Journal of Philosophical Theological Research
ISSN Print: 1735-9791 Online: 2538-2500

Zoroastrian Ethics

Shirzad Peik Herfeh*

Received: 2020/10/26 | Accepted: 2021/02/19

Abstract

This paper is an 'interdisciplinary research' on 'ethics' and 'Iranian ancient culture and languages' that describes 'Zoroastrian Ethics' by analyzing Avestan and Pahlavi texts such as *AVESTA*, *DĒNKARD* (esp. Book VI), *THE BOOK OF ARDA VIRAF*, and *WĀZAGĒČAND Ī ĀDURBĀD Ī MAHRASPANDĀN* (*THE ANDARZ OF Ādurbād son of Mahraspand* that is translated into Arabic and attributed to Ādurbād in Ebn Meskawayh's *JĀVIDĀN KERAD*. The main concern of 'Zoroastrian religion' is 'ethics' and its main interest does not generally center around 'non-ethical pure and deep philosophical meditations and contemplations,' but rather the 'ethical implication of questions.' The first consequence which directly flows from this 'predominantly unmetaphysical character' of 'Zoroastrian religion' is 'pragmatism' and the 'positive view taken of life.' The 'utilitarian genius of Iranians' instinctively avoided all attempts to adumbrate pure abstractions and thus evolved a view which is essentially 'practical.'

According to this paper, 'Zoroastrian Ethics' is a kind of 'utilitarian and hedonistic global consequentialism' that is totally based on 'Zoroastrian theology, ontology, and metaphysics' in which the whole universe is arrayed in two opposite camps. The fundamental opposition between 'Good' and 'Bad, ' 'pleasure' and 'pain,' and 'forces of life' and 'forces of death' in 'Zoroastrian ethics' is exactly based on *AVESTA* that posits 'Good' against 'Evil,' *Ahura Mazdā* against *Ahriman*, and *Spənta Mainyu* against *Aŋra Mainyu*. Pahlavi ethical texts, like *DĒNKARD VI*, also emphasize that human beings should keep their bodies in joy and withhold from bodily

Original Research

* Ph.D., Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University (IKIU), Iran. | shirzad.peik@hum.ikiu.ac.ir

Peik Herfeh, S. (2021). Zoroastrian Ethics. *Journal of Philosophical Theological Research, 23*(87), 103 -130. **doi: 10.22091/jptr.2021.6119.2419**

Copyright © the author

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

disorder, pain, and suffering and believe those who allow them in their body can hardly perform good acts. This opposition is the joint between 'Zoroastrian practical wisdom and ethics' and 'Zoroastrian theoretical wisdom, theology, ontology, and metaphysics. ' The triumph of the 'Good' over the 'Evil' in this opposition will result in *Aša* in the world and is subject to the enjoyment of *Aša* and 'good thoughts, good words, and good deeds' by humans. The sum total of duty is expressed by *Aša* which may, in particular terms, be translated as righteousness or purity. Under the dominating influence of the idea, the whole world order is to be kept in its purest state, all its better elements advanced towards their promised realization, and its worse elements gradually made to disappear. This broad meaning of *Aša* is the fundamental concept of 'Parsi Ethics.'

In 'Zoroastrian theology, ontology, and metaphysics,' the finite is not sacrificed on the altar of the infinite. The finite is made of the same stuff that constitutes the infinite and the infinite is the expansion of the finite; not quite different from or opposed to it. This theory has later been put forward in Suhrawardi's '*Ishraqi* (illuminationist) school' (who called himself the 'reviver of the noble *Ishraqi* wisdom' of 'ancient Iran') and the doctrine of *tashkik al-wujud* (modulation and gradation of existence) in Mulla Sadra's *al-Hikma al-Muta'aliya* (transcendent philosophy). The consequence of the 'relation between finite and infinite' in 'Zoroastrian theology, ontology, and metaphysics' is the 'firm belief in the reality of the individual soul, and in its capacity for activity' in 'Zoroastrian Ethics.'So, the main idea of 'Parsi Ethics' is the fullest realization of the vital forces and the consequent disappearance of the opposite tendencies.

The Persian genius for 'utilitarianism' and 'pragmatism' enters into the scheme of righteousness and justice. This ethics appreciates industry, self-control, and veracity in the individual life and righteousness, regularity, and social accord in the social life. The reverse of this ethics is an abstract stiffness that will not accommodate itself to life and whose irrational consequences are often inimical to life. This paper shows that so many years before a 'linguistic turn' and a 'big change in the common opinion about life, industry, and innovation' that occurred during the seventeenth and eighteenth centuries in northwestern Europe and caused the 'Industrial Revolution,' and then 'modern economic growth,' the main elements of 'capitalism' existed in 'Zoroastrian Ethics. '

Keywords

Zoroastrian Ethics, Parsi Ethics, global consequentialism, hedonistic utilitarianism, capitalism, Avesta, Dēnkard, Aša.

پژوهش‌های فلسفی کلامی
ISSN Print: 1735-9791
Online: 2538-2500

فلسفهٔ اخلاق زردشتی

شیرزاد پیک‌حرفه*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۱

علمی ـ پژوهشی

چکیده

این مقاله، «پژوهشی میان‌رشته‌ای» در «فلسفهٔ اخلاق» و «فرهنگ و زبان‌های ایران باستان» است که با رویکردی نوین «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» را تشریح می‌کند. این مقاله «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» را گونه‌ای از «پیامدگراییِ فراگیرِ فایده‌گرا و لذت‌گرا» می‌داند که بر پایه «هستی‌شناسی، مابعدالطبیعه و الهیات زردشتی» بنا نهاده شده است. تضاد بنیادین میان «نیک» و «بد»، «لذت» و «درد» و «نیروهای زندگی» و «نیروهای مرگ» در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»، مبتنی بر تضاد بنیادین میان «خیر» و «شر»، «اهورا مزدا» و «اهریمن» و سپنته مینو و انگره مینو در اوستا است. متون اخلاقی پهلوی، مانند دین‌کرد ششم، نیز بر این نکته تأکید می‌کنند که تن را باید در رامش و خوشی داشت و از درد و رنج پرهیز کرد و کار نیک کردن برای کسی که درد را در تن راه دهد دشوار است. این مقاله نشان می‌دهد، سال‌ها پیش از «چرخش زبانی» و «تغییر بزرگ در افکار عمومی نسبت به زندگی، سازندگی و نوآوری» که در سده‌های هفدهم و هجدهم در شمال‌غرب اروپا رخ داد و به «انقلاب صنعتی» و سپس «رشد اقتصادی در جهان مدرن» انجامید، بنیان‌های اصلی «سرمایه‌گرایی» در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» وجود داشتند.

کلیدواژه‌ها

فلسفهٔ اخلاق زردشتی، فلسفهٔ اخلاق پارسی، پیامدگرایی فراگیر، فایده‌گرایی لذت‌گرا، سرمایه‌گرایی، اوستا، دین‌کرد، اَشَه.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین ، ایران. | shirzad.peik@hum.ikiu.ac.ir

با سپاس از استاد بزرگ و بی‌همتای فرهنگ و زبان‌های ایران باستان دکتر سید احمدرضا قائم‌مقامی.

پیک‌حرفه، شیرزاد. (۱۴۰۰). فلسفهٔ اخلاق زردشتی. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۳ (۸۷)، ۱۰۳-۱۳۰. doi: 10.22091/jptr.2020.5974.2395

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

۱. مقدمه

جِفری اِسکار، استاد فلسفه دانشگاه دورهام، دربارهٔ کتاب موتسه، می‌گوید: «این کتاب در ارائهٔ یک موضع فلسفی دقیق، شسته و رفته و انسانی آن‌قدر موفق است که می‌توان بدون افتادن در دام زمان‌پریشی آن را «فایده‌گرایانه» نامید» (Scarre, 1996, p. 27). این کتاب مجموعه‌ای از نظریه‌های اخلاقی و سیاسی موتسه و شارحان و پیروان اوست. موتسه، اندیشمند چین باستان، در سدهٔ بیستم در غرب بسیار مطرح شد و او را «آموزگار» «آموزه‌های نحله‌ای» دانستند «که از لحاظ اخلاقی از همه نحله‌های چین باستان برتر بود» (Fitzgerald, 1961, p. 79). زادروز و زادمرگ موتسه مشخص نیست، اما بیشتر پژوهشگران بر این باورند که شکوفایی اندیشهٔ او حدود ۴۲۰ پیش از میلاد، یعنی هم‌زمان با سقراط، رخ داد (Scarre, 1996, p. 27). اِسکار، کتاب فایده‌گرایی‌اش را که در ۱۹۹۶ در راتلج منتشر شد، با موتسه می‌آغازد و او را «نخستین فیلسوف فایده‌گرا» می‌داند. او می‌گوید: «موتسه، حکیم برجسته‌ای از حکمای پرشمار آن روزگار بود که در پیِ درمانی فلسفی برای درگیری‌های محلی و از هم‌گسیختگیِ سرزمین مفلوکی بود که امروز آن را چین می‌نامیم» (Scarre, 1996, p. 27). موتسه، برای حل این مشکلات، نظریه چی یِن آی[1] (عشق فراگیر) را ارائه کرد: «آدمیان، برای ایجاد صلح در زمین، باید گسترهٔ دغدغه‌هایشان را بگسترانند، از توجه صرف به خود و گروهی کوچک از اطرافیانشان دست بردارند و همه را، همچون خود، دوست بدارند» (Scarre, 1996, p. 27). او، در توضیح پیامدِ «عشق فراگیر»، می‌گوید:

> هر کس دیگران را دوست بدارد، دیگران نیز او را دوست خواهند داشت؛ هر کس به دیگران سود برساند، دیگران نیز به او سود خواهند رساند؛ هر کس از دیگران متنفر باشد، دیگران نیز از او متنفر خواهند شد؛ هر کس دیگران را مجروح کند، دیگران نیز او را مجروح خواهند کرد (Motse, 1929, p. 83).

اِسکار می‌گوید: موتسه حتی به نقدهایی که امروزه دربارهٔ فایده‌گرایی مطرح می‌شوند، مانند «اشکال پرمطالبه بودن فایده‌گرایی» (Scarre, 1996, p. 28) و «اِشکال اخلاق خوکان» (Scarre, 1996, p. 31)، نیز پاسخ داده است.

جولیا درایور نیز در کتاب پیامدگرایی، موتسه را نامزدی دیگر برای برخورداری از عنوان «نخستین پیامدگرا» می‌داند و با اشاره به پاره‌ای از فیلسوفان اخلاق سدهٔ بیستم، مانند اِسکار، می‌گوید آنها «بر این باورند که موتسه (حدوداً ٤٢٠ پیش از میلاد) پیامدگرا بود (Driver, 2012, p. 6)؛ زیرا غالباً [برخی از] آداب و رسوم را به علت بی‌فایده بودن یا زیان‌بار بونشان نقد می‌کرد». او، با اشاره به «نظریهٔ خیرخواهی و

1. *Chien Ai*

عشق فراگیر» موتسه، این جمله را از کتاب موتسه برای اثبات پیامدگرا بودنش، نقل می‌کند:

> وقتی هیچ‌کس در جهانْ به دیگری عشق نورزد، طبیعی است که قوی بر ضعیف چیره می‌شود، اکثریتْ اقلیت را سرکوب می‌کند، ثروتمندان نیازمندان را مسخره می‌کنند، خودپسندان به فروتنان توهین می‌کنند و موذیانْ صاف و سادگان را می‌فریبند. بنابراین، همهٔ مصیبت‌ها، نزاع‌ها، آه و ناله‌ها و نفرت‌های جهان ناشی از فقدان عشق فراگیر است (Driver, 2012, p. 6).

درایور، می‌گوید: موتسه «بر این باور بود که پیامد در تعیین کیفیت اخلاقی اعمال یا سیاست‌ها تأثیرگذار است» و با مقایسهٔ او با بنتم، میل و هاچسن، می‌گوید:

> ظاهراً موتسه، مانند فایده‌گرایان پسین، بنتم و میل، در پیِ اصلاحات اجتماعی بود. نگرش او دربارهٔ لزوم خیرخواهی جهانی برای بهبود اخلاقی جهان در این دیدگاه فرَنسیس هاچسن طنین‌انداز شد که «فضیلت»، اصولاً، چیزی جز خیرخواهی نیست (Driver, 2012, pp. 6).

درایور، در پایان، از اینکه «کار زیادی دربارهٔ این شخصیت جالب و تأثیر احتمالی او بر تاریخ [تکامل این] نظریهٔ اخلاقی [یعنی پیامدگرایی] انجام نشده است» ابراز تأسف می‌کند (Driver, 2012, p. 7).

پژوهش‌های فیلسوفان اخلاق غربی، مانند اِسکار و درایور دربارهٔ «فلسفهٔ اخلاق موتسه» در «چین باستان» و رساندن ریشه «پیامدگرایی» به او، گویای آشنایی ایشان با «فلسفهٔ اخلاق» در «چین باستان» است. با وجود این، حتی در دانشنامه‌های «اخلاق دینی» که آموزه‌های اخلاقی ادیان مختلف را بررسی می‌کنند، مانند دانشنامه اخلاق دینی بلکول (Schweiker, 2005) که چهار فصل آن دربارهٔ «اخلاق آفریقایی» است، هیچ فصل یا مدخلی دربارهٔ «فلسفهٔ اخلاق» در «ایران باستان» وجود ندارد و هیچ پژوهشِ درخوری از جانب این فیلسوفان دربارهٔ «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» انجام نشده است. فیلسوفان ایرانی نیز چندان به این حوزه نپرداخته‌اند. با وجود این، بسیاری از نوشته‌هایی که در زمینه‌های اخلاقی و تربیتی از دورهٔ ساسانی در سده‌های نخستین اسلامی به زبان عربی ترجمه شدند و با عناوین موعظه، وصیت، ادب و حکمت و جمع آنها مواعظ، وصایا، آداب و حِکم به کار رفته‌اند، ترجمهٔ مستقیم از اندرزنامه‌ها و پندنامه‌های «ایران باستان» هستند (میرفخرایی، ۱۳۹۲، ص ۶).

در سده‌های نخستین هجری، بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان ایرانی کماکان با این متن‌ها آشنا بودند و در کتاب‌هایشان به آنها اشاره کرده‌اند. در سده چهارم هجری، مسکویه از مجموعه‌ای که از همین نوشته‌های اخلاقی ساسانی در کتاب جاویدان خرد خود آورده، با عنوان «آداب الفرس» یاد کرده است. این کتاب دربرگیرندهٔ ترجمهٔ عربی اندرز آذرباد مهرسپندان، متن اخلاقی منسوب به بزرگ‌مهر ــ که در فارسی «یادگار» یا «پندنامه بزرگ‌مهر» نامیده می‌شود ــ و بسیاری دیگر از متون اندرزی

«ایران باستان» است. با وجود این، پس از چند قرن، سرانجام پیوند اندیشمندان ایرانی با پیشینهٔ فرهنگی‌شان گُسَسته شد. اندیشمندانی که در سده‌های اخیر متن‌های «ایران باستان» را به زبان‌های امروزی ترجمه کرده‌اند، غالباً زبان‌شناسان و ایران‌شناسانی‌اند که «فلسفهٔ اخلاق» حوزهٔ تخصصی آنها نیست و پژوهش دربارهٔ «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» از جانب پژوهشگری که حوزهٔ تخصصی‌اش «فلسفهٔ اخلاق» است، به‌ناگزیر در گرو بهره جستن از پژوهش‌های ایشان است. این مقاله، «پژوهشی میان‌رشته‌ای» در «فلسفهٔ اخلاق» و «فرهنگ و زبان‌های ایران باستان» است که بر آن است، با واکاوی متون اوستایی و پهلوی و پژوهش‌های اندیشمندان «فرهنگ و زبان‌های ایران باستان»، «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» را تشریح کند و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. آیا «ایران باستان» نیز دارای «متن‌های اخلاقی» است و اگر چنین است، آن متن‌ها کدامند؟

۲. آیا «متن‌های اخلاقی ایران باستان» تنها «پندهای پراکنده، نامنسجم و ناسازگار اخلاقی» هستند یا اینکه می‌توان از «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» سخن گفت که به‌گونه‌ای معقول و منسجم «سنجه»ای برای سنجش «کار درست» و/ یا «آدم خوب» ارائه می‌کند؟ و اگر چنین است، آن «سنجه» چیست و مبانی «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» چیستند؟

۳. آیا «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»، همچون بسیاری از «نظریه‌های هنجاری» هم‌عصر خود، «منش‌گرا» است و «شخصیت» آدمی را می‌سنجد؛ یا «کنش‌گرا» است و «کارهای» آدمی را می‌سنجد؛ یا «فراگیر» است و همهٔ جنبه‌های فاعلیت را می‌سنجد؟

۴. آیا «فلسفهٔ اخلاق و حکمت عملی زردشتی» مبانی «هستی‌شناسی، مابعدالطبیعی، انسان‌شناسی و الهیاتی» دارد و بر پایهٔ یک «حکمت نظری» سامان‌مند، بنا نهاده شده است؟

۲. اندرز

واژهٔ «اندرز» در فارسی میانه و نو برای پندهای شخص مهمی، مانند پادشاه یا روحانی بلندپایه، به فرزند، درباریان و مردم به کار برده می‌شود. «اندرز» گاهی در کاربرد با واژهٔ «فرهنگ» در فارسی میانه هم‌پوشانی دارد. معنای دقیق «فرهنگ» «آموزش و پرورش» و «تعلیم و تربیت» است، اما به معنای «رفتار متمدنانه» یا «تأدیب» نیز به کار برده می‌شود. واژهٔ «اندرز» به واژهٔ «آیین» در فارسی میانه نیز نزدیک است. «آیین» به‌معنای «ضوابط و سنّت مقبول و الزام‌آور» به‌ویژه در دربار پادشاهی است. «اندرز» ــ به لحاظ ادبی ــ ژانری ادبی برای توصیه و دستور به انجام رفتار شایسته در کشورداری، زندگی روزمرّه و دین، است. متون اندرزی ایران باستان را می‌توان به دو گروه «دینی» و «عمل‌گرا» تقسیم کرد.

اندرزهای دینی، بر سه گونه‌اند: گونـه نخسـت، همچـون «خویشـکاری ریـدگان» و «دربـارهٔ پـنج خـیم آسرونان»، «راهنماهای درسی و آموزشی» هسـتند. گونـهٔ دوم، همچـون متن‌هـای منسـوب بـه «آذربـاد مهرسپندان فرزانه»، متن منسوب به «بزرگ‌مهر» و «اندرز پوریوتکیشان» که به «پندنامه زردشـت» مشـهور است، «متن‌های پندگونه با ویژگی‌های دینـی عامه‌پسـند» هسـتند. ایـن متـون بـر باورهـای بنیـادین دیـن زردشتی پای می‌فشارند، مردم را برای دست‌یابی به دانش دینی به هیربدستان سوق می‌دهند و مشـورت بـا نیکان و انجام فرمان‌های دین را توصیه می‌کنند. گونهٔ سوم، حکمت دینی برای مخاطب فرهیختـه اسـت و گرایش ویژه به مفاهیم معنوی دینی در آن مشهود است. اندرزهای عمل‌گرایانه نیز بـر سـه گونه‌انـد: گونـهٔ نخست، دستورالعمل‌ها و راهنماهای آموزشی‌اند. گونهٔ دوم، همچون «اندرز اشـنر دانـا» و «انـدرز بهـزاد فرخ پیروز» و پاره‌ای از «اندرزهای آذرباد مهر سپندان» دربارهٔ «فضـیلت اعتـدال» و احتـرام بـه والـدین و کهنسالان که ترجمهٔ عربی آن در جاویـدان خـرد مسـکویه آمـده اسـت، «حکمت‌هـای اخلاقـی رایـج» هستند. گونهٔ سوم، همچون «عهـد اردشـیر» و «نامـهٔ تنسـر»، راهنمـای آمـوزش شـاهزادگان (نصـیحت الملوک) است (Shaked, 2012). منظور شاکد از این اندرزها بیشتر «خطبه»های پادشاه هنگـام نشسـتن بر تخت یا در بستر مرگ است.

۳. دین‌کرد

دین‌کرد (قواعد دین)، مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اثر دین زردشتی به زبان پهلوی است. این کتـاب، دانش‌نامـه‌ای از گزیـده‌ای از آثـار پیشـین و تفسـیر آنهاسـت (میرفخرایـی، ۱۳۹۲، ص ۲) و بـه گفتـهٔ منـاش، «چکیـده‌ای از آموزه‌های زردشتی است» مناش، پس از ترجمهٔ دین‌کرد، آن را دانشنامهٔ دین زردشتی نامید و همـین عنـوان را برای ترجمهٔ دین‌کرد به کار برد (Gignoux, 2011). دین‌کرد در سدهٔ سوم هجری تألیف شـده، امـا مضـامین و موضوع‌های آن، همچون بعضی از کتاب‌های دیگـر، بـر پایـهٔ سـنّت شـفاهی و نیـز سـنّت مکتـوب از دوره ساسانی و قدیم‌تر هستند (میرفخرایـی، ۱۳۹۲، ص ۷). دین‌کرد در ایرانِ پس از اسلام برای پارسیانی نوشته شد که به اسلام گرویده بودند و نویسندهٔ آن کوشید با ارائهٔ چکیدهٔ اوستا و گردآوری همهٔ متون موجود ایـران باسـتان و آموزه‌های ناب ایرانی که سینه به سینه منتقل شده بودند آنها را از خطـر نـابودی برهانـد (Gignoux, 2011). بنـا به گفتهٔ آذرباد ــ یکی از نویسندگان دین‌کـرد ــ در فصـل آخـر کتـاب سـوم، بـه سـبب پراکنـدگی نوشـته‌های مقدّس، نیاز به سامان‌دهی دوباره کتاب دین‌کرد احساس شد؛ زیرا این کتاب مجموعه‌ای ارزشـمند بـود کـه مطالب اوستا و زند و اقوال آموزگاران دین را در بر داشت. آذرفرنبغ فرخزادان، موبدان موبـد پـارس، هم‌زمـان با مأمون عباسی آغازگر این سامان‌بخشی مجدّد شد و آذرباد ایمیدان کـه پـس از پسـر فرنبـغ، مقـام موبـدان موبدیِ پارس را بر عهده گرفت، تکمیل‌کنندهٔ آن است. او این مجموعهٔ بازبینی‌شده را دین‌کردِ «هـزار فصـل»

نامید تا از نوشته‌های دین‌کرد اصلی متمایز باشد (میرفخرایی، ۱۳۹۲، ص ۱ـ۲). آذرفرنبغ فرخزادان از آشنایی خود با «فرزانگان باستان» یا پوریوتکیشان در دوران ساسانیان سخن می‌گوید (Gignoux, 2011) و جملهٔ «ایشان این را (= در این مورد) نیز این‌گونه می‌پنداشتند که» در دین‌کرد ظاهراً به همان منبع سنّتی اشاره دارد. سخنان پوریوتکیشان، بی‌درنگ در مرتبهٔ پایین‌تر از کلام دین‌آور قرار می‌گیرند. برخی از اندرزهای دین‌کرد نیز به موبدان، دانایان خاص و پادشاهان منسوب هستند که به نام ذکر شده‌اند. از این اندرزها می توان به آذرباد مهرسپندان، آذرباد زردشتان، آذرفرنبغ، بخت‌آفرید و خسرو انوشیروان اشاره کرد که همگی از مؤلفان نام‌آشنای اندرزها در دوران ساسانیان هستند (میرفخرایی، ۱۳۹۲، ص ۷ـ۸). دین‌کرد، حاوی نُه کتاب است که دو کتاب نخست و آغاز کتاب سوم به دست ما نرسیده‌اند. تنها نسخهٔ تقریباً کامل دین‌کرد که به نسخه B مشهور است، در «بنیاد شرق‌شناسی کاما» در مومبای (بمبئی سابق)، نگه داشته می‌شود (Gignoux, 2011).

۴. دین‌کرد ششم

کتاب ششم دین‌کرد، دربرگیرندهٔ سامان‌مندترین اندرزها و آموزه‌های اخلاقی ایران باستان، به زبان پهلوی، است. این کتاب که مجموعه‌ای از اندرزهاست، در «حکمت عملی» است و گفته می‌شود برگرفته از آموزه‌های اخلاقی فرزانگان ایران باستان است. اندرزهای دین‌کرد ششم آشکارا از اندرزهای کوچک‌تر و عامه‌پسندتر، مانند اندرز «آذرباد مهرسپندان»، «خسرو قبادان و ریدک» و «درخت آسوریک» عقلانی‌تر هستند (Gignoux, 2011). گروه‌های اندرزی دیگر ـ چه دینی و چه غیردینی ـ ویژگی عامه‌پسند دارند و برای آموزش در سطوح ابتدایی ـ چه برای جوانان و چه بزرگسالان ـ نوشته شده‌اند، اما مخاطبان دین‌کرد، آشکارا فرهیختگان هستند (Shaked, 1979, p. xvii). اندرزهای دین‌کرد ششم احتمالاً اصل و ترجمهٔ یکی از بخش‌های اوستا، به نام برش نسک، هستند (تفضلی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵).

شاکد (Shaked, 1979, pp. xx-xxii) دین‌کرد ششم را به شش بخش تقسیم کرده است: بخش نخست، از آغاز کتاب تا بند الف‌ـ٦ـت، غالباً دربارهٔ مسایل دینی است و بر تقوا و مراقبت و نیز توجه به ایزدان تأکید می‌کند. بخش دوم، از ب‌ـ۱ تا ب‌ـ٤٧، دربارهٔ آفرینش اورمزد و اهریمن، نقش زردشت در بازسازی جهان، تفاوت میان راست و دروغ و درستکاری و گناه است. همچنین، این بخش دربارهٔ دو نوع از خِرَد بحث می‌کند و کاربردهای عملی قوّهٔ خِرد در تمیز اِفراط از پیمان را برمی‌شمرد. این بخش با تأکید بر رعایت دوراندیشی و حزم و احتیاط در رفتار شخصی در این جهان پایان می‌یابد. بخش سوم، از ب‌ـ٤٨ تا پ‌ـ٤٧، بخشی بزرگ و دربرگیرندهٔ سخنانی با ساختار مشابه است و احتمالاً به همان مجموعه‌ای تعلق دارد که بخش دوم از آن است؛ زیرا بحث اصلی هر دو بخش داوری دربارهٔ ویژگی‌های

انسان فاضل است، اما قسمت ب-۱٤ در بخش دوم، از ب-۱٤-۱ تا ب-۱٤-۳۲، سامان‌مندتر است. قسمت اصلی بخش چهارم، از پ-٤۸ تا پ-۸۳، سخنانی است که ویژگی‌ها یا کارهای گوناگونی را برمی‌شمرند که به ویژگی‌ها یا گرایش‌های خوب یا بد دیگر منجر می‌شوند. بخش پنجم، از ت-۱ تا ت-۱۲، مجموعه‌ای از سخنان مشخص با این ویژگی خاص است که بیشتر بندهایش به نام نویسنده اشاره می‌کنند. ویژگی دیگر این بخش آن است که شامل حکایت‌هایی است که به‌عنوان نمونه‌های اخلاقی به‌کار گرفته شده‌اند. بخش پایانی، از ث-۱ تا ث-٤٥، شامل مجموعه‌ای از سخنان متنوع دربارهٔ موضوع‌هایی دینی است که غالباً گویندهٔ آنها مشخص نیست.

۵. مبانی «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»

«فلسفهٔ اخلاق زردشتی» بر پایه «هستی‌شناسی، مابعدالطبیعه، انسان‌شناسی و الهیات زردشتی» بنا شده است و دست‌یابی به «سنجه» آن برای سنجش «درست»، «خوب»، «نیک» یا «خیر» و «کنش‌گرا»، «منش‌گرا» یا «فراگیر» بودن آن در گروِ یافتن نقاط اتصال آن با این مبانی است.

۵. ۱. مبانی هستی‌شناختی و ما بعد الطبیعی

«هستی‌شناسی زردشتی» ــ بر خلاف «هستی‌شناسی افلاطونی» و برخی از «نگرش‌های شرقی» ــ جهان و زندگی در آن را بسیار ارزشمند می‌انگارد:

> این نظام، نتیجهٔ امیدواری نیرومند و خدشه‌ناپذیر ذهن ایرانی است و با نگرش‌های پاره‌ای از اندیشمندان غالباً شرقی که زندگی را شرِّ مطلق و تغییرناپذیر می‌دانند و برای پایانش روزشماری می‌کنند، فرسنگ‌ها فاصله دارد. از نظر ایرانیان، زندگی سرشار از امیدهای روشن این‌جهانی و آن‌جهانی است و رستگاری، نه در گروِ نفی زندگی، بلکه در گروِ تحقّق کامل آن [و زیستن به تمام معنا] است (Maganlal & Buch, 1919, pp. 59-60).

در «هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه زردشتی» تضاد بنیادینی میان «خیر» و «شر»، «اهوره مزدا» و «اهریمن» و سپنته مینو و انگره مینو وجود دارد و «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» بر پایهٔ این این تضاد بنا شده است:

> فلسفهٔ اخلاق زردشتی، درست مانند ما بعد الطبیعهٔ زردشتی که سپنته مینو (روح خیر) را در برابر انگره مینو (روح شر) قرار می‌دهد، بر پایهٔ تضاد بنیادین خیر و شر و نیروهای زندگی و نیروهای مرگ است. کل نظام هستی در دو سوی متضاد در حرکت و آمادهٔ نبرد با یک‌دیگرند و وظیفهٔ آدمی آن است که توانایی‌اش را به بهترین شکل برای پیش راندن همهٔ

نیروهای زندگی و پس راندن همهٔ نیروهای مرگ به کار گیرد و بدین‌گونه به جبههٔ خیر کمک کند (Maganlal & Buch, 1919, p. 60).

این تضاد هم در اوستا و هم در متون پهلوی مانند ارداویراف‌نامه آشکارا دیده می‌شود و بندِ پانزدهمِ هاتِ نوزده یسنا به‌خوبی گویای آن است:

اهورا مزدای بهتر، اهون وئیریه را بسرود (و آن خدای) بهتر، همه را بساخت. اهریمن به تنگ آمد ــ و از دور آن خبیث را به این کلام منفی مخاطب ساخت: «نه منش، نه آموزش، نه خِرد، نه اعتقاد، نه گفتار، نه کنش، نه دین، نه روان ما با هم در سازش هستند (اوستا، یسنا، هات ۱۹، بند ۱۵).

این تضاد، نقطهٔ اتصال «حکمت عملی» و «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» با «حکمت نظری» و «هستی شناسی و مابعدالطبیعه زردشتی» است. در این تضاد، پیروزی «خیر» بر «شر» به برقراری اَشَه در «عالَم» می‌انجامد و این پیروزی در گروِ برخورداری «آدم» از اَشَه است: ««اشم وهو» راستی [= اَشَه] بهترین نیکی است (و هم مایهٔ) سعادت است، سعادت از برای کسی است که راست (و خواستار) بهترین راستی [= اَشَه] است» (اوستا، یسنا، سرآغاز، بند ۱). اَشَه به‌معنای «راستی»، «درستی» یا «پاکی» و در «هستی‌شناسی و ما بعد الطبیعه زردشتی» به‌معنای برقراری «نظم» در جهان، به بهترین شکل ممکن، است و با شکوفایی «خیر» و نابودی «شر» پدید می‌آید. اَشَه «مفهوم بنیادی فلسفهٔ اخلاق پارسی» است و لُب لباب و جان کلام وظایف اخلاقی آدمی در آن خلاصه می‌شود:

اَشَه (درستی یا پاکی) گویای کل وظایف آدمی است. چیرگی اَشَه بر عالَم سبب می‌شود نظم جهان، به بهترین شکل ممکن حفظ شود، همهٔ عناصر برترِ آن به بهترین شکل ممکن به فعلیت درآیند و شکوفا شوند و عناصر فروترِ آن اندک اندک از بین بروند. این فراخ‌ترین معنای اَشَه و بنیادی‌ترین مفهوم در فلسفهٔ اخلاق پارسی است. ایدهٔ اصلی فلسفهٔ اخلاق پارسی تحقّق کامل نیروهای زندگی و در نتیجه، از بین رفتن نیروهای متضاد آن است (Maganlal & Buch, 1919, pp. 63-64).

۵. ۲. مبانی انسان‌شناختی

در «هستی‌شناسی زردشتی» «محدود به پای نامحدودْ قُربانی نمی‌شود و از جنس و هم‌جنس آن است: نامحدود با محدودْ متفاوت یا متضاد نیست و «نامحدود» همان محدودِ ژرف‌شده و مبسوط است» (Maganlal & Buch, 1919, p. 56). پیامد این نظریه در «انسان‌شناسی زردشتی»، «باورِ راسخ

به وجود فرد و توانایی فعالیت او» است. «فلسفهٔ اخلاق زردشتی نیز به همین‌ترتیب بر مشارکت فرد برای افزایش سرجمع کلی خیر در جهان تأکید می‌کند» (Maganlal & Buch, 1919, p. 57):

> آدمی تا حد زیادی موجودی مختار انگاشته می‌شود که هم قادر به انجام خیر است و هم قادر به انجام شر و سرنوشت جهان در گروِ تصمیم اوست. از این‌رو، آدمی صرفاً چرخ پنجم دُرشکهٔ جهان نیست و ارزش و توانش بسیار بیشتر است. او موجودی ناتوان و مفلوک در دست قدرتی بزرگ‌تر و بالاتر از خود نیست. او قدرت انتخاب دارد و انتخابش حاصل امکان‌های نامحدودی است که هم در برابر او قرار دارند و هم در برابر دیگران؛ او می‌تواند به سهم خود در جهان تأثیرگذار باشد و جریان پیش‌روندهٔ نیروهای اخلاقی جهان را به این سو و آن سو ببرد. ایمانِ همیشگی به قدرت آدمی، احترام واقعی به تلاش‌های فردی او و تلاش بی‌وقفه او در مسیرهای درست، نشاط و سرزندگی خاصی به نگرش کلی اخلاق زردشتی می‌دهد و آن را به اَهرُمی بسیار نیرومند برای دور کردن توده‌های مردم از انفعال، سستی و بی‌حالی تبدیل می‌کند (Maganlal & Buch, 1919, p. 57).

۵. ۳. مبانی الهیاتی

بسیاری از ایران‌شناسانِ سده نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم بر این باورند که «دغدغهٔ اصلی این دین [= دین زردشتی] اخلاق است و پیش و بیش از هر چیز می‌توان آن را یک دینِ اخلاقی دانست. محور اصلی این دین، مفاهیم اخلاقی است؛ نه تأملات فلسفی غیر مرتبط با اخلاق» (Maganlal & Buch, 1919, pp. 55-56). نخستین پیامد این تفسیر از «دین زردشتی»، «عمل‌گرایی» و «نگرش مثبت به زندگی» در آن است:

> نبوغ فایده‌گرایانهٔ ایرانیان، به‌طور غریزی، از نگرش انتزاعی فاصله گرفت و نگرشی را پدید آورد که ذاتاً عمل‌گرایانه است. این نگرش، نه در پیِ عرفان و امور رازآلود است، نه وقت خود را صرف تلاش برای کاوش دربارهٔ سایه‌های ژرف‌تر و تاریک‌تر زندگی می‌کند و نه دغدغهٔ دست‌یابی به امور استعلایی دارد (Maganlal & Buch, 1919, p. 56).

در «الهیات زردشتی»، قرار گرفتن در جبههٔ اهوره مزدا در گروِ برخورداری از حیات، سرزندگی، سازندگی، شادی، شادابی، چابکی، لذت، خوشی و رامش (در برابر مرگ، سستی، اندوه، غم، درد و رنج) است. از سخنرانی دارمِستِتِر ــ مترجم نام آشنایِ اوستا ــ در دوم فوریه ۱۸۵۷ در مومبای، با عنوان «دین پارسی و پارسیان در تاریخ»، می‌توان تأثیر «الهیات زردشتی» بر «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» و حتی تأثیر آن بر ذهنیت ایرانیانِ پس از اسلام را دریافت. مِنان (Menant, 1917, pp. 647-648)، در مدخل «پارسیان» در جلد نهم

دانشنامه دین و اخلاق، نقلِ قول مستقیمی از بخش‌هایی از این سخنرانی کرده است:

> دینِ زردشتی، به معنای واقعیْ دینِ زندگی بود و دو چیزی را مطرح کرد که ادیان آریایی باستانی یا هیچ تصوری از آن نداشتند یا تصوری گنگ و نامفهوم از آن داشتند؛ آن دو چیز اخلاق و امید بودند؛ از این‌رو، ایمان زردشتی نه‌تنها به پیروانش قاعده‌ای اخلاقی برای زندگی می‌دهد؛ نه تنها قلب، زبان و دست او را هدایت می‌کند و اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک را به او می‌آموزاند، بلکه به او می‌گوید: اگر وظیفه‌اش را [به‌خوبی] انجام دهد ارادهٔ نیک سرانجام پیروز و چیره خواهد شد؛ و سوشیانت، پسر پیامبر، خواهد آمد و حکومت ابدی اورمزد را آغاز خواهد کرد و شر را کاملاً و برای همیشه در جهان از بین خواهد برد. زردشتیانِ مستضعفِ جهان می‌دانند که سرباز سوشیانت زاییده شده‌اند و اورمزد از طریق آنها پیروز خواهد شد.

۶. چارچوب‌های کلی «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»

۶. ۱. «پیامدگرایی فراگیر»

۶. ۱. ۱. «پیامدگرایی»

«پیامدگرایی، در یک تعریف کلی، عبارت است از نگرشی که برطبق آن کیفیت اخلاقی کنش و منش بر اساس نتایج آن سنجیده می‌شود» (Driver, 2012, p. 1). با این تعریف، «پیامدگرایی» یکی از چارچوب‌های اصلی «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» است. البته، «پیامدگرایی» به این الگو اکتفا نمی‌کند و به همین دلیل، مورد چالش قرار گرفته و بحث‌انگیز می‌شود. بسیاری از پیامدگرایان از «صرف توجه» به پیامد پا پیش‌تر می‌گذارند و به «توجه صرف» به پیامد باور دارند، اما در این پژوهش منظور از «پیامدگرا» بودن «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» «صرفِ توجه» آن به پیامد است؛ نه «توجهِ صرف» به آن. باوجوداین، در پاره‌ای از متون پهلوی «توجه صرف» به «پیامد» نیز دیده می‌شود. برای مثال، می‌توان به پاسخ پایانیِ یکی از موبدان بزرگ زردشتی به مجموعه‌ای از استفتائات اشاره کرد. در این پاسخ، به این نکته اشاره می‌شود که آدمی می‌تواند کارهایش را صرفاً بر پایهٔ سنجش «پیامد» انجام دهد و هر کاری، به‌جز «آلودگی آب و آتش»، مشروط به «مطلوبیت پیامد» آن «مُجاز» است.

۶. ۱. ۲. «پیامدگرایی فراگیر»

«پیامدگرایی فراگیر» یکی از جدیدترین گونه‌های «پیامدگرایی» در «فلسفهٔ اخلاق معاصر» است که در

سال‌های اخیر از سوی برخی از فیلسوفان اخلاق معاصر، مانند دِرِک پارفیت (Parfit, 1984, pp. 24-25)، فیلیپ پِتیت و مایکل اسمیت (Pettit & Smith, 2000, pp. 121-133) و جولیا درایور (Driver, 2012, pp. 145-153)، مطرح شده است. در «پیامدگرایی فراگیر» قاعدهٔ درست قاعده‌ای است که ارزش بیشتری ایجاد کند و «انگیزه یا مجموعهٔ انگیزشی درست؛ میل درست؛ قصد و نیت درست؛ قاعدهٔ درست؛ و کار درست همگی به یک اندازه ارزشمند هستند» (Driver, 2012, p. 147). پیامدگرایان فراگیر، در ارزیابی واقعی، افزون بر درستی یا نادرستی کارها، چیزهای دیگری را نیز ارزیابی می‌کنند. آنها خودِ اشخاص را نیز ارزیابی می‌کنند و آنها را ستودنی یا نکوهیدنی می‌دانند. پیامدگرایان فراگیر، حالت‌های ذهنی فاعل را نیز ارزیابی می‌کنند (Driver, 2012, p. 123).

«پیامدگرایی» موجود در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» نیز، به‌معنای امروزی کلمه، «پیامدگرایی فراگیر» است و به همهٔ جنبه‌های فاعلیت (اندیشه و منش، گفتار، رفتار و کنش) توجه دارد. پاره‌ای از ایران‌شناسانِ سدهٔ نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم نیز، سال‌ها پیش از مطرح شدن «پیامدگرایی فراگیر» در «فلسفهٔ اخلاق معاصر»، بر «جامعیت» و «فراگیر بودن» «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»، تأکید کرده‌اند:

> توصیهٔ مکرر به اندیشه‌های نیک، گفتارهای نیک و کردارهای نیک، گویای جامعیت و ژرفای اندیشهٔ اخلاقی این متون است. ریشهٔ گفتارها و کردارهای نیک یا بد را باید در اندیشه‌های نیک یا بد جُست. از این‌رو، شاید بتوان گفت مبنای این فلسفهٔ اخلاق اساساً معنوی است و اهمیت اصلی از آنِ انگیزهٔ درونی است، اما رفتار بیرونی یا پیامد نیز بسیار ارزشمند است (Maganlal & Buch, 1919, p. 62).

افزون بر این، «قاعدهٔ زرین» این نظام اخلاقی که در بند ۲ بخش نخست دین‌کرد ششم آمده است، دربارهٔ خیم فاعل است؛ نه صرفاً کنش او: «آن خیم [و نه صرفاً کار]ی بهتر است که کسی آنچه را که بر خویشتن نیک «نمی‌داند» بر دیگری نکند» بند پ-۴۹ بخش چهارم دین‌کرد ششم نیز بر نیک بودنِ همهٔ جنبه‌های فاعلیت (فرهنگ، خِرَد، خوی، خیم و کردار) تأکید می‌کند: «از فرهنگ نیک، خِرَد نیک باشد و از خِرَد نیک، خوی نیک باشد و از خوی نیک، خیم نیک و از خیم نیک، کردار درست باشد» (پ-۴۹). از این‌رو، در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» ــ همانند نظریهٔ امروزیِ «پیامدگرایی فراگیر» ــ افزون بر «پیامدهای» ناشی از «کنش» فاعل، «پیامدهای» ناشی از «منش» و همهٔ جنبه‌های فاعلیت و ویژگی‌های مرتبط با او ــ مانند خِرَد، خوی، خیم و کردار ــ نیزسنجیده می‌شوند.

۶. ۲. «سرمایه‌گرایی» و «فرهنگ توانگری»

«سرمایه‌گرایی» و «فرهنگ توانگری» چارچوب کلی دیگرِ «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» است. در اینجا

برای نشان دادن اهمیت «سرمایه‌گرایی» و «فرهنگ توانگری»، چونان یکی از چارچوب‌های اصلی «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»، اشاره‌ای گذرا به پیدایش متأخر این فرهنگ در سده‌های اخیر در غرب و تأثیر آن بر ایجاد انقلاب صنعتی و توسعه و پیشرفت در جهان مدرن، ضروری به نظر می‌رسد. «زندگی بشرِ دوپا در طول تاریخْ فرق چندانی با زندگی چهارپایان نداشت» (Buchholz, 2007, p. 313). این جمله تاد باک‌هولتسِ اقتصاددان، گویای تفسیر او از درآمد بشر از آغاز تاریخ تا دو قرن پیش است. میانگین درآمد روزانهٔ بشر، از آغاز تا پیش از دو قرن اخیر، چیزی حدود سه دلار بود. در این دو قرن، ناگهان این درآمد چند برابر شد و در آمریکا به صد و بیست و در نروژ به صد و چهل دلار رسید. مک‌کلاسکی این تغییر را که در آن استانداردهای زندگی بشر بهبود یافت، «حقیقت بزرگ» می‌نامد. او عللی را که اقتصاددانان برای این تغییر بزرگ مطرح کرده‌اند، برشمرد و آنها را برای توضیح آن ناکافی دانست. به باور مک‌کلاسکی، علت اصلی این تغییر، وقوع یک «چرخشِ زبانی» بود:

> چرخشی در زبان نسبت به مصلحت‌اندیشی و فضایل انسانی دیگر در یک جامعهٔ تجاری سرآغاز پیشرفت مادی و معنوی بود. از آن زمان به بعد، ادبیات بورژوایی در سراسر جهانْ فقر را کاهش داده و گسترهٔ معنوی زندگی بشر را گسترانده است (McCloskey, 2010).

این «انقلاب بورژوایی» هنگامی رخ داد که مفاهیم و واژه‌هایی مانند ثروت، سرمایه، مالکیت، بازرگان و جویندگان سود، نه‌تنها محترم شمرده، بلکه حتی ستایش هم شدند. این همان چیزی است که ما امروز «سرمایه‌گرایی» می‌نامیم و مک‌کلاسکی آن را «تغییری بزرگ در باورهای رایج» می‌نامد:

> به باور من، تغییری بزرگ در باورهای رایج دربارهٔ بازار و اختراعْ سبب وقوع انقلاب صنعتی و سپس پیدایش جهان مدرن شد. این تغییر در سده‌های هفدهم و هجدهم در شمال غرب اروپا رخ داد. هلندی‌ها و بریتانیایی‌ها و سپس آمریکایی‌ها و فرانسوی‌ها اندک اندک دربارهٔ طبقهٔ متوسط یا «بورژوا» شروع به صحبت کردند و آن را طبقه‌ای محترم و آزاد دانستند. رشد اقتصادی در جامعهٔ مدرن، نتیجهٔ این تغییر بود (McCloskey, 2010).

این «چرخش زبانی»، قرن‌ها پیش از آنکه در غرب رخ دهد، در آموزه‌های اخلاقی ایران باستان دیده می‌شود. بررسی «تاریخی» و «جامعه‌شناختی» «ایران باستان» و «ذهنیت ایرانیان باستان»، چونان نمود خارجی و ملموس «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»، گویای توجه آن به «فرهنگ توانگری» است.

در مراحل نخستین تمدن، وقتی نگرش‌های جان‌دارانگارانه جان گرفتند و تصورات انتزاعی تنها در قالب تصورات انضمامی و ملموس فهمیده می‌شدند، اخلاقْ بر رویارویی با ارواح شرور و خبیث بسیار تأکید می‌کرد. هرچیزی که گرایشی کُشنده و مرگبار داشت، کار یک روح شرور و خبیث دانسته می‌شد و همهٔ این ارواح شرور و خبیث باید از بین می‌رفتند. اندک اندک تفسیر لیبرال‌تری از این ایده ارائه شد.

همان‌طور که لیمن می‌گوید، وظایف اخلاقی دوشادوش پیشرفتِ تمدن بودند و دست در دست آن به پیش می‌رفتند. مردم ــ در زمان گات‌ها ــ غالباً دامدار و کشاورز بودند و توسعه و پیشرفت متناسب با مقتضیات آن زمان بود. پرورشِ درست دام و هنر کاشت، داشت و برداشت در کشاورزی بسیار مورد توجه بود. بسیاری از کارهای مهم، مانند ساختن پل، خانه، کانال آب‌رسانی و از بین بردن خرفستر (جانور موذی)، به لحاظ اخلاقی، بسیار ارزش‌مند شمرده می‌شدند.

در مرحلهٔ بعد، توجه و تأکید بر بهداشت و شادابی آدمی، ایدهٔ فایده را که ایدهٔ زیربنایی اخلاق مبتنی بر کشاورزی بود، بسط داد. از این‌رو، ازدواج، به‌عنوان تنظیم‌کنندهٔ روابط جنسی و تضمین‌کنندهٔ فرزندان پاک و سالم، بسیار مورد ستایش واقع شد. آرمان عزلت و گوشه‌نشینی برای ذهنِ به شدت عمل‌گرای زردشتیان هیچ جذابیتی نداشت و پیروان زردشت ــ بر خلاف برهمن‌های باستان و مسیحیان قرون وسطی که تجرّد در میانشان رایج بود ــ هیچ علاقه‌ای به رهبانیت، عزلت و تجرّد نداشتند. در واقع، «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» فضایل زهدگرایانه و دنیاستیزانهٔ فلسفه‌های اخلاق دیگر را که مستلزم جدایی از فعالیت‌های پرفایده و ثمربخش و کاهش نیرو و ارادهٔ معطوف به زندگی هستند، اصلاً «فضیلت» نمی‌داند. از این منظر کلی، هر فضیلت عمل‌گرایانه‌ای که به پیروزی و کامیابی در زندگی بینجامد، در مرکز توجه این فلسفهٔ اخلاق قرار دارد. زردشتیان، عقل معاش و تدبیر منزل، اعتدال و میانه‌روی، ساختن و صنعت‌گری و مدارا را از ضروریات زندگی می‌دانند (Maganlal & Buch, 1919, pp. 64-66).

از سوی دیگر، سستی و کاهلی، آدمی را از توجه اهوره مزدا محروم می‌کند و تأثیر بدی بر تن و روان او دارد. در متون دینی زردشتی، مانند مینوی خرد، بر این نکته تأکید شده است که اهوره مزدا برای مردم کاهلْ غله نیافرید و به ایشان نباید هدیه و صدقه داد و مهمانی و پذیرایی کرد؛ زیرا خوراکی که شخص کاهل می‌خورد نادرست است و به سبب کاهلی و خوردن نادرست تنش بدنام و روانش بدکار می‌شود (فرهودی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰).

«متون زردشتی» سرشار از جملاتی‌اند که در آنها مفاهیمی همچون توانگر، ثروت، مالکیت و مفاهیم دیگری از این دست ستایش شده‌اند. در بند ۷۱ بخش نخست دین‌کرد ششم، بر این نکته تأکید شده است که ثروت بسیار نباید ملاک بدی و بی‌تقوایی، و نیازمندی نباید ملاک خوبی و تقوا باشد. در بند ۱۴۷ همین بخش نیز خوارشمردن توانگران، به‌شدت ذم می‌شود: «اگر درویشان این یک چیز، یعنی خوار شمردن توانگران بزرگ را اصلاح کنند، پس در صد سال «حتی» یکی از آنان به دوزخ نرود» در بند ۲۸۲ نیز بر این نکته تأکید می‌شود که برخورداری از ثروت، به هیچ روی چیز بدی نیست:

> مردم بسیارخواسته (= ثروتمند)، زمانی که بدانند که چگونه باید خورد و داشت، پس به سبب خواستهٔ بسیار، گناهی بر آنان نرود. آن مردم درویش‌تر زمانی که ندانند که چگونه باید «خواسته» خود را بخورند و نگاه دارند، «با داشتن» یک درهم ثروت هم ممکن است

به گناه مرگ‌ارزانی برسند.

در بند ۲۸۳ نیز «ثروت» نه‌تنها امری خنثیٰ نیست، بلکه دارای بار معنایی مثبت است. در این بند، ثروت با پرهیزکاری و درویشی با گناه مرتبط دانسته می‌شود: «مردم بسیاری هستند که همه پرهیزکاری‌شان از ثروت بسیار است و بسیاری از مردم هستند که همه گناهشان از درویشی است» در بند پ‌ـ۳۲ بخش سوم دین‌کرد ششم، ریاضت کشیدن و پرهیز از ثروت و دارایی نهی و به استفاده و لذت بردن از ثروت و دارایی توصیه می‌شود:

> شخص نباید با نیکی (= خوشی و سعادتی) که دارد، با بدبختی زندگی کند، چه کسی که با نیکی که دارد با بدبختی زندگی کند، در جهان او را خسیس شمارند، و خود نیز، زمانی که لازم دارد (= به هنگام نیاز)، کم به دست آورد (پ‌ـ۳۲).

در متون پهلوی، مانند بند ۱۴۳ بخش نخست دین‌کرد ششم، «درویشی» با فقیر بودن متفاوت است و درویشی غالباً خوب و فقرْ بد دانسته می‌شود. «درویش» کسی است که تنش از دارایی مادی راضی است، ولی اندیشه‌اش از آن دارایی دوری می‌جوید. درویش از وضع موجود خرسند است و توانگر را به سبب ثروتش خوار نمی‌انگارد و درویشی و بی‌نوایی خود و ثروت او را کامل‌کنندهٔ هم می‌داند و توانگر را با خود یک‌سان می‌پندارد (میرفخرایی، ۱۳۹۲، ص ۱۷):

> درویشی این باشد: کسی که تنش در ارتباط با خواسته نیرومند گیتی کامیاب و راضی است، اما روانش از آن (= خواسته) کشش دارد (= دوری می‌کند). در اندیشه، بدان خرسند است و نسبت به آن تند (= خشمگین) نیست و تحقیرکننده ثروتمند و توانگر نیز نیست، بلکه آن‌گونه می‌اندیشد که: «درویشی من با ثروت و توانگری او همراه است. پس او و من یکسان هستیم».

دین‌کرد ششم، بر خلاف بسیاری از متون اخلاقی هم‌عصرش که «ریاضت» را فضیلتی اخلاقی می‌دانند، متن اخلاقی یگانه‌ای است که «ثروت» را، مشروط به مراعات «پیمان[1]»، نیکو می‌داند: «زندگی مرفه و راحت فی‌نفسه بد نیست، تنها باید مراقب بود که اِفراط در چیزهای خوب سبب آز می‌شود. «پیمان» یا اندازه درست، اصطلاحی است که بهترین نگرش نسبت به اِفراط را نشان می‌دهد» (میرفخرایی، ۱۳۹۲، ص ۱۶). «پیمان» سوپاپ اطمینان «ثروت» است. ثروت، برای فاعل اخلاقی نیکوست، اما او باید بر پایه «پیمان» آن را به کار گیرد.

---

۱. در بخش بعدی این پژوهش، «پیمان» به‌تفصیل تشریح می‌شود.

بررسی «جنبش احیای ادم اسمیت» در «فلسفهٔ اخلاق»، «فلسفهٔ سیاست» و «اقتصاد سیاسی» معاصر، اهمیت «ترکیب ثروت با پیمان» در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» را آشکار می‌کند. به باور بنیان‌گذاران «جنبش معاصر احیای ادم اسمیت»، درک «سرمایه‌گرایی» اسمیتی در گروِ درک تعدیل تأکید بر «ثروت» با «همدلی» است. جک راسل واینستین که از بنیان‌گذاران این جنبش است، بر این باور است که اسمیت از معایب تأکید صرف بر «ثروت» آگاه بود و از این‌رو، «همدلی» را چونان سوپاپ اطمینانی برای به‌کارگیری درست آن مطرح کرد. او «پایبندی وفادارانه و سرسختانه به تفسیر کاریکاتورگونه، حرص‌مدارانه و خودخواهانه از بازار آزاد اسمیت» و نادیده گرفتن «همدلی» در نظریهٔ او را نقد می‌کند (Weinstein, 2000, p. 70).

افزودن «پیمان» به «ثروت» و تعدیل تأکید بر «ثروت»، «سرمایه‌گرایی» و «فرهنگ توانگری» با «پیمان» در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» همانند افزودن «همدلی» به «ثروت» و تعدیل تأکید بر «ثروت» با «همدلی» در «اقتصاد» و «فلسفهٔ اخلاق» ادم اسمیت است. اسمیت که پدر «سرمایه‌گرایی» نامیده می‌شود، افزون بر تأکید بر «ثروت»، «تقسیم کار» و «دست نامریی» در ثروت ملل، در کتاب دیگرش نظریه عواطف اخلاقی بارها بر مفهوم «همدلی» تأکید کرده است. جملات زیر از این کتاب به‌خوبی نشان می‌دهند «فقر و وابستگی که نتیجه آن است، علت‌های اصلی فساد عواطف هستند و فساد عواطف نیز، به نوبه خود، مانع همدلی می‌شود [و] اساساً هرچیزی که مانع همدلی شود، غیر اخلاقی است» (Weinstein, 2000, p. 68).

> عادت ما به ستایش ثروتمندان و قدرتمندان، درحدِ پرستش و خوار شمردن یا دست‌کم نادیده گرفتن فقرا و طبقه متوسط، هم برای ایجاد تمایز میان جایگاه افراد در جامعه و دوام و قوام آن لازم است و هم برای نظم جامعه، اما بزرگ‌ترین و جامع‌ترین علت فساد عواطف اخلاقی ماست. گِلِه و شکایت اخلاق‌گرایان در همهٔ دوران‌ها این بوده است که [از یک‌سو] غالباً ثروت، شهرت و قدرتْ مورد احترام و ستایش قرار می‌گیرند؛ حال آن‌که ستایش و احترام تنها شایسته خِرَد [و فرزانگی] و فضیلت است و [از سوی دیگر] فقر و ناتوانی غالباً به‌گونه‌ای ناعادلانه خوار شمرده می‌شوند؛ حال آنکه این شرارت و خباثت و حماقت است که باید خوار شمرده شود (Smith, 1984, pp. 61-62).

۷. اصول بنیادین «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»

۷. ۱. «پیمان»

در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»، فاعل اخلاقی باید همیشه «پیمان» نگه دارد و از اِفراط و تفریط بپرهیزد.

«پیمان» (اندازه نگه داشتن) یکی از مفاهیم مرکزی اندرزنامه‌هاست. پیمان، حدِّ وسط اِفراط و تفریط و یک مفهوم ناب ایرانی است (Shaked, 2012). در دین زردشتی «گناه، عبارت است از اِفراط یا تفریط و کار خوب عبارت است از پیمان (اندازه) نگه داشتن» (Shaked, 1979, pp. xl). شاکد، با اشاره به این جمله در دین‌کرد که «دین، پیمان است»، می‌گوید «این ایده بارها در این کتاب و کتاب‌های دیگر پهلوی تکرار شده است» (Shaked, 1979, pp. xl). او، برای تأیید مدعای خود، به جملات زیر در دین‌کرد مدن استناد می‌کند:

> ایران، همواره پیمان را ستایش و اِفراط و تفریط را نکوهش کرده است. در روم، فیلسوفان اغلب ستایش شده‌اند؛ در هند، دانایان؛ در جاهای دیگر، افراد متخصص، یعنی کسانی که توانایی سخنوری آنها آشکار است، اغلب ستایش شده‌اند. در پادشاهی ایران، کسانی ستایش شده‌اند که از بصیرت برخوردارند.

تأکید بر «پیمان» در قسمت ب-۱۴ در بخش دوم دین‌کرد ششم آشکارا دیده می‌شود. این قسمت با این جمله آغاز می‌شود: «این نیز پیداست که کسی که بداند که چه نیکی است و چه آفت آن، در غیر این صورت، دور کردن گناه را نداند» (ب-۱۴). سپس، در ۳۲ بند، فضیلت‌ها و آفتشان یک به یک شمرده می‌شوند:

۱. «بخششْ نیکی، و آفت آن اسراف است» (ب-۱۴-۱)؛
۲. «اعتماد به نفسْ نیکی، و آفت آن تکبّر و غرور است» (ب-۱۴-۲)؛
۳. «شادی مردمان و نوازش مردمان خوبْ نیکی، و آفت آن نافرمانی، جدایی و تفرقه است» (ب-۱۴-۵)؛
٤. «کوشاییْ نیکی، و آفت آن ناخوشنودی و سختی است» (ب-۱۴-۷)؛
۵. «رفاهْ خوبی، و آفت آن خسّت است» (ب-۱۴-۹)؛
٦. «خوشنودی و رضایتْ نیکی، و آفت آن تنبلی و کاهلی است» (ب-۱۴-۱۶)؛
۷. «شادی و خرّمیْ نیکی، و آفت آن تمسخر است» (ب-۱۴-۱۸)؛
۸. «پاکیزگیْ نیکی، و آفت آن وسواس برای پاکی تن است» (ب-۱۴-۱۹)؛
۹. «بزرگ‌منشیْ نیکی، و آفت آن خودبینی است» (ب-۱۴-۲۱)؛
۱۰. «فروتنیْ نیکی، و آفت آن پستی و افتادگی است» (ب-۱۴-۲۲).

شاکد (Shaked, 1979, pp. xxi-xxii)، در مقدمه‌ای که در آغازِ ترجمه‌اش از دین‌کرد ششم نوشته است، در تفسیر این بندها از قولِ مناش، می‌گوید: این قسمت «ظاهراً باید مبتنی بر اصول فلسفهٔ اخلاق ارسطو

باشد»، اما خودِ او مخالف این نظر است. او می‌گوید: مناش و زِنِر ایدهٔ اعتدال و میانه‌روی را با اندیشهٔ یونانی مرتبط می‌دانند، اما این ایده «در متون دوران ساسانی یک ایدهٔ مشخصاً ایرانی شمرده می‌شود» (Shaked, 1979, p. xi). شاکد بر این باور است که مفهوم پیمان در ایران باستان یا یک ساختار ایرانی اصیل است یا دست‌کم بسط ایرانی ساختار ارسطویی. او، در مقدمهٔ ترجمه دین‌کرد ششم، بر این نکته تأکید می‌کند که «این مسئله که آیا ایده پیمان اصالتاً ایرانی است یا از غرب وام گرفته شده است قدری پیچیده است» (Shaked, 1979, p. xi) و با اشاره به تأثیر اندیشه ارسطو بر شکل‌گیری مفهوم ایرانیِ پیمان، می‌گوید: «تقریباً تردیدی نیست که اندیشه ارسطو بر شکل‌گیری ایده‌های ایرانی دربارهٔ مفهوم پیمان تأثیرگذار بوده است» (Shaked, 1979, p. xi). با وجود این، او بر این باور است که احتمالاً مفهوم پیمان به‌طور مستقل و شاید هم‌زمان با حدِّ وسط ارسطویی وجود داشته است: «بسیار محتمل است که یک ایده ایرانی با معنایی مشابه هم‌زمان با فرمول فلسفی یونانی وجود داشته و شاید با آن ترکیب شده است» (Shaked, 1979, p. xi) و در دفاع از این ادعا می‌گوید: «این ادعا با بررسی فهرست‌های گوناگون فضایل و رذایل، به‌خوبی قابل بررسی است» (Shaked, 1979, p. xi). او، برای اثبات این ادعا، به شباهت پیمان با حدِّ وسط ارسطو اشاره می‌کند: «فضیلت، پیمان است و رذایل به معنای واقعی کلمه اِفراط و تفریط هستند. در این فهرست‌ها، فضیلت در وسطْ و دو طرف آن رذیلت است. البته، این همان چارچوب ارسطویی مشهور است» (Shaked, 1979, p. xi)، اما در ادامه، می‌گوید «با وجود این، گونه‌ای دیگر از فهرست‌ها نیز وجود دارند که در هیچ‌یک از متون غربی دیده نمی‌شوند» (Shaked, 1979, p. xi).

شاکد، در مدخل «اندرز» در دانشنامه ایرانیکا نیز، می‌گوید: در آموزه‌های اخلاقی ایران باستان ــ بر خلاف حدِّ وسط ارسطویی ــ کیفیت شخصیت آدمی تنها بر پایهٔ خوب یا بد (اعتدال یا اِفراط و تفریط) سنجیده نمی‌شود، بلکه یک دوگانهٔ شخصیتی دیگر نیز وجود دارد: فراز- آهنگ (پیش‌رو و متمایل به جلو) و آباز- آهنگ (پس‌رو و متمایل به عقب) (Shaked, 2012).

او، در مقدمهٔ دین‌کرد ششم و در توضیح این دوگانه، می‌گوید: ستون میانیِ حدِّ وسط در مفهوم ایرانیِ پیمان یکی نیست. در مفهوم ایرانی پیمان، فضیلت متناسب با زمان و مردم تغییر می‌کند. در متون دیگر به عوامل دیگری، مانند اوضاع افلاک نیز در تغییر فضیلت اشاره شده است. فضیلت، متناسب با ساختار وجودی و روان‌شناختی هر فاعل تعریف می‌شود و از همین‌رو، ممکن است آنچه برای فاعل «الف» فضیلت است با آنچه برای فاعل «ب» فضیلت است، یکسان نباشد. این تعریف از فضیلت با یافته‌های علوم جدید سازگارتر است. معمای مشهور قطار در روان‌شناسی، نوروساینس و فلسفهٔ اخلاق یکی از آن یافته‌هاست که به ما نشان می‌دهد که شیوهٔ تصمیم‌گیری در کسی که قشر پیش‌پیشانی مغزش فعال‌تر است با کسی که بادامک مغزش فعال‌تر است، متفاوت است. افزون بر این، فضیلت در زمان‌های مختلف برای یک فاعل اخلاقی نیز یکسان نیست و متناسب با تغییر زمان و اوضاع جامعه

تغییر می‌کند. شاکد، در توضیح تفاوت فهرست‌های فضیلت ایرانی با حدِّ وسط ارسطویی، می‌گوید:

> در این فهرست‌ها هم فضایل و هم رذایل به دو گروه فراز-آهنگ (متمایل به جلو) و آباز-آهنگ (متمایل به عقب) تقسیم می‌شوند. گروه نخست عبارت است از ویژگی‌های انرژی، سازندگی و فعالیت خوب یا بد و گروه دوم، عبارت است از ویژگی‌های مقاومت و کناره‌گیری. انسان خِردمند، فضایل هر دو گروه را با پیمان (اندازه درست) دارد و این فضایل از جانب صانع به او بخشیده شده‌اند. همچنین، دو گونه زمان وجود دارد: پویا و پایا؛ زمان پویا اصولاً مستلزم فضایل فراز-آهنگ است و زمان پایا مستلزم فضایل آباز-آهنگ. در نتیجه، کار درست متناسب با موقعیت‌های گوناگون و مردم متفاوت است. دو فهرست از فضایل، همراه با رذایل منسوب به آنها، وجود دارند. این دو فهرست به‌طور دقیقی با هم مرتبط هستند. با ترکیب این دو فهرست، فهرست جدیدی خواهیم داشت که چهار ستون دارد؛ دو فضیت در میان و دو رذیلت مطابق با آنها در دو سویشان. از این‌رو، این روشْ سه ستونی نیست که در وسط آن تنها یک ستون به عنوان حدِّ وسط باشد و دو سوی آن دو ستون از رذایل، بلکه چهار ستونی است و در وسط آنْ دو فضیلت وجود دارد که هر یک رذیلت یا اِفراط خاص خود را دارد. بنابراین، تا زمانی که خلاف این ادعا ثابت شود، می‌توان این ساختار را که در بخش‌هایی از دین‌کرد سوم و قسمت ب-۱۴ دین‌کرد ششم آمده است، یا یک ساختار ایرانی اصیل دانست یا بسط ایرانی ساختار ارسطویی که احتمالاً با ادغام مفاهیم ایران باستان در آن انجام شده است (Shaked, 1979, pp. xi - xii).

۷. ۲. «اَشَه»

همان‌طور که پیش‌تر در مبانی هستی‌شناختی فلسفهٔ اخلاق زردشتی مطرح شد، اَشَه «مفهوم بنیادی فلسفهٔ اخلاق زردشتی» است و لُب لباب و جان کلام وظایف اخلاقی آدمی در آن خلاصه می‌شود. در نظام اخلاقی دین زردشتی آدمی مکلف به رعایت اَشَه است. در گاهان بسیار بر اَشَه تأکید شده است و عمل برطبق آن موجب سعادت آدمی دانسته می‌شود. اَشَه، سرچشمه اقتدار اهوره مزدا است و این سعادت زیر نظر اهوره مزدا رخ می‌دهد (فرهودی، ۱۳۹۲، ص ۹۱). سه‌چیز در آدمی باید دارای بهترین اَشَه باشند: ۱) اندیشه؛ ۲) گفتار؛ ۳) کردار. از این‌رو، سه‌گانهٔ «اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک»، چند بند پس از بند آغازین مقدمه یسنا که در آن از اَشَه سخن گفته شده است، مطرح می‌شود:

> «فرستویه» فراز ستایم پندار [= اندیشه] نیک و گفتار نیک و کردار نیک را. آنچه را که در اندیشیدن و گفتن و کردن است، من می‌پذیرم همهٔ پندار [= اندیشه] نیک و گفتار نیک و

کردار نیک را. من فروگذارم همهٔ پندار زشت [= بد] و گفتار زشت [= بد] و کردار زشت [= بد] را (اوستا، یسنا، سرآغاز، بند ۴).

در اوستا، گام نخستْ اندیشهٔ نیک، گام دومْ گفتار نیک و گام سومْ کردار نیک است و اندیشه‌های شر، گفتارهای شر و کردارهای شر پادافره دارند. آدمی باید نیکی و خیر را بر آزار، کردار نیک را بر گناه، فضیلت را بر رذیلت و نور را بر تاریکی ترجیح دهد. در «اندرز آذرباد مهرسپندان»، او به پسرش چنین توصیه می‌کند: «پسرم! بگذار همهٔ اندیشه‌هایت دربارهٔ خیر باشند و هیچ تصور شرّی به ذهنت خطور نکند؛ زیرا زندگی انسان جاودانه نیست».

سه‌گانهٔ «اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک» در پاره‌ای از ادیان شرقی، مانند «متون سانسکریت»، «سلوک هشت‌گانه بودا» و «سه گوهر دین جِینی» نیز دیده می‌شود. اشاره به مانـاس، واچ و کارمان دقیقاً مطابق با این سه‌گانه است. سلوک هشت‌گانه گوآتما بودا که راهی برای رهایی از رنج است، نیز کم وبیش بسطِ همان فرمول زردشتی است: ایمان درست، تصمیم درست، سخن درست، کردار درست، زندگی درست، تلاش درست، اندیشهٔ درست و تمرکز درست بر خود. تطابق سه‌گانهٔ زردشتی با سه گوهر دین جِینی نیز به همین اندازه در خور توجه است. این سه گوهر عبارتند از «سامیاک ـدارشانا (بینش، ایمان و ادراک درست)، سامیاک‌ـجنانا (دانش درست) و سامیاک‌ـچاریترا (کردار درست)» (Maganlal & Buch, 1919, pp. 62-63).

۷. ۳. «فایده‌گرایی»

«فلسفهٔ اخلاق زردشتی» را می‌توان «فلسفهٔ اخلاقِ فایده‌گرا» نامید. این تصور که در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»، مانند بسیاری از فلسفه‌های اخلاق باستانی، محاسبهٔ سود و زیان این‌جهانیِ امور جایی ندارد، گویای ناآشنایی با ژرفای روح کلی گرایش اخلاقی زردشتی است. البته، این محاسبهٔ سود و زیانْ تنها شخصی نیست. «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» نگرش ظریف‌تری به محاسبهٔ سود و زیان دارد و «سرجمع کلی خیر» و «بیشترین خیر برای بیشترین افراد» جامعه را در نظر می‌گیرد و آشکارا توجه آدمی به آن را می‌ستاید. از این‌رو، فضایل دیگری‌گرایانه و خیرخواهانه جایگاه ویژه‌ای در این فلسفهٔ اخلاق دارند. نیکوکاری یا ارادهٔ نیک، فعالیت‌های خیرخواهانه و بزرگ‌اندیشی و در نظر گرفتن همهٔ افراد در محاسبهٔ سود و زیان، بخش مهمی از فضایل اخلاقی «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» هستند. پیروان زردشت به‌خوبی آموخته بودند خود را در خودِ بزرگ‌تری به نام «جامعه» ببینند (Maganlal & Buch, 1919, pp. 66-67).

«ایده اصلی فلسفهٔ اخلاق پارسی، به فعلیت درآمدن کامل نیروهای حیات و پیامد آنْ نابودی جریان مقابل است» «این ایده، در جریان بسط فلسفهٔ اخلاق، از محتوای غنی‌تر و کامل‌تری برخوردار

شد» (Maganlal & Buch, 1919, p. 64).

> با بررسی کلی اخلاق زردشتی، ویژگی بسیار صوری و نسبتاً حقوقی آن را درمی‌یابیم، اما نبوغ و گرایش پارسیان به فایده‌گرایی و عمل‌گرایی همواره در درستکاری و عدالتْ نمود می‌یابد. این اخلاق، در زندگی شخصی، سازندگی و صنعت‌گری، خویشتن‌داری و راست‌گویی و در زندگی اجتماعی، درستکاری، نظم و جامعه‌پذیری را می‌ستاید. نقطهٔ مقابل این اخلاق، اخلاقی سخت‌گیرانه و انتزاعی است که مقتضیات آدم و عالم را در نظر نمی‌گیرد و پیامدهای نابِخردانهٔ آن غالباً در تقابل با زندگی هستند (Lehmann, 1912, p. 515).

تأکید بسیارِ «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» بر راستی، درستی و نیکی اندیشه، گفتار و کردار به‌علت «فایدهٔ» آن در ایجاد جامعه‌ای به‌سامان و پیش‌رو است.[1] «متون اخلاقی پهلوی» و «اندرزنامه»های «ایران باستان»، «فایده یا سودمندی پیامد» را عاملی تعیین‌کننده در داوری اخلاقی می‌دانند. دین‌کرد ششم، در بند ۲۳ بخش نخست در تعریف «راستی» که یکی از برترین کارها در دین زردشتی است، می‌گوید: «کسی که نسبت به آفریدگان اورمزد آن کند که به آن کسی که می‌کند (= پذیرنده)، زمانی که بدو می‌کند، او را سودمندتر باشد». دین‌کرد ششم آن قدر بر «فایده» و «سودمندی» تأکید می‌کند که در بند ۳۶ همین بخش و در تعریف «دین» به آسایش و راحتی ناشی از آن اشاره می‌کند: «دین، آن باشد: کسی که سبب آسایش و راحتی هر آفریده‌ای شود». بند ۴۶ این بخش نیز، با تأکید بر لزوم واکاوی ضرر و زیان ناشی از کارها، می‌گوید: «در کاری که فراز می‌رسد، باید ضرر و زیان را نگریست[.] کسی که ضرر و زیان را نداند (= تشخیص ندهد)، باید کار نادرست را بنگرد (= کار درست را از نادرست تشخیص دهد)».

تأکید بر «فایده» در توصیه‌های اخلاقی بخش سوم دین‌کرد ششم (بندهای ب-۴۸ تا ب-۵۳ و پ-۱ تا پ-۴۷) نیز آشکارا دیده می‌شود. در این بخش، پس از هر پند بی‌درنگ واژه «چه» می‌آید و «فایده» نیک آن توضیح داده می‌شود:

۱. «نباید خواسته و دارایی از گناه ساخت و به خانه برد؛ چه کسی که از گناه خواسته سازد و به خانه برد، آنچه را که ساخت و در خانه هست، تباه شود» (پ-۱)؛

---

۱. این ویژگی ایرانیان، به‌خوبی، در تاریخ هرودوت دیده می‌شود. هرودوت می‌گوید: پدران پارسی به پسرانشان از پنج تا بیست سالگی سوارکاری، تیراندازی با کمان و راست‌گویی یاد می‌دهند و پارسیان «دروغ‌گویی» را بدترین کار می‌دانند. گزنفن نیز، هم در کوروش‌نامه و هم در اناباسیس، می‌گوید: پسرانِ نجیب‌زادگان پارس تا شانزده یا هفده سالگی در دربار پادشاهی بزرگ می‌شدند و سوارکاری، تیراندازی با کمان و نیزه و شکار یاد می‌گرفتند. آنها همچنین عدالت، اطاعت، پایداری و خویشتن‌داری می‌آموختند.

۲. «چندان سخن بگویید که می‌دانید؛ چه هر که از آنچه که می‌داند بیشتر گوید، مردم آنچه را که می‌داند نیز کم باور دارند» (پ-۲)؛

۳. «نباید مِی‌خورده به گریز و پیکار (=جنگ و گریز) پرداخت، چه کسی که می‌خورده به گریز و پیکار پردازد، هماره از او خشم و جنگ باشد» (پ-۳)؛

۴. «نباید مرد افسوس‌گر (= تمسخرکننده) را در نزدیک «خود» داشت و از او سخن پذیرفت، چه کسی که مرد افسوس‌گر را نزدیک «خود» دارد و از او سخن می‌پذیرد، همواره مردمان را به هنری که ندارند، بدگمان سازد و فره (= نیک‌بختی) او بکاهد» (پ-۴)؛

۵. «شخص نباید خویشتن را بیشتر از آن حدی که خوبی و فضیلت دارد، تصور کند؛ چه کسی که خویشتن را بیشتر از آن حدّی که خوبی و فضیلت دارد تصور کند، همواره به خویشتن رنج رساند و با نیکان پرخاشگری کند» (پ-۵)؛

۶. «باید نیکی نیکان را برای خود شمرد و بدان شاد بود؛ چه کسی که نیکی نیکان را برای خود نشمرد و بدان شاد نباشد، همواره «مردمان» به بدچشمی (= حسادت) و دشمنی او بدگمان باشند» (پ-۶)؛

۷. «نباید به قدرت و توانگری مست بود؛ چه کسی که به قدرت و توانگری مست باشد، همواره خوبی«ها» علیه او بگردند و زیان بیشتری بدو رسد» (پ-۷)؛

۸. «نباید نسبت به سرور و مرد صاحب قدرت نافرمان بود؛ چه کسی که نسبت به سرور و مرد صاحب قدرت نافرمان و گستاخ باشد، همواره به رنج و پادافراه رسد» (پ-۸)؛

۹. «نباید در زمان فریب‌خوردگی و نااُمیدی، بدزهره (= کم‌جرأت) و بدخِرد (= نادان) بود؛ چه کسی که به هنگام فریب‌خوردگی و نااُمیدی، کم‌جرأت و نادان باشد، چاره آنچه را که رسیده است، کم داند و نوبه نو سختی بیشتری بدو رسد» (پ-۹)؛

۱۰. «نباید برای چیزی که نرسیده است، غم و اندوه برد (= تحمل کرد)؛ چه کسی که برای چیزی که نرسیده است، غم و اندوه برد، همواره در غم و شک و تردید زندگی کند» (پ-۱۰).

۷. ۴. «لذت‌گرایی»

«فلسفهٔ اخلاق زردشتی» بر نگه داشتن تن در «رامش» و «خوشی» و پرهیز از «درد و رنج» تأکید می‌کند. در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی»، همانند نظام اخلاقی بنتم، «لذت»، به عنوان «پیامد» کار فاعل، یکی از ملاک‌های بررسی درستی یا نادرستی و روایی یا ناروایی اخلاقی کارهاست و منظور از لذت،

لذت پایدار و ماناست؛ نه لذاتی که مستلزم پیدایش درد هستند. در این نظام اخلاقی، از شش ویژگی‌ای که بنتم برای لذات برمی‌شمرد، بر دو ویژگی «باروری» (درجه احتمال انجامیدن آن لذت یا درد به لذات و دردهای دیگر) و «خلوص» (میزان عدم اختلاط آن لذت یا درد با احساس‌های دیگر) تأکید می‌شود. بند ۱۹۱ بخش نخست، در تعریف «خوشنودی»، می‌گوید: «خوشنودی آن باشد که از پسِ آن درد نباشد» و بند ۱۹۳ دربارهٔ در رامش داشتن تن و پرهیز از درد و رنج می‌گوید:

> تن را باید در رامش داشت و دست از گناه دور داشت؛ چه کسی را که به تن رامش است، پس بهمن به تن میهمان (= ساکن) باشد و زمانی که بهمن به تن میهمان باشد، پس گناه کردن دشوار است. از درد و رنجْ باید بسیار پرهیخت؛ چه کسی که درد را در تن هلد (= راه دهد)، اکومن به تن رود و کسی را که اکومن به تن رود، پس کار نیک کردن دشوار است.

تأکید بر «شادی»، چونان «پیامد» کار در بند ۲۰۸ این بخش نیز دیده می‌شود. این بند توصیه می‌کند که «تن را باید گودال کرد نه چگاد (= قله)» و در توضیح «پیامدِ» آن می‌گوید:

> چه گودال «هم» آبی را که بر آن می‌بارد، می‌پاید (= نگاه می‌دارد) و هم آن (= آب) را که بر چگاد و دیگر « جایها» که از آن بلندتر است. آن که بر چگاد بارد، همه از آن دور رود و آن که بر آن نبارد، هرگز بدان نرسد. «گودال» را چنین گفتند: دوستی با نیکان؛ خوبی دیگران را بر خویشتن لازم شمردن و به سبب آن شاد بودن. «چگاد» را چنین گفتند: دشمنی با نیکان؛ خوبی دیگران را بر خویش لازم نشمردن و به سبب آن دردمند بودن.

۸. نتیجه‌گیری

«ایران باستان» دارای «متن‌های اخلاقی» و «اندرزنامه»های گوناگون است. این متن‌ها و «اندرزنامه»ها تنها پندهای پراکنده، نامنسجم و ناسازگار اخلاقی نیستند و بسیاری از آنها به‌گونه‌ای معقول و منسجم «سنجه»ای «پیامدگرایانه» برای سنجش «کنش» و نیز «منش» آدمی ارائه می‌کنند. «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» گونه‌ای از «پیامدگراییِ فایده‌گرایِ لذت‌گرا» است که بر پایه دوگانهٔ «لذت و درد» و «خوشی و ناخوشی» بنا شده است. این دوگانه کاملاً مطابق با هستی‌شناسی، ما بعد الطبیعه، انسان‌شناسی و الهیات دوبُنیِ زردشتی است. «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» همه جنبه‌های فاعلیت، مانند خِرد، خوی، خیم و کردار فاعل، را بر اساس «پیامد» می‌سنجد و از این نظر، مانند برخی نظریه‌های جدید در «اخلاق هنجاری» همچون نظریه‌های پارفیت، پِتیت، اسمیت و درایور، گونه‌ای از «پیامدگرایی فراگیر» است.

«فلسفهٔ اخلاق زردشتی»، بر به فعلیت درآمدن کامل نیروهای حیات تأکید می‌کند و «الهیات زردشتی» قرار گرفتن در جبههٔ اهوره مزدا را در گروِ برخورداری از حیات، خوشی و رامش می‌داند. ستایش این مفاهیم، در کنار مفاهیمی مانند ثروت، چابکی، نوآوری و سازندگی، از ویژگی‌های یگانهٔ «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» است. در نتیجه، افزون بر «پیامدگرایی»، ریشهٔ «سرمایه‌گرایی» را نیز می‌توان در «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» جُست. در تفاسیر برخی از ایران‌شناسان مانند دارمِستِتِر، در سدهٔ نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم، اشاراتی به این ویژگی «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» دیده می‌شود، اما نسل جدیدِ ایران‌شناسان، احتمالاً تحت تأثیر روش‌شناسی رایج در تفسیر متون مقدّس بیبلیکال و نیز روح حاکم بر روشنفکری در میانهٔ سدهٔ بیستم، این ویژگی «فلسفهٔ اخلاق زردشتی» را نادیده می‌گیرند و توضیحی برای این مفاهیم ارائه نمی‌کنند.

فهرست منابع

پورداود، ابراهیم. (مترجم و ویراستار). (۱۳۴۰). اوستا. تهران: دانشگاه تهران.

تفضلی، احمد. (۱۳۷۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: انتشارات سخن.

فرخزادان، آذرفرنبغ و ایمیدان، آذرباد. (۱۳۹۲). دین کرد ششم. (ترجمه: مهشید میرفخرایی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فرهودی، مصطفی. (۱۳۹۲). اخلاق در دین زرتشت از منظر مینوی خرد. اخلاق وحیانی. ۳(۲)، ۸۷ـ۱۰۳.

میرفخرایی، مهشید. (۱۳۹۲). بررسی دینکرد ششم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

References

Buchholz, T. (2007). *New Ideas from Dead Economists: An introduction to Modern Economic Thought*. Plume.

Driver, J. (2012). *Consequentialism*. Routledge.

Farhoudi, M. (2014). Ethics in Zoroastrianism from Minuye Xerad's perspective. *Revelatory Ethics*. *3* (2), 87-103. [In Persian].

Farroxzādān, Ā. & Ēmēdān, Ā. (2014). *Dēnkard Book VI* (M. Mirfakhraie, Trans.). IHCS. [In Persian].

Fitzgerald, C. (1961). *China: A short cultural history* (3rd Ed.). The Cresset Press.

Gignoux, P. (2011). Dēnkard. In *Encyclopædia Iranica*. https://www.iranicaonline.org/articles/denkard

Lehmann, D. (1912). Ethics and morality (Parsi). In J, Hastings & J. Selbie (Eds.). *Encyclopædia of religion and ethics* (vol. V.) (pp. 513-516). Charles Scribner's Sons.

Maganlal, A. & Buch, M (1919). *Zoroastrian ethics*. Mission Press.

McCloskey, D. (2010, October 4). *Bourgeois Dignity: A Revolution in Rhetoric*. Cato. Retrieved from:

https://www. cato-unbound. org/2010/10/04/deirdre-mccloskey/bourgeois-dignity-revolution-rhetoric

Menant, D. (1917). Parsis. In J, Hastings, J, Selbie & L. Gray (Eds.), *Encyclopædia of religion and ethics* (vol. IX.) (pp. 640-650). Morrison & Gibb Ltd.

Mirfakhraie, M. (1392 AP/2013-4). *Barrasi-yi Dinkard-i Shishum* [a study of Denkard Book *VI*]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].

Motse, (1929). *The ethical and political works of Motse* (Y. P. Mei, Trans.). Arthur Probsthain (Original work published around 420 BCE).

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. OUP.

Pettit, P. & Smith, M (2000). Global consequentialism. In B. Hooker, E. Mason & Miller, D (Eds.), *Morality, rules, and consequences* (pp. 121-133). Rowman & Littlefield.

Pourdavoud, E. (Trans. & Ed.) (1962). *Avesta*. University of Tehran. [In Persian].

Scarre, G. (1996). *Utilitarianism*. Routledge.

Schweiker, W. (Ed.) (2008). *The Blackwell Companion to Religious ethics*. Oxford: Blackwell.

Shaked, S. (1979). *The wisdom of the Sasanian sages*. Westview Press.

Shaked, S. (2012). Andarz and andarz literature in pre-Islamic Iran. In *Encyclopædia Iranica*. https://www. iranicaonline. org/articles/andarz-precept-instruction-advice

Smith, A. (1984). *The theory of moral sentiments* (A. Macfie & D. Raphael, Eds.). Liberty Fund (Original work published 1759).

Tafazzoli, A. (1998). *A history of pre-Islamic Persian literature*. Sokhan. [In Persian].

Weinstein, J. (2000). *On Adam Smith*. Wadsworth.