

دانلود
کتاب



اخلاق ناصری

نویسنده : خواجه نصیرالدین طوسی

اخلاق و ناصری

نویسنده
خواجہ نصیر الدین طوسی

تصحیح و تنقیح

محبتی مینوی - علیرضا حیدر

اخلاق ناصری

نوشته
خواجہ نصیر الدین طوسی
تصحیح و توضیح
محبتی مینوی - علیرضا حیدری

خواجه نصیرالدین طوسی
اخلاق ناصری

به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری
چاپ اول: بهمن ماه ۲۵۳۶ ش. (۱۳۵۶ ه. ش) - تهران

فهرست

۱	مقدمه (علیرضا حیدری)
۱۴	خواجہ نصیرالدین طوسی (مجتبی مینوی)
۳۵	آخرین یادداشت شادروان استاد مینوی درباره خواجہ نصیر
۳۳	متن اخلاق ناصری
۳۴۵	اختلافات نسخ
۳۶۸	تعلیقات
۴۰۲	فهرست اشعار و مصراعهای عربی
۴۰۸	فهرست آیات و احادیث
۴۱۷	فرهنگ لغات فارسی و جمله‌های عربی
۵۳۱	فرهنگ اصطلاحاتی که در کتاب تعریف آنها آمده است
۵۵۷	فرهنگ اصطلاحات (فارسی-انگلیسی)
۵۷۱	فرهنگ اصطلاحات (انگلیسی-فارسی)
۵۷۶	فهرست نامها
۶۰۱	فهرست الفبائی مأخذ
۶۰۹	فهرست موضوعات کتاب

مقدمه

نه سال پیش - به عنوان مدیرعامل شرکت سهامی انتشارات خوارزمی - بر آن شدم که در میان دوره‌های گوناگون کتاب، برای متون کهن فارسی نیز دوره‌ای پدیدآورم و با طرحی خاص در تنقیح و تنظیم آن بکوشم.

اساس این فکر آن بود که برای متون کهنی که نشر می‌دهیم فهرست‌های تحلیلی و واژه‌نامه‌های مختلفی تنظیم شود که خواننده و پژوهنده به یاری آنها بتواند نیازهای مختلفی که امروزه به متنی خاص هست، برآورده کند. از آن جمله بود، تنظیم فرهنگ لغات کتاب با توجه به مقطع زمانی آن؛ می‌دانیم که از سالها پیش کوشش‌های بسیاری در تهیه «فرهنگ فارسی» شده است ولی آنچه از نظر دور مانده معنی لغات و مفردات در زمانهای مختلف است که این خود، اساس درست فهمیدن مطالب متون کهن است. برای تهیه چنین فرهنگی باید مفردات هر متن بر اساس مفاهیمی که در آن متن آمده است معنی گردد و اگر رجوع به ماخذ دیگر لازم آید تا آنجا که میسر است به فرهنگها و متونی مراجعه شود که معاصر با آن متن باشد.

می‌دانیم در دوره اخیر روز بروز حاجت ترجمه به زبان فارسی بیشتر شده است، و یکی از مشکلات ترجمه متون علمی، یافتن اصطلاحاتی است که باید در ترجمه جانشین اصطلاحات بیگانه شود. در بسیاری از موارد آسانترین راه پیش گرفته شده است، یعنی بی آنکه به جستجو برخیزیم و بدانیم که گذشتگان در این معنی اصطلاحی بکار برده‌اند یا نه، به وضع اصطلاح پرداخته‌ایم، و این بیشتر از آن روبروده است که مصطلحات قدما در دسترس نبوده. حتی در بعضی موارد کسانی پی‌جویانه بدین کار برخاسته‌اند، ولی چون وسایل کار فراهم نبوده است و با روشی تحلیلی عمل نکرده‌اند، بناچار نظر شخصی را بکار برده، و اصطلاحی نادرست برگزیده‌اند. ازین روبرو آن شدیم که،

واژه‌نامه اصطلاحات هر کتاب علمی (یا ادبی) را استخراج کنیم و بکوشیم اگر تعریفی برای آن در کتاب آمده است آن را هم در مقابل بیاوریم تا هم وسایل کار فرهنگ‌نویسان علمی آینده را تا اندازه‌ای فراهم سازیم و هم مراجعه‌کننده امروزی را مدد دهیم تا با کوشش کمتری حاجت خود را برآورده سازد.

چون گاهی حد تعریف اصطلاحات به مفهوم امروزی روشن نبود، و گاه مفاهیم چند اصطلاح چنان نزدیک بود که با هم می‌آمیخت، و از سوی دیگر مترجمان کنونی بیشتر با زبانهای اروپائی سر و کار دارند، و در فرهنگهای اروپائی تعریف مصطلحات تا اندازه نسبتاً کافی روشن است، بر آن شدیم که علاوه بر واژه‌نامه اصطلاحات یاد شده، واژه‌نامه‌ای برای هر کتاب به صورت فارسی - فرنگی و

فرنگی - فارسی تنظیم کنیم، تا هم کار ارجاع مترجمان آسان شود و هم قدمی در راه فهم درست اصطلاحات، و دقیق ساختن حد تعریف آنها برداشته باشیم.

دیگر آنکه فهرست تحلیلی برای موضوعات هر کتاب تنظیم کنیم تا خواننده پس از خواندن کتاب به موضوعهای مختلفی که بیاد می آورد بتواند رجوع کند.

فهرست اعلام کتاب را یکجا الفبائی کنیم تا مراجعه کننده بیهوده به دنبال نامی در فهرستهای مختلف اعلام (اماکن جغرافیائی، اسامی تاریخی، اسامی طوایف و مانند آنها) نگردد و به راحتی به آنچه مورد نظرش هست دست یابد.

در مورد نقطه گذاری و تعیین سرسرها روشی امروزی پیش گیریم و بکوشیم در سراسر کتاب نقطه گذاری یکسانی داشته باشیم و برای علائم نقطه گذاری معنی خاصی قائل شویم و «،» و «؛» به هوس حروفچین، و گاه برای پر کردن سطر در میان کلمات پراکنده نگردد.

اینها و بسیاری از نکات باریک دیگر، طرحی را تشکیل می داد که به عنوان ناشر بر آن شدیم صاحب همتی چند را به چنگ آوریم تا مهم را بر اساس این طرح از پیش ببرند. از سوی دیگر برای آغاز کار می بایست متون مناسبی را انتخاب کنیم که اجرای چنین طرحی در مورد آنها چندان دشوار نباشد؛ تابی تجربگی آغاز کار و دشواری متن، ما را فرو مانده نسازد. پس از جستجو، بر تنقیح و نشر «اخلاق ناصری» که متن مصحح آن منتشر نشده بود، مصمم شدیم، که هم کتابی فلسفی و اخلاقی و بر اصطلاح بود، و هم ترجمه خوبی به زبان انگلیسی از آن در دسترس بود که به یاری آن می توانستیم واژه نامه دو زبانه خود را تنظیم کنیم تا اگر لغزشی پیش آید محدود به کار مترجم انگلیسی باشد که مدتها در ترجمه کتاب رنج برده و انگلیسی زبان مادریش بوده است - و هر جا اختلاف نظری داشته باشیم متذکر شویم.

چون استاد جلال الدین همایی از سالها پیش عنوان کرده بودند که به تنقیح و آماده ساختن «اخلاق ناصری» برای چاپ مشغول هستند، بر خود واجب دانستیم که مطلب را با ایشان در میان نهیم. ایشان فرمودند که یادداشتهای فراوانی دارند ولی به سبب ضعف مزاج قادر نیستند به تنهایی به این کار بپردازند و از من خواستند که چهار پنج جوان فاضل در اختیار ایشان بگذارم تا زیر نظرشان بدین کار بپردازند. من که در این مهم برای یافتن يك تن درمانده بودم چگونه می توانستم چند تن بیابم، ازین رو همت را بر یافتن يك نفر که انجام دادن تمام این منظورها را تعهد نماید، گماردم، تا روزی دوست فاضل و دانشمند آقای فتح الله مجتبائی بدیدنم آمد، مشکل را با او در میان گذاشتم، طرح را پسندید و گفت سالهاست که در فکر تهیه متن انتقادی اخلاق ناصری برای چاپ است و نسخی نیز خود فراهم آورده است. بسیار خوشود شدم و فوراً قراردادی با او بستم و نسخه هائی را که فراهم کرده

بودم در اختیارش گذاشتم و او بکار پرداخت.

آقای مجتبائی بر طرح مورد گفتگو، نوشتن مقدمه‌ای تحلیلی را افزود که در مورد این کتاب بررسی جامعی بود از تحول آراء اخلاقی از پیش از اسلام (از طریق اندر ز نامه‌ها) تا اخلاق ناصری، که می‌توان آن را چکیده همه مباحث اخلاقی خواند. از بد حادثه، پس از چندی گرفتاریهای متعدد و مسافرت‌های دراز برای آقای مجتبائی، مجال آرام نگذاشت. روزی آمدند و گفتند که نمی‌توانند این کار را به‌انجام رسانند و عکس نسخه‌هایی را که به ایشان سپرده بودم به من بازگرداند.

دوباره راه رفته را می‌بایست از سر گیرم، از دوستان و آشنایان فاضل مدد می‌جستم تا یکی از استادان دانشگاه تهران پیشنهاد مرا پذیرفت، ولی چندی نگذشت که او نیز مشکل مرا حل نکرده نسخ را به من بازگرداند. بکلی ناامید شده بودم. روزی شادروان استاد مجتبی‌مینوی، نمونه‌های چاپی اصلاح شده کتاب «داستانها و قصه‌ها»ی خود را — که در آن زمان مشغول چاپ آن بودیم — به دفترم آورد، و از هر دری با ایشان سخن می‌رفت، در میان کلام از طرحی که در تصحیح «شاهنامه» داشت و مشکلات آن، خاصه اینکه هیچ نسخه قابل اعتمادی در دست نیست، سخن به میان آورد. گفتم: آنجا هم که نسخه‌های قابل اعتماد هست، کار از پیش نمی‌رود، چه‌جای گله از مشکلی چون تنقیح شاهنامه! و قصه تصحیح اخلاق ناصری را که تا حدی در جریانش بود، برایش گفتم. طرح را نیک پسندید و گفت: اگر خودت همت کنی، با هم آن را به انجام می‌رسانیم و لازم نیست به این دروآن در بزن. قرار می‌گذاشتیم هفته‌ای دو بعد از ظهر تا پاسی از شب به مقابله نسخه‌ها و تهیه یادداشتها و تعلیقات پرداختیم و هفت سالی بدین منوال گذشت تا آنچه فعلاً بچاپ می‌رسد آماده گردید. روانش شاد که اگر همت بلندش نمی‌بود نه مرا جرأت پرداختن بدین مهم بود و نه این امر با این دقت و پیراستگی از پیش می‌رفت و نه من چنین توفیقی می‌یافتم که از خرم معرفت و دانش چنان علامه‌ای خوشه چین باشم. در آغاز کار عکس سه نسخه‌ای را که قبلاً فراهم کرده بودم در اختیار داشتیم، علامت آنها را به ترتیب اهمیت «ا» و «ب» و «ج» گذاشتیم. استاد نظرش این بود که عکس نسخه «خراجچی اوغلو» را که خود فیلمش را در ترکیه برای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران گرفته بود نیز فراهم کنیم — با سه نسخه موجود مقابله را شروع کردیم. برای صرفه جوئی در وقت از نسخه چاپ بمبئی به خط میرزا ابراهیم ساغر عکس درشت‌تری تهیه کردیم و اصلاحات خود را پس از مقابله سه نسخه، بر این نسخه چاپی منعکس ساختیم. در حدود صد صفحه‌ای از کتاب را تصحیح کرده بودیم که آقای فتح‌الله مجتبائی از کار ما اطلاع یافت و با گشاده دستی دو نسخه دیگر خود را که یکی همان نسخه «خراجچی اوغلو» بود و دیگری نسخه فاتح —

که پس از بررسی معلوم شد بعد از نسخهٔ اساس «ا»، منقح‌ترین نسخه‌ایست که در اختیار داریم، و ما از وجود آن قبلاً بی‌اطلاع بودیم. و همچنین قسمتی از اخلاق ناصری را که تصحیح و یادداشت‌هایی در حواشی صفحات آن کرده بود، همه و همه را بی‌مزد و منت در اختیار ما گذاشت، سپاس فراوان از لطفشان کمترین نشانی است از حق‌گزاری نسبت به ایشان. ناچار کار مقابله را از نو شروع کردیم و قسمت اصلاح شده را با این دو نسخه سنجیدیم و سپس به دنبالهٔ کار پرداختیم. پس از چندی که با آقای مجتبائی اتفاق گفت و شنودی دست‌داد، یادآور مقدمه‌ای تحلیلی که خود پیشنهاد کرده بود شدیم، وعده داد که آن را آماده کند، گرچه به سبب مسافرت طولانی به هندوستان تا بحال مجال اتمام آن را نیافته است، امید آن است که در چاپ بعدی کتاب، زینت بخش صفحات آن گردد.

در کار تنقیح کتاب، با اینکه بهترین نسخ را در اختیار داشتیم، خاصه نسخهٔ «ا» و «ه»، در فهم مشکلات کتاب و اصلاح آن به موانع زیادی برخوردیم که برای رفع آنها ناچار به رجوع به منابعی شدیم که خواجه نصیر در این تألیف از آنها استفاده کرده بود. در آغاز، کتاب «تهذیب الاخلاق» ابوعلی مسکویه، که پایهٔ کار خواجه در قسمت اول کتاب بوده است به دقت با اخلاق ناصری سنجیده شد و درین امر نه تنها متن مصحح «زریق» را در دست داشتیم، بلکه از نسخه‌ای گرانبها و خطی مورخ ۶۸۲ (کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۵۴۶۴) نیز سود جستیم که در بسیاری از موارد اگر نمی‌بود مشکل از میان برداشته نمی‌شد. گاه ترجمهٔ انگلیسی و فرانسهٔ این کتاب (تهذیب الاخلاق) ما را در حل مشکل و مطالب یاری بسیار کرد، خاصه ترجمهٔ فرانسه که باید آن را شرحی مفصل و انتقادی بر کتاب تهذیب الاخلاق دانست. از مقابلهٔ اخلاق ناصری با تهذیب الاخلاق پی بردیم که خواجه در کتاب خود بهیچ روی از شیوهٔ تنظیم مطالب مسکویه، پیروی نکرده است، و گاه چنان بنظر می‌رسید که در این امر تعمد داشته است. ازین رو پس و پیش شدن مطالب تهذیب الاخلاق در اخلاق ناصری چنان بود که اگر فهرستی براساس یکی از این دو متن، برای دیگری تنظیم نمی‌گردید، پیدا کردن مطالب یکی در دیگری بی‌اندازه دشوار می‌بود. در دو قسمت بعد نیز از همین روش پیروی کردیم و کتابهای فارابی و ابوعلی سینا و دیگران را - که در فهرست الفبائی ماخذ به آنها اشاره شده است - با مطالب اخلاق ناصری سنجیدیم و مشکلات را تا حد توانائی خود از میان برداشتیم که شرح همهٔ موارد به اختصار در تعلیقات آمده است.

در ضمن تصحیح کوشیدیم گویندگان اشعاری را که خواجه در کتاب خود آورده است بشناسیم و متذکر نام آنها شویم. برای وصول به این منظور از تعلیقات

پرفسور ویکنز بر ترجمه خود، بهره بسیار جستیم و خود نیز اهتمام کردیم. از آنچه گویندگان آنها را نیافتیم فهرستی تهیه و میان دوستان دانشمند توزیع کردیم تا اگر بتوانند یاریمان کنند، و هر کمکی که درین مورد، یا موارد دیگر به ما کرده‌اند در تعلیقات متذکر شده‌ایم و سپاسگزاری کرده‌ایم.

پس از اینکه کار تصحیح پایان گرفت نسخه مصحح را به ماشین نویس سپردیم. خانم مهین کابلی که آن را به عهده گرفته بود چنان به دقت کار را به انجام رساند که مرحوم مینوی بارها اظهار تعجب می‌کرد؛ چون در بعضی موارد دستویس ما درهم، یا کتابت مرحوم میرزا ابراهیم ساغر چنان سوار بر هم بود که خواندنش، آن هم برای ماشین نویس، خالی از اشکال نبود. از کوشش و دقت نظر خانم کابلی تشکر فراوان است.

سپس نسخه ماشین شده را با نسخ خطی مجدداً مقابله کردیم و نقطه‌گذاری را یکدست ساختیم و جای سرسطرها را معلوم کردیم و درین باب از ترجمه ویکنز نیز استفاده کردیم. در ضمن به استخراج واژه‌نامه‌ها پرداختیم؛ می‌کوشیدیم تا معنی متن را بدقت دریابیم و کلمات را بدان مفهوم که در متن آمده است، معنی کنیم و واژه‌نامه‌ای فراهم آوریم که کتاب حتی برای شاگردان دبیرستانی قابل فهم شود. در ضمن، اصطلاحات فلسفی و اخلاقی و تعریف‌های آنها را استخراج می‌کردیم و آیات و احادیث را معین می‌ساختیم، که همه و همه در آخر کتاب به صورت فهرست‌هایی الفبائی، و گاه به ترتیب صفحه‌ها، آمده است. در این جا نیز با مشکلات بسیاری روبرو شدیم که به کمک کتابهایی که همزمان با اخلاق ناصری تألیف شده است چون جهان‌نگشای جوینی و جامع التواریخ و... و فرهنگهایی چون مصادر زوزنی و غیاث اللغات (این فرهنگ از آن‌رو مورد مراجعه قرار می‌گرفت که یکی از منابع اصلی آن اخلاق ناصری بوده است) و «توضیح الاخلاق خلیفه سلطان» و «توضیح الاخلاق قطبشاهی» که شروحی است بر اخلاق ناصری، به حل آن مشکلات فائق آمدیم.

بعد از اینکه همه این منظورها حاصل آمد و متن آماده فرستادن به چاپخانه شد، بر آن شدیم که پیش از شروع به چاپ با کمک ترجمه ویکنز واژه‌نامه انگلیسی- فارسی را نیز فراهم آوریم؛ غرض ما این بود که سراسر کتاب را با ترجمه ویکنز بسنجیم و یکبار دیگر در معانی کتاب دقت کنیم تا اگر اشتباهی شده باشد آن را رفع نمائیم. این کار نزدیک به یکسال بطول انجامید؛ چون در آغاز بی‌بردی که چندین انتقاد به ترجمه ویکنز شده است، با کوشش بسیار آنها را فراهم آوردیم و در حاشیه کتاب «ویکنز» منعکس ساختیم و سپس به مقابله متن خودمان با ترجمه پرفسور ویکنز پرداختیم. برخلاف آنچه شهرت داده بودند ما ترجمه

ویکنز را بسیار دقیق و امین یافتیم و متن مصحح او را از جمیع متون چاپ شده اخلاق ناصری تا آن زمان، صحیح تر. البته گاه گاه لغزش‌های کوچکی خاصه در اوایل کتاب پیش آمده بود که بر فهم مطلب زیان چندانی وارد نمی‌ساخت. در تعلیقات خود به بعضی از این لغزش‌ها که به سبب بدخواندن نسخ خطی یا اشتباه در فهمیدن معنی، در ترجمه و یکنز روی داده است، اشاره کرده‌ایم. اما این مقابله مجدد نه تنها واژه‌نامه انگلیسی - فارسی را فراهم آورد، بلکه ما را متوجه چندین لغزش نیز کرد که همه را اصلاح کردیم و خود را مدیون توجه و دقت نظر پرفسور ویکنز می‌دانیم. البته بد نیست اشاره به این مطلب بشود که انتقادهائی که ما از ترجمه ویکنز در دست داشتیم همه درباره چند فصل اول کتاب بود؛ گویا منتقدان رنج خواندن همه کتاب را بر خود هموار نکرده بودند.

از آغاز کار مصمم بودیم که از آوردن نسخه بدلهای بیهوده که نادرست بودن آنها مسلم باشد بپرهیزیم، و چون نسخ بسیار خوبی در دست داشتیم به راحتی می‌توانستیم لغزش کاتبان را تشخیص دهیم، ازین رو نسخه «ج» را خالی از دقت لازم یافتیم، خاصه اینکه کاتب خود نیز در پایان کتاب متذکر این نکته شده بود، «ناظر درین کتاب که به خیرات دوجہانی واصل بساد، چون بر سهوی یا خطبی اطلاع یابد، گناه بر نویسنده نهد که نسخه اصل نیک سقیم بود، هر چند غایت جهد در تصحیح آن مبذول داشت اما جایگاهی چند نافع نیامد، و اگر ممکن بود اصلاح فرماید و السلام. تم فی سنة ۶۶۶ الهجرية». بدین سبب پس از تنقیح خطبه کتاب بر آن شدیم که تنها، آنجا که به مشکلی برخوردیم به نسخه «ج» مراجعه کنیم، ازین روتامی اختلافات با این نسخه را در «اختلافات نسخ» نیاورده‌ایم. ولی پس از بررسی مجددی به نکته‌ای بردیم و از کرده خود پشیمان شدیم؛ نسخه «ج» گرچه نادرستی‌های بسیار دارد و صفحات چندی از آن مفقود یا برداشته شده است و به خط جدیدتری این صفحه‌ها را بر کتاب افزوده‌اند، کهنه‌ترین نسخه‌ایست که از تحریر اول اخلاق ناصری بدست ما رسیده است.

همان طور که می‌دانیم پس از چیرگی هلاکو بر اسماعیلیان و معزز شدن خواجه در دستگاه هلاکو، خواجه نصیرالدین خطبه کتاب «اخلاق ناصری» را عوض کرد و مؤخره آن را بینداخت و عرجا در متن کتاب عبارتی به شیوه اسماعیلیه بود آن را دگرگون ساخت یا بکلی برداشت. در نسخه «ج» عباراتی چند ازین دست آمده است، که چون پاره‌ای از صفحه‌های آن نو نویسی شده است، شاید همه آن عبارتها باشد، یا بعضی از آنها. خطبه نیز دارای جمله‌ایست که گرچه دارندگان بعدی کتاب با افزودن «لا» و «الی» آن را حذف کرده‌اند با توجه به عبارات متن که در زیر خواهد آمد - و یکی دو موضع دیگر که «لا» و «الی» در مورد حذف

عباراتی نظیر این بکار گرفته شده است. شك در اصالت آن بی‌مورد است. بدین سبب بر آن شدیم که دوباره همه متن مصحح را با این نسخه بسنجیم و عباراتی که موافق مذاق اسماعیلیان در آن بود استخراج کنیم و در این مقدمه بیاوریم تا هم اهمیت این نسخه معلوم گردد و هم مشخص شود که چه نوع عباراتی را خواجه از کتاب حذف کرده است. جمله‌ای که بدان اشاره شد و در خطبه این نسخه آمده است، نشان دهنده آن است که خواجه در آغاز به اصلاح متن نپرداخته و از خواننده خواسته بوده است اگر به عباراتی که به شیوه اسماعیلیه نوشته شده است برخورد، خود آن را اصلاح کند، و آن جمله این است: «مع ما که در متن کتاب به يك دو موضع هم از آن شیوه سطری چند هست که حالی اصلاح آن در وقت نمی‌گنجد و الا یام بین ایدینا...». با توجه به اینکه مؤخره کتاب بطور کامل درین نسخه آمده است و جمله‌های دیگری درین خطبه هست که متضمن مدح «ناصرالدین» است باید این نسخه را از تحریر اول پنداشت و درمورد خطبه باید گفت که خواجه اول اصلاحی مختصر در آن کرده و سپس در مجالی فرختر کتاب را سراسر از جمله‌های اسماعیلی پیراسته و خطبه جدید را بر آن نگاشته است. عبارات اسماعیلی اضافی - یا متفاوت با نسخ دیگر ما - که در این نسخه آمده است بدین شرح است:

ص ۳۶ س ۶: به جای «با محرر این اوراق فرمود...» در نسخه «ج» آمده است، «پرلفظ گهرباد با این بنده هواداد خطایی دفت»
 ص ۳۶ س ۱۰: به جای «محرر این اوراق خواست که...». در «ج» آمده است: «بنده ضعیف خواست که در متن انقیاد برود و به امثال مثال قیام نماید.»

ص ۳۷ س ۲: به جای «بر او عرضه داشت...» آمده است، «پر دای جهان آرای عرضه افتاد، به اجازات و ارتضا مقرون گشت، پس بنده بسی‌مایه هر چند خویشان را منزلت و پایه این جرأت نمی‌دید...».

ص ۳۷ س ۴: پس از «... صورت نمی‌بست...» در «ج» این عبارت آمده است، «اما به استظهاری که از اشارت آن حضرت بزرگوار یافت، تجاسر نمود...»
 ص ۳۷ س ۵: پس از عبارت «... درین معنی شروع پیوست...» آمده است، «اگر بروضعی متناسب‌تر تمام شود و از خلل وزلل خالی ماند جز به یمن فرمانبرداری و پرکت طاعت‌داری نتواند بود، والا خود علت ظاهراست...»

در همه این عبارتها (که در «اختلافات نسخ» بدانها اشاره شده است) مدح محترم قهستان ملحوظ است و علت حذف شدن آنها ظاهر.

اما در متن: ص ۴۴ س ۱. به جای جمله: «همت برادرانك حق حقیقی و تحصیل خیر کلی مقدر می داشت...» آمده است: «همت بر محبت و طاعت محق یگانه که حق حقیقی و خیر کلی بر آن مقصورست مقدر می باید داشت». درس ۷۱ س ۲ به جای جمله: «پس خلیفه خدای تعالی شود در میان خلق او، و از اولیای خالص او گردد»، آمده است: «پس خلیفه خدای تعالی شود در میان خلق و حجت امر او شود». ص ۱۲۷ س ۱۸. به جای عبارت: «کوتاه گردانیدن دست متغلب از اهل دین و جهاد در راه خدای تعالی...» آمده است. «کوتاه گردانیدن دست متغلب از یاران و عشیرت، اختیار کند».

ص ۱۴۱ س ۲۵. به جای عبارت: «تفصیل هر يك در هر وقت و زمانی و به هر اضافتی و اعتباری بروجهی دیگر بود که انبیا، و علمای مجتهد که ورثه انبیاءند، بیان آن می کنند.» در «ج» آمده است: «... بروجهی دیگر بود که اهل حق بیان آن می کنند».

ص ۲۵۳ س ۲۲. عبارت زیر را: «و افلاطون او را مدبر عالم خواند و ارسطو انسان مدنی، یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت بندد، نسخه «ج» بدین صورت دارد: «... و افلاطون او را مدبر عالم خواند و ارسطو - طاليس انسان مدنی، و در عبارت قومی شخصی اول «ا فاطق گویند و شخصی دوم «ا اساس»».

در پایان این نسخه پس از وصایای افلاطون خاتمه ایست در مدح و دعای محتشم قهستان. این خاتمه در تحریر جدید حذف شده است: «و هر چند غرض امثال این کلمات در آن حضرت کنفل التمرالی الهجر خواهد [بود] چه آنچه در نفوس حکمای افاضل و علمای اوایل به قوت بوده است در جوهر ذات پاك و عنصر نفس شریف او به فعل حاصل است، و آثار خیرات و نعم به خاص و عام و قوی و ضعیف و توانگر و درویش واصل؛ اما به حکم آنکه المرء یسربشبهه والشیء یقوی بمثله آن حضرت را جز این نمط تحفه نالایق بود. امیدست که اگر به نظر ارتضا ملحوظ شود این بنده ثمره طاعت و مطاوعت در دین و دنیا بیابد، والا از مغفرت و تجاوز محروم نماند. ایزد سبحانه و تعالی سایه این دولت را بر سر کافه بندگان و هواداران پابنده دارد و آفتاب معدلت او را همیشه از افق جلال و عظمت تابنده. اولیا منصور و اعدا مقهور و مواهب ذوالجلالی متواتر و متوالی بمنه و کرمه.»

با اینکه نسخ دیگری هست که خطبه و مؤخره قدیم را دارد و از آن جمله است نسخ استاد جلال الدین همائی که در دیباجه «مقدمه قدیم اخلاق ناصری» (چاپ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ ه.ش.) به آن اشاره فرموده اند و همچنین نسخه موزه بریتانیا به شماره 843 . 25 Add. مورخ ۱۵۸۲ ه.ق. تاکنون

عبارات اسماعیلی این نسخه‌ها منتشر نشده است، تا بتوان دانست که این نسخ فقط خطبه و مؤخره تحریر اول را دارد یا عبارتهای اسماعیلی نیز در متن آنها هست، و آنچه در نسخه «ج» آمده است تمامی این عبارتها است یا بعضی از آنها که بعد از حذف بعضی دیگر باقی مانده است. درین مورد شادروان استاد مینوی چندبار با استاد جلال الدین همائی تلفنی مذاکره کردند ولی استاد همائی به علت ضعف مزاج نتوانستند نسخی را که در تصحیح «مقدمه قدیم» بکار برده بودند در کتابخانه خود بیاوند. در نظر بود که متن این نسخ با نسخه «ج» سنجیده شود و روشن گردد که آیا همه عبارتهای اسماعیلی همینهاست که در نسخه «ج» باقی مانده است یا عباراتی دیگر نیز بوده که از نسخه «ج» حذف شده است. اما آنچه بر ما مسلم است تاکنون هیچ نسخه‌ای که نه تراز «ج» بدست نیامده که تا این اندازه با تحریر قدیم نزدیک، یا خود آن باشد. با مقایسه‌ای که میان مؤخره نسخه «ج» و مؤخره نسخه موزه بریتانیا - که دوست فاضل و دانشمند استاد تورخان گنجه‌ای آن را رونویس کرده و برای من فرستاده اند - بعمل آمد تفاوتی اساسی دیده نشد، تنها اضافاتی که بیشتر جنبه دعائی دارد بر آن افزوده اند و چند جمله را نیز درم کرده اند، و این از آن روست که نسخه متأخر است (۱۵۸۲ ه.ق.) و افزودگیها زاده دخل و تصرف کاتبان.

پنج نسخه‌ای که در تصحیح این کتاب بکار رفته است:

نسخه ۱. نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که نسخه اساسی است. این نسخه به خط نسخی بسیار خوانا نوشته شده است و جای جای که کلمه‌ای مشکل یا مهجور بوده است، مشکول شده. کاتب نهایت دقت را در رونویسی کرده و در مقابل، افتادگی‌ها و غلط‌هایی را که روی داده است در حاشیه با علامت «صح» آورده است، و اگر به نسخه بدلی که معنی محصلی داشته است برخورد با علامت «خ» در کنار صفحه ذکر کرده است. در پایان نسخه آمده است: «تمام شد کتاب اخلاق ناصری بعون الله وحسن توفیقه، در آخر ماه ربیع الاول سنه اثنی و ستین و ستمائة هجرية» (۶۶۲). این نسخه فصل الحاقی سنه ۶۶۳ را ندارد (ر. ک. به صفحه ۲۳۶) که این خود دلیل بر اصالت تاریخ نسخه است. آقای محمد تقی دانش پژوه بر بنده منت گذاشته است و راجع به این نسخه شرح زیر را مرقوم داشته: «نسخه خطی شماره ۸۲۲۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، از طاهری کتاب فروش خریداری شده است. دو برگ آغاز آن که ظاهراً افتاده بوده است، رونویس شده، یا خطبه نخستین بوده و برداشته و به جای آن خطبه دوم را نوشته اند. این بایستی پیش از اینکه مهر تملك محمد علی مورخ ۱۵۶۸ به آن زده شود... صورت گرفته باشد». سپس مشخصات نسخه را چنین نوشته اند: «بیاضی ربعی، جلد تیماج زرد ضربی لائی، ۱۵۶ برگ... فیلم آن نیز به شماره ۲۴۲۳ در کتابخانه مرکزی دانشگاه

تهران موجود است (فهرست میکروفیلها، محمد تقی دانش پژوه ۸۰۱ و ۱۳۸) و (فهرست منزوی ۱۵۳۴).

نسخه ب، نسخه افیون قره حصار، است با شماره ۱۸۰۱ که ۱۱۱ برگ می باشد و صفحه اول آن افتاده است. ورق اول کتاب با عبارت «مذکورست درین تألیف شروع پیوست به موجب قضیه و دارهم مادمت فی دارهم...» شروع می شود. نسخه ای خوب و قدیمی است ولی از نظر دقت، میان پنج نسخه ما مرتبه چهارم را دارد. کاتب گرچه از روی نسخه ای که به خط مصنف بوده نوشته است، چندان محتاط نبوده است. در پایان نسخه آمده است: «تمام شد کتاب اخلاق ناصری بعون الله و حسن توفیقه وله الحمد اولاً و آخراً و فرغ مسوده من تسویده فی جمادی الاولی سنة ثلث و ثلثین و ستمائة (۶۳۳) هجرية وهذا سواده الاصلی. الی هاهنا خط المصنف و قد تم انتساخه من نسخة بخط المصنف ادام الله ایامه علی یدی المبداء الضعیف [عملاً]... القوی املاً محمد بن سهیل بن علی الحافظ الطبری فی مدینة السلام بغداد فی المدرسة المبارکة النظامیة حماها الله فی اواخر شعبان من شهور سنة اثنی و ستین و ستمائة (۶۶۲) حرم الله یدی کاتبه علی النار بحق محمد و اله الا برار». میکروفیلم این نسخه به شماره ۸۶ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است. (فهرست میکروفیلها، محمد تقی دانش پژوه ۸۰۱) و (فهرست منزوی ۱۵۳۵) و دعای «ادام الله ایامه» نشان دهنده درستی تاریخ نسخه است که در زمان حیات خواجه نصیر نوشته شده. این نسخه نیز فصل الحاقی ۶۶۳ (ر. ک. ص ۲۳۶) را ندارد. نسخه ج، نسخه دانشگاه پنجاب در لاهور به شماره ۴۶۵۷ است. این نسخه به سبب افتادگیها و دستخوردگیها و نو نویسیها، در میان پنج نسخه ما از نظر صحت مرتبه آخر را دارد، ولی از نظر قدمت و بستگی آن به تحریر اول اخلاق ناصری چنانکه اشاره شد، یکی از مهمترین منابع تحقیق در مورد اخلاق ناصری است، همان طور که گفته شد صفحه های متعددی ازین نسخه ساقط شده و با خطوط مختلفی صفحاتی بدان ملحق گردیده (یا برداشته شده است تا به تحریر جدید نزدیکتر گردد). در پایان نسخه آمده است: تم الكتاب بحمد الله تعالی و حسن توفیقه والصلوة علی سیدنا محمد و آله یوم الخمیس ثانی عشر ربیع الاول سنة ست و ستین و ستمائة (پنجشنبه دوازدهم ربیع الاول ۶۶۶) کاتبه بزرگمهر بن محمد بن حبشی الطوسی، احسن الله عاقبه

ناظر درین کتاب که به خیرات دوجاهانی و اصل باد... (ر. ک. ص ۶ همین مقدمه) پس از عبارت بالا در حاشیه به خطی که می توان گمان داد خطی دیگر است چنین آمده است:

«نسخة الخطبة القديمة لهذا الكتاب التي ابطلها المصنف المحقق الطوسي

رضی الله عنه وارتضاء وبوءه اسنی ریاض رضاه. بسم الله الرحمن الرحیم». اما خطبه قدیم نوشته نشده است و بقیه صفحه سفید است.

این نسخه در اصل فصل الحاقی ۶۶۳ را نداشته است و چهار برگ به کتاب افزوده اند و این فصل را ضمیمه کرده اند، سپس در برگ بعد ازین الحاق (ورق ۱۳۹) شش سطر از تحریر قبل باقی ماند، است که قلم گرفته شده و با علامت «ز» مشخص شده است که «زائد» است. این چند سطر با انتهای فصل چهارم از مقاتل دوم در نسخه های «ا» و «ب» تقریباً مطابق است (ر. ک، اختلافات نسخ ص ۳۶۰). این، و چند مورد نظیرش، مؤید این است که این نسخه تحریر قدیم بوده است و آن را با برداشتن و پیوستن صفحاتی چند و افزودن و کاستن از مطالب داخل سطور، چون قلم گرفتن و زائد شمردن — با علامتهائی چون «لا» و «الی» و «ز» — به صورت تحریر جدید در آورده اند.

در آغاز و انجام این نسخه یادداشتهای جالب توجهی هست، از آن جمله، به تاریخ بیستم جمادی الاخره سنه ۴ عالمگیری، این کتاب مستطاب را که از آن بنده بود و در هنگامه شاه درانی به غارت رفته، میان عبدالهادی خان (؟) از بازار خرید کرده به بنده تواضع نمودند.

آقای محمد تقی دانش پژوه در یادداشتی برای بنده مرقوم فرموده اند، «این نسخه در سال ۱۰۳۵ در برهانپور بوده است. پرفسور محمد باقر در یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی — چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ ه. ش. — این نسخه را شناسانده است و نوشته، این نسخه متعلق به کتابخانه شاهنشاهی بوده است و چنانکه در روی جلد یادداشت شده است «اورنگ زیب» آن را دوبار، نخست در سال ۱۱۰۳ ه. ق. و دوم ۱۱۰۵ ه. ق. دیده است. از یادداشتی که در آن هست برمی آید که این نسخه هنگام چیرگی نادرشاه درانی به ینما رفته و آن را در بازار دهلی به چند شاهی فروخته اند، پنج سال در يك کتابفروشی بدون خریدار مانده تا عبدالهادی نامی آن را خریده و در سال ۱۱۷۱ به کتابخانه شاهنشاهی هدیه کرده است». که اشاره به همان یادداشت بالاست. فیلم این نسخه به شماره ۳۵۶۶ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است. (فهرست میکرو فیلمها ۲، ۱۸۷) نسخه د. نسخه خراجچی اوغلو در بورصا به شماره ۷۷۷. نیمی ازین نسخه به خط نسخ بسیار استادانه ای نوشته شده است و جای جای مشکول است، یعنی تا برگ ۸۷ (از دوپست برگ) و بقیه به خط نسخ متوسط دیگری است. این نسخه از نظر صحت در میان پنج نسخه ما مرتبه سوم را دارد، و مقدمه فصل الحاقی ۶۶۳ را نداشته است — یعنی از آغاز تا «و اما سبیل فرزندان...» و سپس در حاشیه به خط دیگری بر آن افزوده شده است (ر. ک، اختلافات نسخ ص ۳۶۰) در پایان نسخه

آمده است، «تم الكتاب الاخلاق ناصری علی یدی العبد الضعیف، اصغر عباد الله، محمد بن محمود بن محمد الزینبی الحسینی الاصفهانی فی سابع صفر ختم بالخیر سنة خمس وثمانین وستمائة (۶۸۵)». این نسخه از کتابهایی است که شادروان استاد مینوی در ترکیه فیلمی لزان برای دانشگاه تهران گرفته است و فیلم آن به شماره ۶۷ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران مضبوط است (فهرست میکرو فیلمهای محمد تقی دانش پژوه ۸۰۱) و (فهرست منزوی ۱۵۳۵)

نسخه ۵. نسخه کتابخانه فاتح به شماره ۳۴۵۷. این نسخه پس از «ا» معتبرترین نسخ ماست و از نظر برابری با «ا»، زمانی ما را بدین شبهه انداخته بود که رونویسی از آن باشد، یا هر دو از يك نسخه اساس نوشته شده باشند، ولی به سبب تفاوتهای چندی که در «اختلافات نسخ» منعکس است، این گمان ازمیان برخاست. ولی بی شک اگر گمان مبریم که این نسخه از روی نسخه اصل نوشته شده باشد، باید چون «ا» فاصله چندانی با نسخه اصل نداشته باشد. کتابت نسخه دقیق است - البته نه مانند نسخه «ا» - و در بسیاری موارد نسخه بدل‌هایی که درین نسخه آمده است عیناً در «ا» نیز آمده است، و به سبب این موارد بوده است که پنداشته ایم باینکه یا دو فاصله این دو نسخه به اصلی مشترک می پیوندند. بطوری که بدان اشاره شد ما از وجود این نسخه اطلاع نداشتیم و آقای فتح الله مجتبیائی که در ترکیه آن را برای خود فراهم آورده بود با گشاده دستی در اختیار ما گذاشت. در پایان این نسخه چنین آمده است: «و فرغ من تحریره بحمد الله وحسن تیسیره فی السادس والعشرين من جمادی الاخره من سنة سبع وستین وستمائة (۶۶۷) العبد المذنب مجد الملك بن احمد بن عبد الملك عفا الله عنه وتجاوز عن سیاته وغفر له ول سایر المؤمنین بفضلہ و رحمته . . . این نسخه فصل الحاقی ۶۶۳ را در متن دارد.

همان طور که یاد شد، هم هنگام تنقیح متن و هم موقع تهیه تعلیقات از نسخ خطی دیگری نیز سود جستیم که معرفی آنها را در اینجا لازم می دانیم، کتاب تهذیب الاخلاق و هو کتاب الطهارة، تالیف الاستاد الفاضل اباعلی احمد بن محمد مسکویه. نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۵۴۶۴ که نسخه ای خوش خط و بسیار صحیح است، در آخر نسخه آمده است، و فرغ من تحریر هذه المقالات العبد المذنب واصغر العباد عثمان بن محمد الشیرازی فی ربيع الاول سنة اثنتین وثمانین وستمائة (۶۸۲) والحمد لله علی فضاله والصلوة علی محمد وآله....

توضیح الاخلاق خلیفه سلطان، نسخه خطی کتابخانه دانشکده حقوق دانشگاه تهران، به شماره ۴۶/۳ مورخ به سال ۱۰۶۳ ه. ق. که فیلم آن به شماره ۴۸۲۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است. این کتاب شرحی است

بر اخلاق ناصری که سلطان العلماء سید علاء الدین حسین بن صدر کبیر میرزا رفیع الدین محمد، معروف به خلیفه سلطان به فرمان شاه صفی در سال ۱۰۵۱ ه. ق. نوشته است، و ما درهمه جا با ذکر «خلیفه سلطان» بدان اشاره کرده ایم.

توضیح الاخلاق قطبشاهی، ما دو نسخه ازین کتاب در اختیار داشتیم، یکی نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی که فیلم آن به شماره ۱۳۴۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران مضبوط است و نسخه ایست به خط نستعلیق مورخ ۱۰۵۷ ه. ق. و دیگری نسخه کتابخانه ملی به شماره ۲۰۲۱ که فیلم آن نیز به شماره ۴۷۷۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است و سال کتابت آن هم ۱۰۵۷ ه. ق. است. بعضی از صفحات این نسخه پاره و سپس وصال شده است. این کتاب نیز شرحی است بر اخلاق ناصری که محمدشهر به ابن خاتون - ابوالمعالی شمس الدین محمد بن علی بن احمد بن نعمت الله بن خاتون عاملی - آن را نوشته است و خود می گوید: «سلطان وقت قطب شاه بهادرخان را چون علاقتی به کسب علم و... بود کتاب اخلاق ناصری... را خواندند و آن را نیکو یافتند، منتهی چون فهم آن از عهده هر ذهنی خارج بود... از من خواستند که به شرح مشکلات آن پردازم...». ماهر جا که به این کتاب اشاره کرده ایم با نام «ابن خاتون» بوده است.



افسوس که این کتاب هنگامی انتشار می یابد که استاد مجتبی مینوی در میان ما نیست. درگذشت او، برای من از دست دادن دوست و معلمی بزرگ بود که بی شک تلخی آن را تا دم مرگ از یاد نخواهم برد؛ و برای ادب پارسی فقدانیهی که هیچ چیز جبران آن را نتواند کرد. چه کتابهای بسیار که یادداشت های مفصل درباره آنها فراهم کرده بود و آرزو داشت که حق ناگزارد آنها را بگزارد. چنان بقوت و پرامید و سر حال بود که کسی گمان نمی داد بدین زودی از میان ما برود. روزی در بیمارستان به من گفت: چون کار چاپ کتاب اخلاق ناصری بیش از اندازه به عقب می افتد، مقاله ای را که درباره خواجه نصیر نوشته بودم و قرار بود در آن تجدید نظر کنم، همان طور که هست آن را بجای برسان و در مقدمه خود بدان اشاره کن که این را سالها قبل نوشته ام و در آن اشاره ها و نتیجه گیری هایی است که حالا، پس از هفت سال که به مطالعه و تحقیق بیشتر در اخلاق ناصری مشغولم، نظرم تغییر کرده و اگر مجال بیایم در آنها تجدید نظر خواهم کرد. افسوس که مجال تجدید نظر نیافت. چندین روز پس ازین گفتگو یادداشتی را به من سپرد که در آخر مقاله او به چاپ رسانده ام. قرار بود چون این مقدمه را بنویسم از نظر استاد بگذرانم، بی شک اگر چنین توفیقی می یافتم، این مقدمه جز این می بود و ارزش آن بیش ازین.

علیرضا حیدری

خواجه نصیرالدین طوسی

از طرس عده بسیاری رجال مشهور نامی برخاسته‌اند که اقلانش نفر از آنان در اقطار عام معروف‌اند و خدمتی که به‌علم و دین و ادب و تصوف و شعر و سیاست مملکت‌داری کرده‌اند مورد تصدیق عموم است، و هر يك از آنها مایه مباحثات ما ایرانیان است:

فردوسی طوسی، شاعر بزرگ صاحب حماسه ملی ایران؛ ابوجعفر طوسی، شیخ طایفه امامیه و از جمله ارکان مذهب شیعه؛ غزالی طوسی، حجة الاسلام از فقهای صوفی مشرب؛ برادر او احمد غزالی، یکی از عرفای دانشمند؛ خواجه نظام الملك طوسی، وزیر دو سلطان بزرگ سلجوقی و صاحب سیاست‌نامه؛ خواجه نصیرالدین طوسی خاتم حکما و فلاسفه مشرق‌زمین و یکی از اعظم ریاضیون و منجمین عالم.

طوس ناحیه‌ای از خراسان بود که فعلاً شهر عمده آن مشهد است، ولی قبل از آنکه مشهد بوجود آید و رونقی و شهرتی حاصل کند و وسعت یابد، مرکز و شهر مهم این ناحیه شهری بود که مدینه طوس خوانده می‌شد و به چهار بخش عمده منقسم، یا از چهار قریه جدا جدا مرکب بود که آنها را فاژ و نوقان و دادکان و طابران می‌خواندند. فاصله این شهر از نیشابور ده فرسخ بود، و نیشابور یکی از چهار شهر بزرگ تمام خراسان بود. از شهر طوس امروزه جز قدری از دیوار و چند برج خراب و دو قریه کوچک چیزی بجا نمانده است، ولی در قرن ششم هجری که نصیرالدین بدینا آمد، و قبل از ایلغار قوم مغول،

طوس هنوز آباد بود و هنوز مشهد جای آنرا نگرفته بود.

خانواده نصیرالدین طوسی، برحسب اقوال عده‌ای از مورخین، اصلاً از جهرد بوده‌اند که آن زمان از توابع ساوه محسوب می‌شد، اما امروزه جزء ناحیه قم است. این خانواده در طوس سکنی گرفته بودند و نصیرالدین در طوس بدنیا آمد و آنجا بزرگ شد و بدین سبب مشهور به طوسی گردید. پدرش محمد بن حسن نام داشت و از مردم تحصیل کرده و تربیت شده آن عهد بود و اهل علم و تدریس و روایت و درایت بود. خود نصیرالدین در یازدهم ماه جمادی الاولی از سال ۵۹۷ به دنیا آمد، واسم او را محمد گذاشتند و کنیه ابو جعفر و لقب نصیرالدین هم بعدها بر نام و نام پدر و جدش افزوده شد، و بدین جهت در کتب به نام ابو جعفر نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی، یا مختصراً خواجه نصیرالدین طوسی مذکور است. از احوال دوره طفولیت و جوانی او چیزی نمی‌دانیم جز این قدر که می‌گویند مقدمات علوم را از پدرش آموخت، و چون پدرش پیرو مذهب شیعه بود او نیز شیعی اثناعشری شد، و پیش علما و استادانی درس خواند که آنها نیز شیعی بودند، و اسامی عده‌ای از آنان را مورخین در ضمن بیان احوال او ثبت کرده‌اند.

در آخر نسخه‌ای از اخلاق ناصری این عبارت نوشته شده است که « مؤلف در سال ۶۳۳ از تحریر این کتاب فراغت یافت. » اگر این تاریخ درست باشد، از حدود سی و شش سالگی او اقلایک کتاب، و اندکی خبر داریم. این کتاب را در موقعی نوشته است که در دستگاه اسماعیلیه قهستان بوده است. پایتخت قهستان شهر یا قلعه سرتخت بوده و فرمانروا یا «محتشم» آنجا در این عهد ناصرالدین ابوالفتح عبدالرحیم بن ابی منصور بوده که زیر دست پادشاهان اسماعیلی الموت بوده است. از قول مورخین چنین برمی‌آید که ابن ناصر-الدین محتشم قهستان نصیرالدین طوسی را دعوت کرد که در سرتخت اقامت گزیند و از درباریان او باشد، و نصیرالدین پذیرفت. این ناصرالدین عموماً طایفه اسماعیلیه در آن زمان طالب علم و فلسفه و حکمت بوده‌اند، و اهل علم و فضل در دستگاه ایشان معزز و محترم بوده‌اند. زندگانی آسوده بی‌دردسری برای نویسندگان عالم فراهم می‌آورده‌اند و فقط تقاضا می‌کرده‌اند که بتدریج و در

سرفرصت برای ایشان کتب بنویسند و به صاحبان استعداد درس بدهند. نصیر-الدین طوسی هم این پیشنهاد را پذیرفته بوده است، ولی بعدها، از قرار معلوم، میل و هوس دیگری بسرش زده بوده است و می خواسته از پیش آنها بیرون بیاید و آنها نگذاشته اند، و شرح این نکته بعد ازین می آید. به هر حال اخلاق ناصری اگر آن تاریخ ۶۳۳ درست باشد قدیمترین کتاب از سلسله تألیفات اوست که به دست ما رسیده است. بعد از آنکه از دستگاه اسماعیلیه بیرون آمده بود آن کتاب را از نو با تغییر و تبدیلی تحریر کرد، و غالب نسخی که ما داریم از این تحریر ثانوی است، اما در آنها آن مقدمه اولی که برای ناصرالدین محتشم قهستان نوشته بود با مختصر تغییراتی محفوظ مانده است. در این مقدمه چنین می گوید:

به وقت مقام قهستان در خدمت حاکم آن بقعه مجلس عالی ناصرالدین ابوالفتح عبدالرحیم ابی منصور تغمده الله برحمته در اثنای ذکری که می رفت از کتاب «الطهارة» که استاد فاضل و حکیم کامل ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه خازن رازی سقی الله ثراه و رضی الله عنه و ارضاه در تهذیب اخلاق ساخته است، و سیاق آن بر ایراد بلیغ ترین اشارتی و فصیح ترین عبارتی پرداخته، به محرر این اوراق فرمود که این کتاب نفیس را به تبدیل کسوت الفاظ و نقل از زبان تازی به زبان پارسی، تجدید ذکر می باید کرد؛ چه اگر اهل این روزگار که بیشتر از حلیه ادب خالی اند از مطالعه جواهر معانی چنان تألیفی به زینت فضیلتی حالی شوند احباء خیری بود هر چه تمامتر. محرر این اوراق خواست که این اشاره را به انقیاد تلقی نماید. معاودت فکر صورتی بکر بر خیال عرضه کرد و گفت معانی بدان شریفی از الفاظ بدان لطیفی، که گویی قبائست بر بالای آن دوخته، سلخ کردن و در لباس عبارتی واهی نسخ کردن عین مسخ کردن باشد، و هر صاحب طبع که بران وقوف یابد از عیب جوئی و غیبت جوئی مصون نماند؛ و دیگر آنکه هر چند آن کتاب مشتمل بر شریفترین بایست از ابواب حکمت عملی، اما از آن دو قسم دیگر خالیست، یعنی حکمت مدنی و حکمت منزلی؛ و تجدید مراسم این دو رکن نیز که به امتداد روزگار اندراس یافته است مهم است، و بر مقتضای قضیه گذشته واجب و لازم. پس اولی آنکه ذمت همت به عهده ترجمه آن کتاب مرهون نباشد، و تقلد طاعت را بقدر استطاعت مختصری

در شرح تمامی اقسام حکمت عملی، بر سبیل ابتدا، نه بر شیوه ملازمت اقتدا، چنانکه مضمون قسمی که بر حکمت خلقی مشتمل خواهد بود خلاصه معانی کتاب استاد فاضل ابوعلی مسکویه را شامل بود، مرتب کرده آید؛ و در دو قسم دیگر از اقوال و آرای دیگر حکما مناسب فن اول نمطی تقریر داده شود. چون این خاطر در ضمیر مجال یافت بر او عرضه داشت، پسندید. پس بنده بی بضاعت هر چند خویشتن را منزلت و پایه این جرأت نمی‌دید و به این عزیمت نیز از طعن طاعن و وقیعت بدگو خلاصی زیاده صورت نمی‌بست، اما چون در امضای این عزم مبالغتی تمام می‌فرمودند به استظهاری که از اشارت آن حضرت بزرگوار یافت تجاسر نموده در این معنی شروع پیوست و به توفیق خدای تعالی به اتمام رسید، و چون سبب تألیف اقتراح و اشاره او بود کتاب را اخلاق ناصری نام نهاد.

عبارت کهنه است. قبل از انشای گلستان سعدی و به شیوه کلیله و دمنه نصرالله منشی نوشته شده است و از عهده تحریر آن سبک بسیار خوب برآمده، و گمان می‌کنم زشت و نامفهوم نباشد، مع ذلك خلاصه آن را به بیان ساده گفتن بد نیست: ابتدا قصد برین بود که تهذیب الاخلاق و تطهیر الایراق ابوعلی مسکویه ترجمه شود، بعد مقرر شد که کتابی در حکمت عملی که عبارت باشد از اصلاح اخلاق و تدبیر منزل و تدبیر مملکت، مستقلاً نوشته شود، ولی در آن قسمتی که مربوط به حکمت خلقی یعنی اخلاق شخصی است متابعت از آراء و اقوال ابوعلی مسکویه بشود.

و در مقدمه جدیدی که بیست و چند سال بعد بر آن کتاب نوشت می‌گوید: محرر این مقاله و مؤلف این رساله احقر العباد [محمد بن] محمد بن حسن الطوسی المعروف بالنصیر گوید که تحریر این کتاب که موسوم است به اخلاق ناصری در وقتی اتفاق افتاد که به سبب قلب روزگار جلای وطن بر سبیل اضطراب اختیار کرده بود و دست تقدیر او را به مقام قهستان پای بند گردانیده، و چون آنجا به سببی که در صدر کتاب مسطور است در این تألیف شروع پیوست . . . به جهت استخلاص نفس و عرض از وضع دیباجه بر صیغتی موافق عادت آن جماعت در اثناء و اطرای سادات و کبرای ایشان پرداخت، و اگر چه آن سیاق

مخالف عقیده و مابین طریقه اهل شریعت و سنت است چاره نبود، به این علت کتاب را خطبه بر وجه مذکور ساخته شد. و به حکم آنکه مضمون کتاب مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق ندارد طلاب فواید را با اختلاف عقاید به مطالعه آن رغبت افتاد و نسخه های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت. بعد ازان چون لطف کرد گار، جلت اسماءه بواسطه عنایت پادشاه روزگار، عمت معدلته، این بنده سپاسدار را از آن مقام نامحمود مخرجی کرامت کرد، چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فضایل این کتاب را به شرف مطالعه خود مشرف گردانیده بودند و نظر رضای ایشان رقم ارتضا بران کشیده بود، خواست که دیباجه کتاب را که بر سیاق غیر مرضی بود بدل گرداند تا از وصمت آنکه کسی به انکار و تعبیر مبادرت نماید پیش از وقوف بر حقیقت حال و ضرورتی که باعث بوده بر آن مقال... خالی ماند. پس به موجب این اندیشه این دیباجه را بدل آن تصدیر ایراد کرد تا اول الدن دردی نباشد. اگر ارباب نسخ که بر این کلمات واقف شوند مفتح کتاب را به این طرز کنند به صواب نزدیکتر بود.

مراد من از نقل این دیباجه دو چیز بود: اول آنکه از طرز انشای عهد جوانی او اطلاعی حاصل کنید و با انشای عهد پیری و پختگی او بسنجید؛ دوم اینکه ببینید چگونه عذر می خواهد: من مجبور به جلای وطن شده بودم و از راه اضطراب به قهستان رفته بودم، و مادام که در آنجا بودم ناچار به تقیه و مدارا بودم. این او آخر کتابی به اسم مطلوب المؤمنین در توضیح و تشریح عقاید شیعه اسماعیلیه در هندوستان منتشر شد که آنرا به خواجه نصیرالدین نسبت داده اند، و اگر آن کتاب از او باشد لابد باید عذر آنرا نیز همین طور خواست که بیچاره اسیر دست اسماعیلیه بوده است و غیر از این که در تأیید مذهب ایشان رساله بنویسد چاره ای نداشته است. تقیه هم که در مذهب شیعه واجبست.

کتاب دیگری داریم که آنرا هم به خواجه نصیرالدین نسبت داده اند، و آن معیار الاشعار است در فن عروض و قوافی شعر تازی و پارسی، به زبان فارسی، و آن کتاب مسلم است که در ۶۴۹ تألیف شده است، و اگر این کتاب هم از او باشد (و سببی ندارد که نباشد) در میان کتب تاریخ دار او رتبه چهارم را پیدا

می کند و متعلق به زمانی می شود که قریب پنجاه و دو سال داشته، ولیکن شکی نیست که از موقع سی و شش سالگی تا پنجاه و دو سالگی بیکار ننشسته بوده است و حتماً عده ای از کتب و رسائل او که در دست است و تاریخی ندارد متعلق به این دوره اقامت در میان اسماعیلیه بوده است. از حیث سبک و اسلوب انشاء، این معیار الاشعار شباهتی به اخلاق ناصری ندارد؛ بسیار ساده و خالی از پیرایه است، حتی مقدمه آن چند سطر ی بیشتر نیست. مفتی محمد سعدالله مرادآبادی از اجله فضلاء هندوستان در قرن گذشته که آن را شرح کرده است و مرحوم حاجی نجم الدوله که آن را بطبع رسانیده، و صاحب طرائق الحقائق و مؤلف روضات الجنات همه این معیار الاشعار را از تألیفات او دانسته و گفته اند. سادگی شیوه انشای این کتاب اولاً به واسطه علمی بودن موضوع است و ثانیاً لزومی ندارد که يك نفر تمام منشآت خود را به انشای مصنوع ادبی بنویسد.

کتاب دیگری از تصنیفات خواجه نصیرالدین که از برای اسماعیلیه نوشته است و تاریخ دارد و در میان مؤلفات او از حیث زمان تألیف رتبه سوم را حائز است، اساس الاقتباس است در فن منطق که می توان گفت مفصلترین و معتبرترین کتاب در منطق یونانی به زبان فارسی است، و در ۶۴۲ تحریر آن به انتها رسیده و جای خوشوقتی است که در جزء انتشارات دانشگاه تهران بچاپ رسیده است.

کتاب دیگری که آن را هم در زمانی که نزد اسماعیلیان در قهستان بوده است پایان رسانیده شرح اشارات ابن سینا در حکمت است که آن را حل مشکلات الاشارات والتنبیها نامیده و دران برامام فخرالدین رازی تاخته و اعتراضاتی را که رازی بر شیخ کرده بوده است، رد نموده. صاحب روضات الجنات از مأخذ دیگری نقل می کند که خواجه این شرح را در ماه صفر سنه ۶۴۰ ختم کرد، و صاحب کشف الظنون می گوید که در ۶۴۴ تألیف آن به انجام رسید. پس به هر حال از حیث تاریخ تألیف در مرتبه دوم قرار می گیرد. در این شرح، در ضمن توضیح قصه سلامان و ابسال می گوید: «پس از بیست سال که از تحریر این شرح گذشت دو قصه دیگر از سلامان و ابسال به اطلاع من رسید»، و بعد آن دو قصه را نقل می کند، و اگر این جمله را در سال اخیر حیات خود

هم نوشته باشد، ختم تألیف تحریر اصلی از سال ۶۵۲ دیرتر نمی افتد. آنچه مسلم است اینکه عده زیادی از تألیفات تاریخ دار او در علوم هیأت و نجوم و هندسه و حساب و طبیعی در عرض سالهای ۶۵۱ تا ۶۵۳ نوشته شده است یعنی در موقعی که هنوز در میان اسماعیلیه بوده است، و از این امر یکی از دو چیز (یا هر دو چیز) ثابت می شود: اول اینکه اسماعیلیه طالب و مایل این نوع علوم و فنون بوده اند، و دوم اینکه نصیرالدین طوسی به آنها راغبتر بوده تا به علمهای دیگر، و می خواسته است در ریاضیات و هیأت و طبیعی (که ما فیزیک می نامیم) به اصطلاح ما «متخصص» بشود. و عجب این است که در همان زمان (اگر بتوان به قول مورخین اعتماد کرد) در خارج از سرحد ایران، بالخصوص در میان مغولهایی که با ایران رابطه داشتند، شهرتی حاصل کرده بوده است، زیرا که به گفته مورخین، منکوقاآن، خان مغول، در قراقوروم که پایتخت او بود شهرت نصیرالدین را شنیده بود، و چون مردی ذکی و هوادار علوم و فنون بود حتی خود او در هندسه دستی داشت، می خواست نصیرالدین را بدرگاه خود ببرد تا در آن شهر رصدخانه ای بسازد و بتواند به مراقبت احوال کواکب و تألیف کتب نجومی مشغول شود. پس همین که برادر خود هولانگو را برای ضبط امور ایران و تسخیر قلاع ملاحده یا اسماعیلیان می فرستاد به او سفارش کرد که چون ملاحده را مقهور می سازی نصیرالدین را نزد من بفرست. اما هولانگو چنانکه خواهیم دید نصیرالدین طوسی را نزد خود نگاه داشت و آن رصدخانه که منظور منکوقاآن بود در مراغه بنا شد و به نام هولانگو تمام شد.

در تاریخ و صاف، و سایر تواریخ حکایت شده است که نصیرالدین در قهستان که بود قصیده ای به زبان عربی در مدح المستعصم بالله خلیفه عباسی سروده آنرا به بغداد به نزد مؤیدالدین ابن العلقمی وزیر مستعصم فرستاد و از او تقاضا کرد که قصیده را از نظر خلیفه بگذراند و شاید ترتیبی دهد که خلیفه وی را به بغداد بخواهد. ابن العلقمی خود شیعی بود و با نصیرالدین هم مذهب، و لسی موافق مصلحت شخص خود ندانست که خواجه نصیرالدین به بغداد رود. برظهر قصیده مذکور نامه ای به ناصرالدین حاکم قهستان نوشت به این مضمون که «مولانا نصیرالدین مکاتبات و منشآت با دیوان عزیز مجتده الله آغاز کرده، از

غوایل و تبعات او اندیشه باید کرد» و ناصرالدین متغیر شد، و هر چند که تا آن زمان به جانب آن علامه روزگار به دیده تعظیم و اجلال نظر می کرد، او را بازداشت فرمود. و زمانی که از قهستان به قزوین می رفت وی را نزد علاءالدین محمد پادشاه اسماعیلیه برد و خواجه در قلعه الموت به شیوه محبوسین محترم می زیست و به تصنیف کتب اشتغال داشت تا هولاگو وی را نجات داد.

داستان لشکر کشی هولاگو به ایران در کتب تاریخ مضبوط است و من محتاج به گفتن آن نیستم، و آنچه از تاریخ عمومی خواهم آورد از برای توضیح احوال خواجه است. علاءالدین محمد پسر جلال الدین حسن نو مسلمان که پادشاه یا کیای اسماعیلیان بود، دچار علت مالیخولیا بود و در این موقع که نصیرالدین به قلعه الموت رفت کار او به جنون سخت کشیده بود. مع ذلك از او نسبت به خواجه جز احترام چیزی دیده نشد. اما میان علاءالدین و اتباع او به همان علت دیوانگیش نقاری موجود بود و مخصوصاً پسرش رکن الدین خورشاه از او دل آزرده و منزجر بود، و در سال ۶۵۳ کار به جایی رسیده بود که از پدرش ایمن نبود و در صدد برآمده بود که از الموت بگریزد. حتی همینکه شنید هولاگو لشکر به ایران آورده است مصمم شد که به خدمت او برود و تابع و دست نشاندۀ او شود. در سلخ شوال این سال شبی علاءالدین محمد در حال مستی در گوشه ای به خواب رفته بود، صبح روز بعد دیدند که زخم تبری به گردنش زده اند و او را کشته اند. پس از تحقیق و تجسس یقین حاصل شد که شخصی از خواص علاءالدین مسمی به حسن مازندرانی او را کشته است. او را کشتند و سوختند، و رکن الدین خورشاه به جای پدر نشست. بعضی تهمت زدند که رکن الدین پدر خود را کشته بود، اما عظاملك جوینی این تهمت را رد می کند، منها می گوید که شاید از اینکه او کشته شد بدش نیامد، و حتی بعید هم نیست که حسن مازندرانی به رضایت رکن الدین به این کار اقدام کرده باشد. و یحتمل به همین سبب بود که چون معلوم شد حسن پدرش را کشته است او را نگرفت و استطاق نکرد، بلکه او را آزاد گذاشت و یکی از معتمدین خود را فرستاد که وی را غافلگیر کرده به ضرب تبر هلاک کند.

سال بعد رکن الدین برادر خود را به خدمت هولاگو فرستاد و اظهار اطاعت

و بندگی کرد و به امر هولاگو بعضی از قلاع خود را خراب کرد، ولی در اطاعت تام و تمام آن قدر مسامحه و اهمال کرد که هولاگو غضبناک شد و لشکر آورده «میمون دز» را که مسکن رکن الدین بود محاصره کرد، و او چون دید که دیگر تاب مقاومت ندارد در آخر شوال ۶۵۴ از قلعه بیرون آمد و به خدمت هولاگو رسید. غالب مورخین می گویند که خواجه نصیر الدین به رکن الدین نصیحت کرد که خود را تسلیم هولاگو کن، و می دانست که هولاگو او را بجان امان نخواهد داد، اما چون می خواست که ریشه ملاحظه کننده شود این خیانت را نسبت به او روا داشت. مرحوم پروفیسور براون این روایت را قبول کرده و خواجه را مورد عتاب و ملامت قرار داده است که این مرد بهترین کتاب را در علم اخلاق به زبان فارسی نوشته ولیکن خود او اهل غدر و خیانت بوده است، که مخدوم خود را این طور به دست دشمن سپرد، و بعد هم در خدمت آن کافر خونخوار که دشمن شدید اسلام بود داخل شد و با او همراهی و کمک کرد که بغداد را مسخر کند و خلیفه اسلام را بکشد. سند مرحوم پروفیسور براون در این مطالب ملحقات تاریخ ابن اسفندیار است که ظاهراً از تاریخ رویان اولیاء الله آملی گرفته شده است. ولی مرحوم براون اگر به تاریخ جهانگشای جوینی رجوع می کرد می دید که به هر حال در مورد رکن الدین این تهمتی که بر خواجه نصیر الدین بسته اند باطل است، و جوینی خود در این موقع در دستگاه هولاگو بوده است و از جزئیات وقایع مطلع شده است و تمام آنها را بیان کرده، و اصلاً ذکر از نصیر الدین طوسی نمی کند. اگر مورخین مؤخر بر او به حدس و تخمین چیزی گفته اند بر آن اعتماد نباید کرد. قتل رکن الدین ارتباطی به هولاگو هم نداشت، هولاگو وی را به حضور منکوقاآن روانه کرد و منکو، که نمی خواست او را ببیند، کسی فرستاد که او را در راه تلف کند. اگر اینکه نصیر الدین در موقع مستأصل شدن اسماعیلیه در قلعه الموت بوده است ظاهراً مورد تردید نباشد و حال آنکه رکن الدین در «میمون دز» بوده است - ولی این مسلم است که بعد از فتح قلعه الموت خواجه نصیر الدین به خدمت هولاگو رسید و مورد اعزاز و حرمت گردید و به منصب منجمی خاص او تعیین شد.

یک سال بعد (ذیقعدة ۶۵۵) هولاگو از همدان به بغداد لشکر کشید، و در

این موقع، گذشته از امرا و انا بکانی مثل ابوبکر بن سعد زنگی، اتابک فارس، که با هولاکو موافقت و مساعدت کردند رجال بزرگ ایران مثل عظاملك جوینی و برادرش شمس الدین محمد جوینی و خواجه نصیرالدین نیز در خدمت او بودند و اقدامات او را طوعاً یا کرهاً تصویب می نمودند. منهاج سراج جوزجانی صاحب طبقات ناصری می گوید که مؤیدالدین ابن العلقمی که وزیر مستعصم بود به خلیفه متبوع خود غدر و خیانت کرد، و به این سبب او را لعن می کند، و مورخین سنی دیگر نیز به ابن العلقمی نسبت غدر و خیانت داده اند و حتی گفته اند که او با خواجه نصیرالدین در خفا مکاتبه داشت و به دستور خواجه عمل می کرد و عمداً دستگاه خلافت را ضعیف می کرد. ولی ابن الطقطقی صاحب الفخری این نسبت را دفع و رد کرده می گوید بعد از فتح بغداد خواجه نصیرالدین ابن العلقمی را به حضور هولاکو معرفی کرد و هولاکو را از هیأت و سیمای او خوش آمد او را دستیار و معاون علی بهادر ساخت که مردی مغولی بود و به عنوان حاکم بغداد تعیینش کرده بود. و اگر ابن العلقمی با خلیفه متبوع خود چنان خیانتی کرده بود محال بود هولاکو به او چنین اعتمادی بکند. مع هذا پروفیسور براون به این استدلال ابن الطقطقی قانع نشده است و گفته است که نصیرالدین طوسی و ابن العلقمی هر دو شیعی بودند و مؤلف کتاب الفخری هم شیعی بوده و لابد نسبت به ایشان ارادت و محبت داشته و اعمال آن دو را حمل به صحت می کرده است. و شك نیست که نصیرالدین برای تقرب به آن پادشاه کافر خونخوار وحشی، یعنی هولاکو، برخلاف هموطنان و همدینان خود اقداماتی کرده است. اینها کافر را به مرتد ترجیح می دادند و شیعیان همه سنیان را مرتد و منافق می شمردند و در مذهب خود چنان تعصب داشتند که حاضر بودند مخالفین آن را، ولو به دست کفار هم که باشد، از میان ببرند. پس بعید نیست که ابن العلقمی در خفا با نصیرالدین همدست شده باشد که بساط خلافت را برچینند. این قول پروفیسور براون بود.

آنچه مسلم است اینکه کار دستگاه خلافت در بغداد در نهایت خرابی بوده و هرج و مرج بر همه امور حکمفرما بوده، و حتی لشکریان خلیفه جیره و مواجب نداشته اند و در کوچه های بغداد گدائی می کرده اند و همینکه خلیفه فرماندهی

برای لشکر کشیدن به جلوگیری از هولاگو تعیین کرد، امرا از همراهی آن فرمانده ابا کردند. در نیمه محرم سال ۶۵۶ هولاگو به پشت بغداد رسید، و آنجا خیمه و خرگاه زد و لشکریان بیشمار او شهر را در حصار گرفتند. یکی دوهفته بعد از رسیدن سلطان، خلیفه با وزرا و امرای خود از بغداد خارج شد و خود را تسلیم هولاگو کرد. در اول صفر خلیفه با جماعتی از امرای مغول و خواجه نصیرالدین طوسی به بغداد رفتند و خلیفه درهای خزاین را باز کرد و اموال هنگفتی از جواهر و ظروف طلا و نقره و زینت آلات و اقمشه و البسه گرانها بیرون آورده تقدیم سلطان کرد. اما هولاگو مصمم به قتل خلیفه شده بود. و باز بعضی از مورخین خواجه نصیرالدین را در این کار دخیل می دانند و می گویند که جمعی به ممانعت ایلخان برخاستند، و گفتند شمشیر را به خون مستعصم رنگین نتوان کرد، که خوف و خطر انقلاب جهان است. خواجه معروض داشت که مجاری امور عالم بر قوانین طبیعی است، کسانی را که در شرف وجود و قرب حق از خلیفه عباسی برتر بودند به شمشیر سر بریدند و جهان همچنان باقی است، اما اگر به این شبهه رعایتی لازمست حکم فرماید که فراشان غضب خلیفه را در نمدی پیچند و در زیر لگد تلف نمایند تا خون او بر زمین نچکد. سلطان این رأی را پسندید و مجری داشت. رساله مختصری در تفصیل فتح بغداد به فارسی به دستست که، در آخر جلد سوم جهانگشای جوینی چاپ شده است و تحریر آنرا به خواجه نصیرالدین نسبت داده اند. در آن می گوید: پادشاه (یعنی هولاگو) به مطالعه خانه^۱ خلیفه رفت، خلیفه را حاضر کردند، خلیفه فرمود تا پیشکش ها کردند، آنچه آورد پادشاه هم در حال به خواص و امرا و لشکریان و حاضران ایثار کرد، و طبقی زر پیش خلیفه بنهاد که بخور، گفت نمی توان خورد، گفت پس چرا نگاه داشتی و به لشکریان ندادی، و این درهای آهنین چرا پیکان نساختی و به کنار جیحون نیامدی تا من ازان نتوانستمی گذشت، خلیفه در جواب گفت: تقدیر خدای چنین بود. پادشاه گفت: آنچه بر تو خواهد رفت هم تقدیر خداست... چون از غارت فارغ شدند بعد از يك هفته اهل شهر را امان دادند و غنیمتها جمع کردند، و چهاردهم صفر پادشاه از در شهر کوچ کرد

و خلیفه را طلب فرمود، او را آنجا آوردند و پسر میانین را بر عقب او بیاوردند با پنج‌شش خادم، آن روز در آن دیه کار او به آخر رسید با پسر میانین، و دیگر روز پسر مهین را و کسانی که با او بودند به دروازه کلاوژ کار به آخر رسید، و زنان و خادمان را متفرق کردند و پادشاه از آنجا دیگر روز کوچ فرمود.

در موقعی که بغداد به دست لشکریان تاتار مفتوح گردید، عده بسیار زیادی از عامه مردم تلف شدند و بسیاری از خواص دستگاه خلافت از امرا و اعیان نیز بقتل رسیدند. صاحب تجارب السلف می گوید که عزالدین ابن ابی الحدید مؤلف شرح نهج البلاغه را و برادرش موفق الدین را بیرون آوردند تا بکشند، ابن العلقمی شنید، و چون ابن ابی الحدید شرح نهج البلاغه را به نام او کرده بود، از راه حق شناسی در صدد نجات آن دو برادر برآمد، و پیش خواجه نصیرالدین رفته دامن او بگیرفت و گفت التماس دارم که خواجه به بندگی پادشاه شتابد و بنده در خدمت باش، و در باب این دو بزرگ شفاعتی کند. چون پادشاه ایشان را بدید دانست که بکاری آمده اند. وزیر به رسم مغول زانو زد و گفت دو کس را از شهر بیرون آورده اند و یرلیغ پادشاه نافذ شده است که ایشان را به یاسا رسانند، بنده کمترین را آرزو آنست که پادشاه مرا عوض ایشان بکشد و ایشان را آزاد کند. پادشاه بخندید و گفت اگر من خواستی ترا بکشم تا این غایت نگذاشتی، و در حال عاطفت بفرمود و هر دو را به او بخشید. وزیر به تعجیل بیرون آمد و ایشان را خلاصی داد و با عزالدین ابن ابی الحدید گفت: به خدای که اگر در قبول شفاعت توقفی می رفت نفس خود را فدای تو خواستم کرد تا مکافات آن لطف باشد که تو بامن کردی و نام مرا به سبب شرح نهج البلاغه مخلص گردانیدی.

در این فتحها و چپاولها و سوختنها و کشتنها چون چند نفر فاضل و اهل علم در دستگاه سلطان مغول بودند، علاوه بر اینکه عده ای از اهل فضل و ادب را از قتل و آزار مصون داشتند، مبلغ هنگفتی از کتب را هم از تلف شدن و سوختن نجات دادند. مثلاً در موقع فتح قلعه الموت عطا ملک جوینی از هولاگو اجازه خواست که کتابخانه مشهور آن قلعه را ببیند و کتابهایی را که ربطی به دین و مذهب باطنیها ندارد جدا کرده نگاه بدارد، و او هر چه از آلات رصد

واسباب نجومی و کتابهای علمی و ادبی و تاریخی آنجا یافت از قلمه بیرون آورد. و درفتح بغداد خواجه نصیرالدین طوسی همه کتب را از سوختن و تلف شدن حفظ کرد و بعدها در رصدخانه مراغه کتابخانه‌ای بنا کرد که به قول مورخین مشتمل بر چهارصد هزار مجلد بود.

و اما رصدخانه، فرمان هولاکو به بنا کردن آن در سال ۶۵۷ صادر شد، و مخارج بنا و نگاهداری آن و حقوق کارکنان و مصارف لازمه دیگر را به اوقاف ممالک حواله کرد و خود خواجه نصیرالدین را سمت وزارت اوقاف کلیه ممالک مضبوطه خود داد، که عشر عایدات اوقاف را به مصرف کارهای علمی برساند، و دست او را باز گذاشت که از علما و فضلا هر که را مناسب می‌داند استخدام کند و هر قسم آلت و اسبابی که لازم باشد به صنعتگران دستور ساختن آن را بدهد. خواجه نصیرالدین پشته مرتفعی را در شمال شهر مراغه از برای آن عمارت اختیار کرد و همان سال اساس آن را ریختند و به بالا بردن آن شروع کردند و دو سال یا بیشتر برسر آن کار صرف شد. از آن بنا امروز خرابه‌ای بجا مانده است و بعضی از مسافرین اروپائی که به ایران آمده‌اند آن خرابه را وصف کرده‌اند و از آلات و اسبابی که برای رصد کردن ستارگان بکار برده شده است، تفصیلی نوشته و منتشر کرده‌اند. از جمله اساتید و مشاهیر علوم ریاضیه که از برای رصد کواکب و همکاری با خواجه نصیرالدین از هر طرف حاضر شدند چهارتن را خواجه در مقدمه کتاب زیج ایلخانی نام می‌برد که عبارتند از: فخرالدین مراغی از موصل، مؤیدالدین عروضی از دمشق، فخرالدین اخلاطی از قفلیس، و نجم‌الدین دیران معروف به کاتبی از قزوین. اشخاص دیگری نیز بی‌شک بوده‌اند که در این کار مدت زمانی کم یا بیش دخالت داشته و شرکت کرده‌اند، مثل قطب‌الدین محمود علامه شیرازی که در خدمت خواجه نصیرالدین چندسالی درس می‌خواند، و خضر بن عبدالله بن شقای منجم مراغی که نسخه‌ای از کتاب اخلاق ناصری به خط پسر او صدیق بن خضر درموزه بریتانیا محفوظ است. به مجردی که بنا تمام و قابل استفاده شد و آلات و اسباب کار حاضر گردید، این علما و منجمین مشغول بکار شدند، و نتیجه مطالعاتی که در احوال کواکب نمودند در جداولی ضبط شده است و کتاب بزرگ و مفصل و معتبری ازان بوجود آمده

است که آن را زیج ایلخانی نامیده‌اند و جزء تألیفات خواجه شمرده می‌شود. کتاب دره ۶۷ پایان رسید، یعنی هفت سال بعد از آنکه هولاگو فوت شده بود و اباقاخان به جای او نشسته بود. و خواجه نصیرالدین در مقدمه کتاب، رصدhائی را که قبل از آن شده بود، و زیجهائی را که در نتیجه آن رصدhا ترتیب داده بودند ذکر می‌کند و می‌گوید ما به آنها مراجعه کردیم و از آنها استفاده نمودیم: زیج هیبرخس (ابرخس) هزار و چهارصد سال قبل از رصد ما نوشته شده بود، و زیج بطلمیوس دوست و پنجاه سال بعد از آن تاریخ، و زیج مأمون چهارصد و سی و اند سال قبل از زمان ما، و زیج بتانی اندکی بعد از آن درشام، و زیج الحاکم بامر الله در مصر، و زیج ابن الاعلم در بغداد، هر دو دوست و پنجاه سال پیش از ما.

نسخه‌ای از این زیج ایلخانی که به فارسی نوشته شده است در کتابخانه ملی پاریس محفوظ است که آن را اصیل‌الدین حسن پسر خواجه نصیرالدین به خط خود استنساخ کرده است. این کتاب را بعدها به زبان عربی ترجمه کردند و شروح متعدد بر آن نوشتند، و همچنین بسیاری از کتب فارسی خواجه نصیرالدین را یا خود او، و یا دیگران بعد از زمان او، به عربی ترجمه کرده‌اند.

از مطالعه آثار خامه خواجه که در اواخر عمرش نوشته است چنین برمی‌آید که مانند غالب علما و فضلا و ادبای ایران او هم عاقبت عارف مسلک و صوفی مشرب شده بوده است. اما چنانکه عموم مطلعین می‌دانند تصوف قدمای ما غیر از قلندری و درویش‌سازی متأخرین بوده است و مستلزم بیکاره بودن و ترک دنیا نمودن، نبوده است. خواجه از مردم بیکاره‌ای که طفیلی جامعه‌اند و کل بردیگران می‌شوند بشدت متفر بوده است، تا آنجا که مرتکب عملی شده است که بنده شخصاً آن را تمجید او نمی‌دانم ولی شاید دیگرنان پسندند: در موقعی که با هولاگو به حران رفته بوده است، روزی اتفاق می‌افتد که جمعی از فقرای قلندرپیشه در کنار راه سلطان می‌ایستند، او از خواجه می‌پرسد: اینها چه کسانی‌اند؟ و خواجه جواب می‌دهد که اینها در عالم وجود زائندند. سلطان امر به کشتن قلندره‌ای بدبخت می‌دهد؛ و بعد از او می‌پرسد که معنی این قولت چه بود؟ نصیرالدین جواب می‌دهد که مردم عالم چهار صنفند: امرا و تجار و پیشه‌وران و کشاورزان، و هر کس که تعلق به یکی از این چهار دسته ندارد کل

بر سایرین است . نمی‌دانم خواجه نصیرالدین خود را جزء کدام يك ازين چهار طبقه حساب می‌کرده است . شاید به علت اینکه کار می‌کرده است خود را جزء پیشموران می‌دانسته . و واقعاً در تألیف کتب و تدریس مستعدان و تنظیم کار اوقاف و سرپرستی امور رصدخانه مراغه به قدری اهتمام وجد و جهد می‌کرده است که حتی اگر کارهای درباری و شور و مشورت با ایلخان، یعنی هولاگو هم نبود، برای يك نفر عالم حکیم زیاده از حد معمول نیز بود که کم نبود. مثلاً در سال ۶۶۲ م مخصوصاً سفری به بغداد کرد تا باز هر قدر ممکن شود برای رصدخانه مراغه جمع‌آوری کتب بکند، و آنجا بود که مجلس یارغو یعنی محاکمه و رسیدگی به اعمال یکی از رجال دیوان تشکیل شد و او با علاءالدین جوینی در محاکمه متهم شرکت کرد، سپس برای تصفح احوال مردم و رسیدگی به امر اوقاف و کار لشکریان و غلامان دیوانی و باز هم جمع‌آوری کتب به واسطه بصره و سایر بلاد عراق سفر کرد و از آنجا به مراغه برگشت. و در سال ۶۷۲ م با سلطان أبا قاخان و انبوه عظیمی از امرا و لشکریان به بغداد رفت. و بعد از آنکه أبا قا به مقر سلطنتش عودت کرد، خواجه نصیرالدین در بغداد ماند و به احوال اوقاف رسیدگی کرد و جیره و مواجب فقها و مدرسین و صوفیه را حواله کرد و در ماه ذی الحجه همان سال در روز هجدهم که روز عید غدیر باشد در همان بغداد فوت شد، و او را بر حسب وصیت خود او در مشهد امام موسی کاظم دفن کردند. مورخین می‌گویند که چون می‌خواستند در زیر زمین کهنه خالی از قبری برای او گور بکنند گورکننده حاضر و آماده‌ای با کاشی و کتیبه مکشوف شد و معلوم شد که آنرا برای خلیفه الناصر لدین الله تهیه کرده بوده‌اند، و اتفاقاً در همان روز و ماه و سالی که نصیرالدین ولادت یافته بوده است ، این قبر هم تمام شده بوده است، منتها خلیفه را برده و در موضع دیگری دفن کرده بودند و سر این گور را پوشانده بودند.

شهرت نصیرالدین طوسی در اقطار عالم پیچیده است و بالخصوص به واسطه تألیفاتی که در ریاضیات و هیأت کرده است مورد احترام علمای مغرب زمین است. او گوست کنت در تقویمی که از پیشروان فلسفه تحقیقی ترتیب داده است، اسم خواجه نصیرالدین را بر یکی از روزها و اسم ابن سینا را بر یکی دیگر

از روزها گذشته و از اهل علم و قلم ایران همین دو نفر در آن تقویم مذکورند. همچنین خواندم که یکی از جبالی را که در کره ماه توسط دوربین دیده و کشف کرده‌اند به اسم نصیرالدین نامیده‌اند.

از تألیفات علمی و فلسفی و حکمتی که خواجه نصیرالدین طوسی داشته است بالغ بر صد کتاب و رساله در دستست، و بر بعضی از آنها شرح و حاشیه و حاشیه بر حاشیه آن قدر نوشته‌اند که شماره این شروح و حواشی از سی متجاوز می‌شود. اغلب کتب او به زبان عربیست که آن روز هنوز هم زبان علم و معرفت ایران بود، مع هذا عدد کتب فارسی او هم شاید به سی برسد. حتی مقداری شعر هم از او در کتب ضبط کرده‌اند که مضمون غالب آنها علمی و فلسفی است، از آن جمله این رباعی را خود او در یکی از رسائل فارسیش به نام خود آورده است :

گر بیشتر از مرگ طبیعی مردی برخوردار که بهشت جاودانی بردی
ور زانکه درین شغل قدم نفشردی خاکت بر سر که خویشتن آزدی

و معلوم است که مقصود او ازین مردن قبل از مرگ طبیعی، همان مطیع کردن و مقهور ساختن نفس است و قوای ظاهر و باطن خود را محکوم خود کردن، که یکی از مقاصد عالیّه صوفیه بوده. و به این مناسبت خوبست عرض کنم که رساله اوصاف الاشراف که خواجه آن را به نام شمس الدین محمد جوینی صاحب دیوان و به خواهش او تألیف کرده است در بیان سیر اولیا و روش اهل ینش است بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت، خلاصه اینکه در سیر و سلوک عارفانه و صوفیانه است، و اگر چه مختصر است بسیار پرمغز و پرمعنی است، و به انشای خوب و بیان بلیغ و اندکی ساده‌تر و موجز تر از انشای اخلاق ناصری. گفتار خود را درباره خواجه نصیرالدین طوسی به نقل عبارتی از این کتاب اوصاف الاشراف در موضع توکل و قضا و قدر ختم می‌کنم.

می‌گوید:

و توکل نه چنان بود که دست از همه کارها بازدارد و گوید که «باخدای گذاشتم»، بل چنان بود که بعد از آنکه به او یقین شده باشد که هر چه جز خداست آن از خداست؛ و بسیار چیزهاست که در عالم واقع می‌شود به حسب شروط و

اسباب، چه قدرت و ارادت خدای تعالی به چیزی که تعلق گیرد دون چیزی، لامحاله به حسب شرطی و سببی که مخصوص باشد به آن چیز، تعلق گیرد؛ پس خویشتن، و علم و قدرت و ارادت خویشتن را همه از جمله اسباب و شروط شمرد که مخصوص ایجاد بعضی از امور باشند که او آن امور را نسبت بخود می-دهد؛ پس باید که در آن کارها که قدرت و ارادت او از شروط و سبب وجود آنست مجدتر باشد، مانند کسی که به توسط او کاری که مخدوم و موجد و محبوب او خواهد که بود، تمام شود. و چون چنین باشد جبر و قدر متحد و مجتمع شده باشند، چه آن کار را اگر نسبت با موجد دهد، جبر در خیال آید؛ و اگر نسبت به شرط و سبب دهد، قدر در خیال آید؛ و چون به نظر راست تصور کند، نه جبر مطلق باشد و نه قدر مطلق؛ و این کلمه را که گفته اند لاجبر و لا تفویض بل امرین الاثرین معنی محقق شود. پس خود را در افعالی که منسوب به او است متصرف داند بتصرفی که به منزلت تصرف آلات باشد نه به منزلت تصرف فاعل به آلات؛ و بحقیقت آن دو اعتبار، که یکی نسبت به فاعل دارد و دیگر نسبت به آلات، متحد شود؛ و همه از فاعل باشد بی آنکه آلت ترك توسط خود کند یا کرده باشد.

مجتبی مینوی

استاد مینوی در آخرین روزهای حیات خود پس از خون ریزی مغزی، یادداشتی در بیمارستان راجع به خواجه نصیرالدین طوسی و رابطه او با اسماعیلیه نوشته بودند که به من سپردند، این یادداشت آخرین یادگار قلمی اوست و نشان دهنده آنست که تا دم واپسین از اندیشه کارهای علمی خویش فارغ نبوده اند. آن را ذیل مقاله ایشان به چاپ می رسانیم؛ اگر لفظ شهابی در بعضی از جمله ها دیده می شود از آن روست که به سبب کسالت مجال دوباره خواندن نیافتند.

ع . ح

این را که خواجه نصیرالدین گفته باشد که مرا در دستگاه اسماعیلیه مانند محبوس و برخلاف میلش نگاه داشته باشند، بنده درست نمی دانم، و ناروا

می‌دانم چنین گفته‌ای را به او نسبت دهم. نویسندگان پیرو مذهب شیعه اثناعشری برای اینکه او را تبرئه کنند از تهمت باطنیگری این سخن را ساخته اند تا قلمداد کنند که به اجبار چندی پیروی از آنان کرده و سخن ایشان را بازگو کرده است. خواجه نصیرالدین طوسی مانند حکیم ابوالقاسم فردوسی طوسی مردی آفریننده و ابداع کننده بوده است و مانند کلیه مردان مبدع از ابتدا می دانسته است که احتیاج به دستگاه حکومتی صاحب ثروت و قدرت است که هرچه را او ابداع خواهد کرد به منصفه ظهور بنشانند؛ تنها با کمک دوستان و ثروتمندان فردی که نتیجه ابداع او را به ثروت شخصی خود نشر کنند و توسعه بدهند کار ابداع سر نمی‌گرفت. از ابتدا می‌دانست که باید کتبی در منطق والهیات و صور کواکب و اخلاق بنویسد، بر حکمت ابن سینا شرح بنویسد و امثال این کتب بایست به دستگیری دستگاه حکومتی صاحب قدرت و ثروت انتشار یابد، در آن زمان در طوس قدرتی که از عهده چنین کار خطیری برآید موجود نبود و در پهنه خراسان تنها دولتی که می‌شد به آن امیدوار بود که با او در این باب یاری کند دولت اسماعیلیه بوده، چاره‌ای جز این نداشت که به ایشان پناهنده و پشت گرم شود. ناصرالدین محتشم قهستان علاوه بر آنکه خود طالب علم و فرهنگ بود قابل این بود که به علم و فرهنگ دعوت بشود، اگر کتاب اخلاق مسکویه را پیش او می‌بردند و ازان در حضورش تمجید می‌کردند و به خوبی آن قانع می‌شد، حاضر می‌شد که از برای ترجمه و نشر آن وجوهات خرج کند و به هر حال قدر مرد عالم و زحمتکش و مبدعین مثل خواجه نصیرالدین را می‌دانست و از او رعایت و تعهد و نگهداری می‌کرد و از برای او کتب و لوازم کار هرچه بایست فراهم می‌آورد، و قطعاً دستگاهی که ممد کارهای فرهنگی باشد در دسترس او قرار می‌داد. این بود سبب بستگی گوینده و مؤلف بزرگواری مثل خواجه نصیرالدین به ناصرالدین محتشم قهستان و به دستگاه اسماعیلیه به طور عموم؛ و همینکه آن دستگاه به قوت هولاگو بر افتاد و حکومتی قوی‌تر و ثروتی عظیم‌تر در زیر دست

۱. جمله با این صورت نا تمام می‌نماید مگر این «و» را زائد بینگاریم و طغیان قلم، و چنین بخوانیم «همینکه آن دستگاه به قوت هولاگو بر افتاد حکومتی قوی‌تر و ثروتی عظیم‌تر در زیر دست خواجه نصیرالدین قرار گرفت که . . .»

خواجه نصیرالدین قرار گرفت که صدی بیست عایدات مملکتش را وقف امور علمی کرد و تا چهارصد هزار کتاب، که همه نسخه‌های خطی بود و غالباً منحصر بفرد، در اختیار او گذاشت؛ و علاوه برین هرچه مرد متبع و فاضل و اهل علم در مملکت یافت می‌شد در خدمت او به‌شاگردی و همکاری جمع آمدند و وسیله برای او بهتر فراهم آمد که به مقصود خویش یعنی ابداع و تألیف کتب پردازد، و رصدخانه بسازد، و به‌زیج کردن کواکب مشغول گردد و زیج بنویسد و آلات رصد بسازد و رصدخانه مراغه را از خود یادگار بگذارد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمْد بی حدّ و مدح بی عدّ لایق حضرت عزّت مالک الملکی
باشد که، همچنانکه در بدو فطرتِ اولی، وَ هُوَ الَّذِي يَبْدُوُ الْخَلْقَ، که
حقایقِ انواع را از مطالع ابداع برمی آورد، هیولای انسان را، که
سمتِ عالمِ خلقی داشت، چهل طور در مدارج استکمال از صورت
به صورت و حال به حال بگردانید، که خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدَيَّ أَرْبَعِينَ
صَبَاحًا، تا چون به نهایت تربیت رسید و اثر حصول شایستگی قبول
در وی پدید آمد، خلعت صورت انسانی را، که طرازِ عالمِ امری داشت،
که ^۱وَ يُنَزِّلُ الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ، به يك دفعه، که وما أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ، بر طریق
كُنْ فَيَكُونُ، کَلِمَةٍ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ، در وی پوشانید، تا وجود اوّل
او رقم تمامی یافت، و نوبت تکوین به کون ثانی رسید و مستعدّ تحمّل
امانت ربّانی گشت، که ثُمَّ أَنْشَأْنَا لَهُ خَلْقًا آخَرَ؛ به ازای بدو فطرت در
عود نشأت، ثُمَّ نَعِيدُهُ، معنویتِ انسان را، که مبدأ وجود صورت
نوعیتِ اوست و آنجا، یعنی در بدو وجود، به يك لمحّه یافته بود،
در تعلیم گاه عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ و کارخانه اِعْمَلُوا صَالِحًا، به تجرید
ذات و تهذیب صفات و ترقّی در مدارج کمال و تحلّی به صوالح اعمال
سال به سال بل حالاً فحال از مرتبه به مرتبه و منزل به منزل می گذراند

تا آنگاه که بامعاد اِرْجِعِي إِلَهُ رَبِّكَ رسانند و صورت مستعار او را که لباس اوّل هیولای اولای انسانی بود و در کون اوّل به چندان تخمیر و ترشیح مخصوص شده، دفعهً واحدهً استرداد کند، که فَأَذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ، تا چون ندای لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ با جواب لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، از حضرت مالکِ الْمَلِكِ در فضای عالمهای ملک و ملکوت افتد، و موعِد كُلِّ شَيْءٍ هَآلِكَ إِلَّا وَجْهَهُ در آید، و عِدَّةً كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ به انجام رسیده باشد، و حکمت کُنْتَ كُنْزاً مَخْفِيّاً به اتمام پیوسته، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.

و صلوات نامحصور و تحیات نامعدود سزاوار ثار وجود مقدّس سرور راه نمایان دین و مهتر پیشوایان اهل یقین محمد مصطفی باشد که خلاص خلایق از ظلمات حیرت و جهالت به نور ارشاد و هدایت اوست، و امان اهل ایمان از ورطات غفلت و ضلالت از اعتصام به جبل عصمت او صلی الله علیه و آله و أصحابه وسلم تسلیماً کثیراً^۳.

محرّر این مقاله^۴ و مؤلّف این رساله^۴ گوید: تحریر این کتاب که موسوم است به اخلاق ناصری در وقتی اتفاق افتاد که به سبب تقلّب روزگار جلای وطن بر سیل اضطرار اختیار کرده بود، و دست تقدیر او را به مقامِ خُطّةِ فُهستان پای بند گردانیده، و چون آنجا، به سببی که در صدر کتاب مسطور است^۵، در این تألیف شروع پیوست به موجب قضیّه

و دَارِهِمْ مَا دُمْتَ فِي دَارِهِمْ و أَرْضِهِمْ مَا كُنْتَ فِي أَرْضِهِمْ

و نصّ كُلُّ مَا يُوقَى الْمَرْءُ بِهِ نَفْسَهُ وَعِرْضَهُ كُتِبَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ، جهت استخلاص نفس و عرض از وضع دیباجه بر صیغتی موافق عادت آن جماعت در ثنا و اطرای سادات و کبرای ایشان - و اگرچه آن سیاق و مخالف عقیدت و مباین طریقت اهل شریعت و سنت است - چاره نبود،

به این علت کتاب را خطبه بر وجه مذکور ساخته شد. و به حکم آنکه مضمون کتاب مشتمل بر فتنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق ندارد، طلاب فواید را با اختلاف عقاید به مطالعه آن رغبت افتاد و نسخه های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت، بعد از آن چون لطف کردگار، جلّت اسماؤه، به واسطه عنایت پادشاه روزگار، عَمّت مَعْدِلَتَه، این بنده سپاس دار را از آن مقام نامحمود مخرجی کرامت کرد، چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فضایل این کتاب را به شرف مطالعه خود مشرف گردانیده بودند و نظر رضای ایشان رقم ارتضا بران کشیده، خواست که دیباجه کتاب را که بر سیاقی غیر مَرَضِی بود بدل گرداند، تا از وصمت آنکه کسی به انکار و تعییر مبادرت نماید، پیش از وقوف بر حقیقت حال و ضرورتی که باعث بوده بر آن مقال، بی ملاحظه معنی لَعَلَّ لَهُ عَذْرًا وَ اَنْتَ قَلُومُ خالی ماند، پس به موجب این اندیشه این دیباجه بدل آن تصدیق کرد.^۷ اگر ارباب نُسَخ که بر این کلمات واقف شوند مُفْتَتَح کتاب را^۸ با این طرز کنند به صواب نزدیکتر باشد، و الله اَلْمَوْفِقُ وَاَلْمَعِین.

ذکر سببی که باعث شد بر تألیف این کتاب

به وقت مقام قهستان در خدمت حاکم آن بقعه، مجلسِ عالی ناصرالدین عبدالرحیم ابن ابی منصور، قَعْمَدَه الله بر حمته، در اثنای ذکرِی که می رفت از کتاب «الطّهارة» که استاد فاضل و حکیم کامل ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه^۹ خازن رازی، سقی الله فراه و رَضِی عنه و ارضاه، در تهذیب اخلاق ساخته است، و سیاق آن بر ایراد بلیغ ترین اشارتی در فصیح ترین عبارتی پرداخته، چنانکه این سه چهار

بیت که پیش ازین در قطعه^{۱۰} گفته آمده است به وصف آن کتاب ناطق است:

بِنَفْسِ ^{۱۱} کِتَابُ حَازِ كُلِّ فَضِيلَةٍ	و صار لتکمیل البریة ضامنًا
مؤَلَّفُهُ قَدْ أَدْرَا الْحَقَّ خَالِصًا	بتألیفه من بعد ما کان کامنًا
و وَسَّمَهُ بِأَسْمِ الطَّهَارَةِ قَاضِيًا	به حق معناه و لم یک ماینا
لَقَدْ بَدَّلَ الْمَجْهُودَ لِلَّهِ دَرَّةً	فما کان فی فصیح الخلاق خاینا

با محرّر این اوراق فرمود^{۱۲} که این کتاب نفیس را به تبدیل کسوت الفاظ و نقل از زبان تازی با زبان پارسی، تجدید ذکری باید کرد، چه اگر اهل روزگار که بیشتر از حلیه^{۱۳} ادب خالیند از مطالعه جواهر معانی چنان تألیفی به زینت فضیلتی حالی شوند احیای خیری بود هر چه تمامتر. محرّر این اوراق خواست^{۱۴} که آن اشارت را به انقیاد تلقی نماید. معاودت فکر صورتی بکر بر خیال عرضه کرد، گفت^{۱۵}: معانی بدان شریفی از الفاظی بدان لطیفی که گوئی قبائی است بر بالای آن دوخته، سلخ کردن و در لباس عبارتی واهی نسخ کردن عین مسخ کردن باشد، و هر صاحب طبع که بران وقوف یابد از عیب جوئی و غیبت گوئی مصون نماند. و دیگر که هر چند آن کتاب مشتمل بر شریفترین بایست از ابواب حکمت عملی امّا از دو قسم دیگر خالی است، یعنی حکمت مدنی و حکمت منزلی، و تجدید^{۱۶} مراسم این دو رکن نیز که به امتداد روزگار اندراس یافته است مهمّست، و بر مقتضای قضیه گذشته واجب و لازم، پس اولی آنکه ذمّت به عهده ترجمه این کتاب مرهون نباشد و تقلید طاعت را به قدر استطاعت مختصری در شرح تمامی اقسام حکمت عملی بر سبیل ابتداء، نه شیوه ملازمت اقتدا، چنانکه مضمون قسمی که بر حکمت خلقی مشتمل خواهد بود خلاصه معانی کتاب استاد ابوعلی مسکویه را شامل بود، مرتّب کرده آید، و در دو قسم دیگر از اقوال و آرای

دیگر حکما مناسب فن^{۱۷} اوّل نمطی تقریر داده شود. چون این خاطر در ضمیر مجال یافت بر او عرضه داشت^{۱۸}، پسندیده آمد. پس به این موجب هر چند خویشتن را منزلت و پایه این جرأت نمی‌دید و بدین عزیمت نیز از طعن طاعن و وقیعت بدگوی خلاصی زیادت^{۱۹} صورت نمی‌بست^{۲۰}، اما چون در امضای آن عزم مبالغتی تمام می‌فرمودند در این معنی شروع پیوست^{۲۱} و بتوفیق الله تعالی به اتمام رسید، و چون سبب تألیف اقتراح و اشارت او رحمه الله بود کتاب را اخلاق ناصری نام نهاد. انتظار به کرم عمیم و لطف جسیم بزرگانی که به نظر ایشان بگذرد آنست که چون بر خطائی و سهوی اطلاق یابند شرف^{۲۲} اصلاح ارزانی فرمایند و تمهید عذر را به انعام قبول تلقی کنند^{۲۳} ان شاء الله تعالی.

فصل در ذکر مقدمه‌ای که تقدیم آن بر خوض

در این مطلوب واجب بود

چون مطلوب در این کتاب جزو است از اجزای حکمت، تقدیم شرح معنی^{۲۴} حکمت و تقسیم آن به اقسامش از لوازم باشد، تا مفهوم از آنچه بحث مقصور بر آنست معلوم گردد. پس گوئیم حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بُوَد از دانستن چیزها چنانکه باشد، و قیام نمودن به کارها چنانکه باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آنست برسد، و چون چنین بُوَد حکمت منقسم شود به دو قسم: یکی علم و دیگر عمل. علم تصوّر حقایق موجودات بود و تصدیق به احکام و لواحق آن چنانکه فی نفس الامر باشد به قدر قوّت انسانی، و عمل ممارست حرکات و مزاوالت صناعات از جهت اخراج آنچه در حیّز قوّت باشد به حدّ فعل، به شرط آنکه مؤدّی بود از نقصان به کمال

بر حسب طاقت بشری. و هر که این دو معنی در او حاصل شود حکیمی کامل و انسانی فاضل بود و مرتبه او بلندترین مراتب نوع انسانی باشد، چنانکه فرموده است عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: يُوَفِّي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يَدُوتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

و چون علم حکمت دانستن همه چیزهاست چنانکه هست، پس به اعتبار انقسام موجودات، منقسم شود به حسب آن اقسام. و موجودات دو قسمند: یکی آنچه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد، و دوم آنچه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر این جماعت بود؛ پس علم به موجودات نیز دو قسم بود: یکی علم به قسم اول و آن را حکمت نظری خوانند، و دیگر علم به قسم دوم و آن را حکمت عملی خوانند. و حکمت نظری منقسم شود به دو قسم: یکی علم به آنچه مخالطت ماده شرط وجود او نبود، و دیگر علم به آنچه تا مخالطت ماده^{۲۴} نبود موجود نتواند بود؛ و این قسم آخر باز به دو قسم شود: یکی آنچه اعتبار مخالطت ماده شرط نبود در تعقل و تصور آن، و دوم آنچه به اعتبار مخالطت ماده معلوم باشد. پس از این روی^{۲۵} حکمت نظری به سه قسم شود: اول را علم مابعدالطبیعه خوانند، و دوم را علم ریاضی، و سیم را علم طبیعی؛ و هر یکی از این علوم^{۲۶} مشتمل شود بر چند جزو که بعضی از آن به مثابت اصول باشد^{۲۷} و بعضی به منزلت فروع.

اما اصول علم اول دوفن بود: یکی معرفت إله، سبحانه و تعالی^{۲۸}، و مقربان حضرت او که به فرمان او، عز و علا، مبادی و اسباب دیگر موجودات شده اند، چون عقول و نفوس و احکام افعال^{۲۹} ایشان، و آن را علم الهی خوانند؛ و دوم معرفت امور کلی که احوال موجودات باشد^{۳۰} از آن روی که موجودند، چون وحدت و کثرت و وجوب و

امکان و حدوث و قدم و غیر آن، و آن را فلسفه اولی خوانند. و فروع آن چند نوع بود، چون معرفت نبوت و شریعت^{۲۱} و احوال معاد و آنچه بدان ماند.

و اما اصول علم ریاضی چهار نوع بود: اول معرفت مقادیر و احکام و لواحق آن، و آن را علم هندسه خوانند؛ و دوم معرفت اعداد و خواص آن، و آن را علم عدد خوانند؛ و سیّم معرفت اختلاف اوضاع اجرام علوی به نسبت با یکدیگر و با اجرام سفلی و مقادیر حرکات و اجرام و ابعاد ایشان، و آن را علم نجوم خوانند، و احکام نجوم خارج افتد از این نوع؛ و چهارم معرفت نسبت^{۲۲} مؤلفه و احوال آن، و آن را علم تألیف خوانند، و چون در آوازا به کار دارند به اعتبار تناسب با یکدیگر و کمیّت زمان سکّات که در میان آوازا افتد آن را علم موسیقی خوانند. و فروع علم ریاضی چند نوع بود، چون علم مناظر و مرایا و علم جبر و مقابله و علم جرّاً ثقال و غیر آن.

و اما اصول علم طبیعی هشت صنف بود: اول معرفت مبادی متغیّرات؛ چون زمان و مکان و حرکت و سکون و نهایت و لانهایت و غیر آن، و آن را سماع طبیعی گویند؛ و دوم معرفت اجسام بسیطه و مرکّبه و احکام بسایط علوی و سفلی، و آن را سما و عالم گویند؛ و سیّم معرفت ارکان و عناصر و تبدّل صور بر ماده مشترکه، و آن را علم کون و فساد گویند؛ و چهارم معرفت اسباب و علل حدوث حوادث هوایی و ارضی، مانند رعد و برق و صاعقه و باران و برف و زلزله و آنچه بدان ماند، و آن را آثار علوی خوانند؛ و پنجم معرفت مرکّبات و کیفیت ترکیب آن، و آن را علم معادن خوانند؛ و ششم معرفت اجسام نامیه و نفوس و قوای آن، و آن را علم نبات خوانند؛ و هفتم معرفت احوال اجسام متحرّکه

به حرکت ارادی و مبادی حرکات و احکام نفوس و قوای آن، و آن را علم حیوان خوانند؛ و هشتم معرفت احوال نفس ناطقهٔ انسانی و چگونگی تدبیر و تصرف او در بدن و غیر بدن، و آن را علم نفس خوانند. و فروع علم طبیعی نیز بسیار بود مانند علم طب و علم احکام نجوم و علم فلاح و غیر آن.

و اما علم منطق که حکیم ارسطاطالیس آن را مدوّن کرده است و از قوّت به فعل آورده، مقصور است بر دانستن کیفیت دانستن چیزها و طریق اکتساب مجهولات. پس در حقیقت آن علم به علم است و به منزلت ادات است تحصیل^{۲۳} دیگر علوم را. اینست تمامی اقسام حکمت نظری. و اما حکمت عملی، و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی که مؤدّی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی که متوجه اند سوی آن، و آن هم^{۲۴} منقسم شود به دو قسم: یکی آنچه راجع بؤد باهر نفسی به افراد، و دیگر آنچه راجع بود با جماعتی به مشارکت؛ و قسم دوم نیز به دو قسم شود: یکی آنچه راجع بود با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در منزل و خانه، و دوم آنچه راجع بود با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در شهر و ولایت بل اقلیم و مملکت؛ پس حکمت عملی نیز سه قسم^{۲۵} بود: و اوّل را تهذیب اخلاق خوانند، و دوّم را تدبیر منازل، و سیم را سیاست مَدَن.

و بیاید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی^{۲۶} نظام امور و احوال ایشان بؤد در اصل یا طبع باشد یا وضع؛ اما آنچه مبدأ آن طبع بود آنست که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف^{۲۷} ادوار و تقلّب

سیر و آثار^{۳۸} مختلف و متبدل نشود، و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده آمد. و اما آنچه مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتفاق رای جماعتی بود بران آن را آداب و رسوم خوانند، و اگر سبب اقتضای رای بزرگی بود^{۳۹} مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند؛ و آن نیز سه صنف باشد: یکی آنچه راجع با هر نفسی بود بانفراد، مانند عبادات و احکام آن؛ و دوم آنچه راجع با اهل منازل بود به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ و سیم آنچه راجع با اهل شهرها و اقلیمها بود مانند^{۴۰} حدود و سیاسات، و این نوع علم را علم فقه خوانند، و چون مبدأ این جنس اعمال مجرّد طبع نباشد^{۴۱} وضع است، به تقلّب احوال و تقلّب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد؛ و این باب از روی تفصیل خارج افتد از اقسام حکمت، چه نظر حکیم مقصور است بر تبّع قضایای عقول و تفحص از کلیّات امور که زوال و انتقال بدان متطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دوال مندرس و متبدل نگردد، و از روی اجمال داخل مسائل حکمت عملی باشد، چنانکه بعد ازین شرح آن به جایگاه خود بیاید، ان شاء الله تعالی.

ابتدای خوض در مطلوب و فهرست فصول کتاب^{۴۱}

به حکم این مقدمه که در اقسام علوم حکمت تقدیم یافت واجب نمود^{۴۲} وضع اساس این رساله که مشتمل بر اقسام حکمت عملی است بر سه مقاله نهادن، و هر مقاله ای مشتمل بر قسمی، و لامحاله هر مقالتی مشتمل بر چند باب و فصل باید^{۴۳} به حسب مسائل نمطی که در آن مقالت افتد، و تفصیل اینست.

فهرست کتاب و آن مشتمل بر سه مقاله و سی فصل است.

مقالت اول: در تهذیب اخلاق و آن مشتمل بر دو قسم است^{۴۴}

قسم اول: در مبادی، و آن مشتمل بر هفت فصل است.

فصل اول: در معرفت موضوع و مبادی این نوع.

فصل دوم: در معرفت نفس انسانی که آن را نفس ناطقه خوانند.

فصل سیم: در تعدید قوت‌های نفس انسانی و تمییز آن از دیگر 'قو'ی.

فصل چهارم: در آنکه انسان اشرف موجودات این عالم است^{۴۵}.

فصل پنجم: در بیان آنکه نفس انسانی را کمالی و نقصانی هست^{۴۶}.

فصل ششم: در بیان آنکه کمال نفس در چیست و کسر کسائی که مخالفت حق کرده‌اند در آن باب.

فصل هفتم: در بیان خیر و سعادت که مطلوب از رسیدن به کمال آنست.

قسم دوم: در مقاصد، و آن مشتمل بر ده فصل است.

فصل اول: در حدّ و حقیقت خلق و بیان آنکه تغییر اخلاق ممکن است.

فصل دوم: در آنکه صناعت تهذیب اخلاق شریفترین صناعاتست.

فصل سیم: در آنکه اجناس فضایل که مکارم اخلاق عبارت از آن است

چند است.

فصل چهارم: در انواعی که تحت^{۴۷} اجناس فضایل باشد.

فصل پنجم: در حصر اضداد آن اجناس که اصناف رذایل باشد.

فصل ششم: در فرق میان فضایل و آنچه شبیه فضایل بود از احوال.

فصل هفتم: در بیان شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و

اقسام آن.

فصل هشتم: در ترتیب اکتساب فضایل و مراتب سعادات.

فصل نهم: در حفظ صحت نفس که آن بر محافظت فضایل مقصور بود.

فصل دهم: در معالجت امراض نفس و آن بر ازاله رذایل مقدّر بود.

مقاله دوم: در تدبیر منازل و آن پنج فصل است.

فصل اول: در سبب احتیاج به منازل و معرفت ارکان^{۴۸} و تقدیم مقدمات

آن.

فصل دوم: در معرفت سیاست و تدبیر اموال و اقوات.

فصل سیم: در معرفت سیاست و تدبیر اهل^{۴۹}.

فصل چهارم: در معرفت سیاست و تدبیر اولاد و تأدیب ایشان.

فصل پنجم: در معرفت سیاست و تدبیر خدم و عبید.

مقاله سیم: در سیاست مُدُن و آن هشت فصل است

فصل اول: در سبب احتیاج به تمدن و شرح ماهیت و فضیلت این علم.

فصل دوم: در فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان بود و اقسام آن.

فصل سیم: در اقسام اجتماعات و شرح احوال مُدُن.

فصل چهارم: در سیاست ملک و آداب ملوک.

فصل پنجم: در سیاست خدمت و آداب اتباع ملوک.

فصل ششم: در فضیلت صداقت و کیفیت معاشرت با اصداقا.

فصل هفتم: در کیفیت معاشرت با اصناف خلق.

فصل هشتم: در وصایای منسوب به افلاطون، نافع در همه ابواب، و

ختم کتاب بران کرده آید، و بالله التوفیق^{۵۰}.

و پیش از خوض در مطلوب می گوئیم آنچه در این کتاب تحریر

می افتد از جوامع حکمت عملی، بر سبیل نقل و حکایت و طریق اخبار

و روایت از حکمای متقدم و متأخر باز گفته می آید بی آنکه در تحقیق

حق و ابطال باطل شروعی رود، یا به اعتبار معتقد ترجیح رایی و تزییف

مذهبی خوض کرده شود^{۵۱} پس اگر متأمل را در نکته ای اشتباهی

افتد یا مسأله ای را محلّ اعتراض شمرد باید که داند محرّر آن صاحب

عهده جواب و ضامن استکشاف از وجه صواب نیست؛ همگان را از

حضرت الهی که منبع فیض رحمت و مصدر نور هدایت است توفیق استرشاد

می‌باید خواست، و همّت بر ادراک حقّ حقیقی و تحصیل خیر کلّی مقدّر می‌داشت، تا به مطالب جاودانی و مقاصد دوجہانی برسند و اللہ ولیّ الفضل و ملّهم العقل، منہ المبدأ والیہ المنتہی.

مقاله اول

در تهذیب اخلاق

و آن مشتمل است بر دو قسم :

مبادی و مقاصد

قسم اول

در مبادی: و آن مشتمل است بر هفت فصل

فصل اول

در معرفت موضوع و مبادی این نوع^۱

هر علمی را موضوعی بود که در آن علم بحث از آن موضوع کنند چنانکه بدن انسان از جهت بیماری و تن درستی علم طب^۱ را، و مقدار علم هندسه را. و مبادی بُوَد که، اگر واضح نبود، در علمی^۲ دیگر به مرتبه بلندتر از آن علم مبرهن شده باشد، و در آن علم مسلّم بساید داشت، چنانکه از مبادی علم طب باشد که عناصر چهار بیش نیست، چه این مسأله در علم طبیعی مبرهن شود و طبیب را از صاحب علم طبیعی فراباید گرفت و در علم خویش مسلّم شمرد؛ و همچنین از مبادی علم هندسه بود که مقادیر متصله قاره‌ای موجود است، و انواع آن سه بیش نه: خطّ و سطح و جسم. چه این حکم در علم الهی که موسوم است به مابعدالطبیعه مقرر شود، و مهندس را از صاحب آن علم قبول باید کرد و در علم خویش استعمال کرد. و علم مابعدالطبیعه آن علم باشد^۳ که انتهای همه علوم با اوست و او را مبادی غیر واضح نتواند بود و مسائلی بُوَد که در آن علم بحث از آن کنند^۴ و خود تمامت علم بران

مقصود باشد. و بیان این مقدمه در علم منطق مستوفی^۵ پیامده است.^۵
 و چون این نوع که در آن شروع خواهد رفت علم است بدانکه
 نفس انسانی را چگونه خلقی اکتساب توان کرد که جملگی افعالی که
 به ارادت^۶ او از او صادر شود جمیل و محمود بود، پس موضوع این علم
 نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعالی جمیل و محمود یا قبیح و
 مذموم صادر تواند شد به حسب ارادت او، و چون چنین بُود اوّل باید
 که معلوم باشد که نفس انسانی چیست و غایت و کمال^۷ او در چیست و
 قوت‌های او کدام است، که چون آن را استعمال بر وجهی کنند که باید،
 کمالی و سعادت‌ی که مطلوب^۸ آنست حاصل آید. و آن چیز که مانع او
 باشد از وصول بدان کمال و بر جمله تزکیه و تدسیه^۹ او که موجب فلاح
 و خَیْبَت او شود کدامست، چنانکه فرموده است عزّ آسمه، وَ نَفْسٍ وَمَا
 سَوَّیْنَهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّیْنَهَا، وَ قَدْ خَابَ
 مَنْ دَسَّیْنَهَا. و اکثر این مبادی تعلّق به علم طبیعی دارد و موضع بیان آن به
 برهان^{۱۰} مسائل آن علم است، امّا از جهت آنکه این علم در منفعت^{۱۱} عامتر
 از آن علم است و از روی افادت شامل‌تر، حواله^{۱۲} این مقدمات بکلی
 به آنجا^{۱۳} کردن مقتضی حرمان جمهور طالبان باشد. پس بر سبیل حکایت
 نمطی موجد که در استحضار تصورات این مطالب کافی بُود تقریر
 داده آید و استیفای بیان و تمامی برهان با موضع خویش حواله کرده^{۱۴}.

فصل دوم

در معرفت نفس انسانی که آن را نفس ناطقه نیز خوانند

نفس انسانی جوهری بسیط است^۱ که از شأن او بُود ادراک
 معقولات به ذات خویش، و تدبیر و تصرف در این بدن محسوس که

بیشتر مردم آن را انسان می‌گویند به‌توسط قوی و آلات، و آن جوهر نه‌جسم است و نه جسمانی، و نه محسوس به‌یک‌ی از حواس. و در این مقام احتیاج افتد به بیان چند چیز تا این سخن تمام شود: اوّل اثبات وجود نفس، و دوم اثبات جوهریت او، و سیّم اثبات بساطت او، و چهارم بیان آنکه جسم و جسمانی نیست، و پنجم بیان آنکه مُدْرِك به ذات است و متصرف به آلات، و ششم آنکه محسوس نیست به‌یک‌ی از حواس.

اما در مقام اوّل که مطلوب اثبات وجود نفس است^۱ به‌هیچ‌دلیل احتیاج نیست چه ظاهرترین و واضح‌ترین چیزها به‌نزدیک عاقل ذات و حقیقت اوست به‌حدّی که خفته در خواب و بیدار در بیداری و مست در مستی و هشیار در هشیاری از همه چیزها غافل تواند بود و از خودی خود غافل نتواند بود، و چگونه صورت بندد که دلیل گویند بر هستی خود؟ چه خاصیت دلیل آنست که واسطه شود تا مستدلّ را به‌مدلول رساند، پس اگر بر هستی «خود» دلیل گفته‌آید دلیلّ واسطه شده باشد میان يك چیز تنها، پس خود را به‌خود رسانیده باشد و خودِ خود همیشه خود و با خود بُود^۲ پس دلیل گفتن بر خودی خود محال و باطل باشد.

وامّا در مقام دوّم که مطلوب اثبات جوهریت نفس است گوئیم هر موجود که هست جز واجب‌الوجود، تعالی و تقدّس، یا جوهر است یا عرض. بیانش به‌حسب این موضع آنست که هر موجود که بود یا وجود او به تبعیتِ موجودی دیگر غیر او تواند بود که آن موجود^۳ به نفس خویش مستقلّ باشد، مانند سیاهی که در جسم حال است و هیأت تخت که تبع وجود چوب است، چه اگر جسم نبود سیاهی نتواند بود و اگر چوب یا آنچه به‌جای او بایستد نباشد صورت تختی نتواند بود،

و چنین موجود را عرض گویند؛ یا چنین نبود بلکه او را به نفس خود، بی تبعیت مستقلی دیگر، استقلال^۶ تواند بود، مانند جسم و چوب در مثال مذکور، و آن را جوهر خوانند. و چون این قسمت مقرر شد گوییم نشاید که ذات و حقیقت مردم عَرَض بود، چه خاصیت عرض آنست که محمول و مقبول چیزی دیگر بود که آن چیز را^۷ به نفس خود استقلالی بُوَد تا حامل و قابل آن عرض شود، و در این صورت ذات مردم حامل و قابل صُورِ معقولات و معانیِ مدرکات است و پیوسته صورتی و معنی در و متمثل می شود و دیگری ازو زایل، و این خاصیت منافیِ عرضیت است. پس نفس عرض نتواند بود و چون عرض نبود، و معلوم شد که موجود یا جوهر است یا عرض، پس جوهر بُوَد، و اینست مطلوب.

و اما بیان بساطت او آنست که هرچه بُوَد یا قابل تجزیه بود یا نبود. آنچه قابل تجزیه نبود در این مقام آن را بسیط می خوانیم، و آنچه قابل تجزیه بود مرکب. پس گوییم نفس تصوّر معنی واحد می کند چه بر چیزها به وحدت و سَلْبِ وحدت حکم می کند، و خود هیچ کثرت تصوّر نتوان کرد تا واحد را که جزو او بود تصوّر نکنند. و اگر نفس قابل انقسام بود، و از انقسام محلّ انقسام حال لازم آید، پس معنی واحد که در و حال بود هم قابل قسمت بوده باشد. و این محال است، چه قابل قسمت واحد نبود؛ پس لازم آید که نفس منقسم نشود، یا تصوّر معنی واحد نکند، و چون بطلان^۸ قسم دوم ظاهر است پس مطلوب حق بود و آن بساطت اوست.

و اما بیان آنکه نه جسم است و نه جسمانی، آنست که هرچه جسم است مرکب است و قابل انقسام؛ دلیل برین آنست که هر جسم که

فرض کنیم چون واسطه شود میان دو جسم دیگر که هردو از دو طرف مماس^۹ او شوند، بضرورت آنچه بدان مماس^{۱۰} يك طرف شود هم بدان مماس^{۱۱} طرف دیگر^{۱۲} نتواند شد، والا^{۱۳} طرفین را از تماس^{۱۴} منع نکرده باشد پس واسطه نبوده باشد، و تداخل اجسام نیز لازم آید، و چون مماس^{۱۵} هر طرفی به چیزی دیگر شود متجزی^{۱۶} شده باشد. و چون جسم مرکب است جسمانی که محمول و مقبول اوست هم مرکب بود، چه انقسام محل^{۱۷} موجب انقسام حال^{۱۸} است. پس هیچ جسم و جسمانی بسیط نبود، و ما گفتیم نفس بسیط است، پس نفس نه جسم بود و نه جسمانی. وجهی دیگر: هیچ جسم قبول صورتی نتواند کرد تا صورتی که پیش از آن داشته باشد ازو زایل نشود. مثلاً جسمی که صورت تثلیث دارد تا آن صورت باز نگذارد صورت ترییع در او حال^{۱۹} نتواند شد، و یا پاره‌ای شمع که نقش مَهْری قبول کرده باشد تا آن نقش ازو برنخیزد نقش مَهْری دیگر در و مصوّر^{۲۰} نشود، چه اگر از نقش اوّل هنوز چیزی مانده باشد هردو نقش مختلط شوند و به هیچ کدام مُنْتَقَش^{۲۱} تمام نشود، و این حکم در جملگی اجسام مستمر^{۲۲} و عام باشد. و حال نفس به خلاف اینست، از بهر آنکه چندانکه صور^{۲۳} معقولات و محسوسات برو طاری می‌شود یکی از پس دیگری جمله را قبول می‌کند بی آنکه استدعای زوال صور سابق کند، بلکه جملگی صور در و تام^{۲۴} و کامل متمثل است و هرگز بجائی^{۲۵} نمی‌رسد که از بسیاری صور که درو حاصل آید عاجز شود از قبول صورتی دیگر، بلکه خود^{۲۶} بسیاری صور در او^{۲۷} معین اوست بر آسانی قبول صور دیگر. و از اینجاست که مردم چندانکه علوم و آداب را مُسْتَجْمَع^{۲۸} تر، فهم و کیاست در او بیشتر و تعلّم و استفادت را مستعدتر. و این خاصیت ضدّ خاصیت اجسام است. پس

نفس جسم نبود.

وجهی دیگر: و همچنین قبول اضداد بر جسم^{۱۵} در يك حال محال بود چه يك چیز هم سپید و هم سیاه نتواند بود، و هر کیفیت که جسم را حاصل آید او را به سبب طرّیانِ آن کیفیت صفتی حاصل شود، چنانکه از حرارت حارّ شود و از سواد اسود، و حال نفس خلاف این حال بود که هم صور اضداد در و در يك حال جمع آیند، چنانکه تصوّر سیاهی و سپیدی کند در يك حال، و هم از تصوّر کیفیات و اعراض مُتکبّف و متّصّف نشود، بدانچه اگر بسیار تصوّر حرارت کند حارّ نشود و اگر چند تصوّر طول و عرض کند طویل و عریض نشود، و بر این قیاس. پس نفس جسم نبود.

وجهی دیگر: قوای جسمانی مایل ادراکات جسمانی و مَلابِس^{۱۶} لذّات بدنی باشد، چون میل باصره به ادراکِ صُورِ نیکو و میل سامعه به استماع آوازه‌های خوش، و همچنین در قوّت شهوی که میل او به حصول لذّت شهوت بود، و قوّت غضبی که شوق او در وصول به کمال تغلب باشد، و این قوّی از ادراک مرادات خویش مدد می‌یابند و کامل‌تر می‌شوند، و نفس از غلبه امثال این معانی و حصول مدرّکات جسمانی ضعیفتر و ناقص‌تر می‌شود، از بهر آنکه چندانکه از مُمارست لذّات و مَلابست شهوات دور تر بود رایهای صحیح و معقولات صریح او را ظاهر تر باشد، و حرص و شرّه او بر معرفت حقایق الهی و میل و انبیعات او به طلب امور شریف و باقی که از امور جسمانی بلندتر بود زیادت باشد، و این دلیلی واضح است بر آنکه نفس نه جسم است و نه جسمانی؛ چه هر چیز از جنس خویش قوّت گیرد، و از ضدّ ضعف پذیرد، و نفس از استیلای جسمانیّات ضعیف می‌شود و به اجتناب

ازان قوت می‌یابد.

وجهی دیگر: هر حسی جز محسوس خویش ادراک نتواند کرد. چنانکه بصر جز از مدرکات بصری خبردار نبود^{۱۷}، و سمع بیرون آوازاها^{۱۸} در نیابد و علی‌هذا. و هیچ حس ادراک احساس خود نکند و نه ادراک آلت احساس خود، چنانکه باصره نه بینائی را بیند و نه چشم را، و هیچ حس از غلطی که او را افتد منتبه نشود چنانکه چشم که آفتاب را که صدوشصت و اند بار مانند زمین است به قدر بدستی می‌بیند از این تفاوت فاحش آگاهی نیابد، و درختانی را که بر کنار آب نگوئسار می‌بیند هرگز سبب و علت نگوئساری آن به باصره نبیند، و همچنین در دیگر غلطهای او و در دیگر حواس. و نفس محسوسات همه حواس را به يك دفعه ادراک کند و حکم کند که این آواز از فلان مبصر می‌آید و این مبصر را آوازه این آواز باشد، و همچنین ادراک کند که قوت هر حاسته‌ای چیست و ادراک^{۱۹} او کدام است و اسباب و علل اغلاط حواس را استنباط کند و میان حق و باطل از احکام ایشان^{۲۰} تمییز کند، پس بعضی را تصدیق کند و بعضی را تکذیب، و معلومست که این علوم او را به توسط حواس حاصل نیامده است، چه آنچه حس را نبود دیگری از او استفادت نتواند کرد، و چون حکم او مکذب حس بود آن حکم از حس نگرفته باشد. پس ظاهر شد که نفس انسانی غیر حواس جسمانی است بل که شریفتر ازان است و در ادراک کاملتر.

و اما آنکه او را ادراک بذاتست و تصرف به آلات، از جهت آنکه او خود را می‌داند، و می‌داند که خود را می‌داند، و نشاید که دانستن او خود را به آلتی بود که آلت میان او و ذات او متوسط^{۲۱} شده باشد، و خود همین سبب راست که مدرک به آلت خود را و آلت خود

را اندک می خواند کرد. چه یک کنیم. چه آب میان تو و دلت بود و نه
 میان تو و دلت جویند. سرشت خواند شد. و اینست سرشت حکم که
 آنچه گویند مائل و محول و نقل یکی است. و تصرف کسی که بخوشه
 آن است ظاهر است. چه احساس محسوس کند و تصرفات محصلت
 و احصاء و حصول آن در نظم طبیعی هر روز باشد.

و این آنکه محسوس است محسوس. در جهت آنکه محسوس
 هر اجسام را با حساسیت را اندک خواند کرد. و حس به جسم است
 و نه حساسی. پس محسوس بود. اینست آنچه مطلوب بود که اینست
 حقیقت حس محسوس این موضوع. و اینست کتاب است در صرف
 حس باشد.

و باید دانست که کسی باشد که در اعتدال از کتب باشد باقی
 ماند. و هر که را به پیشانی او طریقی بود. بلکه صحیح و نه عدم بود
 ظاهر بود و دلیل بر این مطلوب است که هر چه بود که باقی بود و ظاهر
 بر او روا بود ظاهر او عقل بود و ظاهر طریقت و چون چنین بود باید
 که عقل باقی عقل بود عقل باقی طریقت باشد. چه اگر آن چیز که
 ظاهر او عقل بود. اگر ظاهر او بود که طریقت بود. لازم آمد که چون
 ظاهر او بود عقل بود و ظاهر طریقت بود و ظاهر طریقت طریقت و این
 محال است. پس باید که آنچه ظاهر او عقل بود و این بود که
 ظاهر او طریقت بود. و آنست که باید که ملازم او بود و الا این سخن که
 ظاهر او طریقت است صحیح بوده باشد. چه انصاف چیزی به امکان
 عدم چیزی دیگر. که میان اینست ملاکات بود. چون سواد و باقی ملاکات.
 صحیح بود و اینست ملاکات این انصاف صحیح بود و اینست انصاف
 جسم به امکان عدم سواد که در او حال بود.

و ملاقات معنوی یا میان‌حال^{۲۲} و محل^{۲۳} تواند بود یا میان دو حال^{۲۴} در يك محل، و ملاقات دو حال^{۲۵} در يك محل اتفاقی بود نه ضروری، و در صورت مذکور ملاقات ضروریست، پس ملاقات آنچه بقا در او بود بفعل و آنچه فنا در او بود بقوت^{۲۶} بروجه حلول یکی در دیگر بود، و شاید که فنای محل^{۲۷} در حال بقوت باشد^{۲۸}، چه بقای حال^{۲۹} بعد از فنای محل^{۳۰} ممتنع بود؛ پس آنچه فنا در او بقوت بود محل^{۳۱} آن موجود بود که بقا در او بفعل است. و از اینجا معلوم شد که هر موجود باقی که فنا بر او صحیح بود در محلی^{۳۲} حال^{۳۳} بسود، و حال^{۳۴} یا صورت بود یا عَرَض، پس فنا جز بر صورت یا عَرَض جایز نبود. و ما درست کردیم که نفس حال^{۳۵} نیست در محلی، بل که جوهریست قایم به ذات خویش، نه جسم و نه جسمانی، پس فنا بر او روان بود، و به انحلال ترکیب بدن مُنْعَدِم نشود. و اگر کسی به طریق استقرا نظر کند در احوال اجسام، و تتبع امور ترکیب و تألیف و اضداد آن به فکر دقیق به تقدیم رساند، و از علم کون و فساد با خبر بود، او را معلوم شود که هیچ جسم بکلی با عدم^{۳۶} نمی‌شود، بل که اعراض و اوضاع و ترکیبات و تألیفات و صَوَر و کیفیات بر يك موضوع مشترك با يك^{۳۷} ماده^{۳۸} باقی متبدل می‌شود، و حامل^{۳۹} این احوال در همه اوقات برقرار خویش، مثلاً آب هوا شود و هوا آتش، و ماده‌ای که این سه صورت بر او طاری می‌شود بر سبیل بدل در هر سه حال موجود بُوَد، و الا نتوانستی گفت که آب هوا شد و هوا آتش، چنانکه اگر موجودی با عدم شود و دیگری در وجود آید که میان ایشان چیزی مشترك نبود نتوان گفت که این موجود آن موجود شد، و آن ماده حامل قوتِ فنای صورتها باشد، و چون مواد جسمانی قابل فنا نیست جواهر مجرّده که از دَنَس هیولی مقدّس بود اولی باشد

به عدم قبول فنا.

و غرض از بیان این قضیه آنست که تا کسی را که در این علم خوض نماید مقرر باشد که بدن آلتی و اداتی است نفس را مانند ادوات و آلات صنّاع و محترفه را، نه چنانکه جماعتی صورت^{۲۹} کنند که بدن محلّ یا مکان اوست، چه نفس جسم و جسمانی نیست که به محلّ و مکان تعلّق تواند گرفت. پس موت بدن به نسبت با نفس چون فوت آلات بود به اضافت با اصحاب صناعات. و این معنی در کتب نظر به شرح و بسط، موشح به استشهادِ براهین حقیقی، موجود است، این قدر اینجا کفایت بود، والله اعلم^{۳۰}.

فصل سیم

در تعدید قوای نفس انسانی و تمییز آن از قوای دیگر

نفس به اشتراك اسم، شامل است چند معنی مختلف را، و آنچه از آن معانی تعلّق بدین بحث دارد سه است: یکی نفس نباتی، که ظهور آثار او^۱ اصناف نبات و انواع حیوان و اشخاص انسان را شامل است؛ و دوم نفس حیوانی، که تصرف او بر اشخاص انواع حیوان مقصور است، و سیّم نفس انسانی، که نوع مردم بدان از دیگر حیوانات ممتاز و مخصوص است.

و هر يك^۲ را از این نفوس چند قوت باشد که هر قوتی از ان مبدأ فعلی خاصّ شود. امّا نفس نباتی را سه قوت است: یکی قوت غاذیه، و عمل او به اعانت چهار قوت دیگر تمام شود: جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه؛ و دوم قوت منمیه، و عمل او به اعانت غاذیه و قوتی دیگر، که آنرا مغیره خوانند، صورت بندد؛ و سیّم قوت تولید مثل در نوع،

و عمل او به اعانت غاذیه و قوتی دیگر که آن را مصوره خوانند، به کمال رسد.

و اما نفس حیوانی را دو قوت است یکی قوت ادراک آلی و دوم قوت تحریک ارادی. و اما ادراک آلی دو صنف بود: یکی آنچه آلات آن^۲ مشاعر ظاهر بود، و آن پنج بود: باصره و سامعه و شامه و ذائقه و لامسه؛ و دیگر آنچه آلات آن^۲ حواس باطن بود، و آن هم پنج بود: حس مشترک و خیال و فکر و وهم و ذکر. و اما قوت تحریک ارادی دو قسم شود: یکی آنکه منبعث باشد به سوی جذب نفعی، و آن را قوت شهوی گویند، و دوم آنکه منبعث باشد به سوی دفع ضرری، و آن را قوت غضبی گویند.

و اما نفس انسانی را از میان نفوس حیوانات اختصاص به یک قوت است که آن را قوت نطق خوانند؛ و آن، قوت ادراک بی آلت و تمیز میان مدركات باشد. پس چون توجه او به معرفت حقایق موجودات و احاطت به اصناف معقولات بود، آن قوت را بدین اعتبار عقل نظری خوانند؛ و چون توجه او به تصرف در موضوعات و تمیز میان مصالح و مفاسد افعال و استنباط صناعات از جهت تنظیم امور معاش باشد آن قوت را - از این روی - عقل عملی خوانند. و از جهت انقسام این قوت بدین دو شعبه است که علم حکمت را به دو قسم کرده اند: یکی نظری و دیگر عملی، چنانکه در صدر رساله شرح آن تقدیم یافت.

و تفصیل آثار این قوی^۱ و دلالت بر وجود هر یک و تمیز او از نظایرش و بحث از آنکه مبدأ این قوی^۱ در اشخاص حیوانی و انسانی یک نفس مجرد است یا نفوس و قوای مختلف، تعلق به علم طبیعی دارد، و غرض از ایراد این قدر در این موضع آنست که تا میان قوت‌هایی که

آثار آن به حسب ارادت و رویت صادر شود و تکمیل آن به اکتساب صورت بندد، و میان آنچه تأثیر از جهت طبیعت کند و قابل کمالی زاید بر آنچه در اصل فطرت یافته باشد نشود، فرق ظاهر کنیم، چه خاص^۴ این صنعت که در آن خوض خواهد رفت تعلق به صنف اول دارد.

پس گوئیم: از این قوی^۵ که بر شمردیم سه قوت آنست که مبادی افعال و آثار به مشارکت رای و رویت و تمیز و ارادت می شوند: یکی قوت ادراک معقولات و تمیز میان مصالح و مفاسد افعال، که آن را قوت نطق می خوانیم؛ و دیگر قوت شهوی، که مبدأ جذب منافع و طلب ملاذ^۶ از مآکل و مشارب و مناکح و غیر آن شود؛ و سیّم قوت غضبی، که مبدأ دفع مضار و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع شود، و این دو قوت آخر انسان را به مشارکت حیوانات دیگر است و قوت اول به انفراد.

و هر يك^۵ را از این قوی^۵ مظهري است در اعضای او که به مثابت آلاتند آن را. اما قوت ناطقه را دماغ، که موضع فکر و رویت آنست. و اما قوت غضبی را دل، که معدن حرارت غریزی و منبع حیات آنست. و اما قوت شهوی را جگر، که آلت تغذیه و توزع^۶ بدل مایه تحلل بر دیگر اعضا آنست. و گاه بود که عبارت از این سه قوت، اعنی ناطقه و غضبی و شهوی، به سه نفس کنند، پس اول را نفس ملکی خوانند و دوم را نفس سبّعی و سیّم را نفس بهیمی. و اما دیگر قوی^۵ که شرح آن داده آمد، چون غاذیه و منّمیه و غیر آن، تصرف و تأثیر ایشان در موضوعات خویش به حسب طبیعت بود، و ارادت و رویت را در آن مدخلی نتواند بود، بلکه کمالات ایشان از آنچه در فطرت یافته باشند^۷ زاید نشود.

فصل چهارم

در بیان آنکه انسان اشرف موجودات این عالمست

اجسام طبیعی از آن روی که جسمند بایکدیگر متساویند در رتبت، و یکی را بر دیگری فضیلتی و شرفی^۱ نیست، چه يك حدّ معنوی همراه شامل است و يك صورت جنسی^۲ هیولای اولای جمله را مقوم، و اختلاف اوّل که در ایشان ظاهر می شود، تا ایشان را متنوّع می کند به انواع عناصر و غیر آن، مقتضی تباینی که موجب شرف بعضی بود بر بعضی نیست، بلکه هنوز در معرض تکافی در رتبت و تساوی در قوتند. و چون میان عناصر امتزاج و اختلاط پدید می آید و بقدر قُرب مرکّب به اعتدال حقیقی، که آن وحدت معنویست، اثر مبادی و صور شریفه قبول می کنند ترتّب و تباین در ایشان ظاهر می شود. پس آنچه از جمادات ماده او قبول صُور را مُطّاوع تر است از جهت اعتدال مزاج شریفتر است از دیگران، و آن شرف را مراتب بسیار و مدارج بشمار است تا بحدّی رسد که مرکّب را قوت قبول نفس نباتی حاصل آید. پس بدان نفس مشرّف شود، و در او چند خاصیت بزرگ چون اغذا و نموّ و جذب ملایم و نفّض غیر ملایم ظاهر شود، و این قوتها نیز در او متفاوت افتد به حسب تفاوت استعداد. آنچه به افق جمادات نزدیک تر باشد مانند مرجان بُوَد که به معادن بهتر ماند. و ازو گذشته مانند گیاههایی که بی بذر و زرعی، بمجرّد امتزاج عناصر و طلوع آفتاب و هبوب ریاح، بروید و در او قوت بقای شخص زمانی دراز و تبقیه نوع نبود. پس هم براین نسق فضیلت، برنسبتی محفوظ، می افزاید تا به گیاههای تخم دار و درختان میوه دار رسد، که در ایشان قوت بقای

شخص و تبقیه نوع به حد کمال باشد، و در بعضی که شریفتر باشد اشخاص ذکور که مبادی صُور موالید باشند از اشخاص اُنات که مبادی مواد باشند متمیز شود، و همچنین تا به درخت خرما رسد که به چند خاصیت از خواص حیوانات مخصوص است، و آن آنست که در بنیت او جزوی مُعین شده است که حرارت غریزی در او بیشتر باشد، به مثابت دل دیگر حیوانات را، تا اغصان و فروع از او روید، چنانکه شرائین ازدل، و درلقاح و گُشن دادن و بارگرفتن و مشابهت بوی آنچه بدان بار گیرد به بوی نطفه حیوانات مانند دیگر جانورانست، و آنکه چون سرش ببرند یا آفتی به دلش رسد یا در آب غرقه شود خشک شود هم شبیه است به بعضی از ایشان. و بعضی اصحاب فلاحت خاصیتی دیگر یاد کرده اند درخت خرما را از همه عجب تر، و آن آنست که درختی می باشد که میل می کند به درختی تا بار نمی گیرد از گُشن هیچ درختی^۲ دیگر جز از گُشن آن درخت، و این خاصیت نزدیکست به خاصیت الفت و عشق که در دیگر حیواناتست. بر جمله امثال این خواص بسیار است در این درخت، و اورا يك چیز بیش نمانده است تا به حیوان رسد و آن انقلاع است از زمین^۴ و حرکت در طلب غذا. و آنچه در اخبار نبوی علیه السلام آمده است از آنجاست، که درخت^۵ خرما را عمّه نوع انسان خوانده است، آنجا که گفته است اُكْرِمُوا عَمَّتَكُمْ اَلنَّخْلَةَ فَأَتْمَهَا خُلِقَتْ مِنْ بَقِيَّتِهِ طِينِ آدَمَ^۶ همانا که اشارت بدین معانی باشد.

و این مقام غایت کمال نباتات است و مبدأ اتصال به افق حیوانات^۷؛ و چون از این مرتبه بگذرد مراتب حیوان بود که مبدأ آن به افق نبات پیوسته بود، مانند حیواناتی که چون گیاه تولّد کنند و از تزاوج و توالد و حفظ نوع عاجز باشند، چون کرمان خاك و بعضی از حشرات و

جانورانی که در فصلی از فصول سال پدید آیند و در فصلی دیگر مخالف آن فصل نیست شوند، و شرف ایشان بر نباتات به قدر تست بر حرکت ارادی و احساس، تا طلب ملایم و جذب غذا کنند؛ و چون از این مقام بگذرد به حیواناتی رسد که قوت غضبی در ایشان ظاهر شود تا از منافی احتراز نمایند^۸، و آن قوت نیز در ایشان متفاوت بود، و آلت هر یکی به حسب مقدار قوت ساخته و معدّ بود، آنچه به درجه کمال رسد در آن باب به سلاحهای تمام، که بعضی به منزلت نیزه ها باشد چون شاخ و سرّو، و بعضی به مثابت کاردها و خنجرها چون دندان و میخلب، و بعضی به محلّ تبّر و دبّوس چون سمّ و آنچه بدان ماند، و بعضی به جای زوبین و تیر چون آلات رمّی که در بهری مرغان و غیر آن بود، ممتاز باشند. و آنچه آن قوت درو ناقص باشد به دیگر اسباب دفع چون گریختن و حیل کردن مخصوص باشند مانند آهو و روباه. و اگر تأمل افتد در اصناف جانوران و مرغان مشاهده کرده آید که هر شخصی را آنچه بدان احتیاج بود، از آلات و اسباب فراغت، مقدّر^۹ و مهیّاست، چه به قوت و شوکت و ترتیب آلات چنانکه یاد کرده آمد، و چه به الهام رعایت مصالح که مستدعی کمال شخص یا نوع شود، مانند شرایط ازدواج و طلب نسل و حفظ فرزند و تربیت او، و ساختن آشیان به حسب حاجت، و ذخیره غذا و ایثار آن بر ابنای جنس، و موافقت و مخالفت با ایشان، و احتیاط و کیاست و تحرّی و فراست در هر بابی، به حدّی که خردمند دران متحیر شود و به حکمت و قدرت صانع خویش اعتراف کند، سُبْحَانَ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى^{۱۰} و اختلاف اصناف حیوانات از تفاوت مدارج نباتات زیادت است، از جهت قُرب آن به بسایط و بُعد این ازان. و شریفترین انواع آن است

که کیاست و ادراک او به حدی رسد که قبول تأدیب و تعلیم کند تا کمالی که در او مفسور نبود او را حاصل شود، مانند اسپ مؤدّب و باز معلّم. و چنانکه^{۱۱} این قوّت در او زیادت بود مزیت او را رجحان بیشتر بود، تا بجائی رسد که مشاهده افعال ایشان را کافی بود در تعلیم، چنانکه آنچه ببینند به محاکات نظیر آن به تقدیم رسانند بی ریاضتی و تعب که بدیشان رسد؛ و این نهایت مراتب حیوانات بود و مرتبه اول از مراتب انسان بدین مرتبه متصل باشد، و آن مردمانی باشند که بر اطراف عمارت عالم ساکن اند مانند سودان مغرب و غیر ایشان، چه حرکات و افعال امثال این صنف مناسب افعال حیوانات بود.

و تا این مقام غایت هر ترتیب و تفاوت^{۱۲} که افتد مقتضای طبیعت بود، و بعد از این مراتب کمال و نقصان مقدّر بر ارادت و رویت بود پس هر مردم که این قوّی در او تمام افتد و به استعمال آلات و استنباط مقدمات آن را از نقصانی به کمالی^{۱۳} بهتر تواند رسانید فضیلت و شرف او زیادت بود بر آنکه این معانی در او کمتر باشد، و اوایل این درجات کسانی را بُوَد که به وسیلت عقل و قوّت حدس استخراج صناعات شریف و ترتیب حرفتهای دقیق و آلات لطیف می کنند، و بعد از آن جماعتی که به عقول و افکار و تأمل بسیار در علوم و معارف و اقتنای فضایل خوض می نمایند، و از ایشان گذشته کسانی که به وحی و الهام معرفت حقایق و احکام از مرقبان حضرت الهیت بی توسط اجسام تلقی می کنند و در تکمیل خلق و تنظیم امور معاش و معاد سبب راحت و سعادت اهل اقالیم و ادوار می شوند. و این نهایت مدارج نوع انسانی بُوَد. و تفاوت در این نوع بیشتر از تفاوت بود در نوعهای حیوانات، هم بدان نسبت که در حیوانات و نباتات گفته آمد. و چون

بدین منزلت رسد ابتدای اتصال بُوَد به عالم اشرف، و وصول به مراتب ملائکه مقدّس، و عقول و نفوس مجرد. تا به نهایت آن که^{۱۴} مقام وحدت بود، و آنجا دایره وجود با هم رسد، مانند خطّی مستدیر که از نقطه‌ای آغاز کرده باشند تا بدان نقطه باز رسد. پس وسایط منتفی شود و ترتّب و تضادّ برخیزد و مبدأ و معاد یکی شود، و جز حقیقت حقایق و نهایت مطالب که آن حقّ مطلق بودنمانند، وَ بَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ. پس از این شرح شرف رتبت انسان و فضیلت او بر دیگر موجودات عالم و خصوصیتی که او را ارزانی فرموده‌اند معلوم شود، بل شرف رتبت کسانی که مطلع نور الهیّت و مظهر فیض وحدت ضمائر ایشان است و غایت همه غایات و نهایات همه نهایات^{۱۵} وجود ایشان، از انبیا و اولیا علیهم السّلام که خلاصه موجودات و زبده کاینات اند. لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْاَفْلَاكَ مصداق این معنی است بل این معانی مقرر مقصود از آن اشارت.

و غرض از شرح این مراتب آنست که تا بدانند که انسان در فطرت مرتبه و سطی یافته است و میان مراتب کاینات افتاده و او را راه است، به ارادت، به مرتبه اعلی و یا، به طبیعت، به مرتبه ادنی. از بهر آنکه، همچنانکه در ظاهر، آنچه در دیگر حیوانات بدان احتیاج افتاد، مانند غذا که بدل متحلّل بایستد^{۱۶}، و موی و پشم که مضرت سرما و گرما باز دارد، و آلات دفع که بدان از مُنافی و مُعاند احتراز^{۱۷} توان کرد، طبیعت بر وفق مصلحت ساخته است و ایشان را مُزاح العله گردانیده؛ و آنچه انسان را^{۱۸} بدان حاجت بود از این اسباب حواله با تدبیر و رویت و تصرف و ارادت او کرده، تا چنانکه بهتر داند می‌سازد، نه غذای او بی ترتیب زرع و حصاد و طحّن و عجنّ و خبز و ترکیب

بدست آید، و نه لباسش بی تصرف غزل و تنسُج و خیاطت و دباغت میسر شود، و نه سلاحش بی صناعت و تہذیب و تقدیر صورت بدد، همچنان^{۱۹} در باطن، کمال هر نوع از انواع مرکبات نباتی و حیوانی در فطرت او تقدیم یافته است و با غریزت او مرکوز شده، و کمال انسانی و شرف فضیلت او حواله^{۲۰} با فکر و رویت و عقل و ارادت او آمده، و کلید سعادت و شقاوت و تمامی و نقصان به دست کفایت او باز داده. اگر بروفق مصلحت از روی ارادت بر قاعده مستقیم حرکت کند، و به تدریج سوی علوم و معارف و آداب و فضایل گراید، و شوقی که در طبیعت او به نیل کمال مرکوز است او را بر طریقی راست و قصدی محمود از مرتبه به مرتبه می آرد و از افق به افق می رساند، تا نور الهی برو تابد^{۲۱} و مجاورت ملائعالی ییابد از مقربان حضرت صمدی شود؛ و اگر در مرتبه اصلی سکون و اقامت اختیار کند طبیعت خود او را به طریق انتکاس و انعکاس روی به سمت اسفل گرداند، و شوقی فاسد و میلی تباه مانند شهونهای ردیه^{۲۲} که در طبایع بیماران باشد با آن اضافت شود، تا روز بروز و لحظه به لحظه ناقص تر می شود، و انحطاط و نقصان غلبه می یابد، تا مانند سنگی که از بالا به نشیب گردانند به کمتر مدتی به درجه ادنی و رتبت اخس رسد، و آن مقام هلاکت و بوار او بود چنانکه گفته اند:

هِيَ النَّفْسُ إِنْتَهَمَلْ قَلَا زِمَ خَسَاةٌ^{۲۳} وَإِنْ قَبْتَعَتْ نَحْوَ الْفَضَائِلِ قَلَّ هَجٌ^{۲۴}

و از جهت آنکه مردم در بدو فطرت مستعد این دو حالت بود، احتیاج افتاد به معلّمان و داعیان و مؤدبان و هادیان^{۲۵}، تا بعضی به لطف و گروهی به عنف، او را از توجه به جانب شقاوت و خسران، که دران به زیادتِ جهدی و حرکتی حاجت ندارد، بلکه خود سکون و عدم

حرکت در آن معنی کافیت، مانع می‌شوند، و روی او به جانب سعادت ابدی، که جهد و عنایت^{۲۶} مصروف بدان می‌باید داشت، و جز به حرکت ضمیر در طریق حقیقت و اکتساب فضیلت بدان مقصد نتوان رسید، می‌گردانند تا به وسیلت تسدید و تقویم و تأدیب و تعلیم ایشان به مرتبه اعلی از مراتب وجود می‌رسند. وَفَقْنَا اللَّهَ لِمَا يَجِبُ وَ يَرْضَى وَ جَنَّبَنَا عَنْ أَتْبَاعِ الْهَوَى إِنَّهُ الْهَادِي الْمُبِيرُ^{۲۷}.

فصل پنجم

در بیان آنکه نفس انسانی را کمالی و نقصانی هست

هر موجودی را از موجودات، نفیس یا خسیس، لطیف یا کثیف، خاصیتی است که هیچ موجود دیگر با او دران شرکت ندارد، و تعیین و تحقق ماهیت او مستلزم آن خاصیت است، و تواند بود که او را افعال دیگر بود که غیر او چیزهای دیگر با او دران شریک باشند. مثالش: شمشیر را خاصیتی است در متضا و روانی در بریدن، و اسب را خاصیتی است در مطاوعت^۱ سوار و سبکی در دویدن، که هیچ چیز دیگر را دران با ایشان مشارکت صورت نیندد، هر چند شمشیر با تیشه در تراشیدن، و اسب با خر در بار کشیدن مشارکت، و کمال هر چیزی در تمامی صدور خاصیت اوست از او، و نقصان او در قصور آن صدور یا عدمش، چنانکه شمشیر چندانکه کاملتر در متضا و روانی بریدن^۲، تا بی‌زیادت کلفتی و جهدی که صاحبش را بکار آید^۳ فعل او به اتمام رسد، در باب خویش کاملتر بود، و اسب چندانکه دنده‌تر و در فرمان برداری سوار و طاعت لگام و قبول ادب بمبالغت‌تر به کمال خویش نزدیکتر بود؛ و همچنین در جانب نقصان، اگر شمشیر به دشواری بُرد

یا خود نبرد، او را به جای آهنی دیگر بکار دارند، و دران انحطاط رتبت او بود، و اگر اسپ نیک ندود یا فرمان نبرد، او را پالانی کنند و با خران مساهمت دهند و آن را بر بی هنری و حساست او حمل کنند. همچنین آدمی را خاصیتی است که بدان ممتاز است از دیگر موجودات، و افعال و قوتهای دیگر است که در بعضی دیگر حیوانات با او شریک اند، و در بعضی اصناف نبات و در بعضی معادن و دیگر اجسام، چنانکه شمه‌ای از شرح آن گفته آمد. اما آن خاصیت که دران غیر را با او مداخلت نیست معنی نطق است، که او را به سبب آن ناطق گویند، و آن نه نطق بالفعل است، چه اخرس را آن معنی هست، و نطق بالفعل نه؛ بلکه آن معنی قوت ادراک معقولات^۴، و تمکّن از تمیز و رویت آنکه بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود باز شناسد و بر حسب ارادت دران تصرف کند، و به سبب این قوت است که افعال او منقسم می شود به خیر و شرّ و حسن و قبیح، و او را وصف می کنند به سعادت و شقاوت به خلاف دیگر حیوانات و نباتات. پس هر که این قوت را چنانکه باید بکار دارد و به ارادت و سعی به فضیلتی که او را متوجه بدان آفریده اند برسد خیر و سعید بود، و اگر اهمال مراعات آن خاصیت کند، به سعی در طرف ضدّ، یا به کسل و اعراض، شرّیر و شقی باشد.

اما آنچه با حیوانات و دیگر مرکبات بشرکت دارد، اگر برو غالب شود و همّت را بران^۵ متوجه کند، از مرتبه خویش منحط^۶ شود و با مراتب بهایم یا فروتر ازان آید، و آن چنان بود مثلاً که رغبت بر تحصیل لذات و شهوات بدنی که حواس و قوای جسمانی مایل و مشتاق آن باشند^۷، چون مآکل و مشارب و مناکح که نتیجه غلبه قوت

شهووی بُود، یا بر ادراک قهر و غلبه و انتقام که ثمره استیلای قوت غضبی باشد، مقصور دارد؛ چه اگر فکر کند داند که قِصَرِ همت بر این معانی عین رذیلت و محض نقصان است، و دیگر حیوانات^۷ در این^۸ ابواب از و کاملترند و بر مراد خویش قادرتر^۹، چنانکه مشاهده می افتد از حرص سگ بر خوردن، و شعف خوک به شهوت راندن، و صولت شیر در قهر و شکستن^{۱۰}، و امثال ایشان از دیگر اصناف سباع و بهایم و مرغان و حیوانات آب و غیر آن. و چگونه عقل راضی شود به سعی در طریقی که اگر غایت جهد دران بذل کند در سگی نرسد؟ و صاحب همت از کجا جایز شمرد طلب چیزی که اگر مدت عمر دران صرف کند با خو کسی مقابلی نتواند کرد؟ و همچنین در باب قوت غضبی، اگر خویشان را با کمتر سببی نسبت دهد^{۱۱} در آن باب آن سبع بروسبقت گیرد، و فضیلت مردم از قوت بفعل آنگاه آید که نفس را از چنین رذایل فاحش و نقایص تباه پاک کند، از بهر آنکه طیب تا ازاله علت نکند امید صحت نتواند داشت، و صباغ جامه را تا از وسخ و دُسمت خالی نیابد^{۱۲} قابل رنگی که او را باید، نشمرد^{۱۳}. ولیکن چون میل نفس انسانی از آنچه موجب نقص و فساد اوست صرف کنند^{۱۴} بضرورت قوت ذاتی او در حرکت آید، و به افعال خاص خویش، که آن طلب علوم حقیقی و معارف کلی بود، مشغول شود، و همت بر اکتساب سعادات و اقتنای خیرات مقصور کند، و به حسب طلب و ممارست مُشاکلات و مجانبت اضداد و عوایق آن، قوت در تزیاید بود، مانند آتش که تا محل از نداوت خالی نیابد مشتعل نشود، و چون اشتعال گرفت هر لحظه استیلای او بیشتر باشد، و قوت احراق در و زیادت، تا مقتضای طبع خویش به اتمام رساند.

و همچنانکه نقصان را مراتب است، بعضی به سبب صرف ناکردن تمامی قوتِ رویت در طلب مقصود، و بعضی به سبب ضعفِ رویت از ملا بستِ موانع، و بعضی به سبب توجه به طرف نقیض از جهت تمکّن قوتِ شهوت و غضب و تشبّه به بهایم و سباع، و مغرور شدن به شو اغلِ محسوسات از وصول به کراماتی که او را در معرض آن آفریده اند، تا به هلاکت ابدی و شقاوت سرمدی رسیدن؛ همچنین کمال را مراتب است زیادت از مراتب نقصان، که عبارت از ان گاه به سلامت و سعادت و گاه به نعمت و رحمت، و گاه به ملک باقی و سرور حقیقی و قُرّتِ عین کنند چنانکه فرموده است عزّ آسمه: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ وَ آن را در بعضی مقامات تشبیه^{۱۵} به حور و قصور و غلمان و ولدان کنند، و در بعضی صوَر کنایت به لذتی که لایعین رأت و لا اذن سمعت و لا خطرَ علی قلبِ بشر، هم بر این منوال تا رسیدن به جوار ربّ العالمین و یافتن شرف مشاهده جلال او در نعیم مقیم. پس هر که به خدیعت طبیعت از چنین مواهب شریف جاودانه اعراض کند و در طلب چنان خسارات بی ثبات که بحقیقت کسرابِ بقیعیه یَحْبَهُ الْقَطْمَانُ مَاءً باشد، سعی نماید سزاوار مقّت و غضب معبود خویش شود و استحقاقِ اِراحتِ بلاد و عباد از او و اِزاحتِ سَفّه و فساد او از ان در عاجل، و استیجاب خسارت و عقوبت و ویل و هلاکت در آجل، کسب کند. اَعَاذْنَا اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ بِفَضْلِهِ وَ رَحْمَتِهِ. اینست بیان کمال و نقصان نفس به حسب این موضع، و بالله التّوفیق.

فصل ششم

در بیان آنکه کمال نفس در چیست و کسر کسانی که مخالفت حق کرده‌اند در این باب.

چون از فصل گذشته معلوم شد که نفس انسانی را کمالی و نقصانی است، و ذکر آن کمال بر طریق اجمال تقدیم یافت، واجب نمود در معرفت تفصیل آن کمال شرحی دادن، تا چون بر حقیقت آن واقف شوند در طلب آن غایت بذل جهد^۱ دریغ ندارند، پس گوئیم:

هر موجود که مرکب بود کمال او غیر کمال اجزا و بسایط او بود، چنانکه کمال سکنگین غیر کمال سرکه و انگبین بود، و کمال خانه غیر کمال چوب و سنگ، و چون آدمی مرکب است کمال او نیز غیر کمال بسایط و اجزای او بود بلکه او را کمالی بود که هیچ موجود دران با او مشارک نباشد، و اکمل مردمان کسی بود که قادرترین ایشان باشد بر اظهار آن خاصیت و ملازم‌ترین ایشان آن را، بی‌تھاونی و تلوانی که راه یابد. و چون حال فضیلت و کمال معلوم شود حال رذیلت و نقصان که مقابل آن بود هم معلوم باشد.

اما کمال انسان دو نوع است از جهت آنکه نفس ناطقه او را دو قوت است، یکی قوت علمی و دیگر قوت عملی. کمال قوت علمی آنست که شوق او به سوی ادراک معارف و نیل علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق احاطت به مراتب موجودات و اطلاع بر حقایق آن به حسب استطاعت حاصل کند، و بعد ازان به معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی، که انتهای جملگی موجودات با او بود، مشرف شود تا به عالم توحید بل مقام اتحاد برسد، و دل او ساکن و مطمئن گردد^۲، و غبار

حیرت و زنگ شک از چهره ضمیر و آینه خاطر اوسترده شود و حکمت نظری باسرها مشتمل است بر تفصیل این نوع کمال.

و اما کمال قوت عملی آنست که قوی و افعال خاص خویش را مرتب و منظوم گرداند چنانکه با یکدیگر موافق و مطابق شوند و بر یکدیگر تغلب نمایند، پس به تسالم ایشان اخلاق او مرضی گردد، بعد از آن به درجه کمال غیر، و آن تدبیر امور منازل و مدُن باشد، برسد تا احوالی که به اعتبار مشارکت افتد منظوم گرداند، و همگنان به سعادت که در آن مساهم باشند برسند. و این نوع کمال است مطلوب در حکمت عملی، و این کتاب مشتمل بر اشارتی بدان خواهد بود.

پس کمال اوّل که تعلق به نظر دارد به منزلت صورت است، و کمال دوم به مثبت ماده، و چنانکه صورت را بی ماده و ماده را بی صورت ثبات و ثبوت نتواند بود، همچنین علم بی عمل ضایع بود و عمل بی علم محال. پس علم مبدأ است، و عمل تمام و کمالی که از هر دو مرکب باشد آنست که آن را غرض از وجود انسان خواندیم، چه کمال و غرض در معنی به یکدیگر نزدیک است، و فرق میان هر دو به اضافت ثابت شود؛ غرض آن بود که هنوز در حدّ قوت بود، و چون به حدّ فعل رسد کمال شود، چنانکه خانه تا مادام که وجود او در تصویر بنا باشد غرض او بود، و چون در وجود خارجی حاصل آید به درجه کمال رسد. پس چون انسان بدین درجه برسد که بر مراتب کاینات بروجه کلی واقف شود جزویات نامتناهی که در تحت کلیات مندرج باشد بر وجهی از جوه در او حاصل آمده باشد، و چون عمل مقارن آن شود تا آثار و افعال او به حسب قوی و ملکات پسندیده حاصل آید، به انفراد خویش عالمی شود بر مثال این عالم کبیر، و

استحقاق آن که او را عالم صغیر خوانند بیابد؛ پس خلیفه خدای تعالی شود در میان خلق او، و از اولیای خالص او گردد؛ پس انسانی تامّ مطلق باشد، و تامّ مطلق آن بود که او را بقا و دوام بود؛ پس به سعادت ابدی و نعیم مقیم مستعد گردد و قبول فیض خداوند خویش را مستعد شود؛ و بعد از آن میان او و معبود او حجابی حایل نیاید، بلکه شرف قربت حضرت بیابد، و این رتبه اعلی و سعادت اقصی باشد که نوع مردم را ممکن است، و اگر ممکن نبود که بعضی از اشخاص این نوع بدین مقام رسند سبیل این نوع در فنا و استحالت چون سبیل دیگر حیوانات و نباتات بودی^۲، و او را برایشان هیچ شرف و مزیت صورت نیستی.

جماعتی که عقول ایشان از تصوّر این معنی قاصر بود حکم کردند به بطلان مردم بعد از تلاشی بنیّت و تفرّق اجزا، و از معاد او غافل ماندند پس همگی همّت براکتساب لذات و توصّل به شهوات مقصور کردند، و گمان بردند که وجود نفس ناطقه از جهت ترتیب افعالی^۴ و تهذیب اموریست که مؤدّی بود به لذات دنیاوی. مثلاً گفتند فایده و غرض از ذکر و فکر که دو قوت است^۵ از قوای نفس آنست تا تذکّر لذتی کند که از مطّعمی یا مشربی یا منکحی یافته باشد، و به تفکّر^۶ در طریق تحصیل آن به مطلوب برسد. پس نفس نفیس را خادمی و مزدوری شمردند در خدمت شهوت خسیس، و ذات شریف را که شریک ملاّ اعلی است در رتبت، بر^۷ بندگی اخس موالی، و آن نفس بهیمی است که قسیم دیگر حیواناتست در منزلت، فرو آوردند، و این رای بیشتر جهّال و فرومایگان خلق است.

و بدین رای نزدیک است آنچه جمعی از معاد تصوّر کرده اند، که

هم از جنس لذات و شهوات این جهانی باشد، تا از بهشت عدن و قربت حضرت الهی فرط قدرت برتحصیل مطاعم لذیذ و تمکین از مناکح شهی و وصول به مشارب مرغوب طلبند، و در عبادات و دعوات از معبود خویش همین خواهند، و ترك دنیا و زهد در رغایب آن برسبیل مُتاجرِه و مرابحه کنند، اندكِ عاجل برای بسیار آجل ترك گیرند، و حقیر فانی در طالب خطیر باقی بذل کنند؛ و بحقیقت این جماعت حریص ترین خلق باشند بر لذات و شهوات نه زاهدترین و قانع ترین ایشان و باز این همه اگر در حضور ایشان از عالم ملکوت و ملائعالی ذکری رود، و بشنوند که فریشتگان که مقرر بان حضرت قدسند از این قاذورات و خسایس شهوات مقدّس و مبرّا اند حکم کنند بر علو مرتبت ایشان، بل خود دانند که باری، سبحانه، که خالق خلایق و مُبدع کلّ است منزّه و متعالی است از این درجه و لذت، و تمتّع به امثال این معانی بر او روا نه، و ایشان در این باب مشارک سگ و خوک بلّ خنافس و دیدان اند، و در عقل و تمییز مشارک فریشتگان؛ والحقّ جمع این عقیدت با رای اوّل در يك ضمیر از عجایب عالمست. و اگر فکر کردند اندك مایه، ایشان را روشن شدی که تا به اوّل به اَلَم جوع مبتلا نشوند از لقمه ملایم طبع لذت نیابند، و تا به مشقّت عطش گرفتار نیابند از شربت آب سرد راحت نیابند، و تا اسیر امتلای او عیّه منی نشوند از دغدغه مجرای استفراغ آن آسایشی بدیشان نرسد، و تا رنج سرما و گرما تحمل نکنند از زینت لباس تمتعی نبینند. پس چون از اصناف این نوع مداوات و علاج که سبب شفا باشد از آلام و موجب سلامت از نکایت آن، آسایش یابند، و بدان از مقاسات شداید آن برهند، طعم آن لذت و راحت در مذاق تصوّر ایشان تمکّن یابد، گمان برند که آن

لذّات کمال و سعادت است، و از این مایه غافل مانند که اگر به لذّات مطعوم مشتاق باشند اوّل به اَلَم جوع مشتاق شده باشند، و اگر راحت مشروب را طلب کنند از پیش رنج عطش طلب کرده باشند؛ و هم براین منوال.

و جالینوس گوید در حقّ این جماعت: این خبیثان که به تباه‌ترین سیرتی موسومند چون کسی یابند که با ایشان در این مذهب^۸ مُساهم بود به نصرت او و به دعوت با او برخیزند تا مردمان را در غلط افکنند و فرمایند که مابین طریقت^۹ متفرّد نیستیم، پندارند که چون بعضی از اهل فضل و عقل را با خویشتن دران شرکت دهند عذر ایشان ظاهر شود، و تلبیس ایشان بر قومی دیگر روائی یابد، و این جماعت^{۱۰} اَحداث و نوآموزان را تباه کنند و در خواطر ایشان افکنند که فضائلِ ملکی^{۱۱} حقیقتی ندارد، یا اگر دارد ممکن الحصول نیست؛ و مردمان همه بطبع مایل شهوات‌اند، و این سخن را از هوای نفس خریدار، بدین سبب اتباع این جماعت بسیار شوند^{۱۲}.

و اگر کسی بعضی را از ایشان تنبیه کند که این لذّات به حسب ضروراتِ بدنست^{۱۳}، از جهت آنکه بدن از طبایع متضادّ چون حارّ و بارد و رطب و یابس مرکّب است، و غلبهٔ یکی از این اضداد بر دیگران موجب انحلال ترکیب باشد، و معالجت به اکل و شرب از جهت دفع آن حالت است که اقتضای انحلال بدن می‌کند^{۱۴} تا باشد که بدن چند آنکه ممکن نبوّد باقی ماند، و علاج مرض^{۱۵} سعادت تامّ نتواند بود، و راحت از الم غایتی مطلوب و خیری محض نشود، چه سعید تامّ آن بود که او را خود هیچ رنج نبوّد تا به مداوات آن مشغول و محتاج نباید بود، و فریشتگان که مقرّبان حضرت الهی‌اند از امثال این امراض فارغ و

خالی اند، و حضرت عزّت از اتّصاف به چنین اوصاف منزّه و متعالی؛ در معارضه گویند: مردم هست که از فریشته فاضل تر و کامل تر است، و خدای عزّ و علا را با خلق نسبتی نتوان داد. پس در سخن شغب و جدل آرند، و رای آن کس را که با ایشان این مباحثه کند به سَفَه منسوب دارند، و خواهند که شُبّهاتِ بی اصل خویش را در ضمیر او واقعی افکنند، و از همه عجب تر آنکه با وجود چنین مذهب و رای اگر از کسی باز شنوند که تركِ طریقتِ ایشان یعنی ایثار شهوات گرفته است، و استهانت می نماید به تمتّع از لذّات، و قناعت و کم خوردن و بی التفاتی به دیگر مشتهیات شعار خود ساخته، و بر کمتر لقمه ای و نامرغوب تر خرقه ای اقتصار نموده، از او تعجّب بسیار کنند، و او را مستحقّ کرامات بزرگّ شمرند، بل گویند او ولیّ خدای و صفیّ اوست و در میان خلق از او فریشته سیرت تر و بزرگوار تر شخصی نیست، و چون او را بینند از تواضع و خضوع دقیقه ای مهمل نگذارند، و خویشان را به اضافت با او از جمله اشقیا شمرند. و سبب این حالت هر چند مخالف عقاید ایشانست آن بود که با سفاقت رای و رذالت عادت هنوز در ایشان اثری ضعیف از قوّتِ نفسِ شریف مانده است تا بدان بر فضیلت اهل فضل و قوف می یابند، پس به اکرام و تعظیم ایشان مضطّر می شوند و تناقض مذهب خویش از آنجا که نمی دانند ارتکاب می کنند.

و روشن تر تنبیهی بر سُخف رای و ضعف مقالت این جماعت آنست که: اگر چه^{۱۴} نفس بهیمی چون بر نفس عاقله مستولی شود صاحبش بر شهوات^{۱۵} ذمیمه اقدام نماید امّا بقدر اندک انتعاشی که در قوّت عقل باقی بود از اظهار آن معاملات شرم دارد، و فعل خویش را به دیوار خانه ها و حجاب ظلمات که مانع ابصار شود مستور گرداند. و اگر کسی

آن حالت ازو مشاهده کند از خجالت و حیا حالتی به او درآید که مرگ به آرزو طلبد، مگر کسی که خساست طبع به غایتی بر او طاری شده باشد که انسانیت به تمامی ازو زایل شده بُود، و وقاحت، که از لوازم تراضی بود به نقصان، او را ملکه شده. و اصلاح نفوس چنین کس خود امیدوار نبود، و علاج را در مرض مزمن و علت متمکن او تأثیری صورت نیندد.

اما قوم اول که هنوز اثر حیا در ایشان باقیست و اعاده صحت ایشان مرَجُو، باید که اندیشه کنند که حیا دلیل قبح بود، از بهر آنکه همه طبایع تظاهر به فعل جمیل دوست دارند، و سبب مباشرت آنچه متضمن قبحی بود و ازان شرم باید داشت لامحاله نقصانی تواند بود که لازم طبیعت بشر است، و ازاله آن بقدر و سَع طاق و واجب، پس افحش اقبیح بود، و اقبیح به ستر و دفن محتاج تر، و هیچ ستر و دفن و رای قلع اثر آن از طبع نتواند بود.

و اگر کسی خواهد که امتحان کند تا بر ضعف عقیدت آن جماعت وقوف یابد بر ایشان^{۱۶} سؤال کند که اگر این افعال افعال خیر است چرا کتمان و استنکار آن از فضیلت و مروت می شمارید^{۱۷}، و اظهار آن و اعتراف بدان بر خساست و وقاحت حمل می کنید^{۱۸}، ظهور انقطاع و تبلد ایشان در جواب او را کفایت بود در معرفت رذالت سیرت و خبث سریرت.

پس عاقل باید که همّت بر ازاله این عیوب و نقصانات که بدان مبتلاست مقصور دارد، از غذا بر قدر حفظ اعتدال مزاج و قوام حیات قناعت نماید و در تناول آن تمتّع به لذت نطلبد بل صحت طلبد، که خود لذت تابع افتد و بالعرض حاصل آید، و اگر از آن حد

اندك تجاوزی نماید، از جهت حفظ مروّت و رعایت قدر و مرتبتِ خویش در میان مردم و احتراز از بخل و دناّت، به شرط آنکه مؤدّی نبوده رنجی و علتی، شاید؛ امّا باید که به شایه غرضی دیگر ملوّث نشود. و از لباس به آن مقدار که دفع مضرت سرما و گرما کند و عورت پوشیده دارد^{۱۹} راضی شود، و اگر اندك تجاوزی کند به قدر آنچه از حقارت و لوم ایمن شود با اقران^{۲۰} و اکفای خویش، به شرط آنکه مؤدّی نبود به مباهات و مفاخرت، شاید؛ امّا باید که بر زیادت از قانون اعتدال اقدام ننماید. و از مباشرت بر قدر^{۲۱} آنچه مقتضی حفظ نوع و طلب نسل بود اقتصار کند، و اگر اندك مایه ازان درگذرد باید که از طریقت سنت و قاعده حکمت بیرون نشود، و به حرمت مردمان و آنچه از حباله او خارج باشد دست درازی نکند. و در مسکن و دیگر چیزهائی که بدان احتیاج بود هم بر این سیاق تجاوزت حد نکند. بعد ازان در طلب سعادت و فضیلتی که انسانیت او بدان درست شود و نفس عاقله را به کمال مطلوب برساند سعی نماید، و نقصانات او بقدر امکان زایل کند، چه آنست فضیلتی که حیا مقتضی کتمان آن نبود و به استار و دیوار خانه‌ها و ظلمت شب احتیاج نیفتد از جهت دفن آن.

و بر جمله در مردم سه قوّت مرکّب است چنانکه گفتیم اَدَوْنْ نفس بهیمی و اوسط نفس سبعی و اشرف نفس ملّکی، و مشارک بهایم بهادون است و مباین ایشان به اشرف، و مشارک ملائکه به اشرف است و مباین بهادون. و عنان اختیار و زمام ایثار به دست او، اگر می‌خواهد به منزلگاه بهائم فرو آید تا هم از ایشان یکی بود، و اگر می‌خواهد در محل^{۲۲} سباع ساکن شود تا هم از ایشان یکی بود، و اگر می‌خواهد به مقام ملائکه شود و یکی از ایشان بود. و عبارت از این سه نفس در

قرآن مجید به نفس امّاره و نفس لوّامه و نفس مطمئنّه آمده است. نفس امّاره به ارتکاب شهوات فرماید و بران اصرار نماید، و نفس لوّامه بعد از مُلّا بست آنچه مقتضای نقصان بود به ندامت و ملامت آن اقدام را در چشم بصیرت قبیح گرداند، و نفس مطمئنّه جز به فعل جمیل و اثر مَرّضی راضی نشود.

و حکما گفته اند از این سه نفس یکی صاحب ادب و کرم است^{۲۳} در حقیقت و جوهر، و آن نفس ملّکی است. و دوّم هر چند ادیب نیست امّا قابل ادب است، و انقیادِ مؤدّب نماید در وقت تأدیب، و آن نفس سُبّعی است. و سیّم عادِم^{۲۴} ادب است و عادِم قبول آن، و آن نفس بهیمی است، و حکمت در وجود نفس بهیمی بقای بدن است که موضوع و مَرّ کتب نفس ملّکی است مدّتی که در آن مدّت کمال خویش حاصل تواند کرد و به مقصد برسد؛ و حکمت در وجود نفس غضبی کسر و قهرِ نفس بهیمی است تا فسادِ او از استیلاي او متوقّع است مندفع شود، چه بهیمی قابل ادب نیست. و این معنی نزدیک است به تأویل آنچه از تنزیل نقل افتاد. و افلاطون در اشارت به نفس سُبّعی و بهیمی گفته است: اَمَّا هَذِهِ فَهِيَ بَمَنْزِلَةِ الْذَّهَبِ فِي الْلِّينِ وَالْاِنْعِطَافِ، و اَمَّا تِلْكَ فَبِمَنْزِلَةِ^{۲۵} الْحَدِيدِ فِي الصَّلَابَةِ وَالْاِمْتِنَاعِ، و همچنین در موضعی دیگر گفته است: مَا أَصْعَبَ فِي الشَّهَوَانِ^{۲۶} أَنْ يَكُونَ فَاضِلًا. پس هر که ایثار فعل جمیل کند اگر قوّت شهوانی با او مساعدت نکند استعانت باید جست برو به غضب که مهیجِ حیّت بود، تا او را قهر و کسر کند. پس اگر با وجود استعانت و استمداد، غلبه هم شهوت را بُود، اگر بعد از تقدیم مقتضای او صاحبش را حسرت و پشیمانی دامنگیر شود، هنوز در طریق استصلاح بود و صلاحش امیدوار بود،

امضای عزیمت در قطع طمع شهوت از معاودت مثل آن حالت استعمال باید کرد، و الاّ مَثَل او همچنان بود که حکیم اوّل گفت: بیشتر مردمان را چنان می بینم که دعوی محبّت افعال جمیل^{۲۷} می کنند و از تحمّل مؤوّنش با معرفت فضیلتش اعراض می نمایند تا کسالت و بطالت در ایشان تمکّن می یابد، و آنگاه فرقی نیست میان ایشان و میان کسی که به محبّت فعل جمیل و معرفت فضیلتش^{۲۸} موسوم نبود، چه اگر بینائی و نابینائی در چاهی افتند هر دو در هلاکت مُساهم باشند، وینا به استحقاق مذمّت و ملامت متفرّد.

و مَثَل این سه نفس، قدمای حکما چون مثل سه حیوان مختلف نهاده اند در يك مَرَبَط جمع کرده، فریشته ای^{۲۹} و سگی و خوکی، تا هر کدام که غالب شود حکم او را بُود. و بعضی گفته اند مَثَل مردم با این سه نفس چون مَثَل انسانی بود را کب بهیمه ای بقوّت، که سگی یا یوزی با او را کب بود، و در طلب صید بیرون آیند، اگر حکم مردم را بود هم چهارپای و هم سبُع را بر وجه اعتدال استعمال کند، و شرط استراحت ایشان و خویش به وقت حاجت رعایت کند، و ترتیب علوفه و مالا بُدّ همه جماعت بر قاعده عدالت کند^{۳۰}، پس همگنان در مطعم و مشرب و دیگر مصالح معاش مُزاح العله باشند؛ و اگر بهیمه غالب شود تمکین را کب نکند پس به هر موضع که علفی بهتر بیند از دور بدان جانب دویدن گیرد، و از ناهمواری حرکت در نشیب و بالا و تعسّف از جاده و تعجیل نه بجایگاه، هم خویشان را و هم یاران را رنجه کند^{۳۱}، و چون به علف خویش رسد دیگران را بی برگ گذارد تا از گرسنگی ضعیف شوند و در معرض هلاکت افتند، و گاه بُود که در اثنای دویدن به درختی یا خارستانی یا رودی جرف^{۳۲} یا آبی هولناک

رسد، به صدمه یا به سقوطه یا آفتی دیگر، خود را و ایشان را هلاک کند؛ و همچنین اگر سبُع غالب شود به وقت مشاهده صیدی را کب و مرکوب را به فضل قوت بر آن سوی میل دهد، و رنج و خوف تلف، مانند آنچه گفته آمد، حاصل آید، بلکه محتمل بود که در اثنای مقاومت و محاربت آن حیوان که مطلوب^{۲۰} اوست جراحی یا زخمی یابند که هلاک شوند؛ اما چون در فرمان حاکمی باشند که مستحق حکومت^{۲۱} اوست، یعنی سوار، از این آفات و عوارض ایمن مانند.

و حال این سه قوت در تسالم و امتزاج به خلاف حال اجسام بود؛ چه از تدبیر نفس ملکی اتحاد آن دو نفس دیگر با او لازم آید چنانکه گوئی هر سه در حقیقت يك چیزند. و با این بهم^{۲۲}، قوی و آثار که از هر یکی متوقع باشد به وقت خویش صادر شود، چنانکه گوئی هر يك بانفراده بر حالت او^{۲۳} تند، و از روی مطاوعت و مسالمت یکدیگر در آن حالت گوئی مؤثر همان يك قوت^{۲۴} تنهاست و هیچ منازع و ضد ندارد. و از اینجاست اختلاف علما در آنکه ایشان سه قوت يك نفسند یا خود سه نفس. اما اگر تدبیر نه مفوض به نفس ملکی بود تنازع و تخالف پدید آید، و هر ساعت در تزايد بود، تا مؤدّی شود به انحلال آلت و هلاکت هر سه. و هیچ حال نبود تباه تر از آنچه در ضمن آن بود اهمال سیاست ربّانی و تضييع نعم او، که معنی فسق آن است، و کفران ایادی و انکار حقوق او، که کفر عبارت از آنست، و وضع اشیا در غیر مواضع، که ظلم بحقیقت همان است، و رئیس را مرئوس و پادشاه را مملوک و خداوند را بنده گردانیدن، که انتکاس خلق اشارت بدان است، و این معنی مقتضای^{۲۵} طاعت شیاطین و اقتصای سنت ابلیس و جنود او بود. نعوذ بالله منه و نسأله العصمة والتوفیق.

فصل هفتم

در بیان خیر و سعادت که مطلوب از رسیدن به کمال آنست

چون هر فعلی را غایتی و غرضی است تکمیل نفس انسانی نیز از برای غرضی تواند بود، و غرض از آن^۱، چنانکه در اثنای سخن گفته آمد، سعادت اوست که به اضافه با او خیر او آنست، پس او^۱لی چنان بود که به معرفت ماهیت خیر و سعادت اشارتی رود، تا از وقوف بران در ناقص شوقی، که باعث او باشد بر طلب کمال، حادث شود، و در طالب آن شوق حادث غالب شود، و در کامل فرح و اهتزاز به ظفر بر مطلوب^۲ زیادت گردد.

و حکیم ارسطاطالیس افتتاح کتاب اخلاق بدین فصل کرده است والحق رای صواب در این باب همانست که او را روی نموده است^۳ چه او^۱ل فکر آخر عمل بود. و آخر فکر او^۱ل عمل، چنانکه در جملگی صناعات مقرر است، چه نجار تا نخست تصوّر فایده تخت نکند فکر را در کیفیت عمل صرف نکند، و تا کیفیت عمل به تمامت^۴ در خیال نیارد ابتدای عمل نکند و تا عمل تمام نشود فایده تخت، که فکر او^۱ل آن بود، صورت نبندد. همچنین تا عاقل تصوّر خیر و سعادت، که نتیجه کمال نفس اند، نکند اندیشه تحصیل کمال در خاطر او تمکّن نیابد، و تا آن تحصیل میسر نشود آن خیر و سعادت او را دست ندهد. و استاد ابوعلی رحمه الله گوید که: ارسطاطالیس گفته است در کتاب اخلاق که «أحداث را، یا کسانی را که طبیعت احداث بود، از این کتاب زیادت^۵ منفعتی نبود» پس گفته است «به احداث نه احداث^۶ عمر می خواهیم، که عمر را در این معنی تأثیری نیست، بلکه به احداث

کسانی را می‌خواهم که سیرت ایشان مُلا بست شهوات حسّی بود و میل بدان بر طباع^۵ ایشان مستولی باشد». و من می‌گویم - یعنی استاد ابوعلی - ایراد این فصل که مشتمل بر بحث از سعادت و خیر است در کتاب اخلاق نه از آن جهت کردم تا احداث بدان رسند بل از جهت آنکه این معنی بر سمع ایشان گذر یابد و بدانند که مردم را چنین مرتبه‌ای هست و می‌تواند^۶ که بدان مرتبه برسد^۷ تا شوقی در ایشان پدید آید بعد از آن، اگر توفیق مساعدت کند، بدان درجه برسد^۸. و او رحمه الله در آغاز فصل فرق میان خیر و سعادت بیان کرده است پس رای هر صنفی از حکما نقل کرده و بعد از آن مذهب متأخران^۹ و آنچه مقتضای عقل او بوده است تقریر داده، چنانکه خلاصه آن معانی شرح داده آید ان شاء الله.

می‌گوئیم: حکمای متقدم گفته‌اند «خیر دو نوع است: یکی مطلق، و یکی به اضافه؛ خیر مطلق آن معنی است که مقصود از وجود موجودات آنست و غایت همه غایتها اوست، و خیر به اضافه چیزهایی که در وصول بدان غایت نافع باشد. و اما سعادت هم از قبیل خیر است، و لیکن به اضافه با هر شخصی، و آن رسیدن اوست به حرکت ارادی نفسانی به کمال خویش، پس از این روی سعادت هر شخصی غیر سعادت شخصی دیگر بود؛ و خیر در همه اشخاص یکسان باشد».

و جماعتی، در حیوانات دیگر اطلاق لفظ سعادت کرده‌اند، و اصل آنست که آن اطلاق به متجاز بود، چه رسیدن حیوانات به کمال خویش نه سبب رای و پرویستی بود که از ایشان صادر شود، بلکه به سبب استعدادی بود که از طبیعت یافته باشند. پس سعادت حقیقی نبود، و آنچه بعضی حیوانات را میسر شود، از ملایمت مآکل و مشارب،

و راحت و آسایش، از باب سعادت نبود، بلکه آن و امثال آن چیزهایی بود که به بخت و اتفاق تعلق دارد، و در مردم نیز همچنین.

اما سبب آنکه گفتیم خیر مطلق يك معنى است که همه اشخاص در آن اشتراك دارند آنست که هر حرکتی از جهت رسیدن به مقصدی بود، و همچنین هر فعلی از جهت حصول غرضی باشد، و در عقل جایز نیست که کسی حرکتی و سعی بی نهایت می کند نه از برای ادراك مطلوبی. و آنچه غرض بود در هر فعل باید که فاعل را در آن خیری متصور باشد، و الا عبث افتد و عقل آن را قبیح شمرد. پس اگر آن غرض در نفس خویش خیر بود خیر مطلق آن بود، و اگر سبب بود در حصول خیری^{۱۰} که خیریت آن خیر زیادت بود آن خیر^{۱۱} به اضافه است، و آن خیر خیر^{۱۲} مطلق؛ و چون صناعتها و رویتهای همه عاقلان متوجه به سوی چنین خیری است پس خیر مطلق در همه يك معنى مشترك بود، و واجب بود معرفت آن معنى تا همه کس همت بر طلب آن مقصور دارند، و از توجه به خیرات پراگنده اضافی احتراز نمایند و از غلط ایمن شوند، چیزی که نه خیر بود بخیر نشمرند تا بدان مرتبه یا مرتبه نزدیک بدان برسند، ان شاء الله.

قسمت خیر: فرفور یوس از ارسطاطالیس نقل کرده است که او خیرات را بر این وجه قسمت کرده است که: خیرات بعضی شریف بود و بعضی ممدوح و بعضی خیر بقوت و بعضی نافع در طریق خیر. اما شریف، بعضی آنست که شرف او ذاتی است و دیگر چیزها را شرف ازو عارض شود، و آن دو چیز است: عقل و حکمت. و اما ممدوح، انواع فضایل و اقسام افعال جمیله است. و اما خیر بقوت استعداد این خیرات است. و اما نافع در خیر، چیزهاییست که لذاته مطلوب

نبود لکن^{۱۲} به سبب چیزی دیگر مطلوب بود چون ثروت و مکنّت. و به وجهی دیگر: خیرات یا غایاتند یا نه غایات، و غایات یا تامّند یا غیر تامّ، آنچه تامّ است سعادت است که^{۱۴} چون حاصل آید صاحبش طالب مزیدی نبود بران، و آنچه غیر تامّ است مانند صحّت و یسار بود، که چون حاصل آید بران اقتصار نیفتد بلکه با آن چیزهای دیگر ببايد^{۱۵}، و غیر غایت^{۱۶} مانند تعلّم بود و علاج و ریاضت.

و به وجهی دیگر: خیرات یا نفسانی بُوَد یا بدنی یا خارِج از هردو، و معقول بُوَد یا محسوس. و بعضی در مقولات عشره که اصناف موجودات را شامل است خیرات تعیین کرده اند، گفته اند: خیر در جواهر مانند جوهر عقل بود که مبدع اوّل اوست و همه موجودات را در طریق کمال انتها با او، و انتهای او با حضرت عزّت. و در کمّ مانند مقدار معتدل و عدد تامّ. و در کیف مانند لذّات نفسانی و جسمانی. و در اضافت مانند ریاست و صداقت. و در اینّ مانند مکان نَزّه. و در متی مانند زمان موافق. و در وضع مانند تناسب اجزاء. و در ملک مانند منافع ملبوسات و در فعل مانند نفاذ امر. و در انفعال مانند احساس محسوسات ملایم چون آواز خوش و صورت نیکو. اینست اقسام خیر بر حسب آنچه حکما گفته اند^{۱۷}.

قسمت سعادت: و امّا اقسام سعادت به چند وجه اعتبار کرده اند، جماعتی از حکمای قُدما که در روزگار پیشین بوده اند، مانند فیثاغورس و سقراط و افلاطون و غیر ایشان که بر ارسطاطالیس سابق بوده اند، سعادت راجع با نفس نهاده اند، و بدن را دران حظّی و نصیبی نשמرد، پس رای همه جماعت بران مجتمع شده است که سعادت مشتمل بر چهار جنس است که آن را اجناس فضایل خوانند؛ و آن حکمت و شجاعت

وعفت و عدالت بُود، چنانکه اکثر قسم دوم از این مقالت مشتمل بر شرح آن خواهد بود. و گفتند حصول این فضایل کافی بود در حصول سعادت، و به دیگر فضایل بدنی و غیر بدنی حاجتی نیفتد، چه اگر صاحب این فضایل شامل الذکر^{۱۸} بُود یا درویش یا ناقص اعضا یا به جملگی امراض و مِحَن مبتلا، مضرّتی از آن به سعادت او نرسد، مگر مرضی که نفس را از فعل خاصّ خویش باز دارد، چون فساد عقل و رذات ذهن، که با وجود آن حصول کمال متعذّر بود، و براین رای از جهت آن اتفاق کرده اند که بدن به نزدیک ایشان آلتی است نفس را، و تمامی ماهیّت انسان نفس ناطقه او را نهاده اند.

و جماعتی که بعد از ارسطاطالیس بوده اند، چون رواقیان از اتباع او و بعضی از طبیعیان، که بدن را جزوی از اجزای انسان نهاده اند، سعادت به دو قسم کرده اند: قسمی نفسانی و قسمی جسمانی. و گفته اند سعادت نفسانی تا با سعادت جسمانی منضمّ نباشد اسم تمامی بر او نیفتد، و چیزهایی را که خارج بدن باشد و به بخت و اتفاق تعلّق دارد در قسم جسمانی شمرده اند. و این رای به نزدیک محققان حکما ضعیف است، چه بخت و اتفاق را ثبات و بقائی نبود، و فکر و رویت را در حصول آن مدخلی و مجالی نه. پس سعادت که اشرف و اکرم چیزهاست و از شایبه تغیر و زوال معرّا و تحصیل آن بر رویت و عقل مقدّر، چگونه در معرض اخسّ اشیا توان آورد.

و امّا ارسطاطالیس چون نظر کرد و اختلاف اصناف مردم و تحیر ایشان در معنی سعادت دید - چه درویش سعادت خود در یسار و ثروت داند، و بیمار در سلامت و صحّت، و ذلیل در جاه و رفعت، و حریص در تمکّن از راندن شهوت، و غَضُوب در استیلا و شدّت

صولت، و عاشق در ظفر بر معشوق، و فاضل در افاضت معروف، و بر این قیاس - از روی حکمت^{۱۹} واجب دانست ترتیب مراتب هر صنفی به حسب آنچه مقتضای عقل بود. از بهر آنکه هر چیزی به جای خویش و در وقت خویش به اضافه با شخصی معین سعادت نیست جزوی. و نظر فیلسوف باید که تحقیق^{۲۰} جملگی حقایق را شامل بود. پس بدین سبب جملگی سعادات را در پنج قسم مرتب کرد: قسم اول آنچه به صحت بدن و سلامت حواس و اعتدال مزاج تعلق دارد؛ و قسم دوم آنچه به مال و اعوان تعلق دارد تا به توسل آن افشای کرم و مواسات با اهل خیر و دیگر افعال که مقتضی استحقاق مدح بود حاصل کنند^{۲۱}؛ و قسم سیم آنچه تعلق به حسن حدیث و ذکر به خیر دارد در میان مردمان، تا به حسب احسان و فضیلت ثنا و محمّدت شایع شود؛ و قسم چهارم آنچه تعلق به انجام اغراض و حصول مقتضای رویت بر حسب اتمل و ارادت داشته باشد؛ و قسم پنجم آنچه تعلق به جودت رای و صحت فکر و وقوف بر صواب در مشورت و سلامت عقیدت از خطا در معارف^{۲۲} علی العموم و در امور دینی علی الخصوص داشته باشد. پس هر که این هر پنج قسم او را حاصل باشد سعید کامل بود علی الاطلاق، و بقدر نقصان در بعضی ابواب و به بعضی اضافات ناقص بود.

و همین حکیم می گوید: دشوار بود مردم را که افعال شریف ازو صادر شود بی ماده ای مانند فراخ دستی و دوستان بسیار و بخت نیک، و از اینجاست که حکمت در اظهار شرف خویش محتاج است به صناعت ملّک، و بدین سبب گفتیم که اگر عطیّتی یا موهبتی از خدای تعالی، به خلق می رسد سعادت محض از آن جمله است، چه سعادت عطیّتی و موهبتی است ازو سبحانه در اشرف منازل و اعلی مراتب خیرات، و

آن خاصّ است به انسان تامّ، که غیر تامّ را مانند کودکان با او مشارکتی نیست دران.

و همچنین خلاف افتاد حکما را تا سعادتِ عظمی که انسان را بُود، در ایّام حیات او بالفعل حاصل آید یا بعد از وفات او. طایفه اول از حکمای قدما، که بدن را در سعادت حظّی ندیدند، گفتند مادام که نفس مردم متّصل بود به بدن و به کدورت طبیعت و نجاست جسم مبتلا و ملوث، و ضرورات حاجات او به چیزهای بسیار شاغل او، سعیدِ مطلق نبود، بلکه، چنانکه از کشف حقایق معقولات بر وجه اتمّ به ظلمت هیولی و نقصان و قصور ماده محجوب است، چون از این کدورت مفارقت کند از جهل پاک شود و به صفا و خلوص جوهر قابل انوار الهی گردد، واسم عقل تامّ بر او افتد. پس سعادت حقیقی به نزدیک ایشان بعد از وفات تواند بود.

و ارسطاطالیس و جماعتی که متابعت او کردند گفتند: قبیح و شنیع بُود که گسوئیم شخصی باشد در این عالم معتقد آرای حق و مواظب بر اعمال^{۲۲} خیر و مستجمیع انواع فضایل، کامل بذات و مکملّ غیر، به خلافت ربّ العرش موسوم و به اصلاح اصناف کاینات مشغول، با این همه شرف و منقبت، شقیّ و ناقص بود، و چون بمیرد و این آثار و افعال باطل شود، سعیدِ تامّ گردد. بلکه رای ایشان بران مقررّ است که سعادت را مدارج و مراتب بود و به قدر سعی حاصل می آید بتدریج، تا چون به درجه اقصی رسد سعید تامّ شود و اگرچه در قید حیات باشد. و چون سعادت تامّ حاصل آمده باشد به انحلال بدن زایل نشود. اینست اقوال متقدّمان در این باب.

و چون متأخّران در این دو طریقت نظر کردند و آن را با قواعد

حکمتی و قوانین عقلی مقابل کردند گفتند: ^{۲۳} مردم را فضیلتی روحانی می‌تواند بود که بدان مناسب ملائکه کرام بُود، و فضیلتی جسمانی که بدان مشارک بهایم و اَنعام بُود، و از جهت اقتنای آنچه موجب کمال جزو روحانیست روزی چند به جزو جسمانی در این عالم سفلی مهیم است تا آن را عمارت کند و نظام دهد و اکتساب فضیلت کند، پس به جزو روحانی به عالم علوی انتقال کند و در صحبت ملاء اعلی می‌باشد ابد الابد ^{۲۴} - و مراد ایشان از عالم علوی و سفلی نه علو و سفلی مکانی است به حسب حس، بلکه هر چه محسوس بود اسفل بود بدین اعتبار و اگر چه در مکان اعلی بود، و هر چه معقول بود اعلی بود و هر چند در مکان اسفل تعقل او کنند - و مردم مادام که در این عالم باشد اطلاق اسم سعادت برو مشروط بود به استجماع هردو فضیلت، تا هم چیزهائی که در وصول به سعادت ابدی نافع بُود او را حاصل باشد و هم در اثنای مُلابَسَتِ امور مادی به مطالعه جواهر شریف عالی و به بحث ازان و اشتیاق بدان موسوم و مایل، و این مرتبه اول بود از مراتب سعادت؛ پس چون انتقال کند بدان عالم از سعادات بدنی مستغنی شود و سعادت او بر مشاهده جمال مقدس علویات، که عبارت ازان حکمت حقیقی است، مقصور گردد تا مستغرق حضرت عزت شود و به اوصاف جلال حق متحلی گردد، به مرتبه دوم از مراتب سعادت رسیده باشد.

و اصحاب مرتبه اول را نیز دو مرتبه است: مرتبه ادنی جماعتی را که در رتبت جسمانیات باشند و فضایل این طرف در ایشان مستوفی و از غلبه شوق بر اسرار و ضمائر ایشان بر حرکت در جهت آن عالم مواظب؛ و مرتبه اقصی جماعتی را که در رتبت روحانیات باشند و سعادات آن جناب در ایشان بالفعل حاصل، و از فرط کمال به استکمال

جواهری که مباشر ماده‌اند بالذات، و به تنظیم امور عالم بالعرض، ملتفت، و مع ذلك به نظر در دلایل قدرت الهی و اطلاع بر علامات حکمت نامتناهی و اقتدا بدان به قدر طاقت و استطاعت متمتع و مُبتهج. و هر که از این دو صنف خارج افتد از اشخاص نوع انسانی، در زمره بهائم و سیّاع معدود باشد، اولئك كالانعام بَلْ هُمْ أَضَلُّ، چه انعام در معرض چنین کمالی نیامده‌اند و به خساست نفس و دناعت همّت از آن مُعرض شده، بل هر طایفه‌ای به قدر استعدادی که از موهبت در بدو فطرت یافته‌اند به کمال خویش رسیده‌اند، و این گروه را طریق رسیدن به کمال برایشان گشاده‌اند، و ایشان را به چندین ترغیب و ترهیب با آن دعوت کرده و اسباب تیسیر و ازاحت علل به تقدیم رسانیده، و ایشان در سعی و جهد^{۲۵} اهمال کرده‌اند، بلکه ایثار طرف ضدّ را شعار ساخته و روزگار در استعمال قوای شریفه در مکاسب دنیّه مصروف داشته. پس انعام را در حرمان از مجاورت ارواح مقدّس و وصول به سعادت اشرف عذر واضح است و استحقاق مذمت و ملامت و حسرت و ندامت این جماعت را لازم، چنانکه گفته آمد در مثَل^{۲۶} بینا و نابینا، که از جاده منحرف شوند تا در چاه افتند، چه هر چند در هلاکت مشارکت دارند امّا بینا ملوّم است و نابینا مرحوم.

پس ظاهر شد که سعادت انسان مادام که انسان است در دو مرتبه مرتّب است، و مرتبه اول از شایبه آلام و حسرات مستخلص نبود، چه به سبب حرمان از درجه اقصی و چه از جهت اشتغال به خدایع طبیعی و زخارف حسّی. پس آن سعادت به حقیقت ناقص باشد و سعادت تامّ اهل مرتبه دوّم را بود که از این معانی خالی‌اند و به استنارت انوار الهی و استفاضة آثار نامتناهی حالی، و هر که بدان منزلت رسد^{۲۷}

به نهایت مدارج سعادت رسیده باشد. پس او را نه به فراق محبوبی مبالغات افتد و نه بر فوات لذتی یا نعمتی تحسّر نماید، بلکه جملگی اموال و مآثر و خیرات دنیاوی، تا بدن او که نزدیکترین چیزی است بدو، و بالی باشد براو، و نجات و خلاص از آن بزرگترین غبطتی شمرد؛ و اگر اندک تصرفی کند در موادّ فانی به حسب ضرورت این بنیّت باشد که مربوط است برو و او را در انحلال و ازاله آن مجال^{۲۸} اختیاری نه؛ پس ازو به خلاف آنچه^{۲۹} مقتضای ارادت و مشیّت باری، عزّ و علا، بود چیزی صادر نشود، و مخادعت طبیعت و مخالفت هوا و شهوت را درو اثری صورت نیندد؛ پس نه از فقد محبوبی اندوهگین شود، و نه بر فوت مطلوبی جزع نماید، و نه به ظفر بر مرادی اهتزاز کند، و نه به ادراک ملایمی منبسط گردد. و در فصلی از کتابی که حکیم ارسطاطالیس راست در فضایل نفس، و ابو عثمان دمشقی از یونانی به عربی نقل کرده است به احتیاطی هرچه تمامتر، و استاد ابوعلی آن فصل^{۳۰} بعینه در کتاب «طهارت» ایراد کرده، اشارتی ظاهر است بدین حال^{۳۱} و درجه، و آن فصل را همچنان^{۳۲} با پارسی نقل کرده شد و آن اینست:

اول مراتب فضایل که آن را سعادت نام کرده اند آنست که مردم ارادت و طلب در مصالح خویش اندر این عالم محسوس و امور حسّی که تعلق به نفس و بدن دارد، و آنچه بدان متّصل و باز آن مشارک بود، صرف کند، و تصرف او در احوال محسوس از اعتدالی که ملایم آن احوال بؤد خارج نشود، و در این حال مردم هنوز ملبس احوال و شهوات بود، الاّ آنکه اعتدال نگه دارد^{۳۳} و از افراط تجاوز نماید، و او در این مقام با آنچه بران اقدام باید نمود نزدیکتر بود از آنچه احتراز از آن واجب بود، چه امور او متوجّه بود به صواب تدبیری

متوسط در فضیلت، و از تقدیر فکر خارج نیفتد هرچند مشوب بود به تصرف در محسوسات.

پس مرتبه دوم، و آن چنان بود که ارادت و همت در امر افضل از اصلاح حال نفس و بدن صرف کند بی آنکه ملبس اهو و شهوات بود، و به مقتنیات حسّی التفانی نماید، مگر آنچه ضروری و ناگزیر بود، پس فضیلت مردم در این نوع رتبت متزاید می شود، چه مراتب و منازل این نوع بسیار است، بعضی از بعضی بلندتر، و سبب آن تکثر، اما اولاً از جهت اختلاف طبایع بود، و ثانیاً از جهت اختلاف عادات، و ثالثاً از جهت تفاوت مدارج در علم و معرفت و فهم، و رابعاً از جهت اختلاف همتهای، و خامساً به حسب تفاوتی که در شوق و تحمل مشقت طلب افتد. و گفته اند نیز که: از جهت اختلاف بخت و اتفاق، انتقال از آخر مراتب این صنف فضیلت^{۳۴} به فضیلت الهی محض باشد، که در آن مرتبه نه التفات افتد به منتظری، و نه نظر بر آینده ای، و نه مشایعت گذشته ای، و نه میل به دوری، و نه بخل به نزدیکی، و نه خوف و فزع از حالی، و نه شوق و شغف به چیزی، و نه رغبت به حظّی از حظوظ انسانی یا از حظوظ نفسانی؛ ولیکن به جزو عقلی متصرف باشد در مراتب عالی از فضایل، و آن صرف همت بود به امور^{۳۵} الهی و محاولت و طلب آن بی انتظار عوضی، یعنی تصرف او در آن؛ و طلب او آن را برای ذات و حقیقت آن معنی بود نه از برای چیزی دیگر، و این رتبت نیز در اشخاص مردمان مختلف افتد به حسب شوقها و همتهای و فضل عنایت و طلب و قوت طبع و صحّت عقیدت؛ و تشبّه هر کسی به علت اولی و اقتدای او به افعال او به حسب منزلت و مرتبت آن کس^{۳۵} بود در این احوال که در این فصل برشمردیم. و آخر مراتب فضیلت آن بود که

افعال مردم همه الهی محض شود، و افعال الهی خیر محض بود، و فعل که خیر محض بود فاعلش نه از برای غرضی دیگر کند جز نفس فعل، چه خیر محض غایتی بُوَد مطلوب لذاته و مقصود لنفسه، و آنچه غایت بود، و خاصّه که در غایت نفاست بود، نه از برای چیزی دیگر بود. پس افعال مردم چون جمله الهی شود صادر از لباب و حقیقت ذات او بود که آن عقل الهی او باشد، و دیگر دواعی طبیعت بدنی و عوارضِ هردو نفس بهیمی و سَبْعی^{۲۶} و عوارضِ تخیلاتی که از هردو نفس و از دواعی نفس حسّی متولّد شود، جمله درو منتفی و ناچیز شوند؛ پس آنگاه او را هیچ ارادت و همّت خارج آن فعل^{۲۷} که مطلوب او بود باقی نماند، بلکه تصرف او در افعال بی ارادت و قصد بود به چیزی دیگر، یعنی غرض او در هر فعلی جز ذات آن فعل نبود، و اینست سبیل فعل الهی.

پس این حال آخرِ مراتبِ فضایی است که مردم در آن اقتدا کنند به افعال مبدأ اوّل که خالق کلّ است، عزّ و جلّ، یعنی در افعال خویش طالب حظّی و مجازاتی و عوضی و زیادتی نباشد، بلکه فعل او بعینه غرض او بود، پس فعل او نه برای چیزی بُوَد که آن چیز غیر ذات فعل بود و غیر ذات او، و ذات فعل حقیقت فعل بود، و ذات او نفس او که آن حقیقت عقل الهی است، و افعال باری، عزّ و جلّ، همچنین از برای ذات او بود نه از برای چیزی دیگر خارج، پس فعل مردم در این حال خیر محض و حکمت محض بود، و غرض از آن اظهار فعل بود نه به سوی غایتی دیگر که خواهد که آن غایت به فعل آید، و افعال خاصّ خدای، سبحانه، همین حکم دارد که به قصد اوّل متوجّه نیست به سوی چیزی خارج از ذات او، یعنی نه از برای سیاستِ چیزهاییست که ما

بعضی ازان باشیم، چه اگر چنین بودی افعال او حاصل و تمام به حصول امور خارجی و تدبیر آن امور و تدبیر احوال آن امور و قصد به سوی آن بودی، پس امور خارجی اسباب و علل افعال او شدی، و آن شنیع و قبیح بود، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً. لکن عنایت او، عز و علا، به خارجیّات و فعلی که اقتضای تدبیر و ترتیب آن امور کند از او^{۲۸} به قصد ثانی صادر شود، و آن را هم نه از برای آن چیزها کند، بلکه هم برای ذات مقدّس خویش کند، چه فضل ذات او هم به ذات اوست نه به سوی چیزهائی که مفضل^{۲۹} علیه است، و غیر آن.

همچنین بود سبیل مردمی که به غایت قصودی^{۳۰} برسد در اقتدائی که او را ممکن بود به باری، سبحانه، تا افعال او به قصد اوّل هم از برای ذات او بود، که آن عقل الهی باشد، و از برای نفس فعل، و اگر فعلی کند که سبب فایده و نفع غیر باشد در قصد اوّل از برای آن غیر نکند، بلکه توجه به غیر به قصدی ثانی باشد، چه فعل او به قصد اوّل برای نفس فعل بود، یعنی نفس فضیلت و نفس خیر، چه فعل او فضیلت و خیر محض بود، پس فعل او نه از برای جذب منفعتی بود و نه از برای دفع مضرتی و نه به جهت مباهاتی و طلب ریاستی و محبت کرامتی. و اینست غرض حکمت و منتهای سعادت، الاّ آن است که مردم بدین درجه نرسد تا جملگی ارادت خویش که تعلق به امور خارجی دارد و جملگی عوارض نفسانی را نیست نگرداند، و خواطری که از آن عوارض طاری شود درو بتمامت منتفی و مفقود نشود، و تا اندرون او از شعار الهی و همّت الهی ممّتی نشود، و آن امتلا بعد ازان تواند بود که از امور طبیعی صافی شود و ازان پاک گردد، پاکیی تمام، پس آنگاه از معرفت الهی و شوق الهی ممّتی شود، و به امور الهی متیقّن گردد، و آنچه در

نفس ذات او که عقل محض است حاصل شود همچون قضایای اولی، که آن را علوم اوایل عقلی خوانند، مقرر شود، الا آنکه تصور عقل و رویت او در آن حال امور الهی را، و تیقّن او بدان، بروجهی شریفتر و لطیفتر و ظاهرتر و منکشفتر و مبینتر بود از قضایای اولی، که علوم اوایل عقلی است.

این فصل تا اینجا حکایت سخن حکیم است و در مطاوی این کلمات فواید بسیار است در این باب و نوع، والله اعلم.

و بیاید دانست که کسانی که عنایت ایشان بر اصلاح بعضی قوی مقصور شود دون بعضی، یادروقتی دون وقتی، ایشان را سعادت حاصل نیاید، همچنانکه ترتیب مُدُن و تدبیر منازل به نظر در حال طایفه‌ای دون طایفه‌ای، و اصلاح امور ایشان در وقتی دون وقتی، صورت نیندد. و حکیم ارسطاطالیس مثل زده است که يك خطاف که ظاهر شود مبشّر نبود به فصل بهار، و يك روز که معتدل افتد دلیل نباشد بر معاودت موسم اعتدال، پس سبیل طالب سعادت آنست که طلب التذاذ کند به لذتی که در سیرت حکمت باشد تا آن را شعار خویش^{۳۹} سازد، و به چیزی دیگر مایل نشود، و آن سیرت ثابت و دائم گردد، چه سعید مطلق آن گاه بود که سعادت او را زوال و انتقال نباشد، و از انتکاس و انحطاط ایمن شود، و تقلّب احوال و گردش روزگار را در او اثری زیادت باقی نماند، از جهت آنکه صاحب سعادت مادام که در این عالم باشد در تحت تصرف طبایع، و اجرام فلک و کواکب سعد و نحس او بدو محیط و برو دایر، و در نکبات و نوایب و محن و مصایب شریک دیگر ابنای جنس خویش بود، الا آنکه این احوال او را ذلیل و شکسته نگردانند^{۴۰}، و در احتمال آن به مقاسات مشقتی که دیگران را رستد

مبتلا نشود، چه مستعد^{۴۱} تأثر و تمکّن نبود مانند ایشان، پس نه جزّاع و قلق برو طاری شود و نه ناسپاسی و بی صبری از او صادر گردد، و اگر بمثل به مصائب و آلام ایّوب پیغامبر علیه السّلام مأخوذ و ممتحن شود از حدّ سعادت^{۴۱} مایل نشود، و افعال اشقیا ارتکاب نکند، چه محافظت شجاعت و شرایط صبر و ثبات قدم که او را ملکه باشد، و وثوق به عاقبت محمود، و قلّت مبالغات به عوارض دنیاوی که در ضمیر او متمکّن شده باشد، او را ازان باز دارد، و از کسانی که بدین فضایل منسوب^{۴۲} نباشند ممتاز گرداند.

و آن جماعت یا به سبب ضعف طبیعت و غلبه جُبْن بر غریزت منفعل آن آثار شوند، تا به اضطراب فاحش و جزّاع بر احساسِ اَلَمْ خویشتن را فضااحت کنند و در معرض زحمت^{۴۳} اجانب و دلسوزی دوستان و شماتت دشمنان آرند، و یا اگر به اهل سعادت تشبّه کنند، و به ظاهر صبر و سکون به تکلف استعمال فرمایند، در باطن متألّم و مضطرب باشند و از غمّری و عدم معرفت و واثق نابودن به سلامت عاقبت^{۴۴} حرکات نامتناسب از ایشان صادر شود، بلکه مثال افعال و حرکات ایشان افعال و حرکات عضو مفلوج بود که، از عدم مطاوعت آلت، چون تحریک کش به جانب یمین کنند حرکت به طرف شمال حادث شود و برعکس همچنین. و کسی که نفس او مرتاض نباشد از تجاوز حدّ اعتدال و میل به طرف افراط یا تفریط ایمن نبود^{۴۴}.

و ارسطاطالیس گفته است: سعادت چیزی ثابت غیر متغیّر است چنانکه گفتیم، و مردم در معرض تغیرات مختلف، پس گاه بود که کسی که خوش عیش ترین خلق بود به مصیبت های عظیم مبتلا شود، چنانکه در حال برنامس به رمز گفته اند^{۴۵}. و اگر چنین شخص در اثنای آن بلیّه^{۴۶} متوفی

شود مردم او را سعید نشمرند. پس بر این قیاس مردم را سعید نتوان گفت تا معلوم نشود که حال او در آخر عمر چگونه خواهد بود، و این سخنی بس^{۴۷} شنیع است.

بعد از آن در جواب این شبهت گفته است که سیرت مردم چون محمود باشد در هر حال که برو عارض شود فاضل‌ترین فعلی که مناسب آن حال بود ایثار کند، مانند صبر در وقت شدت، و سخا در حال ثروت، و حسن تحمل در ایام فاقه، تا در همه احوال سعید باشد و سعادت او منتقل نشود، و چون چنین بود اگر نحوستی عظیم برو وارد شود به صبر و مدارا آن را تلقی کند تا سیرت او اقتضای مزید سعادت کند، چه اگر بخلاف این بود سعادت او مکدر و منغص شود، و احزان و هموم تضاعف پذیرد، تا از افعال جمیل ممنوع شود، و افعال جمیل چون از سعید در امثال این احوال صادر شود اشراق و حسن آن زیادت بود، چه احتمال مصائب عظام و خرد شمردن وقایع صعب، چون نه از جهت عدم احساس یا نقصان فهم بود بلکه از غایت شهامت ذات و کبر نفس و ارتفاع همت بود، نیکوترین سیرتی باشد. پس گفته است: و چون قوام سیرت به صدور افعال بود، چنان که گفتیم، پس هیچ سعید شقی نشود، چه به هیچ وقت ارتکاب فعلی رکیک نکند، و چون چنین بود سعید همیشه مغبوط باشد و اگر چه مصیبت‌هایی که به برنامس رسید بسو رسد. از جهت آنکه هیچ آفت سعید را از سعادت خویش منتقل نتواند کرد و در همه احوال بر سنّت و سیرت خویش باشد. تا اینجا سخن حکیم است.

و چون گفتیم که سعادت آنگاه حاصل آید که صاحبش از لذتی که در سیرت حکمت بود بهره یابد، واجب نمود که بیان اقسام سیرتها

و شرح لذتی که سعدا را باشد با این قواعد اضافت کنیم تا این باب تمام باشد^{۴۸} در نوع خویش، پس گوئیم: سیرتهای اصناف خلق به حسب بساطت سه صنفست، از جهت آنکه غایات افعال ایشان سه نوع است؛ اول سیرت لذت که غایت افعال نفس شهوی بود، و دوم سیرت کرامت که غایت افعال نفس غضبی بود، و سیم سیرت حکمت که غایت افعال نفس عاقله بود. و سیرت حکمت اشرف و اتم سیرتهاست و او شامل بود کرامت و لذت را؛ اما کرامتی و لذتی ذاتی نه عرضی به خلاف دو سیرت دیگر؛ چه آنچه از حکیم صادر شود جمله مختار و ممدوح باشد، و از آن حال انتقال نکند، و چون هر کسی را لذت در ادراک مطلوب خویش بود پس لذت عدل^{۴۹} در عدالت تواند بود، و لذت حکیم در حکمت، و چون نفس فاضل را غایت مطالب نیل فضایل است پس حصول آن او را لذیذترین چیزها باشد پس سعادت لذیذترین چیزها بود^{۵۰}، و چون انتقال نکند ذاتی بود. و اما لذت شهوت چون از تواتر سبب^{۵۱} عین اللم می شود پس عرضی بود، و همچنین در کرامت.

و رای این حکیم، یعنی ارسطاطالیس، چنانکه گفتیم آنست که هر چند سعادت الهی اشرف چیزهاست و سیرت او لذیذترین سیرتها، اما از جهت اظهار فضیلت او به دیگر سعادات خارج احتیاج افتد، و الا آن شرف پوشیده ماند، و چون چنین بود صاحبش مانند فاضلی خفته بود که فعل او ظاهر نشود، اما اگر با اطلاع^{۵۲} بر حقیقت آن شرف متمکن شود از اظهار آثارش لذت او لذتی تام و بالفعل باشد، و سرور او سروری حقیقی بود منزّه از تمویه و مبرا از میل به زخارف و اباطیل، و در آن حال محبت کمالی که در دل او راسخ بود به حدّ

شیفتگی و عشق رسد، و ننگ دارد که سلطان عالی را مسخر سلطان بطن و فرج کند، تا به اشرف اجزا خدمت احسن اجزا کند، و سرور مزخرف به لذتی بود که دیگر حیوانات را دران شرکت است، چه آن لذت حسّی باشد و در معرض زوال و انتقال، و از تواتر و تعاقب مؤدّی به ملالت و کراهت، و مقتضی الّتم و لذت عقلی به خلاف این. پس ظاهر شد که لذت عقلی ذاتی است و حسّی عَرَضی.

و کسی که لذت حقیقی ادراک نکرده باشد چگونه بدان مایل شود، و تا ریاست ذاتی فهم نکند از کجا طالب آن باشد. همچنین تا بر خیر مطلق و فضیلت تامّ و قوف نیابد نشاط و ارتیاح او بدان صورت نبندد. و حکمای قدیم را مثلی بوده است که در هیاکل و مساجد آن را اثبات کردند و آن اینست که: فرشته ای که موکل است بردنیامی گوید: «در دنیا خیری هست و شرّی هست و چیزی^{۵۲} هست نه خیر و نه شر؛ هر که این هر سه را بشناسد چنانکه ببايد شناخت از من خلاص یابد و به سلامت بماند، و هر که نشناسد او را بکشم به تباه ترین کشتنی، و آن چنان بود که من او را بیکبار نکشم تا از من برهد، بلکه او را آهسته آهسته می کشم در زمانِ دراز.» و اگر کسی در این مثل تأمل کند بر معانی مسائل گذشته تنبیه یابد.

و اما شرح لذت سعادت، گوئیم: لذت دونوع بود یکی فعلی و دیگر انفعالی. لذت فعلی به حسب نظر اوّل از روی مجاز مانند لذت ذکور در مباشرت، و لذت انفعالی مانند لذت اناث. و لذت انفعالی سریع الزوال باشد، چه از طریق احوال مختلف منفعل و متبدّل شود، و لذت فعلی ذاتی بود و از جهت امتناع او از انفعال متغیّر نشود. پس لذات حیوانی و حسّی علی الاطلاق از قبیل لذات انفعالی بود در

حقیقت، چه زوال را بدان راه است و انقضا و تبدل بران در آید، و همان لذات بعینها در حالتی آلام باشند و مُستکرها شمرند، و لذت سعادت که مخالف آنست - چه ذاتیست نه عرضی، و عقلی است نه حسّی، و الهی است نه بهیمی - لذت فعلی بود، و از اینجا گفته‌اند حکما که لذت صحیح صاحبش را از نقصان به تمام رساند و از بیماری به صحت و از رذیلت به فضیلت.

و حال این دو صنف لذت در بدایت و نهایت مختلف افتاده است. اما لذت حسّی در مبدأ به نزدیک طبیعت مرغوب بود، و شوق بدو به حسب استیلای قوت حیوانی در تزايد باشد، و چون ممارست حاصل آید انفعال طبع روی نماید، تا گاه بُوَد که به اندر اس قوت غریزت قبیح را مستحسن شمرد و شنیع را جمیل بیند، و چون بنهایت رسد التذاذ منتفی شود و نظر بصیرت زشتی و فزاحت آن را ظاهر گرداند و وخامت عاقبتش در نظر^{۵۴} آرد، پس آن را معادی نبود، و لذت عقلی مخالف این لذت بود هم در مبدأ و هم در معاد، چه در بدایت طبع آن را کراحت دارد و به صبر و ریاضت و ثبات و مجاهدت بدست آید، و بعد از حصول کشف حسن و بها و شرف و فضل آن ظاهر شود. و لذتی که ورای همه لذات بود روی نماید و عاقبت محمود و معاد حقیقی او معاینه شود. و از اینجا است که مردم را در عنفوان عمر به تأدیب پدر و مادر احتیاج است، بعد از آن به سیاست شریعت، بعد از آن به تهذیب عقیدت^{۵۵} و تقویم طریقت بر وفق حکمت، و چون بدین مرتبه رسد اگر لزوم آن سیرت را مقتدا سازد، بر سیاقی که موجب سعادت بود و مخالفت آن مقتضی شقاوت، تربیت یافته باشد.

و چون معلوم شد که لذت سعادت لذت فعلی است پس چنانکه

لذّت انفعالی تعلّق به اخذ و قبول دارد لذّت فعلی را تعلّق با عطا و ادا بود، و از اینجا معلوم شود که سعادت مستلزم جود باشد، چه استیفای^{۵۶} لذّت سعادت در افشای فضیلت و اظهار حکمت بود، چنانکه فرط لذّت صاحب خطّ نیکو در اظهار کتابت، و غایت لذّت صاحب الحان در ممارست آلت باشد؛ و از جهت آنکه جود سعیده کریم‌ترین نفایس و شریف‌ترین رغائب بود، یعنی اکمال غیر، لذّت او از همه لذّات بیشتر تواند بود. و عجب آنست که این جود را که جود حقیقی است، با شرف منزلت و علو مرتبت، خاصیتی است ضدّ خاصیت جود مجازی، چه اموال و اعراض دنیاوی به بذل ناقص شود و تبذیر دران موجب قلّت ذات ید و نیستی ذخایر و خزاین باشد، و در جود حقیقی چندانکه بذل و تبذیر بیشتر افتد نما و زیادت ذخایر بیشتر بود و از نقصان و زوال محفوظتر ماند، باز آنکه موادّ جود مجازی در معرض حرّق و غرق و نهب و تسلّط اضداد و اعدا و دزدان باشد، و موادّ جود حقیقی از تصرف صروف و تطرّق آفات و تسلّط حسّاد و اضداد ایمن.

و چون حال لذّت سعادت معلوم شد الم شقاوت که ضدّ آنست و درد حسرت^{۵۷} و ندامت بر فوات چنین کرامتی نیز هم از آنجا^{۵۸} معلوم شود. و حکما را خلاف است تا سعادت ممدوح باشد یا نه. حکیم ارسطاطالیس گفته است: چیزهائی که در غایت فضل بود آن را مدح نتوان گفت بلکه چیزهای دیگر را مدح بدان توان گفت. مثالش باری، عزّ و علا، و خیر محض که فیض ذات مقدّس اوست، چه مدح چیزهای دیگر یا به‌اضافت با حضرت او یا به‌اتّصاف به‌خیریت تواند بود، امّا ذات و صفات او از مدح متعالی بود. پس او را تمجید کنند نه مدح. و

چون سعادت از قبیل خیر است، چه امری الهی است، سزاوار تمجید بود و از مدح منزّه. و مردم را به سعادت یا به صفتی که مؤدّی به سعادت بود مدح توان گفت، چنانکه به عدالت که مقتضی سعادت بود مدح گویند. پس معلوم شد که سعادت مفید مدح است نه اهل مدح، واللّٰه اعلم.

قسم دوم

در مقاصد، و آن مشتمل بر ده فصل است

فصل اول

در حد و حقیقت 'خلق و بیان آنکه تغییر اخلاق ممکن است

خُلُقِ ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولتِ صدور فعلی ازو بی‌احتیاج به فکری^۱ و رویتی. و در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیات نفسانی آنچه سریع الزوال بود آن را حال خوانند، و آنچه بطیء الزوال بود آن را ملکه گویند. پس ملکه کیفیتی بود از کیفیات نفسانی، و این ماهیت خلق است. و امّا لِمَیَّت او، یعنی سبب وجود او، نفس را دو چیز باشد: یکی طبیعت و دوّم عادت. امّا طبیعت چنان بود که اصل مزاج شخصی چنان اقتضا کند که او مستعدّ حالی باشد از احوال، مانند کسی که کمتر سببی تحریک قوّت غضبی او کند، یا کسی که از اندک آوازی که به گوش او رسد یا از خبر مکروهی ضعیف که بشنود خوف و بددلی برو غالب شود، یا کسی که از اندک حرکتی که موجب تعجّب بود خنده بسیار بی‌تکلف برو غلبه کند، یا کسی که از کمتر سببی قبض و اندوه بافراط برو درآید. و امّا عادت چنان بود که در اول بهرویت و فکر اختیارِ کاری کرده باشد و به تکلف دران

شروع می‌نموده تا به ممارست متواتر و فرسودگی دران با آن کار
إلف گیرد، و بعد از إلف تمام به سهولت بی‌رویت ازو صادر می‌شود تا
خلقى شود او را.

و قَدْما را خلاف بوده است اندر آنکه خُلُق از خواصّ نفس
حیوانیست، یا نفس ناطقه را در استلزام او مشارکتی است، و همچنین
خلاف کرده‌اند در آنکه خُلُق هر شخصی او را طبیعی بود، یعنی^۲ ممتنع
الزّوال مانند حرارت آتش، یا غیر طبیعی. گروهی^۳ گفته‌اند بعضی
اخلاق طبیعی باشد و بعضی به اسباب دیگر حادث شود و مانند طبیعی^۴
راسخ گردد؛ و قومی گفته‌اند همه اخلاق طبیعی باشد و انتقال ازان
ناممکن؛ و جماعتی گفته‌اند هیچ خُلُق نه طبیعی است و نه مخالف
طبیعت، بلکه مردم را چنان آفریده‌اند که هر خُلُق که خواهد می‌گیرد، یا
به آسانی یا به دشواری، آنچه ازان موافق اقتضای مزاج بود، چنانکه
در مثالهای مذکور یاد کردیم، به آسانی، و آنچه برخلاف آن بود
به دشواری. و سبب هر خلقی که بر طبیعت صنفی از اصناف مردم غالب
می‌شود در ابتدا ارادتی بوده باشد و به مداومت ممارست ملکه گشته و
از این سه مذهب حقّ مذهب آخر است^۵ چه به عیان مشاهده می‌افتد که
کودکان و جوانان به پرورش و مجالست کسانی که به خلقی موسومند،
و یا به ملاست افعال ایشان، آن خُلُق فرا می‌گیرند؛ هر چند پیشتر به
خلق دیگر موصوف بوده‌اند. و مذهب اوّل و دوّم مؤدّی است به
ابطال قوّت تمیز و رویت، و رفض انواع تأدیب و سیاست، و بطلان
شرایع و دیانات، و اهمال نوع انسان از تعلیم و تربیت، تا هر کسی بر
حسب اقتضای طبیعت خود می‌روند، و مَفْضی شود به رفع نظام و
تعذّر بقای نوع. و کذب و شناعة این قضیه بس ظاهر است.

و از ارباب مذهب اول جمعی از حکما، که معروفند به رواقیان، گفتند همهٔ مردمان را در فطرت بر طبیعت خیر آفرینند، و به مجالست اشرار و ممارست شهوات و عدم تأدیب و زجر از فواحش به جائی رسند که در حسن و قبح امور فکر نکنند، و از هر طریق که توانند به مرغوب و مُشتهی توصل نمایند تا به تدریج طبیعتِ بدی در ایشان راسخ شود.

و گروهی دیگر پیش از ایشان گفتند^۶ مردم را از طینت سفلی و سَخ طبایع آفریده‌اند و کدورات عالم در مادهٔ او صرف کرده، بدین سبب در اصل طبیعتِ شرّ در ایشان مرکوز است، و قبول خیر به توسط تعلیم و تأدیب کنند، و بعضی از ایشان که در غایت شرّ باشند به تأدیب اصلاح نپذیرند، و بعضی که اصلاح‌پذیر باشند اگر از ابتدای نشو با اهل^۷ فضیلت و اخیار نشینند خیر شوند و الاً بر طبیعت اصل^۸ بمانند.

و مذهب جالینوس آنست که بعضی از مردمان به طبع اهل خیرند و بعضی به طبع اهل شرّ و باقی متوسط میان هردو و قابل هردو طرف و این، دو مذهبِ اول را ابطال کرد بدین حجّت که اگر همهٔ مردمان در فطرت خیر باشند و به تعلیم به شرّ انتقال می‌کنند، بضرورت استفادت شرّ یا از خود کنند یا از غیر خود، اگر از خود کنند پس قوتی که در ایشان بُوَد مقتضی شرّ بود، و چون چنین بود به طبع خیر نبوده باشند بلکه شرّیر بوده باشند؛ و اگر در ایشان هم قوت شرّ باشد و هم قوت خیر، ولیکن قوت شرّ غالب می‌شود بر قوت خیر، هم لازم آید که شرّیر بطبع باشند؛ و اما اگر شرّ از غیر خود استفادت می‌کنند آن اغیار^۹ به طبع اشرار باشند، پس همهٔ مردمان به طبع اغیار نبوده باشند.

و همین حجت بعینها در ابطال آنکه همه مردمان به طبع اشرار باشند استعمال کرد. و چون این دو مذهب ابطال کرد مذهب خویش اثبات کرد و گفت^۹ به عیان و مشاهده می بینم که طبیعت بعضی مردمان اقتضای خیر می کند و به هیچ وجه از آن انتقال نمی کند، و ایشان اندک اندک، و طبیعت بعضی اقتضای شر می کند و به هیچ وجه قبول خیر نمی کنند، و ایشان بسیارند، و باقی متوسطانند که به مجالست اخیار خیر می شوند و به مخالفت اشرار شر تر می شوند.

و حکیم ارسطاطالیس در کتاب «اخلاق» و در کتاب «مقولات» گفته است: اشرار به تأدیب و تعلیم اخیار شوند. و هر چند این حکم علی الاطلاق نبود اما تکرار مواعظ و نصایح و تواتر تأدیب و تہذیب و مؤاخذت به سیاسات پسندیده هر آینه اثری بکند. پس طایفه ای باشند که هر چه زودتر قبول آداب کنند و اثر فضیلت بی مهلت و درنگی در ایشان ظاهر شود، و طایفه دیگر باشند که حرکت ایشان به سوی التزام فضایل و تأدب و استقامت بطیء تر بود.

و اما دلیل حکمای متأخران بر آنکه هیچ خلق طبیعی نیست آنست که گویند: هر خلقی تغییر پذیرد و هیچ چیز از آنچه تغییر^{۱۰} پذیرد طبیعی نبود. نتیجه دهد که هیچ خلق طبیعی نبود، و این قیاسی صحیح است بر صورت ضرب دوّم از شکل اوّل. مقدمه صغری، به بیانی که گفته آمد از شهادت عیان و وجوب تأدیب احداث و حسن شرایع که سیاست خدای تعالی است ظاهر است، و مقدمه کبری نیز در نفس خود^{۱۱} بیّن است چه همه کس به ضرورت داند که طبع آب را که مقتضی میل اوست به سفل تغییر نتوان کرد، تا میل کند به جهتی دیگر، و طبع آتش را از احراق بتوان گردانید، و در دیگر امور طبیعی بر این مثال.

پس اگر خُلق طبیعی بودی عقلاً به تأدیب کودکان و تهذیب جوانان و تقویم اخلاق و عادات ایشان فرمودندی و بران اقدام نمودندی.

و اگر کسی به نظر اعتبار در احوال کودکان و اخلاق ایشان تأمل کند، و علی‌الخصوص کودکانی را که به بردگی از طرفی به طرفی برند، این معنی او را روشن گردد. و کودک در ابتدای فطرت مقتضای طبیعت اظهار کند، چه قوت رویت او بدان درجه نرسیده باشد که احوال و ارادات^{۱۲} خویش به حیل و خدیعت پوشیده گرداند، چنانکه دیگر اصناف که اصحاب تمییز و فکر باشند، تا آنچه قبیح شمرند مخفی دارند و به تکلف آنچه مستحسن دانند فرمایند. و در کودکان ظاهر است که بعضی مستعد قبول آداب باشند به آسانی و بعضی به دشواری، و بعضی را طبع از قبول آن متنفر بود، و مقتضیات امزجۀ ایشان چون حیا و وقاحت و سخا و ضیعت و قساوت و رقت و دیگر احوال از ایشان صادر.

و بعد از آن بعضی سهل‌القیاد باشند در قبول اضداد آن حالات، و بعضی عسر‌القیاد و بعضی ممکن‌القبول و بعضی ممتنع‌القبول، تا برخی خیر بر آیند و برخی شریر و بعضی متوسط؛ و چون مانده است احوال خلق به خلق، که همچنانکه هیچ صورت به صورتی مشابه نیست هیچ خلق مناسب خلقی یافته نشود، و اگر احوال تأدیب و سیاست کنند و زمام هر کس به دست طبع او دهند همه عمر بر حالتی که مقتضای مزاج او بود در اصل، یا آنچه عارض شده باشد به اتفاق، بماند. بعضی در قید غضب و بعضی در حبالۀ شهوت و گروهی اسیر حرص و گروهی مبتلا به تکبر. ولیکن مؤدب اول همه جماعت را ناموس‌الهی بود علی‌العموم، و مؤدب ثانی اهل تمییز^{۱۳} و اذهان صحیح را از ایشان

حکمت بود علی‌الخصوص، تا از آن مراتب به مدارج کمال^{۱۴} رسند، پس واجب بود بر مادر و پدر که فرزندان را اول در قید ناموس آورند و به اصناف سیاسات و تأدیبات اصلاح عادات ایشان کنند، جماعتی را که مستحق ضرب و توبیخ باشند، چیزی از این جنس به قدر حاجت در تأدیب ایشان لازم دانند، و گروهی را که به مواعید خوب از کرامات و راحت به اصلاح توان آورد این معانی در باب ایشان به تقدیم رسانند، و علی‌الجمله ایشان را اجباراً أو اختیاراً بر ادب ستوده و عادت پسندیده بدارند تا آن را ملکه کنند، و چون به کمال عقل رسند از ثمرات آن تمتّع یابند. و برهان بر آنکه طریق^{۱۵} قویم و منهاج مستقیم آن بوده است که ایشان را بران داشته‌اند تعقل^{۱۶} کنند، و اگر مستعد کرامتی بزرگتر و سعادت‌ی جسیم‌تر باشند به آسانی به آن برسند، ان شاء الله، وهو ولیّ التوفیق.

فصل دوم

در آنکه صنعت تهذیب اخلاق شریفترین صناعات است

شرف هر صنعتی^۱ که مقصور بود بر اصلاح جوهر موجودی از موجودات به حسب شرف آن موجود تواند بود در ذات خویش؛ و این قضیه ایست در عقل عقلاً ظاهر و مکشوف، چه صنعت طب که غرض ازو اصلاح بدن انسان است شریفتر بود از صنعت دباغت که غرض ازو استصلاح پوست حیوانات مرده باشد. و چون شریفترین موجودات این عالم نوع انسان است - چنانکه در علوم نظری مبرهن شده است و ما در فصل چهارم از قسم اول به آن اشارتی کردیم^۲، و وجود این نوع متعلق به قدرت خالق، و صانع اوست، جلّ اسمه و عظم ذکره، و تجوید وجود

و اکمال جوهرش مفضّل به‌رای و رویّت و تدبیر و ارادت او، چنانکه بیان کردیم؛ و چون کمال هر چیزی در صدور فعل خاصّ اوست ازو بر تمام‌ترین وجهی، و نقصان او در قصور آن صدور ازو، چنانکه در اسپ یاد کرده آمد، که اگر مُصَدِّر خاصیت خویش نباشد بر وجه اتمّ همچون خر نقل اثقال را شاید، یا همچون گوسفند ذبح را، و اظهار خاصیت انسان که اقتضای اصدار افعال خاصّ او کند ازو تا وجودش به کمال رسد جز به توسط این صناعت صورت نگیرد - پس صنعتی که ثمره او اکمال اشرف موجودات این عالم بود اشرف صناعات اهل عالم تواند بود.

و بایاد دانست که همچنانکه در اشخاص هر صنفی از اصناف حیوانات بل^۲ اصناف نامیات و جمادات تفاوتی فاحش است، چه اسپ دونده تازی با اسپ کودن پالانی و تیغ هندی نیک با تیغ نرم آهن‌زنگ خورده در يك سلك نتوان آورد، در اشخاص مردم تفاوت ازان بیشتر است، بل^۳ در هیچ نوع از انواع موجودات آن اختلاف و مابینت نیست که در این نوع، و آن شاعر که گفته است:

وَلَمْ أَرْ أَمْثَالَ الرَّجَالِ قِفَاوَتَ لَدَى الْمَجْدِ حَتَّى عَدَّ أَلْفَ بَوَاحِدٍ

اگرچه پنداشته است که مبالغت می‌کند و لکن به حقیقت مقصّر بوده است، چه در نوع انسان شخصی یافته شود که اخسّ موجودات باشد و شخصی یافته شود که اشرف و افضل^۴ کاینات بود، و به توسط این صناعت میسر می‌شود که ادنی^۱ مراتب انسانی را به اعلی مدار ج رساننده به حسب استعداد و قدر صلاحیت او، هر چند همه مردمان قابل يك نوع کمال نتوانند بود، چنانکه گفته آمد. پس صنعتی که بدو اخسّ موجودات را اشرف کاینات توان کرد، چه شریف صنعتی تواند بود.

این قدر در این باب کفایت بود تا سخن به حدّ اطناب نکشد
وَاللّٰهُ الْمَيِّسِرُ لِلْخَيْرَاتِ وَالْمَوْفِقُ لِلْحَسَنَاتِ.

فصل سیم

در حصراجناس فضایل که مکارم اخلاق عبارت از آنست

در علم نفس مقرر شده است که نفس انسانی را سه قوت متباینست که به اعتبار آن قوتها مصدر افعال و آثار مختلف می شود به مشارکت ارادت، و چون یکی از آن قوتها بر دیگران^۱ غالب شود دیگران مغلوب یا مفقود شوند: یکی قوت ناطقه که آن را نفس ملّکی خوانند، و آن مبدأ فکر و تمیز و شوق نظر^۲ در حقایق امور بود، و دوّم قوت غضبی که آن را نفس سبّعی خوانند، و آن مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر احوال و شوق تسلّط و ترفّع و مزید جاه بود، و سیم قوت شهوانی که آن را نفس بهیمی خوانند، و آن مبدأ شهوت و طلب غذا و شوق التذاذ به مآکل و مشارب و مناکح بُود، چنانکه در قسم اوّل اشارتی به این قسمت تقدیم افتاد.

پس عدد فضایل نفس به حسب اعداد این قوی^۱ تواند بود، چه هرگاه که حرکت نفس ناطقه به اعتدال بود در ذات خویش و شوق او به اکتساب معارف یقینی بود، نه به آنچه گمان برند که یقینی است و به حقیقت جهل محض بود، از آن حرکت فضیلت علم حادث شود و به تبعیّت فضیلت حکمت لازم آید. و هرگاه که حرکت نفس سبّعی به اعتدال بود، و انقیاد نماید نفس عاقله را، و قناعت کند بر آنچه نفس عاقله قسط او شمرد، و تهیّج بی وقت و تجاوز حد ننماید در احوال خویش، نفس را از آن حرکت فضیلت حلم حادث شود و فضیلت شجاعت

به تبعیت لازم آید. و هرگاه که حرکت نفس بهیمی به اعتدال بود، و مطاوعت نماید نفس عاقله را و اقتصار کند بر آنچه عاقله نصیب او نهد، و در اتباع هوای خویش مخالفت او نکند، از آن حرکت فضیلت عفت حادث شود و فضیلت سخا به تبعیت لازم آید.

و چون این سه جنس فضیلت حاصل شود و هر سه با یکدیگر متمازج و متسالم شوند از ترکیب هر سه، حالتی متشابه حادث گردد که کمال و تمام آن فضایل به آن^۲ بود و آن را فضیلت عدالت خوانند. و از این جهت است که اجماع و اتفاق جملگی حکمای متأخر و متقدم حاصل است بر آنکه اجناس فضایل چهار است: حکمت و شجاعت و عفت و عدالت. و هیچ کس مستحق مدح و مستعد مباهات و مفاخرت نشود الا به یکی از این چهار، یا به هر چهار؛ چه کسانی نیز که به شرف نسب و بزرگی دودمان فخر کنند مرجع با آن بود که بعضی از آبا و اسلاف ایشان به این فضایل موصوف بوده اند و اگر کسی به تفوق و تغلب یا کثرت^۴ مال مباهات کند اهل عقل را برو انکار رسد.

و به عبارتی^۵ دیگر، پیش ازین گفته آمد که نفس را دو قوت است: یکی ادراک به ذات و دوّم تحریک به آلات؛ و هریکی از این دو منشعب شود به دو شعبه: امّا قوت ادراک: به قوت نظری و قوت عملی؛ و امّا قوت تحریک: به قوت دفع یعنی غضبی و قوت جذب یعنی شهوی. پس بدین اعتبار قوی^۱ چهار شود، و چون تصرف هریک در موضوعات خویش بر وجه اعتدال بود، چنانکه باید و چندانکه باید، بی افراط و تفریط^۶، فضیلتی حادث شود.

پس فضایل نیز چهار بود یکی از تهذیب قوت نظری و آن حکمت بود، و دوّم از تهذیب قوت عملی و آن عدالت بود، و سیم از

تهذیب قوَّت غضبی و آن شجاعت بود و چهارم از تهذیب قوَّت شهوی و آن عفت بود. و چون کمال قوَّت عملی آن بود که تصرفات او در آنچه تعلق به عمل دارد بروجهی باشد که باید، و تحصیل این فضایل تعلق به عمل دارد، از این جهت حصول عدالت موقوف بود بر حصول سه فضیلت دیگر چنانکه در اعتبار اوّل گفته آمد.

و اینجا اشکالی وارد است و آن آنست که حکمت را قسمت کردیم به نظری و عملی، و حکمت عملی را به سه صنف که یکی ازان مشتمل است بر فضایل چهارگانه که یکی ازان حکمت است. پس نفس حکمت قسمی باشد از اقسام حکمت، و این قسمتی مدخول بود. و حلّ این اشکال آنست که همچنان که^۶ عمل را تعلقی است به نظر، و بدین سبب در اقسام علوم قسمی که مقصور بود بر علم به اموری که وجود آن تعلق به تصرف عالم دارد موسوم شده است به قسم عملی، نظر را نیز تعلقی است به عمل، چه نظر از اموریست که وجود آن تعلق به تصرف ناظر دارد؛ پس از این جهت تحصیل اصل حکمت قسمی از اقسام حکمت عملی آمد، تا چنانکه عدالت از حکمت است، حکمت از عدالت بود، با آنکه مراد از حکمت در این مقام استعمال عقل عملی باشد چنانکه باید، و آن را حکمت عملی نیز خوانند، و به سبب اختلاف اعتبار اختلال از قسمت زایل شود و شك برخیزد.

و هر یکی از این فضایل اقتضای استحقاق مدح صاحب فضیلت به شرط تعدّی کند ازو به غیر او، چه مادام که اثر آن فضیلت هم در ذات او بود تنها، و به غیر او سرایت نکند، موجب استحقاق مدح نشود. مثالش صاحب سخاوت را که سخاوت او ازو تعدّی نکند به غیری مِنْفاق خوانند نه سخی، و صاحب شجاعت را چون بدین صفت بود

غیور خوانند نه شجاع، و صاحب حکمت را مستبصر خوانند نه حکیم. اما چون فضیلت^۸ عام شود و اثر خیرش به دیگران سرایت کند هر آینه سبب خوف و رجا^۹ی دیگران گردد، پس سخا سبب رجا بود و شجاعت سبب خوف، اما در دنیا، چه این دو فضیلت تعلق به نفس حیوانی فانی دارد^۸، و علم هم سبب رجا بود و هم سبب خوف، هم در دنیا و هم در آخرت، چه این فضیلت تعلق به نفس متلکی^{۱۰} باقی دارد. و چون رجا و هیبت، که سبب سیادت و احتشام باشند حاصل آید، مدح لازم شود. و در رسوم این فضائل گفته اند که: حکمت آنست که معرفت هر چه سمت وجود دارد حاصل شود. و چون موجودات یا الهی است یا انسانی پس حکمت دو نوع بود: یکی دانستنی و دیگر کردنی، یعنی نظری و عملی، و شجاعت آنست که نفس غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید، تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب رای کند، تا هم فعلی که کند جمیل بود و هم صبری که نباید محمود باشد؛ و عفت آنست که شهوت مطیع نفس ناطقه باشد، تا تصرفات او به حسب اقتضای رای بود و اثر حریت^{۱۱} درو ظاهر شود و از تعبّد هوای نفس و استخدام لذات فارغ ماند؛ و عدالت آنست که این همه قوتها با یکدیگر اتفاق کنند و قوت ممیزه را امثال نمایند، تا اختلاف هواها و تجاذب قوتها صاحبش را در ورطه حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف درو ظاهر شود، والله اعلم.

فصل چهارم

در انواعی^۱ که در تحت اجناس فضایل باشند

و در تحت هریکی از این اجناس چهارگانه انواع نامحصور بود و اما آنچه مشهورتر است یاد کنیم:

اما انواعی^۱ که در تحت جنس حکمت است، هفت است: اول ذکا و دوّم سرعت فهم و سیم صفای ذهن و چهارم سهولت تعلّم و پنجم حسن تعقل و ششم تحفّظ و هفتم تذکّر. اما ذکا آن بود که از کثرت مزاوالت مقدّماتِ مُنتَجه سرعت انتاج قضایا و سهولت استخراج نتایج^۲ ملکه شود بر مثال برقی که بدرفشده^۳. و اما سرعت فهم آن بود که نفس را حرکت از ملزومات به لوازم ملکه شده باشد تا در آن به فضل مکّی محتاج نشود. و اما صفای ذهن آن بود که نفس را استعداد استخراج مطلوب بی اضطراب و تشویش که بروطاری گردد حاصل آید. و اما سهولت تعلّم آن بود که نفس حدّتی اکتساب کند در نظر تا بی ممانعت خواطر متفرّقه به کلیّت خویش توجه به مطلوب می کند. و اما حسن تعقل آن بود که در بحث و استکشاف از هر حقیقتی حدّ و مقداری که باید نگاه دارد تا نه اهمال داخلی کرده باشد و نه اعتبار خارجی. و اما تحفّظ آن بود که صورتهائی را که عقل یا وهم^۴ به قوّت تفکّر یا تخیل ملخّص و مستخلص گردانیده باشند نیک نگاه دارد و ضبط کند. و اما تذکّر آن بود که نفس را ملاحظت صور محفوظه به هر وقت که خواهد به آسانی دست دهد از جهت ملکه ای که اکتساب کرده باشد.

و اما انواعی که در تحت جنس شجاعت است یازده نوع است: اول کِبَر نفس، دوّم تجدّت، و سیم بلند همّتی، و چهارم ثبات،

و پنجم حلم، و ششم سکون، و هفتم شهامت، و هشتم تحمل، و نهم تواضع، و دهم حمیت، و یازدهم رقت. اما کبر نفس آن بود که نفس به کرامت و هوان مبالغت نکند و به یسار و عدمش التفات ننماید بلکه بر احتمال امور ملایم و غیر ملایم قادر باشد. و اما نجدت آن بود که نفس واثق باشد به ثبات خویش تا در حالت خوف جزع و پرو در نیاید و حرکات نامنتظم از او صادر نشود. و اما بلند همتی^۴ آن بود که نفس را در طلب جمیل^۵ سعادت و شقاوت اینجهانی در چشم نیفتد و بدان استبشار و ضجرت ننماید تا به حدی که از هول مرگ نیز بالکندارد. و اما ثبات آن بود که نفس را قوت مقاومت آلام و شداید مستقر شده باشد تا از عارض شدن امثال آن شکسته نشود. و اما حلم آن بود که نفس را طمأنینتی حاصل شود که غضب به آسانی تحریک او نتواند کرده و اگر مکروهی بدو رسد در شغب نیاید. و اما سکون آن بود که در خصوصیات یا در حربیاتی که جهت محافظت حرمت یا ذب^۶ از شریعت لازم شود خفت و سبکساری ننماید و این را عدم طیش نیز گویند. و اما شهامت آن بود که نفس حریص گردد بر اقامت امور عظام از جهت توقع ذکر جمیل. و اما تحمل آن بود که نفس آلات بدنی را فرسوده گرداند در استعمال از جهت اکتساب امور پسندیده. و اما تواضع آن بود که خود را مزیتی نشمرد بر کسانی که در جاه از او نازل تر باشند^۷. و اما حمیت آن بود که در محافظت ملت یا حرمت از چیزهایی که محافظت از آن واجب بود تهاون ننماید. و اما رقت آن بود که نفس از مشاهده تألم ابنای جنس متأثر شود بی اضطرابی که در افعال او حادث گردد، والله اعلم.

و اما انواعی که در تحت جنس عفت است دوازده است:

اول حیا، و دوم رفق، و سیم حسن هتدی، و چهارم مسالمت، و پنجم دَعَت^۸، و ششم صبر، و هفتم قناعت، و هشتم وقار، و نهم ورع، و دهم انتظام، و یازدهم حریت، و دوازدهم سخا. اما حیا انحصار نفس باشد در وقت استشعار از ارتکاب قبیح به جهت احتراز از استحقاق مذمت. و اما رفق انقیاد نفس بود اموری را که حادث شود از طریق تبرّع و آن را دَمائت نیز خوانند. و اما حسن هتدی آن بود که نفس را به تکمیل خویش به حلّیتهای ستوده رغبتی صادق حادث شود. و اما مسالمت آن بود که نفس مجاملت نماید در وقت تنازع آرای مختلفه و احوال متباینه از سر قدرت و ملکه‌ای که اضطراب را بدان تطرّق نبود. و اما دَعَت آن بود که نفس ساکن باشد در وقت حرکت شهوت و مالک زمام خویش بود. و اما صبر آن بود که نفس مقاومت کند با هوی تا مطاوعت لذّات قبیحه از او صادر نشود. و اما قناعت آن بود که نفس آسان فراگیرد امور مآکل و مشارب و ملابس و غیر آن و رضا دهد به آنچه سدّ خلل کند از هر جنس که اتفاق افتد. و اما وقار آن بود که نفس در وقتی که منبعث باشد به سوی مطالب آرام نماید تا از شتابزدگی مجاوزت حد از او صادر نشود به شرط آنکه مطلوب فوت نکند. و اما ورع آن بود که نفس ملازمت نماید بر اعمال نیکو و افعال پسندیده و قصور و فتور را بدان راه ندهد. و اما انتظام آن بود که نفس را تقدیر و ترتیب امور بر وجه وجوب و حسب مصالح نگاه داشتن ملکه شود. و اما حریت آن بود که نفس متمکّن شود از اکتساب مال از وجوه مکاسب جمیله و صرف آن در وجوه مصارف محموده و امتناع نماید از اکتساب از وجوه مکاسب ذمیمه. و اما سخا آن بود که انفاق اموال و دیگر مقتنیات بروسهل و آسان بود تا چنانکه باید

و چندانکه باید به مصب استحقاق می‌رساند.

و سخا نوعی است که در تحت او انواع بسیار است و تفصیل بعضی از آن اینست: انواع فضایل که در تحت جنس سخاست، و آن هشت بود: اول کرم، و دوم ایثار، و سیم عفو، و چهارم مروّت، و پنجم نُبل، و ششم مواسات، و هفتم سماحت، و هشتم مسامحت. اما کرم آن بود که بر نفس سهل نماید انفاق مال بسیار در اموری که نفع آن عام بود و قدرش بزرگ باشد بر وجهی که مصلحت اقتضا کند. و اما ایثار آن بود که بر نفس آسان باشد^۹ از سرمایه‌های که به خاصه او تعلق داشته بود^{۱۰} بر خاستن و بذل کردن در وجه کسی که استحقاق آن او را ثابت بود. و اما عفو آن بود که بر نفس آسان بود ترك مجازات به بدی یا طلب مکافات به نیکی با حصول تمکّن از آن و قدرت. و اما مروّت آن بود که نفس را رغبتی صادق بود بر تحلی به زینت افادت و بذل مالا بُدّ یا زیادت بر آن. و اما نُبل آن بود که نفس ابتهاج نماید به ملازمت افعال پسندیده و مداومت سیرت ستوده. و اما مواسات معاونت یاران و دوستان و مستحقّان بود در معیشت و شرکت دادن ایشان را با خود در قوت و مال. و اما سماحت بذل کردن بعضی باشد به دلخوشی از چیزهایی که واجب نبود بذل کردن آن^{۱۱}. و اما مسامحت ترك گرفتن بعضی بود از چیزهایی که واجب نبود ترك آن از طریق اختیار.

و اما انواعی که^{۱۲} در تحت جنس عدالت است دوازده است: اول صداقت، و دوم الفت، و سیم وفا، و چهارم شفقت، و پنجم صِلتِ رحیم، و ششم مکافات، و هفتم حسن شرکت، و هشتم حسن قضا، و نهم تودّد، و دهم تسلیم، و یازدهم توکّل و دوازدهم عبادت. اما صداقت محبتی صادق بود که باعث شود براهتمام جملگی اسباب فراغت

صدیق و ایثار رسانیدن هر چیزی که ممکن باشد^{۱۳} به او. و اما الفت آن بود که رایها و اعتقادات گروهی در معاونت یکدیگر به جهت تدبیر معیشت متفق شود. و اما وفا آن بود که از التزام طریق مواسات و معاونت تجاوز جایز نشمرد. و اما شفقت آن بود که از حالی غیر ملایم که به کسی رسد مستشعر بود و همت بر ازاله آن مقصور دارد. و اما صلت رحیم آن بود که خویشان و پیوستگان را با خود در خیرات دنیاوی شرکت دهد. و اما مکافات آن بود که احسانی را که با او کنند به مانند آن یا زیادت از آن مقابله کند و در اساءت به کمتر از آن. و اما حسن شرکت آن بود که دادن و ستدن در معاملات بر وجه اعتدال کند چنانکه موافق طبایع دیگران افتد. و اما حسن قضا آن بود که حقوق دیگران که بوجه مجازات می گزارد^{۱۴} از منت و ندامت خالی باشد. و اما تودد طلب مودت اکفاء و اهل فضل باشد به خوشروئی و نیکو سخنی و دیگر چیزهایی که مستدعی این معنی بود. و اما تسلیم آن بود که به فعلی که تعلق به باری، سبحانه و تعالی^{۱۵}، داشته باشد یا به کسانی که بر ایشان اعتراض جایز نبود رضا دهد و به خوش منشی و تازه روئی آن را تلقی نماید و اگر چه موافق طبع او نبود. و اما توکل آن بود که در کارها که^{۱۶} حوالت آن با قدرت و کفایت بشری نبود و رای و رویت خلق را در آن مجال تصرفی^{۱۷} صورت نبندد زیادت و نقصان و تعجیل و تأخیر نطلبد و به خلاف آنچه باشد میل نکند. و اما عبادت آن بود که تعظیم و تمجید خالق خویش، جل و علا، و مقربان حضرت او چون ملائکه و انبیا و ائمه و اولیا، علیهم السلام، و طاعت و متابعت ایشان و انقیاد اوامر و نواهی صاحب شریعت^{۱۸} ملکه کند، و تقوی را که مکمل و متمم این معانی بود شعار و دثار خود سازد.

اینست حصر انواع فضایل، و از ترکب بعضی با بعضی فضیلت‌های بی‌اندازه تصور توان کرد که بعضی را نامی^{۱۸} خاص بود و بعضی را نبود، والله ولی التوفیق.

فصل پنجم

در حصر اضداد این اجناس که اصناف رذایل بود

چون فضایل در چهارجنس محصور است اضداد آن که اجناس رذایل بود در بادی النظر هم چهار تواند بود و آن جهل باشد که ضد حکمت است، و جبن که ضد شجاعت است، و شره که ضد عفت است، و جور که ضد عدالت است. و امّا به حسب نظر مستقصی و بحث مستوفی هر فضیلتی را حدیست که چون از آن حد تجاوز نمایند چه در طرف غلو و چه در طرف تقصیر به رذیلتی ادا کند، بل هر قید که در تحدید فضیلتی معتبر بود چون اهمال کنند، یا هر قید که نامعتبر بود چون رعایت کنند، آن فضیلت رذیلت گردد، پس هر فضیلتی به مثبت وسطی است، و رذایل که به ازای او باشند به منزلت اطراف، مانند مرکز و دایره، تا همچنان که بر سطح دایره يك نقطه که مرکز است دورترین نقطه‌هاست از محیط، و دیگر نقطه، که اعداد آن در حصر و عدّ نیاید از جوانب، چه بر محیط و چه داخل محیط، هر يك در جانبی که باشد به محیط نزدیکتر باشند^۱ از مرکز؛ همچنین فضیلت را نیز حدی بود که آن حد از رذایل در غایت بُعد باشد و انحراف از آن حد در هر جهت و جانب که اتفاق افتد موجب قرب بود به رذیلتی. و اینست مراد حکما از آنچه گویند فضیلت در وسط بود و رذایل بر اطراف. پس از این روی، به ازای هر فضیلتی رذیلت‌های نامتناهی باشد^۲، چه وسط

محدود بود و اطراف نامحدود.

و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خطی مستقیم، و ارتکاب رذیلت مانند انحراف از آن خط، و ظاهر است که میان دو حد خط مستقیم جز یکی نتواند بود، و خطهای نامستقیم نامتناهی تواند بود. همچنین استقامت در سلوكِ طریقت^۲ فضیلت جز بريك نهج صورت نیندد، و انحراف از آن منهج نامحدود باشد، و از این جهت باشد صعوبتی که در التزام طریقت فضایل واقع باشد. و آنچه در بعضی اشارات نوامیس آمده است که صراطِ خدای از موی باریکتر و از شمشیر تیزتر بود عبارت از این معنی است، چه وجود وسط حقیقی در میان اطراف نامتناهی متعذر بود و تمسك بدان بعد از وجود متعذر تر. و بعد آنچه حکما گفته اند: اصابة نقطة الهدف أعسر من العدول عنها، ولزوم الصواب بعد ذلك حتی لا یخطیها أعسر وأصعب، همین معنی خواسته اند.

و بیاید دانست که وسط به دو معنی اعتبار کنند: یکی آنچه فی نفسه وسط بود میان دو چیز، مانند چهار که وسط بود میان دو و شش و انحراف آن از وساطت محال باشد، و دیگر آنچه وسط بود به اضافت، مانند اعتدالات نوعی و شخصی به نزدیک اطبّا؛ و اعتبار وسط در این علم هم از این قبیل باشد. و از اینجاست که شرایط هر فضیلتی به حسب هر شخصی مختلف شود، و به اختلاف افعال و احوال و ازمنه و غیر آن هم اختلافی لازم آید، و به ازای هر فضیلتی از فضایل شخصی معین رذایل نامتناهی باشد چنانکه گفتیم. پس رذایل شخصی در حد و عدّ نتوان آورد، و از این سبب است که دواعی شرّ سخت بسیار است و دواعی خیر اندک، ولکن حصر این اشخاص و اعداد بر صاحب صناعت

نیست، چه بر صاحب صناعت اعطای اصول و قوانین بود نه احصای جزویات، چنانکه درودگر و زرگر را قانونی بود در تصور در و انگشتی که به توسط آن قانون اشخاص نامتناهی از این دو نوع در عمل توانند آورد^۴ و در هر موضعی مصلحت آن موضع را از آنکه ماده معین و مقدار معین و تقدیر احتیاجی که باشد اقتضا کننده رعایت به تقدیم رسانند، و واجب نبود که تصور کنند اعداد درها و انگشتیهای مختلف که در وجود توان آورد و اعداد فسادی که در طریق صناعت افتد.

و چون انحرافات راجع با دو نوع است، یکی آنچه از مجاوزت در طرف افراط لازم آید، و دیگر آنچه از مجاوزت در طرف تفریط لازم آید، پس به ازای هر فضیلتی دو جنس رذیلت باشد که آن فضیلت وسط بود و آن دو رذیلت دو طرف. و چون بیان کرده آمد که اجناس فضایل چهار است پس اجناس رذایل هشت باشد، دو از آن به ازای حکمت، و آن سقه بود و بَلَه؛ و دو به ازای شجاعت، و آن تهوّر بود و جُبْن؛ و دو به ازای عفت، و آن شرّه بود و خمود شهوت؛ و دو به ازای عدالت، و آن ظلم بود و انظلام.

اما سقه و آن در طرف افراط است، استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیادت بر آنچه مقدار واجب بود، و بعضی آن را کُربُزی خوانند. و اما بَلَه و آن در طرف تفریط است، تعطیل این قوت بود به ارادت نه از روی خلقت. و اما تهوّر و آن در طرف افراط است، اقدام بود بر آنچه اقدام کردن بر آن جمیل نباشد. و اما جُبْن و آن در طرف تفریط است، حذر بود از چیزی که حذر از آن محمود نبود^۵ و اما شرّه و آن در طرف افراط است، ولوع باشد بر

لذات زیادت از مقدار واجب. و اما خمود شهوت و آن در طرف تفریط است، سکون بود از حرکت در طلب لذات ضروری که شرع و عقل در اقدام بران رخصت داده باشند، از روی ایثار نه از راه نقصان خلقت. و اما ظلم و آن در طرف افراط است، تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه^۷. و اما انظلام تمکین دادن طالب اسباب معاش بود از غصب و نهب آن، و انقیاد نمودن در فراگرفتن آن بی استحقاق، بل که به طریق مذلت و به سبب آنکه وجوه توصل به اموال و اقوات و غیر آن بسیار است، ظالم و خائن همیشه بسیار مال باشد و منظم^۸ کم سرمایه، و عادل متوسط حال.

و هم بر این سیاق در انواعی که تحت اجناس فضائل باشند اعتبار باید کرد تا به عدد هر نوعی دو ردیلت معلوم شود یکی در حد افراط و دیگر در جانب تفریط. و تواند بود که هر یکی را از این انواع و اصناف در هر لغتی نامی معین وضع نکرده باشند، اما چون معنی در تصور آید از عبارت فراغتی حاصل آید، چه عبارت برای توصل به معانی بکار دارند. و ما از جهت مثال آنچه به ازای نوعی چند لازم آید یاد کنیم تا دیگران بران قیاس کنند.

گوئیم از انواع حکمت هفت نوع بر شمرده ایم ذکا و سرعت فهم و صفای ذهن و سهولت تعلّم و حسن تعقل و تحفّظ و تذکّر. اما ذکا وسط بود میان خبث و بلادت، خبث در جانب افراط و بلادت در جانب تفریط، و بدین بلادت آن خواهیم که از سوی اختیار بود نه از عدم خلقت. و اما سرعت فهم وسط بود میان سرعت تخیلی که بر سبیل اختطاف افتد بی احکام فهم و ابطائی که از تأخیر تفهّم ملکه شود. و اما صفای ذهن وسط بود میان ظلمتی که در نفس حادث شود

تا به سبب آن در استنباط نتایج تأخیر افتد و میان التهابی که به سبب مجاوزت مقدار از مطلوب باز دارد. و امّا سهولت تعلّم واسطه بود میان مبادرتی که استثبات^۹ صور را مجال ندهد و میان تصعّبی که به تعذّر مؤدّی بود. و امّا حسن تعقّل واسطه بود میان صّرف فکر به ادراک چیزی که در تعقّل مطلوب زاید باشد و میان قصور^{۱۰} فکر از تعقّل تمامی مطلوب. و امّا تحفّظ واسطه بود میان عنایتی^{۱۱} زاید به ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلی از استثبات^{۱۲} صور که مؤدّی بود به اعراض از آنچه حفظش مهم باشد. و امّا تذکّر واسطه بود میان فرط استعراضی که اقتضای تضييع روزگار و کلاله آلت کند و میان نسیانی که از اهمال آنچه مراعات آن واجب بود لازم آید. و هم براین نسق در انواع دیگر اجناس می باید گفت.

و باشد که بعضی رذایل را نامی مشهور بود چنانکه وقاحت و خرق که دو طرف فضیلت حیا اند، و اسراف و بخل که دو طرف فضیلت سخاوت، و تکبر و تذلل که دو طرف فضیلت تواضع اند، و فسق و تحرّج که دو طرف فضیلت عبادتند.

و باشد که فضیلتی به اضافه با و سَط، دجودی بود، مانند سخاوت و شجاعت، و طرف افراطش بر بعضی ناقص نظران ملتبس شود و میان آن رذیلت و نفس فضیلت فرقی نکنند، تا چندانکه^{۱۳} اسراف و تهوّر بیشتر بینند گمان برند که فضیلت کامل تر است، و در طرف تفریطش این اشتباه نیفتد چنانکه در بخل و جُبْن، چه این طرف عدمی است، و مبیانت وجود و عدم سخت ظاهر است. و در فضیلتی که به اضافه عَدَمی بود عکس این حکم افتد، مثلاً در تواضع و حلم طرف افراط^{۱۴} ملتبس شود و طرف تفریط که وجودی بود التباس نیارد. و در

فضیلتی که به فضل رجحانی در یک طرف موسوم نباشد مانند عدالت هر دو طرف واضح بود.

اینست بیان اصناف رذایل بر اجمال و از بعضی از این اصناف^۱ انواع امراض^۲ نفس را حادث شود، چنانکه بعد ازین شرح اسباب و علامات و علاجات آن داده آید، ان شاء الله.

فصل ششم

در فرق میان فضائل و آنچه شبیه فضائل بود از احوال

پیش ازین، در بابی که بر بیان خیر و سعادت مقصور بود یاد کرده ایم که موجبات سعادت تکمیل قوای ناقصه است و بیان کردیم که تکمیل قوای^۱ به تحصیل فضایل چهارگانه متمشی شود، پس موجبات سعادت^۲ اجناس فضائل چهارگانه بود و انواعی که در تحت آن اجناس باشد^۳، و سعید کسی بود که ذات او مجمع این صفات بود. و چون یک جنس از این فضائل تعلق به قوت نظری دارد، و آن حکمت است، و سه جنس باقی تعلق به عمل دارد، پس مظهر آثار حکمت^۴ نفس ناطقه بود و مظهر آثار سه جنس باقی بدن. و چون افعالی صادر می شود از مردم شبیه به افعال^۵ اهل فضائل، و در تمیز میان فضیلت و آنچه نه فضیلت بود به معرفت حقیقت هر فعلی، و تمیز میان آنچه مبدأ آن فضیلتی بود و آنچه مبدأ آن حالتی دیگر باشد غیر فضیلت، احتیاج است، پس در این فصل این معنی به شرح بیان کنیم.

گوئیم: اما در حکمت جماعتی باشند که مسائل علوم را جمع و حفظ کنند و در اثنای محاوره و مناظره بیان هر نکته ای از نکات حقایق که به طریق تقلید و تلقف فرا گرفته باشند بر وجهی ایراد کنند که

مستمعان تعجب نمایند و بر وفور علم و کمال فضل آن کس گواهی دهند، اما در حقیقت و ثوق نفس و بر دِ یقینی که ثمره حکمت بود در ضمائر ایشان مفقود بود، و خلاصه عقاید و حاصل معارف ایشان تشکک و حیرت بود، و مثل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی حیوانات بود در محاکات افعال انسانی و مثل کودکان در تشبّه نمودن به بالغان.

پس آثار این جماعت و امثال ایشان شبیه بود به آثار حکما، و از جهت آنکه مصدر حکمت^۱ نفس است اطلاع بر این جنس مشابهت کمتر افتد؛ و همچنین عمل اَعْفَا صادر شود از کسانی که عَفِيفُ النَّفْس نباشند، مانند جماعتی که از شهوات و لذات دنیاوی اعراض نمایند، یا به جهت انتظار چیزی هم از آن جنس در ماهیت، و زیادت ازان در مقدار، هم در عاجل دنیا یا در آجل آخرت؛ و یا به سبب آنکه از احساس بعضی از آن اجناس بی نصیب بوده باشند و ذوق آن در نیافته و از ممارست و تجربت آن غافل مانده^۲، مانند بعضی اهالی صحرا و کوهها و بیابانها و روستاهائی که از شهرها دورتر افتاده باشند؛ و یا به سبب آنکه از تواتر تناول و اِدْمَانُ عروق و اوعیه ایشان به امتلا مبتلا گشته باشد و ملالت و کلالیت به حاسه و آلت راه یافته؛ و یا به سبب خمود شهوت و نقصان خلقتی که در مبدأ فطرت یا از جهت اختلال ترکیب بنیت^۳ حادث شده باشد؛ و یا به سبب استشعار خوفی که از تناول آن توقع دارند مانند خوف آلام و امراض که لواحق افراط و مداومت بود؛ و یا به سبب مانعی دیگر از موانع. چه عمل اَعْفَا از این جماعت و امثال ایشان صادر شود بی آنکه ذوات ایشان به صفت عَفَّت موصوف بُوَد و عَفِيف بحقیقت آن کس بود که حدّ و حقّ عَفَّت نگاه دارد، و باعث او بر ایثار این فضیلت آن بود که زینت^۴ قوت شهوانی، که بقای شخص

و نوع انسانی بی وجود آن ممتنع است، آنست که به این حلیت متحلی باشد بی شایبه غرضی دیگر چون جرّ نفعی یا دفع ضرری^۵. و بعد از تقدیم این اکتساب بر تناول هر صنفی از مشتهیات، بقدر حاجت چنانکه باید و چندانکه باید و بروجهی که مصلحت اقتضا کند، اقدام می نماید.

و همچنین عمل اسخیا صادر شود از کسانی که سخاوت حقیقی از ایشان منفی^۶ باشد، مانند کسانی که مال بذل کنند در طلب تمتّع از شهوات، یا به جهت میرا و ریا، یا به طمع مزید جاه و قربت پادشاه، یا در طریق دفع ضرر از نفس و مال و عِرْض و حُرْم؛ و یا ایثار کنند بر کسانی که به سمت^۷ استحقاق موسوم نباشند، چون اهل شرّ، یا کسانی که به مُجَوْن و مضاحك و انواع مُلْهیات مشهور باشند؛ و یا بذل از جهت توقّع زیادت کنند، و این فعل مانند افعال تجّار و اهل مرابحت بود. و سبب بذل اموال در امثال این طایفه و صدور اعمال اسخیا از ایشان آن بُود که بعضی به طبیعتِ حرص و شره مبتلا باشند و بعضی به طبیعتِ لاف زدن و ریا و بعضی به طبیعت^۸ ربح طلبیدن و تجارت، و گروهی نیز باشند که بذل ایشان بر سبیل تبذیر بود، و سبب قلّت معرفت بود به قدر مال، و این حال بیشتر وارثان را افتد و یا کسانی را که از تعب کسب و صعوبت جمع بی خبر باشند، چه مال را مدخل^۹ صعب بود و مخرج سهل. و حکما در تمثّل این معنی حدیث مردی که سنگی گران بر کوهی تند بلند برآرد و از آنجا فروگذارد، به استشهاد آورده اند، چه کسب در دشواری چون بردن سنگ گرانست بر فراز کوه، و خرج در آسانی چون فرو گذاشتن آن سنگ به سوی نشیب.

و احتیاج به مال ضروریست در تدبیر عیش و نافع در اظهار حکمت و فضیلت، و اکتساب آن از وجوه ستوده متعذر، چه مکاسب جمیله اندک است و سلوک طرق آن بر احرار دشوار، اما بر غیر احرار که مبالغات نکنند به کیفیت اکتساب آسان، و بدین سبب بیشتر کسانی که به حریت متحلی باشند در مال ناقص حظ افتند و از بخت و روزگار^{۱۰} شکایت نمایند، و اضداد ایشان که از وجوه خیانات و طرق ناستوده جمع مال کنند فراخ دست و خوش عیش و مغبوط و محسود عوام باشند.

لکن عاقل بر اعات ساحت از مذمت، و نزاهت عریض^۹ از اعتراض، و احتراز از وسخ خیانات و سرقات، و تجنب از ظلم اکفاء یا فرو تران، و تنزه از آنچه مستدعی فضیحت عار و لوم^{۱۱} باشد، چون خدیعت اغمار و قیادت فجّار، و ترویج متاعهای خبیث بر اغنیا و ملوک، و مساعدت ایشان در فواحش و قبايح، و تحسین شنایع و فضایح بر حسب میل طبایع ایشان، و تحفه بردن غمز و سعایت و نمایی و غیبت، و دیگر انواع شر و فساد که طلاب مال ارتکاب کنند، ایثار کند بر منفعت و راحتی که در عوض آن افعال بدو خواهد رسید.

پس نه بخت را ملامت کند و نه از گردش روزگار شکایت نماید، و نه بر چنین متمولان و منعمان^{۱۲} حسد برد، و لکن سخی به حقیقت آن کس بود که بذل مال به غرضی دیگر جز آنکه سخاوت لذاتها جمیل است مشوب نگرداند، و اگر نظر او بر نفع غیر افتد بالعرض و به قصد ثانی بود، تا به علت اولی که جواد محض است تشبه نموده باشد و کمال حقیقی حاصل کرده.

و همچنین عملی شبیه به شجاعت صادر شود از بعضی مردمان که

شجاعت در ایشان موجود نبود، مانند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب احوال^{۱۳} و خطرهای اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی یا چیزی دیگر از انواع رغائب که حصر آن ممکن نبود، چه باعث براین اقدام طبیعت شرّه باشد نه طبیعت فضیلت، و مصابرت و ثبات برامثال این احوال^{۱۳} نه از فرط شجاعت بود بلکه از غایت حرص و نهمت بود، چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن و بر مکاره عظیم اقدام نمودن در طلب مال یا چیزی که جاری مجرای مال بود نهایت خساست همت و رکاکت طبع تواند بود.

و بسیار بود که عیّارپیشگان به اَعِفّا و شجاعان مشابهت نمایند با آنکه دورترین همه خلق باشند از فضل و فضیلت، تا به حدّی که اعراض از شهوات و صبر بر عقوبات سلطان، از ضرب سیاط و قطع اعضا و اصناف جراحات و نیکایات که آن را التیام نبود، از ایشان صادر شود، و باشد که به اقصی نهایت صبر برسند، و به دست و پای بریدن و چشم کردن و انواع عذاب و نکال و مثله و صلّب و قتل رضا دهند، تا اسم و ذکر در میان قومی ابنای جنس و شرکای خویش، که در سوء اختیار و نقصان فضیلت مانند ایشان باشند، باقی و شایع گردانند. و همچنین شجاعت نماید کسی که از ملامت قوم و عشیرت یا از خوف سلطان یا از سقوط جاه محترز باشد، و یا کسی که بارها به طریق اتفاق بر اقران ظفر یافته باشد، تا ثِقَتی که از تکرار آن عادت در تخیّل او راسخ بود و عدم معرفتی که به مواقع اتفاقات او را حاصل باشد موجب معاودت او با مثل آن حال شود. و همچنین عشّاق در طلب معشوق، از غایت رغبت در فجور یا از فرط حرص بر تمتّع از مشاهده او، خویشتن را در ورطه های مخوف اندازند و مرگ بر حیات اختیار کنند.

و اما شجاعت شیر و پیل و دیگر حیوانات، اگرچه شبیه به شجاعت بود اما نه شجاعت بود، چه شیر به قوت و تفوق خود و ثوق دارد و بر ظفر مشرف است، پس اقدام او به طبیعت غلبه و قدرت باشد نه به طبیعت شجاعت، باز آنکه در اغلب مقصود او از آلات مقاومت عاری باشد، و مثل او با فریسه مثل مبارزی تمام سلاح بود که قصد ضعیفی بی سلاح کند، بعدما که آنچه شرط فضیلت است درو مفقود است.

ولیکن شجاع بحقیقت آن کس بود که حذر او از ارتکاب امری قبیح شنیع زیادت از حذر او باشد از انصرام حیات، و بدین سبب قتل جمیل را بر حیات مذموم ایثار کند هر چند لذت شجاع در مبادی شجاعت احساس نیفتد، که مبادی شجاعت موزی^{۱۴} بود ولیکن در عواقب امور احساس افتد چه در دار دنیا و چه بعد از مفارقت، خاصه آنجا که بذل نفس در حمایت حق و در^{۱۵} راه باری، عز و علا، و در مصلحت دوج جهانی خود و اهل دین کرده باشد^{۱۶}، چه آن کس که این سیرت دامن گیر او شود داند که بقای او در عالم فانی روزی چند^{۱۷} معدود خواهد بود و هر آینه سرانجام کار او مرگ است، و رای او در محبت حق و قدم او در طلب فضیلت ثابت و مستقیم باشد، پس ذب از دین و حمایت حرمت از دشمن و کوتاه گردانیدن دست متغلب از اهل دین و جهاد در راه خدای، تعالی^{۱۸}، اختیار کند، و از گریختن ننگ دارد و داند که بددل در اختیار فرار طلب بقای چیزی می کند که به هیچ حال باقی نخواهد ماند، و از روی حقیقت طالب محال است باز آنکه اگر روزی چند مهلت یابد عیش او منغص و حیات او مکدر شود، و در معرض خواری و مذلت و مقّت و مذمت روزگار گذراند؛ پس

تعجیل مرگ با فضیلت شجاعت و ذکر باقی و ثواب ابد دوست‌تر از تأخیرش باچندین عیب و آفت^{۱۹}. و سخن شجاع بانفاق، امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، رضی الله عنه، که از محض شجاعت صادر شده است مصداق این معنی است و آن سخن اینست^{۲۰} قال لأصحابه: انکم ان لا تَقْتُلُوا تَمُوتُوا، وَالَّذِي نَفْسُ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ بِيَدِهِ لَا تَفُضْرِبُهُ بِالسَّيْفِ عَلَى الرَّأْسِ أَهْوَنُ مِنْ مِيتَةٍ عَلَى الْفِرَاشِ.

و حال شجاع در مقاومت هوای نفس و تجنّب از شهوات همین حال بود که گفته آمد. و هر که حدّ شجاعت که پیش ازین یاد کردیم تصوّر کرده باشد داند که افعالی که برشمردیم هرچند شبیه است به شجاعت امّا از مفهوم شجاعت خارج است، و معلوم او شود که نه هر که بر احوال اقدام نماید یا از فضایح نه‌اندیشد شجاع بود، چه کسانی که از ذهاب شرف و فضیحت حرمت باک ندارند، یا از آفتهای هایل چون زلازل سخت و صواعق متواتر، و یا از علتهای مزمن و امراض مولم، یا از فقدان یاران و دوستان، یا از موج و آشوب دریا در وقتی که در معرض این بلیّات باشند، خائف نشوند به‌جنون^{۲۱} یا وقاحت نزدیکتر باشند از آنکه به شجاعت. و همچنین کسی که در حال امن و فراغت خویشتن در خطر افکند بدان وجه که به‌طریق آزمایش از بالائی بلند بجهد، یا به‌روی دیواری یا کوهی تند خطرناک برشود، یا خویشتن در گردابی افکند و در سیاحت ماهر نبود، یا بی‌ضرورتی در معرض شتری مست یا گاوی نافرهمخته یا اسپی تند ریاضت نیافته شود، تا به شجاعت مراکند و مقدار خود در مردی و قوّت به‌مردمان نماید، نسبت او به‌تصلّف و حماقت بیشتر باشد از آنکه^{۲۲} به شجاعت.

و امّا افعال کسانی که خویشتن را خبه‌کنند یا به‌زهر بکشند یا در

چاهی افکنند از خوف فقری، یا از فزع زوال جاهی، یا از مقاسات امری شنیع، بر بددلی حمل کردن لایقتر از آنکه بر شجاعت، چه موجب این افعال طبیعت جبن بود نه طبیعت شجاعت، از جهت آنکه شجاع صبور بود، و بر تحمل شداید قادر، و در هر حال که حادث شود فعلی از و صادر گردد که مناسب آن حال بود؛ و از این معنی واجب شده است تعظیم کسی که به شجاعت موسوم بود بر کافّة عقلا، و حکمت چنان اقتضا کند که پادشاه یا کسی که قیّم امور دین و ملک بود به چنان کس منافست و مضایقت کند^{۲۳} و قدر او بشناسد، و میان محلّ او و محلّ کسانی که بدو تشبّه کنند و از شجاعت بی بهره باشند تمییز کند، چه شجاع عزیزالوجود بُود و استهانت او به شداید^{۲۴} در امور محمود، و صبر او بر مکاره و وقایع، و استخفاف او به چیزهائی که عوام آن را بزرگ شمرند^{۲۴} مانند قتل، سخت ظاهر باشد، نه به مکر و هی که تدارکش ناممکن بود اندوهگن شود و نه از هولی که ناگاه حادث شود مضطرب گردد، و چون در خشم شود خشم او به مقدار واجب بود و بر کسی که مستحقّ ایذا باشد و در وقتی که لایق بُود؛ و چون انتقام کشد هم بدین شرایط بر انتقام اقدام نماید.

و حکما گفته اند کسی که در معرض انتقامی افتد و از آن ممنوع شود ذُبُولی به نفس او راه یابد که زوال آن جز به انتقام صورت نیندد و بعد از آن که به مراد رسیده باشد نشاطی که در طبیعت او مرکوز بوده باشد معاودت کند. و این انتقام اگر به حسب شجاعت بود محمود باشد و الاّ مذموم بود. و بسیار کسان بوده اند که بر انتقام از ملکی قاهر یا خصمی غالب اقدام نموده اند تا نفس خویش را بدان در ورطه هلاک افکنده اند، بی آنکه مضرّتی یا نقصانی به کار آن کس راه یافته است،

و چنین انتقام و بال صاحبش و موجب مزیدِ ذلّ و عجز او باشد.
 پس معلوم شد که عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نباید الاّ از
 مرد حکیم؛ و شرایط آن تمام نشود الاّ به حکمت تا هر نوعی، به جای
 خویش و به وقت خویش و به مقدار حاجت و بر مقتضای مصلحت،
 بکار دارد، پس هر عیفی و شجاعی حکیم بود و هر حکیمی عیف و
 شجاع بود^{۲۵}.

و همچنین عملی شبیه به عدالت صادر شود از کسانی که عدالت
 در ایشان موجود نبود و اظهار اعمالِ عدول کنند، از جهت ریا و سُمعه
 تا به وسیلت آن مالی یا جاهی یا چیزی مرغوب جذب کنند، یا به جهت
 غرضی دیگر مانند آنچه تقدیم یافت در دیگر فضائل. و شاید که افعال
 امثال این طایفه را با عدالت نسبت دهند، از بهر آنکه عادل حقیقی
 کسی بود که تعدیل قوّه‌های نفسانی و تقویم افعال و احوالی که صادر
 شود از آن قوّه‌ها، چنانکه بعضی بر بعضی غالب نشود، به تقدیم رسانیده
 باشد، بعد از آن در آنچه خارج ذات او بُوَد^{۲۶} مانند معاملات و کرامات
 و غیر آن همین نسق رعایت کرده باشد، و نظر او در عموم اوقات بر
 اقتنای فضیلت عدالت بود نه بر غرضی دیگر، و این آنگاه متمشّی شود
 که نفس را هیأتی نفسانی که مقتضی ادب کلتی بود حاصل آمده باشد تا
 افعال و آثار او در سلك نظام انحراط یابد.

و در دیگر فضائل همین اعتبار محافظت باید کرد تا حقایق آن
 از آنچه بدان شبیه بود باز شناسد، و الله ملهم الصّواب.

فصل هفتم

در بیان شرف عدالت بر دیگر فضائل و شرح احوال و اقسام آن

لفظ عدالت از روی دلالت مُنبی است از معنی مساوات، و تعقل مساوات بی اعتبار وحدت ممتنع، و چنانکه وحدت به مرتبه اقصی و درجه اعلی از مراتب و مدارج کمال و شرف مخصوص و ممتاز است، و سریان آثار او از مبدأ اول که واحد حقیقی اوست در جملگی معدودات مانند فیضان انوار وجود است از علّت اولی که موجود مطلق اوست در جملگی موجودات، پس هر چه به وحدت نزدیکتر وجود او شریفتر و بدین سبب در نسب هیچ نسبت شریفتر از نسبت مساوات نیست، چنانکه در علم موسیقی مقرر شده است؛ و در فضایل هیچ فضیلت کاملتر از فضیلت عدالت نیست، چنانکه در صناعت اخلاق معلوم می شود؛ چه وسط حقیقی عدالت راست و هر چه جز اوست به نسبت با او اطرافند و مرجع همه با او، و چنانکه وحدت مقتضی شرف بل موجب ثبات و قوام موجودات است کثرت مقتضی خساست بل مستدعی فساد و بطلان موجودات است^۱، و اعتدال ظلّ وحدت است که سمت قلّت و کثرت و نقصان و زیادت از اصناف متباین برگیرد و به حلیّت وحدت آن را از حسیض نقصان و رذیلت فساد باوج کمال و فضیلت ثبات رساند، و اگر اعتدال نبودی دایره وجود باهم نرسیدی، چه تولّد و المید ثلاثه از عناصر اربعه مشروط است به امتزاجات معتدل.

و فی الجمله سخن در این باب بسیار است و مؤدّی به اطناب، اولی آنکه با سر مقصود شویم و گوئیم: عدالت و مساوات مقتضی نظام مختلفاتند، و چنانکه در موسیقی، هر نسبت که نه نسبت^۲ مساوات بود

به وجهی^۲ از وجوه انحلال راجع با نسبت مساوات شود، والا از خد تناسب خارج افتد، در دیگر امور هر چه آن را نظامی بود به وجهی از وجوه، عدالت درو موجود بود، و الا مرجع آن با فساد و اختلال باشد.

بیانش: نسبت مساوات به عینها آنجا بود که مماثلت، که عبارتست از وحدت در جوهر یا کمیّت، حاصل بود، و آنجا که مماثلت مفقود بود مساوات چنان بود که گوئی نسبت اول با دوم چون نسبت دوم با سیم یا چون نسبت سیم با چهارم است، و اول را نسبت متصله گویند و دوم را نسبت منفصله، و در انواع منتسبات بر وجوه مختلف بکار دارند، مانند نسبت عددی و نسبت هندسی و نسبت تألیفی و دیگر نسبت، چنانکه در علوم بیان کرده اند.

و قدما را در تعظیم امر نسبت و استخراج علوم شریف به توسط آن مبالغتی عظیم است. پس چون اعتبار عدالت کنند در اموری که مقتضی نظام معیشت بود و ارادت را دران مدخلی باشد^۴ <و> آن سه نوع بود: یکی آنچه تعلق به قسمت اموال و کرامات دارد، و دوم آنچه تعلق به قسمت معاملات و معاوضات دارد، و سیم آنچه تعلق به قسمت اموری دارد که تعدی را دران مدخلی بود چون تأدیبات و سیاسات.

اما در قسم اول گویند: چون نسبت این شخص با این کرامت یا با این مال مانند نسبت کسی است که در مثل رتبت او بود با کرامتی و مالی مانند قسط او، پس این کرامت و این مال حق اوست و او را مسلم باید داشت، و اگر زیادت و نقصانی بود تلافی فرمود، و این نسبت شبیه است به منفصله.

و اما در قسم دوم گاه بود که نسبت شبیه به منفصله افتد و گاه بود

که شبیه به متصله افتد. منفصله چنانکه گویند: نسبت این بزرّاز با این جامه چون نسبت این نجّار با این کرسی است، پس در معاوضه حیفی نیست؛ و متصله چنانکه گویند: نسبت این جامه با این زر چون نسبت این زر با این کرسی است پس در معاوضه جامه و کرسی حیفی نیست. و امّا در قسم سیّم نسبت شبیه به نسبت هندسی افتد چنانکه گویند: نسبت این شخص با رتبت خویش چون نسبت شخصی دیگر است با رتبت خویش، پس او اگر ابطال تساوی کند به حیفی یا ضرری که به دیگر شخص^۵ رساند حیفی یا ضرری مقابل آن به او باید رسانید^۶ تا عدالت و تکافی با حال اوّل شود.

و عادل کسی بود که مناسبت و مساوات می دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را، مثلاً اگر خطّی مستقیم به دو قسمت مختلف کنند و خواهند که با حدّ مساوات برند هر آینه مقداری از زاید نقصان باید کرد و بر ناقص زیادت کرد تا تساوی حاصل آید و قلّت و کثرت و نقصان و زیادت منتفی گردد، و این کسی را میسر شود که بر طبیعت وسط واقف باشد تا ردّ اطراف کند با او، و همچنین در خفّت و ثقل و ربح و خسران و دیگر انحرافات. پس اگر در خفّت و ثقل چیزی بر خفیف نهد و از ثقیل بردارد تکافی حاصل آید، و اگر متکافی باشند که از یک طرف نقصان کند خفیف شود، و چون در دیگر طرف زیادت کند ثقیل گردد، و در ربح و خسران اگر کمتر از حق برگیرد^۷ در خسران افتد و اگر زیادت گیرد در ربح. و تعیین کننده اوساط در هر چیزی، تا به معرفت آن ردّ چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد. پس به حقیقت واضع تساوی و عدالت ناموس الهی است، چه منبع وحدت اوست، تعالی ذکره.

و چون مردم مدّنی^۸ بالطّبع است و معیشت او جز به تعاون ممکن نه، چنانکه بعد ازین به شرح تر گفته آید، و تعاون موقوف بود برآنکه بعضی خدمت بعضی کنند^۹، و از بعضی بستانند و به بعضی دهند تا مکافات و مساوات و مناسبت مرتفع نشود؛ چه نجّار چون عمل خود به صباغ دهد و صباغ عمل خود به او، تکافی حاصل بود، و تواند بود که عمل نجّار از عمل صباغ بیشتر بود یا بهتر و برعکس، پس به ضرورت به متوسطی و مقومی احتیاج افتاد، و آن دینار است، پس دینار عادل و متوسط است میان خلق، لکن عادل صامت^{۱۰} و احتیاج به عادل ناطق باقی، تا اگر استقامت متعاضدان به دینار که صامت است حاصل نیاید از عادل ناطق استعانت طلبند، و او اعانت دینار کند تا نظام و استقامت بالفعل موجود شود، و ناطق انسان است. پس از این روی به حاکمی حاجت افتاد^{۱۱}. و از این مباحثه معلوم شد که حفظ عدالت میان خلق بی این سه چیز صورت نگیرد، یعنی ناموس الهی و حاکم انسانی و دینار.

و ارسطاطالیس گفته است: دینار ناموسی^{۱۲} عادل است و معنی «ناموس» در لغت او تدبیر و سیاست بود و آنچه بدین^{۱۳} ماند و از این جهت شریعت را ناموس الهی خوانند و در کتاب نیکوماخیا گفته است: ناموس اکبر من عند الله تواند بود، و ناموس دوّم از قبیل ناموس اکبر، و ناموس سیّم دینار بود پس ناموس خدای مقتدای نوامیس باشد، و ناموس دوّم حاکم بود و او را اقتدا به ناموس الهی باید کرد، و ناموس سیّم اقتدا کند به ناموس دوّم. و در تنزیل قرآن همین معنی بعینه یافته می شود آنجا که فرموده است: وَ أَفْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ الْإِنْسَانُ بِالْقِسْطِ وَ أَفْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ،

الآیه.

و به دینار که مساوات دهندهٔ مختلفانست احتیاج از آن سبب افتاد که اگر تقویم مختلفات به ائمان مختلفه نبودی مشارکت و معاملت و وجوه اخذ و اعطا مقدّر و منظوم نگشتی، امّا چون دینار از بعضی بکاهد و در بعضی افزایش اعتدال حاصل آید، و معاملهٔ فلاح با نجّار متساوی شود، و این آن عدل مدّنی بُود که گفته‌اند عمارت دنیا به عدل مدّنی است و خرابی دنیا به جور مدّنی. و بسیار باشد که عملی اندک با عملهای بسیار متساوی باشد، مانند نظر مهندس که در مقابل رنجها و مشقتهای کارکنان بسیار افتد، و مانند تدبیر صاحب لشکر که در مقابل محاربتِ مبارزان بی‌شمار افتد؛ و به ازای عادلِ جائز بود و آن کسی باشد که ابطال تساوی کند.

و برمنوال سخن ارسطاطالیس و قواعد گذشته جائز سه نوع بود: اوّل جائز اعظم و آن کسی بود که ناموس الهی را مُنقاد نباشد، و دوّم جائز اوسط و آن کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند، و سیّم جائز اصغر و آن کسی بود که بر حکم دینار نرود؛ و فسادی که از جور این^{۱۳} مرتبه حاصل آید غضب و نهب اموال و انواع دزدی و خیانت باشد، و فسادی که از جور دو مرتبهٔ دیگر باشد عظیم‌تر از این فسادها بود.

و ارسطاطالیس^{۱۴} گفته است کسی که به ناموس متمسّک باشد عمل به طبیعت مساوات کند، و اکتساب خیر و سعادت از وجوه عدالت و ناموس الهی جز به محمود نفرماید، چه از قبل خدای تعالی جز جمیل صادر نشود و امر ناموس^{۱۵} به خیر بود و به چیزهایی که مؤدّی به سعادت باشد، و نهی او از فسادهای بدنی بود، پس به شجاعت فرماید، حفظ^{۱۶}

ترتیب در مصافّ جهاد، و به عفت فرماید، حفظ^{۱۶} فروج از ناشایستها، و از فسق و افترا و شتم و بدگفتن بازدارد، و فی الجمله بر فضیلت حثّ کند و از رذیلت منع. و عادل استعمال عدالت کند اول در ذات خویش، پس در شرکای خویش از اهل مدینه. پس گفته است عدالت جزوی نبود از فضیلت، بلکه همه فضیلت بود بأسرها، و جور که ضدّ اوست جزوی نبود از رذیلت بلکه همه رذیلت بود بأسرها، و لکن بعضی انواع جور از بعضی ظاهرتر بود، مثلاً آنچه در بیع و شرا و کفالات و عاریتها افتد ظاهرتر بود بنزدیک اهل مدّن از دزدیها و فجور و قیادت و مخادعتِ ممالیک و گواهی دروغ، و این صنف به جفا نزدیکتر افتد؛ و بعضی باشد که به تغلب نزدیکتر بود مانند تعذیب به قیود و اغلال و آنچه جاری مجرای آن بود.

و امّا عادلّ حاکم به سویتّ باشد که رفع و ابطال این فسادها کند و خلیفه ناموس الهی بود در حفظ مساوات، پس خویشتن را از خیرات بیشتر از دیگران ندهد و از شرور کمتر. و از اینجا گفته اند: الخلافة تطهّر^{۱۷}. بعد از آن گفته است: عوام مرتبه حکومت کسی را دانند که به شرف جنس^{۱۸} و نسب مشهور بود یا کسی را که به یسار بسیار مستظهر باشد. و اهل عقل و تمییز حکمت و فضیلت را از شرایط استعداد این منزلت شناسند، چه این دو فضیلت سبب ریاسات و سیادات حقیقی بود^{۱۹} و مرتبّ مرتبه هریکی در درجه خویش.

و اسباب جملگی اصناف مضرات محصور است در چهار نوع: اول شهوت، و رذالت تابع آن افتد، و دوّم شرارت، و جور تابع آن افتد، و سیّم خطا، و حزن تابع آن افتد، و چهارم شقا، و حیرت مقارن مذلت و اندوه تابع آن افتد. امّا شهوت چون باعث شود براّضرار

به غیر، مردم را در آن اضرار التذادی و ایثاری صورت نیفتد مگر آنکه چون در طریق توصل به مُشتهی^۱ واقع شده باشد بالعرض به آن رضا دهد، و گاه بود که کراهیت آن اضرار، و تألّم بدان، احساس کند، و مع ذلك قوّت شهوت بر ارتکاب آن مکروه حمل کند. و امّا شرّیر که تعمّد اضرار غیر کند بر سبیل ایثار کند و ازان التذاد یابد، مانند کسی که غمز و سعایت کند به نزدیک ظلّمه تا به توسط او نعمت غیری ازالت کند بی آنکه منفعتی به او رسد، لکن او را در مکروهی که به آن کس رسد لذّتی حاصل آید بر وجه تشفّی، از حسد یا سببی دیگر.

و امّا خطا، چون سبب اضرار غیر شود نه از وجه قصد و ایثار بود و نه مقتضای التذاد، بلکه قصد به فعلی دیگر بود که آن فعل مؤدّی شود به ضرر، مانند تیری که نه به قصد بر شخصی آید، و هراینه حزنی و اندوهی تابع این حالت بود. و امّا شقا، و مبدأ فعل درو سببی خارج باشد از ذات صاحبش و او را دران اختیاری و قصدی نه، مانند آن که آسیب^{۲۰} صدمه ستوری ریاضت نایافته که شخصی برنشسته بود به کسی رسد که آن شخص را درو دل بستگی باشد و او را هلاک کند، و چنین شخصی شقیّ و مرحوم بود و در آن واقعه غیر ملوم؛ و امّا کسی که به سبب مستی یا خشم یا غیرت بر قبیحی اقدام نماید عقوبت و عتاب ازو ساقط نشود، چه مبدأ آن افعال یعنی تناول مسکیر^{۲۱} و انقیاد قوّت غضبی و شهوی، که صدور قبیح به تبعیت آن لازم آمد، به ارادت و اختیار او بوده است.

اینست شرح عدالت و اسباب آن. و امّا اقسامش در افعال، گوئیم: حکیم اوّل عدالت را به سه قسم کرده است: یکی آنچه مردم را بدان قیام باید نمود از حقّ حق تعالی که واهب خیرات است و مفیض

کرامات^{۲۲}. بل سبب وجود و هر نعمت که تابع وجود است اوست، و عدالت چنان اقتضا کند که بنده به قدر طاقت در اموری که میان او و معبود او باشد طریق افضل مسلوك دارد، و در رعایت شرایط و جوب مجهود بذل کند؛ و دوّم آنچه مردم را بدان قیام باید نمود از حقوق ابنای جنس و تعظیم رؤسا و ادای امانات و انصاف در معاملات؛ و سیّم آنچه بدان قیام باید نمود از ادای^{۲۳} حقوق اسلاف مانند قضای دیون و انفاذ وصایای ایشان و آنچه بدان ماند.

تا اینجا معنی سخن حکیم است. و تحقیق این سخن در بیان وجوب ادای حقّ خدای^{۲۴} جلّ جلاله آنست که چون شریعت عدالت می باید که در اخذ و اعطای اموال و کرامات و غیر آن ظاهر باشد پس باید که به ازای آنچه به ما می رسد از عطیّات خالق عزّ اسمّه و نِعَم نامتناهی او حقّی ثابت بود که به نوعی از انواع قدرت در ادای آن حق بذل کنند، چه اگر کسی به اندك مایه انعامی مخصوص شود از غیری، و آن را مجازاتی نکند به وجهی، به وصمت جور منسوب باشد، فکیف اگر به عطاهاى نامتناهی و نعمتهای بی اندازه تخصیص یافته باشد، و بعد از آن بر تواتر و توالی به لواحق ابادی لحظه^{۲۵} فلحظه^{۲۶} آن را مددی می رسد، و او در مقابل به اندیشه^{۲۷} شکر نعمتی یا قیام به حقّی یا ادای معروفی مشغول نشود؛ لابل که سیرت عدالت چنان اقتضا کند که جدّ و اجتهاد بر مجازات و مکافات مقصور دارد و در اهمال و تقصیر^{۲۸} خویشتن را نامعذور شناسد، چه بمثل اگر پادشاهی عادل فاضل باشد که از آثار سیاست او مسالك و ممالك ایمن و معمور گردد و عدل او در آفاق و اقطار ظاهر و مشهور، و در حمایت حریم و ذب^{۲۹} از بیضه^{۳۰} ملك و منع ابنای جنس از ظلم بر یکدیگر، و تمهید اسباب مصالح

معاش و معاد خلق، هیچ دقیقه مهمل و مختل نگذارد، تا هم خیر او عموم رعایا و زیردستان را شامل بود و، هم احسان او به هر يك از اقویا و ضعفا علی‌الخصوص واصل، و استحقاق آنكه هر يك را از اهل مملکت او علی‌حده به نوعی از مكافات قیام باید نمود - كه تقاعد از ان مستدعی اتّصاف بود به سیمت جور - او را حاصل؛ و هر چند، به سبب استغنائی او از صنایع رعیت، مكافات ایشان جز به اخلاص دعا و نشر ثنا و ذكر مناقب و مآثر و شرح مساعی و مفاخر و شكر جمیل و محبت صافی و بذل طاعت و نصیحت و ترك مخالفت در سرّ و علانیت و سعی در اتمام سیرت او به قدر طاقت و اندازه استطاعت و اقتدا به او در تدبیر منزل و ترتیب اهل و عشیرت، كه نسبت او با ایشان چون نسبت ملك باشد با ملك، نتواند بود، اغماض ایشان از اقامت این مراسم و قیام^{۲۵} بدین شرایط، با قدرت و اختیار، جز ظلم و جور حقیقی و انحراف از سنن عدالت نبود؛ چه اخذ بی‌اعطا از قانون انصاف خارج افتد، و چندانكه افادت نعمت و افاضت معروف بیشتر، جوری كه در مقابل آن باشد فاحش‌تر؛ چه ظلم اگر چند قبیح است در نفس خود، امّا بعضی از بعضی قبیح‌تر باشد، چنانكه ازالت نعمتی از ازالت نعمتی و انكار حقّی از انكار حقّی شنیع‌تر بود.

و چون قبح تفصیر در مكافات حقوق ملوك و رؤسا به بذل طاعت و شكر و محبت و سعی صالح تا این غایت معلوم است بنگر كه در قیام به حقوق مالك الملك بحقیقت، كه هر ساعت بل^{۲۶} هر لحظه چندان نعم و ایادی نامتناهی از فیض جود او به نفوس و اجسام ما می‌رسد كه در حدّ عدّ و حیسر حصر نتوان آورد اهمال و تقاعد تا چه غایت مذموم و منكر تواند بود.

اگر از نعمت اوّل گوئیم که وجود است آن را بدلی در تصوّر نمی آید، و اگر از ترکیب بنیّت و تهذیب صورت گوئیم مصنّف کتاب تشریح و مؤلف کتاب منافع اعضا زیادت از یکهزار ورق در احصای آنچه و هم ضعیف بشری بدان تواند رسید^{۲۷} سیاه کرده اند و هنوز از دریائی قطره ای در معرض تعریف نیاورده و از عهده معرفت يك نکته چنانکه باید بیرون نیامده و به کنه حقیقت يك دقیقه نرسیده، و اگر از نفوس و قوی و ملکات و ارواح گوئیم و خواهیم که شرح دهیم مددی که از فیض عقل و نور و بها و مجد و سنا و برکات و خیرات او به نفس می رسد عبارت و اشارت را در آن باب مجال نیابیم و زبان و بیان و فهم و وهم را از تصرف در حقایق و دقایق آن عاجز و قاصر شمیریم، و اگر از نعمت بقای ابدی و ملک سرمدی و جوار حضرت احدی گوئیم که ما را در معرض تحصیل و اقتنای استعداد و استیجاب آن آورده است جز عجز و حیرت و قصور و دهشت حاصلی نیابیم. لا، لَعْمَرِي ما يَجْهَلُ هَذِهِ النِّعَمِ إِلَّا النِّعَمُ؛ و اگر باری، عزّ و علا، از مساعی ما بی نیاز است سخت فاحش و شنیع بود که ما التزام ادای حقّی و بذل جُهدی، که به وسیلت آن وصمت جور و سمت خروج از شریطت عدل از خود محو کنیم، نکنیم.

حکیم ارسطاطالیس در بیان عبادتی که بندگان را بدان قیام باید نمود چنین گفته است که: مردمان را خلاف است در آنچه مخلوق را بدان قیام باید کرد از جهت خالق، تعالی؛ بعضی گفته اند ادای صیام و صلوات و خدمت هیاکل و مصلّیات و تقرّب به قربانها به تقدیم باید رسانید؛ و قومی گفته اند بر اقرار به ربوبیّت او و اعتراف به احسان و تمجید او بر حسب استطاعت اقتصار باید کرد؛ و طایفه ای گفته اند

تقرّب به حضرت او به احسان باید نمود، امّا با نفس خود به تزکیت و حسن سیاست، و امّا با اهل نوع خود به مواسات و حکمت و موعظت؛ و جماعتی گفته‌اند حرص باید نمود بر تفکّر و تدبّر در الهیات و تصرف در محاولاتی که^{۲۸} موجب مزید معرفت باری، سبحانه، بود تا به واسطه آن معرفت او به کمال رسد و توحید او به حدّ تحقیق انجامد؛ و گروهی گفته‌اند آنچه خدای را، جلّ و عزّ، بر خلق واجب است يك چیز معین نیست که آن را ملتزم شوند و بر يك نوع و مثال نیست، بلکه به حسب طبقات و مراتب مردمان در علوم مختلف است. این سخن تا اینجا حکایت الفاظ اوست که نقل کرده‌اند، و ازو در ترجیح بعضی از این اقوال بر بعضی اشارتی منقول نیست.

و طبقه متأخّر از حکما گفته‌اند: عبادت خدای تعالی در سه نوع محصور تواند بود، یکی آنچه تعلّق به ابدان دارد مانند صلوات و صیام و وقوف به مواقف شریفه از جهت دعا و مناجات، و دوّم آنچه تعلّق به نفوس دارد مانند اعتقادات صحیح چون توحید و تمجید حقّ و تفکّر در کیفیت افاضت جود و حکمت او بر عالم و آنچه از این باب بود، و سیّم آنچه واجب شود در مشارکات خلق مانند انصاف در معاملات و مزارعات و مناکحات و ادای امانات و نصیحت ابنای جنس و جهاد با اعدای دین و حمایت حریم. و از ایشان گروهی که به اهل تحقیق نزدیکترند گفته‌اند که عبادت خدای تعالی سه چیز است، اعتقاد حقّ و قول صواب و عمل صالح، و تفصیل هر يك در هر وقت و زمانی و به هر اضافتی و اعتباری بر وجهی دیگر بود که انبیا، و علمای^{۲۹} مجتهد که ورثه انبیا اند، بیان آن می‌کنند؛ و بر عموم خلق واجب بود انقیاد و متابعت ایشان تا محافظت امر حقّ، جلّ جلاله، کرده باشند.

و بیايد دانست كه نوع انسان را در قربت به حضرت إلهیت منازل و مقامات است. مقام اول مقام اهل يقين است كه ایشان را موقینان خوانند، و آن مرتبه حكمای بزرگ و علمای كیار باشد؛ و مقام دوم مقام اهل احسان است كه ایشان را مُحْسِنان گویند؛ و آن مرتبه كسانی بود كه با كمال علم به حلیت عمل متحلی باشند و به فضایی كه بر شمرديم موصوف؛ و مقام سیم مقام ابرار بُود، و ایشان جماعتی باشند كه به اصلاح عباد و بلاد مشغول باشند، و سعی ایشان بر تكمیل خلق مقصور؛ و مقام چهارم مقام اهل فوز بود، كه ایشان را فایزان خوانند و مخلصان نیز گویند، و نهایت این مرتبه منزل اتّحاد باشد.

و وراي این نوع انسان را هیچ مقام و منزلت صورت نبندد و استعداد این منازل به چهار خصلت باشد: اول حرص و نشاط در طلب، و دوم اقتنای علوم حقیقی و معارف یقینی، و سیم حیا از جهل و نقصان قریحتی كه نتیجه افعال بود، و چهارم ملازمت سلوك طریق فضائل به حسب طاقت؛ و این اسباب را اسباب اتّصال خوانند^{۲۰} به حضرت عزّت. و امّا اسباب انقطاع از آن حضرت كه لعنت عبارت از آنست هم چهار بود: اول سقوطی كه موجب اعراض بود، و استهانت به تبعیت لازم آید، و دوم سقوطی كه مقتضی حجاب بود، و استخفاف به تبعیت لازم آید، و سیم سقوطی كه موجب طرد بود، و مقّت به تبعیت لازم آید، و چهارم سقوطی كه موجب خساعت بود، یعنی دوری از حضرت، و بغض به تبعیت لازم آید.

و اسباب شقاوت ابدی كه بدین انقطاعات مؤدّی باشد چهار بود: اول كسل و بطالت، و تضييع عمر تابع آن افتد، و دوم جهل و غباوتی كه از ترك نظر و ریاضت نفس به تعلیم خیزد، و سیم وقاحتی كه از

اهمال نفس و خلاعتِ عذار او در تتبع شهوات تولّد کند، و چهارم از خود راضی شدن به رذایل که از استمرار قبايح و ترك انابت لازم آید، و در الفاظ تنزیل زَبْع و رَيْن و غشاوت و خَتَم آمده است، و معانی این چهار لفظ به معانی این چهار سبب نزدیک است، و هریکی را از این شقاوتها علاجی بود که بعد ازین بر وجه اجمال یاد کرده آید، ان شاء الله.

اینست سخن حکما در عبادت خدای، تعالی. و افلاطون الهی گفته است: چون عدالت حاصل آید نور قوی و اجزای نفس بر یکدیگر درفشد، چه عدالت مستلزم همه فضائل بود، پس نفس بر ادای فعل خاص خود بر فاضل ترین وجهی که ممکن بود قادر شود، و این حال^{۳۱} غایت قرب نوع انسان بود از اِله، تعالی.

و نیز گفته است که: توسط عدالت مانند توسط دیگر فضایل نیست، از جهت آنکه هر دو طرف عدالت جور است و هر دو طرف هیچ فضیلت یک رذیلت نیست. بیانش آنست که جور هم طلب زیادت بود و هم طلب نقصان، چه جائز در آنچه نافع بود خویشتن را زیادت طلبد و دیگران را نقصان، و در آنچه ضار بود خویشتن را نقصان طلبد و دیگران را زیادت، و چون عدالت تساوی است و دو طرف تساوی زیادت و نقصان بود پس هر دو طرف عدالت جور است، و هر چند هر فضیلتی را از جهت توسط اعتدالی لازم است، اما عدالت عام و شامل است جملگی اعتدالات را.

و عدالت هیأتی نفسانی بود که از و صادر شود تمسک به ناموس الهی، چه مقدّر مقادیر و معین اوضاع و اوساط ناموس الهی باشد، پس صاحب عدالت را به هیچ نوع مضادت و مخالفت صاحب ناموس

حق در طبیعت نیاید بل^{۲۲} همگی همّت او به موافقت و معاونت و متابعت او مصروف بود، چه مساوات ازو یابد، و طبع او طالب مساوات بود، و اقل مساوات میان دوشخص بود و در چیزی مشترك میان هردو یا در دو چیز، پس ارکان^{۲۳} نسبت متصل یا منفصل معین شود.

و بیاید دانست که این هیأت نفسانی امری بود غیر فعل و غیر معرفت و غیر قوت، چه فعل بی این هیأت صادر شود، چنانکه گفتیم که افعال عدول از غیر عدول صادر شود، و قوت و معرفت به ضدّین تعلّق یکسان گیرند چه علم به ضدّین و قدرت بر ضدّین^{۲۴} یکی بود. اما هر هیأت که قابل ضدّی بود غیر هیأتی بود که قابل ضدّ دیگر بود و این معنی در جملگی فضائل و ملکات تصوّر باید کرد که از اسرار این علم است.

و عدالت را با حریت اشتراك است در باب معاملات و اخذ و اعطا، چه عدالت در اکتساب مال افتد به شرایط مذکور، و حریت در انفاق مال هم بدان شرایط، و اکتساب اخذ بود، پس به انفعال نزدیکتر بود، و انفاق اعطا بود پس به فعل نزدیکتر بود، و مردمان حرّ را از عادل دوست تر دارند، بدین سبب، باز آنکه تعلّق نظام عالم به عدالت بیشتر ازان بود که به حریت، چه خاصیت فضیلت فعل خیر است نه ترك شرّ، و خاصیت محبت مردمان و محمّدت گفتن ایشان در بذل معروف بود نه در جمع مال، و حرّ جمع مال نه برای مال کند لکن برای صرف و انفاق کند و درویش بنماید، چه کسوب بود از وجوه جمیله، و تکاسل نکند در کسب، چه توصل او به فضیلت خویش به توسل مال است، و از تضييع و تبذیر و بخل و تقتیر احتراز نماید. پس هر حرّی عادل بود اما هر عادلی حرّ نبود.

و اینجا شکّی ایراد کنند و از آن جوابی گفته اند^{۲۵}، و آن آنست که چون عدالت امری اختیاری است که از جهت تحصیل فضیلت و استحقاق محمّدت کسب کنند باید که جور که ضدّ اوست امری بود اختیاری که از جهت تحصیل رذیلت و استحقاق مذمّت کسب کنند، و اختیار عاقل رذیلت و مذمّت را بعید تواند بود، پس وجود جور ممتنع بود. و در جواب گفته اند: هر که ارتکاب فعلی کند که مؤدّی بود به ضرری ظالم نفس خویش باشد، از آن جهت که با قدرت بر نفع نفس اختیار بد و ترک مشاورت عقل ایثار کرده باشد.

و استاد ابوعلی، رحمه الله، بهتر از این جواب جوابی دیگر گفته است، و آن آنست که چون مردم را قوت های مختلف است ممکن بود که بعضی از آن باعث شود بر فعلی مخالف مقتضای قوتی دیگر، مانند آنکه صاحب غضب، یا صاحب شهوت با فراط، یا کسی که در مستی عریده کند، افعالی اختیار کنند بی مشاورت عقل که بعد از معاودتش پشیمان شوند، و سبب آن بود که در حالتی که غلبه قوتی را باشد که مقتضی آن فعل است آن فعل جمیل نماید، و چون آن قوت استخدام عقل و استعماش^{۲۶} او کرده باشد عقل را مجال اعتراض نبود، و بعد از سکون ستورت قوت، قبح و فساد ظاهر گردد. امّا کسانی که به سعادت فضیلت موسوم باشند به هیچ وقت عقل ایشان مغلوب نگردد و صدور فعل جمیل ایشان را ملکه شود.

و سؤالی دیگر ایراد کنند از سؤال اوّل مشکل تر، و آن آنست که تفضّل محمود است و داخل نیست در عدالت، چه عدالت مساوات بود و تفضّل زیادت، و ما گفته ایم که عدالت مستجمع فضایل است و او را مرتبه وسط است، پس چنانکه نقصان از وسط مذموم بود زیادت هم

مذموم بود پس تفضّل مذموم بود و این خُلف باشد.
 و جواب آنست که تفضّل احتیاط بود در عدالت تا از وقوع نقصان ایمن شوند، و توسط فضایل بریک منوال نتواند بود، چه سخا باز آنکه وسط است میان اسراف و بخل، زیادت درو به احتیاط نزدیکتر از نقصان، و عفت با آنکه وسط است میان شره و خمود، نقصان درو به احتیاط نزدیکتر از زیادت. و تفضّل صورت نبندد الاّ بعد از رعایت شرایط عدالت، که اوّل آنچه استحقاق واجب کند ادا کرده باشد پس زیادت نیز احتیاط را با آن اضافت کنند. و اگر بمثل همه مال به نامستحقّ دهد و مستحقّ را ضایع گذارد متفضّل نبود بلکه مبذّر بود، چه اهمال عدالت کرده است.

پس معلوم شد که تفضّل عدالت است و زیادت، و متفضّل عادل است محتاط در عدالت، و سیرت او آن بود که در نافع خود را کمتر دهد و دیگران را بیشتر، و در ضارّ خود را بیشتر دهد و دیگران را کمتر به ضدّ جور. و معلوم شد که تفضّل از عدالت شریفتر است از آن جهت که مبالغت است در عدالت نه از آن جهت که خارجست از عدالت. و اشارت صاحب ناموس به عدالت اشارتی کلی بود نه جزوی، چه عدالت که مساواتست، گاه بود که در جوهر بود و گاه بود که در کمّ بود و گاه بود که در کیف بود، و همچنین در دیگر مقولات. و بیانش آنست که آب و هوا متکافی اند در کیفیت نه در کمیت، که اگر در کمیت متکافی بودندی مساحت هر دو متساوی بودی، و در کیفیت تفاضل افتادی، پس به کیفیت فاضل بر مفضول غالب شدی و مفضول فاسد شدی، و همچنین در آتش و هوا. و اگر عناصر متکافی نبودندی و افساد یکدیگر توانستندی عالم نیست شدی در کمترین مدّتی. و لکن

باری، عزّ و علا، به فضل عنایت و رحمت خویش چنان تقدیر کرده است که هر چهار در قوّت و کیفیت متکافی و متساوی افتاده اند، تا یکدیگر را بکلی افنا نتوانند کرد، و لکن جزوی را که بر طرف افتد جزوی که بدو محیط شود افنا کند تا انواع حکمت پیدا گردد.

و اشارت بدین معنی است قول صاحب شریعت، علیه السّلام، آنجا که گفته است: بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ. غرض آن که ناموس به عدالت کلتی فرماید تا اقتدا کرده باشد به سیرت الهی، و به تفضّل کلتی نفرماید که تفضّل کلتی نامحصور بود و عدالت کلتی محصور، از جهت آنکه تساوی را حدّی معین باشد، و زیادت محدود نبود بلکه با تفضّل خواند و بران حثّ و تحریض کند، چه تفضّل عامّ و شامل نتواند بود چنانکه عدالت عامّ و شامل بود. و آنچه گفتیم تفضّل احتیاط و مبالغت است در عدالت هم قولی عامّ نیست، چه این احتیاط عادل را جز در نصیب خود نتواند بود، مثلاً اگر حاکم شود میان دو خصم در هیچ طرف تفضّل نتواند کرد، و جز رعایت عدل^{۳۷} محض و تساوی مطلق ازو قبیح آید.

و آنچه گفتیم عدالت هیأتی نفسانی است منافی آن نبود که گفتیم عدالت فضیلتی نفسانی است، چه آن هیأت نفسانی را به سه وجه اعتبار کنند: یکی به نسبت^{۳۸} با ذات آن هیأت، و دیگر به اعتبار با ذات صاحب هیأت، و سیّم به اعتبار با کسی که معامله بدان هیأت با او اتفاق افتد. پس به اعتبار اوّل آن را ملکه نفسانی خوانند، و به اعتبار دوّم فضیلت نفسانی، و به اعتبار سیّم عدالت. و در جملگی اخلاق و ملکات همین اعتبارات رعایت باید کرد.

و بر عاقل واجب بود استعمال عدالت کلتی بر آن وجه که، اوّل

در نفس خود بکار دارد، و آن به تعدیل قوی و تکمیل ملکات باشد چنانکه گفتیم، چه اگر به عدالت تعدیل قوی نکند شهوت او را باعث شود بر امری ملایم طبیعت خویش، و غضب بر امری مخالف آن، تا به دواعی مختلف طالب اصناف شهوات و انواع کرامات گردد، و از اضطراب و انقلاب این احوال و تجاذب قوی اجناس شر و ضرر حادث شود؛ و حال همین بود هر کجا کثرتی فرض کنند بی‌رئیی قاهر که آن را منظوم گردانند و بهیمن وحدت که ظلّ اله است ثبات و قوام دهد.

و ارسطاطالیس کسی را که حال او در تجاذب قوی بر این صفت بود تشبیه کرده است به شخصی که او را از دو جانب می کشند تا به دو نیمه شود یا از جوانب مختلف تا پاره پاره شود، و لکن چون قوت تمیز را که خلیفه خدای، جلّ جلاله، است در ذات انسان حاکم قوی کند تا او شرایط اعتدال و تساوی نگاه دارد هریکی با حق خود رسند و سوء نظامی که از کثرت متوقع بود مرتفع شود. پس چون از تعدیل نفس بر این وجه فارغ شود واجب بود تعدیل دوستان و اهل و عشیرت هم^{۲۹} بر این صفت، و بعد از آن تعدیل اجانب و اباعد، و بعد از آن تعدیل دیگر حیوانات، تا شرف این شخص بر ابنای جنس او ظاهر شود و عدالت او تمام گردد. و چنین شخصی که در عدالت تا این غایت برسد و لیس خدای تعالی و خلیفت او و بهترین خلق او بود، و به ازای این، بترین خلق خدای کسی بود که اوّل بر خود جور کند، و بعد از آن بردوستان و پیوستگان، و بعد از آن بر باقی مردمان و اصناف حیوان، به اهمال سیاسات، چه علم به ضدّین یکی بود، پس بهترین مردمان عادل بود و بدترین جائز.

و جماعتی حکما گفته‌اند: قوام موجودات و نظام کاینات به محبت است، و اضطراب مردم به اقتنای فضیلت عدالت از جهت فوات شرف محبت، چه اگر اهل معاملات به محبت یکدیگر موسوم باشند انصاف یکدیگر بدهند و خلاف مرتفع شود و نظام حاصل آید. و چون این بحث به حکمت مدنی و منزلی لایق‌تر است در شرح امر محبت توقف اولی، والله اعلم.

فصل هشتم

در ترتیب اکتساب فضایل و مراتب سعادات

در علوم حکمت مقرر است که مبادی اصناف حرکات که مقتضی توجه باشند به انواع کمالات یکی از دو چیز بود: طبیعت یا صنعت.

اما طبیعت مانند مبدأ تحریک نطفه در مراتب تغییرات مترتب و استحالات متنوع تا آنگاه که به کمال حیوانی برسد؛ و اما صنعت مانند مبدأ تحریک چوب به وسائط ادوات و آلات تا آنگاه که به کمال تختی برسد. و طبیعت بر صنعت مقدم است هم در وجود و هم در رتبت، چه صدور او از حکمت الهی محض است و صدور صنعت از محاولات و ارادات انسانی به استمداد و اشتراك امور طبیعی. پس طبیعت به منزلت معلّم و استاد است و صنعت به مثابت متعلّم و تلمیذ. و چون کمال هر چیزی در تشبّه آن چیز بود به مبدأ خویش پس کمال صنعت در تشبّه او بود به طبیعت، و تشبّه او به طبیعت چنان باشد که در تقدیم و تأخیر اسباب، و وضع هر چیزی به جای خویش، و تدریج و ترتیب نگاه داشتن به طبیعت اقتدا کنند، تا کمالی که قدرت الهی

طبیعت را به طریق تسخیر متوجه آن گردانیده است از صنعت بر وجه تدبیر^۱ حاصل آید. و مع ذلك فضیلتی که مستلزم^۲ صنعت بود، و آن حصول آن کمال باشد بر حسب ارادت و مشیت، با آن کمال مقارن افتد، مثلاً چون مردم بیضه مرغان را در حرارتی مناسب حرارت سینه ایشان تربیت دهد همان کمال که به حسب طبیعت متوقع بود، و آن بر آوردن فرخ است، بدین تدبیر موجود شود، و فضیلتی دیگر با آن مقارن افتد و آن بر آمدن مرغان بسیار بود به يك دفعه، که وجود امثال ایشان به طریق حضانت متعذر نماید.

و بعد از تقدیم این مقدمه گوئیم چون تهذیب اخلاق و اکتساب فضائل که ما بصدد معرفت آن آمده ایم امری صناعی است در آن باب اقتدا به طبیعت لازم بود، و آن چنان باشد که تأمل کنیم تا ترتیب وجود قوی^۱ و ملکات در بدو خلقت بر چه سیاق بوده است؛ پس در تهذیب همان تدریج نگاهداریم.

و معلوم است که اول قوتی که در کودکان حادث شود قوت طلب غذا و سعی در تحصیل آن باشد، چه کودک چون از شکم مادر جدا شود شیر از پستان طلب کند. بی تقدم تعلیمی، و بعد از آنکه قوت او بیشتر شود آن را به آواز و گریستن بخواهد، و چون قوت تخیل او بر حفظ^۲ مثل^۳ قادر شود مطالبی که مثالهای آن از حواس اقتباس کرده باشد التماس کند، چون صورت مادر و غیر آن، پس قوت غضبی در او پدید آید و از موزیات احتراز نماید، و با آنچه در وصول به منافع مانع او آید مقاومت و کوشش آغاز کند، پس اگر به انفراد به انتقام و دفع قیام تواند نمود قیام نماید، و الا به فریاد و گریه استغاثت کند. و از مادر و دایه استعانت نماید، و بعد از آن این قوتها و شوقها که مبادی تحریک

آلاتند^۱ در تزايد باشند تا اثر خاص‌ترین نفس، و آن قوت تمیز بود، درو ظاهر شود، و ابتدای آن ظهور قوت حیا باشد و آن دلیل بود بر احساس به جمیل و قبیح، و پس این قوت نیز روی در تزايد نهد.

و هریکی از این قوت‌ها چون به کمالی که به حسب شخص ممکن بود^۲ برسد، اهتمام کند به رعایت^۳ آن کمال در نوع بر وجهی که صورت بندد. اما قوت اول که مبدأ جذب ملایمست و به تربیت شخص موکل چون شخص را به تغذیه و تنمیه نزدیک رساند به کمالی که متوجه بدان باشد منبعث شود بر استبقای نوع، پس شهوت نکاح و شوق به تناسل حادث گردد. و اما قوت دوم که مبدأ دفع منافی است چون از حفظ شخص متمکن شود اقدام نماید بر محافظت نوع، پس شوق به کرامات و اصناف تفوق و ریاسات پدید آید. و اما قوت سیّم که مبدأ نطق و تمیز است چون در ادراک اشخاص و جزویات مهارت یابد به تعقل انواع و کلیات مشغول شود، و اسم عقل براو افتد. و در این حال اسم انسانیت بالفعل برو واقع شود و کمالی که مفوّض به تدبیر^۴ طبیعت بود تمام گردد.

و بعد ازان نوبت تدبیر به صناعت رسد تا آن^۵ انسانیت که به توسط طبیعت وجود تمام یافت به توسط صناعت بقای حقیقی یابد. پس طالب فضیلت را در تحصیل کمالی که متوجه بدان باشد به همین قانون اقتدا باید نمود، و در تهذیب قوت‌ها سیاق و تریبی که از طبیعت استفادت کرده باشد رعایت کرد، و ابتدا به تعدیل قوت شهوت، پس به تعدیل قوت غضب، و ختم بر تعدیل قوت تمیز کرد.

اگر اتفاق چنان افتاده باشد که در ایّام طفولیت تربیت بر قاعده حکمت یافته باشد، چنانکه بعد ازین شرح داده آید، شکر موهبتی عظیم

و منتی جسیم بیاید گزارد چه اکثر مهمّات او مکفّی^۷ بود و حرکت او در طریق طلب فضایل به سهولت^۸، و اگر در مبدأ نما بر عکس مصلحت تربیت یافته باشد به تدریج، در فِطام^۹ نفس از عادات بد و ملکات نامحمود سعی باید کرد، و به صعوبتِ طریقت^{۱۰} نو میدی نباید نمود، که اِهمال^{۱۱} مستدعی شقاوت ابدی بود و تلافی مافات هر روز مشکل تر و به تعذّر نزدیک تر، تا آنگاه که به درجۀ امتناع رسد، و جز تلهّف و تأسّف چیزی بدست نباشد^{۱۲}، اعاذنا الله من سوء نقمته^{۱۳} و بلّغنا مایر ضیه بر حمته.

و باید دانست که هیچ کس بر فضیلت مفطور نباشد، چنانکه هیچ آفریده را نجّار^{۱۴} یا کاتب یا صانع نیافرینند، و ما گفتیم که فضیلت از امور صناعی است، امّا بسیار بود که کسی را از روی خلقت قبول فضیلتی آسان تر بود و شرایط استعداد درویشتر، و همچنانکه طالب کتابت یا طالب نجارت را ممارست آن حرفت^{۱۵} می باید کرد تا هیأتی در طبیعت^{۱۶} او راسخ شود که مبدأ صدور آن فعل باشد از وجه مصلحت، آنگاه او را از جهت اعتبار آن ملکه صانع خوانند و بدان حرفت نسبت دهند، همچنین طالب فضیلت را بر افعالی که آن فضیلت اقتضا کند اقدام می باید نمود، تا هیأت و ملکه ای در نفس او پدید آید که اقتدار او بر اصدار آن افعال بر وجه اِکمل به سهولت بُوَد، و آنگاه به سمت آن فضیلت موصوف باشد.

و چون چنانکه گفته آمد در صِناعت اقتدا به طبیعت می باید کرد و مناسب ترین صناعات بدین صِناعت صِناعت طبّست که بر تجوید بدن مقصور است، چنانکه این صِناعت بر تکمیل نفس مقصور است، پس اقتدائی که در این صِناعت به طبیعت لازم باشد شبیه اقتدای طیب بود

در صناعت طب به طبیعت، و از این جهت بعضی حکما این صناعت را طبّ روحانی خوانند. و همچنانکه طب دوجزو بود، یکی آنچه مقتضی حفظ صحّت بُود و دیگر آنچه مقتضی ازاله علّت بود، همچنان این علم دوفن باشد، یکی آنچه مقتضی محافظت فضیلت بود و دیگر آنچه مقتضی ازاله رذیلت بود، و ما هر فنی بغایت جهد بیان کنیم، ان شاء الله.

پس از این مباحث روشن شد که طالب فضیلت را اوّل بحث از حال قوّت شهوت باید کرد، و بعد از آن بحث از حال قوّت غضب، و نگاه کرد تا حال هریکی در فطرت بر قانون اعتدال است یا منحرف از آن، اگر بر قانون اعتدال بود در حفظ اعتدال و ملکه گردانیدن صدور آنچه به نسبت با آن قوّت جمیل بود از او کوشید^{۱۴}، و اگر از اعتدال منحرف بود اوّل بر ردّ او با اعتدال، پس تحصیل آن ملکه، اقدام نمود، و چون از تهذیب این دو قوّت فراغت یابد به تکمیل قوّت نظری مشغول باید شد و ترتیب در آن رعایت کرد.

و اوّل که در تعلّم شروع نماید خوض در فنی باید کرد که ذهن را از ضلالت صیانت کند و به طریق اقتباس معارف هدایت کند؛ پس در فنی^{۱۵} که وهم را با عقل در قوانین آن مساعدت باشد و تحیر و خبط را در آن مجال نه، تا ذهن را ذوق یقین حاصل شود و ملازمت حق ملکه کند؛ و بعد از آن بحث بر معرفت اعیان موجودات و کشف حقایق و احوال آن مقصور باید گردانید، و ابتدا از مبادی محسوسات کرد و به معرفت مبادی موجودات این بحث به انتها رسانید.

و چون بدین مرتبه رسد از تهذیب این سه قوّت فارغ شده باشد. بعد از آن بر حفظ قواعد عدالت توفّر باید نمود و اعمال و معاملات

بر حسب آن طبیعت مقدّر گردانید و چون این دقیقه نیز رعایت کند انسانی بالفعل شده باشد و اسم حکمت و سمت فضیلت او را حاصل آمده. پس اگر خواهد و در سعادات خارجی و سعادات بدنی اهتمام نماید، نور علی نور بود، والاّ باری مهمّات معطل نگذاشته باشد و به فضولی^{۱۶} مشغول نبوده.

و سعادات سه جنس بود: یکی سعادات نفسانی، و دوّم سعادات بدنی، و سیّم سعادات مدنی که به اجتماع و تمدّن متعلّق بود. امّا سعادات نفسانی آنست که شرح داده آمد و ترتیب مدارج آن بر این وجه است: اوّل علم تهذیب اخلاق، و دوّم علم منطق، و سیّم علم ریاضی، و چهارم علم طبیعی، و پنجم علم الهی. یعنی تعلیم بر این سیاق باید تانفع آن در هر دو جهان بزودی حاصل آید.

وامّا سعادات بدنی، علمی بود که به نظام حال بدن باز گردد چون معالجات و حفظ صحّت و علم زینت که عبارت از ان طبّ بود، و چون علم نجوم که تقدّمه معرفت فایده دهد.

و امّا سعادات مدنی علمی بود که به نظام حال ملت و دولت و امور معاش و جمعیت تعلّق دارد، مانند علم شریعت از فقه و کلام و اخبار و تنزیل و تأویل، و علوم ظاهر چون ادب و بلاغت و نحو و کتابت و حساب و مساحت و استیفا و آنچه بدان ماند؛ و منفعت هریکی به حسب منزلت او باشد، واللّه اعلم.

فصل نهم

در حفظ صحت نفس که آن بر محافظت فضائل مقصور بود

چون نفسی خیر و فاضل باشد و بر نیل فضیلت و تحصیل سعادت متوفر و به اقتنای علوم حقیقی و معارف یقینی مشعوف، واجب بود بر صاحبش اهتمام به اموری که مستدعی محافظت این شرائط و اقامت این مراسم باشد، و چنانکه قانون حفظ صحت در طب استعمال ملایم مزاج بود قانون حفظ صحت نفس ایثار معاشرت و مخالطت کسانی باشد که در خصال مذکور با او مُشاکل و مشارک باشند، چه هیچ چیز را در نفس تأثیر زیادت از تأثیر جلیس و خلیط نبود؛ و همچنین احتراز از مؤانست و مجالست کسانی که بدین مناقب متحلی نباشند، و علی الخصوص از اختلاط اهل شر و نقص، مانند گروهی که به مسخرگی و مجون شهرت یافته باشند یا همّت به اصابت قبایح شهوات و نیل فواحش لذّات مصروف گردانیده، چه تجنّب از این طایفه حافظ این صحت را مهم ترین شرطی و واجب ترین چیزی بود؛ و همچنانکه از مخالطت ایشان حذر واجب بود از اصغای احادیث و حکایات و استماع اخبار و متجازات و روایت اشعار و مزخرفات و حضور مجالس و محافل ایشان، خاصّه وقتی که به استطابت نفس و میل طبیعت مشوب خواهد بود، حذر واجب بود. چه از حضور يك مجمع یا از استماع يك نادره یا از روایت يك بیت در آن شیوه چندان و سَخ و خُبث به نفس تعلّق گیرد که تطهیر ازان جز به روزگار دراز و معالجات دشوار میسر نگردد، و بسیار بود که امثال آن حال سبب فساد فاضلان مبرز و ماده غوایت عالمان مستبصر شده باشد تا به جوانان مستعد و متعلّمان مسترشد

چه رسد!

و سبب آنست که محبت لذات بدنی و شوق بهراحات جسمانی در طبیعت انسانی مرکوز است، از جهت نقصاناتی که به حسب جبلت اول در او مفطور شده است، و اگر نه سبب زمام عقل و قید حکمت بودی کافه نوع به این بلا مبتلا شدند، و اقتصار افاضل و قناعت سعاد و امثال بر مقدار ضروری متمشی نگشتی. و باید که دانسته باشد که مؤانست دوستان حقیقی و مداخلت بایاران موافق در مزاج مستعذب و حکایت مستطاب و فکاهت محمود که مستدعی لذت مباح و مرخص بود، بر وجهی که مقدّر آن عقل باشد نه شهوت، و از حدّ توسط به درجه اسراف یا مرتبه نقصان نینجامیده بود، داخل نباشد در آنچه از آن احتراز فرمودیم؛ چه انبساط را نیز مانند دیگر اخلاق دو طرف بود، یکی با جانب افراط و به سمت مجون و خلاعت و فسق موسوم، و دیگر با جانب تفریط و به تعریف فداقت و عبوست و تند خوئی معروف و مذموم، و مرتبه وسط که بر شرایط اعتدال مشتمل بود به هشاشت و طلاق و حسن عشرت مشهور بود و استحقاق اسم ظرافت بر صاحب این رتبت مقصور.

و از اسباب حفظ صحت نفس التزام وظایف افعال حمیده بود، چه از قبیل نظریات و چه از قبیل عملیات، بر وجهی که روز بروز نفس را به خروج از عهده و وظیفه ای از هر يك مؤاخذت می کند، و اخلال و اهمال آن به هیچ وجه^۱ جایز نشود، و این معنی به جای ریاضت بدنی است در طب جسمانی، و مبالغت اطبای نفس در تعظیم امر این ریاضت از مبالغت اطبای بدن در تعظیم نفی آن ریاضت بیشتر باشد، چه نفس چون از مواظبت نظر معطل شود، و از فکر در حقایق و غوص^۲ در

معانی اعراض کند، به بئله و بلادت گراید، و مواد خیرات عالم قدس ازو منقطع شود، و چون از حلیت عمل عاطل گردد با کسل الفت گیرد و به هلاکت نزدیک شود، چه این عطلت و تعطیل مستلزم انسلاخ از صورت انسانیت و رجوع با رتبت بهایم بود، و انتکاس حقیقی این است، نعوذ بالله منه.

اما چون طالب نو آموز ارتیاض به امور فکری و ملازمت علوم چهارگانه عادت کند با صدق الفت گیرد و مؤونت نظر و رویت را سبک شمرد و با حق مستأنس شود، و طبعش از باطل و سمعش از دروغ متنفر گردد تا چون به درجه کمال نزدیک شود و به نظر دقیق با مطالعه حکمت پردازد بر مستودعات و ذخایر و اسرار و غوامض آن علم ظفر یابد و به درجه اقصی برسد، و اگر این طالب، در علم و براعت، یگانه روزگار و بر سرآمده اقران شود باید که عجب او به علم خویش او را از مواظبت بروظیفه معتاد و طلب زیادت منع نکند، و با خود مقرر دارد که علم را نهایت نیست، و فوق کلّ ذی علم علیم. و باید که در معاودت درس آنچه مکشوف می شود غفلت نبرزد و تکرار و تذکار آن را ملکه کند، که آفت علم نسیان است، و سخن حسن بصری رضی الله عنه بهر وقت یاد می کند که: **إِقْدَعُوا هَذِهِ النُّفُوسَ فَإِنَّهَا طُلَعَتْ وَ حَادِثُوهَا فَإِنَّهَا سَرِيعَةُ الدُّمُورِ** چه این کلمات با قلّت حروف و غایت فصاحت و استیفای شرایط بلاغت مشتمل است بر فواید بسیار.

و باید که حافظ صحت نفس را مقرر بود که نعمتهای شریف و ذخایر عظیم و مواهب نامتناهی را محافظت می کند، و کسی که بی بذل اموال و تجشّم مشقّتها و تکلف مؤونتها به چندین کرامت و نعمت مخصوص شود، پس به اعراض و اغماض و تکاسل و تغافل آن را به باد

دهد و عاری و خالی بماند، به حقیقت مغبون و ملسوم باشد و از رشد و توفیق بی بهره و محروم، خاصه که می بیند که طالبان نعمتهای عرضی و خاطبان فواید مجازی چگونه تحمل مشاق سفرهای دور و قطع بیابانهای مخوف و عبره کردن دریاها و مضطرب و تعرض انواع مکروه و اسباب تلف نفس از سباع و قطّاع و غیر آن ایثار می کنند، و در اغلب احوال با مقاسات این احوال خائب و خاسر می مانند، و به ندامات مفرط و حسرات مهلك که مستدعی قطع انفاس و قلع ارواح بود مبتلامی گردند، و اگر بر چیزی از مطالب ظفر می یابند آسیب زوال و انتقال بر عقب است و به بقای آن وثوقی و استظهاری نه، چه مواد آن از امور خارجی و اسباب عرضی فراهم آمده است، و خارجیّات از حوادث سلامت نیابد و طواری زمانه را بدو تطرّق بود، و خوف و اشفاقی و تعب نفس و خاطری که در مدّت بقا به سبب محافظت طاری شود خود نامتناهی باشد.

و اگر طالب این نوع پادشاهی یا یکی از خواصّ و مقرّبان حضرت او بود، انواع مکاره و شداید در باب او تضاعف پذیرد و علاوه مزاحمت روزگار^۳ و منازعت حسّاد، چه از دور و چه از نزدیک، با شدّت حاجت به کثرت موادّ و مؤونات که در اصلاح خدم و حشم و رعایت جوانب اولیا و اعدا ضروری باشد، مضاف شود، و مع ذلك استزادت^۴ و اعتراض و نسبت به تقصیر و عیب از نزدیکان و متّصلان که برارضای یکی از ایشان قادر نبود، تا به ارضای همه جماعت چهرسد، بر تواتر و توالی متّصل، و پیوسته از اخصّ خواصّ بل از اولاد و حرم و دیگر حواشی و خدم استماع کلماتی کند که از صعوبت و شدّت و تهییج^۵ غیظ و غضب و عدم تمکّن از اظهار و تشفّی به سبب رعایت

مصلحت مرگ به آرزو خواهد، و باز این جمله از تحاسد و تنازع اعوان و انصار و مکاتبات^۶ اعدا^۷ و مواطات اضداد بر جان ناایمن بود.

و چندانکه زیردستان جنود زیادت باشند^۸ دل مشغولی به کار ایشان و حفظ تربیت و وجوه ارزاق در زیادت بود، چه آن قوم هیچ مؤونت کفایت ناکرده بنقد سبب مزید فکر و حیرت و کراهیت او می‌شوند و چنین کس اگر چه در تصور خلق توانگر و بی نیاز بود اما در حقیقت از همه درویش‌تر باشد، چه درویشی عبارت از احتیاج است و احتیاج به اندازه محتاج^۹ الیه، پس هر که در سد حاجت او مواد دنیاوی بیشتر بکار شود درویشی او بیشتر بود، و هر که حاجت او به منافع و مواد کمتر بود توانگری او بیشتر بود، و از اینجا است که اغنی الاغنیاء خدای، تعالی، است که او را به هیچ چیز و هیچ کس احتیاج نیست و ملوک محتاج‌ترین خلقند به مقتنیات و اموال، پس درویش‌ترین خلق ایشان باشند. و امیر المؤمنین ابوبکر صدیق، رضی الله عنه^{۱۰}، گفته است در خطبه‌ای که اشقی الناس فی الدنیا و الآخرة الملوك، بعد از آن صفت ملوک کرده است و گفته که هر که به درجه پادشاهی رسد خدای رغبت او از آنچه در تصرف او بود صرف کند تا بر طلب آنچه در تصرف دیگران بود حریص گردد، و اسباب انقطاع حیات او بسیار شود، و استشعار بر دل او استیلا یابد؛ بر اندک حسد برد و از بسیار در خشم شود و از سلامت ستامت نماید و از ادراک لذت بتهاء و شکوه محروم ماند، نه از چیزی اعتبار گیرد و نه بر کسی اعتماد کند، و مانند درم روی کشیده و سراب فریبنده به ظاهر شادی نمای و در باطن اندوه افزای باشد، و چون دولت او به آخر رسد و ماده عمر منقطع شود حق، سبحانه و تعالی، بر مقتضای عدالت^{۱۱} با او در حساب مناقشت کند و در عفو مضایقت

أَلَا إِنَّ أَلْمُلُوكَ هُمْ أَلْمَرْحُومُونَ. تا اینجا سخن اوست، و الحق در صفت احوال ملوك بر هدف^{۱۰} صواب زده است. ۹

استاد ابوعلی، رحمه الله علیه، می گوید: از بزرگترین پادشاهان روزگار مشاهده کرده ام که این کلمات را استعادت می کرد و از مطابقت این معانی با احوال خویش در باطن تعجب می نمود، و کسانی که در ظاهر احوال ملوك نگرند و زینت و مسند و سریر و مفرش و ملبس و غلامان و بندگان و نوآب و حجاب و خدم و حشم و مواکب^{۱۱} و جنایب و کوکبه و دبدبه ایشان بینند، گمان برند که بدین تجمل و تجبر ایشان را ابتهاج و مسرت و تمتع و لذت بی نهایت باشد، لَا لَعَمْرُاُله، که ایشان در اثنای این احوال از افکار نظارگیان غافل باشند، و به اندیشه های ضروری از تدبیر و ترتیب کار خویش، چنانکه بعضی شرح داده آمد، مشغول. و اگر کسی خواهد از حال مالک و ملک او اگر چه اندک بود دلیل تواند ساخت بر حال ملک و ملک او و اگر چه بسیار بود. و به تجربه و قیاس این معنی اعتبار گیرد^{۱۲} تا آنچه گفتیم او را واضح شود. و تواند بود که اگر کسی ناگاه به ریاستی یا پادشاهی رسد روزی چند در ابتدا ازان التذادی یابد، و چون چشمش بر مشاهده آن اسباب بنشیند^{۱۳} بعد ازان آن را چون دیگر امور طبیعی شمرد و القای بصر بر چیزهائی کند که از دایره تصرف او خارج افتد و بر اقتنای آن حرص نماید، تا اگر فی المثل دنیا و آنچه در دنیاست بدو دهند تمنای وجود عالمی دیگر کند، و یا همتش در طلب بقای ابدی و ملک حقیقی ترقی نماید، تا جملگی امور پادشاهی و اسباب جهاننداری برو و بال شود. فی الجمله حفظ ملک و ضبط مملکت در غایت صعوبت بود از جهت انحلالی که دنیا در طبیعت دارد و تلاشی و تفرقی که استجماع ذخائر

و کنوز و اجتماع عساکر و جنود را در عقب است و آفات و احداثی که به دیگر اصناف یسار و ثروت متطرق شود. اینست حال طالبان نعمتهای مجازی.

و اما نعمتهای حقیقی که در ذوات افاضل و نفوس ارباب فضائل موجود بود مفارقت آن به هیچ آفت صورت نبندد چه موهبت حضرت ربوبیت از وصمت استرداد منزّه باشد، چنانکه گفته اند:

داده خویش چرخ^{۱۴} بستاند نقش الله جاودان ماند

و واهب آن خیرات به استثمار آن امر کرده است، اگر امثال نمائیم هر لحظه نعمتی دیگر ثمره دهد تا آنگاه که نعیم ابدی حاصل شود، و اگر ضایع گذاریم به شقاوت و هلاکت خویش رضا داده باشیم، و کدام غبن و خسران بود بیشتر از آنکه اضاعت جواهر نفیس باقی ذاتی حاضر کنند و در طلب اغراض^{۱۵} خسیس فانی عرضی غایب ایستند تا اگر بعد اللّتیّ والّتیّ چیزی از آن بدست آرند با طالب آن بنماند، و هرآینه آن را از پیش او یا او را از پیش آن بر گیرند؟

و حکیم ارسطاطالیس گفته است کسی که بر کفاف قادر بود و به اقتصاد زندگانی تواند کردنشاید که به فضل طلبیدن مشغول گردد چه آن را نهایی نبود و طالب آن مکارهی بیند که آن را نهایی نبود، و ما پیشتر به کفاف و اقتصاد اشارت کرده ایم و گفته که: غرض صحیح از آن مداوات آلام و اسقام است مانند جوع و عطش و تحرّز از وقوع در آفات و عاهات، نه قصد لذّاتی که حقایق آن آلام بود و اگرچه به ظاهر لذّت نماید، بل مستوفی ترین لذّتی صحّت بود که از لوازم اقتصاد است. پس معلوم شد که در اعراض از آن لذّت هم صحّت است و هم لذّت، و در اقدام بر آن نه لذّت است و نه صحّت.

و اما کسی که بر قدر سدّ ضرورت قادر نباشد و به سعی و طلب محتاج شود باید که از مقدار حاجت مجاوزت نکند، و از استیلای حرص و تعرض مکاسب دنی احتراز نماید و در معامله طریق مجامله نگاه دارد، و چنان فرا نماید که او را از روی اضطراب در کاری خسیس خوض می باید کرد، و در دیگر جانورانی که چون شکم ایشان سیر شود از سعی در طلب زیادت اعراض کنند تأمل کند، چه بعضی از اصناف حیوانات به تناول جیفه ای و بعضی به تناول روئی روزگار گذرانند، و بدان قدر که قسمت ایشان افتد قانع و راضی شوند و تقزّز و تنفّر جز از اقوات اضداد خویش، مانند جُعَل و مُنَج انگین از غذای یکدیگر، ننمایند.

پس چون نسبت هر حیوانی با قوت خاصّ او چون نسبت دیگر حیواناتست با اقوات ایشان، و هر یکی بدان قدر که به حفظ^{۱۶} بقای ایشان وفا کند قانع و خوشدل اند، مردم نیز که به سبب مساهمت ایشان در نفس حیوانی به غذا محتاج شده است باید که در اقوات و اغذیه هم بدین نظر نگردد و آن را بر ثقلی که به اخراج و دفع آن احتیاج دارد در باب ضرورت فضل مزیتی ننهد، و اشتغال عقول به تخیّر اطعمه و افنای اعمار در تمتّع بدان همچون تکاسل و تقاعد از طلب مقدار ضروری قبیح شمرد، و یقین شناسد که تفضیل مادّه دخل بر مادّه خرج، و استحسان سعی در طلب یکی از هر دو بدون دیگر يك، از مقتضای طبع است نه از روی عقل، چه طبیعت را به مادّه دخل از جهت آنکه بدل مایتحلّل از و حاصل خواهد کرد فضل عنایتی است، و از آن روی که بر چیزی که جزوی از بدن خواهد شد مشتمل است آن را ملایم می شمرد، و مادّه خرج را چون صلاحیت این معنی از و زایل شده است، و به سبب استفراغ موضع

و خالی کردن جایگاهِ بدَل، نفی می کند و منفّر می شمرد؛ و تبّع عقل طبع را در این معنی هم از جنس استخدام اخسّ اشرف را باشد، چنانکه بارها گفتیم.

و باید که حافظ صحت نفس تهییج قوّت شهوت و قوّت غضب نکند در هیچ حال بلکه تحریک ایشان با طبع^{۱۶} گذارد و غرض ازین آنست که بسیار بود که به تذکّر لذتی که در وقت راندن شهوتی یا در حال رفعت ربّتی احساس کرده باشند شوقی به اعادت مثل آن وضع اکتساب کنند، و آن شوق مبدأ حرکتی شود تا رویت را در تحصیل آن معنی که مطلوب شوق بود استعمال باید کرد، و قوّت نطق را در ازاحت علتِ نفس حیوانی استخدام کرد، چه توصل به مقصود جز بر این وجه صورت نبندد؛ و این حال شبیه بود به حال کسی که ستوری تند یا سگی درنده را تهییج کند، پس به تدبیر خلاص یافتن ازو مشغول گردد، و ظاهر است که جز دیوانگان بر چنین حرکات اقدام ننمایند. ولیکن چون عاقل هیجان این دو قوّت با مزاج گذارد، دواعی طبیعت خود به کفایت این مهم قیام کنند، چه ایشان را در این باب به مدد و معاونت فکر و ذکر زیادت حاجتی نیفتد، و چون در وقت هیجان مقدار آنچه حفظ صحت بدن بران مقدّر بود و در تبقیّه نوع ضروری باشد به توسط تفکّر و تذکّر معین کند تا در استعمال تجاوز حدّ لازم نیاید، امضای سیاست ربّانی و تمشیت مقتضای مشیت او به تقدیم رسانیده باشد.

و همچنین باید که نظر دقیق بر اصناف حرکات و سکّات و اقوال و افعال و تدابیر و تصرفات مقدّم دارد، تا بر حسب اجرای عادت‌های مخالف ارادت عقلی چیزی ازو صادر نشود، و اگر يك دونوبت آن عادت سبقت یابد و فعلی مخالف عزم از او در وجود آید، عقوبتی به

ازای آن گناه التزام باید نمود؛ مثلاً اگر نفس به مطعومی مضر مبادرت کند در وقتی که احتما مهم بود او را مالش دهد به امتناع از طعام و التزام صیام چندانکه مصلحت بیند، و در توبیخ و تغییر او به انواع ایلام مبالغت کند. و اگر در غضبی نه بجایگاه مسارعت کند او را به تعرض سفیهی که کسر جاه او کند یا به نذر صدقه‌ای که بر او دشوار آید تأدیب کند. در کتب حکما آورده‌اند که اقلیدس صاحب هندسه سفهای شهر خویش را در سر به مزد گرفت تا بر ملا او را توبیخ کردند و نفس او ازان مالش یافتی.

و اگر از نفس خویش کسلی نه بموضع احساس کند او را به مشقت مزید اعمال صالحه و مقاساتِ تعبیه زاید بر معهود تکلیف کند. فی الجمله اموری در پیش خویش نهد که اختلال^{۱۸} و رخصت را دران مجال ندهد، تا نفس مخالفت عقل در باقی کند و تجاوز از رسم او جایز نشمرد.

و باید که در عموم اوقات از مَلابست رذایل و مساعدت اصحاب آن احتیاط نماید و صغایر سیئات را حقیر نشمرد، و در ارتکاب آن طالب رخصت نشود، چه این معنی به تدریج بر ارتکاب کبائر باعث گردد.

و اگر کسی در مبدأ جوانی ضبط نفس از شهوات و حلم نمودن در وقت سورت غضب و محافظت زبان و تحمل از اقران عادت گرفته باشد ملازمت این آداب برو دشوار نبود، چه پرستارانی که به خدمت سفها مبتلا شوند بر سفاهت و شتم اعراض فرسوده گردند و استماع انواع قبایح بر ایشان آسان شود، بحدی که ازان متأثر نشوند، بل گاه بود که بر امثال آن کلمات خنده‌های بی تکلف ازیشان صادر شود و آن

را به بشاشت و خوش طبعی تلقی نمایند و اگر چه پیش از آن در نظائر آن احوال احتمال جایز نشمرده باشند و از انتقام به کلام و تشفی به جواب تحاشی ننموده؛ همچنین بود حال کسی که با فضیلت الفت گیرد و از مجاریات سفیهان و محاوره^{۱۹} ایشان اجتناب نماید.

و باید که به استعداد صبر و حلم پیش از حرکت شهوت و غضب استظهار و عُدّت حاصل کرده باشد و به پادشاهان حازم، که پیش از هجوم اعادی در مدّت مهلت و امکان مجال رویت به اصناف آلات و استحکام حصون مستعدّ مقاومت ایشان شوند، اقتدا نموده.

و باید که حافظ صحت نفس عیوب خویش به استقصای تمام طلب کند، و بر آن اقتصار ننماید که جالینوس حکیم می گوید، در کتابی که در تعرف مردم عیوب نفس خویش را ساخته است، که: «چون هر شخصی نفس خود را دوست دارد معایب او برو مخفی ماند و آنرا، و اگر چه ظاهر بود، ادراک نکند» پس در تدبیر آن خلل گفته است «باید که دوستی کامل فاضل اختیار کند و بعد از طول مؤانست او را اخبار دهد که علامت صدق مودّت او آنست که از عیوب نفس این شخص اعلام واجب داند تا ازان تجنّب نماید، و در این باب عهدهی استوار بر او گیرد و بدان راضی نشود که گوید «بر تو هیچ عیب نمی بینم» بلکه با او به عتاب در آید و استکراه این سخن اظهار کند و او را به خیانت تهمت نهد و با سؤال اول معاودت نماید و الحاح زیادت بجای آرد، پس اگر بر اخبار نا کردن اصرار کند اندوهی تمام بر آن سخن و اعراضی صریح از او فرا نماید تا به چیزی از آنچه مقتضی تعبیر داند اعتراف کند، و چون بدین مقام رسد البته انکاری اظهار نکند و در مواجهه او قبضی و کراهیتی فراخوشتن نیارد، بل به مباسطت و ابتهاج

و مسرت آن را تلقی کند، و شکر آن روزگار و در اوقات خلوت و مؤانست بگزارد، تا آن دوست هدیه و تحفه او اعلام او از عیوب شمرد، پس آن عیب را به چیزی که اقتضای محو آثار و قلع رسوم کند معالجت به تقدیم رساند، تا ثقت آن دوست به قول او و بدانکه^{۲۰} غرض او بر اصلاح نفس خویش مقصور است مستحکم شود و از معاودت نصیحت انقباض ننماید.»

تا اینجا سخن جالینوس است اما چنین دوست عزیز الوجود تواند بود، و در اکثر اوقات طمع از انتفاع به چنین مردم منقطع، و ممکن که دشمن از دوست در این مقام با منفعت تر بود، چه دشمن در اظهار عیوب احتشامی نگاه ندارد و بر آنچه داند اقتصار نکند بلکه مجاوزت حد و تمسک به انواع افترا و بهتان نیز استعمال کند. پس مردم را بر عیوب خود تنبیه افتد و در آنچه افترا کرده باشد نفس را متهم شناسد و احتیاط خللی که متوقع بود بجای آرد.

و هم جالینوس در مقالتی دیگر گفته است که: خیار مردمان را به اعدا^{۲۱} انتفاع باشد، و معنی همین است که یاد کردیم.

و یعقوب کندی که از حکمای اسلام بوده است می گوید: باید که طالب فضیلت از صورتهای آشنایان^{۲۲} خویش آینه ای سازد تا از هر صورتی وضعی که مستتبع^{۲۳} سیئه ای افتد استفادت کند، و بر سیئات خود اطلاع یابد، یعنی تفقّد سیئات مردمان کند و بر هر یکی از ان خود را به مذمت و عتاب ملامت کند، چنانکه گوئی مگر آن فعل از او صادر شده است، و در آخر هر شبانروزی تفحص هر فعلی که در آن شبانروز کرده باشد به استقصا، بی اهمال فعلی، به تقدیم رساند، چه زشت باشد که در حفظ آنچه اتفاق آن اتفاق افتاده بود^{۲۴} از سنگ پاره های رکیک و

گیاه‌ریزه‌های خشک که به‌عدم آن چیزی از ما ناقص نشود اجتهاد کنیم و در حفظ آنچه از ذوات ما انفاق می‌افتد که بقای ما بر توفیر آن مقدر است و فنای ما بر تقصیر آن مقصور، اهمال نمائیم، و چون بر سیئه‌ای و قوف یا بیم در ملامت نفس مبالغت واجب دانیم، و حدی بر او اقامت کنیم که در تضييع آن رخصت را راه ندهیم؛ چه اگر چنین کنیم نفس از مساوی ارتداع نماید و با حسنات اَلْف گیرد. و همیشه باید که قبایح در پیش خاطر ما بود تا آن را فراموش نکنیم و همین شرط در حسنات رعایت کنیم تا از ما فوت نشود.

پس گفته است: و باید که بران فناعت نکنیم که مانند دفترها و کتابها افادت حکمت کنیم دیگران را و خود ازان بی‌نصیب، یا مانند سنگ. افسان باشیم که آهن تیز کند و خود نتواند برید، بل باید که چون آفتاب افاقت نور کنیم از ذات خویش بر ماه تا او را به‌خود مشابعت دهیم و اگر چه نور او از نور آفتاب قاصر بود؛ و حال ما در افاقت فضایل همین حال بود.

تا اینجا سخن کندی است و این معانی از سخن دیگران به‌مبالغت نزدیکتر است در این باب، والله اعلم بالصواب.

فصل دهم

در معالجت امراض نفس و آن بر ازاله رذایل مقدر بود

همچنانکه در علم طب ابدان ازاله مرض به‌ضد کنند در طب نفوس ازاله رذایل هم به‌اضداد آن رذایل باید کرد، و ما پیش ازین اجناس فضایل حصر کرده‌ایم و اجناس رذایل که به‌مثابت اطراف آن اوساط است بر شمرده، و چون فضایل چهار است و رذایل هشت، و يك

چیز را يك ضد بیش نبود، چه ضد آن دو موجود باشند در غایت بُعد از یکدیگر، پس بدین اعتبار رذایل را اضداد فضائل نتوان گفت الا به مجاز، اما هر دو رذیلتی که از يك باب باشند و یکی در غایت افراط بود و دیگری در غایت تفریط ایشان را ضد یکدیگر توان گفت.

و بیاید دانست که قانون صناعی در معالجت امراض آن بود که اول اجناس امراض بدانند، پس اسباب و علامات آن بشناسند، پس به معالجه آن مشغول شوند؛ و امراض انحرافات امزجه باشد از اعتدال، و معالجات آن رد آن با اعتدال به حیل صناعی.

و چون قوای نفس انسانی محصور است در سه نوع، چنانکه گفتیم، یکی قوت تمیز و دیگر قوت دفع و سیم قوت جذب، و انحرافات هریک از دو گونه صورت بندد: یا از خللی که در کمیّت قوت باشد یا از خللی که در کیفیت قوت افتد، و خلل کمیّت یا از مجاوزت اعتدال بود در جانب زیادت یا از مجاوزت اعتدال بود در جانب نقصان، پس امراض هر قوتی از سه جنس تواند بود یا به حسب افراط یا به حسب تفریط یا به حسب رداعت.

اما افراط در قوت تمیز، مانند خبث و گربزی و دها بود در آنچه تعلق به عمل دارد، و مانند تجاوز حدّ نظر و حکم بر مجردات به قوت اوهام و حواس، همچنانکه بر محسوسات در آنچه تعلق به نظر دارد؛ و اما تفریط در او چون بتلاهی و بتلادت در عملیات و قصور نظر از مقدار واجب، مانند اجرای احکام محسوسات بر مجردات در نظریات؛ و اما رداعت قوت چون شوق به علومی که مضمّن یقین و کمال نفس نبود، مثلاً علم جدل و خلاف و سفسطه به نسبت با کسی که آن را به جای یقینیات استعمال کند، و چون علم کفایت و فال گرفتن و شعبده

و کیمیا به نسبت با کسی که غرض او ازان وصول به شهوات خسیسه بود. و امّا افراط در قوّت دفع چون شدّت غیظ و فرط انتقام و غیرت نه به موضعِ خویش و تشبّه نمودن به سباع؛ و امّا تفریط درو چون بی‌حمیتی و ختّوَر طبع و بددلی و تشبّه نمودن به اخلاق زنان و کودکان؛ و امّا ردّات قوّت چون شوق به انتقامات فاسده مانند خشم گرفتن بر جمادات و بهایم یا بر نوع انسان و لکن به سببی که موجب غضب نبود در اکثر طبایع. و امّا افراط در قوّت جذب مانند شکم‌پرستی و حرص نمودن بر اکل و شرب و عشق و شیفتگی به کسانی که محل شهوت باشند؛ و امّا تفریط در او مانند فتور از طلب اقوات ضروری و حفظ نسل و خمود شهوت؛ و امّا ردّات قوّت چون اشتهای گیل خوردن و شهوت مقاربت ذکور و یا استعمال شهوت بر وجهی که از قانون واجب خارج باشد.

اینست اجناس امراض بسیطه که در قوای نفس حادث شود، و آن را انواع بسیار بود، و از ترکّبات آن مرضهای بسیار برخیزد که مرجع همه با این اجناس بود، و از این امراض مرضی چند باشد که آن را امراض مهلکه خوانند، چه اصول اکثر امراض مزمنه آن باشد، و آن مانند حیرت و جهل بود در قوّت نظری، و غضب و بددلی و خوف و حزن و حسد و امل و عشق و بطالت در قوّت‌های دیگر، و نکایت این امراض در نفس عظیم‌تر باشد و معالجت آن مهم‌تر و به‌عموم نفع نزدیک‌تر. و بعد ازین شرح هریکی به جایگاه خویش بیاید، ان شاء الله، تعالی.

و امّا اسباب این انحرافات دو گونه بود، یکی نفسانی و دیگر جسمانی؛ و بیان‌ش آنست که چون عنایت‌پزدانی نفس انسانی را بر بنیّت

جسمانی مربوط آفریده است، و مفارقت یکی از دیگر به‌مشیت خود، عزّ اسمّه، منوط گردانیده، تأثر هریکی از طریّان سببی یا علّتی موجب تغییر دیگر یک می‌شود، مثلاً تأثر نفس از فرط غضب یا استیلاي عشق یا تواتر اندوه موجب تغییر صورت بدن شود به‌انواع تغییرات، مانند اضطراب و ارتعاد و زردی و نزاری؛ و تأثر بدن از امراض و اسقام، خاصّه چون در عضوی شریف حادث شود مانند دل و دماغ، موجب تغییر حال نفس شود چون نقصان تمیز و فساد تخیّل و تقصیر در استعمال قوی و ملکات.

پس معالّج نفس باید که اوّل تعرّف حال سبب کند، تا اگر تغییر بنیّت بوده باشد آن را به‌اصناف معالجات که کتب طبّی بران مشتمل است مداوات کند، و اگر تأثر نفس بوده باشد به‌اصناف معالجات که کتب این صنعت بران مشتمل بود به‌ازالت آن مشغول شود، که چون سبب مرتفع شود لامحاله مرض نیز مرتفع شود.

و امّا معالجات کلّی در طبّ به‌استعمال چهار صنف بود: غذا و دوا و سمّ و کّی یا قطع. و در امراض نفسانی هم براین سیاق اعتبار باید کرد، براین طریق که اوّل قبح رذیلتی که دفع و ازاله آن مطلوب بود، بروجهی که شکرا دران مجال مداخلت نباشد معلوم کنند، و بر فساد و اختلالی که از طریّان آن منتظر و متوقّع بود، چه در امور دینی و چه در امور دنیاوی، واقف شوند و آن را در تخیّل مستحکم کنند، پس به‌ارادت عقلی ازان تجنّب نمایند؛ اگر مقصود حاصل شود فحیره، و الاّ به‌مداومت فضیلتی که به‌ازای آن رذیلت باشد پیوسته مشغول باشند، و در تکرار افعالی که تعلّق بدان قوّت دارد بر وجه افضل و طریق اجمل مبالغت کنند؛ و این معالجات جمله به‌ازای علاج غذائی بود به

نزدیک اطبّا.

و اگر بدین نوع معالجه مرض زایل نشود توبیخ^۲ و ملامت و تعییر و مذمت نفس بران فعل، چه به طریق فکر و چه به قول و چه به عمل، استعمال کنند، اگر کفایت نیفتد در مطلوب، و مقصود تعدیل یکی از دو قوت حیوانی یعنی غضبی یا شهوی باشد، به استعمال قوت دیگر آن را تعدیل و تسکین کنند، چه هرگاه که یکی غالب شود صاحبش مغلوب گردد، و در اصل فطرت خود همچنانکه فائده قوت شهوی بقیه شخص و نوع است فائده قوت غضبی کسر سورت شهوت است، تا چون ایشان متکافی شوند قوت نطقی را مجال تمییز بود؛ و این صنف علاج به مثابت معالجات دوائی بود به نزدیک اطبّا.

و اگر بدین طریق هم مرض زایل نشود و رسوخ و استحکام رذیلت به غایت بود، به ارتکاب اسباب رذیلتی که ضد آن رذیلت بود در قمع و قهر آن استعانت باید جست، و شرط تعدیل نگاه داشت، یعنی چون آن رذیلت روی در انحطاط نهد، و به رتبت وسط که مقام فضیلت بود نزدیک رسد، ترك آن ارتکاب باید گرفت^۳ تا از اعتدال در طرف دیگر مایل نشود و به مرضی دیگر ادا نکند؛ و این صنف علاج به منزلت معالجت سمّی بود که تا طیب مضطرّ نشود بدان تمسّک نکند، و در تمسّک احتیاط تمام واجب شناسد تا انحراف مزاج با طرف دیگر نشود.

و اگر این نوع علاج هم کافی نباشد، و به هروقتی نفس به معاودت عادت راسخ مبادرت کند، او را به عقوبت و تعذیب و تکلیف افعال صعب و تقلید اعمال شاقّ و اقدام بر ندوری^۴ و عهدی که قیام بدان مشکل بود، با تقدیم ایفای مراسم آن، تأدیب باید کرد؛ و این

صنف معالجه مانند قطع اعضا و داغ کردن اطراف بود در طب، و آخر الدواء الکمی.

اینست معالجات کلی در ازاله امراض نفسانی، و استعمال آن در هر مرضی بر کسی که از اول کتاب تا اینجا معلوم کرده باشد و بر فضائل و رذایل و قوف یافته متعذر نبود؛ و ما زیادتى بیان را به تفصیل علاج مرضی چند از امراض مهلكه که تباه‌ترین امراض نفس آنست اشارتی کنیم تا قیاس ازاله دیگر امراض و اعتبار معالجات آسان‌شود، والله الموفق.

اما امراض قوت نظری را هر چند مراتب بسیار است، چه به حسب بساطت و چه به حسب ترکب، و لکن تباه‌ترین آن انواع سه نوع است: یکی حیرت و دوّم جهل بسیط و سیّم جهل مرکب، و نوع اول از قبیل افراط بود، و نوع دوّم از جنس تفریط، و نوع سیّم از جهت رداءت.

علاج حیرت: اما حیرت از تعارض ادله خیزد در مسائل مشکله و عجز نفس از تحقیق حق و ابطال باطل؛ و طریق ازاله این رذیلت که مهلك‌ترین رذایل باشد آنست که اول تذکر این قضیه از قضایای اولی که «جمع و رفع نفی و اثبات در يك حال محال بود» ملکه کند، تا بر اجمال در هر مسأله‌ای که دران متحیر باشد حکم جزم کند به فساد يك طرف از دو طرف متعارض، بعد ازان تبّع قوانین منطقی و تصفّح مقدمات و تفحص از صورت قیاس به استقصای بلیغ و احتیاطی تمام در هر طرفی استعمال کند، تا بر موضع خطا و منشأ غلط و قوف یابد؛ و غرض کلی از علم منطق و خاصّه کتاب قیاسات سوفسطائی که بر معرفت مغالطات مشتمل است علاج این مرض است.

علاج جهل بسیط: و حقیقت جهل بسیط آن بُوَد که نفس از فضیلت علم عاری باشد و به اعتقاد آنکه علمی اکتساب کرده است ملوث نه، و این جهل در مبدأ مذموم نبود، چه شرط تعلّم آنست که این جهل حاصل باشد از جهت آنکه آن کس که داند یا پندارد که می‌داند از تعلّم فارغ باشد، و فطرت نوع انسان خود برین حالت بود؛ امّا مقام نمودن بر این جهل و حرکت ناکردن در طریق تعلّم مذموم باشد، و اگر بدان راضی و قانع شود به تباه‌ترین رذیلتی موسوم گردد؛ و تدبیر علاج آن بود که در حال مردم و دیگر حیوانات تأمل کند تا واقف شود که فضیلت انسان بر دیگر جانوران به نطق و تمییز است، و جاهل که عادم این فضیلت بود از عداد حیوانات دیگر بود نه از عداد این نوع، و مصداق این سخن یابد آنکه چون در مجلسی که از جهت بحث در علوم عقد کرده باشند حاضر شود خاصیت نوع یعنی نطق بکلیّی باز گذارد، و به حیوانات دیگر که از سخن گفتن عاجز باشند تشبّه نماید، و چون در این حال فکر کند او را تنبیه افتد بر آنکه آن سخنها که در غیبت آن جماعت، یعنی اهل علم، می‌تواند گفت به بانگ دیگر جانوران مناسب‌تر از آنست که به نطق انسان، چه اگر به نطق تعلّقی داشتی در محاوره جماعتی که انسانیت ایشان، یعنی تمییز، بیشتر است استعمال توانستی کرد.

و باید که در این اندیشه از وقوع اسم انسان بر خود به غلط نیفتد، چه گیاه گندم را «گندم» خوانند بر وجه مجاز، و مراد استعداد آن بود قبول صورت گندمی را، و همچنین تمثال مردم را «مردم» گویند به طریق تشبّه، یعنی به مردم ماند در صورت، بلکه اگر انصاف خود بدهد بداند^۵ که در درجه از اصناف حیوانات نازل‌تر است، چه هر حیوان^۶ بر آن

قدر ادراك که در ترتیب امور معیشت و حفظ نسل بدان محتاج بود قادر است و بر کمالی که غایت وجود او آنست متوفّر، و جاهل به خلاف این.

پس همچنانکه در اعتبار خواص^۲ نوع خویش - که در خود مفقود یابد - مشابهت خود به دیگر حیوانات بیشتر بیند در اعتبار خواص^۳ حیوانات خود را به جمادات مناسب تر یابد، و به اضافت با اصناف جمادات و رعایت شرایط آن از آن مرتبه نیز باز پس افتد، وَهَلَمْ جَرَأَ إِلَى اسْفَلِ السَّافِلِينَ. پس چون بدین فکر بر نقصان رتبت و خساست جوهر و رکاکت طبع خویش که اخس کاینات آنست وقوف یابد، اگر در وی اندک و بسیار انتعاشی مانده^۴ بُوَد در طلب فضیلت علم حرکت کند، وَكُلُّ مَيَسَّرٍ لِّمَا خُلِقَ لَهُ.

علاج جهل مرکب؛ و حقیقت این جهل آن بود که نفس از صورت علم خالی بود، و به صورت اعتقادی باطل و جزم بر آنکه او عالم است مشغول، و هیچ رذیلت تباه تر از این رذیلت نبود، و چنانکه اطبّای ابدان از معالجت بعضی امراض بد و علل مزمنه عاجز باشند اطبّای نفوس از علاج این مرض نیز عاجز باشند، چه با وجود آن صورت کژ متنبّه نشود، و تا متنبّه نشود طلب نکند، و این آن علم بود که: «جهل از آن علم به بود صمدبار».

و نافع ترین تدبیری که در این باب استعمال توان کرد تحریض صاحب این جهل بود بر اقتنای علوم ریاضی، چون هندسه و حساب، و اریاض به براهین آن، که اگر این ارشاد قبول کند و دران انواع خوضی نماید از لذت یقین و کمال حقیقت و بَرَدِ نفس خبردار شود، و هر آینه انتعاشی در ذات او حادث گردد، پس چون با معتقدات خویش افتد و

لذت یقین ازان مَنفٰی یابد شك را مَدخلی معین شود، پس اگر شرط انصاف رعایت کند به اندك روزگاری برخلل عقیدت و قوف یابد، و با مرتبهٔ جاهلی آید که جهل او بسیط بود، پس به مراسم تعلّم قیام نماید. و چون این امراض تعلق به قوّت نظری دارد، و حکمت نظری مشتمل است بر ازاله امراض، از آن قوّت در این صناعت بر این قدر اختصار کنیم، و در معالجات امراض دیگر قوی که بدین صناعت مخصوص است مزید شرحی بکار داریم.

وامّا امراض قوّت دفع، اگرچه نامحصور باشد، امّا تباه‌ترین آن امراض سه مرض است: یکی غضب و دوّم جبن و سیّم خوف. و اوّل از افراط تولّد کند، و دوّم از تفریط، و سیّم با رداءت قوّت^۹ مناسبتی دارد و تفصیل علاجات اینست:

علاج غضب: غضب حرکتی بود نفس را که مبدأ آن شهوت انتقام بود، و این حرکت چون به عنف باشد آتش خشم افروخته شود، و خون دل در غلیان آید^{۱۰}، و دماغ و شریانات از دُخانی مظلم مُمتلی شود تا عقل محجوب گردد و فعل او ضعیف، و چنانکه حکما گفته‌اند بنیت انسانی مانند غار کوهی شود مملوّ به حریق آتش و مختنق به لهیب و دخان، که از آن غار جز آواز و بانگ و مشغله و غلبهٔ اشتعال چیزی معلوم نشود، و در این حال معالجت این تغیر و اطفای این نایره در غایت تعذّر بود، چه هرچه در اطفاء استعمال^{۱۱} کنند مادهٔ قوّت و سبب زیادت اشتعال شود. اگر به موعظت تمسّک کنند خشم بیشتر شود، و اگر در تسکین حیل نمایند لهیب و مشغله^{۱۲} زیادت گردد، و در اشخاص به حسب اختلاف امزجه این حال مختلف افتد، چه ترکیبی باشد مناسب ترکیب کبریت، که از کمتر شرری اشتعال یابد، و ترکیبی باشد مناسب

ترکیب روغن که اشتعال آن را سببی بیشتر باید، و همچنین مناسب ترکیب چوب خشك و چوب تر، تا به ترکیبی رسد که اشتعال آن در غایت تعذر بُوَد. و این ترتیب به اعتبار حال غضب بود در عنفوان مبدأ حرکت، اما آنگاه که سبب متواتر شود اصناف مراتب متساوی نمایند، چنانکه از اندك آتشی که از اجتنکای ضعیف متواتر در چوبی حادث شود بیشه‌های عظیم و درختان بهم در شده چه خشك و چه تر سوخته گردد.

و تأمل باید کرد در حال میخ و صاعقه، که چگونه از احتكاك دو بخار رطب و یابس بر یکدیگر اشتعال بروق و قذف صواعق که بر کوههای سخت و سنگهای خاره گذر یابد حادث می‌شود، و همین اعتبار در حال تهیج غضب و نکایت او و اگر چه سبب کمتر کلمه‌ای بود رعایت باید^{۱۳} کرد.

و انسقراطیس^{۱۴} حکیم گوید: من به سلامت آن کشتی که باد سخت و شدت آشوب دریا آن را به لجه‌ای افکنند که بر کوههای عظیم مشتمل بود و بر سنگهای سخت زند امیدوارترم از آنکه به سلامت غضبانِ ملتهب، چه ملأحان را در تخلیص آن کشتی مجال استعمال لطائف حیل باشد، و هیچ حیل در تسکین شعله غضبی که زبانه می زند نافع نیاید، و چندانکه وعظ و تضرع و خضوع بیشتر بکار دارند مانند آتشی که هیزم خشك بر او افکنند سورت بیشتر نماید.

و اسباب غضب ده است: اول عجب، و دوم افتخار، و سیم مرا، و چهارم لجاج، و پنجم مزاح، و ششم تکبر، و هفتم استهزا، و هشتم غدر، و نهم ضمیم، و دهم طلب نفایسی که از عزت موجب منافست و محاسدات شود؛ و شوق به انتقام غایت این اسباب بود

بر سبیل اشتراك.

و لواحق غضب که اعراض این مرض بود هفت صنف باشد:
اول ندامت، و دوم توقع مجازات عاجل و آجل، و سیم مقّت
دوستان، و چهارم استهزای اراذل^{۱۵}، و پنجم شمانت اعدا، و ششم
تغیّر مزاج، و هفتم تألم بدان هم در حال، چه غضب جنون یکساعته
بود، و امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، رضی الله عنه، گفته است: الحِدَّةُ
نَوْعٌ مِنَ الْجُنُونِ لِأَنَّ صَاحِبَهَا يَنْدَمُ فَإِنْ لَمْ يَنْدَمْ فَجُنُونُهُ مُسْتَحْكَمٌ. و
گاه بود که به اختناق حرارت دل ادا کند، و ازان امراضی عظیم که
مؤدّی باشد به تلف تولّد کند^{۱۶}.

و علاج این اسباب علاج غضب بود، چه ارتفاع سبب موجب
ارتفاع مسبّب بود، و قطع موادّ مقتضی ازاله مرض. و اگر بعد
از علاج اسباب، بنادر، چیزی از این مرض حادث شود به تدبیر عقل
دفع آن سهل بود. و معالجه اسباب غضب اینست.

امّا عجب؛ و آن ظنّی کاذب بود در نفس چون خویشتن را
استحقاق منزلتی شمرد که مستحقّ آن نبود، و چون بر عیوب و نقصانات
خویش وقوف یابد و داند که فضیلت میان خلق مشترك است از عجب
ایمن شود، چه کسی که کمال خود بادیگران یابد معجّب نبود.

و امّا افتخار؛ مباهات بود به چیزهای خارجی که در معرض
آفات و اصناف زوال باشد، و به بقا و ثبات آن وثوقی نتواند بود،
چه اگر فخر به مال کنند از غضب و نهب آن ایمن نباشند، و اگر به
نسب^{۱۷} کنند، و صادقترین این نوع آنگاه بود که شخصی از پدران
او به فضل موسوم بوده باشد، پس چون تقدیر کنند که آن پدر فاضل
او حاضر آید و گوید «این شرف که تو دعوی می کنی بر سبیل استبداد

مراست نه ترا، ترا به نفس خویش چه فضیلت است که بدان مفاخرت توانی کرد؟ از جواب او عاجز آید و شاعر این معنی به نظم آورده است.

إِنْ أَفْتَحَرْتَ بِآبَاءٍ مَضَوْا سَلَفًا قَالُوا صَدَقْتَ وَلَكِنْ بئس ما وَلَدُوا
وپیغامبر، علیه السلام، گفته است لَأَكْأُ قَوْفِي بَأْسَابِكُمْ وَ أَتَوْفِي بِأَعْمَالِكُمْ.
و حکایت کنند که یکی از رؤسای یونان بر غلام حکیمی افتخار نمود،
غلام گفت: اگر موجب مفاخرت تو بر من این جامه‌های نیکوست که
خویشتن بدان بیاراسته‌ای حسن و زینت در جامه است نه در تو، و
اگر موجب این اسپ است که بر نشسته‌ای چابکی و فراغت در اسپ
است نه در تو، و اگر موجب فضل پدران تو است صاحب فضل ایشان
بوده‌اند نه تو، و چون از این فضایل هیچ کدام حق تو نیست اگر
صاحب هر یکی حظ خویش استرداد کند، بلکه خود فضیلت هیچ کدام
از او به تو انتقال نکرده است تا به رد حاجت افتد، پس تو که باشی؟
و همچنین گویند حکیمی در نزدیک صاحب ثروتی بود که به
زینت و تجمل و کثرت مال و عُدَّت مباحات نمودی. در اثنای محاوره
خواست که آب دهن بیفکند از راست و چپ نگریست موضعی نیافت
که آن را شاید، بزاقی که در دهن جمع کرده بود بر روی صاحب
خانه افکند. حاضران عتاب و ملامت نمودند، حکیم گفت نه ادب چنان بود
که آب دهن به‌اخس و اقبیح مواضع افکنند؟ من چندانکه از چپ و
راست نگاه کردم هیچ موضع خسیس‌تر و قبیح‌تر از روی این شخص که
به جهل موسوم است نیافتم.

و امّا مرا دلجاج؛ موجب ازاله الفت و حدوث تباین و تباغض
و مخاصمت باشد، و قوام عالم به الفت و محبت است، چنانکه بعد ازین

شرح داده آید، پس میرا و لجاج از فسادهایی بود که مقتضی رفع نظام عالم بود، و این تباه‌ترین اوصاف رذایل است.

و امّا مزاح؛ اگر بقدر اعتدال استعمال کنند محمود بود. کان رسول الله، علیه السلام، يَمْزَحُ وَلَا يَهْزُلُ و امیر المؤمنین علی، رضی الله عنه^{۱۸}، مزاح بودی، تا به حدّی که مردمان او را بدان عیب کردند، گفتند: لولا دُعَابَةُ فیه، و سلمان فارسی، رضی الله عنه او را گفت، در مزاحی که با او بکرد: هَذَا أَخْرَجَ إِلَى الرَّابِعَةِ. امّا وقوف بر حدّ اعتدال به غایت دشوار بود، و اکثر مردمان قصد اعتدال کنند ولیکن چون شروع نمایند به مجاوزت حدّ تعدّی کنند تا سبب وحشت شود، و غضبِ کامن را ظاهر کند و حقد در دلها راسخ گرداند. پس مزاح بر کسی که اقتصاد نگاه نتواند داشت محظور بود، چه گفته‌اند: رَبِّ جَدِّ جَرَّةُ اللَّعِبِ؛ «حدیثی بود مایه کارزار».

و امّا تکبر؛ به عجب نزدیک بود^{۱۹} و فرق آن بود که مُعْجَب با نفس خود دروغ می‌گوید به گمانی که بدو دارد، و متکبر با دیگران دروغ می‌گوید و اگر چه از آن گمان خالی بود. و علاج این نزدیک بود به علاج عجب.

و امّا استهزا؛ و آن از افعال اهل مجون و مسخرگی باشد، و کسی بران اقدام کند که به احتمال مثل آن مبالغت ننماید، و مذلت و صغار و ارتکاب رذایل دیگر که موجب ضحك اصحاب ثروت و تَرْفَت^{۲۰} بود و سیلت معیشت خویش سازد، و کسی که به حریت و فضل موسوم بود نفس و عِرَض خویش را گرامی‌تر از آن دارد که در معرض يك سفاهت سفیهی آرد، و اگر چه در مقابل آنچه در خیزاین پادشاهان بود بدو دهند.

و اما غدر را وجوه بسیار بود، چه استعمال آن، هم در مال و هم در جاه و هم در مودّت و هم در حُرّام، اتّفاق افتد و هیچ وجه از وجوه غدر به نزدیک کسی که او را اندك مایه انسانیت بود محمود نباشد، و از اینجاست که هیچ کس بدان معترف نشود، و این خُلُق در ترکان بیشتر بود از آنکه در دیگر اصناف امم، و وفا که ضدّ غدر است در روم و حبش بیشتر بود. و ردّالت غدر زیادت از آن است که محتاج فضل شرحی بود.

و اما ضیم؛ و آن تکلیف تحمّل ظلم بود غیری را بر وجه انتقام، هم قبح او به قبح ظلم و انظلام که گفته آمده است معلوم شود، و عاقل باید که بر انتقام اقدام ننماید تا داند که به ضرری بزرگتر عاید نخواهد شد، و آن بعد از مشاورت عقل و تدبّر رای بود و حصول این حال بعد از حصول فضیلت حلم تواند بود.

و اما طلب نفایسی که موجب منافست و منازعت بود؛ مشتمل باشد بر خطائی عظیم از کسانی که به سِعت قدرت موسوم باشند تا به اوساط النّاس چه رسد، چه هر پادشاه که در خزانه او عِلْقی نفیس یا جوهری شریف باشد در معرض خوف فوت، و جزعی که به تبعیّت فوت لازم بود، افتاده باشد و طبیعت عالم کون و فساد، که مقدّر بر تغییر و احالت و افساد است، راضی نشود الاّ به تطرّق آفات به اصناف مرکّبات، و چون پادشاه به فقد چیزی عزیز الوجود مبتلا گردد حالتی که اصحاب مصائب را حادث شود در او ظاهر گردد، و دوست و دشمن را بر عجز و اندوه او وقوف افتد، و فقر و حاجت او در طلب نظیر آن فاش شود تا وقع و خطر او در دلها کم گردد.

و حکایت کنند که قبّه‌ای از بلور در غایت صفا و نقا که بخرط

و استدارت تمام موصوف بود و اصناف اساطین و تماثیل بدقت صناعت و کمال کیاست ازو برانگیخته بودند، و در تخلیص^{۲۱} نقوش و تهذیب تجاویف آنرا بکرات در معرض خطر آورده، بنزدیک پادشاهی هدیه بردند. چون نظر او بر آنجا افتاد بدان تعجب و اعجاب بی اندازه نمود و بفرمود تا در خزانه خاص بنهادند، و هروقت به مشاهده آن تمتع می گرفت، تا بعد از اندک مدتی، روزگار نتیجه طبیعت خویش در اتلاف آن به تقدیم رسانید. چندان جزع و اسف بر ضمیر آن ملک طاری شد که از تدبیر ملک و نظر در مهمات و بار دادن مردم بازماند، و حواشی و ارکان در طلب چیزی از طرایف شبیه بدان قبه جهد بذل کردند، و چون مرجع مساعی ایشان با خیبّت و حرمان بود وقوف بر تعذر وجودش موجب تضاعف جزع و حسرت ملک شد، تا بیم بود که عنان تمالك از قبضه تصرف او بیرون آید.

این حال ملوکست، و امّا اوساط مردمان اگر بر بضاعتی کریم، یا درّی یتیم، یا جوهری شریف، یا جامه ای فاخر، یا مرکوبی فاره، یا مملوکی صاحب جمال ظفر یابند هر آینه متغلبان و متمرّدان به طمع و طلب برخیزند، اگر طریق مسامحت مسلوک دارند به غم و جزع مبتلا شوند و اگر به ممانعت^{۲۲} و مدافعت مشغول شوند خویشتن را در ورطه هلاک و استیصال افکنند. امّا اگر به اوّل در اقتنای امثال آن رغایب راغب نباشند از چنین بلیات فارغ و ایمن شوند.

باز آنکه، ازاله احجار نفیس چون لعل و یاقوت به وجوه^{۲۳} حیل و مکر و دزدی دست دهد و به وجود آن انتفاع و سدّ حاجت فی الحال میسر نگردد، علی الخصوص که صاحبش در مقام ضرورت باشد و راغب در معرض تجارت. و بسیار بوده است که پادشاهان بزرگ را در

اوقات انقطاع موادّ خزاین، و اتّفاق انفاق مفرط، به فروختن جواهر عدیم‌المثل احتیاج افتاده است، و چون آن را در معرض مساومه و مستزاد^{۲۴} افکنده‌اند و به دست دلالان و تجّار باز داده کسی را نیافته‌اند که به‌بهای آن یانزدیک به‌بها مستظهر بود، و اگر کسی نیز بر آن قدر یسار قادر بوده باشد در آن حال از اعتراف بدان مستشعر شده، و حاصل جز وقوف عوام بر عجز و حاجت آن کس نبوده^{۲۵} و اصحاب تجارت اگر به‌چنین بضاعتی رغبت نمایند در حال امن و فراغت از کساد و زیان ایمن نباشند، چه طالب و مخاطب، در امثال آن، ملوک مغرور بسیار مال فارغ بال باشند، و وجود این صنف بنادر اتّفاق افتد، و در حال نایمینی و تشویش خود، جان ایشان از آن در خطر بود.

این است اسباب غضب و علاج آن، و هر که شرط عدالت رعایت کند و آن خَلْق را ملکهٔ نفس گرداند علاج غضب بر او آسان بود، چه غضب جور است و خروج از اعتدال در طرف افراط رجولیت و نشاید که آن را به اوصاف جمیله صفت کنند، مانند آنکه جماعتی گمان برند که شدت غضب از فرط رجولیت بود، و آن را به تخیّل کاذب بر شجاعت بندند، و چگونه به فضیلت نسبت توان داد خَلْقی را که مصدر افعال قبیح گردد چون جور بر نفس خود و بر یاران و متّصلان و عبید و خدم و حرم؟ و صاحب آن خَلْق این جماعت را پیوسته به سوط عذاب معذب دارد، نه عثرت ایشان اقامت کند و نه بر عجز ایشان رقت آرد و نه براءت ساحت ایشان قبول کند، بل به کمتر سببی زبان و دست بر اعراض و اجسام ایشان مطلق گرداند؛ و چندانکه ایشان به گناه نا کرده اعتراف می‌کنند و در خضوع و انقیاد می‌کوشند، تا باشد که اطفای نایرهٔ خشم و تسکین سورت شرّ او کنند، در ناهمواری نمودن و حرکات نامنتظم کردن و

ایذای ایشان مبالغت زیادت می کند. و اگر ردااتی در جوهر غضب با افراط مقارن شود از این مرتبه بگذرد، و با بهائم زبان بسته و جمادات چون اوانی و امتعه همین معامله درپیش گیرد، و به قصد ضرب خر و گاو و قتل کبوتر و گربه و کسر آلات و ادوات تشفی طلبد.

و بسیار باشد که کسانی که به فرط تهواری منسوب باشند از این طایفه با ابرو باد و باران، چون نه بر وفق هوای ایشان آید، شطط کنند، و اگر قطّ قلم خط نه ملایم ارادت ایشان آرد، یا قفل بر حسب استعجال ایشان گشاده نشود، بشکنند و بخایند و زبان به دشنام و سخن نافرجام ملوث گردانند.

و از قدمای ملوک از شخصی باز گفته اند که چون کشتیهای او از سفر دریا دیرتر رسیدی، به سبب آشفتگی دریا، خشم گرفتی و دریا را به ریختن آبها و انباشتن به کوهها تهدید کردی. و استاد ابوعلی رحمه الله^{۲۶} گوید: یکی از سفهای روزگار ما به سبب آنکه چون شب^{۲۷} در ماهتاب خفتی رنجور شدی، بر ماه خشم گرفتی و به شتم و سب او زبان دراز کردی و در اشعار هجو گفتی و هجوهای او ماه را مشهور است.

فی الجملة امثال این افعال با فرط قبح مضحك بُود و صاحب آن مستحق سُخریّت باشد نه مستحق نعت رجولیت، و مستوجب مذمت و فضیحت نه شرف نفس و عزّت. و اگر تأمل افتد این نوع در زنان و کسودکان و پیران و بیماران بیشتر از ان یابند^{۲۸} که در مردان و جوانان و اصِحّا.

و رذیلت غضب از رذیلت شرّه نیز که ضدّ اوست طاری شود، چه صاحب شرّه چون از مشتهی^۱ ممنوع گردد خشم گیرد، و بر کسانی که به ترتیب آن عمل موسوم باشند چون زنان و خدمتگاران و غیر ایشان

ضُجرت نماید؛ و بخیل را اگر مالی ضایع شود با دوستان و مخالفان همین معامله کند، و براهل ثقت تهمت برد، و ثمره این سیرتها جز فقدان اصدقا و عدم نُصحا و ندامت مفرط و ملامت موجب نباشد، و صاحبش از لذت و غبطت و بهجت و مسرت محروم ماند، تا همیشه عیش او منغص و عمر او مکدر بود، و به سمت شقاوت موصوف شود. و صاحب شجاعت و رجولیت چون به حلم قهر این طبیعت کند و به علم از اسباب آن اعراض نماید در هر حالی که مداخلت نماید، از عفو و اغضا یا مؤاخذه و انتقام، سیرت عقل نگاه دارد و شرط عدالت که مقتضی اعتدال بود مرعی شمرد.

و از اسکندر حکایت کنند که سفیهی بر تعرض عِرَض او به ذکر عیب و نقص اقدام نموده بود، یکی از خواص گفت: اگر مَلِک بر عقوبت او مثال دهد از این فعل بازایستد و موجب اعتبار دیگران شود. اسکندر گفت: این معنی از رای دور است چه اگر بر عقب عقوبت چیرگی^{۲۹} زیادت کند و به اعتراض و افشای معایب من مشغول شود او را ماده دراز زبانی داده باشیم^{۳۰} و مردمان را به وجه عذر او ارشاد کرده. روزی متغلبی را که بر او خروج کرده بود و فتنه و فساد بسیار انگیزته اسیر کردند و پیش او آوردند. اسکندر به عفو اشارت فرمود. یکی از ندما از فرط غیظ گفت: اگر من تو بودمی او را بکشتمی. اسکندر گفت: پس من، چون تو نیستم، او را نمی کشم.

اینست معظم اسباب غضب که عظیم ترین امراض نفس است و تمهید علاجات آن. و چون حَسَم مواد این مرض کرده باشند دفع اعراض و لواحق او سهل باشد، چه رویت را در ایثار فضیلت حلم و استعمال مکافات، یا تغافل بر حسب استصواب رای، مجال نظری شافی

و فکری کافی پدید آید، والله الموفق.

علاج بد دلی: و چون علم به ضدّ مستلزم علم است به ضدّ دیگر، و ما گفتیم که غضب ضدّ بد دلی است، و غضب حرکت نفس بود به جهت شهوت انتقام، پس جبن سکون نفس بود، آنجا که حرکت اولی باشد، به سبب بطلان شهوت انتقام. و لواحق و اعراض این مرض چند چیز بود: اول مهانت نفس، دوم سوء عیش، سیم طمع فاسدِ اخسّ و غیر ایشان از اهل و اولاد و اصحاب معاملات، چهارم قلت ثبات در کارها، پنجم کسل و محبت راحت که مقتضی رذایل بسیار باشد، ششم تمکّن یافتن ظالمان در ظلم، هفتم رضا به فضایحی که در نفس و اهل و مال افتد، هشتم استماع قبایح و فواحش از شتم و قذف، نهم ننگ نداشتن از آنچه موجب ننگ بود، دهم تعطیل افتادن در مهمّات.

و علاج این مرض و اعراض آن به رفع سبب بود، چنانکه در غضب گفتیم، و آن چنان بود که نفس را تنبیه دهد بر نقصان، و تحریک او کند به دواعی غضبی، چه هیچ مردم از غضب خالی نبود، ولیکن چون ناقص و ضعیف باشد به تحریک متواتر مانند آتش قوت گیرد و متوقّد و متلهّب^{۳۱} شود. و از بعضی حکما روایت کرده اند که در متخاوف و حروب شدی و نفس را در مخاطرات عظیم افکندی، و به وقت اضطراب دریا در کشتی نشستی، تا ثبات و صبر اکتساب کند. و از رذیلت کسل و لواحق آن تجنّب نماید، و تحریک قوت غضب که شجاعت فضیلت آن قوت است به تقدیم رساند، و میرا و خصومت با کسی که از غوایل او ایمن بود در این باب ارتکاب کند، تا نفس از طرف به وسط حرکت کند، و چون احساس کند از خویش که بدان حد نزدیک رسید باید که تجاوز نکند تا در طرف دیگر نیفتد، و الله اعلم.

علاج خوف: خوف از توقّع مکروهی یا انتظار محذوری تولّد کند که نفس بردفع آن قادر نبود، و توقّع و انتظار به نسبت با حادثی تواند بود که وجود آن در زمان مستقبل باشد، و این حادثه یا از امور عظام بود یا از امور سهل، و برهر دو تقدیر یا ضروری بود یا ممکن، و ممکنات را سبب یا فعل صاحب خوف بود یا فعل غیر او، و خوف از هیچ کدام از این اقسام مقتضای عقل نیست. پس نشاید که عاقل به چیزی از این اسباب خائف شود. بیانش آنست که آنچه^{۲۲} ضروری بود، چون داند که دفع آن از حدّ قدرت و وسع بشریت خارج است داند که در استشعار آن جز تعجیل بلا و جذب محنت فائده‌ای نبود، و آن قدر عمر که پیش از وقت حدوث آن محذور خواهد یافت اگر به خوف و فزع و اضطراب و جزع منغص گرداند از تدبیر مصالح دنیاوی و تحصیل سعادت ابدی محروم ماند، و خُسران دنیا با نکال آخرت جمع کند و بدبخت دوجهان شود، و چون خویشتن را تسلّی و تسکین داده باشد و دل بر بودنیها بنهاده^{۲۳} هم در عاجل سلامت یافته باشد و هم در آجل تدبیر تواند کرد.

و آنچه ممکن بود: اگر سبب آن نه از فعل این شخص بود که به خوف موسوم است باید که باخوداندیشه کند که: حقیقت ممکن آنست که هم وجودش جایز بود و هم عدم، پس در جزم کردن به وقوع این محذور و استشعار خوف جز تعجیل تألّم فایده‌ای نبود، و همان لازم آید که از قسم گذشته، امّا اگر عیش به ظنّ جمیل و امّال قوی و ترک فکر در آنچه ضروری الوقوع نبود خوش دارد به مهمّات دینی و دنیاوی قیام تواند نمود.

و اگر سبب از فعل این شخص بود باید که از سوء اختیار و

جنایت^{۳۴} بر نفس خود احتراز کند و برکاری که آن را غایله‌ای بد و عاقبتی وخیم بود اقدام ننماید، چه ارتکاب قبایح فعل کسی بود که به طبیعت ممکن جاهل باشد، و آنکه داند که ظهور آن قبیح که مستدعی فضیحت بود ممکن است و چون ظاهر شود مؤاخذت او بدان ممکن، و هرچه ممکن بود وقوعش نامستبدع، همانا بران اقدام ننماید. پس سبب خوف در قسم اول آنست که بر ممکن به وجوب حکم کنند و در قسم دوم آنکه بر ممکن به امتناع حکم کنند، و اگر شرط هر یک به جای خویش اعتبار کنند از این دو نوع خوف سلامت یابند.

علاج خوف مرگ: و چون خوف مرگ عامترین و سخت‌ترین خوفهاست دران به اشباع سخنی احتیاج افتد؛ گوئیم: خوف مرگ کسی را بود که نداند که مرگ چیست، یا نداند که معاد نفس با کجاست، یا گمان برَد که به انحلال اجزای بدن او و بطلان ترکیب بنیت او عدم ذات او لازم آید، تا عالم موجود بماند و او از ان بی‌خبر، و یا گمان برَد که مرگ را المی عظیم بود از الم امراضی که مؤدّی بود بدان صعب‌تر، یا بعد الموت از عِقاب ترسد، یا متحیر بود و نداند که حال او بعد از وفات چگونه خواهد بود، یا بر اولاد و اموال که ازو بازماند متأسّف بود.

و اکثر این ظنون باطل و بی‌حقیقت باشد و منشأ آن جهل محض^{۳۵}. بیان آنست که کسی که حقیقت مرگ نداند باید که بداند که مرگ عبارت از استعمال ناکردن نفس بود آلات بدنی را، مانند آنکه صاحب صناعتی ادوات و آلات خود را استعمال نکند، و چنانکه در کتب حکمت مبین است و در اول کتاب بدان اشارتی کرده‌ایم. معلوم کند که نفس جوهری باقی است که به انحلال بدن، فانی و منعدم نگردد.

و اما اگر خوف او از مرگ به سبب آن بود که معاد نفس نداند

که با کجاست پس خوف او از جهل خویش باشد نه از مرگ، و حذر از این جهل است که علما و حکما را بر تعب طلب باعث شده است، تا ترك^{۲۶} لذات جسمانی و راحت بدنی گرفته‌اند و بیخوابی و رنج اختیار کرده تا از رنج این جهل و محنت این خوف سلامت یافته‌اند. و چون راحت حقیقی آن بود که از رنج بدان رهائی یابند، و رنج حقیقی جهل است، پس راحت حقیقی علم بود، و اهل علم را رَوْح و راحتی از علم حاصل آید که دنیا و مافیها در چشم ایشان حقیر و بی‌وقع نماید، و چون بقای ابدی و دوام سرمدی در آن راحت یافته‌اند که به علم کسب کرده‌اند، و سرعت زوال و انتقال و آفت فنا و قلت بقا و کثرت هموم و انواع عنا مقارن امور دنیاوی یافته‌اند، پس^{۲۷} از دنیاوی بر قدر ضروری قناعت نموده‌اند و از فضول عیش دل بیریده، چه فضول عیش بغایتی^{۲۸} نرسد که ورای آن غایتی دیگر نبود، و مرگ به حقیقت این حرص بود نه آنچه از آن حذر می‌کنند.

و حکما بدین سبب گفته‌اند که مرگ دو نوع بود، یکی ارادی و یکی^{۲۹} طبیعی؛ و همچنین حیات. و به «موت ارادی» امانت شهوات خواسته‌اند و ترك تعرض آن، و به «موت طبیعی» مفارقت نفس از بدن خواسته‌اند، و به «حیات ارادی» حیات فانی دنیاوی مشروط به اکل و شرب، و به «حیات طبیعی» بقای جاودانی در غبطت و سرور. و افلاطون حکیم گفته است: مُتْ بِالْإِرَادَةِ تَحْيَیْ بِالطَّبِیْعَةِ. و حکمای متصوفه گفته‌اند موتوا قبل ان تموتوا.

باز آنکه هر که از موت طبیعی خائف بود از لازم ذات و تمام ماهیت خویش خائف بود، چه انسان حی ناطق مایت است، پس مایت که جزوی از حد است تمام ماهیت بود، و کدام جهل بود زیادت از آنکه

کسی گمان برد که فنای او به حیات اوست، و نقصان او به تمام او؟ و عاقل باید که از نقصان مستوحش بود و با کمال مُستأنس، و همیشه طالب چیزی بود که او را تامّ و شریف و باقی گرداند، و از قید و اُسُر طبیعت بیرون آرد و آزاد کند، و داند که چون جوهر شریف الهی از جوهر کثیف ظلمانی خلاص یابد، خلاص نقا و صفا نه خلاص مزاج و کدورت، بر سعادت خود ظفر یافته باشد و به ملکوت عالم و جوار خداوند خویش و مخالطت ارواح پاکان رسیده و از اضرار و آفات نجات یافته. و از اینجا معلوم شود که بدبخت کسی بود که نفس او پیش از مفارقت بدن به آلات جسمانی و ملاذّ نفسانی مایل و مشتاق بود و از مفارقت آن خائف، چه چنین کس در غایت بُعد بود از قرارگاه خویش و متوجّه به موضعی که از آن موضع متألّم تر باشد.

و اما آنکه از مرگ ترسان بُود به سبب ظنّی که به الم آن دارد، علاج او آن بود که بداند که آن ظنّ کاذب است، چه الم زنده را بود، و زنده قابل اثر نفس تواند بود، و هر جسم که در او اثر نفس نبود او را الم و احساس نبود، چه احساس الم بتوسط نفس است. پس معلوم شد که موت حالتی بود که بدن را با وجود آن احساس نیفتد و بدان متألّم نشود، چه آنچه بدان متألّم شوند مفارقت کرده باشد.

و اما آن کس که از عقاب ترسد از مرگ^{۴۰} نمی ترسد از عقابی می ترسد که بعد از موت بود، و عقاب بر چیزی باقی بود، پس به بقای چیزی از خود بعد الموت معترف بود، و به ذنوب و سیئات که بدان استحقاق عقاب بُود معترف، و چون چنین بود خوف او از ذنوب خود بود نه از مرگ، پس باید که بر ذنوب اقدام نکند. و مایان کرده ایم که موجب اقدام بر ذنوب ملکه های تباه بود نفس را، و ارشاد کردیم

به قلع آثار آن، پس آنچه در این نوع مخوف است آن را اثری نیست، و آنچه آن را اثریست از آن غافل است و بدان جاهل، و علاج جهل علم بود.

و همین بود حال آنکه نداند که بعد از مرگ حال او چگونه خواهد بود، چه هر که به حالی بعد از مرگ اعتراف کرد به بقا اعتراف کرده است، و چون می گوید نمی دانم که آن حال چیست به جهل اعتراف کرد، و علاج او هم به علم است، تا چون واثق شود خوف او زایل شود.

و اما آن کس که از تخلیف اهل و ولد و مال و ملک خائف و متأسف بود باید بداند که حزن استعجال الٰمی و مکروهی است بر آنچه حزن را در آن فایده نیست، و علاج حزن بعد ازین یاد کنیم.

و بعد از تقدیم این مقدمه گوئیم مردم از کاینات است، و در فلسفه مقرر است که هر کاینی فاسد بود، پس هر که نخواهد که فاسد بود نخواسته باشد که کاین بود، و هر که کون خود خواهد فساد ذات خود خواسته باشد پس فساد ناخواستن او فساد خواستن اوست و کون خواستن او کون ناخواستن او، و این محال است و عاقل را به محال التفات نیفتد.

و اگر اسلاف و آبای ما وفات نکردندی نوبت وجود به ما نرسیدی، چه اگر بقا ممکن بودی بقای متقدمان ما نیز ممکن بودی، و اگر همه مردمانی که بوده اند با وجود تناسل و توالد باقی بودندی در زمین نگنجیدندی. و استاد ابوعلی رحمه الله در بیان این معنی تقریری روشن کرده است، می گوید: تقدیر کنیم که مردی از مشاهیر گذشتگان که اولاد و عقب او معروف و معین باشند چون امیر المؤمنین علی،

رضی الله عنه، با هر که از ذرّیت و نسل او در عهد او و بعد از وفات او در این مدّت چهارصد سال بوده اند همه زنده اند^{۴۱} همانا عدد ایشان از ده بار هزار هزار زیادت باشد، چه بقیّتی که امروز در بلاد ربع مسکون پراگنده اند، با قتلهای عظیم و انواع استیصال که به اهل این خاندان راه یافته است، دویست هزار نفر نزدیک بود، و چون اهل قرون گذشته و کودکان که از شکم مادر بیفتاده باشند با این جمع در شمار آرند بنگر که عدد ایشان چند باشد، و به هر شخصی که در عهد مبارک او بوده است در مدّت چهارصد سال همین مقدار با آن مضاف باید کرد، تا روشن شود که اگر مدّت چهارصد سال مرگ از میان خلق مرفّوع شود و تناسل و توالد برقرار بود عدد اشخاص به چه غایت رسد، و اگر این چهارصد سال مضاعف گردد تضاعیف این خلق بر مثال تضاعیف بیوت شطرنج از حدّ ضبط و حیّز احصا متجاوز شود، و بسیط ربع مسکون که بنزدیک اهل علم مساحت ممسوح و مقدّر است چون بر این جماعت قسمت کرده آید^{۴۲} نصیب هریک آن قدر نرسد که قدم بر او نهد و برپای بایستد، تا اگر همه خلق دست برداشته و راست ایستاده و بهم باز دو و سیده، خواهند که بایستند بر روی زمین نگنجد تا به خفتن و نشستن و حرکت و اختلاف کردن چه رسد، و هیچ موضع از جهت عمارت و زراعت و دفع فضلات خالی نماند؛ و این حالت در اندک مدّتی واقع شود، فکیف اگر به امتداد روزگار و تضعیفات نامحصور هم بر این نسبت بر سر یکدیگر می نشیند.

و از اینجا معلوم می شود که تمنّی حیات باقی در دنیا و کراهیت مرگ و وفات و تصوّر آنکه طمع را خود بدین آرزو تعلّقی تواند بود از خیالات جهّال و محالات ابلهان بود، و عقلا و اصحاب کیاست

خواطر و ضمائر از امثال این فکرها منزّه دارند، و دانند که حکمت کامل و عدل شامل الهی آنچه اقتضا کند مستزیدی^{۴۳} را بران مزیدی صورت نبندد، و وجود آدمی براین وضع و هیأت وجودیست که ورای آن هیچ غایت مصوّر نشود.

پس ظاهر شد که موت مذموم نیست چنانکه عوام صورت کنند، بلکه مذموم خوفی است که از جهل لازم آمده است.

اما اگر کسی باشد که به ضرورت مرگ متنبّه بود^{۴۴} و آرزوی بقای ابدی نکند، لکن از غایت امل همت بر درازی عمر بقدر آنچه ممکن باشد مقصور دارد، او را تنبیه باید کرد بر آنکه هر که در عمر دراز رغبت کند در پیری رغبت کرده باشد، و لامحاله در حالت پیری نقصان حرارت غریزی و بطلان رطوبت اصلی و ضعف اعضای رئیسه حادث شود، و قلت حرکت و فقدان نشاط و اختلال آلات هضم و سقوط آلات طحن و نقصان قوی^{۴۵} چون غاذیه و خدّام چهارگانه او به تبعیت لازم آید، و امراض و آلام عبارت از این احوال است و بعلاوه موت احبّا و فقّد اعزّه و تواتر مصائب و تطرّق نوائب و فقر و حاجت و دیگر انواع شدّت و محنت هم تابع این حالت افتد، و خائف از این جمله در مبدأ امل که به درازی عمر رغبت می نموده است این احوال بوده است که به آرزو می جسته است، و انتظار امثال این مکاره می داشته؛ و چون یقین او حاصل آید که مرگ مفارقت^{۴۵} ذات و لبّ و خلاصه انسان است از بدن مجازی عاریتی که از طبایع اربعه به طریق توزیع فراهم آورده اند، و روزی چند معدود در حباله تصرف او آورده، تا به توسط آن کمال خویش حاصل کند و از مزاحمت مکان و زمان برهد، و به حضرت الهیّت که منزل ابرار و دارالقرار اختیار آنست پیوندد و از مرگ و استحالت و فنا ایمن شود،

همانا از این حالت زیادتِ استِشعاری به خود راه ندهد و به تعجیل و تأخیری که اتفاق افتد مبالغت نکند، و به اکتساب شقاوت و میل به ظلمات برزخ که غایت آن در کات دوزخ و سَخَط باری، عزّ اسمّه، و منزل فجّار و مرجع اشقیّا و اشرار باشد راضی نشود، و هو المستعان.

و امّا امراض قوّت جذب: هر چند از حیّز حصر متجاوز باشد اما تباه‌ترین افراط شهوت و محبّت بطلالت و حزن و حسد است، و از این امراض یکی از حیّز افراط و دیگر از حیّز تفریط و سیّم از حیّز رداءت کیفیت باشد، و معالجات آن این است:

علاج افراط شهوت: پیش ازین در ابواب گذشته شرحی بر مذمّت شره و حرصی که متوجّه به طلب التذاذ بود از مأکولات و مشروبات، به طریق اجمال، تقدیم یافته است، و دناءت همّت و خساست طبیعت و دیگر رذایلی که به تبعیّت این حال^{۴۶} حاصل آید مانند مهانت نفس و شکم‌پرستی و مذلت تطفّل و زوال حشمت از بیان و تقریر مستغنی باشد، و به نزدیک خواصّ و عوام ظاهر، و انواع امراض و آلام که از اسراف و مجاوزت حدّ حادث شود در کتب طبّ مبین و مقرر است، و علّاجات آن مُدوّن و محرّر. و امّا شهوت نکاح و حرص بران از معظم‌ترین اسباب نقصان دیانت و إِنْهَاک بدن و إِتْلَاف مال و إِضرار عقل و إِرَاقَت آبروی باشد.

و غزّالی قوّت شهوت را به عامل خراجی ظالم تشبیه کرده است، و گوید: همچنانکه اگر او را در جبايت اموال خلق دست مطلق باشد، و از سیاست پادشاه و تقوی و رقت طبع مانعی و وازعی نه، همه اموال رعیت بستاند، و همگنان را به فقر و فاقه^{۴۷} مبتلا گرداند، قوّت

شهوت نیز اگر مجال یابد، و به تهذیب قوت تمیز و کسر قوت غضب و حصول فضیلت عفت تسکین او اتفاق نیفتد، جملگی مواد غذا و کیموسات صالح در وجه خود صرف کند، و عموم اعضا و جوارح را نزار و ضعیف گرداند، و اگر بر مقتضای عدالت مقدار واجب در حفظ نوع بکار دارد مانند عاملی بود که بر سیرت عدل قدر مایحتاج از مؤدیان خراج حاصل کند، و در اصلاح ثغور و دیگر مصالح جماعت صرف کند. و باید که صاحب این شرّه با خود محقق کند که مشابّهت زنان به یکدیگر در باب تمتّع، از مشابّهت اطعمه به یکدیگر در سدّ حاجت بیشتر است، تا همچنانکه قبیح شمرد که کسی طعامهای لذیذ ساخته و پخته در خانه خود بگذارد و به طلب آنچه سورت جوع او بنشانند به در خانه‌ها دریوزه کند، قبیح شمرد که از اهل حرمت و جفت حلال خود تجاوز کند و به اختداع دیگر زنان مشغول شود؛ و اگر هوای نفس در باطن او شمایل زنی که در زیر چادر برو بگذرد مزین گرداند تا از مباشرت و معاشرت او فضل لذتی تصور کند عقل را استعمال کند، و به باطل و خدیعت این خیال مغرور نشود، که بعد از تفحص و تفتیش بسیار دیده باشد که از زیر معجربانه‌ترین صورتی و زشت‌ترین هیکلی بیرون آمده باشد، و در اکثر احوال آنچه در حباله تصرف او بود به تسکین شهوت وفا بیشتر از آن کند که آنچه در طلب او سعی و جهد بذل افتد، و اگر متابعت حرص کند از هر هیأتی که در حجاب استار بود و از نظر او ممنوع، چندان حسن و جمال و غنچ و دلال در ضمیر او تصویر کند که روزگار او در طلب آن منغص گرداند و به تجربه و اعتبار دیگران که همین ظنّ در حق ایشان سبقت یافته باشد و بعد از کشف قناع بر ظهور تزویر و احتیال ایشان اطلاع یافته التفات ننماید، تا به

حدّی که اگر در همه عالم فی المثل يك زن بیش نماند که از استمتاع او محروم بود گمان برد که او را لذّتیست که مثل آن لذّت در دیگران مفقود است، و بر تحصیل ذواقی از مایده جمال او چندان حرص و حیلست استعمال کند که از مصالح دوجهرانی ممنوع شود؛ و این غایت حماقت و نهایت ضلالت باشد. و کسی که نفس را از تتبع هوا احتما فرماید و به قدر مباح قناعت کند از این تعب و مشقّت که مستتبّع چندین رذیلت است عافیت یابد.

و تباه‌ترین انواع افراط عشق بود، و آن صرف همگی همت باشد به طلب يك شخص معین از جهت سلطان شهوت، و عوارض این مرض در غایت رداءت بود، و گاه بود که به حدّ تلف نفس و هلاکت عاجل و آجل ادا کند، و علاج آن به صرف فکر بُود از محبوب چندانکه طاقت دارد، و به اشتغال به علوم دقیق و صناعات لطیف که به فضل رویتی مخصوص باشد، و به مجالست ندمای فاضل و جلسای صاحب طبع که خوض ایشان در چیزهائی بود که موجب تذکّر خیالات فاسده نشود، و به احتراز از حکایات عشاق و روایت اشعار ایشان، و به تسکین قوّت شهوت، چه به مجامعت و چه به استعمال مطفیات. و اگر این معالجات نافع نبیند^{۴۸} سفر دور و تحمّل مشاقّ و اقدام بر کارهای سخت نافع آید، و امتناع از طعام و شراب بقدر آنچه قوای بدنی را ضعیفی رسد که مؤدّی نبود به سقوط و ضرر مفرط، هم معین باشد بر ازاله این مرض.

علاج بَطالت: و اماّ محبّت بطالت مقتضی حرمان دوجهرانی بود، از جهت آنکه اهمال رعایت مصلحت معاش مؤدّی باشد به هلاکت شخص و انقطاع نوع، و دیگر انواع رذایل را خود در معرض این دو

آفت چه وقع تواند بود؟ و تغافل از اکتساب سعادت معادی مُؤدّی بود به ابطال غایت ایجاد، که مُستدعی افاضت جود واجب الوجود، عزّ اسمّه، است؛ و این مخاصمت و منازعتِ صریح بود با آن حضرت، نعوذ بالله منه، و چون بطالت و کسل متضمّن این فسادات است در شرح قبح و مذمّت آن به اطنابی زاید احتیاج نیفتد.

علاج حزن: حزن اَلَمی نفسانی بود که از فقد محبوبی یا از فوت مطلوبی عارض شود، و سبب آن حرص بود بر مقتنیات جسمانی و شتره به شهوات بدنی و حسرت بر فقدان و فوات آن؛ و این حالت کسی را حادث شود که بقای محسوسات و ثبات لذّات ممکن شناسد، و وصول به جملگی مطالب و حصول مفقودات در تحت تصرف ناممکن شمرد، و اگر این شخص که به چنین مرضی مبتلا باشد با سر عقل شود، و شرط انصاف نگه دارد، داند که هرچه در عالم کون و فساد است ثبات و بقای آن محال است، و ثابت و باقی اموریست که در عالم عقل باشد و از تصرف متضادات خالی، پس در محال طمع نکند، و چون طمع نکند به متوقع اندوهگن نشود، بل همت بر تحصیل مطلوباتِ باقی مقصور دارد و سعی به طلب محبوبات صافی مصروف، و از آنچه به طبع مقتضی فساد ذات او بود اجتناب نماید، و اگر ملابس چیزی شود بر قدر حاجت و سدّ ضرورت قناعت کند، و ترك ادّخار و استکثار که دواعی مباهات و افتخار بود واجب شمرد، تا به مفارقت آن متأسّف نشود و به زوال و انتقالش متألّم نگردد؛ و چون چنین بود به امنی رسد بی فزع، و فرحی یابد بی جزع، و مسرّتی حاصل کند بی حسرت، و ثمره یقینی بیابد بی حیرت، و الاّ دائماً اسیر حُزنی بی انقضا و الَمی بی انتها باشد، چه به هیچ وقت از فوت مطلوبی یا فقد محبوبی

خالی نبود، که در عالم کتون و فساد کتون بی فساد نتواند بود و طامع دران خایب و خاسر بُود.

وَمَنْ سَرَّهُ أَنْ لَا يَرَىٰ مَا يَسُوُّهُ فَلَا يَتَّخِذْ شَيْئًا يَخَافُ لَهُ فَقْدًا

و اقتدا به عادت جمیل آن بود که به موجود خشنود بُود و از مفقود تَلَهَّف و تَأَسَّف ننماید تا همیشه سرور و سعید بماند، و اگر کسی را شک افتد در آنکه ملازمت این عادت و انتفاع بدین خلق به سِمَتِ تیسیر موسوم باشد، یا به صفت تعذّر موصوف، باید که تَأَمَّل کند در اصناف خلق و اختلاف مطالب و معایش ایشان، و رضای هر یک به نصیب و قسمت خویش، و سرور و غبطت نمودن به صناعت و حرفتی که بدان مخصوص بود، مانند تجّار به تجارت و نجّار به نجارت و شاطر به شطارت و مَخْنَث به تخنیث و قَوّاد به قیادت، به حدّی که هر یک مغبون به حقیقت فاقد آن صناعت را شناسند، و مجنون علی الاطلاق غافل از آن حالت را گویند، و بهجت و راحت بر وجود آن لذّت مربوط دانند و حرمان کلتی به فقدان آن معیشت منوط، چنانکه نصّ تنزیل از ان عبارت کرده است که كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ.

و سبب این اعتقاد ملازمت عادت و مداومت مباشرت باشد. پس اگر طالب فضیلت در ایثار سُنَّت و طریقت خویش همین طریق سپرد، و از اقتفای مناهج و اقتنای منافع کمالی که غایت آن مقصد بود عدول نجوید، به سرور و لذّت از آن جماعت که به قید جهالت و اُسْر ضلالت گرفتارند اُولی باشد چه او محقّ بود و ایشان مُبطل، و او مُتَبَقّن و مُصِیب و ایشان مُخْطی و خابط، و ایشان سقیم و شقی و او صحیح و سعید، بلکه او ولیّ خدا و ایشان اعدای او، اَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

و کندی رَحْمه الله در کتاب دفع الاحزان گوید: «دلیل بر آنکه حُزن حالتی است که مردم آن را به سوء^{۴۹} اختیار خویش به خود جذب می کند و از امور طبیعی خارج است آنست که فاقد هر مرغوبی و خائب هر مطلوبی اگر به نظر حکمت در اسباب آن حُزن تأمل کند، و به کسانی که از آن مطلوب یا مرغوب محروم باشند و بدان حرمان قانع و راضی، اعتبار گیرد او را روشن شود که حُزن نه ضروری بود و نه طبیعی، و جاذب و کاسب آن هر اینه با حالت طبیعی معاودت کند و سکون و سَلَوْتُ یابد. و ما مشاهده کرده ایم جماعتی را که به مصیبت اولاد و اعزّه و اصدقا مبتلا شدند و احزان و همومی مجاوز از حمد اعتدال بر ایشان طاری شد، و بعد از انقضای کمتر مدتی با سرِ ضحك و مسرت و فرح و غبط آمدند و بکلی آن را فراموش کردند، و همچنین کسانی که به فقد مال و ملک و دیگر مُقتنیات روزی چند به اصناف غم و اندیشه ناخوش عیش بودند پس وحشت ایشان به انس و تسلی بدل گشت.» و آنچه امیر المؤمنین علی، رضی الله عنه، فرموده است: اصْبِرْ صَبْرَ الْأَكَارِمِ وَإِلَّا تَسْلُ سُلُوكَ الْبَهَائِمِ هم منبئی است از این معنی.

و عاقل اگر در حال خلق نظر کند داند که از ایشان به مصیبتی غریب و محنتی بدیع ممتاز نگردد، و اگر مرض حُزن را که جاری مجرای دیگر اصناف رداءت است تمکّن دهد عاقبت به سلوت گراید و ازان شفا یابد. پس به هیچ وجه مرضی وضعی به نزدیک او مَرَضٌ نشود و به رداءتی کسبی راضی نگردد. و باید که داند که حال و مثل کسی که به بقای منافع و فواید دنیاوی طمع کند حال و مثل کسی باشد که در ضیافتی حاضر شود که شمامه ای در میان حاضران از دست بدست می گردانند، و هریکی لحظه ای از نسیم و رایحه آن تمتّع

می گیرند، و چون نوبت به او رسد طمع ملکیت دران کند و پندارد که او را از میان قوم به تملک آن تخصیص داده اند و آن شمامه به طریق هبت با تصرف او ۵۰ گذاشته تا چون ازو باز گیرند خجلت و دهشت با تأسّف و حسرت اکسب کند. همچنین اصناف مقتنیات و دایع خدای، تعالی، است که خلق را دران اشتراك داده است و او را، عزّوجلّ، ولایت استرجاع آن هرگاه که خواهد و به دست هر که خواهد، و ملامت و مذمت و عار و فضیحت بر کسی که ودیعت به اختیار باز گذارد، و امل و طمع ازان منقطع دارد، متوجّه نشود، بلکه اگر بدان طمع کند، و چون ازو باز گیرند دلّنگی نماید با استجلاب عار و ملامت کفران نعمت را ارتکاب نموده باشد، چه کمترین مراتب شکرگزاری آن بود که عاریت به خوشدلی با معیر دهند و در اجابت مسارعت نمایند، خاصّه آنجا که معیر افضل آنچه داده بود بگذارد و اخسّ باز خواهد؛ و مراد به این افضل عقل و نفس است و فضایلی که دست متعرّضان بدان نرسد و متغلّبان را دران طمع شرکت نیفتد، چه این کمالات به وجهی که استرجاع و استرداد را بدان راه نبود به ما ارزانی داشته اند، و اخسّ و ارذل که از ما باز طلبند هم غرض رعایت جانب ما و محافظت عدالت در میان ابنای جنس است، و اگر به سبب فوات هر مفقودی حزنی به خود راه دهیم باید که همیشه محزون باشیم.

پس عاقل باید که در اشیای ضارّه مؤلّم فکر صرف نکند، و چندانکه تواند از این مقتنیات کمتر گیرد، که المؤمنُ قليل المؤمنه، تا به احزان مبتلا نشود. و یکی از بزرگان گفته است: اگر دنیا را همین عیب پیش نیست که عاریتی است شایستی که صاحب همّت بدان التفات ننمودی، چنانکه ارباب مروّت از استعارت اصناف تجملّ ننگ دارند.

و از سقراط پرسیدند که سبب فرط نشاط و قلّت حُزن تو چیست، گفت آنکه من دل بر چیزی نهم که چون مفقود شود اندوهگن شوم. علاج حسد: و حسد آن بود که از فرط حرص خواهد که به فواید و مقتنیات از ابنای جنس ممتاز بود، پس همت او بر ازاله از دیگران و جذب به خود مقصور باشد، و سبب این رذیلت از ترکبِ جاهل و شرّه بود، چه اجتماع خیرات دنیاوی که به نقصان و حرمان ذاتی موسومست يك شخص را محال باشد، و اگر نیز تقدیر امکان کنند استمتاع او بدان صورت نبندد، پس جاهل به معرفت این حال، و افراط شرّه، بر حسد باعث شوند، و چون مطلوبِ حسود ممتنع الوجود بود جز حُزن و تألم او طائلی حاصل نیاید، و علاج این دو رذیلت علاج حسد باشد، و از جهت تعلّق حسد به حُزن در این موضع ذکر او کرده آمد، والاّ حمل حسد بر امراض مرکّبه اولیتر باشد.

و کیندی گوید حسد قبیح‌ترین امراض و شنیع‌ترین شرور است، و بدین سبب حکما گفته‌اند هر که دوست دارد که شرّی به دشمن او رسد محبّ شرّ بود، و محبّ شرّ شرّ‌تر بود، و شرّ‌تر ازین کسی بود که خواهد که شرّ به غیر دشمن او رسد، و هر که نخواهد که خیری به کسی رسد شرّ‌خواسته باشد به آن کس، و اگر این معامله با دوستان کند تباه‌تر و زشت‌تر بود، پس حسود شرّ‌ترین کسی باشد، و همیشه اندوهگن بُوَد، چه به خیر مردمان غمناک باشد، و خیر خلق منافی مطلوب او بود، و هرگز خیر از اهل عالم مرتفع و منقطع نشود، پس غم و اندوه او را انقطاعی و انتهای صورت نیفتد.

و تباه‌ترین انواع حسد نوعی بود که میان علما افتد، چه طبیعتِ منافع دنیاوی از تنگی عرصه و قلّت مجال و ضیق که لازم ماده است

موجب حسد باشد، یعنی راغب را بالعرض تعلق ارادت به زوال مرغوب او از غیر عارض شود و اگرچه این معنی به نزدیک او بالذات مرضی نبود. و حکما دنیا را به گلیمی کوتاه که مردی دراز بالای بر خود افکند تشبیه کرده اند، چه اگر سر بدان پوشیده کند پای او برهنه شود، و اگر پای را محروم نگذارد سر محروم ماند؛ همچنین اگر شخصی به تمتع از نعمتی مخصوص شود دیگری ازان ممنوع باشد. و علم از این شایبه منزّه است، چه اتفاق و خرج ازان، و مشارکت دادن ابنای جنس در نفع ازان^{۵۱}، مقتضی زیادت لذت و کمال تمتع بود، پس حسد دران از طبیعت شرّ مطلق خیزد.

و بدان که فرق باشد میان غبطت و حسد، چه غبطت شوق بود به حصول کمالی یا مطلوبی که از غیری احساس کرده باشد در ذات مغبط، بی تمنّی زوال آن ازو، و حسد با تمنّی زوال بود ازو. و غبطت بر دو نوع بود: یکی محمود و دیگر مذموم. اما غبطت محمود آن بود که آن شوق متوجه به سعادات و فضایل باشد، و اما غبطت مذموم آن بود که آن شوق متوجه به شهوات و لذات باشد و حکم آن حکم شره بود.

اینست سخن در حسد؛ و هر که بر این جمله که شرح دادیم واقف شود، و آن را ضبط کند ضبطی تمام، بر او آسان بود علاج دیگر رذایل و معرفت اسباب آن و اعراضی که حادث شود.

مثلاً در کذب، چون اندیشه کند و داند که تمییز انسان از حیوانات به نطق است، و غرض از اظهار فضیلت نطق اعلام غیر بود از امری که بران واقف نبود، و کذب منافی این غرض است، پس کذب مبطل خاصیت نوع بود، و سبب آن انبعاث بود بر طلب مالی یا جاهی،

و فی الجملة حرص بر چیزی از این قبیل؛ و از لواحقش ذهاب آبروی و افساد مهمّات و اقدام بر نمیمت و سعایت و غمز و بهتان و اغرای ظلمه بود.

و در صلتف، چون اندیشه کند داند که سبب آن سلطان غضب بود و تخیّل کمالی که در خود نیافته باشد، و از لواحق آن جهل به مراتب و، تقصیر در رعایت حقوق و، غلیظ طبع و، لؤم و جور باشد، و در معنی صلف مرکّب بود از عجب و کذب.

و در بخل، چون اندیشه کند داند که سبب آن خوف بود از فقر و احتیاج، یا محبّت علوّ رتبت به مال، یا شرارت نفس و طلب عدم خیرات خلق را.

و در ریا، چون اندیشه کند داند که آن کذب بود هم در قول و هم در فعل.

فی الجملة چون حقیقت هر يك بشناسد و بر اسباب واقف شود، قمع آن اسباب و احتراز از آن بر منوال دیگر قبایح آسان شود بر طالب فضیلت. والله الموفق. تمت المقالة الأولى.

مقاله دوم

در تدبیر منازل

و آن پنج فصل است

فصل اول

در سبب احتیاج به منازل و معرفت ارکان آن و تقدیم آنچه مهم بود در این معنی^۱.

به حکم آنکه مردم در تبقیه شخص به غذا محتاج است، و غذای نوع انسانی بی تدبیری صناعی چون کشتن و درودن و پاك کردن و نرم کردن و سرشتن و پختن مهیا نه، و تمهید این اسباب به معاونت معاونان و آلات و ادوات بکارداشتن و روزگار دراز دران صرف کردن صورت بندد^۲، نه چون غذای دیگر حیوانات، که به حسب طبیعت ساخته و پرداخته است تا انبعاث ایشان بر طلب علف و آب مقصور بود بر وقت^۳ تقاضای طبیعت، و چون تسکین سورت جوع و عطش کنند از حرکت باز ایستند؛ و اقتصار مردم بر مقدار حاجت روز بروز، چون ترتیب آن قدر غذا که وظیفه هر روزی بود به يك روز ساختن محال است، موجب انقطاع ماده و اختلال معیشت بود.

پس از این جهت به ادخار اسباب معاش، و حفظ آن از دیگر ابنای جنس که در حاجت مشارکند، احتیاج افتاد، و محافظت، بی مکانی که غذا و قوت در آن مکان تباه نشود و در وقت خواب و بیداری

و به روز و به شب دست طالبان و غاصبان ازان کوتاه دارد، صورت نبندد.

پس به ساختن منازل حاجت آمد. و چون مردم را به ترتیب صنعتی که بر تحصیل غذا مشتمل باشد مشغول باید بود از حفظ آن مقدار که ذخیره نهاده بود غافل ماند، پس از این روی به معاونی که به نیابت او اکثر اوقات در منزل مقیم باشد و به حفظ ذخایر اقوات و اغذیه مشغول، محتاج شد و این احتیاج به حسب تبقیه شخص است.

و اما به حسب تبقیه نوع نیز به جفتی که تناسل و توالد بر وجود او موقوف باشد احتیاج بود، پس حکمت الهی چنان اقتضا کرد که هر مردی^۴ جفتی گیرد تا هم به محافظت منزل و مافیه قیام نماید، و هم کار تناسل به توسل او تمام شود، و هم در تقلد يك شخص دو مهم را شرط خفّت مؤونت مرعی بود. و چون توالد حاصل آید و فرزندی بی تربیت و حضانت پدر و مادر بقا نمی یابد و به نشو و نما نمی رسد تکفل امور او نیز واجب گشت، و چون جماعتی انبوه شوند، یعنی مرد و زن و فرزندان، و ترتیب اقوات این جماعت و ازاحت علل ایشان بريك شخص دشوار تواند بود، پس به اعوان و خدم احتیاج ظاهر شد، و بدین جماعت که ارکان منازل اند نظام حال معاش صورت بست. پس از این بحث معلوم شد که ارکان منزل پنج اند پدر و مادر و فرزندی و خادم و قوت.

و چون نظام هر کثرتی به وجهی از تألیف تواند بود، که مقتضی نوعی از توحّد باشد، در نظام منزل نیز به تدبیری صنعتی که موجب آن تألیف باشد ضرورت افتاد، و از جماعت مذکور صاحب منزل به اهتمام آن مهم اولیتره بود، از این روی ریاست قوم برو مقرر شد و سیاست

جماعت بدو مفوض گشت، تا تدبیر منزل بر وجهی که مقتضی نظام اهل منزل بود به تقدیم رساند.

و همچنان که شبان رمه گوسفند را بر وجه مصلحت بچرانند، و به علفزار و آبشخورِ موافق برَد، و از مضرتِ سباع و آفاتِ سماوی و ارضی نگاهدارد، و مساکن تابستانی و زمستانی و نیمروزی و شبانگاهی بر حسب صلاحی که هر وقت اقتضا کند مرتب گرداند، تا هم امور معیشت او و هم نظام حال ایشان حاصل شود، مدبّر منزل نیز به رعایت مصالح اقوات و ارزاق و ترتیب امور معاش و سیاست احوال جماعت به ترغیب و ترهیب و وعد و وعید و زجر و تکلیف و رفق و مناقشت و لطف و عنف قیام کند، تا هر يك به کمالی که به حسب شخص بدان متوجه باشند برسند، و همگنان در نظام حالی که مقتضی سهولت تعیّش بود مشارکت یابند.

و بیاید دانست که مراد از منزل در این موضع نه خانه است^۶ که از خشت و گل و سنگ و چوب کنند، بل که از تألیفی مخصوص است که میان شوهر و زن و والد و مولود و خادم و مخدوم و ممتول و مال افتد، مسکن ایشان چه از چوب و سنگ بود و چه از خیمه و خرگاه و چه از سایه درخت و غار کوه.

پس صناعت تدبیر منزل که آن را حکمت منزلی خوانند نظر باشد در حال این جماعت بر وجهی که مقتضی مصلحت عموم بود در تیسیر اسباب معاش و توصّل به کمالی که به حسب اشتراك مطلوب باشد؛ و چون عموم اشخاص نوع، چه ملك و چه رعیت و چه فاضل و چه مفضول، بدین نوع تألیف و تدبیر محتاجند، و هر کسی در مرتبه خود به تقلّد امر جماعتی، که او راعی ایشان بود و ایشان رعیت او، مکلف،

منفعت این علم عام و ناگزیر باشد و فواید آن هم در دین و هم در دنیا شامل، و از اینجا فرموده است صاحب شریعت، علیه السلام، که کلّکم راعٍ و کلّکم مسؤولٌ عن رعیتہ.

و قدمای حکما را در این نوع اقوال بسیار بوده است، اما نقل کتب ایشان در این فن از لغت یونانی به لغت عربی اتفاق نیفتاده است، مگر مختصری از سخن ابروسن که در دست متأخران موجود است و متأخران، به آرای صائب و اذهان صافی در تهذیب و ترتیب این صناعت، و استنباط قوانین و اصول آن بر حسب اقتضای عقول، غایت جهد مبذول داشته‌اند و آن را مدوّن و مجلّد گردانیده. و خواجه رئیس ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا را رساله‌ایست در این باب که با کمال بلاغت شرط ایجاز رعایت کرده است، خلاصه‌ای از آن^۲ رساله با این مقاله نقل کرده آمد، و آن را به دیگر مواعظ و آداب که از متقدّمان و متأخران منقول بود موشّح گردانیده شد، ان شاء الله به نظر ارتضای اهل فضل مشرف شود، انّه ولیّ التوفیق.

و بیاید دانست که اصل کلّی در تدبیر منزل آن بود که - همچنانکه طبیب در حال بدن انسان نظر کند، از جهت اعتدالی که به حسب ترکیب اعضا مجموع ترکیب را حاصل آید، و آن اعتدال مقتضی صحّت بدن و مصدر افعال بود بر وجه کمال، تا اگر آن اعتدال موجود بود آن را محافظت کند، و اگر مفقود بود استعادت نماید، و چون در عضوی از اعضا خللی حادث شود در علاج آن عضو مصلحت عموم اعضا نگاه دارد، و خاصّه مصلحت عضوی رئیس که مجاور او بود به قصد اول، و بعد از آن مصلحت آن عضو به قصد ثانی، به حدّی که اگر صلاح عموم اعضا در قطع و کی آن عضو بود قطع نظر کند از اصلاح آن عضو، و

به قطع و قلع آن مبالات نکند تا فساد به دیگر اعضا سرایت نکند - هم
براین نسق مدبّر منزل را رعایت صلاح عموم اهل منزل واجب بود،
و نظر او به قصد اوّل بر اعتدالی که در تألیف افتد مقصور، و محافظت آن
اعتدال یا استردادش بوجه صواب مقدّر، و در تدبیر حال يك يك شخص
به معالجه ای که طبیب يك يك عضو را کند مقتدی؛ چه هر یکی از ارکان منزل
به نسبت بامنزل به مثابت هر یکی از اعضای مردم باشند به نسبت بامجموع
بنیّت، بعضی رئیس و بعضی مرؤوس و بعضی خسیس و بعضی شریف، و
هر چند هر عضوی را اعتدالی و فعلی خاص بود لیکن فعل همه اعضا به مشارکت
و معاونت غایت همه افعال بود. همچنین هر شخصی را از اشخاص
اهل منزل طبعی و خاصیتی بود به انفراد، و حرکات او متوجّه به مقصدی
خاص که از افعال جماعت نظامی که در منزل مطلوب بود حاصل آید،
و مدبّر منزل که به منزلت طبیب بود از وجهی، و به منزلت يك عضو که
شریف تر بود از اعضا به اعتباری، باید که بر طبیعت و خاصیت و فعل
هر شخصی از اشخاص اهل منزل واقف بود، و بر اعتدالی که از تألیف
آن افعال حاصل آید واقف، تا ایشان را به کمالی که مقتضی نظام منزل
بود برساند، و اگر مرضی حادث شود آن را زایل کند.

و اگر چه اعتبار حال منزل از وضع صناعت خارج است،
چنانکه گفتیم، امّا افضل احوال منزل که مسکن بود چنان بود که بنیاد
های آن استوار باشد، و سقفها به ارتفاع مایل، و درها گشاده، چنانکه در
اختلاف به تکلفی احتیاج نیفتد، و مساکن مردان از مساکن زنان مفروز،
و مقامگاه هر فصلی و موسمی به حسب آن وقت مُعَدّ، و موضع ذخایر
و اموال به حصانت موصوف، و احتیاطی که به دفع آفات تعلّق دارد،
مانند حرق و غرق و نقب دزدان و تعرض هوام، به تقدیم رسانیده، و در

مسکن مردم آنچه توقی از زلازل اقتضا کند، یعنی ساحت فراخ و دکانهای افراشته، مرعی، و با وجود کثرت مرافق و محال^۸ شرایط تناسب اوضاع محفوظ.

و از همه مهم تر اعتبار حال جوار، تا به مجاورت اهل شر و فساد و کسانی که موذی طبع^۹ باشند مبتلا نشود، و از آفت وحشت و انفراد ایمن ماند. و افلاطون حکیم منزل در کوی زرگران گرفته بود، از حکمت آن استعمال کردند، فرمود که «تا اگر خواب بر چشم من غالب شود و از تفکرو مطالعه منع کند آواز ادوات ایشان مرا بیدار کند». و هو احکم واعلم^{۱۰}.

فصل دوم:

در سیاست اموال و اقوات

چون نوع مردم به ادخار اقوات و ارزاق مضطر^۱ است، چنانکه در فصل گذشته یاد کردیم، و بقای بعضی اقوات در زمانی بیشتر ناممکن، پس به جمع مالابد^۲ و اقتنای مایحتاج از هر جنسی احتیاج افتاد، تا اگر بعضی اجناس در معرض تلف آید بعضی که از فساد دورتر بود بماند، و به سبب ضرورت معاملات و وجوه اخذ و اعطاء، چنانکه در مقاله گذشته گفته ایم، به دینار که حافظ عدالت و مقوم کلتی و ناموس اصغر است حاجت بود، و به عزت وجود او و معادلت اندکی از جنس او با بسیاری از دیگر چیزها، مؤونت نقل اقوات از مساکن به مساکن دورتر مکفی^۳ شد، بدان وجه که، چون نقل اندک او که قیمت اقوات بسیار بود قائم مقام نقل اقوات بسیار بود، از کلفت و مشقت حمل آن استغنا افتد، و همچنین به رزانت جوهر و استحکام مزاج و کمال ترکیب او که مستدعی بقا بود ثبات و قوام فواید مکسب صورت بست، چه استحالت

و فنای او مقتضی احباط مشقتی بود که در طریق کسب ارزاق و جمع مقتنیات افتاده باشد، و به قبول او به نزدیک اصناف امم شمول منفعت او همگنان را منظوم شد، و بدین دقایق حکمت کمالی که در امور معیشت تعلق به طبیعت داشت لطف الهی و عنایت یزدانی از حد قوت به حیث فعل رسانید، و آنچه تعلق به صناعت دارد مانند دیگر امور صناعی با نظر و تدبیر نوع انسانی حواله افتاد.

و بعد از تقدیم این مقدمه گوئیم: نظر در حال مال بر سه وجه تواند بود، یکی به اعتبار دخل، و دوم به اعتبار حفظ، و سیم به اعتبار خرج. اما دخل یا سبب آن به کفایت و تدبیر منوط بود یا نبود. اول مانند صناعات و تجارات، و دوم مانند موارد عطا یا تجارت^۱، به سبب آنکه به مایه مشروط بود، و مایه در معرض تعرض اسباب زوال، در وثوق و استمرار از صناعت و حرفت قاصر باشد.

و در اکتساب، بر جمله سه شرط رعایت باید کرد، اول احتراز از جور، و دوم احتراز از عار، و سیم احتراز از دناءت. اما جور مانند آنچه به تغلب یا تفاوت وزن و کیل یا طریق اخذاع^۲ و سرقه بدست آرند، و اما عار مانند آنچه به مجنون و مسخرگی و مذلت نفس بدست آرند، و اما دناءت مانند آنچه از صنعتی خسیس بدست آرند با تمکن از صنعتی شریف. و صناعات سه نوع بود، یکی شریف، و دوم خسیس، و سیم متوسط. اما صناعات شریفه صنعتهایی بود که از حیث نفس باشد نه از حیث بدن، و آن را صناعات احرار و ارباب مروت خوانند، و اکثر آن در سه صنف داخل باشد: اول آنچه تعلق به جوهر عقل دارد، مانند صحت رای و صواب مشورت و حسن تدبیر، و این صنعت وزرا بود؛ و دوم آنچه تعلق به ادب و فضل دارد، مانند کتابت و بلاغت و نجوم و

طبّ و استیفا و مساحت، و این صناعتِ ادبا و فضلا بود؛ و سیم آنچه تعلق به قوّت و شجاعت دارد، مانند سواری و سپاهی‌گری و ضبط ثغور و دفع اعدا، و این صناعت فروسیّت بود.

و اما صناعات خسیسه هم سه نوع بود: یکی آنچه منافیِ مصلحت عموم مردم بود مانند احتکار و سحر، و این صناعتِ مفسدان بود؛ و دوّم آنچه منافیِ فضیلتی از فضائل باشد، مانند مسخرگی و مطربی و مقامری، و این صناعتِ سفها بود؛ و سیم آنچه مقتضیِ نفرت طبع بود، مانند حجامی و دباغی و کنتاسی، و این صناعت فرومایگان بود. و به حکم آنکه احکام طبع را به نزدیک عقل قبولی نبود صنف آخر از این اصناف در عقل قبیح نباشد، و باید که از جهت ضرورت جمعی بدان قیام نمایند و دو صنف^۲ اوّل قبیح بود و ازان منع کنند.

و صناعات متوسطّ^۳ دیگر^۴ انواع مکاسب و اصناف حرفتها بود، و بعضی از آن ضروری بود مانند زراعت، و بعضی غیر ضروری مانند صیافت، و همچنین بعضی بسیط بود مانند دروگری و آهن‌گری، و بعضی مرکّب بود مانند ترازوگری و کاردگری.

و هر که به صنعتی موسوم شود باید که در آن صناعت تقدّم و کمال طلب کند، و به مرتبه نازل قناعت ننماید، و به دناءت همّت راضی نشود. و بیاید دانست که مردم را هیچ زینت^۴ نیکوتر از روزی فراخ نبود، و بهترین اسباب روزی صنعتی بود که بعد از اشتهال بر عدالت به عفت و مروّت نزدیک باشد و از شره و طمع و ارتکاب فواحش و تعطیل افکندن در مهمّات دور. و هر مال که به مغالبه و مکابره و استکراه غیر و تبعه عار و نام بد و بذل آبروی و بی مروّتی و تدنّیس عرض و مشغول گردانیدن مردمان از مهمّات بدست آید احتراز ازان واجب بشود و

اگرچه مالی خطیر بود. و آنچه بدین شوائب ملوث نبود آن را صافی‌تر و مهنت‌تر و میمون‌تر و با بر که‌تر باید شمرد و اگرچه به مقدار حقیر بود. و اما حفظ مال بی‌تثمیر میسر نشود، چه خرج ضروریست و دران سه شرط نگاه باید داشت: اول آنکه اختلالی به معیشت اهل منزل راه نیابد؛ و دوم آنکه اختلالی به دیانت و عرض راه نیابد، چه اگر اهل حاجت را با وجود ثروت محروم‌گذارد در دیانت لایق نبود، و اگر از ایثار بر اکفاء و متعزّیان عِرض اعراض کند از همت دور باشد؛ و سیم آنکه مرتکب رذیلتی مانند بخل و حرص نگردد.

و چون این شرایط رعایت کند حفظ به سه شرط صورت بندد: اول آنکه خرج با دخل مقابل نبود، و ازان زیادت نیز نبود بل^۵ کمتر بود؛ و دوم آنکه در چیزی که تثمیر آن متعذر بود، مانند ملکی که به عمارت آن قیام نتوان کرد، و جوهری که راغب آن عزیزالوجود بود، صرف نکند؛ و سیم آنکه رواج کار طلبد، و سود متواتر و اگرچه اندک بود^۶ بر منافع بسیار که بر وجه اتفاق افتد اختیار کند.

و عاقل باید که از ذخیره نهادن اقوات و اموال غافل نباشد تا در اوقات ضرورت و تعذر اکتساب، مانند قحط سالها و نکبات و ایّام امراض، صرف کند، و گفته‌اند اولی چنان باشد که شطری از اموال^۷ نقود و اثمان بضاعت باشد، و شطری اجناس و امتعه و اقوات و بضاعات، و شطری املاک و ضیاع و مواشی، تا اگر خلل به طرفی راه یابد از دو طرف دیگر جبر آن میسر شود.

و اما خرج و انفاق باید که دران از چهار چیز احتراز کند: اول لؤم و تقنیر، و آن چنان بود که در اخراجات نفس و اهل تنگ فراگیرد یا از بذل معروف امتناع نماید؛ و دوم اسراف و تبذیر، و آن چنان بود

که در وجوه زواید مانند شهوات و لذّات صرف کند، و یا زیادت از حدّ در وجه واجب خرج کند؛ و سیم ریا و مباحات، و آن چنان بود که به طریق تصلّف و اظهار ثروت در مقامِ مرا و مفاخرت انفاق کند؛ و چهارم سوء تدبیر، و آن چنان بود که در بعضی مواضع زیادت از اقتصاد و در بعضی مواضع کمتر از آن بکاربرد. و مصارف مال در سه صنف محصور افتد: اوّل آنچه از روی دیانت و طلب مرضات ایزدی دهند، مانند صدقات و زکوات؛ و دوّم آنچه به طریق سخاوت و ایثار و بذل معروف دهند، مانند هدایا و تحف و مَبَرّات و صیلات؛ و سیم آنچه از روی ضرورت انفاق کنند، یا در طلب ملایم یا در دفع مضرت؛ امّا طلب ملایم مانند اخراجات منزل از وجوه مآکل و ملابس و غیر آن، و امّا دفع مضرت مانند آنچه به ظلّمه و سفها دهند تا نفس و مال و عرض از ایشان نگاهدارند.

و در صنف اوّل که غرض طلب قربت بود به حضرت عزّت چهار شرط رعایت باید کرد: اوّل آنکه آنچه دهد به طیب نفس و انشراح صدر دهد، و بران تلهّف و تأسّف ننماید نه در ضمیر و نه به ظاهر؛ و دوّم آنکه خالص در طلب رضای معبود خویش دهد، نه به جهت توقّع شکری یا انتظار جزائی یا التماس نشر ذکری؛ و سیم آنکه معظم آن به درویشانِ نهفت نیاز^۷ دهد، و هر چند سائل را، تا تواند، باید که محروم نگرداند امّا اولی آنکه این قِسم از صنف دوّم شمرد چه تقرّب به حضرت عزّت به چیزی که باعث بران از داخل باشد نه از خارج^۸ بهتر؛ و چهارم آنکه هتک سیّئر مستحقّان نکند به افشا و اظهار آن.

و در صنف دوّم که از افعال اهل فضیلت باشد پنج شرط نگاه باید داشت: اوّل تعجیل، که با تعجیل مهتّاتر بود؛ و دوّم کِتمان، که با کتمان به انجام نزدیکتر بود و به کرم مناسب تر؛ و سیم تصغیر و تحقیر

و اگر چه به وزن و قیمت بسیار باشد؛ و چهارم مواصلت، که انقطاع منسی بود؛ و پنجم وضع معروف در موضع خویش، و الاّ مانند زراعت در زمین شوره ضایع افتد.

و در صنف سیم يك شرط رعایت باید کرد و آن اقتصاد بود، و در آنچه سبب طلب ملایم باشد باید که به اسراف نزدیکتر بود از آنکه به تقتیر، بدان قدر که موجب محافظت عرض باشد، و آن از قبیل دفع مضرت افتد نه از قبیل اسراف محض، چه اگر به شرایطِ توسط من کلّ الوجوه قیام نماید از طعن طاعن و وقیعت بدگویی نجات نیابد، و علت آن بُود که انصاف و عدالت در اکثر طبایع مفقود است، و طمع و حسد و بغضاء^۹ مرکوز، پس بنای اتفاق بر حسب آرای عوام نهادن به سلامتِ عرض نزدیکتر از آنکه بنای آن بر قاعده سیرت خواص^{۱۰}، و میل عوام به تبذیر بود چنانکه میل خواص^{۱۱} به تقدیر^{۱۰} بود.

اینست قوانین کلی که در باب تمول بدان حاجت افتد و امّا جزویّات آن بر عاقل پوشیده نماند.

فصل سیم:

در سیاست و تدبیر اهل

باید که باعث بر تأهّل دو چیز بود حفظ مال و طلب نسل نه داعیه شهوت یا غرضی دیگر از اغراض.

و زن صالح شريك مرد بود در مال و قسیم او در کدخدائی و تدبیر منزل و نایب او در وقت غیبت، و بهترین زنان زنی بود که به عقل و دیانت و عفت و فطنت و حیا و رقت دل و تودّد و کوتاه زبانی و طاعت شوهر و بذل نفس در خدمت او و ایثار^۱ رضای او و وقار و

هیبت، نزدیک اهل خویش، متحلی بود، و عقیم نبود، و بر ترتیب منزل^۲ و تقدیر نگاه داشتن در انفاق واقف و قادر باشد، و به مجامله و مدارات و خوشخوئی سبب مؤانست و تسلی هموم و جلای احزان شوهر گردد. و زن آزاد از بنده بهتر، چه اشتغال آن بر تآلف بیگانگان و صلت ارحام و استظهار به اقربا و استمالت اعدا و معاونت و مظاهرت در اسباب معاش و احتراز از دناءت در مشارکت و در نسل و عقیب بیشتر؛ و زن بکر از غیر بکر بهتر، چه به قبول ادب و مشاکلت شوهر در خلق و عادت و انقیاد و مطاوعت او نزدیکتر، و اگر با وجود این اوصاف به حلیت جمال و نسب و ثروت متحلی باشد مستجمع انواع محاسن بود و بران مزیدی صورت نبندد.

اما اگر بعضی از این خصال مفقود شود^۳ باید که عقل و عفت و حیا البته موجود بود، چه ایثار جمال و نسب و ثروت بر این سه خصلت^۴ مستدعی تعب و عطب و اختلال امور دین و دنیا باشد؛ و باید که جمال زن باعث نباشد بر خطبه او، چه جمال با عفت کمتر مقارن افتد، به سبب آنکه زن جمیله را راغب و طالب بسیار باشد، و ضعف عقول ایشان مانع و وازع انقیاد نبود تا بر فضایح اقدام کنند، و غایت خطبه ایشان یابی حمیستی و صبر بر فضیحت بود، که بر شقاوت دو جهانی مشتمل باشد، یا اتلاف مال و مروّت و مقاسات اصناف احزان و هموم. پس باید که از جمال بر اعتدال بنیّت اقتصار کند، و در آن باب نیز دقیقه اقتصاد مرعی دارد. و همچنین باید که مال زن مقتضی رغبت نمودن بدو نگردد، چه مال زنان مستدعی استیلا و تسلط و استخدام و تفوق ایشان باشد، و چون شوهر در مال زن تصرف کند زن او را به منزلت خدمتگاری و معاونی شمرد، و او را وزنی و وقتی نهد، و انتکاس مطلق لازم آید تا

به فساد امور منزل و تعیش باز گردد.

و چون عَقْدَهٗ مواسلت میان شوهر و زن حاصل شود سَبیل شوهر درسیاست زن سه چیز بود: اوّل هیبت، و دوم کرامت، و سیم شغل خاطر. اما هیبت آن بود که خویشان را در چشم زن متهیب دارد تا در امثال او امر و نواهی او اهمال جایز نشمرد، و این بزرگترین شرایط سیاست اهل بود، چه اگر اخلاقی^۴ بدین شرط راه یابد زن را در متابعت هوا و مراد خویش طریقی گشاده شود، و بران اقتضار نکند بلکه شوهر را در طاعت خود آرد و وسیلت مرادات خود سازد، و به تسخیر و استخدام او مطالب خود حاصل کند، پس آمر مأمور شود و مطیع مطاع و مدبّر مدبّر؛ و غایت این حال حصول عیب و عار و مذمت و دمار هردو باشد، و چندان فضائح و شنايع حادث شود که آن را تلافی و تدارك صورت نیندد.

و اما کرامت آن بود که زن را مکرم دارد به چیزهایی که مستدعی محبت و شفقت بود، تا چون از زوال آن حال مستشعر باشد به حسن اهتمام امور منزل و مطاوعت شوهر را تلقی کند و نظام مطلوب حاصل شود. و اصناف کرامات در این باب شش چیز باشد:

اوّل آنکه او را در هیأتی جمیل دارد، و دوم آنکه در ستر و حجاب او از غیر محارم مبالغت عظیم نماید، و چنان سازد که بر آثار و شمایل و آواز او هیچ بیگانه را وقوف نیفتد، و سیم آنکه در اوائل اسباب کدخدائی با او مشورت کند به شرط آنکه او را در مطاوعت خود طمع نیفکنند، و چهارم آنکه دست او در تصرف اقوات بوجه مصلحت منزل و استعمال خدم در مهمّات مطلق دارد، و پنجم آنکه با خویشان و اهل بیت او صلت^۵ رحم کند و دقایق تعاون و تظاهر را رعایت واجب

داند، و ششم آنکه چون اثر صلاحیت و شایستگی احساس کند زنی دیگر را بر او ایثار نکند و اگر چه به جمال و مال و نسب و اهل بیت ازو شریفترباشد، چه غیرتی که در طبایع زنان مرکوز بود، با نقصان عقل، ایشان را بر قبایح و فضائح و دیگر افعالی که موجب فساد منزل و سوء مشارکت و ناخوشی عیش و عدم نظام باشد باعث گردد، و جز ملوک را که غرض ایشان از تأهل طلب نسل و عقب بسیار بود، و زنان در خدمت ایشان به مثابت بندگان باشند، در این معنی رخصت نداده‌اند، و ایشان را نیز احترام از اولی بود، چه مرد در منزل مانند دل باشد در بدن، و چنانکه يك دل منبع حیات دو بدن نتواند بود يك مرد را تنظیم دو منزل میسر نشود.

و اما شغل خاطر آن بود که خاطر زن پیوسته به تکفل مهمات منزل و نظر در مصالح آن و قیام بدانچه مقتضی نظام معیشت بود مشغول دارد، چه نفس انسانی بر تعطیل صبر نکند، و فراغت از ضروریات اقتضای نظر کند در غیر ضروریات، پس اگر زن از ترتیب منزل و تربیت اولاد و تفقد مصالح خدم فارغ باشد همت بر چیزهائی که مقتضی خلل منزل بود مقصور گرداند، و به خروج و زینت بکارداشتن از جهت خروج و رفتن به نظاره‌ها و نظر کردن به مردان بیگانه مشغول شود، تا هم امور منزل مختل گردد و هم شوهر را در چشم او وقعی و هیبتی بنماند، بلکه چون مردان دیگر را ببیند او را حقیر و مستصغر شمرد و هم در اقدام بر قبائح دلیری یابد، و هم راغبان را بر طلب خود تحریض کند، تا عاقبت آن بعد از اختلال معیشت و ذهاب مروّت و حصول فزاحت هلاک و شقاوت دوجاهانی بود.

و باید که شوهر احترام از کند در باب سیاست زن از سه چیز: اول

از فرط محبت زن که با وجود آن استیلای زن و ایشار هوای او بر مصالح خود لازم آید، و اگر به محنت محبت او مبتلا شود ازو پوشیده دارد، و چنان سازد که البته واقف نشود، پس اگر نتواند که خویشتن را نگاه دارد علاجهایی که در باب عشق فرموده اند استعمال باید کرد و به هیچ حال بران مقام ننمود، چه این آفت اقتضای فسادهای مذکور کند؛ و دوم آنکه در مصالح کلی با زن مشاورت نکند، و البته او را بر اسرار خود وقوف ندهد، و مقدار مال و مایه ازو پوشیده دارد، چه رایهای ناصواب و نقصان تمیز ایشان در این باب مستدعی آفات بسیار بود؛ و سیم آنکه زن را از ملاهی و نظر به اجانب و استماع حکایات مردان و زنانی که بدین افعال موسوم باشند بازدارد، و البته راه آن باز ندهد، چه این معانی مقتضی فسادهای عظیم باشد و از همه تباه تر مجالست پیرزنانی^۶ بود^۷ که به محافل مردان رسیده باشند و حکایات آن بازگویند.

در احادیث آمده است که زنان را از آموختن سورت یوسف منع باید کرد که استماع امثال آن قصه موجب انحراف ایشان باشد از قانون عفت، و از شراب هم منع کلی باید کرد^۸ چه شراب، و اگر چه اندک بود، سبب وقاحت و هیجان شهوت گردد، و در زنان هیچ خصلت بدتر از این دو خصلت نبود.

و سبیل زنان در تحرّی رضای شوهران و وقع افگندن خود را در چشم ایشان پنج چیز بود: اول ملازمت عفت، و دوم اظهار کفایت، و سیم هیبت داشتن از ایشان، و چهارم حسن تبعّل و احتراز از نشوز، و پنجم قلّت عتاب و مجامله در غیرت. و حکما گفته اند که زن شایسته تشبه نماید به مادران و دوستان و کنیزکان، و زن بد تشبه نماید به جباران

و دشمنان و دزدان.

امّا تشبّه زن شایسته به مادران چنان بود که قربت و حضور شوهر خواهد و غیبت او را کاره بود و رنج خود در طریق حصول رضای او احتمال کند، چه مادر با فرزند همین طریق سپرد؛ و امّا تشبّه او به دوستان چنان بود که بدانچه شوهر بدو دهد قانع بود و او را در آنچه ازو بازدارد و بدو ندهد معذور داند، و مال خویش ازو دریغ ندارد و در اخلاق با او موافقت نماید؛ و امّا تشبّه او به کنیزکان چنان بود که مانند پرستاران تذلل نماید و خدمت بشرط کند، و بر تندخوئی شوهر صبر کند و در افشای^۹ مدح و ستر عیب او کوشد، و نعمت او را شکر گزارد، و در آنچه موافق طبع او نبود با شوهر عتاب نکند.

و امّا تشبّه زن ناشایسته به جباران چنان بود که کسل و تعطیل دوست دارد، و فحش گوید و تجنّی بسیار نهد، و خشم بسیار گیرد، و از آنچه موجب خشنودی و خشم شوهر بود غافل باشد، و خدم و حاشیه را بسیار رنجاند؛ و امّا تشبّه او به دشمنان چنان بود که شوهر را حقیر شمرد، و با او^{۱۰} استخفاف کند و درشت خوئی نماید، و جُحود احسان او کند، و ازو حقد گیرد و شکایت کند و معایب او بازگوید؛ و امّا تشبّه او به دزدان چنان بود که در مال او خیانت کند و بی حاجت ازو سؤال کند، و احسان او حقیر شمرد و در آنچه کاره آن بود الحاح کند، و به دروغ دوستی فرا نماید و نفع خود بر نفع او ایثار کند.

و کسی که به زنی ناشایسته مبتلا شود تدبیر او طلب خلاص باشد ازو، چه مجاورت زن بد از مجاورت سباع و افاعی بتر باشد. و اگر خلاص متعذّر باشد چهارنوع حیل دران بکار باید

داشت:

اول بذل مال، چه حفظ نفس و مروت و عرض بهتر از حفظ مال بود، و اگر مالی بسیار صرف باید کرد و خویشتن ازو باز خرید آن مال را حقیر باید شمرد؛ و دوم نشوز و بدخوئی و هجرت مضاجع، بر وجهی که به فساد ادا نکند؛ و سیم لطائف حیل، مانند تحریض عجایز بر تنفیر او و ترغیب به شوهری دیگر، و رغبت نمودن به ظاهر بدو و از مفارقت ابا کردن، تا باشد که او را بر مفارقت حرصی پدید آید، و فی الجمله استعمال انواع مسامحت و ممانعت و ترغیب و ترهیب که موجب فرقت بود؛ و چهارم، و آن بعد از عجز بود از دیگر تدبیرها، آنکه او را بگذارد و سفری دور اختیار کند، به شرط آنکه او را مانعی از اقدام بر فضایح نصب کرده باشد، تا امید او منقطع شود و مفارقت اختیار کند.

و حکمای عرب گفته اند از پنج زن حذر واجب بود: از حنّانه و از منّانه و از انتّانه و از کیّة القفا و از خضراء الدّمن.

اما حنّانه زنی بود که او را فرزندان بُوند^{۱۱} از شوهری دیگر و پیوسته به مال این شوهر بر ایشان مهربانی می نماید؛ و اما منّانه زنی بود متموّله که به مال خود بر شوهر منتّ نهد؛ و اما انتّانه زنی بود که پیشتر از این شوهر حالی بهتر داشته باشد، یا شوهری بزرگتر دیده، و پیوسته از این حال و شوهر با شکایت و این بود؛ و اما کیّة القفا زنی بود غیر عقیفه، که شوهر او از هر محفل که غایب شود مردمان به ذکر او داغی بر قفای آن مرد نهند؛ و اما خضراء الدّمن زنی بود جمیله از اصلی بد و او را مشابّهت کرده اند به سبزه مزابل.

و کسی که به شرایط سیاست زنان قیام نتواند نمود اولی آن بود

که عَزَب باشد، و دامن از ملابست امور ایشان کشیده دارد، چه فساد مخالطت زنان با سوء انتظام مستتبع آفات نامتناهی بود، که یکی از آن قصد زن بود به هلاک او یا قصد دیگری از جهت زن. و الله الموفق والمعین.

فصل چهارم:

در سیاست و تدبیر اولاد

و چون فرزند در وجود آید ابتدا به تسمیه او باید کرد به نامی نیکو، چه اگر نامی ناموافق برو نهد مدت عمر از آن ناخوشدل باشد. پس دایه‌ای اختیار باید کرد که احمق و معلول نباشد، چه عادات بد و بیشتر علتهای به شیر تعدی کند از دایه به فرزند.

و چون رضاع او تمام شود به تأدیب و ریاضت اخلاق او مشغول باید شد پیشتر از آنکه اخلاق تباه فرا گیرد، چه کودک مستعد بود و به اخلاق ذمیمه میل بیشتر کند به سبب نقصانی و حاجاتی که در طبیعت او بود، و در تهذیب اخلاق او اقتدا به طبیعت باید کرد، یعنی هر قوت که حدوث او در بنیت کودک بیشتر بود تکمیل آن قوت مقدم باید داشت. و اول چیزی از آثار قوت تمیز که در کودک ظاهر شود حیا بود، پس نگاه باید کرد اگر حیا برو غالب بود و بیشتر اوقات سردرپیش افکنده باشد و وقاحت ننماید دلیل نجابت او بود، چه نفس او از قبیح محترز است و به جمیل مایل، و این علامت استعداد تأدیب بود، و چون چنین بود عنایت به باب او و اهتمام به حسن تربیتش زیادت باید داشت و افعال و ترک را رخصت نداد.

و اول چیزی از تأدیب او آن بود که او را از مخالطت اصداد،

که مجالست و ملاعبه ایشان مقتضی افساد طبع او بود، نگاه دارند، چه نفس کودک ساده باشد و قبول صورت از اقران خود زودتر کند؛ و باید که او را بر محبت کرامت تنبیه دهند، و خاصه کراماتی که به عقل و تمیز و دیانت استحقاق آن کسب کنند نه آنچه به مال و نسب تعلق دارد.

پس سنن و وظایف دین در او آموزند و او را بر مواظبت آن ترغیب کنند و بر امتناع ازان تأدیب، و اختیار را به نزدیک او مدح گویند و اشرار را مذمت، و اگر از وجع می صادر شود او را محمّدت گویند و اگر اندک قبیحی صادر شود به مذمت تخویف کنند، و استهانت به آکل و شرب و لباس فاخر در نظر او تزیین دهند، و ترفع نفس از حرص بر مطاعم و مشارب و دیگر لذات و ایثار آن بر غیر در دل او شیرین گردانند، و با او تقریر دهند که جامه های ملوّن و منقوش لایق زنان بود، و اهل شرف و نبالت را به جامه التفات نبود، تا چون بران برآید و سمع او ازان پر شود و تکرار و تذکار متواتر گردد بعاتد گیرد، و کسی را که ضدّ این معانی گوید، خاصه از اتراب و اقران او، ازو دور دارند، و او را از آداب بد زجر کنند، که کودک در ابتدای نشو و نما افعال قبیحه بسیار کند، و در اکثر احوال کذب و حسود و سروق و نَموم و لجوج بود و فضولی کند و کید و اضرار خود و دیگران ارتکاب نماید، بعد ازان به تأدیب و سنّ و تجارب ازان بگردد. پس باید که در طفولیت او را بدان مؤاخذت کنند.

پس تعلیم او آغاز کنند و محاسن اخبار و اشعار که به آداب شریف ناطق بود او را حفظ دهند، تا مؤکّد آن معانی شود که درو آموخته باشند، و اوّل رجز بدو دهند آنگاه قصیده، و از اشعار سخیف که بر

ذکر غزل و عشق و شرب خمر مشتمل بود، مانند اشعار امرؤ القیس و ابونواس، احتراز فرمایند، و بدانکه جماعتی حفظ آن از ظرافت پندارند، و گویند رقت طبع بدان اکتساب کنند، التفات نمایند، چه امثال این اشعار مفسد احداث بود.

و او را به هر خلقی نیک که از او صادر شود مدح گویند و اکرام کنند، و برخلاف آن توبیخ و سرزنش، و صریح فرا نمایند که بر قبیح اقدام نموده است، بلکه او را به تغافل منسوب کنند تا بر تجاسر اقدام نماید، و اگر بر خود بپوشد بر او پوشیده دارند، و اگر معاودت کند در سر او را توبیخ کنند، و در قبح آن فعل مبالغت نمایند و از معاودت تحذیر فرمایند؛ و از عادت گرفتن توبیخ و مکاشفت احتراز باید کرد که موجب وقاحت شود، و بر معاودت تحریض^۱ دهد، که الا انسان حریص^۲ علی ما منیع، و به استماع ملامت اهانت کند و ارتکاب قبايح لذات کند از روی تجاسر، بلکه در این باب لطائف حیل استعمال کنند.

و اول که تأدیب قوت شهوی کنند ادب طعام خوردن بیاموزند، چنانکه یاد کنیم، و او را تفهیم کنند که غرض از طعام خوردن صحت بود نه لذت، و غذاها ماده حیات و صحت است، و به منزلت ادویه که بدان مداوات جوع و عطش کنند، و چنانکه دارو برای لذت نخورند و بآرزو نخورند طعام نیز همچنین^۳، و قدر طعام به نزدیک او حقیر گردانند، و صاحب شره و شکم پرست و بسیار خوار را با او تقبیح صورت کنند، و در السوان اطعمه ترغیب نیفکنند بلکه به اقتصار بربك طعام مایل گردانند، و اشتهای او را ضبط کنند تا بر طعام ادون اقتصار کند و به طعام لذیذتر حرص نماید، و وقت و نان تهی خوردن عادت کند. و این ادبها اگرچه از فقرا نیز نیکو بود اما از اغنیاء نیکوتر.

و باید که شام از چاشت مستوفی^۱ تر دهند کودک را، که اگر چاشت زیادت خورد کاهل شود و به خواب گراید و فهم او کند شود، و اگر گوشتش کمتر دهند در حرکت^۲ و تَبَمَّظ و قَلَّتِ بِلَادَتِ او و انبعاث بر نشاط و خفَّت نافع باشد، و از حلوا و میوه خوردن منع کنند، که این طعامها استحالت پذیر بود و عادت او گردانند که در میان طعام آب نخورد، و نبیذ و شرابه‌ای مسکر به هیچ وجه ندهند تا به سن^۳ شباب نرسد، چه به نفس و بدن او مضر^۴ بود و بر غضب و تهور و سرعت اقدام و وقاحت و طیش باعث گرداند، و او را به مجالس شراب خوارگان حاضر نکنند، مگر که اهل مجلس افاضل و ادبا باشند و از مجالست ایشان او را منفعتی حاصل آید.

و از سخنه‌ای زشت شنیدن و لهو و بازی و مسخرگی احتراز فرمایند، و طعام ندهند تا از وظائف ادب فارغ نشود و تعبى تمام بدو نرسد، و از هر فعل که پوشیده کند منع کنند، چه باعث بر پوشیدن استعمار قبح بود تا بر قبیح دلیر نشود، و از خواب بسیار منع کنند که آن تغلیظ^۵ ذهن و اماتت خاطر و خَوَر اعضا آرد، و به روز نگذارند که بخسپد، و از جامه نرم و اسباب تمتع^۶ منع کنند تا درشت بر آید و بردرشتی خو کند، و از خیش و سردابه به تابستان و پوستین و آتش به زمستان تجنب فرمایند، و رفتن و حرکت و رکوب و ریاضت عادت او افکنند، و از اضدادش منع کنند، و آداب حرکت و سکون و خاستن و نشستن و سخن گفتن بدو آموزند، چنانکه بعد ازین یاد کنیم.

و مویش را تربیت ندهند، و به ملابس زنان او را زینت نکنند، و انگشتی تا به وقت حاجت نرسد بدو ندهند، و از مفاخرت با اقران به پدران و مال و مِلْک و مآكل و ملابس منع کنند، و تواضع با همه کس

و اکرام کردن با اقران بدو آموزند، و از تطاول بر فروتران و تعصّب و طمع به اقران^۲ منع کنند.

و از دروغ گفتن بازدارند، و نگذارند که سوگند یاد کند چه به راست و چه به دروغ، چه سوگند از همه کس قبیح بود، و اگر مردان بزرگ را بدان حاجت افتد به هر وقتی، کودکان را باری حاجت نبود؛ و خاموشی، و آنکه نگوید الاّ جواب، و در پیش بزرگان به استماع مشغول بودن، و از سخن فحش و لعنت و لغو اجتناب نمودن، و سخن نیکو و جمیل و ظریف عادت گرفتن، در چشم او شیرین گردانند؛ و بر خدمت نفس خود و معلّم خود و هر که به سنّ از او بزرگتر بود تحریض کنند، و فرزندان بزرگان بدین ادب محتاج تر باشند.

و باید که معلّم عاقل و دیندار بود و بر ریاضت اخلاق و تخریج کودکان واقف و به شیرین سخنی و وقار و هیبت و مروّت و نظافت مشهور، و از اخلاق ملوک و آداب مجالست ایشان و مؤاکله با ایشان و محاوره با هر طبقه‌ای از طبقات مردم باخبر، و از اخلاق اراذل و سفلیگان محترز.

و باید که کودکان بزرگ‌زاده که به ادب نیکو و عادت جمیل متحلّی باشند با او در مکتب بوند^۳ تا ضجّر نشود و ادب^۴ از ایشان فراگیرد، و چون دیگر متعلّمان را ببند در تعلّم غبطت نماید و مباحثات کند و بران حریص شود، و چون معلّم در اثنای تأدیب ضربی بتقدیم رساند از فریاد و شفاعت خواستن حذر فرمایند، چه آن فعل ممالیک و ضعفا بود، و ضرب اوّل باید که اندک بود و نیک مولیم، تا ازان اعتبار گیرد و بر معاودت دلیری نکند، و او را منع کنند از آنکه کودکان را تعبیر کند الاّ به قبیح یا بی ادبی، و بران تحریض کنند که با کودکان

بِر کند و مکافات جمیل بجای آرد تا سود کردن بر ابنای جنس خود
بعادت نگیرد.

و زر و سیم را در چشم او نکوهیده دارند، که آفت زر و سیم
از آفت سموم و افاعی بیشتر است، و به هر وقت اجازت بازی کردن
دهند، ولکن باید که بازی او جمیل بود، و بر تعبی و المی زیادت مشتمل
نباشد تا از تعب ادب آسوده شود و خاطر او کند نگردد، و طاعت پدر
و مادر و معلّم و نظر کردن به ایشان بعین جلالت بعادت او کنند تا از
ایشان ترسد، و این آداب از همه مردم نیکو بود و از جوانان نیکوتر
بود. چه تربیت بر این قانون مقتضی محبت فضایل و احتراز از رذایل
باشد، و ضبط نفس کند از شهوات و لذّات و صرف فکر دران، تا به
معالی امور ترقی کند، و بر حسن حال و طیب عیش و ثنای جمیل و قلّت
اعدا و کثرت اصداقا از کرام و فضلائی روزگار گذرانند.

و چون از مرتبه کودکی بگذرد و اغراض مردمان فهم کند او را
تفهیم کنند که غرض اخیر از ثروت و ضیاع و عبید و خیل و خَوَل و
طَرَح و فرش و ترفیه بدن و حفظ صحّت است، تا معتدل المزاج بماند
و در امراض و آفات نیفتد، چندانکه استعداد و تأسّیب دارالبقا حاصل
کند، و با او تقریر دهند که لذّات بدنی خلاص از آلام باشد و راحت
یافتن از تعب، تا این قاعده را التزام نماید.

و پس اگر اهل علم بود تعلّم علوم بر تدریجی که یاد کردیم،
اوّل علم اخلاق و بعد از آن علوم حکمت نظری، آغاز کند تا آنچه در
مبدأ به تقلید گرفته باشد او را مبرهن شود، و بر سعادت بی که در بدو نما،
بی اختیار او، او را روزی شده باشد شکرگزاری و ابتهاج نماید.

و اوّلی آن بود که در طبیعت کودک نظر کنند و از احوال او به

طریق فراست و کیاست اعتبار گیرند تا اهلیت و استعداد چه صنعت و علم در او منظور است، و او را به اکتساب آن نوع مشغول گردانند، چه همه کس مستعد همه صنعتی نبود، و الا همه مردمان به صنعت اشرف مشغول شدند. و در تحت این تفاوت و تباین که در طبایع مستودع است سرّی غامض و تدبیری لطیف است که نظام عالم و قوام بنی آدم بدان منوط می تواند بود، و ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. و هر که صنعتی را مستعد بود و او را بدان متوجه گردانند هر چه زودتر ثمره آن بیابد و به هنری متحلی شود، و الا تضییع روزگار و تعطیل عمر او کرده باشند.

و باید که در هرفتنی براستیهای آنچه تعلق بدان فن دارد از جوامع علوم و آداب تحریض کنند، مانند آنکه چون بمثل صنعت کتابت خواهد آموخت بر تجوید خط و تهذیب نطق و حفظ رسایل و خطب و امثال و اشعار و مناقلات و محاورات و حکایات مستظرف و نوادر مستملح و حساب دیوان و دیگر علوم ادبی توفّر نماید، و بر معرفت بعضی و اعراض از باقی قناعت نکند، چه قصور همّت در اکتساب هنر شنیع ترین و تباه ترین خصال باشد.

و اگر طبع کودک در اقتنای صنعتی صحیح نیابند و ادوات و آلات او مساعد نبود او را بران تکلیف نکنند، چه در فنون صناعات فُسحتی است، به دیگری انتقال کنند، اما به شرط آنکه چون خوضی^{۱۰} و شروعی بیشتر تقدیم یابد ملازمت و ثبات را استعمال کنند و انقلاب و اضطراب نمایند، و از هنری ناآموخته به دیگری انتقال نکنند، و در اثنای مزاولت هر فتنی ریاضتی که تحریک حرارت غریزی کند و حفظ صحّت و، نفی کسل و بلادت و، حدّت ذکا و، بعث نشاط را

مستلزم بود بعبادت گیرند.

و چون صنعتی از صناعات آموخته باشد^{۱۱} او را به کسب و تعیش بدان فرمایند، تا چون حلاوت اکتساب بیابد آن را بأقصى الغایه برساند، و در ضبط دقایق آن فضل نظری استعمال کند، و نیز بر طلب معیشت و تکفّل امور آن قادر و ماهر شود، چه اکثر اولاد اغنیاکه به ثروت مغرور باشند و از صناعات و آداب محروم مانند بعد از انقلاب روزگار در مذلت و درویشی افتند و محلّ رحمت و شماتت دوستان و دشمنان شوند.

و چون کودک به صنعت اکتساب کند اولی آن بود که اورا متاهل گردانند و رحل^{۱۲} او جدا کنند؛ و ملوک فرس را رسم بوده است که فرزندان را در میانه حشم و خدم تربیت ندادندی، بلکه با ثقات به طرفی فرستادندی تا به درشتی عیش و خشونت نمودن در مآکل و ملابس برآید^{۱۳} و از تنعم و تجمل حذر نماید^{۱۴}، و اخبار ایشان مشهور است، و در اسلام رؤسای دیلم را عادت^{۱۵} همین بوده است و کسی که بر ضدّ این معانی که یاد کرده آمد تربیت یافته باشد قبول ادب برو دشوار بود، خاصّه چون سنّ در او اثر کند، مگر که به قبح سیرت عارف بود و به کیفیت قلع عادت واقف، و بران عازم، و دران مجتهد، و به صحبت اخبار مایل. سقراط حکیم را گفتند چرا مجالست تو با احداث بیشتر است، گفت از جهت آنکه شاخه‌های تر و نازک را راست کردن صورت بندد، و چوبهای زفت که طراوت آن برفته باشد و پوست خشک کرده به استقامت نگراید.

اینست سیاست فرزندان. و در دختران، هم براین نمط، آنچه موافق و لایق ایشان بود استعمال باید کرد، و ایشان را در ملازمت

خانه و حجاب و وقار و عفت و حیا و دیگر خصالی که در باب زنان برشمردیم تربیت فرمود، و از خواندن و نوشتن منع کرد، و هنرهای که از زنان محمود بود بیاموخت، و چون به حدّ بلاغت رسند با کفوی موصلت ساخت.

و چون از کیفیت تربیت اولاد فارغ شدیم ختم این فصل به ذکر ادبهای کنیم که در اثنای سخن شرح و تفصیل آن وعده داده‌ایم، تا کودکان بیاموزند و بدان متحلّی شوند، هر چند باید که همه اصناف مردم بران مواظبت نمایند و خویشان را ازان مستغنی نشمرند، چه تخصیص این نوع بدین فصل نه به سبب آنست که کودکان بدان محتاج‌تر باشند بل به سبب آنست که ایشان آن را قابل‌تر توانند بود و بر مداومت آن قادرتر، والله الموفق.

آداب سخن گفتن: باید که بسیار نگوید و سخن دیگری به سخن خود قطع نکند، و هر که حکایتی یا روایتی کند که او بران واقف باشد و قوف خود بران اظهار نکند تا آن کس آن سخن به اتمام رساند، و چیزی را که از غیر او پرسند جواب نگوید، و اگر سؤال از جماعتی کنند که او داخل آن جماعت بود برایشان سبقت ننماید، و اگر کسی به جواب مشغول شود و او بر بهتر ازان جوابی قادر بود صبر کند تا آن سخن تمام شود، پس جواب خود بگوید بروجهی که در مقدم طعن نکند و در مجاراتی^{۱۵} که به حضور او میان دو کس رود خوض ننماید، و اگر از پوشیده دارند استراق سمع نکند و تا او را با خود در آن سر مشارکت ندهند مداخله نکند.

و با مهتران سخن به کنایت گوید، و آواز نه بلند دارد و نه آهسته، بلکه اعتدال نگاه می‌دارد، و اگر در سخن او معنی غامض افتد در بیان

آن به مثالهای واضح جهد کند و الاً شرط ایجاز نگاه دارد، و الفاظ غریب و کنایات نامستعمل بکار ندارد، و تا سخنی که با او تقریر می کنند تمام نشود به جواب مشغول نگردد، و تا آنچه خواهد گفت در خاطر مقرر نگرداند در نطق نیارد، و سخن مکرر نکند مگر که بدان محتاج شود، و اگر بدان محتاج شود قلق و ضجرت ننماید و فحش و شتم بر لفظ نگیرد، و اگر به عبارت از چیزی فاحش مضطر گردد بر سبیل تعریض کنایت کند ازان، و مزاح منکرر نکند.

و در هر مجلسی سخن مناسب آن مجلس گوید، و در اثنای سخن به دست و چشم و ابرو اشارت نکند، مگر که حدیث اقتضای اشارتی لطیف کند، آن گاه آن را بر وجه ادا کند، و در راست و دروغ با اهل مجلس خلاف نکند، و لجاج نکند خاصه با مهتران یا بسا سفیهان، و کسی که الحاح با او مفید نبود براو الحاح نکند، و اگر در مناظره و مجارات طرف خصم را رجحان یابد انصاف بدهد، و از مخاطبه عوام و کودکان و زنان و دیوانگان و مستان تا تواند احتراز کند، و سخن باریک با کسی که فهم نکند نگوید، و لطف در محاوره نگاه دارد، و حرکات و اقوال و افعال هیچ کس را محاکات نکند، و سخنهای موحش نگوید، و چون در پیش مهتری شود ابتدا به سخنی کند که به فال ستوده دارند.

و از غیبت و نمّامی و بهتان و دروغ گفتن تجنّب کند چنانکه به هیچ حال بران اقدام ننماید و با اهل آن مداخلت نکند و استماع آن را کاره باشد، و باید که شنیدن او از گفتن بیشتر بود. از حکیمی پرسیدند که: چرا استماع تو از نطق زیادت است؟ گفت: زیرا که مرا دو گوش داده اند و یک زبان، یعنی دوچندان که گوئی می شنو.

آداب حرکت و سکون : باید که در رفتن سبکی ننماید و بتعجیل نرود که آن امارت طیش بود، و در تأنّی و ابطاء نیز مبالغت نکند که امارت کسل بود، و مانند متکبران نخرامد، و همچون زنان و مخنّثان کف نجبانند و دوشها بخسپاند^{۱۶}، و از دست فرو گذاشتن و جنبانیدن هم احتراز کند، و اعتدال در همه احوال نگاه دارد.

و چون می‌رود بسیار بازپس ننگرد که آن فعل آهوجان بود، و پیوسته سر درپیش ندارد که آن دلیل حزن و فکر غالب بود، و در رکوب همچنین اعتدال نگاه دارد.

و چون بنشینند پای فرو نکند و يك پای بر دیگر نهد، و به زانو نشینند الا در خدمت ملوک یا استاد یا پدر یا کسی که به‌مثابت این جماعت بود، و سر برزانو^{۱۷} و دست نهد که آن علامت حزن یا کسل بود، و گردن کج نکند و با ریش و دیگر اعضا بازی نکند، و انگشت در دهن و بینی نکند، و از انگشت و گردن بانگ بیرون نیارد، و از تثاؤب و تمطّی احتراز کند، و آب بینی به حضور مردمان نیفگند و همچنین آب دهن، و اگر ضرورت افتد چنان کند که آواز آن نشنوند، و به دست تهی و سر آستین و دامن پاک نکند، و از خدو افگندن بسیار تجنّب نماید.

و چون در محفلی شود مرتبت خود نگاه دارد نه بالاتر از حدّ خود نشیند و نه فروتر، و اگر مهتر آن قوم که نشسته باشند او بود حفظ رتبت^{۱۸} ازو ساقط باشد، چه هر کجا او نشیند صدر آن جا بود، و اگر غریب بود و نه به جای خود نشسته بود چون وقوف یا بد باحدّ خود آید، و اگر جای خود خالی نیابد جهد مراجعت کند بی آنکه اضطرابی یا تثاقلی ازو ظاهر شود.

و در پیش مردمان جز روی و دست برهنه نکند، و در پیش مهتران

ساعد و پای برهنه نکند، و از زانو تا ناف بهیچ حال برهنه نکند نه در خلأ و نه در حضور کسی، و در پیش مردم نخسپد، و به پشت باز نخسپد خاصه اگر در خواب غطیط کند، چه استلقا موجب زیادت شدن آن آواز بود، و اگر در میان جماعتی نَعاس بر او غالب شود برخیزد اگر تواند، و یا خواب نفی کند به حدیثی یا فکری، و اگر در میان جماعتی بود و ایشان بخشپند او نیز موافقت کند یا از نزدیک ایشان بیرون آید، و بیدار آنجا مقام نکند.

و بر جمله چنان سازد که مردمان را از او نفرتی یا زحمتی نرسد، و بر هیچ کس و در هیچ محفل گرانی ننماید.

و اگر بعضی از این عادات بر او دشوار آید، با خود اندیشه کند که آنچه به سبب اِهمال ادبی او را لازم آید از مذمت و ملامت، زیادت از احتمال مشقت ترك آن عادت بود، تا برو آسان شود.

آداب طعام خوردن : اول دست و دهن و بینی پاک کند آنگاه به کنار خوان حاضر آید، و چون بر مائده بنشیند به طعام خوردن مبادرت نکند الا که میزبان بود، و دست و جامه آلوده نکند، و به زیادت از سه انگشت نخورد، و دهن فراخ باز نکند، و لقمه بزرگ نکند، و زود فرو نبرد و بسیار نیز در دهن نگاه ندارد، بلکه اعتدال نگاه دارد، و انگشت نلیسد، و به الوان طعام نظر نکند و طعام نبوید و نگزیند، و اگر بهترین طعام اندک بود بدان ولوع ننماید، و آن را بر دیگران ایثار کند، و دسومت بر انگشت بنگذارد، و نان و نمک تر نکند، و در کسی که با او مؤاکله کند ننگرد، و در لقمه او نظر نکند و از پیش خود خورد، و آنچه به دهن برآید مانند استخوان و غیر آن بر نان و سفره نهد، و اگر در لقمه استخوان^{۱۹} بود چنان از دهن بیفگند که کسی وقوف

نیابد.

و آنچه از دیگری منفّر یابد ارتکاب نکند، و پیش خود چنان دارد که اگر کسی خواهد که بقیتّ طعام او تناول کند از آن متنفّر نشود، و چیزی از دهان و لقمه در کاسه و بر نان نیفکند.

و پیش از دیگران به مدّتی دست باز نگیرد، بل اگر سیر شده باشد تعلّلی می‌آرد تا دیگران نیز فارغ شوند، و اگر آن جماعت دست باز گیرند او نیز دست باز گیرد و اگر چه گرسنه بود، مگر در خانه خود یا به موضعی که بیگانگان نباشند، و اگر در میان طعام به آب حاجت افتد بنهیب نخورد، و آواز از دهن و حلق بیرون نیارد، و چون خلال کند با طرفی شود و آنچه به زبان از دندان جدا شود فرو برد، و آنچه به خلال بیرون کند به موضعی افکند که مردم نفرت نگیرند^{۲۰}، و اگر در میان جمعی بود در خلال کردن توقّف کند، و چون دست شوید در پاك کردن انگشتان و اصول ناخنان جهد بلیغ نماید و همچنین در تنقیه لب و دهن و دندانها، و غرغره نکند، و آب دهن در تشت نیفکند، و چون آب از دهن بریزد به دست بپوشد، و در دست شستن سبقت نکند بر دیگران، و اگر پیش از طعام دست شویند شاید که میزبان سبقت کند بر دیگر حاضران در دست شستن.

آداب شراب خوردن: چون در مجلس^{۲۱} شراب شود به نزدیک افضل ابنای جنس خود نشیند، و از آنکه در پهلوی کسی نشیند که به سفاهت موسوم بود احتراز کند، و به حکایات ظریف و اشعار ملیح که با وقت و حال مناسبت داشته باشد مجلس خوش دارد، و از ترش روئی و قبض تجنّب نماید.

و اگر از جماعت به سال یا به رتبت کمتر بود به استماع مشغول

باشد، و اگر مطرب بود در حکایت^{۲۲} خوض نکند، و باید که سخن بر ندیم قطع نکند، و در همه احوال اقبال بر مهتر اهل مجلس کند و استماع سخنِ او را باشد بی آنکه به دیگران بی التفاتی کند.

و باید که به هیچ حال چندان مقام نکند که مست گردد، که در دین و دنیا هیچ چیز با مضرت تر از مستی نبود، چنانکه هیچ فضیلت و شرف زیادت از خردمندی و هشیاری نباشد؛ پس اگر ضعیف شراب بود اندک خورد یا ممزوج کند یا از مجلس سبک تر برخیزد، و اگر پیش از آنکه به مقام احتیاط رسد حریفان مست شوند جهد کند تا از میان ایشان بیرون آید، یا حیل آن کند که مست از میان جماعت بیرون شود، و در حدیث مستان خوض نکند، و به توسط ایشان مشغول نشود مگر که بخصومت انجامد آنگاه ایشان را از یکدیگر باز دارد؛ و اگر بر شراب خوردن قادر بود التماس زیادت بر آنچه دور می گردد نکند، و اصحاب را بدان تکلیف نفرماید، و اگر یکی از ندما از شراب خوردن عاجز شود برو عنف نکند، و اگر غثیان غلبه کند در میان مجلس آن را مدافعت کند بر وجهی که اصحاب و قوف نیابند، یا در حال بیرون آید، و چون قی کند با مجلس معاودت ننماید.

و میوه و ریحان از پیش یاران بر ندارد، و نقل بسیار نخورد، و هریکی را از حریفان^{۲۳} به تحیتی که لایق او بود مخصوص می گرداند، و باید که به افراد سبب انس و سلوات و نشاط اهل مجلس نشود، چه این معنی مستدعی قلت و قع بود، و از مجلس بسیار برنخیزد، و اگر صاحب جمالی حاضر بود در او بسیار نظر نکند و اگر چه با او گستاخ باشد، و با او سخن بسیار نگوید، و از ارباب ملاهی التماس لحنی که طبع او بدان مایل بود نکند، و چون به حدی برسد که داند برنخیزد،

و جهد کند تا بامقام معهود خود شود، و اگر نتواند به موضعی شود که از مجلس دور بود و آنجا بخسپد.

و تا تواند در مجلس ملوک، یا کسانی که اکفای او نباشند، یا کسانی که با ایشان مباسطتی نیفتاده باشد، حاضر نشود، و اگر ضرورت افتد زود بیرون آید، و البته به مجلس سفها نرود، و اگر وقتی از مستی خائف باشد و ندما اقتراح اقامت کنند شاید که به تساکر یا به حیلتنی دیگر از مجلس بیرون آید.

اینست آنچه وعده داده بودیم از آداب و هرچند این نوع از حدّ حصر متجاوز باشد و به حسب اوضاع و اوقات مختلف شود اما بر عاقل فاضل که قوانین و اصول افعال جمیله ضبط کرده باشد رعایت شرایط^{۲۴} و دقایق هر کاری به جای خویش و به وقت خویش دشوار نبود، و از کلیّات استنباط جزویّات کردن بر او آسان نماید، و خود عقل حاکمی عدلست در هر باب، والله اعلم بالصواب^{۲۵}.

فصلی که بعد از تألیف کتاب بدان الحاق کرده شد

در شهر سنه ثلث و ستّین و ستمایه^{۲۶}، که بعد از تحریر این کتاب بود به مدت سی سال، از حضرت پادشاه پادشاهان جهان^{۲۷}، خلد ملکه^{۲۸}، یکی از بزرگان جهان^{۲۹} که در اکثر فنون فضائل بر سر آمده اهل عالم است، و آن مخدوم معظم ملک الامراء فی العالم جلال الدوله والدین مفخر^{۳۰} جهان عبدالعزیز^{۳۱}، اعز الله انصاره و ادام جلاله^{۳۲}، است، به این دیار رسید و این کتاب را به مطالعه همایون خود مشرف گردانید، فرمود که: در اثنای ذکر فضائلی که در این کتاب موجود است ذکر فضیلتی بس بزرگ مفقود است، و آن رعایت حق پدر و مادر

است که تالی عبادت خالق است، چنانکه فرموده است، عزَّ مِنْ قَائِلٍ: وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، بایستی که در حَثّ بر این فضیلت و زجر از ردیلتی که مقابل آنست، یعنی عقوق، هم اشارتی^{۳۳} رفته بودی. محرّر این کتاب^{۳۴} هر چند به هر^{۳۵} موضع ذکر این معنی به طریق تلویح و تعریض ایراد کرده است اما چون این نقد^{۳۶} به جای خود بود این معانی^{۳۷} به ذیل فصل چهارم از مقالات دوم، که در سیاست و تدبیر و تأدیب اولاد است، الحاق کرد و در صدر فصل این قَدَر بیفزود بعد از ذکر تأدیب اولاد، رعایت^{۳۸} حقوق پدران^{۳۹} و مادران، و آن سطرها اینست که^{۴۰} در آخر این فصل می نویسند. در ذکر رعایت حقوق^{۴۱} پدران و مادران و زجر از عقوق ایشان^{۴۲} و اما سبیل فرزندان در تحرّی رضای پدران و مادران و وجوب رعایت حقوق ایشان بر فرزندان، هر چند در تنزیل به چند موضع ذکر فرموده است، در این کتاب نیز به طریق عقل از آنچه در فصل هفتم از قسم دوم از مقالات اوّل، که مقصور است بر بیان شرف عدالت بر دیگر فضائل و شرح اقسام و احوال عدالت، یاد کرده ایم معلوم شود، و آن آنست که ذکر نعمتهای باری، تعالی، رفته است و وجوب شکر و عبادت او به قدر استطاعت به یزای آنکه مقتضای سیرت عدالت است بیان کرده، چه بعد از نعمتهای باری، تعالی، هیچ چیز در مقابل آن خیرات نیفتد که از پدران و مادران به فرزندان می رسد: اوّل^{۴۳} پدر اوّل سببی است از اسباب مِلّاصق مروجود فرزند را، و بعد از آن سبب تربیت و اکمال اوست تا هم از فواید جسمانی که به پدر متعلّق است کمالات جسمانی، چون نشو و نما و تغذّی و غیر آن که اسباب بقا و کمال شخص فرزندانند، می یابد، و هم از تدبیر نفسانی او کمالات نفسانی^{۴۳}، چون ادب و هنر و

صناعات و علوم و طریق تعیش که اسباب بقا و کمال نفس فرزندانند، حاصل می‌کند، و به‌انواع تعب و مشقت و تحملِ اوزار جمع دنیاوی می‌کند و از جهت او ذخیره می‌نهد، و او را بعد از وفات خود به‌قائم‌مقامی خود می‌پسندد.

و ثانیاً مادر در بدو وجود مشارک و مساهم پدر است در سببیت به آن وجه که اثری که پدر مؤدّی آنست مادر قابل شده است، و تعب حملِ نه‌ماهه، و مقاسات خطر ولادت، و اوجاع و آلام که در آن حالت باشد، کشیده، و هم‌سبب اقرب است در رسانیدن قوت به‌فرزند که^{۴۵} ماده حیات اوست، و مباشر تربیت جسمانی به‌جذب منافع به‌او و دفع مضارّ از او مدّتی مدید شده، و از فرط اشفاق و حفاظت حیاتِ او را بر^{۴۶} حیات خود ترجیح داده.

پس عدالت چنان اقتضا کند که بعد از ادای حقوق^{۴۷} خالق هیچ فضیلت زیادت از رعایت حقوق پدر و مادر و شکر نعمتهای ایشان و تحصیل مَرْضَاتِ ایشان نباشد، و به‌وجهی این قسم از قسم اوّل به رعایت اولی است، چه خالق از مکافات حقوق^{۴۸} نعمتهای او مستغنی است، و پدر و مادر به آن محتاج‌اند، و روزگار فرزند را تا به‌خدمت و حق‌گزاری ایشان قیام نماید منتظر و مترصد؛ و اینست علتِ مقارنت احسان والدین با اعتراف به‌وحدانیت و التزام عبادت، و غرض از حَثِّ اصحاب شرایع براین معنی آنست که تا اکتساب این فضیلت کنند.

و رعایت حقوق پدر و مادر به‌سه‌چیز باشد:

اوّل دوستی خالص ایشان را به‌دل، و تحرّی رضای ایشان به قول و عمل، مانند تعظیم و طاعت و خدمت و سخن نرم و تواضع و امثال

آن در هر چه مؤدّی نباشد به مخالفت رضای باری، تعالی، یا به خللی محذور^{۵۸} عنه، و در آنچه مؤدّی باشد به یکی ازان، مخالفت بر سبیل مجاملت کردن نه بر سبیل مکاشفت و منازعت.

و دوّم مساعدت با ایشان در مقتنیات پیش از طلب، بی شایبه منّت و طلبِ عوض به قدر امکان، مادام که مؤدّی نباشد به محذوری بزرگ که احتراز ازان واجب باشد.

و سیم اظهار خیرخواهی ایشان در سرّ و علانیت به دنیا و آخرت، و محافظت وصایا و اعمال بر^{۵۹} که به آن هدایت کرده باشند، چه در حال حیات ایشان و چه بعد از وفات ایشان.

و به سببی که در فصل چهارم از مقالت سیم، که مقرر است بر ذکر فضیلت محبّت، بیان خواهد رفت، و آن آنست که محبّت پدر و مادر فرزند را محبّتی طبیعی است و محبّت فرزند ایشان را محبّتی^{۴۹} ارادی، و به این سبب در شرایع اولاد را به احسان با آبا و امّهات زیادت ازان فرموده اند که آبا و امّهات را به احسان با ایشان.

و فرق میان حقوق پدران و حقوق^{۵۰} مادران از آنچه گفتیم معلوم شود، چه حقوق پدر روحانی تر است، و به آن سبب فرزندان را تنبیه بران بعد از تعقل حاصل آید، و حقوق مادران جسمانی تر، و به آن سبب هم در اوّل احساس^{۵۱} فرزندان آن را فهم کنند و به مادران میل زیادت نمایند، و به این قضیه ادای حقوق پدران به بذل طاعت و ذکر خیر و دعا و ثنا که روحانی تر است زیادت باید، و ادای حقوق مادران به بذل مال و ایثار اسباب تعیّش و انواع احسان که جسمانی تر باشد زیادت باید.

و امّا حقوق که رذیلتی است مقابل این فضیلت هم از سه نوع

باشد:

اول ایدای پدران و مادران به نقصان محبت یا به اقوال و افعال یا آنچه مؤدّی باشد به بعضی ازان، مانند تحقیر و سفاهت و استهزا و غیر آن.

و دوّم بخل و مناقشت با ایشان در اموال و اسباب تعیّش، یا بذل با طلب^{۵۱} عوض یا مشوب به منت، یا گران شمردن احسانی که با ایشان رود.

و سیم اهانت ایشان و بی‌شفقتی نمودن در نهان یا آشکارا و در حال حیات یا بعد از ممات و خوارداشتن نصایح^{۵۲} و وصایای ایشان. و همچنانکه احسان والدین تالیّ صحّت عقیدت است عقوق نیز تالیّ فساد عقیدت باشد.

و کسانی که به مثابت پدران و مادران باشند، مانند اجداد و اعمام و احوال و برادران بزرگتر و دوستان حقیقی پدران و مادران، هم به مثابت ایشان باشند در وجوب رعایت حرمت ایشان، و بذل معاونت در اوقات احتیاج، و احتراز از آنچه مؤدّی باشد به کراهیت ایشان. و از دیگر فصول این کتاب که در بیان ذکر^{۵۳} معاشرت با اصناف خلق گفته آید بر مقاصد این باب اطلاع تمام حاصل گردد، ان شاء الله تعالی، و هو ولیّ التّوفیق.

فصل پنجم :

در سیاست خدم و عبید^۱

باید دانست که خدم و عبید در منزل به منزلت دست و پای و جوارح دیگر باشند از بدن، چه کسی که به جهت غیری تکفّل امری کند که به اعانت دست دران حاجت افتد قایم مقام دست آن غیر بوده باشد،

و کسی که سعی کند در کاری که قدم در آن کار رنجه باید کرد مشقت قدم کفایت کرده باشد، و کسی که به چشم نگاه دارد چیزی که نظر در آن صرف باید کرد زحمتی از بصر بازداشته بود.

و اگر نه وجود این طایفه بُوَد ابوابِ راحت^۲ مسدود گردد، و به توسط قیام و قعود متواتر و حرکات و سکنات مختلف و اقبال و ادبار متوالی، که مقتضی تعبِ ابدان و سقوط هیبت و ذهاب و قار باشد، به مهمات قیام توان نمود. پس باید که بروجود این جماعت شکرگزاری بشرط بجای آرند، و ایشان را ودایع خدای، تعالی، شمرند، و انواع رفق و مدارات و لطف و مواسات در استعمال ایشان بکار دارند، چه این صنف مردم را نیز ملال و کلال و فتور و ماندگی به اعضا و جوارح راه یابد، و دواعی حاجات و ارادات در طبایع ایشان مرکوز بود، پس دقیقه انصاف و عدالت رعایت باید کرد و از تعسف و جور اجتناب نمود، تا سیاست خدای به تقدیم رسانیده باشد و شکر نعمت او گزارده. و طریق اتخاذ خدم آن بود که بعد از معرفت و تجربتِ تمام و وقوف بر احوال کسی او را استخدام کنند، و اگر میسر نشود به فراست و حدس و توهّم استعانت نمایند، و از اصحاب^۳ صور متفاوت و خلقتهای مختلف تحاشی واجب دانند، که در اغلبِ احوال خُلق تابع خُلق افتد، و در امثال فرس آمده است که نیکوترین چیزی از زشتِ صورتِ او بود. و در خبر آمده است که أَطْلُبُوا الْخَيْرَ عِنْدَ حِسَانِ الْوُجُوهِ. و از معلولان چون اهور و اعرج و ابرص و مانند ایشان تجنّب باید نمود، و بر صاحب کیاست و دها اعتماد کردن از احتیاط دور باشد، چه بسیار بود که گُربُزی و احتیال و مکر با این دو خصلت مقارن افتد، و حیا و عقلِ اندک بر شهامت بسیار که با وقاحت بود اختیار باید کرد، چه حیا

بهترین خصلتهاست در این باب.

و چون خادم میسر شود او را به صنعتی که به صلاحیت آن موسوم باشد مشغول گردانند، و امور او مکفی کنند، و از کاری به کاری و صنعتی به صنعتی تحویل نفرمایند، بل بر آنچه طبع او بدان مایل بود و آلات آن او را حاصل قناعت کنند، چه هر طبیعتی را با صنعتی خاص خاصیتی بود، و اگر از این قانون مجاوزت کنند مانند آن کس باشند که به اسب حرث کند و گاو را دویدن فرماید. و چون بر کاری انکار خواهد کرد شاید که انکار او عین صرّف باشد از آن کار، چه این فعل تنگدلان و بی صبران باشد. و هرگاه که صرف کند به بدلی بهتر محتاج گردد و حکم بدل همین حکم بود تا از منفعت خدمت محروم ماند.

و در دل خدم باید که مقرر کرده باشد که ایشان را به مفارقت او طریقی و سبیلی نخواهد بود به هیچ وجه و سبب، تا هم به مروت نزدیک باشد و هم به وفا و کرم لایق، و هم خادم شرط شفقت و هواداری و مناصحت و احتیاط بجای آرد، چه این افعال آنگاه از او صادر شود که خود را در نعمت و مال مخدوم شریک و مساهم شناسد^۴ و از عزل و صرف ایمن بود و چون صورت کند که صاحب او ضعیف رای و واهی ذمت است، و به هر گناهی او را دور خواهد کرد، خویشتن را در خدمت او عاریتی شمرد و مقام او مانند مقام راهگذریان بود، نه در هیچ کار اندیشه کند و نه شرط شفقت نگاه دارد، بلکه همت بر ادّخار و جمع از جهت روز مفارقت و جفای سید مقصور دارد.

و اصل بزرگ در خدمت خدم آن بود که باعث ایشان بران محبت بود نه ضرورت، و رجا نه خوف، تا خدمت ناصحان کنند نه خدمت بد بندگان، و باید که اخلاص نکند به امور معاش خدم از مآکل و ملابس و

غیر آن به هیچ وجه، بلکه آن را برمالابد^۴ خود مقدم دارد و ازاحت علّت ایشان درجملگی مایحتاج به تقدیم رساند، و ایشان را اوقات راحت و آسایش تعیین کند، و چنان سازد که اقدام بر اعمالی که بدیشان مفوّض بود از روی نشاط و جدّ کنند نه از سر ملالت و کسل.

و اصلاح خدم را مراتب نگاه باید داشت و انواع تأدیب و تقویم به حسب اصناف جنایات و جرائم استعمال فرمود، و طریق عفو را بکلیّی مسدود نباید گردانید، و کسی که بعد از توبه مراجعت گناه کند او را چاشنی عقوبت بیاید چشانید، و تشدید به تقدیم رسانید، و از رشد او نومیدی ننمود مادام که قید حیا برنگرفته باشد و به اصرار و وقاحت معترف نشده؛ و چون به جنایتی فاحش و گناهی زشت که ابقا بران مذموم بود ملوث گردد، و به تأدیب و تهذیب قابل اصلاح نخواهد بود، صواب آن بود که بزودی او را نفی کنند، و الاً به مجاورت او دیگر خدم تباه شوند، و فساد ازو به دیگران تعدّی کند.

و بنده از آزاد اولی استخدام را، چه بنده به قبول طاعت سیّد و تأدّب به اخلاق و آداب او مایل تر باشد و از مفارقت نومیدتر، و از بندگان اختیار باید کرد خدمت نفس را آنچه عاقل تر و بخردتر و سخن گوی تر و باحیاط تر باشد، و تجارت را آنچه عفیف تر و کافی تر و کسوب تر بود، و عمارت عِمار را آنچه قوی تر و جلدتر و کارکن تر بود، و رعّی چهارپای^۵ را آنچه قوی دل تر و بلند آوازتر و کم خواب تر بود.

و اصناف بندگان به حسب طبیعت سه است: یکی حرّ به طبع، و دیگر عبد به طبع، و سیم عبد شهوت. و اوّل را به منزلت اولاد باید داشت و بر تعلّم ادب صالح تحریض فرمود، و دوّم را به منزلت دوابّ و مواشی استعمال باید کرد و مرتاض گردانید، و سیم را به قدر حاجت

به‌مشتهی^۱ می‌باید رسانید و به‌استهانت و استخفاف کار می‌فرمود.
و از اصناف امم عرب به‌نطق و فصاحت و دَها ممتاز باشند، امّا
به‌جفای طبع و قوّت شهوت موسوم؛ و عجم به‌عقل و سیاست و نظافت
و زیرکی ممتاز باشند، امّا به‌احتیال و حرص موسوم؛ و روم به‌وفا و
امانت و تودّد و کفایت ممتاز باشند، امّا به‌بخل و لّوم موسوم؛ و هند
به‌قوّت حدس و حسّ و وهم ممتاز باشند، امّا به‌عُجْب و بد نیّتی و
مکر و افتعال موسوم، و تُرک به‌شجاعت و خدمتِ شایسته و حسن‌منظر
ممتاز باشند، امّا به‌غدر و قساوت و بی‌حفاظی موسوم.
اینست تمامی سخن در این باب^۲ و الله اعلم.

مقاله سیم

در سیاست مدن

و آن هشت فصل است

فصل اول

در احتیاج خلق به تمدن و شرح ماهیت و فضیلت این نوع علم

پیش ازین گفته‌ایم که هر موجودی را کمالی است، و کمال بعضی موجودات در فطرت با وجود مقارن افتاده است و کمال بعضی از وجود متأخر. مثال صنفِ اوّل اجرام سماوی، و مثال صنفِ دوّم مرکّبات ارضی؛ و هرچه کمال او از وجود متأخر بود هراینه او را حرکتی بود از نقصان به کمال؛ و آن حرکت بی‌معونت اسبابی که بعضی مکملات باشند و بعضی مُعِدّات^۱، نتواند بسود، امّا مکملات مانند صورتهائی که از واهب الصّور فایض شود به طریق تعاقب برنطفه، تا از حدّ نطفه‌ای به کمال انسانی برسد، و امّا مُعِدّات^۱ مانند غذا که به‌اضافت ماده شود تا نما به‌غایتی که ممکن بود برسد.

و معونت در اصل بر سه وجه بود یکی آنکه معین جزوی گردد از آن چیز که به‌معونت محتاج بود، و این معونت ماده بود؛ و دوّم آنکه معین متوسط شود میان آن چیز که به‌معونت محتاج بود و میان فعل او، و این معونت آلت بود؛ و سیم آنکه معین را به‌سر خود فعلی بود که آن فعل به‌نسبت با آن چیز که به‌معونت محتاج بود کمالی باشد،

و این معونت خدمت بود؛ و این صنف به دو قسم شود: یکی آنکه معونت بالذات کند، یعنی غایت فعل او نفس معونت بود، و دوم آنچه معونت بالعرض کند، یعنی فعل او را غایتی دیگر بود و معونت به تبعیت حاصل آید.

مثال معونت ماده معونت نبات حیوانی را که ازو غذا یابد، و مثال معونت آلت معونت آب قوت غاذیه را در رسانیدن غذا به اعضا، و مثال معونت خدمت بالذات معونت مملوك مالك را، و مثال معونت خدمت بالعرض معونت شبان رمه را.

و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت منقول از اقوال و نکات اوست گوید: آفای خدام عناصرند بالذات چه ایشان را در لسع حیوانات که موجب انحلال ترکیب ایشان است نفعی نیست، و سباع خدامند بالعرض که غرض ایشان از افتراس نفع خویش است، و انحلال با عناصر به تبعیت لازم آید.

و بعد از تقریر این مقدمه گوئیم: عناصر و نبات و حیوان هر سه معونت نوع انسان کنند، هم به طریق ماده و هم به طریق آلت و هم به طریق خدمت، و انسان معونت ایشان نکند الا به طریق ثالث و بالعرض، چه او شریف تر است و ایشان خسیس تر، و احسن شاید که هم خدمت احسن کند و هم خدمت اشرف کند، اما اشرف نشاید که خدمت کند الا مثل خویش را، و انسان معونت نوع خود کند به طریق خدمت نه به طریق ماده و نه به طریق آلت، و به طریق ماده خود معونت هیچ چیز نتواند کرد از روی انسانی، چه از آن روی جوهری مجرد است.

و همچنانکه انسان به عناصر و مرکبات محتاج است تا به هر سه نوع معونت او دهند به نوع خود نیز محتاج است تا به طریق خدمت

یکدیگر را معاونت کنند، و حیوانات به طبایع و نبات محتاج اند اما احتیاج ایشان به نوع خود مختلف باشد، چه بعضی از حیوانات مانند حیوانات تولدی، و مانند بیشتر حیوانات آب که در توالد به اجتماع نر و ماده محتاج نباشند، بی معاونت یکدیگر توانند بود و ایشان را از اجتماع فایده‌ای صورت نیندد، و بعضی دیگر مانند اکثر حیوانات تولدی در حفظ نوع اشخاص نر و ماده را به یکدیگر احتیاج بود، و در حفظ شخص بعد از تربیت به معاونت و جمعیت محتاج نباشند، پس اجتماع ایشان در وقت سیفاد بود و در ایام نما، و بعد از آن هریکی علی حده به کار خویش مشغول شود، و بعضی دیگر مانند نحل و نمل و چند صنف از طیور به معاونت و اجتماع محتاج باشند هم در حفظ شخص و هم در حفظ نوع.

و اما نباتات را به عناصر و معدنیات احتیاج بود به هر سه نوع: به ماده خود ظاهر است، و به آلت مانند احتیاج تخم به چیزی که او را پوشیده دارد و از آفت سرما و گرما مصون^۲ تا بروید، و به خدمت مانند احتیاج آن به کوههایی که بر منابع چشمه‌ها مشتمل باشد. و نبات را به یکدیگر احتیاج بود در حفظ نوع مانند درختان خرما که ماده بی نر بار نگیرد، اما در حفظ شخص به یکدیگر محتاج نباشند إلا بنا در .

و مرکبات به عناصر محتاج بود به هر سه نوع، و باشد که در این مراتب چهارگانه، یعنی عناصر و معادن و نبات و حیوان، بعضی خدمت بعضی کند^۲ که در رتبت ازو متأخر بود چنانکه در افاعی گفتیم، اما از آن روی آن چیز خسیس تر بود.

فی الجملة غرض از این تفصیل آنست که نوع انسان را که اشرف

موجودات عالم است به معونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است هم در بقای شخص و هم در بقای نوع؛ اما بیان آنکه به انواع دیگر محتاج است خود ظاهر است و در این مقام به استکشاف آن زیادت احتیاجی نه؛ و اما بیان آنکه به معاونت نوع خود محتاج است آنست که: اگر هر شخصی را به ترتیب غذا و لباس و مسکن و سلاح خود مشغول بایستی بود، تا اول ادوات درودگری و آهنگری بدست آوردی و بدان ادوات و آلات زراعت و حصاد و طحن و عجن و غزل و نسج و دیگر حرفتها و صناعتها مهیا کردی، پس بدین مهمات مشغول شدی بقای او بی غذا بدین مدت وفا نکردی و روزگار او اگر بر این اشغال موزع کردند بر ادای حق یکی از این جمله قادر نبودی.

اما چون یکدیگر را معاونت کنند، و هریکی^۴ به مهمتی از این مهمات زیادت از قدر کفاف خود قیام نمایند، و به اعطای قدر زیادت و اخذ بدل از عمل دیگران قانون عدالت در معامله نگاهدارند، اسباب معیشت دست فراهم دهد و تعاقب شخص و بقای نوع میسر و منظوم گردد چنانکه هست؛ و همانا اشارت بدین معنی باشد آنچه در احادیث گویند که آدم، علیه السلام، چون بدینا آمد و غذا طلب کرد او را هزار کار بیایست کرد تا نان پخته شد، و هزارویکم آن بود که نان سرد کرد آنکه بخورد. و در عبارت حکما همین معنی یافته شود بر این وجه که هزار شخص کار کن بیاید تا يك شخص لقمه ای نان در دهن تواند نهاد.

و چون مدار کار انسان بر معاونت یکدیگر است، و معاونت بر آن وجه صورت می بندد که به مهمات یکدیگر به تکافی و تساوی قیام نمایند، پس اختلاف صناعات که از اختلاف عزایم صادر شده مقتضی

نظام بود، چه اگر همه نوع بريك صناع توارد نمودندی محذور اول باز آمدی، از این جهت حکمت الهی اقتضای تباین هِمَم و آرای ایشان کرد تا هر یکی^۶ به شغلی دیگر رغبت نمایند، بعضی شریف و بعضی خسیس و در مباشرت آن خرسند و خوشدل باشند.

و همچنین، احوال ایشان در توانگری و درویشی و کیاست و بلاد مختلف تقدیر کرد، که اگر همه توانگر باشند یکدیگر را خدمت نکنند، و اگر درویش باشند همچنین، در اول از جهت بی نیازی از یکدیگر و در دوم از جهت عدم قدرت بر ادای عوض خدمت یکدیگر؛ و چون صناعات در شرف و خساست مختلف بود اگر همه در قوت تمیز متساوی باشند يك نوع اختیار کنند و دیگر انواع معطل مانند و مطلوب حاصل نیاید. و اینست آنچه حکما گفته اند لَوْ تَسَاوَى النَّاسُ لَهَلَكُوا جَمِيعًا.

ولکن چون بعضی به تدبیر صائب ممتاز باشند و بعضی به فضل قوت، و بعضی به شوکت تمام و بعضی به فرط کفایت، و جماعتی از تمیز و عقل خالی و به مثابت ادوات و آلات اهل تمیز را، همه کارها بر این وجه که مشاهده می افتد مقدّر گردد و از قیام هريك به مهم خویش قوام عالم و نظام معیشت بنی آدم به فعل آید.

و چون وجود نوع بی معاونت صورت نمی بندد، و معاونت بی اجتماع محال است، پس نوع انسان^۷ بالطبع محتاج بود به اجتماع؛ و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدن خوانند، و تمدن مشتق از مدینه بود، و مدینه موضع اجتماع اشخاصی که به انواع حرفتها و صناعاتها تعاونی که سبب تعیش بود می کنند. و چنانکه در حکمت منزلی گفتیم که غرض از منزل نه مسکن است بل اجتماع اهل مسکن است بروجهی

خاص، اینجا نیز غرض از مدینه نه مسکن اهل مدینه است بل جمعیتی مخصوص است میان اهل مدینه. و اینست معنی آنچه حکما گویند الانسان مدنی^۱ بالطَّبْع یعنی محتاج^۲ بالطَّبْع الی الاجتماع المسمی بالتمدن. و چون دواعی افعال مردمان مختلف است و توجه حرکات ایشان به غایات متنوع، مثلاً قصد یکی به تحصیل لذتی و قصد دیگری به اقتنای کرامتی، اگر ایشان را باطبیاع ایشان گذارند تعاون ایشان صورت نیندد، چه متغلب همه را بنده خود گرداند و حریص همه مقتنیات خود را خواهد، و چون تنازع در میان افتد به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هریکی را به منزلتی که مستحق آن باشد قانع گرداند و به حق خویش برساند، و دست هریکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند، و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول کند؛ و آن تدبیر را سیاست خوانند.

و چنانکه در مقالت اول در باب عدالت گفتیم در سیاست به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد، پس اگر این تدبیر بروفی و جوب وقاعده حکمت اتفاق افتد و مؤدی بود به کمالی که در نوع و اشخاص بقوت است آن را سیاست الهی خوانند، و الا به چیزی دیگر که سبب آن سیاست بود اضافت کنند.

و حکیم اقسام سیاسات بسیطه چهارنهاده است: سیاست ملک و سیاست غلبه و سیاست کرامت و سیاست جماعت.

اما سیاست ملک، تدبیر جماعت بود بر وجهی که ایشان را فضایل حاصل آید، و آن را سیاست فضلا گویند؛ و اما سیاست غلبه، تدبیر امور اخسّا بود و آن را سیاست خساست گویند؛ و اما سیاست کرامت، تدبیر جماعتی بود که به اقتنای کرامات موسوم باشند؛ و اما

سیاست جماعت، تدبیر فِرَق مختلف بود بر قانونی که ناموس الهی وضع کرده باشد.

و سیاست ملك این سیاسات دیگر را بر اهالی آن موّزع گرداند و هر صنفی را به سیاست خاصّ خود مؤاخذت کند تا کمال ایشان از قوّت به فعل آید، پس آن سیاست^۵ سیاستِ سیاسات بود.

و تعلق سیاست ملك و سیاست جماعت به یکدیگر بر این وجه بود که یاد کنیم. گوئیم: سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارد مانند عقود و معاملات، و بعضی تعلق به احکام عقلی مانند تدبیر ملك و ترتیب^۶ مدینه، و هیچ شخص را نرسد که بی رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدّم او بر غیر، بی وسیلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند، پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام^۷ الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و این شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته اند، و اوضاع او را ناموس الهی؛ و در عبارت محدّثان او را شارع، و اوضاع او را شریعت؛ و افلاطون در مقالت پنجم از کتاب سیاست اشارت بدین طایفه بر این وجه کرده است که: هُم اصحاب القوى العظيمة الفائقة. و ارسطاطاليس گفته است که هم الذين عناية الله بهم اكثر.

و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود، و آن شخص را در عبارت قدما متليك على الاطلاق گفته اند، و احکام او را صناعت ملك؛ و در عبارت محدّثان او را امام، و فعل او را امامت؛ و افلاطون او را مدبّر عالم خواند؛ و ارسطو انسان مدنی، یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت بندد^۸.

و باید که مقرر بود که مراد از ملك در این موضع نه آنست که او را خیل و حشمی یا مملکتی باشد، بلکه مراد آنست که مستحق ملك او بود در حقیقت و اگر چه بصورت هیچ کس بدو التفات نکند، و چون مباشر تدبیر غیر او باشد جور و عدم نظام شایع بود.

فی الجمله در هر روز گاری و قرنی به صاحب ناموسی احتیاج نبود چه يك وضع اهل ادوار بسیار را کفایت باشد، اما در هر روز گاری عالم را مدبّری باید، چه اگر تدبیر منقطع شود نظام مرتفع گردد و بقای نوع بر وجه اکمل صورت نبندد، و مدبّر به حفظ ناموس قیام نماید و مردمان را به اقامت مراسم آن تکلیف کند، و او را ولایت تصرف بود در جزویات بر حسب مصلحت هر وقت و روزگار.

و از اینجا معلوم شود که حکمت مدنی، و آن این علم است که مقاله مشتمل بر اوست، نظربود در قوانینی کلتی که مقتضای مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی. و موضوع این علم هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل.

و به سبب آنکه هر صاحب صنعتی نظر در صنعت خود بروجهی کند که تعلق بدان صنعت داشته باشد، نه از آن روی که خیر باشد یا شرّ، مثلاً طبیب را نظر در معالجه دست بر آن وجه بود که دست را اعتدالی حاصل کند که بدان اعتدال بر بطش قادر بود، و بدانکه بطش او از قبیل خیرات بود یا از قبیل شرور التفات نکند، و صاحب این صنعت^{۱۱} را نظر در جملگی افعال و اعمال اصحاب صناعات بود از آن جهت که خیرات باشند یا شرور، پس این صنعت رئیس همه صناعات بود، و نسبت این با دیگر صناعات چون نسبت علم الهی با

دیگر علوم.

و چون اشخاص نوع انسان در بقای شخص و نوع به یکدیگر محتاجند، و وصول ایشان به کمال بی‌یقا ممتنع، پس در وصول به کمال محتاج یکدیگر باشند، و چون چنین بود کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بود. پس براو واجب بود که معاشرت و مخالطت ابنای نوع کند بوجه تعاون، و الاّ از قاعده عدالت منحرف گشته باشد و به سمت جور متّصف شده. و معاشرت و مخالطت بر این وجه آنگاه تواند بود که بر کیفیت آن و جوهری که مؤدّی بود به نظام و جوهری که مؤدّی بود به فساد و قوف یافته باشد، و علمی که ضامن تعریف يك يك نوع بود حاصل کرده، ولیکن آن علم حکمت مدنی است. پس همه کس مضطر بود به تعلّم این علم تا براقبتای فضیلت قادر تواند بود، و الاّ معاملات و معاشرات او از جور خالی نماند و سبب فساد عالم گردد به قدر مرتبت و منزلت خود. و از این روی شمول منفعت این علم نیز معلوم شد.

و همچنانکه صاحب علم طب چون در صناعت خود ماهر شود بر حفظ صحّت بدن انسان و ازاله مرض قادر گردد صاحب این علم چون در صناعت خود ماهر شود بر صحّت^{۱۲} مزاج عالم، که آن را اعتدال حقیقی خوانند، و ازاله انحراف ازان قادر شود و او بحقیقت طبیب عالم بود.

و بر جمله، ثمره این علم اشاعت خیرات بود در عالم و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی.

و چون گفتیم موضوع این علم هیأت اجتماع اشخاص انسانی است و اجتماع اشخاص انسانی در عموم و خصوص مختلف افتد، پس

معنی اجتماع اشخاص بر اعتباری باید کرد که معلوم بود^{۱۳}. گوئیم: او^{۱۴} اجتماع نخستین که میان اشخاص باشد اجتماع منزلی بود، و شرح آن داده آمد. و اجتماع دو^{۱۵}م اجتماع اهل محله باشد، و بعد از آن اجتماع اهل مدینه، و بعد از آن اجتماع امم کبار، و بعد از آن اجتماع اهل عالم. و چنانکه هر شخصی جزوی بود از منزل هر منزلی جزوی بود از محله و هر محلتی جزوی بود از مدینه و هر مدینه ای جزوی بود از امت و هر امتی جزوی از اهل عالم.

و هر اجتماعی را رئیسی بود چنانکه در منزل گفتیم و رئیس منزل مرؤوس بود به نسبت با رئیس محله و رئیس محله مرؤوس به نسبت با رئیس مدینه و همچنین تا به رئیس عالم رسد که رئیس رؤسا او بود، و اوست مَلِک علی الاطلاق، و نظر او در حال عالم^{۱۶} و در حال اجزای عالم همچون نظر طبیب بود در شخص و اجزای شخص و همچون نظر کدخدای منزل در حال منزل و اجزای منزل.

و هر دو شخص که میان ایشان در صنعتی یا علمی اشتراك بود میان ایشان ریاستی ثابت بود، یعنی یکی که از دیگر در آن صنعت کاملتر باشد رئیس او بود، و آن دیگر شخص را طاعت او باید داشت تا متوجه باشد به کمال، و انتهای همه اشخاص با شخصی بود که مطاع مطلق و مقتدای نوع باشد به استحقاق، یا اشخاصی که در حکم يك شخص باشند از جهت اتفاق آرای ایشان در مصلحت نوع. و چنانکه رئیس عالم ناظر است در اجزای عالم بحسب آنکه او را^{۱۷} تعلقی است به عموم اجزاء، رئیس هر اجتماعی را نظری باشد در عموم آن جماعت که او رئیس ایشان بود و در اجزای آن اجتماع، بوجهی که مقتضی صلاح ایشان بود او^{۱۸} و علی العموم، و مقتضی صلاح هر جزوی ثانیاً و علی الخصوص.

و تعلق اجتماعات به یکدیگر سه نوع بود: اول آنکه اجتماعی جزو اجتماعی بود مانند منزل و مدینه، و دوم آنکه اجتماعی شامل اجتماعی بود مانند امت و مدینه، و سیم آنکه اجتماعی خادم و معین اجتماعی بود مانند قریه و مدینه، چه اجتماعات اهل قریه اجتماعاتی ناقص بود که هر يك بنوعی دیگر خدمت اجتماعی تام مدنی کنند، و از این وجه اعانت اجتماعات یکدیگر را به ماده و آلت و خدمت مانند اعانت انواع بود یکدیگر را، چنانکه پیش ازین گفتیم.

و چون تألیف اهل عالم بر این نوع تقدیر کرده اند کسانی که از تألیف بیرون شوند و به انفراد و وحدت میل کنند از فضیلت بی بهره مانند، چه اختیار وحشت و عزلت و اعراض از معاونت ابنای نوع با احتیاج به مقتنیات ایشان محض جور و ظلم باشد؛ و از این طایفه بهری این فعل را بفضیلتی شمرند، مانند جماعتی که به ملازمت صوامع و نزول در شکاف کو همافترّد باشند، و آن را زهد از دنیا نام نهند؛ و طایفه‌ای که مترصد معاونت خلق بنشینند و طریق اعانت بکلیّ مسدود گردانند، و آن را توکل نام نهند؛ و گروهی که بر سبیل سیاحت از شهرها به شهرها می‌شوند و به هیچ موضع مقامی و اختلاطی که مقتضی مؤانستی بود نکنند و گویند از حال عالم اعتبار می‌گیریم و آن را فضلی دانند. چه این قوم و امثال ایشان ارزاقی که [دیگران] به تعاون^{۱۶} کسب کرده‌اند استعمال می‌کنند و در عوض و مجازات هیچ بدیشان نمی‌دهند، غذای ایشان می‌خورند و لباس ایشان می‌پوشند و بهای آن نمی‌گزارند و از آنچه مستدعی^{۱۷} نظام و کمال نوع انسانست اعراض نموده‌اند، و چون به سبب عزلت و وحشت رذایل اوصافی که در طبیعت بقوت دارند بفعل نمی‌آرند جماعتی قاصر نظران ایشان را اهل فضایل می‌پندارند، و این توهّمی خطا بود، چه

عفت نه آن بود که ترك شهوت بطن و فرج گیرند من كل الوجوه، بل آن بود که هر چیزی را حدی و حقّی که بود نگاه دارند و از افراط و تفریط اجتناب نمایند، و عدالت نه آن بود که مردمی را که نبینند بر او ظلم نکنند بل آن بود که معاملات با مردم بر قاعده انصاف کنند، و تا کسی با مردم مخالطت نکند سخاوت ازو چگونه صادر شود؟ و چون در معرض هولی نیفتد شجاعت کجا بکار دارد؟ و چون صورتی شهی نبیند اثر عفت او کی ظاهر گردد؟ و اگر تأمل کرده آید معلوم شود که این صنف مردم تشبّه به جمادات و مردگان می کنند نه به اهل فضل و تمیز، چه اهل فضل و تمیز از تقدیری که مقدّر اول، عزّ اسمّه، کرده باشد انحراف نطلبند، و در سیر و عادات به قدر طاقت به حکمت او اقتدا کنند و ازو توفیق خواهند در آن باب، انّه خیر موفق و معین.

فصل دوم :

در فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن

و چون مردم به یکدیگر محتاجند و کمال و تمام هر يك به نزديك اشخاص دیگر است از نوع او، و ضرورت مستدعی استعانت، چه هیچ شخص به افراد به کمال نمی تواند رسید چنانکه شرح داده آمد، پس احتیاج به تألیفی که همه اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای يك شخص گرداند ضروری باشد؛ و چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده اند پس بالطبع مشتاق آن تألف باشند؛ و اشتیاق به تألف محبت^۱ بود، و ما پیش ازین اشارتی کرده ایم به تفضیل محبت بر عدالت. و علّت در آن معنی آنست که عدالت مقتضی اتحادیست صناعی، و محبت مقتضی اتحادی طبیعی، و صناعی به نسبت با طبیعی

مانند قسری باشد، و صناعت مقتدی بود به طبیعت.

پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل^۲ آنست در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است، چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی. و از روی لغت خود انصاف مشتق از نِصْف بود یعنی مُنْصِف متنازع^۳ فیه [را]^۴ با صاحب خود مناصفه کند، و تنصیف از لواحق تکثر باشد و محبت از اسباب اتحاد، پس بدین وجوه فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد.

و جماعتی از قدمای حکما در تعظیمشان محبت مبالغتی عظیم کرده‌اند و گفته‌اند: قوام همه موجودات به سبب محبت است و هیچ موجود از محبتی خالی نتواند بود چنانکه از وجودی و وحدتی خالی نتواند بود، الا آنکه محبت را مراتب باشد و به سبب ترتب آن موجودات در مراتب کمال و نقصان مترتب باشند، و چنانکه محبت مقتضی قوام و کمال است غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد، و طریان آن بر موجودات بحسب نقصان هر صنفی تواند بود، و این قوم را اصحاب محبت و غلبه خوانند.

و دیگر حکما هر چند بر تصریح این مذهب اقدام ننموده‌اند اما به فضیلت محبت اقرار^۴ کرده‌اند و سریان عشق در جملگی کاینات شرح داده.

و چون حقیقت محبت طلب اتحاد بود با چیزی که اتحاد با او در تصور طالب کمال باشد، و ما گفتیم که کمال و شرف هر موجودی بحسب وحدتی است که بر او فایض شده است، پس محبت طلب شرف و فضیلت و کمال بود، و هر چه این طلب در او بیشتر بود شوق او به

کمال زیادت بود و وصول بدان بر او سهل تر؛ و در عرف متأخران محبت و ضدتش در موضعی استعمال کنند که قوت نطقی را در او مشارکتی بود، پس میل عناصر را به مراکز خویش و گریختن ایشان از دیگر جهات، و میل مرکبات را به یکدیگر - که از جهت مشاکلاتی که در امتزاج ایشان افتاده باشد بر نسبت های معین و محدود، چون نسبت عددی و مستاحی و تألیفی، لازم آید، تا بدان سبب مبدأ افعالی غریب باشند، که آن را خواص و اسرار طبایع خوانند، مانند میل آهن به مغناطیس، و اضداد آن، که از جهت تنفّراتی مزاجی حادث شود، مانند نفرت سنگ باغض الخلّ از سرکه - از قبیل محبت و مبغضت نشمرند، بلکه آن را میل و هرب خوانند، و موافقت و معادات حیوانات غیر ناطقه با یکدیگر هم خارج از این قبیل باشد، و آن را الف و نفرت گویند.

و اقسام محبت در نوع انسان دو گونه بود: یکی طبیعی و دیگری ارادی. اما محبت طبیعی مانند محبت مادر فرزند را، که اگر نه این نوع محبت در طبیعت مادر مفلوج بودی فرزند را تربیت ندادی و بقای نوع صورت نیستی. و اما محبت ارادی چهار نوع بود: یکی آنکه سریع العقد والانحلال بود، و دوّم آنچه بطیء العقد والانحلال بود، و سیّم آنچه بطیء العقد سریع الانحلال بود، و چهارم آنچه سریع العقد بطیء الانحلال بود.

و چون مقاصد اصناف مردمان در مطالب بحسب بساطت منشعب است به سه شعبه، اوّل لذّت و دوّم نفع و سیّم خیر، و از ترکب هر سه با یکدیگر شعبه رابع تولّد کند، و این غایات مقتضی محبت کسانی باشد که در توصل به کمال شخصی یا نوعی معاون و

مددکار باشند و آن نوع انسان است، پس هریکی از این اسباب علّت نوعی بود از انواع محبت ارادی.

اما لذّت علّت محبتی تواند بود که زود بندد و زود گشاید، چه لذّت با شمول وجود به سرعت تغیر و انتقال موصوف است چنانکه گفتیم، و استمرار و زوال از سبب به مسبب سرایت کند؛ و اما نفع علّت محبتی بود که دیر بندد و زود گشاید، چه نفع رسانیدن با عزّت وجود سریع الانتقال بود؛ و اما خیر علّت محبتی بود که زود بندد و دیر گشاید، زود بستن از جهت مشاکلت ذاتی که میان اهل خیر بود، و دیر گشادن از جهت اتحاد حقیقی که لازم ماهیت خیر بود و اقتضای امتناع انفکاک کند؛ و اما مرکّب از هر سه علّت محبتی باشد که دیر بندد و دیر گشاید، چه استجماع هر دو سبب یعنی نفع و خیر اقتضای هر دو حال کند.

و محبت از صداقت عامتر بود چه محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد، و مودّت در رتبت به صداقت نزدیک باشد، و عشق که افراط محبت است از مودّت خاص تر بود، چه جز میان دو تن نیفتد، و علّت عشق یافراط طلب لذّت بود یافراط طلب خیر، و نفع را نه از روی بساطت و نه از جهت ترکّب در استلزام عشق مدخلی نتواند بود^۵. پس عشق دو نوع بود: یکی مذموم که از فرط طلب لذّت خیزد، و دوّم محمود که از فرط طلب خیر خیزد. و از جهت التباس فرق میان این دو سبب باشد اختلافی که میان مردم در مدح و ذمّ عشق بود. و سبب صداقات احداث و کسانی که طبیعت ایشان داشته باشند طلب لذّت بود و بدین سبب باشد که مصادقت و مفارقت میان ایشان متوالی بود، و گاه بود که در اندک مدتی چند بار تصادق کنند و باز

مفترق شوند، و اگر صداقت ایشان را بنادر بقائی باشد سبب وثوق ایشان بود به بقای لذت^۶ و معاودت آن حالا^۷ و هرگاه که آن وثوق زایل شود فی الحال آن صداقت مرتفع گردد.

و سبب صداقات^۸ مشایخ و کسانی که بر طبیعت ایشان باشند طلب منفعت بود، و چون منافع مشترك یابند، و در اکثر احوال آن را امتدادی اتفاق افتد، از ایشان مصادقتی صادر شود و به حسب بقای منفعت باقی ماند، و چون علاقه رجا منقطع شود آن صداقت مرتفع گردد.

و اما سبب صداقت اهل خیر چون محض خیر باشد، و خیر چیزی ثابت بود غیر متغیر، مودات اصحاب آن از تغیر و زوال مصون باشد.

و چون مردم از طبایع متضاد مرکب است و میل هر طبیعتی مخالف میل طبیعتی دیگر، پس لذتی که ملایم طبیعتی بود مخالف لذت طبیعتی دیگر بود. و بدین سبب هیچ لذت از انواع لذات خالص و خالی از شوائب اذیتها که در مفارقت لذات دیگر بودن تواند بود.

و چون در مردم جوهری بسیط الهی موجود است که آن را با طبایع دیگر مشاکلتی نیست او را نوعی از لذت^۸ تواند بود که آن را با لذات دیگر مشابهتی نبود و محبتی که مقتضای آن لذت بود در غایت افراط بود و شبیه به ولّه، و آن را عشق تام^۹ و محبت الهی خوانند، و بعضی متألّهان دعوی آن محبت کنند، و حکیم اول در آن معنی از ابر قلیطس باز گفته است که او گوید: چیزهای مختلف را با یکدیگر تشاکل و تألیفی^۹ تام^۹ نتواند بود، و اما چیزهای متشاکل به

یکدیگر مسرور و مشتاق باشند.

و در شرح این کلمات گفته اند که جواهر بسیط چون متشاکل باشند و به یکدیگر مشتاق، متألف شوند و میان ایشان توحیدی حقیقی حاصل آید و تغایر مرتفع شود، چه تغایر از لوازم مادیات است و مادیات را این صنف تألف^{۱۰} نتواند بود، و اگر شوقی در ایشان حادث شود که به نوعی از تألف^{۱۱} میل کنند ملاقات ایشان به نهایات و سطوح بود نه به ذوات و حقایق، و این ملاقات به درجه اتصال نرسد، پس مستدعی انفصال بود.

و چون جوهری که در انسان مستودع است از کدورات^{۱۲} طبیعت پاک شود، و محبت انواع شهوات و کرامات در او منتفی گردد، او را به شبیه خود شوقی صادق حادث شود و به نظر بصیرت به مطالعه جلال خیر محض، که منبع خیرات آنست، مشغول گردد و انوار آن حضرت برو فایض شود، پس او را لذتی که آن را به هیچ لذت نسبت نتوان داد حاصل آید، و به درجه اتحاد مذکور رسد، و در استعمال طبیعت بدنی^{۱۳} و ترك آن او را تفاوتی زیادت نبود، الا آنکه بعد از مفارقت کلی بدن رتبت عالی سزاوارتر باشد چه صفای تام جز بعد از مفارقت حیات فانی نتواند بود.

و از فضایل این نوع محبت، یعنی محبت اهل خیر با یکدیگر، یکی آنست که نه نقصان بدو متطرق تواند بود، و نه سعایت را در او تأثیری صورت افتد، و نه ملالت را در نوع او مجال مداخلتی باشد، و اشرار را در آن حظی و نصیبی نبود؛ و اما محبتی که از جهت منفعت یا لذت افتد اشرار را هم با اشرار و هم با اختیار تواند بود، الا آنکه سریع الانقضاء و الانحلال باشد، از جهت آنکه نافع و لذیذ

مطلوب بالعرض باشد^{۱۴} نه بالذات؛ و بسیار بود که مستدعی آن محبت‌ها جمعیتی باشد که میان اصحاب آن محبت‌ها اتفاق افتد در مواضعی غریب مانند کشتی و سفرها و غیر آن، و سبب دران مؤانستی بود که در طبیعت مردم مرکوز است، و خود مردم را انسان از آن جهت گفته‌اند، چنانکه در صناعت ادب مقرر شده است. و کسی که گفته است «و سُمِّيتَ انساناً لَانَّكَ ناسٍ» گمان برده است که انسان مشتق از نسیان است و در این گمان مخطی بوده است. و چون اُنس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خود بود، چنانکه به چند موضع تکرار کردیم، پس کمال این نوع نیز در اظهار این خاصیت بود با ابنای نوع خود، چه این خاصیت مبدأ محبتی است که مستدعی تمدن و تألف باشد.

و باز آنکه حکمت حقیقی اقتضای شرف این خاصیت می‌کند شرایع و آداب محمود نیز با آن دعوت کرده‌اند، و از این سبب بر اجتماع مردم در عبادات و ضیافات تحریر فرموده‌اند، چه به جمعیت آن انس از قوت به فعل آید، و ممکن که شریعت اسلام نماز جماعت را بر نماز تنها تفضیل بدین علت نهاده باشد که تا چون در روزی پنج بار مردمان در يك موضع مجتمع شوند با یکدیگر مستأنس گردند، و اشتراك ایشان در عبادات و دیگر معاملات سبب تأکید آن استیناس شود، باشد^{۱۵} که از درجه انس به درجه محبت رسد.

و مصداق این سخن آنست که چون این عبادت بر اهل هر کوئی و محلّتی که اجتماع ایشان هر روز پنج بار در مسجدی متعذر نباشد وضع کرد، و حرمان اهل شهر که این اجتماع بر ایشان دشوار می‌نمود از این فضیلت نمی‌شایست، عبادتی دیگر فرمود که در هر هفته يك نوبت

اهل کویها و محله‌ها باجمعهم در يك مسجد که بهمه جماعت محیط تواند شد جمع آیند، تا همچنانکه اهل محلت را در فضیلت جمع اشتراک^{۱۶} بود اهل مدینه را نیز دران اشتراک^{۱۷} بود؛ و چون اهل روستاها و دیه‌ها را با یکدیگر و با اهل شهر در هر هفته جمعیت ساختن مقتضی تعطیل مهمات می نمود در سالی دو نوبت عبادتی که بر اجتماع همه جماعت مشتمل بود تعیین کرد، و مجمع ایشان را صحرائی که شامل ازدحام تواند بود نامزد فرمود، چه وضع بنائی که همه قوم را در و جای بود، و در سالی دوبار ازان نفع گیرند، هم مؤدی به حَرَج^{۱۸} می نمود؛ و چون در سعت فضائی که همه قوم حاضر توانند آمد یکدیگر را بینند و عهد انس مجدّد گردانند انبعاث ایشان بر محبت و مؤانست یکدیگر تزايد پذیرد، بعد ازان عموم اهل عالم را به اجتماع در يك موقف، در همه عمر يك دفعه، تکلیف کرد، و آن را به وقتی معین از عمر که موجب مزید ضیق و کلفتی بودی موسوم نگردانید، تا بر حسب تیسیر^{۱۹} اهل بلاد متباعد جمع آیند و از آن سعادت که اهل شهر و محله را بدان معرض گردانیده اند حظی اکتساب کنند، و به انس طبیعی که در فطرت ایشان موجود است تظاهر نمایند؛ و تعیین آن موضع به بقعه‌ای که مقام صاحب شریعت باشد اولی بود، چه مشاهده آثار او و قیام به شعائر و مناسک مقتضی وقع و تعظیم شرع باشد در دلها، و مستدعی سرعت اجابت و مطاوعت شود دواعی خیر را. بر جمله از تصور این عبادات و تلفیق آن با یکدیگر غرض شارع در دعوت با اکتساب این فضیلت معلوم می گردد، چه ارکان عبادت بر قانون مصلحت مقدّر کردن سبب استجماع^{۱۹} هر دو سعادت باشد.

و با سر حدیث محبت شویم، گوئیم: اسباب محبت‌های مذکور،

بیرون محبت الهی، چون میان اصحاب آن محبت‌ها مشترك باشد تواند بود که از هر دو جانب در يك حال منعقد شود و در يك حال انحلال پذیرد، و تواند بود که یکی باقی ماند و یکی انحلال پذیرد. مثلاً لذتی که میان شوهر و زن مشترك است و سبب محبت ایشان شده ممکن بود که از هر دو طرف سبب محبت یکدیگر گردد، و ممکن بود که از يك طرف محبت منقطع شود و از طرف دیگر باقی ماند، چه لذت به سرعت تغییر موصوف است و تغییر يك طرف مستلزم تغییر طرف دیگر نه؛ و همچنین چون منافعی که میان زن و شوهر مشترك باشد از خیرات منزلی - چون هر دو در آن متعاون باشند - سبب اشتراك محبت شود، امّا از دو یکی اگر در حدّ خود تقصیر کند، مثلاً زن از شوهر انتظارا کتساب این خیرات می‌دارد و شوهر از زن محافظت، اگر یکی به نزدیک دیگر مقصّر باشد محبت مختلف شود و شکایت و ملامت حادث گردد، و هر روز در تزايد بود تا علاقه منقطع گردد، یا سبب، زایل شود، یا مقارن شکوه و عتاب يك چندی بماند. و در دیگر محبت‌ها همین قیاس اعتبار می‌باید کرد.

و امّا محبت‌هایی که اسباب آن مختلف بود، مانند محبتی که سبب از يك طرف لذت بود و از طرف دیگر منفعت، چنانکه میان مغنی و مستمع، که مغنی مستمع را به سبب منفعت دوست دارد و مستمع مغنی را به سبب لذت، و میان عاشق و معشوق همین نمط بود، که عاشق از معشوق انتظار لذت کند و معشوق از او انتظار منفعت، در این محبت تشکّی و تظلم بسیار افتد، بل در هیچ صنف از اصناف محبت چندان عتاب و شکایت حادث نشود که در این نوع، و علت آن بود که طالب لذت استعجال مطلوب کند، و طالب منفعت در حصول مطلوب او تأخیر افکند، و اعتدال میان ایشان، الا ماشاء الله، صورت نگیرد،

و بدین سبب پیوسته عشاق متشکّی و متظلم باشند، و به حقیقت ظالم هم ایشان باشند، چه استیفای تمتّع از لذّتِ نظر و وصال بتعجیل طلبند، و در مکافات آن تأخیر افکنند، یا خود بدان قیام ننمایند. و این نوع محبّت را محبّتِ لوّامه خوانند، یعنی مقرون به ملامت، و اصناف این محبّت نه در این يك مثال محصور باشد لکن مرجع همه با همین معنی بود که یاد کردیم.

و محبّتی که میان پادشاه و رعیت و رئیس و مرؤوس و غنی و فقیر باشد هم در معرض شکایت و ملامت بود، بدین سبب که هر يك از صاحب خویش انتظار چیزی دارد که در اکثر اوقات مفقود بود، و فقدانِ بانتظار^{۲۰} موجبِ فسادنیّت باشد، و از فسادنیّت استبطا حاصل آید، و استبطا مستتبع ملامت بود؛ و به رعایت شرط عدالت این فسادها زایل گردد. و همچنین مماليك از موالی زیادت از استحقاق توقع دارند و موالی ایشان را در خدمت و شفقت و نصیحت مقصّر شمرند تا به ملامت مشغول شوند، و تا رضا بقدر استحقاق که از لوازم عدالت بود حاصل نیاید این محبّت منظوم نشود، و صعوبت شمول آن از شرح مستغنی است.

و اما محبّت اخیار چون از انتظار منفعت و لذّت حادث نشده باشد، بلکه موجب آن مناسبت جوهر بود و مقصد ایشان خیر محض و التماس فضیلت باشد، از شائبه مخالفت و منازعت منزّه ماند، و نصیحت یکدیگر و عدالت در معامله که مقتضای اتّحاد بود به تبعیّت حاصل آید. و این بُوَد معنی آنچه حکما گفته اند در حدّ صدیق، که «صدیق تو شخصی بود که او تو باشد در حقیقت و غیر تو بشخص». و عزّت وجود این صداقت و فقدان آن در عوام و عدم وثوق به صداقت

احداث هم ازین سبب لازم آمده است، چه هر که برخیر واقف نبود و از غرض صحیح غافل باشد محبت او سبب انتظار لذتی یا منفعتی ناندو بود، و سلاطین اظهار صداقت از آن روی کنند که خود را متفضل و منعم شمرند، و بدین سبب صداقت ایشان تام نبود و از عدالت منحرف افتد.

و پدر فرزند را چون بدین سبب دوست دارد که خود را بروحقی زیادت بیند محبت او نزدیک باشد بدین محبت از وجهی، و به اعتباری دیگر او را محبتی ذاتی بود بر فرزند که بدان مخصوص باشد، و آن چنان بود که او فرزند را به حقیقت هم نفس خود داند و چنان پندارد که وجود فرزند نسخه ایست که طبیعت از صورت او برگرفته است و مثالی از ذات او با ذات فرزند نقل کرده. و الحق این تصویری است به جای خویش، چه حکمت الهی از روی الهام پدر را برانشای فرزند باعث گردانیده است و او را در ایجاد او سببی ثانی کرده، و از این جهت بود که پدر هر کمال که خود را خواهد فرزند را خواهد، و هر خیر و سعادت که از او فوت شده باشد همت برانگمارد که فرزند را حاصل کند، و بر او سخت نیاید که گویند «پسرتو از تو فاضلتر است» و سخت آید که گویند «غیری از تو فاضلتر است»، همچنانکه بر شخصی که مترقی بود به کمال سخت نیاید که گویند «اکنون کاملتر ازانی که پیشتر ازین بودی» بلکه او را این سخن خوش آید. پس همین بود حال پدر با فرزند. و سببی دیگر فرط محبت والد را آن است که خود را سبب وجود فرزند می شناسد، و از ابتدای کون او بدو مستبشر بوده است، و محبت او با تربیت و نشو فرزند در تزیاید بوده و استحکام و رسوخ یافته، و او را وسیلت آمال و مسرات شمرده، و به وجود او

و ثوقی به بقای صورت خود بعد از فناى ماده در دل گرفته. و اگر چه این معانی به نزدیک عوام چنان مستخلص نبود که در عبارت توانند آورد اما ضمائر ایشان را بران نوعی از وقوف بود شبیه بدان که کسی خیالی در پس حجابی می بیند.

و محبت فرزند از محبت پدر قاصر بود چه او معلول و مسبب است، و بر وجود خود و وجود سبب خود بعد از مدتی مدید انتباه یافته، و خود تا پدر را زنده در نیابد و روزگاری از منافع او تمتع نگیرد محبت او اکتساب نکند، و تا به تعقل و استبصار تمام محظوظ نشود بر تعظیم او توفّر ننماید، و بدین سبب فرزندان را^{۲۱} به احسان والدین وصیت فرموده اند و والدین را به احسان ایشان وصیت نکرده. و اما محبت برادران با یکدیگر از جهت اشتراك بود در يك سبب. و باید که محبت ملك رعیت را محبتی بود ابوی و محبت رعیت اورا ابنتوی^{۲۲}، و محبت رعیت با یکدیگر اخوی^{۲۳}، تا شرایط نظام میان ایشان محفوظ ماند. و مراد از این نسبت آنست که ملك با رعیت در شفقت و تحنّن و تعهد و تلطف و تربیت و تعطف و طلب مصالح و دفع مکاره و جذب خیر و منع شر به پدران مشفق اقتدا کند، و رعیت در طاعت و نصیحت و تبجیل و تعظیم او^{۲۴} به پسران عاقل، و در اکرام و احسان با یکدیگر به برادران موافق، هر يك بقدر استحقاق و استیجابی خاص که وقت و حال^{۲۵} اقتضا کند، تا عدالت به توفیت حظّ و حقّ هر يك قیام نموده باشد و نظام و ثبات یافته، والاّ اگر زیادت و نقصان راه یابد و عدالت مرتفع گردد فساد ظاهر شود، و ریاست متلیک ریاست تغلبی گردد، و محبت به مبغضت بدل شود، و موافقت مخالفت گردد، و الفت نفار، و تودّد نفاق؛ و هر کسی خیر خود خواهد و اگر چه بر

ضرر دیگران مشتمل بود، تا صداقات باطل گردد و هرج و مرج که ضد نظام بود پدید آید.

و محبتی که از شایبه انفعالات و کدورات آفات منزّه بود محبت مخلوق بود خالق را، و آن محبت جز عالم ربّانی را نتواند بود، و دعاوی غیر او به بطلان و تمویه موصوف باشد، چه محبت بر معرفت موقوف بود، و محبت کسی که بدو عارف نباشد و بر ضروب انعام متواتر و وجوه احسان متوالی او که به نفس و بدن می رسد واقف نه، صورت چگونه بندد؟ بلی، تواند بود که در توهّم خود بتی نصب کنند و او را خالق و معبود^{۲۶} شناسند، پس به محبت و طاعت او مشغول شوند، و آن را محض توحید و مجرد ایمان شمرند. کتلا و حاشا، وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ.

و مدعیان این محبت بسیارند، ولیکن محققان ایشان سخت اندک، بلکه از اندک اندک تر، وطاعت و تعظیم از این محبت حقیقی مفارقت نکند، وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُور. و محبت والدین در مرتبه ای تالی این محبت باشد، و هیچ محبت دیگر در مرتبه بدین دو محبت نرسد الا محبت معلّم به نزدیک متعلّم، چه آن محبت متوسط بود در مرتبه میان این دو محبت مذکور. و علّت آنست که محبت اول اگرچه در نهایت شرف و جلالت بود - به جهت آنکه محبوب سبب وجود و نعمی است که تابع وجود بود، و محبت دوّم با آن مناسبتی دارد که پدر سبب محسوس و علّت قریب باشد - ولیکن معلّمان که در تربیت نفوس به مثابت پدرانند در تربیت اجسام، به وجهی که متمّم وجود و مبقی ذوات اند^{۲۷}، به سبب اول مقتدی اند، و به وجهی که تربیت ایشان فرع است بر اصل وجود به پدران متشبّه؛ پس محبت ایشان دون

محبت اول بود و فوق محبت دوم، چه تربیت ایشان بر اصل وجود متفرع است و از تربیت آبا شریفتر، و به حقیقت معلّم ربّی جسمانی و اَبی روحانی بود، و مرتبه او در تعظیم دون مرتبه علّت اولی و فوق مرتبه آبای بشری.

از اسکندر پرسیدند که پدر را دوست تر داری یا استاد را، گفت استاد را، لَانَّ اَبی کَانَ سَبَباً لِحَیَاتِی الْفَائِیَهِ، وَمَعْلَمِی کَانَ سَبَباً لِحَیَاتِی الْبَاقِیَهِ. پس به قدر فضل رتبت نفس بر جسم حقّ معلّم از حق پدر بیشتر است، و باید که در محبت و تعظیم او با محبت و تعظیم پدر همین نسبت محفوظ بود، و محبت معلّم متعلّم را در طریق خیر، شریفتر از محبت پدر بود فرزند را به همین نسبت، از جهت آنکه تربیت او به فضیلت تامّ و تغذیه او به حکمت خالص بود و نسبت او با پدر چون نسبت نفس با جسم.

و تا مراتب محبتّها به نزدیک عادل متصور نباشد به شرایط عدالت قیام نتواند نمود، چه آن محبت که اله را واجب بود شرکت دادن غیر را دران شركِ صِرف باشد، و تعظیم والد در باب رئیس، و اکرام صدیق در حق سلطان، و دوستی فرزند در باب عشیرت و پدر و مادر استعمال کردنِ جهل محض و سُخف مطلق باشد؛ و این تخلیطات موجب اضطراب و فساد تربیت و مستلزم ملامات و شکایات بود، و چون قسط هر کسی از محبت و خدمت و نصیحت ایفا کنند^{۲۸} مؤانست اصحاب و خلطا و معاشرت بواجب و توفیت حقوق هر مستحقّی تقدیم یابد.

و خیانت در صداقت از خیانت زر و سیم تباه تر بود و حکیم اول در این معنی گوید: محبت مغشوش زود انحلال پذیرد چنانکه

درم و دینار مغشوش زود تباه شود.

پس باید که عاقل در هر بابی نیت خیر دارد و حد و مرتبه آن باب رعایت کند، پس اصدقا را به منزلت نفس خود داند و ایشان را در خیرات خویش شریک شمرد، و معارف و آشنایان را به منزلت دوستان دارد و جهد کند که ایشان را از حد معرفت به درجه صداقت رساند به قدر امکان، تا سیرت خیر در نفس خود و رؤسا و اهل و عشیرت و اصدقا نگاه داشته باشد.

و شیر که از این سیرت نفور بود و محبت بطالت و کسالت براو مستولی، و از تمیز میان خیر و شر غافل، آنچه نه خیر بود بخیر دارد و رداءت هیأتی که در ذات او متمکن بود مبدأ احتراز او شود از نفس او، چه رداءت مهروب عنها بود طبعاً، و چون^{۲۹} از نفس خود گریزان باشد از کسی که مشاکل نفس او بود هم گریزان بود، پس پیوسته طالب چیزی بود که او را از آنکه با خود افتد مشغول دارد، و ولوع به چیزی نماید که مانند ملامتی و اسباب لذات عرضی او را بیخود گرداند، چه از فراغت او لازم آید که با خود افتد، و چون با خود باشد از خود متأذی شود، و محبت او دوستانی را بود که او را ازو دور دارند، و لذت او در چیزهایی باشد که او را بی خود کند و سعادات فنا^{۳۰} عمر شمرد دران و امثال آن، که او را از اضطراب و قلقی که در نفس او، از تجاذب قوت های متضاد غیر مرتاض، چون التماس شهوات ردیه و طلب کرامات بی استحقاق، حادث شود و امراضی که از آن تجاذب لازم آید، مانند حزن و غضب و خوف و غیر آن، بی خبر دارند. و سبب آن بود که تألیف اصداد در یک حال صورت نیندد، و انتقال از یکی به یکی، که اضطراب عبارت از آن باشد، موذی بود، و

مخالطت و مجالست امثال او و ممارست و ملا بست ملامی^{۲۱} خیال او را از احساس آن حال مصروف دارند تا فی الوقت از آن اذیت خلاصی یابند، و از وبال و نکالی که به عاقبت لاحق شود غافل باشد، پس بدان حال غبطت نماید و آن را سعادت داند.

و چنین کس به حقیقت محبّ ذات خود نبود و الاّ مفارقت او نجستی، و محبّ هیچ کس نبود چه محبّت دیگران بر محبّت خود مرتب باشد، و چون او محبّ هیچ کس نبود هیچ کس نیز محبّ او نبود، و او را ناصح و نیکخواه نباشد تا به حدّی که نفس او هم نیکخواه او نبود، و سرانجام آن حالت ندامت و حسرت بی نهایت تواند بود.

اما خیر فاضل که از ذات خود متمتّع بود و بدان مسرور، هراینه ذات خود را دوست دارد، و غیر او ذات او را هم دوست دارد، چه شریف^{۲۲} محبوب بود، و چون او را دوست دارد مصادقت و مواسلت او اختیار کند، پس هم او صدیق خود بود و هم دیگران صدیق او، و این سیرت ملازم احسان باشد با غیر، چه به قصد و چه بی قصد، و سبب آن بود که افعال او لذیذ و محبوب باشند لذاتِها، و لذیذ و محبوب مختار بود، پس او را مرید و مقتدی بسیار گردد و احسان او همه را شامل باشد، و این احسان از زوال و فنا مصون بود و پیوسته در تزايد، بخلاف احسانی که عرضی بود، و مبدأ آن حالتی^{۲۳} غیر معتاد، تا زوال آن حالت انقطاع آن احسان اقتضا کند، و انقطاع^{۲۴} مستجلب ملامت^{۲۵} و شکایت بود، و بدین علت صاحب احسان عرضی به تربیت آن مؤصّی^{۲۶} و مأمور است، که رَبُّ الصَّنِيعَةِ أَصْعَبُ مِنْ ابْتِدَائِهَا، و محبّتی که عارض این احسان بود لوّامه باشد.

و اما متحبّتی که میان محسن و محسن^{۲۷} الیه باشد متفاوت

بود، یعنی محبت محسن محسن‌الیه را بیشتر از محبت محسن‌الیه بود او را، و دلیل برین آنست که حکیم اول گفته است که قرض‌دهنده و معروف کننده اهتمام نمایند به حال قرض‌ستاننده و معروف پذیرنده، و همت بر سلامت ایشان مقصور دارند^{۲۳}؛ اما قرض‌دهنده باشد که سلامت قرض‌ستاننده^{۲۴} بجهت استرداد مال خود خواهد نه از جهت محبت او، یعنی او را به سلامت و بقا و ثروت و کفایت دعا می‌کند تا باشد که با حق خود رسد، و قرض‌ستاننده را به قرض‌دهنده این عنایت نبود و او را مانند این دعا نکند؛ و اما معروف کننده معروف پذیرنده را دوست دارد و اگرچه متوقع منفعتی نباشد از او، و سبب آن بود که هر که فعلی محمود کند مصنوع خود را دوست دارد، و چون مصنوع او مستقیم بود محبت او بغایت برسد، و اما محسن‌الیه را میل به احسان بود نه به محسن، پس محسن محبوب او بالعرض باشد؛ و نیز محبتی که به احسان اکتساب کنند و به‌روزگار آن را تربیت دهند جاری مجرای منافی بود که به تعب^{۲۵} و مشقت بسیار بدست آرند، یعنی همچنانکه کسی که مال به مقاسات شدايد و تعب سفرها کسب کند در صرف آن صرفه نگاه دارد و ضنّت کند، به خلاف کسی که مال به آسانی بدست آرد مانند وارث، آن کس نیز که محبتی بتجشّم تعبى اکتساب کرده باشد بران مشفق‌تر، و از زوال آن خائف‌تر بود از کسی که او را در اکتساب آن به فضل تعبى حاجت نیامده باشد، و از این جا بود که مادر فرزند را از پدر دوست‌تر دارد و حنین و ولّه او بدو زیادت بود، چه رنج در تربیت او بیشتر برده است، و شاعر شعر خود را دوست دارد و اعجاب او بدان زیادت بود از اعجاب غیر او؛ و همچنین هر صانعی که در صنعت خود زیادت کلفتی استعمال کرده باشد.

و معلوم است که تعبِ منفعل چون تعبِ فاعل نبود و آخذ منفعل است و معطی فاعل.

پس از این وجوه روشن شد که محبتِ محسن از محبتِ محسنِ الیه بیشتر بود. و محسن گاه بود که احسان از روی حریت کند، و گاه بود که به جهت کسب ذکر جمیل کند، و گاه بود که از جهت ریا کند؛ و اشرف انواع آن بود که از خُلقِ حریت کند، چه ذکر جمیل و ثنای باقی و محبتِ عموم مردم خود به تبعیت حاصل شود و اگرچه مقصودِ نیت او نبوده باشد.

و گفته ایم که هر کسی نفس خود را دوست دارد و خواهد که با آن کس که او را دوست دارد احسان کند، پس هر کسی خواهد که با نفس خود احسان کند؛ و چون اسباب دوستی خیر است یا لذت یا نفع، کسی که^{۳۶} میان این اقسام تفضیل نکند و بر رجحان یکی بر دیگری واقف نبود نداند که با نفس خود احسان چگونه باید کرد، و از اینجاست که بعضی مردمان نفس را سیرتِ لذت اختیار کنند و بعضی سیرتِ منفعت و بعضی سیرتِ کرامت، چه از طبیعت سیرتِ خیر خبردار نباشند و خطا کنند، و آن کس که از لذتِ خیر آگاه بود به لذاتِ خارج فانی راضی نشود، بل بلندترین^{۳۷} و تمامترین و عظیمترین انواع لذات گزیند، و آن لذتِ جزو^{۳۸}ِ الهی بود، و صاحب آن سیرتِ مقتدی باشد به افعالِ الهی، عزّ و علا، و متمتع از لذاتِ حقیقی و نافع اصدقا و غیر اصدقا به سماحت و بذل و مواسات، و قادر بر آنچه اکفا^{۳۹} از ان عاجز باشند از فرط شهامت و کبر نفس.

و چون سخن در محبتِ می گوئیم، و محبتِ حکمت و خیر داخل می افتد در این مقال، اشارتی بدان نیز از لوازم باشد. گوئیم:

محبت حکمت و انصراف به امور عقلی و استعمال رایهای الهی به جزو الهی که در انسان موجود است مخصوص باشد^{۴۰}، و از آفات که به دیگر محبت متطرق شود^{۴۱} محفوظ، نه نیمت را بدان راهی بود و نه شریر در آن مداخلی^{۴۲} تواند کرد، چه سبب آن خیر محض بود و خیر محض از ماده و شرور ماده منزّه باشد، و مادام که مردم مستعمل اخلاق و فضایل انسانی بود از حقیقت آن خیر ممنوع بود و از سعادت الهی محجوب، الا آنست که در تحصیل این فضیلت بدان فضایل احتیاج بود، و چون بعد از تحصیل آن فضایل به فضیلت الهی مشغول گردد بحقیقت با ذات خود پرداخته باشد، از مجاهدت^{۴۳} طبیعت و آلام آن و مجاهدت نفس و ریاضت قوای او فارغ شده و با ارواح پاکان و فرشتگان مقرب اختلاط یافته، تا چون از وجود فانی به وجود باقی انتقال کند به نعیم ابدی و سرور سرمدی رسد.

و ارسطاطالیس گوید: سعادت تام خالص مقربان حضرت خدای، تعالی، راست، و نشاید که فضایل انسانی با ملائکه اضافه کنیم، چه ایشان با یکدیگر معامله نکنند و به نزدیک یکدیگر ودیعت ننهند و به تجارت حاجت ندارند تا به عدالت محتاج شوند، و از چیزی نترسند تا شجاعت به نزدیک ایشان محمود بود، و از انفاق منزّه باشند و به زر و سیم آلوده نشوند، و از شهوات فارغ باشند تا به عفت مفتقر گردند، و از اسطقسات اربعه مرکب نیستند تا به غذا مشتاق^{۴۴} شوند، پس این ابرار مطهر از میان خلق خدای مستغنی باشند از فضایل انسانی. و خدای، عزوجل، از ملائکه بزرگوارتر و به تقدیس و تنزیه از امثال این معانی اولی، بل وصف او به چیزی بسیط که امور عقلی و اصناف خیرات بدو متشبّه^{۴۵} باشند، تشبیهی بعید، لایق تر، و حقی که در آن ارباب نتواند بود، به هیچ

وجه، آنست که او را دوست ندارد الاّ سعیدِ خیر از مردمانی که بر سعادت و خیر حقیقی واقف باشند، و بدو تقرّب نمایند به اندازه طاقّت، و طلب مرضات او کنند بحسب استطاعت، و به افعال او اقتدا کنند به قدر قدرت، تا به رحمت و رضا و جوار او نزدیک شوند و استحقاق اسم محبت او اکتساب کنند.

بعد از آن لفظی اطلاق کرده است که در لغت ما اطلاق نکنند، گفته است که: هر که خدای، تعالی، او را دوست دارد تعاهد او کند چنانکه دوستان تعاهد دوستان کنند و بسا او احسان کند، و از اینجا بود که حکیم را لذّاتی^{۴۶} عجیب و فرحهای غریب باشد، و کسی که به حقیقت حکمت برسد داند که لذّت آن بالای همه لذّتهاست، پس به لذّتی دیگر التفات ننماید و بر هیچ حالت غیر حکمت مقام نکند، و چون چنین بود حکیمی که حکمت او تمامترین همه حکمتها بود خدای، تعالی، بود و دوست ندارد به حقیقت او را الاّ حکیم سعید از بندگان او، چه شبیه به شبیه شادمان شود. و از این جهت است که این سعادت بلندترین همه سعادات مذکور است و این سعادات انسانی نبود، چه از حیات طبیعی و قوای نفسانی منزّه و مبرا باشد، و با آن در غایت مابینت و بُعد بود، و آن موهبتی الهی است که خدای، تعالی، به کسی دهد که او را برگزیده باشد از بندگان خود، بعد از آن به کسی که در طلب آن مجاهده کند و مدّت حیات بر رغبت در آن و احتمال تعب و مشقّت مقصور دارد، چه کسی که بر تعب مداومت صبر نکند به بازی مشتاق شود از جهت آنکه بازی باراحت ماند، و راحت نه غایت سعادات بود و نه از اسباب سعادت، و مایل به راحت بدنی کسی بود که طبیعی الشّکل بهیمی^{۴۷} الاّ صل بود مانند بندگان و کودکان و بهایم، و این اصناف به سعادت

موسوم نتوانند بود، و عاقل و فاضل^{۴۷} همّت به بلندترین مراتب مصروف دارد.

و هم حکیم اوّل گوید: شاید که همّت انسانی انسی بود و اگر چه او انسی است، و نه آنکه به همتهای حیوانات مرده راضی شود و اگر چه عاقبت او مرگ خواهد بود، بل باید که به جملگی قوای خود منبعث شود بر آنکه حیاتی الهی بیابد، که اگر چند مردم به جثّه خرد است به حکمت بزرگ است و به عقل شریف، و عقل از کافّة خلائق بزرگوارتر، چه اوست جوهری رئیس و مستولی بر همه به امر باری، تعالی و تقدّس. و اگر چه مردم تا در این عالم بود به حسن حالی خارجی محتاج بود لکن همگی همّت بدان مصروف نباید داشت، و در استکثار ثروت و یسار جهد بسیار ننمود، چه مال به فضیلت نرساند، و بسیار درویش بود که افعال کریمان کند. و از اینجاست آنچه حکما گفته اند که سعید آن کسانی باشند که از خیرات خارج نصیب ایشان اقتصاد بود، و از ایشان صادر نشود الاّ افعالی که فضیلت اقتضا کند و هر چند مایه ایشان اندکی بود.

و این همه سخن حکیم است، بعد از آن گوید: معرفت فضایل کافی نیست بل که کفایت در عمل و استعمال آن بود، و از مردمان بعضی به فضایل و خیرات راغب باشند و مواعظ را در ایشان اثری بود، و ایشان به عدد اندک اند که امتناع از رداءت و شرور به غریزت پاک و طبع نیک کنند، و بعضی از رداءت و شرور به وعید و تفریع و انذار و انکار امتناع کنند و خوف ایشان از دوزخ و عذاب و انکال بود^{۴۷} و از اینجاست که بعضی مردمان اخیار بطبعند و بعضی اخیار بشرع^{۴۸} و به تعلّم، و^{۴۹} شریعت این صنف را مانند آب بود کسی را که لقمه در گلو

گیرد، و اگر به شریعت مؤدّب نشوند مانند کسی بود که او را آب در گلو گیرد و لامحاله هلاک شود^{۵۰}، و در اصلاح ایشان حیلتنی صورت نیندد، پس خیرِ بطبع و فاضلِ بغریزت محبّ خدای، تعالی، بود، و امر او به دست و تدبیر ما بر نیاید، بلکه خدای، سبحانه، متولّی و مدبّر کار او بود.

و از این مقدمات معلوم شد که 'سعدا سه صنفند: اوّل کسی که از مبدأ اثر نجابت درو ظاهر بود و باحیا و کرم طبیعت باشد و به تربیتِ موافق مخصوص گردد و به مجالست و اخیار و مؤانست فضلا میل کند و از اضداد ایشان احتراز؛ و دوّم کسی که از ابتدای حالت بر این صفت نبوده باشد^{۵۱}، بل به سعی و جهد طلب حقّ کند چون اختلاف مردمان بیند، و بر طلب حقّ مواظبت نماید تا به مرتبه حکما برسد، یعنی علم او صحیح و عمل او صواب گردد، و آن به تفلسف و اطّراح عصبیت دست دهد؛ و سیّم کسی که به اکراه او را برین دارند به تأدّب شرعی یا به تعلّم حکمتی.

و معلومست که مطلوب از این اقسام قسم دوّم است، چه مبادی اتفاقِ سعادت در اصل ولادت و اکراه بر تأدّب^{۵۲} نه از ذات طالب مجتهد بود بلکه^{۵۳} از خارجیّات باشد، و سعادت تامّ حقیقی مجتهد را بود، و اوست که محبتّ خدای، تعالی، خالص او را بود و شقیّ هالک ضدّ او بود والله، تعالی، اعلم و احکم.

فصل سیم:

در اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن

به حکم آنکه هر مرکبی را حکمی و خاصیتی و هیأتی بود که

بدان متخصص و منفرد^۱ باشد و اجزای او را با او دران مشارکت نبود اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تالف و ترکیب حکمی و هیأتی و خاصیتی بود بخلاف آنچه در هر شخصی از اشخاص موجود بود، و چون افعال ارادی انسانی منقسم است به دو قسم، خیرات و شرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم: یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود، و اول را مدینه فاضله خوانند و دوم را مدینه غیرفاضله. و مدینه فاضله يك نوع بیش نبود، چه حق از تکثر منزّه باشد و خیرات را یکی طریق^۲ بیش نبود. و اما مدینه غیر فاضله سه نوع بود: یکی آنکه اجزای مدینه، یعنی اشخاص انسانی، از استعمال قوت نطقی خالی باشند و موجب تمدن ایشان تتبع قوتی بود از قوای دیگر و آن را مدینه جاهله خوانند؛ و دوم آنکه از استعمال قوت نطقی خالی نباشد اما قوای دیگر استخدام قوت نطقی کرده باشند و موجب تمدن شده، و آن را مدینه فاسقه خوانند؛ و سیم آنکه از نقصان قوت فکری با خود قانونی در تخیل آورده باشند، و آن را فضیلت نام نهاده، و بنابراین تمدن ساخته، و آن را مدینه ضالّه خوانند. و هریکی از این مدُن منشعب شود به شعب نامتناهی، چه باطل و شر را نهایی نبود. و در میان مدینه فاضله هم مدُن غیر فاضله تولّد کند از اسبابی که بعد ازین یاد کنیم، و آن را نوابت خوانند؛ و غرض از این مدُن معرفت مدینه فاضله است تا دیگر مدُن را بجهت بدان مرتبه رسانند.

اما مدینه فاضله اجتماع قومی بود که همتهای ایشان براقبتی خیرات و ازاله شرور^۳ مقدّر بود، و هراینه میان ایشان اشتراك بود در دو چیز، یکی آرا و دوم افعال، اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که

معتقد ایشان در مبدأ و معادِ خلق و افعالی که میان مبدأ و معاد افتد مطابق حق بود و موافق یکدیگر، و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر يك وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود مفروغ بود در قالب حکمت، و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست، تا با اختلاف^۴ اشخاص و تباین احوال غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سیر موافق یکدیگر.

و بیاید دانست که قوت تمیز و نطق در همه مردمان یکسان نیافریده اند، بلکه آن را در مراتب مختلف از غایتی که ورای آن نتواند بود تا حدی که فروتر از آن درجه بهایم بود مترتب گردانیده، و این اختلاف سببی از اسباب نظام شده، چنانکه یاد کرده آمد؛ و چون قوت تمیز متساوی نبود ادراك همه جماعت مبدأ و منتهی را، که با مدرکات دیگر در غایت مابینت اند، بر يك نسق نتواند بود، بلکه کسانی که به عقول کامل و فطرت‌های سلیم و عادات مستقیم مخصوص باشند، و تأیید الهی و ارشاد ربّانی متکفل هدایت ایشان شده، و ایشان به عدد در غایت قلّت توانند بود، به معرفت مبدأ و معاد و کیفیت صدور خلق از مبدأ اوّل و انتهای همه با او بر وجه حق، به قدر آنچه در وسع امثال ایشان تواند آمد، رسیده باشند.

و چون نفس انسانی را قوت‌های درّا که است که بدان ادراك امور جسمانی و روحانی می‌کند، مانند وهم و فکر و خیال و حسّ، و آنرا در صفا و کدورت تربیتی و تدریجی، چنانکه در علم حکمت مقرر باشد، و هیچ قوت از این قوی در هیچ وقت از اوقات چه در خواب و چه در بیداری معطل و فارغ نه، و معرفت مبدأ و معاد خاص به جوهر نفس

شریف، و هیچ قوت را از قوی^۱ با او دران مشارکت و مداخلت نه؛ پس در آن حالت که ذات پاک آن جماعت مذکور به مشاهده مبدأ و معاد و آنچه بدان متعلق باشد مشغول بود، لامحاله این قوتها که مسخر نفسند به تصور صورتهای مناسب آن حال موسوم باشند؛ و معروف نفس، چون در غایت بُعد و تنزیه بود از ارتسام در قوای جسمانی، و قوای جسمانی جز مثل و خیالات و صور ادراک نتواننده کرد، پس آن مثالها هم از این قبیل بود، اما اشرف و أَلطف أمثلهای که در جسمانیات ممکن تواند بود، و در هر قوتی به حسب پایه و مرتبه او از نفس به قرب و بعد. ولیکن قوت عقلی با معرفت حقیقی حکم کرده که آن معروف از این صور مقدس و معرّاست.

و این طایفه افاضل حکما باشند؛ و قومی که در رتبت از ایشان فروتر باشند از معرفت عقلی صرف عاجز مانند، و غایت ادراک ایشان تصویری بود به قوت وهم، که در او هام حکما مثل آن موجود بوده باشد لکن تنزیه ازان واجب دانند؛ پس چون این قوم را به حقیقت معرفت طریقی نبود در اجرای احکام این صورت بر مبدأ و معاد رخصت یابند، ولیکن به تنزیه آن از احکام صورتی که در خیال ایشان متمثل بود، و در مرتبه از مرتبه صورت وهمی فروتر و به جسمانیات نزدیکتر، مکلف باشند، و نفی و سلب آن از صورت وهمی از لوازم شمرند، و مع ذلك با آنکه^۲ معرفت طبقه اول از معارف ایشان کامل تر بود معترف و مقرر باشند، و این طایفه را اهل ایمان خوانند.

و قومی که در مرتبه از ایشان فروتر باشند، و بر تصورات وهمی قادر نه، بر صور خیالی قناعت نمایند و مبدأ و معاد را به امثله جسمانی تخیل کنند، و اوضاع و لواحق جسمانی را ازان سلب واجب دانند،

و به معرفت دوطبقهٔ اوّل اعتراف کنند، و این طایفه اهل تسلیم باشند. و قاصر نظرانی که دون ایشان باشند در مرتبه بر مثالهای بعیدتر اقتصار کنند، و به بعضی احکام جسمانیّات تمسّک نمایند و ایشان مستضعفان باشند. و ممکن که اگر، هم بر این نسق، مراتب رعایت کنند نوبت به مرتبهٔ صورت پرستان رسد.

فی الجمله این اختلافات به حسب استعدادات باشد، و مثالش چنان بود که شخصی بر حقیقت چیزی واقف بود، و دیگری بر صورت او، و ثالثی بر عکس آن صورت که در آینه یا آب افتاده باشد، و رابعی بر تمثالی که نقاش به همان صورت کرده باشد، و بر این قیاس.

و چون غایت قدرت هر کسی تا آنجا بیش نمی رسد که به یکی از این مراتب باز ایستد به تقصیر موسوم نتواند بود، بل توجه او به کمال باشد و روی در عالم معرفت به قبلهٔ خدای، جلّ جلاله، و صاحب ناموس، که تکمیل همه جماعت را معین است، و بر قضیهٔ نکلّم الناس علی قدر عقولهم تکمیل هر کسی به قدر قوّت او می تواند کرد، و قوّت او از آنچه در فطرت داده باشند یا به عادت اکتساب کرده بود زیادت نشود، پس سخن او گاه محکم باید و گاه متشابه، و در توحید وقتی تنزیه صرف تواند گفت و وقتی تشبیه محض، و همچنین در معاد، تا هر طایفه با حقّ خود رسند و حظّ خود بردارند.

و حکیم همچنین گاه قیاسات برهانی استعمال کند و گاه بر اقناعیّات قناعت نماید و گاه به شعریّات و مخیّلات^۸ تمسّک کند، تا ارشاد هر کسی به قدر بصیرت او کرده باشد. و چون معتقدات قوم، هر چند در سلک توجه به کمال منخرط باشد اما در صورت و وضع مختلف، پس مادام که به فاضل اوّل که مدبّر مدینهٔ فضلا باشد اقتدا کنند میان

ایشان تعصّب و تعاند نبود و اگرچه در ملت و مذهب مختلف نمایند، بلکه اختلاف ملل و مذاهب، که نزدیک ایشان از اختلاف رسوم خیالات و امثله حادث شده است که قالب^۹ همه يك مطلوب است، به منزلت اختلاف مطعومات و ملبوساتی بود که به جنس و لون^{۱۰} مختلف باشند، و غایت از همه يك نوع منفعت.

و رئیس مدینه، که مقتدای ایشان بود و ملك اعظم و رئیس الرؤسای بحق او باشد، هر طایفه‌ای را به محلّ و موضع خود فرو آورد، و ریاست و خدمت میان ایشان مرتّب گرداند، چنانکه هر قومی به اضافت با قومی دیگر مرؤوسان باشند و به اضافت با قومی دیگر رؤسا، تا به قومی رسد که ایشان را اهلّیت هیچ ریاست نبود و خدم مطلق باشند، و اهل این مدینه مانند موجودات عالم شوند در ترتّب، و هریک به منزلت مرتبه‌ای باشند از مراتب موجودات که میان علّت اولی و معلول اخیر افتاده باشند، و این اقتدا بود به سنّتِ الهی که حکمت مطلق است. امّا اگر از اقتدا به مدبّر مدینه انحراف کنند قوّت غضبی در ایشان بر قوّت ناطقه تفوّق طلبد تا تعصّب و عناد و مخالفت مذهب در میان ایشان حادث شود، و چون رئیس را مفقود یافته باشند هریک به دعوی ریاست برخیزند^{۱۱}، و هر صورتی از آن صورت موهوم و مخیّل^{۱۲} که بدیشان داده بودند صنمی گردد، و قومی را در متابعت خود آورد تا تنازع و تخالف پدید آید، و به استقرا معلوم می‌شود که اکثر^{۱۳} مذاهب اهل باطل را منشأ از اهل حقّ بوده است^{۱۴}، و باطل را در نفس خود حقیقتی و بنیادی و اصلی نه.

و اهل مدینه فاضله اگرچه مختلف^{۱۵} باشند، در اقاصی عالم بحقیقت متفق باشند، چه دل‌های ایشان با یکدیگر راست بود، و به محبّت

یکدیگر متعلّی باشند، و مانند يك شخص باشند در تألف و تودّد، چنانکه شارح، علیه السّلام، گوید: المسلمون يدّ واحدة علی من سواهم^{۱۵}. و ملوک ایشان که مدبّران عالمند در اوضاع نوامیس و مصالح معاش تصرف کنند، تصرفاتی ملایم و مناسب وقت و حال، امّا در نوامیس^{۱۶} تصرف^{۱۷} جزوی، و امّا در اوضاع مصالح تصرف کلّی، و ازین سبب باشد تعلق دین و ملک به یکدیگر، چنانکه پادشاه و^{۱۸} حکیم فرس اردشیر بابک گفته است: الدّین والملك توأمان لا یتیمُ احدهما إلّا بِالآخر، چه دین قاعده است و ملک ارکان: و چنان که اساس بی رکن ضایع بود و رکن بی اساس خراب همچنان دین بی ملک نامنتفع باشد و ملک بی دین واهی.

و اگر چند این قوم، یعنی ملوک و مدبّران مدینه فاضله، به عدد بسیار باشند، چه در يك زمان و چه در ازمنه مختلف، حکم ایشان حکم يك شخص بود، چه نظرایشان بر يك غایت باشد، و آن سعادت قُصوی است، و توجّه ایشان به يك مطلوب بود، و آن معاد حقیقی است. پس تصرفی که لاحق در احکام سابق کند بحسب مصلحت مخالف او نباشد، بل تکمیل قانون او بود، و بمثّل اگر این لاحق در آن وقت حاضر بودی همان قانون نهادی، و اگر آن سابق در این وقت حاضر بودی همین تصرف به تقدیم رسانیدی، که طریق العقل واحد. و مصداق این سخن آنست که از عیسی علیه السّلام نقل کرده اند که فرمود: ما جئتُ لّا بطل التّوراة بل جئتُ لّا کملّها. و تفرّق^{۱۹} و اختلاف و عناد جماعتی را تصوّر افتد که صورت پرست باشند نه حقیقت بین.

و ادکان مدینه فاضله پنج صنف باشند:

اول جماعتی که به تدبیر مدینه موسوم باشند، و ایشان اهل فضایل

و حکمای کامل باشند که به قوت تعقل و آرای صائبه در امور عظام از ابنای نوع ممتاز باشند، و معرفت حقایق موجودات^{۲۰} صناعت^{۲۱} ایشان بود، و ایشان را افاضل خوانند.

و دوم جماعتی که عوام و فروتران را به مراتب کمال اضافی می‌رسانند، و عموم اهل مدینه را به آنچه معتقد طایفه اول بود دعوت می‌کنند، تا هر که مستعد بود به مواعظ و نصایح ایشان از درجه خود ترقی می‌کند، و علوم کلام و فقه و خطابت و بلاغت و شعر و کتابت صناعت ایشان بود، و ایشان را ذوی الالسنه خوانند.

و سیم جماعتی که قوانین عدالت در میان اهل مدینه نگاه می‌دارند، و در اخذ و اعطا تقدیر واجب رعایت می‌کنند، و بر تساوی و تکافی تحریض می‌دهند، و علوم حساب و استیفا و هندسه و طب و نجوم^{۲۲} صناعت ایشان بود، و ایشان را مقدران خوانند.

و چهارم جماعتی که به حفظ حریم و حمایت بیضه اهل مدینه موسوم باشند، و ارباب مدُن غیر فاضله را از ایشان منع می‌کنند، و در مقابلت^{۲۳} و محافظت شرایط شجاعت و حمیت مرعی می‌دارند، و ایشان را مجاهدان خوانند.

و پنجم جماعتی که اقوات و ارزاق این اصناف ترتیب می‌سازند، چه از وجوه معاملات و صناعات و چه از وجوه جبایات خراج و غیر آن، و ایشان را مالیان^{۲۴} خوانند.

و دیاست عظمی را در این مدینه چهار حال بود: اول آنکه ملک علی‌الاطلاق در میان ایشان حاضر بود، و علامت او استجماع چهار چیز بود: اول حکمت که غایت همه غایات است^{۲۵}، و دوم تعقل تام^{۲۶} که مؤدنی بود به غایت، و سیم جودت اقناع و تخییل که از شرایط

تکمیل بود، و چهارم قوت جهاد که از شرایط دفع و ذب باشد، و ریاست او را ریاست حکمت خوانند.

و دوم آنکه ملک ظاهر نبود، و این چهار خصلت در یک تن جمع نیاید اما در چهارتن حاصل بود، و ایشان به مشارکت یکدیگر کنفس واحده به تدبیر مدینه قیام نمایند، و آن را ریاست افاضل خوانند.

و سیم آنکه این هردو ریاست مفقود بود، اما رئیسی حاضر بود که به سنن رؤسای گذشته، که به اوصاف مذکور متحلی بوده باشند، عارف بشود، و به جودت تمییز هرسنتی به جای خود استعمال تواند کرد، و براستنباط آنچه مصرّح نیابد^{۲۳} در سنن گذشتگان از آنچه مصرّح بود قادر بود، و جودت خطاب و اقناع و قدرت جهاد را مستجمع، و ریاست او را ریاست سنت خوانند.

و چهارم آنکه این اوصاف در یک تن جمع نبود، اما در اشخاص متفرّق حاصل بود، و ایشان به مشارکت به تدبیر مدینه قیام کنند، و آن را ریاست اصحاب سنت خوانند.

و اما دیاستهای دیگر که در تحت ریاست عظمی بود در جملگی صناعات و افعال اعتبار باید کرد، و انتهای همه رؤسا در ریاست با رئیس اعظم بود، و استحقاق این ریاست را سه سبب بود: یکی آنکه فعل شخصی غایت فعل شخصی دیگر باشد، پس آن شخص بر این شخص رئیس بود، مثلاً صاحب فروسیّت رئیس بود بر رایض ستور و بر کسی که زین و لجام کند.

و دوم آنکه هر دو فعل را يك غایت بود، اما یکی بر تخیل غایت از تلقای نفس خود قادر بود، و او را تعقل استنباط مقادیر باشد و دیگری را این قوت نبود، اما چون قوانین صناعت از شخص اول

بیاموزد بر آن صنعت قادر شود، مانند مهندس و بنا، پس شخص اوّل رئیس بود بر شخص دوّم؛ و در این صنف اختلاف مراتب بسیار بود، چه از واضع هر صنعتی تا کسی که در آن صنعت به اندک چیزی راه برَد تفاوت بسیار بود، و فروترینِ مراتب کسی را بود که او را قدرت استنباط نباشد اصلاً، امّا چون وصیتهای صاحب صنعت در آن باب حفظ کند، و به تأنّی تبّع آن وصایا می کند، عمل تمام شود، و چنین شخص خادم مطلق بود که او را ریاست نبود به هیچ اعتبار.

و سیّم آنکه هر دو فعل را توجّه به يك غایت بود، که آن غایت فعل ثالثی باشد، امّا از هر دو یکی شریفتر بود و در آن غایت بامنفعت تر، مانند لجّام و دباغ در فروسیّت.

و عدالت اقتضای آن کند که هر يك در مرتبه خود باشند و از آن مرتبه تجاوز نمایند، و باید که يك شخص را به صناعات مختلف مشغول نگردانند، از جهت سه چیز: یکی آنکه طبایع را خواصّ بود، و نه هر طبیعتی به هر عملی مشغول تواند بود؛ و دوّم آنکه صاحب يك صنعت را در احکام آن صنعت به تدقیق نظر و ترقّی همّت حظّی حاصل آید به روزگار دراز، و چون آن نظر و همّت متوزّع و منقسم گردد بر صناعات مختلف همه مختلّ ماند و از کمال قاصر؛ و سیّم آنکه بعضی صناعات را وقتی بود که با فوات آن وقت فایت شود، و باشد که دو صنعت را اشتراك افتد در يك وقت، پس به یکی از دیگر بازماند، و چون يك شخص دو سه صنعت داند او را به اشرف و اهمّ مشغول گردانیدن و از دیگران منع کردن اولی، تا چون هر یکی به کاری که مناسبست او با آن زیادت بود مشغول باشد تعاون حاصل آید و خیرات در تزايد بود و شرور در تناقص.

و در مدینه فاضله اشخاصی باشند که از فضیلت دورافتند و وجود ایشان به منزلت ادوات و آلات باشد، و چون در تحت تدبیر افاضل باشند اگر تکمیل ایشان ممکن بود به کمالی برسند، والاّ مانند حیوانات مرتاض شوند.

و اما مدُن غیرفاضله گفتیم^{۲۴} یا جاهله بود یا فاسقه یا ضالّه. و مدُن جاهله شش نوع باشد بحسب بساطت: اول را اجتماع ضروری خوانند، و دوّم را اجتماع ندالت، و سیّم را اجتماع خست، و چهارم را اجتماع کرامت، و پنجم را اجتماع تغلّبی، و ششم را اجتماع حربّت.

اما مدینه ضروری اجتماع جماعتی بود که غرض ایشان تعاون بود براکتساب آنچه ضروری بود در قوام ابدان از اقوات و ملبوسات، و وجوه آن مکاسب بسیار بود، بعضی محمود و بعضی مذموم، مانند فلاح و شبانی و صید و دزدی، یا به طریق مکر و فریب یا به طریق مکابره و مجاهره؛ و باشد که يك مدینه افتد مستجمع انواع مکاسب ضروری، و باشد که مدینه‌ای افتد مشتمل بر يك صنعت تنها مانند فلاح یا صنعتی دیگر. و افضل اهل این مدُن که به نزدیک ایشان به منزلت رئیس باشد کسی بود که تدبیر و حیل در اقتنای ضروریّات بهتر تواند کرد، و در احتیال و استعمال ایشان در طریق نیل ضروریّات بر همه جماعت فائق بود، یا کسی که اقوات بدیشان بیشتر بخشد.

و اما مدینه ندالت اجتماع جماعتی بود که بر نیل ثروت و یسار و استکثار ضروریّات از ذخایر و ارزاق و زر و سیم و غیر آن تعاون نمایند، و غرض ایشان در جمع آنچه بر قدر حاجت زاید بود جز ثروت و یسار نبود، و انفاق اموال الاّ در ضروریّاتی که قوام

ابدان بدان بود جایز نشمرند^{۲۵}، و اکتساب آن از وجوه مکاسب کنند یا از وجهی که در آن مدینه معهود بود. و رئیس ایشان شخصی بود که تدبیر او در نیل اموال و حفظ آن تامتر باشد و بر ارشاد ایشان قادرتر بود، و وجوه مکاسب این جماعت یا ارادی تواند بود چون تجارت و اجارت، یا غیر ارادی چون شبانی و فلاح و صید و لصو صیّت. و امّا مدینه خست اجتماع جماعتی بود که بر تمتّع از لذّات محسوسه مانند مأکولات و مشروبات و منکوحات و اصناف هزل و بازی تعاون کنند، و غرض ایشان از آن طلب لذّت بود نه قوام بدن، و این مدینه را در 'مدن جاهلیّت سعید و مغبوط شمرند، چه غرض اهل این مدینه بعد از تحصیل ضروری و بعد از تحصیل یسار صورت بندد، و سعیدترین و مغبوطترین در میان ایشان کسی بود که بر اسباب لهو و لعب قدرت او زیادت بود و نیل اسباب لذّات را مستجمع تر باشد. و رئیس ایشان آن کس بود که با این خصال ایشان را در تحصیل آن مطالب معاونت بهتر تواند کرد.

و امّا مدینه کرامت اجتماع جماعتی بود که تعاون کنند بر وصول به کراماتِ قولی و فعلی، و آن کرامات یا از دیگر اهل 'مدن یابند یا هم از یکدیگر، و بر تساوی یابند یا بر تفاضل؛ و کرامت بر تساوی چنان بود که یکدیگر را بر سبیل قرض اکرام کنند، مثلاً یکی در وقتی دیگری را نوعی از کرامت بذل کند تا آن دیگر او را در وقتی دیگر مثل آن از همان نوع یا نوعی دیگر بذل کند؛ و تفاضل چنان بود که یکی دیگری را کرامتی بذل کند تا آن دیگر او را اضعاف آن باز دهد، و آن بر حسب استحقاقی بود که با یکدیگر مواضعه کرده باشند. و اهلیّت کرامت به نزدیک این طایفه به چهار سبب حاصل آید: یسار، یا مساعدت

اسباب لذت و لهو، یا قدرت بر زیادت از مقدار ضروری بی تعب، مانند آنکه شخصی مخدوم جماعتی بود و مالا بد او به همه وجوه مکفی، و یا نافع بودن در طریق این اسباب سه گانه، چنانکه شخصی بادیگری احسان کند به یکی ازین سه وجه، و دو سبب دیگر بود استحقاق کرامت را به نزدیک اکثر اهل مدن جاهلیت و آن غلبه بود و حسب. اما غلبه چنان بود که کسی در يك کار یا در کارهای بسیار براکفا غالب آید یا به نفس خود یا به توسط انصار و اعوان، از فرط قدرت یا از کثرت عدد، و شهرت بدین معنی غبطتی عظیم باشد بنزدیک این جماعت، تا بحدی که مغبوطترین کسی آن را دانند که کسی مکروهی بدو نتواند رسانید و او به هر که خواهد تواند رسانید^{۲۶}.

و اما حسب آن بود که پدران او به یسار یا کفایت ضروریات یا نفع غیر یا جلادت و استهانت موت بر دیگران غالب بوده باشند. و معامله در کرامت به تساوی شبیه بود به معاملات اهل بازار. و رئیس این مدینه کسی بود که اهلیت کرامت بیشتر دارد از همه اهل مدینه، یعنی حسب او از احساب همه بیشتر بود، اگر اعتبار حسب را کنند، یا یسار او بیشتر بود اگر اعتبار نفس رئیس را کنند، و اگر اعتبار نفع او کنند بهترین رؤسا کسی بود که مردمان را به یسار و ثروت بهتر تواند رسانید از قبیل خود یا از حسن تدبیر، و محافظت یسار و ثروت برایشان بهتر تواند کرد، به شرط آنکه غرض او کرامت بود نه یسار، و یا ایشان را به نیل لذات زودتر و بیشتر رساند، و او طالب کرامت بود نه طالب لذت، و طالب کرامت^{۲۷} آن بود که خواهد که مدح و اجلال و تعظیم او به قول و فعل شایع بود، و دیگر اُمم در زمان او و بعد از او را بدان یاد کنند.

و چنین رئیس در اکثر احوال به یسار محتاج بود، چه ایصال اهل مدینه به منافع بی یسار ممکن نبود، و چندانکه افعال این رئیس بزرگتر احتیاج او بیشتر. و باشد که او را در تصور چنان بود که انفاق او از روی کرم و حریت است نه از جهت التماس کرامت، و آن مال که صرف کند یا به خراج ستاند از قوم خود، یا بر سبیل تغلب جماعتی را که مضادّات ایشان کند در آرا و افعال، و یا بنوعی از ایشان حقدی در ضمیر داشته باشد، قهر کند و اموال ایشان در بیت المال خود جمع کند، پس نفقه می کند تا اسمی و صیتی اکتساب کند، و بدان صیت و اسم مالک رقاب شود، و فرزندان او را بعد از و حسیب دانند، و ملک بعد از خود به فرزندان دهد. و تواند بود که خود را تخصیص کند به اموالی که نفع آن به دیگران نرسد، تا آن اموال سبب استحقاق کرامت او شمرند. و نیز باشد که با اکفای خود از ملوک اطراف کرامت کند بر سبیل معاوضه یا مراحه، تا همه انواع کرامات استیفا کرده باشد.

و چنین کس خویشان را به تجملی و تزیّنی که مستدعی بها و جلالت و فخامت شأن او بود، از اصناف ملبوسات و مفروشات و خدم و جنایب^{۲۸}، متحلّی گرداند تاوقع او بیشتر شود، و مردمان را به حجاب^{۲۹} از خود بازدارد تا هیبت او بیفزاید، و چون ریاست او ثابت شود و مردمان بعبادت گیرند که ملوک و رؤسای ایشان هم از آن جنس باشند، مردمان را مرتّب گرداند در مراتب مختلف، و هریکی را بنوعی از کرامت که اهلیت او اقتضا کند مخصوص کند، مانند یساری یا ثنائی یا لباسی یا مرکبی یا چیزی دیگر، تا بدان تعظیم امر او حاصل آید.

و نزدیکترین مردمان بدو کسی بود که او را بر جلالت معاونت زیادت کند و طالبان کرامت به او قربت جویند بدین وسیلت تا کرامت

ایشان زیادت شود، و اهل این مدینه مُدن دیگر را که غیر ایشان بود مُدن جاهلیّت شمردند و خود را به فضیلت منسوب دارند. و شبیه‌ترین مُدنِ جاهله به مدینه فاضله این مدینه بود، خاصّه که مراتب ریاست بر قلّت و کثرت نفع مقدّر دارند، و چون کرامت در امثال این مدینه به افراط رسد مدینه جباران شود و نزدیک بود که با مدینه تغلب گردد.

و اما مدینه تغلب^{۳۰} اجتماع جماعتی بود که تعاون یکدیگر بدان سبب کنند تا ایشان را^{۳۱} بر دیگران غلبه بود، و این تعاون آنگاه کنند که همه جماعت در محبت غلبه اشتراک داشته باشند و اگرچه به قلّت و کثرت متفاوت باشند و غایت غلبه متنوع بود، بعضی باشند که غلبه برای خون ریختن خواهند، و بعضی باشند که برای مال بُردن خواهند، و بعضی باشند که غرض ایشان استیلا بود بر نفوس مردمان و به بندگی گرفتن ایشان، و اختلاف اهل مدینه^{۳۲} به حسب فرط و قصور این محبت بود، و اجتماع ایشان به جهت تغلب بود در طلب دِما یا اموال یا ازواج و نفوس تا از دیگر مردمان انتزاع کنند، ولذات ایشان در قهر و اذلال بود، و بدین سبب گاه بود که بر مطلوبی ظفر یابند بی آنکه کسی را^{۳۳} قهر کنند و بدان مطلوب التفات نمایند و ازان در گذرند، و از ایشان بعضی باشند که قهر به طریق کید و فریب دوست‌تر دارند، و بعضی باشند که به مکابره و مکاشفه دوست‌تر دارند، و بعضی باشند که هر دو طریق استعمال کنند، و بسیار بود که کسانی که غلبه بر دِما و اموال به طریق قهر خواهند، چون به سر شخصی خفته رسند به تعرضِ خون و مال او مشغول نشوند، بلکه اوّل او را بیدار کنند و گمان برند که قتل او در حالی که او را امکان مقاومتی بود بهتر باشد، و آن قهر در نفوس ایشان

لذیذتر آید، و طبیعت این طایفه اقتضای قهر کند علی‌الاطلاق، الا آنکه از قهر مدینه^{۳۴} خود امتناع نماید به سبب احتیاج به تعاون یکدیگر در بقا و در غلبه.

و رئیس این جماعت کسی بود که تدبیر او در استعمال ایشان از جهت مقابله^{۳۵} و مکر و غدر آوردن به انجاح نزدیکتر باشد و دفع تغلب خصمان از ایشان بهتر تواند کرد، و سیرت این جماعت عداوت همه خلق باشد و رسوم و سنن ایشان رسوم و سننی بود که چون بران روند به غلبه نزدیکتر باشند، و تنافس و تفاخر ایشان به کثرت غلبه یا به تعظیم امر آن باشد، و به مفاخرت^{۳۶} اولی کسی را دانند که اعداد نوبت هائی که او غلبه کرده باشد بیشتر بود، و آلات غلبه یا نفسانی بود چون تدبیر، و یا جسمانی چون قوت، یا خارج از هر دو چون سلاح. و از اخلاق این جماعت جفا بود و سخت دلی و زود خشمی و تکبر و حقد و حرص بر بسیاری اکل و شرب و جماع، و طلب آن از وجهی که مقارن قهر و اذلال بود.

و باشد که اهل این مدینه همه جماعت را در این سیرت مشارکت بود، و باشد که مغلوبان هم با ایشان در يك مدینه باشند، و اهل غلبه در مراتب^{۳۷} متساوی یا مختلف، و اختلاف ایشان یا به قلت و کثرت نوبت های غلبه بود، یا به قرب و بعد از رئیس خود، یا به شدت قوت و رای وضعف آن، و باشد که قاهر در مدینه يك شخص بود و باقی آلات او باشند در قهر، هر چند ایشان را به طبع ارادتی نبود بدان فعل، ولیکن چون آن قاهر امور معاش ایشان مکفّی^{۳۸} دارد او را معاونت کنند، و این قوم به نسبت با او به منزلت جوارح و سگان باشند به نسبت با صیّاد، و بقیّت اهل مدینه او را به منزلت بندگانی باشند که خدمت او می کنند و

به متاجره و مزارعه مشغول می‌باشند، و با وجود او مالک نفس خود نباشند، و لذت رئیس ایشان در مذلت غیر بود.

پس مدینه تغلب بر سه نوع بود: یکی آنکه همه اهلش تغلب خواهند، و دوم آنکه بعضی از اهلش، و سیّم آنکه يك شخص تنها که رئیس بود. و کسانی که تغلب به جهت تحصیل ضروریات یا یسار یا لذات یا کرامات خواهند به حقیقت راجع با اهل آن مدن باشند که یاد کرده آمد، و بعضی از حکمای ایشان را نیز از مدن تغلبی شمرده‌اند، و این طایفه نیز بر سه وجه باشند هم بر آن قیاس، و باشد که غرض اهل مدینه مرکب از غلبه و یکی از این مطلوبات بود، و بدین اعتبار متغلبان سه صنف باشند: یکی آنکه لذت ایشان در قهر تنها بود و مغالبه کنند بر سر چیزهای خسیس، و چون بران قادر شوند بسیار بود که ترك آن گیرند، چنانکه عادت بعضی از عرب جاهلیت بوده است؛ و دوّم آنکه قهر در طریق لذت استعمال کنند و اگر بی قهر مطلوب بیابند استعمال قهر نکنند؛ و سیّم آنکه قهر با نفع مقارن خواهند^{۳۶}، و چون نفع از بذل غیری یا از وجهی دیگر بی قهر بدیشان رسد بدان التفات نمایند و قبول نکنند، و این قوم خود را بزرگ همّتان شمرند و اصحاب رجولیت خوانند؛ و قوم اول بر قدر ضروری اقتصار کنند و عوام باشد که ایشان را بران مدح گویند و اکرام کنند، و محبتان کرامت نیز بود که ارتکاب این افعال کنند در طریق اکتساب کرامت، و بدین اعتبار جبّاران باشند، چه جبّار محب کرامت بود با قهر و غلبه.

و چنانکه از خواص مدینه لذت و مدینه یسار آنست که جهّال ایشان را نیکبخت دانند و از مدن دیگر فاضل تر شمرند از خواص مدینه تغلب آنست که ایشان را بزرگ همّت دانند و مدح گویند، و باشد که

اهل این سه مدینه متکبر شوند و به دیگران استهانت کنند، و بر تصلف و افتخار و عجب و محبت مدح اقدام نمایند، و خود را لقبهای نیکو نهند، و مطبوع و ظریف خود را شناسند و دیگر مردمان را ابله و کثر طبع بینند، و همه خلق را به نسبت با خود احمق دانند، و چون نخوت و کبر و تسلط در دماغ ایشان تمکن یابد در زمره جبّاران آیند.

و بسیار بود که محب کرامت طلب کرامت به جهت یسار کند، و اکرام غیر از روی التماس یساری کند از و یا غیر او، و ریاست و طاعت اهل مدینه هم به سبب مال خواهد؛ و باشد که یسار به جهت لذت و لهُو خواهند و چون حرمت زیادت بود مال بهتر بدست آید و با مال به لذت آسان تر توان رسید، پس طالب لذت باشد که طالب حرمت گردد از این سبب، و چون او را تفوقی و ریاستی حاصل شود به وسیلت آن جلالت^{۳۷} یسار بسیار کسب کند تا بدان مشروبات و منکوحاتی که در کمیت و کیفیت زیادت ازان بود که دیگری را دست دهد بدست آرد. فی الجمله تر کتب این اغراض را با یکدیگر وجوه بسیار بود، و چون بر بسایط و قوف افتاده باشد معرفت مرکبات آسان گردد.

و اما مدینه احراد، و آن را مدینه جماعت خوانند، اجتماعی بود که هر شخصی در آن اجتماع مطلق و مطلقاً باشد با نفس خود، تا آنچه خواهد کند، و اهل این مدینه متساوی باشند و یکی را بر دیگری مزید فضلی تصور نکنند، و اهل این مدینه جمله احرار باشند و تفوق نبود میان ایشان الا سببی^{۳۸} که مزید حریت بود، و در این مدینه اختلاف بسیار و همم مختلف و شهوات متفرق حادث شود چندانکه از حصر و عدّ متجاوز بود، و اهل این مدینه طوایف گردند، بعضی متشابه و بعضی متباین، و هر چه در دیگر مدن شرح دادیم چه شریف و

خسیس در طوایف این مدینه موجود بود، و هر طایفه‌ای را رئیسی بود، و جمهور اهل مدینه بر رؤسا غالب باشند، چه رؤسا را آن باید کرد که ایشان خواهند، و اگر تأمل کرده شود میان ایشان نه رئیسی بود و نه مروّس، الا آنکه محمودترین کسی به نزدیک ایشان کسی بود که در حریت جماعت کوشد و ایشان را با خود گذارد و از اعدا نگاه دارد، و در شهوات خود بر قدر ضرورت اقتصار کند و مکرم و افضل و مطاع ایشان کسی بود که بدین خصال متحلّی بود، و هر چند رؤسا را با خود مساوی دانند چون ازو چیزی بینند از قبیل شهوات و لذّات، خود کرامات و اموال در مقابل آن بدو دهند.

و بسیار بود که در چنان مُدن رئیسانی باشند که اهل مدینه را از ایشان انتفاعی نبود، و کرامات و اموال بدیشان می‌دهند از جهت جلالتی که ایشان را تصوّر کرده باشند، به موافقت با اهل مدینه در طبیعت، یا به ریاستی محمود که به ارث بدیشان رسیده باشد، و محافظت آن حقّ اهل مدینه را بر تعظیم او دارد طبعاً، و جملگی اغراض جاهلیّت که بر شمر داریم در این مدینه بر تمامترین وجهی و بسیارترین مقداری حاصل توان کرد، و این مدینه مُعْجِب‌ترین مُدن جاهلیّت بود، و مانند جامهٔ وشی به تماثیل و اصباغ متلوّن^{۳۹} آراسته باشد، و همه کس مقام آنجا دوست دارد، چه هر کسی به هوا و غرض خود تواند رسید، و از این جهت امم و طوایف روی بدین مدینه نهند^{۴۰} و در کمتر مدتی انبوه شود و توالد و تناسل بسیار پدید آید، و اولاد مختلف باشند در فطرت و تربیت، پس در یک مدینه مدینه‌های بسیار حادث شود که آن را از یکدیگر متمیّز نتوان کرد، و اجزای بعضی در بعضی داخل، و هر جزوی به مکانی دیگر. و در این مدینه میان غریب و مقیم فرقی نبود، و چون روزگار بر آید افاضل

و حکما و شعرا و خطبا و هر صنفی از اصناف کاملان بسیار، که اگر ایشان را التقات کنند اجزای مدینه فاضله توانند^{۴۱} بود، پدید آیند و همچنین اهل شرّ و نقصان.

و هیچ مدینه از مُدن جاهلیّت بزرگتر از این مدینه نبود و خیر و شرّ او بغایت برسد و چندانچه بزرگتر و با خصب تر بود شرّ و خیر او بیشتر بود.

و ریاسات مُدن جاهله بر عدد مُدن مقدّر بود، و عدد آن شش است چنانکه گفتیم، منسوب بدین شش چیز: ضرورت یا یسار یا لذّت یا کرامت یا غلبت یا حریت. و چون رئیس از این منافع متمکّن بود گاه بود که ریاستی از این ریاسات به مالی که بذل کند بخرد، و خاصه ریاست مدینه احرار، که آنجا کسی را بر کسی ترجیحی نتواند بود^{۴۲}، پس رئیس را یا به تفصّل^{۴۳} ریاست دهند یا در عوض مالی یا نفعی که از بوستانند، و رئیس فاضل در مدینه احرار ریاست نتواند کرد، و اگر کند مخلوع شود یا مقتول یا مضطرب التریاسه بزودی، و منازع او بسیار بود، و همچنین در مُدن دیگر رئیس فاضل را تمکین نکنند.

و انشای مُدن فاضله و ریاست افاضل از مُدن ضروری و مُدن جماعت آسان تر از آن بود که از دیگر مُدن و به امکان نزدیکتر، و غلبه با ضرورت^{۴۴} و یسار و لذّت و کرامت اشتراک کند، و در آن مُدن، یعنی مُدن مرکّبه، نفوس به قساوت و غلیظ و جفا و استهانت مرگ موصوف بود، و ابدان به شدّت و قوّت و بطش و صناعت سلاح. و اصحاب مدینه لذّت را شرّه و حرص دائماً در تزايد بود و به لین طبع و ضعف رای موسوم گردند، و باشد که از غلبه این سیرت قوّت غضبی در ایشان چنان منفسخ شود که آن را اثری باقی نماند، و در آن مدینه ناطقه خادم

غضبی بود و غضبی خادم شهوی بر عکس اصل، و باشد که شهوت و غضب به مشارکت استخدام ناطقه کنند، چنانکه از بادیه نشینان عرب و صحرا نشینان ترك گویند که شهوات و عشق زنان در میان ایشان بسیار بود و زنان را بر ایشان تسلط بود و مع ذلك خونها ریزند و تعصب و عناد برزند. اینست اصناف مَدَن جاهلیه^{۴۵}.

و اما مَدَن فاسقه که اعتقاد اهل آن مَدَن موافق اعتقاد اهل مدینه فاضله بود و در افعال مخالف ایشان باشند: خیرات دانند اما بدان تمسک ننمایند، و به هوا و ارادت به افعال جاهلیت میل کنند، ایشان را مَدَنی بود به عدد مَدَن جاهله، و به استیناف سخن دران احتیاج نیفتد. و اما مَدَن ضاله آن بود که سعادت شبيه به سعادت حقیقی تصور کرده باشند، و مبدأ و معادی مخالف حق توهّم کرده، و افعال و آرائی که بدان به خیر مطلق و سعادت ابدی نتوان رسید در پیش گرفته، و عدد آن را نهایی نبود، اما کسی که اعداد مَدَن جاهله مقرر کند و به قوانین ایشان نیک متصور شود او را معرفت افعال و احکام ایشان آسان بود. و اما نوابت که در مَدَن فاضله پدید آیند - مانند کُرّه در میان گندم و خار در میان کشتزار - پنج صنف باشند:

اول مُرائیان، و ایشان جماعتی باشند که افعال فضلا از ایشان صادر شود اما به جهت اغراضی دیگر جز سعادت، مانند لذتی یا کرامتی. و دوّم محرّفان، و ایشان جماعتی باشند که به غایات مَدَن جاهله مایل باشند، و چون قوانین اهل مدینه فاضله مانع آن بود آن را به نوعی از تفسیر با هوای^{۴۶} خود موافقت دهند تا به مطلوب برسند.

و سیّم باغیان، و ایشان جماعتی باشند که به مُلك فضلا راضی نشوند و میل به مُلك تغلبی کنند، پس به فعلی از افعال رئیس که موافق

طبع عوام نباشد ایشان را از طاعت او بیرون آرند.
و چهارم مارقان، و ایشان جماعتی باشند که قصد تحریف قوانین نکنند،
اما از سبب سوء فهم براغراض فضلا واقف نباشند، آن را بر معانی دیگر
حمل کنند و از حق انحراف نمایند، و باشد که این انحراف مقارن استرشاد
بود و از تعنت^{۴۷} و عناد خالی بود، و به ارشاد ایشان امیدوار باید بود.
و پنجم مغالطان و ایشان جماعتی باشند که تصور ایشان تام نبود
و چون بر حقایق واقف نباشند و از جهت طلب کرامت به جهل معترف
نتوانند شد به دروغ سخنهائی که به حق ماند می گویند و آن را در صورت
ادله به عوام می نمایند و خود متحیر باشند.

و هر چند عدد نوابت زیادت از این اعداد تواند بود اما ایراد
آنچه در حیّز امکان آید مؤدّی بود به تطویل.

این است سخن در اقسام اجتماعات^{۴۸} مدّنی و بعد ازین سخن
در جزویّات احکام تمدّن گوئیم و از باری، سبحانه، یاری خواهیم، آنه
خیر موفق و معین.

فصل چهارم

در سیاست ملک و آداب ملوک

چون از شرح اصناف اجتماعات و ریاستی که به ازای هر جمعیتی
باشد فارغ شدیم اولی آنکه به شرح کیفیت معاشرت جزوی که میان
خلق باشد مشغول شویم.

و ابتدا به شرح سیرت ملوک کنیم، گوئیم: سیاست ملک که
ریاست ریاسات باشد بر دو گونه بود و هریکی را غرضی باشد و لازمی.
اما اقسام سیاست: یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند

و غرض ازان تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت؛ و دوّم سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض ازان استعباد^۱ خلق بود و لازمش نیل شقاوت و مذمت. و سائس اوّل تمسک به عدالت کند و رعیت را بجای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشتن را مالک شهوت دارد، و سائس دوّم تمسک به جور کند و رعیت را بجای خوّل و عبید دارد و مدینه بر شرور عام^۲ کند و خویشتن را بنده شهوت دارد. و خیرات عامه: امن بود و سکون و مودّت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن، و شرور عامه: خوف بود و اضطراب و تنازع و جور و حرص و عنف و غدروخیانت و مسخرگی و غیبت و مانند آن. و مردمان در هر دو حال نظر بر ملوک داشته باشند و اقتدا به سیرت ایشان کنند، و از اینجا گفته اند که الناس علی دین ملوکهم والناس بزمانهم شبه منهم بآبائهم، و یکی از ملوک گوید نحن الزمان. و طالب ملک باید که مستجمع هفت خصلت بود:

یکی ابوّت، چه حسب^۳ موجب استمالت دلها و افتادن وقع و هیبت در چشمها باشد به آسانی.

و دوّم علوّ همّت، و آن بعد از تهذیب قوای نفسانی و تعدیل غضب و قمع شهوت حاصل آید.

و سیّم متانت رای، و آن به نظر دقیق و بحث بسیار و فکر صحیح و تجاربِ مَرَضی^۴ و اعتبار از حال گذشتگان حاصل آید.

و چهارم عزیمت تمام، که آن را عزم الرجال و عزم الملوک گویند، و این فضیلتی بود که از ترکیب رای صحیح و ثبات تام^۵ حاصل آید، و اکتساب هیچ فضیلت و اجتناب از هیچ رذیلت بی این فضیلت میسر نشود، و خود اصل باب در نیل خیرات اینست، و ملوک محتاج ترین خلق باشند

بدان. چنین گویند که مأمون خلیفه را شهوت^۳ گیل خوردن پدید آمد و اثر نکایت بر او ظاهر شد. و در ازاله آن با اطباء مشورت کرد. اطباء مجتمع شدند و در علاج آن مرض اصناف مداوات استعمال فرمودند، چیزی از آن به انجام مقرون نیامد تا روزی که در حضور او اندیشهٔ علاجی می کردند و به احضار کتب و ادویه اشارت رفته بود، یکی از ندما در آمد و آن حال مشاهده کرد، گفت «یا امیر المؤمنین، فاین عزمته من عزمات الملوك؟» مأمون اطباء را گفت «از علاج من فارغ باشید که بعد ازین معاودت آن حال از من محال باشد».

و پنجم صبر بر مقاسات شداید و ملازمت طلب بی سامت و ملالت، که مفتاح همهٔ مطالب صبر بود، چنانکه گفته اند:

أَخْلِقْ بِنْدِي الصَّبْرَ أَنْ يُحْظَى بِحَاجَتِهِ

و مَدْمِنِ الْقَرَعِ لِأَجْوَابِ أَنْ يَلِجَا.

و ششم یسار. و هفتم اعوان صالح.

و از این خصال ابوت ضروری نباشد و اگر چه آن را تأثیری عظیم بود. و یسار و اعوان به توسط چهار خصلت دیگر یعنی همت و رای و عزیمت و صبر اکتساب توان کرد.

و بیاید دانست که ظفر بعد از تقدیر دو تن را بود: یکی طالب دین، و دیگر طالب ثار؛ و کسی که غرض او در تنازع غیر این دو چیز بود در اکثر احوال مغلوب باشد؛ و از این دویکی محمود است و آن طلب دین حق بود و دیگر مذموم.

و استحقاق ملك به حقیقت کسی را بود که بر علاج عالم، چون بیمار شود، قادر بود و به حفظ^۴ صحت او، چون صحیح بود، قیام تواند نمود، چه ملك طبیب عالم بود، و مرض عالم از دو چیز بود، یکی ملك

تغلبی و دیگری تجارب هرجی^۵. اما ملك تغلبی قبیح بود لذاته، و نفوس فاسده را حسن نماید. و اما تجارب هرجی^۵ مولم بود لذاته، و نفوس شریره را 'ملذ' نماید. و تغلب اگرچه شبیه بود به ملك ولیکن در حقیقت ضد ملك بود، و باید که مقرر باشد به نزدیک ناظر در امور ملك که مبادی دولتها از اتفاق رایهای جماعتی خیزد که در تعاون و تظاهر یکدیگر^۶ به جای اعضای يك شخص باشند، پس اگر آن اتفاق محمود بود دولت^۷ حق باشد و الا دولت باطل.

و سبب آنکه مبادی دول اتفاق است آن بود که هر شخصی را از اشخاص انسانی قوتی محدود باشد، و چون اشخاص بسیار جمع آیند قوتهای ایشان اضعاف قوت هر شخصی بود لامحاله، پس چون اشخاص در تألف^۷ و اتحاد مانند يك شخص شوند در عالم شخصی برخاسته باشد که قوت او آن قوت بود، و چنانکه يك شخص با چندان اشخاص مقاومت نتواند کرد اشخاص بسیار که مختلف آثار و متباین الٰهوا باشند هم غلبه نتوانند کرد، چه ایشان به منزلت يك يك شخص باشند که به مصارعت کسی که قوت او اضعاف قوت این يك يك شخص بود برخیزند و لامحاله همه مغلوب باشند، مگر که ایشان را نیز نظامی و تألفی بود که قوت جماعت با قوت آن قوم تکافی تواند کرد، و چون جماعتی غالب شوند اگر سیرت ایشان را نظامی بود و اعتبار عدالتی کنند دولت ایشان مدتی بماند و الا بزودی متلاشی شود، چه اختلاف دواعی و اٰهوا با عدم آنچه مقتضی اتحاد بود مستدعی انحلال باشد.

و اکثر دولتها، مادام که اصحاب آن با عزیمتهای ثابت بوده اند و شرایط اتفاق رعایت می کرده، در تزايد بوده است و سبب وقوف و انحطاط آن رغبت قوم در مقتنیات مانند اموال و کرامات بوده، چه

قوت و صولت اقتضای استکثار این دوجنس کند، و چون ملبس آن شوند هر آینه ضعفای عقول بدان رغبت نمایند، و از مخالطت سیرت ایشان به دیگران سرایت کند تا سیرت اول بگذارند و به ترفه و نعمت جوئی و خوش عیشی مشغول شوند، و اوزار حرب و دفع بنهند، و ملکاتی که در مقاومت اکتساب کرده باشند فراموش کنند و همتها به راحت و آسایش و عطلت میل کنند. پس اگر در اثنای این حال خصمی قاهر قصد ایشان کند استیصال جماعت بر او آسان بود والا خود کثرت اموال و کرامات ایشان را بر تکبر و تجبر دارد تا تنازع و تخالف ظاهر کنند و یکدیگر را قهر کنند، و همچنانکه در مبدأ دولت هر که به مقاومت و مناقشت ایشان برخیزد مغلوب گردد در انحطاط به مقاومت و منازعت هر که برخیزد مغلوب گردند.

و تدبیر حفظ دولت به دو چیز بود: یکی تألف اولیا، و دیگر تنازع اعدا. در آثار حکما آورده اند که چون اسکندر بر مملکت دارا غلبه کرد عجم را با آلتی و عذتی^۸ عظیم و مردانی جلد و سلاحهای بسیار و عددی انبوه یافت، دانست که در غیبت او به اندک مدتی از ایشان طالبان ثار دارا برخیزند و ملک روم در سر این کار شود، و استیصال ایشان از قاعده دیانت و معدلت دور بود. در این اندیشه متحیر شد و از حکیم ارسطاطالیس استشارت کرد، حکیم فرمود که آرای ایشان متفرق گردان تا به یکدیگر مشغول شوند و تو از ایشان فراغت یابی. اسکندر ملوک طوایف را بنشانند و از عهد او تا عهد اردشیر بابک دیگر عجم را اتفاق کلمه ای که با آن به طلب ثار مشغول توانند شد اتفاق نیفتاد.

و بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفّر نماید، چه قوام مملکت به معدلت بود.

و شرط اول در معدلت آن بود که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی دارد، چه همچنان که امزجۀ معتدل به تکافی چهار عنصر حاصل آید اجتماعات معتدل به تکافی چهار صنف صورت بندد: اول اهل قلم مانند ارباب علوم و معارف و فقها و قضات و کُتّاب و حُسّاب و مهندسان و منجّمان و اطبّا و شعرا، که قوام دین و دنیا به وجود ایشان بود و ایشان به مثابت آیند در طبایع؛ و دوّم اهل شمشیر مانند مقاتله و مجاهدان و مطوّعه و غازیان و اهل ثغور و اهل بّاس و شجاعت و اعوان ملک و حارسان دولت، که نظام عالم بتوسط ایشان بود، و ایشان به منزلت آتش اند در طبایع؛ و سیّم اهل معامله چون تجّار که بضاعات از افقی به افقی برند و چون محترّفه و ارباب صناعات و حرفه‌ها و جّبات خراج، که معیشتِ نوع بی تعاون ایشان ممتنع بود، و ایشان بجای هوا اند در طبایع؛ و چهارم اهل مزارعه چون برزگران و دهقانان و اهل حرث و فلاح، که اقوات همه جماعت مرتّب دارند و بقای اشخاص بی مدد ایشان محال بود، و ایشان بجای خاک اند در طبایع.

و چنانکه از غلبۀ يك عنصر بر دیگر عناصر انحراف مزاج از اعتدال و انحلال ترکیب لازم آید از غلبۀ يك صنف از این اصناف بر سه صنف دیگر انحراف امور اجتماع از اعتدال و فساد نوع لازم آید. و از الفاظ حکما در این معنی آمده است که: فضیلة الْفَلَاحِیْن هُوَ التَّعَاوُنُ بِالْأَعْمَالِ، و فضیلةُ التَّجَارِ هُوَ التَّعَاوُنُ بِالْأَمْوَالِ، و فضیلةُ الْمُلُوكِ هُوَ التَّعَاوُنُ بِالْأَرْأَاءِ السَّیَاسِیَّةِ، و فضیلةُ الْإِلَهِیِّیْن هُوَ التَّعَاوُنُ بِالْحُكْمِ الْحَقِیْقِیَّةِ، ثُمَّ هُمْ جَمِیعاً یَتَعَاوَنُونَ عَلَى عِمَارَةِ الْمَدُنِ بِالْخِیْرَاتِ وَالْأَفْضَالِ.

و شرط دوّم در معدلت آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبۀ هریکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند. و مردمان

پنج صنف باشند: اوّل کسانی که بطبع خیر باشند و خیرایشان متعدّی بود، و این طائفه خلاصهٔ آفرینش‌اند و در جوهر مشاکل رئیس اعظم، پس باید که نزدیکترین کسی که به پادشاه بود این جماعت باشند، و در تعظیم و توقیر و اکرام و تبجیل ایشان هیچ دقیقه مهمّل نباید گذاشت و ایشان را رؤسای باقی خلق باید شناخت.

و صنف دوم کسانی که به طبع خیر باشند و خیرایشان متعدّی نبود، و این جماعت را عزیز باید داشت و در امور خود مُزاح العله گردانید.

و صنف سیّم کسانی که به طبع نه خیر باشند و نه شرّیر، و این طایفه را ایمن^۴ باید داشت و برخیر تحریض فرمود تا بقدر استعداد به کمال برسند.

و صنف چهارم کسانی که شرّیر باشند و شرّایشان متعدّی نبود، و این جماعت را تحقیر و اهانت باید فرمود و به مواعظ و زواجر و ترغیبات و ترهیبات بشارت و انداز کرد، تا اگر طبع خود باز گذارند و به خیر گرایند، والاّ در هوان و خواری می‌باشند.

و صنف پنجم کسانی که به طبع شرّیر باشند و شرّایشان متعدّی، و این طایفه خسیس‌ترین خلایق و رذالهٔ موجودات باشند و طبیعت ایشان ضدّ طبیعت رئیس اعظم بود، و منافات میان این صنف و صنف اوّل ذاتی؛ و این قوم را نیز مراتب بود گروهی را که اصلاح ایشان امیدوار بود به انواع تأدیب و زجر اصلاح باید کرد والاّ از شرّ منع کرد، و گروهی را که اصلاح ایشان امیدوار نبود اگر شرّ ایشان شامل نبود با ایشان مداراتی رعایت باید کرد، و اگر شرّ ایشان عامّ و شامل بود ازالت شرّ ایشان واجب باید دانست.

و ازاله شرّ را مراتب بود یکی حبس، و آن منع بود از مخالطت با اهل مدینه؛ و دوّم قید، و آن منع بود از تصرفات بدنی؛ و سیّم نفی، و آن منع بود از دخول در تمدّن. و اگر شرّ او به افراط بود و مؤدّی به افنا و افسادِ نوع، حکما خلاف کرده‌اند در آن که قتل او جایز بود یا نه، و اظهر رایهای ایشان آنست که بر قطع عضوی از اعضای او که آلت شرارت او بود مانند دست یا پای یا زبان، یا ابطال حسّی از حواسّ او، اقدام باید نمود و بر قتل البته تجاسر نشاید، چه تخریب بنائی که حق، عزّ و علا، چندین آثار حکمت در آن اظهار کرده باشد بروجّهی که اصلاح و جبران میسر نشود از عقل بعید بود.

و این ازالات که گفتیم مشروط باشد بدان که شرّ از وبال فعل حاصل آید، امّا اگر شرّ در او به قوّت بود جز حبس و قید هیچ مکره دیگر نشاید که بدو رسانند، و قاعده کلیّ در این باب آنست که نظر در مصلحت عموم کنند به قصد اوّل، و در مصلحت خاصّ او به قصد ثانی، مانند طبیب که علاج عضوی معیّن بحسب مصلحت مزاج همه اعضا کند در نظر اوّل، و اگر چنان بیند که از وجود آن عضو که فاسد باشد فساد مزاج اعضا حادث خواهد شد بر قطع آن عضو اقدام کند و بدو التفات ننماید. و اگر این خلل متوقع نبود غایت همّت بر اصلاح حال او مقصور دارند.^{۱۰} نظر ملّیک در اصلاح هر شخص^{۱۱} هم بر این منوال باشد.

و شرط سیّم در معدلت^{۱۲} آن بود که چون از نظر در تکافی اصناف و تعدیل مراتب فارغ شود ستویّت میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه دارد و استحقاق و استعداد را نیز در آن اعتبار کند، و خیرات مشترک سلامت بود و اموال و کرامات و آنچه بدان ماند، چه هر شخصی را از این خیرات قسطی باشد که زیادت و نقصان بر آن اقتضای جور کند. امّا

نقصان جور باشد بر آن شخص و امّا زیادت جور بود بر اهل مدینه، و باشد که نقصان هم جور باشد بر اهل مدینه.

و چون از قسمت خیرات فارغ شود محافظت آن خیرات کند بر ایشان، و آن چنان بود که نگذارد که چیزی از این خیرات ازدست کسی بیرون کنند بروجهی که مؤدی بود به ضرر او یا ضرر مدینه، و اگر بیرون شود عوض با او رساند از آن جهت که بیرون کرده باشند. و خروج حق ازدست ارباب یا به ارادت بود مانند بیع و قرض و هبه، یا بی ارادت بود چون غصب و سرقه، هریکی را شرایطی باشد. فی الجمله باید که بتدل با او رسد یا از آن نوع یا از غیر آن نوع تاخیرات محفوظ بماند، و باید که عوض بروجهی با او رسد که نافع بود مدینه را یا غیر ضار، چه آنکه حق خود بازستاند بروجهی که ضرری به مدینه رسد^{۱۳} جائز بود. و منع جور به شرور و عقوبات باید کرد، و باید که عقوبات بر مقادیر جور مقدر بود، چه اگر عقوبت از جور بیشتر بود به مقدار، جور باشد بر جائز، و اگر کمتر بود جور باشد بر مدینه، و باشد که زیادت نیز هم جور بود بر مدینه. و حکما خلاف کرده اند تا هر جوری شخصی جوری بود بر مدینه یا نه. کسانی که گفته اند جور بر یک شخص جور بود بر مدینه گفته اند به عفو آن کس که برو جور کرده باشد^{۱۴} عقوبت از جائز ساقط نشود، و کسانی که گفته اند جور برو جور بر مدینه نبود گفته اند به عفو او عقوبت از جائز ساقط شود.

و چون از قوانین عدالت فارغ شود احسان کند با رعایا، که بعد از عدل هیچ فضیلت در امور ملک بزرگتر از احسان نبود. و اصل در احسان آن بود که خیراتی که ممکن بود، زیادت بر مقدار واجب بدیشان رسد بقدر استحقاق، و باید که مقارن هیبت بود چه فرّ و بهای ملک از

هیبت باشد، و استمالت دلها به احسانی حاصل آید که بعد از هیبت استعمال کنند، و احسان بی هیبت موجب بَطَرِ زیردستان و تجاسر ایشان و زیادتى حرص و طمع گردد، و چون طامع و حریص شوند اگر همه ملک به يك تن دهد از او راضی نگردد. و باید که رعیت را به التزام قوانین عدالت و فضیلت تکلیف کند که، چنانکه قوام بدن به طبیعت بود و قوام طبیعت به نفس و قوام نفس به عقل، قوام مدّن به مملّک بود و قوام مملّک به سیاست و قوام سیاست به حکمت. و چون حکمت در مدینه متعارف باشد و ناموس حق مقتدا، نظام حاصل بود و توجه به کمال موجود، امّا اگر حکمت مفارقت کند خذلان به ناموس راه یابد، و چون خذلان به ناموس راه یابد زینت ملک برود و فتنه پدید آید و رسوم مروت مندرس شود و نعمت به نعمت بدل گردد. و باید که اصحاب حاجات را از خود محجوب ندارد، و سعایت ساعیان بی بیّنه نشود، و ابواب رجا و خوف بر خلق مسدود نگرداند، و در دفع متعدّیان و امن راهها و حفظ ثغور و اکرام اهل بّأس و شجاعت تقصیر جایز ندارد، و مجالست و مخالطت با اهل فضل و رای کند، و به لذّاتی که خاصّ به نفس او تعلق دارد التفات ننماید، و طلب کرامات و تغلّبات نه باستحقاق نکند، و فکر از تدبیر اموریك لحظه معطل نگرداند، چه قوّت فکر مملّک در حراست مملّک بلیغ تر از قوّت لشکرهاى عظیم باشد، و جهل به مبادی موجب وخامت عواقب بود، و اگر به تمتّع و التذاذ مشغول گردد و اغفال این امور کند خلل و وهن به کار مدینه راه یابد، و اوضاع در بدل افتد و در شهوات مرخص شوند، و اسباب آن مساعدت کند تا سعادت شقاوت شود و ایتلاف^{۱۵} تباعض و، نظام هرج، و اوضاع الهی خلل پذیرد و به استیناف تدبیر و طلب امام حق و مملّک عادل احتیاج افتد، و اهل این قرن از اقتنای خیرات معطل مانند؛ و این جمله

تبعه سوء تدبیر يك تن باشد.

و بر جمله، باید که با خود اندیشه نکند که چون زمام حلّ و عقد عالم^{۱۶} در دست تصرف من آمده است باید که در ساعات فراغت و راحت من بیفزاید، که این تباه‌ترین اسباب فساد^{۱۷} رای ملوک باشد، بلکه سبیل او آن بود که از ساعات لهو و راحت، بل از ساعات امور ضروری، مانند طعام خوردن و شراب خوردن و خواب کردن و معاشرت اهل و ولد، در ساعات عمل و تعب و فکر و تدبیر افزاید.

و باید که اسرار خود پوشیده دارد تا بر اِجالتِ رای قادر بود و از آفت مناقضتِ ایمن، و نیز اگر دشمن خبریابد به تحرّز و تحفّظ دفع تدبیر او بکند^{۱۸}. و طریق محافظت اسرار با احتیاج به مشاورت و استمداد عقول^{۱۹} آن بود که مشاورت با اصحابِ نبل و همت و عزّت نفس و عقل و تدبیر کند که ایشان اذاعت رای نکنند، و با ضعفای عقول مانند زنان و کودکان البته نگوید، و چون رأیی مصمّم شود افعالی که ضدّ آن رای اقتضا کند با افعالی که مبادی امضای آن رای بود آمیخته کند، و از میل به یکی از دو طرف، یعنی طرف رای و طرف نقیضش، اجتناب نماید که هر دو فعل مظنّهٔ تهمت، و طریق استنباط و استکشاف آن فکر بود.

و باید که دایماً منهیان و متجسّسان به تفحص از امور پوشیده و خصوصاً احوال دشمنان مشغول باشند و از افعال دشمنان و خصوم^{۲۰} رایهای ایشان معلوم کند، چه بزرگترین سلاحی در مقاومت اضداد و قوف بود بر تدبیر ایشان؛ و طریق استنباط رای بزرگان آن بود که در احوال^{۲۱} ایشان، از اخذ عزم و اعدادِ عدّت و اُهبّت و جمع مفترقات و تفریق مجتمعات و امساك از آنچه مباشرت آن معهود بوده باشد، مانند احضار

غایبان و اشارت به غیبت حاضران و مبالغت در تفحص اخبار و حرص زاید نمودن بر استکشاف امور و استماع احادیث مختلط و احساس تیقظی زاید بر معهود، و بر جمله در تغییر امور ظاهر، نظر کنند و از مصادر و موارد اموری که از بطنه و خواص چون اهل حرم معلوم گردد، و آنچه از افواه کودکان و بندگان و حواشی ایشان، که به قلت عقل و تمیز موصوف باشند، استماع افتد استنباط کنند.

و بهترین بایی کثرت محادثت بود با هر کسی، چه هر کسی را دوستی بود که با او مستأنس بود و احادیث خود جلیل و دقیق با او بگوید، و چون مجارات^{۲۱} و محادثت بسیار شود بر مکنون ضمائر دلیل ظاهر شود، و باید که تا ادله با هم باز نخواند و به حد تواتر نینجامد بريك طرف حکم نکند. فی الجملة این معانی طریق استخراج اندیشه‌های ملوک و بزرگان باشد و در معرفت آن فواید بسیار بود، چه به جهت استعمال آن در وقت حاجت و چه به جهت احتراز از آن در وقت احتیاط.

و باید که در استمالت اعدا و طلب موافقت از ایشان با قصی الغایه بکوشد و تا ممکن باشد چنان سازد که به مقاتلت و محاربت محتاج نگردد، و اگر احتیاج افتد حال از دونوع خالی نبود: یا بادی بود یا دافع؛ اگر بادی بود اول باید که غرض او جز خیر محض و طلب دین نباشد و از التماس تفوق و تغلب احتراز کند، و بعد از آن شرایط حزم و سوءظن به تقدیم رساند، و بر محاربت اقدام نکند الا بعد از وثوق به ظفر، و باحشمی که مُتَّفَقُ الْکَلِمَةِ نباشند البته به حرب نشود، چه در میان دو دشمن رفتن مخاطره عظیم بود، و مَلِک تا تواند به نفس خود محاربت نکند که اگر شکسته آید آن را تدارك نتواند کرد، و اگر ظفر یابد از قصوری که به وقع وهیبت و رونق ملک راه یابد خالی نماند. و در تدبیر کار لشکر کسی را

اختیار کند که به سه صفت موسوم بود: اول آنکه شجاع و قوی دل باشد و بدان صفت شهرتی تمام یافته و صیتی شایع اکتساب کرده؛ و دوم آنکه به رای صایب و تدبیر تمام متحلی باشد، و انواع حیل و خدایع استعمال تواند کرد؛ و سیم آنکه ممارست حروب کرده باشد و صاحب تجارب شده.

و تا به تدبیر و حیل تفرق اعدا و استیصال ایشان میسر شود استعمال آلت حرب از حزم دور بود. و اردشیر بابک گوید: استعمال عصا نباید کرد آنجا که تازیانه کفایت بود و استعمال شمشیر نباید کرد آنجا که دَبّوس بکار توان داشت، و باید که آخر همه تدبیرها محاربت بود، که آخر الدّواء الکی. و در تفرق کلمه اعدا تمسک به انواع حیل و تزویرات و نامه های بدروغ مذموم نیست امّا استعمال غدر به هیچ حال جایز نبود. و مهمترین شرایط حرب تیقّظ و استعمال جاسوس و طلایه باشد.

و در حرب ربح تجارت اعتبار باید کرد. و بر مخاطره آلات و مردان تا توقع سودی فراوان نبود اقدام ننمایند. و در موضع حرب نظر باید کرد و جایگاه مردان چنانکه به حصانت و صلاحیت آن کار نزدیکتر بود.^{۲۲} اختیار کرد. و حصار و خندق^{۲۳} نباید کرد الا در وقت اضطرار، چه امثال این^{۲۴} موجب تسلّط دشمن باشد. و کسی که در اثنای حرب به مبارزتی یا شجاعتی ممتاز شود در عطا و صلت و ثناء و محمّدات او مبالغت باید فرمود، و ثبات و صبر استعمال کرد و از طیش و تهور حذر نمود، و به دشمن حقیر استهانت کردن و تأهّب و عُدّت تمام استعمال نا کردن از حزم نبود، که تَمّ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً باذن الله. و چون ظفر یابد تدبیر ترك نگیرد و از احتیاط و حزم چیزی با

کم نکند، و تا ممکن بود که کسی را زنده اسیر توان گرفت نکشد، چه در اسر منافع بسیار بود مانند سببی کردن و رهنه داشتن و مال فدا کردن و منت بر نهادن. و در قتل هیچ فایده نبود. و بعد از ظفر البته قتل نفرماید و عداوت و تعصب استعمال نکند، چه حکم اعدا بعد از ظفر حکم ممالیک و رعایا بود. و در آثار حکما آورده اند که به ارسطاطالیس رسید که اسکندر بعد از ظفر بر شهری شمشیر از ایشان باز نگرفت؛ ارسطاطالیس بدو عتاب نامه ای نبشت و در آنجا یاد کرد که «اگر پیش از ظفر معذور بودی در قتل دشمنان خویش بعد از ظفر چه عذر داری در قتل زیردستان خویش؟» و استعمال عفو از ملوک نیکوتر از آنکه از غیر ملوک چه عفو بعد از قدرت محمودتر، و الحق چه نیکو گفته است در باب عفو کسی که گفته است:

سَأُزِمُ نَفْسِي الصَّفْحَ عَنْ كُلِّ مُذْنِبٍ

وَإِنْ كَثُرَتْ مِنْهُ عَلَى الْجَرَائِمِ

وَمَا النَّاسُ إِلَّا وَاحِدٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ

شَرِيفٌ وَمَشْرُوفٌ وَمِثْلٌ مُقَاوِمٌ

فَأَمَّا الَّذِي فَوْقِي فَأَعْرِفُ قَدْرَهُ

وَأَتَّبِعُ فِيهِ الْحَقَّ وَالْحَقُّ لَازِمٌ

وَأَمَّا الَّذِي دُونِي فَإِنْ قَالَ، صُنْتُ عَنْ

اجَابَتِهِ عِزُّنِي وَإِنْ لَمْ لَأَكْمُ

وَأَمَّا الَّذِي مِثْلِي فَإِنْ ذَلَّ أَوْ هَفَا

تَفَضَّلْتُ إِنَّ الْفَضْلَ بِالْحَقِّ حَاكِمٌ.

و اما اگر در حرب دافع باشد و قوت مقاومت دارد جهد باید

کرد که به نوعی از انواع کمین یا شبیخون به سردشمنان رود، چه اکثر

اهل شهرهائی که محاربت با ایشان^{۲۵} در بلاد ایشان اتفاق افتاده باشد مغلوب باشند، و اگر قوت مقاومت ندارد در تدبیر حصون و خندقها احتیاط تمام بجای آرد و در طلب صلح بذل اموال^{۲۶} و اصناف حیل و مکاید استعمال کند. اینست سخن در سیاسات^{۲۷} ملوک.

فصل پنجم

در سیاست خدم^۱ و آداب اتباع ملوک

و امّا معاشرت با ملوک و رؤسا عموم مردم را چنان بود که در نصیحت و نیکخواهی ایشان به دل و زبان تقصیر نکنند، و در افشای^۲ محامد و ستر معایب ایشان غایت جهد مبذول دارند، و در ادای حقوقی که بر ایشان متوجه باشد مانند خراج و غیر آن انشراح صدر و خوشدلی استعمال کنند، و البته کراهِت^۳ و انقباض بخود راه ندهند، و در امثال اوامر و نواهی بقدر طاقت ایستادگی نمایند، و در نگاه داشتن احتشام و هیبت ایشان مبالغت بجای آرند، و در اوقات نوائب و مکاره جان و مال در پیش ایشان از روی محافظت دین و ملت و اهل و ولد و شهر بذل کنند، و کسانی که به خدمت ملوک موسوم^۴ نباشند باید که بر طلب قربت ایشان اقدام ننمایند، چه صحبت سلطان به دخول در آتش و گستاخی با سباع تشبیه کرده اند، و کسی که به جوار و معرفت ایشان ممتحن بود لذت عیش و تمتّع از عمر برو منقّص گردد.

و امّا کسی که به خدمت ایشان مشغول باشد سبیل او آن بود که ملازمت کاری نماید که به صد آن کار بود و مواظبت کند بر وظیفه ای که متکفل آن شده باشد، و جهد کند در آنکه نصب العین مخدوم باشد به هروقت که او را طلب کند، و از مداومت حضور که مؤدّی بود به ملالت

هم احترام نماید، چه ملالت از کثرت ازدحام مردم باشد، و چون زحمت خلق بر درگاه رؤسا بیشتر بود ایشان به ملالت اولی باشند، و باید که به هر کار که از مخدوم اوصادر شود او را مدح گوید و آن کار را به راستی ستایش کند، و چون تأمل کنند هیچ کار نبود در دنیا که آن را دو وجه نبود، یکی جمیل و دیگر قبیح، پس وجه جمیل هر کاری طلب کند و آن را حواله با مخدوم کند و در حضور و غیبت او بر ذکر محامد افعال او توفّر نماید.

و اگر تدبیر مخدوم بدو حواله بود، مثلاً این شخص وزیر یا مشیر یا معلّم او بود و تعریف صلاح کارهای او برو واجب باشد، باید که داند که ملوک و رؤسا مانند سیلی باشند که از سر کوه در آید و کسی که به يك دفعه خواهد که آن را از ستمی به ستمی گرداند هلاک شود، اما اگر به اول مساعدت نماید و به مدارا و تلطّف يك جانب او بخاک و خاشه بلند گرداند به جانبی دیگر که خواهد تواند برد. هم بر این سیاق در صرف رای مخدوم از آنچه متضمّن فساد بود طریق لطف و تدبیر باید سپرد، و بر وجه امر و نهی او را بر هیچ کار تحریض نفرمود، بل وجه مصلحتی که در خلاف رای او بود با او نماید و او را به وخامت عاقبت آن کار تنبیه دهد و به تدریج در اوقات خلوت و مؤانست به امثال و حکایات گذشتگان و حیل لطیف صورت آن رای را در چشم او نکوئیده کند.

و باید که در کتمان اسرار مخدوم مبالغت نماید، و طریق احتیاط در این باب آن بود که احوال ظاهر او به قدر استطاعت پوشیده می دارد تا چون بدین وجه کتمان ملکه کند سِر پوشیده دانستن برو آسان شود، و مخدوم را نیز که این حال از او معلوم گردد برو در افشای اسرار به تهمت

نیفتند، چه سرّ مکتوم از احوال ظاهر بسیار منتشر شود و در اثنای آن رؤسا را به کسانی که در آن سرّ محل اعتماد بوده باشند گمانهای بد حادث گردد، و علت ظهور اسرار آن بود که امور عالم به یکدیگر متصل است و از بعضی بر بعضی دلالت توان ساخت.

و باید که داند که ملوک و رؤسا را همتهائی بود که بدان منفرد باشند از غیر خویش، و آن همتهای آن بود که بدان از همه خلق استخدام و تعبّد خواهند، و خود را دران و در هر چه کنند مُصیب شمرند، و سبب این سیرت کثرت مدح مردمان بود ایشان را، و تواتر تصویب اعمال و آرائی که از خاصّ و عام در مسمع ایشان تمکّن یافته باشد.

و باید که به هیچ وجه در هیچ کار جرّمی با مخدوم حواله نکند و اگر چه با او در غایت مباسطت باشد. و اگر چیزی از او مستقبح بیند باز نگوید، و اگر بنادر سهوی کند و باز گوید بدان اعتراف نکند و اگر چه خبر آن به مخدوم رسیده باشد، که از اقرار تا اخبار تفاوت بسیار بود. و چون میان او و مخدوم حالی افتد که قبح آن عاید با یکی از هر دو بود حیلت کند در آنچه آن قبح با خود گرداند و براءت ساحت مخدوم از ان ظاهر کند، و چون او بری السّاحة شود آن را سببی اندیشد از خارج که حواله آن از نزدیک او نیز بگردد و عذر او دران واضح شود، و در جملگی آنچه به نزدیک مخدوم محبوب و مکروه بود نظر کند و ایثار محبوب او کند و اگر چه بر مکروه نفس خود مشتمل بیند، و با خود مقرر کند که در عبودیت هیچ چیز با منفعت تر از ترك حظّ نفس خود نبود، و چون این معنی مقرر کرده باشد در هر معامله و مجاراتی^۶ که میان او و مخدوم افتد و خویشتن را دران حظّی بیند ترك آن حظّ گیرد و از ان تجنّب نماید، و حظّ رئیس مستخلص گرداند تا ثمره خیر هم عاید با او

باشد، چه اگر در اول به استیفای حق خود مشغول گردد از ختل خالی نماند و ترك امور از افساد آن اولی.

و در جذب منافع از رؤسا تَلَطُّف عظیم بکار باید داشت و البته برسؤال و الحاح دران اقدام ننمود و طمع و شره را مجال نداد، بل قناعت و کوتاه دستی بعادت باید گرفت، که خود دنیا روی به کسی نهد که^۸ از ان معرض باشد و از کسی امتناع کند که بران حریص بود، و جهد دران باید کرد که از رؤسا و مخدومان اسباب منافع طلبد نه نفس منافع، مثلاً اطلاق ید در آنچه موجب^۹ اقتنای منافع و جمع فوائد بود، تا هم از سؤال فارغ باشد و هم بر منفعت بسیار ظفر یابد، و حاصل این سخن آن بود که نفع به مخدوم طلبد نه از مخدوم، که^{۱۰} هر که از رؤسا نفع گیرد از او ملول شوند و هر که بدیشان نفع گیرد او را عزیز شمرند.

و خویشتن در چشم مخدوم چنان فرانماید که به کمتر کلمه‌ای و اندک تر سعی که مخدوم فرماید جملگی اموال و مقتنیات خود بذل خواهد کرد، چه اگر چنین کند از طمع او^{۱۱} بمال خود ایمن شود و اگر مناقشتی^{۱۲} بکار دارد حرص او تیز گرداند که الممنوع محروص^{۱۳} علیه و المبدول مملول^{۱۴} منه؛ و جهد کند دران که از جاه و مالی که کسب کند زینت و جمال مخدوم طلبد نه تجمل نفس خود، چه این نوع به استیفا نزدیکتر و به مروّت لایق تر؛ و حذر کند از اتخاذ چیزی که مخدوم بدان منفرد باشد یا لایق رؤسای دیگر بود مانند او، والا آن چیز را در معرض ذهاب و خود را در معرض هلاک آورده باشد؛ و در هیچ چیز استغنا ننماید از مخدوم و اگر چه چیزی حقیر بود، و درهمه احوال قناعت و رضا بدانچه از مخدوم بدو رسد شعار خود سازد، و اگر در مقام سخت و عتاب مخدوم افتد البته از و شکایت نکند و عداوت و حقد به دل راه ندهد و وجه گناه

با خود گرداند، و بعد از آن اجتهاد کند و تَلَطَّف نماید تا تجدید حالی که مُزِيلِ سَخَطِ مَخْدُوم باشد به نوعی که میسر شود حاصل گردد^{۱۳}.
و اگر به یکی از اُولات که ظالم و بدخوی بود مبتلا گردد باید که داند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آنکه با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاك دين و مروت او باشد، و دیگر آنکه با رعیت سازد و بر والی بود و در آن هلاك دنيا و نفس او بود، و وجه خلاص از این دو ورطه به یکی از دو چیز^{۱۴} تواند بود، مرگ یا مفارقت کلتی؛ و با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت و وفا طریق نباشد تا آنکه که خدای مفارقت و نجات روزی کند.

و در آداب ابن المقفع آمده است که: اگر سلطان ترا برادر گرداند تو او را خداوندگار دان، و اگر در تقرب تو زیادت کند تو در تعظیم او زیادت کن، و چون در خدمت او منزلتی یابی متلق^{۱۵} لفظی مانند تضرعات متواتر و دعا در هر لفظی استعمال مکن، که آن علامت وحشت و بیگانگی بود مگر بر سر جمع که آنجا در این باب تفصیر نشاید کرد، و با او تقریر مده که «من به نزدیک تو حقی^{۱۶} یا سابقه خدمتی دارم» بل به تجدید نصیحت و لواحق طاعت سوابق حقوق را نزدیک او تازه می‌دار چنانکه آخر آن اوّل را احیا کند، چه پادشاه حقی را که آخرش از اوّل منقطع بود فراموش کند و رحم با همه کس مقطوع دارد.

و هیچ کار سخت‌تر از وزارت سلطان نبود که به مکان او منافست بسیار کنند و حسّاد او اولیای سلطان باشند که در منازل و مداخل با او مساهم و مشارک باشند، و پیوسته طامعان منصب او منتهز فرصتی، حایل باز کشیده و مترصد ایستاده، و هیچ سلاح او را چون صحت و استقامت

نبود چه در سرّ و چه در علانیت؛ و باید که اگر و قرف یابد بر کید حاسدی یا سعایت معاندی بظاهر چنان فرانماید که او را بدان هیچ مبالغات نیست، و در حضرت مخدوم خشمی و کینه‌ای از ایشان اظهار نکند که مؤکّد سخن ایشان گردد، و اگر در مقام سؤال و جواب و مناظره و جدال افتد جواب به وقار و حلم و حجّت گوید که غلبه همیشه حلیم را بود.

و هم در آداب ابن المقفّع آمده است که شرایط خدمت ملوک ریاضت نفس بود بر مکروه و موافقت ایشان در مخالفت رای خود و مقدّر کردن امور بر هوای ایشان و کتمان اسرار و بحث نا کردن از چیزی که ترا بران و قوف ندهند و مجاهده کردن در تحرّی رضای ایشان به همه وجوه و تصدیق اقوال و تزین آرای ایشان و نشر محاسن و ستر مساوی و تقریب آنچه آن را نزدیک خواهند و تبعید آنچه آن را دور گردانند و تخفیف مؤونت خود بر ایشان و احتمال مؤونت ایشان و بذل مجهود در طاعت به عادت گرفتن.

و کسی را که از عمل سلطان گریز بود باید که ممارست آن اختیار نکند، که سلطان حایلی بود میان مردم و لذّت دنیا و عمل آخرت، و اگر به خدمت موسوم گردد باید که شتم سلطان بستم نشمرد و غلظت ایشان بغلظت ندارد، که باد عزّت زبان گشاده گرداند به أعراض مردمان بی سابقه سخطی، پس بدین قدر با ایشان مواسات باید کرد و ازان باك نداشت، و از مسخوط علیه و متّهم مخدوم تجنّب باید نمود و با او در يك مجلس جمع نباید آمد، و از ثنا و تمهید عذر او امتناع باید کرد چندانکه خشم مخدوم ساکن شود و عاطفت او امیدوار بود، آنگاه اظهار معذرت او را وجهی لطیف استعمال باید کرد تا با سر رضا آید.

و هم در آداب ابن المقفّع آمده است که چون والی با تو سخن

گوید به دل و گوش و جوارح و اعضا. اصغای سخن او را باش؛ و به هیچ فکر و عمل و نظر به چیزی دیگر و به کسی مشغول مشو، و در مجلس سلطان سر مگوی، که هر که به حضور او دو تن سر گویند آن کس از ایشان کینه گیرد، و در سلطان این معنی به مبالغت تر بود، و چون از کسی سؤالی کند. تو جواب مده که آن هم خفت وزن تو اقتضا کند و هم استخفاف^{۱۷} سایل و مسؤول، و مع ذلك اگر سائل گوید: «از تو نمی پرسم» چه جواب دهی؟ و اگر از جماعتی پرسد که تو از ایشان باشی بر جواب سبقت مطلب، که دیگران خصم تو شوند و بر سخن تو عیب جویند و بر عثرت تو رحمت نکنند، بل تأخیر کن تا دیگران بگویند و عیب و هنر هر سخنی بدانی پس آنچه داری اگر بهتر بود عرضه می دار.

و اگر سلطان ترا عزیز دارد بر اهل قربت او و خدم قدیم تقدّم مجوی، که این خلق از اخلاق سفها بود؛ و بدان که هر مردی را^{۱۸}، اگر پادشاه بود و اگر زیر دست، با کسی مناسبتی طبیعی بود، و اگر چه آن کس در مرتبه ادنی بود مؤانست و مؤالفت او ایثار کند و هر چند به ظاهر از دور بود، و سبب آن اتصال روح باشد به روح، و چگونه ایمن توانی بود، اگر بر کسی تفوق و تقدّم طلبی، از آنکه آن کس را در باطن با مخدوم تو وسیلتی بود که حق آن ضایع نتوان گذاشت؟ پس هر دو به مناقشت و دفع^{۱۹} بیرون آیند.

و اگر پادشاه رائی زند که تو آن را کاره باشی با او موافقت کن و تذلل نمای و حقیقت دان که سلطان اوست نه تو، پس اولی آنکه تو متابعت مراد او کنی نه آنکه از او مساعدت و مطاوعت التماس کنی و به حسب رای و هوای خویش سخن گوئی.

اینست تمامی سخن در این باب.

فصل ششم

در فضیلت صداقت و کیفیت معاشرت با اصدقا

چون مردم مدّنی^۱ بالطّبع است و تمام سعادت او به نزدیک اصدقای اوست و دیگر شرکای او در نوع، و هر که تمامی او با غیر او بود به تنهایی کامل نتواند شد، پس کامل و سعید کسی بود که در اکتساب اصدقا غایت جهد بذل کند و خیراتی که بدو تعلق گرفته باشد ایشان را شامل گرداند، تا به معاونت ایشان آنچه بانفراد حاصل نتواند کرد حاصل کند، و در مدّت عمر به وجود ایشان تمتّع والتذاذ یابد، تمتّعی حقیقی والتذاذی الهی چنانکه گفتیم نه لذّت حیوانی، الاّ آنکه این قوم بس عزیز الوجودند و اصحاب لذّت حیوانی و بهیمی کثیر الوجود، و در معاشرت ایشان اقتضاری^۲ اندک اولی، چه این طایفه بمنزلت نمک و توابل باشند که هر چند در طعام بدیشان احتیاج بود امّا به جای غذا نیستند.

وامّا صدیق حقیقی به عدد بسیار نتواند بود، چه شریف نادر بود و عزّت از لوازم قلّت باشد؛ و چون محبّت او به افراط کشد، و محبّت مفرط در بیشتر احوال چنانکه گفتیم جز میان دو تن اتفاق نیفتد، پس صدیق حقیقی به عدد بسیار نبود، و لکن حسن عشرتی و کرم لقائی که با او به استحقاق استعمال افتد با بسیار کسان بی استحقاق استعمال باید کرد به جهت طلب فضیلت، چه مردم خیر فاضل در معاشرت معارف خود مسلک معاشرت اصدقا سپرد، و التماس صداقت حقیقی کند از همه کس. و ارمطاطا لیس گفته است: مردم به دوست محتاج بود در همه احوال، امّا در حال^۳ رخا از جهت احتیاج به ملاقات و معاونت^۴ ایشان، و امّا در حال شدّت از جهت احتیاج به مواسات و مؤانست ایشان. و به حقیقت

احتیاج پادشاهان بزرگ به مستحقان تربیت و اصطناع مانند احتیاج درویشان بود به اهل احسان و معروف. و طلب فضیلت صدافت که در نفوس مفطور است مردمان را باعث می گرداند بر مشارکت در معاملات و معاشرت به عشرتهای جمیله^۴ و مداعبت با یکدیگر و اجتماع در ریاضات و صید و دعوات. تا اینجا سخن حکیم است.

و أنسُقراطیس گوید: من عجب دارم از کسانی که اولاد خویش را اخبار ملوک و وقایع ایشان و ذکر حروب و ضغائن و انتقامات خلق از یکدیگر می آموزند، و در خاطر ایشان نمی آید که احادیث الفت و اخبار اکتساب مودت و آنچه لازم آن فضیلت بود، از خیرات شامل و محبت و مؤانستی که معیشت بی آن ممکن نیست و حیات با قطع نظر از آن محال بود، در ایشان آموختن اولی بود، چه اگر همه دنیا و رغائب دنیا کسی را حاصل بود و فایده این يك خصلت ازو منقطع، زندگانی برو و بال بود بلکه بقای او ممتنع باشد، و اگر کسی امر مودت خوار و خرد شمرد به حقیقت خوار و خرد آن کس بوده باشد، و اگر گمان برآید که تحصیل آن به آسانی صورت بندد گمان او خطا بود، چه اقتنای^۵ اصدقائی که بر محك امتحان به عیار و ثوق باز آیند سخت متعذر تواند بود. و اعتقاد من آنست که قدر مودت و خطر محبت از جملگی کنوز و دقایق عالم و ذخائر ملوک، و نفایه ای^۶ که اهل دنیا را بدان رغبت بود از جواهر بری و بحری، و آنچه از آن تمتع می یابند چون حرث و ابنیه و امتعه^۷ و غیر آن، بیشتر بود، و تمامت این رغایب در موازنه فضیلت صدافت نیفتد، چه هیچ از این جمله در وقتی که لتوعت مصیبت محبوبی روی نماید نافع نیاید و دنیا و مافیها به جای دوستی معتمد که در مهمتی مساعدت کند یادر اتمام سعادت عاقل یا آجل معاونت دهد

نایستد^۸. حبذا کسی که بدان نعمت^۹ مقتبط بود و اگر چه از ملك عالم خالی بود، و از و نیکو حالت تر آنکه در ملا بست ملك از چنین سعادتى محظوظ باشد، چه کسی که مباشرت امور رعیت و تعرف احوال ایشان و نظر در کلیات و جزویات ممالك بر قانون احتیاط خواهد کرد او را دو گوش و دو چشم و يك دل و يك زبان کفایت نتواند بود، و چون مالك چشمها و گوشها و دلها و زبانهاى شود که به عدد بسیار بود و به معنی مانند گوش و چشم و دل و زبان او، اطراف ملك بدو نزدیک نماید، و بی تجشمتى بر اسرار و مغیبات اطلاع یابد، و غایب را در صورت شاهد مشاهده کند، و از کجا این فضیلت توقع توان داشت الا از صدیق صدوق؟ و چگونه در آن طمع توان افکند الا به وسیلت رفیق شفیق؟ تا اینجاست سخن این حکیم است. و چون تعرف حال این نعمت جلیل و فضیلت خطیر کرده آمد سخن در کیفیت اقتنا و اقتناص باید گفت، و بعد از آن به چگونگی محافظت آن اشارت باید کرد، که طالب این خلت^{۱۰} به منزلت آن شخص نبود که گوسفندی فربه می خواست به گوسفندی آماسیده فریفته شد. چنانکه شاعر از آن معنی عبارت کرده است:

أَعْيِدْهَا نَظَرَاتٍ مِنْكَ صَادِقَةٍ أَنْ تَحْسَبَ الشَّحْمَ فِيمَنْ شَحْمُهُ وَرَمَ
على الخصوص مردم که از حیوانات دیگر به تصنع و احتیال و اظهار فضیلت از روی ریا منفرد است، مثلاً بذل مال کند یا بخل تا به جود موصوف باشد، و اقدام کند بر احوال با جبن تا به شجاعت معروف گردد؛ و دیگر حیوانات از تظاهر اخلاق خود تحاشی نکنند و از استعمال استعماش و تصنع دور باشند.

و مثل طالب این فضیلت با عدم تمیز مثل کسی بود که بر طبایع حشایش واقف نبود، و اکثر نباتات^{۱۱} در چشم او متشابه نماید، پس

بر تناول چیزی به تصوّر آنکه شیرین باشد اقدام کند و تلخ یابد، و به استعمال حشیشی که آن را غذا پندارد قصد کند و خود آن زهر بود، لکن چون بر کیفیت اکتساب و قوف یابد ارتکاب خطر نکند، و در مودّت^{۱۲} اهل تمویه و خداع که خویشان را به صورت فضیلتی اختیار فرمایند و چون کسی را در دام تزویر افکنند مانند سباع او را فریسه و اکیله خود کنند، نیفتد.

و طریق این مطلوب آنست که انسقراطیس فرموده است، گوید: چون خواهند که استفادت صداقت شخصی کنند اوّل از حال^{۱۳} او تفحص باید کرد تا در ایّام صبا معامله او با پدر و مادر و با اقران و با عشیرت چگونه بوده است، اگر شایسته یابند از او امید صلاحیت محبت دارند والاّ از او پرهیز واجب دانند، که کسی که به حقوق منسوب بود مراعات حقوق نکند؛ بعد از آن از سیرت او با دوستانی که در ماتقدم داشته باشد بحث باید کرد و آن را با امتحان اوّل اضافت کرد؛ پس تتبع سیرت او باید کرد در شکر نعم و کفران آن، و غرض از شکر نه مکافات بود، چه گاه بود که قلّت ذات ید از قیام به مکافات عاجز گرداند، امّا شکور تعطیل نیست از مکافات و زبان از تحدّث به خیر جایز ندارد، و کفور از نشر ذکر جمیل که همه کس بر آن قادر بود تکاسل نماید و هر احسان که در باب او تقدیم یابد بغنیمت شمرد و آن را حقّ خود داند، و به حقیقت هیچ آفت را در ازاله نعمت آن نکایت نبود که کفران را. و تأمل باید کرد در سبب آنکه از اوصاف اشقیا هیچ صفت تباها تر از کفران نشمرند، و خود کفر در لغت عرب مشتق از ان است، و در صفات سعدا هیچ خصلت به درجه شکر نرسد، و مزید نعمت و ثبات آن بر شکر مبنی باشد. و چاره نبود از تعرّف این خُلُق در کسی که به مؤاخات او رغبت افتد تا به

کتفوری که ایادی برادران و انعام رؤسا مستحق شمرده مبتلانگردد؛ پس نگاه کند تا حال میل او به لذات و شهوات چگونه است، چه شدت انبعاث بران مقتضی تقاعد بود از رعایت حقوق اخوان؛ و در حال محبت او زر و سیم را و حرص و شغف به جمع و اقتنای آن هم نظری شافی استعمال کند، که بیشتری از معاشران که به ظاهر محبت یکدیگر موسوم باشند، و در تهادی نصیحت یکدیگر اغفال روا ندارند، چون معامله ایشان با یکدیگر به یکی از این دو^{۱۴} سنگ پاره رسد، و تنازعی در میان آید، همچون سگان با یکدیگر در شغب آیند و به آواز بلند و محاوره سفها و الفاظ اخسّ مجادله و مخاطبه کنند و مایه عداوت مدّخر نهند؛ بعد از آن نظر کند تا در محبت ریاست و حرمت او را به کدام مقام یابد، چه کسی که به غلبه و تفوّق مشعوف بود انصاف در مودّت استعمال نکند، و به اخذ و اعطای متساوی راضی نگردد، بلکه ترفّع و تکبر او را بر استهانت اصدقا با ایشان و بزرگ منشی^{۱۵} نمودن دارد، و مودّت و غبطت با مقارنت این خصلت تمام نشود و آخر الامر به عداوت و حقد انجامد؛ بعد از آن نظر کند تا شغف او به غنا و الحان و ضروب لهو و بازی و استماع انواع مجنون و مضاحک به چه درجه یابد، چه افراط در این ابواب اقتضای آن کند که از مساعدت یاران و مواسات با ایشان مشغول ماند، و از مکافات ایشان به احسان و تحمّل تعب حق گزاری و مداخله با یاران در اموری که بر مشقتی مشتمل بود گریزان باشد.

پس چون بدین امتحانها باز آید^{۱۶} و از رذیلت‌هایی که بر شمردیم منزّه باشد او را صدیقی فاضل باید شمرد و در محافظت او و رغبت در مصادقت او هیچ دقیقه مهمّل نگذاشت که

لَا فَخْرَ إِلَّا بِالصَّدِيقِ الْفَاضِلِ

و یکی از حکما گفته است: إِنِّي لَأَعْجَبُ مِمَّنْ يَحْزَنُ وَلَهُ صَدِيقٌ فَاضِلٌ.

و بریک دوست حقیقی، اگر یابد، اقتصار اولی بود، که کمال عزیز است، و نیز با کثرت اصدقا و جوب قیام به حقوقِ مختلف عارض شود، و در بعضی اوضاع به اغضا از بعضی اضطرار افتد، چه بسیار بود که احوالی متضاد مترادف گردد، مانند آنکه در مساعدت یک دوست به شادی او ابتهاج باید نمود و در موافقت دیگری به اندوه او اندوهگن بود، یا به سبب سعی یکی در کاری مبادرت باید نمود در حرکت، و به سبب تقاعد دیگری اهتمام کرد به سکون، و در میان چنین احوال جز تحیر و اهمالِ طرفی از دو طرف حاصلی نتواند بود.

و باید که از فرط حرص در طلب فضایل^۱ به تبّع صغارِ عیوب یاران مشغول نشود، که اگر سلوک این طریقه کند هیچ کس را با سلامت نیابد، و نتیجه آن وحدت و وحشت بود، و از فضیلت صداقت محروم ماند، بل واجب چنان بود که از معایب حقیر که آدمی از وصیت آن منزّه نتواند بود اغضا نماید، و در عیوب نفس خود تأمل کند تا مانند آن از دیگری تحمل تواند کرد؛ و باید که از عداوت کسی که با او سابقه صداقتی داشته باشد یا مخالطی^۲— که از لواحق صداقت بود— نموده احتراز کند، و قول شاعر بشنود که:

عَدُوُّكَ مِنْ صَدِيقِكَ مُسْتَفَادٌ فَلَا تَسْتَكْثِرَنَّ مِنَ الصَّحَابِ
فَإِنَّ الدَّاءَ أَكْثَرَ مَا قَرَاهُ يَكُونُ مِنَ الطَّعَامِ أَوْ الشَّرَابِ

و واجب چنان بود که چون دوست به دست آید در مراعات و تفقّد او مبالغت کند، و البته به هیچ حق از حقوق او و اگر چه اندک بود استهانت ننماید، و به مهماتی که او را عارض شود قیام کند، و در حوادث

روزگار با او یار بود، و در اوقاتِ رَخا به روی گشاده و خلق خوش او را تلقی کند، و آثارِ بشاشت و ارتیاح به دیدار او در چشم و روی و حرکت و سکون پدید آرد، و بر فرطِ حفاوتی که در ضمیر دارد قناعت نکند، که اطلاع بر ضمایر جز متولّی سرائر را نبود.

إِنْ كَانَ وَدُّكَ فِي الْطَّوَيْتَةِ كَامِنًا فَاطْلُبْ صَدِيقًا عَالِقًا بِالْغَيْبِ
تا هر روز و هر لحظه و ثوق او به مودّت و سکون نفس او به حضور و غیبت در زیادت بود، و چون مسرّت و ابتهاج به دیدار خود در شمایل آن کس مشاهده کند به مودّت او متیقّن گردد، چه حفاوت حقیقی در وقت لقای اصداقا پوشیده نماند، و معرفت سرور غیری به مکان خود در شکل او بس مشکل نباشد.

و همین سیرت با کسانی که دلبستگی او به کار ایشان معلوم بود چون اصداقا و اولاد و اتباع و حواشی مبذول دارد، و بر ثنا و محمّدت او با^{۱۷} ایشان، بی اسراف و بی مؤدّی بود به ملّتی، و تکلفی که مستدعی مَقَرّت باشد، چه در حضور و چه در غیبت، توفّر نماید، و صیانت این معنی از شایبه ملّتی و کدورتِ نفاق به تحرّی صدق بود در اقوال و افعال، چه انحراف از جادّه صدق به ظاهر ملّتی بود و به معنی نفاق، و هر دو مذموم باشند؛ و باید که التزام این طریقت عادت گیرد و توانی و تهاون را به وجهی از وجوه بدان راه ندهد، چه ملازمت این سیرت مستجلب محبّت خالص و مستدعی ثقت تامّ بود، و بدان محبّتِ غربا و کسانی که با ایشان معرفتی سابق اتفاق نیفتاده باشد حاصل آید؛ و چنانکه کبوتر که در مسکن کسی توطن سازد و با او انس گیرد و به حریم و حدود خانه او طواف کند اشکال و امثال را به نزدیک او جمع کند؛ مردم نیز چون بر خلق کسی واقف شود و به اختلاط او راغب گردد و به مؤانست

او مبتهج باشد اقران و اشباه خود را برو دلالت کند، بلکه حیوان ناطق بر حیوان غیر ناطق در حسن وصف و اشاعت ثنا و نشر محاسن راجع باشد. و بایاد دانست که همچنانکه شرکت دادن اصدقا را با خود در سرّاً و احتراز از اختصاص و انفراد به نعیم دنیا واجب بود؛ مشارکت نمودن با ایشان در ضررّاً از آن واجب تر بود، و ادای آن حق را در چشم مردم^{۱۸} وقع بیشتر، چنانکه گفته اند:

دَعَاوَى الْإِخَاءَ عَلَى الْرِّخَاءِ كَثِيرَةٌ

بَلْ فِي الشَّدَائِدِ قَعْرَفُ الْإِخْوَانِ

و چون چنین بود در مصائب و نکبات و تغییر احوال و اوقات که دوستان را طاری شود مواسات با ایشان به نفس و مال و اظهار تفقّد و مراعات زیادت از معهود لازم باید شمرد، و در آن انتظار التماس ایشان، چه به تصریح و چه به تعریض، محظور دانست، بل به فراست و کیاست بر مکنون ضمایر و اندرون دلهای ایشان اطلاع باید یافت، و در انجام مطالب، پیش از اظهار طلب، غایت جهد مبذول داشت، و در اندوه و غم مساهمت و مقاسمت نمود، تا باشد که بعضی از مؤونات مشقّت ایشان کفایت کند و به موافقت و مشارکت تخفیف و سلوت یابند.

و اگر به مرتبه‌ای از مراتب بزرگی و سیادت رسد یاران و دوستان را با خود مستغرق آن کرامت گرداند بی آنکه خود را در آن رجحانی نهد یا به شائبه منّتی ملوث کند، و اگر وقتی از دوستی و حشتی یا نقصان مؤانستی احساس کند در مخالطت و استمالت او^{۱۹} جهد زیادت کند، چه اگر او نیز به سبب غیرتی یا تکبری یا احتراز^{۲۰} مذلتی یا ارتکاب سوء خلقی تأنّی کند حبل مودّت گسسته شود و و هُنْ^{۲۱} به عهد صداقت راه

یابد، و مع ذلك از زوال آن حالت ایمن نتوان بود، و باشد که بعد از آن حیائی و خجالتی دامن گیر آید که به سبب آن در قطع و مفارقت رغبت نمایند، و عادت محمود در این باب آن بود که هر چه زودتر تدارك کنند و آنچه سرّمسأله باشد و سبب وحشت^{۲۲} از دل پاک بی غلّ و غش اظهار کنند که برکت^{۲۳} راستی بسیار بود، و اگر مجرم صدیق بوده باشد عتابی به لطف آمیخته به تقدیم رساند که: *وفی العتاب حیاة بین أهوام*. و پس اثر آن به کلتی از دل خود و او محو کند.

و باید که مداومت مراعات را سبب تبقیة محبت تنها نشمرند، بل آن را در جملگی امور و اسباب مطّرد دانند، یعنی اگر در تعهد مرکوب یا ملبوس یا منزل یا چیزی دیگر فی المثل اهمال برزند و حسن رعایت را در باب هر يك به اتصال مقرون ندارند از فساد و انتقاض آن چیز ایمن نباشند؛ پس چون صورت در و دیوار از تغافل در تعهد به تشویش و خرابی می گراید بنگر که جفای کسی که امید همه خیرات از او بود و اعراض از کسی که انتظار مشارکت در سّرّاً و ضرراً بدو بود چه تأثیر کند، بعدما که ضرری که از اختلال نوع اول متوقّع بود بر فوات يك نوع منفعت مقصور باشد، و وجوه ضرری که از جفای دوستان و انقطاع مودّت ایشان منتظر بود متنوّع؛ چه اگر دشمن شوند و منافع ایشان با مضار گردد از غوائل عداوت ایشان خوف بی نهایت بود، و انقطاع امید از چیزی که آن را بدلی نتواند بود بعلاوه حاصل، و به التزام مداومت مراعات از وخامت عاقبت فراغت می توان یافت و از این فضیلت تمتّع گرفت.

و میرا هر چند با همه کس مذموم بود با دوستان استعمال کردن مذموم تر باشد، چه از مرأ قلع مودّت حاصل آید، و سبب آن بود که

مرء سبب اختلاف است، و اختلاف علت تباین، و تباین مشتمل بر همه شرها، و طلب الفت و دوستی خود در اصل از جهت احتراز از تباین لازم شده است، و بسیار بود که کسی مرء کند با دوستان خود و گوید مرء سبب تشحیدِ خاطر و تیزی ذهن باشد، پس در محافل که رؤسا و اهل نظر جمع باشند به ممارات اصدقا با دیدار آید، و از قاعدهٔ ادب تجاوز کند و به الفاظ جهتال و عوام تلفظ، تا حاضران را انقطاع و تبلد ایشان روشن گرداند، و در حال خلوت و مذاکرت این فعل نکند، بل این فعل آنجا بکار دارد که ایشان را دقت نظر و حاضر جوابی و تذکر معانی کمتر بود، و غرض او از سفاهت بر ملا آن بود که تا به خجلت این اسباب برایشان مشوش گردد؛ و به حقیقت این کس از اهل بغی و جباران روزگار بود، چه جباران چون به بسیاری ثروت و نعمت طاغی شوند یکدیگر را به حقارت و صغار موسوم دارند، و در مروت یکدیگر طعن کنند و تتبع عیوب عوارف^{۲۴} یکدیگر محمود شمرند تا حال میان ایشان به عداوت رسد، و در ازاله نعمت یکدیگر سعایت کنند و کار به سفک دماء و انواع شرور انجامد، و این جمله از توابع و لواحق مرا باشد.

و حذر کند از آنکه بخل کند با دوست به علم و ادبی که بدان متحلی باشد، یا حرفت و صنعتی که در آن ماهر^{۲۵} بود؛ بل چنان سازد که او را به محبت استبداد و ایثار افراد در آن باب منسوب نتوان کرد، که مضایقت با دوستان در متاع دنیا که به ضیق مجال موصوف بود، و به حرمان و نقصانی که به سبب مزاحمت در جانب بعضی لازم آید موسوم، قبیح است، فکیف در مقتنیاتی که به انفاق زیادت گردد و به بخل نقصان پذیرد، و ممانعت و مزاحمت در آن مستدعی حرمان و نقصان نبود و وفور حظ یکی مستلزم خسران دیگری نباشد.

و این مایه معلوم باید کرد که بخل در علوم یا از قلت بضاعت بود یا از طلب تسوئق به نزدیک جهالت، یا از خوف آنکه در مکسب فتوری و نقصانی پدید آید، یا از روی حسد؛ و جملگی این انواع قبیح و مذموم است. و بسیار بود که کسی به بخل بر علم خود قناعت ننماید تا بر علم دیگران نیز بخل کند، و ایشان را در افشا و افادت سرزنش و ملامت کند، و از این طایفه بسیار کسان بوده اند که بر تصنیف فاضلی ظفر یافته اند و آن را از مستفیدان بازداشته و اثرش مدروس گردانیده، و این خلق منافی مودت و موجب انقطاع اطماع اصدقا باشد.

و حذر باید کرد از آنکه کسی از اصحاب و اتباع این کس به ذکر چیزی از امور و اسباب دوست او بر وجهی ناپسندیده تجاسر تواند کرد تا به نفس او چه رسد، یا به حکایت عیب چیزی که متصل باشد بدو رخصت یابد تا به عیب ذات او چه رسد، بل باید که هیچ آفریده را از متصلان و متعلقان او در ارتکاب این معنی طمع نیفتند، نه از روی جد و نه از روی هزل، نه به وجه تصریح و نه از طریق تعریض؛ و چگونه احتمال ذکر نام محمود کسی توان کرد که تو چشم و دل او باشی و خلیفه و قائم مقام او در غیبت او؟ بلکه خود او باشی^{۲۶}، چه اگر چیزی از این نوع به سمع او رسد شك نکند که مصدر آن رای تو بوده باشد یا ترا دران رضائی بوده، پس از تو متنفر شود و دوستی دشمنی گردد.

و چون بر دوست عیبی بیند با او موافقت باید نمود، موافقتی لطیف که در ضمن آن باشد ارشاد و تنبیه او، چه طبیب استاد به تدبیر غذائی معالجه کند رنجی را که نااستاد بر شق و قطع آن اقدام نماید، و مراد از این موافقت نه آن بود که از عیب او اغضا کند و بروپوشیده دارد، بلکه این معنی خیانت محض بود و مسامحت در چیزی که ضرر آن

عاید با هر دو باشد، و تنبیه دادن دوستان بر معایب ایشان اوّل به مثلی یا حکایتی از غیرِ اوّلی بود، پس اگر نافع نیاید بر وجه تعریض اشارتی خفیّ مرموز بدو در میان عبارت درج باید کرد، و اگر به تصریح احتیاج افتد در وقت خلوت، بعد از تقدیم مقدّماتی که مقتضی و ثوق بود و به ذکر حالهائی که مستدعی اطمینان قلب و مزید شفقت و حفاظت باشد، آن معنی ایراد کرد.

والبتّه آن حدیث از مسمع اصدقا و خلطای دیگر، تا به اجانب و اعدا رسیدن، پوشیده داشت که حقّ دوست زیادت ازان بود که او را در معرض مذمت اصداد و استخفاف اعدا آرند. و در باب صداقت از مداخلت تمام احتراز تمام باید کرد و سخن ایشان را البتّه مجال استماع نداد، چه اشرار در صورت نصحا در میان اختیار مداخلت کنند و در اثنای احادیث لذیذ سخنی از دوستی به دوستی نقل کنند ملوّث به شایبه تحریف و تمویه، و آن را در زشت ترین صورتی برو عرضه دهند، تا اگر مجال زیادت تجاسری یابند به حدیثهای فرا بافته و دروغهای بر تراشیده تقبیح صورت او کنند در نظر این کس، تا صداقت ایشان به عداوت کشد.

و قدما نمّا را تشبیه کرده اند به کسی که به ناخن بنیاد دیوارهای استوار می خراشد و سرانگشت را جای می طلبد، تا چون به تفحص و تفتیش بی حدّ رخنه ای یابد به کلنگ آن را بزرگ تر کند و قواعد آن دیوار خراب گرداند، تا موجب انهدام بنا شود، و در این باب حکایات و امثال بسیار ایراد کرده اند که یکی ازان باب اسد و ثور است در کلیله و دمنه، و غرض از وضع چنان حکایات آنست که چون سبعی قوی^{۲۷} به خدیعت روباهی ضعیف در معرض استیصال حیوانات عظیم آید، یا

ملکی قاهر به مداخلت نمایی که خویشتن در حرزرت ناصحان فرا نماید
نیست در حق وزرا و نصحای خود، که قوام و مدار ملک بر ایشان بود،
فاسد گرداند، تا بعد از فرط تمکین و انفاذ تصرف و ایثار ایشان بر اولاد
خویش، به عقد و عداوت گرایند، و بر بطش و قتل و تعذیب ایشان اقدام
کنند، شاید که در باب دوستانی که بروزگار اختیار احوال ایشان کرده
باشند و صداقت ایشان ذخایر اوقات شداید ساخته و به منزلت ارواح در
دلها جای داده، از سعایت ایشان حذر کنند؛ و نیکو گفته اند در این معنی
این ابیات:

وَ أَعِزَّةٌ قَدْ كُنْتُ دِئْتُ بِحُبِّهِمْ

و کذاک کُتُهم بِحُبِّی دادوا

كُنْتُ الْمُفْدَى بَيْنَهُمْ وَ لَدَيْهِمْ

بِحِیَاةِ رَأْسِی کَسَانَتْ الْإِيْمَانُ

فَسَعَى الْأَعَادَى بِالنَّمَائِمِ بَيْنَنَا

حَتَّى تَفَرَّقْنَا وَ بِنْتُ وَ جَانُوا

و احتیاط در باب حفظ محبت که احتیاج بدان از روی احتیاج
به تمدن ظاهر است از اهمّ مهمّات بود، تا نقصان بدان راه نیابد و
معنی اتحاد زایل نشود، چه اکثر فضایل خلقی که بر شمردیم هم بر
محافظت نظام تألف، که وجود نوع بی آن نتواند بود، مقصور باشد،
مثلاً احتیاج به عدالت از جهت تصحیح معاملاتست تا از رذیلت جور
مصون ماند، و احتیاج به عفت از جهت ضبط شهوات بدنی تا جنایات
عظیم به شخص و نوع راه نیابد، و احتیاج به شجاعت از جهت دفع
امور هایل تا سلامت شامل بود.

و در اظهار بعضی فضائل به اسبابی خارج حاجت افتد، مانند

احتیاج به اکتساب اموال در حریت و سخاوت، تا به فعل احرار قیام تواند نمود و بر مجازات جمیل و مکافات واجب قادر بود، و چندانچه حاجت بیشتر به مواد خارج احتیاج زیادت، و اقتنای مواد بی اعوان صالح و یاران مخلص متعذر بود، و تقصیر در کسب الفت مؤدّی به تقصیر در اکتساب سعادت باشد، و از این جهت حکم کرده اند بر آن که هیچ رذیلت در دین و دنیا مذموم تر از کسالت و بطالت نیست، چه این حالات حایل شوند میان مردم و جملگی خیرات و فضایل، و مردم را از لباس مردمی بیرون^{۲۸} برند، و گفتیم دورترین خلق از فضیلت کسانی اند که از تمدّن و تألّف بیرون شوند و به وحشت و وحدت گرایند، پس فضیلت محبّت و صداقت بزرگترین فضایل بود و محافظت آن مهمترین کارها؛ و غرض از اطناب در این باب همین بود، چه این باب اشرف ابواب این مقاله باشد از جهت معانی متقدّم، واللّهُ اعلم بالصّواب.

فصل هفتم

در کیفیت معاشرت با اصناف خلق

مردم باید که نسبت حال خود با احوال جملگی اصناف خلق اعتبار کند، چه نسبت او با هر صنفی از سه نوع خالی نبود: یا به رتبت بالای آن صنف باشد یا مقابل یا فروتر؛ اگر بالای آن صنف بود در رتبت آن اعتبار او را بر محافظت مرتبه باعث باشد تا به نقصان میل نکند، و اگر مقابل باشد بر ترقّی از آن مرتبه در مدارج کمال باعث شود، و اگر فروتر بود در رسیدن به درجه آن صنف جهد نماید. و حال معاشرت هم به اختلاف احوال مراتب مختلف باشد: امّا معاشرت با صنف بلندتر از آنچه در باب پنجم یاد کردیم معلوم باشد. و امّا معاشرت با صنف مقابل متنوع

بود به سه نوع: اول معاشرت با دوستان، و دوم معاشرت با دشمنان، و سیم معاشرت با کسانی که نه دوست باشند و نه دشمن. و دوستان دو صنف باشند: حقیقی و غیر حقیقی، و معاشرت با دوستان حقیقی یاد کرده شد.

و اما دوستان غیر حقیقی که به دوستان حقیقی متشبّه باشند و از نوعی^۱ تصنع و ملتق خالی نه، معاشرت با ایشان چنان باید که به قدر وسع مجامله و احسان کند، و در استمالت و مدارات و صبر و معامله بحسب ظاهر هیچ دقیقه مهمل نگذارد، و اسرار و عیوب خود از ایشان پوشیده دارد، و خواص^۲ احادیث و احوال و اسباب منافع و مقادیر اموال همچنین، و به تقصیر ایشان را مؤاخذت نکند و در اهمال حقوق عتاب ننماید و به مکافات آن مشغول نشود تا صلاح ذات البین و اصلاح ایشان مرجو^۳ باشد؛ و تواند بود که بعضی به روزگار به درجه اصفیا و اولیای مخلص برسند؛ و باید که به قدر قدرت با ایشان مواسات کند، و تفقّد اقارب و متعلّقان ایشان لازم داند، و به قضای حاجات و اظهار بشاشت در اختلاط، چه به طبع و چه به تکلف، قیام کند، و در حال ضرورت ایشان را دست گیرد، و فی الجمله اصناف کرم خلق و حسن عهد به تقدیم رساند، تا همه کس را در دوستی او رغبت بیفزاید، و به وقت آنکه در مرتبه ایشان تفاوتی افتد و به جاهی و یا به کرامتی بیشتر برسند در طلب دوستی ایشان نیفزاید، و اتصال و قربت زیادت از معهود نطلبد.

و اما اعدا دو نوع باشند، نزدیک و دور، و هر يك به دو قسم شوند، آشکارا یا نهانی. و اهل حقد از حساب دشمنان ظاهر باشند و اهل حسد از قسم اعدای مخفی، و از دشمن نزدیک احتراز بیشتر باید

کرد از جهت وقوف او بر اسرار و عورات، و درمآکل و مشارب و غیر آن ازو احتیاط واجب باید شمرد. و اصل کلتی در سیاست اعدا، آن بود که اگر به تحمّل و مواسات و تلطّف ایشان را دوست توان کرد و اصول حقد و عداوت از دلّهای ایشان منقطع گردانید خود بهترین تدبیری باشد که تقدیم یافته بود، و الاّ مادام که به مروّتی ریائی و مجاملتی ظاهر یکدیگر را می بینند بر محافظت آن توفّر باید نمود و به هیچ نوع^۲ در تظاهر دشمنی رخصت نداد، که قمع شرّ به خیر خیر بود و قمع شرّ به شرّ شرّ؛ و به سفاهت اعدا مبالغت نباید نمود^۳ و اغضا و تحمّل و مدارات استعمال کرد، و از تمادی و منازعت و مناقشت احتراز تمام لازم دانست^۴، چه اظهار عداوت مقتضی ازاله نعم، و تعریض انتقال دول و، استدعای افکار دایم، هموم متوالی و، اضاعت اموال و کرامات و، تحمّل ضیم و مذلت و، سفک دما و، دیگر انواع شرور باشد، و عمری که در تدبیر و تفکّر و ممارست و مباشرت این افعال صرف شود هم در دنیا ضایع و منقّص^۵ بود و هم در دین سبب شقاوت و خسران.

و اسباب عداوت ارادی پنج چیز بود: تنازع در ملک و، تنازع در مرتبه و، تنازع در رغایب و، اقدام بر شهواتی که موجب انتهاک حرم^۶ بود و، اختلاف آرا. و طریق توقّی از هر صنفی احتراز^۷ از سبب آن صنف بود.

و باید که از احوال دشمنان متفحّص بود و در تفتیش اخبار ایشان مستقصی، تا بر مکر و خدیعت ایشان واقف گردد و مانند آن فرا پیش گیرد، و بدان بر انتقاض مساعی آن قوم ظفر یابد، و نکایت^۸ اعدا در مسامع رؤسا و دیگر مردمان مقرر باید کرد تا سخن مزخرف ایشان قبول نکنند، و مکایدی که سگالند رواج نیابد، و در اقوال و افعال متّهم

گردند. و باید که معایب دشمنان نيك معلوم کند و بر نفیر و قطمیر آن واقف گردد و آن را جمع کند، و در اخفای آن شرایط احتیاط نگاه دارد، چه نشر معایب دشمن مقتضی فرسودگی او بود بران، و عدم تأثر ازان، ولیکن چون به وقت خویش آن را ظاهر گرداند کسر و قهر او حاصل آید، و اگر بر بعضی ازان او را تنبیهی کند پیش از نشر، تا چون داند که بر معایب و مثالب او وقوف یافته اند دل شکسته و ضعیف رای گردد، شاید. و در این باب تحرّی صدق شرط بزرگتر بود، چه کذب ازدوای قوّت و استیلای خصم بود. و بر شیتم و عادات هر صنفی باید که وقوف یابد تا هر چیزی را به مقابل آن دفع کند، و آنچه موجب قلق و ضجرت ایشان بوده همچنین معلوم کند، که ظفر در مضمون آن مُدْرَج^۹ بود، و بهترین تدبیری در این باب آن بود که خویشان را بر اضداد و منازعان تقدّمی حقیقی حاصل کند، و در فضائلی که اشتراك میان هر دو جانب صورت بندد سبقت گیرد، تا هم کمال ذات او و هم وهن خصوم تقدیم یافته باشد، و دوستی با دشمنان فرامودن و با دوستان ایشان موافقت و مخالطت کردن از شرایط حزم و کیاست بود، چه معرفت عورات و مزال^{۱۰} اقدام^{۱۱} و مواضع عثرات ایشان بدین وجه آسان تر دست دهد.

و تلفّظ به دشنام و لعنت و تعرّض اعراض دشمنان بغایت مذموم بود و از عقل دور، چه این افعال به نفوس و اموال ایشان مضرّتی نرساند، و نفس و ذات مرتکب را فی الحال مضرّ بود که هم به سفهات شبّه نموده باشد و هم خصوم را مجال دراز زبانی و تسلّط داده. چنین گویند که شخصی در پیش ابو مسلم مروزی زبان به عیر^{۱۲} نصّر سیّار آلوده کرد به تصوّر آنکه ابو مسلم را خوش آید و از او پسندیده دارد،

ابو مسلم روی ترش کرد و او را ازان به عنف زجر فرمود، و گفت اگر به سبب غرضی دستها به خون ایشان آلوده می کنیم باری درانکه زبانها به اعراض ایشان آلوده کنیم چه غرض و فایده خواهد بود؟ و چون دشمنان را آفتی رسد که خود ازان ایمن نبود و مانند آن آفت را متوقع و منتظر باشد، البته باید که شماتت ننماید و شادمانی و فرح اظهار نکند که دلیل بتطر بود و بمعنی آن شماتت هم با خود کرده باشد.

و اگر دشمن به حمایت او آید و از حریم او مأمنی سازد، یادار چیزی که اقتضای وفای امانتی^{۱۲} کند اعتمادی نماید، غدر و مکر و خیانت استعمال نکند و مروّت و کرم بکار دارد، و چنان کند که ملامت و مذمت به دشمن مخصوص گردد و حسن^{۱۳} عهد و نیکو سیرتی او همه کس را معلوم. و دفع ضرر اعدا را سه مرتبه بود: اول اصلاح ایشان فی انفسهم اگر میسر باشد، و الاّ اصلاح ذات البین؛ و دوّم احتراز از مخالطت ایشان به بُعد جوار یا سفری دور که اختیار کند؛ و سیّم قهر و قمع، و این آخر همه تدبیرها باشد؛ و با وجودشش شرط بران اقدام توان نمود: اول آنکه دشمن شرّیر بود به ذات خویش و اصلاح او به هیچ طریق صورت نبندد؛ و دوّم آنکه بهیچ وجه از وجوه، جز قهر، خویشان را از تعرض او^{۱۴} خلاصی نبیند؛ و سیّم آنکه داند که اگر ظفر او را بود زیادت ازین که این کس ارتکاب خواهد کرد استعمال کند؛ و چهارم آنکه اظهار قصد و سعی در ازاله خیرات از او مشاهده کرده باشد؛ و پنجم آنکه در قهر^{۱۵} او به ردیلتی مانند خیانت و غدر موسوم نشود؛ و ششم آنکه آن را عاقبتی مذموم چه در دنیا و چه در آخرت متوقع نبود، و مع ذلك اگر قهر او به دست دشمنی دیگر کند بهتر، و انتهاز فرصت با وجود مهلت از لوازم حزم باشد.

و امّا حسود را به اظهار نعم و مراآت فضایل و دیگر چیزهایی که مستدعی غیظ و ایدای او بود و بر رذیلتی مشتمل نه، رنجور دل و گداخته تن دارد، و از کید او احتراز کند و جهد نماید در آنکه مردمان بر سریرتِ او واقف شوند.

و امّا معاشرت با کسانی که نه دوست باشند و نه دشمن هم مختلف باشد، و هر کس^{۱۶} را بدانچه مستحقّ آن بود تلقّی کردن به مصلحت نزدیکتر، مثلاً نصیحا را، و آن قومی باشند که به نصیحت همه کس تبرّع نمایند، خدمت کند و با ایشان مخالطت کند و سخن ایشان بشنود و بشاشت و ابتهاج به دیدار ایشان ظاهر گرداند، امّا در قبول قول هر کسی مسارعت ننماید و به ظواهر احوال مغرور نشود، بلکه تأمل کند تا بر غرض هر کسی واقف شود و حق از باطل فرق کند، بعد از آن بر وجه اصوب برود، و صلحا را، و آن جماعتی باشند که به اصلاح ذات البین مشغول باشند، از روی تبرّع مدح و ثنا گوید، و به کرامات و اصناف تبجیل مخصوص دارد و بدیشان تشبّه نماید، چه مذاهب ایشان به نزدیک همه خلق محمود بود، و با سفها حلم بکار دارد^{۱۷} و به سفاهت ایشان مبالغات و التفات نکند تا از ایدای او اعراض کنند، و اگر به شتم و سفه ایشان مبتلا شود آن را حقیر شمرد، و بدان توجّع و تألم فرا ننماید و به مکافات مشغول نشود، بلکه به سکون و تأنّی اصلاح حال یا مفارقت و ترك مخالطت ایشان به تقدیم رسانند، و تا تواند مجالست این صنف اختیار نکند و مجادله و مجارات ایشان محظور شمرد، و با اهل تکبر تواضع ننماید بلکه به سیرت ایشان با ایشان کار کند تا از آن متألم و منزجر شوند، که التّعبرُ علی المتعبرِ صدقه، چه تواضع با این قوم موجب استهانت و تحقیر بود و در اصابت خود متیقّن شوند، و

پندارند که بر همه کس واجب است خدمت و تذلل کردن، و چون ضدّ این باشد^{۱۸} داند که گاه ایشان را بوده است و ممکن که با سر تواضع و حسن سیرت آیند.

و با اهل فضائل اختلاط کند و از ایشان استفادت واجب شمرد، و معاونت و مساعدت ایشان بغنیمت دارد، و جهد کند تا از زمره ایشان باشد، و با همسایه بد و عشیرتِ ناسازگار صبر کند و مدارا^{۱۹} و مجامله استعمال فرماید، و یقین داند که لئیمان به بدن صابر تر باشند و کریمان به نفس، و هم برین منوال و نمط با هر کسی آنچه عقل اقتضا کند و حزم و کیاست اشارت، بکار می دارد، و در صلاح عموم خلق و صلاح خصوص خود به قدر استطاعت می کوشد.

و اماّ زیردستان هم اصناف باشند؛ متعلّمان را نیکو دارد و در احوال طبایع و سیرتهای ایشان نظر کند، اگر مستعدّ انواع علوم باشند و به سیرت خیر موسوم، علم از ایشان منع نکند و بران تحمّل^{۲۰} منتی یا مؤونتی نطلبد، و در ازاحت علّت ایشان کوشد، و خداوندان طباع ردی را که تعلّم از روی شره کنند به تهذیب اخلاق فرماید، و بر معایب ایشان تنبیه دهد و بحسب استعداد تکمیل کند، و علمی که سبب توّسل ایشان بود به اغراض فاسده از ایشان بازدارد، و بلیدان را بر چیزی که به فهم ایشان نزدیکتر بود و بر فایده مشتمل تر، حثّ کند، و از تضييع عمر اجتناب فرماید، و سائلان را اگر ملّیح^{۲۱} باشند از الحاح زجر کند و اجابت التماس در توقّف دارد مگر که صادق الحاجه باشند، و میان محتاج و طامع تمییز کند و طامع را از طمع بازدارد و به مطلوب نرساند، تا باشد که سبب اصلاح او شود، و محتاج را عطا دهد و با ایشان مواسات کند و در اسباب معاش مدد دهد، و مادام که به إخلالی در امور نفس و

عیال مؤدّی نبود برایشان ایثار کند، وضعفا را دست گیرد و بر ایشان رحمت نماید، و مظلومان را اعانت کند.

و درهمهٔ ابواب خیر نیّت راستی و پاکی کند، و به خیر مطلق که منبع خیرات و مفیض کرامات اوست، تعالی و تقدّس، تشبّه نماید. ان شاء الله تعالی.

فصل هشتم

در وصایای افلاطون که کتاب بدان ختم کرده شود^۱

چون از شرح مسائل حکمت عملی بر وجهی که در صدر کتاب ذکر آن تقدیم یافته بود فارغ شدیم، و در استیفای ابواب آن و نقل از اصحاب^۲ صناعت قدر جهد مبذول کرد، خواستیم که ختم کتاب بر فصلی باشد از سخن افلاطون که عموم خلق را نافع بود، و آن وصیّتی است که شاگرد خود ارسطاطالیس را فرموده است، می گوید:

معبود خویش را بشناس و حقّ او نگاه دار، و همیشه با تعلیم و تعلّم باش، و عنایت بر طلب علم مقدّر دار. اهل علم را به کثرت علم امتحان مکن بلکه اعتبار حال^۳ ایشان به تجنّب از شرّ و فساد کن.

از خدای چیزی مخواه که نفع آن منقطع بود، و متیقّن باش که همه مواهب از حضرت اوست، و ازو نعمتهای باقی خواه^۴، و فوایدی که از تو مفارقت نتواند کرد التماس کن. همیشه بیدار باش که شرور را اسباب بسیار است، و آنچه نشاید کرد به آرزو مخواه، و بدان که انتقام خدای، تعالی، از بنده به سخط و عتاب نبود بلکه به تقویم و تأدیب باشد. بر تمنّای حیات شایسته اقتصار مکن تا موتی شایسته با آن مضاف نبود، و حیات و موت را شایسته مشر مگر که وسیلت اکتساب بر^۵ باشند.

و بر آسایش و خواب اقدام مکن مگر بعد از آنکه محاسبه نفس در سه چیز به تقدیم رسانیده باشی: یکی آنکه تأمل کنی تا در آن روز هیچ خطا از تو واقع شده است یا نه؛ و دیگر آنکه تأمل کنی تا هیچ خیر اکتساب کرده‌ای یا نه؛ و سیم آنکه هیچ عمل به تقصیر فوت کرده‌ای یا نه.

یاد کن که چه بوده‌ای در اصل و چه خواهی شد بعد از مرگ، و هیچ کس را ایذا مکن که کارهای عالم در معرض تغییر و زوال است؛ بدبخت آن کس بود که از تذکر عاقبت غافل بود و از زلّت باز نایستد.

سرمايه خود از چیزهائی که از ذات تو خارج بود مساز. در فعل خیر با مستحقان انتظار سؤال مدار، بلکه پیش از التماس افتتاح کن. حکیم مشمر کسی را که به لذّتی از لذّتهای عالم شادمان بود یا از مصیبتی از مصائب عالم جزع کند و اندوهگن شود. همیشه یاد مرگ کن و به مردگان اعتبار گیر. خساست مردم از بسیاری سخن بیفایده او و از اخباری که کند به چیزی که از آن مسؤول نبود بشناس. و بدان که کسی که در شرّ غیر خود اندیشه کند نفس او قبول شر کرده باشد و مذهب او بر شرّ مشتمل شده.

بارها اندیشه کن پس در قول آر پس در فعل آر که احوال گردان است. دوستدار همه کس باش، و زود خشم مباش که غضب بعبادت تو گردد. هر که امروز به تو محتاج بود ازالت حاجت او با فردا میفگن، که توجه دانی که فردا چه حادث شود. کسی را که به چیزی گرفتار شود معاونت کن مگر آن کس را که به عمل بد خود گرفتار باشد. تا سخن متخاصمان مفهوم تو نگردد به حکم ایشان مبادرت منما. حکیم به قول تنها مباش بلکه به

قول و عمل باش، که حکمت قوی در این جهان بماند و حکمت عملی بدان جهان رسد و آنجا بماند. اگر در نیکوکاری رنجی بری رنج بنماند و فعل نیک بماند، و اگر از گناه لذتی یابی لذت بنماند و فعل بد بماند. از آن روز یاد کن که ترا آواز دهند و از آلت استماع و نطق محروم باشی، نه شنوی و نه گوئی، و نه یاد توانی کرد. و یقین دان که متوجه به مکانی شده‌ای که آنجا نه دوست را شناسی و نه دشمن را، پس اینجا کسی را به نقصان منسوب مگردان. و حقیقت شناس که جائی خواهی رسید که خداوندگار و بنده آنجا متساوی باشند، پس اینجا تکبر مکن.

همیشه زاد ساخته دار، که چه دانی که رحیل کی خواهد بود. و بدان که از عطای خدای، جل جلاله، هیچ چیز بهتر از حکمت نبود، و حکیم کسی بود که فکر و قول و عمل او متساوی و متشابه باشد. مکافات کن به نیکی، و در گذار از بدی. یادگیر و حفظ کن و فهم کن در هر وقتی. کار خویش و تعقل حال خود کن و از هیچ کار از کارهای بزرگ این عالم ملالت منماید و در هیچ وقت توانی مکن، و از خیرات تجاوز جایز مشمر، و هیچ سیئه را در اکتساب حسنه سرمایه مساز، و از امر افضل به جهت سروری زایل اعراض مکن که از سرور دائم اعراض کرده باشی.

حکمت دوست دار و سخن حکما بشنو. هوای دنیا از خود دور کن و از آداب ستوده امتناع مکن. در هیچ کار پیش از وقت آن کار مپيوند، و چون به کار^۲ مشغول باشی از روی فهم و بصیرت^۲ به آن مشغول باش. به توانگری متکبر و معجب مشو و از مصائب، شکستگی و خواری به خود راه مده. با دوست معامله چنان کن که به حاکم محتاج نشوی، و

با دشمن معامله چنان کن که در حکومت ظفر ترا بود. با هیچ کس سفاقت مکن و تواضع با همه کس بکاردار، و هیچ متواضع را حقیر مشمر. در آنچه خود را معذورداری برادر خود را ملامت مکن. به بطالت شادمان مباش، و بر بخت اعتماد مکن، و از فعل نیک پشیمان مشو. با هیچ کس مِرا مکن. همیشه بر ملازمت سیرت عدل و استقامت و التزام خیرات مواظبت کن.

اینست وصایای افلاطون که خواستیم که کتاب بران ختم کنیم، و بعد ازین سخن قطع کنیم. خدای، تعالی، همگنان را توفیق اکتساب خیرات و اقتنای حسنات کرامت کناد، و بر طلب مرضات خود حریص گرداناد، إِنَّهُ اللَّطِيفُ الْمَجِيبُ.

تمام شد کتاب اخلاق ناصری بعون الله و حسن توفیقه در آخر ماه ربیع الاول سنه اثنی و ستّین و ستمّایه هجریّه.

اختلافات نسخ

۱. نسخه دانشگاه تهران مورخ ۶۶۲
- ب. نسخه افیون قره حصار مورخ ۶۶۲
- ج. نسخه دانشگاه پنجاب مورخ ۶۶۶
- د. نسخه خراجچی اوغلو مورخ ۶۸۵
- ه. نسخه کتابخانه فاتح مورخ ۶۶۷

دیباجه و مقدمه

کی حالی اصلاح آن در وقت نمی گنجد،
و الا یشام بین ایدینا - ولی این جمله را
درمقابله بعدی زاید تشخیص داده و در
اول آن لا و در آخر آن الی افزوده اند.
۷. ج: + تا اول الدن دردی نباشد.
۸. ب و ج: کتاب (بدون «را»)
۹. ا: احمد بن یعقوب مسکویه؛ ب: احمد
ابن محمد بن یعقوب بن مسکویه؛ ج: احمد
ابن علی بن محمد بن یعقوب بن مسکویه.
۱۰. ب، ج: قطعه.

۱. ا: انسانی را.
۲. ج، د: بدون «که».
۳. ج: + اما بعد.
۴. ج: مقالت... رسالت. ج اضافه دارد:
مولانا سلطان الحکما نصیر الحق والدین
برهان الاسلام والمسلمین علامه العالم
افضل المتأخرین وارث الانبیاء والمرسلین
محمد بن محمد بن محمد الطوسی مد
الله عمره چنین.

۱۱. ا: بنفس
۱۲. بجای «با محتررا این اوراق فرمود»
در ج: «بر لفظ گهربار با این بنده هوادار

۵. ب، ج: مذکورست.
۶. ج: + معما کی در متن کتاب به یک دو
موضع هم ازان شیوه سطری چندهست

- خطابی رفت» و این جمله متعلق به تحریر
اول کتابست، رجوع شود به خطبه اول
خواجه بر اخلاق ناصری، به تصحیح جلال
همائی در شماره ۳ سال ۳ مجله دانشکده
ادبیات طهران ص ۲۲.
۱۳. ب، ج: حلیت.
۱۴. بجای «محرر این اوراق خواست»
در ج: بنده ضعیف خواست کی برسرن
انقیاد برود و بامثال مثال قیام نماید.
۱۵. ج: عرضه کرده که.
۱۶. ا: تجرید.
۱۷. بجای «عرضه داشت» در ج: بر
رای جهان آرای عرضه افتاد، باجارت و
ارتضا مقرون گشت، پس بنده بی مایه.
۱۸. ب: خلاص زیادت.
۱۹. پس از «نمی بست» در ج: اما
باستظهاری کی از اشارت آن حضرت
بزرگوار یافت تجاسر نمود.
۲۰. ج چنین دارد: اگر بر وضعی متناسب
تر تمام شود و از خلل و زلل خالی ماند
جز به یمن فرمانبرداری و برکت طاعت
داری نتواند بود، والا خود علت ظاهر
است - و در حاشیه به خطی دیگر افزوده:
چون سبب تألیف اقتراح و اشارت او
بود کتاب را اخلاق ناصری نام نهاد.
۲۱. آ: بشرف.
۲۲. ج: تمهید عذر را محل قبول نهند
ان شاء الله، تعالی، افتتح باسم الله الذی
- لاحول ولا قوه الا به.
۲۳. ب: معنی و.
۲۴. ب، د: مخالط ماده.
۲۵. ب، ه: پس برین روی؛ ج: پس
بدین روی.
۲۶. ا در حاشیه: ازین سه علم.
۲۷. ب: باشند؛ ج: بود.
۲۸. ب، ج بدون «و تعالی».
۲۹. ج: احکام و افعال؛ ا: احکام
افعال او (بجای ایشان).
۳۰. ا: باشند.
۳۱. بجای شریعت در ب، ج، د، ه:
امامت.
۳۲. ب، د، ه: نِسَب.
۳۳. ب، ه: بمنزلت ادات تحصیل؛
بجای «به علم» در ج، ه: تعلم.
۳۴. ا، ب، د، ه: سوی آن هم (بدون
«و آن»).
۳۵. ب: سه قسمت.
۳۶. بجای مقتضی در حاشیه ا و در متن
ج: متضمن.
۳۷. ب: بود باختلاف.
۳۸. در حاشیه ا افزوده شده: شخصی
بود مؤید بتأیید الهی؛ در متن ج، د:
بزرگی بود مؤید بتأیید الهی. ورق ۷
نسخه ج که این عبارت جزء آنست به
جای ورق گمشده اصلی بعداً الحاق شده
و خط آن غیر از خط متن است.

۳۹. ب: راجع باشد با اهل شهرها و اقلیمها مانند.

۴۰. این سه کلمه در حاشیه ۱ بخط اصل افزوده شده است و به علامت صحه ممتاز گشته، در نسخ دیگر نیست.

۴۱. بجای این عنوان در حاشیه ۱ نوشته شده: و بعد از این فهرست فصول ایراد کنیم و در مطلوب خوض نمائیم بمشیئة الله وعونه.

۴۲. ج: اینجا این جمله را اضافه دارد: معلوم شد که حکمت عملی منشعب است ب سه شعبه: حکمت خلقی و حکمت منزلی و حکمت مدنی، پس واجب بود.

۴۳. ب، د: بود؛ ه: مشتمل بر چند فصل باشد.

۴۴. ب: مشتمل بر دو قسم؛ ج: مشتمل است بر دو قسم.

۴۵. ب، ه: موجودات عالم است.

۴۶. ب: نقصانی است.

۴۷. ب: انواع کی در تحت.

۴۸. ب، د: ارکان آن.

۴۹. ج: اهل خانه.

۵۰. ب: کرده آمد والله الموفق؛ ج: کرده آمد والله الموفق والمعین؛ ه: کرده شود وبالله التوفیق.

۵۱. ج: داده شود. فعل «خوض کرده شود» در نسخ دیگر همین طور بدون «در» آمده است.

فصل اول از قسم اول

۱. ب: مبادی آن نوع.

۲. ب: در علم.

۳. ب، د، ه: آنست.

۴. ب: بحث این کنند.

۵. ب: نیامده است؛ ا، ج، ه بی نقطه است.

۶. ب: جملگی افعال بارادت.

۷. ب فعلا: غایت کمال.

۸. ب، ج، د: با آنجا.

۹. ب: حواله کرده ان شاء الله تعالی؛ ا: + شود ان شاء الله (به خطی دیگر علاوه شده)؛ متن د: کرده شود ان شاء الله تعالی وحده.

فصل دوم از قسم اول

۱. ب: جوهر بسیط است.

۲. در ا، ج، د، ه قبل از «وجود» کلمه اثبات بالای سطر یا کنار سطر افزوده شده است، ولی در ب این کلمه نیست.

۳. ب، ه: و خود خود همیشه خود بود؛ ج: و خود همیشه خود و با خود بود.

۴. از «که هست جز» تا «که آن موجود» در نسخه ب ساقط شده است.

۵. ب، ج، د: بایستد نبود.

۶. ب، د، ه: استقلال؛ ا هم ظاهراً

- استقلالی بوده و تغییر داده‌اند.
 ۲۲. ب، ج، ه: محلی؛ در حاشیه ۱
 بخت دیگری: حالی و محلی.
 ۲۳. ب: آنچه قادر بود بقوت.
 ۲۴. ب: یابند.
 ۲۵. ب: در محل.
 ۲۶. ج، د: منعدم.
 ۲۷. ا: یا يك؛ ه: ناك.
 ۲۸. ب: حاصل.
 ۲۹. ج: تصوّر کنند؛ در ۱ هم به خط
 جدید صورت را بدل به تصوّر کرده‌اند.
 ۳۰. ب: بدون «والله اعلم».

فصل سیم از قسم اول

۱. ب: آثار و.
 ۲. ب، ج، د: هریکی.
 ۳. ب در هر دو مورد: آلات از.
 ۴. ب، ج، د، ه: حاصل.
 ۵. ب، ج، د: هریکی.
 ۶. در ۱ بدل به توزیع شده است.
 ۷. ب: فطرت باشد.

فصل چهارم از قسم اول

۱. ب، ج، د: شرفی و فضیلتی.
 ۲. ب: جنس.
 ۳. ب، د، ه: هیچ درخت.
 ۴. ب: در زمین.
 ۵. ب، د: آمده است آنجا که درخت.
 ۶. ب: طینه آدم.

۷. ب: بود آن چیز را؛ سپس واوی میان
 «بود» و «آن» افزوده.
 ۸. کلمه «بطلان» در ب نیست و در آ
 بخت کاتب، و در ج، د، ه در حاشیه
 اضافه شده.
 ۹. ج: دیگر طرف، و در حاشیه ۱ نیز
 نسخه بدل دیگر طرف داده شده است.
 ۱۰. ج: منتقش تام.
 ۱۱. ب: صورت.
 ۱۲. ا، ب، ه: بجای.
 ۱۳. در ج «خود» نیست.
 ۱۴. ج: بسیاری صورت درو؛ در وی
 (ی اضافه شده).
 ۱۵. ب، ج، ه: بريك جسم.
 ۱۶. ب، ه: ملا بست.
 ۱۷. ج: خبر ندارد.
 ۱۸. ج: بیرون از آواز؛ در ۱ به خط
 تازه «از» بالای سطر افزوده شده؛ د، ه:
 بیرون از آوازاها.
 ۱۹. ا «آلت» بوده است تراشیده و
 بدل به ادراك کرده‌اند؛ ب، د، ه: آلت او
 کدام است؛ ج: ادراك او کدام است،
 و در حاشیه لفظ آلت به عنوان نسخه بدل
 افزوده شده تا «آلت ادراك» خوانده
 شود.
 ۲۰. ب: احکام انسان.
 ۲۱. ب: ذات متوسط.

۷. ب: حیوانیات.
 ۸. ج و حاشیه ۱: کنند.
 ۹. ج: مُعدّ.
 ۱۰. سبحان جزء آیه قرآن نیست.
 ۱۱. ب، د: چندانچه.
 ۱۲. ب: ترتیب و تفاوتی؛ د، ه: ترتیب و تفاوت. ظاهراً صواب «ترتیب و تفاوت» باشد.
 ۱۳. ب به کمال.
 ۱۴. ب: تا نهایت آنکه؛ د: تا بنهایات آنکه.
 ۱۵. ج: همه نهایات [وجود ایشان از انبیا و اولیا علیهم السلام که خلاصه موجودات و زبده کاینات اند لولا که لما خلقت الافلاك مصداق این معنی است، بل این معانی مقرر مقصود از این اشارت، صحیح نسخه] ذات بزرگوار و صفات او بل خلاصه موجودات و زبده کاینات وجود مقدس او، ظاهر گردد، و غرض از... جمله مابین دو قلاب در حاشیه نسخه بخط تازه ترا افزوده شده است.
 ۱۶. ج: بدل مایه تحلل بایستند.
 ۱۷. ه: احتراز تواند کرد.
 ۱۸. ا، ب: و آنچه ایشان را.
 ۱۹. ج: همچنانک.
 ۲۰. ب: حواله.
 ۲۱. ب: بدو تابد.
 ۲۲. ب: و دیه.
 ۲۳. ب: خصاصة.
 ۲۴. ج: تسعد (در متن) و تلهج (در حاشیه).
 ۲۵. در حاشیه ۱ و حاشیه ه بطور نسخه بدل: احتیاج افتاد به پیغمبران و امامان و حاکمان.
 ۲۶. ب: غایت.
 ۲۷. این جمله دعائیه در ب، ج اصلاً نیست، در د تا الهوی، و در ه تالهای هت.
 فصل پنجم از قسم اول
 ۱. ب: خاصیتی در مطاوعت.
 ۲. ج، د، ه: روانی در بریدن.
 ۳. ب، ج، ه: بکار باید.
 ۴. در ا بخط دیگر افزوده شده: است.
 ۵. ب: بدان.
 ۶. ب: باشد.
 ۷. ا (به اصلاح جدید): و اکثر حیوانات.
 ۸. ب: ازین.
 ۹. در حاشیه ۱ نسخه بدل داده: غالب تر.
 ۱۰. ا: قهر شکستن.
 ۱۱. ج: نسبت کند.
 ۱۲. ج: خالی نکند.
 ۱۳. ج: نشود.
 ۱۴. ب: کند.
 ۱۵. ب، د: تشبه.

فصل ششم از قسم اول

۱. ا: غایت جهد.
۲. ا در متن: شود؛ و در حاشیه نسخه بدل داده: گردد.
۳. ب، ج، د، ه: نباتات بودی.
۴. ب: ترتیب افعال؛ د، ه: ترتیب افعال.
۵. ب: در قوت تست.
۶. د: بفکر؛ ا هم «بفکر» بوده است و تبدیل به «بتفکر» شده.
۷. ب: در ترتیب بر.
۸. ب، ج، د: درین مذهب با ایشان.
۹. ه: طریق؛ د: طریق منفرد.
۱۰. ب: فلکی.
۱۱. ب، د، ه: شود.
۱۲. ب: ضرورات است.
۱۳. ب: موجب انحلال بدن می کند (یعنی همه کلمات از ترکیب تا انحلال ساقط شده).
۱۴. ب: که چه اگر.
۱۵. ب: به شهوات؛ ج: شود و صاحبش بر شهوات... بقدر آنک اندک؛ د: شهوات... بقدر آنک انتعاشی.
۱۶. ج: از ایشان.
۱۷. ب، د، ه: می شمارند.
۱۸. ب، د، ه: می کنند.
۱۹. لفظ «داد» در ا بخط جدیدتر

بدل شده است به گردد.

۲۰. ب: باقران.
۲۱. ب: بقدر.
۲۲. ب: محله.
۲۳. ا: کریمست.
۲۴. در متن ا و متن ج، هر دو به اصلاح جدید، بدل شده است به: عاری از. در حاشیه ا و متن ب: عادم ادبست.
۲۵. ب: فمترلة.
۲۶. ب: فی السهران؛ ج با اصلاح جدید: فی الشهوات؛ د، ه: فی الشهوان.
۲۷. ا به اصلاح جدید: جمیله (هم - چنین است متن ج).
۲۸. ب، د: فضلش.
۲۹. ب، د: فرشته.
۳۰. ب، ج، د: بکند.
۳۱. ج: هم یاران را رنجه کند و هم خویشان را.
۳۲. ج، د: ژرف؛ ه: جُرُف.
۳۳. ج، ه: با این همه.
۳۴. ا: اقتضای، که محتمل است مقتضای بوده و تبدیل یافته.

فصل هفتم از قسم اول

۱. ب: غرض دران.
۲. ب: به ظفری مطلوب.
۳. ا، ب: او را نموده است؛ ه: همان است که او نموده است.

۴. ب: بتمام؛ د: تمامت.
۵. ب، ج، د، ه: طبایع.
۶. ج: می توانند.
۷. ج: برسند.
۸. ب، ج، ه: برسند.
۹. ج: مذهب متقدمان و متأخران.
۱۰. ا، ب، ج: چیزی.
۱۱. ب، ج، د: اواخر.
۱۲. ب: و آن چیز خیر.
۱۳. لکن در متن الفاست و در حاشیه نسخه بدل داده: بلکه؛ ب، د: بلکه.
۱۴. ب، د، ه: سعادتست که.
۱۵. ب: بیاید.
۱۶. ه: غیرغایات.
۱۷. ب، ج: + والله اعلم.
۱۸. ب، ج: خامل ذکر.
۱۹. در هر پنج نسخه: و از روی حکمت.
۲۰. ب، ج، د: تحقق.
۲۱. ب، ج: کند.
۲۲. ب، ج، د: مواظب اعمال.
۲۳. اینجا در همه نسخ «چون» آمده، اما در ا آن را تراشیده اند و صواب همین است که نباشد.
۲۴. ج، د، ه: ابدالاً بدین؛ در ا به قلم تازه «ین» اضافه شده.
۲۵. ا، ب: بدون «در».
۲۶. متن ا: مثال؛ ج، د، ه: در مثال. متن مطابق ب و حاشیه ا.
۲۷. ب: بدان منزل رسد.
۲۸. ا، ب: محال (بی نقطه).
۲۹. ب: آنچه بخلاف.
۳۰. ب، د: این فصل.
۳۱. ا، ج، د: بدین دو حال.
۳۲. ب بدون «همچنان».
۳۳. ب، ج، د: نگاه دارد.
۳۴. ب: با امور.
۳۵. ب: مرتبت امکان.
۳۶. «وسبعی» در ا نیست از روی د گرفته شد؛ ج، ه کلمه وسبعی را در حاشیه بخط جدیدتر افزوده اند؛ ب عبارت را چنین دارد: هر دو نفس بهیمی باشد تخیلاتی که.
۳۷. ب، ج، د، ه: خارج از فعلی.
۳۸. ا: ازان.
۳۹. ب: شعار خود.
۴۰. ج: نگرداند.
۴۱. ه: سعادت سعدا.
۴۲. ب، ج: موسوم.
۴۳. ج، د، ه: رحمت.
۴۴. در حاشیه نسخه ا نسخه بدل این جمله بدین شکل آمده است: و برعکس همچنین کسی که نفس او مرتاض باشد از تجاوز حد اعتدال و میل به طرف افراط یا تفریط ایمن بود؛ ب مثل متن چاپی ماست با این تفاوت: همچنین کسی که؛ ج هم مثل متن است با این تفاوت: برعکس و

- همچنین کسی که. طبیعی گردد.
۴۵. در حاشیه ۱، ج، د، ه توضیح داده اند که برنامس اسم یونانی ایثوب پیغامبر است.
۴۶. ب: در اثنای بلیته.
۴۷. ب: سخن بس؛ ج: سخن سخت.
۴۸. ج: تمام شود.
۴۹. ج، د، ه: عادل.
۵۰. ج: باشد.
۵۱. ب: ست.
۵۲. ب، ج، ه: باطلاع.
۵۳. ب: وخیری.
۵۴. ب: در نظر آید.
۵۵. ا: اخلاق عقیدت (سپس روی کلمه اخلاق ز گذاشته یعنی زاید، و اخلاق را قلم هم زده است)؛ ج: در حاشیه، «اخلاق و» به خط جدید ترافزوده، ه هم اخلاق و دارد.
۵۶. ا صریحاً: استبقا.
۵۷. ج: درد و حسرت.
۵۸. ج: ازینجا.
۵. ب: حق آخرست؛ ج: حق مذهب اخیر است.
۶. ب: گفته اند.
۷. ب: نشو و نما به اهل.
۸. ب، ج: اصلی.
۹. ب، ج: گفت که.
۱۰. ب در هر دو مورد: تغییر.
۱۱. ا: نفس خویش.
۱۲. ب، ه، د: ارادت.
۱۳. ب: تمیز.
۱۴. ج: از آن مدارج به مراتب کمال.
۱۵. ب، ج: طریقت.
۱۶. ب: بفعل.

فصل دوم از قسم دوم

۱. ب: هرصناعت.
۲. در ا (ظ به خطی جدیدتر) بدل شده است به کرده ایم؛ ه: کرده ایم.
۳. ج (در هر دو مورد): بلک؛ ه (در مورد دوم فقط): بل کی.
۴. ج: اخص.
۵. ج، ه: به اعلی مراتب و مدارج رساند.

فصل اول از قسم دوم

۱. د، ه: تفکری؛ ا: بی نقطه؛ ب، ج: تفکری.
۲. ب: بغیر.
۳. ج: قومی.
۴. ب، د: مانند آن؛ ه: مانند آن
۱. ج: بردیگری.
۲. ج، ه: شوق و نظر.

فصل سیم از قسم دوم

۳. ج: بدان.

۴. ب: با کثرت؛ ا: با کثرت.

۵. ب: بعبارت.

۶. ب: تفریطی.

۷. ب: عملی را.

۸. ب: دارند.

فصل پنجم از قسم دوم

(در ابتدای این فصل در نسخه ب اوراقی
ساقط شده است).

۱. ج: باشد.

۲. ج: بود؛ ه: باشند.

۳. ج: طریق؛ د در متن: طریقت، و در
حاشیه: طریق با علامت صحه.

۴. ج: توانند آوردن؛ ه: تواند آورد.

۵. چنین است در ا، ج، ه؛ ب در اینجا
افتادگی دارد؛ د: اقتضا کند، و گویا صواب
این باشد.

۶. ج: نباشد.

۷. ب: ذمیه.

۸. ا: متظلم؛ ب، ه: متظلم؛ متن مطابق
ج است.

۹. ا: استثنات؛ ب: استثاب؛ ج، د، ه:

استثبات؛ ضبط ب را می توانیم
استثاب هم بخوانیم.

۱۰. ب: تصور.

۱۱. ب: غایتی.

۱۲. ا: استثنات؛ ب، ج، د، ه: استثبات.

۱۳. ب، د: جندانج.

۱۴. ج: افراطش.

فصل ششم از قسم دوم

۱. ج، ه: باشند.

۲. ب: با افعال.

فصل چهارم از قسم دوم

۱. ب (در هر دو موضع): انواع.

۲. ج: بدرخشد.

۳. ج: وهم یا عقل.

۴. ب: بلندی همت.

۵. ج: تحريك آن؛ ب: او نتوان کرد.

۶. در ب بدل شده است به: ذم.

۷. ه: بر کسانی که جاه ایشان از و نازل تر
باشد.

۸. ب: دعوت.

۹. ب: بود.

۱۰. ب: تعلق دارد.

۱۱. ب، د، ه: بذل آن؛ ج: بذل او.

۱۲. ب: انواع که.

۱۳. ب: بود.

۱۴. ا: می گذارد.

۱۵. ب بدون «و تعالی».

۱۶. ب، ج: کارهایی که.

۱۷. ب: تصرف.

۱۸. ب: نام.

۳. ب، ج، د: تجربت غافل
مانده.
۴. ج، د: رتبت؛ ه: ربت.
۵. ا (به اصلاح دیگری): جتر منفعتی
یا دفع مضرّتی؛ ج: جتر نفعی یا دفع
ضرری.
۶. ج، د، ه: متفی.
ب: برسمت.
۸. ب: بطلب.
۹. ب: مدخلی (ظیاء بجای کسره است)
۱۰. ب: بخت روزگار.
۱۱. ب، ج: فضیحت ولوم عار؛ د:
فضیحت و لوم و عار.
۱۲. ج: متعمان.
۱۳. جمله بین این دو عدد در ب ساقط
است.
۱۴. ا، د، ه: شجاعت مودی؛ ب:
شجاعت مؤدی؛ ج در حاشیه افزوده
است: بتخوف هلاکت. عبارت تهذیب
الاخلاق اینست: فان مبادی الامور تکون
مؤذیه له (ص ۱۵۷ چاپ زریق).
۱۵. ب: و چه در.
۱۶. ج: خود و بندگان او کرده باشد؛
سپس متن ما را در حاشیه بخطی تازه تر
نقل کرده.
۱۷. ج: چند روز.
۱۸. ج: متغلب از یاران و عشیرت؛
سپس متن ما را بخط تازه تر در حاشیه
- افزوده است.
۱۹. در ا، ج بین سطور افزوده است:
دارد؛ در ب، د «دارد» در متن آمده؛ در
ه اصلاً نیست، و لزومی ندارد.
۲۰. قال در ا بالای سطر افزوده شده؛
در ب، ه نیست؛ در ج: قال علیه السلام
لاصحابه ایها الناس؛ در ب هم «الناس» هست.
۲۱. ب: بحزن.
۲۲. ب: بیشتر از آنکه؛ در ا کلمه باشد
در حاشیه با علامت صحه افزوده شده؛ در ج
و ه: بیشتر از آن بوده که.
۲۳. ج: بکند؛ ب: نکند.
- ۲۴ تا ۲۴. ب: بشداید شمرند؛ باقی
جمله را انداخته است.
۲۵. ج، ه: شجاع نبود (جمله اخیر در
حاشیه ج افزوده شده). تهذیب الاخلاق
چاپ زریق ص ۱۱۵ همین طور است که
ما چاپ کرده ایم.
۲۶. ج: بوده باشد.
- فصل هفتم از قسم دوم
۱. از «کثرت» تا «وجوداتست» در
ب ساقط شده.
۲. ب: که نسبت.
۳. ب: بوجه.
۴. واو در همه اصول هست و ظاهراً
زائد است، عین عبارت مسکویه در

- تعلیقات نقل می‌شود. ۵. ا: شخصی.
- متأخر افزوده شده است. ۶. ب: حیفی یا ضرر... رسانیدن.
۲۱. ب: منکر. ۷. ب، د: حق گیرد.
۲۲. ج: واهب خیرات و مفیض کرامات است؛ ب، د «است» را ندارد؛ ه: از حقوق حق تعالی.... ۸. ا: کند.
۲۳. در ا کلمه «ادای» افتاده است. ۹. ب، ج، د: لیکن عادل صامت است.
۲۴. ا، ه: ادای حق جل جلاله؛ ج: ادای حق حق جل جلاله. ۱۰. ب، ج: افتد.
۲۵. ا، ه: از اقامت و قیام («این مراسم» در حاشیه ه هم افزوده شده است). ۱۱. ب: است کی دینار ناموس.
۲۶. ا، ه: بل که. ۱۲. ب، د: بدان.
۲۷. ب: رسیدن. ۱۳. ب همه کلمات «این مرتبه... فساد» که از جور» را از قلم انداخته ولی در حاشیه اضافه کرده.
۲۸. ا: مجادلاتی که. ۱۴. ا، ه: و ارسطو.
۲۹. ب: انبیاء علماء ۱۵. ج، د، ه: ناموس الهی؛ در ج، د ظاهراً «الهی» الحاق شده است.
۳۰. عبارت از «و ورای این نوع» تا «اتصال خوانند» در ب ساقط شده بوده، و بعد در حاشیه افزوده‌اند. ۱۶. ب، ج، ه (در هر دو مورد): فرماید و حفظ.
۳۱. ب، ج: حالت. ۱۷. در ب از «پس خویشتن» تا «تطهتر» افتاده است.
۳۲. ب: بل کی؛ ج: بلک، د: بل که. ۱۸. در ب، ج هم «جنس» بوده، بدل به «حسب» کرده‌اند؛ جنس مطابق است با متن تهذیب الاخلاق؛ ه: بشرف حسب و نسب (در متن).
۳۳. ب، ه: امکان. ۱۹. ب، ج، د، ه: باشد؛ در ا: سیاسات حقیقی بود؛ متن مطابق تهذیب الاخلاق ص ۱۱۸ است.
۳۴. ب، د: بضدین. ۲۰. ا، ه: مانند آسیب؛ در ا بین این دو کلمه بالای سطر کلمه «آنکه» به خط
۳۵. ب: گفته آید؛ ه: و آن را جوابی گفته‌اند، و آن شك آنست که.
۳۶. ه: استعمال؛ د هم در حاشیه همین لفظ را نسخه بدل آورده.
۳۷. ا: رعایت بر عدل.
۳۸. ب، ج: یکی نسبت.
۳۹. ا، ب: اهل عشیرت؛ در ج بین دو

کلمه «و» افزوده شده؛ در اصل مسکویه: حساد.

۴. در چهار نسخه: استرادت؛ ولی ظ اهله وعشیره.

فصل هشتم از قسم دوم

۱. ب: تمیز.

۲. ا: لازم (مستلزم را به این لفظ بدل کرده)؛ د: لازم (و مستلزم بالای سطر).

۳. ه: تحصیل او بر حفظ در مثل.

۴. ا: بر غایت.

۵. ب: مقوض تدبیر.

۶. ب: تا از.

۷. ب: بشهوات.

۸. ب: نظام.

۹. ج: نیاید.

۱۰. ب: نعمته.

۱۱. ب: راکه نجار.

۱۲. ب: از حرفت.

۱۳. ب: در طبع.

۱۴. ب: کوشند.

۱۵. ب: در وقتی.

۱۶. د: به فضول.

الاخلاق و نسخه د آمده است.

۵. ب، ج، ه: تهیج.

۶. ج وحاشیه د: مکایدات؛ در تهذیب

الاخلاق «مکاتبه» در متن و مکایده در

حاشیه؛ ه: مکایدات؛ در ا، د مکایات

هم می توان خواند و شاید صحیح همین باشد.

۷. ه: جندائك جنود وزیرستان در تزايد باشند.

۸. در ب «امیر المؤمنین» تراشیده شده،

و در ج عبارت بدل شده است به «و

یکی از خلفا»؛ ه بدون «امیر المؤمنین».

۹. ا: عدل.

۱۰. ج، د: تیر بر هدف؛ در ه «تیر»

افزوده شده است.

۱۱. ب، ج، د، ه: مراکب؛ در تهذیب

الاخلاق: مواکب، ص ۱۸۲.

۱۲. ب: کرد؛ د: کند، و در زیر سطر

اضافه شده: کرد.

۱۳. ه: اسباب بایستد.

۱۴. د: داده خود سپهر.

۱۵. ب، ج: اعراض.

۱۶. ب: که تحفظ.

۱۷. ب، ج، د: با طبیعت.

۱۸. ب، ه: اخلال.

فصل نهم از قسم دوم

۱. ا، ج: وجهی (ا به اصلاح جدید).

۲. ج: خوض؛ ب «غوص» بوده و تبدیل به خوض شده است.

۳. ب، ج، د: مزاحمت اضداد (و همین

طور است در تهذیب الاخلاق)؛ ه: مزاحمت

روزگار و منازعت اضداد و مسارعت

۱۹. ا، ب، ج: مجارات سفیهان و مجاوره؛ د: مجارات سفیهان و محاوره؛ ه: محارات سفیهان و محاوره؛ تهذیب الاخلاق: مقابله السفهاء و مجازاتهم والانتقام منهم.
۲۰. ب، ج، د: بآنك، ه: با آنك.
۲۱. ا: با اعدا.
۲۲. ب: آشانان.
۲۳. ا: مستبع (تهذیب الاخلاق: بیروت ص ۱۹۰ و نیز تعلیقات ما دیده شود).
۲۴. در ا کلمه «باشد» بجای لفظی که سابقاً بوده و تراشیده شده است نوشته شده.
۲۵. در ا، ه افزوده است: والیه المرجع والمآب.
- فصل دهم از قسم دوم
۱. ج: نباشند.
۲. ب: بتویخ.
۳. ا: باید کرد.
۴. ب، ج، د: نذور.
۵. ب، ج، د، ه: داند.
۶. ب، ج، د: هر حیوانی.
۷. ب، د: دیگر حیوانات.
۸. ه: ماده انتعاش مانده.
۹. ا (با تغییری به خط متأخر) تبدیل شده است به «باردات قول»؛ ه اصلاح شده و به صورت «با ردات قوت» در آمده.
۱۰. ب: چون در دل غلیان آمد.
۱۱. د: اطفأ (اشتعال) استعمال؛ ه: اطفاء اشتعال (استعمال). دو کلمه که در کمانه گذاشته ایم در حاشیه نسخه نوشته شده است.
۱۲. ب، ج: مشعله.
۱۳. «باید» فقط در ا زیر سطر با علامت صحه افزوده شده است؛ حذف آن در سایر نسخ ظاهراً به اعتبار اینست که در ابتدای این عبارت گفته است «تأمل باید کرد».
۱۴. بدین صورتست ا، ب، ج، ه؛ در د: اسقراطیس، و در متن تهذیب عربی «سقراطیس» و در حاشیه نسخه بدل اسقراطیس و السقراطیس آمده.
۱۵. د: ارذال.
۱۶. ا: متولد شود.
۱۷. ب، ه: بنسبت.
۱۸. ا: رسول علیه السلام؛ ب: رسول الله صلی الله علیه وآله (ج «وآله» را بجای وسلم که تراشیده اند گذاشته)؛ د: صلی الله علیه وسلم. در مورد علی ج دعائی نداشته ولی به خطی تازه تر افزوده اند: صلوات الله علی نیتنا و علیه وآله اجمعین؛ ه: علی علیه السلام.
۱۹. ب، د، ه: نزدیک افتد.
۲۰. ترقّت بصورت صحیح در تمامی نسخ بوده و هست الا اینکه در نسخه ا

- تراشیده و بدل به ترفه شده؛ در نسخه د
در حاشیه آن را به ترفه تصحیح کرده اند؛
و در ه «تَرْفَ» آمده است.
۲۱. ا: تلخیص (دست خورده)؛ ب، ج،
د: تلخیص؛ متن تهذیب الاخلاق (ص
۲۰۰): تخلیص.
۲۲. ب: بمالعت.
۲۳. ب: بروجوه؛ ه: بروجه.
۲۴. ب، د، ه: مستزاد؛ ج: مستزاد؛ در ا
هم نقطه ای اضافه کرده و مستزاد کرده اند؛
در تهذیب الاخلاق هیچ يك نیامده. تعلیقات
دیده شود.
۲۵. ا، ه: نبود.
۲۶. ب، ج، د «رحمه الله» را ندارند.
۲۷. ب، ج، د: بشب
۲۸. ج، د، ه: باشد.
۲۹. ا: جبر کی؛ ب: چیز کی؛ ج: چیزی؛
د: جبر کی؛ ه: حیر کی.
۳۰. ب، ج، د: باشم.
۳۱. ا: متلهف.
۳۲. ا: که چون آنج.
۳۳. ا چنین است؛ سایر نسخ: بر بودنی
بنهاده.
۳۴. ب، د: خیانت.
۳۵. ب: جهل بود؛ ج: جهل محض باشد.
۳۶. ب، ج، ه: و ترك.
۳۷. ا «از دنیاوی» را در حاشیه با
علامت صحه افزوده؛ د در متن است؛ سایر
- نسخ آن را ندارند.
۳۸. د: عیش بدان.
۳۹. ب، ج، د: و دیگر.
۴۰. ا چنین است؛ باقی نسخ: موت.
۴۱. ا، ب: زنده اند؛ ه: زنده اندی؛ در
ج، د «ی» پس از زنده اند افزوده شده؛
د: هم زنده اندی.
۴۲. ب، ه: کرده اند.
۴۳. مستزید در نسخه ج است؛ ا، ب،
د، ه: مستزید؛ در متن تهذیب الاخلاق
لیس و راه غایه آخری لطالب مستزید
أو راغب مستفید (ص ۲۱۶).
۴۴. ب، ج: متبّه بود.
۴۵. ب: معاقب.
۴۶. ب، ج، د: حالت.
۴۷. ب، ج، د: حاجت.
۴۸. ج، د، ه: نیفتد.
۴۹. ج، د: بسوی؛ ه: بسوی.
۵۰. در ا در متن «با دست او»، و به
صورت نسخه بدل بهمان خط متن در
حاشیه: با تصرف او.
۵۱. در ا کلمه ازان بخط کاتب اصل
در حاشیه با علامت صحه افزوده شده و
در ج جزء متن است. ب، د، ه این لفظ
را ندارند.

فصل اول از مقالات دوم

۱. ه: ارکان و تقدیم مقدمات آن.

۲. ب، ج: نبندد.
 ۳. ا ظاهراً «در وقت» بوده و گمان می رود که «بر وقت» شده است؛ ج: در وقت؛ د «بر وقت» را بدل به «بر فوق» کرده اند.
 ۴. د: هر فردی.
 ۵. در ا «اولیتر» بدل به اولی شده است.
 ۶. ب: نه خانه است؛ ج، د: نه خانه ایست
 ۷. ب: خلاصه آن رسالت.

فصل سیم از مقالات دوم

۸. ا، ب و نسخه بدل حاشیه د: مجال.
 ۹. ا: موذی بطبع.
 ۱۰. ب: والله اعلم؛ د: وهو اعلم؛ ه: وهو اعلم واحکم؛ ج اصلاً ندارد.

فصل دوم از مقالات دوم

- در عنوان فصل ه دارد: در معرفت سیاست و تدبیر؛ د کلمات معرفت و تدبیر در بالای عنوان بین دو سطر افزوده شده.
 ۱. ب، ه: تجارت.
 ۲. ج، د: اختداع، در ا «اختداع» بدل شده است به «احتداع».
 ۳. ا، ج: در صنف.
 ۴. د: رتبت.
 ۵. همه نسخ دیگر: بل کی.
 ۶. د، ه و حاشیه ا: سود متواتر و اگر چه اندک بود، و همین صحیح است؛ ولی در متن نسخه ا، ب، ج: سود اندک و اگر چه متواتر بود.
 ۷. ا: نهفته نیاز.

فصل چهارم از مقالات دوم

۱. ج، ه: + و تأدیب ایشان.
 ۲. ب، د: تحریص.
 ۳. ه: همچنان باید؛ در ا، ج «باید»

- بالای سطر افزوده شده است.
۲۴. ب: شروط؛ ج: رعایت سران را (در قسمت کهنه اصلی که بعد خط زده شده).
۲۵. ج: فصل... کتاب اخلاق ناصری...؛ د بجای تمام عنوان فقط: فصل، و بخشی از این فصل الحاقی را در حاشیه آورده و در متن اشاره ای بدین فصل در بین سطور با کلمه الحاق کرده است. ه بدون عنوان بوده، بخطی دیگر در بین دو سطر افزوده شده است. ا و ب این فصل الحاقی را اصلاً ندارند و پس از فصل چهارم فصل پنجم را آورده اند. در ج فصل الحاقی بخطی دیگر است و پس از کتابت نسخه افزوده شده بوده و شش سطر از متن که در آخر فصل مکرر شده است قلم خورده.
۲۶. ه «وستمایه» را ندارد.
۲۷. د: پادشاه جهان.
۲۸. ج «خلد ملکه» را ندارد.
۲۹. ج: بزرگان عصر.
۳۰. ج بدون «مفخر جهان».
۳۱. د: عبدالرحمن.
۳۲. عبدالعزیز دام اقباله (و بدون «است»).
۳۳. د: ارشادی، و بالای آن بخطی دیگر: اشارتی.
۳۴. د: محتر کتاب.
۳۵. د: بچند موضع دیگر این معنی.
۴. ا، ه: حرکت حدت؛ ا به خط متن به جای حرکت در حاشیه نسخه بدل داده: حدت.
۵. ه: تحلیط.
۶. د: تنعم.
۷. ب: بر اقران؛ ج، ه: با اقران.
۸. ب، د: بود؛ ج: باشند.
۹. د: آداب.
۱۰. ب، ج، د: خوض.
۱۱. ب، د: از صنعتها آموخته شود.
۱۲. ه: دخل.
۱۳. چنین است در ا، ب، ج، با آنکه فاعل این افعال «فرزندان» است. د، ه: بر آیند، نمایند.
۱۴. ب، ج؛ د: عادت رؤسای دیلم.
۱۵. ب: مجازاتی، ه: محاراتی؛ ج: محاوراتی.
۱۶. ب: نجبناند؛ د: نحساند؛ درج کلمه ساقط شده و در ه تمام جمله.
۱۷. ب، د: برزانو و بر دست.
۱۸. در ا رتب بدل به مرتبت شده؛ ج: مرتبت؛ ب: ترتیب.
۱۹. ج، د: استخوانی.
۲۰. ج، د، ه: نگیرند.
۲۱. ه: بمجلس.
۲۲. د، ه: حکایات.
۲۳. ب، ج، د، ه: ندیمان.

۳۶. ج: فقد؛ ه: چون نقد.
 ۳۷. ج: این معنی؛ د: سطر یکی چند در این معانی. مبدل به راحت شده است؛ ب، د: راحت.
 ۳۸. ه: و رعایت.
 ۳۹. ج: پدران است و.
 ۴۰. ه: اینست تا.
 ۴۱. ج: در ذکر حقوق.
 ۴۲. د: عنوان را ندارد و بجای آن

فصل اول از مقالات سیم

- کلمه الحاق که اشاره است به کلمه الحاق بین سطور متن، افزوده و اینجا عبارت حاشیه تمام می شود.
 ۱. ه: معینات.
 ۲. ج، د: مصون ماند.
 ۳. ب، ج: کند.
 ۴. ب، د، ه: هر يك.
 ۵. ب، ج، د: صادر باشد.
 ۶. ب، د: هر يك.
 ۷. ا: انسانی.
 ۸. ا: تدبیر.
 ۹. ب، د: الهامی.
 ۱۰. در ج و در حاشیه د این جمله که شاید از تحریر نخستین کتاب باشد دیده می شود: و در عبارت قومی شخص اول را ناطق گویند و شخص دوم را اساس.
 ۱۱. ا: صناعات.
 ۱۲. د: بر حفظ صحت؛ در ه هم «حفظ» بالای سطر اضافه شده است.
 ۱۳. ب، ج، د: بهر اعتباری بایست که
 ۴۳. ج: انسانی.
 ۴۴. ج: ادب و فرهنگ و.
 ۴۵. ه: که آن.
 ۴۶. د: حیات او بر.
 ۴۷. ه: ادا دکر حقوق.
 ۴۸. «حقوق» در ه نیست و در ج در حاشیه اضافه شده است.
 ۴۹. «مجبّتی» در ه ساقط شده است.
 ۵۰. د: حقوق پدران و میان حقوق؛ ه: حقوق پدران و مادران.
 ۵۱. ج، د: یا طلب.
 ۵۲. ه: مصالح.
 ۵۳. د: که بیان کیفیت.

فصل پنجم از مقالات دوم

۱. ه: در معرفت سیاست و تدبیر خدم و عید؛ در د دو کلمه معرفت و تدبیر به خطی دیگر بالای سطر اضافه شده است.
 ۱۴. ا: در عالم.
 ۱۵. ا، ب: آنکه آن را.

۱۶. ا: محلت را فضیلت جمیع شریک؛
ب: محلت را فضیلت جمع سهل؛ ج:
محلت را فضیلت جمع شامل؛ د: محلت
را فضیلت جمع شمل.

۱۷. ه: اشتراك.

۱۸. ا، ب: بخرج؛ ه: تخرج.

۱۹. ب، ج: اجتماع.

۲۰. ب، ج: با انتظار، د: فقد آن با
انتظار.

۲۱. ب، ه: فرزند را.

۲۲. ب: محبت بنوی؛ ج، د: محبتی

بنوی؛ ه: ومحبت او رعیت را بنوی.

۲۳. ب، ج: یکدیگر را محبتی اخوی؛
د: یکدیگر را محبت اخوی.

۲۴. ا بدون «او»؛ و در ه کلمه «او»
بالای سطر افزوده شده است.

۲۵. ا: استیجاب خاص که در آن حال؛
ه ظاهراً دست خورده است.

۲۶. ب، ج، د، ه: معبود خود.

۲۷. ا: ذات اند.

۲۸. ا، ه: کند.

۲۹. ا: طبعاً چون.

۳۰. ج، د، ه: سعادت افتای.

۳۱. ا: آن حالت.

۳۲. ا: ندامت.

۳۳. ا: بدون «دارند».

۳۴. ا: سلامت ستاننده.

۳۵. ا: بتبع.

۱۶. ج، د به خطی دیگر بدل کرده اند
به: که دیگران به تعاون. لفظ «بدیشان»
در جمله بعد به این دیگران مربوط می
شود.

فصل دوم از مقالات سیم

۱. در این جمله ج و ه و در هر دو مورد
«تألیف» آورده اند بجای تألف.

۲. ه: اکمل فضایل انسانست.

۳. «را» در متن ج هست، و در د، ه، هم
بالای سطر اضافه کرده اند.

۴. ب، ج، د: اعتراف، در ا در حاشیه
به خطی دیگر «و اعتراف» هم افزوده
شده.

۵. در سه نسخه ا، ب، ه: «نه از
روی جهت ترکیب». در ا، ب روی
لفظ «روی» قلم کشیده اند. در باب «تواند
بود» رجوع شود به تعلیقات.

۶. ا: لذات.

۷. ج، د، ه: صداقت.

۸. ب، ج: نوعی از لذات.

۹. ه: تألفی.

۱۰. ا، د: تألیف.

۱۱. ج، د: تألیف.

۱۲. ج، ه: کدورت.

۱۳. ب: مدنی.

۱۴. ا، ب: باشند.

۱۵. ب، ج، د: و باشد.

۳۶. تمام نسخ دارند: و کسی که، متن با مقایسه بامتن تهذیب الاخلاق اصلاح شد. رجوع شود به تعلیقات.
۳۷. ا: لذیذترین.
۳۸. ج، ده: ه: خیر و.
۳۹. ب، ج، د: اکفای او.
۴۰. ا: باشند.
۴۱. ا: می شود (ولی روی می علامت گذاشته، یعنی «می» زائد است)؛ ه: می شود.
۴۲. ب، ج، د: مداخلتی.
۴۳. ب، ج، د، ه: باشد و از مجاهدت.
۴۴. ب: محتاج.
۴۵. ب، ه: مشته.
۴۶. ا: که حکم لذّاتی.
۴۷. ب، ج: نکال بود.
۴۸. ب: مردمان اختیار بطبع اند و بعضی بشرع.
۴۹. ج: و تعلیم و، ه: و تعلّم و.
۵۰. ج اینجا شعر عربی ذیل را افزوده: من غصّ داوی بشرب الماء غصّته فکيف يصنع من قد غصّ بالماء
۵۱. ج، د: صفت ستوده نباشد.
۵۲. ا، ب: بزیادت.
۵۳. ا: رود که.
- فصل سیم از مقالات سیم
۱. ج، ه: متفرد - رجوع شود به تعلیقات.
۲. ب، د: طریق یکی، ج: يك طریق.
۳. ا: ازالات ضرور.
۴. ا، ج: تا باختلاف.
۵. ب، د: نتواند.
۶. ب: بآنك؛ ه: «با آنك» بوده است و الف را تراشیده اند.
۷. ا (بی نقطه)؛ ب: کلم، ج: تکلم (ولی ت را تراشیده اند)، د: تکلم، ه: تراشیده شده و به صورت کلم درآمده. به تعلیقات رجوع شود.
۸. ب، ج: تخیلات، ه: تخیلات.
۹. ه: غایت.
۱۰. ب، ج، د: برخیزد.
۱۱. ب: از صور موهوم، ج: صورتی از آن صور مذموم موهوم و متخیل، د: صورتی از آن صور موهوم و متخیل.
۱۲. «اکثر» در ا نیست.
۱۳. ب، ج: از مذاهب اهل حق بوده است؛ ه: مذهب، زیر سطر اضافه شده است؛ ا: مذاهب از روی نسخه ای در حاشیه افزوده شده است.
۱۴. ا: اگر مختلف.
۱۵. در حاشیه د و متن ج اضافه دارد: والمؤمنون كنفس واحدة.
۱۶. در حاشیه ا، د، ه: «اوضاع» قبل از نوامیس اضافه شده است.
۱۷. ج، د، ه: تصرفی (همچنین در چند کلمه بعد).

۱۸. ا در حاشیه کلمه «عجم» را افزوده تا «پادشاه عجم و حکیم فرس» خوانده شود. ه بالای سطر «عجم» را اضافه کرده است.
۱۹. ب، ج: تصرف؛ د: تصرف، با نسخه بدلی در حاشیه: «تفرق»؛ ه: تصرفی.
۲۰. ج، ه: مقاتلت.
۲۱. ه: ماکران.
۲۲. ب، ج: غایات آنست؛ ه: غایت همه غایاتست، و دوم فضل.
۲۳. ا: نیاید.
۲۴. ج، د، ه: گفتیم که.
۲۵. ا، ب، د: نشمرد؛ در ا، د بدل به نشمرند شده است.
۲۶. «و او... رسانید» در ا ساقط شده است. در ه ساقط بوده، در حاشیه با علامت صح افزوده اند.
۲۷. ا، د: طلب.
۲۸. ه: حاشیت.
۲۹. ا، ب، ج بدون تشدید.
۳۰. لفظ «مدینه» در ا نیست، در ه بالای سطر اضافه شده است.
۳۱. ا «ایشان را» ندارد.
۳۲. ب، ج. د: این مدینه.
۳۳. ا: کس را.
۳۴. د: قهر اهل مدینه؛ ه «اهل» بالای سطر افزوده شده است.
۳۵. ب، ج، د: مقاله.
۳۶. ا «خواهند» ندارد.
۳۷. ه: حالت.
۳۸. ب: بسبی؛ ج (به اصلاح تازه): بسبی؛ د: بسبی که مزیل حریت.
- ص ۲۹۷ س ۸: ب، ج، د، ه: بینند. نیینند مطابق ا است.
۳۹. ه: جامه وشی که به تماثل و انواع مثلون.
۴۰. ب، د: بدان مدینه؛ ج: طوایف قصد و عزم آن مدینه کنند.
۴۱. ا: تواند.
۴۲. ب، ج: نبود؛ د: کس را بر کسی ترجیح نبود.
۴۳. د: به تفضیل.
۴۴. ه «ضرورت و» ساقط شده.
۴۵. ب، ه: جاهله.
۴۶. ا: باهوا؛ ب، ج، د: باهواء. ه: باهوای.
۴۷. ا: از تعب.
۴۸. در ا «اقسام» نیست، در د، ه بعداً اضافه شده است.

فصل چهارم از مقالات سیم

۱. ا، ب: استبعاد.
۲. ج، د: نسب.
۳. ب، ج، د: که در مأمون خلیفه شهوت.
۴. ا، ب: و حفظ.
۵. د: «تجاذب هرچی» در هر دو مورد.

۶. ب، ج: که بایکدیگر در تعاون و تظاهر بجای؛ د: که یکدیگر را در تعاون و تظاهر بجای؛ ه: که در تعاون و تظاهر بایکدیگر. ۷. ا: تألیف. ۸. ب، د: با آلت و عدتی؛ ج: بآلات و عدتی. ۹. ب، ج، د: باشند: صنف ص ۳۵۶ س ۱. اول؛ در ه کلمه «صنف» بالای سطر افزوده شده.

فصل پنجم از مقالات سیم

۱. ا، د: خدمت. ۲. ا: اقتای. ۳. ب، ج، د: کراهیت. ۴. د: ملك موسوم؛ ه: ملوك منسوب. ۵. ب، ه: لطف. ۶. ه: مُثُل. ۷. ا: محاراتی؛ د: محارات؛ ه: تجارتی (در اصل مجاراتی بوده و تغییر یافته است). ۸. ب، ج، د: او ازان («او» در نسخه ه بالای سطر اضافه شده است). ۹. ا، ه: «موجب» ندارد. ۱۰. ب، ج، د: چه. ۱۱. ا، ه: «او» را ندارد. ۱۲. ا: مناقستی؛ ب، د: منافستی. ۱۳. ا، ه: «حاصل کرد» ندارد؛ در نسخه ه به خطی دیگر در حاشیه افزوده شده است. ۱۴. ا: دو وجه. ۱۵. د: تملق؛ ه: مطلق. ۹. ا، ب: امین. ۱۰. ب، ج، د: دارد. ۱۱. ج، د، ه: هر شخصی. ۱۲. ا، د: عدالت. ۱۳. ا، ه: نرسد؛ د: (متن) رسد، و بالای سطر «نرسد» افزوده شده است. ۱۴. ا، ب، د، ه: باشند - رجوع شود به تعلیقات. ۱۵. ا، ب: اختلاف. ۱۶. ا بدون «عالم». ۱۷. ا بدون «این» و «فساد»؛ ه: «این» بالای سطر افزوده شده است. ۱۸. ا، ب، ه: نکند؛ د: نکند؛ ج: بکند. ۱۹. ج، ه: خصمان. ۲۰. د: احوال و افعال. ۲۱. ا، ه: محارات؛ ب: مجازات؛ ج: تبدیل شده است به «محاورت». ۲۲. ا، د «بود» ندارد. ۲۳. ب، ج، د: خندق استعمال نشاید

۱۶. ب، ج، د، ه: مرا بنزدیک تو حقی است.
 ۱۶. ا: باز آمد.
 ۱۷. ب، ج، د: استخفاف بسائل.
 ۱۸. ب، ج، د: مردمی را.
 ۱۹. ج، د: دفع تو.
 و غبطت با مفارقت.
 ص ۳۲۷ س ۴: از متولئی بسرایر؛ ه:
 متولئی السترائر.
 ۱۷. ب، ج، د، ه: او و ایشان.
 ۱۸. ا «مردم» ندارد.

فصل ششم از مقالات سیم

۱. ب، ج، د: اقتصار بر؛ در ه «بر»
 خارج سطر افزوده شده است.
 ۲. ا: در رجاء
 ۳. ا: ملاقات معاونت؛ ب: ملاقات و
 بمعاونت.
 ۴. ا: بعشرتها حینه.
 ۵. ا «اقتنای» ندارد.
 ۶. ب، ج، ه: نفایسی؛ د: نفایس.
 ۷. ا: چون خرف و آینه و امتعه (?).
 ۸. ب، ج، د: بنه ایستد.
 ۹. د: نعمت عظیم.
 ۱۰. ه: کرد تا طالب این خصلت.
 ۱۱. ب، د: نباتیات.
 ۱۲. ب، د: از مودت؛ ا: این مروت.
 ۱۳. ا: حال تفحص؛ ه «او» بالای سطر
 اضافه شده است.
 ۱۴. ا بدون «دو»؛ در ه «دو» بالای
 سطر اضافه شده.
 ۱۵. ج: اصداقا و با ایشان بزرگ منشی؛
 د: این جمله را بهمین صورت در حاشیه
 دارد؛ ا: بزرگ منشی نمودن دارد و مودت
 ۲۵. ج، د: سرّ مسأله و سبب وحشت
 باشد؛ ا: سرّ مسأله باشد و وحشت باشد.
 ۲۳. ا، ب، د: برکة.
 ۲۴. ب: عیوب عوارات؛ ج، ه: عیوب
 و عورات؛ در حاشیه د: هم به خطی دیگر
 «و عورات» بجای عوارف اضافه شده است
 ۲۵. ا: طاهر؛ در حاشیه تبدیل شده
 است به ماهر.
 ۲۶. ا «و خلیفه و... او باشی» ساقط
 شده است؛ در د، هم این جمله در متن
 نیست و در حاشیه افزوده شده است.
 ۲۷. ا، ه «قوی» ندارد.
 ۲۸. ه: مردمی بدر.

فصل هفتم از مقالات سیم

۱. ب، ج، ه (فعلاً): از نوع؛ در ه،
 ج «نوعی» بوده، تراشیده شده و بدل به
 نوع گردیده است.

۲. د: به هیچ وجه.
 ۳. ه: بیاید نمود.
 ۴. ه: داشت.
 ۵. ا: مبغض.
 ۶. ا «حرم» ندارد؛ ب: «محرم».
 ۷. ا: احتراز سبب؛ ه «از» به خط دیگری اضافه شده است.
 ۸. ب، ج، د: شکایت.
 ۹. ج، ه: مندرج.
 ۱۰. ا: اقلام.
 ۱۱. د: تعرض.
 ۱۲. ج، د: وفا و امانت.
 ۱۳. ا: و در حسن.
 ۱۴. ا: تعرضش؛ ب: از تعرض خلاص.
 ۱۵. ا «او» ندارد.
 ۱۶. ب، ج، د: هر کسی.
۱۷. ا: نگاه دارد.
 ۱۸. ج، د: یابند.
 ۱۹. ج، د: مدارات.
- فصل هشتم از مقالات سیم**
۱. ه: منسوب با فلاطون نافع در همه ابواب.
 ۲. ب، ج، د: نقل سخن از اصحاب.
 ۳. ه «حال» ندارد؛ ا «حال» با علامت صد در حاشیه افزوده شده است.
 ۴. ب، ج «خواه» ندارد، و در د بالای سطر افزوده شده است.
 ۵. ب، ه: اکتساب تو.
 ۶. ا، د: دو ستار.
 ۷. د: بکاری... بصیرتی.

تعلیقات

عبارت ابتدای کتاب با آیات و احادیثی که در آن گنجانیده است در هم و پیچیده شده است چنانکه فهمیدن حاصل آن محتاج به مدتی تأمل و خواندن دو بار و سه بار است. می گوید:

همچنانکه در بدو فطرتِ اولی هیولای انسان را چهل طور بگردانید تا چون به نهایت تربیت رسید خلعت صورت انسانی را در وی پوشانید، تا وجود اول او سمت تمامی یافت و نوبت به کون ثانی رسید، معنویت او را نیز در کارخانه به تجریدِ ذات منزل بمنزل می گذرانند تا آنگاه که ...

ص ۳۴ س ماقبل آخر. در ضمن اینکه از پیوستگی با باطنیان تبرّی می کند چندان تصریحی به شیعی بودن خود نیز نمی کند و از طریقت اهل سنت بحث می کند.

ص ۴۸ س ۲. این قسمت مبتنی است بر مقدمه کوتاهی که مسکویه رازی بر تهذیب الاخلاق خود نوشته است، ص ۱ چاپ زریق دیده شود.

ص ۴۸ فصل دوم مبتنی است بر آنچه در تهذیب الاخلاق ص ۳ س

۱۰ و مابعد آمده است، منتهی اینکه خواهی مطلب مسکویه را ترجمه نکرده است بلکه معانی او را آزادانه به بیان خود تحریر کرده است. مثلاً آنچه در ص ۵۱ س ۸ و مابعد آمده است تفصیل مطلبی است که در ص ۴ تهذیب س ۹ و مابعد آمده.

ص ۵۲ س ۵. «چه اگر آن چیز که بقا در او بفعل بود، اگر فنا هم در او بعینه بقوت بود ...» در يك جمله اگر را تکرار کرده است و در همه نسخ همین طور است الا اینکه در نسخه ۱ «اگر» دومی را تراشیده اند.

ص ۶۲ س ۶ تا ۸. شبیه است به عبارتی که در قول ابوالحسن عامری و قول ابن سینا آمده است؛ رجوع شود به کتاب «نقد حال» ص ۹۸ و ۹۹. منتهی در عبارت خواهی نصیر بجای لفظ ترك (ظاهراً به علت اینکه در عصر او ترکان ارباب قدرت بوده اند) لفظ «و غیر ایشان» گذاشته شده است.

ص ۷۷ س ۱۲. «... کمال خویش حاصل تواند کرد و به مقصد برسید»، یعنی تواند کرد و تواند رسید، و ظاهراً «تواند» دوم بقرینه حذف شده است.

ص ۷۷ س اخیر. صلاحش امیدوار بود، یعنی مورد امیدواری بود.

ص ۷۸ س اخیر. رودی جرف. تنها در نسخه ه به صورت جَرْف، بران حرکات گذاشته شده است. کاتب ظاهراً این لفظ را که ژرف «جَرْف» به معنی گود و عمیق بوده است با جَرْف که لفظی عربی است و در قرآن مجید در عبارت: علی شفاعرف هار (سوره توبه آیه ۱۰۹)

آمده است اشتباه کرده است. 'جَرْف در «صراح» و از اینجا در «کنز» و «غیاث اللغات» نقل شده است و معنی آن «آب کند» است، و مکانی که آن را سیل کنده باشد، و ربطی به این عبارت خواجه نصیر ندارد؛ در دو نسخه ج و د صریحاً ژرف نوشته شده و صحیح هم همین است، و جَرْف صورت دیگری از ژرف است.

ص ۸۰ س ۱۰. حکیم ارسطاطالیس افتتاح کتاب اخلاق... مراد کتاب اخلاق موسوم به نیکوماخیا است و عبارتی که در ابتدای آن کتابست شبیه است به آنچه خواجه نصیر می گوید، منتهی خواجه نقل به معنی کرده است: «چون هر فعلی را غایتی و غرضی است تکمیل نفس انسانی نیز از برای غرضی تواند بود، و غرض از آن، چنانکه در اثنای سخن گفته آمد سعادت اوست که به اضافه با او خیر او آنست...» و ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق همین مطلب را چنین گفته که آن نیز نقل به معنی است: ان الصناعات والهمم والتدابیر الاختیاریه کلّها یقصد بها خیر ما، و ما لم یقصد به خیر ما فهو عبثٌ والعقل یحظره و یمنع منه (ص ۷۶ س ۸). نیز رجوع شود به ترجمه فارسی «علم اخلاق نیکوماکوسی» صلاح الدین سلجوقی چاپ کابل ص ۱ متن.

ص ۸۳ س ۸. مقولات عشره. چنین است در همه نسخ و چون مسلم نبود که آیا این غلط مشهور را خواجه خود بکار برده است یا کتاب نسخ، ما آن را عیناً نقل کردیم. محتاج به گفتن نیست که در عربی، مقولات عشره صحیح است، ولی در یکی از نسخ ماخذ مفاتیح العلوم چاپی هم مقولات عشره آمده بوده است (ص ۱۴۳ چاپ لایدن دیده شود). ص ۸۶ س اخیر. متأخران. خواجه در این کتاب غالباً اشاره

به اقوال متأخران می‌کند، و در این موارد اغلب مراد او خود مسکویه صاحب تهذیب الاخلاق است. مثلاً در همین مورد رجوع شود به ص ۸۲ س ۲۰ متن تهذیب.

ص ۸۷ س ۲۱. اسرار و ضمایر. در کلیه نسخ ما چنین است در نسخ جدید توجه به معنی نکرده و «واو» را حذف کرده‌اند «ویکنز» در ترجمه خود چون پیروی از نسخ متأخر کرده بدون «واو» آورده است. در شرح «خلیفه سلطان» مانند متن ما اسرار و ضمایر داشته و همچنین در ابن خاتون (که اسرار و ضمایر را «ظاهر و باطن» معنی کرده است). ظاهراً صحیح با «واو» است و عبارت را همان طور باید فهمید که خلیفه سلطان بیان کرده: و از غلبه شوق که بر اسرار و ضمایر ایشان استیلا دارد پیوسته به سوی آن عالم مقدس در حرکت و مشتاق باشند. متن تهذیب الاخلاق در این مورد چنین است: وهو مع ذلك يطالع الامور الشريفة باحثاً عنها مشتاقاً اليها متحرّكاً نحوها مغتبطاً بها (ص ۸۳ س ۲۱). خواهی عبارت را نقل به معنی کرده و فهم مطلب او به سبب ایجاز مملّ خالی از اشکال نیست.

ص ۸۹ س ۱۲. ابو عثمان دمشقی طبیب مشهوری بوده در قرن سوم و چهارم هجری و کتب بسیاری به عربی ترجمه کرده و گویا سریانی و یونانی هر دو را می‌دانسته است. نامش سعید بن یعقوب بوده است. صفحه ۲۷ لغتنامه دیده شود.

ص ۸۹ س ۲۱. الا آنکه اعتدال نگه دارد و از افراط تجاوز نماید. متن تهذیب اینست: الا أن ذلك بقدر معتدل غير مفرط (ص ۸۶ س ۱۴ و ۱۵). پس اینکه می‌گوید «از افراط تجاوز نماید» یعنی اینکه

«خود را از افراط کردن نگاه‌بدارد». استعمال «تجاوز نماید» در این معنی قدری غریب است.

ص ۹۰ س ۱. از تقدیر فکر خارج نیفتد. ابن‌خاتون در شرح این جمله گفته‌است: «و از فکر و تأمل دران بیرون نیاید» و خلیفه سلطان در شرح خود آورده‌است: «و از اندازه فکر خارج نیفتد». ظاهر آنظر اینست که در فکر کردن اندازه نگه‌دارد و از میل به جانب افراط و تفریط گریزان باشد.

ص ۹۰ س ماقبل آخر. مرتبت آن کس. مطابق است با عبارت تهذیب‌الاخلاق ص ۸۸ س ۱. «و بحسب منزلة من بلغ الى هذا المبلغ من الفضيلة».

ص ۹۴ س اخیر. برنامس. در حاشیه نسخ ۱، ج، د، ه توضیح داده‌اند که برنامس اسم یونانی ایوب پیغمبر است. این گفته مبنی بر تأویلی است که خوانندگان مسلمان از ظاهر عبارت، که دلالت بر صبر و شکیبائی خارق عادت می‌کند، کرده‌اند. ولی برنامس تصحیف Priamus یونانی است (در فرانسه پریم می‌گویند) که در نظر ارسطو (کتاب اول اخلاق، باب هشتم) مثل اعلای مصیبت کشیدن تلقی شده است، و این اسم از طریق تهذیب مسکویه از ارسطو نقل شده است. در قول ارسطو مراد از پریمس پدر هکتر است که در ایلیاس (ایلیاد) هومیروس مذکور است.

ص ۱۰۴ س ۱۹. «از شهادت عیان و وجوب تأدیب احداث و حسن شرایع...». این عبارت مطابق است با متن تهذیب (ص ۳۴ س ۴) «و هو بئین من العیان و ممّا استدللنا به من وجوب التأدیب و نفعه و تأثیره فی الأحداث

والصبيان ومن الشرائع الصادقة التي هي سياسة الله عز وجل، لخلقه».

ص ۱۲۱ س ۳ و ۷. استنبات صور. در نسخه ب استنباب هم خوانده می شود که در اینجا معنی موافقی ندارد (مصادر زوزنی دیده شود). در فصوص الحکم فارابی (ص ۷۳ و ۷۴ از الثمرة المرضية چاپ دیتريصی) عين اين اصطلاح در دو سه جمله بکار رفته: و هي التي استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها... ولكن يستثبت بعد زوال المحسوس... بل انما يمكنه استنبات الصورة الانسانية المخلوطة... و از اینجا معلوم می شود که لفظ استنبات صور از مصطلحات حکماست و به معنی اینست که قوه مصورة انسان صورتی از آنچه حس کرده است ضبط کرده باشد، آنچنانکه در غیبت آن شیء به تصور در آید. خواه در مورد اول گویا می خواهد بگوید: از يك طرف عجله ای در مصمم شدن به رائی پیش از آنکه صور در ذهن آدمی جایگیر شده باشد، و از طرف دیگر دقت و سختگیری زیاده از حد که منجر گردد به عدم امکان؛ در مورد دوم ظاهراً می خواهد بگوید غفلت کردن از پذیرفتن نقش صور محسوسات چنانکه باید و شاید موجب می شود از آنچه حفظ کردن آن واجب باشد بازماند.

ص ۱۲۱ س ۱۳. خرق در همه نسخ اساسی ما به ضم خی آمده است و تنها در نسخه ج بدون حرکت، در شرح خلیفه سلطان خرق را دهشت معنی کرده ولی بران حرکتی نگذاشته. در شرح ابن خاتون خرق (بدون حرکت) دهشت از خوف معنی شده است، و محتاج به گفتن نیست که دهشت در این دو کتاب به معنی سرگشتگی و گنجی بکار رفته است. پروفیسور ویکنز خرق خوانده است (به یاد داشته های او در انتهای

ترجمه‌اش رجوع شود). در فرهنگ *Lane* خَرَق و خُرَق هر دو تقریباً به يك معنی گرفته شده است. در مصادر زوزنی خَرَق به معنی سرگشته شدن از بیم یا شرم ضبط شده، در استاینگاس برای خُرَق معانی گولی و حماقت و نادانی داده شده و برای خَرَق معنی شرمساری و سرگشتگی، گولی و نادانی و حماقت، دیده می‌شود؛ «دزی» هم خُرَق را گولی معنی کرده است، بطوری که از عبارت خواجه نصیر هم استنباط می‌شود خُرَق در اینجا باید به معنی منتهای شرمساری و شرم‌زدگی که به گولی و سرگشتگی بینجامد بکار رفته باشد و معادل انگلیسی آن باید *Timidity* باشد که نوعی بیماری روحی است زاده از نهایت شرم، و طرف مقابل آن وقاحت است که نهایت بی‌شرمی و پروئی باشد. در متن تهذیب الاخلاق چاپ زریق (ص ۲۷) این عبارت آمده است: فان الحياء وسط بین ردیلتین احدهما الوقاحة والاخری الخرق (نسخه دانشگاه از متن تهذیب: الخرق) و در ترجمه فرانسه ارکون (ص ۴۱) *Niaiserie* و در ترجمه انگلیسی زریق *Excessive bashfulness* در قبال خرق بکار برده‌اند.

ص ۱۲۳ س ۲. بَرْد یقین، در عربی تعبیری رایج بوده است که معادل فارسی آن شاید آرامش و سکون باشد و خنکی و راحت و فرونشستن جوش و غلیان. در خطاب به خداوند «برد عفوك» و در جایی دیگر «برد العطشه» بکار رفته (عیون الاخبار ج ۲ ص ۲۸۵ و ۳۶۰ چاپ دارالکتب). ص ۱۲۴ س ۸. مرا و ریا. این کلمه «مرا» کراراً و مراراً در این کتاب به معنی ریا و ظاهر سازی و خودنمایی بکار رفته است چنانکه مثلاً ص ۱۲۸ س ۲۱. تا به شجاعت مرا کند و مقدار خود در مردی و

قوّت به مردمان نماید. و این ترجمه این جمله تهذیب است (ص ۱۰۹ س ۴): من غیر ضرورت تدعوه الی ذلك بل مراعاةً بالشجاعة و اظهاراً لمرتبة الشجعان. مرء اصلاً از ماده مری آمده است و به معنی جدال کردن و نزاع کردن و لجاج کردن است و با مرءات (از ماده ریاء) فرق دارد، ولی استعمال خواجه نصیر شاید مبتنی بر استعمال اهل زمان او بوده است که در معنی «کاری برای دیدار کسان کردن» این لفظ را بکار می برده اند. در غیث اللغات هم به نقل از «منتخب» و غیره مرء به کسر میم را به معنی خودنمایی هم آورده است. و اخلاق ناصری یکی از مآخذ غیث اللغات بوده است.

ص ۱۲۷ س ۱۱. «هرچند لذت شجاع در مبادی شجاعت احساس نیفتد، که مبادی شجاعت موزی بود». جمله در تهذیب مسکویه بدین صورتست: «علی أنّ لذة الشجاع لیست تكون فی مبادیء امور، فان مبادیء الامور تكون مؤذیه له». (ص ۱۰۷ س ۱۵). در توضیح الاخلاق ابن خاتون عاملی آمده است: هرچند در ابتدای شجاعت لذت فضیلت شجاعت را نتوان دریافت چه در ابتدای آن تحمل ایذا و آزار بسیار باید نمود مثل برداشتن زخم و خود را در معرض هلاک و ممات دیدن و امثال آن...

ص ۱۲۸ س ۴. این عبارت علی بن ابی طالب در نهج البلاغه با شرح محمد عبده (چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید) کلمه ۱۱۹ از خطب و در چاپ فیض الاسلام شماره ۱۲۲ است و متن نصیرالدین با متن آن دو کاملاً موافق نیست. ولی با عبارتی که در تهذیب مسکویه آمده است مطابق است (ص ۱۰۸ س ۱۰ دیده شود).

ص ۱۳۰ س ۵. «... پس هر عقیفی و شجاعی حکیم بود و هر حکیمی عقیف و شجاع بود» در بعضی از نسخ ما «شجاع نبود» آمده است (نسخه بدلها دیده شود) متن ما مطابق است بانص تهذیب مسکویه (ص ۱۱۰ س ۹): فکل شجاع عقیف حکیم و کل حکیم شجاع عقیف.

ص ۱۳۲ س ۱. «... از وجوه انحلال...» در متن تهذیب مسکویه چنین آمده است: فاذا لم نجد المساواة التي هي المثل بالحقيقة في الكثرة عدلنا الى النسب المذكورة التي تنحل اليها و تعود الى حقيقتها (ص ۱۱۳ س ۵. چاپ زریق). نیز رجوع شود به ترجمه فرانسه ارکون ص ۱۷۶، و ترجمه انگلیسی زریق ص ۱۰۱.

ص ۱۳۲ س ۱۴. «واو»ی که در دو زاویه محصور کرده ایم در همه نسخ ما وجود دارد، ولی از سیاق عبارت مسلم می شود که زائد است و عبارت مسکویه هم در این مورد دلیل بر زاید بودن «واو» است (ص ۱۱۴ س ۱) «و ان العدالة الخارجة عنا موجودة في ثلاثة مواضع، احدها في قسمة الاموال و الكرامات» الى آخر.

ص ۱۳۶ س ۱۵. «و از اینجا گفته اند الخلافة تطهر». در متن تهذیب «و لذلك قيل في الخبر: ان الخلافة تطهر الانسان» وای چنین خبری در مآخذ و مراجع ما یافت نشد و خواهی نصیر هم آن را به عنوان حدیث و خبر نیاورده است.

ص ۱۳۳ س ۳. الفاظ قرآنی «زیغ» و «رین» و «غشاوت» و «ختم» که در این عبارت گنجانده شده است به عقیده ارکون و ماسینیون کوششی است که بر مفاهیم ارسطویی جامعه اسلامی پیوشانند، و مخصوصاً اخلاق را با تصوف و تهذیب نفس نزدیک سازند. حاشیه ارکون بر ص ۱۹۴ از

ترجمه فرانسۀ تهذیب مسکویه دیده شود.

ص ۱۴۷ س ۶. «بالعدل قامت السموات والأرض» در متن تهذیب چاپ زریق (ص ۱۳۱ س ۱۲) آمده است «قال علیه السلام»، ولی در نسخه بدل پای صفحه از نسخه ك «قیل» نقل کرده است. به هر حال در اینکه این گفته از احادیث نبوی باشد شك موجود بوده است و ما نیز در جزء احادیث و فهارس کلمات حدیث، آن را نیافتیم.

ص ۱۵۷ س ۱۷. این عبارت حسن بصری در متن تهذیب چاپ زریق (ص ۱۷۹ س ۱۲) به همین صورت آمده است. «قدع» و «اقداع» به معنی بازداشتن و سرکوب کردن و لجام باز کشیدن و مانع از سرعت بلکه پیشرفت اسپ شدن است، و طُلَعَة کثرت در گردن درازی به جانب چیزی است، و مراد از گفته حسن بصری اینکه: بر نفوس خود لگام بزنید زیرا که نفوس زیاده طلب هستند و سرکشی می کنند. در محاضرات راغب چاپ مکتبة الحیة بیروت ج ۱ ص ۱۹ «اقدعوا» به ذال معجمه آمده است و آن در اینجا مناسبتی ندارد.

ص ۱۵۹ س ۲. مکاتبات. (به اختلافات نسخ رجوع شود). در تهذیب (ص ۱۸۱ س ۲) مکاتبه آمده است و در نسخه بدلها «مکایده» که بسیار نزدیکست به نسخه بدلها «مکابدات». در نسخه خطی تهذیب الاخلاق محفوظ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۵۴۶۴ مورخ ۶۸۲ هم در این عبارت عیناً مکاتبه دارد.

ص ۱۵۹ س ۱۴. أشقى الناس فى الدنيا... اصل عربی خطبة ابوبکر در عیون الاخبار (چاپ دارالکتب ۱۳۴۶ هـ. ق. ج ۲ ص ۲۳۳) و در مآخذ دیگر نقل شده است با این تفاوت که در آن مآخذ لَا إِنَّ الْمُلُوكَ

هم المرحومون (ص ۱۶۰ س ۱) نیامده و ألا إن الفقراء هم المرحومون ضبط شده است.

ص ۱۶۰ س ۳. ازبزرگترین پادشاهان روزگار مشاهده کرده‌ام. ... محمد ارکون در حاشیه برص ۲۷۵ از ترجمه فرانسه تهذیب الاخلاق حدس زده است که منظور عضدالدوله باشد. در چاپهای جدید اخلاق ناصری نیز نام عضدالدوله را داخل عبارت کرده‌اند. ویکتز در ترجمه خود به پیروی از چاپهای جدید این اسم را در متن آورده است.

ص ۱۶۱ س ۷. این بیت از حدیقه سنائی است، و در هر دو چاپ (بمبئی ص ۷، مدرس رضوی ص ۶۷) مصراع اول چنین است: داده خود سپهر بستاند. در نسخه د ما هم همین طور است.

ص ۱۶۵ س ۱۱. «در تعرف مردم عیوب نفس خویش را» نام کتابی است که در فهرست ندیم به جالینوس نسبت داده شده است. حاشیه زریق بر متن تهذیب ص ۲۵ - ۲۲۴ و همچنین یادداشت محمد ارکون ذیل ص ۵۳ از ترجمه فرانسه تهذیب، دیده شود.

ص ۱۶۶ س ۱۸. عبارت کندی که در تهذیب الاخلاق نقل شده است چنین است: ینبغی لطالب الفضیلة أن یتخذ صور جمیع معارفه من الناس مرائی له تریه صورة کل واحد منهم عند ما یعرض له من الآلام التی تثمر السیئات... پس در عبارت خواجه «مستتبع سیئه‌ای» ترجمه «ثمر السیئات» کندی است.

ص ۱۶۷ س ۳. «وفنای ما بر تقصیر آن مقصور» ترجمه این الفاظ کندی است که «و بنقصانها فناؤنا» (تهذیب ص ۱۹۰ س ۱۴). لفظ تقصیر در عبارت خواجه مراد را چنانکه باید نمی‌رساند.

ص ۱۷۲ س ۲۲. «قیاسات سوفسطائی» ویکنز ذیل حاشیه
 ۱۲۶۳ (ص ۲۹۴) نوشته است: بی شک منظور کتاب ارسطوست تحت
 عنوان *De Sophisticis Elenchis*

ص ۱۷۴ س ۱۸. مصراع از بیتی است از قصیده معروف سنائی
 (چاپ دوم مدرس رضوی ص ۲۰۰ دیده شود) و تمام بیت اینست:
 علم کز تو ترا بنستاند جهل از آن علم به بود صدبار
 ص ۱۷۶ س ۱۳. انسقراطیس. در نسخ معتبر ما به صورت
 انسقراطیس (صفحات ۳۲۲ و ۳۲۴ همین کتاب دیده شود) آمده است و
 محتملست این نقل از کتابی یونانی گرفته شده باشد و در آن مأخذ
 از *Onesicritus* قوی نقل شده بوده است. این شخص در فرهنگ تراجم
 احوال یونانیان و رومیان تألیف ویلیام اسمیث

*Dictionary of Greek and Roman Biography and
 Mythology, Ed.: Wm. Smith,*

جلد سوم ص ۲۸ تا ۲۹ ذکرش آمده است و معلوم می شود که
 فیلسوف و مورخی یونانی بوده و به همراهی اسکندر به آسیا سفر کرده
 و به دربار پادشاهی هندی فرستاده شده بوده که با حکمای دربار او مناظره
 کند. در فلسفه دیوجانس کلبی دستی داشته است و تاریخ زندگانی و
 فتوحات اسکندر را نوشته بوده؛ و با نثارخوس در خلیج فارس کشتی-
 رانی کرده است.

در تهذیب الاخلاق (چاپ زرین) این اسم سه بار آمده است (ص ۱۵۶
 ۱۵۸، ۱۹۵) و همه جا در متن سقراطیس چاپ شده و نسخه بدلهای
 اسقراطیس و انقراطیس و السقراطیس در حاشیه داده شده است. در

نسخه خطی تهذیب مورخ ۶۸۲ محفوظ در دانشگاه تهران يك بار به وضوح انسقراطیس (ق ۱۰۲۵)؛ بار دیگر بطوری که هم انسقراطیس خوانده می شود و هم ایسقراطیس (ق ۸۱۵ که حرف دوم هم نقطه نون دارد و هم نقطه یاء)؛ بار سوم (ق ۸۲۵) واضحاً ایسقراطیس نوشته است. و پروفیسور ویکنز مترجم اخلاق ناصری به انگلیسی در حاشیه شماره ۱۲۸۷ پس از تفصیلی گفته است: «ایسقراطیس را که در چاپی از تهذیب مسکویه آمده است رجحان دادم، ولی بعید نمی دانم که اصلاً اکسنو قراطیس *Xenocratis* بوده باشد». و ما نام اکسنو قراطیس را در دو کتاب عربی به صورتهای اقسنو قراطیس و اکسانو قراطیس و کسانو قراطیس یافتیم، و گفته اند که شاگرد افلاطون بوده و پس از مرگ استاد به جای او تدریس کرده است. اما از قول او مطلبی نقل نشده است و معلوم نیست که آیا او بر مؤلفان مسلمان چنان معروف بوده است که از قول او عباراتی نقل کنند یا نه، و آیا از کتابهای او چیزی به عربی ترجمه شده بوده است یا نه.

ص ۱۷۶ س ۲۱. خواجه نصیر در اینجا «مراء» را به همان معنی ستیزه گری و لج بازی بکار برده است، و در سابق (رجوع شود به تعلیقه مربوط به ص ۱۲۴) آن را به معنی ریا و مراعات بکار برده است. از این عبارت و عبارت تهذیب (ص ۱۹۵ و ما بعد) معلوم می شود مراء با لجاج اندك تفاوتی دارد.

ص ۱۷۷ س ۶. عبارت منسوب به علی بن ابی طالب در نهج البلاغه (چاپ محمد عبده ص ۲۰۹ ج ۳، شماره ۲۵۵) آمده است با لفظ ضرب من الجنون.

ص ۱۷۷ س ۱۷. متن تهذیب (ص ۱۹۶ س ۱۰) چنین است: و کل من کانت فضیلتہ عند غیرہ فواجبٌ علیہ أن لا یُعجبَ بنفسه.
ص ۱۷۸ س ۵. لا تأتونی بأنسابکم الخ. در تهذیب مسکویه
ص ۱۹۷ س ۶ آمده است. ولی در معجم مفهرس احادیث نبوی
(ونسینک) نیامده است.

ص ۱۷۹ س ۱۲. «حدیثی بود...» در امثال و حکم دهخدا (ص ۶۹۱) مصرع دوم این بیت چنین آمده است «خلالی ستونی کندروزگار».
ص ۱۸۲ س ۳. مستزاد. در اغلب نسخ ما (ا، ب، د، ه) مستراد
آمده که اگر صحیح می بود می بایست معنی مصدری مزایده و به مزایده
فروختن و حراج ازان مفهوم شود. در اهم نقطه ای بران افزوده و
مستزاد کرده اند، پس از ج و ا متابعت کردیم. تا آنجا که تحقیق میسر
بود نیافتیم مأخذی که مستراد (بهراء مهمله) را بدین معنی بکار برده
باشد. مستراد را به معنی جولانگاه آدمی و شتران و محل گردش ایشان
آورده اند. در تعبیر خاص مستراد لمثله و مستراة لمثلها قید کرده اند
که بدین معنی است که نظیر او به نهایت درجه مطلوب و مورد
جستجوست به علت اینکه او را به سبب نفاست به اعلی
درجه مورد تعظیم و تجلیل می دارند؛ به عبارت دیگر عذیم النظیر است.
(تاج العروس و قاموس Lane دیده شود). ولی در عبارت خواجه
نظیر و مترادف با «مساومه» بکار رفته است. نظیر این عبارت در اصل
تهذیب مسکویه این جمله است: و قد شاهدنا اعظم الملوك خطراً فی
عصرنا لما احتاج اليها بعد فناء امواله ونفاد مافي خزائنه وقلاعه لم یجد
ثمنها ولا قریباً من ثمنها عند احدٍ ولم یحصل منها الا علی الفضیحة فی

حاجته. (ص ۲۰۱ س ۱۱). همچنین در ص ۱۹۲ س ۲ «مستزیدی» که ما چاپ کرده‌ایم مطابق نسخه ج است، سایر نسخ مستزیدی دارند. متن تهذیب اخلاق در این مورد این عبارت را دارد: لیس وراءه غایة أخرى لطالب مستزید او راغب مستفید (ص ۲۱۶ س ۱۰) در فرهنگ دزی و قاموس Lane ماده «زی د» این لفظ را بیش طلب و *ambitieux* معنی کرده‌اند. ص ۱۸۳ س ۱۱ و ۱۲. «...خشم گرفتی و دریا را به ریختن آبها و انباشتن به کوهها تهدید کردی». در متن تهذیب (ص ۲۰۳ س ۱۰) چنین آمده است: حتی یهدّده بطرح الجبال فیه وطمّہ بها. «ریختن آبها» افزوده خواهان نصیر است و چندان معنی محصلی ندارد.

ص ۱۸۴ س ۱۶ و مابعد. در متن تهذیب ص ۲۰۴ و در رساله ارسطاطالیس الی الاسکندر ص ۴۸ این حکایت آمده است. در مأخذ دوم، داستان از شخص مجهولی نقل شده است نه از اسکندر.

ص ۱۸۷ س ۹. علاج خوف مرگ. در تهذیب مسکویه این فصل در صفحه ۲۰۹ آمده است. سابقاً «مهرن» آن را تحت عنوان «دفع الغم من الموت» جزء رسائل ابن سینا چاپ کرده بود، و این رساله از ابن سینا نیست. لوئیس شیخو هم آن را جزء مجموعه *Traitées inédites* چاپ کرده است (بیروت ۱۹۱۱). برای تحقیق درباره آن ر. ک. به فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا از یحیی مهدوی، چاپ انتشارات دانشگاه تهران ص ۲۷۶.

ص ۱۸۸ س ۱۹. مت بالارادة... فارابی در کتاب آراء اهل المدينة الفاضله (ص ۸۲ چاپ دیتریصی) عین عبارت را بدون ذکر نام گوینده آورده است.

ص ۱۹۰ س آخر. نظیر این شمارشی که مسکویه (تهذیب ص ۲۱۵) راجع به اولاد علی بن ابی طالب دارد در کتاب الانافه قلقشندی در باب اولاد عباس منقول است که می گوید در سال ۲۰۱ مأمون امر کرد عدد کسانی از اولاد عباس بن عبدالمطلب را که موجود بودند احصا کنند عدد از مرد و زن به ۳۳ هزار رسید. (ص ۲۱۲).

ص ۱۹۶ س ۶. علاج حزن. این فصل را که در تهذیب مسکویه ص ۲۱۷ آمده است اب لوئیس شیخو به صورت رساله ای جداگانه جزء مجموعه *Traité inédits* ص ۱۱۴ (بیروت ۱۹۱۱) بطبع رسانیده است. ص ۱۹۶ س ۱۵. «و چون طمع نکند به متوقع اندوهگن نشود». ظاهرأ يك كلمه ساقط شده است. در اصل تهذیب عبارت معادل آن اینست (چاپ زریق ص ۲۱۷ س ۱۸، و نیز نسخه خطی دانشگاه تهران): واذا لم بطمع فيه لم يحزن لفقد ما يهواه ولا لفوت ما يتمناه. پس در عبارت خواجه نیز باید «به [فوت] متوقع اندوهگن نشود» خواند. در چاپ بمبئی و چاپ او نیورسیتة پنجاب هم به فوت متوقع آمده است.

ص ۱۹۸ س ۱. کتاب دفع الاحزان... در تهذیب مسکویه ص ۲۱۹ مذکور است و زریق در ص ۲۳۹ (تعلیقات بر کتاب تهذیب) می گوید که «ریت» و «والتزر» این کتاب را از روی نسخه ای محفوظ در استانبول در ۱۹۳۸ جزء مجموعه ای حاوی تحقیقاتی در باب کندی چاپ کرده اند. ص ۱۹۸ س ۱۴. این گفتار منسوب به علی بن ابی طالب در متن نهج البلاغه سید رضی نبوده است و جزء هزار گفتاریست که ابن ابی الحدید پس از ختم شرح خود بر متن نهج البلاغه از گفته های مشهور عربی بر گزیده و بران افزوده، و اغلب آنها گفته های کسانی است غیر از

امیرالمؤمنین علی . در نهج البلاغه به شرح محمد عبده و تکمیل محمد محیی الدین عبدالحمید ج ۳ ص ۲۵۱ عدد ۴۱۳ آمده: وقال علیه السلام: من صبر صبرا للاحرار والاسلوا الأغمار؛ و عدد ۴۱۴: و فی خبر آخر أنه علیه السلام قال للأشعث بن قیس معزياً: ان صبرت صبرا لأکرام والاسلوا سلوا البهائم . در چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم ج ۲۰ ص ۴۱۸ به همین لفظ (معزياً عن ابن له)، و در شرح آن آمده است که اخذ هذا المعنى ابو تمام بل حکاه فقال:

و قال علیٌ فی التعازی لأشعثٍ و خاف علیه بعض تلك المآثم
انصبر للبلوی عزاءً و حسیبةً فتؤجرأُم تسلو سلوا البهائم
و این شعر در دیوان او ج ۳ ص ۲۵۸ و ۲۵۹ آمده است.

ص ۱۹۹ س ۲۰ . المؤمن قليل المؤونة . این را ظاهراً خبر نبوی می شناخته اند . در سفینه البحار ص ۳۷ ، آمده : «الشهاب: قال صلی الله علیه و آله «المؤمن يسیر المؤونة» و در ص ۳۸ از قول امام جعفر صادق آمده «المؤمن حسن المعونة خفيف المؤونة» . در متن بحار الأنوار در جلد پانزدهم جزء اول که در باب ایمان است ، و نیز در ترجمه و شرح فارسی شهاب الاخبار شماره ۱۲۰ (ص ۲۰) و در اللباب فی شرح الشهاب (ص ۲۳) ذیل «المؤمن يسیر المؤونة» مذکور است (این ارجاعها را مرهون تحقیق جناب آقای حاج عبدالله نورانی هستیم).

ص ۲۰۸ س ۶ . أبُروسُن تلفظ عربی و فارسی اسمی یونانی است : Bryson که فیلسوفی بوده است نوفیثاغورسی، صاحب کتاب Oikonomikos . و آقای مارتین پلسنر Plessner کتابی در باره او نوشته است (هایدلبرگ ۱۹۲۸) - منقول از تعلیقات پروفیسور ویکتز

بر ترجمه انگلیسی اخلاق ناصری . ویلیام اسمیت در کتاب
Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology,
 Vol . I. p. 515 اظهار نظر کرده است که شاید این مرد همان کسی
 باشد که افلاطون اقوال او را بدون ذکر نامش در «مکالمات» اخذ کرده
 و بکار می برده است . ابن سینا در رساله اقسام العلوم العقلية (چسپ
 جوائب، رساله خامسه از تسع رسائل ص ۷۱ و مابعد) گوید : العلوم
 العملية ثلاثة : واحد منها خاص بالقسم الأول و يعرف منه ان الانسان
 كيف ينبغي أن يكون اخلاقه و افعاله حتى تكون حياته الأولى و الأخرى
 سعيدة و يشتمل عليه كتاب ارسطاطاليس في الاخلاق ، و الثاني منها
 خاص بالقسم الثاني و يعرف منه ان الانسان كيف ينبغي ان يكون تدبيره
 لمنزله المشترك بينه و بين زوجه و ولده و مملوكه حتى تكون حاله
 منتظمة مؤدية الى التمكن من كسب السعادة و يشتمل عليه كتاب «ارونس»
 في تدبير المنزل الخ (ص ۷۳). همین رساله ابن سینا در جزء مجموعه ای
 که در مصر در ۱۳۲۸ چاپ شده است نیز آمده است (رساله نهم) و آنجا هم
 همین فصل به همین عبارت و همین الفاظ موجود است (۲۳۰) به این
 رساله ابن سینا و اشاره او به «بروسن» پروفیسور و یکنز در حواشی خود
 بر ترجمه اخلاق ناصری اشاره کرده است. محتاج به گفتن نیست که رساله
 فی تدبیر المنزل همان کتاب *Oikonomikos* است و ارونس تصحیف
 ابروسن است.

لویس شیخو در مجموعه *Anciens. Traités arabes* (چاپ
 بیروت ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۳) از ص ۱۴ رساله ای تحت عنوان «فی تدبیر الرجل
 لمنزله» از مؤلفی «لرسیس» نام، چاپ کرده است و این به احتمال قوی

همین کتاب بروسن است و نام مترجم عربی آن معلوم نیست.
 ص ۲۲۴ س ۱۱. الانسان حریص علی مامنع. در مأخذ دیگری
 این را نیافتیم جز در مثنوی مولوی:
 کیست کز ممنوع گردد ممتنع چونکه الانسان حریص ما منع
 (چاپ نیکلسن دفتر ۶ ص ۴۸۱).

ص ۲۲۵ س ۴ و ۵. از حلوا و میوه خوردن منع کنند، که این
 طعامها استحالت پذیر بود. در توضیح الاخلاق خلیفه سلطان «استحالت
 پذیر» را فساد پذیر معنی کرده است. ابن خاتون در شرح خود جمله را
 به این عبارت بدل کرده: تا طعام در معده هضم نیابد از حلوا و میوه
 خوردن منع باید نمود. در ترجمه ترکی به نام اخلاق علائی (ج ۲ ص ۳۳)
 گوید: حلوا و میوه و سریع الاستحاله نسنه لری چوق ویر میور لر.
 پس استحالت پذیر اجمالاً به معنی اینست که مانع سرعت هضم غذا می گردد.
 در کتاب احیاء علوم الدین، ربع عادات، کتاب آداب الاکل،
 باب چهارم در باب آداب ضیافت گوید: ترتیب الاطعمة بتقدیم الفا کهة
 اولاً ان کانت، فذلك اوفق فی الطب فانها اسرع استحالة، فینبغی أن
 تقع فی أسفل المعدة (واین مخالف گفتار خواجه نصیر است، اما
 می رساند که استحالت پذیر به معنی اینست که به سرعت استحالت
 می پذیرد و قابل هضم می شود و بدین سبب مانع سرعت هضم سایر
 غذاها می گردد).

ص ۲۲۷ س ۱۵: طرح و فرش: از استعمال نویسندگان عصر،
 چه در عربی و چه در فارسی معلوم می شود این دو کلمه باهم مجموعاً
 به معنی پارچه های گسترده مثل فرش و قالی که امروز می گوئیم،

بکار می‌رفته است. در تسلیة الاخوان جوینی (مقدمه جلد اول جهانگشای ص مز دیده شود) آمده است: «بسیار کشف و فتنش کردند و مواضع آن را نبش چون از دَفینه موهوم فایده‌ای بیش باز نداد فرش و طرح و اثاث قماش‌ی که بر سر تربت و مساجد و رباط بود تمامت کبس کردند». و در جلد اول جهانگشا (ص ۸۸) گوید: «چون از نماز فارغ شدند به خانه‌های بزرگان فرستاد تا خیمه‌ها و خرگاه‌ها و آلات فرش و طرح آوردند». در ذیل قوامیس عرب دزی طرح را نوعی بافتنی دانسته و ارجاع به تاریخ ممالیک داده است (چاپ محمد مصطفی زیاده قاهره ۱۹۵۷ ج ۱ ق ۲ ص ۴۴۹ «و جلس السلطان متادبا معه بغیر کرسی ولا طراحة ولا مسند» دیده شود). دزی به سفرنامه ابن بطوطه نیز ارجاع داده «ثياب مصر و طروحاتها الحسان» (ج ۲ ص ۱۸۷) و گفته به نظر من جمع الجمع همین طرح باید باشد.

ص ۲۳۶ س ۱۸. جلال الدولة والتدين مفخر جهان عبدالعزیز... در نسخ جدید نسبت النیسابوری هم بر خصوصیات او افزوده‌اند که در هیچ یک از نسخ قدیم ما نیامده است و بنابراین نتوانستیم هویت او را معلوم کنیم. در جلد اول از جزء چهارم تلخیص مجمع الآداب ابن الفوطی (چاپ مصطفی جواد، بغداد، ص ۲۰۸) ذکر می‌کند از یک نفر عزالدین ابوالمظفر عبدالعزیز بن جعفر ابن حسین النیسابوری الملک صاحب البصرة آمده است که با خاندان صاحب دیوان شمس‌الدین و علاء‌الدین جوینی ارتباط داشته و به سمت شحنة و مأمور دیوانی واسط و بصره تعیین شده بوده، و ابن الفوطی گوید: به‌مراغه آمد و من او را دیدم. در الحوادث الجامعة ص ۳۷۷ و در مقدمه ابن الطقطقی

بر کتاب الفخری هم مذکور است. آقای همائی و آقای مدرّس رضوی این شخص را بر مردی که در اخلاق ناصری نام برده شده است تطبیق کرده‌اند، حال آنکه آنجا لقب او عزّ الدّین و اینجا جلال الدّین آمده است و النیسابوری هم در نسخ ما نیست .

ص ۲۳۶ س ۲۱ تا ۲۳۷ س ۴ . اینکه می‌گوید محرّر این کتاب به طریق تلویح اشارتی به حقوق پدر و مادر کرده است شاید مراد یکی دوسطری باشد که در ص ۲۶۹ آمده است.

ص ۲۳۹ س ۱۰ . در فصل چهارم از مقالات سیم . . . گرچه در جمیع نسخ ما چنین است، صحیح آن «فصل دوم از مقالات سیم» است که هم با فهرست ابواب و فصول در اول کتاب مطابق است و هم با متن تصحیح شده ما.

ص ۲۴۱ س ۱۸ . نیکوترین چیزی از زشت، صورت او بود. در کتاب السیاسة ابن سینا (جزء مجموعة *Traitées inédits* چاپ لويس شیخو، بیروت ۱۹۱۱) ص ۱۶، این عبارت آمده است: فانّ الاخلاق تابعة للخلق؛ و من امثال الفرس: أحسن ما فی الدّیمیم وجهه .

ص ۲۴۵ مقالات سیم در سیاست مدن . غالب مطالب این مقاله از کتاب «السیاسات المدنیّة للمعلّم الثانی الحکیم ابی نصر محمد بن محمد بن اوزلغ ابن طرخان الفارابی، طبع فی مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه بحیدر آباد الدکن، ۱۳۴۶ هجریّه» و کتاب الفصول المدنیّة *The Fusūl al – Madanī of al–fārābī* , edited by: D. M. Dunlop, Camberidge 1961

و کتاب «فی مبادی آراء اهل المدينة الفاضلة» ألّفه ابونصر محمد بن محمد بن طرخان اوزلغ الفارابی ، چاپ دیتیریسی *Dr.Fr. Dieterici*

لیدن ۱۸۹۵ و رساله ابی نصر الفارابی فی السیاسة ، رساله دوم از مجموعه *Traité inédicts* چاپ لوئیس شیخو ۱۹۱۱ (بیروت در مطبعة کاتولیکی) ص ۱۸ تا ۳۴ ، و کتاب السیاسة لابن سینا تصحیح لوئیس معلوف ، رساله اول از مجموعه *Traité inédicts* چاپ لوئیس شیخو و غیره (بیروت ۱۹۱۱) ص ۱ تا ۱۷؛ و مآخذ دیگری از این قبیل اقتباس شده است.

ص ۲۵۰ س ۱۵. در احادیث گویند ... ، حدیثی به این لفظ و مضمون نیافتیم . در احیاء العلوم (کتاب سوم از ربع مهلکات، چاپ حلبی، ج ۳ ص ۹۱) خبری آمده است بدین لفظ «لا یستدیر الرغیف و یوضع بین یدیک حتی یعمل فیہ ثلثمائة وستون صانعاً أو لهم میکائیل» و «عراقی» در کتاب خویش راجع به احادیث احیا می گوید: «لم أجده اصلاً». در این باب انوری نیز اشارتی دارد:

آن شنیدستی که نهصد کس بیاید پیشه‌ور

تاتو نادانسته و بی آگهی نانی خوری

(چاپ مدرّس رضوی ج ۱ ص ۴۵۴).

ص ۲۵۱ س آخر. غرض از منزل نه مسکن است... الفارابی

در الفصول المدنیّة ص ۱۱۶ تا ۱۱۷ دیده شود.

ص ۲۵۲ تا ۲۵۳ بحث در باب اقسام سیاسات . مصطلحاتی که حکمای اسلام برای انواع سیاست و انواع مدینه در کتب خود بکار برده‌اند آنچنانکه باید با مصطلحات یونانیان مطابقت ندارد و در این باب بعضی مستشرقان تحقیق کرده‌اند، از آن جمله رجوع شود به مقدمه دنلپ بر الفصول المدنیّة فارابی ذیل شماره‌های ۸۳ تا ۸۸ و ۹۱ و

ترجمه اخلاق ناصری ویکنز یادداشت شماره ۱۸۴۸

ص ۲۵۲ س ۲ . الانسان مدنی^۴ بالطبع : بدون شك این عبارت معادل عربی گفته ارسطوست (دیده شود *Politics I : 2*) . ویکنز یادداشت شماره ۱۸۴۱.

ص ۲۵۳ س ۱۵ . افلاطون درمقاله پنجم از کتاب سیاست... منظور از کتاب سیاست همان *Politeia* است که به *Republic* (جمهور) مشهور است و به عربی به نام «السیاسة» توسط حنین بن اسحق ترجمه شده است . در فصل پنجم این کتاب چندین عبارتست که ممکنست مرجع این عبارت خواهی باشد . رجوع شود به یادداشت ویکنز شماره ۱۸۶۰ .

ص ۲۵۳ س آخر . پس از «صورت بندد» در نسخه ج جمله‌ای آمده است که گمان می‌رود از تحریر نخستین کتاب باقی مانده باشد و آن جمله اینست : و در عبارت قومی شخص اول را ناطق گویند و شخص دوم را اساس . ناطق و اساس از اصطلاحات مذهبی اسماعیلیان است .

ص ۲۵۷ س ۱۱ و ما بعد . اشارت به تارکین دنیا و غارنشینی که برای عمارت دنیا کاری نمی‌کنند و کارنا کرده از ارزاق نوع بشر متنعم می‌شوند ، می‌تواند دلیلی باشد بر صحت خبری که در باب خواجه نصیرالدین در الحوادث الجامعة (چاپ مصطفی جواد) آمده است (ص ۳۴۳) که ترجمه آن اینست : در سال ۴۵۸ هولاگو به بیرون شهر «حران» رسیده بود ، جمعی از فقرای قلندریان در راه او ایستاده بودند ، هولاگو از نصیرالدین طوسی پرسید که اینها چه کسانی‌اند ؟

خواجه جواب داد که اینان در عالم وجود، زائندند. سلطان امر کرد قلندران را کشتند و سپس معنی سخن خواجه را پرسید. نصیرالدین جواب داد: مردم عالم چهار صنف اند. امرا و تجار و پیشه‌وران و کشاورزان؛ و هر کس که تعلق به یکی از این چهار صنف ندارد کُل بر دیگرانست.

ص ۲۶۱ س ۱۷. «نفع را نه از روی بساطت و نه از جهت ترکب... مدخلی نتواند بود». نفی دو طرف قضیه به وسیله دو جمله ناتمام و مکمل یکدیگر معمولاً در فارسی با فعل مثبتی ادا می‌شود که در وسط دو جمله می‌آید: نه چنان تواند بود و نه چنین؛ نه چنان خواهد شد و نه چنین؛ «بیاید روزی که نه خرید و فروخت کنند اندران، و نه دوستی و نه شفاعت» (ترجمه تفسیر طبری ج ۱ ص ۱۶۰). و گاهی فعل مثبت را در آخر دو جمله می‌آورند. عطار گوید (کشکول چاپ نجم الدوله ص ۴۶۱):
در قیامت نیز این غوغا بُوَد

یعنی آنجا نه تو و نه ما بُوَد
وسید حسن غزنوی گوید (دیوان چاپ مدرّس رضوی ص ۳۶):
نه او نه من نه فلك، تا هزار سال دگر

چو صدر دولت و دین احمد عمر یابد
کسان در حق من دویست درم خرج کرده‌اند، تو نه صد درم و نه پنجاه درم خرج کرده‌ای (مقالات شمس تبریزی ج ۴ نسخه دارالمثنوی ورق ۲۷۱).

نه سام نریمان نه افراسیاب
نه کسری نه دارا نه جمشید ماند

آنچه ما را به آدمی و آدمی را با ما افتاده است نه ما را با دیگری و نه دیگری را با ما افتاده است (مرصادالعباد چاپ نجم‌الدوله ص ۲۷، چاپ ریاچی ص ۴۸).

نوعی دیگر از تلفیق چنین جمله‌ای آنست که فعل را منفی آورند، گاهی در آخر، مثل همین جمله خواجه نصیرالدین، و گاهی در اول. مثالش: و اگر جایی حاجت افتد هر دو اسلوب گفتن برمیانه رود و نه در ثنا و نه در شکایت غلو نکند تا سخن ناهموار نشود (رساله «دستور دبیری» از محمدبن عبدالخالق میهنی، ص ۳۵ چاپ انقروه).

باید که ازینها ترا نه خشمی و نه اندوهی تاختن نیارد ... ثمره وفایده حاصل نیست مرسعی ایشان را، نه جامه و نه زینت و نه آبرویی ... این تخمهای اهل دین ننماید نه برتن و نه در خانه و نه در عین (معارف بهاء ولد ص ۴۵).

نه چیز بی وجود و نه وجود بی چیز نیست

(عرضنامه بابا افضل ص ۱۰۲)

گرد کمیت و هم ترا در نیافتند

نه ابلق زمانه نه یکران روزگار

در چشم همت تو بسنجد به نیم جو

نه کهنه سپهر نه خُلَقان روزگار

(دیوان انوری چاپ تبریز ص ۸۳)

نییم کنون دشمنی در جهان

نه در آشکارا نه اندر نهان

(شاهنامه چاپ بروخیم ص ۱۶۳۷ ب ۲۴۹۲).

و بر آنچه گفتند هیچ برهان نداشتند نه از کتاب خدای و نه از خبر رسول و نه از حجت عقل (گشایش و رهایش نسخه خطی مجتبی مینوی ص ۶۷).

از پی آنکه دوجا مکتب و دکان دارم

نه به مکتب نه به دکان شدنم نگذارند

(دیوان خاقانی چاپ عبدالرسولی ص ۱۵۰)

ص ۲۶۲ س ۲۲. ابرقلیطس. پروفیسور ویکنزد در حواشی خود بر ترجمه انگلیسی اخلاق ناصری نوشته است که «علی رغم اختلافاتی که در ضبط این اسم در نسخه های مختلف دیده می شود، روشنست که هیرقلیطس *Heraclitus* مراد است» (ص ۳۱۸ شماره ۱۹۳۶).

ص ۲۶۴ س ۵. در محاضرات راغب (چاپ بیروت ۱۹۶۱ ج ۱

ص ۴۰) آمده است: البحتری:

ان كنت أنسيتها فلا عجب

قد عاهد الله آدمياً فنسى

وقال آخر: وسميت انساناً لأنك ناسى.

ص ۲۶۷ س ۲۲. صدیق توشخصی بود ... ترجمه قول فیلسوف

اسلام ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی است «الصدیق انسان هو أنت إلا أنه غيرك» (التمثيل والمحاضرة ص ۴۶۲).

ص ۲۶۸ س ۲. «سبب» به معنی «به سبب» بکار رفته است. برای

نظایر آن رجوع شود به مقدمه مرحوم قزوینی بر جهانگشای جوینی ج

۱ ص قیب.

ص ۲۷۳ س ۲۱. در اصل تهذیب مسکویه (ص ۱۵۲ س ۱۳ و ۱۴)

آمده است: ولذلك يوصى صاحبه بتربيته، فيقال له: ربّ الصنّعة أصعب من ابتدائها. کلمه «ربّ» در این عبارت مصدر است و به معنی تربیت و مداومت دادن آن است. لین LANE در ماده «ربّ» در ترجمه این ضرب المثل می گوید: *to do something regularly is more difficult than to start it*. پروفیسور ویکنز در ترجمه انگلیسی خود کلمه تربیت را ترتیب خوانده، و شاید ترجمه این عبارت مثلی در کتاب لین (که ویکنز عیناً نقل کرده است) باعث شده است که او لفظ را به صورت «ترتیب» صحیح بداند. عین این عبارت عربی در کتاب ابن سینا به نام «السیاسة» (مجموعه *Traité inèdits* بیروت ۱۹۱۱ ص ۱۰) آمده است.

ص ۲۷۵ س ۱۲. کسی که... در تمام نسخ (چنانکه در اختلافات نسخ ذیل شماره ۳۶، فصل دوم از مقالات سوم گفته ایم) «و کسی که» آمده است. در مقایسه با متن تهذیب «واو» را حذف کردیم. اینست متن تهذیب: وجب من ذلك ان يكون من لا يميّز بين هذه الاقسام حتى يعرف الأفضل فالأفضل منها لا يدري كيف يحسن الى نفسه التي هي محبوبته (ص ۱۵۴ س ۹ چاپ زريق).

ص ۲۸۰ س ۱. متخصص و منفرد. در اغلب نسخ معتبر ما «منفرد» است، به جز ج و ه که «متفرد» دارد. در «مصادر» زوزنی انفراد به معنی تنها شدن است و تفرد به معنی یگانه شدن. از نظر لفظی دو کلمه متخصص و متفرد هم آهنگ است و بنا برین محتمل است خواهجه لفظ متفرد بکار برده باشد. با این حال ما متابعت از اغلب نسخ معتبر کردیم.

ص ۲۸۳ س ۱۳. نكلّم الناس... قدیمترین سندی که از برای این حدیث منسوب به پیغمبر به دست ما آمده است کتاب البرهان فی وجوه

البیان است که به نام نقد النثر چاپ شده است، درص ۸۲ این کتاب آمده است: ولهذا المعنى قال رسول الله صلعم في حديث ترويه عنه الشيعة «انا أُمَرنا معشر الأنبياء بأن نكلّم الناس على مقادير عقولهم». ولی روایت کنندگان این حدیث منحصر به شیعه نیستند، در احیاء العلوم غزالی (ج ۱ ص ۷۴) و میزان العمل او (ص ۱۷۴) و مکاتیب غزالی (چاپ مؤتبد ثابتی ص ۲۶، و فيه مافیه مولانا (ص ۱۰۲ و ص ۳۰۶) و مرصاد العباد نجم رازی هم آمده است.

ص ۲۸۵ س ۱۹. از عیسی علیه السلام نقل کرده اند... اصل عبارت در انجیل متی (۱۷:۵) چنین است: لا تظنّوا أنّی جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء؛ ما جئت لأنقض بل لأکمل. ترجمه: تصوّر مکنید که من از بهر ابطال تورات و رسائل انبیا آمده ام، از جهت ابطال نه، بلکه برای تکمیل آمده ام.

ص ۲۸۵ س ۲۲. و ارکان مدینه فاضله پنج صنف باشند... تاص
 ۲۸۷ س ۱۵. تمام عبارات مطابق است با فصول و عبارات ۱۳۸ تا ۱۳۹
 «الفصول المدنیّة» فارابی چاپ دنلپ (Cambridge U.P. ۱۹۶۱).

ص ۲۸۹ س ۱۰. اما مدینه ضروری و شرح مداین دیگر... رجوع
 شود به کتاب «مدینه فاضله» فارابی چاپ دیتریصی (لیدن ۱۸۹۰) ص ۶۵
 و مابعد.

ص ۲۹۷ س ۸. «چون ازو چیزی بینند...» چیزی ممکنست در
 بعضی از نسخ خیری خوانده شود. بینند در نسخه ۱ نبینند نوشته
 شده است. خود در جمله ممکنست مضاف الیه لذات واقع شود یا
 ابتدای جمله بعد باشد. پس به شش وجه می توان این کلمات را خواند

و شش مفهوم مختلف از آنها استنباط کرد. ابن خاتون در شرح خود چنین آورده است: چون از ایشان نفعی یابند در لذّات و شهوات خود کرامت و اموال در مقابل آن به او بذل کنند. ظاهراً او خیری خوانده است، ولی معلوم نیست شهوات را به خود اضافه کرده است یا نه. خلیفه سلطان در شرح خود گفته است: اما چون ازو چیزی به بینند (نفی یا اثبات آن معلوم نیست) از قبیل شهوة و لذّة خود او را تواضعات کنند و اموال در مقابل احوال به او دهند.

ویکنز در ترجمه خود (ص ۲۲۴ س ۱۵) چیزی خوانده و خود را مضاف الیه قرار داده است. نه بینند به هر حال غلط است. این فصل «مدینه احرار» هم از اقتباسات خواجه از «السیاسات المدنیّة» فارابی است (چاپ حیدرآباد-۱۳۴۶. ص ۶۹ و مابعد) و در حکم ترجمه عبارات اوست بدین جهت عین عبارات عربی را نقل می کنیم (و میان ایشان نه رئیس باشد و نه مرؤوس...) «واذا استعصى امرهم لم یکن فیهم فی الحقیقة لارئیس ولا مرؤوس الا الذین هم محمودون عندهم. والمکرمون هم الذین یوصلون اهل المدینة الى الحرّیة والی کّل ما فیه هواهم و شهواتهم والذین یحفظون الحرّیة و شهواتهم المختلفة المتفاوتة علیهم بعضهم من بعض ومن اعدائهم الخارجین عنهم ویقتصروا من الشهوات علی الضرورة فقط فیهذا هو المکرم والافضل والمطاع فیهم ومن سوی ذلك من رؤسائهم فاما أن یكون مساوياً لهم متى کان اذا اصطنع الیهم الخیرات الّتی هی اراداتهم و شهواتهم بذلوا له علی ذلك کرامات و اموالاً تساوی ما یفعله بهم...» حدس می زنیم که خواجه جمله را «خیری بینند از قبیل شهوات و لذّات خود، کرامات و اموال در مقابل آن بدو دهند» نوشته بوده یا

اراده کرده بوده است.

ص ۲۹۹ س ۱۵. کره در میان گندم و خار در میان کشتزار. عین عبارت فارابی در السياسات المدنیّه (چاپ حیدرآباد ص ۵۷) چنین است: والمدینة الفاضلة تضادها المدینة الجاهلة والمدینة الفاسقة والمدینة الضالّة، ثمّ النوابت فی المدینة الفاضلة، فانّ النوابت فی المدینة منزلتهم فیها منزلة الشیلم فی الحنطة او الشوک النابت فیها (ظ: فیما) بین الزّرع...» پس کُره که خواجه آورده است ترجمه «شیلم» است و شیلم به معنی تلخه وزؤان است (لغتنامه دهخدا ذیل لغت شیلم دیده شود). در فرهنگ Lane به نقل از مآخذ عربی تصریح شده است که شیلم از فارسی یا زبان عجمی دیگری گرفته شده است. در نیشابور و گناباد کُره تلخه یا تلخه کُره نام همان گیاهی است که «تلخه» خوانده می شود (آقایان حاج عبدالله نورانی و شفیع کدکنی) و آقای شاه اسلام محمود او غلو شاه محمداف از استادان دانشگاه تاشکند می گفت که ما تلخه را کته ره می گوئیم.

ص ۳۰۱ س ۱۱. الناس علی دین ملوکهم را ثعلبی در کتاب التمثیل والمحاضرة (قاهره ۱۹۶۱ ص ۱۳۱) جزء اقوال صادره از طبقات مردم نقل کرده است.

ص ۳۰۱ س ۱۲. الناس بزمانهم أشبه... در بهجة المجالس ابن عبدالبرنمری از رجال قرون چهارم و پنجم از قول عمر بن خطاب نقل شده است: الناس بأزمانهم أشبه منهم بأبائهم (ج ۱ ص ۶۴۹).

ص ۳۰۱ س ۱۲. نحن الزمان... در التمثیل والمحاضرة ثعلبی (قاهره ۱۹۶۱ ص ۱۳۳) آمده است: قال معاویه رضی الله عنه «نحن الزمان،

مَنْ وَضَعْنَاهُ اتَّضَع، وَمَنْ رَفَعْنَاهُ ارْتَفَعَ؛ و نیز در بهجة المجالس (ج ۱ ص ۳۳۹) می گوید: قال معاوية لابن الكوآء (عبدالله بن عمرو الیشکری، کان من رؤوس الخوارج) : صف لى الزمان: فقال انت الزمان، إن تصلح يصلح وإن تفسد يفسد.

ص ۳۰۲ س ۶. فاین عَزْمَةٌ من عَزَمَات الملوك. که منسوب به یکی از ندمای مأمون است در حاشیه ه در مقابل کلمه «یکی از ندمای» نوشته است و هو ثمامة بن الأشرس. ابن خاتون نیز نام ثمامة بن الأشرس را بدین مناسبت برده است. در متن نسخه «ج» آمده است شمامة بن الاشرس در آمد . . . «یکی از ندمای او . . .» را در حاشیه به خطی دیگر افزوده اند.

ص ۳۰۴ س ۱۳ و مابعد. نامه اسکندر به ارسطو و جواب او. در این خصوص رجوع شود به نامه تنسر (چاپ انتشارات خوارزمی ۱۳۵۴) ص ۴۷ و مابعد؛ و نیز عامری نامه (انتشارات یغما ۱۳۵۳) ص ۵۰ و مابعد.

ص ۳۰۸ س ۱۷. «به عفو آن کس که بر او جور کرده باشد...» یعنی اگر کسی که جور بر او شده است جائر را عفو کند عقوبت از جائر ساقط نمی شود.

ص ۳۱۲ س: استعمال عصا نباید کرد... عبارتی شبیه به این در کتاب بهجة المجالس ابن عبدالبر (ج ۱ ص ۳۴۵) به معاویه نسبت داده شده است: لأضع سوطی حیث یکفینی لسانی، ولأضع سیفی حیث یکفینی سوطی. آنجا که زبان من از عهده کار بر آید تازیانه بکار نمی برم و آنجا تازیانه ام کافی باشد به شمشیر دست نمی یازم.

ص ۳۱۴ س ۱۸. و اما کسی که به خدمت ایشان مشغول باشد...
تمام فصل پنجم پس از تمهیدی که خواجه آورده از رساله ابونصر
فارابی «فی السیاسة» گرفته شده است که لوئیس شیخو در مجموعه
Traité inédicts (بیروت ۱۹۱۱) چاپ کرده است (ص ۲۳ تا ۲۶ دیده
شود).

ص ۳۱۷ س ۱۴. و اگر مناقشتی بکار دارد. چنانکه در فهرست
اختلافات نسخ گفته ایم دو نسخه ب و د «منافستی» دارند، و نسخه ا
«مناقستی». اگر منافست بخوانیم هم معنی جمله صحیح می شود.
ص ۳۱۷ س ۱۵. الممنوع... عین این عبارت در رساله سیاست
فارابی (چاپ لوئیس شیخو در مجموعه *Traité inédicts* بیروت ۱۹۱۱
ص ۲۶) آمده است. مملول منه یعنی آنچه از آن ملالت حاصل شود.
در کتب لغت بدین صورت و معنی دیده نشد، ولی در استعمال فصحا
در نظم و نثر عربی بسیار متداول بوده است، از آن جمله ابوالاسود
الدثلی گفت: رب مملول لا یستطاع فراقه (الآمل والمأمول منسوب به
جاحظ ص ۲۹).

ویکی از شعرا گفته است:

من عَفَّ خَفَّ عَلَى الصَّدِيقِ لِقَاؤُهُ

واخوالحوائج وجهه مملول

(عیون الاخبار ابن قتیبه ج ۳ ص ۱۹۱). و نیز در شعری از ابوبکر محمد بن
هاشم خالدی آمده است: والشیء مملول اذا ما یرخص (التمثیل
والمحاضره ص ۱۱۳، یتیمه الدهر ۲: ۱۹۸ و نهاية الارب ج ۳ ص ۱۰۳
و ۱۰۷).

ص ۳۱۸ س ۱۰. و در آداب ابن المقفع آمده است. مراد کتاب الآداب (الادب) الکبیر ابن مقفع است که کراراً چاپ شده است و ما به چاپ احمد زکی پاشا (اسکندریه ۱۹۱۲) از ص ۳۰ تا ۵۳ ارجاع می‌دهیم که تمام مطالب منقول در ص ۳۱۸ تا ۳۲۰ اخلاق خواجه در آن صفحه‌ها یافت می‌شود.

ص ۳۲۱ س ۲۰. مردم به دوست محتاج بود در همه احوال؛ اما در حال رفاه از جهت احتیاج به ملاقات و معاونت ایشان، و اما در حال شدت از جهت احتیاج به مواسات و مؤانست ایشان. این عبارت ترجمه آزادی است از یک گفته ارسطو در کتاب ریطوریکا (*Rhetoric* ترجمه *II:4 Buckley*) رجوع شود به *Aristotle Dictionary, ed. T.T. Kiernan, New York 1962, P.269*. منظور از عبارت اینست که من در حال آسایش و راحت احتیاج دارم به معاونت کردن به دوستان، و در حال سختی و شدت محتاجم که دوستان بامن مواسات و یاری کنند. ص ۳۲۲ س ۱۸. نفایه (به فهرست نسخه بدلها رجوع شود). در نسخ قدیم چنین است و گویا مؤلف تعمّد داشته است که جواهربری و بحری و حطام دنیاوی را نفایه بخواند به معنی خوار و پست و فرومایه، برای تأکید حقارت آنها، ولی نسخ این نکته را در نیافته و کلمه را بدل به نفایس کرده‌اند.

ص ۳۳۶ س ۹. تمادی و منازعت، چنین است در نسخ پنج گانه، و بنابراین عیناً نقل شد، و مخفی نیست که معنی تمادی لجاج کردن در کاری و مداومت دادن و «دور در شدن در پی راهی» (یادری راهی) است، چنانکه در مصادر زوزنی آمده است. و هر چند در کتب لغت جدیدتر

مثل منتهی‌الارب به معنی ستهیدن هم آورده‌اند، این معنی «بایکدیگر ستهیدن» در زوزنی برای تماری قید شده است و شاید در این مورد لفظ تماری بهتر از تمادی باشد.

ص ۳۲۸ س آخر. وهن به عهد و صداقت... در نسخه ۱ (چنان که در اختلاف نسخ قید کرده‌ایم) وهی است و باوهن از حیث معنی تقریباً یکسان است، که سست شدن و پوسیده شدن باشد. ما در متن متابعت از اکثر نسخ کردیم.

ص ۳۴۱ س ۱۱... وصیتی است که افلاطون شاگرد خود ارسطاطالیس را فرموده است... بعضی از عبارات این فصل با بعضی از جمله‌های فصلی مطابق می‌آید که ابوالوفا المبشر بن فانک در کتاب مختارالحکم (چاپ مادرید ۱۳۷۷) ص ۱۴۰ و ما بعد آورده است تحت این عنوان که وقال (افلاطون) فیما املاه علی ارسطوطالیس. عبدالرحمن بدوی که این متن را چاپ کرده است در کتاب افلاطون فی الاسلام از نسخه خطی مجلس شورای ملی ایران به شماره ۵۲۸۰ روایت دیگری از همین وصیت را نقل کرده است (ص ۲۴۴).

فهرست اشعار و مصراعهای عربی

صفحه سطر

۱۹/۳۴

و دارهم... فی ارضهم

مدارا کن با ایشان مادام که در خانه ایشان، و خوشنود گردان ایشان را مادام که در زمین ایشان. گوینده بیت یافت نشد، در «امثال و حکم» ده خدا آمده است. لعل له عذراً وانت قلدوم

شاید که او را عذری باشد و تو (بی جهت) ملامت می کنی. مصراع اول بیتی است از منصور بن زبیر قان النمری، مصراع دوم چنین است: و کم لائم (و ربّ امری) قد لام وهو ملیم؛ در طبقات الشعراء (ص ۲۴۷) والتمثيل والمحاضرة (ص ۸۳) و نهاية الارب (ج ۳ ص ۸۶) آمده است.

۵ تا ۲/۳۶

بنفسی کتاب... ضامنا

جانم فدایش، کتابی است که هر گونه فضیلتی را حائز شد و ضامن تکمیل نوع بشر گردید. مؤلفش در تألیف آن حق را خالص و پاکیزه نمایان گردانید که آن حق تا این زمان پوشیده بود. و کتاب را به نام

«طهارت» نامید و حقّ معنی آن را در این اسم گذاری ادا کرد و دروغ نگفت. منتهای جهد را در این کار بذل کرد؛ خداوند او را مزد دهد؛ که درپند دادن به خلائق فرو گذار نکرد.

این چهاربیت را خود خواجه درحقّ «تهذیب الاخلاق» مسکویه (مسمّی به طهارة الأعراق) گفته بوده است.

هی النفس ... قلّیج ۱۹/۶۴

نفس است و چنین است، اگر آن را مهمل گذارند دنبال فرومایگی می رود، و اگر انگیزخته گردد (تَنْبَعِثُ هم می توان خواند) بجانب فضیلتها، به آنها حریص می شود.

این بیت درجائی یافت نشد و گوینده آن معلوم نگردید.

ولم أرَ أمثال ... بواحد ۱۶/۱۰۷

هیچ چیز را ندیدم مانند مردمان (از این حیث) که تفاوت میان ایشان در امر بزرگواری چندان باشد که هزارتن از ایشان معادل بایک تن شمرده شود.

در دیوان بُحتری آمده است (چاپ دارالمعارف) قصیده ۲۵۷ ب ۲۲ (الی الفضل، بجای لدی المجد).

ان افتخرت ... ولدوا ۴/۱۷۸

اگر افتخار و نازش کنی به آن پدران که در روزگار پیشین در گذشته اند، ترا گویند «راست گفتی ولی چه فرزند بدی از ایشان ماند».

بیت در محاضرات راغب (چاپ مکتبة الحیة ج ۱ ص ۳۳۷) بی ذکر نام گوینده؛ و در دیوان ابن الرومی تحقیق دکتر حسین نصار

(چاپ دارالکتب ج ۲ ص ۸۰۸) جزء اشعار منسوب به او (با اندکی شک) درج شده است.

رُبَّ جَدٍ جَرَّهَ اللَّعِيبُ
۱۱/۱۷۹

ای بسا کار جدی که باعث آن يك بازی و شوخی بود.

مصرع دوم از بیتی است از اشعار ابونواس که در بسیار جاها نقل کرده اند، من جمله در «مجموعه المعانی» ص ۱۵۴، و مصرع اولش چنین است: صار جَدًّا ما مزحت به

وَمَنْ سَرَّهَ أَنْ... فَقَدْ
۳/۱۹۷

آن کس که شاد می شود که نبیند آنچه بر او ناگوار می آید، نباید به چیزی دل بندد که بیم از دست دادن آن در میان باشد.

این بیت بابیتی دیگر جزء قطعات عبیدالله بن عبدالله بن طاهر است (التمثيل والمحاضرة ص ۱۰۴، خاص الخاص ص ۱۰۶، نهاية الارب ج ۳ ص ۱۰۱). ولی راغب در محاضرات این بیت را به غلط به ابن الرومی نسبت داده است، و حسین نصار هم در چاپ جدید دیوان ابن الرومی از همین مأخذ این تکبیت را به نام ابن الرومی نقل کرده است (محاضرات، چاپ بیروت ج ۲ ص ۵۱۴ و دیوان ابن الرومی ج ۲ ص ۸۰۶).

أَخْلَقَ بَدَى... أَنْ يَلْجَا
۱۱/۳۰۲

سزاوارترین چیز برای مرد شکيبا آن است که حاجتش برآورده شود؛ و بر مردی که به کوبیدن درها مداومت کند آن است که از در به درون رود.

سومین بیت است از قطعه ای از اشعار محمد بن بشیر (گاهی یسیر می نویسند) متوفی به سال ۲۱۰. ابیات او در «بهجة المجالس» ابن

عبدالبرنمری (۱۸۲:۱) والعقد الفريد (۲۸۰:۱) وحماسة ابوتمام (شرح
مرزوقی ج. ۳: ۱۱۷۵) وسمط اللالی (۱۰۴) نقل شده است.

سأُلْزِمُ نَفْسِي... الجرائمُ ۲۱۳/۱۲ تا ۲۱۴

پنج بیت. خویشتن را ملزم می‌کنم که از هر گنهکاری در گذرم
هرچند که بسیار باشد گناهان او نسبت به من. مردمان در قبال من از سه حال
خارج نیستند: یا از من شریف‌ترند یا فروتر، یا با من برابرند. آنکه از من برتر
باشد قدر او را می‌شناسم و در باب او به رعایت حق واجب عمل می‌کنم.
آنکه فروتر از من باشد اگر چیزی گفت من آبروی خود را از جواب
دادن به گفته او حفظ می‌کنم، هرچند مورد ملامت شوم. و اما آنکه
مانند من باشد اگر لغزشی کرد (زلّ) یا خطائی نمود می‌بخشایم که
بزرگواری داشتن در راه حق مایه روا شدن حکم است.

این پنج بیت از محمود و راق است از شعرای عرب در قرن دوم
وسوم هجری، و آنها را ابن عبدالبرنمری در بهجة المجالس (ج ۱
ص ۶۰۴) و صاحب «غرر الخصاص الواضحه» در باب سیزدهم کتاب خود
آورده‌اند.

أَعْيُنُهَا ذُنُورَاتٍ... وَرَمُ ۳۲۳/۱۶

نگاه‌های ترا صادقتر از آن می‌شمارم که در کسی که گرفتار ورم
است آن ورم را چربی بینداری.

بیت از متنبی است، دیوان او با شرح برقوقی (ج ۴ ص ۱۰۷)

دیده شود.

۳۲۵/۲۳

لَا فخرَ إِلَّا بِالصَّدِيقِ الْفَاضِلِ

مرد را نازیدن نشاید، جز به دوستیِ مردی فاضل.

گوینده شعر شناخته نشد.

عدوك من... من الصّحابِ ۲۰ و ۱۹ / ۳۲۶

دشمن از میان دوستان بیرون می آید، پس آن بهتر که طالب افزونی شماره دوستان نباشی. دردهای آدمی بیشتر اوقات از طعام و شراب حاصل می شود.

این دوبیت از ابن الرومی است (دیوان او چاپ بیروت ج ۱ ص ۳۱۳، التمثیل والمحاضرة ۱۰۱ و خاص الخاص ۱۰۳)

ان كان ودك... بالغیب ۵ / ۳۲۷

هر گاه دوست داشتن تو (دوستی ورزیدن تو) امریست پنهان در ضمیرت (که آن را ابراز نمی کنی) پس دوستی طلب کن که برغیب آگاه و دانا باشد (عالماً).
گوینده یافته نشد.

دعوى الاخاء... الاخوان ۷ / ۳۲۸

ادعای برادری، هنگام گشایش کار و مالدارى، فراوان می شود.
هنگام سختی و تنگی است که برادران را می توان شناخت.
بیت در ثمرات الاوراق (چاپ جداگانه ص ۸) بدون ذکر نام گوینده آن نقل شده است.

وفى العتاب حياة بين أقوام ۶ / ۳۲۹

در عتاب و گله کردن است که زندگی میان مردم ادامه می یابد.
مصراعى است از قطعه‌ای چهاربیتی گفته عصام بن عبیدالله (خطیب تبریزی گوید عصام بن عبیدالله مانی) و به قول جاحظ منسوب است به همام الرقاشی؛ قطعه در حماسه ابوتمام آمده است (شرح مرزوقی

شماره ۴۰۲. نیز «البيان والتبيين» جاحظ ج ۲: ۳۱۶، ج ۳: ۳۰۲، ج ۴: ۸۵ دیده شود).

۹/۳۳۳

وَأَعَزَّةٌ قَد كُنْتُ ... دَانُوا

چه عزیزانی که من به دوستی شان دین و ایمان داشتم، و نیز دوست داشتن من دین ایشان همگی بود. در میان ایشان کسی بودم که «جان من فدای تو باد» به اومی گفتند و نزد ایشان، سوگندها به زندگی و به جان من بود. اما دشمنان بین ما سعایت و نمّامی کردند تا از هم پیرا گندیم: من دور گشتم و آنان دور گشتند. گوینده اشعار را نیافتیم.

فهرست آیات و احادیث

صفحه سطر

۳/۳۳

وهو الذى يبدؤ الخلق

و اوست آن خدای که ابتدا کند خلق را به آفرینش

سورة الروم (۳۰) آ: ۲۷

۶/۳۳

خَمَرَتْ طِينَهُ آدَمَ

بسرشتم گل آدم را . حدیث صحیح نیست ولی در کتبى مثل
«احیاء العلوم» و «عوارف المعارف» و «مرصاد العباد» و «فیه مافیه» آمده است.

۹/۳۳

وینزل الروح من امره

مأخوذ از سورة نحل (۱۶) آ: ۲ ينزل الملائكة بالروح من امره:

فرو فرستد فریشتگان را و اجبریل بفرمان او

۹/۳۳

وما أمرنا إلا واحدة

و نباشد فرمان ما مگر يك فرمان چون چشم زدنى

سورة القمر (۵۴) آ: ۵۰

۱۰/۳۳

كن فيكون

گوید: «بیاش»! ببود آن

سورة البقره (۲) آ: ۱۱۷

۱۰/۳۳

کلمح البصرا و اقرب

چون چشم زدنی یا آن نزدیکتر [= بلکه نزدیکتر]

سورة النحل (۱۶) آ: ۷۷

۱۲/۳۳

ثمّ انشأناه خلقاً آخر

پس بیا فریدیم او را آفرینش دیگر [یعنی روح را]

سورة المؤمنون (۲۳) آ: ۱۴

۱۳/۳۳

ثمّ نعيده

در قرآن ثمّ نعیده نداریم، ولی ثمّ یعیده هفت بار آمده است.

۱۵/۳۳

علم الانسان ما لم يعلم

در آموخت مردم را آنچه ندانست.

سورة العلق (۹۶) آ: ۵

۱۵/۳۳

اعملوا صالحاً

وکاری نیک کنید [شکرا این نعمت را]

سورة سبأ (۳۴) آ: ۱۱

۱/۳۴

ارجع الى ربك

بازگرد با خدای خویش تو از وی خشنود، وی از تو خشنود.

سورة الفجر (۸۹) آ: ۲۸

۳/۳۴

فاذا جاء اجلهم

چون بیاید زمانزد ایشان، نه با پس توانند ایستاد يك زمان ونه

پیش توانند شد.

سورة الأعراف (۷) آ: ۳۴

۴/۳۴

لَمَنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ

کراست پادشاهی امروز؟

سورة الغافر (۴۰) آ: ۱۶

۵/۳۴

لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

مرخدای یگانه شکننده کامها را

سورة الغافر (۴۰) آ: ۱۶

۶/۳۴

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ

همه چیز نیست شدنی است، مگر او.

سورة القصص (۲۸) آ: ۸۸

۷/۳۴

كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ

چنانکه نخست بار شمارا بیافرید باز گردید [یعنی با وی]

سورة الأعراف (۷) آ: ۲۹

۷/۳۴

كُنْتَ كَنْزًا مَخْفِيًا

از حدیثهایی است که صوفیه نقل کرده اند (از جمله : منارات

السائرین) و محققان در حدیث، آنها را مردود دانسته اند (از جمله: ابن تیمیه).

۲۰/۳۴

كُلٌّ مَا يَوْفَى الْمَرْءُ بِهِ نَفْسَهُ

در تعلیقات توضیح داده شده است که اصل آن حدیثی است و

سیوطی آن را در «الجامع الصغیر» آورده است. نیز در «عیون الاخبار» آمده است (ج ۳ ص ۱۷۷): «وفی بعض الحدیث «کلّ معروف صدقة وما أنفق الرجل علی أهله و نفسه و ولده صدقة وما وقى المرء به عرضه فهو صدقة و کلّ نفقة أنفقها فعلى الله خَلَفُها مثلها الا فی معصية او بنیان».

یؤتی الحکمة من یشاء... ۳/۳۸

بدهد درستی در گفتار آن را که خواهد، و هر که او را بدادند حکمت بدرستی که بدادند او را نیکیها بسیار. سورة البقرة (۲) آ: ۲۶۹

و نفس و ماسوئفها... ۱۱/۴۸

و سو گند به تن مردم، و بدان خدای که راست اندام آفرید آن را سورة الشمس (۹۱) آ: ۷

اکرموا عمتکم النخلة ۱۸/۶۰

این حدیث در فیض القدیر (شرح جامع الصغیر) به شماره ۱۴۳۲ (ج ۲ ص ۹۴) با شرح مفصّل آمده است.

الذی أعطی کلّ شیءٍ («سبحان» جزء آیه نیست) ۲۱/۶۱

که بداد هر چیزی را بهره‌ای از آفرینش او پس راه نمود. سورة طه (۲۰) آ: ۵۰

و یبقی وجه ربک ۶/۶۳

و بماند خدای تو خداوند بزرگواری و بزرگواری کردن سورة الرحمن (۵۵) آ: ۲۷

لولاک لما خلقت الأفلاك ۱۲/۶۳

اگر نه از برای توبودی آسمانها را نمی آفریدم.

در احادیث مثنوی به شماره ۵۴۶ مرحوم فروزانفر درباره این حدیث بحث کرده است.

فلا تعلم نفس... ۹/۶۸

نداند هیچ تنی آنچه پوشیده و نهانی ساخته اند مریشان را از روشنی چشمها.

سورة السجده (۳۲) آ: ۱۷

لا عين رأت ولا... ۱۱/۶۸

در متن تهذیب مسکویه ص ۹۳ آمده است. به صورت: ثم يسعى (الله) اليهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ثم يرتفع الرب عن كرسيه الى عرشه.

در ضمن حدیثی آمده است که انس بن مالک از رسول الله نقل کرده است. «الرّد على الجهميّة» ابوسعید دارمی (عقائد السلف ص ۳۰۲). نیز در احادیث مثنوی ذیل شماره ۲۶۴ در این باب بحث شده است.

كمراب بقيعة... ۱۵/۶۸

چون گورابی است به بیابان خالی، می پندارد آن را مرد تشنه، که آن آبست.

سورة النور (۲۴) آیه: ۲۹

اولئك كالأنعام... ۵/۸۸

ایشان چون ستوران اند در غفلت، بلکه ایشان گمراه ترند از ستوران.

سورة الأعراف (۷) آ: ۱۷۹

وافضلنا معهم... ۲۲/۱۳۴

و فروفروستادیم ما ایشان را نامه و ترازو تابییستند مردمان را به داد.
و فروفروستادیم آهن را و بدادیم، و درانست قوت سخت و منفعتهاست
مردمان را. سورة الحديد (۵۷) آ: ۲۵

باعدل قامت السموات... ۶/۱۴۷
در «جامع الصغیر» و «نهایة» ابن الأثیر و «المعجم المفهرس» یافت
نشد. تعلیقات دیده شود.

وفوق کلّ ذی علم علیم ۱۴/۱۵۷
وزبر هر خداوند دانشی، دانائیست

سورة یوسف (۱۲) آ: ۷۶

کلّ میسرّ لما... ۱۱/۱۷۴
همه کس مهیا و آماده آنست که دریابد آنچه را که از برای آن
آفریده شده است.

حدیث نبوی است. ر.ک: «فیض القدر» شرح جامع صغیر به شماره

۰۳۶۵۸

لا تأخونی بأئسابکم ۵/۱۷۸
حدیث را در کتب و فرهنگهای حدیث نیافتیم. در متن تهذیب
مسکویه ص ۱۹۷ آمده است.

کان رسول الله یمزح ۴/۱۷۹
در مجموعه های حدیث و فرهنگها یافت نشد، ولی در «بحار الأنوار»
(ج ۶ در باب اول، در ذکر فضایل و خصایص رسول الله) گوید: کان علیه
السلام یمزح ولا یقول الاّ حقّا (به هدایت آقای نورانی).

كُلُّ حَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ
 هر گروهی بدانچه نزدیک ایشان است شادان‌اند.

سورة الروم (۳۰) آ: ۳۲

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ
 بدانید که دوستان خدای نه‌بیم بود برایشان و نه ایشان اندوهگن
 شوند. سورة يونس (۱۰) آ: ۶۲

كَلِمَةٍ رَّاعٍ وَكَلِمَةٍ...
 همه شما نگهبانید و همه شما مسئول حفظ آن چیزید که نگهبانی
 آن در عهده شماست.

در «جامع صغیر» (فیض‌القدير ج ۵ ص ۳۸ شماره ۶۳۷۰) آمده
 است.

ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ
 آن اندازه نهادنی است از خدای نیست همتا و دانا

سورة يس (۳۶) آ: ۳۸

و دوبار دیگر نیز در قرآن آمده است.

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا...
 و بگذارد خدای تو یا محمد، به فرمانی که نپرستید مگر او را، و

بجای مادر و پدر نیکوی کنید نیکوی کردنی. سورة الاسراء (۱۷) آ: ۲۳

اطلبوا الخير عند...
 نیکوی را نزد مردمان خوش روی و شادروی بجوئید.

حدیث نبوی است، در «فیض‌القدير» ذیل شماره ۱۱۰۷ آمده

است.

وما یؤمن اکثرهم... ۱۱/۲۷۰

و بنگرویدند بیشتر ایشان به خدای تعالی، مگر که ایشان انباز
آرندگان باشند. سورة یوسف (۱۲) آ: ۱۰۶

وقلیل من عبادی الشکور ۱۴/۲۷۰

و اندکی اند از بندگان من سپاس‌دار و حق‌گزار

سورة سبأ (۳۴) آ: ۱۳

نکلم الناس علی قدر... ۱۳/۲۸۳

با مردمان به اندازه فهم ایشان سخن می‌گوئیم.

حدیث منقول از پیغمبر: رجوع به تعلیقات شود.

المسلمون ید واحدة ۲/۲۸۵

همه مسلمانان در حکم یک دستند.

حدیث است، به فهرست «ونسینگ» ج ۷ ص ۳۴۸ زیر ماده «ید»

رجوع شود.

الدین والملك توأمان ۷/۲۸۵

دین و پادشاهی دو برادرند بهم دوسیده.

قول اردشیر بابکان است. عهد اردشیر ص ۵۳ دیده شود.

کم من فئة قليلة ۲۲/۳۱۲

چند گروه اندک که بشکستند گروه بسیار بیاری خدای.

سورة البقرة (۲) آ: ۲۴۹

واژه نامه

فرهنگ لغات فارسی و جمله‌های عربی

«آ»

صفحه

۱۸۶، ۱۷۷، ۱۲۳، ۶۸	آجل: آینده - آخرتی - آن جهانی
۲۷۵	آخذ: گیرنده
۱۷۲	آخر الدواء العی: آخرین علاج داغ کردن است.
۴۱	آداب جمع ادب: عاداتهای نیک.
۳۹	آوازه‌ها: نغمه‌ها - نثها

«الف»

	ائمه: رجوع شود به «ایمه»
۹۶	ابطایل جمع باطل: کارهای بی‌فایده
۱۴۸	اباعد جمع ابعد: کسانی که دور و بعیدند - دوران - دورها
۱۶۵	ابتهاج: شادمانی
۱۱۵	ابتهاج نمودن: شادی نشان دادن.
۳۳	ابداع: به وجود آوردن
۸۷	ابدالابد: جاودانی - همیشگی
۱۴۲	أبرار جمع برّ: نیکان
۲۴۱	أبرص: پیسه - کسی که «برص» داشته باشد یعنی «پیس» باشد.

۱۲۰	ابطاء: درنگ کردن - تأخیر نمودن - درنگی شدن - کندی
۳۹	ابعاد جمع بُعد: دوریها
۳۰۱	ابدوت: پدری - یعنی اینکه از جانب پدر به شخص معتبری برسد.
۲۶۹	ابوی: پدرانه
۱۰۹	اتباع: پیروی کردن
۶۹	اتحاد: یکی شدن - به خداوند پیوستن
۲۴۱	اتخاذ: گرفتن - استخدام
۲۲۳	اقرب جمع ترب: همسن و سال
۷۴	اقتصاف: صفت گرفتن
۸۴	اتفاق کردن: همراهی شدن
۱۸۱	اتلاف: از میان بردن
۱۰۷	اثقال: بارهای سنگین
۱۳۵	اثمان جمع ثمن: بهایها - قیمتها
۳۱۰	إجالت: جولان دادن - گردانیدن
۲۹۱	اجلال: شکوهمند شمردن
۱۰۹	اجماع: جمع آمدن آراء - اتفاق آراء
۵۷	احاطت: احاطه - محیط شدن
۱۸۰	احالت: دگرگون کردن
۱۹۲	اجباً جمع حبیب: دوستان
۲۱۱	احباط: باطل کردن
۱۱۱	احتشام: جاه و مقام
۱۶۶	احتشام نگاه داشتن: رعایت حرمت کردن

۱۷۶	احتماك: سائیدن به یکدیگر
۱۹۵	احتما: پرهیز - پرهیزطبی
ص ۹۵	احتمال: تحمل کردن
۱۹۴	احتیال: حیلہ کردن - چاره جویی
۷۳	احداث: نوجوانان
۱۶۱	احداث جمع حدّث: بلاهای روزگار
۱۰۴	احراق: سوزاندن
۳۰۸	احسان: مهربانی - نیکوئی - عطا کردن
۱۴۰	احصا: شمردن
۱۲۰	احتمام: استواری - استوار کردن
	احتمام نجوم: پیش‌گویی حوادث آینده از وضع و حرکات
۳۹	ستارگان.
۱۱۴	احوال متباینه: حالت‌های مخالف یکدیگر
۳۶	احیا: دوباره زنده کردن
۱۹۲	اختداع: فریفتن
۱۲۰	اختطاف (برسبیل ۰۰۰): بی‌درنگ و فکر بسیار
۳۹	اختلاف اوضاع: دگرگونی وضعها
۱۹۱	اختلاف کردن: آمدوشد کردن
۱۶۴	اختلال: پریشانی - بی‌نظمی
۲۲۱	اختداع: فریفتن
۱۳۵	اخذوا عطا: ستد و داد - بده بستان
۶۶	آخرس: کسی که نمی‌تواند سخن بگوید - لال

۶۴	آخس: خسیس تر - پست تر
۲۴۰	اخوان جمع خال (= دائی): دائیها
۲۶۹	اخوانی: برادرانه
۱۰۳	اخیار جمع خیر: نیکان
۲۸۲	اخیر: آخرین
۹۹	ادا: دادن - گزاردن
۱۷۱	ادا کردن: منجر شدن
۱۳۸	ادای معروف: کار نیک انجام دادن
۷۷	ادب: تربیت
۲۴۱	ادبار: پشت کردن - روی برتافتن
۱۹۶	ادخار: ذخیره کردن
۵۲	ادراك: رسیدن - دریافتن
۱۲۳	ادمان: مداومت و اصرار در کارهای زشت
۶۳	اذی: پست تر - فروتر. مقابل: اعلی
۴۰	ادوار جمع دور: زمان - روزگار
۷۶	آدون: پست تر - فروتر
۲۲۴	ادویه: داروها
۳۱۰	اذاعت: منتشر کردن
۲۹۳	اذلال: ذلیل کردن - خوار کردن
۶۸	اراحت: راحت کردن - آسوده کردن
۵۸	ارادت: اراده
۴۸	ارادت (به...): به اراده - به قصد - به نیت

- ۱۹۳ اِراحت: ریختن
- ۳۰۸ ارباب جمع رب: صاحبان
- ۴۰ ارباب کیاست: صاحبان هوش و زیرکی
- ۲۳۵ ارباب ملاحی: مطربان
- ۱۶۷ ارقداع نمودن: سر باززدن - از کاری وازده شدن
- ۲۸۲ ارقسام: نقش بستن - شکل گرفتن
- ۳۵ ارقضا: پذیرفتن - خشنود شدن - پسندیدن
- ۱۷۰ ارقعاد: لرز - اضطراب
- ۹۵ ارقفاع: بلندی
- ۱۷۷ ارقفاع: برطرف شدن - از میان برخاستن
- ۲۷۶ ارقیاب: شك و تردید
- ۹۷ ارقیاح: شادمانی - شاد شدن
- ارقیاض: ریاضت پذیرفتن - تعلیم گرفتن - تمرین کردن -
- ۱۷۴ و ۱۵۷ ممارست پذیرفتن
- ۳۳ ارشاد: راهنمایی
- ارکان جمع رکن: منظور در اینجا عناصر اربعه است یعنی: آب و خاک و باد و آتش، که به اعتبار اینکه ارکان ترکیبی موجودات اند آنها را ارکان اربعه هم می‌گویند.
- ۳۹
- ۲۸۵ ارکان جمع رکن: جز - پایه
- ۶۸ ازاحت: دور گردانیدن
- ۲۴۳ ازاحت علت: برطرف کردن احتیاجها
- از افراط تجاوز نماید: از افراط کردن خود را نگاه دارد.

- ۸۹ ر . ك . به تعلیقات
از تقدیر فخر خارج نیفتد: از اعتدال در داوری خارج نیفتد.
- ۹۰ ر . ك . به تعلیقات
از ... خالی بودن: ... را بدو راه نیست
- ۷۴-۷۳ اساطین جمع اسطوانه: ستونها
- ۱۸۱ اسباب جمع سبب: علتها - سببها - وسیله‌ها
- ۳۸ آستار جمع ستر: پرده‌ها
- ۷۶ استبداد: استقلال - به خودی خود به کاری پرداختن - یگانه ماندن در امری
- ۳۳۰ و ۱۷۷ استبشار: اظهار خشنوی کردن - شاد شدن
- ۱۱۳ استبصار: تحصیل بصیرت - فهم و بینش
- ۲۶۹ استبطاء: بطیء شمردن - کندی در عمل
- ۲۶۷ استبقا: طلب بقا - زنده گذاشتن
- ۱۵۱ استثبات: بجای آوردن - چنان که باید شناختن
- ۱۲۱ استنبات صور: نقش بستن صورت در خاطر
- ۱۲۱ استثمار: بهره گرفتن - ثمر گرفتن
- ۱۶۱ استجلاب: به سوی خود کشیدن - جلب کردن
- ۱۹۹ استجماع: گرد آمدن - گرد آمدن خواستن - طلب گرد آمدن -
- گردآوری
- ۱۶۰ و ۸۷ استحالات جمع استحاله: از حالی به حالی در آمدنها
- ۱۴۹ استحالت: از حالی به حالی شدن
- ۷۱ استحالت پذیر: دگرگون شونده، فسادپذیر. ر.ك. به تعلیقات.
- ۲۲۵

- استحقاق: سزاوار بودن - سزاواری ۷۱
- استخدام: طلب خدمت کردن - کار کردن برای.... - خدمت
- خواستن - بکار گرفتن - بکار بردن ۳۱۶ و ۱۱۱
- استخفاف: خفیف کردن - سبک گرفتن - خفیف شمردن ۱۲۹
- استخلاص: رهانیدن ۳۴
- استدارت: گردی ۱۸۱
- استدعا: درخواست - خواستن ۵۱
- استرجاع: بازگرفتن چیزی که داده باشند ۱۹۹
- استرداد کردن: پس گرفتن ص ۱۷۸
- استرشاد: راه جستن - راه راست خواستن ۳۰۰ و ۴۳
- استزادت: زیاده طلبی ۱۵۸
- استشعار: باکداشتن - بیم دردل گرفتن - دل شوره - ترس -
دل نگرانی (از استعمال ص ۱۸۶ برمی آید که مراد حاصل
شدن دل نگرانی شدیدی است از اینکه مبادا محذوری
- واقع شود) ۱۸۳ و ۱۱۴
- استشهاد: گواهی آوردن ۵۶
- استصلاح: به صلاح آوردن - طلب رستگاری کردن - مفید
- فایده ساختن ۱۰۶ و ۷۷
- استصواب رای: صواب دیدن و پسند کردن رای و نظر ۱۸۴
- استطابت: خوش آمدن ۱۵۵
- استظهار: پشت گرم بودن ۲۱۶

استعدادت: طلب اعاده کردن - بازخواستن - تکرار چیزی

خواستن ۲۰۸ و ۱۶۰

استعارت: به عاریه گرفتن ۱۹۹

استعباد: به خدمت در آوردن مردم ۳۰۱

استعجال: پیش انداختن ۱۹۰

استعراض: خواستن - عرضه کردن ۱۲۱

استعراض (فرط...): رجوع به «فرط استعراض» ۱۲۱

استعماش: کاری کردن که امری غیر حقیقی را (که می بیند)
حقیقت ندارد. وانمودن - گول و نادان شمردن - جاهل

انگاشتن . ۳۲۳-۱۴۵

استغاثت: پناه بردن - پناه خواستن ۱۵۰

استغنا نمودن: اظهار بی نیازی کردن ۳۱۷

استفادت: بهره گرفتن ۱۰۳

استفاضة: طلب فیض و رحمت ۸۸

استفراغ: خالی کردن - تهی شدن تن از افزونیها خواستن ۱۶۲ و ۷۲

استقامت: پذیرفتن راه راست ۱۳۴

استقرا: باز کاویدن - سنجیدن امور با یکدیگر و نتیجه

گرفتن ازان. ۲۸۴ و ۵۵

استقصا: به حد نهایت رسانیدن ۱۶۵

استکثار: زیاده بدست آوردن - زیاده طلبی ۱۹۶

استکراه: ناپسند شمردن ۱۶۵

استکراه (... غیر): به ناخواست کسی را بر کاری و ادار کردن ۲۱۲

۲۵۰ و ۴۳	استکشاف: پرده برداشتن - زیاده روشن کردن
۳۳	استکمال: به کمال رسانیدن - به کمال رسیدن
۲۶۱	استلزام: لزوم - ضرورت
۲۳۳	استلحاق: به پشت خوابیدن - طاق باز خوابیدن
۲۳۵	استماع سخن کسی را بودن: توجه به سخن کسی داشتن
	استمالات: دلجوئی - به جانب خویش کشاندن - کوشش در رضای کسی کردن
۲۱۶	
۱۹۵	استمتاع: تمتع بردن - برخورداری یافتن - بهره‌ور شدن
۸۸	استنارت: طلب نور کردن - خواستار روشنائی بودن
	استنباط: بیرون آوردن علم و دانش از مقدماتی و گرفتن نتیجه از آن.
۶۲	
۷۵	استنکار: قبول نکردن - ناشناختن - منکر شدن
۷۴	استهانت: خوار شمردن - خوار گرفتن
۳۲۵	استهانت ... با ... : استهانت نسبت به ...
۱۷۶	استهزا: ریشخند
۶۸	استیجاب: سزاوار شدن - مستوجب شدن
۱۸۱	استیصال: ریشه کن شدن
۹۹	استیفا: به کمال رسانیدن
۱۵۴	استیفا: علوم مربوط به انشا و مکاتبات دیوانی
۲۶۴	استیناس: انس گرفتن
۲۹۹	استیناف: از سر گرفتن کار - تجدیدنظر
۱۲۴	اسخیا جمع سخی: بخشنده‌گان

- ۱۸۹ أُسر: اسیری - اسیر کردن
 ۲۷۶ اسطقصات (اسطقس، معرب «استخثن» یونانی است): عناصر
 ۱۶۱ اسقام جمع سُقم: بیماریها - ناراحتیها
 ۱۰۹ اسلاف جمع سلف: نیاکان - گذشتگان
 ۸۴ اسم... بر چیزی نیفتد: آن را... نمی توان خواند
 ۵۲ اسود: سیاه
 ۱۸۷ اشباع (به...): به تفصیل هرچه تمامتر
 اشتراك اسم (به...): اسمی که در معانی مختلف مشترك
 است - اسمی که چند معنی دارد - معانی مختلفی که دارای
 يك اسم می باشد.
 ۵۶ اشراق: درخشندگی
 ۹۵ اشرف: برتر - شریف تر - بالاتر
 ۷۶ اشفاق: ترسیدن
 ۱۵۸ اشفاق: مهربانی نمودن
 ۲۳۸ اشقیا جمع شقی: بدبختان
 ۷۴ اشقی الناس فی الدنيا والآخرة الملوک: بدبخت ترین مردمان
 در دنیا و آخرت پادشاهانند.
 ۱۵۹ اصابت: بر صواب بودن - بر راه راست بودن
 ۳۳۹ اصابتة نقطة الهدف... أعسر وأصعب: رسیدن به هدف مشکلاتر
 است از نارسیدن به هدف، و چون به هدف رسیدی در راه
 راست ماندن و از ان منحرف نشدن از ان هم دشوارتر است.
 ۱۱۸ اصباغ - جمع صبغ: رنگها
 ۲۹۷

- ۱۸۳ اصَحًا جمع صحیح: تندرستان
- ۲۴۱ اصحاب صور متفاوت: کسانی که چهره غیرعادی داشته باشند
- ۱۰۷ اصدار: صادر کردن
- ۳۲۲ اصطناع: برگزیدن - برگزیدن
- ۱۵۵ اصغا: شنیدن
- ۳۳۸ اصلاح ذات‌البین: نزاع میان خود و دشمن را به‌صلاح آوردن
- ۳۸ اصول: اساس - ریشه - بنیاد
- ۲۳۴ اصول ناخن: بن ناخنها - ریشه ناخنها
- ۱۶۱ اضاعت: ضایع کردن - تباه کردن
- ۱۳۶ اضرار: زیان رسانیدن - گزند رسانیدن
- ۳۲۶ اضطرار افتادن: ناچار شدن
- ۲۹۰ اضعاف: چند برابر
- ۳۴ اطراء: ستودن
- ۲۷۹ اطراح: انداختن - از میان بردن
- ۱۷۲ اطراف: اعضای خارجی بدن
- ۱۷۵ اطفاء: خاموش کردن
- ۳۱۷ اطلاق ید: دست کسی را در کاری باز گذاشتن
- ۱۰۸ اطناب: درازگوئی - زیاده‌گوئی
- ۳۰۷ آظهر: روشتر - بارزتر - مهمتر
- اعاذنا الله من سوء نعمته وبلغنا ما یرضیه برحمته: خداوند
ما را محفوظ دارد از عذاب خویش و به رحمت خویش
- ۱۵۲ ما را به آنچه می‌پسندد برساند.

- أعاذنا الله من ذلك بفضلہ ورحمته: خداوند ما را پناه دهد
- ۶۸ از این (امر) به فضل و رحمت خویش.
- ۱۱۰ اعتبار: عبارت کردن
- اعتبار کردن: مورد توجه قرار دادن - مهم شمردن - تأمل کردن - در فکر آن بودن - مورد رسیدگی قرار دادن: پس چون اعتبار عدالت کنند دراموری که مقتضی نظام معیشت بود و ارادت را دران مدخلی باشد، آن سه نوع بود... ۳۱۲ و ۱۳۲
- ۳۳۴ اعتبار کند: بسنجد
- ۳۴۲ اعتبار گرفتن: پند گرفتن - عبرت گرفتن
- ۱۱۸ اعتدالات شخصی: توازن و تعادل مزاج شخصی معین
- ۱۱۷ اعتدالات نوعی: تعادل و توازن مزاجی در نوع انسان
- ۳۳ اعتصام: چنگ درزدن - در آویختن
- ۲۷۴ اعجاب: پسندیدن - خوش آمدن
- ۹۹ اعدا جمع عدو: دشمنان
- ۳۱۰ إعداد: آماده ساختن
- ۱۸۲ أعراض جمع عرض: آبروها
- ۶۶ اعراض: روی گرداندن
- ۲۴۱ اعرج: از يك پا لنگ
- اعز الله انصاره و ادام جلاله: خداوند یارانش را عزیز کند و جلالش را پایدار دارد.
- ۲۳۶ اعزه جمع عزیز: عزیزان - گرامیان
- ۱۹۲ اعطا: دادن - به دست دادن
- ۱۱۹

۱۲۳	أَعْفَا جمع عَفِيف: صاحبان عَفَّت
۶۳	أَعْلَى: برتر - مقابل «ادنی»
۱۶۲	أَعْمَار: جمع عُمُر
۲۴۰	أَعْمَام: عموها
۸۴	أَعْوَان جمع عون: مددکاران - دستیاران - همکاران
۳۰۲	أَعْوَان صَالِح: یاران یکدل
۲۴۱	أَعْوَر: يَك چشم
	أَعْيَان موجودات: موجودات عینی - آنچه به چشم آید - ذوات
۱۵۳	موجودات
۵۹	أَغْتَذَا: غذا گرفتن - قدرت پذیرش غذا
۲۰۲	أَغْرَا: آزمند گردانیدن
۶۰	أَغْصَان جمع غَصْن: شاخه‌های بزرگ
۱۸۴	أَغْضَا: چشم پوشی کردن
۱۳۶	أَغْلَال جمع غَلَل: کُند و بند
۱۲۵	أَغْمَار جمع غُمُر: گولان - بیخردان
۱۵۷	أَغْمَاض: چشم پوشی
۱۵۹	أَغْنَى الاغْنِيَاء: بی‌نیازترین بی‌نیازان
۱۰۳	أَغْيَار: غیرها - دیگران
۸۵	أَفَاضَتْ: رساندن - فیض رساندن
۱۷۷	أَفْتَخَار: خود را بهتر دانستن
۱۳۶	أَفْتَرَا: به دروغ چیزی به کسی بستن
۲۴۸	أَفْتَرَأْس: دریدن

- ۲۴۴ افتعال: دروغ بافتن
- ۷۵ افحش: هرچه بیشتر از حد بگذرد
- ۱۱۹ افراط: از حد گذشتن در طرف زیادی-زیاده روی، ضد «تفریط»
- ۵۴ افنا: فانی ساختن - نابود کردن
- ۱۸۲ اقالت کردن: عفو کردن - در گذشتن از گناه
- ۲۵۴ اقامت: برقرار داشتن - برپاداشتن
- ۹۲ اقتدا: پیروی کردن
- ۳۷ اقتراح: پیشنهاد
- ۱۷۹ اقتصاد: میانه روی - میانه روی در امور مالی
- ۷۹ اقتفا: پیروی کردن - دنبال کسی رفتن
- ۳۲۳ و ۶۲ اقتنا: فراهم آوردن - سرمایه گرفتن - ذخیره کردن
- ۳۲۳ اقتناص: کسب کردن
- ۱۲۶ و ۷۶ اقربان: نزدیکان - همربگان - امثال - نظایر
- ۲۱۶ اقربا جمع قریب: نزدیکان
- ۷۱ اقصى: دورترین
- اقتناعیات: گفتارهایی که ذهن شنونده را موجب وقانع کند،
بی آنکه به دلیل عقلی او را موجب کند.
- ۲۸۳ اقوات جمع قوت: غذاها
- ۲۱۰ اکتساب: کسب کردن - کاسبی کردن
- ۲۲۹ اکرم: محترم تر - گرامی تر - بزرگتر
- ۸۴ اكفاء جمع كفو: همتا - همشان - همطراز
- ۷۶

۹۹	اکمال: به کمال رساندن - کامل کردن
۳۲۴	اکيله: خوردنی
۹۲	الّا: جز اینکه
۱۶۰	الا ان الملوک هم الامر حو مون: همانا پادشاهان مستوجب رحمتند.
۲۱۶	البتّه: حتماً
۲۶۱ و ۱۲۱	التباس: اشتباه . ر. ک.: ملتبس
۱۰۴	التزام: بر خود لازم شمردن - پیروی کردن
۹۰	التفات: توجه
۲۹۸	التقاط: نخبه کردن - جدا کردن - برگزیدن
۹۹	الحن جمع لحن: آهنگهای موسیقی
۲۸۲	الطف: لطیف‌تر
۱۱۶	الفت: خو گرفتگی - همدمی
۱۶۷	الف گرفتن: انس گرفتن
۱۶۰	القای بصر: توجه کردن
۷۲	الم: درد
	الناس علی دین ملوکهم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم:
	مردم بر دین شاهان خود می‌روند، مردم به زمان خویش
۳۰۱	ماننده‌ترند تا به پدران خویش.
۱۴۱	إمّا: یا
۲۲۵	اماعت: کشتن - میراندن
۱۵۶	امائل جمع امثل: بزرگان - اشراف - آزاد مردان
۲۳۲	امارت: نشانه

- ۷۷ اَمَّارَه: امردهنده به بدی
- اما هذه فهي بمنزلة الذهب في المِثْن والاندعطاف واما قلبك
فبمنزلة الحديد في الصلابه والامتناع: اين يك،
چون زراست در نرمی و خم پذیری؛ آن دیگر، چون
آهن است در سختی و خم ناپذیری.
- ۷۷ امتثال: فرمانبرداری
- ۱۶۱ امتزاج: آمیزش - به مزاج و میل یکدیگر رفتار کردن
- ۷۹ امتلا: پر شدن
- ۷۲ امتناع: سرباز زدن
- ۹۷ امزجه جمع مزاج: سرشت - نهاد
- ۱۰۵ امضا: گذراندن - بر آوردن - اجرا کردن
- ۳۷ ایمان: ممکن بودن
- ۳۹ اَمَل: آرزو
- ۸۵ امم کبار: مراد اقوام بزرگی هستند که هر يك از آنها را، به
اصطلاح امروز، می توان «ملت» خواند.
- ۲۵۶ امیدوار: مورد امیدواری
- ۷۷ انابت: توبه و بازگشت از گناه
- ۱۴۳ انافه: بسیار ناله کننده
- ۲۲۱ انبعاث: برانگیخته شدن
- ۵۲ انتاج: به نتیجه رسیدن - به نتیجه رساندن
- ۱۱۲ اختصاف: انصاف دادن - انصاف گرفتن - داد ستاندن
- ۱۱۱ افتعاش: میل به بهتر شدن - نیکو شدن حال کس - بهبود
- ۷۴

۱۸۱	انتفاع: نفع بردن
۳۲۹	انتقاض: ویران شدن
۳۳۶	انتقال دولت: برگشتن بخت - زوال نعمت
۷۹	انتعاس: نگون شدن - به قهقرا رفتن - برگشتن کار
	انتهاز: موقع بدست آوردن - غنیمت شمردن
۳۳۶	انتباك حرم: شکستن حرمت
	انجاح: بر آوردن حاجت - حاجت روا کردن - به پیروزی
۲۱۴ و ۸۵	رساندن - بر آمدن حاجت
۶۶	انحطاط: پست شدن - فرو تر شدن
۱۳۲ و ۵۴	انحلال: منحل شدن - از هم گسیختن - از هم گشاده شدن
۱۳۰	انخراط یافتن: مشمول شدن - برشته کشیده شدن
۹۸ و ۴۱	اندراس: کهنه شدن - کاستی گرفتن - ناپدید شدن
۱۹۸	اندیشه: نگرانی خاطر - فکر آمیخته به اندوه
۲۷۸	انذار: ترسانیدن - بیم دادن
	انسان قسام: رشید - بالغ - کسی که از دوره کودکی گذشته باشد،
۸۶	در مقابل «کودک»
	الانسان حریص علی: مامنع: آدمی بر آنچه او را ازان منع کنند
۲۲۴	حریص است.
	الانسان مدنی بالطبع: انسان به حسب طبیعت متمایل به شهر
۲۵۲	نشینی، یعنی اجتماع است
۱۵۷	انسلاخ: بیرون آمدن از چیزی
۲۷۸	إنسی: آدمی و انسانی. در مقابل: «الهی»

- ۲۶۸ انشاء: بوجود آوردن - پدید آوردن - ترتیب دادن
- ۴۱ انشاء الله تعالی: اگر خداوند بلند مرتبه بخواهد
- انشراح صدر: بزرگ منشی - صاحب گذشت بودن - از سر رضا
و رغبت کاری را کردن
۳۱۴ و ۲۱۴
- ۲۹۱ انصار: یاران - دستیاران
- ۴۱ انصرام: درهم شکستن - منقطع شدن - بریده شدن
- ۱۱۹ انظلام: تحمل ظلم و ستم کردن
- ۸۷ انعام جمع نعم: چهار پایان
- ۳۷ انعام قبول: قبول ارزانی داشتن - از سر بزرگواری قبول کردن
- ۳۳۳ و ۱۳۸ انفاذ: مجرا داشتن - جاری داشتن
- ۱۱۴ انفاق: خرج کردن - دهمش - بخشش
- انفعال: شدن کار - اثر پذیرفتن - در «مقولات عشر» اثری است
که از فاعل در منفعل حاصل می شود
۸۳
- ۲۶۱ انفكك: جدا گردیدن
- ۱۶۶ انقباض: ترشروئی نشان دادن - خود را گرفتن
- ۹۸ انقضا: به نهایت رسیدن - گذرندگی - گذرا بودن
- ۱۸۲ انقطاع: قطع شدن - نرسیدن
- ۶۰ انقلاع: از زمین کنده شدن - بر کنده شدن
- ۳۶ انقیاد: اطاعت - فرمانبرداری
- ۲۷۸ اَنحَال جمع نکل: قیدها و بندهای شدید و آتشین
- اَنكَم ان لا تقتلوا... من میته علی الفراش (قال لأصحابه...):
ر. ک. به قال لأصحابه...
- ۱۲۸

- ۱۹۳ انْهَاك: لاغر و ضعیف شدن
- ۳۴۴ اِنَّهٗ الْمَلْطِيفُ الْمَجِيبُ: اوست صاحب لطف و صاحب اجابت.
- اِنَّهٗ خَيْرٌ مُّوَفَّقٌ وَ مُعِیْنٌ: او بهترین توفیق دهنده و یاری کننده است.
- ۲۵۸ اِنِّیْ لِأَعْجَبُ مِمَّنْ یَحْزَنُ وَ لَهُ صَدِیقٌ فَاضِلٌ: من تعجب می‌کنم از کسی که دوستی فاضل دارد و محزون است.
- ۳۲۶ اَوَانِیْ جَمْعُ اَنْیَهِ: ظروف
- ۱۸۳ اَوْجَاعُ جَمْعُ وَجَعٍ: دردها
- ۲۳۸ اَوْزَارُ جَمْعُ وَزَرٍ: بار- گرانی‌بار- گرانی‌گناه
- ۲۳۸ اَوْزَارُ (افزار): آلات و اسباب
- ۳۰۴ اَوْسَاطُ النَّاسِ: مردم میانه حال
- ۱۸۰ اَوْضَاعُ: بنیانها - قوانین - نظامهای مقرر
- ۲۵۳ اَوْعِیْهِ جَمْعُ وِعَاءٍ: ظرفها، و اینجا مراد «اَوْعِیْهِ مَنِی» است یعنی مخازن منی در بدن انسان
- ۷۲ اَوَّلِیَا جَمْعُ وَلِیٍّ: دوستان خداوند
- ۱۱۶ اِهَانَتُ کَرْدَن: بی‌اهمیت شمردن - خوار گرفتن
- ۲۲۴ اِهْبَتُ: سازو ساخت
- ۳۱۰ اهْتَزَّازُ کَرْدَن: شادمانی نمودن
- ۸۹ اِهْلُ: سزاوار
- ۱۰۰ اِهْلُ مَرَا بَحْتٍ: سوداگران
- ۱۲۴ اِهْلُ مَنَازِلٍ: ساکنان منازل - ساکنان ساختمانها
- ۴۱ اِهْلِیَّتُ: سزاواری - شایستگی
- ۲۸۴

۷۹	اهمال: استفاده ناکردن
۸۹	اهواء جمع هوی: هوا وهوس - خواهشهای نفسانی
۵۸	اهوال جمع هول: کارهای ترسناک و ترس آور
۲۳۲	اهوج: گول و شتابزده - احمق
۷۹	ایادی جمع ایدی (ایدی جمع ید): نعمتها - نیکوئیها
	ایتلاف: با یکدیگر الفت داشتن - انس - دوستی با یکدیگر
۲۰۹	داشتن
	ایشار: دیگری را بر خود ترجیح دادن - برگزیدن - پیش
۹۵ و ۷۶	گرفتن
۱۲۹	ایذا: اذیت کردن
۶۳	ایستد: قرار گیرد - واقع شود، مانند: غذا که بدل متحلل بایستد.
۲۹۲	ایصال: رساندن
۱۶۴	ایلام: درد و الم رسانیدن
۱۱۶	ایمه (ائمّه): جمع امام
۸۳	این: کجا

ب

۷۹	با این بهم: با این احوال
۳۵	با این طرز کنند: به این صورت کنند
۱۹۱	بأجمعهم: به تمامی شان
۳۱۱	بادی: شروع کننده
۱۱۷	بادی النظر: نخستین نظر

۷۳	بارد: سرد
	باريدك (سخن ...): سخن دقیق و بالاتر از عرف و عادت که زاده
۲۳۱	زیر کی و هشپاری است.
۲۸۳	باز ایستد: همانجا بماند
۷۲	باز این همه: با این همه
۱۹۱	باز دوسیده: چسبیده
۳۰۵	بأس: قوت در جنگ - دلیری در جنگ
۷۰	بأسرها: به تمام و کمال - به تمامی
۲۳۴	بأطرفی شدن: روی به طرفی دیگر برگرداندن
۵۵	بأعدم شدن: به نابودی صرف رفتن
	بأغض الخل: سنگی است که با سر که ضدیت دارد، ظاهرأ
۲۶۰	از انواع سنگهای آهکی است.
	بأغی: ستمگر - نافرمان (بغی: تطاول باشد به ناحق بر مردمان
۲۹۹	و طلب ریاست به ناحق . تفسیر ابوالفتوح رازی ج ۲ ص ۳۸۷)
۳۱۱	بأقصى الغایه: به منتهای نهایت - به دورترین حد
	بأ کسی غمتاخ باشد: رویش با آن کس باز باشد - بی رودر بایستی
۲۳۵	باشد.
۱۲۵	بأعرض: بدون اراده و قصد خاص
۱۴۸	بأترین: بدترین
۱۲۱	بأخل: تنگ نظری - بخیلی کردن
۱۰۱	بأدلی: جبن - ترس - بزدلی
۵۳	بأدست: وجب

- ۳۵ بدل گرداندن: تغییر دادن - دگرگون کردن
- ۵۸ بدل مایتحلل: آنچه جای چیزهای تحلیل رفته را می گیرد
- ۶۳ بدل متحلل: ر. لک: بدل مایتحلل
- ۱۲۷ بدل نفس: جان فشانی
- ۱۲۵ براعت: پاک بودن - بری بودن
- ۱۸۲ براعت ساحت: پاکی دامان
- ۱۵۷ براعت: فضیلت - در گذشتن از اقران به علم
- ۱۸۱ برانگیختن: کنده کاری کردن - نقش در آوردن
- ۱۰۶ بر... داشتن: مراقبت کردن که بر... بماند
- ۱۷۴ برد نفس: آرامش و سکون نفس
- ۱۲۳ برد یقین: آرامشی که از حصول اطمینان دست می دهد
- بر رعیت - بر والی: علیه رعیت - علیه والی (ترجمه به لفظ از عربی، رجوع شود به ص ۳۳ «الادب الکبیر» چاپ احمد زکی پاشا: علی الرعیه - علی الوالی).
- ۳۱۸
- ۱۹۳ جوزخ: حالت میان مرگ و محشر
- ۲۹۹ برزند: ورزند
- ۳۲۹ برزیدن: ورزیدن
- جوسبیل ابتدا، ده شیوه ملازمت اقتدا: (در اینجا) باتکیه بر اندیشه خویش، نه مقید بودن به ترجمه از کتابی دیگر
- ۳۶
- ۳۴ جوسبیل اضطرار: از سرناچاری
- ۱۳۷ جوسبیل ایثار: از راه اختیار و انتخاب
- ۵۵ جوسبیل بدل: بر طریق یکی به جای دیگری

۱۹۱	برسر یکدیگر نشستن: برهم اضافه شدن
	برسید: تواند رسید، مانند: «حاصل تواند کرد و به مقصد
۷۷	برسید «
۳۴	برصیغت: به الفاظی
	برطرف افتادن: خارج از حد وسط شدن - از وسط به طرف
۱۴۷	افتادن.
۲۲۷	بر کردن: نیکی کردن
۲۱۳	برکه: برکت
۷۸	برگ: توشه - بهره
۶۹	بر مقتضای: به حکم لزوم
۲۳۱	بر وجه ادا کردن: مناسب موقع گفتن - به جا گفتن
۳۱۶	بریء الساحة: پاک از گناه
۱۷۸	بزاق: آب دهان
۳۹	بسیط: آنچه جزء نداشته باشد - ساده
۴۰	بصارت: بینش
۱۵۰	بصدد آمدن: به کاری پرداختن - در صدد کاری برآمدن
۹۸	بصیرت: بینش
۱۸۱	بضاعت: مال
۷۸	بطالت: بیکاری - کاهلی - تنبلی
	بطانه: دوستان نزدیک - کسانی که بر رازهای نهان واقفند -
۳۱۱	اندرونیان
۳۳۸ و ۳۰۹	بطر: بی پروائی - تکبر - خودبینی - فضولی

۲۵۴	بطش: محکم گرفتن
۷۱	بطلان: باطل شدن
۱۱۷	بُعد: دوری
۱۶۱	بِعَدَالَتِيَا وَالتِّي: بعد از چون و چرا
۳۳۸	بُعد جوار: دوری از معاشرت و نزدیکی
۱۲۷	بعديماكه: بعد از آن که
۱۱۵ و ۹۲	بعضي: جزئی - مقداری - قدری از
	بعين جلالت د نظر كردن: به چشم بزرگی و احترام به کسی
۲۲۷	نگاه كردن
۱۴۲	بغض: نفرت
۲۱۵	بغضاء: دشمنی سخت
۳۳۰	بغی: ستم - جور. ر.ك: «باغی»
۳۵	بقعه: مقام - محل
۱۰۷	بل: بلکه
۱۶۸ و ۱۲۰	بلادت: بلیدی - گولی - کند فهمی
۱۷۸	بلکه: باشد که
۱۱۹	بله: نادانی - بکار نگرفتن عقل
۱۲۸	بلیات جمع بلیه: بلاها
۱۷۲	بلیغ: کامل - بسیار زیاد
۶۵	بمبالغتقر: هر چه افزونتر
۱۵۹	بنقد: علی العجاله - فعلاً
۲۶۹	بَنَوِي: پسرانه - از سوی پسر

- بنیت: بنیه - ساختمان - ترکیب بدن ۶۰
- بوار: هلاکت ۶۴
- بها: معادل بهاء = درخشندگی - روشنی - فرو شکوه ۲۹۲ و ۹۸
- به‌اضافت: به نسبت تعلق... به حسب پیوستگی... ضد «مطلق» ۷۰
- به‌اضافت با: به نسبت با ۵۶
- به اعتبار معتقد: بانگیزه بر اعتقاد نویسنده ۴۳
- بهائیم جمع بهیمه: جانوران - چهارپای غیر درنده ۶۷
- به انجام رسیدن: بر آورده شدن ۳۴
- به هروقت: گاه گاهی ۲۲۶
- به هروقتی: گاه بگاهی - هراز گاهی ۱۷۱
- به حسب: به اندازه - به مناسبت ۵۴
- (جه) مشابته: (به) منزله - در محل - به جای ۳۸
- به نهیب خوردن: با سرو صدا خوردن - «هورت کشیدن» - ۲۳۴
- آواز از دهن و حلق بیرون آوردن ۲۳۷
- به هر موضع: در بعضی از مواضع ۷۸
- بهیمه: چهارپا
- بی تکلف: بی آنکه به خود ببندند - «خنده بسیار بی تکلف»: ۱۶۴ و ۱۰۱
- خنده طبیعی اما به افراط
- بی حفاظی: بی ناموسی - بی عفتی ۲۴۴
- بیرون...: غیر از... - جز از... ۵۳
- بیضه: پایه - شالوده - اصل ۲۸۶
- بین: آشکار ۱۰۴

پ

- ۲۳۲ پای فرو کردن: پای به پیش دراز کردن
- پرستار: خدمتگزار - مستخدم - در متن عربی «تهذیب الاخلاق»:
- ۱۶۴ عبید
- ۱۴۷ پیدا گردد: آشکار شود

ت

- ۷۵ تابع افتادن: پیروی از ... حاصل شدن
- ۲۲۲ تأدب: ادب پذیری
- ۱۱۶ تازہ روئی: خوش روئی
- ۲۵۸ تألف: انس گرفتن - اجتماع کردن
- ۲۳۷ تالی: هم رتبه
- ۵۵ تألیف: ترکیب - بهم بر آمدن - جمع کردن چند چیز
- ۷۷ تأویل: بیان مفهوم باطنی از ظواهر آیات قرآنی - تفسیر کردن
- ۲۲۷ تأهب: آمادگی حاصل کردن
- ۱۷۸ تباعض: دشمنی با یکدیگر داشتن - بغض با یکدیگر داشتن
- ۵۹ تباین: اختلاف - تفاوت
- ۲۶۹ تبجیل: بزرگ داشتن - احترام کردن
- ۹۹ تبذیر: اسراف - صرف کردن بیش از اندازه - تلف کردن مال
- تبصرع: بدون چشم داشت مزد و پاداش - در راه خدا - دادن
- ۱۱۴ چیزی که واجب نباشد دادن آن
- ۲۱۹ تبعّل: حسن مباشرت - مطلوب بودن در همخوابگی

۵۹	تَبَقِیْه: باقی نگاه داشتن - بقا بخشیدن
۷۵	تَبَلَّد: متحیر شدن - کند شدن - بازماندن
۵۵	تَبَتَّع: دنبال کردن - پی گیری کردن - جستجو
۲۳۲	تَشَاؤَب: دهن دره کردن
۲۳۲	تَشَاغَل: خویشتن گران ساختن
۵۱	تَشْلِیْث: سه گوشه داشتن
۲۱۳	تَشْمِیر: ثمر برداشتن - بر خورداری - بهره برداری
۱۱۱	تَجَاذَب: یکدیگر را کشیدن
۳۰۷	تَجَاسَر: به خود جرأت دادن
	تَجَاوَز: فرا گذشتن از چیزی به این معنی که ازان چشم پيوشد
۸۹	و در گذرد . ر.ك: تعلیقات
۱۸۱	تَجَاوِیْف: فرو رفتگیها
۳۰۴ و ۱۶۰	تَجَبَّر: جباری نشان دادن - تکبر نمودن - گردنکشی کردن
۳۶	تَجَدِید ذکر: از نو به یادها آوردن
۳۳	تَجَرِید ذات: پیراستن ذات از علایق مادی
۵۰	تَجْزِیه: به جزء جزء در آوردن
۲۷۴ و ۱۵۷	تَجَنَّم: رنج بردن از کار - رنج کشیدن در کاری - تحمل
۱۲۵	تَجَنَّب: پرهیز کردن - خود را دور نگه داشتن
	تَجَنَّى: گناه نهادن - گناه ناکرده بر کسی نهادن - گناه
۲۲۰	بر کسی بستن
۱۰۶	تَجَوَّید: نیکو کردن
۱۵۹	تَحَاسَد: بر یکدیگر حسد بردن

۱۶۵	تحاشی کردن: پروا داشتن - امتناع کردن - ابا کردن
۳۲۴	تحدث: سخن راندن
۱۱۷	تحدید: حد گذاردن بر - حد و مرز چیزی را معین کردن
۱۲۱	تحرّج: از گناه پرهیز کردن - وسواس
۳۱۰ و ۱۶۱	تحرّز: پرهیز کردن - خویشتن را در پناهی داشتن
۲۱۹ و ۶۱	تحرّی: جستن صواب ترین رایها - طلب کردن - خواستن
۸۹	تحرّس: حسرت خوردن
۱۱۲	تحفظ: از بر کردن - به خاطر سپردن
۶۵	تحقّق: دارای حقیقت بودن
۳۳	تحلی: آراسته شدن
۲۶۹	تحنّ: مهربانی
۳۳	تحيات جمع تحیت: درودها
۲۳۵	تحیت: تعارف - درود
۸۴	تجیر: سرگردانی
۲۸۴	تخالف: به خلاف یکدیگر اقدام کردن
۲۲۶	تخریج: تربیت کردن شاگرد
۱۰۸۱	تخلیص: جدا کردن از یکدیگر
۲۷۱	تخلیطات: پریشان گوئیها
۱۹۰	تخلیف: به جا گذاشتن - پس پشت نهادن
۳۳	تخمیر: سرشتن
۱۹۷	تخنیث: زن صفتی
۲۲۳	تخویف: ترسانیدن

فرهنگ لغات فارسی و جمله‌های عربی	۴۴۵
تخیر: نیک و برگزیده را طلبیدن	۱۶۲
تداخل: در یکدیگر داخل شدن	۵۱
تدبر: اندیشه کردن که چه باید کرد	۱۴۰
تدسیه: فرومایه کردن - پنهان کردن - گمنام کردن	۴۸
تدنیس: به ننگ کشیدن - آلوده کردن	۲۱۲
تذکر: به یاد آوردن	۱۱۲
تذلل: خواری نمودن - خواری نشان دادن - خود را کوچک نمودن	۱۲۱
ترازوگری: ترازوسازی	۲۱۲
تراضی: رضادادن به خواسته یکدیگر	۷۵
تربیع: چهار گوشه داشتن	۵۱
ترقب: زیادتى مرتبه - تقدم و تأخر - طبقه بندى	۲۵۹ و ۶۳ و ۵۹
ترشیح: پروردن	۳۴
ترغیب: راغب گردانیدن - برانگیختن - درکسى رغبت ایجاد کردن	۸۸
ترُفَت: فراوانى نعمت - فراخى معیشت - ثروت	۱۷۹
ترفع: برترى جستن - برترى جوئى - برترى نمودن	۵۸
ترفه: تن آسانى	۳۰۴
ترفیه: آسایش دادن - به آسایش رسانیدن	۲۲۷
ترکب: برهم نشستن - باهم آمیختن	۱۱۷
ترهیب: ترساندن	۸۸
تزکیت: پاک گردانیدن نفس	۱۴۱

- ۲۹۲ قزین: خود را به زینت آراستن
- قزیف: نادرستی مطلبی را بیان کردن - باطل قلمداد کردن
- ۴۳ - ناسره انگاشتن
- ۲۳۶ قساکر: خود را به مستی زدن
- ۷۹ و ۷۰ قسالم: بایکدیگر صلح کردن - به سلامت داشتن یکدیگر
- ۶۵ قسدید: توفیق دادن - راست گردانیدن
- ۲۲۲ قسمیه: نام گذاری
- ۳۳۱ قسوق: گرم بازاری
- ۹۲ قشبه کردن: خود را شبیه ساختن
- ۲۸۳ قشبه محض: صفات خداوند را به صفات آدمیزاد شبیه کردن
- ۳۳۰ قشجید: صیقلی کردن - جلادادن
- ۱۳۷ قشقی: شفای نفس حاصل شدن
- ۱۵۸ قشقی: شفا جستن - آسایش خاطر یافتن
- ۳۵ تصدیر: مقدمه نوشتن
- ۳۷ تصدیق: پذیرفتن آنچه تصور شده است
- ۵۸ تصرف: کارسازی - امرونی و نصب و عزل و حل و عقد امور
- تصرف بر: بکار بردن - اثر داشتن در - تأثیر کردن. (ر. ک:
- ۵۶ · تصرف و تأثیر ص ۵۸)
- ۱۲۱ قصب: دشواری
- ۱۷۲ قصفح: نظر کردن - بررسی کردن
- ۱۲۸ قصلف: لاف زنی - خودستائی - خودپسندی
- ۳۷ قصور: در ذهن مجسم کردن

- ۱۸۱ تضاعف: دوبرابر شدن - افزون شدن
- تضاعیف بیوت شطرنج: مراد حساب دانه گندم است در خانه‌های شطرنج به تصاعد هندسی، یعنی در خانه اول يك دانه بگذاریم و در خانه دوم دو، و در خانه سوم چهار، الخ، که چون خانه‌های شطرنج ۶۴ است عددی می‌شود که آن را ۱-۲۶۴ می‌توان نوشت و آن این رقم است:
- ۱۹۱ ۱۸,۴۴۶,۷۴۴,۰۷۳,۷۰۹,۵۵۱,۶۱۵
- ۱۷۶ تضرع: التماس - خواهش
- ۷۹ قضیع: ضایع کردن - تباه کردن
- ۲۲۶ و ۴۱ قطاوول: دراز دستی - گردنکشی
- ۹۹ قطارق: راه یافتن - راه دادن
- ۱۹۳ تطفل: طفیلی بودن
- ۲۶۵ تظاهر نمودن: ابراز داشتن
- تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً: خداوند بسیار بلند مرتبه‌تر از آنست که چنین نسبتی بدو داده شود.
- ۹۲ تعالی ذکره: نامش بلند مرتبه است
- ۱۳۳ تعالی و تقدس: بلند مرتبه و پاک است
- ۴۹ تعاند: نسبت به یکدیگر عناد و لجاج و دشمنی داشتن
- ۲۸۴ تعاهد: تیمار داشتن - از یکدیگر نگهداری کردن - با یکدیگر عهد و پیمان بستن
- ۲۷۷ تعب: رنج
- ۶۲ تعبّد: بندگی کردن
- ۳۱۶

	تعجیل: شتاب کردن - چیزی را زودتر از آنچه میسر شود
۱۱۶	خواستن
۱۱۰	تعَدی: رسیدن عملی از کسی به دیگری - تجاوز کردن
۵۶	تعَدید: شمار کردن - شمردن
۱۴۸	تعَدیل: هماهنگ کردن - معادل کردن
۱۰۲	تعَنَر: نزدیک به ناممکن بودن - دشوار شدن - امتناع
۱۳۶	تعذیب: عذاب دادن - شکنجه دادن
۱۶۲	تعَرَض: پرداختن به - تصدی کردن - روی آوردن
۳۲۳ و ۱۶۵	تعَرَف: جستجو در شناخت - شناختن
۲۳۱	تعَرِیض: سخن سربسته گفتن - اشاره - کنایه
۲۴۱	تعَسَف: ستم کردن
۷۸	تعسف از جاده: بیراه رفتن - از راه خارج شدن
۲۶۹	تعَطَف: مهربانی کردن
۲۲۰	تعطیل: بیکارگی
۱۱۶	تعظیم: بزرگ داشتن
۱۳۲	تعظیم: مهم شمردن
۱۱۰	تعَلُق داشتن: ارتباط داشتن - منوط بودن
	تعَلَل آوردن: با بازی بازی کردن زمان را گذراندن - (در متن)
۲۳۴	با لقمه های کوچک برداشتن زمان را گذراندن
۵۱	تعَلَم: آموختن - فرا گرفتن
۳۰۰	تعنت: عیب جوئی - بد گوئی
۶۵	تعین: عینیت داشتن - معین بودن

۲۲۶ و ۳۵	تعییر: سرزنش کردن - سرکوفت زدن
۴۱	تغلب: چیرگی - از ماده «غلبه»
۲۲۵	تغلیظ: سنگینی
	تغمده الله برحمته: خدای از راه بنده نوازی گنااهش را بپوشاند
۳۵	(ببخشاید)
۸۴	تغیر: دگرگون شدن
۱۴۶	تفاضل: نسبت به یکدیگر فزونی داشتن
۴۱	تفحص: جستجو کردن
۷۱	تفرق: پراگندگی
۳۱۲	تفرق کلمه: اختلاف نظر - اختلاف عقیده
۱۱۹	تفریط: از حد گذشتن در طرف کمی - کوتاه آمدن. ضد: «افراط»
۱۶۶	تفقّد: جستجو
۲۷۹	تفلسف: شیوه فلاسفه پیش گرفتن
۲۲۴	تفهیم: فهمانیدن
۱۳۹	تقاعد: سستی - کاهلی - اهمال
۱۴۴	تقتیر: تنگ گرفتن بر خانواده در نفقه
۱۵۴	تقدمه معرفت: پیشگویی
۱۸۶	تقدیر: مقیاس - حال
۱۱۴	تقدیر: اندازه کردن
۹۰	تقدیر فخر: ر. لک: «از تقدیر فکر...»
۲۱۶	تقدیر نگاهداشتن: اندازه نگاه داشتن
۲۷۸	تقریع: سخت ملامت کردن

۱۶۲	تَقَرُّز: خود را پاک نگاه داشتن
۱۱۷	تَقْصیر: کوتاهی
۳۴	تَقَلُّب: دگرگون گشتن - دگر گونی از نیکی به بدی
۴۱ و ۴۰	تَقَلُّب سیر: ر.ك به «سیر»
۳۶	تَقَلَّد: به گردن گرفتن - پذیرفتن
۱۳۵ و ۶۵	تَقْویم: راست گردانیدن - قیمت گذاشتن - قیمت کردن
	تَقْویم اخلاق: به حد وسط (کمال) رسانیدن اخلاق - کجیهای
۱۰۵	خلقى را رفع کردن
۱۵۷	تَقَاسَل: کاملی نمودن
۵۹	تَقَافى: باهم برابر شدن
۱۷۶	تَكَبَّر: خود را بزرگ داشتن
۳۳۹	التَّكَبَّرَ عَلَى الْمُتَكَبِّرِ صَدَقَةً: بر متکبر تکبر فروختن ثواب است
	تَكَلَّف: رنج بر خود نهادن - بخود هموار کردن زحمت و
۲۰۹ و ۱۵۷	مَشَقَّت
۱۰۵ و ۹۴	تَكَلَّف (به...): بارنج و زحمت
۷۱	تَقْلَاشى: پراکنده شدن - پراگندگی
۲۸۷	تَقْلَقَا (از...): از جانب - از طرف
۲۸۷	تَقْلَقَا نَفْس (از...): به خودی خود
۱۲۲	تَقْلَف: بخود بستن - گرفتن سخن از کسی دیگر
۲۱۷	تَقْلَقى کردن: روپرو شدن با
۱۴۹	تَقْلَمِيز: شاگرد
۶۹	تَقْلُون: بی قراری - ناپایداری

فرهنگ لغات فارسی و جمله‌های عربی	۴۵۱
قلوبیح: اشاره کردن	۲۳۷
قلهف: دریغ خوردن - اندوه بردن	۱۵۲
قمائیل جمع تمثال: صورتها	۱۸۱
قمادی: ستهیدن - منازعت - ر. ك: تعلیقات	۳۳۶
قمالك: خودداری	۱۸۱
قمایی: کامل شدن - ضد «نقصان»	۶۴
قمتع: بهره بردن	۷۲
قتمال: صورت - نقش	۱۷۳
قمجید: به بزرگی ستودن	۱۱۶
قمسك: چنگ در زدن - متوسل شدن	۱۴۳
قمثیت: فراهم کردن مقدمات	۱۶۳
قمطی: خمیازه کشیدن	۲۳۲
قمتن: قدرت یافتن - جایگیر شدن	۷۸ و ۶۶
قمتن یافتن: مسلط شدن	۱۸۵
قمکین: قدرت یافتن	۷۲
قمکین دادن: تن در دادن به قدرت دیگری، یا به استعمال قدرت دیگری.	۱۲۰
قمویه: زراندود کردن - در اینجا مکر و فریب دادن	۹۶
قمهید: فراهم آوردن مقدمات	۱۳۸
قمهید عذر: عذر آوردن - ترتیب عذر خواهی دادن	۳۷
قمیز: فرق گذاشتن	۵۳
قنارع: بایکدیگر نزاع کردن	۲۸۴

- ۲۹۴ تنافس: چشم همچشمی - رقابت
- قنبیه: در اینجا به معنی تنبّه: آگاهی یافتن - آگاهی دادن -
- ۹۷ و ۵۴ بیدار شدن
- ۱۷۳ قنبیه افتادن (... کسی را): تنبّه حاصل شدن
- ۱۹۲ قنبیه کردن: آگاه کردن - تذکر دادن
- ۱۲۵ قنزّه: خود را پاکیزه نگاه داشتن
- ۷۷ قنزیل: قرآن
- ۱۳۴ قنزیل قرآن: آیه نازل شده قرآنی
- ۲۸۲ قنزیه: پاک - پاکیزه از هر کدورت - دور شدن
- ۲۸۳ قنزیه صرف: خداوند را از هر وصفی پاک و منزّه کردن
- ۲۵۹ قنصیف: دو نیمه کردن
- ۲۲۱ قنفیر: نفرت دادن
- ۲۳۴ قنقیه: پاک کردن - تمیز کردن
- قوابل: ادویه و گیاههای خشک که برای خوشبوئی و خوش طعمی
- ۳۲۱ به غذایی زنند - چاشنی هائی که به کمک ادویه درست می کنند.
- ۹۶ قواقر: پی در پی آمدن - پی در پی رسیدن
- ۱۱۳ قواضع: فروتنی
- ۳۴۳ قوانی کردن: سستی کردن در کار - سستی نمودن
- ۳۳۹ قوَجع: اظهار درد کردن - تالم
- ۱۴۹ قوَجّه: روی آوردن
- ۲۰۶ قوَحَد: یگانگی
- ۱۱۶ قوَدَد: دوستی کردن - دوست گرفتن

۵۸	توزع: منقسم شدن - وابخشیدن
۱۴۳	توسط: وسط بودن - میانه بودن
۸۵	توسل: کسی یا چیزی را وسیله قرار دادن (به توسل = به واسطه)
۱۳۷ و ۱۰۳	توصل: خود را رساندن - رسیدن
	توفر: حق کسی یا چیزی را به تمامی دادن - به وفور
۲۲۸ و ۱۵۳	فرا گرفتن
۲۶۹	توفیت: گزاردن - ادا کردن
۲۱۰	توقی: محفوظ نگاه داشتن - حفظ کردن
۳۰۶	توقیر: بشکوه داشتن
۱۱۶	توکل: تکیه کردن و باز گذاشتن به خداوند
۳۲۵	تهدای: یکدیگر را هدیه فرستادن
۱۱۳ و ۶۹	تہاون: سستی نمودن - خوار داشتن - سهل انگاری کردن
۱۸۱ و ۱۰۵	تہذیب: پاکیزه کردن - پیراستن - نازك کاری
۳۳	تہذیب صفات: پاکیزه کردن صفتها
۱۱۹	تہور: بی پروائی - بی باکی
۱۰۸	تہیج: برانگیخته شدن - به هیجان در آمدن
۱۹۷	تیسیر: آسانی - آسان گردانیدن - میسر شدن
۳۱۱	تیقظ: بیداری - هشیاری
۹۳	تیقن: یقین کردن - اطمینان کردن

ث

ثار: انتقام - کُشنده کسی را کشتن - خونخواهی

۱۱۳	ثبات: پایداری
۲۲۹	ثقات جمع ثقه: مردم مورد اعتماد
۱۲۶	ثقت: اعتماد - اطمینان
۲۳۶	ثَلث و ستین و ستمایه: ششصد و شصت و سه

ج

۱۳۶	جاری مجرا - جانشین چیزی واقع شدن
۱۲۶	جاری مجرای...: به منزله
۵۶	جاذبه (قوت...): قوه‌ای که غذا را مجذوب بدن می‌سازد
۲۸۶	جبايات خراج: گردآوریهای مالیات
۱۹۳	جبايت: مالیات بستن
۲۱۳	جبر: جبران
	جبر و مقابله: جبر یعنی افزودن، و مقابله یعنی کاستن، و
	غرض از آن علمی است که با کمک افزودن و کاستن مقادیر
	عددی، مجهولات مطلوب را استخراج می‌کنند. (ر. ک:
۳۹	لغت نامه دهخدا)
۱۱۷	جبن: بزدلی - بددلی
۲۲۰	جحود: انکار
۷۴	جدل: سخن درشت گفتن
۱۶۸	جدل (علم...): یکی از صناعات پنجگانه منطق
۱۲۴	جر: کشیدن - جذب کردن. ضد «دفع»
	جراثقال: کشیدن سنگینیها - علمی که در آن از چگونگی

۳۹	کشیدن و بلند کردن چیزهای سنگین بحث می‌شود.
۷۸	جَرَف = ژرف: گود. ر. ك: تعلیقات
۸۹	جزع: ناله و زاری
۱۸۶	جزم کردن: یقین کردن
۲۷۵	جزو إلهی: آن جزئی از نفس آدمی که جنبه الهی دارد
۵۱	جسمانی: دارای جسم
	جسمانیات: هر آنچه مربوط به اجسام می‌شود - هر آنچه از
۲۸۲	جنس اجسام است
۳۷	جسیم: بزرگ - تنومند
۱۶۲	جَعَلَ: سرگین غلطانك
	جَمَر: کبد (به نظر قدما و صاحب کتاب: آلت تغذیه، و توزع
۵۸	بدل مایتحلل بر دیگر اعضا، و محل قوت شهوی)
۲۹۱	جلادت: چابکی - شجاعت
۱۰۶	جل اسمه و عظم ذکرة: نامش بزرگ است و یادش عظیم است
۳۴	جلای وطن: ترك زادگاه
۳۵	جلت اسماءه: نامهایش بزرگ است
۳۱۱	جلیل: بزرگ
۲۶۴	جمعیت: جمع شدن - با هم بودن
۴۸	جمهور: همگی - همگان
۴۸	جمیل: پسندیده - زیبا
۱۶۰	جنایب جمع جنیبت: اسبهای یدکی
۱۸۷	جنايت: گناه - تقصیر

- جَنَبْنَاعَن اِقْبَاعِ الْهَوَى اِنَّهٗ الْهَادِی الْمِیْسَر: (خدا) ما را دوردارد
 ۶۵ از پیروی هوای نفس و او همانا راهنمای مددگارس است
- جنس: گوهر
 ۱۳۶
- جنود جمع جند: لشکریان
 ۷۹
- جوار: همسایگی - کنار - نزدیکی
 ۶۸
- جوارح جمع جارحه: مرغان شکاری که برای شکار کردن
 بکاربرند.
 ۲۹۴
- جوامع جمع جامعه: اصول کلی
 ۴۳
- جود: بخشش
 ۹۹
- جودت: نیکی - نیکوئی
 ۸۵
- جور: ستم
 ۱۱۷
- جوع: گرسنگی
 ۷۲
- جوهر: گوهر - ذات
 ۷۷
- جیفه: مردار
 ۱۶۲

چ

- چاشت: غذائی که قبل از ظهر خورند
 ۲۲۵
- چشمش بر... بنشینند: چشمش عادت بکند
 ۱۶۰

ح

- حادث شدن: روی دادن - پیش آمدن
 ۸۰
- حار: گرم
 ۵۲
- حارس: نگهبان
 ۳۰۵

۱۶۵	حازم: پیش بین - دوراندیش
۵۳	حاسه: حس کننده - اعضای حسّی بدن
۵۰	حال: حلول کننده - داخل شونده
۳۳	حالاً/حال: دم به دم - لحظه به لحظه
۸۸	حالی: مزین
۳۶	حالی شدن: آراسته شدن
	حایل: مانع - فاصل - آنچه میان دو چیز باشد و مانع اتصال
۷۱	آن دو چیز شود.
۷۶	حباله: حدّ حق - دام - بند
۳۱۸	حبایل جمع حباله: دامها
۳۲۳	حبذا: خوشا
۱۳۶	حث: برانگیختن - ترغیب - به شتاب داشتن
۱۴۲	حجاب: پرده - مجازاً پرده‌ای که میان کسی و خداوند حائل باشد
	حجّاب جمع حاجب: پرده داران - اعضای تشریفات
۲۹۲	درباری.
۲۱۲	حجامی: خون گرفتن - حجامت کردن
۱۰۳	حجّت: استدلال - دلیل آوردن
۱۰۱	حدّ: تعریف جامع و مانع
۱۱۲	حدّت: تند - تیزی
	حدوث: پیداشدن - به وجود آمدن - حادث شدن . (اصطلاح
	فلسفی، ر. ک. : فرهنگ علوم عقلی سید جعفر
۳۹	سجادی)

	حدود و سیاسات: قانون جزا - کیفرهایی که برای گناه‌های
۴۱	بزرگ و کوچک (جنحه و جنایت) تعیین شده است.
۱۲۷	حَذَر: پرهیز
۲۴۲	حَرث: زراعت - کشت و ورز
۲۶۵	حَرَج: سختی - تنگی
۹۹	حَرَق: سوختن
۱۸۰	حَرَم: اهل و عیال مرد که در اندرون باشد - اندرونیان
۱۹۵، ۴۸	حرمان: محروم گشتن - نومیدی
۱۱۳	حرمت: احترام گذاشتن
۱۲۷	حرمت: ر. ک. «حَرَم»
۱۲۶	حروب جمع حرب: جنگها
۱۱۱	حریت: آزاد بودن از پیروی هوای نفس
۲۷۵، ۱۷۹	حریت: آزادگی - سخاوت
۱۴۱	حریم: مرز و بوم
۹۹	حَسَاد جمع حاسد: حسودان
۲۹۱	حسب: مفاخر نیاکان - گوهر مردم
۱۷۶	حسد: بدخواستن در حق کسی دیگر.
۱۵۸	حسرات جمع حسرت: پشیمانی - دریغ
۱۸۴	حسم: بریدن - قطع کردن
	حس مشترك: حس مشترك مجمع و مخزن محسوسات کلیه
۵۷	حواس ظاهری است در مغز
۸۵	حسن حدیث: نام نیک

۱۱۶	حسن قضا: ادای حق - حق گزاردن چنانکه باید.
۱۱۴	حسن هدی: سیرت نیکو داشتن
۳۲۳	حشایش جمع حشیش: گیاهان
۶۳	حصاد: درو کردن
۲۰۹	حصانت: محفوظ بودن
۱۰۸	حصر: بر رسیدن - بر شمردن
۸۲	حصول: حاصل شدن
	حضانة: زیر بال گرفتن مرغ بیضه و جوجه را - پرورش
۱۵۰	کودکان
۱۷۸	حظ: نصیب - بهره
۲۸۳	حظ برداشتن: سهم بردن - نصیب بردن
۹۰	حظوظ جمع حظ: بهره - خوشبختی - لذت
	حفاوت: مبالغه در نوازش کردن - مهربانی - شادمانی -
۲۳۸	مسرتی در دل داشتن
۲۲۳	حفظ دادن: وادار کردن به حفظ کردن - واداشتن به از بر کردن
۱۳۱	حضیض: نشیب - پستی
۵۰	حق: حقیقت - درست
۷۶	حقارت: خواری
۱۷۹	حقد: کینه
۲۲۰	حقد گرفتن: کینه به دل گرفتن
۱۰۴	حکم: اظهار نظر - قضاوت
	حکمای متأخران: در اینجا و بسیاری جاهای دیگر منظور

	ابوعلی مسکویه است و معاصران او و حکمای بعدی تا
۱۰۴	خواجه نصیر (ر. ک.: ص ۳۳ تهذیب).
۷۸	حکم بودن (کسی را ...): حکم روا بودن - فرمانروا بودن
۸۲	حکمت: علم تام و شامل
۱۳۶	حکومت: حاکم بودن
۱۰۸	حلم: بردباری - شکیبائی
۳۶	حلیه: پیرایه و آرایه
۷۷	حمیت: ننگ و عار - سرباز زدن از ننگ - مردانگی - غیرت
۲۲۱	حنانه: بسیار مهربانی کننده
	حنین: فریاد و گریه شدید، از غصه یا شادی - بانگ حاکی
۲۷۴	از مهربانی - شوق و کشش نفس
۱۸۱	حواشی: اطرافیان
۶۸	حور: پری رویان بهشتی
۱۷۲	حیرت: سرگشته شدن
۳۷	حیز: مکان
۱۳۳	حیف: ستم - ظلم - تعدی

خ

۱۹۷	خابط: خبط کننده - گمراه
۹۲	خارجیات: امور خارجی - آنچه خارج از ذات خداوند است
۱۵۸	خاطب: خواستار - راغب
۳۷	خاطر: آنچه به ذهن خطور کند

۱۵۸	خائب: نومید
۱۸۳	خائیدن: جویدن
	خالی: (... از مرض خالی بودن) - عدم امکان مبتلا شدن به ...
۷۴	
۸۳	خامل الذکر: گمنام
۱۲۰	خبث: بدجنسی - ناپاکی
۶۳	خبز: نان پختن
۱۵۳	خبط: اشتباه - اقدام گمراهانه
۱۲۸	خبه کردن: خفه کردن
	ختم: خدا بر قلب کسی ختم بگذارد به این معنی است که فهمیدن را از او بگیرد
۱۴۳	
۸۸	خدایع جمع خادعه: فریبنده‌ها
۱۶۰	خدم جمع خادم: خدمت کننده
۲۳۲	خدو: آب دهان - تف
۶۸	خدیعت: فریب
۳۰۹	خذلان: درماندگی - فروماندگی
۱۸۰	خرط: تراشیدن
	خرق: گولی - شرمندگی بیش از حد که به گولی بینجامد - پخمگی - (شرح خلیفه سلطان و شرح ابن خاتون: دهشت)
۱۲۱	
۱۴۲	خساعت: دوری از خداوند
۶۴	خُسران: زیان کاری - نقصان

- ۶۵ خعیس: دارای مرتبهٔ پست . ضد «نفیس»
- ۲۹۸ خصب: فراوانی نعمت
- خضراء الدّین: سبزهٔ رسته در کنار پهن زار، یا آثاری که از گذر
- ۲۲۰ کاروان باقی مانده است.
- ۷۴ خضوع: فروتنی
- ۹۳ خطاف: پرستو - چلچله
- ۳۵ خطبه: مقدمه - دیباجه
- ۲۱۶ خطبه: خواستگاری زن
- ۳۲۲ خطر: بزرگی - قدر و مقام
- ۳۴ خطه: ناحیه
- ۲۱۳، ۷۲ خطیر: پر بها - گرانقیمت - بزرگ - مهم
- ۱۳۳ خفت: سبك وزنی - ضد «ثقل»
- ۲۰۶ خفت مؤونت: سبکی خرج
- ۱۱۳ خفت نمودن: بی وقاری کردن - رفتاری سبك کردن
- ۱۵۶ خلاعت: هرزگی
- ۱۴۳ خلاعت عذار: رها کردن زمام نفس
- خلاف (علم...): علمی است که در آن از کیفیت دلائل شرعی
- ۱۶۸ و نارسائی آنها نسبت به یکدیگر بحث می شود.
- الخلافه قطهر: ظاهراً به این معنی است که مقام خلافت خلیفه
- را از گناه پاك می کند. مانند مثل: دستی که حاکم ببرد
- ۱۳۶ خون ندارد.
- ۳۲۳ خلت: صفت - خصلت

۲۳۶	خَلَدَ ملکه: جاودان باد پادشاهی او.
۲۷۱	خَلَطًا جمع خلیط: آمیزش کنندگان
۱۴۴	خلف: برخلاف چیزی که از پیش مسلم شده است.
۱۱۴	خلل: رخنه
۱۵۵	خلیط: آمیزنده - معاشر
۷۱	خلیفه: نماینده
۱۱۹	خمود: کاستی گرفتن - فروکش کردن
۷۲	خفافس جمع خفسا: سوسك سیاه بدبو - سرگین غلتانك
۱۶۹	خَوَر: سستی
۱۲۵	خوش عیش: خوش گذران
۱۱۶	خوش منشی: نيك اندیشی - نيك رفتاری - خوش رفتاری
	خوض: شروع کردن - اشتغال داشتن - پرداختن - قدم
۳۷	گزاردن
۱۶۲	خوض کردن: شروع کردن - مبادرت کردن
۲۲۷	خَوَل: بندگان - کنیزان
۱۶۶	خیار: برگزیدگان
۶۴	خیاطت: خیاطی - دوختن
۴۸	خیبت: ناامیدی - ناکامی
۶۶	خیر: نیکوکار - آنکه عمل خیرازو سربرزند - مقابل «شریر»
۸۲	خیریت: خیر بودن
	خیش، یا خیشخانه: پرده‌هایی از الیاف کتان و حصیر، که می‌آویختند و بر آن آب می‌پاشیدند تا به واسطه عبور

- ۲۲۵ هوا محوطه را خنك كنند.
- ۲۲۷ خيل: حشم و خدم - خدمتگاران
- ۵
- ۶۴ داعيان جمع داعی : دعوت كننده - مبلغ
- ۳۱۱ دافع: دفاع كننده
- ۵۶ دافعه (قوت...): قوّه‌ای كه فضولات بدن را دفع می‌كند.
- ۹۳ دایر: گرداگرد - گیرنده
- دباغت: پوست حيوان را بدل به چرم كردن - دباغی -
- چرمسازی
- ۶۴
- ۱۶۰ دبدبه: صدای طبل و دهل و نقاره
- ۶۱ دبّوس: گرز - چماق
- ۱۱۶ دمار: لباس‌رو؛ مانند جبّه ، عبا ، چادر.
- دخان: دود
- ۱۷۵
- ۱۶۴ درباقي كردن: كنار نهادن - ازيادبردن - مورد توجه نكردن
- دربدل افتادن: تغيير يافتن - باژگونه شدن - دگرگون شدن
- ۳۰۹،۴۱
- درست شدن: كامل شدن
- ۷۶
- درست كردن: ثابت كردن
- ۵۵
- ۱۴۳ درفش: درخشد
- دروگري: درود گري - نجّاري
- ۲۱۲
- ۸۴ درويش: فقير - نادار - بي بضاعت
- دريّتيم: مرواريد شاهوار
- ۱۸۱

۲۳۴	دست باز گرفتن: دست کشیدن (... از خوردن)
۶۷	دسومت: چربی
۱۱۴	دعت: آرمیده شدن - سکون و آرامش - راحت و تن آسانی
۷۲	دعوات: دعاها
۷۲	دغدغه: خارش شرم زن و نره وقت انزال
۷۶	دفن: پوشاندن
۳۱۱	دقیق: کوچك - خرد - باریك
۱۳۹	دقیقه: کوچكترین جزء
	دكان: جرز - طاقما (ر. ك: ذیل بر قوامیس عربی دوزی
۲۱۰	Dozy ص ۴۵۴)
	دل: قلب (معدن حرارت غریزی و منبع حیات و محل قوت
۵۸	عصبی)
۶۹	(... دل) ساكن شدن: آرام گرفتن
۲۹۳	دما جمع دم: خونها
۱۱۴	دمائت: نرم شدن - نرمخو شدن
۲۱۷	دمار: هلاك
۵۸	دماغ: مغز (موضع فكر و رویت آدمی)
۷۶	دناءت: فرومایگی - دون همتی
۵۵	دنس: آلودگی
۸۸	دنیّه مؤنث دنیء: پست
۹۱	دواعی جمع داعیه: خواسته‌ها - مرادها - انگیزه‌ها
۳۳۶	دولت: اقبال - بخت - سعادت - بهره‌مندی

- دون... (مانندون وقتی ، دون بعضی) - غیر... جز... ۹۳
- دها: زیر کی ۱۶۸
- دهشت: سرگردانی ۱۴۰
- دیدان جمع دود : کرمها ۷۲
- الدین والملك توأمان لا یتیم احدهما الا بالآخر: دین و پادشاهی
- دو برادر همزادند، هیچ يك بی دیگری کامل نیست. ۲۸۵

ذ

- ذات ید: آنچه در دست باشد - ثروت - مال و ملك ۹۹
- ذب: دفاع کردن - راندن - دفع کردن ۱۱۳
- ذبّ از بیضه ملك: دفاع از حوزه پادشاهی ۱۳۸
- ذبح: سر بریدن حیوان ۱۰۶
- ذبول: پژمردگی ۱۲۹
- ذریعت: اولاد - احفاد - فرزندان و نبیرگان ۱۹۱
- ذکا: تیز هوشی ۱۱۲
- ذکر: به یاد آوردن ۵۷
- ذکر جمیل: نام نیک ۱۱۳
- ذکور: نرینه - جنس نر ۶۰
- ذَلّ: خواری - ذلت ۱۳۰
- ذِمّت: ذمه - پیمان ۳۶
- ذمیمه: بد - مورد ذم - مذموم - ناشایست ۷۴
- ذنوب جمع ذنب : گناهان ۱۸۹

۱۹۵	ذواق: چشته - آنچه کسی بچشد
۲۸۶	ذوی‌الألسنه: اهل زبان - صاحبان فرهنگ
۱۲۸	ذهاب: رفتن
۱۲۸	ذهاب شرف: بی‌آبرویی

ر

۸۳	راجع با... نهادن: بدچیزی رجوع دادن
۱۰۶	راحات: جمع راحت
۲۰۸	راعی: شبان - چوپان
۷۸	راکب: سوار
۱۱۱	رای: حکم عقل
۲۷۳	ربّ الصنیهة أصعب من ابتدائها: مداومت در کار نیک مشکلتز است از آغاز به آن.
۱۳۳	ربح: سود
۱۴۰	ربوبیت: پروردگاری - خداوندی
۵۹	رقبت: مرتبه
۴۱	رجال: مردم (در این مورد)
۲۲۳	رجز: اشعار عربی در وزن خفیف نزدیک به مثنوی در فارسی
۱۸۲	رجولیت: مردانگی
۲۲۹	رحل: مسکن - منزل - خانه
۳۱۸	رحم: خویشی
۳۲۱	رخا: آسایش - آسودگی

۱۶۴	رخصت: اذن و اجازه
۱۳۶	ردأت: تباهی و فساد - بد شدن
۶۴	ردیّه (ردیئه): پست
۳۰۶	ردّاله: بدترین هر چیز
۲۱۰	رذانت: محکمی
۱۱۱	رسوم جمع رسم: به معنی تعریفها
۱۰۹	رسیدن: جایز بودن: «اهل عقل را براو انکار رسد»
۲۲۲	رضاع: شیرخوارگی
۳۵	رضی عنه وارضاه: ازو خوشنود باشد و خرسندش کند
۷۳	رطب: تر
۲۴۳	رعی: چرا دادن - چوپانی
	رغائب جمع رغیبه: آنچه مورد رغبت و میل آدمی باشد -
۹۹	چیزهای گرانبها
۱۰۲	رفض: رد کردن - طرد کردن
۱۷۲	رفع: از میان برداشتن
۱۱۴	رفق: مدارا - نرم خوئی
۲۹۲	رقاب جمع رقبه: گردنها
۱۰۵	زقت: نازك دلی - لطیف خوئی
۱۲۶	رکاکت: فرومایگی
۱۲۶	رکوب احوال: ارتکاب کارهای هولناك
۱۶۶	رکیم: حقیر و ناچیز
۶۱	رمی: انداختن (تیر و زوبین و سنگ)

۷۳	روائی یافتن: رواج یافتن - پیشرفت کردن
۱۶۲	روث: کثافات - مدفوع
۱۸۸	رَوْح: آرامش - راحت
۵۸	رویت: فکر و اندیشه
	روی کشیده (درم ...): آب داده - سکه مس که آن را آب داده باشند.
۱۵۹	ریا: دیدنی
۱۳۰	ریاح جمع ریح: بادها
۵۹	ریاضت: رنج و محنت - رنج آموختن - تعلیم دیدن -
۸۳،۶۲	ورزش - بازی
۱۴۳	رین: زنگ - زنگار

ز

۵۱	زایل: برطرف شونده - از میان رونده
۶۳	زبده: برگزیده - نخبه
۱۰۳	زجر: راندن - مانع شدن
۲۲۳	زجر کردن: دور کردن - راندن
۹۴	زحمت: مزاحمت
۹۶	زخارف جمع زخرفه: تجملات به ظاهر آراسته
۲۲۹	زفت: درشت - خشن
۲۱۴	زکوات جمع زکوة (= زکات)
۷۶	زمام: عنان

- زواج جمع زاجر : بازدارندگان - موانع - آنچه شرع
 آن را منع کرده است. ۳۰۶
- زوال: نابود شدن ۸۴
- زوبین: نیزه کوتاه که پرتاب می کنند ۶۱
- زهد: کناره گیری ۲۵۷
- زینغ: انحراف از حق ۱۴۳
- زینت ملك برود: آبروی ملك برود ۳۰۹
- زینت و جمال: آبرو و نیکنامی و نیکوئی ۳۱۷

س

- سأمت: سیر آمدن - به ستوه آمدن - ملول شدن ۳۰۲، ۱۵۹
- سابق بودن: مقدم بودن ۸۳
- ساحت: دامن - میدان ۱۲۵
- سأس: سیاستمدار - امام ۳۰۱
- سب: دشنام - ناسزا ۱۸۳
- سباح: شناگری ۱۲۸
- سباع جمع سبع: جانوران چهارپایان درنده ۶۷
- سبحانه و تعالی: منزّه است و بلند مرتبه - اصطلاحی که در
 تجلیل مقام الهی بکار می رود - ذات خدا پاکیزه است
 از آنچه سزاوار او نیست. ۳۸
- سبکمار: بی وقار - کسی که رفتاری سبك داشته باشد ۱۱۳
- سبّی: برده - اسیر ۳۱۳

۳۱۳	سبی کردن: بنده گرفتن
۷۱	سبیل: راه
۱۸۳	سخریت: ریشخند
۱۹۳	سخط: غضب - خشم
۷۵	سُخَف: تَنُگْ خردی - کم خردی - حماقت
۷۵	ستر: پوشاندن - پوشیدن - پنهان کردن
۱۳۹	سَر: پنهان
۳۲۸	سَرَا: خوشی ر.ك: ضررًا
۲۰۵	سرشتن: خمیر کردن
۶۸	سرمدی: دائمی
۶۱	سَرُو: شاخ جانوران
۲۲۳	سَرُوق: دزدی کننده - کسی که دستش به اصطلاح کج است
۱۳۱	سَرِیان: سرایت کردن - منتقل شدن
۱۶۰	سریر: تخت - اورنگ
۷۵	سریرت: باطن
۱۲۵	سعایت: سخن چینی - از کسی بد گوئی کردن
۱۸۰	سعت: همه را فرا رسیدن - فراخی
۹۶	سعدا جمع سعید: نیک بختان
۱۳۹	سعی صالح: کوشش به جا و مستمر
۲۴۹	سفاد: جفت گیری
۱۶۴	سفاهت: دشنام دادن
۷۴	سفاهت رای: اظهار نظر از سر بی شعوری و نادانی

- سفسطه: در منطق، قیاسی است که مقدمات آن وهمیات است
و غرض آن مغلوب کردن خصم است بهر صورت، و این
یکی از صناعات پنجگانه منطق است. : ۱۶۸
- سفه: کم خردی - بیخردی - نابجا بکار گرفتن عقل، گُربزی
ضد «بله» ۱۱۹،۶۸
- سُغها: دشنام دهندگان - ابلهان و کم خردان ۳۲۵،۱۶۲
- سُفلی منسوب به «سفل»: آنچه در زمین است ۳۹
- سُقَطه: افتادن - سقوط شدید ۷۹
- سقی الله ثراه: خداوند خاکش را سیراب کند ۳۵
- سکُنات: سکونها و سکوتهای بین نغمه‌ها، مقابل «آوازاها» ۳۹
- سکون: آرامش ۱۱۳
- سلخ کردن: پوست بر کندن - بیرون آوردن ۳۶
- سلطان: حکومت - دولت ۱۲۶
- سَلَوَت: آرامش - تسلی - خرسندی - بی غمی ۱۹۸
- سلوك: پیمودن - گذشتن از ۱۱۸
- سماحت: بذل و بخشش - جوانمردی ۱۱۵
- سماع طبیعی: طبیعیات. کتاب فیزیک ارسطو. چون یونانیان
آن را «فیزیک اکروازیس (یعنی سماعی)» نامیده بودند
مترجمین ما هم آن را به عربی سماع طبیعی گفته‌اند (ر.
لک: مقدمه سماع طبیعی ترجمه محمد علی فروغی حاشیه
ص ۲۰) ۳۹
- سمت: داغ - نشان ۱۲۲

- سَمْعَه: شنیدنی
- ۱۴۰ سنا: روشنی
- سَنگ افسان: سنگی که با آن کارد ، چاقو ، اسکنه و شمشیر
- ۱۶۷ و... تیز می کنند - سنگ چاقو تیز کن
- ۱۳۹ سَنَن: طریقه
- ۲۲۰ سؤال: تقاضای وجه کردن
- ۵۲ سواد: سیاهی
- ۲۲۷ سود کردن: بر: منفعت بردن از - استفاده از
- ۱۴۵ سورت: شدت
- ۱۸۲ سوط: تازیانه
- ۳۰۷ سویت: برابری - یکسانی در سطح
- ۱۳۶ سویت: (به...) تساوی
- سهل القیاد: کسی که بتوان به آسانی راهنمائیش کرد -
- ۱۰۵ مطیع . ضد «عسر القیاد»
- ۱۱۱ سیادت: خداوندی - بزرگواری
- سیاسات پسندیده: روشهای پسندیده‌ای در پاداش خوبی و
- ۱۰۴ مجازات بدی
- سیاست: نگاه داشتن - حراست - نگاه داشتن در راه راست -
- ۱۰۴، ۹۸ تنبیه - آگاه کردن
- ۱۲۶ سیاط جمع سوط : تازیانه‌ها
- ۱۵۱، ۳۴ سیاحت: رعایت ترتیب - روش - طریقه
- سیر جمع سیرت : خصلتها - سرگذشتها - روشها -

- رفتارها - تقلب سیر و آثار - دگرگونی کار و کردار ۴۱،۴۰
 سیرت: کار و کردار ۸۱
 سیرت حکمت: کار و کردار اهل حکمت - روش اهل حکمت -
 طریقه حکمت - نهاد حکمت ۹۵،۹۳

ش

- شاغل: مایه گرفتاری - گرفتار کننده - مشغول کننده ۸۶
 شافی: راست - درست - سخنی که قطع گفتگو کند ۱۸۴
 شامل: فراگیرنده ۸۵
 شایبه: آمیختگی - آلودگی ۷۶
 شاید: مجاز است - شایسته هست ۲۳۴
 شایع: منتشر ۸۵
 شبهات جمع شبهه: شك و دودلی ۷۴
 شبهه افتادن: همانند شدن ۱۳۲
 شتم: دشنام - فحش ۱۸۳
 شتم اعراض: به عرض و ناموس کسی بد گفتن ۱۶۴
 شجاع باآفاق: شجاعی که در شجاعتش همه متفق القولند ۱۲۷
 شداید: سختیها ۷۲
 شدت: سختی ۳۲۱
 شرائین جمع شریان: رگها ۶۱
 شرایع جمع شریعت: ادیان الهی ۲۳۹
 شره: آزمندی - زیاده روی در لذات و شهوات ۵۲

- شَرِیر: آن کس که نیت و کار او شر باشد. بد کار - بد به
 ۶۶ طبیعت . ضدّ «خیر»
- شریحات مفرد شرایط : شرط لازم
 ۱۴۰، ۱۳۸
- شریعت: احکام دینی
 ۳۹
- شطارت: شاطری - شغل پیکی - قاصدی - جلوداری -
 ۱۹۷ عیاری کردن
- شطری: بهره‌ای - پاره‌ای
 ۲۱۳
- شطط: غضب - ستم - تندی
 ۱۸۳
- شعار: لباس زیر مانند پیراهن و شلوار
 ۱۱۶
- شغب: نعره و فریاد کردن - فتنه و آشوب به راه انداختن -
 ۱۱۳، ۷۴ دشنام دادن
- شفقت: نرم دلی
 ۱۱۶
- شقّ: شکافتن
 ۳۳۱
- شقا: بدبختی - مستمندی
 ۱۳۶
- شقی: تیره‌بخت - ضدّ «سعید»
 ۹۵
- شماقت: سرزنش - سرکوفت
 ۹۳
- شمال: دست چپ . ضدّ «یمین»
 ۹۴
- شمامه: دستبویه - شیئی خوشبو چون مشک و عنبر که در
 ظرفی از زر و سیم بگذارند و دست بدست برای بو
 ۱۹۸ کردن بگردانند
- شمایل: صورت - هیکل - منظر
 ۲۱۷
- شمع: موم
 ۵۱

۶۶	شمه‌ای: مختصری - بوئی
۱۰۲	شناخت: زشتی
۹۲	شنیع: زشت - منفور
۶۸	شواغل جمع شاغله: مشغول کننده‌ها
۱۰۴	شهادت عیان: آنچه آدمی به چشم می‌بیند
۷۲	شهی: شهوت انگیز
۳۳۷	شیم جمع شیمه: عادت‌ها - اخلاق

ص

۱۷۱	صاحب: حریف
۴۳	صاحب عهده: مسؤول - برعهده گیرنده
۲۰۸	صائب: راست - درست - رسا
۱۰۶	صانع: آفریننده
۶۷	صبّاغ: رنگرز
۱۱۵	صداقت: دوستی
۳۳	صدر کتاب: دیباجه کتاب
۶۵	صدور: ظاهر شدن - بروز
۲۴۲	صرف: برداشتن - عزل کردن
۱۵۹،۶۷	صرف کردن: باز گرداندن - گرداندن
۲۷۴	صرفه نگاه داشتن: صرفه‌جوئی را رعایت کردن
۹۹	صروف: حوادث - رویدادهای زیانبخش
۹۵	صعب: سخت - دشوار

فرهنگ لغات فارسی و جمله‌های عربی	۴۷۷
صعوبت: سختی - دشواری	۱۱۸
صَغَار: خفّت - خواری	۱۷۹
صفت کردن: وصف کردن	۱۸۲
صفی: برگزیده	۷۴
صِلَات جمع صله: جایزه	۲۱۴
صلاح ذات البین: آشتی و صلح میان چند تن	۳۳۵
صلب: به‌دار آویختن	۱۲۶
صلف: لاف زدن - از خود دم زدن	۲۰۲
صلوات جمع صلوة: نیایشها	۳۳
صَنَاع: صنعتگران	۵۶
صِنَاعَت مَلِك: ممکت داری - فن سیاست	۸۵
صِنَائِع جمع صنیعه: برگزیدگان	۱۳۹
صواب: راه درست - درست	۴۳، ۳۵
صَوَالِح اعمال: اعمال صالحه - کارهای نیک	۳۳
صَوَامِع جمع صومعه: منزلگاه عابدان	۲۵۷
صورت بستن: میسر شدن	۲۵۰
صورت پرست: ظاهر بین - کسی که فریفته ظاهر می‌شود،	
ضد «حقیقت بین»	۲۸۵، ۲۸۲
صورت کردن: تصوّر کردن - پنداشتن - انگاشتن	۵۶
صولت: هیبت حمله	۶۷
صیاغت: زرگری	۲۱۲
صیام: روزه	۱۴۰

صیت: شهرت ۲۹۲

ض

ضایع: بی فایده - تباه ۷۰

ضایع گذاشتن: بی نصیب گذاشتن ۱۴۵

ضَجَر: دل‌تنگ ۲۲۶

ضُجْرَت: دل‌تنگی ۱۸۴

ضَحَك: خنده ۱۷۹ :

ضغائن جمع ضغینه: کینه‌ها ۳۲۲

ضر: ضرر - زیان ۱۲۴

ضَرَا: ناراحتی - (سَرَاوَضَرَا = خوشی و ناخوشی - راحتی

و ناراحتی) ۳۲۸

ضرب سیاط: تازیانه زدن ۱۲۶

ضلالت: گمراهی ۳۳

ضِنْت: بخل و امساک ۱۰۵

ضیاع: املاک ۲۲۷

ضیق: تنگی ۲۰۰

ضیم: بی داد کردن - ستم کردن ۱۷۶

ط

طاری: پدیدار ۵۱

طائل: نتیجه - فایده ۲۰۰

۳۷	طاعن: طعن کننده
۳۱۸	طامع: طمعکار
۸۱	طباع جمع طبع: طبیعتها
۳۴۰	طباع ردیء: خویهای پست
۴۰	طبع: طبیعت - سرشت
۶۳	طحن: آسیا کردن
۱۹۲	طحن (آلات...): آسیا کردن - در اینجا منظور دندانهاست
۳۳	طراز: آرایش
۱۸۱	طرایف جمع طریفه: چیزهای تحفه و نادر
۲۲۷	طرح و فرش: انواع پارچه و قالی گستردنی
۵۲	طربان: طاری شدن - پدیدار شدن - پیش آمدن
۱۷۰	طریق اجمل: راه مناسبتر
۲۸۵	طریق العقل واحد: راه خرد یکی است
۱۵۶	طلاقت: گشادگی و روانی زبان - خوش سخنی
۱۱۳	طمأنینت: آرامش و آسودگی خاطر
۱۵۸	طوارق جمع طارقه: حادثه‌های بد
۲۹۶	طوایف گردند: به احزاب و گروههای مختلف تقسیم می‌شوند
۳۳	طور: گونه - مرحله
۲۲۷	طیب عیش: خوشی زندگی
۲۲۵، ۱۱۳	طیش: سبکی رفتار - شدت غضب

ظ

- ظلم: ستم و جور ۱۱۹
ظلمه جمع ظالم: ستمکاران ۱۳۷

ع

- عاجل: اکنون - فوری - این جهانی ۱۸۶، ۱۷۷، ۱۲۳، ۶۸
عادم: نادرنده - نادر ۷۷
عالم امری: عالم مجردات، که به امر الهی از کتم عدم به وجود آمد؛ و مقابل آن «عالم خلق» است، و مراد «خواجه» این است که ماده انسان از مرحله جسمانی به مرحله روحانی انسانی رسید. ۳۳
عالم خلقی: جهان آفرینش. ر. ک: «عالم امر» ۳۳
عامل خراج: مباشر جمع مالیات ۱۹۳
عاهات جمع عاهه: بلاها - آفات ۱۶۱
عاید شدن: منجر شدن - منتهی شدن ۱۸۰
عبث: بیهوده ۸۲
عبد شهوت: بنده هوای نفس خود ۲۴۳
عبره کردن: گذر کردن ۱۵۸
عبوست: ترش روئی - تلخی خوی ۱۵۶
عبید: بندگان ۲۲۷
عتاب: سرزنش - ملامت ۱۳۷
عثرات: لغزشها - خطاها
عشرت: لغزش - گناه ۱۸۲

- عجایز جمع عجوزه : پیرزنان ۲۲
- عُجَب: خود پسندی ۱۵۷
- عَجَن: خمیر کردن ۶۳
- عَدّ: شمار - شمار کردن ۳۳
- عَدَت: آمادگی - ساز و برگ - آماده کردن سلاح و مال ۳۱۰، ۱۶۵
- عَدل: در اینجا به معنی عادل ۹۶
- بِالْعَدَل قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ: زمین و آسمان بر عدالت استوار است. ۱۴۷
- عَدَم طیش: سبک مغزی نداشتن ۱۱۳
- عَدَن: اقامتگاه (... آدم و حوا) ۷۲
- عَدُول جمع عدل: عادلها (ر.ك سطر شش همین صفحه) ۱۳۰
- عَرَض: ناموس - آبروی ۳۴
- عَرَف: اصطلاح - تداول ۳۷
- عَزَائِم (اختلاف...) جمع عزیمت : در اینجا کارهایی که آدمی پیشنهاد خاطر می‌کند. ابن خاتون در شرح این عبارت گفته است: حکمت الهی تقاضای این کرد که هر کدام بر طبیعتی خلق شوند مخالف طبیعت دیگران. ۲۵۰
- عَزَت: کمیابی - گرانی ۲۱۰
- عَزَمَن قَائِل: گوینده‌اش بزرگ است - در مورد نقل کلام الهی بکار می‌رود. ۳۸
- عَزْوَعَلَا: عزیز است و بلند مرتبه - اصطلاحی که در تجلیل از مقام خداوند بکار می‌رود. ۳۸

- عزیز: کمیاب ۳۲۶
- عزیمت: تصمیم قطعی - عزمِ جزم ۷۸
- عسز القیاد: آنکه مطیع کردنش دشوار باشد - ضدّ «سهل القیاد» ۱۰۵
- عشیرت: خویشان و اقوام - شعبه‌ای از قبیله ۱۲۶
- عطب: شدّت خشم ۲۱۶
- عطلت: بیکارگی - تن‌پروری ۱۵۷
- عطیات جمع عطیه: داده‌ها - بخشیده‌ها - عطاها ۱۳۸
- عطیت: دهش - بخشش ۸۵
- عظام: جمع عظیم ۱۱۳
- عُظمی: مؤنث عظیم ۸۶
- عفت: پاکدامنی ۱۱۷
- عقاب: مجازات اخروی ۱۸۹
- عقار: ملك و آب - زمین زراعتی ۲۴۳
- عُقدّه: گره - عقد و پیمان ۲۱۷
- عقوق: نافرمانی کردن کسی را که حق او بر تو واجب بود ۲۳۷
- عقول جمع عقل: مراد انواع «عقل» در اصطلاح فلاسفه. ر. ک. به «فرهنگ علوم عقلی» تألیف سید جعفر سجادی ۳۸
- عقیم: نازا ۲۱۶
- علائیت: آشکارا. ضدّ: «سرّ» ۱۳۹
- علت اولی: مقصود «خداوند» است ۱۲۵

- ۱۸۰ علق: هر چیز گران بها
- علم زینت: علم آراستگی و نظافت، و آن از فروع علم طب^۲ است.
- ۱۵۴ علوی: منسوب به علو یعنی بلندی - آنچه بر فراز زمین است
- ۳۹ علی الجملة: خلاصه - خلاصه اینکه
- ۱۰۴ علی حده: جدا گانه
- ۱۳۹ عمارت: آباد کردن - آبادانی
- ۲۴۳ عمارت کردن: آبادان کردن
- ۸۷ عمت معدلته: عدالت او همه را فرا می گیرد.
- ۳۳ عمیم: همگانی
- ۳۷ عنا: رنج
- ۱۸۸ عناد: لجاج
- ۳۰۰ عناصر اربعه: عنصرهای چهارگانه: آب-خاک - باد - آتش
- ۱۳۱ عنان: لگام - سرافسار
- ۷۶ عنف: اجبار - تندی - خشونت
- ۱۷۵ عوارف جمع عارفه: نیکوئیها
- ۳۳۰ عوایق جمع عایقه: موانع - بازدارنده‌ها
- ۶۷ عود نشأت: باز آفریدن؛ منظور مرحله تکمیل معنویت آدمی
- ۳۳ است.
- ۳۳۶ عورات: اموری که شخص از افشای آن شرم دارد
- ۷۶ عورت: اندام شرمگاه یعنی از ناف تا زانو

عیارپیشگان: شیادان - طراران ۱۲۶

غ

غاذیه (قوت ...): قوه غذا دهنده بدن (که از قوای نفس

نباتی است). ۵۶

غامض: پیچیده ۲۳۰

غایت: انتها - مقصود - نهایی که مطلوب آدمی است. ۸۰

غایت قصوی: نهایت بسیار دور - مقصد بسیار دور ۹۲

غباوت: گولی - کم خردی - سبک خردی ۱۴۲

غبطت: سود - سودی که موجب رشك شود - لذت بردن ۲۷۳، ۱۸۸، ۸۹

غبین: فریب خوردن و زیان بردن از آن. ۱۶۱

غثیان: قی - برگرداندن غذا ۲۳۵

غدر: بی وفائی کردن - عهد شکستن - خیانت کردن ۳۱۲، ۱۷۶

غرض اخیر: مقصد نهائی - غایت ۲۲۷

غزل: ریسندگی - رشتن ۶۴

غشاوت: پرده - پوشش ۱۴۳

غصب: مال دیگری را به زور از چنگ او درآوردن. ۱۲۰

غضبان: خشمگین ۱۷۶

غضوب: خشمناك - غضبان ۸۴

عطیظ: خرخر کردن ۲۳۳

غلظ: درشت خوئی - خشونت ۲۰۲

۶۸	غلمان: جوانان زیبا روی بهشتی
۱۱۷	غلو: زیاده روی
۹۴	غُمَری: بی تجربگی - ناآزمودگی - نادانی
۱۳۷، ۱۲۵	غمز: سخن‌چینی - از کسی نزد دیگری بدگوئی کردن
۱۹۴	غنچ و دلال: ناز و عشوه
۱۵۵	غوايت: گمراهی
۳۲۹، ۱۸۵	غوايل جمع غایله: فسادها و شرها - عاقبت‌های بد
۳۳	غير مرضی: ناپسندیده
۳۱۸	غير مرضی السیره: کسی که سیرتش ناپسند است

ف

۶۷	فاحش: زیاده از حد - زشت
۱۸۱	فاره: راهوار
۲۰۷	فاضل: برتر
۹۵	فاقت: ناداری - فقر
۱۴۲	فايز: رستگار
۲۵۹	فايض: روان و جاری
۱۱۴	فتور: سستی - کوتاهی - ضعف
۱۲۵	فراخ دست: سخی - بخشنده
۱۲۵	فجّار جمع فاجر: زناکاران - نابکاران
۱۷۰	فخيرة: چه بهتر

	فدايت: گولسى - كم فهمى - گرانى - درشتخوئى -
۱۵۶	کند ذهنى
۳۰۸	فر: شکوه - جلال
۶۱	فراست: هوشيارى
۱۷۸	فراحت: رهوارى
۱۵۰	فرخ: جوجه
۲۲۹	فرزندان: صريح به معنى پسران بکار رفته است
۳۳۷	فرسودگى: عادت گرفتن به تحمل - پوست کلفتى
۱۰۲	فرسودگى در: ممارست بى اندازه درکارى
	فرسوده گردیدن: عادت گرفتن به تحمل - پوست کلفت شدن
۳۳۷، ۱۶۴	
۲۲۷	فرش و طرح: ر. ك.: طرح و فرش
۹۹	فرط: زيادى
	فرط استعراض: گرانبار كردن حافظه - زياده از حد بار حافظه كردن
۱۲۱	
۵۸	فرق ظاهر كردن: تفاوت را نماياندن
۲۱۲	فروسيت: سپاهيگرى - اسوارى - سواركارى
	فروع جمع فرع: شاخه ها - شعبه ها - دراصل: شاخه هاى خرد درختان
۳۸	
۱۲۴	فروگذارن: رها كردن
۱۲۸	فرهخته: تربيت يافته - با فرهنگ
۱۲۷	فريسه: شكار

- ۹۰ فزع: هراس - ترس
- ۲۲۸ فسحت: وسعت - فراخی
- ۷۹ فسق: ترك راه راست - ترك امر خدای
- ۷۹ فضل: برتری - افزونی - زیادتی
- ۱۹۱ فضلات: مدفوعات
- ۹۰ فضل عنایت: افزایش توجه - توجه بیش از اندازه
- ۱۱۲ فضل مكئی: مكث زائدی
- ۲۲۹ فضل نظری: نظر بیشتری
- ۱۶۱ فضله: زیادی - زیادتی
- ۱۵۴ فضول: کار باطل و زائد
- ۹۲ فضیحت کردن: رسوا کردن
- فضیله الفلاحین هوالتعاون بالاعمال، و فضیله التجار
هوالتعاون بالاموال، و فضیله الملوك هوالتعاون بالآراء
السیاسیه، و فضیله الالهیین هوالتعاون بالحكم الحقیقیه،
ثم هم جميعاً يتعاونون على عمارة المدن بالخيرات و
الفضائل: برتری کشاورزان به یاری کردن در کارهاست،
برتری بازرگانان به یاری کردن در مال است، و برتری
پادشاهان به یاری کردن در راههای سیاسی است و برتری
اهل دین به یاری کردن در حکمت‌های حقیقی است، و انگهی
همه این جماعت در آباد کردن شهرها از راه خیرات و
فضیلتها با یکدیگر یاری می کنند.
- ۳۰۵
- ۱۵۲ فطام: بازداشتن - اصل کلمه به معنی از شیر گرفتن است

۱۰۳	فطرت: خلقت - سرشت
۳۳	فطرت اولی: آفرینش نخستین - کون اول
۲۱۵	فطنت: زیرکی - هوشیاری
۸۳	فعل: کار
۱۸۰	فقد: گم شدن - گم کردن
۱۵۶	فحاهت: خوش محضری
۱۳۸	فکیف: چه رسد به اینکه
	... فنای او به حیات اوست...: گمان می کند که وصول او
۱۸۹	به حیات جاودانی به معنی موت اوست.
۸۹	فوات: فوت شدن - از دست رفتن
۱۴۲	فوز: رستگاری
۱۵۷	فوق کل ذی علمِ علیم: برتر از هردانائی داناتری هست
۳۳۸	فی انفسهم: نفس آنها را
۴۳	فیض: فرو فرستادن - عطا کردن - احسان کردن
۱۳۱	فیضان: بسیار شدن - جاری شدن
۳۷	فی نفس الامر: در عالم واقع

ق

۵۰	قابل: قبول کننده - پذیرنده
۷۲	قاذورات: چیزهای پلید - ناپاکیها
	قارّه: قرار دهنده - ثابت و پایدار - استوار - مقرر کننده
۴۷	ر. ك.: «مقادیر قارّه‌ای»

- قاصر: کوتاه ۷۱
- قاصر بنظر: کوتاه بین - کوتاه فکر ۲۸۳
- قال لاصحابه: انکم ان لا تَقْتُلُوا ... من میتة علی الفرائض:
بیاران خود گفت: شما اگر کشته نشوید، می‌میرید.
سوگند به کسی که جان پسر ابوطالب به دست اوست،
هزار زخم شمشیر بر سر گواراتر است از مردن بر بستر. ۱۲۸
- قبض: گرفتن - ترشروئی. ضد «بسط» ۱۰۱
- قبه: گنبد ۱۸۰
- قدم: قدیم بودن - اصطلاح فلسفی ر. ک. به فرهنگ علوم
عقلی سید جعفر سجادی ۳۹
- قذف: فرود آمدن - وارد آمدن (ضربتی) ۱۷۶
- قذف: فحش و دشنام دادن ۱۸۵
- قَرَت عین: روشنائی چشم ۶۸
- قسری: اجباری - خلیفه سلطان در شرح عبارت ص ۲۵۹ س ۱
می‌گوید: و صناعی نسبت به طبیعی مانند حالتی بود که
در کسی یا در چیزی بفعل غیر او حاصل شود (= قسری) ۲۵۹
- قسط: سهم - نصیب ۱۰۸
- قسیم: بهره گیرنده - هم سهم - شریک ۲۱۵، ۷۱
- قصد اول، قصد ثانی: منظور نخستین، منظور دومین - در
درجه اول، در درجه دوم ۹۶
- قَصْر: کم کردن - فرو داشتن - مقصور داشتن ۶۷
- قُصوی: دورتر - دورترین - نهائی ۲۸۵، ۹۰

۱۸۳	قَطّ: برش سر قلم نی
۱۵۸	قَطّاع جمع قاطع: راه زنان
۳۲۴	قَلَّتِ ذات ید: کمی ثروت
۷۵	قلع: کندن - از ریشه بر کندن
۲۲۹	قلع عادت: ریشه کن کردن عادت و خوی
۹۵	قلق: اضطراب - تشویش
۱۷۱	قمع: سرکوب کردن - چیره شدن بر
۱۱۴	قناعت: خرسندی - قانع بودن
۱۹۷	قوَاد: قرمساق
۲۸۰	قوَت نطقی: قوه عاقله
۱۰۶	قویم: راست - استوار
۷۷	قهر: مغلوب کردن
۱۲۵	قیادت: دلّالی محبت - قرمساقی
۲۴۱	قیام و قعود: ایستادن و نشستن
۳۰۷	قید: بند و زنجیر - کند و خلیلی
۱۲۹	قیَم: نگاه دارنده
۱۳۶	قیود جمع قید: بندها و کُنندها

ک

۲۱۲	کاردگری: کارد سازی
۱۳۵	کارکنان: کارگران - عمله‌ها
۲۲۰	کاره بود: ناخوش دارد - ناپسند شمرد

فرهنگ لغات فارسی و جمله‌های عربی	۴۹۱
کافه: همگی	۱۲۹
کامن: پنهان - پوشیده	۱۷۹
کاینات: موجودات - شدنیها	۱۹۰
کبر: بزرگی	۱۱۳، ۹۵
کبراء: بزرگان	۳۴
کبریت: گوگرد	۱۷۵
کتب نظر: کتابهای حاوی علوم نظری	۵۶
کتمان: پنهان کردن - پوشیده داشتن	۷۵
کثرت: بسیاری، در مقابل «وحدت». اصطلاح فلسفی ر. ک.	
به فرهنگ علوم عقلی سید جعفر سجادی	۳۸
کثیف: دارای جرم - دارای کدورت جرمی	۶۵
کدخدائی: اداره کارهای خانه (آنچه مربوط به مرد باشد)	۲۱۵
کدورت: تیرگی - تاری	۸۵
کذوب: بسیار دروغ گو	۲۲۳
کرام جمع کریم: بزرگان - عزیزان	۸۷
کرامات جمع کرامت: درجات بلند - مناصب - مراتب	۶۸
کراحت: ابراز دشواری - چنان وانمودن که برش گران آمده	
است.	۳۱۴
کراهیت: نفرت انگیز بودن	۱۳۷
کرم: بزرگواری - بخشندگی - مردمی	۱۱۵
کَرَه: تلخه. ر. ک: تعلیقات	۲۹۹
کریم: گرانبها	۱۸۱

- کسر: شکستن ۷۷
- کسل: تنبلی ۶۶
- کسوب: کاسبکار - کسب کننده بسیار - کسی که دائم به چنگ می آورد ۱۴۴
- کسوت: لباس - پوشش ۳۶
- کفاف: مقداری که نه زیاد باشد و نه کم - آنچه برای زنده ماندن بس باشد ۱۶۱
- کفالات جمع کفالت: کارهایی که کسی از طرف دیگری انجام دهد. ۱۳۶
- کفران: ناسپاسی ۷۹
- کفو: همتا - همشأن ۲۳۰
- کفور: کسی که کفران نعمت کند - ناسپاس - حق ناشناس ۳۲۴
- کلال: ماندگی - خستگی ۲۴۱
- کلالیت: کند شدن ۱۲۱
- کلا و حاشا: هرگز چنین نیست - من منکر این هستم ۲۷۰
- کلفت: زحمت - دشواری - رنج ۶۵
- کم: چند ۸۳
- کناسی: پاک کردن چاه مستراح ۲۱۲
- کنفسی واحدة: چون يك تن ۲۸۷
- کنوز جمع کتز: گنجها ۱۶۰
- کوبه: خدم و حشم که همراه پادشاهان حرکت می کنند - چتر و سایبان پادشاهان ۱۶۰

- کون: هستی - بود ۱۹۰
 کون ثمانی: مرحله کامل گشتن خلقت آدمی که مستعد تحمل ۳۳
 امانت ربّانی شد. در مقابل «فطرت اولی»
 کون و فساد: بود و نابود. دو حالت است که متعاقب هم بر
 موجودات طبیعی عارض می‌شود. خلع صورتی را فساد،
 و لبس صورتی دیگر را کون گویند. ۳۹
 کهانت: غیب‌گوئی از راه ارتباط با ارواح و جنیان و شیاطین ۱۶۸
 کی: داغ کردن ۱۷۰
 کیاست: زیرکی ۶۱
 کینه القفا: داغ بر گردن ۲۲۱
 کیف: چگونه ۸۳
 کیموس: شیرۀ معدی ۱۹۴

ک

- کُربُزی: زرنگی در راه نادرست - حیل - دستان ۱۶۸، ۱۱۹
 گستاخ بودن: بی‌رو در بایستی بودن ۲۳۵
 گُشن دادن: افشاندن گردگلهای نر بر گلهای ماده ۶۰

ل

- لازم: فایده - نتیجه ۳۰۰
 لاعین رأت ولاأذن سمعت ولاخطر علی قلب بشر: نه چشمی
 دید و نه گوشی شنید و نه بر دل آدمیزادی خطور کرد. ۶۸

لا، لعمری ما یجہل هذه النعم الا النعم: سو گند به دین خودم،
(سو گند به جان خودم) که از این نعمتها جز دد و دام
کسی غافل نیست. (صاحب «قاموس» لعمری را به هر دو
معنی آورده است).

۱۴۰

لا محاله: بناچار

۴۱

لأن أجي كان سبباً لحياتي الفانية ، ومعلمي كان سبباً لحياتي
الباقية: زیرا پدرم سبب زندگانی گذرنده من بود و
معلمم سبب زندگانی جاودان من.

۲۷۱

لايق: سزاوار

۱۲۹

لبّ: مغز - جوهر

۱۹۲

لباب: مغز - خالص - گزیده

۹۱

لجام: لگام گر - سر آج

۲۸۸

لجّه: ژرفترین جای دریا - محلی هو لئاك در دریا

۱۷۶

لِذاقته: برای ذات خود

۹۱

لِذاقها: برای ذات خود

۱۲۵

لسع: نیش زدن - ولی در اینجا به معنی گزیدن مار بکار رفته
است.

۲۴۸

لصوصيت: دزدی

۲۹۰

لطف: نرمی

۲۰۷

لطيف: آنچه از هر جرمی مبرا باشد

۶۵

لعمرا لله: سو گند به جاودانگی خداوند

۱۶۰

لقاح: جفت شدن نر و ماده

۶۰

۱۰۱	لمیت: چرائی
۹۱	لنفسه: برای وجود خودش
۳۷	لواحق جمع لاحقه: پیوسته‌ها - ضمیمه‌ها
۷۷	لواءیه: ملامت کننده
	لوقساوی الناس لهلكوا جميعا: اگر مردم همه در همه چیز
۲۵۱	مساوی هم می‌بودند هلاك می‌شدند
۳۲۲	لوعت: سوزش درون - رنج و تعب
۱۷۹	لولا دعاية فيه: کاش که شوخ طبعی نمی‌داشت
۷۶	لوم: ملامت
۲۰۲	لؤم: پست فطرتی
۱۷۵	لهیب: شعله - زبانه آتش
۲۹۸	لین: نرمی

م

۸۹	مآثر جمع مأثره: بزرگواریها - کارهای نام آور
۵۸	مآكل: خوردنیها
	ما أصعب في الشهواني أن يكون فاضلاً: بسیار سخت است که
۷۷	شخص شهوانی صاحب فضیلت شود.
	ما جئت لأبطل التوراة بل جئت لأكملها: من از برای باطل
۲۸۵	کردن تورات نیامده‌ام، بلکه برای کامل کردن آن آمده‌ام.
۸۵	ماده: مدد دهنده
	مادة مشتركة: ظاهراً این را به معنی «ماده عام» بکار برده

- است، ر.ک.: فرهنگ علوم عقلی سید جعفر سجادی ذیل «عام» ۳۹
- مارق: مرتد - خارج شده از دین ۳۰۰
- ماسمه (قوت ...): قوه‌ای که غذا را در بدن نگاه می‌دارد ۵۶
- مأئده: سفره - خوانچه ۲۳۳
- مافیہ: آنچه در آن است (یعنی در منزل است) ۲۰۶
- مالا بد: آنچه بناچار باید داشت - آنچه از داشتن آن
- چاره‌ای نیست - مایحتاج ۲۱۰، ۷۸
- مالش دادن: مجازات کردن - گوشمال دادن ۱۶۴
- مالک الملک: دارای پادشاهی - جهاندار ۳۳
- مالک رقاب: (صاحب گردنها) مسلط بر اشخاص ۲۹۲
- ماهیت: چه چیزی ۱۰۱
- مایت: میرا ۱۸۸
- مایل شدن: کج شدن ۹۴
- مباح: پسندیده ۱۵۶
- مبادی جمع مبدأ: آغاز - بنیادها ۴۵
- مباسطت: گشاده رویی - بی‌رودربایستی ۱۶۵
- مباسطت یافتن: صمیمیت حاصل کردن ۲۳۶
- مباشرت: به کاری در شدن - مرتکب شدن ۷۵
- مباشرت: همبستری - همخوابگی ۷۶
- مبالات: اعتنا نمودن - پروا داشتن ۹۴
- مبالغت: اصرار زیاد کردن ۳۷
- مباهات: سرافرازی کردن - افتخار نمودن ۷۶

۳۳	مباین: مخالف
۱۲۱	مبایننت: اختلاف
۸۸	مبتهج: شادان
۹۱	مبدأ اول: خالق کل
۷۳	مبدع: ابداع کننده - نوآورنده - آفریده
۲۱۴	مبرات جمع مبرة: نیکی کردنها
۱۵۵	مبرز: برجسته
۴۷	مبرهن: با برهان ثابت شده - مبتنی بر برهان
۹۳	مبشر: مؤده دهنده
۵۳	مبصر: دیده شده
۲۶۹	مبغضت: دشمنی
۲۷۰	مبقی: باقی دارنده - باقی گذارنده
۹۳	مبین: بیان شده - توجیه شده
۱۸۸	مت بالاراده تحى بالطبیعة: بمیر به اراده تا زنده باشی بالطبیعة.
۱۱۶	متابعت: پیروی کردن
۷۲	متاجره: تجارت کردن
۴۳	متأخر: پسین - مراد حکمای دوره اسلامی است
۲۶۲	متألهان: خدا پرستان
۴۳	متأمل: تأمل کننده - متفکر
۳۰۳	متباین الأهوا (اشخاص ...): کسانی که هوا و هوسهایشان ضد یکدیگر است.

۹۷	متبدل: دگرگون
۵۱	متجزی: جزء جزء شونده
۸۷	متحلّی: آراسته
۱۰۹	متسالم: بایکدیگر سازگار
۲۸۳	متشابه: آنچه معنی آن مورد تردید است
۴۹	متصرف به آلات: کارسازی کننده به وسیله ایزارها
۵۲	متصف: دارای صفت
۱۵۸	متّصلان: بستگان - پیوستگان
۲۹۹	متّصور شدن: به تصوّر در آوردن - نیک واقف شدن
۴۱	متطرق: راه یابنده
۷۲	متّعالی: برتر از درجه مخلوقات
۱۳۴	متعاوضان: دوفر که با هم دوستی را معاوضه می کنند
۳۰۶	متعدّی بود: به دیگری برسد
۸۴	متعنّو: غیر ممکن - بسیار مشکل
۷۳	متفرد: یگانه - منحصر - بی همتا
۳۱۱	متّفق الكلمه: يك سخن - كاملاً همفکر
۴۳	متقدّم: پیشین - مراد حکمای یونان است
۱۴۷، ۱۴۶	متکافی: برابر - موافق - هم کفو
۵۲	متکيّف: کیفیت پذیر - دارای چگونگی
۱۸۵	متلهّب: شعله زننده - کسی که خشم درو شعله ور شده باشد
۱۰۹	متمازج: به هم آمیخته
۸۸	متمتع: بهره ور

۵۰	متمثل: نمایان - صورت پذیر
۱۳۵	متمسك: چنگ زنده - اصرار کننده در عمل به...
۱۵۶، ۱۲۲	متمشي شدن: فراهم آمدن - میسر شدن - ممکن شدن
۱۱۴، ۷۵	متمكن: جای گیر شده - مقتدر - دست یابنده
۵۳	متوسط: میانجی - واسطه
	متوفر: کسی که مقدار فراوان (از چیزی) داشته باشد - بحد
۱۷۴	وفور دارنده
۱۸۵	متوقد: برافروخته
۷۷	متوقع: مورد توقع
۳۱۹	متهم: مورد تهمت
۸۳	متی: کی - چه وقت
۱۹۷، ۹۲	متیقن: دارای یقین
۱۱۷، ۳۸	مثابت (به...): به منزله - به جای
۳۳۷	مثالب جمع مثلبه: نقصانها - عیبا
۲۸۲، ۱۵۰	مُثل جمع مثال: نمونه‌ها و اشکال - شبیه‌ها - ماندها
۱۲۶	مُثله: بریدن اعضای بدن
۲۳۰	مجازات: گفتگو و مناظره
۱۱۶	مجازات: پاداش نيك
۸۴	مجال: محل جولان - میدان
۳۷	مجال یافتن: میدان پیدا کردن
۱۱۴	مجاملت: با کسی نیکوئی و خوبی کردن
۲۱۶	مجامله: با کسی نیکی کردن - حسن معاشرت - حسن خلق

- ۶۷ مجانبست: پرهیز کردن - دوری کردن
- ۷۶ مجاوزت: خارج شدن - تجاوز کردن - درگذشتن
- ۲۸۹ مجاهره: دشمنی آشکارا کردن
- ۲۲۹ مجتهد: کوشا
- ۱۴۰ مجد: عظمت
- ۴۱ مجرد طبع نباشد: طبیعت محض نیست - منحصر ا طبیعت نیست
- مجلس عالی: حضرت بزرگوار (از نظر احترام به جای خطاب مستقیم، مجلس یا حضرت یا جناب شخص را مخاطب قرار می دهند)
- ۳۵
- ۱۲۴ مجون: لا ابالیگری و هزل گفتن - هرزه گوئی
- ۳۱۱ محادثت: گفتگو کردن - با یکدیگر حدیث کردن
- ۷۹ محاربت: جنگ کردن - جنگیدن
- ۴۰ محاسن جمع حسن: نیکوئیها
- ۴۰ محاسن افعال: افعال حسنه - افعال نیکو
- محاکات: مانند شدن - مشابه شدن - تقلید کردن - چیزی را
- ۶۲ حکایت کردن
- ۱۴۱ محاولات جمع محاوله: جستن و خواستن ها
- ۹۰ محاولت: جستن و خواستن - قصد چیزی را کردن
- ۱۲۶ معترز: پرهیز کننده - دوری کننده
- ۵۶ معترفه: اهل حرفه ها - پیشه وران
- ۱۷۵ معجوب: پوشیده - در حجاب شده
- ۲۵۳ محدث: متأخر

۱۸۶	مَحذور: آنچه ازان بترسند
۲۳۹	مَحذورُ عنه: آنچه ازان ترسند - ترسیده شده ازان
۲۹۹	مَحرف: تحریف کننده - واژگونه جلوه دهنده
۲۷۳	مَحسن: نیکی کننده - احسان کننده
۲۷۳	مُحسِن الیه: آن کس که بدو احسان کنند
۱۲۷	مَحض: خالص - صرف
۱۷۹	مَحظور: ممنوع
۲۸۳	مَحکم: آنچه معنی آن روشن است - گفتاری مضبوط و استوار
۲۲۳	مَحملت: ستودن
۸۴	مِحن جمع محنت: بلاها - رنجها - دردها
۱۳۶	مَخادعت: فریب دادن
۱۸۴	مَخالط: معاشر - آمیزنده
۳۸	مَخالطت: آمیختگی - آمیزش
۱۸۵	مَخاوف: جایهای ترسناک
۹۶	مَخترار: برگزیده
۵۱	مَختلط: درهم
	مَختلف الآرا (اشخاص ...): کسانی که رأیشان موافق
۳۰۳	بایکدیگر نیست.
۱۷۵	مَختنق: خفه شده از...
۳۳	مَخرج: راه رهائش
۱۹۷	مَخطی: خطا کار
۶۱	مَخلب: چنگک - چنگال جانوران - پنجه جانوران

۲۹۶	مخلّی با: رها گذاشته با... - آزاد
۱۹۷	مخنث: زن صفت
۱۲۶	مخوف: ترسناك
۲۱۶	مدارات: به حسن خلق رفتار کردن
۹۰	مدارج جمع مدرجه و مدرج: پله‌ها - مرتبه‌ها
۳۲۲	مداعبت: مزاح کردن - بازی کردن
۲۱۷	مدبّر: تدبیر کننده
۲۱۷	مدبّر: تدبیر شده
۳۲۵	مدنخر نهادن: جمع آوری کردن - ذخیره نهادن
۱۳۲	مدخل: دخالت
۱۱۰	مدخول: باخلل (عموم و خصوص دارد)
۳۳۷	مدرج: درج شده - مندرج
۴۹	مُبرك: ادراك کننده - فهم کننده
۳۳۱	مفروس گرداندن: پنهان داشتن - ناپدید کردن
۴۹	مدلول: آنچه مورد راهنمایی باشد - آنچه بر آن دلیل آورده شود
۱۳۴	مدَنیُّ بالطبع: در طبعش گرایش به شهرنشینی است
۱۲۰	مدلت: خواری کشیدن
۴۸	مذموم: ناپسند - مورد مذمت
	مذهب: شعبه‌ای از شعبه‌های دین - عقیده - مسلک - طریقه‌ای
۷۳، ۴۳، ۳۳	خاص در عقاید
	میرا: ستیزه‌گری - لجاج - ریا - خودنمایی . ر. ك.:

۱۷۶	تعلیقات بر ص ۱۲۸
۳۳۹	مراآت: به رخ کسی کشیدن
۱۲۴	مراجحت: سود بردن
۷۲	مراجحه: سود حاصل کردن - سود بر گرفتن
	مرافق جمع مرفق: آنچه از ساختمان خانه که موجب
	آسایش ساکنان شود، چون برف انداز - مستراح -
۲۱۰	دالان - انبار و...
۱۲۸، ۱۲۴	مِرا کند: ریا کند - خودنمایی کند
۲۹۹	مِرائی: ریاکار - ظاهر ساز
۷۸	مربط: طویله - محل بستن ستوران
۲۷۲	مرقاض: تربیت یافته
۱۳۶	مرقب: ترتیب دهنده
۲۷۳	مرقب: بسته - منوط - مربوط
۷۵	مرجو: مورد امیدواری - امید بدان هست
۳۳۵	مرجو بودن: مورد امیدواری بودن
۱۳۷	مرحوم: مورد رحم - کسی که باید براو رحم کرد
۱۵۶	مرخص: مجاز - اجازه داده شده - رخصت یافته
۳۰۹	مرخص شدن: خود را مجاز شمردن
۵۱	مردم: انسان
۲۱۴	مرضات: خشنودی - رضایت
۱۹۸	مرضی: پسندیده
۲۱۰	مرعی: رعایت شده

- مرعی شمردن: رعایت کردن ۱۸۴
- مرغوب: رغبت انگیز - آنچه طبع بدان میل می کند ۹۸
- مرکب: غیر بسیط - ترکیب یافته از چند بسیط ۳۹
- مرکوز: برقرار - استوار - رسوخ یافته - سرشته ۱۰۳، ۶۴
- مروت: جوانمردی ۱۱۵
- مرؤوس: کسی که تحت ریاست دیگری است ۷۹
- مزاجل جمع مزبله: جائی که فضولات ریزند ۲۲۱
- مزاج: خوش طبعی - شوخی ۱۷۶
- مُزاج العله: آنکه رنج و علت ازو دور شده باشد - آنکه حاجتش بر آورده شده باشد ۶۳
- مزارعات جمع مزارعه: معاملات کشاورزی ۱۴۱
- مَزَالْ اقدام: لغزشگاه قدم - جائی که آدمی خطا می کند ۳۳۷
- مُزاوَلَت: کوشش در چیزی - رسیدگی به کاری - ممارست - تجربه حاصل کردن ۲۲۸، ۱۱۲
- مزخرف: آراسته ظاهر - دروغ راست نما ۹۷
- مزیت: برتری ۷۱
- مزید: افزونی ۸۳
- مزیل: زایل کننده - از میان برنده ۳۱۸
- مزین گرداندن: زیبا نمایاندن ۱۹۴
- مسامحت: آسان گرفتن بردیگران - سهل گرفتن کار بادیهگران - کوتاهی کردن - بی اعتنائی - سهل انگاری ۱۱۵
- مساومه: قیمت کردن ۱۸۲

۱۶۷	مساوی جمع مسأة: بدیها
۷۰	مساهم: هم سهم - شريك
۶۶	مساهمت: هم سهمی - مشاركت
۱۵۷	مستأنس: انس گیرنده - انس گرفته - همدم - آموخته
۱۸۷	مستبدع: بدیع شمردن
۲۶۸	مستبشر: به خود مؤده دهنده - به خویش بشارت دهنده
۱۱۱	مستبصر: طلبکار بصیرت - صاحب نظر
۱۹۵، ۱۶۶	مستتبع: موجب پی بردن - در پی خود آورنده
۵۱	مستجمع: طالب جمع کردن - در کسی جمع شده
۲۶۹	مستخلص: آزاد شده - روشن و قابل فهم شده
۱۱۶، ۶۱	مستدعی: مستلزم - موجب - یاد آورنده
۴۹	مستدل: طالب دلیل - استدلال کننده
۱۵۵	مسترشد: راه جو
۱۸۲	مستزاد: به مزایده فروختن
۱۹۲	مستزید: زیاده طلب
۷۱	مستسعد: سعادت حاصل کرده
۱۸۲	مستشعر: بیمناك - نگران
۲۱۸	مستصغر: كوچك بنظر آمده - حقیر
۲۸۳	مستضعف: ناتوان
۱۵۶	مستطاب: زك.: استطابت
۲۲۸	مستظرف: ظریف و لطیف
	مستظير: قادر (درین مورد کسی که قدرت خریداری داشته

- ۱۸۲ باشد).
- مستعار: به عاریت گرفته شده. صورت مستعار: صورتی که خداوند به آدمی عاریت داده است.
- ۳۴ مستعذب: گوارا
- ۱۵۶ مستقر: استوار - راسخ
- ۱۱۳ مستقصی: به حد نهایت رسیده - به حد کمال رسیده
- ۱۱۷ مستکره: منفور - مورد اکراه
- ۹۸ مستمر: همیشگی - روان - دائم
- ۵۱ مستملح: نمکین - خوشمزه
- ۲۲۸ مستوحش: هراسان
- ۱۸۹ مستودع: به ودیعت نهاده شده
- ۲۲۸ مستودعات: خزاین - ذخایر - امانتها
- ۱۵۷ مستور: پوشیده
- ۷۴ مستوفی: تمام و کمال - به نهایت تحقیق رسیده
- ۴۸ مستولی: چیره
- ۷۴ مسخ: به صورتی زشت در آوردن
- ۳۶ مسخوط علیه: کسی که شاه براو سخط (غضب) کرده باشد
- ۳۱۹ مسطور: نوشته شده - به سطر درآمده
- ۳۳ مسلم داشتن: ثابت شمردن - محقق دانستن
- ۴۷ مسلوک داشتن: پیش گرفتن (راه...)
- ۱۳۸ مسند: بالش - پستی - تکیه گاه
- ۱۶۰ مشارب جمع مشرب: نوشیدنیها
- ۷۲ و ۵۸

۱۹۵	مشاق جمع مشقت : سختیها
۱۵۵	مُشاکل : همانند - همسان
۶۷	مشاکلات جمع مشاکله : هم شکله - همانندها
۲۶۲	مشایخ: پیران - سالخوردگان
	مشتهی: آنچه اشتها برمی‌انگیزد - آنچه میل و رغبت بر
۱۰۲	می‌انگیزد - خواسته شده - مورد شهوت
۷۴	مشتهیات جمع مشتهی: آنچه اشتها و رغبت برانگیزد
۷۱	مشرّب: نوشیدنی
۱۲۷،۶۹	مُشرّف: سرافراز - از بالا نگرنده - مسلّط
۱۷۵	مشغله: سروصدا
۳۲۵	مشغول ماندن از.....: بازماندن از...
۷۲	مشقت: رنج و سختی
۹۰	مشوب: آمیخته
۸۹	مشیّت: خواست
۳۱۵	مُشیر: مشاور
۱۲۶	مصابرت: شکیبائی کردن
۳۰۳	مصارعت: کشتی گرفتن
	مصبّ (مصبّ استحقاق) : محلّ ریختن - در این صفحه به
۱۱۵	معنی «مورد» بکار رفته است
۱۰۷	مصدر: صادرکننده - کسی که چیزی از او بروز کند
۲۸۷	مصرّح: تصریح کرده شده - به‌صراحت بیان شده

- مَصْلِيَّات جمع مصلّی : نماز گاه عمومی (به طور معمول
در صحرا) ۱۴۰
- مَصْنُوع: تربیت یافته ۲۷۴
- مَصَوَّرَه (قَوّت...): قوه‌ای که به اعانت قوهٔ غاذیه عمل تولید
مثل را کامل می‌سازد. ۵۷
- مَصِيب: بر صواب - درست - کسی که گفتار و کردارش
صحیح و درست است ۳۱۶، ۱۹۷
- مَضَا: گذشتن - گذشتن شمشیر از چیزی و بریدن آن ۶۵
- مَضَاجِع جمع مضجع: بسترها ۲۲۱
- مَضَادَّت: ضدیت کردن (... با کسی) ۱۴۳
- مَضَرَّت: زیان - ضرر ۷۶
- مَضْطَرّ: ناچار - مجبور ۷۴
- مَطَاعِم جمع مطعم: خوردنیها ۷۲
- مَطَاوِع: پذیرنده - پذیرا - موافق ۵۹
- مَطَاوِعَت: اطاعت - فرمانبرداری - پیروی ۶۵
- مَطَاوِی جمع مطوی (از مادهٔ طی): مندرجات - ضمن ۹۳
- مَطْرَد: روان - جاری ۳۲۹
- مَطْعَم: خوردنی ۷۱
- مَطْعُوم: خوردنی ۷۳
- مَطْفِیَّات: خاموش کننده - آرام بخش ۱۹۵
- مَطْلُوق گرداندن: گشاده گردانیدن ۱۸۲
- مَطْمِئَنَه (نفس...): آرام - خشنود - آسوده ۷۷

۳۰۵	مَطْوَعَه: داوطلبان
۲۱۶	مِظَاهَرَت: هم پستی
۱۷۵	مِظْلَم: تیره و تاریک
۳۱۰	مِظَنَه: محل ظن و گمان
۵۸	مِظْهَر: محل ظهور - نمایاننده
	مِعَاد: بازگشت (از این دنیا به دنیای دیگر) - رستاخیز - آن
۳۹	جهان. مقابل «معاش» به معنی این جهان
۱۹۶	مِعَادِی (سعادت...): سعادت اخروی
۷۴	مِعَارِضَه: مجادله - مخالفت
۸۵	مِعَارِف جمع معرفت: شناسائیها - آگاهیها - آشنایان
۴۰	معاش و معاد: احوال این جهانی و احوال آن جهانی.
	مِعَامِلَات جمع معامله: هر نوع دادوستد و شرط و عقد و
۴۱	قرارداد.
۶۳	مِعَانِد: ستهنده - نافرمان
	مِعَاوِدَت: برگشتن - دوباره اقدام کردن - دوره کردن -
۱۵۷، ۷۸	دوباره خواندن
۳۶	مِعَاوِدَت فِکَر: دوباره اندیشیدن
۱۹۷	مِعَايِش جمع معیشت: لوازم زندگی - مایه‌های زندگی
۱۷۷	مِعْجَب: صاحب 'عجب
۲۹۷	مِعْجَب: شگفت آور - سبب تعجب
۱۹۴	مِعْجَر: روی بند
۶۱	مِعْدَه: آماده

۲۴۷	معدّات. آماده کننده‌ها
۸۴	معراً: عاری - برهنه - پاك
۸۸	معرض: روی گرداننده
۲۶۵	معرض گرداندن: عرضه کردن - بر کسی ارزانی داشتن
۲۷۲	معرفت: آشنائی
۸۵	معروف: کار نیک - احسان - نیکوکاری
۲۷۵	معطی: دهنده - عطا کننده
۶۶	معقول: آنچه به عقل در می آید
۶۲	معدّم: تعلیم یافته - آموخته
۱۷۲	معلوم کردن: دانستن - فهمیدن
۸۲	معنی: منظور - مقصود
۱۶۳	معونت: یاری کردن - کمک کردن
۱۹۹	معیر: عاریت دهنده - عاریه دهنده
۵۱	معین: یار - مددکار
۱۴۳	معین: تعیین کننده
۲۱۲	مغالبه: پیروزی بردیگری
	مغالطات جمع مغالطه: با ترتیب دادن دلایل به نحوی غیر
۱۷۲	صحیح حریف را به غلط قانع کردن.
۳۰۰	مغالطه: به غلط انداختن کسی را.
۹۵	مغبوط: مورد رشك و غبطه دیگران
	مغتبیط: بر او غبطه برده شده - مورد رشك، نیکو حال و
۳۲۳، ۲۰۱	شادمان

- ۳۲۳ مغیبات: پنهانیها
مغیره (قوت...): قوه‌ای که غذا را تغییر می‌دهد و بصورتی
۵۶ درمی‌آورد که قابل جذب بدن باشد.
۳۵ مفتتح کتاب: آنچه کتاب بدان آغاز شود.
۲۶۲ مفتره: جدا
۳۱۰ مفترقات: پراکنده‌ها
۲۷۶ مفتقر: محتاج
مفرش: گستردنی - پوششی از اسباب سفر که در آن رخت
۱۶۰ خواب را می‌بندند.
۲۰۹ مفروز: جدا
۲۸۱ مفروغ: به قالب ریخته شده
۹۲ مفضل علیه: فضل داده شده براو - آنچه فضل شامل آن باشد
۲۰۷ مفضول: فروتر
۱۰۲ مفضی: منجر شدن - منتهی شدن - رسیدن
۱۵۲،۶۲ مفظور: فطری - خلقتی - آفریده شده
۱۰۷ مفوض: واگذار شده
۱۳۸ مفیض: فیض رساننده - عطا بخش - بخشنده
۲۸۶ مقابلت: ایستادن در برابر دشمن
۸۷ مقابل کردن: در برابر هم گذاشتن - مقایسه کردن
مقادیر قاره‌ای = قارالذات: کم متصل دو قسم بود:
«قارالذات» و یا «غیرقارالذات» قارالذات آن بود که
اجزائی که او را فرض کنند، با هم موجود توان

- یافت.... قارالذات سه نوع بود:... و آن را جسم
- ۴۷ . تعلیمی گویند. ر. لک: «اساس الاقتباس ص ۴۰»
- ۲۳۸ مقارنت: جمع کردن دو چیز باهم - قرین یکدیگر آوردن
- ۱۲۹،۷۲ مقاسات: رنج چیزی کشیدن - رنج بردن
- ۳۲۸ مقاسمت: با کسی چیزی قسمت کردن
- ۷۴ مقات: گفتار - رأی - اعتقاد
- ۳۳ مقام: منزل کردن - اقامت کردن
- ۲۱۲ مقامری: قماربازی - قمارخانه‌داری
- ۵۰ مقبول: مورد قبول - قبول شده - پذیرفته شده
- ۱۴۲،۶۸ مقت: دشمن داشتن - خشم شدید - عداوت - غضب
- ۹۸ مقتدا: پیشوا
- ۲۰۹ مقتدی: اقتدا کننده - پیروی کننده
- ۵۹ مقتضی: مستلزم
- مقتنیات جمع مقتنی: آنچه آدمی گرد آورد - مایه‌ها -
- ۹۰ مرغوبات - اموال
- ۹۰ مقتنیات حسی: آنچه حواس آن را بر گزینند - مایه‌های حسی
- ۶۱ مقدر: مهیا - آماده
- ۱۴۳ مقدر: تقدیر کننده - اندازه کننده
- ۴۴ مقدر داشتن: به اندازه توانائی به کاری گماشتن، پرداختن
- مقدمه صغری: اشاره به جمله «هر خلقی تغیر پذیرد...»
- ۱۰۴ کرده است، که در این قضیه قیاسی «صغری» است.
- مقدمه کبری: اشاره است به جمله «هیچ چیز از آنچه تغیر

پذیرد طبیعی نبود...» که درین قضیة قیاسی «کبری»

۱۰۴ است.

۵۴ مقرر: مسلم

۹۳ مقرر شدن: مسلم شدن

۳۷ مقصور: منحصر

۴۱ مقصور است: منحصرأ معطوف است.

مقوم: آنچه برای تعیین معادله در بها و قیمت بکار می‌رود،

۱۳۴ چون پول.

۲۸۱ مقوم: قوام یافته

۶۸ مقیم: دائم

مجاوزه: بزرگی فروختن بر دیگری - تحمیل کردن بزرگی

۲۸۹، ۲۱۲ خود بر دیگری - ستیزه کردن

۱۲۹ معاره جمع مکره: نفرت انگیزها - ناگواریها

۱۲۵ محاسب جمع مکسب: کسبها

محاشفت: به‌روی کسی آوردن - امر قبیح را آشکارا بر کسی

۲۲۴ گوشزد کردن.

۲۹۳ محاشفه: آشکارا و روبرو نزاع کردن

۱۳۴ معافات: تکافؤ - برابری - مساوات

۱۱۶ معافات: پاداش و کیفر دادن

۹۵ محذر شدن: کدر شدن - تیره شدن

۵۳ محذّب: دروغ شمرنده - نادرست انگارنده

۱۱۳ مکروه: ناگوار - ناخوشایند

۱۵۲	مکفی: کفایت شده - بر آورده شده
۲۱۰	مکفی شد: کفایت کرده شد
۲۴۷	مکملات: تکمیل کننده‌ها
۸۳	مکنت: قدرت - توانگری
۶۴	ملاء اعلی: گروه فرشتگان در عالم بالا
۵۲	ملابس...: پردازنده به - آمیزنده با - درکاری شونده
۸۷، ۵۲	ملاجهت: درکاری داخل شدن - اشتغال به - پرداختن به
۵۸	ملاذ: خوشیها ولذتها
۶۹	ملازم: پای برجا - همیشه همراه
۲۳۷	ملاصق: پیوسته - چسبیده - بی فاصله
۲۲۳	ملاعبه: بازی کردن با دیگری
۵۲	ملاقات: ر.ك.: «ملاقی»
۵۴ ۰	ملاقی: پیوسته - رویارو - دچار - رسنده به چیزی
۲۱۹	ملاهی: ساز و غنا - حکایات لهو و لعب
۵۹	ملایم: سازگار
۱۶۰	ملبس: پوشیدنی
۱۱۳	ملت: دین
۱۲۱	ملتبس: مشتبه - مورد شك
۱۷۶	ملتهب: برافروخته
۳۴۰	ملح: الحاح کننده - اصرار کننده - پافشاری کننده
۱۱۲	ملخص: خلاصه شده
	ملزومات و لوازم: لازم و ملزوم - «حرکت از ملزومات به

لوازم: «امری که خارج از ذات چیزی باشد و درعین حال از آن چیز جدا شدنی نباشد، مانند عنکبوت و تار عنکبوت که وجود یکی لازمه وجود دیگری است، پس عنکبوت لازمه است و تار عنکبوت ملزوم آن.

۱۱۲

مَلَق: خوش آمد گوئی - چاپلوسی - تملق

۳۱۸

ملك: دارائی

۸۳

ملل جمع ملت: ادیان و مذاهب

۴۱

ملوث: آلوده

۷۶

ملوم: ملامت شده - ملامت شدنی

۸۸

مُلْهيات جمع ملهيه: لهو آورنده

۱۲۴

مماثلت: عین یکدیگر بودن - شباهت تام داشتن -

۱۳۲

همسانی - همانندی

۳۳۰

ممارات: مجادله

۳۷

ممارست: تمرین کردن

۱۳۶

مماليك جمع مملوك: بندگان زر خرید

۱۸۱

ممانعت: جلو گیری

۹۴

ممتحن: مبتلا - مورد آزمایش قرار گرفته - محنت دیده

۹۲

ممتلی: پُر - آکنده

۵۵

ممتنع: غیر ممکن

۱۰۲

ممتنع الزوال: زوال ناپذیر

۸۲

ممدوح: ستوده - پسندیده

۲۳۵

ممزوج کردن (... شراب): به آب آمیختن شراب

- ۱۹۱ مَمْسُوح: مساحت شده
- ۷۳ مَمْكِنُ الْحَصُول: قابل بدست آوردن - دست یافتنی
- ۷۹ مَمْلُوك: زر خرید - بنده
- المَمْنُوعُ مَحْرُوصٌ عَلَيْهِ وَالْمَبْدُولُ مَمْلُوكٌ مِنْهُ: هر چه ازان منع کنند، خواهند بران حریص شود، و هر چه به آسانی بدهند خواهند ازان دلسرد گردد.
- ۳۱۷ مَنَاسِك: آداب و رسوم عبادت
- ۲۶۵ مَنَافَسْت: چشم همچشمی - رقابت در رغبت به چیزی
- ۱۷۶ مَنَافَى: نفی کننده - نیست کننده - ناسازگار
- ۶۱ مَنَاقِبُ جَمْعُ مَنَقِبَت: اوصاف پسندیده - آنچه موجب ستودگی می شود
- ۱۳۹ مَنَاقِشَت: سخت گیری
- ۱۵۹ مَنَاقِضَت: مخالفت - گفته کسی را نقض کردن
- ۳۱۰ مَنَاقِلَاتُ جَمْعُ مَنَاقِلَه: سخنان برگزیده دیگران را نقل کردن
- ۲۲۸ مَنَاجِحُ جَمْعُ مَنَاجِح: آنچه نکاح و همخوابگی را شاید
- ۵۸ مَنَاجِحَاتُ جَمْعُ مَنَاجِحَه: عقد همسری - عروسی و ازدواج
- ۴۱ مَنَآئِه: بسیار منت نهنده
- ۲۲۱ مَنَاهِجُ جَمْعُ مَنَهِج: راهها - روشها - رسمها و طریقهها
- ۱۹۷ مَنَبِسط: گشاده روی
- ۸۹ مَنَبِعث: برانگیخته
- ۵۷ مَنَبِئ: خبر دهنده
- ۱۳۱

۵۳	منتبه: انتباه پذیر - آگاه شونده
۱۱۲	مُنْتَجِه: نتیجه دهنده (از اِنتاج)
۹۰	مَنْتَظَر: آنچه آدمی آمدن آن را توقع دارد
۹۰	منتفی: ناچیز
۵۱	منتقش: نقش پذیرفته
۹۵	منتقل شدن: از دست رفتن
۳۱۸	منتظر: منتظر
۱۶۲	منج انگبین: زنبور عسل
۷۷	مندفع: رانده شده - دفع شده
۱۷۷	منزلت: مقام
۳۸	منزلت (به...): به جای - در محل
۷۲	منزّه: پاکیزه
۲۱۵	مُنسی: موجب فراموشی - نسیان آورنده
۲۵۹	منصف: انصاف دهنده - دوا نیمه کننده
۸۴	منضمّ: بهم بسته - پیوسته - مربوط
۱۲۰	منظم: کسی که ظلم را تحمّل کرده است
۵۵	منعدم: عدم پذیر - نابود شدنی
۵۱	منع نکرده باشد: مانع نشده باشد
۱۲۷	منغص: تیره - کدر
۹۵	منغص شدن: تیره و تار شدن
۱۱۰	منفاق: خراج - ولخرج
۱۶۳	منفر: مورد نفرت - رمانیده شده - نفرت آور

۳۱۷،۲۸۰	منفرد: یگانه - انگشت نما - تنها شدن
۲۹۸	منفسخ: برانداخته - تباهی پذیرفته
۱۲۴	منفی: نفی شده
۱۷۵	منفی یافتن: دور یافتن - نفی شده یافتن
۱۳۵	منقاد: مطیع
۸۶	منقبت: آنچه مایه ستودگی باشد
۷۱	منسج: همخوابگی
۲۳۱	منکر: زشت
۹۳	منکشف: آشکار
۲۱۵	من کل الوجوه: از همه جهات
۵۶	منمیه (قوت...): قوه‌ای که سبب نمو و رشد می‌شود
۳۸	منوط: معلق - مربوط - پیوسته
۱۰۶	منهلیج: راه و طریقه
۴۴	منه المبدأ والیه المنتهی: آغاز ازوست و انجام بدو
۱۱۸	منهج: راهی که پیش باید گرفت - راه و رسم
۳۱۰	منهی: خبر دهنده
۱۶۵	مواجهه: روبرو شدن
۳۲۴	مؤاخات: برادری کردن
	مواد خزائن: مالیاتها و عوارض و پولهایی که به‌خزینه باید برسد.
۱۸۲	
۸۵	مواسات: کسی را در چیزی همچون خویش داشتن - سازگاری
۲۱۳	مواشی جمع ماشیه: چهار پایان

۲۱۵	مواصلت: پی‌درپی دادن
۲۹۰	مواضعه: قرارداد
۱۵۹	مواطات: موافقت کردن با یکدیگر
۱۴۱	مواقف شریفه: زیارتگاه‌ها - امکنه مقدسه
	مواكب جمع موكب: سوارانی که در رکاب پادشاهان
۱۶۰	جهت شوکت و حشمت حرکت می‌کنند.
۲۲۶	مؤاکله: هم خوراك شدن - هم‌غذائی
۷۱	موالی: بندگان
۱۳۱	موالید ثلاثه: جماد - نبات - حیوان
۱۸۸	موتوا قبل ان تموتوا: بمیرید پیش از مرگ
۱۸۴	موجع: درد آور
۶۲	مؤدب: ادب یافته
۳۷	مؤدی: رساننده - راهنما - اداکننده
۱۲۱	مؤدی بود: منجر شود
۱۹۴	مؤدی خراج: خراج‌گزار
۱۲۷	مؤذی: آزار رساننده - ر. ك: به تعلیقات
۲۵۰	موزع: توزیع شده
۱۰۲	موسوم: نشان دار
۷۸	موسوم بودن: نشان کرده شده
۵۶	موشح: آراسته - تزیین شده
۲۷۳	موصی: وصیت شده - اندرز داده شده - توصیه شده
۷۷	موضوع: مصدر وضع است به معنی «موضع»

۱۴۲	موقن: صاحب یقین
۱۳۴	موقوف بودن به: منوط بودن - بسته بودن - بستگی داشتن
۱۹۹	المؤمن قليل المؤونة: مؤمن کم خرج است
۸۵	موهبت: بخشش - هبه
۱۸۵	مهانت: خواری - چقارت
۲۷۲	مهروب عنها: آنچه ازان باید گریخت
۷۴	مهمل گذاشتن: غافل شدن - فروگذاردن - رعایت کردن
۲۱۲	مهنا: گوارا
۴۷	مهندس: هندسه دان
۲۱۷	مہیب: صاحب شکوه
۷۷	مہیج: برانگیزنده

ن

۱۸۳	نافرجام (سخن...): لغو گفتن - ناسزا و فحش گفتن
۱۲۸	نافرهخته (گاو...): اهلی نشده - تربیت نشده
۱۲۵	ناقص حظ: کم بهره - کم نصیب
۳۵	نامحمود: ناپسند
۱۸۷	نامستبدع: ممکن
۳۹	نامیه: نمو کننده - رشد کننده
۱۰۷	نامیات جمع نامیه: ر.ک: «نامیه»
	ناهمواری نمودن: ناسازگاری - تغییر - تندی - حرکات
۱۸۲	نامنتظم کردن

۱۷۵	نایره: آتش
۲۲۳	نبالت: نجابت
۱۵۷	نبرزد: نورزد
۱۱۵	نبل: شرف - نجابت
۱۱۲	نجلت: دلیری - دلیر شدن
۲۴۹	نحل: زنبور عسل - مگس عسل
۳۵	نحلت: دین غیر الهی
۱۱۶	ندامت: پشیمانی
۶۷	نداوت: نمناکی - رطوبت
۲۸۹	نذالت: خواری - فرومایگی
	نرم آهن: یکی از انواع شمشیر. ر. ك: «نوروزنامه»: آهن
۱۰۶	آب نداده
۱۲۵	نزاهت: پاکیزه بودن
۸۳	نزه: فرح بخش
۱۳۶	نسب: نژاد
	نسبت مؤلفه: نسبتهای بین مقادیر که آنها را ترکیب کرده باشند.
۳۹	
۶۴	نسج: بافندگی
۳۶	نسج: باطل کردن - محو کردن
۵۹	نسق: ترتیب - نظم - شیوه - روش
۱۲۱	نسیان: فراموشی
۱۹۸	نسیم: بوی خوش

- ۲۱۴ نشر: گستردن - پراکندن
- ۲۱۴ نشرذکر: رواج دادن نام نیک کسی
- ۱۰۳ نشو: نمو - برآمدن
- ۲۱۹ نشوز: سرپیچی - نزاع کردن - بدرفتاری
- ۳۱۴ نصب العین: مورد نظر
- ۱۸۴ نصحا جمع نصیح: پند دهندگان
- ۱۰۹ نصیب: ر. ك: «قسط»
- ۱۶۰ نظارگی: تماشاچی - بیننده
- نظاره: تماشاگاهها - جاهائی که مردم به تماشای انواع بازیها و سرگرمیها می روند.
- ۲۱۸
- ۲۳۳ نعاس: خواب سبك - چرت زدن
- ۷۹ نعم جمع نعمت: نعمتها - دهشها - فراخیها
- نعوذ بالله منه و نسأله العصمة والتوفيق: پناه می بریم از ان به خدا، و از خدا می خواهیم که ما را از گناه دور بدارد و موفقمان کند.
- ۷۹
- ۲۶۹ نفار: از هم دور شدن - نفرت کردن از یکدیگر
- ۳۲۲ نفایه: خوار و پست - فرومایه
- ۵۸ نفس بهیمی: قوت شهوی
- ۵۸ نفس سبعی: قوت غضبی
- ۵۸ نفس ملکی: قوت ناطقه
- ۵۹ نفیض: افشاندن - زایل کردن - دور کردن
- ۲۹۱ نفع: نافع بودن

- نفع به مخدوم طلبید... بدیشان نفع گیرد: مراد این است
 ۳۱۷ که مخدوم را وسیله نفع بردن قرار دهد.
- نفوس جمع نفس: مراد انواع نفس است از نظر
 اصطلاحات فلسفی. ر. ل.: «فرهنگ علوم عقلی» تألیف
 ۳۸ سیدجعفر سجادی
- نفیس: دارای مرتبه بلند - پربها - ضد خسیس
 ۶۵
- نقا: پاکیزگی
 ۱۸۰
- نقایص جمع نقیصه: کمی‌ها
 ۶۷
- نقیض: ضد - مخالف
 ۶۸
- نقد: انتقاد
 ۲۳۷
- نقصانات جمع نقصان: عیبا - کاستیها
 ۷۵
- نقط جمع نقطه: نقطه‌ها
 ۱۱۷
- نقمت: عذاب - آزار
 ۳۰۹
- نقیر و قطمیر: از خرد تا بزرگ - از سیر تا پیاز
 ۳۳۷
- نحال: عقوبت - رنج و شکنجه
 ۱۲۶
- نکایات جمع نکایه: دشمنان را عذاب دادن؛ به کشتن یا به
 زخم زدن یا به شکست دادن.
 ۱۲۶
- نکایت: جراحت - رنج بیماری - گزند - آسیب
 ۷۲
- نکبات: نکبتها - برگشتن کارها
 ۹۳
- نکلم الناس... علی قدر عقولهم: با مردمان به اندازه فهم
 ایشان سخن می گوئیم.
 ۲۸۳
- نکوهیده داشتن - حقیر و خوار شمردن
 ۲۲۷

- ۹۹ نما : افزون شدن - رشد - نمو
- ۳۱ نمط : گونه - طریقه
- نمطی : در این عبارت «نمط» را به معنی «مقداری» و
- ۳۷ «مختصری» بکار برده است.
- ۲۴۹ نمل : مورچه
- ۲۲۳ نموم : سخن چین - نمّام
- ۲۰۲ نهمیت : نمّامی - سخن چینی
- ۱۶۰ نواب جمع نایب : مرتبه‌ای از مراتب خدمات درباری
- ۲۸۰ نوابت جمع نایبه : نواخته و ناآزموده
- ۴۱ نواامیس جمع ناموس : قانون - قانون الهی
- ۱۱۶ نواهی جمع ناهیه : آنچه شارع از آن نهی کرده است
- نوابب جمع نایبه : سختیها - مصیبتها - حادثه‌های
- ۹۳ سخت
- ۸۴ نهادن : شمردن - فرض کردن
- نه اهمال داخلی... و نه اعتبار خارجی : جامع و مانع. آنچه
- متعلق به مسأله هست مطرح کند و از زوائد خارجی که
- مربوط به مسأله نیست بپرهیزد.
- ۱۱۲
- ۹۹ نهیب : غارت کردن
- ۱۱۸ نهیج : روش
- ۲۱۴ نهفت نیاز : آنکه احتیاج خود را نهفته دارد
- ۱۲۶ نهیمت : سخت آزمند بودن
- ۶۴ نیل : رسیدن

و

- ۱۹۳ وازع : بازدارنده - منع کننده
- ۱۲۱ واسطه بودن: حد وسط بودن
- ۵۶ والله اعلم : خدا بهتر می‌داند
- ۳۵ والله الموفق والمعین: خداوند توفیق‌دهنده و یاری کننده است.
- والله الميسر للخيرات والموفق للحسنات : خداوند انسان را
- ۱۰۸ به نیکیها می‌رساند و به کارهای نیکو توفیق می‌دهد.
- ۱۳۰ والله ملهم الصواب : خداوند به راه راست الهام می‌دهد
- والله ولي الفضل وملهم العقل : خداوند صاحب فضل و برتری
- والهام بخش عقل است.
- ۴۴ واهب : بخشنده
- ۱۳۷ واهب الصور : بخشنده صورتها، یعنی خداوند
- ۲۴۷ واهی : سست - یاه
- ۳۶ واهی ذمت : سست پیمان - بدقول
- ۲۴۲ وجوب : واجب بودن. اصطلاح فلسفی ، ر . ك : «فرهنگ
- علوم عقلی» سیدجعفر سجادی
- ۳۸ وجوب مجهود: آن اندازه جهد که واجب است
- ۱۳۸ وجوه توصل به ... : راههای گوناگون رسیدن به...
- ۱۲۰ وجه افضل : صورت بهتر
- ۱۷۰ وحدت : تنهائی
- ۳۲۶ وحدت: یکتائی. مقابل «کثرت». اصطلاح فلسفی: ر.ك.:
- «فرهنگ علوم عقلی» سیدجعفر سجادی
- ۳۸

- ۲۵۷ وحشت : بریدن از مردم و تنهائی اختیار کردن - تنهائی
- ۱۹۹ ودیعت : ودیعه - امانت
- ۳۳ ورطات جمع ورطه : مهلکه
- ۱۱۱ ورطه : گودال - مغاك - مهلکه - محل هلاك
- ۱۱۴ ورع : خودداری - پرهیز گاری
- ۱۱۸ وساطت : میانه بودن - وسط بودن
- ۶۳ وسایط : واسطه ها
- ۶۷ وَسَخ : چرك - آلودگی - پلیدی
- ۶۳ وسطی : میانین
- ۷۵ وسع طاقت : توانائی
- وسمیت انساناً لآنك ناس : تو انسان نامیده شده ای از آن رو
- ۲۶۴ که فراموش کننده ای.
- وشی : جامه نگارین - منقش به هر نوع صورت و هر رنگ
- ۲۹۷ که باشد - نگار جامه از هر رنگ
- ۳۳ وصمت : عیب - ننگ - عار
- ۷۹ و ۴۰ وضع : قرار دادن - نهادن - مقرراتی که وضع شود
- ۲۱۵ وضع معروف در موضع خویش : کارنیک را بجا انجام دادن
- ۲۰۷ وعید : تهدید کردن . ضد «وعد»
- وفقنا الله لما يحب ویرضی : خدا ما را توفیق بدهد به آنچه
- ۶۵ دوست می دارد و می پسندد.
- ۱۸۰ وقع : قدر و منزلت - اعتبار و عزت
- وقع افکندن : معتبر کردن - شرف بخشیدن - بدست آوردن

۲۱۹ و ۷۴	قدر و مقام
۳۷	و قیعت : بد گوئی
۳۱۸	ولات جمع والی : حاکمها
۶۸	و لدان : پسران زیبا روی بهشتی
۱۱۹	و لوع : حرص زدن - زیاده طلبی - ابراز حرص
۲۶۲	و له : سرگردانی و حیرانی از کثرت عشق و محبت
۳۲۸	و هن : سست شدن
۲۱۰	و هو احکم واعلم : و خداوند حکیم تر و داناتر است
۱۹۳	و هو المستعان : اوست که مرجع هریاری خواستن است.
۱۰۶	و هو وئی التوفیق : و خداوند توفیق دهنده است.
۶۸	و یدل : عذاب

ه

هاضمه (قوت...) : قوه‌ای که غذا را نرم می‌کند و تحلیل

۵۶	می‌برد.
۱۹۹	هبت : بخشش - هبه
۵۹	هبوب : وزیدن
۳۰۸	هبه : بخشش - واگذار کردن
۲۱۴	هتك ستر : پاره کردن پرده - بردن آبرو
۱۱۴	هدی : بر طریق کسی رفتن - پیش رفتن
۱۷۹	هذا اخرک الی الرابعه: این (مزاح) بود که ترا به مرتبه چهارم انداخت.

- ۲۶۰ هرب : فرار - گریز
- ۳۰۳ هرجی (تجارب...) : هرج و مرج
- ۱۵۶ هشت : شادمانی - خوشحالی
- هلم جرأ الى اسفل السافلين : مرتبه به مرتبه خود را پست تر می یابد تا به پست ترین مراتب برسد.
- ۱۷۴ هم اصحاب القوى العظيمة الفائقة : ایشان صاحب قوت های بسیار و برترند.
- ۲۵۳ هم الذين عناية الله بهم اكثر : آنها کسانی هستند که عنایت خدا به ایشان بیشتر است.
- ۲۵۳ همگنان : همگان - عموم
- ۴۳ هم جمع همت : عزم - آهنگ
- ۲۵۱ هموم جمع هم : اندوهها
- ۹۵ هوام جمع هامة : هر خزنده و گزنده چون مار و کژدم و مورچه
- ۲۰۹ هوان : خواری
- ۱۱۳ هیاکل جمع هیکل : پرستشگاهها
- ۹۷ هیبت : ترس داشتن - شکوه داشتن
- ۱۱۱ هیولا (هیولی) : ماده ای که به آن شکل می دهند
- ۳۳

ی

یا امیر المؤمنین، قأین عزمته من عزمات الملوك : ای امیر

مؤمنان ، عزمی شاهانه کوو کجاست؟

۷۳	یابس : خشك
۸۳	یسار : ثروتمندی - توانگری - ثروت
۱۶۶	یمکن : ممکن است - شاید
۹۲	یمین : دست راست . ضد «شمال»

فرهنگ اصطلاحاتی که در کتاب تعریف آنها آمده است

تعریف های اصطلاحاتی که در زیر می آید
همه عیناً از کتاب نقل شده است.

۴۰ احتام دجوم : یکی از فروع «علم طبیعی»

۱۰۱ اخلاق : ر. لک: «خلق»

افتخار: مباحات بود به چیزهای خارجی که در معرض آفات
و اصناف زوال باشد.
۱۷۷

الفت : آن بود که رایها و اعتقادات گروهی در معاونت
یکدیگر به جهت تدبیر معیشت متفق شود.
۱۱۶

اماره (نفس...) - معادل «نفس بهیمی» : به ارتکاب شهوات
فرماید و بر آن اصرار نماید.
۷۷

- انتظام : آن بود که نفس را تقدیر و ترتیب امور بر وجه
 ۱۱۴ وجوب و حسب مصالح نگاه داشتن، ملکه شود.
- افسان تامّ مطلق : انسانی که او را بقا و دوام بود.
 ۷۱
- اذظلام : تمکین دادن طالب اسباب معاش بود از غضب و
 ۱۲۰ نهب آن، و انقیاد نمودن در فرا گرفتن آن بی استحقاق...
- ایثار : آن بود که بر نفس آسان باشد از سرِ مایحتاجی که
 به خاصه او تعلق داشته بود برخاستن و بذل کردن در
 ۱۱۵ وجه کسی که استحقاق آن او را ثابت بود.
- بسیط : آنچه قابل تجزیه نبود.
 ۵۰
- بلند همتی : آن بود که نفس را در طلب جمیل، سعادت و
 شقاوت اینجهانی در چشم نیفتد و بدان استبشار
 وضجرت ننماید تا به حدی که از هول مرگ نیز
 ۱۱۳ باک ندارد.
- بله : تعطیل قوت [فکری] بود به ارادت نه از روی خلقت.
 ۱۱۹
- تحفظ : آن بود که صورتهائی را که عقل یا وهم به قوت تفکر

یا تخیّل ملخّص و مستخلص گردانیده باشند نیک
نگاه دارد.

۱۱۲

– واسطه بود میان عنایتی زاید به ضبط آنچه ضبطش
بی‌فایده بود، و میان غفلتی از استنباط صور که مؤدی
بود به اعراض از آنچه حفظش مهم باشد.

۱۲۱

تحمّل : آن بود که نفس آلات بدنی را فرسوده گرداند در
استعمال از جهت اکتساب امور پسندیده.

۱۱۳

قدبیر منزل : یکی از انواع حکمت عملی که « راجع بود
با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در منزل
و خانه. »

۴۰

تذکر : آن بود که نفس را ملاحظت صور محفوظه به هروقت
که خواهد به آسانی دست دهد، از جهت ملکه‌ای که
اکتساب کرده باشد.

۱۱۲

– واسطه بود میان فرط استعراضی که اقتضای تضييع
روزگار و کلاله‌آلت کند و میان نسیانی که از اهمال
آنچه مراعات آن واجب بود، لازم آید.

۱۲۱

تسلیم: آن بود که به فعلی که تعلق به باری، سبب‌خانه و تعالی، داشته باشد یا به کسانی که بر ایشان اعتراض جایز نبود رضا دهد و به خوش منشی و تازه‌روئی آن را تلقی نماید و اگرچه موافق طبع او نبود.

۱۱۶

قواضع: آن بود که خود را مزیتی نشمرد بر کسانی که درجاء ازو نازلتر باشند.

۱۱۳

قودد: طلب مودت اکفاء و اهل فضل باشد به خوشروئی و نیکو سخنی و دیگر چیزهائی که مستدعی این معنی بود.

۱۱۶

قوکل: آن بود که در کارها که حوالت آن با قدرت و کفایت بشری نبود و رای و رویت خلق را در آن مجال تصرفی صورت نیندد زیادت و نقصان و تعجیل و تأخیر نطلبد و به خلاف آنچه باشد، میل نکند.

۱۱۶

تہذیب اخلاق: یکی از سه قسمت «حکمت عملی»

۴۰

تہور: اقدام بود بر آنچه اقدام کردن بر آن جمیل نباشد.

۱۱۹

ثبات: آن بود که نفس را قوت مقاومت آلام و شداید مستقر شده باشد تا از عارض شدن امثال آن شکسته نشود.

۱۱۳

جائر : کسی باشد که ابطال تساوی کند. ۱۳۵

جبار : محب کرامت بود با قهر و غلبه. ۲۹۵

جبن : حذر بود از چیزی که حذر از آن محمود نبود. ۱۱۹

جوهر : آن موجود که به نفس خویش مستقل باشد... بی تبعیت
مستقلی دیگر ... ۴۹

حال : از کیفیات نفسانی آنچه سریع الزوال بود. ۱۰۱

حدمعنوی : آنچه همه اجسام طبیعی را شامل است. ۵۹

حریت : آن بود که نفس متمکن شود از اکتساب مال از وجوه
مکاسب جمیله و صرف آن در وجوه مصارف محموده
وامتناع نماید از اکتساب از وجوه مکاسب ذمیمه. ۱۱۴

حسن تعقل : آن بود که در بحث و استکشاف از هر حقیقتی
حد و مقداری که باید نگاه دارد تا نه اهمال داخلی
کرده باشد و نه اعتبار خارجی. ۱۱۲

— واسطه بود میان صرف فکر به ادراک چیزی که

- در تعقل مطلوب زاید باشد و میان قصورِ فکر از تعقلِ
 ۱۲۱ تمامیِ مطلوب .
- حسنِ شرکت : آن بود که دادن و ستدن در معاملات بر وجه
 ۱۱۶ اعتدال کند.
- حسنِ قضا : آن بود که حقوق دیگران که بر وجه مجازات
 ۱۱۶ می گزارد، از منت و ندامت خالی باشد.
- حسنِ هَدی : آن بود که نفس را به تکمیل خویش به حلیتهای
 ۱۱۴ ستوده رغبتی صادق حادث شود.
- حکمت : حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن
 چیزها چنانکه باید، و قیام نمودن به کارها چنانکه باید،
 به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه
 ۳۷ آنست برسد ...
- استعمال عقل عملی باشد چنانکه باید و آن را
 ۱۱۰ «حکمت عملی» نیز خوانند.
- حکمت عملی : دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صنعایی
 نوع انسانی بود بر وجهی که مؤدی باشد به

نظام احوال معاش و معارِ ایشان. ۴۰

– علم بر آنچه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر

اشخاص بشری باشد. ۳۸

– حکمت کردنی. ۱۱۱

حکمت مدنی: نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت

عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به

کمال حقیقی. ۲۵۴

حکمت نظری: [علم است بر] آنچه وجود آن موقوف بر –

حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد. ۳۸

– حکمت دانستنی ۱۱۱

حلم: آن بود که نفس را طمأنینتی حاصل شود که غضب به

آسانی تحریک او نتواند کرد. ۱۱۳

حمیت: آن بود که در محافظت ملت یا حرمت از چیزهائی

که محافظت از آن واجب بود، تهاون ننماید. ۱۱۳

حواس باطن: آن پنج بود: حسن مشترك، خیال، فکر، وهم،

ذکر. (ضد «مشاعر ظاهر») ۵۷

- حیا: انحصار نفس باشد در وقت استشعار از ارتکاب قبیح
 به جهت احتراز از استحقاق مذمت. ۱۱۴
- خُلُق: ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی ازو
 بی احتیاج فکری و رویتی. ۱۰۱
- خمود شهوت: سکون بود از حرکت در طلب لذات ضروری
 که شرع و عقل در اقدام بر آن رخصت داده باشند،
 از روی ایثار نه از راه نقصان خلقت. ۱۲۰
- خیر بقوت: استعداد [خیرهای شریف و ممدوح] است. ۸۲
- خیر به اضافت: چیزهائی که در وصول به غایت [از خیر
 مطلق] نافع باشد. ۸۱
- خیر شریف: آنست که شرف او ذاتی است و دیگرچیزها را
 شرف ازو عارض شود، و آن دوچیز است: عقل و
 حکمت. ۸۲
- خیر مطلق: آن معنی است که مقصود از وجود موجودات
 آن است و غایت همه غایتها اوست. ۸۱

خیر ممدوح: انواع فضایل و اقسام افعال جمیله است. ۸۲

خیر نافع: خیرهاییست که لذاته مطلوب نبود لکن به سبب چیزی دیگر مطلوب بود، چون ثروت و مکنّت. ۸۳ و ۸۲

دَعَت: آن بود که نفس ساکن باشد در وقت حرکت شهوت و مالک زمام خویش بود. ۱۱۴

دَمَائِت: ر.ك: «رفق» ۱۱۴

ذَکَا: آن بود که از کثرت مُزاوَلت مقدماتِ مُنتجه سرعت انتاج قضایا و سهولت استخراج نتایج، ملکه شود؛ بر مثال برقی که بدرفشد. ۱۱۲

رفق: انقیاد نفس بود اموری را که حادث شود از طریق تبرّع و آن را «دَمَائِت» نیز خوانند. ۱۱۴

رَقَت: آن بود که نفس از مشاهده تألم ابنای جنس متأثر شود بی اضطرابی که در افعال او حادث گردد. ۱۱۳

سَخَا: آن بود که انفاق اموال و دیگر مقتنیات برو سهل و آسان بود تا چنانکه باید و چندانکه باید به مصب^۳

استحقاق می‌رساند.

۱۱۵ و ۱۱۴

سرعت فهم: آن بود که نفس را حرکت از ملزومات به لوازم

۱۱۲ ملکه شده باشد تا در آن به فضلِ مکئی محتاج نشود.

سفه: استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیادت

۱۱۹ بر آنچه مقدار واجب بود.

سکون: آن بود که در خصومات یا در حربهای که جهت

محافظت حرمت یا دَبّ از شریعت لازم شود خفت

۱۱۳ و سبکساری ننماید؛ و این را «عدم طیش» نیز گویند.

سماحت: بذل کردن بعضی باشد به دلخوشی از چیزهایی که

۱۱۵ واجب نبود بذل کردن آن.

سما و عالم: معرفت اجسام بسیطه و مرکبه و احکام بسایط

۳۹ علوی و سفلی.

سهولت تعلّم: آن بود که نفس حدّتی اکتساب کند در نظر

تا بی ممانعت خواطر متفرّقه به کلیّت خویش توجه

۱۱۲ به مطلوب می‌کند.

— واسطه بود میان مبادرتی که استثنای صورت

۱۲۱ را مجال ندهد و میان تصعّبی که به تعذّر مؤدی بود.

سیاست مدن: یکی از سه قسمت «حکمت عملی».

۴۰

شجاعت: آنست که نفس غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب رای کند.

۱۱۱

شرّه: ولوع باشد بر لذات، زیادت از مقدار واجب.

۱۲۰ و ۱۱۹

شفقت: آن بود که از حالی غیر ملایم که به کسی رسد مستشعر بود و همّت بر ازاله آن مقصور دارد.

۱۱۶

شهامت: آن بود که نفس حریص گردد بر اقتنای امور عظام از جهت توقع ذکر جمیل.

۱۱۳

صبر: آن بود که نفس مقاومت کند با هوی تا مطاوعت لذات قبیحه از او صادر نشود.

۱۱۴

صداقت: محبتی صادق بود که باعث شود بر اهتمام جملگی اسباب فراغت صدیق، و ایثار رسانیدن هر چیزی که ممکن باشد به او.

۱۱۶ و ۱۱۵

صفای ذهن: آن بود که نفس را استعداد استخراجِ مطلوب
بی‌اضطراب و تشویش... حاصل آید. ۱۱۲

— وسط بود میان ظلمتی که در نفس حادث شود تا
به سبب آن در استنباط نتایج تأخیر افتد و میان
التهابی که به سبب مجاوزت مقدار از مطلوب باز
دارد. ۱۲۱ و ۱۲۰

صلت رَحِم: آن بود که خویشان و پیوستگان را با خود در
خیرات دنیاوی شرکت دهد. ۱۱۶

صناعت فروسیت: آنچه تعلق به قوت و شجاعت دارد، مانند
سواری و سپاهیگری و... ۲۱۲

صورت جنسی: صورت جنسی هیولای اولای اجسام طبیعی را
مقوّم است. ۵۹

ضیم: تکلیف تحمل ظلم بود غیری را بر وجه انتقام. ۱۸۰

طبیعت: چنان بود که اصل مزاج شخصی چنان اقتضا کند که
او مستعد حالی باشد از احوال. ۱۰۱

ظلم: تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه ۱۲۰

عادت: چنان بود که در اول به رویت و فکر اختیار کاری کرده باشد... تا به ممارست متواتر و فرسودگی در آن با آن کار اِلَف گیرد و... به سهولت بی رویت ازو صادر می شود.

۱۰۲ و ۱۰۱

عبادت: آن بود که تعظیم و تمجید خالقِ خویش، جل و علا، و مقرّبان حضرت او چون ملائکه و انبیا و ائمه و اولیا، علیهم السلام، و طاعت و متابعت ایشان و انقیاد اوامر و نواهی صاحبِ شریعت، ملکه کند و تقوی را... شعار و دثار خود سازد.

۱۱۶

عجب: ظنی کاذب بود در نفس چون خویشتن را استحقاق منزلتی شمرد که مستحق آن نبود.

۱۷۷

عدالت: آنست که این همه قوتها (حکمت، شجاعت و عفت) با یکدیگر اتفاق کنند و قوت ممیزه را امثال نمایند تا...

۱۱۱

۱۱۳

علم طبّش: ر.ك «سکون»

عرض: هر موجود که بود یا وجود او به تبعیتِ موجودی دیگر
غیر او تواند بود... و چنین موجود را عرض گویند. ۴۹ و ۵۰

عفت: آنست که شهوت مطیع نفس ناطقه باشد. ۱۱۱

عفو: آن بود که بر نفس آسان بود ترك مجازات به بدی یا
طلب مکافات به نیکی با حصول تمکن ازان و قدرت. ۱۱۵

عقل: ... نطق و تمیز... چون در ادراک اشخاص و جزویات
مهارت یابد به تعقل انواع و کلیات مشغول شود، و
اسم عقل بر او افتد. ۱۵۱

عقل عملی: توجه [قوتِ نطق] به تصرف در موضوعات و
تمیز میان مصالح و مفاسد افعال و استنباط صناعات
از جهت تنظیم امور معاش باشد. ۵۷

عقل نظری: توجه [قوتِ نطق] به معرفت حقایق موجودات
و احاطت به اصناف معقولات بود. ۵۷

علم: تصور حقایق موجودات بود و تصدیق به احکام و
لواحق آن، چنانکه فی نفس الامر باشد به قدر قوت
انسانی. ۳۷

علم الهی: [عبارت است از] معرفتِ اله... و مقربان
حضرت او که... مبادی و اسباب دیگر موجودات
شده‌اند، چون عقول و نفوس، و احکام افعال
ایشان.

۳۸

علم تألیف: معرفت نسبت مؤلفه و احوال آن.

۳۹

علم جبر و مقابله: یکی از فروع «علم ریاضی».

۳۹

علم جرائع: یکی از فروع «علم ریاضی».

۳۹

علم حکمت: دانستن همه چیزهاست چنانکه هست.

۳۸

علم حیوان: معرفت احوال اجسام متحرکه به حرکت
ارادی و مبادی حرکات و احکام نفوس و قوای آن.

۴۰ و ۳۹

علم ریاضی: علم [است به] آنچه اعتبار مخالطت ماده شرط
نبود در تعقل و تصور آن.

۳۸

علم طب: یکی از فروع «علم طبیعی».

۴۰

علم طبیعی: [علم بر] آنچه به اعتبار مخالطت ماده معلوم

- ۳۸ باشد.
- ۳۹ علم عدد: معرفت اعداد و خواص آن.
- علم فقه: آن را «نوامیس الهی» گویند... که راجع با هر نفسی بود به افراد، مانند عبادات و احکام آن، و... راجع با اهل منازل بود به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ و... راجع با اهل شهرها و اقلیمها بود، مانند حدود و سیاسات.
- ۴۱
- ۴۰ علم فلاح: یکی از فروع «علم طبیعی»
- علم کون و فساد: معرفت ارکان و عناصر و تبدل صور بر ماده مشترکه.
- ۳۹
- علم مابعدالطبیعه: علم [است] به آنچه مخالطت ماده شرط وجود او نبود.
- ۳۸
- ۳۹ علم معادن: معرفت مرکبات و کیفیت ترکیب آن.
- علم منطق: دانستن کیفیت دانستن چیزها و طریق اکتساب مجهولات. پس در حقیقت آن علم به علم است و به

۴۰ منزلت ادات است تحصیل دیگر علوم را.

علم موسیقی: [بکار داشتن] علم تألیف... در آوازا... به اعتبار تناسب با یکدیگر و کمیت زمان سکنت که در میان آوازا افتد.

۳۹

علم نجوم: معرفت اختلاف اوضاع «اجرام علوی» به نسبت با یکدیگر، و با «اجرام سفلی» و مقادیر حرکات و اجرام و ابعاد ایشان.

۳۹

علم نفس: معرفت احوال نفس ناطقه انسانی و چگونگی تدبیر و تصرف او در بدن و غیر بدن.

۴۰

۳۹ علم هندسه: معرفت مقادیر و احکام و لواحق آن.

علوم اوایل عقلی: [یکی از] آنچه در نفس ذات [خدا] که عقل محض است حاصل شود. که «قضایای اولی» [نیز خوانده می‌شود].

۹۳

عمل: ممارست حرکات و مزاوالت صناعات [است] از جهت اخراج آنچه در حیز قوت باشد به حد فعل.

۳۷

غیور: صاحب شجاعت را که شجاعت او ازو تعدی نکند
به غیری.

۱۱۱ و ۱۱۰

فلسفه اولی: [عبارت است از] معرفت امور کلی که احوال
موجودات باشد از آن روی که موجودند، چون
وحدت و کثرت و وجوب و امکان و حدوث و قدم و
غیر آن....

۳۹ و ۳۸

قضایای اولی: ر.ك.: «علوم اوایل عقلی».

قناعت: آن بود که نفس آسان فرا گیرد امور مآکل و
مشارب و ملابس و غیر آن، و رضا دهد به آنچه سدّ
خلل کند از هر جنس که اتفاق افتد.

۱۱۴

قوت شهوانی: آن را «نفس بهیمی» خوانند، و آن مبدا
شهوت و طلب غذا، و شوق التذاذ به مآکل و مشارب
و مناکح بود.

۱۰۸

قوت شهوی: [قوتی] که منبعث باشد به سوی جذب نفعی.

۵۷

– [قوتی] که مبدا جذب منافع و طلب ملاذّ از مآکل
و مشارب و مناکح و غیر آن شود.

۵۸

۵۷ قوت غضبی: [قوتی] که منبعث باشد به سوی دفع ضرری.

- [قوتی] که مبداء دفع مضار و اقدام بر احوال و

۵۸ شوق تسلط و ترفع شود.

- که آن را «نفس سبعی» خوانند... مبداء غضب و دلبری

۱۰۸ و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع و مزید جاه بود.

قوت ناطقه: که آن را «نفس ملکی» خوانند... مبداء فکر و

۱۰۸ تمیز و شوق نظر در حقایق امور بود.

۵۷ قوت نطق: قوت ادراکِ بی آلت و تمیز میان مدرکات.

- قوت ادراک معقولات و تمیز میان مصالح و مفاسد

۵۸ افعال.

کبر نفس: آن بود که نفس به کرامت و هوان مبالغت نکند

و به یسار و عدمش التفات ننماید بلکه بر احتمال

۱۱۳ امور ملایم و غیر ملایم قادر باشد.

کرم: آن بود که بر نفس سهل نماید انفاقِ مال بسیار در

اموری که نفع آن عام بود و قدرش بزرگ باشد

۱۱۵ بر وجهی که مصلحت اقتضا کند.

۱۱۹ گُرجُزی: ر.ک.: «سفه».

- لذت انفعالی: مانند لذت اناث در مباشرت و این لذت
 ۹۷ سریع الزوال باشد.
- لذت فعلی: مانند لذت ذکور در مباشرت... [که لذتی]
 ۹۷ ذاتی بود و از جهت امتناع او از انفعال متغیر نشود.
- لمیت: سبب وجود.
 ۱۰۱
- لوامه: (نفس...): معادل «نفس سبعی». بعد از ملا بست آنچه
 مقتضای نقصان بود به اندامت و ملامت آن اقدام را
 ۷۷ در چشم بصیرت قبیح گرداند.
- مبدع اول: (آفریده اول) جوهر عقل (اول ما خلق الله العقل).
 ۸۳
- مدن ضاله: آن بود که سعادتش شبیه به سعادت حقیقی تصور
 ۲۹۹ کرده باشند...
- مدن فاسقه: اعتقاد اهل آن... موافق... مدینه فاضله بود و
 در افعال، مخالف ایشان باشند: خیرات دانند اما بدان
 ۲۹۹ تمسك نمایند...
- مدینه احرار: آن را «مدینه جماعت» خوانند؛ اجتماعی بود

که هر شخصی در آن اجتماع مطلق و مُخَلّی باشد با
نفس خود، تا آنچه خواهد کند...

۲۹۶

مدینه قُغلب: اجتماع جماعتی بود که تعاون یکدیگر بدان
سبب کنند تا ایشان را بر دیگران غلبه بود.

۲۹۳

مدینه جماعت: ر.ك.: «مدینه احرار».

۲۹۶

مدینه خست: اجتماع جماعتی بود که بر تمتّع از لذات
محسوسه مانند مأکولات ومشروبات و منکوحات و
اصناف هزل و بازی تعاون کنند.

۲۹۰

مدینه ضروری: اجتماع جماعتی بود که غرض ایشان تعاون
بود براکتساب آنچه ضروری بود.

۲۸۹

مدینه کرامت: اجتماع جماعتی بود که تعاون کنند بر وصول
به کرامات قولی و فعلی.

۲۹۰

مدینه خذالت: اجتماع جماعتی بود که بر نیل ثروت و یسار
و استکثار ضروریات از ذخایر و ارزاق و زر و سیم
و غیر آن تعاون نمایند.

۲۸۹

مرکب: آنچه قابل تجزیه بُود. ۵۰

مروت: آن بود که نفس را رغبتی صادق بود بر تحلیّی به
زینت افادت و بذل مالا بُد یا زیادت بر آن. ۱۱۵

مسالمت: آن بود که نفس مجاملت نماید در وقت تنازع
آرای مختلفه و احوال متباینه از سرِ قدرت و ملکه‌ای
که اضطراب را به آن تطرّق نبود. ۱۱۴

مسامحت: ترك گرفتن بعضی بود از چیزهائی که واجب نبود
ترك آن از طریق اختیار. ۱۱۵

مستبصر: صاحب حکمت را که حکمت او ازو تعدی نکند به
غیری. ۱۱۱

مشاعر ظاهر: پنج بود: باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه.
مقابل «حواس باطن». ۵۷

مطمئننه: (نفس...): [نفسی است که] جز به فعل جمیل و اثر
مرضی راضی نشود. معادل «نفس ملکی». ۷۷

مقولات عشره: جوهر - کم - کیف - اضافت - این - متی -

- ۸۳ وضع - ملك - فعل - انفعال. ر.ك.: «تعلیقات»
 مِمَافَات: آن بود که احسانی را که با او کنند به مانند آن یا
 ۱۱۶ زیادت از آن مقابله کند، و در اساعت، به کمتر از آن.
- ملکه: از کیفیات نفسانی ... آنچه بطیء الزوال بود...
 ۱۰۱ و این ماهیّت خُلق است.
- ۱۳۲ ممائلت: عبارتست از وحدت در جوهر یا کمیت.
- ۳۹ مناظر و مرايا: یکی از فروع «علم ریاضی».
- منفاق: صاحب سخاوت را که سخاوت او ازو تعدی نکند
 ۱۱۰ به غیری.
- مواسات: معاونت یاران و دوستان و مستحقّان بود در معیشت
 ۱۱۵ و شرکت دادن^۱ ایشان را با خود در قوت و مال.
- ناموس: در لغت ارسطاطالیس تدبیر و سیاست بود و آنچه
 ۱۳۴ بدین ماند.
- ۱۳۴ ناموس الهی: شریعت.

نُبَل: آن بود که نفس ابتهاج نماید به ملازمت افعال

پسندیده و مداومت سیرت ستوده. ۱۱۵

نجدت: آن بود که نفسِ واثق باشد به ثبات خویش تا در

حالت خوف، جزع برو در نیاید و حرکات نامنتظم

ازو صادر نشود. ۱۱۳

نسبت متصله: در نسبت مساوات آنجا بود که مماثلت

حاصل بود. ۱۳۲

نسبت منفصله: در نسبت مساوات آنجا بود که مماثلت مفقود

بود. ۱۳۲

نطق: قوت ادراك معقولات [است] و تمكّن از تمییز، و

رویّت آنکه بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود

باز شناسد و بر حسب ارادت دران تصرّف کند. ۶۶

نفس بهیمی: ر.ك.: «قوت شهوانی». ۱۰۸

نفس حیوانی: تصرّف او بر اشخاص انواع حیوان مقصور

است... و آن را دو قوت است: قوت ادراك آلی و

قوت تحريك ارادی. ۵۷ و ۵۶

نفس سبعی: ر.ك.: «قوت غضبی» و «لّوامه» ۱۰۸

نفس ملکی: ر.ك.: «قوت ناطقه». ۱۰۸

نوامیس الهی: مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر... اگر سبب اقتضای رای بزرگی بود مانند پیغمبری یا امامی. ر.ك.: «علم فقه».

۴۱۴۰

ورع: آن بود که نفس ملازمت نماید بر اعمال نیکو و افعال پسندیده و قصور و فتور را بدان راه ندهد.

۱۱۴

وفا: آن بود که ازال التزام طریق مواسات و معاونت تجاوز جایز نشمرد.

۱۱۶

وقار: آن بود که نفس در وقتی که منبعث باشد به سوی مطالب، آرام نماید تا از شتاب زدگی مجاوزت حد ازو صادر نشود، به شرط آن که مطلوب فوت نکند.

۱۱۴

فرهنگ اصطلاحات فارسی - انگلیسی

شماره‌هایی که در مقابل لغات فارسی آمده است ارجاع به متن کتاب است، و آنچه در مقابل لغات انگلیسی آمده اشاره به صفحه‌های The Nasirean Ethics ترجمه پرفسور ویکنز است.

Meteorology, 28	آثار علوی، ۳۹
Manners and Customs, 29	آداب و رسوم، ۴۱
Opinions 212	آراء، ۲۸۵
Bodily Organs, 138	آلات بدنی، ۱۸۷
Combination, 190	اجتماع، ۲۵۱
Dominant Combination, 218	اجتماع تغلبی، ۲۸۹
Free Combination, 218	اجتماع حریت، ۲۸۹
Base Combination, 218	اجتماع خست، ۲۸۹
Necessary Combination, 218	اجتماع ضروری، ۲۸۹
Combination of Nobility, 218	اجتماع کرامت، ۲۸۹
Servile Combination, 218	اجتماع نذالت، ۲۸۹
Classes, 82	اجناس، ۱۱۲
Kinds of Virtues, 62	اجناس فضایل، ۸۳
Kindness, 233	احسان، ۳۰۸
Statutory Injunctions, 29	احکام، ۴۱
Intellectual Judgments, 191	احکام عقلی، ۲۵۳
Astrology, 27	احکام نجوم، ۳۹
Tradition, 112	اخبار، ۱۵۴
Character و Dispositions, 167	اخلاق، ۲۲۲

Discipline 57 – Literature, 112	ادب، ۷۷، ۱۵۴
Perception by Essence, 80	ادراك به ذات، ۱۰۹
Induction, 41	استقراء، ۵۵
Scorn, 131	استهزا، (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Accounting, 112	استیفا، ۱۵۴
School of Domination, 196	اصحاب غلبه، ۲۵۹
School of Love, 196	اصحاب محبت، ۲۵۹
Peripheries, 122	اطراف (دو طرف افراط و تفریط)، ۱۶۷
Consider, 253	اعتبار کردن، ۳۳۴
Pride, 130	افتخار (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Excess, 87	افراط (طرف مقابل تفریط)، ۱۲۰
Plato the Metaphysician, 104	افلاطون الهی، ۱۴۳
Moderation, 161	اقتصاد، ۲۱۵
Divine Deposit 23	امانت ربّانی، ۳۳
Equable Mixings, 95	امتزاجات معتدل، ۱۳۱
Potentiality, 27	امکان، ۳۹
Complete Man, 63	انسان تامّ، ۸۶
Complete and Absolute Man, 52	انسان تامّ مطلق، ۷۱
Species, 82	انواع، ۱۱۲
Enactments, 191	اوضاع، ۲۵۳
The Learned, 26	اهل معرفت، ۳۷
Relative, 60	باضافت، ۸۱
Rebels, 226 (<i>Read: Oppressors</i>)	باغیان، ۲۹۹
Prima Facie, 71	بحسب نظر اوّل، ۹۷
Parsimony, 149	بخل، ۲۰۲
Faint-heartedness, 133	بد دلی، ۱۸۵
Simple, 36	بسیط، ۴۸
In act, 40	بفعل، ۵۴
By primary intention, 67	بقصد اوّل، ۹۱
By secondary intention, 68	بقصد ثانی، ۹۲

In potency, 40	بقوت، ۵۴
Rhetoric, 112	بلاغت، ۱۵۴
High-mindedness, 82	بلند همتی (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۲
Corrections, 96	تادیبات، ۱۳۲
Sociability, 252	تألف، ۳۳۳
Interpretation, 112	تأویل، ۱۵۴
Stripping the Essence 23	تجرید ذات، ۳۳
Movements by Organs, 80	تحریک به آلات، ۱۰۹
Retention, 82	تحفظ، ۱۱۲
Long-suffering, 82	تحمل (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Management of a Kingdom, 191	تدبیر ملک، ۲۵۳
Economics, 28	تدبیر منازل، ۴۰
	تدبیر و سیاست (معنی ناموس در لغت ارسطو)، ۱۳۴
Regulation and Administration, 97	
Recall, 82	تذکر، ۱۱۲
Administration of a City, 191	ترتیب مدینه، ۲۵۳
Sheer Assimilation, 214	تشبیه محض، ۲۸۳
Acknowledgement, 26	تصدیق (در مقابل تصور)، ۳۷
Concept, 26	تصور (در مقابل تصدیق)، ۳۷
Contradiction of Arguments, 126	تعارض ادله، ۱۷۲
Academy 23	تعلیمگاه، ۳۳
	تفریط (طرف مقابل افراط، دومین جنس از امراض هر قوت)، ۱۲۰
Neglect, 87	
Predetermination, 228	تقدیر، ۳۰۲
Determining of Reflection, 66	تقدیر فکر، ۹۰
Arrogance, 131	تکبر (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Civilized Life, 187	تمدن، ۲۴۷
Exegesis, 112	تنزیل، ۱۵۴
Absolute Removal, 214	تنزیه صرف، ۲۸۳
Humility, 82	تواضع (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Moderation, 114	توسط (وسط بین اسراف و نقصان)، ۱۵۶

Centrality, 114	همچنین رجوع شود به،
Resignation, 194	توکل، ۲۵۷
Ethics, 28	تهذیب اخلاق، ۴۰
Refining the Attributes, 23	تهذیب صفات، ۳۳
Perseverance, 82	ثبات (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۲
Attractive, 42	جاذبه، ۵۶
Tax-collectors, 230	جُبات خراج، ۳۰۵
Primary Disposition, 113	جبلت اول، ۱۵۶
Cowardice, 128	جبن (از امراض قوت دفع)، ۱۷۵
Corporeal, 36	جسمانی، ۴۹
Abstract Substances, 41	جواهر مجرد، ۵۵
Civic Tyranny, 98	جور مدنی، ۱۳۵
Substance, 36	جوهر (یکی از مقولات عشر)، ۴۸
	جهل بسیط (یکی از امراض قوت نظری)، ۱۷۲
Simple Ignorance, 126	جهل مرکب (یکی از امراض قوت نظری)، ۱۷۲
Compound Ignorance, 126	
Arbitrator, 191	حاکم (از سه رکن سیاست)، ۲۵۲
State, 74	حال، ۱۰۱
Indweller, 37	حال، ۵۰
Intelligible Definition, 43	حدّ معنوی ۵۹
Phenomenality, 27	حدوث، ۳۹
Penal Laws, 29	حدود و سیاسات، ۴۱
Liberal, 105	حرّ، ۱۴۴
Liberality, 105	حرّیت، ۱۴۴
Reckoning, 112	حساب (از انواع علوم ظاهر)، ۱۵۴
Lineage, 219 (Read: accomplishment)	حسب، ۲۹۱
Common Sense, 42	حسن مشترک، ۵۷
Rights, 180	حقوق، ۲۳۹
Reality, 57	حقیقت، ۷۷
Philosophy, 26—Wisdom, 61	حکمت (از اجناس فضائل)، ۸۲، ۳۷

True Wisdom, 64	حکمت حقیقی، ۸۷
Ethics, 26 – Moral Wisdom, 261	حکمت خلقی، ۳۶
Practical Philosophy, 27	حکمت عملی، ۳۸
Politics, 25	حکمت مدنی، ۳۶
	حکمت منزلی، ۳۶، ۲۰۷
Economics, 25 – Domestic Philosophy, 155	
Speculative Philosophy, 27	حکمت نظری، ۳۸
Mildness, 82	حلم (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Sense of Honour, 82	حمیت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Internal Senses, 42	حواس باطن، ۵۷
Perplexity, 126	حیرت (یکی از امراض قوت نظری)، ۱۷۲
Procreative Animals, 188	حیوانات توالدی، ۲۴۹
	حیوانات تولدی، ۲۴۹
Spontaneously Generated (Animals), 188	
Seal, 104	ختم، ۱۴۳
Argument, 123	خلاف (علم...)، ۱۶۸
Contradiction, 106	خلف، ۱۴۶
Disposition, 74	خلق، ۱۰۱
Fear, 128	خوف (= ترس)، (از امراض قوت دفع)، ۱۷۵
Fantasy, 42	خیال، ۵۷
Sensible Goods, 61	خیرات محسوس، ۸۳
Intelligible Goods, 61	خیرات معقول، ۸۳
Good in Potency, 61	خیر بقوت، ۸۲
Noble Good, 61	خیر شریف، ۸۲
Praiseworthy Good, 61	خیر ممدوح، ۸۲
Repulsive, 42	دافه، ۵۶
Realm, 112 – State, 228	دولت، ۱۵۴، ۳۰۳
Money, 191	دینار (از سدرکن سیاست) ۲۵۲.
Essence, 67	ذات، ۹۱
Quick-wittedness, 82	ذکا، ۱۱۲
Recollection, 42	ذکر، ۵۷

Depravity; 123	رداءت (سومین جنس از امراض هر قوت)، ۱۶۸
Compassion, 82	رقت، (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Stoics, 62	رواقیان، ۸۴
Hypocrisy, 149	ریا، ۲۰۲
Impure Deposit, 104	رین، ۱۴۳
Abstention from the World, 194	زهد از دنیا، ۲۵۷
Deviation, 104	زیغ، ۱۴۳
Complete Felicity, 64	سعادت تام، ۸۶
Sophistry, 123	مفسطه (علم...)، ۱۶۸
Calmness, 82	سکون (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Accepted Physics, 28	سماع طبیعی، ۳۹
Heavens and the World, 28	سماء و عالم، ۳۹
Chastisements, 96	سیاسات، ۱۳۲
Governing, 67 – Government, 191	سیاست، ۹۱، ۲۵۲
Government of the Community, 191	سیاست جماعت، ۲۵۲
Lord's Government, 59	سیاست ربّانی، ۷۹
Government of Domination, 191	سیاست غلبه، ۲۵۲
Virtuous Government, 227	سیاست فاضله (از اقسام سیاست)، ۳۰۰
Government of Nobility, 191	سیاست کرامت، ۲۵۲
Politics, 187	سیاست مدّن، ۲۴۵
Government of King, 191	سیاست ملک، ۲۵۲
Deficient Government, 227	سیاست ناقصه (از اقسام سیاست)، ۳۰۰
The Course of Wisdom, 70	سیرت حکمت، ۹۶
The Course of Generosity, 70	سیرت کرامت، ۹۶
The Course of Pleasure, 70	سیرت لذّت، ۹۶
Courage, 62	شجاعت (از اجناس فضائل)، ۸۳
Religious Ordinances, 180	شرایع، ۲۳۹
Figure, 76	شکل (در منطق)، ۱۰۴
Vigour, 82	شهامت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
صاحب شریعت (شاید مراد از صاحب ناموس، همان صاحب شریعت باشد –	
Custodian of the Religion, 107	ویکنز، ۱۴۷،

صاحب ناموس، ۱۴۶، ۲۵۳، م. ر. ک.، «صاحب شریعت»	
Custodian of the Law, 106 - Possessor of the Law, 191	
Clarity of Mind, 82	صفای ذهن، ۱۱۲
Pretentiousness, 149	صلف، ۲۰۲
	صناعت، ۱۴۹، ۱۸۱، ۲۰۵
Craftsmanship, 132 - Discipline, 109 - Technique, 153	
Art of Kingship, 63	صناعت ملک، ۸۵
Image Worshippers, 213	صورت پرستان، ۲۸۳
Generic Form, 43	صورت جنسی، ۵۹
Borrowed Form 23	صورت مستعار، ۳۴
Form's Specificity 23	صورت نوعیت، ۳۳
Mode, 76	ضرب (در منطق) ۱۰۴
Unfairness, 132	ضیم (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Seeker, 59	طالب، ۸۰
Spiritual Medicine, 111	طب روحانی، ۱۵۳
Nature 28	طبع، ۴۰
Naturalists, 62	طبیعیان، ۸۴
Use, 74	عادت، ۱۰۱
Universe, 107	عالم، ۱۴۶
World of Command, 23	عالم امری، ۳۳
World of Unitarianism, 51	عالم توحید، ۶۹
World of Creation 23	عالم خلقی، ۳۳
Microcosm, 52	عالم صغیر، ۷۱
Macrocosm, 52	عالم کبیر، ۷۰
World of Dominion, 53	عالم ملکوت، ۷۲
Devotions, 29	عبادات، ۴۱
Terminology of the Ancients, 191	عبارت قدما، ۲۵۳
Conceit, 130	عُجب (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Justice, 62	عدالت (از اجناس فضائل)، ۸۴
Civic Justice, 98	عدل مدنی، ۱۳۵

عدم طیش (از انواع جنس شجاعت؛ معنی دیگری است از برای «سکون»)، ۱۱۳	
Un-giddiness, 83	
Negative, 88	عدمی (ضد وجودی)، ۱۲۱
Accident, 37	عرض، ۴۹
Continence, 62	عفت (از اجناس فضائل)، ۸۴
Intelligence, 61	عقل، ۸۲
Complete Intelligence, 63	عقل تام، ۸۶
Practical Intelligence, 42	عقل عملی، ۵۷
Speculative Intelligence, 42	عقل نظری، ۵۷
Contracts, 191	عقود، ۲۵۳
Filial Disobedience, 178, 180	عقوق، ۲۳۷، ۲۳۹، ۳۲۴
Filial Ingratitude, 245	
First Cause, 67	علت اولی (اولا)، ۹۰
Theory, 26	علم (در مقابل عمل)، ۳۷
Science of Astrology, 28	علم احکام نجوم، ۴۰
Science of Ethics, 171	علم اخلاق، ۲۲۷
Theology, 27	علم الهی، ۳۸
Science of Composition, 27	علم تألیف، ۳۹
Science of Algebra, 28	علم جبر و مقابله، ۳۹
Science of Disputation, 123	علم جدل، ۱۶۸
Science of Mechanics, 28	علم جرّاتقال، ۳۹
Zoology, 28	علم حیوان، ۴۰
Mathematics, 27	علم ریاضی، ۳۸
Science of Religious Law, 112	علم شریعت، ۱۵۴
Medicine, 28	علم طب، ۴۰
Natural Science, 27	علم طبیعی، ۳۸
Science of Number, 27	علم عدد، ۳۹
Science of Jurisprudence, 29	علم فقه، ۴۱
Science of Agriculture, 28	علم فلاحت، ۴۰
Science of Generation and Corruption, 28۳۹	علم کون و فساد، ۲۸۳۹
Metaphysics, 27	علم ما بعد الطبیعه، ۳۸

Mineralogy, 28	علم معادن، ۳۹
	علم مناظر و مرایا، ۳۹
Science of Perspective and Optics, 28	
Science of Logic, 28	علم منطق، ۴۰
Science of Music, 27	علم موسیقی، ۳۹
Botany, 28	علم نبات، ۳۹
Astronomy, 27	علم نجوم، ۳۹
Psychology, 79	علم نفس، ۱۰۸
Primary Intellectual Knowings, 68	علوم اوایل عقلی، ۹۳
Exoteric Sciences, 112	علوم ظاهر، ۱۵۴
Sublimities, 64	علویات، ۸۷
Practice, 26	عمل (در مقابل علم)، ۳۷
Four Elements, 95	عناصر اربعه، ۱۳۱
Repetition of Production, 23	عود نشأت، ۳۳
End, 59	غایت، ۸۰
Ultimate End, 68	غایت قصوی، ۹۲
Emulation, 148	غیبت، ۲۰۱
Treachery, 131	غدر (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Purpose, 59	غرض، ۸۰
Universal Goal 51	غرض کلی، ۶۹
Veil, 104	غشاوت، ۱۴۳
Domination, 219	غلبه، ۲۹۱
Jealous, 81	غیور، ۱۱۱
Aura, 233	فرّ، ۳۰۸
Chivalry, 158	فروسیّت، ۲۱۲
Corruption, 41	فساد، ۵۵
Virtue, 187	فضیلت، ۲۴۷
Primal Genesis, 23	فطرت اولی، ۳۳
Jurisprudence, 112	فقه، ۱۵۴
Reflection, 42	فکر، ۵۷
Primary Philosophy, 27	فلسفه اولی، ۳۹

Constant, 35	قارّه، ۴۷
Professional Rule, 122	قانون صناعی، ۱۶۸
Depression, 176	قبض، ۲۳۴
Anteriority, 27	قدم، ۳۹
Primary Propositions, 68	قضایای اولی، ۹۳
Consistence, 95	قوام، ۱۳۱
Corporeal Faculties, 49	قوای جسمانی، ۶۶
Faculty of Perception, 80	قوت ادراک، ۱۰۹
Organic Perception (Faculty of...), 42	قوت ادراک آلی، ۵۷
Faculty of Estimation, 123	قوت ادهام، ۱۶۸
Faculty of Movement, 80	قوت تحریک، ۱۰۹
Voluntary Motion (Faculty of...), 42	قوت تحریک ارادی، ۵۷
Faculty of Distinction, 110	قوت تمییز، ۱۵۱
Faculty of Generation, 42	قوت تولید مثل، ۵۶
Faculty of Attraction, 80	قوت جذب، ۱۰۹
Faculty of Shame, 110	قوت حیا، ۱۵۱
Faculty of Repulsion, 80	قوت دفع، ۱۰۹
Essential Faculty, 50	قوت ذاتی، ۶۷
Appetitive Faculty, 57	قوت شهوانی، ۷۷
Faculty of Concupiscence, 119	قوت شهوت، ۱۶۳
Concupiscible Faculty, 42	قوت شهوی، ۵۷
Theoretical Faculty, 51	قوت علمی، ۶۹
Practical Faculty, 51	قوت عملی، ۶۹
Nutritive Faculty, 42	قوت غذایی، ۵۶
Irascible Faculty, 42	قوت غضبی، ۵۷
Imaginative Faculty, 42	قوت مصوره، ۵۷
Distinguishing Faculty, 81	قوت ممیزه، ۱۱۱
Augmentative Faculty, 42	قوت منمیه، ۵۶
Faculty of Rationality, 42	قوت نطق، ۵۷
Speculative Faculty, 80	قوت نظری، ۱۰۹
Syllogism, 76	قیاس، ۱۰۴

Demonstrative Syllogisms, 214	قیاسات برهانی، ۲۸۳
Perfect, 59	کامل، ۸۰
Greatness of Soul, 82	کبر نفس (از انواع، جنس شجاعت)، ۱۱۲
Calligraphy, 112	کتابت، ۱۵۴
Plurality, 27 – Multiplicity, 95	کثرت، ۳۸، ۱۳۱
Scholastic Theology, 112	کلام، ۱۵۴
Quantity, 61	کم* (از مقولات عشر)، ۸۳
Generation, 41	کون، ۵۵
Primal Being, 23	کون اول، ۳۴
Secondary Being, 23	کون ثانی، ۳۳
Quality, 74	کیفیت، ۱۰۱
Quarrelsomeness, 131	لجاج (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Passive Pleasure, 71	لذت انفعالی، ۹۷
Active Pleasure, 71	لذت فعلی، ۹۷
Whyness, 74	لمیت، ۱۰۱
Apostates, 226	مارقان، ۳۰۰
Retentive, 42	ماسکه، ۵۶
Men of Substance, 216	مالیان، ۲۸۶
Quiddity, 74	ماهیت، ۱۰۱
Principles, 33	مبادی، ۴۵
Principles of the Sensibles, 112	مبادی محسوسات، ۱۵۳
Principles of Existent Things, 112	مبادی موجودات، ۱۵۳
Ambiguous, 214	متشابه، ۲۸۳
Controls by Organs, 36	متصرف به آلات، ۴۹
Correspondent, 106	متکافی، ۱۴۶
Likeness, 109	مثل، ۱۵۰
Abstractions, 123	مجردات، ۱۶۸
Reproachful Love, 201	محبّت لوّامه، ۲۶۷
Accommodaters, 226	محرّفان، ۲۹۹
Precise, 214	محکم، ۲۸۳
Receptacle, 37	محلّ، ۵۰

Regulator, 192	مدیر، ۲۵۴
Perceives by Essence, 36	مدرك به ذاتست، ۴۹
Citizen, 97	مدنی، ۱۳۴
Naturally City-dweller, 242	مدنی بالطبع، ۳۲۱
Free City, 223	مدینة احرار، ۲۹۷، ر.ك.، «مدینة جماعت»
The Ignorant City, 211	مدینة جاهله، ۲۸۰
City of Despots, 221	مدینة جباران، ۲۹۳
City of Community, 223	مدینة جماعت، ۲۹۷، ر.ك.، «مدینة احرار»
The Errant City, 211	مدینة ضاله، ۲۸۰
The Un-Virtuous City, 211	مدینة غیر فاضله، ۲۸۰
The Impious City, 211	مدینة فاسقه، ۲۸۰
The Virtuous City, 211	مدینة فاضله، ۲۸۰
School, 75 – Doctrine, 214	مذهب، ۱۰۲، ۲۸۴
Contention, 131	مراء (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Hypocrites, 226	مُرائیان، ۲۹۹
Compound, 37	مرکب، ۵۰
Compounds, 49	مرکبات، ۶۶
Jesting, 131	مزاح (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Surveying, 112	مساحت، ۱۵۴
Equivalence, 95	مساوات، ۱۳۱
Perspicacious, 81	مستبصر، ۱۱۱
External Sense-areas, 42	مشاعر ظاهر، ۵۷
Absolute, 60	مطلق، ۸۱
True Quest, 51	مطلوب حقیقی، ۶۹
Universal Knowledge, 50	معارف کلی، ۶۷
Transactions, 191	معاملات، ۲۵۳
Conviction, 212	معتقد، ۲۸۱
Disposers, 187	معدّات، ۲۴۷
Man's Spirituality, 23	معنویت انسان، ۳۳
Misleaders, 226	مغالطان، ۳۰۰
Conversive, 42	مغیره، ۵۶

Constant Measurement, 35	مقادیر قارّه‌ای، ۴۷
Ends, 33	مقاصد، ۴۵
Abode of Unity, 51	مقام توحید، ۶۹
Model, 233	مقتدا، ۳۰۹
Minor Premiss, 76	مقدمه صغری، ۱۰۴
Major Premiss, 76	مقدمه کبری، ۱۰۴
Ten Categories, 61	مقولات عشر، ۸۳
Locus, 41	مکان، ۵۶
Perfecters, 187	مکملات، ۲۴۷
Sublime Company, 53	ملاّ اعلی، ۷۱
Community, 112	ملت، ۱۵۴
Habit, 74	ملکه، ۱۰۱
Similitude, 96	مماثلت، ۱۳۲
Spendthrift, 81	منفاق، ۱۱۰
Three Generables, 95	موالید ثلاثه، ۱۳۱
Deficient, 59	ناقص، ۸۰
Law, 97	ناموس، ۱۳۴
Divine Edict, 77- Divine Commandment, 97	ناموس الهی، ۱۰۵
Law of Truth, 233	ناموس حق، ۳۰۹
Bravery, 82	نجدت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۲
Grammar, 112	نحو، ۱۵۴
Synthetic Relationship, 96	نسبت تألیفی، ۱۳۲
Numerical Relationship, 96	نسبت عددی، ۱۳۲
Continuous Relationship, 96	نسبت متصله، ۱۳۲
Superficial Relationship, 196	نسبت مستاحی، ۲۶۰
Discrete Relationship, 96	نسبت منفصله، ۱۳۲
Composite Relationship, 27	نسبت مؤلفه، ۳۹
Geometrical Relationship, 96	نسبت هندسی، ۱۳۲
Organization, 189	نظام، ۲۵۱
Speculation, 123	نظر، ۱۶۸
Imperative Soul, 57	نفس اماره، ۷۷

Human Soul, 42	نفس انسانی، ۵۶
Bestial Soul, 43	نفس بهیمی، ۵۸
Animal Soul, 42	نفس حیوانی، ۵۶
Savage Soul, 43	نفس سببی، ۵۸
Intelligent Soul, 55	نفس عاقله، ۷۴
Reproachful Soul, 57	نفس لوّامه، ۷۷
Peaceful Soul, 57	نفس مطمئنّه، ۷۷
Angelic Soul, 43	نفس ملکی، ۵۸
Rational Soul, 40	نفس ناطقه، ۵۴
Vegetative Soul, 41	نفس نباتی، ۵۶
Growths, 212	نوابت، ۲۸۰
Commandments, 86	نوامیس، ۱۱۸
	نوامیس الهی، ۴۱
Divinan Ordinances, 29 – Divine Commandments, 94	
Necessity, 27	وجوب، ۳۸
Existence, 81	وجود، ۱۱۱
Positive, 88	وجودی، ۱۲۱
Unicity, 27 – Unity, 37	وحدت، ۳۸، ۵۰
Convention, 28	وضع، ۴۰
Estimation, 42	وهم، ۵۷
Digestive, 42	هاضمه، ۵۶
Calling, 171	هنر، ۲۲۸
Form, 192	هیأت، ۲۵۴
Psychical Affection, 107	هیأت نفسانی، ۱۴۷
Primary-Matter of Man, 23	هیولای انسان، ۳۳
Primary Matter, 43	هیولای اولی، ۵۹
Certainties, 123	یقینیات، ۱۶۸

فرهنگ اصطلاحات انگلیسی - فارسی

Abode of Unity, 51	مقام توحید، ۶۹
Absolute, 60	مطلق، ۸۱
Absolute Removal, 214	تنزیه صرف، ۲۸۳
Abstention from the World, 194	زهد از دنیا، ۲۵۷
Abstract Substances, 41	جواهر مجرّده ۵۵
Abstractions, 123	مجرّادات، ۱۶۸
Academy, 23	تعلیمگاه، ۳۳
Accepted Physics, 28	سماع طبیعی، ۳۹
Accident, 37	عرض، ۴۹
Accomodaters, 226	محرّفان، ۲۹۹
Accounting, 112	استیفا، ۱۵۴
Acknowledgement, 26	تصدیق، (درمقابل تصوّر)، ۳۷
Active Pleasure, 71	لذّت فعلی، ۹۷
Administration of a City, 191	ترتیب مدینه، ۲۵۳
Ambiguous, 214	متشابه، ۲۸۳
Angelic Soul, 43	نفس ملکی، ۵۸
Animal Soul, 42	نفس حیوانی، ۵۶
Anteriority, 27	قدم، ۳۹
Apostates, 226	مارقان، ۳۰۰
Appetitive Faculty, 57	قوّت شهوانی، ۷۷

Arbitrator, 191	حاکم، (از سه رکن سیاست) ۲۵۲
Argument, 123	خلاف (علم...)، ۱۶۸
Arrogance, 131	تکبر (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Art of Kingship, 63	صناعت ملک، ۸۵
Astrology, 27	احکام نجوم، ۳۹
Astronomy, 27	علم نجوم، ۳۹
Attractive, 42	جاذبه، ۵۶
Augmentative Faculty, 42	قوت منمیه، ۵۶
Aura, 233	فرّ، ۳۰۸
Base Combination, 218	اجتماع خست، ۲۸۹
Bestial Soul, 43	نفس بهیمی، ۵۸
Bodily Organs, 138	آلات بدنی، ۱۸۷
Borrowed Form, 23	صورت مستعار، ۳۴
Botany, 28	علم نبات، ۳۹
Bravery, 82	نجدت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۲
By Primary Intention, 67	بقصد اوّل، ۹۱
By Secondary Intention, 68	بقصد ثانی، ۹۲
Calligraphy, 112	کتابت، ۱۵۴
Calling, 171	هنر، ۲۲۸
Calmness, 82	سکون (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Centrality, 114	توسط (وسط میان اسراف و نقصان)، ۱۵۶
Moderation, 114	رجوع شود به،
Certainties, 123	یقینیات، ۱۶۸
Character; Disposition, 167	اخلاق، ۲۲۲
Chastisements, 96	سیاسات، ۱۳۲
Chivalry, 158	فروسیّت، ۲۱۲
Citizen, 97	مدنی، ۱۳۴
City of Community, 223	مدینه جماعت، ۲۹۷
Free City, 223	رجوع شود به،
City of Despots, 221	مدینه جباران، ۲۹۳
Civic Justice, 98	عدل مدنی، ۱۳۵

Civic Tyranny, 98	جور مدنی، ۱۳۵
Civilized Life, 187	تمدن، ۲۴۷
Clarity of Mind, 82	صفای ذهن، ۱۱۲
Classes, 82	اجناس، ۱۱۲
Combination, 190	اجتماع، ۲۵۱
Combination of Nobility, 218	اجتماع کرامت، ۲۸۹
Commandments, 86	نوامیس، ۱۱۸
Common Sense, 42	حس مشترک، ۵۷
Community, 112	ملت، ۱۵۴
Compassion, 82	رقت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Complete and Absolute Man, 52	انسان تامّ مطلق، ۷۱
Complete Felicity, 64	سعادت تام، ۸۶
Complete Intelligence, 63	عقل تام، ۸۶
Complete Man, 63	انسان تامّ، ۸۶
Composite Relationship, 27	نسبت مؤلفه، ۳۹
Compound, 37	مرکب، ۵۰
Compound Ignorance, 126	چهل مرکب (یکی از امراض قوت نظری)، ۱۷۲
Compounds, 49	مرکبات، ۶۶
Conceit, 130	عُجْب، (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Concept, 26	تصوّر (در مقابل تصدیق)، ۳۷
Concupiscible Faculty, 42	قوت شهوی، ۵۷
Consider, 253	اعتبار کردن، ۳۳۴
Consistence, 95	قوام، ۱۳۱
Constant, 35	قارّه، ۴۷
Constant Measurement, 35	مقادیر قارّه‌ای، ۴۷
Contention, 131	مراء (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Continence, 62	عفت (از اجناس فضائل)، ۸۴
Continuous Relationship, 96	نسبت متصله، ۱۳۲
Contracts, 191	عقود، ۲۵۳
Contradiction, 106	خلف، ۱۴۶

Contradiction of Arguments, 126	تعارض ادله، ۱۷۲
Controls by Organs, 36	متصرف به آلات، ۴۹
Convention, 28	وضع، ۴۰
Conversive, 42	مفتره، ۵۶
Conviction, 212	معتقد، ۲۸۱
Corporeal, 36	جسمانی، ۴۹
Corporeal Faculties, 49	قوای جسمانی، ۶۶
Corrections, 96	تأدببات، ۱۳۲
Correspondent, 106	متکافی، ۱۴۶
Corruption, 41	فساد، ۵۵
Courage, 62	شجاعت (از اجناس فضائل)، ۸۳
Course of Generosity (The), 70	سیرت کرامت، ۹۶
Course of Pleasure (The), 70	سیرت لذت، ۹۶
Course of Wisdom (The), 70	سیرت حکمت، ۹۶
Cowardice, 128	جنب (از امراض قوت دفع)، ۱۷۵
Craftsmanship, 132	صناعت، ۱۸۱
Custodian of the Law, 106	صاحب ناموس، ۱۴۶ ر.ک.، «به صاحب شریعت»
Custodian of the Religion, 107	صاحب شریعت، ۱۴۷
	(شاید مراد از صاحب ناموس همان صاحب شریعت باشد - ویکنز)
Deficient, 59	ناقص، ۸۰
Deficient Government, 227	سیاست ناقصه (از اقسام سیاست)، ۳۰۰
Demonstrative Syllogisms, 214	قیاسات برهانی، ۲۸۳
Depression, 176	قبض، ۲۳۴
Depravity, 123	رداءت (سومین جنس از امراض هر قوت)، ۱۶۸
Determining of Reflection, 66	تقدیر فکر، ۹۰
Deviation, 104	زیغ، ۱۴۳
Devotions, 29	عبادات، ۴۱
Digestive, 42	هاضمه، ۵۶
Discipline, 57, 109	ادب، ۷۷ - صنعت، ۱۴۹
Discrete Relationship, 96	نسبت منفصله، ۱۳۲

Disposers, 187	مُعدّات، ۲۴۷
Dispositon, 74	خلق، ۱۰۱
Distinguishing Faculty, 81	قوّت ممیّزه، ۱۱۱
Divine Commandment, 97	ناموس الهی، ۱۳۳
Divine Deposit, 23	امانت ربّانی، ۳۳
Divine Edict, 77	ناموس الهی، ۱۰۵
Divine Ordinance, 29	نوامیس الهی، ۴۱
Doctrine, 214	مذهب، ۲۸۴
Domestic Philosophy, 155	حکمت منزلی، ۲۰۷
Dominant Combination, 218	اجتماع تفلیّی، ۲۸۹
Domination, 219	غلبه، ۲۹۱
Economics, 28	حکمت منزلی، ۳۶ - تدبیر منازل، ۴۰
Emulation, 148	غبطت، ۲۰۱
Enactments, 191	اوضاع، ۲۵۳
End, 59	غایت، ۸۰
Ends, 33	مقاصد، ۴۵
Equable Mixings, 95	امتزاجات معتدل، ۱۳۱
Equivalence, 95	مساوات، ۱۳۱
The Errant City, 211	مدینه ضالّه، ۲۸۰
Essence, 67	ذات، ۹۱
Essential Faculty, 50	قوّت ذاتی، ۶۷
Estimation, 42	وهم، ۵۷
Ethics, 28	تهذیب اخلاق، ۴۰
Ethics, 26 (Moral Wisdom, 261)	حکمت خلقی، ۳۶
Excess, 87	افراط (طرف مقابل تفریط)، ۱۲۰
Exegesis, 112	تنزیل، ۱۵۴
Existence, 81	وجود، ۱۱۱
Exoteric Sciences, 112	علوم ظاهر، ۱۵۴
External Sense-areas, 42	مشاعر ظاهر، ۵۷
Faculty of Attraction, 80	قوّت جذب، ۱۰۹
Faculty of Concupiscence, 119	قوّت شهوت، ۱۶۳

Faculty of Distinction, 110	قوت تمییز، ۱۵۱
Faculty of Estimation, 123	قوت اوهام، ۱۶۸
Faculty of Generation, 42	قوت تولید مثل، ۵۶
Faculty of Movement, 80	قوت تحریک، ۱۰۹
Faculty of Perception, 80	قوت ادراک، ۱۰۹
Faculty of Rationality, 42	قوت نطق، ۵۷
Faculty of Repulsion, 80	قوت دفع، ۱۰۹
Faculty of Shame, 110	قوت حیا، ۱۵۱
Faint-heartedness, 133	بددلی، ۱۸۵
Fantasy, 42	خیال، ۵۷
Fear, 128	خوف (= ترس)، ۱۷۵ (از امراض قوت دفع)
Figure, 76	شکل (در منطق)، ۱۰۴
Filial Disobedience, 178, 180	عقوق، ۲۳۷، ۲۳۹
Filial Ingratitude, 245	عقوق، ۳۲۴
First Cause, 67	علت اولی (اولا)، ۹۰
First Principle, The Creator of All, 67	مبدأ اول که خالق کل است، ۹۱
Form, 192	هیأت، ۲۵۴
Form's Specificity, 23	صورت نوعیت، ۳۳
Four Elements, 95	عناصر اربعه، ۱۳۱
Free City, 223	مدینه آزاد، ۲۹۷
City of Community, 223	رجوع شود به،
Free Combination, 218	اجتماع حریت، ۲۸۹
Generation, 41	کون، ۵۵
Generic Form, 43	صورت جنسی، ۵۹
Geometrical Relationship, 96	نسبت هندسی، ۱۳۲
Good in Potency, 61	خیر بقوت، ۸۲
Governing, 67	سیاست، ۹۱
Government, 191	سیاست، ۲۵۲
Government of Domination, 191	سیاست غلبه، ۲۵۲
Government of King, 191	سیاست ملک، ۲۵۲

Government of Nobility, 191	سیاست کرامت، ۲۵۲
Government of the Community, 191	سیاست جماعت، ۲۵۲
Grammar, 112	نحو، ۱۵۴
Growths, 212	نوابت، ۲۸۵
Greatness of Soul, 82	کبر نفس (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۲
Habit, 74	ملکه، ۱۰۱
Heavens and the World, 28	سما و عالم، ۳۹
High-mindedness, 82	بلند همتی (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۲
Human Soul, 42	نفس انسانی، ۵۶
Humility, 82	تواضع (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Hypocrisy, 149	ریا، ۲۰۲
Hypocrites, 226	مرائیان، ۲۹۹
Ignorant City (The), 211	مدینه جاهله، ۲۸۵
Image Worshippers, 213	صورت پرستان، ۲۸۳
Imaginative Faculty, 42	قوت مصوره، ۵۷
Imperative Soul, 57	نفس امّاره، ۷۷
Impious City (The), 211	مدینه فاسقه، ۲۸۵
Impure Deposit, 104	رین، ۱۴۳
In act, 40	بفعل، ۵۴
Induction, 41	استقراء، ۵۵
Indweller, 37	حال، ۵۰
In potency, 40	بقوت، ۵۴
Intellectual Judgments, 191	احکام عقلی، ۲۵۳
Intelligence, 61	عقل، ۸۲
Intelligent Soul, 55	نفس عاقله، ۷۴
Intelligible Definition, 43	حدّ معنوی، ۵۹
Intelligible Goods, 61	خیرات معقول، ۸۳
Internal Senses, 42	حواس باطن، ۵۷
Interpretation, 112	تأویل، ۱۵۴
Irascible Faculty, 42	قوت غضبی، ۵۷
Jealous, 81	غیور، ۱۱۱

Jesting, 131	مزاح (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Jurisprudence, 112	فقه، ۱۵۴
Justice, 62	عدالت (از اجناس فضائل)، ۸۴
Kindness, 233	احسان، ۳۰۸
Kinds of Virtues, 62	اجناس فضایل، ۸۳
Law, 67	ناموس، ۱۳۴
Law of Truth, 233	ناموس حق، ۳۰۹
Learned (The), 26	اهل معرفت، ۳۷
Liberal, 105	حر، ۱۴۴
Liberality, 105	حریت، ۱۴۴
Likeness, 109	مثل، ۱۵۰
Lineage, 219	حسب، ۲۹۱
Literature, 112	ادب، ۱۵۴
Locus, 41	مکان، ۵۶
Long - suffering, 82	تحمل (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Lord's Government, 59	سیاست ربّانی، ۷۹
Macrocosm, 52	عالم کبیر، ۷۰
Major Premiss, 76	مقدمه کبری، ۱۰۴
Management of a Kingdom, 191	تدبیر ملک، ۲۵۳
Manners and Customs, 29	آداب و رسوم، ۴۱
Man's Spirituality, 23	معنویت انسان، ۳۳
Mathematics, 27	علم ریاضی، ۳۸
Medicine, 28	علم طب، ۴۰
Men of Substance, 216	مالیان، ۲۸۶
Metaphysics, 27	علم مابعدالطبیعه، ۳۸
Meteorology, 28	آثار علوی، ۳۹
Microcosm, 52	عالم صغیر، ۷۱
Mildness, 82	حلم (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Mineralogy, 28	علم معادن، ۳۹
Minor Premiss, 76	مقدمه صغری، ۱۰۴
Misleaders, 226	مغالطان، ۳۰۵

Mode, 76	ضرب (در منطق)، ۱۰۴
Model, 233	مقتدا، ۳۰۹
Moderation, 114, 161	اقتصاد، ۲۱۵ - توسط (وسط بین اسراف و نقصان)، ۱۵۶
Centrality, 114	رجوع شود به،
Money, 191	دینار (از سه رکن سیاست)، ۲۵۲
Moral Wisdom, 261	حکمت خلقی، ۳۶
Movement by Organs, 80	تحریک به آلات، ۱۰۹
Multiplicity, 95	کثرت، ۱۳۱
Naturalists, 62	طبیعیان، ۸۴
Naturally City-dweller, 242	مدنیّ بالطبع، ۳۲۱
Natural Science, 27	علم طبیعی، ۳۸
Nature, 28	طبع، ۴۰
Necessary Combination, 218	اجتماع ضروری، ۲۸۹
Necessity, 27	وجوب، ۳۸
Negative, 88	عدمی (ضد وجودی)، ۱۲۱
Neglect, 87	تفریط (طرف مقابل افراط دومین جنس از امراض هر قوت)، ۱۲۰
Noble Good, 61	خیر شریف، ۸۲
Numerical Relationship, 96	نسبت عددی، ۱۳۲
Nutritive Faculty, 42	قوت غاذیه، ۵۶
Opinions, 212	آراء، ۲۸۰
Organic Perception (Faculty of), 42	قوت ادراک آلی، ۵۷
Organization, 189	نظام، ۲۵۱
Parsimony, 149	بخل، ۲۰۲
Passive Pleasure, 71	لذّت انفعالی، ۹۷
Peaceful Soul, 57	نفس مطمئنه، ۷۷
Penal Laws, 29	حدود و سیاسات، ۴۱
Perceives by Essence, 36	مدرك به ذاتست، ۴۹
Perception by Essence, 80	ادراک به ذات، ۱۰۹
Perfect, 59	کامل، ۸۰

Perfecters, 187	مکملات، ۲۴۷
Peripheries, 122	اطراف (دوطرف افراط و تفریط)، ۱۶۷
Perplexity, 126	حیرت (یکی از امراض قوت نظری)، ۱۷۲
Perseverance, 82	ثبات (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۲
Perspicacious, 81	مستبصر، ۱۱۱
Phenomenality, 27	حدوث، ۳۹
Philosophy, 26	حکمت، ۳۷
Plato the Metaphysician, 104	افلاطون الهی، ۱۴۳
Plurality, 27	کثرت، ۳۸
Politics, 25, 187	حکمت مدنی، ۳۶ سیاست مدن، ۲۴۵
Positive, 88	وجودی، ۱۲۱
Possessor of the Law, 191	صاحب ناموس، ۲۵۳
Potentiality, 27	امکان، ۳۹
Practical Faculty, 51	قوت عملی، ۶۹
Practical Intelligence, 42	عقل عملی، ۵۷
Practical Philosophy, 27	حکمت عملی، ۳۸
Practice, 26	عمل (ذر مقابل علم)، ۳۷
Praiseworthy Good, 61	خیر ممدوح، ۸۲
Precise, 214	محکم، ۲۸۳
Predetermination, 228	تقدیر، ۳۰۲
Pretentiousness, 149	صلف، ۲۰۲
Pride, 130	افتخار (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Prima facie, 71	بحسب نظر اول، ۹۷
Primal Being, 41	کون اول، ۳۴
Primal Genesis, 23	فطرت اولی، ۳۳
Primary Disposition, 113	جبلت اول، ۱۵۶
Primary Intellectual Knowings, 68	علوم اوایل عقلی، ۹۳
Primary Matter, 43	هیولای اولی، ۵۹
Primary-Matter of Man, 23	هیولای انسان، ۳۳
Primary Philosophy, 27	فلسفه اولی، ۳۹
Primary Propositions, 68	قضایای اولی، ۹۳

Principles, 33	مبادی، ۴۵
Principles of Existent Things, 112	مبادی موجودات، ۱۵۳
Principles of the Sensibles, 112	مبادی محسوسات، ۱۵۳
Procreative Animals, 188	حیوانات توالدی، ۲۴۹
Professional Rule, 122	قانون صناعی، ۱۶۸
Psychical Affection, 107	هیأت نفسانی، ۱۴۷
Psychology, 79	علم نفس، ۱۰۸
Purpose, 59	غرض، ۸۰
Quality, 74	کیفیت، ۱۰۱
Quantity, 61	کمّ (از مقولات عشر)، ۸۳
Quarrelsomeness, 131	لجاج (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Quick-wittedness, 82	ذکا، ۱۱۲
Quiddity, 74	ماهیت، ۱۰۱
Rational Soul, 40	نفس ناطقه، ۵۴
Reality, 57	حقیقت، ۷۷
Realm, 112	دولت، ۱۵۴
Rebels, 226	باغیان (با یاغیان خلط شده است؟)، ۲۹۹
Recall, 82	تذکر، ۱۱۲
Receptacle, 37	محلّ، ۵۰
Reckoning, 112	حساب (از انواع علوم ظاهر)، ۱۵۴
Recollection, 42	ذکر، ۵۷
Refining the Attributes, 23	تهذیب صفات، ۳۳
Reflection, 42	فکر، ۵۷
Regulation and Administration, 97	تدبیر و سیاست (معنی ناموس درلنت ارسطو)، ۱۳۴
Regulator, 192	مدبّر، ۲۵۴
Relative, 60	باضافت، ۸۱
Religious Ordinances, 180	شرایع، ۲۳۹
Repetition of Production, 23	عود نشأت، ۳۳
Reproachful Love, 201	محبت لوّامه، ۲۶۷
Reproachful Soul, 57	نفس لوّامه، ۷۷

Repulsive, 42	دافعه، ۵۶
Resignation, 194	توکل، ۲۵۷
Retention, 82	تحفظ، ۱۱۲
Retentive, 42	ماسکه، ۵۶
Rhetoric, 112	بلاغت، ۱۵۴
Rights, 180	حقوق، ۲۳۹
Savage Soul, 43	نفس سبعی، ۵۸
Scholastic Theology, 112	کلام، ۱۵۴
School, 75	منهّب، ۱۰۲
School of Domination, 196	اصحاب غلبه، ۲۵۹
School of Love, 196	اصحاب محبت، ۲۵۹
Science of Agriculture, 28	علم فلاحت، ۴۰
Science of Algebra, 28	علم جبر و مقابله، ۳۹
Science of Astrology, 28	علم احکام نجوم، ۴۰
Science of Composition, 27	علم تألیف، ۳۹
Science of Disputation, 123	علم جدل، ۱۶۸
Science of Ethics, 171	علم اخلاق، ۲۲۷
Science of Generation and Corruption, 28	علم کون و فساد، ۳۹
Science of Jurisprudence, 29	علم فقه، ۴۱
Science of Logic, 28	علم منطق، ۴۰
Science of Mechanics, 28	علم جراثقال، ۳۹
Science of Music, 27	علم موسیقی، ۳۹
Science of Number, 27	علم عدد، ۳۹
Science of Perspective and Optics, 28	علم مناظر و مرایا، ۳۹
Science of Religious Law, 112	علم شریعت، ۱۵۴
Scorn, 131	استهزا (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Seal, 104	ختم، ۱۴۳
Secondary Being, 23	کون ثانی، ۳۳
Seeker, 59	طالب، ۸۰

Sense of Honour, 82	حمیت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Sensible Goods, 61	خیرات محسوس، ۸۳
Servile Combination, 218	اجتماع نذالت، ۲۸۹
Sheer Assimilation, 214	تشبیه محض، ۲۸۳
Similitude, 96	مماثلت، ۱۳۲
Simple, 36	بسیط، ۴۸
Simple Ignorance, 126	جهل بسیط (یکی از امراض قوت نظری)، ۱۷۲
Sociability, 252	تألف، ۳۳۳
Sophistry, 123	سفسطه (علم...)، ۱۶۸
Species, 82	انواع، ۱۱۲
Speculation, 123	نظر، ۱۶۸
Speculative Faculty, 80	قوت نظری، ۱۰۹
Speculative Intelligence, 42	عقل نظری، ۵۷
Speculative Philosophy, 27	حکمت نظری، ۳۸
Spendthrift, 81	منفاق، ۱۱۰
Spiritual Medicine, 111	طب روحانی، ۱۵۳
Spontaneously Generated (animals), 188	حیوانات تولدی، ۲۴۹
State, 74, 228	حال، ۱۰۱ - دولت، ۳۰۳
Statutory Injunctions, 29	احکام، ۴۱
Stoics, 62	رواقیان، ۸۴
Stripping the Essence, 23	تجريد ذات، ۳۳
Sublime Company, 53	ملاّ اعلیٰ، ۷۱
Sublimities, 64	علویات، ۸۷
Substance, 36	جوهر (یکی از مقولات عشر)، ۴۸
Superficial Relationship, 196	نسبت مساحی، ۲۶۰
Surveying, 112	مساحت، ۱۵۴
Syllogism, 76	قیاس، ۱۰۴
Synthetic Relationship, 96	نسبت تألیفی، ۱۳۲
Tax-collectors, 230	جُبات خراج، ۳۰۵
Technique, 153	صناعت، ۲۰۵

Ten Categories, 61	مقولات عشر، ۸۳
Terminology of the Ancients, 191	عبارت قدمی، ۲۵۳
Theology, 27	علم الهی، ۳۸
Theoretical Faculty, 51	قوت علمی، ۶۹
Theory, 26	علم (در مقابل عمل)، ۳۷
Three Generables, 95	موالید ثلاثه، ۱۳۱
Tradition, 112	اخبار، ۱۵۴
Transactions, 191	معاملات، ۲۵۳
Treachery, 131	غدر (از اسباب غضب)، ۱۷۶
True Quest, 51	مطلوب حقیقی، ۶۹
True Wisdom, 64	حکمت حقیقی، ۸۷
Ultimate End, 68	غایت قصوی، ۹۲
Unfairness, 132	ضیم (از اسباب غضب)، ۱۷۶
Un-giddiness, 83	عدم طیش (معنی دیگری است از برای سکون، از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Unicity, 27	وحدت، ۳۸
Unity, 37	وحدت، ۵۰
Universal Goal, 51	غرض کلی، ۶۹
Universal Knowledge, 50	معارف کلی، ۶۷
Universe, 107	عالم، ۱۴۶
The Un-virtuous City, 211	مدینه غیر فاضله، ۲۸۰
Use, 74	عادت، ۱۰۱
Vegetative Soul, 41	نفس نباتی، ۵۶
Veil, 104	غشاوت، ۱۴۳
Vigour, 82	شهامت (از انواع جنس شجاعت)، ۱۱۳
Virtue, 187	فضیلت، ۲۴۷
Virtuous City (The), 211	مدینه فاضله، ۲۸۰
Virtuous Government, 227	سیاست فاضله (از اقسام سیاست)، ۳۰۰
Voluntary Motion (Faculty of) 42	قوت تحریک ارادی، ۵۷
Whyness, 74	لمیت، ۱۰۱
Wisdom, 61	حکمت (از اجناس فضائل)، ۸۲

World of Command, 23	عالم امری، ۳۳
World of Creation, 23	عالم خلقی، ۳۳
World of Dominion, 53	عالم ملکوت، ۷۲
World of Unitarianism, 51	عالم توحید، ۶۹
Zoology, 28	علم حیوان، ۴۰

فهرست نامها

«تغ» علامت اختصاری «تعلیقات» است و «اخذت» اشاره به «اختلاف نسخ».

۳۱۸-۳۱۹-۴۰۰ (تغ) - ۴۳۸	آداب (ابن المقفع)
۲۵۰	آدم علیه السلام
۳۸۲ (تغ)	آراء اهل المدينة الفاضله
۳۹۹ (تغ)	الآمل والمأمول (جاحظ)
۳۸۴ (تغ)	ابراهيم (محمد ابوالفضل)
۳۹۳ (تغ)	ابرقلیطس
۲۰۸-۳۸۴-۳۸۵ (تغ)	ابروسن
۴۱۳	ابن الاثير
۳۸۳ (تغ)	ابن ابی الحديد
۳۸۷ (تغ)	ابن بطوطه
۴۱۰	ابن تیمیه
۳۷۱ (تغ) - ۳۷۲ (تغ) - ۳۷۳ (تغ)	ابن خاتون عاملی
۳۷۵ (تغ) - ۳۸۶ (تغ) - ۳۹۶ (تغ)	
۳۹۸ (تغ) - ۴۶۱ - ۴۸۱	
۴۰۳-۴۰۴-۴۰۶	ابن الرومی

- ابن سینا (ابوعلی الحسین بن عبدالله...) ۲۰۸-۳۶۹ (نع) ۳۸۲- (نع) ۳۸۵-
 (نع) ۳۸۸- (نع) ۳۹۴- (نع)
 ۳۸۷ (نع)
- ابن الطقطقی
 ابن عبدالبر نمری ۳۹۷ (نع) ۳۹۸- (نع) ۴۰۵-
 ۳۸۷ (نع)
 ۳۹۹ (نع)
- ابن قتیبه
 ابن المقفع ۳۱۸-۳۱۹-۴۰۰ (نع)
 ۳۹۹ (نع)
- ابوالاسود الدلی
 ابوبکر صدیق ۱۵۹-۳۷۷ (نع)
 ۳۸۴ (نع)
- ابو تمام
 ابوسعید دارمی ۴۱۲
 ۸۹-۳۷۱ (نع)
- ابو عثمان دمشقی
 ابوالفتوح رازی ۴۳۷
 ۳۳۸-۳۳۷
- ابو مسلم مروزی
 ابونواس ۴۰۴
 ۴۰۱ (نع)
- ابوالوفا المبشر بن فاتک
 احادیث مثنوی (فروزانفر) ۴۱۲
- احیاء علوم الدین
 ۳۸۶ (نع) ۳۸۹- (نع) ۳۹۵-
 (نع) ۴۰۸-
 ۸۰-۸۱-۳۷۰ (نع) ۳۷۲- (نع)-
 ۳۸۵ (نع)
- اخلاق (کتاب اخلاق ارسطو)
 اخلاق علانی (ترجمه ترکی اخلاق
 ناصری)
 اخلاق ناصری ۳۸۶ (نع)
 ۳۴۶-۳۴۴-۳۷-۳۶۰ (اخت)
 (اخت) ۳۷۵- (نع) ۳۷۸- (نع) -
 ۳۸۰ (نع) ۳۸۵- (نع) ۳۸۸- (نع)
 ۳۹۰ (نع) ۳۹۳- (نع) ۴۰۰- (نع)

۴۳۸	الادب الكبير (ابن المقفع)
۴۰-۷۸-۸۰-۸۲-۸۳-۸۴-۸۶-	ارسطاطاليس، حکيم اول، حکيم
۸۹-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۹-۱۰۴-	
۱۳۴-۱۳۵-۱۳۷-۱۳۸-۱۴۰-۱۴۸	
۱۶۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۶۲-۲۷۱-۲۷۴	
۲۷۶-۲۷۸-۳۱۳-۳۲۱-۳۲۲-	
۳۴۱-۳۷۶ (نع)-۳۸۲ (نع)-۳۸۵	
(نع) ۴۰۱ (نع)	
۳۵۵ (اخت) - ۳۷۲ (نع) - ۳۹۰	ارسطو
(نع) ۳۹۸ (نع) - ۴۰۰ (نع) -	
۵۵۹-۵۸۱	
۳۷۴ (نع) - ۳۷۶ (نع)-۳۷۸ (نع)	ارکون
۲۸۵-۳۰۴-۳۱۲-۴۱۵	اردشير بابک (اردشير بابکان)
۳۸۵ (نع)	ارونسي
۵۱۲	اساس الاقتباس (خواجه نصير)
۳۷۴ (نع)	استاينگامس
۳۵۷ (اخت) - ۳۷۹ (نع)	السقراطيس
۳۵۷ (اخت) - ۳۷۹ (نع)	اسقراطيس
۱۸۴-۲۷۱-۳۰۴-۳۱۳-۳۷۹ (نع)	اسکندر
۳۸۲ (نع) ۳۹۸ (نع)	
۳۸۵ (نع)	اسميث (ويليام)
۳۹۸ (نع)	الاشرس (شمامة بن...)
۳۹۱ (نع)	افراسياب
۴۳-۷۷-۸۳-۱۴۳-۱۸۸-۲۱۰-	افلاطون
۲۵۳-۳۴۱-۳۴۴-۳۶۷ (اخت) -	
۳۸۰ (نع) - ۳۸۵ (نع) - ۳۹۰	
(نع) ۴۰۰ (نع)	

۴۰۱	افلاطون فی الاسلام (بدوی ع.)
۳۷۸ (تع)	الفهرست (ابن ندیم)
۳۸۵ (تع)	اقسام العلوم العقلیه (ابن سینا)
۳۸۰ (تع)	اقسنوقراطیس
۱۶۴	اقلیدس
۳۸۰ (تع)	اکسانوقراطیس
۳۸۰ (تع)	اکسنوقراطیس
۴۰۲-۳۸۱	امثال وحکم (دهخدا)
۳۸۳ (تع)	الانافه... (قلقشندی)
۴۱۲	انس بن مالک
۱۷۶-۳۲۲-۳۲۴-۳۷۹ (تع) -	انسقراطیس
۳۸۰ (تع)	
۳۹۵ (تع)	انجیل متی
۳۸۹ (تع)	انوری
۳۸۰ (تع)	ایسقراطیس
۳۷۲ (تع)	ایلیاد
۳۷۲ (تع)	ایلیاس
۹۴-۳۵۴ (اخت) - ۳۷۲ (تع)	ایوب پیغامبر (ع)
۳۶۸ (تع)	باطنیان
۴۰۰ (تع)	باکلی
۳۸۴ (تع) - ۴۱۳	بحار الانوار
۴۰۳	بحتری
۴۰۱	بدوی (عبدالرحمن)
۴۰۵	برقوقی (شارح دیوان متنبی)
۹۵-۳۵۲ (اخت) - ۳۷۲ (تع)	برنامس
۳۹۲ (تع)	بروخیم
۳۸۵ (تع) - ۳۸۶ (تع)	بروسن

۴۰۴	بشیر (محمد بن...)
۳۹۷ (نع) - ۳۹۸ (نع) - ۴۰۴ -	بهجة المجالس (ابن عبد البر نمری)
۴۰۵	
۴۰۷	البيان والتبيين (جاحظ)
۳۷۲ (نع)	پریام
۳۷۲ (نع)	پریامس
۳۸۴ (نع)	پلسنر (مارتین)
۳۸۱	تاج العروس
۳۸۷ (نع)	تاریخ ممالیک
۳۹۷ (نع)	تاشکند (دانشگاه)
۳۹۱ (نع)	ترجمة تفسیر طبری
۳۸۷ (نع)	تسلية الاخوان (جوینی)
۱۴۰	تشریح (کتاب)
۴۳۷	تفسیر ابو الفتح رازی
۳۹۳ (نع) - ۳۹۷ (نع) - ۳۹۹ -	التمثیل والمحاضره (ثعالبی)
(نع) - ۴۰۲ - ۴۰۴ - ۴۰۶	
۳۷۵ (نع) - ۸۶	توضیح الاخلاق
۳۵۴ (اخت) - ۳۵۵ (اخت) - ۳۵۶ -	تهذیب الاخلاق
(اخت) - ۳۵۷ (اخت) - ۳۵۸ (اخت)	
۳۶۳ (اخت) - ۳۶۹ (نع) - ۳۷۰ -	
(نع) ۳۷۱ (نع) - ۳۷۲ (نع) -	
۳۷۵ (نع) - ۳۷۶ (نع) - ۳۷۷ (نع)	
۳۷۸ (نع) - ۳۸۰ (نع) - ۳۸۱ -	
(نع) - ۳۸۲ (نع) - ۳۸۳ (نع) - ۳۹۳ -	
(نع) - ۳۹۴ (نع) - ۴۰۳ - ۴۱۳ - ۴۶۰ -	
۳۹۷ (نع)	ثعالبی
۴۰۶	ثمرات الاوراق

۴۰۷-۴۰۶	جاحظ
(نع) ۳۷۸-۱۶۶-۱۶۵-۱۰۳-۷۲	جالینوس
۴۱۴-۴۱۳-۴۱۱	جامع الصغير (سيوطي)
۳۸۴	جعفر صادق عليه السلام (امام)
۳۹۰ (نع)	جمهور (افلاطون)
۳۸۵ (نع)	جوائب (مصحح تسع رسائل)
۳۹۰ (نع)	جواد (مصطفی)
۳۸۷ (نع)	جوینی (شمس الدين)
۳۸۷ (نع)	جوینی (علاء الدين)
۳۸۷ (نع) - ۳۹۳ (نع)	جهانگشا (جوینی)
۳۷۸	حديقة سنائی
۳۹۰ (نع)	حران
۳۷۷-۱۵۷ (نع)	حسن بصری
۳۹۱ (نع)	حسن غزنوی (اشرف)
۴۰۶-۴۰۵	حماسة ابوتمام
۳۹۰ (نع)	حنين بن اسحق
۳۸۷ (نع) - ۳۹۰ (نع)	الحوادث الجامعة (ابن فوطی)
۴۰۹-۴۰۴	خاص الخاص
۳۹۳ (نع)	خاقانی
۳۹۹ (نع)	خالدی (ابو بكر محمد بن هاشم)
۴۰۶	خطیب تبریزی
۳۷۱ (نع) - ۳۷۲ (نع) - ۳۷۳ (نع)	خليفة سلطان
۳۸۶ (نع) - ۳۹۶ (نع) - ۴۶۱ -	
۴۸۹	
۳۹۸ (نع)	خوارج
۳۹۹ (نع)	الدلی (ابو الاسود)
۳۰۴	دارا

دارالمثنوی	۳۹۱ (تع)
دارمی (ابوسعید)	۴۱۲
دزی	۳۷۴ (تع) - ۳۸۲ (تع) - ۳۸۷
	۴۶۵ (تع)
دستور دبیری (محمد بن عبد الخالق میهنی)	۳۹۲ (تع)
دفع الاحزان (کتاب... کندی)	۱۹۸
دفع الغم من الموت (رسالة...)	۳۸۲ (تع)
دنب د. م.	۳۸۸ (تع) - ۳۸۹ (تع) - ۳۹۵ (تع)
دهخدا	۳۹۷ (تع) - ۴۰۲
دیتریصی	۳۸۲ (تع) - ۳۸۸ (تع) - ۳۹۵ (تع)
دیوجانس کلبی	۳۷۹
رسالة ارسطاطاليس الى الاسكندر	۳۸۲ (تع)
روایان	۸۴-۱۰۳
ریتر	۳۸۳ (تع)
ریطوریکا	۴۰۰ (تع)
زریق	۳۵۴ (اخت) - ۳۶۸ (تع) - ۳۷۴
	(تع) - ۳۷۶ (تع) - ۳۷۷ (تع) -
	۳۷۸ (تع) - ۳۷۹ (تع) - ۳۸۳
	(تع) - ۳۹۴ (تع)
	۴۰۰ (تع)
زکی پاشا (احمد)	۳۹۴ (تع) - ۴۰۰ (تع) - ۴۰۱ (تع)
زوزنی (صاحب مصادر)	۳۸۷ (تع)
زیاده (محمد مصطفی...)	۳۹۱ (تع)
سام نریمان	۳۸۳ (تع)
سید رضی	۴۵۷-۴۸۲-۴۸۹-۴۹۱-۴۹۶
سجادی (سید جعفر)	۵۲۳-۵۲۵

۳۸۷ (تع)	سفرنامه ابن بطوطه
۳۸۴ (تع)	سفینه البحار
۲۲۹-۲۰۰-۸۳	سقراط
۳۵۷ (اخت) - ۳۷۹ (تع)	سقراطیس
۱۷۹	سلمان فارسی
۴۷۲	سماع طبعی (ابن سینا)
۴۰۵	سمط الاللی
۳۸۸ (تع) - ۳۹۶ (تع) - ۳۹۷ (تع)	السیاسات المدنیہ (فارابی)
۳۸۸ (تع) - ۳۸۹ (تع) - ۳۹۴ (تع)	السیاسه (ابن سینا)
۳۹۰-۲۵۳ (تع)	السیاسه (افلاطون)
۶۲	سودان مغرب
۴۱۰	سیوطی
	شاه محمد اف (شاه اسلام محمود
۳۹۷ (تع)	اوغلو...)
۳۹۲ (تع)	شاهنامه
۳۹۷ (تع)	شفیعی کدکنی (محمدرضا)
۳۹۱ (تع)	شمس تبریزی
۳۹۸ (تع)	شمامه بن الاشرس
۳۸۴ (تع)	شهاب الاخبار
۳۸۲ (تع) - ۳۸۳ (تع) - ۳۸۵	شیخو (لویس)
(تع) - ۳۸۸ (تع) - ۳۸۹ (تع) -	
۳۹۹ (تع)	
۳۷۰ (تع)	صراح اللغه
۳۷۰ (تع)	صلاح الدین سلجوقی
۴۰۴	طاہر (عبیدالله بن عبدالله بن...)
۴۰۲	طبقات الشعراء
۳۴۵ (اخت) - ۳۶۹ (تع) - ۳۷۰	طوسی، نصیرالدین (خواجہ)

(تع) ٣٧١ - (تع) ٣٧٤ - (تع) -
 ٣٧٥ (تع) - ٣٨٠ (تع) - ٣٨١
 (تع) ٣٨٢ (تع) - ٣٨٦ (تع) - ٣٩٠
 (تع) - ٣٩١ (تع) - ٣٩٢ (تع) -
 ٣٩٤ (تع) - ٣٩٦ (تع) - ٣٩٧
 (تع) - ٤٠٠ (تع) - ٤٠٣ - ٤٦٠ -
 ٤٨٠

٣٥-٣٦-٨٩-٤٠٣

الطهارة

طهارت (كتاب) = طهارة الاعراق:

ر.ك: «تهذيب الاخلاق»

(تع) ٣٦٩	عامري، ابوالحسن
(تع) ٣٩٨	عامري نامه
(تع) ٣٨٣	عباس بن عبدالمطلب
٣٧٥ (تع) - ٣٨٤	عبدالحميد (محمد محبي الدين)
(تع) ٣٩٣	عبدالرسولي (على)
٢٣٦-٣٦٠ (اخت) - ٣٨٧ (تع)	عبدالعزیز (جلال الدين)
(تع) ٣٩٨	عبدالله بن عمرو البشكري
٣٧٥ (تع) - ٣٨٠ (تع) - ٣٨٤ (تع)	عبده (محمد)
٤٠٤	عبيدالله بن عبدالله بن طاهر
	عزالدين ابوالمظفر عبدالعزیز بن
(تع) ٣٨٧	جعفر ابن حسين النيسابوري
٤١٢	عقايد السلف (ابوسعید دارمی)
٤٠٥	العقد الفريد
(تع) ٣٨٩	عراقي (صاحب احاديث احياء)
(تع) ٣٩٢	عرضنامه (بابا افضل)
٤٠٦	عصام بن عبيد الزماني
٤٠٦	عصام بن عبيدالله

۳۷۸	عضدالدوله
۳۹۱ (تع)	عطار
۳۷۰ (تع)	علم اخلاق نیکوماکوسی
۳۵۷-۱۹۸-۱۹۰-۱۷۹-۱۷۷-۱۲۸	علی بن ابی طالب (ع)
(اخت) ۳۷۵ - (تع) ۳۸۰ - (تع)	
۳۸۳ (تع) - ۳۸۴ (تع)	
۳۹۷ (تع)	عمر بن خطاب
۴۰۸	عوارف المعارف
۴۱۵	عهد اردشیر
۲۸۵-۳۹۵ (تع)	عیسی علیه السلام
۳۷۴ (تع) - ۳۷۷ (تع) - ۳۹۹ (تع)	عیون الاخبار (ابن قتیبه)
۴۱۱	
۱۹۳-۳۹۵ (تع)	غزالی (امام محمد)
۴۰۵	غرا الخصائص الواضحه
۳۷۰ (تع) - ۳۷۵ (تع)	غیاث اللغات
۳۸۲ (تع) - ۳۸۸ (تع) - ۳۸۹	فارابی (ابونصر)
(تع) ۳۹۵ - (تع) ۳۹۹ (تع)	
۳۸۸ (تع)	الفخری (ابن الطقطقی)
۸۲	فروریوس
۴۱۲	فروزانفر
۴۷۲	فروغی (محمد علی)
۴۵۷ - ۴۸۲ - ۴۸۹ - ۴۹۱ - ۴۹۶	فرهنگ علوم عقلی (سجادی)
۵۲۳-۵۲۵	
۳۷۳ (تع)	فصوص الحکم (فارابی)
۳۸۸ (تع) - ۳۹۵ (تع)	الفصول المدنیه (فارابی)
۳۸۵ (تع)	فی تدبیر الرجل لمنزله
۳۸۵ (تع)	فی تدبیر المنزل (رساله)

۸۳	فیثاغورس
۳۸۹ (تع) - ۳۹۹ (تع)	فی السیاسه (فارابی)
	فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا
۳۸۲ (تع)	(یحیی مهدوی)
۳۷۵ (تع)	فیض الاسلام
۴۱۱-۴۱۳-۴۱۴	فیض القدير
	فی مبادی آراء اهل المدينة الفاضله
۳۸۸ (تع)	(فارابی)
۳۹۵ (تع) - ۴۰۸	فيه مافيه (مولانا)
۴۹۴	قاموس (فیروز آبادی)
۳۶۹ (تع) - ۳۷۶ (تع)	قرآن مجید
۳۹۳ (تع)	قزوینی (محمد)
۳۴-۳۵	قهستان
۳۷۰ (تع)	کابل
	کتاب البرهان فی وجوه البیان
۳۹۴ (تع)	(نقد النثر)
۳۸۸ (تع) - ۳۸۹ (تع) - ۳۹۴ (تع)	کتاب السیاسه (ابن سینا)
۳۹۰ (تع)	کتاب سیاست (افلاطون)
۳۹۴ (تع)	کتاب المصادر (زوزنی)
۳۹۱ (تع)	کشکول (چاپ نجم الدوله)
۳۳۲	کلیله و دمنه
۱۶۶-۱۶۷-۱۹۸-۲۰۰-۳۷۸ (تع)	کندی (یعقوب)
۳۸۲ (تع) - ۳۹۳ (تع)	
۳۷۰ (تع)	کنز اللغه
۳۹۳ (تع)	گشایش ورهایش
۳۹۷ (تع)	گناباد
ص ۴۸۴ (تع)	اللباب فی شرح الشهاب

لر سبیس	۳۸۵ (تع)
لغتنامه (دهخدا)	۳۷۱ (تع) - ۳۹۷ (تع) - ۴۵۴
لین	۳۷۴ (تع) - ۳۸۱ (تع) - ۳۸۲ (تع)
	۳۹۴ (تع) - ۳۹۷ (تع)
مأمون	۳۰۶ - ۳۸۳ (تع) - ۳۹۸ (تع)
ماسینیون	۳۷۶
المبشر بن فاتك (ابو الوفا)	۴۰۱ (تع)
متی (انجیل...)	۳۹۵ (تع)
متنبی	۴۰۵
مجله دانشکده ادبیات	۳۴۶ (اخت)
مجمع الآداب (ابن الفوطی)	۳۸۷ (تع)
مجموعه المعانی (کتاب)	۴۰۴
محاضرات راغب	۳۷۷ (تع) - ۳۹۳ (تع) - ۴۰۳ - ۴۰۴
محمد بن بشیر	۴۰۴
محمد بن عبد الخالق میهنی (صاحب	
دستور دبیری)	۳۹۲ (تع)
محمد مصطفی، نبی، پیغامبر،	
رسول الله: صاحب شریعت، شارع	۳۴ - ۹۰ - ۱۷۸ - ۱۷۹ - ۲۰۸ - ۲۸۵ -
	۳۵۷ (اخت)
محمود وراق	۴۰۵
مختار الحکم (ابن فاتك)	۴۰۱ (تع)
مدرس رضوی	۳۷۸ (تع) - ۳۷۹ (تع) - ۳۸۸ (تع)
	۳۹۱ (تع)
مدینه فاضله (فارابی)	۳۹۵ (تع)
مرزوقی (شارح حماسه ابو تمام)	۴۰۵ - ۴۰۶
مرصاد العباد	۳۹۲ (تع) - ۳۹۵ (تع) - ۴۰۸
مسکویه (ابو علی احمد بن محمد بن	

۱۶۰-۱۴۵-۸۹-۸۱-۸۰-۳۶-۳۵	يعقوب...)، استاد ابوعلی،
۳۵۴ - (اخت) ۳۴۵ - ۱۹۰-۱۸۳	
(اخت) ۳۵۶ - (اخت) ۳۶۹ (تع)-	
۳۷۰ (تع) - ۳۷۱ (تع) - ۳۷۶	
(تع) ۳۷۵ - (تع) ۳۸۰ - (تع) -	
۳۸۱ (تع) - ۳۸۳ (تع) - ۴۶۰	
۳۷۳ (تع) - ۳۷۴ (تع) - ۳۹۴	مصادر (زوزنی)
(تع) ۴۰۰ - (تع) .	
۳۹۲ (تع)	معارف بهاء ولد
۳۹۷ (تع) - ۳۹۸ (تع)	معاویه
۳۸۱ (تع) ۴۱۲	معجم مفرس احادیث نبوی (ونسنگ)
۳۸۹ (تع)	معلوف (لویس)
۶۲	مغرب (سودان...)
۳۷۰ (تع)	مفاتیح العلوم
۳۹۱ (تع)	مقالات شمس تبریزی
۱۰۴	مقولات (کتاب...)
۳۹۵ (تع)	مکاتیب غزالی
۳۸۵ (تع)	مکالمات (افلاطون)
۴۱۰	منارات السائرین
۱۴۰	منافع اعضا (کتاب...)
۴۰۱ (تع)	منتهی الارب
۴۰۲	منصور بن زبرقان النمری
۳۸۲ (تع)	مهدوی (یحیی)
۳۸۲	مهرن
۳۹۵ (تع)	میزان العمل (غزالی)
۳۹۳ (تع)	مینوی (مجتبی)
۳۷۹	نثارخوس

- ناصرالدین عبدالرحیم ابن ابی منصور ۳۵
 نامه تنسر ۳۹۸ (تع)
 نجم الدوله (صاحب کشکول) ۳۹۱ (تع) - ۳۹۲ (تع)
 ندیم (ابن) ۳۷۸
 نصار (دکتر حسین) ۴۰۴-۴۰۳
 نصرسیار ۳۳۷
 نقد حال ۳۶۹ (تع)
 نقدالنثر ۳۹۵ (تع)
 النمری (منصور بن زبرقان) ۴۰۲
 نمری (ابن عبدالبر) ۳۹۷ (تع) - ۳۹۸ (تع) - ۴۰۵
 نورانی (حاج عبدالله) ۳۹۷ (تع) - ۴۱۳
 نوروزنامه (منسوب به خیام) ۵۲۱
 نهایه (ابن اثیر) ۴۱۳
 نهایه الارب ۳۹۹ (تع) - ۴۰۲ - ۴۰۴
 نهج البلاغه ۳۷۵ (تع) - ۳۸۰ (تع) - ۳۸۳
 النیسابوری (عزالدين ابوالمظفر...) ۳۸۷ (تع)
 نیشابور ۳۹۷ (تع)
 نيقوماخيا (کتاب...) ۱۳۴-۳۷۰ (تع)
 والترز ۳۸۳ (تع)
 وراق (محمود) ۴۰۵
 ونسك ۳۸۱ (تع) - ۴۱۵
 ويکنز ۳۷۱ (تع) - ۳۷۳ (تع) - ۳۷۸
 ۳۷۹ (تع) - ۳۸۰ (تع) - ۳۸۳ (تع)
 ۳۸۴ (تع) - ۳۹۰ (تع) - ۳۹۳
 ۳۹۲ (تع) - ۳۹۶ - ۵۵۷
 ۵۶۲-۵۷۴

٣٧٩	ويليام اسميت
٣٧٢ (تع)	هكتر
٣٢٦ (اخت) - ٣٨٨ (تع)	همائي (جلال الدين)
٤٠٦	همام الرقاشي
٣٩٠ (تع)	هولاكو
٣٧٢ (تع)	هوميروس (هومر)
٣٩٣ (تع)	هيرقليطس
٣٩٩ (تع)	يتيمة الدهر
٤٠٢	يسير (محمد بن)
٣٩٨ (تع)	اليشكري (عبد الله بن عمرو)

فهرست الفبائی مآخذ

مآخذی که در زیر می‌آید تنها اهم مراجعی است که در موقع تصحیح کتاب و تهیه تعلیقات از آنها استفاده شده است و از آوردن نام فرهنگهای مختلف و کتابهایی که بندرت به آنها مراجعه شده است خودداری گردیده.

الآمل والمأمول، المنسوب للجاحظ، تحقیق رمضان شن، دارالكتاب الجديد، بیروت، ۱۳۸۷ هـ. ق

احیاء علوم الدین، غزالی، چاپ مصطفی البابی الحلبي، مصر، ۱۳۵۸ هـ. ق.

اخلاق، ارسطو، ترجمه انگلیسی

The Nicomachean Ethics of Aristotle, translated by D. P. Chase

M. A., James Thornton, Oxford, 1877

اخلاق علائی (ترجمه ترکی اخلاق ناصری) چاپ بولاق، ۱۲۴۸ هـ. ق.

اخلاق ناصری، به خط میرزا ابراهیم ساغر اصفهانی، چاپ بمبئی، ۱۲۶۷ هـ. ق.

اخلاق ناصری، ترجمه به انگلیسی

The Nasirean Ethics, by: Nasirad-Din Tusi, Translated from

Persian by G. M. Wickens, George Allen and Unwin, London, 1964.

الادب الکبیر، ابن المقفع، بتحقیق الاستاذ احمد زکی پاشا، اسکندریه ۱۳۳۵ هـ. ق.

- اربع رسائل، به اهتمام لويس شيخوا اليسوعي، بيروت ۱۹۲۳ م.
- اساس الاقتباس، خواجه نصيرالدين طوسي، به تصحيح مدرس رضوي، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۶ هـ. ش.
- انافة فلفشندی . ر . ك . ، مآثر الانافة . . .
- بحار الانوار مجلسي، محمد باقر مجلسي، آخوندي - اسلاميه، تهران.
- بهجة المجالس، ابي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر نمرى القرطبي - قسم اول و دوم - الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- تاج العروس، چاپ مطبعة خيريه، مصر، ۱۳۰۷ هـ. ق.
- تاريخ جهاتنگشاي، علاءالدين محمد جويني، به تصحيح محمد قزويني، مطبعة بريل، ليدن، ۱۳۲۹ هـ. ق.
- Traité Inédit*, par: L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, s.J. .
Beyrouth, 1911 (Imprimerie Catholique)
- تدبير المنزل (رسالة . . .)، ارسطو، چاپ لويس شيخو، مجموعة «اربع رسائل»، بيروت ۱۹۲۳ م.
- ترجمة تفسير طبري، به تصحيح حبيب ينمائي، انتشارات دانشگاه تهران (از محل هديه دکتر يحيى مهدوي)، تهران، ۱۳۳۹ هـ. ش.
- تسع رسائل، ابن سينا، چاپ مطبعة جوائب، قسطنطينيه، ۱۲۹۸ هـ. ق.
- التمثيل والمحاضره، ثمالبي، قاهره، ۱۹۶۱ م.
- توضيح الاخلاق، سلطان العلماء سيد علاءالدين حسين... معروف به خليفه سلطان، نسخه خطي كتابخانه دانشكده حقوق دانشگاه تهران، مورخ ۱۰۶۳ هـ. ق. شماره ۴۶/۳ ج ۴۸۲۴ كتابخانه مركزي دانشگاه تهران
- توضيح الاخلاق قطب شاهي، تأليف ابوالمعالي شمس الدين محمد... معروف به ابن خاتون عاملی، نسخه خطي كتابخانه ملی، مورخ ۱۰۵۷ هـ. ق. شماره ۲۰۲۱/ف.
- تهذيب الاخلاق، ابوعلی مسكويه، ترجمه انگليسي

The Refinement of Character A translation from the Arabic of —
Ahmad ibn Muhammad Miskawayh, s Tahdhib al — Ahlaq
BY: Constantine K. Zurayk, published by The American
University of Beirut.

تهذيب الاخلاق، ابوعلی مسکویه ترجمه فرانسه

Traité d' éthique (tahdib al — Ahlaq wa tadhīr al — a'raq)
traduction française . . . Mohammad Arkoun institut français de
Damas, 1969

تهذيب الاخلاق، لابی علی احمد بن محمد مسکویه، حقه قسطنطین زریق، نشر،
الجامعة الاميركية في بيروت، ۱۹۶۶ م.

تهذيب الاخلاق، ابوعلی مسکویه، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران،
شماره ۵۴۶۴

ثمرات الاوراق، ابن حجت حموی، تقی الدین ابوبکر بن علی، صححه محمد ابوالفضل
ابراهيم، مكتبة الخانجي، مصر، ۱۹۷۱ م.

الثمرة المرضیه، چاپ دیتريسي، مطبعة بريل، ليدن، ۱۸۹۰ م.

حديقة الحقيقة و شريعة الطريقة، سنائی غزنوی، به تصحيح مدرس رضوی، تهران
۱۳۲۹، و همچنين چاپ بمبئی .

حماسة ابوتمام (شرح مرزوقی) نشره احمد امين وعبدالسلام هارون، قاهره،
۱۳۷۱ هـ. ق.

الحوادث الجامعة، ابی الفضل عبدالرزاق ابن الفوطی، چاپ مصطفى جواد، بغداد،
۱۳۵۱ هـ. ق.

خاص الخاص، ثمالی، به تصحيح محمود السمکری، مصر، ۱۳۲۶ هـ. ق.

دستور دبیری، محمد بن عبدالخالق المیهنی، به تصحيح عدنان صادق ارزی،
انتشارات دانشکده الهیات دانشگاه آتقره، آتقره، ۱۹۶۲ م.

ديوان ابن الرومي، تحقيق الدكتور حسين نصار، مطبعة دار الكتب، قاهره،
۱۳۹۳ هـ. ق.

ديوان انوري، به خط اسمعيل آشتياني، چاپ تبريز، ۱۲۶۶ هـ. ق.

- دیوان بحتری، حقه حسن کامل الصیرفی، چاپ دارالمعارف، قاهره، ۱۹۶۳ م.
- دیوان سید حسن غزنوی، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۸ ه. ش.
- دیوان متنبی (شرح . . .)، وضعه عبدالرحمن البرقوقی، چاپ مصطفی محمد، قاهره، ۱۳۵۷ ه. ق.

ذیل قوامیس عرب، دزی

Supplément aux Dictionnaires Arabes, Par: R. Dozy, E. J. Brill,
Leyde, 1967.

- سفینه البحار، شیخ عباس قمی، مطبعة علمیه، نجف، ۱۳۵۵ ه. ق.
- سمط الّآئی فی شرح امالی القالی، به تصحیح عبدالعزیز الیمینی، مطبعة لجنة التألیف والترجمة والنشر، قاهره، ۱۳۵۴ ه. ق.
- السیاسات المدنیة، ابی نصر محمد فارابی، چاپ دایرة المعارف عثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۶ ه. ق.
- شاهنامه فردوسی، کتابخانه بروخیم، تهران، ۱۳۱۳ ه. ش.
- شرح نهج البلاغه، لابن ابی الحدید، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم.
- الصراح من الصحاح، جمال قرشی، چاپ کلکته، ۱۲۴۵ ه. ق.
- طبقات الشعراء، ابن قتیبه، مطبعة بریل، ۱۹۰۲ م.
- عقاید السلف (جزء مربوط به عثمان بن سعید دارمی) به تصحیح علی سامی النشار وعمار جمعی الطالبی، منشاء المعارف، اسکندریه، ۱۹۷۱ م.
- العقد الفريد، لابی احمد بن عبدربه، چاپ مطبعة جمالیه، مصر، ۱۳۳۱ ه. ق.
- علم اخلاق نیکوماکوسی، ارسطو، ترجمه به فارسی صلاح الدین سلجوقی، کابل.
- علم الاخلاق الی نیکوماخوس، تألیف ارسطوطالیس، ترجمه احمد لطفی سید - به عربی - مطبعة دارالکتب المصریة بالقاهره، ۱۳۴۳ ه. ق.
- عوارف المعارف، سهروردی، به تصحیح محمد زهری غمراوی، مطبعة الیمینیة، قاهره، ۱۳۱۲ ه. ق.

عهد اردشیر، حقه الدکتور احسان عباس، دارصادر، بیروت، ۱۳۸۷ هـ. ق.

عیون الاخبار، ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبة الدینوری (ابن قتیبة)، دارالکتب، قاهره، ۱۳۴۶ هـ. ق.

غرر الخصاص الواضحه، الطوطا، ابواسحق ابراهیم بن یحیی، مطبعة العامره، مصر، ۱۲۹۹ هـ. ق.

غیاث اللغات، غیاث الدین محمد رامپوری، به کوشش محمد دبیر سیاقی، کانون معرفت، تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش.

الفخری، فی الآداب السلطانیة والدول الاسلامیة، محمد بن علی بن طباطبا المعروف به ابن الطقطقی، گوتا، ۱۸۶۰ م.
فرهنگ اساطیر یونان و روم

Dictionary of Greek and Roman biography and mythology, edited by William Smith LL. D. John Murray London, 1853.

فرهنگ علوم عقلی، تألیف سید جعفر سجادی، کتابخانه ابن سینا، تهران، ۱۳۴۱ هـ. ش.

فرهنگ فارسی-انگلیسی استینگاس

A comprehensive Persian-English dictionary BY. F. Steingass, PH. D., kegan Paul, London, 1930.

فصوص الحکم فارابی، چاپ دیتریسی، ر. ک.، الثمرة المرضیه.

الفصول المدنیة، به تصحیح و ترجمه د. م. دانلب
Fusul al madani (Al - Farabi) edited . . . by D. M. Dunlop.
Cambridge U. P. 1961.

فلسفه اخلاق مسکویه (به انگلیسی)

The Ethical Philosophy of Miskawaih, by: M. Abdul Haq Ansari, Aligarh Muslim University, Aligarh (India), 1964.

فن سماع طبیعی (از کتاب شفا)، ابن سینا، ترجمه محمد علی فروغی، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۱۶ هـ. ش.

في تدبير الرجل لمنزله، برسيس (ابروسن)، چاپ لويس شيخو اليسوعي، درمجموعه «اربع رسائل»، بيروت، ١٩٢٣ م.

في الخوف من الموت (رسالة...)، مسكويه (بـ: اشتباه به نام ابن سينا) به اهتمام لويس شيخو، بيروت، ١٩١١ م. درمجموعه *Traité Inédits*

فيض القدير (شرح جامع الصغير)، محمد عبدالرؤف المناوي، چاپ مصطفى محمد، مصر، ١٣٥٦ هـ. ق.

في السياسة (رسالة...)، به اهتمام لويس شيخو، ر. ك.، *Traité Inédits*
في مبادئ آراء اهل المدينة الفاضله، لابي نصر فارابي، به اهتمام ديتريشي، بريل،
لیدن، ١٨٩٥ م.

قرآن كريم، چاپ دارالكتب المصريه .

قاموس فيروزآبادي، المكتبة الحسينية المصرية، ١٣٣٢ هـ. ق.

قاموس، لين

Arabic - English lexicon, by Edward William Lane, Williams and Norgate, 1863.

كتاب البرهان في وجوه البيان (نقدالنثر)، ابن وهب ابوالحسن اسحق بن ابراهيم، تحقيق احمد مطلوب خديجه حديشي، جامعة بغداد، بغداد ١٣٨٧ هـ. ق.

كتاب السياسة، لابن سينا، چاپ لويس معلوف اليسوعي، بيروت، ١٩١١ در مجموعه *Traité Inédits*

كتاب المصادر، ابو عبدالله حسين بن احمد زوزني، به كوشش تقى بينش، كتاب فروشي باستان، مشهد، ١٣٤٥ هـ. ش.

كشكول، شيخ بهائي، چاپ نجم الدوله، ١٢٩٦ هـ. ق.

كنز اللغة، چاپ كارخانه حاج ابراهيم، تهران، ١٣١٦ هـ. ق.

لغتنامه، تأليف على اكبر دهخدا، سازمان انت نامه، تهران .

مآثر الانافه في معالم الخلافة، احمد بن عبدالله القلقشندی، كويت، ١٩٦٤ م.

- مجمع الآداب فی معجم الالقاب ، ابن الفوطی، چاپ مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۸۲ هـ. ق.
- مجموعۃ المعانی، مطبعة جوائب، قسطنطينیه، ۱۳۰۱ هـ. ق.
- محاضرات الأدباء، لابی القاسم حسین بن محمد الراغب الآصبهانی، چاپ مکتبة الحیاء، بیروت، ۱۹۶۱ م.
- مختار الحكم ومحاسن الكلم، لابی الوفا المشر بن فاثک، حققه عبدالرحمن بدوی، مادرید، ۱۳۷۷ هـ. ق.
- مرصاد العباد، نجم رازی، به تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۲ هـ. ش.
- مرصاد العباد، نجم رازی، چاپ نجم الدوله، تهران، شعبان ۱۳۱۲ هـ. ق.
- مصباح المنیر، فی غریب الشرح الكبير للرافعی، احمد بن محمد بن علی المقرئ الفیومی، مصر، نظارة المعارف العمومیة، ۱۹۱۲ م.
- مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران (از محل هدیة دکتر یحیی مهدوی)، تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش.
- معارف، بهاء ولد، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۳۳ هـ. ش.
- المعجم الوافهرس لالفاظ الحدیث النبوی، الدكتور أ. ی. و سنک، مکتبة بریل، لیدن، ۱۹۳۶ م.
- مفاتیح العلوم، تألیف ابی عبدالله محمد بن احمد بن یوسف الخوارزمی الکاتب، به تصحیح وان ولوتن، بریل، لیدن، ۱۹۶۸ م.
- مقالات شمس تبریزی، نسخه خطی دارالمثنوی، استانبول، شماره ۲۷۱.
- مقدمه قدیم اخلاق ناصری، به قلم جلال الدین همائی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال سوم، شماره سوم.
- مکاتیب فارسی غزالی، به اهتمام مؤید ثابتي، تهران، ۱۳۳۳ هـ. ش.
- منارات السائرین، نجم رازی، نسخه خطی کتابخانه ملک به شماره ۴۱۸۶.

منتخب اخلاق ناصری، به اهتمام آقای جلال همائی، وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۲۰ ه. ش.

میزان العمل، غزالی طوسی، حقه‌الدكتور سليمان دنيا، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۴ م.

نقد حال، نوشته مجتبی مینوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۱ ه. ش.

نهج البلاغه، چاپ و ترجمه حاج سید علینقی فیض الاسلام، تهران، ۱۳۶۵ ه. ق.
یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، مجلد اول، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۶ ه. ش.

یتیمه الدهر، فی شعراء اهل مصر، ثعالبی، مطبعة نفاست، استانبول، ۱۳۳۲ ه. ق.

فهرست و فهرست موضوعات

۳۳	دیباچه
۴۵	ذکر سببی که باعث شد بر تالیف این کتاب
۳۶	اقسام حکمت
۳۷	فصل در ذکر مقدمه‌ای که تقدیم آن برخوش در این مطلوب واجب بود
۳۷	حکمت علمی و عملی
۳۸	حکمت نظری و عملی
۳۸	ما بعد الطبیعه
۳۸	ریاضی
۳۸	طبیعی
۳۸	علم الهی
۳۹	فلسفه اولی
۳۹	تقسیمات ریاضی، هندسه و عدد و نجوم
۳۹	علم تألیف، علم موسیقی
۳۹	علم مناظر و مرایا، جبر و مقابله، جراثقال
۳۹	علم طبیعی؛ سماع طبیعی
۳۹	سما و عالم
۳۹	علم کون و فساد
۳۹	آثار علوی
۳۹	علم معادن
۳۹	علم نبات

۴۰	علم حیوان
۴۰	علم نفس
۴۰	علم طب
۴۰	احکام نجوم
۴۰	علم فلاحت
۴۰	حکمت عملی و تقسیمات آن:
۴۰	تهذیب اخلاق
۴۰	تدبیر منازل
۴۰	سیاست مدن
۴۱	آداب و رسوم
۴۱	نوامیس الهی
۴۱	علم فقه:
۴۱	عبادات و احکام
۴۱	معاملات
۴۱	حدود و سیاسات
۴۱	ابتدای خوض در مطلوب و فهرست فصول کتاب
۴۵	مقاله اول در تهذیب اخلاق: مبادی و مقاصد
۴۷	قسم اول در مبادی و آن مشتمل است بر هفت فصل
۴۷	فصل اول: موضوع و مبادی این نوع
۴۸	علم اخلاق: تعریف و موضوع آن که عبارت از نفس انسانی است
۴۸	فصل دوم: نفس انسانی که آن را نفس ناطقه خوانند
۴۹	جوهر و عرض
۴۹	مثال تخت
۵۶	فصل سیم: تعدید قوای نفس انسانی و تمییز آن از قوای دیگر
۵۹	فصل چهارم: انسان اشرف موجودات این عالم است
۶۲	درجات انسانی
۶۵	فصل پنجم: نفس انسانی را کمالی و نقصانی هست
	فصل ششم: کمال نفس در چیست؟ و کسر کانی که مخالفت حق کرده اند در
۶۹	این باب

۷۶	سه نفس بهیمی و سبعی و ملکی
۷۷	سه نفس اماره و لوامه و مطمئنه
۷۷	سه نفس در اصطلاح حکما
۸۰	فصل هفتم: خیر و سعادت که مطلوب از رسیدن به کمال آنست
۸۲	قسمت خیر
۸۳	قسمت سعادت
۹۳	مثل خطاف و بهار
۹۶	سیرتهای اصناف خلق
۱۰۱	قسم دوم در مقاصد و آن مشتمل بر ده فصل است
۱۰۱	فصل اول: حد و حقیقت خلق و بیان آنکه تغییر اخلاق ممکنست
۱۰۶	فصل دوم: صناعت تهذیب اخلاق که شریفترین صناعاتست
۱۰۸	فصل سیم: حصر اجناس فضایل که مکارم اخلاق عبارت از آنست
۱۰۸	قوتها و نفعهای سه گانه
۱۰۹	فضایل چهار گانه
۱۱۲	فصل چهارم: انواعی که در تحت اجناس فضایل باشند
۱۱۷	فصل پنجم: حصر اضداد این اجناس که اصناف رذایل بود
۱۱۷	اجناس رذایل هشت است
۱۱۹-۲۰	تعریفات رذایل در قبال انواع حکمت
۱۲۲	فصل ششم: فرق میان فضایل و آنچه شبیه فضایل بود از احوال
۱۲۱	فصل هفتم: شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و اقسام آن
۱۳۴	سه امر لازم برای تمدن
۱۳۵	دینار
۱۳۵	عدل و جور، عادل و جائز
۱۳۶	عادل خلیفه ناموس الهی است
۱۳۶	چهار نوع مضرت
۱۳۷	اقسام عدالت
۱۳۹	قبیح اغماض از مکافات پادشاهی عادل
۱۳۹	قبیح اهمال در قیام به حقوق مالک الملک
۱۴۰	وجود انسان

- ۱۴۰ نفوس و قوی و ملکات و ارواح آدمی
- ۱۴۰ نعمت بقای ابدی
- ۱۴۰ عبادت و آراء مختلف در باب انواع آن
- ۱۴۱ سه نوع عبادت بر حسب رأی متأخران
- ۱۴۲ مقامات انسان در قربت به خدا
- ۱۴۲ استعداد را چهار خصلت لازم است
- ۱۴۲ اسباب چهار گانه انقطاع
- ۱۴۲ اسباب شقاوت ابدی چهار است
- ۱۴۳ فضایل عدالت
- ۱۴۴ اشتراك عدالت و حریت در باب معاملات
- ۱۴۴ حرّ محبوب تر است
- ۱۴۶ چهار عنصر متكافی اند
- ۱۴۷ به تفضل کلمی نفرماید بلکه با تفضل خواند
- ۱۴۷ هیأتی نفسانی، غیر از فضیلتی نفسانی است
- ۱۴۸ وحدت ظل اله است
- ۱۴۸ عادل کامل ولی خدای باشد در زمین
- ۱۴۹ فصل هشتم: ترتیب اکتساب فضایل و مراتب سعادات
- ۱۴۹ طبیعت و صناعت
- ۱۵۰ جوجه کشی مصنوعی
- ۱۵۰ درجات تکامل در طفل
- ۱۵۱ قوای سه گانه طبیعی: شهوت، غضب، تمییز
- ۱۵۳ مراحل تهذیب قوای سه گانه طبیعی
- ۱۵۴ اجناس سعادت
- ۱۵۴ مدارج علوم که بجهت سعادت نفسانی لازم است
- ۱۵۵ فصل نهم: حفظ صحت نفس که آن بر محافظت فضائل محصور بود
- ۱۵۶ ظرافت بر چه کسانی اطلاق می شود
- ۱۶۱ اقتصاد مستلزم صحت است
- ۱۶۷ فصل دهم: معالجت امراض نفس و آن بر ازاله رذایل مقدر بود
- ۱۶۸ سه قوت نفس
- ۱۶۸ نه جنس مرض در سه قوت

۱۶۹	سببهای نفسانی و جسمانی انحرافها
۱۷۲	امراض قوت نظری که سه نوع است؛
۱۷۲	حیرت
۱۷۳	جهل بسیط
۱۷۴	جهل مرکب
۱۷۴	سه مرض که اهم امراض قوت دفع است؛
۱۷۴	غضب
۱۷۶	سبب حدوث صاعقه
۱۷۶-۱۷۷	اسباب غضب؛ عجب، افتخار
۱۷۸	مرا و لجاج
۱۷۹	مزاج و تکبر و استهزا
۱۸۰	غدر و ضیم
۱۸۰	طلب نفایسی که موجب منافست و منازعت بود
۱۸۰	قصه قبه بلور
۱۸۱	هنر خراطی بلور
۱۸۵	علاج بددلی
۱۸۶	علاج خوف
۱۸۷	علاج خوف مرگ
۱۹۳	واما امراض قوت جذب؛
۱۹۳	علاج افراط شهوت
۱۹۵	علاج بطالت
۱۹۶	علاج حزن
۲۰۰	علاج حسد

۲۰۳ مقالات دوم در تدبیر منازل و آن پنج فصل است

فصل اول: سبب احتیاج به منازل و معرفت ارکان آن و تقدیم آنچه مهم

۲۰۵	بود در این معنی
۲۰۶	اصل را در آدمی مرد می‌داند
۲۰۹	در خانه‌ها چه شرایطی رعایت باید کرد
۲۱۰	فصل دوم: سیاست اموال و اقوات
۲۱۱	دخل یا کسب

۲۱۱	حفظ
۲۱۱	خرج
	صناعات بر سه قسم است:
۲۱۱	صناعات احرار
۲۱۲	صناعات ادبا
۲۱۲	صناعت فروشیت
۲۱۲	صناعت مفسدان
۲۱۲	صناعت سفها
۲۱۲	ضروری یا غیر ضروری
۲۱۲	بسیط یا مرکب
۲۱۳	حفظ مال و خرج
۲۱۳	ذخیره کردن
۲۱۴	آنچه در راه خدا دهد
۲۱۴	ایثار و سخاوت
۲۱۵	انفاق ضروری
۲۱۵	فصل سیم: سیاست و تدبیر اهل
۲۱۵	باعث بر تاهل
۲۱۵	زن صالح
۲۱۶	زن بکر و غیر بکر
۲۱۶	خصال ضروری زن
۲۱۶	مسأله جمال
۲۱۶	مال زن
۲۱۷	هیبت
۲۱۷	کرامت
۲۱۷	— اصناف آن
۲۱۸	شغل خاطر
۲۱۹	از افراط در محبت زن بپرهیزد
۲۱۹	در مصالح کلی با زن مشاورت نکند
۲۱۹	از ملاهی او را بار دارد
۲۱۹	از سورت یوسف منع باید کرد

۲۱۹	پنج خصلت که باعث وقع زنان در خاطر شوهر شود
۲۲۰	تشبه زن به مادر
۲۲۰	تشبه زن به دوست
۲۲۰	تشبه زن به کنیزان
۲۲۰	تشبه زن به جباران
۲۲۰	تشبه زن به دشمنان
۲۲۰	تشبه زن به دزدان
۲۲۰	زن بد و خلاص از او،
۲۲۱	بذل مال
۲۲۱	هجرت مضجع
۲۲۱	ترغیب او به دوری گزیدن
۲۲۱	رها کردن و به سفر دور رفتن
	زنانی که از آنان حذر باید کرد،
۲۲۱	حنانه و منانه و انا نه و کیه القفا و خضراء الدمن
۲۲۲	عزب بودن بهتر
۲۲۲	فصل چهارم: سیاست و تدبیر اولاد
	(محل اهم را به پسران می دهد)
۲۲۲	تدبیر اولاد
۲۲۲	تسمیه
۲۲۲	دایه
۲۲۲	تأدیب و تربیت
۲۲۲	تهذیب اخلاق
۲۲۲	حیا
۲۲۲	منع از مخالطت اضداد
۲۲۳	واداشتن به محبت کرامت
۲۲۳	آموختن آداب دین و اخلاق نیک
	تعلیم،
۲۲۳	رجز و قصیده
۲۲۴	منع از غزل و اشعار سخیف
۲۲۴	مدح گفتن به هر خلقی نیک که ازو صادر شود

۲۲۴	احتراز از اقدام او بر تجاسر و وقاحت
۲۲۴	ادب طعام خوردن
۲۲۴	ضبط اشتها
۲۲۷	تعلیم علوم و درجات آنها
۲۳۰	آداب سخن گفتن
۲۳۳	آداب طعام خوردن
۲۳۴	آداب شراب خوردن
۲۳۶	فصلی که بعد از تألیف کتاب بدان الحاق کرده شد در ۶۶۲
۲۴۰	فصل پنجم: سیاست خدم و عبید
۲۴۴	اصناف اقوام از لحاظ خدمت و بندگی
۲۴۵	مقالت سیم در سیاست مدن و آن هشت فصل است:
۲۴۷	فصل اول: احتیاج خلق به تمدن و شرح ماهیت و فضیلت این نوع علم
۲۴۷	اسباب حصول کمال
۲۴۷	سه نوع معاونت
۲۵۱	تمدن
۲۵۲	سیاست
۲۵۲	سیاست الهی
۲۵۲	اقسام سیاسات
۲۵۲	سیاست فضلا
۲۵۲	سیاست کرامت
۲۵۳	سیاست جماعت
۲۵۳	ملك، امام، مدبر عالم، انسان مدنی
۲۵۴	واضع شریعت و قانون
۲۵۴	حکمت مدنی
۲۵۷	زهد
۲۵۷	توکل
۲۵۷	سیاحان
۲۵۸	فصل دوم: فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقام آن
۲۵۹	اصحاب محبت و اصحاب غلبه

۲۶۰	انواع محبت
	سه مقصد مردمان:
۲۶۰	لذت بانفع، لذت باخیر، خیر بانفع، یا هر سه با یکدیگر
	محبت، صداقت، مودت، عشق، عشق مذموم، عشق محمود،
۲۶۱	صداقت جوانان
۲۶۴	نماز جماعت
۲۶۵	نماز روز جمعه در جامعها
۲۶۵	عید فطر و عید اضحی
۲۶۵	اجتماع حج
۲۶۹	محبت‌های پدرانه، پسرانه، برادرانه
۲۷۰	محبت متعلم نسبت به معلم
۲۷۱	محبت معلم به متعلم
۲۷۱	مراتب محبت‌ها:
۲۷۵	خیر، لذت، نفع
۲۷۹	سعدا بر سه صنف‌اند
۲۷۹	مطلوب ما صنف دوم است
۲۷۹	فصل سیم: اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن
۲۸۰	مدینه فاضله و غیر فاضله
	اقسام غیر فاضله:
۲۸۰	جاهله
۲۸۰	فاسقه
۲۸۰	ضاله
۲۸۰	نوابت که در مدینه فاضله تولد کنند
۲۸۱	صاحبان عقول کامل (= افاضل حکما)
۲۸۲	اهل ایمان
۲۸۳	اهل تسلیم
۲۸۳	مستضعفان
۲۸۳	صورت پرستان
۲۸۴	رئیس مدینه
۲۸۵	ارکان مدینه فاضله پنج صنف‌اند:
۲۸۶	افاضل

۲۸۶	ذوی الالسنه
۲۸۶	مقدران
۲۸۶	مجاهدان
۲۸۶	مالیان
۲۸۶	ریاست عظمی: ریاست حکمت
۲۸۷	ریاست افاضل
۲۸۷	ریاست سنت
۲۸۷	ریاست اصحاب سنت
۲۸۷	ریاسات فرعی و اسباب اصناف آن
۲۸۸	يك شخص صناعات مختلف نکند
۲۸۹	اشخاص دور از فضیلت
۲۸۹	مدن غیر فاضله (جاهله):
۲۸۹	مدینة ضروری
۲۸۹	مدینة نذالت
۲۹۰	مدینة خست
۲۹۰	مدینة کرامت
۲۹۰	اسباب اهلیت کرامت چهار است
۲۹۳	مدینة تغلب
۲۹۵	سه نوع مدینة تغلب
۲۹۶	مدینة احرار
۲۹۸	انواع ریاسات در مدن جاهله
۲۹۹	مدن فاسقه
۲۹۹	مدن ضاله
۲۹۹	نوابت
۲۹۹	مراثیان
۲۹۹	محرقان
۲۹۹	باغیان
۳۰۰	مارقان
۳۰۰	مغالطان
۳۰۰	فصل چهارم: سیاست ملک و آداب ملوک
۳۰۰	سیاست فاضله یا امامت

۳۰۱	سیاست ناقصه یا تغلب
۳۰۱	هفت خصلت طالب ملک
۳۰۳	ملک تغلبی
۳۰۳	تجارب هرجی
۳۰۵	چهار صنف از خلق باید متکافی باشند
۳۰۶	اصناف مردمان پنج‌اند
۳۰۷	سه نوع ازاله شر
۳۰۷	منع اجرای قتل در مجازات
۳۱۱	محاربت و شرایط آن
۳۱۲	شرایط فرمانده لشکر
۳۱۴	فصل پنجم: سیاست خدم و آداب اتباع ملوک
۳۲۱	فصل ششم: فضیلت صداقت و کیفیت معاشرت با اصدقا
۳۳۴	فصل هفتم: کیفیت معاشرت با اصناف خلق
۳۳۸	مقدمات قمع دشمن یا صلح با او
۳۴۰	رفتار با متعلمان
۳۴۱	فصل هشتم: وصایای افلاطون که کتاب بدان ختم کرده شود
۳۴۵	اختلافات نسخ
۳۶۸	تعلیقات
۴۰۲	فهرست اشعار و مصراعهای عربی
۴۰۸	فهرست آیات و احادیث
۴۱۷	فرهنگ لغات فارسی و جمله‌های عربی
۵۳۱	فرهنگ اصطلاحاتی که در کتاب تعریف آنها آمده است
۵۵۷	فرهنگ اصطلاحات: فارسی-انگلیسی
۵۷۱	فرهنگ اصطلاحات: انگلیسی-فارسی
۵۸۶	فهرست نامها
۶۰۱	فهرست الفبائی مأخذ
۶۰۹	فهرست و فهرست موضوعات

