ربط علی پدیده‌ها سخن می‌گوید. برابر بخش‌بندی نویسنده، چیزها / اعیان / برابرآبستاهای دارای چهارگونه ربط‌اند.

برخی روندها به گونه‌ای قطعی به یکدیگر باز بسته و پیوند خورده‌اند؛ به گونه‌ای که با پدیدار شدن یکی، بود و باش، پدایی و ظهور دیگری نیز پیش‌بینی پذیر است. برخی پدیده‌های دوتایی یا چندتایی، پیوند شایده‌شوانه و احتمالی دارند. برخی از ربط و پیوندها استوار بر گزاف‌گویی و خرافه‌ی مردمانه است؛ برخی پیوندها نیز از بنیاد ناسازگار اند و خیزد آن را نمی‌پذیرد.

از نظرگاه خردشناسی «(منطق)» بحث این روایت در گستره‌ی مقوله‌ی «دال و مدلول» است. بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و ششم درباره‌ی آتش و دود، و نیز، گونه‌های بی‌دود و دودمند آن دو است. آتش بی‌دود، همان آتش اِسپینشت است. آتش دودمند آتشی زمینی است.

از رهگذر تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن آتش‌های زمینی دودمند می‌شوند. نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت، بحث دوزخ است که نه از آتش بلکه از دود بر ساخته شده است. زیرا آتش، یکی از ارکان و بُنلادهای اهورایی جهان است و نمی‌تواند از بُنلادهای بر سازنده‌ی دوزخ باشد.

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و هفتم درباره‌ی هرزه‌درآیی‌های برگزاف زدارمینو است و زائی‌فرمایی سپندارمینو در برابر قریب‌های زدارانه.

زدارمینو، برگزاف، به هرزه می‌درآید که: «با نیست و نابود کردنِ تنابندگانِ اورمزد، نتیجه‌ی نبرد گیجانی را به سود خود برخواهم گردانده». اما رازگشایی (=وحی) دین بهی جز این است.

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و هشتم درباره‌ی قدرت نیروی شناخت است برای هر دو مینوی سپندار و زدار.

در این روایت (=کرده‌ی ۳۷۸)، بار دیگر با یکی از آموزه‌های سخت‌استوار دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، قدرت نیروی شناخت و آگاهی است.

نویسندگان و تدوین‌کنندگان دین‌کرد، چند باره و چند باره، بر این نکته انگشت سخن می‌نهند که، هستی‌داشتن هر گونه بدی و بدکاری در جهان هستی، از زینتی فرودین آن گرفته تا برسد به بُنِ بُنانِ بدی، یعنی اهریمن، بر جوشیده از ناآگاهی و بدآگاهی است. از این رو است که ذاتِ بددینی و ذاتِ اهریمن، در سرتاسر دین‌کرد، ذاتی برگرفته از بدآگاهی و ناآگاهی است.

نویسنده‌ی روایت در نظر، در اینجا نیز یکی از چم‌ورزی‌های ژرف خود را درباره‌ی نیروی شناخت، حتی در پیوند با اهریمن، در میانه می‌نهد:

«قدرتِ نیروی شناخت به اندازه‌ای است که اگر زدارمینو نیز به حقیقتِ مینوی چیزها

۳۷۶

۳۷۷

۳۷۸

دست یابد، دست از کرد و کارِ اهریمن خواهان‌اش خواهد کشید؛ و به رهایی خواهد رسید». بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و نهم درباره‌ی ویستگی‌های آفرینش سپندارمینو و ویستگی‌های پاژآفرینش زدارمینو است.

میان‌زوی، ویستگی آفرینش سپندارمینو وانه است؛ آن زدارمینو افراط‌کاری است. اگر قرائت ما از این روایت درست باشد، از درونه‌ی سخن نویسنده نتیجه می‌شود که آن دو ویستگی را در همه‌ی شناخت‌های خود از جهان، می‌باید دخالت دهیم.

بحث کرده‌ی سیصد و هشتادم درباره‌ی امکان روندگی و پیشرفت آفریده‌های گیتی است حتی زیر پاژنیروی زدارمینوی ستهنده.

در این روایت (=کرده‌ی ۳۸۰)، با بخش‌بندی ارسطویی جهان نیز روبه‌رو می‌شویم. پتیاره‌گری‌های اهریمن تنها می‌تواند به جهان تحت‌القمر آسیب رساند. دستِ اهریمن هیچ‌گاه به «آسمان پایه / فلک / زی» نرسد. رسیدن جهان تحت‌القمر به منزلگی مقصود همراه با بیم است؛ که خود نیروی آن بیم، از بنیاد، پاژنیروی زدارانه است.

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و یکم درباره‌ی پیش‌شرط خوشنودسازی همگانی و سرتاسری مردم است.

شرط خوشنود ساختن مردم فرابردن همه گونه نیکی سوی ایشان است. که آن، «بی‌نیازی»، «بی‌مرگی» و «فرجام‌کام‌مندان» است. ولی در جهان پتیاره‌زده و جهان آمیخته با آلودگی شازش اهریمن انجام سازگار و رسا و بسنده‌ی هر سه شرط پیشگفته شدن نیست. نویسنده خود بدین نکته خستو است که در این جهان مادی، حتی خرسندساختن دو تن نیز شدن نیست.

در پایان روایت نتیجه گرفته می‌شود که سه شرط «بی‌نیازی»، «بی‌مرگی» و «فرجام‌کام‌مندان» تنها در سرای بازپسین شدنی است.

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و دوم درباره‌ی زورمندترین هستومندان هستی است. نخست به زورمندی چاربایان سودمند نگریسته می‌شود. دودیر به هست و بود گیاهان، سدیر به هست و بود زمین، چهارم به باد باربردار آب و زمین و گیاه و چاربا و مردم، پنجم به زورمندی آسمان پایه (=فلک) توجه می‌شود. از زورمندترین آردای خُروژد که زائی‌فرمای همه‌ی هستی‌داران مادی است سخن می‌رود. زورفرمایی فروهر پارسایان و آژدای خُروژد در جهان مینوی برابر است با زورمندی و زورفرمایی مردم سالار و شهریار همه‌ی آفریدگان در جهان مادی.

۳۷۹

۳۸۰

۳۸۱

۳۸۲

یعنی ابو زوز آوری مردم بر دیگر تنابندگان زمینی برابر است با اَبَر زوز آوری فَرَوَهَر پارسیان در جهان میثوی.

۳۸۳

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و سوم همچنان دنباله‌گیری بحثِ دَبُنْ باوری (= ثنویت) است. کارهای مردم یا کرفه است یا گناه. کرفه برآمد خیزد و همنی است؛ گناه برآمد کامه پرستی آکو منانه است. خیزد و همنی بُنْ انگیز کرفه و پارسایی و سود و رامش است.

ثَلُونْ خواهی آکو منانه بُنْ انگیز (= علت) هر آن پیزه و تبه‌خویی و زیان و درد است. پس نمی‌تواند بر جوشیده و بر ساخته‌ی جهان آفرین باشد. در پایانِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا به دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا «بُنْ آفریننده‌ی همه‌ی ضدین جهان را یکی دانسته‌اند».

۳۸۴

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و چهارم درباره‌ی مَأْمَن، آغازگاه، مائذگاه و محل (= مَهَن) کرفه از یک سو، و مَأْمَن، آغازگاه، مائذگاه و محل (= گیلِشتگ) گناه در دل و جان مردمان از سوی دیگر است. استاد دکتر میرجلال‌الدین کزازی ناموازه‌ی پهلوی «گیلِشتگ» را ساخته‌شده از دو پاره‌ی «گیل» و «اشتگ» در نظر گرفته‌اند؛ و، شاید مندانه، بخش آغازین واژه (= گیل) را سخن‌گو شهای کهن زمان و تاریخی به دیوانِ گیل و مازن می‌دانند.

روند سخن نشان می‌دهد که نگریسته‌ی نویسنده‌ی روایت از این معنا انگیزه‌های نهان و آشکارِ مردمان در انجام کرفه یا گناه است. چهار گونه انگیزه برای انجام کرفه برمی‌شمرد؛ و چهار گونه انگیزه نیز برای انجام گناه.

در دنباله، نویسنده، دآوری خود را، البته برابر نگرگاه دین مزدایی، در باره‌ی هر چهار انگیزه‌ی انجام کرفه و هر چهار انگیزه‌ی انجام گناه نیز نشان می‌دهد. مردی هست که کرفه‌ای را از ژرفای جان انجام می‌دهد؛ کسی نیز هست که به یوبه‌ی برآورد کامه‌ای زمینی کرفه‌ای را انجام می‌دهد. این دسته‌بندی درباره‌ی گناه نیز راست است.

۳۸۵

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و پنجم درباره‌ی دلیل خداوندگاری انسان در انجام دادن یا ندادن فضایل، و، دلیل تهی از نیروی گزینش ولی سودمند بودن چارپایان و زینندگان نیک است.

مردمیان، هستی‌دارانی‌اند که بهره‌مند از نیروی امشاسپندی اراده و قوه‌ی گزینش در انجام نیک و بد‌اند. دیگر هستی‌داران، از آن میان، زینندگان نیک و سودمند چنین نیستند. ولی بهره‌مند از نیروی سرشت‌اند. به دیگر سخن، این نیروی خدانهاده‌ی سرشت است که آنان را در انجام کارهای‌شان رهبری می‌کند. این معنا، همه‌ی آن چیزی است که نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۳۸۵) سرگفتن آن

را دارد؛ ولی در بند پایانی روایت نتیجه‌می‌گیرد که اگر آدمی همین زینندگان نیک را به‌نابه‌جا به کارگیرد، بهره‌ای نادرست خواهد گرفت.

۳۸۶

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و ششم درباره‌ی دو گونه دین یزدانی و دین دیوی است. دینی که کرفه را در جایگاه کرفه، و گناه را در جایگاه گناه آموزش می‌دهد، دینی یزدانی است. دین دیوی بازگونه‌ی دین یزدانی است.

نکته‌ی مهم در این روایت (= کرده‌ی ۳۸۶)، فهرست مطلق و تغییرناکردنی کرفه و گناه از سوی نویسنده‌ی روایت است. خواننده‌ی پژوهنده و نکته‌سنج به‌یاددارد که نویسنندگان دین کرد، در برخی روایت‌های این کتاب، برای نمونه کرده‌ی هشتادم، سیاهه و فهرست مطلق کرفه یا گناه را برای برخی کرفه یا گناهان نپذیرفته‌اند.

۳۸۷

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و هفتم درباره‌ی واری، اندازه‌شناسی و معیار گزینش دین و شهریاری است.

در این روایت، از پند آشنای «پیشگیری بهتر از درمان است» بهره‌گرفته‌شده است. چه در گزینش شهریاری و چه در گزینش دین، بهتر است پیش از هر انتخابی برابر معیارهای خیزدبند دست به واری، اندازه‌شناسی و گزینش درست زینم؛ زیرا گزینش یک شهریاری ستم‌کامه بسیار آسان‌تر از به‌زیرکشیدن وی است.

نویسنده با همین ساختمان چم‌ورزی (= استدلالی) بحث خود را به گزینش دین می‌کشانند. بهتر است پیش از هر باور ژرفانه و جانانه به هر دینی معیارهای درستی را به‌کاربریم. زیرا گزینش شهریاری دُغَل، کار مردم را به دینی اهریمنی می‌کشانند؛ گزینش هر کیش ناراست نیز به اسارت در برابر شهریاری خودکامه و ستم‌پیشه می‌انجامد.

۳۸۸

کرده‌ی سیصد و هشتاد و هشتم یا سزنامه‌ی تاریک‌نما و کمی نامفهوم در زمینه‌ی کشتن بخود آگاه و نابخود آگاه آغاز می‌گردد.

اما در نوشتار توضیحی روشن می‌شود که بحثی دین‌دانشناسانه (= فقهی) درباره‌ی کشتن آیین‌مند و یزدانی حیوانات و کشتن بی‌قاعده و دیوخواهانه‌ی حیوانات است.

نویسنده‌ی روایت، ذبح جانوران سودمند را به دست برخی کیشداران، کُشتنی از گونه‌ی نابخود آگاه و رفتاری ویژه‌ی دیوان و دیوپرستان می‌داند. نگریسته‌ی خود را با سخنواره‌ی پهلوی «اَبُوی-زینش / ذبح نابخود آگاه» فرامی‌گوید. شاید، با این بیان می‌خواهد گونه‌های ذبح ددمشانه‌ی

چارپایان را برساند که به بورخس و تهاجم مانندتر است تا ذبح آیینمندان. ایرانیان، هنوز که هنوز است هیچ پرنده یا چرنده‌ای را گرسنه و تشنه ذبح نمی‌کنند. روند سخن در این روایت به گونه‌ای است که برخی کیشداران، در ذبح پرنده و چرنده، بی‌هیچ آیین خدایسندی، به شیوه‌ای تهاجمی دست به کشتار حیوانات می‌زده‌اند.

بزدان پرستان اما، تنها جانوران زیانمند یا جانورانی که در دست دیو پرستان است را سزاوار ذبح می‌دانند. مزداییان، از چارپایان سودمند تنها برای زدودن نیاز مردم بهره‌می‌برند؛ آنهم آیینمندان و زمان‌بندی شده. در این روایت، این معنا با سخنواره‌ی پهلوی «کامنگ ژنیشتن / ذبح آگاهانه و آیینمندان» فراگفته می‌شود.

پژوهندگان باریک‌نگر می‌توانند از این روایت (= کرده‌ی ۳۸۸) در وارسبی برخی کیش‌ها و آیین‌های جادوگری و رازرقتار بهره‌گیرند. ویژه آنکه روایت در نظر برخی رفتار و کردار کیش‌ها و آیین‌های همروزگار نویسنده‌ی روایت را نشان می‌دهد.

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و نهم درباره‌ی هفت خصلت اخلاقی متعالی کی‌ویشناسپ‌شاه بلند پایه است. و اینکه هر فرد مزدایی، در همین جهان مادی، در هر طبقه‌ی اجتماعی که هست، می‌تواند آن هفت و بزرگی اخلاقی فرازین را از آن خود کند.

آن هفت فرازندگی پس از ویشناسپ‌شاه به یوشت فزریان رسیده است؛ و از تخم‌ی یوشت فزریان به شاهان پس از وی و نیز شاهان همروزگار نویسنده‌ی روایت رسیده است.

شهریاری درست، خوشنودسازی همگان از رهگذار داد، زورفرمایی (= اقتدار) در برابر دشمنان، سوزگستری، فراوانی ابزار و دارایی، برپاداشتن آیین بزرگی و نژادگی، برگماردن نژادگان و نیکان در کارها، همه و همه، از ویژگی‌های فرازین ویشناسپ‌شاه است.

پس از این، نویسنده نشان می‌دهد که هر فرد مزدایی، چگونه می‌تواند دارنده‌ی آن هفت فرازینگی و تعالی اخلاقی شود.

بحث کرده‌ی سیصد و نودم درباره‌ی فراوانی‌دهنده و خستنده‌ی جهان است.

نیروهای فراوانی‌ده و افزونی‌بخش در جهان، با نیروهای خستنده در ستیز و نبردی همیشگی درگیراند.

نویسنده، پس از بیان ارز‌آغازی (= آکسیوم) اندیشه‌ی دیالکتیکی خود، چهار تا از نیروهای خستنان جهان، و نیز، چهار تا از نیروهای افزونی‌بخش جهان را نام می‌برد.

۳۹۱ بحث کرده‌ی سیصد و نود و یکم درباره‌ی نیروهای سامان‌دهنده و آشفته‌کننده‌ی فضایل نهادی آدمی است.

هر فضیلت اخلاقی / نهادی دارای یک خانه‌ی نهادین است؛ به گونه‌ای که انجام درست و به‌آیین هر فضیلت می‌باید به آن خانه‌ی نهادین بپیوندد. برای نمونه، فرجام اندازه‌شناسی خزدورانه می‌باید به کار بست خیم‌وخوی نیک پیوند خورد؛ فرجام کار بست خیم‌وخوی نیک می‌باید به اندازه‌شناسی خزدورانه بپیوندد. نویسنده با همین زبان و بیان، فرجام و منزلت نیک یا بد بسیاری از هنرهای نهادی و آهوان‌نهادی (= فضایل و ردایل) را برمی‌شمرد.

۳۹۲ بحث کرده‌ی سیصد و نود و دوم درباره‌ی آن چیزی است که دلیل و ضرورت وجودی‌اش به محض آشکاری بر بیننده دانسته می‌گردد، و نیز درباره‌ی آن چیزی که دلیل بودن‌اش نیازمند استدلال و چم‌ورزی است.

نویسنده معتقد است هر چیز بایستمند و ضروری از نظر وجودی، چه دیدنی و چه نادیدنی، چم‌وچرای بودن‌اش برای قوه‌ی بینش مردم، بدیهی، خود آشکار و بی‌نیاز از استدلال است.

تنها ذات دانایی و هر آن چیزی که برویار آن است دارای شرط پیشگفته است.

اما چیز نابایستمند (= غیر ضروری) چنین نیست. نویسنده‌ی روایت نتیجه می‌گیرد که هم دانایی و هم نادانی بُن‌دار و بُن‌مند (= متأصل) آند.

در پایان روایت، نویسنده زمانکی می‌باید تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌گیره که چرا مدعی شده‌اند: «بُن بُنان هستی یکی است».

نظر استاذ عبد‌الله انوار این است که: «نقد نویسنده‌ی روایت بر دسته‌ای از کیشداران، در بنیاد خود چیزی نیست جز خُرده‌سنجی بر بنیان‌های فکری دبستان اصالت وجود».

۳۹۳ بحث کرده‌ی سیصد و نود و سوم درباره‌ی نکوکاری و بدکرداری مردم و نیز، خاستگاه و برویار نکویی و بدی است.

نویسنده‌ی روایت، همچون همیشه، استوارترین نکویی‌ها را «داد / عدالت» می‌شناساند؛ و استوارترین بدی‌ها را «بی‌داد» می‌داند.

خاستگاه داد دانایی است؛ آن بی‌داد نادانی. بُن بُنان همه‌ی دانایی‌ها اورمزد جهان‌آفرین است. و سزاوار جهان‌آفرین، در جایگاه بُن بُنان همه‌ی دادها و دانایی‌ها، نیست که کردوکاری هم‌اندازه با بی‌داد از وی سرزند. در بند پایانی این روایت (= کرده‌ی ۳۹۳)، نویسنده دیگر باره مجالی می‌جوید تا بر

دسته‌ای از کیشداران بنامد که چرا مدعی شده‌اند: «بِنِ داد و بی داد، دانایی و نادانی در جهان هستی بیش از یکی نیست».

نظر استاد عبد‌الله انوار این است که: «نقد نویسنده‌ی روایت بر دسته‌ای از کیشداران، در بنیاد خود چیزی نیست جز خُرده‌سنجی بر بنیان‌های فکری دبستانِ وحدت وجود».

بحث کرده‌ی سیصد و نود و چهارم درباره‌ی مرتبه‌ی میانین زینته‌ی آفرینشی مردمیان است در سنجش با مرتبه‌ی ملائکه‌ی مقرب (=آشاشپندان) از یک سو و جانوران از سوی دیگر.

مردم‌زادگان، آفریده‌ی میان دو زینته‌ی فزاین و فرودین اند؛ ولی گاه بر زینر امشاسپندان می‌رسند و گاه از چارپایان فروتر آند.

با بهره‌گیری رسا و بسنده از دو نیروی خِرَد خدادادی و شنیداری می‌توانند از امشاسپندان سر شوند. بازگونه‌ی این، مردم‌زادگان می‌توانند تا به تراز جانوران فرودگیرند.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و پنجم درباره‌ی ارج مردمان و پلکان آن ارج است. هم، ارج مردمان و هم پله و پایگاه آن ارج با خِرَد برسنجیده‌می‌شود؛ تا بدانجا که ارجمندترین مردمان خِرَدورزترین آنان است.

مردم بی‌ارج کسانی اند که خیم‌وخوی و خرد و آگاهی دینی‌شان با گرده‌وغبار آشموغی آلوده‌شده‌است. آشموغ را می‌باید با کيفرِ تناهیل، مانند دیگر محکومین به مجازات مرگ‌آرزان، ادب‌کرد.

ساختار زبانی-بیانی بند چهارم این روایت (=کرده‌ی ۳۹۵) به گونه‌ای است که نشان‌می‌دهد نویسنده به شخص ویژه‌ای انگشت سخن می‌نهد: کسی که نخست به‌دین بوده‌است؛ به سبب نابخردی از به‌دینی روی برگاشته و پاذاًبین آشموغی را پذیرفته؛ و سپس در پاذاًبین آشموغی، و در

دستگاه قضای آن به پله‌وپایگاهی رسیده‌است.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و ششم درباره‌ی ذاتی است که آن ذات، همراه با زمان کرانمند تغییرپذیر نیست و آن ذاتی که پذیرای تغییر است.

در دید و باور فرزان‌ترانه‌ی نویسنده‌ی این روایت، چیزهایی هستند که از نظر ذات خود تقرر دارند و با تغییری که بر سر آنان رود، ذاتیت ذات و خودبودگی خود آنان همچنان مُتَقَرَّر است.

نمونه‌آواری پس از این نویسنده‌ی روایت، تقرر ذات‌گروه‌نهی ماه و زمان است. بحث روی هم‌رفته درباره‌ی ثبات جوهری و تغییر غرضی است.

اما در پایان روایت دانسته‌می‌گردد که نویسنده‌ی روایت در پی نقد دسته‌ای از کیشداران است که

۳۹۴

۳۹۵

۳۹۶

مدعی‌اند: «ایزد حق دارد خواست‌و‌کام خود را هر گاه که اراده کند تغییر دهد».

راوی می‌نویسند: دسته‌ای از کیشداران هستند که معتقداند خداوند در تغییر رأی خود مختار است؛ تا بدانجا که این قدرت را دارد هر روز، بنا به بهین دید (=مصلحت) خدایی، چیزی بگوید و

دستوری نو دهد و دستور پیشین خود را منسوخ کند؛ یا از آنچه که امروز می‌گوید فردا پشیمان شود و سخنی و فرمانی دیگرسان دهد.

نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۳۹۶م)، برای تشکیک و تردید در چنین باوری، نخست این پیش‌گذارده را در میان می‌نهد که: «هرگونه تغییری، یعنی تغییر و دگرسانی از چیزی به چیزی

دیگر». برای نمونه: تغییر جوهری نکویی نمی‌تواند تغییری دیگراره به نکویی باشد، یا حفظ همه‌ی شرایط ذاتیت نکویی، به گونه‌ای که، اگر نکویی، با حفظ شرط ذاتیت، همچنان نکو بماند و

نیز تغییر کند، آنچه بر نکویی گذشته تغییر در معنای سورااست و باریکانه‌ی موضوع نبوده‌است. اگر هر تغییری که نه در چهره‌ها و چندی‌ها و چونی‌های نکویی، بلکه، تغییر به معنای باریکانه‌ی

سخن بر سر نکویی رود، تنها می‌تواند تغییر جوهری از نکویی به بدی باشد. اکنون، اگر سخن امروز و دیروز خداوند تغییر کند، و این تغییر در سطح جوهر باشد نه در سطح

غرض، یا باید سخنی دیروزش — نعوذ بالله — بد بوده، یا امروز به بدی گراییده‌است. این معنا، همه‌ی آن چیزی است که این روایت سرگفتن آن را دارد؛ ولی، سخن پهلوی، همین

معنا و بحث شناخته‌را، در ساختمان نحوی پیچیده‌ای بیان می‌کند. به گونه‌ای که گزارش آن، برای ما با دشواری بسیار همراه بوده‌است.

در گزارش خود از این روایت، با افزودن سخنواره‌هایی رساکننده و روشن‌ساز آنهم درون پرانتز گوشه‌دار ستاره‌دار، کوشیده‌ایم از ایجاز سخن بکاهیم.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و هفتم بازنویسی و بازگزارای همان کرده‌ی دوپست و شصت و ششم است که شرح آن گذشت.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و هشتم درباره‌ی دسته‌بندی شهریاران و گزارش نام آن دسته‌بندی‌ها است. نویسنده چهار دسته شهریار را نام می‌برد: نخست، شهریار آراسته‌کار، دودگر، امیدوار،

سدبگر، بیمناک و چهارم آشفته‌کار.

در چهار بند پایانی روایت، نویسنده تعریف هر یک از این شهریاران را البته در یک جمله فرامی‌گوید. سنجهی نامگذاری شهریاران یکی خِرَد است و دیگری بخت. روشن است که ناموازه‌ی

۳۹۷

۳۹۸

بحث، جانشینی برای «اوضاع زمانه» است.

نویسنده، بر پایه‌ی داشتن یا نداشتن هر یک از دو عامل پیشگفته، چهار دسته شهریار را از یکدیگر بازمی‌شناسد.

۳۹۹

بحث کرده‌ی میصد و نود و نهم سخنی تکراری درباره‌ی آفرینندگی جهان آفرین و پاذافرینش اهریمن است. آفرینندگی جهان آفرین همان کردوکار گیتیایی و آرایش میثوی است؛ پاذافرینش اهریمن همان آشفته گردانیدن هر دو جهان مادی و میثوی است.

به مردمی زادگان دو نیرو عطا شده است: یکی نیروی سرشت، و دیگری نیروی اهورایی اندیشگی و خرد است. اندیشگی و اراده‌ی آشناسپندی، نیروهای تنانی و سرشت را چونان ابزاری به‌کار می‌گیرد. اهریمن، در روند پاذافرینش خود، پاذافرینش خود را از راه «آزه» در اندرون مردمان راه می‌دهد. در این روایت (=۳۹۹)، یک بار دیگر، با نیروی آشفته‌گری متضاد و ستیهنده، از جهان میثوی و مادی گرفته تا اندرون تن مردمان، روبه‌رو می‌شویم.

آفرینش خدایی بر پایه‌ی ترکیب و برآمیزی ماده و معنا، گیتی و مینو استوار است؛ نیروهای گیتیایی از راه سرشت برنامه‌ریزی شده، و نیروهای میثوی از راه پرتوهای اندیشگی خداوندی که فروغانه‌هایی («بارقه‌هایی») از آن نیز مردمان را در بر گرفته است، در تن مادی به پیکرینگی می‌رسند. در ستیز با کالبد برآمخته و مُرکب آدمی، پاذافرینش اهریمنی نیز آغاز می‌شود؛ و در برابر یک‌یک قوای ایزدی، قوایی اهریمنی را سازمان می‌دهد:

اَکومَن در ستیز با بهمن؛

اَز در ستیز با خرسندی و سروش؛

بدآگاهی در ستیز با آگاهی؛

مُعْطِیَاتِ حَشّ ظاهر، که نویسندگان دین کرد، همه جا آن را با سخنواره‌ی پهلوی «دهیگ شویشنیگ بُزَهنگ» نشان می‌دهند، در ستیز با دانش راستین برین؛

اقراط و تفریط در ستیز با ترازندگی و اعتدال و کار به پیمان؛

پژه‌کاری در ستیز با کوفه‌کاری؛

کاهلی در ستیز با کوشایی؛

آرزوخواهی‌های مُتَلَوّانه‌ی ناترازنده، در ستیز با هرگونه آرزوخواهی سرشتین و ترازنده.

در این روایت (=کرده‌ی ۳۹۹) با بحث «میسکسیس / مشارکت / هم‌انبازی مینو و گیتی»

افلاطونی نیز روبه‌رو می‌شویم.

بحث کرده‌ی چهارصدوم درباره‌ی پی‌گیری چندباره و چندباره‌ی دو بُن باوری (=ثبوت) است. نویسنده هشت جُستازمایه درباره‌ی دانایی و بدآگاهی را به میان می‌کشد؛ از قبیل:

بُن مایه‌ی دانایی و بدآگاهی، و بی‌ستگی آن دو، خاستگاه‌شان، بخشنده‌ی دانایی و، پاذبخشنده‌ی بدآگاهی، پذیرندگان زمین‌ی آن دو، سامان‌ده‌شان، شکوفاکننده‌ی آن دو، سترگی دانایی و، گرانباری بدآگاهی.

بخش بندی چشم سر و چشم جان نیز از بحث‌های پژوهیدنی این روایت است.

در بخش پایانی روایت، نویسنده زمانگی می‌یابد تا دو دسته از کیشداران را نقد کند.

دسته‌ای از کیشداران هستند که مدعی‌اند: «هم، بُن انگیز دانایی و هم بُن انگیز نادانی را ایزد اندر مردم آفریده‌است». دسته‌ای دیگر هم هستند که مدعی‌اند: «زیرماده‌ی دانایی میان مردم از سوی ایزد است، ولی زیرماده‌ی بدآگاهی، ساخته و پرداخته‌ی خود مردم است».

بحث کرده‌ی چهارصد و یکم درباره‌ی آن چیزی است که دروج به یوبه‌ی آن با مردم می‌نبرد.

سنگین‌ترین نبرد دروج برکامه‌ی ذلت مردمان، یعنی روان است. دروج برای دست‌یابی به روان نخست می‌یابد به زین ابزار زمینی روان، یعنی به کالبد زمینی روان بوش برد. و این شدنی نیست مگر اینکه دست‌اندرکار جداگردانیدن تن و روان شود. جداگردانیدن تن و روان از یکدیگر با پاذازار بیماری و ناخوشی شدنی است. اگر دروج در کار جداگردانیدن تن و روان کامیاب شود، باز توانا به نیست‌گردانیدن تن یا روان نخواهد شد حتی اگر موفق به بندبندکردن بُن‌سازه‌های تن یا روان گردد.

گزارش بالا، همه‌ی آن چیزی است که نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۴۰۱) سرگفتن آن را دارد.

در بندهای پایانی روایت، نویسنده، سرنوشت کسانی را برمی‌شمرد که در برابر دروج پیروز یا سرافکننده می‌شوند. و وعده‌ی دهد در پایان جهان، جهان به سامانی تهی از پستیاره و نهادمانی بازگونی خواست و کام دروج خواهد رسید.

بحث کرده‌ی چهارصد و دوم درباره‌ی دو گونه رایحه است که هر دو برآمد عطرافشانی‌های

میثوی سپند است. آن دو رایحه، فرزانیگی است و افزایندگی.

نویسنده‌ی روایت، زورنشان و بروبار عطرافشانی‌های سپندازمینو را برمی‌شمرد و در پایان

روایت زمانگی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «ایزد، گیتی را برای

پیکار آفریدگان و مردمان با یکدیگر آفریده است و ناداری و بیماری و مرگیگی و رهایی نیافتگی

۴

۴۰۱

۴۰۲

ابدي تائبندگان از دوزخ، پايان نوشت بسياري از تائبندگان است و بهره‌اي از عطف‌افشانی‌هاي خداوند.»

۴۰۳

بحث کرده‌ي چهار صد و سوم ادعایي فرزندان پڑوهانه درباره‌ي این نکته است که بهم برآمدن روشنایی و تاریکی به معنی درهم‌آمیزی باهمانه‌ي آن دو نیست.

اما به زوال همیشگی، نویسنده ادعای خود را با ارز آغازهای (=آکسیومی) مزدایی فرامی‌گوید که خود را نیازمند استوارکرد درستی آن برای دیگران نمی‌داند.

ارز آغازهای وی این است: «در جهان آمیخته، بهم برآمدن روشنایی و تاریکی، به گونه‌اي گریزناپذیر، به معنی درهم‌آمیزی باهمانه‌ي روشنایی و تاریکی نیست.»

در جهان مادی نیز، بهم برآیی آتش و دود، در جایگاه نمایندگان زمیني تاریکی و روشنایی، به معنی برآمیختن زادیک و نهادیک آن دو نیست.

نکته‌ي پژوهیدنی در این روایت، تعریف استوار بر آموزه‌هاي مزدایی نویسنده از بهشت است. بهشت، جایگاه خوشی و می‌خوارگی و زن‌بارگی و غلام‌پرمانی نیست. جایگاه فرازین همهی فرازندگی‌ها و تعالی‌هاست.

در پایان روایت، نویسنده منکر می‌شود که دوزخ، برساخته از سازه‌اي آتش‌گون [=آشگون] باشد.

۴۰۴

بحث کرده‌ي چهار صد و چهارم درباره‌ي هر آن مردم همانند با یزدان و هر آن مردم همانند با دیوان است.

مردم خداخو و یزدانی، مردمانی‌اند که ساختار و بافتار مردمیک آنان بتیادشده بر مرزبندی درست طبقات اجتماعی است. چنین مردمی، دارنده‌ي پایگان‌هاي چهارگانه‌ي دین‌سالاری (=آشرونی)، آرتشتاری، کشاورزی و افزارسازی‌اند.

مردم دیوسان و روگردان از یزدان، مردم‌نمایانی دارنده‌ي دینداری آلوده به آشموغی، هواخواه جدایی دین از سیاست، آوازه‌ مصادره‌ي اموال (=چپاول و غارت) و سازنده‌ي افزارهاي بند و نابه‌جایند.

نویسنده‌ي روایت، پس از این، هنرهای نهادي مردم خداخو و، آهوان نهادي مردم دیوسان را برمی‌شمرد. و می‌افزاید که در زمانه‌ي آمیختگی جهان با تازش آلوده‌کننده‌ي اهریمن، نه می‌توان مطلقاً پاک و یزدانی بود و نه مطلقاً ناخالص و دیوی.

در پایان روایت، بر دسته‌اي از کیشداران خرده‌می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «ببین همهی چیزهاي متضاد جهان یکی بیش نیست.»

بحث کرده‌ي چهار صد و پنجم درباره‌ي پیش‌بایست‌ها و شرایط رسیدن مردم به برترین دانایی و بینایی است.

۴۰۵

نویسنده‌ي روایت نخست عناصر مؤومه و مُسکله‌ي دانایی را برمی‌شمرد که چهار تاینند: خرد خدادادی (=عقل بالملکه)، خرد شنیداری (=عقل مُستفاد)، فره‌ي یزدانی (=بارقه‌هاي الهی) و، بهمین امشاسپند (=نخستین صادر نورالانوار). در بند پایانی، نویسنده، گام‌به‌گام، زینه‌ها و مراحل کسب دانش و بینش فرازین را نشان می‌دهد. دانش و بینشی که ما را توانا به بینش بی‌پرده‌ي میتوی می‌کند و نیکی‌هاي دو جهان بهره‌ي همهی مردمان می‌شود.

۴۰۶

بحث کرده‌ي چهار صد و ششم به دسته‌بندی شهریاران پرداخته است.

شهریاران هشت دسته‌اند: چهار تاي آنان ستودنی‌اند و چهار تاي آنان نکوهیدنی.

چهار دسته‌ي شهریاران ستودنی البته مراتبی دارند: شهریار آراسته به انواع هنر، شهریار بسیار امیدوار، شهریار سترگ‌امید، و، شهریار خودپاس.

شهریاران نکوهش‌کردنی نیز البته انواعی دارند: شهریار آکنده از بیم، شهریار شگفت‌بیم، شهریار گران‌بیم، و، شهریار بیمناک.

سنجه‌ي شهریاران ستودنی، خردورزی و فرزائمند (=فرزان‌مند) بودن شخص شهریار است.

سنجه‌ي شهریاران نکوهیدنی، نابخردی و بدآگاه بودن خود شهریار است.

نکته‌هاي پژوهیدنی در این روایت کم نیست. در این روایت (=کرده‌ي ۴۰۶)، از «خشم‌گیری و طغیان توده‌ها»، «شاه‌فیلسوف» و «پایتخت» نیز سخن می‌رود.

۴۰۷

بحث کرده‌ي چهار صد و هفتم درباره‌ي چهار زمانه است که در آن چهار زمانه، با آفریدگان سپنداژمینو نبردي سهمگین را می‌آغازد؛ و جهان‌آفرین، در هر چهار زمانه خورشید را بسای آویخته در چکاه آسمان از رفتن باز می‌دارد. زمان دبری و درنگ آویزش (=آویزان بودن) خورشید در چکاه آسمان برابر است با مدت زمان نبرد.

نبرد نخستین و درنگ نخستین خورشید در آغاز آفرینش است. دومین آن برابر است با فرجام هزاره‌ي زرتشت. از کارنامه‌ي پهلوی «زند بهمن‌شن» درمی‌یابیم که هزاره‌ي زرتشت هنوز به سر نرسیده است. سومین نبرد و سومین درنگ خورشید برابر است با پایان هزاره‌ي هوشیدر؛

چهارمین آن همزمان است با فرجام گرفتن هزاره‌ی هوشیدرماه و آغاز سروری خجسته‌ی آن یگه‌مرد، سوشیانش.

۴۰۸

بحث کرده‌ی چهار صد و هشتم درباره‌ی مرتبه‌بندی نه‌گانه‌ی آفرینش است. نخستین کار آفرینشگرانه‌ی خداوند در آفرینش جهان، طراحی آن در سامان هستیانه است. نویسنده‌ی روایت، هر نه طرح پی‌درپی آفرینشگرانه‌ی جهان‌آفرین در فراروند آفریدن جهان را یک‌به‌یک برمی‌شمرد. نهمین طرح آفرینش «زینه‌پن» است؛ که ترجمه‌ی زند آن، «رامش خواهی ناب است». در پایان روایت، نویسنده دیگر باره مجالی فراچنگ می‌آورد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا معتقد آند: «خداوند در آغاز آفرینش بدی را با نیکی همچون همزمان آفریده است و در میانه‌ی آفرینش بیماری و مرگ را بر آنان فروفرستاده و در پایان آفرینش به پیشینه‌ی آفریدگان خود وعده‌ی ابدی دوزخی عذاب‌آور و آکنده از شکنجه را داده است».

هم، مراحل آفرینش و هم تقد دسته‌ای از کیشداران در این روایت (= کرده‌ی ۴۰۸)، پی‌گرفت بحثی دیگر آموزه‌های دین کرد است.

۴۰۹

بحث کرده‌ی چهار صد و نهم، سخنی بی‌اندازه گرانسنگ و به همان اندازه شناخته‌نشده از دین کرد درباره‌ی دو رود سپند «آزنگ» و «ووه‌دائیتی» است. سرتاسر بحث بر گرده‌ی یکی از شایسته‌ترین سخنورزی‌های رازپژوهانه و رازورانه‌ی (=عرفانی) دین کرد در باب یکی دانستن وظیفه‌شناسی و فره‌ی یزدانی است.

در دستگاه اندیشگانی دین کرد، هر هستمند نیک، در هر گوشه از جهان هستی، و در هر زینه و مرتبه‌ای که ایستاده شده باشد، از زمین امشاسپند گرفته تا زمین و آب و گیاه، هر کدام برای کاری ویژگی یافته‌اند؛ آن کار و آن ویژگی، هر چه و هر اندازه که باشد، سپند و مقدس است؛ هر هستمندی، هر چه که خویشکاری‌های اورمزدپسند خود را بیش‌تر و به‌تر و باورمندانه‌تر انجام دهد، در بُن، فره‌ی یزدانی (=انرژی نورانی خدایی) بیش‌تری بر او فروباریده است؛ این فروبارش، فروبارشی از بالا به معنای فیزیکی آن نیست؛ درست است که فروبارش فره‌ی یزدانی، فروبارشی می‌توی است، اما از نهاد می‌توی و به‌ودیعه‌نهاد شده‌ی خود هستمندان سرچشمه‌می‌گیرد. پس، هر هستمندی که خویشکاری اورمزدپسند خود را ژرفانه‌تر و باورمندانه‌تر به‌انجام رساند، فره‌ی یزدانی بیش‌تری را بهره‌ی خود کرده است. به سخن دیگر، فره‌ی یزدانی بیش‌تری را به‌فعلیت درآورده است.

در این روایت گرانسنگ و ارج‌ناشناخته‌ی دین کرد (= کرده‌ی ۴۰۹)، دو دین‌واژه‌ی «فره» و «خویشکاری» نیز به همین معنا بکار رفته است.

رودخانه‌ی سپند «ووه‌دائیتی» چکاد خویشکاری است. تک‌یافت (=مصداق) زمین‌ی خویشکاری است. پس، چکاد فروبارش فره‌ی یزدانی است؛ بلکه ایزد فروبارنده‌ی بخشی از فره‌ی یزدانی در زمین است آنهم برای هستمندان خویشکاری‌شناس. رودخانه‌ی سپند «آزنگ» ابزار همه‌ی پرتوافشانی‌های اورمزد در جهان است. تک‌یافت زمین فره‌ی است.

«زی / پرتو» و «خوزه / فره» دو دریای شاخه‌گرفته از خود اورمزد آند. باکاژمایه‌ی این دو است که آفرینش سویی منزلگه مقصود زهمی پیماید.

در پایان روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «پایان جهان، نه در نامیرایی و خوشنودی و شادخواری جاودانه، که، در میرایی و رنج و فروغزی ابدی در دوزخ است».

۴۱

بحث کرده‌ی چهار صد و دهم درباره‌ی شناخت‌نشان و ممیزه‌ی پارساترین دین‌داران دین بهی و، تبه‌خوترین دین‌داران آشموخی است.

پارساترین مردم کسی است که با رفتار و کردار و اندیشه‌ی خویش، جهان‌آفرین را بسی خوشنودمی‌سازد. تبه‌خوترین مردمان کسی است که با کنش و منش و گویش خویش به بیش‌ترین اندازه جهان‌آفرین را می‌آزارد. در این روایت (= کرده‌ی ۴۱۰)، نویسنده، هم راه‌های خوشنودی و هم رنج و آزار جهان‌آفرین، و نیز، بروبار آن دوگون رفتار را برمی‌شمرد.

۴۱۱

بحث کرده‌ی چهار صد و یازدهم درباره‌ی این نکته است که بسا «برخی چیزهای درنما (=به‌ظاهر) ستودنی برای پارسایان» زیانمند باشد و بسا «برخی چیزهای درنما نکوهیدنی برای همان پارسایان» سودمندترین چیزها باشد.

سزنامه‌ی این روایت (= کرده‌ی ۴۱۱)، آیه‌ی کریمه‌ی «وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره، ۲۱۶) را فریادمی‌آورد.

تنها چیز ستوده‌ای که گاه پارسایان را زیانبار شود، راست‌گفتاری است.

تنها چیز نکوهیده‌ای که گاه پارسایان را سودمند افتد، دروغ مصلحت‌آمیز است.

نویسنده‌ی روایت، در بند دوم (=بند پایانی) می‌کوشد سودمندی گاه‌وبیگاه دروغ مصلحت‌آمیز را درست‌نمایی (=توجیه) کند.

ساختمان زبانیک این روایت، نشان از پنهان‌کیشی (=تقیّه‌ی) نویسنده دارد.

۴۱۲ (الف) بحث کرده‌ی چهار صد و دوازدهم دربرگیرنده‌ی دو روایت درهم‌آمخته و سرورته از دست‌رفته است. نخستین بار، زنده‌یاد دومناش، گزارنده‌ی فرانسوی کتاب سوم، بدین نکته پی برده است.

ایشان، به یوبه‌ی یکدستی شماره‌زنی‌های خود با شماره‌زنی‌های سنجانا، روایت نخست را با رقم 412 (A) و روایت دوم را با رقم 412 (B) نشان داده‌اند.

سخنورزی روایت نخست (= ۴۱۲ الف) به چهار جُستازمایه پرداخته است:

دوست‌ترین و خوشنودکننده‌ترین آفریده‌ها جهان‌آفرین را؛

میه‌بایه‌ترین و رامشمن‌ترین هستی‌داران در بهشت؛

دشمن‌ترین و آزرده‌کننده‌ترین چیزها جهان‌آفرین را؛

و، نگویند بخت‌ترین و رنجورترین هستی‌داران در دوزخ.

«روان»، هم می‌تواند دوست‌ترین و خوشنودکننده‌ترین چیزها، و هم، دشمن‌ترین و آزاردهنده‌ترین چیزها جهان‌آفرین را باد.

۴۱۲ (ب) سخنورزی روایت دوم نوشته‌آمده در کرده‌ی چهار صد و دوازدهم درباره‌ی آن چیزی است که دروج با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد.

آن چیزی که دروج با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد، فُزه‌ی یزدانی است.

در سرتاسر این روایت سخت آسیب‌دیده، نویسنده می‌کوشد هم، بروبار شکوفایی فُزه‌ی یزدانی، و هم پی‌آمدهای زبانبار کاستی‌گرفتن فُزه‌ی یزدانی را برشمرد.

از آنجا که کارمایه‌ی «وظیفه‌شناسی» جهان را به فرجام‌اهورایی آن می‌رساند، کاستی‌گرفتن فُزه‌ی یزدانی (=انرژی نورانی حرکتی یزدانی وظیفه‌شناسی) زبانبارترین چیزها در فراروند پیشرفت جهان سوی منزلگه مقصود است.

۴۱۳ بحث کرده‌ی چهار صد و سیزدهم درباره‌ی غایت قُصوای چیزها و اعیان است.

آنگونه که ما دریافته‌ایم، نویسنده در این روایت (= کرده‌ی ۴۱۳)، از دو گونه غایت قُصوی نام می‌برد. یکی غایتی خاص و ویژه، دیگری غایتی عام و فراگیرنده.

غایت قُصوی و عام چیزها همان فُرشگُژُ (منزلگه مقصود) است.

غایت خاص چیزها، فراآمدن آن طرفه‌مرد، آن کس پایانی (=سوشیائش) است.

آن طرفه‌مرد، هم، پله‌وپایگاه غایت عام است و هم خود در فراروند غایتی ست که ره به سزمنزل مقصود می‌بُرد.

۴۱۴ بحث کرده‌ی چهار صد و چهاردهم درباره‌ی میئوی (=مُثُل) راذهمنشی و رُفتی است آن هنگام که مقیم اندیشگی می‌شوند، و درباره‌ی نشان‌پذیری تن این جهانی مردم از آن دو میئو است.

اندیشه‌گاه مردم، فرودگاه زمینی آن دو میئوی پیشگفته است.

میئوی راذهمنش سرشت مرد را گرم می‌کند؛ میئوی رُفتی (=خُست) دست و تن مرد رُفت را سرد می‌کند.

فشرده‌ی روایت، رساننده‌ی این پیام است که: هر کس در زندگی بخشنده است دست گرمی دارد؛ هر که رُفت‌منش است دستی سرد دارد.

۴۱۵ بحث کرده‌ی چهار صد و پانزدهم دربرگیرنده‌ی سه نکته است:

یکی، درباره‌ی آن چیزی که در اندرون مردم است،

یکی، ستایش و نکوهش بر آن کاری که مردم انجام می‌دهند،

و، یکی هم درباره‌ی سپاس و ناسپاسی است.

کردوکارهایی که در اندرون مردم رُخمی دهد یا سرشتین (=غریزی) است یا سرشت‌سنیازانه و نادرست. کردوکار سرشتین درست در اندرون مردم، چونان آمیزش سرشتین و درست اخلاط چهارگانه است؛ کردوکارهای نادرست سرشتین در اندرون مردم همان بیماری برخاسته از آمیزش نادرست اخلاط است.

بحث و فحص این روایت، یکسره یونانی‌گرایانه است؛ اما بحث‌های یونانی‌گرایانه‌ی دین‌کرد همیشه برای استوارکردن یونان‌های مزدایی است.

به سبب آمیزش درست و آیینند اخلاط اربعه (=آبگونه‌های چهارگانه / آمیغ‌های چهارگانه) می‌باید یزدان را سپاس گفت.

خاستگاه آمیزش نادرست و برون از آیین اخلاط / آبگونه‌ها / آمیغ‌ها را می‌باید در بُن‌وگوهری دیگرسان جُست.

آمیزش درست اخلاط و آمیزش نادرست آن نشان از دو بُن‌وگوهر متضاد و ستیهنده دارد.

سوی کردوکارهای سرشتین در اندرون مردم، مردم کردوکارهایی آگاهانه دارند که کرفه یا گناه

است. کرفه ریشه‌ی بهمنانه دارد؛ گناه خاستگاهی آکومنه‌مانه دارد.

گرفته، پذیرای ستایش است؛ گناه پذیرای نکوهش. پس، سزاوار نیست جهان آفرین را آفریننده‌ی کردوکارهای سرشتین نادرست و آفریننده‌ی گناه در اندرون مردمان بدانیم.

بحث کرده‌ی چهار صد و پانزدهم یادکرد چندباره‌ی این نکته است که آفرینش می‌توانه‌ی تنابندگان از سامان مینوی به سامان گیتیایی می‌رسد.

جهان مادی، برآمده، شاخه گرفته و فرآورده‌ای از کارگاه مینوی است.

که خود جهان مینوی نیز فرآورده‌ای شاخه گرفته از کارگاه هستی است.

ولی جهان مادی، به گونه‌ای بخوداستوار، به جنبندگی، دگرشوندگی، شدن و شوند (=تکون و تکون) نمی‌رسد؛ یک دم بی‌نیاز از قوای مینوی نیست؛ از آفرینش، همان بزم مایه‌ی مینوی است که دیدنی و بسودنی شده‌است؛ که دیگر باره، سویی بزم آغازین خود، یعنی بزم مینوی خود، که از آن شاخه گرفته بود، بازخواهدگشت.

در سرتاسر گزارش‌های قبضیکال دین کرد، به نکته‌ای و سختی برنخورده‌ایم که در خوارداشت جهان مادی رأی‌ای صادر شده‌باشد.

نکته‌ی بالا، یکی از روشن‌ترین و استوارترین سنجه‌های جداسانی دستگاه اندیشه‌ورزی دین کرد، با دیگر دستگاه‌های اندیشگانی رازورانه است که به کوچک‌شمردن و خوارداشت جهان مادی رأی داده‌اند.

این روایت (=کرده‌ی ۴۱۶) با همه‌ی بیان کوتاهش به بحث «میکسیس / مشارکت / هم‌انبازی مینو و گیتی» افلاطونی نیز انگشت سخن می‌نهد.

گیتی، برآیند میکس، درهم‌آمیزی جهان مادی و مینو، است.

گیشواژه‌ی «میکس / mix» در زبان‌های اروپایی با «میخ / میس» در یونانی، با بزم کنش «میخ / میز» در فارسی، (=ستاک گیشواژه‌های آمیختن و آمیزش) و «میشز» در سانسکریت هم‌ریشگی زیانیک و کهن‌زمان دارد.

بحث کرده‌ی چهار صد و هفدهم، بحثی تک و بی‌تا درباره‌ی «نیرنگ» است.

در فارسی امروز، واژه‌ی «نیرنگ»، به معنای کلک و حقه و فریب است؛ این واژه، ادامه‌ی زمانیک و کهن‌زمانیک (=تاریخی) واژه‌ی پهلوی «نیرنگ / nērang» می‌باشد که در فارسی امروز دچار ترادسی و تحول معنایی شده است؛ زیرا در زبان پهلوی، واژه‌ی درنظر، به معنی حقه و فریب نیست؛ بلکه واژه‌ای مقدس است به معنی ادعیه و اذکار. واژه‌ی «نیرنگ / نیرنگ»، در این روایت و

روایت‌های دیگر دین کرد، همه جا با فروزه‌ی «هو / hu / خوب / نیک» به کار می‌رود.

نویسنده‌ی روایت بحث خود را با این جمله می‌آغازد: «نیرنگ، همان رواج نیک زایمندی‌هاست».

همه‌ی زایمندی‌های جهان مینو و ماده به یوبه‌ی سامانیش جهان مادی است به میانجی زایمندی نیرنگ نیک دین (=ادعیه و اذکار).

سامانیش زمین، به ترتیب، نهاده بر زوز آورد آب و باد و آسمان است که زوز آورد آسمان، از بزم برپایه‌ی نیرنگ‌های مینوی (=میکانیک سماوی) است. نیرنگ‌های مینوی‌ای که نهاده شده بر شگفتی آفرینی‌های جهان آفرین است.

زایمندی تن، زندگی روان، سازگاری آبگونه‌های چهارگانه (=اخلاط اربعه)، آموزش‌های دینی سامان‌دهنده‌ی جهان، پاسبانی آرتشتاری از آفریدگان، کار و ورزگله‌داری و کشاورزی، آسایش کارها، سامانیش شهریار، همه و همه نهاده شده بر کارآیندی نیرنگ‌های نیک مینوی (=میکانیک سماوات) است.

آبادانی، استوار بر نیرنگ‌های نیک گیتیایی است.

سنجه‌ی درستی نیرنگ با چه ابزاری است؟ با آزمایش سخت ایزدی (=ور / ordeal).

روند و آیند ستارگان ایستنده و گردنده (=ایستان و گردان / ثوابت و سیارات)، درمان زینش و گزیش و زهر خزندگان و راه و چاره‌ی زدایش بسیاری بیماری‌ها بر آفسون و نیرنگ کارآمد و درست دینی استوار است.

در این روایت (=کرده‌ی ۴۱۷)، همه چیز جهان، از دگرشدن‌های ستارگان و ماه تا پرواز مرغان و دگرشدن آهن‌ها و آهنگین‌ها (=فلزات)، استوار بر نیرنگ نیک دین (=میکانیک اهورایی) معرفی می‌شود.

در دفتر چهارم گزارش در دست، کرده‌ی ۴۱۷، بخش یادداشت‌ها، بحثی واژه‌شناسانه درباره‌ی دانشواژه‌های «نیرنگ»، «ترفند = تر + فند»، «علم‌الحیل»، «میکانیک»، «میکانیزم» و برابرهایی یونانی‌شان را به میان نهاده‌ایم.

بحث کرده‌ی چهار صد و هجدهم درباره‌ی نشانگان تجلی زمینی سینداژمینو و زداژمینو در جهان مادی است.

نشانگان تجلی سینداژمینو در جهان مادی بیش از هر چیز از رهگذار تجلی شهریار به‌دین

پارساست؛ آنچنان شهر یاری که شهر یاری اش نهاده شده بر تقدیس «گفتار آفریننده» است. نماد نشان تجلی و پیدایی زردآزمین در جهان مادی بیش از هر چیز از رهگذار به پادشاهی رسیدن پادشاه بد سیاست پیشه‌ی تبه‌خو ست.

در سرتاسر این روایت (=کرده‌ی ۴۱۸)، نویسنده، هم سرشت‌نشان‌ها و خصایل اخلاقی شهر یار نیک یا پادشاه تبه‌خو، در جایگاه تجلی‌های زمینی آن دو را نشان می‌دهد، و هم، بر و بار شهر یاری هر یک را بر می‌شمرد.

۴۱۹
بحث کرده‌ی چهار صد و نوزدهم درباره‌ی دو گونه سال خورشیدی و یک گونه سال قمری است. به گمان ما، ساخت زبانی و معنایی این روایت از کهن بودن آن حکایت دارد. درباره‌ی ارج دانشورانه‌ی این روایت (=کرده‌ی ۴۱۹) هر چه بگویم کم گفته‌ایم.

درک و دریافت این روایت نیز برای ما سال‌ها به درازا کشید. پس از ترجمه، استاد بهمن حمیدی در پرداخت نثری استادانه، آنگونه که تنها از وی بر می‌آید، بسی کوشید. و پیش از چاپ مجموعه‌ی دین کرد برای چاپ این روایت نیز گام برداشت. ترجمه‌ی نخبته‌ی آغازین میان من و او چند سالی دست‌به‌دست گشت؛ باید اعتراف کنم پرسش‌های بنیادجوی و کاونده‌ی وی، به کوشش بیش‌تر من برای درک بهتر این نوشت پهلوی این روایت انجامید. خدایش ختم به خیر کند.

گروه درک روایت، به گمان من در دو بند آغازین روایت است که نویسنده یا نویسندگان کوشیده‌اند بی‌اندازه فشرده‌وار دو گونه سال خورشیدی را تعریف کنند.

جان سخن نویسندگان این است که سال، در یک اندازه‌شناسی درست و سراسر، سیصد و شصت و پنج روز و شش ساعت و چند دقیقه (=شصتمینه) است.

به بیان اخترشناسیک، سیصد و شصت و پنج روز و شش ساعت و چند دقیقه‌ی زمینی طول می‌کشد تا خورشید از برابر هر دوازده اخترسیما (=صورت فلکی) بگذرد و پس از گذشتن از برابر آن‌ها دوباره به همان جایی در فضا رسد که در آغاز سال بود.

اما به چم و بهانه‌های فنی و تکنیکی (=تکنیکی) برای ما امکان محاسبه‌ی نازک‌روشانه و باریک‌کارانه‌ی مدت گردش سال نیست.

چاره‌ی کار، برابر اندرز اخترآماران دین پهی این است که در پایان سیصد و شصت و پنج روز جشن تحویل گرفته‌شود. اما اگر چنین کنیم، شش ساعت و چند دقیقه زودتر از رسیدن خورشید به مکان آغازین خود در فضا، تحویل سال نو را اعلام کرده‌ایم. و اگر این کار (=اعلام چند ساعت زودتر

سال نو) را سال پسین نیز تکرار کنیم، سال دوم در زمین، در سنجش با موقعیت فضایی خورشید، دوازده ساعت و دو چند دقیقه زودتر اعلام شده است؛ در سامانی که خورشید، در فضا هنوز می‌باید دوازده ساعت و دو چند دقیقه‌ی زمینی راه طی کند تا به آغازگاه آسمانی خود رسد.

و اگر محاسبه‌ی زمان سال نو را چهار سال به همین شیوه تکرار کنیم، در زمین، چیزی نزدیک به یک شبانه روز در نسبت با ایستش فضایی خورشید سال نو را زودتر اعلام کرده‌ایم. و اگر به همین شیوه، کار محاسبه‌ی سال نو را دنبال کنیم، پس از ۱۲۰ سال، که برابر است با چهار دسته‌ی سی ساله، سال نو را در زمین، به نسبت نهادمان فضایی خورشید، یک ماه زودتر فراگفته‌ایم.

زمان نوشتن این روایت (=کرده‌ی ۴۱۹)، جابه‌جایی سال‌های زمینی در سنجش با جابه‌جایی فضایی خورشید را پس از ۱۲۰ سال می‌زوده‌اند؛ تا بدین وسیله تعداد ۱۲۰ شش ساعت و چند دقیقه (=که برابر می‌شود با یک ماه = ۶ ساعت و چند دقیقه $\times 120$) را جبران کرده‌باشند. یعنی سال ۱۲۰ ام را پس از سیزده ماه به پایان می‌رسانند.

امروزه این کار را پس از گذشت چهار سال انجام می‌دهند و سال چهارم را سیصد و شصت و شش روزه محاسبه می‌کنند تا گشت و واگشت زمینی سال در زمین پس از چهار سال با گشت و واگشت آسمانی خورشید برابر شود و عقب‌افتادگی‌های خورشید، در نسبت با روزه‌های زمینی، و در سنجش با اخترسیما‌های دوازده‌گانه، آمارده و جبران شود.

آموزه‌ی پیشگفته به گمان ما همه‌ی آن معنایی است که نویسنده‌ی روایت در دو بند آغازین سر بیان آن را دارد.

نویسنده یا نویسندگان این روایت (=کرده‌ی ۴۱۹)، محاسبه‌ی باریک‌روشانه و درست و سراسر سال را برای همه‌ی کارهای دینی و کشاورزی از هر کاری واجب‌تر می‌دانند.

از بند ۲۱ تا ۲۸، برابر شماره‌زنی ما، بحثی کوتاه درباره‌ی ۱۲ اخترسیما و گذران خورشید از برابر آن‌ها به میان می‌آید.

در بخش سوم و پایانی روایت، نویسنده به چم و چرای پیدایی و نوع آماردن (=محاسبه‌ی) سال قمری می‌پردازد. اگر نوشت و خواند ما درست باشد، بند سی و نهم روایت به کارآیندی رفت‌وآمد ماه بر رودخانه‌های سپند زمینی، و، بند چهارم روایت به زمان جشن کهن آیین زده‌پساگ پرداخته‌است.

خواننده‌ی دانش‌پژوه و پیگیر می‌تواند ترجمه‌ی این روایت را در کتاب «ارخ‌نامه‌ی پرویز

شهریاری» دنبال کند.

می‌رسیم به روایت پایانی کتاب سوم دین کرد، که یکسره بحثی بر سر تدوین‌های چهارباری دین کرد در گذران زمان‌هاست.

بحث کرده‌ی چهار صد و بیستم درباره‌ی خود دین کرد است.

در پایان این پیشگفتار، پیش از گفتن هر سخنی درباره‌ی این روایت (= کرده‌ی ۲۲۰)، اجازه‌می‌خواهم خواننده‌ی فرزنان‌پزوه را به دقیقه‌ای اشرافی در این روایت جلب نظر دهم.

اندیشه‌ورزی ارسطوگرایان (= مشائون) عموماً و فرهمندشناسان (= اشرافیون) خصوصاً استوار بر پذیرش مراتب و پایگان‌های هستی از خدا تا ماده است.

این سیناشناس نامدار، استاد عبدالله انوار در این بحث تذکر می‌دهند که در وارس‌ی ریشه‌های تاریخی بحث نور از دیدگاه اشرافی می‌باید به نظرگاه امام محمد غزالی در «رساله‌ی نور / مشکاة‌الانوار» نیز توجه کرد.

اشراقیون، که ما آنان را «فرهمندشناسان» می‌نامیم، برای نمونه: ابوالبرکات بغدادی و شهاب‌الدین سهروردی، خدا را «نورالانوار» نامیده‌اند. شیخ اشراق بویژه پس از نورالانوار مراتبی طولی را در دستگاه آفرینش در نظر گرفته‌است که پایان آن عَشَق است. یعنی بُن‌گاه و معدن همه‌ی تاریکی‌ها و ظلمات. در نظام اندیشگانی سهروردی، مراتب هستی با مراتب انوار، از قاهره تا ساقله، برابر است.

نویسندگان دین کرد نشان داده‌اند که چندین سده پیش از ابوالبرکات و شهاب‌الدین سهروردی با بحث مراتب هستی و بنیاد پلکانی هستی بر مبنای پلکان نور آشنایی داشته‌اند و بلکه نوگزار آن بوده‌اند. اما باید پرسید که دو فرزانه‌ی مسلمان پیشگفته آگاهی‌های خود در این باب (یعنی مراتب هستی بر بنیاد مراتب نور) را از چه منبعی دریافت کرده‌اند؟

اجازه دهید اندکی به بحث پیشگفته، یعنی مراتب هستی بر مبنای مراتب نور نزدیک‌شویم.

اگر تاریکی را فقط فقر نور بدانیم یا اگر برای تاریکی هستی‌ای واقعی در نظر بگیریم، به دو دستگاه اندیشگانی از بنیاد دیگرسان می‌رسیم. اگر تاریکی را تنها نبود روشنایی (= فقر نور) معنا کنیم به وحدت وجود یا برابر ترجمه‌ی ما به تَکْیُتْ باوری می‌رسیم؛ و اگر برای تاریکی هستی راستین در نظر بگیریم، به ثنویت (= دو بُن باوری) خواهیم رسید.

و اگر برای تاریکی هستی‌ای راستین در نظر بگیریم، آنگاه جداسازی نور و ظلمت یا همان

روشنایی و تاریکی ریشه در وجود آن دو ندارد بلکه برخاسته از دو ماهیت جداگانه خواهد بود؛ پس، پذیرش بُن‌وگوهر راستین برای تاریکی (= تأصل ظلمت) سواي پذیرش ثنویت، پذیرش اصالتِ مهیت را نیز در اندورن خود دارد. این سه‌گانی، یعنی سه‌گانی «اصالتِ مهیت»، «ثنویت» و «تأصلِ ظلمت»، یکی از دقیق‌ترین فرزان‌زانه (= فلسفی) است که نویسندگان دین کرد به آن آگاه بوده‌اند. نویسندگان دین کرد، هم، هواخواه سخت‌وستوار تأصلِ ظلمت‌اند؛ هم ثنوی هستند و هم اصالتِ مهیتی.

گزارش بالا، دل‌آهنگ بنیادین و ریشه‌ای ما در گزارش دین کرد بوده و هست.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۲۰) تدوین‌کنندگان دین کرد نشان می‌دهند که با بحث اشرافی طبقات چهارگانه‌ی نور آشنایی دارند. آنان تدوین‌های چهارگانه‌ی دین کرد را در درازای زمان با طبقات چهارگانه‌ی نور برمی‌سنجند.

دین کرد آغازین، که به دست کی ویشناسپ‌شاه تدوین شده‌است، از نظر پایه‌ی معرفتی، یکسره بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از نورالانوار است.

نویسندگان دین کرد، معنای پذیرای نظر خود را از نورالانوار با سخنواره‌ی پهلوی «زوشنه بی بُن زوشن» برمی‌گویند؛ که ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه‌ی آن، «روشنایی بنیاد همه‌ی روشنایی‌ها» است.

دین کرد آغازین به دست اسکندر ملعون پراکنده می‌گردد. به خامه‌ی «ثوسر» (= تئوس) در زمانه‌ی اردشیر بابکان بازآرایی می‌شود. بازنویسی و تدوین دوم دین کرد بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از مرتبه‌ی دوم «نور / شید» در جهان هستی است. نویسنده، این معنا را با فرزان‌واژه‌ی پهلوی «بژاوه» فرامی‌گوید. مرتبه‌ی دوم نور در دستگاه اشرافی شیخ، با فرزان‌واژه‌ی «نورالاقرب» فراگفته می‌شود.

بار سوم، دین کرد پراکنده می‌شود و از دست می‌رود. آذرفون‌بخ برای بار سوم آن را گردآوری، بازنویسی و تدوین می‌کند. این بازنویسی سومین نیز بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از مرتبه‌ی سوم نور / شید در جهان هستی است. نویسنده‌ی دین کرد مرتبه‌ی سوم نور را با فرزان‌واژه‌ی پهلوی «فژوگ» فرامی‌گوید.

شیخ اشراق، مرتبه‌ی سوم نور را با فرزان‌واژه‌ی «نور قاهر دوم» و گاهی «نور قاهر اشلون» بیان می‌کند.

برای چهارمین بار نیز دین کرد از دست می‌رود. آذریاد پسر امید برای چهارمین بار دست‌به‌کار بازپیرایی، گردآوری، بازنویسی و تدوین دین کرد می‌شود. تدوین چهارم را بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از

شهریاری، دنبال کند.

می‌رسیم به روایت پایانی کتاب سوم دین کرد، که یکسره بحثی بر سر تدوین‌های چهارباره دین کرد در گذران زمان‌هاست.

بحث کرده‌ی چهار صد و بیستم درباره‌ی خود دین کرد است.

در پایان این پیشگفتار، پیش از گفتن هر سخنی درباره‌ی این روایت (= کرده‌ی ۴۲۰)، اجازه می‌خواهم خواننده‌ی فرزانه پزوه را به دقیقه‌ای اشرافی در این روایت جلب نظر دهم.

اندیشه‌ورزی ارسطوگرایان (= مشائیون) عموماً و فرهنگ‌شناسان (= اشرافیون) خصوصاً استوار بر پذیرش مراتب و پایگان‌های هستی از خدا تا ماده است.

این سیناستاسیس نامدار، استاد عبدالله انوار در این بحث تذکر می‌دهند که در وارس‌ی ریشه‌های تاریخی بحث نور از دیدگاه اشرافی می‌باید به نظرگاه امام محمد غزالی در «رساله‌ی نور / مشکاة‌الانوار» نیز توجه کرد.

اشرافیون، که ما آنان را «فرهنگ‌شناسان» می‌نامیم، برای نمونه: ابوالبرکات بغدادی و شهاب‌الدین سهروردی، خدا را «نورالانوار» نامیده‌اند. شیخ اشراف بویژه پس از نورالانوار مراتبی طولی را در دستگاه آفرینش در نظر گرفته‌است که پایان آن غسق است. یعنی بُن‌گاه و معدن همه‌ی تاریکی‌ها و ظلمات. در نظام اندیشگانی سهروردی، مراتب هستی با مراتب انوار، از قاهر تا سافله، برابر است.

نویسندگان دین کرد نشان داده‌اند که چندین سده پیش از ابوالبرکات و شهاب‌الدین سهروردی با بحث مراتب هستی و بنیاد پلکانی هستی بر مبنای پلکان نور آشنایی داشته‌اند و بلکه نوگزار آن بوده‌اند. اما باید پرسید که دو فرزانه‌ی مسلمان پیشگفته آگاهی‌های خود در این باب (یعنی مراتب هستی بر بنیاد مراتب نور) را از چه منبعی دریافت کرده‌اند؟

اجازه دهید اندکی به بحث پیشگفته، یعنی مراتب هستی بر مبنای مراتب نور نزدیک شویم. اگر تاریکی را فقط فقر نور بدانیم یا اگر برای تاریکی هستی‌ای واقعی در نظر بگیریم، به دو دستگاه اندیشگانی از بنیاد دیگرسان می‌رسیم. اگر تاریکی را تنها نبود روشنایی (= فقر نور) معنا کنیم به وحدت وجود یا برابر ترجمه‌ی ما به تک‌ائیل باوری می‌رسیم؛ و اگر برای تاریکی هستی راستین در نظر بگیریم، به ثنویت (= دوئیل باوری) خواهیم رسید.

و اگر برای تاریکی هستی‌ای راستین در نظر بگیریم، آنگاه جداسازی نور و ظلمت یا همان

روشنایی و تاریکی ریشه در وجود آن دو ندارد بلکه برخاسته از دو ماهیت جداگانه خواهد بود؛ پس، پذیرش بُن‌وگوهر راستین برای تاریکی (= تأصل ظلمت) سوای پذیرش ثنویت، پذیرش اصالت مینت را نیز در اندرون خود دارد. این سه‌گانی، یعنی سه‌گانی «اصالت مینت»، «ثنویت» و «تأصل ظلمت»، یکی از دقایق فرزانه‌زانه (= فلسفی) است که نویسندگان دین کرد به آن آگاه بوده‌اند. نویسندگان دین کرد، هم، هواخواه سخت‌وستوار تأصل ظلمت‌اند؛ هم ثنوی هستند و هم اصالت مینت.

گزارش بالا، دلاهنگی بنیادین و ریشه‌ای ما در گزارش دین کرد بوده و هست.

در این روایت (= کرده‌ی ۴۲۰) تدوین‌کنندگان دین کرد نشان می‌دهند که با بحث اشرافی طبقات چهارگانه‌ی نور آشنایی دارند. آنان تدوین‌های چهارگانه‌ی دین کرد را در درازای زمان با طبقات چهارگانه‌ی نور برمی‌سنجند.

دین کرد آغازین، که به دست کی ویشناسپ‌شاه تدوین شده‌است، از نظر پایه‌ی معرفتی، یکسره بهره‌ور و نشان پذیرفته از نورالانوار است.

نویسندگان دین کرد، معنای پذیرای نظر خود را از نورالانوار با سخنواره‌ی پهلوی «ووشنیه بی بُن ووشن» برمی‌گویند؛ که ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه‌ی آن، «روشنایی بنیاد همه‌ی روشنایی‌ها» است.

دین کرد آغازین به دست اسکندر ملمعون پراکنده می‌گردد. به خامه‌ی «نوسر» (= تنسر) در زمانه‌ی اردشیر بابکان بازاریابی می‌شود. بازنویسی و تدوین دوم دین کرد بهره‌ور و نشان پذیرفته از مرتبه‌ی دوم «نور / شید» در جهان هستی است. نویسنده، این معنا را با فرزانه‌ی پهلوی «بُزاده» فرامی‌گوید. مرتبه‌ی دوم نور در دستگاه اشرافی شیخ، با فرزانه‌ی «نورالاقرب» فراگفته می‌شود.

بار سوم، دین کرد پراکنده می‌شود و از دست می‌رود. آذرفرینغ برای بار سوم آن را گردآوری، بازنویسی و تدوین می‌کند. این بازنویسی سومین نیز بهره‌ور و نشان پذیرفته از مرتبه‌ی سوم نور / شید در جهان هستی است. نویسنده‌ی دین کرد مرتبه‌ی سوم نور را با فرزانه‌ی پهلوی «فُزُورگ» فرامی‌گوید.

شیخ اشراف، مرتبه‌ی سوم نور را با فرزانه‌ی «نور قاهر دوم» و گاهی «نور قاهر اعلون» بیان می‌کند.

برای چهارمین بار نیز دین کرد از دست می‌رود. آذرباد پسر امید برای چهارمین بار دست‌به‌کار بازیبایی، گردآوری، بازنویسی و تدوین دین کرد می‌شود. تدوین چهارم را بهره‌ور و نشان پذیرفته از

مرتبه‌ی چهارم نور / شید در جهان هستی می‌داند. نویسنده احتمالاً می‌خواهد بگوید تدوین نخست دین کرد از نظریه پایه‌ی معرفتی، بهره‌مند از نورالانوار است؛ تدوین چهارم آن، از نظر پایه‌ی معرفتی، بهره‌مند از نور قاهر سوم یا نور قاهر ساقط است.

البته وی (=آذرباد پسر امید) نگر بسته‌ی خود را با فرزندان نوازده‌ی پهلوی «بام» فرامی‌گوید. اگر گزارش و دریافت ما از این روایت درست باشد، بند پایانی آن به واپسین بازسازی دین کرد، آنهم زمان هوشیدر پسر زرتشت انگشت سخن می‌نهد. بازسازی‌ای نه نازل‌تر، که، بهره‌مند از نورالانوار آغازین خواهد بود.

فریدون فضیلت

اردیبهشت ۸۳



۱۱۳. در باره‌ی چم و چرای <کسب>*
بیش یا نبود بیش استوار بر فرهیختگی
بسیار، در نسبت با دین آراسته به فرزاندگی
(=دین مزدایی) برای در نظر آوردندگان^(۱)
(=نگرمندان)، برابر آموزی دین بهی^(۲).

آن کس که، <به یوبه‌ی>* پارسایی دینی‌ورانه‌ی روان، از سر مهر و دُشازم (=عاشقانه)، به <آموزانش‌های>* دین بهی بنگرد (=nigerīdan / باریک شود)، بسی (=abērtar) به بیش <فرازین>* خواهد رسید؛ یعنی به همان <دانش و فرهنگ دینی.
آن کس که، به آبادنی جهان (=امور این جهانی) و سروری (pādxšāyih) و نام‌جویی، <نه به اندازه‌ی برآوردن نیازها، بلکه>* آژورانه بنگرد؛ <چنین کسی، از نبود>* بیش و دانش استوار بر دین بهی بسی تباهی گیرد (=wēš xwasēd).

آن کس که، به یوبه‌ی دوستداری روان، در <آموزانش‌های>* دین بهی باریک شود، هر آن دانش و آگاهی را تا به مرز فرآاستگی (=andar bowandag) به چنگ آورد — هر چند گیتی‌خواهی و برتری‌جویی و نامداری را آنهم به اندازه‌ی بایسته بخواهد.

آن کس که، به گیتی تنها آژورانه بنگرد، بلکه به هر آن دانش و آگاهی <نهاده شده بر دین بهی نیز>* نظر کند، هر آن دانش و آگاهی را خیلی کم [یا: به اندازه‌ی نیاز] بدست خواهد آورد — حتی اگر از ابزار زندگی مادی تنها به اندازه‌ی بایسته بهره ببرد.

جدای از این، <در دین‌نامه‌ی... (؟)>*، کهن‌آموزگاران دین چنین آموزانیده‌اند ((cāšīdan):
«پیش از هر کاری می‌باید خیم <و خوی خود را>* ویراست و، پس از آن، در پرس و جوی بخردانه <ی کارها>* برآمد».

یادداشت‌ها

۱- در نظر آوردندگان را برابر «نیگیداران» / nigerīdārān، آورده‌ایم. آشکار است که نویسنده، به مردم دقیق و باریک‌بین و ژرف‌کاو و مانند این نظر دارد.
نویسنده می‌خواهد روشن کند که چرا برخی به بیش و دانش راستین می‌رسند و چرا برخی

مرتب‌ه‌ی چهارم نور / شید در جهان هستی می‌داند. نویسنده احتمالاً می‌خواهد بگوید تدوین نخست دین کرد از نظر پایه‌ی معرفتی، بهره‌مند از نورالانوار است؛ تدوین چهارم آن، از نظر پایه‌ی معرفتی، بهره‌مند از نور قاهر سوم یا نور قاهر سافل است.

البته وی (=آذرباد پسر امید) نگرسته‌ی خود را با فرزانه‌ی پهلوی «بام» فرامی‌گوید. اگر گزارش و دریافت ما از این روایت درست باشد، بند پایانی آن به واپسین بازسازی دین کرد، آنهم زمان هوشیدر پسر زرتشت انگشت سخن می‌نهد. بازسازی‌ای نه نازل‌تر، که، بهره‌مند از نورالانوار آغازین خواهد بود.

فریدون فضیلت

اردیبهشت ۸۳



۱۱۳. در باره‌ی چم و چرای <کسب> *
بینش یا نبود بینش استوار بر فره‌یختگی
بسیار، در نسبت با دین آراسته به فرزاندگی
(=دین مزدایی) برای در نظر آوردندگان^(۱)
(=نگرندگان)، برابر آموزی دین بهی^(۲).

آن کس که، <به یوبه‌ی> * پارسایی دینی‌ورانه‌ی روان، از سر مهر و دُشاژم (=عاشقانه)، به <آموزانش‌های> * دین بهی بنگرد (=nigerīdan / باریک شود)، بسی (=abērtar) به بینش <= فرازین> * خواهد رسید: <یعنی به همان> * دانش و فره‌نگ دینی.

آن کس که، به آبادنی جهان (=امور این جهانی) و سروری (pādixšāyih) و نام‌جویی، <نه به اندازه‌ی بر آوردن نیازها، بلکه> * آژورانه بنگرد: <چنین کسی، از نبود> * بینش و دانش استوار بر دین بهی بسی تباهی گیرد (=wēš xwasēd).

آن کس که، به یوبه‌ی دوستداری روان، در <آموزانش‌های> * دین بهی باریک شود، هر آن دانش و آگاهی را تا به مرز فرآراستگی (=andar bowandag) به چنگ آورد — هر چند گیتی‌خواهی و برتری‌جویی و نامداری را آنهم به اندازه‌ی بایسته بخواهد.

آن کس که، به گیتی تنها نه آژورانه بنگرد، بلکه به هر آن دانش و آگاهی <— نهاده شده بر دین بهی نیز> * نظر کند، هر آن دانش و آگاهی را خیلی کم [یا: به اندازه‌ی نیاز] بدست خواهد آورد — حتی اگر از ابزار زندگی مادی تنها به اندازه‌ی بایسته بهره ببرد.

جدای از این، <در دین‌نامه‌ی... (۴)> *، کهن آموزگاران دین چنین آموزانیده‌اند ((cāšīdan):
«پیش از هر کاری می‌باید خیم <و خوی خود را> * ویراست و، پس از آن، در پرس و جوی بخردانه <ی کارها> * برآمد.»

یادداشت‌ها

۱- در نظر آوردندگان را برابر «نیگیداران / nigerīdārān» آورده‌ایم. آشکار است که نویسنده، به مردم دقیق و باریک‌بین و ژرف‌کاو و مانند این نظر دارد.
نویسنده می‌خواهد روشن کند که چرا برخی به بینش و دانش راستین می‌رسند و چرا برخی

دیگر به آن بینش و دانش راستین دست نمی‌یابند.

نویسنده‌ی روایت، چم و چرای این دست‌یافتن و دست‌نیافتگی را به انگیزه‌های درونی آن کسان نسبت می‌دهد. برخی، به دین بهی به یوبه‌ی دنیاخواهی نزدیک می‌شوند و برای ثروت و قدرت و نامداری و بالا رفتن از پلکان ترقی این جهانی، برخی دیگر چنین نیستند.

نکته‌ای به نظر ما می‌رسد این است که این روایت (=۱۱۳) در زمانه‌ی بالندگی دین و شهرپاری ابوانی تدوین شده است، نه در زمانه‌ی فرود آن دین و شهرپاری.

و نیز نشان می‌دهد که در آن روزگار نیز دین‌داران راستین با مشکلی امروزی دست به‌گریبان بوده‌اند؛ در آن زمانه نیز بسیاری بوده‌اند که تنها برای کسب مقام و قدرت و ثروت دین بهی را در نظر می‌آورده‌اند نه از سر شوق به کسب دانش برتر. نویسنده‌ی روایت نیز همین را چم و چرای دست‌نیافتن آن کسان به بینش و دانش برتر می‌داند.

۲- پس از این، نویسنده‌ی این روایت (۱۱۳)، در باره‌ی دانش چهار دسته از مردمان در نسبت با دین مزدایی سخن بعیان می‌آورد:

نخستین دسته، کسانی اند که خواستار پارسایی روان به کمکی دین اند، و عاشقانه، آموزانش‌ها و دستورها و چارچوب‌های دین بهی را می‌نوشند و در آن باریکانه می‌نگرند و به دانش و فرهنگ دینی دست می‌یابند.

دسته‌ی دوم، کسانی اند که، آژورانه، خواهنده‌ی خواسته‌های گیتیایی و زورنمایی و پُروازگی اند ولی در نما خود را باورآورنده به دین بهی می‌نمایانند؛ اینان از دانش و بینش دین بهی بسی دور اند و دانش و آگاهی دینی در دل و جان آنان تباهی گرفته است.

پس از این، دو دسته‌ی میانین دیگر نیز هست؛ یک دسته‌ی میانین، کسانی اند که، دوستدار پارسایی روان اند؛ ولی گیتی‌خواهی و زورپرستی و نامجویی را تنها به اندازه‌ی نیاز — نه آژورانه — خواستار اند. چنین کسانی مجال آن را دارند که دانش و آگاهی دینی را تا به مرز فراراستگی فراچنگ آورند.

یک دسته‌ی میانین دیگر، کسانی اند که، هم خواهان دانش و بینش اند و هم آژورانه گیتی‌خواه اند؛ هر چند که از ابزار آن به اندازه‌ی بایسته بهره می‌گیرند ولی به انگیزه‌ی همان آژوری گیتی‌خواهانه، هر آن دانش و بینش را خیلی کم به دست خواهند آورد.



۱۱۴. در باره‌ی هر آن رستگاری هنگام

<برپایی> * فَرَشْگَزْدَ (=غایتِ قُصوی /

آخسرت)، و، در باره‌ی از حیّز افتادن

(=فرورمردن / irōd-kušīdan) ز دارمینو آنگونه

که در گاهان پیداست، برابر آموزه‌ی دین بهی.

از حیّز انداختن و میراندن گوهر چیزها (=فساد جوهر اشیا) <به معنای> * نیستشوندگی <مطلقی> * گوهر <چیزها> * نیست؛^(۱) روندی را که بودن نشاید. بلکه، <به معنای> * جداشوندگی <دویش> * چیزها از یکدیگر است (čiš az čiš). <دویشی> * که استوار بر کردوکار یکتاگرایانه‌ی (=hamīh / پاهمانه‌ی) آن <چیز>ها بوده است.

آن <رویداد>‌ی که به سبب جداشوندگی <بُن پاره‌های یک پیکره> * به ناکارآمدی همان چیز (=ham tan / همان پیکره) می‌انجامد (bawēd)، درست بدین معنی است که آن چیز [یا: آن پیکره] از حیّز افتاده (kušīdan) و ناکارآمد شده است.

چونان <ماده‌ی> * تن، که به سبب جداشوندگی جان از آن، سر به نیستی نمی‌گذارد، بلکه، ناکارآمد می‌شود.

<و این تن و جان ناکارآمد و جدا افتاده> * همچنان در پراکندگی (=آشفتنگی) است؛ تا به روز نوسازی جهان، که زداژمینو با همه‌ی ساخته‌ها و ابزارش — به گونه‌ای ناکامانه، در فرجام جهان، از آن روی که هیچ چیزی، حتی آن چیزهایی که با آن‌ها اهریمنانه می‌جنبید، را نمی‌تواند بهره‌ی خود کند — از حیّز بیفتد (=abar-kūšihēd).^(۲)

<و، به جای آن، تنها چیزی را که> * به فراوانی بهره می‌برد، یاری شدن و دردی درمان(?) <an-ayāših dard??> است؛ آن هنگام که سوی تیره‌سرای دیوی فرولغزد و بازافکنده می‌شود (=abāz.....abgand) از حیّز خواهد افتاد.

<در این باره> * این است آنچه از <کتاب> * دین پیداست.^(۳)

<ترجمه‌ی سخنواره‌ی اوستایی> *

ای مزدا آهورا! از آنجا که تو شهریار، آنان اگر این [آموزش تو] را دریابند، به «شهریاری میتوی» تو [راه خواهند یافت] (یستا، اوستایی، هات ۳۴، بند ۱۰).

<ترجمه‌ی گزارش پهلوی: >*

از بهر هر آن هرویسی تو ای مزدا آهورا!

به سبب هر آن شهریاری تو، زدازمینو، با مطلق گناهکاری هایش، از حیز خواهد افتاد. (یستا، پهلوی، هات ۳۴، بند ۱۰، C).

آن زندیق^(۴) که به مرزه می‌درآید (آموزش می‌دهد):

«تاریکی اهریمنی، در فرجام <کار جهان> در نو زندانی از [یا: در بند و زندانی از] روشنایی افکنده و سرنگون می‌شود»^(۵) <با این ادعا> * به سبب هدایت^(۶) تاریکی از همسایگی یکسویانه <ی آن> * با روشنایی، به همسایگی همسویانه‌ی <تاریکی با روشنایی> * که از دو سو هم‌مرز <تلفی می‌شوند> تاریکی اهریمنی مفروض در * شکم روشنایی، <فرصت‌دارد> * روشنایی را بیش از پیش بیازارد و بسی بدتر سختی دهد.

با <ادعای> * ناکرآنمند دانستن <تاریکی از یکسو، و، از سوی دیگر> * پرسته دانستن (= parwastag / محصور) آن در محیط پیرامونی خود <این تصور را القامی‌کنند که تاریکی ناکرآنمند اهریمنی، در< * زندان خُم‌مانندی^(۷) > از روشنایی فرو< -نشسته است (? nišastan)؛ > با چنین ادعایی، آشکار می‌شود که <آموزه‌ی «ناکرآنمندی تاریکی» تهی > از راستی < * است. > یعنی، به پیروی از کژآموزی‌های مانی، با ادعای زندانی شدن فرجامین تاریکی در شکم روشنایی، تاریکی را در شکم روشنایی، < * از همه سوء کرآنمند گفته‌ام.

<زندیق مدعی این ادعا، در ساختمان استدلالی خود> * در گزاره‌ی کبھین (مُقَدِّم / pēs-saxwan)، درباره‌ی بی‌کرانگی تنانی^(۹) <میتوی> * تاریکی دچار ناسازگاری بنیادین (= hambasānīh / تناقض) و آشفتگی <منطقی> * است.

و، در گزاره‌ی مهبین (تالی / pas-saxwan)، تناهده‌ی ناکرآنمند <ادعایی خود را> * در زندانی «کرآنمند» پرسته (=محصور) می‌کند؛ آنی را که بودن نشاید و سامان < هستی و راستی > * نپذیرد.^(۸)

یادداشت‌ها

۱- یعنی: به معنای اِمحاءِ جوهری چیزها و اشیاء نیست.

بی هیچ گمانی، نویسنده‌ی این روایت، اِمحاء و نیست‌شوندگی اَعراض را می‌پذیرد. برگرفتن این نظریه، تنها می‌تواند پی‌آمدِ نگره‌ی اتمی ذیمقراط باشد. زیرا در نگره‌ی اتمی (=آبخشیک)، هر گونه ترادوسی (=ترانفورماسیون) و تغییر و تحول مادی را تنها در چارچوب جابجایی ریزپاره‌های خود ماده جست‌وجو می‌کنند.

۲- نویسنده‌ی این روایت، به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که آیا گوهر زدازمینو نیز بطور مطلق نیست‌نابود می‌شود یا بندبند می‌شود و به گوهری دیگر ترادیسیده خواهد شد؟

و اگر بندبند شود، ذات زدارانه‌ی آن بُزپاره‌های بندبند شده برجا خواهد ماند یا به سبب بندبندشدن گوهر زداری‌اش گوهری غیر زداری و نااهریمنانه را خواهد پذیرفت؟

خواننده‌ی پژوهنده به یاد دارد که نویسندگان دین کرد، در همین کتاب سوم، کرده‌ی بیست و دوم، تغییر جوهری روان دیوی به روان یزدانی را نمی‌پذیرند. اگر نپذیریم که بندبندشدن ذات اهریمنی، به معنی تغییر جوهری آن ذات نخواهد بود، با آموزه‌ی دیگر از دین کرد، به ناسازگاری خواهیم افتاد: و آن، نیست‌شوندگی مطلق زدارمینو و لشکریانش در پایان جهان است.

به دو شیوه می‌توان این گزارش‌های ناسازگارنما و متناقض را درست‌نمایی (=توجیه) کرد:

یکی اینکه نتیجه بگیریم نویسندگان دین کرد، از پی‌آمدها و لوازم منطقی گزاره‌های فرزاندنمای خود آگاهی چندانی نداشته‌اند.

دیگر اینکه نتیجه بگیریم، نویسندگان گوناگون، با مشرب‌های فرزانشی گوناگون، در زمان‌های جدا جدا، دست‌اندرکار تدوین دین کرد بوده‌اند.

۳- پس از این، نویسنده، سخنواره‌ی اوستایی یستا، هات ۳۴، بند ۱۰، و گزارش پهلوی آن را برمی‌نویسد.

برای گزاردن این سخنواره‌ی اوستایی از گزارش جلیل دوستخواه بهره گرفته‌ایم؛ ولی فارسی کرده‌ی گزارش پهلوی را برابر دریافت خود به انجام رسانده‌ایم.

۴- اوشیدری، د.ن.م، ۳۰۷.

«زندیکی یا زندیقی، گمراهی و بدبینی است، ایرانیان، مانی را زنده می‌خوانند، چرا که او نزد ایرانیان زرتشتی، گمراه و از دین برگشته دانسته شده است. زندیق معرب زندیک به معنی دین

۱۱۵. در باره‌ی شیوه‌های سرآوردن

نیکوفرجامانه‌ی کارها، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! شیوه‌ی سرآوردن (= abar-āwurdan) نیکوفرجامانه‌ی پیشینه‌ی کارها، بویژه برای شهریاران، <بر> * دو <گونه> * است:

یکی، راز کارها را سخت پاییدن است؛ به گونه‌ای که <حتی> * کم‌ترین نشان راز از <چشم> * بیرونیان پنهان‌بماند، تا کم‌ترین (ham bun-iz) نشانه‌ای از آگاهی‌های کار، به دست برهم‌زننده‌ی کارها نرسد؛ تا <تواند> * از سر ستیز، پا‌چاره‌ای، که <زمان انجام> * کارها را به پس می‌افکند و آن را آشفته می‌کند، بسازد (= sāzād - <ma>).

یکی <دیگر>، همینکه زمان <بهنگام> * انجام کارها <فوارسد> * تیز بدان کار دست‌یازیدن است؛ تا زمان <بهنگام> * انجام کار، به سبب انجام نگرفتن <بهنگام> آن، ناکرده و بر زمین مانده رهان شود؛ و فرجام (= عاقبت) تبه‌کامانه‌ی (= druwandīg handāzišn) برخاسته از آن <نابهنگامی در واپس افتادن کار> * از میان رود (= halagīhād? (۱).

یادداشت‌ها

۱- نظرگاه نویسنده در این روایت، که به گمان ما بسی دیرسال و دست‌خورده، با نثری کمی پیچیده می‌نماید، پندی برای همگان بویژه شهریاران است.

نخست اینکه، اگر خواهان فرجام نیکوی کارها هستیم، می‌باید راز کارها از چشم اغیار پنهان‌مانند؛ تا مجال برهم‌زدن کار را نیابند؛ دیگر اینکه زمان <بهنگام> کار به پس افکنده نشود تا تبه‌کاری و تبه‌کامی مجال از میان بردن پی‌آمد نیکو کارها را نیابد.

ابن، هم‌عی آن چیزی است که از این روایت درمی‌یابیم؛ هر چند، هست و بود چند واژه‌ی شک‌پذیر و ناخوانا در بستر سخن پهلوی، ترجمه‌ی روایت را با مشکل روبه‌رو می‌کند.



۱۱۶. در باره‌ی <ایزد> * پاسبانِ هوش و

خِزَرَد، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! <ایزد> * پاسبانِ هوش و خِزَرَد، <در میان ایزدان جهان> * مینوی، <ایزد> * بهمن است؛ <در میان نیروهای> * سرشتی، <نیروی آشاسپندی> * خودآگاهی (= bōy) است؛ و <در میان ماده‌های> * گیتیایی، ترازندگی (۱) (۲) هسته‌های خوب تخمگان است [یا: ترازندگی هسته‌های زمینی (۲) است].

<فقط> * کسی بنیاد هوش و خِزَرَدش نیرومند خواهد بود، که، <نیرومندی و> * پاسبانی <ایزد> * بهمن و <نیروی آشاسپندی> * خودآگاهی و <زمینه‌ی> * ترازندگی هسته‌های خوب تخمگان‌اش بر کردوکارهای فرساخته‌ی <نیروگان> * هوش و خِزَرَدش استوار است (= ast pad) (۲).

<چنین کسی، با چنین ترازشی در نیروگان گیتیایی و مینوی‌اش> *، در هر دو جهان، ستوده و برآزیده (= برین پایه) خواهد بود.

<ولی> * آن کس که، <نیروگان> * هوش و خِزَرَدش از پشتیبانی یکی از این سه <نیروی آسمانی> * (۳) فروماند، <برای نمونه> * اگر از <پشتیبانی ایزد> * بهمن فروماند، <دیو> * آکومَن و خشم بر وی چیره خواهند شد؛ <نیروی> * خِزَرَدش از دیو آکومَن فسرده‌گردد و، <نیروی> * هوشش از دیو خشم آشفته.

<آن کس که، قوه‌ی> * خودآگاهی‌اش <از پشتیبانی نیروگان سرشتی درماند> *، دیو بر هوش و خِزَرَد وی سروری باید و <از آن سروری، نیروگان هوش و خِزَرَدش> * به نابودی گراید؛ چنین کسی سر به دیوانگی (۴) [یا: تبه‌خویی (۴)] گذارد.

و اگر <در اندرون> * کسی، ترازش (۵) هسته‌ی تخمه‌های نیکو <سربه‌آشفتنگی گذارد [یا: فروریزد]> *، آن جا (= به جای هسته‌های فروپاشیده و ناترازمند)، شوربختی [یا: بندبند شدگی] تخمه‌های بد <و ناترازنده> * ماندگار شود؛ و هوش، بی‌خانمان و، خِزَرَد ربوده شود.

فرآورده‌ای (= kardag) که برآمد ساخته و پرداخته دیسه‌ای باشد، بیش از پیش پیداست که ساخت و پرداخت‌شان (kardagih-sān?) با سازندگان‌شان که از آن برآمده‌اند همانندی ساختاری و آفرینشی دارد.

گواهی بر این فرارونده‌های ناسازگار را می‌توان * در ساختارمندی سودمند جهان و، >پاؤساختار< * آزاررسانی زیانمند جهان >دید<: که گاهی برآمد سرشت >کور< * است؛ چونان >ستیزش سرشمندانه‌ی< * گریگ بر گوسپند، و، گاهی، برآمد خواست و کام >آگاهانه< * است، چونان >ستیزش‌های< مردمی‌زادگان با یکدیگر (=مردم بر مردم).

جدای از >بحث< * ناسازگاری (=juttariih) مردم >با یکدیگر، بیننده‌ی< * سینه‌نگی (=ham-badgih / تضاد) میان دیسه‌ها نیز >هستیم؛ برای نمونه:< * آهنگ سازگارانه‌ی >برخی< * دیسه‌ها با یکدیگر، و، ناهم‌آهنگی ساختاری >برخی<‌شان با یکدیگر. و، میان مردمان، >جداسانی< * خاستگاه داد از هرآن بیداد، گواهی است بر جداسانی بین‌انگیز داد از بی‌داد؛ * >به سبب آنکه؟< >داد و بی‌داد سینه‌نده یکدیگر را< * می‌دانند (spōxtan (?) rāy) (۴)

>یک نمونه‌ی دیگر،< * در میان دیسه‌ها (=ضور) است: >جداسانی کرده‌کار< * پاؤساختار زیانمند، که بین‌انگیز آزاررسانی نیز هست، از آنی که بین‌انگیز (=wihāngar / علت) هر آن ساختار سودمند و یاری‌رسان است.

به همین گونه نیز >در موضوع< * هر آن دادوری >و بی‌داد< * در میان مردم: >جداسانی روش< * آن کسانی که کارشان به کوفه‌کاری می‌انجامد و از رهگذار آن (=کوفه‌کاری) به پارسایی می‌گویند، از آن کسانی که از سر بی‌داد (=a-dādih) کارشان به بزه‌کاری می‌انجامد و از رهگذار آن (=بزه‌کاری) به تب‌خویی می‌غلطند. آشکارا می‌سزد بین >هستومندان متضاد< * بیش از یکی باشد.

از آسمان و زمین و خورشید و ماه و ستارگان و ساخت و پرداخت‌شان پیداست که بین >سازنده‌ی آنان،< * از نظر سازمندی و سازگاری، >همساختار و< * پسین‌بنیاد به نسبت سازنده‌شان است.

و، آسمان، از بهر پشتیبانی زمین، تا ستاره‌پایه (star-pāyag / فلک ستارگان) برای

۱۱۹. در باره‌ی آشکاری (=ایضاح) بنیادهای دوگانه >ی آفرینش< *؛ از آن رو که کاروبارهای >بد و خوب< * این جهانی بیش >از یک< * بین دارند، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! >چم و چوای< * دوینی بودن >امور جهان،< * همچنانی که از کاروبارهای این جهانی پیداست، استوار بر (=az -iz / مستند به) تغییرات (=wihirišnigih) بین‌ماده‌ها (=zāhagān / عناصر) به سرشت‌های (=طبايع) جداسان است (ō jud-čihr abar).

>همچنانی که، بین ماده‌ی< آب، گاه هست که به سرشت بادی، و گاه هست که به سرشت خاکی ترادیسیده می‌شود؛ و >بین ماده‌ی< * باد نیز، گاه هست که به سرشت آبی، گاه هست که به سرشت آتشی ترادیسیده می‌شود؛ >بین ماده‌ی = عنصر< * آتش نیز گاه هست که به سرشت بادی، و گاه هست که به سرشت خاکی ترادیسیده می‌شود؛ و >بین ماده‌ی< * خاک نیز، گاه هست که به سرشت آتشی و گاه به سرشت آبی ترادیسیده می‌شود (=تغییر شکل می‌یابد / wardēd) (۱)

به سبب دگرشدن (=دگرشدن بین ماده‌های چهارگانه / عناصر اربعه) از سرشت بنیادین‌شان، >یعنی آن دگرشدی که< * پی‌آمد جداسانی سرشتی است، همان جداسانی سرشتی‌ای که >عامل جداسازنده‌ی سرشت از اصل خود است، >یعنی< * از سازگاری باهمانه‌ای که >سرشت‌ها< * در آفرینش داشته‌اند، و نیز، >همریگی آفرینشی و سازگارانه‌ی< * بین و گوهر دیسه‌ها (=ضور)، و، از ناسازگاری‌ای که >سرشت‌ها و طبايع< * با دیگر دیسه‌ها (=dēsagān / ضر) دارند، نمی‌سزد بین‌انگیز (=علت) آغازین آفرینش را تنها از >کار آفرینشگرانه‌ی< * یک بین دانا >برشمریم؛ یعنی بین دانای فرضی‌ای که >هستومندان سرشمنند خویش را همراه با فراروند سازگارانه برای آفرینشی سودمند، >آفریننده‌ی فرضی< * فراروندی ناسازگارانه برای آفرینشی زیانمند است؛ >موضوعی که نادرستی آن، در آموزه‌های دین و در جهان دیداری< * پیداست. بیرون از امکان (=شایدمندی) نیست که بین >آفرینش< * بیش از یکی باشد. (۲)

از آنجا که، ساختار پیشین‌بنیاد بین ماده‌ها، برآمد دیسه‌هایی (=dēsagān / ریخت‌مان / ضر) (۳) است که از آن >ساختار پیشین‌بنیاد شاخه می‌گیرد، پس به گونه‌ای بنیادین‌تر >هر

نبرد < گیهانی، چوانان > * جایگاهی برای انجام رزم رزمندگان ساخته و پیرداخته شده است؛ و ستیهندگان (= kusāgān / متضادان / رزمندگان نبرد گیهانی) از اندرون تن < هستو مندان > * تا به ستاره پایه < درگیر نبرد گیهانی اند > * (۵)

و از رهگذار این (= نبرد گیهانی) آشکار می شود که نمی سزد < برخی از > * روشنان برتر < در آسمان > * که به تن < هستو مندان > * زبان می رسانند (؟) و کردوکارشان زبان رسانی است، < پرداخته ی جهان آفرین باشد > * و نیز نمی سزد جهان آفرین، خود، در کنار آزار رسانی بر آفریده های خود باشد و، در میان دام و ذهیش خود < زهر > * نبرد ریزد و آفریده ها را با یکدیگر به نبرد وادارد.

< بلکه > * می سزد و پیدا است که بنیاد < آفرینش های ستیهنده > * بیش از یکی باشد.

یادداشت ها

۱- طاليس مِطْلِي، از فرزندان پیشین یونانی، نخستین بار بحثی را گشوده است که به «اندیشه ی چرخه» نامزد است.

«اندیشه ی چرخه»، همین بحث توادسی بُن ماده های چهارگانه به یکدیگر است؛ ولی، توادسی، تبدیل و دگرشد عناصر چهارگانه به یکدیگر، در معنای کامل، بحث و فحوصی ارسطویی شناخته شده است.

ارسطو، در نوشته های خود به نام «شوند و پاؤشوند / کؤن و فساد»، کتاب دوم، کرده ی چهارم (= تبدیل عناصر)، به سان گسترده، به سخن در باب توادسی بُن ماده های چهارگانه (= عناصر اربعه) پرداخته است؛ نمونه را:

«..... از آنچه گفتیم به روشنی چنین برمی آید که، از یک سو، [اگر عناصر را] به طور کلی [در نظر بگیریم]، هر عنصری به طور طبیعی از هر عنصری پدید می آید؛ و از سوی دیگر، اگر آن ها را جدا جدا در نظر بگیریم، دشوار نیست در بایم که چگونه [این کون صورت می گیرد]. زیرا، همه از همه پدید می آیند؛ ولی تفاوت آن ها در کندی و تندى، و آسانی و دشواری [تبدیل آن ها] است.

ارسطو، در کون و فساد، کتاب دوم، کرده ی چهارم، ترجمه ی اسماعیل سعادت، ص ۱۰۴.

۲- در ترجمه ی این عبارت، کوشیده ایم که به هنجار پهلوی سخن نزدیک باشیم.

نظرگاه نویسنده این است که نه تنها محتمل (= شاید-شوانه) نیست بلکه سزاوار است جهان

دارای بیش از یک بُن باشد.

۳- خواننده ی پژوهنده این نکته را در نظر دارد که نویسندگان دین کرد، فرزندان وهی پهلوی «دسگ» را همه جا، در معنای ارسطویی آن (= در معنای صورت مُمَنّی جنس و مُقوم نوع) به کار می برند.

۴- به سبب می رانند، را با گمانورزی برابر عبارتی کاسته و دستکاری شده از بستر سخن پهلوی آورده ایم، که ما آن را «rāy spōxtan» خوانده ایم.

آسیب دیدگی و از دست رفتن بخشی از بافت سخن آشکار است.

۵- معنای عبارت روشن است:

از جرم گل سیاه تا اوج زحل، از جهان کیهان تا مهین، از ریزترین ریز پاره و ذرات تا فلک ثوابت، همه و همه، درگیر کشمکش و نبرد و تضاد ساختاری اند.

گفتنی است که کتاب سوم دین کرد، در نوع خود، نمایشگاهی از دیالکتیک نایف است.



یادداشت‌ها

۱- شهر یاری اورمزد جهان‌آفرین برتر از هر شهر یاری گییانه است؛ شهر یاری گیی، از آنجا که پشینیان دین مزدایی است، از دین مزدایی برتر است؛ دین مزدایی، از آنجا که جرئومه‌ی هر دانشی ست، از همه‌ی دانش‌ها برتر است.

زور دانش، بر هر زورمندی‌ای خداوندگاری دارد و بر هر قوه‌ای سر است.

در میان قوای سرشتی، قوه‌ی بینایی از دیگر قوا و توانش‌های آدمی برتر است.

قوه‌ی بینایی، خود، استوار بر همدوشی و همراستایی پرتوهای باریک نور است که در ستون نوز ستبر و کارآمد و زورمند می‌شوند.

ستونی از پرتوهای نور، در جهان هستی، تنها یکی از نمونه‌های همراستایی و همکره‌داری پرتوهای باریک است. مثلاً سخن‌نگی ستونی از پرتوها، برآمد هم‌کره‌داری و همدوشی پرتوهای باریک نور است که در باهم‌آیی بسی نیرومند اند؛ و ما را توانا به دیدن چیزها می‌کنند؛ چیزهایی که هر اندازه خرد باشند، بسی کمکی ستونی از نور نمی‌توانند در اندیشه جای گیرند.

حتی عظمت یک درخت سر به فلک کشیده نیز برآمد پرورش نهالی خرد بوده است.

سخنی و ستواری یک بوته نهاده بر چوبک و تنه‌ی برپادارنده‌ی آن است.

چشم، با همه‌ی کوچکی، توان نگرستن به جهانی بدین بزرگی دارد و آن را در اندیشه، از رهگذار پرتوهای همراستای نور، با نیروی خیال، جای می‌دهد؛ به همین سان تا آخر.

این روایت، از دو بحث می‌آغازد:

نخست، به این می‌پردازد که بنیاد چیزهایی بزرگ بسا چیزهای کوچکی باشند.

دو دیگر، به این می‌پردازد که هر زینه، پایگان و مرتبه‌ای در پلکان هستی، با آنکه ساخته از زینه‌های فرودین‌تر است با این همه، بر آن سر است؛ پس: نتیجه می‌گیرد که اورمزد جهان‌آفرین، در جایگاه آبرو-شرویی هستی، برتر و شگفت‌تر از هر نیرویی در جهان است.

زیرینه و بنیاد این گونه چشم‌ورزی، پس بردن از ساختار جهان به کیستی و هستان خداوند است، که بزادشناسان «متکلمین» سده‌های میانه بر آن نام «برهان آئی» (demonstratio quia) نهاده اند، که خود، درآمد برهان ائولوژیک است؛ یعنی: «چشم‌آوری از برآمد به این‌انگیز» («برهان از معلول به علت»).



۱۲۰. در باره‌ی شگفتی‌آفرینی‌های

<برترین> * اورمزد جهان‌آفرین همه‌توان،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

اگر کسی به دانهای خرد، که از آن درختی گُسن (= wuzurg draxt) سربرمی‌کشد (= bawihēd) بنگرد، و، چوبکی باریک را <آن هنگام> * که بوته‌ای ستبر می‌شود (؟) (= bawihēd)، در نظر آورد، و، <همچنین> * به این چشم کوچک بنگرد که با <بهره‌گیری از> * پرتوهای رخشان خورشید <همه چیز> * زمین را درمی‌نگرد، و، به اندیشه‌های نازک خیالی جان بنگرد، که <با بهره‌گیری از> * از همان جایگاه (= ham bun <az> = چشم‌خانه)، گیرد هر چیزی می‌گردد، و، <نیز در این نکته باریک شود> * که نیروهای <نازی> * همدوشی (= frahanjigān)، از رهگذار همراستایی چنان سترگ (= wuzurg ōwōn) نیرومند می‌شود، — به گونه‌ای که همه‌ی پرتوهای (؟) آسمان و زمین، <یعنی آن پرتوهایی که پیش از همدوشی> * نزار و کم و خرد نیرو اند، و به سبب هم‌نیروی ستونی از پرتوها آنچنان زورآور می‌شوند، که آنان (= چیزها) چنان شگفت در نظر می‌آیند، <و بداند> * چیزی هر چند کوچک (؟) نمی‌تواند در اندیشه جای گیرد <مگر در ستونی از نور — آنگاه است که> * شگفتی زورآوری — بینایی خداهاد را زمان نگرستن به چیزها> * در نظر خواهد آورد.

و اگر کسی با <در نظر گرفتن> * آنچنان شگفتی‌ای (= شگفتی برتر دانش بر زورآوری بینایی)، به زائی‌پذیری (= فرمان‌پذیری) زورمندی — بینایی> * از دانش و، زائی‌فرمایی <نیروی> * دانش بر زورمندی — بینایی> * بنگرد، شگفتی برتر دانش را بر زورمندی — معجزه‌آسای بینایی> * در نظر خواهد گرفت.

اگر کسی به <زورمندی> * دین مزدایی که باین‌ماده‌ی همه‌ی دانش‌هاست، بنگرد، شگفتی برتر دین مزدایی را <بر دیگر دانش‌ها> * در خواهد یافت.

اگر کسی به <زورآرایی‌های> * شهریار بنگرد، که رواج دهنده‌ی دین — مزدایی، در جایگاه برترین دانش‌ها> * است، آنگاه به شگفتی برتر شهر یاری <بر دین> * پی خواهد برد.

اگر کسی اورمزد جهان‌آفرین را در نظر آورد، <اورمزدی> * که باین و آفریننده و کننده و زائی‌فرمایی همه‌ی هست‌ها و بوده‌هاست، آنگاه است که شگفتی برترین شهر یاری اورمزد جهان‌آفرین همه‌توان را <بر نیروی برتر شهر یاری و بر همه‌چیز> * در نظر خواهد آورد.

این است آن پیشینی که با آن می‌باید برتری شگفتی‌های جهان‌آفرین را دید. (۱)

همه <ی جهان و جهانیان، جز > * بدی <پایانی ندارد>.

کیشداران نامبرده نمی‌دانند که با این باورهای نابه‌جا، فروزه‌های > * بزدانی را از او برمی‌گیرند.

یادداشت‌ها

۱- «سود پایسته» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «سود-ایستی‌شنیه / sud-ēstišnih» آورده‌ایم؛ پیش از این، در ترجمه‌ی عبارتی از روایت صد و دوم کتاب سوم («دفتر یکم همین گزارش»، «سود پایسته» را برابر «ویناریش‌نیگ سود / winnārišnīg sud» آورده‌ایم. بازشناخت ما این است که در اینجا نیز با همان معنا رویه‌رو هستیم.



۱۲۱. در باره‌ی اراده و <نیز > *

اندازه‌شناسی (= غایت‌شناسی /

فرجام‌شناسی) اورمزد،

برابر آموزه‌ی دین‌بهی.

<قدرت > اندازه‌شناسی اورمزد، برآمد <قدرت > * <گزینش > - خدایانه‌ی اوست > *؛ که <خود این قدرت گزینش خدایانه > * نهاده بر <قدرت > * <خود همه-آگاه > * است.

<قدرت > * <گزینش > خدایانه‌ی * استوار بر <خود همه-آگاه > وی می‌خواهد همه‌ی آفریدگان به گونه‌ای سامان یابند که به <مزلگه مقصود > * درپیوندند.

و <نیز این نکته > * که هر آن خواست‌وکام اورمزد (= مشیت الهی) معطوف به شکوفایی (= waxšīšn) دین مزدایی، و شهریاری <استوار بر آن دین > * به یوه‌ی آفران بردن کارهاست؛ و <این نکته > * که، کردوکارهای فراراسته‌خواهانه‌اش، برای همه‌ی آفریده‌ها سود پایسته (۱) را زخم زده است (= niwist).

<پس آمد قدرت اندازه‌شناسانه‌ی اورمزد > * پیشرفتی سرتاسری <برای جهان آفرینش > * است؛ <این پیشرفت سرتاسری > * همان فرساختن پایانی جهان، و سرکوب سرتاسری تازش اهریمن و، نیکی فراگسترانده برای همه‌ی آفریده‌ها <ی نیکو > * است. <آن دسته از > * کیشداران که <اعتقاد نادرست زبر، یعنی > *

<زیان فراگسترانده در آفرینش نیز برخاسته از خواست‌وکام (= مشیت) ایزد است >، و، اعتقاد نادرست دیگر، یعنی > * «پایان همه‌ی کارها و پایان آفرینش، <نه به یک پایان فرساخته، بلکه به پایانی > * سرتاسر آشوب <می‌رسد >، و نیز این اعتقاد که > * «بیشینه‌ی مردم <گناه‌زده >، تا به جاودان، دوزخی می‌مانند > <این همه >، * برآمد خواست‌وکام و اندازه‌شناسی ایزد است»، <باوری بنیادین از > * کیش ایشان است، <ناچارند > * در باره‌ی ایزد بگویند که: «او (= ایزد) بُن بُنان همه‌ی بدکامی‌ها و بدکاری‌هاست»؛ <و در باره‌ی قدرت اندازه‌شناسانه‌ی ایزد > * می‌گویند: «<قدرت > * اندازه‌شناسانه‌ی وی به بی‌نظمی (abē-ristag) <پایان می‌پذیرد > *، و، فرجام

<شیوه‌های > * رواج هر دو:

در سامان پاک و ناب (= abēzagihā / پاک و ناب پیش از تازیش اهریمن)، <رواج > * هر آن به‌دینی، <تنها > * در سامان نیکوی پاک و ناب آشماشپندانه <فراهم است > *؛ به گونه‌ای که خیزد خدای، به کمال، پادشاهی دارد و، کامه‌پرستی تباهنده، سربه‌سر (= sarōmandihā)، ناتوان از زورنمایی است (= a-bādixšāyih).

<رواج > * هر آن بددینی، <بسان یکپارچه، تنها در حالت سروری مطلق > * دیوان <فراهم است > *؛ به گونه‌ای که کامه‌پرستی تباهنده، سربه‌سر سروری دارد و خیزد خدای، <در این گونه از سروری، > * دورترین بن‌وگوه‌ر <پاک و ناب > * (= aziših?) است. (۶)

در سامان آمیختگی (= gumēzagihā / زمانه‌ی آمیختگی اهریمن با جهان مادی)، (۷) هر دو <نسب‌روی شستندار و زدار، > * — در سیمای رزم خیزد خدای و کامه‌پرستی تباهنده — <خواهان > * سروری اند.

در جهان مادی آمیخته <با تازیش اهریمن > *، هر اندازه که زور خیزد خدای سروری کند، به همان اندازه پذیرش، باورمندی و رواج به‌دینی و، زورفرمایی آیزدی و، می‌توری نیکان و نیکی زمانه <خواهد بود / سربرخواهد آورد > *.

و، هر اندازه که زور کامه‌پرستی تباهنده توان آزارسانی یابد، به همان اندازه پذیرش و رواج بددینی و، ستم‌کامگی دیوان و، می‌توری بدان و بدی زمانه <خواهد بود.

در باره‌ی > * بر و بار > — به‌دینی و بددینی:

بر و بار > * هر آن به‌دینی، برای آفریدگان <یکپارچه > * سود است؛ و آن بددینی، برای آفریدگان <یکپارچه > * زیان است.

و بر و سود به‌دینی — از آنجا که، <دین بهی بهره‌مند > * از رواج پاک و نابی آشماشپندانه است — پایش آفریدگان <در برابر > * آشفته‌کاری برخاسته از اهریمن و، پیوندناشدن زور نیک‌شان (= زور نیک می‌توی آشماشپندی) به سرشبت مردمان آنها از بهر پاک و ناب نگه‌داشتن پرتوهای اهورایی (= axw) آنان و، پس راندن <تازیش اهریمن > * و، سامانیش خیم <و خوی آفریدگان > * و، <رواج > * مردم‌آیینی میان مردمان — تا که از راه مردم‌آیینی رستگار و پیراسته گردند — و، شکوفایی و افزایش‌دهی هنر <های اخلاقی > * در جهان (؟) [با: در نهاد

۱۲۲. در باره‌ی خاستگاه (= töhmag) (۱)

<شیوه‌های > * آشکاری و رواج به‌دینی و

بددینی؛ و <نیز > * در باره‌ی بر و بار و سود و

زیان <آن دو > *، برابر آموزه‌ی دین بهی.

دین بهی <هم ارز > * خیزد خدای است؛ و، با پیکره و سرشت‌نشان‌های خیزد خدای هم‌تخمه (= ham-zahag / هم‌تار) است؛ خیزد خدای با پیکره و سرشت‌نشان‌هایش، <همگی، > * از تخمه‌ی «بهن» و «شپندازمینو» اند. (۲)

بد دینی <همگین > * کامه‌پرستی (= تلون‌خواهی) تباهنده است؛ و با پیکره (۳) و سرشت‌نشان‌های کامه‌پرستی تباهنده از یک پا‌تخمه است. (۴) کامه‌پرستی (= تلون) تباهنده با پیکره و سرشت‌نشان‌هایش، <همگی، > * از پا‌تخمه‌ی اکومن و زدا‌مینو اند.

از این روی است که بن‌تخمه‌ی دین بهی شپندازمینو است و، بن‌پا‌تخمه‌ی بددینی از زدا‌مینو می‌باشد.

<شیوه‌های > * به آشکاری رسیدن > — به‌دینی و بددینی > *:

۱. به آشکاری رسیدن به‌دینی، پیدا از <آشکاری > * خیزدگویی است؛ و به یوبه‌ی هم‌تخمگی‌اش با شپندازمینو (= pad spenāg-mēnōg zahagihā)، با خیزد نیز، سازگاری و هم‌مادگی و هم‌پیکری و هم‌کاری و همسویی (؟) [با: هم‌نیروی] و روشنگری و شایستگی دارد و، سرناپا برای همه‌ی آفریده‌های نیکو سودمند است. (۵)

۲. <به آشکاری رسیدن > * هر آن بددینی، برخاسته از <ذات > * کامه‌پرستانه‌ی آن است؛ که به سبب هم‌زادی‌اش با زدا‌مینو، با کامه‌پرستی (= waranigihā)، سازگاری و هم‌مادگی و هم‌پیکری و هم‌کاری و همسویی (؟) [با: هم‌نیروی] و تاریکی‌خواهی و هم‌شانسی دارد و، به گونه‌ای فراگسترده، برای همه‌ی آفریده‌های نیکو زیانمند است.

مردمان] و ویرایش جهان بر بنیاد نکویی است.

<و نیز، بروسود> * رواج <دین بهی> * در زمانه‌ی آمیختگی <با تازیش آلوده‌کننده‌ی اهریمن> * برای مردم، نیرومندگردانیدن خیم <و خوی> * و هنر <های اخلاقی> * نیکو میان آنان و، چیرگی و به‌پس‌راندن دروچ و، کوفه‌سندکردن همه‌ی کارها، و <در پایان> * رستگاری روان از راه آن (= کوفه‌سند کردن) است.

و، از رهگذار رواج سربه‌سر <دین بهی در پایان زمانه> * میان مردمان، شکستن سپاه دروچ و، به‌پس‌راندن شدن تازیش اهریمن از تنابندگان و، بی‌مرگی دادن — آنها سرورانه و آزادانه — به همه‌ی آفریده‌های نیکو <خواهد بود> *.

زیان و بربوبار بددینی، برخاسته از رواج یکپارچه‌ی (۸) بدی اندر دیوان است؛ <که این رواج یکپارچه، خاستگاه> * ریزش پشماره‌های برآمده از دیوان بر جهان است؛ <که با خود> * گناه‌گروی و گزند آفریدگان را <همراه دارد> *.

به سبب رواج آمیختن (۹) هرآن بددینی میان مردم، آهوان <— اخلاقی> * نیرو می‌گیرند، و، هنرها <ی اخلاقی> * نزار می‌شوند؛ مردم را از مردم‌آیینی می‌رمانند؛ <بذر> * دیوآیینی را — به سبب گنه‌بار کردن کارها و تبه‌خو گردانیدن روان — میان مردمان می‌کارند.

گزند و ویرانی جهان برآمد بی‌داد و تباهی مردم‌آیینی است؛ و، از آن (= بی‌داد و تباهی مردم‌آیینی)، تبه‌گنی‌ها و بی‌دادهای دیوی و، پُرزوری دیوان آنها به سبب خستن جهان <سربرخواید آورد> *.

به سبب گستی نیستن (۱۰)، <چیرگی> * هرزه‌رفتاری‌های <مطلق> * بدی نیامیخته با نکویی اندر جهان و، نابودی خواهد بود؛ و در سامان بدی سرتاسری نیامیخته با نکویی، حتی نسبی شاید آفریده‌ها دمکسی (= لحظه‌ای / nihang-iz? / پایدارمانند (= pattūdan)؛ <واقعیت> * گواه آن است (= abar-gugāy).

<آن دسته از> * کیشدارن که <اعتقاد زیر، یعنی> *:

«بُن بُنان > جهان > تنها یک > بُن > * است» <باورگونه‌ای> * از کیش ایشان است، <ناچارند مدعی شوند که>: * «همه‌ی چیزهای بُن‌مند در جهان، همبُنی دارند و > همه‌ی امور متضاد > * از همان یک بُن اند»؛ <به گونه‌ای> * که بددینی نیز به سبب همین همبُنی، برخاسته از آبی است که > ایشان = کیشداران نامبرده > * وی را در جایگاه ایزد

می‌انگارند؛ <پس آمد این اعتقاد نادرست این است که> * <در باره‌ی آن بُن، > یعنی ایزد ادعایی‌شان، فروزه‌های > * زداژمینوانه را نسبت می‌دهند و، <فروزه‌های> * شپندازمینوانه را از آن ایزد برمی‌گیرند؛ <پس، ایزدی که ایشان > * معرفی می‌کنند (= guft-bawēd)، بُن بُنان همه‌ی گناهان، الگوی (= sar) همه‌ی بزه‌کاران، یعنی الگوی بدترین بدکاره‌هاست.

یادداشت‌ها

۱- «خاستگاه» را برابر «تُهَمگ / töhmag» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم.

در ترجمه‌ی این روایت، و روایت‌های دیگر دین کرد، دانشواژه‌ی پهلوی تُهمگ را، برابر نیاز، «تخمه»، «جرثومه» یا «نطفه» نیز ترجمه کرده‌ایم.

۲- «سرسشت‌نشان» را برابر واژه‌ی «هُنران / hunarān» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم؛ در سرتاسر ترجمه‌ی دین کرد، همیشه، «هُنران / hunarān» را به «هنرهای اخلاقی / هنرهای نهادی / فضایل» ترجمه کرده‌ایم. ولی در این جا، از واژه‌ی هُنران / hunarān «معنای «سرسشت‌نشان / خصلت» را درمی‌یابیم.

۳- «پیکره» را برابر «کیربان / kirbān» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم؛ برابرهایی چون «دیسه»، «شما» و «فرانگاره» نیز می‌توانند رساننده‌ی معنای این واژه، در گستره‌ی معنایی این روایت باشند.

۴- واژه‌ی پهلوی «زَهگ / zahag»، واژه‌ی اهورایی است که تخمه و نطفه و جرثومه‌ی شپندازمینو و لشکرانش را تفسیر می‌کند؛ در بند نخست این روایت، واژه‌ی «زَهگ / zahag» پهلوی را «تخمه» معنا کرده‌ایم. واژه‌ی «هُشگ / hunušag»، واژه‌ی اهریمنی است که دیو زاده‌ها، اهریمن زاده‌ها، گرگ‌زادگان و پاژتخمه‌های زداژمینو را تفسیر می‌کند؛ در فراروند ترجمه‌ی این روایت، واژه‌ی پهلوی «هُشگ / hunušag» را «پاژتخمه» ترجمه کرده‌ایم.

۵- ترجمه‌ای نزدیک‌تر به سخن پهلوی برای این عبارت چنین است:

«پدایی دین بهی، ریشه در خوردگرایی دارد؛ (به گونه‌ای که هر گونه) سازگاری با خورد، هم‌مادگی با خورد، همبیکری با خورد، خوردگرایی و، همسویی با خورد و روشنگری و شایستگی‌های خوردورانه و سرتاپا سودمند بودن دین مزدایی برای همه‌ی آفریدگان نیک، برآمد جرثومه‌ای است که از شپندازمینو (بهربرده‌است).

۶- یا: خِرَد خدادادی، در این گونه از سروری، از آن (= aziš) / پادشاهی دیوان) در دورترین جای

جابه‌جایی در پاسخ رویه‌رو می‌شویم.

اکنون روشنگرد جابه‌جایی‌ها:

جُستار یَکَم، در سرنامه (=تیتَر) دارای ۱۳ پرسش است؛ پنج پرسش پایانی آن را زیر شماره‌ی هفت رقم زده‌ایم؛ یعنی: پرسش شماره‌ی هفت جُستار یَکَم. خودی ۵ پرسش است. در بستر سخن پهلوی، در نوشتار توضیحی (=متن)، پاسخ این پنج پرسش و نامی یابیم.

به نابه‌جا، در جُستار سوم (=III)، میانه‌ی پاسخ پرسش‌ها، ۴ و ۵، سخن‌مایه‌ای یکسره جداسان و متفاوت، در باره‌ی زینه‌ها و پایگان‌های آفرینش، به سان کلی به میان آمده است که شاید پاسخی برای پرسش‌هایی باشد که در سرنامه، ما آن‌ها را با شماره‌ی I.7 نشان داده‌ایم؛ و یا شاید از آن بخش آغازین همین جُستار سوم است؛ بهر رو، جاوِ آن، به گمان ما، آن جایی که اکنون هست نمی‌باشد. — این بحث پاسخی است در باب روشنایی بی‌پایان (=anayr-rōšn) تا واپسین زینه، یعنی هستی مادی (=stī).

در نوشتار (=متن پاسخ)، جُستار II، شماره‌های ۵ و ۷ (=برابر شماره‌زنی ما)، نویسنده‌ی روایت به پرسمان‌هایی می‌پردازد و به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که در سرنامه (=تیتَر پرسش‌ها)، پرسش باز بسته به آن را نمی‌یابیم. ما، برابر گمان و بازشناخت خود، درون پرانتز گوشه‌دار ستاره‌دار، در سرنامه‌ی روایت، بخش پرسش‌ها، آن دو پرسش را بازسازی کرده‌ایم.

از این چند نمونه که بگذریم، آرایه‌ی پرسش‌ها (=در سرنامه) با آرایه‌ی پاسخ‌ها (=در نوشتار توضیحی) برابر است. ما، با شماره‌گذاری سؤسخنان پرسش و پاسخ، کوشا به کامتن از سردرگمی‌هایی هستیم که خود، در آغاز آشنایی و قرائت این روایت گرانسنگ و ارج‌ناشناخته، گرفتار آن بوده‌ایم.

بایسته می‌دانم در باب فهم این روایت دین‌کرد، نکته‌ای پژوهشی را برگویم؛ اینکه: فهم جدی و استوارسان این روایت، خویش پژوهشگرانه‌ی دو کتاب از ارسطو، به نام‌های کتاب «گیتیک / فیزیک» و «شَوْنَد و پادشَوْنَد / کُوْن و فساد» را می‌طلبد.

برای یک ترجمه‌ی دانشمندانه در زبان فارسی، از «گیتیک» ارسطو، نگاه کنید به: ترجمه‌ی دکتر مهدی فرشاد از کتاب نامبرده؛ و برای ترجمه‌ی فارسی نوشته‌ی «شَوْنَد و پادشَوْنَد / کُوْن و فساد»، عجالتاً نگاه کنید به ترجمه‌ی اسماعیل سعادت از کتاب نامبرده.

پیشکش به: خِرَدپژوه و چَم‌شناس تناور:
استاد، دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی.

کرده‌ی ۱۲۳

۱. <گیتی>:

۱. در باره‌ی چَبودِی (=چیستی) گیتی،
۲. گیتی، از بهر چه آفریده شده است؟
۳. کردوکار <بنیادین> * گیتی چي ست؟
۴. مرز گیتی <تا کجاست؟> *
۵. جرثومه‌ی گیتی در کجا پرورده شده است؟ *
۶. دیسه‌های گیتیایی <آیا از انگاره‌ای مینوی سر بر آورده اند؟> *
- ۷(الف). در باره‌ی <پلکان = طبقات> انواع و افراد،
- ۷(ب). در باره‌ی <خاستگاه> * نیرویی که به هستی <هستی می‌دهد> *
- ۷(ج). و در باره‌ی بُن‌انگیزی که آفریدگان را <آفریده است> *
- ۷(د). هستندگی هستی بر چه <انگیزه‌ای> * استوار است؟
- ۷(ه). هستی‌پذیری آفریده‌ها بر چه <انگیزه‌ای> * استوار است؟^(۱)
۸. <جهان مادی> * از چه روی سر به آشفستگی می‌گذارد؟ و آیا دیگر باره، آرایش نو می‌پذیرد یا نه؟
۹. و اگر دیگر باره آرایش نو می‌پذیرد، آیا در همین

سرشت، یعنی همین نهادمان سرشتمندشده‌ی کنونی
باز آرایی می‌شود یا در سرشتی دیگر سان؟

II. <ترادسی نیروگان و ابزار جهان مینوی
به جهان مادی:>*

۱. در باره‌ی هست و بود (= hastih / حضور /
مشارکت) جهان مینوی در جهان مادی؛ و از چه روی
<هست و بود>* جهان مینوی در جهان مادی
بایستمند است؟

۲. در باره‌ی مرز جهان مینوی، که همان جهان
مادی است؛

۳. و اینکه جهان مینوی بر <جهان مادی>*
زور آور است؛

۴. در باره‌ی یگانگستی <قوه‌ی>* و خُش (= waxš) و
<قوه‌ی>* سرشت با <قوای>* مینوی؛ و در باره‌ی
یکسانی‌ها و جداسانی‌های <سه قوه‌ی در نظر>* با
یکدیگر؛

۵. <در باره‌ی گوهر هستی ستودگان مینوی و دیوان
مینوی>؛

۶. در باره‌ی <گوهر>* مینوی ستودگان و دیوان؛ و با
آنکه هر دو (= ستودگان و دیوان) <گوهری / وجودی>*
مینوی‌اند، از چه <جنبه و ماهیتی> از یکدیگر
جداسانی دارند؟

۷. <در باره‌ی گوهر روان مردم پارسا و تبه‌خو:>*

III. <آفریده‌های گیتیایی:>*

۱. در باره‌ی آفریده‌های گیتیایی؛

۲. در باره‌ی پیشینی و پسینی بودن آفریدگان
<هنگام آفرینش>*

۳. و اینکه <آفریده‌های گیتیایی>* چسان برایستنده
و سامان یافته می‌شود؟

۴. در باره‌ی سرآمدترین آفریده‌های گیتیایی؛

۵. در باره‌ی آنچه که گوهر تنبندگان را آهوند
(= عیناک) می‌کند؛^(۲)

۶. و اینکه جهان از آهوی (= عیب) چه کسی
پاک گردانیده می‌شود؟ و با چه ابزاری
پاک گردانده می‌شود؟

IV. <در باره‌ی کار نیرو، بازه‌ی زمانی

و فرجام کار جهان:>*

۱. در باره‌ی کار نیرویی (= انرژی‌ای) که جهان با آن
ساماندهی می‌شود؛

۲ و ۳. و، در باره‌ی بازه‌ی زمانی، و، فرجام
کار جهان، برابر آموزه‌ی دین بهی.

I. <گیتی:>*

۱. <چوبدی و چستی> گیتی، <از بنیاد>، * <هستندگی> - <هستی>* در سامان تنانی
است: <هستندگی‌ای>* دیدنی و بسودنی.

۲. <چرایسی>* آفرینش <آفریده‌ها، رزمیدن>* در نبرد برای به‌پس‌راندن
شتاب <دردآور اهریمنانه = قبض اهریمنانه>*^(۳) است و، پیوستن به آن پیشرفت نیکی
جاودانه می‌باشد - همان فشار <دردآور> ای (awištābāg / قابض) که در زادونهاد،

دشمن آفرینش است.

۳. خوبشکاری (=وظیفه‌ی) آفرینش، و نیز، آن <فرجام> ای که برای آن آفریده شده است از اینجا پیداست که: هیچ یک از آفریده‌های گیتیایی، کاری (=خوبشکاری) جدای از پس ماندن شتاب <... در آفریده‌ها> ندارد. (۲)

۴. موز (=wimand / تعریف) گیتی <با هر آنچه نا-گیتی است،> * هر چیز دیدنی و بسودنی <را شامل> * است. <به دیگر سخن:> * هر آنچه با چشم سر دیدنی است و با دست پرماسیدنی، «گیتی» است.

۵. جرثومه‌ی گیتی، فرآورده‌ای (=būdag) از آفرینش و دهش جهان آفرین، با ابزار نیروی فلکی است؛ (۵) نامش در <کتاب> * دین «هستندگی» (=بانی مادی) * (۶) (=bawišn / خلق) است. ویژگی‌اش «گرم-نموره» <بودن آن است> *؛ (۷) بنیاد <هستندگی دیگر> * آفریده‌های گیتیایی است. به «ماده» نیز نامزد است (=dānīhēd).

۶. نخستین دیسه (=dēsag / صورت)، (۸) از آن «از هستندگی مادی» <فرآورده می‌شود؛ این دیسه‌ی نخستین>، * فرآورده‌ای از پیمانکاری‌های جهان آفرین در «ماده‌ی آغازین» * هستندگی هستی است. نام <این دیسه‌ی نخستین> در کتاب * دین، «هستندگی پوینده» (=bawišn-rawišnīh / وجود متحرک) است؛ ویژگی‌اش <تخصیص و سربرآوردن> * بُن‌ماده‌های چهارگانه (=zāhagān / عناصر اربعه) است؛ که اینانند:

«باد»، «آتش»، «آب» و «خاک» (۹)

<اینان> * سرشته‌های زیربنای <آفریده‌های> * گیتیایی اند.

دومین دیسه <ای که در فراروند هستی صورت می‌بندد>، * فرآورده‌ای از فرزانه‌کاری‌های جهان آفرین، از <نهاد دیسه‌ی نخستین>، یعنی از درون <«هستندگی پوینده» است؛ که نامش در <کتاب> * دین، «هستندگی پاینده» (=bawišn-ēstišnīh / تقرر هستی مادی) است. (۱۰) ویژگی‌اش <سربرآوردن> * عناصر چهارگانه (=čahār ristagān) است؛ همان <عناصر > چهارگانه‌ی * زندگی [با: ویژگی‌اش <سربرآوردن> * چهار بُن‌ماده (=عناصر) است که در تشکیل تئان زنده، بهم بر می‌آیند].

سومین دیسه <ای که در فراروند هستی صورت می‌بندد، فرآورده‌ای> * از شگفتی آفرینی‌های جهان آفرین است؛ <یعنی فراروند هستیدن> * «فروزهر» و «روان»؛ همان <«هستندگی» که در

کار یگانستی کردن اندام‌ها <برای سرهم کردن تئان زنده> * اند. ویژگی‌شان، <بخشیدن جان و زندگی و هوشندگی به> * مردمان و چهارپایان و دیگر زینندگان نیک است.

از آنجا که <اینان> * واپسین دیسه‌ها <ی صورت‌بندی شده در فراروند هستی> اند، در کالبدها <ی تک‌تک و جداجدا> * (۱۱) بخش شده‌اند. و کالبدها <ی تک‌تک و جداجدا> * نیز به گروهی از قوای <تئان> * جداجدا <بخش> * شده‌اند؛ که <آن قوای جداجدا> * بُن‌انگیز جداگهری‌ها و همگهری‌ها <ی هستندگان ساحت مادی>، و نیز بُن‌انگیز ستیز میان آنان <اند> (۱۲)

۷. <.....> *

۸. <چراپی سر به آشفستگی گذاردن هستندگان ساحت مادی> * به سبب دوگونه بدی است <که آن دو، بنیاد> * هست و بود (=وجود) بدی اند.

روی هم‌رفته (=hangirdīgih)، هست و بود بدی دو <ریشه و بُن دارد> *؛ یکی، <آن نوع از بدی که از بیرون> * در می‌رسد؛ همان <نیروی> * همستیزنده است؛ <همانی که> * کارگر درد است؛ یکی دیگر، حصه‌ای (=bazišn / بخشی) از <نهاد درونی> * خود دیسه‌هاست [با: فرآورده‌هاست]؛ که از آفرینش همراه آن است؛ این <حصه‌ی درونی است که در> همه‌ی جرثومه‌ها آشفستگی پدید آرد. (۱۳)

جهان مادی، نهاده شده بر <تشکیل> * پاره‌ها و فرآورده‌های کالبدی <جداجدای است> *؛ هر آن <کالبدی> * که سر به آشفستگی گذارد، رو سوی بُن <آغازین خود> * بندند خواهد شد؛ اندام‌ها به بُن‌ماده‌ها (=عناصر)، <بُن‌ماده‌ها به هستندگی تهی از صورت>، * و، انواع (=ewēnag) (۱۴) و کالبدهای جداجدا به فراهم آورنده <ی آغازین خود، همانی که> * از بنیاد، دارنده و سازنده‌شان بود <باز خواهند گشت>؛ (۱۵) ولی هیچ چیز * سر به نیستی نخواهد گذارد. <در پاسخ این پرسش که آیا جهان مادی آرایش نو می‌پذیرد یا نه؟ باید بگوییم که آری>؛ * هر آنچه که <در فراروند هستی> * سر به آشفستگی گذارد، دیگر باره آرایش نو پذیرد؛ <این> * را: آشکاری دین است.

به میانجی نیروی جهان آفرین چنین کاری شدنی است؛ به همان گونه که در آغاز <ی آفرینش> * شدنی بود.

۹. آن کالبدهایی که دوباره آرایش نو می‌پذیرند، از نظر اینکه از یک بُن پاک و ناب <و تهی از

آلودگی اهریمنی < سرشتمند شده‌اند، از آن کالبدهایی که از بُن آمیخته‌ی اهریمن زده سرشتمند شده‌اند، جداگوری دارند (=jud-hēnd)؛ چنین کالبدهایی، که اندام‌های جداگوری‌شان با نیروی جهان‌آفرین همه‌آگاه همه‌توان دوباره سرهم‌بندی می‌شود، با یکدیگر همانستی < سرشتی و آفرینی > * دارند (=ham hēnd) (۱۶)

۷. < کالبدهای مادی > * به سبب آنکه بُن‌ماده‌های (=zāhagān / عناصر) < جداگانه‌ای در ساخت خود دارند، > * دارند؛ اندام‌ها و انواع و افراد < گوناگون اند > * (۱۷) (۱۷)

II. < تَرادِیسی و مشارکتِ قوایِ جهانِ مینوی >

به جهانِ مادی: (۱۸)

۱. هم‌انبازی و مشارکتِ قوایِ < مینوی در جهانِ مادی از دو > راه است؛ که عبارت < است از > فرماندهی < روان اندر تن و، > فرماندهی < جان اندر روان که برای نگه‌داری و زائی‌فرمایی جهانِ مادی بایستمند اند.

< مشارکت و فرماندهی نیروگان > * مینوی در جهانِ مادی، درست، بمانند < فرماندهی نیروی > * جانِ زندگی‌بخش، < فرماندهی قوه‌ی > * خودآگاهیِ بنیاب‌بخش، و، < فرماندهی قوه‌ی > * روانِ زائی‌فرماینده بر تن است. (۱۹)

۲. درباره‌ی شناسه‌ی (=wimand / مرز / تعریف) جهانِ مینوی:

هر آن چه با شش‌های تنانی (=حواس جسمانی) شهیده نشود (=nē-sōhīhēd / محسوس نشود / هوشیده نشود)، و، تنها با چشمِ جان دیده شود، از آن جهانِ مینوی < یا مینو > * است.

۳. < شیوه‌ی > * سامانِشِ قوایِ مینوی < بر جهانِ مادی، > * بمانند < شیوه‌ی فرماندهی > * روانِ پُرزور (=پر قدرت) است — درست، بمانند < فرماندهی نیروگان > * یاد و هوش و خرد و دیگر نیروگانِ جان است.

۴. < درباره‌ی همانستیِ مینوی > * روان < و وُخْش و سرشت،

و، یکسانی‌ها و جداسانی‌های آنان: > * (۲۰)

روان، وُخْش (=لمعه‌ی الهی) و سرشت، از آنجا که هر سه < دارای وجود و گوهری > *

مادی‌اند، با یکدیگر همانستی دارند (=ham hēnd)؛ ولی، روان و فَرَوَهْرُ < از نظر ماهیت > * از وُخْشِ جداسانی دارند: به سبب آنکه روان و فَرَوَهْرُ < تن‌پوش > * هستندگی مادی نیز < می‌یا برند > *.

ولی، وُخْش (=لمعه‌ی الهی)، سامانِ هستندگی مادی < نپذیرد > *.

روان و فَرَوَهْرُ < جدای از اینکه در زمینه‌ی هستی‌پذیری مادی و وجود با یکدیگر همانندی دارند، در برخی ماهیات > * جداسانی نیز دارند؛ از آن روی که، < خویشکاری > * روان، (۲۱) کام‌مندانه (=زاده‌مندانه) و کام‌کارانه است؛ < خویشکاری > * فَرَوَهْرُ سرشتمندانه و سرشت‌کارانه است.

< جدای از روان، از نظر گوهر و وجود مینوی یکسانی دارند، > * وُخْش از روان جداسانی < کارکردی و مهیتی > * نیز دارد؛ از آن روی که، روان، ذات (=xwadīh / ذاتیت) وُخْش است و، وُخْش نیرویی در < دسترس > * روان است.

< روان و فَرَوَهْرُ و وُخْش جداسانی‌های مهیتی و کارکردی دیگری نیز دارند: > *

هر سه، به سبب خویشکاری‌های جداگوری‌شان (=jūd-kārīh / جداکاری)، از یکدیگر نیز جداسانی دارند: زیرا؛ خویشکاریِ وُخْش و خِرَد < همان قوه‌ی > * گزینش‌گرانه است؛ و خویشکاریِ فَرَوَهْرُ یاری‌رساندن به سرشتی است که همراه با آن وُخْش (۹) است. < جدای از این، خویشکاری > * روان، کام‌کارانه (=اردی) نیز هست.

< روان و فَرَوَهْرُ و سرشت و وُخْش، در زمینه‌ی ساماندهی جهان نیز جداسانی‌های کارکردی و مهیتی دیگری نیز دارند: > *

روان، از فَرَوَهْرُ و سرشت و وُخْش جداسانی دارد: < از آن روی که: > * روان، سامانیش خود را از فَرَوَهْرُ دارد؛ ولی، وُخْش < و سرشت > * سامان‌یابی خود را از روان دارند.

< نیروگان پیشگفته > * از آن روی که، با باو جانفزایی که ساماندهندیِ جانِ مردمان است، یکجاگرد می‌آیند، با یکدیگر یکسانی < کارکردی نیز > * دارند.

فَرَوَهْرُ، به میانجی سرشتِ آتش، جان‌آفرای بنا است؛ و در < پیکر > * باو جان‌آفرای زندگی‌بخش تن است.

روان، در سامان < فرودآمده > * در تن (=در سامانِ تنمندی)، در همراهی با قوه‌ی خودآگاهی وُخْشمند، بیناکننده و زائی‌فرمای تن است.

از آنجا که قوه‌ی خودآگاهی (=böy) و وُخْش، در سامان میثوانه، <خوبیشکاری> *شمان سامان دهی است، <در زمین نیز> * در سامان دهی <تن و جان> * مردمان یا یکدیگر <همکاری و> * همآئستی دارند.

اگر، در این یگانستی فَرُوخَرُ و قوه‌ی خودآگاهی وُخْش مند <با روان، <شخص (=tan) بمیرد، >اگر روان شخص مرده پارسا باشد، > * همراه با روان پارسا <قوه‌ی خودآگاهی و فَرُوخَرُ، چون با روان پارسا همگوه‌ری دارند، از روان جدا نخواهند شد > *.
<ولی، > * قوه‌ی خودآگاهی و فَرُوخَرُ از روان جدا خواهند شد. اگر که روان <شخص در گذشته، > * تباہ از گناه باشد (=druwandihidag)؛ <در نتیجه > * قوه‌ی خودآگاهی و فَرُوخَرُ از آن (=روان تباہ از گناه) جدایی خواهند گرفت.

۵. در باره‌ی هستی (=وجود) ایزدان و دیوان، <آنگونه که از کتاب > * دین پیدا است:
(الف). در باره‌ی هستی ایزدان: (۲۲)

<هستی ایزدان، در زادونهاد خود، همان قوه‌ی > * «وُخْش» نیکوست؛ <که از نظری زادونهاد، با زادونهاد > * جزد <جهان > * (۲۳) یکی است.

(ب). در باره‌ی هستی دیوان:

<هستی دیوان آسمانی، در زادونهاد خود، همان قوه‌ی > * وُخْش بد است؛ <که از نظری زادونهاد، با زادونهاد > * تلون خواهی <اهریمنانه > * یکی است.
<بودوباش و ستیزش میان جزد و تلون خواهی > * در تن مردم زادگان، آنگونه که در بالا پیداست، گواه <درستی این گزاره است > *.

ع. <در باره‌ی ماهیت و گوه‌ری میثوی ستودگان آسمانی و دیوان: > *

از این نظر، هر دو (=ایزدان و دیوان) <دارای وجودی > * میثوی اند؛ ولی، به سبب جدامرزی‌های‌شان، جداسازی‌های‌شان بیش‌تر از یکسانی‌های‌شان است.
زیرا که، شناسه‌ی (=wimand / تعریف) ایزدان، «میثوی زنده‌ی نامیرای دانا» است؛ (۲۴) و، شناسه‌ی دیوان، «میثوی زنده‌ی بدرگ بدآگاه» می‌باشد. (۲۵)

۷. در باره‌ی روان مردم پارسا و تب‌خو: (۲۶)

(الف). <ماهیت روان مردم پارسا: > *

روان <مردم > * پارسا، به سبب همسانی با <ماهیت > * ایزدان — از آنجا که <ماهیت میثوی ایزدان، گوه‌ری > * «زنده و دانا و نامیرا» است — در سامان پارسایی‌اش، <از نظر ماهیت، مانند > * روان ایزدان است.

(ب). <ماهیت روان مردم تب‌خو: > *

روان <مردم > * تب‌خو به سبب همسانی‌اش با <ماهیت > * دیوی — از آنجا که <ماهیت میثوی دیوان آسمانی، ماهیتی > * «زنده و بدآگاه و میرنده» است — در سامان تب‌خویانه‌اش، همسامان روان دیوان است.

<این گزاره، > * در باب هستی هر دو میثوی <ایزدی و دیوی، که در > * بالا نوشته آمد، سرتاسر > * گواهی‌گواهینه (=مُسْتَد) است.

هر آنچه مانده‌ی ستودگان آسمانی است، دانا است؛ و هر آنچه مانده‌ی دیو و دروج است، بدآگاه است؛ <آنچه که در بالا > * درباره‌ی هستی هر دو میثوی <ایزدی و دیوی گفته آمد، میان > * کارهای مردمانه <نیز آشکار است که: > * «بُن‌مایه‌ی «دانایی» — اندر مردمان — ریشه‌ی یزدانی دارد و، بُن‌مایه‌ی بدآگاهی، ریشه‌ی دیوی.

[<همه‌ی آنچه که > * در بالا نوشته آمد > *، سرتاسر، گواهی‌گواهینه است]. (۲۷)

III. <آفریده‌های گیتیایی: > *

۱. آفریده‌های گیتیایی، روی‌هم‌رفته <بالغ بر > * شش تایند:

آسمان و آب و زمین و گیاه و جانور و مردم.

۲. <ایزد، > * آسمان را پیش <از همه‌ی دیگر هستومندان > * آفرید؛ (۲۸) <این، در آموزه‌های دین > * پیداست. پس از آن، آب را آفرید؛ آنهم از بهر نگه‌داری دوسوی‌ی سازگارانه‌ی نیروی باد؛ زیرا که (؟) باد، میثوی هوا (=جو / way) است؛ <یعنی: > * «گوه‌ری آسمان». (۲۹)

پس از آن، زمین را آفرید؛ پس از زمین گیاه و سپس جانور و، در پایان، مردم را آفرید.

هر پنج‌تای‌شان (=آب، باد، زمین، جانور و مردم) در اندرون (=مُحاط) در آسمان اند؛ و <طاق

آسمان، * بیرونی ترین همی آفریده‌هاست؛ و بر همه (ی آفریده‌ها) * سر است و همه، بُن از آسمان گرفته‌اند؟ (۳۰)؛ این نکته نیز، در آموزش‌های دین * پیدا است. (۳۱)

۳. تازیش آب > فلکی / آسمانی * در سرتاسر فلکی چو، تا به زیر گردشگاه ستارگان (star-pāyag / ستاره‌پایه / آسمان پایه / فلکی ستارگان) گسترده شده است. (۳۲)

پایین و بالا و همی پیرامون زمین، نهاده‌شده بر نیروی آب ساماندهنده و سازنده است.

گیاه بر زمین می‌روید؛ جانوران > برای زیستن * از گیاهان یاری می‌گیرد؛ و، مردمان از جانوران.

۴. مردمان، سرآمد > همی * آفریده‌های گیتیایی اند؛ و، اندر مردمان، شهریار نیکی کشوربان > سرآمدترین * است. (۳۳)

۵ و ۶ > * >

۷.۱. [[بشاید هستندگی مادی گیهان، بهره‌ای از آن روشنایی ناپیداگراسته است (= anayr-rōšn

/ روشنایی بی‌پایان؛ که نزدیک‌ترین هستندگان به > اورمزد * جهان‌آفرین است؛ و با چند پیوند [با: میانجی]، فروغی از آن روشنایی > ناپیداگراسته *، پرتوی از آن فروغ > برآمده از آن روشنایی، * و، زخشانایی از آن پرتو > برآمده از آن فروغ است *، تا برسد به فلک > آسمان *، و از فلک > آسمان، * به کمک آفرینش خداوندی سر به پیدایش گذارد: > یعنی هستندگی * گیتی گرم‌نمور؛ آغازگاه > همی * آفریدگان.

و از هستندگی گرم‌نمور، > سر از * > هستندگی پوینده > درمی‌آورد: یعنی آغازگاه * > بُن‌ماده‌های چهارگانه (= عناصر اربعه)، که اینانند: باد و آتش و آب و خاک.

از > هستندگی پوینده > سر از * > هستندگی پاینده > درخواهد آورد؛ یعنی مرحله‌ی هستی‌پذیری طبقه‌ی * > انواع آمیخته > از بُن‌ماده‌ها؛ در این مرحله است که * > بُن‌ماده‌های > آمیخته در طبقات * > انواع > هستندگان * > به کالبدها > جدا جدا * > بخش‌بخش می‌شوند؛ > و در این مرحله از هستی است که: * > کالبدها > نوعی * > در آنی که واپسین > پایگان از * > آفریده‌های گیتیایی است، > از یکدیگر * > جدا کرده می‌شوند؛ (۳۴)

> جدا شدنی‌ای * > که از رهگذار آن، > واپسین مرحله از * > آفریده‌های گیتیایی سرهم می‌شود > > (hangirdīgihēd)]] (۳۵)

> * >

III.۵. آهرمند (= عیب‌ناک) > شدن جهان برخاسته از ذات اورمزد جهان‌آفرین > > که به ذات * > گوهر تهی از آهوی جهان و، کنندگی بی‌آهو است > نمی‌باشد؛ بلکه، برخاسته از کنش > او آورنده‌ی همی آهوان، > یعنی * > آهریمن است.

III.۶. > البته که * > پاک گردانیدن جهان از آهو، از رهگذار زدودن آهریمن آهو آور (= عیب‌کننده) از آن (= جهان)، شدن است.

آن > > پاک‌کنندگی خداوند جهان را، با ابزار مندی جان‌های سودمند > شدن، و، در آموزه‌های دین * > پیدا است؛ و، > دیگر * > کیشداران، در > زمینه‌ی باور به * > نامیرایی تن پسین (= کسب) > برای جلدانشونده‌ی جاودانه‌ی بی‌آهوی فرساخته‌ی آنجهانی، و، > باور به * > تهی از آهو شدن > فرجامین * > جهان، > با مزداپیان * > هم‌داستانی دارند.

IV. > در باره‌ی کارنیرو، بازه‌ی زمانی

و فرجام کار جهان: * (۳۶)

۱. کارنیروی (= nērōg / نیروی) که جهان با آن ساماندهی می‌شود، در ذات > درونی * > هستند و، در > نیروی * > یکی گروانه‌ی همگوه‌ران است؛ > که خود این نیروی درونی هستند و، > نیروی یکی گروانه‌ی همگوه‌ران، * > برآمد کام‌آهنگ جهان‌آفرین و کردوکارهای سازگارشانه‌ی او است؛ فلک جو (= ray? / آسمان پایه) و نیز > ایزدان * > جنباننده (wāzēnīdārān)، (۳۷) > از آن میان: * > فرزهرهای سپند (= آردای-فرزور)، > همان * > روشنان > آسمان * > که دست‌اندرکار جنبانندگی اند، برای وی (= خداوند)، قوای ایزاری اند.

۲. پایان‌نوشت و بازه‌ی زمانی جهان مادی، > به همان اندازه‌ای است که * > پایان‌نوشت جهان‌آفرین بر آن استوار است [با: پایان‌نوشت جهان مادی، > همانی است که * > اندازش و تقدیر جهان‌آفرین بر آن استوار است]؛ > که آن، * > بنیادشده بر فروافکندن و، سرکوب آهریمن و، چاره‌جویی سوی نیکی بردن آفریدگان است.

۳. فرجام جهان مادی: رسیدن به آن حد از فرساختگی است (= madan ō spurīgih) که جهان‌آفرین برایش زخم زده است؛ > که برابر است با: * > سرکوب > مطلق * > آهریمن و، نیکی‌فرجامی همی آفریده‌ها در آفرینش > نو * >.

یادداشت‌ها

۱- در ترجمه‌ی این روایت، واژه‌ی «هستندگی» را برابر «بویشن» / *bawišn* آورده‌ایم. واژه‌ی «آفریده‌ها» را برابر «ذهیشتن» / *dahišn*، گمان و بازشناختن ما این است که نویسنده از کاربرد واژه‌ی «بویشن» / *bawišn*، سرتاپای هستی، از میتوی تا مادی، را در نظر دارد. «بویشن» / *bawišn* را در نظر دارد. «ذهیشتن» / *dahišn* تنها، آفرینش جهان مادی را در نظر دارد.

۲- این عبارت را سرتاسر برابر عبارت پهلوی «ئد گوهرئ نئ دامنئ ئش اهوکتید گیه» آورده‌ایم. می‌توان چنین نیز ترجمه کرد:

«در باره‌ی آن گوهری <دیوی> * که تنابندگان را آهومتند (=عییناک) می‌کنند.»

۳- واپس راندن شتاب <... درآورد اهریمن از هستی> ... *awištāb-spōzih*

۴- در دستگاه اندیشگانی نویسندگان دین کرد، اهورامزدا در کار گستردن و منبسط کردن بساط جهان است؛ اهریمن در کار تنگ‌تر کردن عرصه‌ی آفرینش است و برای رسیدن به این فرجام اهریمن پسند، بر جهان، نیرویی خردکننده و قابض وارد می‌آورد. نویسندگان دین کرد این پادرفتن اهریمنی را با دینواژه‌ی پهلوی «اویشتاب» فرامی‌گویند. ما، در گزارش خود از دین کرد، دینواژه‌ی در نظر را «شتاب دردآور یا قابض اهریمن بر جهان»، ترجمه کرده‌ایم.

خویشکاری و وظیفه‌ی آفرینش نیز این است که «اویشتاب» شپوزیه کند؛ یعنی فشار و هجومی قابض و تنگ‌کننده‌ی اهریمن را از جهان بزداید.

۵- «ایزار نیروی فلکی» را برابر سخنواره‌ی از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که ما آن را «زی-ئوز-آبزازه» / *ray-ōz-abzārih* خوانده‌ایم.

سخنواره‌ی در نظر، سریه‌سر ارسطویی است.

در اندیشه‌ی ارسطو و، به پیروی از او، نویسندگان دین کرد، «زی / فلک»، کارگاه نخستین هستی است.

۶- «هستندگی جهان مادی» را برابر فرزانه‌ی پهلوی «بویشن» / *bawišn* آورده‌ایم.

کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۴۱۶ م، فرزانه‌ی «بویشن» را اینگونه تفسیر می‌کند:

«... *mēnōg dādār fradom azišig āfurišn; ī xwānīhēd bawišn*».

۷- در دستگاه اندیشگانی فرزانشی ارسطو، عنصر هوا، گرم-تمور است.

۸- در این روایت، واژه‌ی پهلوی «دسگ» / *dēsag*، را تنها با تغییر صورت آوایی آن در فارسی، «دیسه» ترجمه کرده‌ایم. بی هیچ گمانی، نویسندگان دین کرد، دست کم در کتاب سوم، از بکار بردن این واژه، همان بحث و فحص ارسطویی «ماده و صورت» را در نظر داشته‌اند. خواننده‌ی فرزانه‌ی پهلوی نیز، دیسه را (که برابر *dēsag* آورده‌ایم)، می‌باید به همان معنای ارسطویی بحث (=فصلی جنس، مقوم نوع) بدیده بگیرد.

در بستر سخن پهلوی، سخنواره‌ی «دسگ ئی فرۆم» / *dēsag ī fradōm* سخن گوشه به نخستین صورتی است که در ماده‌ی آغازین هستی صورت می‌بندد. در نظام ارسطویی نیز، ماده‌ی بدون صورت و صورت بدون ماده ناشدنی و نشایدشونده است.

۹- امپدوکلس، نوگزار اندیشه‌ی بن ماده‌های چهار-گانه / عناصر اربعه دانسته شده است.

۱۰- «هستندگی پاینده» را برابر «بویشن-استیشنیه» / *bawišn-ēstišnīh* آورده‌ایم؛ نویسنده می‌خواهد، تقرر، برجاهستی، ثبات و استوارش هستندگی مادی را بگوید. بجز بحث تقرر هستی، هیچ معنای درست‌نمایی دیگری برای این سخنواره‌ی پهلوی نتوانستیم یافت. می‌توان «استوارش هستندگی مادی» نیز ترجمه کرد.

۱۱- کالبدهای تک تک و جدا جدا، را، در این روایت، برابر فرزانه‌ی پهلوی «کیربان» / *kirbān* آورده‌ایم. بی هیچ گمانی، نویسنده‌ی این روایت، همان بحث ارسطویی «جنس و فصل و نوع و افراد انواع» را فرایید خود داشته است. خواننده‌ی فرزانه‌ی پهلوی باید بداند که در اینجا با بحث «طبقات انواع و افراد» روبه‌رو است.

۱۲- خواننده چشم دارد که پس از این، با پاسخ پریش هشتم سرنامه روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست؛ و بی درنگ، پاسخ پریش هشتم از جستار یکم به میان نهاده می‌شود. روشن است که با افتادگی‌ای از همان نوع افتادگی‌های جافتاده در دین کرد روبه‌رو ایم.

۱۳- اگر خوانش ما از این بند درست باشد، پی‌آمد دانشی فرزانشی شایان و مهمی می‌توان از آن برکشید: آبدان، برای هستیدن (=ایجاد)، نیازمند تفراند (=تکشدگی)؛ یعنی نیازمند تفرد (=تکسازی / تکمند شدن) و تجزی (=جدائستی) از نوع خوداند. اما همین تفرد و تجزی، آغازگاه آشنگی و بندبند شدن و فروباشندگی (=اضمحلال) آبدان است.

به دیگر سخن، هر پدیدآمده‌ای، در همان دم ایجاد، ضد خود را با خود همراه دارد؛ هر هستیدنی در همان دم هستی‌پذیری، فرایند پی‌گیری هستی، و، واگرایی از هستی را یکجا دارد:

جنگِ اضداد است کُل این جهان
جنگِ اضداد است چون کُل بنگری
این یکی دژه همی بُرد به چپ
وان یکی بسالا و آن دیگر نگون
این جهان، زین جنگ قائم می بُرد

صلحِ اضداد است و جنگِ جاودان
دژه دژه جنگِ دین با کافری
وان دگر سویی بهمین اندر طَلَب
جنگِ فعلی شان بهین اندر سکون
مستمری می نماید در جسد.

۱۴- در انسان شناسی مزدایی، انسان از پنج جزء ترکیب یافته است: تن، جان، روان، اوئنگ (=مثال نخستین) و فُروشی. تن، جزء مادی اوست؛ جان همان است که با باد همبسته است: دم و بازدم نفس؛ روان، همان شعور و آگاهی است که می شنود و می بیند و سخن می گوید و می داند؛ اوئنگ همان است که در جایگاه خورشید [=خورشید پایه] است؛ و فُروشی، آن جزء از انسان است که به حضور اورمزد می رسد حکمت این خلقت در این است که در دوره تهاجم زیانکار بزرگ (=اهریمن) انسانها می میرند: تن آنها به خاک، جانشان به باد، اوئنگ آنها به خورشید و روان آنها به فُروشی می پیوندد. از این است که دیوان را توان نابودی روان نیست اوئنگ، میراثی بازمانده از یک فکر نجومی و زیست شناسی قدیمی است که در هند نیز شایع بوده است. بنا بر این فکر، روح مثالی انواع گوناگون موجودات در اجرام سماوی حفظ می شود. مثلاً، روح گاو در ماه است و روح گیاهان در ستارگان.

م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ۱۳۶۲، جلد اول، ص ۸۹.

۱۵- برای پیگیری این بحث در ادب فرزاورانه، نگاه کنید به عبارتی از متافیزیک ارسطو:
«همه موجودات باید به مرحله ای برسند که به عناصر خود مُنحل شوند».

ارسطو، متافیزیک، کتاب دوازدهم (لامبدا)، فصل دهم.

۱۶- نظرگاه نویسنده، آنگونه که ما درمی یابیم این است:

آن اندامهایی که در جهان آخرت بازآفرینی می شوند، همانهایی اند که ساخته و پرداخته این جهانی اورمزد اند؛ وگر نه، پاژاندامها و پاژانزارها و سرشت های اهریمنی دیگر یاره آرایش نو نپذیرد.

۱۷- ترجمه این عبارت، از سر گمان، و زیر دستگاه اندیشگانی ارسطویی، سیمای انجام پذیرفته است.

یکی از پرسش های جدی ارسطو این است که اگر افراد نوع، در ماده و صورت، یگانگی دارند،

پس، بُز انگیز و خاستگاه تنوع افراد نوع را چگونه باید درست نمایم (=توجیه) کرد؟
به دیگر سخن، منشأ جداسازی فرد الف از طبقه ی نوع A از فرد ب در همان طبقه ی A در کجاست؟

پاسخ ارسطو این است که: «جداسازی های افراد یک نوع، برخاسته از چندی (=کمیت) ماده و صورت برای افراد یک نوع است. یعنی: افراد تحت یک نوع، از آنجا که ماده و صورت خود را از طبقه ی نوع گرفته اند، تحت یک طبقه از نوع نهاده می شوند، ولی از آنجا که چندی (=کمیت) ماده، و چندی اندامها متفاوت است، افراد تحت یک نوع نیز متفاوت اند.

سختنار: *padiriftan zāhagān ī <jūd> az خوانده ایم،
ناظر به همین «تفاوت در چندی ماده ی یک فرد از فرد دیگر» می دانیم.
به گمان ما، در این بند، بی راه نیست اگر در باب جداسازی های انواع، و هم افراد انواع بحث شده باشد.

بهر روی، برای پیگیری این بحث ارسطویی (=منشأ تفاوت افراد یک نوع)، نگاه کنید به فرزانه نامی گرانسنگ وی، متافیزیک، کتاب هفتم (زدتا)، فصل هشتم.

۱۸- توادیمی، ترانسفورماسیون، مشارکت، هم انبازی و مسکسین جهان مینو در گیتی، دوباره به همین زبان و بیان، در همین کتاب سوم، کرده ی ۲۱۸ ام دنبال می شود.

۱۹- ترجمه ای نزدیک تر به سخن پهلوی چنین است:

«فرماندهی نیروی» * جان زندگی بخش تن، «فرماندهی قوه ی» * خود آگاهی
بینایی بخش تن، و، «فرماندهی قوه ی» * روان زائی فرماینده بر تن است.»

۲۰- پس از این، نویسنده ی روایت، البته به شیوه ای بس گزین گونه و حتی پُری متیو (primitive)، به بحث شناخته ی «وجود و ماهیت» نزدیک می شود. و ریشه ی یگانستی ها و همسانی ها و وحدت های نیروهای مبنوی، از یزدانی تا دیوی، را در یکسانی وجودی آن نیروها می داند، و، جدانستی ها و تفاوت های نیروهای پیش گفته را در تفاوت ماهوی آنها در نظر می گیرد.

۲۱- درباره ی «روان» نگاه کنید به عبارتی از بُن دهنش:

ku andar ʿēbgatīgīh mardōm mīrēnd; tan ō
zamiḡ, gyān ō wād, ēwēnag ō xwarsēd, ruwān ō frawahr paywast;
ku-šan ruwān murn <j> ēnīdan nē-tuwān-bawād.

۲۲- نظرگاه تدوین‌کنندگان دین کرد (چه در این روایت / کرده و چه در کرده‌های ۱۰۸م و ۱۰۹م) این است که بحث «وجود و ماهیت / هستی و چیستی» را در گستره‌ی ایزد نیز می‌توان دنبال کرد؛ ولی صدرای شیرازی، در فرزان‌نامه‌ی گران‌ارج خود، زیر نام «دیدنی‌های خداگونه‌ی چشم جان / شواهد الربوبیه»، سخت بر این اندیشه می‌تازد که ذات واجب‌الوجود را دارای جنبه‌های وجودی و مهیبتی بیان‌کنیم. ایشان رتبه‌ی بحث و تقسیم وجود و ماهیت را تنها در گستره‌ی ماسوا... روا و به‌کاربردنی می‌داند (نگاه کنید به ترجمه‌ی فارسی فرزان‌نامه‌ی درنظر، ص ۱۱۶).

۲۳- بی‌هیچ گمانی سخن بر سر «عقل اول» است. در دستگاه اندیشگانی ارسطو، عقل اول، نخستین تراویده و سانج ایزد ایزدان است.

در دستگاه اندیشگانی نویسندگان دین کرد، عقل اول، از بُنلادهای ازل و چهارگانه‌ی جهان است.

۲۴- اینجا نیز، نویسنده، از کاربرد واژه «دانان»، همان معنای «خزده»، و یک‌جنس بودن آمشاسپندان با خزده («عقل کیهانی») را فرایید خود دارد.

می‌دانیم، نزد شیخ اشراق، عقول، افلاک، نفوس فلکی، زمان و حرکت، همان ارباب انواع‌اند. شیخ می‌داندست است که فهلو یون. نامبرده‌ها را آمشاسپندان می‌نامیدند.

۲۵- «بدآگاه» را برابر «دُش-آگاه / duš-ägāh» آورده‌ایم؛ نویسندگان دین کرد، از این واژه، همان معنای آگاهی‌های نادرست اهریمنی، که خود همان ناآگاهی است را در نظر دارند. در یکی از روایت‌های دین کرد، به این نکته برمی‌خوریم که اگر بناست اهریمن و دیوان نیز دارای آگاهی درست و رسا باشند، دست از زادون‌های اهریمنانه‌ی خود برخواهند داشت؛ و این نشدنی ست.

۲۶- یا: درباره‌ی روان مردم، و پارسایی و تبه‌خویی روان‌شان.

۲۷- سخنواره‌ی پایانی این بند در نظر را -که در بند بالایی نیز نوشته آمده است- درون قلاب همراه پرسش‌نماد نهاده‌ایم؛ گمان و بازشناخت ما این است که نویسنده، از قلم افتاده‌های خود را جبران کرده است. و بدینوسیله سخنواره‌ی درست‌تر بند بالایی را گوشود کرده است. نیز نگاه کنید به آوانویسی همین بند.

۲۸- ایزد بهمن، نخستین آفریده‌ی مینوی است؛ آسمان نخستین آفریده‌ی گیتیایی است.

۲۹- در دستگاه اندیشگانی فرزانشی ارسطو، زمین در میانجای گیهان است. گرد زمین را آب‌لایه‌ای از آب، و گرد آب را آب‌لایه‌ای از هوا، و گرد هوا را آب‌لایه‌ای از آتش فراگرفته‌است.

۳۰- سخنواره‌ی پایانی این بند را برابر واژه‌ای از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «هم‌بُنی‌هستن / ham-bunīhistan» خوانده‌ایم؛ ولی دریافت روشنی از معنا و جان‌مایه‌ی این عبارت پهلوی نداریم. آیا نویسنده، با ساختن بُن‌کنیش ساختگی (=مصدر جعلی) bun، می‌خواهد نشان‌دهد که همه‌ی دیگر آفریده‌ها برای آسمان چونان ستون (= bun) اند؟ یا می‌خواهد این نکته را قوی‌گوید که، همه‌ی دیگر آفریده‌ها، بُن مادی خود را از آسمان (=در جایگاه نخستین آفریده‌ی محیط بر همه) برگرفته‌اند؟

۳۱- نگاه کنید به فرزان‌نامه‌ی ارسطو زیر نام «در آسمان»:

«ما (=ارسطو)، لفظ آسمان را به جوهر آخرین محیط عالم اطلاق می‌کنیم؛ به عبارت دیگر، «آسمان» جسم طبیعی است که در دورترین محیط عالم جای دارد. در حقیقت، ما معمولاً لفظ آسمان را به آخرین و بالاترین منطقی‌ای اطلاق می‌کنیم که آن را جایگاه هر چه الهی (=تئوئیک) است می‌دانیم.»

ارسطو، در آسمان، کتاب اول، فصلی نهم (=در یکتایی آسمان)، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت. نخستین بار در ایران، صدرای شیرازی، بی‌هیچ آشنایی با زبان یونانی، تنها بر پایه‌ی شمع فرزان‌ورانه‌ی خود دریافت که فرزان‌واژه‌ی «اله» (که در ترجمه‌ی بحث‌های ارسطو به عربی به کار می‌رود) به معنی خداوند نیست و هرگونه «وجود مجردی عقلانی» را شامل است.

۳۲- در اینجا، نویسنده، برای فراگفت معنای درنظر خود، سخنواره‌ی پیچیده‌ای را بکار می‌برد.

جز آنچه ترجمه کرده‌ایم معنای درست‌نماو مثبت دیگری به نظر ما نیامد؛ ولی آشکار است که نویسنده، در این بند و دو بند پیشین و پسین، از نسبت آفریده‌های شش‌گانه سخن می‌راند.

۳۳- خواننده، چشم آن دارد که پس از این، با پاسخ پرسش‌های پنجم و ششم جستار سوم، در باب آفریده‌های گیتیایی، برابر آرایه‌ی سرنامه روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست؛ و سخن‌مایه‌ای (=مطلبی) یکسره متفاوت به میان نهاده می‌شود؛ که می‌تواند بخش آغازین جستار سوم، یا، پاره‌نوشته‌ای از پاسخ پرسش پنجم جستار پنجم باشد که در جای بایسته‌ی خود، بی‌پاسخ مانده است.

۳۴- آشکار است که از هستی‌پذیری تنان تکمند و مفرد و فرد واقعی سخن می‌راند.

۳۵- زینه‌ها، پایگان‌ها و مراحل آفرینش جهان، از مینوی تا گیتیایی، برابر آموزه‌ی کرده‌ی ۱۲۳ چنین است:

1. dādār-nazdtōm = rōšnīh ī bun-rōšn = anayr-rōšn,

2. frōg ī az ān rōšn,
3. brāh ī az ān frōg,
4. bām ī az ān brāh,
5. ray,
6. dahišnān fradōm bun = garm-xwēd gētīg = bawišn,
7. zāhagān čahār = bawišn-rawišnīh,
8. ēwēnagān ud kīrbān = bawišn-ēstišnīh,
9. kīrbān ī wizārdag = stī.

جای آن است نگاهی گذرا کنیم به نظام طولی جهان، در دید و باور فرزانه‌ی فرهمندشناس (=شیخ اشراق) در کتاب پرآوازه‌اش زیر نام «فرزانش فرهمندی / حکمة الاشراق»:

عالم انوار مینوی:

نورالانوار (=ینبوع النور)،
 نورالاقرب / نور قاهر نخست / منشأ حرکات (بسنجید با بویسن-زویشتیه)،
 نورالاقاهر (=انوار قاهره‌ی اعلیٰون)،
 نور چهارم،
 انوار واسطه / آتشاسبتدان / ملائکه / عالم ملکوت اعلیٰ،
 نور تحت القهر / عالم ملکوت اسفل:
 عالم نفوس و روان،
 نورالاسفیه الانسی،

عالم غواستی برزخی:

عستی اول (=خلق آسمان و آتش و زمین و آب و هوا)،
 برسد به عستی اسفل.

۳۶- کرده‌ی ۱۴، جستار چهارم (=برابر شماره‌زنی ما)، به سه پرسش، آنهم به گره
 رسم نویسندگان می‌پردازد:

نخستین پرسش این است که نیروی استوارکننده و سامان‌ده جهان از کجا تأمین می‌شود؟
 اما پرسش دوم، هم در سرنامه و هم در نوشتار توضیحی، دستکاری شده و ناخوانا
 می‌رسد؛ از این روی، واژه‌ای را که با گمانمندی، «بازهی زمانی» ترجمه کرده‌ایم، ترجمه‌ی
 واژه‌ای آسیب دیده و دستکاری شده از نوشتار پهلوی است که آن را با گمانمندی «هندازیشن /
 handāzišn خوانده‌ایم.

از آنجا که سخنواره‌ی «گیتیگ هندازیشن فرزام / gētīg handāzišn frazām» از
 سخنواره‌های پرکاربره نویسندگان دین کرده است، و از آنجا که نوع پاسخ نیز روشنکرد پرسش از
 پایان نوشتار است، اندکی به درستی نوشت و خواند خود امیدواریم.

پرسش این است که: «هدف از خلق گیتی چی است؟»

نویسنده، خود پاسخ می‌دهد:

ابزاری برای سرکوب و دور راندن نازنین اهریمن.

اما جدای از اینکه پایانگاه خلق گیتی کجا است، پس از ایجاد و نیست‌شوندگی اهریمن، جهان،
 خود به کجا می‌رود؟

نویسنده‌ی این روایت پاسخ می‌دهد:

به سوی کمال مطلق (= madan ō spurīgih).

۳۷- آشکار است که از «عقول افلاک» و «محرکان فلکی سیارات» ارسطو بر حقن میان آمده‌است.

بهر روی، نگاه کنید به: ارسطو، متافیزیک، کتاب دهم (=لامبدا)، فصل هشتم
 (=عقول افلاک).



۴. سالارِ رزم > گیهانی * مرد میان اند.
۵. رزم‌بان (= سرکرده‌ی رزم) اندر مردمان، نیکو شه‌ریار کشوربان فرزانه‌ی دین‌دستور است. (۱)
۶. رزمنده (= رزمگر)، (۲) > میثوی * بدآگاه است.
۷. واپس‌زننده‌ی رزم، میثوی دانا است.
۸. رهاينده از رزم، زُد پار ساست.
۹. بازنده‌ی رزم، > هماني است که * تبه‌خو بمرود.
۱. زائی فرمائي رزم، اورمزد جهان‌آفرین است.
۱۱. فرجامِ رزم > گیهانی *، برابرِ خواستِ فرزانه‌گروانه و زائی فرمایانه >ی جهان‌آفرین، * شکستنِ ابزارها و فن‌های (kirrōg) > دروجِ آنهم * با کمکی داده‌ها و آفریده‌ها >ی خود، * و، آشفته‌گردانیدنِ سپاه > دروج * و، نیست و نابود گردانیدنِ ابزارها تیش است؛ > به‌گونه‌ای که * هم‌می آفریدگانِ نیکو — هم‌زمان با سرکوبِ اهریمن — پاداش > آنجهانی * و نامیرایی و پیروزی > پایانی * و خوشروانیِ جاودانه را > بهره‌برند *.

یادداشت‌ها

- ۱- در بسترِ سخنِ پهلوی، نویسنده‌ی روایت، شه‌ریارِ نیکو-فرمان را به صفتِ «فرزانه‌ی دین‌دستور / hu-dānāg dēn-dastwar نامزد می‌کند؛ نگریسته‌ی نویسنده از این فروزه چي ست؟ آیا فروزه‌ی شه‌ریار این است که همراه با کاروبارِ شه‌ریاری، از دانای دین‌دستور، یعنی مجتهدِ اعلیٰ زمانه نیک پیروی کند؟ یا، خود شه‌ریار، هم، پادشاهِ نیکو-فرمان است و هم فرزانه‌ی دین‌دستور؟ یعنی آیا پله‌وپایگاهِ شاهی و روحانیت را یکجا دارد؟ اگر معنای دوم درست باشد، با پادشاهِ فرزانه‌ی افلاطونی چه اندازه نزدیکی یا دوری دارد؟ با مفهومِ ولایتِ فقیهِ امروزی چه اندازه نزدیکی یا دوری دارد؟
- ۲- رزمنده / رزمگر: کسی که به رزم دامن می‌زند.



۱۲۴. ۱. در باره‌ی رزم گیهانی؛

۲. رزمگاه؛
۳. جنگاوران (= ayōz / شرکت‌کنندگان) رزم؛
۴. سالارِ رزم > گیهانی *؛
۵. رزم‌بان (= سرکرده‌ی رزم)؛
۶. رزمنده (= کسی که به رزم دامن می‌زند)؛
۷. واپس‌زننده‌ی رزم؛
۸. > رهاينده از رزم = کسی که از رزم سربلند بیرون می‌آید؛
۹. بازنده‌ی رزم (= کسی که از رزم سرافکننده بیرون می‌آید)؛

۱. زائی فرمائي رزم؛

۱۱. فرجامِ رزم > گیهانی *، برابرِ خواستِ فرمایانه >ی جهان‌آفرین، * شکستنِ ابزارها و فن‌های (kirrōg) > دروجِ آنهم * با کمکی داده‌ها و آفریده‌ها >ی خود، * و، آشفته‌گردانیدنِ سپاه > دروج * و، نیست و نابود گردانیدنِ ابزارها تیش است؛ > به‌گونه‌ای که * هم‌می آفریدگانِ نیکو — هم‌زمان با سرکوبِ اهریمن — پاداش > آنجهانی * و نامیرایی و پیروزی > پایانی * و خوشروانیِ جاودانه را > بهره‌برند *.

۱. رزم گیهانی، نبردِ با گوهرِ جداسان (= اهریمن) است.
۲. رزمگاه، جایگاهِ آمیختگی > اهریمن با جهانِ مادی * است. * از ستیزگاهِ رزمِ رزمندگان تا به گردشگاهِ ستارگان (= ستاره‌پایه).
۳. جنگاورانِ رزم، آفریده‌های گیتیایی اند.

به وخامت‌نهادن) بددینی در جهان بیانجامد. — به همان اندازه دیوان در جهان مادی زورمندتر می‌شوند؛ <از زورمندی> * آنان (=دیوان) <در جهان مادی> * افزایشی آزارسانی ویژه‌ی بددینی و، افزایش آلودگی آب‌ها و، افزایش ناخوشی و وبا (=margih) از سوی همان بددینان خواهد بود.

از این روی، پداست <برای پیش‌گیری از آزارهای بددینان> * راهنمایی کسانی از این بددینان، در این جهان، با کمک سپاه دین بهی و دین‌بُردارانش، نیک از سر شناخت و آگاهی(؟)، شایسته است.

<کاستی بیرون بددینی منجر به> * صدمه زدن (=rēšgarīh) به کسانی از ایشان (=پیروان بددینی) — که با ایشان از در ستیز در آمده‌اند. و، نیرویی برای خستنی <خود بددینان> * خواهد شد.^(۱)

<یعنی، منجر به نابودی آن بددینانی> * از ایشان خواهد شد که در کار افزایشی بددینی‌اند.

یادداشت‌ها

۱- پس، ستودگان یا همان ایزدان آسمانی، خود، آفریده‌ی اورمزد اند برای رودروسی و نبرد با دیوان آسمانی. اما جدای از کاژپذیری و مسئولیت ایزدان در برابر دیوان، خویشکاری‌های آفرینشی دیگری نیز دارند؛ که در همین روایت (=کرده‌ی ۱۲۵ م)، نویسنده بر برخی از آنان انگشت سخن نهاده است.

۲- این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

<این نکته> به آشکاری رسیده که به یوبه‌ی زورآور کردن دین بهی، و، به یوبه‌ی <فراگسترش> * زمزمه و یزش دین‌بُرداران دین بهی

۳- از درونه‌ی سخن روایت برمی‌آید که این افزایشی در زورمندی، زمینه‌ی تقدیس ایزدان است و از سوی آنان عطا می‌شود.

۴- به گمان ما، بافت سخن در این بند، دچار گنگی و نارسایی معنایی است؛ یا دست‌کم برای ما پیچیده و نادر یافتنی می‌نماید. به ناچار، ترجمه‌ی دو بند پایانی از سر گمان انجام گرفته است.



۱۲۵. در این نکته که، در همین جهان مادی

(=gētīgihā)، از رهگذار زورمندی دین بهی

[یا: به یوبه‌ی زورآور کردن دین بهی]، شایسته

است کسانی از بددینان را <سوی به‌دینی> *

راهنمایی کرد (=winnardan)؛ <تا که> *

آفت‌های (=petyāragih) بددینی از آن پیروان

و رواج‌دهندگان خود بددینی شود، برابر

آموزه‌ی دین بهی.

اورمزد جهان‌آفرین، بسی ستودگان آسمانی — ساز بهر سامان دهنی آسمان و زمین، و از بهر ساماندهی و زش بادها و، نازش آب‌ها و، رویش گیاهان و، پیدایش و پرورش مردم و جانور، همچنین از بهر پاسبانی از آفریدگان گیتیایی در برابر نابودگران (=خستندگان) تنابندگان، <یعنی> * دیوان — را آفریده است.^(۱)

<این نکته> به آشکاری رسیده که همراه با زورمندی دین بهی، <دینی که> * دین‌بُرداران از راه آن در کار زمزمه <ی منتزهای دین> * و یزش <ی یزدان> * اند،^(۲) سامانش (=راهنمایی) ایزدگونه، در برابر [یا: در موضوع] چیره‌گری‌های دیوان (=dēwān čērīh) — دیوانی که همیشه گراینده (=hamēšag āyōz) به کار ستیزه‌گرانه و آزارسانی به‌انگیزه‌ی آشفته‌گردانیدن جهان مادی و، خستنی آفرینش و مرگ‌آوری‌اند. — از راه رواج دین بهی <شدنی> * است؛ به گونه‌ای که، زمزمه <ی منتزهای دین> * و یزش <ی یزدان از سوی> * دین‌بُرداران، خود، استوار بر رواج هر چه بیش‌تر زمزمه‌ی <منتزهای> * دین بهی است؛ <زمزمه‌ی منتزهایی که> * به افزایشی زورمندی ستودگان آسمانی <می‌انجامد.⊃>(۳)

هر اندازه که شمار * آفریده‌های گیتیایی <و، زورمندی ستودگان آسمانی و رواج و زمزمه‌ی منتزهای دین بهی کاستی گیرد — کاستی‌پذیری‌ای> * که به بالا گرفتن کار (=grāy-kārīh) / رو

> اکنون، فراخ‌تر نویسی سنجه‌های نه گانه‌ی پیشگفته:

۱. سنجه‌ی < * استوار بر شهباش‌ها و بینش‌های تنائی:

از < باریک > * نگریستن بر آن کس که < میان > * مردم نا چه اندازه شایسته‌ی همانندی با ایزد است؛ و ایزد، سز نمونی نیکو-شهریار دانا است؛ < همان شهریاری که خود سز نمونی > * مرد پارساست؛ < یعنی شهریار پارسایی > * که در جهان مادی دپسه < ی زمینی > * و دست‌آموز < یا: دست‌آموز و پرورده‌ی [اورمزد انگاشته می‌شود. (۶)]

۲. < سنجه‌ی > * استوار بر بینش‌های جان:

بی‌کمکِ اینگاره < های درون‌هوشی و ذهنی > * (= a-pacēn)،

که همان بینش ذاتی است: (۷)

از راه فروغانه‌های (= بارقه‌های) بهمنانه، پرتوهای < اهورایی جان > * (= اَخَو / axw)، در نبودِ پردگی‌های چشم جان (= بی‌حجاب)، به < بینش مینوی > * جان درمی‌پیوندد؛ در راستای آنکه پیش از درآمدنش به سامان تن‌مندی (= سامان جسمانیت)، به خویشتن خویش (= بالذاته)، در تواز با همان بینش مینواند، آفریدار جهان را همان گونه‌ای ببیند که، < با چشم سر > * در همین سامان تن‌مندی، از راه قوه‌ی اندیشه و گفتار می‌بیند. (۸)

۳. < سنجه‌ی > * استوار بر اینگاره‌های ذهنی جان، (۹)

< اینگاره‌هایی که برآمد > * بینش اندیشه‌ورزانه است:

از راه اندیشش < قوه‌ی > * جان بر نیروی سخن‌گویی (= نطق) < درمی‌یابیم که > * (۱۰)

۴. < سنجه‌ی > * استوار بر دانش نمونه‌بار (= تمثیلی):

< یعنی > * از راه < سنجش > * ساختار جهان و سازنده‌ی جهان. (۱۱)

۵. < سنجه‌ی > * آگاهی‌های بی‌نیاز از مجادله (= a-pahikār / یقینی):

< یعنی > * از راه آگاهی‌های دینی پذیرای همگان. (۱۲)

۶. < سنجه‌ی > * استوار بر < بینش بدست آمده از > * همانندی‌ها:

< یعنی از راه همانندی‌های چیزهای جدا-سان که می‌توانند از یک گوهر باشند > * (۱۳)

۱۲۶. درباره‌ی آشکاریِ قطعی (= tāstīg) این

نکته‌که:

تین < جهان > * نه یکی، که می‌شاید بیش از

یکی باشد، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! آشکاریِ قطعی این نکته‌که: «تین < جهان > * یکی نیست، بلکه می‌شاید و پیداست که هستی نه از یک تین، < که بیش از یک تین مینوی دارد > *، بنیادشده بر اندازشی است < که آن اندازش، استوار > * بر < وارسای چندین > * سنجه (= معیار) است.

۱. یکی، < از راه وارسای آگاهی‌های بدست آمده از > * شهباش‌ها و بینش‌های تنائی است. (۱)

۲. یکی، < از راه وارسای > * بینش‌های جان بی‌کمکِ اینگاره (= a-pacēn)، یعنی همان بینش ذاتی است. (۲)

۳. یکی، < از راه وارسای > * بینش جان با کمکِ اینگاره < های درون‌هوشی > * یعنی همان بینش استوار بر اندیشش است (= اندیشه‌ورزی اینگاره‌مند و تصویری و مُتَعین). (۳)

۴. یکی، < از راه وارسای > * دانش نمونه‌بار (= تمثیلی) است.

۵. یکی، < از راه وارسای > * آگاهی‌های < یقینی > * بی‌نیاز از مجادله (= a-pahikār / آکسیوم‌ها / ارژ‌آغازها / بدیهیات) است.

۶. یکی، < از راه وارسای > * بینش همانندی‌ها(؟) / سنجیداری(؟) / قیاسی(؟) است. (۴)

۷. یکی، < از راه وارسای دانش به‌دست آمده > * از بینش همانندی نورد دو < تن > * (= تجربه‌ی استقرائی / همگانی) است.

۸. یکی، < از راه وارسای دانش به‌دست آمده > * از ناهمانندی‌ها (= افتراقات / تباینات / مغایرات) است. (۵)

۹. یکی، < از راه وارسای > * سنجش نشاید-شدنی‌ها (= مُتَمَنَعات / غیر ممکن‌ها) است.

که همگی، روی هم نه سنجه‌اند و به تفصیل در کرده‌ی ویژه‌ی خودش، گزارش آن بیان خواهد شد (= paydāgenīdan).

۷. سنجهی <استوار بر بینش بدست آمده از هم‌آوایی و>*

همانندی < دوکس در یک موضوع:

که درستی یک نظر را

گواهی دیگر <نیز راست می‌دارد؛ برای نمونه: >* گرایش دینی (۴).

۸. سنجهی استوار بر ناهمانندی‌ها(۴).

<یعنی >* از راه آشکاری بُن‌مندی بدآگاهی و گناه > که با آگاهی‌های درست و کوفه‌کاری از

یک بُن نیستند، به سبب آنکه >* ناهمانند آند.

۹. سنجهی استوار بر نشایدشدنی‌ها (=ممتنعات):

از راه <سنجش یکی بودن>* علیت دانایی و کوفه‌ای که بر آن دُوسیده (=مُلسق) است،

پیداست و شاینده است که، بُن <هستی یکی>* نیست و بیش از یکی است. (۱۴)

۸ و ۹. از واری (=ōšmurdan) <سنجه‌های شماره‌ی هشت و نه، یعنی >* سنجهی

ناهمانندی‌ها <ی متضاده>* و «نشایدشدنی‌ها / غیر ممکن‌ها» <بی‌بروبرگرد نکته‌ی زیر>*

آشکار می‌شود که: <بُن جهان نه یکی که بیش از یکی است.

جُستازمایه‌ی >* سنجهی <دوئینی بودن>* ناهمانندی‌ها <ی متضاد>* و

همانندی‌ها <ی همگور، >* تا آنجا که در <آوند>* سخن می‌گنجد (۱۵)، <در آموزه‌های >*

دین بهی نیز نشان داده شده است.

و <نیز این نکته که >* بی‌کرانگی (=نامحدود بودن) فضا و زمان (۱۶) بر هر چه بی‌بُن و هر

بُن و هر آن بُن‌مند است، راه بر <غیر>* این بسته است که «می‌شاید بُن <هستی یکی>*

نباشد و بیش از یکی یاد؛ حتی اگر کسی فراگوید <که آن بُن‌ها >* مکامنند (=gyāgōmand /

مُتَحَيِّر در مکان / جای‌گیر) یا نامکامنند (=بی‌جای / بی‌تحیّر) آند.

یادداشت‌ها

۱- یعنی در واری نکتته‌ی دینی-فلسفی دوئینی بودن جهان، حتی اگر از آگاهی‌های عمیق دینی و میثوی و فلسفی هم کمک بگیریم، با همین حواس پنج‌گانه نیز می‌توان دوئینی بودن امور جهان را دریافت و به آن پی‌برد.

۲- یعنی در واری موضوع فرزانورانه‌ی (=فلسفی) دوئینی بودن جهان، بی‌کمک تصوراتی که از راه حواس فراهم آمده‌اند، به یک واری از راه بینش جان نیز بپردازیم، باز پی به دوئینی بودن امور جهان خواهیم برد.

۳- اندیشه‌ورزی انکاره‌مند و تصویری و مُتَعَيِّن نیز ما را به دوئینی بودن جهان راهنمایی می‌کند.

۴- یا: از راه نظر آوردن همانندی‌ها <در سرشت‌ها و طبایع گوناگون>* است.

۵- ناهمانندی را برابر با سخنواری «دُش-ماناگ / duš-mānāg» آورده‌ایم.

روشن است که نویسنده‌ی روایت، به ناهمانندی‌ها و تباینات ساده نظر ندارد و تباین و ناهمانندی از گونه‌ی تباین تضاد را به میان می‌نهد؛ سخنواری گزین‌شده از سوی نویسنده، نشان از آگاهی او به این نکته دارد.

۶- سرنامه‌ی این روایت روشن است: نویسنده متعهد می‌شود درستی گزاره‌ای زیربنی‌نیاد از بُن‌باورهای دین مزدایی را استوار کند. آن گزاره‌ی بنیادین این است: «جهان هستی بیش از یک بُن آفریننده دارد».

خواننده‌ی نکته‌یاب با این گزاره (=جهان هستی بیش از یک بُن دارد) در دیگر روایت‌های کتاب سوم روبه‌رو می‌شود؛ اما در اینجا نویسنده متعهد می‌شود که با گواهِ و چَم بی‌بروبرگردی آن را به گونه‌ای استوار و اثبات کند که برای مخالفین این دید و نظر راهی جز پذیرش آن گزاره‌ی بنیادین نماند. سخنواری پایانی روایت به گمان ما گواهِ این ادعا است آنجا که می‌گوید:

a-bastagih ast ī rāh ō ēdōn šāyēnīh.

پس از آن، بحث مربوطه آغاز می‌شود؛ نویسنده می‌گوید که گزاره‌ی «جهان بیش از یک بُن دارد و تنها برآمد یک بُن نیست» طرحی آشکار است که با سنجش و واری نه جُستازمایه (=موضوع) به سان مطلق اثبات کردنی است. جُستازمایه‌ی یَکَم، با کمی تسامح در ترجمه این است: به گزاره‌ی «دوئینی بودن جهان هستی» با کمک همین بینش و شهنش تنانی پی می‌بریم؛ یعنی از راه چشم سر و حواس جسمانی.

نویسنده با همین آرایه، هشت چم و گواو دیگر را برمی شمرد و مدعی است با کمک سنجهای که از آن راهها بدست می آید می توان درستی ادعای پیشگفته را (=جهان هستی بیش از یک بُن دارد) به سان مطلق استوار کرد.

پس از آن، به شیوهی گزین گویی شناخته‌ی دین کرد، آن نه سنج را فراع تر می نویسد. سنجی یکم را با این بحث می آغازد که اگر با بینش تنانی و حواین جسمانی، در نهادمان و وضعیت همانندی مرد پارسی خداحوی شهریار دانا با ایزد باریک شویم و همانندی او را با شهریار جهان، نیک در نظر آوریم، آنگاه به اثبات این نکته می رسیم که جهان بیش از یک بُن دارد.

خواننده‌ی نکته سنج حق دارد ایراد بگیرد که این گونه اثبات، به تنها جستار مایه‌ای (=مطلبی) که ربط ندارد جستار مایه‌ی دو-بنی بودن جهان است. این ایراد و کاستی با یک شیوه می توان درست‌نمایی (=توجیه) کرد: و آن این است که بپذیریم بخش پایانی و دوم این عبارت، به سبب آسیب‌رسانی‌های مرسوم و روتین کنندگان سپس تر، از دست رفته است. اگر دیگر آموزه‌های دین کرد را در نظر بگیریم، بخش پایانی و از دست رفته‌ی این عبارت می باید بحث در باره‌ی مرد تبه‌خوری اهریمن خصال بدکاره‌ای باشد که نمونه‌ی زمین‌ی اهریمن است در رودرویی و تقابل با شهریار پارسی خداحوی دانا؛ و آنگاه، مردم، با حواین جسمانی و حتی با همین بینش تنانی، یعنی چشم سر، از تضاد و تقابل میان آن مرد خداحو و این مرد اهریمن‌نما به این نکته پی ببرند که ایندو نمی توانند آفریده‌ی یک بُن باشند. و این، یکی از آن راه‌های نه‌گانه‌ای است که نشان می دهد جهان بیش از یک بُن دارد.

۷- برابر آموزايش‌های کتاب سوم دین کرد، بویژه کرده‌ی صد و هشتم، بینش ذاتی، و بویژه ایزدان است که بی‌نیاز از اینگاره‌ها و تصورات هوش‌ساخته‌ی مادی، ذات مینوی چیزها را می توانند دید. روند سخن نیز در این بند، از پیوستن بینش بهمانه برای دیدن رسا و بسنده‌ی ذات چیزها، به قوه‌ی اندیشگانی، سخن می گوید.

یعنی، درست است که ما در زمین تخته‌بند چشم سر و تن هستیم، اما، فروغانه‌ای بهمانه هنوز با ما همراه است که اگر گشوده گردد، در همین زندگی زمینی توانا به دیدن زادونهاد مینوی چیزها (=حاق واقع امور) خواهیم شد، پس آنگاه، بی هیچ پوشا و نقابی بُن‌های دوگانه‌ی جهان هستی را در خواهیم یافت.

۸- آتی را که ما از این بند می فهمیم این است:

همانگونه که در سامان ترمندی (=جسمانیت / تنمندی)، با کمک قوای اندیشه و گفتار، درباره‌ی ذات پاک آفریننده نظر می دهیم، به همان گونه می توانیم -البته با چشم جان، که بی‌برده چیزها را می بیند و این بی‌پردگی برآمد تلؤلوثی است که از ایزد بهمن نصیب برده‌ایم و با آن می توانیم ذات چیزها را با کمک بینش همتراز بینش مینوانه ببینیم، یعنی زینته‌ی پیش از آمدن به این جهان مادی - ذات مینوی ایزد را در نظر آوریم؛ و معتقد شویم ذات پاک ایزد منزهرتر از آن است که آفریننده‌ی چیزهای بد باشد. و با بینش ذاتی مینوانه که بی‌برده چیزها را درمی یابد بپذیریم که آفریننده‌ی چیزهای بد ذاتی دیگر است.

۹- «انگاره‌های ذهنی جان را برابر «گیان پنچن و نیشنیها / gyān pačēn wēnišnihā» آورده‌ایم. آیا نویسنده به فرزندان و اژه‌ی «قالیب مفهومی» نظر دارد؟ یعنی آیا از کاربرد این سخنواره‌ی پهلوی، همان معنایی را فرادید خود دارد که ما امروزه از فرزندان و اژه‌ی «قالیب مفهومی» در اندیشه داریم؟

۱۰- آیا نویسنده در این عبارت از استدلال و چم‌گویی سخن به میان می آورد؟

یعنی اگر قوه‌ی چم‌ورزانه‌ی (=استدلالی) خود را در کار آوریم، به تضاد میان چیزهای جهان که ریشه در تضاد میان بُن سازنده‌ی آن‌ها دارد پی خواهیم برد. برابر گمان و بازشناخت ما، بافت سخن پهلوی در اینجا آسیب دیده است. بخش آسیب دیده و از دست رفته را با پراوتر گوشه‌دار ستاره‌دار نشان داده‌ایم.

۱۱- «دانش نمونه‌بار / برهان تمثیلی» را برابر عبارتی از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «چیم نیمونگ دانیش / čim nimūnag dānišn» خوانده‌ایم؛ و برابر دریافت ما معنای دانش تمثیلی می دهد. ولی، نویسنده‌ی روایت، هنگام فراع نویسی در باب برهان تمثیلی (=نمونه‌بار)، سخن مایه‌ای (=مطلبی) را به میان می نهد که به بحث «برهان لیمی» پیوند دارد.

۱۲- یعنی، افزون بر آموزه‌ها و تجارب قیاسی، تمثیلی، تصویری، تصدیقی و عرفانی و بهمانه‌ی شخص برای پی بردن به دوئنی بودن جهان، آگاهی‌های دینی پذیرای همگان نیز بر این نکته انگشت راستی و درستی می نهد. و این، یکی از آن راه‌های نه‌گانه‌ای است که در استوارش و تحکیم نظری دوئنی بودن جهان کارآیندی دارد.

از درونه‌ی سخن نویسندگان دین کرد برمی آید که آنان آگاهی‌های دینی و دینورانه را آگاهی‌هایی از گونه‌ی دانش یقینی و بی‌نیاز از مجادله می دانند. نگاه کنید به روند سخن.

۱۳- برای وارسی درستی بازسازی و قرائت ما، نگاه کنید به کتاب سوم دین‌کرد، کرده‌ی ۱۲۳ ام، آن‌جا که از چیزهای جداسان برآمده از یک گوهر سخن به میان آورده است.

۱۴- به گمان ما، در اینجا نیز یافتن سخن پهلوی دچار افتادگی شده و آسیب دیده است؛ نوشتار درست‌تر و ساخته‌تر می‌باید بر این نکته انگشت سخن نهاد که از جداسانی علیت دانایی و بدآگاهی، و جداسانی علیت کوفه‌کاری و گناه‌کاری آشکار و شاینده است که دو بُن در جهان دست‌اندرکار باشند، یکی آفرینشگرانه، دیگری پاژآفرین و مخرب.

۱۵- «تا آنجا که در آوند سخن می‌گنجد» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «آندَر-شاپن-ویمنند / andar-šāyēn-wimand» آورده‌ایم؛ و از آن، معنایی نزدیک به «حتی‌المقدوره» را مراد کرده‌ایم.

۱۶- «نامحدود بودن فضا و زمان» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «آ-تنگیه شی وی ئد زمان / a-tangih ī way ud zamān» آورده‌ایم؛ و معنای ناکرانمندی و عدم تناهی مکان و زمان را از آن درمی‌یابیم.



۱۲۷. در باره‌ی آن <گوهر>ی که همه چیز،

<در فراروندِ هستی‌پذیری> * به آن نیازمند

است و، خود از هر چیزی بی‌نیاز است؛ و آنی

که همه <چیز> * در اندرونِ <اوست>، *

و خود، در اندرونِ هیچ چیز نیست؛ و،

درباره‌ی آن <گوهر>ی که بر هر چیزی

فرمان‌فرماست و خود از هیچ چیز

فرمان‌نپذیرد، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! هر بی‌بُن و هر بی‌مندی — چه در کاروکردار [یا: چه در کارِ

آفرینشگرانه] و چه در هستی‌پذیری — همه، نیازمند «زمان» است؛ و، بی‌از

«زمان»، هیچ آفرینشی، نه توانا به پیدایش (= ایجاد / هستیدن) بوده و نه

توانا هست و نه خواهد بود؛ و «زمان»، به هیچ چیزی از اینگونه (= نه در

کردوکار و نه در هستی‌پذیری و نه در زائیمندی) نیازمند نیست.

و، آن <گوهر>ی که هر گوهر <دیگر> * در اندرونِ اوست

(= محاط در آن است)، و خود در هیچ جایی نیست (= ممتَحَرِّج در مکان نیست

/ لامکان است)، و، بر هر چیزی فرمان‌فرماست و، خود از هیچ چیزی

فرمان‌نپذیرد، <بُن‌وگوهر> * «دانایی اورمزد» است.



۱۲۹. در باره‌ی آن <رخدادِ یگانه> ای که

زداژمینو <در ستیز> * با آن، سنگین‌ترین

نبردها را می‌آغازد، برابر آموزه‌ی دین بهی.

آن <رخدادِ یگانه> ای که زداژمینو <در ستیز> * با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد، یکی است: <و آن،> * باهم‌آبی (= abar ...ō ham madan / یگانسته شدن) فره‌ی <یزدانی> * شهریاری با فره‌ی دین بهی، با برترین زورمندی‌ها، در ... <یک تن است؛ زیرا> * که نابودی <سرتاسرانه> آتش (= نابودی زداژمینو) برآمد این باهم‌آبی است.

زیرا اگر در <هستانِ جمشید> * بجم، همراه با آن زورمندی برترین که از فره‌ی <یزدانی> * شهریاری داشت، زورمندی برترین فره‌ی دین بهی نیز همراه می‌شد (= ō ham mad hē) و با، در <هستانِ آشو> زرتشت، همراه با آن زورمندی برترین که از فره‌ی <یزدانی> * دین بهی داشت، زورمندی برترین فره‌ی <یزدانی شهریاری> * نیز همراه می‌شد — همچون <زورفرمایی شهریاری برترین که> * در بجم بود — زداژمینو، ذردم (= tēz / به‌تندی) نیست و نابود می‌شد؛ بنابراین از تازش <اهریمن> * رهایی می‌یافتند؛ جهان بازپسین، برابر کام <اورمزد> * در همین جهان مادی (۱) برپا می‌شد.

اگر روزی در این جهان، <زورمندی> * دین بهی و شهریاری درست‌آیین در <هستان> * یک به‌دین نیکو شهریار گردد آید (= ō ham rasēd)، از رهگذر آن <یگانستی> * میان مردم، آهوان <اخلاقی> * نزار می‌شود؛ هنرها <ی اخلاقی> * فرونی می‌گیرد؛ <گزند> * پتیارها کاستی می‌گیرد؛ بیش‌ترین باری <های ایزدان به آنان خواهد رسید> *؛ پارسایی می‌بالد؛ تبه‌خویی اندک می‌گردد؛ فراخی و پادشاهی نیکان، تنگی و بزر افتادن بدان، آبادانی جهان، نیک‌بختی (= urwāhmīh / سعادت) همه‌ی آفریدگان <فراهم می‌آید> *؛ تودگان، به نکویی، آراسته و پیوسته می‌شوند.

به سبب به‌هم‌رسیدن سازگار این دو فره <ی شهریاری و دین> * در <هستان> * یک مرد، بازداشتن سرتاسری تازش <اهریمن> * و، رهایی و پاک‌مانی تنابندگان از آن و، برپایی جهان

بازپسین خواهد بود.

و این، <تنها> * در <زمانه‌ی> * سوشیانش است که به سبب گرد آمدن این دو فره <ی یزدانی دینی و شهریاری در هستان او، راستینگی> * دین بهی <بر جهانیان> * آشکار خواهد شد. (۲)

و نیز، سوده‌ی دیگری که از این جستار (= با هم‌آبی دو فره) فواچنگ می‌آید، <جدای> * رهیدن از این نبرد فواگیر <گیهانی> * بسیار است؛ چونان: آبادانی برای رادمردان و، پادشاهی برای دانایان و، دادوری برای راستان و بسی <سوده‌ی> * دیگر از این دست.

یادداشت‌ها

۱- در همین جهان مادی را برابر «آندر آخوان / andar axwān» آورده‌ایم.

در زبان پهلوی، یکی از درون‌مایه‌ها و معناهای واژه‌ی «آخو / axw»، «جهان» است. این سخنواره andar axwān به معنی «هر دو جهان» است. به گمان ما، بودوایش این سخنواره (= andar axwān)، با فراروندی سخن، که از برپایی زود هنگام جهان بازپسین در همین جهان مادی سخن می‌گوید، بی‌پیوند است.

به گمان ما، سیمای درست‌تر و خیردشکیب عبارت می‌توانست سخنواره‌ی «آندر گیهان / andar gēhān» باشد.

۲- این بند را به گونه‌ی زیر نیز می‌توان ترجمه کرد:

در <زمانه‌ی> * سوشیانش است، آنهم به سبب گرد آمدن این دو فره <ی یزدانی دینی و شهریاری در هستان او، که> * راژ دین بهی <بر جهانیان> * از این <یگانستی دو فره> * به آشکاری خواهد رسید.



۱۳۰. درباره‌ی آن <بُن و گوهر برترین > ی که
بر همه <سر > * است؛ برتر از همه است؛ برتر
از هر چه <که هست > *؛ فروتر از هیچ چیزی
نیست؛^(۱) و اینکه او بر همه چیز زائی فرمایی
(= rāyēnīdārīh / فرمایندگی / سرپرستی)
دارد؛ و در باره‌ی آنی که هر چیزی از او
زائی پذیر است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! آن <گوهر > ی که بر همه <ی گوهرها سر است > * و، برتر از همه است و، برتر از هر
چیزی است و، فروتر از هیچ چیزی نیست، و اورمزد جهان‌آفرین همه‌آگاه همه‌توان همه‌خدای است.
به خویشتن خویش، خداوندگاری بنده نشونده و،
پدری فرزند نشونده و،
دارنده‌ای (؟ مالک؟) دارایی (= xwēšīg / مملوک) نشونده و،
فراستی (؟) فرودست (؟) نشونده و،
سروری نبوشنده نشونده و،
دارایی مندی (= pādixšāy) تهی دست نشونده و،
پاسبانی بی نیاز از پایش و،
ماندگاری بی نیاز از نشیمنگاه و،
بُن تخمه‌ی خِزَد بی نیاز از ماده‌ی دانش و،
به‌خوداستوار [یا: خویشتنی] بی نیاز از ابزار و،
سامان‌ده بی نیاز از سامان‌پذیری و،
بخشنده‌ی بی نیاز از بهره‌وری (= بخشش) و،

خوراننده‌ی بی نیاز از خورانش و،
بریاکننده‌ی بی نیاز از برپاشدن و، [یا: سرهم کننده‌ی بی نیاز از سرهم شدن و،]^(۲)
برنامه‌ریز بی نیاز از برنامه و،
زائی فرمای بی نیاز از زائی‌پذیری است.
ولی، <همه‌ی چیزهای > * فروتر از اورمزد جهان‌آفرین، هر چیزی در نسبت با چیزی بر چیزی
برتری دارد؛ و، <همان چیز > * در نسبت با چیزی از چیزی دیگر فروتر است.
به گونه‌ای که: <هر چیزی > * بر یکی خداوند است و در نسبت با کین دیگر بنده است؛
هر کسی، پدر کسی است و در نسبت با کین دیگر، فرزند؛
هر کسی، پسر کسی است و در نسبت با چیزی دیگر، دارایی (= مملوک) است؛
هر کسی بر کسی فرادست (؟) است و در نسبت با کسی دیگر فرودست (= ērmān)؛
هر کسی، بر یکی سرور است و در نسبت با کین دیگر نبوشنده است؛
هر کسی، در نسبت با کسی دارایی‌مند است و، در نسبت با کین دیگر تهی دست؛
هر کسی، بر کسی پاسبان است و در نسبت با کین دیگر پایبندی است؛
هر چیزی برای چیزی دیگر نشستگاه است و در نسبت با چیزی دیگر نشیمنگاه است؛
هر کسی، در نسبت با کسی دیگر به‌خوداستوار است و در نسبت با کین دیگر ابزار است؛
هر کسی، بر یکی سامان‌دهنده است و در نسبت با کین دیگر سامان‌پذیر است؛
هر کسی، در نسبت با کسی تخمه‌ی خِزَد است و در نسبت با کین دیگر ماده‌ی دانش (؟) است؛^(۳)
هر کسی، بر یکی بخشنده است و از کین دیگر بهره‌ور است؛
هر کسی، یکی را خوراننده است و برای کسی دیگر خوردنی است؛
هر کسی، بر یکی سازنده (= ham-kardār / سرهم‌کننده) است و در نسبت با کین دیگر
ساخته شدنی (= hamīg-kār / سرهم‌کردنی)؛
هر کسی، برای یکی برنامه‌ریز است و در نسبت با کین دیگر برنامه است؛
هر کسی، بر یکی زائی فرمای است و در نسبت با کین دیگر زائی‌پذیر است؛
اورمزد جهان‌آفرین، به سبب هستان خِزَد همه‌آگاهش، از بنیاد، زائی فرماینده بر همه چیز است و
از هیچ چیزی، به هیچ سببی (= pad ēč) زائی‌پذیر نیست.
ولی هر چیزی جدای از او (= اورمزد جهان‌آفرین)، به سبب نداشتن آگاهی همه‌سویانه،

از آن همه آگاه (= اورمزد) زائی پذیر (= rāyēnišnīgōmand / اداره شوند) است؛ و، بسان فراگیر (= mādagwarīhā)، هر چیزی بنیادشده بر هر آئی است که او می خواهد. (۴)

یادداشت‌ها

۱- یعنی: نمی توان هیچ گوهری در تمام کاینات یافت و در نظر آورد که آن گوهر برترین، از یکی از آنها (= موجودات کائن) فروتر باشد.

۲- این عبارت را برابر سخنوارهی پهلوی «هم کردار نی بی همیگ کار / ham-kardār ī nē hamīg kār» آورده‌ایم.

روند سخن پهلوی درباره خدایوند، در این بند، به زبان امروزی، هم‌معنا با «مونتازکار بی نیاز از مونتاژه است».

۳- سخنوارهی «هر کسی، در نسبت با کسی تخمهی خیزد است؛ در نسبت با کس دیگر مادهی دانش را سرتاسر برابر» «کي کُو یک زَهک خُزِد، کُز یک زَهگ دانیشُن / kē ō ēk zāhag xrad, az ēk zahag dānišn» آورده‌ایم؛ ولی به درستی ترجمه خود چندان امیدوار نیستیم.

۴- چشم‌ورزی نویسندهی این روایت، در باب معیار جداسانی مطلق آفریننده از آفریدگان روشن است: تنها اورمزد جهان‌آفرین همه آگاه است که بر هر چیزی فرمانده و سراسر است. جدای از او، همه چیزهای هستی، چه مادی و چه مینوی، از چیزی قواثر است و نسبت با چیزی دیگر فروتر است. ولی هیچ چیزی در سرتاسر هستی یافت نمی شود که همپایه یا سر از اورمزد باشد.



۱۳۱. دربارهی آن <چیزها> یی که برای

<رسیدن به> * آگاهی های رسا بایستمند

است، برابر آموزهی دین بهی.

<میان چیزهایی که> * برای <بدست آوردن> * دانش رسا <پیشاپیش> * بایسته است، ده <عامل> * برترین اند:

۱. زندگی پیوند خورده با خوشی و،
۲. دارایی فراخ سودمند و،
۳. ماندگاری رامش <در زندگی> * و،
۴. شهریاری شهریار درخشنده (= bāmīg / پرتلؤل) و،
۵. فرجام کام‌مندانهی آکنده از آسایش و،
۶. همدمی با نیک‌بختی فرآراسته و،
۷. داشتن <دوستی نیک‌منش و،
۸. <درگوش جان سپردن> * پندی استوارنده و، (۱)
۹. <بهره‌مندی از> * یاری‌رسانی فریادرس و،
۱۰. ماندگاری ای (= ثباتی) که <هر آرامشی> * سامان یافته بر آن است.

<اکنون، فراخ‌تر نویسی ده جستار بر شمرده‌ی پیشگفته: >*

۱. زندگی پیوند خورده با خوشی <یعنی> *:

تندرستی همراهِ با بی ترسی (= abē-bīmīh / امنیت).

۲. دارایی فراخ سودمند:

از بنیاد، <بهره‌مندی از> * خیزد خداداد است.

۳. ماندگاری رامش <در زندگی>، یعنی:

داشتن <زین خداترس> *.

۴. شهرباري شهربارِ درخشنده > یعنی:

شهرباري شهربارِ > * نزادهي دانا.

۶. همدمی بانیگ بختي فرآراسته یعنی:

خوشنامي پُراوازه [يا: خوشنامي همراه با نامداری].

۵. فرجام کام‌مندانهي آکنده از آسایش یعنی «آ»:

خرسندی بر هر چه که پیش آید (= هر چه پیش آید خوش آید).

۷. > همشینی با < * دوستي نيگ‌منش، > به راستی < *:

بازنمایی آهوان > - نهادي < * نابیدا به دست برادري خوب و فرزانه است.

۸. > باگوش جان شنیدن < * پند نهادين > یعنی:

نهادين شدن < * خيم > < بخوي > * ویراسته (= مُهَدَب).

۹. > بهره‌مندی از < * ياری‌رسانی فریادرس > یعنی:

بهره‌مندی از < * زبان؛ که با خرد، نيگ فرهیخته (= آموخته) شده است.

۱. ماندگاری‌اي که هر سامان پایي‌اي استوارنده بر آن است > یعنی اینکه <:

در درازتاي > زندگي زميني < * جان، اين‌ها (= نه پند پیش گفته) پاگرفته بر باوري ژرفانه به دین > راستين < * ایزدی باشد.

آن کس که، اين ده > پند < * برترين > دست نایافتنی < * را یکجا گرد آورده است، در

زمينه‌ي > کسب < * دانش رسا و بسنده، به فرهیختگی و برآزش (= برین پایگی / تعالی) رسیده است.

یادداشت‌ها

۱- «پند استوارنده» را برابر «پند ایشی اوشوار / pand-ē ī awestwār» آورده‌ایم که آرش و معنای واژه‌به‌واژه آن، «پندی استوار و پابرجا و محکم» است.

می‌توان «پابندی، استواری و تعهد در برابر پند نيگ» نیز ترجمه کرد.



۱۳۲. در باره‌ي > زیربنای‌تری

گوه‌های < * هستي؛ در باره‌ي

تجلی > - آنان؛ ^(۱) و نیز درباره‌ي < *

جداسانی «هستی» از «تجلی»،

برابر آموزه‌ي دین بهی.

همچنانی که کهن آموزگاري برابر آموزه‌ي دین بهی فرموده است:

این > هستي آفرینان برشمرده در زیر < * جاودانه‌اند، > به نام‌هاي: < *

۱. اورمزد جهان‌آفرین، ۲. دانایی دینی، که بالقوه، > زادونهاو همه گونه < * نکویی است،

۳. مکان (= جایگاه)، که بر هستي مادی فراگیر (= abar / محیط) است، و ۴. زمان، که

جاودانه > ي جاودانان < * است. ^(۲)

> شیوه‌ي < * آشکارگی هستي آنان:

۱. > آشکارگی / تجلی < * آنی که اورمزد جهان‌آفرین است، از آفریدن آفرینش > به پیدایی می‌رسد.

۲. آشکارگی < * آنی که دانایی دینی است، از سخن > آفریننده، و < * ^(۳)

کام‌وخواست دانایانه و کردوکازش > در زمینه‌ي کارآیندی متتزه‌هاي دین به پیدایی می‌رسد.

۴. آشکارگی ذات < * آنی که زمان است > از روندگی جاودانه‌ي آن < * و جای > ... < * ^(۴)

و > اینکه همه چیز < * در زمان > و بازمان روان است، به پیدایی می‌رسد.

۳. آشکارگی < * آن > فراگیرنده > اي که مکان (= جایگاه) است، از راه > فراهم آوردن < * >

زمینه‌ي (= شایستگی) آفرینش قانون‌مند > به پیدایی می‌رسد. ^(۴)

در باب جداسانی هستي از آشکاری: < * ^(۵)

> چه وگواه < * جداسانی هستي از آشکاری > - آن < * (= تفارقي وجود از تجلی) این است

که، هستی <گوهرهای جاودانه‌ی چهارگانه> * به خویشتن خویش (= pad-xwadih)، بر سرمدمان ناپیدا بوده است؛ زیرا می‌شاید <هستندگان> * بسیاری باشند — <از فیلی: هستندگان> * بی‌ن، <یا هستندگانی که، خود،> * بن‌اند، <یا هستندگان> * نهند — که بر مردم ناپیدا آیند.

ولی، نمی‌شاید که هیچ <گوهری> * بی از هست شدن به آشکاری (= تجلی) رسد. (۶)

یادداشت‌ها

۱- خواننده‌ی فرزانه‌ی پژه بدین نکته آگاهی دارد که، نویسندگان دین کرد، نخستین بار در همین کتاب سوم، کرده‌ی چهلم، بحث «هستی و آشکاری هستی / وجود و تجلی» — پسینی و پیشینی آن دو را باب کرده‌اند؛ آن هنگام که به خردسنجی بر نژاد باورهای مسیحی گروانه می‌پردازند.

۲- افلاطون، در دو-چشم‌گویی (= دیالوگ) فیله‌بوس، از زبان سقراط، بنیادهای چهارگانه‌ی زیر را نام می‌برد: ۱. بی‌کراتگی، ۲. کراته‌ساز (= حد)، ۳. کراتمند، و، ۴. خرد.

۳- سخن <— آفریننده> * را برابر با واژه‌ی «سَخَوَن / saxwan» آورده‌ایم؛ به گمان ما، نویسنده‌ی این روایت (۱۳۲=)، سخن گوشه به کلام سپند «آهونوَر» دارد.

۴- سخنواره‌ی «فراهم آوردن» * امکان قانونمند آفرینش، ترجمه‌ی به گمان سخنواره‌ی پهلوی «داد شاییدن نیز نی دهبشُن» / dād šāyīdan-iz ī dahišn است؛ ولی هیچ دل‌استواری‌ای به ترجمه‌ی خود نداریم.

۵- اگر بخواهیم رده‌ی بحث را برابر فرزانه‌ی واژه‌های [=فرزانواژه‌ها / مصطلحات فلسفی] فرزانه‌گان سده‌های میانه در ایران نشان دهیم، مناسب‌ترین فرزانه‌ی واژه‌ها، بحث «وجود و تجلی» است.

۶- نمی‌شود چیزی، هستی نپذیرفته متجلی شود؛ همه‌ی متجلی‌ها نخست موجود شده‌اند؛ سپس، برخی از آنان متجلی شوند. اند، برخی دیگر نامتجلی.

پس، هستی به نسبت تجلی، پیشین‌بنیاد است و تجلی به نسبت هستی، پسین‌بنیاد.

حاج‌ملا هادی سبزواری نیز، به پیروی از پیشینیان خود، هر تجلی را به شرط هستی داشتن ممکن می‌داند.



۱۳۳. در باره‌ی سود برترین^(۱) هنر <های

اخلاقی> *، اگر که در شهریار باشد،

برابر آموزه‌ی دین بهی^(۲).

درخشش هر کوفه‌ای برخاسته از <درخشش> * هنر <های نهادی / فضایل> * است؛ و، هنر <های نهادی> * آن کوفه را <زمانی> * درخشنده‌تر و برای جهان سودمندتر می‌گرداند، اگر که در شهریار یافت شود. (۳)

<کارآیندی و زیبایی هنرهای نهادی شهریار> * همانند چشمگان آب برآمده از چکاد کوهسارهاست که به گوازی بر دشت‌های زرگون فرومی‌ریزد (= rasēd)؛ <به زیبایی> * چونان آتشی ست که <به رقص> * از دوره‌ست‌ها می‌درخشد؛ <چونان درخشش> * فروغ‌ایزدی.

در میان همه‌ی هنرها <ی نهادی شناخته شده> * بیست و یک تایی آن‌ها هست که اگر در <شهریار> * کشوربان یافت شود، نیکی آن‌ها بر تودگان بسی بیش‌تر خواهد رسید. (۴)

<اکنون، هنرهای نهادی (= فضایل) بیست و یک‌گانه،

اگر که در شهریار گیرد آیند> * (۵)

۱. یکی اینکه، شهریاری خود را بر فره‌ی <یزدانی> * کشوربانان <— پیشین استوارکند> (۶) زیرا <— از رهگذار استوارش شهریاری خود > بر فره‌ی یزدانی کشوربانان پیشین، * جهان به سامان می‌رسد.

۲. یکی دیگر، خیم <وخوی> * نیک است؛ زیرا از زور خیم <وخوی> * نیکوی کشوربانان، هرآن خیم <وخوی> * تودگان نیز رو سوی نکویی خواهد کرد.

۳. یکی دیگر، <گزینش> * پندینی است؛ زیرا از رهگذار <گزینش> * هرآن پندینی کشوربانان است که، تودگان به دین نیک <گواینده> * می‌شوند.

۴. یکی دیگر، نیکو خردی است؛ زیرا از رهگذار هرآن نیکو خردی کشوربانان است که

زای فرمایی درست بر بندگان و، زای پذیر (rāyēnišnīgih) بندگان بر جای خواهد بود.

۵. یکی دیگر، زای استوار (= hu-axwīh / ثبات رأی) است؛ زیرا زور فرمایی (= اقتدار) کشوربان بیش از هر چیز نهاده بر زای استوار است؛ و از زور فرمایی کشوربانان است که دشمنان سر فرو خواهند آورد و جهان <از آنان> * پاینده خواهد شد.

۶. یکی دیگر، نیک خواهی (= hu-abarīh / رحمت) است؛ زیرا از رهگذار نیک خواهی کشوربانان بر بندگان است که مهر بندگان بر کشوربانان و، <در پی آن،> * فرمان پذیری بندگان در کار و فرمان های شهریان و، درست روشی شهریان در جهان و، سود آفریدگان از آن <درست روشی ها> * خواهد بود.

۷. یکی دیگر، مهرورزی است؛ زیرا از رهگذار مهرورزی شهریان، دشمنان <به آموزش> * سردار سپاه (؟) دلگرم می شوند (= wistāxwīhēnd)؛^(۷) برزنیان (؟) (azēriṅ?) به آموزش <امیدوار می شوند> * آشوب از گیهان، ناستواری (= candag) از شهریاری، بیم از مردمان برداشته خواهد شد (؟).

۸. یکی دیگر، بلند نظری (= frāx-mēnišnīh) است؛ زیرا از بلند نظری کشوربانان است که برترین سودها برای همه آفریدگانی که اکنون هستند و آتانی که در آینده خواهند بود، به انجام می رسد (= kunīhēd).

۹. یکی دیگر، نیک بخت خواهی (= urwāhm-āhangīh)^(۸) است؛ زیرا به انگیزه ی نیک بخت خواهی کشوربانان است که برترین رستگاری ها (؟)^(۹) به زمانه درمی پیوندد.

۱. یکی دیگر، یادگرو همیشه شهریاری ناپنده / گذرا^(۱۰) است؛

زیرا به سبب یاد آورد <همیشگی> * شاهنشاه به <نپایندگی شهریاری / مستعجل بودن دولت> است که کشوربانان، <بی بهره بودن> شهریاری ناپنده / گذرا و در برابر از آن خویش کردن روان پاینده (= تاگذرنده) هرگز فراموش نخواهد کرد (= a-mōšišnīh)؛ <از آن خویش کردن ای که با> * فراهم آورد آبادانی فواج، یعنی <خرسندی همه گیر و سترگ بر جهانیان> زبر فرمان <شاهنشاه (= ōy dahibed) شدنی است.

۱۱. یکی دیگر، برآزش هنرها <نیهادی / فضایل> * است؛ چه آنکه از برآزش هنرها <نیهادی> * از سوی شاهنشاه، هنرها <نیهادی> * تنابندگان، آنی که پیدا است درخشیدن خواهد گرفت و آنی که ناپیدا است نیرو خواهد گرفت و سربه پیدایی خواهد گذارد؛ و از

رهگذار آن (= برآزش هنرهای نهادی)، جهان ویراسته و پیراسته خواهد شد.

۱۲. یکی دیگر، برملا کردن آهوان <نیهادی / ردائیل> * است؛ زیرا از برملا کردن آهوان <نیهادی، در گستره ی فرمانروایی> * شاهنشاه، هرآن آهوی <نیهادی> * میان مردمان آید که پیدای همگان است، کاستی می گیرد؛ آن <آهوی نهادی> که ناپیدا است، از زور می افتد و <راه تپه کاری اش> * بسته می ماند؛ و، جهان مادی از آهوان <نیهادی / ردائیل> * پاک گردانیده می شود.

۱۳. یکی دیگر، همکاری ها <ی شهرنشینان و کشوربانان است> *؛ زیرا در همکاری کشوربانان، <دست نیافتنی (؟) (a-xwāstag) خواستی می شود (؟) (xwāhēd)؛ و هرآنی <براسته می شود، پیگیری می شود (؟) (pāyīhēd)>؛ <شهریار، انجام> * کارهای بزرگی همگان خواه^(۱۱) را فرمان می دهد؛ می تواند شهری نو پی ریزد؛ آبادانی را برای همه ی جهانیان <به ارمغان آورد> *؛ <کارهای کشوری سود رسان> می شوند <؟> آفریدگان فرهیخته می شوند [یا کمک کرده می شوند]؛ <و شهریاری> * نپاینده (؟)^(۱۲) (= دولت مستعجل) را پاینده کند؛ و زبهر نشان دادن (paydāg būd rāy) برتری <خود> * بر دیگر شهریان کشورها، می تواند طرح کارهای بس بزرگ کشوری ریزد (= ārāstan)؛ بخشش و ذهش بر همه ی آفریدگان فرهیخته او می شود.

۱۴. یکی دیگر، نیکو فرمانی (= hu-framānīh / فرماندهی درست) است؛ زیرا سامانیش کار جهان بنیاد شده بر داد (= عدالت) است و داد، زایدی نیکو فرمانی های شهریان است.^(۱۳)

۱۵. یکی دیگر، بازگشادن آبرومندانه ی (؟) (ēwēnagīg)؛^(۱۴) درگاه <خود بر کشوربانان> * و نشست کشوری برپا کردن است (kišwarīg nišast kardan / مجلس شورا)؛ زیرا از رهگذار درگاه آبرومندانانه و گشاده ی شهریان و، فرمان نشست کشوری آنان، گناه گریبان (= گناه آهنگان) را از گناه پشیمانی ها باشد و، <راه ستم> * ستمگامگان بر کساتی که آهنگ آبادانی دارند (ābād-āhangān xīr)، بسته خواهد ماند؛^(۱۵) ستم از ستم دیده (= mustōmandān) جدایی گیرد؛ مردم شایسته <بی آزادی> * به آزادی <خود> * امیدوار می شوند؛ شایسته سالاری کار فرمایان برای انجام شایسته ی کارها <جایگزین می شود> * (؟)؛ درویشان [یا: مزدوران / رنجبران] پشتیبانی می شوند؛ <این است> * سود بزرگ دستگاه شاهنشاهی شاهان بر جهانیان.

۱۶. یکی دیگر، بخشندگی است؛ از آنجا که آب، پرورنده گیاهان است، به همان گونه، بالیدن همهی آفریده‌های گیتیایی، نهاده بر بخشندگی‌های بی‌دریغ (= /frāx-rādih/) گشاده‌دستی‌های) شهریاران است.

۱۷. یکی دیگر، بستن راه آز است؛ زیرا ماندگاری <یاری‌های> * ستودگان آسمانی <به زمینیان، >* تنها (= xwad) بازبسته‌ی بستن راه آز است؛ <زیرا که از رهگذار >* توان <هر چه پیش‌تر شهریاران در بستن راه آز، راه >* از تمامی درندگان جهان در خستن جهان، بسته‌خواهد ماند.

۱۸. یکی دیگر، بازداشتن بیم از خود [یا: خویشان] و از تک‌تک جهانیان است؛ زیرا در <نهادمان >* آکنده از بیم، پایش آفریدگان ناشدنی است.

۱۹. یکی دیگر، نواختن و <به خود >* نزدیک کردن و برکشیدن نیکان است؛ زیرا از رهگذار عزل و نصب نیکان (۱۶) به دست شاهنشاه [یا: آئی که کشوربان است]، به زیر افتادن (=عزل) و تباهی هر بدی، شکوفایی و فرازینگی (=نصب) همه‌گونه نیکی <خواهد بود >*.

۲۰. یکی دیگر، کارفرمای نیکی کاردیده <بر سر کارها >* (۱۷) برگماردن است؛ زیرا به سبب بر <گماردن > (؟) کارفرمای نیکی کاردیده بر جهانیان، تخصیص سزوارانه <هی بودجه >* (۱۸) (= sazāg-baxtārih) بهره‌ی همگان می‌شود (؟؟) (= paywandēd) <و از این رهگذار >* آبادانی و نیکی و سود برآمده از کشوربانان فراچنگ می‌آید (= bawēd).

۲۱. یکی دیگر، دانایانه، تن‌دردادن به پرستش یزدان است؛ زیرا از رهگذار تن در دادن دانایانه‌ی شهریار به پرستش یزدان، پرستش ژرفانه‌ی (= *ewagānagihā / از ژرفای جان) (۱۹) جهانیان بر شاهنشاه [یا: به پیروی از آن شهریار] (۲۰) و، زودمندی شهریاری و، رواج فرمان <های شهریار >* و، رواج داد شهریاران بر جهان و، سود برترین تنبندگان <خواهد بود >*.

یادداشت‌ها

۱- «سود برترین» را برابر «آب‌زدر-سُدیهِ / abardar sūdih» آورده‌ایم؛ می‌توان «سودِ دوچندان» نیز ترجمه کرد.

۲- نظر گاه نویسنده این است که، هنرهای اخلاقی (=فضایل) همیشه، برای مردم‌زادگان سودمند اند؛ ولی زمانی بالاترین میزان سودرسانی را خواهند داشت که: در شهریار گیرد آمده باشند.

۳- بحث و فحص این روایت (=کرده‌ی ۱۳۳) را بسنجید یا مرصا‌العباد نجم‌الدین رازی، باب پنجم، فصل دوم، در بیان حال ملوک و سیرت ایشان با هر طایفه از رعایا.

۴- نیکی آن‌ها را برابر سخنورده‌ی پهلوی «نکیه شی نزیش / nekīh ī aziš» آورده‌ایم؛ احتمال می‌دهیم بازگشتگاه (=مرجع) «S / ān»، همان بیست و یک فضیلت جمع آمده در شهریار است.

۵- بسنجید با بحث «سلطان، ظلُّ...» در واژنامه‌ی مرصا‌العباد نجم‌الدین رازی، باب پنجم، فصل اول.

۶- آیا نگرسته‌ی نویسنده این است که شهریار می‌باید اصول کشورداری خود را بر فروغ ایزدی کشوربانان باستانی، چونان جم و کیومرث و فریدون استوار کند، یا بر هر شاهی که درست‌روشانه بر بنیاد آموزه‌های دین رفتار کرده و حکومت کرده است؟

۷- نام-فرزوه‌ی «ویشتاخویهِ / wistāxwih / گستاخی» در زبان پهلوی هم به معنی گستاخی است و هم به معنی اعتماد. در کتاب ششم دین کرد بیش‌تر به معنی اعتماد و دلگرمی و دل‌استواری به کاررفته‌است؛ نمونه را:

DK VI, C 51): ēn-iz ēd ku; ud kē wahman-dārīh āštīh <ud> az
āštīh wistāxwih; ud az wistāxwih dōstīh;

۸- «نیکی‌بخش خواهی» را برابر سخنواره‌ی آورده‌ایم که ما آن را «سزواهم-آهنگیه / urwāhm-āhangih» خوانده‌ایم؛ معنای درون‌نمایانه‌ی آن، «آهنگ سعادت‌بار کردن دیگران» است.

با واژه‌نگارشی نزدیک به این سخنورده‌ی دین کرد، در دادستان دینیک، پرستش چهارم، بند

پایانی، بند چهارم نیز رویه‌رو می‌شویم:

šnāyīšn ī urwāhm āhangih(?) (۴دالف، ۱۸۷، ۵-۶)

ud xwārīh. (سپهر)

۹- «درستگاری‌ها» را برابر واژه‌ای از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که ما آن را با گمانمندی، بوزیشنیگیها / bōzišnīgīhā خوانده‌ایم. اگر سیمای نمایان واژه را در نظر بگیریم، بیزیشکیه / bizeškīh خوانده می‌شود.

۱۰- «شهریاری نپاینده / گذراه را برابر «فُرساوُنْد-خُودائیه» / frasāwand-xwadāyīh آورده‌ایم؛ و از آن، معنای «دولت مستعجل» را مراد کرده‌ایم.

۱۱- «کارهای همگان خواه» را برابر «شُمگان شی فُزُزگُ» / šnōmagān ī wuzurg آورده‌ایم؛ از این واژه، معنای «امور عام‌المنفعه» را درمی‌یابیم. برگردان واژه‌به‌واژه‌ی آن: «خوستندی‌های بزرگ» است.

(سپهر)

۱۲- واژه‌ای را که «نپاینده» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش نوشته آمده‌است که سیمای نگارشی واژه‌ی فُرشگُزُد را دارد؛ ولی به گمان ما، کُتُوشته‌ای درهم‌ریخته برای واژه‌ی پهلوی «فُرساوُنْدیه» / frasāwandīh است. نگاه کنید به روند بحث.

۱۳ خوشتر پهلوی این بند «بند چهاردهم» کمی تاریک‌نماست. بر ما روشن و شناخته نیست که از خوب فرماني مردم از شهریاران سخن می‌گوید یا از خوب فرماني شهریار از دین.

۱۴- واژه‌ای را که با گمانمندی، «آبرومندان» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارشی نوشته آمده که ما آن را «پونگیگ» / ēwēnagīg خوانده‌ایم. بسا که نویسنده، از کاربرد این واژه، معنای «نواع هنر و تجمل» را فرادید خود داشته است.

۱۵- «یا: <راه> * ستمکامگان در آزادی‌های بسی‌بندوبار (=آزاد آنگان خپز / āzād-āhangān xīr) بسته خواهند آمد.»

۱۶- «عزل و نصب نیکان» را برابر سخنواره‌ی «فُزایه تُد آبازیه شی نیکان» آورده‌ایم.

۱۷- «کارفرمای کاردیده بر سر کارها گماردن» را برابر «آبَدَشْت کار فُزمان» / abdst kār framān آورده‌ایم.

۱۸- «بودجه» را از سر گمان به ترجمه افزوده‌ایم؛ زیرا «کنش‌پذیر / مفعول» سخنواره‌ی پهلوی

«سزاگ-بختاریه» / sazāg-baxtārīh بر ما روشن و شناخته نیست؛ یعنی، در جمله‌ی در نظر،

دانسته نیست که چه چیزی، به سزاواری، میان جهانیان، در جای درست خود تخصیص می‌یابد؟
۱۹- سخنواره‌ی «پرستیش زرفانه‌ی جهانیان بر آن شهریار»، ترجمه‌ی به گمان سخنواره‌ی پهلوی زیر است:

*ēw-gānagīhā paristūdan ī gēhānīgān ō ōy ī dahibed

بر ما روشن و شناخته نیست که این جمله، معنای: «پرستیش زرفانه‌ی جهانیان ایزد را آنهم به پیروی از شهریار می‌دهد، یا، «پرستیش زرفانه‌ی تودگان، شاهنشاه را به نمایندگی از ایزد».

۲۰- «بست» یا سخن گزاف سعیدی آمرزیده:

النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ.



نازیش < * از دین برگشته‌ها (= آشموغان) لوزان (۹) و، (۶) آمرزش، سوی برادر دروغ‌غیش، یعنی سستی و بی‌نظمی (= a-wirāyīšnīg) و، خزانه بی‌بشتوانه (= a-frasp) و، سپاه بی‌ساز و برگ خواهد بود.

۳. اگر بخشودگی (= آمرزش) در کار نباشد، شهریار پُر دشمن و، دین نکوهیده (۷) و، زین ابزار > برای دور راندن < * دشمنان بی‌ابزار [یا: زین ابزار در برابر دشمنان بی‌زور] و، خزانه به سبب اِهمال‌کاری (۹) (۸) به کار برده نشده (= wany / مُهمَل) و، سپاه گزاینده به جدایی از دستگاه شاهی خواهد بود.

۵. اگر که خزانه تهی باشد، شهریار تهی کیسه (= بی‌بودجه) و، دین نیازمند > - وجوهات؟ < * و، زین ابزار شکسته و، بخشودگی زورآوران بدکاره (۹) (یاغیان؟) بی‌فرجام و، سپاه بی‌ساز و نوا (= driyōš / فقیر) و بی‌زور خواهد بود.

۶. اگر سپاه در میان نباشد، شهریار بی‌فرمانبردار و، دین بی‌پیرو و، زین ابزار بدرد نخور و، بخشودگی ... (۹) و، خزانه بی‌سود (راکد؟) خواهد بود.

از رهگذار همزوری این شش > عامل < * شهریاری، به سبب سامانیش برخاسته از باهم‌آبی (= پیدایی / آشکاری) ابزارها، تهی از کاستی خواهد شد (= an-āhōgihēd).

یادداشت‌ها

۱- شهرپوره، یکی از امشاشپندان است؛ و در عالم روحانی نماینده‌ی سلطنت ایزدی و فرّ و اقتدار خداوند و شهریاری مطلقاً اهورامزدا است. از او ست فرّ و پیروزی پادشاهان دادگر.

«اوشیدری، جهانگیر، دانشنامهٔ مژدهٔ یسنا».

در این روایت از دین کرده، دو نکته پذیرای دیدن است:

یکی، خوشنودی امشاشپند نیک شهرپور از پیدایی و باهم‌آبی شش ابزار، برای هستیدن و ایجاد شهریاری نمونه در زمین است؛

دیگری، سخنواره‌ی «شَهْرَوَر اَمَشَشپَنْدُ / šahrēwar amahraspand است؛ در جایگاه نمونه‌ی برین (= مینو-دیسه‌ی / مُثَل اعلای) شهریاری.

۲- سخنواره‌ی را که برای آن دو گونه ترجمه نشان داده‌ایم، در بسترِ سخن پهلوی با نگارش ۱۶۶۵۷۱۶ نوشته آمده است که قرائت نمایین آن kē ka است؛ ولی می‌تواند «مَتَوَهْمَد /

۱۳۴. درباره‌ی باهم‌آبی (paydāgih / پیدایی) /

ظهور) ابزارها > ی شش‌گانه < ای که با آن‌ها

شهریاری پسامان می‌شود و، آفریدگان نیز،

به سبب خوشنودی امشاشپند نیک شهرپور،

سامان داده می‌شوند،

برابر آموزه‌ی دین بهی (۱)

نشانگان شش‌گانه‌ی > خوشنودی و فرود < * «امشاشپند شهرپور» اینانند:

«خَشْتَرَه»، که همان شهریار است؛ «وَنسیریه»، یعنی دین؛ «اَیوْخَشوشْتَه»، یعنی زین؛ «مَرزُودیکایی»، یعنی آمرزش؛ «مَرزُویو»، یعنی گنج‌یار (= خزانه)؛ «مَرزُغ‌ی»، یعنی سپاه.

تنها زمانی دادوآیین شهریاری به آشکاری می‌رسد [یا: تنها زمانی دادوآیین بهمانه‌ی (۹) (۲) شهریاری به آشکاری می‌رسد] که ابزارها > ی شش‌گانه‌اش < * پسامان‌شود؛ از آن رو، سامانیش شهریاری نهاده شده بر این شش > عامل زیر < * است:

۱. شهریار، ۲. دین، ۳. آمرزش، ۴. زین ابزار، ۵. گنج (= خزانه)، ۶. سپاه.

و اینگونه پیداست هرگاه یکی از این شش > عامل برشمرده < * برجای نباشد، یا، باهمانه، > در یک راستا < * همزور نباشد، شهریاری نالستوار و نپاینده (= wihērišnīg) خواهد شد.

۱. زیرا اگر شهریار > بر تخت < * نباشد، شهریاری بی‌نام و، دین بی‌رواج و، زین ابزار ناکارآمد و، آمرزش (= بخشودگی) ناپیدا (= بی‌اثر) و، ابزار خزانه تهی (۹) و بی‌بشتوانه (۴) و، سپاه پراکنده خواهد بود.

۲. و اگر که دین در میانه نباشد، (۵) فرمان‌های شهریار دستگاری بیار نمی‌آورد [یا: فرمان‌های شهریار، فرجام دستگازانه نخواهد داشت] و، زین ابزار آسیب‌دیده (۹) و، آمرزش در ستیز با خواست (۹) شایستگان و، خزانه دچار کاست و افزود و، سپاه به سبب فرمان نابرداری رام‌نشدنی (۹) (a-niyōšāg) خواهد بود.

۴. اگر که زین ابزار در میان نباشد، شهریار ترسنده از > پیوریش < * انبیران و، > دین از

manwahmad نیز خوانده شود. به معنی <دادوآیین> بهمنانه.

۳- برای خواننده‌ی نکته‌دان آشکار است که، سخن از گنج، همان سخن از بودجه، مالیات‌ها و دارایی‌های دستگاه حکومتی است؛ نه گنج در معنای امروزی آن.

۴- «بی‌یشتوانه» را برابر «آب-پانگ» / abē-pānag آورده‌ایم.

۵- با اینکه دین همیشه در میانه هست، می‌توان پرسید که نویسنده‌ی روایت، از به‌میان‌نهادن این پرسش (= اگر دین در میانه نباشد) چه آهنگی داشته است؟

پاسخ چنین است: دین، در دستگاه حکومتی و همراستا با دستگاه حکومتی و فرمانده بر آن در نظر است؛ وگر نه، دین همیشه در میانه هست.

۶- «لرزانه» را برابر واژه و نگارشی از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که با گمانندی آن را «آن-توستیگ / an-ōstīg» خوانده‌ایم؛ می‌توان، البته باز با گمان، «آن-آبستاگ» / an-abēstāg یا «آن-آبایشت» / an-abāyist نیز خواند که به ترتیب، معنی «بی‌کتابی» و «نابایستمد / غیر ضروری» می‌دهد.

بهر روی، برای یک پژوهش همسنجانه در دیگر بُن‌نوشت‌های پهلوی، نگاه کنید به «دایستان‌دینیک»، پرسش سی و یکم، بند چهارم [بُن‌نوشت پهلوی را در دست‌نویس ت ۴ الف، برگ‌نوشت ۲۳۰ ام، خط ششم دنبال‌گیری کنید].

۷- «نکو هیش دین»، به گمان ما سخن گوشه به خُرده‌گیری‌ها و انتقادات کلامی‌ای دارد که بُن‌باورهای دین رسمی را به زیر‌انداز پرسش می‌برد. نویسنده‌ی این روایت، این معنا را با سخنواره‌ی «دِن نیکو هیدگ» / dēn nikōhīdag فرامی‌گوید.

۸- به سبب اِهمال‌کاری و با گمان‌ورزی برابر واژه‌ی «پَد-زَداریه» / pad-zadārīh از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم. بسا که نویسنده، در نبود آموزش و بخشندگی، برای خزانه، خست و زُفتی و راکد ماندن بودجه‌ی مملکتی را فرادید خود داشته است.

۹- «زوز‌آوران بدکاره» را برابر «آبارون-توانیگان» / abārōn tuwānīgān آورده‌ایم؛ آیا یاغیان و طغیانگران را در نظر دارد؟ آیا بر این نظر است که اگر گنج‌خانه تهی باشد، آموزش یاغیان، از آنجا که نمی‌توان آنان را راضی نگه داشت، بهره‌ای در بر ندارد؟

به زبان روشن‌تر، تا پولی در کیسه نباشد دشمن سرفرو نخواهد آورد.



۱۳۵. در باره‌ی <گونه‌های> *جُست‌وجوی

فَرّه <ی‌یزدانی> * و، <گونه‌های> *

روی‌برگاشتن (= mōšišn) از آن (= فَرّه‌ی

یزدانی) و، در باره‌ی گونه‌های فرازین و

فرو دین آن، برابر آموزه‌ی دین بهی.

گونه‌های جُست‌وجوی فَرّه <ی‌یزدانی> * و، گونه‌های روی‌برگاشتن از آن، این شازده <نابند>:

نخست، گونه‌های هشت‌گانه‌ی جُست‌وجوی فَرّه‌ی یزدانی: *

۱. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فَرّه‌ی یزدانی> * پارسایانه کوشا است: اگر آن را بیابد سپاسگزار است؛ اگر نیابد، خرسند و شکیاست (= ā-bēš / بی‌دغدغه). (۱)

و این (=ش ۱)، همان «فرازترین گونه» در <بحث گونه‌های> * «پارسایانه در جُست‌وجوی فَرّه <یزدانی> * کوشیدن» است. (۲)

۲. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فَرّه‌ی یزدانی> * پارسایانه کوشا است: اگر بیابد سپاسگزار است؛ اگر نیابد، هم خرسند است و هم ناشکیا (=خرسندی توأم با ناشکیایی).

۳. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فَرّه‌ی یزدانی> * پارسایانه کوشا است: اگر آن را بیابد ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیابد، خرسند و شکیاست. (۳)

۴. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فَرّه‌ی یزدانی> * پارسایانه کوشا است: اگر آن را بیابد ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیابد، هم خرسند و هم ناشکیاست.

این سه (=شماره‌های ۲، ۳، ۴)، در <بحث> * «پارسایانه در جُست‌وجوی فَرّه <ی‌یزدانی> * کوشیدن»، «گونه‌های آمیخته» <نام دارند> *.

۵. یکی <دیگر> * آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فَرّه‌ی یزدانی> * تبه‌کامانه (= abārōn) می‌کوشد؛ (۴) اگر بیابد ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیابد خرسند و گلاب‌مند <به بویه‌ی همان خوی تباہش> * است.

این (=ش ۵)، در <موضوع> * تبه‌کامانه در جست‌وجوی فزه <ی یزدانی> * کوشیدن، بدترین گونه‌هاست.

۶. یکی <دیگر> * آن کسی که در جست‌وجو <ی فزه ی یزدانی> * تبه‌کامانه می‌کوشد؛ اگر بیاید ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیاید خرسند است و شکبیا (بی‌دلداره).

۷. یکی، آن کسی که در جست‌وجو <ی فزه ی یزدانی> * تبه‌کامانه مرمک شد؛ اگر بیاید سپاسگذار است؛ اگر نیاید خرسند است ولی به ناشکیبایی (۵)

۸. یکی، آن کسی که در جست‌وجو <ی فزه ی یزدانی> * تبه‌کامانه مرمک شد؛ اگر بیاید سپاسگذار است؛ اگر نیاید خرسند و شکبیا است.

این سه (=شماره‌های ۶، ۷، ۸)، در <بحث> * تبه‌کامانه در جست‌وجوی فزه <ی یزدانی> * کوشیدن، <گونه‌های> * آمیخته <نام دارد> *.

دیگر گونه‌ها (=روی برگاشتن از فزه ی یزدانی):

۹. یکی، آن کسی که از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی>، نه به انگیزه‌ی تبه‌خویی، بلکه با گمانی * پارسایانه روی برگاشته (=īrārōn mōš) است؛ از این روی، * <در یافتن آن سپاسگذار است> در <نیافتن آن> * خرسند و شکبیاست (=a-bēš / بی‌دغدغه).

و این (=ش ۹)، همان «فرازترین گونه» در <بحث> * «پارسایانه از جست‌وجوی فزه ی یزدانی» * روی برگاشتن است.

۱۰. یکی <دیگر> * آن کسی که، از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی>، نه به انگیزه‌ی تبه‌کامی، بلکه با گمانی * پارسایانه روی برگاشته است؛ در یافتن آن سپاسگذار است؛ در نیافتن آن خرسند <توأم با> * ناشکیبایی است.

۱۱. یکی، آن کسی که، از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی>، نه به انگیزه‌ی تبه‌کامی، بلکه با گمانی * پارسایانه روی برگاشته است؛ اگر آن را بیاید سپاسگذار نخواهد بود؛ و در نیافتن آن خرسند و شکبیا است.

۱۲. یکی، آن کسی که، از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی>، نه به انگیزه‌ی تبه‌کامی، بلکه با گمانی * پارسایانه روی برگاشته است؛ اگر آن را بیاید ناسپاسی پیشه می‌کند؛ در نیافتن <ی فزه ی یزدانی> * خرسندی <توأم با> * ناشکیبایی دارد.

این سه (=شماره‌های ۱۰، ۱۱، ۱۲)، در <بحث> * «پرهیزگاران روی برگاشتن از

جست‌وجوی فزه <ی یزدانی> *، «گونه‌های آمیخته <نام دارد> *» (۶)

۱۳. یکی، آن کسی که از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی> * تبه‌کامانه روی برگاشته است؛ <از این روی،> * اگر آن را بیاید ناسپاسی پیشه می‌کند؛ اگر نیاید، هم خرسند و هم ناشکیباست. و این (=ش ۱۳)، همان «بدترین گونه» در <بحث> * «تبه‌خویانه روی برگاشتن از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی> *» است.

۱۴. یکی <دیگر> * آن کسی که از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی> * تبه‌کامانه روی برگاشته است؛ اگر آن را بیاید ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیاید، خرسند و شکبیا است. (۷)

۱۵. یکی، آن کسی که از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی> * تبه‌کامانه روی برگاشته است؛ اگر آن را بیاید سپاسگذار است؛ اگر نیاید، خرسند است و نالان (=bēsōmand).

۱۶. یکی، آن کسی که از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی> * تبه‌کامانه روی برگاشته است؛ اگر بیاید سپاسگذار است؛ اگر نیاید خرسند و شکبیا است.

این سه (=شماره‌های ۱۴، ۱۵، ۱۶)، در <بحث> * «تبه‌کامانه از جست‌وجوی فزه <ی یزدانی> *» روی برگاشتن، «گونه‌های آمیخته» <نام دارد> *.

یادداشت‌ها

۱- از سر خزّه (=منطقاً)، آن کسی که پارسایانه و کوشش‌مندانه در جست‌وجوی فزه ی یزدانی است، می‌باید زمان یافتن آن سپاسگذار باشد، ولی اگر آن (=فزه ی یزدانی) را نیافت، ناخرسند از این نیافتن باد. و این، می‌تواند فرازترین گونه‌ی «پارسایانه در جست‌وجوی فزه ی یزدانی برآمدن» باشد؛ ولی روشن نیست که نویسنده‌ی این روایت، در این بند (=ش ۱)، با چه سنجی و معیاری خرسندی از دست‌نیافتن به فزه ی یزدانی را برترین گونه می‌شمرد. زیرا فرد مزدایی معتقد و باورمند، به سبب دست‌نیافتن به فزه ی یزدانی نمی‌تواند خرسند و شکبیا باشد.

روی هم‌رفته، روند بحث و بخش‌بندی آن در این روایت، نشان می‌دهد که نویسنده، یا نویسندگان، باریک‌روشانه، متوجه پی‌آمدهای خردشکیب یا خردناشکیب (=منطقی یا غیر منطقی) بحث خود نیستند.

۲- آن گونه که نویسنده شرح می‌دهد، مردم‌زادگان، در پیوند با بحث فزه ی یزدانی و گونه‌های آن، شانزده گونه رفتار از خود نشان می‌دهند: از آن میان، هشت تایی آن، بحث «جست‌وجوی فزه ی یزدانی» است؛ هشت تایی آن، بحث روی برگاشتن از فزه ی یزدانی است. پیداست که نمونه‌ی

۳. یکی، همپیوندی میان آزرَم گیتیایی و کوشایی‌های پارسایانه‌ی میثوی است.
 ۴. یکی، همپیوندی میان پادشاهی زمینی و دین <آسمانی> * میثوی است.
 ۵. یکی، همپیوندی میان نیکو‌دهش‌های گیتیایی و دانایی‌های میثوانه است.
- و، به سبب پادشاهی نیک‌روش، روان‌کسان کوشا در پارسایی شایسته‌ی آزرَم می‌گردد؛ دارایی‌ها و کوفه‌های‌شان به برترین اندازه می‌رسند؛ تن و روان‌شان بوی خوش <بهمنانه> * (۵) دارد.
- از رهگذارِ همپیوندی <نیروهای میثوی و گیتیایی، و> * همنیرویِ یکی با دیگری، <قوای> دروج تباهی خواهد گرفت.
- و، از رهگذارِ نزاری یکی <از دو نیروگان میثوانه و گیتیانه> *، توانایی <همپیوندی> (۹) آسیب می‌بیند و <قوای>‌شان سر به سستی می‌گذارد (۹).
- هرگونه <پارسایی در همپیوندی یکی از دو نیرو> *، برای دیگری ناآرامی (۹) <بیار می‌آورد> *؛ از هم‌پاشی همراستایی‌شان (=مینو و گیتی)، <به گونه‌ای دوسویه، به توانایی‌های> * هر یک‌شان (۹) گزند می‌رساند.

<همنیروی و همراستایی نیروهای میثوی با نیروهای گیتی> * به گونه‌ی زیر است:

۱. ارجمندی تن گیتیایی بنیادشده بر پارسایی روان میثوی است؛ <همانگونه که> * پارسایی روان میثوی بنیادشده بر ابزار تن گیتیایی می‌باشد.
۲. برآزش دارایی‌های گیتیایی نهاده بر همراهی کوفه‌های میثوی است؛ <همانگونه که> * فراهم آورد کوفه‌های میثوی بیش از هر چیز برآمد دارایی‌های گیتیایی می‌باشد.
۳. شایستگی آزرَم گیتیایی برآمد کوشایی‌های پارسایانه‌ی میثوی است؛ <همانگونه که> * درخشش کوشایی‌های پارسایانه‌ی میثوی برآمد تب‌وتاب آزرَم‌های گیتیایی می‌باشد.
۴. سامان‌ش پادشاهی گیتیایی استوار بر بُنلادهای (= fragān / ارکان) دین میثوانه است؛ <همانگونه که> * رواج دین میثوی، بیش از هر چیز، برآمد همراه شدن با <موهبت> * پادشاهی زمینی می‌باشد. (۶)
۵. برآزش نیکو‌دهش‌های گیتیایی استوار بر همراستایی دانایی‌های میثوانه است؛ <همانگونه که> * کارآیندی دانایی‌های میثوانه بیش از همه استوار بر نیکو‌دهش‌های گیتیانه است.

۱۳۷. در این نکته که، <نیروهای> * میثوی و

گیتیایی، از رهگذارِ همنیروی، همچون همزمان، در ساختارِ گیتیانه (= gētīgīhā) سامان داده شده‌اند؛ و اینکه، ناپسامانی‌شان (= wišōbišn)، برآمد از هم‌پاشی (= wiškinišn) همان نیروهای یکتاگرایانه (= hamīh) است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

در <جهان مادی> * آمیخته <با تازیش آلوده کننده‌ی اهریمن،> * سامان‌ش و کارآیندی بُن‌سازده‌های (= bahrān) گیتیانه و میثوانه، نهاده شده بر همپیوندی و پیوستگی نیروهای یکی با دیگری است. (۱)

از این روی، دانای پیشین، سزَمنون (= rad) پارسایی، <یعنی> * خدایامرز آذرباد پسرِ زرتشت، که در دین <مزدایی> * فرزانه‌ای رازین (۲) بود، <بحث همراستایی نیروها و قوای میثوی و گیتیایی در جهان مادی را> * برای اعلیٰ حضرت شاهنشاه، یزدگرد پسر شاهپور بوشمرده‌اند و، در نگاره‌ای که در زیر پیدا است، (۳) فرانموده‌اند.

<از آموزه و نگاره‌ی یادشده> * پیدا است که، آشفتگی و ناکارآمدی آن دو (=مینو و گیتی) برآمد از هم‌پاشی قوای یکی از دیگری است.

از آنجا که مردمی‌زادگان، چکیده‌ی جهان (= gēhān hangirdīgīh / جهان صغیر / کُنه‌جهان) آند، آشکار می‌شود که برای سامان‌یابی جان <مردمان،> * میان <نیروهای> * گیتیانه و میثوانه پنج‌گونه همپیوندی هست. (۴)

۱. یکی، همپیوندی میان تن گیتیایی و روان میثوی است.

۲. یکی، همپیوندی میان دارایی‌های گیتیایی و کوفه‌های میثوی است.

<سستی و نزاری در همراستایی نیروهای مینوی از گیتیایی: >*

۱. از تبه خوبی روان مینوی، گناهان نابخشودنی گیتیایی <سربرمی آورد؛ همانگونه که > *
از مرگی <اهرمین خواهانهای > * پیکر گیتیایی، تکمانی [یا: جدانشودگی (۴)] روان مینوی <از
تن گیتیایی خواهد بود > *.

۲. به سبب تهن شدن داراییهای گیتیایی، دیر افتادن کرفه‌های مینوی <سربرمی آورد؛
همانگونه که > * نزاری کرفه‌های مینوانه، برآمدن از آن خویش کردن دارایی‌های ناشایست
گیتیایی است.

۳. به سبب تباهی آزرهای گیتیانه، کوشایی‌های پارسایانه‌ی مینوی درهم می‌شکند؛
<همانگونه که به سبب درهم‌شکستن کوشایی‌های پارسایانه‌ی مینوی، > * آزر گیتیایی
از دست می‌رود (= a-xwēših).

۴. به سبب پایان‌گرفتن پادشاهی <دین‌گرای > * زمینی، دیرافتان (= فراپیشگیری از) رواج
دین مینوی <سربرمی آورد؛ همانگونه که > * از تباهندگی (۴) دین مینوانه، پادشاهی زمینی
فرو می‌گسلد (۴).

۵. از واپس‌رانده‌شدن نیکوذهش‌های گیتیایی، سود دانایی‌های مینوانه از میان می‌رود؛
<همانگونه که > * از ناباستمند <دانستن > * دانایی مینوانه، خوارشردن نیکوذهش‌های
گیتیایی <بر سر زبان‌ها می‌افتد > *.

آموزه‌ی کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۱۳۷ م، درباره‌ی درهم‌آمیزی،
همپیوندی و همنیروی نیروگان مادی و مینوی، زمان فرساختن گیتی:

نیروگان جهان مادی:	gētīgān nērōg:
۱. نیکوذهشی / تنم	hu-dahišnih
۲. پادشاهی	pādixšāyih
۳. آزر	āzarm
۴. دارایی	xwāstag
۵. کالبد این جهانی (= تن مادی)	gētīg tan

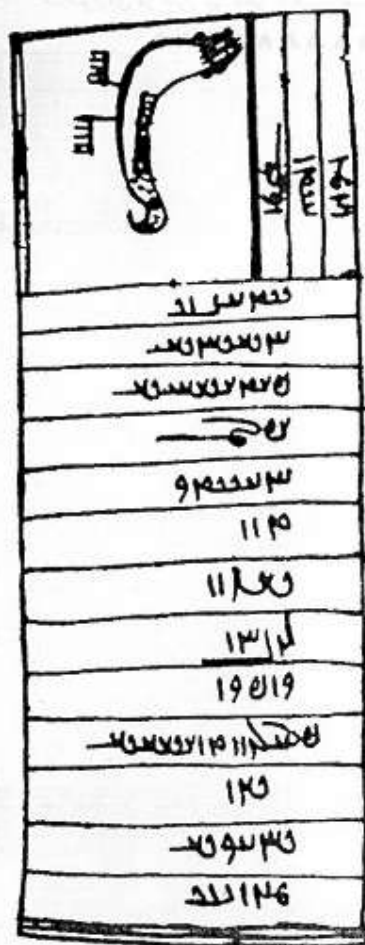
نیروگان جهان مینوی:	mēnōgīg nērōg:
۵. روان	ruwān
۴. کرفه	kirbag
۳. کوشایی‌های پارسایانه	frārōn-tuxšāgih
۲. دین	dēn
۱. دانایی (= عقل اول)	dānāgih

آنگونه که نویسنده‌ی این روایت (= ۱۳۷) گوشزد می‌کند، این راز را خدا-بیمارز آذرباد پسر
زرتشت، که سرآمد پرهیزگاران و فرزندان زمانه بود، از راه ژرف‌اندیشی رازمینانه، آنهم در سکوتی
گوشه‌گیرانه فراچنگ آورده است و برای اعلیٰ حضرت، شاهنشاه، یزدگرد پسر شاپور فراگفته است.

نگاره‌ی آموزه‌ی کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۱۳۷ ام، برابر دستنویس ت ۶۶:

این، همان نگاره‌ی است > که آذربای خدایامرز با رازینی دریافته است:*

ud ên
ast
nigārag
Gēlīgīg
Hu-dāšnih
pādixšāyih
āzarm
Xwāstag
Tan
Gyān
Ruwān
Kirbag
Frārōn-Tuxšāgih
Dēn
Dānāgih
Mēnōgīg



یادداشت‌ها

۱- آنچه ما از بند آغازین این روایت (=۱۳۷) درمی‌یابیم این است که، آفرینش مادی، در بنیاد خود، چیزی نیست جز همپیوندی و پیوستگی سازه‌ها (=bahrān)، سامان‌ها و کارآیندی‌های نیروها و قوای گیتیایی و میثوی.

با بهری‌گیری از دیگر آموزه‌های دین کرد، دانسته می‌گردد که بُن‌سازه‌های گیتی و میثو، همچون همزمان، هم، پیش از آفرینش جهان مادی هستی دارند، و هم، سازندگان بنیادین جهان مادی‌اند؛ و نیز در فرساختیش جهان بازپسین کارگر اند.

خواننده‌ی فرزنان پژه نیک می‌داند که، برابر آموزه‌های دین کرد، جهان بازپسین نیز، در بنیاد خود، چیزی جز نوشوندگی دوباره‌ی میثو و گیتی نیست؛ همچنانی که خود آفرینش مادی فراروندی جدا از جهان میثوی نیست؛ زیرا جهان مادی دنباله‌گیری همان جهان میثوی است و در واقع همان جهان میثوی است که دیدنی و بسودنی شده‌است.

در سرتاسر کتاب سوم دین کرد، ما به نکته‌ای برخوردیم که نشان دهد آموزگاران دین مزدایی، جهان مادی را پست و کوچک شمرده باشند.

حتی در یکی از آموزه‌های پایانی دین کرد، سامان مادی و گیتیانه، از هم‌ستگان و جهان آخرت و فرشگرد و گرودمان و بهشت نیز برتر دانسته شده‌است.

در دستگاه اندیشگانی فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، ماده، واپسین‌ترین پایگان هستی است و کثیف و غلیظ؛ و به آن نام غشق می‌دهد؛ در دین کرد، سخنواره‌ی «تاریکی‌ئی بُن-تاریست / tārikīh ī bun-tārist» تاریکی بنیاد همه‌ی تاریکی‌ها، نه به ماده، که، به اهریمن بازسته‌شده‌است. در این روایت، اگر ترجمه و خوایش ما پذیرفته‌گردد، نشانی از این میثوی اندیشگانی (=برتر نهادن ماده) می‌یابیم که ابزار گیتیانه در کنار قوای میثوی، چونان دو جرثومه، در کنار هستی، مکتون و نهفته‌اند و جهان آخرت، نه با نَهستن و نیست شوندگی و نفی ماده، که با بازپسینی‌ای از ماده که برآمد زُدایش و طرد اهریمن و دیوان و دروجان همراه است، دوباره آغاز می‌شود.

چنین گویش و تعبیری از جهان و مردمان جهان را در هیچ دین و آیینی نمی‌توان یافت.

۲- «فرزانه‌ای رازبین» را برابر «فرزانگُ ئی تُشت-مینشُن / frāzānag ī tušt-mēnišn» آورده‌ایم؛ آرش و معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن «فرزانه‌ی اندیشه‌ورز خاموش» است؛ یعنی کسی که

خاموشانه و ژرفانه اندر کار آندیشه‌ورزی است؛ معنایی بسیار نزدیک به نهادمان «خلسه» نزد پرورش یافتگان دبستان راز (=عرفا)، و تعمق و ژرف‌اندیشی زاهدانه و ریاضت‌گشانه در خلوت. آشکار است که نویسنده می‌کوشد معنایی را ژورانه و رازپژوهانه را برساند.

در دین کرد، کتاب‌های هفتم و نهم، دوباره با این سخنواره روبه‌رو می‌شویم؛ نمونه‌ها:

DK VII, ch VIII, sen 39 = MD (664.22 665.1): guft-š ohrmazd kū awēšān tušt-mēnišn mard waxšišnīh

Λ→ DK IX, ch LVII, sen 27 = MD (917.13): ud ēn-iz ku-š daxšag ī pad ōš ō ōy ī tušt-mēnišn mard ...

Λ→ DK IX, ch XXXV, sen 17 = MD (851.14): guft-š ohrmazd kū awēšān ī tušt-mēnišn mard ...

۳- پیچازه‌ی پایگان‌های هستی، از مینو تا گیتی، را در پایان همین روایت (۱۳۷)، برابر دستنویس نامیده بدت ۶۶ آورده‌ایم.

۴- این میثوی اندیشگانی (=ایده) یکسره افلاطونی است. در دستگاه اندیشگانی افلاطونی، برخورداري جهان محسوس از جهان میثوی، «*μέθεξις* / مشارکت / هم‌انبازی» نام دارد. افلاطون به گونه‌ای گسترده و دستگاه‌مند، در رساله‌ی «فایدون» به سخن در نظر پرداخته است.

در این روایت، آموزه‌ی افلاطونی «*μέθεξις* / مشارکت / هم‌انبازی» تا نهاد آدمی دنباله‌گیری می‌شود. از آنجا که مرد میان جهان صغیر اند، پس، «*μέθεξις* / مشارکت / هم‌انبازی» درباره‌ی تن و جان مردمی‌زادگان نیز راست باشد.

پس از این، نویسنده‌ی روایت، در پنج بند، گام‌به‌گام، «*μέθεξις* / مشارکت / هم‌انبازی» بُن‌سازه‌های میثوانه و گیتیانه را برمی‌شمرد.

۵- بوی خویش تن و جان برآمده از ایزد بهمن است؛ گندناکی تن و جان در رسیده از دیو اکومن است. معنای پیشگفته در آموزه‌های دین کرد پی‌درپی نوشته‌می‌آید و گوشه‌دمی شود.

شرح و ترجمه‌ی ما از این عبارت، در پیوند با چنین آموزه‌ای از دین کرد است.

۶- «همراه شدن با <موهبت>» پادشاهی زمینی، را سرتاسر برابر سخنواره‌ی پهلوی

«گیتیگ پادیششاییه پیوست-تویشیه / *gētīg pādixšāyih paywat-awiših* آورده‌ایم. برابر آن دستگاه اندیشگانی، که نویسندگان دین کرد خواهان برشناساندن آنند، فروپاشی پی‌درپی دولت و جابه‌جایی سلسله‌ی شاهی، پادشاهی (=نعمتی) اهریمن خواهانه است و، استواری، پیوستگی و دیرندی حکومت‌ها نیکوذهشی (=نعمتی) اهورایی می‌باشد. سخنواره‌ی در نظر نیز ناظر به همین معناست.



همه‌ی گناهانی که به آن (=خاستگاه مینوی بُن بدی) پیوند دارند، <این پیوند از رهگذارِ * بُن زمینی> - آن نیروی مینوی، یعنی * <از رهگذارِ کامه پرستی است؛ > به گونه‌ای که کامه پرستی، هر آن پیوندخورده با خود را * تا بالاترین مرز توان تبه‌کام می‌گرداند؛ و با آن <تبه‌کامی، * همه‌ی کنش‌های بُدْ به کام> - بدْ زداژمینو * پیوند می‌یابند.

<آن دسته * از کیشداران که > اعتقاد ناراستِ زیر، یعنی: * <

<بدی نیز برخاسته از کام و فرمانِ ایزد است> <باوری بنیادین از > * کیش ایشان است، <کارشان بدانجا می‌کشد که درباره‌ی ایزد، در جایگاه بُن بدی و نیکی، بگویند: * > <ایزد، بدتر از همه‌ی بدی‌هاست و برای آفریدگان خود خواهان زیان است.>

]] <دسته‌ای دیگر از کیشداران، که اعتقاد ناراستِ زیر، یعنی: * >

<ایزد دارای اراده (= kām / خواست و کام) نیست>، ^(۱) <باوری از > * کیش ایشان است، <نمی‌دانند * > اگر اراده (=خواست و کام) نباشد، آنگاه به جای ایزد انگاشته‌اند تهی از دانش <نیز نمایانیده‌اند؛ پی‌آمد اعتقادات این دسته از کیشداران - که ایزد را * بی‌اراده انگاشته‌اند - نسبت‌دادنِ پادفروزیِ ناهشیواری (= stardih / گسجی و بسی‌خویشتی) به ایزد است؛ کیشداران > - نامبرده، با این باور نادرست، ارج یزدانی را * <از او برمی‌گیرند]] ^(۲)

۱۳۸. درباره‌ی تخمه (=اصل) و گستره‌ی

<دو نیروی * نکویی و بدی> و، درباره‌ی بُن

زمینی‌ای که همه‌ی کرفه‌ها و گناهان <از

رهگذارِ آن بُنِ زمینی، هر کدام جدا جدا> * <

به آن (=خاستگاه مینوی ویژه‌ی خود)

پیوند می‌خورد، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

تخمه‌ی هر نکویی، هر آن <گوهر> کی است که پیشین‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است؛ یعنی: * <شبننداز مینوی نیکو کامه: اورمزد جهان‌آفرین.

گستره‌ی (= wimand / تعریف) نکویی، هر آن <نکویی> ای است که به خویشتن خویش، برای همگان سودمند است: <یعنی برای > * تک‌تک کنش‌ورزی‌های گیتیانه و، تک‌تک <کنش‌های * مینوی؛ > به گونه‌ای که * <زبان > احتمالی <آش از زادونهادی بیرونی (= az bē xwad) فرامی‌رسد.

پادتخمه‌ی هر بدی، هر آن <گوهر> کی است که پیشین‌بنیاد و بدتر از هر بدی است؛ یعنی: * <زداژمینوی بد کامه: اهریمن تباهنده (=خستنده).

گستره‌ی بدی، هر آن <بدی> ای است که به خویشتن خویش، برای همگان زیانبار است؛ <زیانبار برای > * تک‌تک <کنش‌ورزی‌های * مینو و گیتی؛ > به گونه‌ای که هر آن * <سودی که از او فرارسد، از زادونهادی بیرونی خواهد بود.

همه‌ی کرفه‌هایی که به آن (=خاستگاه مینوی خود) پیوند دارند، <این پیوند از رهگذارِ * بُن زمینی> - آن نیروی مینوی، یعنی * <از رهگذارِ خیرد است؛ > به گونه‌ای که خیرد، هر پیوندخورده با خیرد را * تا بالاترین مرز توان پارسا می‌گرداند (= frārōnēd / نیکو می‌گرداند)؛ و با آن <پارسایی>، * همه‌ی کنش‌های نیکو به کام > - نیکوی سپندازمینو * دست می‌یابند.

تخمه‌های فرودین، همانسته‌های «زمینی» * دیوان و دروچان در زمانه‌اند؛ که، زادونهای «زونی‌شیگ» (= سرنمونه‌ی تخمه‌های فرودین) آند [یا: خود، همان «زونی‌شیگ» <درزمین> * آند] (۴)

یادداشت‌ها

۱- سرنمونه‌ی برین» را برابر واژه و نگارشی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «زونی‌سنگ» / naryōsang خوانده‌ایم. گمان و یازشاخت ما این است که نویسنده‌ی روایت (= ۱۳۹) به بحث مینو-دیسه / مثل اعلای سه‌گونه‌ی فرازین و میانین و فرودین تخمه‌ی مردمان نظر دارد.

در بُن‌دهش، ایزد نریوسنگ، یازدهمین آفریده‌ی ایزدی پس از ایزد بهمن است.

az amahraspandān, pas az way ī dirand-xwadāy, nazdist wahman frāz-brēhēnīd; yāzdahom, naryōsang.

در جایی دیگر از بُن‌دهش، نریوسنگ و آذر و سروش و بهرام برای یاری سومین از میثویان، یعنی اردیبهشت، آفریده شده است:

u-š dād ō ayyārīh <ud> ham-kārīh, ādūr, srōš ud warahrām <ud> naryōsang pad ān čim

پس از این، نویسنده‌ی بُن‌دهش به یادکردِ خویشکاری‌های ایزدانِ پیش‌گفته می‌پردازد؛ ولی، نوشتارِ پهلوی بُن‌دهش، در دستنویس‌های کنونی‌اش (ص ۳۵ از دستنویس ت ۲)، درباره‌ی خویشکاری نریوسنگ خاموش است؛ گمان ما این است که عبارتِ بازبسته به نریوسنگ، در بُن‌دهش، دچار افتادگی و آسیب‌دیدگی شده است.

در بخشی دیگر از بُن‌دهش، ایزد نریوسنگ، پاسپان دو بهره از تخمه‌ی کیومرث، در جایگاه نخستین مردمیان، است:

ka gayōmart andar widirišnīh tōhm bē-dād; ān tōhm pad rōšnīh xwaršēd bē-pālūd-hēnd; u-š dō bahr naryōsang nigāh-dāšt; bahr-ē spandarmad padīrīft.

yazd naryōsang payyāg yazdān, kū: bē hamāg paytām ōy frēstēd

tōhmag kayān rāy gōwēd kū: ān bē-abzāyēd čiyōn gōwēd kū ōy tōhmag ī kayān az paywand bayān xwānēd; naryōsang frāy-dādārīh ī gēhēn, kū pad ayyārīh ōy ī ān kayān ud yalān frāy-dādārīh ī rāyēnīdārīh ī ōy gēhān kard.

برابر گزارش بُن‌دهش، هر بار که تخمه‌ی «زرتشت» به زمین می‌افتد، ایزد نریوسنگ آن تخمه را نگاه‌بانی می‌کند؛ نک:

har jār ān tōhmag ō zamīg šūd, naryōsang yazd rōšnīh ud zōr ī ān tōhm padīrīft ud pad nigāh-dārīšnīh ō anāhīd yazd abēspārd.

در کتاب هفتم دین کرد، کرده‌ی یکم، بند ۲۹ نیز از رسالت «نریوسنگ» در جابه‌جایی تخمه‌های نیکو سخن می‌رود؛ نک:

DK VII, ch 1, sen 29 = MD (596.19-20): ud mad andar ham <zamānag> ō wihēz ī frēdōn, ērēj <n>āf, raft abāg nar <yō>sang yazd ō manūščihr; u-š purr-rawišnīh būd ī ērējān tōhmag.

در وندیداد، فرگرد بیست و دوم، در بندهای هفتم و سیزدهم، اورمزد جهان‌آفرین از نریوسنگ می‌خواهد که به سرای آریمن رود و پیام اورمزد را به وی برساند.

معنای پیش‌گفته، در گزارش پهلوی وندیداد، با فروزه‌ی «هنجمنیگ» فراگفته می‌شود.

(u-š) (ō) naryōsang guft kē dādār ohrmazd kū: naryōsang! hanjamanīg! az ēdar (ō ānōh) andar mān ērmān (u-š) ēn (gōwišn) gōwē.

برابر آموزه‌های دین کرد، مردم، په‌ترین آفریدگان اند؛ در میان مردمان، شاهان، نژاده‌ترین مردمان اند؛ و تخمه‌ی شاهان نیک اورمزدبند ریشه در نریوسنگ دارد.

اوشیدری، در دانشنامه‌ی مژدئستا، بنا به معنی سنتی نریوسنگ می‌نویسد:

نریوسنگ، آنشی است که در ناف یا به عبارت دیگر در پشت و سلب شهریار تمرکز دارد.

۲- در کتاب هفتم دین کرد، کرده‌ی دوم، بند سوم دوباره با این واژه و نگارش روبه‌رو می‌شویم؛ نک:

→ DK VII, ch II, sen 3 = MD (601.11-12).

۳- «مینو-دیسه‌های میثوی / مُثَلِّ عَالَمِ مُمَثَّلِ» را برابرگزینی‌ای سزاوار برای دانشواژه‌ی «وی دَن گِیگ» می‌دانیم.

— فرزندان سده‌های میانه، با این سخنواره («مینو-دیسه‌های میثوی) زیر نام «مُثَلِّ عَالَمِ مُمَثَّلِ» آشنایی دارند.

«مُثَلِّ عَالَمِ مُمَثَّلِ / الگویی خود ایده‌ها» را نخستین بار، ارسطو، آنهم با نیشخند، هنگام خُردگیری بر دستگاه اندیشگانی میثوگروانه‌ی (=idealistic) افلاطون به‌کار برده‌است؛ ولی، سپس ترها، خداشیدایان سده‌های میانه، این سخنواره و بحث آن را بسی جدی نگریستند و بر بنیاد آن، بحث‌های درازآهنگی بر پا کردند. نقد نیشخندآلود ارسطو از این بحث (=مُثَلِّ عَالَمِ مُمَثَّلِ / الگویی خود ایده‌ها)، در فرزان‌نامه‌ی گران‌ارج وی، «متاگیتیک / منافیزیک» بازتاب یافته است: «الگوها باید نه تنها الگوهای اشیاء محسوس، بلکه الگویی خود ایده‌ها نیز باشند؛ یعنی به عنوان جنسی برای انواع جنس، و در این صورت، شیء واحد هم الگو خواهد بود و هم تصویر آن الگو».

(ارسطو، منافیزیک، کتاب سیزدهم / مُو، فصل پنجم، ص ۵۱۵).

۴- نویسنده‌ی این روایت، سرنمونه‌های جهان برین تخمه‌های مردمان را با سه دانشواژه‌ی زیر نشان داده است.

سرنمونه‌های تخمه‌ی مردمان در جهان برین:

1. waydangīg (=pahlom);
2. yandīg (=mayānag);
3. zōišīg (=nidom).



۱۴۰. در باره‌ی <گونه‌های> * یگانه‌شدن و جدایی‌گرفتن، برابر آموزه‌ی دین بهی.

یگانه‌شدن (= hamīh / یگانستی) و جدایی‌گرفتن (=judāgīh / جداییستی)، گونه‌های بسیار دارد:

۱. یک <گونه‌ی آن> * در میان مردمان است؛ <برای نمونه> * یگانه‌شدن با ایرانیان به انگیزه‌ی خیم <وخوی> * ایرانی‌شان و، جدایی‌گرفتن از آنبران به انگیزه‌ی خیم <وخوی> * آنبرانی‌شان است.
۲. یک <گونه‌ی دیگر> * در میان ایرانیان است؛ <برای نمونه> * یگانه‌شدن با پدینان به انگیزه‌ی داد <وآیین> * پدینانه‌شان و، جدایی‌گرفتن از پدینان به انگیزه‌ی داد <وآیین> * پدینانه‌شان است.

۳. یک <گونه‌ی دیگر> * در میان پدینان است؛ <برای نمونه> * یگانه‌شدن با نیکان‌شان به انگیزه‌ی دَه‌شانه دادن و یَزِش کردن‌شان و، جدایی‌گرفتن از بدان‌شان (=بدان پدینان) به انگیزه‌ی بی‌گانگی‌شان با دَه‌شانه و یَزِش است.

۴. یک <گونه‌ی دیگر> * که سرآمد این هر سه (=یگانگی و جدایی‌گرفتن پیش‌گفته) است؛ <برای نمونه> * یگانه‌شدن یا یزدان به انگیزه‌ی همان یَزِش و دَه‌ش است و، جدایی‌گرفتن از دیوان به انگیزه‌ی بی‌گانگی‌شان با یَزِش و دَه‌ش است.^(۱)

(hu-naftagih / ناف‌های نیک).

<و همچون، هستی‌پذیری گوهر> * تاریکی و سردی و خشکی <برآمده از بُن> * هستندگی تاریکی و، هم‌ی دیگر گسندگی‌ها و ریمنی‌ها و بزّه‌آیینی‌ها و دیگر پاژتخمه‌ها و پاژنادهای بد (= پاژسازه / ناف‌های بد و اهریمنی).

<در زمانه‌ی آمیختگی هستی یا آلودگی اهریمن،> * همستیزنده دو <گونه> * است: ۱. یکی، همستیزنده‌های سرشتین (= čihriḡ / طبعی / جوهری)، ۲. دیگری، همستیزنده‌هایی که از بیرون فرامی‌رسند (= abar-rasišniḡ / غرضی).

چنانکه در بسیاری از نیروگانِ جدائین — که همستیزنده نیز نمی‌باشند؛ <چونان> * کارزارها، پیوستگی‌ها و گسستگی‌های میان مردمان و دیگر هستنده‌های مادی گیتیانه — در زمانه‌ی آمیختگی <با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن> * در یک کالبد مادی (= pad ēk stī) دیده می‌شود.

همچنانی که آشکار است، پابرجایی کم‌ترین درنگ <— زمانه‌ی هستندگان از> * یک «گونه» (= ēk ēwēnag / هستندگان از یک نوع)، بازبسته‌ی محصور شدن باهمانه‌ی (۳) <آن هستندگان هم‌گونه> * در ساختاری یگتخانه (= مُنفرد) است. (۴)

همان گونه که، <از زبان> * خدایامرز آذرفزُن بُنغ پسر فرخزاد، (۵) که پیشوای بُدینان بود و از کهن‌آموزگاران، در دینِ کورد — برگرفته از «کرده‌ی آموزانش / بابِ تعلیم / dar ī hammōg»، نوشته‌شده در <کتاب پُرآوازه‌ی> * «آیین‌نامه / ēwēn nāmag» — بازنویسی شده‌است، و <ما> * در این کارنامه (= کتاب سوم دینِ کورد) آورد <— یم(?)> * و پیوست کرد <— یم> *؛ که <پاسخی> * است به <دسته‌ای از> * کیشداران در بحث (= saxwan) <هستی داشتن یا نداشتن گوهر> * تاریکی؛ که <این دسته از کیشداران مدعی‌اند: «تاریکی،» (= ast) یعنی نیستی روشنایی».

<اکنون، پاسخ آذرفزُن بُنغ به کیشداران نامبرده> *:

آن <گوهر> * تاریکی <که در باره‌ی آن بحث می‌شود، برابر با> * نیستی روشنایی نیست؛ بلکه آنجا که روشنایی‌ای فروزنده است، <گوهر> * تاریکی به‌پس‌رانده شده‌است؛ به همان گونه: آنجا که تاریکی <فراآمده و> * آزار می‌رساند(؟)، روشنایی یافت نمی‌شود. (۶)

پیشکش به استادم: دکتر میرجلال‌الدین کزازی.

<بحث تأصلِ ظلمت> *

۱۴۲. درباره‌ی <هستی راستینِ گوهر> *

روشنایی و، <هستی راستینِ گوهر> *

تاریکی، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

روشنایی و تاریکی <— گوهرین> * — که با هستش گرمی و سردی، <با هستش> * نموری و خشکی، و، دیگر <هستنده‌های> * جداگوهری که از اینان <سرچشمه می‌گیرند> * همراه‌اند — چونی‌های (= کیفیات) زیرینِ بنیادِ ویسته‌ای هستنده که: <بنیاد> * هستندگی مادی <هر آن ماده‌ی> * روشن و تاریک و گرم و سرد و نمور و خشک اند: <آن دو، بُنِ بُنان> * هستش مادی روشن‌ترین روشنان، <بُنِ بُنان> * هستش مادی تاریک‌ترین تاریکان، گرم‌ترین گرم‌ترینان، نمورترین نموران، سردترین سردها و، خشک‌ترین خشک‌هایند.

<از این روی،> * نمی‌شاید دو <گوهر> * سرشتین باهمانه‌ی همستیزنده، از یک هستنده هستی گرفته باشد (= budan).

ولی، شدنی است که بسیاری <هستنده‌های> * جداسان <از نظر> * «گونه» — که <ضمناً> * همستیزنده نیز نمی‌باشند — از یک هستنده هستی برگرفته باشند. (۱)

چونان: <هستنده‌های جداسان> * گرمی و روشنایی و نموری، که از هستش <بنیادین> * «روشن» <هستی گرفته‌اند؛ ولی همستیزنده نمی‌باشند. (۲)

و، چونان هستی‌پذیری <— هر آن خوشبوی و پاکی و زیبایی و دیگر تخمه‌ها و نژادهای نیک

این امر (= *ciš*) نمی تواند سر به سر، > به معنی < * نیستی هر دو باشد؛ بلکه > تنها به معنی هستی داشتن < * هستی هر دو > گوهر روشنایی و تاریکی < * است؛ > و این نکته در آموزه های دین < * پیداست [یا: > این سخن، از مشاهدات بیرونی نیز < * پیداست]

به همان گونه، از میان زای و روش های (= *rāyēnišn* / انتظام / قانون) > حاکم بر < * نیروهای همستیزنده این است که، دو > گوهر همستیزنده جداسان روشنایی و تاریکی < * در یک جای (= *pad ēk gyāg* / وحدت مکان) ^(۷) یافت نشوند (= جای نگیرند)؛ بلکه > دادوآیین گیتی این است که < * همیشه، یکی با > نیروی < * دیگری به پس رانده شود؛ و دیگری نیز با > نیروی آن یکی < * دور رانده شود. > و نیز، از دادوآیین های دو همستیزنده در گیتی یکی این است که: یک همستیزنده < * نمی تواند از > سامان کنونی خود < * بیرون شود (= *wišāyīšnīg* / بسندبند شود) و در > سامان همستیزنده < * دیگری > دوباره < * سرهم شود (= *bandišnīg*؟)؛ برای نمونه، > شدن نیست < * که > ماده < * گرمی به > ماده < * سردی > تراشیده شود؛ و، ماده < * نموری به > ماده < * خشکی > بدل شود. این معنا همان آموزه ما مزدا بیان در این باره است < *.

اگر بناست (= *ēd rāy ka*) بگوییم: > یکی > از همستیزنده ها < * با > نیروی < * دیگری به پس رانده و، دیگری، > با نیروی آن یکی < * دور رانده می شود، نمی سزد که بگوییم: (= *nē.....sazēd*) > سردی > یعنی < * نیستی گرمی؛ زیرا بسا بگوییم که < * گرمی > یعنی < * نبود سردی؛ و، نموری > یعنی < * نبود خشکی؛ خشکی > یعنی < * نبود نموری؛ زیرا در این سامان، پس از این، هیچ یک از اینان > دیگر نباید در گیتی < * یافت شوند و هیچ گونه کارنشانی (= *kār* / اثر) از آنان پیدا نخواهد شد. ^(۸)

از آنجا که چیزهای (= *xīrān* / اعیان / برابر-ایستاهای) جهان، همگی، > درگیر ستیزش های دور راننده اند، ^(۹) پس، > به پیروی از ادعای ناراست این دسته از کیشداران < * درباره همه > برابر-ایستاهای جهان، < * می سزد که بگوییم: > > بنیاد هستی راستین چیزها < * نیستی است.

این را نیز > در نظر آوریم < * که: هر آنچه را که نیست (= یعنی بنیانش بر نیستی است)، نمی تواند آغازی (= *fradōm* / بنیادی؟) برای یافت شدن (= *windihīdan*) و چارچوب بندی (= *wimandihīdan* / تعین) باشد. ^(۱۰)

> گوهر < * روشنایی و تاریکی، هر دو، هم یافت شدنی اند (= قابلِ تَخْتِزُ و هم کرانمند شونده (= قابلِ تَعْتِین)).

> افزون بر بحث بالا، < * درباره ی > ماده < * تاریکی > باید بیافزاییم: < * هرگاه از > زور < * روشنایی پس زده نشود، یافت خواهد شد؛ به همین گونه، هرگاه > ماده < * سردی نیز از > زور < * گرمی واپس رانده نشود، > آن نیز یافت خواهد شد؛ دادوآیین < * دیگر > > این ماده های < * همستیزنده > ی گیتیایی نیز چنین است < * ^(۱۱)

شناسه ی روشنایی > این است: < * > گشاینده ی > قوه ی < * بینایی؛ و، شناسه ی تاریکی > این است: < * > بستنده ی > قوه ی < * بینایی.

به همین گونه، سخن گفتن از کارنشانی هر آتی که هستی ندارد بیهوده گویی است؛ همان گونه که، نمی شاید در باره ی > کرانمندشدگی (= تَعْتِین) آن چیزی که هستی ندارد سخن بگوییم.

و اگر > گوهر < * تاریکی هستی ندارد، این نیز خواهد بود که > بودوایش سویه ی < * چپ ایشان در سنجش با > سویه ی < * راست شان همان اندازه بی معنی است که > مدعی می شوند: < * > تاریکی یعنی نیستی روشنایی. زیرا، این ادعا (= *ēwāz* / آواز) را دارند که بخواهند بر چیزی که هستی ندارد نامی نهند. و نمی سزد برای چیزی که هستی ندارد نامی نهاد.

دین مزدا یی، > در این باره، ما را اینگونه < * آگاهی می دهد:

> روشنایی و تاریکی، هر دو، هستی یافت شدنی و چارچوب پذیر اند؛ و هم > از یکدیگر، از نظر آفرینشی < * جدا بنی دارند.

یادداشت ها

۱- آشکار است که نویسنده ی این روایت، از باهم آیی و اجتماع سرشت های (= طبایع) گوناگون، که در ضمن، از یک گوهر سرچشمه گرفته اند، سخن می گوید. سؤاژه های بحث، سر به سر ارسطویی است؛ هر چند در چارچوب دستگاه اندیشگانی مزدایی بکار گرفته شده اند.

۲- نگریننده ی نویسنده بدین گونه است: از ویژگی های تمثیلت ضدین این است که همیشه یکی از ضدین، از سوی دیگری پس زده و دور رانده می شود؛ ولی این دادوآیین در باره ی گونه های جداسان برآمده از یک گوهر — مانند گرمی و روشنایی و نموری — راست نیست.

۳- «محصور شدن باهمانه» را برابر سخنواره‌ی «هم-پژوندیه / ham parwandih» آورده‌ایم. نظرگاه نویسنده بازتویسی این ابدهی ارسطویی است که اگر تنی منفرد، یکه و یکتانانه موجود نباشد، هیچ نوع منطقی‌ای نمی‌تواند صورت هستی‌پذیرد. پس، پاپش و پرورش یک نوع، بازسته‌ی هستی‌پذیری آن نوع در فرد واقعی است. نویسنده‌ی روایت، هستی‌پذیری و پیدایش فرد واقعی را با سخنواره‌ی پهلوی «کژدگ ټک ټن» بازگویی می‌کند.

۴- این بند، ترجمه‌ی گمانشی عبارت زیر از بستر سخن پهلوی است:

‘ciyōn paydāg cē ēk ēwēnag ‘huzārag drangīg pattudan’ ī-sān andar ‘kardag ēk [V: ‘cēw] tan’ ham parwandih.

ترجمه‌ی این بند از سر گمان انجام گرفته است، و جز آنچه که ترجمه کرده‌ایم، معنای درست‌نمای دیگری به نظر ما نیامد؛ ولی وجود دو فرزان‌واژه‌ی پهلوی «ټونگ / ēwēnag» و «ټن / tan» نشان می‌دهد که با بحث ارسطویی «طبقات انواع و افراد» روبه‌رو هستیم.

گزارندگان دین کرد، در سرتاسر گزارش خود، معنای ارسطویی «نوع» را با فرزان‌واژه‌ی پهلوی «ټونگ / ēwēnag»، و معنای ارسطویی «فرد حقیقی» که از طبقه‌ی نوعیه سربرمی‌آورد و نوع منطقی از آن برآهنجیده و مشتق می‌شود، را با فرزان‌واژه‌ی پهلوی «ټن / tan» بازمی‌نمایند.

۵- آذرفرئینغ، پسر فرخزاد، همزمان مأمون عباسی، موبد موبدان فارس بوده است؛ آنگونه که زنده‌یاد دکتر احمد تفضلی نوشته‌اند: «کتاب چهارم دین کرد، منتخبی از «آیین‌نامه‌ی آذرفرئینغ پسر فرخزاد است. نگاه کنید به: «تفضلی، ت.ا. ص ۲۴۸».

در همین بند، نویسنده‌ی روایت، به صیغگان سوم‌باشنده (=شخص ثالث)، این نکته را به میان می‌آورد که: هر آنچه پس از این تا پایان این کرده (=۱۴۲) می‌آید، برگرفته از کتاب نامدار «آیین‌نامه» است که به خامه‌ی آذرفرئینغ پسر فرخزاد نوشته شده است.

جای آن است پرسشی را در میانه‌ی نیم: خبر دهنده‌ی کی است؟

آیا آذرباد پسر امید است که در کرده‌ی پایانی کتاب سوم، کرده‌ی ۴۲۰، خود را به نام، برمی‌شناساند؟ یا، آذرباد پسر مارسپند است؟ در جایگاه واپسین تدوین‌کننده‌ی دین کرد.

۶- پاسخ نویسنده‌ی پاسخ دهنده، یعنی آذرفرئینغ، روشن است:

نه می‌توان تاریکی را نیستی روشنایی برشناساند و تعریف کرد، و نه، روشنایی را نیستی تاریکی.

فرزانه‌ی فرهنگدشناس، شیخ اشراق، آموزگار فرزانیش فرهنگدشناسی (=حکمة‌الاشراق)، با آنکه از پیش‌زمینه‌های اندیشگانی یکسانی با نویسندگان دین کرد می‌آغازد، به باوری دیگرسان می‌رسد که پی‌آمد آموزش‌های محی‌الدین عربی و دیگران است.

فرزانه‌ی فرهنگدشناس، بسویژه در فرزان‌نامه‌ی گران‌ارز خود، فرزانیش فرهنگدشناسی (=حکمة‌الاشراق)، بر این نکته خامه می‌فشد که: «تاریکی، یعنی نیستی روشنایی».

نگاه کنید به سخن حضرت‌شان:

وَلَيْسَ شِدَّةُ النُّورِ وَصَغْفِيهِ لِمُخَالَفَةِ أَجْزَاءِ الظُّلْمَةِ — إِذْ الظُّلْمَةُ عَدَمِيَّةٌ — وَلَا أَجْزَاءُ مَظْلَمَةٍ.

حکمة‌الاشراق، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کُرین، ص ۷۶ / 11-12.

پس از این، فرزانه‌ی فرهنگدشناس، البته با درازگویی، می‌کوشد درست‌نمای گزاره‌ی خود را استوارکند.

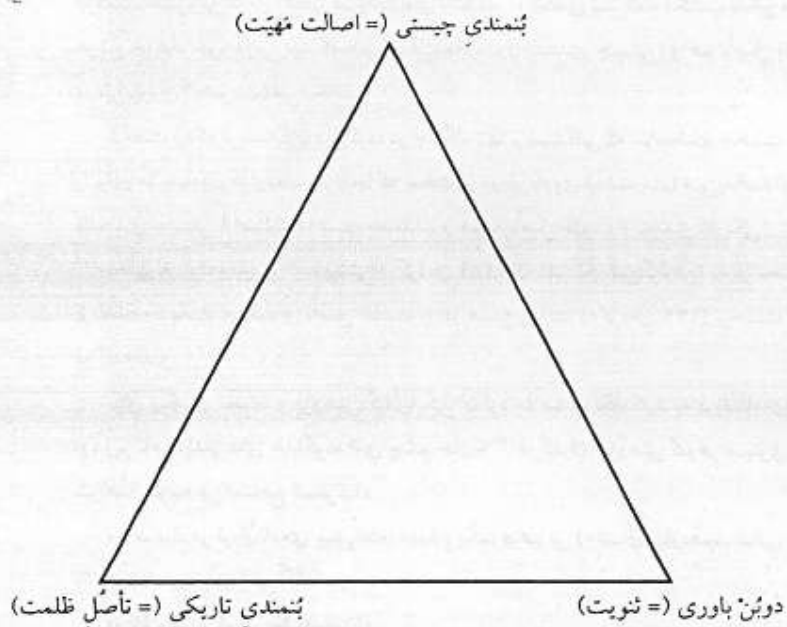
ووی‌هم‌رفته، شهاب‌الدین سهروردی، در حکمة‌الاشراق خود، سخت از این باور که «تاریکی، نیستی روشنایی است» می‌پدافندد؛ و در این زمینه، نگرگاهی باژگونه‌ی نویسندگان دین کرد برمی‌گیرد. این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲) نشان می‌دهد که نویسنده‌ی این نامه، به پیروی از آذرفرئینغ پسر فرخزاد، مخالف این گزاره است که: «تاریکی را نیستی روشنایی» تعریف کنیم؛ بلکه نویسندگان نامه‌ی دین کرد، برای هستی تاریکی، هستندگی‌ای واقعی و راستین را در نظر دارند؛ در جایی که پسر فرهنگدشناس، شیخ اشراق، برای تاریکی، هستندگی واقعی و راستین را نمی‌پذیرد.

صدرنشین فرزانتگان، صدرای شیرازی نیز با نظر پسر فرهنگدشناس هم‌زای و هم‌نظر است.

می‌دانیم صدرای شیرازی، پیگیرانه، تک‌بُنی‌باور (=وحدت وجودی) است.

ما در اینجا بی‌آنکه بخواهیم هواداری از تک‌بُنی‌باوری صدرنشین فرزانتگان یا، دو‌بُنی‌باوری نویسندگان دین کرد کرده باشیم، خواننده‌ی فرزان‌پژوه را به کشفی راهنمایی می‌کنیم که تنها می‌توانسته است با هوش و توش کسی چون صدرای شیرازی یافته گردد؛ و آن، پیوند ژرف تک‌گو‌ه‌باوری، یکی، در زمینه‌ی نبود، نابمندی و عدمیت ظلمت، در رودرویی با راستینگی و بُنمندی ظلمت (=تأصل ظلمت) است، دیگری، کشف ژرف صدرای شیرازی در پیوند ژرف و ناگزیرانه‌ی تک‌بُنی‌باوری (=وحدت وجود) با گوهرینگی، بُنمندی، اصالت و پیشینگی هستی بر چیستی (=تقدم وجود بر ماهیت) است.

صدرای شیرازی، باژگونه‌ی پسر فرهنگدشناس، بی‌آنکه از زیربناهای اندیشگانی هواخواهان



سه گانه‌ی باورشناختی نویسندگان دین‌گرد.

نویسندگان دین‌گرد، هم، معتقد به اصالت مهیت‌اند؛ هم باورمند به هستی راستین تاریکی و،
 بُن‌وگوهر تاریکی‌اند؛ و هم به گونه‌ای پیگیر، دوئین باور (= ثنوی) اند.

<افزوده‌ی مترجم: >*

در سه برگ‌نوشته پس از این، خواننده را با سه دیسه‌نما روبه‌رو می‌کنیم که نمایانگر سه گانه‌ی باورشناختی نویسندگان دین‌گرد، شیخ اشراق و صدرای شیرازی است؛ آنگونه که ما (= گزارشگر کتونی) پژوهیده‌ایم.

خواننده‌ی فرزانه پژوه درخواهد یافت که، سه گانه‌ی باورشناختی نویسندگان دین‌گرد، در هر سه گوشه‌ی آن، با سه گانه‌ی باورشناختی صدرای شیرازی دیگرسان و وارونه است:

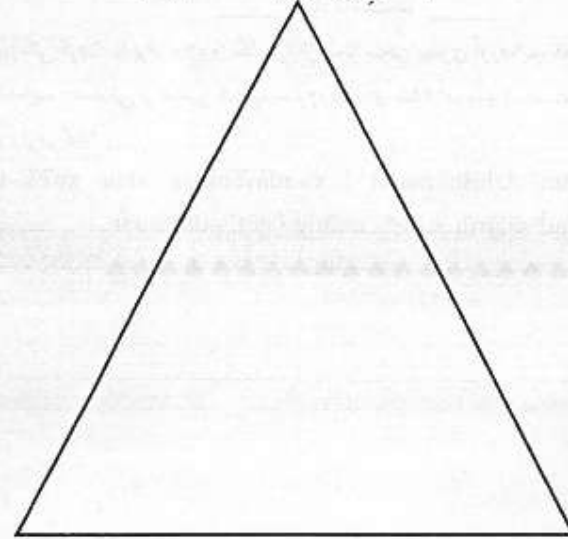
- ۱- نویسندگان دین‌گرد، دوئین باور (= ثنوی) اند؛ صدرای شیرازی تک‌بُئ باور (= وحدانی).
- ۲- نویسندگان دین‌گرد، هواخواه بُئمندي چيستی / اصالتِ مهيت‌اند؛ صدرای شیرازی سخت‌وشتوار پایبند بُئمندي هستی / اصالتِ وجود است.
- ۳- نویسندگان دین‌گرد، سخت هواخواه بُئمندي، بُنداری و تَأصلِ ظلمت‌اند؛ صدرای شیرازی آوازه‌ عدم تَأصلِ ظلمت / نابُئمندي تاریکی است.

اما ایستمان (= موقف) فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، ایستمانی میانین است.

شیخ اشراق، هم، اصالتِ مهيتی است و هم تک‌بُئ باور (= وحدانی) و هم آوازه‌ عدم تَأصلِ ظلمت است. یعنی، سه گانه‌ی باورشناختی وی، در دو گوشه (= عدم تَأصلِ ظلمت و وحدتِ وجود) با صدرای شیرازی هم‌نواپی و هم‌راستی دارد؛ در یک گوشه نیز با نویسندگان دین‌گرد هم‌داستان است؛ و آن، بُئمندي چيستی / اصالتِ مهيت است.

اکنون، در سه نگاره و دیسه‌نمای پیش‌رو، نگاه کنید به سه گانه‌ی های باورشناختی نویسندگان دین‌گرد، شیخ اشراق و صدرای شیرازی.

بُئْمَنْدِي چِستِي (= اصالتِ مهيت)



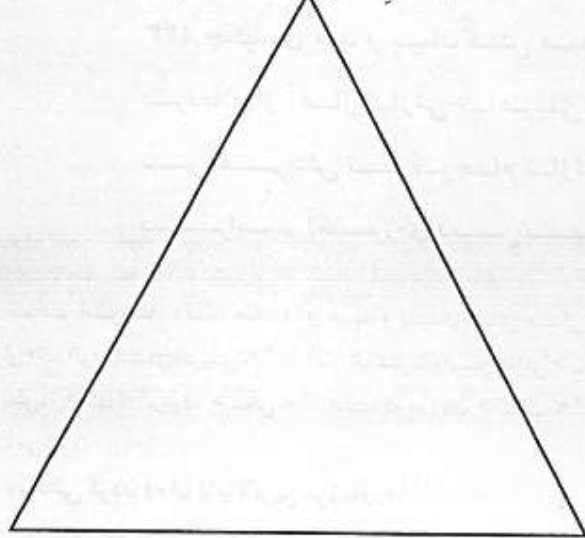
نابُئْمَنْدِي تاريكِي (= عدمِ تَأْصِلِ ظلمت)

تَكْتَبُنْ باوَرِي (= وحدانيت)

سه گانه‌يِ باورشناختيِ فرزانه‌يِ فرهنگدشناس، شيخ اشراق.

شهاب‌الدين سهروردي، هم، مي‌خواست اصالتِ مهيتيِ بعاند و هم از پي‌آمدهايِ گريزناپذيرِ آن، يعني تَأْصِلِ ظلمت و ثنويت، بگريزد. بنا به خُرده‌سنجِي‌هايِ صدرايِ شيرازي، سه گانه‌يِ باورشناختيِ شيخ اشراق، نادرِ يكدستيِ فرزانه‌وارنه (= فلسفي) است.

بُئْمَنْدِي هستِي (= اصالتِ وجود)



نابُئْمَنْدِي تاريكِي (= عدمِ تَأْصِلِ ظلمت)

تَكْتَبُنْ باوَرِي (= وحدانيت)

سه گانه‌يِ باورشناختيِ صدرنشينِ فرزندگان، صدرايِ شيرازي.

صدرايِ شيرازي، با زَبَرهوشيِ ويژه‌يِ خود، نيك دريافته بود كه، اعتقاد به ثنويت، تَأْصِلِ ظلمت و اصالتِ مهيت از يكدیگر جدا ناپذيريِ گوهرين دارند؛ به گونه‌اي كه هر يك از رنوسِ سه گانه‌يِ باورشناختيِ پيشگفته، ره به دوتايِ ديگر مي‌برد. نکته‌اي كه شيخ اشراق به آن پي‌برده بود، او، مي‌خواست اصالتِ مهيتيِ بعاند و هم از پي‌آمدهايِ منطقي و گريزناپذيرِ آن - يعني دوئُنْ باوَرِي و تَأْصِلِ ظلمت - دورماند. نويسندگان دين‌کرد، به گونه‌اي يكدست، اما هم اصالتِ مهيتي‌آند، و هم از تَأْصِلِ ظلمت مي‌پدافندند و هم به گونه‌اي پيگير، دوئُنْ باوَر (= ثنويتي) آند.

یادداشت‌ها

۱- نظرگاه نویسنده روی هم‌رفته این است که، اگر کسی نیک‌نهاد و نیک‌کردار باشد، با کمک دانش و دانایی، کارها را به سرانجام دانشورانه و نیک آن خواهد رسانید؛ ولی اگر کسی بدنهاد و بدکردار باشد، دانش به وی در زمینه‌ی بدنهادی و بدکرداری کمک خواهد کرد که کارها را به سرانجام تباہ آن برساند؛ به زبان روشن‌تر، دانش در دست شخص بدکردار مایه‌ی نیک‌بختی نخواهد شد.

نویسنده‌ی روایت، زمان پرشمردن دو گونه کاربرد نادرست «دانش / دانایی» در دست مرو بید بدنهاد، از ربایش و دزدی نمونه می‌آورد.

۲- پرروشن است که به گونه‌ی شناخته‌شده نزد همگان از دزدی نظر دارد؛ دزدی‌ای به پهنای سرگذشت مردمی‌زادگان، یعنی دزدی دولتیان، زیر نام قانون.

۳- پرروشن است که نویسنده، به دو گونه کار بد، ولی هر دو آگاهانه و دانایانه، نظر دارد؛ یکی، دزدی نهانی دارایی‌های مردم.

یکی دیگر، راهزنی آشکار است که آن نیز، کار بید آگاهانه‌ای است.

چنین می‌نماید در آن زمان در پشت پرده‌ی قانون، و زیر نام گسترش داد و طرفداری از حقوقی ضعیفا، تنی چند از ناپیدائخمگان، دارایی‌های کسان نواده را مصادره کرده‌اند؛ این، در چشم نویسنده‌ی روایت، از هر گونه دزدی‌ای خطرناک‌تر است.



۱۴۴. در باره‌ی دانایی نیک و بد،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

برای «ماده‌ی» * «دانایی» (=دانش)، «إطلاق» * فروزه‌ی نیک یا بد، مبتنی بر «نوع» * کار - «گزین شده» * است.

اگر آن کار، کار نیکي (=پارسایانه‌ای) باشد، «شخص» * نکوژدان، به‌نکویی، آن «دانایی» (=دانش) را برای آن کار به کار خواهد برد؛ که آن، تنها، بر یک شیوه می‌تواند ایستاده‌شود؛ که «همان شیوه‌ی» * «میانه‌روی» است.

اگر آن کار - «گزیده شده» * کاری بد (=تبه‌گنانه) باشد، «شخص» * بدآگاه، از سر بدکرداری، «دانایی» (=دانش) را برای آن کار - «بذگزین شده، به بدی» * به کار خواهد برد؛ و این (=بهره‌گیری دانش برای کار بد) بر دو گونه است: (۱)

> یکی، کار بید آگاهانه‌ی * «بزرگراف (=افراط) است؛ که برادر دروغین دانایی راستین است؛ به‌مانند اینکه با دزدی نهانی، زیر نام دادگستری، دزدانه، دارایی‌های کسان را به سود خود بالا کشند. (۲)

> یکی، کار بید آگاهانه‌ی * «پُرکاسته (=تفریط) است؛ که همستیزنده‌ی دانایی راستین است؛ به‌مانند اینکه در ربایشی آشکار، از راه راهزنی، دارایی‌های کسان را پُر بایند. (۳)

گمان ما این است که رونویس کنندگان امانت‌دار سپسین، در عبارت پایانی، کوشیده‌اند بخش آسب دیده را «خیراً لله» بازسازی کنند.

۳- پس از این، عبارت پایانی این روایت را درون دو قلاب نهاده‌ایم؛ در سنجش با سرنامه‌ی (=تپتر) این روایت، که تنها از راه‌بری درست جهان سخن به میان آمده است، آنچه که پس از این، نوشته آمده، می‌تواند از برافزوده‌های کتره‌ای رونویس کنندگان سپس تر باشد.

برافزوده‌هایی کتره‌ای از آن گونه که جای جای در روایت‌های دین کرد با آن روبه‌رو می‌شویم. زمین‌های سخن، در عبارت پایانی، سخنی در باب راه‌برد نادرست جهان است که تنها می‌تواند برخاسته از بدنهای خواست و کام شهریار باشد.



۱۴۵. در باره‌ی آن <دو زمینه‌ی ای که

راه‌بری درست جهان استوار بر آن است،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

راه‌بری درست جهان نهاده بر نکویی دو زمینه‌ی (۱) (۲) است:

یکی، <نهاده شده بر وجود خود> * شهریار و، دیگری، <نهاده شده بر خواست و کام شهریار (=اراده‌ی شهریار) است.

زیرا به سبب نکویی <خود> * شهریار، <تن> * مردمان پاییده می‌شود؛ و به سبب نکویی <خواست و کام شهریار، روان مردمان نیز رستگار می‌گردد؛ و از رهگذار آن (=پایش تن و روان)، جهان، به شیوه‌ی درست راه‌بری خواهد شد.

> (۲) *

[[به سبب بدنهای زمین‌ها (۱)، اگر آن بدنهای برخاسته از <وجود> * شهریار باشد، تن - آفریدگان < به تباهی می‌گراید؛ و اگر آن بدنهای برخاسته از روان شهریار باشد، <روان> * مردمان به نزاری می‌گراید؛ در پی این <تباهی و نزاری تن و روان> * جهان مادی به بدی پاییده خواهد شد]] (۳) (۴).

یادداشت‌ها

۱- واژه‌ای را که با گمانمندی، «زمینه» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارشی نوشته آمده است که ما آن را نیز با گمانمندی، «گام / gām خوانده و از آن، معنای «پایه / زمینه / موضوع» را مراد کرده‌ایم؛ می‌تواند نگارش نادرستی برای واژه‌ی «کار / kār» نیز باشد؛ جابه‌جانی نگارشی «کار» و «گام» در کرده‌ی هشتاد و یکم و دیگر روایت‌های دین کرد نیز دیده می‌شود. می‌تواند فزون نوشته نیز باشد.

۲- بخشی را که با نقطه‌چین درون پرانتز گوشه‌دار ستاره‌دار نشان داده‌ایم، برابر با شناخت ما، نماینده‌ی عبارتی از دست‌رفته و آسب دیده از بستر سخن پهلوی است.

بوده، <آفریدن آفرینش> * همه جنبشی سرشتمندانه (=غریزی) بوده است، <نتیجه این می‌شود که مدعی شویم: > * کار <آفرینشگرانه> آتش به نسبت گوهر <آگاهانه‌ی یزدانی آتش> * پسین‌بنیاد نیست <و سرشتین و پیشین‌بنیاد است؛ در جایی که می‌دانیم > * نمی‌شاید کار <آفرینندگی> آتش به نسبت گوهر <یزدانی آتش، سرشتین، جبری و > * پیشین‌بنیاد باشد. (۴)

و، آشکار است <پی‌آمد واژگون نمایاندن> * پسینی بودن(؟) کار <آفرینشگرانه‌ی ایزد> * (۵) این خواهد شد که <مدعی شویم آن کار آفرینشگرانه‌ی سرشتین، > * نه استوار بر آگاهی است(؟) (mēst-dānišn) و نه استوار بر اندازه‌شناسی و برنامه‌نویسی است (= nē niwistag / تخصص) (۶) و نه فرجام‌مندانه است؛ <پی‌آمد این باورشناسی نادرست این می‌شود که: > * جهان‌آفرین در برابر آفریدگان سزاوار سپاس‌گویی نیست و، او نه خداوندگاری‌ای و نه فرماندهی‌ای دارد.

از آنجا که هر سرشتی می‌باید سرشتمند شده از <نیروی> * آفریننده‌ی سرشت‌ساز باشد، <پس، با پذیرفتن ادعای ناراست <آفرینندگی سرشتمندانه و پیشین‌بنیاد یزدان، باور به > * «جهان‌آفرین بودن جهان‌آفرین» <بویژه جهان‌آفرین خواستمند و آگاهمند، > * ناراست (= a-wizūrd) و هرزه‌درآیی‌ای <برگزاف > * خواهد بود؛ افزون بر این، می‌باید جهان‌آفرین را در جایگاه آفرینش <در نظر آوریم، و، > * آفرینش را در جایگاه آفریننده؛ آبی را که <از نگاه ما مزداییان > * بودن نشاید. (۷)

کسی پرسیده است که:

چون، تعریف (= wimand) خواست <آگاهانه > * (=اراده / کام) این است که، <خواست آگاهانه > * برانگیخته‌نشود مگر برای خواستن چیزی، و خواستن (=خواهش) پیدانشود مگر برای <برآورد > * نیازی، و نیاز پیدانشود مگر به سبب تنگی‌ای (=نیروی شتاب‌دهنده‌ای)، و تنگی پیدانشود مگر از سوی ستیزنده‌ی هستی، <آیا خواست آگاهانه‌ی ایزد در امر آفریدن، از بطن، برخاسته از نیاز او است؟ در این باره چه پاسخ می‌دهید؟ > * (۸)

۱۴۷. در باره‌ی باهم‌آیی <گریز ناپذیر> * آگاهی و خواست و گویایی (=نطق)، برابر آموزه‌ی دین بهی.

از آنجا که، هر خواستمندی (=صاحب اراده‌ای) و هر دارنده‌ی نیروی گویندگی آگاهمند (۱) نیز هست، و، هر دارنده‌ی نیروی گویندگی و هر آگاهمندی خواستمند نیز هست، و، هر آگاهمند (=dānišōmand) و هر دارنده‌ی نیروی خواست دارنده‌ی نیروی گویندگی (=gōwāgīh nērōg / قوه‌ی ناطقه) نیز هست، و، از آنجا که، آگاهمند نادر نیروی گویایی و نادر خواستمندی، و، خواستمند نادر آگاهمندی و نادر نیروی گویایی، و، دارنده‌ی نیروی گویایی ولی نادر خواستمندی و نادر نیروی آگاهی یافت نمی‌شود(؟) [یا: دیده نمی‌شود(؟)]، باهم‌آیی <گریزناپذیر سه نیروی > * «آگاهی» و «خواست» و «گویایی» به آشکاری می‌رسد. <آن دسته > * از کیشداران که، <اعتقاد زیر، یعنی: > *

«جهان‌آفرین را <در کار آفریدن هیچ > * خواستمندی‌ای نیست» <باورگونه‌ای از کیش > * ایشان است، بر جهان‌آفرین، <افزون بر نداشتن نیروی خواست، > * «دانانی و فقدان نیروی گویایی» را نسبت می‌دهند؛ <و با این نسبت‌های ناروا، فروزه‌های > * یزدانی را از او برمی‌گیرند.

همچنانی که از کار <آفرینشگرانه‌ی > * ایزد پیداست، کار <آفرینشگرانه‌ی ایزد > * بنیاد شده بر جنبندگی (=حرکت) (۲) است و، هر جنبندگی‌ای بر دو گونه است: ۱ یا جنبندگی‌ای خواستمند (=ارادی) است، چونان <جنبندگی‌های خواستمندانه‌ی > * مردمان؛

۲ یا، جنبندگی‌ای سرشتمند است، چونان <جنبش سرشتمندانه‌ی > * آتش.

از این روی، اگر <همصدا با آن دسته از کیشداران بگوییم: > * ایزد را <در کار آفرینش، نیروی > * خواستمندانه‌ای نیست، و در کار <آفرینش، > * جنبش او سرشتمندانه بوده <و استوار بر خواست آگاهانه نیست و، فرزانش‌های او همه > * اندازه‌ناشناسانه (۳) بوده است و، تا

پاسخ این است:

از آنجا که ایزد، بایستمندانه و دانایانه، در کار ابزارسازی برای دور راندن پتیاره‌ها از آفریده‌ها <خود>* است، تنها از راه ابزار آفرینش است که تازش <_ اهریمن>* سرکوب و نیست‌ونابودمی‌شود؛ و از رهگذار آن (= ابزار آفرینش) است که <ایزد بر دشمن>* ایزر-زور آور می‌گردد.

کار آفرینش‌گرانه‌ی خواستمندانه‌اش (= اراده‌مندانه‌اش / کام‌کارانه‌اش)، <یعنی همان کردوکارِ ارادی‌اش>* که به سبب خواستن‌اش برانگیخته می‌شود، اگر برخاسته از نیازی برای دور راندن تازش <_ اهریمن>* از آفریده‌ها باشد، <این، گواهی بر>* کمبودی <در ایزد>* نیست؛ بلکه <گواهی>* بر همه‌آگاه‌تر بودن‌اش است که <همراه آن،>* خواست <_ آفرینش‌گرانه>‌اش نیز در پرداختن چاره‌ای برای سرکوب پتیاره‌های آفریده‌ها برانگیخته می‌شود (= hangēxtan)؛ <و از راه آفرینش،>* توانمندانه‌تر (= wisp-tuwānīhā) تازش <_ اهریمن>* را سرکوب و نیست‌ونابودمی‌کند؛ و پیروز‌مندانه‌تر در برابر ستیزنده‌ی هستی است.

اگر <ایزد در این نبرد،>* خود، خویشان را یاری نمی‌کند و رومی‌دارد (= andar-hilēd) آفریدگان <نیز در این نبرد گیجانی>* برانگیخته شوند (= hangēxtan / آخیزیدن / قیام)، این <رواداری، گواهی بر>* کاستی <_ پیروزی ایزد>* نیست؛ بلکه <گواهی بر>* سرکوب پیروز‌مندانه‌تر <_ اهریمن>* است.

این نیز هست که در فراروند سرکوب <_ اهریمن،>* بسیاری از آفریده‌های ایزد، با وجود <درگیر شدن>* با گنه‌باری‌های اهریمنانه‌ای که با آن (= نبرد) همراه است، <یعنی با وجود درگیری با گنه‌باری‌های همانی> که <از بن،>* کامه‌اش آزارسانی است، همچنان، رزم‌آورانه (= kušōmand) به پذیره <ی اهریمن>* می‌روند و، پیروز نبرد می‌شوند؛ <این پایان پیروز‌مند در آموزه‌های دین>* پیداست.

یادداشت‌ها

۱- آگاه‌مند را برابر با «دانش‌نموند / dānišnōmand» آورده‌ایم؛ که یکی از برابره‌های نمایین آن در فارسی همان «دانشمند» است؛ ولی واژه‌ی دانشمند در فارسی امروز بار معنایی بیش‌تری از واژه‌ی در نظر در این روایت دارد.

به گمان ما، نویسنده‌ی روایت، معنای «دارنده‌ی آگاهی و شناخت» را فراتر از معنای خود داشته است. نگاه کنید به روند بحث.

۲- ارسطو، در یکی از فرزنان‌نامه‌های خود زیر نام «شوند و پاؤشوند / کون و فساد»، چندین گونه جنبندگی را بر شمرده است: در-زمانی، در-مکانی و در-جایی (= برجاستی) و دیگرها.

۳- خواننده‌ی دین‌کرد، به یاد دارد که نویسندگان این نامه، برای جهان‌آفرین، فروزه‌ی «فرزایش اندازه‌شناسانه» را سرآمد بسیاری از فروزه‌های هستی (= ایجابی) ایزد می‌شمارند؛ از این روی، فروزه‌ی اندازه‌ناشناسی ایزد، بنا به نظر دسته‌ای از کیشداران را ننگی گران بر کار خداوندگاری می‌دانند. نویسنده‌ی روایت، در اینجا، برای نشان دادن نظر دسته‌ای از کیشداران، از فرزنان‌واژه‌ی پهلوی «آئندازیش / ana-handāzišn» بهره‌می‌گیرد.

۴- آیا خُرده‌سنجی و نقد نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران، نقد نظرگاه «جبریون» است؟ بهر روی، ما نتوانستیم در پیام کدام دسته از کیشداران - نعوذ با... - خداوند را نادار اراده و خواستمندی می‌دانند.

۵- «پسینی بودن» (?) کار <_ آفرینش‌گرانه‌ی ایزد> را سرتاسر، برابر عبارت «پس کار / pas kār» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم.

به گمان ما، در سنجش با دو بند پیشین - که نویسنده، آفرینش سرشتین و پیشین‌بنیاد و غیر آگاهانه از سوی ایزد را نمی‌پذیرد - کژنویسی و غلطی املاتی رخ نموده است. زیرا خُرده‌سنجی نویسنده روسری آفرینش پیشین‌بنیاد و سرشتین دارد و این معنا را با سخنواره‌ی پهلوی «پس کار / pēš kār» فرامی‌گوید.

بیراه نیست اگر عبارت سازگار با روند بحث، بی‌آنکه نویسنده دچار ناسازگاری بنیادین در اندیشه و گفتار شود، به گونه‌ی زیر بوده است:

<ud "pēš kār" ī paydāg kū [fēdōn](?) nēst-dānišn
nē-handāxtag ud nē-niwistag ud nē-frazāmōmand, ud dādār abar

۱۴۹. درباره‌ی سنجه‌ای که میزان (= paymān)

نکویی و بدی <مردم> * با آن

اندازه گرفته می‌شود و شناخته می‌گردد،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! سنجه‌ای که با آن می‌توان میزان (=اندازه‌ی) نکویی و بدی مردم را اندازه گرفت و شناخت، یکی است؛ و از همه <ی سنجه‌ها> * بنیادین تر است <و آن،> * دین است؛ و سه گونه می‌باشد:

۱. دین نهادین (=فطری)، ۲. دین خوئی نشان (=از سر عادت)، ۳. دین دانشورانه. (۱)
- چگونگی گزارش <آن سه دین برشمرده‌ی> * بالا در <همین> * فصلی مربوطه (۲)
- آشکار خواهد شد: شماره‌ی گونه‌ها و، شماره‌ی تغییر آن سه <سنجه از نظر> * نوع نیکی و بدی، <در کتاب دین، روی هم> * هشت گونه گفته شده است (=waxt). (۳)

<اکنون، گزارش هشت گونه دین برشمرده> *

۱. یکی، آن کسی که در زمینه‌ی نهاد (=خیم) و خوی و دانش، هر سه، <پیرو> * دین بهی است.

۲. یکی، آن کسی که از نظر نهاد و خوی، نیگ‌دین است، ولی به پیروی از دانش نمایین (۴) (=ظاهری) <پیرو> * دین بد شده است.

۳. یکی، آن کسی که از راه نهاد و دانش به دین بهی رسیده است، ولی به پیروی از خوی، بد دین است.

۴. یکی، آن کسی که از نظر خوی و دانش گراینده به دین نیک است، ولی در پیروی از نهاد <تبه‌خویانه، گراینده به> * دین بد است.

۵. یکی، آن کسی که از نظر نهاد و خوی بد دین است، ولی در پیروی از دانش <بدی> * درست، گراینده به <دین نیک است> *.

۱۴۸.

۱. درباره‌ی پیروز،

۲. پیروزترین،

۳. پیروزی،

۴. پیروزمندی،

۵. سرکوب شده،

۶. و، سرکوب شده‌ترین،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

۱. <هستی‌دار> * پیروز، پادشاه است.

۲. پیروزترین <همه‌ی هستی‌داران> *، پادشاه سرآمد <همه‌ی پادشاهان> *، شپن‌دازمینو است.

۳. پیروزی <یعنی اینکه> * پیروز <همه‌ی هستی‌داران> * پادشاهی کند.

۴. پیروزمندی <آن است که> * دشمن ستیزنده <ی آفرینش> *، از رهگذار پیروزی پیروز، <از جهان> * زده و دوررانده شود.

۵. <هستی‌دار> * سرکوب شده، <همانی است که> در پایگان <زیرین شپن‌دازمینوی پادشاه سرآمد همه‌ی زورآوران است> <یعنی> * زداژمینوی پنهان‌زور (۹) [یا: زورپذیرترین].

۶. سرکوب شده‌ترین <سرکوب شده‌ها نیز> * همان زداژمینو است: زیرا هر یک از آفریدگان نیکو، تا بالاترین سرز پیروزی (=wan-tuwān)، برای سرکوب او (=زداژمینو)

آفریده شده است؛ تا بدانجا که پایین‌ترین آفریده‌های آفریده شده <ی اورمزدی> * توانا به سرکوب <قوای> * دروج است. (۱)

یادداشت‌ها

۱- یعنی: در پلگان هستی، حتی پایین‌ترین آفریده‌ها از نظر مرتبه‌ی هستی، و کم‌زورترین آنان نیز توانا به سرکوب قوی‌ترین دروج‌هاست.



۶. یکی، آن کسی که هم در نهاد و هم از راه دانش نمایین (=ظاهری) بددین است، ولی خویمندانه <گراینده به> * دین نیک است.

۷. یکی، آن کسی که هم از نظر خوی و هم از نظر دانش نمایین بددین است، ولی به گونه‌ای نهادین <گراینده به> * پدیدنی است.

۸. یکی، آن کسی که هم از نظر نهاد، هم خوی و هم دانش نمایین، هر سه، بددین است.

در زمینه‌ی به‌دیده‌گرفتن (=nigerišn / توجه به) این هشت‌گونه، کسی داندته‌تر و آزموده‌تر است و، می‌تواند درباره‌ی میزان (=اندازه‌ی) نیکی و بدی مردمان <نظر دهد> * که با این <هشت سنجه به مردم> * بنگرد.

یادداشت‌ها

۱- مردمی زادگان از سه راه به دین نیک یا بد می‌رسند:

یا از راه فطرتِ خدایی دین‌خواهانه‌شان است؛ به دیگر سخن، وارسی اینکه نهادِ مردم به کدام دین گراینده است.

یا از راه عاداتِ مردمانه‌شان است؛ به دیگر سخن، خلق و خوی مردم به کدام دین گراینده است. یا از راه پژوهش‌های دانشورانه‌شان است؛ به سخن دیگر، پژوهش و دانش مردم آنان را سوری کدام دین راهنمایی می‌کند.

اورمزد و اهریمن نیز می‌توانند از همین سه راه برای دست‌نشانده کردن دین پذیرای نظرِ خودِ مردمان را سوری دین خود کشند.

اما در این روایت، نویسنده نشان نمی‌دهد که دو راه خوی‌مندی (=عادت) و آگاه‌مندی، کدام از راه اجتماع و کدام از راه خانواده به مردمان می‌رسد.

اما معنای سرتاسری روایت روشن است: مردمی زادگان، چه از راه فطرتِ خدایی، چه از راه عاداتِ مردمیک (=اجتماعی) و چه از راه پژوهش‌های دانشورانه، به دین، یا خوب یا بد خواهند رسید.

۲- فصل مربوطه، را برابرِ سخنواره‌ی «خوش دَرَک / xwēš darak» آورده‌ایم؛ با این سخنواره، در بسیاری از کرده‌ها و ابواب دین‌کرد روبرو شده‌ایم؛ ولی بر ما روشن و شناخته نگردید که نویسنده با بیان این سخنواره به کدام کرده و فصل نظر دارد؟

آیا همین فصل و کرده و روایت در نظر است؟ آیا به فصلی دیگر حواله می‌دهد؟

در روایت‌های دین‌کرد، گاه دیده می‌شود که نویسنده، جُستارُمایه‌ای را نیمه‌کاره بی هیچ روشن‌نویسی و روشنگردی رها کرده و خواننده را با همین سخنواره، یعنی «خوش دَرَک / xwēš darak» به کرده‌ای دیگر حواله می‌دهد؛ کرده و فصلی که معمولاً دیگر یافت نمی‌شود؛ گاه هست که همین سخنواره‌ی «خوش دَرَک / xwēš darak» را بکار برده ولی موضوع را در همان فصل به پایان می‌رساند.

در این روایت نیز چنین است: همین سخنواره‌ی «خوش دَرَک / xwēš darak» را به کار برده‌است؛ ولی سخن‌پردازی خود را تا پایان پی می‌گیرد و دنبال می‌کند.

۳- نگریسته‌ی نویسنده، نیکی و بدی سه سنجه‌ی «خیم و خوی و دانش» است؛ که از نیکی یا بد شدن این سه سنجه‌ی خیم و خوی و دانش، هشت دسته دین پدید می‌آید و می‌توان مردمان را زیر یکی از این هشت دین شناخت و اندازه گرفت.

به آسانی دیده می‌شود که با ماتریسی هشت-پله‌ای روبرو هستیم، به گونه‌ی زیر:

A و B و C به ترتیب نماینده و جانشین خیم (=A) و خوی (=B) و دانش (=C) اند.

نیکی یا بد بودن هر یک را نیز با نشانگانِ هست‌نما (=مثبت) و نیست‌نما (=منفی) رقم می‌زنیم، به گونه‌ی زیر:

دانش درست = +C ؛ خوی بد = -B ؛ خوی نیک = +B ؛ خیم بد = -A ؛ خیم نیک = +A

دانش نمایین = -C

پیچازه‌ی هشت-پله‌ای ماتریس در نظر را در بخش آواتویسی نشان داده‌ایم.

۴- «دانش نمایین و ظاهری» را برابرِ سخنواره‌ی «دانشِ ماناگ / dānišn mānāg» آورده‌ایم. نویسندگان دین‌کرد، همه جا، دانش نمایین و ظاهری را برادرِ دروغینِ دانش راستین می‌شناساند.

دانش نمایین، جز پرده‌ای از کژی‌بینی‌های اهریمنی نیست که خود را چونان دانش راستین می‌شناساند.

نظرگاه نویسنده‌ی این روایت نیز این است که دانش، سر از بددینی در نمی‌آورد؛ بلکه دانش نمایین و ظاهری است که بددینی را در جایگاه پدیدنی می‌شناسد و می‌شناساند.



<پاسخ:>*

در ردّ این <ادعا>* اینکه: اگر <باور ما مزدانیان در باب>* «دو کیف (=ciyōnīh / چوئی) همستیزنده‌ی بی‌ئین، آنهم <در جهان‌های جدا و>* دور از هم» را بوج می‌انگارند، چرا <خود آنان، در آموزه‌های شان>* «وجود دو کیف همستیزنده‌ی (۴) باقمانه (=موازی) را در زمان‌های نامحدود (=از ازل تا ابد)، (۵) آنهم در یک جهان، به‌گونه‌ی دوگانی (ham-aw-juxt / باهم جفت) مدعی می‌شوند؟

۲. <هرزه‌درآیی مانی‌گرا:>*

آموزه‌ی <ناراست‌گروهک منافی>* مانی‌گرا <این است که:>* هر دو بی‌ئین (=بئینان) <هستی دارند ولی، به‌گونه‌ای درهم‌تنیده>، * هر یک <از دو بئین>* در همین کالبد آسمانی اند.

<پاسخ:>*

در ردّ این <ادعا>* اینکه: اگر هست‌و‌بود (=būdan) حتی یکی <از دو بئین>* را در کالبد آسمان <آنهم جدا جدا و دور از هم>، * نشاید مندانه (=نامحتمل) می‌دانید، <موضوعی که درستی آن>* حتی از هست‌و‌بود تنان جدا از هم به روشنی آشکار است، چگونه بودن دو <بی‌ئین را به‌گونه‌ای تودرتو>، * در همین کالبد آسمانی، آنهم تا به جاودان، شدن می‌دانید؟ (۶)

۳. <هرزه‌درآیی سوفیست:>*

<ماده‌باوری آیین>* سوفیست (۷) <این است که:>* «همه‌ی برابر‌ایستاها (=xīrān / اعیان) و کارها و چیزها، <خود، همان بئین>* بی‌ئین اند».

<پاسخ:>*

در ردّ این <ادعا> اینکه: * اگر حتی وجود یک <بئین میثوی>* را در زمان‌های نامحدود، در دو مکان، بوج می‌انگارید، (۸) چگونه وجود چندین و چند گونه <سرشت‌ها و طبایع>* جدا جدا را، (۹) آنهم در زمانی بی‌کرانه، <نه در دو جا، بلکه>* در چند جا را مدعی می‌شوید؟ (۱۰)

۱. درباره‌ی <هرزه‌درآیی>* کیش یهودی <که مدعی است>* «بئین بئان جهان را نشاید جز از یکی باشد»!

۲. درباره‌ی آموزه‌ی <ناراست فرقه‌ی منافی>* مانی‌گرا <که مدعی «هست‌و‌بود»>* دو <بئین بی‌ئین>* ولی هر یک در همین کالبد آسمانی است؛

۳. و، درباره‌ی هرزه‌درآیی سوفیست <که مدعی است>* «همه‌ی برابر‌ایستاها (=xīrān / اعیان) و کارها و چیزها، بئین <فراجحانی>* ندارند»، (۱۱) و، پاسخ گزین‌گویانه <هی تک تک آن هرزه‌درآیی‌ها>* (hangirdīg andarag =) برابر آموزه‌ی دین‌بهنی.

۱. <هرزه‌درآیی کیش یهود:>*

<باور>* کیش یهودی <این است که: شمار>* بئین بئان (۲) (=a-bun / بی‌ئین) را نشاید دو تا — در ضمن دور از هم — (۳) دانست.

یادداشت‌ها

۱- درک و دریافت نویسنده‌ی روایت از مادهٔ باوری (= ماتریالیزم) روشن است: بنا به دریافت نویسنده‌ی این روایت (۱۵۰=)، مادهٔ باوران، هیچ خاستگاه فراجانه‌ی برای اعیان و امور و اشیاء قائل نیستند و آن‌ها را بی‌ئین (=آین) می‌دانند و خود ماده را بئین بُنان هستی در نظر می‌گیرند.

۲- «بئین بُنان» را برابر واژه‌ی «آئین / a-bun» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم؛ معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن، «بی‌ئین» است؛ با این فرزائواژه (= اصطلاح فلسفی) در بسیاری از روایت‌های دیگر دین کرد روبه‌رو می‌شویم؛ نگریسته‌ی نویسنده از کاربرد این واژه، نشان دادن فوزه‌ای سلبی برای آن هستی‌دار برترین است که خود، بئین بُنان همه چیز است ولی خود، بئین پساپُشت خود ندارد؛ پس، بی‌ئین است. نویسنده‌ی روایت، این معنا را با فرزائواژه‌ی پهلوی «آئین / a-bun» فرامی‌گوید.

بحث این روایت روی هم رفته این است که:

در دستگاه یزدان‌شناسیک یهودی، جهان را شاید دارای بیش از یک بی‌ئین (=بئین همه‌ی چیزها) باشد.

در دستگاه یزدان‌شناسیک مانئی‌گرا، جهان را می‌شاید که دارای دو بئین باشد؛ ولی نه جدا از هم؛ بلکه تنیده شده در همین کالبد آسمانی؛ و بئین تاریکی درون بئین روشنایی جای دارد.

در دستگاه جهان‌شناسیک سوفسطاییان، جهان مادی از بنیاد دارای بئین نیست و همه‌ی اعیان و روابط و امور، مادی اند و ماده، ازلی و ابدی است و بئین یزدانی ندارد بلکه خود ماده است که بی‌ئین است. یعنی: ماده، بئین بُنان همه‌ی چیزها در جهان است و هیچ بئین غیر مادی پساپُشت خود ندارد.

نویسنده‌ی روایت، به شیوه‌ی گزین‌گویی شناخته، نظرگاه هر یک از بدآموزی‌های بالا - البته برابر جهان‌شناسی و دستگاه یزدان‌شناسیک مزدایی دوره‌ی ساسانی - را در یک جمله برمی‌گوید و سپس، به همان شیوه‌ی گزین‌گویانه، به بی‌ارجی و نادرستی فراگفت‌های کیشداران پیشگفته رأی می‌دهد.

۳- آموزه‌ی مزداییان این است که، جهان، دو بئین است؛ و هر کدام در دورترین جای آسمان به نسبت یکدیگر اند. بئین نیکی در ژرفای بخش پاک هستی؛ بئین بدی، در قعر تاریکی.

جمله‌ی معترضه‌ی آیین یهودی، از سوی نویسنده‌ی روایت، برای نشان دادن تقابل باورهای

یهودی با باورهای مزدایی آورده شده است.

۴- دو همستیزنده‌ی باهم را برابر سخنواره‌ی «دو آگین خمستار / dō āgenēn hamēstār» آورده‌ایم؛ به گمان ما، بازگشتگاه (=مرجع) «دو» تنها می‌تواند خدا و شیطان در آموزه‌های یهودی باشد.

نویسنده‌ی روایت، پاسخ یهودی را اینگونه می‌دهد که: شما یهودیان، از یک سو، دو بئین بودن جهان را برابر باورهای ما مزداییان نمی‌پذیرید؛ آنهم دور از یکدیگر، هر کدام در آسمان خودشان. ولی در همان دم، آموزه‌ای را به جای آن می‌نهیید که در نسبت با آموزه‌ی ما مزداییان پذیرفتنش سخت‌تر است؛ یعنی، نخست، به جای دو بئین خیر و شر، خدا و شیطان را می‌گذارید؛ به جای دور از یکدیگر بودنشان، در یک گیتی بودنشان را می‌نهیید.

در سامانی که، پذیرفتن دو بئین جداگانه که هیچ کدام دیگری را نمی‌آفریند و در دورترین جای از یکدیگر هستی دارند جز پذیرفتن از این است که خدا را خالق شیطان قلمداد کنید و هر دو را به گونه‌ای سخیف در یک گیتی جای دهید.

۵- «زمان‌های نامحدود» را برای سخنواره‌ی «آئین-زمانیها / ā-brīn zamānīhā» آورده‌ایم؛ که همان معنای «از ازل تا ابد» را دارد.

۶- نظرگاه گروهک مانئی روی هم رفته این است که: هست و بود (=وجود) دو بی‌ئین را که هر یکی بئین یک دسته از چیزهای جهان اند را می‌پذیرد، ولی در همان دم مدعی می‌شود که هر دو بئین بُنان، یعنی هر دو بی‌ئین، در یک آسمان جای دارند نه در دورترین جای از یکدیگر.

نویسنده پاسخ می‌دهد: چگونه است که شما مانئی‌گرایان، می‌توانید دو بئین جداگانه را در یک کالبد آسمانی تک‌گوه‌گر جای دهید، ولی نظرگاه ما مزداییان - وجود دو بئین بی‌ئین در دورتر جای آسمان از یکدیگر - را نمی‌پذیرید؟

به دیگر سخن، شما مانئی‌گرایان نظرگاه پذیرفتنی و منطقی ما مزداییان را نمی‌پذیرید، در همان دم، خود، نظرگاه باور نکردنی و سخیفی را به میان می‌نهیید.

۷- در ادب فلسفی-عرفانی ایران زمین، دهری و فلسفی هم‌ردیف آورده شده‌اند؛ برای نمونه نگاه کنید به مرصادالعباد نجم‌الدین رازی، باب چهارم، فصل چهارم، ص ۳۹۶.

۸- وجود یک «بئین میثوی»* در زمان‌های نامحدود، در دو مکان، در واقع نظرگاه مزداییان است؛ ولی با تأکید بر هست و بود دو بئین بی‌ئین. هر چند که سوفیست ماده‌باور حتی وجود یک بئین

بی‌ئین را نمی‌پذیرد چه رسد به اینکه «دو ئین بی‌ئین» را بپذیرد.

۹- «چند گونه <سرشت‌ها و طبایع> جدا جدا راه را برابر سخنواره‌ی پهلوی «هر جُد-جُد / har jud-jud» آورده‌ایم.

دستگاه اندیشگانی «ماده‌باوری / ماتریالیسم»، جهان را برآمخته‌ای از سرشت‌ها و طبایع گوناگونی از قبیل عناصر چهارگانه‌ی «آب و باد و خاک و آتش»، و «کیف‌های گوناگونی از قبیل «سردی و گرمی و نموری و خشکی»، و جانداران را برآمیزه‌هایی از آن سرشت‌ها و کیف‌ها با اخلاط چهارگانه می‌داند.

به گمان ما، سخنواره‌ی پهلوی در نظر (=هر جُد-جُد / har jud-jud) سخن‌گوشه‌ای به همین موجودات کلی سازنده‌ی جهان و جانداران دارد که برخی از آن‌ها را برشمردیم.

نویسنده‌ی روایت (=موبد پاسخ‌دهنده)، می‌پرسد چگونه است که سوفیست ماده‌باور، از یکسو وجود یک یا دو ئین مینوی را پوچ و باطل و اثبات‌ناشدنی می‌داند، در همان دم، خود، وجود چندین و چند طبع و کیف و خلط مادی سازنده‌ی جهان را باور آورده است آنهم در جای‌های گوناگون.

۱۰- همه‌ی آنچه را که ما از این پرسش و پاسخ درمی‌یابیم این است که:

شما سوفیست‌های ماده‌باور، از یک سو دم از جهان بی‌ئین می‌زنید، از سوی دیگر، ماده را در جایگاه بی‌نیاز از ئین معرفی می‌کنید؟

یعنی در این معنا که بالاخره جهان می‌باید دارای ئینی باشد، که آن ئین، خود، بی‌نیاز از ئین است، با ما هم‌عقیده‌اید؛ ولی، ما مزداییمان، ئین ئینان جهان را دو نیروی خیر و شر می‌دانیم، شما سوفیست‌های ماده‌باور، ئین ئینان جهان را ماده می‌دانید.

حال چگونه است وجود ئینی که آن ئین، آنهم در زمانی پایان‌ناپذیر، آنهم در دو جای آسمان را نمی‌پذیرد، ولی خودتان، وجود ماده‌ی بی‌زمان بی‌کرانه‌ی بی‌بنیاد ازل را می‌پذیرید که ضمناً نه در دو جا که در همه جا جای دارد؛ به سخن دیگر، اگر بناست هر گونه «سرمدئیتی» نفی شود، بالطبع، سرمدئیت بی‌ماده‌های چهارگانه و سرمدئیت سرشت‌های متضاد نیز می‌باید نفی شود؛ در باره‌ی این تناقض شما (=سوفیست ماده‌باور) چه می‌گویید؟

یعنی، ئین روحانی جهان را رد می‌کنید و به جای آن، ئین مادی با همان صفات را می‌گذارید؛

و، دو جایی بودن آن را نیز نمی‌پذیرید، و چندجایی بودن ئین مادی خود را آموزش می‌دهید.

نویسنده‌ی روایت، درست‌تر سخن پهلوی، «چند جایی بودن ئین مادی» را با عبارت پهلوی

«وس گیاگ / was gyag» فراگفته است.

خواننده‌ی پژوهنده‌ای که فرزنان‌نامه‌ی ارسطو در باب «جواهر سرمدی فسادناپذیر» را وارسیده باشد، درخواستیافت که استوارکرد بحثی حقیقت وجودی جواهر سرمدی فسادناپذیر / ناتباهنده همان اندازه پیچیده و دشوار است که اثبات جهان دو-ئینی.

روند بحث نشان می‌دهد که نویسنده‌ی این روایت با بحث و فحوص در نظر آشنایی دارد.



نام این دین: «جادوپرستی بدآیین» است. (۵)

۲. آن دینی که رنگش «باور به» * خداوند نیکی‌آفرین و هم بدی‌آفرین است، (۶) به سبب «نیروگرفتن» * پرستندگان بیش‌مازش بسی در جهان رواج یافته است؛ گرداننده‌ی خیم «وخوی» * مردمان سوی بدی آمیخته (۷) است؛ یعنی مردمانی که * کردوکارشان روی سوی کنیث آمیخته از نیگ‌کرداری و بدکرداری دارد؛ از راه این «کنیث آمیخته‌ی بدی با نکویی» * دسته‌دسته آمو و بی‌داد اندر مردم چیرگی می‌یابد؛ و از رهگذر این «چیرگی» * ویرانی هولناکی جهان را «درمی‌نوردد؛ شمار» * تنابندگان، شگفتانه کاستی می‌گیرد؛ کار دروغ‌گرایان در مردم بالا می‌گیرد؛ روان مردم آسیب‌دیده و تبه‌خو می‌شود؛ سرافکنندگی «مردمان» * چه ستمکامگی‌ها «به‌سار بنشانند (۹)؟» * (۸) بخشیش فسرده‌ی ایسزدی «از مردم» * دریغ می‌شود؟ *nihān-dāstārih* / پنهانی نگاه‌داری می‌شود؛ آلودگی و ناپاکی زمانه «سربرخواهد آورد» *؛ همه‌گونه بدی به چشم خواهد آمد؛ همچنانی که «هم اکنون» * پیداست.

نام این دین: «آیین بدآموز یهودی» است.

۱. آن دینی که رنگش «باور به» * خداوند نیکی‌آفرین نه‌بدآفرین است، اگر در جهان رواج گسترده یابد، خیم «وخوی» * مردمان سوی نکویی و دانایی گردانیده خواهد شد؛ به سبب خیم «وخوی» * دانایانه و نیگ‌مردمان، منش، سوی اندیشه‌ی نیگ، گویش سوی گفتار نیگ و کنش سوی کردار نیگ «گرایان می‌شود؛ این دین،» * با هنرها «ی نهادی» * و دادگستری‌اش، افزاینده‌ی «نیکی‌های» * جهان و، رستگار کننده‌ی روان مردم «خواهد بود» *.
با اندک رواجی «از این دین،» * بزرگ‌ترین سودهای جهان‌آفرین «بهره‌ی» * تن و روان مردم «خواهد شد» *.

با رواج سرتاسری «این دین» * در جهان، همه‌ی مردم، با نکویی پاک و ویژه پشتیبانی می‌شوند (= *abar-ēstišnīh* / حمایت می‌شوند).
جهان، تهی از بتبار و سرتاپا نکو می‌گردد؛ «این فرجام روشن در آموزه‌های دین» * پیداست.
نام این دین — که به دانایی سزوپسی (= مطلق) آراسته شده — «دین ویژه‌ی پهی» یعنی «دین مزدایی» است.

۱۵۱. در باب چیرگی یکی از دو کنش

(warzišn) نیگ یا بد اندر زمانه،

برابر آموزه‌ی دین پهی.

کردوکار مردمان، بیش از هر چیز، دوسیده بر خیم «وخوی» * آنان است؛ و، خیم «وخوی» * مردمان، «بیش از هر چیز، دوسیده بر (= *paywastag*) دین آنان است؛ و تغییر «خیم و خوی و کنش مردمان، همه» * از رهگذار «تغییر در» * آن (= نوع دین) است. (۱)
کالبید (= قالب) همه‌ی دین‌ها از این سه رنگ «زیر که نام برده خواهد شد،» * (۲) رزیده شده است:

۱. یکی، «آن دینی که» * بارنگ «باور به» * خداوند نیکی‌آفرین نه‌بدآفرین «رزیده شده است» *؛
۲. یکی، «آن دینی که» * بارنگ «باور به» * خداوند هم نیکی‌آفرین و هم بدآفرین «رزیده شده است» *؛
۳. یکی، «آن دینی که» * بارنگ «باور به» * خداوند آفریننده‌ی بدی و نه‌نیکی‌آفرین «رزیده شده است.» (۳)

اکنون گزارش هر یک از این سه دین:

۳. آن دینی که رنگش «باور به» * خداوند بدی‌آفرین نه‌نیکی‌آفرین است، اگر در جهان رواج گسترده یابد، «باور نادرست زیو، یعنی اعتقاد به اینکه،» * «از رهگذار زورمندی جهان‌آفرین است که، «قراروند هر آن» * نیکی اندر مردمان بازداشته شده است» «فراگیر خواهد شد» *.
آن کسان خاصی (۴) که «دل و جان‌شان» * با این «باور نادرست» * رزیده شده است (= *raštāg* / شکل‌گرفته است)، از راه فرولغزی در این دین، از نظر خیم «وخوی،» * تبه‌ترین آند؛ بدترین مردمان «زمانه» آند؛ بیش‌ترین نزدیکی‌ها را به دیوان دارند؛ کاسته‌ترین (= ناقص‌ترین) جهانیان اند.

۱۵۲. درباره‌ی آن کس که با خویشتن

<خدایی> *خویش <جفت> *است، و آن

کس که با خویشتن <خدایی> *خویش

<جفت> * نیست، برابر آموزه‌ی دین بهی.

کسی با خویشتن <خدایی> * خویش <جفت> * است که:

منش و گویش و کنش‌اش را با آخو (= axw / جان‌آهورایی) خویش پیونددهد؛ و از راه همپیوندی با دین بهی، به برترین <نیروی> * آخو — یعنی * اورمزد جهان‌آفرین — در پیوسته شود؛ <چنین کسی> * از رهگذار راه راستی که خود درمی‌نوردد، به خویشتن <خدایی> * خویش و جایگاه سر به سر نیکی و آکنده از نیک‌بختی خواهد رسید.

آن کسی با خویشتن <خدایی> * خویش <جفت> * نیست که، منش و گویش و کنش‌اش از جان‌خدایی‌اش (۱) (۲) بریده است و به کام‌پرستی نا- <هماهنگی با> <خویشتن <خدایی> * (۲) پیوند خورده است؛ <چنین کسی> * از رهگذار پیوند با کزراهی کام‌پرستی <به> * بددینی کشیده می‌شود؛ <و از رهگذار گرایش به بددینی> * به زدازمینو و دروج گریبان می‌شود (= kašišniḡ)؛ در بی‌خویشتنی (= a-xwēš) و جایگاه سراسر بد و آکنده از رنج فرو خواهد لغزید.

یادداشت‌ها

۱- سخنواره‌ی «جان‌خدایی‌اش» را با گمانمندی برابر واژه‌ای از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که هم می‌تواند «خیم / xēm خوانده شود و هم «نیشم / nišēm و هم می‌تواند کژنوشته‌ای برای واژه‌ی آخو (=جان‌آهورایی) باشد. پژوهش ما در دین‌کرد نشان می‌دهد که دین‌واژه‌ی «آخو» به معنی پرتوایی از جان‌آهورایی است که فروغانه‌ای از آن در زندگی زمینی به انسان هدیه شده است.

۲- «کام‌پرستی نا‌هماهنگی با خویشتن خدایی» را برابر سخنواره‌ی «آخوش و زن / a-xwēš waran آورده‌ایم.



۱۵۳. درباره‌ی رسیدن مردم به چکاد

فره‌یختگی در هر کاری، <هر کس> * در

پیشه‌ی خود، برابر آموزه‌ی دین بهی.

رسیدن مردم به چکاد فره‌یختگی و کار در هر پیشه‌ای، به گونه‌ی نهادین، بیش از هر چیز استوار بر آن است که <آدمی> * می‌بایست منش و اندیشه‌اش را پای‌ریز (= hu-dāg / hu-dahag / وقف) فره‌یختگی در آن پیشه کند؛ و فراتر از هر کاری، اندیشه‌اش شتابان (= nixwār / آرزومندانه) آهنگ < فره‌یختگی> * در آن <کار> * کند. چونان، آن آرزوی سرشتین به آن سعادت‌زاترین چیزهای سرشتین، که به گونه‌ای جاودانه <و نهادین> * در اندرون تن < مردمی‌زادگان به‌ودیع‌نهاد شده‌است> *.

این است که آن بینش (= ān wēniš), (۱) از رهگذار کارنشان بس‌نیرومندی که بر <نیروی> * هوش و بر اندیشه‌ورزی زورمندی که استوار بر آن (=نیروی هوش) است، به ابزد و همن (= سرمون برین اندیشه / نخستین تراویده‌ی نورالانوار) خواهد رسید.

<یعنی به پله‌و پایگاهی خواهد رسید که، به> * هولبارترین تنگی‌ها تن نخواهد سپرد و بزرگ‌ترین فراخی‌ها <ی این جهانی، آرام و قرازش را> * آشفته نخواهد کرد. (۲)

یادداشت‌ها

۱- بازگشنگاه / مرجع «آن»، در عبارت «آن بینش»، سخن‌گوشه به اندیشه و منشی دارد که کوشش و جوشش خود را پای‌ریز فره‌یختگی در کاری کرده‌است. تنها چنین بینش وقف کاری شده‌ای می‌تواند اثر و کارنشان نیرومندی بر نیروی هوش و قوه‌ی اندیشه‌ورزی بگذارد.

۲- چنین می‌نماید نگارسته‌ی نویسنده این است که، رسیدن به چکاد فره‌یزش و رسیدن به بالاترین مرتز فرهنگ در هر پیشه‌ای، در زندگی زمینی، به شرطی دست‌یافتنی است که به رسیدن به بهمن (= مُشَلْ اعلای اندیشه / نخستین ساینج نورالانوار) دل بسپریم. در آن مقام است که به ذره‌کاخ سرسبت و قصر آرزوها و سر همه‌ی فره‌یختگی‌های جاودان و بهی از آشوب خواهیم رسید؛ یعنی در تنها پله و پایگاهی که خواهان چیزی برتر نیستیم؛ زیرا آشوب و کاستی و برتری خواهی در آن مقام راهی ندارد.



۱۵۵. درباره‌ی نشانگان دسته‌ای <از

مردمان > * که فرّه‌ی یزدانی‌شان > *

فراز گرفته و رو به بالا می‌درخشد، و، نشانگان

دسته‌ای <دیگر از مردمان > * که فرّه‌ی

یزدانی‌شان > * نشیب‌گرفته و سر به نگوئی

کاهنده‌گذارده‌است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

<نشانگان فرازندگی و بالندگی فرّه‌ی یزدانی: > *

از نشانگان دسته‌ای <از مردمان > * که فرّه‌ی یزدانی‌شان > * فراز گرفته و رو به بالا می‌درخشد، این سه گونه <ی زیر برشمردنی > * است:

۱. <یک نشانه آن است > * که می‌تران‌شان^(۱) از راه دلتایی دینی و اندرزهایش، و نیز، با فرمان‌بری <می‌تران > * پیشوایی می‌کنند.

۲. <یک نشانه‌ی دیگر آن است که: > * می‌تران‌شان، با پیروی از پرسش و پاسخ‌های دین‌ورانه^(۲) و خوب‌نیویدن <از می‌تران دیندار، از آنان > * پیروی می‌کنند.

۳. (الف). <نشانه‌ی دیگر اینکه، > * آنانی «فرادستان‌شان» که بر فرودستان سر اند، <از این فرادستی، > * آرمان‌گرا و سبک‌بار اند؛ و، فرودستان، از فرادستی می‌تران (= ul abar) خوشنوداند (= سرخوش‌اند / xwaš) (۳).

۳. (ب). <در این میان، > * اگر <خدای ناخواسته! > * فرادستی می‌تران سر به فرودگذارد، <به‌تران تاج و تخت از دست داده، > * به گونه‌ای دادخواهانه، آهنگ فرادستی <از دست

رفته > * را خواهانده‌است؛ و فرودستانی که <از بد روزگار > * فرادستی یافته‌اند (= frōd andar ul)، فروتنانه (= ēriṅ) آهنگ فرودستی <پیشین > دارند.

نشانگان دسته‌ای <دیگر از مردمان > * که فرّه‌ی یزدانی‌شان > * نشیب‌گرفته و سر به نگوئی کاهنده‌گذارده، بازگونه‌ی آن سه نشانگانی است که در بالا شمرده‌آمد.

<نشانگان نشیب‌گرفتن فرّه‌ی یزدانی دسته‌ای از مردمان: > *

۱. <یک نشانه، > * آن هنگامی است که می‌تران‌شان (= می‌تران مردمان) از راه بددینی (۴) و بدآگاهی (۴) و فرمان‌پذیر کردن <می‌تران > * از اندرزها <ی بددینی و بدآگاهی > (۴) پیشوایی می‌کنند.

۲. <یک نشانه‌ی دیگر آن هنگامی است که > * می‌تران <شان با روی برگشتن از ستایش ایزدان و، سخن‌ناشنوی از می‌تران، از آنان پیروی ظاهری می‌کنند.

۳. (الف). یک نشانه‌ی دیگر آن است که > * فرادستان (= ul) سرور بر فرودستان، <از این فرادستی و سروری، > * بدنهاده (۴) (۴) و گران‌بار <از این سروری > * اند؛ و فرودستان، از سروری فرادستان ناخوشنوداند.

۳. (ب). <در این میان، اگر روزی از بد حادثه، > * سروری فرادستان‌شان سر به فرودگذارد (= بخت‌برگشته‌شوند)، سخت (?) (ōstīgihā?) دل به فرودستی می‌سپرد؛ و فرودستان سروری یافته بر فرادستان (= frōd abar ul)، به دور از هرگونه فروتنی (= an-ērīhā) آهنگ <ماندگاری در > * فرادستی دارند. (۵)

یادداشت‌ها

۱- یعنی می‌تران آن گروه از مردمان که درخشش فرّه‌ی یزدانی‌شان رو به فراز است.
۲- پرسش و پاسخ دین‌ورانه را برابر «دُن-پُرسیشنیگه / dēn pūrsišnīgih» آورده‌ایم؛ یعنی مردمان، هر مسئله‌ای که دارند، چه مرئومیک (= اجتماعی) و چه دینیک (= فقهی)، پاسخ آن را در کتاب دین می‌جویند.

۳- آن‌چه ما از این سخنواره‌ی تاریک‌نشان درمی‌یابیم این است:
می‌تران و فرادستان، از فرادستی خود نه تنها به زبان فرودستان بهره نمی‌گیرند، بلکه آهنگی فرادستی و کمال را دارند؛ می‌تران نیز نه تنها آن فرادستی می‌تران را با گرائی نمی‌دانند بلکه به آن دل سپرده‌اند و راضی‌اند.

۴- واژه‌ای را که با گمانمندی، «بدنهاده» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش «دَسَه» نوشته آمده است؛ ما آن را «تر-خیمان» خوانده‌ایم و به پیروی از واژه‌ی پهلوی «تر-مینشن»، از نوشتن و خواندن واژه‌ی در نظر، معنای «بداخلاقی و رفتار بد و متکبرانه و توأم با

حیم و خوی بد از سوی فرادستان» را فراندیشه داشته‌ایم.

شاید بتوان واژه و نگارش در نظر را «وئر-خمان / <wa>ttar-xēmān» نیز خواند.

به هر روی، نظرگاه نویسنده این است که «نزول و پستی اخلاقی طبقات فرودست» را برساند. ۵- آنچه که ما از این روایت درمی‌یابیم این است:

نخست، بخش‌بندی زمانه به دو گونه روزگاری است که یا با درخشش فره‌ی یزدانی، یا با پوشیدگی فره‌ی یزدانی نشان زده می‌شود.

فرادستان و فرودستان طبقات مَرُمیک (= اجتماعی) نیز در هر دوره و زمانه‌ای از خود دو گونه رفتار نشان می‌دهند.

نکته‌ی شایسته در این روایت، کاربرد واژه‌ی «مه / meh» برای طبقه‌ی مَتر مَرُمیک، و کاربرد واژه‌ی پهلوی «که / keh» برای طبقه‌ی کَتر مَرُمیک است.

نویسنده از به کاربردن دو واژه‌ی «آل / al» و «فروُد / frōd»، فرادستی و فرودستی یکی از آن پایگان‌های مَرُمیک (= اجتماعی) را فراندیشه‌ی خود دارد.

هر زمان که در مردمگاهی (= اجتماعی)، لطف فره‌ی یزدانی تودگان و سروران را دربرگیرد، سروری از آن نژادگان و فرادستان شایسته‌ی سروری خواهد بود و درخشندگی فره‌ی یزدانی بهره‌ی مردم خواهد شد؛ فرودستان از سروری آنان شاداند؛ فرادستان نیز از این سروری در اندیشه‌ی کمال‌آند. اگر به سبب حادثه‌ای یا تازشی اهریمنانه، فرادستان شایسته‌ی سروری، سر به که‌تری و فرود گذارند، همیشه می‌باید، با بزرگ‌منشی و یژه‌ی خودشان در اندیشه‌ی بازپس‌گیری تخت‌و‌گناه از دست رفته باشند؛ فرودستان و زبونیان تازه سروری یافته نیز در اندیشه‌ی این باشند که در زمان بهنگام، تخت‌و‌گناه را به دست شایستگان سروری بسپرند.

اگر به هر چم و بهانه‌ای، همه‌ی نشانگان پیش‌گفته بازگونه‌شوند، فره‌ی یزدانی از مردمان برگرفته خواهند شد.

معنای پیش‌گفته درباره‌ی طبقات و پایگان‌های فرادست و فرودست، در سرتاسر دین‌کرد، به گونه‌ای متعصبانه پیگیری و دنبال می‌شود. برای نمونه نگاه کنید به همین کتاب سوم، کرده‌ی ۲۰۲م، بند ۸م.



۸۸=۱۵۶ برشمردن آنچه که به بیش‌ترین

اندازه دین‌مزدایی را به بالندگی می‌رساند، و

آنچه به بیش‌ترین اندازه آن را به

تباهی می‌کشاند، برابر آموزه‌ی دین‌بھی.

برابر آموزانش دین - بهی، * آنچه به بیش‌ترین اندازه دین‌مزدایی را به بالندگی می‌رساند، <میان‌زوی> (۱) دانسته شده است (ōšmurišn / شمرده‌شده‌است)؛ <که پی‌آمد آن: >* رادمردی و بخشایشگری با همدینان و پارسایان است؛ <که آن نیز بروبار >* تن‌دردادن و گوش‌جان سپردن به دستوری زرتشت‌وارترین - همه‌ی دینداران < (= zarduxšrōtom)، > یعنی <* پارسای سزومون جهان است.

آنچه آن را (= دین‌مزدایی را) به بیش‌ترین اندازه به تباهی می‌کشاند، هر آن گزافه‌خواهی و کاستی‌کاری اهریمن‌خواهانه - همان <* پتیاره‌ی جهان و دین‌بھی - است؛ <که پی‌آمد آن، >* ناآشتی و ستیزه‌جویی باخمانه‌ی (= āgēnēn) تودگان در خوازداشت آنی که پله‌و‌پایگاه دین‌دستوری دارد، می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱- «میان‌زوی» را به شیوه‌ی باهم‌شماریک (= قیاس) با بند دوم روایت، به ترجمه افزوده‌ایم؛ نویسنده‌ی این روایت، در بند دوم این گزارش، که ساده‌ی تقابل و ستیز با دین‌مزدایی را فواخ‌ترمی‌شناساند، از هم‌ستیزنده‌های «میان‌زوی»، یعنی افراط و تفریط نام می‌برد.

و نیز برای استواری درستی قرائت و بازسازی ما نگاه کنید به عبارتی از همین کتاب سوم دین‌کرد، کرده‌ی پنجاه و هفتم، دفتر یکم گزارش در دست:

فستش دانایی دین‌مزدایی - از آنجا که پتیاره‌هایش افراط و تفریط است - درگوهر خود، «میان‌زوی» ست؛ زیرا <میان‌زوی، برساننده‌ی >* ذات دین‌مزدایی است.

هم‌ستیزنده‌ی با دانایی < دین‌مزدایی >* افراط می‌باشد؛ که هم‌زاد دروغین دین است؛ و پتیاره‌ی < دین‌مزدایی >* تفریط است.



- (=تن پزشکی و روان پزشکی) >انجام می‌گیرد،
و، آن پزشکی را که <* می‌شاید آزمود و
آنی را که شایسته‌ی آزمون نیست،
(ب). آن کار درخوری که پزشک
می‌باید با مردم کشور انجام دهد،
>(ج). آن پذیرایی شایسته‌ای که
مردم باید در برابر پزشک انجام دهند،
(د). سنجه‌ی آزمون، زواید و
میزان مزد پزشک، <*
- (ه). کیفی آن دسته از پزشکان که
آزمون نشده و بی‌رواید (=بی‌پروانه)
پزشکی می‌کنند،
(و). و اینکه آزمودن پزشک و
گزینش وی بر عهده‌ی چه کسی است؟
- XII**. (الف). در اینکه نامواژه‌ی
پزشک و درمانگر براننده‌ی چه کسی است؟
(ب). و اینکه پزشکی >در میان
چهار پیشه‌ی شناخته‌ی مردمیک، <* در
کدام پیشه (=طبقه) جای دارد؟
- XIII**. آن >چاره‌جویی <* بایسته‌ای
که روان‌پزشک از تن‌پزشک، و تن‌پزشک از
روان‌پزشک برمی‌گیرد، و، آن <کمکی >*
بایسته‌ای که هر دو می‌باید از پادشاه برگیرند،
XIV. خاستگاه بیماری،
XV. گونه‌های بیماری و نام‌های شان،
XVI. گونه‌گونی داروها،

پیشکش به: دکتر علی اصغر رهبر؛
به پاس آنکه نامواژه‌ی سپند پزشک، براننده‌ی اوست.

- ۱۵۷
- I**. درباره‌ی خاستگاه پزشکی،
II. چرایی بایستمندی آن،
III. (الف). گونه‌های پزشکی، و،
(ب). بخش بندی‌هایش،
(ج). >گونه‌گونی تن‌پزشکان؛ <*
- IV**. کردوکار و سود پزشکی،
V. جدا بینی <گوهر >* پزشکی از
بیماری،
VI. چگونه بودن پزشک،
VII. نیکی‌های پزشکی،
VIII. زیرماده‌ای که کار پزشکی بر
آن است، و، <نوع >* کار <پزشکی >*
بر آن ماده،
IX. ارج >- پزشکی <* و سنجه‌ای
که با آن، پزشکی سنجیده می‌شود، <*
- X**. (الف). نیکودهیش تن‌پزشک در
تن‌پزشکی،
(ب). و، نیکودهیش روان‌پزشک
در روان‌پزشکی،
XI. (الف). آزمونی که بر هر دو

XVII. (الف). نیروی سامانده

تندرستی،

(ب). آن نیرویی که هموندهای تن را برای سامانِش درست، سازمان می دهد،^(۱)

(ج). و آنی که نیروگانِ جان را برای کارِ سودمند یگانسته می کند (= hamēnāg / همراستامی کند)،

XVIII. (الف). نیازِ مردم به نگه داریِ تن و ویرایشِ جان، و، <چم و چرای نیازشان> * به خوراک و دارو،

(ب). <درباره ی گوهرِ مینویِ تن و جان آفریدگانِ آسمانی> *،

XIX. شماره ی زمینه های که کارِ تنِ پزشکی بر آن است،

XX. <آنچه که> * کنشِ پزشکی بر آن است، و، فرجامِ آهنگِ پزشکی، پسانِ گزیده، با کم ترینِ واژگان، برابرِ آموزه ی دینِ بهی.^(۲)

I

<درباره ی بنِ اهورایی پزشکی> *

بنیادِ پزشکی، فرزایشی اهورایی است که پزشکی در آن (=فرزایشِ اهورایی)، نزدیک ترین دانش ها برای <شناخت> * سرشتِ آمیختگی <جهان با آلودگی اهریمن> * است.^(۳)

II

<چرایی بایستمندی آن> *

چرایی بایستمندی پزشکی، برآمدنِ نیازِ <مردم> * و دیگر آفریده های گیتیایی در <پس راندن> * تازشِ اهریمن، از بهر پائندانیِ تن در درستی و درمان کردنش از بیماری است.

V

<جدائنی گوهرِ پزشکی از بیماری> *

پزشکی از بیماری جدائنی دارد؛ چونان جدائنی دانایی <از نادانی>.

III

(ب). بخش بندی های پزشکی:

زیربخش های <پزشکی> *، <یکی، مینوی پزشکی و تک تک اندرزهایش (=تجویزش) است> *، <یکی، گیتی پزشکی و تک تک اندرزهایش (=handarzigih) می باشد.

نخست، اندرزهای مینوی پزشکی است:

که با <بهره گیری از> * نیرنگ های (=ادعیه) دینِ بهی، بیماری های اهریمنانه و دیگر آزارها را از تنابندگان می زداید و نیست و نابود می کند؛

<دودِ دیگر> * اندرزهای گیتی پزشکی است:

که با <بهره گیری از> * دانایی دینی، کالبدِ مادی تنابندگان را از بیماری های اهریمنانه می پرهیزاند و بهبود می بخشد.

هر یک (=مینوی پزشکی و گیتی پزشکی)، دو بخش اند: فراگسترانه و ویژه ستانه (=خاص).^(۴)

۱ / ۱. <فرجامِ آهنگ> * فراگسترانه ی (=عام) مینوی پزشکی، برابر با آموزه ی دینِ بهی: روانِ پزشکی همگی مردمان است که بیش از هر چیز ویرایشِ خیم <وخوی> خود جهانیان است؛ آنهم به کمکِ سخنی آفریننده (=ahu)، کشوربان، سرورِ دینی (=rad) و به کمکِ <مرجعیت> * زرتشت وارترین <همه ی دینداران>.

۲ / ۱. <فرجامِ آهنگ> * ویژه ستانه ی مینوی پزشکی: <روانِ پزشکی مردم است، از رهگذارِ رویگردان کردنِ آنان از اندیشه ی بد و گفتارِ بد و کردارِ بد، و،

گرایان کوردنشان سوي اندیشه‌ي نیک و گفتار نیک و کردار نیک است؛ که بیش از هر چیز (abertar) با ویرایش خیم و خوی خود دانایان و دین‌پرداران، آنهم برابر آموزش‌های دین بهی فراهم می‌آید.

۱ / ۲. <فرجام آهنگی> * فراگسترانه‌ي گیتن پزشکی:

تن پزشکی مردم است — آنگونه که دین بهی می‌آموزاند — در <گردن نهادن به> * دستوری زرتشت‌وارترین <همه‌ي دینداران> * و نیکو فرمانی از کشوربان، برای نگه‌داری این ماده‌های تن <آفریدگان> * در برابر پوسیدگی <های اهریمن خواهانه> *.

۲ / ۲. <فرجام آهنگی> * ویرستانه‌ي گیتن پزشکی:

تن پزشکی تک تک مردمان است — آنگونه که از «آموزه‌های درمانگران»، (۵) برمی‌آید — برای پاییدن هموند‌های‌شان (= اعضای بدن‌شان) در برابر تباهی <های اهریمن خواهانه> * <خود> * تن پزشکی شش رشته (= baxšišn) دارد؛ که نام‌شان برابر یادنوشت <کتاب> * دین <این است>: * (۶)

۱. آهلایین درمانی (= زهد درمانی)، (۷) ۲. آتش درمانی، ۳. گیاه درمانی، ۴. کاردرمانی، ۵. نیشتر درمانی و ۶. مَشْتَر درمانی.
- زیربنیادی‌ترین‌شان، که در جهان دیده می‌شود (۹) [یا: یافت می‌شود]، مَشْتَر درمانی است؛ چرایی بنیادین بودنش <در کار درمان> * این است که بی زخم و درد و رنج تن، بیماری‌ها را — با تیرنگ و افسون‌های «آدمیه و آذکار» مَشْتَری — به تندی از تن مردم می‌زداید. (۸)
- دو دیگر (۹)، <پس از گیاه‌درمانی، زیربنیادی‌ترین درمان>، * همان آتش‌درمانی است؛ چرایی‌اش <این است که> * با نیروی آتش، در کار زه‌ودن تباهی و پوسیدگی و زهرناکی (۹) بیماری (۹) [یا: گسترش (۹) بیماری] از راه هسواست، آنهم با تفتاندن تن، <.....> *.

[از رهگذار گندزدایی کردن با گیاهان یومند (= مَعَطَر) مؤثر (= pērōzgar)، در کار زه‌ودن بسیاری بیماری‌ها از تن است، آنهم با کم‌رنجی تن] (۹) (۱۰)

<در پله‌ي پایین‌تر،> * سد پگر، گیاه‌درمانی جای دارد؛ چرایی‌اش <این است که زخم و

رنج‌اش> * از زخم و رنج برخاسته از کارد یا نیشتر پزشکی کم‌تر است؛ زیرا با خوردن و گندزدایی <گیاهینه> * و دیگر <درمان>‌هایی از این‌گونه، بیماری‌ها را از تن می‌زداید. میان کارد پزشکی و نیشتر پزشکی، نیشتر پزشکی در <زینه‌ي> * پایین‌تری است. (۱۱)

<بخش‌های روان پزشکی> *

روان پزشکی <نیز> * دو بخش دارد:

۱. باور آوردن زبانی به دین بهی؛

۲. باور آوردن رفتاری به دین بهی.

هر دو گون باورها، روان مردمان را بهبود می‌بخشد.

XII

(الف). <در اینکه نامواژه‌ي پزشکی و درمانگر براننده‌ي چه کسی است؟> * در جهان، آن کسی براننده‌ي پله‌وپایگاه «درمانگری» است که، پاسبان روان همگی مردمان از گناه و، تن‌شان از بیماری باشد.

در جهان، آن کسی براننده‌ي پله‌وپایگاه (= nām) پزشکی است که روان همگی مردم را از گناه و تن‌شان را از بیماری بهبود بخشد.

نزد یک‌یک مردم، نام «درمانگر» ارزانی آن کسی است که روان یک‌یک مردم را از گناه و تن‌شان را از بیماری پاسبانی کند. (۱۲)

نزد یک‌یک مردم، نام «پزشک» ارزانی آن کسی است که روان یک‌یک مردم را از گناه و تن‌شان را از بیماری بهبود بخشد.

III

(الف). <گونه‌های پزشکی> *

۱. تن پزشکی دو گونه است: یکی، پاییدن تن برای درست‌مانی و، یکی، به‌بهبود رساندن تن از بیماری است.

به همان گونه، روان پزشکی <نیز دو گونه است: یک گونه‌ي آن،> * در کار پاییدن

(=مصنویت) روان از گناه است و «یک گونه‌ی دیگرش» * بهبودبخشیدن روان از گناه است.

IV

<کردوکار و سود پزشکی> *

کار فراگسترانه‌ی (=amaragānīg / همه گیر) پزشکی، پاییدن روان و تن همگی مردم به یوبه‌ی درستی است و، بهبودبخشیدن از بیماری می‌باشد؛ سودی که از آن <برمی‌خیزد> * سامانش جهان به یوبه‌ی درستی و پاکی و خوشبویی است.
کار و یوزستانه‌ی (=čwāzīg / خاص) پزشکی، پاییدن روان تک تک مردم از گناه و، تن‌شان از بیماری است؛ و سودی که از آن <برمی‌خیزد> * درست‌مانی و راه‌اندازی (=kāriḡih / کارآیندی) تن مردمان و، پارسا شدن روان‌شان است.

VI

<چگونه بودن پزشک> * (۱۳)

چگونه بودن پزشک، هم درباره‌ی روان پزشک و هم درباره‌ی تن پزشک، (۱۴) هر دو، اندازه‌اش، (=handāzag / معیار) با گزینش شهریار فرزانه‌ی دین‌آموخته (۱۵) است.

(الف.) <چگونه بودن روان‌پزشک> *

<گزینش> * روان‌پزشک، <به عهده‌ی> * زرتشت‌وارترین <همه‌ی دینداران> * صاحب دستور (=فتوی) است؛ به گونه‌ای که: پاکیزه خیم، دارنده‌ی خرد ناب، دارای ویژسته‌ترین <گونه‌ی> * دینداری (=اصالت دینی)، (۱۶) اندیشنده به یزدان، یزشگر برترین قوه‌ی آخو [یا: ستایشگر اندیشه‌ی نیک]، (۱۷) مینویزین، (۱۸) به یاد سپارنده‌ی اوستا، (۱۹) گزارنده‌ی زند <اوستا> *، دین‌آگاه، فارغ از بدگمانی <نسبت به حقایق دینی> *، (۲۰) آراسته (؟) و بزرگ‌دادگستر (=مدافع فرساخته‌ی راستی)، دارنده‌ی شناخت و همتان، (۲۱) تهی از خشم، دشمن کامه‌پرستی، سرکوب کننده‌ی آز، تیزفرمان در کشتن گناهکاران است؛ زمان بهره و پاداش شایستگان به سزاواری بخشایشگر <ی پیشه‌می‌کند> و، وکیلی فرساخته است؛ (۲۲) در این پنج چیز <زیر> * اندازه نگهدار است:

«چشم»، «دهان»، «زبان»، «گوش» و «نفس».

چشم را از زخم‌زدن (؟) (=چشم‌زخم) <بر حذر می‌دارد> *؛ دهان را از خوردن بی‌اندازه (=بی‌آیین)؛ زبان را از یابوه‌گویی؛ گوش را از ناتپوشیدن (؟)؛ (۲۳) نفس را از سرکشی؛ تا که <قوه‌ی> * بی‌تایی‌اش (؟) نتواند گزند رساند (=nē-wi-zendihād?)، چهار اندام <دیگرش> (=pēšagān) (۲۴) به گناه آلوده‌نگردد و در پس‌زدن دیوان <همیشه> * آماده‌باشد؛ نمایانده‌ی راه‌رستگاری به آفریدگان است؛ گزارشگر دست <راستی‌ها و زُخداها> * میان شاه و جهانیان است؛ در هر کاری به درستی فتوامی‌دهد؛ به رساترین گونه دین و شهریاری همراستا [یا: همگهر] (۲۵) را پایندان کند؛ هر فرمانی را که صادر می‌کند و رواج می‌دهد چم‌ورزانه (=čimīg / مشتدل) باشد.

(ب.) <چگونه بودن تن‌پزشک> *

و <اما> * درباره‌ی آراینده‌ی سرشت <تنانی> *، [بکاربرنده‌ی درست نیرنگ‌ها] (؟)، تن‌پزشک، <که در گزینش وی> * درمانگر <بزرگ> * ایران <صاحب دستور (=فتوی) است> *؛ به گونه‌ای که: پرهیزاننده‌ی سرشت نیک <گوهر در برابر ناترازدگی> * باد، دوستدار روان (؟)، (۲۶) بازیگنر (=دقیق)، بسیار <کتاب> * خوانده، به یادسپارنده‌ی نوشته‌ها، (۲۷) آزمایشگری پُسرکار در <شناخت> * نیروی جوهری و تغییر اعراض (=jadagān / چهره‌نمایی‌های جوهر) است؛ (۲۸) <یعنی: شناسنده‌ی آن دسته از تغییرات عرضی که> * سرشت تنانی را به بدی (=بیماری) می‌کشاند، باشد؛ اندام‌شناس [یا: زمان‌شناس]، و شناسنده‌ی تغییرها (=تغییرات عارض بر سرشت)، شناسنده‌ی درمان بیماری‌ها، پزشک‌کار دیده، پزشکی نیامیخته، (۲۹) خدا ترس (=hu-tars / متقی)، دوست همیار <بیماران> * (۳۰) تهی از زشک، دارنده‌ی صدای گرم، (۳۱) عاری از رفتار خوازمشانه، شکیبا، بکار برنده‌ی درست نیرنگ‌ها (=ادعیه)، دشمن بیماری، خواهان <تن‌درستی> * بیماران، پرستار <کودکان و زنان> * نابهشیار (؟)، نه آزار رسان، ملایم‌طبع (؟)، کاردان، (۳۲) سبک‌دست، فرهیخته‌کار و درمان‌فروما (؟)، شایسته‌ی خوشنامی دیرپا، نه دوستدار نام و آوازه (؟) که خواهان مزد آن‌جهانی است.
زیرا با دست او ست (=درمانگر) که دست‌آموزی و همکاری از تن، (۳۳) و ابزارمند شدن به گیاهان بهبودبخش خوب سازگارکننده <ی سرشت> * در کار درمان، فراهم می‌آید.
<آگاه به آیین> * دورنگه‌داری تن از بیماری و، <آگاه به شیوه‌ی> * زُدایش کزانداسی‌ها <ی تن> * (۳۴) و ناخوشی‌ها، آورنده‌ی آسانی و مزه‌چشانی (۳۵) و،

به نیکی راه اندازنده ی <قوه ی> * زندگی است.

VII

<نیکی های پزشکی>: (۳۶)

نیکی ای که در کار روان پزشکی <بهره ی> * روان پزشک می شود [یا: نیکی و پلّه و پایگاهی که بهره ی روان پزشک می شود] راستی و پرهیزگاری (۳۷) است <آنهم از بهر> * کمکی دست (= دست آموز) گیتایی امشاشپند اردیبهشت بودن است؛ و هر آن <نیکی> ای که <بهره ی> * تن پزشک در کار تن پزشکی می شود، دست آموزی و چاره خواهی از اژیمن (۳۸) — همکار امشاشپند اردیبهشت <در کار درمان> * می باشد. (۳۹)

VIII

<زیرماده ای که کار پزشکی بر آن است، و،

نوع کار پزشکی بر آن ماده>: *

زیرماده ای (= mādag / موضوع) که کار روان پزشک بر آن است، روان پیکر پذیرفته ی همگی مردمان می باشد؛ و <نوع> * کازش بر آن زیرماده، بر پایه ی بایدها و نیاید های (= اوامر و نواهی) برگرفته از آموزه های دین بهی، در کمکی دست گرفتن (= abdasitihā / آموزش خواهی) از امشاشپند اردیبهشت، برای پاییدن روان از گناه و سویی کوفه ی نیک پارساگردانیدن آن است. زیرماده ای که کار تن پزشک بر آن است، تن روان پذیرفته ی (= تن روانمند شده ی) همگی مردمان می باشد؛ و <نوع> * کازش بر آن تن، با ابزار پرهیز و درمان و کمکی دست گرفتن (= آموزش خواهی) از اژیمن، برای پایندانی تن <بر مردم> * (= تنان / اشخاص) در درستی و، بهبود بخشیدنشان از بیماری است.

IX

<اندازه ی ارج روان پزشکی و تن پزشکی>: *

(الف). اندازه ی ارج روان پزشکی:

بر این است که زندگی (= زیست بندی / زیست بخشی) و دریافتگری (= mārišnōmandih / هوشیدن / احساس) تن، همه از روان است.

(ب). اندازه ی ارج تن پزشکی:

بر این است که، روان، ابزار <پیدایی و کرد و کار در گیتی> * و کارگزاری <گیتیا نه> * را همه از تن دارد.

<اندازه شناسی سنجه ی روان پزشکی و تن پزشکی>: *

معیار (= handāzag) سنجش روان پزشکی، بر خود <روان پزشکی> * استوار است؛ معیار سنجش تن پزشکی، در این است که <تن پزشکی> * ابزار <روان پزشکی> * است.

X

(الف). <نیکو دیش تن پزشک در تن پزشکی>،

(ب). <نیکو دیش روان پزشک در روان پزشکی>: *

(ب). نیکو دیش روان پزشک در روان پزشکی، که نیز استوار بر شناخت نیروگان جان و برادرهای دروغین یگیک <نیروگان جان است>، * به گونه ای ست که به حفظ مرز بندی درست یگیک <نیروگان> آش، در برابر تباهی آوری های هر آن برادرهای دروغین شان (= برادرهای دروغین نیروگان جان) و، در امان ماندن از آنان <می انجامد> *.

(الف). نیکو دیش تن پزشک در تن پزشکی که آن نیز <نهاده بر شناخت یگیک هموندهای تن و، یگیک همستیزنده های تن است>، * به گونه ای ست که به همپیوستگی ها و سامانیش های تن، <در برابر تک تک> * آشفته کاری های همستیزنده های نهفته در سرشت <می انجامد>.

XI

(الف). آزمونی که بر هر دو (= تن پزشک و روان پزشک) انجام می گیرد؛

آن پزشکی را که می شاید آزمود و آنی را که نمی شاید آزمود؛

(ب). آن کار درخوری که پزشک می باید با مردم کشور انجام دهد؛

(ج). آن پذیرایی شایسته ای که مردم باید در برابر پزشک انجام دهند: *

(الف). آزمون <گو گزینش> * روان پزشکی در <رشته‌ی> * روان پزشکی، استوار بر ابزار خیم و خیزه است؛ (۴۰) نخست، در <گستره‌ی> * آسرونی (=دین سالاری)، دودگر در <گستره‌ی> * خانه و خانواده، سدبگر در <گستره‌ی> * ده، چهارم در <گستره‌ی> * شهر، پنجم در <گستره‌ی> * کشور؛ <روان پزشکی سربلند> * از آزمون را، به سبب شایستگی‌ای که در <زینه‌ی> * پایینی روان پزشکی <بدست آورده است>، * می‌شاید به آن پایگانی که <یک پله> * برتر (=abar) است، برگزیده؛ و به همان اندازه، <پله‌پله> * تا به <زینه‌ی> * زرتشت‌وارترین <دینداران> * — که برترین <پایگان> * روان پزشکی میان مردمان است — برگزیده شود.

<آن روان پزشکی که در امتحان <سربلند از آزمون نیست (=nē-šāyēd)>، اگر در <زینه‌ی> * پایین‌تر است، برای گزیدنش به پایگان بالاتر دیگر شایسته‌ی آزمودن نخواهد بود. (۴۱)

آزمایش <وارسی> * شایستگی تن پزشکی در <زمینه‌ی> * تن پزشکی، نخست، می‌باید بر تن بیمارانی <که از فرقه‌ی> * دیوپرستان اند، انجام گیرد (=uzmūdan)؛ <و اگر آن دیوپرست درمان شده، در آن درمان تن پزشکی، از بیماری> * رهایی یافت، می‌شاید پزشکی <درمانگر> * را در آزمایش تن پزشکی <سربلند و آزموده> * در نظر آورد. (۴۲)

و اگر که، با آن آزمایش تن پزشکی <که در درمان دیوپرستی انجام داد>، * موقعیت‌اش؟ (čiyōnīh) نزد مردمان به برترین سامان رسید، <و در درمان تن> * زبردست به نظر آمد؟ / (spurr wēn)، همچنان خوب است که <گام به گام> * به پله و پایگاه درمانگر ایران برگزیده و گمارده شود.

و اگر <در روند درمان> کردن؟ (۴۳) سه تن <از دیوپرستان، به سبب معالجه‌ی او> * بمیرند، نمی‌شایدش در جایگاه <پزشکی> * آزموده در نظر آورد؛ و نمی‌باید به او پروانه‌ی پزشکی (kardan ī bizeškīh) داد.

(ب). آن کار درخوری که پزشک می‌باید با مردم کشور انجام دهد:

پزشک می‌باید <همیشه> * آنان را (=مردم را) زیر نظر بگیرد؟ (=abar dārišnīh-šān)، و همواره در کار پرس و جو و شناختن بیماران ده [یسا: کشور] برآید؛ چست و چالاک

(tēz-abar-raftārīh)، هر روز، <پس از درمان> * بویژه فردای آن روز و حتی در هر هنگامی <که به وی نیاز است>، * چابک‌دستانه [یا: به گونه‌ای فریادرسانه]، با به‌همراه داشتن کیسه‌ی داروی پر و پیمان، سوی بیمار <شتابند> نوع * بیماری را بازشناسد؛ برای درمان کردن و بهبودبخشیدن آن بیمار، با بیماری آنهم دشمنانه (dušmanīhā) سخت درافتد (=abar-tuxšīdan)؛ تا از رهگذار هر آن کوشایی او <در ستیز با> * بیماری، در ده [یا: کشور] هیچ بیمار از <دایره‌ی> * درمان بیرون‌نماند.

(ج). هر آن پذیرایی شایسته‌ای که مردم باید

در برابر پزشک انجام دهند:

سویش نیکوترین خورش‌ها را فرابرنند؛ بهترین جامه‌ها را بدهند؛ و نیز اسبی تیزتک؛ بهترین خانه‌ها را، آنهم در میانجای؛ خواسته‌ها و دیگر ابزارهای نیاز را به شایستگی <آنچنانش دهند> * که پُرخواسته‌تر از هر کس دیگری در آن میان باشد.

به گونه‌ای که، پزشک خانواده در <گستره‌ی> * خانه، پزشک ده در <گستره‌ی> * ده، پزشک شهر در <گستره‌ی> * شهر، پزشک کشوری در <گستره‌ی> * کشور از دارایی <برای خود> * و، خوراک برای ستور تهنی دست مباد؛ و در کار مواظبت (=dārišn ī abar?) پزشکانه از بیماران، کیسه <ی داروی> * او تهنی نماند؟؛ تا بتواند با آن اسب تیزرو و با به‌همراه داشتن کیسه‌ی داروی پر و پیمان (=bowandag) تیز بر بالین هر آن شخص بیمار رسد.

III

(ج). <گوناگونی تن پزشکان> *

در <رشته‌ی> * تن پزشکی، پنج گونه پزشک هست: یکی پزشکی فرازین، یکی پزشکی فرودین، و نیز، سه گونه پزشک میانین.

۱. آن پزشکی که فقط، به یوبه‌ی مهر به پارسایی پزشکی مردم کند، پزشک فرازین است.
۲. آن پزشکی که فقط، <به یوبه‌ی> مزد این جهانی، <پزشکی مردم کند>، پزشک فرودین است.

۳. آن پزشکی که، هم، به یوبه‌ی پارسایی و هم، مزد و دارایی، <به یکسان (=hāwandīha)>، <پزشکی مردم کند>، * پزشک میانین یکدست است.

۴. آن پزشکی که، هم به یوبه‌ی پارسایی و هم دارایی، پزشکی مردم کند، ولی به پارسایی نیک گزینده‌تر است، پزشکی میانین نزدیک‌تر به فرازین است.

۵. آن پزشکی که، هم به یوبه‌ی دارایی و هم پارسایی، پزشکی مردم کند، ولی به دارایی‌های این جهانی * گزینده‌تر است، پزشکی میانین نزدیک‌تر به فرودین است.

<فقط> * پزشکی پاک‌وناب گزایان به پارسایی و فرازین راه می‌باید پذیرفت و راست و گرامسی داشت؛ و به اندازه‌ی پایه‌اش (=pāyagihā). یا برآورد خواسته‌هایش (=pad-iz xwāstag) مزد او را داد.

پزشکی میانین گزینده به پارسایی، و هر آن پزشکی پارسای آمیخته <به دارایی> * (۴۴) و هر آن پزشکی آمیخته <به دارایی و> * پارسایی و، پزشکی فرودین، <همه و همه> * برادرهای دروغین پزشکی و پتیاره‌های پزشکی اند؛ نه می‌باید پذیرفته شوند و نه می‌باید گرامی داشته و نه ارج نهاده شوند؛ <این> * اندر دین <به یهی> * است.

XI

(د). <سنجه‌ی آزمون، پروانه (=جواز) و میزان مزد پزشکی>

در ماده‌ی * مزد پزشکی آزموده و با پروانه: (۴۵)

۱. <سنجه‌ی * مزد در تن پزشکی، در بهبودبخشی فرودست‌ترین تا فرادست‌ترین مردم، (۴۴) سزاوار با پله و پایه <ی هر کس> * (=pāyagihā)، از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند است؛ (۴۷) > و این در کتاب دین * پیدا است. (۴۸)

۲. <سنجه‌ی مزد روان پزشکی، در درمان فرودست‌ترین مردم تا فرادست‌ترین آنان،>

(ه). کيفر آن دسته از پزشکان که آزمون نشده و

بی پروانه (=بی جواز) پزشکی می‌کنند: *

آن که نیازموده و بی پروانه (=a-framūd / بدون جواز) پزشکی می‌کند:

اگر <بیمار زیر دستش> * خوب شود، مزدی به وی تعلق نمی‌گیرد؛ <و اگر در فراروندن درمان، > * زخمی <بر بیمار رساند، کيفرش> * ریشکوزیشن (=rēštūzišnih / جبران زخم) (۴۹) است؛ و می‌باید بر تنش داغ نهاده <اندازه‌ی این کيفر در کتاب دین> * پیدا است.

(و). <در اینکه آزمون پزشکی و گزینش وی>

در گستره‌ی خویشکاری چه کسی است؟

در رشته‌ی * روان پزشکی، آزمون، گزیدن و مرجعیت روان پزشکی، در <گستره‌ی> * خویشکاری‌های زرتشت‌وارترین <دینداران / مجتهد اعلم زمانه> * است؛ و، در <رشته‌ی> * تن پزشکی، <آزمون، گزینش و مرجعیت تن پزشکی> * در گستره‌ی خویشکاری‌های درمانگر برگزیده‌ی (=abēzag) ایران است.

XII

(ب). <پیشه و پایگان مردمیک پزشکی،>

در میان چهار پیشه‌ی شناخته:

آن رشته از * پزشکی که <زیر> مجموعه‌ی * پیشه‌ی دین سالاری (=آسرونی) است، همان روان پزشکی است؛ <آن رشته از> * پزشکی که <زیر> مجموعه‌ی * پیشه‌ی کشاورزی است، همان (=čiyōn) تن پزشکی می‌باشد.

XIV

<سرچشمه‌ی بیماری: > *

تندرستی، در یک <واژه> * خلاصه می‌شود: میان روی؛

بیماری در دو <واژه> * خلاصه می‌شود: افراط و تفریط [یا: گزاف‌خواری و کمبود].

بُن بیماری‌های جان، بُن بیماری‌های تن، و، بُن افراطی‌ترین و تفریطی‌ترین بیماری‌ها <ی تن و جان> * هر دو، زداژمینو است.

بُن انگیز بیماری، تازش اهریمنانه‌ی زداژمینو، آنهم از سرستیز و دشمنی، با قوای جان است، برای آسیب‌ناک کردن جان؛ آنهم از راه: بدآگاهی، فریب کاری، خشم‌گیری، سستی، خودبترانگاری، خواری منشی، کامه‌پرستی، سرپیچی، شک‌گرایی (؟) [یا: خوددوستی (؟)] و کاهلی.

زیرا که بُن انگیز (=wihān / علت) گناه و تب‌خویب هَمگن (=ham-brahm) است.

<و نیز، بیماری، تازشی اهریمنانه > * به هَم‌وندهای تنانی، از بهر آسیب رساندن به تن است؛ آنهم از راه: سردی، خشکی، گندناکی، پوسیدگی، گرسنگی، تشنگی، زاری و درده؛ زیرا بُن انگیز بیماری و میرایی هَمگن است. (۵۰)

XV

<گونه‌های بیماری و نام‌های شان> *

چبۆدی (=ماهیت) بیماری و هر آن دادوآیینش (=dādestān / قانون)، بیرون راندن (=bē) سازگاری از سرشت و، هوشندگی (=mārišn / احساس) از جان است؛ (۵۱) چونان: <بیماری روانی> * خشم، که به جان گزند می‌رساند (؟) [یا: جان را به لرزه درمی‌آورد]؛ و <تازش اهریمنانه> * خشکی، که سرشت را زار و نزار می‌کند [یا: نزارکننده‌ی سرشت است].

گونه‌های بیماری‌های تن [یا: بیماری‌های تنانی]، همان‌هایی اند که در آغاز آفرینش، زداؤمینو پاذافرید (=frāz-kirrenīd)؛ (۵۲) و برابر فرمان جهان‌آفرین، با کمکی ایزد اُزیمَن (=ایزد بخشنده‌ی دارو و درمان و تندرستی)، سرکوب و نابود می‌شوند؛ <و این در آموزه‌های دین> * پیداست.

چهار هزار و سیصد و سی و سه گونه <بیماری اهریمنی> * از بهر چیرگی (؟) [یا: اندر نهانی] نگه‌داری می‌شود.

نام برخی شان <در کتاب دین> * پیداست؛ از آن میان: «اُزیر»، «اغیر»، «اغُرم»، «شوغُرم»، «داشن»، «تفن»، «سازن»، «سازشتر»، «اغش» و دیگرها.

<از آموزه‌های دین> * پیداست که: <در زمانه‌ی> * آمیختگی <با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن> *، زمزمه‌ی <دعاهای دین‌نامه‌ی> * زند <در رودرویی و فرابیشگیری از بیماری‌های اهریمنی> * — که در بالا نوشته آمد — در همه‌ی زمان‌ها تا به روز نوسازی جهان، در <درمان> * اندام‌های تن <در برابر آن بیماری‌ها> * مؤثر است (=özōmand)؛ (۵۳)

<در فرجام> * زمان نوسازی جهان (=frašgird)، همه <بیماری‌ها> * سخت سرکوب و بسی دور رانده می‌شوند؛ <و این در آموزه‌های دین> * پیداست.

همه‌ی آن بیماری‌های تنانی، به دو دسته بخش می‌شوند:

۱. بیماری‌های «نوگاریش‌نومنده»، که ترجمه‌اش بیماری‌های «واگیر» است؛ (۵۴) به مانند: «وؤزشن» و «نیر».

۲. یکی دیگر، بیماری‌های «ان-نوگاریش» است که ترجمه‌اش بیماری‌های «ناواگیر / غیر مُسری» است؛ چونان: «تفن» و «نیزی».

و نیز، هر آن بیماری‌جانی، همگی، به دو دسته بخش می‌شوند:

۱. یکی، آهوان <نهادی> * برانگیزاننده <ی جان> *؛ چونان: از و خشم.
۲. و یکی، آهوان <نهادی> * واپس افکننده <ی جان> *؛ چونان: سستی و سرپیچی. (۵۵)

XVI

<گونه‌گونی داروها> *

گونه‌های دارویی، از رسته‌ی گیاهی، با بیماری‌ها در شمار به یک <اندازه> اند؛ و همه از زمین <بدست می‌آیند؛ این را کتاب دین> * می‌گوید.

<در زمینه‌ی> * نیروی متعادل‌کننده <ی داروها>:

دسته‌ای از داروها * در گذشته، <خاصیت و ویژگی‌هایی> * دارویی داشته‌اند؛ و اکنون نیز در همان سامان دارویی مانده‌اند؛ در آینده نیز در همین سامان دارویی خواهند ماند. (۵۶)

<چونان: گیاه... (؟)؛ که در گذشته، خاصیت دارویی داشته است؛ اکنون نیز همان خاصیت را دارد؛ در آینده نیز دارو خواهد ماند.

دسته‌ای دیگر از داروها هست که در گذشته زهری شگفت بوده‌است؛ ولی اکنون، به سبب ترکیب با برخی گیاهان، به کار درمان می‌آید؛ بسا در آینده، به سبب ترکیب با دسته‌ای دیگر از گیاهان، زهرینگی آنان سر به سر گرفته شود و به کار خوراکی دام و مردم رسد؛ * مانند هلیله‌ی کابلی؛ (۵۷) که پیش از این در سامان زهری شگفت بوده ولی اکنون، از رهگذار آمیزش (=ترکیب) با دیگر <ترکیبات> * دارویی، به کار درمان می‌خورد؛ <بسا> * در آینده، زهرناکی او، سر به سر از او گرفته شود؛ و به کار خوراکی دام و مردم رسد؛ <این را نیز کتاب دین> * می‌گوید.

و نیز مانند «بیش» (=biš)؛ (۵۸) و «لاذر» (۵۹) و دیگر <گیاهانی> * از این دست؛ که روزه‌روز، خاصیت درمانی آن نیرومندتر و فزاینده‌تر می‌شود؛ و در آینده نیز، به بالاترین توان بهبودبخشی خواهد رسید؛ <این را نیز کتاب دین> * می‌گوید.

به همین گونه، از گیاهان، «راشت»؛ (۶۰) و «درخت نیگ تخمه»، در زمین؛ و نیز «گوکرن»؛ (۶۱) که از <رسته‌ی گیاهان> * دارویی است؛ یعنی همان «هوم سپید» <که> * در دریای فراخکرد است، و، زمان نوسازی پایانی جهان، با آن، مردم را به بی‌مرگی می‌رسانند؛ <این را نیز کتاب دین> * می‌گوید.

XVII

<الف>. نیروی سامانده تندرستی: *

<راه رسیدن به> * تندرستی دو گونه است:

یکی، نهاده شده بر درستی روان است؛ آنهم از رهگذار ترازندگی نیک و سامان یابی (=winnardagih) به خوبی جفت و جور شده‌ی (=xūb-ham-jūxtagih) به خوبی همپیوسته شده) نیروگان جان.

یکی، نهاده شده بر درستی تن است؛ آنهم از رهگذار برجاهستی سامان هموندهای تن (=اعضای بدن).

نیاز <توبه‌تو> * به ویرایش <نیروگان> * جان، برخاسته از (=ā.....āz) آمیختگی پتیاره‌ها <ی اهریمنی، آنهم بی‌درنگ و گسست، > * با نیروگان <جان> * است؛ به گونه‌ای که: با «دانش»، که از نیروهای جان است، بدآگاهی به پتیارگی سرستیز دارد و، داده‌های پدیداری شهبش <های تنانی> * برادر دروغینش (۶۲) است.

با «خیم»، که همپیوسته‌ی نیروی دانش است، داده‌های پدیداری شهبش (=مُعْطِیَاتِ حَشِّ ظَاهِرِ)، به پتیارگی، سرستیز دارد و فریبکاری برادر دروغینش است.

با «تکاوری»، <یکی دیگر از> * نیروهای جان، «سستی» به پتیارگی سرستیز دارد و خشمگیری برادر دروغینش است.

با «آرمان خواهی»، که همپیوسته‌ی نیروی تکاوری است، خشمگیری به پتیارگی سرستیز دارد و، سستی برادر دروغینش است.

با «خواست»، (۶۳) <یکی دیگر از> * نیروهای جان، «نافرمانی»، به پتیارگی سرستیز دارد و، کامه‌پرستی برادر دروغینش است.

با «ژرف‌نگری»، که همپیوسته‌ی نیروی خواست است، کامه‌پرستی، به پتیارگی، سرستیز دارد و، شک‌نگری (؟) [یا: نافرمانی] برادر دروغینش است.

با «جنبش»، <یکی دیگر از> * نیروهای جان، «کاهلی»، به پتیارگی، سرستیز دارد و خوددوستی (؟) برادر دروغینش است.

با «توان» (=ā-mōših / عدم کاهلی)، که همپیوسته‌ی نیروی «جنبش» است، خوددوستی (؟) به پتیارگی سرستیز دارد و کاهلی برادر دروغینش است. (۶۴)

ناکه، از رهگذار ویرایش زوژآرایی‌های جان، آنهم از همپیوستگی درست <آن زورمندی‌ها، که> * برآمد سامان‌یابی و یگانه‌گروی باهمانه‌ی (۶۵) آن زورمندی‌ها ست، پتیاره‌های جان به پس‌نشینند؛ پتیاره‌ی بیخودی و گیجی از جان بیرون‌رانده‌شود؛ جان در پاکی سامان‌داده‌شود؛ در گرفته‌کاری بکوشد؛ از گناهکاری بپرهیزد؛ و، تب‌خو نه، که پارسا بماند.

XVIII

<الف>. <نیاز مردم به نگه‌داری تن و ویرایش جان،

و، نیازشان به خوراک و دارو:> *

<الف>. چرایی نیاز <همیشگی> * تن به بهبود، <برآمد> * پتیارگی بی‌گسست (؟) سردی و خشکی اهریمنانه بر خون گرم-نمور، که ماده‌ی تن است، می‌باشد؛ زیرا که <نیروهای> * ستیزندهٔ باهمانه (؟) (=hambudast) سرمی‌رسند؛ از سردی، گرمی خون می‌فسرد؛ از خشکی، نموری خون خشکانده می‌شود؛ و ماده‌ی تن مردم (=خون گرم-نمور)، در فرایند پایستگی (=pānagēnīdārīh) تن <در برابر تازش پتیاره‌ها> * نتواند که پایداری کند؛ و آفریده‌ها از پیشروی و پیوستن به سرمزول مقصود دیرافتند.

پتیاره‌های تن، به انگیزه‌ی <پس‌زیش> * فرمان‌های جهان‌آفرین، بی‌هیچ درنگی، از سرستیز، به تندی در کار بیرون راندن گرمی تن با سردی و، بیرون راندن نموری به کمک خشکی اند؛ در فرایند هستی‌پذیری و سامان‌یابی <تن نتابندگان> * ناستوانی ماده و نیروی تن (=خون گرم-نمور) از همان بن <ی اهریمنی> * است.

از آنجا که نیروهای متضاد (=ham-badīgān) متقابلاً <در ستیهندگی> اند، سردی با نموری (؟) [یا: گرمی]، و، خشکی با گرمی (؟) [یا: نموری] چونان برادرانی دروغین، بازسته‌ی یکدیگر اند [یا: بازسته‌ی یکدیگر می‌نمایند]. (۶۶)

با وجود این (=kū tar)، در فرایند پیدایش و پرورش ماده و نیروی تن، <امکان> * ایستایی (=ēstišn / بابر جایی / تقرر) و سامان‌یابی نطفه‌ها <ی سازنده‌ی ماده‌ی تن> * همچنان (=ham čīōn) برقرار است (=bawād).

در باره‌ی همه‌ی زینندگان این <نکته> * آشکار است که: بیماری‌های تنانی، که ستیزندگان و برادران دروغین تن اند، برآمد تازش اهریمن است؛ <پس> * پتیاره‌های تن، <از بیرون> * بر

تن یورش می‌آوردند(؟)؛ در درازای زمان [andar(?) drang]، فراز و نود پابرجایی و سامان‌یابی ماده و نیروی تن بنیاد شده بر سرشتمندی سرشت، گز اندرون تن است، می‌باشد؛ از رهگذار همان <سرشتمندی سرشت است که >* دارو و درمان پزشکی حاذق (=hu-bizešk) از بیرون می‌تواند تن را بهبود بخشد. (۶۷)

در فراروند آمیختگی برخاسته از تازش پتیاره‌های اهریمنی، <باز هم، >* پیشروی آفریده‌ها و پیوستن آنان <به سرمنزل مقصود >* شدنی است؛ به همان گونه که آشکارا سامان‌یابی مردم — برای نمونه تندرسی — در دوران آمیختگی <جهان >* در برابر پتیاره‌های اهریمنی (=بیماری‌ها) <شدنی است >*.

XVII

(ب). <آن نیرویی که هموندهای تن را

برای سامانیش درست، سازمان می‌دهد: >*

آن <نیرویی >* که هموندهای تن (=اعضای بدن) را برای سامانیش درست سازمان می‌دهد، <نیروی درونی >* سرشت است.

(ج). <آن قوه‌ای که نیروگان جان را

برای کار سودمند یگانسته می‌کند: >*

آن <قوه‌ای >* که نیروگان جان را برای کار سودمند یگانسته می‌کند، <قوه‌ی >* ائز (=*پرتوی از جان‌آهورایی*) است.

XVIII

(الف / دنباله). <نیاز مردم به نگه‌داری تن و ویرایش جان،

و، نیازشان به خوراک و دارو: >*

(الف / دنباله).

<چرایی >* نیاز تن به نگه‌داری، به انگیزه‌ی یورش <در آور و تنگ‌کننده‌ی اهریمن بر >* سرشت است؛ <یورش در آوری که برخاسته >* از دشمنایگی ستیزنده‌اش (=ستیزندگی‌اش بر

سرشت) است.

نگه‌داری <تن، >* یاری رساندن به سرشت است برای به‌پس‌راندن یورش <تنگ‌کننده‌ی >* که از <سوی دشمنی >* ستیزنده است.

نگه‌داری، همان خوراک و نوشاک است؛ آنهم برای پیوستن نیروی اندرونی خوراک به نیروی اندرونی آبگونه‌ها / اخلاط؛ (۶۸) <که در کار >* یاری رساندن به سرشت اند؛ به گونه‌ای که: نم (=رطوبت) اندرونی خوراک به نم خلطی که در سرشت است <پیوند خورد >*؛ تا که نم خلطی به سبب خشکی اهریمنانه از میان نرود(؟) [یا: تپاه نشود]؛ و، آتش <نهانی خوراک به آتش خلطی که در سرشت است، پیوند خورده تا که، آتش خلطی > به سبب سردی اهریمنانه فسرده نشود؛ و، یاد نهانی (=wād ī andar) خوراک، به یاد خلطی که در سرشت است <پیوند خورد >*؛ تا که، راه یاد خلطی به سبب نزاری <بهریمن خواهانه >* بند نیاید؛ و خاک اندرونی خوراک، به خاک خلطی که در سرشت است <پیوند خورد >*، تا که، <قوم > (=girišn) خاک خلطی به سبب مستی <بهریمن خواهانه، >* از هم ننگسلد. (۶۹)

همه‌ی این‌ها برای آن است که <پابرجایی سازمان >* سرشت به سبب یورش اهریمن و لرزه‌هایش [یا: گزنده‌هایش] تپاه‌ناشدنی و سامان‌یافته بماند؛ و زیبندگی (=زیوش) مردمان با کمکی خورش‌های ترازمند سازگارکننده؛ پسامان شود.

ولی گاهی <برای سازگاری و سامانیش سرشت، تجویز >* دارو نیز <بایستمند >* است، تا که، گزافه‌خواری با زور دارو فرو افکنده شود، و یا، کمبود خوراک <برطرف شود و خوراک خلطی در سرشت >* با نیروی دارو ذخیره شود؛ و قوای آبگونه‌ها / اخلاط به ترازندگی رسد.

XVIII

(ب). <درباره‌ی گوهر تپاهی ناپذیر

تن و جان‌آمشاسپندان و آفریدگان آسمانی:

ذات گوهرین تن و جان هستندگان آسمانی به گونه‌ای ست که: <جان‌شان با >ذات مینوی <دانایی، و، تن‌شان با >سامان مینوی <درستی و راسته و پیراسته شده‌است >؛ از این روی، <قوای جان‌شان را نسزد با هرآن گناه و تپه‌خویی و دیگر >آسیب‌های اهریمنی <به تپاهی کشیده شود >؛ <همچنانی که >* اخلاط تنانی‌شان را نیز نسزد که با هرآن بیماری و

میرندگی و دیگر پتیاره‌ها >ی اهریمنانه < * به تباهی کشیده شود. (۷۰)

XIII

>آن چه که روان پزشک می باید از تن پزشک،
و تن پزشک می باید از روان پزشک وام گیرد،
و، آن یاری ای که هر دو می باید از پادشاه برگیرند:< *

برابر آنچه که از آموزه‌های دین بهی برمی آید، چاره‌جویی تن پزشک از روان پزشک بایستمند است؛ >به همین سان، چاره‌جویی < * روان پزشک از تن پزشک، به <یوبه‌ی > * نیاز به بهبود <— تنانی نیز > * بایستمند است؛ <زیرا > * چاره‌ی بهبود تن بازسته‌ی آموزش‌های تن پزشکی است.

>چاره‌جویی و کمک‌خواستن < * هر دوی آنان (=روان پزشک و تن پزشک) از شهریار نیز بایستمند است؛ <زیرا > * انجام بی‌عیب خویشکاری‌های‌شان، >وامدار فرمان‌های درست شهریار < * است.

XIX

>شماره‌ی زمینه‌های کار تن پزشکی:< *

شماره‌ی زمینه‌هایی که کار >پژوهشی < * تن پزشکی بر آن است، پانزده تا می باشد: (۷۱)
۱. تخمه (=اسپرم)، ۲. پیدایش، ۳. سامایش، ۴. گدازش، ۵. آنگونه‌ها / اخلاط، ۶. همگین شدن (؟)، ۷. تغییرات >— غرضی < *، ۸. گردیدن >— تن از درستی < * و وارسی آن، ۹. زایش (=تولید مثل)، ۱۰. پروش، ۱۱. سرشت، ۱۲. خوی / عادت، ۱۳. دادوآیین >— تن درستی < *، (۷۲) ۱۴. زمان-شناسی < *، ۱۵. >دادوآیین < * شهر پزشکی (=آیین‌نامه‌ی شهر پزشکی). (۷۳)

XX

>کنش و، فرجام آهنگ پزشکی:< *

کنش تن پزشکی، بر روی تن ماده‌های چهارگانه‌ی جهان (=عناصر اربعه‌ی عالم)، به یوبه‌ی پاییدن آن از تباهی >انجام می‌گیرد < *؛ فرجام آهنگ تن پزشکی، زدودن افراط و تفریط است از

هقوندهای تن، آنهم برای سامانیش به اندازه‌ی (=معتدل) تن درستی.

کنش روان پزشکی، بر روی نیروگان چهارگانه‌ی جان >انجام می‌گیرد، آنهم < * (۷۴) برای جفت‌وجورشدن درست و سازگارانه >ی جان < * تا از برادرهای دروغین و دشمن ستیزنده >آش < * پاییده شود؛

فرجام آهنگ روان پزشکی، اندیشه و گفتار و کردار را از اندیشه‌ی بد و گفتار بد و کردار بد پاسبانی کردن است؛ و، پیراسته کردن (=آماده کردن) روان است برای رستگاری، آنهم با کمکی اندیشه‌ی نیک و گفتار نیک و کردار نیک.

یادداشت‌ها

۱- این عبارت (=ب) را بدینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«آن نیرویی که اعضا و هموندهای بدن را برای تندرستی و سامان‌یابی سازگار می‌کند.»

۲- پس از این، در نوشتار روشنگرانه و توضیحی، نویسنده‌ی روایت می‌کوشد جستارهای بمیان‌نهادده‌شده را شرح دهد و فواختر نویسد؛ ولی، آرایه‌ی موضوعی نوشتار توضیحی با آرایه‌ی موضوعی سؤنامه‌ی (=تیتیر) روایت هم‌آهنگ نیست.

کوشیده‌ایم با بهره‌گیری از شماره‌زنی، هم در سؤنامه و هم در نوشتار (=متن توضیحی)، تا آنجا که شدنی است، از سردرگمی خواننده در باهم‌شماری و تطبیق بحث‌های سؤنامه و نوشتار بکاهیم.
۳- سرشت آمیختگی >— جهان با آلودگی اهریمن < * را برابر «چیپزگ شی گموزگیه / cihrag ī gumēzagih» آورده‌ایم.

از آنجا که نویسنده‌ی این روایت گراسنگ (=۱۵۷)، برای بیماری، خاستگاهی آهورایی قائل نیست، و از آنجا که هست‌بود بیماری را در جهان، نشان‌پذیرفته از آمیختگی جهان پاک با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن می‌داند، پس، پزشکی، می‌باید آگاه‌ترین همه‌ی دانش‌ها در زمینه‌ی تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن بر تن و روان مردم باشد؛ از این روی، بیاید از همه‌ی دانش‌ها به آگاهی‌های اورمزدی افزارمندتر باشد و به آن خاستگاه نزدیک‌تر.

برای پیگیری این بحث در ادب عرفانی-اشراقی ایران زمین نیز نگاه کنید به عبارتی از مرصادالعباد نجم‌الدین رازی، باب سیم، فصل یازدهم، ص ۲۵۳:

«همچنین در قرآن جمله‌ی علوم طلب دینی که به معالجت بیماری و فې قلوبهم مَرَضٌ» تعلق دارد، حاصل است، که «و تَنْزِيلٌ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ». و بل، که داروخانه‌ای است جمله‌ی معاجین و اشریه در او جمع که».

۴- هر یک از پزشکی‌های مینوی و گیتیبای، دو بخش دارند: فراگسترانه (=عام) و ویژستانه (=خاص)؛ پس چهار گونه پزشکی داریم به گونه‌ی زیر:

۱. مینوی پزشکی فراگسترانه؛
۲. مینوی پزشکی ویژستانه؛
۳. گیتیبای پزشکی فراگسترانه؛
۴. گیتیبای پزشکی ویژستانه.

پس از این، در چهار بند سپسین، نویسنده‌ی روایت، یک‌به‌یک، پسان گزیده، فرجام‌آهنگ و دل‌آهنگ از هستی داشتن این چهار دسته‌ی پزشکی را برمی‌شمرد.

۵- آموزه‌های درمانگران «را برابر» دُرُستَبَدان هَمُوگ / drustabēdān hammōg آورده‌ایم. می‌توان «دُرُستَبَدان نامگ» / drustabēdān *nāmag نیز خواند؛ که می‌شاید سخن‌گوشه‌ی نویسنده‌ی روایت به کتابی پزشکی زیر نام «کتاب آموزه‌های درمانگران» نیز باشد. ۶- خواننده‌ی نکته‌یاب به یاد دارد که پزشکی از بنیاد دو بخش است: مینوی پزشکی و گیتیبای پزشکی؛ و نیز هر کدام از آن دو، دو گستره دارند که در چند عبارت پیشین فراگفته شد؛ و نیز به یاد دارد که روان‌پزشکی بخش ویژسته‌ی مینوی پزشکی است؛ و تن‌پزشکی همان بخش ویژسته‌ی گیتیبای پزشکی است؛ اکنون، تن‌پزشکی که بخش ویژسته‌ی گیتیبای پزشکی است خود، نیز شش رشته است.

پس از این، نویسنده‌ی روایت، البته به همراه درهم‌ریختگی معمول در دستنویس‌های دین کرد و کمی جابه‌جایی، به یادکرد رشته‌های شش‌گانه‌ی تن‌پزشکی می‌پردازد.

۷- «اهلایی درمانی» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «اهلاییه پشازیشنیه» / ahlāyīh bēšāzišnīh آورده‌ایم. دین‌واژه‌ی «اهلایی» در زبان پهلوی به معنای «زهد و پارسایی» است.

در اینجا، نظر نویسنده این است که از راه زهد و پارسایی بهترین شیوه‌های درمان تن و روان بندگان فراهم می‌آید.

۸- درباره‌ی شایستگی «مثنز-درمانی» نیز نگاه کنید به عبارت زیر از وندیداد، فُرگود هفتم، بند (۴۴):

— VEN, Pah, VII, 44): ka was bēšāzēnīdārān ham rasānd, spītāmān

zardušt!

kē pad kārd bēšāzēnīdan (kū xōn ... rang(?) brīnēd), kē pad urwar bēšāzēnēnd (kū dārūg dahēd), kē pad mānsarspand bēšāzēnēnd (kū afsōn kunēnd):

«təm. uφra. hañjasāñte. yat. maφrəm-spəntəm-baēšāzīm.»

ān ī ēdar ham *rasēnd kē pad mānsarspand bēšāzēnēnd.

۹- واژه‌ای را که با گمانمندی «زهرناکی» خوانده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش (اسوبد) نوشته‌آمده است؛ ما آن را با گمان‌نورزی «waxš / وُخْش» یا «wiš / ویش» خوانده‌ایم. یکی از معنای واژه‌ی وُخْش پهلوی، سوختن و سوزش و مانند این است؛ ولی در اینجا برای این واژه‌ی شک‌پذیر، برابر درست و سراسمی نتوانستیم یافت.

بسا که واژه‌ی خوانده‌نشده، معنایی نزدیک به سرایت و مسری بودن بیماری را برساند.

اگر قواش «ویش» را بپذیریم، به معنی «زهر» خواهد بود. به هر روی، این واژه و نگارش در بُن‌دهش به همراه «بُزگ / بزه» نوشته‌آمده است.

مهرداد بهار، واژه و نگارش بُن‌دهش را «واخش» خوانده و بی هیچ توضیحی، ترجمه نکرده است. بسا بتوان واژه و نگارش بُن‌دهش را نیز «ویش» خواند و زهر و زهرناکی ترجمه کرد؛ شاید نویسنده‌ی بُن‌دهش نیز از کاربرد این صفت (=ویش)، سخن‌گوشه به زهرناکی گناه و بزه داشته است. به هر روی، نگاه کنید به بُن‌دهش، دست‌نویس ت د ۲، برگ‌نوشت ۱۴۲، خط چهارم، سخنواره‌ی «ویش (?) تی بُزگ؛ یا: وُخْش (?) تی بُزگ»؛ و نیز، همان، برگ‌نوشت ۱۹۳، خط یازدهم؛

abārīg *wiš(?) [V: waxš] ī bazag, ī andar tan-iz, čiyōn abārīg 'dēwīg *wiš' andar gētīg.

۱۰- سخنواره‌ی را که درون دو قلاب نهاده‌ایم، به گمان ما از آن بخش گیاه‌درمانی است.

خردپذیر آن است که گیاه‌درمانی، پس از مثنز-درمانی، درمانی ریشه‌ای‌تر باشد؛ ولی روند سخن در اینجا آنگونه که ما دریافته‌ایم، درهم‌ریختگی دارد.

۱۱- خواننده‌ی نکته‌دان در نظر دارد که نویسنده‌ی روایت، پیش از این، از شش رشته‌ی تن‌پزشکی نام

برده؛ پس از آن، هر کدام را برابر آرایه‌ای که نشان دهنده شایستگی و گرانمایگی آن است رده‌بندی می‌کند. ضمن بیان زینه و مرتبه‌ی هر کدام، از سخنان وی برمی‌آید که مَنُتَر-درمانی شاینده‌ترین رشته‌ی تَن‌پزشکی است و نیشتر-پزشکی واپسین آن. ولی هیچ از اهلابی-پزشکی سخنی به‌میان نمی‌آورد.

در بُن‌نوشت پهلوی، پس از این، نویسنده‌ی روایت، به بخش‌بندی‌های روان‌پزشکی می‌پردازد. ایسا نویسنده یا نویسندگان این روایت (= ۱۵۷)، روان‌پزشکی و اهلابی-درمانی (= پارسابی-پزشکی) را یکی دانسته‌اند؟

۱۲- خواننده‌ی نکته‌سنج بدین نکته روی‌کند که، نویسنده، نخست از پیشگیری سخن می‌آغازد، و دیگر از درمان.

۱۳- در ریگ‌وِدا، شاه دارای توانش‌های سه‌گانه است؛ به‌گونه‌ی زیر:
«دین‌یاری»، «شهریاری / جنگاوری» و «پزشکی».

در این روایت از دین‌کرد (= ۱۵۷)، با بخش‌بخش شدنِ خویشکاری‌های سه‌گانه رو به‌رو هستیم؛ به‌گونه‌ای که در اینجا شاه، دیگر دارای خویشکاری پزشکی نیست؛ شاه نه تنها در پزشکی زورفرما نیست؛ بلکه گزینش پزشکی و درمانگر بزرگ ایران نیز بر گردن مجتهدِ اَعَلَم است. آن مجتهدِ اَعَلَم خود می‌باید دارای پیش‌بایسته‌هایی در اندیشه و منش باشد تا بتواند پزشکی و درمانگر بزرگ ایران را برگزیند. آنچه پس از این می‌آید، به گمان ما، آن پیش‌بایسته‌هایی (= شرایطی) است که مجتهدِ اَعَلَم زمانه یا همان زرتشت‌وارترین هم‌عصر دینداران / *zarduxštrodom* می‌باید دارا باشد.

۱۴- «دین‌آموخته» را برابر «وه-دین نیگزیک» / *wēh-dēn nigēzīg* آورده‌ایم؛ پافشاری نویسنده بر آموختگی آنهم در دین بهی از آن روست که پزشکی ایران، نه آموخته و کاردیده با هر دینی، بلکه تنها با سنجه‌های دین بهی می‌باید گزین شود.

۱۵- آنچه که ما از این بند، و دو سخنواره‌ی دوازده‌گانه‌ی پس از این درمی‌یابیم این است:
شاه کشوربان دین‌آموخته، در گزینش روان‌پزشک، دستورمرد به مقامِ اَعَلَمیت رسیده، یعنی «زرتشت‌وارترین هم‌عصر دینداران» / *zarduxštrodom* را که دارای سی و اندی سرشت‌نشان (= خصلت) است برمی‌گمارد تا ایشان دیگر پزشکان کشور را برگزینند؛ در حوزه‌ی تَن‌پزشک نیز، شاه، درمانگر بزرگ ایران را برمی‌گمارد تا دیگر تَن‌پزشکان کشور را برگزیند؛ تَن‌پزشکی که

سرشت‌نشان‌های او نیز یک‌به‌یک برگفته‌شده است.

اما فراروند سخن، در بستر سخن پهلوی، به گونه‌ای است که می‌توان معنایی دیگر را نیز از آن برگزیند؛ بدین سامان که:

خود مجتهدِ اَعَلَم صاجِب فتوا همان روان‌پزشک است که می‌باید دارای سی و اندی سرشت‌نشان باشد. و خودِ پَزشک، همان درمانگر بزرگ ایران است که می‌باید دارای همان سرشت‌نشان‌هایی باشد که نویسنده‌ی روایت در جای خود، به آن انگشت سخن نهاده است. معنایی که به گمان ما احتمال آن بسیار کم است.

۱۶- «اصالتِ دینی» را برای «دِن و اَشپُوهرگان» / *dēn wāspuhragān* آورده؛ و معنای «داشتن ویژه‌ترین گونه‌ی دینداری» را از آن مراد کرده‌ایم.

۱۷- سخنواره‌ی «بِزَشگر برترین قوه‌ی اَحُو» [یا: ستایشگر اندیشه‌ی نیک] را برابر «هو-اَحُو یَشْتار» / *hu-axw-yaštār* آورده‌ایم.

۱۸- «مینوبین» را برابر «مِنُوگ و نیشُن» / *mēnōg wēnišn* آورده‌ایم؛ آنچه که از آموزه‌های دین‌کرد دستگیرمان شده این است که: شخص، از رهگذارِ تَقَع در دین و دوری از گناه، نه دوری از نیکو-دَهِش‌ها و نِقَم مادی، می‌تواند به بیشترین مینوی برسد و چیزها را در پاک‌ی ناب و ویژه‌ی خود، بی‌از حجاب ببیند؛ سخنواره‌ی مینوبین نیز در همین چارچوب اندیشه‌ای معنا می‌یابد.

۱۹- برخی از این سرشت‌نشان‌ها در دستنویس پهلوی ام. او ۲۹ بازنویسی شده است؛ نگاه کنید به: مزدایور، کتابیون، داستان‌گرشاسپ، تهمورس و جمشید گلشاه و متن‌های دیگر، ص ۴۵۷، پانزده هنر موبدان.

۲۰- شماری از این سرشت‌نشان‌های پیشگفته در دایستان‌دینیک، پرسش ۴۷ ام، بند ۳۸ ام نیز دیده‌می‌شود؛ نوشتار پهلوی را در دستنویس ت د ۴ الف، برگ‌نوشت ۳۱۴ ام، سطر ۱۴ تا ۱۷ پیگیری کنید.

۲۱- «دارنده‌ی شناخت و همتانته» را برابر «شَناس و هَمَنینگ» / *šnās wahmanīg* آورده‌ایم؛ نویسندگان دین‌کرد، مرتبه و زینه‌ی بهمین را، بی‌درنگ، پس از اورمزد جهان‌آفرین می‌دانند؛ شناخت و همتی یا همتانته نیز ناظر به دانشی است که یک پله از شناخت جهان‌آفرین پایین‌تر است و مجتهدِ اَعَلَم زمانه یا شاه‌فرزانه‌ی خداتربس دین‌آگاه، در جایگاه نمایندگان زمینی او، با پیروی از اندرزهای دین بهی، در همین تنِ خاکی و در همین جهان مادی می‌توانند، هم، به مرز بیش‌میتوانه، و هم به

مرز بینش و دانش و همنان، البته تا آنجا که در جهان مادی زیر تازش خردکننده‌ی امرین شدنی ست، دست یابند.

برای پیگیری بحث، در همین کتاب سوم دین کرد نگاه کنید به کرده‌های شصتم و صد و هشتم.

۲۲- بی شک، به سرشت‌نشانی نظر دارد که با آن، شخص، در اینجا مجتهد اعلم، به درجه‌ای از کمال و رسایی و فرساختگی رسیده است که در بی‌طرفی زیانزد است.

۲۳- واژه‌ای را که با گمانمندی «نانبوشیدن» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش «**هئیاگیه**» نوشته آمده است که خوانش نمایین و ظاهری آن، «هئیاگیه / huniyāgīh» است. ولی قرائت «هئیاگیه / huniyāgīh» برای واژه‌ونگارش در نظر، با بُن‌باورهای دین مزدایی همخوانی ندارد؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت که پردازندگان دین کرد، در ستیز با زیرساخت‌های اندیشگانی دوره‌ی ساسانی، گوش را از شنیدن صدای خنیاگری محروم کنند و مردم بویژه بزرگان دین را به پرهیز از موسیقی فراخوانند؛ از این روی، به گمان ما، واژه‌ونگارش در نظر تنها می‌تواند کژنویسی‌ای برای «آنبوشاگیه» باشد.

۲۴- «چهار اندام دیگر» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «چهار پشگان / çahār pēšagān» آورده‌ایم. روشن است که سخن‌گرد پنج همونید (=عضو) برشمرده در بالا ست.

یکی از معنی‌های واژه‌ی پهلوی «پشگ / pēšag»، آنگونه که دکتر مهشید میرفخرایی ترجمه کرده است، «اندام، عضو، بخش» است.

در بُن‌دهش نیز به همین معنی اندام بکاررفته است. برای نمونه نگاه کنید به:

... srāyēnīdan juḍ-juḍ mōy ud pōst ud axw(?) [V: ʔgyān(?)] ud xōn ud pay <ud> čašm ud gōš ud anyīg pēšag, (بە-دەد) [پوشاگ].

۲۵- «همراستا» را برابر واژه‌ای از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که هم می‌توان آن را «هَم‌واژ / ham-wāz» خواند؛ به معنی وحدت کلمه و همواژگی دین و دولت؛ و هم می‌توان «هَم‌ناف / ham-nāf» خواند؛ آنگونه که دومناش خواند است، به معنای «از یک ناف و تخمه و گوهر».

۲۶- «دوستدار روان» را برابر «رُوان دُست / ruwān dōst» آورده‌ایم؛ آیا دوستدار سلامت روان است؟ آیا در کار درمان به امور روانی توجه دارد؟ یعنی تن را به کمک روان درمان می‌کند؟

۲۷- به یاد دارنده‌ی نوشته‌ها را برابر «وژم نیبگ / wōžm nibēg» آورده‌ایم؛ آیا سخن‌گوشه به نوشتارگان پزشکی دارد؟

اگر چنین است، آیا در آموزش پزشکی سنتی نوشتاری در میان بوده است؟ آیا طب بقراطی آنهم در کتاب یا کتابچه‌هایی در دسترس تن پزشکان بوده است؟ نویسندگان این روایت دین کرد (۱۵۷=) آیا بخش‌بندی پزشکی به روان‌پزشکی و تن‌پزشکی را از سنت یونانی به وام ستانده‌اند یا بر رویار آزمایش‌ها و آموزخته‌ها و کوشش‌ها و جست‌وجوهای آزمون‌بنیاد (=تجربی) خود آنان است؟

۲۸- بی هیچ گمانی به بحث جوهر و عرض نظر دارد و نیز به تغییر و تبدل اعراض، آنهم برابر فزایش ارسطویی که تغییر را تنها در عوارض (=اعراض) شدنی و توانستنی می‌داند.

۲۹- «پزشک نیامخته» را برابر سخنواره‌ی از نوشتار پهلوی آورده‌ایم که ما آن را «آگمگ-ببزشک / a-gumēg izešk» می‌خوانسیم؛ نویسنده‌ی این بخش (=بخش پزشکی)، در برگ‌نوشته‌های سپس‌تر (=جُستار ۱۲، بند پنجم چاپ مَدَن برابر با 19 - 18، 164)، نگریده‌ی خود را از سخنواره‌ی «پزشک نیامخته» روشن‌تر فرامی‌گوید؛ پزشک نیامخته کسی ست که به یوپی مزد این جهانی به کار درمان نمی‌پردازد و تنها خدا را فرادید خود دارد؛ و هرگونه‌ی دیگر را «پزشک آمیخته» نام می‌نهد.

۳۰- برای واری این فروزه (=دوست بیماران) نگاه کنید به گزارش پهلوی وندی‌داد، فرگرد بیست و دوم، بند پنجم.

VEN, Pah, XXII, 5): ēdōn ō tō man ātrīnēnēm

ān ī nēk dahmān-āfrīn (kū dārišn bē-kunam).

ayyārēnēd ō a-wēmār (kū tā wēmār nē bawēd ōy-iz ayyārēnēd) ōy wēmār dōst kunēnd.

۳۱- «دارنده‌ی صدای گرم» را برابر «چَرَبْ یواز / çarb ēwāz» آورده‌ایم؛ که معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن: چَرَبْ زبان است؛ ولی امروزه چَرَبْ زبان به مرد دارنده‌ی زبان قریبا گفته می‌شود؛ در سامانی که نویسنده‌ی روایت شاید شاید سخن‌گوشه‌ای به گفتار درمانی دارد.

۳۲- «کاردان» را برابر «آشپینج فَرَه‌خُت / aspinj frahaxt» آورده‌ایم؛ معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن: «فره‌بخته و آماده در پذیرایی از بیماران» است.

۳۳- در وندیداد، فرگرد بیست و دوم، از یادآفرینش ۹۹۹۹۹ بیماری به دست اهریمن سخن می‌رود و نیز از یارگیری اورمزد از آریمن برای رودرویی با بیماری‌های اهریمنی سخن می‌رود.

۳۴- واژه‌ی «وشتیه» / *waštīh* در پهلوی، به گمان ما سخن‌گوشه به ترنجیدگی اندام‌ها (=افلاج) و کژاندami دارد؛ معنای «دگر شدن تن از درستی» نیز دارد.

۳۵- از چشایی «را برابر میژگ‌گ‌نومندی» / *mēzagōmandīh* آورده‌ایم؛ این واژه نشان می‌دهد که تدوین‌کنندگان این روایت، بیماری را برابر تضعیف قوای چشایی می‌دانسته‌اند؛ یعنی در آزمون‌های خود، به این باهم‌آیی، یعنی باهم‌آیی تضعیف قوه‌ی چشایی و بیماری آگاهی داشته‌اند؛ پس: تن درستی نیز برابر بوده است با بازگشت نیروی چشایی یا همان میژگ‌گ‌نومندی در نوشتار پهلوی.

۳۶- فراروند سخن، به گونه‌ای ست که خواننده را به نیکی‌های پزشکی که بهره‌ی خود پزشک می‌شود راهنمایی می‌کند. در زمینه‌ی روان‌پزشکی، بهره‌ای که از آن روان‌پزشک می‌شود راستی و پرهیزگاری، و نیز میانجی شدن میان آموزايش‌های امشاشنپند اردیبهشت و روان مردم است؛ در زمینه‌ی تن‌پزشکی، بهره‌ای که از آن تن‌پزشکی می‌شود، میانجی شدن میان آریمن — همکار امشاشنپند اردیبهشت — و تن مردم در ابزارهای درمان است.

۳۷- «راستی و پرهیزگاری» را برابر «راشت ژنگاه» / *rāst tarsagāh* آورده‌ایم؛ از آنجایی که «اردیبهشت»، ایزد راستی و پرهیزگاری است، سخنواره‌ی *rāst tarsagāh* می‌تواند جمله‌ی بدل امشاشنپند اردیبهشت باشد؛ ولی از آنجایی که این جُستار (=هفتم) به برشمردن نکویی پزشکی می‌پردازد، چنین می‌نماید که نویسنده، معنای زیر را فراتدیده‌ی خود داشته است:

دست‌آموزی امشاشنپند اردیبهشت — که نیز موکل بر بیماری و شفاست — راستی و پرهیزگاری را بهره‌ی روان‌پزشک می‌کند.

و نیز نگاه کنید به: اوشیدری، دانشنامه‌ی مژدیسنا، زیر ماده‌ی «اردیبهشت».

۳۸- «چاره‌خواهی از آریمن» را برابر «ژمان-خوایشنیه» / *ērmān-xwāhišnīh* آورده‌ایم.

نگاه کنید به پسای پهلوی، هاب ۵۴، ام، بند یک و دو:

54.1 *ān ērmān xwāyišnīh ō rāmišn ras ō narān nārīgān zardušt [kū-šān pad rāmišn bē-kun] wahman rāmišn-iz [tō-iz ēn kār ōh-kunišn]. kū ka ān ī dēn kāmāg [ī dēn-būrdār] arzānīg bawēd pad mizd [mizd ī mēnōg] ān ī ahlāyīh tarsagāy [hāwišt] xwāstār hānd*

[*hāwišt ī nēk*] pad ān xwāyišn ān ī ohrmazd mehīh kunānd [kū-m dēn pad paywand bē-rawād. būd kē mōwbēdān mōwbedīh guft]. *nigēzist ēasrišamrōdīg gōwišn.*

54.2 *ahlāyīh ābādīh ī pahlom ast nigēzist srišamrōdīg gōwišn.*

ērmān xwāyišnīh yazam amāwand ī pērōzgar ī jūd bēš kē mahist az ahlāyīh sraw.

عبارتی از بُن‌دهش نیز به خوشکاری آریمن پرداخته‌است؛ نک:

۳۹- «آریمن»، ایزد درمان‌بخش؛ ایزدی که درد جهانیان را دارو و درمان می‌بخشد؛ آریمن، یعنی ساور و دوست؛ نخستین پزشکی بوده که چاره و درمان دردها و ناخوشی‌ها به دست او سپرده شده بوده است (بهره از اوشیدری، دانشنامه‌ی مژدیسنا).

۴۰- تن‌پزشک، در کار درمان، نیازمند گیاه و کارد و نیشتر و حتی تفتاندن از رهگذار آتش‌درمانی است؛ ولی پایه‌ای‌ترین ابزار روان‌پزشک، ابزار خیم و خیزد خود وی است. نویسنده‌ی روایت نیز این معنا را با سخنواره‌ی پهلوی «خیم مُد خیزد ابزار» / *xēm ud xrad abzār* فرامی‌گوید.

سخنواره‌ی درنظر را «استوار بر ابزار خیم و خیزد» ترجمه کرده‌ایم.

از روند سخن آشکار است که سرانگشت سخن به خیم و خیزد خود روان‌پزشک در دوره‌های گوناگون کارآموزی، از آسرونی تا جایگاه روان‌پزشکی کشوری، دارد؛ کارآموز دوره‌ی روان‌پزشکی، نخست، در آیینکده یا هبیردستان یا موبدستان، اندر کار آموزش‌های نگزورزانه (=نظری /

theoretical) می‌شده است؛ پس از گذران دوره‌هایی، و آموختن نوشتارگان موبدی، برای گذراندن دوره‌های کارورزانه (=عملی)، نخست به کوچک‌ترین یگان مردمیک (=اجتماعی) فرستاده می‌شده است؛ گزینش وی به پله‌وپایه‌ی بالاتر بر مبنای، نخست، رفتار خردمندانه‌ی او با

مردمان (= xēm ud xrad abzār)، دو دیگر، بر مبنای توان درمان او بوده است.

۲۱- نگرسته‌ی نویسنده این است که:

روان پزشکی نخست می‌باید در پایین‌ترین زینه و گامه‌ی روان پزشکی، یعنی «مان بیزشکیه / mān-bizeškīh» در زمینه‌ی درمان، شایستگی‌هایی کسب کند تا بشود او را به مقام بالاتری برگزید؛ ولی کسی که در گامه‌های فرودین روان پزشکی در کار درمان بیماران نتوانسته شایستگی‌ای به دست آورد، شایستگی آن را ندارد به گامه‌ای فزاینده و بالاتر، برای نمونه «ویس-بیزشکیه / wis-bizeškīh» نشانده‌شود.

۲۲- برای یک بررسی همسنگانه (= تطبیقی) نگاه کنید به عبارت زیر از گزارش پهلوی وندیداد، فرگرد هفتم، بندهای ۳۶ تا ۳۹:

— VEN. Pah, VII, 36 39):

36. dādār! ka awēšān māzdesn pad bizeškīh frāz-šawēnd, pad kadār pēš āzmāyišn?

37. u-š guft ohrmazd (kū): pad dēw-ēsān pēš ēd āzmāyišn čiyōn pad māzdesnān; ka fradom dēw-ēsān kīrrenīd bē ān mirād; ka dudīgar dēw-ēsān kīrrenād bē ān mirād; ka sidīgar dēw-ēsān kīrrenād bē ān mirād; an-^{*}uzmūdāg ān tā ō ^{*}haē, hamē-rawišnīh.

38. ma-iz pas māzdesn pad bē-āzmāyišnīh, bē āzmāyišnīh ma-iz kīrrenēnd māzdesn, ud ma-iz pad kīrrenīšn rēšānd.

agar pas māzdesn pad bē-āzmāyišnīh bē-āzmāyišn, agar kīrrenānd māzdesn, agar pad kīrrenīšn rēšānd, bē, ān ō rēš-iz abar rēš tōzēnd, pad bazag ^{*}rēš-tōzišn.

39. ka fradom dēw-ēsān kīrrenīd bē ān rasād, ka dudīgar dēw-ēsān kīrrenīd bē ān rasād, ka sidīgar dēw-ēsān kīrrenīd bē ān rasād, uzmuḍag ān tā ō hamē, hamē-rawišnīh.

۲۳- روی هم رفته، عبارت پهلوی، در اینجا دچار درهم‌ریختگی شده و تاریک‌تر است.

واژه‌ای را که با گمانمندی «درمان کردن» ترجمه کرده و در آوانویسی «kardān» خوانده‌ایم، می‌تواند نگارش کژوکاسته‌ای برای واژه‌ی پزشکی «کیرنیدن / kīrrenīdan» باشد، که در این سامان، ترجمه‌ی عبارت در نظر، «اگر هنگام جراحی / تن شکافی سه تن زیر دستش بمیرده معنای دهد. روشن‌تر اینکه در وندیداد پهلوی، دانشواژه‌ی «کیرنیدن / kīrrenīdan» به معنی جراحی و تن شکافی است.

برای دنباله‌گیری این بحث نیز نگاه کنید به عبارتی از همین کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۲۲۹م؛ که در آنجا نویسنده می‌کوشد درست‌نمود و توجیهی خردشکیب برای راستینگی و حقانیت سه بار آزمون در همه‌ی دانش‌ها، بویژه پزشکی بیابد.

uzmāyišn sar, sē bār uzmuḍag kas čiš.

čiyōn abar ān ī ewāzīg bizešk, fradom pad bōxtan

ī-š az darmān-burdārīh sē tan az wēmārīh, pad hu- bizeškīh [V: hu-^{*}bizešk] wizīrēnīdan padīš hīlēnd; ud pad murdan ī-š az darmān-burdārīh fradom sē, pad ^{*}zūr bizeškīh^{*} wizīrēnīdan u-š šūdan(?).^{*}

ud abārīg-iz ēk-ēk kār ī gēhān

۲۴- «پزشک پارسای آمیخته» را برابر «آهلای گمگ / ahlāyīh gumēg» آورده‌ایم؛ نگرسته‌ی نویسنده این است که: بجز پزشک مطلقاً پارسا، که تنها با عشق به پارسایی مردم را معالجه می‌کند، دیگر پزشکان، حتی آن‌هایی که گرایش‌های نیرومند یا سستی به پارسایی دارند، از آنجا که دل و جان آنان آمیخته و گریبان به ثروت‌های این جهانی و زمینی است، پزشکان دروغین‌اند.

۲۵- «پروانه» را برابر «فرمودن / framudan» آورده‌ایم؛ یعنی: پزشک دارای جواز برای کار.

۲۶- دریافت ما از دو واژه‌ی پهلوی «نیدم و آیردُم / nidōm tā abardom» این است که به طبقات مردمیک (= اجتماعی) نظر دارد.

اگر دریافت ما درست باشد، می‌توان نظر داد که مزد پزشکان ثابت نبوده و متناسب با درآمد افراد بوده است. این، آن نوع از اخلاق است که در نهادهای کنونی مردمیک، برای همیشه گم شده است. وندیداد، فرگرد هفتم، بندهای ۴۱ تا ۴۳ به ماده‌ی پرداخت دستمزد پزشکان پرداخته است.

در گزارش پهلوی وندیداد، فرگرد درنظر، دو واژه «نیدم / nidōm» و «آبردم / abardom» به تقسیمات کشوری نظر دارد از قبیل: «مان‌بدیه / mānbedih» تا «دهی‌بدیه / dahibedih».

۲۷- «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» را برابر «نژ گهیشث تا مهیشث گوشیند / az kahist tā mahist gōspand» آورده‌ایم؛ سخن پهلوی کمی تاریک‌نشان (=مُبهَم) می‌نماید؛ یعنی از عبارت پهلوی نمی‌توان دریافت که «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» نیز بخشی از خویشکاری‌های پزشکان در امر درمان است؟

همچنانی که مردم، از فرودست‌ترین تا فرادست‌ترین معالجه می‌شوند، آیا معالجه‌ی جانوران نیز بخشی از خویشکاری‌های تپ‌پزشکان بوده است؟

پس، این سخنواره، یعنی: «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند»، نمایانگر میزان مزد پزشک است؟

یعنی، پزشک، برابر مزد خود را متناسب با پایگان مَرُمیک (=اجتماعی) هر کس، گوسفند برمی‌دارد؟

اگر این گزارش و تعبیر از سخنواره‌ی بالا درست باشد، پس، نظرگاه نویسنده‌ی روایت، از سخنواره‌ی بالا این است که مزد پزشک، از مردم فرادست گرفته تا فرودست، از جانوران کوچک گرفته تا بزرگ، متغیر و دگرشونده است.

گمان و بازساخت ما این است که سخنواره‌ی پهلوی در نظر، به مزد پزشک می‌پردازد؛ و سخن‌گوشه‌ی نویسنده به «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» نیز در همین راستا معنا دارد. ما نیز ترجمه‌ی خود را در همین راستا پی گرفته‌ایم؛ هر چند که بِنُ نوشت پهلوی، دست کم در سامان کتونی‌اش، این ترجمه را برنتابد.

ویژه آنکه، عبارتی از همین روایت [=پرسمان دوازدهم، شماره‌ی (ب)]، تپ‌پزشکی را زیرمجموعه‌ای از پیشه‌ی کشاورزی (wāstaryōših) می‌شناسد. آیا این معنا، می‌تواند در راستاداشت این نظر باشد که از خویشکاری‌های تپ‌پزشک، درمان جانوران (=دام‌پزشکی) نیز هست؟ از این روی، زائی‌جویی (=تصمیم) در ترجمه‌ی عبارت بالا با اندکی دشواری روبه‌روست:

سخنواره‌ی «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند»، هم می‌تواند سخن‌گوشه‌ای به دام‌پزشکی (=جانوردرمانی)، در سیمای بخشی از خویشکاری‌های تپ‌پزشکان باشد؛ زیرا که تپ‌پزشکی، صنفی از پیشه‌ی کشاورزی است (البته برابر گزارش نویسنده‌ی این روایت از زمانه‌ی خود)؛ و هم می‌تواند

نمایاننده‌ی مزد نقدی پزشکان باشد؛ که متناسب با پایگان مَرُمیک (=طبقه‌ی اجتماعی) هر کس، از «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» متغیر است.

۲۸- کارنامه‌ی گرانسنگ و ارج ناشناخته‌ی وندیداد، فرگرد هفتم، بندهای ۴۱ - ۴۳ به جستار پرداخت دستمزد پزشکان پرداخته است؛ نگاه کنید به عبارتی از گزارش پهلوی آن:

VEN, Pah, 41): āsrō bēšāzēnēd (ā-š) az dahman bē āfrīn [sē ahlaw bawē, u-š xwāstag paymānag nē āmār; ast kē ēdōn gōwē: sē ān bawē ka-š sē-hazār stūr nēst].

mān, mānbed bēšāzēnēd (ā-š) patag stōr arz (nidōm);

wīs, wīsbed bēšāzēnēd (ā-š) mayānag stōr arz;

zand, zandbed bēšāzēnēd (ā-š) 'ayrē stōr' arz;

deh, dahibed bēšāzēnēd ā-š 'wāš čahār āyōzišn' arz.

بندهای ۴۲ و ۴۳ این فرگرد از وندیداد، به ترتیب، هر یک به برشمردن دستمزد پزشک، در معالجه‌ی زن و پسر هر یک از مراتب شهرنشینی، از mānbed تا dahibed می‌پردازد.

۴۹- «ریش‌نویزین»، واژه‌ای تخصصی، دین‌دانشناسانه (=فقهی) و حقوقی است. معنای واژه به‌واژه‌ی آن، همان «جبران زخم» است.

۵۰- در زمینه‌ی «پایداری در برابر بیماری‌ها» نیز نگاه کنید به وندیداد، فرگرد بیستم، بند سوم.

۵۱- ترجمه‌ای نزدیک‌تر به بِنُ نوشت پهلوی چنین است:

«تهی کردن (=bē) جان و تن از سازگاری و هوشندگی».

ولی، با این گزارش، به تداخل و درهم‌آمیزی خویشکاری‌های سرشت و جان می‌رسیم که با دیگر آموزه‌های دین‌کرد در باب خویشکاری جداجدا جان و سرشت هماهنگی ندارد.

۵۲- «بازآفریدن» را همه جا برابر «کیژنیشن / kirrēnišn» و «کیژنیدن / kirrēnīdan» آورده‌ایم.

در زبان پهلوی، معنای دم دستی و معمول «کیژنیدن / kirrēnīdan» دریدن و جرح‌کردن و پاره‌کردن و مانند این است. حتی در وندیداد پهلوی آشکارا به معنای جراحی و تپ‌شکافی است.

نویسندگان نامه‌های پهلوی، بویژه دین‌کرد، هیچ‌گاه «خلق» اهریمنی را با دین‌واژه‌ی مقدس «آفریدن / آفریشن» فرانگفته‌اند؛ و این ریشه‌ی محکمی در بِنُ باورهای آنان در باب دوتنی بودن همه‌ی امور جهان دارد. نویسندگان نامبرده خلقت اهریمنی را همه جا با دشتام «کیژنیشن /

kirrēnišn و «کیرنیدن / kirrēnīdan» بیان می‌کنند؛ زیرا نیک می‌دانند که خلق اهریمن، خلق به معنای اهورایی آن نیست و پادآفرینش است. در اینجا (= کرده ۱۵۷ م، جستار پانزدهم) نویسنده، پادآفرینش اهریمنی را با پیشوند «فراز / frāz» ترکیب می‌کند و مصدر پیشوندی «فراز-کیرنیشن» را برای نشان دادن پادآفرینش اهریمنی بکار می‌برد. در باب «فراز-آفریشن / فرزازآفریدن اهورایی» و «فراز-کیرنیشن» / پادفرازآفرینش اهریمنی، و معنی فزانورانه و نلسنی این پیشوند (=فراز) در دفتر سوم این گزارش، که دربرگیرنده‌ی کرده‌ی های کتاب سوم از ۱۹۵ تا ۲۹۹ است، خواهیم پرداخت.

۵۳- در زمینه‌ی «پایداری در برابر بیماری‌ها» نیز نگاه کنید به وندیداد، فرگرد بیستم، بند سوم.

۵۲- «بیمارهای واگیر» را به پیروی از دکتر جمشید اعلم، برابر «یشک شی شوگارشن قومند / yask ī ōgārišnōmand» آورده‌ایم.

۵۵- در ترجمه‌ی سرتاسر دین کرد، از کتاب سوم تا نهم، همه‌جا، «آهوان نهادی / اخلاقی» را برابر «آهوک / āhōg» آورده‌ایم؛ و از آن، «رذائل اخلاقی و نهادی» را مراد کرده‌ایم.

۵۶- معنای این سخنواره روشن است: دسته‌ای از داروها در گذشته بوده‌اند که یکسره و بی‌استگی و خاصیت دارویی داشته‌اند؛ اکنون نیز همان ویژگی‌های دارویی را در خود نگاه داشته‌اند؛ چنین می‌نماید که در آینده نیز آن ویژگی را حفظ کنند.

جزدپذیرانه آن است که نویسنده‌ی روایت، پس از این، بگوید نام گیاهی دارویی را ببرد که در گذشته و اکنون و آینده خاصیت پیشگفته را دارا باشد. ولی چنین نیست؛ پس از این، در این نوشتار پهلوی روایت، با سخنواره‌ی روبه‌رو می‌شویم که روشنگر دارویی گیاهی است که در گذشته خاصیت زورمند زهری را دارا بوده است؛ اکنون، آنهم از رهگذار ترکیب با برخی گیاهان دارویی، زهرینگی و خاصیت زهری و کشندگی آن آتش گرفته شده است و به کار دارودرمانی می‌آید؛ بسا که در آینده همه‌ی خاصیت زهری‌اش از آن گرفته شود و یکسره به کار خوراکی انسان و دام آید.

این ناسازگاری میان آنچه که تعریف می‌شود با نمونه‌آوری پس از آن را، می‌باید به چه چیزی پیوند داد؟

آیا به حواش پرتی جافتاده‌ی نویسنده؟ آیا به آسیب‌رسانی‌های جافتاده‌ی رونویس کنندگان خدا-بیمارز؟

ما بر این باوریم که در عبارت کنونی، چیزی به اندازه‌ی نیمی از یک برگ‌نوشته، دچار آسیب و افتادگی شده است؛ درون پراتز گوشه‌دار ستاره‌دار، پس از این، کوشیده‌ایم با ترجمه‌های گمان‌آورانه،

آنهم در سنجش با بند سپین، پاره‌نوشته‌ی دست‌رفته را بازسازیم و نشان دهیم.

۵۷- «هللیله‌ی کابلی» را برابر «هللیگ شی کابلیک / halilag ī kābūlik» آورده‌ایم.

«هللیج، اصناف است و بدتر آن زرد و خرد باشد و، خام و هللیله‌ی سیاه و آن، خردتر از مجموع و، کابلی آن از هر دو نوع بزرگ‌تر است و، چنین آن منقار دارد و، بدترین همه آن است که صلب و گران و در تک (=تبه) آب نشیند. و کابلی مقوی ذهن باشد؛ خصوصاً پرورده‌ی آن. و گویند نافع بود. جمیع اصناف آن تب‌های کهن را نافع بود. درد مفاصل و جلد را سود دارد و باید».

اختیارات بدیعی، علی بن حسین انصاری شیرازی (=۷۲۹ - ۸۰۶)، تصحیح و تحشیه‌ی دکتر محمد تقی میر.

از هللیله قبض شد؛ اطلاق رفت آب، آتش را مدد شد همچو نفت.

مولانا جلال‌الدین رومی.

و نگاه کنید به: فرهنگ معین، زیر ماده‌ی «هللیله».

۵۸- دانشواژه‌ی «بیش» را برابر «بیش / bīs» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم (م).

«بیش» نام هندی-ایرانی چندین گیاه از جنس آکنتیم / Aconitum (تیره‌ی آلالگان) و، یویژه، ریشه‌ی (در واقع، ساقه‌ی تکمه‌ای زیرزمینی) آن‌ها و زهر کمابیش کشنده‌ای که از آن ریشه گرفته باشد.

رویشگاه در خاور زمین: [از این گیاه] ده گونه در گستره‌ی جغرافیایی فلوراایرانیکا یافت می‌شود. از آن میان، دو گونه‌ی آکنتیم ایرانشهری و آککلاره در ایران نیز بومی‌اند.

سابقه‌ی شناخت آکنتیم در غرب و شرق: مترجمان (=اضطین بن تسیل و حسین بن اسحاق) نام یونانی آکنتیم را به صورت آقونیطن / آقونیطن معرب کردند.

نام هندی الاصل دیگری برای یکی از گونه‌های «بیش» در منابع قدیم «هلالهل» است.

ایسن واژه از hālahāla نیز به صورت‌های hāhāla و hālahāla از سانسکریت گرفته شده است.

طبع و خواص: ریشه‌ی همه‌ی انواع «بیش» کمابیش زهرناک است. برخی گفته‌اند که حتی بوی آن «آدمی» را از پا می‌اندازد.

خواص درمانی: با وجود زهرناکی شدید آقونیطن و «بیش»، فواید درمانی هم برای آن‌ها

ذکر کرده‌اند. به گفته‌ی «دیوسکوریدس، و خانیق‌النمر در داروهای مُسکن چشم‌درد به کار می‌رود.

به گفته‌ی ابن سینا، مالیدن «پیش» بر پوست، بزص و جذام را درمان می‌کند».

جستارهایی در تاریخ علوم دوره‌ی اسلامی، هوشنگ اعلم، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.

۵۹- «شوازه‌ی «بلاذر» را برابر «balādūr» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم (م).

«بلاذر» میوه‌ی دو گیاه مشابه از جنس «آناکاردیوم (نیره‌ی بلاذریان)، دارای دو گونه‌ی شرقی و غربی، همیشه سبز، بومی مناطق حاره.

منظور از بلاذر در متن‌های قدیم عربی و فارسی، بلاذر شرقی است.

واژه‌ی بلاذر نهایتاً به bhallāta و bhallātaka سانسکریت بازمی‌گردد.

در قدیم‌ترین متن پزشکی بازمانده به فارسی، هدایة المتعلمین اخوینی بخاری (سده‌ی چهارم؛ ص ۲۵۳، ۴۱۶) به همین صورت آمده است.

حکیمان یونانی روم شرقی، شباهتی به قلب در این میوه‌ی وارداتی دیده و آن را ana-kardia نامیدند. «حُبّ القلب» نیز در بعضی منابع دوره‌ی اسلامی به عنوان مترادف بلاذر بافته می‌شود.

ریختشناسی: قدیم‌ترین وصف ریختشناسی این میوه در دوره‌ی اسلامی، که به نظر بنده (=هوشنگ اعلم) رسیده، نوشته‌ی کوتاه اسحاق بن عمران است:

میوه‌ای ست مانند دل پرندگان، رنگش سرخ مایل به سیاهی، مانند رنگ قلب.

داروشناسی: سراسر این گیاه گرم و خشک است. آنچه در این گیاه از قدیم همواره مورد توجه بوده، روغن موجود در درون‌بُز میوه‌ی آن است که آن را «عسل بلاذر» و جز آن خوانده‌اند.

زگیل، خالکوبی و دیگر آثار جلدی را از میان می‌برد و، داء الثعلب بلغمی و برص را زایل می‌کند. خوردن این عسل، فواید و زبان‌هایی دارد.

این است که سوزاندن بلاذر درسته بر آتش و تدخین مقعد با دود آن، بواسیر را می‌خشکاند.

بعضی مؤلفان قدیم، سَمْتِيت «عسل بلاذر» را تصریح کرده‌اند.

در ایران، ظاهراً از مدت‌ها پیش، استعمال بلاذر به استفاده از خاصیت سوزاندگی «عسل» آن منحصر بوده است.

جستارهایی در تاریخ علوم دوره‌ی اسلامی، هوشنگ اعلم، تهران، ۱۳۸۱.

و، نگاه کنید به فرهنگ معین، زیر ماده‌ی balādūr.

و نیز نگاه کنید به سخنواره‌ی زیر از بُن‌دهش:

čiyōn biš ud balādūr kū zahrōmand mardōm
ud gōspand kē aziš xwarēd, mūrēd.
(۷، ۱۱۵، ۲ د ۲، بُن‌دهش —

عبارت بُن‌دهش، به خاصیت زهری زورآور و نیرومند بیش و بلاذر نیز انگشت سخن‌نهاد است.

۶۰- با نام گیاه «راشت»، در متن پهلوی بُن‌دهش نیز روبه‌رو می‌شویم؛ نگاه کنید به عبارت زیر از بُن‌دهش:

har čē rēšag ayāb pōst ayāb 'dār bōyāg'
'čiyōn kundurag ud rāšt, (۱۳۲۵) <ud> kost

مهرداد بهار احتمال می‌دهد که «راشت»، با واژه‌ی فارسی «راش» [درختی از دسته‌ی بلوطیها جزو تیره‌ی پیاله‌داران فرهنگ معین] یکی باشد؛ نگاه کنید به: بهار، مهرداد، بندهش، یادداشت‌ها، ص ۱۸۳، ش ۳۳.

آیا نام شهر «رشت» با نام این گیاه طبی، پیوندی زمانیک و واژگانی دارد (م)؟

۶۱- برای «گوگون» نیز نگاه کنید به سخنواره‌ی زیر از گزارش پهلوی و نندیداد، فزگرو بیستم، بند ۴:
'urwar
bēšāzēnīdār' ul-burd, purr-purr sad. purr-purr hazār, purr-purr
bēwar, (u-š) ēk gōkirin (hōm ī spēd).
VEN, Pah, XX, 4): ēg-mān kē ohrmazd (hēm) (ham) —

۶۲- «برادر دروغین» را برابر واژه‌ی پهلوی «بِرادَرُودِیگ / brādarōdīg» آورده‌ایم.

نگریسته‌ی نویسنده این است که: شُش‌های تنانی (=مُعْطِیَاتِ حَش ظاهر)، به دروغ، خود را همزاد و برادرِ دانش راستین می‌نمایانند.

۶۳- «خواست» را برابر «آبایشن» / abāyišn» آورده‌ایم؛ به گمان ما، نویسنده، با کاربرد این دانشواژه‌ی پهلوی، از میل درست و به قاعده و طبیعی سخن می‌راند.

۶۴- نگاه کنید به پیچازه‌ی قوای جان، همپیوسته‌هایش، ستیزنده‌ها و برادرهای دروغینش در بخش آوانویسی.

۶۵- «یگانه‌گسروی باهمانه» را برابر سخنواره‌ی آورده‌ایم که ما آن را «بَد هَمِیة آگِیْن / pad hamih āgenēn» خوانده‌ایم؛ و از آن، معنای «انحاد متحدانه» را مراد کرده‌ایم.

۶۶- نویسنندگان و تدوین‌کنندگان دین کرد، همیشه خبر از ناپایبتمندی و غیر ضروری بودن نیروی ستیزنده اهریمنی در جهان می‌دهند؛ و به این ناپایبتمندی، نام «آویزی ریشنیگیه / ā-wizirišniḡih» می‌دهند؛ ولی از درونه‌ی سخن این روایت، بویژه در این بند، خبر از ضروری بودن نیروی ستیزنده، تا پیش از برپایی جهان بازپسین، برای سامانیش و استواری جهان است.

آیا در تدوین دین کرد، با دو دسته راوی روبه‌رو هستیم؟ یا از پس درهم ریختگی نوشتار پهلوی است که با گزارش‌های متضادی روبه‌رو می‌شویم؟

۶۷- به نیم و بهانه‌ی درهم‌ریختگی این عبارت، ترجمه‌ی آن، از سرگمان انجام گرفته است.

بسا بتوان اینگونه نیز ترجمه کرد:

«..... و با آن (=فرایند سرشت‌بندی سرشت)، دارو و درمان پزشکی حاذق از بیرون تن

>سرشت درونی را< * درمان می‌کند.

۶۸- در این روایت، و نیز این بند، «خلطه را برابر واژه‌ی پهلوی «آمزیشُن / āmēzišn» آورده‌ایم؛

نیازی به گفتن نیست که سخن بر سر «آخلاط اربعه» یا همان «آبگونه‌های چهارگانه» است.

دانشواژه‌ی «آبگونه» را از عزت ا. فولادوند، در ترجمه‌ی کتاب «آغاز فلسفه» به وام‌ستانده‌ایم و برابر «آمزیشُن» بکار برده‌ایم؛ به معنی خلط.

۶۹- نیز نگاه کنید به عبارتی از مرصا‌العباد نجم‌الدین رازی، باب دوم، فصل چهارم، ص ۷۶:

«و چنانکه در عالم کبری چهار فصل بُود: بهار و خریف و تابستان و زمستان، در آدم که عالم صغری است، چهار طبع بُود: حرارت و برودت و رطوبت و بیوست؛ در چهار چیز تعبیه: صفرا و سودا و بلغم و خون.

و در عالم کبری چهار باد بُود: باد بهاری و باد تابستانی و باد خزانی و باد زمستانی؛ تا بهاری، اشجار را آبستن کند و برگ‌ها بیرون‌آورد و سبزه‌ها برویاند؛ و تابستانی، میوه‌ها بپزند و، خزانی بخوشاند و، زمستانی بریزاند.

همچنین در آدم چهار باد بُود: یکی جاذبه، دوم هاضمه، سیم ماسکه، چهارم دافعه؛ تا جاذبه طعام را به حلق کشاند و به هاضمه دهد تا بپزند و به ماسکه رساند تا منافع آن تمام بستاند؛ پس به دافعه دهد؛ دافعه بدر بیرون کند.

چنانکه از آن چهار باد اگر یکی نباشد در عالم کبری، جهان خراب شود؛ از این چهار باد در عالم صغری اگر یکی نباشد قوام قالب نتواند بود.»

۷۰- آشکار است که از سرمدی بودن و فسادناپذیری و مفارق بودن و فارغ از کون و فساد بودن ایزدان سخن می‌رود؛ نکته‌ای که حاکی از ارسطویی بودن شش-دانگ نویسنده است.

۷۱- دریافت ما از این عبارت این است که درباره‌ی گستره‌ی تن پزشکی سخن می‌راند. اما فراروند سخن، به دانش تن پزشکی، یا به دیگر سخن، به گستره‌ی دانش تن پزشکی پرداخته است؛ از این روی، برابر گمان و بازشناخت ما، نویسنده‌ی روایت، در اینجا، زمینه‌های پژوهشی و آزمایشی کار تن پزشکی را برمی‌شمرد.

روی هم رفته، این عبارت، جز بحث زمینه‌های آزمایشی و پژوهشی تن پزشکی، بحث دیگری را نشان نمی‌دهد.

۷۲- «دادو آیین تن درستی» را با گمانمندی برابر دانشواژه‌ی پهلوی «داد / dād» آورده‌ایم.

آیا نویسنده نظر به آیین‌نامه‌ی تندرستی دارد؟

۷۳- «دادو آیین» * شهر پزشکی را با گمانمندی برابر «داده‌آیین» آورده‌ایم.

آیا نویسنده نظر به جزوه یا آیین‌نامه‌ای به همین نام دارد؟

آیا نظر به کتابچه‌ی راهنمای پزشکان شهری دارد؟

۷۴- نویسنده، در همین روایت، جستارمابه‌ی هفدهم (الف)، نیروگان چهارگانه‌ی جان، برادرهای دروغین و همستیزنده‌های‌شان را نام می‌برد. از بنیاد، فرجام‌آهنگ پزشکی، همپیوندی درست و سازگارانه‌ی همین چهار نیروگان جان است در برابر ستیزش دشمنان اهریمنی.



۱۵۸. درباره‌ی کارِ ستودنی، و، پرهیختنی

نکوهیدنی، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی

هر کار < ستودنی > * و هر پرهیختنی < نکوهیدنی > * بر دو گونه است:

۱- آگاهانه ۲- ناآگاهانه

< کارهای ستودنی و پرهیختنی‌های نکوهیدنی > * گستره‌ی آگاهانه، بر چهار دسته است؛ و، گستره‌ی < کارهای ستودنی و پرهیختنی‌های نکوهیدنی > * ناآگاهانه، هشت دسته است. داوری‌ای که در باره‌شان می‌شود، همچنانی که پیداست [یا: آن گونه که < در آموزه‌های دین > * پیداست] در زیر، یک‌به‌یک نشان داده شده است.

۱. < انجام دادن و انجام ندادنِ آگاهانه‌ی کرفه یا گناه >

و، داوری در باره‌ی تک‌تکِ آن‌ها:

۱. یکی، آن کس که < آگاهانه کرفه کار است و از گناه پرهیزند؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که او < * هم‌ترازِ ایزدان است و، به یقین پارساست.
 ۲. < یکی، آن کس که < * آگاهانه (dānišnīg / بادانش) دست‌به‌گناه می‌زند و از کرفه می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که او < * هم‌ترازِ دیوان است و، بی‌گمان تب‌خو.
 ۳. < یکی، آن کس که < * آگاهانه، هم گناه و هم کرفه، هر دو را انجام می‌دهد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: از برای کرفه‌کاری‌اش پذیرای پاداش است؛ به سببِ گناه‌کاری پذیرای کیفر.
 ۴. < یکی، آن کس که < * آگاهانه، نه کرفه نه گناه، هیچ‌یک را انجام نمی‌دهد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود این است که: به سببِ گناه‌کردگی هیچ < کیفری > * بر گردنش نیست. (۱)
- < اما، داوری > * در باره‌ی کرفه‌های انجام نگرفته:
- (الف). آن < کرفه‌ها > یسی که انجام‌شان فریضه است (= frēzwān / واجب)، < اگر

به‌جا آورده نشود، کیفری > * بر گردن است (= bun-clāstīg).

(ب). و، آن < کرفه‌ها > یی که انجام‌شان فریضه نیست، < به سببِ انجام ندادن‌شان > * هیچ < کیفری > * بر گردن نیست.

۲. < انجام دادن و انجام ندادنِ ناآگاهانه‌ی کرفه یا گناه >

و، داوری در باره‌ی تک‌تکِ آن‌ها:

۱. یکی، آن کس که < * ناآگاهانه، از سرِ پاک‌نهادی (= نیک‌منشی)، < کرفه کار است و از گناه پرهیزند؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: < از بهرِ همان نهادِ نیکش، > * آهنگِ نیک‌کرداری کرده‌است؛ و ز بهرِ همراهی با (؟) کرفه، برآزیده می‌شود؛ ولی به یوبه‌ی آنکه < کرفه را > * ناآگاهانه انجام داده برآزیده نخواهد شد؛ و نیز به سببِ پرهیز از گناه < نه برآزیده می‌شود و نه کیفر می‌بیند.
۲. یکی، آن کس که < * ناآگاهانه، از سرِ کژاندیشی (۳) [یا: وارونه‌بینی] کرفه کار است و از گناه می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: < به سببِ همان کژاندیشی بسا > * آهنگِ بدکرداری کند؛ در کرفه‌کاری سزاوارِ پاداش < نیست؛ > * (۴) به سببِ < کردوکارِ ناآگاهانه و کژاندیشی‌اش > * دوچندان گناه از وی سر می‌زند، (۵) < ولی همچنان نامش فرستگار شده است و در روزِ داوری > * گرفتار نمی‌شود (۶) (۹).
۳. < یکی، آن کس که ناآگاهانه ولی با پاک‌نهادی هم از سرِ کژآگاهی دست‌به‌گناه می‌زند و از کرفه می‌پرهیزد؛ > * داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است: و ز بهرِ همان پاک‌نهادی‌اش آهنگِ نکویی کرده‌است؛ ولی به سببِ همراهی با (؟) با گناه کیفر خواهد کشید؛ ولی به یوبه‌ی آنکه < ناپنایانه از انجام کرفه پرهیخته است، کیفری > * بر گردنش است.
۴. < یکی، آن کس که < * ناآگاهانه و از سرِ کژمنشی، دست به گناه می‌بازد و از کرفه می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: < به سببِ کژمنشی‌اش > * آهنگِ بدکرداری کرده است؛ به سببِ همراهی با (؟) با گناه می‌باید دوچندان (۷) (wēš) کیفر چشد؛ و به انگیزه‌ی کردارِ ناپنایانه‌اش بیاید که < *؛ و به سببِ < آنکه > * از کرفه پرهیخته است، < کیفری > * دوچندان بر گردنش است.
۵. < یکی، آن کس که < * ناآگاهانه، هم از سرِ نیک‌نهادی < پاک‌دلانه، > * کرفه و گناه، هر

۱۵۹. درباره‌ی آن <پایانگاه> ای که مردمان،

همگان، سوی آن راه‌برده‌می‌شوند؛ و

<درباره‌ی آن کارهایی که، مردمان،>*

دسته‌جمعی رهبری‌می‌کنند، و، <آن

منزلگهی که جهانیان،>* سر به سر، سوی آن

ره‌سپهر آند، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! مردمان، در <زمانه‌ی آلودگی جهان با>* تاخت‌وتاز امریمن، <در فرجامی>*

همگانی (= amaragāniha / همگان‌گستر)، از رهگذار رهبری بیخت، در هر <گونه>*

جنبشی، سوی مرگ (= میرندگی / هوش) ره‌سپهر آند. (۱)

<جهان، از>* نشانه <های مرگ>* پُر است.

<مردمیان، خود راه>* به گونه‌ی دسته‌جمعی (= hambāstagānā / همگان‌خواهاتانه)، از

راه کردوکار <همسان با>* خویشتانه‌ی خویش، زیر نیروی برخیزاننده‌ی میثوی نیک و در

همراهی با کوفه، سوی پارسایی، و، زیر نیروی فریبنده‌ی میثوی بد و از رهگذار فرولغزی‌های

پزده‌آیینانه، سوی تب‌خویی رهبری‌می‌کنند. <این تفسیر از گزینش‌های مردمی، برگرفته از>*

گفتارهای چم‌ورزانه‌ی (= مستدل) دین‌آوران پیشین است.

<ولی، آفریدگان و مردمان،>* سر به سر (= hamāgiha / فراگسی)، از رهگذار

زانی‌فرمایی‌های همه‌آگاهانه‌ی جهان‌آفرین، از همان آغاز کنش آفرینش، در فراروند

نیست و نابودگرانه‌ی دروج، که دروج در این فرایند به نابودی کشیده‌می‌شود، سوی منزلگه مقصود و

فرجامی دستکارانه و، تن پسین (= کتابد آن‌جهانی نوساخته‌ی تباهندنی نامیرای جاودانه‌ی

جدانشونده) و، شاذخواری همه‌گیر آکنده از خوشبختی و، <موهبت‌های>* بزرگ

<ره‌سپهر آند؛ وعده‌ی این پایان خرمانه، در آموزه‌های دین>* پیداست.

یادداشت‌ها

۱- همانند آنی که نادریور گفته است: «سوی پایان جهان ره‌سپهر ایم».



۱۶۰. در اینکه خورشید با چند جهش

(= wāzišn / تغییر مدار) به چکاد آسمان،

<یعنی به آن فرازین‌گاه بهمنانه‌ای>* که

جهان‌آفرین از آغاز آفرینش <برایش>*

رقم زده‌است، باز <خواهد رسید>*

بـرابـر آموزه‌ی دین بهی.

خورشید، با چهار جهش (= تغییر مدار)، به چکاد آسمان — <یعنی به آن فرازین‌گاه

بهمنانه‌ای>* که جهان‌آفرین، از آغاز آفرینش <برایش>* رقم زده‌است —

باز خواهد رسید (= abāz.....rasēd).

از آموزه‌ی دین این گونه <پیداست که>*

جهان‌آفرین، <از همان>* آغاز آفرینش، خورشید راه، در چکاد آسمان، پس‌ان ایستاده

فراز آفرید. (۱)

<در آغاز نخستین هزاره، خورشید،>* از چکاد — آسمان، با نوردیدن <چهار گردشگاه

(= angust / مدار)، به گونه‌ی گردشگاه به گردشگاه (= مدار به مدار)، ایستگاه به ایستگاه

(= andar-gāh andar-gāh)، از آن <گردشگاه> ای که پس‌الاتر است در جهت

مخالف — سرشت و جای آفرینش خود، (= pad-andaragih)، نیرومندتر <از پیش>،

به آشکاری <به گردشگاه پایین‌تر / مدار پایین‌تر>* فرود آمد.

در همان سامان، (۲) <جهان‌آفرین، خورشید راه>* آنهم از بهر سود همه‌ی آفریدگان، در

روندوآیندی جاودانه، <از آغاز>* تا منزلگه جهان (= فرسنگ‌زد) روانه کرد.

و خورشید (= u-š)، در سامان روندگی جاودانه، از رهگذار آفرینش خداوندی، با همه‌ی نیروی

گرایش آف، (۳) به آن چکاه — بهمنانه‌ی نخستین، <که از آغاز آفرینش برایش

> رقم زده شده‌است، <باز خواهد گشت (= abāz-madan)> همان فرازین‌گاه بهمنانه‌ای <*

که برایش (= kū padīš / برای خورشید) از آغاز، فراز آفریده شده است.

و <خورشید> * فرسائیدارانه (۴) [یا: در این روند و آیند] (۴) * آنهم برای سود فراگیر آفریدگان، در وندگی ای تا پایان جهان، با نیروی گرایش خویش، گام به گام، در کار روند و آیند به آن چکاد <بهمنانهی فرازین است> *.

آهنگ <بازگشت> آش با بهره گیری از آن نیرو، (۵) زمان رواج دین مزدایی از رهگذار فراز <شورای های> * آشور زرتشت <.....> *.

[به گونه ای که] (۶) در فرجام هزاره ی زرتشت، به اندازه ی یک گردشگاه (= angust / مدار)، از پایین به بالا، <یعنی سوی> * ایستگاه آغازین — که، نخستین جهش خورشید نامیده شده است — دیگر باره به چکاد آسمان <نزدیک تر خواهد شد> * (۶).

به گونه ای که (= i pad) (۷) در همان مدار (= مدار بالاتر)، <نیرومندتر از ایستگاه پیشین> * به مدت (= drang) ده شبانه روز خواهد ایستاد. (۸)

در فرجام هزاره ی هوشیدره، از رهگذار نیروی گرایش بیشتر تری <که بهره اش شده است، خورشید> * دیگر باره به اندازه ی دو گردشگاه از <گردشگاه / مدار> * پایینی به بالا، یعنی ایستگاه دومین — که جهش دوم خورشید نامیده شده است — دیگر باره به چکاد آسمان <نزدیک تر می شود> *.

در همان ایستگاه (۹) نیرومندتر <از ایستگاه پیشین> * به درازای بیست شبانه روز درنگ خواهد کرد. (۱۰)

در فرجام هزاره ی هوشیدرماه، از رهگذار برترین نیروی گرایشی که <بهره اش شده است، خورشید> * دوباره به اندازه ی سه گردشگاه (= مدار)، از <گردشگاه / مدار> * پایینی به <گردشگاه> * بالاتر، یعنی ایستگاه نیرومندتر سوم — که سومین جهش خورشید نامیده می شود — دیگر باره به چکاد آسمان <نزدیک تر خواهد شد> *.

در همین ایستگاه (۱۱) بیسی نیرومندتر <از ایستگاه پیشین> * به اندازه ی سی شبانه روز درنگ خواهد کرد. (۱۲)

در فرجام پنجاه و هفتمین سال <سروری> * سوشیانش، از رهگذار برترین نیروی گرایشی که <بهره اش شده است، خورشید> * دیگر باره به اندازه ی چهار گردشگاه (= مدار)، از <گردشگاه> * پایینی به <گردشگاه> * بالایی — که خود، همان چکاد آسمان است — و

در آغاز <آفرینش> * برای سود همگی آفریدگان پسان ایستاده رقم زده شده و آفریده شده بود، دیگر باره در آغازگاه <خود> * خواهد ایستاد؛ <همزمان با پابرجایی دیگر باره ی خورشید در آغازگاه آفرینشی خود> * رهاپش ایشان (= همه ی آفریدگان) از تاخت و تاز اهریمن، فراهم آمدن تن پسمین (= کالبد آن جهانی جدانشونده ی جاودانه ی نامیرای نوساخته)، باز آفرینی پاک و ناپ آفریدگان در درازای جهش چهارم خورشید به چکاد آسمان، فراهم خواهد آمد (= mad-bawēd)، این، همان <جایگاه> * منش و منسی (! جایگاه مینوی اندیشه) (۱۳) است که خورشید یا چهار جهش به چکاد آسمان <یعنی آغازگاه خود> * خواهد آمد.

یادداشت ها

۱- در ادب فرزانزانه ی (= فلسفی) دین کرد، دانشواژه های «آفریدن» و «فراز آفریدن» جداسازی معنایی دارند. «آفریدن» خلق است؛ «فراز آفریدن» برکشیدن است.

در دستگاه فرهمندشناسانه ی (= اشرافی) نویسندگان دین کرد، جهان مینو از نهاد «آغؤ-رُوشن / روشنایی اهورازدهی ناپیدا کرانه» آفریده نمی شود بلکه بیرون کشیده و برکشیده و فراز آفریده می شود. فلک اول جهان مادی نیز، از درون جهان مینو بیرون کشیده و برآهتجیده و فراز آفریده می شود.

از آنجا که خورشید، نخستین امشاسپند دینی فلک / آسمان پایه ی اول است، آن نیز، از درون فلک اول بیرون کشیده و فراز آفریده می شود. از این روی، خورشید از هیچ بی هیچ پیش زمینهای آفریده نمی شود؛ بلکه از درون فلک اول فراز آفریده می شود.

در دین کرد، هر جا که نویسندگان برای آفرینشی اهورایی، فرزانوژه ی پهلوی «فراز آفریدن» را بکار می گیرند، نه «خلق / آفریدن» که، معنای فرزانوژانه و دیالکتیکال «برکشیدن و فرا آوردن و فراز آفریدن» را فرآندیشه دارند.

نویسنده ی کارنامه ی گرانسنگ «بُن دُخش» نیز در نگارش آن کارنامه، به این جداسازی معناییک و فرزانوژانه توجه داشته است.

۲- یعنی: در نهادمان و سامان چهار مدار فرودتر و پایین تر از چکاد آسمان.

۳- نیروی گرایش» را برابر «ئوز-آهنگ / ōz āhang از بستر سخن پهلوی آورده ایم؛ ما از این سخنواره، معنای نیروی گرایش را درمی یابیم.

۴- واژه و نگارشی را که برای آن دو گونه ترجمه پیش نهادیم، در بستر سخن پهلوی، با نگارش

فرمانگ / framānīg، بدین سامان: (ههساو) نوشته آمده است.

در سنجش با فراروند سخن، بی‌راه نیست اگر کزنویسی‌ای برای واژه و نگارش «فرتامیشینگ /
*fra<nā>mi<šn>īg / روند و آینده باشد.

۵- در بند پیشین، نویسنده‌ی روایت، سخوارهی پهلوی «بند نوز نپ خوش آهنگ» را بکار می‌برد که
به معنی «با بهره‌گیری از نیروی گرایش خویش» است.

در اینجا نیز بازگشت سخن نویسنده به همان نیروی گرایشی خورشید است.

۶- برابر روایت بُن‌دهش، هزارهی زرتشت همان هزارهی چهارم است.

برابر همین گزارش، هزارهی زرتشت با آمدن کین‌بهرام و آمدن پشیوتن پسر گشتاسپ به پایان
خواهد رسید.

۷- یعنی همان ایستگاهی که نخستین جهش خورشید نام دارد.

۸- نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهش (بر اساس دستنویس ت د ۲) که در پیوند با همین بحث
نوشته شده است:

dah rōz ud šab xwaršēd pad bālist asmān
bē-ēstēd. (۱۱، ۲۱۸، ت د ۲، بُن‌دهش

۹- یعنی همان ایستگاهی که جهش دومین خورشید نام دارد.

۱۰- نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهش (بر اساس دستنویس ت د ۲) در پیوند با همین بحث:

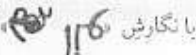
pas nohom hazārag hōšidarmāh: pad ān
hazārag hōšidarmāh ōy-iz āwarēd andar gēbūh
*rawāgēnīdār. wist rōz ud šab xwaršēd pad bālist ī asmān
<bē>*-ēstēd.

۱۱- یعنی همان ایستگاهی که سومین جهش خورشید نامیده شده است.

۱۲- نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهش (بر اساس دستنویس ت د ۲) در پیوند با درنگ سومین
خورشید:

andar ān hangām, sōšyāns ī zarduxšt<ān> ō
(۲-۲۲۰، ت د ۲، بُن‌دهش

paydāgih rasēd. sīh rōz ud šab xwaršēd pad bālist bē-ēstēd ...

۱۳- سخوارهی رای را که با گمانندی، «جایگاه منش و همنی» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی،
با نگارش «ک»  آمده است که خوانش نمایین آن kē ka می‌باشد؛ اگر در سیمای
هزاروشی خواند شود.

ولی به پیروی از سیاق سخن، ما آن را «غیر هزاروش» در نظر گرفته و، «سَن و هَمَد /

amanwahmad خوانده‌ایم و «جایگاه منش بهمنی» ترجمه کرده‌ایم.



۱۴- نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهش (بر اساس دستنویس ت د ۲) که در پیوند با همین بحث
نوشته شده است:

pas nohom hazārag hōšidarmāh: pad ān
hazārag hōšidarmāh ōy-iz āwarēd andar gēbūh
*rawāgēnīdār. wist rōz ud šab xwaršēd pad bālist ī asmān
<bē>*-ēstēd.

۱۱- یعنی همان ایستگاهی که سومین جهش خورشید نامیده شده است.

۱۲- نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهش (بر اساس دستنویس ت د ۲) در پیوند با درنگ سومین
خورشید:

andar ān hangām, sōšyāns ī zarduxšt<ān> ō
(۲-۲۲۰، ت د ۲، بُن‌دهش

۱۶۱. درباره‌ی *اعلم* علما در زمینه‌ی

سه *دادنامه‌ی* <سپند> * *دین مزدایی*.^(۱)

برترین شناسندگان (=اعلم علما) در زمینه‌ی سه *دادنامه‌ی* دین مزدایی، آن *دادنای بهره‌مند از آموزه‌های پیشینیان*^(۲) است و، در دین بهی آنچنان صاحب بصیرت (wēnag) است که:

از <دادنامه‌ی> * *دادیگ* می‌تواند (=dāned) فتواهای^(۳) <دین‌نامه‌ی> *
<هاژگ‌مانسرتیگ> و <کارنامه‌ی ورجاوند> * *گاهانیگ* را، و از <دین‌نامه‌ی> *
<هاژگ‌مانسرتیگ> می‌تواند فتواهای <دادنامه‌ی> * *دادیگ* و <کارنامه‌ی ورجاوند> *
<گاهانیگ> را، و از <کارنامه‌ی ورجاوند> * *گاهانیگ*، فتواهای <دین‌نامه‌ی> *
<هاژگ‌مانسرتیگ> و *دادیگ* را استخراج کند^(۴) و توضیح دهد.^(۵)

به همین گونه، بتواند <با ژرف‌کاوی> * از درونه‌ی <سخن دادنامه‌ی> * *دادیگ*، که
<دربردارنده‌ی> * برترین دانش‌ها در زمینه‌ی گیتیانه‌ترین کارهای گیتی است، فتوایی <سازگار
با فتواهای دین‌نامه‌ی> * *هاژگ‌مانسرتیگ* و <کارنامه‌ی ورجاوند> * *گاهانیگ*، و <با
ژرف‌کاوی> * از درونه‌ی <سخن کارنامه‌ی ورجاوند> * *گاهان*، که <دربردارنده‌ی> *
برترین دانش‌ها درباره‌ی میثوانه‌ترین کارهای مینوی است، فتوایی <سازگار با دین‌نامه‌ی> *
<هاژگ‌مانسرتیگ> و *دادیگ*، و <با ژرف‌کاوی> * از درونه‌ی <سخن دین‌نامه‌ی> *
<هاژگ‌مانسرتیگ>، که <دربردارنده‌ی> * برترین دانش‌ها درباره‌ی میانین‌ترین کارهای میانین
میان جهان مینوی و گیتیبی است، فتوایی <سازگار با کارنامه‌ی ورجاوند> * *گاهان*، و
<دادنامه‌ی> * *دادیگ* صادر کند (=waxtan).^(۶)

یادداشت‌ها

۱- *واعلم* علما را برابر *وایتزر-شناسگ* / *snasag* آورده‌ایم. در دید و باور ما، این
سخنواره معنای «مجتهد اعلم» را دارد.
سه *دادنامه* / *دین‌نامه‌ی* (=کتاب فقهی) دین مزدایی نیز، <گاهانیگ> و <هاژگ‌مانسرتیگ> و

دادیگ اند. نگاه کنید به تاریخ ادبیات پیش از اسلام، به کوشش زنده‌یاد احمد تفضلی:
«اوستای مکتوب زمان ساسانی به صورت سه کتاب بزرگ تدوین شده بود که هر یک شامل هفت
بخش بزرگ یا به اصطلاح پهلوی «شنگ» بود و هر یک از «شنگ‌ها» نیز به فصل‌ها و زیربخش‌های
کوچکتری تقسیم می‌شده.

۲- *دادنای بهره‌مند از آموزه‌های پیشینیان* را سرتاسر برابر *وایتزیکش* / *pōryōtkēš* آورده‌ایم؛
وایتزیکش / *pōryōtkēš*، در لغت به معنای «نخستین آموزگاران دین زرتشتی» است؛ ولی گمان آن
نداریم که در این روایت نیز درست‌وسرراست به همان معنا به کار رفته باشد.

ویژه آنکه در دین کرد، در بسیاری از روایت‌ها، نویسنده از این دینواژه (=لغت فقهی)، سخن گوشه
به علمای صاحب فتوای زمان خود دارد؛ ولی آن دسته از علما که در دانش و پیشش و روشن، برابر
آیین‌گذاری‌های آموزگاران پیشین رفتار می‌کنند.

در این روایت هم (=۱۶۱)، نویسنده، به بحث درباره‌ی شناخت‌نشان و معیّره‌ی *اعلم* علما و آفتی
فقه‌ای زمانه‌ی دین مزدایی پرداخته است. از این روی است که شناخت‌نشان‌های و را برمی‌شمرد.

۳- دین‌واژه‌ی «فتوا» را برابر *واژگ* / *wāzag* آورده‌ایم.

۴- «استخراج» را برابر *واژگ ویزیدن* / *wāzag wizidan* آورده‌ایم؛ و از این واژه، معنای
دین‌دانشناسانه‌ی (=فقهی) آن را درمی‌یابیم.

۵- «توضیح دهد» را برابر *پیداگنیدن* / *paydāgēnīdan* آورده‌ایم؛ «پیداگنیدن» /
paydāgēnīdan، در لغت به معنی «ظاهر کردن»، «شرح دادن» و «تفسیر کردن» هم هست.

شکلی نیست که در این روایت در همان معنای دین‌دانشناسیک (=فقهی) بکار رفته است.

۶- نظرگاه نویسنده روشن است؛ سه کتاب قانون ورجاوند دین مزدایی، آنچنان سازگاری بنیادینی
در صورت و معنا دارند که برای مجتهد اعلم، وظیفه‌ای جز این نمی‌ماند که آن همانندی‌ها را
استخراج و استفا کند.

برای دنباله‌گیری بحث نیز نگاه کنید به عبارتی از کتاب هشتم دین کرد، پیشگفتار، بنده‌های ۱۴ و

[۱۵] JMD (678.20)



ژدازمینو در برابر یک یک آفریده‌های شینداژمینو، از پتیاره‌ها <ستیزندگانی را یک‌به‌یک> * پاژآفریده؛ و با یک یک آن پتیاره‌ها آهنگ نیست و تابودگرداندن همگی آفریده‌های شینداژمینو کرد. زائی فرمایی شینداژمینو در برابر <پاژآفرینش ژدارانه> * این پنج شیوه <ی زیر> * است؛ ۱. یک شیوه، <این است که> * پتیاره را از آن آساجی (= ēwēnag) که ژدازمینو <در پاژآفرینش آن پتیاره> * آهنگ آن را داشت، بگرداند.

همچنانی که ژدازمینو، از سر ستیز، آهنگ رهبری سودی را برگرمی پاک‌وناب داشت، و نیز، آهنگ رهبری خشکی را بر نموری پاک‌وناب داشت، و درکار به پس‌راندن سرتاسری گرمی یا سردی و، نموری یا خشکی بود، و، آهنگ ناکارآمدکردن هستیش زیندگان نیکو را و، آهنگ دیوانداختن پیشرفت آفریده‌ها را <به سرمنزل مقصود> * داشت، شینداژمینو، سردی را — که از سر دشمنی، چونان برادری دروغین بر گرمی پاک‌وناب می‌بارد — بازبسته‌ی نموری کرد (= abāz.....bastan)، و، خشکی را — که از سر دشمنی، چونان برادری دروغین بر سر نموری گرم‌وناب می‌بارد — به گرمی بازبسته کرد.

از آنجا که، <در جهان مادی> * آمیختگی خشکی با نموری، و، سردی با گرمی هست، <شینداژمینو> * گرمی را — که به گونه‌ای برآمیخته با سردی سامان یافته است (= gumēxtag winnārišn)، در برابر دورسیدن آنی که دشمنش است <یعنی> * سردی — پاکمک نموری، که همگوه با گرمی است، در رودرویی یا <ستیزش‌های اهریمنانه‌ی> * سردی یاری داد (= گرمی با نموری یاری داده‌شد)؛ و نموری را — که به گونه‌ای برآمیخته با خشکی سامان یافته است (= gumēxtag winnārišn)، در برابر دورسیدن آنی که دشمنش است <یعنی> * خشکی — پاکمک گرمی، که با نموری همگوه است، در برابر <ستیزش‌های اهریمنانه‌ی> * خشکی یاری داد (= نموری، با همگوه خود، گرمی، یاری داده‌شد).

در <فراروند گیتیانه‌ی> * سامانش آمیختگی <— متضادها، باز> هستی‌پذیری گرمی و نموری، می‌تواند دارای نیز و مندترین ایستادگی‌ها و پایندانی‌ها باشد.

و، می‌شود که ژدازمینو، در زمینه‌ی دیر انداختن آفریده‌های اورمزدی <سوی منزلگی پایانی آفرینش> * — که آهنگش از این پاژآفرینش بود — به پاژکامه <ی خود> * نرساد.

۲. یک شیوه <ی دیگر رودرویی شینداژمینو در برابر ژدازمینو این است که> * پاژآفریده‌های دروجی را، که در <زمانه‌ی> * آمیختگی <— جهان با آلودگی اهریمن سربرمی‌دارند> * سوی یاری و سود آفریدگان نیک‌آهنگ آورد. (۱)

به گونه‌ای که، در زمانه‌ی آمیختگی <— جهان با آلودگی اهریمن> * سردی و نیز خشکی اهریمنانه را در سیمای (= چونان) بن‌وگوهر سود و یاری آفریده‌های شینداژمینو، آنچنان با گرمی و نموری برآمیزد، که (۲) <جهان به ترازندگی و روندگی رسد> * (۲)

همچنانی که آشکار است، بسا <نموری> * شینداژمینو، که از افراط اهریمنی جداگوه‌ری دارد (۳)، با کمک سردی، و به همان گونه نیز، گرمی <— شینداژمینو> *، که نموری همه‌ی آفریده‌ها <از آن> * ست، با کمک خشکی، سوی پیمان‌کاری — که سود آفریده‌های نیکو در آن است — بازآید (= abāz-madan).

از <میان> * پاژآفریده‌های دروجی و از خزندگان اهریمنی و دیگر پتیاره‌ها، با کمک دانایی مردمانه می‌توان بسی سود بدست آورد. (۳)

۳. یک شیوه <ی دیگر رودرویی شینداژمینو در برابر ژدازمینو این است که> * به یوه‌ی (= Tāy / از بهر) پایستگی، رواج و پیوستن آفریده‌ها <به سرمنزل مقصود> * در زمانه‌ی آمیختگی <— جهان با آلودگی اهریمن> * پتیاره‌ای را که یک باره، در همان جا و یک زمان، به <پتیارگی> * آفریده‌ها می‌آید، در زمان و جایی جداگانه بخش‌بخش می‌کند و می‌گسلاند (؟)؛ همچنانی که، از و دروج، برای ستمکامگی <بر آفریده‌ها> * در یک <تازیش> * بااهمات‌هی سهرم‌حله‌ای (= srišwadagih) بر آفریدگان و، دیگر <تاخت‌وتازهای> * دروجی، همچون هم‌زمان و هم‌مکان، <برای آشفته‌کردن کار آفرینش> * منی <— اهریمنانه‌ی (؟)> * بخش‌شد (؟)؛ <و گزارش آن در دیگر کارنامه‌ها> * پیداست. (۴)

۴. یک شیوه <ی دیگر رودرویی شینداژمینو در برابر ژدازمینو این است که>، نیروی ویرانگر خود <— دروج را — که <ژدازمینو> * برای آشفته‌گرداندن آفریدگان، به پتیارگی پاژآفرید — بر خود دروج برمی‌گرداند؛ و، <به گونه‌ای که خودشان را> * به مانند دشمن درنظار آورند و با گرز سر یکدیگر را بشکنند؛ بدانسان که دیو به دست دروج کشته‌شود <و دروج به

دست دیو^۴؛ همانگونه که، «زاسوداگه دیو» به دست افراسیاب دروج «نیست و نابود شد»^{*}، یا، خزندگان اهریمنی به دست زمستان «نیست و نابود می شوند»^{*}.

و، مانند اینکه «در آیند»،^{*} از رهگذار زائ فرمایی جهان آفرین، زمان بازسازی جهان، «که در نبرد پایانی»،^{*} زداژمینو، «در زورتمایی پایانی خود»،^{*} دیو آزا را پادمی آفریند، «ولی زیان و تازیش دیو از»،^{*} بر خود زداژمینو برمی گردد؛ و همه‌ی پادآفریده‌هایش (= پادآفریده‌های اهریمن) سر به سر می‌میرند (؟) و خسته و آشفته می‌گردند؛ «این پایان تباه تیز در گزارش‌های دین»^{*} پیداست.

۵. «و اسپین»^{*} برترین شیوه «ی رود رویی شینداژمینو در برابر زداژمینو، این است که»،^{*} از رهگذار نیروی همه‌آگاهی و زائ فرمایی و همه‌توانی جهان آفرین، در درازی به‌سازی پایانی جهان، «قوای»^{*} دروج، سر به سر، دیگر باره هستی نپذیرد و پراکنده شود؛ «بن گوگهر»^{*} دروج دیگر باره «نه آرایش»^{*} نـو «پذیرد و نه ایزارمستند شود» (؟). «این است آنچه از»^{*} آگاهی‌های دین بهی «به دست می‌آید»^{*}.

یادداشت‌ها

۱- برای پیگیری این بحث در دیگر کارنامه‌های پهلوی، نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهش، دستنویس ت ۲، برگ‌نوشته ۱۴۶، خط سیزدهم تا برگ‌نوشته ۱۴۷، خط چهارم:
pad harwisp āgāh was abāz ō sūd ī dāmān wardēnēd; čiyōn magas kē angabēn kunēd, kirm kē abrēšom ud kaž aziš; ud
ēn xrafstarān, ohrmazd pad
hangōšīdag tagr ī dušman bē rawēd
ت ۲، د ۲، بُن‌دهش

۲- معنای این روایت (= ۱۶۲) آشکار است:

برای مقابله با دشمنی اهریمن پنج راه هست:

یک شیوه این است که، پتیارگی پتیارگان اهریمنی، از قبیل سردی و خشکی را از گوهران گرم و نمود برگرداند. کاربرد مصدر پهلوی «وژوندیدن» / wardēmidan / راهی برای درست‌سازی و درست‌نمایی (= توجیه) دیگری نمی‌گذارد.

خواننده‌ای که روایت‌های دین کرد را پی‌گرفته است می‌داند این آموزه، با دیگر آموزه‌های دین کرد

ناسازگاری بنیادین دارد.

کتاب سوم، کرده‌ی ۱۰۵، حتی نمی‌پذیرد که گوهر اهریمنی کالبد تنانی مادی بخود گیرد؛ حتی کالبد تنانی آنان را عاریتی می‌داند؛ آن کالبد و آن پیکره‌مندی را از آن خود آنان نمی‌شناسد. از این روی، شیوه‌ی نخست، مطلقاً ارسطویی و ناسازگاری است و در چارچوب دستگاو اندیشگانی مزدایی، برنتابیدنی.

بزنهش شیوه‌ی دوم در این روایت (= ۱۶۲) از این هم برنتابیدنی‌تر است؛ نویسنده‌ی این روایت ارسطو مندانه (= مسابلی)، از درهم‌آمیزی، فرومیزی و تلفیق گوهران متضاد سخن به میان آورده است. قرائت این بند، تنها با بهره‌گیری از آموزه‌های ارسطو توانستنی و شدنی است. برای نمونه، خواننده را بازمی‌گردانیم به یکی از فرزنان‌نامه‌های ارسطو، زیر نام «در زمین‌های شونند و پادشونند» / در گوئن و فساد، کتاب دوم، به‌ویژه کرده‌های یکم تا چهارم. عجالتاً در زبان فارسی نگاه کنید به ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، برگ‌نوشته‌های ۹۵ تا ۱۰۵. و نیز نگاه کنید به عبارتی از کتاب پیشگفته:

«چون کیفیت عنصری چهار اند، و این چهار کیفیت ممکن است در شش زوج ترکیب شوند، و اضداد، به حکم طبیعت خود، ممکن نیست دویه‌دو باهم جمع شوند (زیرا ممکن نیست یک چیز واحد در عین حال هم گرم و هم سرد، یا هم خشک و هم تر باشد)، پس بدیهی است تعداد زوج‌های کیفیت عنصری بالغ بر چهار است: گرم-خشک، گرم-تر، و، به عکس، سرد-تر، سرد-خشک.

و این چهار زوج، بر طبقی نظریه‌ی ما [= ارسطو]، متعلق به اجسامی اند که بسیط به‌نظر می‌آیند».
ارسطو، در کون و فساد، اسماعیل سعادت، ص ۱۰۱.

خواندن و بررسی فرزنان‌نامه‌ی پیشگفته‌ی ارسطو، برای درک و دریافت بهتر روایت‌های کتاب سوم، بویژه دفتر دوم کتاب پیشگفته، کرده‌های یکم تا چهارم، برای داشتن درک روشن‌تری از همین روایت دین کرد را بایستمند می‌دانیم.

چنین می‌نماید. رونویس‌کنندگان سپس‌تر دین کرده این معنا، که بُن‌گوهر اهریمنی را بتوان به سود و یاری بُن‌گوهر نیکی برگرداند و از آن، آنهم در جهان آمیخته با تازیش آلوده‌کننده‌ی اهریمن، بهره‌گرفت، را برنتابیده‌اند.

دستکاری در روایت و میزان افتادگی و آسیب‌دیدگی یافت سخن نیز می‌تواند آگاهانه باشد. بازسازی این بند در نظر، یعنی شیوه‌ی دوم، با بهره‌گیری از دیگر آموزه‌های دین کرده، به‌ویژه

کتاب سوم، کرده‌ی بیست و هفتم، سیمای انجام گرفته است.

۳- گزارشگر کتونی، در این نوشتار شکند گمانیک و یزار نیز با معنایی نزدیک به این آموزه رویه‌رو شده است. برای پیگیری بحث در شکند گمانیک و یزار، نگاه کنید به: کرده‌ی چهارم آن، بویژه بندهای ۱۶ تا ۲۲.

۴- سه چشم و بهانه‌ی درهم‌ریختگی نوشتار پهلوی، درک و دریافت این بند (۳=) برای ما ممکن نیست؛ از این روی به یک ترجمه‌ی گمان‌ورزانه بسنده کرده‌ایم.



۱۶۳. درباره‌ی زرتشت‌وارترین خیم و خوئی

که همان مردم دوستی است، آنهم از زبان یکی

از زرتشت‌وارترین **مردمان**، *

برابر آموزه‌ی دین بهی.

برابر آموزش‌های دین بهی، زرتشت‌وارترین (zarduštāgjom) خیم و خوئی‌ها، عشق به مردم است.

<زرتشت‌وارترین مردمان از نظر خیم و خوئی کسی است که،* مردم را، حتی آنانی که دورترین > پیوندها را از نظر عقیده با وی دارند،* <همتراز(؟) همدینان خویش پشتیبانی می‌کنند و > آنان را همچون * همشکیبایان [یا: هم‌زمان] این جهانی > خویش دوست می‌دارد.

چنین کسی، با چنین خیم و خوئی،* میان <نژادهای > مردمان، آبی را که ایرانی است، همتراز خانه و ده و شهر و کشور خویش دوست می‌دارد (=dōst.....dāstan).^(۱)

<چنین کسی، با خیم و خوئی زرتشت‌وارش،* میان ایرانیان، آبی را که از یه‌دینان است، اگر دین سالار > یه‌دینان است،* <همتراز فروغ و پرتو > یزدانی * خویش، اگر آرتشتار > یه‌دینان است،* ، همتراز زره و خود خویش، اگر کشاورز > یه‌دینان است،* است. همتراز دشت آسانی آفرین (=purr-xwārīh) خویش، اگر افراساز > یه‌دینان است،* <همتراز جامه‌ی تن خویش دوست می‌دارد.

به همین شیوه، میان دین‌پیشگان (=آسرونان)، آن کسی را که دین آموز یا هیرید است، همتراز رگ و پوست خویش [یا: همتراز پسر و پدر خویش]، آن کسی را که مُغ یا دست‌نورمرد است، همتراز استخوان و بند کلاه (=مفصل) خویش دوست می‌دارد.

و میان ایشان (=دین‌پیشگان / آسرونان)، آن کسی را که از نظر خوئی (pad-wēhīh) بالاترین نزدیکی‌ها را > به اورمزد > دارد، همتراز دل و جگر خویش دوست می‌دارد.

و آن کسی را که برترین همه است، <یعنی > * شهریار پاسبان آفریننده‌ها را، همتراز مغز و

جان خویش دوست می‌دارد.

و، هر کدام را جدا جدا، به اندازه‌ی پایه و پایگاهشان گرامس می‌دارد و نیکی‌ها و حتی (= iz) بدی‌های‌شان را چونان نیکی‌ها و بدی‌های خویش می‌دارد. (۲)

یادداشت‌ها

۱- نویسنده‌ی این روایت، مصدر ترکیبی «دوست داشتن / dōst dāštan» را تنها در پایان بند پایانی سخن به کار برده است؛ ولی برابر گمان و بازشناخت ما، معنا و روح این کنش (= مصدر) در نظر، در همه‌ی بندهای این روایت می‌گردد. از این روی، در ترجمه‌ی این روایت، این کنش در نظر را در پایان همه‌ی بندهای این روایت آورده‌ایم.

۲- دید و آوری نویسنده‌ی روایت روشن است: زیربنای‌ترین خویشکاری، و نخستین آموزه و نهانی‌ترین خواست و کام زرتشت‌وارترین همه‌ی مردمان، چیزی نیست جز عشق به مردم.

هر چه در مردم دوستی پیش رویم، به همان اندازه به آشوزرتشت مانندتر می‌شویم. این مانندشدگی (= تشبیه) می‌تواند تا به بالاترین مرز ممکن رسد.

این مهرورزی حتی ایران و جداکیشان را نیز دربر می‌گیرد. مهر به ایرانیان و انیران، به‌دینان ایرانی و جداکیشان ایرانی، همه و همه را.

این مهر و دوشاژم بازسته‌ی آن نیست که شخص به‌مهرورزنده حتماً می‌باید از آسرونان و خداخویان و روحانیان باشد؛ در هر پایگان مردمیک که باشیم، از آسرون گرفته تا کشاورز و افزارساز، می‌توانیم به آشوزرتشت مانند شویم، تنها اگر برابر بند و اندرز نویسنده‌ی این روایت رفتار کنیم و جان و دل را با این رفتار هماهنگ سازیم.



۱۶۴. درباره‌ی پذیرفتن و رواج دادن پیمانی

<میتوی> * میان مردمان، <که همان پیروی

از> * فرمان‌های شهریار است،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

مردم، به خویشتن خویش،^(۱) بهره‌مند از جان اهورایی (= axw / اخو) پاک و ویژه‌اند.

همپوسته‌ی (= abar-iz) این جان خدایی، خیزدگزینه‌گر است؛ <که> * بر جان خدایی <مردم> * صاحب دستور و آزادکام (= مختار) است.

میان این دو (= جان اهورایی و خیزدگزینه‌گر)، <صاحب دستور و آزادکام> * دین فرآسته‌ی اورمزدی است.

<صاحب دستور و آزادکام> * از میان این سه (= جان اهورایی و خیزدگزینه‌گر و دین مزدايي)، زیربنای‌ترین <فرمان‌ها، یعنی> * (۲) فرمان‌های شهریار پاسبان آفریده‌ها است.

<همان شهریار پاسبان آفریده‌هایی که> * بسته‌وار و خداآسرس (= bandag ud tarsāgāhīg) تا به مرز فرآستگی، بر جان و تن خویش و بر همه‌ی گیتی‌نشینان (= gētīgīg) زورفرما (= ādān / مقتدر) است.

<از این روی> * پذیرفتن و به‌تندی رواج دادن <پیمان آغازین و میتوی مردمان با خدا، یعنی پیروی از فرمان‌های شهریار، تنها عهد و پیمانی است که> * از نظر کاربست داد،

(andar dādigih)، چونان ریسمانی <مردمی‌زادگان را> * در برابر همه‌ی گناهان سخت‌وشتوار می‌یابد. و، فراهم‌آورنده‌ی نیروی همه‌گونه‌گرفته است؛ <یعنی فراهم‌آورنده‌ی آن

نیروی که> * برترین کار و ورزهاست.

یادداشت‌ها

۱- «مردم، به خویشتن خویش» را برابر «مردم خویش خودی» / mardōm xwēš xwadih آورده‌ایم؛ و معنایی هم‌ردیف «ذاتیت اصلی و خدایی مردم» را از آن مراد کرده‌ایم.

۲- زیربنای‌ترین فرمان‌ها، را برابر «زوریک» / azēriḡ از بستر سخنی پهلوی آورده‌ایم؛ ولی به این نکته‌ی خست‌هستیم که درک و دریافت روشن‌تری از این واژه نداریم.



<نگاه کنید به >* این آیه‌ی گزین‌گویانده‌ی «گاهان»:

«مانانا بر آن کس راست‌رفتار، هیچ تباهندگی‌ای فرانخواهد رسید» [سننا، هات بیست و نهم، آیه‌ی پنج (الف)]^(۲)

راز <این آیه‌ی «گاهان» >* در <آیه‌ای از گزارش پهلوی >* «هاذگ‌مانسزئیگ» گشوده خواهد شد (= paydāgih) آنجا که می‌فرماید:^(۳)

«راستی، آنچنان مرد را یاری می‌دهد، گفتی که هزار هنگ سپاه > به یاری‌اش شتافته‌اند <.

به گونه‌ای که، راستی را، <که همان >* میان‌روی است، به خویشتن خویش (= andar-xwadh / بالذاته)، دارای هیچ آشوبی نیست؛ و اینکه تباهندگی <در تراز راستی >* از بیرون > سر می‌رسد؛ این نکته در آموزه‌های دین >* پیدا است.

همچنانی که انجام فریضه‌ها >، ما را >* از سه گونه سرشکستگی > برونی >* (= ērangih / خواری)^(۴) در اسان می‌دارد: <نخست، خواری >* در برابر دشمنان، و <دو دیگر >* گزندرسانی‌ای که بر آن است^(۵) و <سومی، که >* برتر از همه است >.....>*

از این روی، «گاهان»، <که گشاینده‌ی >* دانش مینوانه است، <از دو تایی دیگر >* س راست (= abar)؛ «هاذگ‌مانسزئیگ»، <پله و پایه‌ی >* میانین دارد؛ «دادیگ» فرودتر <از آن دو تایی دیگر >* است.^(۶)

به یوبه‌ی دانشی بودن >— این سه دین‌نامه، >* خدا-گفت‌های «گاهان» در نسبت با گفتارهای «دادیگ» و «هاذگ‌مانسزئیگ» گواهمندی دارد؛ و گفتارهای <سپند >* «هاذگ‌مانسزئیگ» و «دادیگ» در سنجش با خدا-گفت‌های «گاهان»، سزاوارانه، گشاینده <ی معنای ژرف >* «گاهان» اند.

یادداشت‌ها

۱- سخن اوستا، در هات پنجاه و یکم، آیه‌ی یکم این است:

vohū. xšaθrəm. vairīm. bājəm. aibizairištom. vidišamnāš.
īwācīt. ašā. aṅtarəcaraiī.

جلیل دوستخواه، در جایگاه راست‌گوترین گزارنده‌های اوستای اوستایی، آیه‌ی اوستا را چنین

۱۶۵. در بساره‌ی گواهمندی (= cim) و

رازگشایی (= paydāgih) هر یک از سه

دادنامه‌ی دین مزدایی یکدیگر را.

از <ژرف‌نگری در دین‌نامه‌های >* «هاذگ‌مانسزئیگ» و «دادیگ»، راز >* خدا-گفت‌های «گاهان» گشوده خواهد شد. و، گواہ <درستی >* گفتارهای «هاذگ‌مانسزئیگ» و «دادیگ» در «گاهان» است.

<برای نمونه، >* این که:

در بسیاری از بندهای (= was gyāg / آیه‌های) «هاذگ‌مانسزئیگ» و «دادیگ»، <مجازات کسی که >* دشمن شهریار است و از فرمان‌های وی سرپیچی می‌کند، کیفر مرگ‌آرزان پیش‌بینی شده است؛ چرایی‌اش <دلیل این کیفر >، تنها در یک فتوای گزیده از «گاهان» این گونه <نوشته آمده است >*

«مانانا آن کسی که شهریار نیک من است، بهره‌ی خواست و کام <اش >* می‌باید برآورده شود»^(۱) [سننا، هات پنجاه و یکم، آیه‌ی یک (الف)].

به همین گونه، <در زمین‌ی >* نگه‌داری از (= pad-dāstan) جهان و <دست‌آورد‌های پیشین >* شهریاران و <نگه‌داری از >* خویشتن^(۲)، و، در نظر گرفتن آنانی از ایرانیان که دست‌آورد بوده‌اند، و آن کسانی که فرمانبردار ایشان بوده‌اند، <و، داوری درباره‌ی >* آن دشمنانی که از فرمان شهریاران سرپیچی کرده‌اند، <یعنی سرپیچی از فرمان شهریارانی >* از ایرانیان که در جایگاه دین‌دستوری بوده‌اند، و، پاسبانی (= dāstan / نگه‌داری) از جهان و خویشتن و داوری‌های این جهانی، <همه و همه، خلاصه >* در هیچ جای، هیچ زمینه‌ای از چیزی (= ciš-iz bahr) نیست مگر اینکه در «گاهان» بیان گزیده نوشته آمده باشد [یا: مگر اینکه در گاهان نشانه‌ای از آن یافت شود]؛ این است که، چرایی راز <گفتارهای سپند >* «هاذگ‌مانسزئیگ» و «دادیگ» در خدا-گفت «گاهان» گشوده خواهد شد.

۱۶۶. درباره‌ی سرنشانه‌های بدترین زمانه، و،

نشانگان بدترین زمانه؛ و، درباره‌ی

بروبار هر دو، برابر آموزه‌ی دین بهی.

بسان گویده، از نظر نشانه «شناسی» * بدترین زمانه‌ها، تهذیب (= āsnūdagīh / پاک‌مانی) خیم «وخوی» * بیشینه‌ی مردم در زمینه‌ی فرهنگ است؛ یعنی: «تهذیب با فرهنگ» * دین ایرانی.

بروبار - آشکاری بدترین روزگار، * ویراستگی و پیراستگی زمانه از رهگذار دانی و همه‌ی هنرها «ی نهادی / فضائل» * و نیکی و آبادانی و پارسایی و همه‌گونه نیکی و رامش گیتیایی-مینوی است.

روی هم رفته، نشانگان (= daxšag / علائم) بدترین زمانه، آلودگی «خیم و خوی» * بیشینه‌ی مردم در کزروشی، که همان کیش یهودی است، می‌باشد.

بروبار - آشکاری بدترین روزگار، * آشفته‌گی و زشت شدن - چهره‌ی * زمانه از رهگذار بدآگاهی و دیگر آهوان - نهادی / ردائیل * و بدکرداری و تنگدستی (skōhīh) و دروج‌گرایی و هرگونه بدی و درد گیتیایی-مینوی است. (۱)

یادداشت‌ها

۱- خوبسنده‌ی این روایت (۱۶۶)، هنگام سخن‌پردازی در باب علائم بدترین زمانه، در بستر سخن بهلاری، واژه‌ی «نیشان» / nišan را بدکارمی‌برد؛ و، هنگام بحث از علائم بدترین زمانه، واژه‌ی بهلاری «دخشنگ» / daxšag را به کار گرفته‌است.

این دو واژه «نیشان و دخشنگ»، از نظر معنایی، برای پردازندگان این نوع از یزدان‌شناسی (= تئولوژی دین مزدایی)، دارای بار آهردایی و اهریمنی بوده‌است.

نویسندگان، در برخی روایت‌های دین‌کرد، بارها چنین جداسانی‌ای را به کار گرفته‌اند.



۱۶۷. در آموزه‌های دین بهی

گزارش شده است: دروج، آن هنگام که

نابودی‌اش حتمی می‌شود (= hē-abāyēd).

«در نبرد پایانی،» * سهمگین‌تر می‌نماید.

«هرگونه سینه‌دگی» * دروجانه، از سوی «پن‌وگوهر» * دروج به نبرد آفریده‌های اورمزدی آمده‌است.

هر اندازه که اورمزد جهان‌آفرین، در آغاز آفرینش، هم، از پیروزی فرجامین آفریده‌هایش بر «قوای» * دروج، و هم، از درهم‌پاشیدن سرتاسری «قوای» * دروج، و هم، از سامان‌یابی بایستندانه‌ی (= abāyist / حتمی) «نیروگان» * خود، هم از، آشفته‌گی پا‌آبراز دروج با دست آفریدگان نیکویش، آن گونه که از نیروی فرزندی «آش» برمی‌آید، آگاه بود، «به همان اندازه، دیو» * دروج، هم در آغاز و هم در میانه «ی آفرینش» * از فرجام تباهنده‌ی (۲) [یا: از فرجام نیست‌ونابودشوندگی] خویش ناآگاه بود.

با نزدیک شدن فرجام - کار جهان، * که بیشینه‌ی پا‌ساخته‌ها و پا‌آبرازهایش (= ابزارهای دروج) آشفته‌می‌شود، «به سبب» * آگاه‌شدن از نیست‌شوندگی «حتمی» «آش»، آنهم گاه پایانی (۳)، به آهنگ «به کار انداختن» * تمامی قوایش، به شکست‌تر نبردی «دست‌می‌یازد.

این، همان نبرد پایانی شگفتی است که در گزارش‌های دین * پیداست (= paydag). همچنانی که همه‌ی دشمنان، هنگام «شکست پایانی»، در اوج «ناامیدی» (۴)، زورمندتر به نبرد می‌ایستند و، همچون آش، که با نیرومندتر کردن اجگرهایش در گاو پایانی، «فروزنده‌تر می‌نماید» *.

و، این «نبرد» * سهمگین‌تر دروج در هنگامه‌ی نیست‌شوندگی «فرجامین» «آش»، نمی‌تواند سهمگین‌تر از آن دیورفتاری (= dwārišn) (۱) آغازینش باشد «دیورفتاری آغازینی» * که همه‌ی ابزارهای دست‌ریش را سهمگین‌تر بکار بُرد (۲) (۳) ولی، از آنجا که در

۱۶۹. در باب سنجی جداسانی میان

نیرنگ^(۱) راست ایزدی، <که همان >*

آزمایش ایزدی و شگفتی آفرینی آتش است، و،

نیرنگ و اروندی دیوی، <که همان >*

جادوگری و تردستی است، و، در باب فن و

چاره‌سازی آن (= نیرنگ دیوی)،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

سنجی جداسانی میان «نیرنگ (= ادهی) راست ایزدی» که «آزمایش سخت ایزدی و شگفتی آفرینی آتش نهاده بر آن است، با نیرنگ و اروندی دیوی <که > جادوگری و تردستی <بر آن نهاده شده>» در این است که:

هر آن آزمایش سخت ایزدی و هر آن نیرنگ، «بیش از هر چیز استوار»^{*} بر باور ژرفانه به اورمزد جهان‌آفرین و فرمان‌های شهریار است.

<که با آن>،^{*} پاک‌ی جای و تن و جامه از هرگونه ریمنی (= نجاست) و، <زدودن>^{*} کند یا هر آن <گیاو>^{*} بومند مؤثر در گندزدایی که چیره بر دروح است، <همراه می‌باشد> و همراه با آن،^{*} نام بردن سپاس‌گویانه (= ēzišnīg) بزدان و، به آنجا^(۲) بردن هر آن چیزهای روشن و پاک و خوشبوی که به کار ایشان (= سپاس‌گویان بزدان) می‌آید است؛ آنهم از رهگذار به‌دینی و دین‌سالاری و منبش و همناهی و راست‌گفتاری و پرهیزکاری (= frāron-warzīdārī) و نیک‌نامی‌ای که همگی مردمان را شایسته‌ی ایزد <پرستی > می‌کند^(۳) و از دیوگرایی دور.

بازگونه <ی آن، سنجی >^{*} نیرنگ و اروندی دیوی، همان جادوگری و تردستی است؛ <که بیش از هر چیز استوار بر >^{*} ستایش اهریمن تباهی‌آور است؛ <همراه است با >^{*} پنهان دودن‌های اهریمنانه^(۴) <همراه است با >^{*} ریمنی و گندناکی جای و تن و جامه، و،

بودن کشیدن مرده و آلودگی، و، خوی کردن؟ (xūyēnīdan?)^(۵) که به رنج آورنده‌ی ایزد است و، رامش‌زای دیوان و، به‌هرزه‌درآیدن بزیش دیو و، در هر کاری دیوان را به نام خواندن است؛

<چنین دش‌آیینی>،^{*} نهاده‌شده بر (= pad) دیوپرستی و بددینی و وارونه‌اندیشی آکومناهی و هرزه‌درآیی (= drō-drāyīdārī) و وارونه‌کاری و بدنامی است؛ <و، همراه است با رفتار >^{*} جادوگر بدنهاده <به‌دوش‌کشنده‌ی >^{*} مرده و، همهی دیگر کارهای متناسب با دیوپرستی و دور از ایزدپرستی است.

و آنچه که جداگر آن از فن و چاره است، این است:

آزمایش سخت ایزدی، با <حضور >^{*} دو بیکارنده‌ی جداگانه، که انجام دهندگان آزمایش سخت ایزدی‌اند <برپاس می‌شود >^{*}.

اگر آزمایش سخت ایزدی <از نوع >^{*} گرم است، <برای نمونه >^{*} اگر زوی گذاخته باشد، سینه، از آن زوی گذاخته <نه خواهد سوخت و نه تباهی‌ای می‌پذیرد >؛ جز اینکه شخص راست‌گفتار از آزمایش سربلند و رستگار بیرون می‌آید^{*}؛ و اگر جا <ی آزمایش بر روی >^{*} زبان است، از همان آتش و جای (= زبان) <هیچ سوزش و تباهی‌ای بر زبان نرسد >^{*}؛ و یا، اگر وسیله <ی آزمایش >^{*} پای است و ابزار <ی آزمایش آوندی >^{*} پُر از آشگر باشد، باز هیچ سوختن و تباهی و ناکارآمدی بر تن و اندام <دیدند نخواهد شد >^{*}؛ جز اینکه شخص راست‌گفتار <از آزمایش سربلند و >^{*} رستگار بیرون می‌آید.^(۶)

از نظر نشانه‌شناسی (= nišanigihā / به‌گونه‌ای نشانه‌دار)، <آن کسی که راست‌گفتار است، نشانه‌ی رستگاری‌اش این است که روی >^{*} سینه و زبان و پای حتی اندکی <نشانه‌ی >^{*} سوختگی <دیده نمی‌شود >؛ ولی اگر شخص آزمایش‌شونده فریبکار دروغ‌گو باشد، <هر آن >^{*} نشانه‌ی <سوختگی (= گزش) «زاسوداگ دروح» که همان نشانگان سرافکنندگی است، بر سینه و زبان یا پای <شخص دروغ‌گو >^{*} به‌آشکاری خواهد رسید.

در همین زمینه (= بکار بردن آزمایش ایزدی)، دو گونه شگفتی‌آفرینی ایزدی برای مردم باوریک‌بین^(۷) (= صاحب نظر؛ یا: مشاهده‌گوان) پذیرای دیدن است:

۱. یکی، آن هنگامی است که در <به‌کارگیری >^{*} نیرنگ ایزدی، از آتش <کمی می‌گیرند، و آتش >^{*} به سبب پایندانی (= pādāgih / استحکام) مادی سوزاننده‌اش، خشکی^(۸) [یا: جذام]^(۸) را می‌زاید.^(۹)

سرکوب سرتاسری درج که برای شخص (tan=) پاکی > روان به همراه دارد، مردم > * می توانند با بهره گیری از آگاهی ها و کردارهای فرآرسته ای استوار بر > آموخته های > * دین مزدایی، دوباره > به آن پیش میثوی از دست رفته > * رسند (= دست یابند). (۶)

یادداشت ها

۱- که نهاده شده بر فرهیزش و آموزش بااستمند پدر است و را برابر سخنواری پهلوی پند پید ابایشنیگ فرختنگ / pad pid abāišnīg frahang آورده ایم. چیز آنچه که ترجمه کرده ایم، معنای درست نمای دیگری به نظر ما نیامد.

۲- که از محیط پدرانسه > بهره می برد > * را برابر > پیش آند پید سامان / andar pid sāmān آورده ایم.

۳- بر پایهی دست آوردهای خویش و را برابر سخنواری پهلوی پند دشت خوش / pad dast xwēš آورده ایم. بنظر می رسد نویسنده از دست آوردها و کوشایی های آگاهانه ای فرزند در دوری از گناه و انجام کارهای شایسته پس از سن بلوغ سخن می راند. به دیگر سخن، زیر هشت سالگی، بی گناهی فرزند بر و بار کوشایی ها و دست آوردهای آگاهانه ای وی نیست.

۴- یکی از آموزه های سخت و ستوار دین کرد، هم آوایی، هم راستایی و هم آهنگی فرهیختگی و دوری از گناه است.

در دبستان دین کرد، هیچ فرهیختگی ای جدای دوری از گناه، نه شدنی و نه پذیرفتنی است.

۵- پیش از آن و را برای سخنواری > پیش- نیز از آن / peš-iz az ān آورده ایم؛ بازگشتگاه و آن / ān در این سخنواری پهلوی برای ما روشن و شناخته نیست. آیا پیش از آنکه دیوان زمانکی بودن پیش میثوی نوزاد نیالید را بیابند؟

یا پیش از رسیدن به مرگ؟ مرگی که فرصت تهذیب و پاکگردانیدن روان از گناه را از آدمی برمی گیرد.

۶- آنچه که ما از این بند یادمان درمی یابیم این است:

مردم زادگان، به گونه ای خدادادی، دارای پیش میثوی اند؛ پیش میثوی ای که از آغاز زادن

مردم زادگان را توانا به دیدن حاق واقع چیزها می کند.

مردم زادگان، حتی تا هشت سالگی آن پیش میثوانه را نگه داری می کنند.

دیوان ولی دست اندرکار ربودن آن پیش میثوی اند و بسا بدین کار دست یابند؛ ولی مردم زادگان، گام به گام در فراروند رفتن سوری پیوی، از رهگذار سرکوب قوای دروج، با بهره گیری از دانش دین مزدایی، دانشی که راه پاکی تن و جان مردمان را می آموزاند، در همین جهان خاکی و دیگر باره توانا به دست یابی به آن پیش میثوی از دست رفته اند.



می‌توی، به گونه‌ای که <زمینه‌ی آن را> * در یاد آورند (ayāsišnih?) خواهد رسید. و به برخی از آن <پاداش>ها در جهان مادی نیز دست می‌یابند، و بدین سبب در خرسندی‌اند. کيفر گناه تب‌خویان، آنهم به گونه‌ای ناخرسندانه، در <جهان مادی> * گذارده نخواهد شد؛ ایشان (=تب‌خویان)، در آن جهان می‌توی، به سبب چیرگی <گناه> * و گرفتاری‌ای که بر آن است، باز بردار <کيفر می‌شوند. شخص گناه‌بار> * در جهان می‌توی هیچ پاداش و نکوداشت نیکی <های انجام نداده> * ندارد؛ و از قرآنه برای خویش در جست‌وجوی <کوفه> پاداش است <۵>.

پادداشت‌ها

۱- از آنجا که نویسنده‌ی روایت، در بند پنجم، جهان مادی را نسخه و دومینه‌ی آفرینشی جهان می‌توی می‌داند، پس روشن است که در این بند (=بند دوم)، به دادوآیین (=قانون) جهان می‌توی نظر دارد.

در واقع، معنای بحث این است: چون قانون پابرجای جهان می‌توی این است که هر گونه دوری جست‌وجوی خوشکاری آفرینشی یکی از ستودگان می‌توی، و یا هر گونه خوشکاری شناسی از سوی آنان به همان اندازه کيفر یا پاداش دربردارد، و چون جهان مادی رونوشت جهان می‌توی است، پس، هر کوفه یا هر پزهای در جهان مادی، در پیروی از سرنمون می‌توی خود، می‌باید پاداش یا کيفر بیند.

۲- حوازه‌ای را که «زنده و جاویده ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش (𐭠𐭮𐭲𐭯𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮𐭲) آمده است. نوشت‌وخواند. بهشتی‌های ما برای قرآنت وازه در نظر، کوششی گمانورزانه است.

۳- این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«پاداشی بهشتیانه و جاودانه آن‌شان است.»

۴- جهان مادی دومیته‌ی (=pačēn / رونوشت / روگرفت) آفرینشی جهان می‌توی است؛ و سرتاسر، برابر سخناوه‌ی پهلوی زیر آورده‌ایم:

ud gētīg-iz 'mēnōg pačēn dahišnih'.

خواننده‌ی قرآن پژوه می‌تواند رگه‌های اندیشه‌ی می‌توگروانه‌ی (idealistic) افلاطونی را در

۱۷۱. درباره‌ی پاداش پارسایان و کيفر

<برخی گناهان>شان؛ و، کيفر تب‌خویان و

پاداش <برخی کوفه‌ها>شان،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

پاداش، <چیزی نیست جز> * نکوداشت (=šnāyišn) برخاسته از کوفه.

کيفر، <چیزی نیست جز> * دردی برخاسته از <خود> * بزه.

برابر آموزانش دین بهی، در جهان می‌توی،^(۱) حتی سر سوزنی (=ham-bun-iz) کوفه یا گناه هر کدام از خوشکاری‌ها <ی انجام گرفته یا نگرفته‌ی ستودگان و بغان می‌توی> * که بر <گردن>شان است، بر کوفه پاداش و، بر گناه <شان> * کيفر می‌رمد.

پاداش تب‌خویان برابر کم‌ترین کار شوابی که در زمین از ایشان سرزده است، پیش از گذر <از پل داوری>، به اندازه‌ی همان کوفه، * از کيفر آنان کاسته می‌گردد (wardišniḡ?)؛ <مانده‌ی> * کيفر در زخیانه و تا بر پایی جهان باز پسین <می‌شکیند> *

کيفر پارسایان برابر کم‌ترین گناهی که از ایشان در جهان مادی <سرزده است> * بر گردن آنان است؛ و از <میزان> * پاداش <کوفه‌هاشان> * پیش از گذر <از پل داوری> * به اندازه‌ی که با آن، روان، از گناه <انجام گرفته> * پاک شود، <از کوفه‌هاشان کم خواهد شد> * زنده و جاوید (=ušānišnih)^(۲) سویی آن مانند گناه برترین <می‌شتابند؛ پاسخ مانده‌ی> * پاداش‌شان بهشت جاودانه خواهد بود.^(۳)

<از آنجا که> * جهان مادی، دومیته‌ی (=pačēn / رونوشت / روگرفت / المتی) جهان می‌توی است،^(۴) پاداش کم‌ترین کوفه‌ای، و کيفر کوچک‌ترین گناهی گذارده خواهد شد (=dahišniḡ)؛ <این است> * راژ گشایی دین مزدایی.

و، کيفر گناه پارسایان، به آشکاری و برابر روش^(۵) پندینی در همین جهان مادی گذارده خواهد شد (=wizārišn)؛ و پاداش کوفه‌های‌شان، بر ایشان در جهان <پسین و آینده‌ی> *

این بند پی گیرد.

نگاه کنید به عبارتی از فرزانه نو-افلاطونی، پلوتینوس رومی:

«عالم مادی، تعبیر برونی <امر>* معقول است و، محسوس و معقول همیشه به هم پیوسته اند؛ اولی (عالم محسوس) به فراخور قابلیت های خود، رو نوشت دومی (عالم معقول) است.

ابتداء چهارم، رساله ی هشتم، عبارت ششم.

۵- «آزورانه برای خویش در جستجوی <... گرفته و پاداش است>*» و برابر «آزودینگ پد خویش خواهی شنبه / āzwarīg pad xwēš xwāhišnih» آورده ایم.

آیا نوشتار پهلوی، آسیب دیده و کاسته و نارسا به دست ما رسیده است؟

آیا شخص گنه کار، در جستجوی خویشتن خویش یا رحمت ایزدی است؟



۱۷۲. در باره ی <نسبت دادن موضوع>*:

پتیارگی به جهان آفرین، و اینکه آیا موضوع

شر(؟) <در جهان وجود خارجی دارد>*

یا نه، برابر آموزه ی دین بهی^(۱).

خواست (= kām / اراده / مشیت) و فرمان جهان آفرین باور جانانه ی تک تک مردمان به دین بهی است.^(۲)

و اگر همگی مردم جهان به باوری از بُن جان به دین بهی رسند، اهریمن نیست و نابود خواهد شد؛ همه ی آفریده های نیکو به <نپشی>* نهی از پتیاره و، <نپشی>* پاک و ناپ و سرتاسر شاه خواری خواهند رسید؛ <این است فرجام>* دانایی دین بهی.

هر آن باور ژرف به دین بهی، پیش از هر چیز آن کسی را <سزده که>* در پرس و جوی آگاهی های <بنیاد شده بر>* دین بهی است.^(۳)

گناهکار، به سبب <همراهی با>* تبخوین بی اندازه ی اهریمن بر آفریده ها، <با گناهکاری هایش باعث>* زخم و درد آفریدگان است؛ و نیز، با سرپیچی اش از کام و فرمان جهان آفرین، <به مانند اهریمن، او نیز>* در کار پتیارگی بر آفریده های جهان آفرین است.^(۴) <آن دسته از>* کیشداران که <اعتقاد زیر، یعنی:>*

«در برابر هستی جهان آفرین، چیزی به نام پتیاره وجود <... خارجی>* ندارد، <باوری بنیادین از>* کیش ایشان است، <با این ادعا، به نتیجه ی تبخویانه ی زیر می رسند: بدین معنا که:>*

«سرپیچی کننده از خواست و فرمان جهان آفرین، <یعنی فرد>* گناهکار، در گیتی وجود ندارد؛ و اگر <هم باشد، به سبب کارهای گناه روزانه اش، شخص <گناهکار می باید پاداش شود و شایسته ی کیفر نیست>».

<نتیجه ی اعتقاد این دسته از کیشداران این می شود که گنه کار، در گنه روزی هایش <... نه تنها از خواست و فرمان جهان آفرین سرپیچی نمی کند، بلکه برابر خواست و فرمان ایزد رفتار کردامست، و

در «آن کاری که به آن» * گناهکاری می‌گویند، * می‌بایدش مزد داد و سزاوار کیفر نیست. اگر که «دست‌های دیگر از کیشداران، در دست‌نمایندن گناه گناهکاران،» * مدعی شوند که: «گناهکاران، در گناه‌ورزی‌های‌شان» * نه از فرمان جهان‌آفرین، که از خواست او سرپیچی کرده‌اند» (= kām spōzēnd dādār) (۵) - اینان نیز به این باور نادرست کشیده خواهند شد که: * فرمان‌های جهان‌آفرین با خواست «راستین» * او از بنیاد ناسازگار (= hambasān / مناقض) است.

و «با این ادعا، کیشداران نامبرده،» * به جهان‌آفرین نسبت فریبکاری می‌دهند و «فروزی» * بزادنی را از او برمی‌گیرند.

یادداشت‌ها

۱- ارسطو، و به پیروی از او پور سینا، و به پیروی از پور سینا، شیخ اشراق، و نیز صدراي شیرازی، همگی، منکر وجود شر و ماده‌ی شر در عالم‌اند. ارسطو بارها بر این نکته خامه می‌فشرد که: «شر، جدای از اشیا، جزئی مفرد، هیچ گونه وجود خارجی دیگری ندارد؛ برای دنبال کردن نظر ارسطو، نگاه کنید به فرزانه‌ی گران‌ارج و متافیزیک / متافیزیک، کتاب نهم (=تتا)، فصلی نهم.

۲- بند نخست این روایت را به گونه‌ی زیر نیز می‌توان ترجمه کرد:

باور ژرفانه‌ی هر کس به دین بهی، «بنیادشده بر پذیرش» * کام و فرمان جهان‌آفرین است.

۳- معنای این بند روشن است:

هر گونه اعتقاد قلبی به دین، می‌باید تعلق جانانه‌ی خود را از دانش و آگاهی به‌دست‌آورد.

۴- این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«شخص گنه‌کار با واداشتن» * آفریدگان در سرپیچی از کام و فرمان جهان‌آفرین، در کار پشیمانی بر خود جهان‌آفرین نیز هست.

۵- نظرگاه نویسنده‌ی روایت در این بند برای ما روش و شناخته نیست؛ یعنی دانسته نیست کدام دسته از کیشداران بر این اعتقاد‌اند که: «گناهکاران، در گناه‌ورزی‌های‌شان، نه از فرمان جهان‌آفرین، که از خواست او سرپیچی کرده‌اند».

به هر رو، این گزارش، حمدی آن چیزی است که ما از این عبارت دریافته‌ایم.



۱۷۳. در این نکته که، ریشه از میوه و، میوه از

ریشه >شناخته می‌گردد،

برابر >آموزه‌ی دین بهی.

از نظر «بسی» * هستی، «پیداچس» * ریشه پیدا از میوه است.

و «اما درباره‌ی» * چونی؟ «کیفیت / ماهیت» ریشه: برای نمونه رویدن‌ها (=رُسنی‌ها / گیاهان دارویی):

که در رویش و بزستی خود، «از نظر» * گونه (=نوع)، به نیک‌سرشتی و بدسرشتی، «از نظر» * بومی‌ندی، به خوش‌بویی و گندناکی، «و از نظر» * چشایی، به خوشمزگی و بدمزگی، «و از نظر» * زور (=سرشتی)؟) به «دارنده‌ی خاصیت» * درمانی و زهری، «بخش‌کرده می‌شوند و» * آشکار می‌شود از کدام تخمه و هستی و چونی‌اند. (۱)

«نه تنها رُسنی‌ها،» * بلکه در باره‌ی همه‌ی هستندگان، بروبار از چونی (=cēh / کیفیت) شناخته می‌شود (=windišn / بدست می‌آید)؛ و مانند دانه‌ی؟) رُسنی‌ها، از رهگذار آبی که بر آن است و از آن است، «شناخته می‌شود که از کدام» * بُن و تخمه‌اند.

از این روی، اگر «ادعای ناراست زیر پذیرفته گردد که:» *

بدآگاهی‌های بدآگاه و گنه‌کاری‌های گنه‌کار اندر جهان، که آشکارا با دانایی‌های دانا و کرفه‌های کرفه‌کار آمیخته است، تنها برآمد یک بُن «وگوهر» است و هم‌بُن‌اند، «نظرگاهی» * مانند کیش یهودی «خواهد شد که به ناراستی آموزش می‌دهد:» * «ذات دانی و ناآگاهی هم‌بُن‌اند و از یک بُن «وگوهر»» * سانی را که «از نظر ما مزداآیین» * بودن نشاید.

«در دید و باور ما مزداآیین،» * آن ذاتی که به خویشین خویش دانست، با آن ذاتی که به خویشین خویش بدآگاه است یکی نمی‌باشد؛ به آشکاری، آن بُن «وگوهری» * که بدآگاهی از آن ریشه می‌گیرد، تنها می‌تواند خود، بدآگاه باشد؛ و «آن بُن وگوهری که دست به» * بزه‌کاری می‌زند تنها می‌تواند خود بزه‌کار باشد؛ و نیازست از شپنداره‌مینوی پاک‌و ناپ باشد؛ بلکه آن زداومینو است «که بُن وگوهر همه‌ی بدی‌هاست» *.

وی بر خواست و کام خویش خداوندی نداردند (= hiend.....nē)؛ یعنی: فرمان فرمایی بر دیگر آفریدگانی* که <از نظر زاین فرمایی بر خواست و کام خود>* چونان مردم نیستند (= mardōmciyōnnē).

حتی یکی از اینان (=دیگر آفریده‌های گیتیایی) هم بر جان خویش فرمان فرمایی ندارد؛ (۲) فرمان فرمایی‌ای از گونه‌ی مردم بر آنان.

هر آن <هستمند آزاد کام>* تشمت شده، از ستودگان میثوی جداسانی دارد؛ (۵) از آن رو که ستودگان میثوی نیز <به بویه‌ی بهره‌مندی از جان اهورایی>* خداوندگاران <آزاد کام>* سولی نه تنمند شده اند.

۲. آفریننده‌ی (=مجری / رافانداز) آزاد کامی <در جهان>* اورمزد جهان آفرین است. (۶)

۳. کردار آزاد کامانه یعنی: <خداوندگاری مردم بر خواست و کامشان در پذیرفتن یا نپذیرفتن گرفته یا گناه>.

۴. چایی اینکه، جهان آفرین، مردمان را نه <تک‌ساحتی> که <آزاد کام> آفریده، از بهر استوانش سپاه خویش (=مردمان) است؛ تا که مردمان، به بویه‌ی (=fāy) خداوندگاری و زور فرمایی (=اقتدار) برخاسته از آن خداوندگاری، و از رهگذار همین زور فرمایی، به آبر و زور فرمایی برای سرکوب سرتاسری سپاه دروج و، دورنگه داشتن یکبارچه‌ی دروج از کشت و کشتار آفریده‌های اورمزدی رسند.

۵ - ۶. <در این نیرو گیهانی>* یاری دهندگانش (=یاری دهندگان مردمان) خیزد خدادادی و شنیداری (=عقلی بالملکه و مستفاد) ایزدانه و دین بهی اند؛ دشمنانش کامه پرستی است، <که همسپزنده‌ی>* خیزد خدادادی است و نیز، بدآگاهی، که همسپزنده‌ی خیزد شنیداری است، و نیز بددینی درو جانانه است.

یاری، از شپندار میثو می‌رسد؛ برای پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادن گرفته؛ نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادن گناه.

دشمنی، از زداژ میثو می‌رسد؛ برای پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادن گناه؛ نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادن گرفته.

۷. سود <آزاد کامی برای مردمان>* نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادن گناه و، پذیرفتن و اندیشیدن و گفتن و انجام دادن <آزاد کامانه‌ی>* گرفته است؛ <تا که، آزاد کامانه>* خویشتن خویش را با خداوندگاری بر خویش رستگار کند؛ دیگر آفریده‌های گیتیایی را آنهم با

سروری بر آنان از دروج رهایی بخشد.

۸. زبان <آزاد کامی برای مردمان>* در پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادن <آزادانه‌ی>* گناه و، نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادن <آزادانه‌ی>* کوفه است؛ <گزینش آزاد کامانه‌ی گناه>* فرو غلطیدن خود <مردم آزاد کام آنهم>* به سبب خداوندگاری بر خویشتن و، فرو غلطاندن دیگر آفریدگان به سبب خداوندگاری بر آنان به <دامن>* دروج است. (۷)

۹. بزرگترین سودی که از آن (=آزاد کامی) برمی آید، <پاک و ناب شدن کام آزادانه‌ی همگی مردم به سبب خداوندگاری بر خویشتن و، روی برگاشتن از خواست و کام دروج> که همان <خواست و کام>* بددینی است، می‌باشد؛ و، روی آوردن به خواست و کام جهان آفرین، که همان دین بهی است.

۱. ویراستگی‌ای که بر آن (=آزاد کامی) است، در نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادن <آزاد کامانه‌ی>* گناه است و، پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادن <آزاد کامانه‌ی>* گرفته است.

خواست و کام ایزد، آنهم از راه سروری درست‌روشانه، نیست و نابود شدن تازش دشمنانه‌ی اهریمن از آفریده‌ها و، به بی‌مرگی رسیدن همه‌ی آفریدگان و، گرد آمدن آنان در پاک‌ی و نایی و شاد خواری سرتاسری است.

<آن دسته از>* کیشداران که، <اعتقاد زیر، یعنی>*

«پیشینه‌ی مردم آزاد کام، به انگیزه‌ی پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادن گناه، و نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادن گرفته، در فرجام <جهان>*، تا به جاودان، دوزخی خواهند بود و هرگز هیچ یک از آنان <از دوزخ>* رهایی نخواهد یافت»، <باوری بنیادین>* از کیش ایشان است، <با این ادعا، کارشان بدانجا می‌کشد که درباری>* ایزد، بگویند:

«آفریدن آزاد کامانه‌ی مردم نه به سود مردم بوده است، بلکه، سنگین‌ترین زبان‌ها (۸) را برای آنان <در پی داشته است>؛ پی آمد باور ناراست این دسته از کیشداران این است که: <

«فرجام <کار جهان>* بدی و <خواست و کام>* زدارانه برای همگی آفریده‌های گیتیایی خواهد بود»؛ <همتی که اینان بر ایزد روا می‌دارند این است که>، <می‌گویند: «ایزد، نه رستگار کننده، که تپاه‌کننده‌ی آفریده‌های خودش است»؛ <با این فراگویی‌های ناراست، فوژه‌های>* یزدانی را از او برمی‌گیرند و به <وی نسبت‌های>* دروجی می‌دهند. (۹)

۵. یکی آن زنی که، به چم و بهانه‌ی نابریزگاری (= بی‌نقوایی) برابر شوی، <از بس ترداشی> * مستوجب کیفر مرگ‌آرزان شده؛ شویش نیامرزد؛ <تا کیفر مرگ‌آرزان نجشد و به قتل نرسد، آموزیده نخواهد شد؛ این نیز در آموزه‌های دین> * پیداست.

۶. یکی آن کسی که، <گناهی مستوجب مرگ‌آرزان انجام داده، و پرونده‌ی او> * در دیوان دادگستری (= meh-dādestānīh) در دست بررسی است (= dāstan)، برابر فتوای دین‌دستوران، آنهم در فراروند انجام خویشکاری <شان در صدور حکم(?)> (۴) شخص گناهکار مستوجب مرگ‌آرزان شناخته شود، ولی، پیش از کیفر کشیدن، * از گناه توبه کند و درگذرد (= بمیرد)؛ در همان سه شب اول قبر (= sēdōš) <با آن توبه‌ی پیش از مرگ از عواقب گناهش> * رهایی می‌یابد؛ و روانش نیز به آرامش خواهد رسید؛ <این نیز در آموزه‌های دین> * پیداست. (۵)

یادداشت‌ها

۱- در کتاب «صد در بُن‌دهش» از نه دسته مجازات برای نه دسته از گناهان یاد کرده شده است:
 ۱. فرمان، ۲. اگر رفت، ۳. اوپرشت، ۴. اردوشن، ۵. خور، ۶. بازای، ۷. بات، ۸. تن‌آپهل، ۹. مرگ‌آرزان.
 تدوین‌کننده‌ی کتاب نامبرده، چند گناه مستوجب کیفر مرگ‌آرزان را برمی‌شمرد.
 در این روایت از دین‌کود (= ۱۷۵) نیز شش دسته از گناهان مستوجب کیفر مرگ‌آرزان برشمرده می‌شود.

دسته‌ی یکم، کیفر مرگ‌آرزان، کسی را شامل است که، در دادگاه، خود، خستو به گناهی کبیره شود و کیفر چشد.

دسته‌ی دوم، کسی است که به سبب ارتکاب به گناهی بزرگ، شایسته‌ی مرگ شود؛ ولی صاحبان فتوی، شهادت در راه ایران راه در جایگاه مجازاتی هم‌ردیف، برایش در نظر گیرند.

دسته‌ی سوم، کسانی‌اند که به سبب انجام گناهی مستوجب مرگ شوند؛ ولی مجتهد یا شهریار مجازاتی مشابه و هم‌ردیف برایش در نظر بگیرد که آن، شکیبیدن ده سال تبعید است؛ به شرطی که از گناه توبه کند.

سرپیچی از فرمان شهریار نیز مجازاتش مرگ است؛ ولی شهریار، می‌تواندش ببخشد. و با این بخشایش، از کیفر مرگ رهایی می‌یابد.

۱۷۵. درباره‌ی گناهان <مشمول کیفر> *

مرگ‌آرزان، و اینکه رهایی از

کیفر <مرگ‌آرزان> * بر شش گونه است.

همانا گناهان <مشمول کیفر> * مرگ‌آرزان، و راه‌هایی از این کیفر، بر این شش گونه‌ی زیر است: (۱)

۱. یکی آن کسی که، خود، خستو و پشیمان از گناه است و بنا به فتوای (= wizīr / داوری) دین‌دستور (= مجتهد) و فرمان شهریاران می‌باید کشته شود (= ōzanihēd به قتل رسد / از زانی مرگ شود). (۲)

۲. یکی آن کسی که، دین‌دستوران گناهش را ببخشند؛ <به شرطی که> * اندر کارزاری با آتیران (= غیر ایرانیان دشمن) جان درمی‌آنه‌ند، و جان‌نارانه (= abespārīhā) در نبرد بکوشد؛ در کارزار کشته شود؛ <به یوبه‌ی شهادت> * روانش از گناه رهایی می‌یابد و نزنش از گرفتاری برخاسته از آن (= گناه مستوجب مرگ‌آرزان) آزاد خواهد شد؛ <و این در آموزه‌های دین> * پیداست.

۳. یکی آن کسی که، از زادگاه آغازین خویش یا فرمان‌پادشاه - البته به‌خرسندی و پشیمان از گناه - به آنجایی که فرماندهش ده سال ترانده (= ?'uškāftag) و تبعید شود؛ و با ده سال تحمل رنج <تبعید> (= (۳) سزاوار آزادی از آن (= مرگ‌آرزان) می‌شود؛ <این نیز در آموزه‌های دین> * پیداست.

۴. یکی آن کسی که، به سبب فرمان‌نابرداری از شهریاران سزاوار کیفر مرگ شود (= margarzānīhēd / مشمول کیفر مرگ‌آرزان می‌شود)؛ ولی اعلی‌حضرت «شاهنشاه» از آن گناه <ای که مرتکب شده> * ببخشد؛ <با این آموزش> از کیفر مرگ‌آرزان <رهایی می‌یابد> *

خوانده می‌شود، همان پسر ویشناسپ، خود، باکمک (= abzānīh) یکصد و پنجاه تن از دین‌آموزانش، به‌بوی «کارسیت» * خواست و فرمان جهان‌آفرین، برآید (= abar.....bawēd) (۵).

یادداشت‌ها

۱- «مردی نژاده از ایرانیان» را برابر سخنواره‌ای آورده‌ایم، که ما آن را «آنی» می‌نامیم. any ēr tōhang mard خوانده‌ایم. آیا «مردی نژاده» می‌تواند سخن‌گوشه‌ای به وزارت و کرساسپ باشد؟

آیا عبارت در نظر، سخن‌گوشه‌ای به «آرش کمانگیر» است؟

۲- در کارنامه‌ی گران‌ارج «نجات‌الامم»، ماندگار گذشته‌نگار دانشمند، ابو علی مشکویه رازی، ص ۱۸، با روایت ارجمندی در باب زو پسر ظهماسپ روبه‌رو می‌شویم:

وَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ فِي أَعْظَمِ بَلِيَّةٍ إِلَى أَنْ ظَهَرَ زَوْ بِنِ ظَهْمَاسِبٍ؛ وَيَقُولُ بَعْضُهُمْ: زَاعٌ، وَبَعْضُهُمْ: زَابٌ، وَبَعْضُهُمْ: زَاسِبٌ؛ وَهُوَ مِنْ أَوْلَادِ مَنُوشَهْرٍ؛ وَبَيْنَهُ وَبَيْنَهُ عِدَّةٌ أَبَاءً.

قَلَمًا ظَهَرَ زَوْ؛ طَرِدَ فَرَا سِيَابَ عَنِ مَمْلَكَةِ فَارَسٍ؛ حَتَّى رَدَّهُ إِلَى التُّرْكِ بَعْدَ حُرُوبٍ كَثِيرَةٍ جَسَرَتْ بَيْنَهُمَا، لَمْ يَذْكُرْ لَنَا مِنْهَا مَا نَسْتَفِيدُ مِنْهُ تَجْرِبَةً.....

ثم ابتداءً زَوْ فَمَى عِمَارَةَ مَا حَرَّبَهُ فَرَا سِيَابَ. فَأَمَرَ بِنَاءَ مَا هَدَمَ مِنَ الْحِصُونِ وَاعَادَةَ مَا طَمَّرَ وَعَوَّرَ مِنَ الْأَنْهَارِ وَالْقَنْيِ وَكَمَرَى مَا كَانَ أَنْدَقْنَ مِنَ الْمِيَاهِ حَتَّى عَادَ جَمِيعَ ذَلِكَ الَّتِي أَحْسَنَ مَا كَانَ؛ وَوَضَعَ عَنِ النَّاسِ الضَّرَاحِ سَبْعَ سَنِينَ.

پس از این، نویسنده‌ی دانشمند، از آبادانی سرزمین‌ها، فراوانی آب‌ها، فراخی روزگار مردم، کندن جوی‌ها در شهر سواد، نام‌گذاری نهرها، فراغستان بذرهای نیکو برای پروردن و آماده کردن باغ‌ها و بستن‌ها، آوردن نهال درختان از گوها در زمان زاب سخن ساز می‌کند.

همچنین از فراهم‌چیدن سفره‌های رنگارنگ، از همه‌گونه خوراک و نوشاک، در دسترس نهادن سواری برای لشکریان، وزارت و شرکت کرساسف و نیز، از زمان کوتاه سه‌ساله‌ی فرمانفرمایی زاب، سخن می‌رود.

۳- «تُرْكِ بِلَنْدُنِينَ / بلندُنین» را برابر سخنواره‌ای آورده‌ایم، که نوشت و خواند نمایین آن، «تُرْكِ نِي بُلَنْدُ پَشْگ / turk ī buland pēšag» است.

پس از این، در کتاب هفتم دین‌کرد، کرده‌ی هشتم، بند ۲۷ [چاپ، مَدَن برابر است با 666.2] یا

۱۷۶. دربارهی هنرنمایی‌های (۴) زاب پسرِ ظهماسپ که چگونه با زورآوری شگفت می‌نوی‌اش، دهیگ > نومن < * از سپاهش گرفته تا آنی که با وی سربرداشتند را سرکوب کرد، و، دربارهی واپس‌راندن دیگر آئیران و دیوپرستان از کشور ایران با همان زورآوری شگفت و شایسته‌ی می‌نوی‌اش، و، بازاراستن ایرانشهر و شهریاری و دستگاهش (۴) باکمک مردی نژاده از ایرانیان، (۱) برابر آموزه‌ی دین بهی. (۲)

در آموزه‌های دین بهی، نوشته آمده است که زاب پسرِ ظهماسپ با زورآوری شگفت می‌نوی‌اش، دهیگ نومن و هرآن سپاهش را که با آن «سپاهش» خشم می‌افروخت (۴) «sturgūhist?»، سرکوب کرده و برشکست و ناپیدا کرد (= a-baydāg kardan / منهدم‌کرد). بار دیگر، با همان زورآوری شگفت و شایسته‌ی می‌نوی‌اش (= زاب)، دیگر آئیران و دیوپرستان، که در دین، تُرْكِ بِلَنْدُنِينَ (۳) [یا: بلندقامت] و دیوگشاده‌مو و تازی و گشتاسپ کلیسایین آیین رومی نام (دارد) را دورراند (= abar..... *burd)؛ و بسیاری از سپاه و یاری‌دهنده و ابزار و تیارشان (۴) را یسی بیش از از آنی که با دهیگ نومن (بود)، زاب > پسرِ ظهماسپ < * از کشور ایران دورراند و برشکست و سرکوب و ناپیدا کرد.

از رهگذار پیوند دیگر باره‌ی (۴) زوزفرمایی و پیروگری با دین اورمزد، ایرانشهر و دستگاه شاهی‌اش (= u-š ristag) را بازآرایی کرد؛ هر آن سخنانی گمراهی (= uzdēs wiyābānīh) و دیوپرستی و هر چه آلودگی (= رویشی) و مُردار (۴) [یا: پلیدی (۴)] و تباهی و گمراهی (۴) [یا: ویرانی] است، از آب‌ها و آتش‌ها و سرزمین‌ها و دیگر آفریدگان نیکی که در ایران بود، از شهر دور (راند). نزدیکی‌های فرجام هزاره‌ی زرتشت، چترومیان پارسا، که به تاسی دیگر پیشوتن نیز

سخنواره‌ی «تُرک نی بُلند پشگ» رویه‌رو می‌شویم:

.....ān sē azg ī paydāg kū: druz spēd pad āgenēn-gazišnīh ēd-iz kē
pad buland-pēšagīh rawēnd, pad asp, turk dēwīh-iz ī wizārd-wars,
tāzig wištāsp-iz ī kalsāyīg hrōmay,

در دستویس ام او ۲۹ نیز با این سخنواره رویه‌رو می‌شویم:

بند ۹، ۳۹۱، دستویس ام او ۲۹، مزداپور

har sē pad āgenēn yazišnīh ī dēwān {kē pad buland pēšagīh
rawēnd} ud

[واژه‌ی دین کرد هفت را ما «آگین گزیشنیه» / āgenēn-gazišnīh خوانده‌ایم؛ یعنی این

دشمنان نامبرده، در گزند سانی به ایران شهر با یکدیگر هم‌نیروی و هم‌راستایی دارند.]

فارسی «پس» را «پشگ» نیز می‌گویند. از این روی، واژه‌ی در نظر را به معنی پشت و پشت زین

نیز می‌توان در نظر گرفت.

→ DK VII, ch VIII, sen 2 = MD (658.3).

شاید واژه‌ی پهلوی «پشگ» در این سخنواره به معنی اندام و قامت باشد.

با این معنی، سخنواره‌ی در نظر می‌تواند به معنی «تُرک بلندقامت» نیز باشد.

۴ «پیوند دیگر باره» را برابر «آباز-پیوستن» / ābāz-paywastan آورده‌ایم.

روشن است که نویسنده از تجدید میثاق و تجدید بیعت دین و شهر یاری و آرتشتاری

(amāwandīh ud pērōzgarīh) سخن به میان می‌آورد.

۵ «برآید» را برابر «پُر کشتن» (=مصدر) به گمان ما پیشوندی «آبر» بود / ābar.....hawēd

آورده‌ایم.

در «پُر نوشتن پهلوی، میان پیشوند «آبر» / ābar و فعل جمله («ببود» / bawēd)، ۲۲ واژه

فاصله هست. با چنین فاصله‌ای میان پیشوند و فعل، که روی هم فعلی پیشوندی را می‌سازد، در

زبان‌های اروپایی نیز رویه‌رو می‌شویم.

گزارشگر کتونی، بارها و بارها با این گونه ساخت فعلی پیشوندی در دین کرد نیز رویه‌رو می‌شود.



۱۷۷. در باره‌ی بایستمندی نیرو>ی

دوستی> * در نهاد مردمان، و، <خواست

نهادین> * مردمان در زدودن یکپارچه‌ی

نیروی بدی از خود و جهانیان؛ و، <خواست

نهادین آنان> * در نیک‌شدن خود و دیگر

همگوهران > ایسن جهانی خود،> *

برابر آموزه‌ی دین بهی.

هر گونه مهر مردمان به خویشان و فرزندان، مهربی سرشتین است؛ و <به‌گونه‌ای نهادین و

سرشتین> * برای دیگری (؟) و خویشان و فرزندان، نه بدی که نیکی را بایستمند می‌دانند.

از بند <سرشتین> * مهر نسبت به خویشان و فرزندان است که در اندرون تن، مهربانی

برای هم همگی و هم اندکی از مردم می‌روید و شکوفه می‌زند؛ <از همین بند سرشتین است

که> * هیچ گونه بدی را برای یکدیگر بایستمند نمی‌دانند و همه گونه نیکی را برای همه‌ی مردمان

بایستمند می‌دانند؛ <به‌گونه‌ای که همه‌ی دیگر مردمان و آفریدگان را> * چونان خویشان و

فرزند > خویش در نظر می‌آورند.*

روی برگرفتن از بدی و روی کردن به نیکی همگی مردمان، به سبب همین نهاد سرشتین همگی

مردم است.

اما، نزد توده‌ی مردمان جهان، تابایستمندی و نخواستن بدی برای خود و هر کس دیگری و بر آن

روش (=بدی) ترفتن و، بایسته دانستن و خواستن نیکی برای خود و هر کس دیگری و بر آن روش

(=نیکی) کوشا بودن، خواستی آگاهانه (=šnāsagīhā.....bawēd) است.

و به سبب کم شدن از <قدرت> * شگرفیا امید به زندگی، در <فراروند> یورش
<پسی دربی> * اهریمن، چنین باشد که روی بیگر فتی شان <از زندگی> * سربر آورد
(oh-bawēd).

و اگر، <باز از آن سه قومی پیشگفته> * (۴) خیزدشان نیز سوره نگوئی گذارد، بهره های (۴)
[باز پرتوهای] فزه <ی بزدانی شان> * پسی کاهیده خواهد شد؛ (۵) در پی این <کاهش> *
نا توانی <در دیگر قوا سر بر خواهد آورد> * آنگاه، هر دو نیروی «امید به زندگی» و «بیم شان
از مرگ»، کم می شود؛ و چنان شود که از رهگذار این نا توانی (= عدم مقاومت) در برابر شتاب
<تنگ کننده و درد آلود> * اهریمن، روی برگاشتن از زندگی و بنا کردن مرگ <در دل و جان
مردمان> * سوره افزایشی گذارد.

و اگر <از نیروهای سه گانه ی پیشگفته، مردم زادگان، از> * نیروی فرزندی خواهی نیز
سر خورده شوند (؟) (pim-<m>ēnišūh) و به ناسیدی رسند، کاستی <در همه ی> *
توانش ها به انبوهی یکجا گردمی آید (= frāy hamihēnd)؛ هر دو نیروی امیدشان به زندگی و
«بیم شان از مرگ» آنچنان سر به زاری گذارد که به بالاترین زینیه روی برگاشتن از زندگی و روی کردن
به مرگ خواهند رسید؛ مسچانی که دوزخیان روی زمین (= dušōxīg mardōm) را پیدا است؛
که به سبب سنگینی بار یاد افزه و مستمرانی های شان (؟)، هست و بود بایستندی سرشتن شان <از
نظرو امید به زندگی و بیم از مرگ> * آنچنان به <حس اهریمنی> *
نابایستندی <از زندگی> * دگر می شود که ایشان آرزومی کنند: «کاش! هرگز زاده به جهان (؟)
نمی شدند».

از میان مردم تبه خو، هستند کسایی که می گویند:

«به تر آن می بود گز مادر نمی زادم».

یادداشت ها

۱- جابه جا شدن یکی به جای دیگری، یعنی جابه جایی و جایگزینی «نیروی امید به زندگی و
بیم از مرگ»، با، «میل اهریمنی به مرگ و بیم از زندگی».

۲- بند آغازین این روایت را اینگونه نیز می تواند ترجمه کرد:

«گرایش مردم به زندگی، <کار> * آفرینش خداوند بر سرشت است».

۳- آنچه که ما از این بند درمی یابیم این است:

تا زمانی که این سه قوا، یعنی: نیروی فرزندی خواهی، توانایی برای انجام کارها و افزایشی در
خیزد، مشترکاً در کار اند، مردمی زادگان در فراترین زینیه و مرتبه ی پذیرش فزه ی بزدانی اند و جمع
این قوا خود همان فزه ی بزدانی است.

پس از این، نویسنده ی این روایت، پله پله، کاهش توانایی های مردم زادگان — که منجر به
کاستی از گرایش به زندگی و افزایش حین مرگ خواهی در آنان می شود تا بدانجا که آرزوی مرگ
می کنند — را دنباله گیری می کند.

۲- این عبارت را به نمایندگی سه قوا ی فرزندی خواهی، توانایی انجام کارها و افزایشی خورده به
ترجمه افزوده ایم.

۵- خواننده ی نکته باب این نکته را در نظر دارد که با کاهش توانایی مردمی زادگان در انجام کارها،
فزه ی بزدانی سر به افزایشی می گذارد و این کاستی را جبران می کند؛ ولی با کاهش نیروی خیزد،
دیگر از این جبران خبری نیست؛ زیرا با کاهش خیزد، فزه ی بزدانی هم سر به کاستی می گذارد. در
فرجام، پشت کردن به زندگی و میل به مرگ، آنچنان در وجود شخص زود آور می شود که آرزوی
مرگ می کند؛ یعنی آرزوی چیزی را می کند که خود آن چیز، برآمد یورش و فشار قابض اهریمن بر
جهان است؛ و از چیزی روی برمی گرداند که برابر آموزه ی بند نخست همین روایت، از آفرینش،
سرشته شده در نهاد مردمی زادگان است: یعنی عشق به زندگی.



۱۷۹. درباره‌ی برترین شهریاران،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

برترین شهریاران، آن شهریاری (= öy ī xwadāy) است که
<شهریاری‌اش بنیادشده بر> * جم‌آیینی (= jamīgīh / جم‌کرداری) و
ویشتاشپ‌آیینی (= wištāspīgīh / ویشتاشپ‌کرداری) باشد.

<شهریار> * همراستای جم‌آیینی، یعنی، آن شهریاری که میان
مردم، به خورشید مانندترین و، از همه خوب‌چشم‌ترین و، در برابر همه‌ی
آفریدگان نیکو، <از همه> * تازه‌ترین (= آریایی‌ترین) چونان جمشید
جم است.

<شهریار> * همراستای ویشتاشپ‌آیینی، یعنی آنی که <مردمان
را> * دوست‌دارترین و پذیرنده‌ترین است؛ و از رهگذار این <دوستی و
پذیرش>، * دارنده‌ی ژرف‌سازنده‌ترین بساورها و، <دو کردار> *
رواچ‌دهنده‌ترین <دین‌ژرداران> * دین‌مزدایی چونان
ویشتاشپ‌شاه است.

<را از این همراستایی، در آموزه‌های دین> * گشوده‌شده است.



۱۸۰. در این نکته که، <نیروهایی> *

رستگارکننده‌ی روان و سامان‌ده‌تن،

دهشانه‌های جهان‌آفرین زی مردمان‌اند،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

دهشانه‌های جهان‌آفرین زی مردمان، در زمینه‌ی رستگاری روان و سامانش تن، این شش‌تایند:
سه‌تای‌شان ویژه‌ی رستگاری روان‌اند و، سه‌تای آنان ویژه‌ی سامانش تن‌اند.

<نخست، سه‌دهشانه‌ی ایزد> * برای <رستگاری> * روان:

۱. یکی، <پرتوی از> * خود جان‌آهورایی (= xwēš axw) همه‌ی مردم است؛ که در
زمینه‌ی (= pad handāzih) رستگاری، بُن‌گنه‌ناکردگی (= معصومیت) مردمان است؛
<چاره‌ساز> * گرفتار نشدنِ - آنان > * در کيفر کشیدن (= مجازات) است؛ رهاننده‌ترین روان از
دوزخ است.

۲. یکی <دیگر> * پیشوای دینی این جهانی است که، با آموزاندن آگاهی‌های دین‌مزدایی
بر مردم، روان‌شان را با کفره رستگار و، گناهان‌شان را تأدیه‌می‌کند؛ زیرا تنها وی (?) نیک و رهاننده
است و پیشبرنده‌ی آنان سوی سرافرازی [یا: مانندگاه برترین] ^(۱) است.

۳. سومی، <ایزد> * ژشن‌راست‌گفتار و دیگر سرآمدان مینوی است که، <در زمینه‌ی> *
پشیمان‌کردن مردم از گناه در جهان مادی، زمان تصمیم (= wizarišn / وای‌جویی) درباره‌ی
گناه - آنان > * تصمیم‌گیرنده‌ترین‌اند؛ همینکه شخص <سوی خدا> * بازگشت
(= توبه کرد)، <وی را از داشتن> کرده‌انامه <ی بدروز بازپسین> * ^(۲) و، از کيفر <کشیدن به>

امروزی، زمین تا آسمان جداسان است.
در کتاب هفتم دین کرد، کرده‌ی چهارم، بند هفتادم، دوباره با این واژه و نگارش رویه‌رومی شویم [= MD (639.3)]

۲- کهن‌آیین‌ها، را، به گونه‌های دوپهلوی، برای واژه‌ای از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که هم، می‌توان آن را «گردن» / kardan خواند و هم «گردگ» / kardag^۱.

اگر «گردگ» / kardag^۲ خوانده‌شود، به معنی کرده و باب و ابواب علم مزدایی است.

۳- ای دریغ! اسرونان و دین‌سالاران پیشین، امروزه نیستند تا بروبار کوشایی‌ها و پی‌ریزی‌های بگیر و نیگ‌آزارتر و خداپسندانه‌تر خود را به چشم خویش ببینند.

۴- درست‌روشانه، را با گمان‌ورزی بسیار، برابر سخنواره‌ای آورده‌ایم، که خویش‌نمایین و ظاهری آن «دُرُشْت-پهلپها» / drust-puhlha می‌باشد.

کژنویسی، آسیب‌دهنگی بافت سخن و، هست‌و بود واژه‌های ناخوانا یا شک‌پذیر، گزارش درست‌روشانه را دست‌نایافتنی می‌سازد. ترجمه‌ی این بند نیز گمان‌ورزانه است.

۵- بند چهارم را به دو گونه می‌توان ترجمه کرده زیرا گزارش پهلوی به گونه‌های دوپهلوی است.

آیا نویسنده از گزینش طلبه‌ها پیش از ورود در هیریدستان (=حوزه‌ی علمیه) سخن می‌راند؟ تا خدای نکرده سوره و ناسره با هم درس هیریدی (=اجتهاد) نخوانند، تا خدای ناکرده در آینده مجتهدی ناسره، زمزمه‌ها، آیین‌ها و احکام دین مزدایی را به کژی گزارش نکنند.

آیا نویسنده‌ی روایت، از پذیرش طلبه‌ی جوان از سوی هیرید خوش اخلاق سخن می‌راند؟

گمان و بازشناخت ما این است که نویسنده‌ی روایت از گزینش دین‌آموز خوب برای تربیت هیرید درست‌خیم‌و‌خوی خبر می‌دهد.

۶- در این بند (=۵)، نویسنده، به راستداشت و استوارکرد شایسته و سزاوار کهن‌آیین پیشینیان به دست پسینیان نظر دارد. کاربرد واژه‌های «پش» / pēs^۱ و «پس» / pas^۲ در این روایت، در این چارچوب معنا دارد.

۷- معنای بند پایانی روایت (=بند ۶) روشن است:

هر شهرباری به‌جای خودزایی و فرماندهی خودپسندانه در کارها، بهتر است روشن درست و پد‌آیین پیشینیان را دنباله‌گیری کند. تا با جابه‌جایی شاهان و زای‌فرمایان و مدیران، رشته‌ی کار از دست نرود.



۱۸۲. درباره‌ی سودمندترین چیزها برای

مردم و جهان، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! سودمندترین چیزها برای مردم و جهان شش است.

۱. یکی، به آشکاری، فرایند آوردن (= handāxtan) کثیر گونه‌گونه گناه‌گرایی‌ها در انجمن بی‌برده‌ی (= srawāyīg / علنی) شهر است.^(۱)

۲. یکی «دیگر»، * پایبند بودن توده‌های مردم به کهن‌آیین‌های^(۲) آموزگاران پیشین است.

۳. یکی «دیگر»، * کوشایی بسیار (=جدیت) دین‌سالاران (=اسرونان) در هر چه بهتر و ابزارمندتر پی‌ریزی هیریدستان (=حوزه‌های علمیه) است.^(۳)

۴. یکی «دیگر»، * گزینش دین‌آموز > خوب است برای تربیت * هیرید نیگ‌خیم‌و‌خوی به یوه‌ی کار بست (=درست)^(۴) زمزمه‌ی «مترزهای» * دین مزدایی و هر چه که با آن در پیوند است.^(۵)

۵. یکی «دیگر»، * هم‌اندازگی (= passazagīh / تطبیق) سزاوار دستورمرد > اکنون و * آینده‌ی (= pas [sazāgīhā] دین مزدایی با آن کسی که در گذشته به سزاواری (= pēs sazāgīhā) دستورمرد دین مزدایی بوده است، در زای‌فرمایی نهاده‌شده بر دین بهی.^(۶)

۶. یکی «دیگر»، * همراستایی هر آن شهریار > اکنون و * آینده‌ی جهان است با هر آن شهریار دادگستر (= dādīg / دادآری) پیشینی کشور، در راه‌بری درست‌روشانه‌ی تنابندگان.^(۷)

یادداشت‌ها

۱- انجمن بی‌برده‌ی شهر / علنی شهر را برابر سخنواره‌ای از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم، که می‌توان آن را «گمان‌شروایبگ شنجمن» / srawāyīg hanjaman^۱ gēhān خواند.

گیشواژه‌ی «سزاون» / srawēn و «سزاونیدن» / srawēnīdan در پهلوی به معنای شرح و گزارش و اعلان است. واژه‌ی «سزواویبگ» / srawāyīg خوانده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش (سزواویبگ) آمده است. اگر نوشت‌و‌خواند ما درست باشد، چنین می‌نماید که نویسنده از گزارش علنی و افشاگرانه‌ی کژی‌ها و کاستی‌ها در انجمن‌های شهری خبر می‌دهد.

در دین کرده به آشکاری و بی‌برده و علنی، آهوان نهادی و اخلاقی را افشا کردن هنر است و از آن نیروگان سپندارمینو؛ و سرپوش گذاشتن بر بدی‌ها عیبی امریمنی است.

سخنواره‌ی در نظر نیز بر بنیاد همین معنا در این روایت یکار رفته است و با انجمن‌های پرده‌نر

۱۸۳. درباره‌ی فراراسته‌ترین همه‌ی چاره‌ها تا به مرز توان؛ و، درباره‌ی آن که چاره‌نمودار است؛ و دربار‌ه‌ی آن چاره‌ای که همه‌ی ناخوشی‌های مردمان را از جهان می‌زداید (be-barēnd=)، برابر آموزه‌ی دین بهی.

آن پزشک فراراسته‌ی چاره‌ساز، همان (= tūl tōwōn) دین مزدایی است؛^(۱) و این «معنی» * از آنجا پیداست که اگر مردم، مُردار و آلودگی و ریمنی (=نجاست) را از پایبست؟ (*abēst?) [یا: زرفای(۲)] زمین بزدایند، «با این زدایش» * پرهیز چاره‌جویانه، دو سوسوم ناخوشی‌ها را از تن‌بندگان دور می‌راند؛ به همین گونه، پاسبانی از آتش‌ها در برابر آنچه بر آن سوخته می‌شود، و پاسبانی از آب‌ها در برابر آنچه سوی آن برده می‌شود، «سبب» * دورراندن ریمنی از آن‌ها (=آب و آتش) خواهد شد.

با روشن‌نگه‌داشتن همه‌ی آتش‌ها، دو سوسوم کژانداسی‌ها (= wasūh / افلاج) از آفریده‌ها زوده می‌شود، «همان‌گونه که در کتاب دین» * پیداست؛ به همین گونه، ناخوشی‌ها و کژانداسی‌های مردمان فرارسیده از «تازش آلوده‌کننده‌ی» (۲) اهریمن است؛ «روی‌هم‌رفته» * هر آن ریمنی و گند ناساز با جان [یا: سرشت] و تن مردم نیز ناسازگار است؛ «این نیز از آموزه‌های دین» * پیداست.

باد، آتش، آب و زمین؛ بُن‌ماده‌های تن مردم و پروراندن آن‌اند.

اندروز دین بهی این است که آن «بُن‌ماده‌های چهارگانه» * می‌باید که با چاره «ی دین بهی» * پرهیخته شوند (= pah-rēxtan / مصونیت یابند).

و، زودن ریمنی و آلودگی همراه بیماری از مردمان، و پاییدن و زودن ریمنی و گند از ایشان، «به» * بهبود و درست‌گردانی مردم و جانوران، و به اُستوایش «مردم و جانور» * در سرشت «خدایی» * خویش «می‌انجامد؛ و یا» * پاک‌گردانی آب‌ها، تن مردم از ناخوشی و کژانداسی

پاییده خواهد شد؛ و، از رهگذار باور زرفانه‌ی پیشین‌بنیاد (pēsēnīg / پمشایش) مردم به دین مزدایی، فراز بردن «پلمو پایگاه»^(۲) دستورمرد دین بهی از دین مزدایی به شهریار بَدین، و، جاری شدن فرمان شهریار مزداکیش بر توده‌ی مردم بَدین، و، پذیرفتن و بکار بردن همان فرمان «همراستای دین و شهریار» * از سوی مردم به پیدایی خواهد آمد.^(۳)

این را نیز از پزشک فراراسته، یعنی از دین مزدایی درباره‌ی مردم جهان می‌دانم^(۴) که:

پاکی، نیکو سرشتی و فروغمندی مردم در سرشت و می‌تری و فراراستگی، برای نیرومندی تن و شادزیوی در جهان، تنها بر آن کار فراگسترنده‌ی پرهیزگانه «ی آب و آتش» * استوار است.

و، از رهگذار به کناری نهادن ایشان آن پزشک فراراسته را «دین مزدایی را» از «پلمو پایگاه»

دستوری (=به کناری نهادن پرهیز آب و آتش)، به «پاکی» * بُن‌ماده‌های پرورنده‌ی تن مردمان

اسب(۴) (۵) «خواهد رسید؛ و، از رهگذار» * ناپرهیزی از پزشکی فریب‌آموز، زانی فرمای

نادرست «زهیر خواهد شد؛ پی‌آمد این‌ها» * کژانداسی تن مردم، تباهی پرتوها «ی زردانی» *

و، آکنده شدن جهان از رنج «خواهد بود؛ این همه در آموزه‌های دین» * پیداست.

این است آموزه‌ی دین مزدایی که «می‌گوید» *:

از رهگذار پذیرفتن و به کار بردن همگی مردم چاره‌گری‌های پزشک فراراسته (=دین مزدایی) را:

در جهان، «تن» درستی و بهبودبخشی مردم «فراهم خواهد آمد؛ به سبب پذیرش و پیروی» *

تودگان از آموزش‌های همان پزشک فراراسته، و، چاره‌خواهی پاهمانه‌ی مردم هر یک دیگری را از

همین پزشک فراراسته، آتشی‌گرای(۲) و رادمنشی میان مردم، مسو می‌شود؛ همگی مردم به دور از

ناخوشی و کژانداسی و پیری و میرایی می‌شوند؛ و، نیکی سرتاسری بهره‌ی همه‌ی آفریدگان

نیک «اورمزدی خواهد شد» *.

پادداشت‌ها

- ۱- پزشکی فرآستهی چاره‌ساز، را برابر «چار بُونَدَگ بیزشک / çār bowandag bizešk» آورده‌ایم. درون‌مایه‌ی معنایی این سخنواره، پزشکی سرآمدِ همه‌ی چاره‌گران است.
 - ۲- یعنی فراز بردن و ارتقاء پیشه‌ی اجتهاد به شهر یاری و، یکی شدن شهر یاری و اجتهاد.
 - ۳- آشکار است که نویسنده‌ی روایت، درباره‌ی آزمایش رفتن تقسیم کار و خویشکاری شهر یاری و دستوری دین مزدایی سخن می‌راند؛ یعنی می‌باید خویشکاری دین دستوری دین بهی نیز در هستان پادشاه گرد آید تا فرمان شاه همان فرمان مجتهد اعلم باشد؛ فرمان و خواست مجتهد اعلم از دست زبان شاه جاری شود. و این فراهم نمی‌شود جز از یکتایی کالبدی دین و شهر یاری.
 - ۴- این نیز می‌دانم^۱ را برابر سخنواره‌ی «دین دانم / dīn dānom» آورده‌ایم.
 - این سخنواره، در گوش ما طنین «این را به یقین می‌دانم / بطور مسلم می‌دانم» دارد.
 - ۵- «آسیب» را گمان‌ورزانه برابر پا واژه و نگارشی آورده‌ایم، که آن را نیز گمان‌ورزانه «شوبشت / šobast» خوانده‌ایم. اما معنای سرتاسری عبارت روشن است:
- با به کناری نهادن دستوری («اجتهاد») دین مزدایی در زمینه‌ی پایش جهان درون و برون، و به زبان امروزی، پایش طبیعت درون و برون، شاهد اضمحلال، فرود و سقوط («شوبشت») نیروی ترازمندی بُون‌ماده‌های چهارگانه‌ی («عناصر اربعه») تن خواهیم بود. نیروهای چهارگانه‌ای که سازندگان تن مادی آفریدگان نیز هست.



۱۸۴. درباره‌ی خاستگاه اندیشه‌ورزی میان‌زوانه، و خاستگاه کژپنداری تهی از میان‌زروی،^(۱) و درباره‌ی شناسانده‌ی آن دو؛ نیرویی که از آن دو برمی‌آید و نیرویی که بر آن دو است؛ درباره‌ی داد و آیین‌شان (=قانون‌شان)، چارچوب‌شان (=اندازه)؛ درباره‌ی سودی که بر اندیشه‌ی میان‌زوانه دوسیده است و، زبانی که بر کژپنداری تهی از میان‌زروی در پیوسته است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

خاستگاه اندیشه‌ورزی میان‌زوانه، بهره‌ای از اندیشه‌ورزی اندازه‌شناسانه‌ی اورمزد است. شناساننده‌اش، نگه‌داشتن اندیشه‌ورزی در سامان «خز دینیاو» * خود است.^(۲)

و، نیرویی که «اندیشه‌ورزی میان‌زوانه‌ی» * مردمان استوار بر آن است و از آن است: «نیروی» * سامان‌ده «اندیشه‌ی میان‌زوانه، همان» * خز دینیاو بهمانه میان مردمان است.^(۳)

داد و آیین «اندیشه‌ی میان‌زوانه:

نخست، هر کس، * خویشتن را «به اندازه‌ی» * آن «مقدار» * از هنر و نیرو که «از سوی جهان آفرین» * بهره‌اش شده است در نظر آورد (=mēndan)؛ «دودگر»، * خرسندی و بی نظری‌اش^(۴) در «اندازه‌ی» * هنر و نیرویی که در دیگران هست؛ و، در نظر آوردن رسا و بسنده‌ی «هنر و نیروی خدادادی» * آن کسانی که از آن «هنر و نیرو»

بهره‌ها برده‌اند؛ *«و، با چنین کسان بهره‌مند از هنر و نیروی خدایی»** بی‌رشک و بی‌آزار، بی‌آنکه مدعیانه بر ایشان درافتد. (=مجادله کند) رفتار کنند؛ و نیز در هر آن بهره‌ای که از هنر و نیرو ایشان را هست، بی‌نظری پیشه کنند؛ و بزه آنکه، *«هنر و نیروی»** همگوه‌ران *«به زمین خود»** را به‌سزاواری، به‌مانند خویش در نظر آورده؛ *«چنین بی‌نظری‌ای»** با شادی همراه است و با آن می‌توان به نیرو *«بی‌بیش‌تری»** پیوست. (۵)

چارچوب *«اندیشه‌ی میانه‌روانه»**:

به‌دیده‌گرفتن میانه‌روی دین مزدایی است؛ *«یعنی: بدیده‌گرفتن»** هر کس برابر *«ملاط»* *«خدانادی»* اش؛ چونان: هوشنگ را در جایگاه پیشدادی؛ دهاک را در جایگاه آسیب‌رسانی؛ پادشرو (۴) را در جایگاه بهره‌دهی؛ کایوس را در جایگاه ورجاوندی [یا: فرزانی]؛ سام را در جایگاه تکاوری.

*«و نیز، بدیده‌گرفتن ملاط خدادادی اشو»** زرتشت در جایگاه فرهمندی؛ سپندباد (۲) [یا: پشوتن (۳)] در جایگاه پرهیزمندی؛ همچنین، *«در نظر آوردن»** هر یک از آفریدگان را *«پله‌پله»** تا برسد به سگ و خوک، به اندازه‌ی ملاطی از هنر و نیرو *«که در آفرینش بهره‌ی او شده است»**.

و در این *«زمینه»** اینگونه در *«آموزه‌ها و رازهای»** دین بهی، *«آهیم از زبان «زرتشت ستوده‌فروهر»* به‌کین‌ویشتاشپ و اجاه (=burzawand) آشکار شده است که: *«با داشتن باور به اورمزد، از این نظر»** که تو پرستنده *«بی‌د»** هستی، بر *«پرستش»** کسی به خواری منگور؛ بسا از آن کس فروپایه‌تر تو نیز چیزی *«در زمینه‌ی پرستش ایزد»** بیاموزی. (۷)

آن سودی که به اندیشه‌ی میانه‌روانه دوسیده است:

پسان‌گزیده، همین *«سخن زبر»** از *«آموزه‌های»** دین بهی است، و پیوست همان گفتار *«به پیشین اشو»** زرتشت است که به ویشتاشپ می‌فرماید: *«چه بسا این چنین دلآوری‌ای که از آن تو ست، کسانی دیگر نیز همان را کنند»* (یعنی همان دلآوری‌ای)* که در پیروگری‌های تو پیداست. *«خاستگاه کز پنداری تهی از میانه‌روی، ریشه در دروج دارد»* که، *«خاستگاه»** کز پنداری نایه‌اندازه‌ی اهریمنانه در مردمان است:

شناساننده‌اش (=شناساننده‌ی کز پنداری تهی از میانه‌روی)، رنگ‌به‌رنگ‌گشتی (۸) اندیشه‌ورزی است؛ و مرزها *«بی‌اندیشه»* را فراتر از مرز *«همه‌گونه»** توانایی هستی خویش (=ملاط آفرینشی خویش) بردن است.

دادو آیینش (=قانون‌اش) این است که، خویشش را به *«اندازه‌ی»** آن هنر و نیرویی که در وی نیست در نظر آورد؛ به چشم خواری نگریستن است به آنی که، بی‌نظرانه، هنر و نیرویی‌شان برابر بهره *«بی‌بزدی»*‌شان است؛ *«و با چنین کسان بهره‌مند از هنر و نیروی خدایی»** بسا رشک‌مندی و بدخواهی توأم با آزار و مدعیانه، بر آنان از سر بی‌داد در افتادن (=مجادله کردن) است. *«چارچوب *«اندیشه‌ی تهی از میانه‌روی»**»*:

بدی بی‌پایان خود *«خدا-انگارانه»* (=andar-hangad / متضرعانه / خود-خدا-انگارانه) است؛ تا بدانجا که هر آن *«آهوان اخلاقی»** و نیروی خویش را فراتر از زور همه‌ی هستندگان در نظر آورد؛ و به چشم خواری نگریستن است به همه‌ی هنرها *«بی‌اخلاقی»** و نیروها *«بی‌خدادادی»* از آفریدگان گرفته *«تا ستودگان برترین»*؛ *«و، خود را از نظر هنر و نیرو، هم‌ردیف»** نیروی دیوان ماژئی انگاشتن است.

زیانی که از آن (=کز پنداری نایه‌اندازه / نامعتدانه) برمی‌خیزد، عمر کوتاه است؛ به‌مانند نابودی تندوتیز آن دروج سرکوب‌شده (۹) [یا: شناویدک دروج] به دست جهان‌پهلوان مردم، سام پسر گرشاسپ (۹) است؛ *«گزارش آن در کتاب دین»** پیدا است.

یادداشت‌ها

۱- «کز پنداری تهی از میانه‌روی» را برابری سخنواره‌ی «ا-پیمان گریف‌تگیه / a-paymān-griftagih» آورده‌ایم. سخنواره‌ی در نظر، درون‌مایه‌ای نزدیک به «قبض و دریافت نامعتدانه» دارد. فرزنانگان سندهای میانه، قبض نامعتدانه را در معنای کز پنداری و کز پنداری بی‌قاعده و فراتر از مرز واقعیت و توهمات تهی از اعتدال بکار برده‌اند.

چنین می‌نماید نویسنده‌ی این روایت نیز می‌کوشد معنایی چون: «توهم، کز پنداری و پنداز بافته‌های بی‌قاعده و خارج از اعتدال» را برساند. ۲- نویسنده‌ی این روایت، هنگام برشتاساندن چارچوب اندیشه‌ی میانه‌روانه (=معتدانه)، سخنواره‌ی زبر را بکار می‌برد:

۱۸۵. این نکته که، هیچ چیزی نه هست >نه

بوده < و نه خواهد بود و نه می‌سزد که در توان

بُن بُنانِ همه‌ی نیکی‌ها، >یعنی< * اورمزد جهان‌آفرین نباشد؛ و، درباره‌ی کسرانمندی و

بی‌کرانگی توان‌آش (=اورمزد جهان‌آفرین)

برگرفته از گفته‌ی یکی از کهن‌آموزگاران دین،

بـرابـر آموزه‌ی دین بـهـی.

>بُن< * بن نیاز از بُن، (۱) >یعنی< * بنیاد همه‌ی نکویی‌ها، اورمزد جهان‌آفرین همه‌آگاه

همه‌توان همه‌خدای است.

>هیچ چیزی، نه در گذشته، نه اکنون و نه در آینده< * نه هست و نه خواهد بود و نه بوده است،

که در توان آن نیکوکام (۲) [یا: نکویی‌بُن] کرفه‌کار نباشد.

این نیز آشکار است که، >توانه< >بیزد< * درگیرتدی (= parwand / شامل) همه‌ی

توانستی‌ها (= andar-sāyēd / امکانات) است. (۳)

آنی که بُن همه‌ی نکویی‌ها >و بُن همه‌ی توانمندی‌هاست، یعنی< * ایزد، بر همه‌ی شدنی‌ها

تواناست. (۴)

توان‌آش (=کراته‌ی توان اورمزد)، بر هر آنی که پریسته (=محصور) در شدنی‌هاست،

کراتمندی شده؛ و، بر هر آنی که بی‌پایان است، ناکراتمندی (=نامحدود) است.

چونان کسرانمندی >توان< آنس یو هستیش مادی >کسرانمندی< و،

بی‌کرانگی >توان< آنس بر زمان >بایدکراته<. (۵)

سنجیدار دو-گزاره‌ای (=قیاس اقترانی) به‌کاررفته در این روایت:

پیش‌گزاره (=مقدم قیاس):

زیژماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
قدرت (=اعمال و اجرا)	محصور در امور ممکن	است

پس‌گزاره (=تالی قیاس):

زیژماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
ایزد	بُن بُنانِ همه‌ی چیزها	است =ربط استنادی هست‌نما (مثبت)

پس‌آیند (=نتیجه‌ی قیاس):

زیژماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
قدرت ایزد	محصور (=پریسته) در همه‌ی شدنی‌ها (=چیزهای ممکن)	است (ربط استنادی هست‌نمایانه، به پیروی از پیش‌گزاره و پس‌گزاره).

در سنجیدارهای دو-گزاره‌ای (=قیاسات اقترانی)، موضوع و محمول و ربط نتیجه، حاصل جمع موضوع و محمول و ربط استنادی در پیش‌گزاره و پس‌گزاره است؛ که شیوه‌ی چشم‌پروزی (=استنتاج / پرورش دلیل) در قیاس اقترانی است.

اکنون، نگاه کنید به شیوه‌ی چشم‌پروزی پایانی نویسنده‌ی روایت:

yazd, sāyēn (parwand) har (=wispān hu-bun) tuwān.

از این رو، بایدن آتش‌ها و آب‌ها، برابر اندرزه‌های دین بهی، چَم‌پذیر <تبرین کارهاست> *
(=منطقی / cimig).

<آن دسته> * از کیشداران که <بدآموزی زیر، یعنی> *
«بی‌ارجی آتش و آب از راه آلوده کردن آن‌ها با ریمنی (=نجاست) و
گندناکی»،^(۱۰) «آیینی از» * کیش <ایشان است، برای> * مردم، بیمارشدن و گسترش
مرگ‌ومیر را «می‌خواهند» * دشمنی این <بدآموزی‌ها> * با هر آن دستور آیینی مردم
آشکار است.

یادداشت‌ها

۱- «چارچوب خویش» را برابر «خوش و یخند» / xwēš wimand از بستر سخن پهلوی
آورده‌ایم. نگرسته‌ی نویسنده از کاربرد این سخنواره، ماندن در چارچوب دین مزدایی و کهن‌آیین
ایرانی است؛ در ستیزش با کیش‌های مبلغ آلودگی آتش و آب.

۲- بند نخست این روایت را بدین گونه نیز می‌توان ترجمه کرد:
«آهنگ همه‌ی چیزهای مادی در بازگشت به سزجشمه‌ی <آغازین و جهانی> * خویش،
سرشتین است».

برای یک بررسی همسجانه، نگاه کنید به همین کتاب سوم دین کرد، دفتر یکم، کرده‌ی ۱۱۲ ام،
که نویسنده‌ی روایت، بحثی ارسطویی را در باب حرکات سرشت‌آهنگانه (=طبیعی) و
سرشت‌سنیزانه (=قشری) پی می‌گیرد.

۳- «سرچشمه‌ی جهانی آتش» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «آتخش بیئُسخان» / ātaxš bun-xān
آورده‌ایم.

ارسطو، برای هر یک از بُن‌ماده‌های چهارگانه (=عناصر اربعه) مرکزی جهانی را
انگارده، بوده‌است تا بتواند فرازوی‌ها و فرودگرایی‌های آن بُن‌ماده‌های نامبرده را در چارچوب
دستگاه فزانشی-اندیشگانی خویش درشت‌نمایی کند؛ چنین می‌نماید که نویسنده‌ی این روایت
(=۱۸۷) نیز، برای درشت‌نمایاندن اصل پرهیز چهارماده‌ی نخستین، این بحث ارسطویی را
به‌وام‌گرفته باشد.

گفتنی است وام‌گیری‌های نویسندگان و تدوین‌کنندگان دین کرد از فِرزانگان یونانی و
پیشاسقراطی و پساسقراطی، بویژه ارسطو، پُرورسته و محدود به تنها چند بحث

۱۸۷. درباره‌ی پرهیز آتش و آب از

تاریکی (۲) ای: آلودگی آب‌شیوه‌ی

پنه‌دینی، و درباره‌ی رستگاری‌ای

که <از ماندن> * در چارچوب خویش

<بُن‌ماده‌ها را فراچنگ می‌آید> *،^(۱)

برابر آموزه‌ی دین بهی.

همه‌ی چیزهای مادی، آهنگی (=قصیدی) سرشتین برای بازگشت به سرچشمه‌ی <آغازین و
جهانی> * خود دارند.^(۲)

سرچشمه‌ی <جهانی> * آتش،^(۳) آتشی فضایی (=wāyīg)^(۴) است.
سرچشمه‌ی <جهانی> * آب، دریایی زمینی است.^(۵)

فرازوی آتش سوری فضا و فرودگرایی آب سوری زمین، <غراز و فرودی> * سرشتین است؛
که بر این <فراز و فرود> * نشانه‌های آشکاری هست.^(۶)

دریا، با دربرداشتن <ماده‌ی نموری> *، و فضا، با دربرداشتن <ماده‌ی گرمی> *
نموری^(۷)، بُن‌وگوهر (=aziših / اصل) زایش و سامانیش پیکران مردمی و دیگر پیکران گیتیایی
است؛^(۷) <و این نکته در آموزه‌های دین> * پیدا است.^(۸)

از پس هر نماندگاری (=عدم محافظت) آتش و آب و آلوده شدن به آلودگی، آن
آلودگی <آب> * از راه دریا، به سبب دربرداشتن نموری سوتامری، به فضا <می‌رسد> * و

از فضا، به سبب دربرداشتن گرمی، به همه‌ی پیکران گیتیایی همپیوسته‌می‌گردد: <آنها
همپیوستگی‌ای> * دشمنانه.

آن <آب و آتشی> * که گرم و نمور و نیالوده و پاک باشد، از رهگذار درپیوستن به
پیکران <گیتیایی> * تن مردمان را با آن <پاکی‌ها و نموری‌ها> از بیماری‌ها * و

بهبودی بخشد و به دوستی می‌رساند؛ ولی از رهگذار آلودگی و ریمنی، تن مردم نیز از راه آن
<آلودگی‌ها و ریمنی‌ها> * بیماری‌شود و مرگی فراگیر^(۹) خواهد آمد؛ <پی آمد این بیماری‌های
فراگیر> * فراوانی درد و بیم خواهد بود.

انگشت شمار نیست.

دریافت ما («گوازشگر کتونی») این است که تدوین‌کنندگان دین کرده، در پی بنیادی جزوهند و ارسطویی برای هم‌پی‌بازورهایی مزدایی بوده‌اند. و سر آن داشته‌اند چیزی را پس افکندند که با نمونه‌های مسیحی («فلسفه‌ی مسیحی») و اسلامی («فلسفه‌ی اسلامی») آن آشنایی داریم.

یعنی، با بهره‌گیری از فرزایش ارسطویی، در پی استوارکردن باورهایی مزدایی برآیند. اگر زمانه، به چنین دستگاهی از اندیشه، پروانه‌ی زیستن و بالیدن می‌داد، دور نمی‌نمود امروزه نیز با دستگاهی اندیشگانی، زیر نام «فلسفه‌ی مزدایی» روبه‌رو می‌بودیم.

ما، کتاب سوم دین کرد را با چنین دید و داوری‌ای بررسی می‌کنیم.

از این گذشته، پیشینه‌ی سرشناسانه، سرسخنان و داوری‌های فرزانش اشرافی ایرانیان باستان لابلای روایت‌های دین کرده، برای ما به یادگار گذاشته شده است. از این روی، دین کرده، به ویژه کتاب سوم آن، تنها و تنها «دانشنامه‌ی دین مزدایی» نیست.

۲- «آتش فضایی» را برابر «واتیک آتخش» / wāyīg ātaxš، از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم.

بی‌هیچ‌گمانی، عبارت پهلوی در نظر ترجمه‌ای از آتش آتیری ارسطویی است.

فرزاتوازی عربی / فارسی «آتیر» عربیده‌ی «مُعَرَّب» *αἰθήρ* یونانی است.

در فرهنگ‌های فارسی، آتیر، گونه‌ی آتش بالای گره‌ی هواست؛ و نیز روح عالم است.

ارسطو، در رساله‌ی خود، درباره‌ی آسمان، این نظر که «آتش» و «واتر / آتیر / آتیر» دو نام برای یک چیز است را به آناکساگوراس نسبت می‌دهد.

برابر گمان و یازشناخت ما، *αἰθήρ* / آتیر یونانی با آتیر اوستایی، آتیر پهلوی و آذر فارسی هم‌ریشگی و هم‌معنایی کهن‌زمان دارد.

از آنجا که نویسندگان دین کرده، برای هم‌پی‌بازورهایی چهارگانه‌ی جهان و نیز بین روشنایی و تاریکی سرنمونی «بتوری و تبلیغ می‌کنند» حتی اگر «آتش فضایی» را از ارسطو به‌رام‌نگرفته‌باشند، باز برابر دین‌باورهایی خود، می‌باید به سرنمونی آسمانی / میتوی / فضایی برای آتش نیز پی‌بروند و بلکه هست‌و‌بود آن را استنتاج کنند. همچنانی که پیش از اشرافیون مسلمان، به هست‌و‌بود بین انسان روشنایی و بین ثنائی تاریکی نیز پی‌برده‌بودند.

در دستگاه فرهمندشناسانه‌ی اشرافی شیخ اشراف، میان عناصر چهارگانه، آتش، از جانب عالم عقول محض، خلقت صغری دارد، و برادر لور اسپهبد انسانی است.

۵- کتاب سوم دین کرده، کرده‌ی ۱۱۲م، مرکز و میانجای جهانی آب را دریای «وژکش» می‌داند.

۶- هر کسی که دور مانند از اصل خویش بساز جویند روزگار و وصل خویش.

۷- این بند، در بستر سخن پهلوی، درهم‌ریخته می‌نماید؛ در سنجش با عبارت پس از این، بپیراه نیست اگر صورت درست‌تر این عبارت چنین بوده‌است:

ud zrēh pad <xwēdih>*(?) dāšnīh ō way, ud, way, pad garmīh
dāšnīh ī ō tanōmandān mardōm ud abāriḡ ī gētig tanōmandān:
zāyišn⁴ <ud> winnārišn aziših;

«دریا، با دزداشتن <ماده‌ی نموری> * و فضا، با دزداشتن <ماده‌ی> * گرمی، بین‌و‌گوه‌ی

(= / aziših / اصل) زایش و سامانیش پیکران مردمی و دیگر پیکران گیتیایی است.

۸- در دستگاه اندیشگانی فرزانشی ارسطو، آتش، مثبت است؛ به گواهِ آنکه از راستی و هستی یسان مطلق بهره‌مند است؛ زیرا از گرمی برساخته شده‌است. یعنی کیفیت و چونی مثبتی که ریخت آفرین (= صورت‌بخش) ماده‌ی نخستین (= protē-hulē) است.

خاک، بازگوه‌ی آتش است. هستی و هستان آن منفی است؛ زیرا از سردی درست شده است.

یعنی: چونی و کیفیتی منفی که آن نیز ریخت آفرین (= صورت‌بخش) ماده‌ی نخستین است.

سیمای پهلوی و نیز اوستایی واژه‌ی فارسی آتش، «آتخش» / ātaxš است. به گمان ما برساخته از پیشوند هندواروپایی تدوادمه‌دهنده‌ی صفت «آ / آه، و، تخش، هم‌ریشه با «تخش» در فارسی باستان، و، «تخینه» / *τεχνικός* / *τεχνή* در یونانی؛ که روی هم می‌تواند معنای ثبات و تداوم در کوشایی و کار و جوشندگی و تفتیدگی و فعالیت را برساند.

نمواژه‌ی «زمیگ» در زبان پهلوی، در فارسی امروز با آوای «زمین» فراگفته می‌شود؛ برساخته از ماده‌ی هندواروپایی «زم» به معنی سرما، موجود در واژه‌های «زم‌بیران»، «زم‌بیر»، «زمستان»، «زم‌باوند» / زماوند و «زم‌ان» / شم‌ان و، مانند این‌ها، و، پسوند صفت‌ساز هندواروپایی «تیک» / تیگ، که روی هم، معنی سرد شده و میانجا و مرکز سردی است.

نظرگاه ارسطو درباره‌ی زمین سرد-خشک و درباره‌ی آتش گرم-نمور آیا برگرفته از فرهنگی پیشا-زمانی و کهن‌آریایی است؟

باید توجه کنیم که: ریشه‌شناسی دو واژه‌ی زمین و آتش نشان می‌دهد چنین دید و نگاه‌ی

کهن‌زمانیک در ساخت و پرداخت و لاگانی این دو پدیده (= آتش و زمین) مؤثر بوده‌است.

۱۹۰. درباره‌ی ذات و نام بدینی و بددینی،
و هر آن چه با این دو اندر (=متضمن) است،
برابر آموزه‌ی دین بهی است.

به‌دینی، مادر خرد خداده‌ی است [یا: زیرماده‌ی خرد خداده‌ی است] و سرتاسر آراسته به
فرزانگی؛ از بنیاد، آکنده (=hambār) از همه‌گونه آگاهی است؛ دارنده‌ی شگفتی‌های نیک مینوی
است؛ برترین داده‌ها در کار دادگری است؛ جاودانه و سرتاپا نیکی و سراسر دهندگی و پایندگی است؛
زیرا <هر گونه> * ستایش <آینمند> * با او همسازگاری دارد؛ این نژادگی است؛ زیرماده‌ی
میانروی است؛ ذات دادگستری است؛ مانند‌گاه پارسایی است؛ با شهریاری یکوازی (=وحدت
کلمه) دارد؛ باورمندان استوار دین، با دین بهی است که خیم <خو خوی خود> * را و پرسته‌می‌کنند؛
افزاینده‌ی خرد است و شکوفاننده‌ی فره <ی بزدانی> *؛ به سبب همراهی هر آن هموازی
(=وحدت کلمه) با شهریاری، اُستوارش <زندگی> * تودگان و، نیکی زمانه و، شاه‌خواری جهانیان
و، سرکوب اهریمن و، رستگاری تابندگان را با خود دارد (=andar)؛ دین‌سالاری (=آسرونی) و
آرشتاری و کشاورزی و ایزدپروری و میه‌تری (؟) [یا: مزدپرستی] و پرهیزگاری (=dahmih /
تقوی) و دیگر هنرها <ی نهادی> * و کوفه و نکویی‌ها را با خود دارد (andar).

بددینی، مادر کامه‌پرستی و، همستیزنده‌ی فرزانی و، آکنده از دروغ‌های اغواکننده و، دارنده‌ی
شگفت‌ترین بدی‌های مینوی و، دیو را به جای پرتو ایزدی نمایاندن [یا: با دیوپرستی پرتوهای
بزدانی واکاهاندن] و، دروغ را زیر نام ایزد بیزش کننده و، بی‌داد را زیر نام دادگستری رواج‌دهنده و،
بُی‌ماده‌ی کاستی‌کاری‌ها و فروغ‌خواهی‌ها و، تیره‌سرای (۱) دروغ‌زنی و، هم‌صدایا <جدایی دین
از> * سیاست و، باورمندی جانانه به هر آن تباه‌کننده‌ی خیم <خو خوی> * و، نگونسارکننده‌ی
خرد و، کاهنده‌ی فره <ی بزدانی> * است؛ به سبب هم‌آوایی یا هر آن <جدایی دین از> *
سیاست، فریباندن (؟) / frētagih / تلون) توده‌های مردمی و، بدی زمانه و، دشواری جهانیان و،
زورآوری [یا: اغواگری] اهریمنی را، که فروغ‌افزاینده‌ی افریدگان نیکوی است، با خود دارد؛
اشموخی و <جدایی دین از> * سیاست و دنده‌خویی (=gurgih / ددمنشی / گرگ‌منشی) و

فریب‌کاری و روسپی‌پسندی (=jchīgih) و دیوپرستی و کاهندگی و دیگر آهوان <اخلاقی> *
و بزه‌کاری‌ها و بدی‌ها را در اندرون خود دارد (=andar).
بددینی، مادر خوددوستی، برادر دروغین فرزانی، همستیزنده‌ی آگاهی <های راستین> *،
بستاره‌ی هر آن گزوش مینوی، به هرزه درآینده‌ی «خدا نیست» می‌باشد؛ ناسمیدی و
بدخیم <وخویی(؟)> * و نازادگی و جادوگری را در اندرون خود دارد.

یادداشت‌ها

۱- تیره‌سرا / تیره‌سرا <ی دیوی> * را به پیروی از دکتر کزازی برای نامواژه‌ی پهلوی
گیلیستگ / gilistag آورده‌ایم.

برابرهای پیش‌نهادی دیگر واژه‌ی درنظر، «تاریک‌خانه‌ی دیوی»، «تاریک‌سرا» و «دیوسرا» اند.



۱۹۱. درباره‌ی آفرینش و دَهشِ نیکوی

اورمزد جهان آفرین آفریدگان را،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

آفرینش، نخستین فصل (=تخصیص)^(۱) آفریدگان در سامانِ مینوی (=pad-mēnōgih) است؛ یعنی «آفرینشی که» * ماده و تخم‌های مینوی دارد؛ و بالقوه، نمایانگر «نخستین زینۀ از آفریده‌شدن» * گیتی است.

چونان پشم، که بالقوه (=pad-nērōg) رشته و بافته^(۲) است و، زره که بالقوه تاج است و، سیم که بالقوه جام است و، آهن که بالقوه بیل است و، چوب که بالقوه در است و، بُن که بالقوه بُر است [یا: علت، که بالقوه معلول است] و، بُن ماده که بالقوه کالبد است و، دیگر ماده‌ها که «هر کدام» * فرآورده‌ی «ویژه‌ی» * خود را بالقوه «در اندرون خود» * دارند.

آفرینش، تفصیلی آفریدگان است که از سامانِ مینوی به سامانِ گیتیایی تراشیده می‌شود؛^(۳) و فرآورده‌ای است از بُن ماده «ی آغازین» آتش که بالقوه دارای آن «فرآورده» * بود.

چونان رشته از درون پشم، تاج از زره، جام از سیم، بیل از آهن، در از چوب، بُر از بُن، کالبد از ماده، و، دیگر فرآورده‌ها «که هر کدام جدا جدا» * از هر آن ماده‌ی «جنسی ویژه‌ی» * خود «سربرومی آوردند» *.

بُن ماده‌ی همه‌ی فرآورده‌ها، در حالتِ بالقوه، بدر همه‌ی بذرها^(۳) نامیده می‌شود؛ که هستند «تهی از دیسه است»^(۴) بنیادِ دیگر فرآورده‌ها «ی سپسین» * است؛ نامش در «کتاب» * دین، «هستیش» است.

«این زینۀ زینۀ بهی» * میانین، «میان زینۀ دیسه‌بندی» * بُن ماده‌هاست که بالقوه، فرآورده‌ها را «در خود نهفته دارد» * چونان «بُن ماده / عنصر» * آتش و آب؛ که بالقوه، دیسه‌ی زندگی (=صورتِ آغازینِ ماده‌ی زندگی) را «در خود نهفته دارد».

این زینۀ از آفرینش * «دیسه‌ی بذرها» نامیده می‌شود؛ بُن و گوهرِ آغازین (=مواد اولیه / fradom aziših) است؛ بنیادِ هستندگیِ مادی است؛ نامش در «کتاب» * دین «هستیش

کرده‌ی یکصد و نود و یکم

[۲۸۵]

پویا / پوینده است.

وایسین «زینۀ دیسه‌بندی / صورت‌بندی» * ساده است؛ «در این زینۀ است که» * فرآورده‌ها پالوده می‌شوند؛ چونان «دیسه‌بندی / صورت‌بندی پایانی» * مردم‌زادگان؛ که از نظر مادهٔ همگی «زیر یک نوع اند و» * «هم‌بیکر» اند؛ به مانند پدر، که ماده‌ی «هم‌دیسه‌ی» * هم‌بیکری چون خود، یعنی پسر، است.

«این زینۀ از آفرینش، دیسه‌بندی» * «دیسگان نیکو» نامیده می‌شود؛ نامش در «کتاب» * دین «هستیش پایا / پاینده است».

در زیر مجموعه‌ی «این دیسه‌ی پایانی آفرینش است» * که تنان فصل فصل (۴) [یا: تنان نکمند / افراد متعین] «هستی می‌پذیرند» * یعنی شمارگانی (=افرادی) از مردمان؛ که «در هستیش» * ایشان «کردوکارهای بد و خوب» * «پا به هستی می‌گذارد و معنا می‌یابد» *.^(۵)

یادداشت‌ها

۱- در دستگاه اندیشگانی-فرزانشی ارسطو، همه‌ی هست‌بودها و هستنده‌ها و واقعیات فراگیر و کلی، زیر پنج دسته مفهوم کلی نهاده می‌شوند، به قرار زیر:

۱. جنس، ۲. نوع، ۳. فصل، ۴. عرض عام، و، ۵. عرض خاص.

البته، کلی‌ترین و فراگیرترین هست‌بودها، هست‌بود کانه‌گوری‌هاست؛ ولی کلاتواره‌های پنج‌گانه، یا همان کلیاتِ خمس، زیر یک کانه‌گوری، آنهم پلکاتی و باتصاعد آرایش می‌پذیرد.

از این روی، پس از کانه‌گوری‌ها، نخستین «کلاتواره‌ها / کلیات» همان کلاتواره‌های پنج‌گانه‌ی شناخته‌شده‌ی ارسطویی اند.

گمان ما این است که نویسندگی این روایت، با کاربرد واژه‌ی پهلوی «تواز / ēwāz، همان معنای ارسطویی «فصل» را فراتراندیشه دارد.

نظرِ نویسندۀ آنگونه که ما درمی‌یابیم این است که اگر جهانِ مینوی را «بزرگن / جنش‌الاجناس» در نظر بگیریم، برای رسیدن به «جنس / نوع» گیتیایی می‌باید آن سامانِ مینوی آغازین، فصل فصل شود.

ما نیز، «فصل» را برابر «تواز / ēwāz» در پیوند با همین معنا آورده‌ایم؛ به گمان ما، در این روایت، این واژه، معنای فصلِ منطقی، که فاصیلِ جنس از جنش‌الاجناس، فاصیلِ نوع از جنس، و،

فصل فرد از نوع است، دارد.

نویسندهی روایت، با کاربرد این واژه، سر آن دارد نخستین فصل آفرینش میثوی (=تعمیر نخستین جنس از جنس الاجناس) را نشان دهد.

۲- وژدیندن / wardenīdan / ترادیسیدن: تغییر شکل، ترانسفورماسیون.

اگر جهان میثوی را جهان جنس الاجناسی در نظر آوریم، اثری تفصیلی در آن به پیدایش مادهی نخستین جهان مادی می انجامد. پس، جهان مادی، نخستین فصل بندی و تفصیل جنس الاجناسی عالم است.

۳- برای پی گیری این معنای آناکساگوراسی (=بذر همهی بذرها) نگاه کنید به همین دفتر، کردهی ۱۹۴ ام.

می دانیم پرسمان زیرین بنیاد آناکساگوراس، و اختلاف و جداسانی بنیادین چیزها است.

آناکساگوراس، به همراه پارمنیدس، شونند و پادشونند (=کژن و فساد) را در چیزها نمی پذیرد. اگر از آناکساگوراس پرسیده شود که: «خواستگاه دگر شدن و تغییر چیزها و خواستگاه هستی پذیری چیزها را در کجا باید جست و جو کرد؟» پاسخ می دهد: هیچ چیزی نه از نیستی هستی می پذیرد، و نه نابود می شود؛ بلکه هر چیزی از رهگذار برآمیش چیزهایی بنیادین که هستی دارند، هستی می پذیرد. و از پس جدانستی، واکاوی، فروکاوی و تجزیه ی همان چیزهای بنیادین، دیگر باره به همان چیزهای بنیادین ترادیسده می شود و نیست مطلق نمی گردد.

آناکساگوراس، شونند (=کژن) را آمیوش می نامد؛ پادشونند (=فساد) را جدایی.

آناکساگوراس، می گوید بودیاش پوست و گوشت و خون و رگ و پی را در اندام های زنده از یک سو، و بودیاش چونی های (=کیفیات) گوناگون، از قبیل تیرگی، نرمی، سختی، گیسسانی، پذیرندگی و دیگرها را از سوی دیگر در هستان یک کالبد زنده درست نمایی و توجیه کند.

آناکساگوراس، با این پرسش نیز رودرو بوده است که چگونه می توان هست و بود چونی ها و ماده های گوناگون و گاه ستیزنده و متضاد را در یک اندامه درست نمایی کرد؟

دید و باور آناکساگوراس این است که تنها راه درست نمایی، پذیرفتن هست و بود همه ی ترکیب ها و برآمیش ها، البته در قالبی بسیار کوچک و ریز و نادیدنی در هستان یک اندامه است؛ و برای نامیدن آن، از دانش اژه ی یونانی «سپرماتا» بهره می برد.

در دستگاه اندیشگانی آناکساگوراس، بون ماده های چهارگانه (=عناصر اربعه)، مانند خاک و آب و

آتش و هوا که در نگاه نخست، یکساخت ترین اند (=بسپترین)، در بون بون پاره هایی در اندرون خود دارند، که آن بون پاره ها (=اجزاء) همه ی چونی ها و ماده های پیش گفته را در بر دارند.

این ریز پاره ها یا بون ماده ها همان «سپرماتا» اند که آکنده از همه گونه چونی های ماده و روانه (=عنصری) اند و چیزی بیش از انباشتگی نمایین چیزها نیستند.

سپرماتای یونانی را «بذر» ترجمه کرده اند. تازیان، معنای آناکساگوراسی بحث را با فرزان اژه ی «مشاکل» فراگفته اند.

پژوهش ما در دانش اژه های دین کرد، نشان می دهد نویسندگان، هنگام به کاربردن دانش اژه های بهلوی «نهمگ» یا «نهمگان نهمگ»، آگاهانه و بادانش، به معنای آناکساگوراسی آن بسیار نزدیک می شوند.

برای یک پژوهش دانشگاهیک (=آکادمیک) از باورهای آناکساگوراس، نگاه کنید به:

کمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه ی زنده یاد حسن لطفی، جلد یکم، ص ۲۲۹.

۴- «هستندگی تهی از دیسه» را براسر واژه ای آورده ایم که ما آن را «آرستگیندگ / ar-stagēnīdag» می خوانیم؛ و از آن، معنای ارسطویی «تهی از دیسه / بی صورت» را می فهمیم. برای پی گرفت این بحث، نگاه کنید به همین دفتر، کردهی ۱۹۴.

۵- آنچه که از این بند پایانی درمی یابیم این است که، آغازگاه هستیش اضداد، در زینه ی هستیش پایا / پاینده است. یعنی در واپسین زینه از آفرینش است که با هستی پذیری و صورت بندی اضداد دوبه رومی شویم.

برای دنباله گیری بحث، نگاه کنید به عبارتی از ارسطو، در فرزان نامه ی ماندنی اش، متاگیتیک (=متافیزیک):

«به اعتقاد ما (=ارسطو)، موجود نخستین، ضدی ندارد؛ زیرا همه ی اضداد دارای ماده اند؛ و اشیاء دارای ماده فقط بالقوه موجودند».

ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه ی حسن لطفی، کتاب دوازدهم (لامبدا)، فصل دهم، ص ۲۹۵.



(=ō xwēš xwadīh dōšīšn) (۲) در «زمان» کرانمند، «این رهبری سپندارانه را» * برای او همچون بهرهای (= bazišn / حصه‌ای) از خویش تخصیص داده است؛ تا در پیروزی فرجامین‌اش در برابر نابودی و نیست‌شوندگی سرتاسری اهریمن‌خواهان، تنابندگان خویش را «پایندان باد» *.

این شیوه، هشتاد و نهمین نیز نامیده می‌شود؛ خویشتن خویش اورمزدی است؛ تن پوشی رخشان (= spīg) برای «زاد نهاد» * اورمزد است. (۵)

«شیوهی آسرونی»، * میان برترین میثویان، از بنیاد، در «ایزد» * و همن و مائسز شپندان «زُخ می‌نماید» *.

میان جنبندگان و زای فرمایان آسمانی، (۶) در بغان روشن (۷) «زُخ می‌نماید» *؛ میان نیروگان و خُش‌مند «دارندگان لمعه‌ی الهی»، در راه‌اندازی «کار» * روان «زُخ می‌نماید» * (۸).

میان تن مردمان «در آنی که نیکو شهریار و کشوربان است زُخ می‌نماید» *؛

میان هنرها «ی اخلاقی، خود را» * در خرد «می‌نمایاند» *؛

میان دین‌داران، در نزادگی و خرسندی؛

میان خیم «و خوی‌های نیک» * در منش پالایش یافته و هر آن گفتار شپند؛

میان کالبدهای گیتیایی (= پیکره‌های مادی)، در مرد پارسا؛

میان «چهار» * پیشه «ی مردمیک» * در «پیشه‌ی» * دین‌سالاری (= آسرونی)؛

میان سروران، در آنی که برترین جهانیان است، «یعنی» * سخن آفریننده و سرور دینی؛

میان پوشش‌ها، در آنی که از همه روشن‌تر و سپیدتر است؛

میان نیکوکاران در آنی که نکویی را می‌بالاند و بدی را از میان می‌برد، «زُخ می‌نماید» *.

۲

«شیوه‌ی پیدایی ابزار بد جدایی دین از سیاست» *.

یکی «دیگر از آن چهار شیوه»، * شیوه‌ی «جدایی دین از» * سیاست است؛

شیوه‌ی راهبری یکپارچه بدی است؛ تا در جایگاه جنگ‌آبزار (zāy) (۳) شپندزمینو، آنهم

به‌ویژه عشق «برخاسته از همگنی آسرونی» * با خویشتن خویش (= ذات اورمزد)،

۱۹۲. در باره‌ی چهار گونه ابزار اورمزد

جهان‌آفرین فرزانه‌ی سرنوشت‌ساز، که از

رهگذار زمان کرانمند، برای چهار دسته

کشگر فراهم‌چید (= abāz-kard /

تدارک دید)، برابر آموزه‌ی دین بهی. (۱)

از چهار ابزاری که اورمزد جهان‌آفرین فرزانه‌ی سرنوشت‌ساز، در زمان کرانمند، برای چهار گونه کشگر بخش کرده است (= baxt / تخصیص داده است)، دو تا «ی آن» * نیروهای نیکی‌اند، که از راه رواج و افزایش بنیادشده بر آن «رواج» * کرده‌کارهای نیکویانه را بالقوه با خود دارند؛ و دو «تای دیگر» * نیروهای بدی‌اند، که در گذران «زمان کرانمند» * دست‌اندرکار ناکارآمدی «نیروگان نیکی‌اند و» * کرده‌کارهای بد را بالقوه در اندرون خود دارند.

به گونه‌ای که، در هر شش هزاره از زمانه، زای و زوش همه‌ی کارها، «برآمیزه‌ای» * از گردهم‌آیی (= hangirdig / حاصله‌الجمع) «این دو دسته نیروگان نیکی و بدی» * است. (۲) «شش هزاره‌ی» * زمان کرانمند از رهگذار این «چهار کشگر» * است که جابه‌جایی شود و می‌گردد؛ «و با جابه‌جایی هزاره‌هاست که» * شیوه‌های «چهارگانه‌ی پرشمرده‌ی» * زمانه، از آغاز کنش «آسرونی» * گیتی تا فرجام «بازسازی» * آن، به‌پیدایی می‌رسد (= paydāgig).

۱

«شیوه‌ی پیدایی ابزار نیکی دین‌سالاری» *.

یکی «از آن چهار شیوه» * شیوه‌ی دین‌سالاری است؛

شیوه‌ی راهبری نیکی‌پاک و ویژه است؛ تا در جایگاه جنگ‌آبزار (zāy) (۳) شپندزمینو، آنهم

به‌ویژه عشق «برخاسته از همگنی آسرونی» * با خویشتن خویش (= ذات اورمزد)،

(-ō xwēš xwadīh dōšīšn) و از آنجا که در زمان **کیرانمند** * از سوی زائی فرمای سرنوشت‌ساز به‌ره‌ای (hazīšn) (۹) نیز به او تخصیص داده شده است، **ززمینه‌ی** * نیست‌شوندگی و تسباهی فرجامین زده‌زمینوی دوستدارنده‌ی همان جنگ‌ابزار را **فراهم‌چیند** * (۱۰)

این شیوه، **شیوه‌ی پندایی** * ذات زده‌زمینو دانسته می‌شود؛ **شیوه‌ای** * که تن‌پوش **گیتیایی** * وی (= زده‌زمینو) است و شگفت‌ترین ویوستگی‌ای ست (۹)؛ **یا: آسیب‌رسانی‌ای** است. **که می‌شاید از زده‌زمینو دید**.

شیوه‌ی جدایی دین از سیاست، * **میان دیوان مازنی، در **«هیبت دیو»** * اکومن** **زُخ می‌نماید؛**

در میان بغان، در **زبانندگان** - آسمانی *، که همان **آباختران** اند (= سیارات و اهون و اهریمنی)، **یعنی** * در **«سیمای»** * آن اختری که اخترشماران (= رصد کنندگان) «کیوان» می‌نامندش **«خود را می‌نمایاند»** *؛ **نامش در **«کتاب»** * دین، «پتیاره‌ی دور / dūr petyārag** است.

«میان آیین‌های تباخته (۹) در هر آن دین بد زُخ می‌نماید؛

میان تن مردمان، در هر آن سیاست باز بدکاره زُخ می‌نماید» *؛

میان آهوان **«اخلاقی» *، در بدآگاهی **«زُخ می‌نماید»** *؛**

در میان دین‌برداران، در **«گرایش به بددینی» * نآریایی و ناخرسندی **«لژ کیش ایرانی زُخ می‌نماید»** *؛**

میان خیم **«و خوی‌های بد» * در هر آن میش دیوی (۹) و هر آن گنابز قریبکارانه؛**

میان کالدهای گیتیایی، در مرد بدکاره‌ی تپ‌خو؛

میان پیشه‌ها، در **«پاددین آشخوخی، که **«پتیاره **«وی آسرونی / دین‌سالاری است زُخ می‌نماید»******

در پتیاره‌های دشمن سروران، در **«چهره‌ی» * آبی که بددین و دوزخی است؛**

در میان پوشش‌ها، در آن تن‌پوش خاکستری؛ و

در میان کرده‌کارهای بد، در **«نکوینی را از میان بردن و بد را بالاندن» **«زُخ می‌نماید»****

شیوه‌ی پندایی ابزار نیک آرتشتاری: *

یکی **«دیگر از آن چهار شیوه»** * شیوه‌ی آرتشتاری است:

زائی فرمایی نیک آمیخته **«با بدی»** * است؛ اگر که **«آرتشتاری»** * با زائی فرمایی نیک یکجا گرد آورده شود (= hangirdīg)، **یاور آسرونی** **«که بُن»** - تخمه‌ی همه‌ی دانایی‌های نیکو ست، می‌شود؛ **«آرتشتاری»** * **یاور دلاوری، یاور ویراستاری، سامان‌ده دادگستری، فراهم‌آورنده‌ی **«یا: پاری‌دهنده‌ی»** [برترین دادگری‌ها] (۱۱) برای هر کس و، یاور سودرسان همه‌ی آورنده‌ها است.**

از سوی زائی فرمای سرنوشت‌ساز، در زمان **«کیرانمند»** * **بهره‌ای (۱۲) برای فرجام** **سودآورانه‌اش، به او بخشیده شده است (= تخصیص داده شده است)؛ و، به سبب هم‌پنی با **«ایزد»** * **«وای»** (۱۳) در زمینه‌ی هر دو **«کار نیک و بد»** آرتشتاری * تا فرجام **«کار جهان»** * پذیرنده‌ی **«گیتیایی»** * **زوه **«وی میتوی»** * است.****

این شیوه (= ابزار نیک آرتشتاری)، فعلیت (= abar-kār / درکار آوردن) ذات **«ایزد»** * **«وای»** است؛ **«و از آنجا که **«تن‌پوش **«وی است»** *، از بنیاد، در چهره‌ی **«وای میتوی»** میان ستودگان آسمانی ماندگار است؛ و **«آسمان‌لایه / فلک / زی»** نیز نام دارد؛ خود، همان قضا است؛ **«سپهر»** نیز نامیده می‌شود؛ **«سواز»** * **بر باد تازنده **«قوه‌ی»** * و **«خش مند»** (= waxš / لمعه‌ی الهی) مردمان نیز هست»** (۱۴)****

«قوه‌ی فلکی وای، زمان بیکرپذیری در جهان مادی» * **میان هنرها **«ی اخلاقی»** * در تکاوری **«زُخ می‌نماید»****

میان تن مردم در **«آبی که نزد مردمان چابکی (= marčābukih / شجاعت» است، **«زُخ می‌نماید»** *؛**

میان دین‌برداران، در **«پهلوانی و» * **دادخواهی **«ویژه‌ی سام»** * نریمان (۹)؛****

و میان خیم **«و خوی» ها، در **«گرایش به پارسایی و هر آن کرده‌کار بزرگ دادگسترانه؛****

میان کالدهای گیتیایی، در آن کس تکاور و آورنده؛

میان پیشه‌ها، در **«آرتشتاران **«پاسیان دین» *؛****

میان سروران، در **«سپهبد آورنده» (۱۵)**

میان پوشش‌ها، در هر آن تن‌پوش سرخ و می‌گون، که سرتاسرانه (= pad-harwisp) به سیم و زرو عقبی و هر آن یاقوت تابنده گوهرنشان (= مژگین) است، <رُخ می‌نماید>*؛
 میان کردوکارها، در گرایش به بزرگ‌دادگری (= meh-dādestānih) برای همه‌ی آفریده‌ها؛
 و، ازمیان‌بردن و بالاندن هر دو کار نیک و بد، <رُخ می‌نماید>*.

۴

<شیوه‌ی پیدایی نیروی خوددوستی اهریمنانه>*

یکی <دیگر از آن چهار شیوه، شیوه‌ی>* خوددوستی <... اهریمنانه>* است؛ بدترین شیوه‌ی راهبردی آمیخته است؛ از آنجا که با زیرماده‌ی(?) «راعبده‌های نادرست» یکجا گردآمده است، <با خود>* فرو لغزی <در گناه و، جدایی دین از>* سیاست و، بدآگاهی و، ستیزندگی با زای و روش‌ها <ی دوست>* و، نشایستگی و بی‌آیینی و فروهشتمی شکوه‌مندی(?)، که برادر دروغین فرازینگی است و، چیرگی بدی(?) و ناآشنی و آشموغی را <به همراه دارد>*.
 از سوی زاین فرمانده‌ی سرنوشت‌ساز، در زمان کرانمند، برای فرجام سوذخواست‌هاش، <تنها بهره‌ای>* که بر او تخصیص داده شده است، چیرگی هر گونه کنشگر کامه‌آلودی که در خویر اوست، می‌باشد.
 این شیوه، ذات دروچانه‌ی کامه‌پرستی است. شگفت‌ترین هززه‌درایی‌ای(?) (۱)؛ یا: و خامنی(?) [است <که می‌توان دید.

شیوه‌ی خوددوستی زدارانه>* میان دیوان <... آسمانی>*، در <هیبت>* دیو خشم خونین‌نیزه <رُخ می‌نماید>*؛

میان پغان و امون، در ایختری که آخر شماران «بهرام» می‌نامندش و نامش در <کتاب>* دین آشوب‌هاست <رُخ می‌نماید>*

میان کاهندگان و آیین‌های تباهنده، در <رُخ می‌نماید>*

میان تنی مردمان، در کالیبد <... رُخ می‌نماید>*؛

میان آذران <... اخلاقی>* در خوددوستی؛

میان دین‌نوردان، در سردرگمی (= an-ayābīh / نیافتن) و وارونه‌گزینی (= پادروایی)؛

در میان خیم <خوی‌ها>*، در هر آن کامه‌ی نادرست «وارونه» و هر آن دین بنیادشده بر خوددوستی^(۱۶) و، هر آن فرجام آشفته‌کارانه <رُخ می‌نماید>*؛

میان کالدهای گیتیایی، در تبه‌کاران به بدی ستیزه‌جوی خوددوست؛

میان دشمنان پیشه‌ها، در آشموغان <رُخ می‌نماید>*؛^(۱۷)

میان سروران پشاره‌گر (= بدبختی آور)، در از میان بردن اندیشگی نیک و خردگرایی، که آیین انیران است، <رُخ می‌نماید>*؛

میان تن‌پوش‌ها، در هر آن شیوه‌ی خوددوستانه <رُخ می‌نماید>*

میان کردوکارهای بد، در هر آن <... رُخ می‌نماید>*.

یادداشت‌ها

۱- کنشگر را برابر گُنیشَنِگ / kunišniḡ / عامل آورده‌ایم.

آنچه که از سرنامه‌ی این روایت (= ۱۹۲) و نوشتار روشنگرانه‌ی پس از این، درمی‌یابیم این است: چهار کنشگر / عامل، به نام‌های ۱. سپندارمینو، ۲. زدارمینو، ۳. ایزد وای و، ۴. (؟)، در زمان کرانمند، در کردوکار آفرینش مؤثراند. هر کدام از این چهار کنشگر، در جایگاه گوهرهایی بنیادین، چهار تن‌پوش دارند، که آرایه‌مندانه ایثاند: آسرونی (= دین‌سالاری) ابزار و تن‌پوش گیتیایی سپندارمینو است؛ سیاست‌بازی (= ساستاری) یا برابر پیشنهاد ما، جدایی دین از سیاست، ابزار و تن‌پوش گیتیایی زدارمینو است؛ آرتشتاری (= دستگاه جنگ و دلوری)، ابزار و تن‌پوش هم فلکی و هم زمینی ایزد وای است؛ خودپرستی. اما از نوشتار پهلوی نمی‌شود فهمید که خودپرستی و خوددوستی آشموغانه، ابزار تجلی و تن‌پوش گیتیایی کدام کنشگر مینوی است؟

از چهار ابزار نامبرده، در ابزار نیک، شیوه‌ی حلول و بیکرپذیری اندیشه و خواست اورمزد در جهان مادی است؛ دو ابزار بد، شیوه‌ی رودرویی و نابودی دو نیروی بد در نبرد فرجامین است.

به گمان ما (= گزارشگر کنونی)، آموزه‌ی پنهان این روایت این است که نشان‌دهنده راستینگی، ایستایی و درهم‌نمایزی طبقات مردمیک (= اجتماعی) ریشه در آسمان دارد. هر کدام از پایگان‌های مردمیک و حتی هر گونه دستگاه اعتقادی، چه نیک‌روشن و چه بدروشن، خاستگاهی فرازمینی و بلکه هر گونه دستگاه باورپردازی نماینده‌ی زمینی طبقات آسمانی و میثوره است.

۲- تن‌نوشت پهلوی «زند بهمن‌نشن» به رسایی، در باب این شش زینت از زمان، در سخن داده است. نگاه کنید به آوانویسی و ترجمه‌ی استاد راشد محصل از این کارنامه.

۳- زای / zāy در زبان پهلوی به معنی وسیله و ابزار و بویژه جنگ‌ایزار است.

در گزارش پهلوی و نداداده، همیشه برابر دین واژه‌ی اوستایی *zauua* / زَو / می‌آید.

در وندیداد گاه با نگارش زَه / *zah* / *zāh* نیز نوشته آمده است. برای نمونه نگاه کنید به: VEN, Pah, XIX, 8 A9.

کسای‌پادا، در واژه‌نامه‌ی وندیداد، ص 365 نیز معنی «*instrument*» و «*weapon*» را راست می‌شمرد.

در دادستان‌دینیک نیز واژه‌ی «زای» پهلوی به همین معنی ابزار و جنگ‌ابزار و زین‌ابزار و سلاح نیز بکاررفته است. برای نمونه نگاه کنید به: پرشش یانزدَهَم، بند چهارم کتاب نامبرده [بُن نوشت پهلوی را در دستنویس ت د ۴ الف، برگ‌نوشت ۲۰، خط ۱۶ م دنباله‌گیری کنید].

در بُن‌نوشت پهلوی «زاد شیزم» نامواژه‌ی «زای» به معنی زین‌ابزار به کاررفته است؛ نک:

zāy ud zēn-abzār bē ō(?) [V: *ōy] (۱۲: ۵۳۸، ت د ۴ الف، زاده شیزم handarzēnid.

۴- عبارت «اورمزد جهان‌آفرین» * به یوبه‌ی «همگنی آتش با» * خویشین خویش، او را دوست می‌داده را سرتاسر بسواسر سخنواره‌ی پهلوی «شُو خوش خُودیه دُوشیشُن / *ō xwēš xwadīh dōšīšn*» آورده‌ایم. ما از این عبارت پهلوی معنای زیر را درمی‌یابیم:

از آن روی که دین‌سالاری با ذات خود اورمزد همگنی دارد، اورمزد نیز به سبب این همگنی و همذاتی، دین‌سالاری / آسرونی را دوست می‌داده.

۵- در همین کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی پنجاه و یکم نیز، با سخنواره‌ی روبه‌رو می‌شویم که نشان می‌دهد بهمن و مانسر سپندان، برای اورمزد جهان‌آفرین کالبد تنائی اند. و برای هستو متدانی فروتر از خویش، از نظر پلکان هستی، جان گوه‌رین اند. بحث دین‌نظر، در اینجا نیز خود را می‌نمایاند. این بحث که، در پایگان هستی، پایگان‌های فرازین، برای مرتبه‌ی فرودین‌تر از خود جان گوه‌رین است و برای پایگان فرازتر از خود پوشش تنائی است، بحث و فحشی یکسره ارسطویی است. نگاه کنید به: ارسطو، درباره‌ی آسمان، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، کتاب چهارم، فصل سوم.

۶- «زائی‌فرمایان آسمانی» را برابر «بالیش وازیشنان» / *bālist wāzišnān* آورده‌ایم.

به گمان ما این سخنواره‌ی پهلوی، ترجمه‌ی «عقول فلکی» ارسطو است.

بهر روی، برای یک پژوهش پیگیر نگاه کنید به: ارسطو، «متافیزیک»، کتاب دوازدهم (لامبدا)، فصل هشتم، عقول افلاک.

۷- ارسطو، در کتاب «متافیزیک / متافیزیک»، هنگام سخن‌پردازی درباره‌ی «گوه‌ران جاودان سپهری / جواهر ثابت فلکی»، از سرواژه‌ی یونانی *θεο* بهره می‌گیرد؛ به گمان ما، واژه‌ی پهلوی *نغان* / *bayān* می‌باید که پهلوی کرده‌ی این واژه‌ی یونانی *تو* باشد؛ همانی که مترجم‌های عربی، «آله» ترجمه کرده‌اند؛ و به کزی، *تولوگیا* / *تولوژی* را *الهیات* دانسته‌اند و از آن، درون‌مایه‌ی نزدیک به خداشناسی را بردیافته‌اند. در سامانی گنه، *تثوی* یونانی، همه‌ی گوه‌رینه‌های جاودان را در برمی‌گیرد؛ که شامل حتی گفتواره‌های («مقوله‌های») فرزانشی، از قبیل علت و معلول، گوه‌رینه‌های سپهری، گوه‌رینه‌های مینوی، گوه‌رینه‌های یاری‌دهنده‌ی جهان مادی، ایزدان همیار خداوند و خود خداوند نیز می‌شود. همانی که ارسطو گاهی آن را با معنای صورت همه‌ی صورت‌ها برمی‌شناساند. ارسطو، گاه به پیروی از افلاطون، صورت همه‌ی صورت‌ها را «خیر اعلی» نام می‌نهد.

صدرتشین فرزندگان، صدرای شیرازی، در *منطق‌المشرفین*، به این معنی بسیار نزدیک می‌شود و *فرزانواژه‌ی*

«آله» را «موجودات مجردی عقلانی» می‌نامد؛ زیرا از نظر درک قوای با واجب‌الوجود یکی‌اند.

۸- برای روشن‌تر شدن این بحث فرزانه‌ها، نگاه کنید به همین کتاب سوم، کرده‌ی ۱۲۳ آنجا که از خویشکاری نیروهای «وخش» و «بوی» و «فروهر» و «روان» سخن می‌راند.

۹- شاید، بهره‌ای از نبرد ضدین، در زمان کرانمند به او نیز اختصاص یافته است. یعنی بهره‌ای از امر آفرینش.

۱۰- معنای سرتاسری این بند، آنگونه که ما درمی‌یابیم این است:

سپندارمینو، زمینه‌ای فراهم‌چیده است که سیاست‌بازی و جدایی دین از سیاست، زره‌پوش گیتیایی زده‌مینو در زمان کرانمند شده؛ و زمینه‌ای چیده است تا زده‌مینو عاشق زره‌پوش گیتیایی خود شده تا در نبرد فرجامین، زده‌مینو از رهگذار همین دوستداری نیست و نابود شود.

یعنی، از همان آغاز آفرینش، نیروی ستیهنده و متضاد و نابودکننده‌ی آن را، که همان عشق به خویشین نباهندش است، در اندرون خودش آفریده است.

اگر نوشت و خواند ما از این عبارت درست باشد، پس آنکه، آموزه‌ی این عبارت با آموزه‌های دیگر دین کرد، که بنا بر آن، سپندارمینو نمی‌تواند سازنده و آفریننده‌ی چیزها و نیروهای بد باشد، در ناسازگاری بنیادین و آشکار است.

۱۱- برترین دادگری‌ها، را در اینجا برای «میه» دادستانیه / *meh-dādestānīh* آورده‌ایم. ولی سرواژه‌ی دین‌نظر، روی هم‌رفته نام «دیوان عدالت اجتماعی» در دوره‌ی ساسانیان است.

خود دارد. ولی بحث «تکوین» را با سه معنا به پیش می‌برد؛ و در بررسی هر چهار مرحله‌ی تکوین، سه معنای زیر را در نظر دارد.

در آواتویسی و هم ترجمه‌ی این روایت، سه معنای پذیرای نظری نویسنده برای هر کدام از چهار مرحله‌ی آفرینش را با مورفم‌های لاتین **C. B. A.** نشان داده‌ایم.

نویسنده‌ی روایت، معنای نخست «تکوین / شدن / هستش» را تعریف یا تحدید می‌کند؛ زیرا واژه‌ی پهلوی «ویسند» را برای تحدید به کار می‌بردند. «ویسند» / *wimand*، در پهلوی به معنای تعریف / چارچوب / مرز / سامان، و معنایی از این دست است.

هم در ترجمه و هم در آواتویسی، در آغاز هر چهار زبینه از آفرینش، مورفم لاتین **A.** را به کار برده‌ایم.

پس از این، بررسی دوم خود را در باره‌ی مرحله‌ی «شدن»، با واژه‌ی پهلوی «چیهر» / *cihr* پی می‌گیرد؛ واژه‌ی پهلوی «چیهر» دارای معنایی چون «چهره / سرشت / خوی / طبع / تخم / پدر / نژاد / نشان / صورت / عرض / طبیعی» و مانند این‌هاست. نویسنده می‌کوشد در این مرحله از بحث خود، سرشت‌نشان، سرژنشان و مشخصه‌ی اصلی هستی / تکوین را قرا گوید؛ و مرز هر مرحله را با مراحل پس و پیش خود نشان دهد؛ در واقع، سرژنشان و مشخصه‌ی هر زبینه از آفرینش را نشان دهد. یعنی، معنای دوم، که آن را در هر چهار مرحله‌ی آفرینش با مورفم **B.** نشان داده‌ایم، بحث سرشت هر یک از مراحل آفرینش جهان است؛ که نویسنده نشان می‌دهد هر مرحله از مراحل چهارگانه‌ی آفرینش چه روندی از آفریدن را در نور دیده است.

در معنای سوم، هر مرحله از آفرینش خداوندی را با کار ابزار ساز هرمنند مانند می‌کند.

این معنا را با دانشواژه‌ی پهلوی «کیروگ» / *kitrōg* بیان می‌کند.

در ترجمه و در آواتویسی، این مرحله را با مورفم لاتین **C.** نشان زده‌ایم.

البته می‌دانیم کار آفرینشگرانه‌ی حضرت حق تشبیه بردار نیست؛ ولی نویسنده‌ی روایت تنها برای روشن‌تر کردن بحث، از این تشبیه و همانندسازی بهره گرفته است.

همچنان‌که یک ابزار ساز، در ساختن و پرداختن یک کالا، نخست نیازمند ماده‌ی خام نخستین است، دو دیگر، نیازمند برش زدن و قطعه‌قطعه کردن ماده‌ی خام است، و سدیگر، قطعات را سر هم می‌کند و کالای پذیرای نظر خود را می‌سازد و، چهارم دست به انبوه‌سازی می‌زند، خداوند آفریننده هم در آغاز آفریدن با همین ترتیب، کار آفرینشگرانه‌ی خود را پی گرفته است.

پیش از خواندن:

درباره‌ی کرده‌ی صد و نود و چهار، و ارجح‌الای فلسفی آن:

پایگان‌ها، مراتب و زینتهای هستی، در کتاب سوم دین کرد، و حکمة‌الاشراق سه‌وردی به آرایش زیر است:

1. rōšnīh ī bun-rōšn (= نورالانوار / نورالانوارها)
2. frōg ī az ān rōšn (= نورالعظیم / نورالاقرب)
3. brāh ī az ān frōg (= نورالمجرد / نورالاولی)
4. bām ī az ān brāh (= کارگاه هستی / بارخ اثیری / صادر سوم)
5. ray (= هیولیه / هستش اجناس)
6. bawīšn (= تفصیلی جنسی / تکوین آغازین / فلک سافل / بارخ اثیری)
7. bawīšn-rawīšnīh (= هستش انواع / تکوین عناصر اربعه / بارخ اثیری)
8. bawīšn-ēstišnīh (= نویسنده‌ی این روایت (قرقر ماده / تکوین افراد / عالم تضاد / عالم عنصری / فلک هفتم = *stī*)
9. *stī* (= پرداخته‌است که برابر فراگویی‌های شیخ اشراق، برارخ اثیری نام دارد.

نویسنده در این روایت (۱۹۲) بحث خود را به چهار زبینه‌ی پایانی آفرینش محدود می‌کند:

6. bawīšn (= اجناس / هستش آغازین / فلک سافل / بارخ اثیری)
7. bawīšn-rawīšnīh (= انواع / تکوین عناصر اربعه / بارخ اثیری)
8. bawīšn-ēstišnīh (= تکوین افراد / فلک سافل / بارخ اثیری)
9. *stī* (= افراد خاص / عالم تضاد / عالم عنصری / فلک هفتم = *stī*)

واژه‌ی «تویشن» در پهلوی دارای معنای «هستی / هستندگی / هستش» هم هست. برابری دیگر آن در فارسی، بویژه در فوژان نوشته‌ها، «تکوین / کون / تکونده» و مانند این‌هاست.

نویسنده‌ی روایت هم از کاربرد این واژه «تویشن»، همان معنای تکوین و تکون را فراموش نکرده است.

پس روشن است. نویسنده این روایت (۱۹۴)، سر آن دارد که چهار زینه‌ی پایانی آفرینش را پس از گذشته شرح دهد. هر یک از چهار زینه‌ی آفرینش را با سه دانش‌واژه معنا می‌کند؛ پس، خواننده، چشم آن دارد با دوازده عبارت روبه‌رو شود که هر سه عبارت آن یکی از مراحل چهارگانه و پایانی آفرینش را شرح و فراخ‌نویسی کند. ولی با یک درهم‌ریختگی نیز برخورد می‌کنیم که در جای خود به آن انگشت سخن می‌نیم.

۱. بویش / bawišn، با سه دانش‌واژه‌ی A، ویمند (نشان دهنده‌ی مرز هر مرحله با مراحل پس از پیش)، B، چپور (= نشان دهنده‌ی مشخصه‌ی هر مرحله از نظریه‌ی مواد آفرینش) و C، کیژوگ (همانند‌کننده‌ی کار آفرینش با صنعتگر) شناسانده می‌شود. ما، در گزارش خود، واژه‌ی پهلوی بویش را «هستیش» ترجمه کرده‌ایم.

۲. بحث بویش-زویش / bawišn-rawišnīh نیز با همان سه دانش‌واژه پی گرفته می‌شود؛ بویش-زویش / bawišn-rawišnīh را در گزارش خود، «هستیش پویا» ترجمه کرده‌ایم.

۳. بحث بویش-یشیش / bawišn-ēstīšnīh هم با همان سه دانش‌واژه پی گرفته می‌شود. ما در گزارش خود، «بویش-یشیش» / bawišn-ēstīšnīh را «هستیش پایا / پاینده» ترجمه کرده‌ایم. همه‌ی این برابری‌ها، از سوی گزارشگر کنونی، پیشنهادی و گمان‌آورانه‌اند و چشم‌به‌راه برابری‌های درست‌تر و باریکانه‌تریم.

نویسنده، مرحله‌ی پایانی آفرینش را با فوراواژه‌ی «شتی» / stī فرامی‌گوید؛ آن را نیز با سه دانش‌واژه‌ی ویمند، چپور و کیژوگ شرح و فراخ‌نویسی می‌کند.

نوشته آمد که نویسنده، فراخ‌نویسی هر چهار زینه‌ی آفرینش را نخست با واژه‌ی ویمند / wimand می‌آغازد؛ مرحله‌ی «بویش / bawišn» را اینگونه تعریف می‌کند:

tōhmag ī dēsagān parwand.

یعنی: جزئیه‌ی دربرگیرنده‌ی همه‌ی صُور. پس از این، می‌افزاید:

čiyōn hast, čišān parwand.

یعنی: به گونه‌ای که هستی، همه چیز را دربرگرفته است؛ یا، چونان چیزها که سره‌سر در هستی غوطه‌ور اند. می‌توان پرسید تکریمه‌ی نویسنده از کاربرد واژه‌ی دسگان / dēsagān در نوشتار خود چی است؟

آیا صُور جنسیه یا نوعیه یا فردیه است؟

روشن نیست؛ ولی اگر این مرحله از آفرینش دربرگیرنده‌ی هر سه صُور باشد به دستگاه اندیشگانی افلاطونی نزدیک شده‌ایم.

پس این روایت («۱۹۴»)، بهره‌گیری از دستگاه واژگانی ارسطویی است در چارچوب اندیشه‌ورزی افلاطونی برای تبیین جهان‌شناسی مزدایی؛ حتی اگر دستگاه دین‌پردازی رسمی و آیین‌گرای (=سستی) مزدایی آن را نپذیرد.

انتهایی که خود ارسطو را نیز فراگیر است: دستگاه اندیشگانی ارسطویی، اندیشیدن با مفهوم‌ها و فراافت‌های جدید ارسطویی است در چارچوب دستگاه اندیشگانی افلاطونی.

به بحث مرحله‌ی آفرینش «هستی پویا» / bawišn-rawišnīh که می‌رسیم، نویسنده آن را چنین تعریف می‌کند:

dēsag ī andar tōhmagān parwand.

یعنی: «نخستین» * صورتی که اندر جزئیه‌ها [یا: بذرها] صورت می‌یابد و پُرسته می‌شود (=تجدید می‌شود).

به بحث «بذرها» در دستگاه اندیشگانی آناکساگوراسی و بودویان آن در دین‌کرد نیز خواهیم پرداخت. پس از این، نویسنده می‌افزاید:

čiyōn čiš andar hast.

یعنی: به گونه‌ای که چیزها در اندرون هستی، هستی پذیرند.

آیا نویسنده سر آن دارد به روشنگری معنایی بپردازد که ارسطو بر آن نام گنوس / γενος داده است؟ واژه‌ای که در ترجمه‌های دست چنم و غالباً درهم‌ریخته از ارسطو، به «صُور جنسیه» ترجمه شده است.

حال اگر نویسنده سر آن دارد «صُور جنسیه» را برشناساند، پس در نگاه و یاور او، مرحله‌ی «بویش-زویش» برابر با آفرینش «صُور جنسیه» است که از دیگر مراحل و زینه‌های آفرینش تفکیک می‌شود (=محدود می‌شود).

در بحث از مرحله و زینه‌ی «بویش-یشیش» / bawišn-ēstīšnīh، این زینت از آفرینش را چنین تعریف می‌کند:

*dēsag ud ēwāz parwasatg ī andar tōhmagān.

یعنی: «ساخت» * صُور مُحاط در فصل (=ēwāz / منظور فصل منطقی است) در اندرون

جرلومه‌ها <ی اشیاء> * [با: بذر چیزها]

پس از این، می‌افزاید:

čiyōn kas andar čiš.

یعنی: به گونه‌ای که وفرد در اندرون چیزها تشخیص یابد.

دیگر شکلی برجانی می‌ماند که با سُور نوعیه سروکار داریم. همانی که ارسطو بر آن نام *εἶδος* / آیدوس نهاده است. و ترجمه‌های درهم‌یخته آن را به سُور نوعیه برگردانده‌اند.

پس، برای دیدن و باور نویسنده، زینته و گامه‌ی *بَیویشَن سَویَشینَه* / *bawišn-rawišnih* گامه‌ای از آفرینش است که در آن سُور نوعیه سربرمی‌آورند. پس، زینته و گامه‌ی *بَیویشَن سَویَشینَه* / *bawišn-rawišnih* گامه‌ای از آفرینش است که با سفر، پابرجاستی و تقوم چیزها رویه‌رو می‌شویم.

در پایان‌های روایت، نویسنده، به روش‌سازی درباره‌ی گامه‌ی پایانی آفرینش، یعنی *وَشپتی* / *sti* می‌پردازد.

سرنشانه و مشخصه‌ی این گامه از آفرینش را در بحث *ویمَند* / *wimand* اینگونه برمی‌شمارد:

ēwtāgīg tanān.

یعنی: <مرحله‌ی آفرینش> * *تانان تک‌تک*: چیزهای تکمند (=فرد) شده.

پس با بحث تکاورها (=افراد نوع) رویه‌رو هستیم؛ یعنی فرایند تکینگی و تکمند شدن تکاورها از دل طبقه‌ی نوعیه.

نویسنده می‌افزاید:

čiyōn wahmān čiš ud wahmān kas.

یعنی: به گونه‌ای که فلان چیز و بهمان کسی <ب منفرد> هستی پذیرند *.

پس با بحث و شخصی رویه‌رو هستیم که ارسطو به آن نام *ایدیوتیس* / *ἰδιότητα* نهاده است. پس، مرحله گامه و پایگان *وَشپتی* / *sti* در دیدن و باور نویسنده‌ی این روایت، مرحله‌ی آفرینش افراد انواع است. ویژه اینکه، سخنواره‌ی پایانی این روایت، از هستی‌پذیری اضمداد در واپسین زینته‌ی آفرینش سخن می‌راند. سخنواره‌ی که حاکی از ارسطویی بودن شش دانگ نویسنده است.

نوشته آمد که در این روایت، از چهار زینته‌ی پایانی آفرینش سخن رانده شده است؛ و هر یک از

این چهار زینته با سه مفهوم تعریف می‌شوند. در زیر می‌کوشیم آرایش نویسنده‌ی روایت را برهم‌زده و عبارت‌ها را به گونه‌ای دیگر ردیف کنیم. برای نمونه، تعریف (= *wimand*) هر چهار دوره را یکجا می‌آوریم؛ به همین آرایش تا پایان، شرح و بسط نویسنده را در باب تفسیر طبیعی چهار مرحله و نیز، همانندسازی کارگاه هستی را با کارگاه هنرمند را هم یکجا نشان می‌دهیم.

4. *stī*: <.....>*; čiyōn
'bowandag nigārdagih'²⁷ ī zahag andar
'burdār uruspar'

نویسنده‌ی روایت، هر مرحله از کارگاه هستی را با
کارگاه زرگری و آهنگری مانند می‌کند؛ به گونه‌ی زیر:

1. *bawišn*: mādag kē kīrōg padīš dārēd,
čiyōn 'zarr mādag' kē 'kīrōg zarrīgar'
padīš dārēd abēsar andar dēs(?), ud
'āhēn mādag' kē 'kīrōg <āhēngar>' padīš
dārēd 'taxt ud dar dēs(?)'.

2. *bawišn-rawišnīh*: dast-kārīh ī kīrōg abar
mādag; čiyōn 'āyōxšust ī tābišn ud
wizādišn(?) ud kōbišn(?) [V: 'kandišn(?)]
<ud> dār burīšn ud tuxšīšn.

kīrōgīg

3. *bawišn-ēstišnīh*: dēsag ī kīrōgīg(?)
[V: <kē>* 'kīrōg] dārēd pad mādag;
čiyōn 'abēsar ud jān dēsag' kē 'kīrōgīg
zarrīar' dārēd-abar zarr ī-š mādag; ud, 'bīl
ud tīš dēsag' kē 'kīrōg āhēngar'
dārēd-abar dār(?) [V: 'āhēn] ī-š mādag.

4. *stī*: nāmčīštīg abēsar ud jān
<kē>* 'kīrōg zarrīgar' az zarr,
<ud> nāmčīštīg taxt <ud> dar ī 'kīrōg
durgar' az dār kunēd.

در آرایه‌بندی زیر، کوشیدیم تا نظر نویسنده را

در باب تعریف چهار زینه‌ی آفرینش یکجا نشان دهیم:

1. *bawišn*: tōhmag ī dēsagān parwand,
čiyōn 'hast, 'čišān parwand'

2. *bawišn-rawišnīh*: dēsag ī andar tōhmag
parwastag; čiyōn čīš andar hast.

wimandīg

3. *bawišn-ēstišnīh*: dahīg ud ēwāz
parwastag ī andar tōhmagān ī-š azabar
xwēš, čiyōn 'kas, andar 'čiš.

4. *stī*: ēwtāgīg tanān; čiyōn 'wahnān čīš,
ud 'wahnān kas.

در آرایه‌بندی زیر، آموزه‌ی نویسنده در باره‌ی سرژشانه و

سرشت چهار زینه‌ی آفرینش نشان داده می‌شود:

1. *bawišn*: zāhag ī *zāhagān bun, čiyōn
'garm-xwēd wād' ud pad ham grītagih
'ristagān bun'

2. *bawišn-rawišnīh*: zahag(?)⁹ [V: dēsag] ī
andar zāhag¹⁰ [V: zāhag<ān bun>*];
čiyōn ristagān andar bunān.

čīhrīg:

3. *bawišn-ēstišnīh*: tōhm andar zāhag
sāxtagih;²⁰ čiyōn 'mardōm tōhm' andar
'mādar zahār'.

پس از این بحث گزین گوایه در باب شایستگی فلسفی این روایت، جا دارد در باره‌ی یک فرد آوازه‌ی دیگر این روایت سخنی بگویم که به گمان ما از دید دین‌کردشناسان پنهان مانده است؛ و آن، فرزاولاذه‌ی پهلوی «تَهْمَنگ / fōhmag» است.

فرهنگ‌نامه‌های پهلوی، این واژه را «تخمه / بذر / تطفه / نسب / نژاد / دودمان / تخم / دوده / خاندان» و مانند این ترجمه کرده‌اند.

اما کاربرد این واژه در دین‌کرد، و نوع نگاه نویسندگان آن، و نیز، نوع کاربرد آن در این کتاب، گزارنده را وامی‌دارد به کاربرد فرزاولاذه‌ی این واژه یاریک‌تر شود.

در زیرنویس ترجمه‌ی روایت (زیرنویس ش ۵)، به این بحث پرداخته‌ایم. ولی پیش از ترجمه، خواننده را به دو سخنواره از آناکساگوراس آکھی می‌دهیم. هر دو سخنواره را از کتاب «هنستین فیلسوفان یونان»، ترجمه‌ی دانشمند ارسطو شناس، دکتر شرف‌الدین خراسانی، که از یونانی باستان به فارسی برگردانده‌اند، به وام ستانده‌ایم.

در پیرامون طبیعت:

بند سوم: «لذرا کو چک را کو چکتری نیست؛ بلکه همواره بازم کوچکتری هست؛ (چون ممکن نیست که هستنده در اثر تقسیم بی پایان نیست شود).

— اما از بزرگ نیز همواره بزرگتری هست؛ و این نیز در شمار، با کو چک برابر است؛ اما هر چیز، در خود، هم بزرگ است و هم کوچک».

بند چهارم: «چون این‌ها چنین‌اند، پس نباید پنداشت که در همه‌ی چیزهای درهم‌انباشته [τα σκεπνόμενα] بسیاری چیزها و از همه گونه وجود دارد؛ بذرهای [σπερματα] بسنجید با تَهْمَنگ در پهلوی، و، مشکاقل در عربی (م) همه‌ی چیزها دارای همه گونه شکل‌ها و رنگ‌ها و بو (ح) و مزه‌ها و انسان‌ها نیز بدین سان به هم پیوسته شده‌اند، و زندگان دیگری که جان دارند.

و بذرهایی در شماره نامحدود، که به هیچ روی با یکدیگر همانند نیستند.

.....

۱۹۴. درباره‌ی «هستیش»، «هستیش پویا»،

«هستیش پایا» و، «هستیش مادی»، آنگونه که

از گزارش ای: ترجمه‌ی اوستا پیدا است،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

پیشکش به استاد: عبدالله انوار.

۱. هستیش: (۱)

A. تعریف (= wimand / شناسا):

> مرحله‌ی آغازین هستی، مرحله‌ای است که در آن < * تخمه‌ای [یا: بذری] فراگیرنده‌ی دیسه‌ها (۲) است؛ به گونه‌ای که «هستن»، چیزها را دربر گرفته است.

B. سرنشانه‌ی سرشتین (= cīhrīg):

> این زینه از آفرینش = مرحله‌ی آغازین هستی، < * بُن‌ماده‌ای برای بُن‌بنان همه‌ی ماده‌هاست («هیوله / هیولا»؛ همان گونه که، با دگرگرم‌شور با نیروی همه‌گیراندیش (= ham-grītagih) بُن همه‌ی < * هموندهاست. (۳)

C. > همانندی این زینه از آفرینش با کارگاه زرگر و آهنگر < از نظر هنری:

> این مرحله از آفرینش هستی، به مانند < * ماده «ی خامی است» < * که هنرمند با آن دیسه / شکلی «خام را» < * فراهم می‌آورد (= clāred)؛ همچنانی که زرگر هنرمند، ورق زر (= zarr mādag / ماده‌ی زر) را برای ساختن افسر < * شاه‌ی < * در حالت < * ورق > (۴) (۳) به کار می‌برد. و یا، آهنگر هنرمند، که ورق آهن را در حالت < * ورق > برای ساختن تخت و ذر به کار می‌برد.

این همان < زینه‌ی > * «هستیش» است؛ از بنیاد، تخمه‌ی همه‌ی تخمه‌هاست (۵) [بذر همه‌ی بذرها]؛ که بُن «هستیش مادی» است؛ هست و بودی شاخه گرفته (= būdag) از

فلک <اول> (۶) است؛ همچنانی که <کتاب> * دین می گویند: پس از (=bē) فلک <اول، مرحله‌ی> * «هستیش» سربرآورد.

2. هستیش پویا:

A. تعریف / شناسا:

<مرحله‌ی هستیش پویا، مرحله‌ای از آفرینش است که> * دیسه‌ها (۷) با تخمک‌ها دربرگرفته شده‌اند؛ به گونه‌ای که چیزها با هستی <دورگرفته شده‌اند> * [B. سرنشانه‌ی سرشتین: (۸)]

<از نظر سرنشانه‌ی سرشتین، این مرحله از آفرینش مانند> * ساخت و پرداخت تخمکی در اندرون پُژماده‌ای (=عصری) است [=تفصیل جنسی]؛ به همان گونه که نطفه‌ی مردم‌زادگان در اندرون زهدان مادر <ساخته و پرداخته می‌شود>.

C. همانندی این زینه از آفرینش با کارگاه زرگر و آهنگر <از نظر هنری>

<این مرحله از آفرینش به مانند> * دستکاری هنرمند بر ماده <ی زیر دستش> * است؛ مانند تختن و گذاختن و کوبش [یا: کنده‌کاری] <آهنگر بر> * آهنگن (=āyōxsust / فلز)، و پُرش زدن و پرداخت <درونگو بر> * چوب]].

این، همان <زینه‌ی> * «هستیش پویا» است؛ دیسه‌ای <فراهم آمده از> * تخمک همه‌ی تخمک‌ها [یا: پدر همه‌ی بذرها] است؛ <از نظر پایگان آفرینش، پایه‌ی> * فرودین نخستین بود <به هستی آمده> * یعنی پایه‌ی فرودین «هستیش» است؛ همچنانی که <کتاب> * دین می گویند: «پس از (۹) <مرحله‌ی> * «هستیش / پویا»، <مرحله‌ی> * «هستیش پویا / پویش پویشتیه» سربرآورد.

3. هستیش پایا:

A. تعریف / شناسا:

<این مرحله از آفرینش، هستی‌پذیری، صورت‌پندی و> * تئین‌پذیری (=parwastag / مَئین) فصل (=ūwāz / تفصیل نوعی) و فرآورده در اندرون تخمک‌هایی است که <آن فرآورده، پیش از تئین‌پذیری> * در <زینه‌ی> * قوازین خویش داشت؛ چونان تئین‌پذیری «تکمند / کس

/ شخص / فرد / kas، در اندرون چیزها <آن زمان که کراتمند و مَئین می‌شود> *.

B. سرنشانه‌ی سرشتین:

[<سرنشانه‌ی این مرحله، جداسدگی> * دیسه‌ای در اندرون <بساطت آغازین> * تخمه‌ها است؛ (۱۰) به مانند آنکه اندامه‌ای در اندرون پُژماده‌ها (۱۱) <ساخته می‌شود>.

C. همانندی این زینه از آفرینش با کارگاه زرگر و آهنگر <از نظر هنری> (۱۲)

<این مرحله از آفرینش، به مانند هنرنمایی بر روی> * دیسه‌ای است که هنرمند در ماده <ی خام نخستین> * فرامی‌آورد؛ مانند دیسه‌ی (=صورت) افسر و جام که زرگر هنرمند بر روی ورق زری که <در دسترس> اش است فرامی‌آورد؛ و یا، دیسه‌ی پیل و تیشه که آهنگر هنرمند، بر روی ورق آهنی که <در دسترس> اش است فرامی‌آورد]].

<مرحله‌ی آفرینشی> * «هستیش پایا / پویش پویا» است؛ از این روی است که <مرحله‌ی آفرینش پیشین، یعنی> * «هستیش پویا / پویش پویشتیه» است؛ از این روی است که <کتاب> * دین می گویند: «پس از <زینه‌ی> * «هستیش پویا»، <از درون آن> * «هستیش پایا» سربرآورد.

4. هستیش مادی:

A. تعریف / شناسا:

<سرنشانه‌ی این پایگان از آفرینش، هستی‌پذیری> * تئان جداجدا است (=افراد مَئین) (۱۳) به گونه‌ای که <می‌توان بر> * فلان چیز و بهمان کس <انگشت نهاد> *.

B. سرنشانه‌ی سرشتین:

<سرنشانه و مشخصه‌ی این مرحله از آفرینش، هستیدن و هستی‌پذیری تکواره‌ها (=افراد نوع) می‌باشد> * درست به مانند فرساختیش طرح (۱۴) (؟) نطفه [یا: رویان / جنین] در زهدان مادر.

C. همانندی این زینه از آفرینش با کارگاه زرگر و آهنگر <از نظر هنری>

<این مرحله از هستی، از نظر همانندی با کار هنرمند، همانند است با> * تاج و جامی خاص (۱۵) <که> * زرگر هنرمند از <قطعات برش خورده‌ی ورق> * زر می‌سازد (=kunēd)، یا، تخت و ذری و بیسته (=مشخص / انضمامی) که دروگر هنرمند از چوب <های برش خورده> (۱۶) می‌سازد.

پس از این بحث گزین گویانه در باب شایستگی فلسفی این روایت، جا دارد دو باره ی یک فرزانواژه ی دیگر این روایت سخنی بگویم که به گمان ما از دید دین‌گردشاسان پنهان مانده است؛ و آن، فرزانواژه ی پهلوی «تَهْمَگ / töhmag» است.

فرهنگ‌نامه‌های پهلوی، این واژه را «تخمه / بذر / نطفه / نسب / نژاد / دودمان / تخم / دوده / خاندان» و مانند این ترجمه کرده‌اند.

اما کاربرد این واژه در دین‌کرد، و نوع نگاه نویسندگان آن، و نیز، نوع کاربرد آن در این کتاب، گزارنده را وامی‌دارد به کاربرد فرزانواژه ی این واژه باریک‌تر شود.

در زیر نویس ترجمه‌ی روایت (زیرنویس ش ۵)، به این بحث پرداخته‌ایم. ولی پیش از ترجمه، خواننده را به دو سخنواره از آناکساگوراس آکهی می‌دهیم. هر دو سخنواره را از کتاب نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه‌ی دانشمند ارسطو شناس، دکتر شرف‌الدین خراسانی، که از یونانی باستان به فارسی برگردانده‌اند، به وام ستانده‌ایم.

در پیرامون طبیعت:

بند سوم: «زیرا کوچک را کوچک‌تری نیست؛ بلکه همواره بازم کوچک‌تری هست؛ (چون ممکن نیست که هستنده در اثر تقسیم بی پایان نیست شود).

— اما از بزرگ نیز همواره بزرگ‌تری هست؛ و این نیز در شمار، با کوچک برابر است؛ اما هر چیزی در خود، هم بزرگ است و هم کوچک».

بند چهارم: «چون این‌ها چنین‌اند، پس باید پنداشت که در همه‌ی چیزهای درهم‌انباشته [τα ανακρονομενα] بسیاری چیزها و از همه‌گونه وجود دارد؛ بذرهای [σπερματα] بسنجید با تَهْمَگ در پهلوی، و، مُشاکل دو عربی (م) همه‌ی چیزها دارای همه‌گونه شکل‌ها و رنگ‌ها و بو و مزه‌ها، و انسان‌ها نیز بدین سان به هم پیوسته شده‌اند، و زندگان دیگری که جان دارند.

و بذرهایی در شماره نامحدود، که به هیچ روی با یکدیگر همانند نیستند.

۱۹۴. درباره‌ی «هَسْتِش»، «هَسْتِش پونا»،

«هَسْتِش پایا» و، «هَسْتِش مادی»، آنگونه که

از گزارش [یا: ترجمه‌ی] اوستا پیدا است،

بـسـرـا بـر آ مـوزـه ی دین بـه یی.

پیشکش به استادم: عبدالله انوار.

I. هَسْتِش: (۱)

A. تعریف (=wimand / شناسا):

> مرحله‌ی آغازین هستی، مرحله‌ای است که در آن < * تخمه‌ای [یا: بذری] فراگیرنده‌ی دیسه‌ها (۲) است؛ به گونه‌ای که «هستن»، چیزها را دربر گرفته‌است.

B. سرنشانه‌ی سرشتین (=cihriḡ):

> این زینه از آفرینش = مرحله‌ی آغازین هستی، < * بُن‌ماده‌ای برای بُن‌بنان همه‌ی ماده‌ها ست (=هیوله / هیولا)؛ همان‌گونه که، یادگرم-شمور با نیروی همه‌گیرانه‌اش (=ham-griftagih) بُن همه‌ی < * همونده‌هاست. (۳)

C. > همانندی این زینه از آفرینش با کارگاه زرگر و آهنگر < از نظر هنری:

> این مرحله از آفرینش هستی، به مانند < * ماده «ی خامی است» < * که هنرمند با آن دیسه / شکلی < خام را > * فراهم می‌آورد (=dāred)؛ همچنانی که زرگر هنرمند، ورق زر (=zarr mādag / ماده‌ی زر) را برای ساختن افسر < شاه > * در حالت < ورق > (۴) (۵) به کار می‌برد. و یا، آهنگر هنرمند، که ورق آهن را در حالت < ورق > برای ساختن تخت و ذر به کار می‌برد.

این همان < زینه‌ی > * «هَسْتِش» است؛ از بنیاد، تخمه‌ی همه‌ی تخمه‌هاست (۵) =بذر همه‌ی بذرها؛ که بُن «هَسْتِش مادی» است؛ هست و یودی شاخه گرفته (=būdag) از

<زیندهی آفرینش> * هستیش مادی، هست بودی شاخه گرفته از <مرحله‌ی آفرینش پیشین، یعنی «هستیش پایا / بویشُن استیشنه» می‌باشد؛ به گونه‌ای که کتاب دین می‌گوید: <* پس از (= bē / بیرون از) <زیندهی> * «هستیش پایا / بویشُن استیشنه»، <زیندهی آفرینشی> * «هستیش مادی / شتی» سربرآورده.
پس از <زیندهی آفرینش> * هستیش مادی، <که همان مرحله‌ی آفرینش> * چیزها و افراد و بسته [تکمیل‌شده / انضمامی] است، خوشکاری‌های چیزها و افراد (= نوامیس و قوانین) <روشن می‌شود / تخصص می‌یابد> * از این روی، <کتاب> * دین می‌گوید که: «پس از <مرحله‌ی> * «هستیش مادی»، آن‌سی که در هر دو مینو چونان دو همستیزنده‌اند، <سربرآورده> (۱۷) یعنی سربرآوردن <* راستی و ناراستی.

یادداشت‌ها

۱- آیا نظر نویسنده درباره‌ی این مرحله از آفرینش، همان آفرینش فلک هفتم «محیط آسمان» است که از فلک اول، یعنی از «زی / ray» به ترتیب سربرمی‌آورد؟
دین کرد، کتاب سوم، کرده‌ی ۲۱۶م، «بویشُن / bawišn» را اینگونه می‌شناساند:
ud 'gētīg dahišn' ham-bawišnīg, bawišn ī mēnōg dahiḡ paydāḡih;
ud ast ī mēnōg u-š wāspuhragānīh ast ī wēnišnīg <ud> girišnōmand;
ud ēd <i> * paydāḡ kū: mēnōg bun ī gētīg.

۲- «دیسه‌ها» را برابر «دسگان / dēsagān» آورده‌ایم؛ این واژه، در دین کرد، برابر معنایی «شور» است؛ بی هیچ گمانی، سخن بر سر «ماده» و صورت، در معنای ارسطویی آن است.
۳- آیا فرزندان او یهلوی بویشُن / bawišn، برابر معنایی خلق عالم عنصری است؟
فرزندان او، «عالم عنصری»، یکی از فرزندان او، هم پور سینا و هم فرزندان فرزندانشان (شیخ اشراق) است.

یعنی همان مرتبه‌ای از آفرینش که بر ویار برآمیزی نور مجرد نهم و فلک هشتم است؛ که به فرساختگی فلک هفتم، یا عالم عنصری می‌انجامد.

تفسیر نویسنده در این بند، که «هستیش / بویشُن» را بِن بُنانِ همه‌ی بُن‌ماده‌ها، از قبیل یاد

گرم-نمور، می‌داند، نظر ما را زورآور می‌کند.
در بند سپسین، نویسنده‌ی روایت، این مرحله از آفرینش را با کار هنرمندانه‌ی زرگری برمی‌سجد که در ساخت و پرداخت یک تاج، نخست، ورق زر را فراهم می‌کند.
همچنان‌که خداوند، در آفرینش هستی مادی، نخست، بُن‌ماده‌های (= هیوله‌ی) آن را از دل فلک اول برگشیده است.
۲- حالت <ورق> را برای سخنواره‌ی «آندو دس / andar dēs» آورده‌ایم؛ که قرائت آن شک‌پذیر است.

۵- «تخمه‌ی مادی تخمه‌ها» را برابر «تُهْمگان تَهْمگ / tōhmagān tōhmag» آورده‌ایم؛ برآستی، پافشاری نویسنده بر این معنا از چه اندیشه‌ای ریشه می‌گیرد؟
آناکساگوراس، در بحث از ماده‌ی بسیط، بر این باور بود که: تقسیم شیء، برای یافتن بُن‌پاره‌های برساننده و آغازین آن، به ریژپاره‌ای پایان می‌پذیرد که شکلی همان چیز بخش‌بخش شده است و در بردارنده‌ی همه‌ی متضاده‌هاست. به دیگر سخن و برای نمونه، گوچک‌ترین بخش استخوان سینه به آتش یا خاک یا ترکیبی از آندو پایان می‌پذیرد بلکه... به استخوان کوچکی پایان می‌پذیرد.
ارسطو، این بُن‌پاره‌های فرضی آناکساگوراس را homoionère نام نهاده است.

در تفسیر ارسطویی نگرگاه آناکساگوراس، این homoionère در واقع بافت‌های اندامواره‌ی اندک از تجزیه و آناکلاوی آن‌ها نمی‌توان به بُن‌پاره‌های (= اجزای) یکساخت عناصر بسیط رسید. نزد فرزندان یونانی، homoionère، تخمک / spermata نیز نامیده شده است.

آناکساگوراس، «اجسام بسیط / پیکران یکساخت» را اختلاط و برآمیزی از تخمک‌ها / spermata می‌داند. برابر دید و باور آناکساگوراس، هر یک از بُن‌ماده‌های چهارگانه (= عناصر اربعه) اتیان و ذخیره‌های فراگیرنده از تخمک‌هاست (= pan-spermin) اند.

آیا نویسندگان دین کرد، در بحث از تکوین جهان، هر جا که دانشواژه‌ی «تُهْمگ / tōhmag» / تخمک را به کار گرفته‌اند، همین معنای دانشی-فرزانشی یونانی و آناکساگوراسی آن را فرا اندیشه‌ی خود داشته‌اند؟

پاسخ ما (= گزارشگر کنونی) آری گویدانه است.

نگاه کنید به گزارش ارسطو از دیدگاه آناکساگوراس در کتاب «در آسمان» ترجمه‌ی اسماعیل

آناکساگوراس، دریاهای عناصر، نظریه‌های خلاف نظریه‌ی امپدوکلیس دارد.

امپدوکلیس، بر آن است که آتش، خاک و «دیگر» اجسام، متعلق به این دسته از عناصر اجسام‌اند و همگی چیزها از آن‌ها ساخته شده‌اند.

آناکساگوراس، عقیده‌های مخالف این دارد. عناصر او مُشاکل‌اند (مقصود من [ارسطو] از اجسام مُشاکل [بدن‌سان] گوشت و استخوان و چیزهایی مانند آن‌هاست).

هوا و آتش، به عکس، اختلاطهایی از این مُشاکل‌ها و بُدور [سپهرها] دیگر بیش نیستند.

هر یک از این دو، مجموعه‌ای از همگی مُشاکل‌های نامرئی است. و این نشان می‌دهد که چرا همگی اجسام دیگر از این دو جسم تکون یافته‌اند. (زیرا او [آناکساگوراس] آتش و آئیر را به یک نام می‌خواند).

پژوهش ما [گزارگر کنونی] در ریشه‌شناسی هندو-اروپایی دو واژه‌ی آئیر و آتش نشان می‌دهد که یکی دانستن آتش و آئیر از سوی آناکساگوراس بسی بهره از درستی دارد.

فوزانوازی و آئیره هم در عربی و هم در فارسی، پی‌گرفت آوانی «*aitir*» / آئیره یونانی است که با «آئره اوستایی»، «آئره پهلوی» و «آئره فارسی همریشگی» هم‌معنایی دارد.

ارسطو، در فوزان‌نامه‌ی پیش گفته، دفتر سوم، کرده‌ی چهارم، خُرده‌سنجی‌های خود را بر هواخواهان نظریه‌ی «جزء لا یتجزأ / اَبَحْثُ / اَتم» دنباله‌گیری می‌کند.

۶- «فلک اول» را برابر «زی» / *zay* آورده‌ایم؛ برابر آموزاتش‌های فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، در کتاب «فوزانگی فرهنگ‌ی / حکمة‌الاشراق»، نخستین صادر و تراویده‌ی نورالانوار، نور اقرب است؛ از نور اقرب، نور مجرد از یک سو، و یوزخ اعلیٰ (= فلک محیط) از سوی دیگر می‌تراود. از نور مجرد نیز، نور مجرد دیگری و یوزخ دیگری تراوش می‌کند؛ این دویارگی و انشفاق به تراوش نه افلاک و عالم عنصری پایان می‌پذیرد.

نویسنده‌ی دین کرد، در این بند، گوشزد می‌کند که هستندگی هستی، از درون «زی» / *zay* سربرآورده‌است. در دستگاه اندیشگانی شیخ اشراق، صدور از عالی به سافل است؛ یعنی: بر توانمندی زخشن‌ها و انوار از فرازین به فرودین است؛ در دین کرد نیز چنین است.

ممکن است که پاسخ‌های شیخ، به پرسمان‌های پیش رویش با پاسخ‌های دین کرد به همان پرسمان‌ها یکی نباشد؛ ولی، بی‌نیای بحث نزد نویسندگان دین کرد و شیخ اشراق یکی است.

از این روی، گزارش خود را از واژه‌ی پهلوی «زی» / *zay* به «فلک اول» بسی نزدیک به حاق واقع می‌دانیم.

۷- بررسی ما در کتاب سوم دین کرد، برای ما شکی بر جای نمی‌گذارد که نویسندگان این نامه، واژه‌ی پهلوی «وسگ» / *desag*، را در ترجمه‌ی واژه‌ی یونانی آیدوس / *aidos* به کار برده‌اند. ارسطو از این واژه برای تبیین فوزانوازی شگفت خود در باب ماده و صورت بهره‌ها برده است؛ تا بدانجا که برخی ارسطو‌شناسان، فوزانگی ارسطویی را از بنیاد، تبیین جهان به کمک دو مفهوم ماده و صورت دانسته‌اند. این نکته آشکار است که دو مفهوم ماده و صورت میلی‌محوری فوزانیش ارسطویی است. نظرگاه ما این است که نویسندگان دین کرد، آگاهانه و با دانش، از این دو مفهوم محوری فوزانیش ارسطویی، البته برای ساخت و پرداخت جهان‌شناسی مزدایی بهره‌ی وافعی می‌برند. جای آن است بگوییم فرزنانگان سده‌های میانه در باخت‌زمین نیز اسامین فوزانگی خود را از رهگذار آکوئیناس سنپند بر فوزانگی افلاطونی نهاده‌اند؛ از رهگذار آکوئیناس سنپند بر فوزانگی ارسطویی نهاده‌اند. و آنچه که ما به آن فلسفه‌ی مسیحی می‌گوییم، در بنیاد خود، چیزی نیست جز استوارداشتن پی و پایهی باورهای مسیحی بر اندیشه‌ورزی‌های افلاطونی-ارسطویی. همچنانی که فلسفه‌ی اسلامی نیز چیزی نیست جز پی‌گیری بحث و فحص ارسطو در چارچوب و گستره فرهنگ ایرانی-اسلامی.

بر راه نیست اگر دین‌پردازان مزدایی نیز، پیش یا پس از اسلام، هم، به سوبه‌ی پی بردن به ارزش‌های خردبنیاد فوزانیش ارسطویی، و هم، بدست آوردن ابزاری کلامی برای مقابله با علم کلام رقیبان، کوشیده‌اند با بهره‌گیری از فریافت‌ها، مفاهیم، گفتاوره‌ها و مقولات ارسطویی، تبیینی خردبنیاد («عقلی») از جهان‌شناسی مزدایی بر نشان دهند.

ای دریغ! در آن زمانه‌ی پر آشوب و بنیادبربادوه، شاید دین کرد، بویژه کتاب سوم آن، هم نخستین و هم واپسین کوشش در این راه بوده است.

۸- سخنواره‌های مربوط به یک، «سؤنشته‌های سرشتین»، و، دو، «تشبیه هنری مرحله‌ی دوم و سوم آفرینش» را درون دو قلاب نهاده‌ایم؛ خواننده‌ی پژوهنده‌ای که گزارش ما را با بی‌نوشت پهلوی، یا دست کم، با آوانویسی آن پی می‌گیرد، در بحث مربوط به سؤنشته‌های سرشتین و تشبیه هنری مراحل هستی، آگاه به نااهمانگی‌ای میان نوشتار پهلوی و گزارش فارسی روایت خواهد شد.

روشن‌سازی آن بدینگونه است:

نخستین کار هنرمند این است که در آغاز کار، کارگاهی برای خود دست و پا کند؛ این، برابر است با آفرینش «سپهر / فلک / زی» در کارگاه هستی.

کار دوم هنرمند این است که ماده‌ی خام پذیرای نظر خود را فراهم کند؛ این نیز، برابر است با مرحله‌ی «هستش / بویشتن» که «طبقه‌ی آجناس» در کارگاه هستی فراهم می‌آید.

در مرحله‌ی سوم، هنرمند ماده‌ی زیر دست خود را با روشی خاص، به قطعات کوچک‌تر برش می‌زند؛ و هر برش شکلی خاص برای قطعه‌ای خاص را دارد. این نیز برابر است با برش آفرینشی در اجناس؛ در دستگاه‌اندیشگانی ارسطویی، فصل، در اجناس برش می‌زند و از آن «طبقه‌ی انواع» سربرمی‌آورد؛ این نیز برابر است با مرحله‌ی «هستش پویا / بویشتن بزویشتنه» در کارگاه هستی.

در مرحله‌ی چهارم، هنرمند، قطعات برش خورده و آماده را سرهم می‌کند و کالایی، برای نمونه تاجی یا جامی را می‌آفریند. این نیز برابر است با مرحله‌ی آفرینشی «بویشتن ناستیشتنه» در کارگاه هستی. در نظام ارسطویی نیز برابر است با هستی‌پذیری افراد انواع.

این، فراروند خردبیک و منطقی کار است.

ولی در این روایت از دین کورد، درین نوشت پهلوی، ترتیب کار هنرمند اینگونه نیست. در نوشتار پهلوی در دسترس، یعنی سامان‌کنونی این روایت دین کورد، ترتیب کار هنرمند بدین گونه است که: هنرمند نامبرده، در مرحله‌ی نخست، کارگاهی برای خود فراهم می‌کند؛ در مرحله‌ی دوم، تاجی یا جامی را می‌آفریند؛ در مرحله‌ی سوم، ماده‌ی خام زیر دست خود را برش می‌زند و قطعات لازم را می‌سازد.

این ناهماهنگی میان آنچه که خردپذیر است و آنچه که در این روایت نوشته شده است را تنها می‌توان به دستکاری‌ها و کژنویسی‌های مرسوم رونویس‌کنندگان نسبت داد.

ما، در آوانویسی، از ترتیب‌کنونی دین کورد پیروی کرده‌ایم؛ ولی در ترجمه، از آنی که آن را درست‌تر انگشته‌ایم پیروی کرده‌ایم.

۹- «پس از» را در اینجا برای «پ / bē» آورده‌ایم.

۱۰- آشکار است که نویسنده‌ی روایت، آفرینش طبقات انواع را فراتر از خود دارد.

۱۱- بُن ماده‌ها را برابر «بُنان / bunān» آورده‌ایم؛ آیا واژه‌ی پهلوی «بُنان» در این روایت، جانشینی جز برای طبقه‌ی «جنس» ارسطویی است؟

۱۲- افلاطون، در رساله‌ی «تیمائوس»، از «ومی-اوروگوس» نام می‌برد و از صنعتگری ایزدی که چیزها را از روی مدل می‌سازد.

۱۳- خواننده‌ی پارینکنگر و فرزانه‌ی پوره این نکته را در نظر دارد که «تنان» تکمدهای جدا جدا، نخست

در حالت کمون، بیان پویسته (=محصور) و کیرانمند، در مرحله‌ی آفرینشی هستیش پایا برده است، به گونه‌ای که در آن مرحله، از آفرینش، هستی‌پذیری و صورت‌بندی فصل، و تعیین‌پذیری فرآورده در اندرون تخمک‌هایی بود که آن فرآورده، پیش از تعیین‌پذیری بر زبیر خویش داشت.

اکنون، یعنی در این زبته از آفرینش، همان تعیین‌پذیری بالقوه در اندرون تخمک‌ها، صورت و سیمای شکفته و بالفعل می‌یابد.

۱۴- «طرح» را با گمان‌روزی برابر با واژه‌ای از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که منصور شکی و دو مناش آن را «تیکاردگیه / nigardagih» خوانده‌اند. بحث این مرحله از هستی نیز روشن است:

با آفرینش افراد انواع روبه‌رو هستیم. افراد انواعی که در تنان تک‌تک و جدا جدا مُتَعین شده‌اند. به بیان هگلی، با تعیین فرد منطقی روبه‌رو هستیم. [انگشت نهادن بر «فرد منطقی» تنها از آن روی است که خواننده‌ی ناآشنا با فرزان‌نامه‌ها، بحث را با آفرینش فرد آدمی جابه‌جا نکند.]

۱۵- آشکار است که نویسنده از «تاج و جامی انضمامی / مشخص» سخن می‌راند.

۱۶- در زبان یونانی، نامواژه‌ی «هیوله / hylē» به معنی چوب است.

فرزانواژه‌ی «هیولا» در ادب فلسفی ایران زمین نیز ساختار آوایی ایرانی همین واژه‌ی یونانی است. این نکته برای ارسطو بسیار معنادار بوده است که صنعت جهان را مانند صنعت درودگر بر چوب می‌دانسته است. پس، ماده‌ی آغازین جهان در نظام یونانی-ارسطویی نوعی چوب آغازین (=هیوله) بوده است.

۱۷- در «درازی پژهش بر روی این روایت بسیار گرانسنگ دین کورد» (۱۹۴)، گزارشگر کنونی، همواره، با پرمشی رودرو بوده است:

در همه‌ی مواجیل آفرینش، بویژه چهار زبته و مرحله‌ی پایانی آن، که این روایت به این چهار پرداخته است، چرا از آفرینش یا پادآفرینش بدی و نیروگان بدی، سخنی در میان نیست؟

و چرا سربرآوردن بدکامی و بدآهنگی و بدی تنها در بند پایانی روایت چهره می‌نماید؟

آیا بند پایانی روایت را روایتی دیگر، در دوره‌هایی دیگر، برین نوشت پهلوی افزوده‌اند؟

آیا بند پایانی، از برافزوده‌های ساختگی رونویس‌کنندگان سپس‌تر است؟

نُش و جُستارمابه‌ی این روایت، و حتی نیز بند پایانی آن، از نظر کلامی و فلسفی جدی‌تر از آن است که هست و بود آن را به کاست و افزودی ساختگی بازیندیم.

گزارشگر کنونی، برای پرسش‌های به میان نهاده شده از سوی خود پاسخی درخور و آماده ندارد؛ اما آشکار است که نویسندگان این روایت، دیگر آموزه‌های دین کرد را درباری هست و بود دو گوهر هستی‌زنده و از بنیاد سازگار را تا مرحله‌ی آفرینش جهان مادی، به فراموشی سپرده‌اند. برای یک و ارسطو، فرزان‌زاده، و نیز، پی بردن به ارج فلسفی این کاست و افزود، نگاه کنید به: کتابی از ارسطو، زیر نام: «درباری آسمان»، ص ۸۰، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، در تعریف ماده: «ماده، اشداد یکسان است».

تعریف و شناسه‌ی ارسطو در باب «ماده» روی هم رفته روشن است: در فرزان‌نامه‌ی «متافیزیک / متافیزیک»، و، رساله‌ی کون و فساد نیز تعریف خود را از ماده بازگو کرده است:

۱- «به امتداد ما (= ارسطو)، موجود نخستین شدی ندارد؛ زیرا همه‌ی اشداد دارای ماده‌اند».

ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب دوازدهم (= لامیدا)، فصل دهم.

۲- «ما (= ارسطو) می‌گوییم که چیزی به نام ماده‌ی اجسام محسوس هست؛ ولی این ماده مفارق نیست و همواره همراه اشداد است».

بهره از: «ارسطو، رساله‌ی «کون و فساد / شوئند و پادشوئند»، ص ۹۷ ترجمه‌ی اسماعیل سعادت».

۳- «اجسام بسیط یا عناصر، نخستین جواهر انضمامی حاصل از ریختن‌یابی ماده‌ی نخستین بر اثر زوج‌های کیفیات متضاد است».

ارسطو، رساله‌ی کون و فساد، کتاب پنجم، کرده‌ی سوم.

