

## دیگری به مثابه معیار امر اخلاقی در آثار سعدی

لیلا نوروزپور<sup>۱</sup>

( تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۱/۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷ )

### چکیده

قاعده زرین بر دوگانه خود - دیگری استوار است. سعدی به تصریح در یکی از قطعات خود به این قاعده با بیانی سلیبی اشاره کرده است. با پیش فرض گرفتن توجه سعدی به قاعده زرین پرسش این است که اصولاً علت توجه به دیگری در اندیشه سعدی چیست؟ و این قاعده با نظر به ساحت‌های پنجگانه وجود انسان یعنی باورها، احساسات، خواسته‌ها، گفتار و کردار، در روایت‌ها و حکمت‌های سعدی چگونه انعکاس یافته است؟ پاسخ به این پرسش‌ها با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. نتایج نشان می‌دهد توجه سعدی به دیگری از سه منشأ توجه به امر الهی، خویش‌کامی و اهمیت عدالت اجتماعی مایه می‌گیرد. سعدی در اشعارش در قالب حکمت‌ها، تمثیل‌ها و سخنان شخصیت‌های داستان قاعده زرین را به صورت امری انضمامی و همچون تجربه زیسته ارائه کرده است و در نتیجه امکان همذات‌پنداری و تأثیر عاطفی آن افزون شده است؛ یعنی خود را به جای دیگری انگاشتن و آنچه مطلوب است برای دیگری خواستن.

واژگان کلیدی: قاعده زرین، سعدی، دیگری، اخلاق.

## ۱- مقدمه و طرح مسئله

توصیه‌های سعدی در اخلاق فردی و اجتماعی منحصر به گلستان و بوستان نیست، حکمت‌های او به تصریح و تلویح در تمامی آثار حتی در غزلیاتش دیده می‌شود، نظیر توانگران که به جنب سرای درویشند / مروت است که هر وقت از او بیندیشند؛ زیرا حکمت چنان با ذهن و ضمیر او درآمیخته که در هر قالب شعری بر قلم او جاری می‌شود و بناگریز تمام آثار او را باید در جستجوی یک مفهوم مطالعه و بررسی کرد. گفتار حاضر به جستجوی قاعده زرین در آثار سعدی می‌پردازد. پیش‌فرض این پژوهش این است که از آنجا که سعدی به تصریح به این قاعده جهان‌شمول البته با بیانی سلیبی در مواعظ خود اشاره کرده که: هرچه بر نفس خویش نپسندی / نیز بر نفس دیگری می‌پسند، این ایده در آموزه‌ها و حکایت‌ها با توجه به ساحت‌های پنجگانه وجود انسان یعنی باورها، احساسات، خواسته‌ها از ساحت درونی و گفتار و کردار از ساحت بیرونی چگونه نمود یافته‌است. با ذکر این نکته که برخلاف آثاری مانند اخلاق ناصری که به تدوین نظام‌مند یک اندیشه می‌پردازد، هدف اثر ادبی اخلاقی تدوین فلسفه اخلاق نیست و بسیاری از آموزه‌ها در جریان رویدادهای روزمره و گفتگوی شخصیت‌های داستان درج شده، (هخامنشی، ۱۱۸-۱۱۹) به‌گونه‌ای که مخاطب با تأمل در تجربه‌های زیسته خود آنها را آشنا خواهد یافت.

## ۲- پیشینه پژوهش

هرچند پژوهش‌های فراوانی درباره اخلاق از منظر سعدی انجام شده، به اصل قاعده زرین و انعکاس آن در آثار سعدی پرداخته نشده است. به دو مورد از مقالاتی که به موضوع بحث مقاله نسبتاً نزدیک‌اند، اشاره می‌شود: نورایی و یاور در مقاله «نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سعدی» به مفهوم عدالت به مثابه مفهوم محوری در دو حوزه سیاست و اخلاق توجه کرده و با ذکر شواهد فراوانی از عدل‌گستری و پرهیز از ستمگری در آثار سعدی نشان داده‌اند که کار سعدی نقادی هوشمندانه از نظام سیاسی عصر اوست و غایت یک نظام سیاسی که سعادت و نیک‌بختی مردم است تنها در سایه مناسبات مبتنی بر عدالت محقق می‌شود. مسجدی و همکاران با اشاره به اینکه برخی از تربیت‌یافتگان تمدن اسلامی با آگاهی از فرجام ناخوشایند بی‌توجهی به ارزش‌های اخلاقی، در آثار خویش به تبیین عوامل تأثیرگذار بر رشد اخلاق پرداختند به بررسی

این عوامل تأثیرگذار در اندیشه‌های سعدی پرداخته‌اند. از نگاه این پژوهشگران، سعدی عواملی مانند نگرش حداکثری به اخلاقی شدن فرد، تعمیق فرهنگ باید و نباید بر اخلاق، مصلحت‌اندیشی و منفعت‌طلبی و اخلاق‌گویان بی‌اخلاق را، موجب نابودی ارزش‌های اخلاقی در جامعه می‌داند. هدف مقاله حاضر آن است که نشان دهد توصیه‌های سعدی به بالاترین طبقات اجتماعی تا فرودستان جامعه نموده‌های مختلفی از مراعات قاعده زرین است؛ یعنی نگاه به دیگری و خود را به جای دیگری انگاشتن و آنچه مطلوب خود است برای دیگری خواستن.

### ۳- روش‌شناسی پژوهش؛ قاعده زرین

در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی با توجه به اصل قاعده زرین به بازخوانی آثار سعدی پرداخته شده تا نشان داده شود که این اصل چگونه در آثار او نمود می‌یابد و چگونه حکایات و حکمت‌های فردی و اجتماعی سعدی مستقیم و غیرمستقیم از این اصل مایه گرفته است.

قاعده زرین را در ادیان و آیین‌های مختلف از جمله کنفوسیوس، بودیسم، جینیسم و زرتشت، هندوئیسم، یهودیت، مسیحیت و آیین سیک می‌توان بازجست. «تزه کونگ از استاد پرسید: آیا با یک کلمه می‌توان تمام زندگی را روشن و پاک نگاهداشت و آن کلمه کدام است؟ استاد گفت: آن کلمه عبارت است از محبت به دیگران. هر کاری را که برای خود دوست و خوش نداری آن را درباره دیگران روا مدار.» (کنفوسیوس، ۷۰) این قاعده به صورت سلبی در یهودیت نیز آمده «با کسی کاری مکن که نمی‌پسندی با تو کنند.» (عهد عتیق، ۸۲۵) هیلل به بت‌پرستی که می‌خواست با این شرط به دین یهود درآید که وقتی روی یک پا ایستاده هیلل تمامی تورات را به او بیاموزد گفت: آنچه را که خودت از آن نفرت داری درباره هم‌نوعت روا مدار. این قانون زرین تلمود است. (کهن، ۲۳۴) همین قاعده در انجیل لوقا در مهرورزی به دشمنان آمده: بر انسان فضیلتی نیست که نیکی‌کنندگان خویش را نیکی کند یا دوست‌داران خویش را دوست بدارد ... آنچه می‌خواهید آدمیان برای شما کنند خود بهر ایشان کنید (عهد جدید، ۳۵۷) که می‌توان آن را سختگیرانه‌ترین شکل این قاعده محسوب کرد.

این حکم با توجه به انعکاس آن در فرهنگ‌های مختلف قابلیت جهان‌شمولی دارد چراکه با عقل بشر بیشتر سازگار است. از نظر سوزانه چو به دلیل وجود باورهای

متعارضی دربارهٔ الهیات، پذیرش قاعدهٔ جهانشمول مبتنی بر فرمان الهی چندان عملی نیست. قائلان به اخلاق و وظیفه‌گرا این دیدگاه را تأیید می‌کنند که قوانین اخلاقی جهانی را عقل تعیین می‌کند. مشهورترین مدافع چنین دیدگاهی، کانت است که به دنبال شناسایی اصول جهانی اخلاق است که راهبر عمل درست باشد. چنین مجموعه قوانین اخلاقی جهانی باید تحت حاکمیت شرایط جهانشمول بودن و قانون عالی جهانی باشد که با دیگری به مثابه هدف و نه وسیله رفتار شود. از دیدگاه چو، الزام کانت برای تلقی دیگران همچون یک غایت، در نظام‌های باور در تاریخ به شکل قاعدهٔ زرین انعکاس داشته است. (Choo, 66-67)

باید توجه داشت که اشکالاتی به قاعدهٔ زرین وارد است. نخست اینکه قاعدهٔ زرین بسیاری از اعمال اخلاقی درست را ممنوع می‌کند. گاه درست است کارهایی را برای دیگران انجام دهیم که آنها خود نمی‌خواهند و یا گاه از نظر اخلاقی درست است که قضات و هیئت منصفه قاتلان را مجازات کنند. اشکال دوم اینکه به افرادی که ترجیحات نامعمول دارند، مانند مازوخیست‌ها اجازه می‌دهد تا اعمال نادرست انجام دهند. (LaFollette, 2186-2192)

معیارهای فلسفی مدرن، قاعدهٔ زرین را دارای شرط کافی برای نظریه اخلاقی نمی‌دانند. زیرا اشکال وارد بر این قاعده که «با دیگران آن گونه رفتار کن که دوست داری با تو رفتار کنند» این است که بین روش‌های «خوب» و «بد» تفاوت قائل نمی‌شود. به بیان دیگر، تمایلات انحرافی یا ناشایست برخی افراد که به آنها مجوز رفتار نادرست با دیگران می‌دهد، نادیده گرفته می‌شود و قاعدهٔ زرین نمی‌تواند این خواسته‌ها را از سایر خواسته‌های مفید متمایز کند. برای نمونه اگر فردی خود بخواهد تحت انقیاد، آزار یا آسیب دیدن قرار گیرد، قاعدهٔ زرین مجوزی برای آن شخص فراهم می‌کند تا دیگران را هم تحت سلطه، سوء استفاده یا آسیب قرار دهد. از آنجا که نمی‌توان پذیرفت شخصی با این ترجیح با دیگران رفتار کند، به نظر می‌رسد قاعدهٔ زرین نمی‌تواند مبنای کافی برای یک نظریه اخلاقی فراهم کند. با وجود این، قاعدهٔ زرین را می‌توان کارآمد شمرد، مشروط بر اینکه به کاربرندگان این قاعده بتوانند بین خواسته‌های «خوب» و «بد» تمایز قائل شوند. برای مثال در زمینه‌های تجاری و مالی، پیرو وظیفه‌شناس قاعدهٔ زرین در کسب سود از طریق کلاهبرداری یا تقلب، از خود می‌پرسد: آیا می‌خواهم فرد دیگری همین رفتار غیرمنصفانه را با من داشته باشد؟ در نتیجه از کلاهبرداری، تقلب یا رفتار غیرمنصفانه با دیگران خودداری خواهد کرد. (Petrik, 354)

قاعدهٔ زرین، به صورت شهودی قابل درک است و به راحتی می‌تواند الگوی رفتاری باملاحظه و منصفانه با دیگران را در اختیار ما قرار دهد؛ زیرا می‌خواهد دیگران را شبیه خود بدانیم. جفری واتلز بر این باور است که ما به صورت شهودی قادریم تشخیص دهیم تعامل با خانواده و دوستان همراه با احساس عشق در مقایسه با احساس ناخوشایند چه تفاوتی دارد. طبیعتاً همهٔ انسان‌ها تعاملی عاشقانه را ترجیح می‌دهند، پس می‌دانیم قانون طلایی از ما چه می‌خواهد. «با دیگران همان‌طور ارتباط داشته باش که می‌خواهی دیگران با تو ارتباط برقرار کنند»، بازنویسی بهتری از قانون طلایی است. (Wattles, 167)

#### ۴- یافته‌های پژوهش و بحث

##### ۴-۱. دیگری در آثار سعدی

قاعدهٔ زرین دو سو دارد: خود و دیگری. مفهوم دیگری در حوزه‌های مختلف فلسفه، روان‌شناسی، نقد ادبی، مطالعات شرق‌شناسی، مطالعات فرهنگی و اخلاق مورد بررسی قرار گرفته‌است. از نظر امانوئل لویناس فیلسوف نامدار اخلاق، در مواجهه با دیگری، اخلاق به وجود می‌آید، دیگری خودانگیختگی و قائم به خویش بودگی را زیر سوال می‌برد و اخلاق یعنی همین وضعیت یا تجربه. (علیا، ۹۹) لویناس مسئولیت در قبال دیگری را بر شناخت مقدم می‌داند؛ یعنی سوژگی انسان به واسطهٔ مسئولیت او در برابر دیگری شکل می‌گیرد و «من بودن من، بر پایه مسئولیت من بنا می‌شود». در اینجا دلایل اهمیت دیگری در اندیشهٔ سعدی به اجمال بررسی می‌شود. بسیاری از حکمت‌های سعدی در نسبت انسان با دیگری طرح می‌شود. اگر بتوان پذیرفت که سعدی به آرمانشهری برای انسان روزگار خود قائل بود، با تعیین نسبت مسئولیت هر فرد -فرداست و فرودست- در قبال دیگران ترسیم شده است. علیرغم آرای متفکران یونانی و اسلامی در باب مدینهٔ فاضله، سعدی نگاهی واقع‌گرایانه‌تری به اجتماع انسانی دارد. اگر مجموع آثار حکمی سعدی شامل گلستان، بوستان، قصاید فارسی و عربی، قطعات، مثنوی‌ها، مثلثات و نصیحة الملوک را به دقت مطالعه کنیم، در همه جا تصویر ایده‌آل نظام اجتماعی با دوگانهٔ خود-دیگری شکل گرفته است. سعدی به‌ویژه در باب اول گلستان؛ در اخلاق پادشاهان و در باب اول بوستان؛ در باب عدل و تدبیر که خطاب آموزه‌های او پادشاهان است توجه به دیگری را چه در مقام فرودست و چه جانشینان حکومت دستمایهٔ روایت قرار داده است.

بعد از دعا نصیحت درویش بی غرض      نیکش بود که نیک تأمل کند در آن  
دانی که دیر زود به جای تو دیگری      حادث شود چنانکه تو بر جای دیگران  
(سعدی، دیوان، ۸۰۳)

مقایسه با حال دیگری برای تأمل در احوال کنونی خود، در یکی از قصاید سعدی هم آمده است:

ای پادشاه شهر چو وقتت فرارسد      تو نیز با گدای محلت برابری  
گر پنج نوبتت به در قصر می زنند      نوبت به دیگری بگذاری و بگذری  
(سعدی، دیوان، ۶۷۹)

بنابراین دوگانه خود - دیگری در آثار او شکل می‌گیرد، به عبارت دیگر بنا بر آموزه‌های سعدی نیک‌بختی و سعادت خود در گرو نگرستن به دیگری و سنجیدن وضعیت خود با او و خود را در جایگاه او انگاشتن است. در آثار سعدی فرد یا خود به یاری دیگری، هم خود را می‌شناسد و هم متوجه خیر و سعادت خود می‌شود. در واقع مطلوب او با نگاه به دیگری محقق می‌شود. دیگری مانع نیست، بلکه هم آینه است که باعث می‌شود که متوجه عیب خود شویم و هم آرامش و امنیت ما منوط به آرامش و امنیت اوست. در آثار سعدی مواجهه‌های گوناگونی با دیگری دیده می‌شود، دیگری است که حضور او برای انسان تعهدآور است. دیگری است که به انسان در گزینش امر اخلاقی کمک می‌کند و توجه به دیگری زمینه‌ساز رشد معنوی خود است. سعدی می‌گوید نباید این دیگری را نادیده گرفت. تا آنجا که دیدن دیگری در مقام هم‌نوع و هم‌ذات پنداری با او سبب از میان برخاستن دوگانه خود - دیگری شود و دیگری به خود تبدیل شود. با تأمل در آثار سعدی می‌توان سه انگیزه برای لزوم توجه به دیگری برشمرد که به اجمال به آنها اشاره می‌شود:

### ۱- اطاعت از امر الهی

در آیه ۲۲ سوره نور آمده است: **وَلَا يَأْتِلِ أَوْلُو الْفُضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةَ أَنْ يُؤْتُوا أَوْلِيَ الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْفُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** و سرمایه‌داران و فراع دولتان شما نباید از دادن مال به خویشاوندان و تهیدستان و مهاجران راه خدا دریغ ورزند، و باید عفو کنند و گذشت نمایند. مگر دوست ندارید که خدا بر شما ببخشد؟ و خدا آمرزنده مهربان است. (ترجمه فولادوند) در این

آیه شریفه نسبت خود و دیگری با نسبت خدا و انسان سنجیده شده است. اگر آدمی می‌خواهد مورد بخشایش خداوند قرار گیرد باید خود آنجا که در مقام فرادست قرار دارد، بخشایش کند. همین ایده در بوستان سعدی از زبان انوشیروان به هرمز آمده است:

که بخشایش آرد بر امیدوار به امید بخشایش کردگار  
(سعدی، بوستان، ۴۲)

سعدی با تلمیح به آیه دیگری بیان کرده که اگر انسان باتوجه به احوال گذشته‌اش، خود را جای دیگری بگذارد یا دیگری را به مثابه خود تصور کند معیاری برای امر اخلاقی خواهد داشت:

«موسی علیه‌السلام قارون را نصیحت کرد که وَ أَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ. نشنید و عاقبتش شنیدی.

آنکس که بدینار و درم خیر نیندوخت      سر عاقبت اندر سر دینار و درم کرد  
خواهی که ممتع شوی از دینی و عقبی      با خلق کرم‌کن چو خدا با تو کرم کرد  
(سعدی، گلستان، ۱۶۹)

در این حکایت، با اشاره به ماجرای موسی و قارون مخاطب از دچار شدن به سرانجام قارون متنبه شده‌است. خداوند در مقام دیگری به قارون با دادن ثروت احسان کرد. قارون به ناداران که مانند گذشته او بودند توجه نکرد و به عذاب دچار شد. در این حال قاعده زرین اینگونه توسع می‌یابد: با دیگران همان‌گونه احسان کن که در گذشته به تو احسان شده است. این حکایت یادآور آیاتی است در خطاب به پیامبر اسلام:

أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى. وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى. وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى. فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ. وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (سوره الضحی: ۶-۱۰)

## ۲- خویش‌کامی

انسان اگر تنها به منفعت و لذت و آسایش فردی هم بیندیشد، توجه به دیگری برایش سودمندتر خواهد بود. از نظر ارسطو خودخواهی شایان نکوهش آن است که انسان از ثروت و افتخار بیشترین سهم را از آن خود بداند، حال آنکه انسان بافضیلت به این معنا خوددوست است که آنچه را زیبا و شریف است برای خود می‌خواهد و عالی‌ترین چیزها را به خودش عطا می‌کند. (ارسطو، ۳۵۲-۳۵۳) تلاش برای کاستن از رنج دیگری برای کسب آرامش خود ضروری است. در روایت آشنای «چنان قحط‌سالی شد اندر دمشق ...»

راوی پس از بیان موقعیتی سخت تا حدی که:

بخوشید سرچشمه‌های قدیم      نماوند آب، جز آب چشم یتیم  
نبودی به جز آه بیوه‌زنی      اگر برشدی دودی از روزنی

به یکی از دوستانش برمی‌خورد که مکنّت و قدرت دارد اما تنها رگ و استخوانی از او بر جای مانده‌است. وقتی راوی از او دلیل این حال را می‌پرسد، می‌گوید:

من از بینوایی نسیم روی زرد      غم بینوایان رخم زرد کرد  
نخواهد که بیند خردمند، ریش      نه بر عضو مردم، نه بر عضو خویش  
(سعدی، بوستان، ۵۸)

چنان که می‌بینیم پیرنگ این حکایت توجه به خویش‌کامی است، خوشبختی انسان در گرو رفاه دیگری است. ایده‌ی مشابهی را می‌توان در یکی از غزلیات سعدی نیز دید که در ارتباط محور عمودی ابیات آشکار است:

خویشتن را خیرخواهی، خیرخواه خلق باش      زانکه هرگز بد نباشد نفس نیک‌اندیش را  
آدمیت رحم بر بیچارگان آوردن است      کآدمی را تن بلرزد چون بیند ریش را  
آنچه نفس خویش را خواهی حرامت سعدیا      گر نخواهی همچنان بیگانه را و خویش را  
(سعدی، غزلیات، ۳۱۱)

بیت آخر دقیقاً عبارت‌بندی دیگری از قاعده‌ی زرین است؛ دیگران اینجا به صورت بیگانه و خویش توسعه یافته تا بر اهمیت آن تأکید شود. در نگاه سعدی حتی لذت با دیگران «به چنگ آر و با دیگران نوش کن» ممکن است. همچنین توجه به دیگری باعث می‌شود انسان وضعیتی که خود هنوز تجربه نکرده، به مثابه وضعیتی انسانی تجربه کند.

مگردان غریب از درت بی نصیب      مبادا که گردی به درها غریب  
به حال دل خستگان در نگر      که روزی تو دل خسته باشی مگر  
درون فروماندگان شاد کن      ز روز فروماندگی یاد کن

(سعدی، بوستان، ۷۹)

### ۳- عدالت اجتماعی

از نظر ارسطو ظالم کسی است که به قانون بی‌اعتناست، سیری‌ناپذیر است و به برابری شهروندان بی‌اعتناست، پس عدالت احترام به قانون و محترم شمردن برابری میان شهروندان است. (ارسطو، ۱۶۵-۱۶۶) غرض از این سخن کوتاه آن است که نشان دهیم



یکی از دلایل توجه سعدی به دیگری اصرار بر اهمیت عدالت اجتماعی است. به عبارت دیگر بی‌اعتنایی به برابری شهروندان و نیز به قانون که پیش شرط آن برابری است، سبب می‌شود در عرصه عمل خلاف قاعده زرین رفتار شود. مضمون حکایتی از باب اول گلستان در سیرت پادشاهان که درباره یکی از پادشاهانی است که بیماری هایل داشت و حکیمان پسری دهقان یافتند و قاضیان به خون ریختن او فتوا دادند، و حتی پدر و مادر پسر به نعمت بیکران خشنود شدند، با دوگانه خود و دیگری ارتباط دارد و راوی در پایان حکایت به این ارتباط با تمثیل اشاره می‌کند:

همچنان در فکر آن بیتم که گفت      پیلبانی بر لب دریای نیل  
زیر پایت گر بدانی حال مور      همچو حال توست زیر پای پیل  
(سعدی، گلستان، ۷۶)

اگر پادشاه خود می‌پسندید که به جهت شفای انسانی دیگر خون او را به ناحق ریخته‌شود، خود هرگز به قتل پسر راضی نمی‌شد و ناپسندش می‌آمد. اگر فرادستان خود را جای زبردستان قرار دهند آنگاه رفتاری عادلانه در پیش خواهند گرفت. اینجا است که دیگری به انسان در گزینش امر اخلاقی کمک می‌کند. بی‌جهت نیست که برخی قاعده زرین را بنیاد عدالت دانسته‌اند. (سینگر، ۲۲۸)

#### ۲-۴. نمود قاعده زرین در آثار سعدی

در این بخش از مقاله، با نظر به ساحات وجودی آدمی نمود قاعده زرین در آثار سعدی بررسی و تحلیل می‌شود. برای آدمی پنج ساحت قائل شده‌اند که عبارتند از: باورها، احساسات و عواطف و هیجانات، اراده و خواسته‌ها، گفتار و کردار. سه ساحت نخست درونی و دو ساحت دیگر بیرونی هستند. (ملکیان، عمر دوباره، ۱۸۶)

#### ۲-۴-۱. باور

مقصود از باور نظام معرفتی است و «برخلاف احساس و شهود متکی به دلایل و شواهد است و ممکن است صادق یا کاذب باشد.» (کریل، ۱۵۶) سعدی به شیوه‌های گوناگون در پی تغییر باور مخاطب است. در حکایت‌های سعدی گاه باورهای نادرست برخی از شخصیت‌ها در عدم توجه به دیگری با سخن حکیم یا صاحب‌دل غیرمستقیم مورد نقد قرار می‌گیرد، گاه یکی از شخصیت‌های داستان سخنی می‌گوید که حاکی از باور او به

قاعده زرین است و گاه به صورت نقد حق به جانب بودن و دیگری را در موضع اتهام قرار دادن نمود یافته که در ادامه خواهد آمد. در حکایت کوتاه زیر حکیم، مخاطب را از نادیده گرفتن دیگری برحذر می‌دارد:

«هندویی نفت‌اندازی همی‌آموخت. حکیمی گفت: تو را که خانه نبین است بازی نه این است.» (سعدی، گلستان، ۱۵۹)

حکیم هندوی نفت‌انداز را از کاری نادرست باز می‌دارد که از سر بی‌خردی انجام داده است. او دست به اقدامی زده است که در صورت عمل متقابل حریف، بسیار آسیب‌پذیر است. قاعده زرین برای حکایت فوق اینگونه قابل بازنویسی است: اگر تو نفت‌اندازی را برای خود می‌پسندی، همین عمل را برای دیگری بیسند. اگر نتیجهٔ پسندت به خود تو آسیب برساند، معیاری برای نادرستی عمل خواهد بود.

با در نظر گرفتن اصل قاعده زرین از حکایت اول سعدی می‌توان خوانشی تازه داشت. نخستین حکایت گلستان، داستان اسیری است که به کشتنش امر شده و دست از جان شسته، به پادشاه دشنام می‌دهد. در پاسخ به پرسش پادشاه از معنی سخن او، وزیر نیک‌محضر می‌گوید: همی‌گوید والکاظمین الغیظ و العافین عن الناس. پادشاه رحمت می‌آورد و از سر خون او درمی‌گذرد، اما وزیری دیگر طعنه‌زنان می‌گوید: جز به راستی سخن گفتن سزاوار ما نیست. پادشاه دروغ مصلحت‌آمیز وزیر نخست را بر راست فتنه-انگیز پسندیده‌تر می‌داند. حکایت یاد شده در فضیلت خیرخواهی حتی دروغ مبتنی بر مصلحت جان آدمی است اما با توجه به حکایتی دیگر در بوستان که بافت، شخصیت‌ها و رویدادهای مشابهی با این داستان دارد می‌توان به تلویح حکایت گلستان را نیز منطبق بر قاعده زرین خواند. در موضعی از بوستان سعدی آمده است:

چو سالاری از دشمن افتد بچنگ	به کشتن برش کرد باید درنگ
که افتد کز این نیمه هم سروری	بماند گرفتار در چنبری
اگر کشتی این بندی ریش را	نبینی دگر بندی خویش را
نترسد که دورانش بندی کند	که بر بندیان زورمندی کند
کسی بندیان را بود دستگیر	که خود بوده باشد بندی اسیر

(سعدی، بوستان، ۷۷)

در این حکایت قاعده زرین از طریق پیش‌اندیشی یادآور می‌شود. شاید کشتن سالار به چنگ آمدهٔ دشمن و سوسه‌انگیز باشد و دشمن را تحقیر کند اما در این حال باید خود

را جای دیگری گذاشت. می‌توان گفت در اینجا بیش از آنکه اخلاق حاکم باشد مصلحت و سودوزیان در کار است، سعدی در این مرحله متوقف نمی‌ماند باید خود را به جای او گذاشت و با تخیل کردن حال خود در هنگام اسارت، با اسیر مدارا پیشه کرد. اگر حکایت اول سعدی را که چالش‌هایی در بین سعدی پژوهان برانگیخته و سعدی را به دفاع از دروغگویان نسبت داده، از منظر قاعدهٔ زرین اخلاق تحلیل کنیم، درمی‌یابیم اگر هر فردی خود را در جایگاه اسیر در مانده‌ای که به زبان پادشاه نمی‌تواند سخن بگوید، با مرگ فاصله‌ای ندارد و قرار است تنها به اشارهٔ پادشاه کشته شود، فرض کند، با وزیری نیک‌محضر هم‌رأی خواهد بود که سبب بخشایش آوردن بر اسیر شد؛ به عبارت دیگر وزیر نیک‌محضر خود را در جایگاه اسیر دیده و بنابراین حتی اگر بر نادرستی دروغ‌گویی اذعان داشته باشد، چون خود و یا لشکریانش را در همان موقعیت اسیر قرار داده، برای رهانیدن اسیر از مرگ به عمل اخلاقی دست زده است. به دیگر سخن می‌توان گفت وزیر نیک‌محضر هرگز نخواست کاری را نسبت به دیگری انجام دهد مگر آنکه دلش می‌خواست در همان موقعیت همان کار نسبت به او انجام شود.

طبیعی است چنین رفتاری تنها با شرط بی‌طرف بودن تصمیم‌گیرنده قابل تحقق است. در این حکایت، وزیر نیک‌محضر بی‌طرف است. به‌طور معمول او باید از مصالح پادشاه حمایت کند، چنانکه وزیر اول کرد؛ یعنی تنها به پادشاه اندیشید یا حتی تنها به خود اندیشید، زیرا می‌خواست نزد پادشاه وفادارتر جلوه کند، اما وزیر نیک‌محضر در اندیشهٔ هیچ یک از سودانگاری‌های فوق نبود، تنها خود را در موقعیت اسیر فرض نمود و اصل بی‌طرفی را رعایت کرد.

شباهتی بین دیدگاه سعدی و دیدگاه فیلسوف معروف لویناس وجود دارد. لویناس مسئولیت اخلاقی در برابر دیگری را مطرح کرده است. او می‌گوید از انسانگرایی باید دست شست چون به قدر کافی انسانی نیست. روایت او از انسانگرایی خوانشی است که ناظر به دیگری باشد. «از منظر این نوع انسانگرایی، انسان تنها از آن‌رو می‌تواند خود را انسان بخواند که مخاطب همسایه‌اش قرار گیرد و انسانیت او مسئول و پاسخگو بودن در قبال دیگری است. (علیا، ۸۰) نقطهٔ اشتراک دیدگاه سعدی و لویناس این است که تأکید سعدی بر قرار دادن خود به جای دیگری، عملاً باعث شناخت خود می‌شود، زیرا انسان نسبت به خود درک شهودی دارد و بنابراین مقایسه حال دیگری با حال خود در همان موقعیت به راحتی می‌تواند متعلق شناخت انسان قرار گیرد. نمود دیگری از قاعدهٔ

زرین در ابیات زیر دیده می‌شود:

منه عیب خلق ای خردمند پیش      که چشمت فرودوزد از عیب خویش  
چرا دامن‌آلوده را حد زخم      چو در خود شناسم که تردامنم  
نشاید که بر کس درشتی کنی      چو خود را به تأویل پشتی کنی  
(سعدی، بوستان، ۱۷۰)

سعدی از مخاطب می‌خواهد حتی قدمی فراتر نهد و خود را در جایگاه گناهکار قرار دهد. خود را به جای دیگری ندیدن و پیامد زیانباری دارد: پوشیده شدن عیوب بر خود. سعدی سپس این آموزه را در عمل با خطاب به خود نشان می‌دهد و می‌گوید وقتی انسان میرا از خطا نیست چرا باید دیگری را حد بزند در حالی که خود همان صفت را دارد ولی در مقام تبرئه خود به هر دستاویزی متوسل می‌شود تا حق به جانب خود جلوه کند. این تعبیر مبتنی است بر مقام برزخی یا عدل انسانی. «این مقام برزخی انسان که به تبع قرآن همه عرفا به آن اشاره کرده‌اند سبب اعتبار نهادن دین به هر دو سوی این مقام -فرشتگی و شیطنی- با رعایت اعتدال و قبول واقع‌بینانه مقام عدل انسانی شده است.» (پورنامداریان، ۶-۷) حال آنکه ریاکاران و زهدفروشان در عمل خود را از عیب و گناهی که مبتلایش هستند، میرا جلوه می‌دهند و در دیگران آشکار می‌کنند. در بیت آخر یکی از حیل‌های نفس را برمی‌شمارد؛ از ترفندهای آدمی برای تبرئه کار نادرست خود توجیه‌تراشی است، درحالی‌که چنین تسامحی در حق دیگران روا نمی‌شمارد. این سخن در نگاه نخست شبیه یکی از ایراداتی است که در بخشی از مقاله درباره قاعده زرین در خصوص مجازات قاتلان بیان شده، اما تأکید سخن سعدی این است که اگر دیگران را برای خطاکاری مستحق مجازات می‌دانی، خطای خود را نیز مستحق مجازات بدان.

#### ۴-۲-۲. احساس و عاطفه

در میان ساحت‌های پنج‌گانه در عوالم معنوی و اخلاقی ساحت احساس و عاطفه اهمیت بسیاری دارد. «وارستگی معمولا به احساسات و عواطف ختم می‌شود. انسانی که وارسته شد گفتارش آن چنان که باید باشد خواهد بود، کردارش نیز چنان که باید باشد خواهد بود. آنچه باید درست شود تا بقیه امور به حسب آن درست شوند وارستگی است.» (ملکیان، درس‌گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان، ۱۸۸-۱۸۹). تمامی ساحت‌های دیگر به نوعی وابسته به احساس و عاطفه هستند. «احساس و عاطفه در

واقع مرکز وجود ماست و بقیه چیزها وقتی سوی خوبی بگیرد یعنی احساسات و عواطف انسان سوگیری درستی داشته باشد آنگاه باورهای انسان هم آهسته آهسته تنظیم می‌شود. (همان: ۱۹۲) احساس و عاطفه عامل مهمی در قرار دادن خود به جای دیگری است. در مواردی که در زیر خواهد آمد می‌توان قاعده زرین را اینگونه بیان کرد: درباره دیگران همان احساسی را داشته باش که دوست داری در مورد تو داشته باشند.

همچنان در فکر آن بیتم که گفت      پیلبانی بر لب دریای نیل  
زیر پایت گر بدانی حال مور      همچو حال توست زیر پای پیل  
(سعدی، گلستان، ۷۶)

راوی سخنی را که روزی از پیلبانی شنیده، به یاد می‌آورد و گویا چنان در او اثرگذار بوده است که همواره به آن می‌اندیشد. اسناد سخن به پیلبان برای برجسته کردن این احساس است: کسی که خود موقعیتی را از نزدیک دیده و لمس کرده، از تجربه زیسته خود در قالب تمثیل سخن می‌گوید. آدمی ممکن است مور را موجودی حقیر بینگارد تا آنجا که به راحتی بر او پای بگذارد. قاعده زرین می‌گوید: آنگاه که با مور به بی‌رحمی رفتار می‌کنی فرض کن خودت همچون مور هستی در زیر پای پیل و هرگز چنین چیزی را بر خود نمی‌پسندی پس بر مور نیز نپسند. مور و پیل را می‌توان استعاره از تقابل میان هر فرد فرادست و فرودستی انگاشت. در بوستان با تمثیلی دیگر از همین ایده سخن می‌گوید:

که مرد ارچه بر ساحلست ای رفیق      نیاساید و دوستانش غریق  
من از بی‌مرادی نیم روی‌زرد      غم بی‌مرادان دلم خسته کرد  
نخواهد که بیند خردمند ریش      نه بر عضو مردم نه بر عضو خویش  
(سعدی، بوستان، ۵۹)

در این بیتها با به کار بردن تمثیل آسوده‌نشینان ساحل و غریق در دریا خود و دیگری تصویر شده‌است. راوی با بیان احساس خود، به تلویح آن را که در چنین حالی خود را جای دیگری نهد، بی‌خرد می‌خواند.

در ابیات زیر فردی که خود را جای دیگری نهد، سرزنش شده است:

به بازوان توانا و قوت سر دست      خطاست پنجه مسکین ناتوان بشکست  
نترسد آنکه بر افتادگان نبخشاید      که گر ز پای درآید کسش نگیرد دست  
(سعدی، گلستان، ۶۶)

در بیت نخست امری اخلاقی را که وجدانی است و احتمالاً بدون پیشداوری برای همگان پذیرفتنی است بیان می‌کند اما عموماً در زندگی حقیقی خلاف این ایده عمل می‌شود. از این‌روی در بیت دوم با توجه به قاعده زرین این عمل، عینی و انضمامی‌تر تصویر می‌شود. ظالم توانا خود را هرگز در موقعیت ضعف تصور نمی‌کند، درحالی‌که درک این احساس به تغییر رفتار خواهد انجامید.

#### ۴-۲-۳. خواست و اراده

ارسطو فضیلت اخلاقی را ملکه‌ای می‌داند که با انتخاب ارتباط دارد و انتخاب ناشی از میل و میل نیز ناشی از تعقل است. و از این‌رو بر این باور است که «برای اینکه انتخاب خوب باشد هم تعقل باید موافق حقیقت باشد و هم میل باید درست باشد و موضوع میل باید همان چیزی باشد که عقل تأیید می‌کند.» (ارسطو، ۲۰۹) میل در تعبیر ارسطو همان خواست و اراده است. مالک حسینی در تفسیر این عبارت می‌نویسد: مبداء عمل یعنی علت محرکه آن انتخاب و تصمیم است و مبداء انتخاب و تصمیم میلی است همراه با تعقل و فکری که به هدف معطوف است و هدف را به تصور درمی‌آورد و نشان می‌دهد.» (حسینی، ۱۰۷) سعدی نیز در مواضع مختلف از مخاطب می‌خواهد خواست نیکی را با توجه به حضور و وجود دیگری در خود پیورود.

آنچه نفس خویش را خواهی حرمت سعدیا      گر نخواهی همچنان بیگانه را و خویش را  
(سعدی، غزلیات، ۳۱۱)

سعدی خود و به تلویح همگان را طرف خطاب قرار می‌دهد. آدمی خواستی را که برای خود دارد باید برای دیگران نیز داشته باشد. پیش‌فرض این سخن این است که آدمی و انسان متعارف عموماً برای خود بد نمی‌خواهد. حرام در این بافت در معنای محذور اخلاقی است نه شرعی.

در ساحت خواست و اراده اگر خود را در جای دیگری تصور نکنی و بدی کنی بدی تو به خود تو بازمی‌گردد و برعکس اگر خوبی کنی دیگران هم از تو می‌آموزند، نیکی گسترش می‌یابد و به تو نیز بازخواهد گشت. مصرعی از بوستان - که گر خار کاری سمن ندروی - مؤید این تفسیر است.

مگردان غریب از درت بی‌نصیب      مبادا که گردی به درها غریب  
به حال دل خستگان درنگر      که روزی دلی خسته باشی مگر

درون فروماندگان شاد کن      ز روز فروماندگی ییاد کن  
 نه خواهنده‌ای بر در دیگران      بشکرانه خواهنده از در مران  
 (سعدی، بوستان، ۷۹)

از چند وجه می‌توان به ابیات بالا نگرست؛ نخست گسترش نیکی است؛ اگر نیکی کنی اثر آن به خود تو باز خواهد گشت. قید مبدا اشاره به تقدیر یا قانون‌مندی‌های جهان است که بدی بی‌پاسخ نمی‌ماند. سعدی ناپایداری جهان را نیز عامل دیگری بر لزوم «خود را به مثابه دیگران دیدن» می‌داند. زیرا اگر آدمی خود درمانده شود، از دیگران چشم نیکی دارد. پایبندی به قاعده زرین موجب سازگاری آدمیان در اجتماع می‌شود. «قاعده زرین یکی از اصول سازگاری است. قاعده‌ای نیست که راهنمای خطاناپذیری برای تمیز درست از نادرست باشد بلکه قاعده‌ای است که فقط به سازگاری توصیه می‌کند یعنی می‌گوید که نباید رفتارهای ما با دیگران با خواسته‌هایمان یعنی درباره رفتاری که در موقعیت برعکس نسبت به خودمان انجام می‌شود ناهماهنگ باشد.» (گنسلر، ۱۹۴)

#### ۴-۲-۴. گفتار

آموزه‌های سعدی درباره سخن گفتن بیشتر ناظر است به مواردی از قبیل لزوم خاموشی، سخن سنجیده و ساخته گفتن، سخن به مجال گفتن، دوری از گفتار ناقص و نظیر آنها و موضوع بحث مقاله چندان انعکاسی ندارد. در ساحت گفتار قاعده زرین اینگونه خواهد بود: به گونه‌ای سخن بگو که دوست داری دیگران سخن بگویند. یا سخنی را درباره دیگران مگو که دوست نداری درباره تو بگویند. وجه نخست این قاعده دو بار در آثار سعدی آمده است: در فقره ۸۵ از رساله نصیحه الملوک خطاب به پادشاه می‌گوید به تعارفات و مدایح دل نسپارد و سخن درست گفتن بیاموزد:

«آنکه گویند کلام الملوک ملوک الکلام اعتماد را نشاید سخن اندیشیده گوی و معنی دار چنان که اگر جای دیگر باز گویند طاعنان را مجال افسوس نباشد و اگر دیگری مثل این سخن گوید تو را پسند آید» (سعدی، دیوان، ۸۶۳)

و نیز در تربیت یکی از ملوک می‌گوید: «پیش از آنکه سخن گوید اندیشه کند تا

این سخن اگر دیگری گوید بپسندد پس آنگاه بگویی» (سعدی، دیوان، ۸۷۳)

در هر دو شاهد سخن دیگری معیار سخن درست قرار گرفته است.

#### ۴-۲-۵. کردار

می‌توان گفت تمامی موارد پیشین نهایتاً در عمل شخص نمود می‌یابد. ارسطو عمل اخلاقی را هدف می‌داند. (ارسطو، ۲۰۹) یعنی فرد تنها از روی احساس تکلیف و به مقتضای وجدان دست به عمل بزند. در موارد زیر نمونه‌هایی از چنین عملی دیده می‌شود:

«پیرمردی را گفتند چرا زن نکنی؟ گفت با پیرزنانم عیشی نباشد. گفتند: جوانی بخواه چون مکنت داری. گفت مرا که پیرم با پیرزنان الفت نیست پس او را که جوان باشد با من که پیرم چه دوستی صورت بندد؟» (سعدی، گلستان، ۱۵۳)

پیرمرد در اینجا در موضع عاملی اخلاقی ایستاده است. مکنت و توان مالی دایره اختیار او را وسیع کرده اما با توجه به قاعده زرین خود را مقید می‌کند و خواسته یا میلش را به سویی می‌نهد؛ خود را جای زن جوان می‌گذرد و به موضوع از دید او می‌نگرد و نتیجه به توصیه دیگران عمل نمی‌کند.

«یوسف صدیق علیه‌السلام در خشکسال مصر سیر نخوردی تا گرسنگان فرامش نکند.

آنکه در راحت و تنعم زیست او چه داند که حال گرسنه چیست

حال درماندگان کسی داند که به احوال خویش درماند

(سعدی، گلستان، ۱۵۲)

یوسف از امکان در آسودگی و رفاه بودن خود استفاده نمی‌کند تا گرسنگان فراموشش نشوند. گویی با فراموش کردن احساس آنان نمی‌تواند در جایگاه فرمانروا چنان که بایسته است پادشاهی کند.

در ابیات زیر از طریق تقابل دوگانه توانگر و تنکدل در مقابل هم قرار گرفته‌اند:

توانگر خود آن لقمه چون می‌خورد      چو بیند که درویش خون می‌خورد

تنکدل چو یاران به منزل رسند      نخسبد که واماندگان از پسند

(سعدی، بوستان، ۵۹)

در اینجا انتقاد و اظهار شگفتی از کسانی است که در شرایط سخت خود را به جای دیگری نمی‌گذارند. سعدی در تبیین و تصویر انتقاد خود، استعاره به کار می‌برد. حال این دو دسته، حال کاروانیانی است که به سختی سفر را پشت سر گذاشته‌اند اما همچنان نگران و تنگدل عزیزان خود هستند که به منزل نرسیده‌اند. در این دیدگاه همه مردمان همچون نزدیکان و عزیزان تلقی می‌شوند.



### ۵- نتیجه‌گیری و پیشنهادها

در آثار ادبی گزاره‌های اخلاقی لزوماً به تصریح بیان نمی‌شود و وجه ادبی و روایی می‌یابد. حوزه‌های مختلفی از اخلاق کاربردی را در آثار سعدی می‌توان دید و ضوابط و اصولی برای کردار و سیرت انسان از آنها استخراج کرد. دیگری در آثار سعدی وجوه مختلف دارد؛ دیگری در مقام پیروان ادیان دیگر، دیگری در مقام رقیب، دیگری در مقام یاریگر و دیگری در مقام دشمن و ... موضوع بحث این مقاله دیگری در تقابل با خود است. سعدی مستقیم یا غیرمستقیم می‌کوشد باوری مبنی بر توجه به دیگری و دیگری را چون خود انگاشتن در مخاطب ایجاد کند.

در این مقاله قاعده‌ی زرین با توجه به ساحت‌های پنجگانه وجود آدمی صورت‌بندی شده است. در همه این ساحت‌ها سعدی با استفاده از حکایت و تمثیل مخاطب را با وجه ادبی و انضمامی این امر مواجه می‌کند تا تأمل مخاطب را از طریق همذات‌پنداری برانگیزد و با عمل یا سخن شخصیت‌های حقیقی و داستانی چون موسی، یوسف، حکیم، پیلبان، نفت‌انداز، کشتی‌بان و خلق کنش‌های داستانی مخاطب را در پذیرش قاعده‌ی زرین در ساحت باورها، احساسات، خواسته‌ها، گفتار و کردار یاری رساند. این شخصیت‌ها و کنش‌های مخیل کمک می‌کند تا مخاطب به اقتضای درک و همت خود زندگی حقیقی‌اش را بر آن مبنا تنظیم کند یا دست‌کم با پرسش‌هایی در باب مسائل اساسی زندگی روبرو شود. از توجه به دیگری در آثار سعدی نتایج زیر حاصل می‌شود:

نخست اینکه سعدی از نقص انسانی آگاه است و می‌داند که همه افراد قدرت درک رنج و ناکامی دیگران را ندارند یا در انتخاب اخلاقی‌ترین عمل دچار تردید می‌شوند؛ از این رو خود را به جای دیگری انگاشتن معیار کارآمدی برای عمل اخلاقی به دست می‌دهد. حد اعلا‌ی این امر در یگانگی دیگری با خود در تمثیل معروف زیر جامعه‌ی آرمانی سعدی را به تصویر می‌کشد:

بنی‌آدم اعضای یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی ب‌درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی	نشاید که نامت نهند آدمی

(سعدی، گلستان، ۶۶)

دوم اینکه با در نظر داشتن اهمیت دیگری می‌توان گفت آموزه‌های سعدی بیش از آنکه بعد فردی داشته باشد، بعد اجتماعی دارد و تحقق عدالت و برابری حقوق انسان

علیرغم موقعیت ذاتاً نابرابر انسانها، با یگانه‌انگاری خود-دیگری امکان‌پذیر خواهد بود. تقابل خود و دیگری در رساله‌های حکمت عملی یا آثار تعلیمی منظوم یا منشور و مقایسه آن با آثار سعدی، همچنین مقایسه این مفهوم در آثار تعلیمی و عرفانی می‌تواند در پژوهش‌های آتی مورد بررسی قرار گیرد. در حوزه ادبیات تطبیقی نیز مسئله خود و دیگری در ژانرهای مختلف هنری یا در آثار ادبی زبان‌های مختلف موضوعات دیگری برای پژوهش فراهم می‌کند.

## منابع

۱. قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ ۱۳۹۸.
۲. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ۱۹۸۳؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران؛ طرح نو؛ ۱۳۸۵.
۳. اسلامی، روح‌الله؛ سیاست‌نامه سعدی؛ تهران؛ انتشارات تیس؛ ۱۳۹۷.
۴. پورنامداریان، تقی؛ گمشده لب دریا؛ تهران؛ انتشارات سخن؛ ۱۳۸۲.
۵. حسینی، مالک؛ چگونه خوب زندگی کنیم؛ تهران؛ نشر کرگدن؛ ۱۴۰۱.
۶. سعدی، مصلح‌الدین؛ گلستان؛ تصحیح غلامحسین یوسفی؛ تهران؛ انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۷. سعدی، مصلح‌الدین؛ بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی؛ تهران؛ انتشارات خوارزمی؛ ۱۳۷۲.
۸. سعدی، مصلح‌الدین؛ متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی؛ به کوشش مظاهر مصفا، تهران؛ انتشارات روزنه؛ ۱۳۸۳.
۹. سعدی، مصلح‌الدین؛ غزلیات؛ تصحیح غلامحسین یوسفی؛ تهران؛ انتشارات سخن؛ ۱۳۸۵.
۱۰. سینگر، مارکوس، جی؛ ۲۰۰۶؛ دانشنامه فلسفه اخلاق؛ ویراسته پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت؛ ترجمه انشالله رحمتی؛ تهران؛ نشر سوفیا؛ ۱۳۹۲.
۱۱. علیا، مسعود؛ کشف دیگری همراه با لویناس؛ تهران؛ نشر نی؛ ۱۳۸۸.
۱۲. عهد جدید؛ ترجمه پیروز سیار؛ تهران؛ نشر نی؛ ۱۳۸۷.
۱۳. عهد عتیق؛ کتابهای تاریخ؛ ترجمه پیروز سیار؛ تهران؛ نشر نی؛ ۱۳۹۹.
۱۴. کرلی، ریچارد؛ ۲۰۰۱؛ بیابید فلسفه بورزیم؛ ترجمه محمد کیوانفر؛ تهران؛ انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب؛ ۱۳۹۳.
۱۵. کنفوسیوس؛ مکالمات؛ ۱۹۷۹؛ ترجمه حسین کاظم‌زاده ایرانشهر؛ تهران، انتشارات علمی-فرهنگی؛ ۱۳۸۳.
۱۶. کهن، ابراهام؛ ۱۹۴۹؛ گنجینه‌ای از تلمود؛ ترجمه امیرفریدون گرگانی؛ تهران؛ انتشارات اساطیر؛ ۱۳۸۲.
۱۷. گنسلر، هری. جی؛ ۱۹۹۸؛ درآمدی جدید به فلسفه اخلاق؛ ترجمه حمیده بحرینی؛ تهران؛ آسمان خیال؛ ۱۳۸۵.
۱۸. مسجدی، حسین و همکاران؛ فرایند اخلاقی شدن جامعه از نگاه سعدی؛ پژوهشنامه ادبیات تعلیمی؛ سال پنجم؛ شماره ۱۷؛ ۱۳۹۲.
۱۹. ملکیان، مصطفی؛ ۱۳۸۸؛ درس‌گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان؛ تهران؛ انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب؛ ۱۳۸۸.
۲۰. ملکیان، مصطفی؛ ۱۴۰۰؛ عمر دوباره؛ چاپ سوم؛ نشر شور؛ ۱۴۰۰.
۲۱. نورایی، یاس؛ مجتبی یاور؛ نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سعدی شیرازی؛ مجله پژوهشنامه ادبیات تعلیمی؛ سال پنجم؛ شماره ۱۸؛ ۱۳۹۲.
۲۲. هخامنشی، کیخسرو؛ حکمت سعدی؛ تهران؛ امیرکبیر؛ ۱۳۵۵.
23. Choo, Suzanne S., *Teaching Ethics through Literature*, First published, Routledge, 2021.
24. LaFollette, Hugh, *the International Encyclopedia of Ethics*. Edited by, Blackwell Publishing Ltd, 2013.
25. Petrik, James. "Golden Rule." *International Encyclopedia of Ethics*. pp. 354. <https://sevenpillarsinstitute.org/glossary/golden-rule-the/>
26. Wattles, Jeffrey, *the Golden Rule*, Oxford University Press, New York, 1996.



