

The ontological foundation of good and evil in Zoroastrianism and its influence on the moral system of the Sassanid period

Najafi Ardebili, Bahjat¹, Sanei darebidy, Manouchehr²

¹ Ph.D. student of Iranian Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
E_mail: bahjatnajafi@gmail.com

² Professor of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E_mail: msaneidarebidi@gmail.com

Abstract:

The current research has investigated the ontological foundations of good and evil and the role of the opposition of these two in the regulation of social, religious, and political order by examining Zoroastrian texts. The image that the Sassanids made of themselves in the kinds of Khwadāy-Nāmāg was the creation of a centralized monarchy with the cooperation of the clergy. Although this alliance was mainly done to gain the trust of the Mazdaists (an attempt to centralize), in any case, making religion more governmental provided the means for further weakening the government and ultimately their decline, and to make religion more governmental, in fact, the causes of the government's weakness and ultimately, its decline. An attempt has been made to expose and criticize the role and effect of dualism based on the two concepts of good and evil as an ancient attitude in this land on the Zoroastrian religion, and to examine its effect on understanding the moral imperatives and necessities of society and how to make people act on that basis, in other words, the transition from "being" to "becoming". A duality that helped create a society with order, morality, and harmony and formed part of Iran's cultural identity, the effects of which have remained to this day, both in Iranian society and in the views of world philosophers, especially Plato and Kant.

Keywords: good, evil, Zoroastrian religion, dualism, sepanta maynio, angrē maynio, religious philosophy

Receive Date: 05 January 2025	Revise Date: 13 February 2025	Accept Date: 10 April 2025
How to Cite: Najafiardebili, B. and Saneidarebidy, M. (2024). The ontological foundation of good and evil in Zoroastrianism and its influence on the moral system of Sassanid period. <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 217-237.		
Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages		

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی

بهجت نجفی اردبیلی^۱، منوچهر صانعی دره‌بیدی^۲

^۱ دانشجوی دکتری ایرانشناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). bahjatnajafi@gmail.com

^۲ استاد تمام بازنشسته گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. msaneidarebidi@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر با بررسی متون زردشتی و با روش کتابخانه‌ای به بررسی بنیادهای هستی‌شناختی خیر و شر و نقش تقابل این دو در تنظیم نظم اجتماعی، دینی، و سیاسی پرداخته است. تصویر ساسانیان در خدای‌نامه‌ها نوعی شاهنشاهی متمرکز است که با همکاری روحانیان اداره می‌شد. با اینکه این اتحاد بیشتر جهت جلب اعتماد عامهٔ مزدیسنان صورت گرفت (تلاشی جهت تمرکزگرایی)، اما در هر حال، حکومتی‌تر کردن دین، اسباب ضعف بیشتر حکومت و در نهایت، افول ایشان را فراهم ساخت. تلاش شده است تا نقش و تأثیر ثنویت مبتنی بر دو مفهوم خیر و شر به عنوان یک نگرش کهن در این سرزمین بر دیانت زردشتی به معرض نظر و نقد قرار داده شود و به تأثیر آن در فهم از بایدها و ضرورت‌های اخلاقی جامعه و چگونه واداشتن انسان‌ها به کنش بر آن اساس و به عبارتی گذر از «بودن» به «شدن» پرداخت. دوگانه‌ای که به ایجاد یک جامعه دارای نظم، اخلاق، و هارمونی کمک کردند و بخشی از هویت فرهنگی ایران را تشکیل دادند که اثرات آن تا امروز توانسته چه در جامعه ایرانی و چه در نظرات فلاسفه دنیا، به‌ویژه افلاطون و کانت، باقی ماند.

کلید واژه‌ها: خیر، شر، دیانت زردشتی، دوگانه‌گرایی، سپندمینو، انگره‌مینو، فلسفه دینی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۱
استناد به این مقاله: نجفی اردبیلی، ب. و صانعی دره‌بیدی، م. (۱۴۰۲). بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی. پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۴(۲)، ۲۱۷-۲۳۷.		
ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان		

مقدمه

درست است که واقع‌گرایان اخلاق، آن را، به‌ویژه در بافت سیاست قدرت، سراسر آرمان‌گرایانه (به زعم آنها تحقق‌ناپذیر و نسبی) می‌دانند، اما از این حقیقت که آرمان‌ها صرفاً جزئی از اخلاق‌اند که به‌درستی به کاوش فلسفی درنیامده چشم پوشیده‌اند. گزاره‌های معرفتی وقتی در عمق جان یک فرد یا جامعه رسوخ پیدا کنند، به مثابه ستون‌هایی عمل می‌کنند که نظام فکری و رفتاری فرد-جامعه را به‌شدت تحت تأثیر قرار می‌دهند. این‌گونه کنش‌ها، آمال، و باورهای آنها در یک نظام تقریباً سامان‌یافته و چارچوب‌دار (حتی گاه بی آن که خود بدانند) تحت اثربخشی آنها قرار می‌گیرند. تفکیک و دوگانگی خیر و شر یا روشنی و تاریکی نیز از کهن‌الگوهای رایج و دیرین بشر، و همچنان در قلمرو ذهن و عمل جاری است. حتی اندیشه کلاسیک که، فضیلت، پایه آن بود نیز به این دوگانگی باور داشت و با به میان آمدن پای خداوند، فرمان‌های الهی را خیر ذاتی، و مستقل از نسبت او با هر چیز دیگر و همیشگی می‌دانست. به گواه تاریخ، در هم‌آوردجویی صاحبان اندیشه نبردهای سترگی در خصوص تفاوت یا ارتباط بین درست و نادرست با خیر و شر درگرفته و دامنه این هم‌آوردجویی به موضوعاتی مانند طبیعی بودن یا انتزاعی بودن خیر و شر (نظر اسپینوزا) هم رسیده است.

طی ادوار تاریخ، افراد بسیاری با رویکردهای متفاوت به این موضوع نظر داشته‌اند این مقاله با توجه به نظرات کسانی مانند آرتور کریستین‌سن، مری بویس، شائول شاکد و ایلیا گرشویچ با جستجو در منابع پهلوی و دیگر مآخذ سعی بر روشن‌تر شدن مسأله مورد بحث نموده است.

اسطوره‌های ایرانی و متون زردشتی سرشارند از دوگانگی خیر و شر. با اینکه در ایران موضوع خیر و شر پیش از ظهور دیانت زردشتی نیز وجود داشت، اما تأکید بر دوگانه‌گرایی شدید بین خیر و شر به عنوان نیروهای مستقل را باید از ویژگی‌های خاص دین زردشتی دانست. این دوگانگی به اندازه‌ای قوی بوده که توانسته است تأثیر عمیقی بر افکار دیگران (از جمله افلاطون، ارسطو، کانت) داشته باشد.

تاریخچه دیانت زردشتی: ریشه‌ها و تحولات

دیانت زردشتی از کهن‌ترین ادیان جهان است که قدمت آن به روایت‌های مختلف ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ پ. م. (بر اساس برخی منابع، حدود ۶۰۰ پ. م.)، تقریباً هم‌زمان با پیامبری حضرت موسی است که

در گستره شمال شرقی ایران یا آسیای میانه ظهور کرد. زردشت در جامعه‌ای چندخدایی دعوت‌گری نوآور بود که بر پرستش دادار یکتا، اهوره‌مزدا تأکید داشت. آموزه‌ای که اساس آن بر دوگانگی بنیادین میان خیر (سپندمینو) و شر (انگره‌مینو)، دو گوهر همزاد استوار بود که به اندیشه جهت می‌داد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بندهای ۷-۸؛ یسن ۴۵، بند ۲؛ وزیدگی‌های زادسپرم، ص. ۶۸). دو مینو دو روش اندیشیدن‌اند، که انسان آزاد است یکی از آنها را، به کمک خرد خویش انتخاب کند. در این نگاه، اهریمن واقعیت دارد، اما اصالت خیر. اهوره‌مزدا به‌تنهایی خالق روشنایی و تاریکی است (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۴۴، بند ۵) و به‌وجودآورنده خوشی و ناخوشی (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۴۵، بند ۹).

فلسفه دین زردشت نبرد همیشگی و مستمر بین نیکی و بدی، راستی و دروغ، و زشتی و زیبایی (خیر و شر) است. با توجه به آفرینندگی هر دو مینو و هرچند که در ثنویت، دوگانه خیر و شر، حاضرند، اما در ثنویت زردشتی گاهانی تنها سپندمینوست که آفرینش الهی را انجام می‌دهد و اهریمن از قدرت تام برخوردار نیست. او موجودی است فاقد توانایی آفرینش که رسالتش نابودی نظم جهان نیک است (راشد محصل، ۱۳۹۰، صص. ۳۳-۳۶). اولویت و برتری هستی‌شناختی با نیروی نیک است و خداست که به دست مینوی مقدس همه چیز را می‌آفریند (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۴۴، بند ۷)، زیرا ایزد نیکی دارای خودآگاهی [پیش‌دانشی] است (شاکد، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲). از نوعی الگوی رفتاری گفته می‌شود که ایزد نیکی (خدا) ابتدا در اندیشه، به شکل مینوی، نمود پیدا می‌کند و سپس در گفتار و کردار (تفضلی، ۱۳۵۴، صص. ۴ و ۱۳). فتح نیکی و اضمحلال بدی نیز با همیاری و کنش‌مندی آحاد جامعه ممکن است. از بندهای ۸۸ تا ۹۶ زامیاد یشت در می‌یابیم که نابودی اهریمن در صورت نیکی به دیگران، انجام اعمال خوب و حمایت از خوبی‌ها صورت می‌گیرد و در نهایت نیز همواره امید به پیروزی خوبی هست و این خوبی کردن به نوبه خود نیازمند قوای ذهنی بسیار است که از آدمی انسانی آگاه می‌سازد که اندیشه، کلام و عملی برخاسته از ایزدان دارد (شاکد، ۱۳۹۲، E45g, E45n). با چنین رویکردی به خیر و شر و سرنوشت فرجامین این نبرد می‌توان بهتر منظور کریستین‌سن را دریافت، آنگاه که دین زردشت را یکتاپرستی ناقص توصیف می‌کند؛ دینی که در آن ایزدان تجلیات اهوره‌مزداوند و پیروزی نهایی با خیر است. وی ایزدان را تجلیات ذات مزدا و مجریان اراده او می‌داند و اینکه ثنویت یک امر ظاهری بیش نیست، زیرا نبرد بین دو گوهر نیک و بد به پیروزی گوهر نیک می‌انجامد (کریستین‌سن، ۱۳۷۵، ص. ۶۱). به باور بویس نیز زردشت از درون باورهای کهن ایرانی موفق

به خلق دینی یکتاپرست شد که در آن ثنویت بخشی از توضیح نظم جهان است و نه عنصری مستقل (بویس، ۱۳۷۷، ص. ۹۹). در این باورمندی، ارجمندی آفرینش انسان به دلیل کنش‌مندسازی برای غلبه بر اهریمن است و این تلاش امری است زمان‌بر و مستمر. به عبارتی، بدی برای همیشه رخت برنمی‌بندد مگر آنکه آرام آرام تحلیل رود (شکیبا، ۱۳۸۰، صص ۳۲-۳۳؛ راشد محصل، فصل ۱، بندهای ۸ و ۹). در این روایت امیدآفرین، منازعه دو نیروی خیر و شر تا آنجاست که اهریمن نمی‌تواند نور و نیکی اورمزد را تاب بیاورد و تلاش می‌کند تا آن را تباه کند (بهار، ۱۳۸۰، فصل ۱، بند ۴؛ راشد محصل، ۱۳۹۰، فصل ۱، بند ۵)؛ تلاشی مذبحانه، زیرا خداوند برای پیروزی خیر بر شر تدبیر کرد و جهان و انسان را آفرید.

خداوند هست و خداوند نیست
همه چیز جفتست و ایزد یکیست
(فردوسی، ۱۳۸۴، ص. ۵۵۸)

در آموزه زردشت با رویکرد دیگری به نام راست‌کیشی روبه‌رو می‌شویم که در آن خیر و شر دو قدرت برابرند در درون یک نظام ثنوی؛ هر یک از دو نیرو «اصلی» اند که تابع یکدیگر یا حتی قدرت سوم نیستند (شاکد، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷). این روایت، به اهریمن اصالت می‌دهد که شر ذاتی است و تغییرش ناممکن و حتی خارج از قدرت اورمزد (شکیبا، ۱۳۸۰، ص. ۳۲).

تحولات تاریخی و پیوند با ساختارهای سیاسی

آموزه‌های زردشت که در آغاز جنبشی محلی بود، به تدریج به دین رسمی امپراتوری ایران در دوران باستان تبدیل شد و خیر و شر و دوگانگی بنیادین ناشی از آن، پایه‌های نظم دینی و اجتماعی آن دوران را استوار ساخت؛ واقعیتی که تأثیرات عمیق بر ساختارهای اجتماعی، سیاسی و اخلاقی برجای گذاشت. اگرچه تثبیت باور زردشتی به دوره اشکانی بازمی‌گردد، اما واقعیت این است که این دوره رنگین‌کمانی از باورهای دینی بود؛ از ستایش طبیعت و مهرپرستی بگیریید تا باور به مزدا، خدای بزرگ (کریستین‌سن، ۱۳۷۵، صص. ۵۶-۵۷). در این دوران حتی ورود دین بودایی (کالج، ۱۳۸۳، ص. ۹۶) و دین مسیح (پیرنیا، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۹۷) را نیز شاهدیم. با این حال، ظاهراً تثبیت دین زردشتی با توجه به دینکرد چهارم در اواخر این سلسله و در دوران بلاش [احتمالاً چهارم (۱۴۷-۱۹۱ م.)] دیده می‌شود که دستور گردآوری و تنظیم اسناد زردشتی را داد. با توجه به شواهد نیز صورت‌بندی اورمزد در مقابل اهریمن نخستین بار در میان روحانیان زردشتی ساسانی پدید نیامده است (گرشویچ، ۱۳۹۶،

ص. ۳۶). میان تحولی که از زمان داریوش و خشایارشا (۵۲۲-۴۶۵ پ.م.) تا اردشیر دوم (۴۰۵-۳۵۹ پ.م.)، در اندیشه دینی ایجاد شده، رابطه‌ای است؛ تحولی که از توحید گاهانی به چندخدایی اوستای متأخر انجامیده است (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص. ۳۹). دین اوستای متأخر دینی بسیط نیست، بلکه مجموعه و آمیزه‌ای گوناگون مربوط به زادگاه اوستاست (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص. ۵۱).

تا قرن پنجم پ.م. مغان زردشتی نبوده‌اند. به احتمال زیاد، مغان با اصطلاحات آموزه زردشت آشنایی تام و کمالی پیدا کردند، اما تربیت التقاطی‌شان تا مدت‌ها به آنان اجازه نمی‌داد که به هسته آموزه پیامبر راه یابند و شاید آنچه بیش از همه از این آموزه‌ها دوست داشتند طرد و تخطئه دیوان بود که با علاقه آنان به جن‌گیری همسو بود (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص. ۵۵). بدین ترتیب، مؤلفان روحانی نظام دینی فرقه‌ای و فروبسته خود را به نظامی یکسره ایرانی تبدیل نمودند و در مقیاس ملی، تداوم دین زردشتی را تا فتوحات اسلام و در مقیاسی محدودتر تا حال تأمین کردند (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص. ۵۹) و مکتوب/وستا تاکنون حفظ شد. در دوره ساسانیان، دین زردشتی به مذهب رسمی تبدیل شد و در خدمت دولت و نظام دیوان‌سالاری درآمد. این سلسله از همان ابتدا با توجه به اینکه جد بزرگ این خاندان موبد معبدی در استخر بود، دولتی شاهی با مذهب حکومتی برقرار کرد که ریاست دینی جایگاه بعد از شاه را داشت. اردشیر اول، بنیان‌گذار این سلسله، به کمک تنسر، متون مقدس زردشتی را گردآوری و بازتنظیم کرد. با این اقدام عملاً تقابل خیر و شر به مثابه ستون مهم آموزه زردشتی و به عنوان پایه‌های تنظیم نظم اجتماعی، سیاسی و اخلاقی مورد توجه قرار گرفت. نگاره‌های اردشیر اول ساسانی در نقش رجب، نقش رستم و ... نشان می‌دهد که او فرّ شاهی را از اورمزد ستانده است. در این دوران شاه بر فراز سامان اجتماعی قرار می‌گیرد و می‌توان اقرار کرد که نظام دینی کاستی^۱ ساسانیان بر پایه ایده «دین و شاهی» قرار داشت و این رابطه چنان مستحکم بود که فردوسی می‌گوید: «نه بی تخت شاهی بود دین به پای، نه بی دین بود شهر یاری به جای» (فردوسی، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۱).

^۱ شاید نظام ساسانی را بتوان کاست کامل خواند، و بتوان آن را از نوع نیم‌کاست یا شبه کاست دانست، زیرا جایگاهی غیرممکن نبوده، بلکه کم بوده است. در کاست (caste) عبور از طبقات به یکدیگر غیرممکن است، در حالی که در دوره ساسانیان صاحبان مناصبی که ریاست اصناف را برعهده داشتند مشمول این مقررات نبودند. برای مثال، از سه پسر مهر نرسی، یکی (ارواندات) سمت هرپاتان هرپات (مقام دوم بعد از موبدان موبد) را داشت، پسر دومش (ماه‌گشتاسپ منصب واستریوشان سالار، و پسر سومش (کاردار) مقام ارتشتاران سالار را (دیاکونوف، ۱۳۴۶، ص. ۴۲۶).

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۲۳

در نظام شاهنشاهی، شاه نماینده اهوره‌مزداست و مافوق همه طبقات و گروه‌های اجتماعی که وظیفه برقراری نظم، عدالت و سامان‌دهی جامعه را برعهده دارد. این اندیشه در اساطیر ایرانی با آفرینش نخستین انسان (نخستین شاه) آغاز می‌شود. گاهان پر است از اشاره به اینکه جهان همواره نیازمند رهبری توانمند است و پنج ردان عبارت‌اند از: خانه‌خدا، ده‌خدا، شهربان، شهریار، و زردشت (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۱۹، بند ۱۸). «بشود که در هر دو جهان، شهریار نیکی بر ما مردان و زنان فرمانروایی کند» (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۴۱، بند ۲). تقابل خیر و شر در کنار مفهوم اشته و نظم هستی و کیهانی و سوشیانت‌ها ضرورت راهبری جامعه را در جهتی مشخص نشان می‌دهد. اهوره‌مزدا سامان کل هستی را برعهده دارد و در گیتی و جهان مادی این وظیفه برعهده «شاه آرمانی» با مدیریتی متمرکز است. این‌گونه پیوندی میان زمین با آسمان برقرار می‌شود و شاهی که برگزیده اهوره‌مزداست به نظام سیاسی بافتی قدسی می‌بخشد که در آن، خویشکاری شاه، هدایت مردم به سمت خیر و بازداشت از امور اهریمنی است. شاه ناظر، حافظ و ضامن نظم و قانون الهی در بین مردم است. در نامه تنسر، نظم از شاه و بی‌نظمی از مردم است. تنسر شر اجتماعی را ناشی از فساد خانوادگی می‌داند که در اختلاط طبقات ریشه دارد. قواعد دقیق وضع شده‌اند تا مانع از بده و بستان زن و مال میان طبقات بالا و پایین مردم باشند. هیچ‌کس را حق تغییر طبقه نیست و تنسر تنها تغییر طبقه اشخاص بافضیلت را ممکن دانسته (مینوی، ۱۳۵۴، صص. ۶۵-۶۶). در همین نامه به طبقات چهارگانه اشاره دارد (مینوی، ۱۳۵۴، ص. ۵۴).

نظم اجتماعی مبتنی بر کنش‌هایی است که انسان‌ها بر اساس قوانین و باورها بدان تن می‌دهند و این‌گونه سامان سیاسی و حکمرانی استمرار خود را تضمین می‌کند. براساس این آموزه، مردم نقشی مؤثر و کنش‌گر در رخدادها و آنچه هست و خواهد شد دارند. بر اساس آموزه زردشتی ایزدان (یزته‌ها که کل جهان به آنان تعلق دارد) اساساً کیفیت‌هایی انتزاعی‌اند که مردمان نیک در زندگی روزانه به آنها واقعیت می‌بخشند. از آنجایی که برترین هدف انسان نیک در زندگی، یگانه شدن با ایزدان است، این مهم با پرورش نیروهای درونی (فهم، تلقی، و باورها) شدنی است و حاشا که در صورت ناکامی، دیوان در تن فرد نفوذ خواهند کرد (شاکد، ۱۳۸۶، ص. ۳۹)؛ باید به هوش بود که ارواح ناپاک به همکاری انگره‌مینو (شر) در پی گمراهی و آلودگی آفرینش‌های اهورایی‌اند. این «دیوان» بدی و بدبختی را بر سراسر هفت کشور زمین می‌گسترانند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۲، بند ۳).

در هیچ دوره تاریخی و یا گستره حکمرانی، یک رویکرد دینی یا گفتمانی به صورت مطلق و رسمی چتر خود را بر سرزمینی نمی‌گستراند، مگر تنوعی از آرا و عقاید وجود داشته باشد. اما آنچه بیشتر مورد توجه است، رویکرد کلی و اصلی دینی، در آن گستره است. این موضوع در خصوص گفتمان زردشتی نیز صدق می‌کند. برای مثال، آیین مسیح از اواخر عصر اشکانی و در دوره سلطنت بلاش اول از راه شمال بین‌النهرین در ایران رواج یافت و در ممالک شرقی رو به گسترش نهاد (پیرنیا، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۹۷). در سراسر دوران ساسانی (از آغاز تا زمان خسرو پرویز) ایران تحت تأثیر شدید بودایی‌گری و مسیحیت قرار داشت و نفوذ مسیحیت تا بدانجا بود که نه‌تنها تیرداد اول، پادشاه ارمنستان (که جزئی از ایران بود) عیسوی می‌شود و سراسر ارمنستان را به این آیین می‌خواند، بلکه کسانی چون «پیرگشنسب»، برادرزاده شاپور دوم و یکی از موبدان بزرگ دوران یزدگرد دوم، نیز به دین عیسی می‌گروند (سامی، ۱۳۸۷، صص. ۲۱۵ و ۲۱۸). البته در خصوص موج این‌گونه گرایش‌ها تفسیرهای مختلفی شده است از جمله برخی از مورخان، مانند آلتهایم بر این باورند که شاپور برای مقابله با مسیحیت به انتشار آن کمک کرد، زیرا ارمنستان مسیحی شده بود و همسایگان در برابر دین زردشت ایستادگی می‌کردند (آلتهایم و استیل، ۱۳۸۲، صص. ۱۷۸-۱۹۶).

آیین مانی، و در ادامه مزدک، نیز در ایران نقش درخور توجهی داشته است. در دینکرد (سوم، هفتم، هشتم) و منابع عربی از «درست‌دینی» سخن به میان آمده و این لقبی است که به پیروان مانی و مزدک داده می‌شد (شکی، ۱۳۷۲، صص. ۳۳-۳۵). مانی که بنابر روایت ابن‌ندیم در جلد دوم *الفهرست*، خطبه‌اش را در روز جلوس شاپور (یکشنبه اول نیسان) ایراد کرد (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱، ص. ۵۸۳) و با شنیدن خبر مرگ اردشیر و جلوس شاپور به ایران بازگشت و در خوزستان به حضور او رسید، مدعی بود که جانشین زردشت، بودا و مسیح است؛ روح مقدس در او حلول کرده و برای اصلاح و تکمیل ادیان قبلی آمده است (کریستین‌سن، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۴).

آیین مانی در برهه‌ای از تاریخ ایران نقش درخور توجهی ایفا کرده است به گونه‌ای که ۱۷ سال پس از پیروزی اردشیر، جنبش مانویان به اوج می‌رسد. در مانویت نیز تقابل میان نور و ظلمت، بازتاب دوگانگی بنیادین خیر و شر است، اما برخلاف دین زردشتی، مانویت به‌شدت بدبینانه به جهان مادی می‌نگرد و آن را قلمرو ظلمت و شر می‌شناسد. از این رو، مقاومت در برابر امیال جسمانی را، که اسباب

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۲۵

به دام افتادن ذرات نور در تن انسان می‌شوند، آموزه خود قرار داده است. این دیدگاه حتی برخلاف زروانیسم نیز که شر را بخشی از هستی می‌دانست، آن را کاملاً مستقل و به عالم ماده متعلق می‌داند. این واقعیت را نمی‌توان کتمان کرد که مزدکیان و جنبش مزدک، که ظهور آن پیش از ۴۹۶ م. است، در ایران و علی‌القاعده در دوره ساسانیان تا هنگام فرونشستن جنبش با به قدرت رسیدن انوشیروان در ۵۳۱ م، نقش‌آفرین بوده است (کریستین‌سن، ۱۳۷۵، ص. ۴۸۰). در خصوص افول این آیین‌ها بحث‌ها مفصل است که بیان آن در این مقال نمی‌گنجد، اما اشاره یارشاطر در «آیین مزدکی» بجاست که مورخان هم‌روزگار قباد و انوشیروان به دلیل بی‌علاقگی به مشاغل دینی بسیار کم به تعلیمات مزدک پرداخته‌اند و آثارشان عموماً تحت تأثیر دیدگاه دولت ساسانی بوده است (یارشاطر، ۱۳۶۸، ص. ۴۵۰). وی مانند بسیاری دیگر بر آن است که قتل عام مزدکیان حدود سال ۵۲۸ م. روی داد و تا قبل از آن حتی می‌توانستند در تعیین جانشینی شاه دخالت کنند (یارشاطر، ۱۳۶۸، ص. ۴۸۰).

کوتاه سخن آنکه دوره ساسانیان فقط در جنبه اندیشه‌های دین زردشتی نبود، و حتی باورمندان به این دین نیز با سه رویکرد بدان مواجه بودند:

یکم: مذهبی باطنی‌تر برای مؤمنان خاص، دوم: مذهبی مبتنی بر اعمال جادویی برای عامه مردم، سوم: مذهبی متعارف برای علما و عوام؛ که هر سه خود را مؤمنان واقعی دین زردشتی می‌دانستند (شاکد، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۱).

اما آنچه مشخص است، عقاید متفاوت در دوران ساسانی نهایتاً به تکثر دینی در آن دوران نینجامید و عقیده غالب و قالب دینی مبتنی بر دیانت زردشتی بود. از این رو، دیانت زردشتی نه تنها نقشی سترگ در شکل دادن به هویت فرهنگی ایران پیش از اسلام ایفا کرد، بلکه تأثیرات عمیق بر ساختارهای اجتماعی و سیاسی آن گذاشت. نظام ثنوی این دین با تأکید بر پیروزی نهایی خیر بر شر و برشمردن مصادیق خیرها و شرها، مبنایی استوار جهت تنظیم زندگی مردم به عنوان یک امر مهم زیست اجتماعی فراهم کرد که تا دوران پس از اسلام نیز همچنان به حیات خود در سنت‌های فکری ایران زمین و پیرامون آن نقش، اثر و کارکرد داشته است. همچنین است پیوند و درآمیختگی میان دین و حکومت در دوران ساسانی. کارکردهای ناشی از این درهم‌تنیدگی دین با حکومت نکته‌ای است که تأثیر آن بر ساختارهای سیاسی و اجتماعی و قرائت‌های دینی و فلسفی ایران غیر قابل انکار است.

در ادامه به کارکرد این دوگانه خیر و شر در دیانت زردشتی و نقش آن در زیست عمومی مردم در قالب اخلاق و امر اجتماعی اشاره خواهد شد.

کارکرد دوگانه خیر و شر بر اخلاقیات و رفتارهای فردی و اجتماعی

تضاد بنیادین میان خیر و شر، محور اصلی نظام فکری زردشتی است که در تقابل میان سپندمینو (روح نیک) و انگره‌مینو (روح بد) تبیین می‌شود. در این دیانت، مفهوم خیر تجسم رشد، هماهنگی و سعادت است، از این روی در سطحی فراتر از یک ویژگی اخلاقی یا فردی، بلکه به مثابه یک وظیفه اجتماعی مطرح است و به دنبال بهبود زندگی انسان و حتی جهان است. آن سوی دیگر، شر قرار دارد؛ اعمال و نیرویی که لاجرم با خیر در تضادند و تجلی آن را به اشکال خشونت، گناه و دروغ می‌توان دید. در جهان زردشتی دروغ یک شر بزرگ است و نخستین دروغ به مشی و مشیانه نسبت داده شده که بنیاد جهان را به شر نسبت داده‌اند و این اولین گناه آدمی است.

ثنویت گاهان امری اخلاقی و فلسفی است که براساس آن بنیاد جهان بر خیر است و اساس شر نیز نه در انگیزه طبیعی، بلکه متعلق به اراده است و در نتیجه، پایه و اساس رفتار و انسان در انتخاب خیر و شر است. البته در متون متأخر (مانند گزارش گمان‌شکن) است که اورمزد از نظر زمان ابدی و از جهت مکان محدود است، اما اهریمن از هر دو جهت کرانه‌مند است (بهار، ۱۳۸۰، فصل ۳). در این متون است که انگره‌مینو به اهریمن تغییر نام می‌دهد و نیرویی مستقل در برابر اورمزد می‌شود و نزاع، میان اورمزد و اهریمن است نه دو مینوی اخلاقی دین گاهانی (سپندمینو و انگره‌مینو). در اوستای متأخر، اهریمن دیوان دیو است که باید آنها را نابود کرد (بهار، ۱۳۸۱، ص. ۳۹). باید متذکر شد همان‌طور که شاکد هم گفته است ثنویت لزوماً در تقابل با یگانه‌پرستی نیست و البته در ایران باستان وجود نوعی شر (یا عامل برابر خیر) در انواع و درجات وجود داشته است. از ثنویت مطلق مانوی (قدیم بودن دو اصل یا دو بن متضاد که هر دو ازلی‌اند) بگیرید تا دوگانه‌گرایی اخلاقی زردشتی (ثنویتی فرجام‌شناسانه که آفرینش از اساس خیر و نیکی است و شر به آن وارد می‌شود). آموزه زردشتی یادآور این مهم است که انسان‌ها دارای اختیار و آزادند و موظف به عمل براساس اصل نیکی، و پیروی از اشه، و تلاش جهت مبارزه با اهریمن و نیروهای شر (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بند ۱۱). زردشت در

عالم شهود و در معیت اهوره‌مزدا، مینوی تباہکار یا انگره‌مینو را می‌بیند که دژآگاه و کاملاً زیان‌بار است (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۲۰، بند ۳-۵).

از شر است که نیروی آز بر آدمیان چیره می‌شود، گرسنگی و تشنگی بر آنان غلبه می‌کند، و سردرگمی آدمی آغاز می‌شود. براساس این آیین، نابسامانی‌های زندگی فردی و اجتماعی در یک رابطه علت و معلولی به واقعیت کنش و ماهیت خیر و شر بازمی‌گردد. برای مثال، این سردرگمی‌ها گاهی به ناکامی منجر می‌شوند و یا فقر و ناکامی به نوبه خود اسباب تولید خشم در آدمی‌اند که با کنترل نشدنش ممکن است آدمی به ورطه ظلم و بی‌عدالتی کشیده شود. در *اوستا* هیچ دیوی شدیدتر و شریرتر از دیو خشم تعریف نشده است (پورداود، ۱۳۰۷، مهریشت، کرده ۳۲، بند ۹۳). او با اینکه صورت مجسم ندارد (تفضلی، ۱۳۵۴، بخش ۲۶، بند ۳۷) بر هر کس غلبه کند، عقل و هوشش ببرد. سروش، ایزد فرمان‌برداری و انضباط، با گرز خویش خشم را می‌کوبد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۵۷، بند ۱۰) و گروه ایزدان بهمن، ماه، گوش، رام با او مبارزه می‌کنند تا نابودش سازند (مزدایور، ۱۳۸۴، ص. ۱۳). خشم دیوی هولناک است و با انسانی که خشم در جسمش منزل دارد، نمی‌توان حرف زد، گوش نمی‌دهد، از تذکر اشتباه ناراحت می‌شود، بسیار دروغ می‌گوید، و بی‌گناه را بسیار ملامت می‌کند (شاکد، ۱۳۹۲، ص. ۶۴). برای رهایی از این دیوان، برترین هدف انسان نیک در زندگی باید یگانه شدن با ایزدان متجلی اهوره‌مزدا باشد که کیفیت‌های انتزاعی دارند و بنابراین باید نیروهای درونی را پیروارند.

از آنجایی که دو اصل نیک و بد با یکدیگر در تضاد و تقابل‌اند و دو اصل متضاد همواره از یکدیگر می‌گریزند، اهریمن ذاتاً خرابکار به دلیل اختلاف جوهری‌اش به روشنایی حمله می‌کند و با اینکه اورمزد می‌تواند او را در مرز دنیای روشنایی متوقف کند، اما این کار را نمی‌کند. در این هم‌اورجویی، اهریمن که تاب تحمل نور و نیکی را ندارد، تلاش می‌کند تا آن را تباہ کند (بهار، ۱۳۸۰، فصل ۱، بند ۴؛ راشد محصل، ۱۳۹۰، فصل ۱، بند ۴). او که از تسلط بر مردم معزول بود در تنها قلمروش، جهان گیتی، حيله می‌کند تا گمراهی به بار آرد، اما مردم با انکارش، تلاش می‌کنند او را از این جهان برانند (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۳). درواقع، نبردی بزرگ در میان است، نبردی میان راستی و ناراستی. «او [اهریمن] نخست ذات دیوان را آفرید... از وجود تاریک او، تاریکی بیکران، دروغ‌گویی برآمد... از هستی روشنی [هرمزد] راست‌گویی [برآمد]» (نظری فارسانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۰۳). جهت شکل‌گیری این نبرد، اهریمن که موجودی مینوی بوده است، تنها پس از آفرینش جهان مادی می‌تواند به حرکت

درآید و از «بود» به «شد» تغییر وضعیت دهد. در اینجا با عینیت‌پذیری موضوعی در خارج از ذهن روبه‌رو هستیم. او با توانایی اختلال در جهان مادی، بر آن می‌تازد و تنها در پایان آن است که جلوی فعالیتش گرفته می‌شود. در همین اثنا و در همین جهان مادی که محل «شدن» هاست، انسان با توسل به نیکی‌ها و در دستگیری با اورمزد بر زمین فرود می‌آید تا خویشکاری‌اش را به انجام رساند و اهریمن و نیروهایش را از فعلیت بیندازد. این تنها با تلاش مستمر در تقابل با شر و مصادیق آن امکان‌پذیر است.

«در هنگامی که تو ای مزدا در روز نخست از خرد خویش، بشر و دین و قوه اندیشه آفریدی، در هنگامی که زندگانی را به قالب مادی درآوردی، وقتی که تو کردار و اراده (آفریدی) خواستی که هر کسی برحسب اراده خود، از روی اعتقاد باطنی رفتار کند» (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بند ۱۱). در هر آدمی وجه بد (از اصل شر) و خوب (از اصل خیر) در هم آمیخته است که نباید بدی چهره خوبی را بپوشاند. بدی مردمان ناشی از ذات آنها نیست، بلکه از تخریب، اغفال، تشویق، و فریب‌دهندگی دروغ و دیگر بدی‌های دروغ (کینه، خشم، شهوت...) است (شکیبا، ۱۳۸۰، ص. ۳۴). کسی که به اشتباه خود پی می‌برد و از گفتار و رفتار خویش پشیمان است فرصت توبه و اصلاح مسیر را دارد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۱، بند ۲۱-۲۲). آدمی اهوره‌مزدایی را می‌پرستد که او را هستی بخشیده و پرورانده است. آدمی نیز تلاش می‌کند تا با یاری جستن مداوم از خداوند از شر وسوسه‌ها و فریب‌ها خود را رها کند تا به پاکی و فرزانی برسد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۱، بند ۱؛ یسن ۹ بند ۲۳). «با راستی مرا از نیرو و توان بسیار برخوردار کن، و با اندیشه نیک سروری‌ام بخش» (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۳، بند ۱۲). در این میان تفاوتی هم میان درویش و توانگر نیست (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۱۰ بند ۱۳).

بدین ترتیب انسان در این منظومه فکری کنش‌گری مسئول و رسالت‌مند است که نباید به «بودن» بسنده کند، بلکه لازم و واجب است که «بشود». باید از دیوان و دیوپرستان جدا شد و همچون زردشت، خود را پاک کرد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۱۲). این گزینش تنها پس از آگاهی و عمل است که صورت می‌پذیرد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۲؛ یسن ۳۳، بند ۷). بخشی از این آگاهی در فطرت آدمی نهاده شده و بخش اعظم آن اکتسابی است (پورداود، ۱۳۰۷، ص ۳۲؛ مزدایور، ۱۳۸۴، ۲). بزرگمهر نیز خویشکاری خرد اکتسابی را [به دیده عبرت] نگرودن آنچه دانسته است که در گذشته انجام گرفته و آگاه بودن از آنچه دانسته است که در آینده [انجام خواهد گرفت]؛ «چیزی که بودن را نشاید،

گراییدن را [نیز] شاید [=نباید به آن دل بست] و کاری را که فرجامیدن را نشاید، نباید [سر] گرفت.» (جاماسب آسانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۸). اما در زمان شک و تردید چه باید کرد؟ «آنگاه که اندیشه ... در سرگردانی و بدگمانی [شک] می‌افتد، پارسایی به یاری روان می‌آید و به آن راه می‌نماید» (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بند ۱۲) و در ادامه صفات این پارسای دانا می‌آید که چاره‌ساز زندگی مردمان است و در گفتار راستین خود شیوا و توانا (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بند ۱۹). «بودن» اگر چه واقعی است، اما باید به سمت «شدن» رفت و این همانا کنش‌گری و وظیفه‌گرایی یک باورمند به ساحت ایمانی و گفتمانی آموزه‌های زردشت است. همواره باید از کسانی بود که جهان را تازه می‌گردانند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۹).

به‌طور کلی در اخلاق سنتی، انسان در برابر مجموعه‌ای از عوامل مؤثر و محرک قرار دارد و در واکنش در برابر آنها مجموعه‌ای از رفتارهای نیک یا بد از خود نشان می‌دهد و نتایج این واکنش‌ها در زندگی او تأثیر می‌گذارند:

۱- عوامل خارجی: این عوامل در اخلاق سنتی ابتدا عالم خاکی، و سپس دنیایند (به‌ویژه دهر یا جهان فریبکار) که انسان باید از زمان و دنیا فاصله بگیرد. هر کس دارای فطرتی (گوهر، منش، سرشت، طبع، نهاد) است. انسان شأنی مبتنی بر جایگاه خود براساس طبقه و کارش در جامعه، و نیز براساس علم و دانش دارد. همه این داشته‌ها نیز معلول سرنوشت و کوشش انسان‌اند. آدمی عوامل خارجی را یا از طریق تجربه و آزمون می‌شناسد یا اندرزهای افراد مجرب.

۲- عوامل اخلاقی یا واکنش‌های انسان: این واکنش‌ها ابتدا در زمینه نیروهای درونی (فهم و اندیشه و باور) است و سپس در بطن رفتار. در چارچوب این گفتمان، «دل» از مراکز اصلی زندگی اخلاقی است و «اندرون» انسان محل عواطف و احساسات، امیال و علایق و اندیشه‌ها و آنچه پنهان نگاه داشته شده است. عمل انسان اخلاقی در برابر سه واقعیت قرار داده شده است: مال، دیگری، جامعه.

۳- نتایج آنها: واکنش‌های اخلاقی انسان در برابر عوامل خارجی نتایجی دارند. شکست منفور است و هدف از اخلاق دستیابی به موفقیت است. خطا از اولین گناهانی است که باید پاک کرد و مجازاتش پشیمانی است که شکل ظریف آن توبه است. مسئولیت نیکی و بدی با عامل آنهاست و مجازات و پاداش همراه با حالاتی روانی مانند آرامش، امنیت، شادی، یا به عکس سختی و درد و اندوه همراه است (دوفوشه‌کور، ۱۳۷۷، صص. ۶۱۶-۶۲۱).

درواقع، زردشت همگام با سه فضیلتِ اساسی «توحیدی اخلاقی» را ترویج می‌کند. ایجاد روح اجتماعی با منظوره‌های اخلاقی، اجتماعی، فردی، روح علمی و پرسش و پاسخ، سلامت، حیات خانوادگی در جای‌جای این دین دیده می‌شود. شاخصه اصلی فلسفه دین زردشت عمل‌گرایی با گذر از بودن به شدن است. از تبعات این باور تلاش جهت بهبودی امور اقتصادی و ارتقاء زندگانی مادی است (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۴، بندهای ۵-۶). اگر فاعل فعلی به اصالت و قداست هدفی که در پی آن است با تمام وجود باور نداشته باشد، قادر نیست زندگی مادی خوبی هم داشته باشد. و امان از خشم که ره‌آوردش ستم است؛ دیوها چون بد را از خوب تمیز ندادند، برای تباهی زندگی بشر به دیو خشم پناه برده‌اند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۶) که نیرویش هفت برابر دیوان دیگر است، زیرا به او هفت قوه داده شده است که یلان شش قوه او را نابود می‌کنند و تنها یکی باقی می‌ماند (بهار، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۰؛ پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۴۸، بند ۱۲)، از آن جهت که خشم باید باز داشته شود و در مقابل ستم باید از خود دفاع کرد (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۴۸، بند ۷).

فرمانبرداری در این دین خصوصیتی انفعالی نیست، بلکه نیرویی فعال و پیروزمند در نبرد با شر است و همواره به صورتی حماسی به آنها نگریسته شده است. سراسر یشتها پر است از داستان همین پیکارها و دلیری‌ها و ستایش آنها؛ به‌ویژه در مهریشت و زامیادیش و تیریشت. امتداد نیکی‌ها مبتنی بر اعتقاد به حیات پس از مرگ و عدالت و پیروزی قوای نور است و اینکه کیفیت زندگانی آتی او بستگی به رفتار او در این عالم دارد. انسان موجودی دوگانه‌ساز است که می‌تواند انتخاب کند. هدف اصلی این دین همانا ایجاد هماهنگی میان اراده انسان و اراده الهی است. در واقع، جهان و انسان‌ها عوامل اجرایی طرح الهی‌اند تا شر را نابود کنند. در چنین هم‌آوردی، اگر شر یا باطل با چهره واقعی خود بیاید، قطعاً شکست خواهد خورد، در حالی که نیکی بر اساس صداقت و راستی بنیاد شده است. شر صادقانه و با چهره واقعی خود نمی‌آید. یکی از چهره‌های غیرواقعی شر کینه است. آشتی‌خواهی از خرد است و کینه‌ورزی از بی‌خردی (فضیلت، ۱۳۹۶، کرده ۱۴۱) و کینه راه دین را می‌بندد (شاکد، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۷). این دین با تشویق داد و دهش و آشتی‌خواهی براساس دانش (عدالت اجتماعی به مفهوم امروزی)، خصلت‌های اصیل و اخلاقی همچون سادگی و آمادگی دائمی و رعایت نظم، امید (جاماسب آسانا، ۱۳۹۱، ص. ۹۵) و اعتماد به نفس، عزت نفس (پایداری) (جاماسب آسانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۰)، همکاری با جمع و سپاسگزاری (تفضلی، ۱۳۵۴، بخش ۱، بند ۶۴)، محبت و مهمان‌نوازی (جاماسب

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۳۱

آسانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۸)، تلاش و پشتکار (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۴، بند ۱۴؛ یسن ۴۷، بند ۲)، فرصت اصلاح (شاکد، ۱۳۹۲، کرده‌های ۱۲۰، ۱۹۴، ۲۱۲)، هشیاری، امانت‌داری، خودداری و خوشتنداری و قناعت (مفاهیم مردانگی) را در انسان جاری و ساری می‌سازد تا بتوان به کمک آنها با رذیلت اخلاقی بزرگ، یعنی خودکامگی و دشمنی، روبه‌رو شد. دین بهی این تقابل خیر و شر را حتی در مورد واژگان به کار می‌برد؛ آنجا که بعضی از آنها اهورایی و بعضی اهریمنی‌اند.

«آنگاه از میان آن دو، مردمان می‌باید راهبری راستین برای خویش برگزینند، که درست‌کردار باشد و اندیشه نیک را بیفزاید. ای مزدا، هرگز راهبری فریبکار، با وانمود به راستی و پاکی نمی‌تواند آورنده پیام تو باشد. ای مزدا، هنگامی که در آغاز با اندیشه خویش، برای ما تن و خرد و یابش آفریدی، و به تن ما جان دمیدی، و به ما توانایی گفتار و کردار دادی، خواستی که ما باور خویش را به دلخواه برگزینیم. پس به راستی، بهترین نیکی‌ها به کسی خواهد رسید که در زندگی مادی و مینویی، راه راست خوشبختی که ما را به بارگاه اهورا می‌رساند، به ما بیاموزاند. ای مزدا! سرانجام، در پرتو دانش نیک و پاکی و پارسایی دلدادگان تو به تو می‌پیوندند» (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بندهای ۱۰-۱۱). «... ای اهوره‌مزدا! ای اردیبهشت زیبا! این را برای خویشتن برمی‌گزینیم: آن اندیشه و کردار و گفتاری را می‌پذیریم که بهترین کنش‌های هر دو جهان است. از پی پاداش پسین، بهترین کنش را همی‌گوییم به دانایان و نادانان، به شهریاران و شهروندان که جهان را آباد کنند و رامش بخشند» (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۵، بندهای ۳-۴).

و در این مسیر، اورمزد از همه محکم‌تر است که ۹۰۰۰ سال بدی را می‌بیند و جز به عدالت رفتار نمی‌کند (تفضلی، ۱۳۵۴، بخش ۲۷، بندهای ۸-۹). همان‌گونه که در دفتر یکم دینکرد سوم هم آمده است، نظم و دادگری از ارکان ذات اهوره‌مزدا و لازم و ملزوم یکدیگرند و در آمیزش با یکدیگرند و خرد از این آمیختگی زاییده می‌شود، زیرا که بنا به کرده ۷۸، خرد بهترین و برترین راه هدایت مردم از جهان آمیخته به شر و بدی است.

پدیده‌های شری مانند سیل و زلزله (از نوع غیرانسانی) را چگونه می‌تواند خدای نیک‌خواه بیافریند، و یا «این کدام عدالت است که بی‌گناه گرفتار درد مرگ شود تا دیگری ارزش زندگی خوب را بشناسد؟» (شکیبا، ۱۳۸۰، فصل ۹). زردشت پاسخ صریحی به این پرسش‌ها نمی‌دهد، بلکه با تفکیک دو جبهه خیر و شر اخلاقی، تقابل را میان خوبی و بدی معنا کرده است، نه تضاد موجود بین جوهر و ماده (روح و جسم) که در هند و دین مانی مطرح می‌شود. در واقع می‌توان گفت که دوگانه‌گرایی اعتراضی

است علیه اینکه اگر جهان را خدای نیکی آفریده است، چرا تا این اندازه از نیکی به دور است؟ زردشت در نهایت با دادن آزادی و اختیار به انسان، ارزیابی نهایی را برعهده او گذارده است (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۲).

در دوران ساسانیان، این دوگانگی نقش مهمی در شکل‌دهی ساختارهای اجتماعی و سیاسی داشت. اهوره‌مزدا در نماد خیر و نظم، حمایت حکومت را به همراه داشت و حکومت وظیفه داشت با شر مقابله، و نیکی را در جامعه ترویج کند. از دل این باور است که ستیز با فرمانروای ستمکار که پیرو اهریمن است، در دستور کار یک زیناوند قرار می‌گیرد (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۹، بند ۳۱). این دوگانگی به طور مستقیم در قوانین، اصول اجتماعی و سیاسی بازتاب یافته و تعیین‌کننده رفتار حکام و نهادهای حکومتی بود. به این ترتیب، خیر نیرویی تلقی می‌شد که حکومت باید آن را حفظ و ترویج، و در مقابل، شر را سرکوب می‌کرد.

بدین ترتیب می‌توان اذعان داشت که دوگانگی خیر و شر در دین زردشتی یک نظام منسجم برای تبیین اخلاقیات فردی و تنظیم ساختارهای اجتماعی ارائه کرده است. این ثنویت نه تنها به تعریف مرزهای نیکی و بدی کمک کرده، بلکه نقش انسان را به عنوان عنصری فعال در نبرد بزرگ میان خیر و شر مشخص نموده است. چنین رویکردی در تلفیق با دین، اخلاق و سیاست، تأثیری عمیق بر جامعه ایرانی گذاشته و به عنوان یکی از ارکان تفکر اجتماعی و اخلاقی ایران باستان همچنان باقی مانده است.

دوگانگی خیر و شر و غایت‌شناسی دینی زردشتی

اساس فلسفه دیانت زردشتی فرجام‌گرایی قطعی آن است که سرنوشت نهایی جهان را در پیروزی نیکی بر بدی و حرکت جهان به سوی کمال و رستگاری می‌بیند (پورداد، ۱۳۰۹، فروردین‌یشت، بندهای ۵ و ۱۴ و ۱۶؛ پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۱۱؛ یسن ۳۳، بندهای ۱-۵؛ یسن ۳۴، بند ۱۴). در این راستا، مردان و زنان نباید به تنهایی به نیکی راه یابند، بلکه خویشکاری آنهاست تا دیگران را نیز آگاه کنند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۵، بند ۷). جاودانگی در انسانی است که میراست و جهانی که نامیراست تا گیتی نو شود و مؤمنان به این نظم هستی، به اهوره‌مزدا برسند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۶۲، بند ۶) و در این راه سوشیانت‌ها (مظاهر داد) نویدبخش جامعه آرمانی پایان تاریخ‌اند. او داد «تن‌اومند» است و

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۳۳

رستاخیزش برای آن است که دروغ را تباه، راستی را پایدار، و جهان را پر از عدل و داد کند. حتی جهنم نیز ابدی نیست، زیرا سرشت اهوره‌مزدا خیر است؛ سرنوشت غایی انسان خوب بودن است و مردمانی که کارهای خیر و شرشان به یک اندازه و برابرست، در آخرت سرگردان‌اند (رشید یاسمی، ۱۳۱۴، بند ۶).

در این نبرد میان سیاهی و سپیدی، تباهی و رستگاری چگونه می‌توان به خیر کمک کرد؟ پاسخ این است: از طریق انتخاب‌های اخلاقی خود می‌توان به پیروزی اهوره‌مزدا در نبرد بین خیر و شر کمک کرد. انتخاب‌ها شامل پیروی از اِشه (نظم الهی و جهانی)، و مقابله با دروغ و بی‌عدالتی است. فتح نیکی و مغلوبیت بدی جز به همکاری تمام افراد ممکن نیست و پیروی از این اصول، فرد را به سوی بهروزی در این جهان و در جهان پس از مرگ هدایت می‌کند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۰ بندهای ۳-۴؛ پورداد، ۱۳۰۹، زامیادیشْت، بندهای ۸۸-۹۶).

نتیجه‌گیری

بنیادهای هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی دیانت زردشتی، جهان‌بینی‌ای ارائه می‌دهد که در آن کل هستی صحنه نبرد خیر و شر است. خیر در هماهنگی با اِشه است و هر آنچه نظم کیهانی را بر هم زند یا از آن منحرف کند شر شناخته می‌شود. با اینکه پیروزی نهایی خواست اهوره‌مزداست، اما این پیروزی بدون به وجود آمدن جهان مادی و پویایی آفرینش و نقش انسان در کنار اورمزد شدنی نیست. اعمال انسان در حفظ یا بر هم زدن این نظم کیهانی تأثیر مستقیم دارد و نقش او در این نبرد، بخشی از مسئولیت اخلاقی اوست. جهان نیز در نهایت به سوی فرشکرد و یک بازسازی نهایی حرکت می‌کند و آن زمانی است که اهریمن نابود شده است و نظم کیهانی اهوره‌مزدا به طور کامل برقرار می‌شود. همین نگاه فرجام‌شناسانه به انسان‌ها انگیزه می‌دهد تا در انتخاب خیر و نبرد با شر پایدار باشند؛ آیینی از امید و نجات؛ نجاتی مختوم به گونه‌ای که حتی دوزخی بودن هم امری ابدی نیست، چون خیر و خیریت امری الهی است، آنچه مهم است اینکه نجات بر اساس وظیفه انسان‌ها با «شدن» محقق می‌شود و بدین‌سان انسان‌ها ناگزیر باید کنش‌گر باشند. در این آیین، هم از منظر اخلاقی و ایمانی و هم از لحاظ اجتماعی، انسان‌ها موظف به سوگیری خیرطلبانه‌اند. هم‌چنین اگرچه طبقات اجتماعی مورد تأیید و دارای ویژگی‌های مشخص‌اند، اما ضرور یا خیر بودن ربطی به طبقه ندارد.

پیش‌بینی‌پذیری ضرورت اجتماع است که در قالب نظم چارچوب‌دار محقق می‌شود. آیین زردشت این نظم را بر پایه کنش‌های ضروری و باید‌ها در امر اهورایی تعریف کرده است، اما دوقطبی بودن در آن چنان پررنگ است که تشخیص مرز خاکستری را سخت و گاه ناممکن می‌سازد و از این رو مانند بسیاری از ادیان دیگر چالش‌هایی را برای باورمندان به آن به وجود آورده است. جداسازی «پاک» از «ناپاک» در جامعه زمینه ایجاد طبقات اجتماعی و نقش‌های اخلاقی خاص برای گروه‌های مختلف می‌شد. مفاهیمی مانند عدالت اجتماعی، حمایت از مظلوم، و مجازات گناه‌کاران تیغ دولبه بودند و به‌ویژه در دوره ساسانی، ابزاری قانونی جهت سرکوب مخالفان سیاسی و شورشیان با این استدلال که غیردینی و غیراخلاقی‌اند. این رویکرد در اجرای قوانین سخت‌گیرانه و حفظ نظم عمومی بسیار تأثیر داشت و از سویی، باور به اندیشه و گفتار و کردار نیک، و نیز آلوده نکردن عناصر طبیعت (آب، خاک، هوا) که به صورت گسترده در ادبیات، آموزش‌ها، و اندرزنامه‌ها بر آنها تأکید می‌شد، به شکل‌دهی رفتارهای اخلاقی و زیست‌محیطی جامعه تأثیری عمیق داشت.

در نهایت، این مفاهیم ارزش‌هایی مانند عدالت، صداقت، کار و آبادانی، و مسئولیت اجتماعی را تقویت کردند و به ایجاد یک جامعه با نظم، اخلاق‌مدار و هماهنگ کمک کردند و بخشی از هویت فرهنگی ایران را تشکیل دادند که اثرات آن تا امروز چه در جامعه ایرانی و چه در نظرات فلاسفه دنیا، به‌ویژه افلاطون و کانت، باقی ماند.

کتابنامه

- آلتهایم، ف. و استیل، ر. (۱۳۸۲). *تاریخ اقتصاد دولت ساسانی* (ترجمه ه. صادقی). علمی و فرهنگی. ابن‌ندیم، م. (۱۳۸۱). *الفهرست* (ترجمه و تحشیه م. ر. تجدد). اساطیر. بهار، م. (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران* (چ. ۴). آگاه. بهار، م. (مترجم). (۱۳۸۰). *بندهش* (چ. ۲). توس. بویس، م. (۱۳۷۷). *چکیده تاریخ کیش زرتشت* (ترجمه ه. صنعتی‌زاده). توس. پورداد، ا. (ترجمه و تألیف). (۱۳۰۷). *یشت‌ها* (ج. ۱). انجمن زردشتیان ایرانی. پورداد، ا. (ترجمه و تألیف). (۱۳۰۹). *یشت‌ها* (ج. ۲). انجمن زردشتیان ایرانی. پورداد، ا. (ترجمه و تألیف). (۱۳۵۶). *یسنا* (۲ ج؛ چ. ۲). دانشگاه تهران.

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۳۵

- پیرنیا (مشیرالدوله)، ح. (۱۳۹۱) *ایران باستان* (ج. ۳). چ ۸.
- تفضلی، ا. (مترجم) (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. بنیاد فرهنگ ایران.
- جاماسب آسانا. (۱۳۹۱). *متن‌های پهلوی (ترجمه س. عریان)*. علمی.
- دوفوشه کور، ش. ه. (۱۳۷۷). *اخلاقیات (ترجمه م. ع. امیرمعزی، ع. روح‌بخشان)*. مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران
- دیاکونوف، م. م. (۱۳۴۶). *تاریخ ایران باستان (ترجمه ر. ارباب)*. بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- راشد محصل، م. ت. (مترجم). (۱۳۹۰). *وزیدگی‌های زادسپرم (چ. ۳)*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رشید یاسمی، غ. ر. (۱۳۱۴). *ارداویراف‌نامه*. مهر، (۵)، ۴۶۵-۴۷۲.
- سامی، ع. (۱۳۸۷). *تمدن ساسانی (۲ ج)*. سمت.
- شاکد، ش. (۱۳۸۶). *از ایران زردشتی تا اسلام (ترجمه م. ثاقب‌فر، چ. ۳)*. ققنوس.
- شاکد، ش. (۱۳۸۷). *تحول ثنویت (ترجمه ا. ر. قائم‌مقامی)*. ماهی.
- شاکد، ش. (مترجم). (۱۳۹۲). *کتاب ششم دینکرد (ترجمه فارسی ف. آهنگری؛ مقدمه احسان یارشاطر)*. صبا.
- شکی، م. (۱۳۷۲). *درست‌دینان*. معارف، ۱۰ (۱)، ۲۸-۵۲.
- شکیبا، پ. (ترجمه). (۱۳۸۰). *گزارش گمان‌شکن*. کتاب کیومرث.
- فردوسی، ا. (۱۳۸۴). *شاهنامه (به کوشش ج. خالقی مطلق و م. احمد سالار؛ ج. ۶)*. بنیاد میراث ایران.
- فضیلت، ف. (مترجم). (۱۳۹۶). *دینکرد سوم برپایه دینکرد چاپ مدن برسم*.
- کالج، م. (۱۳۸۳). *اشکانیان (پارتیان) (ترجمه م. رجب‌نیا؛ چ. ۲)*. هیرمند.
- کریستین‌سن، آ. (۱۳۷۵). *ایران در زمان ساسانیان (ترجمه ر. یاسمی؛ چ. ۸)*. دنیای کتاب.
- گرشویچ، ا. (۱۳۹۶). *آموزه‌ی دین زردشت (ترجمه م. اذکایی و ج. دانش‌آرا)*. ثالث.
- مزدایور، ک. (ترجمه). (۱۳۶۶). *آرای دین بهی مزدیسنان*. فروهر، ۲۲ (۹-۱۰)، ۱۱-۱۵.
- مینوی، م. (مصحح). (۱۳۵۴). *نامه‌ی تنسر (چ. ۲)*. خوارزمی.
- نظری فارسانی، م. (آوانویسی، ترجمه، یادداشت و واژه‌نامه). (۱۳۹۷). *کتاب هشتم دینکرد*. فروهر.

یارشاطر، ا. (۱۳۶۸). آیین مزدکی. *تاریخ ایران کمبریج* (ترجمه حسن انوشه؛ ج ۳، قسمت دوم). امیرکبیر.

- Altheim, F. & Steele, R. (2003). *Ein asiaasiatischer staat; Feudalismus unter den sasaniden und ihren nachbarn* (H. Sadeghi Trans.). Elmi & Farhangi Pub. Co. [In Persian]
- Bahar, M. (2002). *A Research in Iranian Mythology* (4th Ed.). Agah. [In Persian]
- Bahar, M. (Ed. & Trans.). (2001). *Bundahishn* (2nd ed.). Toos. [In Persian]
- Boyce, M. (1998). *Zoroastrianism: its antiquity and constant vigour* (H. Sanatizadeh Trans.). Toos. [In Persian]
- Christensen, A. (1996). *L'Iran sous Les sassanides* (R. Yasemi Trans.; 8th ed.). Donyaye Ketab. [In Persian]
- Colledge, M. (2004). *Parthians* (M. Rajabnia Trans., 2nd ed.). Hirmand. [In Persian]
- Diakonov, M. (1967). *History of ancient Persia* (R. Arbab, Trans.). The Book Translation and Publishing Co. [In Persian]
- Fazilat, F. (Trans. & research). (2017). *Dinkard III* based on Madan *Dinkard*. Barsam. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (2005). *Shahnameh* (Vol. 6; J. Khaleghi Motlaq & M. Ahmad Salar Eds.). Iranian Heritage Foundation. [In Persian]
- Fouchécour, C. (1998). *Moralia : les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle* (M. Amirmoezzi & A. Ruhbakhshan Trans.). Markaz-e Nashr-e Daneshgahi & the French Iranian Studies Association in Iran. [In Persian]
- Gershevitch, I. (2017). *The Avestan hymn to Mithra* (M. Azkaee & J. Danesh Ara Trans.). Sales. [In Persian]
- Ibn-e Nadim, M. (2002). *Al-Fihrist* (M. Tajaddoad Trans.). Asatir. [In Persian]
- Jamasp -Asana.(Ed.). (2012). *Pahlavi texts* (S. Oryan Trans.). Elmi. [In Persian]
- Mazdapour, K. (Trans.). (1987). *Ārā-e dīn-e beh-e mazd-e yasnān. Fravahar*, 22(9, 10), 11-15 [In Persian].
- Minavi, M. (Ed.). (1975). *Tanser's letters to Goshnasp* (2nd ed.). Kharazmi. [In Persian]
- Nazari Farsani, M. (Trans. & Notes, & Dictionary). (2018). *Dinkard VIII. Fravahar*. [In Persian]

- Pirnia, H. (2012). *History of Ancient Iran, vol.3*. Tehran: Negah, 8th ed. [In Persian]
- Pourdavood, E. (1920). *Yashts* (Vol. 2). Iranian Zoroastrian Association. [In Persian]
- Pourdavood, E. (1928). *Yashts* (Vol. 1). Iranian Zoroastrian Association. [In Persian]
- Pourdavood, E. (1928). *Yasna* (Vol. 2; 2nd ed.). University of Tehran. [In Persian]
- Rashed-Mohassel, M. (Trans.). (2011). *Vizidagiha - i zadesparam* (3rd ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Rashed-Mohassel, M. T. (Trans.). (2010). *Dinkard VII*. (2010). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Rashid Yasemi, G. (Trans.). (1935). *Ardā wirāz nāmag*. (1935). *Mehr*, -(2), 465-472. [In Persian]
- Rezaei, M. (Trans.). (2014). *Dinkard IV* (under the supervision of S. Oryan). Elmi. [In Persian]
- Sami, A. (2008). *Sassanid Civilization, vol 1*, Tehran: Samt. [In Persian]
- Sanei Darreh Bidi, M. (2005). The Relationship between Right and Duty in the Political System from Kant's Viewpoint. *Hekmat va Falsafeh* 1(2), 7-21. [In Persian]
- Shaked, S. (2007). *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in religious history and intercultural contacts* (M. Saqibfar Trans.; 3rd ed.). Ghoghnoos. [In Persian]
- Shaked, S. (2008). *Dualism in transformation* (A. Ghaemmaghmi Trans.). Mahi. [In Persian]
- Shaked, S. (2013). *Dinkard VI* (F. Ahangari Trans from English, with an introduction by E. Yarshater). Saba. [In Persian]
- Shaki, M. (1993). *Drust-dēnān. Ma'aref*, 10(1), 28-52. [In Persian]
- Shakiba P. (Trans.). (2001). *Shikand-Gūmānik Vijār*. Kiumars Pub. [In Persian]
- Taffazzoli, A. (Trans.). (1975). *Mēnōg-i Khrad*. Bonyade-e Farhang-e Iran. [In Persian]
- Yarshater, E. (1989). *The Cambridge History of Iran: Vol. 3; Part 2. Religion of Mazdak* (H. Anoooshe Trans.). Amir Kabir. [In Persian]