

Conflict of Some of Sa'di's Teachings with Moral Judgments and Their Consequentialist Explanation

**Zahra Nasr
Esfahani***

Associate Professor, Department of Persian Language
and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran
nasrzahra@pnu.ac.ir

Mehdi Zamani

Professor, Department of Philosophy, Payam Noor
University, Tehran, Iran
zamani108@pnu.ac.ir

Abstract

Sa'di is committed to moral virtues and duties in his ethical instructions, there are occasionally recommendations in his works that, at first glance, seem to conflict with moral or religious duties. A closer reflection shows that what appears to be a violation of moral norms is, in reality, a case of conflict between two moral judgments, in which Sa'di prefers the one with the greater benefits or the lesser harm. Sa'di fundamentally emphasizes outcomes and consequences when interpreting moral teachings and specifying the conditions for moral obligations. Therefore, among normative ethical theories, his view is predominantly consequentialist. This paper, employing a descriptive-analytic method, explains Sa'di's view on the conditions for moral obligations and his consequentialist solution in cases where moral judgments conflict. The result is that his view prefers the action which brings the greatest benefit to the greatest number or the least harm to the fewest. In this regard, Sa'di's view is broadly closer to universal consequentialism (utilitarianism or collective welfare), although in some cases his recommendations may align with altruism. At times, Sa'di's view may reflect egoism or consideration for the individual's own interest, making its interpretation as universal or altruistic difficult; however, in all or most cases, his recommendations are not absolute but context-dependent, taking into account moral duties related to preserving life, health, or well-being, and should not be considered immoral

Keyword: Sa'di, Moral Teachings, Conflict, Moral Judgments, Contradiction, Consequentialism

Detailed abstract

Sa'di is one of the most eminent and influential Iranian poets, possessing complete mastery over all forms of eloquence. In his view, poetry is a means for expressing and promoting human and moral virtues. His works, even in romantic lyric poetry, are rich with ethical instruction. There is no doubt about Sa'di's moral commitment; however, what has made the present article necessary is the apparent conflict between his teachings and

* nasrzahra@pnu.ac.ir

moral norms in certain specific cases — cases in which Sa‘di sometimes issues judgments that contradict moral rules derived from religious law or recognized by common social norms, or cases in which his own ethical recommendations appear to conflict with one another.

The main question of this study is whether these contradictions in Sa‘di’s works are logically defensible. If so, which ethical theories or schools of thought do his moral teachings most closely resemble, and when two moral principles come into conflict, what criterion does he propose for preferring one over the other? This research has been conducted using a descriptive–analytical method and is based on library sources.

Background / Literature Review

With regard to previous studies, the following works are noteworthy:

Bazvand, Ghorban; Zolfaghari, Mohsen; Mousavi, Zahra (2014), Thesis: A Critique of the Didactic Thought in Sa‘di’s Bustan and Golestan.

Khalesi, Mohammad Reza (2013), Article: A Comparative Study of Ethics from the Perspectives of Kant and Sa‘di.

Khalaji, Zahra; Shadarām, Alireza; Shah Hosseini, Roudabeh (2024), Thesis: An Examination of Moral Obligations and Prohibitions in Sa‘di’s Bustan and Golestan.

Shadigoo et al. (2020), Article: Components of Relative or Absolute Ethics in Sa‘di’s Works.

Ghaliān Askari & Mosta‘ali Parsa (2021), Article: The Views of Iranian Sa‘di Scholars on Social Rights and Norms Emphasized by Sa‘di.

Research Methodology

The methodology of this study is descriptive-analytical. First, through a comprehensive study of Saadi’s works, instances that appear to be in conflict with ethical principles are extracted. Subsequently, these instances are analyzed and evaluated based on the consequentialist theory within various schools of ethics.

Conclusion

Sa‘di’s recommendations regarding severing family ties, refraining from enjoining good and forbidding evil, speaking contrary to factual truth, fleeing from the battlefield, and remaining silent in the face of the king’s entourage’s betrayal are among the cases that, although they may appear at first glance to contradict religious or moral norms, should in fact be regarded as instances of conflicting moral obligations. Normative ethical theories offer different solutions to such conflicts. Deontologists believe in the intrinsic priority of certain moral duties over others, whereas consequentialists argue that in cases of moral conflict one must calculate

and compare the outcomes of the competing actions and choose the one that produces the greatest benefit for the greatest number or the least harm for the fewest.

Based on the present analysis, Sa'di, insofar as he generally pays greater attention to the consequences of actions, likewise adopts a consequentialist approach in resolving moral conflicts and considers the evaluation and comparison of outcomes as the criterion of preference.

Another important point in addressing the central question of this study is that consequentialism itself has several forms, including egoism, altruism, and universalism. The analyses of this article conclude that Sa'di's works primarily emphasize universalism. He regards all human beings as members of a single body and maintains that when two moral principles conflict, one must evaluate their benefits and harms for all individuals.

Nevertheless, some recommendations in Sa'di's works reflect altruism, particularly in the domains of love, self-sacrifice, and preferring others over oneself. There are also instances that appear egoistic and in tension with universalism. However, the findings of this study indicate that such cases do not represent unconditional egoism; rather, the evidence suggests that a human life or physical well-being is at risk, and the moral principle of preserving life is therefore given priority. From Sa'di's perspective, human life possesses the highest moral value and its preservation takes precedence. Accordingly, what may initially appear to be advice contrary to moral norms is, upon closer examination, an application of an ethical principle that places the preservation of human life above all else.

تعارض برخی از آموزه‌های سعدی با احکام اخلاقی و تبیین پیامدگرایانه آن

دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران | زهرا نصر اصفهانی*
nasrzahra@pnu.ac.ir
استاد، گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران | مهدی زمانی
zamani108@pnu.ac.ir

چکیده

سعدی در دستورالعمل‌های اخلاقی خود به فضائل و تکالیف اخلاقی پایبند بوده است اما گاهی در آثار وی با توصیه‌هایی مواجه می‌شویم که در نگاه نخست با تکالیف اخلاقی یا دینی در تعارض قرار گرفته است. تأمل در این موارد نشان می‌دهد که آنچه مخالف قواعد اخلاقی به نظر می‌رسد در واقع نمونه‌ای از تراحم دو حکم اخلاقی است که سعدی بر اساس نتایج و پیامدهای یکی را بر دیگری ترجیح داده است. سعدی اساساً در تبیین آموزه‌ها و تعیین حدود و شرائط تکالیف به پیامدهای آن توجه بیشتری داشته و بنابراین از میان مکاتب اخلاق هنجاری می‌توان نظریه غالب وی را «پیامدگرایی» دانست. در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه سعدی در مورد شرایط تکالیف اخلاقی و راه حل پیامدگرایانه وی در موارد تراحم احکام اخلاقی تبیین شده است. نتیجه این که دیدگاه وی مبتنی بر ترجیح حکمی است که از حیث پیامد، بیشترین فایده را برای بیشترین افراد داشته باشد و یا کمترین زیان را برای کمترین افراد موجب شود. بر این اساس از میان انواع پیامدگرایی، دیدگاه سعدی به صورت کلی به همه‌گروی (رعایت مصلحت جمعی) نزدیک‌تر است. البته در پاره‌ای از موارد توصیه‌های وی می‌تواند بر دیگرگروی حمل گردد. در مواردی نیز سخن سعدی صبغه خودگروی و مصلحت‌اندیشی فردی می‌یابد و تأویل آن به همه‌گروی یا دیگرگروی دشوار می‌شود، البته در همه یا غالب این موارد توصیه‌های او مطلق نیست بلکه با توجه به قرائن و شواهد، مربوط به وظیفه اخلاقی حفظ جان، سلامت یا مصلحت فرد است و نباید خلاف اخلاق انگاشته شود.

کلیدواژه‌ها: سعدی، آموزه‌های اخلاقی، تراحم، احکام اخلاقی، تعارض، پیامدگرایی

مقدمه: اخلاق و انواع پژوهش‌های اخلاقی

درباره معنای لغوی و اصطلاحی واژه «اخلاق» دیدگاه‌های گوناگونی از طرف عالمان مسلمان و اندیشمندان غربی ارائه شده است. بسیاری از اندیشمندان مسلمان علم اخلاق را بحث از ملکات و هیأت‌های راسخ در نفس دانسته‌اند که با داشتن آن‌ها، رفتارها به سهولت از آدمی صادر می‌شود (مسکویه، ۱۳۷۵: ۵۷). این هیأت‌ها و ملکات به فضائل (سرچشمه‌های رفتارهای نیکو) و رذائل (مبدأ کردارهای زشت و ناپسند) تقسیم می‌شوند (فیض کاشانی، بی تا: ۹۵/۵). نراقی اخلاق را تبیین اصول حاکم بر قوای نفسانی (نیروهای درونی آدمی: عاقله، شهویه و غضبیه) تعریف کرده است (نراقی، ۱۳۶۸: ۲۱/۱). در مقابل، بعضی مانند ژکس اخلاق را به قواعد حاکم بر رفتار محدود کرده‌اند (ژکس، ۱۳۵۶: ۹).

پژوهش‌های اخلاقی را می‌توان در قالب عنوان‌های ذیل طبقه‌بندی کرد: الف: اخلاق توصیفی ب: اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق ج: اخلاق هنجاری.

الف: اخلاق توصیفی: در این نوع از پژوهش، اخلاق فرد یا جامعه‌ای خاص مورد بررسی و توصیف قرار می‌گیرد، به عبارت دیگر به توصیف اصول اخلاقی پذیرفته شده توسط فرد، گروه یا دین خاصی بسنده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۰).

ب: فرااخلاق^۱ یا اخلاق تحلیلی: این نوع پژوهش بنیادی‌ترین نوع بررسی‌های اخلاقی به شمار می‌آید و معمولاً به ماهیت و روش‌شناسی داوری‌های اخلاقی می‌پردازد (گنسلر، ۱۳۸۵: ۳۰). مهم‌ترین مباحثی که در فرااخلاق مطرح می‌شود، می‌توان در سه دسته خلاصه کرد: معناشناسی الفاظ و مفاهیم اخلاقی؛ تحلیل منطقی گزاره‌های اخلاقی؛ معرفت‌شناسی اخلاقی (داروال و دیگران، ۱۳۸۱: ۹).

ج: اخلاق دستوری یا هنجاری: هنگامی که تلاش می‌کنیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که چه عملی درست، خوب یا وظیفه است، به مرتبه بیان دستورالعمل‌ها یا هنجارها وارد شده‌ایم. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۶). به این پرسش‌ها توجه کنید: مبنای فعل اخلاقی چیست؟ آیا در انجام هر کار باید وظیفه را مد نظر قرار دهیم یا نتایج آن کار را؟ آیا همان‌گونه که «وظیفه‌گرایان»^۲ می‌گویند همیشه وظیفه مقدم بر ارزش (نتیجه) است یا آن‌طور که «پیامدگرایان»^۳ می‌گویند ارزش‌ها یا نتایج کارها هستند که وظایف را مشخص می‌کنند. به

1 Metaethics

2 Deontologists

3 Consequentialists

پاسخ‌هایی که به چنین پرسش‌ها در حیطه اخلاق هنجاری داده می‌شود، «نظریه هنجاری»^۱ می‌گویند (کنسلر، ۱۳۸۵: ۳۱).

بیان مسئله

سعدی یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین شاعران ایرانی است که در تمام فنون سخنوری استادی تمام دارد. در نگاه او شعر وسیله‌ای برای بیان و ترویج فضیلت‌های انسانی و اخلاقی است. سعدی به عنوان بزرگ معلم اخلاق بر قله ادبیات تعلیمی ایستاده است و در آثار خود هر جا موقعیت را مناسب می‌بیند، آموزه‌های اخلاقی و حکیمانه خود را بیان می‌کند، آثار او حتی در غزلیات عاشقانه هم از تعلیمات اخلاقی است. (مدرس زاده و صفوی، ۱۳۹۰: ۱۲)

«بخش اعظم زندگی سعدی در دوران پر آشوب و بحرانی استیلای مغول قرار دارد. بدیهی است که در فضای نابسامان اجتماعی آن عصر اخلاقیات به شدت تنزل کرده و تأکید اصول اخلاقی توسط سعدی، خود از این وضعیت مایه می‌گیرد.» (قلیان عسکری و مستعلی پارسا، ۱۴۰۰، متن‌پژوهی ادبی: ۱۴۳) سعدی حتی در بیان قشربندی‌های اجتماعی نگاه اخلاقی دارد. او علاوه بر تشریح وظایف و کارکردهای هر قشر اجتماعی قائل به این است که این وظایف و کارکردها باید مبتنی بر یک نظام اخلاقی باشد. (همان: ۱۵۲) در اخلاق‌مداری شخصیت بزرگی چون سعدی تردیدی نیست اما آنچه نگارش مقاله حاضر را ضروری ساخته، تعارض تعلیمات و آموزه‌های او با احکام اخلاقی در برخی موارد خاص است، مواردی که سعدی گاه بر خلاف احکام اخلاقی صادر شده در شرع یا شناخته شده در عرف حکمی صادر کرده و یا مواردی که توصیه‌های اخلاقی او در مواضع مختلف در تعارض با یکدیگر قرار گرفته است.

مسئله اصلی در نوشتار حاضر این است که آیا این تعارض‌ها در آثار سعدی منطقی و توجیه‌پذیر است؟ اگر چنین است دیدگاه او در آموزه‌های اخلاقی به کدامیک از مکاتب اخلاقی نزدیک‌تر است؟ او در بیان یک حکم اخلاقی کدام معیار را برمی‌گزیند و هنگامی که تزاممی میان دو حکم اخلاقی باشد، چه ملاکی برای ترجیح یکی بر دیگری پیشنهاد می‌کند؟ اگر ملاک وی در صدور یک حکم اخلاقی، مصلحت عمومی یا همه‌گروی باشد، چگونه می‌توان مواردی از سخنان وی که صبغه خودگروی یا دیگرگروی دارد، توجیه کرد؟

1 Normative theory

پیشینه

در خصوص پیشینه نوشتار حاضر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: خالصی، محمدرضا؛ مقاله «بررسی تطبیقی اخلاق از دیدگاه کانت و سعدی» (۱۳۹۲)، در این مقاله نویسنده محترم دیدگاه «فضیلت‌گرایی دینی» را به سعدی نسبت می‌دهد. شادی‌گو و همکاران مقاله‌ای با عنوان «مؤلفه‌های اخلاق نسبی یا مطلق در آثار سعدی» تألیف کرده‌اند. این مقاله علی‌رغم عنوان آن، مطلب تخصصی درباره نسبیت و اطلاق احکام اخلاقی در آثار سعدی دیده نمی‌شود. قلیان‌عسکری و مستعلی‌پارسا در مقاله «دیدگاه سعدی‌پژوهان ایرانی درباره حقوق و قواعد اجتماعی مورد استفاده و تأکید سعدی» آثار سعدی را از بعد اجتماعی و نظام اخلاقی حاکم بر قشربندی‌های اجتماعی بررسی و تحلیل کرده‌اند.

روش پژوهش

روش پژوهش در این جستار توصیفی-تحلیلی است. ابتدا با مطالعه آثار سعدی مواردی که به ظاهر در تعارض با احکام اخلاقی قرار دارد استخراج می‌شود و سپس بر اساس نظریه پیامدگرایانه در مکاتب اخلاقی مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد.

بحث

تزام احکام اخلاقی

مسئله التزام احکام اخلاقی از پرسش‌های کهن و شناخته‌شده در میان اندیشمندان است که سابقه طرح آن به یونان باستان هم می‌رسد. به عنوان نمونه اگر در شرائطی قرار بگیریم که برای نجات جان شخصی مجبور باشیم از ملک یا وسیله نقلیه فردی بدون رضایت وی استفاده کنیم، در این جا دو حکم اخلاقی در التزام قرار می‌گیرند: جان دیگران را نجات بدهیم یا بدون رضایت از ملک دیگران استفاده نکنیم. مکاتب اخلاق هنجاری در مسئله التزام احکام اخلاقی راه حل‌های متفاوتی دارند.

پیامدگرایان با سنجش نتایج دو وظیفه به ترجیح حکمی رأی می‌دهند که کمترین عواقب ناگوار را داشته باشد. در مقابل تکلیف‌گرایان راه دشوارتری در حل مسئله التزام احکام اخلاقی دارند. معروف‌ترین نماینده تکلیف‌گرایی ایمانوئل کانت است که ویژگی اصلی تکالیف اخلاقی را مطلق بودن آن‌ها می‌داند. اگر بخواهیم از "کانت" پیروی کنیم که

می‌گفت: هرچند افلاک در هم بریزد» هیچ راه‌حلی برای برطرف کردن تراحم احکام اخلاقی نخواهیم داشت. به طور کلی ایرادی که به نظریه کانت وارد می‌شود این است که او هیچ راه‌حلی برای رفع تعارض یا تراحم احکام اخلاقی ارائه نمی‌کند.

برخی از تکلیف‌گرایان مانند دابلیو دیوید راس^۱، فیلسوف بریتانیایی قرن بیستم، برای حل این مشکل میان دو نوع از وظایف تفکیک قائل می‌شوند: الف: وظیفه در نگاه نخست^۲؛ ب: وظیفه واقعی^۳. وظایف، در نگاه نخست عام و استثنایناپذیر هستند و باید به آنها عمل شود اما ممکن است در پاره‌ای موارد، الزام یا قاعده دیگری بر آنها اولویت یابد. به باور "راس" در نگاه نخست ما موظف به وفاداری نسبت به پیمان خود هستیم اما در موقعیت‌های واقعی و عملی ممکن است وظیفه دیگری بر آن اولویت پیدا کند. آنچه به ما کمک می‌کند تا در مقام عمل و در شرایط تراحم احکام اخلاقی، داوری درستی داشته باشیم، وظایف واقعی است نه وظایف در نگاه نخست (Ross, 1990: 27-30). "راس" می‌گوید: بعضی از وظایف در نگاه نخست، در هنگام تعارض الزام‌آورترند مثلاً در موارد بسیاری اصل آسیب نرساندن بر اصل وفاداری مقدم است اما همیشه چنین نیست که یک قاعده عام و اصل کلی در اختیار داشته باشیم و در هنگام تعارض وظایف به آن رجوع نماییم، بلکه گاهی تنها باید یک عمل خاص را در موقعیت ویژه آن ارزیابی کنیم (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۳۶).

موارد تعارض آموزه‌ها و تعالیم سعدی با احکام اخلاقی

در بیان مسئله اشاره کردیم که از سعدی به عنوان معلم بزرگ اخلاق انتظار نمی‌رود حکمی صادر کند که در تعارض با احکام اخلاقی یا دینی قرار گیرد، با این حال گاه پاره‌ای از سخنان وی در نگاه نخست توصیه‌هایی خلاف قواعد. با توجه به مبحث تراحم احکام اخلاقی و نحوه ارائه شاخص برای ترجیح یک حکم بر دیگری می‌توان کلیدی برای تبیین درست‌تر این موارد ارائه نمود. در ادامه بحث، این موارد را به تفکیک بیان می‌کنیم و به تحلیل و ارزیابی هر کدام می‌پردازیم.

1 W.D. Ross

2 Prima facie duty

3 Actual duty

توصیه به قطع صله رحم

صله رحم و ارتباط با اقوام و خویشاوندان از دستورات مؤکد اسلام است که آثار و برکات فراوانی برای آن بیان شده است. حکم شرع و اخلاق ایجاب می کند که فرد ارتباط با خویشاوندان خود را حفظ کند و از قطع رشته مودت و پیوند با آنان پرهیزد. سعدی در موضعی خلاف این حکم شرعی و اخلاقی می گوید: اگر خویشاوند انسان دین و تقوی نداشته باشد، بهتر است صله رحم ترک شود و رشته ارتباطات و مراودات خانوادگی و خویشاوندی گسیخته گردد: «بزرگی را پرسیدم از سیرت اخوان صفا. گفت: کمینه آن که مراد خاطر یاران بر مصالح خویش مقدم دارد و حکما گفته اند: برادر که در بند خویش است نه برادر و نه خویش است....»

چون نبود خویش را دیانت و تقوی قطع رحم بهتر از مودت قربی»
(سعدی، ۱۳۶۶، گلستان: ۸۷)

جالب است که در همان روزگار کسی با استناد به قرآن، سعدی را مورد انتقاد قرار می دهد و می گوید: آنچه تو می گویی، خلاف حکم خداوند در قرآن است: «یاد دارم که مدعی در این بیت بر قول من اعتراض کرده بود و گفته: حق تعالی در کتاب مجید از قطع رحم نهی کرده است و به مودت ذی القربی فرموده و این چه تو گفتی، مناقض آن است. گفتم: غلط کردی که موافق قرآن است: و ان جاهدک علی ان تُشْرِکَ بی ما لیسَ لَکَ به علمٌ فلا تُطْعَهما.

هزار خویش که بیگانه از خدا باشد فدای یک تن بیگانه کاشنا باشد»
(همان)

تحلیل: بر اساس حکایت فوق، سعدی در تعارض با حکم شرعی و اخلاقی صله رحم که در قرآن بدان توصیه و تأکید شده، قطع صله رحم را بر مودت ذوی القربی ترجیح می دهد و حتی با وجود اعتراضی که به او می شود، از عقیده خود صرف نظر نمی کند. نکته ای که در اینجا نباید از نظر دور داشت آن است که این حکم اخلاقی سعدی مطلق و بدون قید و شرط نیست. از نظر او قطع صله رحم با خویشاوندان وقتی موجه است که در آنان دینداری و تقوی وجود نداشته باشد، البته این تنها شرط کافی برای قطع صله رحم نیست، شرط دیگر آن است که خویشاوندان بخواهند دیانت و تقوی انسان را تحت تأثیر قرار دهند و آدمی را در بی دینی و ناپرهیزگاری خویش شریک گردانند. این موضوع اگرچه به صراحت در کلام سعدی نیامده اما از آیه «و ان جاهدک...» که بدان استناد می کند، مشخص می شود. از آنجا

که شیوه مطلوب سعدی در سخن، ایجاز کلام است، وی بدون آن که نیازی به بیان صریح باشد، با استناد به آیه مذکور به شیوه تمثیل دلیل خود را موجه و منطقی ساخته است.

توصیه به ترک امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر نیز از احکام شرعی مؤکد در دین اسلام به شمار می آید. احادیث بسیار در ضرورت آن روایت و عوارض بسیار برای ترک آن شمرده شده است. تمام و جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر کلمات قصار: (۳۷۸) با وجود اهمیت این تکلیف شرعی، در بوستان حکایتی بیان شده که خویشنداری در مقابل منکرات دیگران و توصیه به ترک امر به معروف و نهی از منکر را به ذهن متبادر می کند. سعدی ماجرای مریدی را به تصویر می کشد که وقتی با بزم ترکان مست و اسباب لهو و لعب آنان مواجه می شود، برای نهی از منکر دست به اقدام می زند و دف و چنگ مطربان را می شکند. غلامان در وی می افتند و گوشمال سختی به او می دهند. فردای آن روز وقتی مرشد از ماجرا آگاه می شود، او را به نادیده انگاری و چشم پوشی فرامی خواند و در نصیحت او می گوید: نخواهی که باشی چو دف روی ریش چو چنگ، ای برادر، سر انداز پیش (سعدی، ۱۳۶۶، بوستان: ۳۶۸)

این رویکرد نسبت به موضوع امر به معروف و نهی از منکر در حکایتی دیگر هم دیده می شود. حکایت درباره شاهزاده ای است که:

به مسجد درآمد سرایان و مست می اندر سر و ساتکینی به دست در حالی که پارسایی در آنجا خطابه می گفت و عده ای دور او جمع شده بودند. حاضران وقتی گستاخی او را در مسجد و در محضر پارسای صاحب دل دیدند، بسیار آشفته خاطر شدند. انتظار می رفت که مرد پارسا لب به سخن بگشاید و امر به معروف و نهی از منکر آغاز کند اما هیچ اقدامی انجام نمی دهد. یکی از مریدان با گریه و زاری به او می گوید: ما در مقابل این رند ناپاک و مست، بی دست و زبانیم، تو نفرینی در حق او بکن! او می پذیرد اما به جای نفرین، دعا می کند:

برآورد مرد جهان دیده دست چه گفت ای خداوند بالا و پست
خوش است این پسر وقتش از روزگار خدایا همه وقت او خوش بدار)
سرانجام همت و دعای شیخ باعث توبه آن فرد گستاخ می شود. (همان، بوستان: ۳۲۱ -

تحلیل: در ظاهراً آموزه اخلاقی سعدی با آنچه در تعالیم شرعی مطرح شده، تعارض دارد: خویشنداری و چشم بر هم نهادن در مقابل منکرات! اما برای قضاوت منصفانه لازم است در جزئیات حکایت دقت کنیم. در حکایت اول مریدی وارد جمع ترکان مست می‌شود و بدون آن که از نتیجه مثبت کار خویش اطمینان داشته باشد، به تنهایی دست به اقدام می‌زند و آلات لهو و لعب آنان را می‌شکند، نتیجه مشخص است، نه تنها اقدامش تأثیرگذار نیست، خودش هم آسیب می‌بیند.

در حکایت دوم مرد پارسا و مریدان او وقتی با رفتار جسارت‌آمیز شاهزاده مواجه می‌شوند، چون می‌دانند اقدام عملی و یا گفتار نصیحت‌آمیز بی‌فایده است، سکوت می‌کنند و مرد پارسا صرفاً با دعای قلبی و تمرکز قوای درونی شاهزاده را به راه راست می‌آورد و از منکر باز می‌دارد. نگرش سعدی در موضوع نهی از منکر با شرایط مشخص شده برای آن در احکام شرعی تفاوت چندانی ندارد. او می‌گوید: اگر می‌توانی در نهی از منکر اقدامی انجام دهی و فرد را از رفتار زشت و خلاف شرع بازداری، باید اقدام کنی، اگر نمی‌توانی با اقدام عملی مانع منکر شوی، با زبان وظیفه نهی از منکر را انجام بده و اگر در هر دو مورد ناتوان بودی، به کار بردن همت و دعای از صدق نیت تنها کاری است که باید انجام دهی.

چو منکر بود پادشه را قدم	که یارد زد از امر معروف دم؟....
گرت نهی منکر بر آید ز دست	نشاید چو بی‌دست و پایان نشست
وگر دست قدرت نداری، بگوی	که پاکیزه گردد به اندرز خوی
چو دست و زبان را نماند مجال	به همت نمایند مردی رجال

(همان)

شرط اقدام به نهی از منکر اطمینان از نتیجه‌بخش بودن آن است. بر همین اساس سعدی در انتهای حکایت دوم مخاطب را به تسامح فرامی‌خواند و می‌گوید:

به گفتن درشتی مکن با امیر چو بینی که سختی کند، سست گیر

(همان)

شیوه رفتار در مواضع خطر، توصیه به پایداری یا گریز از میدان جنگ!

سعدی در بوستان موضع کلی خود را در خصوص شرایط میدان جنگ و کسی که به هر دلیلی از عرصه نبرد می‌گریزد، بیان کرده است. او در تقبیح رفتار چنین شخصی حکم قتل او را صادر می‌کند و می‌گوید:

یکی را که دیدی تو در جنگ پشت بکش گر عدو در مصافش نکشت
مخنث به از مرد که روز و غا سر بتابد چو زن
(همان: ۲۶۲)

از نظر او فراری از میدان جنگ را باید کشت: «سپاهی که از صف کارزار از دشمن
بگریزد، نباید کشت که خونهای خود به سلف خورده است. سپاهی را که سلطان نان
می دهد، بهای جان می دهد، پس اگر بگریزد خونش شاید که بریزند (همان، رسائل نشر:
۱۱۲۵)

سعدی اگرچه موضع قاطع و مشخصی در این باره دارد، در جایی دیگر در تعارضی
آشکار با آنچه درباره فرار از میدان جنگ گفته، مخاطب را به فرار از میدان جنگ توصیه
می کند:

بیندیش در قلب هیجا مفر چه دانی که زان که باشد ظفر؟
چو بینی که لشکر ز هم دست داد به تنها مده جان شیرین به باد
اگر بر کناری به رفتن بکوش و گر در میان لبس دشمن بیوش
و گر خود هزاری و دشمن دویست چو شب شد در اقلیم دشمن مایست
(همان، بوستان: ۲۶۰)

او به طور کلی مخاطب را از قرار گرفتن در معرض خطر و آسیب برحذر می دارد و
می گوید:

مر تو را چون دو کار پیش آید که ندانی کدام باید کرد
هر چه در وی مظنه خطرست آنت بر خود حرام باید کرد
وان که بی خوف و بی خطر باشد به همان قیام باید کرد
(همان، مواعظ: ۱۰۴۸)

سعدی کاربرد تدبیر و سیاست را بر رویارویی با دشمن ترجیح می دهد و سیاستمداران را
به استفاده از مکر و ترفند در مقابل دشمنان توصیه می کند:

همی تا برآید به تدبیر کار مدارای دشمن به از کارزار ...
چو دستی نشاید گزیدن، ببوس که با غالبان چاره زرق است و لوس
(همان، بوستان: ۲۵۹)

با همین رویکرد، وی مخاطب را به پرهیز از جنگ در شرایطی که احتمال شکست وجود
دارد، فرامی خواند:

چون خیل تو صد باشد و خصم تو هزار خود را به هلاک می سپاری هش دار
تا بتوانی برآور از خصم دمار چون جنگ ندانی آشتی عیب مدار
(همان، مواعظ: ۱۰۸۲)

و نیز می گوید:

چون شیران بدرد ناله کوس بر باد مده جان گرامی به فسوس
با آن که خصومت نتوان کرد بساز دستی که به دندان نتوان برد ببوس
(همان)

تحلیل: آنچه در عبارات فوق به چشم می خورد، تعارض آموزه های سعدی با احکام اخلاقی مبتنی بر رشادت و پایداری در میدان نبرد از یک سو و نیز تعارض آموزه ها و تعالیم او با یکدیگر است. به نظر می رسد آنچه باعث این تعارض شده و یک جا سعدی را به تجویز حکم قتل برای فرار کننده از میدان جنگ و جایی دیگر به توصیه فرار از میدان جنگ واداشته، تفاوت زاویه دید باشد. او وقتی در جایگاه حکیمی خردمند بر کرسی تعلیم می نشیند و در نصیحت پادشاه، سخن می گوید، مصلحت کلی مملکت و پیروزی آن را در نظر می گیرد و به او توصیه می کند که:

یکی را که دیدی تو در جنگ پشت گر عدو در مصافش نکشت
(همان: ۲۶۲)

اما وقتی در بُعد فردی و از جایگاه یک سپاهی به موضوع می نگرد، مصلحت فرد و حفظ جان برای او اولویت می یابد.

مشورت دادن به پادشاه مطابق میل او و سکوت در مواجهه با خیانت اطرافیان وی

سعدی در گلستان حکایتی درباره انوشیروان و بزرگمهر بیان می کند. در این حکایت که مجلس مشورت پادشاه و وزرای، بزرگمهر تنها دلیل ترجیح رأی پادشاه بر اندیشه دیگران را حفظ مصلحت خویش بیان می کند:

«وزرای نوشیروان در مهمی از مصالح مملکت اندیشه همی کردند و هر یکی از ایشان دگر گونه رأی همی زدند و ملک همچنین تدبیری اندیشه کرد. بزرگمهر را رأی ملک اختیار آمد. وزیران در نهانش گفتند: رأی ملک را چه مزیت دیدی بر فکر چندین حکیم؟ گفت: به موجب آن که انجام کارها معلوم نیست و رأی همگان در مشیت است که صواب آید یا

خطا، پس موافقتِ رأی ملکِ اولی‌تر است تا اگر خلافِ صواب آید، به علت متابعت از مُعَاتَبَتِ ایمن باشم.

خلافِ رأی سلطانِ رأی جُستن به خونِ خویش باشد دست شستن
اگر خود روز را گوید شب است این ببايد گفتن: «آنک ماه و پروین!»
(همان، گلستان: ۵۴)

نه تنها در ارتباط با پادشاه بلکه در مواجهه با دیگران هم ترجیح سعدی آن است که سخن مطابق میل مستمع گفته شود:

حکایت بر مزاجِ مستمع گوی اگر خواهی که دارد با تو میلی
هر آن عاقل که با مجنون نشیند نباید کردنش جز ذکر لیلی
(همان: ۱۸۷)

وی نه تنها در گفتار که در کردار هم بر این دیدگاه خویش اصرار دارد، آنجا که در "موعظ" می‌گوید:

با هر کسی به مذهب وی باید اتفاق شرط است یا موافقت جمع یا فراق
(همان، موعظ: ۱۱۰۱)

این رویکرد، امتناع از نصیحت پادشاه را در پی دارد زیرا مصلحت فرد نصیحت‌کننده را به خطر می‌اندازد:

«نصیحت پادشاه کردن کسی را مسلم بود که بیم سر ندارد یا امید زر.» (همان، گلستان: ۱۹۳)

با همین نگرش سعدی مخاطب را به نادیده‌انگاری در مواجهه با خیانت اطرافیان پادشاه فرامی‌خواند، در شرایطی که اطمینان کامل از پذیرش آن وجود نداشته باشد: «پادشه را بر خیانت کسی واقف مگردان، مگر آنکه که بر قبولِ کلی واثق باشی و گر نه در هلاکِ خویش سعی می‌کنی.

بسیجِ سخن گفتنِ آنگاه کن که دانی که در کار گیرد سخن»
(همان، گلستان: ۱۷۵)

جالب است بدانیم این توصیه سعدی افزون بر این که با حکمی اخلاقی در تعارض است با کلام خود او در مواضع دیگر نیز سازگار نیست. به عنوان مثال او در یکی از حکایات گلستان کتمان حقیقت و سکوت در مقابل مصالح بزرگان را مصداق خیانت می‌داند: «قاضی همدان را حکایت کنند که با نعلبند پسری سر خوش بود و نعل دلش در آتش ... تنی چند

از بزرگان عدول در مجلس حکم او بودند. زمین خدمت ببوسیدند که به اجازت سخنی بگوئیم اگر چه ترک ادب است و بزرگان گفته‌اند:

نه در هر سخن بحث کردن رواست خطا بر بزرگان گرفتن خطاست
الا به حکم آن که سوابق انعام خداوندی ملازم روزگار بندگان است، مصلحتی که بینند و اعلام نکنند، نوعی از خیانت باشد....» (همان: ۱۳۹)

تحلیل: بنا بر اقتضای احکام اخلاقی، اطرافیان پادشاه به دلیل آن که سلطان حق نعمت بر گردن آنان دارد، موظفند به حکم حق‌شناسی، مصلحتی که تشخیص می‌دهند با او در میان بگذارند و اگر چنین نکنند، رفتارشان مصداق خیانت در حق پادشاه است. این حکم کلی سعدی است که روی در مصلحت پادشاه دارد اما از زاویه‌ای دیگر وقتی مصلحت اطرافیان پادشاه در بُعد فردی معیار قرار می‌گیرد، می‌گوید: چون مخالفت با رأی پادشاه می‌تواند جان انسان را در معرض خطر قرار دهد، باید مطابق میل و اندیشه او سخن گفت تا بدانجا که اگر او روز روشن را شب دانست، باید تأیید کرد، به عبارت دیگر نباید سخنی در مخالفت با اندیشه پادشاه بر زبان جاری کرد حتی اگر حقیقت آشکاری باشد!

توصیه به دروغ گفتن

صداقت و راستگویی یکی از مهمترین فضیلت‌های اخلاقی است که در تمام ادیان و مکاتب اخلاقی به آن سفارش و تأکید شده است. در برخی از نظام‌های اخلاقی آن را بزرگ‌ترین فضیلت دانسته‌اند و در مقابل، دروغگویی را رذیلت منهی به شمار آورده‌اند. سعدی در جایگاه حکیمی خردمند و متشرعی آگاه به اهمیت صداقت و راستگویی توجه دارد. اهمیت و ضرورت راستگویی در نظر او تا بدان حد است که می‌گوید: راستگویی حتی اگر حبس و بند در پی داشته باشد، بر دروغی که باعث رهایی انسان از زندان شود، برتری دارد:

گر راست سخن گویی و در بند بمانی به زآن که دروغت دهد از بند رهایی
(همان)

از نظر او آثار منفی دروغ جبران‌ناپذیر است مانند ضربه شمشیری که حتی اگر جراحات آن بهبود یابد، اثر آن در بدن باقی می‌ماند: «دروغ گفتن به ضربت لازم ماند که اگر نیز جراحات درست شود، نشان بماند.

یکی را که عادت بود راستی خطایی رود در گذارند از او
و گر نامور شد به قول دروغ دگر راست باور ندارند از او»
(همان)

با وجود چنین دیدگاه قاطعی، در آثار سعدی با مواردی مواجه می‌شویم که دروغ‌گویی بر راست‌گویی رجحان داده می‌شود:

«پادشاهی را شنیدم به کشتن اسیری اشارت کرد. بی‌چاره در آن حالتِ نومیدی ملک را دشنام دادن گرفت و سَقَط گفتن ... ملک پرسید: «چه می‌گوید؟» یکی از وزرای نیک‌محضر گفت: «ای خداوند! همی گوید: «و الْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ». ملک را رحمت آمد و از سرِ خون او درگذشت. وزیرِ دیگر که ضِدّ او بود گفت: «ابنای جنس ما را نشاید در حضرتِ پادشاهان جز به راستی سخن گفتن. این، ملک را دشنام داد و ناسزا گفت». ملک روی از این سخن در هم آورد و گفت: «آن دروغ‌وی پسندیده‌تر آمد مرا زین راست که تو گفتی، که روی آن در مصلحتی بود و بنای این بر خُبثی». و خردمندان گفته‌اند: «دروغی مصلحت‌آمیز به که راستی فتنه‌انگیز» (همان: ۲۵)

حکایت فوق به دلیل در بر داشتن عبارت «دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز» بیشتر مورد توجه قرار گرفته، اما این تنها حکایت سعدی با محتوای ترجیح کلام دروغ بر راست نیست. در حکایتی دیگر سعدی از جوانی سخن می‌گوید که روزی به پیری پولی بخشیده و دل او را به دست آورده بود:

جوانی به دانگی کرم کرده بود تمنای پیری بر آورده بود
به جرمی گرفت آسمان ناگهش فرستاد سلطان به کشتنگهش...
(همان)

پیر، وقتی جوان را در آستانه مرگ می‌بیند، زاری‌کنان و به دروغ می‌گوید: «سلطان از دنیا رفت!». با این موجبات اغتشاش اوضاع و فرار آن جوان فراهم می‌شود. پیر را به سبب این گفتار ناراست دستگیر می‌کنند و او در معرض بازخواست پادشاه قرار می‌گیرد:

به هولش پرسید و هیبت نمود که مرگ منت خواستن بر چه بود؟...
برآورد پیر دلاور زبان که ای حلقه در گوش حکمت جهان
به قول دروغی که سلطان بمرد نمردی و بیچاره‌ای جان ببرد
ملک زین حکایت چنان بر شکفت که چیزیش بخشید و چیزی نگفت

(همان، بوستان: ۲۸۹)

در این حکایت هم نجات جان انسانی، گفتن دروغی را موجه ساخته است، به عبارت دیگر سعدی سخن دروغی که نجات جان کسی را در پی داشته، موجه جلوه داده است. از این مقوله حکایت دیگری هم در بوستان آمده است. البته این بار ظاهراً قهرمان داستان خود سعدی است و ماجرای که به دروغ گفتن، فریب دادن و حتی قتل منجر شده، برای خود او اتفاق افتاده است. وی می گوید: در سومات بتی مرصع به جواهرات دیدم، بت پرستان برای دیدن و پرستیدن آن بت از هر ناحیه‌ای راهی شده بودند. برایم سؤال پیش آمد که چرا انسان زنده باید جمادی را پرستش کند، با این پرسش من، برهمن به خشم آمد، مغان را خبر کرد و همه در من افتادند. وقتی شرایط را نامساعد دیدم، راه مدارا در پیش گرفتم، برهمن بت را ستودم و خودم را از اولین پرستندگان بت معرفی کردم، در عین حال می خواستم بدانم چرا این بت تا این اندازه محبوبیت دارد و باعث اعجاب خلایق می شود ... به سالوس روی آوردم و با گریه و زاری، دل برهمن و یارانش را نرم کردم و اعتمادشان را جلب: به تقلید کافر شدم روز چند برهمن شدم در مقالات زند

(همان)

پس از جلب اعتماد برهمن، شبی در بتخانه را به روی خود بستم و با کنجکاوی به راز بالا آمدن دست بت و محبوبیت او در میان بت پرستان پی بردم. این کار باعث شرمساری و خشم برهمن شد و کار به جای باریک رسید:

برهمن شد از روی من شرمسار	که شنعت بود بخیه بر روی کار
بتازید و من در پیش تاختم	نگونش به چاهی در انداختم ...
تمامش بکشتم به سنگ آن خیث	که از مرده دیگر نیاید حدیث
چو دیدم که غوغایی انگیختم	رها کردم آن بوم و بگریختم

(همان، بوستان: ۳۹۸)

بر اساس این حکایت سعدی در مواجهه با برهمن، دروغ گفته، مکر و فریب هم به کار برده و در نهایت برهمن را نیز به قتل رسانده است. او رفتار خود را این گونه توجیه می کند: اگر از کار مفسدی آگاهی یافتی، زود او را از سر راه بردار و گرنه او تو را خواهد کشت. تحلیل: عبارت «دروغ مصلحت آمیز به که راستی فتنه انگیز» به صورت ضرب المثل در افواه عوام افتاده و محملی برای سوء استفاده افراد دروغگو و استفاده ابزاری از آن در جهت دستیابی به اغراض شخصی شده است. بدیهی است که هر کس برای دروغی که می گوید،

مصلحتی می‌اندیشد و با استناد به عبارت فوق آن را توجیه می‌کند، بدین ترتیب در پس هر دروغی، مصلحتی قرار دارد و هیچ دروغی بی‌مصلحتی نیست. در هر یک از حکایت‌های فوق به نوعی دروغ مصلحت‌آمیز دیده می‌شود. این عبارت سعدی تحلیل‌های مختلف و قضاوت‌های گوناگون در پی داشته و باعث شده برخی او را مورد انتقاد قرار دهند. اگر بخواهیم قضاوت منصفانه‌ای در این خصوص داشته باشیم، باید بگوییم: در حکایت اول و دوم مصلحت مورد نظر سعدی، شخصی نیست، مصلحتی است که پیامد عمل، آن را موجه می‌سازد؛ سخن ناراستی که مانع مرگ بیگانه‌ای گردد، بر سخن راستی که پیامد آن ریختن خون بیچاره‌ای باشد، ترجیح دارد. اگر به موضع بیان این عبارت توجه داشته باشیم، مشخصاً شرط سعدی برای ترجیح سخن دروغ بر کلام راست آن است که نجات جان بیگانه‌ای را در پی داشته باشد، امری که از هر منظری و با هر دیدگاهی پذیرفتنی است. هر عقل سلیمی بر این امر صحه می‌گذارد که سخن ناراست به شرط آن که بتواند جان بیگانه‌ای را از خطر مرگ رهایی بخشد، بر سخن راست که جان بیگانه‌ای را در معرض نیستی قرار می‌دهد، مرجح است و این همان منطق سعدی است. البته در حکایت سوم این مصلحت‌گرایی بیشتر بُعد فردی و شخصی می‌یابد. آنچه این حکایت را با دو مورد قبلی متفاوت می‌کند آن است که در اینجا خودگروی سعدی منشأ عمل بوده اما در دو حکایت قبل از آن، دیگرگروی و رعایت مصالح دیگران، دروغ گفتن را موجه ساخته است. تفاوت دیگر آن است که در حکایت سوم، سعدی با اراده و اختیار چنین شرایطی را برای خود رقم زده است اما در حکایت اول و دوم، فرد در موقعیتی غیر ارادی قرار گرفته، موقعیتی که بیان جمله خلاف واقع او به نجات جان بیگانه‌ای از مرگ منجر می‌شود.

توصیه به عدم دخالت در نزاع دیگران برای رعایت مصلحت خویش

اصلاح ذات‌البین و میانجی‌گری بین افرادی که بر سر موضوعی در کشمکش و نزاع افتاده‌اند، رفتاری اخلاقی و پسندیده است که پشتوانه شرعی و عقلی هم دارد. سعدی در یکی از حکایات بوستان از جنگ و آشوبی سخن می‌گوید که دو نفر با آن مواجه می‌شوند، یکی آن را نادیده می‌گیرد و از آنجا روی برمی‌گرداند و دیگری به میان می‌آید و آسیب می‌بیند:

دو کس گرد دیدند و آشوب و جنگ	پراکنده نعلین و پرنده سنگ
یکی فتنه دید از طرف بر شکست	یکی در میان آمد و سر شکست

(همان، بوستان: ۳۶۸)

سعدی به صراحت خود را در این باره بیان می‌کند:

کسی خوشتر از خویش‌تندار نیست که با خوب و زشت کسش کار نیست
تو را دیده در سر نهادند و گوش دهان جای گفتار و دل جای هوش
مگر باز دانی نشیب از فراز نگویی که این کوتاه است، آن دراز
(همان)

تحلیل: در اینجا هم سعدی آموزه‌ای دارد که با احکام اخلاقی در تعارض قرار می‌گیرد. وظیفه اخلاقی اقتضا می‌کند که در هنگام مشاجره دیگران، فرد وارد عمل شود و با گفتار یا رفتار خود منازعه را فیصله بخشد. در اهمیت این امر همین بس که بدانیم: در اعتقادات عوام که شاید بر مبنای توصیه‌های دینی شکل گرفته باشد، دخالت در نزاع دو مرغ خانگی و پایان دادن به آن هم ضروری است. پس چگونه است که سعدی مخاطب را به خویش‌تنداری و عدم دخالت فرامی‌خواند؟ پاسخ این سؤال را باید در پیامدگرایی و مصلحت‌اندیشی پیدا کرد که در تحلیل کلی و نهایی بدان خواهیم پرداخت.

یافته‌ها

در تحلیل توصیه‌های به ظاهر خلاف اخلاق که در این نوشتار به مصداق‌های آن در آثار سعدی اشاره شد، می‌توان موضوع نسبی یا مطلق بودن اخلاق را مطرح کرد و از این دیدگاه به حل مسئله پرداخت. برخی معتقدند از نظر سعدی پاره‌ای از اصول و ارزش‌های اخلاقی در جامعه ثابت و پایدار نیستند و با تغییر محیط و شرایط، اخلاقیات هم تغییر خواهد کرد؛ در مقابل، ارزش‌های اخلاقی مطلق قرار می‌گیرند که اصولی ثابت و پایدار دارند و به هیچ عنوان قابل تغییر نیستند. (شادی‌گو و همکاران، ۱۳۹۹: ۹) اما به جای آن که اعتقاد به نسبی بودن اخلاق را به سعدی نسبت دهیم و از این طریق بخواهیم تعارضات اخلاقی مطرح در آثار او را توجیه کنیم، بهتر است دیدگاه او را ذیل اخلاق هنجاری و مبحث پیامدگرایی تحلیل و بررسی کنیم. پیامدگرایی یعنی این که سعدی در بیان آموزه‌های اخلاقی خود به آثار و تبعات یک عمل توجه دارد و بسیاری از توصیه‌ها و تعالیم او تحت تأثیر پیامدهایی است که از انجام آن کار حادث می‌شود. پیامدگرایی انواعی دارد که بدون دقت در تفاوت آن‌ها تحلیل و ارزیابی نهایی میسر نخواهد بود. انواع پیامدگرایی عبارتند از:

الف: همه گروهی (سود گروهی): این دیدگاه مصلحت عمومی را ملاک اخلاقی بودن فعل می‌داند و معتقد است که در محاسبه نتایج فعل باید همه کسانی را که در معرض آثار آن قرار دارند، در نظر گرفت.

ب: دیگرگروهی (عاطفه گروهی): در این دیدگاه فعل اخلاقی به کاری گفته می‌شود که پیامدهای خیر آن به دیگران برسد، زیرا کارهایی که برای منفعت خویش انجام می‌شود، افعال طبیعی به‌شمار می‌آید.

ج: خودگروهی (مصلحت‌اندیشی شخصی): بر طبق این دیدگاه در محاسبه پیامدهای عمل باید "خود" را اصل قرار داد زیرا اساساً همه افعال آدمی برای حب ذات است. در اینجا به بررسی هر کدام از انواع پیامدگرایی در آثار سعدی می‌پردازیم: همه گروهی:

آنچه در آموزه‌های اخلاقی سعدی بیش از همه بروز و ظهور دارد، اعتقاد او به اصل همه‌گروهی است. شاهد مثال‌های این امر آنچنان در آثار سعدی فراوان است که نیازی به اثبات ندارد. بیت معروف «تو کز محنت دیگران بی‌غمی...» ناظر به همین معناست. از نظر او ریاضت و عبادت بدون عمل، انسان را به کمال نمی‌رساند و رفتاری اخلاقی و خداپسندانه است که منفعت دیگران در آن لحاظ شده باشد. «جوانمرد که بخورد و بدهد، به از عابد که روزه دارد و بنهد.» (همان، گلستان: ۱۸۲)

در حکایت صاحب‌دلی که از خانقاه به مدرسه می‌آید و پاسخی که به چرایی این عمل می‌دهد، رویکرد همه‌گروهی سعدی کاملاً آشکار است: ...گفت آن گلیم خویش به درمی‌برد ز موج وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را از دیگر مصداق‌های همه‌گروهی، راحتی و آسایش جمع را بر راحتی و آسایش خویش برگزیدن است:

خنک آن که آسایش مرد و زن گزینند بر آسایش خویش‌ستن

(همان، بوستان: ۲۳۲)

ایات و عبارات فوق که نمونه‌اندکی از بسیار است، نشان می‌دهد در بیان احکام اخلاقی آنچه برای سعدی اولویت دارد، منفعت همگانی و بیشترین سود برای بیشترین افراد است. از نظر او آنچه ارزش دارد، جمع و منفعت جمعی است.

دیگر گروی:

دیگر گروی ترجیح دیگری بر خود، از مهم‌ترین ملاک‌هایی است که برای ارزش اخلاقی اعمال در نظر گرفته می‌شود. یکی از مصداق‌های بارز دیگر گروی عشق است، عشقی راستین که پاک‌باختگی نهایت آن است. عاشق واقعی حاضر است جان خود را برای معشوق فدا کند، بدون آن که کمترین چشمداشتی داشته باشد. این موضوع که ادبیات غنایی ما است، در غزلیات سعدی بروز و ظهور بیشتری دارد:

جان است و از محبت جانان دریغ نیست اینم که دست می‌دهد ایثار می‌کنم

(همان، غزلیات: ۶۸۶)

با عنایت به همین رویکرد وی حکایت جوان پاکبازی را بیان می‌کند که با یار خود، سوار بر کشتی می‌شود، ناگاه امواج سهمگین دریا کشتی را به گردابی می‌افکند و آن دو را در معرض غرق شدن قرار می‌دهد، وقتی کشتیان می‌خواهد دست آن جوان پاکباز را بگیرد و نجات دهد، می‌گوید: مرا رها کن و یارم را نجات بده!

همی گفت از میان موج و تشویر مرا بگذار و دست یار من گیر

(همان، گلستان، ۱۴۲)

البته دیگر گروی به عشق و ایثار ناشی از آن منحصر نمی‌شود و مصداق‌های متعددی در آثار سعدی برای آن وجود دارد، از جمله دو حکایت اول که ذیل عنوان "دروغ مصلحت‌آمیز" نقل شد، می‌تواند مصداقی از آن باشد. وقتی با دروغی که می‌گوید، جان آن اسیر مشرف به مرگ را نجات می‌دهد، امکان داشته به دلیل گفتار خلاف واقع در معرض خشم پادشاه قرار گیرد و جان یا جایگاه شغلی خود را از دست بدهد؛ در حقیقت او ایثار کرده و مصلحت دیگری را بر مصلحت فردی خود ترجیح داده است. در حکایت دوم هم کم و بیش همین شرایط وجود دارد، پیرمردی به دلیل انعامی که از جوانی دریافت کرده، وقتی او را در معرض کشته شدن می‌بیند، با بیان عبارت دروغ «سلطان از دنیا رفت»، موجبات تشنج اوضاع و فرار جوان را فراهم می‌سازد، البته خود گرفتار می‌شود و در معرض بازخواست پادشاه قرار می‌گیرد. در این حکایت هم دیگر گروی و ایثار دیده می‌شود زیرا احتمال ایجاد خطر برای او وجود داشته است.

خود گروی:

وقتی سعدی برای نجات جان خود از دست برهمن به دروغ متوسل می‌شود، مکر و ترفند به کار می‌گیرد و عاقبت هم برهمن را می‌کشد، این رفتار او مصداق خود گروی است.

هنگامی که کسی برای رعایت مصالح فردی صله ارحام را قطع می کند یا به منظور حفظ جان و سلامت خود امر به معروف و نهی از منکر را نادیده می انگارد، می تواند مصداق خودگروی باشد. وقتی یک فرد سپاهی در میدان جنگ برای حفظ جان خویش فرار را بر قرار ترجیح دهد یا هنگامی که مشاور پادشاه برای حفظ منافع مالی یا جانی خود آنچه را باید صادقانه و بی پروا در حضور پادشاه بر زبان جاری کند، مسکوت می گذارد، در نگاه مطلق مصداق خودگروی است. وقتی اطرافیان پادشاه به منظور حفظ مصالح خویش چشم بر خیانت درباریان می بندند و یا هنگامی که وزیر در مجلس شور و مشورت برای رعایت مصلحت شخصی، رأی پادشاه را بر سایر اندیشه ها مرجح، خودگروی به شمار می آید. در حقیقت بیشتر مواردی که در این مقاله تحت عنوان تراحم احکام اخلاقی مطرح شد، می تواند مصداق خودگروی باشد اما آیا این خودگروی مطلق است؟

آنچه تمام موارد فوق را توجیه پذیر می سازد، شرط هایی است که سعدی در فحوای کلام خود بیان کرده و آن ها را از حالت مطلق خارج ساخته است. در حکایات مرتبط با دروغ مصلحت آمیز، حفظ جان خود یا دیگری دروغ گفتن را توجیه کرده است. در مورد قطع صله رحم، فقدان تقوی و دیانت و تلاش برای همرنگ کردن دیگران با خود، قطع رشته پیوند خانوادگی را موجه ساخته است. در حکایات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر، یقین داشتن به عدم تأثیر و نیز حفظ جان، توصیه به ترک اقدام عملی یا زبانی را توجیه پذیر کرده است.

شرط ورود و مداخله در مشاجره دیگران هم اطمینان از حفظ سلامت و مصلحت فردی است که اگر محقق نشود، از لحاظ اصول شرعی و عقلی انجام آن جایز نیست. فرار از میدان جنگ نه از دیدگاه پادشاه یا فرمانده سپاه بلکه از زاویه دید لشکری و سپاهی هم توجیه پذیر می شود وقتی شرط حفظ جان را مبنای آن قرار دهیم. در چگونگی مشورت دادن به پادشاه و سکوت در مقابل مصالح وی هم باز آنچه در کلام سعدی سبب صدور حکمی می شود که به ظاهر خوشایند و اخلاقی نیست، همین حفظ جان است.

نتیجه

توصیه های سعدی پیرامون قطع صله رحم، سفارش به ترک امر به معروف و نهی از منکر، سخن خلاف واقع بر زبان جاری کردن، توصیه به فرار از میدان جنگ و سکوت در مواجهه با خیانت اطرافیان پادشاه از جمله مواردی است که اگرچه به ظاهر مخالف قواعد شرعی یا

اخلاقی به نظر می‌رسد اما در حقیقت آن‌ها را باید مصداق‌هایی از «تزام احکام اخلاقی» دانست. مکاتب اخلاق هنجاری در مسئله تزام احکام اخلاقی راه‌حل‌های متفاوتی دارند. تکلیف‌گرایان به اولویت و برتری ذاتی برخی از وظایف اخلاقی بر تکالیف دیگر معتقدند، در مقابل، پیامدگرایان بر این باورند که در تزام دو حکم اخلاقی باید به سنجش نتایج آن دو پردازیم و با مقایسه آن‌ها حکمی را ترجیح دهیم که بیشترین فایده را برای بیشترین افراد داشته باشد و یا کمترین زیان را برای کمترین افراد موجب شود. با بررسی‌های انجام شده می‌توان گفت: سعدی با توجه به این که به طور کلی به پیامدهای ناشی از اعمال توجه بیشتری دارد، در مسئله تزام دو حکم اخلاقی نیز به شیوه «پیامدگرایان» عمل می‌کند و «محاسبه و مقایسه نتایج» را ملاک ترجیح می‌داند.

نکته دیگری که در پاسخ‌گویی به مسئله این نوشتار باید مورد توجه قرار گیرد، این است که پیامدگرایی خود انواعی دارد و شامل خود‌گروی، دیگر‌گروی و همه‌گروی می‌شود. تحلیل‌های این مقاله به این نتیجه ختم می‌شود که در آثار سعدی بیشترین توجه و تمرکز بر «همه‌گروی» است. او تمام انسانها را به منزله اعضای پیکری واحد می‌نگرد و معتقد است که هنگام تزام دو حکم اخلاقی، باید میزان سود و زیان آن را در مورد همه افراد سنجید. با این حال در آثار سعدی توصیه‌هایی یافت می‌شود که نشان از «دیگر‌گروی» دارد. این موارد به حوزه عشق، ایثار و ترجیح دیگری بر خویشتن مربوط می‌شود. موارد دیگری هم در آثار سعدی دیده می‌شود که صبغه «خودگرایانه» دارد و با «همه‌گروی» در تعارض است. حاصل بررسی این مقاله آن است که این موارد نیز، خود‌گروی مطلق و بدون قید و شرط نیست بلکه شواهد و قرائن نشان می‌دهد که جان یا سلامت انسانی در معرض خطر قرار گرفته و حکم اخلاقی حفظ جان ترجیح یافته است. از دیدگاه سعدی جان انسان از حرمت بالایی برخوردار است و حفظ آن اولویت دارد. بنابراین آن‌چه در نگاه نخست توصیه‌ای در تعارض با احکام اخلاقی به نظر می‌رسد در نگاه دقیق پیروی از حکمی اخلاقی است که حفظ جان انسان را در اولویت قرار داده است.

تعارض منافع:

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی ندارند.

ORCID

زهره نصر اصفهانی <https://orcid.org/0000-0002-5199-1321>

مهدی زمانی <https://orcid.org/0000-0002-1630-2025>

منابع:

- نهج البلاغه. (۱۳۸۷). ترجمه محمد دشتی. قم: موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین (ع).
- ادواردز، پل. (۱۳۷۸). فلسفه اخلاق. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: بنیان.
- داروال، استیون؛ گیار، آلی و ریلتن، پیت. (۱۳۸۱). نگاهی به فلسفه اخلاق در سده بیستم. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- ژکس. (۱۳۵۶). فلسفه اخلاق (حکمت عملی). ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: سیمرغ.
- سعدی، مصلح الدین. (۱۳۶۶). کلیات سعدی. چ دوم. تهران: ققنوس.
- شادی گو، شهریار؛ غیائی، غلامرضا و توتونچیان، مهری. (۱۳۹۹). «مؤلفه های اخلاق نسبی یا مطلق در آثار سعدی»، اخلاق زیستی، ۱۰(۳۵)، ۱۲-۰. SID. <https://sid.ir/paper/507237/fa>
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- فیض کاشانی، محسن. (بی تا). المحججه البيضاء فی تهذیب الاحیاء. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: النشر الاسلامی.
- قلیان عسکری، عبدالله؛ مستعلی پارسا، غلامرضا. (۱۴۰۰). دیدگاه سعدی پژوهان ایرانی درباره حقوق و قواعد اجتماعی مورد استفاده و تاکید سعدی. «متن پژوهی ادبی» ۲۵(۸۷)، ۱۶۶-۱۴۰. SID. <https://sid.ir/paper/411867/fa>
- گنسلر، هری جی. (۱۳۸۵). درآمدی بر فلسفه اخلاق. ترجمه حمیده بحرینی. تهران: آسمان خیال.
- مدرس زاده، عبدالرضا؛ صفوی، بنفشه سادات. (۱۳۹۰). «نگاهی به آموزه های اخلاقی در غزل های سعدی»، پژوهش نامه ادبیات تعلیمی (پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی)، ۳(۱۲)، ۱۴۸-۱۲۷. SID. <https://sid.ir/paper/165280/fa>
- مسکویه، ابوعلی. (۱۳۷۵). کیمیای سعادت (ترجمه طهاره الاعراق). ترجمه ابوطالب زنجانی. تهران: نقطه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۶). دروس فلسفه اخلاق. تهران: اطلاعات.
- نراقی، محمد مهدی. (۱۳۶۸). جامع السعادات. نجف: الزهرا.
- Ross, W. D. (1930). The Right and the Good. Clarendon Press.
- Kant, I. (1991). Political Writings. (H. B. Nisbet, Trans. H. Reiss, Ed.). Cambridge University Press.

References

- Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good*. Clarendon Press.
- Kant, I. (1991). *Political Writings*. (H. B. Nisbet, Trans. H. Reiss, Ed.). Cambridge University Press.
- Darwall, S., Gibbard, A., and Railton, P. (2002). *A Look at Twentieth-Century Moral Philosophy*. translated by Mostafa Malekian. Tehran: Sohrevardi Publishing and Research Office.
- Edwards, P. (1999). "Philosophy of Ethics". translated by Ensha'allah Rahmati. Tehran: Bunyan.
- Feyz Kashani, M. (n.d.). *Al-Mahjah al-Baydā' fi Tahdhīb al-Aḥyā'*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Al-Nashr al-Islami.
- Frankena, W. K. (1997). *Philosophy of Ethics*. translated by Hadi Sadeghi. Qom: Al-Taha Cultural Institute.
- Gensler, H. J. (2006). *Introduction to Moral Philosophy*. translated by Hamideh Bahreini. Tehran: Asman-e Khial.
- Gholiyan Askari, A and Masta'li Parsa, Gh. (2021). The View of Iranian Sa'di Scholars on the Social Rights and Rules Used and Emphasized by Sa'di. *Literary Text Research (Persian Language and Literature)*. 25(87). 140-166. SID. <https://sid.ir/paper/411867/en>
- Jax. (1977). *Philosophy of Ethics (Practical Wisdom)*. Translated by Abolghasem Pourhosseini. Tehran: Simorgh.
- Mesbah Yazdi, M. (1997). *Lessons in Moral Philosophy*. Tehran: Ettela'at.
- Miskawayh, A. (1996). *The Alchemy of Happiness*. (translation of Taharat al-A'raq). Translated by Abutaleb Zanjani. Tehran: Noghte.
- Modarreszadeh, A and Safavi, B. (2011). A Look at Ethical Teachings in Sa'di's Ghazals. *Research Journal of Didactic Literature (Research Journal of Persian Language and Literature)*. 3(12). 127-148. SID. <https://sid.ir/paper/165280/en>
- Nahj al-Balagha. (2008). translated by Mohammad Dashti. Qom: Amir al-Mu'minin (AS) Cultural Research Institute.
- Naraghi, M. (1989). *Jāmi' al-Sa'adāt*. Najaf: Al-Zahra.
- Sa'di, M. (1987). *Complete Works of Sa'di*. 2nd Edition. Tehran: Qoqnoos.
- Shadigo, Sh., Ghiasi, Gh and Tutunchian, M. (2020). Components of Relative or Absolute Ethics in Sa'di's Works. *Bioethics*. 10(35). 0-12. SID. <https://sid.ir/paper/507237/en>.