

کتابخانه انتشارات ایران و اسلام

طبّ روحانی (رساله در روانشناسی اخلاق)

ترجمه کتاب الطب الروحانی اثر حکیم محمد بن زکریای رازی
و انوشته پارسى : پرویز اذکائی



حکیم مجمّد بن زکریای رازی

(۲۵۱ - ۳۱۳ ه.ق)

طَبِّ رُوحَانِی

(رساله در روانشناسی اخلاق)

وانوشتِ پارسی

از

پرویز اذکائی

رازی، محمد بن زکریا، ۲۵۱ - ۳۱۲ ق.

[الطب الروحاني، فارسی]

طب روحانی (رساله روانشناسی اخلاق) / محمد بن زکریای رازی؛ و انوشته پارسى

از پرویز اذکائی؛ [برای سازمان ملی جوانان - تهران: اهل قلم، ۱۳۸۰.

۱۱۲ ص. - (کارنامه دانشوران ایران و اسلام؛ ۱۲)

ISBN 964-5568-68-4

بها: ۷۰۰۰ ریال

فهرستتویسی بر اساس اطلاعات فیها

عنوان دیگر: طب روحانی؛ رساله در روانشناسی اخلاق [ترجمه طب الروحانی اثر

حکیم محمد بن زکریای رازی] تألیف قرن سوم هجری.

The spiritual physick.

ص. ع. به انگلیسی:

این کتاب قبلاً تحت عنوان بهداشت روانی (طب روحانی) با ترجمه جمعی از

استادان حوزه علمی قم و دانشگاه الزهرا (س) منتشر شده است.

۱. بهداشت روانی، ۲. روانشناسی - متون قدیمی تا قرن ۱۴، ۳. اخلاق

اسلامی، ۳. پزشکی روان تنی، الفه اذکائی، پرویز، مترجم. به سازمان ملی جوانان.

چ. عنوان. د. عنوان: الطب الروحانی فارسی. ه. عنوان: رساله در روانشناسی اخلاق.

و. عنوان: طب روحانی (رساله در روانشناسی اخلاق) [ترجمه طب الروحانی اثر حکیم

محمد بن زکریای رازی] تألیف قرن سوم هجری. ز. عنوان: بهداشت روانی (طب

روحانی).

۲۶۲/۲

RA۷۹۰ / ۲ و ۲۰۲۱

۱۳۸۰

۲۸۷۲۲ - ۸۰ م

کتابخانه ملی ایران

طَبِّ رُوحَانِي

رساله در روانشناسی اخلاق

[ترجمه طب الروحانی اثر حکیم محمد بن زکریای رازی]

- تألیف قرن سوم هجری -

مترجم: پرویز اذکائی

زیر نظر: اکبر ایرانی و علیرضا مختاریور

ناشر: مؤسسه فرهنگی اهل قلم

شمارگان: ۴۰۰۰ نسخه

چاپ اول: بهار ۱۳۸۱

لیتوگرافی: نیا اسکرین، چاپ: کسری

شابک: ۴ - ۶۸ - ۵۵۶۸ - ۹۶۴

مقدمه مترجم

نیمه دوم سده سوم هجری / نهم میلادی که در تاریخ علم «عصر رازی» نام گرفته است، دوره اولیه جنبش نوزایی فرهنگی ایران در بستر تمدن اسلامی بشمار می‌رود.

ابوبکر محمد بن زکریا بن یحیی «صیرفی» رازی (زاده ۲۵۱ ه / ۸۶۵ م - درگذشته ۳۱۳ ه / ۹۲۵ م) حکیم طبیب کیمیایی، طبیعت شناس شیمی دان، علامه علوم آوائل، فیلسوف منطقی جدلی، جالینوس مشرقزمین که بزرگترین پزشک بالینی و مارستانی، حکیم انسانگرای و جزد آیین سترگ ایران در سده‌های میانه به وصف آمده است.

استادان رازی که سه تن (به طور مکتبی) نامدارتراند: ۱). ابن زین طبری / ابوالحسن علی بن سهل مروی (۱۹۲ - ۲۸۲ ه.ق) در پزشکی، ۲). ابوزید بلخی / احمد بن سهل معتزلی (۲۳۶ - ۳۲۲ ه.ق) در حکمت، ۳). حکیم ایرانشهری /

ابوالعباس محمد نیشابوری (سده ۳ ه.ق) در گیتی‌شناسی.

رازی سفرهای پژوهشی و پزشکیانه چندی داشته است، از جمله به شهرهای «روم» (بیزانس) و «حزان» در شمال میانرودان؛ آنگاه حدود ده سال (۲۸۲ - ۲۹۲ ه.ق) در «بغداد» پایتخت خلافت عباسی زیسته، که هم در آنجا ریاست بیمارستان «معتضدی» (بعدها «عضدی») را یافته است؛ سپس به زادگاه خود شهر «ری» بازگشته که هم ریاست بیمارستان آنجا را داشته؛ سفرهای دیگر وی به خراسان و فرارود از جمله «بخارا» (پایتخت سامانیان) هم از برای درمان بیماری امیران و شاهان آن دیار بوده است.

نامدارترین شاگردان حضوری و مکتبی رازی، که از سرآمدان پزشکان و فیلسوفان عصر طلائی خردگرایی و نوزایی علمی - فرهنگی بودند: ۱. ابوالقاسم مقانعی بخاری، ۲. ابن قارن رازی پزشک، ۳. ابوغانم طبیب رازی، ۴. ابوالحسن طبری پزشک، صاحب «المعالجات البقراطیه» مشهور، ۵. ابوزکریا «بزرگمهر» یحیی بن عدی بغدادی (۲۸۱ - ۳۶۴ ق) که از بزرگترین حکمای «انسانگرایی» عصر، رئیس انجمن گروه فلسفیان آن روزگار در بغداد بوده، آثار کرامند چکمی - علمی بسیاری هم تألیف و ترجمه یا «شرح» پدید نموده است؛ شاگردان خود وی نیز جملگی از ناموران و سرآمدان فلاسفه ایرانزمین بشمار می‌روند. اما بزرگترین پیرو یا شاگرد مکتبی حکیم رازی در حکمت «طبیعی» و نظری، همانا عالم کبیر و نابغه شهیر ایران، استاد ابوریحان بیرونی (۳۶۲ - ۴۴۰ ه.ق) که هم مدافع ثابت قدم و مقتدر آراء طبیعی - فلسفی (گیتیانه) ایرانی او در قبال حکمت (مثنائی) ارسطویی است.

آثار حکیم رازی چنان که ابوریحان بیرونی (در فهرست کتابهای رازی) یاد کرده، شمار ۱۸۴ عنوان اثر با طبقه‌بندی موضوعی آنها در ده رده (طب، طبیعیات، منطقیات، ریاضی و نجوم، تفسیر و تلخیص‌ها، فلسفیات، مابعد طبیعی، الاهیات،

کیمیائیات و متفرقات) می‌باشد؛ ولی رازی خود اواخر عمر در کتاب «سیرت فلسفی» خویش گوید، که تا آن زمان قریب به ۲۰۰ کتاب و مقاله و رساله در فنون مختلف و فلسفه نوشته است. آنگاه، ابن ابی اَصْبِیْعَه (سده ۷) فهرست آثار رازی را به‌گونه توصیفی، شامل بر ۲۳۵ عنوان اثر (کتاب و رساله و مقاله) به دست داده است.

شناخت علمی حکیم رازی نظر به دو نیمرخ درخشان و برجسته وی، یکی چهره پزشکی و دیگر سیمای فلسفی‌اش هم از دیرباز تا امروز مورد توجه بوده است. باید گفت که رازی‌شناسی، یک سده پس از درگذشت وی، هم با استاد ابوریحان بیرونی آغاز و پایه‌گذاری شد؛ اما جنبه طبّی حکیم ری یا رازی شناسی پزشکی در مشرق‌زمین از نیم‌گاه سده چهارم (ه.ق) و در اروپا نیز با ترجمه کتاب «الحاوی» وی به لاتینی (در سده ۱۳ م / ۷ ه) گونه نهادین یافت؛ قرن‌ها آثار طبّی وی (Rasis) در مدارس مغرب‌زمین تعلیم شد که سپس هم تاکنون از حیث تاریخ علم و طبّ مورد تحقیق است. پژوهش در آراء و آثار طبیعی رازی به ویژه دانش «شیمی» وی (که از بنیادگذاران پیشتاز آن بشمار می‌رود) از دهه دوم سده گذشته آغاز شد، هم‌زمان اهمیت جوانب فلسفی حکیم رازی نیز بازشناخته آمد که با ترجمه و شرح کتابهای «طبّ روحانی» و «سیرت فلسفی» او همراه بود.

«ت.ج. دی بور» (T. J. De Boer) هلندی استاد فلسفه دانشگاه آمستردام (۱۸۶۶ - ۱۹۴۲ م) نخستین دانشمند اروپایی است، که اهمیت جوانب فلسفی حکیم رازی را دریافت؛ پس مقالاتی جامع به عنوان «طبّ روحانی رازی» نوشت، که ضمن بررسی و نقل خلاصه‌ای از این کتاب (مجله فرهنگستان علوم هلند / ۱۹۲۰، ص ۱ - ۱۷) پهری از کتاب «سیرت فلسفی» رازی هم به نقل آورد. آنگاه، پاول کراوس (P. Kraus) اتریشی (۱۹۰۴ - ۱۹۴۴ م) که از نوابغ علمی بشمار آمده، متخصص در فلسفه و علوم دوران اسلامی و بزرگترین رازی‌شناس، با تتبع و طبع و نشر آثار فلسفی آن حکیم ایرانی، او را به عنوان یک «فیلسوف» هم به دنیای معاصر

شناساند. به واقع، رازی‌شناسی در جهان با نام کراوس پیوند خورده است، اگر هم‌عالیه آن دانشمند جوان و کوشای شرقشناسی نبود، اکنون ما تا بدین حد و قدر نسبت به احوال و آثار و افکار رازی آگاهی نداشتیم. هم از جمله مساعی و مهم‌ترین اثر وی - که شاهکارش تواند بود - همانا جمع و تدوین و طبع «رسائل فلسفیه» حکیم رازی (قاهره / ۱۹۳۹ م) می‌باشد^۱، که بخش یکم آن همین کتاب «الطب الروحانی» (ص ۱ - ۹۶) متضمن مقدمه و حواشی محققانه با مطالعه تطبیقی است.

نخستین رازی‌شناس ایرانی، شادروان استاد عباس اقبال آشتیانی (۱۲۷۵ - ۱۳۳۴ ش) مورخ ادیب و محقق شهیر معاصر، که مهم‌ترین کار وی در این زمینه همانا ترجمه کتاب «سیرت فلسفی» رازی است، همراه با ترجمه مقدمه (فرانسوی) پاول کراوس بر آن که در تهران (۱۳۱۵ ش) طبع و نشر یافت؛ آنگاه در سال ۱۳۴۳ ش کمیسیون ملی یونسکو در ایران، همین اثر را به مناسبت هزار و صدمین سال ولادت رازی منتشر نمود، تا این که استاد دکتر مهدی محقق دیگر بار آن را همراه با متن عربی السیره الفلسفیه (طبع کراوس) چاپ و نشر کرد (تهران / ۱۳۷۱). اما کتاب «طب روحانی» رازی - که اینک ترجمه فارسی آن در دست است - پروفیسور آرتور آربری (A. Arberry) استاد دانشگاه کمبریج، تمام آن را به انگلیسی ترجمه کرد (۱۹۵۰) و شرحی مفید با بهره‌هایی از «سیرت فلسفی» هم بدان پیوست^۲؛ در ایران استاد دکتر مهدی محقق فصل هفتم کتاب «فیلسوف ری» خود را (ص ۱۵۳ - ۲۱۰) به کتابگزاری آن با تلخیص بعضی فصول (به فارسی) و تحشیه برخی مطالب آن اختصاص داده است^۳.

۱. OPERA PHILOSOPHICA (Fragmentaque quae Supersunt), I, Cahire, 1939.

۲. The Spiritual Physick of RHAZES, London, 1950.

۳. اخیراً هم استاد دکتر مهدی محقق، فصل مزبور را به طور مستقل و مبسوط، همراه با گزارشی به عربی و انگلیسی در دست طبع دارد.



منطق عملی رازی یا «روش‌شناسی» جاری در فلسفه علمی او، حاصل علم اثباتی یا هم مذهب تحصلی می‌باشد؛ ولی فلسفه نظری‌اش مبتنی بر «عقل» و اصولاً خردگراست، چنان که حکمت طبیعی‌اش هم بر پایه «تجربه» و آزمایش قرار دارد. رازی همان‌طور که روش‌های استقرائی را در طبیعت‌پژوهی کار بسته، قیاس منطقی را نیز در مورد نتایج و استنباط حکم اعمال نموده است. هم چنین «شک» اسلوبی وی که مقرون با «نقد» موضوعی است، دامنه آن بجز از طب و فلسفه تا حدود کلام و عقاید گسترش یافته؛ می‌توان گفت وی به حق مبرزترین فیلسوف انتقادی سراسر اعصار بشمار می‌رود، که مراتب اجتهاد او کمترین تقلید و تبعیت از غیر را برنمی‌تابد. هم از اینرو دانشمندان بر این نظر اتفاق دارند که اندیشه‌های چندگونه رازی، به نوعی همانا علم نوین سده‌های ۱۶ و ۱۷ (م) را در ذهن تداعی می‌کند؛ چندان که او را پیشتاز و پیشوای عالمان بزرگ و دوران سازی چون: فرانسویس بیکن، اسحاق نیوتون و رنه دکارت دانسته‌اند. اما سیمای ناشناخته بسیار برجسته و معاصرانه حکیم رازی، در نگره‌های «گیتی‌شناسی» و آراء فلسفی او، همانا منطق جدلی (Dialectics) است که علم کلی‌ترین قوانین حاکم بر تطوّر طبیعت و اجتماع و تفکر می‌باشد؛ حکیم رازی یک چنین روش‌شناسی را نیز یکسره از حکمت مغانی ایران باستان، هم بمانند بسیاری از آراء و اصول عقاید علمی - حکمی دیگر از آن سرچشمه (مزدانی - مانوی) برگرفته است.



«طب روحانی» رازی در مفهوم معاصرانه همان «روان‌شناسی اخلاقی» است، یا از حیث حکمی، خود اخلاق فلسفی یا فلسفه اخلاقی (Moral Philosophy) در برابر «طب جسدانی» (= تن پزشکی) و آن - چنان که گوید - اِقتناع با حجت‌ها و برهان‌ها در تعدیل افعال «نفس»‌های سه‌گانه (ناطقه، غضبی، شهوانی) می‌باشد.

رازی در این اثر خود به کتاب «اخلاق نفس» جالینوس نظر داشته، در این که انسان چگونه می‌تواند نفس خود را نیک بگرداند. این امر در «طب نفوس» رازی - چنان که مکرر نموده - به ویژه در بهر دوم (سرکوبی هوئی) که گوید غایت آن اصلاح اخلاق نفس باشد، همانا با لگام زدن بر «طبع بهیمی» امکان‌پذیر است و عملی شود. منتها این نکته را باید مؤکداً بیفزاییم که نظر به مشرب صرفاً عقلی - انسان‌گرایی رازی، تهذیب نفس با پاکسازی جنبش‌های تنانی، همانا بر طبق قواعد «یونانی» (سقراطی) خود با «سیاست مدنی» ملازمت دارد.

باری، حکیم رازی در مقدمه اثر گوید: «آنگاه که در بغداد بودم، برخی از برادران خواستند که گفتاری در اصلاح اخلاق بنویسم؛ اکنون که امیر «ری» دستور داد تا کتابی موجز و مختصر در این معنا تألیف کنم، آن را «طب روحانی» می‌نامم؛ و آن با کتاب «المنصوری» که در طب جسمانی است همبر باشد [رسائل فلسفیه / ۱۵]. اما آن امیر ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد سامانی (کشته ۳۰۲ ه. ق) که از طرف عموی خود ابو ابراهیم اسماعیل بن احمد سامانی (۲۷۹ - ۲۹۵ ه. ق) از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ ه. ق حکمران ری بود؛ پس از کشته شدن پسر عم خود ابونصر احمد بن اسماعیل سامانی (ج ۱ / ۳۰۱ ق) در بخارا بشورید، یک سالی با حمایت صفاریان حکمرانی آل سامان کرد که سرانجام در سال ۳۰۲ ه. ق به قتل آمد. حکیم رازی دو کتاب الکُنَاشِ الْمَنْصُورِی / الطَّبُّ الْمَنْصُورِی (ده مقاله) و کتاب «الطَّبُّ الرَّوْحَانِی» (بیست فصل) را به نام و خواهش آن امیر نوشته است، که هر دو همتای یکدیگر - یعنی - اولی در طب جسمانی و دومی در طب روحانی می‌باشد؛ و بنابر آنچه گذشت، می‌توان گمان برد که تاریخ تألیف «طب روحانی»، حدود سال ۲۹۵ ه. ق بوده است.

اما قدیم‌ترین نسخه کتاب از آن شادروان استاد دکتر یحیی مهدوی (مجموعه مؤرخ ۶۲۶ ه. ق) دیباچه‌ای دارد، که در دیگر نسخه‌ها نباشد و آن از این قرار است:

«نگره‌ها دربارهٔ پیشدرآمد فلسفه سه‌تاست: یکی ورود به فلسفه را از طریق صناعت هندسه (ریاضی) داند، دومی ورود به آن را با اصلاح اخلاق نفس شناسد؛ و سه دیگر ورود به آن را از راه صناعت منطق داند. هیچ یک از این نگره‌ها نپذیرفتنی و دورانداختنی نیست، منتها کسانی که رأی افلاطون حکیم را برگزیده‌اند، بر طریق دوم رفته باشند که همانا اکتساب نفس خوی و خیم‌های پسندیده و تزکیهٔ آن از حرص و آز بر شهوت‌هاست...؛ و چون حکیمان در اصلاح اخلاق نامه‌های بلند نوشته، نکات و معانی ضروری و لازم از برای آن آورده‌اند، که دیدم آنها پراکنده و یک جا گرد نیامده است، از اینرو گفتاری موجز و مختصر بدین مقصود ویژه ساختم، اصول و رئوس مطالب و نکات ضروری در اصلاح اخلاق را، با نظم و ترتیب سهل و آسان و زودیابی در آن بیاوردم؛ پس کتاب (طَبِّ روحانی) خود را بر بیست بهر نهادم، که نخستین بهر دربارهٔ برتری خرد و ستایش آن می‌باشد...»^۱.

بهر یکم (در برتری خرد و ستایش آن) به مثابت «بیانیه» خردگرایی حکیم رازی، در میان دانشمندان اروپایی از اقبال و اشتها عظیمی برخوردار شده، چندان که آن را بیانیهٔ «عقلیت» اندیشمندان و فرزندگان ایران هم در آوان عصر نوزایی فرهنگی مشرق‌زمین تلقی کرده‌اند. بهر دوم (در سرکوبی هوئی و راندن آن) که نگرهٔ افلاطون را هم بدان در پیوسته، باید در یک کلمه گفت «هوئی» ترجمهٔ کلمهٔ «آز» پهلوی (در قبال «خِزْد» یا عقل) مذکور در متون مزدائی به ویژه مانوی، که از آن به «دیو آز» (شریر و خبیث) بارزترین صفت اهریمنی تعبیر شده، همان نفس

^۱ فهرست میکروفیل‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (ش ۱۵۵۹)، تألیف استاد دانشپژوه، ج ۱.

«آماره» (= فرمانده به بدی) در قبال نفس «لؤامه» (= بازدارنده از بدی) باشد که این یک را نفس عقلانی هم گفته‌اند. بهر سوم (پیش‌گفتاری در بیان نفس) که از یک‌یک پدیدارهای بدخیم و ناپسندۀ آن سخن رفته است. بهر چهارم (در شناختن آدمی عیبهای خود را) که به گفتار جالینوس در این خصوص نظر داشته، کمابیش مضمون اصل سقراطی «خود را بشناس» در آن منظوی است. بهر پنجم (در باب عشق و دوستکامی) که مفاد نظریۀ مشهور خود درباره «لذّت و آلم» را هم بیان کرده است؛ در این خصوص ما شرح و تعلیق تاریخی - تحلیلی مبسوط هم در فصل «سیرت‌شناسی» کتاب حکیم رازی خود آورده‌ایم (به عقیده ما این بهر از طبّ روحانی خود یک شاهکار اندیشگی است). بهر ششم (در باب دفع خود بینی)، بهر هفتم (در باب دفع رشک‌ورزی)، بهر هشتم (درباره راندن خشم)، بهر نهم (در بدور افکندن دروغ)، بهر دهم (در بدور افکندن بخل)، بهر یازدهم (در راندن دل‌نگرانی‌ها) که فکر و غصۀ زیادی و زیانبار است. بهر دوازدهم (در دگر ساختن اندوهان)، بهر سیزدهم (در راندن آزمندی)، بهر چهاردهم (در چاره باده‌گساری) که هم درباره بدمستی‌هاست. بهر پانزدهم (در آزمندی به جماع)، بهر شانزدهم (در نابهودگی و آیین زدگی) که عاداتهای زشت و ناپسندۀ است. بهر هفدهم (درباره درآمد و هزینه) که هم متضمّن مباحث راجع به «کار و پیشه»ها و شامل تعاریف دقیق اقتصادی «مال و سرمایه»، «انباشت و فرآوری» و مسأله مال‌اندوزی (در اجتماع مدنی) که از بهترین فصول کتاب است. بهر هیجدهم (در جاهجویی و دنیاطلبی)، بهر نوزدهم (در رفتارِ بهین دانایی) و بهر بیستم (درباره ترس از مرگ) که بس اِقتاعی و ناظر به مسائل معادشناسی هم باشد.

اصل اساسی حکیم رازی در رفتارها و هنجار انسانی (- افعال نفس) و نسخه طبّ روحانی‌اش، همانا «میان‌رویی» (= اعتدال) در کنش‌ها و واکنش‌های روانشناخت در همه احوال است. ما طیّ فصل «اخلاق عملی» با بهره‌های پنجگانه

«پیش نمونگی، طب روحانی، رنج و شادی، خویش نمونگی، مردم آموزی» در بخش «سیرت‌شناسی» کتاب حکیم رازی خود، تمام مسائل مربوط و مطالب مزبور را به شرح و تحقیق وافی بررسی کرده‌ایم؛ پیداست که اینجا حتی نمی‌توانیم در سوابق فکری «طب روحانی»، آثار و نتایج رساله حکیم ری در این خصوص به اشارت گذرا هم بسنده کنیم. تنها می‌توان گفت که حکیم مسکویه رازی در «تهذیب الاخلاق» خویش از حکیم زکریای رازی متأثر شده بل در مبنای اثر خود پیرو او بوده است. ابوالفرج ابن جوزی (م ۵۹۷ هـ) حنبلی مشهور، باید گفت که عنوان و مطالب اثر رازی را یکسره سلخ کرده؛ نیز در کتاب «ذم الهوی» (= نکوهش هوای نفس) خود، مباحث «زَم الهوی» (= لگام زدن بر هوای نفس) رازی را انتحال نموده است. در عین حال، کسانی هم از متفکران معتزلی به خصوص اسماعیلی (دشمنان رازی) بر کتاب «طب روحانی» رد و نقض‌ها نوشته‌اند، که مشهورتر همانا داعی حمیدالدین کرمانی (سده ۵) تحت عنوان «الاقوال الذهیبه» (= سخنان زرین) محترمانه با حکیم ری برخورد کرده و به نقد فصول آن پرداخته است.



اما ترجمه ما از کتاب که ترجیح می‌دهیم آن را «وانوشت پارسی» بدانیم، از آنرو که در برگردان اثر کمابیش شیوه و سبک کهن نثر فارسی را، نظر به قرب عهد با زمان رازی و مناسب با متن عربی آن اختیار کرده‌ایم. نیز در این طریق کوشیده‌ایم با رعایت اعتدال و اقتصاد تمام، واژه‌های پارسی را جایگزین و اَبَریگان (terminology) جاری کنیم؛ و در اغلب احوال و مواضع ضروری هم، برابرهای عربی را میان دو کمانک () از باب آسان فهمی برنموده‌ایم. این که بسا برخی از اقوال یا آراء حکیم رازی در این اثر حاجت به شرح و توضیح دارد، باید گفت که این کار از وظیفه ما بیرون است و بر عهده «شارحان» آثار باشد؛ ما ترجمه خود را هم بدین‌گونه که هست آمین و معنأ متین می‌دانیم، هدف نیز نه تنها خدمت به خواننده

دانش آموخته، که همانا به زبان خوش‌بیان و زیبای فارسی هم بوده است. حرف آخر آن که متن اثر را هم طی بیست بهر آن، به طرز و شیوه «بندبندی» که اخیراً در طبع الآثار الباقیه بیرونی (نشر میراث مکتوب) کار بسته‌ایم، چنان که ملاحظه می‌شود هم از «۱» تا «۱۵۸» فقره‌بندی کرده‌ایم.

پ. اذکانی

همدان / دیماه ۱۳۸۰

بهر یکم

در برتری خرد و ستایش آن

(۱). آفریدگار - که نامش گرمی باد - خرد از آن به ما ارزانی داشت، تا بتوانیم از بهره و سودهای آنی و آتی برخوردار شویم، چیزهایی که دستیابی بر آنها در گوهر هستی ما نهاده شده است. خرد، بزرگترین نعمت‌های خدا در نزد ما، و سودمندترین چیزهاست که بهتر از آن نباشد. هم با خرد ما بر چارپایان ناگویا برتری یافته‌ایم، چندان که بر آنها چیره گشته و رامشان کرده‌ایم، و آنها را به گونه‌های ثمربخش هم برای خودمان و آنها درآورده‌ایم، هم با خرد آنچه را که بر فرازمان می‌دارد، زندگی‌مان را نیک و بهین می‌سازد درمی‌یابیم، و هم بدان به آرمان‌ها و آرزوهایمان دست می‌یابیم.

(۲). با ابزار خرد است که ساختن کشتی‌ها و کاربردن آنها را دریافته‌ایم، چندان که هم بدانها سرزمین‌های دوردست آن سوی دریاها را درنوردیده‌ایم. دانش پزشکی را هم با خرد حاصل کرده‌ایم، که چندان صلاح و سود برای تن‌های ما دارد، و دیگر علوم و فنون که ما را بهره‌رسان‌اند؛ و هم بدان امور بس پیچیده و پنهان از دیده را شناخته‌ایم، چنان‌که شکل زمین و سپهر و بزرگی خور و ماه و دیگر اختران، فواصل و حرکات آنها را دریافته‌ایم؛ و نیز بدان خود به شناخت آفریدگار گرامی نائل شده‌ایم، یعنی بزرگترین و سودمندترین چیزها که بدان رسیده‌ایم.

(۳). بر روی هم، خرد چیزی است که اگر نبود، وضع ما همچون حال چارپایان و کودکان و دیوانگان را می‌مانست؛ چه هم بدان است که ما اعمال عقلی خود را پیش از ظهور حسی آنها به تصور می‌آریم، پس آنها را چنان درمی‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم؛ نگاه صورت‌های آنها را با افعال حسی خود می‌نمایانیم، تا مطابق با آنچه تخیل و تصور کرده‌ایم - پدیدار شوند. چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است، سزاست که آن را از پایگاهش فرود نیاریم و به پستی‌اش نکشانیم؛ و آن را که فرمانرواست، فرمانبرش نگردانیم؛ بر لگام‌دار خود لگام نزنیم، راهبر را مباد که به پیروی واداریم؛ بل همانا باید که در همهٔ امور بدو روی آریم، و در همهٔ احوال بدان اتکاء و اعتماد ورزیم.

(۴). باید که سازوار با خرد رفتار کنیم، و هم با ایستارش کار نماییم؛ هرگز مباد «هوئی» را بر آن چیره ساخت، که همانا آفت اوست و آن را تیره و تار کند؛

چه آن را از راه و رفتارش به دور راند، و از آماج خود و راستاری‌اش بگرداند؛ و همان خردمند را از رسیدن به فرازش و نیکفرجامی بازدارد؛ و لذا باید که بر هوی سخت گیریم، او را خوار و رام سازیم، وادارش کنیم و مجبور تا از امر و نهی خرد فرمان برد. پس اگر چنان کنیم، پاکی و روشنی خرد به غایت درخشش و روشنایی بر ما هویدا شود؛ ما به نهایت مقصد و آمال خویش برسیم، هم بدان که خدا به ما بخشیده و بر ما منت نهاده نیکبخت باشیم.

بهر دوم

در سرکوبی هوئی و راندن آن

(برخی از نگره افلاطون حکیم)

(۵). اینک در پی آنچه گذشت، درباره طب روحانی گوییم که غایت آن همانا بهسازی اخلاق نفس است، و این مسأله را در نهایت اختصار بیان خواهیم کرد؛ و بدین قصد هم نکات و مبانی، یا اصول معانی این مطلب را به طور کلی درمی‌پیوندیم. اما پیش انداختن بحث عقل (= خرد) و هوئی (= آز) از آنروست، که هم آنها را آغازگاه مقصد خود دانسته‌ایم، اکنون با پیروی از اصول عالیة این امر سخن خود را پی می‌گیریم.

(۶). باید گفت از میان شریفترین اصلها و والاترین آنها، که ما را به حصول مقصود خویش در این کتاب بیشتر یاری می‌کند؛ همانا سرکوبی هوئی و

ستیزش با آنچه طبع‌ها در اغلب موارد بدان می‌گیرید، و کارورزی نفس بر این امر و پیشروی پیوسته بدان سوی است؛ چه همانا نخستین برتری مردمان بر چارپایان همین امر است، یعنی مهار ارادهٔ انسانی و صدور فعل پس از نگرش باشد. سبب آن است که چارپایان فرهیزش (= تأدیب) نایافته‌اند، بر همان چیزها که طبع‌ها فراخوان آنهاست درایستاده‌اند، و بدون مانع هر چه خواهند بی‌هیچ نگرشی در آن عملگرند. از اینرو هیچ جانور فرهیزش نایافته را نمی‌توان یافت که از دفع فضول بدن خودداری کند، یا چون خوراکی در دسترس بیند و خود را هم نیازمند آن یابد از آن بهره‌برد؛ چنان که انسان آن را یکسو می‌نهد، و طبع‌های خود را به فرمانبری از معانی عقلی وامی‌دارد؛ ولی چارپا درست به انگیزهٔ طبع‌هایش، بی‌خودداری از آن و بدون اختیار بر آن رفتار می‌کند.

(۷). این اندازه و ماندهٔ آن از برتری آدمی بر جانوران در لگام زدن بر طبع، از آن بیشتر مردمان - اگرچه از فرهیزش و آموزش باشد - همانا امری همگانی و فراگیر، و بسی روشن است که کودک بدان خوگر شود و بر آن ببالد. در این باب چندان نیازی به سخن گفتن نباشد، هرچند که میان بدین فضاها در این خصوص تفاوت عظیم و فرق فاحش است. اما نیل بدین فضیلت تا بدان غایت که طبع آدمی را میسر است، تقریباً جز از برای شخص فیلسوف فاضل صورت کمال نیابد؛ و هم به اندازهٔ برتری عوام مردمان بر چارپایان در مهار کردن طبع و چیرگی بر هوی، سزاست که شخص وی را بر عوام برتری باشد. هم از اینجاست که می‌دانیم کسی که نفس خود را بدین زیور بیاراید، و با این

برتری آن را به کمال رساند؛ همانا به کاری بس دشوار روی کرده، لازم است تا نفس خود را بر پیکار با هوئی و کشمکش و ستیزش با آن متمکن سازد.

(۸). از آنرو که میان مردمان در طبع‌های ایشان اختلاف بسیار و فرق فاحش وجود دارد، برخی را کسب فضیلت آسان و برخی دیگر را دفع رذیلت دشوار می‌نماید. اینک ما چگونگی دستیابی بر آن فضیلت - یعنی سرکوبی هوئی و ستیزش با آن - را یاد می‌کنیم؛ چون همین مهم‌ترین فضایل و والاترین آنهاست، جایگاه آن در جمله مقاصد به تمامی جای عنصر اصلی پس از مبدأ می‌باشد.

(۹). پس گوئیم که هوئی (= آز) و طباع (= نهادها) همیشه فراخوان به پیروی از لذت‌های حال، و ترجیح نهادن آنها بدون تفکر و تأمل در عاقبت امر باشند؛ و هم این دو انگیزنده و شتابگر بدان هستند، حتی اگر در پی آن درد و رنجی ببار آید، و مانع از درک لذتی باشند که چندین بار بیشتر از پیشتر آنهاست. زیرا این دو جز همان حالتی که خود را در آن می‌یابند، چیز دیگری نبینند و ندانند؛ این دو را جز دفع بهنگام آن درد آزارگر از خود نباشد (- لذت یعنی دفع آلم) هم بمانند کودک رنجور از درد چشم، که باز خوردن خرما و بازی در آفتاب را ترجیح می‌دهد.

(۱۰). از اینرو سزاوار است که خردمند هوئی و طبع را بازدارد و سرکوبشان نماید، آن دو را مگر پس از پاییدن و نگریدن در پیامدهای آنها به حال خود رها نکند؛ سپس که این کار را برآورد نمود و برسنجید، از آنچه راجحتر است پیروی کند، تا از آنچه گمان لذت دارد به رنج نیفتد، و از آنچه گمان بر سود

می‌برد زیان نبیند. پس اگر از این برآورد و همسنجی شکی بر او پدید آمد، دامنه شهوت را رها نسازد، بل همانا بر بازدارش و خودداری از آن پایداری نماید؛ چه آن‌که از بدفرجامی رها کردن آن ایمن نماند، بسا که رنجباری آن و پرداخت هزینه‌اش، چندین بار بیشتر از بردباری در سرکوبی آن باشد، که در این صورت دوران‌دیشی هم در بازدارش آن است.

(۱۱). اگر هم هزینه‌های این دو کار در نزد او یکسان باشد، باز در دفع آن قیام کند؛ زیرا که چشیدن تلخی خودداری بسی ساده‌تر و آسانتر از روی آوری بدان است، که ناگزیر به نحوی بیشتر انتظار آن می‌رود. اما تنها نباید بدین امر بسنده کرد، بل همانا سزاست که خردمند در اغلب احوال هوای خود را سرکوبد؛ و اگر از این کار فرجامی ناخوشایند ندید، نفس خود را ورزش نماید و آن را بر تحقّل این کار و خوگری بدان پرورش دهد، تا امر به‌گاه پیشامدهای ناگوار بر آن آسانتر باشد، مبادا که شهوت‌های وی مجال یابند و بر او چیره شوند؛ زیرا که آنها خود در بُن سرشت و نهادها جایگیرند، نیازی نباشد که بیش از آن با عادت باز هم جایگیری آنها زیادت شود، تا به حالی درآید که دیگر پایداری در برابر آنها ممکن نباشد.

(۱۲). و هم بایسته است که بدانی تمکین‌کنندگانِ مدام به شهوات و غرق شدگان در آنها، به حال و روزی می‌افتند که دیگر از آنها لذّت نمی‌برند و با این وصف قادر به ترک آنها نباشند. زیرا استمرار در آمیزش با زنان و باده‌گساری و تَرْتَم، حسب آن‌که از نیرومندترین و استوارترین شهوت‌ها در سرشت‌هاست، چندان لذّتی در پی نخواهد داشت آن‌گونه که فرضاً از برای غیر افراتیان در

بر دارد؛ چون در نزد آنان همسانِ حالتی می‌گردد، که برای هر صاحبِ حال پیش می‌آید - یعنی اعتیادی دائم می‌شود. پس دیگر از ریشه‌کنند آنها میسر نمی‌گردد، زیرا در نزد ایشان چونان امری ضروری در زندگی گشته، نه همچون چیزی بر فزون از ناز و نعمت باشد.

(۱۳). هم به سبب آنها در امر دین و دنیای‌شان کوتاهی و قصور وارد آید، چندان که ناگزیر از کار بست گوناگون شیوه و شگردها شوند، و به دست آوردن مالها در فریفتن نفس و افتادن در مهلکه‌ها؛ چه ایشان از جایی که انتظار خوشبختی داشته‌اند همانا بدبختی یافته‌اند، و از جایی که چشم شادی داشته‌اند همانا اندوه یافته‌اند، درد و رنج برده‌اند هم از آنجا که گمان بر لذت و خوشی نهاده‌اند. چه در این حال مانند کسانی‌اند که زمینه‌ای سازند تا خویشتن به هلاکت اندازند، همچون جانوری که در شکارگاه‌ها فریب طعمه «دام» می‌خورد؛ چندان که بدان دست یافت همانا که جز فریب نخورده، و دیگر تاب و توان رهایی از آنچه بدان گرفتار گشته هم ندارد.

(۱۴). در سرکوبی شهوت‌ها اندازه بسنده در رهایی دامنه آنها، این که فرجام کار دردانگیز نباشد؛ آسیب و گزند آن هم برابر با لذت حاصل از آنها نگردد، گذشته از این که چیزی بیشتر و برتر از لذت اولیه حاصل نماید. چنین است رأی و نظر و وجوب حمل نفس در نزد فلاسفه، حتی آنان که قائل به وجود ذاتی از برای نفس نیستند، و نظرشان این است که آن با تباهی جسم خود تباه می‌گردد. اما کسانی که برای نفس ذات و گوهر پایدار بخود قائل‌اند، و این که تن را به منزله آلت و ابزار آن معمول دارند، و نگویند که آن با تباهی

تن خود نیز تباه می‌شود، همانا سخت از لگام زدن بر طبعها و کارزار با هوی و ستیزش با آن سخن گفته‌اند، تا آنجا که دیگر بیشتر از آن بسیاری نباشد. آنان گرایندگان به هوی و دربندشدگان آن را سخت خوار و زار و کوچک شمردند، جایگاه ایشان را هم در پایه چارپایان دانند؛ تابعان هوی و ترجیح‌گذاران آن و اصولاً گرایش به لذتها و دوست داشتن آنها را بدفرجام نگرند - که هم بر از دست رفتن آنها افسوس خورند و هم از بهر دست یافتن به آنها جاندار را رنج و آزار دهند - چه پس از جدایی نفس از بدن، همانا درد و رنجشان و دریغ و فسوسشان بیشتر شود و به درازا کشد.

(۱۵). این دسته از فیلسوفان نفس (= جان) را در هیأت آدمی بدین گونه استدلال کنند، که وی هرگز برای پرداختن به لذتها و شهوت‌ها آماده نگشته؛ بل همانا از بهر کاربرد اندیشه و نگرش او باشد، که در این خصوص از جانور ناگویا کم و کاستی‌ها دارد. زیرا که چارپا تنها از لذت خوردن و با جفت آمیختن چنان برخوردار شود، که شمار بسیاری از مردمان از آن برخوردار و یا بر آن توانا نباشند. اما حال چارپا در عالم بی‌فکری و بی‌غمگنی، خوشباشی و شادزیستن بدان، خود حالتی است که البته آدمی از آن برخوردار و برمانده آن توانا نیست، حال آن که جانور از این حیث در حد نهایی و غایت باشد. چه این که چارپا را می‌بینیم به وقت ذبح خود، چنان ناآگاه است که هم روی به آخور و آبشخور دارد.

(۱۶). گویند اگر برخورداری از شهوت‌ها و گرایش به آنها - حسب انگیزه‌های طبعها - بهین و برتر بودی، هرگز بهر ناچیز و کمی از آن به آدمی نمی‌رسید، چیزی کمتر از آن جانور بدو داده نمی‌شد. همین کم بهری انسان

که خود برتری‌اش بر جانور میرنده است، همانا بهره‌ او از این گونه چیزها و بهره‌وری‌اش به بسیاری از نگرش و اندیشه می‌باشد، که هم بدان دانسته می‌آید بهین و برترین بهره‌وی کاربرد سخن و پاکیزه داشتن آن است، نه هرگز بنده نفس شدن و در بند انگیزه‌های طباع گشتن باشد. گویند که اگر برتری در برخورداری از لذت‌ها و شهوت‌ها بودی، بایستی کسانی که دارای نهادهای آماده و پذیرای آن هستند، از آنان که چنانشان نیست برتر باشند؛ چه اگر چنین بودی، گاو و خران بر آدمیان و حتی یکسره بر جاندار نامیرا و آفریدگار - کرامند ارجمند - برتری می‌یافتند، چون که اینان دارنده شهوت و لذت نیستند.

(۱۷). و نیز گویند که شاید برخی از مردم بی‌فرهنگ و کسانی ناآزموده، که درباره چنین مفاهیم و معانی نیندیشیده و ننگریده‌اند، بدین نگره تن درنهند که چارپایان از لذت بیشتری از بهره‌ مردمان برخوردارند. آنان از شاهان دلیل آورند که چون بر دشمن ستیزه‌جوی چیره شوند، هم در هنگام خود به لپه و لعب نشینند و همه زینت و هیأت خویش فرمایند، تا بدان حدی که مردمان توانند به غایت آن دست یابند. پس گوید که کجای این کار لذت‌جویی جانورانه است، و آیا می‌توان این امر را بدان نسبت نمود؟ اما گوینده باید بداند که کمال لذت و یا نقصان آن، نمی‌تواند با نسبت برخی از آن به برخی دیگر باشد، بلکه با اضافه به قدر حاجت بدان است.

(۱۸). زیرا کسی که حال وی جز با هزار دینار صلاح نیابد، اگر نهصد و نود و نه دینار به وی داده شود، صلاح حال وی بدان تمام نگردد؛ و کسی که تنها

یک دینار حال او به صلاح آرد، با همان یک دینار حالش به تمامی نیکو شود؛ لیکن آن یکی که چندین برابر آن دریافت می‌دارد، صلاح حال وی به کمال نرسد. چارپا هم هرگاه بدان چه طباع خواهان آن است، همت بر آن گمارد، لذت‌یابی‌اش بدن کامل و تمام گردد؛ و از دست شدن آنچه فراتر از آن است، زیان و رنج و گزندگی به او نمی‌رساند؛ چون اصلاً چیزی از این بابت به خاطرش نمی‌آید، لیکن چارپا را برتری لذت در هر حال همیشگی است.

(۱۹). سبب آن است که هیچ یک از مردمان نمی‌تواند به همه آرزوها و خواهش‌های خود برسد، زیرا که جان (- نفس) وی چون جانی اندیشمند و نگرنده و انگاشتار صورت غائب از وی بود؛ و در سرشت نفس است که از برای صاحب حال جز حالتی برتر و بهین برای جان نباشد، که تهی از احوال شوق‌ورزی و جستجوی آنچه ندارد و بیمناکی و ترس از زوال آنچه دارد هم نباشد؛ پس از اینرو همیشه لذت و شهوت انسانی ناقص و ناتمام است. زیرا اگر انسانی نیم از زمین را مالک شود، باز نفس وی با خود او از بهر نیمه دیگر آن در ستیز باشد، نگران و بیمناک از دست شدن آنچه به دست آمده است؛ و اگر آدمی سراسر زمین را تملک نماید، آنگاه دوام صحت و بقای همیشگی خود را خواهان باشد، هم نفس وی جویای خبر و آگاهی بر سرتاسر آسمانها و زمین است.

(۲۰). به من خبر رسیده است از پادشاهی بزرگوار که به نزد او روزی، بهشت و نعمت‌های فراوان با زندگی جاویدان یاد کرده شد؛ پس گفت چون می‌اندیشم که مرا در آنجا به جایگاهی برین و بهین پادافره نیکوست، من آن

نعمت‌های کذائی را تلخ و ناگوار می‌شمارم؛ آخر کین لذت‌یابی و حسرت‌بری آدمی از این چیزها تمامی دارد؟ و آیا بجز از چارپایان یا آدمهای چارپاوار این چنین در نفس خود حسرت می‌برد؟^۴ چنان که شاعر گفته است:

آیا جز مردی خوشبخت و جاودانی که اندوه او اندک باشد

و با هراس به بستر نرود، کسی از نعمت‌ها برخوردار می‌شود؟

آن گروه از فیلسوفان که یاد کردیم، لگامزنی بر هوی و ستیزش با آن بل خوار شمردن و میراندن آن را کاری بس سترگ دانسته‌اند؛ چندان که جز به اندک مایه از خورش یکروزه دست به خوراک و نوشاب نبرند، مال و منال و زمین و سرای فراهم نسازند. بسا ژرف‌اندیشان از جمله آنان بر کناره‌جویی از مردم رفته‌اند، از ایشان بریده و کنج خلوت گزیده‌اند؛ و هم بدین سان در اثبات درستی رأی خود، حَسَبِ اشیاء محسوس و موجود استدلال کنند.

(۲۱). اما درباره آنچه از حالهای نفس (= جان) پس از جدایی‌اش از تن استدلال کنند، همانا سخن در این باب نظر به اهمّیت و تفصیل امر از حدّ این کتاب فراتر رود. در باب اهمّیت امر همین بس که از چیستی نفس و این که چرا همراه با جسم است، و چرا از آن جدا می‌شود و سپس حال آن چه باشد گفتگو می‌رود. اما تفصیل امر همانا هر یک از این مباحث در این کتاب، نیازمند کلام در تفسیر و بیان به چندان و چندین وجه است. در خصوص اجمال قضیه هم آن که هدف از این مباحث همانا بهبود حال نفس پس از

۴. رازی که طالبان بهشت را «چارپایان» دانسته، حسب روایت عین القضاة همدانی: «اکثر اهل

الجنة البله» (تمهیدات، ۱۱۱ و ۳۸۷) ایشان «ابلهان» باشند.

جدایی از تن است، هرچند که سخن در این باب بیشتر با نیت بهسازی اخلاق هم اشتراک دارد. پس بی‌مناسبت نیست که شمه‌ای هم از این مقوله بازگوییم، بی‌آن‌که با احتجاج له و علیه ایشان آن را فروپوشانیم؛ و ما به ویژه بدان معانی نظر داریم که گمان می‌بریم آنها، از برای حصول غرض این کتاب سودمند و مدد رسان است.

(۲۲). پس گوئیم که افلاطون شیخ و بزرگ حکیمان نظرش این است که در انسان سه نفس هست: یکی را نفس گویا و ایزدی نامد، دومی را نفس غضبی و جانوری خواند، و سومی را نفس گیاهی و بالنده شهوانی نام کند؛ و چنین نگرد که دو نفس جانوری و گیاهی، همانا از بهر نفس گویا (= ناطقه) هست شده‌اند. اما نفس گیاهی (= نباتی) تن را خوراک رساند، که آن به منزلت ابزار و آلت نفس گویاست، چون تن از گوهر ماندگار تجزیه‌ناپذیر نیست، بلکه از ماده فراشونده گسلنده است؛ و هر چیز تجزیه‌پذیری برجای نمی‌ماند، مگر آن‌که چیزی جای‌نشین آن از گسسته‌هایش شود. اما نفس غضبی که نفس گویا از آن در سرکوبی نفس شهوانی یاری جوید، هم از پرداختن نفس گویا به خواهش‌های بسیارش به جای کاربرد گویایی‌اش باز دارد، که اگر آن را به نحو کامل بکار بَرَد، هم بدین کار از «تن» همتنیده با آن رهایی یابد.

(۲۳). این دو نفس گیاهی و غضبی را به نزد وی (- افلاطون) گوهری ویژه نباشد، که همچون نفس گویا پس از تباهی تن برجای ماند؛ بل همانا یکی از آن دو - یعنی - نفس غضبی همه مزاج قلب است، و آن دیگری - یعنی - نفس شهوانی همه مزاج جگر می‌باشد. اما مزاج مغز همگی به نزد وی، نخستین

ابزار و آلتی است که نفس گویا بکار می‌برد. خوراکیدن و بالیدن و فریازی انسان از جگر است، گرمش و جنبش رگها از دل است. اما حس و حرکت ارادی، تخیل و اندیشه و یادمندی از مغز است، نه آن که اینها از ویژگی و آمیغ او باشد. بل همانا از گوهر فرود آینده در آن است، که آن را به شیوه کار بُرد آلت و ابزار بکار بَرَد، منتها مناسبترین ابزارها و اسباب از بهر آن کنشگر باشد.

(۲۴). نظر وی آن است که آدمی با طبّ جسمانی - که همان تن‌پزشکی معروف است - کوشش نماید، و هم با طبّ روحانی (= روان‌پزشکی) که همانا استدلال با حجّت‌ها و بُرهان در تعدیل افعال نفس‌هاست، مبادا که آنها از آنچه خواسته آمده کوتاهی یا فراگذاری کنند. کوتاهی نمودن در کار نفس گیاهی آن است که نخوراند و نبالاند، و با چندی و چونی مورد نیاز همه تن فریازش (= نشوء و ارتقاء) نکند. زیاده‌رویِ نفس گیاهی این است که مفرّتر از حدّ خود رود و از آن درگذرد، چندان که تن بیش از نیازش به خوراک پُر و پیمان شود، و یا غرق در لذّت‌ها و شهوت‌ها گردد. کوتاهی نمودن در کار نفس غضبی آن است که نزد او ننگ و عار، آگاهی و توانش لگام زدن و چیرگی بر نفس شهوانی، در حال خواهشگری‌اش نباشد تا مانع از آز و آرزوهای آن شود. زیاده‌رویِ آن هم بیش شدنِ خود بزرگ‌بینی و دوست داشتن چیره‌ورزی، چندان که مردم و دیگر جانداران را قهر و غضب کنند؛ و آن را همتی جز فرازجویی و چیره‌گری نباشد، مانند همان حالتی که اسکندر مقدونی بر آن می‌بود.

(۲۵). کوتاهی نمودن در کار نفس (= جان) گویا، آن است که شگفت آوری این جهان و بزرگی اش به خاطر نرسد، درباره آن نیندیشد و از آن به حیرت نیفتد؛ آگاهی و شوق به شناخت همه آنچه در اوست نداشته باشد، به ویژه دانش «تن» وابسته بدان و هیأت و فرجام آن «تن» که پس از مرگ چه خواهد شد. زیرا هر کس که بزرگی و شگفتی این جهان در نیابد و از هیأت آن به حیرت نیفتد، نفس او به شناخت آنچه در آن است جویا نشود، و به شناسایی آنچه حال وی پس از مرگ بدان باز می‌رود - توجه و عنایت نرزد، همانا بهره او از گویایی بهره چارپایان و بل خفاش و ماهیان و خرفستران (= حشرات الارض) است، که هرگز نه اندیشند و نه چیزی یاد آرند. زیاده‌روی آن هم گرایش درون و چیرگی اندیشه بر آن در این‌گونه چیزهاست، چندان که نفس شهوانی نتواند به خوراک و خواب و چیزهای بهساز «تن» دست یابد، آن اندازه که برای بقای مزاج مغز در حال تندرستی لازم است؛ لیکن جویا و پویا و به غایت کوشاست، و این معانی را به نهایت برمی‌سنجد، تا در زمانی کوتاهتر از آنچه حصول بر آنها امکان ندارد - فرارس شود. پس هم از این رهگذر آمیغ (= مزاج) همه تن تباه می‌گردد، چندان که به بیماری وسواس سودایی و مالیخولیا درمی‌افتد، و از آنجا که می‌خواست زود پیروزی یابد - پایش در گل می‌نشیند.

(۲۶). و هم افلاطون گوید مدت زمان قرار یابی این «تن» تباهی‌پذیر گسَلنده، از برای ماندگاری در حالتی که نفس گویا بتواند از آن در آنچه نیازمند بهسازی کارش پس از جدایی از تن است - بهره یابد، یعنی هم از زمان ولادت

آدمی تا آن که پیر و فرسوده شود، همانا مدتی است که هر کس را طئی آن وفا کند، حتی گِوَل‌ترین مردم را البته بی‌آن که از اندیشه و نگرش بازایستد؛ و با جستجوی معانی که یاد کردیم آنها ویژهٔ نفس گویاست، و هم البته با پست شمردن این تن خاکی و دنیای جسمانی که بایدش دشمن داشت. هم باید دانست که نفس حسّاس هنگام که با اندک چیزی وابسته به جسم است، پیوسته به سبب فرایند «بودش» (= کَوْن) و «تباهی» (= فساد) در حالهای آزارندهٔ دردناک آن می‌باشد، که نه تنها از آن ناخرسند است، بل همانا مشتاق به جدایی و رهایی از آن باشد. هم چنین گوید اگر تاگاه جدایی نفس حسّاس از جسم کالبد خویش، این معانی را کسب کرده و بدانها اعتقاد یافته باشد، در جهان خود شود و هرگز دیگر شوق وابستگی به تن نوزد؛ پس هم به ذات خود زندهٔ گویا و نامیرا بماند، که هم درد و رنج حسرت‌بارِ چنان جایگاهش نباشد.

(۲۷). اما حیات و نطق (- تفکر) از ذات نفس گویاست، دوری‌اش از درد و رنج هم به سبب دوری از بودش و تباهی است؛ و اما خشنودی‌اش به جایگاه و جهانش، همانا رهایی‌اش از آمیزش با تن و از بودش در جهان تنانی (= جسدانی) است. پس اگر بگاه جدایی‌اش از تن، این معانی را کسب نکرده و دنیای جسمانی را - چنان که سزاوار شناختن است - نشناخته، بل بدان هم شوق می‌ورزیده و بر بودش در آن آز می‌نموده؛ هیچ جایگاه خویش ترک نگفته باشد و هم پیوسته به چیزی از آن وابسته است؛ همواره به سبب فرایند بودش و تباهی تنی که در اوست، یکسره در رنجهای پیاپی و در انبوه اندوهان آزارگر باشد.

(۲۸). چنین است شمه‌ای از نگره افلاطون، و پیش از وی سقراط پارسای خدانشناس. گذشته از اینها هیچ نگره گیتیانه [= ماتریالیستی] هم نیست، که بهری لگام‌زدن بر هوئی و شهوت را لازم نداند، و آنها را به حال خود رها کند و فروهلد؛ چه لگام نهادن بر هوئی و بازدارش آن، در هر نگرش و به نزد هر بخرد و در هر دین و آیینی واجب باشد. پس بر خردمند است که این معانی را با چشم خرد بنگرد، و آنها را وجهه همت و خاطر خویش سازد؛ و اگر وی نمی‌تواند به والاترین پایه‌ها و مراتب امر - که در این کتاب گفته شد - نائل آید، دست‌کم به فروترین پایگاه‌های آن فرا شود. این است نگره قائلان به مهار کردن هوئی، تا آن اندازه که زیان فوری دنیائی ببار نیارد.

(۲۹). زیرا اگر در آغاز امور خویش، از لگام‌زنی بر هوئی و سرکوبی آن تلخی چشد و سختی بیند، در پایان کار گونه‌گون شیرینی و خوشی‌ها فرا آید، که بدانها خورسند گردد و از آنها شادی و رامش بزرگ یابد؛ وانگهی هزینه‌های بردباری در چیرگی بر هوئی و سرکوبی شهوت‌ها، خود با خوگر شدن بدین کار بر او سبک خواهد شد؛ به ویژه هرگاه این امر بر مراتبی باشد که نفس خویش را عادت دهد، نخست با اندک خودداری از آز و آرزوها و با فدا کردن برخی هوئی‌ها در راه خرد و اندیشه؛ سپس از این پایه با قصد بیشتری پیش رود، چندان که این امر کما بیش خوی و عادت وی گردد، نفس شهوانی خوار و رام و به فرمانبری از نفس گویا معتاد شود. پس آنگاه این کوشش بیشی گیرد، و بگاه شادی‌اش - نظر به پیامدهای ناشی از مهار هوئی خویش و بهره‌یابی از نگرش و خرد و تدبیر امورش با این دو - استواری یابد؛ مردم هم او را بدین کار ستایش کرده، آرزوی چنین حال نمایند.

بهر سوم

پیش‌گفتاری در بیان نفس

(از یکایک پدیدارهای بدخیم آن)

(۳۰). اینک که پایه سخن آتی خود را نهاده‌ایم، و مهم‌ترین اصول را در این باب یاد کرده‌ایم، که هم ثمربخش و مددسان آن باشد؛ پس پدیدارهای نفس بدخیم را یادآوری کنیم، به راه بهسازی آن حسب قیاس و مثال - که هنوز از آنها یاد نکرده‌ایم - توجه نماییم؛ و سزااست که هم در این خصوص، تا جایی که ممکن باشد، کوتاه و فشرده سخن گفت، چون پیشتر اهمّ اسباب و علت اساسی یاد کرده شد، که اینک ما جمیع وجوه امر بهسازیِ خویهای بد را مبنی بر آنها فرامی‌نماییم.

(۳۱). چندان که اگر هم خوی‌ها یکایک با سخنی ویژه نموده نگردد، یا یکی فرونهاده شود و یادی از آن کرده نیاید، با رعایت و تمسک به اصل نخستین نیک و بسنده بهسازی توان کرد. زیرا همگی آن چیزهایی است که هوئی، فراخوان آنهاست و شهوت‌ها را بر آنها می‌رانند؛ و در مهار این دو (هوئی و شهوت) و حفظ آنچه مانع تمسک و تخلُّق به آنها می‌شود، منتها در هر حال ما چیزهایی از آن یادآور می‌شویم، که یاد کردنش را واجبتر و لازمتر، و در حصول بر مقصود این کتاب بیشتر یاریگر می‌دانیم.

بهر چهارم

در شناختن آدمی عیبهای خود را

(۳۲). نظر به آن که هر یک از ما نمی‌توانیم هوئی را بازداریم، از بابت دوستکامی‌اش و درست شمردن و نیکو دانستن کنش‌هایش؛ و هم نتوان با دیدهٔ خردِ ناب و پاک به خوی‌ها و رفتارش نگریست، نزدیک است که عیبهای موجود و چیزهای نکوهیدهٔ گوناگون آن فاش نگردد؛ و هنگام که آشکار و شناخته نشده‌اند نتوان آنها را برانداخت، چون بدانها آگاه نگردیده افزون بر این که آنها را زشت ندانسته است. در کار برانداختن عیبها بایسته است که آدمی، امر خویش در این خصوص متکی بر مردی خردمند کند، کسی که بسیار با وی همراه و پیوسته بوده باشد؛ و از وی به تأکید خواهش و لابه نماید، تا او را بر همهٔ عیبها - که از وی داند و می‌بیند - بیاگاهاند. نشان دهد که امر آگاهش

به نزد وی، دوست داشتنی‌ترین چیزها و خود واقع‌ترین آنهاست؛ پس امتنان از او را در این خصوص بزرگ داند و سپاس فراوان نهد، و خواهش کند از او تا در این باب شرمزدگی ننماید و خوشرفتاری نورزد؛ هرگاه هم که او سهل‌انگاری کرد حالی‌اش کند، و اگر هم در موردی که بدآیند و ناسره بود - سستی و کوتاهی نمود، سرزنش بر او را از این بابت بایسته شمرد.

(۳۳). پس هرگاه که آن شخص ناظر بنای آگاهی وی گذاشت، و آنچه درون وی است نشان داد یا از وی نمایان گشت، او را دل‌آزردگی و یا فروکاهی ننماید؛ بل از آن چه می‌شنود شادی‌اش پدیدار آید، و شوق بدان چه از وی نشنیده آشکار کند. پس اگر دید که وی چیزی را از شرمگنی پرده‌پوشی می‌کند، یا در بیان نیک و بد آن کوتاهی می‌ورزد، بر این کار او را سرزنش کند و دلتنگی خود بنمایاند. حالی‌اش کند که این را از او نمی‌پسندد، و جز زُک‌گویی و آگاهی بر آنچه از وی بیند نمی‌خواهد؛ و در حالت دیگر هم اگر دید که در نکوهش چیزی از وی یا بدگویی‌اش زیاده‌روی کرده، آن را بر وی خشم نگیرد، بلکه او را بستاید و بدان چه از وی دیده خورسندی نماید.

(۳۴). بایستی که از آن ناظر خود حالی را پس از حال باز پرسش کند، چه بسا خوی‌ها و زشتی‌ها که پس از طرد شدن بازمی‌گردند. هم بایستی آنچه را که همسایگان و همکاران و بستگانش دربارهٔ او می‌گویند باز جوید و دریابد، خواه از آنچه وی را ستایند و یا بدان چه او را نکوهند. هرگاه مردی در این معنی به چنین راهی بخرامد، هیچ یک از عیبهایش - هرچند ناچیز و نهان باشد - از او پنهان نمی‌ماند. اگر هم پیش آمد که دشمنی یا ستیزه‌جویی،

دوستار نمودن زشتی‌ها و عیبهایش باشد، آنگاه درصدد شناختن عیوب خود از زبان او برنیاید؛ بل گریز و گزیری از برانداختن آنها ندارد، اگر کسی است که خویشتن را هم به نزد خود قدری قائل باشد، یا کسی است که دوست می‌دارد بهین و فاضل باشد.

(۳۵). جالینوس در این معنی کتابی نوشته که نام آن چنین نهاده است: «در این که نیکان از دشمنان خود سود می‌جویند»؛ و در آن سودهایی را یاد کرده، که از بابت دشمن‌داری عاید گردیده است. هم چنین، جالینوس رساله‌ای «در شناختن آدمی عیب‌های نفس خود را» نوشته، که گزیده و چکیده آن را در اینجا یاد کردیم؛ و آنچه در این باب آوردیم بسنده و فرارس باشد، هر کس آن را کار بندد، هم‌چنان ستون راست و ستوار ماند.

بهر پنجم

در باب عشق و دوستکامی

(و کوتاه سخن درباره لذت)

(۳۶). مردان والاهمت و بزرگ‌نفس، این بلیت (عشق) از سرشت‌ها و نهادشان بدور است؛ زیرا برای این‌گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خواری و فروتنی و فرمانبری، اظهار حاجت و نیاز یا بزه‌برداری و بی‌آبرویی نباشد. چه هرگاه که بدان چه در بایستِ عاشقان از این معانی است اندیشند، از آن (عشق) نفرت یابند و بر هویِ شکیبا باشند، اگر هم بدان گرفتار آیند از خود آن را می‌زدایند. همچنین اند کسانی که کارهای دست بالا، و پیشه‌های ناگزیر دنیایی یا دینی متعهدشان ساخته است. اما مردانِ نامردِ زن صفت و زنباره‌آسوده خیال، ناز پرورده‌شهوَت‌پرستی که جز این کار هم و غمی ندارند؛ و جز

برخورداری از دنیا چیزی دیگر نخواهند، بر از دست شدن آن سخت اندوهگین شوند، و بر آنچه از آن ناتوانند رنج و حسرت برند؛ همانا بسی دور باشد که از این بلیت‌رهایی یابند، به ویژه آن که اگر داستان‌های عاشقان را بیش ایستوا گیرند، یا قول و غزل‌های نازک‌خیالی و شعرهای غنائی و آهنگین شنوند.

(۳۷). اکنون به سخن درباره‌ی خویشتن‌داری از این پدیده (عشق) باز می‌رویم، و هشدار بر دام‌ها و ترفندهای آن، بدان قدر که غرض از کتاب ما را شایسته است. پیشتر اما سخنی سودمندو یاریگر در حصول مقصود این کتاب که گذشت، و آنچه پس از این در باب لذت خواهد آمد سزااست. پس گوئیم که لذت چیزی نیست جز بازگشت حالتی که آزارگر آن را از آن حال بیرون آورده است. مانند مردی که از جایگاهی سرپوشیده و سایه‌لان به سوی دشت باز برون آید، پس در آفتاب تابستان سیر کند تا گرما وی را پساود؛ سپس که به همان جایگاه خویش بازگردد، از اینرو که همواره آن را خوش می‌یابد، تن او هم به حالت نخستین‌اش باز آید. سپس آن خوشایندی همراه باز آمدن تن او به حالت نخستین از دست رود، و اوج لذت‌یابی او بدان جای، هم به اندازه‌ی شدت گرماری‌اش و شتاب آن جای در خنک شدن اوست.

(۳۸). تعریف فیلسوفان طبیعی از لذت هم بدین معناست، چه در نزد ایشان لذت عبارت است از «بازگرد به طبیعت»؛ و از آنرو که آزار و برورنفت از طبیعت، بسا اندک اندک در زمان دراز رخ نماید، سپس که در پی آن بازگشت به طبیعت یکباره در زمانی کوتاه روی دهد، در چنین حالتی حس رنج و آزار از

میان می‌رود؛ و بیان احساس (راحت) با رجوع به طبیعت دوچندان می‌گردد، که ما این حال را لذت می‌نامیم. کسی که کارورزی ندارد گمان می‌برد که پیش از لذت، رنج و آزاری نباشد، و آن را چیزی تک و ناب یا جدا و بدور از درد و رنج پندارد. حال آن که حقیقت چنین نیست، بل امکان ندارد که لذت همانا جز به اندازه رنج پیشین برونرفت از طبیعت نباشد؛ چه هم به اندازه رنج از گرسنگی و تشنگی است، که با خوراک و نوشاب لذت و خوشی دست می‌دهد. چندان که اگر گرسنه و تشنه به حالت اوّل خود باز گردد، پس از آن که خوراک و نوشاب در نزد وی خوشترین چیزها و دوست داشتنی‌ترین آنها بود، اینک هیچ چیزی رنج آورتر از بدآیندی‌اش نسبت به تناول آنها نباشد. چنین است حال هم در مورد دیگر لذت بخش‌ها، همانا که این حدّ جملگی از برای آنها لازم و شامل بر آنهاست؛ منتها از جمله آنچه حاجت به بیان و توضیح دارد، سخن درباره آن دقیقتر و ظریفتر و بشرحتر از این باشد.

(۳۹). شرح این مطلب را ما طی رساله «درباره چستی لذت» داده‌ایم، و اکنون همین اندازه که در اینجا یاد کردیم رفع حاجت را بسنده است. بیشتر لذت‌گرایان در بند آن، همان کسانی‌اند که حقیقت آن نشناخته‌اند، و از آن جز حالت دوم برنینگاشته‌اند - یعنی - همان حالت که از آغاز سپری شدن کار آزارنده تا کمال یابی بازگشت به حال نخستین است. هم به خاطر آن دوست دارند و آرزو کنند که خالی از آن حال نباشند، ولی ندانند که این امر غیر ممکن است؛ زیرا آن حالتی است که جز پس از گذشتن حال نخستین نه پدید آید و نه دانسته شود.

(۴۰). گوییم لذتی که عاشقان و دیگر حریصان و آزمندان به چیزی خیال می‌کنند، همچون ریاست طلبان و جاه و مال جویان یا شیدایان دیگر امور، که دوستی آنها در جانهای برخی از مردم بسی بیش جایگیر شود، چندان که آرزویی جز رسیدن به آنها ندارند و زندگی را جز دستیابی بر آنها ندانند، هم به خیالشان نیل مرادی است بس بزرگ که سخت فراتر از اندازه باشد. سبب این است که آنان فقط رسیدن به دلخواه و نیل بدان را چنان در نزد خود امری با اهمیت انگارند، که آن حالت نخستین به مثابت راه و روش نیل به مطلوب هرگز به خاطرشان نمی‌رسد. اگر در دشواری این راه و سختی و درشتی، خطرها و هول و هلاکت باری آن بیندیشند و نگرش کنند، همه آن شیرینی بر ایشان تلخ و آن بزرگی کوچک شود، که هم در کنارش باید رنج و مشقت آن کشند.

(۴۱). اینک چون مختصری درباره چستی لذت یاد کردیم، و روشن نمودیم خطای کسانی که آن را صرف رهایی از درد و رنج پندارند از کجاست؛ پس باز می‌گردیم به سر سخن خویش و هشدار بر زشتی‌های این پدیده که «عشق» و پستی آن باشد. پس گوییم که عاشقان از حد چارپایان در عدم تسلط بر نفس، بی‌لگامی بر هوی و در بند شهوت‌ها بودن فراگذرند. سبب آن که ایشان خُرسند به برخورداری عادی از این شهوت نباشند - یعنی - لذت «باه»، حسب آن که از سمج‌ترین و قبیح‌ترین آنها در نزد نفس گویاست، که انسان در حقیقت همین (نفس ناطقه) است، بل خواهان آن از هر جایی اند که می‌توان از آن برخوردار یافت. چندان که آن را از جایی همانندش خواهان

شوند، پس شهوت بر شهوت درافزایند؛ و شهوت بر شهوت فروشانند، بنده فرمانبر و سر به زیر هوی گردند؛ خواری پشت سر خواری، و بندگی در پی بندگی افزون کنند.

(۴۲). چارپا از این بابت هرگز تا بدین حد نرسد، بلکه هم به اندازه‌ای که در نهاد اوست، و بدان چه درد آزارنده انگیختگرش را آرام کند؛ و نه بیشتر از آن برخوردار می‌یابد، که هم پس از آن کاملاً راحت می‌شود. اما آنان چون بر همان اندازه چارپایی به در بند طبع بودن بسنده نمی‌کنند، بل از عقل هم - که خداوند ایشان را بدان بر چارپایان برتری نهاده و آن را به ایشان داده تا بدکرداری هوی را بنگرند و آن را لگام زنند و بر آن چیره شوند - در بالا بردن آرزوهای نازک و نهان و جای باز کردن برای آنها و گونه‌گون نمودن آنها یاری می‌جویند، هم باید و سزااست که به غایت آن نرسند و از آن راحت نیابند؛ چه همواره از بسیاری انگیزه‌های آن در رنج و زحمت‌اند، و هم بر بسیاری آنچه از دست رفته ناخشنودانه در حسرت‌اند؛ و برای بازماندگی‌شان از آن و آرزو - بستگی‌شان به بالاتر از آن و به آنچه هم پایانی ندارد، نیز از بهر آنچه هم بدان رسیده و بر آن دست یافته‌اند همانا ناخورسند هستند.

(۴۳). نیز گوییم که عاشقان با فرمانبری‌شان از هوی، و لذت‌پرستی و بندگی نمودن آن، هم از جایی که گمان بر شادی می‌برند اندوه می‌دروند، و از جایی که گمان بر خوشی می‌نهند همانا رنج می‌یابند. سبب آن که ایشان چیزی از خوشی‌آور خود حاصل نمی‌کنند و بدان واصل نمی‌شوند، مگر با هم و غم بسیار که آنان را بساود و بر ایشان بتازد. بسا هم اینان یکسره از آن بابت

که البته به دلخواه خود نرسیده‌اند، همانا در اندوهان رنجاننده و غم و غصه‌های پیوسته‌اند. بسیاری از آنان هم از بی‌خوابی و افسردگی و ناخوراکی یکرزند، به دیوانگی و بیماری وسواس و نزاری و پژمردگی می‌افتند؛ چه هر کس به دام خوشی‌های پست و در تارهای ناخواسته آنها گرفتار آمد، فرجام کارش هم در نهایت بدبختی و نابودی است. اما کسانی که گمان برند به کمال لذت عشق دست یابند، یا کسانی را دیده‌اند که بر این امر قادر شده و فائق گشته‌اند، همانا که بسی خبط کرده و خطای فاحش نموده‌اند. زیرا لذت همان است که اگر اندازه درد رنجبار و انگیزنده فراخوان بدان رسا شود، و هر کس هم که داشتار چیزی و بر آن توانا بود، آن انگیزه خواندگ زود ناتوان گردد و آرام و آسوده شود. چه راست و درست و سزاگفته‌اند که: هر موجودی داشتنی است و هر ممنوعی هم خواستنی است.

(۴۴). نیز گوئیم که جدایی از دوستگان (= محبوب) سرانجام امری ناگزیر با مرگ است، اگر هم از دیگر رخدادهای این جهان جان بدر بزد، باز پدیدارهای آن جمع دوستکامان را از هم می‌پاشد، و میان ایشان جدایی می‌افکند؛ و اگر گزیری از فرو خوردن این غصه و چشیدن تلخی آن نباشد، همانا پیش انداختنش و برآسودن از آن بسی بهتر از پس افتادن و چشم - نگرانی‌اش است. زیرا آنچه از رُخ نمود آن گزیری نیست، هرگاه پیش‌رس باشد، تاوان ترس از آن طی مدّت دیررسی‌اش برافتد. نیز بازدارش نفس از دوستگانش، پیش از آن که دوستکامی‌اش سخت و سُتوار و بر آن چیره شود، بسی آسانتر و ساده‌تر است. نیز هرگاه که بر عشق خوپذیری هم درپیوندد،

گسستن و برونرفت از آن دشوار باشد؛ چه بالای خوگیری بدون بلیت عشق نیست، بل اگر گویند که پایه آن را هم محکمتر کند، هرگز خطا نباشد. پس هرگاه که مدت عشق کوتاه شود، و دیدار دوستان هم کمتر بود، سزاتر آن باشد که با وی نیامیزد و به خوپذیری یاری اش نکند.

(۴۵). بایسته بر حسب فرمان خُرد در این خصوص نیز، همانا پیشدستی در لگامزنی نفس و خودداری اش از عشق، پیش از افتادن به دام آن، و باز داشتن از آن هرگاه پیش از استواری اش در آن رُخ دهد. این همان حجت است که گویند افلاطون حکیم بدان، برای شاگردش - که گرفتار عشق کنیزی شده بود - استدلال کرد؛ پس او که از مجلس درس افلاطون غایب شده بود، دستور داد بیابندش و به حضور آورند؛ پس آنگاه که در برابرش ایستاد، گفت: ای پسر مرا بگوی آیا در این که ناگزیر روزی از این عشق خود جدا شوی شک داری؟ گفت: در این باره شک ندارم. آنگاه افلاطون بدو گفت: پس تلخی چشیدن در آن روز را هم به امروز قرار ده! ترس چشم نگرانی مانا در فاصله این دو روز را دور کن! که هم ناگزیر رفتنی است، اما پس از استواری و پیوندش با خوگیری، چاره و درمانش دیگر دشوار باشد.

(۴۶). گویند که آن شاگرد به افلاطون گفت: ای سرور فرزانه! آنچه فرمایی درست و سزاست؛ لیکن می بینم که از برای فراموشی آن، چشم نگرانی ام با گذر روزان سبکی یابد. پس افلاطون گفت: چگونه به تسلائی روزگاران اطمینان یافته‌ای و از خوگیری با آن نترسیده‌ای؟ چرا نترسیدی که حالت جدائی پیش از فراموشی و پس از استواری امر ترا فرارس شود؟ پس غم و

غصه‌اش ترا بسی سخت آید و تلخی را بر تو دوچندان کند. گویند که آن مرد هم در ساعت بر افلاطون سجده برد، وی را سپاس گفت و بر او دعا و ثنا کرد؛ و دیگر چیزی از آن چه بودش باز نیاورد، نه حزن و اندوهی نشان داد و نه شور و شوقی؛ همچنان پس از آن پیوسته با مجالس درس افلاطون شد، بی‌آن که دیگر از آن غیبت و غفلت نماید. هم گویند که افلاطون پس از پرداختن از این سخن، روی به شاگردان خود نمود، ایشان را به سبب رها کردن آن مرد به حال خود سرزنش کرد؛ و این که همه کوشش‌ها مصروف در مطالب و مسائل فلسفه می‌شود، پیش از آن که نفس شهوانی اصلاح پذیرد و از بهر نفس گویا سرکوب و رام گردد.

(۴۷). از اینرو، گروهی سبکسر در این معنا به سخنانی سست و بی‌مایه - هم بسان سبکمغزی و سست خردی‌شان - با فلاسفه ستیزش و دشمنی می‌ورزند؛ و ایشان همان نامیدگان به شعر و ادب‌اند، که سپس ما آنچه را در این معنا دعوی کنند یاد خواهیم کرد. این جماعت گویند که عشق همانا طبع‌های نازک و اندیشه‌های باریک‌بدان خو کند، و آن خود فراخوان به پاکیزگی و ظرافت و آراستگی و خوشنمایی است. این چیزها و مانند آنها را هم از سخنان خود با غزل و چامه رسا در این معنا بپراکنند، و دلیل آورند از ادیبان و شاعران و سران و سروران - و فراتر از ایشان همانا پیامبران - که عاشق شده‌اند. ما گوییم که نازک طبعی و باریک اندیشی و روشنی فکر، همانا حسّ فرانگرش دارندگان آنها بر کارهای بس پیچیده و دانشهای بس دقیق و ظریف، و با تبیین مسائل درهمننیده و دستاوری صناعات نافع و فنون

سودمند، شناخته می‌آید و سنجیده می‌گردد.

(۴۸). ما این گونه امور را فقط به نزد فیلسوفان می‌یابیم، هرگز ندیده‌ایم که عشق خوی ایشان باشد؛ و یا مانند عربها و کردها، یکسره نرد عشق بیازند و بدان معتاد شوند. نیز به طور کلی و حسب امری عام می‌بینیم هیچ مَلتی در عالم، تیزهوش‌تر و حکمت‌پیشه‌تر از یونانیان نیست، که هم عشق در میان همگی‌شان کمتر است از آنچه در میان دیگر مَلت‌هاست. همین امر خلاف دعوی ایشان را اثبات می‌کند، یعنی این که عشق فقط عادت درشتخویان و گولان‌کُند ذهن باشد؛ و کسانی که اندیشه و رای و خِرَدشان کم و اندک است، بر آنچه نفس‌شان خواهد و شهوت‌ها بدان گراید زود هجوم آورند.

(۴۹). اما دلیلشان بر بسیاری کسان از ادیبان و شاعران و سران و سروران که عاشق شده‌اند؛ پس گوئیم سری و سروری و ادب پیشگی و شیوا سخنی، از جمله چیزهایی نیست که هیچگاه جز با کمال عقل و حکمت پدید نگردهد. اگر چنین بودی، بسا عاشقان که در عقل و خِرَدشان عیب و نقص وجود دارد، این جماعت از نادانی و سبکسری خویش پندارند که علم و حکمت، تنها همان نحو و شعر و شیوایی و رساگویی است؛ و نمی‌دانند که حکیمان هیچ‌یک از اینها را نه حکمت شمارند، و نه استاد در آنها را حکیم دانند؛ بل حکیم در نزد ایشان کسی است که: اصول بُرهان و قوانین منطق و استنتاج را بداند، در دانش‌های ریاضی و طبیعی تا بدان پایه رسد که حصولش در وسع آدمی است. (۵۰). روزی در بغداد مردی از حاذق نمایان این جماعت (ادیب) را پیش یکی از مشایخ خود دیدم، شیخ ما علاوه بر فلسفه بهره‌ای هم بسیار از

دانش‌های نحو و لغت و شعر داشت. پس آن مرد با وی مناظره می‌کرد، هی شعر برمی‌خواند و در آن میان هم گردن‌فرازی می‌نمود و بینی خود بالا می‌کشید؛ درازگویی می‌کرد و در ستایش از اهل ادب گزافه می‌گفت، و جز ایشان دیگران را خوار می‌داشت. شیخ در همه حال او را نظر به شناخت خود از نادانی و خودبینی‌اش تحمل می‌کرد و به من لبخند می‌زد، تا آن‌که در میان سخنانش گفت: به خدا سوگند هر علمی بجز این بادِ هواست. پس شیخ بدو گفت: ای فرزند! این دانش (ادب) از آن کسانی است که علمی ندارند، و کسانی بدان خوشحال شوند که عقلی ندارند. پس به من روی کرد و گفت: یک چیزی در باب مقدمات علوم ضروری از این جوان بپرس، چه آن‌که وی گمان می‌کند هر کس در لغت مهارت یافت، می‌تواند پاسخ همه پرسش‌ها را بدهد. پس گفتم بفرمایید راجع به علوم ضروری باشد یا اصطلاحی (= وضعی عرفی)؟ و این تقسیم را به عمد تمام نکردم، که زود گفت «علوم جملگی اصطلاحی است»؛ چون از دوستان ما شنیده بود که علم ایشان اصطلاحی است، پس دوست داشت که از ایشان عیب گیرد، همان‌طور که او را نظر به نادانی‌اش نسبت به غیر آن عیب گرفته‌اند. پس بدو گفتم چه کسی داند که ماه در چنین و چنان شبی گرفته می‌شود، سقمونیا شکم را هرگاه که گرفته شود رها می‌کند، مُرداسنگ ترشی سرکه را - هرگاه ساییده و در آن ریخته شود - از میان می‌برد، آیا درست است که علم به اینها حسب همسازی (اصطلاح) مردمان بر آن باشد؟ گفت نه، پس گفتم این علم از کجاست؟ آیا وجه فضیلتی نسبت به آنچه مورد نظر تست ندارد؟ آنگاه گفت که «من معتقدم آنها همگی ضروری‌اند»، با

این گمان و خیال که زمینه‌ای یابد تا «نحو» را جزو علوم ضروری جا بزند، پس گفتم بفرما از چه کسی معلوم شد که منادای با ندای مفرد مرفوع است، و منادای با ندای مضاف منصوب است؛ و آیا این امر یک علم ضروری طبیعی یا چیزی مصطلح وضعی حسب اتفاق بعضی از مردم بر آن است؟ پس به تته پته افتاد و چیزهایی را که از استادش شنیده بود، در اثبات ضروری بودن این امر تمجمج کرد؛ پس روی آوردم به نمایاندن دعوی‌ها و خطاهایش همراه با خجالت دهی، که سخت شرمنده و غمگین شد. شیخ هم بنای خندیدن گذاشت و بدو گفت: ای فرزند! اینک مزه دانشی را - که در حقیقت همان علم است - بچش!

(۵۱). در این داستان که بازگفتیم چیزهایی نیز یاد کردیم، تا شاید هشدار و انگیزه‌ای به امر بهتر و بهین باشد، چون در این کتاب قصد و غرض ما جز این نیست؛ و اما مقصود ما هم - چنان که پیشتر در سخن از نادان شمیری و کمبودیابی گذشت - همه آن کسانی نباشند که بر نحو و لغت عربی همّت گماشته‌اند، یا به این دو دانش پرداخته‌اند و از آن دو فراگرفته‌اند؛ زیرا در زمره ایشان کسانی‌اند که خداوند بهره بسیار از دانشها بر آنان فراهم آورده، بل منظور نادان‌های این جماعت است که جز این دو (نحو و لغت عربی) علمی دیگر موجود نمی‌بینند، و هم این که هیچ کس را شایسته «عالم» نامیدن جز به آن دو ندانند. اینک بر ماست اندکی هم از دلایل این قوم - که چیزی نقل نشده - بیاوریم، و آن همانا احتجاج ایشان در نیکو شمردن عشق از طرف پیامبران است که بدان گرفتار شده‌اند.

(۵۲). پس گوییم هیچ کس روا نمی‌دارد که عشق را از مایه‌های فخر و بزرگی پیامبران و یکی از فضیلت‌های ایشان شمرد، و نه آن چیزی است که ایشان در پی آن رفته‌اند یا آن را نیکو دانسته‌اند، بل همانا که آن یکی از خطاها و لغزش‌های ایشان بشمار آید. اگر چنین بوده باشد، پس نیکو شمردن و آراستگی و ستودگی و خوشایند بودن آن از بهر ایشان هرگز وجهی ندارد؛ زیرا که ما را همی سزد تا خودمان را به کنش‌های مردان بهین برتر وادار کنیم، و بر آن چیزها انگیزش دهیم که ایشان از بهر خود پسندیده‌اند، بر خویشتن نیکو شمرده و دوست می‌دارند که از ایشان هم بدانها پیروی شود، نه از خطاها و لغزش‌های‌شان یا آنچه از آن توبه کرده‌اند و پشیمان شده‌اند، و هم دوست می‌دارند که آن کارها از دیگران سر نزنند و از زمره ایشان نبوده باشند.

(۵۳). اما قول ایشان که عشق فراخوان به پاکیزگی و ظرافت و خوشنمایی و آراستگی است، گوییم با زیبایی تن چه توان کرد چون جان زشت است؛ و آیا جز زنان و مردان زن صفت کسی هم حاجت به زیبایی تنانی دارد و بدان می‌کوشد؟ گویند که مردی یکی از حکیمان را به سرای خود خواند، هر چیزی از اسباب خانه در نهایت خوبی و خوشگلی بود، و آن مرد هم در غایت نادانی و گولی بود. گویند که حکیم همه چیزها را در سرای او نگریست، پس آنگاه بر روی خود آن مرد تَف انداخت؛ و چون او از این کار برافروخت و به خشم آمد، بدو گفت: خشم مکن، چه من همه چیزها که در سرای تست نگریستم و جویا شدم، هیچ چیزی زشت‌تر و پست‌تر از خود (نفس) تو نیافتم، از اینرو آن (تو) را جای بسزای تف انداختن دیدم. گویند که آن مرد پس از آن، هر چه را که داشت خوار شمرد، و بر دانش و نگرش شوق ورزید.

(۵۴). و از اینرو که ما - چنان که گذشت - در باب خوپذیری سخن گفتیم، اینک دربارهٔ چِستی آن و خوِیشتن داری از آن، برخی گفته‌ها می‌آوریم و گوییم: خوپذیری (الف / الفت) همان چیزی است که در نفس بر اثر طول مدّت همنشینی - حسب ناخرسندی از فراق همنشین - پدید می‌آید؛ و آن نیز بلای بس بزرگی است، که در روزگاران می‌بالد و فزونی می‌یابد، و جز بگاه جدایی از همنشین محسوس نباشد. سپس در آن هنگام است که یکباره هم از آن حال، چیزی جان آزار و سخت دردناک پدید آید. این پدیده بر چارپایان نیز رخ نماید، منتها در برخی از آنها شدیدتر می‌باشد. خوِیشتن داری از آن با رویکرد جدایی همنشین، رفته رفته باشد و البته فراموش هم نشود، بل باید خود را به تدریج با آن خوگر نمود و کارورزی کرد. اینک که آنچه در این خصوص به بسندگی بیان کردیم، سزااست که دربارهٔ خودبینی هم سخن گفت.

بهر ششم

در باب دفع خودبینی

(۵۵). گویم که حَسَبِ دوست داشتن هر انسان خودش را، نیک شمردن هر چیز بهین از خویش بیش از سزاواری، و بد دانستن هر زشتی با کم بها دادن آن همراه است. اما زشت شمردن صفت بد و نیکو دانستن صفت خوب دیگری، اگر عاری از حَبِّ و بغض باشد بسا به قدر سزاواری است؛ زیرا که در آن هنگام خِرَدِ وی پاک است و پالوده، هوئی آن را نیالوده و بدان نگراییده است. هم بدین سبب که یاد کردیم، هرگاه آدمی را کمترین فضیلتی باشد، آن را به نزد خویش بزرگ داند، و دوست هم می‌دارد که بیش از سزاواری اش ستوده آید. هرگاه که این حالت در وی شدت یابد، همان صفت «خودبینی»

شود، به ویژه این که گروهی هم وی را بر آن مساعدت کنند، و در بزرگداشت و ستایش آن بدانچه دوست دارد مبالغت نمایند.

(۵۶). از آفت‌های خودبینی این که، چون در کاری روی دهد به کم و کاستی آن فرجامد؛ زیرا که آدم خودبین بیش و فزونی چیزی را - که از بابت آن به خویشتن خودبین است - نخواهد، و قصد فراستانی و برگرفتن از جز آن هم ندارد. زیرا که (مثلاً) خودبین به اسب خویش، نمی‌خواهد که آن را با زیاترش عوض کند، چون اسبی زیاتر از آن خود نمی‌بیند؛ و خودبین به کار خویش، آن را فزونی نمی‌بخشد، زیرا که در آن بیش افزودگی نمی‌بیند؛ و کسی که نخواهد بر چیزی بیفزاید، ناچار از آن می‌کاهد، و از پایه همانندان و همگنان خود پس می‌ماند. زیرا که اینان اگر خودبین نباشند، همچنان خواهند که بیفزایند و پیوسته از آن فرایازند و باز فرافزایند؛ پس دیری نباید که از خودبین فراگذرند، و هم به زودی خودبین از ایشان باز ایستد و پس ماند.

(۵۷). از آنچه می‌توان خودبینی را بدان دفع کرد، این که آدمی سنجش بدی‌ها و نیکی‌هایش را به دیگری واگذارد؛ هم بدان سان که پیشتر در بیان «شناخت آدمی عیبهای خویش را» گذشت (بهر ۴) و این که خودش را با گروهی از پستان فروپایه - که بهره‌ای رسا از همان صفت خودبینی دارند یا در شهری باشد که حالت اهل آنجا چنین است - برسنجد و قیاس نکند؛ چه آن کس که از این دو بابت خودداری کند، همچنان هر روز چیزها در فروگاهی‌اش بر او وارد می‌آید، چندان که نفس وی بدانها گرایسته‌تر از خودبینی‌اش باشد.

(۵۸). بر روی هم، بایسته است که خود مهتر بینی و بزرگ انگاری خویش نورزد، تا آنجا که در نزد دیگران از اندازه همانندانش فراگذرد؛ و هم خودکهنتر بینی و ناچیز انگاری خویش نورزد، تا آنجا که در نزد دیگران از آنان و یا کسانی که پایین دست هستند فروتر شود. پس اگر چنین کند و خود را بر این پایه ارزیابی نماید، از اوج خودبینی و پستی فروپایگی رسته باشد، مردمان هم او را شناسا به قدر خویش نامند. اینک آنچه در این خصوص یاد کردیم بسنده باشد، سزاست که در باب «رَشک» هم سخن گفت.

بهر هفتم

در باب دفع رشک‌وری

(۵۹). گویم که رشک بُردن (= حسد) یکی از آفت‌های بسیار بد است، که از زُفتی (= بخل) و آزمندی (= شَرِه) در نفس زاده می‌شود. سخنگویان در بهسازی اخلاق آدمِ بدکردار را کسی دانند، که سرشت‌های زیان‌رسان به مردم را خوش می‌دارد، و از آنچه سازوار ایشان افتد - حتی اگر او را ندیده و به او بدی هم نکرده باشند - ناخشنود است؛ چنان‌که ایشان آدم نیک‌کردار را کسی شناسند، که آنچه سازوار مردم و سودرسان به آنها باشد - دوست دارد و خوش می‌آید. رشک‌وری بدتر از زفتی است، زیرا تنگ چشم تنها دوست ندارد یا نتواند ببیند که کسی به چیزی از دار و داشته‌های او دست می‌یابد؛ ولی رشک‌ور هرگز دوست ندارد که خیری به کسی برسد، حتی اگر از دار و

داشته‌های او نباشد؛ و همین خود یکی از بیماری‌های نفس، و بس بزرگ جان آزار است.

(۶۰). از آنچه تواند آن را براند، این که خردمند در رشک بنگرد؛ پس درمی‌یابد که آن را از نشانه‌های بدکرداری بهره بسیار است؛ چون رشکن بدین نشان یافته است، که از چیزهای سازوار افتاده با کسان - که حتی او را ندیده یا بدی هم به او نکرده‌اند - ناخشنود است. این بود جملتی از تعریف بدکردار، و هم او سزاوار خشم و کینه خدا و مردم است؛ و اما خداوند از آنرو که بر خلاف اراده اوست، چون هم او - نامش گرامی باد - همگی نیکخواهان مردم را برتری نهاده است؛ و اما مردم از آنرو که ستمگر کینه‌ور ایشان است، چه آن کس که برای انسانها نشایسته و ناخوشایند می‌پسندد، یا خیر رسانی به ایشان را دوست نمی‌دارد همانا که دشمن کینه‌ورشان است. حتی اگر آن انسان از کسانی باشد که او را هرگز ندیده یا بدی هم به او نرسانده، باز با این حال هم او ستمگرش می‌باشد. نیز همانا رشکیده (= محسود) که هرگز چیزی از رشکن (= حاسد) نمی‌سُرد، از جمله آنچه در دست اوست و باز هم نمی‌دارد، از آنچه حصول بر آن در توان اوست، و هم از او در امور خویش یاری نمی‌جوید. پس اگر چنین بوده باشد، همانا رشکیده جزو آن کسان دیگر از مردم است، که دور از دیده رشکن به خیری رسیده یا آرزویش برآمده است.

(۶۱). چگونه است بر کسانی که در هند یا چین اند رشک نمی‌برد؟ پس اگر بر آنان به سبب غیبت‌شان از او رشک نمی‌برد، ایشان را حسب حال‌هاشان و با ناز و نعمت‌هایی که در آن غوطه‌ورند تصور می‌کند؛ و اگر گولی یا دیوانگی هم

از آرزوهای ایشان باشد، که بدان نائل شده‌اند و او غصه آن می‌خورد، باید گفت گولی و نادانی هم بمانند غم و غصه‌ای است، که کسانی حاضر در نظر وی بدان نائل گشته‌اند. چون هم آنان که به منزله غایب از وی بوده‌اند، چیزی از دست وی نبروده‌اند، او را از رسیدن به چیزی که می‌توانسته هم باز نداشته‌اند، و هم در کاری از وی یاری نخواستند. حاضر و غایب در نزد حسود تفاوتی با هم ندارند، مگر در مشاهده احوال ایشان که می‌توان تصور کرد؛ چنان که همانند آنها را از غایبان نظر فهم می‌کند، و یقین می‌نماید که آنان هم در شرایط مشابه اینان باشند.

(۶۲). برخی از مردم در تعریف حسد اشتباه می‌کنند، چندان که رشک را نسبت به گروهی دانند، که تنها خوش نمی‌دارند خیر از آن کسانی باشد، اگر از ایشان برخی زیان و آسیب‌ها دیده‌اند. نبایستی که هیچ یک از ایشان را رشکن نامید، بل باید حسود را به طور مطلق کسی دانست، که از خیری رسیده به دیگری غصه می‌خورد، حتی اگر وی را هم در آن نفعی بوده باشد؛ و اما اگر زیان و تاوانی از او دیده است، همانا که این امر در نفس به اندازه آنها دشمنانگی - نه رشک‌وری - پدید می‌کند؛ یک چنین هم‌رشکی بسا تنها در میان خویشاوندان، هم‌امیزان و آشنایان بوده باشد. چه ما می‌بینیم که مردی بیگانه بر مردم شهری چیره می‌شود، این سبب نباشد که ایشان از آن کار در نفس خود کراهت یابند؛ ولی اگر مردی از شهر خودشان بر آنان چیره گردد، نزدیک است که از ناخرسندی ایشان نرهد، هیچ کس هم از آن بابت خشنود نخواهد بود؛ هرچند که بسا آن هم‌شهری چیره گشته، نسبت به ایشان مهربانتر و نگاهدارتر از آن چیره‌گر بیگانه باشد.

(۶۳). همانا مردم از فرط خودخواهی‌شان بدین در فرا می‌آیند، این که هر یک از ایشان به سبب خودپرستی، دوست دارد که نسبت به مراتب دلخواه دست نیافته پیشی گیرد. پس هرگاه کسی را بینند که دیروز با ایشان بوده، امروز بر آنان پیشی گرفته است، از آن بابت غصه‌دار می‌شوند؛ و آن پیشی جستن او بر ایشان سخت و دشوار می‌آید، او هم نتواند با بزرگواری‌اش بر آنان و نه با نیکوکاری‌اش، ایشان را از خود خشنود سازد. زیرا خودشان به غایت نسبت به چیزی که آن شخص پیش زده فرارس شده تعلق خاطر دارند، هیچ چیز دیگر جز آن ایشان را خورسند نمی‌کند و بدون آن راحت نمی‌یابند. اما آن چیره‌ورز بیگانه، نظر به آن که ایشان وضع اول او را ندیده‌اند، تصویری از کمال سبقت وی و برتری‌اش بر خود ندارند، پس از بابت او کمترین فسوس و اندوه می‌یابند. سزااست که در چنین موارد به عقل رجوع کرد، و در این امر بدانچه می‌گوییم نگرش نمود.

(۶۴). گویم که خشم و کینه و نفرت آدم رشکن، نسبت بدان مردِ آشنای پیشی جسته بر او، هرگز رویی از داد و دادوری ندارد؛ چه این که وی سبقت برده را از پیشدستی بر دلخواه - اگر بدون او بدان فرارس و بهره‌ور گشته - باز نداشته است. بهره‌ای هم که آن شخص پیشی گرفته یافته است، چیزی نیست که رشکن بدان سزاوارتر یا نیازمندتر باشد. پس همانا بر او خشم نکرده یا کینه از او به دل نگرفته، بل نسبت به «بخت» خویش یا سستی و درنگش خشمگین است؛ زیرا یکی از این دو همان است که وی را نابرخوردار ساخته، و از رسیدن به آرزویش بازداشته است. وانگهی اگر آن پیشی گرفته، برادر یا

پسر عم یا خویش و آشنا و یا همشهری باشد، از برای رشکن بهتر است، با امید بیشتر به خیرش و برآسوده‌تر از شَرش، چون میان آن دو پیوند نسبی باشد که رابطه طبیعی محکمی است. هم چنین، اگر از وجود رئیس‌ان و پادشاهان و مالداران و ثروتمندان، در میان (جامعه) مردمان گزیری نیست، و رشکن جزو کسانی نباشد که بشود امید و انتظاری از وی هم بمانند آنان داشت، یا کسانی که اگر بدان مراتب رسیدند بتوان از ایشان بهره یافت، پس ناخُرسندی او بهیچ‌رو در نظر عقل وجهی بر او باقی نگذارد؛ زیرا که یکسان است او را در جزو آنان شود، یا در جزو کسانی که وضعشان در ناب‌خورداری از ایشان همچون اوست.

(۶۵). نیز گوییم که خردمند با بینش نفس‌گویای خویش و با نیروی نفس غضبی‌اش، نفس بهیمی را لگام زند، چندان که آن را از پساوش چیزهای خوش آرزو باز دارد؛ افزون بر آنچه نه شهوت و نه لذتی در آن است، بل همگی زیان جان و تن هم باشد؛ و اگر چیزی هم از آنها در وی بودی، همانا از بسیاری چیزهای خوشی آور دیگر کمتر است، که همان برای جان و تن زیانبار می‌باشد. اما برای جان، یکسره آن را به فراموشی سپارد و اندیشه آن دور سازد؛ چندان سرگرمش کند که دیگر از رویکرد پدیده‌های بدگون برای نفس، به تصرف در آنچه تن و جان را سودبخش است نپردازد، مانند پدیده‌های غمگنی و اندوه و اندیشگی که به درازا کشد.

(۶۶). اما برای تن، یکسره آن را بگناه رویکرد پدیده‌های پیشگفته، دستخوش بی‌خوابی‌ها و بدخوراکی‌های طولانی نماید، که در پی آن بدگونی

رخسار و تکیدگی و بدمزاجی باشد. اگر خردمند می‌خواهد با عقل خویش هوئی را - که نزدیک کنندهٔ او به آرزوهای خوش اما بدفرجام زیانبار است - مهار کند، سزاست که در زدودن این بیماری از خود و فراموش کردن آن، دست کشیدن از آن و فروهستن اندیشه در باب آن - هرگاه که به خاطرش آمد - بکوشد. هم‌چنین، رشک، خود بهترین کینه‌کش از رشکن و یاور رشکیده است؛ چه آن که هم و غم او را دوام می‌بخشد، خردش را می‌زداید و تنش را می‌آزارد، با سرگرم ساختنش به خود او را سست می‌سازد؛ و با ناتوان کردن تن او، همچون دست رشکیده بر او می‌کوشد اگر کار به درازا کشد. اینک آیا کدام نگره سزاتر به بیخردشماری و پست گردانی کسی است، که جز از برای صاحب خود زیان ببار نمی‌آورد؟ و کدام سلاح شایسته و سزاتر به درافکندن کسی است که سپر دشمن و دست تازشگر است؟

(۶۷). نیز آنچه رشک را از نفس می‌زداید، و برانداختن آن را ساده و آسان می‌گرداند، این که خردمند حالهای مردم را - در فریازی ایشان از آن مراتب و فرارسی‌شان به مطالب خود - نیک بنگرد، هم حالهای ایشان که از این رهگذر یافته‌اند؛ و اگر در آنچه اینک ما یادآوری کردیم نیک بیاید، همانا توجه خواهد یافت که حالت رشکیده بر خلاف نظر رشکن است؛ و همانا آن بزرگی و شکوهی که رشکن خیال می‌کند، و سرانجام خوشحالی رشکیده و بهره‌مندی‌اش از آن چنان هم نیست. گویم که آدمی همواره آن حالت را بزرگ و باشکوه می‌شمارد، و دوست دارد و آرزومند رسیدن و دست یافتن بر آن است؛ و البته تردید هم نمی‌کند آن کسان که بدان رسیده و دست یافته‌اند، گویا

در غایت تمتّع و سرور و شادمانی از آن هستند؛ ولی هرگاه که خود بدان رسد و دست یابد، می‌بیند شادی و سرورش جز مدتی بس کوتاه نماید، همان قدر که در آن حال قرار گیرد و از آن قوّت یابد و بدان شناخته آید.

(۶۸). اما همان مدّت کوتاه به نزد نفسِ وی فرخنده و شادی‌بخش باشد، چندان که چون آن حالت را - که آرزویش بوده - یافت، بودیش وی در آن و داشتگی‌اش از آن و شناختگی‌اش بدان در نزد مردم استوار گشت، نفسِ وی به آنچه بالاتر از آن است توجّه نماید و آرمانش به برتر از آن تعلق یابد؛ پس حالتی که وی در آن است و پیشتر غایت و غرض او بوده، کاستی گیرد و پستی نماید و در بیم و اندوه فرا شود. اما ترس و بیم، همانا بر اثر فرود آمدن از مرتبتی است که بدان رسیده یا دست یافته؛ و اما غم و اندوه، خود به همان اندازه فرارسی‌اش بدان مرتبت است. پس همچنان رفته رفته از آن کاسته می‌آید، بدان زندگی‌اش تیره و تار می‌گردد و هم خوار و زار می‌شود؛ وی با تن و اندیشه آزاری در کار بستِ شگردها برای فراگشتن از آن حال، و فرایازی از آن به حالتی دیگر؛ سپس این حالت هم بدان گونه و در حالت بعدی اگر بدان رسد، و در هر چه به آن فرارس شود هم چنان بوده باشد.

(۶۹). و اگر امر چنین باشد، سزاست بر خردمند که به هیچ کس بر فزون‌یابی‌اش از دنیا - چیزی که او را در گذران زندگی بی‌نیاز می‌کند - رشک نوزد؛ و گمان نبرد که فزون داران و مال اندوزان دنیا، به حسب آنچه از کالای آن بیش دارند، راحت و لذّت ایشان هم بیشتر است. سبب آن که اینان بر اثر طولانی شدن این حال و دوام آن، پس از آن راحت و لذّت پاییده، چنان

می‌شوند که دیگر از آن لذت نمی‌برند؛ زیرا که آن حال در نزد ایشان همچون چیزی طبیعی و ضروری در بقای عیش می‌گردد، پس هم بدن سبب خوشی یابی ایشان نزدیک به خوشی کردن هر صاحب حال به‌گونه اعتیادی است. چنین است مسأله ایشان در اوج راحت و آسایش، این که هم از اینرو چون همواره کوشای شتابان، در فرایازی و فرازروی به بالاتر خود هستند، راحت ایشان بکاهد، تا آنجا که بسا نسبت به پایین دست خود کمترین آسایش باشد؛ و نه تنها همین، بل در بیشتر کارها همیشه و همواره چنین است.

(۷۰). پس خردمند هرگاه این معانی به نگرش آرد و برسنجد، با خردورزی‌اش هویِ خویش دور سازد، بدین دانستگی که غایت فرارس پذیری لذت زندگی و راحت آن همانا بسندگی است؛ و این که آنچه بالاتر از احوال معاش است، هم در این باب نزدیک به یکدیگر باشد، تنها بسندگی است که همیشه راحت افزون دارد. پس هرگونه رشکیدن بی‌خردانه در آنها، جز نادانی و پیروی از هوی نیست؛ و اینک آنچه در این خصوص یاد کردیم بسنده باشد، سزااست که درباره «خشم» سخن گفته آید.

بهر هشتم

دربارهٔ راندن خشم

(۷۱). خشم در جانور نهاده آمده است، تا بدان از آزارنده کینه بخواهد؛ و این پدیده اگر زیادت شود و از حدّ خود فرا رود، که با آن خزد از میان برخیزد، بسا چیرگی اش بر خشمگین و فرارسی اش بدو، وی را زیانبارتر و سخت‌تر از خشم دیده باشد. از اینرو بایسته است خردمند همواره حالهای کسانی یاد آورد، که خشم آنان را به کارهای ناپسند، خواه در امر کنون یا آینده‌شان کشانده، و باید که خویشان را هم در حال خشمگنی به تصوّر آورد. زیرا بسیاری از کسان که خشم می‌گیرند، بسا که سیلی و مشت زنند و یا با سر کوبند، پس هم بدان برای خود درد و رنج - بسی بیشتر از آنچه بر خشم دیده رسیده - خریده‌اند. من

دیده‌ام کسی را که بر چانهٔ مردی مشت نواخت، انگشتانش چنان شکست که ماهها به درمان آن پرداخت، آن مرد مشت خورده چندان آسیبی ندید؛ و دیده‌ام کسی را که از خشم برافروخت و خروشید، پس به جای آن خون از دهان فرو ریخت، که هم بدن دچار بیماری سل شد و هم بدن درگذشت.

(۷۲). خبرها از مردم شنیده‌ایم که خانواده‌ها و فرزندان‌شان، و عزیزان ایشان را به هنگام خشم آن رسیده، که پشیمانی ایشان بر آن بس به درازا کشیده است، بسا هم که پایان عمر خود را درنیافته‌اند. جالینوس یاد کند که مادرش اگر باز کردن قفل دشوار می‌بود، آن را به دهان می‌گرفت و با دندان می‌خایید. به جان خودم که هنگام و در حال خشم، میان کسی که عقل و فکرش را از دست داده، با شخص دیوانه تفاوت زیادی نیست. پس آدمی اگر پیوسته این گونه حالها به گاه تندرستی یاد آوزد، شایسته‌تر است که آنها را هنگام خشم بینگارد. هم بایسته است بدانند کسانی که در حال خشم، این‌گونه کارهای زشت از ایشان سر زده، بسا هم در آن هنگام عقل خود از دست داده‌اند؛ پس خود را چنان دارد که در حال خشم، مگر پس از اندیشه و نگرش کاری از وی سر نزنند؛ مبادا از آنجا که خواهد بر دیگری سخت گیرد، این کار بر خود او بدتر و سخت‌تر شود؛ و بدانند که در انجام کاری بدون فکر، آدمی با چارپایان هنباز نباشد.

(۷۳). هم بایسته است که در هنگام بازخواست، از چهار چیز بگری باشد:

کبر و کینه نسبت به آن کس که کیفر می‌بیند، و دوتای دیگر ضدّ این دو؛ زیرا

آن دوتای نخستین فراخوان به این است که کین خواهی و کیفی از اندازه بزه فراتر و افزون، و دوتای دیگر کوتاهیده و کمتر از آن باشد. هرگاه خردمند این معانی به خاطر آورد، و هوی خود به پیروی از آنها وادارد؛ خشم و کین وی به اندازه عدل باشد، و برآسوده از این که زبانی به جان و تن خویش - خواه در کنون یا در آینده اش - از آن بابت باز رسد.

بهر نهم

در بدور افکندن دروغ

(۷۴). این نیز یکی از پدیده‌های ناپسندیده و بدخیمی است، که هوی فراخوان بدان می‌باشد؛ و آن چنان است که چون انسان خودبزرگ بینی و سروری جویی را، در هر حال و از همه جهات دوست می‌دارد، هم دوست دارد که همیشه خبرگزار و آگاهی دهنده باشد، بدان چه حاکی از فضل او بر مورد خبر و آگاهی است. ما گفته‌ایم که خردمند را بایسته است هوی خود، در آنچه بیم آن می‌رود که سپس دچار درد و غم و پشیمانی شود - رها نکند، و می‌بینیم که دروغ بر گوینده‌اش همان بار می‌آرد؛ زیرا دروغ‌پرداز پُرگوی بدان رسوایی یابد و از آن نرهد، خواه بر اثر ضدّ و نقیض گویی‌اش از سهو و فراموشی باشد که بر او رخ دهد، یا بر اثر دانستگی و آگاهی کسانی باشد، که خود آن را روایت کرده و خلاف آن از وی شنوند.

(۷۵). دروغپرداز اگر سراسر عمر خود هم دروغ بگوید، هیچ لذّت و نصیبی از دروغهای خویش نخواهد برد؛ و اگر هم کسی در سراسر عمرش یک بار دروغ بگوید، گذشته از این که هم برابر با انگیزهٔ بدان باشد، باز بجز شرمندگی و خجلت زدگی بگاہ رسوایی و خواری‌اش پیش مردم، کوچک انگاری و نادان و پست شماری و بی‌اعتباری و عدم اعتماد ایشان نسبت به وی بار نیارد، حتی اگر از کسانی باشد که برای خود در نزد خویشان، قائل به قدری است که در غایت زشتی و پستی هم نبوده است. زیرا کسی چون او نبایستی در جزو مردمی بشمار آید، که مورد حرف و حدیث می‌شوند و افزون بر آن، بایستی در صلاح و شایستگی هم بدو نظر دوزند. هرچند بسا سببهای رسوایی در این خصوص، بیشتر چیزی باشد که سپس نادان بدان فریفته شود؛ لیکن خردمند خود را در ورطه‌ای نمی‌افکند، که از آن بیم دارد یا از رسوایی بدان ایمن نیست، پس باید که در این باب با پشتداری دوراندیشی نماید.

(۷۶). گویم که خبر دهی از آنچه حقیقتی ندارد دو گونه است: یکی این که قصد خبررسان از آن امری نیک و پسندیده است، و او را در باز نمودن خبر عذری روشن و سودمند از بهر خبرستان می‌باشد، که سبب می‌شود آن خبر را گرچه حقیقت آن چنان نبوده، هم بدان گونه به وی باز رساند. مانند این که اگر مردی دانست از پادشاهی عزم بر قتل دوست وی در یکی از روزهای آینده دارد، و هرگاه آن روز سپری شود امری بر پادشاه آشکار گردد که دیگر موجبی از برای قتل دوست وی نماند؛ پس به نزد دوست خود بیاید و او را خبر دهد که در خانه‌اش گنجی نهان دارد، و اینک نیازمند یاری او در آن روز است؛ و او را با

خود به سرای خویش برد، و هم‌چنان آن روز را بدین بهانه گذراند، بل او را وادار به کندن و جستن آن گنج (دروغین) نماید، تا این که چون آن روز سپری شد و بر پادشاه آشکار گشت آنچه باید، پس در این هنگام او را به حقیقت امر آگاه نماید.

(۷۷). گویم که آن مرد اگر هم در اول دوست خود را بدان چه حقیقتی ندارد آگاه می‌کرد، هیچ کاری ناپسند و نکوهیده نباشد؛ و هم حین فاش شدن خبر برخلاف آنچه باز گفته او را رسوایی ببار نیارد، چون که قصد وی از آن همانا امری نیک و پسند و سودمند از بهر خبرستان بوده است. این گونه و مانده‌های آن از خبررسانی که حقیقتی ندارد، برای گزارنده آنها رسوایی و نکوهش و پشیمانی ببار نیارد، بلکه جای سپاس و ستایش هم باشد. اما گونه دوم که فاقد قصدی چنین است، پس در آشکار شدن آن رسوایی و نکوهش باشد. اما رسوایی که البته از آن بر خبرستان زیانی نرسد، همچون مردی که برای دوستش حکایت کند در شهر فلان و بهمان، جانوری یا گوهری یا گیاهی چنین و چنان دیده است، از جمله چیزهایی که حقیقتی ندارند و دروغگویان تنها به قصد تعجب‌انگیزی آنها را می‌گویند.

(۷۸). اما نکوهش که با این حال از برای خبرستان زیانبار است، همچون مردی که برای دوستش از پادشاه شهری حکایت کند، که چندان به نزدیکی با او رغبت نموده و سخت خواستار اوست؛ پس وی در نزد خود راست گرداند و گمان برد که اگر روی به سوی آن شاه آرد، چنان جایگاه و چنین پایگاه خواهد یافت؛ و بسا همین کند تا به چیزهایی فرارسد که خلاف قول وی بوده،

چنان که اگر به دوستش عنایت ورزد و حرف او باور نماید، پس بکوشد و بر آن پادشاه درآید، و از آن امر هیچ حقیقتی نیابد، او را بر وی خشمگین بیند که اینک بر خودش می‌رسد. لیکن هر کس که دروغزن نامبردار می‌شود، نه آن که از سر ناگزیری یا از باب فرارس شدن امری مهم دروغ گفته، سزاست که از او پرهیز کرد و خودداری نمود. زیرا کسی که دروغ را نیک می‌شمرد، و برای نیت‌های پست و پلیدی بدان قیام می‌کند؛ از نظر مقاصد مهم و بزرگ، هم بدان سزاتر و شایسته‌تر باشد.

بهر دهم

در بدور افکندن بخل

(۷۹). این پدیده زُفتی (= بخل) را نمی‌توانیم بگوییم، که به طور مطلق از بیماری‌های «هوئی» است. زیرا گروهی می‌یابیم که بسیاری هراس از تهیدستی، یا دورنگری‌شان در فرجام امور و دوراندیشی بسیار، در آمادگی از برای بدبختی‌ها و پیشامدهای ناگوار، ایشان را به بازداشت و نگهداشت آنچه در دست دارند وامی‌دارد. گروهی دیگر می‌بینیم که از بازداشتن برای خویش، نه از بهر چیزی دیگر لذت می‌برند؛ کودکانی را هم می‌بینیم که هنوز اندیشه و نگرش در آنان استوار نگشته است، هرچه دارند به همسالان خود می‌بخشند و برخی هم می‌بینیم که در آن زُفتی می‌کنند. پس هم از اینرو بایسته است که تنها بدان چه پایداری‌اش، حسب این پدیده از سوی هوئی باشد روی آورد؛ و آن همانا اگر از دارنده این صفت، علت و سبب بازداشتن را بپرسند، هیچ دلیل

روشن و پذیرفته‌ای برنیورد، که حاکی از عذر موجه در این باب باشد، پاسخ وی اما شکسته - بسته و تکه - پاره و من من ناساز و درهم است. (۸۰)

یک بار از مردی دست خشک سبب انگیزه او در این امر پرسیدم، همان‌گونه که اکنون یاد کردم پاسخ مرا داد؛ پس بنای توضیح در باب فساد قول او نهادم، این که بهانه تراشی وی خود آن چیزی نیست، که در بایست او بدان اندازه از دست خشکی و زفتی‌اش بوده باشد؛ و من با وی چانه نمی‌زدم که از مالش چیز هنگفتی بیش از توانایی‌اش ببخشد، که او را از پایه ثروت و دارایی‌اش فروگیرد؛ پس آنگاه حرف آخرش این بود که چنین دوست می‌دارم و خواهشم این است. در این هنگام او را فهماندم که از حکم عقل به سوی هوی منحرف شده، چون آن چه بدان بهانه می‌جوید در حالت کنونی‌اش که بر آن است هیچ اثری ندارد، و نه دوران‌دیشی و اطمینان و فرجام‌نگری را می‌شکنند.

(۸۱). پس این اندازه از پدیده زفتی، بایسته است که بهبود یابد و هوی بر آن قرار نگیرد؛ و آن نه در فروفتی حال حاضر شخص، و نه در ناتوانی مالی محتمل آتی یا درماندگی‌اش هیچ اثری ندارد. اما آنان که عذری واضح و آشکار از این دو بابت، یا از هر دو آنها دارند، باز داشتن‌شان از سوی هوی رخ ننموده، بل از سوی خرد و نگرش باشد، که نبایستی آن را زدود، بل باید آن را پایدار کرد و افزود. هر بخیلی را روا نباشد که از آن دو بابت، به احتمال دوم (درماندگی) استدلال کند؛ زیرا مردمانی که ناامید از رسیدن به پایه‌ای بالاتر و بهتر از آنچه در آنند، حسب باز داشتن خود باشند - همچون کسانی که در اواخر عمر خویش بوده‌اند یا در نهایت مراتبی که همانند ایشان تواند بدانها رسد - البته استدلال ایشان از بابت دوم هیچ وجهی ندارد.

بهر یازدهم

در راندن دلنگرانی‌ها

(فکر و غصه زیادی و زیانبار)

(۸۲). این دو پدیده که از رخنمودهای خردآمیز نباشند، فزونی و زیادت آنها همراه با درد و رنج حاصل، جز همان چیزی - در باز ایستادن ما از مطالب خود - نیست، و نه کاستی و کوتاهی آن دو از آنچه پیشتر، در بیان زیاده‌روی در امر نفس گویا یاد کردیم. از اینرو سزااست که خردمند تن را از آن دو راحت بدارد، و از سرگرمی و شادی و خوشی به اندازه‌ای که آن را بهین سازد، و تندرستی را بر آن نگاه دارد به حاصل نماید؛ مبدا سست و شکسته و رنجور و نزار شود، و ما را از هدف خویش باز ایستاند. هم به سبب اختلاف طبعهای مردمان و عادت‌های ایشان، مقدار تحمل فکر و غم و غصه در میان‌شان

مختلف است؛ چه برخی اندازه بیشتری از این دو فرا می‌برند، بی‌آنکه آسیبی از آن بینند، برخی هم که نتوانند فرا برند.

(۸۳). پس بایسته است که جویای بردباری شد، و پیش از آن که کاری بزرگ شود - فراهم آید، و رفته رفته تا حد امکان افزونش ساخت، چه این که عادت آن را مدد رساند و نیرو بخشد. بر روی هم، بایسته است که دستیابی و برخورداری ما از سرگرمی و شادی و خوشی، نه از بهر خود آنها باشد. بل از برای آن که نیروی تازه بیابیم و بر دشمن فکر و همت خود - که هم با این دو به خواسته‌های خود می‌رسیم - بتازیم. هم چنان که اگر کسی در راه به چارپای خود علف می‌خوراند، قصد وی این نیست که او را به لذت آن برساند، بل بدان جهت است که آن را برای رسیدن به مقصد و جایگاه خود قوت دهد؛ پس بایسته است که حال ما نیز در پرداختن به امور تنانی چنین باشد. زیرا هرگاه چنان کنیم و این اندازه نگه داریم، در زودترین گاه‌های ممکن در حصول چنان به خواسته‌ها مان برسیم؛ و نباید چنان کسی باشیم که زاد راه را، پیش از رسیدن به سرزمین مقصود از دست می‌دهد؛ و نه همچون کسی که به پُر و پیمان و فربه کردنش می‌پردازد، چندان که زمان معین رسیدن به مقصد و قرارگاه از دست می‌رود.

(۸۴). مثال دیگری در این باب بیاوریم و گوئیم که اگر شخصی، دانش فلسفه را دوست داشت و در پی آن رفت، چندان که همت و فکرت خویش یکسره بر آن گماشت؛ سپس خواست که هم در آن به پایه سقراط و افلاطون و ارسطو و تئوفراست، اودیوموس و کروسپوس و ثامسطیوس و اسکندروس

مثلاً طی مدّت یک سال برسد. پس به اندیشه و نگرش ادامه داد و از خوراک و راحت کاست، که ناچار پیامد این کار از جمله بیداری پیوسته است. گویم که این شخص به بیماری وسواس و مالیخولیا دچار آید، پیش از آن که تمامی مدّت مزبور را سپری کند، و پیش از این که به پایه آن نامبردگان فرارس شود، همانا به افسردگی و پژمرش روحی گرفتار گشته است.

(۸۵). اینک گویم که اگر کسی دیگر نیز کمال‌جویی در دانش فلسفه را دوست داشت، ولی تنها گاهگاهی و آنهم هرگاه که از کارهایش بپرداخت، و چون از خوشی‌ها و آرزوهایش خسته شد اندر آن نگریست؛ پس هرگاه که او را کمترین کار برسد یا هم اندک شهوتی در وی به جنبش آمد، مطالعه و نگرش در آن دانش رها کرد و به سر خانه نخست بازگشت؛ گویم که این شخص در سراسر عمرش هم نتواند به کمال فلسفه دست یابد، و نه حتی بدان نزدیک شود و آن را بساود. پس این دو کس دلخواه خویش از دست داده‌اند، یکی‌شان از جهت زیاده‌روی و دیگری از سر کاهش و کوتاهی؛ و هم از اینرو بایسته است در افکار و دلمشغولی‌ها مان - که هم بدانها قصد رسیدن به خواسته‌ها مان داریم - میانه‌رو باشیم، تا بدانها فرارس شویم و نه این که با زیاده‌روی یا کوتاهی آنها را از دست دهیم.

بهر دوازدهم

در دگر ساختن اندوهان

(۸۶). هرگاه هویِ حسب عقل نبودِ همساز دوستگان را بینگارد، اندوه در آن رخ نماید. لازم است که بیان کنیم «اندوه» (= غم) رخنمودی است عقلی یا هوایی، به سخنی که در این باب بیش دقت می‌رود و طولانی می‌شود؛ چه در آغاز کتاب پایندان شدیم که سخن را، جز به ناگزیری از بهر آماجی که بر آنیم در نییوندیدم، و از بابت آن سخن را در این معنا فراتر نکنیم، و از آنچه مقصودِ دلخواه این کتاب است بیش نشویم. لیکن بسا کسی که اندک دستی در دانش و فلسفه داشته باشد، این معنا را از بیرنگی که دربارهٔ اندوهان در آغاز سخن نگاشتیم بر آوزد و دریابد، ولی اینک ما آن وامی‌نهیم و تا مرز دلخواه این کتاب فرا می‌رویم.

(۸۷). پس گوییم که چون «اندوه» اندیشه و خرد را تیره و تار می‌سازد، و تن و جان را رنج و آزار می‌رساند؛ ما را می‌سزد که از برای دگرساختن و راندن آن، یا کاهش و ناتوانی‌اش تا آنجا که امکان دارد چاره اندیشیم؛ و آن بر دو وجه باشد: یکی با خویشتن‌داری از آن پیش از رخمودش، که شاید به کمترین قدر ممکن باشد یا رخ نماید؛ و دیگر راندن آنچه رخ داده و دور کردن آن، خواه همگی‌اش یا بیشترش تا آنجا که ممکن باشد و پیشی گرفتن در بازداشت آن، شاید که رویکردش به کاهش یا کم‌توانی باشد، و این کار هم با نگرش در این معانی صورت بندد، که اینک یاد خواهیم کرد.

(۸۸). گوییم که چون مایهٔ زایش اندوهان همانا نبودِ دوستان‌هاست، و آن دوستان (= محبوب)‌ها نمی‌تواند با فرا دادن مردم به هم و پیاپی شدنِ بودش و تباهی بر آنها ناپود شوند، بایستی اندوهگین‌ترین مردم کسانی باشند که دوستان‌هاشان پرشمارتر و به نزد آنان دوست‌داشتنی‌تر است، و کم‌اندوه‌ترین مردم کسانی‌اند که حال ایشان بر خلاف آن باشد. پس سزاست که خردمند مایه‌های اندوهان را از خود، با کاستن چیزهایی که نبود آنها غم‌انگیز می‌باشد بزدايد؛ و هم از شیرینی آنها هنگام که هستند فریفته و خودباخته نگردد، بل همواره تلخی چشیدن را بگاہ نبودشان یاد آرَد و بینگارد. اگر کسی گوید آنان که دوستان‌گیری و دوستکام‌پذیری را، از بیم اندوه بگاہ نبود آنها و پیشدستی بر غم نگه می‌دارند؛ باید به او گفت که آن نگهدارِ خویشدار پیشتاز از غم، پیشدستی‌اش هرگز با آنچه از ترس افتادنش در آن است برابر نباشد.

(۸۹). سبب آن که اندوهمندی کسی که فرزندی ندارد، مانند اندوهگنی آن کس که فرزند یافته نباشد - چه آن مرد بی فرزند بیش از دیگری اندوهگین شود، کسی که عین خیالش نیست و بدان بی اعتناست و هرگز غم آن نمی خورد -، و هر کس که دوستکامی (= معشوق) ندارد، همچون کسی که یارش از دست رفته - اندوهگین نشود. حکایت کنند از فیلسوفی که بدو گفتند چرا فرزندی نیافته است، گفت: من در بهسازیِ همین جان و تن خود کوشم، با هزینه‌ها و اندوهان که مرا بدانها پایمندی نیست، پس چگونه همانند آنها بدان دریوندم و همبر سازم؟ از زنی بخرد شنیدم که می‌گفت روزی زنی را که سخت شیفته فرزند نویافته‌اش بود وانگریستم، در نزدیکی با شوهر خود درنگ می‌نمود از بیم این که مبادا باز فرزندی بیابد و به همان بلای آن یک گرفتار آید.

(۹۰). هم از اینروست که بودن محبوب و دوستان، سازوار و مناسب با طبیعت است؛ و نبودن آن هم ناساز و مخالف با آن باشد، چنان که احساس رنج از نبود دوستکام، همان چیزی نیست که از خوشی بودنش احساس می‌گردد. از اینرو آدمی که زمانی طولانی تندرست می‌باشد، آن تندرستی را حسب خوشی‌اش احساس نمی‌کند؛ و اگر یکی از اندامش ناخوش گردید، در جای آن درد سختی حس می‌کند. دوستان‌ها هم جملگی به نزد آدمی چنین باشد، که هرگاه آنها را بیابد یا همنشینی با آنها به درازا کشد، بودن آنها برای وی هنگام که هستند خوشی دارد، و چون آنها را از دست دهد نبودشان سخت دردناک است. هم از اینرو اگر کسی روزگاری دراز از زن و فرزند گرامی برخوردار

باشد؛ سپس که گرفتار از دست رفتن آنها شود، چنان درد و رنج و اندوهی هر روز و هر ساعت احساس کند، که همانا بسی بر خوشی بهره‌جویی‌اش از آنها افزون آید.

(۹۱). این که طبیعت چنان برخوردارِ دراز را همگی سزا و بایای خود برشمارد و به حساب آرد، بل آن را کمتر از سزاواری‌اش شمارد؛ و این که در چنان حالت نیز از کاستن آنچه در آن است، و از فزون خواهی پیوسته و بی‌پایان از دوستکامی‌اش به خوشی و آرزوی بدان تهی نباشد. هرگاه امر بر این حال بود - یعنی - خوشباشی و بهره‌جویی به دوستگان‌ها در حال وجود آنها، تهیدستِ فروبسته و کاستهٔ فروهسته، و غمگنی و سوزناکی و آتش درون بگاہ نبود آنها، نمایان و فراوان و دردناک و کشنده باشد، هیچ نگره‌ای هرگز جز انداختن یا کاستن از آنها نیست، تا پیامدهای بدخیم اندوهبار و آزارندهٔ بیمارگر آنها از میان برخیزد یا کاهش یابد. چنین است نهایت مراتب در این خصوص، که هم قاطع‌ترین امر راجع به مایه‌های اندوهان است.

(۹۲). هم به دنبال آن است که شخص نبود دوستگان‌هایش را نمودار و انگار می‌کند، آنها را در جان و گمان خویش پایدار می‌سازد، و چنین می‌فهمد که بر آنها توان ندارد؛ چه نفس - به ویژه فروهستهٔ رهاگشتهٔ نامؤخته‌ای است که فیلسوفان آن را سرکوفت‌ناپذیر نامند - جز با ادامهٔ شهوترانی‌اش و فزون‌یابی خوشی‌ها، از شوق و میل به غیر اینها هم فرو نمی‌نشیند. ازیرا که امکان ندارد این امر بی‌پایان تمامی یابد، گزیری از آن نباشد که در آتش نبود خوشباشی با آرزو و سوزش آن بسوزد؛ و درد و رنج نبودش را با پایش در

فراخوان و انگیزهٔ بدان تحمّل نماید، خواه از سر بی‌چیزی و نداری یا ناتوانی و درماندگی‌اش از طبع و قوت باشد؛ چون ممکن نیست که در این آرزو، بدان قدر که شهوت می‌طلبد و خواهان آن است برسد، مانند حالت کسانی که سپس در باب «آزمندی» یاد کرده می‌آید.

(۹۳). پس اگر امر بر این باشد، جز این درست نیست که همان امر ناگزیر را با رویکرد آنچنانی و سختی کشیدنش پیش انداخت - یعنی - نبود خوشی یافتن از آرزوها با انگیزه و فراخوان بدان، پیش از زیاده‌روی در آن یا فرون‌جویی از آن، تا از پیامدهای بدخیم آن برآسوده بماند، هاری و سگ‌صفتی و سخت‌جویی و خواهشگری‌اش دور سازد. نیز این‌گونه خوشی همانا از نخستین خوشی‌ها و سزاترین آنها به دور افکندن است، چه این که مانند خوراک و نوشاب، در زیستمانی آدم ضروری نیست؛ و در رها کردن آن رنج آشکار و محسوس، همچون گرسنگی و تشنگی نباشد؛ ولی در زیاده‌روی و بیش‌سازی آن، خطر فروپاشی تن و نابودی آن هست.

(۹۴). پس در بند انگیزه‌ها شدن و همراهی با آنها، چیزی جز چیرگی هوئی و فروبستگی دیدهٔ خرد نباشد، که سزاست خردمند از آن بیزاری جوید و جان خویش از آن برکنار نماید؛ و در آن همسان‌گشتی کردن بُزان و گاووان و دیگر چارپایان نشود، که هیچ اندیشه و نگرشی در فرجام کارشان همراه آنها نیست. نیز نه تنها بر منش (شخصیت) والای مردم زشت آید، بل همگی آن را بزداید و بفرساید و تباہ سازد؛ پس نایستی که آنچه از وی سترده آمد و بدان دردمند گشت، چندان بیش و بزرگ و سخت شمرد؛ بل بایستی که مدت ماندگاری آن

از برای وی فضلی، و آنچه وی از آن برخوردار شده نفعی به شمار آید؛ چون که چاره‌ای از نیستی و نابودی آن نباشد، آن را بگناه بودنش بزرگ و مهم نداند، زیرا چیزی است که گزیری از رخنمودشان نیست.

(۹۵). زیرا تا هرگاه که ماندگاری آنها را دوست دارد، خواستار چیزی است که بودنش از برای آنها ممکن نباشد؛ و هر کس چیزی را دوست می‌دارد که بودنش ممکن نیست، هم بدان اندوه را برای خویش فرآورده، از خرد خود به سوی آز (= هوی) گراییده است. نیز همانا نبود چیزهایی که در زیستمانی ضروری نیست، غم و اندوه نسبت به آنها از برای وی ادامه نیابد؛ بل به زودی جایگزین و جای‌نشین آن فرآید، و آن همانا دلشادی و فراموشی از آنهاست؛ گذران زندگی و آن حالت بازگردد، که پیش از رویکرد مصیبت هم برآن بوده است. چه بسا کسانی دیده‌ایم که پس از پیشامدهای سخت ناگوار و بزرگ، به همان زندگی خوشایند و حال خشنودی پیش از آن بازگشته‌اند. پس از اینرو سزاست که خردمند نفس را در حال مصیبت، هم به واگرد و بازگشت از آن یادآوری کند، بر او فرانماید و آن را به حال اول برانگیزد؛ و آنچه را هم که سبب سرگرمی و خوشدلی می‌شود، به حدّا کثر ممکن فراهم سازد، تا برونرفت آن از چنان حال ناگوار شتاب گیرد.

(۹۶). نیز همانا یاد کردن شریکان و هنبازان خود در مصیبت‌ها، و این که کمتر کسی از آنها بر کنار می‌ماند؛ و هم یادآوری حالت‌های پسین ایشان و راه‌های دلشادی‌شان، حالت‌های خود وی و تسلاها پس از بابت مصائب - اگر بر او رفته باشد -، هم از چیزهایی است که تازش اندوهان سبک می‌سازد.

و آرامش می‌بخشد. هم چنین، از اینرو که اگر اندوهگین‌ترین و غم‌زده‌ترین مردم، کسی است که دوستان‌هایش بیشتر و دوستی‌اش نسبت به آنها سخت‌تر باشد؛ پس او از آنها چون یکی را از دست دهد، به اندازه آن همانا از اندوه خویش می‌کاهد؛ بل جان خویش از نگرانی پیوسته و بیم چشم‌براه‌ی آن آسوده می‌کند؛ یک دلیری و چالاکی هم بر آنچه باز از آنها رخ نماید او را پدید می‌آید؛ و همانا نبود آنها سودی در پی دارد، اگرچه هوئی از آن بابت ناخُرسند باشد، که هم راحت رسان است، اگرچه چشیدنش تلخ باشد؛ و در باب این‌گونه معانی شاعر گفته است: «ای کاش که ما یک سید (- پیامبر) و غارش از دست داده بودیم، چه اندوهگنی و بی‌تابی‌ها سخت به درازا کشید؛ ما را همانا از دست دادن تو سودی در پی داشت، این که بر همه آن سوگ بزرگ و بی‌شکیب آسوده شدیم».

(۹۷). اما آن چه مرد خردگرای بدان چنگ می‌زند، و از آنچه خِردش بدان فراخوان است پیروی می‌کند، و از آنچه هوای او خواهان است می‌پرهیزد، همانا یکی بازداشت تمام و نگاهداشت خویش از اندوه است؛ این که خردمند کامل بر حالتی مقام نمی‌گزیند که زیانش رساند، و هم از اینرو در سبب اندوهان رسیده بر او به نگرش می‌پردازد. پس اگر چیزی باشد که راندن و زدودن آن امکان دارد، اندیشه شگردساز را برای راندن آن سبب، و زدایش آن جایگزین اندوهگنی می‌کند؛ و اگر چنین امری ممکن نباشد، جای بر خوشدلی و خوشگذرانی و فراموشی آن سپارد، در زدایش آن از اندیشه و بیرون راندنش از جان کار نماید.

(۹۸). پس آن چیزی که آدمی را در این حال به اندوهگنی فرامی‌خواند، هوئی است نه عقل؛ چون خرد جز به بهره‌وریِ آنی و آتی فراخوان نیست؛ و غمگنی چیزی است که هرگز آن بهره نمی‌یابد، جز زیان هم از آن فرادست نمی‌آید، همان زیان فوری که خود به زیان آتی - بیش از آن که سودمند باشد - می‌فرجامد. پس مرد بخرد کامل، جز از آنچه خرد فراخوان بدان باشد پیروی نکند، جز بر آنچه پایگاه خردش خوانند، به هیچ عذر و سبب و بهانه‌ای نایستد؛ در پی هوئی راه نیوفتد و در بند آن نگردد، و بر خلاف این امر بدان نزدیک نشود.

بهر سیزدهم

در راندن آزمندی

(۹۹) حرص و آزمندی از پدیده‌های ناپسند و بدخیم است، که سپس رنج‌آور و زیانبار می‌باشد؛ و این که مردم همانا بدان آدمی را دارای نقص شمرند و او را پست دانند. لیکن حرص به خوراک یا پُرخوری با این حال، او را به تخمه و بدی گوارش می‌افکند، از بدی گوارش هم بیماری‌های بدخیم پدید می‌آید. این پدیده از نیروی نفس شهوانی زاده می‌شود، و اگر کوری نفس گویا هم بدان ببیوندد و یاری رساند، همانا بی‌حیائی است که با آن حال آشکار و نمایان باشد. نیز همین خود گونه‌ای از پیروی «هوئی» است که فراخوان بدان باشد، و خیالِ خوش یابی از مزهٔ خوراک را کم کم بر او تحمیل می‌کند. خبر از مردی آزمند و پرخور به من رسیده است، که روزی به‌گونه‌گون خوراک‌ها با

حرص شدید روی آورد؛ چندان که چون از آنها پُر و پیمان گشت، دیگر نتوانست به چیزی دست برد، پس بنای گریه و زاری گذاشت؛ پس از وی سبب گریه‌اش پرسیدند، گفت همانا از اینروست - پندارد - که دیگر، نمی‌تواند چیزی از آنچه پیش روی اوست اوبارد.

(۱۰۰). مردی در بغداد با من از میوه تازه بسیار در برابرمان می‌خورد، پس از آن که من به قدر اعتدال از آن خوردم و دست بازداشتم، او همچنان تا نزدیک به تمامی آن را فرو برد؛ و پس از آن که پُر و پیمان شد و دست کشید، در حالی که چشم به باقی آن در برابر ما دوخته بود، از وی پرسیدم که آیا سیرابی یافته و از و آرزویش آرام گرفته؟ گفت به درستی دوست می‌دارم که هم به حال اول باشم، و این خوان همانا پیش روی ما اینک نهاده آید. بدو گفتم که رنج اشتها و آزار آن فرو نخواهد نشست، و در این حال بجز دست بازداشتن از آن - پیش از پُرسدگی شکم - درست نباشد، تا نفس از این حالت سنگینی و پُر و پیمانی‌اش راحتی یابد؛ و بسا هم این امر سبب بدی گوارش و بیماری‌ها شود، که درد و رنج آنها بیشتر از خوشباشی به خوردن چندین برابر از آن باشد. پس دیدم که معنای سخن مرا فهم کرد، در وی اثر بخشید و بدان فرا رسید.

(۱۰۱). به جان خودم که این سخن و مانده آن نیز، هر کس را هم که با فرهیزش (= ریاضت)‌های فلسفه پرورش نیافته، بیش از آنچه حجت‌های مبنی بر اصول فلسفه قانعش کند - خُرسند می‌سازد. زیرا کسی که باور دارد نفس شهوانی همانا همبر با نفس گویاست، تا این تن را - که هم از برای نفس

گویا به مثابت اندام و ابزارست - به چیزی ماندار طی زمان دستیابی نفس گویا بر شناخت این جهان رساند، نفس شهوانی را سرکوب نماید و آن را از برخورداری به خوراک بیش از اندازه باز دارد؛ چون داند که قصد و غرض از خوراکیدن در امر وجود هرگز از بهر خوشباشی نیست، بل همانا از برای زیستمانی است که جز بدان ممکن نباشد.

(۱۰۲). و آن، چنان که از برخی فیلسوفان حکایت کنند، همراه با یکی از جوانان نالزوده غذا می‌خورد؛ پس آن جوان از کم خوری فیلسوف در شگفت شد، و در یکی از سخنان خود به او گفت: اگر خورد و خوراک من هم مانند خوردن تو باشد، باکی نبود که بیش زیست یابم. فیلسوف به او گفت: بلی ای فرزند! من از بهر زیستن می‌خورم، و تو زیستن از بهر خوردن خواهی. اما هر کس که در راه و روش خود، از شکمبارگی و پُرخوری باکی ندارد، بایستی هم بدان سخن بازداشته شود، این که خوشی یافتن او از آن، برابر با درد و رنج پیامد آن باشد، چنان که پیشتر یاد کردیم. هم چنین گوییم هرگاه بریدن از مزه خوش خوراک راگزیری نباشد، پس بایسته است مر خردمند را که همان حالت ناراحت و بدفرجام خویش از آن پیش بدارد؛ و این که اگر چنان نکنند، زیان بیند و سود نبرد.

(۱۰۳). اما زیانباری‌اش که نفس را عَرَضه رنج و درد می‌سازد، و این که سودی هم در بر ندارد؛ از آنرو که دردناکی بریده شدن خوش چشایی از آن بر یک حال پایدار است. پس هرگاه از این حال بازگردد یا به خلاف آن گراید، هم بدانند که خَرَد را از بهر «آز» (= هوئی) خود رها کرده است. هم چنین، پُرخوری

و آزمندی از دَمَنشی و سگ‌صفتی است؛ هرگاه که لگام آن رها شود و فروهشته آید، نیرومند گردد و واگرایی نفس از آن دشوار شود؛ و هرگاه که بازداشته و سرکوفته گردد، به روزگار ناتوان و سست و بی‌جان آید، چندان که بسا دیگر گم و گور شود؛ چنان که شاعر گوید: «عادت به گرسنگی را بدان که پاکی از بزه و خود بی‌نیازی است / و بسا که عادت به سیرایی ترا گرسنگی افزون کند».

بهر چهاردهم

در چاره باده‌گساری

(درباره مستی)

(۱۰۴). مستی پیوسته و پیاپی یکی از پدیده‌های بدفرجام است، که آدمی را به همه‌گونه درد و بلایی دچار کند و در هلاکت افکند؛ و آن کس که بیش مستی می‌کند، هم در آن حال نزدیک به سخته و خفگی باشد؛ و نظر به پُرشدگی درون قلب، روی به مرگ ناگهانی دارد؛ و هم بر اثر ترکیب‌رگهای درون مغز، بسا که در چاه و چاله‌ها فروافتد. تازه پس از مستی هم گرفتاری به تب‌های داغ، آماس‌های خونابی و زردابی در آگینه‌ها و اندام‌های اصلی، و یا لرزش و فلج‌شدگی باشد به‌ویژه اگر پی‌بندی ناتوان دارد.

(۱۰۵). اینها افزون بر دیگر چیزها که آدمی را به از دست شدن خرد، پرده‌داری و آشکار کردن رازها و فروماندگی از دریافت مطالب مهم دینی و دنیایی کشاند؛ چندان که نزدیک است هیچ یک از اینها به دلخواه درنیاویزد، و یا بهره‌ای از آنها فرارس نگردد، بل همچنان از آنها فروگیر و فرو افتاده بماند؛ و بدین گونه شاعر گفته است: «کارهای نیک را آنگاه دریایی یا بر آنها توانا باشی، حتی اگر نیکویی‌ها از تو به قدر یک بدست باشد؛ اما چون شبانگاه را مست بسر آوردی و بامدادان گران برخاستی، هم از خماری تا نیمروزان نیز باز زوی به می آری». بر روی هم، می از مایه‌های بزرگ هوئی و بزرگترین آفت از برای خرد است؛ سبب آن که، نفس‌های شهوانی و غضبی را نیرو دهد؛ و نیروهای این دو را برانگیزد، که سخت خواستار و خواهشگر دلبران و دوستگان خود شوند؛ و نفس گویا را خوار و پست گرداند، نیروی آن را کند سازد؛ چندان که نزدیک است اندیشه و نگرش از جُستار باز ایستد، بل با آهنگی شتابان به کارهایی نسنجیده و بی‌عزم روی آرد؛ بند شدگی و فرمانبری از نفس شهوانی ساده و آسان می‌شود، تا آنجا که دیگر نتوان آن را بازداشت و بر آن فرا آمد، همین خود جداشدن از گویایی (اندیشه) و درآمدن به حالت چارپایی است.

(۱۰۶). از اینرو بایسته است که خردمند خود را از آن (- می) نگاه دارد، و هم در این جای فرودش آرد و بدین پایگاه فروگیردش؛ و از آن چنان بپرهیزد که گویی کسی خواهد، بهترین مال و منال و گرانبهاترین آنها را از وی بستاند. اگر هم به اندکی از آن دست فرا برد، هم در حال (رفع) گرفتگی اندیشه و فشار

اندوهان باشد؛ لیکن نباید که قصد و غرض وی از آن خوشباشی، یا لذت - پرستی و پیروی از خواهش‌های آن بود؛ بل مقصود همانا راندن زیادتی هم و غم است، که هم فزونی اینها بدحالی و بدی مزاج با خود دارد.

(۱۰۷). شایسته است که هم در این مورد و مانده‌های دیگر، آنچه را که در باب سرکوبی هوی بیان کردیم به یاد آورد؛ همان عبارتها و فقرات و اصول را نیز باید برانگاشت، تا دیگر حاجت به تکرار و بازگویی آنها در اینجا نیفتد؛ به خصوص همان گفتار که ادامه و استمرار بر لذت‌ها، خوشباشی بدانها را فروگیرد و آنها را همچون چیزی فرانهد، که گویی از برای زیستمانی آدم ضروری است؛ چه این معنی کمابیش در مورد لذت مستی هم، بسا درست‌تر از سایر موارد لذت یابی بوده باشد. زیرا که آدم مست به حالتی درمی‌آید، که جز با مستی زندگی را نداند؛ و حالت هشیاری‌اش به نزد او، همچون حال کسی است که، اندوهان ناگزیری با وی پیوسته باشد.

(۱۰۸). نیز همانا دژنده خوبی حالت مستی، هیچ کم از دژمنشی آزمندی نیست، بلکه بسی بیشتر از آن هم هست؛ و بر این موجب هم بایسته است که، زود از پیایی شدن آن پیشگیری کرد، و آن را سخت لگام زد. گاهی از سر ضرورت در راندن اندوه، و یا در جاهایی که به فزونی نشاط یا دلیری و کارهای تهوّرآمیز نیازی باشد، به می حاجت افتد؛ ولی البته بایستی که در موارد غیر حاجت به فزونی اندیشه و نگرش و پایداری، یکسره از آن پرهیز کرد و بدان نزدیک نشد.

بهر پانزدهم

در آزمندی به جماع

(۱۰۹). نزدیکی کردن با زنان نیز یکی از پدیده‌های بدخیم است، که هوی فراخوان و انگیزاننده بدان باشد و آن را فرا بَرَد؛ پرستش لذت حاصل از آن، درد و بلاهای گوناگون و بیماری‌های بدخیم ببار آرد؛ چه این که دیدگان را ناتوان کند، تن را به خطر افکند، پیری زودرس و سپیدمویی و پژمردگی را سبب شود، به پی‌ها و مغز آسیب رساند، نیروی تن فروگیرد و سستی ببار آورد، و بیماری‌های بسیار دیگر که یاد کردن آنها به درازا می‌کشد. ددمنشی نیز در آن همچون حالت ددان در دیگر خوشی‌آورهاست، بلکه نیرومندتر و سخت‌تر از آنها باشد، چنان که نفس فزونی خوشی از آن را به یاد آرد.

(۱۱۰). با این حال، همانا زیادت‌گری در شهوترانی رگ‌ها و آوندهای آب - مردی را گشاد می‌کند، خون بسیاری بدانها می‌دود که هم از اینرو آب مردی در آنها بسیار می‌شود؛ پس شهوت و شوق به جماع را افزون و چندین برابر می‌سازد. خلاف آن هم این که قلت‌گری در آن و بازداشتگی از آن، رطوبت اصلی مخصوص به گوهر اندامگان را بر تن نگه می‌دارد؛ پس طول مدت رشد و بالندگی زیاد می‌شود، پیری و خشکیدگی و چروک و سپید مویی کندی می‌گیرد، آوندهای آب مردی تنگ می‌گردد و مایه‌ها را فرا نمی‌کشد؛ پس پیدایش آب مردی در آنها کاهش می‌یابد، تراوش‌های آن سستی می‌پذیرد...؛ شهوت فرو می‌افتد، شدت انگیختگی و خواستگی بدان از میان می‌رود.

(۱۱۱). از اینرو بایسته است که خردمند نفس خویش را مهار کند، از آن خودداری نماید و بر آن بکوشد تا بدان انگیخته نشود، مبادا به حالتی درآید که کار دشوار گردد و نتوان خود را از آن بازداشت. همه آنچه ما پیشتر در لگام‌زنی بر هوئی و بازدارش آن یاد کردیم، سزاست که یادآوری شود و فراخاطر آید؛ به ویژه آنچه در باب آزمندی و درد پُرخوری و رنج آرزوها، تب و تاب و انگیزش‌ها و خواهش‌های آنها یاد کردیم، هم با فرارس شدن به دل‌آرزوها و حصول بر غایت آنچه در توان می‌باشد. سبب آن که این معنا در باب لذت حاصل از جماع، نسبت به دیگر لذت‌ها - حسب آنچه در فزونی‌اش بر آنها ی دیگر پندارند - بس قوی‌تر و ظاهرتر است؛ این که هم بر جای بماند و به حال خود دوام یابد، تهی از یادانگیزی نباشد و فراخاطر آمدنش؛ پس درست کردن عزم و چالاکی سخت بر آن، هرگاه که این کار رخ بنماید.

(۱۱۲). زیرا که آن، کارورزی و در نوردیدن راه، با ورزشگری و نیروبخشی جان، بر دلنگرانی‌ها بگاہ رویداد مصائب است؛ هم از کمبود خوگری‌اش و بی‌یقینی و نامطمئن به ماندگاری دوستگان‌ها در حال وجود آنها، و از بیشبودگی آنچه نفس را نمودار گشته، یا بدان عادت نموده و خوپذیرش گردیده، با انگاشت مصیبت‌ها که پیش از رویکرد آنها باید نمود. چنان که شاعر در این معنا گفته است: مرد دور اندیش در نفس خود، مصیبت‌ها را پیش از فرود آنها بینگارد / چه اگر ناگهان فرود آیند، او را آنچه در نفس وی نمودار گشته باز نمی‌دارد / بنگرد کار را هم از آغاز تا پایان، پس فرجام آن را هم به آغاز بگرداند.

(۱۱۳). پس اگر این آدمی در کمال بُزدلی و سستی رای، با میل مفرط به هوی و لذت بوده باشد، و در کاربست چیزی از این دو مقوله اعتماد به نفس نیابد؛ همانا جز این چاره ندارد که تنها یکی از دوستگان‌های خود را جدا کند، آن را به پایگاهی که ناگزیر از اوست و نه جز آن فرود آرد؛ بل همبر با آن چیزی را - نزدیک و جای‌نشین آن - جایگزین از دست رفته یا گمگشته‌اش نماید، زیرا بدین سان بسا که غم و اندوهش نسبت به هیچ‌یک از گمشده‌ها زیادت نشود. پس این تمام آن چیزی است که بدان، خود را می‌توان از غمگنی و رویکرد آن نگاه داشت. اما چیزی که بدان رانده شود، یا هرگاه رخ داد از آن کاسته آید، ما هم اکنون درباره آن سخن می‌گوییم:

(۱۱۴). پس گوئیم که خردمند هرگاه پی‌جویی کند، و در آنچه دستخوش بودش و تباهی این جهان است - بنگرد؛ و بیندیشد که بُنمایه آن عنصری

دگرگشته با گشودگی روان می‌باشد، که نه چیزی از آن پایدار و نه آن را مانداری است؛ و جملگی ایشان از همین «چیز» اند که آن را زشت شمردند، پنهانش کنند و آنچه را هم که از آن فرا آید فروپوشند، بایستی که از نظر نفس گویا امری مکروه باشد. سبب این که همداستانی مردم بر ناپسندشمی آن از دو وجه بیرون نیست: خواه به خود سرشت و ناگهی باشد، یا به آموزش و پرورش؛ و به هر حال بایا بوده است که این امر، به خودی خود زشت و بد و ناپسند باشد. چنان که در قوانین برهانی هم آمده است: نگره‌هایی که روا نیست در درستی آنها شک کرد، همان چیزهاست که همگی مردم یا بیشترین، و یا داناترین‌شان بر آنها اتفاق کرده‌اند.

(۱۱۵). شایسته نیست ما را که در آوردن چیز زشت و ناپسند فرو رویم، بل بایسته است بر ما که البته آن را فروگذاریم؛ و اگر ناگزیر از آن شدیم همانا کمترین چیزی را که می‌توان، همراه با شرمگنی و آزر و سرزنش خویش فراآوریم؛ وگرنه از خرد واگشته، به هوی گرایسته و آن را وانهادیم. شهوت‌ران در نزد خردمندان از چارپایان هم پست‌تر و بیشتر فرمانبر هوی است، برای برتر دانستن آنچه هوی فراخوان بدان و دربندشگی‌اش از آن باشد؛ هم با بودن فرا نگرش خرد آدمی، حسب آنچه وی در آن است و بانگ آن شنود؛ چارپا تنها در بند چیزی است که در سرشت اوست، و هم او را بانگ خرد و فراگیری بر خود و حالش نباشد.

بهر شانزدهم

در نابهودگی و آیین‌زدگی

(۱۱۶). در فرو نهادن این دو - یعنی - بازی و شیدایی و سرتافتن از آنها، نیازی جز به درستی عزم در رها کردن شان و شرمندگی و بیزاری از آنها نباشد؛ آنگاه نفس همین را در هنگام بازی و دلباختگی به یاد آرد، چندان که دیگر آن بیخودی و شیدایی خود همچون نشانه یادآوری باشد.

(۱۱۷). حکایت کنند از پادشاهی خردمند که به چیزی از تن خویش دلباخته بود و با آن بازی می‌کرد - گویا با ریش خود -؛ پس این کار به درازا کشید و نزدیکان وی هم در این باب سخن بسیار گفتند؛ اما گویی هم از روی غفلت و فراموشی، باز آن کار از سر می‌گرفت؛ تا این که روزی یکی از وزیران به او گفت: ای پادشاه! با یکی از عزمهای بخردانه، این (ریش) را از پوست خود

بکن! پادشاه سرخ شد و خشم او را فراگرفت، پس آنگاه دیگر بدان کار هرگز بازنگشت. باید گفت که نفس غضبی این مرد را، نفس گویای وی با حمیت و غیرت و عزم درست بینگیخت، و در جان گویای او استوار گشت؛ چندان که در آن اثری نیرومند نهاد، که بدان یادانگیز می‌شد و او را - هرگاه که بیخودی می‌نمود - هشدار می‌داد.

(۱۱۸). به جان خودم که نفس غضبی همانا بدان نفس گویا بر نفس شهوانی یاری جوید، هرگاه که کشاکش درونی سخت نیرومند و دربندشدگی دشوار باشد. پس شایسته است بر خردمند اگر خشم گیرد و به غیرت و حمیت آید، هرگاه که خواهد شهوت را قهر کند و بر آن حسب رای و خردش چیره گردد؛ چندان که آن را خوار و رام سازد و سرکوب نماید، و در برابر آن به گاه فرمان خرد بایستد و ناخورسندی کند و زور فرا دهد. شگفت است و شاید هم هرگز نتواند، آن کس که بر مهار خویشتن از شهوت‌ها توانمند می‌باشد، هم با فراخوانها و انگیزه‌های نیرومند که او راست، بازدارش آنها بر وی از بابت بازی و دلباختگی دشوار آید، در حالی که چندان شهوت یا لذت هم در این دو نباشد. آنچه در این امر بیشتر بدان حاجت افتد، همانا یادآوری و با خودی و بیداری است؛ زیرا که این کار در بیشتر احوال، همراه با فراموشی و بیخودی و ناآگاهی است.

(۱۱۹). اما آیین پرستی (= مذهب) که درباره آن حاجت به سخن روشنگر باشد، این که همانا پدیده‌ای هوایی و نه عقلی است، و در این باب گفتاری بس کوتاه خواهیم آورد. پس گوئیم که پاکی و پاکیزگی را بایستی همانا با حواس

برسنجید نه با قیاس؛ چه امر جاری در این دو مورد حسب آن چیزی است، که احساس بدان فرارس می‌شود نه بر حسب چیزی که انگاشت و گمان بدان می‌رسد. پس آنچه را حواس نفی‌کند که پلیدی دانند، ما آن را پاک می‌نامیم؛ و آنچه را نفی‌کند که چرک دانند، ما پاکیزه‌اش خوانیم. هم از آنرو که قصد و مراد ما از این دو - یعنی - پاکی و پاکیزگی، خواه از نظر دینی باشد یا از حیث آلودگی، ما را هیچ‌زیانی نرسد و در هیچ‌یک از این دو معنا هم نیست، آنچه حواس را اندک چیزی از چرک و پلید فائت‌گشته است.

(۱۲۰). چه آن که دین‌نماز را در یکتا‌جامه‌ای روا دانسته، که آن را پاهای آلودهٔ مگسها به خون و پلیدی‌پساویده است؛ و پاک‌داشتن را با آب روان حتی اگر بدانیم که در آن شاشیده‌اند، و نیز با آب ایستاده در استخر بزرگ، حتی اگر بدانیم که در آن چکه‌ای از خون یا می‌هست، از آن آلودگی ما را زیان نرسد. زیرا که آنچه از حواس ما فائت‌گشته، بدان آگاه‌نباشیم؛ و آنچه هم بدان آگاه‌نشده‌ایم، به خویشتن از آن بیم‌نداریم؛ و آنچه هم از آن بیمناک نیستیم، هرگز ما را به معنای آلودگی نباشد. بدین‌سان از چیز پلید و ناپاک، ما را زیان نرسد؛ هرگاه که به سبب اندک بودنش، از دیدهٔ ما فائت و فروپوشیده باشد؛ پس نسزد که اندیشهٔ آن کنیم، یا وجودش خاطر ما را مشغول‌بدارد.

(۱۲۱). اگر ما بر آن باشیم که پاکی و پاکیزگی را حسب تحقیق و با دقت خواهان شویم، و آن را به‌گونهٔ خیالی و گمان و نه به‌طور حسّی‌فرانه‌ییم، هیچ‌گاه بدین حکم راه به چیزی پاک و پاکیزه نیابیم. سبب آن که آبهای مورد استفادهٔ ما، چون که مردمان آنها را آلوده‌کنند؛ و یا مردار ددان و خرفستران و

دیگر جانوران، هم سرگین‌ها و فضله‌هاشان در آنها افتد، هرگز سالم و صحیح و ایمن نیست. پس اگر ما بیش در ریختن آب، و پاشیدن آن بر روی خود بکوشیم، هرگز ایمن نباشیم، از این که بسا بهر پسین آلوده‌تر و پلیدتر باشد. (۱۲۲)

از اینرو، خداوند پاکیزگی را بدین روش بر بندگان فرض ننهاده، چون که این امر در توان و امکان ایشان نیست. همین خود از آن چیزهاست که بر آلاینده خیالی، یا آنچه به گمان زندگی‌شان را پلشت نموده خشم و کین آرند؛ چون به چیزی از خور و نوش - که دگرگون می‌نماید - بهره نیابند، و از این که یک پلیدی - فرو شده در آن باشد - برنیاسایند. اگر این گونه امور هم چنان باشد که وصف کردیم، آیین پرست را خود چیزی نمآند که بدان حجت نمایند. چه زشت است مر خردمند را، پای فشردن بر چیزی که وی را در آن باب نه عذری باشد و نه حجتی دارد؛ زیرا که آن همانا جدایی از خرد، و پیروی از هویِ صرف محض باشد.

بهر هفدهم

درباره درآمد و هزینه

(کار و پیشه)

(۱۲۳). همانا خردی که ما بدان ویژگی پیدا کرده، و هم بدان بر دیگر جانوران ناگویا برتری یافته‌ایم، ما را به بهزیستی و همبهری با یکدیگر رهنمون گردیده است؛ چه ما بس اندک می‌بینیم که چارپایان با یکدیگر همبهری نمایند، بیشترین بهزیستی ما از همیاری و همکاری با یکدیگر است؛ چه اگر چنین نبود، ما را هیچ برتری در نیکو زیستن بر چارپایان نمی‌بود. سبب آن که چارپایان چون کمال همکاری و همدستی بخردانه ندارند، چیزی که زیستمان ما را بهبودی می‌بخشد، کار و کوشش جمعی آنها - چنان که در انسان دیده می‌شود - عاید فرد نمی‌گردد. چه هر یک از ما آدمها بر آسوده از

جام نهان یکدیگر می‌نوشد، و هر یک تنها به یکی از کار و پیشه‌ها می‌پردازد. چنان که اگر کشتگر بود، دیگر نتواند که بنا هم باشد؛ و اگر بنا بود، دیگر نتواند که بافنده هم باشد؛ و اگر بافنده بود، دیگر نتواند که رزمنده هم باشد.

(۱۲۴). به طور کلی، اگر یک آدمی تک و تنها در بیابانی خشک به تصوّر آید، شاید که او را زینده نپندارند؛ و اگر هر آینه زینده پندارند، زیبایی‌اش یک زندگی خوب و خوش به تصوّر نیاید؛ چونان کسی که همه نیازهایش بر او فراهم گشته، او را بسنده باشد که از بهر حاجت خویش بکوشد؛ بل همانا زندگی آن یک وحشیانه جانوری و بی‌ریخت است، چون فاقد همکاری و همدستی راهبر به زندگی نیک و خوش و راحت می‌باشد. سبب آن است که چون مردم بسیاری «اجتماع» همیاران و همکاران را تشکیل می‌دهند، آشکال «کار» و کوشش‌های عاید بر اجتماع ایشان «تقسیم» می‌گردد؛ پس هر یک از ایشان در یک (شکل) از کار می‌کوشد، چندان که آن را به حاصل کرده و به نحو کامل فرا می‌دارد. پس از اینرو، هر یک از ایشان خدمتگر و خدمت‌پذیر، یا کارگر و کارفرمای دیگری می‌شود. هم بدین سان، گذران زندگی از برای همگی خوش می‌گردد، نعمت دنیا هم بدان بر همگان تمام می‌شود؛ و اگر هم در این خصوص میان ایشان تفاوت فاحش و فرق بسیار باشد، جز این نیست که همانا هر کسی را خدمت‌پذیر و کارفرمایی است، هم وی تمامی حاجت‌های او را برمی‌آورد.

(۱۲۵). پس چون آنچه بایسته پیشگفتار در این باب است آوردیم، اینک به غرض از مقصود خویش باز می‌گردیم و گوئیم که: چون زندگی مردمان تنها

با همیاری و همدستی صلاح و تمام می‌پذیرد، بر هر یک از ایشان بایسته است که به یکی از وجوه چنین همکاری بیاویزد؛ و تا آنجا که ممکن است و توان دارد در آن بکوشد؛ و هم در آن میانه دو سوی افراط و تفریط ننگ دارد. زیرا که همراه با یکی از این دو - یعنی تفریط - خواری و کهتری یا پستی و فرومایگی است، چون آدمی را بدانجا می‌کشاند که طفیل و محتاج به دیگری شود؛ و همراه با دیگری (- افراط) رنج و زحمت بدون راحت است، یا بندگی کردن که آن را پایانی نباشد. سبب آن که هرگاه کسی بخواهد از دستمایه دیگری، چیزی رایگان و بی‌عوض حاصل نماید، همانا منش خود پست کرده و آن را در جای کسی فرود آورده، که زمانه یا فروگاهی‌اش از دستاوری باز نشانده است.

(۱۲۶). اما کسی که از برای دستاوری (- کسب و کار) مرزی ننهاده تا بدانجا درایستد، همانا خدمت وی از بهر مردمان چندین برابر افزون بر خدمت ایشان از بهر وی است، از اینرو همچنان در بند و بندگی پیوسته بماند. زیرا کسی که سراسر عمر خود کار کرده، و در کسب مال بیشتر و افزون بر هزینه یا اندازه نیازش رنج کشیده، آن را گرد کرده و گنجینه ساخته، همانا زیان برده و فریب خورده و از جایی که نمی‌داند بدور رفته است. زیرا مردمان مال را نشانه‌ای ویژه نهاده‌اند، تا بدان یکدیگر را سزاوار همان چیزی دانند، که هر یک از ایشان با کار و زحمت خویش عائد بر همگان می‌کند. پس هرگاه یکی از آنان با کار و کوشش خود، به‌گرد آوردن آن نماد و نشان‌ها (- پول) ویژگی یافت؛ و آنها را در وجوهی مصرف نکرد، که هم از بابت کار و کفایت مردم راحتی بخش او باشد، همانا که زیان برده و فریب خورده و دور گشته است.

(۱۲۷). این که کسی زحمت کشد و کوشش کند، و در عوض کفایت و راحتی نیابد، زحمتی به زحمت و خدمتی به خدمت بدل نگردیده؛ بل با چیزی بدل یافته که نه جودی و یا سودی داشته، کار و کوشش و بسندگی اش به مردمان برسد که از آن برخوردار گشته، کفایت و رنج و زحمت ایشان برای وی از دست رفته است؛ و اما برخورداری وی از ایشان، کم از اندازه سزاواری اش به کفایت او از آنان، و فروتر از زحمت او برای ایشان است؛ پس همانا که زیان برده و فریب خورده، چنان که هم یاد کردیم بسی دور گشته است. بر این پایه، آماج در دستاوری همانا برابری اندازه (درآمد) با اندازه هزینه است؛ زیادتی و فزونی، از برای پیشامدها و رویدادهای بازدارنده از کسب و کار، اندوخته و ذخیره می‌شود؛ چه این که در آن هنگام کاسبکار، از زحمتی به زحمت و با خدمتی به خدمت عوض یافته است.

(۱۲۸). اما گردآوری مال، که هم اینک درباره آن سخن گوییم: سرمایه‌داری و انباشت آن، نیز همانا یکی از اسباب ضروری در بهزیستی است، که از پیش آگاهی و پیشدانی خردورزانه پیدا گشته؛ و این خود امری است بس نمایان و آشکار که حاجت به توضیح آن نباشد، حتی بسیاری از جانوران ناگویا هم گردآوری کنند و بیندوزند. سزاتر آن که چنین جانوران را، از حیث انگاشتِ اندیشگی بر آنهايِ دیگر - که گردآوری نمی‌کنند - گونه‌ای برتری باشد. زیرا سبب اندوختن و انگیزه آن همانا انگاشتِ حالتی است، که در آن چیز اندوخته حسب نیازمندی بدان وجود ندارد. پس بایسته است که در این مورد هم - چنان که پیشتر در سخن از چندانی دستاوری (= اکتساب) یاد کردیم -

میان‌هرو بود، زیرا که کوتاهی کردن در این خصوص به نبود آن در هنگام نیاز می‌فرجامد، همچون حالت کسی که در بیابان توشه راه وی بریده شود. زیاده‌روی هم در این خصوص چنان که یاد کردیم، به رنج و زحمت پیوسته می‌فرجامد؛ و همانا میان‌هروی در گردآوری مال، خود پُشتدار آدمی با اندوخته‌ها به اندازه‌ای که حال او را پایدار نماید، هم چنان هرگاه که یک رویداد بازدارنده از دستاوری او را رخ نمود.

(۱۲۹). اما کسی که قصدش از گردآوری مال، فرا رفتن از حالتی که در آن است، به بالاتر و برجسته‌تر از آن باشد؛ و از برای این امر مرزی ننهاده تا بدانجا درایستد، همانا که در رنج و زحمت و بندگی پیوسته بماند؛ و نیز با این حال به هر پایه و مرتبت هم که فرا می‌رود، بهره‌مندی و خشنودی‌اش از آن نبوده باشد؛ چون که همواره زحمت می‌کشد و هم از آن ناخُرسند است، پیوسته در فرا رفتن از آن وضع به دیگر حال کار می‌کند، یکسره جويا و شوق‌ورز آویزش به حال بهتر و برتر از آن است؛ چنان که این وضع را در باب رشک‌ورزی یاد کردیم، اینک گوییم که شرح و توضیح بیشتر در بهر آتی خواهد آمد. بهترین اندوخته‌ها و ماندارترین آنها، ستوده‌ترین و بیمه‌شده‌ترین آنها در فرجام، همانا صناعات و فنون است به ویژه پیشه‌های طبیعی و ضروری، که حاجت و نیاز به آن همیشه در همه کشورهای و نزد همه ملت‌ها پایدار است.

(۱۳۰). زیرا که ملک و مال و خواسته‌ها و داشته‌ها و انباشته‌ها، از دستبرد رویدادهای روزگار در آمان و بیمه شده نباشد. هم از اینرو حکیمان هیچ کس را

جز به پیشه‌ها و صناعتها، و نه هرگز به مال و منال‌ها دارا نشمارند. چنان‌که دربارهٔ یکی از ایشان حکایت کنند، چون که کشتی در دریا شکسته شد و همهٔ مال وی از دست رفت؛ همین‌که به کرانه رسید، بر زمین یک نگارهٔ شکل هندسی بدید؛ پس جانش تازه شد و دانست در آبخوستی افتاده است، که گروهی از دانشمندان در آنجا هستند. آنگاه در میان ایشان دارایی و سروری یافت، و هم به نزد آنان نشیمن گرفت و ماندگار شد. تا که چون کشتی‌ها از آنجا می‌گذشتند و آهنگ دیار او داشتند، هم از وی خواستند که اگر پیامی به هم‌میهنان دارد با خود آن ببرند؛ پس او گفت هرگاه به ایشان رسیدید، از من این پیام دهید: «چیزی گرد آورید و بینبارید که غرق نشود».

(۱۳۱). اما چندانی هزینه، همانا بیشتر یاد کردیم که اندازهٔ دستاوری (=کسب / درآمد) بایستی برابر با اندازهٔ هزینه باشد، فزونی گردآمده از برای پیشامدهای روزگار اندوخته شود. پس اندازهٔ هزینه در این صورت، بایستی کمتر از اندازهٔ درآمد باشد؛ منتها روا نیست که آدمی گرایش به پس انداز را، با کم‌روزی و تنگی گرفتن به خود همراه کند؛ و یا هرگز دوستی شهوت‌ها را، بر نیندوختن مال برتری نهد؛ بلکه هر کس به اندازهٔ درآمد خویش، و به رسم جاری خود در هزینه‌گری - که بر آن بالیده - و حسب پایه و مایهٔ خویش میانه‌روی کند، و در مورد اندوخته و پس‌انداز هم بایستی بر این هتجار باشد.

بهر هجدهم

در جاهجویی و دنیاطلبی

(۱۳۲). بیشتر در بهره‌های این کتاب، کوتاه سخنی هم در این باب آوردیم؛ ولی نظر به آماج‌ترین و هدف‌والای کتاب از این بهر - که سودی بزرگ و بیشتر در بر دارد - آن را به سخنی جداگانه هم ویژه ساخته‌ایم، که شامل نکات و معانی پیشگفته هم باشد؛ و آنچه را هم که در حصول و اتمام بر آنها مدرسان است بدان در پیوندیم.

(۱۳۳). پس گوئیم هر کس که می‌خواهد جان خود و والایی آن را، به چنان مهینگی و برتری بیاراید؛ و آن را از گرفتاری و بندِ افسردگی و اندوهان - که راهبر به سوی هوای فراخوان به غیر مقصود و مطلوب در این باب است - برهاند و به راحت رساند، بایستی نخست آنچه را که در برتری خِرد

و کُنش‌های بخردانه گذشت - یاد آرد و خاطر نشان سازد؛ سپس هم آنچه را که در لگامزنی بر هوئی و سرکوبی آن، شگردها و ترفندهای باریکش، و هم آنچه را که درباره لذت و تعریف ما از آن یاد کردیم؛ پس آنگاه از برای پایمندی و فرانگری و بارها گویی آنچه در باب رشک‌ورزی یاد کردیم بکوشد، آنجا که گفتیم بایسته است خردمند در حالهای مردمان فرا نگیرد؛ و هم آنچه در آغاز بهر راندنِ اندوهان یاد کردیم، چندان که فهم‌پذیر باشد و در جان و روان جایگیر، پس اینک آنچه را هم که در اینجا گوییم بپذیرد.

(۱۳۴). گویم که ما بر حسب تمثیل و قیاس عقلی، بسیاری از پیامدهای امور و فرجام کارها را برمی‌انگاریم، و آنها را چنان درمی‌یابیم که گویی در گذشته بوده و سپری شده‌اند؛ پس از گونه‌های زیانبار آنها دوری می‌جوییم، و به سودآورها روی می‌آوریم. بدین سان بهزیستی و تندرستی ما، از چیزهای ناگوار و رنجبار و نابودگر بیشتر است. پس سزااست که ما این فضیلت (عقل) را بزرگ و گرامی بدانیم، آن را بکار گیریم و از آن یاری جوییم؛ امور خود بر حسب حکم آن به اجرا درآوریم، چون راهی به سوی رهایی و تندرستی می‌باشد؛ و هم آن ما را برتری دهنده بر چارپایان است، که تازان بر چیزها نماند، بی‌آن که فرجام و پیامدهای آنها را بینگارند.

(۱۳۵). پس اکنون که با دیده خرد، تهی از هوئی، در فرا رفتن به حالات و مراتب بنگریم، خواهیم دانست که خواستاری و پیوستاری کدام یک، از نظر عقلی بهین‌تر و رامین‌تر و سزاتر است، آغاز نگرش خود را از هم اینجا بر آن فرا می‌نهیم. گوییم که این حالها سه تاست: حالتی که همواره بر آن هستیم، و

در آن پرورش یافته و بالیده‌ایم؛ حالتی که والاتر و مهتر از آن است، و حالتی که فروتر و پست‌تر از آن است. اما نفس ترجیح می‌دهد و دوست دارد و درمی‌آویزد، در وهله نخست بدون نگرش و اندیشه، به حالتی که همان والاتر و مهتر است، و همین چیزی که ما در خودمان می‌یابیم؛ منتها بیمناک هستیم که مبادا این امر به حکم عقل نباشد، بسا که از جهت میل و رویکرد هوی است. پس اینک حجت‌ها و برهان‌ها فرمایش می‌کنیم، سپس بر حسب آنچه در بایست است حکم می‌نماییم.

(۱۳۶). پس گوئیم فرا رفتن از حالتی که پیوسته ما بر آن خوپذیر و آموختار بوده‌ایم، به مرتبتی برین و برتر از آن، چنان چه از سازواری‌های کمیاب و شگفت صرف نظر کنیم، همانا جز با فرابردن نفس و کوشش آن در خواستاری نتواند بود. نیز باید دید آیا بایسته است که ما خود را به تلاش و تلاسه، در فرایازی به حالتی مهتر از آنچه بدان خو کرده و تن‌های ما آموخته‌ان شده، بیندازیم یا نه؟ پس گوئیم کسی که تن وی چنان بالیده و رشد یافته و همواره آموختار بدین شده، که مردم بر او فرمان نرانند و پیش و پس او پیاده یا سواری راه نرود، اگر وی در فرارس شدن بدین حالت تلاش و کوشش کند، همانا از خرد خود به سوی هوای خویش واگرایسته است. زیرا وی بدان پایه نرسد، مگر با رنج و کوشش بسیار؛ و با فرابردن نفس بر هول و هلاک و خطر، که هم در بیشتر احوال به نابودی شخص می‌فرجامد؛ و هرگز هم - تا نفس وی چندان درد و رنج نیابد - بدان نرسد، که هم به قدر خوشی یافتن وی پس از رسیدن بدان باشد.

(۱۳۷). بسا که انگاشت وی در رسیدن به دلخواه، او را بفریید و گستاخ کند؛ و این بجز از انگاشتِ راهی به سوی آن باشد، چنان که در سخن از خوشی یاد کردیم؛ چندان که بدان چه آرزوی اوست فرارس گردید، دیری نباید که خشنودی و بهره‌مندی‌اش از آن فائت شود؛ و همانا به نزد وی همچون دیگر حالهای خو پذیرفتهٔ آموخته گردد؛ پس خوشی یابی وی از آن کاسته آید، و هزینه و تاوانِ ادامه و نگاهداشت آن افزون شود. هویّ نیز امکان رها کردن و برونرفت از آن به وی ندهد، چنان که در سخن از لگامزنی هویّ یاد کردیم؛ و بنابراین هیچ چیزی که سود نکرده، از چیزهای بسیار زیان هم دیده است. اما این که گوئیم از چیزی سود نبرده، از آنروست که همین حالت دوم - چنان که بدان خوگر و آموخته شده - در نزد وی هم به مثبت حالت اول گردد، که شادی و خشنودی‌اش بدان فرونشسته است.

(۱۳۸). اما این که گوئیم چیزهای بسیاری هم زیان کرده، نخست خواری و خطر و هلاکت‌باری که وی را بدان راه کشانده؛ سپس تلاش و تلاوسه در نگاهداری آن، ترس از دست رفتن و اندوه بگام گم کردن، آموختاری (= اعتیاد) نفس به بودش در آن و خواستاری همانندش باشد. هم چنین دربارهٔ هرگونه فزونخواهی، گوئیم که چون هر کس، تنی او آموختار خوراک خشک و جامه‌ای میانه شد، اگر به خویشتن کوشش کند تا از آنها به خوراک نرم و جامهٔ کرامند فرا شود؛ همانا هرگاه که بدانها خوگر شد، از اوج خوشباشی به آنها فرو افتد؛ چندان که آنها در نزد وی، هم به مانند اولی‌ها گردد؛ فزونی رنج و خواری در رسیدن به آنها، دوام‌طلبی آنها و بیمناکی از دست رفتن، خوپذیری نفس به آنها - که پیشتر پیوندی با آنها نداشت - جملگی هم فرارس گردد.

(۱۳۹). هم چنین دربارهٔ عزّت و جاه و شرافت، و دیگر چیزهای دلخواه دنیایی گوییم: هیچ پایگاهی نیست که چون نیل بدان حاصل شد، خُرسندی و بهره‌مندی از آن کاهش پذیرد؛ و هر روز که می‌گذرد، در نزد نائل بدان خُرد و ناچیز نماید؛ چندان که هم بمانند حالتی درآید، که از آن فریازیده و هم از بهر آن، فزونی هزینة و غم و اندوه و پریشانی به دست نموده، که پیشتر آنها را نداشته است. سبب آن که همچنان پایهٔ کنونی‌اش را برای خود کم و ناچیز می‌بیند، پس در فریازی به بالاتر از آن می‌کوشد؛ ولی البته حالتی نیست که نفس وی، پس از رسیدن بدان خرسند باشد یا در آن قرار یابد. اما پیش از رسیدن بدان، هوی او را به حال مقصود، خرسند و خشنود نمایانده است؛ و همین از بزرگترین فریبکاری‌ها و ابزار و ترفندهای هوی، در افکندن به تلاش و کشش نسبت به حالت مطلوب است؛ چندان که اگر هم بدان فرارس شود، باز جویای چیزی فراز و برتر از آن باشد.

(۱۴۰). این حالت همواره حال هوی، و همراه و فرمانبر اوست؛ چنان که در این کتاب ما گفتیم، یکی از بزرگترین فریب و نیرنگ هوی، هم از آنروست که در این گونه حالها بسان خُرد نماید؛ خود را لاپوشانی کند و گمان اندازد، که گویا عقلی است نه هوایی؛ و آنچه فرامی‌نماید خیر است نه شهوت، که هم با برخی حجت‌ها و دلیلهای اقلناعی سرگشته و گمراه کند؛ لیکن یک چنین دلیل و حجت دیری نپاید، که چون با نگرش راستاری برابر آید، یکسره باطل و مردود نشان یابد. سخن در فرق میان آنچه خُرد می‌نمایاند و آنچه هوی می‌نمایاند، خود بهری سترگ از مباحث صناعت برهان است، که ناچار

نمی‌توانیم در اینجا بدان پردازیم. زیرا که ما جایی دیگر (در کتاب البرهان خود) چندان که وافی به مقصود باشد، بدان اشارت کرده‌ایم؛ و این که ما چند پاره کوتاه در اینجا به بسندگی یاد می‌کنیم، هم از برای رسیدن به نتیجه مطلوب در این کتاب است.

(۱۴۱). پس گویم که خرد، چیز برین و برتر و بهین را از نظر پیامدهای امور، می‌بیند و می‌گزیند و ترجیح می‌نهد؛ حتی اگر نفس را در آغاز کارها از آن، سختی و تاوان و دشواری باشد. اما هوی همانا بر خلاف این معنی است، چه آن که همیشه چیزی می‌گزیند و برتری می‌نهد، که پیوسته انگیزختگری آزارگر هم بگاه خود بدان چسبیده باشد، چندان که پیامدش - چون در مورد آنچه سپس خواهد آمد نمی‌نگرد و نمی‌اندیشد - زیانبار و آسیب رسان است. مثال آن را پیشتر در سخن از لگامزنی هوی یاد کردیم، کار همان کودک چشم درد گرفته را می‌ماند، که خوردن خرما و بازی در آفتاب را بر هلیله و خون‌گیری و داروی چشم ترجیح می‌دهد.

(۱۴۲). خرد همدم و همراه خود را و آنچه با او یا بر اوست می‌بیند، ولی هوی هرگز آنچه او راست نمی‌بیند و بر آنچه هم هست نابیناست. مانند همان چیزی که آدمی عیبهای خویش نبیند، اندک نکویی‌هایش را بیشتر از آنچه هست بیند. از اینرو بایسته است مر خردمند را که همیشه بر رای خویش گمان آورد، در باب چیزهایی که هم او راست و نه بر آن می‌باشد؛ و همواره گمان بزد که آن هوی است نه عقل، و نگرش را درباره آن پیش از اجرای امر به غایت رساند. خرد آنچه را که به حجت و دلیل واضح بیند رأی دهد، اما

هوئی همانا به گرایستن و سازواری خُرسند است، رای او هم نه بر حجتی است که بتوان از آن سخن گفت و یا تعبیر کرد؛ تنها هرگاه که بنای خِرَدنمایی می‌گذارد، به اندک چیزی از آن درمی‌آویزد؛ منتها حجت‌های آن هم یتِه پتِه و بریده بریده، خود عذری ناموجه و دلیلی ناروشن است.

(۱۴۳). نمونه آن حالت عاشقان و کسانی است که، یا به مستی و یا خوراک بد و زیان‌آور انگیخته شده‌اند؛ آیین پرستان و کسانی که به عادت ریش خویش می‌کنند، یا بازی پیشگان و دلباختگان به چیزی از تن خود هم از این دسته‌اند. زیرا برخی از ایشان چون دلیل در آن کار پرسش شود، هرگز چیزی ندارند که بگویند و چیزی هم به خودی خود نباشد، تا بتوان بیشتر از میل بدانها و سازواری یا دوستاری طبیعی غیرمنطقی حجت آورد. برخی هم که بنای استدلال می‌نهند و حرف می‌زنند، هرگاه که با نقض و ردّ مواجه شوند، روی به یتِه پتِه گویی و لکنت زبان می‌آورند، و به چیزهایی درآویزند که هیچ معنایی در آنها نباشد؛ و چون این امر بر آنان سخت آید و خشم چیره گردد، سخن را بریده و آنگاه بنای تاخت و تاز می‌گذارند. همین مختصر در این جا، راجع به نگاهداشت هوئی و همراهی نادانسته با آن، بسا که بسنده باشد.

(۱۴۴). اینک که در باب فرایازی به مراتب عالیه، اسباب تلاش و خطر نمودن و درانداختن خویش را به چیزهایی بیان کردیم، که جز اندکی سرور و رضامندی از آنها به حاصل نیاید. آنگاه بیشترین هزینه‌ها و سختی‌ها هم از بابت آنها - که هم بدور از نهاد آنهاست - در همان حالت نخست باشد، که ریشه‌کندن و بازگردیدن از آنها ممکن نیست؛ پس آشکار شد که بهترین حالات همانا خود بسندگی، یا دسترسی با آسان‌ترین وجه ممکن که هم

درست فرجام‌تر است. بایسته بر ماست که این حالت (بسندگی / بازداشتگی) را مقدّم بداریم، و بر آن پایمندی نماییم، اگر می‌خواهیم که از زمرهٔ نیکبختان به خرد خویش باشیم؛ و هم با خرد آفت‌های کمین‌کردهٔ پنهان در پیامدهای پیروی از هوی و ترجیح نهادن او را فرو بداریم، تا بهره‌مندی ما هم حسب مهینگی آدمانه کمال یابد، که همانا گویایی (= اندیشه‌ورزی) یا وجه فضیلت ما بر چارپایان می‌باشد. پس اگر ما توانیم بر هوی - چنان که باید - چیرگی تمام یابیم، که هم بر اثر آن هر بسندگی بهین از ما بدور می‌افتد؛ دستکم از این امر کوتاهی نکنیم، که نسبت به افزونی از خود بسندگی، بر همان حالت خوی گرفتهٔ آموخته‌ای باشیم، که نفس را به رنج و زحمت و تلواسه نمی‌افکند، و آن را در فرا رفتن از آن حالت به خطر نمی‌اندازد.

(۱۴۵). پس اگر ما را جایگیری در حالتی مهین، بی‌تلاش و کوشش نفس و بدون جان‌کندن دست داد؛ همانا شایسته‌تر و سزاتر خود رها کردنِ فرارفتن بدان باشد؛ زیرا که ما آفت‌های برشمرده (پیشگفته) و رخنموده را، هم از باب رسیدن به پایه‌ای که قصد آن کرده‌ایم - پس از وصول و نیل بدان - هنوز نداریم. پس در فرا رفتن مان بدان، بایستی از جمله چیزهایی را - که پایمندی تن‌های ما به آنهاست - دگرگون نسازیم، هم از خوراک و نوشاب و جامه‌ها و دیگر چیزها، که حالت‌ها و عادت‌های جاری ما تابع آنهاست؛ مبادا که نفس‌های مان خوپذیر به بیش خواهی شود، و خواهان حالتی گردد که چنین وضع هم از دست برود؛ مبادا که با از دست شدن آن - هرگاه از میان رود - گرفتار اندوهان شویم؛ و گرنه از خرد خود سوی هوی و اگرایسته‌ایم، و هم از اینرو دچار بلیت‌ها گردیم که یاد کرده آمد.

بهر نوزدهم

در رفتار بهین دانایی

(۱۴۶). رفتاری که حکیمان دانشور گذشته بر آن ره پوییده‌اند، کوتاه سخن همانا همرفتاری با مردم به عدل، سپس پذیرفتاری ایشان به فضل است؛ و آگاهی به پاکدامنی و مهربانی و اندرز دادن همگان، و کوشیدن در سود (و صلاح) همهٔ ایشان؛ بجز کسانی که بیداد و ستم و تبهکاری در سیاست از آنان نمودار گشته است، یا آنچه از فتنه و فساد و آشوب نهی و منع شده، آنان روا و مباح دانسته‌اند.

(۱۴۷). سبب آن که شریعت‌ها و آیین‌های بد و پست، بسیاری از مردم را بر هنجارهای ستمبار فرا برده‌اند؛ همچون دیصان‌گرایی^۴ و سرخ‌جامگی و جز

۴. پیروان «ابن دیصان» ادسانی (۱۵۴ - ۲۲۲ م) فیلسوف غنوصی مسیحی [رش: تعلیقات الآثار الباقیه، طبع اذکائی، ص ۶۳۸ - ۶۴۰].

اینها، که مخالفان خود را فریب داده و به هلاکت رسانده‌اند؛ یا خودداری مانویان از آب و نان دادن به کسانی که نظر ایشان را بر نمی‌تابند، و درمان نکردن آنان اگر بیمار باشند؛ و دست‌بازداشتن از کشتن مارها و کژدم‌ها و دیگر جانوران آزارنده، که انتظاری هم به بهبودیابی و یا دگر گشتن آنها در جهت بهره‌یابی نمی‌رود، و رها کردن پادیابی و پاکیزگی با آب و مانند این گونه کارها، که برخی زیان آنها به اجتماع، و برخی دیگر هم به خود کارورز به آنها می‌رسد. برکناری چنین بدرفتاری از ایشان و ماندگان آنها، جز به سخن راندن در باب نگره‌ها و آیین‌ها ممکن نباشد.

(۱۴۸). سخن در این باب از اندازه کتاب حاضر و مقصود از آن فراگذرد، و ما را در این خصوص هم جز یاد آوری آن هنجار و رفتاری بر نماند، که اگر آدمی بر آن زه پویید از مردم به سلامت رست و از ایشان مهربانی یافت. پس گوئیم که آدمی اگر با دادوری و پاکدامنی هم‌ره گشت، و کمتر با مردم ستیزش و کشاکش نمود، بسی بیشتر هم از دست ایشان سلامت یابد؛ و هرگاه بدین کار نیکی و بخشش و اندرز و نرمش درپیوندد، مهر و محبت ایشان بر او فراآید. این دو خوی و خیم همانا نتیجه رفتار بهین دانایی است، که هم از بهر مقصودمان در این کتاب بسنده می‌باشد.

بهر بیستم

درباره ترس از مرگ

(۱۴۹). همانا این پدیده را نمی‌توان به طور کامل از نفس راند، مگر این که قانع شد نفس (روح) پس از مرگ به حالی در می‌آید، که همانا بهتر است از آنچه در آن می‌بوده؛ و این مطلب، سخن درباره آن سخت به درازا می‌کشد، اگر که مطلوب از طریق برهان و نه خبر باشد. البته سخن را در این باب، به ویژه در این کتاب وجهی نباشد؛ زیرا اندازه آن - چنان که پیشتر یاد کردیم - از اندازه‌اش، در بلندی و پهنا و درازا فراگذرد؛ چون نیازمند به نگرش در همه آیین‌ها و دین‌ها باشد، که حالهای پس از مرگ انسان را بایسته و نگرسته دانسته‌اند، سپس باید در «برحقی» آنها بر «باطل» بودگی‌ها داوری کرد. مراد و مطلب این امر دشوار نیست، ضرورت و حاجت به طول کلام هم در این باب

پوشیده نباشد؛ ولی اینک ما آن را رها می‌کنیم، و روی به قانع کردن کسانی می‌آوریم، که باور و نظر دارند نفس با تباهی تن تباه می‌گردد؛ زیرا هرگاه که از مرگ در هراس می‌شوند، از خرد خویش به هوی خود می‌گیرند.

(۱۵۰). پس گوییم که آدمی علی‌رغم قول اینان، هرگز هیچ آزاری پس از مرگ به وی نرسد؛ چون آزار، حس است؛ و حس هم جز از برای زنده نباشد، که آنهم در حال زندگی‌اش، فروگرفته با آزار فرورفته در آن است؛ و حالتی که در آن آزاری نباشد، بهتر است از حالتی که در آن آزار هست؛ پس مرگ در این صورت از برای آدمی، بهین‌تر از زندگی است. اگر کسی از ایشان بگوید که صورت آدمی، هرچند در حال زندگی رنج و آزار می‌بیند، باز به خوشی‌هایی فرارس می‌شود، که در حال مرگ بدانها دست نمی‌یابد؛ باید گفت: آیا به‌گونه‌ای دل‌آزرده و زیان‌کرده شود، در این حال که به خوشی‌ها نمی‌رسد؟ اگر گفت نه - و چنین می‌گوید از آنرو که اگر آن نگوید، بایستی که در حال مرگش زنده باشد، چون آزار تنها پیوسته با زنده و نه مرده است - باید گفت: پس او را زیان نرسد که به خوشی‌ها دست نیابد.

(۱۵۱). و اگر امر چنین باشد، پس آن به حالت مرگ باز گردد، که همانا بهتر است؛ زیرا چیزی که پندارند مزیت زنده بدان باشد، همانا خوشی است، که مرده را نه بدان نیازی هست؛ و نه او را بدان گرایشی است، و نه آزاری بر او رسد اگر بدان نرسد، چنان که زنده را چنین باشد. پس زنده را مزیتی از این نظر نیست، زیرا که امتیاز تنها میان دو چیز مورد حاجت دایر است؛ هرگاه یکی را نظر به حاجتمندی بدان مزیتی باشد، اما این امر از برای بی‌نیاز (مرده) مورد

حاجت نیست؛ و اگر امر چنین است که گذشت، پس آن به حالت مرگ باز گردد، که همانا بهتر است.

(۱۵۲). اگر هم بگویند این معانی بایسته نیست که بر مرده گفته آید، زیرا که آنها از برای وی موجود نباشد؛ باید گفت: ما این معانی را بر او - حسب این که آنها از برای وی دایر و موجود است - نگفته ایم؛ بل تنها آنها را چنان به گمان و انگار آوردیم، تا چیزی را با چیزی قیاس کنیم و چیزی را به چیزی برسنجیم. همین مطلب را هرگاه کسی مانع داند، از قوانین برهان گسسته است؛ و همین خود به عنوان «انقطاع» در نزد اهل منطق معروف است، که آن را بستن سخن گویند. زیرا که گوینده آن همیشه سخن را می بندد و از آن می گریزد، و از ترس این که حکم علیه او روی نماید، مددی بر آن نمی رساند. پس اگر به تکرار و لکنت زبان پناه برد، او را پس از آن جز همین نباشد.

(۱۵۳). بدان که حکم عقل در این که حالت مرگ بهتر است از حالت زندگی، همانا بر حسب خزد باوری در مورد نفس است، که گاه دیده می شود آن بر پیروی هوی در این مورد ایستاده؛ زیرا جدایی میان نگره هوائی و عقلی، این است که نگره هوائی نه با حجت مدلل و نه با دلیل واضح، برگرفته و گزیده و پیروی و دستاویز می شود؛ و تنها از گونه گرایستن بدین نگره، سازواری و دوستداری اش با نفس می باشد. اما نگره عقلی همانا با حجت مدلل و دلیل واضح گزیده می آید، هر چند نفس از آن بدش می آید و منحرف می شود. نیز یک چنین خوشی رغبت انگیز و رقابت آمیز نیست، و آن آیا در حقیقت جز برآسودن از درد و رنج است، چنان که بیان کرده ایم؟

(۱۵۴). اگر امر چنین باشد، پس همانا جز نادان از خوشی، آن را مقصود دلخواه برنمی‌انگارد؛ زیرا شخص برآسوده از «رنج» بی‌نیاز از راحت است، که هرگاه در پی آن (رنج) آید «خوشی» نامیده شود. هم چنین اگر از اندوهگنی و رویکرد آن به فزونی‌گریزی نباشد - چنان که بیان کردیم، و اگر از مرگ و رویکردش هم‌گریزی نیست، همانا اندوهگنی از ترس مرگ نیز به فزونی باشد، پس روی گرداندن از آن و فراموش نمودن آن خود مفت و سود است. هم از اینرو ما بر چارپایان در این معنی رشک می‌بریم، چه این حالت که آنها را سرشته‌ای کمال یافته، ما بر آن توانا نیستیم، مگر با شگرد فرا فکنی اندیشه و انگاشت بخردانه؛ و گویی که این امر هم در این مورد از سودمندترین کارهاست، چون درد و رنج چند چندان چشم‌براه‌ی بیار می‌آرد.

(۱۵۵). سبب آن که هراسناکِ مرگ اندیش، در هر بار انگاشت خویش از مرگ همی‌میرد؛ پس هم از انگاشت خود طیّ مدت طولانی، مردن‌های بسیاری بر او گرد می‌آید. بنابراین، نیکوتر و خوی‌پذیرتر برای نفس، چاره‌جویی و شگردسازی در بیرون کردن اندوه از آن است. چنان که پیشتر هم گفته شد، خردمند هرگز غم نخورد؛ زیرا که هرگاه سببی از بهر غم و اندوه وی باشد، می‌توان با جایگزینی اندیشه رفع سبب آن را راند؛ و اگر راندن آن به چیزی ممکن نشد، در عوض بنای دلخوشی و روی برگاشتن از آن نهد، در زدایش و بیرون کردن آن از خویشتن کار نماید.

(۱۵۶). نیز من گویم که بیان داشته‌ام همانا هراس از مرگ را وجهی نباشد، حسب آن نگره که برای انسان حالت و عاقبتی - که پس از مرگ بدان صورت

درآید - قائل نیست؛ و نیز گویم بایسته است حسب نگرهٔ دیگر - قائل از برای آدمی حالت و عاقبتی که پس از مرگ بدان فراشود - انسان نیکوکردار دانا و بهین، که فرائض شریعت بر حق را به کمال انجام داده، همانا از مرگ نترسد؛ زیرا به وی رهایش و راحت، یا رسیدن به ناز و نعمت و آسایش جاودانه وعده شده است.

(۱۵۷). اگر شک کننده‌ای در این شریعت گمان آورد، آن را برنشناخت و به درستی آن یقین نیافت؛ پس او را جز همان جستار و نگرش، هم به کوشش و طاقتش را نیست. اگر هم نه از سر کوتاهی، توان و کوشش وی بدان نرسد، چندان چیزی از درستی نباخته است؛ چه اگر آن را فائت ساخت - و چندان چنین نمی‌باشد - پس خدای تعالی به درگذشتن از وی و بخشایش او سزاتر است؛ چون که مسؤول آنچه در توان وی نبوده - نیست، بلکه تکلیف و تحمیل خدای عزّ و جلّ، هم از بهر بندگان بیش از آن نباشد.

(۱۵۸). چون به هدف خود از این کتاب فرا آمدیم، و به مقصود خویش اندر آن رسیدیم؛ پس سخن را با سپاس از پروردگار گرامی به پایان می‌بریم، ستایش مر او را که بخشندهٔ هر نعمت و گشایندهٔ هر همّت است؛ سپاسی بی‌کران، چنان که او را شاینده و سزاوارست.

فهرست مطالب

مقدمه مترجم.....	الف - ی
بهر یکم: در برتری خرد و ستایش آن	۱
بهر دوم: در سرکوبی هوئی و راندن آن	۵
بهر سوم: پیش‌گفتاری در بیان نفس	۱۹
بهر چهارم: در شناختن آدمی عیبهای خود را	۲۱
بهر پنجم: در باب عشق و دوستکامی	۲۵
بهر ششم: در باب دفع خودبینی	۳۹
بهر هفتم: در باب دفع رشک‌وری	۴۳
بهر هشتم: درباره راندن خشم	۵۱
بهر نهم: در بدور افکندن دروغ	۵۵
بهر دهم: در بدور افکندن بخل	۵۹
بهر یازدهم: در راندن دل‌نگرانی‌ها	۶۱
بهر دوازدهم: در دگر ساختن اندوهان	۶۵
بهر سیزدهم: در راندن آزمندی	۷۳
بهر چهاردهم: در چاره باده‌گساری	۷۷
بهر پانزدهم: در آزمندی به جماع	۸۱
بهر شانزدهم: در ناپه‌ودگی و آیین‌زدگی	۸۵
بهر هفدهم: درباره درآمد و هزینه	۸۹
بهر هجدهم: در جاه‌جویی و دنیا‌طلبی	۹۵
بهر نوزدهم: در رفتار بهین‌دانی	۱۰۳
بهر بیستم: درباره ترس از مرگ	۱۰۵