

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی در متون پهلوی

azimrazavi@ut.ac.ir

عظیم رضوی صوفیانی / دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۷

چکیده

متون پهلوی در سده‌های سوم و چهارم هجری به نگارش درآمدند؛ دورانی که زرتشتیان همه قدرت سیاسی - اجتماعی خویش را از دست داده و اقلیتی دینی در ایران و در فکر بازسازی و بازتفسیری از دین خویش در فضایی جدلی و کلامی بودند. یکی از موضوعاتی که نویسندگان این متون در پی ساماندهی و انسجام آن بودند مباحث مربوط به حوزه اخلاق بود. هدف این پژوهش بررسی نظام اخلاقی متون پهلوی است. اخلاق‌شناسی این مقاله شامل بررسی مفاهیم (معناشناسی «فضیلت» و «رذیلت»)، منابع (حسن و قبح‌ها در مقام ثبوت و اثبات) و معیارهای اخلاقی (فضیلت‌گرایی یا نتیجه‌گرایی یا تکلیف‌گرایی) در متون پهلوی است. روش تحقیق این مقاله «توصیفی - تحلیلی» بوده و برای جمع‌آوری اطلاعات، از روش کتابخانه‌ای بهره گرفته است. نتیجه آنکه «فضیلت» در متون پهلوی آراسته شدن به هر امر اخلاقی است که فرد را به قلمرو اهورامزدا نزدیک و از قلمرو اهریمن دور کند و گستره آن از تحقق فضایل اخلاقی امشاسپندان تا ایمان و نیکوکاری امتداد دارد، و «رذیلت» نبود فضیلت است. حسن و قبح‌های اخلاقی در این متون، هرچند به‌طور کلی ذاتی عقلی است، اما گاهی شرعی است. معیار غالب اخلاقی در متون پهلوی، فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی است.

کلیدواژه‌ها: متون پهلوی، مفاهیم اخلاقی، منابع اخلاقی، معیارهای اخلاقی.

دوران پهلوی (سوم و چهارم هجری) منسجم‌ترین دوران سامان‌دهی الهیات زردشتی، مصادف با افول شمار مؤمنان به این دین است (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۴۷). متون پهلوی در زمانی گردآوری یا تألیف شدند که زردشتیان همه قدرت سیاسی و اجتماعی خویش را از دست رفته می‌دیدند و زیر فشار اجتماعی - سیاسی بسیاری به‌سر می‌بردند و به‌مثابه اقلیتی دینی در ایران به فکر بازسازی و بازتفسیری از دین خویش با توجه به وضع موجودشان، در فضایی دفاعی و جدلی برآمدند (برای نمونه، رک: دادگی، ۱۳۹۰، ص ۳۱). آنان با از دست دادن قدرت سیاسی خویش و برهم‌خوردن طبقات و نظم اجتماعی پیشین، تنها راه اثبات خود را در جمع‌آوری، نگارش، بازخوانی و بازتفسیر اسطوره‌ها، شریعت و افکار دینی خویش می‌دیدند. در فشار سیاسی و اجتماعی، گفتمان ایمان و کفر، اخلاق و بی‌اخلاقی و مانند آن پررنگ شد و بحث‌ها، تحت‌تأثیر فضای سختگیرانه و همچنین فضای کلامی حاکم بر جامعه اسلامی رنگ‌وبوی نظری - کلامی به خود گرفت.

یکی از موضوعاتی که متون پهلوی در پی ساماندهی و انسجام آن است مباحث مربوط به حوزه «اخلاق» است؛ زیرا نشانه بدترین زمانه، بی‌اخلاقی اجتماعی است (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۶۶) و اندیشمندان دوران پهلوی نمی‌توانستند بی‌تفاوت از این مسئله بگذرند. هرچند دیدگاه متون پهلوی بیشتر نشان‌دهنده دیدگاه‌های زردشتی‌گری در دوران ساسانیان و به‌ویژه اواخر آن است، اما باید در نظر داشت که انتخاب موضوعات و مفاهیم از منابع ساسانی در دوران اسلامی، در خلأ صورت نمی‌پذیرد و شرایط اجتماعی - سیاسی دوران بر آن تأثیرگذار است.

«اخلاق» مجموعه‌ای از هنجارها و ارزش‌هاست که دستورالعمل چگونه زیستن ارائه می‌دهد. به‌عبارت دیگر، چگونه بودن (چگونگی و کیفیت خوی‌ها و منش‌ها) و چگونه رفتار کردن (هدایت عمل و کردار و کنش‌ها) اخلاق است. هر سنت دینی نیز که در بنیادی‌ترین سطح، مجموعه‌ای در هم پیچیده از آیین‌ها، دستورهای عملی رفتاری، باورها، تجارب دینی و انتظارات است راهکارهایی برای یک زندگی اخلاقی عرضه می‌کند و نوعی روش زیستن ارائه می‌دهد که به‌وسیله آن، پیروان ادیان گوناگون از یکدیگر متمایز می‌شوند (لوین، ۲۰۰۵، ص ۱۹؛ شوپکر، ۲۰۰۵، ص ۲؛ نیز رک: فناپی، ۱۳۸۴، ص ۴۸).

راهنمایی‌های زیست دینی در بسیاری از مقوله‌ها، با راهنمایی‌های اخلاقی همپوشانی دارد و یا چیزی بر آن اضافه می‌کند. برای نمونه، در حیطة اخلاق فضیلت‌گرایانه، مجموعه‌ای از فضایل الهیاتی را به فضایل اخلاقی عقلی صرف می‌افزاید و از سوی دیگر، به فضایل اخلاقی قدسیت و ارزش دینی می‌بخشد (برای نمونه، رک: فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۲۴۰-۲۴۱). نیز فضیلت‌ها و رذیلت‌های صرفاً دینی (مثلاً، مناسک دینی) زمانی وجهه اخلاقی می‌یابند که یا دارای معلول اخلاقی بوده و یا در مقام علت اخلاقی باشند. به دیگر سخن، احکام شرعی و مناسک آیینی یا باید معلول و پیامدی اخلاقی در پی داشته باشند و یا به علت منش و نیتی اخلاقی از شخص فضیلت‌مند سر بزنند که در هر دو صورت با اخلاقیات پیوند می‌یابند.

این پژوهش در پی آن است که مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی در متون پهلوی را بررسی کند. مطالعه مفاهیم اخلاقی شامل معناشناسی بخش محمول قضایای اخلاقی است. به بیان دیگر، در پی آن است که معلوم کند معناشناسی فضیلت و ردیلت نزد آنان چگونه است؟ بررسی منابع اخلاقی شامل جست‌وجوی منابع وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه اخلاقی و راهکارهای اعتباربخشی متون پهلوی به اخلاقیاتشان است؛ یعنی: مبانی اخلاق در این متون در مقام ثبوت، ذاتی است یا الهی، و در مقام اثبات، عقل محور است یا شریعت‌محور؟ معیارهای اخلاقی به دنبال پاسخ به این پرسش است که معیار و ترازوی اخلاقی بودن نزد آنان چیست: تکلیف، نتیجه یا فضیلت؟ به بیان دیگر، آیا اخلاق نزد آنان تکلیف‌نگرانه (Deontological Ethics, Deontologism) است یا نتیجه‌گرا (Teleological Ethics, Consequentialism) و یا فضیلت‌محور (Teleological Ethics, Consequentialism)؟

به سبب پیچیدگی‌های فلسفه اخلاق و به‌ویژه اخلاق دینی و از سوی دیگر، پیچیدگی‌های متون دینی، همواره می‌توان آمیزه‌ای از چند منبع و معیار اخلاقی را در نظر گرفت (ر.ک: لوین، ۲۰۰۵، ص ۲۲).

به هر روی، این مقاله در پی یافتن رهیافت اخلاقی غالب در متون پهلوی است. در این مقاله، متونی از دوران پهلوی انتخاب شده است که موضوع پژوهش را به‌خوبی پوشش دهد. روش این مقاله «توصیفی - تحلیلی» بوده و برای جمع‌آوری اطلاعات از روش «کتابخانه‌ای» بهره گرفته است.

در مورد تاریخ و عقاید ایران باستان و به‌خصوص درباره متون اوستایی و پهلوی کتاب‌های بسیاری نوشته شده است و به‌دلیل آنکه مرزهای مشترک بسیاری میان عقاید دینی و باورهای اخلاقی وجود دارد، همواره می‌توان برخی بحث‌های اخلاقی محدود را جسته و گریخته در این کتاب‌ها دنبال نمود. برخی نگاه‌های «مری بویس» و «آرسی. زرنر» و... نمونه‌هایی از این دسته‌اند؛ مانند:

Boyce, M. (1975). A Persian Stronghold of Zoroastrianism.

Boyce, M. (1975). A History of Zoroastrianism, The Early Period.

Boyce, M. (1984). Textual Sources for the Study of Zoroastrianism.

Boyce, M. (2001). Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices.

Hinnells, John Russells (1975). Persian Mythology.

Moulton, James Hope (1917). The Treasure of the Magi: A Study of Zoroastrianism.

Zaehner, R. C. (1961). The Dawn and Twilight of Zoroastrianism.

Zaehner, R. C. (1972). Zurvan: A Zoroastrian Dilemma.

دارمستتر، ژام، ۱۳۸۸، *تفسیر اوستا*، ترجمه موسی جوان.

دوشن گیمن، ژاک، ۱۳۸۵، *اورمزد و اهریمن: ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس قادری.

نیبرگ، هنریک، ۱۳۸۳، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی.

راشدمحصل، محمدتقی، ۱۳۸۳، *اوستا؛ ستایش‌نامه راستی و پاکی*، دفتر پژوهش‌های فرهنگی و

اما در مورد بررسی تخصصی اخلاق در دوران زردشتی‌گری و متون آن می‌توان از کتاب *اخلاق ایران باستان* نوشته دین‌شاه ایرانی نام برد که به گونه‌گزینشی، اخلاقیات گاهان و اوستا و اندرزنامه‌ها و... را بررسی می‌کند. کتاب *با دانایان ایران باستان* نوشته تیمورقادرى نیز به برخی متن‌های اخلاقی در ایران باستان و بررسی آنها پرداخته است. همچنین فصلی از کتاب *History as Past Ethics* به بررسی اخلاق در زردشتی‌گری می‌پردازد:

Van Ness Myers, P. (1913). *History as Past Ethics: An Introduction to the History of Morals*.

به‌گونه‌ای تخصصی‌تر، مقاله «اخلاق و جامعه در فلسفه زردشتی‌گری» نوشته فیلیپ کرین‌بروک پژوهشی

ارزشمند در این زمینه است:

Kreyenbroek, Philip G. (1997). *Morals and Society in Zoroastrian Philosophy*, in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. Brian Carr, Indira Mahalingam.

مقاله «رهیافتی به اخلاق فضیلت در دینکرد ششم» نوشته سید سعیدرضا منتظری نیز پژوهشی مرتبط با برخی موضوعات این مقاله است. با توجه به این پیشینه، تا جایی که نگارنده جست‌وجو نموده است، تاکنون پژوهش‌بنیادین و جامعی در مورد اخلاق‌شناسی ویژه مطرح شده در این مقاله انجام نگرفته است و این مقاله به‌دنبال پژوهش و تجربه‌ای نوین در این عرصه است.

پژوهش‌ها در زمینه اخلاق‌شناسی و مطالعه ریشه‌های مذهبی اجتماعی اخلاق در سرزمین‌ها و متون مورد تحقیق، برای درک جایگاه اخلاق در دوران معاصر ضروری است. مقایسه مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی در ایران باستان از رهگذر متون پهلوی، پرتوی بر برخی ابهامات و معضلات اخلاقی در جامعه ایرانی معاصر می‌افکند. این پژوهش‌ها ابزاری برای پژوهش‌گران و سیاست‌گذاران اخلاق در جامعه است تا با شناخت ریشه‌های اخلاق در سرزمین خود در پی یافتن راه‌حل‌های پایدار در رفع آسیب‌های اخلاقی برآیند.

۱. پیش‌زمینه‌های اخلاق‌شناسی متون پهلوی

دیدگاه متون پهلوی درباره فضایل (= هنرها) و رذایل (= آهوها)، هم با جهان‌شناسی زردشتی هماهنگ است و هم تا اندازه‌ای می‌تواند واقع‌بینانه تلقی گردد. در آغاز به جهان‌شناسی این متون می‌پردازیم:

هستی دو ساحت دارد: ساحت مینوی (مینوگ) و ساحت مادی (گیتیگ) که به دو حالت اسم و صفت به‌کار می‌رود. این دو ساحت در حالت اسمی بر طبقات موجودات هستی دلالت می‌کند؛ هم «موجودات نامرئی» و هم «موجودات جهان مادی». در حالت دوم، دو حالت کیهان‌شناختی «روحانی، نامرئی، غیرمادی» و «واقعی، مرئی و مادی» است. اگرچه جهان مینوی پیش از جهان گیتی به وجود آمده و هرچند در اصطلاح «مینوگ»، مجموعه‌ای از معانی دینی در برابر ارزش‌های غیردینی «گیتیگ» (که مورد تهاجم شر هم قرار می‌گیرد) مندرج است، اما در

متون پهلوی، مینوگ هیچ برتری اخلاقی بر گیتیگ ندارد و فقط تقدم منطقی و تاریخی دارد: نبرد در برابر شر سرانجام برای فرشگرد (بازسازی) گیتی است. گیتی پر از رنج است، اما شر نیست. این رنج از بیرون گیتی آمده است و به خودی خود هیچ واقعیتی ندارد (ر.ک: شاکد، ۱۳۹۳، ص ۶۸-۹۵). هدف از آفرینش مادی ایجاد عرصه نبرد برای پیکار با/هریمن است (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۲۳).

از سوی دیگر، دوگانه‌انگاری/هریمن و/هورمزدا (اورمزد، هرمزد) نزد ایشان، راه ساده‌ای برای رهایی از مسئله شر نیست. بلکه گسترش آموزه معروف خود زردشت است که انسان موجودی اخلاقی است که باید بین خیر و شر انتخاب کند و با انتخاب خیر به بازسازی جهان که تحت حمله نیروهای بی‌نظمی است کمک نماید (ر.ک: گاهان، هات ۳۱، بند ۵، ۱۸، ۲۰). شر نه انسانی است و نه الهی، بلکه «ارادهٔ به نابودی» است که از اصلی ناشی می‌شود که یکسره «نفی و انکار» است و به خودی خود وجود ندارد و صرفاً تاریکی و جهل و شهوت است (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۶۵). زرتشتیان در پاسخ ایراد دوگانه‌انگاری بر خود از سوی سایر ادیان عنوان می‌کنند که اراده الهی بر بدی تعلق نمی‌گیرد (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۵۰، ۹۴).

درخصوص انسان‌شناسی متون پهلوی، به‌طور خلاصه می‌توان گفت: پنج نیروی مینوی در انسان وجود دارد که عبارت است از: جان، بوی، دتئا، روان و فروشی. «روان» که گزینش خوب و بد بر عهده اوست، پاسخ‌گوی کردار انسان است و پس از مرگ، پاداش و «پادافره» دریافت می‌دارد. روان پرهیزگاران به «فروشی» آنان می‌پیوندد و روان بدکاران تنها می‌ماند و در دوزخ رنج می‌کشد. «بوی» نیروی درک و دریافت و فهم آدمی است که حافظه، هوش و نیروی تمیز را اداره می‌کند و پس از مرگ بر جای مانده، به روان می‌پیوندد. «جان» نگهدار تن و سامان‌بخش زیست آن است. این نیرو با تن هستی می‌پذیرد و با مرگ از میان می‌رود (ر.ک: اوستا، ۱۳۹۱، یادداشت‌های مترجم ص ۹۳۵، ۹۵۰، ۹۹۳). «دتئا» به‌عنوان خودِ درونی انسان به «وجدان» (conscience) نیز ترجمه می‌شود (بویس، ۱۳۸۸، ص ۳۷؛ اوستا، ۱۳۹۱، یادداشت‌های مترجم، ص ۹۸۶). وجدان اخلاقی شخص که تجسم آن در گذرگاه داوری است، از مهم‌ترین تصویرسازی‌های اخلاقی در زردشتی‌گری به‌شمار می‌آید. «فروشی» پنجمین نیروی مینوی انسان است که پیش از آفرینش وجود داشته و پس از مرگ نیز پایدار می‌ماند و مشابه «یده» یا «مثال» در فلسفه افلاطون است (ر.ک: پورداو، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۵۹۰-۵۹۲).

نه تنها انسان‌ها و مینوهای آفریده/هورمزدا، بلکه همه آفریدگان آسمانی و زمینی و آب و آتش و گیاه و جانور نیز دارای «فروشی» ویژه خودند که از آنها نگاهبانی می‌کند و حتی خود/هورمزدا نیز دارای فروشی است. این فروشی‌ها برکت‌بخش و جنگاورند و همکار/هورمزدا در نگهداری از جهان و آفریده‌ها در برابر/هریمن هستند (اوستا، ۱۳۹۱، یادداشت‌های مترجم، ص ۱۰۲۴-۱۰۲۵؛ نیز ر.ک: بهار، ۱۳۹۱، ص ۷۵-۷۶؛ کربن، ۱۳۹۴، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸). وجود این مفهوم در متون پهلوی و به‌طور کلی در زردشتی‌گری، از یک‌سو نشان از زنده‌انگاری جهان و ارتباط مستمر میان گیتی و جهان مینوی (فرد و جامعه زردشتی با جهان ایزدان) دارد و از سوی دیگر، نشان‌دهنده سطح کیهانی مبارزه خیر برابر شر است.

هرچند انسان به نوعی تجسم/اورمزد است (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۷۷؛ نیز ر.ک: همان، توضیح کرده ۷۷، پیشگفتار مترجم) اما دیدگاه متون پهلوی نسبت به انسان و شرایط زیستش واقع بینانه است: «پیداست که مردمان شبیه ایزدان و دیوانند. در دوره "گمیش"، نه ایزد خالص داریم و نه دیو خالصی در میان مردمان؛ اما به اندازه دانش و فضایل شبیه ایزدانند و به اندازه نادانی و دیگر ردایشان شبیه دیوان» (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۷۲، به نقل از: دینکرد مدن، ۱۹۱۱، ص ۳۸۶، ۳۸۷؛ ترجمه دومناش، ۱۹۷۳، ص ۳۶۲؛ نیز ر.ک: دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند ۷۷-۷۸، ۸۷، ۲۴۹).

اراده انسان‌ها باید با اراده/اورمزد مطابق شود تا درستکار تلقی گردند (تحقق صفت اراده الهی در انسان).

سرشت واقعی مزدیسنا فرزندی/اورمزد است و فرزندی او بخشش است و دانش و کنش؛ و ماده آن، دانش درباره همه چیز، راستی نسبت به همه چیز، دادن نیاز همه چیزهاست؛ و این خود خیم (خُلق) حقیقی/اورمزد است. خویشکاری او درمان آفریدگان است... و با شناختن آن و با به کار آوردن همه چیز و با درمان کردن و رهاشدن همه موجودات از دست شر، آنها را تا جاودان، در راستی و کمال و شادی همیشگی قرار دادن (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۷۱، به نقل از: دینکرد مدن، ۱۹۱۱، ص ۳۲۹، ۳۳۰؛ نیز ر.ک: ترجمه دومناش، ۱۹۷۳، ص ۲۱۳).

۲. مفاهیم اخلاقی متون پهلوی

در متون پهلوی خوبی و بدی و خیر و شر، چه در ساحت اخلاقی و چه در ساحت‌های غیر اخلاقی (nonmoral) (البته هر دو ساحت با یکدیگر در ارتباطند) به چند گونه تعریف شده است:

۱-۲. این مفاهیم، هم مربوط به شخص و اجتماع می‌شود و هم غالباً تأثیری کیهانی می‌یابد و در نتیجه، اعمال شایسته، هم به مخاطب و فاعل آن و هم به ایزدان و همه آفریده‌های نیک سود می‌رساند و بلعکس، ارتکاب گناه می‌تواند به کل جهان زیان برساند (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند C82). از این رو، وظیفه و نقش انسان در این جهان در دو گستره مطرح می‌شود: ۱. گستره طبیعی؛ ۲. گستره اخلاقی. در نخستین گستره، انسان باید هماهنگ با سرشت و طبیعت خویش، و در گستره دوم، مطابق «اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک» زندگی کند. پس در گستره طبیعی «فضیلت» مترادف است با باروری و ثمربخشی و «رذیلت» مترادف است با سترونی؛ و در گستره اخلاقی بر پایه کردار درست و بر پایه راستی و درستی عمل کردن و انجام دادن کارهای نیک (زهر، ۱۳۷۷، ص ۲۳-۲۴؛ نیز ر.ک: آسانا، ۱۳۷۱، ص ۸۶-۹۳).

۲-۲. تعاریف نیمه فلسفی از سرشت خوبی و بدی: «خیر» عبارت است از:

آنکه حرکتش از خود است و عدم تحرکش از بیرون است، چون زندگی است که به خودی خود مطلوب و ستودنی است... و علت نیکی در میان آفریدگان نیکی و رادی است که در پدر و خدای مخلوقات، اورمزد دادار است؛ و زبده نیکی، بیمان (اعتدال) و فرزند آن قانون (داد) و اجزای این فرزند عبارت است از: دانایی، خُلق نیک و شرم و مهر و رادی و راستی و سپاسگزاری و دیگر فضیلت‌ها که از آنهاست ذات امشاسپندان و ایزدان مینو و زندگی و درستی و سعادت و شاهی و دانایی دین و اعمال نیک مردمان و نیکی همه آفریدگان نیک گیتی (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۷۲، به نقل از: دینکرد مدن، ۱۹۱۱، ص ۲۲۲؛ ترجمه دومناش، ۱۹۷۳، ص ۲۱۳).

همچنین «شر» این گونه تعریف می‌شود:

آنچه به خودی خود حرکت ندارد و حرکتش از بیرون است، چون مرگ است که به خودی خود نامطلوب و ناستودنی است و خوبی و ستودگی‌اش از بیرون است (عارضی است)؛ و بیماری و ناتوانی و پیری و بدبختی و غم از مرگ است. علت شر در میان مخلوقات مادی و مینوی اصل بدخواهی، هجوم اهریمنی و گناگ مینوگ است. سبب رسیدن بدبختی، بدی به مخلوقات نیک، اراده دیوان است، برای زیان رساندن به مخلوقات سپنهمینو است؛ آتهایی که به خاطر اصل شر، باعث همه مصیبت‌هایند (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۷۳، به نقل از: دینکرد مدن، ۱۹۱۱، ص ۲۲۳؛ ترجمه دومناش، ۱۹۷۳، ص ۲۱۴).

سرشت شر عکس سرشت خیر است؛ زیرا اگرچه شر از اراده‌ای کاملاً بیگانه سرچشمه می‌گیرد، اما هیچ هستی‌ای از خود ندارد که تعریف شود و فقط انکار و دروغ است و در این دوره «گمیش» در زبان مستقلاً قابل تعریف نیست. این تعاریف وجودشناختی از خیر و شر نه تنها در بعد کیهانی، که در بعد اخلاقی نیز کاربرد دارد؛ زیرا - همان گونه که گفته شد - تقابل خیر و شر، هم کیهانی است و هم اخلاقی، و با یکدیگر در ارتباطند. بنابراین در بعد اخلاقی، «رذیلت» نبود فضیلت بوده و عارضی است و گرایش مردم به خوبی ذاتی است، و همین خوبی ذاتی است که در پایان جهان ویراستگی مطلق اخلاقی را در پی دارد (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۷۷).

۲-۳. تعریف «خوبی» و «بدی» بر پایه مسائل آیینی و پاکی و ناپاکی: در متون پهلوی پاکی و ناپاکی در دو ساحت معرفی می‌شود: جسم و روح. جهان به واسطه نیروهای شر آلوده شده است و درستکاران ناگزیرند که به جسم و روح و اخلاق با این دشمن بجنگند. کل نظام الهیات زردشتی از باورهای آن درباره خلقت گرفته تا رستاخیز (فرشگرد) مبتنی بر اصل طهارت در همه سطوح و مراتب است و این نبرد کیهانی در نبرد هر فرد با ناپاکی اندیشه و گفتار و کردار تبلور می‌یابد. تضاد خیر و شر در گستره کیهانی همچنان باوری مهم در متون پهلوی است و باید بیش از آنکه از مردار انسان دوری می‌کنی، از صدمه و آزار به افراد بهره‌یزی؛ زیرا شستن و پاک کردن ناپاکی و آلودگی که به جسم می‌رسد بسیار آسان‌تر از پاک کردن ناپاکی و آلودگی است که به روح می‌رسد (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند E31b) و این همه زیان‌رسان‌تر از آن نیست که «اهریمن روان فرد را برآید و تباه کند» (مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۴۵). با وجود این، آموزگاران اخلاق در این عصر در تعریف «فضایل» و «رذایل»، بیشتر به مسائل آیینی و سپس نتایج اخلاقی این مسائل نظر داشته‌اند. به دیگر سخن، تأکید ایشان بر این مسائل از نظر نتیجه‌ای بوده است که این امور بر روح اخلاقی «دین‌مرد» دارد.

مینوی خرد در پاسخ این پرسش که کدام گناه گران‌تر است، ابتدا دو رابطه جنسی غیرمجاز را برمی‌شمرد و پس از آن در رتبه دوم، قتل انسان درستکار (جالب آنکه صدمه زدن به موجود ذی‌شعور در رتبه سوم است) و در ادامه، گناهان دیگری می‌آید که بیشتر آنها بر مسائل آیینی تأکید دارد (همان، پرسش ۳۵).

بدین‌سان، هرچند ایشان بر فضیلت‌ها و رذیلت‌های صرفاً اخلاقی در جهت فضیلت‌مندی شخص تأکید می‌نمودند، اما از سوی دیگر به احکام و آیین‌های زردشتی‌گری و تأثیر این قبیل امور بر اخلاقیات نیز نظر داشتند.

دلیل این مدعا آن است که زردشتیان بر این باور بودند که تن زردشتی آسیب‌پذیرترین چیز در برابر حملات شر است؛ زیرا دیوان و دروجان خود فاقد تن‌اند و بنابراین آرزومندند که صاحب تن شوند. «هریمن را بدین صورت می‌شود از جهان بیرون کرد که هرکس به سهم خود او را از تنش بیرون کند؛ زیرا که جای اهریمن در جهان، تن مردمان است. اگر در تن مردمان جایی نداشته باشد، آنگاه از همه جهان بیرون شود؛ چه تا زمانی که در این جهان در تن یکی از مردمان هم دیو کوچکی مهمان باشد، اهریمن در جهان است» (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۲۶۴).

از نکته اخیر و همچنین این نکته که انسان تجسم/اورمزد است، برمی‌آید که همانند بدی و شر در آدمی عارضی است. این نمادگرایی تطهیر که شاخه‌شاخه بوده و انشعابات فراوان دارد در مراسم تطهیر جهانی، یعنی در یسن بزرگ، در نمایش بازسازی جهان در آخرالزمان به اوج خود می‌رسد (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۷۸).

دلیل دیگر بر ادعای پیشین، مبنی بر اینکه متون پهلوی بر مناسک آیینی - و از این طریق بر پیامدهای اخلاقی این رسوم - تأکید می‌کردند این است که هرچند در متون پهلوی نبرد کیهانی خیر و شر در نبرد هر فرد با ناپاکی اندیشه و گفتار و کردار تبلور می‌یابد و روح هر کس به سبب اندیشه، گفتار و کردارش بعد از مرگ پاداش می‌گیرد اما از این سه‌گانه مشهور، به اولویت کردار بر آن دو دیگر تأکید می‌شود. باید در نظر داشت که پاکی و ناپاکی آیینی خود را بیشتر در کردار افراد بروز می‌دهد. از سوی دیگر، اخلاق زردشتی‌گری فضیلت‌گراست (درباره اخلاق فضیلت‌گرا، رک: بندهای «۱» تا «۶») و اخلاق فضیلت‌گرا در وهله اول مبتنی بر منش و حالات درونی شخص است. روان (دئنا) را، به‌ویژه تجسم اعمال فرد دانسته‌اند که در آن، جهان برحسب کردارش مؤاخذ می‌شود (مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۳۷؛ آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵؛ اردویراف‌نامه، ۱۳۷۲، فرگرد ۴، بند ۱۱). بدین‌سان، هرچند اهمیت اندیشه (آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۳؛ دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند E22f) و تقدم آن نیز (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۶۷؛ مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۶۲؛ دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند E45n) در متون پهلوی موجود است، اما به‌نظر می‌آید که درخصوص مسئله داوری واپسین بیشتر به تقدم کردار نظر داشته‌اند؛ زیرا اندیشه و گفتار برخلاف کردار ملموس نیستند و در نتیجه محاسبه آنها ناممکن است (آسانا، ۱۳۷۱، ص ۸۹). حتی در برخی منابع برای دین‌ورزانی که بدون اندیشه و دانش بر مبنای دین زندگی می‌کنند نجات و رستگاری درنظر گرفته شده است (هرچند کمتر از دین‌مردان) و این امر تنها می‌تواند ناشی از عمل دین‌مرد فاقد اندیشه و دانش باشد (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۸۵).

۲-۴. به‌طور کلی، نظام اخلاقی زردشتی یک نظام اخلاقی دینی است و فضایل و رذایل رنگ‌وبوی دینی دارد. در اخلاقیات دینی گناهکاری رذیلت، و «کرفه‌گری» فضیلت است (همان، کرده ۱۵۸؛ آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰، ۱۲۵؛ دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۷). به‌عبارت دیگر، انجام بسیاری از وظایف دینی برای دینداران کیفیتی اخلاقی نیز داشته است. از سوی دیگر، کار اخلاقی وظیفه‌ای دینی برای شخص دیندار به حساب می‌آید. «حکمای باستان این پنج چیز را در مورد خیم (منش) تعلیم داده‌اند: به قانون پایبند باش و مطابق دین با دیگران رفتار کن...» (دینکرد، ۱۹۷۹، بند E45b). شواهد دینی بودن این نظام اخلاقی بدین‌گونه است:

۱-۴-۲. در اخلاق دینی سعادت منحصر به این جهان نیست و جنبه آن جهانی نیز برای پیروان ترسیم می‌کند (همان، بند ۱۷۳؛ آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۴، ۱۲۵). متون پهلوی سعادت را نجات روان از دوزخ (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۱۲۷؛ آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۴) و یا اعتدال را راه رسیدن به بهشت می‌داند (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۱۷۲؛ نیز ر.ک: همان، بخش ۶).

۲-۴-۲. توصیه به ایمان: مینوگروی (ایمان) یکی از فضایل دینی - اخلاقی است که در کنار سایر فضایل اخلاقی در متون پهلوی، فضیلتی اخلاقی به‌شمار می‌آید (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند B14؛ دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۲۱؛ آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۶).

۳-۴-۲. تأکید بر عمل دینی: دین زردشتی بر عمل دینی بسیار تأکید می‌کند. عملی که فقط برای ایزدان انجام گیرد درست است و سبب پرهیزگاری است (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۲۷۳)؛ «زیرا کسی که /وستا می‌خواند و خیمش بهتر نمی‌شود... و به گناهی اعتراف می‌کند و از گناهکاری‌اش کم نمی‌شود پرهیزگار نیست» (همان، بند ۲۹۹). «اندیشه کردن در دین زیرکی است، به‌شرطی که هرچه را که می‌دانید عمل کنید» (همان، بند ۱۰). به کوتاه سخن، در کتاب‌های اخلاقی پهلوی واژگان اخلاقی به‌استخدام عمل دینی درآمده است. برای نمونه، چنین آمده است که «شرم آن است که گناه نکنید و ننگ آن است که کرفته نکنید» (همان، بند ۷). شرم وضعیتی درونی و مربوط به منش شخص است که با عملی دینی ارتباط داده شده است.

ذکر این نکته بجاست که این نوع اخلاق دینی، چندان مبتنی بر فرمان الهی نیست (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۵۵) و حتی در اخلاق زردشتی، این انسان است که دارای اصالت بوده و اوست که باید به ایزدان یاری رساند، تا آنجاکه در برخی موارد، دین با گزاره‌های اخلاقی یکی دانسته شده است: «دین عبارت است از اینکه شخص موجب آسایش هر مخلوقی گردد» (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۳۶؛ نیز ر.ک: همان، بند ۱۲۴). گاهی حتی مقدم بر دین انگاشته می‌شود: «چیزی که به غایت خوب است عادت، درست است؛ چون عادت، خیم می‌شود و خیم، دین می‌گردد» (همان، بند ۱۷۹).

۵-۲. خوبی و فضیلت عبارت است از: تحقق ویژگی‌هایی که ایزدان و بخصوص امشاسپندان نماینده آن هستند. زردشتی باورمند باید اجازه دهد که این ایزدان و امشاسپندان در وی «مهمان» شوند (همان، بند ۱۸۷؛ نیز ر.ک: همان، بند ۴۴) تا روان و خیم و خوی فرد یزدانی شود (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۴۳، ۱۵۲). هرچند ظاهراً اندیشمندان ساسانی درباره خصال انسانی و ویژگی‌هایی که با هر ایزد پیوند دارد اجماع کامل نداشته‌اند (کرین بروک، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹) اما ذکر جزئیات زیر که در آن واژه «داد» یا قانون و شرع درباره قلمرو ایزدان به‌کاررفته، نمونه‌ای است از باور اندیشمندان زردشتی در این باب: «قانون (داد یا شرع) هرمزد عشق به انسان است. قانون بهمن میل به صلح است. قانون اردیبهشت راستی است. قانون شهریور حمایت از خویشان است. قانون سپندارمذ احترام و تواضع است. قانون خرداد سخاوت و سپاس است. قانون مرداد مشورت و حفظ اندازه (پیمان) است (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۱۱۴، E45h).

البته اصل فضایل جز/اورمزد *دادار* نیست (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۰۹)؛ زیرا که/اورمزد خیر محض، و همه خوبی‌ها از آن اوست (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند B1، E45g). نوع اخلاقی که در اینجا ذکر می‌شود اخلاق مبتنی بر صفات الهی است. مرد کرفه‌گر (نیکوکار) با اعمال خویش و کرفه‌ای که انجام می‌دهد موجب می‌شود ایزدان اندر تن وی وارد شوند و دیوان راهی به اندیشه وی پیدا نکنند و به‌عکس (شاکد، ۱۳۹۳، ص ۳۹).

به‌همین صورت، تعاریف جزئی دیگری نیز درباره خوبی و بدی اخلاقی می‌توان از متون پهلوی بیرون کشید که البته در مقام موضوع گزاره اخلاقی قرار دارند و نه محمول آن. برای نمونه، بزرگ‌ترین کار نیک «به ایزدان سپاسگزار بودن و برای همه نیکی آرزو کردن...» است (مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۶۲) یا توجه، رسیدگی و نگهداری از انسان‌های دیگر. هرچند همه اعمالی که به مخلوقات نیک خدا سود می‌رساند شایسته به‌حساب می‌آید، زیرا لازمه مبارزه با/هریمن و پیروزی در نبرد کیهانی خیر و شر، نگهداری از مخلوقات مورد حمایت/اورمزد و *امشاسپندان* است، اما متون پهلوی بر توجه به انسان‌های دیگر، حتی بددینان نیز تأکید بسیار می‌کند (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند ۹۲، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۵۶، ۱۸۷، ۲۹۲؛ درباره رفتار خوب با بددینان، ر.ک: همان، بند ۲۸۸، ۲۹۲). البته گاهی کمک به انسان‌های شرور را ضرر به مال و ظلم به نفس می‌داند (همان، بند C42) که هم روح اخلاق زردشتی‌گری را در خود دارد و هم نشان‌دهنده مقتضیات دوران پیچیده‌ای است که زردشتیان در آن می‌زیستند.

۳. تقدیرگرایی و خرد در متون پهلوی

پیش از بررسی منابع اخلاقی در متون پهلوی، لازم است درباره دو مفهوم «تقدیرگرایی» و «خرد» و نسبت آن دو در متون پهلوی توضیح داده شود. از ویژگی‌های اندرنامه‌ها و متون اخلاقی دوران پهلوی، وجود همزمان این دو مفهوم است. از ویژگی‌های اخلاق فضیلت‌محور (درباره اخلاق فضیلت‌محور، ر.ک: همان، بخش ۶)، آزادی و اختیار آدمی است. اگر انسان در عمل فاقد اختیار باشد، عمل تصمیم‌گیری (act of decision-making) درباره او و نسبت دادن فضیلت و ردیلت به وی ظاهراً بی‌معناست. هرچند دین زردشتی از آغاز بر موضوع اختیار انسان تأکید دارد، اما بحث تقدیر و جبر که بر اندرنامه‌ها و متون دیگر سایه افکنده است (ر.ک: مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۲۲، ۲۳؛ دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند A6a, C17, C60) لزوم بررسی وجوه تقدیرگرایی در این متون را ایجاب می‌کند. برای نمونه، در *مینوی خرد* از «تقدیر» با دو اصطلاح «بخت» و «بنویخت» یاد می‌شود که اولی «از آغاز مقرر شده است» و دومی را «پس از آن بخشند» (مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۲۳)، و پیشنهاد می‌دهد که آدمی نسبت به آن خرسند باشد (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند C17). به‌نظر می‌رسد که انگاره‌های مربوط به سرنوشت این مسئله را مسلم فرض کرده بودند که تلاش شخص همواره با موفقیت وی در این زندگی پاداش داده نمی‌شود، هرچند در بهشت آن را به حساب فرد می‌نویسند (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۳۲الف؛ مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۲۳).

جدای از منشأ این تقدیر و جبرگرایی (به‌ویژه در مینوی خرد) که برخی به گرایش‌های زروانی‌گری در دوران ساسانیان نسبت می‌دهند و برخی منکر آنند (ر.ک: زهر، ۱۳۸۹، ص ۳۴۷-۳۴۸؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۳۹۱-۳۹۷؛ برای نقد این مطلب ر.ک: شاکد، ۱۹۸۷، ص ۱۴؛ تفضلی، ۱۹۹۳، ص ۵۵۴-۵۵۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸). این امر را این‌گونه می‌توان توجیه نمود:

۳-۱. بخت با فره انسان در ارتباط است. برای نمونه «بدفره» به معنی «بخت برگشته» است (مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۴۹). «فره» یکی از اجزای مینوی انسان است. بنابر آموزه‌های زردشتی، «روان» سکان‌داری هدایت اعمال انسان را بر عهده دارد و نه فره، و این روان است که طعم پاداش یا «پادافره» را خواهد چشید (همان، مقدمه مولف، ص ۲۲). بدین‌سان از منظر زردشتی‌گری، انسان مختار است و این اختیار در حیطه روان اوست، نه فره. از سوی دیگر، با توجه به معنای دو مفهوم «بخت» (که با فره یکی انگاشته می‌شود و بنابر این دائمی و ثابت نیست) و «بغوبخت»، به نظر می‌رسد که مفهوم «جبر و اختیار» در زردشتی‌گری پسینی است، نه پیشینی.

۳-۲. «بخت و کنش نسبت به یکدیگر همچون تن و جان هستند؛ زیرا تن جدا از جان کالبدی، ناتوان است و جان جدای از تن روحی، ناگرفتنی (= مجرد و انتزاعی) است» (آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱-۱۳۲). پس تضادی میان آن دو نیست و «عمل و تقدیر» را نباید جدای از هم در نظر گرفت (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند E45d). «آنکه در سود کوشا و گزیدار و به بخت مطمئن است، کامکار است» و «نیاید از روی کاهلی و سستی بخت را منشأ اتفاقات دانست، بلکه کنش انسان منشأ اثر است» (آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۲-۱۱۳). بر پایه آنچه از «بخت» و «بغوبخت» ترسیم شده است، تقدیر به‌مثابه سبب انگاشته می‌شود و عمل انسان چونان علت نزدیک آنچه برای وی رخ می‌دهد، تلقی می‌گردد (زهر، ۱۳۸۸، ص ۳۸۹؛ نیز ر.ک: آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۲). تقدیر یا بخت فقط بر هستی مادی نظارت دارد و سرنوشت مینوی انسان در دستان خود اوست. حتی در حوزه‌های مادی نیز انسان می‌تواند آنچه را توسط بخت برایش مقدر شده است زودتر از زمان مقدر به‌دست آورد، به شرط آنکه تا آخر تلاش کند و آنچه برای وی مقدر شده می‌تواند به‌سبب گناهکاری وی از او سلب شود. البته قادر نیست تا آنچه را برای وی مقدر نشده به‌دست آورد (زهر، ۱۳۸۸، ص ۳۸۹؛ نیز ر.ک: مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۲۱-۲۳، ۴۶، ۵۰).

۳-۳. این تقدیر در همه جنبه‌های زندگی انسان وجود ندارد، بلکه تنها حیات، همسر، فرزندان، قدرت و ثروت محصول سرنوشتند، درحالی‌که سایر مقوله‌های انسانی محصول عمل یا عادت یا جوهر یا میراث شخص هستند (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند D1a).

۳-۴. این جبر، جبر اخلاقی است، نه جبر فیزیکی، منطقی و کلامی. اگر انسان به حقیقت خوبی پی ببرد بدون شک آن را انجام می‌دهد و انسان تنها به علت فکر نکردن به‌سمت بدی می‌رود (همان، بند ۶۹).

۳-۵. میان مفهوم «جبر» با حتمیت و ضرورت فرق است. هر پدیده‌ای که در جای خود و مطابق با قانون علیت عمل کند لزوماً جبری نخواهد بود و در این صورت، واژه «بخت» لفظ مشترک میان جبر و ضرورت است (ر.ک: منتظری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱-۱۲۲).

درباره «خرد» باید گفت که متون پهلوی از چند نوع خرد سخن می‌گویند: «آسن خرد» (خرد غریزی، خرد فطری و عقل طبیعی) و «گوش سرود خرد» (خرد اکتسابی که با شنیدن و تجربه کردن به دست می‌آید). /هورامزدا/ خود سراسر آسن خرد یا خرد غریزی است. نوع دیگری از خرد، خرد «همه‌آگاه» یا «خرد مینوی» است که باز /هورامزدا/ نماد آن است. گونه‌ای از آن، «خرد این جهانی» است و همان دانش مردمی است و در «فرشگرد» (= کامل‌سازی جهان) (مینوی خرد، پرسش ۱۳۸۵؛ همان، پاورقی مترجم، ص ۴۱)، مردمان نیز خرد مینوی خواهند یافت. در برابر این خرد مینوی و دانش مردمی، نوع دیگری از خرد نیز وجود دارد و آن «دوش خردی» یا «بدخردی» است و آن عبارت است از: بهره‌گیری از نیروی خرد در جهت منفی و برای رسیدن به مقاصد اهریمنی. اهریمن دوش خردی دارد و از دوش خردی برای رودرویی با نیروهای اهورایی استفاده می‌کند. «دوش خردی» با «بی‌خردی» تفاوت دارد و خردی است که از نیکی عاری است (آموزگار، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ نیز ر.ک: دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۰۶؛ آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۸؛ دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۲۶۲).

۴. منابع اخلاقی متون پهلوی

بر پایه آنچه تاکنون گفته شد، دلایل حسن و قبح ذاتی عقلی در متون پهلوی بدین قرار است:

۴-۱. یکی از ویژگی‌های مهم در متون پهلوی و به‌ویژه اندرزنامه‌ها لزوم به‌کارگیری خرد در کارها و همراهی خرد با فضیلت‌هاست (مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۱۰). به‌طور کلی، منظور از این نوع خرد همان حکمت عملی و بیشتر به معنای «عقل سلیم» (common sense) است. با عقل سلیم به زندگی نگرستن یعنی: آدمی به گونه طبیعی در این جهان از همه چیزهای نیک و خوب بهره‌گیرد و در همان حال، با کردار نیک و رفتار خردپسند، خویشتن را برای زندگی جاویدان در بهشت آماده سازد (زهر، ۱۳۷۷، ص ۹۹؛ نیز ر.ک: دوفوشه کور، ۱۳۷۷، ص ۱۱-۱۲).

اندرزنامه‌ها ادبیات ناظر به حقوق انسان هستند. هرچند تقدیرگرایی از شاخصه‌های مهم در اندرزنامه‌هاست. اما همواره تعادلی میان خرد و تقدیر در آن وجود دارد و پررنگ‌تر شدن این نوع تقدیرگرایی (در کنار خردورزی)، هم به سبب شرایط ویژه زردشتیان در عصر نگارش یا گردآوری متون است و هم به این سبب که مردمان تنها به خرد خویش بسنده نکنند و تأثیرات آن جهانی و آسمانی را نیز در نظر داشته باشند. به دیگر سخن، داشتن نوعی تعادل میان نقش خرد و تأثیرات آسمانی در معاش فردی است. باید این نکته را در نظر داشت که بنیان اندرزنامه‌ها مبتنی بر خرد فردی و جمعی در عصری است که حمایت مرکزی از حکومت نمی‌رسد و مردم خود دست به کار می‌شوند. خرد معطوف به انسان است، نه دین، و کسی که در مقام پاسخ‌گویی به پرسش‌ها برمی‌آید دستورالعملی دینی ارائه نمی‌دهد، بلکه حکیمی است با خردی بیش از مردمان که متون دینی را بیرونی‌ترین لایه از هفت لایه دین به‌شمار می‌آورد (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند ۲۱۵). او هرچند برای این متون حرمت قائل است، اما تأکید وی به خلق و خواست، نه به آیه‌ها و کتاب مقدس.

بدین‌روی، از نگاهی دیگر دو نوع خرد داریم: خرد خواص و خرد عوام. دومی معمولاً تشخیص نمی‌دهد که چه چیزی افراط است و چه چیزی تفریط. از وظایف دانایان این است که فرد را به سمت خرد ذاتی نزدیک‌تر کنند و مراقب هستند که انسان‌ها از میانه‌روی (پیمان) خارج نشوند. بدین‌سان، نسبت میان خیم (خوی) و خرد که در اندرزنامه‌ها متجلی است (همان، بند ۵-۶-۳۱۴)، رفتار اجتماعی همگن و اصولی را تنظیم می‌کند. تأکیدات گفته شده همگی بیانگر تأکید بر خرد و در عین حال، بیانگر تأکید بر حسن و قبح عقلی ذاتی است.

۲-۴. مفهوم «آس خرد» بیانگر ذاتی و عقلی بودن اخلاقیات و فضیلت‌ها در زردشتی‌گری است. نیک‌بختی آدمی در گرو پیروی از دین/اورمزد است که خود پرتوی است از خرد همه آگاه یا علم مطلق وی، و این علم مطلق خیم یا سرشت/اورمزد است و خرد آفریدگان - در واقع - چیزی نیست جز بازتابی از آن خرد سرمدی/اورمزد. بدین‌سان، هر که به‌دین باشد به سرمنشأ نیکی‌ها نزدیک می‌شود و به‌عکس. پس اخلاق و دین نیز در جوهر خود چیزی جز خرد و دانایی/اورمزد نیستند (ر.ک: دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۷۶، ۷۷؛ نیز ر.ک: همان، کرده ۵۲). به‌همین دلیل، متضاد خرد ذاتی، ردیلتی به نام «شهوت» (ورن) قرار دارد که خود از اندیشه بد (اکومن) نشئت می‌گیرد (همان، کرده ۷۷).

فضیلت‌ها تن خرد ذاتی و ردیلت‌ها تن شهوت هستند. دین بهی با خرد ذاتی یکی است که خود مظهری است از دو/مشاسپند: «تن دین به فضایل است؛ یعنی همان فرزندان خرد ذاتی. خرد ذاتی و تن آن؛ یعنی فضیلت‌ها، فرزندان اندیشه نیک (وهمن) و روح مقدس (سینه مینو) هستند. دین بد شهوت است که تن آن ردایل است که همان فرزندان ورن (شهوت) هستند. ورن و تن آن؛ یعنی ردایل فرزندان اندیشه بد (اکومن) و/هریمن هستند» (همان، کرده ۱۲۲؛ نیز ر.ک: مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۱۰).

۳-۴. انتخاب عقلی روح انسان پیش از ورود به تن؛/اورمزد پس از آنکه فروشی یعنی جزء روحانی برتر هر انسان را بیافرید و علم همه‌چیز را به آنان داد پرسید: کدام شما را سودمندتر در نظر آید:

اگر شما را به‌صورت مادی بیافرینم و به تن با دروج بکشیم و دروج را نابود کنیم، شما را به فرجام درست و انوشه باز آرایم و باز شما را به گیتی آفرینم، جاودانه بی‌مرگ، بی‌بیری و بی‌دشمن باشید، یا شما را جاودانه پاسداری از اهریمن باید کرد؟

ایشان بدان خرد همه‌آگاه آن‌بوی را که از اهریمن دروج بر فروهرهای مردمان در جهان رسد، دیدند و رهایی واپسین از دشمنی پتیاره و به تن پسین جاودانه، درست و انوشه بودن را دیدند و برای رفتن به جهان همدانستان شدند (دادگی، ۱۳۹۰، ص ۵۰).

این یعنی: «بودن» برابر است با «مبارزه» با نیروهای شر (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند ۲۶۸؛ نیز ر.ک: همان، بند ۲۶۴-۲۶۵، ۳۲۰) که از یک‌سو با انتخاب عقلانی هر فرد و از سوی دیگر، با هدف کلی آفرینش پیوند خورده و نیز نشان‌دهنده فردیت و استقلال عقلانی هر روح و نشانگر پیوند ناگسستگی و اعتماد میان انسان و/اورمزد خالق است (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۵۵).

۴-۴. متون پهلوی به اخلاق سیمین باور دارد: آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نیز نپسند (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۲؛ آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰)، و این خود بیانگر تلاش برای درک فضایل و رذایل اخلاقی بر پایه عقل است. البته باید این نکته را در نظر داشت که این قاعده در دینکرد منش گراست، نه عمل‌گرا؛ یعنی مبتنی بر اخلاق فضیلت‌گراست. «بهترین خیم آن است که کاری را که برای خود نمی‌پسندد با دیگران انجام ندهد» (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۲). تأکید بر خیم و شخصیت، فاعل را وامی‌دارد و به وی توصیه می‌کند که قاعده سیمین را در خود نهادینه کند و ابتدا آن را در بهتر کردن خیم خود به کار گیرد تا بهتر کردن کنش. به نظر می‌رسد که دینکرد یک گام از اخلاق قاعده سیمین پیش‌تر می‌نهد و برخلاف آن، در زمره اخلاق منش‌گرا قرار می‌گیرد.

۴-۵. آدمی لوح نانوشته نیست و برخی ویژگی‌های خوب و بد در سرشت آدمی است (همان، بند ۶۸، ۲۵۵) و این خود دلیل دیگری بر حسن و قبح ذاتی است.

۴-۶. مفهوم پیمان (= اعتدال و میانه‌روی) در اندرزننامه‌های پهلوی، خردگرایی نهفته در مفاهیم و منابع اخلاقی آن را آشکار می‌کند. رسیدن به انگاره «اعتدال» ثمره منطقی پرداختن به خرد است و خرد به اجبار مضمون «نگهداری اندازه» را نیز به دنبال دارد (ر.ک: آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۶؛ دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۸۴). به عبارت دیگر، «پیمان» و «میانه‌روی» برآمده از عقل سلیم است (زتر، ۱۳۷۷، ص ۹۹). متون پهلوی بنیان رذایل را افراط و تفریط و بنیان فضایل را اعتدال و میانه‌روی می‌داند (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۳۸؛ نیز ر.ک: دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۵۶). پیمان در ارتباط با خدایان در حکم خویشکاری است، اما پیمان انسان‌ها اخلاقی است. پیمان به مثابه یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در اخلاق زردشتی، جایگاه مهمی در آن دارد تا اندازه‌ای که دین را همان پیمان دانسته‌اند (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۳۹، ۱۷۹؛ همان، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۵۷) و یا در *شکندگمانیک‌وزار* دین به درختی تشبیه شده که تنه آن پیمان است (شکندگمانیک، ۱۸۸۵، فصل ۱، بند ۱۱-۱۴). انحراف از پیمان در تضاد با خرد ذاتی است (ویلیامز، ۱۳۸۸، ص ۹۱؛ دینکرد سوم، ۱۳۸۱، مدن، ص ۲۹۵) و «میانه‌روی (= اعتدال) به خرد پیداتر، دانش به پایه خرد کاری‌تر است» (آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۴). البته یک استثنا در حفظ اعتدال وجود دارد و آن عدم رعایت اعتدال در «دانایی، دوستی و کار نیک» است (روایت پهلوی، ۱۳۶۷، ص ۷۹).

نویسندگان اندرزننامه‌ها در این مضمون را حتماً نباید مدیون ارسطو دانست و اندیشه پیمان بی‌گمان اندیشه وارداتی نیست و مفهوم حدوسط وام‌گیری مستقیم از ایده یونانی نبوده است، بلکه ایرانیان بیشتر وامدار اصول کلی اعتدال ارسطویی هستند. خرد میانه‌رو با دانش نهفته در خود اندازه‌های مورد نیاز خود را با تجربه شکل می‌دهد (دوفوشه کور، ۱۳۷۷، ص ۱۵؛ شاکد، ۱۳۹۳، ص ۲۶۷). زردشتیان از این اصول، الگویی بومی برای خویش استخراج کردند که با ثنویت اخلاقی در این دین و دیگر آموزه‌هایشان سازگار باشد.

برای نمونه‌ای دیگر، می‌توان به مفهوم «برادرود» اشاره کرد که به کردارها و خوی‌هایی گفته می‌شود که ممکن است در شکل و بروز بیرونی اعمال، ویژگی‌هایی شبیه فضایل داشته باشند، ولی در کنه خود رذیلت باشند که

به احتمال زیاد از کتاب *اخلاق نیکوماخوس* / *ارسطو* اقتباس شده است (تفضلی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۱، به نقل از: دومناش، ۱۹۵۸، ص ۵۲). «برادرود» به معنای برادر دروغین است. به عبارت دیگر، در کنار هر هنری (فضیلتی)، برادری دروغین قرار گرفته است. در برابر رادی (بخشندگی)، «پنی» (خست) است؛ در برابر کوشایی، «اشگهانی» (تنبلی) و مانند آن (درباره برادرود، ر.ک: آموزگار، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱-۲۱۸؛ دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۷۶، ۱۴۱).

از سوی دیگر هر ویژگی اخلاقی بسته به شرایط و مقتضیات زمانه، دو حالت فعال (پسروانه) و منفعل (پسروانه) به خود می‌گیرد. برای نمونه، ویژگی اخلاقی «عزت نفس» بسته به زمانه و شرایط دو حالت منفعل و فعال دارد؛ یعنی دارای دو فضیلت فروتنی و بزرگ‌منشی و دو ردیلت منفعل و فعال یعنی خودکم‌بینی و خودبزرگ‌بینی است. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، پتیاره‌های هر ویژگی اخلاقی، افراط در فضیلت منفعل یا فعال آن ویژگی است (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۶۸؛ شاکد، ۱۳۹۳، ص ۲۶۲-۲۶۴). این مفاهیم و بحث‌های عقلانی و پیچیده اخلاقی، همه نشان از تلاش عقلانی برای ساماندهی مفاهیم اخلاقی در شرایط پیچیده اجتماعی، جدای از اخلاق دینی مبتنی بر فرمان الهی می‌دهد.

۴-۷. دینکرد ششم که مفصل‌ترین و مهم‌ترین مجموعه اندرزنامه‌هاست (تفضلی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۱)، نوعی اخلاق مصلحت‌اندیشانه ارائه می‌دهد. به زبان دیگر، می‌توان آن را توانایی اداره و تنظیم خود با استفاده از عقل خواند. توصیه‌های اخلاقی آن لزوم رفتار بر مبنای یک قاعده اخلاقی خاص را، نه بر پایه یک امر مطلق، بلکه بر این بنیان تبیین می‌کند که مراعات آن قاعده به سود فاعل، و تخلف از آن به زیان اوست (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند C1-C82؛ نیز ر.ک: همان، بخش ۶). از سوی دیگر، عبارت «آشکار و پیداست» (This too is manifest...) در آغاز برخی اصول اخلاقی گفته شده در *دینکرد ششم*، بیانگر بدیهی و نیز ذاتی بودن بسیاری از مفاهیم و اصول اخلاقی است. برای نمونه، «آشکار و پیداست که صداقت بهترین چیز است و دروغ بدترین چیز است» (همان، بند B7؛ نیز ر.ک: همان، بند B8-B53). البته این اصول بدیهی نیز به گونه‌ای بیان می‌شود که پیامد حاصل از آنها به نفع فاعل باشد.

۴-۸. قدرت/اورمزد در جهان ممکنات، در حیطه حکمت اوست و خود در محدوده منطق انسانی عمل می‌کند و کارهای وی از سر حکمت است، نه دلبخواهی (ر.ک: دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۴۱، ۱۸۵). بدین‌سان، عمل/اورمزد نیز در دایره اخلاقیات انسانی قرار دارد و این نشان دیگری از حسن و قبح ذاتی و عقلی است. البته باید این نکته را در نظر داشت که دو نوع فضایل و ردایل در متون پهلوی و به‌طور کلی در زردشتی‌گری وجود دارد:

الف) فضایی که مبنای آن حسن و قبح عقلی است و دین تنها نقش تأییدی و تأکیدی دارد. معمولاً این‌گونه تعلیمات اخلاقی را به «پوریوتکیشان» یا همان «دانایان دینی اعصار کهن» که تحت‌اللفظی آن به معنای «پیروان نخستین تعلیمات زردشت است» (تفضلی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹) نسبت می‌دهند.

ب) فضایل و ردائیلی که توجیه منطقی صرف و فارغ از باورهای مذهبی (شاید اسطوره‌ای) مبنی بر خوبی و بدی این دسته از اعمال وجود ندارد؛ مانند ردیلت راه رفتن با پای برهنه یا خودداری از کشتن «خرفستران» (حشرات موزی) (دادگی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰؛ دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۳۱۷؛ وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۹۰، کرده ۱۱؛ مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۱، بند ۳۷-۳۸). البته - همان‌گونه که پیش‌تر در بخش «مقدمه» گفته شد - این فضایل و ردائیل شرعی زمانی جنبه اخلاقی می‌یابند و اخلاق مختص دینی را به وجود می‌آورند که یا معلول اخلاقی یا علت اخلاقی داشته باشند.

بدین‌سان هرچند این متون به‌طور کلی حسن و قبح‌های ذاتی عقلی را برای راهکارهای اخلاقی برمی‌گزینند، اما در برخی جزئیات، مانند بیشتر ادیان و مذاهب به حسن و قبح‌های شرعی تمسک می‌جوید.

۵. ارتباط بین اخلاق مبتنی بر فضیلت و اخلاق مبتنی بر کردار

پیش از ورود به مبحث اخلاق هنجاری در متون پهلوی، توضیحی به‌عنوان مقدمه لازم است. باورمندان به اخلاق فضیلت‌گرا در برابر باورمندان به اخلاق کردار قرار دارند (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۱۴۱). باورمندان به اخلاق کردار، وظیفه یا دغدغه اخلاق را در وهله اول تعیین اصل یا اصولی می‌دانند که عمل درست را مشخص می‌کند. اما به باور فضیلت‌گرایان، اهمیت اولیه و ذاتی در اخلاق باید به منش و شخصیت آدمی داده شود، نه به کردار وی. از نظر فضیلت‌گرایان، اخلاق را باید آن‌گونه لحاظ کرد که در درجه اول با پرورش ملکات سر و کار داشته باشد، نه با قواعد و اصول عمل. پرسش بنیادین در اخلاق فضیلت‌گرایانه این است که چه چیزی به انسان ارزش اخلاقی می‌بخشد؟ درحالی‌که در اخلاق کردار، این مسئله مدنظر است که چه چیزی به عمل اخلاقی ارزش می‌دهد؟ به دیگر سخنی، در اخلاق فضیلت‌محور، توصیف اعمال به «حسن» و «قبح» و «عادلان» و «تاعادلان»، ایجاد یا حفظ فضایل در نفس است، درحالی‌که در اخلاق مبتنی بر کردار، اعمال بر پایه معیاری مستقل از فضیلت، به حسن یا قبح متصف می‌گردند، اگرچه انجام آنها موجب تضعیف یا تقویت فضیلت‌ها در نفس می‌شود (قانعی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲، ۱۹۴).

اما در اخلاق فضیلت‌گرایانه علاوه بر پرسش «فضیلت چیست؟» با این پرسش نیز روبه‌رو هستیم که «چگونه می‌توان فضیلت‌مند شد، و یا اگر فاضل هستیم، چگونه آن را حفظ کنیم؟ اینجاست که نسبت میان اخلاق مبتنی بر فضیلت و اخلاق مبتنی بر کردار به‌دست می‌آید (هولمز، ۱۳۹۴، ص ۸۵).

اگر در پاسخ پرسش پیشین، این‌گونه پاسخ دهیم که فضیلت‌مندبودن در گرو پیروی از این دستورالعمل است که «شخص خوبی (فضیلت‌مندی) باشید»، این پاسخ، پاسخی دوری است؛ اما این پرسش که آیا معیارهای مستقل درباره کردار درست وجود دارد که برای آراسته شدن به زیور فضیلت و حفظ این آراستگی فهم آنها ضرورت داشته باشد، ضرورتاً پرسشی دوری نیست (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹). در نتیجه باید گفت: اخلاق مبتنی بر فضیلت نوعی اخلاق مبتنی بر کردار را در خود نهفته دارد و این نوع اخلاق به راهنمایی کردار نیز می‌پردازد و بدین‌سان، نظریه‌ها و مکتب‌های گوناگونی را که در اخلاق هنجاری وجود دارد می‌توان یک‌بار بر پایه «اخلاق مبتنی بر کردار» و بار

دیگر بر پایه «اخلاق مبتنی بر فضیلت» صورت‌بندی کرد (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۱۴۱). اخلاق مبتنی بر فضیلت ممکن است همچنان تقدم داشته باشد، به این اعتبار که فضیلت‌مندی ممکن است همچنان در اخلاق بیش از هر چیز دیگری مهم باشد؛ اما آگاهی از نحوه دست‌یافتن به این حالت پیشاپیش مستلزم معرفت به این مطلب است که چه کرداری درست و فضیلت‌مندانه است؟ به عبارت ساده، برای فضیلت‌مند شدن، باید اعمال مشخصی انجام دهیم، حال این اعمال یا مبتنی بر غایت‌گرایی است یا وظیفه‌گرایی (هولمز، ۱۳۹۴، ص ۸۷-۸۹؛ نیز ر.ک: قانعی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲). برای نمونه، بر پایه برخی تفاسیر، هم/ارسطو و هم/افلاطون به اخلاق مبتنی بر فضیلت باور دارند، اما نزد افلاطون اخلاق مبتنی بر کردار در گرو اخلاق مبتنی بر فضیلت، و نزد ارسطو عکس این حالت صادق است (هولمز، ۱۳۹۴، ص ۱۰۶). در همین زمینه، اخلاق فضیلت‌گرا نزد افلاطون مبتنی بر غایت‌گرایی و اخلاق فضیلت‌گرای ارسطو مبتنی بر تکلیف‌گرایی است (همان، ص ۹۰، ۱۰۲-۱۰۶؛ نیز ر.ک: زروانی، ۱۳۹۸، ص ۳۸-۳۹).

۶. معیارهای اخلاقی متون پهلوی

اخلاق دینی در متون پهلوی (برای مشاهده شواهد اخلاق دینی در متون پهلوی، ر.ک: بند «۲-۴») ویژگی‌ها و چهارچوب‌های فضیلت‌گرایانه دارد؛ یعنی اخلاق غالب در متون پهلوی فضیلت‌گرایی است. شواهد اخلاق فضیلت‌گرا در متون پهلوی عبارت است از:

۱- توجه و تأکید بسیار به منش و خیم و برشمردن فضایل و ردایل در بیشتر متون پهلوی؛ «منش در خرد نیست، بلکه خرد در منش است؛ و دین نیز هم در خرد و هم در منش است» (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۶؛ نیز ر.ک: همان، بند ۱۲۴، ۱۷۹). همچنین تأکید بر تحقق فضایل/مُساسپندان و سایر ایزدان در خویش (ر.ک: بند «۲-۵»)، اخلاق سیمین منش‌گرا (ر.ک: بند «۴-۴») و نسبت میان دین و خرد ذاتی و فضایل و مقایسه آنها با نسبت میان دین بد و ورن و ردایل (ر.ک: بند «۴-۲»)، همه نشان از توجه ایشان به اخلاق فضیلت‌گرا می‌دهد.

۲- تأکید بر موضوع انسان و فاعل خیر؛ افعال به خودی خود دارای ارزش نیست، بلکه این انسان‌های خوب هستند که ارزش دارند. اخلاق فضیلت در مقام دفاع از خود، در برابر نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی بیان می‌دارد که دانستن اعمال خوب و بد به تنهایی این قابلیت را ندارد که انگیزه خوب یا بد شدن را در انسان پدید آورد. از این‌رو، باید نقش اصلی را برای کشگر اخلاقی و نه صرفاً برای اصول اخلاقی یا نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفت (ر.ک: خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۳۶). برای نمونه، «ایشان این‌گونه نیز باور داشتند که/ورمزد از انسان می‌خواهد که هرچه می‌کنید برای خود کنید» (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۳۲؛ نیز ر.ک: همان، بند E34a). انسان مسئول خود است و هر کسی هر کاری را انجام دهد یا به افزایش روان خود یا کاهش آن کمک کرده است و به‌همین نحو، وی مسئول است تا ایزدان را با اعمال نیکو یاری دهد (همان، بند ۲۶۴-۲۶۵). بدین‌سان، سعادت انسان‌ها در گرو شناخت خیم انسان‌های دیگر است: «مردمان بدخیم را بشناسید و از آنان پرهیز کنید؛ زیرا هنگامی که خیم بد شناخته گردد و از آن پرهیز شود، دیوان از بین رفته و انسان سعادت‌مند شود» (همان، بند D7a).

۳- تبیین انگیزه اخلاقی (moral motivation) و عمل اخلاقی؛ یکی از شاخصه‌های اخلاق فضیلت‌گرا تأکید بر انگیزه‌های درست است (ر.ک: ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۲۵۸-۲۶۰). هرچند عناصر شناختی در یک عمل مؤثر است، اما نمی‌توان عمل اخلاقی را بدون انگیزش اخلاقی در نظر گرفت. البته باید در نظر داشت که اخلاق فضیلت‌گرا نسبت به اعمال بی‌تفاوت نیست و این نوع اخلاق تا آنجا که ممکن است سعی در توضیح و تفسیر اعمال انسانی نیز دارد؛ اما برای انسان اصالت قائل است و نه اعمال وی. متون پهلوی مکرر سعی در تبیین این انگیزه‌ها و اعمال و سعی در شناساندن هرچه بهتر آنها دارد. برای نمونه، «خیم عبارت است از: عشق به مردمان، و ثمره خیم عشق به مردمان است» (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند E45e؛ نیز ر.ک: همان، بند ۱۱۳، ۲۳۹، ۲۴۲؛ آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۶۴).

۴- اهتمام به رشد فضایل اخلاقی و توجه به دانایان فضیلت‌مند؛ انسان باید همواره به سمت «هالایی»، یعنی به سمت پارسایی و خوب شدن به پیش رود (آسانا، ۱۳۷۱، ص ۹۴، ۱۲۵؛ دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند ۳۱۰). لازمه رشد اخلاقی، وجود انسان فضیلت‌مند است تا با هم‌صحبتی و مشورت وی این امر محقق شود. پس باید نسبت به نیکی‌ها حریص باشد و آن را از هر کسی که هست، فراگیرد (همان، بند ۱۱۵). وجود انبوهی از اندرزنامه‌ها و پندها و توصیه‌های حکیمان به صورت مستقل یا در لابه‌لای کتاب‌های پهلوی شاهدهی بر این مدعاست.

۵- خوبی به خودی خود خوب است. فضیلت وسیله‌ای برای رسیدن به نفع و سود بیشتر و نتیجه بهتر نیست و حتی فضیلت رنگ‌وبوی دینی هم ندارد که چون فرمان الهی را در پشت خود دارد به آن عمل گردد، بلکه نفس فضیلت دارای ارزش است. به عبارت دیگر، عمل خوب خود غایت است. برای نمونه، «همپرسی» با نیکان سبب نیکی می‌شود، اما توصیه شده است که همشینی با نیکان تنها برای خود نیکی صورت پذیرد: «بهترین انسان کسی است که این سه کار را انجام دهد: یکی اینکه با نیکان فقط برای یافتن خود نیکی هم‌صحبت شود...» (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند ۳۰۲). البته این مطلب با اخلاق مصلحت‌اندیشانه که در بند «۴-۷» گفته شده ناسازگاری ندارد (توضیح تکمیلی درباره غایبات اخلاق فضیلت‌گرا در ادامه مطلب خواهد آمد).

۶- در نظر گرفتن شرایط و مقتضیات متفاوت و استعداد‌های گوناگون؛ اخلاق فضیلت‌گرا برخلاف وظیفه‌گرایی (به‌ویژه وظیفه‌گرایی کانت) به اصول خشک و غیرقابل انعطاف باور ندارد و به روان‌شناسی افراد و موقعیت‌های متفاوت امعان نظر دارد:

این نیز پیداست که ممکن است کسی راست بگوید، اما به‌وسیله آن دروغگو گردد و کسی هست که دروغ گوید و با آن اهل شود. این نیز پیداست که ممکن است آتش برای کسی گناه را به همراه داشته باشد و برای شخصی دیگر نیکی را. نیز آشکار است که به انسان‌های شریر نباید چیزی داد، ولی زمانی هم هست که بهترین خوردنی را باید به آنان داد» (همان، بند B8-B10؛ نیز ر.ک: منتظری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵-۱۲۷).

یک مسئله مهم در اخلاق فضیلت‌گرا این است که این رویکرد چه معیاری برای روایی یا ناروایی یک فضیلت دارد و اساساً چگونه می‌توان فهمید که یک عمل درست یا خطاست؟ دو راه‌حل در این زمینه وجود دارد:

الف) تصمیمی برخاسته از عقل سلیم و مستقل از خود فاعل خیر؛ یعنی انتخاب عقلانی (نظر/ارسطو و شاگردانش) (هولمز، ۱۳۸۴، ص ۱۰۵-۱۰۶)؛

ب) ملاک روایی یک فعل، عمل فضیلت‌مندان است؛ یعنی فعلی درست است که انگیزه‌های خوب، درست بودن آن را تأیید کند (درایو، ۲۰۰۷، ص ۱۳۶).

به نظر می‌آید که متون پهلوی بر هر دو نکته تأکید دارد؛ از یک سو بر خرد به‌عنوان حکمت عملی و عقل معاش پای می‌فشارد (ر.ک: بند «۴-۱») و از سوی دیگر جایگاه مهمی برای نظر دانایان و نیکان در نظر می‌گیرد و توصیه می‌کند که همنشینی و مشورت با نیکان را با اهمیت قلمداد نمایند (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند ۹۵، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۹۴، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۲۳، E25؛ آسانا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷؛ مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۱۹، ۵۹؛ درباره نهی از همنشینی با بدان، ر.ک: دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند B49، B51). ظاهراً متون پهلوی نکته دوم را بیشتر می‌پسندند؛ زیرا از یک سو توصیه به هم‌صحبتی و مشورت با بزرگان در آن پراسامدتر است و از سوی دیگر مفاهیم اخلاقی را باید از نیکان پرسید و پاسخ شنید (همان، بند ۲۶۷). البته همنشینی با نیکان موجب خشنودی ایزدان نیز دانسته می‌شود (همان، بند ۲۶۳).

اما نکات پیش‌گفته (الف و ب) از ایهام موجود در رویکرد فضیلت‌گرایانه به اخلاق نمی‌کاهد؛ زیرا - همان‌گونه که در بخش «۵» توضیح داده شد - همواره باید نسبت میان اخلاق مبتنی بر فضیلت و اخلاق مبتنی بر کردار را در نظر گرفت.

یکی از ویژگی‌های اخلاق فضیلت‌مند در متون پهلوی توجه به غایات است. از همین روست که اخلاق فضیلت‌گرای زردشتی بر آن است که همیشه افق‌های خوبی و بدی را نشان دهد. در متون پهلوی انجام عمل نیک موجب آسایش و «رامش» این جهانی است (همان، بند ۱۹۵) و چنانچه انسان فضیلت‌مند باشد ایزدان بر تن وی حکومت خواهند کرد. از سوی دیگر، چون خوبی در مردم موجب «رامش» ایزدان است پس با انجام عمل نیک، ایزدان که همواره آرامش را با خود به ارمغان می‌آورند، سایه راحتی و رامش این جهانی را بر سر اشخاص خواهند گسترانید (همان، بند ۹۷).

از دیگر نمونه‌های توجه به پیامدهای این جهانی اخلاق فضیلت‌گرا در متون پهلوی، ذکر نتایج این جهانی مترتب بر اعمال مرتبط با اخلاق و توجه به مصلحت افراد است (اخلاق مصلحت‌اندیشانه). پیش‌تر درباره وجود این نوع اخلاق، به‌ویژه در دینکرد ششم توضیح داده شد (ر.ک: نمونه «۴-۷»). برای نمونه، «انسان باید به قدر دانایی‌اش سخن بگوید؛ زیرا «کسی که بیشتر از دانایی‌اش سخن می‌گوید مردم به مطالبی که وی می‌داند کمتر اعتماد می‌کنند» (همان، بند C2). نمونه‌هایی از این دست را می‌توانیم در جای جای متون پهلوی مشاهده کنیم (ر.ک: همان، بند C1-C82؛ مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۷).

باید توجه داشت که تأکید بر اخلاق مصلحت‌اندیشانه منافاتی با اصل ارزش ذاتی فضیلت جدای از نتیجه یا تکلیف که از اصول اخلاق فضیلت‌گرایانه است، ندارد (ر.ک: بند «۶-۵»؛ زیرا - همان‌گونه که در بخش «۵» گفته

شد - پس از اخلاق فضیلت‌گرایانه و برای رفع ابهام از آن در مقام کردار می‌آید. از سوی دیگر این نوع اخلاق در متون پهلوی در بنیان خویش، اخلاق فضیلت‌گرایی را با خود حمل می‌کند و در پی ساختن منش نیک در فرد است. بهرروری، این اخلاق مصلحت‌اندیشانه نیز که غایت آن «رامش» و لذت افراد و کم کردن زیان است، بر پایه گفته دانایان، باید در جهت خرسندی راستین باشد (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند E30b).

تأکید بر «خرسندی راستین»، پایه و اساس توجه به پیامد آن‌جهانی اخلاق فضیلت‌گرا در متون پهلوی است. پیامد آن‌جهانی اعمال در اندیشه زردشتیان دوران پهلوی نیز مانند زمان پایه‌گذاری دین، جزء بنیادین و شالوده دین زردشتی بوده و نیاز به انجام کار نیک برای سعادت روح خود شخص لازم است (همان، بند ۱۷۳، ۱۹۹؛ مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۲۹، ۳۶، ۳۸). پس از مرگ، اندیشه‌ها و گفتارها و کردارهای نیک و بد شخص ارزیابی می‌شود و باور بر این است که سرنوشت روح بستگی به نتیجه این داوری دارد. البته برخی گناهان بزرگ را که بر جامعه تأثیر می‌گذارد می‌توان از راه مجازاتی که مقامات تعیین می‌کنند یا جریمه‌های اختیاری سنگین در همین جهان کم یا خنثا کرد (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۷۵).

بدین‌سان، با توجه با دو پیامد این‌جهانی و آن‌جهانی گفته شده و نیز به علت اینکه بنیان اخلاق در متون پهلوی فضیلت‌گرایانه بوده و در اصل به‌دنبال ساختن منش نیکو در فرد است، پس فضیلت‌گرایی در متون پهلوی ناظر به غایت‌گرایی است.

اما در منابع متون پهلوی، اخلاق وظیفه‌گرا نیز به‌چشم می‌خورد. برای نمونه، وظایف طبقاتی (ر.ک: مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۳۰، ۳۱، ۵۸) و فرمانبرداری از شاه. این متون فضیلت شاه را برای کشور حیاتی می‌داند. در آثار پهلوی، همچون آثار قدیمی‌تر زردشتی، پادشاهی را بارها با فره ارتباط داده‌اند (دادگی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹-۱۵۲؛ دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۳۷). فره شاه مشخصه شاه آرمانی در ایران است. شاه آرمانی منطبق‌کننده نظم کیهانی و زمینی است و هر کسی که برهم زنده این نظم از پیش موجود باشد، بدآیین به حساب می‌آید (پولادی، ۱۳۸۵، ص ۳۶-۳۷). برجسته‌ترین وظیفه شاه حمایت از خیر و منع نیروهای شر از صدمه رساندن است (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۴۶؛ دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶، بند ۱۱۸). به دیگر سخن، شاه باید حکومت قانون را ایجاد کند (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۹۶)؛ قانونی که منشأ الهی دارد و همان‌گونه که نور زمینی بارقه‌ای از نور خالص بالاست، قانون الهی نیز در این جهان به صورت محدود درک می‌شود (همان، کرده ۷۸؛ نیز ر.ک: کرین بروک، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴) و برای همه قابل درک نیست و باید توسط شاه بر مردم اعمال گردد.

از همین‌رو، مفاهیم «قانون» (داد) و «سنت دینی» (دین) در اندیشه زردشتی پیوند نزدیکی با هم داشتند و در نتیجه، پادشاهی و دین لازم و ملزوم یکدیگر بودند؛ زیرا در اصل، شاهی دین است و دین شاهی. پس می‌توان گفت که هرج و مرج، دین بد است و دین بد، هرج و مرج (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۵۸). پس شاهی ضروری است و رعایا ملزم به فرمانبرداری مطلق از حاکمانشان هستند و این بر هر چیزی تقدم دارد: هنگامی که شاه یا حاکمی

دستور بدهد - البته منظور شاه نیک است - (درباره ویژگی‌های حکمران، ر.ک: دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۹۸، ۱۳۳؛ مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۱۴؛ درباره دوگونه شاهی ر.ک: مجتبیایی، ۱۳۵۲، ص ۱۲۰-۱۲۲) که حتی بزرگ‌ترین کار نیک هم انجام نشود نباید انجام شود و کسی که آن را انجام می‌دهد باید از آن دست بردارد؛ چراکه آن دیگر فضیلت نیست، بلکه گناهی سخت است (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۲۳۲؛ نیز ر.ک: همان، بند ۲۳۳).

چنین دیدگاهی درباره وظایف پادشاه در جامعه، بدون شک به نظریه‌های پادشاهی دوران پیش از ساسانیان بر می‌گردد. البته تأکید زیاد در روایت‌های متأخر زردشتی بر نیاز به فرمانبرداری از حاکم، ممکن است بازتاب گرایش زیاد ساسانیان به پذیرش وضع موجود باشد.

تلقی مثبت ساسانیان و اندیشمندان دینی بعد از آن نسبت به حفظ ساختار طبقاتی سنتی حاکی از گرایش گفته شده در بند پیشین است (ر.ک: نامه تسر به گشنب، ۱۳۵۴، ص ۵۷-۵۹). هر کس باید برای رسیدن به رستگاری روان، وظایف طبقاتی خود را به درستی انجام دهد (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۵۴) و در همین زمینه، با مقایسه طبقات اجتماعی با اعضای بدن، وابستگی متقابل آنها را به گونه رمزی بیان کرده‌اند و دین‌یاران به سر، رزم‌آوران به دست، و کشاورزان به شکم تشبیه شده‌اند (همان، ج ۳، کرده ۴۲). برتری دین‌یاران بر دیگر طبقات نیز در اینجا (که با واژه سر تشبیه شده‌اند) حائز اهمیت است (کشتن مرد مقدس در رتبه سوم بزرگ‌ترین گناهان قرار دارد (مینوی خرد، ۱۳۸۵، پرسش ۳۵؛ درباره اهمیت دین‌یاران، ر.ک: همان، پرسش ۵؛ دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۲۰۴، ۲۸۹).

دین‌یاران که با واژه‌های «رد» و «دستور» بیان می‌گردند، خودشان در یک نظام طبقاتی دین‌یاری در زردشتی‌گری دارای درجات گوناگون قداست بوده‌اند. انتخاب یک دستور برای هر غیر دین‌یاری واجب بوده است. دستور مرتبط با فرد عامی، آخرین حلقه مرجعیت است که از *اهورامزدا* و زردشت آغاز می‌گردد. دستور، خود باید مرجعیت یک دستور بالاتر را بپذیرد، و ظاهراً بر این باور بودند که انتخاب یک دستور که آخرین حلقه دین‌یاران در ارتباط با مردم است، به اندازه انتخاب میان خیر و شر مهم است (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۱۴، ۱۶، ۹۷). در این دیدگاه، تأکید بر مفهوم «مرجعیت» و محدود کردن دایره مسئولیت و اختیار فرد آشکار است (کرین بروک، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷).

از آنچه ذکر شد، به نظر می‌رسد که اخلاق وظیفه‌گرا نیز در متون پهلوی جایگاه مهمی دارد تا آنجا که گاهی حتی بر فضیلت‌گرایی تقدم می‌یابد (دینکرد، ۱۹۷۹، ج ۶ بند ۲۳۲-۲۳۳) که به ارتباط میان طبقات و وظایف آنان برمی‌گردد؛ اما به چند دلیل باز هم اخلاق متون پهلوی را می‌توان فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی در نظر گرفت: نخست، تأکید می‌شود که این نوع وظیفه‌گرایی، وظیفه‌گرایی صرف نیست، بلکه در پی شناخت می‌آید (همان، بند ۹؛ نیز ر.ک: همان، بند E45f).

دوم، ویژگی‌های اخلاق فضیلت‌گرایانه را با خود دارد (ر.ک: بندهای «۶-۱» - «۶-۶»).

سوم، در دل خویش باز هم متأثر از فضیلت‌گرایی ناظر بر غایت است؛ زیرا تأکید می‌شود که انجام وظایف طبقاتی و به تبع آن، ملزم بودن به دستورات شاه برای «سعادت و رستگاری روان» است (دینکرد، ۱۳۸۱، ج ۳، کرده ۵۴). بدین‌سان در نهایت، معیار غالب اخلاقی در متون پهلوی، فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی است.

نتیجه‌گیری

فضیلت اخلاقی در متون پهلوی آراسته شدن به هر کار اخلاقی است که فرد را به قلمرو هرمزد نزدیک و از قلمرو /هریمن دور کند. هر آنچه فرد را به قلمرو هرمزد نزدیک و از قلمرو/هریمن دور کند، اندیشه، گفتار و کردار نیک به‌شمار می‌رود و به‌عکس. متون پهلوی به‌گونه‌ای گسترده، مجموعه‌ای از تعاریف «فضیلت» و «رذیلت» را، هم در بعد کیهانی و هم اخلاقی ارائه می‌دهد و در نهایت، رذیلت را نبود فضیلت و خیر می‌داند؛ فضیلتی که گستره آن از تحقق فضایل اخلاقی/مشاسیندان تا ایمان و کَرَفِه‌گری دینی (نیکوکاری) امتداد دارد.

این متون غالباً حسن و قبح‌های ذاتی عقلی را برای راهکارهای اخلاقی برمی‌گزینند که باید ریشه آن را در همراهی خرد و فضیلت‌ها، مفهوم «آسن‌خرد»، انتخاب عقلی روح انسان پیش از ورود به تن، باور به اخلاق سیمین، وجود ویژگی‌های خوب و بد در سرشت آدمی از ابتدا، مفهوم پیمان و تلاش برای نظام‌مند کردن اخلاقیات با مفاهیمی همچون «برادرود» و مانند آن، تأکید بر حکمت/ورمزد در اعمالش، و ارائه اخلاق مصلحت‌اندیشانه دانست. هرچند این متون به‌طور کلی حسن و قبح‌های ذاتی عقلی را برای راهکارهای اخلاقی برمی‌گزینند، اما در برخی جزئیات، اخلاقیات دینی آن همچون بیشتر ادیان و مذاهب به حسن و قبح‌های شرعی گرایش دارد.

معیار غالب اخلاقیات دینی در متون پهلوی، فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی است. فضیلت‌گرایی، به‌ویژه در متون پهلوی تا آنجا به پیش می‌رود که اخلاق سیمین که اصلی مربوط به اخلاق کردار و نوع تکلیف‌گرای آن است، به‌گونه‌ای بازتعریف می‌شود که رویکردی منش‌گرا یابد تا شخص ابتدا و در اصل، خیم و شخصیت خود را بهتر کند. درباره سوی دیگر معیار اخلاقی در متون پهلوی، یعنی غایت‌گرایی نیز باید گفت که دو غایت این‌جهانی و آن‌جهانی با مقولات متنوع آن در متون اخلاقی زردشتی‌گری مشاهده می‌شود.

منابع

- اردویرافنامه (بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی)، ۱۳۷۲، ترجمه رحیم عقیقی، چ دوم، تهران، توس.
- اوستا: کهن‌ترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی، ۱۳۹۱، ترجمه جلیل دوستخواه، چ شانزدهم، تهران، مروارید.
- آسانا، جاماسب، ۱۳۷۱، متون پهلوی، ترجمه سعید عربان، تهران، کتابخانه ملی.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۶، زبان، فرهنگ و اسطوره، تهران، معین.
- بویس، مری، ۱۳۸۸، «ریشه‌های فلسفه زرتشتی»، در: کتاب جستاری در فلسفه زرتشتی (مجموعه مقالات)، ترجمه سعید زارع، سید سعیدرضا منتظری و نیلوفرالسادات نواب، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بهار، مهرداد، ۱۳۹۱، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگه.
- پورداد، ابراهیم، ۱۳۴۷، یسته؛ گزارش پورداد، تهران، کتابخانه طهوری.
- پولادی، کمال، ۱۳۸۵، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، تهران، مرکز.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۸، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، چ سوم، تهران، سخن.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، اخلاق فضیلت، تهران، حکمت.
- دادگی، فرنیخ، ۱۳۹۰، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، چ چهارم، تهران، توس.
- دوفوشه کور، شارل - هانری، ۱۳۷۷، اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری، ترجمه محمدعلی امیرمعزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- دینکورد (کتاب دینکرد سوم؛ درس‌نامه دین مزدایی)، ۱۳۸۱، ترجمه فریدون فضیلت، تهران، فرهنگ دهخدا.
- روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی)، ۱۳۶۷، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ریچلز، جیمز، ۱۳۹۲، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، چ سوم، تهران، حکمت.
- زروانی، مجتبی و عظیم رضوی صوفیانی، ۱۳۹۸، «بررسی اخلاق دینی و شناخت منابع و معیارهای اخلاقی در گاهان»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۴۵، ص ۳۳-۴۲.
- زهر، آر سی، ۱۳۷۷، تعالیم مغان، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ سوم، تهران، توس.
- _____، ۱۳۸۸، زروان یا معمای زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، مهتاب.
- _____، ۱۳۸۹، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- شاکد، شائول، ۱۳۹۳، از ایران زردشتی تا اسلام: مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، چ پنجم، تهران، ققنوس.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۹۲، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چ چهارم، قم، کتاب طه.
- فنائی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، دین در ترازوی اخلاق، تهران، صراط.
- قانع، مهناز، ۱۳۹۰، اخلاق در نگاه مولانا: هستی و چیستی، چ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- کربن، هانری، ۱۳۹۱، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۲، سهروردی و افلاطونیان پارس، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- _____، ۱۳۹۴، زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- کربن بروک، فیلیپ، ۱۳۸۸، «اخلاق و جامعه در فلسفه زرتشتی»، در: کتاب جستاری در فلسفه زرتشتی (مجموعه مقالات)، ترجمه سعید زارع، سید سعیدرضا منتظری و نیلوفرالسادات نواب، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۵۲، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.

منتظری، سید سعیدرضا و محمدرضا نظری، ۱۳۹۲، «رهیافتی به اخلاق فضیلت در دینکرد ششم»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، ش ۱، ص ۱۱۳-۱۳۱.

مینوی خرد، ۱۳۸۵، ترجمه احمد تفضلی، چ چهارم، تهران، توس.

نامه تنسر به گشنسب، ۱۳۵۴، تصحیح مجتبی مینوی، چ دوم، تهران، خوارزمی.

وزیدگی‌های زادسیرم، ۱۳۹۰، ترجمه محمدتقی راشد محصل، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ویلیامز، آلن، ۱۳۸۸، «دین زرتشتی متأخر»، در: کتاب جستاری در فلسفه زرتشتی (مجموعه مقالات)، ترجمه سعید زارع، سید سعیدرضا منتظری و نیلوفرالسادات نواب، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

هولمز، رابرت، ۱۳۹۴، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، چ چهارم، تهران، ققنوس.

Denkard VI (The Wisdom of the Sasanian sages), 1979, trans: Shaul Shaked, Westview Press, Boulders.

Drive, Julia, 2007, *Ethics: The fundamentals*, Blackwell Publishing, Oxford.

Lovin W. Robin, 2005, "Moral Theories", in *William Schweiker* (ed.), The Blackwell Companion to Religious Ethics, Blackwell publishing, London, p.19- 26.

Schweiker, William (2005), "On Religious Ethics", in *William Schweiker* (ed.), The Blackwell Companion to Religious Ethics, Blackwell publishing, London, p.1-15.

Shaked, Shaul, 1987, "Andarz and Andarz Literature in Pre-Islamic Iran", in *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Vol 2, Routledge & Kegan Paul, London – New York, p.6-11.

Sikand-Gumänik Vigär, 1885, trans: West, E. W. in Sacred Books of the East: Pahlavi texts, pt. 3, ed. Muller, F. M. Clarendon Press.

Tafazzoli, Ahmad, 1993, "Dadestan i Menog i Xrad", in *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Vol. 6, Mazda, Costa Mesa, California, p.554- 555.

The Gathas of Zarathustra, 1975, tans & edit & commentary Stanley Insler, Volume 1 of Acta iranica, E. J. Brill, Tehran & Liege.