

## بررسی تطبیقی اخلاق از دیدگاه کانت و سعدی

محمدرضا خالصی

### چکیده:

سعدی یکی از بزرگ‌ترین، تواناترین و تأثیرگذارترین شاعران ایران است که در تمام فنون سخنوری بر صدر نشسته است. اساس اندیشه‌های او را می‌توان در اخلاقیات جست. آثار او مشحون از افکار اخلاقی است؛ نه تنها گلستان و بوستان که در جای جای آثارش ردپای اخلاقیات دیده می‌شود. هدف این نوشتار آن است که تا ضمن ارائه نظریه اخلاق فضیلت دینی به عنوان تقریری دینی از اخلاق فضیلت در اندیشه و آثار سعدی که متأثر از آموزه‌های مدرسی او در نظامیه بغداد و تحت تأثیر شگفت‌انگیز امام محمد غزالی و نظام اخلاقی او شکل گرفته است، از یک سو؛ و تطابق و تمایز این اندیشه با افکار ایمانوئل کانت که از مهم‌ترین اندیشمندان تحول آفرین در زمینه فلسفه و اخلاق در جهان امروز محسوب می‌شود، از سوی دیگر؛ به بررسی و واکاوی بپردازد.

**کلید واژه:** اخلاق، اخلاق فضیلت دینی، سعدی، غزالی، کانت، اخلاق وظیفه‌گرا.

### ۱. مقدمه

سعدی شاعر است، او نه فیلسوف است و نه متکلم، نه فقیه است و نه مُحدِّث و نه نظریه‌پرداز و تئوریسین اندیشه‌های صوفیانه؛ او شاعر است و شعر نیز گونه‌ها و اشکال

و انواعی دارد و از قضا او در همه انواع ادبی نه تنها استاد بلامنازع است که مبدعی است خلاق که در همه اریکه‌های سخن بر صدر نشسته است و از میان انواع ادبی، شعر تعلیمی که از مهم‌ترین کارکردهای ادب پارسی است، بسیاری از شاعران خرد گرا را به خود مشغول کرده و طرفه آن که این قسم از ادب، گسترده‌ترین و دراز آهنگ‌ترین نوع ادب پارسی را نیز شامل می‌شود. (ر.ک. رستگارفسای، ۱۳۷۲: ۴۰۸؛ شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۸؛ ضیف، ۲۰۰۳: ۱۸۹).

محققان بر این باورند که ادب تعلیمی پارسی از مشابهان خود در ادب تازی و اروپایی وسیع‌تر و پُر و پیمان‌تر است (فرشید ورد، ۱۳۷۳: ۷۴) و گویی ادبیات ایران، بی‌آن، بی روح و جان است و خوانندگان ادب پارسی نیز با چنین ویژگی ادبی خو گرفته‌اند.

ماهیت این نوع ادبی دعوت به نیکی و حقیقت و زیبایی است که مزین به دستورالعمل‌های اخلاقی و پیشنهادهای راهکارهای زیست انسانی بهتر و البته همراه با لطائف و ظرایف هنری است. بی‌هیچ تردید سعدی بر چکاد این نوع چکامه جای دارد، او را می‌توان بزرگ‌ترین و مُتفدترین معلم اخلاق عملی این سرزمین دانست (صدیق، ۱۳۳۸: ۱۳).

هر چند سعدی با هر معیار و مقیاس و میزانی، جایگاهی بی‌همتا در ادب فارسی دارد و اصالت و جزالت سخن و عذوبت بیان و غزارت آثار و گستره نفوذ کلامش را با هیچ شاعری جز همشهری فرازمندش حافظ نمی‌توان سنجید؛ اما آنچه در آثار او بیش از هر چیز دیگر رخ می‌نماید و جلوه‌گری می‌کند، اندیشه‌های اخلاقی اوست، نه فقط برای ما فارسی‌زبانان که ادیبان دیگر سرزمین‌ها نیز شیفته این ویژگی بارز سعدی هستند.

دفرمری (Defermery) فرانسوی در مقدمه گلستان می‌نویسد: گذشته از کلام شیرین و دلنشین سعدی، آنچه مرا به ترجمه این اثر ارزشمند واداشت و محرک اساسی کار من گشت، ذکر مسایل اخلاقی - تربیتی در سخنان سعدی بود که این ذوق و شوق را در من پدید آورد. کمتر محقق و مؤلفی را می‌توان یافت که این گونه ژرف و تأثیرگذار وارد معركة اخلاق شده و توفیق را رفیق راه خود کرده باشد. (دبیرنژاد، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۵). حتی

ارنست رنان (Ernest Renan) نیز بر این باور است که آنچه مغرب زمین و اروپاییان را شیفته افکار و اندیشه‌های سعدی کرده، اخلاقیات ژرف و تأثیرگذار اوست. (دبیرنژاد، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۵).

افکار اخلاقی سعدی تنها به اشعار تعلیمی‌اش ختم نمی‌شود و در جای جای آثارش بروز و ظهور دارد. حتی اشعار غنایی او هم خالی از این لطیفه نیست (ماسه، ۱۳۶۹: ۲۵۶).

از سوی دیگر آموخته‌های مدرسی سعدی در نظامیة بغداد و نفوذ بسیار اندیشه‌های امام ابوحامد غزالی بر او که سعدی، نامش را والاتر و بالاتر از دیگر اندیشمندان و متفکران و با لقب امام مُرشد آورده، غیرقابل کتمان است. سعدی هرچند با فاصله‌ای نزدیک به یک قرن ونیم از ابوحامد، به نظامیة بغداد، پا نهاد، اما هنوز نظامیه از نفوذ و تأثیر ابوحامد خالی نبود و آثارش همچون گذشته در مجامع علمی، میان طلاب و دانش‌پژوهان زبانزد بود و از مراجع بی‌رقیب آنان محسوب می‌شد. این دانش‌پژوه جوان فارسی با آن همه ذوق و استعداد و نبوغ خدادادی چگونه می‌توانست مجذوبِ عدوبت بیان و جزالت اسلوب و استحکام فکر و قوت تحلیل و جسارت نقد و طهارت ضمیر غزالی نشود؟ براساس نزدیکی اندیشه‌ی سعدی با غزالی و آموزه‌های دینی و فکری مدرسی او که از خلال آثارش مشهود است، به تبیین و تشریح نظام اخلاقی او پرداخت و با کمی تساهل و تسامح با دیگر مکاتیب اخلاقی به مقایسه نشست و این مقال بر این اساس، سامان یافته و شکل گرفته است.

براساس ادله‌ای که از این پس خواهد آمد، سعدی را می‌توان در جرگه اخلاقیون فضیلت مدار دینی به حساب آورد که با پشتوانه عمیق فکری و آموزه‌های ارزشمند دوران تحصیل و تجربه و علاقه ذاتی، منظومه اخلاقی در آثارش هویدا است.

## ۲. اخلاق فضیلت و اخلاق فضیلت دینی

۲-۱. سودگرایی (utilitarianism) و اخلاق فضیلت (Virtue Ethics)، دو نوع نظریه غایت‌گرایانه‌اند (Teleologism) که همراه با وظیفه‌گرایی (deontologism) به عنوان نظریات اخلاق هنجاری (Normative Theory) مطرح می‌شوند.

غایت‌گرایان برآنند که اخلاقی بودن فعل بر حسب پیامد و نتایج افعال معین می‌گردد، اما در اخلاق وظیفه‌گرا، بی‌آنکه نتایج به عنوان عامل تعیین‌کننده مدنظر باشند، فعل فی‌نفسه، از نظر اخلاقی صحیح و ارزشمند است. (ر.ک: W.D.Ross, 1978; C.Fried, 1930)

اخلاق فضیلت‌دینی که منبعت از اخلاق فضیلت، اما بر اساس معیارهای دینی است، در اندیشه مسیحی و اسلامی شکل گرفت و از همان ابتدای فلسفه اسلامی، میان مسلمانان جای خود را باز کرد. فلاسفه و اندیشمندان اسلامی عمدتاً به تعیین و تعریف اقسام فضایل اخلاقی و غیراخلاقی پرداختند. این توجه بیشتر ناشی از انگیزه‌های تربیتی آنها بود که باورهای دینی آنان را به هسمویی اخلاق و دین و جدایی‌ناپذیری این دو از هم پیش می‌راند. آنها با اینکه تعریف ارسطویی از فضیلت را می‌پذیرفتند، اما با توجه به دیدگاه غایت‌گرایانه خود و تفسیر غایت‌دینی این فضایل را وسیله‌ای برای نیل به سعادت اخروی تعریف کردند.

آنان بر این باور بودند که فضایل اخلاقی مایه نجات و رستگاری انسان و رساننده او به سعادت جاوید است و رذایل اخلاقی مایه شقاوت همیشگی وی است؛ پس تزکیه نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل را از مهم‌ترین واجبات برشمردند و دست یافتن به سعادت حقیقی را بدون آن محال دانستند. (مجتبوی، ۱۳۸۱: ۴۱).

۲-۲. از میان اندیشمندان مسلمان که به اخلاق فضیلت‌دینی پرداختند، امام محمد غزالی را می‌شود بیش از دیگران در تبیین و توضیح و تشریح اخلاق دینی، فعال و مؤثر و نقش‌پرداز دانست. او در کتاب مهم خود *احیاء علوم‌الدین* خصوصاً و در دیگر کتاب‌هایش عموماً به اخلاق دینی توجه نمود و به شکلی گسترش اخلاق دینی ترجیع‌بند فکری او شد. می‌توان به ضرس قاطع گفت که ابوحامد بیشترین تأثیر را بر سعدی در زمینه ارائه اخلاق فضیلت‌دینی گذاشته است و برای شناخت روش فکری شیخ در اخلاق، ناچار به شناخت اندیشه‌های او حتی به صورتی گذراییم.

اخلاق در اندیشه غزالی، ممزوجی از اخلاق فلسفی - دینی و صوفیانه است که این عناصر نه مستقل از یکدیگر، بلکه تنیده در هم و مکمل یکدیگر در سپهر معرفت اخلاقی او

نقش می‌آفرینند. او معتقد است که اخلاق، علمی شرعی و دینی است که به مدد عقل از تعالیم شرع به دست می‌آید. در جای دیگر نیز اخلاق را هم علمی شرعی و هم علمی عقلی می‌داند و سپس می‌گوید عقل و شرع مکمل یکدیگرند که اشارتی است به سازگار بودن تعالیم عقلی و شرعی، مخصوصاً در باب اخلاقیات و امکان گرد آمدن آن دو در یک نظام اخلاقی واحد.

او معتقد است که شرع، چون از جانب وحی شکل می‌گیرد، آنچه عنوان می‌کند متصل به دریای الوهیت است و با توشه اندک خرد نمی‌توان آن را دریافت. در *المُنْقِد من الضلال* می‌نویسد: «خردمندان با توشه اندک خرد نمی‌توانند وجه تأثیر داروهای عبادت را که با حدود و اندازه از طرف پیامبران خدا علیهم‌السلام معین و مقرر شده است را دریابند و به ناچار باید از آن تقلید کرد چون پیامبران علیهم‌السلام این خواص را با نور نبوت دریافته‌اند.»<sup>۱</sup> (غزالی، ۱۹۶۷: ۱۱۶).

و از همین جا مشخص می‌شود که غزالی اساس اخلاقیات خود را بر دین (وحی) می‌گذارد و هر فضیلتی را با تعالیم دینی می‌سنجد و بعد در شمولایی از دین و شریعت، آن را ارائه می‌دهد. در این اندیشه، مقصد تربیت اخلاقی، وصول به قُرب الهی است. غزالی در واقع، اخلاق و دین را دو روح در یک بدن می‌داند و اگر دین را از او بگیرند، از اخلاق او نیز چیزی بر جای نخواهد ماند. به طور کلی به نظر غزالی، بنیاد اخلاق بر اعتقاد به خداوند استوار است. او حتی وقتی به تشریح فضایل حکمت، شجاعت، عفت و عدل - که آنها را فضایل نفسانی یا خیرات نفسانی می‌خواند - می‌رسد، تمام این فضایل را با رجوع به شریعت، تجزیه و تحلیل می‌کند و معتقد است که همه این فضایل، با آموزه‌های مذهبی اسلام، سر و کار داشته و در زندگی پیامبر اسلام (ص) دیده می‌شوند.

از دیدگاه او حضرت محمد(ص) کامل‌ترین فردی است که این چهار فضیلت اصلی را داراست (غزالی، ۱۹۶۴: ۱۳۲).

به نظر غزالی، فضیلتی از آن فضایل نیست مگر اینکه شرع، مردم را به آنها دعوت کرده و یا ردیلتی که از آنها نهی کرده است. او می‌نویسد: «اخلاق نیک و بد را شرع از هم جدا نموده و در آداب النبی علیه‌السلام آمده و مشهور است». (غزالی، ۱۹۶۴: ۱۳۵).

از دیدگاه غزالی هنگامی که نیروی تفکر، تهذیب و پاک شود، حکمتی از آن حاصل می‌شود که می‌توان به وسیله آن، حق و باطل در اعتقادات، صدق و کذب در مقال و زشت و زیبا در افعال را تشخیص داد و راه خود را انتخاب نمود.<sup>۲</sup> (غزالی، ۱۹۶۴: ۲۳۳).

غزالی به جد معتقد است که بدون عنایت الهی و امداد او نمی‌توان به تزکیه اخلاقی، دست یافت، از منظر وی مقصود از کسب این فضایل، جلب امداد الهی و در نتیجه، تجلی انوار الهی در جان و دل است.

بنابراین در دیدگاه غزالی مقصود از تربیت اخلاقی وصول به قرب الهی است و این بدون امداد و عنایت خداوند میسر نمی‌شود و از همین روست که اخلاق در ذهن و زبان سعدی شکل می‌گیرد و بسیاری از عناصر معرفت شناختی اخلاقی خود را از غزالی وام می‌گیرد.

### ۳. سعدی و اخلاق فضیلت دینی

سعدی بر اساس اندیشه دینی - عارفانه خود معتقد است: «بر عارفان جز خدا هیچ نیست». (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۹). او همه هستی را در برابر خداوند، چون کرمک شب افروزی می‌داند که در مقابل فروغ خورشید، پیدایی ندارد<sup>۳</sup> و همچون غزالی معتقد است که عقل را به بارگاه او راه نیست:

نه بر اوج ذاتش پرد مرغ و هم      نه در ذیل وصفش رسد، دست فهم  
در این ورطه، کشتی فرو شد هزار      که پیدا نشد، تخته‌ای بر کنار<sup>۴</sup>  
نه ادراک، در کُنه ذاتش رسد      نه، فکرت، به غور صفاتش رسد

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

و درست این اندیشه غزالی است در *کیمیای سعادت*: «و کسانی که در دریای توحید نشستند، بیشتر غرق بدان شدند که سباحت شناختند و بود نیز که فهم آن ندارند که

بیاموزند یا خود به خویشتن غرّه باشند، طلب نکنند و اندرین دریا، غرق شوند، که به دست ما هیچ چیز نیست و همه او می‌کند (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۹۱۸).

در ذهن سعدی خداوند، معشوق است و بندگان صادق و خردمند، در ایمان و عشق به او پایدار و با ثباتند که عشق از معرفت زاید و آنان «به یک جرعه تا نفخه صورمست»، تنها راه رسیدن به درگاه او بویی از عشق است که آدمی را مست می‌کند تا با بال محبت به سوی او پرواز کند.

مگر بویی از عشق، مستت کند      طلبکار عهدِ الستت کند  
به پای طلب ره بدانجا بری      وز آنجا به بال محبت پری<sup>۵</sup>

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

عقل، در این وادی نمی‌تواند راه گشا باشد، سعدی راه وصول را در طریقی دیگر می‌جوید:

اگر طالبی کاین زمین طی کنی      نخست، اسب باز آمدن پی کنی  
تأمل در آیینِ دل کنی      صفایی به تدریج حاصل کنی

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

غزالی در این مورد می‌گوید: «چون خداوند تولى دل کس را پذیرد، آن را به نور علم روشن خواهد کرد و چون خدا تولى دلی را بپذیرد، رحمتش بر او فرو می‌ریزد و نور، در دل می‌تابد و سینه گشاده می‌گردد و راز ملکوت بر او مکشوف می‌شود... و حقایق امور الهی در آن می‌درخشند... لذا خلاصه این روش این است که تو خود را پاک و صیقلی کنی و به انتظار رحمت حق بنشینی، همین و بس»<sup>۶</sup> (غزالی، بی‌تا، ج ۳: ۲۰-۱۹). و آنگاه است که:

کسی را در این بزم ساغر دهند      که داروی بی‌هوشی‌اش در دهند

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

در اندیشه سعدی، جهان پر از سماع است و مستی و شور و حتی آواز پای ستور هم می‌تواند نشانی از شور و سماع جهان باشد و یا به قول ابوحامد غزالی: خداوند، برای

صاحب‌دلان جمیع ذرات زمین و آسمان را به قدرت گویاکننده‌اش گویا کرده است به طوری که آنان می‌شنوند که این ذرات، تسبیح و تقدیس حق می‌کنند.<sup>۷</sup> (غزالی، بی‌تا، ج ۴: ۲۴۸).  
سعدی می‌گوید:

توحید گوی او نه بنی آدمند و بس هر بلبل‌ی که زمزمه، بر شاخسار کرد

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۱۲)

کوه و دریا و درختان، همه در تسبیحند نه همه مستمع، فهم کنند این اسرار

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۱۹)

با این همه، خدای سعدی دوست داشتنی، مهربان، صمیمی و غمخوار و تکیه‌گاه بندگانش است و البته این خدای شاعرانه، چندان تشابهی با خدای خشمگین غزالی ندارد.<sup>۸</sup> سعدی همچون غزالی معتقد است که:

خلاف پیمبر، کسی ره گزید که هرگز، به منزل، نخواهد رسید

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

راه سعادت، از دیدگاه او، راه پیامبر اسلام (ص) و راه وحی است.

در اندیشه سعدی، هدف از اخلاقیات و طرح آن، سعادت اخروی است و اساساً نزول قرآن مجید را برای این منظور می‌داند. «مراد، از نزول قرآن، تحصیل سیرت خوب است نه ترتیل سورت مکتوب». و فضیلت اخلاقی جز با شریعت محمدی (ص) به دست نمی‌آید:

مُحال است سعدی که راه صفا توان رفت جز بر پی مصطفی

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

چه رند پریشانِ شوریده بخت چه زاهد، که برخورد کند کار سخت

به زهد و ورع کوش و صدق و صفا ولیکن، میفزای بر مصطفی

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۱۸)

غزالی در این مورد می‌گوید: «بدان، که سعادت حقیقی، سعادت اخروی است و آنچه برای خودش مطلوب است، سعادت اخروی است و در ورای این، غایت یا هدف دیگری نیست». (غزالی، ۱۹۶۴: ۱۱۸).

بر این اساس، در سپهر اندیشه اخلاقی سعدی، ما با نظام اخلاقی غایت گرایانه‌ای مواجه‌ایم که در آن، عملی خوب است که منجر به سعادت اخروی شود؛ و دیگر آنکه پرورش فضایل و ملکات نفسانی، تنها برای نیل به این سعادت صورت می‌پذیرد و شکل می‌یابد. سعدی از موضع یک مسلمان معتقد، بر این باور است که پیامبر(ص) مصداق کامل مکارم اخلاق است:

بَلِّغِ الْعَلِيَّ بِكَمَالِهِ، كَشْفِ الدُّجَىٰ بِجَمَالِهِ حَسَنَتُ جَمِيعِ خِصَالِهِ، صَلِّوْا عَلَيْهِ وَآلِهِ  
(سعدی، ۱۳۶۴: ۲۹)

و یا: «کریم السجایا، جمیل الشیم». (سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵).

اخلاقیات در اندیشه سعدی همانند غزالی، از مبارزه با نفس شروع می‌شود، او با وامی از ابوحامد غزالی می‌گوید:

وجود تو شهری است پُر نیک و بد	تو سلطان و دستور دانا خرد
رضا و ورع نیک‌نامان خُر	هوا و هوس، رهنز و کیسه بُر
چو سلطان عنایت کند با بَدان	کجا ماند آسایش بخردان؟
تو را شهوت و حرص و کین و حسد	چو خون در رگ‌اند و جان در جسد
هوا و هوس را نماند ستیز	چو بینند سر پنجه عقل تیز
رییسی که دشمن سیاست نکرد	هم از دست دشمن، ریاست نکرد
نخواهم در این نوع گفتن بسی	که حرفی بس، ار کار بندد کسی <sup>۹</sup>

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۵۳)

«... بدان که مثال تن چون شهری است و دست و پایی او، اعضاء و پیشه وران شهرند، و شهوت، عامل خراج است و غضب چون شحنة شهر است و دل، پادشاه شهر است و عقل وزیر پادشاه و پادشاه را بدین همه حاجت است تا مملکت راست کند... لیکن شهوت که عامل خراج است، دروغزن و فضولی و تخلیط‌گر است و هرچه وزیر به مخالفت آن بیرون آید...» (غزالی، ۱۳۶۴: ۲۰-۱۹).

سعدی نیز چون غزالی راه تسلط بر نفس را پناه بردن به عقل می‌داند:

هوی و هوس را نماند ستیز چو بینند سر پنجه عقل تیز

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۵۳)

غزالی گوید: «اجتنب محارم الله تعالی و أدّ فرائض الله سبحانه تكن عاقلاً» (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۲) «از حرام‌های خداوند بپرهیز و واجبات را به جای آر تا عاقل شوی».

هر دو، تنها امتیاز انسان را بر موجودات دیگر، عقل می‌دانند:

آن را که عقل و همت و تدبیر و رای نیست خوش گفت پرده دار که کس در سرای نیست  
(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۶۶)

آدمی را عقل باید در بدن ورنه، جان در کالبد دارد حمار

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۲۴)

غزالی گوید: «انسان با عقل، خلیفه الله شده است و با عقل نیز می‌تواند به خدای نزدیک شود و با عقل به کمال دین دست یابد، چنانچه پیامبر(ص) فرمود: «آنکس که عقل ندارد دین نیز ندارد».<sup>۱۰</sup> (غزالی، ۱۹۶۴: ۳۳۱).

در اندیشه غزالی حتی کلمه عقل به طور کلی بیانگر شأن انسانی است: «ویژگی از او که به خاطر آن، خلق شده، همان نیروی عقل و ادراک حقایق اشیاء است». (غزالی، ۱۹۶۶: ۲۱۰)

سعدی بر اساس آموزه‌های دینی و اندوخته‌های ذهنی خویش راه مبارزه با نفس را در دست سرپنجه‌های قدرتمند عقل می‌یابد

عنان باز پیچان نفس از حرام به مردی ز رستم گذشتند و سام

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۵۲)

سعدی بر این باور است که میان عقل و شرع نه تنها هیچ ستیزی نیست، بلکه هر دو بر یک موضع و یک مأوا قرار دادند:

کجا عقل یا شرع فتوی دهد که اهل خرد دین به دنیا دهد؟

(سعدی، ۱۳۶۹: ۸۱)

اما با همه این اوصاف، عقل بی‌عنايات حق و الطاف حق، هیچ کاره است و طی طریق این راه سخت تنها به عنایات خداوند، بسته است که بی‌امداد و عنایت او، وصول به سرمنزل نهایی تربیت اخلاقی میسر نیست.

غزالی گوید: «عنایت الهی عاملی است که هیچ کس را در طلب فضایل، راهی نیست، جز همراه شدن عنایات حق با او تا به مقصد رسد»<sup>۱۱</sup> (غزالی ۱۹۶۴: ۱۰۱). در احیاء علوم‌الدین می‌نویسد: «تزکیه نفس از رذایل، تنها با لطف و رحمت خداوند جل و علاء و کمک او ممکن گردد و اگر به بنده واگذار شود، کمترین شرّ را از خویش دور نتواند کرد». (غزالی، بی‌تا، ج ۴: ۳۶۸).

سعدی نیز می‌گوید:

گر تقویت کنی ز ملک بگذرد بشر و تربیت کنی به ثریا رسد ثری

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۰۳)

و پس از صدارت عقل بر نفس و همراهی توفیق الهی، اعتدال شکل می‌گیرد.

مگوی و منه تا توانی قدم از اندازه بیرون و ز اندازه کم

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۵۵)

غزالی نیز اخلاق را چیزی جز اعتدال نمی‌داند (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۳) و این اندیشه تمامی اخلاقیون فضیلت مدار از سقراط به بعد است که اخلاق را رعایت اعتدال در خصایص و خصایل می‌دانند.

غزالی بر این باور است که: «چون حد وسط، حقیقتی است میان دو طرف و این در نهایت سختی و غموض است، بلکه باریک‌تر از پوست و تیزتر از شمشیر، پس لاجرم هر که تواند بر این صراط مستقیم در دنیای خاکی راست ایستد، می‌تواند بر صراط قیامت که وصفش چنین آمده است، نیز بگذرد».<sup>۱۲</sup> (غزالی، بی‌تا، ج ۳: ۲۰۲).

سعدی چون همه آنان که در اخلاق فضیلت مدار گام می‌زنند، از الگوها و اسوه‌های اخلاقی بهره می‌برد. یعنی کسانی، که در پرورش و هدایت ملکات درونی خود موفق بوده و اعمال آنها برخاسته از فضایل درونی است، چون دیگر اخلاقیون فضیلت مدار بر صدر می‌نشانند و قدر می‌نهد.

اسوه‌های اخلاقی (Moral Ideals) انسان‌های کاملی هستند که بار سنگین خلیفه‌اللهی را بر دوش کشیده و راه پر مخاطره تهذیب اخلاقی را با موفقیت به پیش برده و شاهد سعادت را در آغوش کشیده‌اند. ارسطو در اخلاق نیکو ماخوس بعد از تعریف فرزانه‌گی،

از پریکلس (Pricles) و مردمانی چونان او نام می‌برد و آن فرزندان را واجد قدرت بصیرت و درک مصلحت می‌داند و نماد خیر برای انسان‌ها می‌شناسد. (ارسطو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۹).

غزالی نیز پس از پیامبر اسلام (ص) و خلفای راشدین، بسیاری از صحابه و بزرگان صوفیه را از این نمونه می‌داند و بر اعمال آنها استشهاد می‌کند. سعدی نیز علاوه بر پیامبر اسلام (ص) و خلفای راشدین از لقمان سیه فام که به اشتباه او را به کار گل گرفته‌اند، از بایزید که سحرگاه عید از حمام برون می‌آید و طشتی از خاکستر بر رویش می‌ریزند، از معروف کرخی و حوصله فراوانش، از رفتار آن فرزانه مرد با آن مرد مست، از جوانمردی زاهد تبریزی با دزد نومید، از جنید و دادن نیمی از زاد راهش به سگی گرسنه و درمانده، از امیر شفیقی که از رعیت دشنام می‌شنود. اما او را یاری می‌دهد تا مرکبش را از گل درآورد و... به عنوان قدیسان اخلاقی در جای جای آثارش یاد می‌کند.

هر چند بعضی از اندیشمندان امروز، به نقد قدیسان اخلاقی پرداخته‌اند، مانند سوزان ولف که در مقاله قدیسان اخلاقی (Moral Saints)، آنان را به نقد کشیده و می‌گوید: آنان تمام هم و غم خود را وقف آسایش دیگران می‌کنند و از زندگی خود به طور مطلق، غافلند (Wolf, 1982: 79) و همچنین آنان را بیش از اندازه، کسل کننده و آزار دهنده می‌بیند (Wolf, 1982: 82) و غیر جذاب می‌خواندشان که نمی‌توانند از زندگی خود لذتی ببرند (Wolf, 1982: 84).

یا جسی بلوم (Gesse Bloom) که او نیز بر همین طبل می‌کوبد و زیست قدیسان اخلاقی را غیرمتعادل می‌داند و وجود آنها را برای دنیای امروز، چندان مثمر ثمر نمی‌شناسد،<sup>۱۳</sup> اما طرفداران اخلاق فضیلت مدار، هماره از آنان به عنوان الگوهای این اخلاق نام می‌برند و بر اعمالشان صحنه می‌گذارند و آن رفتار را اسوه و الگویی برای دیگران می‌دانند؛ از این روست که هیک (Hick) در نقدی بر این دیدگاه می‌گوید: «شادی و بهجت روحانی این اسوه‌های اخلاقی را نمی‌توانیم با مقیاس لذائذ معمولی و خاکی

خودمان بسنجیم، آنان از زندگی خود لذتی مضاعف بر لذت ما می‌برند». (هیگ، ۱۳۸۲: ۳۰۰).

اما سعدی از این افراد، چون غزالی بسیار یاد می‌کند و در جای جای آثارش رفتار آن‌ها را گوشزد می‌نماید:

خُنک آن که آسایش مرد و زن گزیند بر آرایش خویشتن

(سعدی، ۱۳۶۹: ۵۴)

و یا:

نکردند رغبت هنر پروران به شادی خویش از غم دیگران

(سعدی، ۱۳۶۹: ۵۴)

#### ۴. کانت و اخلاق وظیفه‌گرا

فلسفه کانت را فلسفه استعلایی (Transcendental philosophy) می‌گویند. او کاربرد مدرسی واژه Transcendental را تغییر داد و کاربرد خاص خویش که دال بر شرایط پیشینی و ضروری امکان تجربه است را جایگزین آن نمود. او استعلا را نه به عنوان گونه‌ای از معرفت به خود ابژه، بلکه صرفاً به عنوان شیوه‌ای از معرفت به راه‌هایی که با آنها به شناختن قادر می‌شویم، یعنی معرفت به شرایط (ضروری) تجربه ممکن تعریف کرده است. (Caygill, 1995: 399)

هایدگر معتقد است که تفکر کانت متمرکز بر امکان‌های هستی آدمی است، لذا تفکر او هستی‌شناسانه است، او بشر را منشأ علم و شناسایی می‌داند. (بیل، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

کانت فلسفه خود را به صورت نقادی عرضه می‌کند و نقادی، بررسی توانایی و امکان‌های آدمی در ساحت‌های مختلف است. او سه ساحت اساسی را از یکدیگر تشخیص می‌دهد. این سه ساحت عبارتند از: شناسایی، اخلاق و زیبایی که در نقد عقل محض، نقد عقل عملی و نقد قوه حکم آنها را بررسی کرده است. کانت نقد خود را در هر زمینه با قید استعلایی همراه می‌کند و از حساسیت استعلایی، منطق استعلایی، تحلیل استعلایی و... سخن به میان می‌آورد و همان‌طور که گفته شد، استعلایی نظامی از مجموعه مفاهیمی

است که شرایط ضروری تجربه ممکن را تبیین می‌کند و این معرفت از چگونگی دستیابی به معرفت تألیفی پیشینی سخن می‌گوید چرا که معرفت استعلایی در فلسفه کانت دقیقاً به معنای معرفت تألیفی پیشینی (Syntheticaa priori knowledge) است. (Kant, 1961: 41). کانت با ایجاد نظام فلسفی خود، نماینده اندیشه مدرنیته شد به طوری که یاسپرس معتقد است که از زمان افلاطون تاکنون هیچ کس انقلابی چنین، در اندیشه مغرب زمین نیافریده است (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۴۲) عده‌ای نیز بر این باورند که کانت عمیق‌ترین اندیشمندی است که تاکنون، نوع بشر پرورده است (راسل، ۱۳۷۳: ۹).

اکثر متفکران غرب که پس از کانت آمده‌اند، به نوعی وامدار او و اندیشه‌هایش هستند. انقلاب کپرنیکی کانت در معرفت‌شناسی با نوشتن کتاب نقد عقل محض (Critique of pure reason) آغاز شد. موضوع خاص این کتاب، تحقیق در شرایط پیشینی (apriori) دانش است و سخن از اصولی است که ضرورت و کلیت را برای همه موضوعات تجربی لازم می‌داند. مطابق نگرش عمومی کانت، شروع تحقیق در شرایط دانش، با این گفته او آغاز می‌شود که «هیچ نوع دانش تجربی بدون امر پیشین ممکن نیست». (Watson, 27: 1976) کانت، پس از نقادی عقل محض، بیش از هر چیز به عقل عملی، اخلاق (Ethic) و تکلیف (Duty) پرداخت.

اخلاق مبتنی بر تکلیف کانت، یکی از مهم‌ترین گام‌های اخلاقی - فلسفی در جهان امروز بود. او این منظومه فکری را برپایه اصالت عقل استوار ساخت؛ اخلاق رواقیون، مالبرانش، لایب نیتس، شوپنهاور و بسیاری دیگر، ناشی از دستگاه ما بعدالطبیعه‌ای آنها ترسیم شده بود، آنها اخلاق را از دین استنتاج می‌کردند، اما کانت اخلاق را مستقل از دین و متافیزیک بنا نهاد و در فلسفه او، این متافیزیک و دین هستند که برپایه اخلاق قرار می‌گیرند.

کانت عقل<sup>۴</sup> را عالی‌ترین قوه نفس و معرفت عقلانی را بالاترین مرحله شناخت، به شمار می‌آورد. کانت در مورد عقل می‌گوید که سرچشمه تمام عناصر و مبادی پیشین و فاعل شناخت [یعنی ماده و روش شناخت، نه صرفاً ابزار شناخت] تلقی می‌شود و دو

جنبه نظری و عملی دارد. کانت با تعیین محدودیت‌های عقل نظری، توجه‌ای شایان به عقل عملی نمود. (Kant, 1986: 59).

در اندیشه کانت عقل از هرچیزی مقدس‌تر است و بهترین معیار برای شناخت و دریافت حقیقت شمرده می‌شود. او در پایان مقاله روشنگری می‌نویسد: «عقل از هرچیز مقدس‌تر و تنها سنگ محک هر نوع حقیقت است، اما مرکز ثقل فلسفه کانت (در حوزه انسان‌شناسی) عقل عملی است، عقلی که مجهز به اراده یا به تعبیری اراده معقول می‌باشد. کانت، حقیقت انسان را اراده می‌داند و شأن و کرامت آدمی را به آن چیزی که می‌خواهد، مرتبط می‌کند». (Kant, 1998: 69).

در فلسفه کانت، عقلانیت و تفکر به منزله بنیادی‌ترین ویژگی آدمی محسوب می‌شود و آن را به عنوان مبنایی‌ترین معیار کرامت ذاتی انسان معرفی می‌کند، او عقل را دارای شأن ذاتی و نفس‌الامری می‌داند و بر این باور است که این نیرو تنها به نوع انسان اختصاص یافته است. وی همچنین، عقلانیت را صفتی می‌داند که از میان سلسله موجودات طبیعی به کامل‌ترین حلقه - یعنی انسان - اختصاص یافته است. (کانت، ۱۳۸۴: ۱۱).

از نظر کانت، ذات انسان از دانایی و آگاهی تشکیل می‌شود انسان بودن، دانندگی و خودآگاهی است، هستی ما دانستگی است (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۸۷). در اندیشه او، انسان جایگزین خداوند در زمین است.

کانت سه ایده «خدا»، «جاودانگی نفس» و «آزادی» را اصول اخلاق می‌داند. آزادی را در تنظیم نظام اخلاقی‌اش از همان ابتدای کار وارد می‌سازد، اما جاودانگی نفس و خدا را در نهایت و در پرتو غایت نهایی اخلاق، یعنی خیر اعلی (Highest Good) و با توجه به دو جز ترکیبی آن (فضیلت و سعادت) اثبات می‌کند؛ از این رو در پایان نظام اخلاقی‌اش در بحث خیراعلی، دین را بر اخلاق مبتنی می‌سازد.

در واقع کانت با استدلال اخلاقی خود، می‌خواهد نشان دهد که چگونه اخلاق که مستقل از ایمان دینی است به سمت دین هدایت می‌شود (kant, 1988: part6: ۳).

کانت بر اساس این مبانی که مطرح شد، اصول اخلاقی خوب را نیز به دو بخش مشروط (مفید) *Qualified good* و ذاتی (مطلق) *Intrinsic good* تقسیم کرد. او مشابه همین تقسیم را نیز در مورد دستورات اخلاقی به کار برده است «دستورهای اخلاقی مشروط» و «دستورهای اخلاقی مطلق»، از نظر کانت، بیشتر آن چیزهایی که خوب تلقی می‌شوند، فی حد نفسه خوب نیستند، این نوع خوب‌ها، خوب‌های مشروط‌اند، بدین معنا که این خوب‌ها زمینه و مقدمه‌ای برای دستیابی به یک خوب ذاتی هستند مثل هوش، ذوق، قدرت، تشخیص، دلیری، ثروت و تندرستی، ارزش این‌ها ذاتی نیست، چون اگر ذاتاً خوب بودند انسان‌های شرور نمی‌توانستند از آنها و در راستای اهداف ضد اخلاقی‌اشان بهره‌جویند (اونی، ۱۳۸۱: ۲۳) به همین دلیل کانت، سعادت را نیز خوب مقید می‌داند چرا که عمدتاً سعادت را همین خوب‌های مشروط مثل ثروت، تندرستی، هوش، قدرت و... می‌پندارند. خوب‌های ذاتی یا مطلق، آن خوب‌هایی هستند که غایبند. این خوب‌ها، ارزش درونی دارند و نمی‌توانند وسیله‌ای برای اهداف ضد اخلاقی باشند (اونی، ۱۳۸۱: ۲۵).

##### ۵. مقایسه اخلاق فضیلت‌گرای دینی سعدی و اخلاق وظیفه‌گرای کانت

از آنچه تا اینجا در مورد اخلاق و دین در اندیشه کانت گفته شد با رجوع به بخش پیشین می‌توان تمایزات و تشابهات این دو نوع، اندیشه را مشاهده کرد. سعدی متعلق به نظام اخلاقی پیشین است و کانت در این نظام اخلاقی گام می‌زند. می‌توان، تشابهات و تمایزات این دو اندیشه را براساس این دو اندیشمند بدین شکل بررسی کرد.

**الف:** هر دو برای عقل شأنی ویژه قائل هستند و تمایز انسان با دیگر موجودات را در داشتن عقل می‌دانند و هر دو، نخستین مشخصه انسانی را عقل می‌شناسند. در گستره معنایی که کانت در کتاب *نقد عقل عملی* به کار می‌برد، عقل منبع و سرچشمه تمام عناصر و مبادی پیشینی موجود در قوه حساسیت و هم عناصر پیشینی قوه فاهمه است. عقل برترین نیروی انسان، برای به نظم آوردن ماده شهود و ایجاد عالی‌ترین وحدت در اندیشه است.

پیش از این به اشعار سعدی و سخنان کانت در این مورد اشاره داشتیم؛ اما نکته این است که عقل، در دیدگاه سعدی که سخت متأثر از ابوحامد است، شأن عقل نظری والا و بالا است و در فلسفه کانت شأن عملی عقل مورد توجه است. از نظر سعدی حکمت و دانایی، هویت و کمال انسانی است.

سعدی همواره به شأن الهی عقل توجه دارد و کانت به شأن انسانی آن؛ عقل در دیدگاه سعدی یک ودیعه و آیت الهی در انسان است، اما کانت از استقلال و خودبنیادی عقل سخن می‌گوید، اما هر دو عقل را تقدیس می‌کنند و آن را عنصری الهی می‌دانند که در جهان طبیعت در وجود انسان تعبیه شده است.

سعدی، شأن عقل نظری را بر اساس آموزه‌های اندیشمندان اسلامی پیش از خود در ارتباط با عوامل متعالی و غیر انسانی جست‌وجو می‌کند، در حالی که شأن عقل را کانت در بخش عملی آن یعنی اراده معقول می‌جوید. هر دو در مبحث عقل نظری و محدودیت‌های آن برای شناخت مابعدالطبیعه همداستان و همراهند.

کانت بر این باور است که عقل نظری در محدوده خدانشناسی و مسایل مابعدالطبیعی کارآیی ندارد و اگر پا در آن بگذارد، به تناقض و تعارض دچار می‌شود. و سعدی می‌گوید:

ره عقل، جز هیچ بر هیچ نیست      بر عارفان، جز خدا هیچ نیست

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۹)

ارباب شوق، در طلبت بی‌دلند و هوش      اصحاب فهم، در صفتت، بی‌سرند و پا

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۰۱)

ب: کانت بر این باور است که عقل چیزی نیست جز تجلی الوهیت و سعدی نیز عقل را به سبب اتصالش به عالم اعلی تقدیس می‌کند و آن را ودیعه الهی می‌شمرد. غزالی در مشکاة الانوار نیز همین نکته را بیان می‌کند که: «عقل نمونه‌ای از نور خدای تعالی است».<sup>۱۰</sup> (غزالی، ۱۹۶۴: ۷۶).

ج: کانت و سعدی هر دو معتقدند که انسانیت از موجودیت الهی نشأت گرفته است؛ سعدی آدمی را جانشین خدا می‌داند و کانت جایگزین خدا. سعدی شأن انسانی انسان را مرتبط با شأن الهی او تعریف می‌کند و معتقد است که شأن انسانی انسان، همواره در ارتباط با شأن الهی او معنا می‌یابد به همین دلیل انسان، در ذهن و زبان او خلیفه خدا دیده می‌شود. انسان در این نگاه، رویی به حق دارد و رویی به خلق او جامع صفات مستخلف عنه و مثال باری در ذات، صفت و فعل است، اما در نگاه کانت، شأن جانشینی و خلافت انسان به شأن جایگزینی تغییر معنا می‌دهد. هر دو معتقدند که اصل آدمی پاک آفریده شده است.

سعدی: «چو پاک آفریدت به هُش باش و پاک». (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۶۷).

اما سعدی به انسان آرمانی می‌اندیشد و کانت به انسان چون شهروند اخلاقی زمین. هرچند هر دو انسان را فراتر از انسان طبیعی و حسی می‌نگرند و به غایتمندی انسان معتقدند. انسان سعدی مخلوقی است که هرچند غایت سایر مخلوقات و موجودات است، اما خود غایت بالذات نیست، ولی انسان کانت فی نفسه غایت است و غایت قصوای خویش محسوب می‌شود.

هر دو انسان را دایر مدار هستی می‌دانند انسان مداری سعدی تنها با خدا محوری شکل می‌گیرد و احترام و تکریم انسان نیز جز در این اتصال معنا نمی‌یابد در حالی که در فلسفه کانت بر ارزش فی نفسه انسان و استقلال او از هر عامل غیر انسانی خود قانون‌گذاری و خود غایتمندی استوار است و تعالی انسان در خود اخلاقی او متجلی می‌شود نه در خود الهی او.

د: و از همین راه مسئله دو وجهی بودن آدمی را مطرح کرده‌اند که بشر ممزوجی از خاک و افلاک و خیر و شر است.

ه: مسئله اختیار و اراده انسانی از دیگر مقولاتی است که در اندیشه این دو بزرگ می‌توان بدان پرداخت؛ آنچه در فلسفه کانت بیش از هر چیز دیگری بدان پرداخته شده است مبحث اراده آزاد است، یعنی توانایی انسان در تعیین اعمالش. اراده آزاد از دیدگاه

کانت، توانایی یا قدرت ذهن آدمی در گزینش شیوه عملی یا تصمیم‌گیری است بی آنکه فرد مقید و محدود به علل، ضرورت و یا چیز دیگری باشد. (1: Versqwar).

در اندیشه شیخ، اختیار چنین رقم نمی‌خورد؛ سعدی که متأثر از تفکر کسب اشعری است، اختیار انسان‌ها را به شکلی دگر می‌بیند. برای روشن شدن این اندیشه، باز به سراغ امام ابوحامد می‌رویم.

سخن غزالی بر این باور است که انسان بر افعال ارادی قدرت دارد، اما خداست که به او این قدرت کاسبه را بخشیده است و مراد او این است که خداوند افعال را می‌آفریند و به بنده، قدرت بر فعل آنها را می‌بخشد و به همین دلیل انسان، کاسب این افعال است و اختیار انسان برای انجام هرکاری تابع اراده اوست نه قدرت او، اتقان فعل از آن خداوند است و نیز قدرت بر تنفیذ آن نیز از جانب هموست و بنده جز اراده در برخی افعال که او را به سوی خیر یا شر متوجه می‌سازد چیزی ندارد. به همین دلیل شیخ، در مورد افعال آدمی می‌گوید:

ای غرّه به رحمت خداوند در رحمت او کسی چه گوید  
هر چند مؤثر است باران تا دانه نیفکنی، نروید

(سعدی، ۱۳۶۴: ۸۲۷)

که گفتت به جیحون در انداز تن؟ چو افتاد، هم دست و پای بزن

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۸۴)

در جایی دیگر می‌گوید:

رزق اگر چند، بی‌گمان برسد شرط عقل است جُستن از درها  
ور چه کس، بی‌اجل، نخواهد مُرد تو مرو در دهان اژدرها

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۱۵)

سعدی و غزالی هر دو نقش اراده آدمی را در کسب فضایل کتمان نمی‌کنند و بر آن

اصرار دارند و اراده را مرز میان آدمی و جانوران می‌دانند.<sup>۱۶</sup>

و: از همین جا نکته‌ای دیگر در تمایز اندیشه‌های کانت و سعدی رخ می‌نماید و آن مسئله‌ عنایت خداوند است. آنچه کانت می‌گوید این است که آدمی به سعی خویش و تنها به سعی خویش به اخلاقیات نایل می‌آید و شاهد فضایل را به آغوش می‌کشد. اما باید دانست از همان زمان که اخلاق ارسطویی وارد تفکر اسلامی شد فیلسوفان و متفکران مسلمان، خلاف ارسطو که می‌گفت آدمی با سعی خویش به فضایل اخلاقی دست می‌یابد، کسانی چون ابن مسکویه، می‌گفتند: فضایل اخلاقی هرچند با سعی و تلاش و جدیت به دست می‌آید، اما شرط لازم آن عنایت خداوند است، تا توفیق در تربیت اخلاقی از جانب او رفیق راه نشود رسیدن به مقصد، تضمین نمی‌گردد». (۱۹۸۳: ۹۵) (Abulquasom,

سعدی نیز بر همین رأی است:

شب تاریک، دوستانِ خدای می‌بتابد چو روز رخشنده  
وین سعادت به زورِ بازو نیست تا نبخشید، خدای بخشنده»

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۹۰)

ز: تمایز دیگر سعدی و کانت در منظومه اخلاقی ایشان اخلاق وظیفه مدارانه است که اساس عقیده کانت را تشکیل می‌دهد. کانت بر این باور است هنگامی که آزادی، بنیان کردار اخلاقی قرار می‌گیرد، هر امری که این آزادی را محدود کند در حکم عاملی است غیر اخلاقی و نابود کننده اخلاق.

پس تربیت اخلاقی کانت بر این معیار، وظیفه مداراست و فرد به دلیل پیروی از خرد که خاستگاه وجدان اخلاقی است، احساس وظیفه و تکلیف می‌کند و بدون هیچ‌گونه الزام و اجبار بیرونی اقدام به انجام دادن فعل اخلاقی می‌کند، اما در نگاه سعدی هرچند اخلاق باید ملکه درونی شود و خود جوش انجام گیرد، اما شیخ برای تهییج و تشحیذ مخاطب و تشویق و ترغیب او به فضایل بر تمام جوانب زیستی آدمی انگشت می‌گذارد و انگیزه‌های مختلف او را تحریک می‌کند تا به سمت فضایل روی آورد. برای نمونه می‌توان از بخشش نام برد که شیخ چگونه مخاطب خود را به سمت آن ترغیب می‌کند:

۱. بخشش نام نیک از انسان باقی می‌گذارد: «هر که در زندگانی نانش نخورند، چون بمیرد نامش نبرند». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۴).

۲. بخشش بزرگی می‌آورد:

بزرگی بایدت، بخشندگی کن که دانه تا نیفشانی نروید

(سعدی، ۱۳۶۴: ۵۵)

۳. بخشش شکرگزاری از خداوند است:

شکر خدای کن که موفق شدی به خیر زانعام و فضل او نه معطل گذاشتت

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۱)

۴. بخشش ذخیره آخرت است:

آن کس که به دینار و درم خیر نیندوخت سَر عاقبت اندر سَر دینار و درم کرد

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۱)

۵. بخشندگی باعث آرامش روحی است:

نخواهی که باشی پراکنده دل پراکندگان را زخاطر مهل

(سعدی، ۱۳۶۹: ۷۸)

۶. بخشندگی لذت زندگی را مضاعف می‌کند:

خور و پوش و بخشای و راحت رسان نکه می‌چه داری ز بهر کسان؟

(سعدی، ۱۳۶۹: ۸۳)

۷. بخشندگی عیب پوشی می‌کند: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

کس نیند بخیل فاضل را که نه در عیب گفتنش کوشد

ور کریمی دو صد گنه دارد کرمش عیب‌ها فروپوشد

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۹۳)

ح: تمایز مهم سعدی با کانت در نگاه آن دو به دین نهفته است؛

کانت دین را چنین تعریف می‌کند: «دین به نحو درون ذهنی عبارت است از شناخت

تمام تکالیف به عنوان احکام الهی (kant, 1988, n6: 205) از سوی دیگر کانت، دین را

روح خدا که ما را به کل حقیقت هدایت می‌کند می‌داند. (kant, 1988, n6: 112)

کانت، در یک تقسیم بندی، دین را به «عبادی - وحیانی» و «طبیعی - عقلانی» تقسیم می‌کند. در دید او دین عبادی (Gottesdienstlichen) فاقد ارزش است. او تقرّب به خدا را نیز از طریق اعمال عبادی و انجام تشریفات دینی، نوعی بت پرستی و جادو می‌داند (kant, 1988, n6:128-177).

او دو نوع فریب (Delusion) دینی را تعریف می‌کند:

۱. خرافه دینی: که عبارت است از تلاش برای تقرّب به خداوند از طریق انجام اعمال عبادی.

۲. تعصب دینی: کانت معتقد است که تعصب دینی، مرگ اخلاق عقلی است. (kant, 1988, n6: 238-239).

البته باید توجه داشت که کانت، دیندار معتقدی است و زندگی او بر این موضوع، صحنه می‌گذارد، اما دین در دیدگاه او همان اخلاقی است که فلسفه‌اش را برپایه آن بنا نهاده است. سعدی نیز دستور العمل‌های دینی را تنها راه رسیدن به سعادت اخروی می‌داند و در جای جای آثارش به آن اشاره می‌کند:

چه رنـدِ پـریشـانِ شـوریدِه بخت      چه زاهد، که بر خود کند کار سخت  
به زهد و ورع و کوش و صدق و صفا      ولیکن، میفزای بر مصطفی

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۱۸)

البته سعدی دین مقلدانه را نمی‌پذیرد: «عبادت به تقلید گمراهی است». (سعدی، ۱۳۶۹:

۱۷۸)

و دین را با شناخت و آگاهی توأم می‌داند: «خُنک رهروی را که آگاهی است». (سعدی،

۱۳۶۹: ۱۷۸)

و یا: «رونده بی‌معرفت مرغ بی پر است». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۵)

اما دین او عقلانی نیست به وسیله قلب شناخته می‌شود و یقین حاصل می‌کند. آنچه در اندیشه سعدی و غزالی در مورد عبادات دیده می‌شود این است که نباید تنها به جنبه ظاهری آن اکتفا کرد، دغدغه اصلی آنها این است که تأثیر این عبادت‌ها را بر درون

انسان نمایان سازند، غزالی توجه ای خاص به باطن عبادات دارد، اما به هیچ وجه از ظاهر آن عدول نمی‌کند. (غزالی، ۱۴۰۹: ۸۹).

سعدی نیز بر این باور است:

طاعت آن نیست که بر خاک نهی پیشانی صدق پیش آر که اخلاص به پیشانی نیست

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۰۸)

طریقت به جز خدمتِ خلق، نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست

(سعدی، ۱۳۶۹: ۵۵)

#### ۶. تشابهات سعدی و کانت در تربیت اخلاقی

اما بخش دیگری که می‌تواند اندیشه‌های سعدی و کانت را بیش از پیش به هم نزدیک کند، مسئله تربیت اخلاقی (Moral Education) است. کانت تعلیم و تربیت را کاملاً امری اخلاقی می‌داند که بی‌تمسک به آن تعلیم و تربیت نامفهوم و عقیم خواهد ماند. (Pinar, 1996: 89). او برای تعلیم و تربیت منزلتی رفیع قایل است؛ از منظر او انسان تنها به واسطهٔ تعلیم و تربیت است که می‌تواند انسان شود. او می‌گوید: «آدمی چیزی جز آنچه تربیت از او می‌سازد، نیست». (Kant, 1991: 2).

کانت معتقد است استعدادهای انسانی در صورتی به طور کامل بروز می‌کند که موجودی با طبیعت برتر از انسان، تربیت او را به عهده گیرد اساسی‌ترین اصول تربیتی کانت در کتاب *Education* او دیده می‌شود که می‌توان اصول مشترک تربیت اخلاقی او و سعدی را بر مبنای همین کتاب به شرح زیر چنین برشمرد:

الف: کانت: «خداوند چنین خواسته که انسان مستقل از غریزه به کمک عقل به فضایل

دست یابد». (Kant, 1991: 10)

خور و خواب تنها طریق دد است      براین بودن آیین نابخرد است

خنک نیک بختی که در گوشه‌ای      به دست آرد از معرفت توشه‌ای

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۴۵)

ب: کانت: خداوند به آدمی چنین فرموده: «به دنیا آی که تمایل به خیر را به تو ارزانی داشته‌ام بر توست که آن را بپرورانی، خوشبختی و بدبختی تو به خودت بستگی دارد.» (kant, 1991: 11)

تو خاموش اگر من بهم یا بدم که حَمّال سود و زیان خودم  
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۷۰)

ج: کانت: بشر ذاتاً شرور نیست و در انسان چیزی جز خیر و خوبی وجود ندارد (kant, 1991: 13).

«چو پاک آفریدت به هُش باش و پاک». (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۶۷)

د: کانت: نظام تربیتی ما باید کودکان را برای فردا تربیت کند. (Morsy, 1993: 794).

بیاموز پرورده را دسترنج وگر دست داری چو قارون به گنج  
مکن تکیه بر دستگاهی که هست که باشد که نعمت نماند به دست  
به پایان رسد کیسه سیم و زر نگرده تهی کیسه پیشه ور  
چه دانی که گردیدن روزگار به غربت بگرداندش در دیار  
چو بر پیشه‌ای باشدش دسترس کجا دست حاجت برد پیش کس؟

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۶۹)

ه: کانت: اگر انتظار داریم که اصلاح وضع جامعه توسط حُکام صورت گیرد، باید نخست تغییری در تعلیم و تربیت شاهزادگان و فرزندان اُمرا به وجود آورد زیرا از زمان‌های دور، تربیت ایشان اشتباه رخ داده است... مثل ایشان همچون درختی است که شاخ و برگ خود را به هر طرف که خواسته گسترانیده‌اند (Kant, 1991: 15-18).

«یکی از فضیلت‌های تعلیم ملکزاده‌ای همی داد و ضرب بی محابا زدی و زجر بی قیاس کردی. باری پسر از بی‌طاقتی شکایت پیش پدر بُرد و جامه از تن دردمند برداشت. پدر را دل به هم برآمد، استاد را گفت که پسران آحاد رعیت را چندین جفا و توبیخ روا نمی‌داری که فرزندا مرا، سبب چیست؟ گفت: سبب آنکه سخن اندیشیده باید گفت و حرکت پسندیده کردن همه خلق را علی العموم و پادشاهان را علی الخصوص... پس واجب آمد معلم پادشه زاده را در تهذیب اخلاق خداوند زادگان. «انتبهم الله نباتاً حسناً» اجتهاد از آن بیش کردن که در حق عوام». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۵۴).

و: کانت: خوشبختی بدون تربیت اخلاقی غیرممکن است (شاتو: ۱۳۶۹: ۱۹۴).  
دشمن به دشمن آن نپسندد که بی خرد بانفس خودکندبه مرادوهوای خویش  
(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۹۶)

ز: کانت: تعلیمات اخلاقی را باید از خردسالی به کودکان آموخت (Kant, 1991: 23).

هرکه در خریدش ادب نکنند در بزرگی فلاح از او برخاست  
چوب تر را چنانکه خواهی پیچ نشود خشک، جز به آتش، راست  
(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۵۴)

ح: کانت: خداوند آنچه برای خوب بودن لازم است را در ما به ودیعه گذاشته است؛  
تربیت اخلاقی باید بدی‌های انسان‌ها را مهار کند تا به خوبی بازگردند. (kant, 1991: 28).

مرو از پی هرچه دل خواهدت که تمکین تن نور جان کاهدت  
کند مرد را نفس اماره خوار اگر هوشمندی، عزیزش مدار  
اگر هرچه باشد مرادت خوری ز دوران، بسی نامرادی بری  
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۴۷)

ط: کانت: یاد دادن، دوری گزیدن از سستی و کاهلی و تحمل رنج و سختی از  
مهم‌ترین اصول تربیت اخلاقی است و تمایل به تن پروری بزرگ‌ترین آفت آن به حساب  
می‌آید. (kant, 1991: 96).

خردمند و پرهیزگارش برآر گرش دوست داری به نازش مدار  
به خردی درش زجر و تعلیم کن به نیک و بدش وعده و بیم کن  
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۶۴)

ی: کانت: تربیت اخلاقی باید متعادل صورت گیرد که از طرفی منجر به روحیه بندگی  
کودک نگردد و از سوی دیگر به زورگویی او کمک نکند. (kant, 1991: 101)

درشتی و نرمی به هم در به است چو فاصد که جراح و مرهم نه است  
درشتی نگیرد خردمند پیش نه سستی که ناقص کند قدر خویش  
نه مرخویشتن را فزونی نهد نه یکباره تن در مذلت دهد

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۵)

ک: کانت: باید تلاش کرد که علم و عمل را به کودکان آموخت تا با به کارگیری علم و عمل معرفت و دانش آنها وحدت گیرد. (kant, 1991: 106).

هر علم را که کار نبندی چه فایده چشم از برای آن بود آخر که بنگری

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۵۴)

هر که علم خواند و عمل نکرد بدان ماند که گاو راند و تخم نیفشاند. (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۹).

ل: کانت: باید به کودک راست‌گویی و صداقت را آموخت تا بنیان و اساس شخصیتش بر این اصل شکل گیرد (kant, 1991: 108).

اگر راست سخن گویی و در بند بمانی به زن که دروغت دهد از بند رهایی

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۸)

«دروغ گفتن به ضربت لازم ماند که اگر نیز جراحت درست شود، نشان بماند چون برادران یوسف که به دروغی موسوم شدند نیز به راست گفتن ایشان اعتماد نماند». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۸)

م: کانت: کودک باید یاد بگیرد که صریح باشد. (kant, 1991: 108).

گر من سخن درشت نگویم تو نشنوی بی جهد از آینه نبرد زنگ صیقلی

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۵۶)

«حق گوی را زبان ملامت بود دراز». (سعدی، ۱۳۶۴: ۷۵۶)

ن: کانت: نخستین گام در تربیت اخلاقی این است که جوان یادگیری از شهوت دوری گزیند و تحمل و کفّ نفس پیشه کند. (kant, 1991: 123).

«جوان، سخت می‌باید که از شهوت بپرهیزد». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۹۲)

س: کانت: بر اساس فهم کودک و نوجوان باید مطالب اخلاقی برای آنها ارائه شود. (kant, 1991: 134).

نگویم سماع ای برادر که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست

گر از برج معنی پَرَد طیر او فرشته فرو ماند از سیر او

اگر مردِ لَهو است و بازیِ ولاغ      قوی‌تر شود دیوش اندر دماغ  
چه مرد سماع است شهوت پرست؟      به آواز خوش خفته خیزد، نه مست  
پریشان شود گل به باد سحر      نه هیزم که نشکافدش جز تبر<sup>۱۷</sup>

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۱۲)

ع: کودک را باید از ابتدا عزتمند بار آورد (kant, 1991: 136).

«حکیمان گفته‌اند آب حیات اگر فروشند، فی‌المثل به آب روی، دانا نخرد، مردن به

علت، به از زندگانی به مذلت». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۰۳).

\* یادداشت‌ها و فهرست منابع فارسی، عربی و انگلیسی این مقاله که بالغ بر ۵۷ منبع می‌باشد، در سایت سعدی‌شناسی به نشانی [www.sadishenasi.com](http://www.sadishenasi.com) قابل دسترسی است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی