

تهذیب الاخلاق

نوشته
ابن مسکویه رازی

ترجمه و توضیح
دکتر علی اصغر حلبی



آثار باستان

۳۲۹

هو اللطيف

پيشگفتار

ما مردم، بسيار آسان طلب هستيم و هميشه سفره گسترده و طعام پخته و همه چيز آماده را طلب مي كنيم. و حال آنكه شرط پيشرفت در كار، يعني در همه كارها، بويژه در كار علمي انجام دادن كار سخت و صبر كردن در يادگيري و كوشش در حل مشكلات است. از بيست سال به اين طرف نيز روحيه يي بسيار ناپسنديده در ما ايرانيان پديد آمده - گواينكه از آن پيش نيز اين صفت در ما بوده - كه كتاب سخت و ديرياب نمي خوانيم، هر چند بسيار پرمعني و اساسي هم باشد. همه «كتاب خواب» (Pillow book) مي خواهيم، مگر اين همه خفتيم بس نيست نايد بيدار شويم؟ پدران ما مي گفتند «هر كه رَوَد چَرَد و هر كه خُسپَد خواب بيند!»^۱

بيشتر مردم ما عادت كرده اند كتابي آسان ولي مشغول كننده از فلان نويسنده كه با قوه خيال خود صدها شاخ و برگ بي اساس و بي پايه به مطلبی بسيار ناقابل و ضعيف داده بگيريم و بخوانيم و در چندی و چونی مطلب هم نه فكر كنيم و نه چون و چرایی بگويم. غالباً نيز اين نوع كتابها را كه با «تيراژ»های زياد چاپ كرده و به هر كوی و برزنی و «كيوسکی» ريخته اند، به خورد مردم می دهند تا ببرند و در کنار تخت خواب خود بنهند و هر وقت كه می خواهند بخوانند چند صفحه يي از آن مطالب بي فايده ولي وقت گش را بخوانند تا كتاب از دستشان بيفتد و بخوابند. بلي اين شده است آيين مطالعه ما. اما صدها كتاب آموزنده و حرکت بخش و ذهن گشا را در گنجه يا گنجه های كتابخانه هايمان نهاده ايم و هرگز ورقی از آنها را نخوانده ايم، چرا؟ برای آنكه از مطالب آموزنده، سخت، و جدی

۱. بيهقي، المحاسن و المساوي، ۵۱۴، محمد ابوالفضل ابراهيم: «قال طاهر بن عبدالله: مَنْ سَعَى رَعَى، وَ مَنْ لَزِمَ الْمَنَامَ زَأَى الْأَحْلَامِ». و گفته اند آن را از توقيح پارسي انوشروان گرفته است كه «هر كه رود چرد، و هر كه خُسپَد خواب ويند».

بیزار شده‌ایم. من این کار را نوعی «بنالیزم» یا ابتذال فرهنگی^۱ می‌خوانم. هم دولت و هم کتابفروشی‌های سودجو به این ابتذال دامن می‌زنند و خدا می‌داند که این کار دردناک به کجا خواهد انجامید و کی پایان خواهد رسید؟

اینکه می‌گویم: ما ایرانیان به «ساده‌اندیشی» عادت کرده‌ایم. مقصودم این است که هر کس مطلب خود را ساده نکرد و یا نتوانست ساده بکند - به علت اینکه اصل مطلب دیریاب است و محتاج تأمل و درنگ و اندیشه خواننده است - او را طرد می‌کنیم. ناصر خسرو از این قبیل شاعران و نویسندگان است، حکیم است و نکته‌سنج و اطلاعات علمی وسیعی دارد و آنگهی از عشق و عاشقی - هر چند بی‌پایه و اساس باشد - سخن نمی‌گوید، لذا نوشته‌های او خریدار و خواننده و شنونده ندارد. یکی از کسانی که در باب او بیشتر از همه کار کرده و دیوان او را به راستی زنده کرده، و از نویسندگان صاحب سبک^۲ امروز در زبان فارسی است می‌گوید:

«اگر دیوان ناصر خسرو را آحدی نخواند، و اشعار عارف [قزوینی] و سید اشرف‌الدین [گیلانی] را همه از حفظ کنند، نه از قدر ناصر خسرو کم می‌شود و نه مردمان خردمند و هنرشناس مرید عارف و سید اشرف‌الدین می‌شوند. ولی این قدر هست که اگر ناصر خسرو در این عهد زنده بود شاید به نان شب محتاج می‌شد و یا اینکه برای نان در آوردن ناچار می‌شد چیزهایی بنویسد که مایه سرشکستگی او در نظر اهل فهم و ادراک باشد.»^۳



این کتاب هم که اکنون ترجمه فارسی آن را در دست دارید از قماش نوشته‌های امثال ناصر خسرو است. نویسنده آن ابن مسکویه هر چند در نویسندگی صاحب سبک نبوده، ولی اندیشه‌های فلسفی - اخلاقی او بسیار نیرومند و در نوع خود پخته و حکیمانه است. و چنانکه در جای دیگر همین مقدمه بیان کرده‌ام این افکار پُلی یا به منزله پُلی بوده است که مؤلف توانسته است اندیشه‌های پیشینیان خود را به آیندگان منتقل کند. و می‌توان گفت آنچه پیش از او در اخلاق فلسفی اسلامی - ایرانی نوشته بوده‌اند یا کم بوده و یا ناقص بوده یعنی تنها در برخی مباحث اخلاقی وارد شده بودند، این مسکویه مطالب آنها

1. Cultural Banalism. 2. Stylist.

۳. مرحوم استاد مجتبی مینوی، پانزده گفتار (از او میروس تا برنارد شا)، ۴۳۹، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.

را گرفته و در بوتۀ ذهن و اندیشه خود گذاخته و کتابی نسبتاً کامل در این فنّ پرداخته است.

دلیل این کمال نسبی این است که مؤلف بدانچه از نوشته‌های پیشینیان در این باب دسترسی داشته تقریباً همه را به مطالعه گرفته و با اینکه از مآخذ خود کمتر اسم می‌برد و تنها از ارسطو و رواقیان به اسم و رسم نام می‌برد و جسته‌گریخته از افلاطون و سقراط و بقراط و جالینوس هم منقولاتی آورده اما از پیشینیان اسلامی خود جز ابوعثمان دمشقی (سده سوم هجری) مترجم و ابواسحق الکندی (وفات ۲۶۱ ه. ق.) معروف به «فیلسوف العرب» که در باب «حُزْن» از او نقل قول مفصّلی کرده از کس دیگری نام نمی‌برد. مطالعه آثار موجود الکندی نشان می‌دهد که ابن مسکویه بسیار بیشتر از آنچه می‌گوید از الکندی استفاده کرده است. از مآخذ مهمّ دیگر ابن مسکویه آثار نو افلاطونیان از جمله فلوطین و فوروریوس بوده که به زبان عربی ترجمه شده بوده، و ابن مسکویه نیز مانند همه یا بسیاری از متفکران اسلامی آن آثار را از ارسطو می‌شمرده است، و حال آنکه میان اندیشه‌های ارسطو و آن جماعت فرق‌های اساسی وجود دارد، و امروزه مطالعه آثار آنها و مقایسه آنها با نوشته ارسطو و نیز توجه به تاریخ‌های مفصّل و معتبر فلسفه غربی این تفاوت را به صورتی بارز و آشکار نشان می‌دهد.

مثلاً بحث از فضایل اربعه و رذایل هشتگانه را که ابن مسکویه با تفصیل بیشتر یاد می‌کند و روی هم رفته به ارسطو نسبت می‌دهد در اخلاق نیکوماخس بدین صورت نیست، بلکه اولین بار در جمهور افلاطون («کتاب چهارم»، ترجمه فؤاد روحانی) بچشم می‌خورد، اما بحث «وسط» یا «وسط زرّین» را ارسطو در اخلاق نیکوماخس («کتاب دوم»، ۱۱۰۷ a) مطرح ساخته است.

این فضایل اربعه و فضایی را که در زیر آنها قرار می‌گیرد، بعدها نویسندگان و متفکران رومی بویژه سیسرون (۴۳ - ۱۰۶ ق. م.) از افلاطون گرفته و بسط داده‌اند، و در ادبیات فلسفی لاتین قرون وسطی نیز عموماً پذیرفته شده بوده است. اما در نظر افلاطون و رومیان این فضایل چهارگانه یعنی حکمت، عفت، شجاعت و عدالت در انسان طبیعی مطرح شده بود. و لیکن با رُسوخ و نفوذ مسیحیت، سه فضیلت ایمان، امید، و عشق نیز بر آنها افزوده شد و بدین ترتیب فضیلت هفت تا شد!

بحث بیشتر در این باره در مقدمه کتاب پس از این می آید، ولیکن کسانی که اطلاعات بیشتری می خواهند به دو مقاله که از *دائرةالمعارف فلسفه* در پاورقی یادداشت کرده ایم (یعنی «تاریخ اخلاق» و «مسائل اخلاق») بنگرند.



در این پیشگفتار، چند کلمه هم باید در باره سبک نگارش ابن مسکویه بگویم: شکئی نیست که ابن مسکویه ادیب و شاعر بوده و با این دو به فلسفه نیز علاقمند بوده است، اما سبک نگارش او آسان نبوده است. ثعالبی شعر و نثر او را ستوده است، ولیکن کیست که ثعالبی او را نستوده باشد! این مرد، عبارات دلنشین و نعت های شیرین خود را در حق سزاوار و ناسزاوار هر دو نثار کرده است^۱. لذا سخن او را چندان اعتباری نیست. اما ابوحنیان توحیدی «نثر و عبارت نیکوی» او را ستوده است^۲، و حکم او در این باره صادق تر است، چه روی هم رفته با ابن مسکویه میانه خوبی نداشته است. آنچه می توان گفت این است که نثرش از شعرش بهتر بوده و «نثر او به وضوح و رقتِ الفاظ آراسته است و لیکن پایین تر از آن است که به پایگاه نویسندگان بزرگی همچون جاحظ بصری یا ابوحنیان توحیدی و یا بدیع الزمان همدانی برسد، منزلت وی منزلت و سَط است؛ جز اینکه در نثر پایگاه او از نویسندگان فیلسوف همچون فارابی و ابن سینا برتر است».

این داوری عبدالرحمن بدوی را من هم روی هم رفته می پذیرم، ولیکن حکم کتاب *الحکمة الخالده* و یا *تجارب الأمم* با تهذیب الاخلاق یکی نیست: اولی مجموعه بی از امثال و حکم و گفتار نکته سنجان است و غالباً عبارات آن ها از قائلان آنهاست و دخل و تصرف ابن مسکویه در آنها یا نبوده یا بسیار کم بوده است. و خود ابن مسکویه بدین معنی اقرار کرده است^۳؛ و اما دومی کتاب تاریخ است و آن نیز نقل وقایع است و محتوی چندان دشوار نیست اگرچه عبارت مشکل هم بوده باشد.

→ Vol. 3 / 81-140, articles "Ethic, History of", and "Ethics, Problems of", Editor in chief, Paul Eduards, London; USA, 1972. -

و در فارسی، ← مقاله «فضیلت» در *دائرةالمعارف فارسی*، ۱۲/۲-۱۹۱۱، زیر نظر مرحوم دکتر غلامحسین مصاحب.

۱. تَمّه الیتمه، ۱۳۶/۱، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی.
۲. دکتر عبدالرحمن بدوی، «مقدمه»، *الحکمة الخالده* ابن مسکویه، صفحه ۲۵، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ هـ. ش. این حکم دکتر بدوی را من یکجا نمی پذیرم. ولیکن در مورد ابن مسکویه با او موافقم.
۳. همانجا، ۲۵.

اما تهذیب الاخلاق کتاب فلسفی است و محتوای آن سنگین است و بایستی در نگارش آن هر چه بیشتر به ساده‌نویسی کوشیده می‌شد و نشده است! به نظر این ضعیف، کتاب از حیث سبک نگارش مغلط و دشوار است. و به عبارتی طولانی و غالباً متداخل نوشته شده است. در هر جمله‌ی ضمیرهای متعددی بکار رفته که یافتن مرجع آنها حتی برای هر تازی زبان بسیار دشوار است. ابن مسکویه یک معنی را که با یک کلمه یا عبارت می‌توان بیان کرد، گاهی به دو، سه، یا چهار عبارت متفاوت اللفظ و قریب المعنی ادا کرده است. لغات و تعبیرات نادر و مهجوری همچون «مُزاح العِلَّة» «ازمده هاید»، «منه»، یا «ثُمَّ اِرْجِعِ الْفَهْقَرَىٰ اِلَى النَّظْرِ فِی الرَّبِّيَةِ الْناقِصَةِ اَلَّتِی هِیْ اَدْوَنُ مَرَاتِبِ الْاِنْسَانِيَّةِ»، و «الْخَيْلُ الْفَرَّوْةُ وَالْعَبِيدُ الرَّوْقَةُ» و «تَسْتَخْذِيْ اَيْضاً الْوَاحِدَةَ لِلاٰخِرَىٰ» (۵۱) و «تَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْاِتْكَاسِ فِی الْخَلْقِ الَّذِیْ سَبَبُهُ طَاعَةُ الشَّيَاطِينِ» (۵۳) و «ظَلْفُ النَّفْسِ» (۵۷) و «عَضِيْمَةُ الْاِقْرَانِ» (۶۱) و «صُمُوغٌ» (۶۵) و «الْكِنُّ وَالْعُشُّ وَالْكِنَاسُ» (۶۸). و «عَمَلِنَاؤُ لِمَجْتَبِی الْفَلَسَفَةِ خَاصَّةً لِّلْعَوَامِّ» (۷۳) و «الزَّمانُ الْاِنْتِقَ الْمُهَيِّجُ» (۷۸) و «طَرْمَدَه» (۱۸۱) و «يَمْتَلِئُ سِعَاراً اَلْهَيَّاً وَهِيْمَةً اَلْهَيَّاً» (۹۰) و «السُّخُّ» و «شِدَّةُ الْشَكِيْمَةِ» و صدها لغت و تعبیر و تکرارهای غیر لازم و مهجور نثر او را از لطافت می‌اندازد.

و از همین جاست که می‌بینیم که تهذیب الاخلاق کتابی است که هیچکس آن را طابق النعل بالنعل و سطر به سطر ترجمه نکرده است. از میان هفت - هشت ترجمه‌یی که این ضعیف خیر دارم و بعضی از آنها چاپ شده و بعضی را به صورت «میکرو فیلم» در اختیار دارم و مطالعه کرده‌ام، هیچیک از مترجمان آنها قدرت علمی و ادبی خواجه نصیر طوسی را نداشته‌اند، و لیکن او نیز از ترجمه تحت لفظی عدول کرده و قسمت‌های زیادی را حذف کرده و به جای آنها از نزد خود و یا نوشته‌های ابونصر فارابی چیزهایی را که لازم می‌شمرده، افزوده است.^۱



این مطالب را برای آن یاد کردم که اگر کسی این ترجمه را بخرد، و با وجود زیرنویس‌های زیاد و حواشی نسبتاً طولانی، باز هم چنانکه باید و شاید مقصود را در نیابد، تذکرات این ضعیف را بخاطر بسپارد و دقت بخرج بدهد که البته خواهد فهمید، و گناه سختی آن را نیمی به حساب ابن مسکویه بنویسد و نیمی را به حساب این مترجم ناتوان.

۱. برای اطلاع بیشتر از این ترجمه‌ها، ← به «مقدمه»، بویژه «تاریخ علم اخلاق در جهان اسلامی».

اما عَدَّتْ چاپ کردن این ترجمه آن است که اینجانب کتابِ تهذیب را چهار «ترم» در دانشکدهٔ الهیات (دانشگاه آزاد، واحد تهران) تدریس کرده‌ام و بدین ترتیب چهار فصل کتاب را الزاماً ترجمه کرده بودم، و حواشی لازم را برای روشن ساختن آنها فراهم ساخته بودم. فُصُولِ بعد را هم به تدریج ترجمه کردم تا زحماتی که در آن مدّت کشیده بودم ضایع نشود. شنیده‌ام کسان دیگری - از جمله فاضل ارجمند جناب دکتر ابوالقاسم امامی این کتاب را ترجمه می‌کنند - و یا ترجمه کرده‌اند - البتّه آن ترجمه‌ها از گزارش این ضعیف بهتر خواهد بود. ولی هیچ عیبی ندارد. در اروپا نیز یک کتاب را چند مترجم ترجمه کرده و می‌کنند. مثلاً نامه‌های فلسفی ولتر را که این ضعیف ترجمه کردم، تنها هفت (۷) ترجمهٔ انگلیسی را جمع‌آوری کردم و اکنون هم دارم، و شاید باز ترجمه‌هایی داشته باشد که من ندیده‌ام. و نیز رسالهٔ در آزادی نوشتهٔ جان استوارت میل را هم مرحوم دکتر محمود صناعی ترجمه کرده، و هم مرحوم دکتر جواد شیخ‌الاسلامی. و هر یک به سلیقهٔ خود ترجمه کرده‌اند و هر دو سودمند است، و هر یک از آنها به جهاتی بر دیگری مَزَیَّت دارد.



متن حاضر در ۳۴۸ شماره تنظیم و ترجمه شده، و در «حواشی» کتاب نیز از این شماره‌ها استفاده شده است. به نظر گزارنده، این کار لااقل دو فایدهٔ عمده دارد: (یکی) اینکه مطالب طولانی به اجزای خود تقسیم شده؛ (دومی) اینکه به آراستگی کتاب افزوده شده و یافتن متن و حاشیهٔ مورد نظر برای خواننده آسان خواهد بود. از جناب آقای عبدالکریم جریزه‌دار سپاسگزارم که به طبع این کتاب همّت کرد، و نیز از جناب آقای مسعود توگلی تشکر می‌کنم که در حروف چینی این کتاب رنج بسیار بُردند و با اخلاق کریم خود متّه به خشخاش‌گذاری‌های این ضعیف را تحمّل کردند!

علی اصغر حَلَبی

تهران - دی ماه ۱۳۸۰ ه. ش.

۱. در اینجا از سرکار خانم نوشین عبدی ساوجیان، دانشجوی فاضل و همکار دانشگاهی خودم بسیار سپاسگزاری می‌کنم که در پاک‌نویسی متن ترجمه و دادن بعضی تذکرات سودمند به من یاری دادند، و از خانم مریم مُعَوّی دانشجوی قدیم دورهٔ لیسانس ادبیات فارسی، که در تهیهٔ فهرست‌ها، این ضعیف را یاری کردند، بسیار متّنت دارم.

مقدمه

۱. تعریف اخلاق

اخلاق جمع خُلُق و خُلُق است، و بیشتر به صورت جمع بکار می‌رود، و اینکه آن را به لفظ جمع استعمال می‌کنند - ولو در مواردی که یک خُلُقِ مخصوص در نظر باشد - ظاهراً برای دوری از اشتباهِ دو لفظِ خُلُق و خُلُق به همدیگر است.^۱ در فارسی مُعَادِلِ آن خوی است^۲ و در لغتِ عَرَبِ به معانیِ عادت، طبیعت، سَجِیَّت، دین، و مَرَوْت می‌آید، و در اصطلاح حکیمان «عبارت از مَلْکَه‌یِی است که به واسطهٔ اَنْ فَعْلُ از نَفْس به آسانی و بدونِ بکار بردنِ اندیشه صادر می‌شود»^۳.

باید دانست که اخلاق بر همهٔ افعالی که از نفس صادر می‌شود، خواه پسندیده و خواه ناپسندیده، اطلاق می‌گردد. چنانکه گویند: فلان کس «کَرِیْمُ الْأَخْلَاقِ» (=خوش اخلاق) است، و یا «سَبِیُّ الْأَخْلَاقِ» یعنی بد اخلاق. و هرگاه که به کارهای پسندیده اطلاق شود دالٌّ بر اَدَب است، زیرا اَدَبٌ جُزْ بِرِ خِصَالِ پسندیده اطلاق نشود. در حدیث می‌خوانیم «اَدَبُنِی رَبِّی فَأَحْسَنُ تَأْدِیْبِی» پروردگارم مرا فرهیخته کرد و نیکو فرهیخته کرد. از این

۱. علی اکبر بامداد، علم اخلاق، ۱۴۹، تهران، ۱۳۴۲ ه. ش. ۲. غیاث اللغات.

۳. فخر رازی، جامع العلوم، ۲۰۱، چاپ بمبئی، ۱۳۲۳ ه. ق؛ جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ۵۰/۱، چاپ بیروت، ۱۹۷۸. «الْخُلُقُ مَلْکَةٌ تُصَدَّرُ بِهَا عَنِ النَّفْسِ أفعالٌ بِالسُّهُولَةِ مِنْ غَیْرِ تَقْدِیمِ رَدِّیَّةٍ». و اَمَّا «مَلْکَه»، عبارت «از هیأتی نفسانی بُود که موجب صُدُورِ فعلی یا انفعالی بدونِ رَوِیْت یا اندیشه گردد.» و مُقَابِلِ اَنْ «حَالٌ» است (به تشدید لام، اَمَّا در محاوره بی تشدید خوانند) «و اَنْ هیأتی است که بر نفس عارض شود ولی هنوز راسخ نشده باشد، و چون راسخ گردد مَلْکَه باشد». اَوَّلِی مانند کتابتِ طفل نوآموز، و دومی کتابتِ کاتبِ ماهر (← خواجه طوسی، اساس، ۴۷، مدرّس رضوی؛ قطب شیرازی، دُرّة التاج، ۵، مشکوة).

روی، وقتی که گویند «أَدَبُ الْقَاضِي»، مقصود آن چیزی است که انجام دادن آن برای قاضی شایسته است. و در تعبیّرات دیگری چون «آداب الوزراء»، «آداب الکتّاب»، «آداب المُتعلّمين و المُتعلّمين» همین معنی مورد نظر است، و در دو کتاب الادب الکبیر و الادب الصّغیر عبدالله بن مُقَفَّع، و کتاب أَدَبُ الدّنيا و الدین نوشته الماوردی، و یا آداب الصلوة و جز آنها امثله فراوانی برای تفسیر این معنی آمده است.^۱

مقصود از علم اخلاق نیز، معرفت «فضایل» و کسب آنهاست تا نفس بدانها آراسته شود؛ و نیز شناخت «رذایل»، تا نفس از آنها دوری جوید و پاکیزه گردد.^۲

اما مشکل بزرگ علم اخلاق در جهان اسلامی این بوده است که این علم نیز مانند فن تاریخ در سده‌های نخستین هجری کم و بیش مورد توجه مسلمین قرار نگرفت^۳، و در سده‌های بعدی نیز وضع بر همین منوال بوده است. زیرا گذشته از اینکه مسلمانان با وجود قرآن و حدیث به چیزی به عنوان راهنمای سلوک و رفتار اخلاقی خودشان چندان اعتنایی نداشتند^۴، اساساً خود علم اخلاق در اسلام با نوعی بلاتکلیفی مواجه بوده است، و علت آن بلاتکلیفی، عبارت از این شبهه بود که می‌گفتند: فایده علم اخلاق زمانی تحقق می‌یابد که: اخلاق قابل تغییر باشد، و ظاهر خلاف این است. چه مآثورات زیادی در کتب اخلاق و حدیث، و آیات متعددی در کتاب کریم مشاهده می‌شود که نشان می‌دهد تغییر دادن اخلاق امکان ندارد. از آن آیات یکی این است که می‌گوید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (بقره، ۲ / آیات ۶-۷)». و از آن مآثورات یکی این است که پیامبر (ص) فرمود «اگر بشنوید که کوهی از جای خود کنده شد آن را بپذیرید، ولی اگر بشنوید که مردی خوی خود را رها کرد باور مکنید زیرا زود

۱. همانجا، ۱/۵۱. ۲. ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۵ و ۳۵، بیروت، ۱۹۶۱.

۳. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱/۶۶-۶۷؛ تراقی، جامع السعادات، ۱/۲۴-۲۵، چاپ نجف، ۱۳۸۳ ه. ق.

۴. غزالی این نکته را چنین بیان کرده است «و علم الاخلاق طویل و الشریعة بالعت فی تفصیلها، ولا سبیل فی تهذیب الّاخلاق إلا بمراعاة قانون الشرع فی العمل حتی لا یتبع الانسان هواه فیکون قد اتّخذ الهه هواه، بل یقلّد الشرع فیتقدم و یحجم بإشارته لا باختیاره فیتهدّب به أخلاقه» (تهافت الفلاسفه، ۳۵۲).

همین طور قاضی میرکمال‌الدین حسین میبیدی یزدی (فت میانه ۹۰۴ ه. ق.) در دیباچه «شرح الهدایة الاثیریة (اصل کتاب از اثیرالدین ابهری است) گفته: «قيل ... إِنَّهُ إلی: اثیرالدین اعرض عن اقسام الحکمة العمليّة بأسرها لأن الشریعة المصطفویة قد قصت الوطر عنها علی اکمل وجه و اتمّ تفصیل!»

باشد که به اخلاقی که بدان مفطور است بازگردد = إِذَا سَمِعْتُمْ أَنَّ جَبَلًا زَالَ عَنْ مَكَانِهِ فَصَدَّقُوهُ، وَإِذَا سَمِعْتُمْ بِرَجُلٍ زَالَ عَنْ خُلُقِهِ فَلَا تَصَدَّقُوهُ، فَإِنَّهُ لَيَعُودُ إِلَى مَا جَبَلَ عَلَيْهِ. « از این گذشته، گفته‌اند که: اخلاق، تابع مزاج است، و مزاج قابل تبدیل نیست و این نیز خلاف مقصود از تعلیم و تعلم اخلاق است، چه هدف از اخلاق تبدیل خوی است و تحسین آن در وجود آدمی. همین طور سیرت مُقَابِلِ صورت است که آن نیز نامتغییر است.

در جواب این شبهه‌ها گفته‌اند:

أَوَّلًا خُلُقٌ مُلْكِيٌّ است که به سبب آن افعال از نفس آدمی به سهولت و بدون فکر و رَوِيَّت صادر می‌گردد، و ملکه کیفیتِ راسخی است در نفس که به سرعت زایل نمی‌شود، و آن بر دو قسم است یکی طبیعی، و دیگری عادی. اولی یعنی ملکه طبیعی آن است که مزاج شخص در اصلِ فطرت مستعد کیفیت خاصی است که در آن نهان است به نحوی که به آدنای سببی بدان متکیف می‌شود مانند مزاج گرم خشک که با خشم گرفتن مناسب است، و مزاج گرم مرطوب که با شهوت راندن، و مزاج سرد مرطوب که با نسیان و فراموش کردن، و مزاج سرد خشک که با بلاغت یا کودن بودن. اما مزاج عادی (یا کسبی) این است که شخص در آغاز فعلی را به اختیار خویش مُزاولت کند و از راه تکرار و تمرین آن فعل ملکه‌اش گردد چنانکه فعلی از او به سهولت و بی‌رَوِيَّت صادر گردد. و فایده این علم به قیاس با اولی ظاهر کردن آن چیزی است که در نفس مکنون است، و به قیاس با دومی تحصیل آن است. و به این معنی اشارت دارد سخنی که از پیامبر (ص) روایت کرده‌اند: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». و از اینجا است که گفته‌اند: شریعت مصطفوی پیروان خود را از اقسام حکمت عملی به بهترین وجهی و تامترین تفصیلی بی‌نیاز می‌کند. بنابر این، اگر بگوییم که چون چیزی از اخلاق هست که قابل تغییر دادن نیست و همین مایه بطلان علم اخلاق است، مانند این است که بگوییم چون برخی از امراض صحت نمی‌پذیرند لذا همه علم طب باطل است، با اینکه به بدهت عقل می‌دانیم برخی از بیماریها علاج‌پذیرند^۱.

ثانیاً باید توجه داشت که مراد از تغییر مثلاً از میان برداشتن و قطع ماده غَضَب و شهوت و گشتن کلی آنها نیست؛ چه این کار مُحال است، و اگر ممکن هم باشد لازم

نیست زیرا آن دو در نهادِ آدمی زاده برایِ خاطر منافعی که دارند تعبیه شده‌اند. و اگر مثلاً غضب از آدمی یکسره قطع گردد، آنچه را هم که مایهٔ هلاک و ایذاء او می‌گردد، از خود دَفَع نمی‌کند و جهاد با متجاوزان و کافران ناممکن می‌شود؛ و اگر شهوت یا طَلَبِ طعام از او زایل شود، حیاتش باقی نمی‌ماند و اگر شهوتِ همخوابگی از او زایل گردد، نسل از میان می‌رود. بنابراین، مراد از تغییر در اینجا تعدیلِ خُلُق و باز زدنِ آن از افراط و تفریط است که رذیلت خوانده می‌شود و باز آوردنِ آن به وَسَط که فضیلت خوانده شده است. از این روی، مطلوب در تغییرِ صفت غضب مثلاً عبارت از تغییر آن است به نحوی که نفس از جُبْن و تهوُّر عاری گردد و به حَسِّ حَمِیَّت یا شجاعت متصف گردد^۱.

ثالثاً: آیات و احادیث دیگری هست که دلالتِ واضح بر تغییر اخلاق می‌کند. و تعدادِ آنها از موردِ اوّل بیشتر است. نمونه‌هایی از آنها «لَيْسَ لِلنَّاسِ اِلاَّ مَا سَعَى»؛ و از احادیث: «بِعِثُّ لَاتَمِّ مَكَارِمِ الْاِخْلَاقِ».

اما تعارض آیات و احادیث، از باب متشابهات است و فهم همهٔ متشابهات آیات و احادیث تکلیف دینی ما نیست.

رابعاً: اگر تغییر اخلاق ممکن نباشد اخلال در تکلیف پدید می‌آید و انجام دادنِ واجبات ساقط می‌گردد و معاد عَثَب می‌گردد.

خامساً: شکی نیست که بشر در طول تاریخ حیات خود پیشرفت کرده و به تعبیر انسان‌شناسان از توحُّش و بَدَوِیَّت به تمدُّن و حضارت منتقل شده و این امری است که «كَالشَّمْسِ فِي رَابِعَةِ النَّهَارِ» آشکار است و منکر آن، منکر علم و تمدُّن و پیشرفتِ شگفت بشر است و با عیان عناد می‌کند.

سادساً: روانشناسی تجربی و علمی با اینکه همچنان به اهمیَّت توارث تأکید می‌ورزد، ولی به نقش تعلیم و تعلُّم در تربیت و در نتیجه تغییر اخلاق اقرار دارد.

۱. محمد نراقی، جامع السعادات، ۲۳/۱، چاپ نجف اشرف. مولوی در این باره می‌گوید (مثنوی، ۳۱/۱):
 ۴۴۳/۵، علاءالدوله):

تا بدین ضد خوشدلی آید پدید
 شهوت ار نَسَبُود نباشد انتسال
 هم غزا با مردگان نتوان نمود
 خصم چون نبود چه حاجت خیل تو؟

رنج و غم را حق پی آن آفرید
 چون عدو نبود جهاد آمد مُحال
 بسی هَوَیْ نَهی از هَوَیْ ممکن نبود
 صبر نبود چون نباشد میل تو

به نام خداوند بخشنده مهربان مقاله نخستین

۱. پروردگارا! ما به سوی تو رو می آوریم، و راه تو می پوییم، و جانهای خود را در فرما ببرداری تو به مجاهده می افکنیم، و راه راست تو را می جوییم، راهی که تو برای ما برگزیده ای تا خشنودی تو را بدست آریم؛ پس به نیروی خویش ما را یاری ده و به عزت خویش ما را راه نمای و به قدرت خویش ما را از لغزش نگاه دار، و ما را به رحمت خویش به پایگاه والاتر و به بخشش و مهربانی خویش به سعادت بالاتر برسان، که تو بر آنچه خواهی توانایی.



غرض از این کتاب:

احمد بن محمد [بن] مسکویه می گوید:

۲. غرض ما در این کتاب آن است که برای نفس های خود خوبی بدست آوریم که به وسیله آن کارها از ما زیبا صادر گردد، و با این همه بر ما آسان باشد و در آن مشقت و دشواری نباشد؛ و این کار به صناعت^۱ و به شیوه آموزشی باشد.

۱. صناعت، به کسر اول به حرفه ها و پیشه های مادی دلالت می کند، همچون خیاطت، کتابت، تجارت. ولیکن صناعت به اشتغال علمی و عقلی اطلاق می گردد، چنانکه گویند: «الحکمة صناعة نظریة...» و این فرق به احتمال زیاد در لغت نیست، ولیکن اهل اصطلاح وضع کرده اند (← «مقدمه» أسفار، ۱۱/۱، چاپ سنگی). ولی در فرهنگ های معتبر تازی، چه قدیم و چه جدید میان آن دو فرقی نمی نهند (← لسان العرب و المنجد و الزائد).

و راه این کار آن است که نُخست نفس‌هایِ خود را بشناسیم که چیستند، و چگونه هستند، و برای چه دلیلی در ما پدید آمده‌اند؟ و مقصود این است که کمالِ آن و غایتش و قُوی و ملکاتش چیست که هرگاه آنها را چنانکه سزاوار است بکار ببریم به سببِ آن به این پایگاهِ والا برسیم.

و نیز چیزهایی که ما را از رسیدن به آن [غایت] مانع می‌شوند [بدانیم]، و آن چیزهایی که آن را پاک می‌سازند تا رستگار می‌گردد کدام‌اند، و آن چیزهایی که فاسد و گمراه می‌سازند تا نومید می‌گردد چیست؟ زیرا خدای بی‌همتا می‌گوید^۱ «سوگند به نفس و به آنکه آن را آفرید و استقامت و تسویت داد؛ و طریق خیر و شرّ و طاعت و معصیت را بدو الهام نمود یعنی اعلام و تعریف کرد ... البتّه هر کس که آن را پاک ساخت رستگار شده باشد، و هر کس فاسد و گمراهش کرد نومید گشته باشد»^۲.

مَبَادِیْ اَخْلَاق:

۳. و چون هر صناعتی را یک رشته مبادئ هست که بر پایه آن قرار می‌گیرد و به وسیله آن بدست می‌آید، و این مبادئ از صناعت دیگری گرفته می‌شود، و چیزی از این صناعت‌ها نیست که مبادئ خودشان را تبیین کنند، ما را در یاد کردن مبادئ این صناعت، بر وجه اجمال و اشاره، به سخنی کوتاه، بهانه‌ی آشکار بدست می‌آید، هر چند قصد ما [شرح و بسط آن مبادئ] نیست. و پس از آن، برای بدست آوردنِ آن خُلُقِ شریفی می‌کوشیم که دوست داریم برگزینیم و از آن پیروی کنیم؛ [خُلُقِ] که بدان به شرفِ ذاتی

۱. در اینجا، در اصل کتاب «عَزَّ مِنْ قَائِلٍ يَقُولُ» دارد. «عَزَّ مِنْ قَائِلٍ» جمله فعلی دُعایی است یعنی گرامی باد گوینده. و آن را در مورد خدا استعمال می‌کنند آنگاه که کلام او را نقل کنند. در این عبارت «مِنْ قَائِلٍ» تمیز است برای الله یعنی تقدیراً «عَزَّ اللهُ قَائِلًا» (← سیوطی، ۱۱۴، چاپ گراوری) بوده. در چاپِ رُزَاقِ به جای این جمله دُعائیّه، «عَزَّ وَ جَلَّ» دارد.

۲. شمس، ۹۱ / آیات ۱۰-۷. «می‌گوید به حق این چیزها [یعنی خورشید و ماه و نور آنها و آسمان و جز آن که در آغاز سوره یاد کرد] که رستگاری یابد آنکس که او نفس خود را از کُفر و معاصی پاک دارد؛ و خائب و نومید شود آنکس که او نفس خود را به گناه و نافرمانی خوار و گمنام سازد. و (دَسَاهَا) ای: دَسَّهَا ای جَعَلَهَا خَامِلًا مَجْهُولًا بِالْمَعْصِيَةِ ...» (ابوالفتوح رازی، تفسیر، ۱۰/۱۲، مرحوم ابوالحسن شعرانی).

و حقیقی برسیم، نه شرفِ عَرَضی که نه ثباتی دارد و نه حقیقتی، یعنی آنچه به مال و افزونی دارایی، و یا سلطان و غلبه یافتن و یا با زدوبست یعنی اصطلاح و مواضعه بدست می آید.

نَفْس، نه جسم است، و نه جزئی از جسم است، و نه عَرَض:

۴. پس سخن می‌گوییم و از خدا توفیق می‌جوئیم که کلامی بگوییم که به وسیله آن باز نماییم که در ما چیزی هست که نه جسم است و نه جزئی از جسم است، و نه در هستی یافتن خود نیازمندِ قُوّه جسمانی است، بلکه عبارت از جوهر بسیطی است که به هیچ یک از حواس محسوس نیست. پس از آن بیان کنیم که مقصود ما از آنچه برای آن آفریده شده‌ایم و به سوی آن روان هستیم، چیست:

۵. چون در انسان چیزی می‌یابیم که به حدّ و خواصّ خود با افعال اجسام و اجزای اجسام مخالف است، و همین طور او را افعالی هست که ضدّ کارهای جسم و خواصّ آن است، به طوری که در هیچ یک از احوال با او شریک نیست؛ و باز چنانش می‌یابیم که این چیز مَباینِ اعراض است، و در همه احوال با آنها غایتِ مَباینت را دارد، و پس از آن درمی‌یابیم که این مَباینت و ضدّیت از سوی او نسبت به اجسام و اعراض است و آنهم از این حیث که اجسام اجسام‌اند و اعراض اعراض، حکم می‌کنیم به اینکه آن شیء نه جسم است و نه جزئی از جسم و نه عَرَض، و این به دلیل آن است که آن چیز استحاله و تعیّر نمی‌یابد. و نیز برای اینکه آن چیز همه اشیاء را یکسان درمی‌یابد و سستی و ماندگی و نقصی بدان راه نمی‌یابد.

۶. و بیان آن چنین است که هر جسمی صورتی ویژه دارد، زیرا صورتِ دیگری از جنس صورتِ نخستین خود را نمی‌پذیرد، مگر اینکه صورتِ نخستین خود را یکسره ترک کرده باشد.

و مثال آن چنین است که چون جسم صورت و شکلی از اشکال مانند تثلیث را پذیرفت، شکل دیگری همچون مربع یا دایره بودن را نمی‌پذیرد، مگر پس از آنکه شکل نخستین او را رها کرده باشد؛ و همچنین است زمانی که صورتِ نقش یا کتابتی یا هر چیز دیگری از صورت‌ها را بپذیرد، صورتِ دیگری از آن جنس را نمی‌پذیرد مگر پس از

زایل گشتن صورتِ نُخستین و باطل شدنِ آن البتّه؛ زیرا اگر چیزی از رسمِ صورتِ نخستین در آن باقی مانده باشد صورتِ دوم را یکسره نمی‌پذیرد، بلکه دو صورت در آن بهم می‌آمیزد، و یکی از آن دو، آن را یکسره خالص نباشد.

مثالِ آن این است که وقتی شمع (موم) صورتِ نقشی در خاتم (انگشتی) را بپذیرد، نقش‌هایی جز آن را نمی‌پذیرد مگر پس از آنکه رسم یعنی صورتِ نقشیِ نخستین از آن زایل شده باشد؛

و همچنین است نقره وقتی که صورتِ خاتم را پذیرفته باشد. و این حکمِ درست و پایداری در اجسام است.

۷. و ما نفس‌های خود چنین می‌یابیم که صورت‌های همهٔ اشیاء را از محسوسات و معقولات با وجود اختلافشان به صورت تمام و کمال به خود می‌پذیرند، بی‌آنکه صورتِ نقشِ نُخستین را رها کرده باشد، و یا به دنبال آمدنِ صورتِ دیگر موجب زوالِ رسمِ نخستین گردد، بلکه رسمِ نُخستین تامّ و کامل باقی می‌ماند، و رسمِ دوم را نیز تامّ و کامل می‌پذیرد، پس از آن صورتی را پس از صورتی به صورت ابدی و دائم می‌پذیرد، بی‌آنکه در وقتی از اوقات ضعف یا قصوری پیدا کند، و از پذیرش آنچه از صور بر وی وارد و طاری می‌گردد [عاجز گردد]، بلکه قوتِ صورتِ نخستین بنابر آنچه از صورتِ دوم بر آن وارد می‌شود فزونی می‌گیرد.

و این ویژگی با خواصّ اجسام مخالف است. و به همین علّت، هرگاه که انسان ریاضت بکشد فهم او افزون‌تر می‌گردد، و در علوم و آداب برمی‌آید، و به همین دلیل است که گفتیم نفس جسم نیست.

۸. و اما اینکه این (شیء) عَرَض نیست برای آن است که عَرَض حاملِ عَرَض نیست، زیرا عَرَض همواره در نفسِ خویش محمول است، و در غیر خود موجود، و به ذاتِ خویش قوامی ندارد. و حال آنکه این جوهری را که ما حال او را وصف کردیم همواره قابل است و از حیثِ حاملِ بودنِ عاملی تمام‌تر و کامل‌تر از حملِ اجسام برای أعراض است.^۱

پس در این صورت: نفس نه جسم و نه جزئی از جسم و نه عَرَض است.

۱. در این باب، پیش از این توضیحی داده شد.