

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۱۶ - ۱۰۱

بررسی مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی در اوستای نو

عظیم رضوی صوفیانی^۱

چکیده

اوستای نو که بیشترین حجم کتاب اوستا را در برمی گیرد شامل نسک‌های ناهمگون از لحاظ زبان و محتوی است که به ظاهر در دوران ثبات اجتماعی جامعه‌ی زردشتی نگاشته شده است. این مقاله در پی اخلاق‌شناسی کتاب اوستای نو است تا مفاهیم (معناشناسی فضیلت و رذیلت اخلاقی)، منابع (حسن و قبح‌های اخلاقی در مقام اثبات) و معیارهای اخلاقی (فضیلت‌گرایی یا نتیجه‌گرایی یا تکلیف‌گرایی) در این کتاب را به گونه‌ای منسجم مورد بررسی قرار دهد. روش این مقاله توصیفی - تحلیلی است و برای جمع‌آوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای بهره می‌گیرد. در پایان، تعریف غالب فضیلت در اوستای نو انجام درست خویشکاری طبقاتی توسط هر فرد و تعریف رذیلت، عدم انجام یا انجام نادرست وظایف طبقاتی است. معیار غالب اخلاقی در اوستای نو فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی است هرچند در برخی مواضع، وظیفه‌گرایی طبقاتی برآمده از مفهوم فره نیز در آن پررنگ می‌شود. کفه‌ی حسن و قبح‌های اخلاقی در این متون به سمت شرعی بودن متمایل است.

واژگان کلیدی

اخلاق‌شناسی، دین زردشتی، اوستای نو، مفاهیم اخلاقی، منابع اخلاقی، معیارهای اخلاقی.

۱. دکتری ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران؛ استاد مدعو گروه علوم سیاسی، ادیان و عرفان، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

طرح مسأله

این مقاله به دنبال اخلاق‌شناسی نسک‌های اوستای نو است تا مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی آن را بررسی نماید. بررسی مفاهیم اخلاقی شامل معناشناسی بخش محمول قضایای اخلاقی است؛ به بیانی دیگر، معناشناسی فضیلت و رذیلت نزد آنان چگونه است؟ بررسی منابع اخلاقی شامل جستجوی منابع معرفت‌شناسانه‌ی اخلاقی و راهکارهای اعتباربخشی اوستای نو به اخلاقیاتشان است؛ به دیگر معنی، مبانی اخلاق در این متون در مقام اثبات، عقل‌محور است یا شریعت‌محور؟ معیارهای اخلاقی به دنبال پاسخ این پرسش است که معیار و ترازوی اخلاقی بودن نزد آنان چیست؛ تکلیف، نتیجه یا فضیلت؟ به بیان دیگر، آیا اخلاق نزد آنان فضیلت‌گرا^۱ است و یا از نوع اخلاق مبتنی برکردار است، یعنی تکلیف‌گرا (وظیفه‌گرا)^۲ و یا نتیجه‌گرا (پیامدگرا)^۳ است.

اوستا به عنوان کتاب مقدس زردشتیان، تنها یک چهارم اوستای اصلی است که در زمان ساسانیان وجود داشته است (Gnoli, 2005: 2/708) و به دو بخش تقسیم می‌شود؛ گاهان و اوستای نو. اوستای نو که شامل نسک‌های یسنه، یشتها، ویسپرد، خرده اوستا و وندیداد است، کتاب یکدستی از لحاظ زبان و محتوی نیست و هر بخشی از آن مربوط به عصری جداگانه بوده و بدین جهت مطالعه آن بسیار دشوار است (پیگولوسکایا، ۱۳۵۳: ۳۳؛ Bowker, 1997: 114). بخش‌های گوناگون این کتاب سبک زبانی گوناگونی را ارائه می‌دهد و همچنین در آن با سیر یکدستی از مفاهیم و انگاره‌ها روبه‌رو نیستیم؛ برای نمونه، زبان یشتها اسطوره‌ای و زبان وندیداد حقوقی و فقهی است و از سوی دیگر محتوای یشتها در مقایسه با دیگر بخش‌های اوستای نو با وجود همه‌ی همپوشانی‌ها، تفاوت‌های بنیادینی نیز دارد. با این وجود سعی بر آن است که اوستای نو را به مثابه کلیتی منسجم، مفروض تلقی شود تا اخلاق‌شناسی یکدستی از بخش‌های گوناگون آن فراهم آید. مسلم است که همه بخش‌های اوستای نو به امور اخلاقی نمی‌پردازند و این مقاله تنها به بخش‌ها و نسک‌هایی از اوستای نو امعان نظر دارد که به گونه‌ی مستقیم یا غیر مستقیم به اخلاق اشاره می‌کند. همچنین برای روشن‌سازی بیشتر، در مواردی نادر ناچار به مقایسه‌ی اوستای نو با متن پیش از آن یعنی «گاهان» هستیم.

باید در نظر داشت که به دلیل پیچیدگی‌های فلسفه‌ی اخلاق و به ویژه اخلاق دینی و از سوی دیگر پیچیدگی‌های متون دینی، همواره می‌توان آمیزه‌ای از چندین منبع و معیار اخلاقی را

-
1. Virtue Ethics, Ethics of Virtue, Virtue-Based Ethics
 2. Deontological Ethics, Deontologism
 3. Teleological Ethics, Consequentialism

در نظر گرفت (نک: 22: Lovin, 2005). به هر روی، این مقاله در پی یافتن رهیافت اخلاقی غالب در اوستای نو است. روش این مقاله «توصیفی-تحلیلی» است و برای جمع‌آوری اطلاعات از روش «کتابخانه‌ای» بهره می‌گیرد. ارجاعات اوستا به صورت «یسنه، هات/بند»، «یشتها، فصل/بند»، «خرده‌اوستا، عنوان/بند»، «وندیداد، فرگرد/بند»، «ویسپرد، کرده/بند» است.

درباره تاریخ و عقاید ایران باستان و به ویژه درباره‌ی متون اوستایی کتاب‌های بسیاری نوشته شده است و به دلیل وجود مرزهای مشترک بین عقاید دینی و باورهای اخلاقی، همواره می‌توان برخی بحث‌های اخلاقی را جسته و گریخته در این کتاب‌ها مشاهده نمود. نگاشته‌های «مری بویس»، «آر. سی. زرنر» و ... در مورد تاریخ ادیان ایران باستان نمونه‌هایی از این دسته‌اند مانند:

Boyce, M. (1977). *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Clarendon Press.

Boyce, M. (1982). *A History of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians*, Brill.

Boyce, M. (1990). *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, University of Chicago Press.

Boyce, M. (1996). *A History of Zoroastrianism, The Early Period*, Brill.

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

Boyce, M. and F. Grenet (1991). *A History of Zoroastrianism, Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Brill.

Henning, W. B. (1951). *Zoroaster: Politician Or Witch-doctor?*, by W. Henning (pbk), Oxford University Press.

Zaehner, R. C. (1972). *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Biblo and Tannen.

Zaehner, R. C. (2011). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Literary Licensing, LLC.

دارمستتر، ژام (۱۳۸۸)، *تفسیر اوستا*، ترجمه موسی جوان، دنیای کتاب.

دوشن گیمن (۱۳۸۵). *اورمزد و اهریمن: ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس قادری، فرزانه روز.

دوشن گیمن، ژاک (۱۳۸۱)، *دین ایران باستان*، ترجمه رویا منجم، علم.

راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۸۳). *اوستا: ستایش‌نامه راستی و پاکی*، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

نیبرگ، هنریک (۱۳۸۳)، *دین‌های ایران باستان*، سیف‌الدین نجم‌آبادی، دانشگاه شهید باهنر.

و ...

اما در مورد پژوهش‌های اخلاق‌شناسانه‌ی تخصصی در دین زردشتی، کتاب «*اخلاق ایران باستان*» نوشته «دین‌شاه ایرانی» به گونه‌ی گزینشی، اخلاقیات گاهان و اوستای نو و اندرنامه‌ها و ... را بررسی می‌کند. کتاب «*با دانایان ایران باستان*» نوشته تیمور قادری نیز به برخی متن‌های اخلاقی در ایران باستان و بررسی آنها پرداخته است:

ایرانی، دینشاه (بی‌تا)، *اخلاق ایران باستان*، انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی. قادری، تیمور (۱۳۸۷)، *با دانایان ایران باستان*، مهتاب. همچنین فصلی از کتاب «History as Past Ethics» نیز به بررسی اخلاق در دین زردشتی می‌پردازد:

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

و به گونه‌ای تخصصی‌تر مقاله «اخلاق و جامعه در فلسفه زردشتی‌گری» نوشته کرین بروک، پژوهشی ارزشمند و راه‌گشا 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.

هر چند شماری از مقالات علمی پژوهشی در زمینه اخلاق به اخلاق‌شناسی آموزه‌های زردشت و دین زردشتی می‌پردازد اما با هدف این پژوهش و غایتی که دنبال می‌کند ارتباط کمی دارد و یا بی‌ارتباط است. تعدادی از این مقالات عبارتند از:

رضوی، عبدالحمید (۱۳۸۴). "نگاهی به تعلیم و تربیت از دیدگاه زرتشت". *علوم/اجتماعی و انسانی/دانشگاه شیراز*، سال ۲۲، شماره ۴۵، صص ۱۶۹-۱۷۸.

ریاضی‌هروی شیدا. شمشیری، بابک (۱۳۹۳). "نگاهی به انسان‌شناسی زرتشت و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن"، *معرفت/ادیان*، سال ۵، شماره ۱۸، صص ۱۱۹-۱۳۵.

عباسی، مسلم. قادری، حاتم (۱۳۹۱). "سنجش نظری نسبت اخلاق و سیاست در زردشت و ارسطو (مطالعه تطبیقی اوستای گاهانی و کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی)"، *تاریخ فلسفه*، سال ۳، شماره ۱، صص ۱۰۵-۱۲۴.

فرهودی، مصطفوی (۱۳۹۲). "اخلاق در دین زرتشت از منظر مینوی خرد". *اخلاق و حیانی*، سال ۲، شماره ۵، صص ۸۷-۱۰۴.

قادری، حاتم. صادقی، فاطمه (۱۳۸۴). "قدرت و جنسیت در اخلاق و فقه زرتشتی دوره ی ساسانی". *علوم/انسانی/دانشگاه الزهر/اس*، سال ۱۵، شماره ۵۵، صص ۱۳۹-۱۶۶.

دو مقاله پژوهشی از نگارنده این مقاله نیز به گونه‌ای تخصصی به اخلاق‌شناسی «گاهان» و «متون پهلوی» پرداخته است:

رضوی صوفیانی، عظیم (۱۴۰۱)، *بررسی مفاهیم، منابع و معیارهای اخلاقی در «متون پهلوی»*، معرفت ادیان، سال ۱۳، شماره ۵۰، صص ۵۹-۸۲.

زروانی، مجتبی، رضوی صوفیانی، عظیم (۱۳۹۸)، *بررسی اخلاق دینی و شناخت منابع و معیارهای اخلاقی در گاهان، پژوهشنامه اخلاق*، دوره ۱۲، شماره ۴۵، صص ۳۳-۴۲.

با توجه به پیشینه‌ی گفته شده، تا جایی که نگارنده جستجو نموده است پژوهش‌های پیشین به اخلاق‌شناسی دین زردشتی به گونه‌ی کلی پرداخته‌اند. همچنین اگر به طور تخصصی به دوره‌ای خاص متمرکز شده‌اند، یا از منظرهای دیگری به اخلاق زردشتی‌گری نگریسته‌اند و یا به بررسی موشکافانه‌ی موضوعات جداگانه مطرح شده در این مقاله یعنی «مفاهیم»، «منابع» و «معیارها» در کتاب «اوستای نو» امعان نظر نداشته‌اند. بدین سان تاکنون پژوهشی بنیادین در زمینه‌ی مسایل مطرح شده و تخصصی در این مقاله یعنی بررسی تعاریف فضیلت و رذیلت، پژوهش در زمینه منابع حسن و قبح اخلاقی، و در آخر بررسی نوع معیار اخلاقی (فضیلت‌گرایی یا نتیجه‌گرایی یا تکلیف‌گرایی) با تمرکز بر کتاب اوستای نو، انجام نگرفته است و این مقاله به دنبال پژوهش و تجربه‌ای نوین در این عرصه است.

۱. پیش‌زمینه‌های اخلاق‌شناسی اوستای نو

دوگانه‌انگاری در اوستای نو همچون سایر متون دین زردشتی جایگاه کلیدی در این دین دارد، با این تفاوت که در مقایسه‌ی متون اوستای نو (فرضا به مثابه یک کلیت منسجم) با گاهان، دوگانه‌انگاری در گاهان بیشتر در بعد جامعه‌شناختی و اخلاقی نمایان است (دوگانه‌انگاری در گاهان نک: زروانی و رضوی، ۱۳۹۸: ۳۵) اما در اوستای نو در نهایت گسترش خویش نه تنها بعد اخلاقی بلکه آشکارا همه‌ی کیهان را در برمی‌گیرد (یسنه، ۱۳۹۱: ۱۵/۱۹؛ نیز نک: همان، هات ۶۱)؛ این مورد را می‌توان در مفهوم «فروشی» در اوستای نو به روشنی پیگیری نمود.

توضیح فروشی و ارتباط آن به اخلاق در اوستای نو مستلزم بررسی انسان‌شناسی کتاب مزبور است. بر اساس دیدگاه اوستای نو، پنج نیروی مینوی در انسان وجود دارد که عبارتند از: جان، بوی، دئنا، روان و فروشی (یشتها، ۱۳۹۱: ۱۳/۱۵۵). «روان» که گزینش خوب و بد بر عهده‌ی اوست، پاسخ‌گوی کردار انسان است و پس از مرگ پاداش و پادافره دریافت می‌دارد. روان پرهیزگاران به فروشی آنان می‌پیوندد و روانِ بدکاران تنها مانده و در دوزخ عذاب می‌کشد. «بوی» نیروی درک و فهم آدمی است که حافظه، هوش و نیروی تمیز را اداره می‌کند و پس از مرگ به روان می‌پیوندد. «جان»، نگهدار جسم و سامان‌بخش زیست آن است. این نیرو با جسم هستی می‌پذیرد و با مرگ از میان می‌رود (نک: اوستا، ۱۳۹۱: ۹۳۵، ۹۵۰، ۹۹۳/یادداشت‌های مترجم). «دئنا» به عنوان خودِ درونی انسان به «وجدان»^۱ اخلاقی شخص نیز ترجمه می‌شود (بویس، ۱۳۸۸: ۳۷؛ اوستا، ۱۳۹۱: ۹۸۶/یادداشت‌های مترجم) که تجسم آن در گذرگاه داوری از مهم‌ترین تصویرسازی‌های اخلاقی در دین زردشتی است. «فروشی» پنجمین نیروی مینوی انسان است که پیش از آفرینش وجود داشته و پس از مرگ نیز باقی می‌ماند و مشابه «ایده» یا

«مثال» در فلسفه‌ی افلاطون است (نک: پورداد، ۱۳۴۷: ۵۹۰/۱ - ۵۹۲). نه تنها انسان‌ها و مینوهای آفریده‌ی اهوره‌مزدا بلکه همه آفریدگان آسمانی و زمینی و آب و آتش و گیاه و جانور نیز دارای فروشی ویژه‌ی خود هستند که از آنها نگاهبانی و پاسداری می‌کند و حتی خود اهوره‌مزدا نیز دارای فروشی است. این فروشی‌ها برکت‌بخش و جنگاورند و همکار اهوره‌مزدا برای نگهداری و حفاظت از کیهان و آفریده‌ها در برابر اهریمن هستند (اوستا، ۱۳۹۱: ۱۰۲۴ - ۱۰۲۵/۱ یادداشت‌های مترجم؛ نیز نک: بهار، ۱۳۹۱: ۷۵ - ۷۶؛ کرین، ۱۳۹۴: ۳۲۴ - ۳۲۵؛ همان، ۱۳۹۱: ۱۹۸). وجود این مفهوم در دین زردشتی، از یک سو نشان‌دهنده‌ی زنده‌انگاری جهان و ارتباط مداوم میان گیتی و جهان مینوی (به عبارت دیگر فرد و جامعه‌ی زردشتی با جهان ایزدان) و از سوی دیگر، نشان‌دهنده‌ی سطح کیهانی مبارزه خیر برابر شر است.

از لحاظ جامعه‌شناختی، در باور کهن زردشتیان از اخلاق، عضو جامعه‌ی زردشتی بودن و وفادار بودن به آن اهمیت بسیار داشته است (یسنه، ۱۳۹۱: ۲/۱۲ - ۴؛ نیز نک: کرین بروک، ۱۳۸۸: ۹۴). برای اندیشمندان زردشتی تقابل کیهانی خیر و شر به واضح‌ترین شکل در برخورد جوامع زردشتی و دشمنان کافرشان تبلور یافته بود به گونه‌ای که صرف تعلق داشتن به جامعه‌ی اشونان (پیروان اشه) به خودی خود از نظر اخلاقی با اهمیت تلقی می‌شد (کرین بروک، ۱۳۸۸: ۹۵). ظاهراً جامعه‌ی زردشتی در بیشتر گستره‌ی زمانی تالیف اوستای نو، ثبات اجتماعی خوبی داشته است. تصویرهای گوناگون از ایزدان و خویشکاری‌های آنان، سیطره‌ی دوباره‌ی اسطوره‌های کهن هند و ایرانی، داشتن دغدغه و نگرانی بابت اقوام غیر ایرانی (به ویژه تورانیان) و توجه بیشتر به مرزهای جامعه‌ی ایرانی زردشتی به ویژه در یشتها (نک: یشتها، ۱۳۹۱: ۴۱/۵ - ۴۳، ۵۷ - ۵۹، ۱۱۶ - ۱۱۸؛ ۵۶/۱۹ - ۶۴)، تعیین شدن محدوده‌ی جغرافیایی ایران زردشتی و پاسبانی ایزدان از آن (همان، ۶/۸ - ۹؛ ۱۴۴/۱۰)، همه و همه نشان از ثبات نسبی اجتماعی در این دوران می‌دهد. نشانه‌ی دیگر بر ثبات اجتماعی این دوران این است که گروه‌بندی اجتماعی که پیش از آن چندان واضح و مشخص نبود،^۱ در اوستای نو کاملاً تثبیت می‌شود و با ایستارهای دینی تقویت می‌گردد. بیشتر متون متأخر سه یا چهار طبقه اجتماعی را ذکر می‌کنند: دین‌یاران، رزم‌آوران، دامداران و گاهی صنعتگران (سه طبقه نک: یسنه، ۱۳۹۱: ۶/۱۱؛ یشتها، ۱۳۹۱: ۸/۱۹، ۱۳، ۸۸؛ ویسپرد، ۱۳۹۱: ۵/۳؛ چهار طبقه نک: یسنه، ۱۳۹۱: ۱۷/۱۹). این ساختار مناسب جامعه پایدار و اشون است.

۱. در دوره گاهانی تنها دو گروه «دین‌یاران» و «سایر مردم» متمایز می‌شدند (بویس، ۱۳۹۴: ۱۸۴ - ۱۸۶؛ همان، ۱۳۸۸، ۱۲؛ نیز نک: Boyce, 1987: 511) و البته مخالفت زردشت با آیین‌مداری (Gath, 1975: 32/14, 48/10) ابزار سلطه دین‌یاران را از آنان گرفت.

آنچه از متن اوستای نو بر می آید حاکی از این است که در میان این طبقات، دین یاران جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند و نقش دین یاران با بسامد بسیار در بیشتر بخش‌های اوستای نو تکرار می‌شود و خویشکاری دین یاران به کامل‌ترین و مفصل‌ترین شکل در اوستای نو توصیف می‌گردد (این مطلب درباره بخش «یشتها» چندان صادق نیست؛ زیرا که هرچند این بخش به عنوان اصلی‌ترین و منسجم‌ترین بخش اوستا (کلنز، ۱۳۹۴: ۲۵؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۸۱: ۵۶-۶۱) در دورانی متاخرتر و باثبات‌تر از دوران زردشت و عصر نگارش گاهان نوشته شده است، ولی بسیاری از مطالب آن متعلق به دوران پیش از زردشتی‌گری است (Jackson, 1909: 2/269) و حتی برخی قسمت‌های آن دست‌کم به ۲۰۰۰ ق م یعنی دوران هند و ایرانی می‌رسد (Boyce, 1990: 2) و به این ترتیب، بسیاری از آموزه‌های آن، بازگشتی از آموزه‌های زردشت به اسطوره‌ها و خدایان هند و ایرانی پیش از وی است).

واژه‌های بسیاری در اوستای نو برای دین یار یعنی «آثرون»^۱ به کار برده شده است همچون، تکئیشه،^۲ آموزگار (یشتها، ۱۳۹۱: ۱۵۱/۱۳) و رتو^۳ (یشتها، ۱۳۹۱: ۴۴/۸). رتو واژه‌ای است که آن را هم‌ریشه‌ی اشه می‌دانند و می‌توان این واژه را برای موجودات الهی یا بشری به کار برد که کارشان پروردن و مراقبت مناسب از فلان پدیده یا فلان گروه و گونه است؛ اختیار آن پدیده هم به دست اوست یا به دیگر معنی، موکل بر آن پدیده است. پس می‌توان آن را درباره اهوره‌مزدا، موجودات الهی فروتر که وی منصوب کرده (نک: یشتها، ۱۳۹۱: ۴۴/۸) و همچنین زردشت و دین یاران زردشتی که قدرت و اختیارشان را از پیامبر به دست آورده‌اند به کار برد (نک: یسنه، ۱۳۹۱: ۱۸/۱۹؛ نیز نک: Zend Avesta, 1887: 31/265؛ کرین‌بروک، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۷). همه اینها، نشان‌دهنده‌ی سلسله مراتب دقیق دین‌باری در دوران اوستای نو است. گستره‌ی قدرت دین یاران بسیار زیاد بوده است. رتو می‌توانست کسانی را که تحت اختیار وی هستند نتوانسته‌اند به نحو مناسب در فراهم کردن هزینه‌های گاهنبارها مشارکت کنند از حق بستن پیمان (خرده‌اوستا، ۱۳۹۱: آفرینگان گهنبار/۸) یا حق انجام آزمایش آتش (همان، ۹) محروم کند؛ وی می‌توانست بر آنان جریمه تحمیل کند (همان، ۱۰) دارایی آنان را غرامت به حساب آورد (همان، ۱۱)، یا آنان را از کیش اهورایی محروم کند (همان، ۱۲؛ نیز نک: پورداد، ۱۳۱۰: ۲۴۱-۲۴۳/پاورقی مفسر). این مجازات آخری نشان می‌دهد که رتو متخلفان را اعضای اجتماع خویش نمی‌شمرد و این بدان معناست که چنین شخصی سرکش است و می‌توان وی را از جامعه بیرون راند (خرده‌اوستا، ۱۳۹۱: آفرینگان گهنبار/۱۳). متن اوستایی دیگر که احتمالاً جدیدتر است اعلام

1. Athaurvan

2. Tkaēsha

3. Ratu

می‌کند که آنهایی که به قدرت یک آموزگار دین‌یار اذعان نمی‌کنند مرتکب گناه کبیره شده‌اند (وندیداد، ۱۳۹۱: ۱۸/۱۶). به این ترتیب، دین‌یار محلی نقشی محوری در رهبری اجتماع خویش داشته است. جامعه بر پایه‌ی سلسله مراتب طبقاتی و ارضی تعریف می‌شده (اشاراتی چند به رهبران دین‌یار و صاحبان غیرمذهبی خانه، روستا، ناحیه و کشور وجود دارد (یشتها، ۱۳۹۱: ۱۵۱/۱۳)) و راهبردهای روحانی و اخلاقی دین‌یاران محلی به واسطه‌ی زنجیره‌ی صاحبان قدرت و مراجع، تأمین و تضمین می‌شده است. بدین‌سان آخرین حلقه‌ی این زنجیره، دین‌یار محلی بوده و منشا اصلی آن را وحی اهوره‌مزدا به زردشت می‌دانستند (نک: کرین‌بروک، ۱۳۸۸: ۹۷-۹۸). از سوی دیگر، دین معرفی شده در بیشتر بخش‌های اوستای نو دینی آیین‌گراست (برای نمونه نک: یسنه، ۱۳۹۱: ۹-۱۱؛ نسک وندیداد و ...). موارد گفته شده همه و همه نشان‌دهنده‌ی این است که دین زردشتی در دوره اوستای نو به شدت دینی آیین‌گرا و در دست دین‌یاران بوده است.

۲. منابع اخلاقی اوستای نو

در جامعه‌ای که توصیف آن در بخش‌های پیشین گذشت، اندیشه، گفتار و کردار بر حسب دینی بودن آن سنجش می‌شود (دینی‌اندیشیدن، دینی سخن گفتن و دینی رفتار کردن نک: یشتها، ۱۳۹۱: ۱۰۵/۵؛ ۱۵/۱۶؛ ۷۹/۱۹؛ ۸۴) و در کنار این سه، مفهوم، فرمانبرداری و نافرمانبرداری نیز گاهی اضافه می‌شود (یسنه، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۰؛ نیز نک: همان، ۴/۳) که غلظت شرعی بودن حسن و قبح‌ها را بیشتر می‌کند. از طرف دیگر فروش در هات ۵۶ یسنه علاوه بر نام ایزد شنوایی و فرمانبرداری از فرمان ایزدی، به معنی خود شنوایی و فرمانبرداری است (اوستا، ۱۳۹۱: ۲۱۸/مقدمه مترجم). یسنه «۵۶» و «۵۷» فرمانبرداری از اهوره‌مزدا، فروشی‌ها (ارواح محافظ) و امشاسپندان (نامیرایان برکت بخشنده) را تشویق و ترغیب کرده و فرمانبرداری را به مثابه آغازگر آیین‌ها، پیروزی بر دیوان و حفاظت از راستی ستایش می‌نماید (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۱: ۵۴). همچنین بهترین گفتارها و کردارها توسط اهوره‌مزدا به اشونان آموخته می‌شود (یسنه، ۱۳۹۱: ۴/۲۷) و دثنای فرد باید توسط سپندارمذ به یاری اشه آموزش داده شود (همان، ۱۰/۲۷؛ نیز نک: درخواست زردشت برای پیوند با دانش مزدا آفریده، یشتها، ۱۳۹۱: ۲/۱۶) و این دلیل دیگری است بر گرایش اوستای نو به شرعی دانستن حسن و قبح‌ها.

البته باید در نظر داشت که در اوستای نو، تأکید بر خرد الهی و حکمت وی (یشتها، ۱۳۹۱: ۷/۱) و تأکید بر این نکته که به بدی و خوبی جزایی متناسب با آن داده می‌شود (یشتها، ۱۳۹۱: ۲/۱۰؛ یسنه، ۱۳۹۱: ۲/۵۵ و ...؛ نیز نک: وندیداد، ۱۳۹۱: فرگرد ۴-۵) تأییدی نسبی است بر حسن و قبح عقلی. خوبی و بدی و عدل و ظلم دو انگاره‌ی کاملاً جدایند و هر عملی تأثیر و جزای متناسب خود را دارد و عدل و ظلم جزایی جداگانه دارند (وندیداد، ۱۳۹۱: فرگرد ۴ و ۵؛

هادخت‌نسک، فرگرد ۲-۳) و بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اعمال خداوند گزافی نیست. اما بنا بر دلایل گفته شده درباره ایزد سروش و نیز ویژگی آیینی و تسلط دین‌یاران در این دوران و نیز بنا بر کارکرد اجتماعی اصل «فرّه» (نک: بخش بعدی) کفه‌ی شرعی بودن ساختار اخلاقی اوستای نو سنگین‌تر است.

۳. فرّه

پیش از پرداختن به مفاهیم و معیارهای اخلاقی در اوستای نو لازم است مفهوم فرّه و خویشکاری طبقات گوناگون اجتماعی در اوستای نو بررسی شود. یکی از مهم‌ترین مفاهیم در ایران باستان که بسیاری از کنش‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در ایران پیش و پس از اسلام بر پایه‌ی آن شکل گرفته است «فرّه» است. فرّه از یک سو، به تحقق رساننده‌ی کمال هر چیزی است، پس محدود به شاهان یا طبقات بالای اجتماع نیست بلکه معنای وسیع‌تری دارد؛ فرّه، روی‌هم‌رفته، آن چیزی است که آدمی برایش آفریده شده است یعنی کمال و سرنوشت نهایی هر فرد که بر اثر خویشکاری به دست می‌آید. به دیگر معنی، با اندکی تسامح، «بخت» و سرنوشت هر فردی است اما این سرنوشت به معنی تقدیر از پیش مقدّر شده نیست (زهر، ۱۳۸۹: ۲۲۰)؛ اگر آدمی به راه باطل رود فرّه از وی جدا می‌شود مانند جمشید و بنابراین قابل انتقال و قابل گریز است (یشتها، ۱۳۹۱: ۳۵/۱۹-۶۴). بدین سان، ممکن نبود که طبقات گوناگون جامعه‌ی ایرانی در یکدیگر ادغام شوند؛ رزم‌آوران به طبقه‌ی دین‌یاران و دهقانان به طبقه‌ی رزم‌آوران و ... نمی‌توانستند وارد شوند. پس فرّه استحکام‌بخش ساختار طبقاتی حاکم و تثبیت‌کننده ساختارهای اجتماعی جامعه‌ی ایرانی بود زیرا هر طبقه دارای فرّه و خویشکاری مختص خویش بود که باید آن را به انجام می‌رساند (زهر، ۱۳۸۹: ۲۱۹-۲۲۳؛ نیز نک: بهار، ۱۳۹۱: ۱۵۶-۱۵۷).

از بعدی دیگر، فرّه به مانند تعریف افلاطون از فضیلت یا فضل هر شیء، هر چیزی است که آن را قادر می‌سازد تا وظیفه‌ی خود را به درستی انجام دهد (هولمز، ۱۳۹۴: ۸۱) برای نمونه رزم‌آور باید دارای فضیلت شجاعت باشد تا بتواند وظیفه‌ی طبقاتی خود را به درستی انجام دهد و ... (همان، ۸۳)؛ به دیگر معنی، هر طبقه وظیفه‌ای دارد که ملزم به انجام آن است و انجام آن وظیفه یعنی اشتغال به کار خود در هر طبقه، امری اخلاقی بوده است (پولادی، ۱۳۸۵: ۲۵). باور بر این بود که ساختار طبقات اجتماعی نیز از الگویی از پیش موجود تبعیت می‌کند که ریشه در دعای اهورنور^۱ دارد که اهوره‌مزدا قبل از آفرینش جهان بر زبان آورده است: «و این کلام که مزدا گفته سه بیت و چهار طبقه و پنج رتو دارد... طبقات کدامند؟ دین‌یاران، رزم‌آوران، کشاورزان

دامپرور و صنعت کاران (پسنه، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۶-۱۷) «نک: کرین بروک، ۱۳۸۸: ۹۶).

۴. مفاهیم اخلاقی اوستای نو

بنا بر آنچه در بخش «۳» گفته شد تعریف فضیلت اخلاقی در اوستای نو، انجام صحیح خویشکاری طبقاتی توسط هر فرد است، و تعریف رذیلت بالعکس؛ یعنی انجام نادرست خویشکاری سبب به هم خوردن نظم از پیش موجودی می‌شود که خود را در ساختار طبقاتی و فره مختص هر طبقه متجلی می‌نمود.

از سوی دیگر، تحول در معنای ایزد سروش (نک: بخش «۲») که در اصل حامی باورمندان در برابر حملات بدکاران به واسطه‌ی درستکاری خود آنان بود و بعدها به گونه‌ی فزاینده‌ای با قدرت دین‌یاران، اجرای درست مراسم و پاکی آیینی پیوند خورد، فقط نمونه‌ای از گرایش دین اوستای نو است به تعریف فضیلت - به معنای کلی - بر حسب پاکی آیین، به جا آوردن درست مناسک دینی و دیگر موارد مشابه روحانیت‌مآبانه و تعریف رذیلت و شر _ به معنای کلی _ بر پایه‌ی ناپاکی و نجاست و گناهانی که میزان بدی آنها به ویژه برای دین‌یاران مشخص بود (کرین بروک، ۱۳۸۸: ۱۰۲؛ نیز نک: وندیداد؛ خرده‌اوستا، ۱۳۹۱: سروش‌باژ/۵؛ و ...). البته پاکی و ناپاکی و سایر تعاریف نااخلاقی^۱ ذکر شده زمانی وجهه اخلاقی می‌یابند و مفهوم فضیلت یا رذیلت بر آنها حمل می‌شود که یا دارای معلول اخلاقی باشند و یا علت اخلاقی داشته باشند؛ به دیگر معنی، احکام شرعی و مناسک آیینی یا باید معلول و پیامدی اخلاقی در پی داشته باشند و یا آنکه به علت منش و نیتی اخلاقی از شخصی فضیلت‌مند سر بزنند که در هر دو صورت با اخلاقیات پیوند می‌یابند. این مفاهیم هم مربوط به شخص و اجتماع می‌شود و هم غالباً تأثیری کیهانی می‌یابند و در نتیجه، اعمال شایسته هم به مخاطب و فاعل آن و هم به ایزدان و همه‌ی آفریده‌های نیک سود می‌رساند و بالعکس، ارتکاب گناه می‌تواند به کل جهان زیان برساند. بدین‌سان درنهایت، هدف انسان آراسته شدن به فضایی است که انسان را برای رسیدن به دو غایت این جهانی و آن جهانی (سعادت) یاری می‌دهد و رذیلت هر عملی است که ما را از آن هدف‌ها، و قلمرو اورمزد دور و به قلمرو اهریمن نزدیک می‌کند (توضیح بیشتر نک: بخش «۶»)

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

پیش از پرداختن به مبحث معیارهای اخلاقی در اوستای نو، توضیحی درباره‌ی ارتباط نظریه‌های اخلاق هنجاری با یکدیگر لازم است. نظریه اخلاق فضیلت‌گرا در برابر نظریه اخلاق کردار قرار دارد (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۱۴۱) باورمندان به اخلاق کردار، وظیفه یا دغدغه‌ی اخلاق را در وهله‌ی 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 در حالی که در اخلاق کردار، این مساله مورد توجه است که چه چیزی به عمل اخلاقی ارزش می‌دهد. به دیگر معنی، در اخلاق فضیلت‌محورانه، توصیف اعمال به حسن و قبح و عادلانه و ناعادلانه، ایجاد یا حفظ فضایل در نفس است در حالی که در اخلاق مبتنی بر کردار، اعمال بر پایه‌ی معیاری مستقل از فضیلت به حسن یا قبح متصف می‌گردند، اگرچه انجام آنها باعث تضعیف یا تقویت فضیلت‌ها در نفس می‌شود (قانعی، ۱۳۹۰: ۱۹۲، ۱۹۴).

اما در اخلاق فضیلت‌گرایانه علاوه بر پرسش فضیلت چیست با این پرسش نیز روبرو 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 به دست می‌آید (هولمز، ۱۳۹۴: 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 درباره‌ی 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، ۱۰۸-۱۰۹). در نتیجه باید گفت که 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 که در اخلاق هنجاری وجود دارد را می‌توان یک بار بر پایه‌ی اخلاق مبتنی بر کردار و بار دیگر بر پایه‌ی اخلاق مبتنی بر فضیلت صورت‌بندی کرد (فرانکنا، ۱۳۹۲: 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 دست یافتن 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: ۸۷-۸۹؛ نیز نک: قانعی، ۱۳۹۰: ۱۹۲)؛ برای نمونه، بر پایه‌ی برخی تفاسیر، هم ارسطو و هم افلاطون به اخلاق مبتنی بر فضیلت باور دارند اما اخلاق فضیلت‌گرا نزد افلاطون مبتنی بر غایت‌گرایی و اخلاق فضیلت‌گرای ارسطو مبتنی بر تکلیف‌گرایی است (همان، ۹۰، ۱۰۲-۱۰۶؛ نیز نک: زرروانی و رضوی، ۱۳۹۸: ۳۸-۳۹).

۶. معیارهای اخلاقی اوستای نو

بنا بر آنچه درباره «فره» گفته شد (نک: بخش «۳»)، اخلاق هنجاری در اوستای نو در نگاه اول، نوعی فضیلت‌گرایی معطوف به خویشکاری طبقاتی است که می‌توان آن را به فضیلت‌گرایی ناظر به وظیفه‌گرایی تعبیر نمود. اما از سوی دیگر، این به معنی وظیفه‌گرایی صرف نیست و باید در نظر داشت که به دست آوردن فضایل طبقاتی برای هر فرد معطوف به غایت و هدفی بوده است (درباره ارتباط بین اخلاق مبتنی بر فضیلت و اخلاق مبتنی بر کردار نک: بخش «۵»). این هدف‌ها عبارتند از:

۶-۱. **نتایج این جهانی اعمال:** بخش چشمگیری از اهداف دینی و اخلاقی دین زردشتی در اوستای نو معطوف به غایات این جهانی است؛ همچون زیستن در پرتو اشته (یسنه، ۱۳۹۱: ۱۳/۶۸)، فرزندان کارآمد و زندگی دیرپای (همان، ۱۱/۶۸)، داشتن خانواده و زیستگاه خوب و آرام (همان، ۱۴/۶۸)، داشتن اموال (همان، ۱۰/۶۲؛ یشتها، ۱۳۹۱: ۱/۵)، شادکامی در این جهان با تلاش برای پیشرفت و آبادانی جهان (وندیداد، ۱۳۹۱: ۳/۳-۶، ۲۴-۳۵)، ساختن جهانی نو (یسنه، ۱۳۹۱: ۱۴/۶۵). در همین راستا، ظهور منجی جهت نو کردن جهان که ظاهراً بیشتر شأن این جهانی و اجتماعی دارد (همان، ۳/۲۰، ۶/۲۶؛ یشتها، ۱۳۹۱: ۱۷/۱۳؛ ۱۹/۸۹-۹۶). به نظر می‌رسد انگاره‌ی منجی به عنوان یکی از مهم‌ترین باورهای زردشتیان، ریشه در جامعه‌ی گاهانی دارد که آن نیز بیشتر متمایل به غایات این جهانی است (نک: زروانی و رضوی، ۱۳۹۸: ۴۰). جامعه‌ی زردشتی در اوستای نو این انگاره را به عنوان سنتی نظری به‌جامانده از پیامبر زردشتی برای استحکام ایستارهای دینی خویش پر و بال داد. بدین‌سان می‌توان گفت که انگاره‌ی منجی در اوستای نو، پیشینی و ریشه در سنت به جا مانده از دوران زردشت دارد و مانند مشابه گاهانی آن در پی هدفی این جهانی است.

۶-۲. **نتایج آن جهانی اعمال:** روبه‌رو شدن شخص با دئنا‌ی خویش (که به عنوان وجدان یا نیروی بازشناسی نیک از بد نیز تعبیر می‌شود) (نک: اوستا، ۱۳۹۱: ۹۸۶/یادداشت‌های مترجم) در گذرگاه دآوری به صورت دوشیزه‌ای زیبا و یا پتیاره‌ای زشت که توصیف نسبتاً کامل آن را می‌توان در هادخت‌نسک مشاهده نمود (نک: هادخت‌نسک، فرگرد ۲-۳)، پاداش و پادافره (یسنه، ۱۳۹۱: ۲/۵۵ و ...)، رسیدن به بهشت که بهترین زندگانی و بهترین اشته و بهترین روشنایی است و روان‌های مردگان در آن آرام می‌گیرند (همان، ۶/۱۶-۷) و مواردی از این دست، ناظر به نتایج آن جهانی دین و اخلاق در اوستای نو است. البته باید در نظر داشت که پیامد توجه به زندگی پس از مرگ در اوستای نو، پلید دانستن جسم و دوری از زندگی این جهانی و اخلاق زاهدانه نیست. بدین‌سان معیار اخلاقی غالب در اوستای نو فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی است.

از جنبه‌ای دیگر با انگاره تکرارشونده و پر بسامد «اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک» (یسنه، ۱۳۹۱: سرآغاز/۴-۵، ۴/۳، ۳/۴، ۱۷/۱۱؛ یشتها، ۳/۳، ۱۷/۵، ۶/۶، ۶/۷ و ...) مواجهیم که نه تنها در اوستای نو که در گاهان و متون پهلوی نیز به چشم می‌خورد و در نگاه اول به نظر می‌آید که این دستور اخلاقی باید معیار تکلیفی محکمی برای کردار زردشتیان فراهم آورد اما جدای از شهرتش، امر مبهمی است که مصادیق چندانی نمی‌توان برای آن در نظر گرفت مگر آنکه این سه دستور اخلاقی از سوی شخص با فضیلت عمل شود که در آن صورت نیز باز هم باید آن را معطوف به غایت و هدف ویژه‌ای نماییم. به دیگر معنی، هدف از این توصیه اخلاقی سه‌گانه، آراسته شدن به فضایی است که انسان را برای رسیدن به دو غایت این‌جهانی و آن‌جهانی (سعادت) یاری می‌دهد. بدین‌سان در این باره نیز نمی‌توان از جنبه‌ی تکلیف‌گرایانه‌ی صرف به این اصل هنجاری نگریست و فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی در این مورد نیز صدق می‌کند.

نتیجه‌گیری

اخلاق‌شناسی نسک‌های ناهمگون اوستای نو کار پیچیده‌ای است زیرا به لحاظ زبان و محتوی کتاب یکدستی نیست و هر بخشی از آن مربوط به عصری جداگانه بوده و بدین جهت مطالعه آن بسیار دشوار است. اوستای نو که به ظاهر بیشتر بخش‌های آن در دوران رسمیت دین زردشتی در جامعه و تثبیت طبقات گوناگون اجتماعی و خویشکاری آنان (دین‌یاران، رزم‌آوران، دامداران و گاهی صنعتگران) و در دورانی باثبات‌تر از دوران زردشت نگاشته شده است، بیشتر قائل به حسن و قبح شرعی است که نشان از تسلط دین‌یاران بر جامعه‌ی دینی زردشتی می‌دهد که راهنمایی روحانی و اخلاقی آنان به واسطه‌ی زنجیره‌ی صاحبان قدرت و مراجع تأمین می‌شده است.

تعریف فضیلت اخلاقی در این جامعه طبقاتی با محوریت دین‌یاران زردشتی، انجام صحیح خویشکاری طبقاتی توسط هر فرد است، و تعریف رذیلت بالعکس؛ یعنی انجام نادرست خویشکاری‌ها یا عدم انجام آنهاست که سبب به هم خوردن نظم از پیش موجودی می‌شود که خود را در ساختار طبقاتی و فره‌مختص هر طبقه متجلی می‌نماید.

معیار اخلاقی در اوستای نو چندوجهی است و هرچند می‌توان آن را «وظیفه‌گرایی» طبقاتی برآمده از مفهوم فره در نظر گرفت اما در نهایت، معیار غالب اخلاقیات در اوستای نو «فضیلت‌گرایی ناظر به غایت‌گرایی» (دو غایت این‌جهانی و آن‌جهانی با تأکید بر غایت این‌جهانی) است.

فهرست منابع

۱. اوستا: کهن‌ترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی. (۱۳۹۱). ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: مروارید، چ ۱۶.
۲. بویس، مری. (۱۳۸۸). «ریشه‌های فلسفه‌ی زرتشتی»، در کتاب جستاری در فلسفه‌ی زرتشتی (مجموعه‌ی مقالات)، ترجمه سعید زارع (و دیگران)، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. _____، (۱۳۹۴)، «مردم اوستایی»، در کتاب مقالاتی چند درباره‌ی اوستا، ژان کلنز (و دیگران)، ترجمه سید سعید رضا منتظری (و دیگران)، قم: نشر ادیان.
۴. بهار، مهرداد. (۱۳۹۱). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.
۵. پورداد، ابراهیم (مترجم و مفسر). (۱۳۱۰). خرده اوستا، بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی.
۶. _____ (مترجم و مفسر). (۱۳۴۷). یشت‌ها؛ گزارش پورداد، تهران: کتابخانه طهوری.
۷. پولادی، کمال. (۱۳۸۵). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، تهران: مرکز.
۸. پیگولوسکایا، نینا (و دیگران). (۱۳۵۳). تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده‌ی هجدهم میلادی)، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، چ ۳.
۹. دوشن‌گیمن، ژاک. (۱۳۸۱). دین ایران باستان، ترجمه رویا منجم، تهران: علم، چ ۲.
۱۰. زروانی، مجتبی، رضوی صوفیانی، عظیم. (۱۳۹۸). «بررسی اخلاق دینی و شناخت منابع و معیارهای اخلاقی در گاهان»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۴۵، ۳۳-۴۲.
۱۱. زرنر، آر. سی. (۱۳۸۹). طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، چ ۳.
۱۲. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۹۲). فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه، چ ۴.
۱۳. قانعی، مهناز. (۱۳۹۰). اخلاق در نگاه مولانا؛ هستی و چیستی، تهران: نگاه معاصر، چ ۲.
۱۴. کربن، هانری. (۱۳۹۱). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (جلد دوم): سهروردی و افلاطونیان پارس، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۵. _____، (۱۳۹۴). زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، تالیف و ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۶. کرین بروک، فیلیپ. (۱۳۸۸). «اخلاق و جامعه در فلسفه زرتشتی»، در کتاب جستاری در فلسفه‌ی زرتشتی (مجموعه‌ی مقالات)، ترجمه سعید زارع (و مترجمان)، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۷. کلنز، ژان. (۱۳۹۴). مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی، ترجمه احمد رضا قائم مقامی، تهران: فرزانه روز، چ سوم.
۱۸. هولمز، رابرت. (۱۳۹۴). مبانی فلسفه / اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس، چ ۴.
19. Bowker, John (1997). "Avesta", in *the Oxford Dictionary World Religions*, Oxford University Press, New York, pp.114- 115.
20. Boyce, Mary (1987). "Priests, Cattle and Man", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.50, No. 3, pp. 508-526.
21. Boyce, Mary (1990). *Zoroastrianism*, the University of Chicago Press, Chicago.
22. Gnoli, Gherardo (2005). "Avesta", trans. Roger DeGaris, in *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. 2nd ed., vol. 2, Thomson Gale, Detroit, pp. 708- 710.
23. Jackson, A. V. Williams (1909). "Avesta", in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 2, T. & T. Clark, Edinburgh, pp. 266- 272.
24. Lovin W. Robin (2005). "Moral Theories", in *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, ed. William Schweiker, Blackwell publishing, London, pp. 19- 26.
25. *The Gathas of Zarathustra*, (1975). tans. & edit. & commentary Stanley Insler, Vol. 1 of *Acta iranica*, E. J. Brill, Tehran & Liege.
26. *The Zend Avesta*, (1887). L. H. Mills (trans.), *Sacred Books of the East*, F. Max Müller (ed.), vol 31, Clarendon Press, London.