

جهان بینی اجتماعی عرفان و تصوّف اسلامی

مبانی عرفانی اقتصاد اخلاق در اسلام

روش‌شناسی علم، اخلاق، اقتصاد سبز از دیدگاه حکمت

(جلد ۱)

دکتر بیژن بیدآباد

هو

۱۲۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

مترهی تو. ما را دانشی نیست جز آنچه تو به ما آموختی. همانا توئی دانشمند حکیم

قرآن کریم

آیه ۳۲ سوره بقره

طبع و تکثیر این کتاب به هر شیوه‌ای و ترجمه بخش یا تمامی آن به هر زبانی به شرط رعایت امانت آزاد می‌باشد.

سرشناسه : بیژن بیدآباد، ۱۳۳۸-

عنوان و نام پدیدآور : جهان بینی اجتماعی عرفان و تصوف اسلامی، مبانی عرفانی اقتصاد اخلاق در اسلام

(روش شناسی علم، اخلاق، اقتصاد سبز از دیدگاه حکمت) / [تالیف] بیژن بیدآباد.

مشخصات نشر : تهران: انتشارات نوین پژوهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری : ج ۸: مصور (بخشی رنگی)، جدول، نمودار.

شابک : دوره: ۲-۳۶۸-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج ۱: ۵-۳۶۷-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ج ۲: ۹-۳۶۹-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج ۳: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ج ۴: ۹-۳۶۹-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج ۵: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ج ۶: ۹-۳۶۹-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج ۷: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ج ۸: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج ۹: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی : فیبا

یادداشت : ج ۶-۹ (چاپ اول: ۱۴۰۱) (فیبا).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج ۱. اقتصاد اخلاق. ج ۲. اقتصاد اسلامی. ج ۳. تجارت بین الملل. ج ۴. روابط بین الملل. ج ۵.

علوم سیاسی. ج ۶. حقوق اساسی. ج ۷. حقوق. ج ۸. روانشناسی. ج ۹. جامعه شناسی

عنوان دیگر : مبانی عرفانی اقتصاد اخلاق در اسلام.

موضوع : روش شناسی علم -- جنبه های فلسفی -- اسلام.

موضوع : اخلاق -- جنبه های مذهبی -- اسلام.

موضوع : اقتصاد سبز -- جنبه های مذهبی -- اسلام.

رده بندی کنگره : ۱۳۹۴ ب ۲ ب ۹۳ ب / ۲۲ / ۲۳۰ BP

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۳۳

شماره کتابشناسی ملی : ۳۹۲۹۳۹۳



جهان بینی اجتماعی عرفان و تصوف اسلامی (جلد ۱) مبانی عرفانی اقتصاد اخلاق در اسلام

روش شناسی علم، اخلاق، اقتصاد سبز از دیدگاه حکمت

مولف: بیژن بیدآباد

نوبت چاپ: اول. سال چاپ: ۱۴۰۲. شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه قیمت: هر جلد شومیز: ۵۵,۰۰۰ تومان

شابک دوره ۹ جلدی: ۲-۳۶۸-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸. کلیه حقوق برای استفاده عموم آزاد است

آدرس نشر: انتشارات نوین پژوهان: تهران، بلوار اشرفی اصفهانی، پایین تو از مرزداران، پلاک ۴۴،

واحد ۱۱، مؤسسه نوین پژوهان دانش راستین، تلفن: ۴۴۰۴۲۷۱۹

فهرست مطالب

پیشگفتار ۱۱

فصل اول عقل و حکمت

مقدمه	۱
حکمت	۴
عقل	۶
طبقه بندی عقل	۹
عقل و فقه	۴۶
عقل عرفانی	۴۸

فصل دوم علم و روش شناسی علم

مقدمه	۵۳
روش شناسی علم	۵۳
فکر	۵۷
علم	۵۹
علم و عقل	۶۶
علم حصولی	۷۱
علم حضوری	۷۲

فصل سوم

اخلاق و اقتصاد اخلاق

۱۰۵	مقدمه
۱۰۵	شاكلة اجتماع
۱۰۹	اخلاق
۱۱۰	اخلاق نظری
۱۱۶	اخلاق عملی
۱۱۷	نظریه پردازی و اقتصاد نئو کلاسیک
۱۲۱	اقتصاد اخلاق و اقتصاد نئو کلاسیک

فصل چهارم

تعالل در اقتصاد اخلاق

۱۳۱	مقدمه
۱۳۱	تعالل
۱۳۳	تعالل در اقتصاد
۱۳۸	تعالل در اقتصاد نئو کلاسیک
۱۴۳	اخلاق و کمال
۱۴۶	تعالل در اقتصاد اخلاق

فصل پنجم

اسراف در اقتصاد اخلاق

۱۵۳	مقدمه
۱۵۳	اسراف
۱۵۹	اسراف در قرآن کریم
۱۶۱	رفتار مصرف کننده

۱۶۵	رفتار مصرف‌کننده و اسراف
۱۷۰	اسراف و تقاضای بازار
۱۷۱	نظریه رفتار تولیدکننده
۱۷۳	اسراف و رفتار تولیدکننده
۱۷۴	اسراف در بهره‌وری کل
۱۷۶	اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید
۱۷۷	ضایعات تولید
۱۷۷	فساد محصول
۱۷۸	اثر اقتصادی اسراف

فصل ششم

تبذیر و توسعه پایدار در اقتصاد اخلاق

۱۸۳	مقدمه
۱۸۴	توسعه پایدار
۱۸۷	ظرفیت پذیرش
۱۹۰	تبذیر در قرآن
۱۹۶	تبذیر و توسعه پایدار
۱۹۸	تبذیر و تولید پایدار
۱۹۹	پدیده جهانی گرسنگی
۲۰۶	تبذیر و حقوق بین‌الملل عمومی

فصل هفتم

بهره‌وری و اقتصاد اخلاق

۲۱۱	مقدمه
۲۱۱	بهره‌وری و کار

۲۱۳	بهره‌وری و ارزش کار
۲۱۳	نظریه فیزیوکرات‌ها
۲۱۴	نظریه مارکس
۲۱۵	نظریه ریکاردو و مرکانتلیست‌ها
۲۱۶	بهره‌وری و نظریه نئو کلاسیک
۲۱۹	قانون نزولی بازدهی نهائی
۲۱۹	قابلیت جایگزینی عوامل تولید
۲۲۲	بازگشت به مقیاس
۲۲۳	مدیریت و بهره‌وری
۲۲۵	روانشناسی کار و بهره‌وری
۲۲۷	اقتصاد دانش محور و اقتصاد اخلاق

فصل هشتم

اقتصاد سبز و اقتصاد اخلاق

۲۳۳	مقدمه
۲۳۳	اقتصاد سبز
۲۳۵	اقتصاد سبز و اقتصاد اخلاق
۲۳۸	الکتروسیته و گرم شدن زمین
۲۴۰	امواج الکترومغناطیس
۲۴۴	آثار امواج الکترومغناطیس بر ارگانسیم‌های زنده
۲۵۴	آثار امواج الکترومغناطیس در طیف امواج نور
۲۵۵	توصیه‌های سیاستی

فصل نهم

بانکداری سبز و اقتصاد اخلاق

مقدمه	۲۶۱
بانکداری سبز	۲۶۱
اسراف مذموم‌تر از ربا	۲۶۳
بانکداری راستین و منع اسراف	۲۶۵
بانکداری راستین و تأمین مالی پایدار	۲۶۶

فصل دهم

اخلاق حرفه‌ای

مقدمه	۲۷۵
مسئولیت	۲۷۶
اخلاق حرفه‌ای	۲۷۷
تعالیم عرفانی و اخلاق حرفه‌ای	۲۷۸
موارد اخلاق حرفه‌ای	۲۹۱
موارد عام	۲۹۱
موارد خاص	۲۹۳
وظایف وجدانی	۲۹۵
لزوم معلم و مرئی	۲۹۷

ضمیمه

منابع و مأخذ

منابع فارسی و عربی	۳۰۷
منابع انگلیسی و فرانسه	۳۱۷

بنام خداوند خورشید و ماه که دل مرا به نامش خرد داد مرا

پیشگفتار

عرفان و تصوّف اسلامی یک جهان‌بینی تامّ است و شامل کلیه ظرافتهای نظری و عملی از جمیع وجوه می‌باشد. مسلماً بیان و شرح ویژگی‌های یک جهان‌بینی که درباره تمام موضوعات ریز و درشت هستی نظری و بیانی و تفسیری دارد کار ساده‌ای نیست. در این مجموعه به سطری جهان‌بینی اجتماعی عرفان و تصوّف اسلامی می‌پردازیم که فقط مبین دیدگاه عمومی عرفا به موضوعات اجتماعی و توجّه عرفان به حکمت‌های شارع مقدّس است تا بابتی برای نگرش به مسائل اجتماعی و حلّ و فصل باشد.

اقتصاد اخلاق نامی نو از مباحث ارزشی کهن در اقتصاد است که با توجه به رعایت اصول اخلاقی به تحلیل پدیده‌ها و رفتار اقتصادی می‌پردازد. در این راستا هدف بررسی‌های اقتصادی در این است که تنها نباید مسائل اقتصادی را صرفاً مادی و بدون ملاحظات ارزشی و اخلاقی تحلیل کرد و سمت و سو داد. بلکه باید اصول ارزشی اخلاق انسانی را در راستای مسائل اقتصادی مدّ نظر قرار داد و مسائل را به گونه‌ای تجزیه تحلیل نمود که منافع فرد و جامعه با ملاحظات مادیات و معنویات انسانی هر دو مدّ نظر قرار داشته باشد. این نگاه به مسائل اقتصادی دو بُعد مادی و معنوی انسان را در رابطه با اقتصاد بطور هم‌زمان مطرح می‌سازد و این دو نگاه را با زمینه‌های فردی و اجتماعی در جهت بررسی رفتار فرد و اجتماع می‌سنجد که برخلاف نگاه مادی متعارف به اقتصاد جامعه‌متر و کاملتر است و ضمن قبول قوانین علمی اقتصاد سعی بر یافتن رفاه توأم مادی و معنوی انسان در دامنه‌ای وسیعتر از مادیات صرف دارد.

پیامبران و اولیاء الهی اعقل انسان‌های روی سیاره زمین بوده و هستند و مسلماً عقل است که راهگشای صلاح و فلاح بشر است. و اگر بشر به این موضوع برسد که فرمایشات آن بزرگواران راهگشای زندگانی مناسب اوست و از آموزه‌های آنان استفاده کند و عقل مادرزاد خود را با انواع حیل و اغماض به اوامر آنان ترجیح ندهد مسلماً زندگی مادی و معنوی بهتری خواهد داشت.

نکات مطرح در اقتصاد اخلاق در ذیل اقتصاد اسلامی از بزرگترین اصولی است که همواره می‌تواند سبب تعالی مادی، معنوی، فردی و اجتماعی بشر گردد. متأسفانه ما مسلمین تلاش کافی در نضج اخلاقیات اقتصادی براساس تعالیم اسلامی نکرده‌ایم. شاید لازم باشد که پژوهشگران اقتصاد اسلامی به طرح تئوریهای اقتصاد اخلاق بر اساس تعمیم و توسعه نظریات نئوکلاسیکها رفتار اقتصادی پردازند از این منظر تحلیل و بازبینی نمایند.

نظرات خوانندگان چه از بعد انتقادی و چه از بعد تکمیلی برای تکمیل کتاب بسیار سودمند است و دریافت نظرات افراد با نگرشهای مختلف فکری مورد درخواست نگارنده نیز هست و حتی در برنامه تنظیمی خود برای شرفیابی به مکه معظمه و انجام مناسک حج تمتع در نظر دارم در حاشیه انجام این فریضه دینی مطالب این کتاب را با محققین آنجا نیز مطرح تا از نزدیک نظرات و انتقادات برادران اهل سنت را نیز دریافت نمایم. لذا از خوانندگان درخواست دارد تا از تذکر نقائص و اشتباهات خودداری نفرمایند تا در ویرایش‌های بعدی اصلاح یا تکمیل گردد.

بیژن بیدآباد^۱

فصل اول

عقل و حکمت

مقدمه

قوة عقل ابزار اصلی انسان در یافتن راه تعالی و مقصود است و اگر این قوه در انسان رشد نماید و ژرفنگری و پایان‌بینی آن تقویت شود می‌تواند با درک نسبی پدیده‌ها به حکمت‌های آن پی برده و صحیح‌ترین راه را برگزیند. حکمت نیرویی است که به سبب آن انسان در ادراک دقایق امور و خفایای مصنوع قدرت پیدا می‌کند. عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات و لغزش نگاه می‌دارد. در این فصل ضمن ارائه تعریف حکمت به معانی عقل در فلسفه پرداخته و تعابیر فلاسفه و حکما راجع به طبقه‌بندی عقل از وجوه مختلف مرور می‌نمائیم. دیدگاه عرفا و صوفیه به عقل و قلمرو آن در شریعت و طریقت و نحوهٔ بکارگیری از عقل در فقه در یافتن احکام متعالی از مباحث دیگر این فصل می‌باشد.

متکلمین و حکما در تعاریف علم و حکمت تمایز فائلمند و علم را به معنی درک حقیقت عالم و حکمت را درک سرّ اشیاء می‌دانند و هر دوی آنها در مراتب عالیه خود به معانی همدیگر نزدیک می‌شوند. استعارهٔ حکمت که اینجا مدّ نظر قرار دارد توجّه به نازلهٔ بسیار تنزّل یافتهٔ از بارقهٔ حکمت بالغهٔ شارع مقدّس است - که حکمت صدور احکام شرع و منشاء تشریح احکام صوری و فرعی و تقنین حکم بوده است - می‌باشد. تحلیل و رفع شبهات فقهی باید براساس بنای عقل و استنتاجات عقلی باشد زیرا حکم شرع و عقل همواره مؤید یکدیگرند. مسلماً بسط این نگرش جای خود را در مباحث مختلف فقهی و بسط و گسترش فقه پویای شیعی در دیگر رشته‌ها باز خواهد کرد. پر واضح است که اصل توجّه عرفان و تصوف در قلمرو اصول دین است و فقه به فروع دین و مسائل فرعیه آن می‌پردازد ولی این به معنای آن نیست که تفقه در دین و در مسائل فرعیه در فقه تعطیل است و نگاه عرفانی و شناختی نسبت به موضوعات آن منعی دارد. آنچه که مسلم است حکیم بودن مقام عصمت است و احکام صادره از این مقام مستلزم حکمت‌های عدیده‌ای است که اگر فقه به آنان دست یازد به کمالات تشریح واقف می‌شود و بهتر می‌تواند مقصود شارع را درباب و احکام را استنتاج کند.

اساس نگاه صحیح دین برخلاف آنچه طرفداران ادیان می‌نمایانند بر مبنای عقل است. به عبارت دیگر تنها عقل است که می‌تواند آنچه که تعصّب و جمود فکر تحمیل می‌کند را بشکند و لذا تفکر

و عقل شالودهٔ تعصبات را برهم می‌ریزد و این عقل همان چیزی است که منطبق با شرع است که آنچه عقل به آن حکم کند شرع نیز حکم می‌کند.^۲ و احکام خدا دچار خطای عقلی نیست^۳ و همه عقلانی است.^۴ این نگاه باب بسیار مهمی را در فقه باز نموده است که فقه را منطبق با زمان پویا و

^۲ کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، وکلما حکم به الشرع حکم به العقل. این قاعده به تلازم شرع و عقل نزد متکلمین معروف است.

^۳ بحار الأنوار ج: ۱۰۱ ص: ۳۲۵، ۶- فتح الأبواب، قَالَ الشَّيْخُ فِي النِّهَايَةِ رَوَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع وَ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ آبَائِهِ وَ أَتَانَهُ ع مِنْ قَوْلِهِمْ كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِهِ الْفُرْعَةُ فَلْتُ لَهُ إِنَّ الْفُرْعَةَ تُحْطَى وَ تُصِيبُ فَقَالَ كُلُّمَا حَكَّمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ.

^۴ الكافي ج: ۱ صص: ۲۰-۱۷، ۱۲- أبو عبد الله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم قال قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر ع يا هشام إن الله تبارك و تعالی بشر أهل العقل و الفهم في كتابه فقال فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله و أولئك هم أولو الألباب يا هشام إن الله تبارك و تعالی أكمل للناس الحجاج بالمشقولات و نصر النبيين بالبيان و دهم على ربوبيته بالأدلة فقال و إلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم. إن في خلق السموات و الأرض و اختلاف الليل و النهار و الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس و ما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها و بث فيها من كل دابة و تصريف الرياح و السحاب المسخر بين السماء و الأرض آيات لقوم يعقلون يا هشام قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته بأنهم مدبروا فقال و سخر لكم الليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بأمره إن في ذلك آيات لقوم يعقلون و قال هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً و منكم من يتوفى من قبل و لتبلغوا أجلاً مسمى و لعلكم تعقلون و قال إن في اختلاف الليل و النهار و ما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها و تصريف الرياح و السحاب المسخر بين السماء و الأرض آيات لقوم يعقلون و قال يحي الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون و قال و جنات من أعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان يسقى بماء واحد و نقصل بعضتها على بعض في الأكل إن في ذلك آيات لقوم يعقلون و قال و من آياته يريكم البرق خوفاً و طمعا و ينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك آيات لقوم يعقلون و قال فلن تعالوا أنل ما حرّم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً و بالوالدين إحساناً و لا تقتلوا أولادكم من إهلاق نحن نرزقكم و إياهم و لا تقرّبوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و لا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق ذلكم وصّاكم به لعلكم تعقلون و قال هل لكم من ما ملكت أيماكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نقصل الآيات لقوم يعقلون يا هشام ثم وعظ أهل العقل و رغبهم في الآخرة فقال و ما الحياة الدنيا إلا لعب و هو و للدار الآخرة خير للذين يتقون أ فلا تعقلون يا هشام ثم خوف الذين لا يعقلون عقابه فقال تعالوا ثم دعونا الآخرين. و إنكم لتمرّون عليهم مصبحين. و بالليل أ فلا تعقلون. و قال إننا منزلون على أهل هذه القرية رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون و لقد تركنا منها آيةً بيّنة لقوم يعقلون يا هشام إن العقل مع العلم فقال و تلك الأمثال تنضح للناس و ما يعقلها إلا العالمون يا هشام ثم ذم الذين لا يعقلون فقال و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أ و لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون و قال و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء و نداء صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون و قال و منهم من يستمع إليك أ فأنت تسمع الصمّ و لو كانوا لا يعقلون و قال أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً و قال لا يقايلونكم جميعاً إلا في فرى مختصة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديدة تحسبهم جميعاً و فلوبهم شئ ذلك بأنهم قوم لا يعقلون و قال و تنسون أنفسكم و أنتم تتلون الكتاب أ فلا تعقلون يا هشام ثم ذم الله الكثرة

فَقَالَ وَ إِن نطع أَكْثَرَ مِن فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَالَ وَ لئن سألتهم مَن خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَ قَالَ وَ لئن سألتهم مَن نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ يَا هِشَامُ تَمَّ مَدْحُ الْقَلَّةِ فَقَالَ وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِي الشَّاكِرُونَ وَ قَالَ وَ قَلِيلٌ مَّا هُمْ وَ قَالَ وَ قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَ قَالَ وَ مِن آمَنَ وَ مَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ وَ قَالَ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَ قَالَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ وَ قَالَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ يَا هِشَامُ تَمَّ ذِكْرُ أُولِي الْأَبْوَابِ بِأَحْسَنِ الذِّكْرِ وَ حَلَامِهِمْ بِأَحْسَنِ الْحُلِيَّةِ فَقَالَ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَ مِن يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلًّا مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْوَابِ وَ قَالَ أَمَّا فَمَن يَعْلَمُ أَنَّهَا أَنْزِلُ إِلَيْكَ مَن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَن هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ أَقْرَبُ هُوَ قَانَتْ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَ قَانِمًا يَخْذُرُ الْآخِرَةَ وَ يَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ فَمَنْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَ أَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ هُدًى وَ ذِكْرًا لِّأُولِي الْأَبْوَابِ وَ قَالَ وَ ذَكَرْنَا فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ يَعْنِي عَقْلٌ وَ قَالَ وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ قَالَ الْفَهْمُ وَ الْعَقْلُ يَا هِشَامُ إِنَّ لُقْمَانَ قَالَ لِأَنَّهُ تَوَاضَعَ لِلْحَقِّ تَكُنْ أَغْفَلَ النَّاسِ وَ إِنَّ الْكَيْسَ لَدَى الْحَقِّ سِيرًا يَا بَنِيَّ إِنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ قَدْ غَرِقَ فِيهَا عَالَمٌ كَثِيرٌ فَاتَّكُنْ سَفِينَتَكَ فِيهَا تَقْوَى اللَّهِ وَ حَشْوَهَا الْإِيمَانَ وَ شَرَاغِهَا التَّوَكُّلَ وَ قِيمَهَا الْعُقْلَ وَ دَلِيلُهَا الْعِلْمَ وَ سَكَانِهَا الصَّبْرَ يَا هِشَامُ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَ دَلِيلَ الْعُقْلِ التَّفَكُّرُ وَ دَلِيلَ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مَطِيئَةٌ وَ مَطِيئَةُ الْعُقْلِ التَّوَضُّعُ وَ كَفَى بِكَ جَهْلًا أَنْ تَتَوَكَّبَ مَا نُحَيْتَ عَنْهُ يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَ رَسَلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ فَأَحْسِنْتُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنْتُهُمْ مَعْرِفَةً وَ أَعْلَمْتُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنْتُهُمْ عَقْلًا وَ أَكْمَلْتُهُمْ عَقْلًا أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَاجِتِينَ حِجَّةً ظَاهِرَةً وَ حِجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالْإِسْلَامُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَنْبِيَاءُ ع وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ الَّذِي لَا يَشْغَلُ الْحَلَالَ شُكْرَهُ وَ لَا يَغْلِبُ الْحَرَامَ صَبْرَهُ يَا هِشَامُ مَن سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَأَنَّهَا أَعَانَ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ مَن أَطْلَمَ ثَوْرٌ تَفَكَّرَهُ بِطَوْلٍ أَمَلَهُ وَ نَحَا طَرَائِفَ حِكْمَتِهِ بِمُضْطَوِّبِ كَلَامِهِ وَ أَطْفَأَ ثَوْرٌ عِبْرَتَهُ بِشَهَوَاتٍ تَفْسُدُ فَكَأَنَّهَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ وَ مَن هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ يَا هِشَامُ كَيْفَ يَرْكُوعٌ عِنْدَ اللَّهِ عَمَلُكَ وَ أَنْتَ قَدْ شَعَلْتَ قَلْبَكَ عَنِ أَمْرِ رَبِّكَ وَ أَطَعْتَ هَوَاكَ عَلَى غَلْبَةِ عَقْلِكَ يَا هِشَامُ الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ عِلْمٌ عَلَى الْعُقْلِ فَمَن عَقِلَ عَنِ اللَّهِ اعْتَزَلَ أَهْلُ الدُّنْيَا وَ الرَّازِعِينَ فِيهَا وَ رَغِبَ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ أَنْسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَ صَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ وَ غَنَاهُ فِي الْعَيْلَةِ وَ مَعْرَهُ مَن غَيْرَ عَشِيرَةٍ يَا هِشَامُ نَضَبَ الْحَقِّ لَطَاعَةُ اللَّهِ وَ لَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ وَ الطَّاعَةَ بِالْعِلْمِ وَ الْعِلْمَ بِالطَّاعَةِ وَ الْعِلْمَ بِالْعُقْلِ يَعْتَقِدُ وَ لَا عِلْمَ إِلَّا مَن عَالِمٌ رِبَّانِيٌّ وَ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعُقْلِ يَا هِشَامُ قَلِيلٌ الْعَمَلِ مَن الْعَالِمُ مَقْبُولٌ مُضَاعَفٌ وَ كَثِيرٌ الْعَمَلِ مَن أَهْلُ الْهَوَى وَ الْجَهْلِ مَرْدُودٌ يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ رَضِيَ بِالذُّنُوبِ مِنَ الدُّنْيَا مَعَ الْحِكْمَةِ وَ لَمْ يَرْضَ بِالذُّنُوبِ مِنَ الْحِكْمَةِ مَعَ الدُّنْيَا فَلِذَلِكَ رَجَحْتَ تَجَارِثَهُمْ يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَقْلَاءَ تَرَكَوا فَشَوْا الدُّنْيَا فَكَيْفَ الذُّنُوبِ وَ تَرَكَوا الدُّنْيَا مِنَ الْفَضْلِ وَ تَرَكَوا الذُّنُوبَ مِنَ الْفُرُوزِ يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ نَظَرَ إِلَى الدُّنْيَا وَ إِلَى أَهْلِهَا فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تَنَالُ إِلَّا بِالْمَشَقَّةِ وَ نَظَرَ إِلَى الْآخِرَةِ فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تَنَالُ إِلَّا بِالْمَشَقَّةِ فَطَلَبَ بِالْمَشَقَّةِ أَبْقَاهَا يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَقْلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا وَ رَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ لِأَنَّهَا طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ وَ الْآخِرَةُ طَالِبَةٌ وَ مَطْلُوبَةٌ فَمَن طَلَبَ الْآخِرَةَ طَلَبْتَهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسْتَوْفِيَ مِنْهَا رِزْقَهُ وَ مَن طَلَبَ الدُّنْيَا طَلَبْتَهُ الْآخِرَةَ فَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ فَيُفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ وَ آخِرَتَهُ يَا هِشَامُ مَن أَرَادَ الْغِنَى بِإِلَّا مَالٍ وَ رَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَ السَّلَامَةَ فِي الدِّينِ فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي مَسْأَلَتِهِ بِأَنَّ يَكْمَلَ عَقْلَهُ فَمَن عَقِلَ فَمَن عَقِلَ فَمَن قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ وَ مَن قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ اسْتَغْنَى وَ مَن لَمْ يَقْنَعْ بِمَا يَكْفِيهِ لَمْ يَذَرَكَ الْغِنَى أَبَدًا يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ حَكَمَى عَنِ قَوْمٍ صَالِحِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مَن لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ حِينَ عَلِمُوا أَنَّ الْقُلُوبَ تَرْتَبِعُ وَ تَعُودُ إِلَى عِمَامِهَا وَ رَدَاهَا إِنَّهُ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ مَن لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ

متحول سازد. اصل حکمت در فقه که بر مبنای قاعده حکم یکسان عقل و شرع است نیز بر این مبنا شکل گرفته است. با توجه به اهمیت این بحث و تفاوت عقل در آنچه که حکما اصطلاح می‌کنند و آنچه که در افواه در جامعه جاری است مناسب دیده شد تا از مطالبی که در رابطه با شناخت عقل و معانی که به آنها عقل اطلاق می‌گردد را در اینجا بررسی نمائیم.

حکمت

در تحقیق معنی حکمت فرموده‌اند:^۵ «حکمت عبارت است از قدرت و نیرویی که به سبب آن انسان در ادراک دقایق امور و خفایای مصنوع قدرت پیدا می‌کند. و همچنین می‌تواند مصنوعاتی را بیافریند که مشتمل بر دقایق صنع باشد. پس حکمت به اعتبار متعلقش مرکب از دو جزء است، یک جزء علمی که حکمت نظری نامیده می‌شود و یک جزء عملی که حکمت عملی نامیده می‌شود، و

←

و من لم یعقل عن الله لم یعقد قلبه علی معرفة ثابتة ینصرها و یجد حقیقتها فی قلبه و لا یكون أحد کذلك إلا من کان قوله لفعله مصدقا و سوره لعلائینته موافقا لأن الله تبارک اسمه لم یدل علی الباطن الخفی من العقل إلا بظاهر منه و ناطق عنه یا هشام کان امیر المؤمنین ع یقول ما عبده الله بشیء أفضل من العقل و ما تم عقل امرئ حتی یكون فیه خصال شتی الکفر و الشر منه مأمونان و الرشد و الخیر منه مأمولان و فضل ماله منبذول و فضل قوله مکفوف و نصیبه من الدنیا الفوت لا یشیع من العلم دهره الذل أحب إلیه مع الله من العز مع غیره و التواضع أحب إلیه من الشرف ینتکثر لقلیل المعروف من غیره و ینستقل کثیر المعروف من نفسه و یری الناس کلهم خیرا منه و أنه شرم فی نفسه و هو تمام الأمر یا هشام إن العاقل لا یکذب و إن کان فیه هواه یا هشام لا دین لمن لا مروءة له و لا مروءة لمن لا عقل له و إن أعظم الناس قدرا الذی لا یری الدنیا لنفسه خطرا أما إن أبدانکم لیس لها تمن إلا الجنة فلا تیبعوها بغيرها یا هشام إن امیر المؤمنین ع کان یقول إن من علامة العاقل أن یكون فیه ثلاث خصال یجیب إذا سئل و ینطق إذا عجز القوم عن الکلام و یشیر بالرأي الذی یكون فیه صلاح أهله فمن لم یکن فیه من هذه الخصال الثلاث شیء فهو أحمق إن امیر المؤمنین ع قال لا یجلس فی صدر المجلس إلا رجل فیه هذه الخصال الثلاث أو واحدة منهم فمن لم یکن فیه شیء منهم فجلس فهو أحمق و قال الحسن بن علی ع إذا طلبتم الخوانج فاطلبوها من أهلها قبل یا ابن رسول الله و من أهلها قال الذین قص الله فی کتابه و ذکرهم فقال إنما ینتکر أولوا الأبواب قال هم أولو العقول و قال علی بن الحسین ع مجلسه الصالحین داعية إلى الصلاح و آداب العلماء زیادة فی العقل و طاعة و لاة العدل تمام العز و استثمار المال تمام المروءة و إرشاد المستشیر قضاء لحق النعمة و کف الأذى من کمال العقل و فیه راحة البدن عاجلا و آجلا یا هشام إن العاقل لا یحدث من یخاف تکذیبه و لا یسأل من یخاف منعه و لا یعد ما لا یقدر علیه و لا یزجو ما یعنف یرجائه و لا یقدم علی ما یخاف قوته بالعجز عنه.

^۵ بیان السعادة فی مقامات العباد، جلد چهارم ترجمه، صص ۱۰۴-۱۰۲، در ذیل آیه ۵۴ سوره نساء، فقد آتینا آل

در زبان فارسی از آن دو، به خرده‌بینی و خرده‌کاری تعبیر می‌شود. گاهی از حکمت به اتقان در عمل تعبیر می‌شود. تا اشاره به یکی از دو جزء حکمت باشد، و گاهی به کمال و اتقان در علم تعبیر می‌شود و آن اشاره به جزء دیگر است، و گاهی به اتقان در علم و عمل تفسیر می‌شود که اشاره به هر دو جزء دارد و حکمت که در مقابل جریزه ذکر می‌شود عبارت از آن است که در تدبیر معیشت از جهت علم و عمل قوام و اساس باشد و جریزه افراط آن است. و این حکمت از نتایج مرتبه ولایت است، زیرا که ولی با تجرّدش می‌تواند دقایق اشیاء را بشناسد، و اگر بخواهد بشناسد چیزی از او پوشیده نمی‌ماند، و همچنین می‌تواند دقایق مصنوعات را خودش بسازد و خلق کند، زیرا چیزی از او ممتنع نیست و از ایجاد آن خودداری نمی‌کند. و حکیم مطلق نخست خدای تعالی است، سپس انبیاء و رسولان از جهت ولایتشان، سپس خلفا و جانشینان آنها و سپس آنها که به آن بزرگواران شباهت دارند. و اولین مرتبه حکمت این است که دقایق صنع خدا را در خودت و بدنت درک کنی که تو در برزخ بین عالم سفلی و علیا آفریده شده‌ای و اینکه نفس تو جهت تصرف در هر دو ملکوت دارای قابلیت محض آفریده شده است و نفس ابائی از تصرف بر آن دو ندارد، و اینکه تصرف در ملکوت سفلی نفس را به سوی سجن و سجّین، و تصرف علیا، آن را به نزدیکی ملاً اعلی می‌کشاند. همه اینها بر سیل معرفت است و نه بر طریق علم و گمان که طریق حکمای اخلاق است که اینان به علم کلی قناعت می‌کنند، در حالی که از نفوس جزئی خود غافل هستند، پس از علمشان بهره‌ای نمی‌برند. اما اهل معرفت، بر دقایق عمل قدرت می‌یابند تا راههای تصرف ملکوت سفلی را ببندند. و راههای تصرف ملکوت علیا را باز کنند، مانند قدرت علی ع در جنگ، بر ترک حمله به دشمن، در حینی که به دشمن ظفر یافت و شمشیر را بر روی دشمن بلند کرد، و دشمن بر روی علی ع آب دهن انداخت، که علی ع شمشیر زدن را رها کرد، زیرا که نفس او برای شمشیر زدن به هیجان آمده بود. پس انسان وقتی آنچه را که ذکر شد شناخت و قدرت پیدا کرد و عمل نمود، حتماً به عبودیت ارتقا پیدا می‌کند، و آن مقام فنا و مقام ولایت است. سپس وقتی که خداوند دانست که در او استعداد اصلاح دیگران وجود دارد او را به بشریتش برمی‌گرداند و به او خلعت نبوت و رسالت یا خلافت می‌دهد، و او را به دقایق صنع در ملک و ملکوت آگاه می‌سازد، و او را بر دقایق تصرف در اشیاء قادر می‌سازد و جمیع موجودات را در خدمت او قرار می‌دهد و آن آخرین مرتبه حکمت است. مقصود از حکمت در اینجا، ولایت است چون ولایت از نتایج حکمت است و این بیان حکمت و تحقیق آن است، و تفسیرات مختلف که در سخنان آنها آمده

است به همین معنی برمی گردد. مانند اینکه گفته شود: حکمت شناختن حقایق اشیاء است آنچه‌آن که هست، یا حکمت عبارت از علم به نیکی‌ها و عمل صالح است، یا انجام دادن فعلی است که سرانجام پسندیده‌ای دارد، یا اقتدا کردن به خالق است به قدر طاقت بشری، یا تشبّه به اله است در علم و عمل به قدر طاقت بشری.»

تعبیر زیادی از حکمت در کتب و فرمایشات عرفاء آمده است. در سوره لقمان به لقمان پیشنهاد خلافت الهیه و حکم بین الناس می‌نمایند و او عرض می‌کند که اگر امر است اطاعت می‌کنم ولی اگر به اختیار خودم قرار داده شده است راه عافیت می‌پسندم. لذا خداوند به او حکمت را عنایت می‌فرماید. در این ارتباط حکمت را به معنی مشاهده اشیاء آن طوری که حقیقتشان است تفسیر می‌نمایند.^۶ حکمت در انواع متعدّدی طبقه‌بندی می‌شود که از ذکر آن پرهیز می‌کنیم و فقط به وجوه تمایز علم و حکمت و معرفت از رساله شریف صالحیه اکتفا می‌کنیم که فرموده‌اند: «حکماء گویند معرفت به دو قسم شود، یکی به نظر و فکر و برهان که طریق اهل ظاهر است، دیگر به کشف و عیان که طریق اهل باطن است، لکن اوّل را معرفت نگویند بلکه علم نامند اگر به معلوم رساند و الا ظنّ نامند. به احمد حنبل گفتند که: تو اعلمی از بشر حافی چرا به زیارت او روی؟ گفت: او خدا را به از من می‌شناسد اگرچه من علوم را به از او دانم. دارای علم ظاهری نقلی کسی است که رنگ شراب را دیده یا وصف آن را شنیده باشد، و دارای علم عقلی مثل کسی که بوی او را شمیده، و دارای حکمت چنان است که لمس کرده و معرفت آنراست که چشیده یا سرکشیده، قطره‌ای یا پیاله‌ای یا قدحی یا سبونی یا خمی یا غرق آن شده عین آن گردیده.»^۷

عقل

کلمه عقل از لحاظ لغوی معانی متعددی دارد از جمله فهم الشيء یعقله عقلا. یعنی فهمید آن را و ادراک کرد و تدبیر کرد. عقل یعنی مقید کرد و قید زد. عقل در لغت به معنی منع و نهی نیز آمده است. و عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات نگاه می‌دارد. عقل به معنی بند

^۶ چهل گوهر تابنده، منتخبی از سخنرانی‌های حضرت حاج سلطانحسین تابنده، رضاعلیشاه ثانی، صص ۱۵۴-۱۴۴.

^۷ حضرت نورعلیشاه ثانی، صالحیه، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۶. حقیقت ۳۸۴، ص ۲۵۸.

آوردن هم بکار برده شده است. در فلسفه عقل به معانی زیر بکار برده شده است:^۸

۱- قوه نظری نفس و یا نفس ناطقه: عقل جوهر بسیطی است که حقایق اشیاء را درک می‌کند.^۹ این جوهر مرکب از قوه فسادپذیر نیست.^{۱۰} این جوهر ذاتاً مجرد از ماده و در عمل مقارن آن است.^{۱۱} فارابی می‌گوید قوه عاقله جوهر^{۱۲} بسیط مقارن ماده است که بعد از مرگ بدن باقی می‌ماند و جوهری یگانه و حقیقت انسان است.^{۱۳}

۲- عقل قوه‌ای از نفس است که تصور معانی و ترکیب قضایا و قیاس‌ها توسط آن حاصل می‌شود. فرق عقل و حس این است که عقل می‌تواند صورت را از ماده و لواحق آن انتزاع کند. اما حس به این کار توانائی ندارد. بنا بر این عقل قوه تجرید و انتزاع است که صور اشیاء را از ماده آنها جدا می‌کند و معانی کلی از قبیل جوهر و عرض و علت و معلول و غایت و وسیله و خیر و شر و... را درمی‌یابد.

۳- عقل یک قوه طبیعی نفس است که آن را برای تحصیل معرفت علمی آماده می‌کند. این معرفت علمی غیر از معرفت دینی است که مبتنی بر وحی و ایمان است. ابن خلدون می‌گوید: علمی که انسان در آنها تحقیق می‌کند و آنها را به قصد تحصیل و تعلیم در شهرها دست بدست می‌گرداند دو نوع است. یک نوع برای انسان طبیعی است که با فکر خود متوجه آن می‌شود نوع دیگر علوم نقلی است که انسان آن را از کسی که آن علوم را وضع کرده است کسب می‌کند. نوع اول حکمت و فلسفه است و آن معرفتی است که انسان می‌تواند با فکر خود بدان راه یابد و موضوعات و مسائل و روش استدلال و اقسام تعلیم آن را با قوای ادراکی انسانی خود بشناسد. از این جهت که

^۸ فرهنگ فلسفی. جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۱.

^۹ ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی موسوم به ابوالحکما، رساله در حدود و رسوم اشیاء، ترجمه احمد آرام، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۳۱، ش ۱، مسلسل ۱۲۷، بهار ۱۳۶۲.

^{۱۰} ابن سینا، اشارات. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ترجمه حسین ملکشاهی، نشر سروش، تهران، ۱۳۸۴.

^{۱۱} شریف جرجانی، تعریفات، ترجمه حسین سید عرب و سیما نوربخش، نشر فروزان روز، تهران، ۱۳۷۷.

^{۱۲} و أما العقل الجوهری فعبارة عن ماهیة مجردة عن المادة و علائق المادة (سی م ۱۰۵). جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلاسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان.

^{۱۳} ابو نصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی، عیون المسائل فضیله العلوم و الصناعات.

انسان دارای فکر است می‌تواند مواضع تمایز صواب را از خطا باز شناسد. نوع دوم علوم نقلی وضعی است. این علوم همه مستند به آگاهی از مواضع شرعی است. در این علوم مجالی برای عقل نیست مگر اینکه مسائل فرعی آن را به اصول الحاق کند.^{۱۴} موضوع علم مشتمل بر حقایق است که انسان می‌تواند با عقل طبیعی خود بدون کمک خارجی آنها را بشناسد. و این عقل طبیعی در نظر ابن خلدون شامل سه درجه عقل تمیزی و عقل تجربی و عقل نظری می‌باشد.

۴- عقل قوه اصابت در حکم است. یعنی قوه تمیز حق از باطل، خوب از بد و زشت از زیباست.^{۱۵} این تمیز توسط مقایسه و فکر به دست نمی‌آید، بلکه مستقیماً و طبعاً به دست می‌آید. عقل به قول رازی غریزه‌ایست که لازمه آن علم به امور کلی و بدیهی است. دکارت می‌گوید: بطور کلی چیزی به عنوان حق تلقی نمی‌شود مگر اینکه حقانیت آن به بدهت عقل معلوم شود. پس عقل به این معنی ضد هوی و هوس است که انسان را از اصابت حکم مانع می‌شود.

۵- عقل مجموعه اصول اولیه منظم معرفت است. مانند اصل تناقض، اصل علیت و اصل غایت. وجه تمایز این اصول این است که نسبت به تجربه ضروری، کلی و مستقل‌اند. لاینیتز می‌گوید: انسان توسط ادراک حقایق ضروری و ابدی از حیوان متمایز می‌شود. یعنی شناخت جهان فقط توسط ادراکات تجربی عقل کامل نمی‌شود بلکه توسط معانی فطری خود عقل تکمیل می‌گردد. به عبارت دیگر در عقل چیزی نیست که پیش از آن در حس نبوده باشد مگر خود عقل. بدین معنی که اصول و معانی اولیه که فکر آنها را کشف می‌کند پیش از پیوند عقل با حس در عقل وجود دارند و عقل فطری همچون صفحه سفیدی نیست که چیزی بر آن نقش نبسته باشد بلکه عقل دارای نقش‌های فطری است که این نقش‌ها داده‌های تجربی را نظم و ترتیب می‌دهد. بعضی معانی کلی مانند معانی کمال و بی‌نهایت ملازم عقل و غیر قابل مفارقت از آن است. و بعضی دیگر مانند معنی زمان، مکان و وحدت توسط تفکر برای عقل حاصل می‌شود. فرق عقل و فکر در این است که عقل مجموعه مبادی ضروری و معانی کلی‌ای است که به شناخت انسان نظم و ترتیب می‌دهد. در

^{۱۴} عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، تهران.

^{۱۵} رنه دکارت، مقاله گفتار در روش درست راه بردن عقل، قسمت اول. ترجمه محمدعلی فروغی، ضمیمه جلد اول سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۶۱، صص ۲۱۱-۲۸۸. در نشر دیگر سیر حکمت در اروپا با تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، در پایان جلد‌های سه گانه چاپ شده است.

حالی که فکر عبارت است از حرکت نفس در معقولات که این حرکت گاهی از مطالب به سوی مبادی و گاهی از مبادی به سوی مطالب است.

۶- عقل عبارت از ملکه‌ایست که توسط آن علم مستقیم به حقایق مطلقه برای نفس حاصل می‌شود. اگر به وحدت عقل و موضوع آن قائل باشیم این قول دال بر این است که مقصود از عقل خود مطلق است. به این معنی گویی عقل چیزی مستقل از ما است و ما آن را از خارج درمی‌یابیم. در وجود هر کس عقل محدودی است که از عقل کلی ثابت لایتغیر الهام می‌گیرد. این عقل کلی همان خداست که در نفس فرد تجلی می‌کند.

۷- عقل همچنین به مجموع وظایف نفسانی متعلق به تحصیل معرفت از قبیل ادراک، تداعی، ذاکره، تخیل، حکم و استدلال و... اطلاق می‌شود. و مترادف ذهن و فهم است.

طبقه‌بندی عقل

طبقه‌بندی عقل در نظر فلاسفه متفاوت است. فارابی^{۱۶} عقل را دو قسم دانسته و می‌گوید: عقل یا فاعل است و یا منفعل. عقل فاعل^{۱۷} همان عقل فعال است و عقل منفعل^{۱۸} که همان نفس^{۱۹} انسانی

^{۱۶} فارابی، عیون المسائل فضیله العلوم و الصناعات، ص ۱۷. و من هذا القوى العقل العملى و هو الذى يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية و من هذا القوى العقل العلمى و هو الذى يتم به جوهر النفس و يصير جوهرها عقليا بالفعل و لهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا و مرة عقلا بالملكة و مرة عقلا مستفادا و هذا القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط و ليس بجسم و لا يخرج من القوة الى الفعل و لا يصير عقلا تاما الا بسبب عقل مفارق و هو العقل الفعال الذى يخرج الى الفعل. ^{۱۷} العقل الفاعل أشرف من الهيولاني و أنه في نفسه موجود بالفعل عقلا دائما سواء عقلمنا نحن أو لم نعقله و أن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه و هذا العقل قد تبين قبل أنه صورة و تبين هاهنا أنه فاعل و لذلك أمكن أن يظن أن عقله ممكن لنا بآخرة أعني من حيث هو صورة لنا و يكون قد حصل لنا ضرورة معقول أذلي إذ كان في نفسه عقلا سواء عقلمنا نحن أو لم نعقله لا إن وجوده عقلا من جعلنا كالحال في المعقولات الهيولانية و هذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد و الاتصال (ش ن ۱۰۳ ۱۴) إن العقل الفاعل يعقل الأشياء التي هاهنا لكن يجب أن يكون يعقل هذه الأشياء بجهة أشرف و إلا لم تكن هاهنا مغايرة بينة (ش ما ۱۵۶ ۲). جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۱۸} ابوالوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت، تهران. ص ۴۵: مراد از عقل منفعل عقل انسانی است که عقل متأثر هم نامیده‌اند این دو تعبیر بنا بر نظر ابن رشد از تعبیرات ارسطو است.

جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان: إن العقل المنفعل يكون شبه المادة و الموضوع للعقل المستفاد (ف سم ۷۹ ۱۴) - يسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل (ف أ ۸۴ ۳) - واجب الحكمة أفاض الجود و الفضائل منه ←

←

کما فیض من عین الشمس النور و الضیاء و دام ذلك فیض منه متصلا متواترا غیر منقطع فیسمى أول ذلك فیض العقل الفعال و هو جوهر بسیط روحانی نور محض فی غایة التمام و الکمال و الفضائل و فیه صور جمیع الأشياء کما تكون فی فکر العالم صور المعلومات. و فاض من العقل الفعال فیض آخر دونه فی الرتبة یسمى العقل المنفعل و هی النفس الكلية و هی جوهره روحانیة بسیطة قابلة للصور و الفضائل من العقل الفعال علی الترتیب و النظام کما یقبل التلمیذ من الأستاذ التعلیم. و فاض من النفس ایضا فیض آخر دونها فی الرتبة یسمى الهیولی الأولى و هی جوهره بسیطة روحانیة قابلة من النفس من الصور و الأشکال بالزمان شینا بعد شیء (ص ر ۱۹۸ ۱) - الشیء لا ینخرج من ذاته إلی الفعل إلا بشیء ینفید الفعل و هذا الفعل الذی ینفیدهُ هو صور المعقولات. فإذن هاهنا شیء ینفید النفس و یطبع فیه من جوهره صور المعقولات فذات هذا الشیء لا محالة عنده صور المعقولات و هذا الشیء إذن بذاته عقل... و هذا الشیء یسمى بالقیاس إلی العقول التي بالقوة و تخرج منه إلی الفعل عقلا فعلا کما یسمى العقل الهیولانی بالقیاس إلیه عقلا منفعلا و یسمى العقل الکاکن فیما بینهما عقلا مستفادا (س ف ۱۲۱۱).

۱۹ ارسطو صورت را بر دو نوع می‌داند: صورت هیولانی که واقع در تحت حس است و دیگری صورتی که ذات هیولی نباشد و تحت عقل است و آن عبارت از نوعیت اشیا است. صورتیکه در هیولی است عبارت از امری است که بالفعل محسوس است و قوه حاسه مانند سایر قوا جدای از نفس نیست و مانند عضو در جسم هم نیست و بلکه قوه حاسه و هر یک از قوای دیگر خادم نفس است و بلکه خود عسکریان نفس و اجزاء نفس‌اند. او نظر افلاطون را در مورد تقسیم نفس باجزاء مردود می‌داند و می‌گوید یک امر است و قابل تجزیه نیست که از اجزاء مختلف صادر شده باشد و بلکه تمام آثار مختلف و همه مظاهر یک امرند. نفس انسان را وظائف و ملکاتی است که پست‌ترین درجات آن ادراک بوسیله حواس است، زیرا بواسطه حواس انسان فقط صفات اشیا را درمیابد و در درجه دوم که بالاتر است ادراک بوسیله حس مشترک است که محل اجتماع ادراکات حسیه است که نوع معارف حسیه را درمیابد و در درجه بالاتر از آن قوه خیال است که محل اجتماع صور اشیا است حتی بعد از بر طرف شدن آنها از مقابله و مقارنه با حواس و در درجه بالاتر حافظه است که مانند مخیله صور را نگهداری می‌کند جز آنکه علاوه بر حفظ صورت این معنی را نیز که این صورت مربوط به گذشته است را درمیابد و در درجه بالاتر ذاکره است و فرق میان حافظه و ذاکره آنست که حافظه بدون قصد و اختیار صور را حاضر در خود می‌کند و ذاکره این عمل را با قصد و اختیار انجام می‌دهد و در درجه بالاتر عقل است و عقل را نیز دو درجه است یکی عقل قابل که مرتبه پست‌تری دارد و دیگر عقل فاعل که مرتبه آن بالاتر است. بنابر این عقل را قوه‌ای است بر تفکر قبل از آنکه بالفعل اندیشه حاصل شود و همان قدرت بر تفکر عقل را قابل نامیده است و عقل متفکر بالفعل را عقل فاعل نامیده و مجموع قوای فوق الذکر را نفس می‌نامد.

قصه الفلسفة الحدیثة، احوذ امین زکی نجیب محمود، ج ۱ ص ۲۷۰ - ۲۸۹: افلاطون می‌گوید: نفس انسانی مانند نفس عالم علت حرکت انسان است از طرفی متصل به مثل و از طرفی دیگر متصل به عالم حس است و آن را به دو جزء اعلی و ارقی دیگر جزء اسفل تقسیم می‌کند. جزء اعلی و ارقی را عقل گویند که مدرک مثل است و بسیط غیر مرکب است و غیر قابل تجزیه است و ابدی است و جزء دوم که اسفل است لاعاقل است و قابل تجزیه است و فانی شدنی است و آن خود دو جزء دارد یکی جزء وضع و پست و دیگری جزء شریف. جزء شریف مبدأ شجاعت،

←



حب، شرف و عواطف است و جزء وضعی مبدأ شهوات بهیمی است. جزء شریف متصل به عقل است و مرکز جزء لاعاقل قلب است. انسان را دو نوع عقل است و حیوان را دو نوع. عقل حیوان از قسم دوم است و نفس لاعاقل. و نبات را یک قسم است. وی می‌گوید معارف بشری تنها تذکر است و عبارت از توجه نفس است به آنچه در مثل است. و در درجه بالاتر از انسان نفس ملکیه است و بالاخره آخرین مرتبه کمال نفس عقل است. افلاطون می‌گوید: صور عقلیه کلیه اشیاء که در ذهن مرتسم می‌شوند در خارج و عالم عین ما به ازاء دارند که موجود بالفعل است و مراد از موجودات عینی واقعی که ما بزاء صورتند مثل اند. ارسطو این قول را مردود می‌داند. ارسطو می‌گوید: جهان بطرف هدف و مقصد خاصی سیر می‌کند و آن هدف و مقصد عبارت از تحقق عقل است.

رسائل متفرقه فارابی ص ۱۶ و آراء اهل مدینه فاضله فارابی ص ۱۵- رسائل فارابی، چاپ دکن حیدرآباد، ۱۹۲۶، او می‌گوید: عقل بشری ملکه ایست که بالقوه مهیای آثار معقولات است چه معقولات مفارقه باشند یا غیرمفارقه و عقل فعال دائماً بر حقایق عالم تابش می‌کند و موطن عقل فعال فلک قمر است و باعث افاضه عقل هیولانی است و شبیه به ضوء است که صادر از آفتاب است و بدین طریق از فلوطن نیز متأثر شده است. او قوه متخیله را واسطه میان حواس و عقل می‌داند و می‌گوید: عضو رئیسه در انسان قلب است که مرکز احساس تخیل و شهوت است و محل صدور حرارت غریزی است و بعد از آن دماغ است. عقل در نفس طفل بالقوه است و بعد از ادراک صور اجسام بالفعل می‌شود و این انتقال از قوه به فعل کار عقل فعال است و او است که واهب الصور است. عقل فعال نه تنها مبدأ فیضان حدوث نفس است بلکه مبدأ و مصدر صور جمادات و نباتات و حیوانات است. او مانند افلاطون می‌گوید نفس عاقله جوهر انسان است و به فناء بدن فانی نمی‌شود. از طرفی دیگر مانند ارسطو می‌گوید نفس صورت و کمال بدن است و قبل از بدن نبوده است و به حدوث بدن حادث شده و همواره سیر تکاملی را طی تا به مرتبه کمال خود برسد. ماده عقل در روح طفل موجود و بعد از طی مدارج کمال عقل فعال می‌شود و یا بدو می‌پیوندد.

مجموعه رسائل فلسفی کندی، ترجمه یوسف ثانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷، تهران، ص ۳۵۳-۳۵۶: الکندی در مورد عقل انسانی تابع نظر و رأی ارسطو است و می‌گوید نفس عبارت از صورت است و کمال جسم است و او را وظائف و آثار زیادی است که در مراتب مختلف آثار و وظائف مختلفی دارد. و می‌گوید صورت بر دو نوع است. یکی صورت هیولانی که واقع تحت حس است و دیگر صورتی که واقع تحت عقل است و آن نوعیت و صورت نوعیه اشیاء است.

حسین بن عبدالله ابن سینا، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، نشر فکر روز، ۱۳۷۳، تهران. شفا ج ۱ صص ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۶۰، ۲۷۹: شیخ الرئیس می‌گوید: انسان را افعال و آثار و عکس‌العملهای خاصی است که منشأ و مصدر آن نفس اوست و آن خواص و آثار و افعال برای حیوان نیست زیرا انسان هم در امور جزئیه تصرف می‌کند و هم در امور کلیه که مربوط به اعتقاد تنهاست نه عمل، و بنابر این انسان را علاوه بر نفس حیوانی که مصدر ادراکات جزئیه است قوه مخصوص دیگری است که منشأ مدرکات کلی است و قوه مدرکه جزئیات از آن مدد می‌گیرد. قوه مدرکه جزئیات را عقل عملی نامند. و قوه نظری را مراتبی است و هر یک از مراتب آن را عقل گویند و همان قوه نظری است که مراحل مختلف را طی کرده بالقوه بالملکه و بالفعل می‌شود و علت باعثه فاعله آن عقل فعال است که نسبت



است دو جنبه دارد. یکی جنبه عملی که عقل عملی^{۲۰} گویند و دیگری جنبه نظری و آن را عقل علمی^{۲۱} نامند. و همین قوه است که در اثر تربیت و کسب معارف مراحل مختلف را طی و به مرتبه

←

آن به نفوس بشری مانند نسبت آفتاب است به نجوم. چنانکه آفتاب بر نجوم نور دهد عقل فعال بر اجساد افاضه روح و نفس می‌کند و همان عقل فعال افاضات خود را که نفوس جزئی است تربیت کرده به مرتبه عقل بالمستفاد می‌رساند تا به او اتصال.

خواجه طوسی در شرح بر اشارات شیخ (خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح کریم فیضی، نشر مطبوعات دینی، قم، ۱۳۷۸) در مقام بیان منظور او می‌گوید: و مراتب البدء بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقل الاول الى الاخير و بعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى و بعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور المعادن و بعدها مرتبة الهيولانيات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية و بما ينتهي مراتب البدأ و يكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه و اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض و بعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية و غيرها على اختلاف مراتبها و بعدها مرتبة النفوس الحيوانية.

۲۰ - قوه محرکه عمل را در انسان و حیوان عقل عملی می‌نامند و آن نیز دارای مراتبی است که عبارت از تجلیه و تخلیه و فناء فی الله می‌باشد. معمولاً عقل عملی اطلاق به بخشی از حکمت عملی می‌شود. ملا صدرا عقل عملی را برحسب استکمال دارای چهار مرحله می‌داند. اول تهذیب ظاهر است که عمل به آداب شریعت است و دوم تهذیب باطن است و پاک کردن قلب از اخلاق و ملکات بد و خواطر شیطانی و سوم روشن کردن قلب به صور علمی و معارف حقه ایمانیه و چهارم فناء نفس است از ذات خود و بریدن نظر از غیر خداوند و منحصر کردن توجه به خداوند که نهایت سیر الی الله است و بعد از این منازل باز هم مراحل و منازل بسیار است. دستور العلماء (الاحمد نگری، عبدالنبی، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، معروف به دستور العلماء، ۴ مجلدات، الطبعة الثانية: بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۵ق) ج ۲ ص ۳۲۷. فی مراتب العقل العملي للانسان، و هي ايضا منحصره بحسب الاستکمال فی اربع: الاولى تهذیب الظاهر باستعمال الشريعة الالهية و الاداب النبوية و الثانية تهذیب الباطن و تطهير القلب عن الاخلاق و الملكات الرديئة الظلمانية و الخواطر الشيطانية و الثالثة تنويره بالصور العلمية و المعارف الحقة الایمانية و الرابعة فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر و الالتفات عن غیر الله الی ملاحظة الرب تعالی و کربائه و هي نهاية السیر الی الله علی صراط النفس الادمية و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست اقل مما سلكها الانسان فيما قبل و لكن يجب ايثار الاختصار فيما لا يدرك الا بالمشاهدة و الحضور لقصور المشاهدة و التعبير عن بیان ما لا يفهم الا بالنور فان للكاملين بعد المسافرة الی الله و وصولهم اسفار اخرى بعضها فی الحق و بعضها من الحق لكن بالحق و حوله و قوته كما كان قبل تلك بقوة القوى و انوار المشاعر و ان كانت هي ايضا بمداية الحق وجوده و لطفه لمن يشاء لكن الفرق بين الحاليين مما لا يخفى و لا يحصى و لا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم.

۲۱ العقل العلمي، و هو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية. و من قوى النفس (العقل العملي) - و هو الذي يتم به جوهر النفس و يصير جوهرها عقليا بالفعل. و لهذا العقل مراتب: يكون مرة عقلا هيولانيا و مرة عقلا بالملكة و مرة عقلا مستفادا (ف ع ۱۷ ۲). جیرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

عقل بالمستفاد می‌رسد. این تقسیم مأخوذ از ارسطو است که می‌گوید عقل منفعل در معقولات بمتابه ماده است نسبت به صورت و عقل فعال بمتابه صورت است نسبت به هیولی و آن می‌تواند تمام صور را در عقل منفعل احداث کند. الکندی عقل بالقوه^{۲۲} و بالملکه^{۲۳} را نیز از ارسطو گرفته و عقل فعال که در فلسفه اسکندر بمعنی خداست را نیز مورد توجه قرار داده است.^{۲۴} تقسیم عقل و

^{۲۲} جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان. عقل بالقوة، العقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها و صورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها. و تلك الصور المنتزعة عن المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصير صوراً لهذه الذات. و تلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات (ف ع ۱۲ ۶) - الشيء في الإنسان الذي تصدر عنه هذه الأفعال (المدركة) يسمى نفساً ناطقة و له قوتان: إحداهما معدة نحو العمل و وجهها إلى البدن و بما يميز بين ما ينبغي أن يفعل و بين ما لا ينبغي أن يفعل و ما يحسن و يقبح من الأمور الجزئية - و يقال له العقل العملي و يستكمل في الناس بالتجارب و العادات و الثانية قوة معدة نحو النظر و العقل الخاص بالنفس و وجهها إلى فوق و بما ينال الفيض الإلهي. و هذه القوة قد تكون بعد بالقوة لم تفعل شيئاً و لم تصور بل هي مستعدة لأن تعقل المعقولات بل هي استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات - و هذا يسمى العقل بالقوة و العقل الهولاني. و قد تكون قوة أخرى أحوج منها إلى الفعل و ذلك بأن تحصل للنفس المعقولات الأولى على نحو الحصول الذي نذكره و هذا يسمى العقل بالملكة. و درجة ثالثة هي أن تحصل للنفس المعقولات المكتسبة فتحصل النفس عقلاً بالفعل و نفس تلك المعقولات تسمى عقلاً مستفاداً. و لأن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بشيء يفيد تلك الصورة فإذا العقل بالقوة إنما يصير عقلاً بالفعل بسبب يفيد المعقولات و يتصل به إثره و هذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا. و ليس شيء من الأجسام بهذه الصفة. فإذا هذا الشيء عقل بالفعل و فعال فينا فيسمى عقلاً فعالاً و قياسه من عقولنا قياس الشمس من أبقارنا (س ع ۴۲ ۲۱) - قيل في علم النفس إن نفس الإنسان تعقل المعقولات و تعلم الكليات بعد أن كانت لا تعقلها و لا تعلمها. فهي في أولية حالها عقل بالقوة و يسمونها لذلك عقلاً هولانياً بمعنى أنها محل قابل للمعقولات و من شأنها أن تقبلها بتعلم و تعليم (بغ م ۱ ۴۰۷ ۲۲) - رأوا (الفلاسفة) نفس الإنسان تعرف و تعلم بعد جهل و تكمل بعد نقص فظنوا إلى هذا الكمال من جهة كونه بالقوة و من جهة كونه بالفعل فسموها بحسبه عقلاً هولانياً و عقلاً بالقوة (بغ م ۱ ۴۱۰ ۲) - قالوا (الفلاسفة) إن النفس الناطقة التي هي نفس الإنسان هي عقل هولاني و عقل بالقوة و من شأنها أن تصير عقلاً بالفعل إذا تصورت بصور المعلومات و قبل ذلك فهي نفس محركة للبدن فكأنهم سموها عقلاً هولانياً لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها و فيها (بغ م ۲ ۱۴۲ ۱۳) إن العقل بالفعل هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة فيه (م ۳۳۰ ۱۵).

^{۲۳} جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان. العقل بالملكة و هو عبارة عن القوة النظرية حالة حصول آلة التوصل إلى الإدراك لكن بالفكرة و الروية كحال الصبي العارف ببسائط الحروف و الدواة و القلم و المتقر حالة الكتابة إلى الفكرة و الروية. و قد يسمى هذا العقل العقل بالقوة الممكنة (سي م ۱۰۷ ۴).

^{۲۴} عقل قدسي: أنظر إلى هذه القوى كيف يرؤس بعضها بعضاً و كيف يخدم بعضها بعضاً فإنك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسي رئيساً و يخدمه الكل و هو الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ثم العقل الهولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة. ثم العقل العملي يخدم جميع هذا لأن العلاقة البدنية كما سيتضح بعد لأجل تكميل العقل النظري و تركيبته و العقل العملي هو مدبر تلك العلاقة (س ف ۶۷ ۱۳) - (عقل قدسي) و هو من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جداً ليس مما ←

مراتب آن از نظر اسکندر^{۲۵} شامل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد است.^{۲۶}

شیخ الرئیس نفس انسان را شامل دو قوه عملی و نظری می‌داند. و مراتب قوه نظری را عقل می‌گوید و علت و باعث مخرجه نفس از مرتبه عقل بالقوه و ایصال آن به مرتبه بالفعل و بالمستفاد عقل فعال است و می‌گوید: عقل فعال بر نفوس بشری تابش و آن را تربیت کرده و از قوه به فعل می‌آورد.^{۲۷} او می‌گوید: چون معقولات اندر نفس به قوه است و به فعل همی آید، باید که چیزی ایشان را از قوه به فعل آورد و او را عقل فعال خواند که وی فعل کند اندر عقلهای ما تا از قوه به فعل آیند و لکن تا ابتدا محسوسات و خیالات نباشند عقل ما به فعل نیاید و چون محسوسات و خیالات موجود آیند آمیخته باشند و صور به اعراض غریب و پوشیده بودند چنانکه اشیاء در تاریکی. پس تابش عقل فعال بر خیالات افتد چون روشنائی آفتاب بر صوری که در تاریکی باشند.^{۲۸}

اخوان الصفا مراتب نفوس را نفس انسانی و مافوق نفس انسانی و مادون نفس انسانی می‌دانند. مرتبه دون نفس انسانی خود هفت مرتبه است و مرتبه فوق نفس انسانی نیز هفت مرتبه دارد و آنچه از این مراتب معلوم است پنج مرتبه است که دو مرتبه آن فوق مرتبه نفس انسانی است و آن رتبه ملکیه و قدسیه است. رتبه ملکیه همان رتبه حکمیه است و رتبه قدسیه عبارت از مرتبه نبوت است و دو رتبه دون نفس انسانی مرتبه نفس نباتی و حیوانی است. بعضی از قوا و اخلاق مربوط و متعلق به نفس نباتی شهوی است و بعضی مربوط به نفس حیوانی است و بعضی منسوب به نفس انسانی ناطقه است و بعضی منسوب به نفس عاقله حکمیه است و بعضی متعلق به نفوس قدسیه ملکیه است. نفس کلیه

←

يشترك فيه الناس كلهم (س ن ۱۶۷ ۴) - العقل القدسي وهو عبارة عن القوة النظرية التي من شأنها تحصيل المدركات من غير تعليم وتعلم كحال النبي (سي م ۱۰۷ ۹). جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۲۵} مجموعه رسائل فلسفی کندی، ترجمه یوسف ثانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷، تهران

^{۲۶} الکندی در جای دیگر می‌گوید: ان رأی ارسطاطاليس في العقل ان العقل على انواع اربعة: بالفعل، بالقوة، بالחס و بالملکه.

^{۲۷} ابوعلی سینا، شفا، طبیعیات، به کوشش ابراهیم مدکور، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۱ ص ۳۵۶-۳۶۰، رسائل الکندی صص. ۳۲۷ و ۲۶۰.

^{۲۸} ابوعلی سینا، دانشنامه علایی، احمد خراسانی، انتشارات فارابی، ۱۳۶۰، تهران. ص ۱۲۲.

که نفس عالم است مؤید نفوس بسیطه است در عالم سفلی و عقل کل^{۲۹} مؤید نفس کلی است و باری تعالی مؤید عقل کلی است و مبدع تمام آنها است. بدین ترتیب هر یک از مراتب عقول مؤید ما دون خود می‌باشد تا برسد به عقل فعال که مؤید عقول جزئیة انسانیه است.^{۳۰}

ابن رشد عقل را بر دو نوع فاعل عام و منفعل تقسیم می‌کند. عقل فاعل عام جوهری است منفصل از انسان و قابل فنا و امتزاج به ماده نیست و بمنزله آفتابی است که تمام عقول از آن کسب نور می‌کنند. عقل منفعل عقل انسانی است که از عقل عام مدد می‌گیرد و از آن جهت که مستمد از عقل فاعل است دائماً خواهان اتصال به آن است. عقل منفعل دارای مراتب و مراحل و قوای مختلفی است. عقل بالملکه عقل فعال عام را دریابد، بدون عکس. زیرا هرگاه عقل فعال عقل بالملکه را دریابد در معرض حوادث و تغییرات قرار گیرد. در حالی که عقل فعال ابدی بوده و در معرض حوادث و تغییرات نمی‌باشد. پس عقل انسانی امری است که عقل فعال را درمیابد یعنی خود را بدان می‌رساند و با آن متحد می‌شود و آن نهایت درجه کمال عقل انسان است.^{۳۱}

ناصر خسرو عقل را به دو نوع غریزی^{۳۲} که اصل در مردم است و مکتسب که از راه تعلم بوجود می‌آید تقسیم می‌کند. او وجود عقل در جهان حیوانی را دلیل بر دوئیت عقل اول می‌داند که منشأ است.^{۳۳}

شهاب الدین سهروردی عالم را به عالم عقول، نفوس و اجسام تقسیم و عقول را به طولیه و عرضیه جدا کرده است که آنها را انوار قاهره اعلون و ارباب اصنام نامیده است، و نفوس انسانی را نمونه و

^{۲۹} إذا قلنا العقل الكلي فإنما يعني به القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية (ص ۳ ۲۱۲ ۴) - النفس الكلية التي هي نفس العالم مؤيدة للنفوس البسيطة و العقل الكلي مؤيد للنفس الكلية و الباري - جل ثناؤه - مؤيد للعقل الكلي فهو مبدعها كلها و مدبر لها من غير ممازجة لها و لا مباشرة (ص ۳ ۲۱۵ ۱۱) - العقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس فلا وجود له في القوام بل في التصور (س ح ۱۴ ۷) - العقل الكلي أثر كلمة من كلام الله الباري تعالی (غ ع ۳۰ ۱۰). جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۳۰} رسائل إخوان الصفا و خيآن الوفا، ج ۳ ص ۲۲۷.

^{۳۱} محمدبن احمد بن رشد اندلسی، فلسفه ابن رشد ص ۴۵۰.

^{۳۲} إن النفس تقبل تعلم المقطورات فحينئذ تكون عقلا غريزيا (غ ع ۴۴ ۹)، جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۳۳} ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحكمتین، چاپ هانری کوربن و محمد معین، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۴۹.

تابش نفوس مدبّره فلکیه و بالجمله فیض عقل فعال می‌داند.^{۳۴}

صدرالدین شیرازی جهان وجود را ذومراتب دانسته که موجودات عالم طبیعت همواره در حال سیلان و جریان هستند و دائماً از قوه به فعل می‌روند و متحرک به حرکت جوهریه ذاتیه‌اند و نفس در مراتب ابتدائی و قبل از نیل به کمال تجرد و بلکه قبل از نیل به کمال حقیقی و قرار در دار مقرّبین همواره در تحول و تکامل بوده که بطرف کمال مطلوب و حقیقی خود گراید.^{۳۵}

فلاسفه عقل را در مراتب چهارگانه زیر طبقه‌بندی می‌کنند:

اول- عقل هیولانی که استعداد محض ادراک معقولات است که قوه محض و عاری از هر نوع فضیلتی است.^{۳۶} به این جهت به هیولا منسوب است که نفس در این مرحله شبیه هیولای اولی است و در حد ذات خود خالی از صور کلی است.^{۳۷} عقل هیولانی مترادف عقل بالقوه است و آن شبیه صفحه سفیدی است که چیزی بر آن نقش نبسته و مراد از عقل بالقوه یا هیولایی مرحله نخست عقل نظری است. بابا افضل ابراز می‌دارد که معنی عقل بالقوه آن است که داند و آگاه بود و آگاهی ندارد و نداند که آگاه است.^{۳۸} عقل هیولانی که در قوه محض است و قوه عاقله از هر صورت و فعلی خالی و عاری است قابل برای ادراکات ممکنه است از جهت تشبّه آن به هیولای اولی که قابل برای تلبس و قبول تمام صور است، و در عین حال بالفعل عاری از تمام صور است. زیرا نفس به فطرت اصلیه خود عاری از ماده است و نشان آن این است که مدرک تمام حقایق باشد. و مراد از عقل غریزی عقل انسانی است در بدو آفرینش. یعنی قوه تفکر و تعمق و استدلال. ملاصدرا^{۳۹} در

^{۳۴} سهروردی، شهاب الدین یحیی ابن حبش بن امیرک ابوالفتوح سهروردی، هیاکل النور، ص ۵۳.

^{۳۵} و می‌گوید فالقوة العاقله اذا وصلت الى مهية المعقول و حصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمنى اللغوی.

^{۳۶} حکیم حاج ملا هادی سبزواری، شرح منظومه ص: ۲۰۶ و رجوع شود به تهافت التهافت ص ۵۷۹ و دانشنامه ص ۱۰۹. فما هو استعداد المعقول الاولی یسمى بالعقل الهیولانی تشبیهها فی خلوه عن جمیع الصور العقلیه بالهیولی الاولی الخالیة فی ذاتها عن كافة الصور الجسمیة.

^{۳۷} تعریفات جرجانی.

^{۳۸} افضل الدین محمد بن حسین بن محمد خوزه مرّقی کاشانی، مصنفات باباافضل، ج ۱ رساله ۱ ص ۲۵.

^{۳۹} محود بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، اشراق نهم. (ترجمه علی بابائی، نشر مولی، ۱۳۸۷، تهران).

بیان اولین مراتب عقل نظری^{۴۰} به نام عقل هیولانی می‌گوید: و آن مرتبه‌ای است که برای هر نفسی از نفوس انسان بر حسب اصل ذات و فطرت هنگام تهی بودن وی از کلیه صور به نام استعداد پذیرفتن جمیع معقولات موجود است. زیرا برای نفس در این مرتبه وجودی است عقلی، ولی بالقوه و نه بالفعل. همانطور که برای هیولی وجودی است حسی، ولی بالقوه نه بالفعل. پس جوهریت نفس در آغاز تکون و حدوث جوهریتی است ضعیف نظیر جوهریت هیولی و شبیه به عرضیت بلکه ضعیف‌تر از عرضیت. زیرا نفس در این حالت و مرتبه قوه محض است، در صورتیکه عرض در مرتبه ذات خویش امری است بالفعل.

دوم- عقل بالملکه که عبارت از علم به ضروریات و استعداد نفس برای اکتساب نظریات توسط ضروریات است. عقل بالملکه از مرتبه هیولانی و بالقوه گذشته و از مدرکات عاری نبوده و مدرکاتی برای آن حاصل شده و بالجمله صور و علوم اولیات برای آن حاصل شده و قدرت و ملکه انتقال به نشأت عقل بالفعل را دریافت کرده است. و عقل مکتسب که از راه تعلیم موجود شود مراحل کمال بعدی عقل غریزی است.^{۴۱} دلیل بر دوئی عقل دو نوع بودن عقل غریزی و عقل مکتسب است و در جهان حیوانی دلیل بر دوئی، وجود عقل اول است که منشأ است در مقابل عقل غریزی.^{۴۲}

سوم- عقل بالفعل که از طریق تکرار اکتساب نظریات در قوه عاقله فراهم آید بطوریکه برای این قوه ملکه‌ای فراهم آید که بدون قبول زحمت اکتساب مجدد هر وقت بخواهد بتواند صور معانی را

^{۴۰} صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی معروف به مُلاصَدرا و صدرالمُتالهِین، اسفار ج ۳ ص ۳۱ و ۱۰۰: در انسان دو قوه عالمه و عقل نظری وجود دارد. منظور از عقل نظری همان نفس است که از مرتبه هیولانی شروع می‌شود و تا به مرحله کمال تجرد می‌رسد. جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان: عقل نفسانی: إن الطبيعة في الإنسان و النفس الإنسانية و قوى هاتین و أفعالهما إنما هي كلها و القوى العقلية العملية لأجل کمال العقل النظري و أن الطبيعة و العقل النفساني ليس فيهما كفاية دون الأفعال الكائنة عن المشيئة و الاختيار التابعين للعقل العملي (ف ط ۱۳۰ ۲۱)- قال فرفوربوس و هو المفسر... إن العقل النفساني إذا اتصل بالعقل الأول الخالص كان عاقلًا دائمًا و لم يكن عاقلًا مرة و مرة غير عاقل فإذا فارق البدن كان أخرى أن تلزمه هذه الصفة و لا تفارقه و أما الآخر من الحس و النماء و التوهم و الفكر فإنها كلها تبطل مع بطلان الجسم و ذلك إنما أثر النفس في الجسم فإذا بطل الجسم و فارقت النفس بطلت هذه (توم ۳۳۴ ۵).

^{۴۱} ناصر خسرو، جامع الحكمتين.

^{۴۲} ناصر خسرو، جامع الحكمتين ص ۱۴۹ و رجوع شود به اخوان ج ۳ ص ۲۹۱.

به ذهن احضار کند. اما این صور را بالفعل مشاهده نمی‌کند.^{۴۳} عقل بالفعل از مرحله هیولانی و بالمکه عبور کرده و کمال یافته است و علاوه بر حصول اولیات نظریات هم برای آن حاصل شده است و لکن کلاً نزد او حاضر نباشد و هرگاه بخواهد به مجرد التفات حاضر شوند.^{۴۴} عقل فعال در ورای عقل انسانی قرار دارد که صور معانی را به عالم کون و فساد افاضه می‌کند. این صور در عقل فعال از آن جهت که فعال است موجود است. وقتی اتصال عقل انسانی^{۴۵} به عقل فعال شدید شود چنان که گویی همه چیز را از نزد خود می‌داند که عقل قدسی نامیده می‌شود. به قول ارسطو عقل فعال عقلی است که معانی یا صور کلی را از لواحق حسی و جزئی انتزاع می‌کند در حالی که عقل منفعل عقلی است که این صور در آن انطباع و نقش می‌یابد.

چهارم- عقل مستفاد: به این معنی است که نظریات نزد عقل حاضر باشد و از آن غایب نگردد. عقل مستفاد از مراحل هیولانی و ملکه و فعلی گذشته و برای حصول و حضور معلومات و بالجمله استحضار امور نیازی به توجه و التفات ندارد و تمام نظریات بالفعل نزد او حاصل باشد و مشاهده او باشند بدون توجه و التفات و اکتساب، که در آن مرتبه تمام اشیاء را مشاهده می‌کند و آن صور را در مبدأ فیاض خود که عقل فعال باشد می‌بیند. عقل بالمستفاد مرتبه حصول تمام علوم نظری و اکتسابی است.^{۴۶} عقل بالمستفاد را عقل مضاعف هم نامیده‌اند زیرا هم از ناحیه عقل فعال کسب فیض می‌کند و هم از مادون خود یعنی عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و بالاخره حواس ظاهره و باطنه. و مراد از عقل خالص عقل غیرمشوب با خیالات و اوهام و قیود مادی است و آن مرحله

^{۴۳} تعریفات جرجانی.

^{۴۴} تهافت التهافت ص ۶. اسفار ج ۱ ص ۳۰۴-۲۹۲. شرح منظومه ص ۳۰۸. دستور العلماء ج ۲ ص ۳۲۷. تعریفات ص ۱۰۲.

^{۴۵} رسائل اخوان الصفاء، و خلان الوفا، ج ۳ ص ۲۲۸: ان العقل اسم مشترك يقال على معنيين احدهما ما تشير به الفلاسفة الى انه اول موجود اخترعه الباری جل و عز و هو جوهر بسیط روحانی محیط بالاشیاء كلها احاطة روحانية. و المعنى الاخر ما يشير به جمهور الناس الى انه قوة من قوى النفس الانسانية التي فعلها التفكير و الروية و النطق و التميز و الصنائع و ما شاكلها. و ج ۱ ص ۳۵۰: و اذا ملت واردت يا اخي ان تعرف مالعقل الانساني فليس هو شيئا سوى النفس الانسانية التي بالقوة صارت علامة بالفعل بعد ما كانت علامة بالقوة.

^{۴۶} شرح منظومه ص ۳۰۶، رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ۲۷۶- اسفار - ص ۳۰۴، ۳۱۳. و العقل بالفعل ذواستعداد الاستحضار للنظريات المكتسبة المخزونة متى شاء بمجرد الالتفاف بلا اکتساب جدید و العقل حيث انعدم استعداد فيه و استحضر العلوم مشاهدا آياها مستفادا ای من العقل الفعال الذى هو مخرج نفوسنا من القوة الى الفعل.

کمال نفس انسانی است که عقل مستفاد است.

منشأ صدور نفوس جزئیة بشریه را نیز عقل فعال می‌نامند که بوسیله آن نفوس بشری بر ابدان و اجساد فائض می‌گردد. عقل فعال را بنامهای مختلف مانند روح القدس، روان بخش، جبرئیل و عقل دهم نیز خوانده‌اند. عقل فعال فیاض است و عقول و نفوس انسانی را از قوه به فعل آورد و واهب الصور و واسطه در فیض است به موجودات عالم کون و فساد. اخوان الصفا در تعریف عقل فعال آورده‌اند که: انه جوهر بسیط روحانی نور محض فی غایة التمام و الکمال و الفضائل و فیه صور جمیع الاشياء.^{۴۷} نفس انسان در مرحله اتصال به عقل فعال را عقل بالمستفاد گویند و همان عقل فعال است که نفوس را از قوه به فعل و از مرتبه هیولانی به کمال مستفادی خود می‌رساند. ابن رشد می‌گوید و بینا ان العقل هو كالصورة فی العقل هیولانی و انه یفعل المعقولات و یقبلها من جهة العقل الیهو- لانیة و ان العقل هیولانی کائن فاسد و ان العقل الذی بالملکة فیه جزء فاسد و جزء کائن و ان الفاسد هو فعله و اما فی ذاته فلیس بفاسد.^{۴۸} عقل دهم آخرین عقل در سلسله طولیه است را نیز عقل فعال نامند از جهت آنکه فائض بر عالم ناسوت و حاکم بر جهان سفلی است و بنابر این عقل دهم نسبت به جهان ما عقل فعال است و موجب خروج نفوس و دیگر امور از قوه به فعل است و او است که مفیض نفوس و عقول جزئیة در این عالم است. همه عقول فعالند نهایت عقل دهم را از آن روی فعال گویند که حاکم بر موجودات جسمانی است و تأثیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده است که در آن‌ها تدبیر کند. شهاب‌الدین سهروردی عقل فعال را مانند عنقا و یا سیمرغ و بیضا و طایر قدسی که محل آن کوه قاف است و صفیر آن خفته‌گان را از خواب غفلت بیدار می‌کند می‌داند. و بالأخره نفس انسان همواره از صورتی به صورتی ارتقا می‌یابد و از کمالی به کمال دیگر. در نخستین نشأت از جسمیت مطلقه به صورت اسطقیسیه و از صورت اسطقیسیه به صورت معدنیه و از صورت معدنیه به نباتیه و از نباتیه به صورت حیوانی سیر می‌کند تا آن‌گاه که تمام قوای حیوانی را استیفا کند و همچنان ارتقا یابد تا به مرتبه‌ای رسد که بری از ماده شود که بالاتر از آن مفارقات‌اند. موقعی که به مفارقات ارتقا یافت عقل مستفادش گویند که قریب الشبه به عقل فعال است و فرق بین عقل مستفاد و فعال این است که عقل فعال از ابتدا مجرد بوده است و عقل مستفاد از ماده شروع کرده تا مجرد شده است پس نیرویی که عقل انسان را از بالقوه بودن به

^{۴۷} رسائل اخوان ج ۳ ص ۱۹۷.

^{۴۸} ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ص ۱۴۸۶.

مرحله مستفاد می‌رساند همان عقل فعال است که رشد و تربیت جهان ما به او سپرده شده است. صدر الدین می‌گوید عقل فعال را از آن جهت فعال گویند که اولاً ایجاد کننده نفوس بشری است و خارج کننده آنها است از قوه به فعل و ثانیاً آنکه خود از تمام وجوه بالفعل است و از این جهت تمام عقول فعالند و ثالثاً آنکه موجد و مکون این عالم است و مفیض صور است بر عالم محسوس. و بالاخره عقل فعال آخرین مفارقات عقلیه است و آخرین مرتبه کمال نفس ناطقه اتصال به عقل فعال است چنانکه می‌گوید: ان للعقل الفعال وجوداً فی نفسه و وجوداً فی انفسنا فان کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه فان ما لا وصول لشیئی الیه بوجه الاتحاد لا یكون غاية لوجود ذلك الشئی.^{۴۹} اخوان الصفا در تعریف نفس می‌گویند: جوهر بسیطة روحانية حية علامة فعالة صورة من صور العقل الفعال.^{۵۰} و بنابر این عقل فعال را فائض نفوس جزئی و صور در عالم ماده می‌دانند. ابن رشد می‌گوید: عقل فعال مانند صورت است در عقل هیولانی و معقولات فعل اویند.^{۵۱} العقل الفعال من جهة ما هو مفارق و مبدأ لنا قد یجب ان یحرکنا علی جهة ما یحرک العاشق المعشوق.^{۵۲} و عقل فعال کدخدای زمین و عقل منفصل است. شیخ الرئیس در مقام بیان اثبات وجود عقل فعال می‌گوید: چون معقولات اندر نفس به قوه است و به فعل همی آید باید که چیزی بوده باشد عقلی، که وی ایشان را از قوه به فعل آورد و شک نیست که یکی از آن عقلها که بدین عالم نزدیکتر است و او را عقل فعال خوانند که وی فعل کند اندر عقلها تا از قوه به فعل آیند.^{۵۳} عقل فعال قهراً دو وجه دارند یکی بر روحانیات و مجردات و یکی به اجرام و جسمانیات. از مجردات نیرو و فیض گیرد و به اجرام و اجسام فیض پاشی کند و چون عقل فعال مجرد است و در مجردات حجابی نیست تمام حقایق موجودات و صور علمیه را از مبادی عالیّه دریافت می‌کند. و می‌گویند نهایت کمال نفوس انسانی و طی مراحل قوه‌ها و فعلیت‌ها این است که به عقل فعال اتصال یابند و آن گونه نفوس که تا آن حد کمال یابند که وصل به عقل فعال شوند و

^{۴۹} رجوع شود به اسفار ج ۱ ص ۳۱۳ و ج ۳ ص ۱۰۲، ۱۲۵، ۱۶۵، ج ۴ ص ۱۳۳، ۱۳۵، مبدأ و معاد ص ۹۲، رسائل صص ۶۴، ۹۳.

^{۵۰} اخوان ج ۳ ص ۳۶۱.

^{۵۱} ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ص ۹۴۸. و بینا ان العقل الفعال هو كالصورة فی العقل الهیولانی و انه یفعل المعقولات.

^{۵۲} ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ص ۱۴۸۶.

^{۵۳} دانشنامه بخش طبیعیات ص ۱۲۳.

در واقع مجرد شوند و جزء عقل فعال شوند هر آن که اراده کنند علوم را از مبادی عالی دریافت می‌کنند. یعنی دریافت شهودی دارند چنانکه نفوس انبیاء و اولیاء و علم لدنی به این معنی است.^{۵۴} و بالجمله عقل فعال نسبت به جهان جسمانی واسطه در فیض است. به عقل فعال عقل فیاض هم گفته می‌شود که فائض صور موجودات و نفوس جزئیة انسانی است و تمام عقول در مرتبه خود نیز فیاض اند لکن عقل فیاض نسبت به جهان ما همان عقل فعال است. و مراد از عقل فاعل همان عقل مجرد^{۵۵} فعال است و بالاخره عقل فیاض که عقول منفعله انسانی از او استفاضه می‌کنند. ابن رشد می‌گوید:

فی الكون مادة و عقل و العقل نوعان نوع فاعل عام و نوع منفعل فالعقل الفاعل جوهر منفصل عن الانسان و هو غیر قابل للفناء و لا الامتزاج بالمادة. بل هو الشمس الذي مستمد منه كل العقول و العقل المنفعل هو عقل في الانسان مستمد من العقل العام الفاعل.

عقل اول که به عقل اعلی نیز خوانده می‌شود مراد اول ما صدر از ذات حق تعالی است که مشائیان آن را عقل اول و اشراقیان نور اول و نور اقرب نامند.^{۵۶} عقل اول جوهر بسیط روحانی است که محیط به اشیاء است که فرمود «اول ما خلق الله العقل» و نفس کلیه جوهر روحانی است که از عقل اول صادر شده و فیض عقل اول است و تمام صور موجودات و اشکال در صفحه نفس کلی هست.^{۵۷} عقل کل واژه دیگری برای عقل اول است.^{۵۸} و عقل مفارق^{۵۹} بطور اطلاق عقل اول است و

^{۵۴} اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۶۱.

^{۵۵} إن الحركة تدل علی إثبات جوهر شریف غیر متغیر لیس بجسم و لا منقطع فیه. و مثل هذا یسمى عقلا مجردا. و إنما يدل علیه بواسطة عدم التناهی (غ م ۲۷۹ ۱۱). العقل مجرد الکلی الذي لا یتغیر لا یصدر منه الحركة المتغیرة (غ م ۲۸۰ ۷). جبرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان.

^{۵۶} خواجه نصیر الدین طوسی، مجموعه دوم مصنفات ص ۹۱.

^{۵۷} عقل دوم در مقابل عقل اول از عقل اول حاصل شده بطوری که ممکن الوجود است. عقل ثانی یحصل من العقل الأول لأنه واجب الوجود و عالم بالأول عقل آخر و لا یكون فیه کثرة إلا بالوجه الذي ذکرناه. و یحصل من ذلك العقل الأول: (الثانی) بأنه ممکن الوجود. و بأنه یعلم ذاته: (الفلك الأعلى) بمادته و صورته التي هي (النفس). و المراد بهذا أن هذین الشیئین یصیران سبب شیئین أعنی الفلك و النفس (ف ع ۱۰۷) یحصل من العقل الثانی عقل آخر و فلك آخر تحت الفلك الأعلى. و إنما یحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فیه بالعرض... بدأ فی العقل الأول و علی هذا یحصل عقل و فلك من عقل و نحن لا نعلم كمية هذه العقول و الأفلاك إلا علی طریق الجملة إلى أن تنتهی العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة و هناك یتیم عدد الأفلاك. و لیس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية (ف ع ۲۸) العقل الأول یدرك الأشياء بغتة و العقل الثانی أيضا یدركها بغتة إذا كان متحدا بالعقل الأول و لا تعوقه عنه الأشياء الهیولانية فإذا عاقته إحتاج أن یتوصل بالمقاییس و یدرك بشيء بعد شيء (تو م ۳۲۳ ۱۳) - العقل الثانی بالوهم هو الذي علیه الأقدار و المسافات الجسمیة و إنما ←



كان الوهم كذلك لأنه يقبل آثار الجسم فيجسم الأشياء و ينكر الصورة المجردة (توم ٣٣٣ ١٥). جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

٥٨ الحدود لابن سينا، ص: ١٥. تهافت الفلاسفة ص: ٢٩٢. الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات. و هو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه و وجوده أول وجود مستفاد عن الموجود الأول. الحدود لابن سينا ١٤، رسائل ابن سينا صص: ٩٠، ٩١: العقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس فلا وجود له في القوام بل في التصور. و أما عقل الكل فيقال لمعنيين لأجل أن الكل يقال لمعنيين: أحدهما جملة العالم و الثاني الجرم الأقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل و لحركته حركة الكل... أما الكل فيه باعتبار المعنى الأول فشرح اسمه: أنه جملة الذات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك بالذات و لا بالعرض و لا تتحرك إلا بالشوق. و آخر عدد هذه الجملة هو العقل الفعال في الأئفس الإنسانية و هذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الأول و المبدأ الأول هو مبدع الكل. و أما الكل منه باعتبار المعنى الثاني فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات و هو المتحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه و وجوده أول وجود مستفاد عن الموجود الأول. صدرالدين، المبدأ و المعاد، ص: ١٨٨: أول الصوادر منه موجود أحدي الذات الهوية و لا يكون ذلك عرضا و لا صورة.. فأول الصوادر عن الباري جل ذكره جوهر مفارق عن المادة ذاتا و فعلا سماه بعض الأوائل عقل الكل و العنصر الأول.

٥٩ لأن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة و ترتيبها و لكنه واجب فيما هو عقل مفارق ألا يستند في عقل الأشياء الموجودة و ترتيبها إلى الأشياء الموجودة و يتأخر معقوله عنها لأن كل عقل هو بمذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات و مستكمل به و هو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء. و لذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات جارية على حكم العقل و كان هذا العقل منا مقصرا عن إدراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام و ترتيب هو السبب في النظام و الترتيب و الحكمة الموجودة في موجود موجود. و واجب أن يكون هذا العقل النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات و أن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات و متأخرة عنها. و ذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام و الترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئا خارجا عن ذاته لأنه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقله لا علة له و كان يكون مقصرا (ش ته ١٩٤ ٢) العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته و أنه يعقل ذاته يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام و الترتيب الذي في جميع الموجودات و ذلك النظام و الترتيب هو الذي تتقبله القوة الفاعلة ذوات النظام و الترتيب الموجودة في جميع الموجودات و هي التي تسميها الفلاسفة الطبائع. فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل - و ترتيبه و ليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض و لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات و ليس هو كليا و لا جزئيا (ش ته ١٩٤ ١٦) العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد و الكثرة و أما ذلك العقل (المفارق) فلا يلحقه شيء من ذلك و ذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات و ليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك و المدرك و أما العقل الذي فينا فإدراكه ذات الشيء غير إدراكه أنه مبدأ للشيء و كذلك إدراكه غيره غير إدراك ذاته بوجه ما. و لكن فيه شبه من ذلك العقل و ذلك العقل هو الذي أفاده ذلك الشبه. و ذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل برية من النقايس التي لحقتها في هذا العقل منا مثال ذلك: إن العقل إنما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لأن ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات و ذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك: إن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بجملة كاملة (ش ته ١٩٤)



عقول مفارقه عقول طولیه و صوادر اولند و حتی بعضی گویند اسم عقل بطور مطلق اطلاق بر عقول مفارقه شده.^{۶۰} ناصر خسرو می‌گوید: در ترکیب آفرینش پدید آورده شده اول را عقل کل گویند و آن موجود کامل‌تر از موجودات بعد از آن است. زیرا موجود پیشین تا کامل و واجد کمال نباشد موجود دیگری را نیافریند.^{۶۱} و مراد از عقل کلی همان عقل کل و عقل اول است. اخوان الصفا گویند: و يعلم ان العقل الکلی هو ایضا نور فائض من وجود الباری و هو نور الانوار و محض الوجود و معدن الجود.^{۶۲}

ز اول عقل کل را کرد پیدا کجا عرش الهش گفت دانا
گروهی علت اولیش گفتند گروهی آدم معنیش گفتند^{۶۳}

العقل الاول یجب ان یکون بسیطا واحدا^{۶۴}. و هو جوهر بسیط روحانی فیہ جمیع صور الموجودات غیر متراکمه و لا متزاحمة^{۶۵}. و گفتند که هست اول که آن جوهر بود که وحدت بدو متحد شد و آن عقل کلی است که مر او را عقل فعال گویند و آغاز هستیها اوست.^{۶۶} و فذالك الواحد عند اهل النظر هو القلم الاعلی المسمى بالعقل و عندنا بالوجود العام.^{۶۷}

در رسائل اخوان است که بعضی گویند اول ما صدر هیولی و صورت است و بعضی گویند جوهر و عرض است و بعضی گویند خیر و شر است و بعضی گویند اثبات و نفی است. بعضی گویند ایجاب

←

۶۲) جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان.

۶۰) تهافت التهافت ص ۳۸۸ و رجوع شود به ص ۲۱۵ و ۳۰۳- تفسیر ص ۸۸۶

۶۱) ناصر خسرو، خوان الاخوان، ترجمه اکبر قویم، نشر اساطیر، ۱۳۸۴، تهران، ص ۲۸ و رجوع باسفار ج ۳ ص ۱۶۹ و مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۶ و مصنفات ج ۱ رساله ۳ ص ۸ شود.

۶۲) اخوان ج ۳ ص ۳۲۲.

۶۳) ناصر خسرو

۶۴) ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ص ۱۷۰

۶۵) اخوان ج ۳ ص ۲۲۹

۶۶) جامع حکمتین ص ۱۴۸ و رجوع شود به شواهد الربوبیه ص ۹۷- اسفار ج ۳ ص ۶۲- زمخشری، تفسیر کشاف ص ۷۶۴.

۶۷) صدرالدین قونوی، مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود ص ۶۹.

و سلب است و بعضی گویند لوح و قلم است و بعضی گویند فیض و عقل است و بعضی گویند محبت و غلبه است.^{۶۸}

ابن سینا موجودات را بطور کلی و به تقسیم اولیه دو قسم می‌داند یکی واجب و دیگری ممکن. و ممکنات را به ترتیب تقسیم و طبقه‌بندی کرده است به مجردات محضه که عقول باشند^{۶۹} و مجرداتی که تعلق تدبیری به اجسام دارند که نفوس و و اجسام مبدعه که افلاک باشند و کائنات فاسده که عناصر و موالید باشند.

عقل إلهی به معنی ذات حق است من المعلوم الاول لنا ان العقل الاهی يجب ان يكون في غاية الفضيلة و التمام.^{۷۰} العقل الإلهي يوجد دائما فعلا. إن العقل الإلهي يجب أن يكون في غاية الفضيلة و التمام^{۷۱}

می‌نویسند^{۷۲}: «بدانکه عقل در لغت اطلاق می‌شود بر معانی عدیده متباینه متخالفه که مشکل است که معنی واحد، جامع جمیع تواند باشد و شاید اکثر معانی آن در معنی بستن تواند داخل باشد، و در عرف عام اطلاق می‌شود بر ادراک انسانی و بر مبدء ادراک انسانی که از آن گاهی تغییر کنند بنفس ناطقه و بقوة عاقله و بآن قوه ممتاز می‌شود انسان از سایر انواع حیوان و باین معنی است که جمله افراد انسان را ذوي العقول نامند، چه غبی و چه ذکی و چه فاسق و چه عادل و اطلاق می‌شود بر هیئت محموده که در انسان یافت می‌شود در گفتار و در رفتار و اطلاق می‌شود بر جودت رأی و

^{۶۸} اخوان ج ۳ ص ۲۰۲.

^{۶۹} عقل محض: إن الأول موجود لا في المادة و كل موجود لا في مادة فهو عقل محض و كل ما هو عقل محض فجميع المقولات مكشوفة له (غ ت ۱۳۵ ۱۶) - لما رأوا (الفلاسفة) النظام ههنا في الطبيعة و في أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا أن ههنا عقلا هو الذي أفاد هذه القوة الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب و النظام الموجود في أفعالها. و علموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها و أن مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الإنساني. و إنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم (ش ته ۲۴۵ ۱۳). جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۷۰} ابن رشد، تفسير مابعدالطبيعة ارسطو، ص ۱۶۹۷.

^{۷۱} جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۷۲} حضرت حاج ملاسلطانمحمد سلطانعلیشاه، مجمع السعادات، چاپ سوم، باب اول، في معرفة العقل و بيان المعاني التي يطلق عليها العقل، (در شناسائی عقل یا خرد و معنی‌هائیکه بر آن اطلاق می‌شود)، صفحات ۲۶-۴.

سرعت تفتن بغایات و منافع و مفاسد مترتبه بر شئی در امور دنیا و باین معنی معاویه را اعقل زمانه نامیدند. و در عرف حکماء اطلاق می‌شود بر مراتب نفس انسانی، پس می‌گویند عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل مستفاد و عقل بالفعل و در عرف علماء اخلاق اطلاق می‌شود بر مرتبه‌ای از نفس انسانی، چنانکه می‌گویند مرتبه اولی نفس است و ثانیه قلب و ثالثه عقل، و در عرف حکماء الهیین اطلاق می‌شود بر جوهریکه مجرد باشد از ماده در ذات و فعل و این معنی مقابل نفس و طبع است که آن در فعل محتاج بماده است و این در ذات و فعل، و در نزد انبیاء و اوصیاء طاهرین علیهم السلام و پیرو آن بزرگوارانند عرفاء شامخین، اطلاق می‌شود بر قوه‌ای از نفس انسانی که بحدوث رأی و حسن تدبیر در امور دنیا موصوف باشد بحیثیتی که مؤدّی شود بکسب خیر و فلاح در آخرت، و باین معنی مقابل است با قوه‌ای در انسان که جودت رأی و حسن تدبیر در امور دنیا داشته باشد و از این قوه عوام بعقل تعبیر کنند، لکن اهل الله این قوه را شیطنت و نُکری خوانند و ثانی را که در این قوه اکمل ناس مینمود جاهل‌ترین خلق شمارند و عقل و جهل که مقابل هم ذکر کنند و از برای هر یک جنودی تعیین نمایند، عبارت از این دو قوه است در عالم صغیر و چون عالم صغیر نسخه مختصره عالم کبیر است پس در عالم کبیر دو عالمی که در مقابل این دو قوه است، که عبارتست از عالم ارواح طیبه که عالم ملائکه است و عالم ارواح خبیثه که عالم جن و شیاطین است، بعقل و جهل مسمّی است، و چنانچه عقل اطلاق می‌شود بر ذوات جوهریه عقول عالم کبیر و بر قوه عاقله عالم صغیر، اطلاق می‌شود بر مدرکات و ادراکات این ذوات و این قوه، و در عرف اهل الله علم اطلاق می‌شود بر این ادراکات و این مدرکات. و چون ادراک قوه عاقله انسانیه پیوسته در اشتداد و ترقّی است مسمّی بفقّه است، زیرا که فقّه عبارتست از علم دینی که سبب شود علم دیگر را، و همچنین جهل چنانکه اطلاق می‌شود بر ذوات جن و شیاطین و بر قوه نفسانیه انسانیه اطلاق می‌شود بر مدرکات و ادراکات این ذوات و این قوه و ادراکات و مدرکات قوه نفسانیه انسان را بجهل مرکب و داء عیاء می‌نامند، و چون عقل عالم صغیر بوجهی نازلّه عقل عالم کبیر و بوجهی مظهر او و بوجهی متحد است با او، مثل جهل عالم صغیر که با جهل عالم کبیر همین حکم دارد و در این معنی مولوی معنوی اشاره نمود:

چون ملک با عقل یک سر رشته‌اند بھر حکمت را دو صورت گشته‌اند
نفس و شیطان نیز ز اوّل واحدی بوده آدم را عدوّ حاسدی

مراد از نفس اینجا همان قوه علامه نفسانیه است که عوام عقل نامند و خواص گاهی جهل و گاهی نفس مطلق و گاهی نفس اماره نامند و گاهی بشیطنت و نکری خوانند، و چون در عرف اهل الله عقل و جهل در قوه علامه عقلانیه عالم کبیر با صغیر و مدرکات و ادراکات او و در قوه علامه نفسانیه خیالیه و مدرکات و ادراکات او استعمال میشود، پس آیات و اخباریکه در آنها ذکر عقل و مدح او شده و آیات و اخباریکه در آنها ذکر جهل و ذم او شده مراد از آنها قوه علامه عقلانیه خواهد بود، و قوه علامه نفسانیه یا مدرکات و ادراکات این دو قوه اگر قرینه‌ای بر خلاف آن نباشد. بدانکه صادر اول که اول مخلوقات و ثانی موجوداتست و بمنزله جانست در هیکل عالم و فعلیت اخیره انسان کبیر است بعقل نامند او را، که ادراک کلیات یعنی موجودات وسیعه محیطه مینماید و بواسطه آنکه وجود مطلق بواسطه او مقید گردد کانه عقل للوجود المطلق و نورش نامند لظهوره بذاته و اظهاره لغیره، روحش گویند زیرا که حیات جمیع احیاء باوست، بقلم او را نامند که واسطه افاضه حق و تصویر نقوش کاینات است بر الواح نفوس کلیه و جزئیه، بعلم و آب و حیات و محبت و عشق و رحمت و نعمت و غیر اینها خوانند باعتبارات عدیده و این عقل از روی امثال امر اقبل الی الکثرات از مقام عالی خود تنزل کرد بدون تجافی از مقام خود مثل تنزل نفس ناطقه از مقام عالی بدون خالی کردن مقام عالی خود را بسوی مقام مدارک باطنه و ظاهره و قوای محرکه و طبع و جسم که اگر تنزل نفس ناطقه و اتحاد او با طبع و جسم نبودی کجا زید را جسم میخواندند؟ بلکه چنان تنزل و اتحاد یافته که عوام انسان را غیر جسم ندانند و مرتبه‌ای از برای او غیر مرتبه جسم شناسند، حتی اینکه جمعی از متکلمین و موصوفین برسم علم منکرند تجرد نفس ناطقه را و او را جسم ساری در بدن کسریان الماء فی الورد گفته‌اند. و از باب شدت اتحاد نفس با سایر مراتب نازله است که جمیع افعال و آثار مراتب نازله را که بر مجرای طبیعی صادر می‌شود بنفس نسبت میدهند از روی حقیقت نه از روی مجاز، بلکه چنین مینماید که نسبت دادن افعال و آثار بمراتب نازله حقیقتی نداشته باشد، من دیدم و شنیدم و رفتم و آمدم و نشستم و برخاستم، صحیح است حقیقتاً، و چشم دید و گوشم شنید و پایم رفت و دستم زد، در نظر دور از حقیقت می‌نماید و این عکس آثاری است که بر مجرای طبیعی صادر نمیشود، چون آفات و نقایص تن و اعضای تن که نسبت آنها به تن و اعضای تن صحیح است حقیقتاً و نسبت آنها بنفس قبیح در نظر و گوشها می‌آید، و از جهت حسن نسبت افعال و آثار طبیعی بنفس و قبح نسبت آثار غیر طبیعی بآن فرمود: انا اولی

بِحسَنَاتِكَ مِنْكَ وَ اَنْتَ اَوَّلِيْ بَسِيْئَاتِكَ مَنِ^{۷۳} زیرا که عقل کل بمنزلهٔ جان عالم است، نازلهٔ حق است تعالی شأنه و جملهٔ مراتب نازله، نازلهٔ عقل کلند چون جان انسان که نازلهٔ ختی است تعالی شأنه و جملهٔ مراتب انسان نازلهٔ جان اوست، پس عقل کل در این تنزل اول نفوس کلیه شد پس از آن نفوس جزئیه گردید، تنزل کرد بعالم طبع و متحد شد با صور منطبعه و جسم و ماده چون این تنزل و توجه بعالم فرق و کثرات بانتهای رسید بامرأدبر عن الکثرات آغاز صعود نمود و بر مدارج موالید برگشت کرد و در برگشت با هر یک از موالید متحد گردید، و چون آثار شعور و تعقل در عالم طبع مخفی بود هیچیک از مراتب طبع را در نزول و صعود بعقل و عاقل ننمیدند، و چون بعد از طی مراحل جمادی و نباتی و حیوانی از افق انسانی طالع و آثار علم و دانش انسانی که از خواص عقل است هویدا شد، انسان را عاقل و مبده ادراک و ادراکش را عقل نامیدند چنانکه او را عالم و فقیه و ادراکش را علم و فقه نامیدند. و چون ادراک انسان و مبده ادراک او را در حال صعود و ترقی بسوی کمالات انسانی بعقل و علم و فقه نامیدند این حیثیت صعود و اشتداد در این اسمها معتبر دانسته، هر علمی را که رو بسوی آخرت و در ترقی بود علم و فقهش خواندند و آن علم و ادراکی را که رو بسوی دنیا بود و از حیثیت صعود و قوف یافت اسم علم و فقه از او برداشته، اسم جهل بر او گذارند و بجهل مرکب که داء عیاء است نامند و اگر در آیات و اخبار گاهی بعلم نامند یا صاحبان این جهل را فقهاء نامند، یا از باب مماشات با عوام یا شراکت با علم و فقه در اصل ادراک خواهد بود چنانکه در باب علم بیاید انشاءالله. پس آن عالم و عارفی که روی او دنیا باشد و مدعی علم و عرفان شود یا مدعی منصب فتوی و قضاوت، یا ارشاد و هدایت گردد ابلیسی خواهد بود بجهل آغشته که راهزنی بندگان خدا نماید و ضرر آنها از قتلهٔ بندگان خدا بیشتر، که فرمود: هُوَلَاءِ قَطَاعِ طَرِيقِ عِبَادِي الْمُرِيْدِيْنَ^{۷۴} و در خبر دیگر هُوَلَاءِ اَضْرَعِي ضِعْفَاءِ شَيْعَتِنَا مِنْ جِيْشِ يَزِيْدِ عَلِيٍّ اَصْحَابِ الْحَسَنِ (ع)^{۷۵} و بجهت تحذیر از امثال این عالم و صوفی فرمود: اِنَّ كَثِيْرًا مِنَ الْاَحْبَارِ وَ الرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُوْنَ اَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ^{۷۶} که خوردن اموال مردم بطریق باطل دلیل بودن این عالم و صوفی است از جملهٔ روآوردگان بسوی دنیا، و روآوردهٔ بسوی دنیا پیروی را نشاید. و چون این

^{۷۳} من به انتساب خوبی‌های تو به من، از خودت شایسته ترم و تو به انتساب بدی‌های تو به خودت از من سزاوارتری.

^{۷۴} اینها راهزنان بندگانگی که سوی من روی می‌آورند می‌باشند.

^{۷۵} زیان اینان بر شیعیان ما بیشتر است از صدمه‌ایکه سپاه یزید بر اصحاب حسین (ع) زدند.

^{۷۶} سورهٔ توبه آیهٔ ۳۴. همانا بسیاری از دانایان و زاهدان می‌باشند که اموال خلق را به باطل بدست می‌آورند.

عقل از افق انسان طالع گشت و در اول طلوع از باب ضعف ظهور و عدم استقلال محکوم بحکم نفس حیوانی و حیل شیطانی است، گاهی چون بهیمه در پی خورد و خواب و گاهی چون سباع گرفتار زدن و بستن و گاهی شیطان وار خداع و مکار شود و در این مقام متحد با نفس اماره و باس نفس اماره مسمی گردد، و ادراک او را شیطنت و نکری و جهل نامند، و هر کس که در این مقام واقع شود روی ادراک او بدنیا و مقصد او دنیا خواهد بود و هر چه در این مقام دانائی او بیشتر جهل او افزونتر خواهد شد و از طریق انسانی دورتر و از دین و آئین برکنارتر خواهد بود و از جهت اشاره به این دانا و بطلان او و لزوم دوری گزیدن از او و تعریض بجهال عالم نمای امت مرحومه فرمود: *يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ* یعنی بسیاری از رؤسای ملت و طریقت در مرتبه حیوانی واقف و در مریض بهائم معتکفند و روی آنها و روی علم و عمل آنها بجانب دنیا است، و دلیل این آنستکه خود را برتر از سایر بندگان ما دانند و بهر حيله که توانند مال مردم را بدست آورند و برای خود بمصرف رسانند، پس از این کسانیکه سراجۀ طبع را وطن گزیده‌اند بر حذر باشید و متاع نفیس دین خود را بآنها نسپارید که باندک فرصتی این متاع را از شما بگیرند و شما را چون خود بیدین گذارند. پس عزیز برادر، آنرا که دیدی از رؤسای ملت و طریقت که روی او بجانب دنیا و خیر حیوانی خود را منظور دارد، چه در آن خیر مسلمانان باشد یا شراًیشان البته از آنها حذر کن که باندک فرصتی ترا چون خود بدنیا مشغول کنند و از دین و دنیا محروم دارند. و چون عقل از این مقام یک قدم برتر گذارد و اندک ظهور و قوت گیرد بحیثیتی که گاهی مختفی و حکم جهل غالب آید و گاهی عقل غالب و حکم او ظاهر گردد، در این مقام با نفس لوامه متحد باشد و گاهی مطیع نفس حیوانی و گاهی ملامت او کند و حین اکتفاء حکم جهل گیرد و حین ظهور حکم عقل، پس حکم علیحده نخواهد داشت، و چون از این مرتبه برتر آید و بکلی روی او بخدا و آخرت شود و علم و عمل او لله شود نه للدنیا و نه للعاده، عقل هویدا و حکم او جاری و بی مانع شود و علم او هر چه باشد و عمل او هر چه باشد لله و للاخره باشد، چنانکه صاحب نفس اماره علم و عمل او سرنگون و راجع بسجین است و برای صاحبان این دو مقام است که فرمود: *ليُكْفِرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ*^{۳۷} و فرمودند در

^{۳۷} سوره زمر آیه ۳۵. تا خداوند زشت‌ترین گناهانشان را مستور و محو می‌گرداند. و بسی بهتر از این اعمال نیکشان بآنها پاداش عطا می‌کند.

حق ناصبی که زنی او صلی^{۷۸}

کاملی گر خاک گیرد زر شود	ناقص از زر برد خاکستر شود
جهل آید پیش او دانش شود	جهل شد علمی که در ناقص رود
هرچه گیرد علتی علت شود	کفر گیرد کاملی ملت شود

و در این مقام عقل متحد با نفس مطمئنه است و چون یک درجه از این مقام برتر آید و بشهود معلومات خود ملتمذ گردد، در اصطلاح قلبش نامند که طفل متولد از نفس و عقل و عیسای منعقد گشته از نفخه رسول غیبی در جیب مریم علیها السلام باشد، و چون یک مرتبه دیگر برتر آید اسمش را در اصطلاح عقل گویند و گاهی روح نامند، اگرچه در عرف عوام نفس اماره را عقل شناسند و هرکس که حیل شیطانی را بیشتر داند عاقل‌تر باشد، و در اصطلاح اهل الله مقام نفس مطمئنه را عقل نامند و ادراک او را حکمت و علم و فقه نامند و ادراک مقام اماره را جهل و جزیره و بلاد گویند. چون این مقدمه معلوم شد، بدانکه در آیات و اخبار ذکر عقل بسیار و مراد از عقل یا عقل عالم کبیر است یا عقل عالم صغیر، آن عقل که مرتبه‌اش بعد از قلب است یا آن عقل که مرتبه‌اش مقام نفس مطمئنه است، و همچنین ذکر جهل بسیار شده است و مراد مرتبه نفس اماره است و ادراکات او یا مراد مرتبه جنّ و شیاطین است و ادراکات آنها که این دو مرتبه جهل عالم صغیر و کبیر است، پس حدیث شریف کافی که مروی از جناب باقر (ع) است که: *لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل، فاقبل ثم قال له ادبر، فادبر ثم قال و عزی جلالي ما خلقت خلقاً هو احب الي منك و لا اکملتک الا فی من احب اما اني ایاک آمر و ایاک انهي و ایاک اعاقب و ایاک اثیب*^{۷۹} مراد از عقل یا عقل عالم کبیر است یا یکی از دو مرتبه عقل عالم صغیر، و مقصود از اقبال عقل عالم کبیر یا صغیر اقبال بر کثراتست بجهت اصلاح عالم کثرت و اقبال هر یک بتنزل از مقام عالی است بدون اینکه مقام خود را خالی گذرانند و باتحاد با مراتب نازله چنانکه گذشت، و از این معنی تعبیر باقبال

^{۷۸} زنا کند یا نماز بخواند یکسان است.

^{۷۹} چون خداوند عقل را خلق فرمود با وی مکالمه کرد پس به وی فرمود: جلو بیا جلو آمد آنگاه گفت: عقب برو عقب رفت پس فرمود: بعزت و جلالم سوگند که خلقی دوست داشتنی‌تر از تو خلق نکرده‌ام و تو را بدرجه کمال نمی‌رسانم، مگر در بنده‌ایکه دوستش داشته باشم مخاطب و مسؤل من در اوامر و نواهی فقط تو خواهی بود و کیفر پاداش بندگان را بمقیاس وجود تو در آنان خواهم داد.

فرمود نه ادبار عن الحق، زیرا که این اقبال بر کثرات که بامر تکوینی حق است اقبال است بسوی او نه ادبار از آن، و چون تنزل عقل بانتهای رسید و از تنزل و توجه عقل بعالم کبیر و صغیر مقصود حق که تقویت و تربیت کثرات صغیر و کبیر بود حاصل شد، ثانیاً امر فرمود بادبار از کثرات و توجه بعالم توحید و بازگشت به مقام اول و عقل هم امثال نموده کثرات را پشت سر انداخت و عالم توحید را قبله خود ساخت و بعضی احتمال داده‌اند که مراد اقبال عقل عالم صغیر باشد یا بجانب حق حین سلوک، و مراد از ادبار، ادبار از عالم توحید باشد و توجه بکثرات بجهت اصلاح و تکمیل نفوس بشریه بعد از آنکه قابل نبوت یا رسالت یا خلافت شود. و در حدیث دیگر که از جناب صادق (ع) منقول است که فرمود: بشناسید عقل و جند او را و جهل و جند او را که راه یابید، و بعد فرمود: که خلق کرد عقل را پس گفت باو که ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل^{۸۰} در این حدیث مقدم داشت ادبار را بر اقبال و مراد ادبار عقل عالم صغیر است یا عقل عالم کبیر از عالم کثرت بسوی عالم توحید یا مراد ادبار عقل عالم کبیر یا صغیر است از عالم توحید بسوی کثرات و میتواند که در این حدیث مراد از ادبار پشت کردن از کثرات باشد و مراد از اقبال، اقبال بر حق بعد از پشت کردن از کثرات باشد، که مراد از ادبار مقام توبه باشد و از اقبال مقام انابه که اقبال و ادبار هر دو از یک جهت و بیک جهت باشد، و چون اخبار ائمه معصومین علیهم السلام مثل قرآن ذو وجوه است و بهمه وجوه مراد است، پس این وجوه تمام مراد است و در همین حدیث فرمود: ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فلم يقبل^{۸۱} جهل اینجا عدم ملکه علم نیست که جهل سازج نام نهند، بلکه مراد ادراکات و مدرکاتیست که روی آنها بکثرات و دنیا باشد یا مبدء این ادراک که در صغیر قوه علامه نفسانیه باشد که مقام او مقام نفس اماره است و در کبیر قوه علامه شیطانیه باشد که مقابل عقل کل است که از او تعبیر بابلیس الابالسه میکنند، و چون از عالم طبع و ماده و از عالم جن و شیاطین ببحر اجاج و بظلمت تعبیر می‌شود و این قوه علامه شیطانیه ناشی است از عالم ظلمانی شیطانی و او ناشی است از عالم طبع و ماده و همچنین قوه علامه نفسانیه از ماده و طبع ناشی است و باعانت و اغوای شیطان بحیل و اعمال شیطانی مشغول می‌شود فرمود خلق کرد جهل را از بحر اجاج ظلمانیاً و مراد از ادبار اینجا یا ادبار از توحید است باقبال بر کثرات

^{۸۰} عقب برو و بر عقب رفت پس گفت: جلو بیا جلو آمد.

^{۸۱} آنگاه خداوند نادانی را از دریائی شور و تاریک خلق فرمود و بوی گفت عقب برو، عقب رفت. سپس فرمود: جلو بیا، جلو نیامد.

یا ادباریست که مرادف توبه است مراد از اقبال، اقبال بسوی توحید است و ادبار از توحید خوی شیطان است، و این امر هم امر تکوینی است و همچنین ادبار از قوا و استعداد بسوی فعلیات خوی اوست لکن اقبال بسوی توحید از سنجیه او بیرونست. و در حدیث جناب امیرالمؤمنین (ع) که جبرئیل گفت بآدم که مأمور شدم که ترا مخیر کنم میانه سه خصلت، العقل و الحیاء و الدین مراد بعقل یا مقام نفس مطمئنه است یا مقام عقل بعد از قلب و هر یک که اراده شود حیاء و دین را لازم دارد چنانکه سایر خصال حسنه را و بالفعل یا بالقوه القریبه من الفعل لازم دارد، و در حدیث جناب صادق (ع) که فرمود: العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان^{۸۲} مراد مقام نفس مطمئنه است یا مقام عقل بعد از قلب، و معلوم است که این دو قوه است که بآنها عبادت رحمان و اکتساب جنان می‌شود، و می‌توان اراده کرد از عقل در این خبر ادراکات عقلانی را و چون معاویه در نهایت جودت رأی بود بحسب دنیا حتی اینکه او را به اعقل زمانه ملقب نموده بودند، سائل در مقام تحیر و تعجب سؤال نمود که معاویه اعقل زمان بود و ماها را اعتقاد اینست که او هیچ عبادت ندارد! حضرت فرمود که آنچه در معاویه بود قوه علامه نفسانیه بود که متحد با نفس اماره بود و او اگر چه بصورت بعقل می‌ماند که عوام او را عقل پندارند، لکن او عقل نیست بلکه او شبیه است بعقل و اسم او نکری و شیطنت است نه عقل، نکری است که تمامی معروفات پیش او غیر معروف و حالت او حالت انکار است نه تسلیم و انقیاد، و حدیث جناب باقر (ع) که فرمود: اما یداق الله العباد فی الحساب یوم القیامه علی قدر ما آتیهم من العقول فی الدنیا.^{۸۳} مراد از عقول اینجا مبدا ادراک است اعم از ادراک نفسانی و عقلانی، چون مبدا ادراک بتفاوت است در بنی نوع انسان بحیثیتی که بعضی ابله و محجور علیه می‌باشند و بعضی چون معاویه و بعضی چون علی (ع) و در حدیث جناب رسول (ص) که فرمود: ما قسم الله شیئاً افضل من العقل فنوم العاقل افضل من سهر الجاهل^{۸۴} مراد از عاقل صاحب مرتبه نفس مطمئنه است یا صاحب مقام عقل و چون فعلیت اخیره صاحب نفس مطمئنه و صاحب عقل فعلیت الهیه است و این معلوم و مبرهن است که فعلیت اخیره هر چیز حاکم

^{۸۲} عقل حقیقی آنست که به معرفت و عبادت الهی راهبر و به پیروی از آن وصول به جنان (به معنی پنهان‌ها است) میسر گردد.

^{۸۳} البته خداوند در حساب روز قیامت بندگان را بمقدار عقلی که در دنیا به آنها مرحمت فرموده دقت و خرده‌گیری می‌فرماید.

^{۸۴} خداوند بین بندگان چیزی بهتر از عقل تقسیم نکرده است ازینرو خواب عاقل بهتر از بیداری جاهل است.

بر آن چیز است و هر فعلیت که برای آن چیز باشد البته در گرفته بفعلیت اخیره است و در حکم و در تحت اوست، و چون فعلیت اخیره انسان نفس مطمئنه یا عقل باشد، و اینهم معلوم است که در هر نفس کشیدن و در هر شغل و هر ادراک و هر قول انسان از قوه بیرون می‌آید و فعلیتی در آن میافزاید چه شاعر و ملتفت باشد بفعل و قول خود و بحصول فعلیت یا ملتفت نباشد و هر فعلیت که پیدا می‌شود بحکم فعلیت اخیره باشد و الهی باشد، و اگر انسان صاحب نفس اماره باشد جمله فعلیات بحکم فعلیت نفس اماره خواهد بود پس اگر عبادت کند عبادت او چون معصیت فعلیت شقاوت آورد، و در آیه شریفه: *لَتَجْزِيَنَّهُمْ أَصْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ*^{۸۵} و در آیه شریفه: *لِيَكْفُرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ* اشاره است بهمین مطلب یعنی در صاحب نفس اماره جمله فعلیات حاصله از صورت عبادات و چه فعلیات صادره از معاصی تمام را جزا میدهیم بجزاء أسوء اعمال و درصاحب نفس مطمئنه عکس این میکنیم و کسی را بر ما بحثی هم نخواهد بود. پس بنابراین آنکه فرمودند، نوم العاقل افضل من سهر الجاهل یعنی سهره فی عبادة ربّه بر حسب ظاهر فهم عوام است والا در سهر جاهل هیچ فضیلت نیست تا اینکه نوم عاقل افضل باشد، بلکه نوم عاقل باعث فعلیات حسنه است چنانکه دانستی که هر نفس فعلیتی حاصل شود و آن فعلیت بحکم فعلیت اخیره باشد، و جاهل هر فعلیت که برای او حاصل شود در حکم فعلیت نفس اماره باشد پس سهر و شخوص جاهل در صورت عبادت مورث فعلیتی شود که نفس را از تمکین عقل بیرون برد و متمکن در جهل سازد چنانکه فرمودند: زنی او صلی. بدانکه بیعت کردن با وگی امر و متصل کردن خود را باین بیعت چون پیوند کردن درخت میوه تلخ است بییوند درخت شیرین چنانکه درخت تلخ پیش از این پیوند هر چه آب شیرین و سایر شیرینی‌ها در پای او ریزند تمام آنها را بعروق خود می‌کشد و تمام آنها را ثمره تلخ بار آورد، چون آن کس که هیچ پیوند ولایت نخورده یا پیوند خورده لکن پیوند میوه تلخ خورده باشد هر چه کند نماز و روزه و چه زنا و قتل نفس تمام اینها تلخی بار آورد و جزای زشت‌ترین اعمال باو دهند، و هرگاه پیوند ولایت خورده و بیعت ولویه نموده و بذر ولایت در دل او جا گرفت هر چه کند تمام عروق او از جمله کرده‌های او بذر ولایت را قوت دهد و بار شیرین آورد و جزای جمله اعمال او جزای اعمال نیک باشد و بدون این پیوند چون نخله‌ایست که بدون تأبیر^{۸۶} باشد و اعمال او و خود او چون جوز و فستق بی مغز باشد

^{۸۵} سوره فصلت آیه ۲۷، بدتر از آنچه عمل می‌کنند کیفر کنیم.

^{۸۶} تأبیر: نر دادن درخت خرما

که لایق آتش باشد، و چون پیوند ولایت باو رسید که بیعت خاصّه ولویه نمود خود او و اعمال او مغز گیرد و این وقت صاحب « لب » گردد و از زمره ذوی‌الالباب محسوب خواهد شد و از این جهت است که هر جا در کتاب ذوی‌الالباب مذکور است بشیعه خود تفسیر فرمودند، زیرا که عقل متحد با نفس مطمئنه یا عقل بعد از قلب بدون این پیوند ولایت محال است که حاصل گردد، و چون این عقل مطلق که قوه علامه باشد در هر مقام که باشد بشدت و ضعف موصوف می‌شود این است که صاحب مقام نفس اماره می‌شود که بتمام جنود جهل و کمال تمام آنها موصوف شود و می‌شود که بعضی از آنها موصوف شود، و همچنین صاحب نفس لوامه می‌تواند که بجنود جهل و عقل و کمال آنها موصوف و می‌تواند که بعضی از آنها و بضعیف آنها موصوف شود و همچنین صاحب نفس مطمئنه. پس چنین نیست که هر کس متمکن در نفس اماره باشد دارای تمامی جنود جهل و کمالات آنها باشد، و نه اینکه صاحب نفس مطمئنه دارای تمامی جنود عقل و کمالات آنها باشد، چنانکه از جانب صادق علیه السلام در حدیث جنود عقل و جهل در کافی مأثور است که فرمود: جمع نمی‌شود همه این خصال مگر در نبی یا وصی نبی یا مؤمن ممتحن و اما باقی شیعیان پس هیچیک خالی نیستند از بعض این خصال تا اینکه پاک شوند از جنود جهل و در این وقت خواهند بود در درجه علیا با انبیاء و اوصیاء علیهم السلام و چون عالم طبع واقع در میانه ظلمت و نور و عالم شیاطین و ملائکه است و هر دو را در این عالم تصرف و تسلط است و همچنین عالم انسان که نوع اخیر عالم طبع است بلکه مجموعه عالم طبع و سایر عوالم است واقع در بین این دو عالم بلکه تصرف و ظهور اهل این دو عالم در انسان بیشتر و نمایان‌تر است از مابقی اجزاء عالم طبع، بنابراین اقوال و افعال و احوال و اخلاق بنی نوع انسان از جمله تشابهاتی خواهد بود که: ما یعلم تأویلہ إلاّ الله و الراسخون فی العلم^{۸۷} زیرا که گفتار و کردار و رفتار انسان را مبدء و غایت شیطان و شیطانی و رحمانی می‌شود باشد، پس بصیر نافذ البصر باید که مبدء هریک را معین بیند و غایت هریک را تمیز تواند دهد تا حکم تواند کند که هر یک را مبدء کیست؟ و غایت چیست؟ پس عزیز من، بکثرت عبادات که عوام الناس عادات خود را عبادات شمارند مغرور باش که شاید مبدء و غایت آنها شیطان باشد:

گر نماز و روزه میفرمایدت نفس مکار است و مکرری زایدت

^{۸۷} سوره آل عمران آیه ۷: تاویل آنرا نداند جز خدا و استواران در دانش

و به بسیاری ادراکات و مدرکات محفوظه، که جهال اسم آنها را علم گذارند و صاحبانش را عالم شمارند فریفته مشو، چه می شود که فضلۀ شیطان و جهالات نفس باشد که اطباء نفوس بداء العیاء نامیده اند و بهیچوجه علاج پذیر نیست، و صاحبان شرایع اینگونه علوم را جهل نامند و حکیم و عارف جهل مرکب خواند، و این ادراکات بار نفس و محفوظ اوست نه حامل نفس و حافظ او، و این عالم مشتری جوید از عوام نه اینکه نفرت گیرد از آنها:

علم و گفتاری که آن بیجان بود	طالب روی خریداران بود
علم تقلیدی و تعلیمی است آن	کز نفور مستمع دارد فغان
طالب علم است بهر عام و خاص	نی که تا یابد از این عالم خلاص

و آیه شریفه: *قُلْ هَلْ لَكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ صَلَّاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِنْعًا*^{۸۸} اشاره باین جاهل عالم نماست. و در حدیث شریف از اینها بهؤلاء الخبائث تعبیر فرمود که بدترین خلق خدایند و بحسن قول وجودت لفظ و مهارت در ترتیب مقدمات شیفته نگردی که میتواند از جمله کسانی باشد که فرمود: *إِنَّ يَفْقَهُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ مَحْشَبٌ مَسْنَدَةٌ*^{۸۹}. بلکه چون روی عالم بعقل و آخرتست و خیال او خودسر نیست در اغلب کلیل اللسان است که فرمود: من عرف الله كل لسانه^{۹۰} و آن کس که چون ائمه هدی علیهم السلام طلیق اللسان باشد کم است بجهت اینکه او باید جامع طرفین و کامل جهتین باشد و درباره اوست که فرمودند: من عرف الله طال لسانه^{۹۱} یا در باره آن کس که معرفت بآثار برای او حاصل شده است چنانچه مولوی فرمود:

آنکه کف را دید سر گویان بود	و آنکه دریا دید او حیران بود
آنکه کف را دید آید در سخن	و آنکه دریا دید شد بی ما و من

و البته صورت عدالت و عفت بطن و فرج و سخاوت دست و حلم و حیا و صبر و قنوع و رأفت و

^{۸۸} سوره کهف آیه ۱۰۴ بگو ای رسول ما خبر میدهم شما را که زیانکارترین مردم آنها هستند که عمرشان را در راه حیات دنیای فانی تباه کرده اند و بخیال باطل مینداشتند نیکو کاری میکنند.

^{۸۹} سوره منافقون آیه ۴ اگر سخن گویند بسخن هایشان گوش فرا خواهی داد گویی که چوب خشک بر دیوارند.

^{۹۰} آنکس که خدا را شناخت دم فرو بست

^{۹۱} آنکس که خدا را شناخت سخنش زیاد است

مودت و خضوع و تواضع و غیر اینها از جنود عقل راه ترا نزند، که تمام اینها بحسب صورت از مقام نفس اماره که مرتبهٔ جهل است صادر تواند باشد، کسی باید که شناسد که از کدام مقام صادر و به کدام مصدر راجع است، و خوارق عادات و اطلاع بر مغیبات که عوام الناس را فریب از ملک و شیطان هر دو میتواند باشد، پس تمیز رحمانی و شیطانی بغیر اجازهٔ صاحب اجازه که مبدء و غایت جملهٔ افعال در پیش او هویداست بحسب ظاهر ممکن نیست و سلسلهٔ اجازهٔ مشایخ روایت و مشایخ طریقت تا این زمانها اتصال داشته و برقرار بوده و هر یک از فقهاء کثر الله امثالهم و از عرفاء اصلح الله احوالهم اهتمام تمام بامر اجازه داشته و دارند، بلکه بدون اجازه بمقام فیا و دستگیری قیام نموده و نمی‌نمایند، بلکه این اجازه را چنانکه کاشف از جواز و صحت اقدام بر فیا و ارشاد میدانند، ناقل باین مقام نیز دانند. و چنانکه معرفت این مقام بمعرفت اجازه حاصل میشود، بطریق باطن نیز تواند حاصل شود و آن بانست که خود را از اغراض پاک کرده ملتجی بحق تعالی شوی و از او بخواهی که حق را برای تو آشکار و باطل را بر تو ظاهر دارد و البته خداوند جواد کریم چون ترا باین صفت بیند آنچه شایستهٔ تو داند القاء نماید و حق را از باطل برای تو تمیز دهد، و در حدیث جناب کاظم (ع) که بهشام فرمود که: یا هشام من سلط ثلاثا علی ثلاث فکانما اعان علی هدم علقه: من اظلم نور تفکره بطول امله و محی طرائف حکمته بفضول کلامه و اطفاء نور عبرته بشهوات نفسه، فکانما اعان هواه علی هدم عقله و من هدم علقه افسد علیه دینه و دنیا^{۹۲} سوق عبارت این بود که بفرمایند: من سلط طول امله علی تفکره و همچنین در دو فقرهٔ بعد، لکن باین صورت ادا کرد بجهت افادهٔ این معنی مع شئی زائد. بدانکه تفکر عبارتست از تأمل کردن در مقدمات معلومه و منتقل شدن بمجهولات، و چون تفکر سبب ظهور مجهولات و موجودات ذهنیه است نور را اضافه کرد بر تفکر، چه اضافهٔ بیانیه باشد و چه بتقدیر لام، و امل ترقب حصول مشتیهات نفس است بدون تهیهٔ اسباب آنها یا با تهیهٔ اسباب آنها و طول ترقب مشتیهات بعیده الحصول است، یا ترقب مشتیهات مترتبهٔ متعاقبهٔ کثیره بحیثیتی که مدت عمر را فرا گیرد، پس بنا بر این طول امل عبارتست از تفکر کردن در امور دنیویه و مشتیهات نفسانیه و چون این امل و طول امل توجه کردنت از امور اخر و یه بسوی امور دنیویه،

^{۹۲} ای هشام هر کس سه امر را بر سه امر غلبه و تسلط دهد چنانست که اقدام بزوال عقل خود نموده است: آنکس که روشنی فکر را با غرقه شدن در آرزوها تاریک کند و لطایف حکمت و درایت را بزیاده روی در کلام از بین ببرد و شمع روشن پندآموزی را در لجهٔ تمایل بشهوات نفس خاموش کند همانا هوای نفس را در محو عقل خود کمک نموده و کسیکه بفساد عقل مبتلی شود دین و دنیای وی هر دو تباہ شود.

مانع خواهد بود از امور اخرویه و تفکر در آنها، ولكن چون بکلی سلب این تفکر و این توجه را نمیکند فرمود: اظلم نور تفکره، دون اطفأ بخلاف شهوات نفس که اشتغال بآنها بکلی قوه تفکر در امور آخرت را میبرد و عبرت‌گیری که انتقال یافتن است از مبادی بسوی مطالب دفعه از انسان بر میدارد و از این جهت در اینجا اطفأ فرمود، و چون انسان بمراقبت نفس خود مشغول شود هرگاه سالک الی الله باشد یعنی صاحب بیعت خاصه ولویه باشد یعنی پیوند شیرین خورده باشد لامحاله در این مراقبت از برای او دقایق امور مجهوله معلوم می‌شود که حکمت و خورده‌بینی اینست، و چون در مراقبت از برای سالک خورده‌بینی تازه بتازه حاصل می‌شود فرمود: طرائف حکمته، و مطلق کلام که اشتغال بظاهر و خیال و ترتیب لفظ و توجه بسوی اسماء غیر باشد از این مراقبت و این خورده‌بینی باز میدارد خصوص که زیاده از قدر ضروت باشد که البته آنچه پیدا شده است از صفحه نفس محو شود، و چون تشبیه فرمود عقل را بسقفی که استوار باشد بر این سه پایه فرمود که، هر که مسلط کند آن سه صفت جهل را بر این سه صفت عقل هدم عقل خود کرده است و در همین حدیث شریف فرمود که: یا هشام ان العقلاء زهدوا فی الدنیا و رغبوا فی الاخره لا نهم علموا ان الدنیا طالبه مطلوبه و آلا خرة طالبة و مطلوبه فمن طلب الاخره طلبته الدنیا حتی یتستوفی منها رزقه و من طلب الدنیا طلبته الاخره فیأتیته الموت فیفسد علیه دنياه و آخرته^{۹۳} در حدیث در فقره طالبیت دنیا عاطف در مطلوبیت او نیاورد و در فقره طالبیت آخرت عاطف را آورد، از دنیا در آیات و اخبار اراده میشود، روی نفس انسانی که بجانب نفس حیوانیست یا مشتتهیات حیوانی و اغراض دنیوی و در این حدیث معنای ثانی مراد است. بدانکه هر طالبی در عالم امکان بلکه در عالم وجود چه طالب بطلب تکوینی باشد و چه طالب بطلب اختیاری، مطلوب او در عین مطلوبیت طالب است طلب خود را؛ كما قال المولوی رحمه الله علیه:

آنچنانکه عاشقی بر رزق و زار هست عاشق رزق هم بر رزق خوار
تشنه مینالد که کو آب گوار آب هم نالد که کو آن آب خوار

^{۹۳} ای هشام بطور قطع خردمندان از دنیا کناره‌گیری کرده و با آخرت رو می‌آورند زیرا میدانند که دنیا خود عاشقی معشوقه نما است، و آخرت عاشقی است که معشوق هم هست پس آنکس که آخرت طلب باشد دنیا طالب و جویای او میشود که حق خود را از وی استیفا کند، و آنکه دنیا طلب شد آخرت در طلب و تعقیف وی است تا آنگاه که بدام مرگش اندازد در حالیکه دنیا و آخرتش فاسد شده باشد

لکن دنیا و اجزاء آنرا چون هیچ قراری نیست بلکه چون اسم جهان از یکدیگر جهانند کما قال المولوی:

هرچه از وی شاد گشتی در جهان	از فراق آن بیندیش آن زمان
زانچه گشتی شاد بس کس شاد شد	آخر از وی جست و همچون باد شد
از تو هم بجهد تو دل بر وی منه	پیش از آنکو بجهد از تو، توبجه

اجزای دنیا در طالبیت و مطلوبیت خود ناتمامند و از این جهت عاطف را در فقره دنیا ساقط نمود نظیر حلو حامض و چون آخرت‌دار قرار است و در طالبیت و مطلوبیت تمام زیرا که اجزای آن در طلب موالید عاشق و بی‌قرار و سزاوار آنست که موالید را نیز اجزای آخرت مطلوب و معشوق باشند، کما قیل:

عاشقانت در پس پرده کرم	بهر تو نعره‌زنان بین دم بدم
عاشق آن عاشقان غیب باش	عاشقان پنج روزه کم تراش
غیرتم آید که پیشت بیستند	بر تو میخندند و عاشق نیستند

و از جهت تمام بودن طالبیت و مطلوبیت اجزای آخرت در فقره آخرت عاطف را آورد. و از جناب صادق (ع) وارد است که فرمود: دعامة الانسان العقل والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم و بالعقل يكمل و هو دليله و مبصره و مفتاح امره فاذا كان تأييد عقله من النور كان عالماً حافظاً ذاكراً فطناً فهماً فعلم بذلك كيف، ولم، و حيث، و عرف من نصحه و من غشه فاذا عرف ذلك عرف مجراه و موصوله و مفصوله و اخلص الوجدانية لله و الاقرار بالطاعة فاذا فعل كان مستدر كما لما فات وارداً علي ما هو آت يعرف ما هو فيه ولا شيء هو هيهنا و من اين ياتيه و الي ما هو صائر و ذلك كله من تأييد العقل^{۹۴} مراد

^{۹۴} کارفرما و رهبر انسان عقل است و زیرکی و فهم و حفظ و دانائی از خواص عقل و اوست که انسان را بدرجات کمال رسانده و راهنمایی نموده است و بدقت و کنجکاوای در امور و امیدارد خلاصه کلید اقدامات و وسیله گشایش کارها عقل است پس اگر مایه و پایه عقل انسان از نور انسانیت و روشنائی عبودیت الهی باشد دانشمند و با حافظه و خود نگهدار و بری از غفلت و نسیان و زیرک و فهیم خواهد بود، و بسبب وجود این صفات به چگونگی حالات خود و علت آن احوال که چرا چنین است و این حال از کجا آمده آگاه شده و نصیحت کننده و فریب دهنده خود را از هم تمیز خواهد داد آنگاه که باین مقام رسید از مرکز جریان عوامل و طرق اتصال آنها و همچنین علل قطع آنها ←

بانسان اینجا یا انسان مقابل حیوانست و در این وقت مراد از عقل ما به الامتیاز از حیوان خواهد بود که آنست فصل اخیر انسان ممتاز از حیوان که مقام نفس اماره را شامل می‌شود تا مقام عقل بعد از قلب، و اگر این معنی مراد باشد فرموده حضرت (ع) که فرمود: اذا كان تأييد عقله من النور تقييد خواهد بود این عقل را؛ تا مرتبه لوامه و مطمئنه را امتیاز دهد برای او صاف مذکوره، یا مراد از عقل ما به الامتیاز از شیطانست که آن مرتبه لوامه از حیثیت روی مطمئنه یا مرتبه مطمئنه یا عقل بعد از قلب است و در این وقت مقصود از فرموده حضرت (ع) که: اذا كان تأييد من النور یا بیان خواهد بود یا تقييد خواهد بود بحالت التفاوت دون غفلت و بهر تقدیر چون فصل اخیر و جزء صوری هر نوع مابه القوام نوع و مابه التحصل سایر اجزاء نوع است صحیح است که گفته شود که؛ دعامه الانسان فصله و صورته النوعیه التي هي العقل، و الفطنه هي التنبه بشئی قصد تعریفه و الفهم تصور المعنی المقصود من لفظ المخاطب او سرعة الانتقال الى المعنی المقصود من لفظ المخاطب و الذکر هو ارجاع الصورة الزائله عن الحافظه و الحفظ هو تمكين الصورة الحاصله في الحافظه بحيث اذا ازیلت تمكن الذهن من ارجاعها و کمال انسان بحسب تمامیت ذات او بعقل است که اگر عقل نباشد در ذات ناقص است نه در صفات ذات تنها، و عقل است کلید جمله امور انسان که اگر عقل نباشد هیچ امر او بر وفق تدبیر انجام نگیرد، و چون عقل بمعنی مطلق قوه علامه، واقع است در بین عالم ظلمت و نور و عالم جن و ملک و میتواند که متوجه بعالم ظلمت و شیاطین شود، و در این وقت آنچه از ادراکات برای او حاصل شود جمله آنها جهل خواهد بود چنانکه گذشت، و علم و فهم و فطانت و ذکر و حفظ از آن دور خواهد بود و میتواند که متوجه بعالم ملک و نور باشد و در این وقت مدد از عالم نور خواهد گرفت و باوصاف مذکوره موصوف خواهد شد، و چون باوصاف مذکوره موصوف شود در مقام علم دانا خواهد شد بمبدء و منتهی و اوصاف خود و در مقام وجدان و شهود شناسا خواهد شد بطریق خود و بعالمی الفصل و الوصل پس دانا خواهد شد که چگونه بوده است مبدء فاعلی او یا چگونه بوده است مبدء قابلی او که نطفه قدره گنبدیده بوده است، یا بچه اوصاف موصوف است یا کدام وصف را باید موصوف شود یا چگونه خواهد مرد یا چگونه سزاوار است که بمیرد، یا چگونه خواهد بود در آخرت؟ و خواهد دانست که برای چه کار خلق شده یا

←

مطلع خواهد بود پس در اذعان بیگانگی باری تعالی و اطاعت اوامر وی خالص و مخلص می‌شود و چون باین درجه فائز شد انسانی است که گذشته و آینده را درک می‌کند و متوجه می‌شود که در چه عالمی است و چرا در آنست و از کجا آمده و به کجا می‌رود بدیهی است که تمام این امور به کمک عقل انجام می‌گیرد.

بچه علت خلق شده که لِمَ اشاره بفاعل باشد یا برای چه غایت خلق شده یا خواهد دانست که عالم را برای چه کار خلق کرده‌اند، یا فاعل عالم چه چیز است یا غایت عالم چیست؟ و چون مبدء و غایت و کاریکه برای او خلق شده‌اند مشهود هر سالک نتواند باشد، و بمقام علم معلوم تواند شود فرمود: علم بذلک کیف، دون عرف، و چون خیر و شرّ انسانی بذوق و وجدان و شهود و عیان میتواند معروف سالک باشد فرمود: عرف من نَصَحَةٌ؛ یعنی چون خیر و شرّ او معروف او باشد و شناسای رذائل و خصائل خود گشته و شناسای ذنات دنیا و علوّ عقبی شده، پس هرکس خیرخواه او باشد خواهد شناخت که خیرخواه اوست، چرا که خواهد شناخت که از دنیا و صفات رذیله او را دور و بعقبی و صفات حسنه او را نزدیک میکند، و خواهد شناخت مجرای خود را یعنی انسان مدام در خروج از قوه بسوی فعلیت است و چون عقل او مدد از نوری گرفته باشد، شناسا خواهد شد که از طریق سفلی سیر او و فعلیت اوست؟ یا از طریق علوی؟ و بشهود یا بوجدان خواهد یافت که رو دنیا می‌رود؟ یا رو بعقبی؟ و چون دنیا و عقبی و رذائل و خصائل و اشرار و آخیار و تن و روح و نفس حیوانی و نفس انسانی و کار بدو نیک و طریق شقاوت و سعادت، بوجدان یا شهود معروف اوست، خواهد شناخت که از کدام یک از فعلیات دور می‌شود و بکدام یک اتصال پیدا میکند، یا خواهد شناخت که از کدام یک از دنیا و عقبی، و کدام یک از رذائل و خصائل و کدام یک از اشرار و آخیار و تن و روح و بد و نیک و طریق شقاوت و سعادت، باید دور شود و بکدام یک باید نزدیک شود. و چون انسان بر دوام در زکوه و صلوة است بحسب فطرت، که پیوسته نقائص را طرح می‌کند و فعلیات را می‌گیرد، و سالک چون مدد از نور گیرد شناسا شود بزکوة و صلوة فطری خود یعنی بافتادن افتادنیها و گرفتن گرفتنیها، پس جائز است که از مفصول و موصول این معنی مراد باشد، یا خواهد شناخت که کدام مرتبه‌ای از او شأنش جدائی و فرقت است و کدام مرتبه شأنش اتصال و وحدت. بدانکه تمام اجزای عالم طبع و عالم تن انسان شأن آنها جدائی و فرقت است و غیبت از یکدیگر است، و تمام اجزای عالم ملکوت و عالم روح انسان شأن آنها اتصال وحدت و شهود است و چون خیال امام (ع) مثل خیال‌های ما ناقصها ضیق ندارد، بلکه چنان وسعتی دارد که تمام وجوه محتمله مجوزه در الفاظ میتواند در خیال امام جمع باشد پس رواست که از لفظ امام (ع) تمام وجوه محتمله مراد باشد مثل قرآن، و در حدیثی از جناب صادق (ع) وارد شده که: من عرف الفصل من الوصل و الحركه من السكون فقد بلغ مبلغ القرار في التوحيد^{۹۵} و در این حدیث شریف هم اشاره

^{۹۵} هرکس جدائی را از اتصال شناخت و حرکت را از سکون ادراک کرد در حقیقت به پایگاه مستحکم و مستقری از ←

بوجوه مذکوره میتواند باشد. بدانکه عالم طبع بشر اشرها، و همچنین مرتبه تن از انسان که مطابق عالم طبع از انسان کبیر است متجدد بذاته و متحرک بوجود می‌باشد و منطبق بر زمان از حیثیت تجدد زمان است، پس حرکت، ذاتی تن انسان کبیر و انسان صغیر است، و همچنین فصل و جدائی و سکون و اتصال، و وحدت ذاتی عالم ملکوتست و ذاتی عالم روح انسانیت و هر کس این دو عالم را شناخت و از هم امتیاز داد متمکن در توحید و در اثبات مبدء محیط خواهد بود و جایز است که اراده شود از فصل جهت فصل و بینونت اشیاء امکانیه و جهت فصل و بینونت خود را من الله نحو بینونة الصفة لاینونة العزله و از وصل جهت اتصال اشیاء بخدا نحو اتصال الصفة بالموصوف و نحو اتصال الشعاع بالشمس و جایز است که اراده شود که هر کس جهت تمایز اشیاء را از یکدیگر شناخت و جهت اتصال و اتحاد آنها که جهتی المهیة و الوجود باشد، و جایز است که اراده شود که هر کس شناخت جهت جدائی و بعد خود را از خدا و جهت اتصال و قرب خود را بخدا و اشاره بهمین جهت اتصال و انفصال دارد حدیث ماثور از جناب صادق در مصباح الشریعة که فرمود: العبودیه جوهره کنهها الربوبیه فما فقد فی العبودیه وجد فی الربوبیه و ما خفی فی الربوبیه اصیب فی العبودیه^{۹۶} یعنی عبودیت و ربوبیت یک حقیقت است که بدو اعتبار دو اسم یافته و این دو اعتبار چنین نیست که محض اعتبار معتبر باشد بدون منشأ انتزاع در واقع، بلکه آن حقیقت در واقع و نفس الامر دو نسبت دارد بدون تعدد در ذات او، و این حقیقت فعل حق و صنع اوست و اضافه اشراقیه اوست که تجلی حق است بر ممکنات، و این حقیقت باعتبار امکان و مصنوع بودن عبودیت است و باعتبار وجوب و صنع و صانعت ربوبیت است، و چون نسبت این حقیقت به مصنوع در عین اینکه منشأ انتزاع دارد موصوف به بطلان و عدم است و هر قدر که این نسبت از نظر بکاھد نسبت بصانع بهمان اندازه نمایان تر می‌شود فرمود: فما فقد فی العبودیه وجد فی الربوبیه یعنی این نسبت باشیاء که اسمش عبودیت است باطل و فقدان‌پذیر است و هر قدر که فقدان ذاتی این نسبت در نظر بیشتر آید بهمان اندازه نمایان می‌شود آن نسبت که اسمش ربوبیت است و چون این حقیقت باعتبار نسبتی که بصانع دارد امریست حق و غیر باطل و غیر معدوم فرمود: و ما خفی فی الربوبیه اصیب فی العبودیه یعنی آن نسبت بطلان و عدم بردار نیست لکن از نظرهای قاصرین پنهان می‌تواند شود بحیثیتی که

←

توحید رسیده است.

^{۹۶} بندگی مایه‌ایست که اصل آن ربوبیت پس آنچه در بندگی محو می‌شد در ربوبیت یافت می‌شود و آنچه در ربوبیت پنهان است در عبودیت بدست می‌آید.

غیر ممکن هیچ نبیند و هیچ نداند؛ و بهمان اندازه که نسبت بصانع از نظر پنهان شود نسبت بمصنوع در نظر آید که غیر مصنوع ندانند و نبینند، چون معتزله که قول و حال ایشان مطابق است و مثل اغلب مردم که بر زبان امر بین‌الامرین آورند لکن بحسب حال غیر مصنوع ندانند و مصنوع را در کار خود مستقل دانند، و چون انسان پیوسته از قوه و استعداد بیرون می‌آید و فعلیتی از فعلیات در آن پیدا می‌شود و چون انسانیت مغلوب و یکی از قوای ثلاث که بهمیت و سبعت و شیطنت باشد غالب باشد لامحاله آن فعلیت از انسانیت فوت می‌شود و بدست شیطنت می‌افتد، و چون بنور عقل انسانیت غالب شود جمله فعلیاتی که از او فوت شده و غضباً بدست شیطان آمده بدست انسانیت آید و فوت شده‌ها را بدست آورد و پیش از آنکه او را بسوی مرگ و آخرت بعنف ببرند او مستعد و مهیا و وارد شود بر او کما عن علی (ع): رحم الله امرء اعد لنفسیه و استعداد لرمسه^{۹۷} و در این وقت شناسا خواهد بود آن دار یا آن مقام یا آن اوصاف یا آن احوال یا آن اعمال و اقوالی که در آنست، که خوبست یا بد الهیست یا شیطانی و خواهد شناخت که برای چه کار اینجاست و در دنیا یا برای چه غایت اینجاست و از کجا باینجا آمده، یا از کجا برای او می‌آید آنچه می‌آید و بکجا عاقبت کار او خواهد انجامید.»

موضوع قلمرو عقل و فکر را به بیان ساده‌تر به این شکل بیان فرموده‌اند^{۹۸}: «در کتاب شریف پند صالح می‌خوانیم که «امتیاز انسان بر سایر جانداران به عقل و فکر پایان‌بین است و کودک از اوّل تولّد مانند سایر حیوانات است ولی به نمو تن فکر او هم پیشی می‌گیرد و پایان‌سنجی او افزون می‌گردد.»^{۹۹} در اینجا چندین لغت و معنای مختلف بکار رفته است. یکی لغت «جانداران» است. دیگری، لغت عقل و فکر است و لغت دیگر پایان‌بینی و پایان‌سنجی. جاندار عبارت از موجوداتی است که روح دارند و روح برای آنها به منزله راکب است. همان‌طور که راننده اختیار ماشین را در دست دارد و روح هم بر بدن ما سوار است یا به اصطلاح، بدن اسیر روح یا روح اسیر بدن است. روح تمام قوای بدن اعم از دیدن، شنیدن و سایر ادراکات را در اختیار دارد. همه اینها در مرکبی به نام جان جمع می‌شوند. این ویژگی تنها مختص انسان نیست بلکه شامل جانداران دیگر هم می‌شود. پس ما یک وجه اشتراکی با حیوانات داریم که جان است. یک نوع عقل وجود دارد که میان همه

^{۹۷} رحمت خدای بر آن کسی باد که خود را برای مرگ آماده و تهیه گورخویش را دیده باشد.

^{۹۸} حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده، شریعت، طریقت و عقل، ماهیت و قلمرو عقل و تفکر، صفحات ۴۹-۶۰.

^{۹۹} تألیف حضرت آقای صالح‌علیشاه، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۶.

جانداران مشترک است. ضمیمه این جان مشترک، عقلی است که در روان‌شناسی به آن «غریزه» می‌گویند. نقل است که حضرت جعفر صادق (ع) از ابوحنیفه پرسیدند که عاقل چه کسی است؟ گفت: آنکه خیر را از شر تشخیص می‌دهد. حضرت فرمودند: این طور نیست. حیوان هم خیر را از شر تشخیص می‌دهد. میان آنکه او را بزند یا به او علف دهد، فرق می‌گذارد. ابوحنیفه گفت: شما بفرمایید. امام جعفر صادق علیه‌السلام فرمودند: عاقل کسی است که اگر بر سر یک دوراهی قرار گیرد که هر دو خیر باشد، می‌تواند آن راهی را که خیرش بیشتر است انتخاب کند. یا اگر در دوراهی شر باشد، می‌تواند راهی را برگزیند که شرش کمتر است.^{۱۰۰} فرق انسان و حیوان همین است که حیوان این توانایی را ندارد. عقل حیوان همان غریزه است اما در انسان عقل، قوه استدلال و تفکر است. بنابراین انسان و حیوان از نظر داشتن یک درجه و نوعی عقل مشترکند.^{۱۰۱} اما عقلی وجود دارد که مختص انسان است و همراه او متولد می‌شود ولی جلوه ندارد و در زیر حجابی پنهان است. هرچه بیشتر رشد کند و بزرگتر شود، عقل او نیز رشد کرده و آشکارتر می‌شود. رفتار و درک حیوانات در موقع تولد به اندازه رفتار موجودات رشدیافته از همان نوع، مثلاً مادر آنهاست. مثلاً مرغابی‌ها از همان ابتدای تولد، شناکردن را مانند مادر خود بلد هستند و گذشت زمان تأثیری بر میزان یادگیری یا بهبودی رفتار آنها ندارد. این قاعده در مورد تمام حیوانات صادق است. اما انسان ظرف چند میلیون سال، تفاوت‌های بسیاری کرده است. عقلی هم که در انسان وجود دارد باز به دو گونه است: یکی عقل پایان‌بین و دیگری عقل کوتاه‌بین است. در میان اعراب کسانی بودند که آنها را نمونه‌ای از عقلا می‌دانستند و عقلاء سبعة یا ثمانیه می‌گفتند. یعنی هشت نفر که خیلی زرنگ بودند. یکی از آنها عمروعاص بود و دیگری معاویه. این یک نمونه از عقل بود ولی نمونه دیگر آن، عقلی بود که امام علی (ع) و امام حسین (ع) و سایر ائمه داشتند. تفاوت این دو عقل در پایان‌بینی است. یعنی عقلی بشری است که پایان و عاقبت کار را ببیند. البته نه به عنوان عالم به علم غیب بودن، بلکه با فهم و استدلال به عاقبت کار بنگرد. ببینید تاریخ، پایان کار معاویه و یزید را چگونه نقل می‌کند. آیا از آن همه حکام ظلم و جور نامی برجای مانده است؟ کسی از ضحاک یاد می‌کند؟ اما کمیل را همه می‌شناسند و به او متوسل می‌شوند ولی حجاج بن یوسف را همه لعن می‌

^{۱۰۰} تذکره‌الاولیا، عطار، به تصحیح محمد استعلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۴، ص ۱۵.

^{۱۰۱} غیر فهم و جان که در گاو و خر است آدمی را عقل و جانی دیگر است.

مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۴۰۹.

کنند. می‌گویند هنگام مرگ سی هزار نفر در زندانش بودند. اینان پی نبردند که دنیا به زودی تمام می‌شود و از حکومت خلع شده و می‌میرند. اینان فکر عاقبت کار را نکردند. *أما ائمه (ع) و شاگردان آنها مثل کمیل و میثم در همه اعمال و لذات معنویشان پایان‌بین بودند. آنان باور داشتند که پایان زندگی مرگ است و رخت بردن به سرای باقی. جایی که به حسابها رسیدگی شده و مواز ماست کشیده می‌شود: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.*^{۱۰۲} این عقل شرعی که عرفا و حکما می‌گویند، همین عقل پایان‌بین و یا به تعبیر دیگر عقل معاد است در مقابل عقل معاش. عقل چیزی است که انسان را به بندگی خداوند بکشانند و بهشت را برای او فراهم آورد (*العقل ما عهد به الرحمن واكتسب به الجنان*)^{۱۰۳}. پایان‌بین بودن، فصل این عقل است از عقلی که حتی بین انسانها و حیوانات مشترک است. هرگاه پایان‌بینی به عقل اضافه شود مکتب ولایت جلوه می‌کند. مثل زمانی که انسان را حیوان ناطق تعریف کردند. یعنی با اضافه کردن کلمه ناطق، حیوان معنای انسان می‌گیرد. عقل هم همین‌طور است یعنی بین انسان و حیوان مشترک است ولی وقتی پایان‌بین شد، عقلی می‌شود که شرعاً یکی از منابع شریعت محسوب می‌گردد. «*كلما حكم به العقل حكم به الشرع*». یعنی: هرچه عقل حکم کند شرع هم حکم می‌کند. اما آن چه عقلی است؟ مشهور است که کسی از جناب آقای سعادت‌علیشاه پرسید که آیا عقل در امور شرعی حجّت است یا نه؟ ایشان فرمودند که عقل من یا عقل تو؟ بله عقل حجّت است اما کدام عقل؟ پیروان مکتب ولایت عقل پایان‌بین دارند. عقل در لغت یعنی بستن پای شتر به منظور فرار نکردن. در انسان هم عقل باید چنین باشد، یعنی پای انسان را ببندد تا به سمت گناه نرود. در اصول کافی آمده: خداوند عقل را که آفرید، گفت بیا جلو، آمد. گفت برو عقب، رفت عقب. سپس فرمود: به عزّت و جلال خود سوگند که موجودی پسندیده‌تر از تو نزد خود نیافریده‌ام. هر که را دوست داشته باشم و بخوام نعمت بدهم تو را به طور کامل به او می‌دهم.^{۱۰۴} خداوند جهل را در مقابل عقل آفرید و آن درست خلاف این است. خواجه عبدالله انصاری می‌فرماید: «الهی هر که را عقل دادی چه ندادی و هر که را عقل ندادی چه دادی». این عقل هویت وجود انسانی است. همان‌طور که در پندصالح مرقوم

^{۱۰۲} سوره الزلزله، آیات ۸-۷.

^{۱۰۳} اصول کافی، جلد ۱، کتاب عقل و جهل، حدیث ۳.

^{۱۰۴} *لما خلق الله العقل استنطقه و ثم قال له: أقبّل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال و عزتي و جلالی ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك و لا أكملتك إلا في من أحبّ.*

فرموده‌اند: انسان از اوّل توکّد مانند سایر حیوانات است. هم وجودش ضعیف و ناتوان است و هم عقلش نمی‌رسد. حتّی اعصاب و عضلاتش در اختیار خودش نیست. اما با گذشت زمان همان‌طور که بدن رشد می‌کند عقل هم تکامل می‌یابد. از اینجا بستگی عقل و جسم کاملاً روشن می‌شود. مثلی است که می‌گویند عقل سالم در بدن سالم است. منظور از سالم، سلامت کلی است و آلا همه بیمار می‌شوند. عقل به تدریج نمو پیدا می‌کند و به قدرت تشخیص می‌رسد و به اصطلاح بالغ می‌شود. نه تنها بلوغ طبیعی بلکه بلوغی که قادر است میان دوراهی بد و بدتر و یا خوب و خوب‌تر، راهش را برگزیند. خداوند می‌فرماید: اِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ^{۱۰۵} یعنی: ما راه را نشان دادیم. پس اگر عقلش به سمت الهی برود یک نتیجه دارد و اگر به سمت شیطنت برود نتیجه‌ای دیگر دارد. اما عقل واقعی عقلی است که درباره‌اش فرموده‌اند: الْعَقْلُ مَا عَمِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاکْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانَ. همان چیزی که توسط آن انسان و آدم، خداوند را رحمان می‌بیند. یعنی صفت رحمانیت عمومی و مثل خلاقیت را از آن خداوند بداند. پس رحمان را بندگی می‌کند و به بهشت دست می‌یابد. این عقل با بدن تکامل پیدا می‌کند و به درجه‌ای می‌رسد که مستقل از بدن کار می‌کند. به قولی این دو - یعنی عقل و بدن - تابع روح هستند. انسان به واسطه روحی که خداوند در او دمیده است، مسجود فرشتگان شد: و اِذَا سُوِّبَتْهُ وَ تَفَحَّثَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^{۱۰۶}. وقتی آماده‌اش کردم و از روح خودم در او دمیدم، سجده‌اش بکنید. پس این سجده برای روح خداوند است. روح انسان نفخه‌ای از روح خداوند است از همین روست که می‌گویند: مِنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، یعنی هر کس نفس خود یعنی این روح را بشناسد، خدا را شناخته است، زیرا این روح شعله و نوری از انوار الهی است. تفکر هم معانی مختلفی دارد. در اصطلاح منطق می‌گویند: فکر عبارت از آن است که از مبادی، معلومات جدید کسب کنیم و از معلومات به مبادی آنها پی ببریم. مثلاً در پی واقعه‌ای به دنبال علت آن می‌گردیم. یا درباره نتایج وقایعی که الآن اتفاق می‌افتد در آینده فکر می‌کنیم. اما در اصطلاح عرفان فکر معنای دیگری دارد. فکر به معنایی است که راجع به آن فرموده‌اند: تفکر ساعة خیر: مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ او سَبْعِينَ سَنَةً، یعنی: یک ساعت تفکر از شصت یا هفتاد سال عبادت بهتر است. منظور تفکر در وجود خداست. یعنی تفکر در رشته و اتّصالی که روح ما را به منبع اصلی نفخه مرتبط می‌کند. زیرا روح انسان یک نفخه الهی است. بنابراین تفکر در عرفان عبارت از توجّه

^{۱۰۵} سوره انسان، آیه ۳.

^{۱۰۶} سوره حجر، آیه ۲۹.

کردن انسان به جنبه اتصال به مبدأ وجودی خودش از این رو فکر توأم با ذکر است. بدین قرار انسان یک جسم نیست بلکه روح، معنویت انسان است. فکر و عقل تا یک سنی با تکامل بدن رو به تکامل می‌رود ولی به جایی می‌رسد که تکامل بدن متوقف می‌شود و به کمال تکاملش می‌رسد. در آن موقع است که انسان باید مرکبش را عوض کند. یعنی دیگر بدن چندان اثری ندارد. باید با فکر خودش جلو برود. تدریجاً از دانسته‌ها به نادانسته‌ها پی می‌برد و این هم معنایی است که علم از فکر دارد. بشریت براساس همین تفکر و علم است که اختراعات بسیاری انجام داده است. بسیاری از آنچه که انسان اولیه نمی‌دانسته امروز برایش روشن شده است و توانسته نیروهای موجود در جهان را به خدمت و اختیار خود درآورد. با نگاهی به تاریخ یک قرن اخیر می‌بینیم که نیروهایی مانند صدا، تصویر، برق و... به زیر سلطه انسان درآمده است. البته این توانایی منطبق با فرمایشات خداوند است که می‌فرماید: *إني جاعل في الأرض خليفة^{۱۷}*، من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم. *جاعل اسم فاعل* یا صفت مشبّه است و دوام و استمرار را می‌رساند. نه اینکه فقط حضرت آدم(ع) خلیفه بود، بلکه خداوند نوع بشر را خلیفه قرار داد. به بشر گفت تو می‌توانی و اختیار داری کارهایی را که من در زمین می‌کنم، انجام دهی.^{۱۸} پس همان‌طور که انسان از زمان تولد شروع به رشد می‌کند و جسم و فکرش تکامل می‌یابد، مجموعه بشریت هم رشد می‌کند و به کمال می‌رسد. روزی این کمال به حدی می‌رسد که تمام نیروها را حس کرده و لیاقت ظهور امام زمان را خواهد داشت. همه چیزهایی که انسان ساخته یا اختراع کرده در خدمت رفاه زندگی مادی است. البته بد نیست اما کافی نیست. نباید همیشه به بیرون پردازیم و از درون غافل شویم. باید به هر نعمتی که برمی‌خوریم شکرگزار الهی باشیم و بدانیم که این رفاه را خداوند در اختیار ما گذاشته است. خداوند در سوره زخرف می‌فرماید: *سبحان الذي سخّر لنا هذا و ما كنا له مقرنين و انا الی رينا لمنقلبون^{۱۹}*؛ من حیوانات و چارپایان را برای شما آفریدم تا شما را حمل کنند به جایی که خودتان نمی‌توانید بروید. پس وقتی سوار شدید و حرکت کردید بگویید: «منزه است آن خدایی که اینها را در اختیار ما گذاشته و مسخّر ما کرده است و گر نه ما نمی‌توانستیم و ما به سوی پروردگاران روی می‌آوریم.» از حضرت

^{۱۷} سوره بقره، آیه ۳۰.

^{۱۸} و در صورت تکامل معنوی به آخرین مراتب یعنی مرتبه انسان کامل می‌رسد و مصداق این حدیث قدسی می‌شود: *یا عبدي اطعني حتى اجعلك مثلي او مثلي حتى انا اقول كُن فَيكون انت تقول كُن فَيكون (بنده من مرا اطاعت کن تا تو را مثل یا مثل خود کنم تا آنجا که من به چیزی می‌گویم باش و می‌شود، تو هم بگویی باش و بشود).*

^{۱۹} سوره زخرف، آیات ۱۴-۱۳.

صالح‌علیشاه شنیدم که موقع سوارشدن در اتومبیل هم این آیه را می‌خواندند. یعنی شکرگزاری از خداوند برای این که این وسیله را در اختیار ما گذاشته است بجا می‌آوردند. بهتر است از هر وسیله ای که استفاده می‌کنیم این آیه را بخوانیم تا پی ببریم که چه کسی این رفاه را فراهم آورده است و آیا این رفاه دائمی است یا نه؟ این رفاه با خاتمه زندگی ما پایان می‌گیرد پس باید به فکر باشیم که بعد از آن چه رفاهی خواهد بود. فکر کنیم که:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم

و همیشه متذکر باشیم که:

این همان چشمه خورشید جهان‌افروزست که همی تافت بر آرامگه عاد و ثمود

این همان خورشیدی است که چند هزار سال پیش بر قوم عاد و ثمود می‌تابیده است که گذشته و رفته‌اند. تک‌تک ما هم خواهیم رفت و شاید زمین هم تکانی نخورد. پس باید به فکر بعد خودمان باشیم.»

عقل و فقه

فرقه امامیه به نحوی دلالت عقل را قبول دارند ولی برادران اهل تسنن منبع احکام را منحصر به منقول می‌دانند و معقول را نمی‌پذیرند^{۱۱۰}. گرچه دلیل عقل به عنوان یکی از منابع استخراج و استنباط احکام مطرح می‌شود ولی ثغور آن ثابت نیست و مکاتب و مذاهب مختلف فقهی حدود متفاوتی را برای آن ترسیم می‌نمایند. دامنه دلالت عقل در استنباط احکام از اعتبار تا بی‌اعتباری عقل در نظرات و مکاتب مختلف گسترش دارد. نزاع تاریخی اخباریین و اصولیین^{۱۱۱} در دلالت

^{۱۱۰} جلال‌الدین سیوطی شافعی، الحاوی، جلد دوم، ص ۱۵۹.

^{۱۱۱} اصولیین بر کاربرد عقل در استنباط احکام تکیه دارند و با مجموعه‌ای از مباحث عقلی به فقه می‌پردازند، ولی اخباریین تنها با نقل و احادیث بدون بکارگیری اصول تأکید دارند. شهرستانی در کتاب «الملل والنحل» علمای امامیه را به دو گروه اخباری و اصولی تقسیم می‌کند. همچنین علامه حلی این تقسیم را بکار گرفته و شیخ طوسی و سید مرتضی را در زمره اصولیین آورده و در کلام قدما مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی تعبیر «المتعلقین بالاخبار»، «اصحاب الحدیث»، و «المتمسکین بالاخبار» بکار رفته است. اخباریین شخصیت‌هایی چون شیخ صدوق و

عقل از مشاجرات مهم در این زمینه می‌باشد که شدت این نزاع، گاه به تکفیر یکدیگر نیز رسیده است.^{۱۱۲} منظور از دلیل عقلی عبارت از هر حکم عقلی است که موجب قطع به حکم شرعی گردد. دلیل عقلی به مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه طبقه بندی می‌شود. مستقلات عقلیه آن سلسله از احکام عقلی است که عقل مستقلاً و ابتدائاً به آن حکم می‌کند. غیرمستقلات عقلیه به مواردی اطلاق می‌شود که عقل پس از دریافت حکمی از شرع وارد تحقیق و بررسی می‌شود.^{۱۱۳}

بحث در مورد اینکه آیا عقل می‌تواند به عنوان منبع استنباط احکام باشد بسیار گسترده است، ولی فقط به ذکر این نکته اشاره می‌کنیم که قوه عاقله در افراد یکسان نیست و عقل معیار مطلق نیست که در همه افراد یکسان باشد. دلیل عقلی در فردی مثبت حکمی و در شخصی نافی آن حکم است. پس موضوع بحث به اینجا خلاصه می‌شود که عقل چه فردی باید منبع استنباط احکام قرار گیرد. مسلم است عقل انسان کامل که مراتب کمال را طی و مهذب به کمالات نفسانی است با عقل فردی که گرفتار خطوات شیطانی است، تفاوت دارد. در تعریف عقل است که: «الْعُقْلُ مَا عَيْدَ بِهِ الْرَّحْمَانُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ»^{۱۱۴} یعنی عقل چیزی است که توسط آن بندگی خدا و کسب پنهانها را توان کرد و این عقل با عقل مصطلح متفاوت است و این عقل، عقال نفس است و عقل انسان کامل

←

کلینی را نیز اخباری میدانند. شیخ مفید فرموده است: لکن اصحابنا المتعلقین بالاخبار، اصحاب سلامه و بعد ذهن و قله فطنه میرون علی وجوههم فیما سمعوه من الاحادیث و لاینظرون فی سندها، و لا یفرقون بین حقها و باطلها و لا یفهمون ما یدخل علیهم فی اثباتها و لا یحصلون معانی ما یطلقون منها. آن دسته از اصحاب ما که وابسته به اخبارند افرادی سلیم النفس، کندذهن و ساده انگارند. احادیثی را که می‌شنوند می‌پذیرند و تأملی در سند آن نمی‌کنند، و فرقی بین حق و باطل آن نمی‌گذارند و معانی آنچه بر آنان وارد شده را در اثبات آنها نمی‌فهمند و معانی آنچه از آن اطلاق دارد را حاصل نمی‌کنند. نگاه کنید به: درخشنده، منصور، رساله دکتری، منابع استنباط نزد اخباریین و اصولیین. به راهنمایی:

ابوالقاسم گرجی و مشاوره: علیرضا فیض، دانشکده الهیات و فلسفه، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.

^{۱۱۲} دو گروه شیعی به علمای بالاسری و پائین سری معروف هستند. ریشه اختلاف بین این دو گروه به این باز می‌گردد که آیا می‌توان بالای سر ضریح امام ع نماز خواند یا نه؟ به همین بهانه، نزاع‌ها و قتل و غارت‌های فراوانی به راه افتاد و جان‌ها و اموال زیادی تلف شد.

^{۱۱۳} نگاه کنید به: مباحثی از اصول فقه جلد ۲، منابع فقه، مصطفی محقق داماد، چاپ نهم، نشر علوم اسلامی، صص

۱۴۲-۱۰۵.

^{۱۱۴} ابی عبدالله ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا الْعُقْلُ، قَالَ: مَا عَيْدَ بِهِ الْرَّحْمَانُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ. کافی، ج ۱، جزء ۱، کتاب العقل و

الجهل، ص ۱۱.

است. پس این منبع فقه نیز مجدداً ما را به استفاده از نظر ولی حی، در تشریح احکام می‌رساند. به عبارت دیگر، همانطور که گفته شد نباید از پیش خود به تفسیر یا تشریح احکام پرداخت، بلکه بایست به عترت یا اوصیاء یا صاحبان اجازه از طرف آنان چنگ زد و اخذ احکام کرد که اعقل انسانها هستند. براساس مفاهیم ذکر شده، تقنین چنانچه مبنای عقلی داشته باشد تشریح است و از مهمترین ابزار اصلاح فرد، جامعه و بشر است.

عقل عرفانی

در گفتگویی^{۱۱۵} از حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه سوال می‌شود که جنابعالی در برخی از بیاناتان موضوعی را طرح کرده‌اید به نام عقل ایمانی، و تبعیت از آن را در امور اجتماعی و زندگی فردی لازم دانسته‌اید. این درحالی است که بعضی منتقدان این ایراد را وارد کرده‌اند که فقرا، سالکان طریقت، چون نسبت به راهنمایان تسلیم محض هستند، بنابراین عقل در اینجا تعطیل می‌شود. حال باتوجه به اینکه عقل خصوصاً در زندگی مدرن بسیار منشأ اثر است، چه کار باید کرد؟ یعنی واقعاً باید این عقل را تعطیل کرد؟ آیا این عقل می‌تواند همان عقلی باشد که جنابعالی آن را عقل ایمانی نامیده‌اید و پیروی از آن را توصیه کرده‌اید؟ اصلاً اگر زمانی این دو عقل مقابل هم قرار گرفتند، چه کار باید کرد؟ یعنی اگر یک موقع آن عقل غیرایمانی یک‌طور بگوید و عقل ایمانی طور دیگری بگوید، اولاً از کجا تشخیص داده بشود که این عقل، عقل ایمانی است و آن عقل، ایمانی نیست. در جواب می‌فرمایند: «تفاوت انسان با حیوان بر اساس تعریف قدیمی و مرسومش این است که انسان عقل دارد، حیوان ناطق است، ولی حیوان که به این معنی عاقل نیست. البته اخیراً بعضی‌ها گفته‌اند که حیوان هم به‌نوعی عاقل و دارای شعور است. ولی برخلاف انسان که شعور به شعور خود دارد، حیوان ندارد. به‌هرحال انسان با حیوان این فرق را دارد، بنابراین قاعداً آن عقلی باید موردنظرمان باشد که مشخص و فصل خطاب بین انسان و حیوان است. تجسم عینی این دو عقل، در تاریخ به‌خصوص برای ما فقرا و شیعیان، علی (ع) و معاویه است. علی (ع) عاقل بود و معاویه را هم عاقل می‌گفتند و حتی معاویه را می‌گفتند از اعقل عقلائی زمان است؛ یعنی عقلائی

^{۱۱۵} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گفتگو درباره: سلوک عرفانی در دوره مدرن، ۱۵، اردیبهشت ۱۳۸۸. چاپ شده در مجموعه عرفان ایران. بخش اول، شماره ۳۹، ۱۳۹۴، صفحات ۲۴-۵. بخش دوم، شماره ۴۰، صفحات ۲۲-۵، انتشارات حقیقت، تهران.

عرب هشت یا هفت نفر بودند که یکی از آنها عمرو عاص و یکی دیگر معاویه بود. علی می‌گفت من هم حيله‌های معاویه را بلدم ولی ایمان من نمی‌گذارد که چنین شیطنتهایی را انجام دهم: والله ما معاویه بأدھی معی و لکنه یعدو و یفجو،^{۱۱۶} یعنی عقل ایمانی علی اجازه نمی‌داد که کارهای خلاف معاویه را انجام دهد. پس آن عقلی که نگذارد کار خلاف بکنیم ولو بتوانیم آن را انجام دهیم، آن عقل، عقل ایمانی است.

حال اگر، نه از منظر تکامل زیست‌شناسی، به مقایسه جانداران پردازیم می‌بینیم که وجه مشخصه انسان نسبت به سایر جانداران عقل است. انسان‌ها از عقل دو نوع استفاده می‌کنند: یک نوع استفاده عبارتست از برگشت به عقب، یعنی برگشت به حیوان و حیوانیت، و نحوه دیگر، صعود و رفتن به جلوتست که با استفاده از عقل ایمانی است. آن عقلی که هدفش برگشت به عقب است - یعنی فقط به حفظ بقای نسل و بقای بدن جسمانی و لذاتی که مستقیماً به این بدن مربوط است توجه دارد - عقل حیوانی و عقل غیرایمانی است، عقل شیطنت یا نُکری است. ولی آن عقلی که معتقد است که بشر مبدأیی دارد و به سوی آن مبدأ می‌رود، یعنی توجه به آن مبدأ دارد، عقل ایمانی است. عقلی که ایمان به خداوند دارد و ایمان به اینکه کارهایش بنابر قاعده است، آن عقل، عقل ایمانی است.

البته این موضوع چیزی نیست که در همه موارد کاملاً مشخص باشد، بلکه مفهومی است که تشخیص مصادیقش به عهده خود مکلف است؛ یعنی به عهده خود انسان‌هاست. این است که خیلی اوقات اشتباه پیش می‌آید. مثلاً در مورد معاویه نمی‌شود گفت که او اصلاً به خدا اعتقاد نداشت؛ برای اینکه وقتی خبر شهادت حضرت امام حسن (ع) را به او دادند، سجده کرد و شکر خدا کرد. منتها او خدایی را می‌خواست که در اختیار خودش باشد، نه خدایی که او در اختیارش باشد. خدایی که او می‌خواست، خدایی بود که موافق با عقل شیطانی او بود ولی خدای ایمانی، خدایی است که مخالف عقل شیطانی است و همانطور که گفتم تشخیص آن در هر موردی با خود شخص است. یا مثلاً وقتی مالک اشتر را با عسل مسموم کردند، معاویه گفت که خداوند را نمایندگان و فرشتگانی است حتی در عسل. این قول نشانگر آن است که او اصلاً عقل خودش را عقل الهی می‌دانست.

^{۱۱۶} نهج البلاغه، تصحیح و مقدمه صبحی الصالح، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، ۱۹۸۰ م، خطبه ۲۰۰.

حال اگر معاویه خالصاً و مخلصاً، و نه از روی هوی و هوس، حتی می‌گفت که علی اشتباه کرده و او را باید محاکمه کرد، ایرادی بر او نبود، چون وقتی که می‌فهمید خودش اشتباه کرده، از تصمیم خود منصرف می‌شد و می‌گفت من خطا کردم. اما چون موضع‌گیری‌ها و رفتارش به این دلیل بود که می‌گفت من باید باشم، همین «من» گفتن باعث شد که اعمالش خلاف عقل ایمانی باشد؛ چنانکه ابوموسی اشعری هم شاید واقعاً در ابتدای کار بر اساس عقل ایمانی رفتار کرد ولی از لحظه‌ای که گرفتار خودخواهی شد و همه چیز را برای خودش خواست، از آن لحظه عقلش تبدیل شد به عقل شیطانی که ساقط و هلاک‌گردد. عقل شیطانی، عقلی خودبین و خودمحور است.»

در ادامه از ایشان سؤال می‌کنند آیا می‌شود گفت که عقل ایمانی حاصل جمع عقل و عشق است؟ در جواب می‌فرمایند: «اصلاً عشق چیست؟ عشق به یک حقیقت، همان ایمان به آن حقیقت است که یک جا لغت ایمان برایش آورده می‌شود و یک جا عشق. ایمان جنبه خلوصش است که در دل نهفته است و کسی نمی‌بیند، و عشق جنبه بیرونی و جلوه آن است. عشق و ایمان مترادف هم هستند. از حضرت صادق (ع) روایت شده که: هل الذین الا الحُب، آیا دین غیر از محبت است؟ بنابراین چون ما مسلمان‌ها به یک مبدأ الهی ایمان داریم، ایمان به وجود چنین مبدایی باعث می‌شود که متوجه شویم که کارهای ما حساب دارد؛ پس در اینجا، این عقل ایمانی می‌شود. ... هر متدینی در ادیان دیگر می‌تواند دارای عقل ایمانی باشد؛ منتها ما می‌گوییم اگر متدینین در ادیان دیگر به عقل ایمانی خود رجوع کنند و آن را به کار ببرند، می‌فهمند اسلام بعد از دین آنها آمده است و کامل‌تر است؛ و الاً بله، همانطور که عشق در هر انسانی می‌تواند باشد، حتی در انسان شیطانی، ایمان هم در هر کسی می‌تواند باشد منتها ما ایمانی را که می‌گوییم، ایمان حقیقی است، ایمان به خدا، ایمان به روز جزاست. ... تقسیم‌بندی‌های مختلفی درباره عقل شده است. عقل شیطانی به اصطلاح عقل معاد ندارد و فقط عقل معاش دارد ولی عقل ایمانی، هم عقل معاد دارد و هم عقل معاش. عقل معاش نیازهای امروزی ما را در نظر می‌گیرد و نیازهایی که در حیات دنیوی داریم. ولی عقل معاد، مصالح بعد از این دوره حیات را در نظر دارد که کارهای ما مطابق با آن مصالح باشد؛ هر دوی اینها اگر مطابق با ایمان باشند عقل ایمانی می‌توانند باشند.»

فصل دوم

علم و روش شناسی علم

مقدمه

در این بخش محدودیت متدولوژی علم را بررسی می‌نمائیم. روش‌شناسی علمی متعارف بر اساس آزمون تجربیات محسوس قرار دارد و از این مرحله پیشتر نمی‌رود. قوانین علمی در شرایط ثابت صادقند و اگر قوای نادیده دیگری بر رفتار پدیده اعمال شود، علم به تنهایی رهگشا نخواهد بود. زیرا قواعد علمی عملکرد آن نیروها را نمی‌داند.

علم از نگاه حکماء الهیین به حصولی و حضوری طبقه‌بندی می‌شود. قوانین در علم حضوری جامعتر از علم حصولی است. علم حصولی از طریق تعلیم رسمی قابل حصول است ولی علم حضوری در اثر تقوا به معنی خودداری کردن و با ایجاد تحولاتی در فکر انسان بوجود می‌آید. هنگامیکه فکر به تمرکز دست یافت و اختیار انسان را به عقل تحویل داد مکاشفات علمی پدیدار می‌گردد. و آن چیزهایی که تا به حال ادراک نمی‌شد درک می‌شود.

در روش‌شناسی متعارف علم و فن و هنر از هم تفکیک شده‌اند. این طبقه‌بندی به دلیل سرشت تجربه‌گرایی بشر تعریف شده و پدیده‌هایی که در آن قرار نمی‌گیرند عملاً بررسی نمی‌شوند و در نتیجه قوانین علمی آنها کشف نشده است. لذا بخشی از عوامل و پدیده‌ها به نام عوامل «هنوز ناشناخته» وجود دارد که کمتر سعی بر درک و یا تجربه آن می‌شود. این عوامل ناشناخته که تابع قوانین علمی همین هستی نیز هستند به سادگی قابلیت تجربه شدن ندارند. بسیاری از این پدیده‌ها در اختیار کسی است که خود آنها را خلق کرده و آنها را تغییر می‌دهد. و این قدرت در دست خداوند است. هستی معلوم، بالقوه، تابع قواعد علم متعارف است، ولی، بالفعل، تابع امر دیگری نیز هست که او خلیفه خداوند در روی زمین است. چنین شخصیتی که اولی الامر و مؤذن از طرف خدا بر روی زمین است خود می‌تواند نموده‌ها و نمایشات دیگری از قواعد علمی طبیعی را به ظهور برساند که تا بحال برای بشر جزء قواعد و امور ناشناخته تلقی می‌شده است. پس اگرچه قواعد علمی متعارف از اهمیت بسیار زیادی برخوردارند ولی جا دارد که به این محدودیت آن توجه کنیم.

روش‌شناسی علم

روش‌شناسی علمی از مباحث مبنایی علم است و در طی تاریخ تمدن بشری توجهات بسیاری را به

خود معطوف کرده است. به طور کلی روش شناسی علمی به دنبال یافتن قواعدی است که رفتار پدیده‌ها در این عالم را بیان می‌کنند. و به عبارت دیگر در صدد کشف قوانینی است که موجودات این عالم به آن رفتار می‌نمایند.

از لحاظ روش شناسی علمی مشاهده قدم اول پیدا کردن قوانین علمی است. فرد با مشاهده^{۱۱۷} یک پدیده در اثر تفکر و سؤال درباره علت رفتاری یا وجودی آن پدیده دچار تشکیک^{۱۱۸} می‌شود. این شک او را به بابی^{۱۱۹} می‌کشاند که نهایتاً به حدس و گمان^{۱۲۰} درباره سؤال ایجاد شده رهسپار می‌نماید. وقتی گمانه فرد منسجم شد و شکل قابل آزمونی پیدا می‌کند به آن فرضیه^{۱۲۱} می‌گویند. فرضیه گمانه‌ایست که برای آزمایش مهیا شده است. اگر در صحت فرضیه ظن قوی باشد به آن حدس^{۱۲۲} می‌گویند. با آزمایش فرضیه در شرایط محیطی خاص معلوم می‌گردد که این فرضیه صحیح است یا خیر. زمانی که آزمونها به قدر کافی قابل اتکاء نیستند از فرضیه تأیید یا رد شده نظریه^{۱۲۳} بوجود می‌آید. و در حالات عمومی اگر نظریه در همه جا صادق بود و عمومیت کافی داشت به آن قانون^{۱۲۴} علمی گفته می‌شود. در علوم تجربیدی محض نظیر ریاضیات گمان به پروپوزیشن^{۱۲۵} و سپس از طریق اثبات آن به قضیه^{۱۲۶} ختم می‌شود و لم^{۱۲۷} و قاعده^{۱۲۸} استنتاجات فرعی از قضیه خواهند بود.

روش‌شناسی علمی متعارف بیشتر از این مرحله پیش نمی‌رود. بر این اساس هر پدیده‌ای از این فرآیند عبور کرد توانایی قبول اسناد علمی را خواهد داشت و در غیر این صورت به آن اطلاق غیرعلمی می‌شود.

مشاهده ناشی از رؤیت یک پدیده اصولاً اگر سبب تشکیک شود انسان را به ظن می‌رساند در غیر

¹¹⁷ Observation

¹¹⁸ Doubt

¹¹⁹ Paradigm

¹²⁰ Conjecture

¹²¹ Hypothesis

¹²² Conjecture

¹²³ Theory

¹²⁴ Law

¹²⁵ Proposition

¹²⁶ Theorem

¹²⁷ Lemma

¹²⁸ Corollary

این صورت ادراکی خلاق را بوجود نمی‌آورد. تفاوت ادراکی که خلاق باشد و خلاق نباشد دقیقاً مرز تفاوت انسان را با حیوان و نبات تشکیل می‌دهد. چون موجودات اخیر به گونه‌ای دارای شعورند ولی شعور آنها خلاق نیست و به عبارتی که فرموده‌اند^{۱۲۹} به شعور خود شعور ندارند. یا مُشعر به شعور خود نیستند و ادراک به ادراک خود ندارند. مسلماً در جمادات نیز نوعی ادراک وجود دارد که رفتار آنها را از حیث مجاورت در حرارت و برودت و جاذبه و اشیاء تغییر می‌دهد و همین تغییر مدون رفتار دلالت بر وجود نوعی واکنش به کنش‌های خارجی است که همین عکس العمل نشان از ادراک عمل دارد. به هر حال ظنی که از مشاهده دریافت می‌گردد مرتبه‌ای بالاتر از آن است زیرا به گمان بر ماهیت یا حیثیت پدیده پرداخته است. این گمان متفاوت از آن چیزی است که در نظریه احتمال مطرح است. زیرا نظریه احتمال به این دلیل وجود یافت که بشر می‌خواست راهی سریعتر از علم بیابد و از پیچیدگی قوانین علمی احتراز کند و زودتر به نتیجه برسد. برای مثال سکه‌ای که پرتاب شود نهایتاً به روی شیر یا خط می‌نشیند اگر بشر می‌توانست زوایای پرتاب و مشخصات جرم و شکل سکه و نیروی وارده به آن و رفتار سکه هنگام برخورد به زمین را در یکی فرمول ریاضی قرار می‌داد می‌توانست پیش‌بینی کند که هر پرتاب خاص سکه منتج به کدام نتیجه از شیر یا خط می‌شد. ولی چون این محاسبه بسیار پیچیده است لذا به مشاهده سکه‌های پرتاب شده پرداخت و مشاهده کرد که اگر سکه موزون و پرتاب‌ها متحدالشکل باشند به گونه‌ای که هیچ شکلی از تفاوت در پرتاب‌ها منظور نگردد و به عبارت متعارف آن پرتابها تصادفی باشند نیمی از پرتابها منتج به شیر و نیم دیگر منتج به خط خواهند شد و این جمله اخیر با افزایش تعداد پرتاب‌ها قطعیت بیشتری می‌یابد. یعنی هرچه تعداد پرتابها بیشتر می‌شود نسبت وقوع شیر و یا خط در اعشار به نیم نزدیک‌تر می‌گردد. لذا از علم تنزل کرد و احتمال را در این برهه پذیرفت که به احتمال پنجاه درصد نتیجه شیر است. این ادراک نوعی حدس و گمان بالاتر از ظن است، مسلماً با این استنتاج نمی‌توان دریافت که اگر یک بار سکه را پرتاب کنیم نتیجه شیر خواهد بود یا خط؛ ولی با شرایطی که در ابتدا دربارهٔ تصریح رابطه ریاضی نیروها و سکه و پرتاب و برخورد آن با زمین طرح کردیم می‌توان پی برد که اگر یک بار سکه را پرتاب کنیم نتیجه چه خواهد بود. هرچند این روش از لحاظ علمی صعب باشد از لحاظ نظری مردود نیست. قاعده یا قانون علمی از

^{۱۲۹} حضرت حاج سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، مجمع السعادات، باب اول فی معرفت العقل و بیان المعانی

فرآیند آزمون فرضیه می‌گذرد و شیوه آزمون فرضیه به قطعیت وقوع نتیجه اشعار خواهد داشت و نتیجتاً در محیط استصداق قاعده علمی یا قانون علمی باید وقوع پدیده قطعی باشد. خلاصه این مطلب در آن است که بشر به آنچه که نظم آن را نمی‌یابد اطلاق بی‌نظمی می‌کند. نمونه واضح این موضوع نظریه آشوب^{۱۳۰} در الگوهای آماری سری زمانی است که هرکس رفتار یک متغیری که از فرآیند آشوب ایجاد شده باشد را ببیند گمان می‌نماید که کاملاً بی‌نظم است، در صورتی که رفتار آن دقیقاً یک معادله تفاضلی^{۱۳۱} مشخص با تمام نظم رفتار یک معادله ریاضی است. نظم رفتار یک متغیر در مدل آشوب برای بشر درک شده است لذا آن را منظم می‌داند. ولی هنوز رفتار بُروونی^{۱۳۲} یک ذره و حتی رفتار قدم تصادفی^{۱۳۳} در قالب فرآیندهای احتمالی^{۱۳۴} بررسی می‌شوند چون نظم این حرکتها را هنوز بشر دریافته است. نظم تکثیر سلولها و اشکال آنها هزاران سال برای بشر قابل درک نبود و بشریت باور نمی‌کرد که رمز این نظم قابل کشف باشد تا ریاضیات فراکتال^{۱۳۵} ابداع شد و با عبارتهای ساده ریاضی توانست نظم مشابهی را به تصویر کشد و قاعده تکثیر در خلقت را دریابد و فراکتالهای منظم و نامنظم را مطرح کند. هنوز آن قسمتی از فراکتالها که به آنها فراکتالهای تصادفی یا نامنظم گفته می‌شوند در قسمتی از علم قرار دارند که بشر نظم آنها را دریافته است.

گزاره اخیر یعنی قطعیت وقوع پدیده در محیط استصداق قانون علمی علت ناکافی بودن علم است. یعنی قوانین علمی در شرایط محیطی مربوطه صادقند و اگر قوای نادیده دیگری بر رفتار پدیده اعمال شود، علم موجود رهگشا نخواهد بود. این نگاه به این معنی است که علم علیرغم همه متعالیات آن در آن حدی که در دسترس بشر فعلی است میزان نیست و نمی‌توان همه چیز را به آن سنجید. برای توضیح بیشتر این موضوع به فرمایشات حکماء الهیین در ارتباط با علم می‌پردازیم. در اصطلاحات دینی علم به دو بخش حصولی یا (اکتسابی) و حضوری یا (لدنی) طبقه‌بندی می‌شود. کیفیت قوانین در علم حضوری جامعتر از علم حصولی است. علم حصولی یا اکتسابی از طریق تحصیل به اشکال متعارف تعلیم و تعلم رسمی قابل حصول است ولی علم حضوری همانگونه که

¹³⁰ Chaos theory.

¹³¹ Difference equation.

¹³² Brownian motion.

¹³³ Random walk.

¹³⁴ Stochastic processes.

¹³⁵ Fractal mathematics.

قرآن کریم می‌فرماید در اثر تقوا بوجود می‌آید و تقوا از ریشه قه به معنی ترمز کردن و خودداری کردن است. مسلماً این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که چگونه خودداری کردن انسان را به علم می‌رساند؟!

در این ارتباط باید گفت که تقوا و یا به عبارت دیگر خودداری کردن اسباب تقویت فکر است. انسانی که خود را ملزم به خودداری از مجموعه‌ای از افعال و کردار می‌نماید در هنگام شروع و اقدام به هر عمل مجبور می‌شود تا فکر نماید و عمل مدنظر خود را ارزیابی نماید و بسنجد که باید آن را انجام دهد یا از انجام آن خودداری کند. این کوچکترین اثر تقوا یا خودداری بر رفتار انسان است. فکر کردن به یک فعل از لحاظ روش‌شناسی علمی متداول امروزی کلیه مراحل مشاهده و تشکیک، حدس، فرضیه، آزمون و نظریه را شامل می‌شود، چون از ابتدای انگیزه فعل خود که همان مشاهده می‌باشد تا اتخاذ نظریه رفتاری را باید بپیماید و بعد اقدام به عمل یا فعل نماید. لذا ذهن با تقوا همواره نحوه تفکر «علمی» متداول را نیز با خود به همراه دارد و اضافه بر آن آثار دیگری نیز بر فرد می‌گذارد.

فکر

فکر از لحاظ حکماء در نظر گرفتن شیء تعریف می‌شود. این در نظر گرفتن همراه با قوه متخیله که هر لحظه صورت ساز و صورت شکن است آشکال در نظر گرفته شده را به گونه‌های مختلف تغییر می‌دهد و این تغییرات تشکیک و ظن و سپس حدس و گمان و فرضیه را خلق می‌کنند و خلاقیت در ذهن بوجود می‌آید و تحول صورت می‌گیرد. مسلماً قوه متخیله اگرچه متحول کننده است ولی میزان و عمق اثر آن بدلیل تموجات شدید فکر کوتاه است. وقتی انسان به شیء یا پدیده‌ای می‌نگرد تکویناً این سیر تفکر شکل می‌گیرد. اگر نظاره شیء همراه با طرح سؤالاتی از نوع چرایی، چیستی، کیستی و مشابه باشد زودتر به شکل فکری واحد می‌رسد چون قوه متخیله را به مسیر خاص هدایت می‌کند. در مرحله تکلیف یا تدوین برای تقویت فکر اولیاء الهی دستورات خاصی را در قالب ذکر و فکر به افراد تعلیم می‌دهند تا بدین طریق شدت و عمق و جهت تفکر را تشدید نمایند.

مسلماً همانگونه که در مغز سلولهایی برای ادراک و پاسخ به سؤالات متداول زندگی روزمره انسان وجود دارد سلولهایی نیز برای پاسخ به چیستی و کیستی انسان وجود دارند که وظیفه آنها حل

معمای خلقت خود انسان و عالم است. برای مثال سلولهایی در مغز وظیفه ارزیابی طعم‌ها یا بوها را به عهده دارند و اگر سلولی که در مغز عهده دار سنجش علائم رسیده از زبان به مغز در ارتباط با خوراک شیرین است به وظیفه خود عمل ننماید انسان نمی‌تواند دریابد که خوراک چشیده شده شیرین است یا خیر. همینطور در مورد کلیه ادراکات این موضوع تعمیم دارد. سلولهایی در مغز وجود دارند که موظفند کیستی و چیستی این عالم را ادراک کنند و اگر این سلولها ضعیف باشند این سؤال بی پاسخ می‌ماند که این عالم کیست و انسان چیست؟! درست همانند حالتی که سلولهای تمیزدهنده شیرینی توانایی تمییز شیرینی را در مغز نداشته باشند. علت عدم توانایی این سلولها می‌تواند ضعف آنان باشد و اگر آنان را تقویت نمائیم حتماً توانایی پاسخ به این سؤال را خواهند داشت. درست همانند سلولهای ماهیچه دست که در حالت معمولی وزنه چند کیلوگرمی را به سختی بلند می‌کنند ولی اگر به دست ورزش داده شود همان سلولها می‌توانند وزنه چندین کیلوگرمی را نیز بلند نمایند. سلولهای مغزی نیز همینطور با ورزش خاص خود تقویت می‌شوند. افراد نابینا برای داشتن تصویر جهان بیرون به حافظه خود فشار می‌آورند و نتیجتاً حافظه بسیار قوی پیدا می‌کنند. کارشناسان عطرشناس بدلیل ممارست و تفکر زیاد بروی آزمایش بوها بخش بوشناسی مغز خود را تقویت می‌کنند به گونه‌ای که اگر دهها عطر و رایحه مختلف را با هم بیامیزند توانایی تمییز تک به تک آنها را دارند. سلولهای مغز که وظیفه آنها درک چیستی و کیستی این عالم یا به عبارت دیگر درک توحید است نیز با تقوا تقویت می‌شوند. این تقوا در مراحل ابتدایی آن عمل به واجبات و ترک محرّمات است ولی در مراتب بالاتر به گونه‌ای می‌شود که این حیطه اعمال به تفکر نیز سرایت می‌کند و فکر نیز در حیطه تقوا و خودداری قرار می‌گیرد. یعنی تموج قوه واهمه را نیز به ترمز می‌کشاند. قوه واهمه متفاوت از قوه متخیله است. متخیله بی جهت و بدون تمایل به نوع صورت، صورت ساز است ولی واهمه از این صورت سازی نفع خود را دنبال می‌کند. یعنی می‌خواهد همه چیز را به سمت و سوی خاصی که خودیت است بکشاند لذا از آن تعبیر به شیطان می‌کنند. وقتی این قوه یعنی واهمه تسلیم قوه عاقله در انسان شد شیطان وجود انسان تسلیم رحمان وجود او یعنی عقل می‌شود. و وقتی عقل به سلطنت وجود رسید شکوفائی علم و اخلاق و هنر و باقی متعالیات صورت می‌گیرد.

پس همانطور که گفته شد فکر باید تقویت شود. ولی چرا این فکر فقط از طریق نوع خاصی باید ورزش داده شود تا به نتیجه برسد و آن نوع خاص تقوا یا خودداری کردن است. علت آن این است

که باید با خودداری کردن قوه واهمه را به فشار قوه مفکره به تسلیم کشانید و این مفهوم از اسلام به معنی تسلیم شدن در مقام ایمان است. قوه واهمه مظهر خودیت و شیطنت و قوه عاقله مظهر رحمان در وجود انسان است. هرچه خودیت کوچکتر و کوچکتر شود سلطه رحمان در وجود انسان بیشتر و بیشتر می‌گردد. لذا تفکری که مستلزم تقابل با خودیت باشد انسان را به رشد عقل می‌کشاند. و تقابل با خودیت یعنی جلوگیری از خود. به عبارت دیگر موظف کردن نفس و فکر به اینکه در چارچوب شریعت عمل نماید. اگر تقابل صرف و مستمر با خودیت دستور کار قرار می‌گرفت نظم عالم تن و عالم این جهان فرو می‌پاشید. لذا شریعت را انبیاء الهی حیظه‌ای از اعمال با تالورنس از حرام و مکروه و مباح تا مستحب و واجب قرار دادند و هرچند سرعت حصول نتیجه کمتر است ولی جامعیت و کمال آن بیشتر می‌باشد. دستورات اولیاء الهی برای تعمیم این تقوا در درون انسان استفاده از ذکر و فکر قلبی است که به دستور فکر را به نقطه‌ای خاص جمع می‌نمایند. و این جمعیت فکر سبب می‌شود که سلولهایی که وظیفه درک کیستی و چیستی این عالم را دارند ورزش داده شوند و تقویت شوند. این فکر به صورت تکوینی نیز وجود دارد یعنی افراد با بررسی خود و اشیاء و این عالم همواره به کیستی و چیستی آن فکر می‌کنند و مسلماً این ذکر و فکر تکوینی در مراحل کمال آن به ذکر و فکر تکلیفی می‌رسد. ذکر و فکر تکلیفی در تمام شرایع وجود دارد و چنانچه شرایط صحت سلسله تربیتی آنها وجود داشته باشد قرین به اثر نیز خواهند بود؛ منتهی بین تمام راهها یک راه است که مستقیم است و این نه این است که باقی راهها به منزل مقصود راه ندارند.

علم

توضیح این موضوع در این است که تفکر عامل اصلی خلق علم است و در این ارتباط دین نه تنها موافقت کامل با این فرآیند دارد بلکه مبنای تأسیس قواعد دینی نیز همین است. یعنی قواعد دینی نیز کاملاً منطبق بر قواعد علمی است و اضافه بر آن به دلیل اینکه دین توجه خاصی به واضع این قواعد نیز دارد کاملتر نیز هست. به عبارت دیگر تفکر علمی متداول همواره به دنبال یافتن چگونگی علت یک اثر یا پدیده است ولی تفکر دینی می‌خواهد مؤثر را بیابد و به طریق اولی به دنبال یافتن علت اثر هم هست. برای مثال تفکر نیوتنی تلاش می‌کرد که علت سقوط سیب را دریابد ولی تفکر عرفانی تلاش می‌کند که عامل سقوط دهنده سیب را بیابد. تفکر نیوتن به کشف قانون عکس

مجذور فاصله در مورد جاذبه میان زمین و سیب انجامید. وقتی سقوط سیب را نیوتن مشاهده نمود این فکر به ذهنش متبادر شد که چه نیرویی بین سیب و زمین وجود دارد که این حرکت اتفاق افتاد؟ نیوتن بیش از این به دنبال یافتن کیستی و چیستی نیرویی که طبق قانون عکس مجذور فاصله سیب و زمین را به سوی هم می کشاند نیست. در تفکر عرفانی رفتار همان سیب مشاهده می شود ولی سؤالی که به ذهن متبادر می گردد این است که چگونه ارتباط بین سیب و زمین برقرار شد؟ چگونه سیب و زمین به یکدیگر دستور حرکت دادند؟ و چگونه سخن دیگری را شنیدند؟ و چگونه قبول کردند؟ و چطور حرکت نمودند؟ تا به هم برخورد کردند! آیا سیب و زمین شعور دارند؟ آیا سخن می گویند؟ آیا می شنوند؟ و آیا تصمیم می گیرند؟ و آیا توانایی حرکت دارند؟... یعنی تفکر علوم متعارف به دنبال درک اثر است ولی تفکر دینی به دنبال درک مؤثر است پس الزاماً باید اثر را نیز درک نماید. یعنی آنجا که تفکر نیوتنی به انتها می رسد تفکر عرفانی شروع می شود. یعنی تفکر شناخت یا عرفان در دنباله تفکر درباره فیزیک است. و اگر تعمیم دهیم و بگوییم که علوم همانند فیزیک، شیمی، زیست شناسی، زمین شناسی، نجوم و ... از مراتب اولیه علم خداشناسی است بیراهه نرفته ایم. چون همه اینها به بررسی هیکل هستی می پردازند که به قول عارف نامی^{۱۳۶}:

حق، جان جهان است و جهان همچو بدن
اصناف ملائکه قوای این تن
افلاک و عناصر و موالید، اعضاء
توحید همین است و دگرها همه فن

و اگر علوم متعارف به بررسی بیشتر درباره جان هستی هم بپردازد مراتب تفکر و شناخت دینی را نیز آغاز کرده است. آیات زیادی در قرآن کریم نیز منطوق و مفهوم این بیان را تأیید می نمایند. به عبارت دیگر قرآن انسانها را دعوت به فکر درباره خاک، آب، باد، باران، شب و روز، خورشید، ماه، ستارگان، کوهها، دریاها، گیاهان، میوهها، حشرات، حیوانات و به طور کلی زمین و آسمانها و به عبارتی موجودات و هستی خود انسان و عالم می نماید.^{۱۳۷} و هدفش از این دعوت ایجاد درک

^{۱۳۶} این دویست به عرفای زیادی منسوب شده است. سعدالدین محمد حموی (قرن هفتم هجری)، میرفندرسکی (از دوران صفویه)، مولانا جلال الدین محمد بلخی، شیخ محمود شبستری و دیگران هر کدام به نوعی این رباعی را سروده اند.

^{۱۳۷} تاج الدین شعیری، جامع الأخبار، انتشارات رضی قم، ۱۳۶۳ هجری شمسی، صفحات ۴-۵: قال الله تعالی فی سورة

برای انسانها در ارتباط با چیستی و کیستی این عالم است. یعنی تلاش می کند تا با این دعوت انسانها

←

البقرة إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ و قال في هذه السورة يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَرَشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ و قال في سورة آل عمران إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لَأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَتَعُودًا وَعَلَىٰ جُوهِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سِحْحَانِكَ فَقَنَا عَذَابَ النَّارِ و قال في سورة الأعراف إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مَسْجُورَاتٌ بِأَمْرِ اللَّهِ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ و قال في سورة الأعراف أ و لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَفْتَرَبْتُمْ أَجْلُهُمْ و قال في سورة الروم أ و لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ و قال في سورة ق أ قَلِمٌ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرِزْقَانَهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رِوَاسِيًّا وَأَنْبَتْنَا فِيهَا رِوَاسِيًّا وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصُرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عِبْدٍ مُنِيبٍ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جِبْتَاتٍ وَحَبَّ الْحُصَيْدِ وَالنَّخْلَ بِاسْقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ و قال في سورة الذاريات و فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ و فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ و فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ و مَا تَعُودُونَ فَو رَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ حَقٌّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْتَفِعُونَ و قال في سورة عبس فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعَبًّا وَقَضْبًا وَرِيعُونَ وَنَخْلًا وَحَدائقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ و لَأَنْعَامِكُمْ و قال في سورة الطارق فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يُجْرَىٰ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ و قال في سورة الغاشية أَ فَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ و إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعَتْ و إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ و إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سَطَحَتْ فَذَكَرُوا إِمَّا أَنْتَ مَذْكُورٌ.

و قال رسول الله ص أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه.

سئل أمير المؤمنين ع عن إثبات الصانع فقال البقرة تدل على البعير و الروثة تدل على الحمير و آثار القدم تدل على المسير فهيكل علوي بهذه اللطافة و مركز سفلي بهذه الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف الخبير قال ع بصنع الله يستدل عليه و بالعقول تعتقد معرفته و بالتفكر تثبت حجته معروف بالدلالات مشهود بالبينات.

و سئل جعفر الصادق ع ما الدليل على صانع العالم قال لقيت حصنا مرزقا أملس لا فرجة فيه و لا خلل ظاهره من فضة مائة و باطنه من ذهب مائة انقلق منه طوس و غراب و نسر و عصفور فعلمت أن للخلق صناعا.

علي بن موسى الرضا ع قال حدثني أبي عن آبائه عن الحسين بن علي أنه قال سألت يهودي أمير المؤمنين أخبرني عما ليس لله و عما ليس من عند الله و عما لا يعلمه الله فقال أمير المؤمنين أما ما لا يعلمه الله لا يعلم أن له ولدا و أما ما ليس عند الله فليس عند الله ظلم و أما ما ليس لله فليس لله شريك فقال اليهودي و أنا أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله ص قال جاء رجل إلى رسول الله قال ما رأس العلم قال معرفة الله حق معرفته قال و ما حق معرفته قال أن تعرفه بلا مثال و لا شبيه و تعرفه إلها واحدا خالقا قادرا أولا و آخرها و ظاهرا و باطنا لا كقوله و لا مثل له و ذلك معرفة الله حق معرفته.

قال النبي ص أفضلكم إيمانا أفضلكم معرفة.

و سئل أمير المؤمنين بما عرفت ربك قال بما عرفني نفسه و لا يشبهه صورة و لا يقاس به الناس قريب في بعده و بعيد في قربه قوي فوق كل شيء و لا يقال تحته و تحت كل شيء و لا يقال شيء فوقه أمام كل شيء و لا يقال شيء خلفه و خلف كل شيء و لا يقال شيء أمامه داخل في الأشياء لا كشيء في شيء سبحانه من هو هكذا لا هكذا غيره.

را به قواعد ناشناخته علم برساند. به عبارتی دعوت می‌نماید تا با تفکر بر معلوم انسان را به علم درباره معلوم برساند. در اخبار نیز به اهمیت تفکر زیاد استناد شده است و حتی می‌فرماید عبادت به کثرت نماز و روزه نیست بلکه عبادت تفکر در امر الله است. و اخبار و روایات یک ساعت تفکر را بهتر از سالها سال عبادت می‌داند.^{۱۳۸}

^{۱۳۸} روایات در این ارتباط بسیار است و موارد زیر بعنوان نمونه از کتب روائی شیعه آورده شده‌اند:

الکافی ج: ۲ صص: ۵۵-۵۴ باب التَّفَكُّر: ۱- علي بن إبراهيم عن أبيه عن التَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ نَبِيَهُ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبُكَ وَ جَافَ عَنِ اللَّيْلِ جُنْبُكَ وَ اتَّقَ اللَّهَ رَبَّكَ. ۲- علي بن إبراهيم عن أبيه عن بعض أصحابه عن أبان عن الحسين الصِّقْلِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَمَّا يَرَوِي النَّاسُ أَنَّ تَفَكُّرَ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ فُلْتُ كَيْفَ يَتَفَكَّرُ قَالَ يَمْشِي بِالْحَرْبَةِ أَوْ بِالدَّارِ فَيَقُولُ أَيْنَ سَاكِنُوكَ أَيْنَ بَاتُوكَ مَا بَالُكَ لَا تَتَكَلَّمِينَ. ۳- عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَ فِي قُدْرَتِهِ. ۴- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مَعْقَرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحُسَيْنِ الرِّضَا ع يَقُولُ لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصَّلَاةِ وَ الصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ. ۵- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ رِبْعِيٍّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص إِنَّ التَّفَكُّرَ يَدْعُو إِلَى الْبِرِّ وَ الْعَمَلِ بِهِ.

وسائل الشیعة ج: ۱۵ صص: ۱۹۶-۱۹۷-۵ باب استحباب التَّفَكُّرِ فِيمَا يُوْجِبُ الْإِعْتِبَارَ وَ الْعَمَلُ: ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ نَبِيَهُ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبُكَ وَ جَافَ عَنِ اللَّيْلِ جُنْبُكَ وَ اتَّقَ اللَّهَ رَبَّكَ. ۲- وَ عَنهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ الصِّقْلِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَمَّا يَرَوِي النَّاسُ تَفَكُّرَ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ فُلْتُ كَيْفَ يَتَفَكَّرُ قَالَ يَمْشِي بِالْحَرْبَةِ أَوْ بِالدَّارِ فَيَقُولُ أَيْنَ سَاكِنُوكَ أَيْنَ بَاتُوكَ مَا لَكَ لَا تَتَكَلَّمِينَ وَ رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنِ الْقَاسِمِ وَ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ رَوَاهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص. ۳- وَ عَن عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَ فِي قُدْرَتِهِ. ۴- وَ عَن مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مَعْقَرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحُسَيْنِ الرِّضَا ع يَقُولُ لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصَّلَاةِ وَ الصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ. ۵- وَ عَنهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ رِبْعِيٍّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع التَّفَكُّرَ يَدْعُو إِلَى الْبِرِّ وَ الْعَمَلِ بِهِ. ۶- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْمَجَالِسِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مَالِكٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ كَتَبَ هَارُونُ الرَّشِيدُ إِلَى أَبِي الْحُسَيْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع عَظِيمِيٍّ وَ أَوْجُو قَالَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ مَا مِنْ شَيْءٍ تَرَاهُ عَيْنُكَ إِلَّا وَ فِيهِ مَوْعِظَةٌ. ۷- وَ فِي الْحُصَالِ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَكْثَرَ عِبَادَةِ أَبِي دَرَجَةَ رَجَمَهُ اللَّهُ التَّفَكُّرَ وَ الْإِعْتِبَارَ. ۸- مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ السَّيَّارِيِّ صَاحِبِ مُوسَى وَ الرِّضَا ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصِّيَامِ وَ الصَّلَاةِ وَ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ الْفُكْرُ فِي اللَّهِ تَعَالَى. ۹- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِهِ الْبُرْقُومِيِّ فِي الْمَجَاسِنِ عَنْ بَنَانِ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ حُسَيْنِ الْكَرْخِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ الصِّقْلِيِّ قَالَ فُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع تَفَكُّرَ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَفَكُّرَ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ فُلْتُ كَيْفَ يَتَفَكَّرُ قَالَ يَمْشِي بِالدَّارِ وَ الْحَرْبَةِ فَيَقُولُ أَيْنَ بَاتُوكَ أَيْنَ سَاكِنُوكَ مَا لَكَ لَا تَتَكَلَّمِينَ

مستدرک الوسائل ج: ۱۱ صص: ۱۸۷-۱۸۴، ۵- باب استحباب التَّفَكُّرِ فِيمَا يُوْجِبُ الْإِعْتِبَارَ وَ الْعَمَلُ: ۱- الشَّيْخُ الْمُفِيدُ فِي أَمَالِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْدِيَارٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ نَبِيَهُ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبُكَ وَ جَافَ عَنِ النَّوْمِ جُنْبُكَ وَ اتَّقَ اللَّهَ رَبَّكَ. ۲- الْمُتَّعِشِيُّ

←

في تفسيره، عن أبي العباس عن أبي عبد الله ع قال تفكر ساعة خير من عبادة سنة [قال الله] إنما يتذكر أولوا الألباب. ۳- الحسين بن علي بن شعبة في تحف العقول، عن أبي محمد العسكري ع قال ليست العبادة كثرة الصيام والصلاة وإنما العبادة كثرة التفكر في أمر الله. ۴- أبو علي بن الشيخ الطوسي في أماليه، عن أبيه عن المفيد عن أبي بكر الجعفي عن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن ياسين عن أبي الحسين الثالث عن آتائه ع قال العلم ورائة كريمة والآداب حلايل حسيان و الفكرة مرآة صافية. ۵- فقه الرضا، ع أووي عن العالم ع أنه قال طوبى لمن كان صمته تفكراً ونظرة عبدة (و كلامه ذكراً) و وسعه بيته و بكى على خطيئته و سلم الناس من لسانه و يده. ۶-، و أووي فكر ساعة خير من عبادة سنة فسيألت العالم عن ذلك فقال تمم بالخربة و بالديار القفار فتقول أين بانوك أين سكاتك ما لك لا تكلمين و ليست العبادة كثرة الصلاة و الصيام العبادة التفكر في أمر الله جل و علا و أووي التفكر مرآة تريك سيئاتك و حسباتك. ۷- مصباح الشريعة، قال الصادق ع اعتبروا بما مضى من الدنيا هل بقي على أحد أو هل [أحد] فيها باق من الشريف و الوضيع و الغني و الفقير و الولي و العدو فكذلك ما لم يأت منها بما مضى أشبه من الماء بالياء قال رسول الله ص كفي بالموت واعظاً و بالعقل دليلاً و بالتقوى زاداً و بالعبادة شغلاً و بالله مؤنساً و بالقرآن بياناً قال رسول الله ص لم يبق من الدنيا إلا بلاء و فتنة و ما نجا من نجا إلا يصدق الاتجا و قال نوح ع وجدت الدنيا كبيت له بابان دخلت من أحدهما و خرجت من الآخر هذا حال نبي الله فكيف حال من اطعمان فيها و ركن إليها و ضيع عمره في عمارتها و مرق دينه في طلبها و الفكرة مرآة الحسنيات و كفارة السيئات و ضياء القلب و فسحة للخلق و إصابة في إصلاح المعاد و اطلاع على العواقب و استزادة في العلم و هي خصلة لا يعبد الله بمثلها قال رسول الله ص فكر ساعة خير من عبادة سنة و لا يتألم منزلة التفكر إلا من خصته الله بئور المعرفة و التوحيد. ۸- الأمدئي في الغرر، عن أمير المؤمنين ع أنه قال التفكر في ملكوت السماوات و الأرض عبادة المخلصين و قال ع التفكر في آلاء الله نعم العبادة. ۹- علي بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود عن حماد قال سألت أبا عبد الله ع عن لقمان و حكيمته التي ذكرها الله ع و جاع فقال أما و الله ما أويني لقمان الحكمة بحسب و لا مال و لا أهل و لا بسط في جسم و لا جمال و لكنّه كان رجلاً قوياً في أمر الله متوعداً في الله ساكتاً سكيناً عميق النظر طويل الفكر حديد النظر مستغن بالعباد. ۱۰- سبط الشيخ الطبرسي في مشكاة الأنوار، نقلاً من كتاب المحاسن عن أبي عبد الله ع قال قال عيسى ابن مريم ع طوبى لمن كان صمته فكراً و نظره عبداً و كلامه ذكراً و بكى على خطيئته و سلم الناس من يده و لسانه. ۱۱- و عن أبي عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع في كلام له يا ابن آدم إن التفكر يدعو إلى البر و العمل به الخير و عنه ع قال في كلام له و كلك سكوت ليس فيه فكر فهو غفلة. ۱۲- الشيخ ورام في تبيين الخاطر، و كان لقمان يطيل الجلوس وحده فكان يمض به مولاة فيقول يا لقمان إنك تديم الجلوس وحدك فلو جلست مع الناس كان أنس لك فيقول لقمان إن طول الوحدة أفهم للفكرة و طول الفكرة دليل على [طريق] الجنة. ۱۳- أبو الفتح الكراچكي في كنز الفوائد، عن أمير المؤمنين ع أنه قال الفكرة مرآة صافية و الاعتبار منذر ناصح من تفكر اعتبر و من اعتبر اعتزل و من اعتزل سلم [من] العجب.

بحار الأنوار ج : ۶۶ صص : ۲۹۴ - ۲۸۹ : ۲۳- [الكافي] عن العدة عن البرقي عن محمد بن علي عن محمد بن سنان عن عيسى النهري عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من عرف الله و عظمه متع فاه من الكلام و بطنه من الطعام و عفى نفسه بالصيام و القيام قالوا يا باتنا و أهفاتنا يا رسول الله هؤلاء أولياء الله قال إن أولياء الله سكتوا فكان سكوهم ذكراً و نظروا فكان نظرم عبدة و نطقوا فكان نطقهم حكمة و مشوا فكان مشيهم بين الناس بركة لو لا الأجل التي قد كتب الله عليهم لم تقروا وواهم في أجسادهم خوفاً من العذاب و شوقاً إلى الثواب. [الأمالي للصدوق] عن ابن إدريس عن أبيه عن أحمد البرقي عن محمد بن علي الكوفي عن محمد بن سنان عن عيسى النهري عنه ع مثله إلا أنه فيه هكذا فكان سكوهم فكراً و تكلموا فكان كلامهم ذكراً. [الأمالي للصدوق] عن ماجيلويه عن عمه عن الكوفي عن محمد بن سنان مثله بيان قال النجاشي عيسى بن أعين الحريري الأسدي مولى كوفي ثقة و عمه من أصحاب الصادق ع فما في المجالس أظهر سنداً و متناً لكن في أكثر نسخ المجالس النهري بالثناء كما في بعض نسخ

←

←

الكافي و في بعضها النهريري بالباء الموحدة و في بعضها النهري و الأخير كأنه نسبة إلى النهروان و لم أجد الأولين في اللغة و قال الشيخ البهائي قدس سره في حاشية الأربعين الجريري بضم الجيم و الراءين المهلمتين منسوب إلى جرير بن عباد بضم العين و تخفيف الباء. من عرف الله قال الشيخ المتقدم رحمه الله قال بعض الأعلام أكثر ما تطلق المعرفة على الأخير من الإدراكين للشيء الواحد إذا تحلل بينهما عدم بأن أدركه أولاً ثم ذهل عنه ثم أدركه ثانياً فظهر له أنه هو الذي كان قد أدركه أولاً و من هاهنا سمي أهل الحقيقة بأصحاب العرفان لأن خلق الأرواح قبل الأبدان كما ورد في الحديث و هي كانت مطلعة على بعض الإشراقات الشهودية مقرة لمبدعها بالربوبية كما قال سبحانه **أَسْمَتْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ** لكنها لإلفها بالأبدان الظلمانية و انغمارها في الغواشي الهبولانية ذهلت عن مولاها و مبدعها فإذا تخلصت بالرياضة من أسر دار الغرور و ترقت بالمجاهدة عن الالتفات إلى عالم الزور تجدد عهدها القديم الذي كاد أن يندرس بتمادي الأعصار و الدهور و حصل لها الإدراك مرة ثانية و هي المعرفة التي هي نور على نور. من الكلام أي من فضوله و كذا الطعام فإن الإكتثار منه يورث الثقل عن العبادة و يتحمل أن يكون كناية عن الصوم و غنى كذا في بعض النسخ بالفاء أي جعلها صافية خالصة أو جعلها مندرسة ذليلة خاضعة أو وفر كمالاتها قال في النهاية أصل العفو الحو و الطمس و غفت الريح الأثر محته و طمسته و منه حديث أم سلمة لا تعف سبيلا كان رسول الله ص لخبها أي لا تطمسها و عفا الشيء كثر و زاد يقال أعففته و عففته و عفا الشيء درس و لم يبق له أثر و عفا الشيء صفا و خلص انتهى و أقول يمكن أن يحملها بعضهم على الفناء في الله باصطلاحهم و الأظهر ما في المجالس و غيره و أكثر نسخ الكتاب عنا بالعين المهلمة و النون المشددة أي أتعب و العناء بالفتح و المد النصب. بآبائنا و أمهاتنا قال الشيخ البهائي رحمه الله هذه الباء يسميها بعض النحاة باء التفدية و فعلها محذوف غالباً و التقدير نفديك بآبائنا و أمهاتنا و هي في الحقيقة باء العوض نحو خذ هذا بمذا و عد منه قوله تعالى **ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون**. هؤلاء أولياء الله فهو استفهام محذوف الأداة و يمكن أن يكون خيراً قصد به لازم الحكم و التأكيد في قوله إن أولياء الله إلخ لكون الخبر ملقى إلى السائل المتردد على الأول و لكون المخاطب حاكماً بخلافه على الثاني أن جعل قوله ص إن أولياء الله رداً لقولهم هؤلاء أولياء الله أي أولياء الله أناس آخر صفاتهم فوق هذه الصفات و إن جعل تصديقاً لقولهم و وصفاً للأولياء بصفات أخرى زيادة على صفاتهم الثلاث السابقة فالتأكيد لكون الخبر ملقى إلى الخالص الراسخين في الإيمان فهو رائع عندهم متقبل لديهم صادر عنه ص عن كمال الرغبة و وفور النشاط لأنه في وصف أولياء الله بأعظم الصفات فكأنه مظنة التأكيد كما ذكره صاحب الكشاف عند قوله تعالى **وإذا لقوا الذين آمنوا قائلوا آمناً فكان سكوتهم ذكراً أي عند سكوتهم قلوبهم مشغولة بذكر الله و تذكر صفاته الكمالية و آلائه و نعمائه و غرائب صنعه و حكمته و في رواية المجالس كما أشرنا إليه فكان سكوتهم فكراً. و قال الشيخ البهائي رحمه الله أطلق على سكوتهم الفكر لكونه لازماً له غير منفك عنه و كذا إطلاق العبرة على نظهرهم و الحكمة على نطقهم و البركة على مشيهم و جعل ص كلامهم ذكراً ثم جعله حكمة إشعاراً بأنه لا يخرج عن هذين فالأول في الخلوة و الثاني بين الناس و لك إبقاء النطق على معناه المصدرى أي إن بما نطقوا به مبني على حكمة و مصلحة. فكان مشيهم بين الناس بركة لأن قصدهم قضاء حوائج الناس و هدايتهم و طلب المنافع لهم و دفع المضار عنهم مع أن وجودهم سبب لنزول الرحمة عليهم و دفع البلايا عنهم لم تقرر أرواحهم في المجالس لم تستقر. خوفاً من العذاب و شوقاً إلى الثواب فيه إشارة إلى تساوي الخوف و الرجاء فيهم و كونهما معاً في الغاية القصوى و الدرجة العليا كما مضت الأخبار فيه. ثم اعلم أن كون الشوق إلى الثواب سبباً لمفارقة أرواحهم أوكار أبدانهم و طيرانها إلى عالم القدس و محل الإنس و درجات الجنان و نعيمها ظاهر و أما الخوف من العقاب إما لشدة الدهشة و استيلاء الخوف عليهم كما فعل بجمام لعددهم أنفسهم من المقصرين أو يريدون للحوق بمنازهم العالية حذر من أن تتبدل أحوالهم و تستولي الشهوات عليهم فيستحقوا بذلك العذاب فلذا يستعجلون في الذهاب إلى الآخرة. ثم قال الشيخ المتقدم رفع الله درجته المراد بمعرفة الله تعالى الاطلاع على نعوته و صفاته الجلالية و الجمالية بقدر الطاقة البشرية و أما الاطلاع على حقيقة الذات المقدسة فمما لا مطمع فيه للملائكة المقربين و الأنبياء المرسلين فضلاً عن غيرهم و كفى في ذلك قول سيد البشر ما عرفناك حق معرفتك و في الحديث أن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إن الملأ**

←

هنگامیکه فکر به تمرکز دست یافت مکاشفات در وجود انسان پدیدار می‌گردد. آن چیزهایی که تا به حال درک و دیده نمی‌شد دیده می‌شود. قدرت فکر در روانشناسی امروز کاملاً تأیید شده است. منیتیزم^{۱۳۹} و هیپنوتیزم^{۱۴۰} اثرات تمرکز فکر را در افزایش قدرتهای ذهنی و بدنی و درمان

←

الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم فلا تلتفت إلى من يزعم أنه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدسة بل أحث التراب في فيه فقد ضل و غوى و كذب و افتى فإن الأمر أرفع و أظهر من أن يتلوث بخواطر البشر و كلما تصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ و أقصى ما وصل إليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه من التدقيق و ما أحسن ما قال.

آنچه پیش تو غیر از او ره نیست غایت فهم تو است الله نیست

بل الصفات التي نثبتها له سبحانه إنما هي على حسب أوهامنا و قدر أوهامنا فإننا نعتقد انصافه بأشرف طربي النقيض بالنظر إلى عقولنا القاصرة و هو تعالى أرفع و أجل من جميع ما نصفه به. و في كلام الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر ع إشارة إلى هذا المعنى حيث قال كلما ميزتوه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم و لعل النمل الصغار تتوهم أن الله تعالى زبائتين فإن ذلك كما لها و يتوهم أن عدمها نقصان لمن لا يتصف بهما و هذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به انتهى كلامه صلوات الله عليه و سلامه. قال بعض المحققين هذا كلام دقيق رشيق أنيق صدر من مصدر التحقيق و مورد التدقيق و السر في ذلك أن التكليف إنما يتوقف على معرفة الله تعالى بحسب الوسع و الطاقة و إنما كلفوا أن يعرفوه بالصفات التي ألفوها و شاهدها فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم و لما كان الإنسان واجبا بغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما سمعا بصيرا كلف بأن يعتقد تلك الصفات في حقه تعالى مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان بأن يعتقد أنه تعالى واجب لذاته لا بغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات و هكذا في سائر الصفات و لم يكلف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد فيه مثالا و مناسبها بوجه و لو كلف به لما أمكنه تعقله بالحقيقة و هذا أحد معاني قوله ع من عرف نفسه فقد عرف ربه انتهى كلامه. ثم قال قدس سره قد اشتمل هذا الحديث على المهم من سمات العارفين و صفات الأولياء الكاملين فأولها الصمت و حفظ اللسان الذي هو باب النجاة و ثانيها الجوع و هو مفتاح الخيرات و ثالثها إتعاب النفس في العبادة بصيام النهار و قيام الليل و هذه الصفة ربما توهم بعض الناس استغناء العارف عنها و عدم حاجته إليها بعد الوصول و هو وهم باطل إذ لو استغنى عنها أحد لاستغنى عنها سيد المرسلين و أشرف الواصلين و قد كان ع يقوم في الصلاة إلى أن ورمت قدماء و كان أمير المؤمنين علي ع الذي إليه ينتهي سلسلة أهل العرفان يصلي كل ليلة ألف ركعة و هكذا شأن جميع الأولياء و العارفين كما هو في التواريخ مسطور و على الألسنة مشهور. و رابعها الفكر و في الحديث تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة قال بعض الأكابر إنما كان الفكر أفضل لأنه عمل القلب و هو أفضل من الجوارح فعمله أشرف من عملها أ لا ترى إلى قوله تعالى **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلذِّكْرِ** فجعل الصلاة وسيلة إلى ذكر القلب و المقصود أشرف من الوسيلة. و خامسها الذكر و المراد به الذكر اللساني و قد اختاروا له كلمة التوحيد لاختصاصها بمزايا ليس هذا محل ذكرها. و سادسها نظر الاعتبار كما قال سبحانه **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**. و سابعاها النطق بالحكمة و المراد بها ما تضمن صلاح الناشئين أو صلاح النشأة الأخرى من العلوم و المعارف أما ما تضمن صلاح الحال في الدنيا فقط فليس من الحكمة في شيء. و ثامنها وصول برکتهم إلى الناس و تاسعها و عاشرها الخوف و الرجاء و هذه الصفات العشر إذا اعتبرتها وجدتها أمهات صفات السائرين إلى الله تعالى يسر الله لنا الاتصاف بها بمنه و كرمه **تفسير العياشي ج : ۲ ص : ۲۰۸ : ۲۶-** عن أبي العباس عن أبي عبد الله ع قال تفكر ساعة خير من عبادة سنة، قال الله **«إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»**

¹³⁹ Magnetism

¹⁴⁰ Hypnotism

بیماریها اثبات نموده است. تا آنجا که استفاده‌های نمایشی از خواب کاتالپسی^{۱۴۱} و معالجه بیماریهای هیستریک^{۱۴۲} و زایمان بدون درد و ... از طریق هیپنوتیزم کاملاً معمول هستند اگرچه هنوز علّت‌های علمی آن مکشوف نیست.

علم و عقل

تمرکز فکر مقدمه تحویل اراده و اختیار عالم وجود انسان به عقل است و به عبارتی مقدمات سلطه عقل بر وجود اتفاق خواهد افتاد. و چون عقل که در وجود انسان مشابه عقل کل است که این صنع هستی را آفریده و نمونه آن را در انسان قرار داده لذا سلطنت عقل در وجود انسان به احاطه بر رموز جهان می‌انجامد و علم از این راه بدست می‌آید. همانگونه که قرآن می‌فرماید: **و اتَّقُوا اللَّهَ و يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ**^{۱۴۳} یعنی شما تقوا پیش گیرید تا خداوند به شما علم بیاموزد. یعنی از آن چه بهتر، که سازنده معلوم که عالم به علم ساختن معلوم است به فردی تعلیم علم دهد. در شرح همین آیه: «تقوا پیش گیرید تا خداوند به شما علم بیاموزد.» فرموده‌اند:^{۱۴۴} «و اتَّقُوا اللَّهَ بترسید از خدا در ضرر زدن یا در همه اوامر و نواهی خدا. و **يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ** و خداوند به شما علم می‌آموزد. ممکن نیست امثال این واو را واو عطف قرار بدهیم، چون در کلام معطوف علیه وجود ندارد، یا از باب اینکه معنی عطف از آن اراده نشده است، و به معنی مع نیز نمی‌شود گرفت چون مضارع بعد از آن منصوب نشده، لذا آن را واو استیناف قرار داده‌اند مانند لبنین لکم و نقر فی الارحام و مانند لا تأکل السمک و تشرّب اللّبن، با رفع تشرّب و مقصود از قراردادن آن جهت استیناف از حیث ارتباط لفظ به سابق آن نیست که از حیث معنی از قبل خود منقطع است پس معنی در **مَثَلٌ لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ و تَشْرَبُ اللَّبْنَ** بر نهی از جمع بین خوردن ماهی و نوشیدن شیر با هم است، خواه تشرّب مرفوع باشد، و خواه منصوب، و این معنی استفاده نمی‌شود مگر اینکه واو به معنی مع باشد ولی بعد از آن مقدر نمی‌شود اگر بعد از آن مرفوع باشد چنانکه در حالت رفع تقدیر گرفته می‌شود. و همین مثال واو در این آیه نیز هست، زیرا این عبارت پیشی علم بر تقوا را بیان می‌کند، اعم از اینکه گفته شود: **اتَّقُوا اللَّهَ و يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ** یا گفته شود: **و يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ** با نصب یا رفع. پس واو مفید معنی معیت و همراهی است، به گونه معیت غایت

¹⁴¹ Catalepsy

¹⁴² Hysteria

¹⁴³ آیه ۲۸۲ سوره بقره.

¹⁴⁴ بیان السّعادة فی مقامات العبادة جلد سوم صص ۱۶۵-۱۶۴.

با مورد غایت. و چون مابعد آن منصوب نیست چنانکه در واو به معنی مع منصوب می‌شود از آن جهت گفتند واو برای استیناف است. در واقع این مورد مانند حَتّی است که بر مضارع مرفوع داخل شود که در آنجا گفته می‌شود که حَتّی برای استیناف است با اینکه در آنجا با ماقبلش مرتبط است. و چون تقوی با جمیع مراتبش پشت کردن به نفس است که معدن جهل است و رو آوردن به سوی عقل است که باب علم می‌باشد، لذا تقوی مستلزم علم و ازدیاد آن است چنانکه در قول خدای تعالی است: «اگر تقوای خدا را داشته باشید خداوند برای شما فرقان (قدرت فرق و تشخیص) قرار می‌دهد».^{۱۴۵} یا قول خدای تعالی: «کسی که از خدا بترسد خداوند راه نجات (از گرفتاریها) را برای او می‌گشاید، و او را از جائی که گمان نمی‌برد روزی می‌دهد».^{۱۴۶}

در مرحله بعدی اتحاد علم و عالم و معلوم است و این تثلیث هنوز در توحید مطرح است و در وحدت از تثلیث واحدیت به احدیت می‌رسد. در جهت بررسی این مبحث، به تفسیری که از آیه شریفه اول سوره بنی‌اسرائیل^{۱۴۷} فرموده‌اند تیمناً اکتفا می‌نماییم^{۱۴۸}: «سبحانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا سَبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا» که در شبی بعض شب بنده‌اش را من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى از مسجدالحرام به مسجدالاقصی که در بیت المقدس است یا به مسجدالاقصی که در آسمان چهارم می‌باشد و مسمی به بیت المعمور است سیر داد که مسجدالاقصی مظهر آن است و او ملکوت آن است همانطور که مسجد الحرام مظهر او و ملکوت او می‌باشد. و «السری» و «الاسری» به یک معنا است و آن سیر در شب است، بنابراین ذکر «لیل» بعد آن از باب تجرید است یا تأکید، و متعلّی گشتن فقط به وسیله «باء» است و از قبیل جمع بین تعدّیه به «باء» و «همزه» نیست. الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ که حول آن را مبارک گردانیدیم، زیرا که حول بیت المقدس شام و مصر است که هر دو به سبب فراوانی نعمت از هر جنس از سایر بلاد ممتازند، کثرت برکات در حول بیت المعمور در آسمان چهارم از اینجا معلوم می‌گردد. تحقیق معراج جسمانی: بدان که آیه اشاره به معراج رسول خدا (ص) می‌کند و اخبار در کیفیت آن و سیر او (ص) و آنچه که دیده است با اتفاق آنها بر وقوع آن

^{۱۴۵} سوره انفال، آیه ۲۹، يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَكُمْ فُرْقَانًا.

^{۱۴۶} سوره طلاق آیات ۳-۲، و من يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَه مَخْرَجًا و يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِب.

^{۱۴۷} سوره اسراء، آیه ۱. سَبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لَنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِير.

^{۱۴۸} حضرت حاج ملاسلطانمحمد بیدختی گنابادی، بیان السَّعَادَةِ فِي مَقَامَاتِ الْعِبَادَةِ، ترجمه، جلد ۸، صص ۲۳۱-۲۲۱.

مختلف است و آن از معجزات او (ص) می‌باشد. و نیز اختلاف است در این که با بدن طبیعی یا با بدن مثالی یا روح او تحقّق یافته‌است. فلاسفه به دلیل اینکه جسم ملکی نمی‌تواند در اجسام ملکوتی داخل شود و خرق و التیام در آسمانها لازم می‌گردد که محال است منکر معراج با بدن جسمانی طبیعی هستند، ولی مشرّعین پیرو ظاهر اخبار می‌گویند با بدن طبیعی بوده بدون اینکه وجه صحّت آن را تبیین کنند؛ علی‌رغم قوت برهان فلاسفه بر امتناع آن. و بزودی آن را تحقیق خواهیم کرد انشاءالله تعالی. و ایراد گرفته‌اند که همانگونه که روایت شده در کوتاهترین زمان بوده به نحوی که بعد رجوع او گرمی بستر او هنوز باقی بوده و حرکت حلقهٔ درب هنوز ساکن نشده بود و آب آفتابه که در حین عروج او ریخت کاملاً نریخته بود؛ و این در حالی است که آنچه که در معراجش دیده و برای ما حکایت فرموده و واقع شده از نمازها و مخاطبات جز در یک زمان طولانی ممکن نیست پس وفق ممکن نیست. و نیز اشکال شده است که وقتی او (ص) به مقام قرب رسید علی (ع) او را مخاطب قرار داد و علی علیه السلام دستش را از پشت حجاب دراز کرد و در غذا با او مشارکت نمود و علی (ع) در حین سیر او (ص) راه را بست و همه این‌ها دلالت می‌کند بر این که علی (ع) از او (ص) کاملتر باشد با اینکه او تابع او (ص) بوده‌است و تابع نمی‌تواند از متبوع کاملتر باشد! و تحقیق این به نحوی که شکی در وقوع آن با بدن طبیعی و سایر اشکالهای ذکر شده باقی نماند نیاز به مقدمه‌ای دارد که می‌گوییم: عالم تنها در این عالم محسوس که از آن به عالم طبع با آسمانهایش در زمینش تعبیر می‌شود منحصر نمی‌باشد، بلکه فوق آن برزخ است که آن بین عالم طبع و عالم مثال است و آن بر عالم طبع حکومت دارد و در آن از زنده کردن و میراندن هرگونه که بخواهد تصرف می‌کند، و معدوم را ایجاد و موجود را معدوم می‌سازد، محسوس را مستور و غیر محسوس را به صورت محسوس ظاهر می‌کند و طی الارض، و بر آب و هوا راه رفتن، و داخل شدن در آتش و سالم ماندن، و قلب ماهیات از آن است. و از آن است طی زمان، همچنانکه در اخبار وارد شده: که امام معصوم (ع) به منافقی فرمود: سگ شو پس سگ شد، و بر دیگری فرمود تو بین مردان زن هستی، پس زن شد. و دیگری قلب ماهیات را نزد معصوم (ع) انکار کرد، سپس به سوی نهی رفت تا غسل کند، پس داخل آب شد و در آب فرو رفت پس از آب که خارج شد خود را زنی دید در ساحل دریا نزدیک قریه‌ای ناشناس، پس داخل روستا گردید و ازدواج کرد، مدّتی خانه‌داری نمود و فرزندی از او متولّد شد، تا اینکه برای غسل در بحر خارج و داخل آب شد و در آب فرو رفت پس از ساحل نهر معهود بیرون آمد و مرد بود و لباسهایش را دید که به همان وضعی که گذاشته

بود مانده است و به خانه‌اش داخل شد و اهل او به دلیل کوتاهی زمان متوجه غیبت او نشدند. و امثال این از تابعین با صدق نیز دیده شده است و این از قبیل بسط زمان است که ممکن است وقوع آن در عالم ملک باشد. همچنانکه نقل شده است برای زنی چنین اتفاق افتاد، و خبر داد و جماعت منکر شدند و فرزندان او را از شهر دور آوردند با اینکه او از شهر خودش به قدر یک ساعت هم غیبت نکرده بود. یا از قبیل بسط در دهر باشد، بدون تصرف در زمان که ممکن است وقوع آن در ملکوت باشد. و فوق برزخ عالم مثال است که تصرف در برزخ و طبع دارد، و فوق آن عالم نفوس کلیه است که از آن به «المدهبرات امرأ» مدهبرات امر تعبیر می‌شود و فوق آن ارواح است که از آن به «و الصافات صفاً»^{۱۴۹} تعبیر می‌شود و در لسان اشراقیین به ارباب انواع و ارباب طلسمات تعبیر می‌شود، و فوق آن عقول است که از آن به «مقربین» تعبیر می‌شود، و فوق آن کرسی و فوق آن عرش است، که سریر ملک متعال است، و آن دو بین وجوب و امکان قرار دارند، نه واجب هستند و نه ممکن بلکه فوق امکان و تحت وجوب. و هر یک از آن عوالم احاطه و تصرف و حکومت بر جمیع مادون خود دارند. پس هرگاه یکی از آن عوالم بر مادون خودش غالب شود مادون خود را تحت حکم خود قرار می‌دهد و حکم خودش از او می‌رود. پس بدانکه انسان مختصری از آن عوالم است و بر او بازاء آن عوالم مراتبی است و هر مرتبه بالاتری بر مادون خود حکومت دارد و فرقی ندارد، چنانچه در حکومت نفس بر بدن و قوا مشاهده می‌کنیم ولیکن این مراتب از نفس مجرده در اکثر مردم بالقوه است، و بالفعل نیست به طوری که بازاء عالم نفوس ضعیف است در نهایت ضعف، به نحوی که تصرف در بدنش بیش از آن مقدار که خداوند در جیل او قرار داده برایش ممکن نیست تا چه رسد بر غیر بدن خودش. پس هرگاه بعضی از آن مراتب به فعلیت برسد، همانند بیشتر انبیاء و اولیاء (ع)، یا همه آن همانند خاتم الانبیاء (ص) و صاحبان ولایت کلیه (ع) می‌توانند در بدنهایشان هر طور بخواهند تصرف کنند و در سایر اجزای عالم، همچنانکه از انبیاء و اولیاء (ع) طی مکان و زمان، راه رفتن بر آب و هوا، داخل شدن در آتش، و زنده کردن مرده و میراندن زنده، و قلب ماهیات و غیر اینها روایت شده به حدی که به دلیل کثرت آنها و توا تر اخبار نمی‌توان منکر تمام آنها در مجموع شد اگرچه تک تک آنها غیرمتواتره هستند. و اما تصرف در بدن طبیعی به نحوی که از حکم امکان خارج شود و در عالم عرش داخل گردد فوق امکان و فوق عالم عقول و ملائکه مقربین است. همانطور که روایت شده است: که جبرئیل از رسول خدا (ص) در معراج

عقب ماند و گفت: لو دنوت ائمة لاحتزقت اگر به اندازه یک سر انگشت جلو می آمدم می سوختم با اینکه او از عالم عقول مقررین است. پس آن از خواص خاتم کل در رسالت و نبوت و ولایت است، و آن از خواص پیامبر ما (ص) است که هیچ کس در این شراکتی با او ندارد، نه نبی مرسل، و نه خاتم اولیا و برای این است که معراج جسمانی با کیفیت مخصوصه را از خواص او (ص) قرار داده اند. چون معراج با این کیفیت امری است که از ممکن فوق آن متصور نیست و میسر نیست مگر در وقتی که عالم فوق امکان بر بدن طبیعی غلبه کند، و این غلبه به آسانی برای هر کس و در هر زمان میسر نیست. لذا گفته اند که معراج برای نبی (ص) فقط دو مرتبه بود، در حالی که بر بعضی از عرفا نسبت داده شده که فرموده: من در هر شب هفتاد مرتبه عروج می کنم. و معراج به روح امری است که برای خیلی از مرتاضان روی می دهد، بلکه وارد شده که نماز معراج مؤمن است. حال که این مقرر گشت می گوئیم: او (ص) به بدن طبیعی اش و عبا بردوش و نعلین بر پا، تا بیت المقدس و از آن به آسمانها، و از آن به ملکوت و از آن به جبروت و از آن به عرش که فوق امکان است عروج نمود و در این سیر جبرئیل (ع) از او (ص) عقب ماند، چون از عالم امکان بود و راهی بر مافوق امکان نداشت، چه هر یک از ملایکه مقام معلومی دارند که از آن تجاوز نمی کنند بر خلاف انسان. و آن معراج مگر دوبار برای او نبوده چنانچه که در اخبار است و خرق آسمانها هم لازم نمی آید به علت ارتفاع حکم ملک از بدن او به دلیل غلبه ملکوت و شگفتی نیست در عروج بدن طبیعی به سوی ملکوت و جبروت، چون حکم ملک بلکه حکم امکان در حالی که عین او باقی بوده است از او ساقط شده بود و کثرت وقایع او در معراج عجیب نیست زیرا آن از قبیل بسط دهر است با قصر زمان. چنانکه خدای تعالی فرمود: «و إِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ»^{۱۵۰} و نیز فرموده: «فِي یَوْمٍ كَانَ مَقْدَاهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ»^{۱۵۱} بنابر این یک ساعت از دهر در ازاء قدر یک ساعت از زمان هزار ساعت از زمان می شود؛ یا همانند پنجاه هزار ساعت می شود، و سخن گفتن علی (ع) و دست دراز کردن او از پشت حجاب به سبب مقام علوی علی (ع) است نه به بدن طبیعی او و فضیلت معراج بر این که با بدن طبیعی انجام شده، از خواص او (ص) است و در آن علی (ع) شرکت نکرده است، و اخبار معراج و کیفیت آن و وقایع آن در مفصلات مذکور است، و از این آیه فضیلت پیامبر ما (ص) بر موسی (ع) چون سیر او الی الله به اسراء الله بود، و سیر موسی (ع) از

^{۱۵۰}سوره حج، آیه ۴۷.

^{۱۵۱}سوره سجده، آیه ۵.

جانب خودش بود و نفی رؤیت از او به صورت تأیید بعد از مسئله او و حصر رؤیت در نبی ما (ص) بدون مسئله او ظاهر می‌شود. یعنی محمد (ص) به حقیقت شنیدن و دیدن متحقق شده بود به نحوی که هیچ سمعی نبود مگر سمع او و هیچ بصری نبود مگر بصر او و این تحقق نمی‌یابد مگر با تحقق به حقیقت سمع و بصر و این تحقق نیست مگر با تحقق به حقیقت اسما و صفات که مشاهده آنها را از موسی ع نفی نمود. «و لثریه من آیاتنا» تا از آیاتمان بر او بنمایانیم، یعنی به او این آیات را نشان دادیم و آنها را دید پس بدانها متحقق شد و به حالتی رسید که هیچ سمع و بصری نبود مگر اینکه او سمع و بصرش بوده باشد پس به حالتی رسید که در حقیقت گفته شود: «إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» پس بنابر آن، قول او: همانا سمیع و بصیر است، جواب است برای سؤال از حال او (ص) بعد از دیدن. گویا که گفته شده باشد که حال او بعد از دیدن چگونه بود؟ که فرماید: بر آیات، اسما و صفات متحقق شد. یا حال بر این معنی مفیده است و مفسرین ضمیر «ائه» را به خدا بر می‌گردانند یعنی خدا سمیع و بصیر است لکن این معنا از لحاظ لفظ خلاف ظاهر آیه است.»

علم حصولی

حال مجدداً باز می‌گردیم به روش‌شناسی علمی متعارف که در علوم کلاسیک و آکادمیک مورد استفاده واقع می‌شود. در روش‌شناسی علمی که ذکر آن در ابتدا رفت تفکیکی‌هایی از لحاظ علم و فن و هنر مطرح است. شرح علم اکتسابی که معروض شد که از قوانین علمی تبعیت می‌کند. اگر بر مبنای قوانین علمی روشهایی برای اجرای آنها بکار گرفته شود فن شکل می‌گیرد. فنون کم و بیش بر مبنای قواعد علمی است ولی التزامی ندارد که از قواعد علمی اثبات شده تبعیت کند. مثلاً مباحثه و جدل فن است و علم نیست. طبقه دیگر هنر است که هیچ التزامی ندارد که از قواعد علمی تبعیت کند. یکبار خلق می‌شود و قاعده‌ای ندارد که دگرباره همان بوجود آورده شود. بیش از اینکه تابع علم باشد، تابع حس است به گونه‌ای مولود ظن و گمان است. بطور کلی ظن طبق آیات صریح قرآن کریم جایگاهی در اثبات حق ندارد. در سوره یونس می‌فرماید: «همانا گمان چیزی از حق را مشخص نخواهد کرد».^{۱۵۲} در شرح این آیه فرموده‌اند^{۱۵۳}: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي (یعنی از اغنی عنه، جانشین او شد و او را کفایت کرد) یعنی گمان برای درک حقیقت کافی نیست. مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً

^{۱۵۲} سوره یونس، آیه ۳۶. و همچنین سوره نجم آیه ۲۸، إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.

^{۱۵۳} بیان السَّعَادَةِ فِي مَقَامَاتِ الْعِبَادَةِ، ترجمه، جلد ششم صص ۳۵۸-۳۵۷.

مفعول مطلق است و من الحق صلۀ یعنی یا مفعول به است و من الحق حال از آن است و معرفه آوردن ظن یا برای اشاره به ظن سابق است یا برای جنس است. به اعتبار اینکه بعضی از افراد ظن، اگرچه گاهی است، صاحبش را به دارالعلم می‌برد، ولی از حق کفایت نمی‌کند. پس سزاوار نیست که به ظن اکتفا شود. بنابراین به گمان‌ها و ظن‌ها مستند به کتاب و سنت اگر عقلی و علوی باشند ممدوح و خوب هستند ولی توقّف در آنجا بدون اینکه به علم برسند سزاوار نیست و اگر آن ظنون نفسی دنیوی سفلی باشد مذموم و بد است. اگر بخواهیم آنچه که اطلاق علوم اکتسابی فعلی را دارد در این طبقات علم و فن و هنر قرار دهیم علوم پایه و تجربی نظیر فیزیک، شیمی، ریاضی و بیولوژی و طب و رشته‌های مختلف مهندسی و برخی از رشته‌های علوم انسانی که به قوانین علمی رسیده‌اند نظیر رشته‌هایی درون رشته‌های اقتصاد، حقوق و علوم تربیتی و روانشناسی و نظایر آن در گروه اول یعنی علم طبقه‌بندی می‌شوند. رشته‌هایی نظیر سخنوری، بیان، کلام، فقه و اصول و مشابه در طبقه فن طبقه بندی می‌شوند و رشته‌های دیگر نظیر ادبیات، تاریخ، هنر و حدیث و مشابه در طبقه هنر قرار می‌گیرند. و برخلاف آنچه در اصطلاح رایج است بسیاری از چیزهایی که علم نامیده می‌شوند در طبقه بندی متعارف علم قرار نمی‌گیرند. مثلاً علوم دینی حوزوی اکتسابی در زمره فن و هنر قرار دارند. مثلاً اصول (فقه) یک فن است و علم الرجال و احادیث و اخبار در طبقه هنر قرار دارند. یا معماری بخشی از آن در علم قرار دارد و بخشی در فن و بخشی در هنر. البته باید تصریح کرد که هرکدام از این طبقات علوم و هنر و فنون در جایگاه خود با ارزش و قابل استفاده‌اند و اصولاً دین نافی این طبقات نیست، بلکه جامعیت دین همه مراتب را با هم جمع می‌نماید و حق هر ذیحقی را در شأن خودش به او اعطاء می‌کند و حفظ جمیع مراتب می‌نماید. لذا هم علم و هم فن و هم هنر هر سه مراتبی از شناخت و عرفان هستند و از این منظر از لحاظ دین موجهند.

علم حضوری

به هر حال هدف ما از این بحث در این است که این سه طبقه به دلیل سرشت تجربه‌گرایی بشر تعریف شده و پدیده‌هایی که در این تجربه‌گرایی قرار نمی‌گیرند عملاً توسط بشر برای آنها فرضیه ساخته نشده و آن فرضیه آزمایش نشده و در نتیجه قوانین علمی آنها کشف نشده است. لذا طبقه دیگری در طبقه‌بندی فوق وجود دارد که متشکل از ناشناخته‌هایی می‌باشد که عامه سعی بر درک و یا تجربه آن نمی‌کنند. قواعد علمی ناشناخته‌ها همانند خود آنها به سادگی قابل تجربه شدن

نیستند. بسیار گزارش شده که افرادی در کشورهای مختلف وجود دارند که افعال و اعمالی انجام می‌دهند که قواعد علمی نمی‌توانند آنها را توضیح دهند. تعداد این نمونه‌ها آنقدر زیاد بوده و هست که وجود این پدیده‌ها را غیر قابل انکار نموده است. هرچند بسیاری از این پدیده‌ها در ابتدا بسیار نامأنوسند ولی در اثر تکرار و تجربه بالاخره علم متعارف می‌تواند در آینده به بسیاری از سؤالات مرتبط با آنها پاسخ دهد. ولی بخشهایی از آن پدیده‌ها همچنان فراتر از قوانین علمی کشف شده بشر عمل خواهند کرد. زیرا رفتار بسیاری از این پدیده‌ها در اختیار کسی است که خالق این هستی است و بر میل خود و بر مبنای علم بیشتری نسبت به علوم کشف شده بشر آن پدیده‌ها را تغییر می‌دهد.

بر این اساس است که از رسول اکرم ص منقول است که: «اول العلم معرفة الجبار و آخر العلم تفویض الامر الیه».^{۱۵۴} یعنی شناختن آن جبار که بر وفق یا برخلاف قواعد طبیعی جهان را می‌گرداند ابتدای علم است و در مرحله آخر علم امر به او تفویض می‌شود. در اینجا اگر ضمیر او را به خلیفه الله برگردانیم دور از صحت نیست که او (ع) در ابتدای سلوکش در مقام عرفان جبار قرار دارد و در انتهای سلوک در مقام جبار خواهد بود و امر به او تفویض می‌شود. لذا هم او خواهد بود که جبر اراده‌اش فوق قواعد طبیعی قرار می‌گیرد.

سوره انبیاء سراسر مملو از این مطلب است که چگونه خداوند به طرق غیر معمول یعنی خلاف رویه های متعارف قابل قبول علمی (مصطلح) انبیاء خود را از دست ظالمین و مکذبین نجات داد. نمونه بارز این داستانها را قرآن کریم در همین سوره درباره حضرت ابراهیم می‌فرماید^{۱۵۵} که برای تدبیر

^{۱۵۴} شرح امثله، کتاب جامع المقدمات، انتشارات دارالفکر، قم. صفحه ۶۱.

^{۱۵۵} سوره ابراهیم، آیات ۷۳-۵۱. و لقد آتینا ابراهیم وشدّه من قبل و کُنّا به عالمین. اذ قال لابیّه و قومہ ما هذه التّماتیل الّتی اُنتم لها عاکفون. قالوا وجدنا آباءنا لها عابدین. قال لقد کنتم ائتم و آباؤکم فی ضلال مبین. قالوا ا جئنا بالحقّ أم ائت من اللّاعین. قال بل ربّکم ربّ السّمواوت و الارض الذی فطرهنّ و انا علی ذلکم من الشّاهدین. و تالله لا یکیدنّ اصنامکم بعد ان تولّوا مدبرین. فجعلناهم جذاذاً الاّ کبیراً لّهم لعلّهم الیه یرجعون. قالوا من فعل هذا یا هنتنا انّه لمن الظّالمین. قالوا سمعنا فقی ینکوهم یقال له ابراهیم. قالوا فأتوا به علی أعین النّاس لعلّهم یشهدون. قالوا ا ائت فعلت هذا یا هنتنا یا ابراهیم. قال بل فعله کبیرهم هذا فسئلوهم ان کانوا ینطقون. فرجعوا الی انفسهم فقالوا انکم ائتم الظّالمون. ثمّ نکسوا علی رؤسهم لقد علمت ما هؤلاء ینطقون. قال ا تعبدون من دون الله ما لا ینفعکم شیئاً و لا یضُرکم. ا ف لکم و لما تعبدون من دون الله ا فلا تعقلون. قالوا حرفوه و انصروا آهتکم ان کنتم فاعلین. فلنا یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم. و ارادوا به کیداً فجعلناهم الاّخسرین. و نجّیناه و لوطاً الی الارض الّتی بارکنا فیها للعالمین. و وهبنا له اسحاق و یعقوب نافلةً و کلاً جعلنا صالحین. و

بیشتر آن را همراه با تفسیر آن ذکر می‌نمائیم^{۱۵۶}: «و لَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رِشْدَهُ هَمَانًا بِهِ إِبْرَاهِيمَ رِشْدًا وَ رَا دَادِيمَ؛ در حجت‌ها و برهان‌ها یا رشدی که مناسب حال او باشد از قبیل اهتداء به کمالاتش. من قَبْلِ از قبل یا از قبل قرآن یا قبل از موسی. و كُنَّا يَه وَ مَا بِهِ رِشْدًا، یا به ابراهیم عالمین اذْ قَالَ آگَاه بودیم آن وقت که گفت ظرف است برای «آتینا» یا «عالمین». لِأَيِّهِ وَ قَوْمَهُ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ بِهِ پدر و قومش که این تماثیل جمع تمثال با کسره است، چیست؟ و آن صورت است و اغلب برای چیزی استعمال می‌شود که روح ندارد. الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ که شما بدان معتکفید «لام» به معنای «علی» یا برای تقویت است، زیرا عکوف بدون واسطه متعدی است و به معنای حبس می‌شود. و با «علی» به معنای اقبال است، و می‌شود متضمن معنای عبادت باشد که در این صورت باز «لام» برای تقویت است. قَالُوا در جواب مانند اهل هر زمان گفتند: وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ما پدرانمان را بر آنها عبادت کنندگان یافتیم. همانا مردم به جهت غالب بودن مدارک حسّی بر آنها، از محسوس فراتر نمی‌روند و در محسوس و در صحّت آن و بطلان آن تأمل نمی‌کنند، به خصوص در آنچه که از اوّل تمییز از پدران و مادران و بزرگان قوم دیده‌اند، آن را تلقّی به قبول کرده و بدون حجّت به آن تمسّک می‌کنند. و لذا در جواب اکتفا به ذکر تقلید پدران کردند، بدون اینکه حجّت و دلیلی ابراز کنند. زیرا اگر چه سؤال با لفظ «ما» است که دلالت بر طلب حقیقت می‌کند، ولی مقصود انکار عبادت آن است، و باید جوابی می‌دادند که عبادت برای آن را صحّه بگذارد. بدان که همانطور که نقل شده بین اوصیای آدم، شیث و نوح، مردان صالحی بودند که مردم با آنان انس داشتند پس هنگامی که رحلت کردند به مردم حزن شدیدی وارد شد. پس بعضی از صالحین برای انس مردم و رفع حزنشان تماثیل آن صلحا را ساختند، که زیارتشان کرده و با آن مانوس شوند، با تِمَادی زمان و مردن پدران، تماثیل برای اولاد و اولاد اولاد مانند شیطان بر آنها آمد و به آنان گفت: پدران شما این تماثیل را عبادت می‌کردند، و به آنها و عبادت آنها فریب خوردند. و گفته‌اند: آن تماثیلها تماثیل‌های کواکب بود، که آنها را زیارت می‌کردند و در حواجی خود به آنها متوسّل می‌شدند؛ چنانچه شریعت عجم که به مه‌آباد منسوب است بر این بود. قَالَ إِبْرَاهِيمَ (ع) جِهت ردّ عبادت و تقلید آنان گفت: لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ قَالُوا أ جِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ شما

←

جعلناهم أنمة يهدون بأمرنا و أوحينا إليهم فعل الخيرات و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة و كانوا لنا عابدين.

^{۱۵۶} حضرت حاج ملاسلطان محمد بیدختی گنابادی، بیان السعادة في مقامات العباد، ترجمه، جلد ۹، صص ۳۹۱-۳۷۴.

پدرانتان در گمراهی آشکار بوده‌اید. گفتند: به حق می‌گویی یا ملاحظه می‌کنی؟! یعنی راست می‌گویی یا مزاح می‌کنی؟ قَالَ بعد از انکار ربوبیت آنها جهت حصر ربوبیت در خدا گفت: بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ بلکه پروردگار شما پروردگار آسمانها و زمین است که آنها را آفریده است. دعوی را طوری ادا کرد که دلالت بر عقد حمل بر صحّت ربوبیت آن کند، و توصیف محمول به الَّذِي فَطَرَهُنَّ (آنها را آفریده است) دلالت بر صحّت عقد حمل دارد. و أَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ و من بر این گواهم یعنی این گفتار من از مزاح و لعب نیست بلکه جدی و از صمیم قلب است و تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ و به خدا که برای اصنام شما چاره‌ای کنم یا در خفا کاری به آنها کنم که ملایم آنها نباشد. بَعْدَ أَنْ تُولُوا مَدْبِرِينَ بعد از آنکه بروید حال مؤکد یا مقیدست به اعتبار اینکه «تولیت» به معنای اقبال و ادبار است و همچنین است تَوَلَّأَ. گفته‌اند: این را پنهان از اصحاب نمود، گفت، و جز یک نفر از آنان نشنید که آن را افشا کرد. و گفته‌اند: روز عید برای آنان بود، و کراهت داشتند که ابراهیم با آنان خارج شود، و او را موکل بیت الاصنام قرار دادند، یا ابراهیم تمارض کرد چنانچه در آیه است، و از آنان تَخَلَّفَ نمود. پس کوچک و بزرگ آنان برای (مراسم) عیدشان خارج شدند، پس داخل بیت الاصنام شد و تیشه بر گرفت و اصنام را شکست. فَجَعَلَهُمْ جَذَاذًا و آنها را منهدم کرد. «جذاذ» با حرکات سه‌گانه در جیم اسم از «جذ» است به معنای قطع و استیصال و در اینجا با ضمه و کسره خوانده شده است. إِلَّا كَبِيرًا هُم مگر بزرگشان یا در خلقتش یا در تعظیم و تیشه را به گردن او آویخت و خارج شد. لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ شَائِدٌ به سوی او یا بزرگه یورجون بازگردند و حال اصنام و شکستن آنها را از ابراهیم پرسند، و آنان را بر جهلشان آگاه کند، یا از بزرگه پرسند آنگاه متنبه می‌شوند که او قابل سؤال نیست تا چه به عبادت. قَالُوا جواب سؤال مقدر است، گویا که گفته شده: پس از آنکه به سوی بت‌ها برگشتند و آنها را شکسته یافتند چه گفتند؟ پس گفت گفتند: مَنْ فَعَلَ هَذَا يَأْتِنَا چیه کسی این کار را با خدایان ما انجام داده است؟ اگر «من» استفهامیه باشد در همین جا باید وقف شود و اگر موصوله باشد قول او: إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ خبر آن است، اگر شرطیه باشد پس آن جزایش است، و لکن باید «فا» را در تقدیر گرفت. و مقصود این است همانا او ظالم بر نفس خویش است، چه که آن را در معرض قتل و سیاست (تنبیه) قرار داده، یا بر خدایان ما ظلم کرده است. قَالُوا سَمِعْنَا یعنی بعضی در جواب این گوینده، گفتند: که قبل از این شنیدیم فَعِيَ يَذْكُرُهُم جوانی نام آنها را می‌برد و از آنها عیب می‌گیرد. يَقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ به او ابراهیم گفته می‌شود، قَالُوا گفتند: فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ او را جلو چشم مردم بیاورید، او را

مکشوف جلو چشم همه بیاورید تا او را بشناسند. **لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ** تا مردم شاهد شنیده‌های شما از او باشند، یا شهادت بر اقرار او دهند، بدین گونه که او اقرار بر این فعل بکند پس شهادت به اقرار او دهند یا شاید حاضر شوند و عذاب و عقوبت او را ببینند. پس آمدند و از او سؤال کردند. **قَالُوا**، در وادار کردن او بر اقرار گفتند: **أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا يَا إِبْرَاهِيمَ** ای ابراهیم آیا تو این کار را با خدایان ما کردی؟ **قَالَ** گفت: من این کار را نکرده‌ام **بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ** بلکه (بت) بزرگ آنها آن را کرده است. چون سؤال از فاعل است بعد از تحقق فعل **مَسَلَمَ** الوقوع موافق با جواب بود اگر می‌گفت: «**بل کبیرهم فعل**» بلکه بزرگ آنها کرد، تا اثبات فعل **مَسَلَمَ** برای کبیر و نفی فعل از غیر کبیر باشد، ولی فعل را **مَقْدَم** انداخت بدان جهت که خواست فعل را مفروض ابراز نماید. زیرا این قضیه از قضایای فرضی متداول در عرب و عجم است و آنچه که مناسب قضایای فرضی است این است که فعل نیز فرضی باشد همینطور است. در تقدیر این: بلکه بزرگ آنها این کار را انجام داده است اگر آنچه که می‌گویید که آنها خدایان هستند حقّ باشد. شکستن خدا ممکن نیست مگر از خدا و نیز شایسته است بزرگ غیر را از الوهیت نفی کرده و او را بشکند، چه **تَفَرَّدَ** به آنچه که کمالشان در آن است اقتضاء می‌کند. و گفته‌اند: این قضیه مفروض است و شرط آن قول او **إِنْ كَانُوا يَنْطَلِقُونَ** می‌باشد. و گفته‌اند: مقصود از آن تعجیز و الزام است، و خبر دادن نیست که دروغ باشد. گفته‌اند: در **فَعَلَهُ** باید وقف کرد، و **کَبِيرُهُمْ** ابتداء کلام است و این از نظر لفظ و معنا بعید است. چرا که تقدیر چنین می‌شود: «**فَعَلَهُ مِنْ فَعَلِهِ**» و جواب **بِالْفِعْلِ** می‌شود از سؤال از فاعل و فاعل یا اضممار بر آن بدون قرینه و مرجع حذف می‌شود. روایت شده است: که بزرگشان این کار را انجام نداده و دروغ نگفته است اینکه می‌دانست وجه آن است و در خبر نسبت داده شده که ابراهیم سه دروغ گفت: قول او «**إِنِّي سَقِيمٌ**» و قول او «**بَلْ فَعَلَ كَبِيرُهُمْ**» و قول او درباره ساره بود که وقتی پادشاه **جَبَّار** می‌خواست او را بگیرد و او زوجه‌اش بود گفت او خواهر من است. **فَسَأَلُوهُمْ** یعنی از همه آنها پرسید **إِنْ كَانُوا يَنْطَلِقُونَ** اگر سخن می‌گویند و امر به الزام و اقرار به عدم نطق کرد تا به خدا نبودن آنها اقرار کنند و آوردن ضمیرهای ذوی العقول به جهت موافقت با اعتقاد آنان، یا استهزا می‌باشد. **فَرَجِعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ** آنگاه به خود رجوع کردند یعنی صورت‌هایشان را از ابراهیم (ع) برگرداندند و به یکدیگر نگاه کردند. یا از عادت‌هایشان به عقل‌هایشان رجوع کردند، و با عقولشان صدق گفتار او را درک کردند. **فَقَالُوا** گفتند یا بعضی از آنان خطاب به همه گفتند: **إِنْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ** همانا شما ظالم هستید در نسبت الوهیت به چیزی که قادر نیست ضرر را از خودش دفع کند و قادر بر سخن

نیست، یا در نسبت ظلم به کسی که اصنام را شکسته، یا در قصد بد نسبت به کسی که شکسته، یا در سؤال از ابراهیم، نه از اصنام و ابراهیم ظالم نیست همانطور که شما می‌گویید «من فعل هذا بالهتنا إته لمن الظالمین». ثُمَّ سِيسَ از عقل‌هایشان به نفس‌هایشان و عادت‌ها و هواهای نفس منتقل شدند. ثَكْسُوا عَلٰی رُؤْسِهِمْ سر‌هایشان به زیر انداختند، آنان را در انصراف از عقول به عادات نفوس تشبیه به کسی کرده که منکوس از استقامت شده و سرش را در پایین و پاهایش را در بالا قرار داده است و اعتراف کردند به آنچه که حجت علیه آنها است، در حالی که می‌گفتند: لَقَدْ عَلِمْتَ اٰی ابراهیم دانستی که ما هؤلَاءِ يَنْطَلِقُونَ اینها سخنی نمی‌گویند؛ یعنی پس از آنکه اعتراف کردند که آنها ظالم هستند با ابراهیم محاجه کردند به چیزی که حجت علیه خود آنان بود. قَالَ ابراهیم (ع) گفت: اَ اَيَا نَمِي دَانِيْدَ يَا تَعَقَّلَ نَمِي كِنِيْدَ؟! فَتَعْبِدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا پس می‌پرستید جز خدا چیزی را که هیچ نفعی به شما نمی‌رساند. او در محلّ مصدر یا منصوب به نزع خافض است. و لَا يَضُرُّكُمْ يَعْنِي پس از آنکه دانسته شد که آنها قادر بر دفع ضرر از خودشان نیستند دانسته شد که آنها قادر بر جلب نفع و دفع ضرر نسبت به غیر هم نیستند و چیزی که نه حرف می‌زند، نه نفع می‌رساند و نه ضرر می‌رساند مستحقّ عبادت نمی‌تواند باشد. أَفَ لَكُمْ اُفٌّ بَرَّ شَمًا، پس از آنکه قبح دست‌ساز آنها معلوم شد به نحوی که برای آنان انکار قبح آن ممکن نبود اظهار انزجار از آنان و از معبودهایشان کرد. و «أَفَّ» کلمه انزجار است، و به آن دلتنگی را ظاهر می‌سازند. و لَمَّا تَعْبِدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ أَ فَلَا تَعْقَلُوْنَ از آنچه غیر خدا می‌پرستید، آیا شما تعقل نمی‌کنید؟! قَالُوا بعد از عاجز شدن از حجت چنانچه حال اهل هر زمان همین است که بعد از عجز از حجت و علم به خطاهای خودشان متوسّل به قتل، و شتم و سایر تهدیدات مثل تکفیر و تفسیق می‌شوند گفتند: حَرْفُوْهُ او را بسوزانید، یعنی بعد از آنکه نمرود با آنان مشورت کرد گفتند: او را بسوزانید. و لذا صادق (ع) فرمود: فرعون ابراهیم و یارانش پاکزاده نبودند و فرعون موسی و اصحابش پاکزاده بودند، وقتی او با اصحابش درباره موسی ع مشورت کرد گفتند: ارجه و اخاه و ارسل في المدائن حاشرين او و برادرش را نگهدار و جمع کنندگانی به شهرها بفرست و انصروا اهتكم ان كنتم فاعلين و خدایان خود را یاری کنید اگر کننده‌اید یعنی به گفتار او نظر نکنید که شما در محاجه او ناتوانید و خدایان خود را یاری کنید. گفته‌اند: برای او هیزم جمع کردند تا جایی که مردی از آنان که مریض شد پس از مالش وصیت کرد هیزم بخرند و زن بافندگی می‌کرد و با آن هیزم می‌خرید. وقتی خواستند ابراهیم را در آتش بیاندازند، از شدت آن نمی‌توانستند نزدیک آن بروند ابلیس آمد و آنها را به منجیق راهنمایی کرد و آن اولین منجیق

بود که ساخته شد. پس او را در آن گذاشتند و او را در آتش پرتاب کردند، وقتی او را در آن انداختند. *فُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَدَأً* گفتیم ای آتش سرد باش؛ آتش اگرچه نسبت به ما جماد است خطاب و امر به آن صحیح نیست، لکن آن نسبت به خدای تعالی عاقل و شعور دار و مأمور است و سلاماً و سلامت. در خبر است که ابراهیم بعد از اینکه خدا گفت: *کُونِي بَدَأً* سرد باش دندانهایش می لرزید تا گفت و سلاماً علی ابراهیم؛ اگر نمی گفت «علی ابراهیم» آتش تا آخر الابد برای همه کس سرد و سالم می شد، لذا آتش ابراهیم و غیر ابراهیم را می سوزاند. و در خبر است: وقتی او را در منجیق نهادند جبرئیل در هوا با او ملاقات کرد و گفت: یا ابراهیم آیا تو را با من حاجتی است؟ پس ابراهیم گفت: *أَمَا حَاجَتُ بِهِ تُوْنَهُ، أَمَا بِهِ رَبُّ الْعَالَمِينَ* چرا، و جبرئیل پایین آمد و با او نشست و درباره آتش با او سخن می گفت، نمرود به سوی ابراهیم نظر انداخت و گفت: هر کس خدایی گیرد باید مانند خدای ابراهیم گزیند. پس بزرگی از بزرگان اصحاب نمرود گفت: من به آتش دعا خواندم تا او را نسوزاند که ستونی از آتش به سوی آن مرد خارج شد و او را سوزاند، پس لوط به او ایمان آورد. نقل شده است: پس از آنکه ابراهیم (ع) را پیش نمرود آوردند، و نمرود فهمید که او پسر آزر است پس به آزر گفت: تو به من خیانت کردی و این پسر را از من پنهان کردی پس گفت: این کار مادرش می باشد. پس نمرود مادر ابراهیم را فراخواند پس به او گفت: چه چیز تو را واداشت امر این پسر را از من پنهان کنی تا با خدایان ما چنین کاری بکند؟ پس گفت: ای ملک من *ملاحظه رعیت تو را کردم*. گفت: چگونه؟! گفت: دیدم تو اولاد رعیت خودت را می کشی، این (کشتن) نسل را از بین می برد؛ پس گفتم: اگر آن شخصی را که او طلب می کند همین باشد به او می دهم تا او را بکشد و از کشتن اولاد مردم خودداری کند و اگر این همان نباشد فرزند ما برای ما باقی می ماند، تو اکنون به او دست یافتی پس از اولاد مردم دست بکش. و رأی آن زن را پسندید. وجه نسوزاندن آتش ابراهیم ع را آنست که ما در اول سوره بنی اسرائیل و در غیر آن اشاره کردیم؛ که از غلبه ملکوت بر ملک است. بعد از غلبه ملکوت بر ملک حکم ملک برداشته می شود و آتش ملکی جسم ملکوتی را نمی سوزاند. «و» از همین غلبه است که طی الارض و سیر بر آب و هوا بدون غرق و سقوط واقع می شود. «*أَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ*» و خواستند با او حيله کنند که ما آنان را از زیانکارترین قرار دادیم. زیرا کاری انجام دادند که می خواستند نور خدا را در زمین خاموش کنند. پس غایت جهد آنان را *حجت صدق ابراهیم* و دلیل خسران آنان قرار دادیم. و هنگامی که دیدند آتش او را نمی سوزاند نمرود امر کرد که ابراهیم را از شهرشان تبعید کنند و مانع

شوند از اینکه او اموال و حیواناتش را خارج کند. پس ابراهیم با آنان محاجّه کرد و گفت: اگر مال و حیوان مرا بگیری پس حقّ من بر شماست که عبارت از عمر من است که در شهر شما از بین رفته است. و خصومت به قاضی نمرود بردند، پس قضاوت کرد بر ابراهیم که هر چه در شهر آنان به دست آورده به آنها تسلیم کند و بر اصحاب نمرود قضاوت کرد که عمر ابراهیم را که در شهرشان رفته بود به او برگردانند. پس به نمرود خبر رسید به آنها دستور داد تا مانع راه او با مال و حیواناتش نشوند و او را از شهر اخراج کنند. و گفت: اگر او در شهر شما بماند دین شما را فاسد کرده و به خدایان شما ضرر می‌رساند. و *تَجْنِبَاهُ وَ لُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ* او و لوط را به زمینی که در آن بر عالمیان برکتش داده بودیم رساندیم یعنی آنها را به سوی شام نجات دادیم. گفته‌اند: برکت عمومی آن این است که بیشتر انبیاء از آن مبعوث شده‌اند، پس برکات دنیوی و اخروی در عالم منتشر شده است و آن اشرف بقاع زمین است از حیث نعم صوری. و *وهبنا له إسحاق* پس از خروج به سوی شام و باقی ماندن در آنجا به مدّت زیاد اسحاق را به او بخشیدیم. و *يعقوب نافلة* و یعقوب را اضافه بر آن از باب عطیه، چون نافله عطیه و غنیمت و نفل نفع می‌باشد. و *كلاً و همه آنها را یا کل چهار یا سه یا دو نفر را جعلنا صالحین و جعلناهم أئمة يهدون بأمرنا صالح قرار دادیم و آنان را از پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کنند نه با امر شیطان، نه به امر خودشان و نه به شراکت چیزی از آن دو. و أوحینا إلیهم و به آنان وحی کردیم، مثل وحی به رسولانمان چه آنان رسول بودند. فعل الخیرات به مطلق کارهای نیک و انجام آن و إقام الصلاة و بر پا داشتن نماز، و مخصوصاً «تا» را از مصدر انداخت، برای اینکه مضاف الیه در آن مقام قیام کند. و إيتاء الزکاة و در دادن زکات که خصوصاً نماز و زکات اهم خیرات است، بلکه اصلاً خیرات جز نماز و زکات نیست، لذا تصریح به آن دو بعد ذکر آنها به طور عموم کرد. و *كاثوا لنا عابدين و آنان بندگان ما بودند نه غیر ما، از شیطان، نفس و هوی* که اشاره به مقام اخلاص است که آن روشنی چشم سالکین است.»*

همانطور که از آیات فوق ملاحظه می‌شود به آتش دستور داده شد تا بر ابراهیم ع سرد و سلامت باشد و آتش ابراهیم ع را نسوزاند. اگر تعبداً داستان حضرت ابراهیم ع را بپذیریم باید به آتش یا به بدن ابراهیم ع شک کنیم که یا آن آتش نبوده و یا ابراهیم ع از گوشت و پوست و استخوان نبوده یا معاداً بالله داستان استعاره و مثالی بیش نیست و خداوند قصه‌ای بیهوده فرموده! با مشاهده رفتار

جوکیان هندی یا برخی درویشان کردستان ایران و عراق که آتش می‌خورند و بر آتش می‌خوابند و نمی‌سوزند حکایت از آن دارد که داستان حضرت ابراهیم ع نیز قصه نبوده و آتش در تکوین به قواعد خود است و سوزان ولی در عین حال به فرمان دیگری هم هست که همانطور که به او فرمان داده بسوزان، فرمان می‌دهد نسوزان. اگر قواعد طبیعی تابع امر قائل است پس قواعد علمی ناشناخته ای وجود دارد که در اختیار و حیطة علم قائل می‌باشد و بشر هنوز به آن قواعد علمی دست نیافته است. این علم و قدرت ناشی از این علم، در دست خداوند است و هستی معلوم بالقوه تابع قواعد علم متعارف است ولی بالفعل تابع امر دیگری نیز هست که او خلیفه خداوند در روی زمین است و به قواعد ناشناخته بشر نیز آگاهی دارد. همانگونه که در آیات فوق در قرآن کریم لفظ قلنا به معنی ما گفتیم آمده است که ضمیر «نا» در تفاسیر قرآن اشاره به خلیفه الله است و یا اشاره به اسم الله است که از آن تفسیر به انسان کامل می‌شود و نه ذات احدیت که به آن با ضمیر مفرد اشاره می‌شود.

خلافت الهی بر روی زمین به دو گونه تعریف شده است: یکی خلافت تکوینی که بشر مظهر این خلافت است و دیگر خلافت تصریحی یا تدوینی یا تکلیفی است که خداوند فردی از میان بشر را بر روی زمین بعنوان خلیفه خود قرار می‌دهد. قواعد تکوین تحت قواعد خلافت تکوینی عمل می‌نماید. یعنی بشر با ابداعات و صناعات خود در حیطة قوانین علمی جریانات امور را به دلخواه خود تغییر می‌دهد. و این تغییرات همگی منطبق با همان قوانین علمی متعارف است. به عبارت دیگر رفتار بشر و سایر موجودات تابع قوانین طبیعت است و بشر نمی‌تواند این قوانین را دور بزند مگر در چارچوب آنها عمل کند. ولی در میان همین بشر فرد خاصی به حیطة‌هایی از علم دست می‌یابد که می‌تواند توسط آن مافوق قواعد طبیعی کشف شده بشر عمل نماید. به عبارت دیگر این فرد خلیفه کسی است که او این قواعد را آفریده لذا علومی از علم خود و نتیجتاً اختیارات و قدرتی از علم خود را هم به او داده. این شخصیت متمکن در مقام خلافت الهی تصریحی است. این شخص اولی الامر است یعنی صاحب امر می‌باشد. از جهت علم و قدرتی که دارد حق دارد به آتش امر کند نسوزاند و گرنه آتش خودش به طبیعت خلق شده خودش می‌سوزاند. از قرآن کریم این تمیز قابل استنباط است.^{۱۵۷} خلافت به معنای خلافت تکلیفی و انتصابی الهی در مقابل خلافت تکوینی قرار

^{۱۵۷} در آیه ۱۴ سوره یونس می‌فرماید: «آنگاه شما را در روی زمین بعد از آنها گردانیدم تا بنگریم که چگونه عمل می

دارد. جمیع ابناء بشر به این معنی (در تکوین) خلیفه الهی هستند ولی فقط شخصیت خاصی (در تدوین) خلیفه الهی است. در شرح آیه ۱۶۵ سوره انعام^{۱۵۸} فرموده‌اند: «و هو الَّذِي جعلكم خلائف الأَرْضِ عطف است بر قول خدا هو رب كل شيء یا حال است و معمول یکی از جمله‌های سابق و تعلیل دیگری است برای انکار اختیار کردن ربّی غیر او، و بیانی است در کیفیت ربوبیت او که آن حدّ اعلاّی انعام به طریق حصر است، یعنی اوست و نه غیر او کسی نیست که شما را خلیفه‌های زمین قرار داده است. و مقصود این است که او شما را جانشینان خود در زمین عالم کبیر قرار داده است بدین نحو که قوه تمیز و تصرف در آن را به شما داده است که هرطور بخواهید عمل کنید و تصرف در آن را برای شما مباح ساخته است. و همچنین شما را جانشین در زمین عالم صغیر کرده است، و شما را در آن متمکن ساخته است، و آنچه از لشکر و حشم که برای خود قرار داده، برای شما نیز قرار داده و آنها را همانطور که برای خودش مسخّر کرده مسخّر شما ساخته است. و این نهایت انعام است که شما را بر مثال خودش خلق کرده است.»

قرآن کریم می‌فرماید: «من هر لحظه قرار دهنده یک خلیفه بر روی زمین هستم.»^{۱۶۰} این آیه یک

←

کنید. ثُمَّ جعلناكم خلائف في الأَرْضِ من بعدهم لئنظرو كيف تعملون. که در اینجا خلیفه به معنی نفر بعد است و مفهوم خلافت تکوینی دارد. همین مفهوم در آیه ۷۳ سوره یونس است که فرمود: «پس نجات دادیم او را و کسانی را که با او در کشتی بودند و آنان را جایگزین پیشینیان ساختیم. فَنَجِّنَاهُ و من معه في الفلک و جعلناهم خلائف. و فرمود: اوست کسی که شما را در روی زمین جایگزین پیشینیان کرد: هو الَّذِي جعلكم خلائف في الأَرْضِ (سوره فاطر آیه ۳۹). و فرمود: در نظر بگیرید آن زمانی که شما را جایگزین قوم نوح ساخت، و اذکروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح (سوره اعراف، آیه ۶۹) و در نظر بیاورید آن زمان را که شما را بعد از قوم عاد جایگزین کرد، و اذکروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد، (سوره اعراف آیه ۷۴) و این خلافت تکوینی نیز همراه با استمرار خلافت تکلیفی مستمر است که فرمود: «شما را در زمین جایگزین پیشینیان می‌سازد»، و يجعلکم خلفاء الأَرْضِ (سوره نمل، آیه ۶۲)

^{۱۵۸} در سوره انعام، آیه ۱۶۵ خطاب به رسول اکرم ص است که می‌فرماید بگو (از آیه قبل) اوست خدایی که شما را خلیفگان زمین کرد و بعضی را بر بعض دیگر به درجاتی برتری داد. و هو الَّذِي جعلكم خلائف الأَرْضِ و رفع بعضکم فوق بعض درجات.

^{۱۵۹} حضرت حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی، بیان السعادة فی مقامات العبادة. ترجمه حشمت‌الله ریاضی و محمدآقا رضاخانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، تهران صص ۲۲۹-۲۲۸، ج ۵ ترجمه.

^{۱۶۰} سوره بقره آیه ۳۰، اِنِّی جاعل فی الأَرْضِ خلیفةً.

جمله اسمیه است و جاعلان صفت مشبیه می باشد که هر دوی این نکات مفید به دوام و استمرار جعل خلیفه بر روی زمین دارند. و این خلیفه یا رسول یا اولوالامر است که خلافت کلیه زمین را برعهده دارد. این آیه خطاب به ملائکه در معرفی آدم ع به آنها است و در آن هنگام او تنها خلیفه الله در زمین قرار داده شد. اذن های صادره و منتشره از آدم ع به دیگران باعث ایجاد رشته هایی از اذن و صاحبان اجازه بر روی زمین گردید که خلفاء الهی در تمام زمین پراکنده هستند و برای هر قومی و امتی هادی و رسول قرار داد که فرمود: «برای هر قومی هادی هست»^{۱۶۱} و «برای هر امتی رسولی هست»^{۱۶۲} و افضل^{۱۶۳} این خلافت در زمین و خاتم و زینت این خلافت رسول گرامی اسلام ص و جانشینان رشته اذن آن حضرت از آدم ع به خاتم ص و از خاتم ص به قائم حضرت صاحب العصر والزمان در هر زمانی حی و زنده و مستقر بر کرسی خلیفه الهی بوده و هستند و خواهند بود. و این خلافت نه قابل غضب است و نه قابل تغییر بلکه توسط خداوند و به دست صاحبان اذن او شکل می گیرد.

به هر حال این خلیفه که نماینده و حاکم و جانشین تکلیفی خداوند بر روی زمین است برای همه مردم جهان قرار داده شده. در سوره ص خطاب به داود ع است که می فرماید: «ای داود ما تو را خلیفه روی زمین قرار دادیم پس بین مردم به حق حکم کن».^{۱۶۴} در این آیه دستوری که به داود ع داده می شود دستور حکم کردن است که هم به معنی حاکمیت و حکومت و هم به معنی حکمیت هر دو معنی دارد و ظرف آن ناس یا مردم قرار داده شده و به مسلمین یا پیروان داود ع تخصیص نیافته است. یعنی ای داود تو را حاکم بر مردم روی زمین قرار دادیم و مردم جهان تحت حکومت تو قرار دارند و در مورد آنها به حق حکومت کن و حکم کن و حکمیت کن. با توجه به این آیه مردم زمین تحت خلافت خلیفه الهی قرار دارند.

^{۱۶۱} سوره رعد آیه ۷، و لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ.

^{۱۶۲} سوره یونس آیه ۴۷، و لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ.

^{۱۶۳} در سوره انعام، آیه ۱۶۵ خطاب به رسول اکرم ص است که می فرماید بگو (از آیه قبل) اوست خدایی که شما را خلیفگان زمین کرد و بعضی را بر بعض دیگر به درجاتی برتری داد. و هو الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ.

^{۱۶۴} سوره ص، آیه ۲۶، یا داود إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ.

خداوند پس از خلقت این عالم به آسمان و زمین امر به اطاعت کرد و آنها قبول اطاعت کردند.^{۱۶۵} این اطاعت مفهوم قبول قاعده و قانون طبیعت توسط هستی است. به عبارت دیگر کلیه هستی پذیرفتند که طبق یک قانون عمل کنند. این قانون با تمام جزئیاتش در تمام ذرات ساری و جاری و حاکم است و بر تمام موجودات اثر متناظری دارد و نسبت به هیچ موجودی تبعیض قائل نمی‌شود. حتی پیامبر اکرم ص می‌فرماید: من بشری هستم مثل شما که به من وحی می‌رسد.^{۱۶۶} یعنی جدا از آن بخشی که وحی به من می‌رسد من هم مثل شما هستم و تابع قواعد طبیعی کشف شده و در دست شما هستم که خداوند مقرر فرموده است.

هنگام خلق آدم نیز به کلیه ملائکه که به مفهوم قوای مدبّره عالم هستند امر فرمود که به آدم سجده کنند،^{۱۶۷} یعنی مسخّر آدم قرار بگیرند. و همه نیروها بجز یکی سجده یا تبعیت نکردند. اگر آدم را به عنوان مظهر بشریت بگیریم این مفهوم را می‌رساند که بشر بالقوه و در تکوین قادر به مسخّر کردن قوا و نیروهای مدبّره این عالم است و اگر آدم را بعنوان خلیفه انتصابی خداوند بدانیم مفهوم آیه این است که خداوند به تمام نیروهای مدبّره عالم امر فرمود که بالفعل مسخّر اراده او باشند.

صاحب خلافت کلیه تکلیفیه را گاهی با اسم بقیة الله فی الارض می‌خوانند یعنی باقی خدا بر روی زمین و گاهی صاحب الامر و العصر و الزمان می‌خوانند یعنی اختیار عالم را دارد و فارغ از عهد و زمان است و گاهی امام الانس و العجان می‌خوانند یعنی ظاهرش در بین خلق امام است و باطنش بر جان عالم امام و پیشوا است. آیت الله خمینی در شرح چنین شخصیتی می‌نویسد:^{۱۶۸} «دانشمندان بر سه قسمند. یک قسم دانشمندانی هستند که دانش آنان در رابطه با شناخت خدای تعالی و اوصاف جلال اوست ولی نسبت به او امر حضرت حق تعالی علمی ندارند. اینان کسانی هستند که معرفت خدای تعالی بر دل‌های آنان مستولی شده و غرق در مشاهده انوار جلال کبریا و تجلیات جمال آن

^{۱۶۵} سوره فصلت آیه ۱۱، ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ.

^{۱۶۶} سوره فصلت آیه ۶، سوره کهف، آیه ۱۱۰. قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ.

^{۱۶۷} سوره اعراف، آیه ۱۱. ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ. آنگاه به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید پس [همه] سجده کردند جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود.

^{۱۶۸} تعلیم و تعلم از دیدگاه شهید ثانی و امام خمینی، ترجمه احمد فهری، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم مهر

حضرتند. اینان را فراغتی که بتوانند به علم و احکام بپردازند نیست و از علم احکام به مقدار ضرورت خودشان فرا می‌گیرند و بقیه اوقات را به حضور و مشاهده می‌گذرانند. این طائفه را عالم بالله و غیر عالم بامرالله می‌خوانیم. قسم دوم کسانی هستند که احکام الهی و اوامر و نواهی او را نیکو فرا گرفته‌اند و حلال و حرام شریعت و دقائق احکام آن را فرا گرفته‌اند ولی از اسرار جلال الهی و انوار جمال و تجلیات اسما و صفات بی‌اطلاع هستند. و نمی‌دانند خدا چیست. این طائفه را عالم بامرالله و غیر عالم بالله می‌نامند. قسم سوم دانشمندانی هستند که از هر دو علم بهره‌مندند. اینان در مرز مشترک جهان معقول و عالم محسوسات نشسته‌اند. گاهی با جذب حبّ متوجّه آن سوی مرز می‌شوند و در حضرت ربوبی به مشاهده جمال و جلال می‌پردازند. گاهی با انگیزه شفقت و رحمت در این سوی مرز با خلق خدا هستند و پیامهای برون‌مرزی را در اختیار بندگان خدا قرار می‌دهند، و این اشخاص را گاهی مشیت‌الله می‌نامند وقتی از محضر الهی بازگشتند در میان خلق خدا هستند آنچنان با آنان در می‌آمیزند که گوئی خدا را نمی‌شناسند و وقتی با پروردگار خود به خلوت می‌نشینند و به یاد او و در خدمت او باشند گوئی از همه جهان و جهانیان بریده‌اند و هیچ کس دیگر را نمیشناسند. این است راه مرسلین و صدیقین. در روایتی نیز که از رسول خدا ص نقل شده است به سه گروه اشاره شده است، سائل العلما و خالط الحکما و جالس الکبرا. هر یک از این سه گروه را نشانه‌هایی است که بوسیله آن نشانه می‌توان آنان را شناخت. اما عالم بامرالله چه بسا که زبانش مترنم به ذکر خداست اما دلش از یاد خدا غافل است. از خلق خدا می‌ترسد ولی از پروردگار نمی‌ترسد. در صورت ظاهر از مردم شرم‌منده می‌شود و حیا می‌کند ولی در باطن و خلوت از خدای تعالی شرم و حیا ندارد. اما عالم بالله ذاکر است اما اگر زبانش به ذکر خدا مشغول است دل نیز همراه به یاد اوست نه آنکه تنها زبان به ذکر و دل غافل باشد. خائف است اما اگر خوف دارد از آن است که مبادا امیدش بدل به نومی‌دی شود نه آنکه خوف معصیت و سرکشی در وجود او باشد. عالم بالله حیا می‌کند اما حیا و شرم او نه حیا و شرم از کارهایی است که در ظاهر انجام می‌دهد بلکه حیا می‌کند از خطوراتی که چه بسا بر دل او راه می‌یابد. عالم بالله دائماً ترسان است. اما عالم بالله و به امرالله را شش‌شان است. سه نشان همان نشانه‌هایی است که برای عالم بالله گفته شد. یعنی ذاکر و خائف و مستحیی بودن و سه علامت دیگر مخصوص خودش می‌باشد. اول آنکه در حد مشترک میان عالم غیب و جهان شهادت می‌نشیند. دوم آنکه مرّبی مسلمانان می‌شود. سوم آنکه گروه اول و دوم از علما به او نیازمندند. پس او همانند خورشید است و عالم بالله مانند ماه است که گاهی بدر و گاهی

هلال است و به قول عارف شیراز:

بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

اما عالم بالله همچون چراغی است که خود می‌سوزد و دیگران از نور او بهره‌مند می‌شوند.»

بر اساس واژه‌های ایشان «عالم بالله و بامرالله» همان خلیفه الله بر روی زمین است و همان اسم اعظم است و همان انسان کامل است و حاکمیت مطلق از آن اوست که او ظهور ذات در اسم است و مُلک و حاکمیت متعلق به اوست.^{۱۶۹}

^{۱۶۹} بحار الأنوار ج: ۲۶ صص: ۸-۱ الجزء السادس والعشرون. تمة كتاب الإمامة، تمة أبواب علامات الإمام و صفاته و شرائطه و ینبغی أن ینسب إليه و ما لا ینبغی. باب ۱۴- نادر فی معرفتهم صلوات الله علیهم بالنورانیة و فیه ذکر جمل من فضائلهم ع. ۱- أقول ذکر والدي رحمه الله أنه رأى فی کتاب عتیق، جمعه بعض محدثي أصحابنا فی فضائل أمير المؤمنین ع هذا الخبر و وجدته أيضا فی کتاب عتیق مشتمل على أخبار كثيرة قال روي عن محمد بن صدقة أنه قال سأل أبو ذر الغفاري سلمان الفارسي رضي الله عنهما یا أبا عبد الله ما معرفة الإمام أمير المؤمنین ع بالنورانیة قال یا جندب فامض بنا حتى نسأله عن ذلك قال فأتیناه فلم نجده قال فانتظرناه حتى جاء قال صلوات الله علیه ما جاء بكما قال جندب یا أمير المؤمنین نسألك عن معرفتك بالنورانیة قال صلوات الله علیه مرحبا بكما من ولین متعاهدين لدينه لستما بمقصرین لعمری إن ذلك الواجب على كل مؤمن و مؤمنة ثم قال صلوات الله علیه یا سلمان و یا جندب قال لبيك یا أمير المؤمنین قال ع معرفتي بالنورانیة معرفة الله عز و جل معرفتي بالنورانیة و هو الدين الخالص الذي قال الله تعالى و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الذين حنفاء و يقیموا الصلاة و يؤثوا الزكاة و ذلك دين القيمة يقول ما أمروا إلا بنبوۀ محمد ص و هو الدين الحنيفية المحمدية السمحة و قوله يقیمون الصلاة فمن أقام ولايتي فقد أقام الصلاة و إقامة ولايتي صعب مستصعب لا یحتمله إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإیمان فإیمان المملک إذا لم یکن مقربا لم یحتمله و النبي إذا لم یکن مرسلا لم یحتمله و المؤمن إذا لم یکن ممنحنا لم یحتمله قلت یا أمير المؤمنین من المؤمن و ما نهایته و ما حده حتى أعرفه قال ع یا أبا عبد الله قلت لبيك یا أبا عبد الله قال المؤمن الممتحن هو الذي لا یرد من أمرنا إليه شيء إلا شرح صدره لقبوله و لم يشك و لم یرتب اعلم یا أبا ذر أنا عبد الله عز و جل و خليفته على عبادہ لا تجعلونا أربابا و قولوا فی فضلنا ما شئتم فإنکم لا تبالغون کنه ما فینا و لا نهایته فإن الله عز و جل قد أعطانا أكبر و أعظم مما یصفه و أصفکم أو یحظر على قلب أحدکم فإذا عرفتمونا هكذا فأنتم المؤمنون قال سلمان قلت یا أبا عبد الله و من أقام الصلاة أقام ولايتك قال نعم یا سلمان تصدیق ذلك قوله تعالى فی الکتاب العزيز و استعینوا بالصبر و الصلاة و إنما لکبیرة إلا علی الخاشعین فالصبر رسول الله ص و الصلاة إقامة ولايتي فمنها قال الله تعالى و إنما لکبیرة و لم یقل و إنما لکبیرة لأن الولاية کبیرة حملها إلا علی الخاشعین و الخاشعون هم الشیعة المستبصرون و ذلك لأن أهل الأقاویل من المرجئة و القدیة و الخوارج و غیرهم من الناصبیه یقرون محمد ص لیس بینهم خلاف و هم مختلفون فی ولايتي منکرون لذلك جاحدون بها إلا القلیل و هم الذين وصفهم الله فی کتابه العزيز فقال إنما لکبیرة إلا علی الخاشعین و قال الله تعالى فی موضع آخر فی کتابه العزيز فی نبوة محمد ص و فی ولايتي فقال عز و جل و یر مِعْطَلَةٌ و قَصْرٌ مشیه فالقصر محمد و البئر المعطلة ولايتي عطلوها و جحدوها و من لم یقر بولايتي لم ینفعه الإقرار بنبوۀ محمد ص إلا أنهما مقرونان و ذلك أن النبي ص نبي مرسل و هو إمام ←

←

الخلق و علي من بعده إمام الخلق و وصي محمد ص كما قال له النبي ص أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي و أولنا محمد و أوسطنا محمد و آخرنا محمد فمن استكمل معرفتي فهو علي الدين القيم كما قال الله تعالى و ذلك دين القيمة و سآبين ذلك بعون الله و توفيقه يا سلمان و يا جندب قالا لبيك يا أمير المؤمنين صلوات الله عليك قال كنت أنا و محمد نوراً واحداً من نور الله عز و جل فأمر الله تبارك و تعالى ذلك النور أن يشق فقال للنصف كن محمداً و قال للنصف كن علياً فمنها قال رسول الله ص علي مني و أنا من علي و لا يؤدي عني إلا علي و قد وجه أبا بكر ببراءة إلى مكة فنزل جبرئيل ع فقال يا محمد قال لبيك قال إن الله يأمرك أن تؤديها أنت أو رجل عنك فوجهني في استرداد أبي بكر فرددته فوجد في نفسه و قال يا رسول الله أ نزل في القرآن قال لا و لكن لا يؤدي إلا أنا أو علي يا سلمان و يا جندب قالا لبيك يا أبا رسول الله قال ع من لا يصلح لحمل صحيفة يؤديها عن رسول الله ص كيف يصلح للإمامة يا سلمان و يا جندب فأنا و رسول الله ص كنا نوراً واحداً صار رسول الله ص محمد المصطفى و صرت أنا وصيه المرتضى و صار محمد الناطق و صرت أنا الصامت و إنه لا بد في كل عصر من الأعصار أن يكون فيه ناطق و صامت يا سلمان صار محمد المنذر و صرت أنا الهادي و ذلك قوله عز و جل **إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ و لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** فرسول الله ص المنذر و أنا الهادي **اللَّهُ يَلْعَلُ مَا تَحْمَلُ كُلُّ أُنْثَى و مَا تَعْبِضُ الْأَرْحَامُ و مَا تَزْدَادُ و كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ** عالم الغيب و الشهادة الكبير المتعال سواء منكم من أسرّ القول و من جهر به و من هو مستخف بالليل و ساربت بالنهار له معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من أمر الله قال فضرب ع بيده علي أخرى و قال صار محمد صاحب الجمع و صرت أنا صاحب النشر و صار محمد صاحب الجنة و صرت أنا صاحب النار أقول لها خذي هذا و ذري هذا و صار محمد ص صاحب الرجفة و صرت أنا صاحب الهدى و أنا صاحب اللوح المحفوظ ألهمني الله عز و جل علم ما فيه نعم يا سلمان و يا جندب و صار محمد يس و القرآن الحكيم و صار محمد ن و القلم و صار محمد طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى و صار محمد صاحب الدلالات و صرت أنا صاحب المعجزات و الآيات و صار محمد خاتم النبيين و صرت أنا خاتم الوصيين و أنا الصراط المستقيم و أنا النبا العظيم الذي هم فيه مختلفون و لا أحد اختلف إلا في ولايتي و صار محمد صاحب الدعوة و صرت أنا صاحب السيف و صار محمد نبيا مرسلا و صرت أنا صاحب أمر النبي ص قال الله عز و جل **يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ** و هو روح الله لا يعطيه و لا يلقي هذا الروح إلا على ملك مقرب أو نبي مرسل أو وصي منتجب فمن أعطاه الله هذا الروح فقد أبانه من الناس و فوض إليه القدرة و أحيا الموتى و علم بما كان و ما يكون و سار من المشرق إلى المغرب و من المغرب إلى المشرق في لحظة عين و علم ما في الضمائر و القلوب و علم ما في السماوات و الأرض يا سلمان و يا جندب و صار محمد الذكر الذي قال الله عز و جل **قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَشَاءُ عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ** إني أعطيت علم المنايا و البلايا و فصل الخطاب و استودعت علم القرآن و ما هو كائن إلى يوم القيامة و محمد ص أقام الحججة حجة للناس و صرت أنا حجة الله عز و جل جعل الله لي ما لم يجعل لأحد من الأولين و الآخرين لا لنبي مرسل و لا لملك مقرب يا سلمان و يا جندب قالا لبيك يا أمير المؤمنين قال ع أنا الذي حملت نوحا في السفينة بأمر ربي و أنا الذي أخرجت يونس من بطن الحوت بإذن ربي و أنا الذي جاوزت بموسى بن عمران البحر بأمر ربي و أنا الذي أخرجت إبراهيم من النار بإذن ربي و أنا الذي أجريت أنهارها و فجرت عيونها و غرست أشجارها بإذن ربي و أنا عذاب يوم الظلة و أنا المنادي من مكان قريب قد سمعه التقلان الجن و الإنس و فهمه قوم إني لأسمع كل قوم الجبارين و المنافقين بلغاتهم و أنا الحضرة عالم موسى و أنا معلم سليمان بن داود و أنا ذو القرنين و أنا قدرة الله عز و جل يا سلمان و يا جندب أنا محمد و محمد أنا و أنا من محمد و محمد مني قال الله تعالى **مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْخٌ لَا يَعْبِيَانِ** يا سلمان و يا جندب قالا لبيك يا أمير المؤمنين قال إن ميتنا لم تمت و غائبنا لم يغيب و إن قتلتنا لن يقتلوا يا سلمان و يا جندب قالا لبيك صلوات الله عليك قال ع أنا أمير كل مؤمن و مؤمنة ممن مضى و ممن بقي و أيدت بروح العظمة و إنما أنا عبد من عبيد الله لا تسموناً أرباباً و قولوا في فضلنا ما شئتم فإنكم لن تبلغوا من فضلنا كنه ما جعله الله لنا و لا معشار العشر لأننا آيات الله و دلائله و حجج الله و خلفاؤه و أمناؤه و أئمته و وجه الله و عين الله و لسان الله بنا يعذب الله عباده و بنا يتيب و من بين خلقه طهرنا و اختارنا و اصطفانا

←

لذا چنین شخصیتی بالفعل می‌تواند اراده نماید تا براساس قواعد طبیعی و علمی بیش از آنچه که نزد بشر فعلی است وقوع وقایع را تغییر دهد. در حال حاضر روشهای پیش‌بینی در آمار و به صورت تخصصی در رشته‌هایی نظیر اقتصادسنجی^{۱۷۰}، محیط‌سنجی^{۱۷۱}، جامعه‌سنجی^{۱۷۲}، جرم‌سنجی^{۱۷۳}، زیست‌سنجی^{۱۷۴}، روان‌سنجی^{۱۷۵}، هواسنجی^{۱۷۶} و مشابه آن بسیار پیشرفت کرده ولی می‌بینیم بسیاری از این پیش‌بینی‌ها با بکارگیری انواع و اقسام متدولوژی‌های تحلیلی و ابزار ریاضی و محاسبات کامپیوتر دچار نتیجه غلط می‌شوند. البته پرواضح است که این روش‌ها در فاصله اعتمادی نتایج را از لحاظ آماری با احتمالهای قابل قبول پیش‌بینی می‌کنند ولی بسیار اتفاق می‌افتد که پیش‌بینی‌ها با

←

و لو قال قائل لم وكيف وفيه لكفر وأشرك لأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون يا سلمان يا جندب قال لبيك يا أمير المؤمنين صلوات الله عليك قال ع من آمن بما قلت و صدق بما بينت و فسرت و شرحت و أوضحت و نورت و برهنت فهو مؤمن ممتحن امتحن الله قلبه للإيمان و شرح صدره للإسلام و هو عارف مستبصر قد انتهى و بلغ و كمل و من شك و عند و جحد و وقف و تحير و ارتاب فهو مقصر و ناصب يا سلمان و يا جندب قال لبيك يا أمير المؤمنين صلوات الله عليك قال ع أنا أحبي و أميت بإذن ربي و أنا أنبئكم بما تأكلون و ما تدخرون في بيوتكم بإذن ربي و أنا عالم بضائر قلوبكم و الأئمة من أولادي ع يعلمون و يفعلون هذا إذا أحبوا و أرادوا لأننا كلنا واحد أولنا محمد و آخرنا محمد و أوسطنا محمد و كلنا محمد فلا تفرقوا بيننا و نحن إذا شئنا شاء الله و إذا كرهنا كره الله الويل كل الويل لمن أنكر فضلنا و خصوصيتنا و ما أعطانا الله ربنا لأن من أنكر شيئاً مما أعطانا الله فقد أنكر قدرة الله عز و جل و مشيئته فينا يا سلمان و يا جندب قال لبيك يا أمير المؤمنين صلوات الله عليك قال ع لقد أعطانا الله ربنا ما هو أجل و أعظم و أعلى و أكبر من هذا كله قلنا يا أمير المؤمنين ما الذي أعطاكم ما هو أعظم و أجل من هذا كله قال قد أعطانا ربنا عز و جل علمنا للاسم الأعظم الذي لو شئنا خرقت السماوات و الأرض و الجنة و النار و نخرج به إلى السماء و نحبط به الأرض و نغرب و نشرق و ننتهي به إلى العرش فنجلس عليه بين يدي الله عز و جل و يطيعنا كل شيء حتى السماوات و الأرض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب و البحار و الجنة و النار أعطانا الله ذلك كله بالاسم الأعظم الذي علمنا و خصنا به و مع هذا كله نأكل و نشرب و نمشي في الأسواق و نعمل هذه الأشياء بأمر ربنا و نحن عباد الله المكرمون الذين لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون و جعلنا معصومين مطهرين و فضلنا على كثير من عباده المؤمنين فنحن نقول الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لوه لا أن هدانا الله و حقت كلمة العذاب على الكافرين أعني الجاحدين بكل ما أعطانا الله من الفضل و الإحسان يا سلمان و يا جندب فهذا معرفتي بالنورانية فتمسك بما راشدا فإنه لا يبلغ أحد من شيعتنا حد الاستبصار حتى يعرفني بالنورانية فإذا عرفني بما كان مستبصرا بالغا كاملا قد خاض بحرا من العلم و ارتقى درجة من الفضل و اطلع على سر من سر الله و مكون خزائنه بيان قوله أنا الذي حملت نوحا أقول لو صح صدور الخبر عنه ع لاحتمل أن يكون المراد به و بأمثاله أن الأنبياء ع بالاستشفاع بنا و التوسل بأنوارنا رفعت عنهم المكارة و الفتن كما دلت عليه الأخبار الصحيحة.

170 Econometrics

171 Environmetrics

172 Sociometrics

173 Criminometrics

174 Biometrics

175 Psychometrics

176 Climatology (Climatometrics)

واقعیات آنقدر متعارض است که اعتماد محقق را به این ابزار متزلزل می‌نماید. مسلماً بخشی از این تعارضات به دلیل این است که نیرویی در رفتار پدیده مورد بررسی مداخله نموده است که در محاسبات وارد نشده. پاسخ این سؤال را با کمی دقت در رفتار تک تک افراد بشر می‌توان جستجو کرد. تمام جلسات دعا، تمام گریه و زاری‌های افراد به درگاه حضرت باری مگر جز این است که خدایا قواعد طبیعی را به نفع دعاکننده یا درباره مورد مد نظر دعاکنند تغییر بده!؟ و بسیار بسیار اتفاق افتاده که این چنین شده یعنی عاملی ناشناخته سازوکارهای علمی طبیعی مستقر را تغییر داده!!! و این حکایت روشن همه کتب آسمانی است که عاملی فراتر از علم حصولی ما عمل می‌نماید و جهان را تغییر می‌دهد. ولی چون حس‌های ما در این مقطع از طبع که قرار دارند نمی‌توانند عواملی اینچنین را حس کنند تا آن را آزمون و تجربه نمایند و سازوکارش را دریابند لذا به همین علم اکتسابی بسنده می‌نمائیم و خلاف آن را نمی‌پذیریم. در صورتی که برای دانستن علت پدیده‌ها باید آن قواعد علمی را نیز شناخت و علم متعارف کافی نیست.

در این ارتباط حکایت حضرت نوح قابل تأمل است. نوح ع در بیابان دانه درخت کاشت و سپس با چوب درختان در بیابانی خشک کشتی ساخت و پیش‌بینی می‌کرد که سیل کشتی را ببرد و این موضوع برای هیچکس قابل قبول نبود ولی علم نوح به آن پی برده بود که آیات و شرح آن را ذکر می‌کنیم. قرآن کریم می‌فرماید^{۱۷۷}: «و چه کسی ستمکارتر از آن کس است که بر خدا دروغ بندد

^{۱۷۷} سوره هود، آیات ۴۹-۱۸. و من أظلم ممن افترى على الله كذباً أولئك يعرضون على رهيم و يقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على رهيم ألا لعنة الله على الظالمين. الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجاً و هم بالآخرة هم كافرون. أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض و ما كان لهم من دون الله من أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع و ما كانوا يبصرون. أولئك الذين خسروا أنفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون. لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون. إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات و أحبوا إلى رهيم أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون. مثل الفريقين كالأعمى و الأصب و البصير و السميع هل يستويان مثلاً أ فلا تدعون. و لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه إلى لكم نذير مبين. أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم. فقال المأثم الذين كفروا من قومه ما ترك إلا بشراً مثلنا و ما ترك أتبعك إلا الذين هم أرادنا بادي الرأي و ما ترى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين. قال يا قوم أ رأيتم إن كنت على بينة من ربي و آتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أ نلزمكموها و أنتم لها كارهون. و يا قوم لا أسئلكم عليه مالا إن أجزى إلا على الله و ما أنا بطارد الذين آمنوا إنهم ملاقوا رهيم و لكي أراكم قوماً تجهلون. و يا قوم من ينصربي من الله إن طردتهم أ فلا تدعون. و لا أقول لكم عندي خزائن الله و لا أعلم الغيب و لا أقول إني ملك و لا أقول للذين تردون أعينكم لأن يؤتوهم الله خيراً الله أعلم بما في أنفسهم إني إذا لمن الظالمين. قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين. قال إنما يأتيكم به الله إن شاء و ما أنتم بمعجزين و لا ينفعكم نصحي إن أردت أن أضح لك إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم و إليه ترجعون. أم يقولون افتراه قل إن

آنان بر پروردگارشان دروغ عرضه می‌شوند و گواهان خواهند گفت اینان بودند که بر پروردگارشان دروغ بستند هان لعنت‌خدا بر ستمگران باد. همانان که [مردم را] از راه خدا باز می‌دارند و آن را کج می‌شمارند و خود آخرت را باور ندارند. آنان در زمین درمانده‌کنندگان [خدا] نیستند و جز خدا دوستانی برای آنان نیست عذاب برای آنان دو چندان می‌شود آنان توان شنیدن [حق را] نداشتند و [حق را] نمی‌دیدند. اینانند که به خویشان زیان زده و آنچه را به دروغ بر ساخته بودند از دست داده‌اند. شک نیست که آنان در آخرت زیانکارترند. بی‌گمان کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و [با فروتنی] به سوی پروردگارشان آرام یافتند آنان اهل بهشتند و در آن جاودانه خواهند بود. مثل این دو گروه چون نابینا و کر [در مقایسه] با بینا و شنواست آیا در مثل یکسانند پس آیا پند نمی‌گیرید. و به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم [گفت] من برای شما هشداردهنده‌ای آشکارم. که جز خدا را نپرستید زیرا من از عذاب روزی سهمگین بر شما بیمناکم. پس سران قومش که کافر بودند گفتند ما تو را جز بشری مثل خود نمی‌بینیم و جز [جماعتی از] فرومایگان ما آن هم نسنجیده نمی‌بینیم کسی تو را پیروی کرده باشد و شما را بر ما امتیازی نیست بلکه شما را دروغگو می‌دانیم. گفت ای قوم من به من بگوئید اگر از طرف پروردگارم حجتی روشن داشته باشم و مرا از نزد خود رحمتی بخشیده باشد که بر شما پوشیده است آیا ما [باید] شما را در حالی که بدان اکراه دارید به آن وادار کنیم. و ای قوم من بر این [رسالت] مالی از شما درخواست نمی‌کنم مزد من جز بر عهده خدا نیست و کسانی را که ایمان

←

أَفَرَيْتَهُ فَعَلِي إِبْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُخْرِمُونَ. وَأَوْحِي إِلَى نُوْحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئَسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ. وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ. وَيَصْنَعِ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرْ عَلَيْهِ مَا لَمْ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنِّي فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ. فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مِنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيُجْلَى عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ. حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَئَلْنَا ائْحَمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ آثْنَيْنِ وَأَهْلِكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَنْ آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ. وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ جَرَّاهَا وَمَسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ. وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوْحٌ ابْنَتَهُ وَكَانَ فِي مَعْزَلٍ يَا بِنْتُ ارْكَبِي مَعَنَا وَلَا تَكُنِّي مَعَ الْكَافِرِينَ. قَالَ سَأَوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ. وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِي الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَىٰ الْجُودِيِّ وَقِيلَ بَعْدَ لُفُومِ الظَّالِمِينَ. وَنَادَى نُوْحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ. قَالَ يَا نُوْحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ عِظْكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ. قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنَ مِنَ الْخَاسِرِينَ. قِيلَ يَا نُوْحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ. تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ.

آورده‌اند طرد نمی‌کنم قطعا آنان پروردگارشان را دیدار خواهند کرد ولی شما را قومی می‌بینم که نادانی می‌کنید. و ای قوم من اگر آنان را برانم چه کسی مرا در برابر خدا یاری خواهد کرد آیا عبرت نمی‌گیرید. و به شما نمی‌گویم که گنجینه‌های خدا پیش من است و غیب نمی‌دانم و نمی‌گویم که من فرشته‌ام و در باره کسانی که دیدگان شما به خواری در آنان می‌نگرد نمی‌گویم خدا هرگز خیرشان نمی‌دهد خدا به آنچه در دل آنان است آگاه‌تر است [اگر جز این بگویم] من در آن صورت از ستمکاران خواهم بود. گفتند ای نوح واقعا با ما جدال کردی و بسیار [هم] جدال کردی پس اگر از راستگویی آنچه را [از عذاب خدا] به ما وعده می‌دهی برای ما بیاور. گفت تنها خداست که اگر بخواهد آن را برای شما می‌آورد و شما عاجز کننده [او] نخواهید بود. و اگر بخواهم شما را اندرز دهم در صورتی که خدا بخواهد شما را بیراه گذارد اندرز من شما را سودی نمی‌بخشد او پروردگار شماست و به سوی او باز گردانیده می‌شوید. یا [در باره قرآن] می‌گویند آن را بریافته است بگو اگر آن را به دروغ سر هم کرده‌ام گناه من بر عهده خود من است و [لی] من از جرمی که به من نسبت می‌دهید برکنارم. و به نوح وحی شد که از قوم تو جز کسانی که [تاکنون] ایمان آورده‌اند هرگز [کسی] ایمان نخواهد آورد پس از آنچه می‌کردند غمگین مباش. و زیر نظر ما و [به] وحی ما کشتی را بساز و در باره کسانی که ستم کرده‌اند با من سخن مگویی چرا که آنان غرق شدنی‌اند. و [نوح] کشتی را می‌ساخت و هر بار که اشرافی از قومش بر او می‌گذشتند او را مسخره می‌کردند می‌گفت اگر ما را مسخره می‌کنید ما [نیز] شما را همان گونه که مسخره می‌کنید مسخره خواهیم کرد. به زودی خواهید دانست چه کسی را عذابی خوارکننده درمی‌رسد و بر او عذابی پایدار فرود می‌آید. تا آنگاه که فرمان ما در رسید و تنور فوران کرد فرمودیم در آن [کشتی] از هر حیوانی یک جفت با کسانت مگر کسی که قبلا در باره او سخن رفته است و کسانی که ایمان آورده‌اند حمل کن و با او جز [عده] اندکی ایمان نیاورده بودند. و [نوح] گفت در آن سوار شوید به نام خداست روان‌شدنش و لنگرانداختنش بی‌گمان پروردگار من آمرزنده مهربان است. و آن [کشتی] ایشان را در میان موجی کوه‌آسا می‌برد و نوح پسرش را که در کناری بود بانگ درداد ای پسرک من با ما سوار شو و با کافران مباش. گفت به زودی به کوهی پناه می‌جویم که مرا از آب در امان نگاه می‌دارد گفت امروز در برابر فرمان خدا هیچ نگاهدارنده‌ای نیست مگر کسی که [خدا] بر او [رحم کند و موج میان آن دو حایل شد و [پسر] از غرق‌شدگان گردید. و گفته شد ای زمین آب خود را فرو بر و ای آسمان [از باران] خودداری کن و آب فرو کاست و فرمان گزارده شده و

[کشتی] بر جودی قرار گرفت و گفته شد مرگ بر قوم ستمکار. و نوح پروردگار خود را آواز داد و گفت پروردگارا پسر من از کسان من است و قطعاً وعده تو راست است و تو بهترین داورانی. فرمود ای نوح او در حقیقت از کسان تو نیست او [دارای] کرداری ناشایسته است پس چیزی را که بدان علم نداری از من مخواه من به تو اندرز می‌دهم که مبادا از نادانان باشی. گفت پروردگارا من به تو پناه می‌برم که از تو چیزی بخواهم که بدان علم ندارم و اگر مرا نیامرزی و به من رحم نکنی از زیانکاران باشم. گفته شد ای نوح با درودی از ما و برکتی بر تو و بر گروههایی که با تو فرود آی و گروههایی هستند که به زودی برخوردارشان می‌کنیم سپس از جانب ما عذابی دردناک به آنان می‌رسد. این از خبرهای غیب است که آن را به تو وحی می‌کنیم پیش از این نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو پس شکبیا باش که فرجام [نیک] از آن تقوایبشگان است.»

در تفسیر این آیات می‌فرماید^{۱۷۸}: «إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» حقّ از سوی ربّ است ولی اکثر مردم نمی‌دانند. «و من أظلم ممن افترى على الله كذباً أولئك يعرضون على ربهم و يشقون الأَشْهَادَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ» و کیست ظالم‌تر از کسی که بر خدا افترای دروغ می‌بندد. آنها بر ربّشان عرضه شوند. صورت آیه عامّ است برای هر کسی که چیزی ادّعا کند و ادعا کند که او از خدا است، مانند وثنی و صابئی و غیر آنها از مشرکین که مدعی هستند که شرک آوردن آنها از خدا است. و مثل بدعت گزاران از اصحاب ملل الهی با ادعایشان که بدعت‌گزارانی آنها از نبی آنها و از دین آنها است، و مانند منحرفین از اهالی مذاهب مختلف از امت محمد (ص) و مانند اصحاب فتاوی از عامّه، و مانند اصحاب فتاوی از اهل مذهب حقّ بدون اذن و اجازه از معصوم (ع) عموماً یا خصوصاً با واسطه یا بدون واسطه و مانند منتحلین به تصوّف بدون اذن و اجازه صحیحه از مشایخ حقه چه مدّعی شیخوخت بدون اجازه یا سلوک بدون اخذ باشند. ولیکن مقصود اصل دروغگویانی است که خودشان را دون ولی امر (ع) نصب کنند و ادّعا کنند که او از جانب خدا و رسول خدا (ص) است. و اَشْهَادِ خَلْفَائِهِ خُدا هستند که شاهد اعمال اهل زمین می‌باشند، و خداوند شهادت آنها را یا ملائکه موکله بر آنها را در روز قیامت بر اهل زمانشان قبول می‌کند. «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» لعنت خدا بر ستمکاران باد، از قول اشهاد و از قول خدا است و وضع ظاهر در موضع ضمیر برای

^{۱۷۸} - حضرت حاج ملا سلطان محمد بیدختی گنابادی، بیان السّعادة فی مقامات العبادة. ترجمه حشمت‌الله ریاضی و محمد آقا رضاخانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، تهران، صص ۲۲۳-۲۸۵، ج ۷ ترجمه.

اشعار به این است که آنها ظالم هستند و برای اشاره به این است که مراد مخالفین آل محمد (ص) هستند که وصف آنها با قول او: «الَّذِينَ يَصِدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» آنها کسانی هستند که دیگران را از راه خدا باز می‌دارند، بیان است برای ظالمین یعنی ظالمین در حق آل محمد (ص) آن‌هایی هستند که از آل محمد (ص) اعراض می‌کنند و دیگران را از آنها منع می‌کنند، و سبیل الله عبارت از امام و ولایت او در عالم کبیر، و عقل یا پیروان او در عالم صغیر است. و اعراض از امام (ع) نمی‌شود مگر بعد از اعراض از عقل، و همچنین است منع بلکه هر دو متلازم یکدیگرند. «و يَبْغَوْهَا عَوْجًا» و کجی ابتغا می‌کنند یا برای آن کجی طلب می‌کند یا طلب معوج می‌کنند، یعنی اگر معوج باشد آن را طلب می‌کنند و نه اگر مستقیم باشد، زیرا که انسان دشمن چیزی است که به آن جهل می‌ورزد و یا با فطرت خود هر راهی مثل راه او باشد را طلب می‌کند. یا معنا چنانچه در خبر است از اهلش به غیر اهلش منحرف می‌کنند، یا بر ضعفا آنچه را که به گمان آنها در آن عیب است اظهار و مخلوط می‌کنند. «و هم بِالْآخِرَةِ هم کافرون» و آنها در آخرت آنها کافرند. تکرار ضمیر برای تأکید اختصاص است. «أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ» آنها معجزینی در زمین ندارند. تهدید آنان و تسلیت رسول (ص) است. «و ما كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ» آنها غیر خدا اولیائی ندارند تا آنان را از عقوبت خدا باز دارند و آنچه را که از امورشان فاسد شده اصلاح نمایند، و کسانی را که آنها اولیای خود گمان می‌کنند و آنها را دون ولی امر (ع) برای خود نصب کرده‌اند، خودشان را نمی‌توانند باز دارند و نمی‌توانند خود را اصلاح کرده چه برسد به غیر خودشان. «بِضَاعِفُ لَهُمُ الْعَذَابُ» برای آنها عذاب مضاعف خواهد بود. جواب سؤال مقدر است از حال آنها یا از حال اولیای غیر خدا است، گویا که گفته شده: حال اولیای آنها از اصنام و احبار و رهبان و رؤسای که گمان می‌کنند که رؤسای دین هستند، و مقصود کسانی هستند که حق آل محمد ص را غضب می‌کنند. پس گفت: برای آنها عذاب مضاعف خواهد بود، پس چگونه غیر خودشان را یاری می‌دهند و این به این مقام مناسب‌تر است. «ما كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ» استطاعت شنیدن ندارند. حال از ضمیر مجرور یا استیناف دیگری است یعنی از شدت عذاب قدرتی برای گوش فرا دادن چیزی ندارند، یا آنها قدرت شنیدن فضایل علی ع در دنیا را ندارند چون به اوع بغض داشتند، و اسم کان یا ضمیر است برای ظالمین یا اولیاء. «و ما كَانُوا يَبْصُرُونَ» و آنان نمی‌بینند، به دو وجهی که آمد. «أُولَئِكَ» آنها یا اولیاء یا مجموع آنها ظالمند. «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ صَلَّاءٌ عَنْهُمْ ما كَانُوا يَفْتَرُونَ» کسانی که به خودشان زیان رسانند و هر افترايي که بستند نابود شد، از چیزهایی که به خدا نسبت دادند از ادعای خلافت و فتوهای باطل و

ادعای شفاعت خدا و شفاعت کسانی که آنها را خلفاء رسول ص و رؤساء دین و شفیعان روز قیامت گمان می‌کردند. «لا جرم أنهم في الآخرة هم الأَخْسَرُونَ» لاجرم در آخرت آنها زیانکارند چون بضاعتشان را به چیزی تبدیل کردند که هیچ عینی و اثری از آن باقی نمی‌ماند و گمان کردند آن برترین عوضی است که گرفته‌اند. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا» کسانی که ایمان آوردند ایمان عامّ به بیعت عامّه نبویه یا ایمان خاصّ به بیعت خاصّه ولویه و دخول ایمان در قلوبشان «و عملوا الصّالحات» و عمل صالح کردند بعد از ایمان عامّ به دخول در ایمان خاصّ، یا عمل به شرایط ایمان خاصّ کردند که در میثاق و بیعت ولوی از آنها اخذ شده. بارها این مطلب گذشت که اصل صالحات ولایت است، و هیچ عمل صالحی محقق نمی‌شود مگر به قبول ولایت و دخول ایمان در قلب. «و أٰخَبُوا إِلَىٰ رِبِّهِمْ» و به ربّشان اطمینان و خشوع داشتند. اخبات اطمینان با خشوع است از خبت به معنای گسترش یافته از زمین مطمئن، و معنا می‌دهد که به خشوع و انقطاع از غیر اطمینان پیدا کرده بودند و ربّ مضاف عبارت از ولی است که با بیعت خاصّ ولوی با او بیعت کرده‌اند. و اخبات صادق نمی‌شود مگر بعد از لقای او به وصول به ملکوت او و حضور نزد او، و این بیعت مورث محبّت است، و محبّت باعث اضطراب و عدم اطمینان در غیر اتّصال به محبوب می‌شود و محبّ بر اتّصال بشری قانع نمی‌شود تا وقتی که برای او اتّصال ملکوتی حاصل شود و محبوب را در عالم خودش بیابد و با او متحد گردد، و این همان است که از آن به فکر و حضور و سکینه تعبیر می‌شود. «أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» آنها اصحاب جنّت هستند در آن مغلّدند «مثل الفریقین» مثل آن دو گروه بازدارنده از راه خدا و مؤمنین به او. «كَالْأَعْمَىٰ وَ الْأَصْمِ» مانند کور و کر مانند کسی که راهش را و مویقات راهش را نمی‌بیند، و مانند کسی که کر است از آنچه که از صداها مقصود اوست نمی‌شود، یا اینکه ندای منادی خدا در عالم کبیر و در عالم صغیر را نمی‌شود. یا مانند کسی که کور و کر است، یک تشبیه واحد باشد نه تشبیه دو تشبیه. «و البصیر و السّمیع» و بینا و شنوا. تقدیم کافرین جهت مراعات لفّ است «هل یستویان مثلاً أ فلا تدکرون» آیا مساویند؟ آیا توجه نمی‌کنید؟ «و لقد أوسلنا نوحاً إلی قومه إینی» و همانا نوح را به قومش فرستادیم. آنیبا قرائت فتح همزه می‌شود در حال گفتن که «لکم نذیر مبین» برای شما اندازکننده آشکاری هستیم. با قرائت کسر همزه یا اینکه مستأنف و جوابی برای سؤال مقدّر باشد. «أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ» که غیر خدا را بندگی نکنید. آن تفسیریه است، و تفسیر ارسلنا یا نذیر یا مبین است، بنابر اینکه به معنی مظهري برای انداز من باشد. یا به معنی ظاهرکننده انداز باشد یا اینکه نهی از عبادت غیر خدا بیان انداز از خدا باشد یا

برای افعال سه گانه شبیه تنازع باشد، و چون آن تفسیریه در حقیقت تفسیری برای متعلق مجمل برای فعلی است که به آن تفسیر می‌شود و اجازه می‌دهد که تفسیر واحد تفسیری برای چند چیز مجمله باشد. گویا گفته شده: ما نوح را برای چیزی فرستادیم، و من شما را از چیزی می‌ترسانم، و انذار خودم را با چیزی روشن می‌سازم که نهی از عبادت غیر خدا است. یا آن مصدریه است بدل از آنی لکم نذیرٌ بنا بر قرائت فتح همزه آنی، یا متعلق به ارسلنا است به تقدیر بآء یا لام با قرائت کسر همزه آنی یا متعلق به نذیر و یا مفعولی برای مبین باشد، و اجازه می‌دهد بر سیبل تنازع متعلق به هر سه باشد و لا تُعْبَدُوا در این صورت مجاز است نفیی با نهیی باشد. همانا من «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ» از عذاب روز الیم بر شما می‌ترسم. در موضع تعلیل است. «فَقَالَ» پس گفت یا پس نوح ع آنچه را که برای آن او را فرستاده بودیم به آنان گفت. پس «الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا و ما تَرَاكَ أَتَّبِعُكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ يَنْزِلُوا» رؤسای کسانی که کفر ورزیدند از قوم او گفتند ما تو را جز بشری مثل خود نمی‌بینیم و ما پیروان تو را جز کسانی که از اراذل هستند نمی‌بینیم. مطاع بودن اقتضا می‌کند که شخص مطاع افضل از مطیع باشد، و فضیلت اضافه‌ای به اضافه به کسی که ادعای انتساب به او را دارد است و یا نفسی است بطوریکه یاو فی نفسه از مطیع افضل باشد، و همه اینها از تو منتفی است. اما اول اینکه تو بشری هستی مثل ما، و بشر مناسب خالق نمی‌باشد که تو ادعای انتساب به او را داری، چون تو مادی سفلی محدود و متحیز هستی، و خالق برخلاف آن است. و اگر هم فرض شود که بشری خلاف آن وجود داشته باشد پس تو آن نیستی، زیرا تو مانند ما هستی. و اما دوم پیروان تو از اراذل مردمانند و بین تابع و متبوع مناسبت است و تو ارذل مردم هستی. «بَادِي الرَّأْيِ» از بدا بیدو به معنای ظاهر شد یا از بدء به معنای ابتدا کردن است، و آن منصوب بر ظرفیت به تقدیر مضاف است، یعنی وقت بادی (ابتدای) رأی، و اتباع وقت اول رأی یا ظاهر رأی است، بدون تعمق دلیل بر اراذل بودنش. «وَمَا تَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ» و فضلی در شما بر ما نمی‌بینیم. یعنی فضلی جز آنچه که ذکر شد نیست و اگر هم فضلی سوای آنچه ذکر شد باشد تو اهل آن نیستی، چون ما چیزی از فضل برای شما بر خود نمی‌بینیم. در نفی مطلق فضل اتباع او را نیز با او شریک کردند تا مانند دلیل بر نفی مطلق فضل از او باشد، زیرا اگر متبوع دارای فضل باشد به تابع نیز سرایت می‌کند. و اگر در بعضی خفی باشد از بعضی دیگر ظاهر شود. و می‌شود که قول او «وَمَا تَرَى لَكُمْ» مانند نتیجه دوتای اول باشد یعنی حال که نه فضل از خودت و نه اضافی نیست پس دیگر شما فضلی بر ما ندارید. «بَلْ نَطْنُقُكُمْ كَادِبِينَ» بلکه ما شما را دروغگو می‌پنداریم در دعوی

رسالت و تصدیق آنها تو را و چون مقدمات آنان یقینیه نبود بلکه همه آن ظنیه خطایه بود در آخر ظن خودشان را تصریح کردند، ولی قیاس آنها شبیه قیاسات شرعیه مرکبه از مقدمات و همیه مموهه است چون رسالت را با قصر نظر در رسول بر بشریت او انکار کردند، که آن منافی رسالت از خالق است. و به روحانیت او نظر نکردند که مناسبت با خالق دارد، و اینکه رسول با وجه روحانی اش از خدا می‌گیرد و با وجه بشریش به خلق او می‌رساند و اینکه اگر او دارای بشریت نباشد تبلیغ به بشر برای او ممکن نیست. و همچنین فضل اتباع را به قصر نظر بر بشریت آنها و جهت دنیای آنها انکار کردند و به روحانیت آنها که مناسبت با روحانیت رسول مناسبت با ارواح مجرد دارد نظر نکردند، و اگر روحانیت آنها را درک می‌کردند اینکه خودشان روحانیتی ندارند حتماً می‌فهمیدند که اتباع نبی ص جداً فضل کثیر بر آنها دارند. «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ» گفت ای قوم هرگاه رأی نمائید، از رأی به معنای اعتقاد، و چون حقیقت استفهام استخبار و معنی استخبار طلب اخبار است از اعتقاد مستخبر عنه. این کلمه را در معنا مجرد از اعتقاد «مرا خبر بدهید» استعمال کرده‌اند و از این جهت تکرار لازم ندارد و نظیر آن معنا در قبل مرور شد. «إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ فَكَيْفَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ لَوْ أَنَّ لَكُمْ كَرَاهُونَ» که بر بینه‌ای از پروردگaram باشم و او مرا رحمتی از نزد خودش داده باشد پس بر شما نادیدنی باشد، شما را به آن الزام دارم و شما به آن اکراه دارید؟ «فَكَيْفَ» جواب شرط است، و جمله شرط و جزاء متعلق به «أَرَأَيْتُمْ» است و «أَرَأَيْتُمْ» معلق عنده آن است. و حق این است که تعلیق همانطور که با ادات استفهام واقع شده با ادات شرط نیز واقع شود، و در این صورت جمله «أَرَأَيْتُمْ» مستأنفه منقطعه از ماقبلش بوده یا اینکه فاء عاطفه است، و «عَمِيثٌ» معطوف بر شرط است، و جزا محذوف به قرینه «أَرَأَيْتُمْ» یا بقرینه «أَرَأَيْتُمْ» و «أَرَأَيْتُمْ» معلق به ادات استفهام مفعول «أَرَأَيْتُمْ» است. بارها مرور شد که بینه عبارت از نبوت است چنانچه زبر همان ولایت است، و اطلاق آن بر رسالت و احکام آن، و بر معجزه برای صدق دعوی، و بر کتاب آسمانی بدان جهت است که صورت نبوت و ظهور آن است. و رحمت همان ولایت است، و نبوت و توابع آن صورت رحمت است. و لذا ضمیر در «عَمِيثٌ» و «أَرَأَيْتُمْ» را مفرد آورد، و واحد کرد و برای توحید ضمیر وجوه دیگری نیز وجود دارد که فایده قابل توجهی در ذکر آنها نیست. «وَايَا قَوْمٍ لَا اسْتَلْئِمُوا عَلَيْهِ مَالًا» و ای قوم از شما درخواست مال نمی‌کنم. پس از آنکه اظهار دعوی نمود، و خفاء مدعی را بر آنها ادعا کرد به جواب آنها تعرض کرد، زیرا آنها با تکذیب او که او ص طالب دنیا و ریاست است، و با تحقیر اتباع برای طرد کردنشان از او، تعرض

کردند. بلکه به طرد کردن آنها تصریح کردند، چنانچه نقل شده. پس گفت اگر طالب دنیای شما بودم سزاوار بود که از من تعرضی بر آن ظاهر می شد در حالی که برای آن از شما مالی درخواست نمی کنم. «إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» اجر من جز بر خدا نیست، و اگر خوار شمردن مؤمنین در چشم شما سببی برای توهین من و مانعی از پیروی کردن شما از من باشد پس امر آنها با من نیست. «و ما أنا بطارد الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مَلَائِقُوا بِهِمْ» و من کسانی را که ایمان آوردند را از خود دور نمی کنم، و آنها پروردگارشان را ملاقات می کنند با ملاقات خلیفه و مظهر او و با ملاقات ربّ مضافشان در دنیا و آخرت و لذا با اسم فاعل آورد تا اشاره به تحقق ملاقات در حال باشد. «و لَكِنِّي أَرَأَيْكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ» ولیکن شما را قومی جاهل می بینم، استدراک است به آنچه که کلام آنها و استدلال آنها بر تکذیب او از آنکه آنها اهل علم و عقلمند وهم می نماید، و مقابله است با آنچه که آنان گفتند از گفته آنها که (ما نریک) نمی بینیم. یعنی تکذیب کردن من و پیروی نکردن من بدان جهت نیست که ذکر کردید بلکه از آن جهت است که در دار جهل واقع شده اید و از دار علم و عقل دور هستید. «و یا قَوْمٍ مِّنْ يَّبْصُرِي مَنِ اللَّهُ إِنْ طَرَدْتَهُمْ» و ای قوم چه کسی مرا از خدا نصرت خواهد داد اگر آنها را طرد کنم. یعنی که ایمان آنها به مشیت الله است و راندن آنها جایز نیست مگر با مشیت الله، پس اگر آنها را به هوای خودم یا به هوای شما طرد کنم خداوند بر من سخط کند و چه کسی مرا از سخط او یاری نماید؟ «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» آیا متذکر نمی شوید؟ تا دیگر در خواست طرد آنها را از من نکنید. «و لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ» به شما نمی گویم که خزاین خدا نزد من است تا اینکه مرا و یارانم را به فقر و فاقه تکذیب کنید. «و لا أَعْلَمُ الْغَيْبُ» و غیب نمی دانم تا مرا به اکتار مال با مکاسبات رابحه تکذیب کنید یا به عدم اجابت شما در سؤال از مغیبات تکذیب کنید و جمله بر جمله عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ معطوف می باشد و «لا» زایده برای تأکید نفی و عدول به فعلیه است برای اینکه علم وصف عالم است غیر خزاین یا معطوف بر جمله «لا أَقُولُ» است و لا نافیه است، و عدم ادخال آن در جمله گفتار برای اشعار به این است که علم غیب خاص خدا است، و غیر او به آن وصف نمی شود به خلاف خزاین که همانا خداوند بعضی از خواصش را موکل آن قرار می دهد، ولیکن نه این را می گوید، و نه آن را ادعا می کند. «و لا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ» و من نمی گویم که ملک هستم تا آنچه که از بشریت من می بینید مرا تکذیب کنید. «و لا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدِرِي أَعْيُنُكُمْ» و به کسانی که چشمهای شما آنها را خوار می بیند، نمی گویم. تعیب آنها به چشمان شما افتعال است برای مبالغه عیبجویی کردن، که عیب گرفت و آن را به چشمها نسبت داد برای اشعار به اینکه خوار شمردن شما برای

بری کردن آنچه که از عیب از ظاهر حال آنها و از لباس کهنه و نیازمندی دیده می‌شود بدون بصیرت به حال واقعی آنهاست. «لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا» خدا به آنها خیری ندهد. تا مرا به طرد آنها طلب کنید و به قبول آنها تکذیب نمائید «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ» خدا به آنچه در درون آنهاست أعلم است تعلیل است. «إِنِّي إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ» اگر چنین کنم از ظالمین باشم تعلیل دیگر است و تعریض به آنها است از جهت عیب گرفتشان. «قَالُوا» گفتند بعد از عاجز شدنشان از احتجاج «یا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا» ای نوح با ما جدال کردی، بسیار با ما جدال کردی، و ما را با جدالت خسته کردی، و تو به ما وعده عذاب از پروردگارت می‌دهی. «فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» اگر راست می‌گویی آنچه را که وعده دادی بیاور، که دیگر جدال تو در ما فایده ندارد. «قَالَ» نوح ع گفت: من قادر به آوردن عذاب و وعده آن نیستم و نیست آنکه نسبت دادن آن به من از جهل شماست. «إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ» نیست جز اینکه خدا آن را بر شما می‌آورد نه غیر او. «إِنْ شَاءَ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» و اگر بخواهد شما نمی‌توانید از آن فرار کنید، پس به مبارزه‌طلبی جرأت پیدا نکنید. «وَ لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ» اگر بخواهم شما را اندرز دهم اندرز من برای شما نفعی ندارد، این گفتار او از تحسّر بر آنها برای انصراف آنها از دعوت آنها به سوی اوست، و اتیان به ادات شک و اینکه ذکر ارادت با آن با اینکه آنها را نصیحت کرده بود و آنها را زیاد نصیحت کرده بود برای اشعار به این است که آنها به جهت غایت بُعدشان گویا که نصیحتی نشده و نشاید که اراده نصیحت آنان را بکند «إِنْ كَانَ اللَّهُ يَرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ» اگر خدا خواسته باشد که اغویتان کند جزای شرط اول بقرینه لا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي و جزای شرط دوم بقرینه مجموع شرط و جزای اول محذوف است. «هُوَ رَبُّكُمْ» اوست پروردگار شما. تعلیل برای عدم نفع است با اراده خداوند برای اغوا «وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» و به سوی او رجوع می‌کنید تعلیل برای تهدید از عذاب است. «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ» یا می‌گویید به او افترا بسته یا خداوند به نوح ع می‌گوید: آیا آنها افترا اوست؟ پس آن حکایت قول او تعالی به نوح ع است. و ضمیر یقولون به قوم نوح برمی‌گردد، یا خداوند به محمد ص می‌فرماید، پس آن اعتراض از خدا خطاب به محمد ص است. گویا بعد از آن که قصه نوح ع با قومش را ذکر کرد بعضی گمان بردند که آن افتراء از محمد ص است که اصلاً نه آن واقع شده و نه وحی شده، پس خداوند این جمله معترضه را بین قصه نوح آورد. «قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُمْ عَلَيَّ إِجْرَامِي وَ أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ وَ أُوحِيَ إِلَيَّ نُوْحٌ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ» بگو اگر آن را به او دروغ بسته باشم گناهی پس بر من است و من از جرمی که می‌کنید مبری هستم و به نوح وحی

کردیم که از قوم تو ایمان نیاورند جز آنانکه قبلا ایمان آورده‌اند. بعد از آنکه نوح ع دعا کرد که من مغلوب شده‌ام پس مورد نصرت قرار گرفت: «فَلَا تَبْتَئِسْ» اندوهگین مباش و خودت را در شدت اندوه و تنگنای غم واقع نساز «بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» به خاطر آنچه که انجام می‌دهند چون از جهت غایت رحمتی که او بر آنها داشت برای کارهای زشت آنها غمناک می‌شد. خداوند تعالی او را از این نهمی نمود. «و اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا» کشتی را در دید ما بساز یا در حضور ما و در نظر ما. گفته می‌شود آن چیز را در حضور من انجام بده که آن چیز مورد اهتمام باشد، و آعین را جمع کرده چون مضاف الیه آن متکلم مع الغیر است، یا آعین جمع عین به معنای دیدبان است، و بآه به معنای فی یا سببیه است و چون پیغمبر ص دارای دو شأن است. و در حین اشتغال به شأن خلقی حضور تام برای او باقی نمی‌ماند. چنانچه در حین اشتغال به شأن الهی التفات به کثرت‌ها برای او باقی نمی‌ماند چون بیهوشی یا شبیه بیهوشی بر او عارض می‌شود و به حضور موصوف می‌گردد، و لذا او را امر به قیام در مقام حضور و عدم اشتغال به کثرت‌ها در حین درست کردن کشتی نمود. «و وحینا» و وحی ما. تعلیم ما به واسطه ملک یا از نزد ما «و لا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا» مثل اینکه او ع از غایت رحمتی که داشت بعد از آنکه خداوند نزول عذاب را به او خبر داد برای دفع عذاب از قومش به سوی خدای تعالی رجوع می‌کرد و اینچنین بود شأن بیشتر انبیاء ع خصوصاً اولوالعزم از آنها «أَنَّهُمْ مَغْرُوقُونَ» آنان حتماً غرقه‌اند. محکوم هستند به غرق شدن حتمی «و يصنع الْفُلْكَ و كُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ» و کشتی را می‌ساخت و هر بار ملأ قوم او بر او می‌گذشتند او را مسخره کردند. از باقر ع روایت شده که نوح ع هسته میکاشت. قومش از پیش او گذشتند به او می‌خندیدند و مسخره می‌کردند و می‌گفتند درختکار شده است تا وقتی که نخل قد کشید و دراز شد و او آن را برید و تراشید. گفتند: که نوح نجار شده، سپس بر هم گذاشت و کشتی درست نمود پس بر او گذشتند و می‌خندیدند و مسخره می‌کردند و می‌گفتند در فلات از زمین ملاح و کشتیبان شده است. تا از آن فارغ شد و مثل اینکه به مسخره کردن آنها اشاره به اجمال نموده است و گرنه آنها او را به انواع چیزهایی که می‌شد مسخره نمایند مسخره کردند چنانچه نقل شده است. «قَالَ إِنَّ تَسَخَّرُوا مِنِّي فَإِنَّا نَسَخَّرُكُمْ كَمَا تَسَخَّرُونَ» گفت اگر شما ما را مسخره کنید ما هم شما را مسخره خواهیم کرد همانطور که شما مسخره می‌کنید، و این چنین است شأن هر محق و مبطل. زیرا که هر کس دیگری را از طریقت خودش خارج ببیند او را مسخره می‌کند لکن سخریه محق عقلی است و سخریه مبطل خیالی نفسانی است. «فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مِنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ» بزودی خواهید

دانت عذاب بر که رسد و خوارش سازد. من استفهامیه و مفعول **تَعْلَمُونَ** است و فعل از آن معلق است و **يُخْزِيهِ** صفت عذاب است. «و **يَحُلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مَّقِيمٌ**» و عذاب مقیم بر او فرود آید عطف بر **يَأْتِيهِ** است یا موصوله مفعول **تَعْلَمُونَ** به معنای تعرفون است، و بقیه اجزاء جمله همانطور است که ذکر شد، یا موصوله مفعول اول تعلمون است، و **يُخْزِيهِ** مفعول دوم و **يَحُلُّ عَلَيْهِ** عطف بر **يُخْزِيهِ** است یا موصوله مبتدا است، و **يُخْزِيهِ** خبر آن و **يَحُلُّ عَلَيْهِ** بر آن است و جمله مستأنفه است و **تَعْلَمُونَ** مطلق از مفعول است. «**حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا**» تا وقتی که امر ما آمد غایب برای قول او آیه **إِنْ تَسْخَرُوا** یا برای قول او و **يَصْنَعُ الْفُلْكَ** می‌باشد. «و **فَارِ التَّنُورَ**» و تنور جوشید. در تنور و جای آن و فوران آن و جای آن اقوال متعددی است و حمل بر ظاهر آیه اظهر است. و جای تنور در مسجد کوفه امروز معروف است، و تفصیل جوشیدن آب و قصه نوح ع و قوم او و اختلاف در تنور و جای آن و جوشیدن آب از آن در مفضلات مذکور است، و اجمال (تفاسیر) صافی و مجمع برای بصیرت کفایت می‌کند. «**فَلَمَّا أَهْمَلْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ مِثْرًا مِمَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ**» گفتیم از هر جفت دو فرد و اهلت سوار کن جز کسی که سخن بر او گذشت و من سبق علیه القول زن خائنه او مادر کنعان است. چنانچه که گفته شده است. «و من آمن و ما آمن معه إلا قليل» و **قَالَ** او کبوا **فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ** **مُجْرَاهَا** و **مُوسَاهَا** و کسی که ایمان آورد، و به او ایمان نیاوردند مگر قلیل و گفت سوار شوید در آن با اسم الله جاری شود آن و کناره گیرد. کل آن به ضم میم و فتح راء و سین قرائت شده، و با فتح میم و فتح را و سین خوانده شده. و اولی فقط با فتح میم و کسر را خوانده شده و هر دو منصوب هستند بر ظرفیت خواه زمان یا مکان یا معنای مصدری باشند. یا هر دو مرفوع فاعل قول او **بِسْمِ اللَّهِ** باشند، یا هر دو مبتداء و خبر آنها **بِسْمِ اللَّهِ** باشد، و **بِسْمِ اللَّهِ** ظرف لغو متعلق به او کبوا است. و **مُجْرَاهَا** منصوب بر ظرفیت است، یا مستقر حال از ضمیر مجرور است، و **مُجْرَاهَا** فاعل آن، یا از فاعل او کبوا بتقدیر لکم است تا ربط کامل شود. یا مستقر خبر **مُجْرَاهَا** است و جمله یا حال از ضمیر فاعل است به تقدیر لکم یا از ضمیر مجرور یا جمله مستأنفه است جواب سؤال مقدر از حال کشتی یا از علت امر به سوار شدن، و وارد شده است که هرگاه می‌خواستند راه بیفتد می‌گفتند: **بِسْمِ اللَّهِ** **مُجْرَاهَا** و هر وقت می‌خواستند لنگر اندازند می‌گفتند: **بِسْمِ اللَّهِ** **مُوسَاهَا**. بنابر این پس مناسب اینکه جمله **بِسْمِ اللَّهِ** **مُجْرَاهَا** محکی برای قول محذوف و تقدیر آن او کبوا قایلین بسم الله (سوار شوید در حالیکه بسم الله می‌گویید) باشد. و این همان است که **مُجْرَاهَا** مبتداء در تقدیر گرفته شود یا منصوب بر ظرفیت باشد. «**إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**» همانا پروردگار من غفور رحیم است. پس هر کسی به اسم خدا متلبس گردد

مغفرت و رحمت او را درک کند. «و هي تجري بهم في موج كالجبال و نادى نوح ابنة و كان في معزل يا بني اوكب معنا و لا تكن مع الكافرين» و این آنها را در موج چون کوه می برد و نوح پسرش را در گوشه ای بود ندا داد ای پسر ما ما سوار شو و با کافرین مباش. در اخبار وارد شده که او فرزند پسرش نبود، بلکه پسر زانش بود، و در لغت طی به پسر زن ابنه با فتح ها گفته می شود، و قرائت علی ع و باقر ع و صادق ع با فتح ها وارد شده، و ابنها ضمیر مؤنث به زن او روایت شده. «قال ساوي إلى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم» گفت بر سر کوهی که مرا از آب ننگه دارد جا خواهم گرفت. گفت امروز نگهدارنده ای از امر خدا نیست مگر کسی که بر او رحم شود. جز کسی که شأن او رحمت باشد و آن خدای تعالی است، یا کسی که خلیفه او باشد، یا جز مکان از رحمت خدا یعنی کشتی، یا عاصم به معنای معصوم است، یا استثنای منقطع است، یا عامل و مستثنی منه محذوف است. یعنی امروز کسی معصوم از امر خدا نیست مگر کسی که خدا بر او رحم کند. «و حال بينهما الموج فکان» و موج بین آنها قرار گرفت پس جدایی انداخت. «من المغرقين و قيل يا أرض ابلعي ماءك و يا سماء اقلعي و غيض الماء و فضي الأمر و استوتت على الجودي» و او از مغرقین بود و گفته شد ای زمین آب خود فرو بر و ای آسمان باز ایست. آب فرو شد و کار به پایان آمد و بر جودی قرار گرفت. در تعیین جودی اختلاف شده. گفته اند که در ناحیه آمل است، و گفته اند نزدیک جزیره موصل است و گفته شده در شام است، و به فرات کوفه تفسیر شده، و گفته شده که آن اسم هر کوه و زمین سفت است، و همچنین در مدتی که نوح ع در کشتی بوده اختلاف است. و وارد شده که آن هفت شبانه روز بوده، و گفته اند یکصد پنجاه روز بوده، و بعضی گفته اند که اول آن دهم رجب و آخر آن دهم محرم بوده است. و حسن نظم آیه مخفی نیست و جوه عدیده بیانیه و بدیعه متعددی برای آیه شریفه ذکر کرده اند که هر کس بخواهد باید به تفسیرهای دیگر مراجعه کند. «و قيل بعداً للقوم الظالمين و نادى نوح ربّه فقال رب ان ابني من اهلي و ان وعدك الحق» و گفته شد دوری باد بر قوم ظالمین. و نوح ربّش را ندا داد و گفت ای پروردگار من پسر من از خاندان من بود و وعده تو حق است به اهلاک کسی که داخل کشتی نشود و انجاء اهل من. «و أنت احکم الحاکمین» و تو احکم الحاکمین هستی. بعد تضرّع او و التجاء او و دعا او در حقّ پسرش از مشیت و حکومت او تبرّی جست و اقرار کرد به اینکه او احکم الحاکمین است تا این توهم را که راضی بحکم او نیست را دفع نماید. «قال يا نوح انه ليس من اهلك» گفت: ای نوح او از اهل تو نیست، زیرا بر فرض صحت آنچه که مشهور است او پسر او بوده باشد نسبت جسمانی بوده

و نوح در دنیا به روحانیت متحقق و جدا شده بود، و نسب جسمانی در عالم روحانی منقطع است، و نسب روحانی معتبر است. همینطور است در قیامت. و چون او دارای نسبت روحانی و اتصال ملکوتی نبود نمی‌توانست از اهل نوح ع باشد. «إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرِ صَالِحٍ» او عملی است غیر صالح. حمل مصدر بجهت مبالغه است، و آن برای تعلیل نفی است. و هر کس إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرِ صَالِحٍ را به اضافه خوانده همچنانکه در بعضی از اخبار، برای نفی نسبت جسمانی برای اینکه او را العیاذ باللّٰه لغیه بداند مرتکب خطا شده است، و إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرِ صَالِحٍ فعل ماضی و با فتحه راء قرائت شده است. «فَلَا تَسْتَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» پس سؤال نکن چیزی را که به آن علم نداری. مادامی که حقیقت مورد سؤال را نمی‌شناسی تا اینکه صحت سؤال را بشناسی. «إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» من تو را پند می‌دهم که از جاهلان نباش که چیزی را که نمی‌دانند سؤال می‌کنند. «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ» گفت پروردگارا به تو پناه می‌برم اگر چیزی از تو بخواهم که به آن علم ندارم برای امتثال حکم تو و اسقاط از موعظه تو. «و إِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» و اگر مرا نبخشی و به من رحم نکنی از زیانکاران خواهم بود. او تضرعاً و استکانتاً گفت. «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا» گفته شد ای نوح به سلام از ما فرود آی. به سلامت. «و بَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَ عَلٰى أُمَّمٍ مِّنْ مَّعَكُ» و برکات بر تو و بر امت‌هایی که با تو هستند از امت‌های در کشتی که آنها گروه‌های مختلفی از انواع حیوان یا از اصناف انسان بودند. «و أُمَّمٍ» از امت‌های که با تو هستند یا از همراهان تو متوکل می‌شوند. «سَمِعْتَهُمْ ثُمَّ يَكْفُرُهُمْ مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» بزودی آنها را متنعم خواهیم ساخت پس عذاب الیم از ما را مس خواهند کرد. از صادق ع است که نوح ع از کشتی با هشتاد تن پیاده شد و شهر هشتاد را بنا کردند، و نوح دختری داشت که با او سوار کشتی شد و نسل مردم از او به وجود آمد، و همین گفته پیامبر ص است که نوح ع احدالابوین (یکی از دو پدر) است. «تِلْكَ» این قصص «مِنَ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ» از اخبار غیب است که بر تو وحی می‌کنیم پیش از این نه تو آنها را می‌دانستی و نه قوم تو، پس صبر کن که عاقبت حسن پس به آن غلبه کند «لِلْمُتَّقِينَ» برای متقین از جزع و شتاب در دعا.

فصل سوم

اخلاق و اقتصاد اخلاق

مقدمه

شاكلة شكل دهنده فكر فرد است و نيات افراد منشاء تشكيل شاكلة فردی است و در جامعه شاكلة افراد شاكلة اجتماع را شكل ميدهد. اگر شاكلة اجتماع بر اساس قانونگذاري يا استمرار عادت محدود شود يا تغيير يابد عملاً نيات هم تغيير مي يابند. القاء يك فكر يا روش دفعتاً سبب جاري شدن آن نمي شود، بلكه ضامن مداومت يك فكر يا روش آن عرف و عادت است كه در جامعه ايجاد مي شود. لذا براي اينكه شاكلة اجتماع تغيير يابد بايست روش صحيح را در عرف و عادت افراد نهادينه نمود. اين موضوع دنباله بحث را به مبحث اخلاق و تربيت ميكشاند. تهذيب اخلاق از خُلق انساني كه ملكه اي است در وجود فرد و مسلط است بر قواي او و افعال از آن ناشي مي شود، گفتگو مي نمايد. خُلق به دو قسم طبيعي غير قابل تغيير، و عادي كه به عادت و ممارست تغيير مي يابد تقسيم مي شود. با اشاره به جزئيات قوا و صفات انساني به بررسي اصول اخلاقي در اقتصاد اخلاق مي پردازيم كه مي توانند نقش اساسي در اصلاح شاكلة اجتماع داشته باشد.

از لحاظ اقتصاد نئوكلاسيك انسان خوشحال انساني است كه مصرف بيشتري داشته باشد. و اين موضوع مترادف اين است كه بشر تمام انرژي خود را صرف توليد و سپس مصرف كالا نمايد. ولي اقتصاد اخلاق پارادايمي مطرح مي نمايد كه آيا بشر براي اين هدف خلق شده است؟ در دنباله مباحث به اين موضوع اشاره مي شود كه چنانچه آموزه هايي كه از دين و مذهب در اقتصاد منبث مي شود و اخلاق اقتصادي را تشكيل مي دهد مي تواند منجر به اصلاح شاكلة اجتماع شود و بسياري از مضار فعاليتهاي اقتصادي كاسته خواهد شد. و شره و خمود اقتصادي به اعتدال اقتصادي كشانده مي شود.

شاكلة اجتماع

طبيعت بشر آميخته اي از توجهات به تن و توجهات روح است، برعكس حيوان كه استعداد توجه به روح در او كمتر است و به شعور خود مشعر نيست انسان توانايي ادراك به ادراك خود را دارد و از لحاظ رفتاري اين تمايز بزرگترين تفاوت را بين او و حيوان بوجود آورده است. يعني حيوان ميداند چه بايد كند اما انسان ميتواند بداند كه چه بايد بکند. لذا حيوان بطور غريزي تمام رويه ها و علوم لازم براي زندگيش در ذهن وي قرار داده شده است. ولي انسان در بدو تولد كاملاً جاهل

است و باید با توانایی شعور خود پی به دانش و رویه‌های لازم برای زندگی ببرد.

بر این اساس تکلیف بشر از سایر موجودات متفاوت است، حیوان به دلیل فوق احتیاج به تشریح ندارد و شریعت رفتاری وی قبلاً برای او مهیا و آماده و در او نهادینه شده و حیوان طبق آن به این شریعت عمل مینماید. ولی بشر احتیاج به این دارد که رفتار خود را تنظیم و تدوین نماید. برای تدوین رفتار الا و لابد باید هدف معلوم باشد. در غیر اینصورت نمیتوان تشریح یا قانونگذاری نمود. هدف تشریح معمولاً منتج از کیفیت استنباط و ادراک قانونگذار است. اگر قانونگذاری یا تشریح توسط افراد جامعه صورت گیرد معمولاً هنجارهای اجتماعی تشریح میشوند. یعنی آنچه که مورد علاقه فرد و نتیجتاً عموم افراد و نتیجتاً جامعه میباشد قانون میشود. بشر خاکی معمولاً توجه به تمایلات تن دارد زیرا غریزه حیات خوددوستی و خودگرایی را به او آموخته، نتیجتاً قوای شهویه و غضبیه او آنچه که ملایم است جذب و منافر را دفع می‌کند. پس آنچه که ملایم تن است و آنچه که مغایر تن است تشریح می‌گردد و قانون می‌شود. این تشریح با میزان توجه بشر به فکرت پایان بین او تغییر میکند، هرآینه هرگاه عمر خود را در زوال بیند بعد معنوی تشریح را بیشتر میکند و هرگاه لذات جسمانی در او زیاد میشود به گسترش خودیت خود می‌پردازد.

انبیاء و اولیاء و حکماء الهی در تشخیص این که چه باید کرد تا افراط و تفریط منتفی شوند اقدام به وضع قوانین شریعت نمودند و در هر ازمه‌ای بنا بر خصوصیات زمان و مکان اقدام به تأسیس یا امضاء قوانین نمودند که رفتار مردم جامعه را به تعادل کشانند. هر جا که مردم جوامع از این حد تعادل به افراط و تفریط کشیده شدند دچار آسیب گردیدند. مظاهر این آسیب در جمیع رفتارهای انسانی افراد و جوامع قابل مشاهده است ولی موضوع ما در این مقوله افراط و تفریطی است که در اقتصاد آن را مشاهده میکنیم. بشر عصر حاضر بنا بر مقتضیات تن خود اصل اصالت لذت را از هزاره‌های پیش هدف خود قرار داد. رسولان الهی همه سعی کردند این رفتار افراطی را به تعادل کشانند. کتب آسمانی اعم از قرآن و تورات و اناجیل و متون ادیان غیرابراهیمی در شرق و غرب زمین نیز همه دلالت بر مبارزه رسولان الهی با هنجارهای جامعه دارد. هنجارها یا نُرْمها از لحاظ جامعه شناسی به رفتار غالب و عمومی جامعه گفته می‌شود و هنجارها موجب تعریف ارزش در جامعه می‌شوند. اگر هنجار در جامعه، افراط در لذت‌گرایی باشد افراط کاران صحیح العمل شناخته میشوند و اگر تفریط در زهد باشد تفریط کاران تقدیس میشوند. جوامع بر اساس این

هنجارها ارزشها را تعریف و شاکله اجتماع^{۱۷۹} شکل می‌گیرد. در تعریف نیت و شاکله می‌فرمایند: ^{۱۸۰} در رفتار فرد نیت و شاکله اساس بروز رفتار است. نیت همان تصمیم فرد است. شاکله آن چیزی است که فکر فرد را شکل می‌دهد.

در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده در تفسیر آیه ^{۱۸۱} «كُلُّ يَعْمَلُ عِلْمِي شَاكِلَتَه» آمده است ^{۱۸۲}: «فإن كلَّ» بگو همه از خدا و افراد بندگان «يعمل علمي شاکلته» برحسب شاکله خود عمل می‌کنند، یعنی هر شاکله مشتمل بر نیتی است و نیت شکل دهنده حال انسان و مقام او و طبیعت اوست. یا به این معنی که هر کس عملش را بر نیتش بنا می‌کند و فعلیت نفس او شاکله حال او و مقام اوست. بدانکه انسان برحسب فعلیت بشریتش دارای یک نوع واحد است و بر او حدی واحد است، ولی برحسب باطن بالقوه انواع متباینی است و برای هر نوعی حدی است غیر حد دیگر. پس آنگاه که بالفعل برحسب باطن نوعی می‌شود، مثلاً وقتی انسان بالفعل یکی از درندگان، چهارپایان، شیاطین یا انسان که مشتمل بر انواع ملایکه است بشود هر وقت بخواهد عملی در صور عبادات و معاصی و مباحات انجام دهد آن صورت را پیش خود متمثل می‌کند و به واسطه‌ی تمثّل آن صورت قصد به

^{۱۷۹} شاکله اجتماع یا شاکله جامعه اول بار توسط حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه بکار برده شد.

سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۶ در باره اسراف و شاکله.

<http://mazaesoltani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-selseh-niyat-va-shakeleh-esraf.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۱، شاکله، عاقله، یقین.

<http://mazaesoltani.net/download/mp3/91/91-07-01-Sobhe-Shanbe-Shakele-Aghele-Yaghin.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۱/۱۲/۴، احترام به اجازات عرفانی-مددکاری

رضا، شاکله و نیت در اعمال.

<http://mazaesoltani.net/download/mp3/91/1391-12-04-Sobhe-Jome-Ehteram-Bc-Ejazat-Erfani-Madadkari-Reza-Niyat-Dar-Amal.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۹، ارزیابی اعمال و جبران خطا، توبه

حقیقی - شاکله و نیت.

<http://mazaesoltani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-Amal-Jobran-Khata-Tobe-Shakel-Niyat.mp3>

^{۱۸۰} سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۶ در باره اسراف و شاکله

<http://mazaesoltani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-selseh-niyat-va-shakeleh-esraf.mp3>

^{۱۸۱} سوره بنی اسرائیل، آیه ۸۴ «همه بر شاکله خود عمل می‌کنند».

^{۱۸۲} حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباده، جلد ۸ ترجمه محمدآقا

رضاخانی و حشمت الله ریاضی، انتشارات حقیقت، صفحات ۳۳۳-۳۳۰.

آن فعل می‌نماید آنچه که بالفعل حقیقت آن عمل است به کمال وجود پیدا می‌کند. و این صورت و این قصد نیت فعل است، و او در حین عمل مشتمل بر آن است و بر مبنای او عمل قرار می‌گیرد، مثلاً انسانی که خودپسند است یا ریاکار وقتی بخواهد نماز بخواند صورت آن را پیش خود متمثل ساخته و به آن عمل قصد می‌کند، به واسطه این صورت نفس خودش را زینت دهد بر آنچه که گمان می‌کند پیش مردم ممدوح است. پس نماز را انجام می‌دهد که مشتمل بر نیت این مشاکله است و آن بالفعل آن است و آن نوع خودپسندی است مثلاً همانند طاووس. به عبارت دیگر عملش را بر اساس قصد خود قرار می‌دهد و او قصد تزئین نفس خودش را دارد که شاکله‌ی حال او و فعلیتش می‌باشد. و چنین است شاکله‌ی حقّ اوّل تعالی شأنه اولاً و بالذات صفات جمالیه او از رحمت، جود، احسان، عفو، صفا و غفران، پس عمل او در قصد اوّل جز همین نیست، و لکن گاهی بر حسب قابلیت‌ها و با قصد ثانی و بالعرض قهر، غضب و انتقام می‌شود. و معنا (ی آیه) این است که: به آن‌ها بگو که خداوند بر شاکله رحمت و احسان عمل می‌کند و شما نیز بر شاکله خود عمل می‌کنید به نحوی که رحمت الهی را رضا یا غضب قرار می‌دهد. «فَرُّوْكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰی سَبِيْلًا» یعنی که همه بر شاکله خود عمل می‌کنند، و شاکله از امور غیبیه باطنیه است و صورت عمل به آن معبر نیست، پس کسی که صورت عمل را اختیار می‌کند ممکن است بر حسب شاکله اختیار نشده باشد، بلکه مختار کسی است که خدا را اختیار می‌کند. که همانا پروردگار شما بر آن کس که راه یافته است داناترست. پس «فا» داخل بر چیزی شده که جانشین جزای شرط مقدر است خصوصاً بر تفسیر «الإنسان» مذکور در قوله «وَ اِذَا اَنْعَمْنَا عَلٰی الْاِنْسَانِ» و در ثانی این منافاتی با این تعمیم آیه به جمیع مواردی که صدق می‌کند ندارد، همچنانکه شأن جمیع آیات چنین است. چه مقصود بالذات از ذکر خیرات علی ع و از ذکر شرور دشمنان او بالتبع با تعمیم آن به جمیع مواردی که صدق می‌کند باشد.»

نیات افراد در اجتماع در درون تک تک افراد است و شاکله فرد را تشکیل می‌دهد و شاکله افراد جامعه شاکله اجتماع را شکل می‌دهد که این شاکله اجتماع به نوعی همان هنجارهاست. اگر شاکله اجتماع بر اساس قانونگذاری محدود شود عملاً نیات هم تغییر می‌یابند. این موضوع اساس روش اصلاح جامعه از طریق تقنین می‌باشد. برای این کار باید شاکله جامعه را نسبت به مسائل مختلف اصلاح کرد. اصلاح این شاکله از طریق تربیت فردی نیز قابل حصول و انجام است. برای مثال اگر شاکله اجتماع به گونه‌ای تغییر یابد که انسان دوستی را به جای خوددوستی جایگزین کند، نیت

انسانها هم تغییر میکند و رفتارها عوض میشوند. روش تغییر شاکله از لحاظ علوم اجتماعی، وضع قوانین است. قوانین و احکام در ارتباط با اعمالی صورت می‌گیرد که مستوجب جزا یا پاداش هستند. در حیطه خارج از احکام تشریحی بسیاری از موارد وجود دارد که اساس شاکله اجتماع را تشکیل داده ولی مد نظر قانونگذار نیست و آن اعمال مستوجب جزا یا پاداش هم نیست. این قبیل رفتار در حیطه اخلاق قرار می‌گیرند. اخلاق شامل مجموعه‌ای از معیارها می‌شود که سبب اعتدال در رفتار انسانها می‌گردد. مسائلی که در حیطه اخلاق قرار می‌گیرند با استقبال فرد از آنها قابلیت تحقق می‌یابند و به حکم و الزام جاری نمی‌گردند. لذا برای قبول تعالیم اخلاقی فرد باید با رضایت خاطر آن را بپذیرد. مسلماً القاء یک فکر یا روش دفعتاً سبب جاری شدن آن نمی‌شود، بلکه همانطوری که می‌فرمایند:^{۱۸۳} «ضامن مداومت یک فکر یا روش آن عرف و عادت است که در جامعه ایجاد می‌شود.» لذا برای اینکه شاکله اجتماع تغییر یابد بایست تلاش نمود که با استفاده از آموزه‌های تربیتی روش صحیح را در عرف و عادت افراد نهادینه نمود. این موضوع دنباله بحث را به مبحث اخلاق و تربیت می‌کشاند.

اخلاق

«اخلاق» جمع «خُلُق» و «خُلُق» است و در لغت به معنای سنجیه، سرشت و صفات باطنی آمده است. در نظر علمای اخلاق، «خلق» سنجیه و سرشتی است که در نفس ملکه شده است و افعال بدون نیاز به فکر و تامل با اتکا به این تخلق از فرد صادر می‌شود. لذا گزاره اخلاقی را گزاره‌ای تعریف می‌نمایند که مسندالیه آن، فعل ارادی اختیاری انسان، و مسند آن یکی از هفت مفهوم «خوب، بد، باید، نباید، ثواب، خطا و وظیفه» باشد. لذا چنانچه مسند افعال به سمت تعالی بشری متوجه گردد افعال به همین سمت برمی‌گردد. لذا از این رو تربیت عامل مهم تعالی جامعه می‌شود. تربیت می‌تواند به ابتاء بشر اضافاتی را متعلق گرداند. تربیت از ریشه ربو و از باب تفعیل و به معنای زیادت و فزونی و تربیت به معنای فراهم کردن زمینه اضافات پرورش است. الزامات تربیت وجود مربی است که فرموده‌اند:^{۱۸۴} کسی که حکیمی او را راهنمایی نمی‌کند، هلاک می‌شود. و اگر مربی

^{۱۸۳} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۵ درباره علوم اقتصاد و اسراف

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-05-sobhe-panjshanbeh-elm-va-esraf-kardan.mp3>

^{۱۸۴} کشف العمة عن علماء الأمة، سفر بن عبدالرحمن الحوالی: ج ۲ ص ۱۱۳. از امام زین‌العابدین روایت شده است: هلك

ناآگاه باشد هم به خود یعنی مرئی و هم به مربا هر دو آسیب می‌رساند. بر این اساس است که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: ^{۱۸۵} «لغزش دانشمند، مانند واژگونی کشتی است، هم غرق می‌کند و هم غرق می‌شود.»

در ارتباط با تهذیب اخلاق و قوای انسانی می‌نویسند: ^{۱۸۶} «تهذیب الاخلاق گفتگو می‌نماید از خلق انسانی که ملکه‌ای است در وجود او و مسلط است بر قوای او و افعال از آن ناشی می‌شود، و آن دو قسم است: طبیعی که غیر قابل تغییر است و این خیلی نادر است و بعضی از اخلاق و بعضی اشخاص اینطور است. و عادی که به اکتسابی نیز تعبیر می‌شود و آن به عادت و ممارست تغییر و تبدیل می‌یابد و به معاشرت و صحبت فرق می‌کند.»

اخلاق نظری

علمای اخلاق گویند برای انسان دو قوه است ^{۱۸۷}:

اول - قوه عاقله که قوه علامه نیز گویند، و به واسطه قدرت بر تحصیل مجهولات به توسط نظر و فکر آن را قوه نظریه نیز گویند، قوه ممیزه نیز خوانند از جهت اینکه بین نیک و بد امتیاز دهد؛ قوه تدبیر هم از جهت قدرت آن بر ترتیب امور به حسب مصالح مطلوبه نامیده می‌شود.

دوم - قوه عملی که عماله نیز گویند، این قوه‌ای است که انسان را به عمل وامی‌دارد. و آن را از

←

من لیس له حکیم برشده.

^{۱۸۵} بحار الأنوار ۵۸، ۲، ۱۱، «زلة العالم کانکسار السفینه تغرق و تغرق». آیت الله خمینی نیز همین موضوع را تصریح می‌دارد: «گرفتاری همه ما برای این است که ما تزکیه نشده‌ایم، تربیت نشده‌ایم. عالم شدند، تربیت نشدند، دانشمند شده‌اند، تربیت نشده‌اند. تفکراتشان عمیق است، لکن تربیت نشده‌اند و آن خطری که از عالمی که تربیت نشده است بر بشر وارد می‌شود، آن خطر از خطر مغول بالاتر است... اگر نفوس تزکیه نشده و تربیت نشده وارد بشوند در هر صحنه، در صحنه توحید در صحنه معارف الهی، در صحنه فلسفه، در صحنه فقه و فقهات، در صحنه سیاست در هر صحنه‌ای وارد بشود، اشخاصی که تزکیه نشدند و تصفیه نشدند و از این شیطان باطن رها نشدند خطر اینها بر بشر از خطرهای بزرگ است.» «صحیفه نور»، ج ۲۵۳ / ۱۴.

^{۱۸۶} حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

^{۱۸۷} حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

وجهه جلب منافع و جذب ملایم شهوت نامند، و از جهت دفع مضارّ و امور غیر ملایم آن را غضب گویند.

برای قوه علامه در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه، چون سیر او است در خط مستقیم به سوی مبدأ، افراط متصور نیست فقط قصور متصور است، مگر به نظر عرفانی که جذب محض و سلوک محض را دو طرف افراط و تفریط گفته‌اند. از این وجهه عقاید حقّه و ترقیات روحی و مشاهدات پیدا می‌شود، و مرتبه آن فوق مقام تصور و اختیار است. ولی برای علامه از وجهه تدبیر امور مادی و تحصیل نتایج عاجله دنیویه و برای دو قسم قوه عماله نیز که شهوت و غضب است حدّ متوسط و افراط و تفریط متصور است. حدّ وسط هر یک که عبارت است از مطیع بودن آن قوه نسبت به قوه عقلانیّه نظریه و فرمانبرداری اوامر حقّه و صرف کردن آن در وجهه‌ای که برای آن خلق شده، مطلوب و ممدوح و خلق نیک گفته می‌شود و دو طرف افراط و تفریط مذموم و خلق بد و رذیله است. حدّ وسط قوه علامه را حکمت، حدّ متوسط شهوت را عفت و اعتدال غضب را شجاعت، و توسط در مجموع سه گانه را عدالت گفته‌اند. دو طرف افراط و تفریط حکمت، جرّوزه و بلاهت است؛ دو طرف عفت شره و خمود؛ دو طرف شجاعت تهوّر و جبن، و دو طرف عدالت ظلم و انظلام است. از هر یک از اینها صفات دیگری که دو طرف آنها نیز مذموم است منشعب می‌شود. مثلاً از حکمت: ذکاوت، سرعت فهم، صفای ذهن، حفظ و تذکر منشعب می‌شود، و افراط و تفریط آنها از قبیل خیانت، بلادت، سرعت تخیل، کندی فهم، عدم قضاوت صحیح، ظلمت نفس، التهاب، غفلت، نسیان و امثال اینها در جرّوزه و بلاهت داخل و مذمومند.

جرّوزه: جرّوزه در لغت به معنی خباثت و در اصطلاح علم اخلاق آن است که صاحب آن بر هیچ فکری ثابت نبوده، خیالات متعدده از پرده متخیله گذشته متخیلات و موهومات را نیز به صورت معلومات در آورد، یا آنکه در تمیز خیر و شرّ نظرش مقصور بر انتفاعات دنیوی و جلب امور مادی بوده باشد. مرض وسواس که در شریعت اسلام (چون موجب عسر و حرج است) مذموم است، غالباً ناشی از این جهت می‌باشد، چه صاحب این مرض به هر خیالی ترتیب اثر داده به گمان آنکه عملش تکمیل نشده مجدداً اقدام نموده خودش را به زحمت می‌اندازد. مثلاً در هر چیزی اصالت نجاست را به جهت تعمقی که به خیال خود در امر دیانت دارد جاری می‌سازد، ولی این احتیاط با دستور شرع (که طهارت اشیاء است مادامی که علم به نجاست پیدا نشود) مخالف است. در قرآن

است: ما جعل علیکم فی الدین من حرج^{۱۸۸} یعنی خداوند در امر دین بر شما حرج و دشواری قرار نداده است. مکر و تزویر و شیطنت نیز داخل در جریزه است. معاویه بن ابی سفیان آن را دارا بود، ولی چون تمیز این صفات از یکدیگر و جدا کردن صفات پسندیده از نکوهیده در این موارد دشوار است، این امر بر عوام مخفی مانده معاویه را عاقلترین مردم می‌گفتند. حضرت امیر (ع) فرمود: لَوْ لَا التَّقِي لَكُنْتُ مِنَ اَذْهِي النَّاسِ^{۱۸۹} در ذمّ این اشخاص است: يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يُخَادِعُونَ اِلَّا اَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ^{۱۹۰} وَ يُكْفِرُونَ وَ يُكْفِرُونَ خَيْرَ الْمَاكِرِينَ^{۱۹۱}. اعتقاد به جبر و عقاید غیر مشروعه درباره حق و غلو درباره انبیا و اولیا و اعتقاد به وحدت و حلول و اتحاد به اقسامی که مخالف شرع و عقل است از جریزه ناشی می‌شود و ممکن است اینها را جزء قصور قوه عقلائی نیز در تحصیل معارف الهیه دانست.

بلاهت: بلاهت کندی قوه علامه و تعمق نکردن در امور است، در ذمّ صاحبان این صفت است: هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بَهَا^{۱۹۲} یعنی کفار دل‌هایی دارند که بدانها تعقل و تفکر در امور نمی‌کنند و خیر را از شر تمیز نمی‌دهند. و در جای دیگر فرماید: اَقْلَمَ سَيِّرُوا فِي الْاَرْضِ فَتَكُونُ هُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بَهَا^{۱۹۳}. اعتقاد به تفویض و امثال ذلك به اعتباری در بلاهت داخل است، ولی اینها نیز در حقیقت از قصور قوه علامه است.

متفرعات شجاعت: از شجاعت که عبارت از قوت قلب و ثبات در امور و استقامت در اطاعت قوه عاقله است، امثال: نجدت، همّت، ثبات، صبر، حلم، سکون، شهامت، تواضع، رقت و کظم منشعب می‌شود. و هر یک از اینها که از حد اعتدال خارج شد از صفات مذمومه محسوب و داخل در جبن یا تهور خواهد بود، چه جبن عبارت است از تزلزل و بی‌ثباتی قلب و روگردانیدن از چیزهایی که نباید از آنها رو بگرداند؛ و تهور توجه کردن به اموری است که عقل احتراز از آنها را واجب

^{۱۸۸} سوره مؤنون آیه ۷۸.

^{۱۸۹} اگر پرهیزکاری نمی‌بود من زیر کترین افراد عرب بودم.

^{۱۹۰} سوره البقره آیه ۹. با خدا و مؤمنین مکر می‌کنند، ولی در حقیقت با خودشان مکر می‌کنند و متوجه نیستند.

^{۱۹۱} سوره انفال آیه ۳۰. آنها مکر می‌کنند، خدا هم مکر می‌کند، ولی خدا بهترین مکر کنندگان است.

^{۱۹۲} سوره اعراف آیه ۱۷۹.

^{۱۹۳} سوره حج آیه ۴۶. آیا روی زمین گردش نمی‌کنند تا دارای دل آگاه و مطلعی بشوند.

می‌داند. حدّ افراط و تفریط بعضی اخلاق به نام مخصوص نامیده شده، بعضی هم نام مخصوص ندارند و شخص متدبّر می‌تواند افراط و تفریط هر یک را درک کند. چنانکه تکبّر و خودخواهی و لاف زدن و طغیان و گردنکشی و خودبینی از توابع صفت رذیلهٔ تهوّر می‌باشد، و بدگمانی نسبت به همه کس و جزع و اضطراب در امور و دنائت و امثال ذلک ناشی از جبن است.

عفت: از عفت^{۱۹۴} صفات: حیا، رفق، مسالمت، صبر و سکون (صبر و سکون به اعتبار موضوع مختلف می‌شود) قناعت، وقار، ورع، سخا، امانت و عزّت نفس ناشی می‌شود. و نیز قطع علائق از لوازم دنیا و دریغ نداشتن جان و مال در راه خدا و مضایقه نکردن از صدقات واجبه و مستحبّه و ترک محرّمات جزء عفت محسوبند، زیرا مراد از عفت نگاهداشتن خود است از لذّتهایی که مخالف شرع و عقل می‌باشد و جلوگیری از هوای نفس و به کار بردن آن در موارد مشروع؛ هر چند بعضی از این صفات را مانند بذل جان و مال در راه خدا می‌توانیم از متفرّعات شجاعت بگیریم.

افراط و تفریط این اقسام جزء رذایل محسوب و در خمودت و شره مندرجند، چه خمودت خوابانیدن و اعمال نکردن قوهٔ شهویه است که عقل به آن حاکم و لازمهٔ بقای نوع یا بهداشت تن می‌باشد. شره عبارت است از افراط در شهوات نفسانیه از قبیل: حرص به خوردن غذا زیاده از اندازهٔ احتیاج، یا بر استفراغ موادّ بدنی زیاده از حدّ لازم و غرق شدن در لذّات دنیویه بدون ملاحظهٔ حسن و قبح شرعی و عقلی آن. از خمودت نیز صفاتی ناشی می‌شود از قبیل: حرام کردن محلّلات بر خود و ریاضتهای فوق الطّاقهٔ غیرمشروع و دوری از آواز خوش در غیر موارد منهی که غنا نیز محسوب نمی‌شود و امثال ذلک. و حرص و بی‌شرمی و ریا و حسد و بی‌مبالاتی در جمع مال و رعایت نکردن محرّمات شرعیه داخل در شره است.

عدالت: از عدالت: صداقت، الفت، وفا، شفقت، صلّهٔ رحم، حسن قضا، تودّد، تسلیم، توکل، رعایت حقوق زیردستان، حفظ احترام بزرگان و تأدیب مجرمین بر حسب تناسب جرم (نه زیاده از آن) منشعب می‌شود.

^{۱۹۴} این تفریعات به اعتبارات مختلف می‌شود و بسیاری از این صفات را ممکن است در شجاعت یا غیر آن داخل نمود، و مقصود اصلی اتصاف به آن صفات است خواه جزء عفت باشد یا غیر آن.

دو طرف هر یک از آنها داخل در ظلم و انظلام است، چه ظلم عبارت است از گذاشتن چیزی در غیر موضع خودش و انظلام مقابل آن است. رعایت نکردن لوازم کمال نفس که موجب ظلم بر اوست، و رعایت نکردن حقوق دیگران و بی‌صدافتی و بی‌وفایی و امثال ذلک در ظلم مندرج است. و مراعات نکردن عزت و وقار و مناعت و رفع ظلم نکردن در مورد لزوم از اقسام انظلام است. ولی باید دانست که انظلام در اصطلاح غیر از مظلومیت است. زیرا مظلومیت موقعی است که عزت نفس تقاضای تحمل ظلم طرف را بنماید یا آنکه قدرت بر دفع آن نباشد، بر خلاف انظلام.

از این تقریرات معلوم شد که کلیات صفات دوازده است: چهار از آنها ممدوح و امّهات صفات حسنه محسوبند، و هشت دیگر مذموم و امّهات رذایل به شمار می‌روند. این اصطلاحات از علمای اخلاق است که گویند شخص باید در مقام اصلاح قوای عقلیه خود برآمده اخلاق چهارگانه ممدوحه را در خویش ایجاد کند، و همیشه مراقب باشد که از راه راست که میانه روی است به افراط و تفریط منحرف نشود و حوریان مراتب عقلیه را در آغوش بکشد. در فرمایش حضرت رسول (ص) از اخلاق به فریضة عادلّه تعبیر شده است، که روزی در مسجد اجتماعی بر گرد یک نفر دید، پرسید کیست؟ گفتند: «علاّمه و دانشمند». به طور نکوهش فرمود علاّمه چیست؟ گفتند: کسی است که از علم تاریخ و انساب اعراب واقف است. حضرت فرمود: اینها فضل است نه علم و دانش. اِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آیه مُحْكَمَةٌ او فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، او سُنَّةٌ قَائِمَةٌ. مراد از آیه مُحْكَمَةٌ اعتقادیات جازمه و فریضة عادلّه عبارت از اخلاق حسنه و سنت قائمه احکام شرعیه و دستورات آن است. برای تکمیل اخلاق باید ممارست بر این صفات کرد تا ملکه شود. برای رفع صفات رذیله نیز علاجهایی است که در کتب اخلاق ذکر شده است. و به طور کلی ممارست و محاسبه خلی مؤثر است. مقصود از محاسبه هم این است که خود شخص رفتار خود را بسنجد و دقت کند و آنچه مخالف دستور شرع مطهر به جا آورده کوشش کند که بعداً ترک نماید که فرموده است: حَاسِبُوا قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا. یعنی پیش از آنکه خداوند و ملائکه به حساب شما رسیدگی کنند خودتان رسیدگی کنید. که مرتبه نازلّه آن نسبت به اعمال قلبیه و بالاتر از آن محاسبه در اخلاق است، و مرتبه عالیّه آن که از صفات عالیّه سلاک است آن است که در توجه به حق ذکر او در احوال و اعمال مراقبت داشته و رفتار خود را با رضای خدا تطبیق نموده و محاسبه خیالات نفسانیّه خویش را داشته باشد، که اگر در دل به یاد غیر حق بوده از آن استغفار کند و در آتیه بر مراقبه بیفزاید. و محاسبه اخلاقی نیز از نظر سلوک مرتبه مادون همین قسمت است، ولی از نظر تزکیه نفس و اصلاح باطن شایسته است که محاسبه داشته

باشد تا نواقص اخلاقی را از خود دور کند. چنانکه بنیامین فرانکلین آمریکایی^{۱۹۵} به واسطهٔ ممارست بر اخلاق خود را به مرتبهٔ فضیلت اخلاقی رسانید، به طوری که در اروپا و آمریکا نام او مشهور و از بزرگان اخلاق به شمار می‌رود.»

در باب نظر عرفا در اخلاق ادامه می‌دهند:^{۱۹۶} «سلسلهٔ عرفا را (رضوان الله علیهم) در این باب مشربی دقیقتر و لطیفتر است، چه گویند: تا انسانی به قوهٔ خود بخواهد از صفتی مذموم جلوگیری بنماید رذایل دیگر ممکن است جلوه نماید، و سر نفس را از هر طرف که بکوبند سر دیگر برآورد:

نفس را هفتصد سر است و هر سری از فراز عرش تا تحت الثری

پس باید تیشه بر ریشه زد و در اول امر خودبینی و تکبر را به واسطهٔ تسلیم شدن به امر مربی از خود دور نموده به دستور او قدم در راه نهاد، و دل را که پایتخت کشور انسانی و منشأ صفات و بروز حسنات و ذمائم است به عالم غیب توجه داد و به دست مربی و استاد سپرد که علایق دنیا قطع شود. چه اگر روی دل به طرف دنیا و کثرت شد صفات ذمیمه بر حسنه چیره می‌شوند، ولی اگر به عالم علوی و تجرد روی نمود اخلاق فاسده اصلاح می‌شود، که در قرآن است: فَأَصْبِحْ مِنْهُمْ رِئُوسًا مِّنْهُمْ^{۱۹۷}. پس باید اول تسلیم مربی شد و بعد از تسلیم بر وفق امر مربی به احکام شریعت عمل نمود و آداب طریقت را مراقب بود، که علاوه بر پیدایش اخلاق نیک، جان در گرفته به نور خدایی گردد و آثار الهی از او بروز کند. از قرآن مقدّس و اخبار نیز این امر مستفاد می‌شود. این اختلاف عقیده به واسطهٔ اختلاف در فهم ظواهر قرآن پیدا شده و به هر دو قسم ممکن است تعبیر کرد، ولی عقیدهٔ عرفا دقیقتر و به حقیقت نزدیکتر است. در اسلام و قرآن به وجه اکمل و اتم بیان اخلاق شده و حضرت رسول (ص) فرمود: بَعَثَ لَكُمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ. یعنی من آمده‌ام که اخلاق نیک را تکمیل کنم. و در قرآن جزئیات اخلاق نیز ذکر شده و بلکه همانطور که پیش گفتیم مدح و قدح قرآن نسبت به اخلاق و اعمال است نه نسبت به اشخاص، چنانکه در حکایت لوط می‌فرماید: اِنِّی لَعَمَلِکُمْ

¹⁹⁵ Benjamin Franklin. (۱۷۹۰-۱۷۰۶).

این موضوع در جلد دوم راه نو تألیف کاظم زاده (منطبعة برلین در سنه ۱۳۴۳) در ص ۴۵ ذکر شده است.

¹⁹⁶ حضرت حاج سلطان‌حسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

¹⁹⁷ سوره آل عمران آیه ۱۰۳. یعنی شما به واسطهٔ نعمت اسلام که خداوند ارزانی داشت برادر شدید.

من القالین. یعنی من عمل شما را دشمن دارم. به طور کلی اخلاقی که در اسلام دستور داده شده دو قسم است: بعضی راجع است به ملکات برای تکمیل اعتقادات و توحید که جزء حق الله محسوب می‌شود، یعنی حقی است بر بنده نسبت به خالق از قبیل توبه، انابه، توکل، صبر، تسلیم، رضا و اخلاص. این قسم موجب ترقی و کمال روح و محکم شدن پایه توحید است، و در قرآن و اخبار در این موضوع فروگذار نشده است، در جزو سوم وافی نیز اخبار ائمه معصومین (ع) راجع به اخلاق ذکر شده است.»

اخلاق عملی

بعضی از دستورات اخلاقی قرآن راجع است به عمل اعضا و جوارح و معاشرت، که حاکی از نیت صحیح و خلق نیک است یا عمل به آنها موجب تصحیح خوی خود و دیگران و تکمیل اتحاد و اتفاق جامعه می‌شود، و حقوقی است که برای افراد جامعه نسبت به یکدیگر است، از قبیل: صلّه رحم و احسان و کظم غیظ که در اسلام امر شده است، و مانند غیبت نکردن، تهمت نزدن، حسد نوزیدن و سخن چینی نمودن که بهترین عوامل برای حفظ اتحاد و وفاق جامعه است. و به واسطه رعایت نکردن یکی از این دستورات و متّصف شدن به یکی از این منہیات، ممکن است القای عداوت بین افراد و ایجاد اختلاف در جامعه شود. از این رو در قرآن از این قسم صفات نهی اکید شده و اهمیت زیاد به فرا گرفتن اخلاق اجتماعی داده شده و بیشتر از قسم اول برای حفظ ملیت جامعه رعایت شده است، چنانکه درباره غیبت می‌فرماید: ^{۱۹۸} «وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَأْكُلَ لَحْمٌ آخِيهِ مِثْلًا فِكْرَهُمْوَهُ. یعنی نباید هیچیک از شما غیبت از دیگری بکنند، آیا یک نفر از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ البتّه از آن کراهت دارید. در این آیه مؤمن را برادر قرار داده، چنانکه در آیه دیگر می‌فرماید: ^{۱۹۹} «أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ. و آبروی او را در حکم گوشت بدنش و تکلم به معایب او را مانند خوردن گوشت او قرار داده، و چون خودش مطلع نیست که دیگران معایب او را ذکر می‌کنند او را در آیه به برادر مرده تشبیه نموده است. این کنایه بزرگی است در ذمّ غیبت و معلوم است موجب افسردگی طرفین و کدورت و نقار بین آن دو می‌شود و ممکن است زیادتیر شده به کدورت خانوادگی منجر شود. هکذا سایر دستورات اخلاقی

^{۱۹۸} سوره حجرات آیه ۱۲.

^{۱۹۹} سوره حجرات آیه ۱۰. یعنی مؤمنین نسبت به همدیگر برادرند.

اسلام که در قرآن از آنها یاد شده است. همانطور که دستورات قولی در اسلام جامعیت دارد، دستورات عملی آن نیز جامع است و افعال و حالات بزرگان اسلام بر طبق همین دستورات است. چنانکه از حضرت رسول (ص) مروی است که فرموده: *الشَّرِيعَةُ أَقْوَامِي وَالطَّرِيقَةُ أَفْعَالِي وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي*^{۲۰۰}، اشاره است به اینکه تمام جهات کمال در وجود مبارکش جمع بود و مراتب وحدت و کثرت را محفوظ می‌داشت، زیرا شریعت جنبه ظاهر و طریقت و حقیقت مراتب باطن است. در قرآن خطاب حق به آن حضرت است: *وَ أَنْتَ لَعَلِي خَلْقٍ عَظِيمٍ*^{۲۰۱}، یعنی تو دارای خوی بزرگ و خلق عظیمی هستی، می‌فهماند که تمام محاسن اخلاق در آن حضرت جمع بود، به عمل نیز دستور اخلاق می‌داد. چنانکه قضیه عیادت او از یهودی که روزها بر سر راه او خاشاک می‌ریخت و آن حضرت را اذیت و آزار می‌کرد و سایر قضایای زندگانی او گواه بر این مطلب است. و اهمیتی که به اخلاق می‌داد بیشتر از احکام بود که فرمود: *بِعَثِّ لَأَتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ*. از همین عبارت جامعیت اسلام و بزرگان آن در اخلاق فهمیده می‌شود. از این رو علمای اصول فقه گویند: فعل امام هم مانند قولش حجّت است، چه عملش نیز مانند قولش به دیگران دستور می‌دهد.^{۲۰۲}

اصول اخلاقی که حکماء که همانا انبیاء و اولیاء و اوصیاء الهی هستند مطرح نموده‌اند همه در این مقوله می‌گنجد. بررسی این اصول اخلاقی زمینه‌های جدیدی را در اقتصاد اخلاق باز می‌نماید که تدبیر در آنها می‌تواند نقش اساسی در اصلاح شاکله اجتماع داشته باشد. از لحاظ اقتصادی مقولات زیادی در این زمینه می‌گنجد که در اقتصاد نئو کلاسیک مطرح نیست. بطور کلی صفات که مبدل به شاکله شده‌اند بسیار متنوع هستند ولی در باب رفتار اقتصادی از بعضی از آنها می‌توان نام برد که صراحت بیشتری دارند و الا با گذشتن پسوند اقتصادی دنبال غالب صفات می‌توان وجه مشخصه اقتصادی برای آنان فرض کرد.

نظریه‌پردازی و اقتصاد نئوکلاسیک

نظریه مجموعه‌ای از مفاهیم، تعاریف و گزاره‌های به هم مرتبط است که از طریق مشخص ساختن

^{۲۰۰} یعنی شریعت گفته‌های من و طریقت کردار من و حقیقت حالات من است.

^{۲۰۱} سوره قلم آیه ۴.

^{۲۰۲} حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

روابط بین متغیرها، با هدف تبیین و پیش بینی رفتار پدیده‌ها، دید نظام یافته‌ای از رفتار آنان را ارائه می‌کند.^{۲۰۳} مبنای نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی بر فرض و استدلال‌ات منطقی و استنتاجات عقلی در ارتباط با پدیده مشاهده شده و منتج از فرض مورد نظر است که در مرحله بعد با آزمون فرضیه به صحت یا عدم صحت آن می‌رسیم و نظریه شکل می‌گیرد. فروض غالباً براساس مشاهده از رفتار غالب حدس زده می‌شود.

هر نظریه‌ای در قالب یک پارادایم طرح می‌شود. هر پارادایم مجموعه متفاوتی از فروض را با خود دارد و بیان خاصی درباره پدیده مورد نظر ارائه می‌نماید. لذا باید گفت نظریه‌ها استنباط منطقی از فروض هستند. در هر فرض پارادایمی مبتنی بر همان فرض قرار می‌گیرد که نگاه ویژه‌ای به پدیده مورد نظر دارد. در اصل پارادایم فرض‌های اساسی است که چارچوب مرجع نظریه‌پردازی را مشخص می‌کند. هر پارادایم به شیوه خاصی به جهان می‌نگرد.

در اقتصاد نئوکلاسیک پارادایم براساس این موضوع مطرح شده که انسان موجودی خودخواه است که سعی بر جلب منافع به سمت خود دارد و این موجود دارای رفتار عقلایی و سیری ناپذیر است. باقی استنتاجات اقتصاد خرد نظیر مصرف، تولید، رقابت، عرضه و تقاضا و غیره از این پارادایم نشأت می‌گیرد و در اصل استنتاجی ریاضی و منطقی از آن است.

اقتصاددانان با مشاهده رفتار افراد جامعه به طرح و تدوین این فروض و پارادایم مذکور پرداختند و علم اقتصاد نئوکلاسیک شکل گرفت. ولی این شکل‌گیری بر مبنای این اصل بود که چه علمی باید مطرح نمود که انسان را به هدف خود یعنی جلب منفعت مادی بیشتر برساند. اقتصاد اخلاق پارادایم جدیدی را باز می‌کند که چگونه می‌توان همگام با حداکثر کردن منافع مادی موجب تعالی معنوی انسانی شد.

از لحاظ اقتصاد نئوکلاسیک کسب حداکثر مطلوبیت و سود، آمال اصلی مصرف‌کننده و تولیدکننده است. در این نظریات انسان خوشحال انسانی است که مصرف بیشتری داشته باشد و از کالاها و خدمات حداکثر بهره برداری را در چارچوب فرم تابعی تابع مطلوبیت خود ببرد. شاید اگر

^{۲۰۳} فرد، ان. کرلینجر، مبانی پژوهش در علوم رفتاری، ترجمه حسن پاشا شریفی و جعفر حقیقی زند، تهران، آوای نو،

این نگاه را مد نظر قرار دهیم رشد و توسعه اقتصادی به مفهوم مادی آن در گرو همین نظر باشد. یعنی بشر تمام انرژی خود را صرف تولید و سپس مصرف کالا نماید. ولی آیا بشر برای این هدف خلق شده است؟ سؤالی است که اقتصاد اخلاق در حاشیه این پرادایم باز می‌نماید.

اگر نظر اقتصاددانان نئوکلاسیک را بپذیریم تحلیل حداکثر رضایت مصرف‌کننده به آنجا خواهد رسید که بشر انتفاع از قوه شهویه خود را حداکثر کند پس رأس این قوه که خوددوستی است عملاً ابزار التذاذ از تمام چیزهایی که سبب تقویت خودیت میشود می‌گردد. لذات خوردن، پوشیدن، ریاست کردن، خودنمایی کردن و نزدیکی و مشابه آن اهداف میانی برای تحقق خودپرستی یا خوددوستی می‌گردد. و از لحاظ مفاهیم اخلاقی رفتار، بسیاری از اهداف میانی ذکر شده با یکدیگر در ارتباطند. خوردن و هوس راندن و نزدیکی و پوشیدن و ریاست کردن و خودنمایی کردن ابزار رسیدن به آن می‌شوند و چون حسهای مادی فوق، لذائد مشدده‌ای دارند تمام تفکر، روحيات و توجه انسانی را به خود معطوف می‌نمایند. از سوی دیگر همانگونه که حکمای اخلاق ابراز می‌نمایند روحيات انسانی از حصول ملایمت به گونه‌ای سیری ناپذیر است و از شدت جذب ملایم نیازش به جذب بیشتر ملایم بیشتر می‌گردد و حرص فزونی می‌یابد. لذا اصطلاح می‌فرمایند که «شهوت از راندن تیرتر گردد»^{۲۰۴} نتیجتاً کسب رضایت بیشتر در گرو مصرف بیشتر و در نزدیکتر شدن به اهداف میانی ذکر شده خواهد بود. و چون همانگونه که ذکر شد این حسها غالباً به حس التذاذ جنسی که از اشد لذائد تن است برمی‌گردد لذا این قوه محرک پنهان فعالیت‌های اقتصادی می‌شود. یعنی این قوه است که پس از تأمین نیازهای حیاتی اولیه نظیر خوردن و پوشیدن به زندگی انسانها جهت می‌دهد. از طرفی با توجه به خصیصه‌های فیزیولوژیک بین مرد و زن از لحاظ بدنی و کیفیت نیروهای بدن و خصیصه «ایجاب» در رفتار مرد و «قبول» در رفتار زن در ارتباط با ارتباطات فردی و اجتماعی مرد و زن بهبود نیست بگوئیم که در اقتصاد متعارف و بر مبنای تعاریف اقتصاددانان نئوکلاسیک زن در زندگی اجتماعی به همان گونه که تاووم‌دهنده حیات نسل بشر است، بعنوان مظهر قوه محرکه رشد و توسعه اقتصادی خواهد بود. این پدیده در سطوح مختلف جوامع دیگر چون جماد و نبات و حیوان به گونه دیگر مطرح است. و این تفاوتها بدلیل ادراک حسی موجودات از محیط اطراف خود است. برای مثال خانمها ظرافتها و زیباییها و برق ساعه شده

^{۲۰۴} حضرت حاج محمد حسن صالح‌العلیشاه، رساله پند صالح، انتشارات حقیقت ۱۳۱۸، چاپ پانزدهم ۱۳۹۳.

از یک نگین تراشیده شده زیبا را درک می‌کنند که تقریباً آقایان در مقایسه با خانم‌ها بالنسبه از این ادراک معافند. لذا جهانی‌بینی مردان و زنان باید بر اساس فیزیولوژی آنان متفاوت باشد. در حشرات جنس ماده قدرت مدیریت و سلطه بیشتر از جنس مذکر دارد لذا حکومت را نیز طبیعت در اختیار وی قرار داده است. همانگونه که در مقاطعی از تاریخ بشر زن سالاری نوع اقتدار در جوامع از خانواده تا گروه یا قبیله بوده است.

در شره اقتصادی فعالان اقتصاد باید با تمام نیروی خود برای بقاء تلاش نمایند تا بتوانند اقدام به حصول حداکثر منافع نمایند و به حداکثر لذت‌گرایی برسند. این حالت در نظامهای سرمایه‌داری بوضوح دیده می‌شود. در این نظامها افراد شبانه روز برای حصول درآمد تلاش می‌نمایند و مردم تبدیل به ماشین کار شده‌اند. هدف از این همه کار مصرف‌گرایی است. در مقابل تجربه کشورهای کمونیست را مشاهده کردیم که تولید به اندازه نیاز انجام می‌شد و نگرانی برای افراد جامعه در حصول مایحتاج نبود و اگر دارایی آنها نیز در اثر کار بیشتر افزایش می‌یافت متعلق به خودشان نبود لذا مردم به خمودت گراییدند. در این حالت خمود اقتصادی در این کشورها کاملاً بچشم می‌خورد.

وقتی شره در اقتصاد غالب گردد نااطمینانی نیز افزایش می‌یابد و وقتی خمود غالب گردد بسترهای انگیزشی محدود می‌شود. اعتدال قابل حصول در بین این دو طیف در حین عدم منع افراد با سلاقی مختلف از گرایش به حد چپ و راست القاء آموزه‌های اخلاقی مرتبط با اقتصاد اخلاق می‌تواند باشد که شره و خمود افراد را به اعتدال کشاند و شاكلة اجتماع را به مرز رفتار معتدل هدایت نماید.

اگر شیوه‌های رفتار اقتصادی تربیت نشوند جامعه با کشیده شدن به سمت یوتیلیتاریانیسم تمام سرمایه زندگی خود را صرف تولید کالا و سپس مصرف آن و تلذذ از آن مصرف می‌نماید. پس باید آموزه‌هایی بکار گرفته شوند تا از تبدیل انسان به ماشین «فقط تولید- فقط مصرف» جلوگیری نماید. این نگاه می‌تواند مبنای جهت‌دهی رفتارهای مصرفی و الگوی مصرف و تغییر معیارهای مستقر در رفتار مصرف‌کننده باشد، این است که مبحث اقتصاد اخلاق این نگاه را بر رفتار اقتصادی انسانها می‌گشاید.

اقتصاد اخلاق و اقتصاد نئوکلاسیک

هر اقدام یا حرکتی با هدفی همراه است. رفتار اقتصادی انسان‌ها نیز تابع همین اصل است. در نظریه قیمت در اقتصاد نئوکلاسیک رفتار عوامل اصلی بازار (مصرف کننده و تولیدکننده) به کسب مطلوبیت ناشی از مصرف کالا و منفعت ناشی از تولید محصول و فروش آن معطوف است. نظریه اقتصاد نئوکلاسیک مبتنی بر فلسفه فکری غالب افراد جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنند. در جامعه‌ای که حفظ خودیت و خودخواهی انسان به مراتب اولی‌تر از سایرین است، مسلماً فلسفه غالب بر جامعه منفعت‌طلبی را حکم می‌کند. نظریه اقتصاد نئوکلاسیک رفتار انسان‌ها و بنگاه‌های اقتصادی را آنطور به تصویر می‌کشد که ایشان همواره در صدد حداکثر کردن لذات و منافع فردی خود باشند. رفتار حداکثرکننده مطلوبیت در مصرف کننده اساس نظریه تقاضا برای کالاها و خدمات و رفتار حداکثرکننده سود اساس رفتار عرضه محصول در نظریه اقتصاد نئوکلاسیک است. این نظریه براساس مشاهده رفتار انسان‌ها در جامعه شکل گرفته و اقتصاددانان نئوکلاسیک با مشاهده رفتار انسان‌های جامعه خود دریافته‌اند که رفتار غالب لذت‌گرایی مصرفی و سودطلبی فعالیت‌های اقتصادی است.

حال فرض کنید اگر اقتصاددانان می‌بایست برای جامعه‌ای نظریه‌پردازی می‌کردند که انسان‌های آن جامعه به جای حداکثر کردن مطلوبیت و سود خود رفتار دیگری از خود نشان می‌دادند مسلماً نظریاتی که ارائه می‌شد بسیار متفاوت از آن بود که در نظریه اقتصاد نئوکلاسیک مطرح می‌گردید. برای مثال جامعه‌ای را فرض کنید که مصرف کننده مطلوبیت خود را حداکثر نمی‌کند و به جای آن به رفتاری می‌پردازد که تابع رفاه محله خود (که شامل خود فرد و همسایگانش می‌شود) حداکثر شود. در این حالت تابع تقاضا برای کالا کاملاً متفاوت از تابع تقاضای بدست آمده در نظریه اقتصاد نئوکلاسیک می‌بود. در این حالت بهینه‌گی پارتو و کارایی رقابت کامل تحقق نخواهد پذیرفت. اثبات ریاضی رفتار مصرف کننده و تولیدکننده در حالاتی مشابه با این فرض به راحتی این موضوع را نشان می‌دهد. برای مثال اصل راولز^{۲۰۵} مشابه همین مثال را بیان می‌کند که وضعیت جامعه بهتر از بدترین وضعیت اعضاء آن نیست. فرمولاسیون ریاضی نظریه راولز نتایج متفاوتی از آنچه در اقتصاد نئوکلاسیک در بهینه‌گی پارتو بدست می‌آید را ارائه می‌دهد.

²⁰⁵ Rawls, J. (1971) A theory of justice, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

منظور ما در این مبحث نفی فروض اقتصاد نئوکلاسیک نیست و اصولاً فرض و فروض قابل نفی نیستند و فقط می‌توان در صحت مصادیق آنان بحث کرد و نه در صحت یا سقم خود فرض. آنچه اینجا مورد توجه ماست این است که اقتصاددانان نئوکلاسیک این فروض را بر مبنای رفتار انسان‌های جامعه‌ای برگزیده‌اند که مصادیق آن در آن جامعه قابل برداشت است و اگر رفتار غالب جامعه این نمی‌بود نظریه‌پردازی اقتصادی کاملاً متفاوت از آن می‌شد که هست. در مثال ما این موضوع به این معنی است که اگر تربیت انسان‌ها در جامعه به گونه‌ای بود که هر فرد کسب مطلوبیت دیگری را بر خود ترجیح می‌داد نظریات اقتصادی آن نمی‌بود که اقتصاد نئوکلاسیک مطرح می‌نماید. پس اساس نظریه‌پردازی در اقتصاد مانند سایر علوم رفتاری مبتنی بر فرضی است که مصادیق غالبی در جامعه دارند.

همانطور که گفته شد نظریه‌پردازی اقتصاد نئوکلاسیک به وضوح بر لذت‌گرایی و رسیدن به حداکثر مطلوبیت و منفعت به عنوان اصل اساسی رفتار فرد پرداخته است ولی آنچه در اقتصاد اخلاق مطرح می‌گردد این است که آیا بشر خلق شده تا فقط لذایذی را به هر قیمتی و بدون توجه به دیگران و در راستای حداکثر کردن منافع خود دریافت کند و پس از چندی فرسوده شده و از میان برود؟ یعنی آیا خلقت بشر فقط برای مکث شدن از زندگی دنیوی بود؟

بررسی تطبیقی رفتار حیوانات و انسان نشان می‌دهد که حیوانات در مکث شدن از شرایط زندگی خود نگرش متفاوتی دارند. تابع ریاضی ابژکتیو رفتار آنها برای بقاء خود و نوع خود حداکثر می‌گردد حال آنکه همین تابع در اقتصاد نئوکلاسیک برای کسب مطلوبیت و منفعت حداکثر می‌شود. برای مثال لذایذی که هم در انسان و هم در حیوان فطری است مانند مصرف خوراک یا جفت‌گیری در میان حیوانات با هدف بقای خود و نوع صورت می‌گیرد ولی در انسان غالباً عندالافتضاء میل تحقق می‌یابد. از لحاظ رفتارشناسی علمی، حیوان تابع ابژکتیو خود را برای کسب بقاء خود حداکثر می‌کند ولی انسان تابع هدف خود را برای کسب لذت ماکزیمم می‌نماید.

توسعه علم و فناوری نیز از این قاعده مستثنی نیست. انسان برای حداکثر نمودن لذایذ اکتسابی به توسعه دانش و ابداع و اختراع می‌پردازد تا نه تنها لذت رفاه را بیشتر درک کند بلکه هستی و موجودیت و عمر خود را نیز مستدام بدارد که بهتر بتواند از اکتساب لذایذ منتفع شود.

حضرت آقای تابنده ضمن تمجید فراوان از علم و تلاش محققین برای کشف قواعد علمی در ارتباط با معنویت و اولویت آن بر قواعد استنباطی علوم انسانی به موضوع می‌پردازند که خلاصه آن اینجا درج می‌شود:^{۲۰۶} «... دو زمینه اقتصاد و جنگ موضوع اصلی رسانه‌هاست ... تفکر دربارهٔ چگونگی رفتار اقتصادی انسان‌ها منجر به بوجود آمدن علم اقتصاد در جامعهٔ بشری شده که خود از علوم دیگر نظیر جامعه‌شناسی، روانشناسی، زیست‌شناسی و امثالهم بهره می‌برد. ... علم تا آن اندازه پیشرفت کرده که همانند علوم تجربی نظیر آنچه دانشی که در فعل و انفعالات شیمیایی مد نظر است قطعیت علمی یافته بطوری که خود بشر را کنار زده و نقشی را برای انسان قائل نمی‌باشد. البته انسان در استفاده از این قواعد در تأمین احتیاجاتش مُحق است ولی غیر از این احتیاجات، افکاری هم دارد که با حیوانات متفاوت است. قواعد ثابت زندگی حیوانات را ترسیم می‌نماید، ولی بشر باید مسلط بر علم اقتصاد باشد. یعنی افکار بشر باید بتواند رفتار جامعه را بر مبنای تفکرات او و متناسب با آن تغییر دهد. مثال این موضوع در قاعده عرضه مثلاً گندم است که با افزایش عرضه آن قیمت آن کاهش می‌یابد. ولی قاعده اخلاق و معنویت در بشر توجهش را بیش از آنکه به قیمت گندم و سود ناشی از آن معطوف کند به این معطوف می‌کند که افرادی به نان احتیاج دارند و هدف تولید گندم نباید تنها کسب منفعت باشد. به عبارت دیگر باید به قواعد معنوی دیگری که بشر دارد توجه کنیم. نه اینکه این دانسته‌های طبیعی در علم اقتصاد به اندازه‌ای قدرت پیدا کرده باشند که به جای اینکه انسان بر آن مسلط باشد، آنها بر انسان مسلط باشند. در حال حاضر علم اقتصاد خدمت بسیار بزرگی کرده است. انسان و فکر انسان این قواعد را جداگانه استنباط کرده و ما را از آن مطلع نموده. برای مثال همانطوری که کشاورزی با کوشش دریافته است که اگر زمین شخم شود محصول چند برابر می‌گردد، به بشر خدمت کرده است، علم اقتصاد نیز همینطور است ولی نباید طوری باشد که انسانیت را فراموش کند.

تمام علوم می‌که ایجاد شده‌اند گاهی دچار این مشکل می‌شوند. برای مثال مسئله‌ای طرح می‌کنند که اگر فرضاً در یک کشتی در حال غرق شدن یک قایق باشد و دو نفر خودشان را به این قایق برسانند تا سوار شوند. در این حال علامت راهنمای قایق را می‌خوانند که نوشته شده این قایق

^{۲۰۶} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجدوبعلیشاه، اخلاق و انسانیت و راه اقتصاد، سخنرانی ۲۴-۲-۱۳۹۴.

گنجایش یک نفر بیشتر را ندارد و اگر یک نفر بیشتر در آن بنشیند غرق می‌شود. حال سوال مطرح می‌شود که هر کدام از این دو نفر چکار باید بکنند؟ در اینجا علم حقوق می‌گوید اگر یکی از آن دو دیگری را بکشد مجرم نیست. ولی علم اخلاق و علم عرفان، این را نمی‌گویند. از این قبیل موارد است که باید گفت اگرچه علوم خدمت کرده‌اند ولی با انسانیتِ انسان معارضه پیدا کرده‌اند. علم اقتصاد هم به همین طریق طرح موضوع می‌کند می‌گوید اگر یکی از این دو مسافر، مسافرِ دیگر را از بین ببرد گناهی مرتکب نشده است. اما انسانیت و علم انسانیت چیز دیگری تجویز می‌کند. بُعد اقتصادی این موضوع اشاره به وقوع رقابت و حتی جنگ در بین افراد و ملت‌ها برای کسب منافع اقتصادی دارد. البته محققین چه در اقتصاد و چه در مسائل جنگی و سایر مسائل باید تحقیقات خود را انجام دهند و نظر دهند ولی همان محقق اگر در قلمرو اخلاق و عرفان باشد آنطور عمل نمی‌کند، یعنی خودش به نظر خودش عمل نمی‌کند. برای اینکه انسانیت و اخلاق برای خود مسئله‌ای جداگانه است. ولی نمی‌توان گفت که علم مسئله جداگانه‌ای است که بر همه بشریت غالب است و باید غالب باشد.

بسیاری از وقایع در تاریخ مشاهده می‌شوند که به صورت ظاهر ایراد ندارند. کشوری با کشور دیگری جنگ می‌کند و استدلال می‌کند که همه جنگها نابجا نیست. ولی در همین جنگ اخلاق طرح موضوع می‌کند که به چه مناسبت مثلاً خطی می‌کشیم و می‌گوئیم این طرف خط میهن ماست و آن طرف دیگر نیست! و با هم جنگ می‌کنیم! هر که کشته می‌شود بشر است چه از این طرف باشد و چه از آن طرف. علی (ع) فرمود شمشیری که می‌زنم تا دشمنان اسلام را از بین ببرم، تا هفت پشت او را می‌بینم اگر مسلمانی در نسلش باشد، او را نمی‌کشم. همه به همین حساب ادعا می‌کنند که ما اسلامیم و به کشتار دیگران می‌پردازند. همچنین به طنز گفته می‌شد که فلان دولت برای حفظ صلح در دنیا جنگ می‌کند. با دولتی دیگر جنگ می‌کند که چرا او جنگ می‌کند. خوب خودش که دارد جنگ می‌کند! ... باید توجه کرد که بشر آفریده نشده که جنگ کند. البته ضرورت جامعه گاه منجر به جنگ می‌شود و جامعه مردم هست که جنگ را به وجود می‌آورد. در همه اینها عنصری توجه نشده هست و آن، مسئله معنویت انسان است و خیلی خوب می‌بود که اگر توجه کافی به آن می‌شد تا از اول بشر دچار این اشتباهات نمی‌شد. یعنی علاوه بر فرض مسئله اقتصاد به معنویت انسان توجه می‌شد. ... مثل اینکه بشر رو به علم و دانش رفته، علم را در آن طرف دیگر خط یعنی از ایمان به آن طرف می‌آفریند. البته کسی که در علمی تخصص پیدا می‌کند لزوماً

دین را از دست نداده ولی خیلی مستعد برای از دست دادن دین است. نگهداشتن دین و اعتقادات، در این موقعیت خیلی مهم و لازم است. اگر همین اعتقاد، یعنی تمام آنهایی که جنگ می‌کنند، اعتقاد واقعی داشته باشند. یعنی نگویند که دین ما، دین من، یا آنچه که من می‌گویم همان باید باشد و دیگری حق فکر دیگری ندارد. به عبارت دیگر عقیده باید آزاد باشد و افراد خودشان فکر کنند...»

اقتصاد اخلاق به عنوان مبحثی که همواره مد نظر فلسفه اقتصاد اسلامی بوده کمتر در نظریات جدید اقتصادی مورد توجه قرار گرفته است. اینجا اقتصاد اخلاق را به عنوانی نامی نو از مباحث ارزشی کهن در اقتصاد مطرح می‌نماییم که با توجه به رعایت اصول اخلاقی به تحلیل پدیده‌های اقتصاد و رفتار اقتصادی می‌پردازد. در این نگرش هدف بررسی‌های اقتصادی این است که تنها نباید مسائل اقتصادی را صرفاً مادی و بدون ملاحظات ارزشی و اخلاقی تحلیل کرد. بلکه باید اصول ارزشی اخلاق انسانی را در راستای مسائل اقتصادی مد نظر قرار داد و مسائل را به گونه‌ای تجزیه تحلیل نمود که منافع فرد و جامعه با ملاحظات مادیات و معنویات انسانی هر دو مد نظر قرار داشته باشد. این نگاه به مسائل اقتصادی دو بُعد مادی و معنوی انسان را در رابطه با اقتصاد بطور همزمان مطرح می‌سازد و این دو نگاه را با زمینه‌های فردی و اجتماعی در جهت بررسی رفتار فرد و اجتماع می‌سنجد که برخلاف نگاه مادی به اقتصاد جامع‌تر است و ضمن قبول قوانین علمی اقتصاد سعی بر یافتن رفاه مادی و معنوی انسان در دامنه‌ای وسیع‌تر از مادیات صرف دارد.

در ادبیات فعلی اقتصاد، اخلاق تعریف مشخص و مورد قبول همگانی ندارد. اقتصاد اخلاق به استفاده از منابع به معنی قرار دادن شیء در موضع صحیح خودش در جهت حصول کمال انسان تعریف می‌گردد. قرار دادن شیء در موضع خود از منظر حکماء الهیین به مفهوم عدل و از لحاظ فلسفه ریاضی منطبق با استفاده بهینه از منابع است و کمال رسیدن به غایت فطری هر موجود تعریف می‌شود. یعنی باید منابع را برای حصول حداکثر نتیجه به گونه‌ای بکار برد که ضمن تأمین نیازهای مادی انسان زمینه حداکثر رشد و تعالی فکری و معنوی وی نیز محقق شود.^{۲۰۷}

با توجه به گستردگی و عمق آموزه‌های اخلاق و تعاریف آن در ادیان مختلف و بالاخص دین مبین

^{۲۰۷} بیدآباد، بیژن، تعادل در اقتصاد اخلاق و اقتصاد نئوکلاسیک.

اسلام، علی الاصول شاید نتوان سجایای اخلاقی و دستورات تربیتی را برشمرد. از اینروست که صوقیه تعلیم اخلاق را از طریق تربیت تحت نظر مربی می‌دانند. به هر حال اگر بخواهیم لااقل به بعضی از صفات انسان در این ارتباط پردازیم موارد زیر می‌تواند سرفصل گفتارهایی در کدها و استانداردهای اخلاقی باشد که بعضی باید انجام و برخی ترک شوند:

۱- کتمان سرّ	۲- خدمت	۳- امانت
۴- مراقبه و محاسبه	۵- مواضع تهّم	۶- زورگویی
۷- یاد مرگ	۸- تعظیم امر و نهی	۹- تسهیل
۱۰- امل	۱۱- کسب منهی	۱۲- تجسس عیوب
۱۳- توبه	۱۴- تطفیف	۱۵- زیبایی و آراستگی
۱۶- انابه	۱۷- انصاف	۱۸- رابطه
۱۹- حیاء	۲۰- شفقت	۲۱- دوراندیشی
۲۲- خوف	۲۳- حسن خلق	۲۴- نیکی
۲۵- رجاء	۲۶- سبّ و لعن	۲۷- تحقیر
۲۸- تواضع	۲۹- احترام	۳۰- شرم
۳۱- کبر	۳۲- انصاف در قول	۳۳- خیانت
۳۴- فخر	۳۵- مواضع تهّم	۳۶- سازشکاری
۳۷- ریا و سمعه	۳۸- معاشرت نیکان	۳۹- خواری
۴۰- محبّت و ترحم	۴۱- حفظ راز	۴۲- مهربانی
۴۳- رقّت	۴۴- اطاعت قوانین	۴۵- نرمی
۴۶- فراست	۴۷- حقّ النَّاس	۴۸- سرقت
۴۹- غضب و شهوت	۵۰- ادای قرض	۵۱- سپاس
۵۲- شجاعت	۵۳- زیردست	۵۴- مشورت
۵۵- همّت	۵۶- غریب	۵۷- خنده و لبخند
۵۸- فتوت	۵۹- اصلاح	۶۰- تعطیر
۶۱- غیرت	۶۲- آزار مسلم	۶۳- عزلت
۶۴- خشم	۶۵- مشورت	۶۶- تعصب

۶۷- کظم غیظ	۶۸- موهومات	۶۹- تشویق و ترغیب
۷۰- عفو	۷۱- عجله	۷۲- کیاست
۷۳- احسان	۷۴- تأتی	۷۵- اندیشیدن
۷۶- تهور	۷۷- لباس	۷۸- بزرگواری
۷۹- جبن	۸۰- نظافت	۸۱- تنبلی
۸۲- کینه	۸۳- لغو	۸۴- قهر
۸۵- عداوت	۸۶- مزاح	۸۷- همدردی
۸۸- ظلم	۸۹- معاشرت و جلوس	۹۰- وسوسه
۹۱- شهوت	۹۲- شهادت	۹۳- نصیحت و اندرز
۹۴- عفت	۹۵- تفریط	۹۶- وقار
۹۷- شره	۹۸- تعدی	۹۹- هدفمندی
۱۰۰- خمود	۱۰۱- عدالت	۱۰۲- مسوولیت
۱۰۳- توکل	۱۰۴- اسراف	۱۰۵- اختیار
۱۰۶- تسلیم	۱۰۷- تبذیر	۱۰۸- ایثار
۱۰۹- رضا	۱۱۰- تعهد	۱۱۱- معاتبه (انتقاد از خود)
۱۱۲- شکر	۱۱۳- تخصص	۱۱۴- اخلاص
۱۱۵- احسان	۱۱۶- ادب	۱۱۷- صدق
۱۱۸- وفا	۱۱۹- تدبیر	۱۲۰- توکل
۱۲۱- قناعت	۱۲۲- حب و بغض	۱۲۳- اصلاح بین
۱۲۴- استغناء	۱۲۵- علم به حکم	۱۲۶- مزاح
۱۲۷- طمع	۱۲۸- غیبت	۱۲۹- حفظ حریم افراد
۱۳۰- سخا	۱۳۱- تهمت	۱۳۲- عفو و اغماض
۱۳۳- حرص	۱۳۴- عیب جوئی	۱۳۵- وفای عهد
۱۳۶- حلال	۱۳۷- دروغ	۱۳۸- آداب
۱۳۹- مکر و خدعه	۱۴۰- سخن چینی	۱۴۱- تزییع حق
۱۴۲- طغیان	۱۴۳- سخریه	۱۴۴- تقدیر

۱۴۷-تفتین

۱۴۶-حسد

۱۴۵-جزع

۱۵۰-تملق

۱۴۹-بخل

۱۴۸-حسد

فصل چهارم

تعادل در اقتصاد اخلاق

مقدمه

در این بخش مفهوم تعادل را در اقتصاد متعارف و اقتصاد اخلاق بررسی می‌نماییم. با مروری کلی بر موضوع تعادل از دیدگاه علوم پایه مفهوم تعادل را در سطوح مختلف اقتصاد خرد، کلان و بین‌الملل مرور نموده و با توجه به نیروهای شهویه و غضبیه بشر مفهوم رفتار بهینه‌سازی انسان در نظریات اقتصاد نئوکلاسیک بررسی می‌شود. فرضیه «رفتار عقلایی» و مبانی فلسفی و ریشه تفکرات و مدل‌سازی رفتاری در اقتصاد نئوکلاسیک از لحاظ مکاتب اصالت لذت یا انتفاع طلبی تحلیل می‌گردد. با طرح مفهوم کمال به عنوان به فعلیت رسیدن قوای فطری موجودات به مبحث علم اخلاق وارد شده تا درستی و خوبی افعال و صفات انسان را در فرآیند بهینه‌سازی رفتار اقتصادی بازبینی نماییم. حد اعتدال در قوا بعنوان تجویز علم اخلاق به معنی جلوگیری از افراط و تفریط مطرح می‌گردد. مفهوم اعتدال در اقتصاد اخلاق یک بهینه کلی^{۲۰۸} است و از لحاظ کسب مطلوبیت در دامنه وسیعتر صفات و معنویات و روحیات انسانی همواره در وضعیتی حداقل بهتر از بهینه رفتاری اقتصاد نئوکلاسیک - که یک بهینه محلی^{۲۰۹} است - قرار می‌گیرد.

برخی از صفات مرتبط با رفتارهای اقتصادی و افراط و تفریط و اعتدال آنها نیز مورد نظر قرار گرفتند. تعادل در اقتصاد اخلاق به استفاده از منابع به معنی قرار دادن شیء در موضع صحیح خودش در جهت حصول کمال انسان تعریف می‌گردد. قرار دادن شیء در موضع خود از لحاظ ریاضی منطبق با استفاده بهینه^{۲۱۰} از آن است. و کمال رسیدن به غایت فطری هر موجود تعریف می‌شود. یعنی باید منابع را برای حداکثر کردن انتفاع به گونه‌ای بکار برد که ضمن تأمین نیازهای مادی انسان زمینه حداکثر رشد و تعالی فکری و معنوی وی نیز محقق شود.

تعادل

مفهوم تعادل یکی از مهمترین مفاهیم تحلیلی در کلیه رشته‌های علوم می‌باشد و این مفهوم در معانی مقدماتی و همچنین معانی متعالی خود حاوی قضاوت‌های ارزشی و اخلاقی است. علوم مختلف

²⁰⁸ Global optimum

²⁰⁹ Local optimum

²¹⁰ Optimal allocation of resources

مفهوم تعادل را به صور مختلف بکار گرفته‌اند و اصولاً کلیه پدیده‌های عالم هستی منبعث از این مفهوم است. علت وجود این مفهوم در کلیه پدیده‌ها تضاد و کشمکش نیروهای متضاد است و بر آیند نیروها وضعیتی را بوجود می‌آورد که این وضعیت تعادل نام دارد خواه این تعادل ثابت باشد یا متحرک^{۲۱۱}، خواه باثبات باشد یا بی‌ثبات^{۲۱۲}، خواه موقت^{۲۱۳} باشد یا دائم یا خواه میرا باشد یا غیرمیرا^{۲۱۴} متناوب باشد یا غیرمتناوب^{۲۱۵} کوتاه‌مدت باشد یا بلندمدت^{۲۱۶}. ویژگیهای مختلف این تعاریف در پایه‌ترین علوم یعنی ریاضی در مبحث معادلات تفاضلی^{۲۱۷} و معادلات دیفرانسیل به تفصیل بررسی می‌شود.^{۲۱۸} همه این بررسیها چگونگی وقوع این تعادل یعنی حاصل برآیند نیروها را نشان می‌دهد. در فیزیک و مشخصاً در مکانیک هم در مباحث سینماتیک هم استاتیک و هم دینامیک همین مفهوم را ملاحظه می‌کنیم. هرچند در سینماتیک سکون تعادل بیش از دو بخش دیگر که حرکت و زمان را نیز در بر دارد به چشم می‌خورد و سکون خود نیز به معنی تعادل تحقق یافته است. مفهوم برآیند نیروها در فیزیک ریاضی با استفاده از جبر برداری تحلیل می‌شود که از لحاظ ظرافت و زیبایی تحلیلی بسیار رسا است. بردارها عملاً با بیان میزان نیروی عامل و زاویه جهت نیرو وضعیت تعادل را برای جرمی که به آن نیرو وارد می‌گردد نشان می‌دهند. این تعادل رفتار کوچکترین ذرات موجود در مرز میان ماده و انرژی تا بزرگترین اجرام سماوی را به تصویر می‌کشد. نظریه‌های مختلف در فیزیک یک به یک تکامل می‌یابند و دیگری را نقض می‌کنند ولی فقط بیان تعادل و توصیف تعادل را به گونه‌ای جدید بیان می‌نمایند ولی تعادل همان است که از برآیند نیروها محقق می‌شود. مهمترین قواعد رفتار نیروها در فیزیک منتج از قواعد نیوتن در ارتباط با نیرو در فضای متعارف و ملموس فیزیکی است که در اینجا به آن نمی‌پردازیم. هرچند در فضاهای نامتعارف نظیر آنچه که انیشتین یا هایزنبرگ در خمیدگی فضا یا عدم قطعیت (در مکانیک کوانتم) در مکان الکترون نیز طرح می‌کنند تابع قواعد نیروهاست.

²¹¹ Moving equilibrium

²¹² Stable versus unstable equilibrium

²¹³ Transitional equilibrium

²¹⁴ Damping versus explosive

²¹⁵ Oscillatory versus non-oscillatory

²¹⁶ Short run versus long run

²¹⁷ Difference equations

²¹⁸ نگاه کنید به: بیژن بیدآباد، نظریه معادلات دیفرانس و ثبات پویای تعادل.

در علوم انسانی و رفتاری نیز همان برآیند نیروها مفهوم تعادل را تداعی می‌کند. امیال، خواسته‌ها، محبت، عشق، نفرت، بیزاری و انواع دیگر واژه‌هایی که در مفاهیم انگیزش و هیجان (در روانشناسی) جای می‌گیرد نیروهایی را معرفی می‌کنند که برخی از آنان جاذب و برخی دافع هستند. از نظر حکما نیروهای موجود در انسان در دو گروه عمدۀ قوای شهویه و غضبیه طبقه‌بندی می‌شوند. قوه شهویّه در بشر آن نیرویی است که همواره جذب ملایم طبع بشر می‌کند و قوه غضبیه آن نیرویی است که دفع ناملایم می‌کند. برآیند این دو نیروی جاذبه و دافعه در هر بُعدی^{۲۱۹} تعادل عملی رفتار بشر را ترسیم می‌کند. از این تعادل به تعادل عملی نام می‌بریم زیرا فارغ از محتویات ارزشی است که در مبحث اخلاق به آن توجه می‌شود. این تعادل یعنی تعادل عملی مبین رفتار بشری است که خود را در کشاکش نیروهای شهویه و غضبیه خود رها ساخته است و سعی کرده تا حد امکان جذب ملایم و دفع ناملایم نماید.

تعادل در اقتصاد

از مفهوم فوق رفتار بهینه‌سازی در انسان پدید می‌آید. یعنی انسان بدلیل خوددوستی سعی می‌کند هرچه نسبت به او ناملایم است را رد و دفع نماید و هرچه ملایم طبع اوست را جلب و جذب نماید. یعنی ملایمات را حداکثر نماید و ناملایمات را حداقل کند.^{۲۲۰} این بیان در رفتارهای مختلف به صور گوناگون تحلیل و بررسی می‌شود. هر نظریه‌ای در حد خود که اقدام به شرح این مفهوم کرده عملاً بیان دیگری از مفهوم واحد تعادل را شرح داده است. در علوم رفتاری این تحلیل‌ها بیشتر در قالب نتیجه و برآیند رفتارها مطرح می‌گردد. نُرْم‌ها یا هنجارها نیز از مشاهده همین برآیندها در رفتار اکثریت اعضاء جامعه تعریف شده‌اند. یعنی اگر برآیند این نیروها در اکثریت جامعه نوع رفتار خاصی را ایجاد کرده، جامعه آن رفتار را هنجار اجتماعی دانسته و خلاف آن را ناهنجار تصور و تعریف کرده است. بر این اساس چون نیروهای ناشی از خوددوستی انسانها رفتار حداکثر جذب ملایم و دفع ناملایم را در آنها ظاهر کرده لذا رفتار صحیح، رفتاری دانسته شده که تا حد امکان

²¹⁹ Dimension

²²⁰ این فرآیند در برنامه ریزی ریاضی به حالت زین اسب نشان داده می‌شود که حرکت از سمت طول زین دارای نقطه حداقل در مرکز زین دارد و حرکت از عرض زین دارای نقطه حداکثر در مرکز زین دارد. لذا نقطه مرکز زین از یک بُعد مختصات حداقل است و از بُعد دیگر مختصات حداکثر می‌باشد.

جذب ملایم و دفع ناملایم کند. این رفتار که «رفتار عقلایی» نامیده شده یکی از فروض اساسی رفتاری در تحلیلهای اقتصاد نئوکلاسیک است.

انتقادات زیادی که به مبانی اقتصاد نئوکلاسیک وارد شده که شرح آن در این مقال نمی‌گنجد. بطور کلی با توجه به اینکه ساختار اقتصاد نئوکلاسیک بر مبنای تحلیل ریاضی فروض و ساده‌سازی الگوهای رفتار اقتصادی انسان قرار دارد از لحاظ منطقی محل ایراد به این دیدگاه از سمت فروض قابل بررسی است و الا ریاضیات بکار برده شده در تحلیل‌های نئوکلاسیک آنقدر مستدل هست که قابل نقد نیست. ساده‌سازی رفتار انسانها و ساختن چارچوب و الگوی تحلیلی برای آن شیوه غلطی نیست هرچند بسیاری بر این موضوع ایراد داشته‌اند.^{۲۲۱} برخی نیز اتکاء بیش از حد به ریاضیات را نقص تحلیل‌های نئوکلاسیک دانسته‌اند^{۲۲۲} که منطقی به نظر نمی‌رسد. برخی «انسان اقتصادی» مطرح در اقتصاد نئوکلاسیک را دور از واقعیت عملی رفتار انسان دانسته‌اند که انسان را به مثابه ماشین حسابی در نظر گرفته که پالس‌های خوشی و ناخوشی را بصورت مکانیکی پاسخ می‌دهد.^{۲۲۳} نقدهائی نیز در ارتباط با همگنی در اقتصاد^{۲۲۴}، انتخاب عقلانی، بازار رقابت کامل، دانش کافی عامل اقتصادی، عدم تطابق واقعیات اقتصادی با فروض نئوکلاسیک و مشابه آن دانسته‌اند که همانطور که گفته شد ایراد به فروض است و نه به شیوه تحلیل.^{۲۲۵} مهمترین نقد بر فرض رفتار عقلانی انسان است که قابل توجه می‌باشد^{۲۲۶} و در همین راستا انسانی که اقتصاد نئوکلاسیک به آن اشاره می‌کند متفاوت از انسان واقعی است.^{۲۲۷}

²²¹ Alfred S. Eichner and J. A. Kregel (1975) "An Essay on Post-Keynesian Theory: A New Paradigm in Economics", Journal of Economic Literature, V. 13, N. 4 (Dec.): pp. 1293-1314.

²²² For a detailed critique of mathematical modeling, as used in the academic and political practice of neoclassical economics, see [Pitfalls of Economic Models](#).

²²³ Thorstein Veblen (1898) Why Is Economics Not an Evolutionary Science? reprinted in The Place of Science in Modern Civilization (New York, 1919), p. 73.

²²⁴ Homo-economics

²²⁵ Paul Ormerod, The Death of Economics. John Wiley & Sons Inc., New York, 1997.

Edward Fullbrook, (ed.) A Guide to What's Wrong with Economics, Anthem Press, 2005.

Diane Coyle, The Soulful Science: What Economists Really Do and Why it Matters. Princeton University Press, 2007.

²²⁶ Weintraub, E. Roy. 1993. General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal. University of Michigan Press.

Samuelson, Paul A. [1947] 1983. Foundations of Economic Analysis. Harvard University Press.

Sandven, T. Intentional Action and Pure Causality: A Critical Discussion of Some Central Conceptual Distinctions in the Work of Jon Elster. 1995. Philosophy of the Social Sciences 25(3): 286-317.

²²⁷ Tversky, A. and D. Kahneman. 1979. Prospect theory: An analysis of decisions under risk. Econometrica 47: 313-327.

این عقل اصطلاحی اگرچه در نظر اقتصاد نئوکلاسیک از اصولی‌ترین فروض تحلیلهای اقتصادی است ولی در نظریه اقتصاد اخلاق از قابلیت اتکاء کافی برخوردار نمی‌باشد. حکما این عقل را بسیار ضعیف می‌دانند و آن را عقل مصطلح^{۲۲۸} می‌خوانند. عقل مصطلح دورین و پایان‌بین نیست و دامنه کوتاهی را در محاسبات حداکثرسازی منافع و حداقل‌سازی مضرات مد نظر قرار می‌دهد. در صورتی که عقل حقیقی دامنه بسیار عریضی را در مسئله بهینه‌سازی رفتاری مد نظر قرار می‌دهد. از لحاظ ریاضی مقایسه این دو عبارت بین بهینه‌سازی در دامنه بزرگتر درست مشابه مقایسه بهینه محلی^{۲۲۹} و بهینه کلی^{۲۳۰} است. وقتی دامنه کوچکتر درون دامنه بزرگتر و زیرمجموعه آن باشد بهینه کلی همواره بهتر از یا مساوی با بهینه محلی است و این یک قاعده ریاضی مسلم است. یعنی عقلی که توانایی ملاحظه متغیرهای بیشتر و افقهای دورتر را داشته باشد لزوماً آنچه که حداکثر می‌کند بیشتر و یا مساوی آن بهینه‌یابی است که عقلی انجام می‌دهد که متغیرهای کمتر و افق‌های نزدیک‌تر را فقط مشاهده می‌کند.

همانطور که در فصول قبل به تفصیل ذکر شد کلمه عقل^{۲۳۱} از لحاظ لغوی معانی متعددی دارد از جمله فهم الشیء یعقله عقلاً یعنی فهمید آن را و ادراک کرد و تدبیر کرد. عقل یعنی مقید کرد و قید زد. عقل در لغت به معنی منع و نهی نیز آمده است. و عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات نگاه می‌دارد. و به معنی بند آوردن هم بکار برده شده است و در فلسفه به معانی مختلف استفاده شده است^{۲۳۲} نظیر: قوه نظری نفس و یا نفس ناطقه که جوهر بسیطی است که حقایق اشیاء را درک می‌کند.^{۲۳۳} قوه‌ای از نفس است که تصور معانی و ترکیب قضایا و قیاس‌ها توسط آن حاصل می‌شود. یک قوه طبیعی نفس است که آن را برای تحصیل معرفت علمی آماده می‌کند.^{۲۳۴} عقل قوه اصابت در حکم یعنی قوه تمیز حق از باطل، خوب از بد و زشت از

²²⁸ Rational

²²⁹ Local optimum

²³⁰ Global optimum

^{۲۳۱} نگاه کنید به: بیژن بیدآباد، عقل و حکمت در عرفان و تصوف اسلامی.

<http://www.bidabad.ir/doc/aql-va-hekmat.pdf>

^{۲۳۲} فرهنگ فلسفی. جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۱.

^{۲۳۳} ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی موسوم به ابوالحکما، رساله در حدود و رسوم اشیاء، ترجمه احمد آرام، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۳۱، ش ۱، مسلسل ۱۲۷، بهار ۱۳۶۲.

^{۲۳۴} عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، تهران.

زیباست.^{۲۳۵} عقل مجموعه اصول اولیه منظم معرفت مانند اصل تناقض، اصل علیت و اصل غائیت است. عقل ملکه‌ایست که توسط آن علم مستقیم به حقایق مطلقه برای نفس حاصل می‌شود. و عقل همچنین به مجموع وظایف نفسانی متعلق به تحصیل معرفت از قبیل ادراک، تداعی، ذاکره، تخیل، حکم و استدلال و... اطلاق می‌شود و مترادف ذهن و فهم است.

قبل از اینکه به مبحث اقتصاد اخلاق بپردازیم بد نیست این موضوع نیز ذکر شود که ریشه تفکرات و مدلسازی رفتاری در اقتصاد نئو کلاسیک ریشه در فلسفه‌ای تحت عنوان مکتب اصالت لذت^{۲۳۶} یا انتفاع طلبی^{۲۳۷} که ملاک اخلاقی بودن فعل را «اصالت لذت» معرفی می‌کند دارد. اصالت لذت از دوره یونان باستان تا به امروز به صور گوناگونی نظیر اصالت لذت فردی اریستیپوس، اصالت لذت فردی محدود اپیکوری، اصالت لذت در منافع عمومی جرمی بنتام و جان استوارت میل، اصالت لذت عاطفی آدام اسمیت، اصالت لذت فردی در عمل به قانون برتراند راسل تقریر شده است. هر کدام از این مکاتب علیرغم شباهتهای زیاد و تفاوت‌های ظریفشان با یکدیگر در نظریات مختلف اقتصادی متبلور شده‌اند. غالب این دیدگاه‌ها به شکلی مستدل و با ابزار ریاضی در نظریه مصرف کننده در اقتصاد نئو کلاسیک مطرح می‌شوند.

سقراط بر این باور بود که انسان جویای خوشی و سعادت است، و جز این تکلیفی ندارد، اما خوشی به استیفای لذات و شهوات به دست نمی‌آید، مگر به وسیله جلوگیری از خواهشهای نفسانی بشری.^{۲۳۸} اریستیپوس (۴۳۵ ق.م - ۳۶۶ ق.م)^{۲۳۹} بر خلاف سقراط می‌گفت بشر باید به ندای طبیعت خود گوش فرا دهد، و دریابد که آیا انجام آن کار خوشایند طبیعتش است یا نیست، و در صورت اول آن کار را انجام دهد، و در صورت دوم ترک نماید. به عبارت دیگر هر کاری که ملایم طبع است و برای فرد ایجاد «لذت» می‌کند، خوب است و بالعکس هر کاری که با طبع فرد منافر است

^{۲۳۵} رنه دکارت، مقاله گفتار در روش درست راه بردن عقل، قسمت اول. ترجمه محمدعلی فروغی، ضمیمه جلد اول سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۶۱، صص ۲۱۱-۲۸۸. در نشر دیگر سیر حکمت در اروپا با تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، در پایان جلدهای سه گانه چاپ شده است.

^{۲۳۶} Hedonism

^{۲۳۷} Utilitarianism, <http://www.utilitarianism.com/>

^{۲۳۸} محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا: جلد ۱، ص ۱۵.

^{۲۳۹} اریستیپوس از شاگردان سقراط محسوب و معاصر افلاطون (۴۲۸ - ۳۴۷) ق.م. بوده است.

نامطلوب است.

اپیکور (۳۴۱ ق.م-۲۷۱ ق.م)^{۲۴۰} نیز خوشی و اصالت لذت را مطرح کرد. او آسایش نفس و خرسندی خاطر را که دوام دارد و نه شهوات و لذاتی که گذراست را مد نظر قرار می‌دهد. او می‌گوید حکیم لذایذ معنوی را بر تمتعات مادی برتری می‌دهد.^{۲۴۱} در اصل او بر خلاف نظریه‌ی اریستیپوس عقل و خرد را در محدود کردن لذات‌گرایی مداخلیت داده، و آن را در چهارچوب تجویز عقل منحصر می‌کند. نتیجه این که او نوعی زندگانی را معرفی می‌کند که احصاء لذائذ خرد مداخلیت داشته و لذائذ عقلی بر لذائذ جسمی تفوق داشته باشد. به عبارت دیگر او خواهان لذت‌گرایی اخلاقی است.

جرمی بنتام (۱۸۴۸ - ۱۸۳۲) و جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) مکتب اصالت نفع عمومی را مطرح می‌نمایند که ملاک، خدمت به جامعه و منتفع شدن آن است. و این دو قید «شخصی» را در نظریه اصالت لذت به نفع عمومی عوض کرده و فعل اخلاقی را «فعلی که مایه لذت مستمر و یا غالب بر الم، نسبت به جامعه باشد» تعریف می‌نمایند. در این مکتب حقانیت فعل در حصول خوشی و سعادت برای جامعه تحقق می‌یابد و ملاک ارزش و درستی فعل، نتیجه آن است و نه انگیزه آن.^{۲۴۲} و اگر انسان برای سعادت عموم تلاش کند منافع خود او نیز تامین می‌شود.

انگیزه عمل در مکتب اصالت عاطفه، احساسات بشردوستانه است، که او را وادار به این کار می‌کند. آدام اسمیت (۱۷۲۳-۱۷۹۰) و آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) و اگوست کمت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) احساسات بشردوستانه را علت فاعلی و حتی غایت و هدف فعل بیان کرده‌اند. می‌گویند کاری که بر بنای «خودخواهی» صورت گیرد اخلاقی نیست و فقط فعلی اخلاقی است که هدف آن «غیردوستی» و «غیرخواهی» باشد و نه «خودخواهی».

نظریه هماهنگی میان مصالح جامعه و منافع فرد توسط برتراند راسل (۱۹۷۰-۱۸۷۲) مطرح

^{۲۴۰} در سال ۳۴۱ پیش از میلاد متولد شد و هفتاد سال عمر کرد. در فلسفه پیرو دیمقراطیس فیلسوف طرفدار اصالت حس بود.

^{۲۴۱} سیر حکمت: ۴۱/۱، فصل سوم.

^{۲۴۲} کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین، آروم استرول، ترجمه جلال الدین مجتبوی.

می‌گردد. رؤوس اخلاقی نظریه وی عبارت از «ایجاد هماهنگی بین منافع عمومی و خصوصی اجتماع» می‌باشد.^{۲۴۳} او بر این باور است که «اگر از انجام عمل زیانی متوجه دیگران نشود، دلیلی نداریم که ارتکاب آن را، محکوم کنیم».^{۲۴۴}

تعالل در اقتصاد نئوکلاسیک

همانطور که ملاحظه می‌شود مفهوم عقل از نگاه فلاسفه و حکماء با آنچه که از این مفهوم در اقتصاد نئوکلاسیک استنباط می‌شود متفاوت است. این مقدمه برای آن بود که مفهوم تعادل را در ارتباط با عقل بسنجیم و فرض عقلایی بودن رفتار را محکی دوباره بزینم. زیرا فرض رفتار عقلایی از مهمترین فروض رفتاری تحلیلهای اقتصاددانان نئوکلاسیک در بررسی رفتارهای اقتصاد خرد می‌باشد و از همین دیدگاه است که بسیاری از مباحث ارزشی اقتصادی در حیطه نظریات اقتصاد نئوکلاسیک، قابل تحلیل نیستند و باید چارچوب جدیدی را برای آن مطرح نمود. در این راستا مفهوم تعادل را در اقتصاد اخلاق مطرح می‌نمائیم.

^{۲۴۳} برتراند راسل، جهانی که من می‌شناسم، صص ۶۴-۶۵.

^{۲۴۴} برتراند راسل، جهانی که من می‌شناسم، ص ۶۸.

مفهوم تعادل در اقتصاد از دیدگاه اقتصاددانان مختلف مطرح شده و نظریات متعددی نیز در این ارتباط در حیطه مباحث اقتصاد خرد و اقتصاد کلان و اقتصاد بین‌الملل طرح گردیده است. مفهوم اساسی تعادل در رفتار اقتصادی زیربنای حسابداری دارد و در مفاهیم ساده خرید و فروش و دریافت و پرداخت و دارایی و بدهی و بستانکار و بدهکار پنهان و مندمج است. برای مثال خرید یک کالا برای یک فرد معادل فروش کالا به اوست و دریافت یک وجه مستلزم تعادل دریافت و پرداخت در همان وجه هم برای دریافت‌کننده و هم برای پرداخت‌کننده است و میزان دارایی در یک حساب معادل بدهی در حساب طرف مقابل است و بستانکاری یک نفر در یک قلم معادل بدهکاری طرف مقابل در همان قلم است. این مفاهیم هرچند بدلیل کثرت تکرار پیش پا افتاده به نظر می‌رسد ولی اساس تعادل در رفتار اقتصادی انسانها را تشکیل می‌دهد که این موضوع در اقتصاد به تعادل مصرف‌کننده، تعادل تولیدکننده، عرضه و تقاضا، تعادل در بازار، تعادل در چند بازار، تعادل بین بازارهای پول و کالا، تعادل در اقتصاد کلان، تعادل در اقتصاد جهان، تعادل در طول زمان و قص علیهذا تعمیم می‌یابد.

تعادل مصرف‌کننده در اقتصاد نئوکلاسیک از آنجا پدید می‌آید که مصرف‌کننده رفتار افراطی خود در مورد جذب حداکثر ملایمات را برای بدست آوردن حداکثر ممکن از کالاها و خدمات عرضه شده در بازار بکار می‌بندد. در حصول این هدف محدودیت بودجه او اجازه امتیاع کل کالاها و خدمات عرضه شده در بازار را نمی‌دهد لذا مجبور می‌شود تا با ملاحظه محدودیت بودجه، میزان هزینه خرید کالا و خدمات را مساوی بودجه خود قرار دهد. تعادل رفتار وی در این حالت بوقوع می‌پیوندد و هزینه او مساوی درآمد او (صرف نظر از پس انداز) می‌گردد. مصرف‌کننده در قالب تعادل ایجاد شده با ارزیابی مطلوبیت نسبی کالاها و خدمات مختلف میزان رضایتمندی خود را در قالب ترکیب سبد کالای خریداری شده خود حداکثر می‌کند. این رفتار در نظریات اقتصاد خرد مبسوطاً موجود است.

تولیدکننده نیز رفتار مشابهی را دنبال می‌نماید. او برای حداکثر کردن سود خود (در شرایط رقابت کامل) اقدام به حداکثرسازی میزان تولید محصولات خود می‌نماید و در این راستا کل محدودیت هزینه و ظرفیت تولید اجازه بی‌نهایت تولید را نمی‌دهد؛ لذا به میزان منابع خود اقدام به تولید محصول می‌نماید. در این حالت با توجه به اینکه بازدهی یک عامل تولید متفاوت از عامل دیگر

است با جایگزینی نسبی آنها ترکیبی از آنها را بدست می‌آورد که حداکثر محصول با استفاده از محدودیت هزینه حاصل گردد. لذا تعادل در رفتار تولیدکننده از لحاظ اقتصاد نئوکلاسیک تحقق می‌یابد.

ملاقات مصرف‌کنندگان برای خرید و تولیدکنندگان برای فروش در بازار اقدام به مبادله کالا بین این دو گروه شده و رقم خریداری شده معادل رقم فروخته شده می‌گردد و این مفهوم تعادل در بازار را بوجود می‌آورد. مفهوم تقاضا و عرضه که ناشی از رفتار مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان است در هنگام عمل مبادله و معامله در قیمت تعادل به مفهوم خرید و فروش است و در باقی قیمتها به مفهوم تمایل خرید (برای مصرف‌کننده) یا تقاضا و تمایل فروش (برای تولیدکننده) با عرضه مطرح می‌گردد. نظریه تعادل در بازار از همین مفاهیم بدست آمده که مهمترین نظریات در این ارتباط نظریه والراس^{۲۴۵} و همچنین مارشال^{۲۴۶} می‌باشد که مبنای تعادل در بازار را به تصویر می‌کشد.

بر اساس قانون والراس، قیمت تمایل به افزایش خواهد داشت اگر مازاد تقاضا مثبت باشد و تمایل به کاهش خواهد داشت اگر مازاد تقاضا منفی باشد. مازاد تقاضا یعنی تفاوت بین مقداری که خریداران در قیمتی خاص مایل به خرید آنند با مقداری که فروشندگان در همان قیمت حاضرند به بازار عرضه نمایند. همانگونه که در شکل زیر مشاهده می‌شود در قیمت P' مازاد تقاضا مثبت و برابر $AB' (=a'b')$ است. در قیمت P'' مازاد تقاضا منفی و برابر $A''B'' (=a''b'')$ است. مازاد قیمت تقاضا در این شرایط عبارتست از تفاوت بین قیمتی که خریداران حاضر به پرداخت آن برای مقدار مشخصی از کالا هستند با قیمتی که فروشندگان در ازای آن همین مقدار کالا را به بازار عرضه می‌کنند. در نظریه والراس وقتی مازاد تقاضا مثبت (منفی) است، خریدارانی (فروشنده‌گانی) که موفق به خرید کالا نشده‌اند، قیمت را افزایش (کاهش) می‌دهند. تعادل ایستا در صورتیکه افزایش (کاهش) قیمت، که به علت وجود مازاد تقاضای مثبت (منفی) به وجود آمده، مازاد تقاضا را کاهش (افزایش) دهد، واقع خواهد شد. یعنی اگر:

²⁴⁵ Walras, Leon. [1874] 1984. Elements of Pure Economics or the Theory of Social Wealth. Porcupine Press.

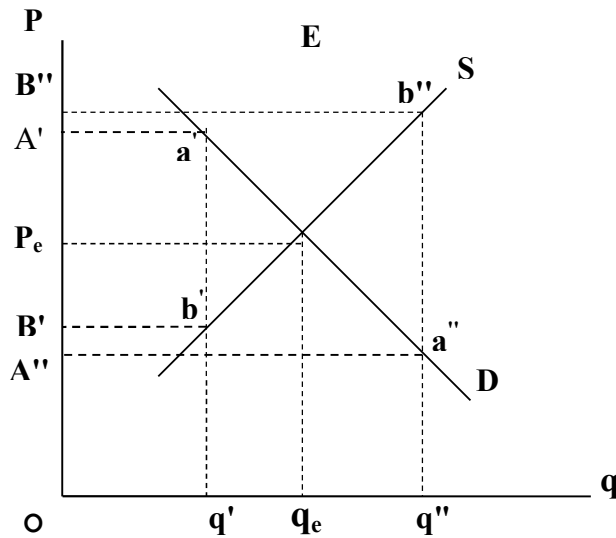
²⁴⁶ Marshall, Alfred. [1890] 1997. Principles of Economics. Prometheus Books.

$$\frac{dE(p)}{dp} = \frac{d[D(p) - S(p)]}{dp} < 0$$

$$\frac{dD}{dp} - \frac{dS}{dp} < 0$$

یا

براساس فرض مارشال مقدار تمایل به افزایش (کاهش) خواهد داشت اگر مازاد قیمت تقاضا مثبت (منفی) باشد. مازاد قیمت تقاضا عبارتست از تفاوت بین قیمتی که خریداران حاضر به پرداخت آن برای مقدار مشخصی از کالا هستند با قیمتی که فروشندگان در ازای آن همین مقدار کالا را به بازار عرضه می‌کنند. این مسئله در شکل زیر نشان داده شده است. براساس این شکل، مقدار q' مازاد قیمت تقاضا مثبت و برابر $A'B' (= a'b')$ و در مقدار q'' مازاد قیمت تقاضا منفی و برابر $A''B'' (= a''b'')$ است.



در نظر مارشال تعادل در صورتی واقع خواهد شد که افزایش (کاهش) در مقدار، که به علت وجود مازاد قیمت تقاضای مثبت (منفی) بوجود آمده، مازاد قیمت تقاضا را کاهش (افزایش) می‌دهد.

یعنی اگر:

$$\frac{dE^{-1}}{dq} = \frac{d[P_d(q) - P_s(q)]}{dq} < 0$$

$$\frac{dp_d}{dp} - \frac{dp_s}{dq} < 0 \quad \text{یا}$$

چون $p_d = p_d(q)$ عکس تابع $D = D(p)$ و $p_s = p_s(q)$ عکس تابع $S = S(p)$ است، خواهیم داشت:

$$\frac{dp_d}{dq} = \left(\frac{dD}{dp}\right)^{-1} \quad \frac{dp_s}{dq} = \left(\frac{dS}{dp}\right)^{-1}$$

بنابراین نامعادله بالا به شکل زیر در می‌آید و به این ترتیب فرض مارشال برابر خواهد شد با:

$$\left(\frac{dD}{dp}\right)^{-1} - \left(\frac{dS}{dp}\right)^{-1} < 0$$

تبادل از یک بازار به بازار دیگر منتقل می‌شود. بلکه به عبارت بهتر باید گفت در اقتصاد الزاماً بازارها باید با هم در تعادل قرار گیرند. اگر در یک بازار عدم تعادل تحقق یابد الزاماً باید بازار دیگری وجود داشته باشد که در آن نیز عدم تعادل وجود داشته باشد. این موضوع از مفهوم تعادل در چند بازار از نظریات والرأس است که مفهوم تعادل در چند بازار را به خوبی در اقتصاد مطرح نمود. در ارتباط با عدم تعادل باید گفت که این مفهوم در سطح اقتصاد خرد یک مفهوم تجربیدی و نظری است و وقوع آن به شکل تغییر در موجودی ظاهر می‌شود. این مفهوم در اقتصاد کلان علاوه بر مورد اخیر مغایرتهای آماری را نیز در بر می‌گیرد.

ایروینگ فیشر^{۲۴۷} مفهوم تعادل را از مفاهیم اقتصاد خرد به زیبایی به تعادل بین بازار پول و کالا می‌کشد. او در کتاب قدرت خرید پول با استفاده از تصاویری چون آلکلنگ و ترازو دو مفهوم اساسی کالا و پول را در ارتباط با هم قرار می‌دهد و «نظریه مقداری پول» را ابداع می‌کند. این نظریه بر اساس منطق ساده قواعد فیزیکی را در تشابه با تعادل در بازار پول و کالا می‌گیرد و با استفاده از مثالهای زیاد اقدام به توضیح رابطه دو بازار پول و کالا و تعادل بین این دو بازار می‌نماید. مفهوم نظریه فیشر در این موضوع مهم است که به میزان خرید و فروش کالا و خدمت در بازار کالاها و

²⁴⁷ Irving Fisher, Purchasing power of money, 1911, Macmillan.

خدمات باید عملیات دریافت و پرداخت در بازار پول صورت گیرد. این مفهوم که بسیار ساده می‌نماید آنقدر پراهمیت است که اگر بگوئیم در صدهای اخیر نظریه تعادل والراس (در اقتصاد خرد) و نظریه تعادل فیشر (در اقتصاد کلان) و نظریه (تعادل) تجارت ریکاردو آنقدر مهم بوده‌اند که نظریات مطرح شده دیگر در مقابل اینها نمی‌درخشند بیهوده نگفته‌ایم. شاید این سه نظریه در اقتصاد در حد سه نظریه مهم قانون مجذور فاصله نیوتن، و رابطه پلانک و رابطه انرژی جنبشی انیشتن در فیزیک معتبر و مهم باشند.

ریکاردو^{۲۴۸} نیز مفهوم تعادل را به بازارهای خارجی می‌کشاند و تعادل اقتصادی ایجاد شده بین کشورها را از لحاظ تجارت بررسی می‌نماید که تعمیم این موضوع به مفهوم تعادل در اقتصاد جهان است. یعنی کل واردات جهان مساوی کل صادرات جهان می‌باشد و اگر در یک کشور تراز تجاری مثبت باشد در کشوری دیگر یا کشورهایی دیگر حتماً تراز تجاری منفی خواهد بود. نظریاتی چون دیدگاه پولی به تراز پرداختها^{۲۴۹} تکمیل همین نظریه در ارتباط با جریان دریافتها و پرداختهای ارزی است.

داخل کردن زمان در مفاهیم تعادل عملاً تحلیلهای تعادل را از ایستا به پویا مبدل ساخت و این شیوه تحلیل مفهوم انتقال عدم تعادل از یک دوره زمانی به دوره دیگر را در یک یا چند بازار و یا در سطح کلان امکانپذیر نمود. مفاهیم «بین زمانی»^{۲۵۰} رفتار اقتصادی انسانها را در یافتن حداکثر مطلوبیت یا منافع آنها با ملاحظاتی نظیر تعویق مصرف با انجام پس‌انداز یا تشکیل سرمایه ثابت برای تولید در دوره‌های بعد و رفتار بهینه در طول زمان تحت مطالعه قرار داد که عملاً بیانی دیگر از تعادل و با ملاحظات زمان می‌باشد.

اخلاق و کمال

قبل از ورود به مبحث تعادل در اقتصاد اخلاق نگاهی به تعریف کمال و ارتباط آن با اخلاق می‌اندازیم. کمال هر موجودی عبارت از به فعلیت رسیدن قوای فطری اوست. به عبارت دیگر

²⁴⁸ Ricardo

²⁴⁹ Monetary approach to balance of payments

²⁵⁰ Inter-temporal

تحقق غایت وجودی هر موجود کمال اوست. ویژگی اختصاصی انسان قوه عاقله اوست و کمال او در کمال قوه عاقله‌اش نهفته است. و کمال جامعه منوط به کمال تک تک افراد آن است به طریقی که ترکیب آنها کاملترین وضعیت را پدید آورد. یعنی اگر کمال را به کمال فردی و کمال اجتماعی تقسیم کنیم کمال فردی به تنهایی با کمال فرد در اجتماع بصورت اجتماعی یکسان نیست. جسم مرکب روح است و در خدمت انسان است تا مرحله‌ای از حیات خویش را با آن سپری کند و استعدادهای خویش را به کمک آن به فعلیت رساند. بنابراین جسم سالم هدف غایی نیست زیرا کمال انسان به کمال جسم او نیست.^{۲۵۱}

همانطور که ذکر آن رفت اخلاق سجیه، سرشت و صفات باطنی است که در نفس ملکه شده و افعال بدون نیاز به فکر و تامل با اتکا به این تخلق از فرد صادر می‌شود. لذا گزاره اخلاقی گزاره‌ای تعریف می‌شود که مسندالیه آن، فعل ارادی اختیاری انسان، و مسند آن یکی از هفت مفهوم «خوب، بد، باید، نباید، ثواب، خطا و وظیفه» باشد. لذا علم اخلاق درباره درستی و خوبی افعال و صفات انسان بحث می‌کند. مکاتب مختلف اخلاق، قواعد متفاوتی را برای تشخیص خوبی یا بدی افعال معرفی می‌کنند ولی با ملاحظه مطالب فوق می‌توان گفت که هر عمل که به تحقق کمال انسان کمک کند خوب و درست است و هر عمل که کمال انسان را در خطر قرار دهد نادرست و بد است. همچنین برای تشخیص فضیلت بودن یا رذیلت بودن صفات نفسانی باید ببینیم که کدام صفت کمال غایی انسان را محقق می‌کند و کدام صفت مانع از کمال انسان می‌شود. یعنی هر صفتی که کمال انسان را ممکن سازد فضیلت و هر صفتی که مانع کمال انسان باشد رذیلت است. در رساله پندصالح در ارتباط با اخلاق مرقوم است^{۲۵۲}: «انسان مجموعه ایست که همگی صفات حیوانات به نحو کمال در او آفریده شده که مانند آنها برای نیک و بد و سود و زیان تن خود بکوشد که جلب آسایش کند و آسیب و رنج را دفع نماید به علاوه قوه فکر و عقل دارد که می‌تواند صفات را در حد اعتدال نگاهدارد و مسلط بر نفس خود باشد و برای ترقی روح آنها را به کار وادارد و اخلاق پسندیده را در خود آشکار سازد و از اخلاق نکوهیده جلوگیری نماید. پس مومن باید همواره مراقب اصلاح نفس و تهذیب اخلاق درونی خود باشد که ملکات نفسانی که

^{۲۵۱} نگاه کنید به: محمد فتحعلی خانی، آموزه‌های بنیادین علم اخلاق در ۴ جلد، جلد اول.

^{۲۵۲} حضرت حاج شیخ محمد حسن بیدختی گنابادی صالحعلیشاه، پند صالح، انتشارات حقیقت، صفحات ۴۰-۳۸.

و ادارنده به عملست اگر نیک باشد عمل نیک گردد و اگر بد باشد عمل هم ناپسند گردد و علمای اخلاق در کتب خود مفصل نوشته و دستورات داده اند. ولی به خواندن کتب اخلاق بلکه به خواندن از احادیث و قرآن مجید دارای اخلاق پسندیده نگردد و هر سر نفس که کوییده شود سر دیگر بلند کند بلکه این مجاهده با نفس و شیطان باید به عزم اراده با استمداد از باطن بزرگان و کمک ایشان و آبیاری لطیفه ولایت که در دل مومنین است که شان علویت علی علیه السلام است و اتصالاً مومن را از تاریکی جهل و عالم طبع به نور تجرد و علم می‌کشاند و کارکن در وجود غیر او نیست که «لافتی الا علی» با جذب شوق و محبت ایمانی انجام گیرد و به ذوالفقار ذکر و فکر که عنایت شده تیشه به ریشه نفس زده بستگی و انس دل را به یاد خدا نموده که خرده خرده دوستی دنیا که زائیده انانیت و خودسری و ریشه هر خطا و مایه اخلاق زشت است کم گردد که اقتدار بر نفس پیدا کرده و بتواند از ظهورات آن جلوگیری کند تا از بین برود و تا این حال دست ندهد پسند مولی که میزان نیکویی اخلاقت نگردد چرا که تکلیف و رفتار در موارد فرق کند و موردی «اشداء» می‌پسندد و جای دیگر باید «رحماء» باشند و میانه روی به عقل و هوش ناقص معلوم نگردد جز آنکه دل جای خدا شود و حق حاکم بر دل که حاکم بر تن است گردد.»

علامه طباطبایی^{۲۵۳} بر این باور است که ذات آدمی معجونی است از قوای سه‌گانه شهویه و غضبیه و فکریه که با اتحادشان یک وحدت ترکیبی ساخته‌اند و افعال مخصوصی از آنها صادر میشود، افعالی که در هیچ حیوان دیگری نیست. لذا بر این نوع موجود واجب است که نگذارد هیچیک از این قوای سه‌گانه راه افراط و یا تفریط را برود و از حاق وسط به این سوی آن سو، بطرف زیادی و یا کمی منحرف گردد، چون اگر یکی از آنها از حد وسط به یک سو تجاوز کند معجون آدمی خاصیت خود را از دست می‌دهد، و در نتیجه به آن غایت که بخاطر آن ترکیب یافته نمی‌رسد.

بطور کلی باید گفت که حد اعتدال در قوا این است که آنها در جایشان بکار بسته شوند، هم از نظر کمیت و مقدار و هم از نظر کیفیت و حالت. این موضوع به معنی جلوگیری از افراط و تفریط است یعنی جلوگیری از افراط به زیاده یا تفریط به نقصان همانطور که ذکر گردید. در تعریف علم اخلاق نراقی می‌گوید: «علم اخلاق دانش صفات مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن و

متخلقی گردیدن به صفات نجات‌بخش و رهاشدن از صفات هلاک‌کننده می‌باشد.^{۲۵۴} علامه طباطبایی نیز تعریف مشابهی از اخلاق دارد.^{۲۵۵} یعنی اخلاق اسلامی را آراستن نفس به خلق‌های پسندیده می‌داند. ژکس علم اخلاق را عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی، بدان‌گونه که باید باشد می‌داند.^{۲۵۶} تعریف اخیر درست منطبق با همان تعریف عدالت به معنای قراردادن شیء در موضع خودش (بدان‌گونه که باید باشد) است.

تعادل در اقتصاد اخلاق

همانطور که به تفصیل در فصل مربوطه ذکر آن رفت: دو قوه عاقله (علامه) و عماله در انسان هست که افراط و تفریط هر کدام ذکر شد و همچنین ذکر شد که علمای اخلاق بر این باورند که شخص باید در مقام اصلاح قوای عقلیه خود برآمده و همیشه مراقب باشد که از راه راست که میانه روی است به افراط و تفریط منحرف نشود.

مفهوم اعتدال در اقتصاد اخلاق نیز منبعث از همین بحث است. اسلام امور اقتصادی را در زندگی بشر هدف قرار نداده بلکه وسیله‌ای لازم دانسته که با این وسیله فضائل اخلاقی و معنوی توسط آن احصاء گردد. دعوت اسلام به رعایت اعتدال و میانه‌روی در این امور است. یعنی رعایت اعتدال هم در امور معنوی و هم در امور مادی. برای مثال حتی در انفاق و بخشش که یک امر منبعث از اخلاق است توصیه می‌فرماید که جانب اعتدال رعایت شود. قرآن مجید به یکی از اوصاف عباد الرحمن اشاره کرده و می‌فرماید: «آنها کسانی هستند که هرگاه انفاق کنند نه اسراف می‌کنند و نه اقتار، بلکه در میان این دو حد اعتدالی دارند»^{۲۵۷}. واژه‌های «اسراف» و «اقتار» در این آیه که نقطه مقابل یکدیگرند مفاهیم افراط و تفریط را دارند. اسراف به عنوان بیش از حد و در غیر حق و بیجا صرف

^{۲۵۴} راقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۱، صفحات ۳۵-۳۴.

^{۲۵۵} نگاه کنید به تفسیرالمیزان، ج ۱، ص ۳۷۶.

^{۲۵۶} ژکس، فلسفه اخلاق، حکمت عملی، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.

ص ۱۸.

^{۲۵۷} سوره فرقان، آیه ۶۷، «والذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواما»

کردن و اکتار کمتر از حق و مقدار لازم صرف کردن است. و در جای دیگر می‌فرماید:^{۲۵۸} «هرگز دست را بر گردنت زنجیر مکن (ترک بخشش منما) و بیش از حد آن را مگشا تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرومانی». از لحاظ تعادل در رفتار اقتصادی که منتج از این اعتدال است قرآن کریم می‌فرماید:^{۲۵۹} «هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نعمتهای پاکیزه‌ای را که خدا بر شما حلال کرده است، حرام مشمارید و از اندازه در نگذردید؛ زیرا خداوند از اندازه در گذرندگان را دوست نمی‌دارد».

این تعادل به هیچوجه به معنای رهبانیت نیست. می‌فرماید: «کار دنیا را به گونه‌ای سامان ده که گویا همیشه می‌زیی و کار آخرت را نیز به گونه‌ای سامان ده که گویا فردا می‌میری».^{۲۶۰} و علی (ع) می‌فرماید:^{۲۶۱} «ای بندگان خدا بدانید که پرهیزکاران به نیکی دنیا و آخرت دست یافتند، با مردم دنیا در دنیاشان شریک شوند و مردم دنیا در آخرت آنان شرکت نداشتند. خداوند برای آنان دنیا را روا داشت به اندازه کفایت و بی‌نیازی. در دنیا زیستند، هر چه نیکوتر و نعمت دنیا، هر چه بهتر. با دنیاداران در دنیای آنان شریک شدند، از بهترین خوراکیها و پاک‌ترین نوشیدنیها و برترین پوشیدنیها بهره بردند از دنیا چون برخورداران از نعمت، بهره بردند در حالی که به فکر آینده و فردای خود نیز بودند. در آن دنیای دیگر، هر چه آرزو کنند به آنان می‌بخشند. به درخواست آنان پاسخ داده می‌شود و چیزی از لذتها کم ندارند. دارندگان عقل و تقوی به این سمت و سوی مشتاقانه در حرکتند».

همانگونه که از مباحث ذکر شده مفهوم است رفتار حداکثر کننده مطلوبیت برای مصرف کننده و رفتار حداکثر کننده سود برای تولیدکننده رفتاری است که در جهت حداکثر کردن جذب

^{۲۵۸} سوره اسراء، آیه ۲۹، «و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا».

^{۲۵۹} سوره مائده، آیه ۸۷. «يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين».

^{۲۶۰} بحار الأنوار، ج ۴۴/۱۳۹، اعمال لدنياك كأنك تعيش ابداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً.

^{۲۶۱} تفسیر الصافی، جلد ۲، صفحه ۱۹۳. واعلموا یا عباد الله ان المتقين حازوا عاجل الخیر و آجله شارکوا اهل الدنيا فی دنیاهم ولم یشارکهم اهل الدنيا فی اخرتهم، اباحهم الله من الدنيا ما کفاهم به و اغناهم سکناً الدنیا بأفضل ما سکنت و اکلوها بأفضل ما سکنت، شارکوا اهل الدنيا فی دنیاهم، فأکلوا معهم من طیبات ما یأکلون، و شربوا من طیبات ما یشربون و لبسوا من افضل ما یلبسون اصابوا لذة الدنيا مع الدنيا وهم غداً حیران الله تعالی، یتمتون علیه فیعطیهم ماتمونه، و لا یرد لهم دعوة، و لا ینقص لهم نصیباً من اللذة، فالی هذا یشتاق الیه من کان له عقل و یعمل له بتقوی الله.

ملازمات - از دیدگاه علم اخلاق - ناشی شده است و این رفتار همانگونه که به آن پرداختیم ناشی از قوه شهویه است که سعی دارد ملایم را جذب نماید. اگر «فرض عقلایی» بودن مصرف کننده و تولیدکننده را بر مبنای آنچه که اقتصاددانان نئوکلاسیک مطرح می‌نمایند بپذیریم، از لحاظ ریاضی رفتارهای ذکر شده (در شرایط حفظ باقی فروض مربوطه) به بهینه خود می‌رسند. ولی این بهینه از لحاظ اقتصاد اخلاق بهینه محلی است زیرا دامنه اقتصاد اخلاق وسیعتر از اقتصاد نئوکلاسیک است. دیمانسیون‌های آرامش، تعالی، انسانیت، عشق ورزیدن (غیرمادی)، معنویات، نועدوستی، عبادت، ایثار، گذشت، صفا، صمیمیت، ... در نگاه اقتصاد نئوکلاسیک نفی نشده‌اند ولی در نظر هم گرفته نشده‌اند. به عبارت دیگر ابعاد بیشتری از ویژگیهای رفتار انسان را می‌توان در حاشیه رفتار اقتصادی وی وارد الگوی رفتار اقتصادی نئوکلاسیکها کرد که در اقتصاد نئوکلاسیک به هیچ طریقی به آن پرداخته نمی‌شود. هرچند گفته شود که اقتصاد مبحثی مادی و غیرمعنوی است ولی اقتصاد اخلاق در پی آن است که تمام مباحث مادی اقتصادی را در جهت رشد هم مادی و هم معنوی انسان بکار گیرد و نه فقط رشد مادی انسان.

ذیلاً برخی از صفات بشری که در ارتباط با رفتارهای اقتصادی است را برمی‌شماریم که بسیاری از آنها ممدوح و بسیاری دیگر مذموم هستند ولی بهینه رفتاری از لحاظ اقتصاد اخلاق رعایت میانه روی و اعتدال در آنهاست. در دو طرف اعتدال، افراط و تفریط قرار دارند که مهمترین رفتار اقتصادی در زیر این سه عنوان میانه روی در مقابل اسراف و اقتار می‌باشد. تپذیر و بخل نیز در همین دو غایت قرار می‌گیرند که میانه روی در خرج اعتدال آنهاست. کنز (مال اندوزی، زراندوزی، گنجسازی) در مقابل بذل زیاده (ولخرجی) قرار دارد که در اعتدال آن علم معاش (اقتصاد به مفهوم سنتی آن) قرار دارد، سرمستی از دارایی افراط، و تفریط آن بی توجهی به اموال و دارایی است، و رسیدگی و مراقبت مال اعتدال آن می‌باشد. مال اندیشی و خمود مالی دو طرف افراط و تفریط و ترک آرزو و واقعیت‌گرایی حد اعتدال است. تکاثر دارایی در افراط در مقابل تباہ کردن دارایی در تفریط است و حد اعتدال آن در نمو و رشد معتدل دارایی است. اعتدال معاش در میانه غنا و فقر است و طمع و حرص و آز در حد افراط و سهل انگاری و بی توجهی در حد تفریط قرار دارند که اعتدال آن قناعت است. اتراف از یک سو و در مقابل زهد و رهبانیت (ترک دنیا) در سوی دیگر، در دو غایت قرار دارند و توجه به دنیا در حد نیاز در اعتدال آن قرار دارد. پرکاری در مقابل تنبلی و بیکاری و اعتدال آن میانه‌روی در کارکردن است. حسد و حسرت به دیگران دو

طرف غایبی و غبطه خوردن و تنبه در میانه است. تجمل‌گرایی و زینت‌پرستی در مقابل پاره‌پوشی و کثیف‌پوشی و اندراس است و تمیزپوشی اعتدال آن است. مصرف نکردن و نخوردن و خست در یک سمت و تباه و فاسد کردن و دورریختن و هدردادن مال در سمت دیگر و اعتدال در حفظ مال و مصرف بجاست. خوش‌بینی افراطی و بدبینی افراطی در طرفین اعتماد قرار می‌گیرند. و غش زدن و مغبون شدن در طرفین صحت معامله. و بسیاری صفات محسنه نظیر اطعام، ایثار، انفاق، احسان، اکرام، امانت، خوش برخوردی، جوانمردی، بذل، بخشش، رفع تنگدستی و... در مقابل افعال مذموم نظیر کم‌فروشی، گرا‌فروشی، خودکامگی، فریب، احتکار، تدلیس، تقلب، و... در اطلاعات افراط و تفریط قرار دارند که در حدین قرار می‌گیرند.

از نظر اقتصاد نئوکلاسیک کسب حداکثر مطلوبیت و سود، آمال اصلی مصرف‌کننده و تولیدکننده است. در این نظریات انسان خوشحال انسانی است که مصرف بیشتری داشته باشد و از کالاها و خدمات حداکثر بهره‌برداری را در چارچوب فرم تابعی تابع مطلوبیت خود ببرد. شاید اگر این نگاه را مد نظر قرار دهیم رشد و توسعه اقتصادی به مفهوم مادی آن در گرو همین نظر باشد. یعنی بشر تمام انرژی خود را صرف تولید و سپس مصرف کالا نماید. ولی آیا بشر برای این هدف خلق شده است؟ سؤالی است که اقتصاد اخلاق در حاشیه این پرادایم باز می‌نماید. اگر نظر اقتصاددانان نئوکلاسیک را بپذیریم تحلیل حداکثر رضایت مصرف‌کننده به آنجا خواهد رسید که بشر انتفاع از قوه شهویه خود را حداکثر کند پس رأس این قوه که خوددوستی است عملاً ابزار التذاذ از تمام چیزهایی که سبب تقویت خودیت می‌شود می‌گردد. لذات خوردن، پوشیدن، ریاست کردن، خودنمایی کردن و نزدیکی و مشابه آن اهداف میانی برای تحقق خودپرستی یا خوددوستی می‌گردد. با شره اقتصادی فرد باید با تمام نیروی خود را صرف حصول حداکثر منافع نموده تا به حداکثر لذت‌گرایی برسد و در خمودت به تنبلی پرداخته و از رشد و ارتقاء بازمی‌ماند. وقتی شره در اقتصاد غالب گردد نااطمینانی افزایش می‌یابد و وقتی خمودت غالب گردد بسترهای انگیزشی محدود می‌شود. اعتدال قابل حصول در بین این دو حد شره و خمود هدف اقتصاد اخلاق است. تمامی این ملاحظات در طیف و دامنه «رفتار عقلایی» که اقتصاد نئوکلاسیک مطرح می‌کند اغماض شده لذا بهینه مطرح در اقتصاد نئوکلاسیک الزاماً بهینه محلی است و بهینه کلی نیست.

در اقتصاد اخلاق تعریف مفاهیم متفاوت از اقتصاد متعارف است. لذا مفهوم تعادل علاوه بر

خصوصیات مادی مفهوم تعادل که به آن پرداختیم شامل خصوصیات تعادل به معنی حد وسط واقع شدن و به مفهوم عدالت یعنی «قرار دادن شیئی در موضوع خودش» نیز می‌باشد و اگر هدف تعالی روحی انسانی را نیز به آن اضافه کنیم مفهوم تعادل در اقتصاد اخلاق به استفاده از منابع به معنی قرار دادن شیئی در موضع صحیح خودش در جهت حداکثر کردن رشد و تعالی انسانی یعنی تحقق تعریف کمال برمی‌گردد. قرار دادن شیئی در موضع خود از لحاظ ریاضی منطبق با استفاده بهینه از آن است. و تحقق معنی کمال به معنی به فعلیت رسیدن قوای فطری انسان است. مسلماً این رشد و تعالی هم در جنبه مادی است و هم جنبه معنوی. یعنی باید منابع را برای حداکثر کردن مصارف (مطلوبیت/تولید) به گونه‌ای بکار برد که ضمن تأمین نیازهای مادی انسان زمینه حداکثر رشد و تعالی فکری و معنوی انسان نیز محقق شود.

این موضوع پارادایم اساسی اقتصاد اخلاق است. اگر این پارادایم را بپذیریم، آنگاه اقتصاد نئوکلاسیک از لحاظ ریاضی بُرشی از فضای رفتاری در اقتصاد اخلاق خواهد بود. یعنی اقتصاد نئوکلاسیک عملاً محورهای صفاتی را که برشمردیم از دستگاه مختصات دکارتی تحلیل‌های خود حذف می‌کند. به عبارتی اقتصاد نئوکلاسیک با ساده‌سازی رفتار اقتصادی انسان، رفتار انسان را از فضای چندین بُعدی مطرح در اقتصاد اخلاق به فضای محدود تحلیل‌های نئوکلاسیک تصویر^{۲۶۲} می‌کند و سپس به بررسی این فضای ساده شده یا بُرش داده می‌پردازد. این موضوع به این معنی است که اقتصاد اخلاق اقتصاد نئوکلاسیک را نفی نمی‌کند ولی آن را کامل نمی‌داند. از اینرو اقتصاد اخلاق ضمن اضافه کردن ابعاد (دیمانسیون‌های)^{۲۶۳} جدید به رفتار اقتصادی انسان آن را با ویژگی‌های اخلاقی که بعضاً به آنها اشاره شد بررسی می‌نماید و از سوی دیگر تعادل در رفتار انسان را در بهینه لذتگرایی وی نمی‌یابد بلکه رشد و تعالی او را در اعصار حیات او می‌جوید.

²⁶² Projection

²⁶³ Dimensions

فصل پنجم

اسراف در اقتصاد اخلاق

این فصل به بررسی نظری آثار اسراف در رفتار اقتصادی مصرف کننده و تولیدکننده می‌پردازد. تباه شدن کالا سبب ایجاد مطلوبیتی برای مصرف کننده نخواهد شد و فقط «اُکل» در تابع مطلوبیت مصرف کننده قواعد ارجحیت‌های آشکار را می‌پذیرد و نه «مَسرف». از لحاظ تعریفی مصرف برابر با مجموع «اُکل» و «مَسرف» است. پس مصرف کننده بخشی از مطلوبیت خود را به دلیل «مَسرف» (یعنی تباه شدن منابع) از دست می‌دهد. میزان درآمد از دست داده شده در اثر اسراف باید توسط کار بیشتر جبران گردد تا رفاه وی ثابت بماند. لذا رفتار مصرف کننده را از لحاظ کار و فراغت در ارتباط با اسراف بررسی می‌کنیم و سپس اسراف در تولید بررسی می‌شود. مواردی نظیر اسراف در بهره‌وری کل، اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید، ضایعات در تولید و همچنین فساد محصول از دیدگاه کاهش بازدهی و عرضه محصول ناشی از اسراف بررسی می‌شوند. بر اساس بررسی‌های نظری می‌توان ابراز داشت که اسراف سبب از بین رفتن فراغت انسان‌ها و مطلوبیتی که از فراغت می‌برند خواهد شد. حال اگر آموزه‌های اقتصاد اخلاق در شاكلة الگوی مصرف تقویت شوند می‌توان رفتارهای اقتصادی را به سمت رفتار معتدل مصرف سوق داد. و اگر آموزه‌های اخلاق اقدام به اصلاح این فرآیند نمایند انسانها در مسیر تحولات مبدل به ابزاری برای تولید کالا و مصرف آن خواهند شد و آنچه که انسان برای آن خلق شده که برتر از تولید و مصرف مادی است، در این اشتغال بیش از حد به تولید و مصرف مادی جایی پیدا نخواهد کرد. به عبارت دیگر اگر رفتار اقتصادی افراد تربیت نشود اقتصاد متعارف انسانها را به سمت تبدیل آنها به ماشین «فقط تولید- فقط مصرف» خواهد کشید. گزاره اخیر با افزایش کارایی ناشی از پیشرفت اقتصاد دانش محور نه تنها از بین نخواهد رفت بلکه تشدید نیز خواهد شد.

اسراف

حیطه اقتصاد نئوکلاسیک در تبیین رفتار اقتصادی انسان در حداکثرسازی منافع با توجه به محدودیت منابع تعریف می‌گردد. این نظریه گرچه برمنبای فروض منطقی عقلانیت مادی در رفتار انسان تحت نظام ارجحیت^{۲۶۴} فرد استوار است دچار نواقص خاصی است که در مباحث اقتصاد اخلاق قابل رفع

می‌باشد. از لحاظ اقتصاد اخلاق معیارهای مهمی در اقتصاد اسلامی وجود دارد که چنانچه این موارد به نظریه نئوکلاسیکها در رفتار مصرف کننده و همچنین رفتار تولید کننده اضافه گردد می‌تواند راهکارهای جدی مناسبی را در الگوی مصرف برای فرد، جامعه، کشورها و جهان و همچنین ساختار تولید بوجود آورد. اقتصاد اخلاق بخش جدیدی از اقتصاد است که اصول فلسفی آن هزارها سال است که تدوین شده ولی به صورت علم اقتصاد امروز به شیوه‌های روش شناسی رایج مطرح نگردیده است. هرچند در لابلای دیگر مباحث اقتصادی شاید بتوان به تحقیقات و مقالات پراکنده‌ای در این زمینه دست یافت.

یکی از مسائل مهمی که همواره مد نظر اقتصاد اسلامی قرار دارد و کمتر مورد توجه تحلیلگران اقتصادی است مصرف زاید یا اسراف در مصرف است. اسراف از باب افعال ثلاثی مجرد صرف به معنی از حد اعتدال عبور کردن است. معنی اعتدال مبحث بسیار پیچیده‌ای است که خود می‌تواند عنوان کتابهایی در این زمینه باشد ولی از باب استفاده اقتصادی این مفهوم در اینجا اسراف در مصرف به معنای مصرف زائد و یا ایجاد ضایعات مصرفی مد نظر قرار می‌گیرد. برای مثال چنانچه مصرف نان برای یک فرد در حد متوسط خوراک او ۳ قرص نان در روز باشد و او اقدام به خرید ۴ قرص نان نماید و قرص چهارم را بدلیل بیات شدن بدور اندازد عملاً سبب شده که ۲۵ درصد از تقاضای مصرف را به هدر دهد. از لحاظ نظریات نئوکلاسیکها میزان مطلوبیتی که وی از خرید ۳ قرص نان بدست می‌آورد کمتر از میزان مطلوبیتی است که وی از خرید ۴ قرص نان بدست خواهد آورد ولی از لحاظ اقتصاد اخلاق این موضوع صحیح نیست. زیرا مطلوبیت حاصل از سه قرص نان برای مثال ما مساوی مطلوبیت حاصل از ۴ قرص نان است که ۱ قرص آن ضایع می‌شود. این ملاحظه اساس نظریه مطلوبیت و بالخصوص نظریه مطلوبیت نهایی در رفتار مصرف کننده در نظریات اقتصاد خرد را با اشکال روبرو می‌کند. به عبارت دیگر تئوری نئوکلاسیکها در بررسی رفتار مصرف کننده تقاضا و مصرف را به عنوان خرید کالا مد نظر قرار می‌دهد نه به عنوان صرف یا اکل یا استفاده فیزیکی و عملی کالا.

تفاوت خرید و صرف یا اکل کالا در مثال ما در قرص نان چهارم است که خرید یا تقاضا مساوی چهار قرص و اکل آن مساوی سه قرص است. تعلیمات قرآن کریم همانگونه که از فرمایشات و رویه انبیاء و اولیاء الهی مستفاد می‌شود حاکی از آن است که نباید بیش از حد ضرورت مصرف

نمود. قرآن کریم می‌فرماید: ای فرزندان آدم بخورید و بیاشامید و اسراف مکنید که او اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد^{۲۶۵} و می‌فرماید: و اوست که باغهای داربست زده و بدون داربست و خرما بن و کشتزارها که میوه آنها متفاوت است و زیتون و انار همگون و ناهمگون آفرید، از میوه‌های آن چون میوه آورد بخورید و حق خدا را روز برداشت بدهید و اسراف مکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد.^{۲۶۶} و می‌فرماید: بخورید از روزیهای پاکیزه‌ای که به شما داده‌ایم؛ و در آن طغیان نکنید، که غضب من بر شما وارد شود و هر کس غضب بر او وارد شود، سقوط می‌کند.^{۲۶۷} به عبارت دیگر تعلیم اخلاق اقتصادی در آیات فوق حکایت از این دارد که نباید بیش از حد ضرورت مصرف نمود. شاید در نظر اولیه و با نگاهی که اقتصاددانان رشد به نظریه مصرف انبوه دارند این موضوع صحیح نباشد زیرا این گروه از اقتصاددانان پدیده مصرف بی حد و حصر را معرف رفاه جامعه می‌دانند. ولی بررسی دقیق موضوع خلاف اینگونه نظریات را متبادر به ذهن می‌نماید. نظریه مراحل رشد رستو^{۲۶۸}، احراز توسعه یافتگی را در مرحله‌ای تعریف می‌نماید که در گردش اقتصاد مصرف روزافزون و انبوه باشد. لذا تبلیغات به عنوان محرک و تهییج مصرف عامل اساسی در این حرکت تلقی می‌شود. نظریات مراحل رشد اقتصادی رستو و تحلیلهای امواج تافلر^{۲۶۹} حاکی از این پدیده است ولی دیدگاه اقتصاد اسلامی این موضوع را به عنوان یک رویه قابل تعمق مطرح می‌کند.

علی القاعده وقتی بیش از حد نیاز مصرف ایجاد شود باید محصول بیشتری برای مصرف اسراف‌ی تولید گردد. نتیجتاً عوامل تولید از کار و سرمایه و زمین و مواد اولیه و واسطه‌ای بیشتری باید صرف تولید کردند. مفهوم این موضوع این است که منابع بیشتری را صرف کنیم، تولید بیشتری بنماییم ولی مطلوبیت ما در همان نقطه قبل بماند. زیرا همانند مصرف قرص چهارم نان در مثال فوق مطلوبیتی به فرد اضافه نخواهد شد. لذا اسراف سبب شده که برای تولید قرص چهارم هم نیروی

^{۲۶۵} سوره اعراف آیه ۳۱. یا بَنِي آدَمِ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

^{۲۶۶} سوره انعام آیه ۱۴۱. وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثَرَهُ وَالزَّيْتُونَ وَالْأَمَانَ مَتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

^{۲۶۷} سوره طه آیه ۸۱. كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى.

²⁶⁸ W.W. Rostow, The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

²⁶⁹ Alvin Toffler, Mass Market Paperback, 1991.

کار و زمین زراعی و بذر و ماشین آلات شخم و کاشت و برداشت و حمل به آسیاب و سیلو و آرد و خمیرگیری و پخت و فروش نان ۲۵ درصد اضافه‌تر بکار برده شود ولی رفاهی از این بابت به مصرف کننده مترتب نگردد. یعنی کاری عبس و بکارگیری عوامل تولید بدون حصول نتیجه.

چنانچه مصرف کنندگان اقدام به جلوگیری از اسراف نمایند عملاً با کار کمتر همان مطلوبیت سابق را بدست خواهند آورد از سوی دیگر طبق نظریات اقتصاددانان نئوکلاسیک در زمینه نظریه عرضه نیروی کار، کارگر برای حداکثرسازی مطلوبیت خود در اتخاذ تصمیمش برای انتخاب میزان ساعات کار و جایگزینی آن با زمان استراحت خود، ترکیبی از کار و استراحت را انتخاب می‌نماید که در این ترکیب با توجه به مشخصه‌های اقتصادی و رفتاری عملاً تابع عرضه نیروی کار مشخص می‌شود. وقتی تقاضای نیروی کار در اثر جلوگیری از اسراف کم شود آثار آن بر رفتار کارگران به سه حالت قابل بررسی خواهد بود. یکی اینکه عرضه کار خود را بیشتر کنند و دوم اینکه عرضه کار در همان سطح قبلی باقی بماند. و سوم اینکه عرضه نیروی کار کمتر شود. در هر سه حالت این تحولات با توجه به سختی رو به پائین^{۲۷۰} دستمزد سبب بهبود درآمد و یا ازدیاد زمان استراحت کارگر می‌شود. نتیجتاً بهبود رفاهی وی را نیز موجب خواهد شد. با این تفاسیر می‌توان نتیجه‌گیری کرد جلوگیری از اسراف سبب رفاه حال جامعه که متشکل از نیروی کار است خواهد شد.

در ارتباط با اسراف زمینه‌های مختلفی را قرآن کریم مطرح نموده و معلمین اخلاق بر آن تاکید فراوانی داشته‌اند. برای مثال حتی در انفاق نیز اسراف را جایز ندانسته است و می‌فرماید: کسانی که چون خرج می‌کنند نه اسراف کنند و نه بخل ورزند و میان این دو معتدل باشند.^{۲۷۱} و می‌فرماید: حق خویشاوند و مسکین و راه‌مانده را بده و اسراف و زیاده روی هم نکن چرا که اسرافکاران برادران شیاطینند و شیطان نسبت به پروردگار خود کفران کرد.^{۲۷۲} از این آیه درمی‌یابیم که حتی در پرداخت انفاق هم نباید زیاده‌روی نمود و این زیاده‌روی عملاً به عنوان رفتاری چون همکاری و همیاری با شیاطین می‌باشد. این بیان سمبلیک به این معناست که اسراف کاری به معنای همکاری با کسی است که خیانت او به بشر از داستانهای اسطوره‌ای است و بر همه کس به صورت سمبلیک و

²⁷⁰ Downward rigidity

^{۲۷۱} سوره فرقان آیه ۶۷. و الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا.

^{۲۷۲} سوره الاسراء، آیات ۲۷-۲۶. و آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْيَتَامَىٰ وَ لا تُبَدِّرْهُ بَذِيرًا إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ

الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

نمادین دشمنی شیطان نسبت به بشر آشکار است. یعنی هرکس که اقدام به اسراف کند قدمی ضد بشریت برداشته. مفهوم این موضوع در این است که بر اساس تعالیم^{۲۳۳} حکمای اسلامی اوقات شبانه روز صرف سه بخش از فعالیتهای عمده مانند: خواب، کار و رسیدگی به امور عبادی، خانوادگی، اجتماعی و غیره می‌شود. یعنی ثلثی برای خواب و ثلثی برای کار و ثلث سوم برای سایر امور زندگانی از جمله عبادت، مراقبت از خانواده، تربیت فرزندان، فراغت، برقراری روابط اجتماعی و استفاده از نعم دنیوی و معنوی تخصیص داده می‌شود. اگر به اندازه ۲۵ درصد قرص چهارم از وقت کار بکاهیم مسلماً به وقت انسان برای امورات ثلث سوم یعنی ثلثی که در حقیقت زندگانی انسانی به معنای آدمی را تشکیل می‌دهد خواهیم پرداخت. و این موضوع به معنای بهبود خصوصیات زندگی فردی و اجتماعی، روحی و معنوی بشریت است. در مثال ما با جلوگیری از اسراف قرص چهارم نان عملاً ۲۵ درصد بر ساعت فراغت کل جمعیت بشری افزوده خواهد شد و این به معنای اضافه کردن ۲۵ درصد بر ساعات حیات فکری، روحی، جسمی، مادی، معنوی، فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان است.

گرچه اسراف در حیطه احکام به معنای حکم شرعی قرار ندارد که شامل حدود گردد. و بدلیل اینکه از حوزه احکام خارج می‌گردد وارد حیطه اخلاق می‌شود. یعنی ترغیب و تشویق باید از طرف همه ناصحان و زعمای در این ارتباط صورت گیرد تا جامعه مجاب شود که مصرف زائد بر نیاز خود را حذف کند.

در حاشیه تحلیل اسراف از لحاظ تولیدکننده نیز همین مطالب صادق است. تحلیلهای ساده‌ای از نوع آنچه که گفته شد در توجیه رفتار تولیدکننده نیز صادق است. این تحلیلهای نیز دلالت بر بهینگی پارتو در شرایط مصرف بی اسراف خواهد بود که از لحاظ تحلیلهای ایستای تطبیقی شرایط مبادله و رفاه در حالت مصرف بی اسراف بهتر از همان شرایط در زمان مصرف با اسراف است.

در ارتباط با نوع کالا نیز اسراف قابل بررسی است. برای مثال مصرف کالاهای لوکس در برخی از تعاریف مشمول اسراف و در برخی دیگر مشمول تعریف قناعت می‌گردد. برخی مصرف کالاهای لوکس را اسراف می‌دانند و برخی خیر. در اینجا از این دو نوع نگرش می‌گریزیم و به موضوعی

^{۲۳۳} حضرت حاج محمد حسن صالح‌علیشاه، رساله پند صالح، انتشارات حقیقت ۱۳۱۸، چاپ پانزدهم ۱۳۹۳.

دیگر می‌پردازیم که این شبهه در آن قابل حل است و آن مصرف کالاهای لوکس توسط دولت و بخش دولتی است که از محل سرمایه‌های ملی یا به عبارت دیگر بیت المال تامین می‌شود. مفهوم عقلی این موضوع در این است که دولت یا بخش دولتی نباید از محل درآمد افراد اقدام به خرید کالاهای لوکس نماید. مثلاً ملاحظه شد که در تشکیلات دولتی جشنهای مفصل و میهمانیهای مجلل و ساختمانهای گران قیمت و اتومبیلهای تشریفاتی و انواع و اقسام نمادهای لوکس مورد استفاده دولتمردان قرار می‌گیرد. قرآن کریم می‌فرماید: فرمان اسراف کاران را که در این سرزمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند اطاعت مکنید.^{۲۷۴} و قرآن این نوع مصرف توسط دولتمردان را ممنوع کرده است زیرا قسط اسلامی اجازه نمی‌دهد که مالیات از کارگر زحمتکش تبدیل به شیرآلات آب طلادار در فلان مرکز تحقیقاتی شود و یا کارگری که در سال دستش به خوراکیهای لذیذ نمی‌رسد مالیاتی دهد که آن مالیات در جشن‌ها و میهمانی‌های تشریفاتی تبدیل به استیک با سس قارچ شود. یا زارعی که هزینه خرید یخچال خود را صرف تهیه بذر می‌نماید و از محل دسترنج خود مالیاتی از بابت فروش محصول زراعی به دولت می‌دهد مالیاتش صرف یخچالهای شیک اتاقهای کار پرسنل دولتی گردد. مسلماً مفهوم اسراف به معنی لغوی آن یعنی از حد اعتدال گذشتن و زیاده‌روی در این رویه‌های دولتی کاملاً مصداق دارد و حتی می‌توان حکم به حرام بودن داد. یعنی در اینگونه موارد به دلیل اینکه اسراف موجب تضییع حق الناس می‌گردد و وارد در حیطه ضمان می‌شود ارتکاب فعل حرام است. هرچند اسراف فردی در داراییهای شخصی علی‌رغم مذموم بودن آن وارد در حیطه حرمت نمی‌گردد. یعنی اگر مصرف کننده بخش خصوصی به عنوان یک فرد در اموال خود اسراف در مصرف نماید گرچه کارش زشت است ولی ارتکاب حرام نیست. ولی اگر مامور دولت در وظیفه خود اقدام به خرید کالاهای لوکس برای تشکیلات دولتی نماید مرتکب فعل حرام شده است. لذا بر این اساس است که مولای ما امیر مؤمنان (ع) در فرمان به مالک اشتر می‌فرماید: ای مالک این مسند تو نان و خورش تو نیست. یعنی تو حق نداری رفاه خود را از آن تامین کنی. مفهوم آن این است که حق نداری از منابع بیت المال دفتر کاری مرفه و مجلل و با خوراکی و خورشتی لذیذ از خود پذیرایی نمایی زیرا این منابع متعلق به بیت المال و جامعه است.

^{۲۷۴} سوره شعراء، آیات ۱۵۲-۱۵۱. و لا تطیعوا أمر المرفین. الذین یفسدون فی الأرض و لا یصلحون.

مفهوم جلوگیری از اسراف سوای از بخل و یا تقتیر است که در قرآن مذموم معرفی شده‌اند و نظر قرآن در ممنوعیت تقتیر یعنی ممنوعیت سختگیری در مصرف است. در ارتباط با بندگان ویژه خود می‌فرماید: ^{۲۷۵} آنانند که هنگام انفاق اسراف نکرده بخل هم نوزند بلکه میانه‌رو باشند و در ذمّ تقتیر می‌فرماید: آنان که بخل ورزیدند و فقیران را از مالی که به فضل خدا نصیب آنان شده است محروم ساخته‌اند گمان نکنید که این بخل به نفع آنان خواهد بود بلکه به ضرر آنان است زیرا مالی که در آن بخل ورزیده‌اند در روز قیامت زنجیر گردن آنها می‌شود. ^{۲۷۶}

اسراف در قرآن کریم

مبحث اسراف از مباحث مهم در اقتصاد اخلاق است. اسراف از باب «افعال» و ناش از اول شخص مغایب «سرف» به معنی «از حد اعتدال خارج شدن» است و این خروج بیشتر به اخراج در فزونی است تا نقصان. راغب اصفهانی «سرف» را تجاوز از حد در کلیه افعال انسان تعریف می‌کند. ^{۲۷۷} تعریف و ترجمه رسای دیگری را برای اسراف قرآن خطی شماره ۴ آستان قدس رضوی ^{۲۷۸} ارائه می‌دهد که بیشتر مورد نظر و توجه ما قرار دارد. قرب زمانی این ترجمه به صدر اسلام در انطباق مصداق مفهوم به منطوق لا اقل از بُعد تاریخی به مقصود ناطق اقرب است.

در این قرآن اسرف به معنی «تباهکاری کند» و اسراف به معنی «تباهیها و تباه کرده» معنی شده است. این معنی یعنی تباه کردن از لحاظ اقتصاد و اقتصاد اخلاق اهمیت بسزایی دارد. زیرا تباه کردن منابع در اقتصاد اخلاق از اهم موضوعات قابل بحث است. زیرا در اقتصاد هدف اصلی بهره بردن حداکثر از منابع می‌باشد و اگر بخشی از منابع احصاء شده غیرقابل بهره برداری باشد مسلماً بهینه‌سازی در همه بازارها و رفتارهای اقتصادی دچار نقصان خواهد شد. از اینرو باید گفت مبحث

^{۲۷۵} سوره فرقان آیه ۶۷. و الذین إذا أنفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواماً.

^{۲۷۶} سوره آل عمران آیه ۱۸۰. و لا یحسبن الذین ینخلون بما آتاهم الله من فضله هو خیراً لهم بل هو شرٌّ لهم سیطوؤفون ما یخلوا به یوم القیامة و لله میراث السماوات و الأرض و الله بما تعملون خیر.

^{۲۷۷} راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، انتشارات دارالفکر، بیروت، لبنان، صفحه ۲۳۶.

^{۲۷۸} فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی با ترجمه فارسی کهن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. این مجموعه به کوشش احمدعلی رجائی بخارایی از قرآن مزبور استخراج شده است و کاتب قرآن مزبور سعدبن عبدالجبار بن احمد المکئی بابی الحرث.

اسراف یکی از اساسی‌ترین مباحث اقتصاد اخلاق است که در اینجا به آن می‌پردازیم.

در قرآن کریم آیات متعددی به اسراف پرداخته‌اند و آن را مذموم شمرده‌اند. در ذیل آیه^{۲۷۹} «ای فرزندان آدم زینتهای خود را در هر مسجدی بگیرید و بخورید و بیاشامید و اسراف مکنید که خداوند اسرافکاران را دوست نمی‌دارد». در شرح این آیه در تفسیر شریف بیان السعاده فی مقامات العبادة مرقوم است که^{۲۸۰}: «یا بنی آدم خذوا زینتکم» ای فرزندان آدم زینتهایتان را بگیرید، از آن چه جمال شما به آن است، از طهارت ابدان از اخبث و احدث و لباس‌های زیبا پاکیزه، و حُسن دادن مویهای سرتان و ریشتان با شانه کردن و غیر آن هر چه که با آن زینت داده می‌شود از روغن‌ها و خضاب و از افعال حمیده و اقوال فصیحه از امور آخرت و از محبت خویشاوندان و عقاید صحیحه و از احوال و اخلاق جمیله و مکاشفات صحیحه و مشاهدات قلبیه و معاینات روحیه «عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» در هر مسجدی، و بیان مسجد و وجه دخول لفظ عموم بر آن و این که اصل همه عبارت از خلیفه خدا در زمین است گذشت. و زینت و مسجد در این آیه و در غیر آن به آنچه که ذکر کردیم تفسیر شده. هر کس بخواهد بر آنچه که از معصومین ع وارد شده اطلاع یابد، به «کافی» و «صافی» و غیر آن دو رجوع کند. «و کُلُّوا واشربوا» بخورید و بیاشامید زیرا که زینت و خوردن و آشامیدن برای شما مباح است و با اقامه وجوه در مساجد منافاتی ندارد، بلکه شما را برای این کار تقویت می‌بخشد، تعمیم خوردن و آشامیدن همانند زینت واضح است. «و لا تُسرفوا» ولیکن اسراف نکنید در افراط به زینت کردن که از اقامه وجوه (توجه به حق) وامانید، به دلیل اشتغال نفوس شما به تحصیل آن و تحصیل بهای آن و حفظ آن از کثیف شدن، و در افراط در خوردن و نوشیدن و در پاکیزه کردن خوراکیها و نوشیدنیها، زیرا خوردن و آشامیدن بیش از اندازه اشتهای شما، موجب زیان در کالبد و روان و کسالت و اشتغال شماست. «انّه لا یحبّ المّسرفین» خداوند اسراف کاران را در هر چیزی که باشد دوست ندارد. زیرا که اسراف در همه افعال و اقوال و احوال جریان دارد. چنانکه در خبر در جواب کسی که پرسیده است وارد شده: آیا در وضو اسراف هست؟ فرموده: بلی، در وضو اسراف هست اگر چه بر سر نهر باشی. چون استعمال قوا و اعضا در هر کاری زیادتر از مقدار تحصیل حقیقت آن فعل و زیادتر از تحصیل کمالات آن اعم از این که فعل واجب باشد

^{۲۷۹} سوره اعراف، آیه ۳۱. «یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کلّ مسجد و کُلُّوا واشربوا ولا تُسرفوا انّه لا یحبّ المّسرفین».

^{۲۸۰} حضرت حاج ملا سلطان محمد بیدختی گنابادی، بیان السعاده فی مقامات العبادة، جلد پنجم، ترجمه محمد

یا مستحب یا مباح، اسراف محسوب می‌شود و این معنی برحسب تنزیل است. اما برحسب تأویل و باطن، اسراف در خوردن و آشامیدن و پوشیدن به این است که نفس بر عقل غلبه کرده و از امر و نهی در مورد آنها غفلت می‌کند، پس همانا اسراف تحصیل کردن مشتبهات و خواسته‌های نفس است غالب بر عقل و امر الهی.»

از بیان فوق جامعیت منع اسراف در همه امور قابل فهم است، و در این مبحث به مفهوم اقتصادی اُکل و شرب که از بعد اقتصادی در زمره مصرف می‌گنجد می‌پردازیم. در آیه دیگری می‌فرماید^{۲۸۱}: «از ثمره آن هنگامی که به بار نشست بخورید و روز برداشت حق او را بدهید و اسراف نکنید که خدا مسرفان را دوست نمی‌دارد.» که اشاره به ابعاد تولید در رابطه با اسراف دارد و اشارات متعدد دیگری که در آیات قرآن وجود دارد که ضمن اینکه مالکیت فرد را بر اموال خود ضمناً موعی می‌دارد وی را محدود می‌کند که جانب اعتدال را در صرف منابع هم در مصرف و هم در تولید رعایت کند و تجاوز از این حد را اسراف دانسته و مذموم می‌شمارد.

نه تنها در تفاسیر امامیه و برادران متسنن و در روایات کتب اربعه خاصه و صحاح سته عامه شرح و اخبار زیادی درباره حکم و حکم اسراف وارد شده بلکه کتب فقهی نیز به کرات مبحث اسراف را تحت مذاقه قرار داده‌اند که مرور بر این ادبیات جلدها کتاب لازم دارد. کتب تحلیلی- اقتصادی معاصر نیز هرچند مبحث اسراف را از اهم سرفصل‌های اقتصاد اسلامی دانسته‌اند ولی به بررسی رفتار اقتصادی واحدهای اقتصادی یعنی مصرف کننده و تولیدکننده از لحاظ نظری نپرداخته‌اند. و همچنین این موضوع نیز از نگاه اقتصاد اخلاق نیز توسعه داده نشده است. و با توجه به اهمیت آن لازم است که همچنان درباره آن تدقیق و تحقیق بیشتری صورت پذیرد.

رفتار مصرف کننده

براساس نظریه رفتار مصرف کننده در اقتصاد خرد مبنای رفتاری مصرف بر اساس فروض زیر قرار دارد: اگر مصرف کننده مطلوبیت بیشتری از مصرف A بدست می‌آورد تا مصرف B می‌گوئیم A مرجح است به B. این فرض در اصل فرض اصلی رفتار عقلانی مصرف کننده را تشکیل می‌دهد و

^{۲۸۱} سوره انعام، آیه ۱۴۱ «كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ».

این فرض در اقتصاد اخلاق نیز مورد قبول می‌باشد زیرا کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. پس برای تمام گزینه‌های ممکن B و A مصرف کننده بین A و B یا A بر B یا B بر A ترجیح می‌دهد و یا بین A و B بی تفاوت است. و فقط یکی از این ترجیحات صحیح است و اگر مصرف کننده A بر B و B بر C ترجیح دهد او A بر C ترجیح خواهد داد^{۲۸۲}. براساس منطق فوق و با فرض مرتبی بودن^{۲۸۳} مطلوبیت نظریه رفتار مصرف کننده در اقتصاد خرد پایه ریزی شده است.

در اقتصاد اخلاق و در مبحث اسراف علاوه بر فروض و منطق فوق موضوع دیگری مطرح می‌شود که آن در قالب فرضی نظیر اشباع پذیری^{۲۸۴} نیز در رفتار مصرف کننده قابل طرح است. کلیه فروض مربوط به تابع مطلوبیت از قبیل اکیداً شبه مقعر^{۲۸۵} و فروض حاشیه‌ای دیگر از لحاظ کیفیت زمان و مقدار کالا (غیر عدد صحیح بودن) و مشابه همانند تحلیل‌های خرد کلاسیک در اینجا نیز فرض شده‌اند.

در حالت متعارف در نظریه رفتار مصرف کننده در اقتصاد خرد، مصرف کننده تابع مطلوبیت خود را (f) با توجه به قید بودجه حداکثر می‌نماید. یعنی

$$\text{Max: } f(q_1, q_2) \quad (1)$$

$$\text{S. to: } y = p_1 q_1 + p_2 q_2$$

با تشکیل معادله لاگرانژ و بدست آوردن شروط لازم و کافی مطلوبیت مصرف کننده هنگامی حداکثر می‌شود که نسبت مطلوبیت‌های نهائی مساوی نسبت قیمت‌ها شود:

$$\frac{f_1}{f_2} = \frac{p_1}{p_2} \quad (2)$$

که در آن f_1 و f_2 مشتقات مرتبه اول تابع مطلوبیت f نسبت به مقدار کالاهای q_1 و q_2 می‌باشد و p_1 و p_2 و 0 به ترتیب قیمت کالاهای q_1 و q_2 و درآمد مصرف کننده می‌باشند. شرط تعادل فوق به معنای این است که نرخ جایگزینی کالا مساوی مقدار ثابت ضریب لاگرانژ باشد. شرط کافی یعنی

²⁸² Transitive

²⁸³ Ordinal

²⁸⁴ Satiation assumption.

²⁸⁵ Strictly quasi concave

دترمیان هشین مرزدار نیز باید مثبت باشد تا تابع فوق حداکثر باشد. از حل مسئله (۱) و مشتق‌گیری تابع لاگرانژ نسبت به q_1 و q_2 و ضریب لاگرانژ و حل معادلات برای q_1 و q_2 توابع تقاضا بدست خواهند آمد:

$$\begin{aligned} q_1 &= \phi_1(p_1, p_2, y) \\ q_2 &= \phi_2(p_1, p_2, y) \end{aligned} \quad (۳)$$

که در آن‌ها تغییرات q_1 نسبت به تغییرات p_1 و تغییرات q_2 نسبت به تغییرات p_2 با شرط ثابت بودن سایر متغیرها در شرایط متعارف (غیرگیفن بودن) کالاها منفی است.

رفتار مصرف‌کننده برای تنظیم زمان کار و استراحت نیز از فرآیند مشابهی در اقتصاد خرد بدست می‌آید. بدین ترتیب که اگر تابع مطلوبیت وی (U) به شکل تابعی از فراغت (L) و درآمد (y) باشد می‌توان نوشت:

$$U = g(L, y) \quad (۴)$$

اگر T کل زمان موجود برای فرد و W زمان کار و r نرخ دستمزد باشد زمان فراغت و درآمد وی با دو معادله زیر بیان خواهند شد:

$$\begin{aligned} L &= T - W \\ y &= rW \end{aligned} \quad (۵)$$

که با جایگزینی در تابع (۴) خواهیم داشت:

$$U = g(T - W, rW) \quad (۶)$$

تابع اخیر را با مشتق‌گیری نسبت به W و قرار دادن آن برابر صفر حداکثر نموده، خواهیم داشت:

$$\frac{-dy}{dL} = \frac{g_1}{g_2} = r \quad (۷)$$

که g_1, g_2 مشتقات جزئی تابع g نسبت به W در تابع ترکیبی (۶) برای جزءهای $T-W$ و TW می-باشد. شرط (۷) تعادل مصرف کننده بین کار و فراغت را در ارتباط با درآمد ناشی از کار ارائه می-دهد. شرط کافی نیز مستلزم منفی بودن مشتق دوم تابع U نسبت به W است.

نگرش اقتصاد نئوکلاسیک به رفاه حداکثر نمودن مصرف است؛ با توجه به ارجحیت نسبی فرد در مورد کار و فراغت، از لحاظ نظری هرچند این پدیده از رفتار انسان‌ها قابل استنتاج است و افراد علاقه‌مند به حداکثر کردن مصرف خود هستند و ملاحظات فراغت و کار را مدنظر قرار می‌دهند ولی در عمل مشاهده می‌شود که مطلوبیت ناشی از مصرف بر مطلوبیت ناشی از فراغت می‌چربد. در بیانی بهتر شاید بتوان گفت که توجه انسان به مادیات ملموس که کالاها هستند بیش از مطلوبهای معنوی انسانی اوست که ملموس نیستند. زیرا حس‌های خمسه بشری در کالبد انسانی ماده را بهتر از معنا ادراک می‌کند. این پدیده در عمل انسان را تبدیل به ماشین کار می‌نماید که تمام هم و غم وی مصروف پرداختن به تولید مادی می‌گردد. در صورتی که انسان باید به تولید محصولات معنوی لازم برای خود نیز بپردازد که معمولاً آن در زمان فراغت از کار مادی بهتر حاصل می‌شود. یعنی زمانی برای تفکر و اندیشه و محاسبه و تزکیه و تربیت و اصلاح امور روحی و معنوی و اخلاقی خود نیز لازم دارد تا در این ارتباط به هدف خلقت خود نیز پی برد و قدمی در اعتلای روحی خود بردارد. نگرش حداکثر کردن رفاه با حداکثر کردن مصرف به معنی این است که W در تابع (۸) برای حداکثر شدن درآمد بیشتر و بیشتر گردد و مصرف مادی به معنای انتفاع تن از لذات جسمی و ملکی به معنی تصاحب روزافزون اموال و تکثر آنان است. در صورتی که انسان نمی‌تواند مصرف کننده کالا بدون حد و مرز باشد. زیرا برخلاف نظریات نئوکلاسیک‌ها در اقتصاد رفتار مصرف کننده، که مصرف کننده را اشباع ناپذیر^{۲۸۶} فرض می‌کنند، مصرف کننده اشباع پذیر است یعنی بیش از اندازه‌ای حدوداً مشخص از کالاها و خدمات نمی‌تواند استفاده کند. به عبارت دیگر گنجایش مصرف ندارد. این مسئله اگر در تمام کالاها صادق نباشد لاقلاً در مورد دسته‌ای از کالاها و خدمات صادق است. در مورد دسته دیگر که صادق نیست مبحث تملک و ارضاء انسان‌ها از داشتن دارائی بیشتر مدنظر قرار می‌گیرد که این موضوع به دلیل افکار روحی انسان‌ها و افزایش مطلوبیت آنها در اثر تملک بیشتر است. فرق اساسی در این دو گروه کالا از لحاظ کلی و بدون توجه به تمایزات جزئی طبقه‌بندی کلی کالاها و خدمات در دو گروه بی‌دوام و بادوام است که بی-

²⁸⁶ Non-satiation assumption.

دوام‌ها باید مصرف شوند و عمر زیادی ندارند و بادوام‌ها تملیکی هستند و گاه عمر آنها بیش از عمر مالکان آنها نیز هست. این موضوع یعنی قناعت در مصرف بخصوص در دارایی‌های بادوام می‌تواند به عنوان یکی از سرفصل‌های اقتصاد اخلاق مطرح گردد و فعلاً از آن پرهیز نموده تا انشاءالله در مبحثی مجزا به آن پردازیم.

رفتار مصرف‌کننده و اسراف

اسراف منابع نوعی اتلاف منابع نیز هست ولی واژه اسراف مفهوم عامتری دارد که شامل زیاده‌روی در همه امور نیز می‌شود که اتلاف این تنوع مفهومی را ندارد. اسم مکان یا زمان برای اسراف، «مَسْرَف» یا «مَسْرِف» می‌شود که به معنی محل یا زمان اسراف معنی می‌دهد و اگر مکان یا زمان را مجازی بگیریم «مصرف» به معنی «مورد اسراف» خواهد بود. چیزی که در مبحث اسراف مدنظر است بیشتر از لحاظ مفهوم اسراف به معنی تباه کردن منابع موردنظر ماست که گرچه در مورد کالاهای بادوام نیز مصداق دارد ولی در کالاهای بی‌دوام بیشتر مفهوم پیدا می‌کند. چون اسراف سبب می‌شود بخشی از منابع کالایی دچار افساد با تباهی یا دورریزی یا زبالگی، ناشی از «حرص خرید»، یا ناشی از «مصرف تقلیدی»^{۲۸۷}، یا «مصرف خودنمائی»^{۲۸۸} یا «مصرف تشویقی»^{۲۸۹} یا «مصرف عادی» یا بطور کلی تر «مصرف گرایی»^{۲۹۰} شود که این واژه‌ها در معنی واژه «مصرف» با حرف «سین» می‌گنجد نه «مصرف» با حرف «صاد» زیرا منابعی احصاء شده که مورد «اَکَل» واقع نمی‌شود. به عبارت دیگر مصرف از لحاظ نظریات اقتصاد خرد به معنی خرید کالا یا تقاضای واقع شده تعریف می‌گردد یعنی با خرید کالا مفهوم مصرف تحقق می‌یابد در صورتی که اَکَل به معنی صرف کردن کالا یا به واژگان عامه «خوردن» تلقی می‌شود و این خوردن لزوماً به معنی بلعیدن با حلق نیست بلکه «بکارگیری کالا» معنی می‌دهد. از طرفی برای اینکه مفهوم منطوق جدا از تداعیات اذهان باشد استعمال کلمات نامأنوس یا جدید (حتی لاتین) بهتر مقصود را می‌رساند. از این لحاظ اتحاد زیر را می‌نویسیم:

²⁸⁷ Imitative consumption pattern.

²⁸⁸ Keep up with Jones consumption pattern

²⁸⁹ Consumptionism.

ساموئل استرُس مصرف تشویقی را علم اجبار انسان به استفاده بیشتر و بیشتر کالاها تعریف می‌نماید. نگاه کنید به:

Samuel Strauss (1870-1953) Critics on Consumptionism. The Atlantic Monthly, November 1924.

²⁹⁰ Consumerism.

$$\text{مسرف} + \text{أكل} = \text{مصرف} \quad (۸)$$

که معادل آن را به این شکل تعریف می‌کنیم:

$$q = q^* + \tilde{q} \quad (۹)$$

که در آن q همان مصرف مدنظر اقتصاددانان نئوکلاسیک است و q^* و \tilde{q} آن مقدار از q است که به ترتیب به أكل می‌رسد و تباه می‌شود. تباه شدن می‌تواند در اینجا انواع معانی در مورد وجه مشخصه تباهی را در مورد کالاهای مختلف داشته باشد. مثلاً دورریختن کالا، فاسد شدن آن، غیر ضروری بودن، ضایع شدن، از مدافتادن، بلااستفاده شدن و ... باشد که همواره مفهوم تباه شدن در مورد آنها مصداق دارد.

با توجه به رابطه (۸) یا (۹) مجدداً رفتار مصرف کننده را برای حداکثر نمودن مطلوبیت بررسی می‌کنیم. از لحاظ منطقی و عقلی اگر کالایی به نحوی تباه شود سبب ایجاد مطلوبیتی برای مصرف کننده نخواهد شد. به عبارت دیگر اگر بخشی از کالای خریداری شده ضایع یا فاسد شود یا غیر ضروری باشد یا به دلیل تغییر زمان قابل استفاده نباشد یا از مد بیافتد یا به هر دلیل دیگری مورد استفاده به معنی أكل قرار نگیرد سبب ایجاد مطلوبیتی برای مصرف کننده نخواهد شد. یعنی فقط بهره‌برداری از کالا یا خدمت است که موجب انتفاع و مطلوبیت می‌گردد و نه تنها خرید کالا. لذا بر اساس رابطه (۸) فقط أكل در تابع مطلوبیت مصرف کننده قواعد ارجحیت‌های آشکار را می‌پذیرد و نه مسرف.

تابع مطلوبیت مصرف کننده و مسئله حداکثرسازی آن را مجدداً با توجه به (۹) و با ساده و محدود ساختن مسئله به دو کالا می‌نویسم:

$$\begin{aligned} \max \quad & f^*(q_1^*, q_2^*) \\ \text{s.to:} \quad & y^0 = p_1(q_1^* + \tilde{q}_1) + p_2(q_2^* + \tilde{q}_2) \end{aligned} \quad (۱۰)$$

با توجه به توضیحات ذکر شده مبنی بر عدم مطلوبیت مسرف داریم \tilde{q}_1, \tilde{q}_2 وارد تابع مطلوبیت

نمی‌شوند ولی در خط بودجه مصرف‌کننده وارد شده است. یعنی:

$$\frac{\partial f^*}{\partial q_1^{\sim}} = \frac{\partial f^*}{\partial q_2^{\sim}} = 0 \quad (11)$$

معادله لاگرانژ را برای مسئله (۱۰) می‌نویسیم:

$$V = f^*(q_1^*, q_2^*) + \lambda [y^0 - p_1(q_1^* + q_1^{\sim}) - p_2(q_2^* + q_2^{\sim})] \quad (12)$$

شرط مرتبه اول برای حداکثر شدن (۱۲) برابر است با:

$$\begin{aligned} \frac{\partial V}{\partial q_1^*} &= \frac{\partial f^*}{\partial q_1^*} - \lambda p_1 = 0 \\ \frac{\partial V}{\partial q_2^*} &= \frac{\partial f^*}{\partial q_2^*} - \lambda p_2 = 0 \\ \frac{\partial V}{\partial \lambda} &= y^0 - p_1(q_1^* + q_1^{\sim}) - p_2(q_2^* + q_2^{\sim}) = 0 \end{aligned} \quad (13)$$

یا به عبارت دیگر شرط تعادل در مورد اکل همان شرط تعادل در حالت مصرف است یعنی:

$$\frac{f_1^*}{f_2^*} = \frac{p_1}{p_2} \quad (14)$$

ولی سطح مطلوبیت حاصل کمتر از سطح قبلی می‌باشد زیرا خط بودجه به میزان $p_1 q_1^{\sim} + p_2 q_2^{\sim}$ به چپ انتقال پیدا کرده یعنی:

$$(y - p_1 q_1^{\sim} - p_2 q_2^{\sim}) = p_1 q_1^* + p_2 q_2^* \quad (15)$$

به عبارت دیگر شیب منحنی‌های بی‌تفاوتی تغییر نکرده ولی به دلیل اینکه بخشی از درآمد به دلیل ضایع شدن یا تباه شدن کالا از دست می‌رود خط بودجه به سمت چپ انتقال یافته و به منحنی‌های بی‌تفاوتی‌ای مماس می‌شود که مقدار مطلوبیت آنها کمتر است. به عبارت دیگر برای جبران این

کاهش باید مقدار هزینه مسرف $p_1q_1 + p_2q_2$ به مصرف کننده داده شود تا وی با همان الگوی اسراف سابق به حد مطلوبیت بدون اسراف برسد. یعنی به شرط جمع پذیر بودن^{۲۹۱} تابع مطلوبیت:

$$f(q_1, q_2) = f(q_1^*, q_2^*) + f(q_1^{\sim}, q_2^{\sim}) \quad (۱۶)$$

$$y = y^* + y^{\sim} \quad (۱۷)$$

$$p_1q_1 + p_2q_2 = p_1^*q_1^* + p_2q_2^* + p_1q_1^{\sim} + p_2q_2^{\sim} \quad (۱۸)$$

پس از لحاظ مطلوبیت کسب شده توسط مصرف کننده با توجه به اینکه اکل سبب ایجاد مطلوبیت می شود در حالت متعارف در نظریه مصرف کننده، مصرف کننده بخشی از مطلوبیت خود را به دلیل مسرف یعنی تباه شدن منابع درآمدی خود از دست می دهد. میزان درآمد از دست داده شده در اثر اسراف یعنی y^{\sim} باید توسط کار بیشتر بدست آید تا رفاه وی را ثابت نگهدارد. لذا در این حالت رفتار وی را از لحاظ کار و فراغت بررسی می کنیم. همانطور که در معادله (۴) نشان داده شده مطلوبیت کارگر تابع دو متغیر درآمد و زمان فراغت وی است. حال معادله دوم (V) را به شکل زیر می نویسیم:

$$y = y^* + y^{\sim} \quad (۱۹)$$

$$rW = rW^* + rW^{\sim}$$

$$y = rW^* + rW^{\sim}$$

که y^{\sim} میزان تباه شدن منابع درآمدی وی بابت اسراف است که برای حفظ مطلوبیت مصرف با وجود مسرف باید ایجاد شود. W^{\sim} زمان کار برای کسب این درآمد می باشد. پس خواهیم داشت:

$$U = g(T - W, rW) = g[T - W^* - W^{\sim}, r(W^* + W^{\sim})] \quad (۲۰)$$

به سادگی از مقایسه (۶) با (۲۰) می توان دریافت که برای اینکه تعادل مصرف کننده در این حالت به وقوع بپیوندد میزان W^{\sim} ساعت باید به کار خود اضافه کند یا به عبارت دیگر از فراغت خود کم

²⁹¹ Additive utility function assumption

کند تا منابع درآمدی لازم برای مسرف را بدست آورد و نتیجتاً از مسرف هم مطلوبیتی نبرد. پس اگر مشتقات جزئی تابع U فوق را نسبت به W^* و W^\sim مساوی صفر قرار داده، خواهیم داشت:

$$\frac{dU}{dW^\sim} = -g_1^\sim + g_2^\sim r = 0 \quad (21)$$

$$\frac{dU}{dW^*} = -g_1^* + g_2^* r = 0$$

حال هر دو معادله بدست آمده را با هم جمع کنیم:

$$\frac{dU}{dW^*} + \frac{dU}{dW^\sim} = -(g_1^* + g_1^\sim) + (g_2^* + g_2^\sim)r \quad (22)$$

که همان شرط تعادل (۷) است. به عبارت دیگر:

$$\frac{dU}{dW} = \frac{dU}{dW^*} + \frac{dU}{dW^\sim} \quad (23)$$

و با توجه به اینکه $W = T - L$ می‌توان (۲۳) را اینگونه نوشت که:

$$\frac{dU}{dW} = \frac{dU}{dW} \cdot \frac{dW}{dL} = -\frac{dU}{dL} \quad (24)$$

پس:

$$-\frac{dU}{dL} = \frac{dU}{dW^*} + \frac{dU}{dW^\sim} \quad (25)$$

به عبارت دیگر به میزان $\frac{dU}{dW}$ مصرف کننده از مطلوبیت ناشی از فراغت خود را برای تأمین درآمد لازم برای ابتیاع کالاهای مسرفی از دست می‌دهد. به عبارت ساده می‌توان چنین ابراز داشت که اسراف سبب از بین رفتن فراغت انسان‌ها و مطلوبیتی که از فراغت می‌برند خواهد شد. این نتیجه‌گیری ناقض فرض عقلانیت مصرف کننده نیست و این موضوع را توضیح می‌دهد که چون

اسراف سبب می‌شود بخشی از منابع کالایی دچار افساد یا تباهی یا دورریزی یا زبالگی، ناشی از شکل غلط و فرم تابعی نادرست تابع مطلوبیت به دلیل عواملی نظیر «حرص خرید»، «مصرف تقلیدی»، یا «مصرف خودنمائی» یا «مصرف تشویقی»، یا «مصرف عادتی» یا «مصرف گرایی» یا مواردی از این دست می‌باشد عملاً باید در عوض اینها مصرف کننده بیشتر کار کند و اوقات فراغت خود را از دست بدهد تا این پدیده‌های مصرفی را ارضاء نماید. و در اصل با این ارضاء اُکلی صورت نمی‌گیرد و فقط خیالاً مرتضی می‌شود.

اسراف و تقاضای بازار

بوضوح از معادلات (۳) می‌توان نقش درآمد (y) را در توابع تقاضای افراد برای کالاها مشاهده نمود. چنانچه تابع تقاضا را در دستگاه مقدار (q) و قیمت (p) ببینیم افزایش y سبب انتقال تابع تقاضا به سمت راست و کاهش آن سبب انتقال آن به سمت چپ می‌شود. حال اگر مقدار درآمد را همانند معادله اول (۱۹) به دو قسمت درآمد لازم برای تأمین اُکل (y^*) و درآمد لازم برای تأمین مسرف (\tilde{y}) تقسیم کنیم نتیجه آن می‌شود که چنانچه \tilde{y} مقدارش در اثر جلوگیری از اسراف کم شود به همین میزان معادله تقاضا به سمت چپ کشیده می‌شود. این موضوع نه تنها درباره رفتار فرد صحت دارد بلکه برای تقاضای بازار نیز صادق است زیرا تقاضای بازار از جمع افقی توابع تقاضای افراد بدست می‌آید. یعنی اگر تابع تقاضای فرد i برای کالای j را به شکل D_{ij} در زیر نشان دهیم:

$$D_{ij} = D_{ij}(p_1, \dots, p_m, y_i) \quad (26)$$

که p_1, \dots, p_m قیمت m کالای موجود در تابع مطلوبیت مصرف کننده i و y_i درآمد مصرف کننده i می‌باشد؛ تابع تقاضای بازار برابر خواهد بود با:

$$D_j = \sum_{i=1}^n D_{ij}(p_1, \dots, p_m, y_i) \quad (27)$$

که n تعداد مصرف کننده در بازار است. و با ملاحظه y_i^* و \tilde{y}_i می‌توان عبارت فوق را به شکل زیر نوشت:

$$D_j = \sum_{i=1}^n D_{ij}(p_1, \dots, p_m, y_i^* + y_i^{\sim}) \quad (28)$$

رابطه فوق نشان می‌دهد که درآمد لازم برای تأمین مسرف تک تک مصرف کنندگان بعنوان یک جزء انتقال در تابع تقاضای بازار وجود دارد و کاملاً تقاضای بازار را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای مثال اگر y_i^{\sim} همه مصرف کنندگان یعنی درآمد لازم برای تأمین مخارج مسرف صفر گردد به میزان تابعی از همه y_i^{\sim} های همه مصرف کنندگان در بازار، تقاضا به سمت چپ انتقال می‌یابد. انتقال تقاضا به سمت چپ در بازار به شرط ثابت بودن عرضه و سایر متغیرها به معنی کاهش قیمت در بازار خواهد بود.

نظریه رفتار تولید کننده

تابع تولید یک بنگاه نحوه ترکیب عوامل تولید (X_1, X_2, \dots) را برای تولید محصول Q نشان می‌دهد. در حالت ساده تولید q به شکل تابع f از عوامل تولید نشان داده می‌شود:

$$q = f(x_1, x_2) \quad (29)$$

این تابع یک تابع پیوسته تک-مقداری با مشتقات مرتبه اول و دوم پیوسته و برای مقادیر مثبت عوامل و محصول و افزایش در دامنه مزبور و به عنوان یک تابع دقیقاً شبه مقعر معمولی فرض می‌شود. در مقادیر ثابت x_2^0 از عامل تولید دوم میزان تولید متوسط و تولید نهائی هر عامل تولید x_1 به ترتیب برابر خواهد بود با نسبت کل تولید به مقدار کل عامل تولید ۱ و نسبت تغییرات تولید به تغییرات عامل تولید ۱. اگر دیفرانسیل کلی تابع (۲۹) را مساوی صفر قرار دهیم نرخ جایگزینی فنی (RTS) بین عوامل برای تولید در سطح ثابت بدست می‌آید.

$$RTS = -\frac{dx_2}{dx_1} = \frac{f_1}{f_2} \quad (30)$$

رفتار بهینه تولیدکننده برای حداکثر کردن سود از حداکثر کردن تابع زیر بدست می‌آید:

$$\Pi = pf(x_1, x_2) - r_1x_1 - r_2x_2 - b \quad (31)$$

که در این تابع سود (Π) بنگاه با حداکثر کردن تفاوت درآمد ناشی از فروش pq و هزینه C بدست می‌آید. که در آن p قیمت فروش محصول و r_1, r_2 قیمت عوامل تولید متغیر و b هزینه عوامل تولید ثابت می‌باشد. در این حالت شرط لازم از مساوی صفر قرار دادن مشتقات اول تابع فوق نسبت به عوامل تولید بدست می‌آید. و برای تامین شرط کافی برای حداکثر بودن (۳۱) مینورهای اصلی دترمینان هشین مربوطه باید تغییر علامت دهند. اگر معادلات بدست آمده در شرط لازم را برای x_1 و x_2 حل کنیم توابع تقاضا برای عوامل تولید بدست می‌آید:

$$\begin{aligned} x_1 &= \phi_1(r_1, r_2, p) \\ x_2 &= \phi_2(r_1, r_2, p) \end{aligned} \quad (32)$$

مکان هندسی نقاطی که با ترکیب عوامل تولید در حداقل هزینه بتوان تولید نمود مسیر توسعه بنگاه را تعریف می‌نماید. به عبارت دیگر میزان حداکثر تولید در سطوح مختلف هزینه مختصاتی از بکارگیری عوامل تولید را خواهد داشت که مکان این ترکیب‌های عوامل تولید مسیر توسعه بنگاه نامیده می‌شود و بنگاه همواره ترکیب عوامل تولید خود را به گونه‌ای انتخاب خواهد کرد که روی این مسیر قرار گیرد. این مسیر را به شکل تابع زیر تعریف می‌کنیم:

$$g(x_1, x_2) = 0 \quad (33)$$

تابع هزینه بنگاه از حل همزمان تابع تولید و خط هزینه و مسیر توسعه بنگاه برای C بدست می‌آید. به عبارت دیگر سه تابع زیر را برای C حل می‌کنیم:

$$\begin{aligned} q &= f(x_1, x_2) \\ c &= r_1x_1 + r_2x_2 + b \\ 0 &= g(x_1, x_1) \end{aligned} \quad (34)$$

رابطه زیر بدست می‌آید که تابع هزینه نامیده می‌شود:

$$c = \phi(q, r_1, r_2) + b \quad (35)$$

تابع عرضه محصول بنگاه در یک بازار رقابت کامل عرضه آن مقدار کالا را مشخص می‌نماید که از شرط لازم حداکثر کردن سود بدست می‌آید. و شرط حداکثر کردن سود با تساوی قیمت و هزینه نهایی بدست خواهد آمد. به عبارت دیگر تابع عرضه بنگاه (S) در بازار رقابت کامل برای مقادیری از قیمت که بالاتر از حداقل هزینه متغیر متوسط باشد خواهد بود.

اسراف و رفتار تولیدکننده

علیرغم اینکه اسراف یک پدیده بارز و شناخته شده در رفتار مصرف‌کننده می‌باشد ولی مصادیق قابل توجهی در رفتار تولیدکننده دارد. معمولاً در فرآیند تولید به دلیل‌های مختلف خط تولید می‌تواند مولد ضایعات یا افساد مواد اولیه یا واسطه‌ای یا کالای تولیدی شود یا محصول را با بهای تمام شده بالاتر تولید نماید؛ یعنی منابع نیروی انسانی یا سایر عوامل تولید را بیش از حد لزوم بکار گیرد که همه این موارد در زمره مصادیق اسراف در بخش تولید تلقی می‌شوند. به عبارت دیگر از یک مقدار مشخص عوامل تولید بر اساس مشخصه‌های فرآیند تولید باید میزان معلومی محصول تولید شود که این میزان برابر با حداکثر ظرفیت تولیدی خط است و اگر از این رقم کمتر تولید شود عملاً اسراف در عوامل تولید محسوب می‌شود و یا اگر کیفیت محصول پائین‌تر از آنچه که باید تولید شود باشد نیز اسراف در بکارگیری عوامل تولید رخ داده است و اگر در قدم بعدی محصول به دلیل عدم رعایت نکات لازم برای حفظ و نگهداری دچار فساد یا زائل شدن خواص اصلی آن گردد باز اسراف واقع شده است. به عبارتی بخش عمده اسراف در تولید به استفاده ناکارا از عوامل تولید منتج می‌شود که این موضوع را از این لحاظ بررسی می‌نمائیم.

اسراف در تولید را می‌توانیم از لحاظ مختلف بررسی نمائیم. موارد اسراف در بهره‌وری کل^{۲۹۲} (با عوامل تولید ثابت مقدار تولید کمتر از مقدار تولیدی باشد که در شرایط حداکثر بازدهی قابل حصول است)، اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید^{۲۹۳} (ترکیب عوامل تولید به صورت بهینه در فرآیند تولید بکار گرفته نشود)، ضایعات در تولید^{۲۹۴} (درصد فرآورده‌های معیوب یا پائین‌تر از استاندارد موردنظر در تولید) و فساد محصول (عدم وجود فرآیندهای صحیح انبارداری، نگهداری،

²⁹² Total productivity

²⁹³ Allocative inefficiency

²⁹⁴ Technological inefficiency

بسته‌بندی و یا توزیع محصول.) قابل طرح می‌باشند:

اسراف در بهره‌وری کل

یکی از مصادیق اسراف در تولید اسراف در بهره‌وری کل است. افزایش بهره‌وری کل به معنای این است که از مقادیر ثابت عوامل تولید بتوان محصول بیشتری را احصاء نمود. اگر تابع تولید را به شکل زیر در نظر بگیریم:

$$q = Af(x_1, x_2) \quad (۳۶)$$

که A مبین بهره‌وری کل است اگر $A=1$ باشد تابع تولید به حالت معادله (۲۹) خواهد بود. حال دو وضعیت را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. یکی تولید پربازده در حالت بهترین نحو استفاده از منابع و دیگری تولید کم بازده در حالتی که بهترین نحو استفاده از منابع صورت نمی‌گیرد. مسلماً در دو حالت استفاده از عوامل تولید در چارچوب بهینه‌گی تولید استفاده می‌شود. برای بیان این حالت از رابطه زیر استفاده می‌کنیم:

$$A^* = A - A^{\sim} \quad (۳۷)$$

A^* آن مضرب از بهره‌وری کل است که در عمل تولید می‌شود و A^{\sim} مرتبط با آن مقدار از تولید است که به دلیل عدم رعایت نکات بهره‌وری عملاً تولیدی از برای آن احصاء نمی‌گردد. این بخش از تولید که به این دلیل احصاء نمی‌گردد را بعنوان «اسراف در بهره‌وری کل» نامگذاری می‌نمائیم. با جایگزینی (۳۷) در (۳۶) خواهیم داشت:

$$q = A^* f(x_1, x_2) + A^{\sim} f(x_1, x_2) \quad (۳۸)$$

در جمله سمت راست تولید احصاء شده (q^*) و تولید احصاء نشده (q^{\sim}) به دلیل اسراف در بهره‌وری کل می‌باشد. به عبارت دیگر:

$$q = q^* + q^{\sim} \quad (۳۹)$$

اسراف در بهره‌وری کل (q^{\sim}) به معنی بکارگیری منابع یا عوامل تولید مازاد برای تولید محصول موردنیاز می‌باشد. به عبارت دیگر میزان مواد اولیه مازاد به هرز رفته یا تباه شده را می‌توان بدین شکل محاسبه نمود. اگر معادله زیر را برای C حل کنیم:

$$\begin{aligned} q &= A^* f(x_1, x_2) + A^{\sim} f(x_1, x_2) \\ 0 &= g(x_1, x_2) \\ C &= r_1 x_1 + r_2 x_2 + b \end{aligned} \quad (40)$$

خواهیم داشت:

$$C = \phi(q^*, r_1, r_2) + \phi(q^{\sim}, r_1, r_2) + b \quad (41)$$

یعنی هزینه از دو بخش هزینه برای تولید احصاء شده و هزینه اسراف برای تولید احصاء نشده تشکیل شده است. از سوی دیگر با استفاده از روابط فوق می‌توانیم میزان تقاضا برای عوامل تولید را نیز بدست آوریم. یعنی:

$$\begin{aligned} x_1 &= x_1^* + x_1^{\sim} \\ x_2 &= x_2^* + x_2^{\sim} \end{aligned} \quad (42)$$

به عبارت دیگر بر اساس روابط (۳۲) خواهیم داشت:

$$\begin{aligned} x_1 &= \phi_1^*(r_1, r_2, p) + \phi_1^{\sim}(r_1, r_2, p) \\ x_2 &= \phi_2^*(r_1, r_2, p) + \phi_2^{\sim}(r_1, r_2, p) \end{aligned} \quad (43)$$

مقادیر ϕ_1^{\sim} و ϕ_2^{\sim} تقاضاهای اسراف برای عوامل تولیدی است که اگر بازدهی کل تولید در وضعیت بهره‌وری حداکثر قرار می‌گرفت مقادیر آنها صفر می‌گشت ولی چون اسراف در بهره‌وری کل وجود دارد رقم آنها در روابط فوق به صورت اعداد مثبتی نمایانگر است. این ارقام مثبت ϕ_1^{\sim} و ϕ_2^{\sim} عملاً سبب می‌شود تا توابع تقاضا برای عوامل تولید به سمت راست انتقال یابند و انتقال تابع تقاضای عوامل به سمت راست باعث بکارگیری بیشتر عوامل تولید و گران‌تر شدن قیمت عوامل تولید خواهد شد، بدون اینکه محصول بیشتری تولید گردد.

اسراف در ترکیب نابینه عوامل تولید

یکی دیگر از موارد اسراف در مبحث تولید استفاده نابینه از عوامل تولید است. در ترکیب عوامل تولید، نظریه اقتصاد خرد امکان تولید را در دو ناحیه کلی مدنظر قرار می‌دهد. یکی ناحیه غیرمنطقی تولید است که در این ناحیه بازدهی نهایی حداقل یکی از عوامل تولید منفی است. مسلماً در این ناحیه اسراف عوامل تولید بسیار زیاد است. منفی بودن بازدهی عامل تولید به معنی بکارگیری عامل تولید مربوطه بیش از حد می‌باشد که سبب شده بکارگیری واحدهای نهایی از آن عامل میزان تولید را کاهش دهد. مثلاً اگر در زمینی بیش از اندازه بذر پاشیده شود تولید نه تنها افزایش نمی‌یابد بلکه کاهش نیز پیدا می‌کند. ناحیه دوم، ناحیه منطقی تولید است در این ناحیه اسراف کمتر از ناحیه قبلی می‌باشد ولی به دلیل عدم استفاده بهینه از منابع، محصول می‌تواند در حداکثر قابل احصاء نباشد. در ناحیه منطقی تولید بازدهی نهایی عوامل تولید مثبت است ولی ترکیب بکارگیری عوامل صحیح نیست. چنانچه ترکیب عوامل تولید را بهینه نمائیم این نقیصه رفع خواهد شد و اسراف از بین خواهد رفت.

از لحاظ ریاضی رفتار حداکثر تولید با توجه به محدودیت هزینه از حداکثر کردن تابع لاگرانژ زیر بدست خواهد آمد:

$$V = f(x_1, x_2) + \mu(C^0 - r_1x_1 - r_2x_2 - b) \quad (44)$$

با قرار دادن مشتقات تابع فوق نسبت به x_1, x_2, μ مساوی صفر خواهیم داشت:

$$\frac{f_1}{f_2} = \frac{r_1}{r_2} = RTS \quad (45)$$

به عبارت دیگر نرخ جایگزینی فنی برابر نسبت قیمت عوامل تولید می‌باشد. این نقطه به معنی محل تماس خط هزینه C^0 با منحنی محصول یکسانی^{۲۹۵} می‌باشد که منحنی اخیر حداکثر محصول را با توجه به محدودیت هزینه تولید می‌کند. مسلماً هر ترکیب دیگری به غیر از این ترکیب عوامل تولید سبب اسراف در عامل تولید است و همانگونه که در (۴۲) و (۴۳) نشان داده شد به میزان \tilde{x}_2, \tilde{x}_1

تقاضا برای عوامل تولید را افزایش داده بدون اینکه محصولی از بابت آن ایجاد نماید.

ضایعات تولید

ضایعات تولید معمولاً به دلایل مختلف بوجود می‌آید که تنوع این دلایل بسیار زیاد است و از اهمال کارگر تا نامرغوب بودن مواد اولیه تا ایرادات در ماشین آلات تولید یا دیگر مسائل را شامل می‌شود که این موارد در خطوط تولید صنعتی و سنتی و بسته به نوع تولید کالا یا حتی خدمت و فعالیت موردنظر متفاوت است ولی همه آنها را اینجا تحت عنوان ضایعات تولید به عنوان بخشی از تولید که کیفیت موردنظر را ندارد قرار می‌دهیم. ضایعات تولید به دلیل حجم زیاد آن معمولاً استفاده‌های خاصی نیز دارند و معمولاً بنگاه‌های دیگر آنها را برای استفاده‌های متفاوتی خریداری می‌کنند ولی به هر حال به دلیل اینکه مرغوبیت کافی ندارند سبب نقصان بازدهی بنگاه شده‌اند. لذا برای اینکه از اطلاع و تکرار کلام خودداری نمائیم می‌توانیم همان آثار نشان داده شده برای کاهش در بازدهی کل را به این مبحث نیز تعمیم دهیم. به عبارت دیگر نتیجه‌گیری نمائیم که افزایش ضایعات به معنای کاهش در بازدهی کل تولید بوده و این کاهش همان اثرات مشابه را دارد. پس هرچه ضایعات در تولید افزون گردد تقاضای عوامل تولید بیشتر شده بدون اینکه محصول افزایش یابد.

فساد محصول

فساد محصول پدیده‌ای در تعاقب فعالیت تولیدی بنگاه است ولی چون محصول تا تحویل به خریدار از دارایی‌های تولیدکننده محسوب می‌شود لذا این مبحث را جزو موارد اسراف در مبحث تولید قلمداد می‌نمائیم. هرچند این ناکارایی می‌تواند ناشی از سرویسه‌های بعدی نظیر حمل و نقل و توزیع باشد ولی سهل‌انگاری مدیریت عملیات و فروش در بنگاه تولیدی می‌تواند از این نوع عارضه جلوگیری کند. محصول همیشه پس از تولید در انبار یا محلی دپو می‌شود تا به چرخه توزیع و نهایتاً مصرف انتقال یابد. دپوی محصول می‌تواند سبب فساد محصول گردد. این مورد نه تنها برای کالاهای فاسدشدنی صادق است بلکه مصادیقی در کالاهای غیرفاسدشدنی نیز دارد. مثلاً زنگ زدگی و خوردگی به دلیل رطوبت یا اسیدیته آب و هوا حتی آهن آلات را نیز مورد هجوم قرار می‌دهد و آنها را به فساد می‌کشاند. مسلماً فساد محصول به معنای ظاهری آن از دست دادن

کالا است و به معنای تولیدی آن از دست دادن منابع تولید اعم از انواع عوامل تولید بکار گرفته شده در تولید آن محصول می‌باشد. بر این اساس در این مبحث نیز می‌توان عیناً استدلالات مربوط به اسراف را در معادلات (۴۲) و (۴۳) تعمیم داد که فساد محصول سبب بکارگیری بخشی از منابع عوامل تولید می‌گردد که عملاً سبب بازدهی نخواهند شد.

اثر اقتصادی اسراف

اقتصاد اخلاق به مباحث مهمی اشاره می‌کند که می‌تواند در روش زندگی بشر تأثیرات مثبت قابل توجهی داشته باشد. همانطور که به تفصیل ذکر شد اسراف به معنی تباه کردن منابع برخلاف اصل بهره بردن حداکثر از منابع در اقتصاد می‌باشد. براساس اقتصاد نئوکلاسیک افراد تمایل به حداکثر نمودن مصرف با توجه به ارجحیت‌های خود در کار و فراغت دارند، ولی در عمل مطلوبیت ناشی از مصرف بر مطلوبیت ناشی از فراغت می‌چربد. در مجموع اثر اسراف در جامعه در تعادل بازارها در اقتصاد منجر به موارد زیر خواهد شد:

- کالای بیشتری مصرف می‌گردد بدون افزایش مطلوبیت.
- تقاضای کالا بیشتر و قیمت آن افزایش می‌یابد.
- فراغت نیروی انسانی کمتر خواهد شد.
- کالای کمتری تولید می‌شود.
- نیروی انسانی بیشتری بکار گرفته می‌شود.
- عوامل تولید بیشتری صرف تولید می‌گردد.
- تقاضای عوامل تولید بیشتر و قیمت آنها بالاتر می‌رود.
- کارائی کم می‌شود.
- رفاه جامعه کمتر می‌شود.

گذر از رفتار اقتصاد سنتی به اقتصاد دانش محور با تحولات عمده فناوری اطلاعات و ارتباطات همراه است. توسعه و رشد سریع فناوری اطلاعات و ارتباطات تأثیرات چند جانبه‌ای در مجموعه رفتارهای اقتصادی بوجود خواهد آورد و همراه با آن الگوهای مصرفی و رفتارهای اقتصادی تغییر

شکل می‌یابند. تحلیلهای فوق با ملاحظات با اقتصاد دانش محور که با تشدید کارائی و بالابردن رانندومان و تسهیل عملیات از زوایای مختلف الگوهای مصرفی و رفتارهای اقتصادی را مدنظر قرار می‌دهد تکمیل می‌گردد.

فصل ششم

تبذیر و توسعه پایدار در اقتصاد اخلاق

بسیاری از مباحث اقتصادی-اجتماعی که بشر امروز سرفصل سیاستهای راهبردی خود قرار داده از هزاران سال پیش مطرح بوده و حکماء الهی این آموزه‌ها را در لابلای قواعد تشریحی و توضیحی و توصیه‌ای خود فرموده‌اند. منجمله از این مباحث می‌توان به مبحث توسعه پایدار اشاره کرد که از مسائل مطروحه بشر در مجامع بین‌المللی از اواخر قرن گذشته است. این مبحث هرچند به شکل نظری و مدرن آن در قرن بیستم مطرح شده است ولی مفاهیم آن در مباحث اقتصاد اخلاق قرار می‌گیرد و کمتر به این مفاهیم کلاسیک توجه شده است. منجمله از این مباحث تبذیر است به معنی زیاده روی در مصرف. این مفهوم از لحاظ کلی منطبق با مصرف‌گرایی و اقتصاد مصرفی در سطح ملی است ولی کاربرد آن در سطح بین‌المللی و اقتصاد جهانی مفاهیم خاصی را به ذهن می‌کشاند که در مثالی که فرموده‌اند^{۲۹۶} میتوان آنرا بوضوح لمس نمود: اگر حیوانات عقل داشتند بهتر زندگی می‌کردند و در این ارتباط مثال میکروب را می‌زنند که وقتی وارد بدن شد زندگی می‌کند و همانند ما که در زمین زندگی می‌کنیم از بدن ما که مانند کره زمین برای اوست می‌خورد و زندگی می‌کند. همزیستی بسیاری از باکتریها با انسان در بدن انسان از پدیده‌های ثابت شده در پزشکی است. اول بدن او را تحمل می‌کند و او غذایش را می‌خورد و انسان هم همراه با او زندگی می‌کند. بدین صورت که برای مثال بسیاری از باکتریهای دستگاه گوارش عامل تخمیر و هضم غذا و عمل گوارشند و سلامت بلکه حیات انسان بسته به وجود آنهاست. ولی کم کم میکروب آنقدر افراط می‌کند و از این بدن می‌خورد که بدن می‌میرد و خود او هم می‌میرد. رفتار این میکروبها هم مثل رفتار ماست. ما می‌گوییم حیوان عقل ندارد، ما که عقل داریم نباید کاری کنیم که زندگی خود را تباه کنیم. بزرگان در همه این موارد دستورالعملهایی فرموده‌اند: بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید که خداوند اسرافکاران را دوست ندارد. ... یعنی آنقدر مصرف می‌کند که نعمات الهی ضایع می‌شود و عمر خودش هم ضایع می‌شود به این جهت فرمودند اسراف نکنید ...

مشابه این تمثیل، استفاده مبدّرانه بشر از زمین است. مصرف بیش از اندازه از زمین عملاً سبب نابودی زمین می‌گردد و لاجرم ساکنان آن نیز در معرض تلف شدن قرار می‌گیرند. این تمثیل

^{۲۹۶} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۱/۲۵.

اخلاقی که در حیطهٔ مباحث اقتصاد اخلاق جای می‌گیرد در نظریات مطرح شده در اواخر قرن گذشته تحت عنوان توسعه پایدار مد نظر اقتصاددانان و کارشناسان محیط زیست و مسائل اجتماعی قرار گرفت. نهضتهایی نظیر «ضد مصرف»^{۲۹۷} «اقتصاد اکولوژیک»^{۲۹۸} «اقتصاد سبز»^{۲۹۹} و «فریگانسیم»^{۳۰۰} در دهه‌های اخیر نیز در این راستا بوده‌اند.

تبذیر یا اضافه مصرف از مباحث اقتصاد اخلاق مجدداً تحت عنوان توسعه پایدار مد نظر بشر حاضر قرار دارد. در مجموع نشان داده می‌شود که با افزایش سرانه مصرف اثرات وارده بر محیط زیست افزایش می‌یابد و به عبارت دیگر ظرفیت پذیرش محیط زیست سیاره زمین کاهش می‌یابد. تبذیر به نوعی در شرایط جهانی مفهوم تجاوز به حقوق دیگران را دارد و نه تنها مذموم بلکه می‌توان آن را با تدوین مقررات مربوطه در سطح ملی و بین‌المللی در حیطهٔ تعریف جرم نیز وارد کرد. زیرا مبذر برای نفع خود، زیستگاه و منافع دیگران را دچار مخاطره می‌نماید.

توسعه پایدار بعنوان الگویی برای استفاده از منابع به گونه‌ای که نیازهای بشر حاضر تأمین شود و نسل‌های بعد دچار مضیقه نشوند مطرح می‌شود که منطبق با مذموم بودن تبذیر در اقتصاد اخلاق است. این مفهوم علی‌رغم توجه به زمینه‌های پایداری محیط زیست، اقتصاد، و حوزه‌های سیاسی-اجتماعی، تنوع فرهنگی و شیوه‌های حیات در زمینه‌های روشنفکری، احساسی، اخلاقی و روحی را نیز مد نظر قرار می‌دهد. با توجه به زنجیره تولید محصولات اشاره‌ای نیز به مبحث تبذیر در تولید می‌شود که در مبحث اکولوژی صنعتی مطرح است. اکولوژی صنعتی تبدیل فرآیندهای صنعتی را از خطی به سیستمهایی حلقوی توصیه می‌کند که ضایعات بشکل منابع مجدداً بعنوان عوامل تولید وارد فرآیند تولید شوند. فناوری پاک و قوانین مرتبط با آن و تولید پاک‌تر نیز از مباحث مرتبط با تبذیر در تولید هستند.

توسعهٔ پایدار

توسعه پایدار الگویی است برای استفاده و مصرف منابع جهت حصول نیازهای بشر و همزمان حفظ

²⁹⁷ Anticonsumption

²⁹⁸ Ecological economics

²⁹⁹ Green economics

³⁰⁰ Freeganism

محیط طبیعی به گونه‌ای که نیازهای بشر نه تنها در زمان حاضر قابل احصاء باشند بلکه در آینده نامتنهی نیز بتوان آنها را تأمین نمود^{۳۰۱}. یعنی به گونه‌ای نیازهای بشر حاضر تأمین شود که نسل‌های بعد دچار مضیقه نشوند.

بطور کلی مباحث توسعه پایدار در زمینه‌های مختلفی مطرح می‌شود که مصرف پایدار و تولید پایدار از عمده‌ترین مباحث آنهاست.^{۳۰۲} تولید و مصرف پایدار استفاده از کالاها و خدمات در جهت نیازهای اساسی و بهبود کیفیت زندگی است و مادامی که استفاده از منابع طبیعی و مواد سمی و تولید ضایعات و آلاینده‌ها را در طول عمر حداقل می‌کند احتیاجات نسل‌های بعدی را نیز به مخاطره نیاندازد.^{۳۰۳} تولید و مصرف پایدار فعالیت‌های اقتصادی، دولت، جوامع و خانوارها را دربر می‌گیرد تا کیفیت‌های محیطی را در تولید کارا و بکارگیری منابع طبیعی، حداقل سازی ضایعات، و بهینه سازی محصولات و خدمات مد نظر قرار دهند.^{۳۰۴} تاکید تولید پایدار در سمت عرضه معادله قرار دارد و بر بهبود عملکرد محیط زیستی بخش‌های اصلی اقتصاد نظیر کشاورزی، انرژی، صنعت، توریسم و حمل و نقل تاکید دارد. مصرف پایدار اشاره به سمت تقاضا دارد و بر چگونگی اینکه کالاها و خدمات باید احتیاجات اصلی را پاسخگو باشند و کیفیت زندگی را بهبود دهند. به عبارتی خوراک و بهداشت، سرپناه، پوشاک، استراحت و تلاش به گونه‌ای تحویل شوند که بار بر ظرفیت حمل زمین را کاهش دهند.^{۳۰۵} در حالی که مصرف پایدار به معنی بهبود کیفیت مصرف نسل حاضر و نسل‌های آتی است. چنین مفهومی از مصرف نیازمند بهینه‌سازی مصرف با توجه به حفظ خدمات و کیفیت منابع و محیط زیست در طول زمان می‌باشد.^{۳۰۶}

^{۳۰۱} این تعریف از گزارش زیر اخذ شده است:

Report of the world commission on environment and development, United Nations General Assembly Resolution 42/187, 11 December 1987, retrieved: 2007-04-12.

"Meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs".

^{۳۰۲} <http://www.iisd.org/susprod/principles.htm>

^{۳۰۳} Symposium: Sustainable Consumption. Oslo, Norway; 19-20 January 1994.

^{۳۰۴} Edwin G. Falkman, Waste Management International. Sustainable Production and Consumption: A Business Perspective. WBCSD, n.d.

^{۳۰۵} Nick Robins, Sarah Roberts, Changing Consumption and Production Patterns: Unlocking Trade Opportunities. International Institute for Environment and Development and UN Department of Policy Coordination and Sustainable Development, 1997.

^{۳۰۶} Emil Salim, The challenge of sustainable consumption as seen from the South. In Symposium: Sustainable Consumption. Oslo, Norway; 19-20 January 1994.

توسعه پایدار از سه بخش عمده، پایداری محیط زیست، پایداری اقتصادی، پایداری سیاسی - اجتماعی تشکیل می‌گردد. تعمیم توسعه پایدار به ابعاد اخیر از تصمیمات اتخاذ شده در سازمان بهداشت جهانی در سال ۲۰۰۵ می‌باشد.^{۳۰۷} اعلامیه تنوع فرهنگی^{۳۰۸} مفهوم توسعه پایدار را نیز به حیطه فرهنگ می‌کشاند. در این اعلامیه آمده است که: «همانطور که تنوع زیستی برای طبیعت لازم است تنوع فرهنگی برای بشریت نیز لازم است». این اعلامیه در تکمیل تعریف توسعه پایدار تصریح می‌کند: «از بنیادهای توسعه تنها رشد اقتصادی نیست بلکه شیوه حصول حیاتی رضایتبخش تر در زمینه‌های روشنفکری، احساسی، اخلاقی و روحی می‌باشد».

بطور عمومی تر هاسنا^{۳۰۹} پایداری را فرآیندی می‌داند که چگونگی توسعه جمیع جهات زندگی انسانی را که بر معاش او اثر می‌گذارند را مد نظر قرار می‌دهد. مفهوم «توسعه سبز»^{۳۱۰} بطور کلی متفاوت از توسعه پایدار است. موافقان توسعه سبز پایداری محیط زیست را بر ملاحظات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ترجیح می‌دهند که از لحاظ دیدگاه توسعه پایدار یک سو به نگرانی به هدف توسعه پایدار در طول حیات آتی بشر در سیاره زمین می‌باشد. به هر حال علیرغم نظرات مکاتب مختلف^{۳۱۱} نسبت به توسعه پایدار به ویژه در ارتباط با «انسان محوری»^{۳۱۲} و «زیست محوری»^{۳۱۳} بخش توسعه پایدار سازمان ملل^{۳۱۴} زمینه‌های زیر را برای حیطه توسعه پایدار مد نظر قرار می‌دهد:

کشاورزی	همکاری بین‌المللی در تواناسازی محیط‌زیست
جوی	ترتیبات نهادی
تنوع زیستی	مدیریت زمین
بیوتکنولوژی	گروه‌های اصلی
ظرفیت سازی	کوهها
تحولات اقلیمی	استراتژیهای توسعه پایدار ملی

³⁰⁷ Word summit outcome document, World Health Organization, 1 September 2005.

³⁰⁸ The Universal Declaration on Cultural Diversity, UNESCO, 2001.

³⁰⁹ Hasna, A.M., 2007, Dimensions of sustainability, Journal of Engineering for Sustainable Development: Energy Environment and Health 2 (1):47-57 retrieved on 2008-04-20.

³¹⁰ Green development.

³¹¹ Center for Sustainable Global Enterprise, Cornell University.

Erb Institute for Global Enterprise, University of Michigan.

³¹² Anthropocentrism

³¹³ Ecocentrism

³¹⁴ United Nations division for Sustainable Development. Documents: Sustainable Development Issues. Retrieved 2007-05-12.

الگوهای تولید و مصرف	دریاها و اقیانوسها
صحرازدایی و خشکسالی	فقر
کاهش و مدیریت بلایا	فاضلاب
آموزش و آگاهی	علم
انرژی	سندروم مرگ و میر ناگهانی اطفال
مالیه	توریسم پایدار
جنگلداری	تکنولوژی
آب پاک	مواد شیمیایی سمی
بهداشت	تجارت و محیط زیست
نزاع انسانی	حمل و نقل
نماگرها	زباله‌های خطرناک
صنعت	زباله‌های رادیواکتیو
اطلاعات تصمیم‌گیری و مشارکت	زباله‌های جامد
تصمیمات یکپارچه	آب
حقوق بین‌الملل	

در دهه گذشته سازمانهای مختلف تلاش کردند تا معیارهایی را برای پایش پایداری تحت عناوین متریک‌ها و شاخصهای پایداری مطرح نمایند. بسیاری بر این باورند که مفاهیم توسعه پایدار مخالف رشد است و حتی اجرای اصول توسعه پایدار را برگرداندن بشر به سبک زندگی در دوران‌های قبل می‌دانند.^{۳۱۵}

ظرفیت پذیرش

یکی از مسائلی که در ارتباط با توسعه پایدار مطرح است ظرفیت حمل یا ظرفیت برد یا ظرفیت پذیرش زمین^{۳۱۶} می‌باشد. ظرفیت پذیرش یک اکوسیستم برابر با میزان جمعیت قابل حمایت از یک

^{۳۱۵} نگاه کنید به:

Temple (1992) What is sustainable development?

^{۳۱۶} Carrying capacity

ارگانسیم در چارچوب اکوسیستم مورد نظر از لحاظ مختلف نظیر، غذا، مسکن، آب، نور خورشید، هوا، و سایر نیازهاست. برای جمعیت انسانی متغیرهای دیگری نظیر فاضلاب، بهداشت و غیره نیز به آن اضافه می‌شود. وقتی چگالی جمعیت یک اکوسیستم افزایش می‌یابد غالباً نرخ تولد کاهش و نرخ مرگ و میر ارگانسیم مربوطه افزایش می‌یابد. تفاوت این دو نرخ «رشد طبیعی» نام دارد که ظرفیت پذیرش باید این رشد طبیعی را برای جمعیت اکوسیستم مورد نظر حمایت کند. بالاتر از ظرفیت پذیرش، جمعیت اکوسیستم کاهش می‌یابد و پایین‌تر از آن جمعیت افزایش می‌یابد.^{۳۱۷} استثنایی نیز ممکن است مشاهده شود که غالباً موقتی است. یعنی ممکن است جمعیت ساکن از یک نوع گونه حیاتی بیش از ظرفیت پذیرش باشد ولی این سکونت پایدار نیست و بعد از مدتی دچار کاهش جمعیت می‌شود. این پدیده یک قاعده بسیار منظمی را برای تنظیم رشد ساکنین یک اکوسیستم ایجاد می‌کند که افزایش یک نوع می‌تواند سبب ایجاد مسائلی گردد که نه تنها الزاماً جمعیت همان نوع را کاهش بلکه تعادل در جمعیت دیگر انواع را نیز تغییر دهد.

برای گونه‌های خاصی معادله معروف لوتکا-ولترا^{۳۱۸} نشان می‌دهد که چگونه در شرایط منابع محدود جمعیت ساکن دچار قحطی می‌شوند. رابطه انسان و محیط زیست بسیار پیچیده‌تر است زیرا انسان معمولاً اقدام به تغییر شکل منابع موجود در اطراف خود نموده و از منابع فراوان منابع کمیاب را که عامل کاهش جمعیت است استحصال و از طرف دیگر با شیوه‌های علمی موارد مرگ و میر را نیز کمتر می‌نماید. به هر حال علیرغم این موضوع معادله ساده IPAT ظرفیت پذیرش را به شکل زیر بیان کرده است:

$$I = P \cdot A \cdot T$$

I اثرات وارده بر محیط زیست ناشی از مصرف

P تعداد نفوس

A اثر مصرف سرانه

T عامل تکنولوژی

^{۳۱۷} نگاه کنید به:

Sayre, N.F.2008, The genesis history, and limits of carrying capacity, Annals of the Association of American geographers 98 (1), pp.120-134.

³¹⁸ Lotka-Volterra

این معادله هر چند فروض قوی زیادی را داراست ولی در مجموع نشان می‌دهد که با افزایش سرانه مصرف اثرات وارده بر محیط زیست افزایش می‌یابد و به عبارت دیگر ظرفیت پذیرش محیط زیست را کاهش می‌دهد. هر چند بسیاری از علمای علوم اجتماعی و جمعیت‌شناسان از زمان مالتوس^{۳۱۹} تا به حال رشد جمعیت و بحران ظرفیت پذیرش را بصورت نگران‌کننده‌ای مطرح کردند. حتی کلوپ رم^{۳۲۰} این موضوع را به عنوان یک خطر عظیم جهانی برای قرن ۲۱ پیش‌بینی نمود^{۳۲۱} ولی بسیاری دیگر از دانشمندان معتقدند که انسان با تغییر و بهبود تکنولوژی می‌تواند شرایط بهبود تولید غذا و ظرفیت پذیرش زمین را افزایش دهد. منجمله می‌توان به نظریات اقتصاددان دانمارکی استر بوزرآب^{۳۲۲} اشاره کرد که تحت عنوان «فرایند تطبیق»^{۳۲۳} معروف است. فرآیند تطبیق از لحاظ عقلایی با حدیث منقول از پیامبر اکرم (ص) منطبق است که تاکید بر ازدیاد تناح و تناسل و تکثیر نسل بشر دارد.^{۳۲۴} یعنی بر خلاف نظریه مالتوس که تنگ نظرانه است رسول گرامی (ص) به همان دلیل فرآیند تطبیق، نه تنها مانعی برای افزایش جمعیت انسانی نمی‌بیند بلکه تاکید بر افزایش جمعیت نیز دارد. زیرا عقول متولد شده خود دست به دست یکدیگر داده و مسائل و مشکلات خود را حل خواهند کرد. زیرا با هر تولد یک عقل نیز متولد می‌شود که توان پیدا کردن راه حل برای زندگی خود و هم دیگران را دارد. ولی با این وجود این موضوع نافی نفی تبذیر در اقتصاد اخلاق نیست. به راحتی از معادله IPAT می‌توان دریافت که در شرایط تبذیر اثرات وارده بر محیط زیست ناشی از مصرف (I) تشدید می‌شود زیرا اثر مصرف سرانه (A) با تبذیر تشدید می‌گردد و نتیجتاً ظرفیت پذیرش زمین را کم می‌کند. به عبارت دیگر در شرایط ایستای تطبیقی که تمام متغیرها ثابت باشند^{۳۲۵} یعنی تعداد نفوس (P) و عامل تکنولوژی (T) تغییر نکنند، افزایش اثر مصرف سرانه (A) به صورت متناسب اثرات وارده بر محیط زیست ناشی از مصرف (I) را زیاد می‌کند.

³¹⁹ Thomas Malthus (1798). An essay on the principle of population.

³²⁰ The Club of Rome, Limits to growth (1972).

³²¹ Paul R. Ehrlich (1968). Population bomb.

³²² Ester Boserup (1965), The conditions of agricultural growth, Allen Unwin. Revised and reprinted in population and technology, Blackwell 1980.

³²³ Adaptation process.

^{۳۲۴} تناكحوا تناسلوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة ولو بالسقط

³²⁵ Ceteris Paribus

تبذیر در قرآن

علی رغم جامعیت کلمه اسراف و قابلیت تعمیم مفهوم اسراف به کلیه اعمال و رفتار انسان، تبذیر حالت خاص و بیشتر مفهوم اقتصادی دارد. در تعریف تبذیر راغب اصفهانی می‌نویسد^{۳۲۶}: تبذیر به معنای پراکنده کردن و اصل آن پاشیدن بذر است و برای هر کسی که مالش را ضایع کند به کار می‌رود. طبرسی تبذیر را پراکنده کردن مال از روی اسراف معنی می‌کند و ریشه آن پاشیدن بذر است با این فرق که تبذیر پراکندن همراه با فاسد و ضایع کردن است ولی اگر به گونه اصلاح باشد تبذیر نیست.^{۳۲۷} در سوره اسراء خداوند درباره تبذیر می‌فرماید: «حَقَّ خَوْشَاوُنْد و مَسْكِين و رَاهِ مَانْدَه رَا اِدَاكِن و هِيَجْ تَبْذِير مَكِن. اسراف كاران با شياطين برادرند و شيطان نسبت به پروردگارش ناسپاس بود.»^{۳۲۸} در تفسیر تبذیر در شرح همین آیه در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده فرموده‌اند:^{۳۲۹} «وَلَا تُبْذَرُوْا تَبْذِيْرًا مَّقْصُوْدًا اِز تَبْذِيْرِ بَخْشِشْ بِهْ غَيْرِ مَسْتَحَقِّ يَآ بَخْشِشْ بِهْ مَسْتَحَقِّ بِيْشْ اِز حَقِّشْ مِيْ بَاشْ د و اِگَر دَر پَر دَاخْت حَقُوْق مَسْتَحَقِيْنَ اَمْر شَدَه، اِز تَبْذِيْرِ كِه دَا دِن بَر غَيْرِ مَسْتَحَقِّ يَآ دَا دِن بِهْ مَسْتَحَقِّ زِيَا دَه اِز حَقِّ اَوْسْت كِه اسراف است در این آیه نهی شده است، چون دادن مال بدون تبذیر همان اقتصاد (میان‌روی) است. پس تبذیر اعم از اسراف است اگرچه گاهی هم در مقابل آن قرار می‌گیرد، و چون امر به ادای حقوق در مفهوم مخالف آن مستلزم نهی از خودداری (تنگ چشمی) است، لذا به همان ادای حقوق اکتفا کرد و صریحاً از اسراف کردن نهی نمود. از آن رو که ادا کردن حق اختصاص به مال صوری و به خویشان صوری ندارد، بلکه عموم سایر حقوق و جمیع خویشاوندان در عالم کبیر و صغیر را شامل می‌شود، از نبی ص وارد شده که روزی بر سعد می‌گذشت که مشغول وضو گرفتن بود، فرمود: ای سعد چیست این اسراف؟ عرض کرد: یا آیا در وضو هم اسراف است؟ فرمود: بلی، اگرچه پیش چشمه جاری باشی. و از امام صادق ع وارد شده است که پرسیده شد: آیا در حلال تبذیر می‌شود؟ فرمود: بلی و سر مطلب این است که هرگاه شخصی پیش

^{۳۲۶} راغب اصفهانی معجم مفردات الفاظ القرآن انتشارات دارالفکر. ذیل ماده بذر: التبذیر و التفریق و أصله القاء البذر و طرحه فاستعیر لكل مضيع لما له، فتبذیر البذر تضييع في الظاهر لمن لم يعرف مال مايلقيه.

^{۳۲۷} طبرسی مجمع البیان، ج ۶ ص ۴۱۰ ذیل آیه ۲۶ سوره اسراء.

^{۳۲۸} سوره اسراء، آیات ۲۷-۲۶، و آت ذَا الْقُوْبِي حَقَّهُ و الْمَسْكِيْنَ و اِبْنِ السَّعِيْلِي و لَا تُبْذَرُوْا تَبْذِيْرًا. اِنَّ الْمُبْتَدِرِيْنَ كَانُوْا اِخْوَانَ الشَّيَاطِيْنِ و كَانَ الشَّيْطَانُ لِرِيْبِهٖ كَفُوْرًا.

^{۳۲۹} بیان السعاده فی مقامات العباده، ترجمه، جلد ۸، صص ۲۶۳-۲۶۰.

چشمه جاری باشد ولی بیش از آن مقدار که واجب و مستحب است قوای خود را به کار اندازد. این استعمال قوا و توجه به قوای محرکه بدون استحقاق (ضرورت) تبذیر است اگرچه اسراف و تبذیر آب در این جا مطرح نباشد. خلاصه آنچه که از اخبار، با همه اختلافهای موجود مستفاد می‌شود این است که: انفاق مال یا کلام یا علم یا حکمت عرض و جاه یا نیروی قوا، یا انفاق بر نفس و قوای آن به مقدار خواست، بدون التفات به امر خدا و امثال امر او تبذیر است، هرچه که می‌خواهد باشد. در عین حال همه این‌ها اگر با توجه به امر خدا و امثال امر او باشد اقتصاد (میان‌روی) است هرچه می‌خواهد باشد. و لذا ذکر کرده‌اند که اگر همه دنیا را یک لقمه قرار دهی و مؤمنی را اطعام نمایی اسراف نمی‌شود. إِنَّ الْمُبْتَدِرِينَ تَبْذِيرُ كُنُودِ الْكَافِرِينَ وَ كَسَانِي كَمَا فِي غَيْرِ اطَاعَتِ خُودِ وَ بَاغْفَلَتِ زَا مِرْ اَوِ اِنْفَاقِ مِي كُنُنُد، كَاثُوَا اِخْوَانُ الشَّيَاطِينِ بَرَادِرَانِ شِيَاطِينِ بُوْدُوْءِ اَنْد. زِيْرَا كِهْ اِنْفَاقِ وَّقْتِي كِهْ بِهْ اَمْرِ خُودِ نَبَاشُدْ بِهْ اَمْرِ شَيْطَانِ مِي شُوْدْ كِهْ شَيْطَانِ دَرِ كَمِينِ بِنْدُوْءِ نَشِسْتُوْءِ وَ مَنْتَضَرِ غَفْلَتِ اَوِ اَزِ اَمْرِ خُودِ اَسْت، پَسْ دَرِ اَنِ حَالِ دَرِ اَوِ تَصْرَفِ مِي كُنْدْ وَ بَرِ اَوِ حَكْمِ مِي رَا نَدِ هِمَا نَطُوْرِ كِهْ بَرِ شِيَاطِينِ خُودِشِ حُكُوْمَتِ مِي كُنْدِ. وَ كَا نَ الشَّيْطَانُ لِرِبِهْ كُفُوْرًا عَطْفِ بِهْ بِيَا نِ عَلْتِ اَسْت، يَعْنِي شَيْطَانِ نَسْبَتِ بِهْ پُرُوْرْدِ گَارَشِ بَسِيَارِ كُفْرِ مِي وِرَزْدِ، وَ مَبْدَرُ مَنْفَقِي اَسْت كِهْ بَدُوْنِ التَّفَاتِ بِهْ اَمْرِ خُودِ نَسْبَتِ بِهْ پُرُوْرْدِ گَارَشِ كُفُوْرِ اَسْت پَسْ اَوِ دَرِ كُفْرِ وِرَزِيْدِنِ بِهْ پُرُوْرْدِ گَارَشِ بَرَادِرِ شَيْطَانِ اَسْت.»

قرآن کریم تبذیر به مفهوم مصرف بیش از اندازه را در آیات زیادی مذموم دانسته که موارد زیر از جمله آیاتی است که در منع تبذیر نازل گردیده‌اند: «و اوست که باغهای داربست زده و بدون داربست و خرمابن و کشتزارها که میوه آنها متفاوت است و زیتون و انار همگون و ناهمگون آفرید. از میوه‌های آن، چون میوه آورد، بخورید و حق خدا را روز برداشت بدهید و اسراف نکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد.»^{۳۳۰} و «بخورید و بیاشامید و از حد نگذیرید که او اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد.»^{۳۳۱} و «و کسانی که چون خرج می‌کنند نه اسراف کنند و نه بخل ورزند و میان این دو معتدل باشند»^{۳۳۲}. و «و فرمان اسراف کاران را که در این زمین فساد می‌کنند و اصلاح

^{۳۳۰} سوره انعام، آیه ۱۴۱. وَ هُوَ الَّذِي اَنْشَأَ اَنْجَاثَ مَعْرُوْشَاتٍ وَ غَيْرِ مَعْرُوْشَاتٍ وَ النَّخْلِ وَ الرَّزْعِ مُخْتَلِفًا اُكْلُهُ وَ الرَّيْعُونَ وَ الزَّمَانِ

مَتَشَابِهًا وَ غَيْرِ مَتَشَابِهًا كُلُّوْا مِنْ ثَمَرِهِ اِذَا اَثْمَرُ وَاَتُوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَ لَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ

^{۳۳۱} سوره اعراف، آیه ۳۱. وَ كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا وَ لَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ.

^{۳۳۲} سوره فرقان، آیه ۶۷. وَ الَّذِيْنَ اِذَا اَنْفَقُوْا لَمْ يَسْرِفُوْا وَ لَمْ يَقْتُرُوْا وَ كَانْ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا.

نمی‌کنند اطاعت مکنید»^{۳۳۳}. در آیه دیگر می‌فرماید^{۳۳۴}: «ما از چیزهای پاکیزه‌ای که روزی شما قرار دادیم بخورید و در آن زیاده روی مکنید که غضب من بر شما مباح می‌شود و هر که غضب من بر او حلول کند هلاک شده است». در مفهوم طغیان در این آیه می‌فرمایند^{۳۳۵}: «طغی یطغی» از باب «علم» و «طغی یطغو» از «نصر» و «طغی یطغی» از «منع» یعنی از اندازه تجاوز کرد و در کفر بلند گشت و علو پیدا کرد و در معاصی و ظلم اسراف کرد. و همه معانی به خروج از تسلیم در برابر عقل خارجی یا داخلی برمی‌گردد. و معنای «لا تطغوا فیه» این است که در آنچه بر شما روزی کردیم از حدی که خدا تعیین کرده است تجاوز نکنید، از مقدار خوردن و جهت تحصیل مأکول و آداب خوردن و غایات آن و تسمیه بر آن و شکر بر آن به این که در نعمت ملاحظه منعم بشود، یا رنگارنگ بودن مأکولات یا زیاد خوردن، یا اطعام به کسی که اهل نیست یا به غیر ذکر خدا، یا در خوردن تجاوز نکنید که ضمیر به اکل برمی‌گردد، که در «کلوا» است یا به علت خوردن، تجاوز از حد نکنید، یا به سبب آنچه که ما به شما روزی کردیم، یا در حالی که شما در بین آنچه که ما روزی کردیم ثابتید یا در خوردن».

در قرآن کریم آیاتی نظیر: «مصرفان را هلاک کردیم»^{۳۳۶} و «خداوند کسی که مسرف دروغگو است را هدایت نمی‌کند»^{۳۳۷} و «بدینسان کردار مصرفان به نظرشان آراسته آمد»^{۳۳۸} و «همانا مسرفین اصحاب آتشند»^{۳۳۹} و «از مصرفان اطاعت مکنید، کسانی که در زمین فساد می‌کنند و به اصلاح نمی‌پردازند»^{۳۴۰} و «خداوند مصرفان را دوست ندارد»^{۳۴۱} همه دلالت بر عدم رضایت الهی بر تبذیر و بطور کلی اسراف است و خداوند به هیچ وجه این عمل را تجویز نفرموده است.

^{۳۳۳} سوره شعراء، آیات ۱۵۱-۱۵۲. ولا تطیعوا أمر المفسرفین. الذین یفسدون فی الأرض ولا یصلحون.

^{۳۳۴} سوره طه آیه ۸۱. کلوا من طیبات ما رزقناکم ولا تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی ومن یحلل علیه غضبی فقد هوی.

^{۳۳۵} بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه، جلد ۹ صفحات ۲۳۵-۲۳۴.

^{۳۳۶} سوره انبیاء آیه ۹، وأهلکنا المفسرفین.

^{۳۳۷} سوره غافر، آیه ۲۸. إن الله لا یهدی من هو مسرف کذاب.

^{۳۳۸} سوره یونس، آیه ۱۲. کذلک زین للمفسرفین ما کأنوا یعملون.

^{۳۳۹} سوره غافر آیه ۴۳، وأن المفسرفین هم أصحاب النار.

^{۳۴۰} سوره شعراء، آیات ۱۵۱-۱۵۲. ولا تطیعوا أمر المفسرفین الذین یفسدون فی الأرض ولا یصلحون.

^{۳۴۱} سوره انعام، آیه ۱۴۱ و سوره اعراف آیه ۳۱، إنه لا یحب المفسرفین.

بطور کلی در ارتباط با محیط زیست آیه زیر در سوره بقره و شرح آن قابل توجه است. می‌فرماید: «چون از نزد تو باز گردد در زمین فساد کند و کشتزارها و دامها را نابود سازد و خدا فساد را دوست ندارد.»^{۳۴۲} یعنی از بین بردن کشتزارها و دامها فساد محسوب می‌شود و خداوند این اعمال را دوست ندارد. تخریب کشتزارها و از بین بردن دامها چه مستقیم و چه از طریق تخریب اکوسیستم و عناصر محیط زیست یعنی با آلوده‌سازی محیط و ایجاد عدم تعادل در اکوسیستم در هر حالت فساد تلقی می‌گردد. در آیه فوق تعلق کشتزارها یا دامها به مسلمین یا مؤمنین تخصیص نیافته و با استفاده از کلمه زمین، کل آنها را در جهان مد نظر قرار می‌دهد. این نگرش، احکام بسیاری را فراروی دولت اسلام قرار می‌دهد مبنی بر اینکه حق ندارد در سیاره زمین فساد کند. فساد در زمین از لحاظ آیه شریفه فوق شامل مجموعه‌ای از فعالیت‌هایی می‌شود که موجب تخریب محیط زیست، اعم از گیاه، حیوان و انسان می‌گردند. تعمیم این موضوع به انسان مسائل دیگری را نیز شامل می‌شود که به ذکر آن خواهیم پرداخت. فعالیت‌هایی که سبب فساد در زمین می‌گردند از جمله تولید و تجارت مواد مضر و سموم شیمیایی به منظور از بین بردن انسانها و تخریب مزارع و دامها برای ضربه زدن به دیگران، تسلیحات برای حمله و سلاحهای کشتار جمعی، دفن زباله‌های هسته‌ای در کشورهای ضعیف و تبانی با مأموران و رهبران آنها، تولید، مصرف، صادرات و واردات هر نوع ماده اولیه یا واسطه‌ای مصرفی که باعث فساد در نبات و دام و انسان گردد و مضر به سلامتی آنها باشد و سایر موارد مشابه همگی در این مبحث قرار می‌گیرند.

آیه فوق را اینگونه تفسیر فرموده‌اند:^{۳۴۳} و إِذَا تَوَلَّىٰ یعنی وقتی که پشت به تو کند، یا متصدی امری از امور تو یا امور دنیا باشد یا اینکه والی بر مردم باشد. سعی یعنی سریع می‌شود در سیر فی الْأَرْضِ در زمین عالم صغیر یا عالم کبیر یا زمین قرآن، یا اخبار یا سیره انبیاء گذشته ع و جانشینان ایشان ع. لِيُفْسِدَ فِيهَا تا در زمین فساد ایجاد کند و افساد عبارت از تغییر دادن چیزی است از کمالی که دارد، یا منع کردن آن است از رسیدن به کمالش، و لام، لام غایت یا لام عاقبت است، زیرا منافقان گمان می‌کنند که آنها مصلح هستند و «هرگاه به آنها گفته شود در زمین فساد نکنید، می‌گویند ما اصلاح

^{۳۴۲} سوره بقره، آیه ۲۰۵، و إِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ. در آیه ۷۷ سوره قصص می‌فرماید: در زمین از پی فساد مرو که خدا فسادکنندگان را دوست ندارد. و لَا تَبِعِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ. همچنین در آیه ۶۴ سوره مائده.

^{۳۴۳} بیان السَّعَادَةِ فِي مَقَامَاتِ الْعِبَادَةِ، جلد دوم، ترجمه، صص ۴۲۶ - ۴۲۲.

کننده هستیم، ولی آگاه باشید که آنها مفسد هستند، اما نمی‌دانند»^{۳۴۴} و *یَهْلِك* اصل را هلاک و فنا می‌کند. الحوث حرث چیزی است که مردم آن را می‌کارند از نباتات زمین یا مطلق هر گیاهی است که خدا آن را از زمین رویانده باشد. و *النَّسْلُ* بچه کوچک از هر موجودی به دنیا بیاید یا بچه کوچک انسان. بدان که عالم طبع آسمانش و موجودات آسمانش، و زمین و موجودات زمینی، از حیث ذات و صفت در هر آن در حال تجدّد است، برای آن از جانب خودش فزاینده است و از جانب پدید آورنده‌اش بقایی. حال آن نسبت به پدید آورنده‌اش، حال شعاع آفتاب است نسبت به آفتاب، زیرا شعاعی که بر سطح واقع می‌شود، در دو لحظه باقی نمی‌ماند، به دلیل اینکه هرگاه از روزنه دوری شعاع بر سطحی واقع شود به محض بستن روزنه منهدم می‌شود، و پس از بستن روزنه باقی نمی‌ماند. چیزی که اشیاء را پیوسته بقا می‌بخشد، به نحوی که تجدّد (نوشدن) آن پنهان است، عبارت از مشیت می‌باشد، از وجه رحمت رحمانی عام است. همانا کائنات نوعی قوه و استعداد دارد و به حسب تفاوت استعدادها تدریجاً به کندی یا به سرعت از قوه به فعل خارج می‌شود و تجدّد فعلیات تنها با مشیت از آن وجه که رحمت رحیمی است محقق می‌شود و آنچه به سبب مشیت از وجه رحمت رحمانی محمّد ص وجود پیدا می‌کند، از ناحیه رسالت اوست و آنچه که از وجه رحمت رحیمی او ص به وجود می‌آید از ناحیه ولایت اوست. بنابراین، بقای اشیاء، به رسالت و استکمال آن به ولایت است. پس هر چیزی به آخر درجه کمالات نوعی‌اش برسد قبول‌کننده ولایت علی می‌شود، و هر چیزی که به درجه کمال نرسد، به همان مقدار از قبول ولایت ناقص می‌شود، و هر چیزی که اصلاً در نوع خود هیچ یک از کمالات نوعش را نداشته باشد، هیچ مقدار از ولایت را قبول نمی‌کند، چنانچه از ائمه ع وارد شده، زمینهای شوره‌زار و آبهای تلخ و شور و مردابها، ولایت ما اهل بیت را قبول نمی‌کنند. این گفتار بر حسب تکوین است و اگر این رحمت رحیمی تکوینی از اشیاء قطع شود هیچ یک از آنها در هیچ یک از مراتب کمال نوعی به کمال نمی‌رسند، چنانچه اگر رحمت رحمانی از اشیاء قطع شود، هیچ چیزی در دو آن (لحظه) باقی نمی‌ماند. و به همین انقطاع اشاره کرده‌اند، از آنجا که فرموده‌اند: اگر حجّت از زمین برداشته شود، زمین اهلس را فرو می‌برد.^{۳۴۵} و اما به حسب تکلیف، مردم مکلف به رو آوردن و توجه نمودن به

^{۳۴۴} سوره بقره، آیات ۱۲-۱۱، و إذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون.

^{۳۴۵} بحار الانوار، ج ۲۳، ح ۲۰، ص ۲۱. ۲۰-ع، علل الشرائع. ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن عيسى عن محمد بن

ولایت هستند، چنانچه صاحب ولایت به آنها توجه دارد. و به سبب این رو آوردن و آن توجه، زراعت و نسل، در عالم صغیر کامل می‌شود و زراعتی می‌شود که بدون قبول ولایت و بیعت و عهد، هرگز زراعت نمی‌شد، و چیزی تولد پیدا می‌کند که بدون ولایت تولد پیدا نمی‌کرد و هر اندازه توجه از خلق افزونتر شود، توجه صاحب امر بیشتر می‌شود، و با زیاد شدن این دو توجه، زراعت و نسل زیاد گشته و در عالم صغیر به کمال می‌رسند، و به سبب زیاد شدن و کامل شدن در عالم صغیر، وجود و استکمال آنها در عالم کبیر، فزونی می‌یابد. پس هرکس در راضی کردن صاحبش بکوشد به مقدار کوششی که کرده توجه صاحب وقت و رضایت او از وی زیاد می‌شود و به حسب زیاد شدن توجه و رضای صاحب وقت برکت در زراعت و نسل در عالم صغیر و کبیر زیاد می‌گردد. به همین معنی اشاره کرده است خدای تعالی، آنجا که می‌فرماید: اگر اهل قریه‌ها ایمان بیاورند و تقوی پیشه کنند هرآینه برای آنها برکاتی از آسمان می‌گشایم.^{۳۴۶} در عالم صغیر و در زمین در عالم کبیر؛ یا از هر دو برکت در هر دو جا، و نیز قول خدای تعالی که: اگر آنان تورات و انجیل را و آنچه را که از پروردگارش نازل شده بود اقامه می‌کردند و بر پا می‌داشتند، هرآینه از بالای سر و از زیر پاهایشان روزی می‌خورند^{۳۴۷}، یعنی در عالم صغیر و کبیر و مولوی قدس سره چه خوب گفته است:

تا توانی در رضای قطب کوش	تا قوی گردد، کند در صید جوش
چون برنجد بینوا گردند خلق	کز کف عقل است چندین رزق خلق
او چو عقل و خلق چون اجزای تن	بسته عقل است تدبیر بدن
ضعف قطب از تن بود از روح نی	ضعف در کشتی بود در نوح نی
یاری ده در مرمت کشتیش	گر غلام خاص و بنده گشتیش
یاریست در تو فزاید نی در او	گفت حق: ان تنصروا الله ینصروا ^{۳۴۸}

←
الفضیل عن أبي حمزة قال قلت لأبي عبد الله ع تبقى الأرض بغير إمام قال لو بقيت الأرض بغير إمام ساعة لساخت. ك، [كمال‌الدین] أبي و ابن الوليد معا عن سعد عن اليقطيني و ابن أبي الخطاب معا عن محمد بن الفضيل مثله بيان يقال ساخت قوائمه في الأرض أي دخلت و غابت و لا يبعد أن يكون سوخ الأرض كناية عن رفع نظامها و هلاك أهلها.

^{۳۴۶} سوره اعراف، آیه ۹۶، وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ.

^{۳۴۷} سوره مائده، آیه ۶۶، وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رِجْمٍ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ.

^{۳۴۸} سوره محمد، آیه ۷، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثِّبَ أَقْدَامَكُمْ. ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر خدا را یاری کنید یاری خواهید شد و ثبات قدم خواهید یافت.

و از اینجا معلوم می‌شود که توجّه تکلیفی و ازدیاد آن موجب تقویت ولایت تکوینی و ازدیاد حرث و نسل و ازدیاد کمال آن دو در عالم صغیر و کبیر می‌شود و اعراض از ولایت تکلیفی، موجب فاسد شدن هر دوی آنها و هلاکت آنها در عالم صغیر و کبیر است، و هر اندازه که اعراض زیاد شود، فساد و هلاکت هم زیاد می‌شود، و هرگاه اعراض منجر به منع غیر شود، فساد و هلاکت شدید گشته و اگر منجر به تکذیب و استهزا شود نهایت فساد و تباهی را در پی دارد. قول خدای تعالی است، که می‌فرماید: «پس عاقبت کسانی که بدی را در حدّ اعلاّی بدی انجام دادند، که آیات خدا را تکذیب کرده و آنها را به استهزا گرفتند این است»^{۳۴۹} اشاره به همین معنی است. بنابراین، جایز است که گفته شود: اگر از ولایت روگردان شود، در زمین سعی می‌کند، ولی نهایت سعی و کوشش او افساد در زمین و تباه کردن زراعت و نسل می‌شود، و خود او نیز این مطلب را احساس نمی‌کند. و الله لا یُحِبُّ الفساد و خدا فساد را دوست ندارد و این نحوه بیان در موردی به کار می‌رود که در معنی فساد را مبغوض می‌داند، گو اینکه معنای جمله اعمّ از آن است».

تبذیر و توسعه پایدار

تبذیر در واژه‌های متداول اقتصادی امروزی به «اضافه مصرف»^{۳۵۰} و در اصطلاح عامیانه «ریخت و پاش» نیز گفته می‌شود. از لحاظ مصرف در سطح کلان اقتصاد این موضوع از بُعد تطبیقی در بین کشورها قابل اهمیت است. به گونه‌ای که علیرغم وضعیتهای مشابه از لحاظ یکسانی چگالی جمعیت در مناطق مختلف، مصرف سرانه در یک کشور بسیار بالا و در کشور دیگر پائین است. برای مثال چین از لحاظ مساحت با ایالات متحده آمریکا قابل مقایسه است و جمعیت آمریکا خمس جمعیت چین است ولی مصرف سرانه انرژی در آمریکا حدود نه برابر چین است. به عبارت دیگر چین علیرغم جمعیت بیشتر مصرفی معادل نصف مصرف انرژی آمریکا را دارد. اضافه مصرف انرژی یکی از مسائل مهم در حیطه مشکلات اساسی در سطوح ملی و جهانی از لحاظ گرم شدن زمین و غیره را دارد که مثال ذکر شده نشان‌دهنده اینست که اضافه مصرف به نوعی در شرایط جهانی مفهوم اجحاف حقوق دیگران نیز می‌تواند تلقی شود. برای مثال اضافه مصرف انرژی در آمریکا منجر به گرم شدن زمین گشته و این موضوع خسارت‌های متنوعی را به سایر ساکنین کره

^{۳۴۹} سوره روم، آیه ۱۰، ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أُسَؤُوا السُّوَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ.

زمین وارد می‌آورد.

مواردی نظیر ایجاد زباله‌های بجا مانده از مصرف، مصرف تقلیدی^{۳۵۱} و مدگرایی^{۳۵۲} و مشابه نیز از موارد اضافه مصرف می‌باشند که از لحاظ طبقه بندی در زمره تبذیر قرار می‌گیرند. این موارد بقدری گسترده است که حتی برخی متون بین‌المللی که به اضافه مصرف پرداخته‌اند چراغانی‌های تزئینی و حتی نورافشانی را نیز در ردیف این موارد دانسته‌اند.

اضافه مصرف از لحاظ توسعه پایدار ظرفیت زیستی سیاره زمین را کاهش داده و عملاً منجر به تهی‌سازی منابع و تنزل تدریجی محیط زیستی و کاهش بهداشت اکولوژیک می‌شود. و این موضوع از سوی دیگر که باعث افزایش آلودگیها و آثار سؤ ناشی از تولید کالا یا خدمت برای مصرف می‌شود تکمیل می‌گردد. گزارش «وضعیت جهان»^{۳۵۳} در سال ۲۰۰۶ تصریح می‌دارد که: «ظرفیت اکولوژیک جهان برای زیاده خواهی چین و هند و ژاپن و اروپا و آمریکا ناکافی است». برای مثال آمریکا کمتر از ۵٪ جمعیت جهان را دارد ولی ۲۵٪ گاز انیدریک کربنیک CO₂ را تولید^{۳۵۴} و ۲۵٪ منابع جهان را مصرف می‌کند.^{۳۵۵} آمریکا علیرغم داشتن ۳٪ از ذخایر^{۳۵۶} شناخته شده نفت ۲۶٪ از انرژی جهان را مصرف می‌نماید^{۳۵۷} و آمریکا ۳۰٪ ضایعات و زبالجات دنیا را تولید می‌نماید^{۳۵۸} و براساس تحقیقات انجام شده میزان اثر وارده توسط آمریکا بر محیط زیست بیش از ۲۵۰ برابر ساکنین صحرای آفریقا است.^{۳۵۹} و اگر چین و هند به میزان سرانه آمریکا یا ژاپن در سال ۲۰۳۰ میلادی برسند کل سیاره زمین را برای تأمین نیازهای خود لازم خواهند داشت.

منابع از لحاظ شاخصهای زندگی بشری فراتر از منابعی است که برای جمعیت حیوانات یا نباتات یا غیره مد نظر قرار می‌گیرد. در طبقه بندی منابع برای توسعه پایدار الگوی ۵ سرمایه^{۳۶۰} مد نظر قرار گرفته است. این پنج سرمایه تحت عناوین: سرمایه طبیعی، سرمایه اجتماعی، سرمایه انسانی، سرمایه

³⁵¹ Conspicuous consumption.

³⁵² Keep up with Jones consumption.

³⁵³ State of the world 2006, World Watch Institute, 11 January 2006.

³⁵⁴ Global Warming

³⁵⁵ Illinois Recycling Association Recycling Facts.

³⁵⁶ NRDS: Reducing U.S. oil dependence

³⁵⁷ SEI: Energy Consumption

³⁵⁸ Waste Watcher

³⁵⁹ Consumption industrialized, commercialized dehumanized and deadly. And also: US population reaches 300 million, heading for 400 million; no cause for celebration, 4 October 2006.

³⁶⁰ Five capitals models of sustainable development, Forum for the Future.

صنعتی، و سرمایه مالی ذکر شده‌اند. مبحث تبذیر استفادهٔ بیش از نیاز از هر کدام از این سرمایه‌ها را نیز در بر می‌گیرد و همانطور که در الگوی ۵ سرمایه برای توسعه پایدار استفاده بیش از حد این سرمایه‌ها منجر به کاهش ظرفیت پذیرش زیستگاه بشر می‌گردد در اقتصاد اخلاق بطور عام نیز این مصرف مازاد از سرمایه‌های مختلف مذموم شمرده می‌شود.

تبذیر و تولید پایدار

هر چند تبذیر به مصرف برمی‌گردد ولی با توجه به اینکه تولید محصولات، زنجیره تولید کالاها و واسطه‌ای را نیز فراهم می‌آورد که در فرآیند تولیدی دیگر مورد استفاده و مصرف واقع می‌شوند بد نیست اشاره‌ای نیز به مباحث تبذیر در تولید داشته باشیم.

یک بخش عمده از تولید پایدار در مبحث اکولوژی صنعتی مطرح است. به این ترتیب که اکولوژی صنعتی یک زمینه چندانضباطی علمی است که بر ترکیب پایدار محیط، اقتصاد و فناوری متمرکز می‌گردد. مراد از واژه صنعتی در اکولوژی صنعتی مراکز صنعتی نیست بلکه مراد این است که چگونه انسانها منابع طبیعی را در فرآیند تولید کالا و خدمات استفاده می‌نمایند. اکولوژی صنعتی در اصل به دنبال این است که فرآیندهای صنعتی را از خطی به سیستمهایی حلقوی بسته تبدیل کند. در سیستم‌های خطی منابع و سرمایه از طریق این سیستم نهایتاً به زباله ختم می‌شوند. ولی در سیستمهای حلقوی زباله مجدداً بعنوان عامل تولید وارد فرآیند تولید می‌شود. به عبارت دیگر اکولوژی صنعتی، سیستمهای صنعتی را بعنوان اجزاء یک اکوسیستم در نظر می‌گیرد. این نگرش در ابتدا توسط روبرت فراش و نیکلاس گالوپولوس در ۱۹۸۹ مشهور شد.^{۳۶۱} و دکتربین آنها این بود که چرا نباید سیستمهای صنعتی شبیه یک اکوسیستم عمل نمایند که زباله‌های یک صنعت منبع صنعت دیگر باشد؟ که این فرآیند باعث می‌شود مصرف مواد خام در تولید آلودگی و ضایعات کل در فرآیند تولید کمتر شود. این دیدگاه که از لحاظ بالابردن ظرفیت پذیرش زمین بسیار موثر است مورد توجه بسیاری از محققین محیط زیست قرار گرفته است.

یکی دیگر از موارد مرتبط با این موضوع فناوری پاک و قوانین مرتبط با آن است که به گونه‌ای با

³⁶¹ Robert Frosch, Nicholas E. Gallopoulos, (1989), Strategies for manufacturing, Scientific American, 261: pp 144-152.

وضع قوانین مختلف از گسترش تکنولوژی‌هایی که آثار سوء بیشتری نسبت به سایر فنآوری‌های تولید دارند جلوگیری شود. هرچند این موضوع هنوز در ابتدا راه خود است ولی زمینه خوبی برای آینده فراهم خواهد نمود.

تولید پاک‌تر نیز از مباحث مرتبط با تبذیر در تولید قرار می‌گیرد. این مقوله عملاً با حداقل کردن ضایعات و گازها و به طور کلی خروجی‌های همراه تولید سعی بر حداکثر کردن محصول می‌نماید.^{۳۶۲} بهبود سازمان و تکنولوژی حصول راه‌های بهتر را تسهیل می‌نماید. مباحث تولید پاک در زمینه‌های مستندسازی مصرف مواد و انرژی و... استفاده از سیستم‌های کنترل و مانیتورینگ و تولید نماگر، جایگزینی مواد خام و مواد اضافی افزایش عمر مفید مواد اضافی و مایعات فرآیندی، بهبود کنترل و اتوماسیون، استفاده مجدد از ضایعات و فناوری‌ها و فرآیندهای کم ضایعات ساز، از جمله مباحث مطرح در تولید پاک‌تر است.^{۳۶۳}

پدیده جهانی گرسنگی

با توجه به اهمیت خوراک و مواد غذایی و میزان بالای ضایعات تولیدی و زباله‌های مصرفی آن و اینکه افراد دچار سوءتغذیه و گرسنگی رو به تزاید می‌باشند به مروری بر این مبحث می‌پردازیم. زباله‌های غذایی هرگونه ماده غذایی، خام و یا پخته شده، که دور انداخته شود است، و یا احصاء شده و یا الزاماً به دور ریخته می‌شود تعریف می‌گردد. سازمان حفاظت محیط زیست آمریکا زباله‌های مواد غذایی را مواد غذایی خورده نشده تعریف می‌کند.^{۳۶۴}

^{۳۶۲} نگاه کنید به:

Yacoub, Ali, Johannes Fresner (2006) Half is enough, an introduction to cleaner production, Beirut, Lebanon, LCPC Press.

^{۳۶۳} موارد بسیار مطرح دیگری در این ارتباط وجود دارد که به مبحث سرمایه‌گذاری‌ها نیز وارد می‌شود نظیر طراحی ساختمانها برای استفاده از انرژی خورشید و حفظ آن در درون ساختمان به منظور کاهش انرژی گرمایی و سرمایه‌ی ساختمان که از ذکر آن خودداری می‌نمایم.

^{۳۶۴} زباله‌های غذایی هرگونه ماده غذایی، خام و یا پخته شده، که دور انداخته شود است، و یا احصاء شده و یا الزاماً به دور ریخته می‌شود تعریف می‌گردد. سازمان حفاظت محیط زیست آمریکا زباله‌های مواد غذایی را مواد غذایی خورده نشده تعریف می‌کند. همچنین نگاه کنید به:

"The Definition of Waste, Summary of European Court of Justice Judgments". Defra. Updated 2009. <http://www.defra.gov.uk/environment/waste/topics/pdf/ECJCaseLaw20090209.pdf>. Retrieved 2009-

بطور کلی ضایعات در فرآیندهای تولید به دلیل ضعف تکنولوژی و مدیریت تولید و انبار و فروش و نبودن تجهیزات فرآوری و نگهداری و سردخانه‌ای و حمل مناسب برای بسته‌بندی و ذخیره و عرضه به بازارهای مصرف صورت می‌گیرد و شیوه‌های مصرف غلط توسط مصرف‌کنندگان و تبدیل مواد غذایی به عنوان بخشی از زباله‌های خانگی مهمترین بخشهای اتلاف غذا در سطح جهان می‌باشد.

اهمیت این موضوع از حیث انسانی به این دلیل بسیار قابل توجه است که سالانه بطور متوسط ربع تا ثلث مواد غذایی بصورت ضایعات و زباله تلف می‌شود و از سوی دیگر بیش از یک ششم جمعیت زمین که نزدیک به یک میلیارد نفر می‌شوند دچار سوءتغذیه و تقریباً یک سوم آنان همواره با گرسنگی روبرو هستند. و تغذیه ضعیف در دوران جنینی و نوزادی به طور مستمر علت یک سوم مرگ و میر کودکان در کشورهای در حال توسعه است.^{۳۶۵} طبق آمار فائو تعداد افراد گرسنه در جهان در سال ۲۰۰۹ به ۱۰۵ میلیون نفر رسیده و حدود ۱/۰۲ میلیارد نفر دچار سوءتغذیه‌اند و تقریباً گرسنگی علت اساسی مرگ و میر سالانه ۳۰/۵ میلیون نفر از کودکان سراسر جهان است.

خانوارها در کشورهای در حال توسعه به طور میانگین ۷۰٪ درآمدها را صرف غذا می‌کنند و خانوارها در کشورهای صنعتی ۱۸٪-۱۵٪ درآمدها را به غذا اختصاص می‌دهند. در یک برآورد از ترکیب گرسنگان جهان ۷۰٪ را زنان و دختران تشکیل می‌دهند. در حالی که زنان روستایی به

←

08-20.

^{۳۶۵} اطلاعیه مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد، اتحاد بین‌المللی علیه گرسنگی در خصوص غذا. در این اطلاعیه از اتلاف مواد غذایی بعنوان یک پدیده «جنایتکارانه» نام برده شده است، و از همه احاد بشر درخواست کرده تا میزان ضایعات غذا را به صفر تقلیل دهند و بیشتر از آنچه نیاز دارند نخرند یا نپزند و با شیوه‌های سالم از غذا نگهداری نمایند تا از بین نرود، و قبل از دور ریختن هر غذا صبر و با خود فکر کنند، که آیا می‌توان سوپی خوشمزه یا غذاهای دیگر از آنها درست نمود؟ این بیانیه همچنین از مردم کشورها درخواست کرده تا دولتهایشان را ترغیب کنند که برای از بین بردن گرسنگی و سوءتغذیه قدم‌های مؤثر بردارند.

http://www.fao.org/UNFAO/Bodies/cfs/cfs34/index_en.htm

همچنین نگاه کنید به:

<http://www.iaahp.net>

Olivier De Schutter, 2009, UN Special Rapporteur on the right to food, Accountability to combat hunger.

http://www.iaahp.net/fileadmin/templates/iaah/WFD2009/contributions/IAAHeditorial_DeSchutter_E_N.pdf

تنهایی نیمی از غذای جهان و ۸۰٪-۶۰٪ غذا در اغلب کشورهای در حال توسعه را تولید می‌کنند.

بر اساس گزارشات سازمان ملل متحد، بین سالهای ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۵ شمار کودکانی که در کشورهای آفریقایی از کم وزنی مفرط رنج می‌برند، افزایش داشته است. کمبود ریزمغذی‌ها که یکی از عوامل اصلی کم وزنی مفرط کودکان است، یکی از اصلی‌ترین مشکلات بهداشتی جهان را تشکیل می‌دهد، زیرا کمبود ویتامین A و کم خونی ناشی از کمبود آهن و روی، احتمال مرگ زود هنگام کودکان و مادران، کاهش بهره‌دهی کودکی و تنزل قابل توجه کیفیت زندگی، بهره‌وری و رشد اقتصادی را در کشورهای در حال توسعه به شدت افزایش داده است. کم خونی ناشی از کمبود آهن، حدود ۷۰٪ از مادران غیرباردار در هند و بیش از ۵۰٪ از زنان منطقه صحرای آفریقا را رنج می‌دهد. کمبود ویتامین A نیز بر سیستم ایمنی ۴۰٪ از کودکان زیر پنج سال کشورهای در حال توسعه اثر گذاشته و بطور معمول سالانه به مرگ یک میلیون کودک در این کشورها می‌انجامد. در برخی از کشورها، این آمارها بسیار ناامیدکننده‌تر هستند که از آن میان می‌توان به آمار ۴۰ درصدی کودکان هندی که از کمبود ویتامین A پیش از رفتن به مدرسه رنج می‌برند اشاره کرد.

آژانس برنامه جهانی غذا سازمان ملل متحد در اطلاعیه‌ای به مناسبت روز جهانی غذا با اشاره به شکسته شدن رکورد آمار گرسنگان جهان، بر این موضوع تاکید دارد که روند کمک‌رسانی غذایی اکنون در پایین‌ترین سطح خود در بیست سال اخیر قرار دارد، و این موضوع در حالی است که آمار گرسنگان جهان به دلیل تاثیر ترکیبی نرخ بالای مواد غذایی، بحران مالی جهانی و تغییرات الگوهای آب و هوایی رو به افزایش است.

مدیر اجرایی بانک جهانی^{۳۶۶} در این ارتباط می‌گوید: امروزه توجه سیاست‌سازان جهانی بر بدبختیهای ناشی از بحران مالی متمرکز است. اما، بحران واقعی گرسنگی و سوء تغذیه است... ۷۵٪ درصد مردم فقیر جهان روستایی هستند و زندگی بیشتر آنان وابسته به کشاورزی است و کشاورزی ابزار اساسی برای مبارزه با گرسنگی، سوء تغذیه و حمایت از کاهش فقر و توسعه پایدار است.^{۳۶۷}

³⁶⁶ Ngozi Okonjo-Iweala

³⁶⁷ All-Africa Global Media, Feb., 19, 2008.

رئیس^{۳۶۸} سازمان خواربار و کشاورزی سازمان ملل متحد در اعتراض به بی توجهی سازمانهای بین المللی به گسترش گرسنگی در جهان در یک حرکت نمادین در خرداد ۱۳۸۸ دست به اعتصاب ۲۴ ساعته در مقر فائو در رم زد. وی رئیس سازمان خوار بار و کشاورزی سازمان ملل متحد (فائو) به منظور فراخواندن سازمانهای بین المللی برای مبارزه با گسترش گرسنگی در جهان اعتصاب غذا کرد. وی با ابراز نگرانی از افزایش شمار گرسنگان جهان طی سالهای اخیر از همه مردم جهان خواست در این اعتصاب غذا شرکت کنند. دیوف اظهار داشت که ما از تمام منابع طبیعی و تکنیکی برای از بین بردن گرسنگی در جهان برخورداریم و اینکه چنین اقدامی انجام نمی شود، تنها دلایل سیاسی دارد.

در کشور آمریکا میزان خوراکی که زباله می شود برابر با ۳۰٪ غذای مصرفی آن کشور است و میزان آن در سال ۲۰۰۸ میلادی ۴۸/۲ میلیارد دلار برآورد شده است. سهم بسیاری از رقم فوق مربوط به زباله های غذایی رستورانها و هتل ها و قهوه خانه ها و کافه تریاهای مدارس و دبیرستانها و دانشگاه ها و نهارخوری های محل های کار می باشد.^{۳۶۹} این زباله ها همگی ناشی از اسراف در استفاده مواد غذایی بیش از نیاز مصرفی است که مازاد آن بصورت زباله ناچاراً دور ریخته می شود. بطور کلی خرید و نگهداری مواد غذایی بیش از اندازه مصرف خود موجب هزینه های دیگری از قبیل حمل و نگهداری برای مصرف کنندگان نیز می شود که معمولاً از نظر دور می افتد. در این ارتباط باید گفت براساس آمار منتشره فقط ۱۸/۷٪ از مصرف انرژی جهان فقط صرف یخچالها برای حفظ مواد غذایی می گردد.^{۳۷۰}

سازمان جهانی خواربار و کشاورزی (فائو) در گزارش بررسی چشم انداز تولید مواد غذایی در سال ۲۰۵۰ برای جمعیت ۹ میلیارد نفری کره زمین سونامی گرسنگی را پیش بینی کرده است. در این گزارش آمده که برای غلبه بر بحران سال ۲۰۵۰ باید قوانین و چارچوب اقتصادی اجتماعی بر جوامع تغییر یابد تا از عدم توازن و نابرابری در توزیع محصولات کشاورزی پرهیز شود در نیمه نخست قرن ۲۱ نیاز به غذا دو برابر شده، شرایط آب و هوایی کاملاً تغییر یافته، دمای کره زمین

^{۳۶۸} ژاک دیوف

^{۳۶۹} Robin Shreeves, *The Shocking Statistics of Food Waste (and How to Keep Your Contribution to the Problem at a Minimum)* Published on August 25th, 2008, Home & Garden

^{۳۷۰} <http://www.refrigeratorsaver.com/>

افزایش یافته، ظرفیت تولید محصول کاهش یافته، و در عین حال تقاضای مردم برای غذا بیشتر می‌شود و چنانچه فکر اساسی برای رفع این معضل اتخاذ نشود بحران گرسنگی حتمی خواهد بود. بررسی‌های فائو نشان می‌دهد برای تغذیه جهان ۹ میلیارد نفری در سال ۲۰۵۰ لازم است تولید محصولات کشاورزی تا آن زمان ۷۰ درصد افزایش یابد و این افزایش بیشتر باید در زمینه محصولات حیاتی و استراتژیک مانند غلات باشد. یکی از مواردی که گزارش فائو تصریح می‌دارد وضع قانون توزیع برابر غذا و منابع است. بر اساس گزارش فائو تولید غلات تا آن زمان باید حدود یک میلیارد تن افزایش یابد در حالی که تولید کنونی ۲/۱ میلیارد تن است و همچنین تولید گوشت از ۲۰۰ میلیون تن باید به حدود ۴۷۰ میلیون تن در سال ۲۰۵۰ برسد و ۷۲ درصد این میزان در کشورهای پیشرفته به مصرف می‌رسد و اکنون این مصرف در کشورهای توسعه یافته ۵۸ درصد از کل تولید است. گزارش فائو تصریح می‌دارد که برای رفع گرسنگی در سال ۲۰۵۰ باید سرمایه‌گذاری در کشاورزی پایه به عنوان یک نیاز تا سال ۲۰۵۰ حدود ۶۰ درصد افزایش یابد.

منشور حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ گرسنه نماندن و عدم سوء تغذیه را جزء لاینفک حقوق بشر شناخته و در سال ۱۹۸۹ در کنوانسیون حقوق کودکان این اصل مورد تأیید مجدد قرار گرفت در صورتی که هنوز سازمان ملل متحد و جامعه جهانی اقدامی پایان دهنده برای این معضل جهانی ننموده است.

قرآن کریم تبذیر به مفهوم مصرف بیش از اندازه را در آیات زیادی مذموم دانسته و می‌فرماید: «و اوست که باغهای داربست زده و بدون داربست و خرمابن و کشتزارها که میوه آنها متفاوت است و زیتون و انار همگون و ناهمگون آفرید. از میوه‌های آن، چون میوه آورد، بخورید و حق خدا را روز برداشت بدهید و اسراف مکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد.»^{۳۷۱} حق خداوند در روز برداشت مسلماً به پرداخت حقوق الهی نظیر زکات برمی‌گردد که اعطای مال به مساکین و بینوایان جزء آن است؟

در سوره اسراء می‌فرماید: «حقّ خویشاوند و مسکین و راه‌مانده را اداکن و هیچ اسراف مکن.

^{۳۷۱} سوره انعام، آیات ۱۴۳-۱۴۲. وهو الَّذِي اَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالرِّزْقَ مُخْتَلَفًا اُكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرِّزْقَانَ مَتَشَابِهًا وَغَيْرِ مَتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ اِذَا اَمَرَ وَاَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا اِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

اسراف کاران با شیاطین برادرند و شیطان نسبت به پروردگارش ناسپاس بود.^{۳۷۲} پر واضح است که ابناء بشر خویشاوندانند و مفهوم خویشاوند در این آیه به همه انسانهای کره زمین معطوف می‌گردد. و این آیه در مال افراد حقی برای خویشاوند قرار داده و همچنین است برای مسکین. و تفاوتی در مسکین آسیایی یا آفریقایی یا آمریکایی یا اروپایی نیست. مسکین هر جا که باشد نیازمند است و باید حق او را که خداوند در اموال اغنیاء قرار داده به او مسترد گرداند.

و می‌فرماید: «بخورید و بیاشامید و از حد نگذیرید که او اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد».^{۳۷۳} این موضوع می‌طلبد تا نظام جهانی براساس فرموده خداوند متعال راه حلی اساسی در این ارتباط را در صدر مسائل سیاست‌گذاری بین‌المللی قرار دهد. اخلاقاً دور از شأن بشریت است که عده‌ای ۳۰٪ از خوراک خود را به دور بریزند و عده‌ای به دلیل عدم دسترسی به غذا از گرسنگی و سوء تغذیه رنج برند و هلاک شوند.

آژانس برنامه جهانی غذا سازمان ملل متحد در اطلاعیه‌ای به مناسبت روز جهانی غذا با اشاره به شکسته شدن رکورد آمار به آژانس برنامه جهانی غذا سازمان ملل متحد در گزارش پاییز خود تصریح می‌دارد که در سال جاری قرار بود آژانس به ۱۰۸ میلیون نفر در ۷۴ کشور جهان کمک‌هایی غذایی برساند، ولی به دلیل کسری بودجه سهمیه غذا برخی از کشورها را کاهش داده و برخی دیگر را به حالت تعلیق درآورده است. و در حال حاضر تنها ۹/۲ میلیارد دلار از بودجه ۷/۶ میلیارد دلاری این آژانس در سال ۲۰۰۹ توسط کشورهای اهداکننده تامین شده است. با یک تناسب ساده می‌توان پی برد که میزان اسراف مواد غذایی فقط در آمریکا که حدود ۴۸/۲ میلیارد دلار در سال گذشته بوده است می‌توان حدود ۷۷۵ میلیون نفر از گرسنگان جهان را غذا داد و اگر به رقم فوق اسراف در مصرف مواد غذایی سایر کشورهای صنعتی نظیر اروپا و ژاپن و کشورهای پردرآمد نفتی را بیافزاییم کاملاً واضح خواهد بود که میزان اتلاف و اسراف مواد غذایی در حد چند برابر غذایی است که گرسنگان و افرادی که دچار سوء تغذیه هستند محتاج به آن هستند.

^{۳۷۲} سوره اسراء، آیات ۲۷-۲۶، و آت ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ و الْمَسْكِينِ و اِیْنِ السَّعِیْلِ و لَا تُبَدُّوْا تَبْدِیْرًا. اِنَّ الْمُبْتَدِرِیْنَ كَانُوْا اِخْوَانَ الشَّیْطٰنِیْنَ و كَانَ الشَّیْطٰنُ لِرَبِیْهِ كَفُوْرًا.

^{۳۷۳} سوره اعراف، آیه ۳۱. وَكُلُوْا و اشْرَبُوْا و لَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا یُحِبُّ الْمُسْرِفِیْنَ.

متأسفانه غذا به عنوان کالایی مانند سایر اجناس در نظر گرفته می‌شود و تمایزی میان نیازهای اساسی و کالاهای لوکس وجود ندارد. اغنیا هر چیزی را می‌توانند خریداری کنند در حالی که فقرا اغلب از خرید نیازهای اساسی‌شان نیز ناتوان هستند. انسان‌ها نیاز بیولوژیک به غذا دارند و این موضوع متفاوت از نیازهای ثانویه آنان به سایر چیزها می‌باشد. یعنی برای ادامه حیات درست مانند نیاز به آب و هوا نیاز به غذا دارد در صورتی که غذا در ردیف سایر کالاها در بازار عرضه می‌شود. در چنین شرایطی، تعدادی از مردم، علاوه بر افرادی که بر اثر گرسنگی شدید ناشی از جنگ‌ها و آوارگی‌ها می‌میرند، جانشان را بر اثر قحطی و عدم دسترسی به غذا از دست می‌دهند. افراد زیادی دچار سوءتغذیه و گرسنگی مزمن و بیماری‌های ناشی از آن می‌شوند؛ طول عمرشان کوتاه می‌شود و درد و رنج بیشتری می‌کشند و رشد پائین فکری و جسمانی کودکان، آینده آنان و جامعه سرزمین‌های فقیر را تهدید می‌کند.^{۳۷۴} این موضوع به معنی این است که بشریت بخشی از نیرو و منابع انسانی خود را از دست می‌دهد و موجب کاهش عرضه در اقتصاد می‌گردد. این موضوع از مفهوم این آیه نیز قابل استنباط است که می‌فرماید^{۳۷۵}: «ما از چیزهای پاکیزه ای که روزی شما قرار دادیم بخورید و در آن زیاده روی نکنید که غضب من بر شما مباح می‌شود و هر که غضب من بر او حلول کند هلاک شده است».

از لحاظ اقتصادی جلوگیری از اسراف و تباه شدن محصولات خوراکی باعث می‌شود تا قیمت غذا در کره زمین کاهش یابد و افراد فقیر بتوانند خوراک بیشتری مصرف نمایند. این موضوع از لحاظ اقتصادی بسیار مهم است و احتیاج به این دارد تا هر فرد و خانوار نحوه خوراک خود را به گونه‌ای اصلاح نماید تا همه موتد غذایی خریداری شده به مصرف رسانیده شود و دور ریخته نشود. لذا باید نتیجه گرفت که اگر افراد بشر تربیت شوند که از زباله نمودن و فاسد کردن و دور ریختن غذا خودداری نمایند و در عوض آن را به مساکین اعطا نمایند بدون اینکه هیچ مطلوبیت مصرفی خود را از دست دهند نه تنها گرسنگان زمین را سیر نموده‌اند بلکه باعث کاهش قیمت مواد غذایی و افزایش رفاه خود نیز شده‌اند. مسلماً تغذیه مناسب گرسنگان و افراد دچار سوءتغذیه باعث افزایش بهره‌وری آنها خواهد شد که در مرحله بعد سبب افزایش تولید محصولات بیش از پیش شده و

^{۳۷۴} نگاه کنید به:

Fred Magdoff, "The World Food Crisis: Sources and Solutions", Monthly Review, May 2008.

^{۳۷۵} سوره طه آیه ۸۱. کُلُوا مِن طَیِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاکُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِیهِ فِیَحِلَّ عَلَیْکُمْ غَضَبِیْ وَمَن یَحِلَّ عَلَیْهِ غَضَبِیْ فَقَدْ هَوَى.

سبب رفاه همه افراد سیاره زمین می‌گردد.

تبذیر و حقوق بین‌الملل عمومی

از این دیدگاه نه تنها می‌توان تبذیر را مذموم دانست بلکه می‌توان موضوع تبذیر را در حیطة تعریفی جرائم نیز وارد کرد. زیرا مبذر برای نفع خود زیست و منافع دیگران را دچار مخاطره می‌نماید لذا علی‌الوصول بایست وارد در حیطة تعریفی جرم قرار گیرد. بر این اساس است که در آیاتی که ذکر شد خداوند به صراحت می‌فرماید که او اسراف کاران را دوست ندارد و مبذیرین را در ردیف برادران شیاطین قرار میدهد زیرا که شیطان بعنوان سمبل و نماد مخالفت با بشریت است و این اخوت به معنی سمبلیک آن به این گونه است که مبذر دشمن بشر است. مسلماً جرم یک قاعده ثابت با مفهوم لایتغیر نیست و تا در حقوق جزای وضعی تعریف نشود اطلاق حقوقی جرم را به خود نخواهد گرفت. از لحاظ جامعه‌شناسان جرم عملی است که مخالف منافع جامعه باشد اعم از اینکه مورد عنایت قانونگذار قرار گرفته یا نگرفته باشد.^{۳۷۶} لذا در مباحث فلسفه حقوق در تعریف حقوق گفته شده که قواعدی است که بر اشخاص از این جهت که عضو جامعه هستند حکومت می‌کند و اگر انسانها تنها و دور از جامعه فرض شوند برای آنها از نظر حقوقی حق و تکلیفی متصور نیست. و در تفاوت حقوق و اخلاق گفته‌اند که در اخلاق اعمال انسان از لحاظ خود او بررسی می‌شود ولی در حقوق خوبی یا بدی اعمال از نظر رابطه با دیگران مطالعه می‌شود.^{۳۷۷} در حقوق اسلام نیز «قاعده حاجت عمومی» بر این اساس تعریف می‌شود که نیازمندی همگانی ممکن است در حد اضطرار نباشد معذالک چون به صلاح مردم است نیکو است و طبق ملاک تشریح عنوان قانونی پیدا می‌کند.^{۳۷۸} «قاعده لاضرر» که یک قاعده عقلی است نیز مؤید همین موضوع است و عقل به آن پی می‌برد. از طرف دیگر مبحث «سد ذرایع» و اتصال آن به استلزامات عقلیه و همچنین «مصالح مرسله» از بُعد اجتماعی و همه و همه در قالب قبح تبذیر قابل تفسیر و استنتاجند.^{۳۷۹} هدف ما از طرح این موضوعات این است که بشر باید تبذیر را از بُعد فردی آن خارج و نگاهی اجتماعی

^{۳۷۶} نگاه کنید به: حقوق جزای عمومی، محمدعلی معتمد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱. جلد ۱، ص. ۱۲۵.

^{۳۷۷} نگاه کنید به: فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، چاپ شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷. جلد ۱، صص ۵۴۱-۵۴۰.

^{۳۷۸} نگاه کنید به: مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، محمدجعفر لنگرودی، چاپ گنج دانش، ۱۳۷۰. ص. ۱۳۰.

^{۳۷۹} نگاه کنید به: مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، محمدجعفر لنگرودی، چاپ گنج دانش، ۱۳۷۰.

و جهانی به آن داشته باشد تا عملکرد مبذّر به انحطاط زندگی افراد دیگر نیانجامد. مسلماً برای این انتقال بررسی‌های زیادی باید صورت گیرد که از حوصله این مقال خارج است و فقط آن را با طرح این موضوع به خاتمه می‌بریم که مفهوم مطرح شده از جرم نه به معنی خاص آن در ارتباط با جنایت، جنحه یا خلاف است، بلکه به مفهوم عام است یعنی رفتاری که به دیگران صدمه می‌زند و مقابله با آن نه به معنی برخوردهای حقوقی با مجرمین است بلکه به مفهوم طرح مالیاتهای خاص و نرخ‌های بالاتر مالیاتی برای مبذّر و برقراری تشویقات برای صرفه‌جویی یا جایگزینی منابع و از این قبیل می‌باشد که در متون اقتصاد محیط زیست به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد. اقدامات بین‌المللی در برخی بخشهای مرتبط با این مورد در سطح بین‌المللی صورت گرفته که می‌توان به پروتکل کیوتو درباره کنترل گازهای گلخانه‌ای و جلوگیری از گرم شدن زمین و طرح ETS³⁸⁰ اروپا در این راستا جهت محدود کردن میزان تولید CO2 اشاره کرد.³⁸¹

³⁸⁰ Emission Trade Scheme

³⁸¹ نگاه کنید به: بیژن بیدآباد: محیط زیست و صنعت سیمان در ایران و اروپا. با همکاری عباس اطمینان، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های اولین سمینار اقتصاد سیمان ایران، تدوین بیژن بیدآباد، دفتر برنامه‌ریزی و تحقیقات سیمان دانشگاه صنعتی امیرکبیر و انجمن صنفی کارفرمایان صنعت سیمان، صفحات ۳۵۰-۳۱۷، ۵ مهر ۱۳۸۴، نشر علم عمران، تهران. <http://bidabad.ir/doc/mohitezist-cement.pdf>

فصل هفتم

بهره‌وری و اقتصاد اخلاق

مقدمه

در این فصل ضمن بررسی مقوله بهره‌وری از دیدگاه مکاتب مختلف و اشاره به وجوه مختلف شرایط و ویژگی‌های تولید، اقتصاد اخلاق، مدیریت و روانشناسی کار به این نتیجه می‌رسیم که با توجه به ساختار تولید و قوانین و مقررات حاکم بر روابط کار برای افزایش بهره‌وری تنها یک عامل تولید خاص را نمی‌توان افزایش داد و سپس منتظر افزایش بازدهی بود.^{۳۸۲}

در مبحث اقتصاد اخلاق و بهره‌وری، چگونگی اثر اسراف در فرآیند تولید و عوامل تولید بررسی می‌شود. بطور کلی بسیاری از موارد پائین بودن بهره‌وری ناشی از مصادیق اسراف است. اسراف در بازدهی کل، اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید، ضایعات در تولید و فساد محصول از موضوعات مطرح در این مبحث می‌باشند. ضمن اشاره‌ای به ارتباط مدیریت و روانشناسی کار با بهره‌وری به این نتیجه می‌رسیم که بدون توجه به این موارد نمی‌توان افزایش کار به تنهایی را عامل افزایش بهره‌وری دانست.

در این فصل همچنین ضمن بررسی اجمالی نظریات مکاتب مختلف درباره کار و ارزش آن به ویژگی‌های فنی تولید و مسائل جنبی روانشناسی کار می‌پردازیم. و همچنین از لحاظ نظری این سوال را بررسی می‌نمائیم که آیا با افزایش یک عامل تولید و مشخصاً نیروی کار می‌توان بهره‌وری بنگاه را افزایش داد؟ یا این اقدام به معنی افزایش هزینه بنگاه و کاهش نرخ بازدهی عامل تولید می‌شود!

بهره‌وری و کار

در مباحث اقتصادی از ازمئه گذشته تا کنون نظرات متنوعی درباره ارتباط با سطح عوامل تولید و رابطه آن با بازدهی و بهره‌وری مطرح بوده و هست. بطور کلی بازده به مفهوم میزان محصول تولیدی یک بنگاه تعریف می‌شود ولی در عوض نرخ بازدهی بعنوان متوسط میزان تولید بازاء هر

^{۳۸۲} شرایط اقتصاد ایران و قوانین و مقررات کار به گونه‌ای غیرقابل انعطاف است که از لحاظ تعریفی نیروی کار هر چند در تئوری‌های اقتصادی عامل تولید متغیر محسوب می‌شود عملکردی همچون عامل تولید ثابت دارد.

واحد از عوامل تولید تعریف می‌گردد. هرچه نرخ بازدهی بیشتر باشد نشان از کارایی بالا و راندمان خوب تولید است. نرخ بازدهی متوسط یا بهره‌وری بعنوان یک شاخص راندمان تولید محسوب می‌گردد که پویایی کلیه عوامل دخیل در فرآیند تولید یک محصول را در خود جای می‌دهد.

استفاده کارآمد از عوامل تولید مختلف همواره از مباحث اصلی مدیریت یک بنگاه تلقی می‌گردد. ساختار سازمان، روشهای اجرایی، تجهیزات سرمایه‌ای و ابزار کار، محیط کار و ویژگی‌های مختلف نیروی انسانی از موارد عمده‌ای می‌باشند که برای افزایش بهره‌وری مورد توجه قرار دارد. دامنه این موضوع آنقدر وسعت می‌یابد که محیط کار و خصوصیات روانی و روانشناسی نیروی کار را هم در بر می‌گیرد.

شاخص بهره‌وری که نرخ بازدهی متوسط عامل تولید تعریف می‌گردد هم در اقتصاد خرد و هم در اقتصاد کلان از لحاظ نظری قابل محاسبه است ولی مسلماً کیفیت مفهومی این شاخص به دلیل کیفیت عوامل تولید از بنگاه به بنگاه و از خرد به کلان متفاوت می‌باشد. محاسبه میزان بهره‌وری براساس نیروی کار یکی از شیوه‌های سنجش عمومی کارایی در اقتصاد است. روش‌های متنوع و متفاوتی برای اندازه‌گیری میزان بهره‌وری ارائه شده که شاخص‌هایی نظیر بهره‌وری کل^{۳۸۳} یا بهره‌وری چند عامل تولید بصورت همزمان^{۳۸۴} از جمله این شاخص‌ها می‌باشند. سنجش میزان بهره‌وری تمام عوامل کار ساده‌ای نیست، زیرا ارزشگذاری موجودی سرمایه به راحتی امکانپذیر نمی‌باشد. به هر حال کاربرد مفهوم بهره‌وری در حداکثر نمودن استفاده از منابع می‌باشد. در اقتصاد کلان صرفه جوئی ناشی از افزایش بهره‌وری به معنی حفظ منابع گوناگون کشور در طول زمان نیز تلقی می‌گردد که از محل جلوگیری از انواع اسراف در کلیه فرآیندهای تولید در تک تک بنگاه‌ها منتج می‌شود.

با توجه به ساختار تولید و قوانین و مقررات حاکم بر روابط کار باید به این موضوع اشاره نمود که برای افزایش بهره‌وری تنها یک عامل تولید خاص را نمی‌توان افزایش داد و سپس منتظر افزایش بازدهی بود. بلکه سختی و انعطاف‌ناپذیری ساختار تولید و روابط کار معمولاً سبب می‌شود تا با افزایش یک عامل تولید به تنهایی، بازده متوسط همان عامل در صورت نبودن گنجایش خالی برای

³⁸³ Multi-factor Productivity (MFP)

³⁸⁴ Total-factor Productivity (TFP)

عامل مربوطه کم نیز گردد.

بهره‌وری و ارزش کار

نگاه مکاتب مختلف^{۳۸۵} به ارزش کار در طی تاریخ متفاوت بوده و افراد مختلف منشاء ایجاد ارزش را متفاوت می‌دانستند. در مکاتب مختلف طیف این قضاوت آنقدر وسیع است که عده‌ای کارگر را مولد ارزش ناشی از تولید محصول ندانسته و برخی دیگر نیروی کار را تنها عامل مولد ارزش برشمرده‌اند. این موضوع در مبحث مورد نظر ما اینگونه دخیل است که چنانچه باور کنیم که تنها مولد ارزش کار است عملاً به سمت دیدگاه‌های مارکسیستی نسبت به کار توجه داشته‌ایم و مسلماً کار مضاعف از نگاه این گروه به معنی ارزش مضاعف است، در حالیکه تحلیل‌های اقتصاد نئوکلاسیک این موضوع را تأیید نمی‌کند.

نظریه فیزیوکرات‌ها

فیزیوکرات‌ها نخستین کسانی بودند که در زمینه منشأ «ارزش اضافه» بحث نموده و آن را از مبادله به تولید آوردند. آنها مفهوم اجتماعی ارزش را قبول نداشته و لذا آن چیزی که در ادبیات مارکس «ارزش اضافه»^{۳۸۶} نام داشت مد نظر ایشان نبود. در نگاه آنها ارزش در قالب اشیاء ملموس مادی و به معنی «ارزش استفاده» قرار می‌گرفت و نه ارزش مبادله. لذا مفهوم ارزش اضافه تنها بشکل مازاد ارزش استفاده‌های تولید شده بر ارزش استفاده‌های به مصرف رسیده در فرآیند تولید می‌بود که محصول خالص نامیده می‌شد، که تنها در بخش کشاورزی قابل حصول است. به زعم ایشان در صنعت صرفاً شکل مواد است که تغییر می‌یابد و محصول اضافه‌ای یا به عبارت دیگر ارزش اضافه‌ای تولید نمی‌گردد و تنها کشاورز است که می‌تواند محصولی افزون بر مصرف خود تولید کند. این موضوع را فیزیوکرات‌ها ناشی از قوه رشد گیاهان می‌دانستند که تنها در کشاورزی متحقق است و نه در صنعت. به زعم ایشان این محصول خالص، همان بهره مالکانه و سهمی است که به مالک زمین می‌رسد. در نگاه فیزیوکرات‌ها ارزش اضافه نه حاصل کار اضافه کشاورز، بلکه نتیجه مساعدت طبیعت یا زمین است و قدرت بارآوری زمین است که مقداری بذر را به مقدار

^{۳۸۵} این مباحث به تفصیل در کتب تاریخ عقاید اقتصادی آمده است.

^{۳۸۶} Surplus value.

بیشتری بذر تبدیل می‌کند. بدین ترتیب بهره مالکانه یعنی محصول اضافه در کشاورزی موهبتی طبیعی است که ناشی از رابطه انسان با خاک است و نه منتج از روابط اجتماعی وی.

نظریه مارکس

در ادبیات مارکسیستی، «نظریه ارزش»^{۳۸۷} به این معنی مطرح گردید که ارزش کالا را مقدار کار اجتماعی بکار برده شده در آن تعیین می‌کند، و کارگر نیز در صحنه رقابت، باید علاوه بر تولید ارزش اضافه مطلق ارزش اضافه نسبی نیز تولید نماید. برای تولید ارزش اضافه نسبی باید ارزش فردی کالایش پائین‌تر از ارزش اجتماعی جاری آن در بازار باشد تا او با فروش آن به قیمتی بالاتر از ارزش فردی و پائین‌تر از ارزش اجتماعی آن، ارزش اضافه نسبی نیز بدست آورد. تولید ارزش اضافه مطلق بروز مادی بکارگیری سرمایه توسط کارگر است.^{۳۸۸} اگر کل فرآیند تولید را از سمت محصول، مد نظر قرار دهیم، به زعم مارکس وسایل و تجهیزات کار و موضوع آن وسایل تولید را تشکیل می‌دهند، و خود کار است که نهایتاً مولد ارزش است. کار تا آنجا که یک فرآیند فردی تلقی می‌شود، یک کارگر همه کارکردهایی که بعدها به شکل محصول متجلی می‌شود را در خود جمع دارد، و انسان به تنهایی نمی‌تواند بر طبیعت مسلط شود و طبیعت را طبق نظر فیزیوکرات‌ها ملزم به تولید محصول نماید. و لذا محصول کار از محصول مستقیم یک فرد تبدیل به محصول مشترک کارگران می‌شود. هر چه همکاری در فرآیند تولید برجسته‌تر شود، مفهوم کار مولد و مفهوم انسانی آن یعنی کارگر مولد نیز وسیع‌تر می‌گردد. و لذا برای آنکه فرد مولد باشد لازم نیست مستقیماً وارد موضوع کار شود، بلکه کافی است تا عضوی از پیکره کارگران باشد و یکی از کارکردهای این پیکره را بر عهده داشته باشد. یعنی به زعم مارکس تعریف کار مولد منتج از ذات تولید مادی، درباره کارگر جمعی بمنزله یک کلیت همچنان صادق است. از سوی دیگر، مفهوم تولید کاپیتالیستی صرفاً تولید کالا نیست، بلکه ماهیتاً تولید ارزش اضافه است. کارگر نه برای خود بلکه برای صاحب سرمایه و افزایش سرمایه وی تولید می‌کند و فقط تولید نمی‌کند، بلکه ارزش اضافه هم تولید می‌کند و لذا تنها کارگری مولد است که برای سرمایه‌دار ارزش اضافه تولید کند. بنابراین کارگر مولد متضمن صرفاً رابطه‌ای میان کار و اثر مفید آن، و یا میان کارگر و محصول کار

³⁸⁷ The theory of value.

³⁸⁸ مارکس، سرمایه، جلد اول، نشر پنگوئن، ضمیمه، ص ۱۰۲۶-۱۰۱۹.

او نیست، بلکه متضمن یک رابطه اجتماعی تولیدی خاص است، لذا تولید ارزش اضافه همواره خصلت ممیزه کارگر مولد است و تعریف کارگر مولد از ماهیت ارزش اضافه بوجود می‌آید. این موضوع برخلاف نظر فیزیوکرات‌ها است که تنها کار مولد، کار کشاورزی است و کار مولد در کشاورزی موجد ارزش اضافه می‌باشد، هرچند ارزش اضافه مد نظر فیزیوکرات‌ها به شکل بهره مالکانه متظاهر می‌شود. در نگاه مارکس امتداد روز کاری بیش از نقطه‌ای که در آن کارگر دقیقاً معادل ارزش قوه کار خود را تولید کرده است و تملک این کار اضافه توسط صاحبان سرمایه، تولید ارزش اضافه مطلق را تشکیل می‌دهد و این نقطه آغاز تولید ارزش اضافه نسبی است. لذا در مفهوم ارزش اضافه نسبی تقسیم روز کار به دو بخش کار لازم و کار اضافه مستتر است. از این جهت بمنظور افزایش مدت کار اضافه باید مدت کار لازم را کوتاه‌تر کرد.

نظریه ریکاردو و مرکانتالیست‌ها

در نظر ریکاردو ارزش اضافه جزء ذاتی و لاینفک تولید کاپیتالیستی است. او علت وجودی ارزش اضافه را نمی‌جوید بلکه در پی یافتن علتی است که مقدار این ارزش را تعیین می‌کند. مرکانتالیست‌ها مازاد قیمت یک محصول بر هزینه تولید آن را ناشی از عمل مبادله و ناشی از فروش آن به قیمتی بالاتر از ارزشش می‌دانستند. جان استوارت میل منشأ سود را این می‌دانست که کارگر بیش از آنچه که برای تامین خود او لازم است تولید می‌کند و علت اینکه سرمایه سود ببار می‌آورد اینست که خوراک، پوشاک، مواد اولیه و ابزار بیش از مدت زمانی که برای تولیدشان لازم است دوام می‌آورند. لذا سود ناشی از مبادله نیست بلکه ناشی از قدرت تولیدی کار است و سود کلی هر کشور همواره همانقدر است که قدرت تولیدی کار در آن کشور هست.

نظرات فوق همانگونه که ملاحظه شد مبین این موضوع هستند که چنانچه کار اضافه شود ارزش یا محصول بیشتر می‌شود و این علی‌الاصول نگاهی ساده به ویژگی‌ها و خصوصیات تولید و نیروی کار است. پس می‌توان نتیجه گرفت که اصولاً فرضیه افزایش تولید در اثر افزایش کار فرضیه اثبات نشده‌ای است. این موضوع را از منظر اقتصاددانان نئوکلاسیک ادامه می‌دهیم.

بهره‌وری و نظریه نئوکلاسیک

نظریه بنگاه در مباحث اقتصاد خرد از مبانی تحلیلی وسیع و عمیقی برخوردار است و در اینجا فقط به برخی از مفاهیم کلی اشاره خواهیم کرد^{۳۸۹}. بنگاه یک واحد فنی تعریف می‌شود که کالاها را با استفاده از عوامل تولید، تولید می‌نماید. تابع تولید بنگاه بیان ریاضی رابطه بین عوامل تولید بکار گرفته شده و محصول یا محصولات تولید شده می‌باشد. عامل تولید می‌تواند هر نوع کالا یا خدمتی باشد که در فرآیند تولید محصولات جدید بکار گرفته می‌شود. برخی از این عوامل تولید می‌تواند محصول سایر بنگاهها باشند. در یک دوره مشخص عوامل تولید برحسب عوامل ثابت و متغیر طبقه‌بندی می‌شوند. عامل تولید ثابت برای تولید ضروری است ولی مقدار آن با مقدار محصول تولید شده تغییر نمی‌کند. هزینه عامل تولید ثابت بدون توجه به اینکه تصمیمات کوتاه مدت در مورد بهینه‌سازی تولید چه باشد بر بنگاه تحمیل می‌شود. به عبارت دیگر در مدت زمان مشخص شده بنگاه نمیتواند عامل تولید ثابت را تغییر دهد چه تولید بکند و چه تولید نکند. این دوره مشخص که در اینجا کوتاه مدت تعریف می‌شود اساس تعریف عامل تولید ثابت است. به عبارت دیگر اگر این دوره را خیلی بلند در نظر بگیریم می‌توان عامل تولید ثابت را یک عامل تولید متغیر دانست زیرا بنگاه می‌تواند در طول زمان میزان بکارگیری این عامل را در فرآیند تولید تغییر دهد. عامل تولید متغیر عامل تولیدی است که با تغییر میزان محصول تغییر می‌کند. برای مثال در یک کارخانه سیمان همان سرمایه انباشته تاسیسات ایجاد شده در طی یک دوره کوتاه بعنوان عامل تولید ثابت تلقی می‌شوند ولی نیروی کار و سنگ گچ و آهک و سنگ آهن و سایر عوامل تولید متشابه بعنوان عوامل تولید متغیر تعریف می‌شوند که با میزان تولید کلینکر و یا سیمان در ارتباط مستقیم قرار دارند. مدیر بنگاه تصمیم می‌گیرد که به چه میزان از عوامل تولید بکار گیرد تا از فروش محصولات تولیدی خود سود حداکثر شود و یا هزینه بنگاه حداقل گردد.

این نکته در خصوص عامل تولید کار و شرایط قانون کار ایران قابل اهمیت است. برخلاف آنچه که نیروی کار بعنوان عامل تولید متغیر مد نظر می‌باشد شرایط اقتصاد ایران و قوانین و مقررات کار به گونه‌ای خشک و غیرقابل انعطاف است که اگر کارگر کار هم نکند عملاً در انتهای دوره قانوناً

^{۳۸۹} برای شرح بیشتر این موضوع به متون اقتصاد خرد بالاخص منبع زیر مراجعه نمایید:

به او حقوق و دستمزد تعلق می‌گیرد. خشکی قانون کار در این ارتباط اختیارات بسیار کمی را برای کارفرما قرار داده و وی نمی‌تواند بسادگی حقوق کارگر را کاهش داده یا در صورت کم‌کاری وی پرداخت آن را مانع شود و یا هنگام کسادی بازار یا موارد دیگر او را اخراج نماید. لذا از لحاظ تعریفی نیروی کار هرچند در تئوری‌های اقتصادی عامل تولید متغیر محسوب می‌شود ولی به دلیل اینکه با میزان تولید کارگر ارتباط منسجم ندارد عملکردی همچون عامل تولید ثابت دارد. و چنانچه بنگاه سود و یا زیان هم نماید ملزم به پرداخت حقوق و دستمزد کارگر می‌باشد. این موضوع از لحاظ بهره‌وری به این مفهوم است که انگیزه کافی ناشی از مخاطره شغلی برای کارگر وجود ندارد تا اقدام به افزایش بهره‌وری خود نماید.

حال فرآیند تولیدی را در نظر بگیرید که مدیر بنگاه دو عامل تولید متغیر x_1 و x_2 و یک یا بیشتر عوامل تولید ثابت را جهت تولید یک محصول بکار می‌بندد. تابع تولید مقدار محصول تولید شده (q) را بعنوان یک تابع ریاضی از عوامل تولید متغیر بکار گرفته شده (x_1, x_2) بیان می‌نماید:

$$q = f(x_1, x_2) \quad (1)$$

تابع فوق عامل تولید ثابت ندارد. به عبارت دیگر فقط میزان تولید در ارتباط با عوامل تولید متغیر تعریف گردیده‌اند. این موضوع پیچیدگی‌های بسیار زیاد محاسبه و بکارگیری سرمایه‌گذارهای انجام شده قبلی در بنگاه را ساده می‌نماید. به عبارت دیگر ساختار تولید محصول را در وضعیت موجود کارخانه و در دوره زمانی خاصی بررسی می‌نماید که سرمایه‌گذارهای انجام شده تغییر نمی‌یابند، و از طرفی هزینه‌های ثابت تولید وارد محاسبه نمی‌گردد.

مدیر بنگاه قادر است ترکیبات متفاوتی از x_1 و x_2 را برای تولید یک مقدار مشخص از محصول بکار بندد. در این صورت تعداد این ترکیبات می‌تواند بسیار زیاد باشد. تکنولوژی بکار برده شده، مجموعه اطلاعات فنی درباره ترکیب عوامل تولید برای تولید محصول بنگاه را شامل می‌باشد که در فرم ریاضی تابع تولید ملحوظ می‌گردد و نتیجتاً تمام ترکیبات فیزیکی ممکن را در بر می‌گیرد. تابع تولید پیش فرض کارایی فنی را داراست و مبین حداکثر تولید قابل حصول از ترکیبات مختلف عوامل تولید می‌باشد. بهترین نحوه استفاده از هر ترکیب خاص از عوامل تولید یک مسئله فنی یا تکنولوژی است و یک مسئله اقتصادی نیست. انتخاب بهترین ترکیب عوامل تولید برای تولید یک

مقدار مشخص از محصول بستگی به قیمت عوامل تولید و قیمت محصول دارد و یک مسئله اقتصادی است.

ملاحظات بهره‌وری در تابع تولید فوق از لحاظ ثابت یا متغیر بودن عامل تولید نیروی کار بسیار حائز اهمیت است. اگر عامل تولید کار بعنوان عامل تولید متغیر تلقی نشود که شرایط بنگاه‌های بزرگ ایران نیز با توضیحات ارائه شده از همین موضوع تبعیت می‌کند اصولاً به شکل ریاضی فوق قابل استعمال نیست. یک تابع تولید می‌تواند توسط نقاط و یا یک تابع پیوسته یا غیرپیوسته یا دستگاهی از معادلات بیان شود. ولی غالباً بعنوان یک تابع یک مقدار^{۳۹۰} پیوسته برای مقادیر غیرمنفی تعریف می‌گردد. تابع تولید طبیعتاً بعنوان یک تابع افزایشنده^{۳۹۱} در دامنه مورد نظر تعریف می‌شود و غالباً به عنوان یک تابع دقیقاً شبه مقعر عادی^{۳۹۲} فرض می‌شود. هنگام بهینه سازی سود کافی است که این تابع دقیقاً مقعر تعریف شود. ولی این ویژگی‌ها در شرایط متعارف روابط کار قابل احصاء هستند و در شرایط اقتصاد ایران بسیار نظری تلقی می‌شوند. چون بکارگیری عامل تولید کار جدید معمولاً سهل ولی اخراج آنان بسیار دشوار و پرهزینه می‌باشد.

میزان محصول و عوامل تولید در واحد زمانی مشخص تعریف می‌گردند. دوره زمانی که این مقادیر و نتیجتاً تابع تولید کوتاه مدت در آن تعریف می‌شوند مقید به سه محدودیت است: اولاً باید به اندازه کافی کوتاه باشد که مدیر بنگاه نتواند عامل تولید ثابت را تغییر دهد. ثانیاً به اندازه‌ای کوتاه باشد که شکل تابع تولید در اثر بهبود تکنولوژی تغییر نیابد. ثالثاً به اندازه کافی بلند باشد که اتمام فرآیند تولید امکانپذیر گردد. این تعریف همچنین در اندازه‌گیری بازدهی متوسط یا بهره‌وری لازم الرعایت است. بازدهی متوسط عامل تولید x_1 که همان بهره‌وری تعریف می‌گردد و بازدهی نهایی آن به شکل زیر تعریف می‌شود که در آن عامل تولید x_2 ثابت در نظر گرفته شده است:

$$AP = \frac{q}{x_1} = \frac{f(x_1, x_2^0)}{x_1} \quad (۲)$$

³⁹⁰ Single-valued.

³⁹¹ Increasing.

³⁹² Regular strictly quasi-concave

$$MP = \frac{\partial q}{\partial x_1} = f_1(x_1, x_2^0) \quad (۳)$$

قانون نزولی بازدهی نهائی

قانون نزولی بازدهی نهائی یک عامل تولید با توجه به دو شاخص فوق از لحاظ افزایش بهره‌وری در ارتباط با افزایش میزان یک عامل تولید بسیار مهم است. این قانون بیان می‌دارد که استفاده از مقادیر بیشتری از عامل تولید متغیر، در ابتدا منجر به افزایش تولید نهایی عامل مزبور شده و پس از رسیدن به میزانی از بکارگیری عامل تولید مربوطه، افزایش عامل تولید منجر به کاهش بازدهی نهائی آن عامل تولید خواهد شد. به عبارت دیگر قانون بازدهی نزولی به این معنی است که شیب منحنی بازدهی نهایی به سمت پایین برمی‌گردد. یعنی هرچه واحدهای بیشتری از یک عامل تولید متغیر را بکار بریم، بعد از رسیدن به نقطه‌ای از تولید که محل تقاطع منحنی‌های بازدهی متوسط و بازدهی نهایی است، مقدار کمتری محصول اضافی بدست خواهیم آورد. این وضعیت در زمانی که منحنی بازدهی نهایی مقدار صفر را به خود می‌گیرد بدتر نیز خواهد شد و افزایش عامل تولید بیش از آن منجر به کاهش تولید نیز خواهد شد. به تبع افزایش نیروی کار در هر کدام از این مناطق آثار فزاینده و یا کاهنده بر بهره‌وری خواهد داشت.

این قانون مبین این است که با افزایش کار همواره نمی‌توان امید افزایش بازدهی و بهره‌وری را داشت. به عبارت دیگر افزایش نیروی کار و یا به عبارت دیگر کار بیشتر همواره متضمن بهره‌وری بیشتر نیست. فقط در شرایطی بهره‌وری افزایش خواهد یافت که بنگاه از عامل تولید اشباع نشده باشد و این موضوع در بنگاه‌هایی که دچار تورم نیروی کار هستند صادق نیست.

قابلیت جایگزینی عوامل تولید

قابلیت جایگزینی عوامل تولید به معنی توانایی استفاده و جایگزین نمودن یک عامل تولید به جای عامل تولید دیگر می‌باشد. برای مثال جایگزینی سوخت با انرژی الکتریکی یا جایگزینی کارگر با تجهیزات سرمایه‌ای و از این قبیل. در توابع تولید نرخ جایگزینی فنی مبین نرخ است که با آن می‌توان مقادیری از یک عامل تولید را با عامل تولید دیگر جایگزین نمود بطوریکه سطح تولید

تغییر ننماید. بررسیهای انجام شده بر ساختار بکارگیری عوامل تولید در بنگاه‌های تولیدی با سرمایه‌گذاری‌های قبلی زیاد و تکنولوژی پیشرفته نشاندهنده این موضوع است که لااقل در کوتاه مدت قابلیت جایگزینی عوامل تولید بالنسبه وجود ندارد. علت این امر ساختار سرمایه‌گذاری لازم برای تاسیس کارخانه بلاخص کارخانه‌هایی است که از ظرفیت تولید زیادی برخوردار می‌باشند. برای مثال براحتی نمی‌توان با حفظ میزان محصول از یک عامل تولید (مثلا سرمایه) کاست و بجای آن از عامل تولید دیگر (مثلا نیروی کار) بعنوان جایگزین آن استفاده نمود.

کشش تولیدی عامل تولید x_1 به شکل زیر تعریف می‌شود:

$$\omega_1 = \frac{x_1}{q} \cdot \frac{\partial q}{\partial x_1} = \frac{MP}{AP} = \frac{\frac{\partial q}{q}}{\frac{\partial x_1}{x_1}} \quad (۴)$$

این کشش نرخ تغییرات نسبی تولید نسبت به تغییرات نسبی عامل تولید x_1 را نشان می‌دهد. کشش تولیدی یک عامل تولید می‌تواند بزرگتر، مساوی و کوچکتر از یک باشد. این موضوع از لحاظ افزایش نیروی کار در هنگام سختی دستمزد و قانون کار حامی کارگر از لحاظ عملی بالاخص در شرایط قوانین کار بسیار مهم است و سبب شده تا متوسط تغییرات عامل تولید کار تأثیرات بسیار کمی بر متوسط تغییرات بازده داشته باشد. به عبارت دیگر این کشش یعنی نرخ تغییرات نسبی تولید نسبت به تغییرات عامل تولید بسیار کوچک و در بنگاه‌های بزرگ حتی نزدیک به صفر نیز می‌باشد. زیرا فرم تابع تولید در این بنگاه‌ها به دلایل ذکر شده و نوع تکنولوژی دارای اشکال ریاضی خاصی است و مکان هندسی ترکیبات عوامل تولید x_1 و x_2 که منتج به یک سطح ثابت محصول می‌شوند که منحنی «محصول یکسان»^{۳۹۳} نامیده می‌شوند همانند راستگوشه‌هایی^{۳۹۴} می‌باشند که جایگزینی کار و سرمایه را امکانپذیر نمی‌نمایند. به عبارت دیگر شیب این منحنی‌ها نرخ جایگزینی فنی عوامل تولید را تعریف می‌نماید:

³⁹³ Isoquant

³⁹⁴ Rectangle

$$RTS = -\frac{dx_2}{dx_1} = \frac{f_1}{f_2} \quad (۵)$$

که d مشخص‌کننده دیفرانسیل و f_1, f_2 مشتقات تابع تولید نسبت به x_1, x_2 می‌باشد. که در در منحنی‌های محصول یکسان از نوع راستگوشه‌ها صفر است. به عبارت دیگر کشش جایگزینی عوامل تولید بعنوان نسبت نرخ تغییر نسبت عوامل بر نرخ تغییر نرخ جایگزینی فنی که به شکل زیر تعریف می‌گردد صفر است:

$$\sigma = \frac{d\left(\frac{x_2}{x_1}\right)}{\frac{x_2}{x_1}} / \frac{d\left(\frac{f_1}{f_2}\right)}{\frac{f_1}{f_2}} \quad (۶)$$

نرخ نهایی جانشینی فنی کار برای سرمایه برابر مقدار سرمایه‌ای است که می‌توان بدون تغییر سطح تولید یک واحد کار را جانشین آن نمود. نرخ نهایی جانشینی کار برای سرمایه با افزایش بکارگیری کار برای سرمایه کاهش می‌یابد. این مفهوم حاکی از آن است که اگر بخواهیم برای ثابت نگهداشتن بازده، کار را جایگزین سرمایه نمائیم واحدهای بیشتری از سرمایه را نسبت به واحدهای اضافه شده کار باید غیر فعال کنیم تا نتیجتاً شرایط بازدهی را ثابت نگهداریم.

تابع تولید برای یک مجموعه از سرمایه با روابط خاص تولیدی بین اجزاء تجهیزات سرمایه‌ای آن و نحوه فعالیت نیروی کار همراه با تجهیزات مورد استفاده و همچنین بکارگیری انرژی و سوخت و سایر عوامل تولید تعاریف مشخصی را در هر بنگاه بوجود می‌آورد. به عبارت دیگر نحوه آمیختگی عوامل تولید با یکدیگر فرآیند تولید محصول را معین می‌نماید و نتیجتاً فرم ریاضی تابع تولید را مشخص می‌کنند. آثار اقتصادی در یک تابع تولید مشخصاً باید قابل تعریف باشند. این آثار در اصل ویژگیهای فرآیند تولید را مشخص می‌نمایند و آنچه که از لحاظ مبحث مورد نظر ما یعنی تغییر میزان بکارگیری عوامل تولید و بهره‌وری قابل اهمیت است این است که ویژگیهای موجود در فرآیند تولید را نمی‌توان بسادگی تغییر داد و این ویژگیها در قالب فرمهای ریاضی توابع تولید مشخص بیان می‌شوند که خشکی خاصی در ترکیب عوامل تولید برای بنگاه ایجاد می‌نمایند که به برخی از این ویژگیها ذیلاً اشاره می‌نمائیم.

بازگشت به مقیاس

بازگشت به مقیاس چگونگی افزایش محصول را در اثر افزایش متناسب تمام عوامل تولید بیان می‌کند. اگر محصول به همان نسبتی که همه عوامل تولید افزایش یابند افزایش یابد بازگشت به مقیاس در دامنه ترکیب عوامل تولید مورد نظر ثابت تعریف می‌شود. بازگشت به مقیاس افزایشی است اگر افزایش متناسب عوامل تولید سبب افزایش بیشتر محصول شود و بالعکس بازگشت به مقیاس کاهش‌ی است اگر افزایش متناسب عوامل تولید سبب افزایش کمتر محصول شود. بازگشت به مقیاس توسط مفهوم همگنی^{۳۹۵} توابع تولید تعریف می‌شود. یک تابع تولید همگن از درجه k است اگر:

$$f(tx_1, tx_2) = t^k f(x_1, x_2) \quad (۷)$$

که با افزایش t برابر عوامل تولید برای مقادیر $0 < k < 1, k = 1, k > 1$ بازگشت به مقیاس افزایشی، ثابت و کاهش‌ی می‌باشد. در توابع تولید همگن مسیر توسعه بنگاه خطی خواهد بود. فعالیت تولیدی خطی فرآیندی است که یک یا چند محصول با نسبت‌های ثابت از یک یا چند عامل تولید با نسبت‌های ثابت تولید می‌شود. یک تابع تولید خطی می‌تواند از مجموعه فعالیت‌های تولید خطی بدست آید که بطور همزمان بکارگرفته می‌شوند^{۳۹۶}. توابع تولید خطی، همگن از درجه اول هستند و نتیجتاً بازگشت به مقیاس ثابت دارند. مفهوم همگنی در توابع تولید بدین معنی است که اگر کلیه عوامل تولید را به یک نسبت افزایش (یا کاهش) دهیم میزان تولید نیز افزایش (یا کاهش) یابد. اگر افزایش تولید به همان نسبت افزایش عوامل تولید بود تابع تولید همگن از درجه یک است. اگر نسبت افزایش تولید کمتر از نسبت افزایش عوامل بود همگنی کمتر از یک و در غیر این صورت بیشتر از یک می‌باشد. در سه حالت همگن از درجه یک و بیشتر و کمتر از یک، بازگشت به مقیاس، ثابت، فزاینده و کاهنده تعریف می‌شود. این شرط در تابع تولید از لحاظ ریاضی براساس رابطه (۷) قابل

³⁹⁵ Homogeneity.

³⁹⁶ در متون اقتصادی توابع تولید بسیاری با ویژگی‌های مختلف اقتصادی و ریاضی مطرح می‌باشند. نگاه کنید به:

Eatwell, J., M. Milgate, P. Newman (1988). The new Palgrave dictionary of economics. MacMillan.

ثوابی و بیدآباد و شهرستانی (۱۳۷۲)، برآورد تابع سرمایه گذاری کلان ایران با ملاحظات توابع تولید مختلف، رساله فوق لیسانس اقتصاد، فرهاد ثوابی اصل، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران.

استنباط است.

از لحاظ مفهوم بهره‌وری، از رابطه مزبور می‌توان استنباطی درباره بهره‌وری کل داشت. به عبارت دیگر در حالت همگنی از درجه یک اگر همه عوامل به یک نسبت افزایش (یا کاهش) یابند محصول نیز به همان نسبت افزایش (یا کاهش) خواهد یافت. در این حالت بهره‌وری نیز به دلیل ثابت ماندن بازدهی متوسط عوامل تولید تغییر نخواهد کرد. اگر همگنی تابع تولید کمتر از یک باشد با افزایش متناسب عوامل تولید میزان بهره‌وری پائین خواهد آمد و اگر بیشتر از یک باشد عکس این موضوع اتفاق خواهد افتاد. لذا باید گفت حتی افزایش متناسب عوامل تولید نیز متضمن افزایش بازدهی نیست و بسته به تابع تولید بنگاه می‌تواند کاهشی، ثابت و یا افزایشی باشد.

مدیریت و بهره‌وری

در این مقاله وارد مباحث مدیریت و سازمان و روابط کار نمی‌شویم و فقط به این موضوع اشاره می‌کنیم که بسیاری از اندیشمندان علوم اداره نیز بهره‌وری را در چارچوب‌های سازمانی صرف می‌شناسند و نتیجتاً رفتار مدیران و فراهم کردن شرایط پیشرفت شغلی و آموزش کارکنان و دادن اختیارات کافی به آنها و عدم تمرکز اداری و شیوه‌های گزینش و استخدام و کیفیت محیط کار و سیستم‌های پرداخت و ایمنی کار و انسجام سازمانی و تقسیم کار و تبعیض شغلی و شایسته‌سالاری و ناامنی شغلی و چگونگی موفقیت برنامه‌های پیشین بنگاه و نحوه نظارت و کنترل بر جریانات پرسنلی و مالی و فنی بنگاه و بسیاری عوامل غیرمستقیم دیگر نظیر امکانات رفاهی و بیمه‌ای و مشابه می‌دانند که در متون کلاسیک مدیریت و سازمان به تفصیل ذکر شده است. مسلم است بدون توجه به این موارد نمی‌توان افزایش کار به تنهایی را عامل افزایش بهره‌وری در سازمان دانست زیرا افزایش کار مستلزم تغییر شرایط فوق در جهت آن می‌باشد.

آنچه که در این باب بسیار قابل اهمیت است مدیریت در جلوگیری از اسراف می‌باشد. اسراف از مباحث مهم در اقتصاد اخلاق^{۳۹۷} است. بهره‌وری را می‌توان از لحاظ چگونگی اثر اسراف در

^{۳۹۷} نگاه کنید به:

بیدآباد، بیژن، ۱۳۸۷، اسراف و اقتصاد اخلاق، ماهنامه بانک و اقتصاد، مهر ۱۳۸۷، شماره ۹۴، صفحات ۶۴-۶۱.

فرآیند تولید و عوامل تولید نیز بررسی نمود. بطور کلی می‌توان بسیاری از موارد پائین بودن بهره‌وری را در یکی از مصادیق اسراف دانست. در این ارتباط موارد زیر قابل طرح می‌باشند که در فصول گذشته به آن پرداخته شد:^{۳۹۸}

- اسراف در بهره‌وری کل^{۳۹۹}: با عوامل تولید ثابت مقدار تولید کمتر از مقدار تولیدی باشد که در شرایط حداکثر بازدهی قابل حصول است.
- اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید^{۴۰۰}: ترکیب عوامل تولید به صورت بهینه در فرآیند تولید بکار گرفته نشود.
- ضایعات در تولید^{۴۰۱}: درصد فرآورده‌های معیوب یا پائین‌تر از استاندارد موردنظر در تولید
- فساد محصول: عدم وجود فرآیندهای صحیح انبارداری، نگهداری، بسته‌بندی و یا توزیع محصول.

از لحاظ آسیب شناسی بحران‌های اقتصادی ناشی از رفتار افراطی انسان در تولید و مصرف است که عملاً شرایط تشدید بحران‌ها را در اقتصاد فراهم می‌آوریم. یعنی افراط در مصرف و شره اقتصادی و حرص برای مال اندوزی و زیاده‌مصرفی و تبذیر به معنی مصرف بیش از نیاز و سایر موارد مشابه همواره دامنه تشدید سیکل‌های تجاری را بازتر می‌کند. یعنی شدت بحران را با رکود شدید و شکوفایی شدید افزایش می‌دهد. وقتی در جامعه‌ای اسراف و تبذیر وجود داشته باشد عملاً رفتار زیاد مصرفی باعث می‌شود که بحران‌ها تموجات بیشتری یابند و زودتر به رکود و یا حتی شکوفایی برسند. لذا باید تلاش کرد که آموزه‌های اخلاقی در رفتار مصرفی انسان‌ها مورد استفاده واقع شود. یعنی انسان‌ها بدون تحمیل مکانیزم‌های دولتی خود از مصرف مازاد خود و اسراف در مصرف و شره اقتصادی جلوگیری نمایند.

←

بیدآباد، بیژن، ۱۳۸۸، توسعه پایدار و تبذیر در اقتصاد اخلاق.

<http://www.bidabad.ir/toseeh-payedar-eghtesade-akhlagh.pdf>

^{۳۹۸} مباحث نظری موضوع اسراف در مقالات زیر آمده است:

بیدآباد، بیژن، ۱۳۸۸، اسراف در اقتصاد اخلاق.

<http://www.bidabad.ir/doc/esraf-eghtesade-akhlagh.pdf>

³⁹⁹ Total productivity

⁴⁰⁰ Allocative inefficiency

⁴⁰¹ Technological inefficiency

جلوگیری از اسراف منجر به آن خواهد شد که همواره سهم زیادی از منابع اقتصاد و نیروی کار و همچنین سرمایه آزاد گردد که می‌تواند به سهولت در هنگام بحران مورد استفاده بنگاهها واقع شود و سیکل تجاری رو به بحران روی خم منحنی بحران و رکود زودتر از حالت معمولی به نقطه چرخش رسیده و اقتصاد را به سمت رونق و شکوفایی مجدد برگرداند. از طرفی در هنگام شکوفایی بدلیل اینکه مصرف زائد اتفاق نمی‌افتد اقتصاد به مرز اشباع نزدیک نمی‌شود و نتیجتاً قبل از اینکه اقتصاد به شرایط اشباع در هنگام شکوفایی برسد به سمت رکود چرخش پیدا می‌کند و در این حالت اقتصاد شکوفایی و بحران خفیفی را تجربه می‌نماید و نتیجتاً دامنه موج خیلی باریک می‌گردد و باریک شدن دامنه موج سیکل تجاری به معنای ثبات نسبی اقتصاد خواهد بود.^{۴۰۲}

روانشناسی کار و بهره‌وری

بهره‌وری در نیروی کار ناشی از بسیاری از عوامل محیطی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی می‌باشد که جمع همه آنها بسادگی امکانپذیر نیست. شخصیت، ادراک، احساسات، عواطف، خلق، نگرش، انگیزش، تفاوت‌های فردی، هوش، استعداد، سرعت عمل، حافظه، واکنش، دقت، رغبت و غیره در انسان‌ها نه تنها ناشی از خصوصیات ذاتی فرد است بلکه محیط نیز آنها را شکل می‌دهد.

در مباحث روانشناسی کار این موضوع ثابت شده است که خصوصیات محیط کار بر عملکرد نیروی کار اثرات بسزائی دارد. از جمله میزان روشنایی، نوع نور، شیوه تابش نور، نوع تکنولوژی، سروصدا، موسیقی، ساعات کار، استراحت، تعطیلات، شرایط آب و هوا، دمای محیط، رنگ‌های

^{۴۰۲} برای بحث بیشتر در این زمینه نگاه کنید به:

بیدآباد، بیژن. اسراف در اقتصاد اخلاق. <http://www.bidabad.ir/doc/esraf-eghtesade-akhlagh.pdf>

بیدآباد، بیژن. توسعه پایدار و تبذیر در اقتصاد اخلاق.

<http://www.bidabad.ir/toseeh-payedar-eghtesade-akhlagh.pdf>

بیژن بیدآباد، تثبیت ادوار تجاری با بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین و اقتصاد اخلاق. مجموعه مقالات همایش بررسی ابعاد و روش‌های تأمین مالی در کشور با تأکید بر نقش بانک، بیمه و بازارهای سرمایه، صفحات ۱۶۷-۱۳۴، وزارت امور اقتصادی و دارایی، دانشگاه پیام نور و بانک ملی ایران، تهران، ۲۸ تیر ۱۳۹۰. چاپ شده در مجله اقتصاد مالی و توسعه (علوم اقتصادی)، پاییز ۱۳۹۲، دوره ۷، شماره ۲۴، صفحات ۷۲-۳۷.

<http://fa.journals.sid.ir/ViewPaper.aspx?id=252008>

<http://www.bidabad.ir/doc/pls-business-cycles.pdf>

<http://www.bidabad.ir/doc/pls-business-cycles.ppt>

محیط، طراحی و دکوراسیون محل کار، همه از عوامل مؤثر در بهره‌وری شناخته می‌شوند.

سروصدای محیط کار و آلودگی صوتی نه تنها بر سلامتی فرد اثرگذار است بلکه باعث کاهش بهره‌وری وی نیز می‌گردد. یکنواخت بودن صداهای محیط، شدت آن و داشتن هارمونی و ریتم‌های خاص هرکدام اثرات خاصی بر بهره‌وری دارند که در فعالیت‌های فکری و جسمی نیز متفاوتند. آثار آلودگی‌های صوتی بر تقلیل تمرکز، افزایش خطا و بروز حادثه و ایجاد عدم تعادل روحی و سرعت کار، خستگی ارگان‌ها، تقلیل رغبت به کار، کاهش دقت، خستگی‌های مزمن، اختلافات خانوادگی، پرخاشگری و عصبیت و بسیاری اثرات دیگر می‌گردد.^{۴۰۳} معمولاً افزایش کار رابطه مستقیم با تشدید این عوامل محیطی دارد و باید توقع داشت که با افزایش کار بسیاری از موارد روان‌رنجوری ذکر شده تشدید یابند و چه بسا موجب روان‌پریشی هم بشوند و اگر چنانچه افزایش کار موجب افزایش بهره‌وری هم گردد در عوض ضمن پائین آوردن بازدهی نهائی به بدنه نیروی کار اجتماع می‌تواند آسیب هم برساند. لذا باید گفت که افزایش کار باید با ملاحظه موارد محیطی و اصلاح آن برای شرایط کار بیشتر و بهتر توأم باشد.

روشنایی و نحوه تابش آن در زمانهای مختلف شبانه‌روز و برای افراد با سنین مختلف آثار متفاوتی بر کاهش و یا افزایش بهره‌وری دارد. اگر شدت نور بطور مداوم تغییر کند، و یا با تغییرات شدید و ناگهانی همراه باشد و یا از تمرکز و پراکندگی خاصی در محیط کار برخوردار باشد هرکدام اثرات خاصی را بر افراد مختلف خواهد گذاشت که منتج به تغییر بهره‌وری می‌گردند.^{۴۰۴}

میزان ساعات کار روزانه و هفتگی و روزکاری و شبکاری در ارتباط با قانون بازدهی نهائی نزولی قرار دارد. از طرفی فرسودگی و خستگی و زدگی از کار در ارتباط با این موضوع قرار دارد. برعکس استراحت در بین کار، با وجود توقف تولید برای مدتی کوتاه در مجموع سبب افزایش بهره‌وری می‌گردد. علاوه بر آن خوراکی‌ها در بین کار و یا در زمان استراحت موجب تشدید

^{۴۰۳} نگاه کنید به: مقدمی پور، مرتضی (۱۳۷۸). روانشناسی کار. تهران، انتشارات سیما.

پترز، ژاکلین، اشمیت، (۱۳۷۱). موسیقی درمانی. ترجمه علی زاده محمدی. تهران: انتشارات شباهنگ.

^{۴۰۴} - نگاه کنید به:

مقدمی پور، مرتضی (۱۳۷۸). روانشناسی کار. تهران، انتشارات سیما.

کورمن، آبراهام، (۱۳۷۰). روانشناسی صنعتی و سازمانی. ترجمه حسین شکرکن. تهران: انتشارات رشد.

بهره‌وری می‌گردند. تعطیلات هفتگی، ماهانه، فصلی و سالیانه از دیگر عوامل افزایش بهره‌وری شناخته شده‌اند که به دلیل اثرات مثبت بر وضعیت بدنی و روحی و روانی نیروی کار منجر به افزایش بهره‌وری آنها می‌گردد و افزایش کار سبب می‌گردد که این عوارض در نیروی کار شدیدتر شوند.

شرایط آب و هوا، حرارت، برودت، رطوبت، جریان هوا، فصل، ساعات روز، تشعشع حرارت پیرامون در محیط کار منجر به تغییر سرعت واکنشهای عضلانی و تمرکز و عواقبی حتی نظیر افسردگی فصلی در بعضی کارکنان شده و بهره‌وری فرد را کاهش می‌دهند.

اقتصاد دانش محور و اقتصاد اخلاق

اقتصاد دانش محور رفتارهای اقتصادی را در جامعه بشری تحت تأثیر شدید خواهد گذاشت. گذر از رفتار اقتصاد سنتی به اقتصاد دانش محور با تحولات عمده فناوری اطلاعات و ارتباطات همراه است. توسعه و رشد سریع^{۴۰۵} فناوری اطلاعات و ارتباطات تأثیرات چند جانبه‌ای در مجموعه رفتارهای اقتصادی بوجود خواهد آورد و همراه با آن الگوهای مصرفی و رفتارهای اقتصادی تغییر شکل می‌یابند. در این ارتباط خرید و فروش کالا از طریق اینترنت و تجارت الکترونیکی به دلیل سهولت‌های و کارائی‌های آن می‌تواند منجر به افزایش شدید مصرف نیز گردد.

در اقتصاد دانش محور تولید، توزیع و استفاده از دانش و اطلاعات نقش مهمی را در ارتباط با فعالیت‌های اقتصادی ایفا می‌کند. ارتباط اقتصاد دانش محور با تکنولوژی پیشرفته ارتباطات و خدمات دریافت و پرداخت مالی از عوامل مهم تغییر شکل رفتار تولیدکننده و مصرف‌کننده و حتی تغییر شکل فرم تابعی تولید (به دلیل تغییر تکنولوژی تولید) و فرم تابعی تابع مطلوبیت مصرف‌کننده (به دلیل تغییر سلیقه و تبدیل نظام ارجحیت‌های آشکار وی) می‌باشد، زیرا عنصر دانش به

^{۴۰۵} برای مثال هر ۱۸ ماه با قیمت ثابت سرعت مایکروچیپ‌ها دو برابر می‌شود و پهنای باند سیستمهای ارتباطی هر ۱۲ ماه ۳ برابر می‌شود و ارزش یک شبکه متناسب با مربع تعداد گره‌های آن شبکه است، بطوری که با رشد شبکه ارزش ارتباطی به صورت نمایی بالا می‌رود و این در حالی است که هزینه آن برای مشتری ثابت است. ارتباط تجارت الکترونیکی و اقتصاد دانش محور، علی‌اکبر جلالی، مجموعه مقالات همایش تجارت الکترونیکی.

عنوان ارزش در محتوای تولید و خدمات، به شدت اهمیت یافته و لذا فناوری اطلاعات و ارتباطات با اثر بر همه عوامل تولید و بر همه کالاهای تولیدی فرآیند تولید و الگوی مصرف را به سمت تنوع و کثرت تولید و مصرف سوق می‌دهد.^{۴۰۶}

تحلیلهای نظری فوق با ملاحظات اقتصاد دانش محور نه تنها نسخ نمی‌شوند بلکه بر اهمیت دیدگاه اقتصاد اخلاق نیز می‌افزاید. زیرا اقتصاد دانش محور با تشدید کارائی و بالابردن رانندومان و تسهیل عملیات چگونگی رفتارهای اقتصادی را تغییر داده و حادث می‌نماید. تحولات فناوری اطلاعات و ارتباطات علی‌الاصول از زوایای زیر تحلیل‌های فوق را متأثر می‌سازند و الگوهای مصرفی و رفتارهای اقتصادی را تغییر شکل می‌دهند:

- خرید و فروش کالا از طریق اینترنت و سایر شیوه‌های تجارت الکترونیکی
- سهولت دسترسی در تمام ساعات روز و ایام هفته به بازارها، مشتریان، فروشندگان، واسطه‌ها
- عدم لزوم به حضور و ارتباط مستقیم
- کاهش هزینه‌های دریافت و پرداخت از طرق مختلف سیستم‌های الکترونیکی
- کاهش هزینه‌های خرید و فروش و انبار و توزیع
- کاهش هزینه‌های واسطه‌ها
- کاهش هزینه‌های سربار
- افزایش سرعت مراحل خرید و فروش و تحویل
- سهولت تبلیغ و معرفی کالا و خدمت
- افزایش رانندومان تبلیغات در تشویق مصرف با بکارگیری ابزارهای جذاب تبلیغ نظیر الوان و اصوات، نمایش
- کاهش خطا نسبت به روش سنتی معاملات
- دسترسی آسان به بازارهای بزرگ جهانی
- حضور بی وقفه در سراسر گیتی
- بهنگام بودن اطلاعات بازار

^{۴۰۶} نگاه کنید به:

- شفافیت بیشتر اطلاعات بازار
- تکثر انواع کالا و خدمت
- خلق ابداعات مالی جدید

این تحولات از طرق زیر اثر خود را بر رفتار مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان خواهند گذاشت:

- تغییر شکل فرم تابعی تولید به دلیل تغییر تکنولوژی تولید و نتیجتاً جایگزینی عوامل تولید سرمایه‌بر با بازده بالاتر و نیروی کار ماهر و متخصص. و از سوی دیگر افزایش منابع مالی آزاد بنگاه در اثر کاهش هزینه‌های جانبی فروش و توزیع و نتیجتاً افزایش تولید.
- تغییر شکل فرم تابعی تابع مطلوبیت مصرف‌کننده به دلیل تغییر سلیقه و ورود کالاهای جدید مصرفی و تغییر ارجحیت‌های مصرفی مصرف‌کننده. و نتیجتاً حذف برخی هزینه‌های ابتیاع و معاملات و افزایش مصرف سایر کالاها به دلیل اثر جایگزینی ناشی از صرفه‌جویی در هزینه‌های معاملات و ...

فصل هشتم

اقتصاد سبز و اقتصاد اخلاق

مقدمه

با وجود تعدد موضوعات اقتصاد سبز آنچه که به آن کمتر توجه شده تبدیل انرژی‌های تجدیدپذیر به انرژی الکتریکی و نتیجتاً امواج الکترومغناطیس ناشی از آن است که خود از پدیده‌های مخرب محیط زیست می‌باشد که در عصر حاضر بسیار حائز اهمیت است. بررسی‌های مقدماتی حاکی از آن است که پدیده گرم شدن زمین ناشی از تولید گازهای گلخانه‌ای و کربن ریشه در تولید و مصرف الکترونیسته و امواج الکترومغناطیس دارد.

تحقیقات انجام شده در موضوع پدیده تشدید انتشار امواج الکترومغناطیس ناشی از دستگاه‌های ارتباطی، حکایت از زیانبار بودن این امواج در طیف ریزموج‌ها برای انسان و موجودات زنده دارند و شدت و مدت تابش این امواج عامل بسیاری از بیماری‌ها است.

انتقال به اقتصاد سبز در جهت اهداف توسعه پایدار متضمن تصمیمات جهانی بوده تا نهایتاً منجر به تصمیمات ارشادی، تنبیهی و تشویقی در این ارتباط از بُعد حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی گردد. زیرا اضافه مصرف در شرایط جهانی امروز به مفهوم تعدی به حقوق دیگران می‌باشد و از این دیدگاه می‌توان تبذیر را در حیطه تعریفی جرم در حقوق بین‌الملل وارد نمود. تا در قدم‌های بعدی از طریق طرح موضوع در جوامع و سازمانهای ذیربط بین‌المللی و انعقاد کنوانسیونهای بین‌المللی و الزام به رعایت مقررات و استانداردهای بین‌المللی در این ارتباط شکل قانونی و رسمی به آن داد.

اقتصاد سبز

برنامه محیط زیست سازمان ملل اقتصاد سبز را به عنوان نتیجه بهبود زندگی انسانی و برابری اجتماعی همراه با کاهش مخاطرات زیست محیطی و کمبودهای اکولوژیک تعریف می‌کند.^{۴۰۷} به عبارت دیگر اقتصاد سبز یک اقتصاد کم-کربن، با کارایی منابع و اشتغال اجتماعی است. در اقتصاد سبز، رشد درآمد و اشتغال منتج از سرمایه‌گذاری‌های خصوصی و دولتی است که با

⁴⁰⁷ United Nations Environment Programme (2011), Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication. P.16.

افزایش کارایی انرژی و منابع منجر به کاهش انتشار کربن و آلودگی شده و مانع از دست رفتن تنوع زیستی و خدمات اکوسیستم می‌شود.

برای حصول انتقال به اقتصاد سبز شیوه‌ها و قواعد مشخصی باید مُرعی گردد که در این ارتباط جهت دهی مشخص فعالیت‌های سرمایه‌گذاری اعم از دولتی و خصوصی و اصلاح سیاست‌گذاری‌های مختلف در کلیه بخش‌های اقتصاد و وضع قوانین و مقررات مرتبط قابل ذکر است. این موارد به طور کلی در راستای مسائل توسعه پایدار قرار دارد و مجمع عمومی سازمان ملل متحد اقتصاد سبز و فقرزدایی را به عنوان الحاقیه‌ای ذیل برنامه توسعه پایدار قرار می‌دهد. در این ارتباط سرفصل‌های اساسی ذیل مد نظر قرار می‌گیرد:

سرمایه گذاری در سرمایه طبیعی (مشمول بر منابع طبیعی و اکوسیستم)	سرمایه گذاری در کارایی انرژی و منابع	حمایت از انتقال به اقتصاد سبز
• کشاورزی	• انرژی تجدیدپذیر	• الگوسازی
• ماهیگیری	• صنایع	• شرایط تحقق
• آب	• زباله و ضایعات	• تأمین مالی
• جنگل و مرتع	• ساختمان	•
•	• حمل و نقل	•
•	• توریسم	•
•	• شهر و شهرسازی	•

با توجه به اشتراکات بسیار مباحث اقتصاد سبز با توسعه پایدار می‌توان این دو مبحث را در راستای هم بررسی نمود. توسعه پایدار الگویی است برای استفاده و مصرف منابع جهت حصول نیازهای بشر و همزمان حفظ محیط طبیعی به گونه‌ای که نیازهای بشر در حال و آینده را تأمین نماید. تاکید تولید پایدار در سمت عرضه بر بهبود عملکرد محیط زیستی بخشهای اصلی اقتصاد تاکید دارد و مصرف پایدار با اشاره به سمت تقاضا بر چگونگی اینکه مایحتاج به گونه‌ای مهیا شوند که ظرفیت حمل زمین را کاهش ندهند متمرکز است. چنین مفهومی از مصرف نیازمند بهینه‌سازی مصرف با توجه به حفظ خدمات و کیفیت منابع و محیط زیست در طول زمان می‌باشد. اکولوژی صنعتی بر

ترکیب پایدار محیط، اقتصاد و فناوری متمرکز می‌گردد و مراد از آن این است که چگونه انسانها منابع طبیعی را در فرآیند تولید استفاده می‌نمایند و آنها را از خطی به حلقوی بسته تبدیل می‌کنند. در سیستم‌های خطی منابع و سرمایه نهایتاً به زباله ختم می‌شوند ولی در سیستمهای حلقوی زباله مجدداً بعنوان عامل تولید وارد فرآیند تولید می‌شود. این دیدگاه در بالابردن ظرفیت پذیرش زمین بسیار موثر است. فناوری پاک و تولید پاک‌تر نیز از مباحث مرتبط با تبذیر در تولید قرار می‌گیرند.

مباحث اقتصاد سبز و توسعه پایدار موضوعاتی است که مصادیق آن درباره کیفیت و کمیت زندگی بشر است و اثر تصمیمات منفردۀ یک کشور در تحقق اهداف توسعه پایدار اثرات زیادی ندارد و باید با ترویج ذمّ تبذیر در سطح جهانی نظریات متخصصین و تصمیم‌گیران در عرصه بین‌المللی را به این موضوع معطوف ساخت تا نهایتاً منجر به تصمیمات ارشادی، تنبیهی یا تشویقی در این ارتباط گردد. لذا در سطح ملی اشاعه این موضوع و انتقال این فرهنگ و ایجاد زمینه‌های بحث و تبادل و فرهنگ‌سازی می‌تواند روش و شروع خوبی برای این موضوع باشد. با توجه به اینکه یک سوی این مباحث در اخلاق قرار دارد و از مباحث ارزشی قدیمی در اقتصاد است و در همه ادیان به گونه‌ای مطرح شده می‌توان از این زمینه استفاده نمود و به ذمّ «اضافه مصرف» و «ریخت و پاش» پرداخت تا در قدم‌های بعدی از طریق طرح موضوع در جوامع و سازمانهای ذیربط بین‌المللی و صدور و انعقاد کنوانسیونهای بین‌المللی در این ارتباط شکل قانونی و رسمی به این جریان داد.

اقتصاد سبز و اقتصاد اخلاق

تبذیر به معنی پراکنده کردن مال از روی اسراف در قرآن کریم منع شده است و به «اضافه مصرف» و «ریخت و پاش» نیز اطلاق می‌شود که از مباحث اقتصاد اخلاق است و در همین راستا منطبق با اقتصاد سبز می‌شود. اضافه مصرف از لحاظ توسعه پایدار ظرفیت زیستی سیاره زمین را کاهش می‌دهد و از سوی دیگر با افزایش آلودگیها و آثار سؤ ناشی از تولید کالا یا خدمت تکمیل می‌گردد. لذا این موضوع از بُعد تطبیقی در بین کشورها اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

اسراف منابع نوعی اتلاف منابع نیز هست و همانطور که در فصول قبل بیان شد بخشی از منابع کالایی دچار افساد با تباهی یا دورریزی یا زبالگی، ناشی از «حرص خرید»، یا ناشی از «مصرف

تقلیدی»، یا «مصرف خودنمائی» یا «مصرف تشویقی»، یا «مصرف عادت‌ی» یا بطور کلی تر «مصرف گرایی» می‌شود. نشان داده شد که مصرف کننده بخشی از مطلوبیت خود را به دلیل اسراف از دست می‌دهد. و باید کار خود را اضافه و از فراغت خود کم کند تا منابع درآمدی لازم برای اسراف را جبران نماید و مطلوبیت اضافه‌ای هم بدست نیاورد. به عبارت ساده اسراف سبب از بین رفتن فراغت انسان‌ها و مطلوبیتی که از فراغت می‌برند خواهد شد.

در فصول قبل مصادیق اسراف در رفتار تولیدکننده و در فرآیند تولید نیز بررسی شد. به دلایل مختلف خط تولید می‌تواند مولد ضایعات یا افساد مواد اولیه یا واسطه‌ای یا کالای تولیدی شود یا محصول را با بهای تمام شده بالاتر تولید نماید و عوامل تولید را بیش از حد لزوم بکار گیرد. به عبارتی بخش عمده اسراف در تولید به استفاده ناکار از عوامل تولید منتج می‌شود. مصادیق اسراف در تولید در بهره‌وری کل، در ترکیب نابهینه عوامل تولید، ضایعات در تولید و فساد محصول است.

ضایعات و زباله‌ها تنوع گوناگونی دارد و معمولاً هیچ فرآیندی از تولید و تجارت و مصرف کالاها را نمی‌توان یافت که فارغ از ضایعات باشد. ضایعات در فرآیندهای تولیدی و مصرفی به انحاء گوناگون بسته به هدف تحقیق طبقه‌بندی می‌شوند که هر کدام کاربرد هدفمند خود را دارند. هر کدام از این طبقات موضوع مباحث جداگانه‌ای هستند که بررسی آنها احتیاج به متون تفصیلی دارد. برای مثال طبقه‌بندی انواع ضایعات تحت عناوین زیر بسیار متداول است: ضایعات و زباله‌های محصولات اصلی و فرعی حیوانی، ضایعات مخرب زیست، زباله‌های پزشکی، ضایعات انبوه (اثاث)، ضایعات تجاری، ضایعات و زباله‌های شیمیایی، زباله‌های کلینیکی، فاضلاب و قهوه فاضلاب، ضایعات ساختمانی و ساخت و ساز، ضایعات کنترل شده، ضایعات ترکیبی یا کامپوزیت، زباله‌های خانگی، ضایعات الکتریکی و اتلاف انرژی، ضایعات مزارع، ضایعات و زباله‌های غذایی، ضایعات مواد غذایی، زباله‌های سبز، آب خاکستری، ضایعات تخریب، ضایعات و زباله‌های خطرناک، ضایعات و زباله‌های انسانی شامل فضولات انسانی، ضایعات و زباله‌های صنعتی شامل سرباره، انتشار خاکستر، لجن، ضایعات و زباله‌های بی‌اثر، ضایعات و زباله‌های آشپزخانه‌ای، ضایعات و زباله‌های آلی، ضایعات مایع، ضایعات دارویی، ضایعات مخلوط، ضایعات و زباله‌های جامد شهری، ضایعات و زباله‌های بسته‌بندی، ضایعات بعد مصرف، ضایعات و زباله‌های رادیواکتیو و هسته‌ای شامل زباله‌های سطوح پایین و بالا و مخلوط و سوخته‌های مصرفی هسته‌ای، زباله‌های قابل

بازیافت، ضایعات خطرناک خرده، ضایعات کشتارگاهی، زباله‌های سمی، ضایعات غیرقابل کنترل، ضایعات و زباله‌های کارخانه‌های تولیدی، ...^{۴۰۸}

علیرغم گستردگی موضوعات اقتصاد سبز آنچه که کمتر به آن توجه شده و یا اصلاً مد نظر قرار نگرفته استفاده از الکترومغناطیس ناشی از جریان برق و دستگاهها و تجهیزات ارتباطی است که در عصر حاضر بسیار حائز اهمیت است. در این فصل به بحث پیرامون برخی از مضرات مغفول در این ارتباط می‌پردازیم.

لازم به ذکر است که مباحث فوق در اقتصاد سبز به موضوعات مختلف انرژی و همچنین استفاده کارا از انرژی و کاهش مصرف انرژی توجه مؤکدی هست ولی اکثر موارد مباحثی که در ذیل آن یعنی انرژی‌های تجدیدپذیر قرار می‌گیرد نهایتاً به تبدیل انرژی‌های مختلف به انرژی الکتریکی ختم می‌شود و در اصل شبکه‌های الکتریکی محمل جریان انرژی حاصل از انواع انرژی‌ها می‌باشد. و حال آنکه خود الکترومغناطیس یک از پدیده‌های مخرب محیط زیست می‌باشد.

متأسفانه همواره در طی تاریخ مطالعات اپیدمیولوژی^{۴۰۹} برای مسائلی که به گونه‌ای با مراکز قدرت و سیاست ارتباط دارند کم‌رنگ می‌شوند و نتیجتاً آثار مخرب آن سالها دامنگیر بشریت می‌شود.^{۴۱۰} در این ارتباط ضروری است که آثار پدیده امواج الکترومغناطیس بر جوامع با توجه به تشدید تابش این امواج به دلیل استفاده فراوان از دستگاه‌های الکتریکی و ارتباطی و رسانه‌ای مورد مذاقه قرار گیرد.

⁴⁰⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_waste_type

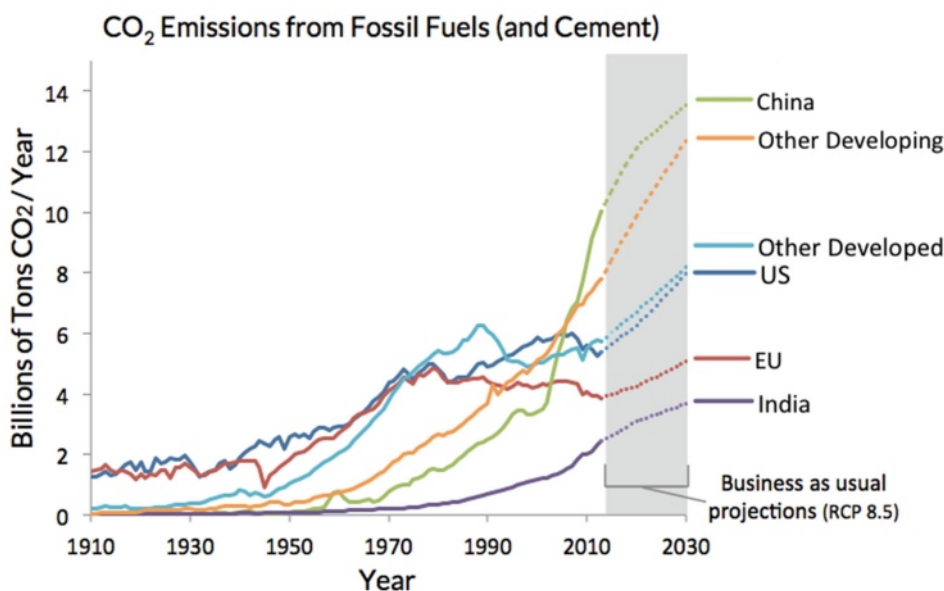
^{۴۰۹} اپیدمیولوژی به مطالعه علل احتمالی بیماریها در جمعیت‌های انسانی می‌پردازد.

^{۴۱۰} نمونه این موضوع مضرات سیگار و تحقیقات دستوری در این موضوع در دهه ۱۹۶۰ در کشور آمریکا می‌باشد. همچنین اجرای مفید بودن روغن‌های نباتی و مضرات روغن‌های حیوانی و همچنین می‌توان به شرکت اگزان موبیل اشاره کرد که در فاصله سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۵ نزدیک به ۱۶ میلیون دلار را به شبکه‌ای اختصاص داد که کار آن منحرف کردن افکار عمومی در باره اثر گرمایش زمین بود.

الکتریسته و گرم شدن زمین

از سال ۱۸۹۶ میلادی که آرنیوس بالا رفتن درجه حرارت زمین را به دلیل اضافه شدن دی اکسید کربن به جو زمین اعلام نمود همچنان این نظریه گازهای گلخانه‌ای را عامل گرم شدن زمین اعلام می‌کنند. مؤسسه اقیانوس شناسی آمریکا نیز آمار و اطلاعات پدیده گرمایش زمین را منطبق با میزان دی اکسید کربن موجود در کره زمین نمود و مدعی است که گاز دی اکسید کربن در حال افزایش در کره زمین است و علت افزایش گرمایش در زمین ناشی از این امر است.

برخی گازهایی که در جو زمین هستند قدری از انرژی ناشی از امواج خورشید را جذب می‌کند و باقی آن با برخورد با جو منعکس می‌شود. ساختار مولکولی گازهای گلخانه‌ای، بیشتر از سایر گازها امواج نور مادون قرمز خورشید را جذب می‌کند. هرچند مقصر بودن گازهای گلخانه‌ای در گرم شدن زمین مسئله انکارناپذیری است ولی آنچه در مطالعات عیان نشده است میزان گرمای ناشی از تولید و مصرف برق و امواج الکترومغناطیس دستگاه‌های برقی و ارتباطی است که بشر به راحتی مایل به کم کردن از حجم آن نیست.



MIT Sloan School of Management, Climate Interactive, and UMass Lowell Climate Change Initiative. Updated, July 2015. climateinteractive.org/worldclimate

لازم به ذکر است که هر ساعت روشن بودن یک لامپ ۱۰۰ وات^{۴۱۱}، موجب افزایش تولید ۶۰ گرم کربن می‌شود. به عبارت دیگر هر مصرف‌کننده با کیلووات توان مصرفی برق در هر ساعت معادل تولید ۰/۶ کیلوگرم کربن می‌باشد. این رقم گرچه یک برآورد خیلی کلی است و از دقت کافی برخوردار نیست و در انواع شیوه‌های تولید انرژی و همچنین نوع مصرف برق متفاوت است ولی برای بدست آوردن گمانه‌ای از میزان کربن تولید شده برای تولید برق می‌تواند در نبود مطالعات ریز و دقیق بکار برده شود. با یک ضرب و تقسیم ساده می‌توان به ارقام حدسی میزان کربن تولید شده در اثر بکارگیری برق رسید. بر این اساس با توجه به اینکه میانگین مصرف برق جهان^{۴۱۲} در سال ۲۰۱۰ حدود ۳۱۳ وات به ازای هر نفر بوده که در مجموع حدود ۱۹/۳ میلیارد مگاوات (پتا وات) ساعت در سال گزارش شده میزان معادل کربن تولید شده برای تولید برق برابر خواهد بود با:

$$\text{میلیارد تن کربن } ۱۱ = \text{کیلو کربن } ۱۱ \times ۱۰^{۱۲} = ۱۹/۳ \times ۱۰^{۱۲} \times ۰/۶$$

وقتی این برق به مصرف می‌رسد بر اساس اصل بقای انرژی به همان میزان انرژی تولید می‌کند اگر این انرژی را معادل رقم تولید کربن آن بگیریم در مجموع به عدد ۲۲ میلیارد تن تولید کربن (۱۱+۱۱) می‌رسیم. میزان تولید گاز CO₂ کشورهای جهان در سال ۲۰۱۰ به میزان ۴۲/۷ میلیارد تن گزارش شده است.^{۴۱۳} از این رقم حدود ۱۸٪ درصد آن ناشی از حیوانات و دام‌ها است. به عبارت دیگر گرمای ایجاد شده با تولید و مصرف برق معادل بیش از نیمی از کل کربن تولید شده برآورد می‌شود. در این ارتباط ائتلاف انرژی در اثر انتقال نادیده گرفته شده که خود رقم بسیار بزرگی را تشکیل می‌دهد. همچنین این موضوع علاوه بر استفاده میلیاردها نفر از دستگاه‌های موبایل‌ها و ماهواره‌ای و پارازیت در جهان و ایجاد صدها هزار آنتن‌های ارتباطات مخابراتی و تاثیر بر بار الکتریکی گازهای آلاینده و باردار کردن گازهای آلوده و پایداری آنان در سطوح پایین جو و

^{۴۱۱} نیوتون واحد اندازه گیری نیرو است و یک نیوتون مقدار نیرویی است که اگر پیوسته به جسمی با جرم یک کیلوگرم وارد شود، آن جسم شتاب یک متر بر مجذور ثانیه را حفظ می‌کند. یک ژول مقدار کاری است که نیروی یک نیوتن در جابجا کردن یک جسم به اندازه یک متر انجام می‌دهد. و همچنین هر وات برابر با یک ژول انرژی در هر ثانیه بیانگر مصرف یا تولید انرژی است. در الکترومغناطیس هر وات گذر یک آمپر از اختلاف پتانسیل یک ولت تعریف می‌شود.

⁴¹² Country comparison: electricity - consumption. CIA. 2013 edgar FEO. Retrieved November 2014.

⁴¹³ Climate Analysis Indicators Tool (CAIT) Version 2.0. (Washington, DC: World Resources Institute, 2014). World Resources Institute. Retrieved 2014-06-27.

واماندگی گازها در شهرها است که خود از بزرگترین مشکلات زیست محیطی بوده و مستقیماً در گرم شدن زمین نیز دخیل است.

به عبارت دیگر مصرف برق و امواج الکترومغناطیس ناشی از آن عامل عمده در گرم شدن زمین تلقی می‌شود که در قالب انتشار گاز کربن خود را نشان می‌دهد. لذا سیاست‌گذاران باید کنترل دمای زمین باید معطوف به تولید و مصرف برق گردد.

امواج الکترومغناطیس

به انتشار آشفته‌گی در محیط موج گفته می‌شود که غالباً حامل انرژی است. هر لرزش یا ارتعاش را می‌توان به صورت یک حرکت به عقب و جلو پیرامون نقطه‌ای ثابت تعریف نمود. این ارتعاش اغلب به صورت انتقال نوسانات در فضا پراکنده می‌شود. انرژی موج نیز از منبع در داخل محیطی که آن را احاطه کرده است منتشر می‌گردد. اگر این آشفته‌گی در میدان‌های الکترومغناطیسی باشد، آن را موج الکترومغناطیسی می‌نامند.^{۴۱۴}

طول موج مسافت بین دو قله متوالی یا یک اوج و حضیض (دوره) در موج است و معمولاً واحد آن متر طول است و برای طیف الکترومغناطیس از نانومتر استفاده می‌شود. بسامد یا فرکانس تعداد دوره‌هایی است که موج در واحد زمان (برای مثال در یک ثانیه) انجام می‌دهد و آن را با هرترز اندازه‌گیری می‌نمایند. امواج متناوب با اوج و حضیض موج تعریف می‌شوند. تمام امواج از طریق برخورد با سطح منعکس کننده و با قرار گرفتن یک شیء بر سر راه آن تغییر می‌یابند. انحنای امواج مانند تاثیر متقابل آنها در برابر موانع مختلف در مسیرشان متفاوت است و از برخورد دو موج تداخل امواج ایجاد شده و امواج جدیدی بوجود می‌آیند.^{۴۱۵} هرچه طول موج کوتاه‌تر و فرکانس یا بسامد بیشتر باشد میزان نفوذ و تأثیرات آن بر موجودات ریزتر واضح‌تر می‌گردد. به عبارت دیگر

^{۴۱۴} امواج مکانیکی امواجی ساده‌تر هستند، که مشهورترین آنها امواج صوت، امواج زلزله و امواج آب است. یک موج مکانیکی در میان هوا، مایعات و جامدات منتشر می‌شود. این امواج چند بعدی بوده و بطور تجربی نیز مشاهده می‌شوند. امواج صوتی با منشاء مکانیکی، بیشتر از امواج الکترومغناطیسی در موقع انتقال انرژی لرزشی یا ارتعاشی به انرژی مکانیکی تبدیل می‌شوند. تفاوت منشاء تولیدکننده موج باعث ایجاد مشخصات موجی خاص می‌گردد.

^{۴۱۵} French, A.P. (1971). *Vibrations and Waves* (M.I.T. Introductory physics series). Nelson Thornes.

تابش‌هایی که در طیف‌های بیشتر و کمتر از نور مرئی قرار می‌گیرند آثار زیانباری بر سلول‌ها و ذرات موجود در آنها دارند که این موضوع در هر طیف و هر نوع ذره‌ای آثار خاص خود را دارد.

الکترومغناطیس شاخه‌ای از علم فیزیک است که به مطالعه پدیده‌های الکتریکی و مغناطیسی و ارتباط این دو با هم می‌پردازد.^{۴۱۶} پدیده‌های الکترومغناطیسی در فیزیک کلاسیک تحت قوانین ماکسول بررسی می‌گردد. طبق نظریه ماکسول هر ذره باردار متحرک از خود انرژی ساطع می‌کند. تابش یا موج الکترومغناطیسی^{۴۱۷} نوعی موج است که در فضا انتشار می‌یابد و از میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی ساخته شده است. این میدان‌ها در حال انتشار بر یکدیگر و بر جهت پیشروی موج عمود^{۴۱۸} هستند.

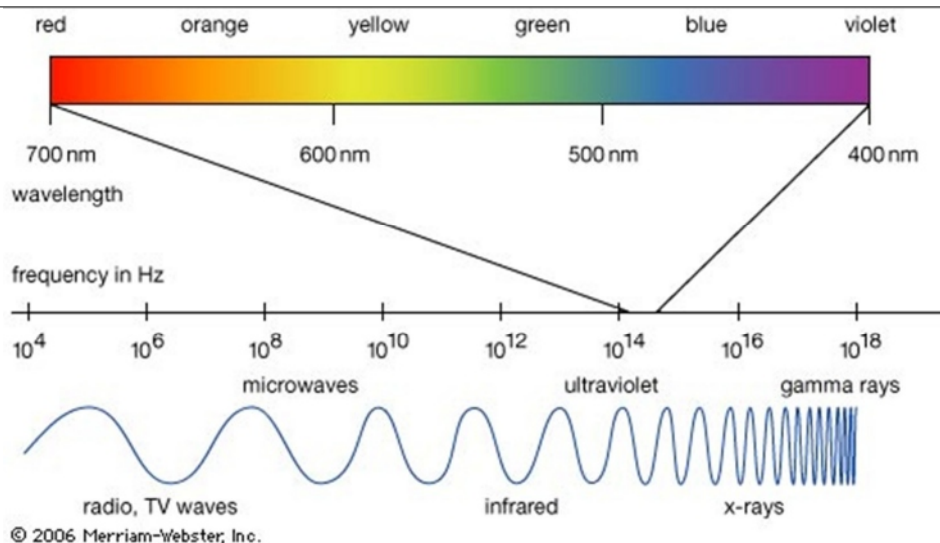
نخستین بار ماکسول^{۴۱۹} معادلات موج الکترومغناطیس را بدست آورد و نشان داد که میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی می‌توانند رفتاری موج‌گونه داشته باشند. سرعت انتشار امواج الکترومغناطیسی برابر با سرعت نور است، و نور نیز خود نوعی موج الکترومغناطیسی می‌باشد. طبق نظریه وی میدان‌های الکتریکی متغیر با زمان باعث ایجاد میدان‌های مغناطیسی می‌شوند و برعکس آن نیز صادق است. یعنی اگر یک میدان الکتریکی متغیر میدان مغناطیسی بسازد، میدان مغناطیسی نیز میدان الکتریکی متغیر می‌سازد.

^{۴۱۶} چنگ، دیوید کتون. الکترومغناطیس میدان و امواج. ترجمه پرویز جبه‌دار مالارانی و محمد قوامی. موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. پاییز ۱۳۷۹. چاپ ششم.

^{۴۱۷} - David J. Griffiths. Introduction to Electrodynamics (2nd Edition). Prentice Hall 1989.

^{۴۱۸} موج‌ها به دو دسته امواج طولی و عرضی تقسیم می‌گردند. امواج عرضی به امواجی اطلاق می‌شود که دارای ارتعاشاتی عمود بر جهت انتشار موج باشند. مانند امواج طناب. امواج طولی دسته‌ای از امواج هستند که در جریان انتشار موج دارای نوسانات موازی هستند مانند بیشتر امواج صوتی. امواج الکترومغناطیسی از نوع امواج عرضی هستند.

^{۴۱۹} Ivan Tolstoy, James Clerk Maxwell, A Biography, Chicago: University of Chicago Press, 1983.



امواج الکترومغناطیسی برحسب بسامدشان به نام‌های گوناگونی خوانده می‌شوند: امواج رادیویی، ریزموج، فروسرخ (مادون قرمز)، نور مرئی، فرابنفش (ماورا بنفش)، پرتو ایکس و پرتو گاما. این نام‌ها به ترتیب افزایش بسامد مرتب شده‌اند. انتشار امواج الکترومغناطیسی در خلأ نیز ممکن است و بازه قابل رویت این امواج توسط چشم انسان فقط قسمت کوچکی از طیف امواج الکترومغناطیسی را تشکیل می‌دهد که نور مرئی می‌باشد. نمودار و جدول زیر طیف وسیع امواج الکترومغناطیس را نشان می‌دهد:^{۴۲۰}

⁴²⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Electromagnetic_radiation

نام موج	بسامد
اشعه گاما	از فرکانس ۳۰ اگزا هرتز تا ۳۰۰ اگزا هرتز
اشعه ایکس سخت (HX)	از فرکانس ۳ اگزا هرتز تا ۳۰ اگزا هرتز
اشعه ایکس نرم (SX)	از فرکانس ۳۰ پتا هرتز تا ۳ اگزا هرتز
اشعه فرا بنفش دور (EUV)	از فرکانس ۳ پتا هرتز تا ۳۳ پتا هرتز
اشعه فرا بنفش نزدیک (NUV)	از فرکانس ۷۵۰ ترا هرتز تا ۳ پتا هرتز
نور مرئی	از فرکانس ۴۰۰ ترا هرتز تا ۷۵۰ ترا هرتز
فروسرخ نزدیک (NIR)	از فرکانس ۲۱۴ ترا هرتز تا ۴۰۰ ترا هرتز
موج کوتاه فروسرخ (SIR)	از فرکانس ۱۰۰ ترا هرتز تا ۲۱۴ ترا هرتز
موج متوسط فروسرخ (MIR)	از فرکانس ۳۷/۵ ترا هرتز تا ۱۰۰ ترا هرتز
موج بلند فروسرخ (HIR)	از فرکانس ۲۰ ترا هرتز تا ۳۷/۵ ترا هرتز
فروسرخ بسیار دور (FIR)	از فرکانس ۳۰۰ گیگا هرتز تا ۲۰ ترا هرتز
بسامد مافوق بالا (EHF) (ریزموج)	از فرکانس ۳۰ گیگا هرتز تا ۳۰۰ گیگا هرتز
بسامد بسیار بالا (SHF) (ریزموج)	از فرکانس ۳ گیگا هرتز تا ۳۰ گیگا هرتز
بسامد فرا بالا (UHF) (ریزموج)	از فرکانس ۳۰۰ مگا هرتز تا ۳ گیگا هرتز
بسامد خیلی بالا (VHF)	از فرکانس ۳۰ مگا هرتز تا ۳۰۰ مگا هرتز
بسامد بالا (HF)	از فرکانس ۳ مگا هرتز تا ۳۰ مگا هرتز
بسامد متوسط (MF)	از فرکانس ۳۰۰ کیلو هرتز تا ۳ مگا هرتز
بسامد پایین (LF)	از فرکانس ۳۰ کیلو هرتز تا ۳۰۰ کیلو هرتز
بسامد خیلی پایین (VLF)	از فرکانس ۳ کیلو هرتز تا ۳۰ کیلو هرتز
بسامد در حد صوت (VF)	از فرکانس ۳۰۰ هرتز تا ۳ کیلو هرتز
بسامد بسیار پایین (ELF)	از فرکانس ۳۰ هرتز تا ۳۰۰ هرتز

کیلو: ۱۰^۳، مگا: ۱۰^۶، گیگا: ۱۰^۹، ترا: ۱۰^{۱۲}، پتا: ۱۰^{۱۵}، اگزا: ۱۰^{۱۸}.

با جریان برق در داخل سیم یک میدان مغناطیسی و یک میدان الکتریکی اطراف سیم ایجاد می‌شود. شدت میدان مغناطیسی با توان مرتبه دوم نسبت به مسافت از سیم کاهش می‌یابد. شدت میدان مغناطیسی زیر خطوط انتقال برق حدود ۳۰۰ الی ۶۰۰ میلی گاوس است که در فاصله حدود

۶۰ متری از سیم دارای شدتی برابر ۱۰ الی ۱۰۰ میلی گاوس است. این شدت لازم به ذکر است که شدت میدان مغناطیسی زمین در حدود ۴۵۰ میلی گاوس است. تمامی لوازم خانگی برقی میدان مغناطیسی ایجاد می کنند. غالباً قدرت این میدانها از ۱ الی ۵۰ میلی گاوس و بیشتر می باشد.

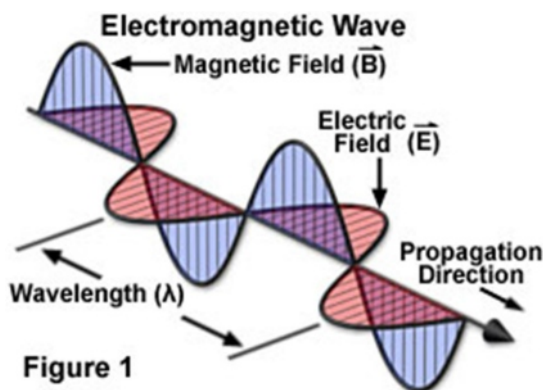


Figure 1

آثار امواج الکترومغناطیس بر ارگانسیم های زنده

امواج الکترومغناطیس نه تنها نیروی فعال بلکه نیروی غیرفعال را نیز دچار کاهش راندمان می نماید. وسائل و تاسیسات الکتریکی امواج الکترومغناطیسی را هم بطور ناخواسته و همچنین مستقیماً تولید و منتشر می نمایند که صدمات و عوارض زیادی بر انسان دارند. در این فصل به بسیاری از عوارض شناخته شده این امواج اشاره خواهیم کرد. تشدید انتشار امواج الکترومغناطیس با رایج شدن بسیار زیاد دستگاه های فرستنده ماهواره ای و دستگاه های بی سیم و تلفن های موبایل از مباحث مهمی است که باید به خطرات جانبی این تجهیزات بر جوامع انسانی هشدار داد. همچنین مصرف برق به عنوان منبع تولید امواج الکترومغناطیس به عنوان یکی از مؤلفه های تولید امواج الکترومغناطیس از مسائل حائز اهمیت در این موضوع است. دامنه این موضوع آنقدر وسعت می یابد که محیط زیست و خصوصیات روانی و روانشناسی افراد جامعه را هم در بر می گیرد. ولی چیزی که به آن کمتر توجه شده است آثار محیطی امواجی است که همواره از دستگاه های الکتریکی متنوع بر ابدان انسان ها می تابد و منجر به اختلالات مختلف جسمی و روانی در افراد و نسل می گردد. تشعشعات الکترومغناطیس می باشد نه تنها قوای جسمی فرد بلکه ذهن و هوش و روان وی را نیز تحت تأثیر قرار می دهد. اهمیت این موضوع در این برهه از زمان به دلیل تشدید تشعشعات محیطی امواج

الکترومغناطیس و الکتریکی بیش از بسیاری از عوامل و فاکتورهای دیگر بر نسل بشر مؤثر است.

میدانها و تابش‌های الکترومغناطیس از ویژگی‌های محیطی جوامع امروزی هستند. استفاده از وسایل برقی عملاً باعث شده تا افراد همواره در معرض این پدیده باشند. میدانهای مغناطیسی بصورت جریان‌های نامرئی نیرو هنگام تولید یا مصرف برق در حاشیه دستگاه‌های برقی ایجاد می‌شوند. هر جسمی که برق را انتقال می‌دهد میدان مغناطیسی و الکتریکی تولید می‌نماید. قدرت میدانهای الکتریکی با افزایش ولتاژ افزایش می‌یابد.^{۴۲۱} میدانهای الکتریکی در هنگام عبور از اجسام از جمله درختان، ساختمانها و بدن انسان تضعیف می‌شوند ولی از سویی دیگر، میدانهای مغناطیسی از اکثر مواد عبور می‌کنند. برخی از این امواج به قدری قوی هستند که حتی می‌توانند از دیوارهای بسیار ضخیم بتونی چند متری هم عبور کنند؛ چه رسد به بدن موجودات زنده که از بافت‌های نرم تشکیل شده‌اند.^{۴۲۲} این تشعشعات اگر به طور مستمر و دائم حتی با نیروی خیلی ضعیف هم باشند می‌توانند باعث ایجاد اثرات منفی در موجودات زنده شوند. قدرت یا شدت میدانهای الکتریکی و میدانهای مغناطیسی با افزایش فاصله منبع، کاهش می‌یابد.^{۴۲۳}

در ارتباط با منابع انتشار امواج الکترومغناطیسی به دو دسته از وسایل و تاسیسات الکتریکی می‌توان اشاره نمود. دسته اول دستگاه‌هایی هستند که امواج بطور فرعی و ناخواسته از این دستگاه‌ها تولید و انتشار می‌یابد مانند موتورهای برق، کابل‌های برق، اره‌ها و پرس‌های برقی، دستگاه‌های جوشکاری، دریل‌ها، پمپ‌ها، فن‌ها و پنکه‌ها، دستگاه‌های گرماساز و سرماساز، ماشین‌های کپی و تکثیر، کامپیوتر شخصی و وسایل جانبی آن نظیر چاپگرها، اسکنرها اعم از خانگی یا بیمارستانی، مانیتورها و فر برقی، تلویزیون، یخچال و سایر وسایل برقی حتی وسایل برقی کوچک نظیر ریش تراش برقی و مداد تراش برقی.

^{۴۲۱} قدرت یا شدت میدان الکتریکی برحسب ولت بر متر اندازه گیری می‌شود. میدانهای مغناطیسی برحسب واحد گوس یا تسلا اندازه گیری می‌شوند.

^{۴۲۲} استانداردهای متعددی به وسیله سازمان‌های EMCS و IEEE طراحی شده است. این استانداردها برای پرتوافکنی حداکثر مجاز روی افراد استفاده می‌شوند. از این استانداردها برای طراحی آنتن‌ها نیز استفاده می‌شود.

<http://www.emcs.org/>

^{۴۲۳} زهره کسمانی، تاثیر میدانهای الکترومغناطیسی بر انسان.

دسته دیگر از دستگاه‌های الکتریکی مستقیماً برای انجام عمل دستگاه اقدام به تولید و انتشار امواج الکترومغناطیسی می‌نمایند. برای مثال ماهواره‌ها اعم از تلویزیونی، مخابراتی، هواشناسی، جاسوسی و نظامی و دستگاه‌های پارازیت‌انداز^{۴۲۴} بر روی برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی، رادارها و دستگاه‌های شنود که از طریق ارسال و دریافت امواج اقدام به شنود می‌نمایند، اینفرارد، بلوتوث، و موبایل، ایستگاه‌ها و دکل‌های فرستنده و موبایل و بی‌سیم، شبکه‌های اینترنت بی‌سیم، فرهای مایکروویو و ... از جمله این دستگاه‌ها می‌باشند.

بر اساس تحقیقات^{۴۲۵} انجام شده امواج الکترومغناطیسی که توسط برج‌های ساطع کننده این امواج انتشار می‌یابد ناپویری زنبورها را فلج می‌کند و زنبورهای کارگر که جمع‌آوری شهد از گلها را انجام می‌دهند، راه بازگشت را گم می‌کنند و در نتیجه باعث منقرض شدن کلونی زنبورها در مدت کمتر از دو هفته می‌شوند. در حال حاضر سواحل غربی و شرقی آمریکا به ترتیب ۶۰٪ و ۷۰٪ جمعیت زنبورهای خود را به دلیل انتشار امواج الکترومغناطیس از دست داده‌اند.^{۴۲۶} بررسی‌هایی که درباره اثر پارازیت ماهواره و مرگ زنبور عسل در جنوب غربی ایالت کراالا هند انجام شد نشان داد کاهش ناگهانی جمعیت زنبورها به دلیل نصب برج‌ها و آنتن‌های تلفن همراه بوده است.^{۴۲۷}

درون تمام ارگانیزمهای زنده، جریان‌ها و میدانهای الکتریکی و الکترومغناطیسی با منشاء داخلی وجود دارد که در مکانیسمهای پیچیده کنترل فیزیولوژیکی در سیستمهای عصبی، عضلانی، فعالیت سلولی و رشد و تکامل و ترمیم بافتها نقش دارند. لذا امواج مصنوعی ناشی از میدانهای الکتریکی

^{۴۲۴} دستگاههای ارسال پارازیت محلی، برجهای مخابراتی، دکلهای تلفن همراه و دکلهای فرستنده ارتباط بی‌سیم، امواج الکترومغناطیس را با فرکانس و شدت بسیار بالا ارسال می‌کنند که خطرات بسیار زیادی برای انسان و سایر موجودات زنده به همراه دارند.

⁴²⁵ http://www.buergerwelle.de/pdf/keepers_fear_mystery_bee_illness.htm

⁴²⁶ http://scienceblogs.com/grrlscientist/2007/04/are_cell_phones_killing_bees.php

^{۴۲۷} این پدیده تحت عنوان سندروم کاهش جمعیت زنبور عسل یا سندروم کلنی زنبور عسل (CCD Colony Collapse Disorder) زنبور عسل به معنی فرار زنبورها یا اختلال فروپاشی کلنی نامیده می‌شود است و زنبورهای کارگر پس از خروج، دیگر به کندو باز نمی‌گردند. این بیماری حدود ۳۵ درصد زنبوران عسل آمریکا را در سال های ۲۰۰۷ و ۲۰۰۸ از بین برده است.

<http://irbec.ir/%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%84-%D9%81%D8%B1%D9%88%D9%BE%D8%A7%D8%B4%DB%8C-%DA%A9%D9%84%D9%86%DB%8C-%D8%B2%D9%86%D8%A8%D9%88%D8%B1-%D8%B9%D8%B3%D9%84-ccd/>

و میدان‌های الکترومغناطیسی با تداخل با جریان‌های طبیعی این میدان‌ها باعث اختلالات کلی در سیستم‌های بیولوژیکی موجودات زنده می‌شوند.

عوارض بسیاری از تابش امواج الکترومغناطیس ذکر شده که شدت و ضعف آنها بسته به میزان و شدت تابش و مدت قرار گرفتن تحت تشعشعات این امواج می‌باشد. علیرغم اینکه سازمان بهداشت جهانی^{۴۲۸} طی نتایج تحقیقات پروژه بین‌المللی^{۴۲۹} EMF خطرات تابش الکترومغناطیس بیش از مقادیر مشخص^{۴۳۰} را جدی اعلام کرده و بیماری‌های بسیاری را ناشی از قرار گرفتن تحت تابش این امواج دانسته و بدین منظور برای جلوگیری از اثرات مخرب آن استانداردهای مشخصی را نیز اعلام کرده^{۴۳۱}، ولی به دلیل منافع اقتصادی و سیاسی و نظامی همواره عوارض و صدمات ناشی از تابش این امواج اغماض می‌گردند. در این زمینه تحقیقات بسیار وسیعی صورت گرفته و هزاران مقاله علمی و کتاب^{۴۳۲} و سایت^{۴۳۳} منتشر شده که همگی حکایت از تأثیر مخرب این امواج بر بدن انسان به شیوه‌های گوناگون دارند. از جمله این عوارض می‌توان به موارد زیر اشاره نمود^{۴۳۴}:

- افزایش دمای بدن
- افزایش ضربان قلب، تپش قلب و تشدید گردش خون و فشار خون بالا و نامنظم^{۴۳۵}
- ضعف و خستگی و تار شدن دید چشم و آب مروارید زودرس و خشکی و درد چشم^{۴۳۶}

⁴²⁸ <http://www.who.int/peh-emf/en/>

http://www.who.int/peh-emf/research/health_risk_assess/en/index.html

⁴²⁹ Electrical Hyper Sensitivity

⁴³⁰ <http://www.who.int/peh-emf/research/en/>

<https://apps.who.int/inf-fs/en/fact182.html>

⁴³¹ <http://www.who.int/peh-emf/standards/en/>

⁴³² [http://www.google.com/search?q=EMF-radiation+project+of+the+World+Health+Organisation+\(WHO\)&hl=en&rlz=117GPKC_enIR296&prmd=b&source=univ&tbs=bks:l&tbo=u&ei=NMP0S4XWA5b00gSvu6i9Cg&sa=X&oi=book_group&ct=title&cad=bottom-3results&resnum=11&ved=0CEQQsAMwCg](http://www.google.com/search?q=EMF-radiation+project+of+the+World+Health+Organisation+(WHO)&hl=en&rlz=117GPKC_enIR296&prmd=b&source=univ&tbs=bks:l&tbo=u&ei=NMP0S4XWA5b00gSvu6i9Cg&sa=X&oi=book_group&ct=title&cad=bottom-3results&resnum=11&ved=0CEQQsAMwCg)

⁴³³ <http://www.lessemf.com/emf-news.html>

⁴³⁴ <http://www.medicalnewstoday.com/articles/30499.php>

^{۴۳۵} یکی از مکانیسم‌هایی که در ارتباط با عملکرد میدان‌های مغناطیسی مطرح می‌شود، افزایش جریان خون است. اجزای فلزی خون بر اثر مجاورت با میدان مغناطیسی بر جریان خون تحت تأثیر قرار می‌گیرند. عبور امواج مغناطیسی از بافت‌ها و القای جریانات ثانویه در بدن باعث ایجاد گرما می‌شود. بر اثر این گرما، حرکت هموگلوبین در عروق خونی تسریع شده و مقدار کلسیم و کلسترول خون کاهش می‌یابد.

^{۴۳۶} یکی از آثار تشعشعات مایکروویو اثرات گرمایشی است که در آن بافت موجود زنده توسط حرکت مولکول‌های قطبی که در میدان الکترومغناطیسی قرار دارند گرم می‌شود. وقتی فردی در معرض امواج مایکروویو قرار می‌گیرد،

- تهوع^{۴۳۷}
- سوزش پوست بالاخص در منطقه آهیانه (پاریتال) سر^{۴۳۸}
- احساس ناخوشی و کسالت عمومی
- تحمل ناپذیری و تندخوئی^{۴۳۹}
- افسردگی^{۴۴۰}
- سرگیجه و سردرد
- وزوز گوش

←

اثرات گرمایشی در او بوجود می آید. در این هنگام، جریان انتقال خون با بیشتر کردن جریان خون گرما را به جاهای دیگر بدن منتشر می کند. اما قرنیه چشم این فرآیند تعدیل دما را ندارد. تابش ۳-۲ ساعته امواج به چشم های خرگوش ها در مقیاس ASR ۱۰۰-۱۴۰ W/kg که دمای موضعی ۴۱-۴۰ درجه سانتیگراد را تولید می کند باعث وجود آمدن آب مروارید در آنها شده است.

Wikipedia contributors, "Mobile phone radiation and health," Wikipedia, The Free Encyclopedia
http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Mobile_phone_radiation_and_health&oldid=222836463

^{۴۳۷} بیشتر در زنان مشاهده شده است.

^{۴۳۸} قطعه آهیانه ای مغز، در نیمه خلفی بالای مخ، بین قطعه پس سری و شیار مرکزی یعنی عمیق ترین شیار در سطح کر تکس قرار دارد. این قطعه مغز در قسمت قدامی و تحتانی شامل نواحی حس بدنی شماره یک و دو، نواحی دریافت حس ذائقه و احتمالاً حس دهلیزی و یک قطعه باقیمانده است که جزء قشر ارتباطی محسوب می شود. این قطعه باقیمانده گذشته از همکاری با قشر ارتباطی سایر نواحی و انجام کارهای عالی مغز، اعمالی را نیز به صورت اختصاصی انجام می دهد. باباپور، خیرالدین؛ روان شناسی فیزیولوژیک، تهران، سنجش، ۱۳۸۶، چاپ چهارم، ص ۸۲. مهمترین کارکرد اختصاصی قطعه آهیانه، تفکر فضایی (Spatial Thought) است. معظمی، داود؛ مقدمات نوروسایکولوژی، تهران، سمت، ۱۳۸۲، چاپ دوم، ص ۴۶. کارکردهای اختصاصی قطعه آهیانه ای را می توان دریافت حس های پوستی (لمس، درد و حرارت)، دریافت حس های عمقی (عضلانی، تاندومی، رباطی، مفصلی، درد عمقی، فشار و ارتعاش)، دریافت حس ذائقه، دریافت حس دهلیزی، تفکر فضایی، ایجاد هماهنگی در حرکت چشم ها برای تعقیب غیرارادی اشیای متحرک دانست. ضایعات قطعه آهیانه ای مغز شامل اختلال حسی، پدیده انکار (Denial Phenomenon)، اختلال در تفکر فضایی یا نارسایی در تشخیص اشیاء با لمس کردن (Strognosis)، اختلال در تمایز دو نقطه، اختلال در تشخیص محل تحریک، اختلال در کشیدن و کپی کردن اشکال، صرع کانونی، اختلال در نوشتن، اختلال در محاسبه، اختلال در تشخیص چپ و راست و اختلال در شناخت انگشتان دست (آگنوزی انگشت) و موارد دیگر می باشد.

<http://www.pajooh.com/fa/index.php?Page=definition&UID=36086>

⁴³⁹ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

⁴⁴⁰ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

- بیخوابی و بدخوابی و خواب آلودگی هنگام کار^{۴۴۱}
- تعرق زیاد هنگام خواب^{۴۴۲}
- کرامپ یا اسپاسم عضلانی
- دردهای عضلانی ستون فقرات و شانه‌ها و گردن، التهاب بین مهره‌های ستون فقرات و مفاصل لگن خاصره^{۴۴۳}
- دردهای شکمی^{۴۴۴}
- فشار در سینه و درد در ناحیه پشت ریتین
- اختلال در سیستم‌های عصبی عضلانی (نوروماسکولار)
- کاهش قدرت یادگیری و افت تحصیلی
- ضعف تمرکز
- کاهش حافظه بالاخص حافظه کوتاه‌مدت
- آلرژی^{۴۴۵}
- بثورات پوستی، خشکی پوست^{۴۴۶}
- کاهش قدرت جنسی و اختلال در باروری^{۴۴۷}
- تغییر شکل پروتئین‌های خون^{۴۴۸}

^{۴۴۱} تحقیقات نشان داده است که امواج الکترومغناطیسی میزان هورمون ملاتونین (هورمون خواب) را که خواص ضد سرطانی دارد، کاهش می‌دهد؛ این امواج همچنین بر امواج مغزی نیز اثر می‌گذراند.

^{۴۴۲} <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۴۳} Ankylosing Spondylitis, <http://www.irib.ir/health/html/Ankylosing-Spondylitis-830422.htm>

بیماری التهاب بین مهره‌های ستون فقرات و مفاصل‌های لگن معمولاً با انواع درد کمر مانند دیسک اشتباه گرفته می‌شود. درد به علت این بیماری با استراحت بیشتر شده و با فعالیت کاهش می‌یابد و بیمار شب‌ها از خواب با درد بیدار می‌شود و به سختی حرکت می‌کند. دیگر علائم این بیماری درد کمر، لگن درد، درد پشت، درد در مهره‌های ستون فقرات، درد در پشت ناحیه ریه، تاری دید، قرمزی و التهاب چشم، دردهای مفصلی و زانودرد و میچ و آرنج متورم و دردناک می‌باشد. نسبت ابتلای مردان به زنان حدود نه به یک است. استعمال دخانیات باعث تشدید این بیماری شده و استفاده از داروهای ضد التهاب در این بیماری بسیار مؤثر است.

^{۴۴۴} <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۴۵} <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۴۶} <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۴۷} <http://generalmedical.mihanblog.com/post/383>

^{۴۴۸} سازمان ایمنی هسته‌ای و رادیویی در فنلاند گزارش داد که «تشعشعات موبایل بر روی صد گونه از پروتئین‌های

- اختلالات سلولی^{۴۴۹}
- افزایش قند خون^{۴۵۰}
- تورم و التهاب
- سرماخوردگی مزمن^{۴۵۱}
- ورم و التهاب کلیه
- سرطانهای مختلف چون لنفوم (سرطان غدد لنفاوی) و لوسمی (سرطان خون) و سرطان غدد

←

سلولهای رشد یافته در آزمایشگاه که از خون شناور انسان گرفته شده است، اثر می‌گذارد.» نتایج دیگری از دانشگاه واشنگتون نشان می‌دهد که تأثیرات بیولوژیکی به وسیله جذب تشعشعات در سطح پایین و با تراکم بسیار زیاد موجب آسیب‌هایی به DNA موجود در سلول‌ها، افزایش انتشار کلسیم به داخل سلول‌ها و کاهش تقسیمات سلولی بعد از تابش می‌شوند.

Raymond S. Kasevich, CS medical technologies, IEE Spectrum, August 2004.

^{۴۴۹} وقتی سلولهای بدن انسان در معرض امواج الکترومغناطیسی قرار بگیرند، در غشاء آنها تغییراتی رخ می‌دهد. غشاء سلول دارای دریچه‌های بسیار کوچک نانومتری است که از جنس مولکولهای پروتئین هستند. فعالیتهای سلولی شامل ورود و خروج مواد از طریق این دریچه‌ها انجام می‌شوند. بعضی از این دریچه‌ها به صورت الکتریکی تحریک می‌شوند تا باز یا بسته شوند. امواج الکترومغناطیسی می‌توانند در بدن انسان میدانهای الکتریکی تولید کنند. این میدانها روی دریچه‌های غشاء سلول تاثیر گذاشته و باعث تداخل در عملکرد آنها می‌شوند. میدانهای الکتریکی نیز وضعیت مشابهی دارند؛ اما با شدت پایین‌تر. تاثیر امواج تلفن همراه روی موجودات دیگر از جمله کرم‌ها به اثبات رسیده است. آنچه در تمامی انواع دردها به طور مشترک رخ می‌دهد به دام افتادن پروتئین‌های خون است. تجمع پروتئین‌ها سبب التهاب و بروز درد می‌شود. در این فرآیند، بعضی سلول‌ها از تغذیه محروم می‌شوند و ممکن است به سلول‌های سالم نیز آسیب برسانند. این شرایط نه تنها منجر به درد می‌شود بلکه عفونت باکتریایی، آلرژی، بیماری‌های قلبی، فشار خون، آرتریت یا بیماری‌هایی مانند سرطان را نیز تولید می‌کند. انسداد مویرگ‌ها نیز ممکن است بر اثر فعالیت پروتئین‌های به دام افتاده باعث تحریک پایانه‌های عصبی و احساس درد شود.

در سال ۱۹۹۴ ریچارد آلبنز گزارش کرد که پالس‌های الکترومغناطیسی با موج کوتاه، باعث ایجاد آسیب‌های مکانیکی ناشی از انفجارهای ثانویه رادیویی در داخل بافت‌های زنده در بدن می‌شوند.

^{۴۵۰} - اثرات غیرگرمايشی الکترومغناطیس در بهبود دیابت در موارد خاصی تأیید شده‌اند. ولی آثار گرمايشی این امواج به دلیل اینکه موجب گرم شدن سلول‌ها می‌گردد عملاً منجر به نسوختن قند در سلول می‌گردد. لذا بیمار هرچند دچار دیابت نشده ولی عوارضی مشابه بیماری دیابت نظیر عطش، خشکی زبان، سوزن- سوزن شدن پاها و غیره را تجربه می‌کند. افزایش دیابت در بسیاری از کشورها در سالهای اخیر (برای مثال در چین ۱۰٪ افزایش، در ایران ۱۴٪ افزایش) از جمله موارد قابل طرح برای شروع مطالعات اپیدمیولوژیک در این موضوع می‌باشد.

⁴⁵¹ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

- بزاقی و سرطان سینه^{۴۵۲}
- تومورهای مغزی^{۴۵۳}
- کم‌کاری تیروئید
- کاهش قد
- کاهش طول عمر^{۴۵۴}
- مدولاسیون جریان‌های یونی^{۴۵۵}

^{۴۵۲} مطالعات و آزمایشات اپیدمیولوژیستها از سال ۱۹۸۲ حاکی از آن است که ارتباط معنی‌داری بین شیوع سرطان مغز و بیماری لوکمی و مرگ و میر افرادی که در معرض میدان‌های الکترومغناطیسی بوده‌اند وجود دارد.

Samuel Milham, Jr., Mortality in Workers Exposed to Electromagnetic Fields
<http://www.biomedsearch.com/attachments/00/04/08/54/4085433/envhper00445-0284.pdf>
http://yarchive.net/risks/rf_cancer_bs.html

همچنین مطالعاتی در مورد ارتباط سرطان سینه و قرار داشتن در معرض میدان الکترومغناطیسی صورت گرفته است. سرطان سینه در مردان نادر و در زنان رایج است. در تحقیقات انجام شده در کارولینای شمالی میزان مرگ و میر زنان در اثر ابتلا به سرطان سینه که در معرض میدان‌های الکترومغناطیسی قرار داشته‌اند بیشتر از زنانی بوده است که در چنین مشاغلی کار نکرده‌اند. مطالعات دیگری که در ایالات متحده آمریکا و کشورهای دیگر انجام شده است نشان می‌دهد که حتی زنانی که در خانه کار می‌کنند و در معرض میدان‌های الکترومغناطیسی قوی قرار دارند با خطر پیشرفت سرطان سینه مواجه بوده‌اند.

Charles Tomljanovic, Maxine Wright-Walters & Jules Stephensky, Anthropogenic Electromagnetic Fields and Cancer: A Perspective.
<http://www.piercelaw.edu/risk/vol8/summer/tomljan+.htm>

^{۴۵۳} در سال ۱۹۹۰، لومیس و ساویتز داده‌هایی را از ۱۶ ایالت آمریکا برای مطالعه علل مرگ در میان کارگران ایالات متحده گردآوری و تحلیل نمودند. آنها دریافتند که در مقایسه با سایر کارگران، افرادی که در گروه «کارگران برقکار» طبقه بندی می‌شوند بیشتر دچار سرطان مغز شده‌اند.

یکی از مهمترین مطالعات انجام شده در مورد همبستگی بین سرطان و مواجهه با میدان مغناطیسی در گستره وسیعی از صنایع توسط بیرجیتا فلوردیوس محقق انستیتو ملی زندگی کاری سوئد انجام گرفت. این مطالعه شامل ارزیابی تماس با میدان‌های الکترومغناطیس در ۱۰۱۵ محیط کاری مختلف در سوئد انجام شد و بیش از ۱۶۰۰ نفر را در ۱۶۹ شغل متفاوت دربر می‌گرفت. افزایش ریسک تومورهای مغزی برای مردان زیر ۴۰ سال که در مواجهه متوسط ۲ میلی‌گوسی با میدان مغناطیسی بودند معنی‌دار گزارش شد.

^{۴۵۴} در دهه ۱۹۵۰ میلادی دولت آلمان غربی برای مردم منطقه‌ای دور افتاده کوهستانی که فاقد برق بودند برق و تلویزیون فراهم کرد. قبل از ورود برق به این منطقه، ساکنین آن دارای بیشترین طول عمر بودند، اما پس از یک دهه بعد از بیماری‌های ریوی، قلبی، کلیوی، اعصاب و انواع سرطان‌ها دچار کاهش عمر شدند.

⁴⁵⁵ Indira Nair, M. Granger Morgans, Keith Florig, Biological effects of power frequency electric and magnetic fields, may 1989. Department of Engineering and Public Policy, Carnegie Mellon

- دگرگونی ژنتیکی^{۴۵۶}
- آسیب‌های جنینی و سقط جنین
- تغییر ترکیبات و فاکتورهای خونی
- آلزایمر^{۴۵۷}
- پرش عضلات یا فاسیکولیشن^{۴۵۸} بخصوص هنگام خواب
- ریزش مو^{۴۵۹}
- بی‌اشتهائی^{۴۶۰}



University. <http://www.princeton.edu/~ota/disk1/1989/8905/8905.PDF>

^{۴۵۶} امواج الکترومغناطیس به دو دسته یونیزان (Ionizing) و نایونیزان (Non-Ionizing) تقسیم می‌شوند. امواج یونیزان (ایکس و گاما) به دلیل انرژی زیادی که دارند می‌توانند اتمهای موجود در مسیر خود را یونیزه کنند. این امواج و همچنین پرتوهای فوق بنفش به دلیل اثرات بیولوژیکی که ایجاد می‌کنند منجر به آسیب زدن DNA سلولها می‌شوند و ممکن است آنها را از بین ببرند یا سلولها را سرطانی کنند. این آثار یک قرن است که شناخته شده‌اند. اما تنها چند دهه است که آثار مخرب پرتوهای نایونیزان شناسایی شده‌اند. تاثیرات بیولوژیکی شامل تغییراتی در اعمال سلولها و بافتها و تغییراتی در فعالیت مغز استخوان انسان و ضربان قلب می‌شود. این قبیل مطالعات بر روی حیوانات آزمایشگاهی و حیوانات اهلی و نیز انسان صورت گرفته است. طول موج، مدت در معرض تابش بودن، فاصله نسج با موج در تکثیر سلولی و جزئیات تکثیر مورد بررسی قرار گرفته است و اختلال در تکثیر سلولی در مرحله DNA سازی و افزایش بروز نقص مادرزادی و اختلال باروری و موتاسیونهای مختلف از لحاظ علمی تأیید شده است.

^{۴۵۷} بیماری آلزایمر (Alzheimer) در افراد مسن بروز می‌کند و باعث ضعف تمرکز و اختلال در یادآوری خاطرات می‌شود. مطالعاتی که در سال ۱۹۹۵ در فنلاند و کالیفرنیا (آمریکا) انجام گردید نشان می‌دهد که کارگرانی که بیشتر در معرض میدانهای الکترومغناطیسی قرار گرفته بودند بیشتر به این بیماری مبتلا شده‌اند. تحقیقات به این نتیجه رسیده‌اند که افراد شاغل در صنایع برق و تلفن نسبت به شاغلین در دیگر صنایع که بیشتر در معرض میدانهای الکترومغناطیسی قرار دارند بیشتر دچار این عارضه شده‌اند.

Stephanie London et al., Exposure to Residential Electric and Magnetic Fields and Risk of Childhood Leukemia, 134 Am. J. Epidemiol. 923 (1991);

Maria Feychting and Anders Ahlbom, Magnetic Fields and Cancer in Children Residing Near Swedish High Voltage Power Lines, 138 Am.

J. Epidemiol. 467 (1993) and A. Fajardo-Gutierrez et. al., Close Residence to High Tension Electric Power Lines and Its Association with Leukemia in Children, 50 Boletin Medico del Hospital Infantil de Mexico 32.

Electromagnetic Fields and Health Effects, A Review of Selected Studies,

<http://iaats.com/EMF%20Electromagnetic%20Fields%20and%20Health%20Effects.pdf>

⁴⁵⁸ Fasciculation

⁴⁵⁹ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

⁴⁶⁰ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

بطور کلی سلول‌هایی که ماهیتاً نزدیک‌تر به سلول‌های بنیادی هستند بیش از سایر سلول‌ها تحت تأثیر امواج الکترومغناطیس قرار می‌گیرند.^{۴۶۲} سلول‌های بنیادی دارای خصوصیات و قابلیت‌های ویژه‌ای از جمله خودنوزایی و تولید سلول‌های مشابه و نیز قابلیت تبدیل به سلول‌های دیگر را دارند. لذا سلول‌های مغز، تیروئید و برخی دیگر از غدد، اسپرماتوزوئید در مردان و تخمک یا اوول و جنین در زنان بیش از سایر سلول‌ها^{۴۶۳} از تابش امواج الکترومغناطیس در طیف‌های یونیزان (مایکروویو) و نایونیزان (ایکس و گاما) آسیب می‌بینند.^{۴۶۴}

⁴⁶¹ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۶۲} در فیزیک پزشکی در رشته رادیوتراپی نیز از همین خاصیت برای کشتن سلول‌های نوزای تومورهای سرطانی از طریق تحت تابش قراردادن تومور با پرتوهای یونیزان (ایکس و گاما) استفاده می‌شود.

American Society for Radiation Oncology <http://www.astro.org/>

^{۴۶۳} تمام موارد فوق در افرادی که کمتر جابجا می‌شوند و در معرض تشعشعات الکترومغناطیسی هستند بیش از سایرین است. لذا کارمندان اداری و محصلین که مدت‌ها بصورت ثابت در پشت میز یا کامپیوتر می‌نشینند و یا کارگرانی که با دستگاه‌های ثابت در یک محل مشغول کار می‌باشند بیشتر از دیگران تحت تأثیر و نفوذ این امواج قرار می‌گیرند. همینطور است که در هنگام استراحت و خواب که حرکت فرد متوقف است میزان نفوذ و شدت اثر امواج بیشتر است.

^{۴۶۴} سطوح فلزی مانع عبور امواج الکترومغناطیس هستند که البته نوع فلز و قطر آن در طیف‌های مختلف تشعشع باید مد نظر قرار گیرد. هرچه جرم ملکولی فلز سنگین‌تر و متراکم‌تر باشد مانع بهتری برای امواج با طول موج ریزتر خواهد بود. امواج الکترومغناطیس از دیوارها بر راحتی عبور می‌نمایند ولی چنانچه یک لایه پوشش فلزی بر روی دیوارها نصب شود می‌تواند مانع ورود این امواج به داخل ساختمان می‌گردد. استفاده از لایه‌های فلزی نظیر پوشش‌های کامپوزیت یا ورق فلزی نظیر فویل آلومینیم در بیرون یا درون (یا حتی در داخل) دیوارهای ساختمان و استفاده از ایزوگام‌های با لاف آلومینیم یا ورق‌های گالوانیزه در سقف ساختمان موانعی برای ورود این امواج به داخل ساختمان است. صفحات کامپوزیت با طراحی‌های مختلف وجود دارند که می‌توان آنها را از خارج و یا داخل ساختمان بر دیوارها نصب نمود. رنگ‌های خاصی نیز ابداع شده‌اند که می‌توان دیوارها را با آن اندود کرد. این رنگ‌ها خاصیت جلوگیری از عبور امواج را دارند. غالب این رنگ‌ها سیاه می‌باشند و می‌توانند بعنوان رنگ آستری استفاده شوند و سپس رنگ دلخواه بر روی آن زده شود. کاغذهای دیواری مخصوص جلوگیری از ورود امواج ریزموج نیز وجود دارد. موارد اخیر در سرمایه‌گذاری‌های مربوط به شهر و شهرسازی و ساختمان در سرفصل‌های اقتصاد سبز قابل درج هستند.

آثار امواج الکترومغناطیس در طیف امواج نور

در مباحث روانشناسی کار این موضوع ثابت شده است که خصوصیات محیط کار بر عملکرد نیروی کار اثرات بسزائی دارد. از جمله میزان روشنائی، نوع نور، شیوه تابش نور از عوامل مؤثر در بهره‌وری شناخته می‌شوند. نور همانطور که ذکر شد طیفی از امواج الکترومغناطیس است. دلیل رنگهای گوناگون نور مربوط به تفاوت طول موج آنها است.^{۴۶۵} در فیزیک مشخص شده است که الکتریسته و مغناطیس و نور از هم جدا نیستند.^{۴۶۶} ناحیه مرئی امواج الکترومغناطیسی یا نور مرئی (۷۵۰۰-۴۰۰۰ آنگستروم^{۴۶۷}) توسط نواحی فرسرخ و فرابنفش محصور شده است و دارای طول موج‌های کوتاه‌تر از امواج مایکروویو می‌باشند.^{۴۶۸}

امواج نور بخشی از سیستم‌های بیولوژیک انسانی نظیر بینایی و ادراک و اعصاب اثر می‌گذارد. آثار فیزیولوژیک بوها^{۴۶۹} و رنگها بر سیستم عصبی و تحریک اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک و حتی ترشح غدد آندوکرین در حال حاضر از مباحث قابل قبول در بهره‌وری نیروی کار است. لذا باید گفت که تابش نور در افراد با سنین مختلف و ساعات مختلف شبانه‌روز آثار متفاوتی بر کاهش و یا افزایش بهره‌وری آنها دارد. کمیت و کیفیت نور بر تغییر تمرکز، افزایش و کاهش خطا و بروز حادثه و ایجاد عدم تعادل روحی و تغییر سرعت کار، و خستگی و شادابی ارگان‌ها، تغییر رغبت به

^{۴۶۵} خورشید، در تمام طول موج‌های طیف الکترومغناطیسی از پرتوهای X و کیهانی تا موج‌های رادیویی با طول موج‌هایی تا ۱۵ متر و بیشتر تابش می‌کند. اما چون سطح آن ۶۰۰۰ درجه سانتیگراد دارد، بیشتر انرژی آن در طول موج‌های نسبتاً کوتاه یعنی فرابنفش، مرئی و فرسرخ است. پرتوهای فرسرخ خورشید برای ما منبع گرما بشمار می‌آیند.

^{۴۶۶} مبدا علم الکتریسته به مشاهده معروف تالس در ۶۰۰ سال قبل از میلاد بر می‌گردد. در آن زمان تالس متوجه شد که یک تکه کهربای مالش داده شده خرده‌های کاغذ را می‌رباید. از طرف دیگر مبدا علم مغناطیس به این مشاهده برمی‌گردد که سنگ ماگنتیت بطور طبیعی آهن را جذب می‌کند.
^{۴۶۷} آنگستروم معادل 10^{-10} متر تعریف می‌شود.

⁴⁶⁸ <http://www.cph-theory.com>

^{۴۶۹} بوها از طریق انتشار فرمون‌ها (Pheromones) بر ترشح هورمون‌ها تأثیر می‌گذارند. آثار بوها و رنگ‌ها بر زنان

بیشتر از مردان است. برای این خانم‌ها ظرافت‌ها را بیش از آقایان درک می‌کنند.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Pheromones>

http://en.wikipedia.org/wiki/Light_therapy

کار، تغییر دقت، خستگی و شادابی فرد و بسیاری موارد دیگر اثرات قابل ملاحظه‌ای دارد. اگر شدت نور بطور مداوم تغییر کند، و یا با تغییرات شدید و ناگهانی همراه باشد و یا از تمرکز و پراکندگی خاصی در محیط کار برخوردار باشد هر کدام اثرات خاصی را بر افراد مختلف خواهد گذاشت که منتج به تغییر بهره‌وری می‌گردند.^{۴۷۰} رنگها هر کدام بر افراد اثرات خاص و متفاوتی دارند که از این رو روانشناسی کار، اثرات رنگ در محیط کار را به عنوان یک متغیر اثربخش در بهره‌وری نیروی کار مد نظر قرار می‌دهد. برای مثال رنگ خاکستری عاری از تحریک و واکنش است. آبی تیره از طریق کاهش فشار خون و تعداد تنفس حس امنیت کارمند را افزایش می‌دهد. در عوض رنگ سرخ ضربان نبض را بالا برده و میزان دم و بازدم و سطح فعالیت را افزایش داده و حس رقابت را تشدید می‌نماید. این رنگ در محیط کار می‌تواند بهره‌وری را افزایش دهد و در بعضی حالات منجر به تشدید عصبیت شود. رنگ زرد در محیط کار تنش زدا و سبب انبساط ماهیچه‌ها می‌گردد. بنفش هم هیجان انگیز و هم آرام بخش است. محیط کار بنفش سبب می‌گردد تا افکار فرد عینیت عملی یابد. قهوه‌ای سبب بی‌تفاوتی نیروی کار می‌گردد. رنگ سیاه متوقف کننده فعالیت فرد است.^{۴۷۱} این ملاحظات از لحاظ بهره‌وری بسیار قابل توجهند.

توصیه‌های سیاستی

پدیده تشدید انتشار امواج الکترومغناطیس با رایج شدن بسیار زیاد دستگاه‌های فرستنده ماهواره‌ای و دستگاه‌های بی‌سیم و تلفن‌های موبایل یکی از مباحثی شده که می‌تواند نظر اپیدمیولوژیست‌ها را به خطرات این تجهیزات بر جوامع انسانی جلب کند. شاید نتایج تحقیقات دهه‌های قبل کفایت مشکلات فعلی ناشی از تابش امواج الکترومغناطیس را نکند. تحقیقات انجام شده در این موضوع حکایت از زیانبار بودن این امواج در طیف ریزموج‌ها برای انسان و موجودات زنده دارند و همه این تحقیقات حکایت از آن دارند که شدت و مدت تابش این امواج عامل بسیاری از بیماری‌ها است. لذا می‌طلبند تا مطالعات وسیعی در مورد نحوه مهار این نوع امواج صورت پذیرد.^{۴۷۲}

^{۴۷۰} مقدمی پور، مرتضی (۱۳۷۸). روانشناسی کار. تهران، انتشارات سیما.

کورمن، آبراهام، (۱۳۷۰). روانشناسی صنعتی و سازمانی. ترجمه حسین شکرکن. تهران: انتشارات رشد.

^{۴۷۱} گنجی، حمزه. (۱۳۸۱). روانشناختی و رنگها. ترجمه منیرو روانی پور. تهران، انتشارات یادواره.

باید مراکز ارسال امواج الکترومغناطیسی از مقررات و استانداردهای بین‌المللی تبعیت کنند. دکل‌های فرستنده‌ها و تجهیزات مخابراتی بی‌سیم و دکل‌های موبایل BTS و اینترنت بی‌سیم Wi-Fi باید با رعایت فواصل استاندارد به خارج از محیط‌های مسکونی منتقل شوند. ارسال پارازیت‌ها بر امواج ماهواره‌های تلویزیونی و رادیویی و تابش‌هایی که توسط دستگاه‌های انتظامی و امنیتی برای شنود به محل‌های خاص تاییده می‌شود باید قطع گردند و اقدامات نیروهای نظامی و امنیتی کشورهای مختلف در کاربرد ماهواره‌های جاسوسی که اقدام به تابش شدید امواج الکترومغناطیسی می‌نمایند از طریق مجامع بین‌المللی محدود گردد.

باید تمام مراکز ارسال امواج الکترومغناطیسی از مقررات و استانداردهای بین‌المللی نظیر EMF^{۴۷۳} و IEEE^{۴۷۴} و ITU-T^{۴۷۵} تبعیت کنند. دکل‌های فرستنده‌های بی‌سیم کلانتری‌ها و نیروهای امنیتی و انتظامی و نظامی و تجهیزات مخابراتی بی‌سیم و دکل‌های موبایل BTS و دکل‌های فرستنده امواج اینترنت بی‌سیم Wi-Fi باید به خارج از محیط‌های مسکونی منتقل و رعایت فواصل استاندارد را بنمایند. همچنین ارسال پارازیت‌ها بر امواج ماهواره‌های تلویزیونی و رادیویی باید قطع گردند زیرا امواج این نوع پارازیت‌ها ده‌ها برابر امواج ماهواره‌های تلویزیونی می‌باشد. این موضوع درباره تابش‌هایی که توسط دستگاه‌های نظامی، انتظامی و امنیتی برای شنود به محل‌های خاص تاییده می‌شود و همچنین رادارها نیز صادق است. می‌بایست اقدامات نیروهای نظامی و امنیتی کشورهای مختلف در کاربرد ماهواره‌های جاسوسی که اقدام به تابش بسیار شدید امواج الکترومغناطیسی می‌نمایند از طریق مجامع بین‌المللی و با طرح موضوع در سازمان ملل متحد و اتحادیه جهانی مخابرات (ITU)^{۴۷۶} محدود گردد.

هنوز به دلیل اینکه تشدید تابش امواج الکترومغناطیس در محیط پدیده‌ای تازه می‌باشد شیوه‌های درمانی و مقابله طبی با آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به اینکه بسیاری از اثرات این امواج از طریق اثر گرمایشی موج در بدن انسان اتفاق می‌افتد لذا کاهش گرمای بدن و محیط می‌تواند از اثرات این امواج بکاهد. اثر گرمایشی امواج الکترومغناطیسی باعث التهابات مختلفی در

⁴⁷³ <http://www.who.int/peh-emf/standards/en/>

⁴⁷⁴ IEEE Electromagnetic Compatibility Standards.

http://www.ieee.org/portal/innovate/products/standard/ieee_elect_comp.html

⁴⁷⁵ Telecommunication Standardization Sector (ITU-T)

⁴⁷⁶ International Telecommunication Union

ارگان‌های مختلف بدن می‌شود که لازم است تحقیقات پزشکی در این زمینه بعمل آید.

فصل نهم

بانكدارى سبز و اقتصاد اخلاق

برای توسعه و تعمیم معیارهای بانکداری سبز و جهت‌دهی انتقال به اقتصاد سبز و تحقق زمینه‌های توسعه پایدار به مباحث سرمایه‌گذاری پایدار نیازمند مجموعه‌ای از استانداردها و دستورالعمل‌های مشخص در ارتباط با بخش‌ها و موضوعات فوق در قالب مقررات لازم‌الاجرا در سطح ملی هستیم تا هنگام تخصیص منابع بانکی به پروژه‌های سرمایه‌گذاری مجریان و بانک‌ها در چارچوب کلی مقررات مزبور عمل نمایند. سرفصل‌ها و مکانیزم تحقق این موارد در بانکداری راستین پیش‌بینی شده که از این طریق بانک‌ها ملزم می‌شوند تا منابع مالی در اختیار خود را به طرح‌هایی اختصاص دهند که از قبل موارد مشخصی در ارتباط با اقتصاد سبز در آنها بررسی و راه حل عملیاتی آن در طرح‌نامه در نظر گرفته شده باشد تا بدینوسیله از اسراف منابع جلوگیری شود.

با اشاره به آیات قرآن کریم و تأکید بر اینکه اسراف از ربا مذموم‌تر است به نحوه جلوگیری از اسراف منابع بانکی به شیوه‌های تأمین مالی پایدار در بانکداری راستین می‌پردازیم. شیوه‌های مطرح شده در راستای اقتصاد سبز و مشخصاً بانکداری سبز می‌باشد. لذا مواردی برای تخصیص بهتر منابع بانکی ذکر می‌گردد که مبتنی بر آموزه‌های اقتصاد اخلاق و منتج از دستورات انسانی و اسلامی است. چنانچه رعایت این موارد با تصویب قوانین و مقررات لازم بر عملیات اعطای تسهیلات بانکی الزام شود می‌توان از اسراف منابع بانکی که از ارکان سرمایه‌گذاری در اقتصاد است جلوگیری نمود و زمینه حرکت به سمت اقتصاد سبز را فراهم نمود.

بانکداری سبز

مصادیق اسراف منابع بسیار زیاد است.^{۴۷۷} آنچه که در اینجا به آن می‌پردازیم اسراف و تبذیر در

^{۴۷۷} متون زیر در این ارتباط هستند:

بیژن بیدآباد، اسراف در اقتصاد اخلاق (بررسی رفتار مصرف‌کننده و تولیدکننده)، مجموعه مقالات همایش اصلاح الگوی مصرف، موسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، وزارت بازرگانی، ۴ مرداد ۱۳۸۸، صفحات ۷۶-۴۹، تهران.

<http://www.bidabad.ir/doc/esraf-cghesade-akhlagh.pdf>

بیژن بیدآباد، اسراف و اقتصاد اخلاق، ماهنامه بانک و اقتصاد، مهر ۱۳۸۷، شماره ۹۴، صفحات ۶۴-۶۱.

بیژن بیدآباد، پدیده جهانی گرسنگی و اسراف در غذا. مجله بانک و اقتصاد، بهمن ۱۳۸۸، شماره ۱۰۴، صفحات ۶۳-

حیطه سرمایه‌گذاری و تأمین مالی است که عمده مباحث اقتصاد سبز و بانکداری سبز را تشکیل می‌دهد. اگر به هر دلیلی تخصیص منابع به سرمایه‌گذاری منجر به عمر کم تأسیسات، تجهیزات، ساختمان، ماشین‌آلات یا به طور کلی کالاهایی سرمایه‌ای گردد یا طراحی یا تولید آنها به گونه‌ای باشد که استهلاک آنها زیاد باشد، یا باعث افزایش هزینه سایر بخش‌های اقتصادی در ارتباط با همسوئی بکارگیری از محصولات تولیدی آنها گردد یا عملاً تولیدات آنها باعث نضج نارسائی‌ها، تخریب محیط زیست، افزایش بیماری‌ها، یا کاهش عمر انسان‌ها گردد عملاً با زیاده‌روی در مصرف منابع موجبات اتلاف منابع را فراهم آورده‌ایم. لذا با توجه به گستردگی موضوعات اقتصاد سبز اینجا به بحث پیرامون روش‌های حمایتی برای انتقال به اقتصاد سبز از طریق اصلاح رویه‌های تأمین مالی در بانکداری راستین^{۴۷۸} تحت عنوان بانکداری سبز و تأمین مالی پایدار می‌پردازیم.

در اثر اسراف منابع در فعالیت‌های سرمایه‌گذاری عملاً عمر کالای سرمایه‌ای کوتاه و جایگزینی سرمایه^{۴۷۹} سریعتر اتفاق می‌افتد که این به موضوع به معنی اتلاف منابع جامعه است و منابع بیشتری مصرف می‌گردد تا بازدهی بنگاه حفظ گردد. صرف منابع به معنای تقاضای بیشتر برای منابع بوده و قیمت منابع را در اقتصاد افزایش می‌دهد و نتیجتاً زمینه را برای دیگر سرمایه‌گذاری‌ها ضیق می‌نماید. صرف منابع بیشتر به معنی بکارگیری عوامل تولید بیشتر و فراغت کمتر نیروی انسانی خواهد شد. لذا در اقتصاد کالای کمتری تولید، نیروی انسانی بیشتری بکار گرفته، عوامل تولید بیشتری صرف تولید، تقاضای عوامل تولید بیشتر و قیمت آنها بالاتر می‌رود و نهایتاً کارائی و رفاه جامعه کمتر می‌شود. اگر حیطه بکارگیری منابع در سرمایه‌گذاری‌هایی باشد که موجب تخریب محیط زیست و کاهش عمر متوسط انسان‌ها گردد یا سبب شود تا نیاز انسان‌ها به درمان بیشتر شود عملاً اسراف منابع به گونه‌ای دیگر تحقق یافته است.

←

۵۹. <http://bidabad.ir/doc/gorosnegi/padideh-gorosnegi.pdf>

^{۴۷۸} توضیحات درباره بانکداری راستین در مجلدات زیر آمده است:

بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد اول: مباحث نظری. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد دوم: مباحث کاربردی. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد سوم: مباحث اجرایی. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

در این فصل مواردی را برای تخصیص بهتر منابع بانکی برمی‌شمیریم که مبتنی بر آموزه‌های اقتصاد اخلاق و منتج از دستورات انسانی و اسلامی است. چنانچه رعایت این موارد با تصویب قوانین و مقررات لازم بر عملیات اعطای تسهیلات بانکی الزام شود می‌توان از اسراف منابع بانکی که از ارکان سرمایه‌گذاری در اقتصاد است جلوگیری نمود. کلیات این موارد در لایحه و آئین‌نامه اجرائی پیشنهادی بانکداری راستین^{۴۸۰} مطرح شده که عملاً برای اجرائی شدن آن پس از تصویب این لایحه باید مقررات و آئین‌نامه‌های اجرایی آن توسط دستگاه‌های اجرائی تخصصی دولت تدوین و به تصویب مقامات ذیصلاح برسد.

اسراف مذموم‌تر از ربا

نفی و مذمت اسراف و تبذیر در قرآن کریم صریح است. قرآن کریم می‌فرماید: «بخورید از روزیهای پاکیزه‌ای که به شما داده‌ایم؛ و در آن طغیان نکنید، که غضب من بر شما وارد شود و هر کس غضبم بر او وارد شود، سقوط می‌کند».^{۴۸۱} و می‌فرماید: «حق خویشاوند و مسکین و راه‌مانده را بده و اسراف و زیاده روی هم نکن چرا که اسراف کاران برادران شیاطینند و شیطان نسبت به پروردگار خود کفران کرد».^{۴۸۲} در قرآن کریم آیاتی نظیر: «مصرفان را هلاک کردیم»^{۴۸۳} و «خداوند کسی که مسرف دروغگو است را هدایت نمی‌کند»^{۴۸۴} و «همانا مسرفین اصحاب آتشند»^{۴۸۵} همه دلالت بر عدم رضایت الهی بر تبذیر و بطور کلی اسراف است و خداوند به هیچ

^{۴۸۰} به متون زیر مراجعه شود:

بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری‌فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس لایحه قانونی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری‌فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس آئین‌نامه اجرائی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

^{۴۸۱} سوره طه آیه ۸۱ «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ لَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَ مَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى».

^{۴۸۲} سوره الاسراء، آیات ۲۷-۲۶. «وَ آتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ لَا تُبَدُّوا تَبْدِيرًا إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا»

^{۴۸۳} سوره انبیاء آیه ۹، «وَ أَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ».

^{۴۸۴} سوره غافر، آیه ۲۸ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ».

^{۴۸۵} سوره غافر آیه ۴۳، «وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمُ الْمُضْحَبُونَ النَّارِ».

وجه این عمل را تجویز نفرموده است.

باید اذعان داشت که اسراف از ربا مذموم‌تر و بدتر است. در قرآن کریم دربارهٔ ربا نازل شده است که: «ربا می‌گرفتند و نهی شده بودند از آن و اموال مردم را به باطل می‌خوردند و ما برای کافریشان عذاب دردناکی مهیا کرده‌ایم.»^{۴۸۶} و می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورید ربا را به اضافهٔ مضاعف مخورید و از خدا بترسید، باشد که رستگار شوید و بترسید از آتش که برای کافران مهیا شده خدا و رسول را فرمان برید باشد که مورد رحمت واقع شوید.»^{۴۸۷} و می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورید تقوا ورزید و آنچه از ربا مانده واگذارید اگر مؤمن هستید. و اگر نکردید پس جنگی از خدا و پیغمبرش را خواسته‌اید، و اگر توبه کردید برای شماست اصل اموالتان، نه ستم کنید و نه ستم ببینید و اگر تنگدستی بود پس مهلتی تا فراخ دستی به او بدهید، و چنانچه بدو ببخشید برای شما بهتر است اگر بدانید.»^{۴۸۸} و می‌فرماید: «کسانی که ربا می‌خورند به پای نمی‌خیزند (قیام نمی‌کنند) جز مانند کسی که با تماس با شیطان آشفته شده است، این به واسطه آن است که گفتند: داد و ستد مثل ربا است و خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام کرده، پس هرکس که پندی از جانب پروردگارش به او آمد و باز ایستاد، برای اوست آنچه گذشته و کار او با خداست و کسی که بازگشت آنانند یاران آتش که در آن جاویدانند.»^{۴۸۹}

در آیه اخیر رباخوار مانند کسی که با شیطان تماس دارد معرفی شده است ولی در آیات مذکور در قبل اسراف کار برادر شیاطین معرفی شده است. با این وصف باید گفت عمل اسراف مذموم‌تر از ربا است. در آیات ذکر شده اسراف کار مفسد فی الارض معرفی شده ولی رباخوار در مقام اعلان

^{۴۸۶} سوره نساء، آیه ۱۶۱. «وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.»

^{۴۸۷} سوره آل عمران، آیات ۱۳۲-۱۳۰. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.»

^{۴۸۸} سوره بقره، آیات ۲۸۰-۲۷۸. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَبْرٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِعُوا فَلَكُمْ رُؤُوسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْمِنُونَ وَلَا تَتْلُمُونَ وَإِن كَانُ مِن دُونِهَا فَسُحْرٌ لِّإِنسَانٍ عَاتِلٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.»

^{۴۸۹} سوره بقره، آیه ۲۷۵. «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتَغَيَّرُونَ وَلَا كَمَا يَتَغَيَّرُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُنَّ فَمِنَ جَانِهِنَّ فَمِنَ مَوْعِظَةٍ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمِن عَادِ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.»

جنگ با خدا و رسولش معرفی شده. مخالفت اولی (اسراف‌کار) نسبت به خداوند از قوه به فعل رسیده و طبق آیه مذکور دیگر مشمول غضب الهی گشته ولی مخالفت دومی (رباخوار) هنوز فعلیت نیافته و در مقام اعلان جنگ به خدا است. این مقایسه ذمّ بیشتر اسراف و تبذیر را در مقایسه با رباخواری می‌رساند.

اگر رباخوار اصل مال را دریافت دارد و اضافه بر آن را ببخشد معذور است ولی در مورد اسراف چنین چیزی مصداق ندارد زیرا با اسراف، مال اسراف شده از بین می‌رود. به عبارت دیگر در اسراف بخشی از اصل مال تلف می‌شود و از اختیار جامعه خارج می‌گردد ولی در ربا اصل مال تلف نمی‌شود و همچنان در اختیار جامعه باقی می‌ماند. همه این مقایسات دلالت بر مذموم بودن بیشتر اسراف و تبذیر نسبت به ربا است. از لحاظ حکمی نیز نتیجه ربا انتقال ناحق مال از یکی به دیگری است و مسلم این انتقال بهتر از تباهی مال در اثر اسراف است که دیگری هم که مخلوق اوست نتواند از آن بهره برد.

بانکداری راستین و منع اسراف

در بانکداری راستین^{۴۹۰} به منظور اصلاح الگوی مصرف منابع و تولید محصول و سرمایه‌گذاری در جهت منع اسراف و تبذیر و جلوگیری از اتلاف منابع که تبعات زیانبار اقتصادی و اجتماعی آن بیش از ربا است و همچنین افزایش بهره‌وری، بانک‌ها مکلف به رعایت مفاد ذیل می‌شوند. چنانچه بانک‌ها در جهت کاهش هزینه‌های عملیاتی و تسهیل ارائه خدمات بانکی به مشتریان خود اقدامات ذیل را به عمل آورند با کاهش هزینه‌های خود عملاً شرایط بهتری را برای ارائه تسهیلات ارزان‌تر بوجود خواهند آورد:

- ۱- سیستم‌های عملیاتی خود را مکانیزه کنند.
- ۲- جهت تقلیل هزینه عملیات و کاهش ریسک عملیاتی با مهندسی مجدد فرآیندهای عملیاتی خود را اقتصادی، امن و اصلاح کنند.

^{۴۹۰} بانکداری راستین: مجموعه راه‌حل‌های عملیاتی بانکی به منظور پیاده‌سازی بانکداری اسلامی. مستندات بانکداری

- ۳- کاهش تدریجی شعب فیزیکی و خرید خدمات متقابل بانکها از یکدیگر برای انجام امور بانکی مشتریان و جلوگیری از تعدد و تراکم بی‌رویه شعب.
- ۴- با ایجاد زمینه مناسب برای فعالیت‌های خدماتی مالی، پرسنل مازاد خود را با آموزش‌های لازم به بخش‌های خدمات بانکی مکمل از قبیل مشاغلی چون ارزیاب، ناظر (امین)، واسط، کارگزار، مشاور سرمایه‌گذاری، ارزشیاب، بازارگردان، ناشر، معامله‌گر، سبدگردان، شرکت تأمین سرمایه، صندوق سرمایه‌گذاری، موسسه رتبه‌بندی، موسسه پردازش اطلاعات مالی، موسسه اعتبارسنجی، موسسه خدمات IT مالی و غیره در راستای شیوه عملیاتی بانکداری راستین منتقل کنند.

هرچند به غبطه و صلاح بانک‌ها است تا موارد فوق را بدون الزام قانونی بانک مرکزی مرعی دارند ولی برای تنظیم و ارشاد بانک‌ها بانک مرکزی لازم است تا آیین‌نامه اجرایی موارد فوق را تدوین و پس از تصویب شورای پول و اعتبار به بانکها ابلاغ و بانک‌ها را موظف به رعایت موارد مذکور در فوق نماید.

بانکداری راستین و تأمین مالی پایدار

تأمین مالی پایدار اصلاح شیوه تخصیص منابع در بانک‌ها منطبق با اصول توسعه پایدار است به عبارت دیگر الگویی است برای استفاده و مصرف منابع جهت حصول نیازهای بشر و همزمان حفظ محیط طبیعی است به گونه‌ای که نیازهای بشر نه تنها در زمان حاضر قابل احصاء باشند بلکه در آینده نامتنهی نیز بتوان آنها را تأمین نمود^{۴۹۱}.

در ارتباط با تکمیل سرفصل‌های سرمایه‌گذاری پایدار صریحاً باید مواردی نظیر ساختمان و مسکن، زیرساخت‌ها، سازه‌ها، تأسیسات و ماشین‌آلات که از مباحث مهم تخصیص منابع بانکی در سرمایه‌گذاری‌ها می‌باشد را به مباحث فوق افزود. البته بسیاری از این موارد از طریق مباحث اقتصاد سبز به موارد فوق افزوده شده. این موضوعات شامل موارد تأمین مالی پایدار می‌گردد که کلیت آن

⁴⁹¹ Report of the world commission on environment and development, United Nations General Assembly Resolution 42/187, 11 December 1987, retrieved: 2007-04-12.

"Meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs".

کمتر در این عنوان در ادبیات اقتصادی ملاحظه می‌شود.

برای توسعه و تعمیم معیارهای توسعه پایدار به مباحث سرمایه‌گذاری پایدار نیازمند مجموعه‌ای از استانداردها و دستورالعمل‌های مشخص در ارتباط با بخش‌ها و موضوعات فوق در سطح ملی هستیم تا هنگام تخصیص و مصرف منابع بانکی برای سرمایه‌گذاری آنها را لازم‌الرعايه نمود. این موارد همگی در ذیل مبحث تأمین مالی پایدار می‌گنجد. علاوه بر موضوعات و فصل‌بندی فوق در بانکداری راستین^{۴۹۲} بانک‌ها ملزم می‌شوند تا منابع مالی در اختیار خود را به طرح‌هایی^{۴۹۳} اختصاص دهند که از قبل موارد زیر در آنها بررسی و راه حل عملیاتی آن در طرح‌نامه^{۴۹۴} در نظر گرفته شده باشد تا بدینوسیله از وجوه بسیاری از اسراف منابع جلوگیری شود:

- ۱- منجر به کاهش هزینه‌های سرمایه‌گذاری، تولید، توزیع و مصرف شود.
- ۲- منجر به افزایش بهره‌وری شود.
- ۳- خطوط تولید سبب ایجاد حداقل ضایعات و فرآورده‌های معیوب یا پایین‌تر از استاندارد گردد.
- ۴- کیفیت محصولات تولیدی طرح در سطحی باشد که دچار حداقل تباهی، دورریزی یا زبالگی شود.
- ۵- عمر بازدهی مفید سرمایه‌گذاری طولانی باشد.
- ۶- عمر محصولات بادوام و نیمه‌بادوام طولانی باشد.

^{۴۹۲} جزئیات موارد در سند ذیل آمده است:

بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری‌فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس لایحه قانونی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

^{۴۹۳} طرح: مجموعه فعالیت‌های اقتصادی مجری است که تحت برنامه منسجم و مشخص، در زمان محدود و با کیفیت، شرایط و هزینه معین به قصد انتفاع برای تأمین مالی در قالب بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین به بانک ارائه می‌شود.

^{۴۹۴} طرح‌نامه: نوشته‌ای است حاکی از مجموعه اطلاعات لازم و مورد نیاز در خصوص مشخصات طرح پیشنهادی و بیانگر تحلیل‌ها و بررسی و توجیه طرح از جنبه‌های مختلف اقتصادی، فنی و مالی و مانند آن که توسط مجری تهیه و به همراه اطلاعات و مستندات و مجوزهای قانونی لازم برای بررسی و اتخاذ تصمیم به بانک ارائه می‌شود و پس از بررسی و در صورت تصویب نهایی توسط واحد ارزیابی اداره PLS بانک سندی است که مفاد آن در هر صورت به طرفیت مجری قابل استناد است.

- ۷- عمر ساختمان‌ها، سازه‌ها، تأسیسات و ماشین‌آلات طولانی باشد.
- ۸- استانداردهای راه‌سازی و حمل و نقل به نحوی تدوین شود تا توان حمل بار و تردد بیشتر فراهم و عمر راه‌ها، تأسیسات و مستحقات آنها طولانی شود.
- ۹- ملاحظات مصرف بهینه انرژی و سوخت در ساختمان، تأسیسات، ماشین‌آلات و محصولات رعایت شده باشد.
- ۱۰- از فرسایش خاک کشاورزی جلوگیری کند.
- ۱۱- مرگ و میر را کاهش و سبب افزایش طول عمر انسان شود.
- ۱۲- سبب تولید پاک و کاهش آلودگی‌های زیست محیطی گردد.
- ۱۳- رعایت ملاحظات تولید و مصرف پایدار را بنماید.
- ۱۴- رعایت حلقه‌های اکولوژیک تولید صنعتی را بنماید.
- ۱۵- از بهره‌برداری ناصحیح معادن جلوگیری کند.
- ۱۶- نحوه ارتقاء سرمایه‌گذاری از قبل بررسی و امکان آن در طراحی منظور شده باشد.
- ۱۷- تمهیدات و تدابیر لازم برای مقابله با حوادث طبیعی در مرحله طراحی از قبل پیش‌بینی و اتخاذ شود.
- ۱۸- از اتلاف منابع در اثر ترکیب نابهبینه عوامل تولید جلوگیری کند.
- ۱۹- تمهیدات و تدابیر لازم برای حفظ و حفاظت از سرمایه‌گذاری و محصول از هرگونه افساد سریع یا تدریجی ناشی از عوامل محیطی از قبیل دما، حوادث طبیعی و عوارض جوی و مواردی نظیر زنگ زدگی و خوردگی به دلیل رطوبت یا اسیدیته آب و هوا از قبل پیش‌بینی و اعمال شود.
- ۲۰- از استانداردهای یکسان اتصال ماشین‌ها، سیستم‌ها، قطعات و دستگاه‌های مکانیکی، الکترومکانیکی، الکتریکی و الکترونیکی در دستگاه‌های مختلف استفاده شود.
- ۲۱- طول عمر مفید هر قطعه یا محصول صنعتی فاسد نشدنی باید با تولید محصول اعلام گردد و تولیدکننده در مقابل خریدار (چه مستقیم و چه غیر مستقیم) در قبال تضمین عمر مفید قطعه یا محصول صنعتی تولیدی خود در طول دوره عمر مفید آن ضامن است.

برای اینکه بتوان این ملاحظات را اعمال نمود در بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین^{۴۹۵} (PLS) مراحل ارزیابی طرح‌نامه هر طرح متفاوت از شیوه فعلی در نظر گرفته شده است. در بانکداری فعلی طرح‌نامه‌های متقاضیان تسهیلات اعتباری صوری است و هیچگونه تعهدی را به متقاضی تسهیلات اعتباری بار نمی‌نماید. در بانکداری راستین طرح‌نامه سندی است که توجیه‌پذیری یک طرح را از جنبه‌های اقتصادی، فنی و مالی مورد بررسی جامع قرار می‌دهد و مفاد آن در هر صورت به طرفیت مجری^{۴۹۶} قابل استناد است. جزئیات رئوس بررسی‌های اقتصادی، فنی و مالی طرح در آئین‌نامه اجرائی بانکداری راستین درج می‌باشد. در این روش مجری ملزم است تا از صحت، دقت و متعارف بودن اطلاعات، آمار و ارقام، محاسبات و پیش‌بینی‌ها و برآوردهای مندرج در طرح‌نامه اطمینان داشته باشد و مدارک و مستندات لازم دال بر صحت آنها را همراه با طرح‌نامه ارائه کند و طرح‌نامه الزاماً باید دارای برنامه زمانبندی ریز عملیات اجرایی جهت مدیریت کامل طرح باشد و منطبق با آن ارزیاب چک لیست‌ها و برنامه‌های نظارتی برای پایش تمام مراحل پیشرفت فیزیکی طرح را تهیه می‌کند. همراه مدارک و مستندات طرح تأییدیه‌های لازم نیز باید

^{۴۹۵} مشارکت در سود و زیان راستین (PLS): مشارکت سپرده‌گذاران در سود و زیان طرح‌های سرمایه‌گذاری و فعالیت‌های اقتصادی بر مبنای نرخ بازدهی حقیقی طرح و به منظور پیاده‌سازی بانکداری بدون ربا مبتنی بر اصول اخلاق اسلامی.

بانک در بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین PLS: واحدی است که به نمایندگی از طرف سپرده‌گذار منابع سپرده‌ای سپرده‌گذار را به متقاضیان منابع اعتباری تخصیص می‌دهد و طبق قراردادهای مشخص سود یا زیان حاصله، بین سپرده‌گذار و بانک و مجری تقسیم می‌شود. بانک در ازای دریافت حق الجعالة اقدام به ارائه خدمات مدیریت سرمایه به سپرده‌گذاران نموده و منابع سپرده‌گذاران را به درخواست ایشان در یکی از محصولات بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین، سرمایه‌گذاری می‌نماید و در عوض به سپرده‌گذاران گواهی راستین مربوط به نوع تأمین مالی بکار گرفته شده تسلیم می‌نماید. بانک به عنوان وکیل سپرده‌گذار موظف به حفظ حقوق سپرده‌گذار بوده و در این راستا باید کلیه امکانات تخصصی خود را برای حفظ منافع وی بکار برد.

^{۴۹۶} مجری: شخصی است حقیقی یا حقوقی که طرح‌نامه اقتصادی خود را به منظور تأمین تمام یا بخشی از منابع مالی مورد نیاز طرح در قالب بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین به بانک معرفی می‌کند و پس از اقدام بانک در جهت مشارکت وی با سپرده‌گذار مراحل اجرای طرح را تا پایان عملیاتی می‌سازد. مجری علاوه بر اهلیت قانونی، مالی، فنی و اجرایی باید از سایر امکانات و توانایی‌های لازم برای مشارکت و اجرای طرح برخوردار باشد.

همراه طرح‌نامه توسط مجری به واحد ارزیابی^{۴۹۷} تحویل شود تا ارزیاب مطمئن گردد که موارد فوق برای جلوگیری از اسراف منابع بانکی رعایت شده‌اند. در بانکداری راستین پس از طی مراحل ارزیابی و تصویب طرح‌نامه، واحد امین^{۴۹۸} بانک نظارت بر عملیات مجری را برعهده خواهد داشت تا مجری از مفاد طرح‌نامه عدول ننماید و در صورت عدول مجری از مفاد طرح‌نامه ملزم به تحمل خسارات ناشی از آن می‌باشد. امین شخصیتی برخوردار از مهارت‌ها و تخصص‌ها و ابزار و تجهیزات و امکانات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری لازم برای نظارت بر طرح تعریف شده است. ارزیاب و امین هر دو در مقام اظهارنظر استقلال رأی داشته و در این خصوص از جهت مقررات اداری و استخدامی مصون از تعرض و بازخواست هستند و از سوی دیگر هرگاه از تقصیر ارزیاب یا امین خسارتی وارد شود که ارزیاب یا امین مسبب آن محسوب گردند، مسئول خواهند بود.^{۴۹۹}

جزئیات عملیاتی و مقرراتی موارد جلوگیری از اسراف منابع بانکی هنوز برای همه بخش‌ها تدوین نشده است. گرچه برخی مقررات^{۵۰۰} بعضی از موارد جلوگیری از اسراف منابع مذکور در فوق را مد نظر قرار می‌دهند ولی این موضوع هنوز از بُعد سرمایه‌گذاری و رعایت موارد فوق کافی نیست. برای رفع این معضل وزارتخانه‌های اجرائی نظیر وزارت صنعت، معدن و تجارت، وزارت راه و شهرسازی، وزارت جهاد کشاورزی، وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، وزارت نیرو، سازمان حفاظت از محیط زیست، سازمان استاندارد و تحقیقات صنعتی، سازمان بهینه‌سازی انرژی و شهرداری باید مکلف شوند تا مقررات لازم برای اجرایی شدن موارد جلوگیری از اسراف منابع

^{۴۹۷} واحد ارزیابی: واحدی است در اداره PLS بانک که با بررسی توانائی و اهلیت مجری و طرح‌نامه، امکان اجرای طرح را می‌سنجد.

^{۴۹۸} واحد امین: واحدی است که امور نظارتی فرآیندهای مشارکت در سود و زیان راستین PLS را به نمایندگی از طرف بانک در خصوص حسن اجرای طرح، کنترل عملیات اجرایی در مقایسه با برنامه‌های اعلام شده، نحوه تخصیص منابع و چگونگی مصرف بهینه آنها... را با استفاده از شاخصهای کلیدی و رسیدگی به صورتهای مالی و نظارت بر تحویل طرح به عهده دارد.

^{۴۹۹} جزئیات موارد در سند ذیل آمده است:

یژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری‌فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس آئین‌نامه اجرائی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

^{۵۰۰} قانون افزایش بهره‌وری بخش کشاورزی و منابع طبیعی، مصوب ۱۳۸۸/۴/۲۳ مجلس شورای اسلامی.

قانون اصلاح الگوی مصرف انرژی، مصوب ۱۳۸۹/۱۲/۴ مجلس شورای اسلامی.

بانکی را تدوین و پس از تصویب مراجع ذیصلاح به واحدهای تابعه و از طریق بانک مرکزی به بانک‌ها ابلاغ کنند. از طرفی با توجه به اهمیت موضوع لازم است تا وزارت علوم، تحقیقات و فناوری سرفصل امور آموزشی و پژوهشی دانشگاه‌ها و موسسات آموزش عالی را با توجه به موارد جلوگیری از اسراف منابع بانکی و در راستای تحقق اقتصاد سبز تهیه و به دانشگاه‌ها و موسسات تابعه ابلاغ نماید.

فصل دهم

اخلاق حرفه‌ای

مقدمه

این فصل به بیان مجموعه‌ای از موازین و موارد مرتبط با اخلاق حرفه‌ای از منظر اخلاق اسلامی که تبلور بارزی در عرفان و تصوّف اسلامی دارد اختصاص یافته است. در این راستا با استناد به متون عرفای عظام به مبانی رفتار مبتنی بر اخلاق پسندیده در ارتباط و تعامل با دیگران می‌پردازیم که حاکی از عمق بسیار دستورات اسلام و ارشادات عرفان و تصوّف اسلامی در زمینه اخلاق است. ضمن اشاره به مبحث مسئولیت و اخلاق حرفه‌ای چارچوب کلی تعالیم عرفانی در ارتباط با اخلاق حرفه‌ای ذکر می‌شود و موارد اخلاقی متعدد در این رابطه بیان می‌گردد. این موارد شامل موارد عمومی و خاص و وظایف وجدانی فرد است.

در ادامه به این موضوع می‌پردازیم که تعالی اخلاق در جامعه منوط به تربیت تک تک افراد است و تربیت اخلاقی به نحو آموزش کلاسیک مؤثر نیست و باید به سبک تعلیم و درمانگری محقق شود که عرفای عظام همواره در این مسیر گام برداشته‌اند. در این راستا بدواً احتیاج به معلّم و مربّی تربیت شده‌ای است که بتواند افراد تحت تربیت خود را رشد دهد. وجوه این الزام از جهات عقلی و نقلی از منظر عرفان اسلامی ذکر می‌شود.

غایت اعتلای اخلاق در فرد و در جامعه هنگامی بروز می‌نماید که مهمترین بنای اخلاقی در هر فرد ترجیح دیگران بر خود باشد. هرچند این مدینه فاضله دست نیافتنی است ولی هرچه به سمت آن حرکت کنیم مسلماً فرد از مواهب معنوی آن و جامعه از مواهب مادی و معنی آن برخوردار خواهند شد. حصول این هدف در فرد منوط به سابقه تربیتی او دارد و مجرای اصلی در این زمینه وجدان خود شخص است.

اصولاً حبّ ذات از خواص همه انسانهاست و این پدیده نه که مذموم باشد بلکه برای حفظ و بقای بشر لازم است. آنچه که در این راستا مضرّ به حال فرد و محلّ به حال جامعه است افراط در حبّ ذات است. بشر با استفاده از دو قوه شهویه و غضبیه همواره ملایم به خود را جذب و ناملایم را دفع می‌نماید. چنانچه جذب ملایم و دفع ناملایم به افراط گراید حقوق دیگران در جامعه مورد تعدّی واقع می‌شود. تفریط در این موضوع نیز تعدّی به خود فرد و وابستگان وی در جامعه می‌انجامد.

علم حقوق با تعریف عدالت عملاً مرزی معین می‌نماید که فرد در تعامل با دیگران چنانچه پا از آن فراتر نهد به حقوق دیگران تعدی نمود و باید خسارات وارده را جبران یا به تناسب کیفر داده شود. در مباحث حقوقی مرجع تشخیص این افراط و تفریط قوه قضاء است و مرز تشخیص قانون و تشخیص دهنده قاضی و زیان دیده شاکی و زیان‌زده متهم است. این موارد در قلمرو اخلاق متفاوت است و تا وقتی اخلاق همانند حقوق متضمن کیفر نشود سؤ خُلق همچنان مستوجب کیفر معین نیست. هرچند در موارد اخلاقی جامعه از طریق افراد خود در واکنش به سؤ خُلق عکس العمل خاص از خود بروز می‌دهد و موضع رفتاری خاصی نسبت به خاطی یا بدرفتار پیش می‌گیرد.

در سؤ رفتار در قلمرو اخلاق و عدول از مسئولیت اخلاقی مرجع تشخیص وجدان فرد خاطی و مرز تشخیص معیارهای اخلاقی وی و تشخیص دهنده خود فرد خاطی و زیان‌زده خود فرد و و زیان‌دیده مظلومی بدون دسترسی به مجرای برای تظلم است. موارد عدم رعایت اخلاق بسیار زیاد است و شرح هر کدام از موارد آن در چندین کتاب نیز به پایان نمی‌رسد.

مسئولیت

مبحث مسئولیت در حقوق تا حدودی از قلمرو حقوق پا فراتر گذاشته و به قلمرو اخلاق وارد می‌شود. مسئولیت تعهد و التزام شخص برای پاسخگویی به قانون و حقوق دیگران است و اشاره به تعهد قانونی شخص بر رفع ضرری که به دیگری وارد کرده گفته می‌شود چه این ضرر ناشی از تقصیر او باشد یا از فعالیت او منبث شده باشد. موضوع مسئولیت در قانون تحت عنوان اتلاف و تسبیب در غالب مواد ۳۲۸ تا ۳۳۵ قانون مدنی آورده شده است. این مسئولیت هم در قالب قوانین کیفری و هم در قالب قانون مدنی ذکر می‌شود.

تخطی از قانون اگر منجر به خسارت به شخص دیگری شود فرد مسئول شناخته شده و در برابر فرد خسارت دیده مسئولیت مدنی پیدا می‌کند. مسئولیت قانونی در نوع مسئولیت قراردادی عبارت از تعهد ناشی از تخلف از مفاد قرارداد خصوصی ایجاد می‌شود. مسئولیت قهری وقتی مصداق پیدا می‌کند که نقض تکلیف و وظیفه قانونی موجبات تضّر به دیگری را فراهم سازد بدون اینکه قراردادی در بین باشد. مواردی نظیر «اهمال» در این باب می‌گنجد یعنی فرد وظیفه‌ای را عهده‌دار

بوده که به آن عمل نکرده و لذا باعث خسارت بر دیگری شده است. بیان می‌شود که در تحقق جرم مسئولیت حقوقی عمدتاً ناظر به روابط اجتماعی فرد است، ولی مسئولیت اخلاقی جنبه‌های بسیاری از زندگی فرد را شامل می‌شود.^{۵۱} مسئولیت کیفری بر اساس قصد و نیت سوء قرار دارد و وقتی فاعل فعل که موجب زیان به دیگری می‌شود مستحق مجازات می‌گردد که فعل او جرم تلقی گردد. جرم با داشتن عناصر معنوی و مادی تعریف می‌شود و قانون نیز باید ارتکاب آن عمل را مستوجب مجازات بداند.^{۵۲}

غامض بودن مبحث مسئولیت در حقوق از این باب است که همواره در جامعه عمل یک فرد خواسته یا ناخواسته تأثیرات عدیده‌ای بر نتایج اعمال دیگران می‌گذارد و این حیثه آنقدر وسیع است که قابل اندازه‌گیری نیست. زیرا از لحاظ اجتماعی همه افراد به یکدیگر مرتبط و نفع و ضرر یکی موجب نفع یا ضرر دیگری می‌شود و از افعال تک تک افراد جامعه دیگران نیز بهره‌مند یا متأثر می‌شوند. بسیاری از این انتفاعات یا اضرار در متون حقوقی تعریف نشده یا غالباً قابل تعریف نمی‌باشند و همگی در چارچوب قواعد اخلاقی قابل بیان و به معیار وجدان قابل سنجش هستند. و وجدان نیز خود در افراد مختلف متفاوت و رویه مدون و ثابت ندارد.

اخلاق حرفه‌ای

اخلاق حرفه‌ای^{۵۳} به مجموعه‌ای از اصول و استانداردهای سلوک بشری گفته می‌شود که رفتار افراد و گروهها را در سازمان تعیین می‌کند و هدف آن محقق کردن حفظ و اشاعه ارزش‌های انسانی و اخلاقی در سازمان است. مبانی اخلاق حرفه‌ای و انتظارات اجتماعی در ارتباط با صداقت و راستگویی، امانت‌داری، برابری و انصاف و وفاداری و احساس مسئولیت اجتماعی بیان شده و به عنوان نوعی تعهد اخلاقی و وجدان کاری نسبت به هر نوع کار، وظیفه و مسئولیت تلقی می‌شود. در این ارتباط قانونمند بودن رفتار و مسئولیت ناشی از آن که مبتنی بر باورهای فرد هستند به عنوان

^{۵۱} جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش چاپ اول، ص ۶۴۲.

^{۵۲} جانیپور، مجتبی. عباسی، مراد. بررسی مسئولیت مطلق از منظر حقوق کیفری و فقه امامیه با تأکید بر مسئولیت پزشکی، مجله فقه و حقوق اسلامی، شماره ۶. ۱۳۸۲.

اصول اساسی موضوع بیان می‌شوند. لذا هدف مبحث اخلاق حرفه‌ای تصحیح و تقویت انگیزش، ارتقاء مهارت، افزایش توان و تحول نگرش ذکر می‌گردد.^{۵۰۴} اینجا فقط با ذکر سرفصل‌هایی قصد به تجمیع موضوع داریم تا به گونه‌ای زمینه‌ساز توسعه‌های بعدی برای آن شود.

تعالیم عرفانی و اخلاق حرفه‌ای

تعالیم عرفان اسلامی در باب اخلاق و همچنین مستندات و مکتوبات در شاخه‌های مختلف این زمینه آنقدر زیاد است که حتی ذکر خلاصه‌ای از آنها در اینجا امکان‌پذیر نیست. فقط برای فتح باب موضوع مواردی از کتب عرفای اخیر ذکر می‌شود.

در تدوین موازین اخلاق حرفه‌ای می‌توان نامه حضرت امیر (ع) به حسن (ع) را به عنوان مهمترین شعار در این باب مطرح نمود. در این نامه می‌فرماید^{۵۰۵}: «ای فرزند، خود را ترازویی پندار در آنچه که میان تو و دیگران است. پس آنچه که برای خود دوست می‌داری برای دیگران دوست بدار، و آنچه که بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند، و همانگونه که نمی‌خواهی که بر تو ستم کنند به کسی ستم مکن. همانگونه که می‌خواهی که به تو نیکی کنند به دیگران نیکی کن. آنچه از دیگران قبیح می‌داری از خود نیز قبیح بدار. آنچه از مردم به تو برسد و خشنودت سازد، سزاوار است که از تو نیز به مردم همان رسد. اگر آنچه می‌دانی اندک باشد آنچه را که نمی‌دانی مگویی، و آنچه که نمی‌پسندی که به تو بگویند، تو نیز مگویی. و بدان که خودپسندی، خلاف راه صواب و آفت خرد آدمی است. و سخت بکوش، ولی گنجدار دیگران مباش. و چون به قصد خویش راه یافتی، بیشتر به پیشگاه پروردگارت خشوع کن.» سعدی چکیده مرقومه فوق را در بیت زیر می‌سراید:

هر بد که به خود نمی‌پسندی با کس مکن ای برادر من

^{۵۰۴} فرامرز قراملکی، اخلاق حرفه‌ای، نشر معجون، ۱۳۸۲.

^{۵۰۵} نهج البلاغه، نامه ۳۱. یا بَعِ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ؛ فَأَحْبِبْ لِعَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَكْرَهْ لَهُ مَا تُكْرَهُ لَهَا، وَ لَا تَطْلَمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُطْلَمَ، وَ أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسِنَ إِلَيْكَ، وَ اسْتَفْهِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَفْهِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ. وَ ادْرَأْ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَوَضَّاهُ لِنَفْسِكَ، وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ وَ إِنْ قُلْتَ مَا تَعْلَمُ وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تُحِبُّ أَنْ يَقَالَ لَكَ. وَ اعْلَمْ أَنَّ الْإِعْجَابَ ضِدُّ الصَّوَابِ وَ آفَةُ الْأَلْبَابِ، فَاسْعَ فِي كَذْحِكَ وَ لَا تُكُنْ خَازِنًا لِعَيْرِكَ، وَ إِذَا آتَتْ هَدِيَّتَ لِقَصْدِكَ فَكُنْ أَخْشَعَ مَا تَكُونُ لِرَيْكَ.

در بیان معامله سالک با خلق خدا می‌فرمایند: ^{۵۰۶} «بدانکه چنانکه گذشت تمام خلق را باید آثار حق دانست و به مضمون: *من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره* تمامی موجودات را باید دوست داشت تا *لطيفه حُبّ في الله* در وجود سالک ظهور یابد، و هرگاه سالک در وجود خود نیابد این محبت را یا از لطیفه *حُبّ خدا بی بهره* باید باشد یا از لطیفه بودن اشیاء آثار خدا غافل؛ و این دو از شأن سالک دور و وصف اصحاب غرور است. و باید بنده خدا و طالب و سالک راه آخرت بنای معاشرت را با همه کس بر امانت گذارد به این معنی که در مال آنها خیانت روا ندارد و همچنین در عرض و ناموس آنها و در مجالس و اوصاف آنها که در خیال ریختن آبروی هیچکس نباشد بلکه اگر عیبی از آنها ظاهر شود آن عیب را بپوشاند - چنانکه در وصف ستّاریت یابد و ناموس آنها را ناموس خدا داند. و هیچوقت خیانت روا ندارد نه از خود و نه از غیر خود و امانتدار مجالس آنها باشد که از مجالس آنها چیزی را که باید پوشیده باشد آشکار نکند که خلاف ستّاریست و غیبت شود و اوصاف آنها را به خلاف آنچه هست ظاهر ندارد که خیانت شود و مجمل این است که امانت لازمه شفقت است اگر شفقت بر خلق خدا را شخص موصوف شود خلاف امانت نتواند کند. و دیگر بنای معامله با خلق بر صدق گذارد یعنی در گفتار و رفتار و کردار و احوال و اخلاق خلاف آنچه بر او هست اظهار ندارد که در همه اینها ظاهر و باطنش موافق باشد مگر مواضع مستثنیات که کذب در آنها از صدق بهتر است بلکه صدق حرام و کذب واجب مثل مقام اصلاح که دروغی که باعث اصلاح شود بین مسلمانان به چندین درجه برتری دارد از صدق بلکه صدق در آن مقام از کذب در غیر موقع بدتر است، و مثل وعده دروغ دادن زن بجهت دلخوشی و انس و الفت او، و مثل تقیه در مقام تقیه؛ حتی اینکه در خیر است که کسی که داخل جماعت آنها شود مثل کسی است که در پیش روی امام در خون خود بغلطد، و مثل مدارا کردن با خلق که مأمور به است و رفتار دروغیست و در اخبار بسیار است که شما در جماعت آنها حاضر شوید و به عیادت مریضهای آنها می‌رفته باشید و *دارهم ما دمت في دارهم و أرضهم ما كُنت في أرضهم*. حضرت ابی طالب علیه السلام از اوصیاء کبار حضرت عیسی بود که رشته وصایت آن حضرت منتهی شد به حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله، با وجود این چون مشرکین بتهای آنها را سجده کردی و از رفتار آنها کناره نگرستی که درباره آن بزرگوار وارد شد که: *مثل أبيضال كمثل أصحاب الكهف أسروا لايمان و اظهروا الشوك*

^{۵۰۶} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

فَاتَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ.^{۵۰۷}

و باید بنای معاشرت بر صبر داشته باشد که فرمودند: الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّاسِ مِنَ الْجَسَدِ.^{۵۰۸} یعنی در معاشرت با خلق - چه زیردست باشند و چه همسایه و چه سایر خلق - برای شخص نامالایم، خیال بسیار اتفاق می افتد ناملائم آنها را به حدت و سوء خلق و شتم و ضرب مکافات نکند بلکه به صبر و کظم غیظ دفع کند که یک وجه و یدرؤن بالحسنة السیئة نسبت به بعض سئلاک همین است که نامالایم را به کظم غیظ دفع کنند. و باید دانسته شود که وجوه آیات قرآنی و اخبار معصومین علیهم السلام و اعتبارات اخلاق نفسانی نسبت به درجات رجال و عباد به وجوه مختلفه و اعتبارات عدیده اعتبار می شود مثلاً از برای صاحب درجه اولی از اسلام و ایمان آیه مبارکه و یدرؤن بالحسنة السیئة که نفس، او را اذیت کند که نگذارد که بدون مکافات آرام نشیند این است که در صدد مکافات برآید لکن زیادتز از قدر جنایت قصاص نکند. و آن را که میسر باشد که کظم غیظ کند و دست مکافات بیرون نیاورد باید صبر کند که به اللطف وجهی امر به صبر فرمود به قوله: وَلْتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَنِ الَّذِينَ أُشْرِكُوا أُذَى كَثِيرًا وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.^{۵۰۹} و آن را که صبر کردن میسر و دل را پاک داشتن از حقد بر مئی ممکن باشد امر به صفا و دل پاک داشتن نموده و دفع به احسن درباره او این است که دل را پاک دارد از کینه مئی که هم خود آسوده باشد و هم مئی را آسوده دارد که اگر دل را پاک دارد چرکینی دل مئی هم کم شود و دل او هم به آشتی مایل می شود و از طرفین عناد به و داد و شفاق به وفاق مبدل شود و صادق آید آیه مبارکه که فرمود: فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ^{۵۱۰} و از برای آن کس که احسان کردن بسوی مئی ممکن باشد امر به احسان فرموده است به اللطف وجهی که فرمود: وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^{۵۱۱} و به این چهار مرتبه اشاره فرمود به قوله: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ^{۵۱۲}، به

^{۵۰۷} همانا ابوطالب مثل اصحاب کهف بود آن هنگامی که ایمان خود را پنهان می ساختند و اظهار شرک می کردند.

پس خداوند آنها را دو برابر اجر عطا فرمود. أمالی الصدوق، ص ۶۱۵، المجلس التاسع و الثمانون.

^{۵۰۸} صبر نسبت به ایمان همچون سر است نسبت به بدن. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۸۲.

^{۵۰۹} سوره آل عمران، آیه ۱۸۶. و از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و از کسانی که به شرک گرایده اند آزار بسیاری خواهید شنید و اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید پی همانا حاکی از عزم در کارها است.

^{۵۱۰} سوره فصلت، آیه ۳۴. آنگاه کسی که میان تو و میان او دشمنی است گویی دوستی یکدل می گردد.

^{۵۱۱} سوره آل عمران، آیات ۱۳۴ و ۱۱۸ و سوره مائده آیه ۹۳. خدا نیکوکاران را دوست می دارد

آدات شك ادا كرد به جهت اشاره به اینکه از شأن مؤمن بعید است که درصدد مکافات برآید و اگر شما از شأن ایمان تجاوز کردید و به مقام مکافات آمدید زیاده از قدر جنایت مکافات نکنید و در آخر آیه فرمود: وَلَنْ صَبْرُكُمْ لَهُ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ.^{۵۱۳} که به تأکیدات زیاد فرمود: اگر صبر کنید بهتر است و بعد به طریق امر خطاب را تخصیص داد به محمد صلی الله علیه و آله و فرمود تو صبر کن و صبرت نخواهد بود مگر بواسطه خدا و در آیه دیگر اشاره فرمود به سه صنف دیگر در بیان وصف متقین که فرمود: الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَاقِبِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ.^{۵۱۴} یعنی متقین کسانی هستند که کظم غیظ کنند و مکافات با احدی نکنند بلکه بالاتر از این که دل را هم پاک دارند از کینه بدکردار بلکه بالاتر از این که احسان کنند با بدکردار و احسان هم درجات دارد. اقل احسان اینکه از خداوند بخواهد که از او عفو کند و او را به بدی او نگیرد و با خود خیال کند که البته در من بدی و کجی بود که خداوند غضب را بر این بنده خود گماشت که من را اصلاح و کجی من را راست کند پس سبب خیر و صلاح من شده است پس خداوند او را هم اصلاح کند و بر این بدی نگیرد؛ و بالاتر از این آن است که به روی او بخندی و اظهار مهربانی کنی و بالاتر از آن که در مقام معذرت خواهی برآئی و بگوئی خداوند مرا خوب کند. و از بدیها وارهاند که امثال تو را به زحمت و عذاب نیندازد، بالاتر از این آنکه اگر باید چیزی به او دهد چیز دهد و اگر باید دست و پایش را ببوسد دست و پایش را ببوسد که شما زیاد زحمت کشیدید که نفس سرکش مرا قدری تأدیب نمودید. و اختلاف احکام و تفاوت آیات و اختلاف آنها و اختلاف تفاسیر آیات و اختلاف اخبار در احکام عباد از تفاوت و اختلاف احوال رجال و مراتب آنها است و بی خبرها از منشاء اختلاف احکام شرعیه و اختلاف تفاسیر آیات و اختلاف اخبار معصومین علیهم السلام چون این اختلاف را در اخبار و تفاسیر آیات مشاهده می‌کنند بعضی حیران و بعضی اعتقاد آنها فاسد و بعضی به وجوهات غیر وجهیه بلکه به وجوهات فاسده توجیه کنند و بیشتر اسباب پریشانی خاطر صاحبان هوش شوند زیرا که چنین گمان کردند که حکم خدا نسبت به همه بندگان یکیست و اختلاف در حکم خدا نسبت به بندگان خدا نیست. و اخباری که دلالت دارد بر

←
^{۵۱۲} سوره نحل، آیه ۱۲۶. و اگر عقوبت کردید همان گونه که مورد عقوبت قرار گرفته‌اید به عقوبت رسانید.

^{۵۱۳} سوره نحل، آیه ۱۲۶. و اگر صبر کنید البته آن برای شکیبایان بهتر است.

^{۵۱۴} سوره آل عمران، آیه ۱۳۴. همانان که در فراخی و تنگی انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند و از مردم در می‌گذرند و خداوند نکوکاران را دوست دارد.

اینکه حکم خدا یکیست و عالم کسی است که در حکم او اختلاف نباشد و در قلب او دو علم نباشد که یکی مخالف دیگری باشد حمل بر این کرده‌اند که حکم خدا نسبت به همه بندگان یکی است و ندانستند که منظور از این اخبار این است که عالم کسی است که مانند طیب حاذق حال هر کس بر او معلوم باشد و نسبت به هر کس در حکم او اختلاف نباشد و در دل او دو علم نباشد یعنی مُرَدَّد نباشد که حکم او این است یا آن، مثل طیب نادان که مرض مریض را نشناسد و در دل او دو علم یا سه علم باشد نسبت به مریض، یعنی علم احتمالی و تصویری که احتمال دهد مرض مُطَبِّقَه است که علاجش خون گرفتن است یا مُحَرِّقَه که هلاکش در خون گرفتن است. و طیب حاذق بعد از شناختن مرض در علاج، دو علم در سینه او پیدا نخواهد شد که مخالف یکدیگر باشند بلکه حکم آن مریض در آن روز یکی خواهد بود در پیش آن طیب حاذق و همچنین آن کس که صاحب وحی باشد یا بصیرت به حال عباد داشته باشد و بصیرت به احکام هر یک خواهد بود و در سینه او دو علم نخواهد بود که مخالف هم باشند. و همچنین است صبر و حلم که صبر از برای کسیست که از ناملائم از جا بیرون رود و متغیر شود لکن به تکلف باید خود را به صبر وادارد و حلم از برای کسیست که مراقب خود باشد و در هنگام ناملائم تواند خودداری کند که دل را به اضطراب نیندازد.

و دیگر از آداب معاشرت این است که تجسس عورت کس نکند که فرمود: *وَلَا تَجَسَّسُوا*^{۵۱۵} و یا اینکه هیچوقت در فکر این نباشد که تجسس عیب کسی کند؛ اگر عیبی از کسی بر او ظاهر شد محمل نیک برای او پیدا کند و اگر هیچ محمل برای او نتواند قرار دهد حواله به قَدَرِ الهی کند و از برای او دعا کند که خداوند آن بنده را از آن عیب خلاص کند و در خاطر نیاورد و بر زبان آن عیب را نیاورد و برای کسی اظهار ندارد که غیبت است؛ و اگر آن کس مؤمن باشد غیبت او از اعظم معاصی است و اگر مؤمن نباشد البتّه معصیت بزرگی است - سالک باید زبان و سینه و دل را از این آرایش پاک دارد. از حضرت جنید رحمه الله علیه منقول است که روزی در مسجد مرد صالحی را دید که در میان صفوف سؤال می‌کرد بر خاطرش گذشت که اگر این مرد صالح کسب

^{۵۱۵} سوره حجرات، آیه ۱۲. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَتُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ*. ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری از گمانها پرهیزید که پاره‌ای از گمانها گناه است و جاسوسی مکنید و بعضی از شما غیبت بعضی نکند آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد از آن کراهت دارید از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است.

می‌کرد بهتر بود؛ شب دردسر شدیدی او را عارض شد، دانست که معصیتی از او واقع شده که او را به چنین دردسری مبتلا کرده‌اند؛ عرض کرد خدایا چه معصیت کرده‌ام که خود را از آن محفوظ دارم و توبه کنم؟ شب در خواب کسی به او گفت که تو گوشت فلان مرد صالح را خورده‌ای گفت من بر زبان نیاوردم؛ گفتند از تو همان که در خاطر آوردی معصیت است.

و دیگر از آداب معاشرت این است که بد کسی را بر زبان نیاورد نه در غیاب و نه در حضور، زیرا که بدی مصنوع خدا را به خاطر آوردن یا در حضور یا در غیاب آن مصنوع بر زبان آوردن باید سالک از شأن خود بیرون رود که صفت شفقت با خلق خداست و باید از نظر صنع‌بینی که شیوه بندگان خداست خارج شود؛ و اگر آنچه عیب آن را بر زبان آورد اگر از صاحبان حرمت باشد در حضور او هتک حرمت او شده و در غیاب غیبت او کرده و اگر مسلم و مؤمن باشد حرمتش و معصیت او شدیدتر خواهد بود و از اینجا معلوم می‌شود که سالک نباید غیبت احدی کند مگر مواضعی که استثناء شده است زیرا که غیبت که بد کسی را به زبان آوردن باشد در غیاب آن بد غیر را به زبان آوردن و بخاطر آوردن دارد و نظر شفقت برداشتن و ملاحظه صنع نکردن است و اگر غیبت مؤمن باشد که البته چنانکه در اخبار رسیده است از زنا بدتر بلکه از زنا با محارم بدتر است بلکه از زنا با مادر در تحت خانه کعبه بدتر است از هفتاد زنا با محارم در تحت خانه کعبه بدتر است و وجه آن این است که غیبت مؤمن از حیثیت ایمانش کردن رجوع می‌کند به غیبت لطیفه ایمان او و لطیفه ایمان او صورت ملکوتی صاحب اوست که پیوند وجود او شده است زیرا که آن پیوند ملکوتی فعلیت اخیره اوست و هر حکم که بر او شود راجع خواهد شد به همان فعلیت اخیره که صورت ملکوتی صاحبش باشد. و بهتان زدن بر مخلوق خدا در غیاب یا در حضور بدتر از بد او را گفتن است در غیاب و حضور خصوص که بهتان بر مؤمن باشد که مثل غیبت راجع به صاحب مؤمن است؛ و از آنجا که غیبت و تهمت مؤمن از تمام معاصی بدتر است نباید مؤمنین رفتاری کنند که سبب غیبت یا تهمت بندگان خدا شود که آن هم به وجهی اعانت بر اثم و عدوان خواهد بود بلکه پیوسته در فکر این باشند که کسی به سبب آنها در معصیت نیفتد بلکه پیوسته در مقام نصیح و خیرخواهی بندگان خدا باشد. و از آنجا که بد صنع خدا را به نظر آوردن و به زبان آوردن خوب نیست حضرت عیسی علیه السلام با حواریین از جایی می‌گذشتند رسیدند به جیفه

سگی که متعفن شده بود حواریین گفتند: ما آنته^{۵۱۶}، حضرت عیسی علیه السلام فرمود: ما ایضاً افسانه^{۵۱۷} حضرت عیسی علیه السلام به این فرمایش تشبیه کرد که شما چرا باید آن چیزی را که نسبت به خود سنجیده نقص فهمیدید، چرا نسبت به او عیب دانستید زیرا که ظهور بدبویی از آن جیفه از کمال اوست نه از نقص او که اگر آن سگ چنین می بود که بعد از مردن متعفن نمی شد او در جسمیت سگی ناقص می بود و دیگر آنکه آن بوی بد نسبت به مشام شماها بد است و نسبت به مشام حیوانات جیفه خوار بهترین بوها است و نعم ما قیل:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

و باید سالک با خلق خدا به طریق انصاف رفتار کند و توقع از احدی نداشته باشد که با او انصاف دهد - که باید پیوسته انصاف دهد و انصاف نجوید - و اول مرتبه انصاف این است که مانند زنان کار خود را از نیک و بد در نظر خود و در نظر غیر خود به نیکی جلوه ندهد و اگر نتواند عیب کار خود را بپوشاند تقصیر و قصور خود را به گردن غیر نیندازد؛ زیرا که این صفت زنان است که تا توانند می خواهند کار خود را به نیکی بر خود و بر غیر خود جلوه دهند و اگر نتوانند عیب کار خود را بپوشانند تا نتوانند نقص و عیب آن کار خود را به غیر نسبت دهند! و آن بیرون از انصاف است؛ بلکه انصاف آن است که در کار نیک خود را مقصر داند و کار نیک خود را پیوسته موازنه با واقع و خواست حق تعالی شانه کرده و آن را ناقص داند و نقص آن را نسبت به خدا ندهد، و نگوید:

گر تو نمی پسندی تغییر ده قضا را

و کار بد خود را هم بدی او را به نظر آورد و از نظر بپوشاند و نسبت بغیر هم ندهد بلکه بدی خود را به خود نسبت دهد و بدی غیر را به غیر. و مرتبه دوم آن است که علاوه بر اینکه بدی خود را به خود نسبت دهد بدی غیر را هم به خود نسبت دهد زیرا که غیر یا معاشر است یا غیر معاشر، اگر انسان با معاشر خود به رفق باشد بلکه به شفقت باشد آن معاشر نیز نرم شود و درشتی و تندمی نکند و اگر دل پاک دارد و دل بر او مهربان دارد و در صورت با بُّشر وجه باشد و اگر بدی و تندمی و

^{۵۱۶} - چه بد بوی است آن

^{۵۱۷} - چه سفید است دندانهایش

خلاف بیند به نرمی مقابله کند البتّه او بد نکند و اگر با وجود این بد کند به نقص خود حواله کند که چون خداوند می‌خواست نقص من به کمال و ناهمواری من را اصلاح کند این بنده خود را مستحقّ سَخَط خود کرد که من را اصلاح کند؛ و اگر غیر معاشر باشد ایضاً به نرمی دفع کند و اگر نکرد خود را ملامّت کند که چرا نتوانستم اِمْتثال امر خدا کنم که فرمود: اِدْفَع بِالَّتِي هِيَ اِحْسَن فَاذَلِكَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عداوةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ.^{۵۱۸} و اگر به نرمی اصلاح نشود و از بدی او نگاهد خود را ملامّت کند که چرا نقایص خود را اصلاح نتوانم کنم که خداوند بنده خود را به تعب اندازد و مستوجب سَخَط خود کند که من را اصلاح کند.

خلاصه انصاف این است که با همه کس در معاشرت و در معامله و در مجادله و مخاصمه از حق خود بگذرد و حق غیر را نخواهد بلکه از حقّ خود جانب غیر را منظور دارد چنانچه در ترازو مستحب کردند که چون برای خود چیزی بگیری طرف بار را سبکتر بگیری و چون از خود برای غیر بخواهی بدهی طرف بار را سنگین تر بگیری. صنف اوّل که نتوانند انصاف دهند انثی صفت‌اند و صنف دوّم که گناه خود را از خود بینند و گناه غیر را از غیر خنثی صفت‌اند و صنف سوم که گناه غیر را بخود نسبت دهند داخل رجال‌اند و محمّد بن عبدالله صلی علیه و آله و سلّم است که خداوند گناه امت را گناه او شمارد و بگوید: اَنَا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مَبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ لَه مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ^{۵۱۹} که تفسیر بذنّب امت شده. و درباره این فرقه است که فرمود: يُوْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ اَنْهُمْ اِلٰى رِجْمٍ رَاجِعُونَ.^{۵۲۰} یعنی با اینکه در عبادات بقدر وسع میکوشند و در معامله با خلق بقدریکه توانند بار خود را بار خلق نکنند بلکه بار خلق را خود بکشند با وجود این درخوف‌اند که آنچه از آنها خواسته‌اند نکرده‌اند و وقت رجوع بسوی خدا چه خواهند کرد. و گفته شده است که انصاف آن است که روا نداشته باشد که از طرف او بر هیچ آفریده حیف رود اگر چه در انصاف دادن زیان دوست و نقصان عزّت باشد؛ و در اخبار بسیار است که: اَلْاِنْصَافُ اَنْ تَرْضِيَ لِعَوْرِكَ مَا تَرْضِي

^{۵۱۸} سوره فصلت، آیه ۳۴. دفع کن آنگاه کسی که میان تو و میان او دشمنی است گویی دوستی یکدل می‌گردد.

^{۵۱۹} سوره فتح، آیات ۲-۱. ما تو را پیروزی بخشیدیم پیروزی درخشانی. تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد.

^{۵۲۰} سوره مؤمنون، آیه ۶۰. آنچه را دادند می‌دهند در حالیکه دل‌هایشان ترسان است که به سوی پروردگارش بازخواهند گشت.

لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَه لِنَفْسِكَ؛^{۵۲۱} و قد قيل:

گر ز تو انصاف آید در وجود به که عمری در قعود و در سجود

و از جمله بدترین خلق خدا است کسی که اعمال نیک و بد خود را در نظر آورد و آنها را نیک شمارد بلکه دوست دارد که دیگران هم آنها را نیک شمارند و او را بر آنها مدح کنند، گما قال الله تبارک و تعالی: وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.^{۵۲۲} یعنی جمیع آنچه می‌کنند چنانکه خدا خواسته است نیست: وَ لَمْ يَفْعَلُوهَا کما امر الله وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا عَلَيْهَا.

پس عزیز من پیوسته مراقب خود باش اگر در خود، بینی که میل داری که تو را بر اعمال مدح کنند چاره خو کن که داخل همین فرقه؛ به جهت اینکه تا به مقام محمدی صلی الله علیه و آله نرسیده هر چه کنی چنانکه خواسته‌اند نخواهد بود: وَ لَمْ تَفْعَلْهَا کما أموت بها، پس خواهی بود داخل همین فرقه که از انصاف بیرون و زن صفت باشی. والله الموفق و المعین.

و دیگر آنکه تا بتواند بنده خدا باید راحت به خلق رساند اگر چه به اتعاب تن و اتلاف مال باشد که در اخبار بسیار وارد است که کسی که صبح کند و اهتمام به امور مسلمین نداشته باشد مسلم نیست و در اخبار دیگر این است که محبوبترین شما بسوی خدا نفع رساننده‌ترین شما است به خلق خدا. و در خبر دیگر است که خلق عیال خدایند، محبوبترین خلق بسوی خدا نفع‌رساننده‌ترین آنها است به عیال او. و اخبار بسیاری که وارد شده است در مدح ادخال سرور در قلب مومن دلالت دارد بر مدح نفع رسانیدن به خلق خدا مثل اخبار نبوی که فرمود مسرور کردن مؤمن مسرور کردن من است و مسرور کردن من مسرور کردن خدا است. و مثل اخباری که دلالت دارد بر اینکه عبادت کرده نشده است خداوند به چیزی که دوست‌تر باشد بسوی خدا از ادخال سرور در قلب مؤمن و مثل اخبار قدسیه که فرمود حق تعالی که من را بندگانی است که بهشت را به آنها واگذاشته‌ام و آنها را حاکم قرار داده‌ام و آنها کسانی هستند که سرور بر مؤمن داخل کنند و همچنین اخباری که

^{۵۲۱} انصاف آن است که رضایت دهی بر غیر خود آنچه بر خودت راضی هستی و آن را بر خودت کراهت می‌داری.

^{۵۲۲} سوره آل عمران، آیه ۱۸۸. البته گمان مبر کسانی که بدانچه کرده‌اند شادمانی می‌کنند و دوست دارند به آنچه نکرده‌اند مورد ستایش قرار گیرند قطعاً گمان مبر که برای آنان نجاتی از عذاب است در دناک خواهند داشت.

در باب ثواب قضای حاجت مؤمن و اخباری که در بابت اجر سعی در حاجت مؤمن و اخباری که در باب حسن دفع کرب مؤمن وارد است تمام آنها دلالت دارد بر اینکه راحت رسانیدن به بندگان خدا کار صدیقین است. و نسبت به حضرت موسی علیه السلام روایت شده است که آن حضرت شیری را دید که ران شکاری در دهن گرفته و می‌رود، آن حضرت از عقب رفت که به بیند آن شیر چه می‌کند؛ دید که در کنار کالی^{۵۲۳} روباهی ضعیف از کار افتاده است و ران شکار را این شیر در پیش آن روباه انداخت! تعجب کرد از اینکه حیوان درنده در فکر حیوان دیگر و برای حیوان ضعیف خدمت کرد؛ وحی شد به آن حضرت که ای موسی مثل این شیر باش که پیدا کنی و بر ضعفاء بذل کنی.

دیگر آنکه باید با همه کس با روی گشاده و سینه صاف و لب خندان باشی که هر کسی از دیدن تو منبسط شود که مؤمن بشود *في وجهه و حزنه في قلبه*^{۵۲۴} یعنی در عین اینکه همیشه از قصور و تقصیر خود در کار خدا دلتنگ و محزون می‌باشد، در ملاقات با بندگان خدا چه کافر و چه مؤمن و چه موافق و چه منافق باید با بشر وجه باشد که از جمله بدترین خلق خدا کسی است که مردم از دیدن او دلگیر شوند و از جمله محبوبترین خلق خدا کسی است که مردم از دیدن او خوشنود شوند.»

در بیان آنچه باید سالک از خود دور دارد و ارتکاب آن را مورث بی‌برکتی دنیا و آخرت داند می‌فرماید:^{۵۲۵} «باید مراقب باشد که آنچه را که در شریعت مطهره نهی کرده‌اند به هیچوجه مرتکب نشود - چه نهی تحریمی و چه نهی کراهتی - که از جمله آنها که نهی شده است ربا است که از کبائر شمرده شده است و توعید عذاب اخروی و بی‌برکتی دنیوی بر آن شده است و دیده هم شده است که آنها که بی‌باکانه مرتکب این کار شده‌اند چه به صورت شرع درآورده‌اند و چه لایبالی وار *انما البيع مثل الربوا*^{۵۲۶} گفته‌اند برکت از اموال آنها برداشته شده که یک پشت وفا نکرده بلکه برکت از اولاد آنها هم برداشته شده که اولاد هم برای آنها نمانده. و در هیچ حال و با هیچکس منفعت خود را منظور ندارد و جانب خود را ترجیح ندهد بر جانب طرف مقابل بلکه در همه حال جانب

^{۵۲۳} - گودال بزرگ، زمینی که آب آن را کنده و گود کرده باشد.

^{۵۲۴} نهج البلاغه، کلمات فصا، ۳۳۳.

^{۵۲۵} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

^{۵۲۶} سوره بقره، آیه ۲۷۵. نیست جز اینکه داد و ستد مثل رباست.

طرف مقابل را ترجیح دهد بر جانب خود - چنانکه گذشت که در ترازو جانب طرف مقابل را بر جانب خود ترجیح دهد که به وصف ایثار موصوف شود- و فریب دادن را از خود دور دارد؛ مثل اینکه نرخ جنسی در بازار ترقی کرده یا تنزل کرده پیش از آنکه صاحب جنس یا خریدار جنس از ترقی و تنزل باخبر شوند جنس را بخرد یا بفروشد به قیمت نازل یا قیمت گران چنانکه بالفعل رسم تجار شده است که قیمت واقعی محلی را به یکدیگر می‌نویسند محرمانه و در ظاهر ترقی یا تنزل جنس را می‌نویسند به خلاف واقع که شریک محل دیگر خرید تواند بکند. اجمال این مطلب اینکه خیال فریب و خدعه از خود دور دارد چه در معامله و چه در حرفه‌ها و چه در مرافعات که آن کس که خدعه می‌کند توکل بر خدا نکرده توسل به حيله نفس می‌جوید و بر خداوند لازم است او را به مقصود نرساند و در دنیا هم بالاخره محروم دارد. و اقاله مستقیل، که کسی ملکی یا جنسی فروخت و پشیمان شد و خواهش فسخ کرد ایستادگی نکرده زود فسخ کند که البته برکت یابد و اگر لجاج کند و امر حق را امثال نکند خداوند برکت را از آن معامله بردارد زیرا که علاوه ترک امثال امر دل صاحب مال در پی آن مال و مالی که دل کسی در پی آن باشد برکت از آن می‌رود. و حق شُفَعَه^{۵۲۷} کسی را به خدعه یا به تسلط منع نکند که حق شفعه شریک در مال مشترکی که شفعه دارد مثل ملک است، حبس کردن از صاحب حق غضب است. و داخل سَوَم^{۵۲۸} مسلمانان نباید شد که حرام شرعیست و معنی دخول در سَوَم مسلمانان این است که دو مسلم با هم معامله یا مزارعه یا مضاربه یا اجاره در میان داشته باشند و هنوز حرف آنها قطع نشده شخص برود و بگوید من هم طالب این معامله یا مزارعه یا این مضاربه یا اجاره هستم چه زیاد کند بر آنچه آنها گفتگو دارند و چه زیاد نکند.

بدانکه داخل سَوَم مسلمانان شدن به نهی الهی اعتنا نکردن و امر تحریمی را مرتکب شدن است و خدا را بر خود به غضب آوردن و ترک شفقت کردن است که شیوه سالک است و جانب خود را زن مانند ترجیح دادن و دل مسلم را رنجانیدن و تعدی بر مسلم کردن است و اعانت کردن است طرف معامله مسلم را بر همه اینها و ارتکاب همه اینها؛ از راهزنی و دزدی به وجهی بدتر است. پس شخص سالک تا معامله مُسَلِمی با کسی در بین است و راغب هم باشد به آن معامله باید صبر کند،

^{۵۲۷} شفعه، حقی که بر اساس آن هرگاه مال غیر منقولی بین دو نفر مشترک باشد و یکی از دو شریک سهم خود را بخواهد به شخص ثالثی بفروشد، تقدّم در خرید با شریک دیگر است.

^{۵۲۸} بها و قیمت ناشی از بیع.

اگر معامله آنها درست آمد خود را بگذرانند - و پیش از درست آمدن سعی کند در معامله آنها - و اگر درست نیامد و از هم گذشتند آن وقت اظهار کند میل خود را؛ لکن این زمانها رؤساء ملت و دولت در عوض آنکه شکر این نعمت را بجا آورند که الحمدلله مذهب جعفری، ملت شده است و دولت شده است و تمامی احکام ملت را به تعاضد یکدیگر جاری سازند خود آنها مرتکب می‌شوند مناهی را و ابا می‌نمایند از واجبات! و چنین امر معظمی را که ارتکاب چندین حرام در آن هست مرتکب می‌شوند و داخل معامله یکدیگر می‌شوند بلکه معامله واقع شده را دخیل می‌شوند و بهم می‌زنند و به حيله شرعی به صورت شرع هم در می‌آورند و حال اینکه این کار حرمتش به چندین درجه شدیدتر است از داخل شدن در سَوم مسلمانان و آن مال یا آن ملک در دست آنکه خریده یا اجاره کرده بعد از به هم زدن معامله اولی غصب خواهد بود و تصرف در آن حرام خواهد بود و چون نظر مردم رعیت بر رؤسا است این کار آنها مردم را اضلال می‌کند و بی‌پروا می‌کند به شریعت مطهره و به این واسطه تمام مردم به تطفیف می‌افتند و وبال تطفیف همه را می‌گیرد زیرا که این نیست مگر جانب خود را چربتر خواستن و حق غیر را ناقصتر و تطفیف هم همین است که حق خود را زیادتر بخواهد و حق غیر را ناقصتر. و اعتدال این است که حق خود را تمام خواهد و حق غیر را به تمام بدهد. و ایثار آن است که حق خود را ناقص خواهند و حق غیر را زیاد بدهند. بلکه می‌گوئیم که داخل معامله کسی شدن یا بعد از مبیعه و مزارعه و مضاربه و اجاره مدعی شدن به چندین مرتبه بدتر است از تطفیف زیرا که تطفیف تنقیض حق غیر است و در این کار به کلی حق غیر را بردن است، علاوه رنجانیدن غیر و هتک حرمت او کردن است. و اینها که گفتیم وقتی است که طرف معامله غیر مومن باشد و اگر مؤمن باشد البته به چندین درجه شدیدتر خواهد بود حرمت داخل سَوم شدن یا بعد از وقوع معامله به هم زدن آن معامله؛ به جهت اینکه با صاحب مؤمن طرف شدن است بلکه با خدا و رسول خدا طرف شدن است و مدعی شدن، و این از زبان مؤمن است:

هر کس که ز کین به مادر افتاد با ما نه که با خدا در افتاد

الهی آن را که خواهی براندازی با ماش در اندازی؟! در حدیث قدسی است: *من اهان لی ولیاً*.^{۵۲۹} و در خبر دیگر: *من آذی مؤمناً فقد اوصد لمحاربتی*.^{۵۳۰} و در خبر دیگر: *من حق مؤمناً*.^{۵۳۱} و در چندین

^{۵۲۹} الکافی، جلد ۲، ۳۲۱.

^{۵۳۰} الکافی، جلد ۲، ۳۲۱.

خبر است که فرمود: و انا اسرع شيء آلي نصرة اوليائي.^{۵۳۲} و طاقت مقاومت خدا را هیچکس ندارد، پس باید بر حذر باشد از اینکه دخیل معامله مؤمن شود. و خوردنی را که محل حاجت مردم باشد به قصد گران فروختن نگاه ندارد بلکه اگر زیاد از خود داشته باشد و مردم هم محتاج باشند بفروشد و انتظار گرانی نکشد که احتکار است و در اخبار نهی بلیغ و تأکید اکید رسیده است حتی اینکه از جناب امیرالمومنین علیه السلام است که در دستورالعملی که برای یکی از ولایة خود نوشتند، نوشتند نظر کن که هر کس احتکار کند: شهرة بين الناس. یعنی چنان سیاستی کن که همه مردم از سیاست او مطلع شوند و عبرت گیرند؛ اما در غیر وقت حاجت مردم و به غیر قصد گران تر فروختن احتکار نخواهد بود. و در بیع مرابحه و مواضعه و تولیه که به زیاده از آنچه آن جنس تمام شده است می‌خواهد بفروشد یا به نقیصه یا به همان ثمن که خریده است جایز نیست دروغ گفتن در رأس المال و نه حیله کردن و دروغ واقعی را بصورت راست در آوردن مثل اینکه جنس را بفروشد به رفیق یا غیر رفیق و بعد از آن بخرد به قیمتی زیادتر از آنچه باید قیمت شود که بعد که خبر دهد به رأس المال دروغ نگفته باشد که این حیله است بلکه بدتر است از این که ابتدا دروغ بگوید و سرمایه را زیاد بگوید چرا که این شخص با بنده خدا دروغ گفته است و حیله با خدا هم کرده است و خود را آثم^{۵۳۳} ندانسته. و آنکه ابتدا دروغ بگوید اثم دروغ را خواهد داشت و گناه حیله با خدا و گناه فعل زشت خود را به صورت نیک در آوردن نخواهد داشت. و همچنین است آنچه تجار رسم کرده‌اند که جنسی را به وعده می‌خرند و بعد نزول کم می‌کنند و مبلغی از سرمایه که اسم برده‌اند کم می‌کنند و پول آن جنس را می‌دهند اگر در حین فروش به مرابحه یا مواضعه یا تولیه واقع را بگویند که به این وعده خریده‌ایم و چقدر از برای وعده کم کرده‌ایم بی‌عیب است و اگر خبر دهند به ثمن مؤجل و اجل را هیچ اسم نبرند بدتر است از دروغ گرفتن ابتدا به جهت اینکه در این هم حیله با خداست و دروغ با بنده خدا و فعل زشت خود را نیک پنداشتن.»

←
^{۵۳۱} الکافی، جلد ۲، ۳۵۱.

^{۵۳۲} الکافی، جلد ۲، کتاب الایمان و الکفر. باب من آذى المسلمین و احتقرهم. من به یاری دوستانم از همه چیز بیشتر

می‌شتابم.

^{۵۳۳} - گناهکار

موارد اخلاق حرفه‌ای

آنچه که از این مبحث قابل تصویر است اعمالی است که وجدان افراد بطور عموم بر صحت آن صحه می‌گذارد و لذا می‌توان آنها را به صورت مواردی بیان نمود که عقل و وجدان در عموم انسانها آنها را از لحاظ نظری به عنوان عمل صالح و صحیح می‌پذیرد هرچند موقع عمل از ارتکاب آن تخطی ورزد. این موارد به گونه‌ای است که عقل و وجدان می‌پذیرد که عمل فرد به صورت مستقیم یا غیرمستقیم موجب ورود زیان به دیگری می‌شود. لذا در این باب مواردی را به صورت عام و خاص و همچنین وظایف نانوشته‌ای که وجدان آن را به عنوان حسنه و عمل صالح می‌شناسد بیان می‌نماییم.

موارد عام

- ۱- شاغلین در هر پست و سمتی نباید با ایجاد شرایطی تصنعی اقدام به تحکیم شغل و جلب منفعت برای خود نمایند به طوری که در این راستا حقوق افراد یا جامعه را به سبب اقدام خود تضییع نمایند.
- ۲- هیچ فردی در هیچ مقامی مجاز به بکارگیری اموال و منابع و امتیازات سازمانی در اختیار خود را برای انتفاع شخصی ندارد.
- ۳- اهمال و سهل‌انگاری در انجام وظیفه بر عهده فرد موجب مسئولیت حقوقی وی است.
- ۴- همه انسانها در انجام معاملات بدون توجه به دین، مذهب، نژاد و قومیت در تعاملات اقتصادی و اجتماعی یکسانند مگر در مواردی که شرع مطهر در جهت تعالی جامعه بشری با حکمت‌های خاص محدودیت‌هایی و به موجب نص صریح قرآن کریم برای انجام آن در نظر گرفته باشد.
- ۵- سرّ اشخاص مصون از افشاء است به استثنای مواردی که موجب تضییع حق اشخاص یا جامعه می‌شود.
- ۶- حفظ امانت دیگری نزد غیر وظیفه وی تلقی می‌شود و خیانت در امانت مجاز نیست.
- ۷- هر نوع تهدید اشخاص به اجبار برای انجام اهداف فردی یا سازمانی که در راستای مقررات جاری کار و اشتغال یا تجارت باشد ناصحیح و موجد حق برای تهدید شونده می‌شود.

- ۸- اعمال زور مخالف با اصول تعاملات انسانی و موجد حق برای معمول^۱ به است.
- ۹- تحقیر ناروا است.
- ۱۰- سازش با غیر به منظور تضييع حقوق اشخاص یا جامعه موجد حق برای زیان دیده می شود.
- ۱۱- ادای قرض در سررسید وظیفه مدیون است.
- ۱۲- اسراف و تبذیر موجد زیان به جامعه است و چنانچه منجر به ضیق معاش و آسیب به دیگران شود مبدّر ضامن می باشد.
- ۱۳- حفظ حرث و نسل محیط زیست قناعت در مصرف منابع آن و تحویل آن به طور سالم و قابل استفاده به نسل های بعدی از تعالی فکر انسانی نشئات می گیرد.
- ۱۴- اصلاح بین و رفع اختلافات طرفین از ممدوحات هر فرد ثالث است.
- ۱۵- مکر و خدعه که موجب اضرار غیر یا تضييع حقوق ثالث شود ممنوع است.
- ۱۶- تدلیس و پوشاندن عیب کالا و خدمت به هر شکل و رویه که موجب غفلت خریدار از آن شود یا افعالی که با تظاهر به صحت یا نمایشات ظاهر الصلاح در معامله ممنوع است.
- ۱۷- دروغ در معامله موجب بطلان آن است.
- ۱۸- تصرف مال حرام و استعمال مال غضب ممنوع است.
- ۱۹- اطراف قرارداد مکلفند تمام اطلاعات و خصوصیات مورد معامله را با یکدیگر به شفافیت تام در چارچوب قرارداد فی مابین افشا نمایند.
- ۲۰- تولیدکنندگان و عرضه کنندگان کالاها و خدمات نباید با ایجاد شرایط مصنوعی سبب تقاضا برای کالا یا خدمت خود شوند.
- ۲۱- تولیدکنندگان و عرضه کنندگان کالاها و خدمات نباید با اطلاع بر زیان کالا به سلامت مصرف کننده یا بطور کلی به مصرف کننده نسبت به تولید یا عرضه آن اقدام نمایند.
- ۲۲- فروشنده نباید با استفاده از ایهام در مماثلت و تشابه بین دو کالا در هنگام معرفی کالا، خریدار را به شبهه اندازد که همان کالای مورد نظر خریدار به او عرضه خواهد شد و سپس کالای دیگری را به او تحویل نماید.
- ۲۳- فروش بالاتر از قیمت یا خرید در زیر قیمت به نحوی که معامله ناشی از عدم اطلاع یکی از دو طرف از قیمت رایج بازار باشد موجب بطلان یا لااقل خیار زیان دیده می شود. و بطور کلی هر نوع گرانفروشی یا کم فروشی در کم یا کیف کالا یا خدمت ممنوع است.

- ۲۴- کسب و کارهای منهی که منافع جامعه را به مخاطره می‌اندازد ممنوع است.
- ۲۵- دریافت حق العمل یا حق الجعاله وقتی صحیح است که خدمت رسان خدمت مورد نظر دریافت‌کننده خدمت را به آنطور که مدّ نظر دریافت‌کننده است برای وی به انجام برساند وگرنه مجاز به دریافت حق العمل یا جُعَل نمی‌باشد.
- ۲۶- واسطه‌ها وقتی مجاز به دریافت حق العمل یا حق الجعاله یا حقوق مربوط به واسطه‌گری می‌باشند که معامله بین خریدار و فروشنده منطبق با نظر طرفین به انجام رسیده باشد در غیر این صورت مستحق دریافت حق دلّالی یا حقّ واسطه‌گری نیستند.
- ۲۷- هیچ فردی که در فن مورد نظر ماهر یا حاذق نیست مجاز بر عهده گرفتن امور در آن زمینه را ندارد و باید مسئولیت خسارت احتمالی ناشی از عهده‌دار شدن آن را پذیرفته و جبران نماید.
- ۲۸- هر شخصی در مورد تعهدی که به دیگری داده مسئول است و مکلف به ایفای تعهد خود است.
- ۲۹- احتکار ارزاق مورد نیاز مردم هنگام قحطی و خشکسالی مجاز نیست.

موارد خاص

- ۳۰- کسی که به علم و دانشی دست می‌یابد که موجبات نفع یا منع ضرر همگان را فراهم می‌آورد مجاز به کتمان آن نیست.
- ۳۱- علم و دانشی که کسب می‌گردد نباید در راستای ضرر به دیگران یا به عنوان ابزار سلطه بر دیگران و بر خلاف منافع عام انسانها مورد استفاده واقع گردد.
- ۳۲- مشاور مجاز به خیانت به مشورت‌گیرنده نیست.
- ۳۳- مشاور چنانچه تخصص و اطلاع و صلاحیت کافی در مورد موضوع مورد مشاوره ندارد ملزم به ردّ درخواست مشاوره و در موارد کلی استعفاء از سمت خود می‌باشد.
- ۳۴- وکیل مجاز به تبانی با فرد مورد تنازع موکل خود نیست و اخذ هرگونه موهبه مالی و معنوی از وی ممنوع است.
- ۳۵- وکیل مجاز به وکالت ناحق و استیفای درخواست ناحق موکل خود نمی‌باشد. و چنانچه به علم به اینکه حق با موکل خود نیست نسبت به استیفای حقوقی برای موکل خود برآید که شایسته آن نیست و او را از انتساب ارتکاب جرم مبراً یا موجب خسارت به اطراف دعوا شود

باید در عواقب و کیفر جرم شریک باشد.

۳۶- طبیب نباید با ایجاد رعب و ترس در فرد مورد معالجه خود یا نمایاندن بیماری که بیمار به آن مبتلا نیست او را به نحوی راضی به انجام معالجات کند.

۳۷- طبیب باید با سریع الحصول‌ترین و کم‌خرج‌ترین راه بیمار را معالجه نماید.

۳۸- طبیب نباید برای اخذ پورسانت معرفی، بیمار را به اطباء همکار که قرار همکاری با آنان و اخذ پورسانت معرفی دارد معرفی نماید.

۳۹- طبیب مجاز به ترغیب بیمار از استفاده از امکانات پزشکی مراکز درمانی که با آنها قرارداد همکاری دارد یا سهامدار آنها می‌باشد یا منافع مشترکی با آنان دارد نمی‌باشد.

۴۰- طبیب باید در نقش پیمانکار خدمات معالجه‌ای خود را به بیمار ارائه دهد و اگر بیمار با عمل طبق تجویزات پزشک درمان نشد طبیب حق دریافت حق‌العلاج ندارد.

۴۱- تحمیل خدمات، کالاها، داروها، تجهیزات و بطور کلی هزینه‌های پزشکی مازاد بر نیاز بیمار ممنوع است.

۴۲- ساختن یا تجویز داروهایی که بیمار را بطور ناقص معالجه می‌کند و بیماران را به صورتی نگاه می‌دارد که همواره نیازمند آن دارو باشند دور از شأن انسان است.

۴۳- جلوگیری یا خودداری از نشر، تولید یا عرضه داروهایی که موجبات سلامتی افراد را فراهم می‌آورد از شئون انسان نیست.

۴۴- طولانی کردن مسیر فعالیت برای انتفاع بیشتر بی انصافی و ظلم به طرف دیگر است.

۴۵- کسب علم و دانش باید در راستای منافع جامعه باشد و نه منافع فردی یا گروهی.

۴۶- اعمال تبعیض مبتنی بر حبّ و بغض مذموم است.

۴۷- پلیس مجاز به استفاده از قدرت قهری خود برای اطفای خشم خود در ارتباط با مجرمین یا متهمین نیست.

۴۸- پلیس مجاز به جانبداری از افراد و گروه‌ها برخلاف وظایف مصرّحه در قانون نیست.

۴۹- کارکن مکلف به بکارگیری توان و تلاش خود برای انجام وظایف محوّله است.

۵۰- دارائی‌هایی که در اختیار کارکن قرار دارد امانت نزد اوست و مکلف به حفظ آنهاست.

۵۱- مدیر مکلف به بکارگیری تلاش خود برای حفظ منافع سهامداران و ذینفعان مستقیم شرکتی که در آن به کار گمارده شده است.

- ۵۲- مدیر مجاز به انجام اموری که مستوجب خلق زیان برای غیر سهامداران و ذینفعان مستقیم شرکتی که در آن به کار گمارده شده و به نفع اشخاص مورد نظر خود نیست.
- ۵۳- خسارات ناشی از عدم توجه مدیر به ایمنی پرسنل اهمال مدیر شناخته شده و مسئولیت آن متوجه وی می‌باشد.
- ۵۴- سیاستمداران ملزم به بکارگیری امکانات خود برای حصول امنیت و اعتلای مادی و معنوی کشور متبوع می‌باشند و در این راستا نباید رویه‌هایی بکارگیرند که جوامع دیگر کشورها مورد ستم واقع شوند یا حقوق آنها تضییع شود.
- ۵۵- سیاستمداران مجاز به جانبداری از منافع ناحق کشورهای دیگر و در جهت تضییع حقوق کشور ثالث نمی‌باشند.
- ۵۶- سیاستمداران و نظامیان مجاز به ایجاد تشنج و جنگ برای کسب منافع ملی یا خصوصی یا شخصی یا حزبی یا گروهی یا حرفه‌ای نیستند.
- ۵۷- نزاع میان سیاستمداران نزاع بین ملتها نیست.
- ۵۸- تصرف حقوق، منافع، ملک و اختیارات دول دیگر بدون رضایت و مشروعیت فعل ممنوع است.
- ۵۹- دفاع حق مسلم است.

مسلماً باید موارد بسیار دیگری را به این لیست اضافه نمود و برای تحقق هر یک از آنها راهکارهای تربیتی و اجرایی در نظر گرفت ولی هدف ما در اینجا فتح باب موضوع است تا بلکه توجه اندیشمندان به موضوع جلب گردد.

وظایف وجدانی

وظایف وجدانی فرد ماورای وظایف اخلاقی او قرار دارد. چه پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «إِنَّمَا بَعِثْتُ لَأَتَمُّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ»^{۵۳۴} (نیست جز اینکه من مبعوث شدم تا شرافت‌های اخلاقی را تمام کنم) و هدف از بعثت آن حضرت (ص) مکارم اخلاق می‌باشد. لذا این امر یعنی یاری آن حضرت در توسعه مکارم اخلاق وظیفه هر مسلمان است. و بطور کلی توقع از انسان حصول کمالات اخلاقی

^{۵۳۴} مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۳۸۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

است و در مسیر تعالی باید زینت انبیاء و اولیاء و اوصیای الهی بود همانطور که حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «کوئوا لنا زیناً و لا تکوئوا علینا شیئاً»^{۵۳۵} (زینت ما باشید نه باعث شرم ما) و رسول اکرم (ص) فرمود «ألا کُلُّکُمْ رَاعٍ و کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ و هُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ و هُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، و الْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا و وَلَدِهِ و هِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، و الْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ و هُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فِكُلُّکُمْ رَاعٍ و کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»^{۵۳۶} (بدانید که همه شما مسئولید و همه شما نسبت به زیردستانش بازخواست می‌شوید. فرمانروای مردم، مسئول مردم است و نسبت به زیردستانش بازخواست می‌شود. مرد، سرپرست خانواده است و نسبت به آنان، بازخواست می‌شود. زن مسئول خانه شوهر و فرزندان اوست و در برابر آنان، بازخواست می‌شود. برده، مسئول مال مالک خود است و در برابر آن، مسئول است. پس بدانید که همه شما مسئولید و همه‌تان در برابر زیردستان خود، بازخواست می‌شوید.) و رسول خدا (ص) فرمود:^{۵۳۷} «من أصبح ولم يهتم بأمر المسلمین فلیس منهم و من سمع رجلاً ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم» (هر کس صبح کند و به امور مسلمانان همت نوزد، از آنان نیست و هر کس فریاد کمک خواهی کسی را بشنود و به کمکش نشتابد، مسلمان نیست).

فطرت انسان به ذات خیر و شرّ مفسطور است و با تأمل در مسائل می‌تواند زمینه تحقیق در آن را بیابد. مصادیق مواردی از قبیل ذیل را وجدان می‌تواند ارزیابی و راه صواب را از ناصواب بیابد:

- | | |
|------------------------------------|-------------------------|
| ۱- شفقت به خلق | ۱۵- رضایت آگاهانه |
| ۲- محبت و ترحم | ۱۶- وفاداری |
| ۳- حسن خلق و نرمی | ۱۷- همدردی |
| ۴- خیررسانی و نیکوکاری | ۱۸- ظلم و انظلام |
| ۵- احترام به استقلال | ۱۹- بزرگداشت و تقدیر |
| ۶- احترام به قانون | ۲۰- عدالت‌مداری و انصاف |
| ۷- پرهیز از زیان‌بخشی و آسیب‌رسانی | ۲۱- نظافت و پاکیزگی |

^{۵۳۵} بحار الانوار ج ۶۵ ص ۱۵۱. کافی ج ۲ ص ۷۷.

^{۵۳۶} تاج الدین محمد بن محمد بن حیدر شعیری، جامع الاخبار، ص ۱۱۹. انتشارات رضی، قم، ۱۳۶۳.

^{۵۳۷} اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۴، ح ۵.

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| ۲۲- برادری و برابری | ۸- تلاش برای بهبود |
| ۲۳- صدق و اخلاص | ۹- هدفمندی و برنامه‌ریزی |
| ۲۴- تلاش و پرهیز از تنبلی | ۱۰- تسهیل امور |
| ۲۵- عفو و اغماض | ۱۱- بکارگیری تخصص در خدمت به جامعه |
| ۲۶- کینه‌توزی و عداوت | ۱۲- رازداری |
| ۲۷- تائی در انتقام و تعجیل در خیر | ۱۳- فتوت و ایثار |
| ۲۸- تشویق و ترغیب | ۱۴- وفاداری |

موارد تعالی انسانی و اخلاقی بسیار گسترده است و محصور به موارد فوق نمی‌باشد ولی فرموده‌اند:

آب دریا را اگر نتوان کشید پس به قدر تشنگی باید چشید.

لزوم معلم و مربی

در حال حاضر اخلاق حرفه‌ای از زمینه‌های رشته مدیریت تلقی می‌شود. بطور کلی مسئولیت‌پذیری امری فردی است و به معنی پاسخگویی در قبال وظیفه و تکلیف است. این مسئولیت‌پذیری با تربیت در فرد ایجاد می‌شود و تربیت در اخلاق به شکل آموزش کلاسیک نتیجه‌بخش نیست بلکه آموزش استاد-شاگرد را طلب می‌کند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «من لم یصلح نفسه لم یصلح غیره»^{۵۳۸} (هر کس خودش را اصلاح نکند، نمی‌تواند دیگران را اصلاح نماید) لذا تربیت در زمینه اخلاق مربی لاحقی را می‌طلبد که قبلاً نزد مربی سابق تربیت شده باشد. استاد مطهری می‌نویسد:^{۵۳۹} «یکی از علل عدم موفقیت در تزکیه نفس این است که تعلیم اخلاقی در میان ما به صورت تعلیم و تدریس وجود دارد نه به صورت سازندگی و درمانگری. ... احتیاج به مرشد و مربی، برای درمان بیماری‌های جان و فکر و سازندگی انسان تنها در میان صوفیه رسمیت یافته که در این مورد می‌توان به رساله «ولایت‌نامه»^{۵۴۰} ملا سلطانعلی و «بستان السیاحه»^{۵۴۱} ملا زین العابدین

^{۵۳۸} عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم، ح ۸۹۹۰.

^{۵۳۹} مطهری، یادداشت‌های دفتر ۸۹، کتاب جلوه‌های معلمی استاد مطهری، صفحه ۲۴، انتشارات مدرسه، ۱۳۶۹.

^{۵۴۰} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت‌نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

شیروانی که به دو واسطه از مشایخ ملاً سلطانعلی است رجوع کرد.» در بیان وجوه عقلمیه که دلالت دارد بر احتیاج به معلّم می‌فرماید:^{۵۴۲}

«وجه اول: بدانکه انسان از اول طفولیت حیوانی است بالفعل، چه غالب بر او بهیمیت باشد و چه سبعت و چه هر دو برابر باشند. و چون به سنّ تمیز و رشد می‌رسد شیطنت نیز بالفعل می‌شود در وجود او و استعداد انسانیت که فطره ولایت و ولایت تکوینیه و استعداد قبول پیوند ولایت باشد در او مختفی است زیرا که آن سه قوه در او بالفعل است و این استعداد ولایت تکلیفی بالقوه است و هیچ فعلیت از او نیست و هر چیز تا بالقوه است و به فعلیت نیامده است مختفی باشد.

و پیشتر معلوم شد که تمام اعمال و اقوال و احوال و اخلاق و علوم شخص در حکم فعلیت اخیره است، به این معنی که هر فعلیت که بر انسان غالب است آنچه از فعلیات که از اعمال و اقوال و ادراکات شخصی حاصل شود تمام راجع به فعلیت اخیره باشد چنانکه فرمود: *التاصب زنی او صلی*.^{۵۴۳} و آیاتی که دلالت دارد بر اینکه کافر را جزا دهند در ازاء تمام اعمال به جزای *اسفوء اعمال* و مؤمن را جزا دهند در ازاء تمام اعمال به جزای *احسن اعمال*، آنها دلالت دارد بر همین مطلب که کافر فعلیت اخیره آنها شیطنت و کفر است، نماز و روزه آن در حکم همان شیطنت و کفر خواهد بود چنانکه مؤمن فعلیت اخیره او لطیفه ایمان و انسانیت خواهد بود و تمام اعمال اگرچه زشت باشد به حکم همان ایمان خواهد شد. پس اگر انسان قرین نشود با کسی که صفات انسانیت بر او غالب باشد و بعبارة اُخری اگر متصل نشود به کسی که در گرفته به نور ملکوت باشد، البتّه آن انسانیت که ملکوتی است بالقوه بماند و بهیمیت و سبعت و شیطنت به کمال رسد و

←

^{۵۴۱} حضرت حاج زین العابدین شیروانی، بستان السیاحه، چاپ سنائی، گراور استنساخ ۱۳۱۵ قمری.

<http://www.sufism.ir/>

^{۵۴۲} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

<http://www.sufism.ir/>

^{۵۴۳} الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق.. روضه الکافی، باب حدیث الناس يوم القيامة. رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش.. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، محمد بن علی بن بابویه، قم: دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ ق.. بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۷، ص ۲۳۵. الأمالی، محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسه البعثه، دارالتقافه، ۱۴۱۴ ق. صص ۲۰۱-۲۰۰.

انسانیت مختفی ماند یا باطل شود که مرتد فطری گردد و از این جهت فرمودند که: *من لم یکن له قرین موشد تمکن الشیطان من عنقه*.^{۵۴۴}

و مراد از این اتصال همان اتصال پیوند نور است بواسطه بیعت کردن و عهد و میثاق دادن - به طریقی که مقرر بوده است - و پیوند نور همان پیوند ولایت است که مکرر ذکر شده که آن صورت ملکوتیست که بواسطه بیعت وصل بدل بایع می‌شود و فعلیت اخیره انسان می‌گردد و ایمان داخل دل می‌شود. و آنکه فرمود: *ولمّا یدخل الایمان فی قلوبکم*^{۵۴۵} اشاره بهمان صورت ملکوتی بیعت گیرنده است.

وجه دوم: این است که انسان در اول حال، غافلست از آخرت و فرو رفته در مشتتهیات نفسانی - که غیر مشتتهیات حیوانی و شیطانی هیچ نمی‌داند - چون کسی که در بیابان بی‌پایان خوابیده باشد و چندین کوره‌راه بیابان‌های مهلکه از آنجا نمایان باشد و شاهراهی که به آبادی برود گم باشد، یا بیدار باشد و کوره‌راهها را ببیند و شاهراه آبادی گم باشد؛ اگر کسی او را بیدار نکند یا بعد از بیداری آگاه نکند که شاهراه گم است و این کوره‌راهها به بیابان مهلک است البتّه بزودی هلاک شود. و آن بیدارکننده و آگاه‌کننده چون نبی وقت است یا صاحبان ملت نبی که پیوسته می‌گویند: که خلق در بیابان بی‌راهه افتاده‌اند و راه ندارند! و این شخص بعد از بیداری و التفات به اینکه در راه نیست و اینگونه راهها به بیابان مهلک است خود در طلب راه و راهنما بر می‌آید؛ اگر چه صاحبان ملت هم این احتیاج به راهنما را گوشزد می‌کنند که اگر این کس دامن راهنمایی را نگیرد بزودی هلاک شود، چنانکه در خبری هست که: *اِنَّ بِطُورِ السَّمَاءِ اَجْهَانَ مِثْلِكَ بِطُورِ الْاَرْضِ، فَاطْلُبْ لِنَفْسِكَ دَلِيْلًا*.^{۵۴۶}

وجه سوم: این است که انسان بلکه جمیع آنچه موصوف است به صفت امکان فطری التعلّق است تکویناً و چون تکلیف و اختیار موافق تکوین است بحسب اراده و اختیار نیز انسان بی تعلق نیست -

^{۵۴۴} الشافی فی العقاید و الاخلاق و الاحکام، ملا محمد محسن فیض کاشانی، ص ۶۵۲. نرم افزار فیض، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

^{۵۴۵} سوره حجرات، آیه ۱۴. و ایمان در دلهاى شما ایمان داخل نشده است.

^{۵۴۶} اصول کافی، ج ۱، ۱۸۴. تو به راه‌های آسمان نادان‌تری از راه‌های زمین، برای خویش راهنمایی بجوی.

چنانکه از حال خود شخص بحسب وجدان و از حال دیگران بحسب شهود و عیان معلوم است که آنی بدون تعلق نیست - و هر چه غیر از شجرهٔ ملکوتیهٔ الهیه باشد که انسان به او تعلق ورزد فنا پذیرد و از دست برود اگر همه در دم مرگ باشد و انسان دست خالی از آن بماند سواى شجرهٔ الهیه که باقی باشد در آخرت و از دست انسان نرود چنانکه در خبر است که هر نسبت و هر خُلت منقطع است در روز قیامت مگر نسبت و خُلتی که فی الله باشد و آن نسبت و خُلت فی الله همان پیوند ولایت است یا بسبب پیوند ولایت حاصل شود. پس آنکس که در فکر آخرت باشد باید تعلق خود را به چیزی قرار دهد که از دست او نرود، کما قیل:

هر چه از وی شاد گشتی در جهان	از فراق او بیندیش آنزمان
ز آنچه گشتی شاد بس کس شاد شد	آخر از وی جست و همچون باد شد
از تو هم بجهد تو دل بر وی منه	پیش از آن کو بجهد از تو تو بجه

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ^{۵۴۷} اشاره به پیوند ولایت است که وجههٔ باقیهٔ الهیه است و این پیوند ولایت بدون رسیدن به خدمت کسی که مأذون باشد برای بیعت گرفتن حاصل نشود.

وجه چهارم: این است که انسان از باب محفوف بودن او به فعلیات حیوانیه و شیطانیه چون درختی است که بار او تلخ و برگ او نیز تلخ باشد و بواسطهٔ انسانیت که بالقوه دارد مثل استعداد پیوند خوردن آن درخت تلخ است که اگر پیوند به آن درخت برسد و باغبان تربیت آن پیوند کند و شاخهای تلخ را به تدریج بشکند که آن پیوند قوت گیرد برگ و میوهٔ آن درخت شیرین شود اگر چه عروق تلخ او هر چه بکشد تا به آن پیوند نرسد تلخ باشد و سم انسانیت باشد لکن چون این آب تلخ را به آن پیوند رساند طعم او شیرین و سمّت او تمام شود که معنی **وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**^{۵۴۸} و معنی: **فَأَوْلَئِكَ يَبْتَلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ**^{۵۴۹} این است که آنچه تلخ بود و سمّ چون به این پیوند رسید شیرین شد و نافع. پس اگر خواهد انسان که بار او شیرین و برگ او بی سمیت باشد باید خود را به باغبان الهی برساند که پیوند شیرین شجرهٔ ملکوتیه را به وجود او برساند

^{۵۴۷} سورهٔ قصص، آیهٔ ۸۸ جز ذات او همه چیز نابودشونده است.

^{۵۴۸} سورهٔ نحل، آیهٔ ۹۷. و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می دادند پاداش خواهیم.

^{۵۴۹} سورهٔ فرقان، آیهٔ ۷۰. پس خداوند بدیهایشان را به نیکبها تبدیل می کند.

وَالْأَبْرُكُ وَ الْمِيوَةُ وَ الْجُوبُ وَ لِتَمَامِ بَرَايِ آتَشِ خَوَاهَدِ بُوَدُ.

وجه پنجم: این است که انسان پیوسته در کار است و از هر فعل که از او صادر شود فعلیتی در نفس او حاصل گردد و از هر مشهودی و مسموعی و ادراکی بدل، فعلیتی برای او حاصل گردد؛ پس اگر پیوند ولایت به وجود او رسیده باشد آن فعلیت در صفحه بالائی نفس حاصل شود و آن علم رو به دار علم و در دار علم صورت بندد و اِلَّا آن فعلیت در صفحه حیوانی نفس و آن ادراک در دار جهل حاصل شود و آن فعلیت سیئه نفس و آن علم جهل مرکب و داء العیا گردد؛ و از این جهت است که فرمودند در اخبار بسیار به اختلاف لفظ که اگر بنده هفتاد سال در تحت میزاب خانه کعبه بندگی خدا کند که روزها را روزه دارد و شبها را نماز کند و ولایت علی بن ابیطالب علیه السلام را نداشته باشد او را خداوند بر رو در آتش جهنم اندازد! زیرا که تمام آن عبادات او در صفحه حیوانی نفس فعلیت حاصل کند و فعلیت صفحه حیوانی، سیئه نفس است که صاحب صفحه حیوانی نفس زنی او صلی - هر دو برای او یکسان است.

وجه ششم: این است که انسان قبل از وصله ولایت مثل گوسفندیست که در بیابان بی‌پایان حیران و سرگردان باشد، اگر قلاده ولایت در گردن او گذارده نشود و از عقب قائد ولایت نرود بزودی هلاک شود یا جانوران صحرا او را از هم بدرند - چنانکه ادله وجوب تقلید و پیروی تمام دلالت دارد بر همین مطلب.

وجه هفتم: این است که نفس انسان چون بیرنگ و ساده است با هر چه نشیند رنگ و خوی او گیرد و آیه مبارکه *أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى التَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ*^{۵۵۰} دلالت دارد بر همین مطلب، زیرا که مشرکین و مشرکات چنین نیست که به زبان دعوت به نار یا به دین خود کنند لکن به وجود خود و سنخیت آنها با نار هر که با آنها نشیند به جانب نار کشیده شود بواسطه هم‌رنگی با آنها و مؤمنین و مؤمنات هم به زبان دعوت به سوی بهشت ندارند - اگر بعضی داشته باشند نادر است - لکن بوجود خود مقتضی می‌شوند که همنشین آنها رنگ آنها گیرد و چون آنها از حیثیت ایمان سنخ ملکوت و بهشتند هر کس همنشین و هم‌رنگ آنها گردد بسوی بهشت رود.

^{۵۵۰} سوره بقره، آیه ۲۲۱. آنان شما را سوی آتش فرا می‌خوانند و خدا به اذن خود شما را به بهشت و آمرزش

وجه هشتم: این است که حرفه‌های ظاهری که محسوس و آلات و اسباب آنها تمام حسّی است بدون استاد، آموختن محال است؛ پس این کار که رفع شرّ آمال نفسانی و دفع کید دشمنهای قوی خفی باشد و اسباب و معارج صعود بر مقامات أُخروی باشد البتّه بدون استاد نتواند از پیش برد.

وجه نهم: این است که انسان بحسب نفس گرفتار چندین مرض است، اگر خواهد از پیش خود رفع مرض خود کند البتّه بر امراض خود افزایش دهد که هر چه گیرد علّتی علت شود. و رأی العلیل علیل. پس طیب مرض شناسایی باید که به دواى مناسب، او رفع امراض او نماید.

وجه دهم: این است که انسان در اول تکلیف به خیالهای عدیده فاسده گرفتار است و به هر خیال که خود او خواهد رفع خیال فاسدی نماید خیال فاسدی دیگر بر آنها افزایش دهد و بدون مددکار خلاصی از گرفتاری خیال برای او محال؛ پس نفس قدسیّه باید که به اتصال به او منجذب به جانب حق شود و از خیالات فاسده برهد - چونکه خیالات فاسده نفسانی قوی و خیالات انسانی ضعیف است در اول امر و بدون مدد کار خلاصی محال.»

در بیان ادلّه نقلیه بر احتیاج انسان به معلّم و مرشد می‌فرمایند: ^{۵۵۱} «بدانکه آیات قرآنی بسیار است که بالصّراحه یا به تلویح و اشاره دلالت می‌کند بر این مطلب، مثل: اطیعوا الله و اطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم. ^{۵۵۲} و مثل: یا ایّها الذّین آمنوا اتّقوا الله وکونوا مع الصّادقین. ^{۵۵۳} و انّ کثیر من تُحِبُّونَ الله فاتبِعُونی یُحِبِّکم الله. ^{۵۵۴} و یا ایّها الذّین آمنوا اتّقوا الله وابتغوا لیه الوسیله وجاهدوا فی سبیله لعلّکم تُفلحون. ^{۵۵۵} و مثل آیاتی که از بسیار انبیاء در قرآن کریم حکایت شده است که هر یک به قوم خود در اول دعوت می‌گفتند: اتّقوا الله واطیعون. ^{۵۵۶} و تمام اینها دلالت دارد بر احتیاج خلق به معلّم و مرشد و وجوب

^{۵۵۱} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

<http://www.sufism.ir/>

^{۵۵۲} سوره توبه، آیه ۵۹. ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر از خود را اطاعت کنید.

^{۵۵۳} سوره توبه، آیه ۱۱۹. ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و با راستان باشید.

^{۵۵۴} سوره آل عمران، آیه ۳۱. اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا دوستان بدارد.

^{۵۵۵} سوره مائده، آیه ۳۵. ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و به او وسیله جویند و در راهش جهاد کنید باشد که رستگار شوید.

^{۵۵۶} سوره شعراء، آیه ۱۷۹. از خدا پروا دارید و فرمانم ببرید.

رجوع آنها به معلم و اخباری که دلالت دارد بر این مطلب از حد بیرون است، مثل اخباری که در کافی در باب اینکه حجّت خدائی تمام نمی‌شود بر خلق مگر به امام زنده که شناخته شود که در آن باب چندین خبر به این مضمون نقل شده است و معنی آنها این است که خلق تمام محتاجند به کسی که از آنها پیش قدم‌تر باشد در نزد خدا که دست به دامان او زنند که اگر چنین کسی نباشد در میان خلق آنها را خواهد رسید که حجّت بر خدا آورند که ما را محتاج به کسی که ما را راهنمایی کند خلق کردی و چنین کسی در میان ما نگذاشتی. و اخباری که در کافی در باب اینکه زمین بدون حجت نمی‌تواند باشد نقل شده است تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی حجتی و معلمی که همه برای این است که خلق محتاجند به معلم و در بعضی از آن اخبار اشاره به همین تعلیل به احتیاج خلق شده است به سوی حجت. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه اگر در روی زمین نباشد مگر دو نفر یکی از آنها حجت خواهد بود بر دیگری دلالت دارد بر احتیاج خلق به امامی، و در بعض اخبار اشاره شده است به همین علت. و اخباری که دلالت دارد بر وجوب معرفت امام و ردّ مشبهات به سوی او دلالت دارد بر احتیاج خلق به امام و اخباری که دلالت دارد بر اینکه خداوند تعالی شأنه ایا دارد از اینکه جاری سازد اشیاء را مگر به اسباب دلالت دارد بر احتیاج خلق به معلّم و مرشد - به جهت اینکه خلاصی از این جحیم و فوز به نعیم را در پیروی و اقتدائ به امام قرار داده است و بدون این سبب خلاصی از جحیم و فوز به نعیم محال است یا اگر به جذبۀ حاصل شود نادر است و نادر حکم ندارد و اخباری که دلالت دارد بر اینکه شناسائی حق تعالی و عبادت حق منحصر است به آن بزرگواران علیهم السّلام و پیروی آنها، دلالت دارد بر احتیاج خلق به معلّم. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه: *ذُورَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ*^{۵۵۷} و مفتاح جمیع خیرات طاعت امام است بعد از معرفت او دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی واسطه بین آنها و بین خدای آنها. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه کسی که اقرار به مبدأ کرد باید در طلب رضا و سخط آن مبدأ باشد و رضا و سخط او یا به وحی باید دانسته باشد یا به اخذ کردن از صاحب وحی و چون خلق صاحب وحی نیستند باید رجوع کنند به صاحب وحی یا به سوی مأذون از صاحب وحی، تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی معلّم و مرشد. و اخباری که دلالت دارد بر وجوب طلب علم، دلالت دارد بر احتیاج به سوی معلم و مرشد. و اخباری که دلالت دارد بر تقسیم خلق به سه قسم یا چهار قسم دلالت دارد بر احتیاج به سوی معلم - به جهت اینکه آن

اخبار دلالت دارد بر اینکه مردم عالمند یا متعلم یا همج یا غناء^{۵۵۸} یا سواقط. و در بعض اخبار، عالم و متعلم و محب، این دو ناجی و باقی هالک می‌باشند. چون همه مردم عالم نیستند پس محتاجند به تعلیم تا از زمره سواقط و غناء و همج و هالکین نباشند. و اخبار بسیاری که دلالت دارد بر اینکه هر کس بمیرد و نباشد از برای او امامی یا امام ظاهر و عادلّی خواهد مرد به نحو مردن جاهلیت یا مردن کفر و نفاق یا مردن ضلالت، تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی امام. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه اسلام بیشتر از حفظ خون و مال و عرض و جواز تناکح و توارث فایده ندارد که راجع به چهار روز دنیا است و اجر بر ایمان است یعنی فایده اخروی مترتب بر ایمان می‌شود - و ایمان هم تفسیر شده است به دخول در امر ائمه و معرفت امر ائمه علیهم السلام - تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج به سوی کسی که بواسطه او شناسائی امر آنها و دخول در امر آنها حاصل شود. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه هر کس عمل کند بغیر علم اگر بحق رسد خطا کرده است خواهد بود ما یفسد او اکثر از آنچه اصلاح کند یا عمل او، او را دورتر خواهد کرد از خدا یا زیاد نخواهد کرد او را سرعت سیر مگر بعد از خدا، تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی معلم.»

^{۵۵۸} کافی، ج ۱، ص ۴۱، ح ۳. مردم سه دسته‌اند: عالم، متعلم و خاشاک روی آب. بحار الأنوار: علی (ع) فرمود: الناس ثلاثة: عالم ریاضی، و متعلم علی سبیل نجا، و همج رعا، أتباع کل ناعی، یملون مع کل ریح، لم یستضیئوا بنور العلم، ولم یلجؤوا إلى وکن وثیق ...

ضمیمہ

منابع و ماخذ

منابع فارسی و عربی

- حضرت علی ابن ابی طالب، نهج البلاغه.
- حضرت حاج زین العابدین شیروانی، بستان السیاحه، چاپ سنائی، گراور استنساخ ۱۳۱۵ قمری.
<http://www.sufism.ir/>
- حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران. <http://www.sufism.ir/>
- حضرت سلطانعلیشاه شهید، مجمع السعادات، انتشارات حقیقت، چاپ سوم. ۱۳۷۸، تهران.
<http://www.sufism.ir/>
- حضرت حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی، بیان السعادة في مقامات العبادة. ترجمه دکتر حشمت‌الله ریاضی و محمد آقا رضاخانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، تهران. چاپ عربی این تفسیر در دانشگاه تهران در سال ۱۳۴۴ به طبع رسیده است.
- حضرت حاج ملا علی بیدختی گنابادی، صالحیه، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
http://www.sufism.ir تهران. ۱۳۵۱
- حضرت حاج شیخ محمد حسن صالحعلیشاه، رساله پند صالح، انتشارات حقیقت ۱۳۱۸، چاپ پانزدهم ۱۳۹۳. <http://www.sufism.ir/pandesaleh.php>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت.
<http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده، چهل گوهر تابنده، منتخبی از سخنرانی‌های حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، انتشارات آشنا، ۱۳۸۳، تهران. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گفتگو درباره: سلوک عرفانی در دوره مدرن، ۱۵، اردیبهشت ۱۳۸۸. چاپ شده در مجموعه عرفان ایران. بخش اول، شماره ۳۹، ۱۳۹۴، صفحات ۲۴-۵. بخش دوم، شماره ۴۰، صفحات ۲۲-۵، انتشارات حقیقت، تهران.
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، شریعت، طریقت و عقل، ماهیت و قلمرو عقل و تفکر انتشارات حقیقت، تهران.

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، اخلاق و انسانیت و رای اقتصاد، سخنرانی ۲۴-
 ۱۳۹۴-۲. <http://mazaresoltani.org/download/mp3/94/1394-02-24-Sobhe-Panjshanbe-Akhlagh-Va-Ensaniyat-Varay-Eghtesad.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۱، شاکله، عاقله،
 یقین. <http://mazaresoltani.net/download/mp3/91/91-07-01-Sobhe-Shanbe-Shakele-Aghele-Yaghin.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۷/۱/۲۵.
<http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-01-25-sobhe-eshanbeh-aghl.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۹، ارزیابی
 اعمال و جبران خطا، توبه حقیقی - شاکله و نیت.
<http://mazaresoltani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-Amal-Jobran-Khata-Tobe-Shakel-Niyat.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۱/۱۲/۴، احترام به
 اجازات عرفانی - مددکاری رضا، شاکله و نیت در اعمال.
<http://mazaresoltani.net/download/mp3/91/1391-12-04-Sobhe-Jome-Ehteram-Be-Ejazat-Erfani-Madadkari-Reza-Niyat-Dar-Amal.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۵ درباره علم
 اقتصاد و اسراف: <http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-05-sobhe-panjshanbeh-elm-va-esraf-kardan.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۶ درباره اسراف و
 شاکله: <http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-selseh-niyat-va-shakeleh-esraf.mp3>
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، نشر علمی و
 فرهنگی، ۱۳۸۶، تهران.
- ابن رشد اندلسی، محمدبن احمد، فلسفه ابن رشد. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده.
<http://www.noorsoft.org>
- ابن رشد، ابوالولید محمد، تهافت التهافت، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت، تهران.
- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده.

<http://www.noorsoft.org>

- ابن سینا، اشارات. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ترجمه حسین ملکشاهی، نشر سروش، تهران، ۱۳۸۴.
- ابن سینا، الحدود، رسائل ابن سینا. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده.
<http://www.noorsoft.org>
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، نشر فکر روز، ۱۳۷۳، تهران.
- ابن سینا، شفا، طبیعیات، به کوشش ابراهیم مدکور، قم، ۱۴۰۵ق.
- ابوعلی سینا، دانشنامه علایی، احمد خراسانی، انتشارات فارابی، ۱۳۶۰، تهران.
- ابوعلی فضل بن الحسن الطبرسی، مَجْمَعُ التَّيَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآن. جامع التفاسیر نور.
<http://www.noorsoft.org>
- احمد علی رجائی بخارایی، فرهنگ لغات قرآن خطی شماره ۴ آستان قدس رضوی با ترجمه فارسی کهن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. این مجموعه از قرآن مزبور استخراج شده است و کاتب قرآن مزبور سعدبن عبدالجبار بن احمد المکنئی بابی الحرث.
- احمد نگری، عبدالنبی، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، معروف به دستور العلماء، ۴ مجلدات، الطبعة الثانية: بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۵ق.
- اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفا و خِلاَن الوفا، ۱۳۷۶ق، دار صادر، بیروت، لبنان.
- افضل الدین محمد بن حسین بن محمد خوزه مرقی کاشانی، مصنفات بابا افضل.
http://www.ibtesama.com/vb/redirector.php?url=http%3A%2F%2Fwww.4share.com%2Ffile%2F72885414%2F3e22fe5f%2F_.html
- احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش..
- باباپور، خیرالدین؛ روان‌شناسی فیزیولوژیک، تهران، سنجش، ۱۳۸۶، چاپ چهارم.
- برتراند راسل، جهانی که من می‌شناسم، ۱۳۴۵، چاپ جیبی، تهران.
- بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری فرد، اسکندر پردل، مریم

حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس لایحه قانونی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

- بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس آئین نامه اجرائی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

- بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد اول: مباحث نظری. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

- بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد دوم: مباحث کاربردی. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

- بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد سوم: مباحث اجرایی. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

- بیژن بیدآباد، اسراف در اقتصاد اخلاق (بررسی رفتار مصرف کننده و تولید کننده)، مجموعه مقالات همایش اصلاح الگوی مصرف، موسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، وزارت بازرگانی، ۴ مرداد ۱۳۸۸، صفحات ۷۶-۴۹، تهران. <http://www.bidabad.ir/doc/esraf-eghtesade-akhlagh.pdf>

- بیژن بیدآباد، اسراف و اقتصاد اخلاق، ماهنامه بانک و اقتصاد، مهر ۱۳۸۷، شماره ۹۴، صفحات ۶۴-۶۱.

- بیژن بیدآباد، تعادل در اقتصاد اخلاق، ۱۳۸۸. <http://www.bidabad.ir/doc/taadol-eghtesade-akhlagh.pdf>

- بیژن بیدآباد، شاکله اجتماع و اقتصاد اخلاق، ۱۳۸۸.

- <http://www.bidabad.ir/doc/shakeleh-ejtema-eghtesade-akhlagh.pdf>

- بیژن بیدآباد، تبذیر در اقتصاد اخلاق و توسعه پایدار، مجموعه مقالات همایش اصلاح الگوی مصرف، موسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، وزارت بازرگانی، ۴ مرداد ۱۳۸۸، صفحات ۴۰۰-۳۷۷، تهران.

<http://www.bidabad.ir/doc/toseeh-payedar-eghtesade-akhlagh.pdf>

- بیژن بیدآباد، مبانی عرفانی روش شناسی علم، ۱۳۸۸.

<http://www.bidabad.ir/doc/mabani-ravesh-shenasi-elm.pdf>

- بیژن بیدآباد، پدیده جهانی گرسنگی و اسراف در غذا. مجله بانک و اقتصاد، بهمن ۱۳۸۸.

<http://www.bidabad.ir/doc/gorosnegi/padideh-gorosnegi.pdf>

- بیژن بیدآباد، تعادل در اقتصاد اخلاق و اقتصاد نئوکلاسیک، ۱۳۸۹.

<http://www.bidabad.ir/doc/taadol-akhlaq-neoclassic.pdf>

- بیژن بیدآباد، عقل و حکمت در عرفان و تصوف اسلامی، ۱۳۸۹.

<http://www.bidabad.ir/doc/aql-va-hekmat.pdf>

- بیژن بیدآباد، تثبیت ادوار تجاری با بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین و اقتصاد اخلاق. مجموعه مقالات همایش بررسی ابعاد و روش‌های تأمین مالی در کشور با تأکید بر نقش بانک، بیمه و بازارهای سرمایه، صفحات ۱۶۷-۱۳۴، وزارت امور اقتصادی و دارایی، دانشگاه پیام نور و بانک ملی ایران، تهران، ۲۸ تیر ۱۳۹۰. چاپ شده در مجله اقتصاد مالی و توسعه (علوم اقتصادی)، پاییز ۱۳۹۲، دوره ۷، شماره ۲۴، صفحات ۷۲-۳۷.

<http://fa.journals.sid.ir/ViewPaper.aspx?id=252008>

<http://www.bidabad.ir/doc/pls-business-cycles.pdf>

<http://www.bidabad.ir/doc/pls-business-cycles.ppt>

- بیژن بیدآباد، محیط زیست و صنعت سیمان در ایران و اروپا. با همکاری عباس اطمینان، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های اولین سمینار اقتصاد سیمان ایران، تدوین بیژن بیدآباد، دفتر برنامه‌ریزی و تحقیقات سیمان دانشگاه صنعتی امیرکبیر و انجمن صنفی کارفرمایان صنعت سیمان، صص ۳۵۰-۳۱۷، ۵ مهر ۱۳۸۴، نشر علم عمران، تهران.

<http://bidabad.ir/doc/mohitezist-cement.pdf>

- بیژن بیدآباد، نظریه معادلات دیفرانس و ثبات پویای تعادل.

<http://www.bidabad.ir/doc/difference-equations.pdf>

- بیدآباد، بیژن، اسراف و اقتصاد اخلاق، ماهنامه بانک و اقتصاد، مهر ۱۳۸۷، شماره ۹۴، صفحات ۶۴-۶۱.

- بیژن بیدآباد، مبانی و موازین اخلاق حرفه‌ای در عرفان و تصوف اسلامی، ۱۳۹۶.

<http://www.bidabad.ir/doc/professional-ethics-sufi-fa.pdf>

- پترز، ژاکلین، اشمیت، (۱۳۷۱). موسیقی درمانی. ترجمه علی زاده محمدی. تهران، انتشارات

شباهنک.

- تاج الدین شعیری، جامع الأخبار، انتشارات رضی قم، ۱۳۶۳ هجری شمسی.
 - تاج الدین محمد بن محمد بن حیدر شعیری، جامع الاخبار. انتشارات رضی، قم، ۱۳۶۳.
 - تعلیم و تعلم از دیدگاه شهید ثانی و امام خمینی، ترجمه احمد فهری، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم مهر ۱۳۶۳.
 - ثقة الاسلام کلینی، الکافی، جامع الاحادیث، نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
 - ثوابی اصل، فرهاد، بیژن بیدآباد، حمید شهرستانی (۱۳۷۲)، برآورد تابع سرمایه گذاری کلان ایران با ملاحظات توابع تولید مختلف، رساله فوق لیسانس اقتصاد، فرهاد ثوابی اصل، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران.
 - جرجانی، شریف، تعریفات، ترجمه حسین سید عرب و سیما نوربخش، نشر فروزان روز، تهران، ۱۳۷۷.
 - جانپور، مجتبی. مراد عباسی، بررسی مسؤولیت مطلق از منظر حقوق کیفری و فقه امامیه با تأکید بر مسؤولیت پزشک، مجله فقه و حقوق اسلامی، شماره ۶. ۱۳۸۲.
 - جلال الدین سیوطی شافعی، الحاوی للفتاوی.
 - جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان.
 - چنگ، دیوید کتون. الکترومغناطیس میدان و امواج. ترجمه پرویز جبه‌دار مالارانی و محمد قوامی. موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. پاییز ۱۳۷۹. چاپ ششم.
 - حاج ملاهادی سبزواری، شرح منظومه. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده.
- <http://www.noorsoft.org>
- درخشنده، منصور، رساله دکتری، منابع استنباط نزد اخباریین و اصولیین. به راهنمایی: ابوالقاسم گرجی و مشاوره: علیرضا فیض، دانشکده الهیات و فلسفه، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.

- دکارت، رنه، مقاله گفتار در روش درست راه بردن عقل، قسمت اول. ترجمه محمدعلی فروغی، ضمیمه جلد اول سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۶۱، صص ۲۱۱-۲۸۸. در نشر دیگر سیر حکمت در اروپا با تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، در پایان جلد‌های سه‌گانه چاپ شده است.
- داویدیان، هاراطون. تاریخ روان‌پزشکی ایران، ۱۳۸۷، انتشارات فرهنگستان ایران.
- رازی، محمد ابن زکریا، ویژگی‌های شخصیتی پزشک، الحاوی، جلد بیست و سوم.
- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، انتشارات دارالفکر، بیروت، لبنان.
- روح‌الله خمینی، صحیفه نور.
- ریچارد پاکین، آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، ۱۳۷۳، انتشارات حکمت، تهران.
- زمخشری، تفسیر کشاف. جامع تفاسیر نور، لوح فشرده. <http://www.noorsoft.org>
- زهره کسمائی، تاثیر میدانهای الکترومغناطیسی بر انسان.
- ژکس، فلسفه اخلاق، حکمت عملی، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- سفر بن عبدالرحمن الحوالی، کشف الغمة عن علماء الأمة.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی ابن حبش بن امیرک ابوالفتوح، هیاکل النور.
- شرح الامثلة، جامع المقدمات، تصحیح محمد محمدی قاینی انتشارات دارالفکر، چاپ پنجم، ۱۳۷۷.
- شهرستانی، محمد عبدالکریم، ملل و نحل، انتشارات دارالمعرفه، بیروت. ترجمه ملل و نحل شهرستانی: توضیح الملل، ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی.
- شیخ حر آملی، وسائل الشیعة، جامع الاحادیث نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.

- صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی معروف به مُلاصدرا و صدرالمتهلین، اسفار. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده. <http://www.noorsoft.org>
- صلیبا، جمیل فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح کریم فیضی، نشر مطبوعات دینی، قم، ۱۳۷۸.
- عطّار، تذکره‌الاولیا، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۴.
- علی اکبر جلالی، ارتباط تجارت الکترونیکی و اقتصاد دانش محور، مجموعه مقالات همایش تجارت الکترونیکی، تهران.
- <http://www.hiberd.com/essay-hiberd/documents-hiberd/03.doc>
- عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم.
- عربشاهی، محمد، علیرضا آزاد، محمود حق بجانب، منشور اخلاق پزشکی در فقه امامیه و حقوق و نقش آن در کاهش تخلفات پزشکی (مطالعه موردی بیمارستان امام رضا بجنورد). فصلنامه اخلاق زیستی، سال پنجم، شماره شانزدهم، تابستان ۱۳۹۴.
- فرهادی، یدالله. اخلاق حرفه‌ای در بهداشت روان، ۱۳۸۶، انتشارات مؤسسه اطلاعات.
- فارابی، ابو نصر محمد بن طرخان بن اوزلغ، عیون المسائل فضیله العلوم و الصناعات.
- فارابی، رسائل فارابی، چاپ دکن حیدرآباد، ۱۹۲۶
- فرد، ان. کرلینجر، مبانی پژوهش در علوم رفتاری، ترجمه حسن پاشا شریفی و جعفر حقیقی زند، تهران، آوای نو، ۱۳۷۷.
- قراملکی، فرامرز، اخلاق حرفه‌ای، نشر مجنون، ۱۳۸۲. قانون اصلاح الگوی مصرف انرژی، مصوب ۱۳۸۹/۱۲/۴ مجلس شورای اسلامی.
- قانون افزایش بهره‌وری بخش کشاورزی و منابع طبیعی، مصوب ۱۳۸۸/۴/۲۳ مجلس شورای اسلامی.

- قونیوی، صدرالدین، مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود.
- کاظم زاده، راه نو، برلین، ۱۳۴۳.
- کندی، ابو یوسف یعقوب بن اسحق، موسوم به ابوالحکما، رساله در حدود و رسوم اشیاء، ترجمه احمد آرام، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۳۱، ش ۱، مسلسل ۱۲۷، بهار ۱۳۶۲.
- کندی، مجموعه رسائل فلسفی کندی، ترجمه یوسف ثانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷، تهران.
- کورمن، آبراهام، (۱۳۷۰). روانشناسی صنعتی و سازمانی. ترجمه حسین شکرکن. تهران، انتشارات رشد.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. اصول کافی. طبع الاسلامیه. جامع الاحادیث، نور، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- گنجی، حمزه. (۱۳۸۱)، روانشناختی و رنگها. ترجمه منیر و روانی پور. تهران، انتشارات یادواره.
- مارکس، کارل، سرمایه، جلد اول، نشر پنگوئن، ضمیمه، ص ۱۰۲۶-۱۰۱۹.
- مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، <http://www.sufism.ir>.
- محدث نوری، مستدرک الوسائل، جامع الاحادیث نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- محقق داماد، مصطفی، مباحثی از اصول فقه، چاپ نهم، نشر علوم اسلامی.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، جامع الاحادیث نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- محمد حسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، دوره ۲۰ جلدی، چاپ اول ۱۳۶۳ تا

۱۳۶۷ ق.م. <http://www.noorsoft.org>

- محمد فتحعلی خانی، آموزه‌های بنیادین علم اخلاق، ۴ جلد، ۱۳۸۶، انتشارات باشگاه اندیشه، تهران.
- محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ۱۳۸۳، مکتبه داوری، تهران.
- محمد بن حسن طوسی، الأمالی، قم: مؤسسه البعته، دارالتقافه، ۱۴۱۴ ق.
- محمد بن علی بن بابویه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ ق..
- مطهری، یادداشت‌های دفتر ۸۹، کتاب جلوه‌های معلّمی استاد مطهری، صفحه ۲۴، انتشارات مدرسه، ۱۳۶۹.
- ملا محمد محسن فیض کاشانی، الشافی فی العقاید و الاخلاق و الاحکام. نرم افزار فیض، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- محمد جعفر لنگرودی، مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، چاپ گنج دانش، ۱۳۷۰.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش چاپ اول.
- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، دوره سه جلدی، ۱۳۲۴، انتشارات زوار، تهران.
- محمد علی معتمد، حقوق جزای عمومی، چاپ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱.
- محمود بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، اشراق نهم. ترجمه علی بابائی، نشر مولی، ۱۳۸۷، تهران.
- مستندات بانکداری راستین. <http://www.bidabad.ir>
- معظمی، داود؛ مقدمات نوروسایکولوژی، تهران، سمت، ۱۳۸۲، چاپ دوم.
- مقدمی پور، مرتضی (۱۳۷۸). روانشناسی کار. تهران، انتشارات سیما.
- ملا محسن فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۹ ق، مؤسسه الاعلمی، بیروت.

- ناصر خسرو قبادیانی، جامع‌ال‌حکمتین، چاپ هانری کورین و محمد معین، تهران ۱۳۶۳.
- ناصر خسرو، خوان‌ال‌اخوان، ترجمه اکبر قویم، نشر اساطیر، ۱۳۸۴، تهران.
- ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، چاپ شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
- نوری، ابوالقاسم و یوسفی حسینعلی (۱۳۸۱). اثرات روانی در بین افراد شاغل در معرض میدان‌های الکترومغناطیسی، مجموعه‌ی اولین کنگره سراسری روان‌شناسی ایران، دانشگاه تربیت معلم.
- <http://shiabooks.ir/1389/09/23/post-141>

منابع انگلیسی و فرانسه

- Alfred S. Eichner and J. A. Kregel (1975) "An Essay on Post-Keynesian Theory: A New Paradigm in Economics", Journal of Economic Literature, V. 13, N. 4 (Dec.): pp. 1293-1314.
- All-Africa Global Media, Feb., 19, 2008.
- American Society for Radiation Oncology <http://www.astro.org/>
- C. E. Ferguson, J. P. Gould, (1975), Microeconomic theory, Richard D. Irwin Inc. United States.
- Charles Tomljanovic, Maxine Wright-Walters & Jules Stephensky, Anthropogenic Electromagnetic Fields and Cancer: A Perspective. <http://www.piercelaw.edu/risk/vol8/summer/tomljan+.htm>
- Climate Analysis Indicators Tool (CAIT) Version 2.0. (Washington, DC: World Resources Institute, 2014). World Resources Institute. Retrieved 2014-06-27.
- Consumption industrialized, commercialized dehumanized and deadly.
- David J. Griffiths. Introduction to Electrodynamics, 2nd Ed. Prentice Hall 1989.
- Diane Coyle, The Soulful Science: What Economists Really Do and Why it Matters. Princeton University Press, 2007.
- Eatwell, J., M. Milgate, P. Newman (1988). The new Palgrave dictionary of economics. MacMillan.
- Edward Fullbrook, (ed.) A Guide to What's Wrong with Economics, Anthem Press, 2005.
- Edwin G. Falkman, Waste Management International. Sustainable

Production and Consumption: A Business Perspective. WBCSD, n.d.

- Electromagnetic Fields and Health Effects, A Review of Selected Studies, <http://iaats.com/EMF%20Electromagnetic%20Fields%20and%20Health%20Effects.pdf>
- Emil Salim, The challenge of sustainable consumption as seen from the South. In Symposium: Sustainable Consumption. Oslo, Norway; 19-20 January 1994.
- Ester Boserup (1965), The conditions of agricultural growth, Allen Unwin. Revised and reprinted in population and technology, Blackwell 1980.
- Fisher, Irving, Purchasing Power of Money, 1911, Macmillan Publication.
- Five capitals models of sustainable development, Forum for the Future.
- For a detailed critique of mathematical modeling, as used in the academic and political practice of neoclassical economics, see [Pitfalls of Economic Models](#).
- Fred Magdoff, The World Food Crisis: Sources and Solutions, Monthly Review, May 2008.
- French, A.P. (1971). Vibrations and Waves (M.I.T. Introductory physics series). Nelson Thornes.
- Hasna, A.M., 2007, Dimensions of sustainability, Journal of Engineering for Sustainable Development: Energy Environment and Health 2 (1):47-57.
- Henderson, R., Quandt, P. (1982), Microeconomic theory, a mathematical approach. Mc-Graw Hill.
- http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Mobile_phone_radiation_and_health&oldid=222836463
- http://en.wikipedia.org/wiki/Electromagnetic_radiation
- http://en.wikipedia.org/wiki/Light_therapy
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Pheromones>
- <http://generalmedical.mihanblog.com/post/383>
- <http://irbee.ir/%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%84-%D9%81%D8%B1%D9%88%D9%BE%D8%A7%D8%B4%DB%8C-%DA%A9%D9%84%D9%86%DB%8C-%D8%B2%D9%86%D8%A8%D9%88%D8%B1-%D8%B9%D8%B3%D9%84-ccd/>
- http://scienceblogs.com/grrlscientist/2007/04/are_cell_phones_killing_bees.php
- http://www.buergerwelle.de/pdf/keepers_fear_mystery_bee_illness.htm
- <http://www.cph-theory.com>

- <http://www.emcs.org/>
- http://www.fao.org/UNFAO/Bodies/cfs/cfs34/index_en.htm
- [http://www.google.com/search?q=EMF-radiation+project+of+the+World+Health+Organisation+\(WHO\)&hl=en&rlz=1I7GPCK_enIR296&prmd=b&source=univ&tbs=bks:1&tbo=u&ei=NMP0S4XWA5b00gSvu6i9Cg&sa=X&oi=book_group&ct=title&cad=bottom-3results&resnum=11&ved=0CEQQsAMwCg](http://www.google.com/search?q=EMF-radiation+project+of+the+World+Health+Organisation+(WHO)&hl=en&rlz=1I7GPCK_enIR296&prmd=b&source=univ&tbs=bks:1&tbo=u&ei=NMP0S4XWA5b00gSvu6i9Cg&sa=X&oi=book_group&ct=title&cad=bottom-3results&resnum=11&ved=0CEQQsAMwCg)
- <http://www.iaahp.net>
- http://www.iaahp.net/fileadmin/templates/iaah/WFD2009/contributions/IAAH_editorial_DeSchutter_EN.pdf
- http://www.ieee.org/portal/innovate/products/standard/ieee_elect_comp.html
- <http://www.iisd.org/susprod/principles.htm>
- <http://www.iisd.org/susprod/principles.htm>
- <http://www.iisd.org/susprod/principles.htm>
- <http://www.iranliberty.com/pdfs/IranLobby.pdf>
- <http://www.lessemf.com/emf-news.html>
- <http://www.lessemf.com/faq-shie.html>
- <http://www.medicalnewstoday.com/articles/30499.php>
- <http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=36086>
- <http://www.princeton.edu/~ota/disk1/1989/8905/8905.PDF>
- <http://www.refrigeratorsaver.com/>
- <http://www.utilitarianism.com/>
- <http://www.who.int/peh-emf/en/>
- <http://www.who.int/peh-emf/research/en/>
- http://www.who.int/peh-emf/research/health_risk_assess/en/index.html
- <http://www.who.int/peh-emf/standards/en/>
- <http://www.yshield.co.uk/research.asp>
- http://yarchive.net/risks/rf_cancer_bs.html
- <https://apps.who.int/inf-fs/en/fact182.html>
- Illinois Recycling Association Recycling Facts.
- Indira Nair, M. Granger Morgans, Keith Florig, Biological effects of power frequency electric and magnetic fields, may 1989. Department of Engineering

and Public Policy, Carnegie Mellon University.

- International Institute for Sustainable Development, http://www.iisd.org/business/banking/sus_investment.aspx
- Ivan Tolstoy, James Clerk Maxwell, A Biography, Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- J. Epidemiol. 467 (1993) and A. Fajardo-Gutierrez et. al., Close Residence to High Tension Electric Power Lines and Its Association with Leukemia in Children, 50 Boletin Medico del Hospital Infantil de Mexico 32.
- James M. Henderson, Richard E. Quandt (1980), Microeconomic theory, a mathematical approach, 3rd edition, McGraw-Hill Book Company.
- Knowledge Economy Forum III, The World Bank and the Government of Hungary, Improving Competitiveness Through a Knowledge-Based Economy, Budapest, March 23-26, 2004.
- Maria Feychting and Anders Ahlbom, Magnetic Fields and Cancer in Children Residing Near Swedish High Voltage Power Lines, 138 Am.
- Marshall, Alfred. [1890] 1997. *Principles of Economics*. Prometheus Books.
- MIT Sloan School of Management, Climate Interactive, and UMass Lowell Climate Change Initiative. Updated, July 2015. <http://climateinteractive.org/worldclimate>
- Nick Robins and Sarah Roberts, Changing Consumption and Production Patterns: Unlocking Trade Opportunities. International Institute for Environment and Development and UN Department of Policy Coordination and Sustainable Development, 1997.
- NRDS: Reducing U.S. oil dependence
- Olivier De Schutter, 2009, UN Special Rapporteur on the right to food, Accountability to combat hunger.
- Paul Ormerod, The Death of Economics. John Wiley & Sons Inc., New York, 1997.
- Paul R. Ehrlich (1968). Population bomb.
- R. Blundell (1991), Consumer behavior: Theory and empirical evidence – A survey. In surveys in economics, edited by Andrew J. Oswald, vol. 2. The Royal economic society, Blackwell, Britain.
- Rawls, J. (1971) A theory of justice, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Raymond S. Kasevich, CS medical technologies, IEE Spectrum, August 2004.
- Report of the world commission on environment and development, United

Nations General Assembly Resolution 42/187, 11 December 1987, retrieved: 2007-04-12.

- Robert Frosch, Nicholas E. Gallopoulos (1989), Strategies for manufacturing, Scientific American, 261: pp 144-152.
- Robin Shreeves, The Shocking Statistics of Food Waste (and How to Keep Your Contribution to the Problem at a Minimum) Published on August 25th, 2008, Home & Garden. <https://sustainablog.org/2008/08/the-shocking-statistics-of-food-waste/>
- Samuel Milham, Jr., Mortality in Workers Exposed to Electromagnetic Fields <http://www.biomedsearch.com/attachments/00/04/08/54/4085433/envhper00445-0284.pdf>
- Samuel Strauss (1870-1953) Critics on consumptionism. The Atlantic Monthly, Nov. 1924.
- Samuelson, Paul A. [1947] 1983. Foundations of Economic Analysis. Harvard University Press.
- Sandven, T. Intentional Action and Pure Causality: A Critical Discussion of Some Central Conceptual Distinctions in the Work of Jon Elster. 1995. *Philosophy of the Social Sciences* 25(3): 286-317.
- Sayre, N.F. 2008, The genesis history, and limits of carrying capacity, *Annals of the Association of American geographers* 98 (1), pp.120-134.
- SEI: Energy Consumption
- State of the world 2006, World Watch Institute, 11 January 2006.
- Stephanie London et al., Exposure to Residential Electric and Magnetic Fields and Risk of Childhood Leukemia, 134 *Am. J. Epidemiol.* 923 (1991).
- Symposium: Sustainable Consumption. Oslo, Norway; 19-20 January 1994.
- Temple (1992) What is sustainable development?
- The Club of Rome, Limits to growth (1972).
- The Definition of Waste, Summary of European Court of Justice Judgments. Defra. Updated 2009. <http://www.defra.gov.uk/environment/waste/topics/pdf/ECJCaseLaw20090209.pdf> . Retrieved 2009-08-20.
- The Universal Declaration on Cultural Diversity, UNESCO, 2001.
- Thomas Malthus (1798). An essay on the principle of population.
- Thorstein Veblen (1898) Why Is Economics Not an Evolutionary Science?, reprinted in *The Place of Science in Modern Civilization* (New York, 1919), p. 73.

-
- Tversky, A. and D. Kahneman. 1979. Prospect theory: An analysis of decisions under risk. *Econometrica* 47: 313-327.
 - United Nations division for Sustainable Development. Documents: Sustainable Development Issues. Retrieved 2007-05-12.
 - United Nations Environment Programme (2011), *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication*.
 - US population reaches 300 million, heading for 400 million; no cause for celebration, 4, 2006.
 - Walras, Leon. [1874] 1984. *Elements of Pure Economics or the Theory of Social Wealth*. Porcupine Press.
 - Waste Watcher
 - Weintraub, E. Roy. 1993. *General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal*. University of Michigan Press.
 - Word summit outcome document, World Health Organization, 1 September 2005.
 - Yacoub, Ali, Johannes Fresner (2006) *Half is enough, an introduction to cleaner production*, Beirut, Lebanon, LCPC Press.

جهان بینی اجتماعی عرفان و تصوّف اسلامی

مبانی عرفانی اقتصاد اخلاق در اسلام

روش‌شناسی علم، اخلاق، اقتصاد سبز از دیدگاه حکمت

(جلد ۱)

دکتر بیژن بیدآباد

هو

۱۲۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

مترهی تو. ما را دانشی نیست جز آنچه تو به ما آموختی. همانا توئی دانشمند حکیم

قرآن کریم

آیه ۳۲ سوره بقره

طبع و تکثیر این کتاب به هر شیوه‌ای و ترجمه بخش یا تمامی آن به هر زبانی به شرط رعایت امانت آزاد می‌باشد.

سرشناسه : بیژن بیدآباد، ۱۳۳۸-

عنوان و نام پدیدآور : جهان بینی اجتماعی عرفان و تصوف اسلامی، مبانی عرفانی اقتصاد اخلاق در اسلام

(روش شناسی علم، اخلاق، اقتصاد سبز از دیدگاه حکمت) / [تالیف] بیژن بیدآباد.

مشخصات نشر : تهران: انتشارات نوین پژوهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری : ۸ ج.: مصور (بخشی رنگی)، جدول، نمودار.

شابک : دوره: ۲-۳۶۸-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۱: ۵-۳۶۷-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ج. ۲: ۹-۳۶۹-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۳: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ج. ۴: ۹-۳۶۹-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۵: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ج. ۶: ۹-۳۶۹-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۷: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ج. ۸: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۹: ۵-۳۷۰-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی : فیبا

یادداشت : ج. ۶-۹ (چاپ اول: ۱۴۰۱) (فیبا).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. اقتصاد اخلاق. ج. ۲. اقتصاد اسلامی. ج. ۳. تجارت بین الملل. ج. ۴. روابط بین الملل. ج. ۵.

علوم سیاسی. ج. ۶. حقوق اساسی. ج. ۷. حقوق. ج. ۸. روانشناسی. ج. ۹. جامعه شناسی

عنوان دیگر : مبانی عرفانی اقتصاد اخلاق در اسلام.

موضوع : روش شناسی علم -- جنبه های فلسفی -- اسلام.

موضوع : اخلاق -- جنبه های مذهبی -- اسلام.

موضوع : اقتصاد سبز -- جنبه های مذهبی -- اسلام.

رده بندی کنگره : ۱۳۹۴ ب۲ ۹۳ ب/۲۲/۲۳۰ BP

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۳۳

شماره کتابشناسی ملی : ۳۹۲۹۳۹۳



جهان بینی اجتماعی عرفان و تصوف اسلامی (جلد ۱) مبانی عرفانی اقتصاد اخلاق در اسلام

روش شناسی علم، اخلاق، اقتصاد سبز از دیدگاه حکمت

مولف: بیژن بیدآباد

نوبت چاپ: اول. سال چاپ: ۱۴۰۲. شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه قیمت: هر جلد شومیز: ۵۵,۰۰۰ تومان

شابک دوره ۹ جلدی: ۲-۳۶۸-۲۳۵-۹۶۴-۹۷۸ کلیه حقوق برای استفاده عموم آزاد است

آدرس نشر: انتشارات نوین پژوهان: تهران، بلوار اشرفی اصفهانی، پایین تو از مرزداران، پلاک ۴۴،

واحد ۱۱، مؤسسه نوین پژوهان دانش راستین، تلفن: ۴۴۰۴۲۷۱۹

فهرست مطالب

پیشگفتار ۱۱

فصل اول عقل و حکمت

مقدمه	۱
حکمت	۴
عقل	۶
طبقه بندی عقل	۹
عقل و فقه	۴۶
عقل عرفانی	۴۸

فصل دوم علم و روش شناسی علم

مقدمه	۵۳
روش شناسی علم	۵۳
فکر	۵۷
علم	۵۹
علم و عقل	۶۶
علم حصولی	۷۱
علم حضوری	۷۲

فصل سوم

اخلاق و اقتصاد اخلاق

۱۰۵	مقدمه
۱۰۵	شاكلة اجتماع
۱۰۹	اخلاق
۱۱۰	اخلاق نظری
۱۱۶	اخلاق عملی
۱۱۷	نظریه پردازی و اقتصاد نئو کلاسیک
۱۲۱	اقتصاد اخلاق و اقتصاد نئو کلاسیک

فصل چهارم

تعالل در اقتصاد اخلاق

۱۳۱	مقدمه
۱۳۱	تعالل
۱۳۳	تعالل در اقتصاد
۱۳۸	تعالل در اقتصاد نئو کلاسیک
۱۴۳	اخلاق و کمال
۱۴۶	تعالل در اقتصاد اخلاق

فصل پنجم

اسراف در اقتصاد اخلاق

۱۵۳	مقدمه
۱۵۳	اسراف
۱۵۹	اسراف در قرآن کریم
۱۶۱	رفتار مصرف کننده

۱۶۵	رفتار مصرف‌کننده و اسراف
۱۷۰	اسراف و تقاضای بازار
۱۷۱	نظریه رفتار تولیدکننده
۱۷۳	اسراف و رفتار تولیدکننده
۱۷۴	اسراف در بهره‌وری کل
۱۷۶	اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید
۱۷۷	ضایعات تولید
۱۷۷	فساد محصول
۱۷۸	اثر اقتصادی اسراف

فصل ششم

تبذیر و توسعه پایدار در اقتصاد اخلاق

۱۸۳	مقدمه
۱۸۴	توسعه پایدار
۱۸۷	ظرفیت پذیرش
۱۹۰	تبذیر در قرآن
۱۹۶	تبذیر و توسعه پایدار
۱۹۸	تبذیر و تولید پایدار
۱۹۹	پدیده جهانی گرسنگی
۲۰۶	تبذیر و حقوق بین‌الملل عمومی

فصل هفتم

بهره‌وری و اقتصاد اخلاق

۲۱۱	مقدمه
۲۱۱	بهره‌وری و کار

۲۱۳	بهره‌وری و ارزش کار
۲۱۳	نظریه فیزیوکرات‌ها
۲۱۴	نظریه مارکس
۲۱۵	نظریه ریکاردو و مرکانتلیست‌ها
۲۱۶	بهره‌وری و نظریه نئو کلاسیک
۲۱۹	قانون نزولی بازدهی نهائی
۲۱۹	قابلیت جایگزینی عوامل تولید
۲۲۲	بازگشت به مقیاس
۲۲۳	مدیریت و بهره‌وری
۲۲۵	روانشناسی کار و بهره‌وری
۲۲۷	اقتصاد دانش محور و اقتصاد اخلاق

فصل هشتم

اقتصاد سبز و اقتصاد اخلاق

۲۳۳	مقدمه
۲۳۳	اقتصاد سبز
۲۳۵	اقتصاد سبز و اقتصاد اخلاق
۲۳۸	الکتروسیته و گرم شدن زمین
۲۴۰	امواج الکترومغناطیس
۲۴۴	آثار امواج الکترومغناطیس بر ارگانسیم‌های زنده
۲۵۴	آثار امواج الکترومغناطیس در طیف امواج نور
۲۵۵	توصیه‌های سیاستی

فصل نهم

بانکداری سبز و اقتصاد اخلاق

مقدمه	۲۶۱
بانکداری سبز	۲۶۱
اسراف مذموم‌تر از ربا	۲۶۳
بانکداری راستین و منع اسراف	۲۶۵
بانکداری راستین و تأمین مالی پایدار	۲۶۶

فصل دهم

اخلاق حرفه‌ای

مقدمه	۲۷۵
مسئولیت	۲۷۶
اخلاق حرفه‌ای	۲۷۷
تعالم عرفانی و اخلاق حرفه‌ای	۲۷۸
موارد اخلاق حرفه‌ای	۲۹۱
موارد عام	۲۹۱
موارد خاص	۲۹۳
وظایف وجدانی	۲۹۵
لزوم معلم و مربی	۲۹۷

ضمیمه

منابع و مأخذ

منابع فارسی و عربی	۳۰۷
منابع انگلیسی و فرانسه	۳۱۷

بنام خداوند خورشید و ماه که دل مرا به نامش خرد داد مرا

پیشگفتار

عرفان و تصوّف اسلامی یک جهان‌بینی تامّ است و شامل کلیه ظرافتهای نظری و عملی از جمیع وجوه می‌باشد. مسلماً بیان و شرح ویژگی‌های یک جهان‌بینی که درباره تمام موضوعات ریز و درشت هستی نظری و بیانی و تفسیری دارد کار ساده‌ای نیست. در این مجموعه به سطری جهان‌بینی اجتماعی عرفان و تصوّف اسلامی می‌پردازیم که فقط مبین دیدگاه عمومی عرفا به موضوعات اجتماعی و توجّه عرفان به حکمت‌های شارع مقدّس است تا بابتی برای نگرش به مسائل اجتماعی و حلّ و فصل باشد.

اقتصاد اخلاق نامی نو از مباحث ارزشی کهن در اقتصاد است که با توجه به رعایت اصول اخلاقی به تحلیل پدیده‌ها و رفتار اقتصادی می‌پردازد. در این راستا هدف بررسی‌های اقتصادی در این است که تنها نباید مسائل اقتصادی را صرفاً مادّی و بدون ملاحظات ارزشی و اخلاقی تحلیل کرد و سمت و سو داد. بلکه باید اصول ارزشی اخلاق انسانی را در راستای مسائل اقتصادی مدّ نظر قرار داد و مسائل را به گونه‌ای تجزیه تحلیل نمود که منافع فرد و جامعه با ملاحظات مادّیات و معنویات انسانی هر دو مدّ نظر قرار داشته باشد. این نگاه به مسائل اقتصادی دو بُعد مادّی و معنوی انسان را در رابطه با اقتصاد بطور هم‌زمان مطرح می‌سازد و این دو نگاه را با زمینه‌های فردی و اجتماعی در جهت بررسی رفتار فرد و اجتماع می‌سنجد که برخلاف نگاه مادّی متعارف به اقتصاد جامعه‌متر و کاملتر است و ضمن قبول قوانین علمی اقتصاد سعی بر یافتن رفاه توأم مادّی و معنوی انسان در دامنه‌ای وسیع‌تر از مادّیات صرف دارد.

پیامبران و اولیاء الهی اعقل انسان‌های روی سیاره زمین بوده و هستند و مسلماً عقل است که راهگشای صلاح و فلاح بشر است. و اگر بشر به این موضوع برسد که فرمایشات آن بزرگواران راهگشای زندگانی مناسب اوست و از آموزه‌های آنان استفاده کند و عقل مادرزاد خود را با انواع حیل و اغماض به اوامر آنان ترجیح ندهد مسلماً زندگی مادّی و معنوی بهتری خواهد داشت.

نکات مطرح در اقتصاد اخلاق در ذیل اقتصاد اسلامی از بزرگترین اصولی است که همواره می‌تواند سبب تعالی مادی، معنوی، فردی و اجتماعی بشر گردد. متأسفانه ما مسلمین تلاش کافی در نضج اخلاقیات اقتصادی براساس تعالیم اسلامی نکرده‌ایم. شاید لازم باشد که پژوهشگران اقتصاد اسلامی به طرح تئوریهای اقتصاد اخلاق بر اساس تعمیم و توسعه نظریات نئوکلاسیکها رفتار اقتصادی پردازند از این منظر تحلیل و بازبینی نمایند.

نظرات خوانندگان چه از بعد انتقادی و چه از بعد تکمیلی برای تکمیل کتاب بسیار سودمند است و دریافت نظرات افراد با نگرشهای مختلف فکری مورد درخواست نگارنده نیز هست و حتی در برنامه تنظیمی خود برای شرفیابی به مکه معظمه و انجام مناسک حج تمتع در نظر دارم در حاشیه انجام این فریضه دینی مطالب این کتاب را با محققین آنجا نیز مطرح تا از نزدیک نظرات و انتقادات برادران اهل سنت را نیز دریافت نمایم. لذا از خوانندگان درخواست دارد تا از تذکر نقائص و اشتباهات خودداری نفرمایند تا در ویرایش‌های بعدی اصلاح یا تکمیل گردد.

بیژن بیدآباد^۱

فصل اول

عقل و حکمت

مقدمه

قوة عقل ابزار اصلی انسان در یافتن راه تعالی و مقصود است و اگر این قوه در انسان رشد نماید و ژرفنگری و پایان‌بینی آن تقویت شود می‌تواند با درک نسبی پدیده‌ها به حکمت‌های آن پی برده و صحیح‌ترین راه را برگزیند. حکمت نیرویی است که به سبب آن انسان در ادراک دقایق امور و خفایای مصنوع قدرت پیدا می‌کند. عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات و لغزش نگاه می‌دارد. در این فصل ضمن ارائه تعریف حکمت به معانی عقل در فلسفه پرداخته و تعابیر فلاسفه و حکما راجع به طبقه‌بندی عقل از وجوه مختلف مرور می‌نمائیم. دیدگاه عرفا و صوفیه به عقل و قلمرو آن در شریعت و طریقت و نحوهٔ بکارگیری از عقل در فقه در یافتن احکام متعالی از مباحث دیگر این فصل می‌باشد.

متکلمین و حکما در تعاریف علم و حکمت تمایز قائلند و علم را به معنی درک حقیقت عالم و حکمت را درک سرّ اشیاء می‌دانند و هر دوی آنها در مراتب عالیه خود به معانی همدیگر نزدیک می‌شوند. استعارهٔ حکمت که اینجا مدّ نظر قرار دارد توجه به نازلهٔ بسیار تنزل یافته از بارقهٔ حکمت بالغهٔ شارع مقدّس است - که حکمت صدور احکام شرع و منشاء تشریح احکام صوری و فرعی و تقنین حکم بوده است - می‌باشد. تحلیل و رفع شبهات فقهی باید براساس بنای عقل و استنتاجات عقلی باشد زیرا حکم شرع و عقل همواره مؤید یکدیگرند. مسلماً بسط این نگرش جای خود را در مباحث مختلف فقهی و بسط و گسترش فقه پویای شیعی در دیگر رشته‌ها باز خواهد کرد. پر واضح است که اصل توجه عرفان و تصوف در قلمرو اصول دین است و فقه به فروع دین و مسائل فرعیه آن می‌پردازد ولی این به معنای آن نیست که تفقه در دین و در مسائل فرعیه در فقه تعطیل است و نگاه عرفانی و شناختی نسبت به موضوعات آن منعی دارد. آنچه که مسلم است حکیم بودن مقام عصمت است و احکام صادره از این مقام مستلزم حکمت‌های عدیده‌ای است که اگر فقه به آنان دست یازد به کمالات تشریح واقف می‌شود و بهتر می‌تواند مقصود شارع را درباب و احکام را استنتاج کند.

اساس نگاه صحیح دین برخلاف آنچه طرفداران ادیان می‌نمایانند بر مبنای عقل است. به عبارت دیگر تنها عقل است که می‌تواند آنچه که تعصّب و جمود فکر تحمیل می‌کند را بشکند و لذا تفکر

و عقل شالودهٔ تعصبات را برهم می‌ریزد و این عقل همان چیزی است که منطبق با شرع است که آنچه عقل به آن حکم کند شرع نیز حکم می‌کند.^۲ و احکام خدا دچار خطای عقلی نیست^۳ و همه عقلانی است.^۴ این نگاه باب بسیار مهمی را در فقه باز نموده است که فقه را منطبق با زمان پویا و

^۲ کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، وکلما حکم به الشرع حکم به العقل. این قاعده به تلازم شرع و عقل نزد متکلمین معروف است.

^۳ بحار الأنوار ج: ۱۰۱ ص: ۳۲۵، ۶- فتح الأبواب، قَالَ الشَّيْخُ فِي النِّهَايَةِ رَوَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع وَ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ آبَائِهِ وَ أَتَانَهُ ع مِنْ قَوْلِهِمْ كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِهِ الْفُرْعَةُ فَلْتُ لَهُ إِنَّ الْفُرْعَةَ تُخْطِئُ وَ تُصِيبُ فَقَالَ كُلَّمَا حَكَّمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ.

^۴ الكافي ج: ۱ صص: ۲۰-۱۷، ۱۲- أبو عبد الله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم قال قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر ع يا هشام إن الله تبارك و تعالی بشر أهل العقل و الفهم في كتابه فقال فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله و أولئك هم أولو الألباب يا هشام إن الله تبارك و تعالی أكمل للناس الحجاج بالمشقولات و نصر النبيين بالبيان و دهنهم على ربوبيته بالأدلة فقال و إلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم. إن في خلق السموات و الأرض و اختلاف الليل و النهار و الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس و ما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها و بث فيها من كل دابة و تصريف الرياح و السحاب المسخر بين السماء و الأرض لآيات لقوم يعقلون يا هشام قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته بأنهم مدبروا فقال و سخر لكم الليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون و قال هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً و منكم من يتوفى من قبل و لتبلغوا أجلاً مسمى و لعلكم تعقلون و قال إن في اختلاف الليل و النهار و ما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها و تصريف الرياح و السحاب المسخر بين السماء و الأرض لآيات لقوم يعقلون و قال يحي الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون و قال و جنات من أعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان يسقى بماء واحد و نقصل بعضتها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون و قال و من آياته يريكم البرق خوفاً و طمعا و ينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون و قال فلن تعالوا أنل ما حرّم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً و بالوالدين إحساناً و لا تقتلوا أولادكم من إهلاق نحن نرزقكم و إياهم و لا تقرّبوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و لا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق ذلكم وصّاكم به لعلكم تعقلون و قال هل لكم من ما ملكت أيماكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نقصل الآيات لقوم يعقلون يا هشام ثم وعظ أهل العقل و رغبهم في الآخرة فقال و ما الحياة الدنيا إلا لعب و لهو و للدار الآخرة خير للذين يتقون أ فلا تعقلون يا هشام ثم خوف الذين لا يعقلون عقابه فقال تعالوا ثم دعونا الآخرين. و إنكم لتمرّون عليهم مصبحين. و بالليل أ فلا تعقلون. و قال إننا منزلون على أهل هذه القرية رجلاً من السماء بما كانوا يفسقون و لقد تركنا منها آيةً بيّنة لقوم يعقلون يا هشام إن العقل مع العلم فقال و تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون يا هشام ثم ذم الذين لا يعقلون فقال و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أ و لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون و قال و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء و نداء صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون و قال و منهم من يستمع إليك أ فأنت تسمع الصمّ و لو كانوا لا يعقلون و قال أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً و قال لا يقايلونكم جميعاً إلا في فرى محصنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديدة تحسبهم جميعاً و فلو بهم شئ ذلك بأنهم قوم لا يعقلون و قال و تنسون أنفسكم و أنتم تتلون الكتاب أ فلا تعقلون يا هشام ثم ذم الله الكثرة

←

فَقَالَ وَ إِن نَطَع أَكْثَرُ مِن فِي الْأَرْضِ يَضُلُّوكَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَالَ وَ لئن سَأَلْتَهُمْ مِن خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَيَشْفُوَنَّ اللَّهُ فِى الْحَمْدِ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَ قَالَ وَ لئن سَأَلْتَهُمْ مِن نَزْلِ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَآحِيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتَا لَيَشْفُوَنَّ اللَّهُ فِى الْحَمْدِ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ يَا هَشَامُ تَمَّ مَدْحُ الْقَلَّةِ فَقَالَ وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِي الشَّاكِرُونَ وَ قَالَ وَ قَلِيلٌ مَا هُمْ وَ قَالَ وَ قَالَ رَجُلٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَ قَالَ وَ مِن آمِنٍ وَ مَا آمِنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ وَ قَالَ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَ قَالَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ وَ قَالَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ يَا هَشَامُ تَمَّ ذِكْرُ أَوْلِي الْأَبْوَابِ بِأَحْسَنِ الذِّكْرِ وَ حَلَامِهِمْ بِأَحْسَنِ الْحَلْيَةِ فَقَالَ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَ مِن يُوْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ وَ الرَّاغِبُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلًّا مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْوَابِ وَ قَالَ أَ قَمِنَ يَعْلَمُ أَنَّ أُتْرُلَ إِلَيْكَ مَن رِيكَ الْحَقُّ كَمَن هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ أَ قَمِنَ هُوَ قَائِتٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَ قَائِمًا يَخْذُو الْأَخْرَةَ وَ يَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ فَلَئِن هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَبْوَابِ وَ قَالَ وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَ أَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ هُدًى وَ ذِكْرًا لِّأُولِي الْأَبْوَابِ وَ قَالَ وَ ذَكَرْنَا فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ يَا هَشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ يَعْنِي عَقْلٌ وَ قَالَ وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ قَالَ الْفَهْمُ وَ الْعَقْلُ يَا هَشَامُ إِنَّ لُقْمَانَ قَالَ لِأَنَّهُ تَوَاضَعَ لِلْحَقِّ تَكْرُنَ غَقْلَ النَّاسِ وَ إِنَّ الْكَيْسَ لَدَى الْحَقِّ يَسِيرٌ يَا بَنِيَّ إِنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ قَدْ غَرِقَ فِيهَا عَالَمٌ كَثِيرٌ فَاتَّكُنْ سَفِينَتَكَ فِيهَا تَقْوَى اللَّهِ وَ حَشْوَهَا الْإِيمَانَ وَ شَرَاغِهَا التَّوَكُّلَ وَ قِيمَهَا الْعُقْلَ وَ دَلِيلُهَا الْعِلْمَ وَ سَكَاثُهَا الصَّبْرَ يَا هَشَامُ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَ دَلِيلَ الْعُقْلِ التَّفَكُّرُ وَ دَلِيلَ التَّفَكُّرِ الصُّمْتُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مَّطِيئَةٌ وَ مَّطِيئَةُ الْعُقْلِ التَّوَاضَعُ وَ كَفَى بِكَ جَهْلًا أَنْ تَوَكَّبَ مَا نُحِبُّ عَنْهُ يَا هَشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَ رَسَلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةٌ أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةٌ وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلًا وَ أَكْمَلُهُمْ عَقْلًا أَزْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ يَا هَشَامُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَاجِتِينَ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَنْمَةُ ع وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ يَا هَشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ الَّذِي لَا يَشْغَلُ الْحَالُ شُكْرَهُ وَ لَا يَغْلِبُ الْحُرْمَ صَبْرَهُ يَا هَشَامُ مَن سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَأَنَّهَا أَعَانَ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ مَن أَظْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بَطُولَ أَمَلِهِ وَ مَخَا طِرَائِفَ حِكْمَتِهِ يَقْضُونَ كَلَامَهُ وَ أَطَفًا نُورَ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتٍ تَفْسُدُ فَكَأَنَّهَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ وَ مَن هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ يَا هَشَامُ كَيْفَ يَرْكُوعُ عِنْدَ اللَّهِ عَمَلَكُ وَ أَنْتَ قَدْ شَعَلْتَ قَلْبَكَ عَنْ أَمْرِ رَبِّكَ وَ أَطَعْتَ هَوَاكَ عَلَى غَلْبَةِ عَقْلِكَ يَا هَشَامُ الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ عِلْمَةٌ فَوَيْةُ الْعُقْلِ فَمَن عَقِلَ عَنِ اللَّهِ اغْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَ الرَّاغِبِينَ فِيهَا وَ رَغِبَ فِيهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ أَنْسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَ صَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ وَ غَنَا فِي الْعَيْلَةِ وَ مَعْرَهُ مَن غَيْرَ عَشِيرَةٍ يَا هَشَامُ نَضَبَ الْحَقِّ لَطَاعَةَ اللَّهِ وَ لَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ وَ الطَّاعَةَ بِالْعِلْمِ وَ الْعِلْمَ بِالتَّعْلُمِ وَ التَّعْلُمَ بِالْعُقْلِ يَعْتَقِدُ وَ لَا عِلْمَ إِلَّا مَن عَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعُقْلِ يَا هَشَامُ قَلِيلٌ الْعَمَلِ مَن الْعَالِمُ مَقْبُولٌ مَضَاعَفٌ وَ كَثِيرٌ الْعَمَلِ مَن أَهْلُ الْهُوَى وَ الْجَهْلِ مُرَدُّودٌ يَا هَشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ رَضِيَ بِاللَّدُونِ مِنَ الدُّنْيَا مَعَ الْحِكْمَةِ وَ لَمْ يَرْضَ بِاللَّدُونِ مِنَ الْحِكْمَةِ مَعَ الدُّنْيَا فَلِذَلِكَ رَجَحْتُ تَجَارِبَهُمْ يَا هَشَامُ إِنَّ الْعُقُلَاءَ تَرَكَوا فَشُؤْلَ الدُّنْيَا فَكَيْفَ الذُّنُوبِ وَ تَرَكَوا الدُّنْيَا مِنَ الْفَضْلِ وَ تَرَكَوا الذُّنُوبَ مِنَ الْفُرُضِ يَا هَشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ نَظَرَ إِلَى الدُّنْيَا وَ إِلَى أَهْلِهَا فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تَنَالُ إِلَّا بِالْمُتَّقَةِ وَ نَظَرَ إِلَى الْآخِرَةِ فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تَنَالُ إِلَّا بِالْمُتَّقَةِ فَطَلَّبَ بِالْمُتَّقَةِ أَهْلِهَا يَا هَشَامُ إِنَّ الْعُقُلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا وَ رَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ لِأَنَّهُمْ عَالِمُونَ أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ مُطْلُوبَةٌ وَ الْآخِرَةُ طَالِبَةٌ وَ مُطْلُوبَةٌ فَمَن طَلَّبَ الْآخِرَةَ طَلَبَتْهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسْتَوِي مِثْلُهَا رِزْقَهُ وَ مَن طَلَّبَ الدُّنْيَا طَلَبَتْهُ الْآخِرَةُ فَيُتَابِعُهَا مَوْتًا فَيُفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ وَ آخِرَتَهُ يَا هَشَامُ مَن أَرَادَ الْغِنَى بِإِلَا مَالٍ وَ رَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَ السَّلَامَةَ فِي الدِّينِ فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ يَكْمَلَ عَقْلَهُ فَمَن عَقِلَ فَمِنَ عَقْلِ فَنَعَمَ بِمَا يَكْفِيهِ وَ مَن فَتَمَّ بِمَا يَكْفِيهِ اسْتَعْنَى وَ مَن لَمْ يَقْنَعْ بِمَا يَكْفِيهِ لَمْ يَذْكُرْ الْغِنَى أَبَدًا يَا هَشَامُ إِنَّ اللَّهَ حَكِيٌّ عَنِ قَوْمِ صَالِحِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَرْغُ قُلُوبِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مَن لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ حِينَ عِلْمُوا أَنَّ الْقُلُوبَ تَرِبُّعٌ وَ تَعُودُ إِلَى عِمَامِهَا وَ رَدَاهَا إِنَّهُ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ مَن لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ

←

متحول سازد. اصل حکمت در فقه که بر مبنای قاعده حکم یکسان عقل و شرع است نیز بر این مبنا شکل گرفته است. با توجه به اهمیت این بحث و تفاوت عقل در آنچه که حکما اصطلاح می کنند و آنچه که در افواه در جامعه جاری است مناسب دیده شد تا از مطالبی که در رابطه با شناخت عقل و معانی که به آنها عقل اطلاق می گردد را در اینجا بررسی نمائیم.

حکمت

در تحقیق معنی حکمت فرموده اند: ^۵ «حکمت عبارت است از قدرت و نیرویی که به سبب آن انسان در ادراک دقایق امور و خفایای مصنوع قدرت پیدا می کند. و همچنین می تواند مصنوعاتی را بیافریند که مشتمل بر دقایق صنع باشد. پس حکمت به اعتبار متعلقش مرکب از دو جزء است، یک جزء علمی که حکمت نظری نامیده می شود و یک جزء عملی که حکمت عملی نامیده می شود، و

←

و من لم یعقل عن الله لم یعقد قلبه علی معرفة ثابتة ینصرها و یجد حقیقتها فی قلبه و لا یكون أحد کذلک إلا من کان قوله لفعله مصدقا و سوره لعلانینه موافقا لأن الله تبارک اسمہ لم یدل علی الباطن الخفی من العقل إلا بظاهر منه و ناطق عنه یا هشام کان امیر المؤمنین ع یقول ما عبید الله بشیء أفضل من العقل و ما تم عقل امرئ حتی یكون فیہ خصال شئی الکفر و الشر منه مأمونان و الرشد و الخیر منه مأمولان و فضل ماله مبدول و فضل قوله مکفوف و نصیبه من الدنیا الفوت لا یشیع من العلم دهره الذل أحب إلیه مع الله من العز مع غیره و التواضع أحب إلیه من الشرف ینتکثر لقلیل المعروف من غیره و ینستقل کثیر المعروف من نفسه و یری الناس کلهم خیرا منه و أنه شرهم فی نفسه و هو تمام الأمر یا هشام إن العاقل لا یکذب و إن کان فیہ هواه یا هشام لا دین لمن لا مروءة له و لا مروءة لمن لا عقل له و إن أعظم الناس قدرا الذی لا یری الدنیا لنفسه خطرا أما إن أبدانکم لیس لها تمن إلا الجنة فلا تیبعوها بغيرها یا هشام إن امیر المؤمنین ع کان یقول إن من علامة العاقل أن یكون فیہ ثلاث خصال یجیب إذا سئل و ینطق إذا عجز القوم عن الکلام و یشیر بالرأی الذی یكون فیہ صلاح أهله فمن لم یکن فیہ من هذه الخصال الثلاث شیء فهو أحمق إن امیر المؤمنین ع قال لا یجلس فی صدر المجلس إلا رجل فیہ هذه الخصال الثلاث أو واحدة منهم فمن لم یکن فیہ شیء منهم فجلس فهو أحمق و قال الحسن بن علی ع إذا طلبتم الخوانج فاطلبوها من أهلها قبل یا ابن رسول الله و من أهلها قال الذین قص الله فی کتابه و ذکرهم فقال إنما ینتکر أولوا الأبواب قال هم أولو العقول و قال علی بن الحسین ع مجلس الصالحین داعية إلى الصلاح و آداب العلماء زیادة فی العقل و طاعة ولاة العدل تمام العز و استثمار المال تمام المروءة و إرشاد المستشیر قضاء لحق النعمة و کف الأذى من کمال العقل و فیہ راحة البدن عاجلا و آجلا یا هشام إن العاقل لا یحدث من یخاف تکذیبه و لا یسأل من یخاف منعه و لا یعد ما لا یقدر علیه و لا یزجو ما یعنف یرجائه و لا یقدم علی ما یخاف قوته بالعجز عنه.

^۵ بیان السعادة فی مقامات العبادة، جلد چهارم ترجمه، صص ۱۰۴-۱۰۲، در ذیل آیه ۵۴ سوره نساء، فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمة، پس به تحقیق ما کتاب و حکمت را به آل ابراهیم دادیم.

در زبان فارسی از آن دو، به خرده‌بینی و خرده‌کاری تعبیر می‌شود. گاهی از حکمت به اتقان در عمل تعبیر می‌شود. تا اشاره به یکی از دو جزء حکمت باشد، و گاهی به کمال و اتقان در علم تعبیر می‌شود و آن اشاره به جزء دیگر است، و گاهی به اتقان در علم و عمل تفسیر می‌شود که اشاره به هر دو جزء دارد و حکمت که در مقابل جریزه ذکر می‌شود عبارت از آن است که در تدبیر معیشت از جهت علم و عمل قوام و اساس باشد و جریزه افراط آن است. و این حکمت از نتایج مرتبه ولایت است، زیرا که ولی با تجرّدش می‌تواند دقایق اشیاء را بشناسد، و اگر بخواهد بشناسد چیزی از او پوشیده نمی‌ماند، و همچنین می‌تواند دقایق مصنوعات را خودش بسازد و خلق کند، زیرا چیزی از او ممتنع نیست و از ایجاد آن خودداری نمی‌کند. و حکیم مطلق نخست خدای تعالی است، سپس انبیاء و رسولان از جهت ولایتشان، سپس خلفا و جانشینان آنها و سپس آنها که به آن بزرگواران شباهت دارند. و اولین مرتبه حکمت این است که دقایق صنع خدا را در خودت و بدنت درک کنی که تو در برزخ بین عالم سفلی و علیا آفریده شده‌ای و اینکه نفس تو جهت تصرف در هر دو ملکوت دارای قابلیت محض آفریده شده است و نفس ابائی از تصرف بر آن دو ندارد، و اینکه تصرف در ملکوت سفلی نفس را به سوی سجن و سجّین، و تصرف علیا، آن را به نزدیکی ملاً اعلی می‌کشانند. همه اینها بر سیل معرفت است و نه بر طریق علم و گمان که طریق حکمای اخلاق است که اینان به علم کلی قناعت می‌کنند، در حالی که از نفوس جزئی خود غافل هستند، پس از علمشان بهره‌ای نمی‌برند. اما اهل معرفت، بر دقایق عمل قدرت می‌یابند تا راههای تصرف ملکوت سفلی را ببندند. و راههای تصرف ملکوت علیا را باز کنند، مانند قدرت علی ع در جنگ، بر ترک حمله به دشمن، در حینی که به دشمن ظفر یافت و شمشیر را بر روی دشمن بلند کرد، و دشمن بر روی علی ع آب دهن انداخت، که علی ع شمشیر زدن را رها کرد، زیرا که نفس او برای شمشیر زدن به هیجان آمده بود. پس انسان وقتی آنچه را که ذکر شد شناخت و قدرت پیدا کرد و عمل نمود، حتماً به عبودیت ارتقا پیدا می‌کند، و آن مقام فنا و مقام ولایت است. سپس وقتی که خداوند دانست که در او استعداد اصلاح دیگران وجود دارد او را به بشریتش برمی‌گرداند و به او خلعت نبوت و رسالت یا خلافت می‌دهد، و او را به دقایق صنع در ملک و ملکوت آگاه می‌سازد، و او را بر دقایق تصرف در اشیاء قادر می‌سازد و جمیع موجودات را در خدمت او قرار می‌دهد و آن آخرین مرتبه حکمت است. مقصود از حکمت در اینجا، ولایت است چون ولایت از نتایج حکمت است و این بیان حکمت و تحقیق آن است، و تفسیرات مختلف که در سخنان آنها آمده

است به همین معنی برمی گردد. مانند اینکه گفته شود: حکمت شناختن حقایق اشیاء است آنچه‌آن که هست، یا حکمت عبارت از علم به نیکی‌ها و عمل صالح است، یا انجام دادن فعلی است که سرانجام پسندیده‌ای دارد، یا اقتدا کردن به خالق است به قدر طاقت بشری، یا تشبّه به اله است در علم و عمل به قدر طاقت بشری.»

تعبیر زیادی از حکمت در کتب و فرمایشات عرفاء آمده است. در سوره لقمان به لقمان پیشنهاد خلافت الهیه و حکم بین الناس می‌نمایند و او عرض می‌کند که اگر امر است اطاعت می‌کنم ولی اگر به اختیار خودم قرار داده شده است راه عافیت می‌پسندم. لذا خداوند به او حکمت را عنایت می‌فرماید. در این ارتباط حکمت را به معنی مشاهده اشیاء آن طوری که حقیقتشان است تفسیر می‌نمایند.^۶ حکمت در انواع متعدّدی طبقه‌بندی می‌شود که از ذکر آن پرهیز می‌کنیم و فقط به وجوه تمایز علم و حکمت و معرفت از رساله شریف صالحیه اکتفا می‌کنیم که فرموده‌اند: «حکماء گویند معرفت به دو قسم شود، یکی به نظر و فکر و برهان که طریق اهل ظاهر است، دیگر به کشف و عیان که طریق اهل باطن است، لکن اوّل را معرفت نگویند بلکه علم نامند اگر به معلوم رساند و الا ظنّ نامند. به احمد حنبل گفتند که: تو اعلمی از بشر حافی چرا به زیارت او روی؟ گفت: او خدا را به از من می‌شناسد اگرچه من علوم را به از او دانم. دارای علم ظاهری نقلی کسی است که رنگ شراب را دیده یا وصف آن را شنیده باشد، و دارای علم عقلی مثل کسی که بوی او را شمیده، و دارای حکمت چنان است که لمس کرده و معرفت آنراست که چشیده یا سرکشیده، قطره‌ای یا پیاله‌ای یا قدحی یا سبونی یا خمی یا غرق آن شده عین آن گردیده.»^۷

عقل

کلمه عقل از لحاظ لغوی معانی متعدّدی دارد از جمله فهم الشيء یعقله عقلا. یعنی فهمید آن را و ادراک کرد و تدبیر کرد. عقل یعنی مقید کرد و قید زد. عقل در لغت به معنی منع و نهی نیز آمده است. و عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات نگاه می‌دارد. عقل به معنی بند

^۶ چهل گوهر تابنده، منتخبی از سخنرانی‌های حضرت حاج سلطانحسین تابنده، رضاعلیشاه ثانی، صص ۱۵۴-۱۴۴.

^۷ حضرت نورعلیشاه ثانی، صالحیه، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۶. حقیقت ۳۸۴، ص ۲۵۸.

آوردن هم بکار برده شده است. در فلسفه عقل به معانی زیر بکار برده شده است:^۸

۱- قوه نظری نفس و یا نفس ناطقه: عقل جوهر بسیطی است که حقایق اشیاء را درک می‌کند.^۹ این جوهر مرکب از قوه فسادپذیر نیست.^{۱۰} این جوهر ذاتاً مجرد از ماده و در عمل مقارن آن است.^{۱۱} فارابی می‌گوید قوه عاقله جوهر^{۱۲} بسیط مقارن ماده است که بعد از مرگ بدن باقی می‌ماند و جوهری یگانه و حقیقت انسان است.^{۱۳}

۲- عقل قوه‌ای از نفس است که تصور معانی و ترکیب قضایا و قیاس‌ها توسط آن حاصل می‌شود. فرق عقل و حس این است که عقل می‌تواند صورت را از ماده و لواحق آن انتزاع کند. اما حس به این کار توانائی ندارد. بنا بر این عقل قوه تجرید و انتزاع است که صور اشیاء را از ماده آنها جدا می‌کند و معانی کلی از قبیل جوهر و عرض و علت و معلول و غایت و وسیله و خیر و شر و... را درمی‌یابد.

۳- عقل یک قوه طبیعی نفس است که آن را برای تحصیل معرفت علمی آماده می‌کند. این معرفت علمی غیر از معرفت دینی است که مبتنی بر وحی و ایمان است. ابن خلدون می‌گوید: علمی که انسان در آنها تحقیق می‌کند و آنها را به قصد تحصیل و تعلیم در شهرها دست بدست می‌گرداند دو نوع است. یک نوع برای انسان طبیعی است که با فکر خود متوجه آن می‌شود نوع دیگر علوم نقلی است که انسان آن را از کسی که آن علوم را وضع کرده است کسب می‌کند. نوع اول حکمت و فلسفه است و آن معرفتی است که انسان می‌تواند با فکر خود بدان راه یابد و موضوعات و مسائل و روش استدلال و اقسام تعلیم آن را با قوای ادراکی انسانی خود بشناسد. از این جهت که

^۸ فرهنگ فلسفی. جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۱.

^۹ ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی موسوم به ابوالحکما، رساله در حدود و رسوم اشیاء، ترجمه احمد آرام، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۳۱، ش ۱، مسلسل ۱۲۷، بهار ۱۳۶۲.

^{۱۰} ابن سینا، اشارات. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ترجمه حسین ملکشاهی، نشر سروش، تهران، ۱۳۸۴.

^{۱۱} شریف جرجانی، تعریفات، ترجمه حسین سید عرب و سیما نوربخش، نشر فروزان روز، تهران، ۱۳۷۷.

^{۱۲} و أما العقل الجوهری فعبارة عن ماهیة مجردة عن المادة و علائق المادة (سی م ۱۰۵). جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلاسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان.

^{۱۳} ابو نصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی، عیون المسائل فضیله العلوم و الصناعات.

انسان دارای فکر است می‌تواند مواضع تمایز صواب را از خطا باز شناسد. نوع دوم علوم نقلی وضعی است. این علوم همه مستند به آگاهی از مواضع شرعی است. در این علوم مجالی برای عقل نیست مگر اینکه مسائل فرعی آن را به اصول الحاق کند.^{۱۴} موضوع علم مشتمل بر حقایق است که انسان می‌تواند با عقل طبیعی خود بدون کمک خارجی آنها را بشناسد. و این عقل طبیعی در نظر ابن خلدون شامل سه درجه عقل تمیزی و عقل تجربی و عقل نظری می‌باشد.

۴- عقل قوه اصابت در حکم است. یعنی قوه تمیز حق از باطل، خوب از بد و زشت از زیباست.^{۱۵} این تمیز توسط مقایسه و فکر به دست نمی‌آید، بلکه مستقیماً و طبعاً به دست می‌آید. عقل به قول رازی غریزه‌ایست که لازمه آن علم به امور کلی و بدیهی است. دکارت می‌گوید: بطور کلی چیزی به عنوان حق تلقی نمی‌شود مگر اینکه حقانیت آن به بدهت عقل معلوم شود. پس عقل به این معنی ضد هوی و هوس است که انسان را از اصابت حکم مانع می‌شود.

۵- عقل مجموعه اصول اولیه منظم معرفت است. مانند اصل تناقض، اصل علیت و اصل غایت. وجه تمایز این اصول این است که نسبت به تجربه ضروری، کلی و مستقل‌اند. لاینیتز می‌گوید: انسان توسط ادراک حقایق ضروری و ابدی از حیوان متمایز می‌شود. یعنی شناخت جهان فقط توسط ادراکات تجربی عقل کامل نمی‌شود بلکه توسط معانی فطری خود عقل تکمیل می‌گردد. به عبارت دیگر در عقل چیزی نیست که پیش از آن در حس نبوده باشد مگر خود عقل. بدین معنی که اصول و معانی اولیه که فکر آنها را کشف می‌کند پیش از پیوند عقل با حس در عقل وجود دارند و عقل فطری همچون صفحه سفیدی نیست که چیزی بر آن نقش نبسته باشد بلکه عقل دارای نقش‌های فطری است که این نقش‌ها داده‌های تجربی را نظم و ترتیب می‌دهد. بعضی معانی کلی مانند معانی کمال و بی‌نهایت ملازم عقل و غیر قابل مفارقت از آن است. و بعضی دیگر مانند معنی زمان، مکان و وحدت توسط تفکر برای عقل حاصل می‌شود. فرق عقل و فکر در این است که عقل مجموعه مبادی ضروری و معانی کلی‌ای است که به شناخت انسان نظم و ترتیب می‌دهد. در

^{۱۴} عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، تهران.

^{۱۵} رنه دکارت، مقاله گفتار در روش درست راه بردن عقل، قسمت اول. ترجمه محمدعلی فروغی، ضمیمه جلد اول سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۶۱، صص ۲۱۱-۲۸۸. در نشر دیگر سیر حکمت در اروپا با تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، در پایان جلد‌های سه گانه چاپ شده است.

حالی که فکر عبارت است از حرکت نفس در معقولات که این حرکت گاهی از مطالب به سوی مبادی و گاهی از مبادی به سوی مطالب است.

۶- عقل عبارت از ملکه‌ایست که توسط آن علم مستقیم به حقایق مطلقه برای نفس حاصل می‌شود. اگر به وحدت عقل و موضوع آن قائل باشیم این قول دال بر این است که مقصود از عقل خود مطلق است. به این معنی گویی عقل چیزی مستقل از ما است و ما آن را از خارج درمی‌یابیم. در وجود هر کس عقل محدودی است که از عقل کلی ثابت لایتغیر الهام می‌گیرد. این عقل کلی همان خداست که در نفس فرد تجلی می‌کند.

۷- عقل همچنین به مجموع وظایف نفسانی متعلق به تحصیل معرفت از قبیل ادراک، تداعی، ذاکره، تخیل، حکم و استدلال و... اطلاق می‌شود. و مترادف ذهن و فهم است.

طبقه‌بندی عقل

طبقه‌بندی عقل در نظر فلاسفه متفاوت است. فارابی^{۱۶} عقل را دو قسم دانسته و می‌گوید: عقل یا فاعل است و یا منفعل. عقل فاعل^{۱۷} همان عقل فعال است و عقل منفعل^{۱۸} که همان نفس^{۱۹} انسانی

^{۱۶} فارابی، عیون المسائل فضیله العلوم و الصناعات، ص ۱۷. و من هذا القوى العقل العملى و هو الذى يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية و من هذا القوى العقل العلمى و هو الذى يتم به جوهر النفس و يصير جوهرها عقليا بالفعل و لهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا و مرة عقلا بالملكة و مرة عقلا مستفادا و هذا القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط و ليس بجسم و لا يخرج من القوة الى الفعل و لا يصير عقلا تاما الا بسبب عقل مفارق و هو العقل الفعال الذى يخرج الى الفعل. ^{۱۷} العقل الفاعل أشرف من الهيولاني و أنه في نفسه موجود بالفعل عقلا دائما سواء عقلائه نحن أو لم نعقله و أن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه و هذا العقل قد تبين قبل أنه صورة و تبين هاهنا أنه فاعل و لذلك أمكن أن يظن أن عقله ممكن لنا بآخرة أعني من حيث هو صورة لنا و يكون قد حصل لنا ضرورة معقول أذلي إذ كان في نفسه عقلا سواء عقلائه نحن أو لم نعقله لا إن وجوده عقلا من جعلنا كالحال في المعقولات الهيولانية و هذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد و الاتصال (ش ن ۱۰۳ ۱۴) إن العقل الفاعل يعقل الأشياء التي هاهنا لكن يجب أن يكون يعقل هذه الأشياء بجهة أشرف و إلا لم تكن هاهنا مغايرة بينة (ش ما ۱۵۶ ۲). جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۱۸} ابوالوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت، تهران. ص ۴۵: مراد از عقل منفعل عقل انسانی است که عقل متأثر هم نامیده‌اند این دو تعبیر بنا بر نظر ابن رشد از تعبیرات ارسطو است.

جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان: إن العقل المنفعل يكون شبه المادة و الموضوع للعقل المستفاد (ف سم ۷۹ ۱۴) - يسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل (ف أ ۸۴ ۳) - واجب الحكمة أفاض الجود و الفضائل منه ←

←

کما یفیض من عین الشمس النور و الضیاء و دام ذلك الفیض منه متصلا متواترا غیر منقطع فیسمى أول ذلك الفیض العقل الفعال و هو جوهر بسیط روحانی نور محض فی غایة التمام و الکمال و الفضائل و فیه صور جمیع الأشياء کما تكون فی فکر العالم صور المعلومات. و فاض من العقل الفعال فیض آخر دونه فی الرتبة یسمى العقل المنفعل و هی النفس الکلیة و هی جوهره روحانیة بسیطة قابلة للصور و الفضائل من العقل الفعال علی الترتیب و النظام کما یقبل التلمیذ من الأستاذ التعلیم. و فاض من النفس ایضا فیض آخر دونها فی الرتبة یسمى الهیولی الأولى و هی جوهره بسیطة روحانیة قابلة من النفس من الصور و الأشکال بالزمان شینا بعد شیء (ص ر ۱۹۸ ۱) - الشیء لا ینخرج من ذاته إلی الفعل إلا بشیء یفیده الفعل و هذا الفعل الذی یفیده هو صور المعقولات. فإذن هاهنا شیء یفید النفس و یطبع فیه من جوهره صور المعقولات فذات هذا الشیء لا محالة عنده صور المعقولات و هذا الشیء إذن بذاته عقل... و هذا الشیء یسمى بالقیاس إلی العقول التي بالقوة و تخرج منه إلی الفعل عقلا فعلا کما یسمى العقل الهیولانی بالقیاس إلیه عقلا منفعلا و یسمى العقل الکاثن فیما بینهما عقلا مستفادا (س ف ۱۲۱۱).

۱۹ ارسطو صورت را بر دو نوع می‌داند: صورت هیولانی که واقع در تحت حس است و دیگری صورتی که ذات هیولی نباشد و تحت عقل است و آن عبارت از نوعیت اشیا است. صورتیکه در هیولی است عبارت از امری است که بالفعل محسوس است و قوه حاسه مانند سایر قوا جدای از نفس نیست و مانند عضو در جسم هم نیست و بلکه قوه حاسه و هر یک از قوای دیگر خادم نفس است و بلکه خود عسکریان نفس و اجزاء نفس‌اند. او نظر افلاطون را در مورد تقسیم نفس باجزاء مردود می‌داند و می‌گوید یک امر است و قابل تجزیه نیست که از اجزاء مختلف صادر شده باشد و بلکه تمام آثار مختلف و همه مظاهر یک امرند. نفس انسان را وظائف و ملکاتی است که پست‌ترین درجات آن ادراک بوسیله حواس است، زیرا بواسطه حواس انسان فقط صفات اشیا را درمیابد و در درجه دوم که بالاتر است ادراک بوسیله حس مشترک است که محل اجتماع ادراکات حسیه است که نوع معارف حسیه را درمیابد و در درجه بالاتر از آن قوه خیال است که محل اجتماع صور اشیا است حتی بعد از بر طرف شدن آنها از مقابله و مقارنه با حواس و در درجه بالاتر حافظه است که مانند مخیله صور را نگهداری می‌کند جز آنکه علاوه بر حفظ صورت این معنی را نیز که این صورت مربوط به گذشته است را درمیابد و در درجه بالاتر ذاکره است و فرق میان حافظه و ذاکره آنست که حافظه بدون قصد و اختیار صور را حاضر در خود می‌کند و ذاکره این عمل را با قصد و اختیار انجام می‌دهد و در درجه بالاتر عقل است و عقل را نیز دو درجه است یکی عقل قابل که مرتبه پست‌تری دارد و دیگر عقل فاعل که مرتبه آن بالاتر است. بنابر این عقل را قوه‌ای است بر تفکر قبل از آنکه بالفعل اندیشه حاصل شود و همان قدرت بر تفکر عقل را قابل نامیده است و عقل متفکر بالفعل را عقل فاعل نامیده و مجموع قوای فوق الذکر را نفس می‌نامد.

قصه الفلسفة الحدیثة، احوذ امین زکی نجیب محمود، ج ۱ لا ص ۲۷۰ - ۲۸۹: افلاطون می‌گوید: نفس انسانی مانند نفس عالم علت حرکت انسان است از طرفی متصل به مثل و از طرفی دیگر متصل به عالم حس است و آن را به دو جزء اعلی و ارقی دیگر جزء اسفل تقسیم می‌کند. جزء اعلی و ارقی را عقل گویند که مدرک مثل است و بسیط غیر مرکب است و غیر قابل تجزیه است و ابدی است و جزء دوم که اسفل است لاعاقل است و قابل تجزیه است و فانی شدنی است و آن خود دو جزء دارد یکی جزء وضع و پست و دیگری جزء شریف. جزء شریف مبدأ شجاعت،

←



حب، شرف و عواطف است و جزء وضعی مبدأ شهوات بهیمی است. جزء شریف متصل به عقل است و مرکز جزء لاعاقل قلب است. انسان را دو نوع عقل است و حیوان را دو نوع. عقل حیوان از قسم دوم است و نفس لاعاقل. و نبات را یک قسم است. وی می‌گوید معارف بشری تنها تذکر است و عبارت از توجه نفس است به آنچه در مثل است. و در درجه بالاتر از انسان نفس ملکیه است و بالاخره آخرین مرتبه کمال نفس عقل است. افلاطون می‌گوید: صور عقلیه کلیه اشیاء که در ذهن مرتسم می‌شوند در خارج و عالم عین ما به ازاء دارند که موجود بالفعل است و مراد از موجودات عینی واقعی که ما بزاء صورتند مثل اند. ارسطو این قول را مردود می‌داند. ارسطو می‌گوید: جهان بطرف هدف و مقصد خاصی سیر می‌کند و آن هدف و مقصد عبارت از تحقق عقل است.

رسائل متفرقه فارابی ص ۱۶ و آراء اهل مدینه فاضله فارابی ص ۱۵- رسائل فارابی، چاپ دکن حیدرآباد، ۱۹۲۶، او می‌گوید: عقل بشری ملکه ایست که بالقوه مهبای آثار معقولات است چه معقولات مفارقه باشند یا غیرمفارقه و عقل فعال دائماً بر حقایق عالم تابش می‌کند و موطن عقل فعال فلک قمر است و باعث افاضه عقل هیولانی است و شبیه به ضوء است که صادر از آفتاب است و بدین طریق از فلوطن نیز متأثر شده است. او قوه متخیله را واسطه میان حواس و عقل می‌داند و می‌گوید: عضو رئیسه در انسان قلب است که مرکز احساس تخیل و شهوت است و محل صدور حرارت غریزی است و بعد از آن دماغ است. عقل در نفس طفل بالقوه است و بعد از ادراک صور اجسام بالفعل می‌شود و این انتقال از قوه به فعل کار عقل فعال است و او است که واهب الصور است. عقل فعال نه تنها مبدأ فیضان حدوث نفس است بلکه مبدأ و مصدر صور جمادات و نباتات و حیوانات است. او مانند افلاطون می‌گوید نفس عاقله جوهر انسان است و به فناء بدن فانی نمی‌شود. از طرفی دیگر مانند ارسطو می‌گوید نفس صورت و کمال بدن است و قبل از بدن نبوده است و به حدوث بدن حادث شده و همواره سیر تکاملی را طی تا به مرتبه کمال خود برسد. ماده عقل در روح طفل موجود و بعد از طی مدارج کمال عقل فعال می‌شود و یا بدو می‌پیوندد.

مجموعه رسائل فلسفی کندی، ترجمه یوسف ثانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷، تهران، ص ۳۵۳-۳۵۶: الکندی در مورد عقل انسانی تابع نظر و رأی ارسطو است و می‌گوید نفس عبارت از صورت است و کمال جسم است و او را وظائف و آثار زیادی است که در مراتب مختلف آثار و وظائف مختلفی دارد. و می‌گوید صورت بر دو نوع است. یکی صورت هیولانی که واقع تحت حس است و دیگر صورتی که واقع تحت عقل است و آن نوعیت و صورت نوعیه اشیاء است.

حسین بن عبدالله ابن سینا، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، نشر فکر روز، ۱۳۷۳، تهران. شفا ج ۱ صص ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۶۰، ۲۷۹: شیخ الرئیس می‌گوید: انسان را افعال و آثار و عکس‌العملهای خاصی است که منشأ و مصدر آن نفس اوست و آن خواص و آثار و افعال برای حیوان نیست زیرا انسان هم در امور جزئیه تصرف می‌کند و هم در امور کلیه که مربوط به اعتقاد تنهاست نه عمل، و بنابر این انسان را علاوه بر نفس حیوانی که مصدر ادراکات جزئیه است قوه مخصوص دیگری است که منشأ مدرکات کلی است و قوه مدرکه جزئیات از آن مدد می‌گیرد. قوه مدرکه جزئیات را عقل عملی نامند. و قوه نظری را مراتبی است و هر یک از مراتب آن را عقل گویند و همان قوه نظری است که مراحل مختلف را طی کرده بالقوه بالملکه و بالفعل می‌شود و علت باعثه فاعله آن عقل فعال است که نسبت



است دو جنبه دارد. یکی جنبه عملی که عقل عملی^{۲۰} گویند و دیگری جنبه نظری و آن را عقل علمی^{۲۱} نامند. و همین قوه است که در اثر تربیت و کسب معارف مراحل مختلف را طی و به مرتبه

←

آن به نفوس بشری مانند نسبت آفتاب است به نجوم. چنانکه آفتاب بر نجوم نور دهد عقل فعال بر اجساد افاضه روح و نفس می کند و همان عقل فعال افاضات خود را که نفوس جزئی است تربیت کرده به مرتبه عقل بالمستفاد می رساند تا به او اتصال.

خواجه طوسی در شرح بر اشارات شیخ (خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح کریم فیضی، نشر مطبوعات دینی، قم، ۱۳۷۸) در مقام بیان منظور او می گوید: و مراتب البدء بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقل الاول الى الاخير و بعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى و بعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور المعادن و بعدها مرتبة الهيولانيات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية و بما ينتهي مراتب البدء و يكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه و اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض و بعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية و غيرها على اختلاف مراتبها و بعدها مرتبة النفوس الحيوانية.

۲۰ - قوه محرکه عمل را در انسان و حیوان عقل عملی می نامند و آن نیز دارای مراتبی است که عبارت از تجلیه و تخلیه و فناء فی الله می باشد. معمولاً عقل عملی اطلاق به بخشی از حکمت عملی می شود. ملا صدرا عقل عملی را برحسب استکمال دارای چهار مرحله می داند. اول تهذیب ظاهر است که عمل به آداب شریعت است و دوم تهذیب باطن است و پاک کردن قلب از اخلاق و ملکات بد و خواطر شیطانی و سوم روشن کردن قلب به صور علمی و معارف حقه ایمانیه و چهارم فناء نفس است از ذات خود و بریدن نظر از غیر خداوند و منحصر کردن توجه به خداوند که نهایت سیر الی الله است و بعد از این منازل باز هم مراحل و منازل بسیار است. دستور العلماء (الاحمد نگری، عبدالنبی، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، معروف به دستور العلماء، ۴ مجلدات، الطبعة الثانية: بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۵ق) ج ۲ ص ۳۲۷. فی مراتب العقل العملي للانسان، و هي ايضا منحصره بحسب الاستکمال فی اربع: الاولى تهذیب الظاهر باستعمال الشريعة الالهية و الاداب النبوية و الثانية تهذیب الباطن و تطهير القلب عن الاخلاق و الملكات الردية الظلمانية و الخواطر الشيطانية و الثالثة تنويره بالصور العلمية و المعارف الحقة الایمانية و الرابعة فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر و الالتفات عن غیر الله الی ملاحظة الرب تعالی و کربائه و هي نهاية السیر الی الله علی صراط النفس الادمية و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست اقل مما سلكها الانسان فيما قبل و لكن يجب ايثار الاختصار فيما لا يدرك الا بالمشاهدة و الحضور لقصور المشاهدة و التعبير عن بیان ما لا يفهم الا بالنور فان للكاملين بعد المسافرة الی الله و وصولهم اسفار اخرى بعضها فی الحق و بعضها من الحق لكن بالحق و حوله و قوته كما كان قبل تلك بقوة القوى و انوار المشاعر و ان كانت هي ايضا بمداية الحق وجوده و لطفه لمن يشاء لكن الفرق بين الحاليين مما لا يخفى و لا يحصى و لا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم.

۲۱ العقل العلمي، و هو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية. و من قوى النفس (العقل العملي) - و هو الذي يتم به جوهر النفس و يصير جوهرها عقليا بالفعل. و لهذا العقل مراتب: يكون مرة عقلا هيولانيا و مرة عقلا بالملكة و مرة عقلا مستفادا (ف ع ۱۷ ۲). جیرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

عقل بالمستفاد می‌رسد. این تقسیم مأخوذ از ارسطو است که می‌گوید عقل منفعل در معقولات بمتابه ماده است نسبت به صورت و عقل فعال بمتابه صورت است نسبت به هیولی و آن می‌تواند تمام صور را در عقل منفعل احداث کند. الکندی عقل بالقوه^{۲۲} و بالملکه^{۲۳} را نیز از ارسطو گرفته و عقل فعال که در فلسفه اسکندر بمعنی خداست را نیز مورد توجه قرار داده است.^{۲۴} تقسیم عقل و

^{۲۲} جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان. عقل بالقوة، العقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها و صورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها. و تلك الصور المنتزعة عن المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصير صوراً لهذه الذات. و تلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات (ف ع ۱۲ ۶) - الشيء في الإنسان الذي تصدر عنه هذه الأفعال (المدركة) يسمى نفساً ناطقة و له قوتان: إحداهما معدة نحو العمل و وجهها إلى البدن و بها يميز بين ما ينبغي أن يفعل و بين ما لا ينبغي أن يفعل و ما يحسن و يقبح من الأمور الجزئية - و يقال له العقل العملي و يستكمل في الناس بالتجارب و العادات و الثانية قوة معدة نحو النظر و العقل الخاص بالنفس و وجهها إلى فوق و بها ينال الفيض الإلهي. و هذه القوة قد تكون بعد بالقوة لم تفعل شيئاً و لم تصور بل هي مستعدة لأن تعقل المعقولات بل هي استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات - و هذا يسمى العقل بالقوة و العقل الهولاني. و قد تكون قوة أخرى أحوج منها إلى الفعل و ذلك بأن تحصل للنفس المعقولات الأولى على نحو الحصول الذي نذكره و هذا يسمى العقل بالملكة. و درجة ثالثة هي أن تحصل للنفس المعقولات المكتسبة فتحصل النفس عقلاً بالفعل و نفس تلك المعقولات تسمى عقلاً مستفاداً. و لأن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بشيء يفيد تلك الصورة فإذا العقل بالقوة إنما يصير عقلاً بالفعل بسبب يفيد المعقولات و يتصل به إثره و هذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا. و ليس شيء من الأجسام بهذه الصفة. فإذا هذا الشيء عقل بالفعل و فعال فينا فيسمى عقلاً فعالاً و قياسه من عقولنا قياس الشمس من أبقارنا (س ع ۴۲ ۲۱) - قيل في علم النفس إن نفس الإنسان تعقل المعقولات و تعلم الكليات بعد أن كانت لا تعقلها و لا تعلمها. فهي في أولية حالها عقل بالقوة و يسمونها لذلك عقلاً هولانياً بمعنى أنها محل قابل للمعقولات و من شأنها أن تقبلها بتعلم و تعليم (بغ م ۱ ۴۰۷ ۲۲) - رأوا (الفلاسفة) نفس الإنسان تعرف و تعلم بعد جهل و تكمل بعد نقص فظنوا إلى هذا الكمال من جهة كونه بالقوة و من جهة كونه بالفعل فسموها بحسبه عقلاً هولانياً و عقلاً بالقوة (بغ م ۱ ۴۱۰ ۲) - قالوا (الفلاسفة) إن النفس الناطقة التي هي نفس الإنسان هي عقل هولاني و عقل بالقوة و من شأنها أن تصير عقلاً بالفعل إذا تصورت بصور المعلومات و قبل ذلك فهي نفس محركة للبدن فكأنهم سموها عقلاً هولانياً لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها و فيها (بغ م ۲ ۱۴۲ ۱۳) إن العقل بالفعل هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة فيه (م ۳۳۰ ۱۵).

^{۲۳} جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان. العقل بالملكة و هو عبارة عن القوة النظرية حالة حصول آلة التوصل إلى الإدراك لكن بالفكرة و الروية كحال الصبي العارف ببسائط الحروف و الدواة و القلم و المتقر حالة الكتابة إلى الفكرة و الروية. و قد يسمى هذا العقل العقل بالقوة الممكنة (سي م ۱۰۷ ۴).

^{۲۴} عقل قدسي: أنظر إلى هذه القوى كيف يرؤس بعضها بعضاً و كيف يخدم بعضها بعضاً فإنك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسي رئيساً و يخدمه الكل و هو الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ثم العقل الهولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة. ثم العقل العملي يخدم جميع هذا لأن العلاقة البدنية كما سيتضح بعد لأجل تكميل العقل النظري و تركيبته و العقل العملي هو مدبر تلك العلاقة (س ف ۶۷ ۱۳) - (عقل قدسي) و هو من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جداً ليس مما ←

مراتب آن از نظر اسکندر^{۲۵} شامل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد است.^{۲۶}

شیخ الرئیس نفس انسان را شامل دو قوه عملی و نظری می‌داند. و مراتب قوه نظری را عقل می‌گوید و علت و باعث مخرجه نفس از مرتبه عقل بالقوه و ایصال آن به مرتبه بالفعل و بالمستفاد عقل فعال است و می‌گوید: عقل فعال بر نفوس بشری تابش و آن را تربیت کرده و از قوه به فعل می‌آورد.^{۲۷} او می‌گوید: چون معقولات اندر نفس به قوه است و به فعل همی آید، باید که چیزی ایشان را از قوه به فعل آورد و او را عقل فعال خواند که وی فعل کند اندر عقلهای ما تا از قوه به فعل آیند و لکن تا ابتدا محسوسات و خیالات نباشند عقل ما به فعل نیاید و چون محسوسات و خیالات موجود آیند آمیخته باشند و صور به اعراض غریب و پوشیده بودند چنانکه اشیاء در تاریکی. پس تابش عقل فعال بر خیالات افتد چون روشنائی آفتاب بر صوری که در تاریکی باشند.^{۲۸}

اخوان الصفا مراتب نفوس را نفس انسانی و مافوق نفس انسانی و مادون نفس انسانی می‌دانند. مرتبه دون نفس انسانی خود هفت مرتبه است و مرتبه فوق نفس انسانی نیز هفت مرتبه دارد و آنچه از این مراتب معلوم است پنج مرتبه است که دو مرتبه آن فوق مرتبه نفس انسانی است و آن رتبه ملکیه و قدسیه است. رتبه ملکیه همان رتبه حکمیه است و رتبه قدسیه عبارت از مرتبه نبوت است و دو رتبه دون نفس انسانی مرتبه نفس نباتی و حیوانی است. بعضی از قوا و اخلاق مربوط و متعلق به نفس نباتی شهوی است و بعضی مربوط به نفس حیوانی است و بعضی منسوب به نفس انسانی ناطقه است و بعضی منسوب به نفس عاقله حکمیه است و بعضی متعلق به نفوس قدسیه ملکیه است. نفس کلیه

←

يشترك فيه الناس كلهم (س ن ۱۶۷ ۴) - العقل القدسي وهو عبارة عن القوة النظرية التي من شأنها تحصيل المدركات من غير تعليم وتعلم كحال النبي (سي م ۱۰۷ ۹). جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۲۵} مجموعه رسائل فلسفی کندی، ترجمه یوسف ثانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷، تهران

^{۲۶} الکندی در جای دیگر می‌گوید: ان رأی ارسطاطاليس في العقل ان العقل على انواع اربعة: بالفعل، بالقوة، بالחס و بالملکه.

^{۲۷} ابوعلی سینا، شفا، طبیعیات، به کوشش ابراهیم مدکور، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۱ ص ۳۵۶-۳۶۰، رسائل الکندی صص. ۳۲۷ و ۲۶۰.

^{۲۸} ابوعلی سینا، دانشنامه علایی، احمد خراسانی، انتشارات فارابی، ۱۳۶۰، تهران. ص ۱۲۲.

که نفس عالم است مؤید نفوس بسیطه است در عالم سفلی و عقل کل^{۲۹} مؤید نفس کلی است و باری تعالی مؤید عقل کلی است و مبدع تمام آنها است. بدین ترتیب هر یک از مراتب عقول مؤید ما دون خود می‌باشد تا برسد به عقل فعال که مؤید عقول جزئیة انسانیة است.^{۳۰}

ابن رشد عقل را بر دو نوع فاعل عام و منفعل تقسیم می‌کند. عقل فاعل عام جوهری است منفصل از انسان و قابل فنا و امتزاج به ماده نیست و بمنزله آفتابی است که تمام عقول از آن کسب نور می‌کنند. عقل منفعل عقل انسانی است که از عقل عام مدد می‌گیرد و از آن جهت که مستمد از عقل فاعل است دائماً خواهان اتصال به آن است. عقل منفعل دارای مراتب و مراحل و قوای مختلفی است. عقل بالملکه عقل فعال عام را دریابد، بدون عکس. زیرا هرگاه عقل فعال عقل بالملکه را دریابد در معرض حوادث و تغییرات قرار گیرد. در حالی که عقل فعال ابدی بوده و در معرض حوادث و تغییرات نمی‌باشد. پس عقل انسانی امری است که عقل فعال را درمیابد یعنی خود را بدان می‌رساند و با آن متحد می‌شود و آن نهایت درجه کمال عقل انسان است.^{۳۱}

ناصر خسرو عقل را به دو نوع غریزی^{۳۲} که اصل در مردم است و مکتسب که از راه تعلم بوجود می‌آید تقسیم می‌کند. او وجود عقل در جهان حیوانی را دلیل بر دوئیت عقل اول می‌داند که منشأ است.^{۳۳}

شهاب الدین سهروردی عالم را به عالم عقول، نفوس و اجسام تقسیم و عقول را به طولیه و عرضیه جدا کرده است که آنها را انوار قاهره اعلون و ارباب اصنام نامیده است، و نفوس انسانی را نمونه و

^{۲۹} إذا قلنا العقل الكلي فإنما يعني به القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية (ص ۳ ۲۱۲ ۴) - النفس الكلية التي هي نفس العالم مؤيدة للنفوس البسيطة و العقل الكلي مؤيد للنفس الكلية و الباري - جل ثناؤه - مؤيد للعقل الكلي فهو مبدعها كلها و مدبر لها من غير ممازجة لها و لا مباشرة (ص ۳ ۲۱۵ ۱۱) - العقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس فلا وجود له في القوام بل في التصور (س ح ۱۴ ۷) - العقل الكلي أثر كلمة من كلام الله الباري تعالی (غ ع ۳۰ ۱۰). جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۳۰} رسائل إخوان الصفا و خيآن الوفا، ج ۳ ص ۲۲۷.

^{۳۱} محمدبن احمد بن رشد اندلسی، فلسفه ابن رشد ص ۴۵۰.

^{۳۲} إن النفس تقبل تعلم المقطورات فحينئذ تكون عقلا غريزيا (غ ع ۴۴ ۹)، جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۳۳} ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحكمتین، چاپ هانری کوربن و محمد معین، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۴۹.

تابش نفوس مدبّره فلکیه و بالجمله فیض عقل فعال می‌داند.^{۳۴}

صدرالدین شیرازی جهان وجود را ذومراتب دانسته که موجودات عالم طبیعت همواره در حال سیلان و جریان هستند و دائماً از قوه به فعل می‌روند و متحرک به حرکت جوهریه ذاتیه‌اند و نفس در مراتب ابتدائی و قبل از نیل به کمال تجرد و بلکه قبل از نیل به کمال حقیقی و قرار در دار مقرّبین همواره در تحول و تکامل بوده که بطرف کمال مطلوب و حقیقی خود گراید.^{۳۵}

فلاسفه عقل را در مراتب چهارگانه زیر طبقه‌بندی می‌کنند:

اول- عقل هیولانی که استعداد محض ادراک معقولات است که قوه محض و عاری از هر نوع فضیلتی است.^{۳۶} به این جهت به هیولا منسوب است که نفس در این مرحله شبیه هیولای اولی است و در حد ذات خود خالی از صور کلی است.^{۳۷} عقل هیولانی مترادف عقل بالقوه است و آن شبیه صفحه سفیدی است که چیزی بر آن نقش نبسته و مراد از عقل بالقوه یا هیولایی مرحله نخست عقل نظری است. بابا افضل ابراز می‌دارد که معنی عقل بالقوه آن است که داند و آگاه بود و آگاهی ندارد و نداند که آگاه است.^{۳۸} عقل هیولانی که در قوه محض است و قوه عاقله از هر صورت و فعلی خالی و عاری است قابل برای ادراکات ممکنه است از جهت تشبّه آن به هیولای اولی که قابل برای تلبس و قبول تمام صور است، و در عین حال بالفعل عاری از تمام صور است. زیرا نفس به فطرت اصلیه خود عاری از ماده است و نشان آن این است که مدرک تمام حقایق باشد. و مراد از عقل غریزی عقل انسانی است در بدو آفرینش. یعنی قوه تفکر و تعمق و استدلال. ملاصدرا^{۳۹} در

^{۳۴} سهروردی، شهاب الدین یحیی ابن حبش بن امیرک ابوالفتوح سهروردی، هیاکل النور، ص ۵۳.

^{۳۵} و می‌گوید فالقوة العاقلة اذا وصلت الى مهية المعقول و حصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمنى اللغوى.

^{۳۶} حکیم حاج ملا هادی سبزواری، شرح منظومه ص: ۲۰۶ و رجوع شود به تهافت التهافت ص ۵۷۹ و دانشنامه ص ۱۰۹. فما هو استعداد المعقول الاولی یسمى بالعقل الهیولانی تشبیها فی خلوه عن جمیع الصور العقلیة بالهیولی الاولی الخالیة فی ذاتها عن كافة الصور الجسمیة.

^{۳۷} تعریفات جرجانی.

^{۳۸} افضل الدین محمد بن حسین بن محمد خوزه مرّقی کاشانی، مصنفات باباافضل، ج ۱ رساله ۱ ص ۲۵.

^{۳۹} محود بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، اشراق نهم. (ترجمه علی بابائی، نشر مولی، ۱۳۸۷، تهران).

بیان اولین مراتب عقل نظری^{۴۰} به نام عقل هیولانی می‌گوید: و آن مرتبه‌ای است که برای هر نفسی از نفوس انسان بر حسب اصل ذات و فطرت هنگام تهی بودن وی از کلیه صور به نام استعداد پذیرفتن جمیع معقولات موجود است. زیرا برای نفس در این مرتبه وجودی است عقلی، ولی بالقوه و نه بالفعل. همانطور که برای هیولی وجودی است حسی، ولی بالقوه نه بالفعل. پس جوهریت نفس در آغاز تکون و حدوث جوهریتی است ضعیف نظیر جوهریت هیولی و شبیه به عرضیت بلکه ضعیف‌تر از عرضیت. زیرا نفس در این حالت و مرتبه قوه محض است، در صورتیکه عرض در مرتبه ذات خویش امری است بالفعل.

دوم- عقل بالملکه که عبارت از علم به ضروریات و استعداد نفس برای اکتساب نظریات توسط ضروریات است. عقل بالملکه از مرتبه هیولانی و بالقوه گذشته و از مدرکات عاری نبوده و مدرکاتی برای آن حاصل شده و بالجمله صور و علوم اولیات برای آن حاصل شده و قدرت و ملکه انتقال به نشأت عقل بالفعل را دریافت کرده است. و عقل مکتسب که از راه تعلیم موجود شود مراحل کمال بعدی عقل غریزی است.^{۴۱} دلیل بر دوئی عقل دو نوع بودن عقل غریزی و عقل مکتسب است و در جهان حیوانی دلیل بر دوئیت، وجود عقل اول است که منشأ است در مقابل عقل غریزی.^{۴۲}

سوم- عقل بالفعل که از طریق تکرار اکتساب نظریات در قوه عاقله فراهم آید بطوریکه برای این قوه ملکه‌ای فراهم آید که بدون قبول زحمت اکتساب مجدد هر وقت بخواهد بتواند صور معانی را

^{۴۰} صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی معروف به مُلاصدرا و صدرالمتهین، اسفار ج ۳ ص ۳۱ و ۱۰۰: در انسان دو قوه عالمه و عقل نظری وجود دارد. منظور از عقل نظری همان نفس است که از مرتبه هیولانی شروع می‌شود و تا به مرحله کمال تجرد می‌رسد. جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان: عقل نفسانی: إن الطبيعة في الإنسان و النفس الإنسانية و قوى هاتين و أفعالهما إنما هي كلها و القوى العقلية العملية لأجل كمال العقل النظري و أن الطبيعة و العقل النفساني ليس فيهما كفاية دون الأفعال الكائنة عن المشيئة و الاختيار التابعين للعقل العملي (ف ط ۱۳۰ ۲۱)- قال فرفوربوس و هو المفسر... إن العقل النفساني إذا اتصل بالعقل الأول الخالص كان عاقلاً دائماً و لم يكن عاقلاً مرة و مرة غير عاقل فإذا فارق البدن كان أخرى أن تلزمه هذه الصفة و لا تفارقه و أما الآخر من الحس و النماء و التوهم و الفكر فإنها كلها تبطل مع بطلان الجسم و ذلك إنما أثر النفس في الجسم فإذا بطل الجسم و فارقت النفس بطلت هذه (توم ۳۳۴ ۵).

^{۴۱} ناصر خسرو، جامع الحكمتين.

^{۴۲} ناصر خسرو، جامع الحكمتين ص ۱۴۹ و رجوع شود به اخوان ج ۳ ص ۲۹۱.

به ذهن احضار کند. اما این صور را بالفعل مشاهده نمی‌کند.^{۴۳} عقل بالفعل از مرحله هیولانی و بالمکه عبور کرده و کمال یافته است و علاوه بر حصول اولیات نظریات هم برای آن حاصل شده است و لکن کلاً نزد او حاضر نباشد و هرگاه بخواهد به مجرد التفات حاضر شوند.^{۴۴} عقل فعال در ورای عقل انسانی قرار دارد که صور معانی را به عالم کون و فساد افاضه می‌کند. این صور در عقل فعال از آن جهت که فعال است موجود است. وقتی اتصال عقل انسانی^{۴۵} به عقل فعال شدید شود چنان که گویی همه چیز را از نزد خود می‌داند که عقل قدسی نامیده می‌شود. به قول ارسطو عقل فعال عقلی است که معانی یا صور کلی را از لواحق حسی و جزئی انتزاع می‌کند در حالی که عقل منفعل عقلی است که این صور در آن انطباع و نقش می‌یابد.

چهارم- عقل مستفاد: به این معنی است که نظریات نزد عقل حاضر باشد و از آن غایب نگردد. عقل مستفاد از مراحل هیولانی و ملکه و فعلی گذشته و برای حصول و حضور معلومات و بالجمله استحضار امور نیازی به توجه و التفات ندارد و تمام نظریات بالفعل نزد او حاصل باشد و مشاهده او باشند بدون توجه و التفات و اکتساب، که در آن مرتبه تمام اشیاء را مشاهده می‌کند و آن صور را در مبدأ فیاض خود که عقل فعال باشد می‌بیند. عقل بالمستفاد مرتبه حصول تمام علوم نظری و اکتسابی است.^{۴۶} عقل بالمستفاد را عقل مضاعف هم نامیده‌اند زیرا هم از ناحیه عقل فعال کسب فیض می‌کند و هم از مادون خود یعنی عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و بالاخره حواس ظاهره و باطنه. و مراد از عقل خالص عقل غیرمشوب با خیالات و اوهام و قیود مادی است و آن مرحله

^{۴۳} تعریفات جرجانی.

^{۴۴} تهافت التهافت ص ۶. اسفار ج ۱ ص ۳۰۴-۲۹۲. شرح منظومه ص ۳۰۸. دستور العلماء ج ۲ ص ۳۲۷. تعریفات ص ۱۰۲.

^{۴۵} رسائل اخوان الصفاء، و خلان الوفا، ج ۳ ص ۲۲۸: ان العقل اسم مشترك يقال على معنيين احدهما ما تشير به الفلاسفة الى انه اول موجود اخترعه الباری جل و عز و هو جوهر بسیط روحانی محیط بالاشیاء كلها احاطة روحانية. و المعنى الآخر ما يشير به جمهور الناس الى انه قوة من قوى النفس الانسانية التي فعلها التفكير و الروية و النطق و التميز و الصنائع و ما شاكلها. و ج ۱ ص ۳۵۰: و اذا ملت واردت يا اخي ان تعرف مالعقل الانساني فليس هو شيئا سوى النفس الانسانية التي بالقوة صارت علامة بالفعل بعد ما كانت علامة بالقوة.

^{۴۶} شرح منظومه ص ۳۰۶، رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ۲۷۶- اسفار - ص ۳۰۴، ۳۱۳. و العقل بالفعل ذواستعداد الاستحضار للنظريات المكتسبة المخزونة متى شاء بمجرد الالتفاف بلا اکتساب جدید و العقل حيث انعدم استعداد فيه و استحضر العلوم مشاهدا آياها مستفادا ای من العقل الفعال الذى هو مخرج نفوسنا من القوة الى الفعل.

کمال نفس انسانی است که عقل مستفاد است.

منشأ صدور نفوس جزئیة بشریه را نیز عقل فعال می‌نامند که بوسیله آن نفوس بشری بر ابدان و اجساد فائض می‌گردد. عقل فعال را بنامهای مختلف مانند روح القدس، روان بخش، جبرئیل و عقل دهم نیز خوانده‌اند. عقل فعال فیاض است و عقول و نفوس انسانی را از قوه به فعل آورد و واهب الصور و واسطه در فیض است به موجودات عالم کون و فساد. اخوان الصفا در تعریف عقل فعال آورده‌اند که: انه جوهر بسیط روحانی نور محض فی غایة التمام و الکمال و الفضائل و فیه صور جمیع الاشياء.^{۴۷} نفس انسان در مرحله اتصال به عقل فعال را عقل بالمستفاد گویند و همان عقل فعال است که نفوس را از قوه به فعل و از مرتبه هیولانی به کمال مستفادی خود می‌رساند. ابن رشد می‌گوید و بینا ان العقل هو كالصورة فی العقل هیولانی و انه یفعل المعقولات و یقبلها من جهة العقل الیهو- لانیة و ان العقل هیولانی کائن فاسد و ان العقل الذی بالملکة فیه جزء فاسد و جزء کائن و ان الفاسد هو فعله و اما فی ذاته فلیس بفاسد.^{۴۸} عقل دهم آخرین عقل در سلسله طولیه است را نیز عقل فعال نامند از جهت آنکه فائض بر عالم ناسوت و حاکم بر جهان سفلی است و بنابر این عقل دهم نسبت به جهان ما عقل فعال است و موجب خروج نفوس و دیگر امور از قوه به فعل است و او است که مفیض نفوس و عقول جزئیة در این عالم است. همه عقول فعالند نهایت عقل دهم را از آن روی فعال گویند که حاکم بر موجودات جسمانی است و تأثیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده است که در آن‌ها تدبیر کند. شهاب‌الدین سهروردی عقل فعال را مانند عنقا و یا سیمرغ و بیضا و طایر قدسی که محل آن کوه قاف است و صفیر آن خفته‌گان را از خواب غفلت بیدار می‌کند می‌داند. و بالأخره نفس انسان همواره از صورتی به صورتی ارتقا می‌یابد و از کمالی به کمال دیگر. در نخستین نشأت از جسمیت مطلقه به صورت اسطقیسیه و از صورت اسطقیسیه به صورت معدنیه و از صورت معدنیه به نباتیه و از نباتیه به صورت حیوانی سیر می‌کند تا آن‌گاه که تمام قوای حیوانی را استیفا کند و همچنان ارتقا یابد تا به مرتبه‌ای رسد که بری از ماده شود که بالاتر از آن مفارقات‌اند. موقعی که به مفارقات ارتقا یافت عقل مستفادش گویند که قریب الشبه به عقل فعال است و فرق بین عقل مستفاد و فعال این است که عقل فعال از ابتدا مجرد بوده است و عقل مستفاد از ماده شروع کرده تا مجرد شده است پس نیرویی که عقل انسان را از بالقوه بودن به

^{۴۷} رسائل اخوان ج ۳ ص ۱۹۷.

^{۴۸} ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ص ۱۴۸۶.

مرحله مستفاد می‌رساند همان عقل فعال است که رشد و تربیت جهان ما به او سپرده شده است. صدر الدین می‌گوید عقل فعال را از آن جهت فعال گویند که اولاً ایجاد کننده نفوس بشری است و خارج کننده آنها است از قوه به فعل و ثانیاً آنکه خود از تمام وجوه بالفعل است و از این جهت تمام عقول فعالند و ثالثاً آنکه موجد و مکون این عالم است و مفیض صور است بر عالم محسوس. و بالاخره عقل فعال آخرین مفارقات عقلیه است و آخرین مرتبه کمال نفس ناطقه اتصال به عقل فعال است چنانکه می‌گوید: ان للعقل الفعال وجوداً فی نفسه و وجوداً فی انفسنا فان کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه فان ما لا وصول لشیئی الیه بوجه الاتحاد لا یكون غاية لوجود ذلك الشئی.^{۴۹} اخوان الصفا در تعریف نفس می‌گویند: جوهر بسیطة روحانية حية علامة فعالة صورة من صور العقل الفعال.^{۵۰} و بنابر این عقل فعال را فائض نفوس جزئی و صور در عالم ماده می‌دانند. ابن رشد می‌گوید: عقل فعال مانند صورت است در عقل هیولانی و معقولات فعل اویند.^{۵۱} العقل الفعال من جهة ما هو مفارق و مبدأ لنا قد یجب ان یحرکنا علی جهة ما یحرک العاشق المعشوق.^{۵۲} و عقل فعال کدخدای زمین و عقل منفصل است. شیخ الرئیس در مقام بیان اثبات وجود عقل فعال می‌گوید: چون معقولات اندر نفس به قوه است و به فعل همی آید باید که چیزی بوده باشد عقلی، که وی ایشان را از قوه به فعل آورد و شک نیست که یکی از آن عقلها که بدین عالم نزدیکتر است و او را عقل فعال خوانند که وی فعل کند اندر عقلها تا از قوه به فعل آیند.^{۵۳} عقل فعال قهراً دو وجه دارند یکی بر روحانیات و مجردات و یکی به اجرام و جسمانیات. از مجردات نیرو و فیض گیرد و به اجرام و اجسام فیض پاشی کند و چون عقل فعال مجرد است و در مجردات حجابی نیست تمام حقایق موجودات و صور علمیه را از مبادی عالیّه دریافت می‌کند. و می‌گویند نهایت کمال نفوس انسانی و طی مراحل قوه‌ها و فعلیت‌ها این است که به عقل فعال اتصال یابند و آن گونه نفوس که تا آن حد کمال یابند که وصل به عقل فعال شوند و

^{۴۹} رجوع شود به اسفار ج ۱ ص ۳۱۳ و ج ۳ ص ۱۰۲، ۱۲۵، ۱۶۵، ج ۴ ص ۱۳۳، ۱۳۵، مبدأ و معاد ص ۹۲، رسائل صص ۶۴، ۹۳.

^{۵۰} اخوان ج ۳ ص ۳۶۱.

^{۵۱} ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ص ۹۴۸. و بینا ان العقل الفعال هو كالصورة فی العقل الهیولانی و انه یفعل المقولات.

^{۵۲} ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ص ۱۴۸۶.

^{۵۳} دانشنامه بخش طبیعیات ص ۱۲۳.

در واقع مجرد شوند و جزء عقل فعال شوند هر آن که اراده کنند علوم را از مبادی عالیه دریافت می‌کنند. یعنی دریافت شهودی دارند چنانکه نفوس انبیاء و اولیاء و علم لدنی به این معنی است.^{۵۴} و بالجمله عقل فعال نسبت به جهان جسمانی واسطه در فیض است. به عقل فعال عقل فیاض هم گفته می‌شود که فائض صور موجودات و نفوس جزئیة انسانیه است و تمام عقول در مرتبه خود نیز فیاض اند لکن عقل فیاض نسبت به جهان ما همان عقل فعال است. و مراد از عقل فاعل همان عقل مجرد^{۵۵} فعال است و بالاخره عقل فیاض که عقول منفعله انسانی از او استفاضه می‌کنند. ابن رشد می‌گوید:

فی الكون مادة و عقل و العقل نوعان نوع فاعل عام و نوع منفعل فالعقل الفاعل جوهر منفصل عن الانسان و هو غیر قابل للفناء و لا الامتزاج بالمادة. بل هو الشمس الذی مستمد منه كل العقول و العقل المنفعل هو عقل فی الانسان مستمد من العقل العام الفاعل.

عقل اول که به عقل اعلی نیز خوانده می‌شود مراد اول ما صدر از ذات حق تعالی است که مشائیان آن را عقل اول و اشراقیان نور اول و نور اقرب نامند.^{۵۶} عقل اول جوهر بسیط روحانی است که محیط به اشیاء است که فرمود «اول ما خلق الله العقل» و نفس کلیه جوهر روحانی است که از عقل اول صادر شده و فیض عقل اول است و تمام صور موجودات و اشکال در صفحه نفس کلی هست.^{۵۷} عقل کل واژه دیگری برای عقل اول است.^{۵۸} و عقل مفارق^{۵۹} بطور اطلاق عقل اول است و

^{۵۴} اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۶۱.

^{۵۵} إن الحركة تدل علی إثبات جوهر شریف غیر متغیر لیس بجسم و لا منقطع فیه. و مثل هذا یسمى عقلا مجردا. و إنما يدل علیه بواسطة عدم التناهی (غ م ۲۷۹ ۱۱). العقل مجرد الکلی الذی لا یتغیر لا یصدر منه الحركة المتغیرة (غ م ۲۸۰ ۷). جبرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان.

^{۵۶} خواجه نصیر الدین طوسی، مجموعه دوم مصنفات ص ۹۱.

^{۵۷} عقل دوم در مقابل عقل اول از عقل اول حاصل شده بطوری که ممکن الوجود است. عقل ثانی یحصل من العقل الأول لأنه واجب الوجود و عالم بالأول عقل آخر و لا یكون فیه کثرة إلا بالوجه الذی ذکرناه. و یحصل من ذلك العقل الأول: (الثانی) بأنه ممکن الوجود. و بأنه یعلم ذاته: (الفلك الأعلی) بمادته و صورته التي هي (النفس). و المراد بهذا أن هذین الشیئین یصیران سبب شیئین أعنی الفلك و النفس (ف ع ۱۰۷) یحصل من العقل الثانی عقل آخر و فلك آخر تحت الفلك الأعلی. و إنما یحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فیه بالعرض... بدأ فی العقل الأول و علی هذا یحصل عقل و فلك من عقل و نحن لا نعلم كمية هذه العقول و الأفلاك إلا علی طریق الجملة إلى أن تنتهی العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة و هناك یتیم عدد الأفلاك. و لیس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهایة (ف ع ۲۸) العقل الأول یدرك الأشياء بغتة و العقل الثانی أيضا یدركها بغتة إذا كان متحدا بالعقل الأول و لا تعوقه عنه الأشياء الهیولانية فإذا عاقته إحتاج أن یتوصل بالمقاییس و یدرك بشيء بعد شيء (تو م ۳۲۳ ۱۳) - العقل الثانی بالوهم هو الذی علیه الأقدار و المسافات الجسمیة و إنما ←



كان الوهم كذلك لأنه يقبل آثار الجسم فيجسم الأشياء و ينكر الصورة المجردة (توم ٣٣٣ ١٥). جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

٥٨ الحدود لابن سينا، ص: ١٥. تهافت الفلاسفة ص: ٢٩٢. الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات. و هو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه و وجوده أول وجود مستفاد عن الموجود الأول. الحدود لابن سينا ١٤، رسائل ابن سينا صص: ٩٠، ٩١: العقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس فلا وجود له في القوام بل في التصور. و أما عقل الكل فيقال لمعنيين لأجل أن الكل يقال لمعنيين: أحدهما جملة العالم و الثاني الجرم الأقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل و لحركته حركة الكل... أما الكل فيه باعتبار المعنى الأول فشرح اسمه: أنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك بالذات و لا بالعرض و لا تتحرك إلا بالشوق. و آخر عدد هذه الجملة هو العقل الفعال في الأئفس الإنسانية و هذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الأول و المبدأ الأول هو مبدع الكل. و أما الكل منه باعتبار المعنى الثاني فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات و هو المتحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه و وجوده أول وجود مستفاد عن الموجود الأول. صدرالدين، المبدأ و المعاد، ص: ١٨٨: أول الصوادر منه موجود أحدي الذات الهوية و لا يكون ذلك عرضا و لا صورة.. فأول الصوادر عن الباري جل ذكره جوهر مفارق عن المادة ذاتا و فعلا سماه بعض الأوائل عقل الكل و العنصر الأول.

٥٩ لأن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة و ترتيبها و لكنه واجب فيما هو عقل مفارق ألا يستند في عقل الأشياء الموجودة و ترتيبها إلى الأشياء الموجودة و يتأخر معقوله عنها لأن كل عقل هو بمذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات و مستكمل به و هو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء. و لذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات جارية على حكم العقل و كان هذا العقل منا مقصرا عن إدراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام و ترتيب هو السبب في النظام و الترتيب و الحكمة الموجودة في موجود موجود. و واجب أن يكون هذا العقل النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات و أن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات و متأخرة عنها. و ذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام و الترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئا خارجا عن ذاته لأنه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقله لا علة له و كان يكون مقصرا (ش ته ١٩٤ ٢) العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته و أنه يعقل ذاته يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام و الترتيب الذي في جميع الموجودات و ذلك النظام و الترتيب هو الذي تتقبله القوة الفاعلة ذوات النظام و الترتيب الموجودة في جميع الموجودات و هي التي تسميها الفلاسفة الطبائع. فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل - و ترتيبه و ليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض و لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات و ليس هو كليا و لا جزئيا (ش ته ١٩٤ ١٦) العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد و الكثرة و أما ذلك العقل (المفارق) فلا يلحقه شيء من ذلك و ذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات و ليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك و المدرك و أما العقل الذي فينا فإدراكه ذات الشيء غير إدراكه أنه مبدأ للشيء و كذلك إدراكه غيره غير إدراك ذاته بوجه ما. و لكن فيه شبه من ذلك العقل و ذلك العقل هو الذي أفاده ذلك الشبه. و ذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل برية من النقايس التي لحقتها في هذا العقل منا مثال ذلك: إن العقل إنما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لأن ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات و ذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك: إن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة (ش ته ١٩٤



عقول مفارقه عقول طولیه و صوادر اولند و حتی بعضی گویند اسم عقل بطور مطلق اطلاق بر عقول مفارقه شده.^{۶۰} ناصر خسرو می‌گوید: در ترکیب آفرینش پدید آورده شده اول را عقل کل گویند و آن موجود کامل‌تر از موجودات بعد از آن است. زیرا موجود پیشین تا کامل و واجد کمال نباشد موجود دیگری را نیافریند.^{۶۱} و مراد از عقل کلی همان عقل کل و عقل اول است. اخوان الصفا گویند: و يعلم ان العقل الکلی هو ایضا نور فائض من وجود الباری و هو نور الانوار و محض الوجود و معدن الجود.^{۶۲}

ز اول عقل کل را کرد پیدا کجا عرش الهش گفت دانا
گروهی علت اولیش گفتند گروهی آدم معنیش گفتند^{۶۳}

العقل الاول یجب ان یکون بسیطا واحدا^{۶۴}. و هو جوهر بسیط روحانی فیہ جمیع صور الموجودات غیر متراکمه و لا متزاحمة^{۶۵}. و گفتند که هست اول که آن جوهر بود که وحدت بدو متحد شد و آن عقل کلی است که مر او را عقل فعال گویند و آغاز هستیها اوست.^{۶۶} و فذالك الواحد عند اهل النظر هو القلم الاعلی المسمى بالعقل و عندنا بالوجود العام.^{۶۷}

در رسائل اخوان است که بعضی گویند اول ما صدر هیولی و صورت است و بعضی گویند جوهر و عرض است و بعضی گویند خیر و شر است و بعضی گویند اثبات و نفی است. بعضی گویند ایجاب

←

۶۲) جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان.

۶۰) تهافت التهافت ص ۳۸۸ و رجوع شود به ص ۲۱۵ و ۳۰۳- تفسیر ص ۸۸۶

۶۱) ناصر خسرو، خوان الاخوان، ترجمه اکبر قویم، نشر اساطیر، ۱۳۸۴، تهران، ص ۲۸ و رجوع باسفار ج ۳ ص ۱۶۹ و مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۶ و مصنفات ج ۱ رساله ۳ ص ۸ شود.

۶۲) اخوان ج ۳ ص ۳۲۲.

۶۳) ناصر خسرو

۶۴) ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ص ۱۷۰

۶۵) اخوان ج ۳ ص ۲۲۹

۶۶) جامع حکمتین ص ۱۴۸ و رجوع شود به شواهد الربوبیه ص ۹۷- اسفار ج ۳ ص ۶۲- زمخشری، تفسیر کشاف ص ۷۶۴.

۶۷) صدرالدین قونوی، مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود ص ۶۹.

و سلب است و بعضی گویند لوح و قلم است و بعضی گویند فیض و عقل است و بعضی گویند محبت و غلبه است.^{۶۸}

ابن سینا موجودات را بطور کلی و به تقسیم اولیه دو قسم می‌داند یکی واجب و دیگری ممکن. و ممکنات را به ترتیب تقسیم و طبقه‌بندی کرده است به مجردات محضه که عقول باشند^{۶۹} و مجرداتی که تعلق تدبیری به اجسام دارند که نفوس و اجسام مبدعه که افلاک باشند و کائنات فاسده که عناصر و موالید باشند.

عقل إلهی به معنی ذات حق است من المعلوم الاول لنا ان العقل الاهی يجب ان يكون في غاية الفضيلة و التمام.^{۷۰} العقل الإلهي يوجد دائما فعلا. إن العقل الإلهي يجب أن يكون في غاية الفضيلة و التمام^{۷۱}

می‌نویسند^{۷۲}: «بدانکه عقل در لغت اطلاق می‌شود بر معانی عدیده متباینه متخالفه که مشکل است که معنی واحد، جامع جمیع تواند باشد و شاید اکثر معانی آن در معنی بستن تواند داخل باشد، و در عرف عام اطلاق می‌شود بر ادراک انسانی و بر مبدء ادراک انسانی که از آن گاهی تغییر کنند بنفس ناطقه و بقوة عاقله و بآن قوه ممتاز می‌شود انسان از سایر انواع حیوان و باین معنی است که جمله افراد انسان را ذوي العقول نامند، چه غبی و چه ذکی و چه فاسق و چه عادل و اطلاق می‌شود بر هیئت محموده که در انسان یافت می‌شود در گفتار و در رفتار و اطلاق می‌شود بر جودت رأی و

^{۶۸} اخوان ج ۳ ص ۲۰۲.

^{۶۹} عقل محض: إن الأول موجود لا في المادة و كل موجود لا في مادة فهو عقل محض و كل ما هو عقل محض فجميع المقولات مكشوفة له (غ ت ۱۳۵ ۱۶) - لما رأوا (الفلاسفة) النظام ههنا في الطبيعة و في أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا أن ههنا عقلا هو الذي أفاد هذه القوة الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب و النظام الموجود في أفعالها. و علموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها و أن مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الإنساني. و إنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم (ش ته ۲۴۵ ۱۳). جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۷۰} ابن رشد، تفسير مابعدالطبيعة ارسطو، ص ۱۶۹۷.

^{۷۱} جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة ناشرون، لبنان.

^{۷۲} حضرت حاج ملاسلطانمحمد سلطانعلیشاه، مجمع السعادات، چاپ سوم، باب اول، في معرفة العقل و بيان المعاني التي يطلق عليها العقل، (در شناسائی عقل یا خرد و معنی‌هائیکه بر آن اطلاق می‌شود)، صفحات ۲۶-۴.

سرعت تفتن بغایات و منافع و مفاسد مترتبه بر شئی در امور دنیا و باین معنی معاویه را اعقل زمانه نامیدند. و در عرف حکماء اطلاق می‌شود بر مراتب نفس انسانی، پس می‌گویند عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل مستفاد و عقل بالفعل و در عرف علماء اخلاق اطلاق می‌شود بر مرتبه‌ای از نفس انسانی، چنانکه می‌گویند مرتبه اولی نفس است و ثانیه قلب و ثالثه عقل، و در عرف حکماء الهیین اطلاق می‌شود بر جوهریکه مجرد باشد از ماده در ذات و فعل و این معنی مقابل نفس و طبع است که آن در فعل محتاج بماده است و این در ذات و فعل، و در نزد انبیاء و اوصیاء طاهرین علیهم السلام و پیرو آن بزرگوارانند عرفاء شامخین، اطلاق می‌شود بر قوه‌ای از نفس انسانی که بحدوث رأی و حسن تدبیر در امور دنیا موصوف باشد بحیثیتی که مؤدّی شود بکسب خیر و فلاح در آخرت، و باین معنی مقابل است با قوه‌ای در انسان که جودت رأی و حسن تدبیر در امور دنیا داشته باشد و از این قوه عوام بعقل تعبیر کنند، لکن اهل الله این قوه را شیطنت و نُکری خوانند و ثانی را که در این قوه اکمل ناس مینمود جاهل‌ترین خلق شمارند و عقل و جهل که مقابل هم ذکر کنند و از برای هر یک جنودی تعیین نمایند، عبارت از این دو قوه است در عالم صغیر و چون عالم صغیر نسخه مختصره عالم کبیر است پس در عالم کبیر دو عالمی که در مقابل این دو قوه است، که عبارتست از عالم ارواح طیبه که عالم ملائکه است و عالم ارواح خبیثه که عالم جن و شیاطین است، بعقل و جهل مسمّی است، و چنانچه عقل اطلاق می‌شود بر ذوات جوهریه عقول عالم کبیر و بر قوه عاقله عالم صغیر، اطلاق می‌شود بر مدرکات و ادراکات این ذوات و این قوه، و در عرف اهل الله علم اطلاق می‌شود بر این ادراکات و این مدرکات. و چون ادراک قوه عاقله انسانیه پیوسته در اشتداد و ترقّی است مسمّی بفقّه است، زیرا که فقّه عبارتست از علم دینی که سبب شود علم دیگر را، و همچنین جهل چنانکه اطلاق می‌شود بر ذوات جن و شیاطین و بر قوه نفسانیه انسانیه اطلاق می‌شود بر مدرکات و ادراکات این ذوات و این قوه و ادراکات و مدرکات قوه نفسانیه انسان را بجهل مرکب و داء عیاء می‌نامند، و چون عقل عالم صغیر بوجهی نازلّه عقل عالم کبیر و بوجهی مظهر او و بوجهی متحد است با او، مثل جهل عالم صغیر که با جهل عالم کبیر همین حکم دارد و در این معنی مولوی معنوی اشاره نمود:

چون ملک با عقل یک سر رشته‌اند بهر حکمت را دو صورت گشته‌اند
نفس و شیطان نیز ز اوّل واحدی بوده آدم را عدوّ حاسدی

مراد از نفس اینجا همان قوه علامه نفسانیه است که عوام عقل نامند و خواص گاهی جهل و گاهی نفس مطلق و گاهی نفس اماره نامند و گاهی بشیطنت و نکری خوانند، و چون در عرف اهل الله عقل و جهل در قوه علامه عقلانیة عالم کبیر با صغیر و مدرکات و ادراکات او و در قوه علامه نفسانیة خیالیة و مدرکات و ادراکات او استعمال میشود، پس آیات و اخباریکه در آنها ذکر عقل و مدح او شده و آیات و اخباریکه در آنها ذکر جهل و ذم او شده مراد از آنها قوه علامه عقلانیة خواهد بود، و قوه علامه نفسانیه یا مدرکات و ادراکات این دو قوه اگر قرینه‌ای بر خلاف آن نباشد. بدانکه صادر اول که اول مخلوقات و ثانی موجوداتست و بمنزله جانست در هیکل عالم و فعلیت اخیرة انسان کبیر است بعقل نامند او را، که ادراک کلیات یعنی موجودات وسیعه محیطه مینماید و بواسطه آنکه وجود مطلق بواسطه او مقید گردد کانه عقل للوجود المطلق و نورش نامند لظهوره بذاته و اظهاره لغیره، روحش گویند زیرا که حیات جمیع احیاء باوست، بقلم او را نامند که واسطه افاضه حق و تصویر نقوش کاینات است بر الواح نفوس کلیه و جزئیة، بعلم و آب و حیات و محبت و عشق و رحمت و نعمت و غیر اینها خوانند باعتبارات عدیده و این عقل از روی امثال امر اقبل الی الکثرات از مقام عالی خود تنزل کرد بدون تجافی از مقام خود مثل تنزل نفس ناطقه از مقام عالی بدون خالی کردن مقام عالی خود را بسوی مقام مدارک باطنه و ظاهره و قوای محرکه و طبع و جسم که اگر تنزل نفس ناطقه و اتحاد او با طبع و جسم نبودی کجا زید را جسم میخواندند؟ بلکه چنان تنزل و اتحاد یافته که عوام انسان را غیر جسم ندانند و مرتبه‌ای از برای او غیر مرتبه جسم شناسند، حتی اینکه جمعی از متکلمین و موصوفین برسم علم منکرند تجرد نفس ناطقه را و او را جسم ساری در بدن کسریان الماء فی الورد گفته‌اند. و از باب شدت اتحاد نفس با سایر مراتب نازله است که جمیع افعال و آثار مراتب نازله را که بر مجرای طبیعی صادر می‌شود بنفس نسبت میدهند از روی حقیقت نه از روی مجاز، بلکه چنین مینماید که نسبت دادن افعال و آثار بمراتب نازله حقیقتی نداشته باشد، من دیدم و شنیدم و رفتم و آمدم و نشستم و برخاستم، صحیح است حقیقتاً، و چشم دید و گوشم شنید و پایم رفت و دستم زد، در نظر دور از حقیقت می‌نماید و این عکس آثاری است که بر مجرای طبیعی صادر نمیشود، چون آفات و نقایص تن و اعضای تن که نسبت آنها به تن و اعضای تن صحیح است حقیقتاً و نسبت آنها بنفس قبیح در نظر و گوشها می‌آید، و از جهت حسن نسبت افعال و آثار طبیعی بنفس و قبح نسبت آثار غیر طبیعی بآن فرمود: انا اولی

بِحسَنَاتِكَ مِنْكَ وَ اَنْتَ اَوَّلِيْ بَسِيْئَاتِكَ مَنِ^{۷۳} زیرا که عقل کل بمنزلهٔ جان عالم است، نازلهٔ حق است تعالی شأنه و جملهٔ مراتب نازله، نازلهٔ عقل کلند چون جان انسان که نازلهٔ ختی است تعالی شأنه و جملهٔ مراتب انسان نازلهٔ جان اوست، پس عقل کل در این تنزل اول نفوس کلیه شد پس از آن نفوس جزئیه گردید، تنزل کرد بعالم طبع و متحد شد با صور منطبعه و جسم و ماده چون این تنزل و توجه بعالم فرق و کثرات بانتهای رسید بامرأدبر عن الکثرات آغاز صعود نمود و بر مدارج موالید برگشت کرد و در برگشت با هر یک از موالید متحد گردید، و چون آثار شعور و تعقل در عالم طبع مخفی بود هیچیک از مراتب طبع را در نزول و صعود بعقل و عاقل ننمیدند، و چون بعد از طی مراحل جمادی و نباتی و حیوانی از افق انسانی طالع و آثار علم و دانش انسانی که از خواص عقل است هویدا شد، انسان را عاقل و مبده ادراک و ادراکش را عقل نامیدند چنانکه او را عالم و فقیه و ادراکش را علم و فقه نامیدند. و چون ادراک انسان و مبده ادراک او را در حال صعود و ترقی بسوی کمالات انسانی بعقل و علم و فقه نامیدند این حیثیت صعود و اشتداد در این اسمها معتبر دانسته، هر علمی را که رو بسوی آخرت و در ترقی بود علم و فقهش خواندند و آن علم و ادراکی را که رو بسوی دنیا بود و از حیثیت صعود و قوف یافت اسم علم و فقه از او برداشته، اسم جهل بر او گذارند و بجهل مرکب که داء عیاء است نامند و اگر در آیات و اخبار گاهی بعلم نامند یا صاحبان این جهل را فقهاء نامند، یا از باب مماشات با عوام یا شراکت با علم و فقه در اصل ادراک خواهد بود چنانکه در باب علم بیاید انشاءالله. پس آن عالم و عارفی که روی او دنیا باشد و مدعی علم و عرفان شود یا مدعی منصب فتوی و قضاوت، یا ارشاد و هدایت گردد ابلیسی خواهد بود بجهل آغشته که راهزنی بندگان خدا نماید و ضرر آنها از قتلهٔ بندگان خدا بیشتر، که فرمود: هُوَ لَاءَ قَطَاعِ طَرِيقِ عِبَادِي الْمُرِيْدِيْنَ^{۷۴} و در خبر دیگر هُوَ لَاءَ اَضْرَ عَلِيٍّ ضَعْفَاءَ شَيْعَتِنَا مِنْ جَيْشِ يَزِيْدِ عَلِيٍّ اصْحَابِ الْحَسَنِ (ع)^{۷۵} و بجهت تحذیر از امثال این عالم و صوفی فرمود: اِنَّ كَثِيْرًا مِنَ الْاَحْبَارِ وَ الرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُوْنَ اَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ^{۷۶} که خوردن اموال مردم بطریق باطل دلیل بودن این عالم و صوفی است از جملهٔ روآوردندگان بسوی دنیا، و روآوردهٔ بسوی دنیا پیروی را نشاید. و چون این

^{۷۳} من به انتساب خوبی‌های تو به من، از خودت شایسته ترم و تو به انتساب بدی‌های تو به خودت از من سزاوارتری.

^{۷۴} اینها راهزنان بندگانگی که سوی من روی می‌آورند می‌باشند.

^{۷۵} زیان اینان بر شیعیان ما بیشتر است از صدمه‌ایکه سپاه یزید بر اصحاب حسین (ع) زدند.

^{۷۶} سورهٔ توبه آیهٔ ۳۴. همانا بسیاری از دانایان و زاهدان می‌باشند که اموال خلق را به باطل بدست می‌آورند.

عقل از افق انسان طالع گشت و در اول طلوع از باب ضعف ظهور و عدم استقلال محکوم بحکم نفس حیوانی و حیل شیطانی است، گاهی چون بهیمه در پی خورد و خواب و گاهی چون سباع گرفتار زدن و بستن و گاهی شیطان وار خداع و مکار شود و در این مقام متحد با نفس اماره و با نفس اماره مسمی گردد، و ادراک او را شیطنت و نکری و جهل نامند، و هر کس که در این مقام واقع شود روی ادراک او بدنیا و مقصد او دنیا خواهد بود و هر چه در این مقام دانائی او بیشتر جهل او افزونتر خواهد شد و از طریق انسانی دورتر و از دین و آئین برکنارتر خواهد بود و از جهت اشاره به این دانا و بطلان او و لزوم دوری گزیدن از او و تعریض بجهال عالم نمای امت مرحومه فرمود: *يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ* یعنی بسیاری از رؤسای ملت و طریقت در مرتبه حیوانی واقف و در مریض بهائم معتکفند و روی آنها و روی علم و عمل آنها بجانب دنیا است، و دلیل این آنستکه خود را برتر از سایر بندگان ما دانند و بهر حيله که توانند مال مردم را بدست آورند و برای خود بمصرف رسانند، پس از این کسانیکه سراجۀ طبع را وطن گزیده‌اند بر حذر باشید و متاع نفیس دین خود را بآنها نسپارید که باندک فرصتی این متاع را از شما بگیرند و شما را چون خود بیدین گذارند. پس عزیز برادر، آنرا که دیدی از رؤسای ملت و طریقت که روی او بجانب دنیا و خیر حیوانی خود را منظور دارد، چه در آن خیر مسلمانان باشد یا شرّ ایشان البته از آنها حذر کن که باندک فرصتی ترا چون خود بدنیا مشغول کنند و از دین و دنیا محروم دارند. و چون عقل از این مقام یک قدم برتر گذارد و اندک ظهور و قوت گیرد بحیثیتی که گاهی مختفی و حکم جهل غالب آید و گاهی عقل غالب و حکم او ظاهر گردد، در این مقام با نفس لوامه متحد باشد و گاهی مطیع نفس حیوانی و گاهی ملامت او کند و حین اکتفاء حکم جهل گیرد و حین ظهور حکم عقل، پس حکم علیحده نخواهد داشت، و چون از این مرتبه برتر آید و بکلی روی او بخدا و آخرت شود و علم و عمل او لله شود نه للدنیا و نه للعاده، عقل هویدا و حکم او جاری و بی مانع شود و علم او هر چه باشد و عمل او هر چه باشد لله و للاخره باشد، چنانکه صاحب نفس اماره علم و عمل او سرنگون و راجع بسجین است و برای صاحبان این دو مقام است که فرمود: *ليُكْفِرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ*^{۳۷} و فرمودند در

^{۳۷} سوره زمر آیه ۳۵. تا خداوند زشت‌ترین گناهانشان را مستور و محو می‌گرداند. و بسی بهتر از این اعمال نیکشان بآنها پاداش عطا می‌کند.

حق ناصبی که زنی او صلی^{۷۸}

کاملی گر خاک گیرد زر شود	ناقص از زر برد خاکستر شود
جهل آید پیش او دانش شود	جهل شد علمی که در ناقص رود
هرچه گیرد علتی علت شود	کفر گیرد کاملی ملت شود

و در این مقام عقل متحد با نفس مطمئنه است و چون یک درجه از این مقام برتر آید و بشهود معلومات خود ملتمّ گردد، در اصطلاح قلبش نامند که طفل متولد از نفس و عقل و عیسای منعقد گشته از نفخه رسول غیبی در جیب مریم علیها السلام باشد، و چون یک مرتبه دیگر برتر آید اسمش را در اصطلاح عقل گویند و گاهی روح نامند، اگرچه در عرف عوام نفس اماره را عقل شناسند و هرکس که حیل شیطانی را بیشتر داند عاقل‌تر باشد، و در اصطلاح اهل الله مقام نفس مطمئنه را عقل نامند و ادراک او را حکمت و علم و فقه نامند و ادراک مقام اماره را جهل و جزیره و بلاد گویند. چون این مقدمه معلوم شد، بدانکه در آیات و اخبار ذکر عقل بسیار و مراد از عقل یا عقل عالم کبیر است یا عقل عالم صغیر، آن عقل که مرتبه‌اش بعد از قلب است یا آن عقل که مرتبه‌اش مقام نفس مطمئنه است، و همچنین ذکر جهل بسیار شده است و مراد مرتبه نفس اماره است و ادراکات او یا مراد مرتبه جنّ و شیاطین است و ادراکات آنها که این دو مرتبه جهل عالم صغیر و کبیر است، پس حدیث شریف کافی که مروی از جناب باقر (ع) است که: *لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل، فاقبل ثم قال له ادبر، فادبر ثم قال و عزی جلالي ما خلقت خلقاً هو احب الي منك و لا اکملتک الا فی من احب اما اني ایاک آمر و ایاک انهي و ایاک اعاقب و ایاک اثیب*^{۷۹} مراد از عقل یا عقل عالم کبیر است یا یکی از دو مرتبه عقل عالم صغیر، و مقصود از اقبال عقل عالم کبیر یا صغیر اقبال بر کثراتست بجهت اصلاح عالم کثرت و اقبال هر یک بتنزل از مقام عالی است بدون اینکه مقام خود را خالی گذراند و باتحاد با مراتب نازله چنانکه گذشت، و از این معنی تعبیر باقبال

^{۷۸} زنا کند یا نماز بخواند یکسان است.

^{۷۹} چون خداوند عقل را خلق فرمود با وی مکالمه کرد پس به وی فرمود: جلو بیا جلو آمد آنگاه گفت: عقب برو عقب رفت پس فرمود: بعزت و جلالم سوگند که خلقی دوست داشتنی‌تر از تو خلق نکرده‌ام و تو را بدرجه کمال نمی‌رسانم، مگر در بنده‌ایکه دوستش داشته باشم مخاطب و مسؤل من در اوامر و نواهی فقط تو خواهی بود و کیفر پاداش بندگان را بمقیاس وجود تو در آنان خواهم داد.

فرمود نه ادبار عن الحق، زیرا که این اقبال بر کثرات که بامر تکوینی حق است اقبال است بسوی او نه ادبار از آن، و چون تنزل عقل بانتهای رسید و از تنزل و توجه عقل بعالم کبیر و صغیر مقصود حق که تقویت و تربیت کثرات صغیر و کبیر بود حاصل شد، ثانیاً امر فرمود بادبار از کثرات و توجه بعالم توحید و بازگشت به مقام اول و عقل هم امثال نموده کثرات را پشت سر انداخت و عالم توحید را قبله خود ساخت و بعضی احتمال داده‌اند که مراد اقبال عقل عالم صغیر باشد یا بجانب حق حین سلوک، و مراد از ادبار، ادبار از عالم توحید باشد و توجه بکثرات بجهت اصلاح و تکمیل نفوس بشریه بعد از آنکه قابل نبوت یا رسالت یا خلافت شود. و در حدیث دیگر که از جناب صادق (ع) منقول است که فرمود: بشناسید عقل و جند او را و جهل و جند او را که راه یابید، و بعد فرمود: که خلق کرد عقل را پس گفت باو که ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل^{۸۰} در این حدیث مقدم داشت ادبار را بر اقبال و مراد ادبار عقل عالم صغیر است یا عقل عالم کبیر از عالم کثرت بسوی عالم توحید یا مراد ادبار عقل عالم کبیر یا صغیر است از عالم توحید بسوی کثرات و میتواند که در این حدیث مراد از ادبار پشت کردن از کثرات باشد و مراد از اقبال، اقبال بر حق بعد از پشت کردن از کثرات باشد، که مراد از ادبار مقام توبه باشد و از اقبال مقام انابه که اقبال و ادبار هر دو از یک جهت و بیک جهت باشد، و چون اخبار ائمه معصومین علیهم السلام مثل قرآن ذو وجوه است و بهمه وجوه مراد است، پس این وجوه تمام مراد است و در همین حدیث فرمود: ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فلم يقبل^{۸۱} جهل اینجا عدم ملکه علم نیست که جهل سازج نام نهند، بلکه مراد ادراکات و مدرکاتیست که روی آنها بکثرات و دنیا باشد یا مبدء این ادراک که در صغیر قوه علامه نفسانیه باشد که مقام او مقام نفس اماره است و در کبیر قوه علامه شیطانیه باشد که مقابل عقل کل است که از او تعبیر بابلیس الابالسه میکنند، و چون از عالم طبع و ماده و از عالم جن و شیاطین ببحر اجاج و بظلمت تعبیر می‌شود و این قوه علامه شیطانیه ناشی است از عالم ظلمانی شیطانی و او ناشی است از عالم طبع و ماده و همچنین قوه علامه نفسانیه از ماده و طبع ناشی است و باعانت و اغوای شیطان بحیل و اعمال شیطانی مشغول می‌شود فرمود خلق کرد جهل را از بحر اجاج ظلمانیاً و مراد از ادبار اینجا یا ادبار از توحید است باقبال بر کثرات

^{۸۰} عقب برو و بر عقب رفت پس گفت: جلو بیا جلو آمد.

^{۸۱} آنگاه خداوند نادانی را از دریائی شور و تاریک خلق فرمود و بوی گفت عقب برو، عقب رفت. سپس فرمود: جلو بیا، جلو نیامد.

یا ادباریست که مرادف توبه است مراد از اقبال، اقبال بسوی توحید است و ادبار از توحید خوی شیطان است، و این امر هم امر تکوینی است و همچنین ادبار از قوا و استعداد بسوی فعلیات خوی اوست لکن اقبال بسوی توحید از سنجیه او بیرونست. و در حدیث جناب امیرالمؤمنین (ع) که جبرئیل گفت بآدم که مأمور شدم که ترا مخیر کنم میانه سه خصلت، العقل و الحیاء و الدین مراد بعقل یا مقام نفس مطمئنه است یا مقام عقل بعد از قلب و هر یک که اراده شود حیاء و دین را لازم دارد چنانکه سایر خصال حسنه را و بالفعل یا بالقوه القریبه من الفعل لازم دارد، و در حدیث جناب صادق (ع) که فرمود: العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان^{۸۲} مراد مقام نفس مطمئنه است یا مقام عقل بعد از قلب، و معلوم است که این دو قوه است که بآنها عبادت رحمان و اکتساب جنان می‌شود، و می‌توان اراده کرد از عقل در این خبر ادراکات عقلانی را و چون معاویه در نهایت جودت رأی بود بحسب دنیا حتی اینکه او را به اعقل زمانه ملقب نموده بودند، سائل در مقام تحیر و تعجب سؤال نمود که معاویه اعقل زمان بود و ماها را اعتقاد اینست که او هیچ عبادت ندارد! حضرت فرمود که آنچه در معاویه بود قوه علامه نفسانیه بود که متحد با نفس اماره بود و او اگر چه بصورت بعقل می‌ماند که عوام او را عقل پندارند، لکن او عقل نیست بلکه او شبیه است بعقل و اسم او نکری و شیطنت است نه عقل، نکری است که تمامی معروفات پیش او غیر معروف و حالت او حالت انکار است نه تسلیم و انقیاد، و حدیث جناب باقر (ع) که فرمود: اما یداق الله العباد فی الحساب یوم القیامه علی قدر ما آتیهم من العقول فی الدنیا.^{۸۳} مراد از عقول اینجا مبدا ادراک است اعم از ادراک نفسانی و عقلانی، چون مبدا ادراک بتفاوت است در بنی نوع انسان بحیثیتی که بعضی ابله و محجور علیه می‌باشند و بعضی چون معاویه و بعضی چون علی (ع) و در حدیث جناب رسول (ص) که فرمود: ما قسم الله شیئاً افضل من العقل فنوم العاقل افضل من سهر الجاهل^{۸۴} مراد از عاقل صاحب مرتبه نفس مطمئنه است یا صاحب مقام عقل و چون فعلیت اخیره صاحب نفس مطمئنه و صاحب عقل فعلیت الهیه است و این معلوم و مبرهن است که فعلیت اخیره هر چیز حاکم

^{۸۲} عقل حقیقی آنست که به معرفت و عبادت الهی راهبر و به پیروی از آن وصول به جنان (به معنی پنهان‌ها است) میسر گردد.

^{۸۳} البته خداوند در حساب روز قیامت بندگان را بمقدار عقلی که در دنیا به آنها مرحمت فرموده دقت و خرده‌گیری می‌فرماید.

^{۸۴} خداوند بین بندگان چیزی بهتر از عقل تقسیم نکرده است ازینرو خواب عاقل بهتر از بیداری جاهل است.

بر آن چیز است و هر فعلیت که برای آن چیز باشد البته در گرفته بفعلیت اخیره است و در حکم و در تحت اوست، و چون فعلیت اخیره انسان نفس مطمئنه یا عقل باشد، و اینهم معلوم است که در هر نفس کشیدن و در هر شغل و هر ادراک و هر قول انسان از قوه بیرون می‌آید و فعلیتی در آن میافزاید چه شاعر و ملتفت باشد بفعل و قول خود و بحصول فعلیت یا ملتفت نباشد و هر فعلیت که پیدا می‌شود بحکم فعلیت اخیره باشد و الهی باشد، و اگر انسان صاحب نفس اماره باشد جمله فعلیات بحکم فعلیت نفس اماره خواهد بود پس اگر عبادت کند عبادت او چون معصیت فعلیت شقاوت آورد، و در آیه شریفه: *لَتَجْزِيَنَّهُمْ أَصْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ*^{۸۵} و در آیه شریفه: *لِيَكْفُرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ* اشاره است بهمین مطلب یعنی در صاحب نفس اماره جمله فعلیات حاصله از صورت عبادات و چه فعلیات صادره از معاصی تمام را جزا میدهیم بجزاء أسوء اعمال و درصاحب نفس مطمئنه عکس این میکنیم و کسی را بر ما بحثی هم نخواهد بود. پس بنابراین آنکه فرمودند، نوم العاقل افضل من سهر الجاهل یعنی سهره فی عبادة ربّه بر حسب ظاهر فهم عوام است والا در سهر جاهل هیچ فضیلت نیست تا اینکه نوم عاقل افضل باشد، بلکه نوم عاقل باعث فعلیات حسنه است چنانکه دانستی که هر نفس فعلیتی حاصل شود و آن فعلیت بحکم فعلیت اخیره باشد، و جاهل هر فعلیت که برای او حاصل شود در حکم فعلیت نفس اماره باشد پس سهر و شخوص جاهل در صورت عبادت مورث فعلیتی شود که نفس را از تمکین عقل بیرون برد و متمکن در جهل سازد چنانکه فرمودند: زنی او صلی. بدانکه بیعت کردن با وگی امر و متصل کردن خود را باین بیعت چون پیوند کردن درخت میوه تلخ است پیوند درخت شیرین چنانکه درخت تلخ پیش از این پیوند هر چه آب شیرین و سایر شیرینی‌ها در پای او ریزند تمام آنها را بعروق خود می‌کشد و تمام آنها را ثمره تلخ بار آورد، چون آن کس که هیچ پیوند ولایت نخورده یا پیوند خورده لکن پیوند میوه تلخ خورده باشد هر چه کند نماز و روزه و چه زنا و قتل نفس تمام اینها تلخی بار آورد و جزای زشت‌ترین اعمال باو دهند، و هرگاه پیوند ولایت خورده و بیعت ولویه نموده و بذر ولایت در دل او جا گرفت هر چه کند تمام عروق او از جمله کرده‌های او بذر ولایت را قوت دهد و بار شیرین آورد و جزای جمله اعمال او جزای اعمال نیک باشد و بدون این پیوند چون نخله‌ایست که بدون تأبیر^{۸۶} باشد و اعمال او و خود او چون جوز و فستق بی مغز باشد

^{۸۵} سوره فصلت آیه ۲۷، بدتر از آنچه عمل می‌کنند کیفر کنیم.

^{۸۶} تأبیر: نر دادن درخت خرما

که لایق آتش باشد، و چون پیوند ولایت باو رسید که بیعت خاصّه ولویه نمود خود او و اعمال او مغز گیرد و این وقت صاحب « لب » گردد و از زمره ذوی‌الالباب محسوب خواهد شد و از این جهت است که هر جا در کتاب ذوی‌الالباب مذکور است بشیعه خود تفسیر فرمودند، زیرا که عقل متحد با نفس مطمئنه یا عقل بعد از قلب بدون این پیوند ولایت محال است که حاصل گردد، و چون این عقل مطلق که قوه علامه باشد در هر مقام که باشد بشدت و ضعف موصوف می‌شود این است که صاحب مقام نفس اماره می‌شود که بتمام جنود جهل و کمال تمام آنها موصوف شود و می‌شود که بعضی از آنها موصوف شود، و همچنین صاحب نفس لوامه می‌تواند که بجنود جهل و عقل و کمال آنها موصوف و می‌تواند که بعضی از آنها و بضعیف آنها موصوف شود و همچنین صاحب نفس مطمئنه. پس چنین نیست که هر کس متمکن در نفس اماره باشد دارای تمامی جنود جهل و کمالات آنها باشد، و نه اینکه صاحب نفس مطمئنه دارای تمامی جنود عقل و کمالات آنها باشد، چنانکه از جانب صادق علیه السلام در حدیث جنود عقل و جهل در کافی مأثور است که فرمود: جمع نمی‌شود همه این خصال مگر در نبی یا وصی نبی یا مؤمن ممتحن و اما باقی شیعیان پس هیچیک خالی نیستند از بعض این خصال تا اینکه پاک شوند از جنود جهل و در این وقت خواهند بود در درجه علیا با انبیاء و اوصیاء علیهم السلام و چون عالم طبع واقع در میانه ظلمت و نور و عالم شیاطین و ملائکه است و هر دو را در این عالم تصرف و تسلط است و همچنین عالم انسان که نوع اخیر عالم طبع است بلکه مجموعه عالم طبع و سایر عوالم است واقع در بین این دو عالم بلکه تصرف و ظهور اهل این دو عالم در انسان بیشتر و نمایان‌تر است از مابقی اجزاء عالم طبع، بنابراین اقوال و افعال و احوال و اخلاق بنی نوع انسان از جمله متشابهاتی خواهد بود که: ما یعلم تأویلہ إلاّ الله و الراسخون فی العلم^{۸۷} زیرا که گفتار و کردار و رفتار انسان را مبدء و غایت شیطان و شیطانی و رحمانی می‌شود باشد، پس بصیر نافذ البصر باید که مبدء هریک را معین بیند و غایت هریک را تمیز تواند دهد تا حکم تواند کند که هر یک را مبدء کیست؟ و غایت چیست؟ پس عزیز من، بکثرت عبادات که عوام الناس عادات خود را عبادات شمارند مغرور باش که شاید مبدء و غایت آنها شیطان باشد:

گر نماز و روزه میفرمایدت نفس مکار است و مکرری زایدت

^{۸۷} سوره آل عمران آیه ۷: تاویل آنرا نداند جز خدا و استواران در دانش

و به بسیاری ادراکات و مدرکات محفوظه، که جهال اسم آنها را علم گذارند و صاحبانش را عالم شمارند فریفته مشو، چه می شود که فضلۀ شیطان و جهالات نفس باشد که اطباء نفوس بداء العیاء نامیده اند و بهیچوجه علاج پذیر نیست، و صاحبان شرایع اینگونه علوم را جهل نامند و حکیم و عارف جهل مرکب خواند، و این ادراکات بار نفس و محفوظ اوست نه حامل نفس و حافظ او، و این عالم مشتری جوید از عوام نه اینکه نفرت گیرد از آنها:

علم و گفتاری که آن بیجان بود	طالب روی خریداران بود
علم تقلیدی و تعلیمی است آن	کز نفور مستمع دارد فغان
طالب علم است بهر عام و خاص	نی که تا یابد از این عالم خلاص

و آیه شریفه: *قُلْ هَلْ لَكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ صَلَّاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِنْعًا*^{۸۸} اشاره باین جاهل عالم نماست. و در حدیث شریف از اینها بهؤلاء الخبائث تعبیر فرمود که بدترین خلق خدایند و بحسن قول وجودت لفظ و مهارت در ترتیب مقدمات شیفته نگردی که میتواند از جمله کسانی باشد که فرمود: *إِنَّ يَفْقَهُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ مَحْشَبٌ مَسْنَدَةٌ*^{۸۹}. بلکه چون روی عالم بعقل و آخرتست و خیال او خودسر نیست در اغلب کلیل اللسان است که فرمود: من عرف الله كل لسانه^{۹۰} و آن کس که چون ائمه هدی علیهم السلام طلیق اللسان باشد کم است بجهت اینکه او باید جامع طرفین و کامل جهتین باشد و درباره اوست که فرمودند: من عرف الله طال لسانه^{۹۱} یا در باره آن کس که معرفت بآثار برای او حاصل شده است چنانچه مولوی فرمود:

آنکه کف را دید سر گویان بود	و آنکه دریا دید او حیران بود
آنکه کف را دید آید در سخن	و آنکه دریا دید شد بی ما و من

و البته صورت عدالت و عفت بطن و فرج و سخاوت دست و حلم و حیا و صبر و قنوع و رأفت و

^{۸۸} سوره کهف آیه ۱۰۴ بگو ای رسول ما خبر میدهم شما را که زیانکارترین مردم آنها هستند که عمرشان را در راه حیات دنیای فانی تباه کرده اند و بخيال باطل مینداشتند نیکو کاری میکنند.

^{۸۹} سوره منافقون آیه ۴ اگر سخن گویند بسخن هایشان گوش فرا خواهی داد گویی که چوب خشک بر دیوارند.

^{۹۰} آنکس که خدا را شناخت دم فرو بست

^{۹۱} آنکس که خدا را شناخت سخنش زیاد است

مودت و خضوع و تواضع و غیر اینها از جنود عقل راه ترا نزند، که تمام اینها بحسب صورت از مقام نفس اماره که مرتبه جهل است صادر تواند باشد، کسی باید که شناسد که از کدام مقام صادر و به کدام مصدر راجع است، و خوارق عادات و اطلاع بر مغیبات که عوام الناس را فریب از ملک و شیطان هر دو میتواند باشد، پس تمیز رحمانی و شیطانی بغیر اجازه صاحب اجازه که مبدء و غایت جمله افعال در پیش او هویداست بحسب ظاهر ممکن نیست و سلسله اجازه مشایخ روایت و مشایخ طریقت تا این زمانها اتصال داشته و برقرار بوده و هر یک از فقهاء کثر الله امثالهم و از عرفاء اصلح الله احوالهم اهتمام تمام بامر اجازه داشته و دارند، بلکه بدون اجازه بمقام فتیا و دستگیری قیام نموده و نمی‌نمایند، بلکه این اجازه را چنانکه کاشف از جواز و صحت اقدام بر فتیا و ارشاد میدانند، ناقل باین مقام نیز دانند. و چنانکه معرفت این مقام بمعرفت اجازه حاصل میشود، بطریق باطن نیز تواند حاصل شود و آن بانست که خود را از اغراض پاک کرده ملتجی بحق تعالی شوی و از او بخواهی که حق را برای تو آشکار و باطل را بر تو ظاهر دارد و البته خداوند جواد کریم چون ترا باین صفت بیند آنچه شایسته تو داند القاء نماید و حق را از باطل برای تو تمیز دهد، و در حدیث جناب کاظم (ع) که بهشام فرمود که: یا هشام من سلط ثلاثا علی ثلاث فکانما اعان علی هدم علقه: من اظلم نور تفکره بطول امله و محی طرائف حکمته بفضول کلامه و اطفاء نور عبرته بشهوات نفسه، فکانما اعان هواه علی هدم عقله و من هدم علقه افسد علیه دینه و دنیا^{۹۲} سوق عبارت این بود که بفرمایند: من سلط طول امله علی تفکره و همچنین در دو فقره بعد، لکن باین صورت ادا کرد بجهت افاده این معنی مع شئی زائد. بدانکه تفکر عبارتست از تأمل کردن در مقدمات معلومه و منتقل شدن بمجهولات، و چون تفکر سبب ظهور مجهولات و موجودات ذهنیه است نور را اضافه کرد بر تفکر، چه اضافه بیانیه باشد و چه بتقدیر لام، و امل ترقب حصول مشتیهات نفس است بدون تهیه اسباب آنها یا با تهیه اسباب آنها و طول ترقب مشتیهات بعیده الحصول است، یا ترقب مشتیهات مترتبه متعاقبه کثیره بحیثیتی که مدت عمر را فرا گیرد، پس بنا بر این طول امل عبارتست از تفکر کردن در امور دنیویه و مشتیهات نفسانیه و چون این امل و طول امل توجه کردنت از امور اخر و یه بسوی امور دنیویه،

^{۹۲} ای هشام هر کس سه امر را بر سه امر غلبه و تسلط دهد چنانست که اقدام بزوال عقل خود نموده است: آنکس که روشنی فکر را با غرقه شدن در آرزوها تاریک کند و لطایف حکمت و درایت را بزیاده روی در کلام از بین ببرد و شمع روشن پندآموزی را در لجه تمایل بشهوات نفس خاموش کند همانا هوای نفس را در محو عقل خود کمک نموده و کسیکه بفساد عقل مبتلی شود دین و دنیای وی هر دو تباہ شود.

مانع خواهد بود از امور اخرویه و تفکر در آنها، ولكن چون بکلی سلب این تفکر و این توجه را نمیکند فرمود: اظلم نور تفکره، دون اطفأ بخلاف شهوات نفس که اشتغال بآنها بکلی قوه تفکر در امور آخرت را میبرد و عبرت‌گیری که انتقال یافتن است از مبادی بسوی مطالب دفعه از انسان بر میدارد و از این جهت در اینجا اطفأ فرمود، و چون انسان بمراقبت نفس خود مشغول شود هرگاه سالک الی الله باشد یعنی صاحب بیعت خاصه ولویه باشد یعنی پیوند شیرین خورده باشد لامحاله در این مراقبت از برای او دقایق امور مجهوله معلوم می‌شود که حکمت و خورده‌بینی اینست، و چون در مراقبت از برای سالک خورده‌بینی تازه بتازه حاصل می‌شود فرمود: طرائف حکمته، و مطلق کلام که اشتغال بظاهر و خیال و ترتیب لفظ و توجه بسوی اسماء غیر باشد از این مراقبت و این خورده‌بینی باز میدارد خصوص که زیاده از قدر ضروت باشد که البته آنچه پیدا شده است از صفحه نفس محو شود، و چون تشبیه فرمود عقل را بسقفی که استوار باشد بر این سه پایه فرمود که، هر که مسلط کند آن سه صفت جهل را بر این سه صفت عقل هدم عقل خود کرده است و در همین حدیث شریف فرمود که: یا هشام ان العقلاء زهدوا فی الدنیا و رغبوا فی الاخره لا نهم علموا ان الدنیا طالبه مطلوبه و آلا خرة طالبة و مطلوبه فمن طلب الاخره طلبته الدنیا حتی یتستوفی منها رزقه و من طلب الدنیا طلبته الاخره فیأتیته الموت فیفسد علیه دنياه و آخرته^{۹۳} در حدیث در فقره طالبیت دنیا عاطف در مطلوبیت او نیاورد و در فقره طالبیت آخرت عاطف را آورد، از دنیا در آیات و اخبار اراده میشود، روی نفس انسانی که بجانب نفس حیوانیست یا مشتتهیات حیوانی و اغراض دنیوی و در این حدیث معنای ثانی مراد است. بدانکه هر طالبی در عالم امکان بلکه در عالم وجود چه طالب بطلب تکوینی باشد و چه طالب بطلب اختیاری، مطلوب او در عین مطلوبیت طالب است طلب خود را؛ کما قال المولوی رحمه الله علیه:

آنچنانکه عاشقی بر رزق و زار هست عاشق رزق هم بر رزق خوار
تشنه مینالد که کو آب گوار آب هم نالد که کو آن آب خوار

^{۹۳} ای هشام بطور قطع خردمندان از دنیا کناره‌گیری کرده و با آخرت رو می‌آورند زیرا میدانند که دنیا خود عاشقی معشوقه نما است، و آخرت عاشقی است که معشوق هم هست پس آنکس که آخرت طلب باشد دنیا طالب و جویای او میشود که حق خود را از وی استیفا کند، و آنکه دنیا طلب شد آخرت در طلب و تعقیف وی است تا آنگاه که بدام مرگش اندازد در حالیکه دنیا و آخرتش فاسد شده باشد

لکن دنیا و اجزاء آنرا چون هیچ قراری نیست بلکه چون اسم جهان از یکدیگر جهانند کما قال المولوی:

هرچه از وی شاد گشتی در جهان	از فراق آن بیندیش آن زمان
زانچه گشتی شاد بس کس شاد شد	آخر از وی جست و همچون باد شد
از تو هم بجهد تو دل بر وی منه	پیش از آنکو بجهد از تو، توبجه

اجزای دنیا در طالبیت و مطلوبیت خود ناتمامند و از این جهت عاطف را در فقره دنیا ساقط نمود نظیر حلو حامض و چون آخرت‌دار قرار است و در طالبیت و مطلوبیت تمام زیرا که اجزای آن در طلب موالید عاشق و بی‌قرار و سزاوار آنست که موالید را نیز اجزای آخرت مطلوب و معشوق باشند، کما قیل:

عاشقانت در پس پرده کرم	بهر تو نعره‌زنان بین دم بدم
عاشق آن عاشقان غیب باش	عاشقان پنج روزه کم تراش
غیرتم آید که پیشت بیستند	بر تو میخندند و عاشق نیستند

و از جهت تمام بودن طالبیت و مطلوبیت اجزای آخرت در فقره آخرت عاطف را آورد. و از جناب صادق (ع) وارد است که فرمود: دعامة الانسان العقل والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم و بالعقل يكمل و هو دليله و مبصره و مفتاح امره فاذا كان تأييد عقله من النور كان عالماً حافظاً ذاكراً فطناً فهماً فعلم بذلك كيف، ولم، و حيث، و عرف من نصحه و من غشه فاذا عرف ذلك عرف مجراه و موصوله و مفصولة و اخلص الوجدانية لله و الاقرار بالطاعة فاذا فعل كان مستدر كما لما فات وارداً علي ماهو آت يعرف ما هو فيه ولا شئى هو هيهنا و من اين ياتيه و الي ما هو صائر و ذلك كله من تأييد العقل^{۹۴} مراد

^{۹۴} کارفرما و رهبر انسان عقل است و زیرکی و فهم و حفظ و دانائی از خواص عقل و اوست که انسان را بدرجات کمال رسانده و راهنمایی نموده است و بدقت و کنجکاوای در امور و امیدارد خلاصه کلید اقدامات و وسیله گشایش کارها عقل است پس اگر مایه و پایه عقل انسان از نور انسانیت و روشنائی عبودیت الهی باشد دانشمند و با حافظه و خود نگهدار و بری از غفلت و نسیان و زیرک و فهیم خواهد بود، و بسبب وجود این صفات به چگونگی حالات خود و علت آن احوال که چرا چنین است و این حال از کجا آمده آگاه شده و نصیحت کننده و فریب دهنده خود را از هم تمیز خواهد داد آنگاه که باین مقام رسید از مرکز جریان عوامل و طرق اتصال آنها و همچنین علل قطع آنها ←

بانسان اینجا یا انسان مقابل حیوانست و در این وقت مراد از عقل ما به الامتیاز از حیوان خواهد بود که آنست فصل اخیر انسان ممتاز از حیوان که مقام نفس اماره را شامل می‌شود تا مقام عقل بعد از قلب، و اگر این معنی مراد باشد فرموده حضرت (ع) که فرمود: اذا كان تأييد عقله من النور تقييد خواهد بود این عقل را؛ تا مرتبه لوامه و مطمئنه را امتیاز دهد برای او صاف مذکوره، یا مراد از عقل ما به الامتیاز از شیطانست که آن مرتبه لوامه از حیثیت روی مطمئنه یا مرتبه مطمئنه یا عقل بعد از قلب است و در این وقت مقصود از فرموده حضرت (ع) که: اذا كان تأييد من النور یا بیان خواهد بود یا تقييد خواهد بود بحالت التفاوت دون غفلت و بهر تقدیر چون فصل اخیر و جزء صوری هر نوع مابه القوام نوع و مابه التحصل سایر اجزاء نوع است صحیح است که گفته شود که؛ دعامه الانسان فصله و صورته النوعیه التي هي العقل، و الفطنه هي التنبه بشئی قصد تعریفه و الفهم تصور المعنی المقصود من لفظ المخاطب او سرعة الانتقال الى المعنی المقصود من لفظ المخاطب و الذکر هو ارجاع الصورة الزائله عن الحافظه و الحفظ هو تمكين الصورة الحاصله في الحافظه بحيث اذا ازیلت تمکن الذهن من ارجاعها و کمال انسان بحسب تمامیت ذات او بعقل است که اگر عقل نباشد در ذات ناقص است نه در صفات ذات تنها، و عقل است کلید جمله امور انسان که اگر عقل نباشد هیچ امر او بر وفق تدبیر انجام نگیرد، و چون عقل بمعنی مطلق قوه علامه، واقع است در بین عالم ظلمت و نور و عالم جن و ملک و میتواند که متوجه بعالم ظلمت و شیاطین شود، و در این وقت آنچه از ادراکات برای او حاصل شود جمله آنها جهل خواهد بود چنانکه گذشت، و علم و فهم و فطانت و ذکر و حفظ از آن دور خواهد بود و میتواند که متوجه بعالم ملک و نور باشد و در این وقت مدد از عالم نور خواهد گرفت و باوصاف مذکوره موصوف خواهد شد، و چون باوصاف مذکوره موصوف شود در مقام علم دانا خواهد شد بمبدء و منتهی و اوصاف خود و در مقام وجدان و شهود شناسا خواهد شد بطریق خود و بعالمی الفصل و الوصل پس دانا خواهد شد که چگونه بوده است مبدء فاعلی او یا چگونه بوده است مبدء قابلی او که نطفه قدره گنبدیده بوده است، یا بچه اوصاف موصوف است یا کدام وصف را باید موصوف شود یا چگونه خواهد مرد یا چگونه سزاوار است که بمیرد، یا چگونه خواهد بود در آخرت؟ و خواهد دانست که برای چه کار خلق شده یا

←

مطلع خواهد بود پس در اذعان بیگانگی باری تعالی و اطاعت اوامر وی خالص و مخلص می‌شود و چون باین درجه فائز شد انسانی است که گذشته و آینده را درک می‌کند و متوجه می‌شود که در چه عالمی است و چرا در آنست و از کجا آمده و به کجا می‌رود بدیهی است که تمام این امور به کمک عقل انجام می‌گیرد.

بچه علت خلق شده که لِمَ اشاره بفاعل باشد یا برای چه غایت خلق شده یا خواهد دانست که عالم را برای چه کار خلق کرده‌اند، یا فاعل عالم چه چیز است یا غایت عالم چیست؟ و چون مبدء و غایت و کاریکه برای او خلق شده‌اند مشهود هر سالک نتواند باشد، و بمقام علم معلوم تواند شود فرمود: علم بذلک کیف، دون عرف، و چون خیر و شرّ انسانی بذوق و وجدان و شهود و عیان میتواند معروف سالک باشد فرمود: عرف من نَصَحَهُ؛ یعنی چون خیر و شرّ او معروف او باشد و شناسای رذائل و خصائل خود گشته و شناسای ذنات دنیا و علوّ عقبی شده، پس هرکس خیرخواه او باشد خواهد شناخت که خیرخواه اوست، چرا که خواهد شناخت که از دنیا و صفات رذیله او را دور و بعقبی و صفات حسنه او را نزدیک میکند، و خواهد شناخت مجرای خود را یعنی انسان مدام در خروج از قوه بسوی فعلیت است و چون عقل او مدد از نوری گرفته باشد، شناسا خواهد شد که از طریق سفلی سیر او و فعلیت اوست؟ یا از طریق علوی؟ و بشهود یا بوجدان خواهد یافت که رو دنیا می‌رود؟ یا رو بعقبی؟ و چون دنیا و عقبی و رذائل و خصائل و اشرار و آخیار و تن و روح و نفس حیوانی و نفس انسانی و کار بدو نیک و طریق شقاوت و سعادت، بوجدان یا شهود معروف اوست، خواهد شناخت که از کدام یک از فعلیات دور می‌شود و بکدام یک اتصال پیدا میکند، یا خواهد شناخت که از کدام یک از دنیا و عقبی، و کدام یک از رذائل و خصائل و کدام یک از اشرار و آخیار و تن و روح و بد و نیک و طریق شقاوت و سعادت، باید دور شود و بکدام یک باید نزدیک شود. و چون انسان بر دوام در زکوه و صلوة است بحسب فطرت، که پیوسته نقائص را طرح می‌کند و فعلیات را می‌گیرد، و سالک چون مدد از نور گیرد شناسا شود بزکوة و صلوة فطری خود یعنی بافتادن افتادنیها و گرفتن گرفتنیها، پس جائز است که از مفصول و موصول این معنی مراد باشد، یا خواهد شناخت که کدام مرتبه‌ای از او شأنش جدائی و فرقت است و کدام مرتبه شأنش اتصال و وحدت. بدانکه تمام اجزای عالم طبع و عالم تن انسان شأن آنها جدائی و فرقت است و غیبت از یکدیگر است، و تمام اجزای عالم ملکوت و عالم روح انسان شأن آنها اتصال وحدت و شهود است و چون خیال امام (ع) مثل خیال‌های ما ناقصها ضیق ندارد، بلکه چنان وسعتی دارد که تمام وجوه محتمله مجوزه در الفاظ میتواند در خیال امام جمع باشد پس رواست که از لفظ امام (ع) تمام وجوه محتمله مراد باشد مثل قرآن، و در حدیثی از جناب صادق (ع) وارد شده که: من عرف الفصل من الوصل و الحركه من السكون فقد بلغ مبلغ القرار في التوحيد^{۹۵} و در این حدیث شریف هم اشاره

^{۹۵} هرکس جدائی را از اتصال شناخت و حرکت را از سکون ادراک کرد در حقیقت به پایگاه مستحکم و مستقری از ←

بوجوه مذکوره میتواند باشد. بدانکه عالم طبع بشر اشرها، و همچنین مرتبه تن از انسان که مطابق عالم طبع از انسان کبیر است متجدد بذاته و متحرک بوجود می‌باشد و منطبق بر زمان از حیثیت تجدد زمان است، پس حرکت، ذاتی تن انسان کبیر و انسان صغیر است، و همچنین فصل و جدائی و سکون و اتصال، و وحدت ذاتی عالم ملکوتست و ذاتی عالم روح انسانیت و هر کس این دو عالم را شناخت و از هم امتیاز داد متمکن در توحید و در اثبات مبدء محیط خواهد بود و جایز است که اراده شود از فصل جهت فصل و بینونت اشیاء امکانیه و جهت فصل و بینونت خود را من الله نحو بینونة الصفة لاینونة العزله و از وصل جهت اتصال اشیاء بخدا نحو اتصال الصفة بالموصوف و نحو اتصال الشعاع بالشمس و جایز است که اراده شود که هر کس جهت تمایز اشیاء را از یکدیگر شناخت و جهت اتصال و اتحاد آنها که جهتی المهیة و الوجود باشد، و جایز است که اراده شود که هر کس شناخت جهت جدائی و بعد خود را از خدا و جهت اتصال و قرب خود را بخدا و اشاره بهمین جهت اتصال و انفصال دارد حدیث ماثور از جناب صادق در مصباح الشریعة که فرمود: العبودیه جوهره کنهها الربوبیه فما فقد فی العبودیه وجد فی الربوبیه و ما خفی فی الربوبیه اصیب فی العبودیه^{۹۶} یعنی عبودیت و ربوبیت یک حقیقت است که بدو اعتبار دو اسم یافته و این دو اعتبار چنین نیست که محض اعتبار معتبر باشد بدون منشأ انتزاع در واقع، بلکه آن حقیقت در واقع و نفس الامر دو نسبت دارد بدون تعدد در ذات او، و این حقیقت فعل حق و صنع اوست و اضافه اشراقیه اوست که تجلی حق است بر ممکنات، و این حقیقت باعتبار امکان و مصنوع بودن عبودیت است و باعتبار وجوب و صنع و صانعت ربوبیت است، و چون نسبت این حقیقت به مصنوع در عین اینکه منشأ انتزاع دارد موصوف به بطلان و عدم است و هر قدر که این نسبت از نظر بکاهد نسبت بصانع بهمان اندازه نمایان تر می‌شود فرمود: فما فقد فی العبودیه وجد فی الربوبیه یعنی این نسبت باشیاء که اسمش عبودیت است باطل و فقدان‌پذیر است و هر قدر که فقدان ذاتی این نسبت در نظر بیشتر آید بهمان اندازه نمایان می‌شود آن نسبت که اسمش ربوبیت است و چون این حقیقت باعتبار نسبتی که بصانع دارد امریست حق و غیر باطل و غیر معدوم فرمود: و ما خفی فی الربوبیه اصیب فی العبودیه یعنی آن نسبت بطلان و عدم بردار نیست لکن از نظرهای قاصرین پنهان می‌تواند شود بحیثیتی که

←

توحید رسیده است.

^{۹۶} بندگی مایه‌ایست که اصل آن ربوبیت پس آنچه در بندگی محو می‌شد در ربوبیت یافت می‌شود و آنچه در ربوبیت پنهان است در عبودیت بدست می‌آید.

غیر ممکن هیچ نبیند و هیچ نداند؛ و بهمان اندازه که نسبت بصانع از نظر پنهان شود نسبت بمصنوع در نظر آید که غیر مصنوع ندانند و نبینند، چون معتزله که قول و حال ایشان مطابق است و مثل اغلب مردم که بر زبان امر بین‌الامرین آورند لکن بحسب حال غیر مصنوع ندانند و مصنوع را در کار خود مستقل دانند، و چون انسان پیوسته از قوه و استعداد بیرون می‌آید و فعلیتی از فعلیات در آن پیدا می‌شود و چون انسانیت مغلوب و یکی از قوای ثلاث که بهیمیت و سبعت و شیطنت باشد غالب باشد لامحاله آن فعلیت از انسانیت فوت می‌شود و بدست شیطنت می‌افتد، و چون بنور عقل انسانیت غالب شود جمله فعلیاتی که از او فوت شده و غضباً بدست شیطان آمده بدست انسانیت آید و فوت شده‌ها را بدست آورد و پیش از آنکه او را بسوی مرگ و آخرت بعنف ببرند او مستعد و مهیا و وارد شود بر او کما عن علی (ع): رحم الله امرء اعد لنفسیه و استعداد لرمسه^{۹۷} و در این وقت شناسا خواهد بود آن دار یا آن مقام یا آن اوصاف یا آن احوال یا آن اعمال و اقوالی که در آنست، که خوبست یا بد الهیست یا شیطانی و خواهد شناخت که برای چه کار اینجاست و در دنیا یا برای چه غایت اینجاست و از کجا باینجا آمده، یا از کجا برای او می‌آید آنچه می‌آید و بکجا عاقبت کار او خواهد انجامید.»

موضوع قلمرو عقل و فکر را به بیان ساده‌تر به این شکل بیان فرموده‌اند^{۹۸}: «در کتاب شریف پند صالح می‌خوانیم که «امتیاز انسان بر سایر جانداران به عقل و فکر پایان‌بین است و کودک از اوّل تولّد مانند سایر حیوانات است ولی به نمو تن فکر او هم پیشی می‌گیرد و پایان‌سنجی او افزون می‌گردد.»^{۹۹} در اینجا چندین لغت و معنای مختلف بکار رفته است. یکی لغت «جانداران» است. دیگری، لغت عقل و فکر است و لغت دیگر پایان‌بینی و پایان‌سنجی. جاندار عبارت از موجوداتی است که روح دارند و روح برای آنها به منزله راکب است. همان‌طور که راننده اختیار ماشین را در دست دارد و روح هم بر بدن ما سوار است یا به اصطلاح، بدن اسیر روح یا روح اسیر بدن است. روح تمام قوای بدن اعم از دیدن، شنیدن و سایر ادراکات را در اختیار دارد. همه اینها در مرکبی به نام جان جمع می‌شوند. این ویژگی تنها مختص انسان نیست بلکه شامل جانداران دیگر هم می‌شود. پس ما یک وجه اشتراکی با حیوانات داریم که جان است. یک نوع عقل وجود دارد که میان همه

^{۹۷} رحمت خدای بر آن کسی باد که خود را برای مرگ آماده و تهیه گورخویش را دیده باشد.

^{۹۸} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، شریعت، طریقت و عقل، ماهیت و قلمرو عقل و تفکر، صفحات ۴۹-۶۰.

^{۹۹} تألیف حضرت آقای صالح‌علیشاه، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۶.

جانداران مشترک است. ضمیمه این جان مشترک، عقلی است که در روان‌شناسی به آن «غریزه» می‌گویند. نقل است که حضرت جعفر صادق (ع) از ابوحنیفه پرسیدند که عاقل چه کسی است؟ گفت: آنکه خیر را از شر تشخیص می‌دهد. حضرت فرمودند: این طور نیست. حیوان هم خیر را از شر تشخیص می‌دهد. میان آنکه او را بزند یا به او علف دهد، فرق می‌گذارد. ابوحنیفه گفت: شما بفرمایید. امام جعفر صادق علیه‌السلام فرمودند: عاقل کسی است که اگر بر سر یک دوراهی قرار گیرد که هر دو خیر باشد، می‌تواند آن راهی را که خیرش بیشتر است انتخاب کند. یا اگر در دوراهی شر باشد، می‌تواند راهی را برگزیند که شرش کمتر است.^{۱۰۰} فرق انسان و حیوان همین است که حیوان این توانایی را ندارد. عقل حیوان همان غریزه است اما در انسان عقل، قوه استدلال و تفکر است. بنابراین انسان و حیوان از نظر داشتن یک درجه و نوعی عقل مشترکند.^{۱۰۱} اما عقلی وجود دارد که مختص انسان است و همراه او متولد می‌شود ولی جلوه ندارد و در زیر حجابی پنهان است. هرچه بیشتر رشد کند و بزرگتر شود، عقل او نیز رشد کرده و آشکارتر می‌شود. رفتار و درک حیوانات در موقع تولد به اندازه رفتار موجودات رشدیافته از همان نوع، مثلاً مادر آنهاست. مثلاً مرغابی‌ها از همان ابتدای تولد، شناکردن را مانند مادر خود بلد هستند و گذشت زمان تأثیری بر میزان یادگیری یا بهبودی رفتار آنها ندارد. این قاعده در مورد تمام حیوانات صادق است. اما انسان ظرف چند میلیون سال، تفاوت‌های بسیاری کرده است. عقلی هم که در انسان وجود دارد باز به دو گونه است: یکی عقل پایان‌بین و دیگری عقل کوتاه‌بین است. در میان اعراب کسانی بودند که آنها را نمونه‌ای از عقلا می‌دانستند و عقلاء سبعة یا ثمانیه می‌گفتند. یعنی هشت نفر که خیلی زرنگ بودند. یکی از آنها عمروعاص بود و دیگری معاویه. این یک نمونه از عقل بود ولی نمونه دیگر آن، عقلی بود که امام علی (ع) و امام حسین (ع) و سایر ائمه داشتند. تفاوت این دو عقل در پایان‌بینی است. یعنی عقلی بشری است که پایان و عاقبت کار را ببیند. البته نه به عنوان عالم به علم غیب بودن، بلکه با فهم و استدلال به عاقبت کار بنگرد. ببینید تاریخ، پایان کار معاویه و یزید را چگونه نقل می‌کند. آیا از آن همه حکام ظلم و جور نامی برجای مانده است؟ کسی از ضحاک یاد می‌کند؟ اما کمیل را همه می‌شناسند و به او متوسل می‌شوند ولی حجاج بن یوسف را همه لعن می‌

^{۱۰۰} تذکره‌الاولیا، عطار، به تصحیح محمد استعلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۴، ص ۱۵.

^{۱۰۱} غیر فهم و جان که در گاو و خر است آدمی را عقل و جانی دیگر است.

مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت ۴۰۹.

کنند. می‌گویند هنگام مرگ سی هزار نفر در زندانش بودند. اینان پی نبردند که دنیا به زودی تمام می‌شود و از حکومت خلع شده و می‌میرند. اینان فکر عاقبت کار را نکردند. اَمَّا اِنَّهٗ (ع) و شاگردان آنها مثل کمیل و میثم در همه اعمال و لذات معنویشان پایان‌بین بودند. آنان باور داشتند که پایان زندگی مرگ است و رخت بردن به سرای باقی. جایی که به حسابها رسیدگی شده و مواز ماست کشیده می‌شود: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.^{۱۰۲} این عقل شرعی که عرفا و حکما می‌گویند، همین عقل پایان‌بین و یا به تعبیر دیگر عقل معاد است در مقابل عقل معاش. عقل چیزی است که انسان را به بندگی خداوند بکشانند و بهشت را برای او فراهم آورد (العقل ما عهد به الرحمن واكتسب به الجنان)^{۱۰۳}. پایان‌بین بودن، فصل این عقل است از عقلی که حتی بین انسانها و حیوانات مشترک است. هرگاه پایان‌بینی به عقل اضافه شود مکتب ولایت جلوه می‌کند. مثل زمانی که انسان را حیوان ناطق تعریف کردند. یعنی با اضافه کردن کلمه ناطق، حیوان معنای انسان می‌گیرد. عقل هم همین‌طور است یعنی بین انسان و حیوان مشترک است ولی وقتی پایان‌بین شد، عقلی می‌شود که شرعاً یکی از منابع شریعت محسوب می‌گردد. «کَلِمَا حَكْمٌ بِهٖ الْعَقْلُ حَكْمٌ بِهٖ الشَّرْعُ». یعنی: هرچه عقل حکم کند شرع هم حکم می‌کند. اَمَّا آن چه عقلی است؟ مشهور است که کسی از جناب آقای سعادت‌علیشاه پرسید که آیا عقل در امور شرعی حجت است یا نه؟ ایشان فرمودند که عقل من یا عقل تو؟ بله عقل حجت است اَمَّا کدام عقل؟ پیروان مکتب ولایت عقل پایان‌بین دارند. عقل در لغت یعنی بستن پای شتر به منظور فرار نکردن. در انسان هم عقل باید چنین باشد، یعنی پای انسان را ببندد تا به سمت گناه نرود. در اصول کافی آمده: خداوند عقل را که آفرید، گفت بیا جلو، آمد. گفت برو عقب، رفت عقب. سپس فرمود: به عزت و جلال خود سوگند که موجودی پسندیده‌تر از تو نزد خود نیافریده‌ام. هر که را دوست داشته باشم و بخواهم نعمت بدهم تو را به طور کامل به او می‌دهم.^{۱۰۴} خداوند جهل را در مقابل عقل آفرید و آن درست خلاف این است. خواجه عبدالله انصاری می‌فرماید: «الهی هر که را عقل دادی چه ندادی و هر که را عقل ندادی چه دادی». این عقل هویت وجود انسانی است. همان‌طور که در پندصالح مرقوم

^{۱۰۲} سوره الزلزله، آیات ۸-۷.

^{۱۰۳} اصول کافی، جلد ۱، کتاب عقل و جهل، حدیث ۳.

^{۱۰۴} لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ وَ تَمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ تَمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ تَمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنْ أَحَبُّ.

فرموده‌اند: انسان از اوّل توکّد مانند سایر حیوانات است. هم وجودش ضعیف و ناتوان است و هم عقلش نمی‌رسد. حتّی اعصاب و عضلاتش در اختیار خودش نیست. اما با گذشت زمان همان‌طور که بدن رشد می‌کند عقل هم تکامل می‌یابد. از اینجا بستگی عقل و جسم کاملاً روشن می‌شود. مثلی است که می‌گویند عقل سالم در بدن سالم است. منظور از سالم، سلامت کلی است و آلا همه بیمار می‌شوند. عقل به تدریج نمو پیدا می‌کند و به قدرت تشخیص می‌رسد و به اصطلاح بالغ می‌شود. نه تنها بلوغ طبیعی بلکه بلوغی که قادر است میان دوراهی بد و بدتر و یا خوب و خوب‌تر، راهش را برگزیند. خداوند می‌فرماید: اِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ^{۱۰۵} یعنی: ما راه را نشان دادیم. پس اگر عقلش به سمت الهی برود یک نتیجه دارد و اگر به سمت شیطنت برود نتیجه‌ای دیگر دارد. اما عقل واقعی عقلی است که درباره‌اش فرموده‌اند: العَقْلان ما عَمِدَ به الرّحمن واکتسب به الجنان. همان چیزی که توسط آن انسان و آدم، خداوند را رحمان می‌بیند. یعنی صفت رحمانیت عمومی و مثل خلاقیت را از آن خداوند بداند. پس رحمان را بندگی می‌کند و به بهشت دست می‌یابد. این عقل با بدن تکامل پیدا می‌کند و به درجه‌ای می‌رسد که مستقل از بدن کار می‌کند. به قولی این دو - یعنی عقل و بدن - تابع روح هستند. انسان به واسطه روحی که خداوند در او دمیده است، مسجود فرشتگان شد: و اِذَا سُوِّبَتْهُ وَ تَفَحَّثَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^{۱۰۶}. وقتی آماده‌اش کردم و از روح خودم در او دمیدم، سجده‌اش بکنید. پس این سجده برای روح خداوند است. روح انسان نفخه‌ای از روح خداوند است از همین روست که می‌گویند: مِنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، یعنی هر کس نفس خود یعنی این روح را بشناسد، خدا را شناخته است، زیرا این روح شعله و نوری از انوار الهی است. تفکر هم معانی مختلفی دارد. در اصطلاح منطق می‌گویند: فکر عبارت از آن است که از مبادی، معلومات جدید کسب کنیم و از معلومات به مبادی آنها پی ببریم. مثلاً در پی واقعه‌ای به دنبال علّت آن می‌گردیم. یا درباره نتایج وقایعی که الآن اتّفاق می‌افتد در آینده فکر می‌کنیم. اما در اصطلاح عرفان فکر معنای دیگری دارد. فکر به معنایی است که راجع به آن فرموده‌اند: تفکر ساعة خیر: مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ او سَبْعِينَ سَنَةً، یعنی: یک ساعت تفکر از شصت یا هفتاد سال عبادت بهتر است. منظور تفکر در وجود خداست. یعنی تفکر در رشته و اتّصالی که روح ما را به منبع اصلی نفخه مرتبط می‌کند. زیرا روح انسان یک نفخه الهی است. بنابراین تفکر در عرفان عبارت از توجّه

^{۱۰۵} سوره انسان، آیه ۳.

^{۱۰۶} سوره حجر، آیه ۲۹.

کردن انسان به جنبه اتصال به مبدأ وجودی خودش از این رو فکر توأم با ذکر است. بدین قرار انسان یک جسم نیست بلکه روح، معنویت انسان است. فکر و عقل تا یک سنی با تکامل بدن رو به تکامل می‌رود ولی به جایی می‌رسد که تکامل بدن متوقف می‌شود و به کمال تکاملش می‌رسد. در آن موقع است که انسان باید مرکبش را عوض کند. یعنی دیگر بدن چندان اثری ندارد. باید با فکر خودش جلو برود. تدریجاً از دانسته‌ها به نادانسته‌ها پی می‌برد و این هم معنایی است که علم از فکر دارد. بشریت براساس همین تفکر و علم است که اختراعات بسیاری انجام داده است. بسیاری از آنچه که انسان اولیه نمی‌دانسته امروز برایش روشن شده است و توانسته نیروهای موجود در جهان را به خدمت و اختیار خود درآورد. با نگاهی به تاریخ یک قرن اخیر می‌بینیم که نیروهایی مانند صدا، تصویر، برق و... به زیر سلطه انسان درآمده است. البته این توانایی منطبق با فرمایشات خداوند است که می‌فرماید: *إني جاعل في الأرض خلیفة^{۱۷}*، من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم. *جاعل اسم فاعل* یا صفت مشبهه است و دوام و استمرار را می‌رساند. نه اینکه فقط حضرت آدم(ع) خلیفه بود، بلکه خداوند نوع بشر را خلیفه قرار داد. به بشر گفت تو می‌توانی و اختیار داری کارهایی را که من در زمین می‌کنم، انجام دهی.^{۱۸} پس همان‌طور که انسان از زمان تولد شروع به رشد می‌کند و جسم و فکرش تکامل می‌یابد، مجموعه بشریت هم رشد می‌کند و به کمال می‌رسد. روزی این کمال به حدی می‌رسد که تمام نیروها را حس کرده و لیاقت ظهور امام زمان را خواهد داشت. همه چیزهایی که انسان ساخته یا اختراع کرده در خدمت رفاه زندگی مادی است. البته بد نیست اما کافی نیست. نباید همیشه به بیرون پردازیم و از درون غافل شویم. باید به هر نعمتی که برمی‌خوریم شکرگزار الهی باشیم و بدانیم که این رفاه را خداوند در اختیار ما گذاشته است. خداوند در سوره زخرف می‌فرماید: *سبحان الّٰدی سَخَّرلنا هذا و ما کُنّا لَه مَقْرِنین و انا الی رینا لَمُنْقَلِبون^{۱۹}*؛ من حیوانات و چارپایان را برای شما آفریدم تا شما را حمل کنند به جایی که خودتان نمی‌توانید بروید. پس وقتی سوار شدید و حرکت کردید بگویید: «منزه است آن خدایی که اینها را در اختیار ما گذاشته و مسخر ما کرده است و گر نه ما نمی‌توانستیم و ما به سوی پروردگاران روی می‌آوریم.» از حضرت

^{۱۷} سوره بقره، آیه ۳۰.

^{۱۸} و در صورت تکامل معنوی به آخرین مراتب یعنی مرتبه انسان کامل می‌رسد و مصداق این حدیث قدسی می‌شود: *یا عبّدی اطعنی حتی اجعلک مثلی او مثلی حتی انا اقول کُن فیکون ائت تقول کُن فیکون* (بنده من مرا اطاعت کن تا تو را مثل یا مثل خود کنم تا آنجا که من به چیزی می‌گویم باش و می‌شود، تو هم بگویی باش و بشود).

^{۱۹} سوره زخرف، آیات ۱۴-۱۳.

صالح‌علیشاه شنیدم که موقع سوارشدن در اتومبیل هم این آیه را می‌خواندند. یعنی شکرگزاری از خداوند برای این که این وسیله را در اختیار ما گذاشته است بجا می‌آوردند. بهتر است از هر وسیله ای که استفاده می‌کنیم این آیه را بخوانیم تا پی ببریم که چه کسی این رفاه را فراهم آورده است و آیا این رفاه دائمی است یا نه؟ این رفاه با خاتمه زندگی ما پایان می‌گیرد پس باید به فکر باشیم که بعد از آن چه رفاهی خواهد بود. فکر کنیم که:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم

و همیشه متذکر باشیم که:

این همان چشمه خورشید جهان‌افروزست که همی تافت بر آرامگه عاد و ثمود

این همان خورشیدی است که چند هزار سال پیش بر قوم عاد و ثمود می‌تابیده است که گذشته و رفته‌اند. تک‌تک ما هم خواهیم رفت و شاید زمین هم تکانی نخورد. پس باید به فکر بعد خودمان باشیم.»

عقل و فقه

فرقه امامیه به نحوی دلالت عقل را قبول دارند ولی برادران اهل تسنن منبع احکام را منحصر به منقول می‌دانند و معقول را نمی‌پذیرند^{۱۱۰}. گرچه دلیل عقل به عنوان یکی از منابع استخراج و استنباط احکام مطرح می‌شود ولی ثغور آن ثابت نیست و مکاتب و مذاهب مختلف فقهی حدود متفاوتی را برای آن ترسیم می‌نمایند. دامنه دلالت عقل در استنباط احکام از اعتبار تا بی‌اعتباری عقل در نظرات و مکاتب مختلف گسترش دارد. نزاع تاریخی اخباریین و اصولیین^{۱۱۱} در دلالت

^{۱۱۰} جلال‌الدین سیوطی شافعی، الحاوی، جلد دوم، ص ۱۵۹.

^{۱۱۱} اصولیین بر کاربرد عقل در استنباط احکام تکیه دارند و با مجموعه‌ای از مباحث عقلی به فقه می‌پردازند، ولی اخباریین تنها با نقل و احادیث بدون بکارگیری اصول تأکید دارند. شهرستانی در کتاب «الملل والنحل» علمای امامیه را به دو گروه اخباری و اصولی تقسیم می‌کند. همچنین علامه حلی این تقسیم را بکار گرفته و شیخ طوسی و سید مرتضی را در زمره اصولیین آورده و در کلام قدما مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی تعبیر «المتعلقین بالاخبار»، «اصحاب الحدیث»، و «المتمسکین بالاخبار» بکار رفته است. اخباریین شخصیت‌هایی چون شیخ صدوق و

عقل از مشاجرات مهم در این زمینه می‌باشد که شدت این نزاع، گاه به تکفیر یکدیگر نیز رسیده است.^{۱۱۲} منظور از دلیل عقلی عبارت از هر حکم عقلی است که موجب قطع به حکم شرعی گردد. دلیل عقلی به مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه طبقه بندی می‌شود. مستقلات عقلیه آن سلسله از احکام عقلی است که عقل مستقلاً و ابتدائاً به آن حکم می‌کند. غیرمستقلات عقلیه به مواردی اطلاق می‌شود که عقل پس از دریافت حکمی از شرع وارد تحقیق و بررسی می‌شود.^{۱۱۳}

بحث در مورد اینکه آیا عقل می‌تواند به عنوان منبع استنباط احکام باشد بسیار گسترده است، ولی فقط به ذکر این نکته اشاره می‌کنیم که قوه عاقله در افراد یکسان نیست و عقل معیار مطلق نیست که در همه افراد یکسان باشد. دلیل عقلی در فردی مثبت حکمی و در شخصی نافی آن حکم است. پس موضوع بحث به اینجا خلاصه می‌شود که عقل چه فردی باید منبع استنباط احکام قرار گیرد. مسلم است عقل انسان کامل که مراتب کمال را طی و مهذب به کمالات نفسانی است با عقل فردی که گرفتار خطوات شیطانی است، تفاوت دارد. در تعریف عقل است که: «الْعُقْلُ مَا عَيْدَ بِهِ الْرَّحْمَانُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ»^{۱۱۴} یعنی عقل چیزی است که توسط آن بندگی خدا و کسب پنهانها را توان کرد و این عقل با عقل مصطلح متفاوت است و این عقل، عقال نفس است و عقل انسان کامل

←

کلینی را نیز اخباری میدانند. شیخ مفید فرموده است: لکن اصحابنا المتعلقین بالاخبار، اصحاب سلامه و بعد ذهن و قله فطنه میرون علی وجوههم فیما سمعوه من الاحادیث و لاینظرون فی سندها، و لا یفرقون بین حقها و باطلها و لا یفهمون ما یدخل علیهم فی اثباتها و لا یحصلون معانی ما یطلقون منها. آن دسته از اصحاب ما که وابسته به اخبارند افرادی سلیم النفس، کندذهن و ساده انگارند. احادیثی را که می‌شنوند می‌پذیرند و تأملی در سند آن نمی‌کنند، و فرقی بین حق و باطل آن نمی‌گذارند و معانی آنچه بر آنان وارد شده را در اثبات آنها نمی‌فهمند و معانی آنچه از آن اطلاق دارد را حاصل نمی‌کنند. نگاه کنید به: درخشنده، منصور، رساله دکتری، منابع استنباط نزد اخباریین و اصولیین. به راهنمایی:

ابوالقاسم گرجی و مشاوره: علیرضا فیض، دانشکده الهیات و فلسفه، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.

^{۱۱۲} دو گروه شیعی به علمای بالاسری و پائین سری معروف هستند. ریشه اختلاف بین این دو گروه به این بازمی‌گردد که آیا می‌توان بالای سر ضریح امام ع نماز خواند یا نه؟ به همین بهانه، نزاع‌ها و قتل و غارت‌های فراوانی به راه افتاد و جان‌ها و اموال زیادی تلف شد.

^{۱۱۳} نگاه کنید به: مباحثی از اصول فقه جلد ۲، منابع فقه، مصطفی محقق داماد، چاپ نهم، نشر علوم اسلامی، صص

۱۴۲-۱۰۵.

^{۱۱۴} ابی عبدالله ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا الْعُقْلُ، قَالَ: مَا عَيْدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ. کافی، ج ۱، جزء ۱، کتاب العقل و

الجهل، ص ۱۱.

است. پس این منبع فقه نیز مجدداً ما را به استفاده از نظر ولی حی، در تشریح احکام می‌رساند. به عبارت دیگر، همانطور که گفته شد نباید از پیش خود به تفسیر یا تشریح احکام پرداخت، بلکه بایست به عترت یا اوصیاء یا صاحبان اجازه از طرف آنان چنگ زد و اخذ احکام کرد که اعقل انسانها هستند. براساس مفاهیم ذکر شده، تقنین چنانچه مبنای عقلی داشته باشد تشریح است و از مهمترین ابزار اصلاح فرد، جامعه و بشر است.

عقل عرفانی

در گفتگویی^{۱۱۵} از حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه سوال می‌شود که جنابعالی در برخی از بیاناتان موضوعی را طرح کرده‌اید به نام عقل ایمانی، و تبعیت از آن را در امور اجتماعی و زندگی فردی لازم دانسته‌اید. این درحالی است که بعضی منتقدان این ایراد را وارد کرده‌اند که فقرا، سالکان طریقت، چون نسبت به راهنمایان تسلیم محض هستند، بنابراین عقل در اینجا تعطیل می‌شود. حال باتوجه به اینکه عقل خصوصاً در زندگی مدرن بسیار منشأ اثر است، چه کار باید کرد؟ یعنی واقعاً باید این عقل را تعطیل کرد؟ آیا این عقل می‌تواند همان عقلی باشد که جنابعالی آن را عقل ایمانی نامیده‌اید و پیروی از آن را توصیه کرده‌اید؟ اصلاً اگر زمانی این دو عقل مقابل هم قرار گرفتند، چه کار باید کرد؟ یعنی اگر یک موقع آن عقل غیرایمانی یک‌طور بگوید و عقل ایمانی طور دیگری بگوید، اولاً از کجا تشخیص داده بشود که این عقل، عقل ایمانی است و آن عقل، ایمانی نیست. در جواب می‌فرمایند: «تفاوت انسان با حیوان بر اساس تعریف قدیمی و مرسومش این است که انسان عقل دارد، حیوان ناطق است، ولی حیوان که به این معنی عاقل نیست. البته اخیراً بعضی‌ها گفته‌اند که حیوان هم به‌نوعی عاقل و دارای شعور است. ولی برخلاف انسان که شعور به شعور خود دارد، حیوان ندارد. به‌هرحال انسان با حیوان این فرق را دارد، بنابراین قاعداً آن عقلی باید موردنظرمان باشد که مشخص و فصل خطاب بین انسان و حیوان است. تجسم عینی این دو عقل، در تاریخ به‌خصوص برای ما فقرا و شیعیان، علی (ع) و معاویه است. علی (ع) عاقل بود و معاویه را هم عاقل می‌گفتند و حتی معاویه را می‌گفتند از اعقل عقلائی زمان است؛ یعنی عقلائی

^{۱۱۵} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گفتگو درباره: سلوک عرفانی در دوره مدرن، ۱۵، اردیبهشت ۱۳۸۸. چاپ شده در مجموعه عرفان ایران. بخش اول، شماره ۳۹، ۱۳۹۴، صفحات ۲۴-۵. بخش دوم، شماره ۴۰، صفحات ۲۲-۵، انتشارات حقیقت، تهران.

عرب هشت یا هفت نفر بودند که یکی از آنها عمروعاص و یکی دیگر معاویه بود. علی می‌گفت من هم حيله‌های معاویه را بلدم ولی ایمان من نمی‌گذارد که چنین شیطنتهایی را انجام دهم: والله ما معاویه بأدھی معی و لکنه یعدو و یفجو،^{۱۱۶} یعنی عقل ایمانی علی اجازه نمی‌داد که کارهای خلاف معاویه را انجام دهد. پس آن عقلی که نگذارد کار خلاف بکنیم ولو بتوانیم آن را انجام دهیم، آن عقل، عقل ایمانی است.

حال اگر، نه از منظر تکامل زیست‌شناسی، به مقایسه جانداران پردازیم می‌بینیم که وجه مشخصه انسان نسبت به سایر جانداران عقل است. انسان‌ها از عقل دو نوع استفاده می‌کنند: یک نوع استفاده عبارتست از برگشت به عقب، یعنی برگشت به حیوان و حیوانیت، و نحوه دیگر، صعود و رفتن به جلوتست که با استفاده از عقل ایمانی است. آن عقلی که هدفش برگشت به عقب است - یعنی فقط به حفظ بقای نسل و بقای بدن جسمانی و لذاتی که مستقیماً به این بدن مربوط است توجه دارد - عقل حیوانی و عقل غیرایمانی است، عقل شیطنت یا نُکری است. ولی آن عقلی که معتقد است که بشر مبدأیی دارد و به سوی آن مبدأ می‌رود، یعنی توجه به آن مبدأ دارد، عقل ایمانی است. عقلی که ایمان به خداوند دارد و ایمان به اینکه کارهایش بنابر قاعده است، آن عقل، عقل ایمانی است.

البته این موضوع چیزی نیست که در همه موارد کاملاً مشخص باشد، بلکه مفهومی است که تشخیص مصادیقش به عهده خود مکلف است؛ یعنی به عهده خود انسان‌هاست. این است که خیلی اوقات اشتباه پیش می‌آید. مثلاً در مورد معاویه نمی‌شود گفت که او اصلاً به خدا اعتقاد نداشت؛ برای اینکه وقتی خبر شهادت حضرت امام حسن (ع) را به او دادند، سجده کرد و شکر خدا کرد. منتها او خدایی را می‌خواست که در اختیار خودش باشد، نه خدایی که او در اختیارش باشد. خدایی که او می‌خواست، خدایی بود که موافق با عقل شیطانی او بود ولی خدای ایمانی، خدایی است که مخالف عقل شیطانی است و همانطور که گفتم تشخیص آن در هر موردی با خود شخص است. یا مثلاً وقتی مالک اشتر را با عسل مسموم کردند، معاویه گفت که خداوند را نمایندگان و فرشتگانی است حتی در عسل. این قول نشانگر آن است که او اصلاً عقل خودش را عقل الهی می‌دانست.

^{۱۱۶} نهج البلاغه، تصحیح و مقدمه صبحی الصالح، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، ۱۹۸۰ م، خطبه ۲۰۰.

حال اگر معاویه خالصاً و مخلصاً، و نه از روی هوی و هوس، حتی می‌گفت که علی اشتباه کرده و او را باید محاکمه کرد، ایرادی بر او نبود، چون وقتی که می‌فهمید خودش اشتباه کرده، از تصمیم خود منصرف می‌شد و می‌گفت من خطا کردم. اما چون موضع‌گیری‌ها و رفتارش به این دلیل بود که می‌گفت من باید باشم، همین «من» گفتن باعث شد که اعمالش خلاف عقل ایمانی باشد؛ چنانکه ابوموسی اشعری هم شاید واقعاً در ابتدای کار بر اساس عقل ایمانی رفتار کرد ولی از لحظه‌ای که گرفتار خودخواهی شد و همه چیز را برای خودش خواست، از آن لحظه عقلش تبدیل شد به عقل شیطانی که ساقط و هلاک‌شده. عقل شیطانی، عقلی خودبین و خودمحور است.»

در ادامه از ایشان سؤال می‌کنند آیا می‌شود گفت که عقل ایمانی حاصل جمع عقل و عشق است؟ در جواب می‌فرمایند: «اصلاً عشق چیست؟ عشق به یک حقیقت، همان ایمان به آن حقیقت است که یک جا لغت ایمان برایش آورده می‌شود و یک جا عشق. ایمان جنبه خلوصش است که در دل نهفته است و کسی نمی‌بیند، و عشق جنبه بیرونی و جلوه آن است. عشق و ایمان مترادف هم هستند. از حضرت صادق (ع) روایت شده که: هل الذین الا الحُب، آیا دین غیر از محبت است؟ بنابراین چون ما مسلمان‌ها به یک مبدأ الهی ایمان داریم، ایمان به وجود چنین مبدایی باعث می‌شود که متوجه شویم که کارهای ما حساب دارد؛ پس در اینجا، این عقل ایمانی می‌شود. ... هر متدینی در ادیان دیگر می‌تواند دارای عقل ایمانی باشد؛ منتها ما می‌گوییم اگر متدینین در ادیان دیگر به عقل ایمانی خود رجوع کنند و آن را به کار ببرند، می‌فهمند اسلام بعد از دین آنها آمده است و کامل‌تر است؛ و الاً بله، همانطور که عشق در هر انسانی می‌تواند باشد، حتی در انسان شیطانی، ایمان هم در هر کسی می‌تواند باشد منتها ما ایمانی را که می‌گوییم، ایمان حقیقی است، ایمان به خدا، ایمان به روز جزاست. ... تقسیم‌بندی‌های مختلفی درباره عقل شده است. عقل شیطانی به اصطلاح عقل معاد ندارد و فقط عقل معاش دارد ولی عقل ایمانی، هم عقل معاد دارد و هم عقل معاش. عقل معاش نیازهای امروزی ما را در نظر می‌گیرد و نیازهایی که در حیات دنیوی داریم. ولی عقل معاد، مصالح بعد از این دوره حیات را در نظر دارد که کارهای ما مطابق با آن مصالح باشد؛ هر دوی اینها اگر مطابق با ایمان باشند عقل ایمانی می‌توانند باشند.»

فصل دوم

علم و روش شناسی علم

مقدمه

در این بخش محدودیت متدولوژی علم را بررسی می‌نمائیم. روش‌شناسی علمی متعارف بر اساس آزمون تجربیات محسوس قرار دارد و از این مرحله پیشتر نمی‌رود. قوانین علمی در شرایط ثابت صادقند و اگر قوای نادیده دیگری بر رفتار پدیده اعمال شود، علم به تنهایی رهگشا نخواهد بود. زیرا قواعد علمی عملکرد آن نیروها را نمی‌داند.

علم از نگاه حکماء الهیین به حصولی و حضوری طبقه‌بندی می‌شود. قوانین در علم حضوری جامعتر از علم حصولی است. علم حصولی از طریق تعلیم رسمی قابل حصول است ولی علم حضوری در اثر تقوا به معنی خودداری کردن و با ایجاد تحولاتی در فکر انسان بوجود می‌آید. هنگامیکه فکر به تمرکز دست یافت و اختیار انسان را به عقل تحویل داد مکاشفات علمی پدیدار می‌گردد. و آن چیزهایی که تا به حال ادراک نمی‌شد درک می‌شود.

در روش‌شناسی متعارف علم و فن و هنر از هم تفکیک شده‌اند. این طبقه‌بندی به دلیل سرشت تجربه‌گرایی بشر تعریف شده و پدیده‌هایی که در آن قرار نمی‌گیرند عملاً بررسی نمی‌شوند و در نتیجه قوانین علمی آنها کشف نشده است. لذا بخشی از عوامل و پدیده‌ها به نام عوامل «هنوز ناشناخته» وجود دارد که کمتر سعی بر درک و یا تجربه آن می‌شود. این عوامل ناشناخته که تابع قوانین علمی همین هستی نیز هستند به سادگی قابلیت تجربه شدن ندارند. بسیاری از این پدیده‌ها در اختیار کسی است که خود آنها را خلق کرده و آنها را تغییر می‌دهد. و این قدرت در دست خداوند است. هستی معلوم، بالقوه، تابع قواعد علم متعارف است، ولی، بالفعل، تابع امر دیگری نیز هست که او خلیفه خداوند در روی زمین است. چنین شخصیتی که اولی الامر و مؤذن از طرف خدا بر روی زمین است خود می‌تواند نموده‌ها و نمایشات دیگری از قواعد علمی طبیعی را به ظهور برساند که تا بحال برای بشر جزء قواعد و امور ناشناخته تلقی می‌شده است. پس اگرچه قواعد علمی متعارف از اهمیت بسیار زیادی برخوردارند ولی جا دارد که به این محدودیت آن توجه کنیم.

روش‌شناسی علم

روش‌شناسی علمی از مباحث مبنایی علم است و در طی تاریخ تمدن بشری توجهات بسیاری را به

خود معطوف کرده است. به طور کلی روش شناسی علمی به دنبال یافتن قواعدی است که رفتار پدیده‌ها در این عالم را بیان می‌کنند. و به عبارت دیگر در صدد کشف قوانینی است که موجودات این عالم به آن رفتار می‌نمایند.

از لحاظ روش شناسی علمی مشاهده قدم اول پیدا کردن قوانین علمی است. فرد با مشاهده^{۱۱۷} یک پدیده در اثر تفکر و سؤال درباره علت رفتاری یا وجودی آن پدیده دچار تشکیک^{۱۱۸} می‌شود. این شک او را به بابی^{۱۱۹} می‌کشاند که نهایتاً به حدس و گمان^{۱۲۰} درباره سؤال ایجاد شده رهسپار می‌نماید. وقتی گمانه فرد منسجم شد و شکل قابل آزمونی پیدا می‌کند به آن فرضیه^{۱۲۱} می‌گویند. فرضیه گمانه‌ایست که برای آزمایش مهیا شده است. اگر در صحت فرضیه ظن قوی باشد به آن حدس^{۱۲۲} می‌گویند. با آزمایش فرضیه در شرایط محیطی خاص معلوم می‌گردد که این فرضیه صحیح است یا خیر. زمانی که آزمونها به قدر کافی قابل اتکاء نیستند از فرضیه تأیید یا رد شده نظریه^{۱۲۳} بوجود می‌آید. و در حالات عمومی اگر نظریه در همه جا صادق بود و عمومیت کافی داشت به آن قانون^{۱۲۴} علمی گفته می‌شود. در علوم تجربیدی محض نظیر ریاضیات گمان به پروپوزیشن^{۱۲۵} و سپس از طریق اثبات آن به قضیه^{۱۲۶} ختم می‌شود و لم^{۱۲۷} و قاعده^{۱۲۸} استنتاجات فرعی از قضیه خواهند بود.

روش‌شناسی علمی متعارف بیشتر از این مرحله پیش نمی‌رود. بر این اساس هر پدیده‌ای از این فرآیند عبور کرد توانایی قبول اسناد علمی را خواهد داشت و در غیر این صورت به آن اطلاق غیرعلمی می‌شود.

مشاهده ناشی از رؤیت یک پدیده اصولاً اگر سبب تشکیک شود انسان را به ظن می‌رساند در غیر

¹¹⁷ Observation

¹¹⁸ Doubt

¹¹⁹ Paradigm

¹²⁰ Conjecture

¹²¹ Hypothesis

¹²² Conjecture

¹²³ Theory

¹²⁴ Law

¹²⁵ Proposition

¹²⁶ Theorem

¹²⁷ Lemma

¹²⁸ Corollary

این صورت ادراکی خلاق را بوجود نمی‌آورد. تفاوت ادراکی که خلاق باشد و خلاق نباشد دقیقاً مرز تفاوت انسان را با حیوان و نبات تشکیل می‌دهد. چون موجودات اخیر به گونه‌ای دارای شعورند ولی شعور آنها خلاق نیست و به عبارتی که فرموده‌اند^{۱۲۹} به شعور خود شعور ندارند. یا مُشعر به شعور خود نیستند و ادراک به ادراک خود ندارند. مسلماً در جمادات نیز نوعی ادراک وجود دارد که رفتار آنها را از حیث مجاورت در حرارت و برودت و جاذبه و اشیاء تغییر می‌دهد و همین تغییر مدون رفتار دلالت بر وجود نوعی واکنش به کنش‌های خارجی است که همین عکس العمل نشان از ادراک عمل دارد. به هر حال ظنی که از مشاهده دریافت می‌گردد مرتبه‌ای بالاتر از آن است زیرا به گمان بر ماهیت یا حیثیت پدیده پرداخته است. این گمان متفاوت از آن چیزی است که در نظریه احتمال مطرح است. زیرا نظریه احتمال به این دلیل وجود یافت که بشر می‌خواست راهی سریعتر از علم بیابد و از پیچیدگی قوانین علمی احتراز کند و زودتر به نتیجه برسد. برای مثال سکه‌ای که پرتاب شود نهایتاً به روی شیر یا خط می‌نشیند اگر بشر می‌توانست زوایای پرتاب و مشخصات جرم و شکل سکه و نیروی وارده به آن و رفتار سکه هنگام برخورد به زمین را در یکی فرمول ریاضی قرار می‌داد می‌توانست پیش‌بینی کند که هر پرتاب خاص سکه منتج به کدام نتیجه از شیر یا خط می‌شد. ولی چون این محاسبه بسیار پیچیده است لذا به مشاهده سکه‌های پرتاب شده پرداخت و مشاهده کرد که اگر سکه موزون و پرتاب‌ها متحدالشکل باشند به گونه‌ای که هیچ شکلی از تفاوت در پرتاب‌ها منظور نگردد و به عبارت متعارف آن پرتابها تصادفی باشند نیمی از پرتابها منتج به شیر و نیم دیگر منتج به خط خواهند شد و این جمله اخیر با افزایش تعداد پرتاب‌ها قطعیت بیشتری می‌یابد. یعنی هرچه تعداد پرتابها بیشتر می‌شود نسبت وقوع شیر و یا خط در اعشار به نیم نزدیک‌تر می‌گردد. لذا از علم تنزل کرد و احتمال را در این برهه پذیرفت که به احتمال پنجاه درصد نتیجه شیر است. این ادراک نوعی حدس و گمان بالاتر از ظن است، مسلماً با این استنتاج نمی‌توان دریافت که اگر یک بار سکه را پرتاب کنیم نتیجه شیر خواهد بود یا خط؛ ولی با شرایطی که در ابتدا دربارهٔ تصریح رابطه ریاضی نیروها و سکه و پرتاب و برخورد آن با زمین طرح کردیم می‌توان پی برد که اگر یک بار سکه را پرتاب کنیم نتیجه چه خواهد بود. هرچند این روش از لحاظ علمی صعب باشد از لحاظ نظری مردود نیست. قاعده یا قانون علمی از

^{۱۲۹} حضرت حاج سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، مجمع السعادات، باب اول فی معرفت العقل و بیان المعانی

فرآیند آزمون فرضیه می‌گذرد و شیوه آزمون فرضیه به قطعیت وقوع نتیجه اشعار خواهد داشت و نتیجتاً در محیط استصداق قاعده علمی یا قانون علمی باید وقوع پدیده قطعی باشد. خلاصه این مطلب در آن است که بشر به آنچه که نظم آن را نمی‌یابد اطلاق بی‌نظمی می‌کند. نمونه واضح این موضوع نظریه آشوب^{۱۳۰} در الگوهای آماری سری زمانی است که هرکس رفتار یک متغیری که از فرآیند آشوب ایجاد شده باشد را ببیند گمان می‌نماید که کاملاً بی‌نظم است، در صورتی که رفتار آن دقیقاً یک معادله تفاضلی^{۱۳۱} مشخص با تمام نظم رفتار یک معادله ریاضی است. نظم رفتار یک متغیر در مدل آشوب برای بشر درک شده است لذا آن را منظم می‌داند. ولی هنوز رفتار بُروونی^{۱۳۲} یک ذره و حتی رفتار قدم تصادفی^{۱۳۳} در قالب فرآیندهای احتمالی^{۱۳۴} بررسی می‌شوند چون نظم این حرکتها را هنوز بشر دریافته است. نظم تکثیر سلولها و اشکال آنها هزاران سال برای بشر قابل درک نبود و بشریت باور نمی‌کرد که رمز این نظم قابل کشف باشد تا ریاضیات فراکتال^{۱۳۵} ابداع شد و با عبارتهای ساده ریاضی توانست نظم مشابهی را به تصویر کشد و قاعده تکثیر در خلقت را دریابد و فراکتالهای منظم و نامنظم را مطرح کند. هنوز آن قسمتی از فراکتالها که به آنها فراکتالهای تصادفی یا نامنظم گفته می‌شوند در قسمتی از علم قرار دارند که بشر نظم آنها را دریافته است.

گزاره اخیر یعنی قطعیت وقوع پدیده در محیط استصداق قانون علمی علت ناکافی بودن علم است. یعنی قوانین علمی در شرایط محیطی مربوطه صادقند و اگر قوای نادیده دیگری بر رفتار پدیده اعمال شود، علم موجود رهگشا نخواهد بود. این نگاه به این معنی است که علم علیرغم همه متعالیات آن در آن حدی که در دسترس بشر فعلی است میزان نیست و نمی‌توان همه چیز را به آن سنجد. برای توضیح بیشتر این موضوع به فرمایشات حکماء الهیین در ارتباط با علم می‌پردازیم. در اصطلاحات دینی علم به دو بخش حصولی یا (اکتسابی) و حضوری یا (لدنی) طبقه‌بندی می‌شود. کیفیت قوانین در علم حضوری جامعتر از علم حصولی است. علم حصولی یا اکتسابی از طریق تحصیل به اشکال متعارف تعلیم و تعلم رسمی قابل حصول است ولی علم حضوری همانگونه که

¹³⁰ Chaos theory.

¹³¹ Difference equation.

¹³² Brownian motion.

¹³³ Random walk.

¹³⁴ Stochastic processes.

¹³⁵ Fractal mathematics.

قرآن کریم می‌فرماید در اثر تقوا بوجود می‌آید و تقوا از ریشه قه به معنی ترمز کردن و خودداری کردن است. مسلماً این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که چگونه خودداری کردن انسان را به علم می‌رساند؟!

در این ارتباط باید گفت که تقوا و یا به عبارت دیگر خودداری کردن اسباب تقویت فکر است. انسانی که خود را ملزم به خودداری از مجموعه‌ای از افعال و کردار می‌نماید در هنگام شروع و اقدام به هر عمل مجبور می‌شود تا فکر نماید و عمل مدنظر خود را ارزیابی نماید و بسنجد که باید آن را انجام دهد یا از انجام آن خودداری کند. این کوچکترین اثر تقوا یا خودداری بر رفتار انسان است. فکر کردن به یک فعل از لحاظ روش‌شناسی علمی متداول امروزی کلیه مراحل مشاهده و تشکیک، حدس، فرضیه، آزمون و نظریه را شامل می‌شود، چون از ابتدای انگیزه فعل خود که همان مشاهده می‌باشد تا اتخاذ نظریه رفتاری را باید بپیماید و بعد اقدام به عمل یا فعل نماید. لذا ذهن با تقوا همواره نحوه تفکر «علمی» متداول را نیز با خود به همراه دارد و اضافه بر آن آثار دیگری نیز بر فرد می‌گذارد.

فکر

فکر از لحاظ حکماء در نظر گرفتن شیء تعریف می‌شود. این در نظر گرفتن همراه با قوه متخیله که هر لحظه صورت ساز و صورت شکن است آشکال در نظر گرفته شده را به گونه‌های مختلف تغییر می‌دهد و این تغییرات تشکیک و ظن و سپس حدس و گمان و فرضیه را خلق می‌کنند و خلاقیت در ذهن بوجود می‌آید و تحول صورت می‌گیرد. مسلماً قوه متخیله اگرچه متحول کننده است ولی میزان و عمق اثر آن بدلیل تموجات شدید فکر کوتاه است. وقتی انسان به شیء یا پدیده‌ای می‌نگرد تکویناً این سیر تفکر شکل می‌گیرد. اگر نظاره شیء همراه با طرح سؤالاتی از نوع چرایی، چیستی، کیستی و مشابه باشد زودتر به شکل فکری واحد می‌رسد چون قوه متخیله را به مسیر خاص هدایت می‌کند. در مرحله تکلیف یا تدوین برای تقویت فکر اولیاء الهی دستورات خاصی را در قالب ذکر و فکر به افراد تعلیم می‌دهند تا بدین طریق شدت و عمق و جهت تفکر را تشدید نمایند.

مسلماً همانگونه که در مغز سلولهایی برای ادراک و پاسخ به سؤالات متداول زندگی روزمره انسان وجود دارد سلولهایی نیز برای پاسخ به چیستی و کیستی انسان وجود دارند که وظیفه آنها حل

معمای خلقت خود انسان و عالم است. برای مثال سلولهای در مغز وظیفه ارزیابی طعم‌ها یا بوها را به عهده دارند و اگر سلولی که در مغز عهده دار سنجش علائم رسیده از زبان به مغز در ارتباط با خوراک شیرین است به وظیفه خود عمل ننماید انسان نمی‌تواند دریابد که خوراک چشیده شده شیرین است یا خیر. همینطور در مورد کلیه ادراکات این موضوع تعمیم دارد. سلولهای در مغز وجود دارند که موظفند کیستی و چیستی این عالم را ادراک کنند و اگر این سلولها ضعیف باشند این سؤال بی پاسخ می‌ماند که این عالم کیست و انسان چیست؟! درست همانند حالتی که سلولهای تمیزدهنده شیرینی توانایی تمییز شیرینی را در مغز نداشته باشند. علت عدم توانایی این سلولها می‌تواند ضعف آنان باشد و اگر آنان را تقویت نمائیم حتماً توانایی پاسخ به این سؤال را خواهند داشت. درست همانند سلولهای ماهیچه دست که در حالت معمولی وزنه چند کیلوگرمی را به سختی بلند می‌کنند ولی اگر به دست ورزش داده شود همان سلولها می‌توانند وزنه چندین کیلوگرمی را نیز بلند نمایند. سلولهای مغزی نیز همینطور با ورزش خاص خود تقویت می‌شوند. افراد نابینا برای داشتن تصویر جهان بیرون به حافظه خود فشار می‌آورند و نتیجتاً حافظه بسیار قوی پیدا می‌کنند. کارشناسان عطرشناس بدلیل ممارست و تفکر زیاد بروی آزمایش بوها بخش بوشناسی مغز خود را تقویت می‌کنند به گونه‌ای که اگر دهها عطر و رایحه مختلف را با هم بیامیزند توانایی تمییز تک به تک آنها را دارند. سلولهای مغز که وظیفه آنها درک چیستی و کیستی این عالم یا به عبارت دیگر درک توحید است نیز با تقوا تقویت می‌شوند. این تقوا در مراحل ابتدائی آن عمل به واجبات و ترک محرّمات است ولی در مراتب بالاتر به گونه‌ای می‌شود که این حیطه اعمال به تفکر نیز سرایت می‌کند و فکر نیز در حیطه تقوا و خودداری قرار می‌گیرد. یعنی تموج قوه واهمه را نیز به ترمز می‌کشاند. قوه واهمه متفاوت از قوه متخیله است. متخیله بی جهت و بدون تمایل به نوع صورت، صورت ساز است ولی واهمه از این صورت سازی نفع خود را دنبال می‌کند. یعنی می‌خواهد همه چیز را به سمت و سوی خاصی که خودیت است بکشاند لذا از آن تعبیر به شیطان می‌کنند. وقتی این قوه یعنی واهمه تسلیم قوه عاقله در انسان شد شیطان وجود انسان تسلیم رحمان وجود او یعنی عقل می‌شود. و وقتی عقل به سلطنت وجود رسید شکوفائی علم و اخلاق و هنر و باقی متعالیات صورت می‌گیرد.

پس همانطور که گفته شد فکر باید تقویت شود. ولی چرا این فکر فقط از طریق نوع خاصی باید ورزش داده شود تا به نتیجه برسد و آن نوع خاص تقوا یا خودداری کردن است. علت آن این است

که باید با خودداری کردن قوه واهمه را به فشار قوه مفکره به تسلیم کشانید و این مفهوم از اسلام به معنی تسلیم شدن در مقام ایمان است. قوه واهمه مظهر خودیت و شیطنت و قوه عاقله مظهر رحمان در وجود انسان است. هرچه خودیت کوچکتر و کوچکتر شود سلطه رحمان در وجود انسان بیشتر و بیشتر می‌گردد. لذا تفکری که مستلزم تقابل با خودیت باشد انسان را به رشد عقل می‌کشاند. و تقابل با خودیت یعنی جلوگیری از خود. به عبارت دیگر موظف کردن نفس و فکر به اینکه در چارچوب شریعت عمل نماید. اگر تقابل صرف و مستمر با خودیت دستور کار قرار می‌گرفت نظم عالم تن و عالم این جهان فرو می‌پاشید. لذا شریعت را انبیاء الهی حیظه‌ای از اعمال با تالورنس از حرام و مکروه و مباح تا مستحب و واجب قرار دادند و هرچند سرعت حصول نتیجه کمتر است ولی جامعیت و کمال آن بیشتر می‌باشد. دستورات اولیاء الهی برای تعمیم این تقوا در درون انسان استفاده از ذکر و فکر قلبی است که به دستور فکر را به نقطه‌ای خاص جمع می‌نمایند. و این جمعیت فکر سبب می‌شود که سلولهایی که وظیفه درک کیستی و چیستی این عالم را دارند ورزش داده شوند و تقویت شوند. این فکر به صورت تکوینی نیز وجود دارد یعنی افراد با بررسی خود و اشیاء و این عالم همواره به کیستی و چیستی آن فکر می‌کنند و مسلماً این ذکر و فکر تکوینی در مراحل کمال آن به ذکر و فکر تکلیفی می‌رسد. ذکر و فکر تکلیفی در تمام شرایع وجود دارد و چنانچه شرایط صحت سلسله تربیتی آنها وجود داشته باشد قرین به اثر نیز خواهند بود؛ منتهی بین تمام راهها یک راه است که مستقیم است و این نه این است که باقی راهها به منزل مقصود راه ندارند.

علم

توضیح این موضوع در این است که تفکر عامل اصلی خلق علم است و در این ارتباط دین نه تنها موافقت کامل با این فرآیند دارد بلکه مبنای تأسیس قواعد دینی نیز همین است. یعنی قواعد دینی نیز کاملاً منطبق بر قواعد علمی است و اضافه بر آن به دلیل اینکه دین توجه خاصی به واضع این قواعد نیز دارد کاملتر نیز هست. به عبارت دیگر تفکر علمی متداول همواره به دنبال یافتن چگونگی علت یک اثر یا پدیده است ولی تفکر دینی می‌خواهد مؤثر را بیابد و به طریق اولی به دنبال یافتن علت اثر هم هست. برای مثال تفکر نیوتنی تلاش می‌کرد که علت سقوط سیب را دریابد ولی تفکر عرفانی تلاش می‌کند که عامل سقوط دهنده سیب را بیابد. تفکر نیوتن به کشف قانون عکس

مجذور فاصله در مورد جاذبه میان زمین و سیب انجامید. وقتی سقوط سیب را نیوتن مشاهده نمود این فکر به ذهنش متبادر شد که چه نیرویی بین سیب و زمین وجود دارد که این حرکت اتفاق افتاد؟ نیوتن بیش از این به دنبال یافتن کیستی و چیستی نیرویی که طبق قانون عکس مجذور فاصله سیب و زمین را به سوی هم می کشاند نیست. در تفکر عرفانی رفتار همان سیب مشاهده می شود ولی سؤالی که به ذهن متبادر می گردد این است که چگونه ارتباط بین سیب و زمین برقرار شد؟ چگونه سیب و زمین به یکدیگر دستور حرکت دادند؟ و چگونه سخن دیگری را شنیدند؟ و چگونه قبول کردند؟ و چطور حرکت نمودند؟ تا به هم برخورد کردند! آیا سیب و زمین شعور دارند؟ آیا سخن می گویند؟ آیا می شنوند؟ و آیا تصمیم می گیرند؟ و آیا توانایی حرکت دارند؟... یعنی تفکر علوم متعارف به دنبال درک اثر است ولی تفکر دینی به دنبال درک مؤثر است پس الزاماً باید اثر را نیز درک نماید. یعنی آنجا که تفکر نیوتنی به انتها می رسد تفکر عرفانی شروع می شود. یعنی تفکر شناخت یا عرفان در دنباله تفکر درباره فیزیک است. و اگر تعمیم دهیم و بگوییم که علوم همانند فیزیک، شیمی، زیست شناسی، زمین شناسی، نجوم و ... از مراتب اولیه علم خداشناسی است بیراهه نرفته ایم. چون همه اینها به بررسی هیکل هستی می پردازند که به قول عارف نامی^{۱۳۶}:

حق، جان جهان است و جهان همچو بدن
اصناف ملائکه قوای این تن
افلاک و عناصر و موالید، اعضاء
توحید همین است و دگرها همه فن

و اگر علوم متعارف به بررسی بیشتر درباره جان هستی هم بپردازد مراتب تفکر و شناخت دینی را نیز آغاز کرده است. آیات زیادی در قرآن کریم نیز منطوق و مفهوم این بیان را تأیید می نمایند. به عبارت دیگر قرآن انسانها را دعوت به فکر درباره خاک، آب، باد، باران، شب و روز، خورشید، ماه، ستارگان، کوهها، دریاها، گیاهان، میوهها، حشرات، حیوانات و به طور کلی زمین و آسمانها و به عبارتی موجودات و هستی خود انسان و عالم می نماید.^{۱۳۷} و هدفش از این دعوت ایجاد درک

^{۱۳۶} این دویست به عرفای زیادی منسوب شده است. سعدالدین محمد حموی (قرن هفتم هجری)، میرفندرسکی (از دوران صفویه)، مولانا جلال الدین محمد بلخی، شیخ محمود شبستری و دیگران هر کدام به نوعی این رباعی را سروده اند.

^{۱۳۷} تاج الدین شعیری، جامع الأخبار، انتشارات رضی قم، ۱۳۶۳ هجری شمسی، صفحات ۴-۵: قال الله تعالی فی سورة

برای انسانها در ارتباط با چیستی و کیستی این عالم است. یعنی تلاش می کند تا با این دعوت انسانها

←

البقرة إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ و قال في هذه السورة يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ و قال في سورة آل عمران إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لَأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَتُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سِحْحَانِكَ فَقَنَا عَذَابَ النَّارِ وَ قَالَ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مَسْجُرَاتٍ بِأَمْرِ اللَّهِ لَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَ قَالَ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ أَمْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَفْتَرَبَ أَجْلُهُمْ وَ قَالَ فِي سُورَةِ الرُّومِ أَمْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَقَالَ فِي سُورَةِ ق أَمْ لَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَبَّانَاهَا وَمَا هِيَ مِنْ فُورَجِ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رِوَاسِيًا وَأَبْنَيْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ رِوَجٍ بِهَيْجِ تَبَصُّرَةً وَ ذَكَرَىٰ لِكُلِّ عِيدٍ مَنِيْبٍ وَ نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مَبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جِبَاتٍ وَ حَبَّ الْحَبِّ وَالنَّخْلَ بِاسْقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ وَ قَالَ فِي سُورَةِ الذَّارِيَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تَعُودُونَ فَو رَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ حَقٌّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطَفُونَ وَ قَالَ فِي سُورَةِ عَبَسَ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَ عَبًّا وَ قَضْبًا وَ زَيْتُونًَا وَ نَخْلًا وَ حَدائقَ غُلْبًا وَ فَاكِهَةً وَ أَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ وَ قَالَ فِي سُورَةِ الطَّارِقِ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يُجْرَىٰ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ وَ قَالَ فِي سُورَةِ الْغَاشِيَةِ أَ فَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعَتْ وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سَطَحَتْ فَذَكَرُوا إِمَّا أَنْتَ مَذْكُورٌ.

و قال رسول الله ص أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه.

سئل أمير المؤمنين ع عن إثبات الصانع فقال البقرة تدل على البعير و الروثة تدل على الحمير و آثار القدم تدل على المسير فهيكل علوي بهذه اللطافة و مركز سفلي بهذه الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف الخبير قال ع بصنع الله يستدل عليه و بالعقول تعتقد معرفته و بالتفكر تثبت حجته معروف بالدلالات مشهود بالبينات.

و سئل جعفر الصادق ع ما الدليل على صانع العالم قال لقيت حصنا مرزقا أملس لا فرجة فيه و لا خلل ظاهره من فضة مائة و باطنه من ذهب مائة انقلق منه طوس و غراب و نسر و عصفور فعلمت أن للخلق صناعا.

علي بن موسى الرضا ع قال حدثني أبي عن آبائه عن الحسين بن علي أنه قال سألت يهودي أمير المؤمنين أخبرني عما ليس لله و عما ليس من عند الله و عما لا يعلمه الله فقال أمير المؤمنين أما ما لا يعلمه الله لا يعلم أن له ولدا و أما ما ليس عند الله فليس عند الله ظلم و أما ما ليس لله فليس لله شريك فقال اليهودي و أنا أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله ص قال جاء رجل إلى رسول الله قال ما رأس العلم قال معرفة الله حق معرفته قال و ما حق معرفته قال أن تعرفه بلا مثال و لا شبيه و تعرفه إلها واحدا خالقا قادرا أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا لا كقوله و لا مثل له و ذلك معرفة الله حق معرفته.

قال النبي ص أفضلكم إيمانا أفضلكم معرفة.

و سئل أمير المؤمنين بما عرفت ربك قال بما عرفني نفسه و لا يشبهه صورة و لا يقاس به الناس قريب في بعده و بعيد في قربه قوي فوق كل شيء و لا يقال تحته و تحت كل شيء و لا يقال شيء فوقه أمام كل شيء و لا يقال شيء خلفه و خلف كل شيء و لا يقال شيء أمامه داخل في الأشياء لا كشيء في شيء سبحانه من هو هكذا لا هكذا غيره.

را به قواعد ناشناخته علم برساند. به عبارتی دعوت می‌نماید تا با تفکر بر معلوم انسان را به علم درباره معلوم برساند. در اخبار نیز به اهمیت تفکر زیاد استناد شده است و حتی می‌فرماید عبادت به کثرت نماز و روزه نیست بلکه عبادت تفکر در امر الله است. و اخبار و روایات یک ساعت تفکر را بهتر از سالها سال عبادت می‌داند.^{۱۳۸}

^{۱۳۸} روایات در این ارتباط بسیار است و موارد زیر بعنوان نمونه از کتب روائی شیعه آورده شده‌اند:

الکافی ج: ۲ صص: ۵۵-۵۴ باب التَّفَكُّر: ۱- علي بن إبراهيم عن أبيه عن التَّوْفَلِيِّ عن السَّكُونِيِّ عن أبي عبد الله ع قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ نَبِيَهُ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبُكَ وَ جَافَ عَنِ اللَّيْلِ جَنبُكَ وَ اتَّقَ اللَّهَ رَبَّكَ. ۲- علي بن إبراهيم عن أبيه عن بعض أصحابه عن أبان عن الحسين الصِّقْلِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَمَّا يَرَوِي النَّاسُ أَنَّ تَفَكُّرَ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ فَلَمْتُ كَيْفَ يَتَفَكَّرُ قَالَ يَمْزُجُ بِالْحَرْبَةِ أَوْ بِالذَّارِ فَيَقُولُ أَيْنَ سَاكِنُوكَ أَيْنَ بَاتُوكَ مَا بَالُكَ لَا تَتَكَلَّمِينَ. ۳- عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَ فِي قُدْرَتِهِ. ۴- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنْ مَعْقَرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحُسَيْنِ الرِّضَا ع يَقُولُ لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصَّلَاةِ وَ الصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ. ۵- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ رَيْعٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص إِنَّ التَّفَكُّرَ يَدْعُو إِلَى الْبِرِّ وَ الْعَمَلِ بِهِ.

وسائل الشیعة ج: ۱۵ صص: ۱۹۶-۱۹۷-۵- باب استحباب التَّفَكُّرِ فِيمَا يُوْجِبُ الْإِعْتِبَارَ وَ الْعَمَلُ: ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ نَبِيَهُ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبُكَ وَ جَافَ عَنِ اللَّيْلِ جَنبُكَ وَ اتَّقَ اللَّهَ رَبَّكَ. ۲- وَ عَنهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ الصِّقْلِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَمَّا يَرَوِي النَّاسُ تَفَكُّرَ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ فَلَمْتُ كَيْفَ يَتَفَكَّرُ قَالَ يَمْزُجُ بِالْحَرْبَةِ أَوْ بِالذَّارِ فَيَقُولُ أَيْنَ سَاكِنُوكَ أَيْنَ بَاتُوكَ مَا لَكَ لَا تَتَكَلَّمِينَ وَ رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنِ الْقَاسِمِ وَ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ رَوَاهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص. ۳- وَ عَن عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَ فِي قُدْرَتِهِ. ۴- وَ عَن مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنْ مَعْقَرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحُسَيْنِ الرِّضَا ع يَقُولُ لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصَّلَاةِ وَ الصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ. ۵- وَ عَنهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ رَيْعٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع التَّفَكُّرَ يَدْعُو إِلَى الْبِرِّ وَ الْعَمَلِ بِهِ. ۶- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْمَجَالِسِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مَالِكٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ كَتَبَ هَارُونَ الرَّشِيدُ إِلَى أَبِي الْحُسَيْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع عَظِيمِي وَ أَوْجُو قَالَ فَكُتِبَ إِلَيْهِ مَا مِنْ شَيْءٍ تَرَاهُ عَيْنُكَ إِلَّا وَ فِيهِ مَوْعِظَةٌ. ۷- وَ فِي الْحُصَالِ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَكْثَرَ عِبَادَةِ أَبِي دَرَجَةَ رَجَمَهُ اللَّهُ التَّفَكُّرَ وَ الْإِعْتِبَارَ. ۸- مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ السَّيَّارِيِّ صَاحِبِ مُوسَى وَ الرِّضَا ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصِّيَامِ وَ الصَّلَاةِ وَ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ الْفِكْرُ فِي اللَّهِ تَعَالَى. ۹- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِهِ الْبَرْقِيِّ فِي الْمَجَالِسِ عَنْ بَنَانِ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ حُسَيْنِ الْكَرْخِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ الصِّقْلِيِّ قَالَ فَلَمْتُ لِأبي عَبْدِ اللَّهِ ع تَفَكُّرَ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَفَكُّرَ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ فَلَمْتُ كَيْفَ يَتَفَكَّرُ قَالَ يَمْزُجُ بِالْحَرْبَةِ أَوْ بِالذَّارِ وَ الْحَرْبَةِ فَيَقُولُ أَيْنَ سَاكِنُوكَ أَيْنَ بَاتُوكَ مَا لَكَ لَا تَتَكَلَّمِينَ

مستدرک الوسائل ج: ۱۱ صص: ۱۸۷-۱۸۴، ۵- باب استحباب التَّفَكُّرِ فِيمَا يُوْجِبُ الْإِعْتِبَارَ وَ الْعَمَلُ: ۱- الشَّيْخُ الْمُفِيدُ فِي أَمَالِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْدِيَارٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ نَبِيَهُ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبُكَ وَ جَافَ عَنِ النَّوْمِ جَنبُكَ وَ اتَّقَ اللَّهَ رَبَّكَ. ۲- الْمُتَّعِشِيُّ ←

←

في تفسيره، عن أبي العباس عن أبي عبد الله ع قال تفكر ساعة خير من عبادة سنة [قال الله] إنما يتذكر أولوا الألباب. ۳- الحسين بن علي بن شعبة في تحف العقول، عن أبي محمد العسكري ع قال ليست العبادة كثرة الصيام والصلوة وإنما العبادة كثرة التفكير في أمر الله. ۴- أبو علي بن الشيخ الطوسي في أماليه، عن أبيه عن المفيد عن أبي بكر الجعفي عن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن ياسين عن أبي الحسين الثالث عن آتائه ع قال العلم ورائة كريهة والآداب حلال حسيان والفكره مرآة صافية. ۵- فقه الرضا، ع أووي عن العالم ع أنه قال طوبى لمن كان صمته تفكراً ونظرة عبدة (و كلامه ذكرًا) و وسعه بيته و بكى على خطيئته و سلم الناس من لسانه و يده. ۶-، و أووي فكر ساعة خير من عبادة سنة فسيألت العالم عن ذلك فقال تمم بالخربة و بالديار القفار فتقول أين بانوك أين سكاتك ما لك لا تكلمين و ليست العبادة كثرة الصلاة و الصيام العبادة التفكير في أمر الله جل و علا و أووي التفكير مراتك ثريك سيئاتك و حسياتك. ۷- مصباح الشريعة، قال الصادق ع اعتبروا بما مضى من الدنيا هل بقي على أحد أو هل [أحد] فيها باق من الشريف و الوضيع و الغني و الفقير و الولي و العدو فكذلك ما لم يأت منها بما مضى أشبه من الماء بالياء قال رسول الله ص كفي بالموت واعظا و بالعقل دليلًا و بالتقوى زادًا و بالعبادة شغلا و بالله مؤنسًا و بالقرآن بيانًا قال رسول الله ص لم يبق من الدنيا إلا بلاء و فتنة و ما نجا من نجا إلا يصدق الاتجا و قال نوح ع وجدت الدنيا كبيت له بابان دخلت من أحدهما و خرجت من الآخر هذا حال نبي الله فكيف حال من اطعمان فيها و ركن إليها و ضيع عمره في عمارتها و مرق دينه في طلبها و الفكره مرآة الحسينات و كفارة السيئات و ضياء القلب و فسحة للخلق و إصابة في إصلاح المعاد و اطلاع على العواقب و استزادة في العلم و هي خصلة لا يعبد الله بمثلها قال رسول الله ص فكر ساعة خير من عبادة سنة و لا يتألم منزلة التفكير إلا من خصته الله بئور المعرفة و التوحيد. ۸- الأمدئي في الغرر، عن أمير المؤمنين ع أنه قال التفكير في ملكوت السماوات و الأرض عبادة المخلصين و قال ع التفكير في آلاء الله نعم العبادة. ۹- علي بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود عن حماد قال سألت أبا عبد الله ع عن لقمان و حكيمته التي ذكرها الله ع و جاع فقال أما و الله ما أوئي لقمان الحكمة بحسب و لا مال و لا أهل و لا بسط في جسم و لا جمال و لكنّه كان رجلاً قوياً في أمر الله متوعداً في الله ساكتاً سكيناً عميق النظر طويل الفكر حديد النظر مستغن بالعباد. ۱۰- سبط الشيخ الطبرسي في مشكاة الأنوار، نقلًا من كتاب المحاسن عن أبي عبد الله ع قال قال عيسى ابن مريم ع طوبى لمن كان صمته فكراً و نظره عبداً و كلامه ذكرًا و بكى على خطيئته و سلم الناس من يده و لسانه. ۱۱- و عن أبي عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع في كلام له يا ابن آدم إن التفكير يدعو إلى البر و العمل به الخير و عنه ع قال في كلام له و كل سكوت ليس فيه فكر فهو غفلة. ۱۲- الشيخ ورام في تبيين الخاطر، و كان لقمان يطيل الجلوس وحده فكان يمض به مولاة فيقول يا لقمان إنك تديم الجلوس وحدك فلو جلست مع الناس كان أنس لك فيقول لقمان إن طول الوحدة أفهم للفكرة و طول الفكرة دليل على [طريق] الجنة. ۱۳- أبو الفتح الكراچكي في كنز الفوائد، عن أمير المؤمنين ع أنه قال الفكره مرآة صافية و الاعتبار منذر ناصح من تفكر اعتبر و من اعتبر اعتزل و من اعتزل سلم [من] العجب.

بحار الأنوار ج : ۶۶ صص : ۲۹۴ - ۲۸۹ : ۲۳- [الكافي] عن العدة عن البرقي عن محمد بن علي عن محمد بن سنان عن عيسى النهري عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من عرف الله و عظّمه منع فاه من الكلام و بطنه من الطعام و عفى نفسه بالصيام و القيام قالوا يا باتنا و أهفاتنا يا رسول الله هؤلاء أولياء الله قال إن أولياء الله سكتوا فكان سكوتهم ذكرًا و نظروا فكان نظرم عبدة و نطقوا فكان نطقهم حكممة و مشوا فكان مشيهم بين الناس بركة لو لا الأجل التي قد كتب الله عليهم لم تقروا وواهم في أجسادهم خوفًا من العذاب و شوقًا إلى الثواب. [الأمالي للصدوق] عن ابن إدريس عن أبيه عن أحمد البرقي عن محمد بن علي الكوفي عن محمد بن سنان عن عيسى النهري عنه ع مثله إلا أنه فيه هكذا فكان سكوتهم فكراً و تكلموا فكان كلامهم ذكرًا. [الأمالي للصدوق] عن ماجيلويه عن عمه عن الكوفي عن محمد بن سنان مثله بيان قال النجاشي عيسى بن أعين الجريري الأسدي مولى كوفي ثقة و عمه من أصحاب الصادق ع فما في المجالس أظهر سندًا و متنا لكن في أكثر نسخ المجالس النهري بالثناء كما في بعض نسخ

←

←

الكافي و في بعضها النهريري بالباء الموحدة و في بعضها النهري و الأخير كأنه نسبة إلى النهروان و لم أجد الأولين في اللغة و قال الشيخ البهائي قدس سره في حاشية الأربعين الجريري بضم الجيم و الراءين المهملتين منسوب إلى جرير بن عباد بضم العين و تخفيف الباء. من عرف الله قال الشيخ المتقدم رحمه الله قال بعض الأعلام أكثر ما تطلق المعرفة على الأخير من الإدراكين للشيء الواحد إذا تحلل بينهما عدم بأن أدركه أولاً ثم ذهل عنه ثم أدركه ثانياً فظهر له أنه هو الذي كان قد أدركه أولاً و من هاهنا سمي أهل الحقيقة بأصحاب العرفان لأن خلق الأرواح قبل الأبدان كما ورد في الحديث و هي كانت مطلعة على بعض الإشراقات الشهودية مقرة لمبدعها بالربوبية كما قال سبحانه **أَسْمَتْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ** لكنها لإلفها بالأبدان الظلمانية و انغمارها في الغواشي الهبولانية ذهلت عن مولاهما و مبدعها فإذا تخلصت بالرياضة من أسر دار الغرور و ترقت بالمجاهدة عن الالتفات إلى عالم الزور تجدد عهدها القديم الذي كاد أن يندرس بتماذي الأعصار و الدهور و حصل لها الإدراك مرة ثانية و هي المعرفة التي هي نور على نور. من الكلام أي من فضوله و كذا الطعام فإن الإكتثار منه يورث الثقل عن العبادة و يتحمل أن يكون كناية عن الصوم و غنى كذا في بعض النسخ بالفاء أي جعلها صافية خالصة أو جعلها مندرسة ذليلة خاضعة أو وفر كمالاتها قال في النهاية أصل العفو الحو و الطمس و غفت الريح الأثر محته و طمسته و منه حديث أم سلمة لا تعف سبيلا كان رسول الله ص لخبها أي لا تطمسها و عفا الشيء كثر و زاد يقال أعففته و عففته و عفا الشيء درس و لم يبق له أثر و عفا الشيء صفا و خلص انتهى و أقول يمكن أن يحملها بعضهم على الفناء في الله باصطلاحهم و الأظهر ما في المجالس و غيره و أكثر نسخ الكتاب عنا بالعين المهمل و النون المشددة أي أتعب و العناء بالفتح و المد النصب. بآبائنا و أمهاتنا قال الشيخ البهائي رحمه الله هذه الباء يسميها بعض النحاة باء التفدية و فعلها محذوف غالباً و التقدير نفديك بآبائنا و أمهاتنا و هي في الحقيقة باء العوض نحو خذ هذا بمذا و عد منه قوله تعالى **ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون**. هؤلاء أولياء الله فهو استفهام محذوف الأداة و يمكن أن يكون خبراً قصد به لازم الحكم و التأكيد في قوله إن أولياء الله إلخ لكون الخبر ملقى إلى السائل المتردد على الأول و لكون المخاطب حاكماً بخلافه على الثاني أن جعل قوله ص إن أولياء الله رداً لقولهم هؤلاء أولياء الله أي أولياء الله أناس آخر صفاتهم فوق هذه الصفات و إن جعل تصديقاً لقولهم و وصفاً للأولياء بصفات أخرى زيادة على صفاتهم الثلاث السابقة فالتأكيد لكون الخبر ملقى إلى الخالص الراسخين في الإيمان فهو رائج عندهم متقبل لديهم صادر عنه ص عن كمال الرغبة و وفور النشاط لأنه في وصف أولياء الله بأعظم الصفات فكأنه مظنة التأكيد كما ذكره صاحب الكشاف عند قوله تعالى **وإذا لقوا الذين آمنوا قائلوا آمناً فكان سكوتهم ذكراً أي عند سكوتهم قلوبهم مشغولة بذكر الله و تذكر صفاته الكمالية و آلائه و نعمائه و غرائب صنعه و حكمته و في رواية المجالس كما أشرنا إليه فكان سكوتهم فكراً. و قال الشيخ البهائي رحمه الله أطلق على سكوتهم الفكر لكونه لازماً له غير منفك عنه و كذا إطلاق العبرة على نظهرهم و الحكمة على نطقهم و البركة على مشيهم و جعل ص كلامهم ذكراً ثم جعله حكمة إشعاراً بأنه لا يخرج عن هذين فالأول في الخلوة و الثاني بين الناس و لك إبقاء النطق على معناه المصدرى أي إن بما نطقوا به مبني على حكمة و مصلحة. فكان مشيهم بين الناس بركة لأن قصدهم قضاء حوائج الناس و هدايتهم و طلب المنافع لهم و دفع المضار عنهم مع أن وجودهم سبب لنزول الرحمة عليهم و دفع البلايا عنهم لم تقرر أرواحهم في المجالس لم تستقر. خوفاً من العذاب و شوقاً إلى الثواب فيه إشارة إلى تساوي الخوف و الرجاء فيهم و كونهما معاً في الغاية القصوى و الدرجة العليا كما مضت الأخبار فيه. ثم اعلم أن كون الشوق إلى الثواب سبباً لمفارقة أرواحهم أوكار أبدانهم و طيراتها إلى عالم القدس و محل الإنس و درجات الجنان و نعيمها ظاهر و أما الخوف من العقاب إما لشدة الدهشة و استيلاء الخوف عليهم كما فعل بجمام لعددهم أنفسهم من المقصرين أو يريدون للحوق بمنازهم العالية حذر من أن تتبدل أحوالهم و تستولي الشهوات عليهم فيستحقوا بذلك العذاب فلذا يستعجلون في الذهاب إلى الآخرة. ثم قال الشيخ المتقدم رفع الله درجته المراد بمعرفة الله تعالى الاطلاع على نعوته و صفاته الجلالية و الجمالية بقدر الطاقة البشرية و أما الاطلاع على حقيقة الذات المقدسة فمما لا مطمع فيه للملائكة المقربين و الأنبياء المرسلين فضلاً عن غيرهم و كفى في ذلك قول سيد البشر ما عرفناك حق معرفتك و في الحديث أن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إن الملائ**

←

هنگامیکه فکر به تمرکز دست یافت مکاشفات در وجود انسان پدیدار می‌گردد. آن چیزهایی که تا به حال درک و دیده نمی‌شد دیده می‌شود. قدرت فکر در روانشناسی امروز کاملاً تأیید شده است. منیتیزم^{۱۳۹} و هیپنوتیزم^{۱۴۰} اثرات تمرکز فکر را در افزایش قدرتهای ذهنی و بدنی و درمان

←

الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم فلا تلتفت إلى من يزعم أنه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدسة بل أحت التراب في فيه فقد ضل و غوى و كذب و افترى فإن الأمر أرفع و أظهر من أن يتلوث بخواطر البشر و كلما تصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ و أقصى ما وصل إليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه من التدقيق و ما أحسن ما قال.

آنچه پیش تو غیر از او ره نیست غایت فهم تو است الله نیست

بل الصفات التي نثبتها له سبحانه إنما هي على حسب أوهامنا و قدر أوهامنا فإننا نعتقد انصافه بأشرف طربي النقيض بالنظر إلى عقولنا القاصرة و هو تعالى أرفع و أجل من جميع ما نصفه به. و في كلام الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر ع إشارة إلى هذا المعنى حيث قال كلما ميزتوه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم و لعل النمل الصغار تتوهم أن الله تعالى زبائتين فإن ذلك كما لها و يتوهم أن عدمها نقصان لمن لا يتصف بهما و هذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به انتهى كلامه صلوات الله عليه و سلامه. قال بعض المحققين هذا كلام دقيق رشيق أنيق صدر من مصدر التحقيق و مورد التدقيق و السر في ذلك أن التكليف إنما يتوقف على معرفة الله تعالى بحسب الوسع و الطاقة و إنما كلفوا أن يعرفوه بالصفات التي ألفوها و شاهدها فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم و لما كان الإنسان واجبا بغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلمنا سميعا بصيرا كلف بأن يعتقد تلك الصفات في حقه تعالى مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان بأن يعتقد أنه تعالى واجب لذاته لا بغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات و هكذا في سائر الصفات و لم يكلف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد فيه مثالا و مناسبها بوجه و لو كلف به لما أمكنه تعقله بالحقيقة و هذا أحد معاني قوله ع من عرف نفسه فقد عرف ربه انتهى كلامه. ثم قال قدس سره قد اشتمل هذا الحديث على المهم من سمات العارفين و صفات الأولياء الكاملين فأولها الصمت و حفظ اللسان الذي هو باب النجاة و ثانيها الجوع و هو مفتاح الخيرات و ثالثها إعتاب النفس في العبادة بصيام النهار و قيام الليل و هذه الصفة ربما توهم بعض الناس استغناء العارف عنها و عدم حاجته إليها بعد الوصول و هو وهم باطل إذ لو استغنى عنها أحد لاستغنى عنها سيد المرسلين و أشرف الواصلين و قد كان ع يقوم في الصلاة إلى أن ومرت قدماء و كان أمير المؤمنين علي ع الذي إليه ينتهي سلسلة أهل العرفان يصلي كل ليلة ألف ركعة و هكذا شأن جميع الأولياء و العارفين كما هو في التواريخ مسطور و على الألسنة مشهور. و رابعها الفكر و في الحديث تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة قال بعض الأكابر إنما كان الفكر أفضل لأنه عمل القلب و هو أفضل من الجوارح فعمله أشرف من عملها أ لا ترى إلى قوله تعالى **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلذِّكْرِ** فجعل الصلاة وسيلة إلى ذكر القلب و المقصود أشرف من الوسيلة. و خامسها الذكر و المراد به الذكر اللساني و قد اختاروا له كلمة التوحيد لاختصاصها بمزايا ليس هذا محل ذكرها. و سادسها نظر الاعتبار كما قال سبحانه **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**. و سابعاها النطق بالحكمة و المراد بها ما تضمن صلاح الناشئين أو صلاح النشأة الأخرى من العلوم و المعارف أما ما تضمن صلاح الحال في الدنيا فقط فليس من الحكمة في شيء. و ثامنها وصول برکتهم إلى الناس و تاسعها و عاشرها الخوف و الرجاء و هذه الصفات العشر إذا اعتبرتها وجدتها أمهات صفات السائرين إلى الله تعالى يسر الله لنا الاتصاف بها بمنه و كرمه **تفسير العياشي ج : ۲ ص : ۲۰۸ : ۲۶-** عن أبي العباس عن أبي عبد الله ع قال تفكر ساعة خير من عبادة سنة، قال الله **«إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»**

¹³⁹ Magnetism

¹⁴⁰ Hypnotism

بیماریها اثبات نموده است. تا آنجا که استفاده‌های نمایشی از خواب کاتالپسی^{۱۴۱} و معالجه بیماریهای هیستریک^{۱۴۲} و زایمان بدون درد و ... از طریق هیپنوتیزم کاملاً معمول هستند اگرچه هنوز علّت‌های علمی آن مکشوف نیست.

علم و عقل

تمرکز فکر مقدمه تحویل اراده و اختیار عالم وجود انسان به عقل است و به عبارتی مقدمات سلطه عقل بر وجود اتفاق خواهد افتاد. و چون عقل که در وجود انسان مشابه عقل کل است که این صنع هستی را آفریده و نمونه آن را در انسان قرار داده لذا سلطنت عقل در وجود انسان به احاطه بر رموز جهان می‌انجامد و علم از این راه بدست می‌آید. همانگونه که قرآن می‌فرماید: **و اتَّقُوا اللَّهَ و يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ**^{۱۴۳} یعنی شما تقوا پیش گیرید تا خداوند به شما علم بیاموزد. یعنی از آن چه بهتر، که سازنده معلوم که عالم به علم ساختن معلوم است به فردی تعلیم علم دهد. در شرح همین آیه: «تقوا پیش گیرید تا خداوند به شما علم بیاموزد.» فرموده‌اند:^{۱۴۴} «و اتَّقُوا اللَّهَ بترسید از خدا در ضرر زدن یا در همه اوامر و نواهی خدا. و **يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ** و خداوند به شما علم می‌آموزد. ممکن نیست امثال این واو را واو عطف قرار بدهیم، چون در کلام معطوف علیه وجود ندارد، یا از باب اینکه معنی عطف از آن اراده نشده است، و به معنی مع نیز نمی‌شود گرفت چون مضارع بعد از آن منصوب نشده، لذا آن را واو استیناف قرار داده‌اند مانند لبنین لکم و نقر فی الارحام و مانند لا تأکل السمک و تشرّب اللّبن، با رفع تشرّب و مقصود از قراردادن آن جهت استیناف از حیث ارتباط لفظ به سابق آن نیست که از حیث معنی از قبل خود منقطع است پس معنی در **مَثَلٌ لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ وَ تَشْرَبُ اللَّبْنَ** بر نهی از جمع بین خوردن ماهی و نوشیدن شیر با هم است، خواه تشرّب مرفوع باشد، و خواه منصوب، و این معنی استفاده نمی‌شود مگر اینکه واو به معنی مع باشد ولی بعد از آن مقدر نمی‌شود اگر بعد از آن مرفوع باشد چنانکه در حالت رفع تقدیر گرفته می‌شود. و همین مثال واو در این آیه نیز هست، زیرا این عبارت پیشی علم بر تقوا را بیان می‌کند، اعم از اینکه گفته شود: **اتَّقُوا اللَّهَ و يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ** یا گفته شود: **و يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ** با نصب یا رفع. پس واو مفید معنی معیت و همراهی است، به گونه معیت غایت

¹⁴¹ Catalepsy

¹⁴² Hysteria

¹⁴³ آیه ۲۸۲ سوره بقره.

¹⁴⁴ بیان السّعادة فی مقامات العبادة جلد سوم صص ۱۶۵-۱۶۴.

مختلف است و آن از معجزات او (ص) می‌باشد. و نیز اختلاف است در این که با بدن طبیعی یا با بدن مثالی یا روح او تحقق یافته‌است. فلاسفه به دلیل اینکه جسم ملکی نمی‌تواند در اجسام ملکوتی داخل شود و خرق و التیام در آسمانها لازم می‌گردد که محال است منکر معراج با بدن جسمانی طبیعی هستند، ولی مشرّعین پیرو ظاهر اخبار می‌گویند با بدن طبیعی بوده بدون اینکه وجه صحت آن را تبیین کنند؛ علی‌رغم قوت برهان فلاسفه بر امتناع آن. و بزودی آن را تحقیق خواهیم کرد انشاءالله تعالی. و ایراد گرفته‌اند که همانگونه که روایت شده در کوتاهترین زمان بوده به نحوی که بعد رجوع او گرمی بستر او هنوز باقی بوده و حرکت حلقهٔ درب هنوز ساکن نشده بود و آب آفتابه که در حین عروج او ریخت کاملاً نریخته بود؛ و این در حالی است که آنچه که در معراجش دیده و برای ما حکایت فرموده و واقع شده از نمازها و مخاطبات جز در یک زمان طولانی ممکن نیست پس وفق ممکن نیست. و نیز اشکال شده است که وقتی او (ص) به مقام قرب رسید علی (ع) او را مخاطب قرار داد و علی علیه السلام دستش را از پشت حجاب دراز کرد و در غذا با او مشارکت نمود و علی (ع) در حین سیر او (ص) راه را بست و همه این‌ها دلالت می‌کند بر این که علی (ع) از او (ص) کاملتر باشد با اینکه او تابع او (ص) بوده‌است و تابع نمی‌تواند از متبوع کاملتر باشد! و تحقیق این به نحوی که شکی در وقوع آن با بدن طبیعی و سایر اشکالهای ذکر شده باقی نماند نیاز به مقدمه‌ای دارد که می‌گوییم: عالم تنها در این عالم محسوس که از آن به عالم طبع با آسمانهایش در زمینش تعبیر می‌شود منحصر نمی‌باشد، بلکه فوق آن برزخ است که آن بین عالم طبع و عالم مثال است و آن بر عالم طبع حکومت دارد و در آن از زنده کردن و میراندن هرگونه که بخواهد تصرف می‌کند، و معدوم را ایجاد و موجود را معدوم می‌سازد، محسوس را مستور و غیر محسوس را به صورت محسوس ظاهر می‌کند و طی الارض، و بر آب و هوا راه رفتن، و داخل شدن در آتش و سالم ماندن، و قلب ماهیات از آن است. و از آن است طی زمان، همچنانکه در اخبار وارد شده: که امام معصوم (ع) به منافقی فرمود: سگ شو پس سگ شد، و بر دیگری فرمود تو بین مردان زن هستی، پس زن شد. و دیگری قلب ماهیات را نزد معصوم (ع) انکار کرد، سپس به سوی نهی رفت تا غسل کند، پس داخل آب شد و در آب فرو رفت پس از آب که خارج شد خود را زنی دید در ساحل دریا نزدیک قریه‌ای ناشناس، پس داخل روستا گردید و ازدواج کرد، مدتی خانه‌داری نمود و فرزندی از او متولد شد، تا اینکه برای غسل در بحر خارج و داخل آب شد و در آب فرو رفت پس از ساحل نهر معهود بیرون آمد و مرد بود و لباسهایش را دید که به همان وضعی که گذاشته

بود مانده است و به خانه‌اش داخل شد و اهل او به دلیل کوتاهی زمان متوجه غیبت او نشدند. و امثال این از تابعین با صدق نیز دیده شده است و این از قبیل بسط زمان است که ممکن است وقوع آن در عالم ملک باشد. همچنانکه نقل شده است برای زنی چنین اتفاق افتاد، و خبر داد و جماعت منکر شدند و فرزندان او را از شهر دور آوردند با اینکه او از شهر خودش به قدر یک ساعت هم غیبت نکرده بود. یا از قبیل بسط در دهر باشد، بدون تصرف در زمان که ممکن است وقوع آن در ملکوت باشد. و فوق برزخ عالم مثال است که تصرف در برزخ و طبع دارد، و فوق آن عالم نفوس کلیه است که از آن به «المدهبرات امرأ» مدهبرات امر تعبیر می‌شود و فوق آن ارواح است که از آن به «و الصافات صفا»^{۱۴۹} تعبیر می‌شود و در لسان اشراقیین به ارباب انواع و ارباب طلسمات تعبیر می‌شود، و فوق آن عقول است که از آن به «مقربین» تعبیر می‌شود، و فوق آن کرسی و فوق آن عرش است، که سریر ملک متعال است، و آن دو بین وجوب و امکان قرار دارند، نه واجب هستند و نه ممکن بلکه فوق امکان و تحت وجوب. و هر یک از آن عوالم احاطه و تصرف و حکومت بر جمیع مادون خود دارند. پس هرگاه یکی از آن عوالم بر مادون خودش غالب شود مادون خود را تحت حکم خود قرار می‌دهد و حکم خودش از او می‌رود. پس بدانکه انسان مختصری از آن عوالم است و بر او بازاء آن عوالم مراتبی است و هر مرتبه بالاتری بر مادون خود حکومت دارد و فرقی ندارد، چنانچه در حکومت نفس بر بدن و قوا مشاهده می‌کنیم ولیکن این مراتب از نفس مجرده در اکثر مردم بالقوه است، و بالفعل نیست به طوری که بازاء عالم نفوس ضعیف است در نهایت ضعف، به نحوی که تصرف در بدنش بیش از آن مقدار که خداوند در جبل او قرار داده برایش ممکن نیست تا چه رسد بر غیر بدن خودش. پس هرگاه بعضی از آن مراتب به فعلیت برسد، همانند بیشتر انبیاء و اولیاء (ع)، یا همه آن همانند خاتم الانبیاء (ص) و صاحبان ولایت کلیه (ع) می‌توانند در بدنهایشان هر طور بخواهند تصرف کنند و در سایر اجزای عالم، همچنانکه از انبیاء و اولیاء (ع) طی مکان و زمان، راه رفتن بر آب و هوا، داخل شدن در آتش، و زنده کردن مرده و میراندن زنده، و قلب ماهیات و غیر اینها روایت شده به حدی که به دلیل کثرت آنها و توا تر اخبار نمی‌توان منکر تمام آنها در مجموع شد اگرچه تک تک آنها غیرمتواتره هستند. و اما تصرف در بدن طبیعی به نحوی که از حکم امکان خارج شود و در عالم عرش داخل گردد فوق امکان و فوق عالم عقول و ملائکه مقربین است. همانطور که روایت شده است: که جبرئیل از رسول خدا (ص) در معراج

عقب ماند و گفت: لو دنوت ائمة لاحتزقت اگر به اندازه یک سر انگشت جلو می آمدم می سوختم با اینکه او از عالم عقول مقررین است. پس آن از خواص خاتم کل در رسالت و نبوت و ولایت است، و آن از خواص پیامبر ما (ص) است که هیچ کس در این شراکتی با او ندارد، نه نبی مرسل، و نه خاتم اولیا و برای این است که معراج جسمانی با کیفیت مخصوصه را از خواص او (ص) قرار داده اند. چون معراج با این کیفیت امری است که از ممکن فوق آن متصور نیست و میسر نیست مگر در وقتی که عالم فوق امکان بر بدن طبیعی غلبه کند، و این غلبه به آسانی برای هر کس و در هر زمان میسر نیست. لذا گفته اند که معراج برای نبی (ص) فقط دو مرتبه بود، در حالی که بر بعضی از عرفا نسبت داده شده که فرموده: من در هر شب هفتاد مرتبه عروج می کنم. و معراج به روح امری است که برای خیلی از مرتاضان روی می دهد، بلکه وارد شده که نماز معراج مؤمن است. حال که این مقرر گشت می گوئیم: او (ص) به بدن طبیعی اش و عبا بردوش و نعلین بر پا، تا بیت المقدس و از آن به آسمانها، و از آن به ملکوت و از آن به جبروت و از آن به عرش که فوق امکان است عروج نمود و در این سیر جبرئیل (ع) از او (ص) عقب ماند، چون از عالم امکان بود و راهی بر مافوق امکان نداشت، چه هر یک از ملایکه مقام معلومی دارند که از آن تجاوز نمی کنند بر خلاف انسان. و آن معراج مگر دوبار برای او نبوده چنانچه که در اخبار است و خرق آسمانها هم لازم نمی آید به علت ارتفاع حکم ملک از بدن او به دلیل غلبه ملکوت و شگفتی نیست در عروج بدن طبیعی به سوی ملکوت و جبروت، چون حکم ملک بلکه حکم امکان در حالی که عین او باقی بوده است از او ساقط شده بود و کثرت وقایع او در معراج عجیب نیست زیرا آن از قبیل بسط دهر است با قصر زمان. چنانکه خدای تعالی فرمود: «و إنَّ یوماً عند ربك کألف سنة مما تعدون»^{۱۵۰} و نیز فرموده: «فی یوم کان مقداره ألف سنة مما تعدون»^{۱۵۱} بنا بر این یک ساعت از دهر در ازاء قدر یک ساعت از زمان هزار ساعت از زمان می شود؛ یا همانند پنجاه هزار ساعت می شود، و سخن گفتن علی (ع) و دست دراز کردن او از پشت حجاب به سبب مقام علوی علی (ع) است نه به بدن طبیعی او و فضیلت معراج بر این که با بدن طبیعی انجام شده، از خواص او (ص) است و در آن علی (ع) شرکت نکرده است، و اخبار معراج و کیفیت آن و وقایع آن در مفصلات مذکور است، و از این آیه فضیلت پیامبر ما (ص) بر موسی (ع) چون سیر او الی الله به اسراء الله بود، و سیر موسی (ع) از

^{۱۵۰}سوره حج، آیه ۴۷.

^{۱۵۱}سوره سجده، آیه ۵.

جانب خودش بود و نفی رؤیت از او به صورت تأیید بعد از مسئله او و حصر رؤیت در نبی ما (ص) بدون مسئله او ظاهر می‌شود. یعنی محمد (ص) به حقیقت شنیدن و دیدن متحقق شده بود به نحوی که هیچ سمعی نبود مگر سمع او و هیچ بصری نبود مگر بصر او و این تحقق نمی‌یابد مگر با تحقق به حقیقت سمع و بصر و این تحقق نیست مگر با تحقق به حقیقت اسما و صفات که مشاهده آنها را از موسی ع نفی نمود. «و لثریه من آیاتنا» تا از آیاتمان بر او بنمایانیم، یعنی به او این آیات را نشان دادیم و آنها را دید پس بدانها متحقق شد و به حالتی رسید که هیچ سمع و بصری نبود مگر اینکه او سمع و بصرش بوده باشد پس به حالتی رسید که در حقیقت گفته شود: «إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» پس بنابر آن، قول او: همانا سمیع و بصیر است، جواب است برای سؤال از حال او (ص) بعد از دیدن. گویا که گفته شده باشد که حال او بعد از دیدن چگونه بود؟ که فرماید: بر آیات، اسما و صفات متحقق شد. یا حال بر این معنی مفیده است و مفسرین ضمیر «اِنَّه» را به خدا بر می‌گردانند یعنی خدا سمیع و بصیر است لکن این معنا از لحاظ لفظ خلاف ظاهر آیه است.»

علم حصولی

حال مجدداً باز می‌گردیم به روش‌شناسی علمی متعارف که در علوم کلاسیک و آکادمیک مورد استفاده واقع می‌شود. در روش‌شناسی علمی که ذکر آن در ابتدا رفت تفکیکی‌هایی از لحاظ علم و فن و هنر مطرح است. شرح علم اکتسابی که معروض شد که از قوانین علمی تبعیت می‌کند. اگر بر مبنای قوانین علمی روشهایی برای اجرای آنها بکار گرفته شود فن شکل می‌گیرد. فنون کم و بیش بر مبنای قواعد علمی است ولی التزامی ندارد که از قواعد علمی اثبات شده تبعیت کند. مثلاً مباحثه و جدل فن است و علم نیست. طبقه دیگر هنر است که هیچ التزامی ندارد که از قواعد علمی تبعیت کند. یکبار خلق می‌شود و قاعده‌ای ندارد که دگرباره همان بوجود آورده شود. بیش از اینکه تابع علم باشد، تابع حس است به گونه‌ای مولود ظن و گمان است. بطور کلی ظن طبق آیات صریح قرآن کریم جایگاهی در اثبات حق ندارد. در سوره یونس می‌فرماید: «همانا گمان چیزی از حق را مشخص نخواهد کرد».^{۱۵۲} در شرح این آیه فرموده‌اند^{۱۵۳}: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي (یعنی از اغنی عنه، جانشین او شد و او را کفایت کرد) یعنی گمان برای درک حقیقت کافی نیست. مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً

^{۱۵۲} سوره یونس، آیه ۳۶. و همچنین سوره نجم آیه ۲۸، إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.

^{۱۵۳} بیان السَّعَادَةِ فِي مَقَامَاتِ الْعِبَادَةِ، ترجمه، جلد ششم صص ۳۵۸-۳۵۷.

مفعول مطلق است و من الحقِّ صلَّهُ یعنی یا مفعول به است و من الحقِّ حال از آن است و معرفه آوردن ظنّ یا برای اشاره به ظنّ سابق است یا برای جنس است. به اعتبار اینکه بعضی از افراد ظنّ، اگرچه گاهی است، صاحبش را به دارالعلم می‌برد، ولی از حق کفایت نمی‌کند. پس سزاوار نیست که به ظن اکتفا شود. بنابراین به گمان‌ها و ظن‌ها مستند به کتاب و سنت اگر عقلی و علوی باشند ممدوح و خوب هستند ولی توقّف در آنجا بدون اینکه به علم برساند سزاوار نیست و اگر آن ظنون نفسی دنیوی سفلی باشد مذموم و بد است». اگر بخواهیم آنچه که اطلاق علوم اکتسابی فعلی را دارد در این طبقات علم و فن و هنر قرار دهیم علوم پایه و تجربی نظیر فیزیک، شیمی، ریاضی و بیولوژی و طب و رشته‌های مختلف مهندسی و برخی از رشته‌های علوم انسانی که به قوانین علمی رسیده‌اند نظیر رشته‌هایی درون رشته‌های اقتصاد، حقوق و علوم تربیتی و روانشناسی و نظایر آن در گروه اول یعنی علم طبقه‌بندی می‌شوند. رشته‌هایی نظیر سخنوری، بیان، کلام، فقه و اصول و مشابه در طبقه فن طبقه بندی می‌شوند و رشته‌های دیگر نظیر ادبیات، تاریخ، هنر و حدیث و مشابه در طبقه هنر قرار می‌گیرند. و برخلاف آنچه در اصطلاح رایج است بسیاری از چیزهایی که علم نامیده می‌شوند در طبقه بندی متعارف علم قرار نمی‌گیرند. مثلاً علوم دینی حوزوی اکتسابی در زمره فن و هنر قرار دارند. مثلاً اصول (فقه) یک فن است و علم الرجال و احادیث و اخبار در طبقه هنر قرار دارند. یا معماری بخشی از آن در علم قرار دارد و بخشی در فن و بخشی در هنر. البته باید تصریح کرد که هرکدام از این طبقات علوم و هنر و فنون در جایگاه خود با ارزش و قابل استفاده‌اند و اصولاً دین نافی این طبقات نیست، بلکه جامعیت دین همه مراتب را با هم جمع می‌نماید و حق هر ذیحقی را در شأن خودش به او اعطاء می‌کند و حفظ جمیع مراتب می‌نماید. لذا هم علم و هم فن و هم هنر هر سه مراتبی از شناخت و عرفان هستند و از این منظر از لحاظ دین موجهند.

علم حضوری

به هر حال هدف ما از این بحث در این است که این سه طبقه به دلیل سرشت تجربه‌گرایی بشر تعریف شده و پدیده‌هایی که در این تجربه‌گرایی قرار نمی‌گیرند عملاً توسط بشر برای آنها فرضیه ساخته نشده و آن فرضیه آزمایش نشده و در نتیجه قوانین علمی آنها کشف نشده است. لذا طبقه دیگری در طبقه‌بندی فوق وجود دارد که متشکل از ناشناخته‌هایی می‌باشد که عامه سعی بر درک و یا تجربه آن نمی‌کنند. قواعد علمی ناشناخته‌ها همانند خود آنها به سادگی قابل تجربه شدن

نیستند. بسیار گزارش شده که افرادی در کشورهای مختلف وجود دارند که افعال و اعمالی انجام می‌دهند که قواعد علمی نمی‌توانند آنها را توضیح دهند. تعداد این نمونه‌ها آنقدر زیاد بوده و هست که وجود این پدیده‌ها را غیر قابل انکار نموده است. هرچند بسیاری از این پدیده‌ها در ابتدا بسیار نامأنوسند ولی در اثر تکرار و تجربه بالاخره علم متعارف می‌تواند در آینده به بسیاری از سؤالات مرتبط با آنها پاسخ دهد. ولی بخشهایی از آن پدیده‌ها همچنان فراتر از قوانین علمی کشف شده بشر عمل خواهند کرد. زیرا رفتار بسیاری از این پدیده‌ها در اختیار کسی است که خالق این هستی است و بر میل خود و بر مبنای علم بیشتری نسبت به علوم کشف شده بشر آن پدیده‌ها را تغییر می‌دهد.

بر این اساس است که از رسول اکرم ص منقول است که: «اول العلم معرفة الجبار و آخر العلم تفویض الامر الیه».^{۱۵۴} یعنی شناختن آن جبار که بر وفق یا برخلاف قواعد طبیعی جهان را می‌گرداند ابتدای علم است و در مرحله آخر علم امر به او تفویض می‌شود. در اینجا اگر ضمیر او را به خلیفه الله برگردانیم دور از صحت نیست که او (ع) در ابتدای سلوکش در مقام عرفان جبار قرار دارد و در انتهای سلوک در مقام جبار خواهد بود و امر به او تفویض می‌شود. لذا هم او خواهد بود که جبر اراده‌اش فوق قواعد طبیعی قرار می‌گیرد.

سوره انبیاء سراسر مملو از این مطلب است که چگونه خداوند به طرق غیر معمول یعنی خلاف رویه های متعارف قابل قبول علمی (مصطلح) انبیاء خود را از دست ظالمین و مکذبین نجات داد. نمونه بارز این داستانها را قرآن کریم در همین سوره درباره حضرت ابراهیم می‌فرماید^{۱۵۵} که برای تدبیر

^{۱۵۴} شرح امثله، کتاب جامع المقدمات، انتشارات دارالفکر، قم. صفحه ۶۱.

^{۱۵۵} سوره ابراهیم، آیات ۷۳-۵۱. و لقد آتینا ابراهیم وشدّه من قبل و کُنّا به عالمین. اذ قال لابیّه و قومہ ما هذه التّماتیل الّتی انعم لها عاکفون. قالوا وجدنا آباءنا ما همّا عابدین. قال لقد کنتم ائتم و آباؤکم فی ضلال مبین. قالوا ا جئنا باحقّ ام انت من اللّاعین. قال بل ربکم ربّ السماوات و الارض الذی فطرهنّ و انا علی ذلکم من الشّاهدین. و تالله لا یکیدنّ اصنامکم بعد ان تولّوا مدبرین. فجعلناهم جذاذاً الا کبیراً لکم لعلّهم الیه یرجعون. قالوا من فعل هذا یا هنتنا انه لمن الظّالمین. قالوا سمعنا فقی ینکروهم یقال له ابراهیم. قالوا فأتوا به علی أعین النّاس لعلّهم یشهدون. قالوا ا انت فعلت هذا یا هنتنا یا ابراهیم. قال بل فعله کبیرهم هذا فسنلوهم ان کانوا ینطقون. فرجعوا الی انفسهم فقالوا انکم انتم الظّالمون. ثمّ نکسوا علی رؤسهم لقد علمت ما هؤلاء ینطقون. قال ا تعبدون من دون الله ما لا ینفعکم شیئاً و لا یضُرکم. ا ف لکم و لما تعبدون من دون الله ا فلا تعقلون. قالوا حرفوه و انصروا آهتکم ان کنتم فاعلین. فلنا یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم. و ارادوا به کیداً فجعلناهم الاخسرین. و نجّیناه و لو طأ الی الارض الّتی بارکنا فیها للعالمین. و وهبنا له اسحاق و یعقوب نافلةً و کلاً جعلنا صالحین. و

بیشتر آن را همراه با تفسیر آن ذکر می‌نمائیم^{۱۵۶}: «و لَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رِشْدَهُ هَمَانًا بِهِ إِبْرَاهِيمَ رِشْدًا وَ رَأَىٰ آيَاتِنَا فِي سَمَوَاتٍ مِّنْ قَبْلِ هَٰذَا وَ كُنَّا بِهَٰذَا قَوْمًا فَاسِقِينَ». در حجت‌ها و برهان‌ها یا رشدی که مناسب حال او باشد از قبیل اهتداء به کمالاتش. من قَبْلِ هَٰذَا یا از قبل یا از قبل قرآن یا قبل از موسی. و کُنَّا یه و ما به رشد او، یا به ابراهیم عالمین اذْ قَالَ آغَاةً بُوْدِیْمَ آن وقت که گفت ظرف است برای «آتینا» یا «عالمین». لِأَیِّهِ وَ قَوْمِهِ مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِیلُ بِهِ پَدْرٍ وَ قَوْمِشْ که این تماثیل جمع تمثال با کسره است، چیست؟ و آن صورت است و اغلب برای چیزی استعمال می‌شود که روح ندارد. الَّتِیْ أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ که شما بدان معتکفید «لام» به معنای «علی» یا برای تقویت است، زیرا عکوف بدون واسطه متعدی است و به معنای حبس می‌شود. و با «علی» به معنای اقبال است، و می‌شود متضمن معنای عبادت باشد که در این صورت باز «لام» برای تقویت است. قَالُوا در جواب مانند اهل هر زمان گفتند: وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ما پدرانمان را بر آنها عبادت کنندگان یافتیم. همانا مردم به جهت غالب بودن مدارک حسّی بر آنها، از محسوس فراتر نمی‌روند و در محسوس و در صحّت آن و بطلان آن تأمل نمی‌کنند، به خصوص در آنچه که از اوّل تمییز از پدران و مادران و بزرگان قوم دیده‌اند، آن را تلقّی به قبول کرده و بدون حجّت به آن تمسّک می‌کنند. و لذا در جواب اکتفا به ذکر تقلید پدران کردند، بدون اینکه حجّت و دلیلی ابراز کنند. زیرا اگر چه سؤال با لفظ «ما» است که دلالت بر طلب حقیقت می‌کند، ولی مقصود انکار عبادت آن است، و باید جوابی می‌دادند که عبادت برای آن را صحّه بگذارد. بدان که همانطور که نقل شده بین اوصیای آدم، شیث و نوح، مردان صالحی بودند که مردم با آنان انس داشتند پس هنگامی که رحلت کردند به مردم حزن شدیدی وارد شد. پس بعضی از صالحین برای انس مردم و رفع حزنشان تماثیل آن صلحا را ساختند، که زیارتشان کرده و با آن مانوس شوند، با تمادی زمان و مردن پدران، تماثیل برای اولاد و اولاد اولاد مانند شیطان بر آنها آمد و به آنان گفت: پدران شما این تماثل‌ها را عبادت می‌کردند، و به آنها و عبادت آنها فریب خوردند. و گفته‌اند: آن تماثل‌ها تماثل‌های کواکب بود، که آنها را زیارت می‌کردند و در حوایج خود به آنها متوسّل می‌شدند؛ چنانچه شریعت عجم که به مه‌آباد منسوب است بر این بود. قَالَ إِبْرَاهِيمَ (ع) جِهت ردّ عبادت و تقلید آنان گفت: لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ قَالُوا أ جِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ شما

← جعلناهم أنمة يهدون بأمرنا و أوحينا إليهم فعل الخيرات و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة و كانوا لنا عابدين.

^{۱۵۶} حضرت حاج ملاسلطان محمد بیدختی گنابادی، بیان السعادة في مقامات العباد، ترجمه، جلد ۹، صص ۳۹۱-۳۷۴.

پدرانتان در گمراهی آشکار بوده‌اید. گفتند: به حق می‌گویی یا ملاحظه می‌کنی؟! یعنی راست می‌گویی یا مزاح می‌کنی؟ قَالَ بعد از انکار ربوبیت آنها جهت حصر ربوبیت در خدا گفت: بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ بلکه پروردگار شما پروردگار آسمانها و زمین است که آنها را آفریده است. دعوی را طوری ادا کرد که دلالت بر عقد حمل بر صحت ربوبیت آن کند، و توصیف محمول به الَّذِي فَطَرَهُنَّ (آنها را آفریده است) دلالت بر صحت عقد حمل دارد. و أَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ و من بر این گواهم یعنی این گفتار من از مزاح و لعب نیست بلکه جدی و از صمیم قلب است و تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ و به خدا که برای اصنام شما چاره‌ای کنم یا در خفا کاری به آنها کنم که ملایم آنها نباشد. بَعْدَ أَنْ تُولُوا مَدْبِرِينَ بعد از آنکه بروید حال مؤکد یا مقیدست به اعتبار اینکه «تولیت» به معنای اقبال و ادبار است و همچنین است تَوَلَّأَ. گفته‌اند: این را پنهان از اصحاب نمود، گفت، و جز یک نفر از آنان نشنید که آن را افشا کرد. و گفته‌اند: روز عید برای آنان بود، و کراهت داشتند که ابراهیم با آنان خارج شود، و او را موکل بیت الاصنام قرار دادند، یا ابراهیم تمارض کرد چنانچه در آیه است، و از آنان تَخَلَّفَ نمود. پس کوچک و بزرگ آنان برای (مراسم) عیدشان خارج شدند، پس داخل بیت الاصنام شد و تیشه بر گرفت و اصنام را شکست. فَجَعَلَهُمْ جَذَاذًا و آنها را منهدم کرد. «جذاذ» با حرکات سه‌گانه در جیم اسم از «جد» است به معنای قطع و استیصال و در اینجا با ضمه و کسره خوانده شده است. إِلَّا كَبِيرًا هُمْ مگر بزرگشان یا در خلقتش یا در تعظیم و تیشه را به گردن او آویخت و خارج شد. لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ شَائِدٌ به سوی او یا بزرگه یورجون بازگردند و حال اصنام و شکستن آنها را از ابراهیم پرسند، و آنان را بر جهلشان آگاه کند، یا از بزرگه پرسند آنگاه متنبه می‌شوند که او قابل سؤال نیست تا چه به عبادت. قَالُوا جواب سؤال مقدر است، گویا که گفته شده: پس از آنکه به سوی بت‌ها برگشتند و آنها را شکسته یافتند چه گفتند؟ پس گفت گفتند: مَنْ فَعَلَ هَذَا يَأْتِنَا چیه کسی این کار را با خدایان ما انجام داده است؟ اگر «من» استفهامیه باشد در همین جا باید وقف شود و اگر موصوله باشد قول او: إِنَّهُ لَمَنْ الظَّالِمِينَ خبر آن است، اگر شرطیه باشد پس آن جزایش است، و لکن باید «فا» را در تقدیر گرفت. و مقصود این است همانا او ظالم بر نفس خویش است، چه که آن را در معرض قتل و سیاست (تنبیه) قرار داده، یا بر خدایان ما ظلم کرده است. قَالُوا سَمِعْنَا یعنی بعضی در جواب این گوینده، گفتند: که قبل از این شنیدیم فَعِيَ يَذُكُرُهُمْ جوانی نام آنها را می‌برد و از آنها عیب می‌گیرد. يَقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ به او ابراهیم گفته می‌شود، قَالُوا گفتند: فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ او را جلو چشم مردم بیاورید، او را

مکشوف جلو چشم همه بیاورید تا او را بشناسند. **لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ** تا مردم شاهد شنیده‌های شما از او باشند، یا شهادت بر اقرار او دهند، بدین گونه که او اقرار بر این فعل بکند پس شهادت به اقرار او دهند یا شاید حاضر شوند و عذاب و عقوبت او را ببینند. پس آمدند و از او سؤال کردند. **قَالُوا**، در وادار کردن او بر اقرار گفتند: **أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا يَا لَهْتَنَّا يَا إِبْرَاهِيمَ** ای ابراهیم آیا تو این کار را با خدایان ما کردی؟ **قَالَ** گفت: من این کار را نکرده‌ام **بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ** بلکه (بت) بزرگ آنها آن را کرده است. چون سؤال از فاعل است بعد از تحقق فعل **مَسَلَمَ** الوقوع موافق با جواب بود اگر می‌گفت: «**بل کبیرهم فعل**» بلکه بزرگ آنها کرد، تا اثبات فعل **مَسَلَمَ** برای کبیر و نفی فعل از غیر کبیر باشد، ولی فعل را **مَقْدَم** انداخت بدان جهت که خواست فعل را مفروض ابراز نماید. زیرا این قضیه از قضایای فرضی متداول در عرب و عجم است و آنچه که مناسب قضایای فرضی است این است که فعل نیز فرضی باشد همینطور است. در تقدیر این: بلکه بزرگ آنها این کار را انجام داده است اگر آنچه که می‌گویید که آنها خدایان هستند **حَقًّا** باشد. شکستن خدا ممکن نیست مگر از خدا و نیز شایسته است بزرگ غیر را از الوهیت نفی کرده و او را بشکند، چه **تَفَرَّدَ** به آنچه که کمالشان در آن است اقتضاء می‌کند. و گفته‌اند: این قضیه مفروض است و شرط آن قول او **إِنْ كَانُوا يَنْطَلِقُونَ** می‌باشد. و گفته‌اند: مقصود از آن تعجیز و الزام است، و خبر دادن نیست که دروغ باشد. گفته‌اند: در **فَعَلَهُ** باید وقف کرد، و **کَبِيرُهُمْ** ابتداء کلام است و این از نظر لفظ و معنا بعید است. چرا که تقدیر چنین می‌شود: «**فَعَلَهُ مِنْ فَعَلِهِ**» و جواب **بِالْفِعْلِ** می‌شود از سؤال از فاعل و فاعل یا اضممار بر آن بدون قرینه و مرجع حذف می‌شود. روایت شده است: که بزرگشان این کار را انجام نداده و دروغ نگفته است اینکه می‌دانست وجه آن است و در خبر نسبت داده شده که ابراهیم سه دروغ گفت: قول او «**إِنِّي سَقِيمٌ**» و قول او «**بَلْ فَعَلَ كَبِيرُهُمْ**» و قول او درباره ساره بود که وقتی پادشاه **جَبَّار** می‌خواست او را بگیرد و او زوجه‌اش بود گفت او خواهر من است. **فَسَأَلُوهُمْ** یعنی از همه آنها پرسید **إِنْ كَانُوا يَنْطَلِقُونَ** اگر سخن می‌گویند و امر به الزام و اقرار به عدم نطق کرد تا به خدا نبودن آنها اقرار کنند و آوردن ضمیرهای ذوی العقول به جهت موافقت با اعتقاد آنان، یا استهزا می‌باشد. **فَرَجِعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ** آنگاه به خود رجوع کردند یعنی صورت‌هایشان را از ابراهیم (ع) برگرداندند و به یکدیگر نگاه کردند. یا از عادت‌هایشان به عقل‌هایشان رجوع کردند، و با عقولشان صدق گفتار او را درک کردند. **فَقَالُوا** گفتند یا بعضی از آنان خطاب به همه گفتند: **إِنْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ** همانا شما ظالم هستید در نسبت الوهیت به چیزی که قادر نیست ضرر را از خودش دفع کند و قادر بر سخن

نیست، یا در نسبت ظلم به کسی که اصنام را شکسته، یا در قصد بد نسبت به کسی که شکسته، یا در سؤال از ابراهیم، نه از اصنام و ابراهیم ظالم نیست همانطور که شما می‌گویید «من فعل هذا بالهتنا إته لمن الظالمین». ثُمَّ سِيسَ از عقل‌هایشان به نفس‌هایشان و عادت‌ها و هواهای نفس منتقل شدند. ثَكْسُوا عَلٰی رُؤْسِهِمْ سر‌هایشان به زیر انداختند، آنان را در انصراف از عقول به عادات نفوس تشبیه به کسی کرده که منکوس از استقامت شده و سرش را در پایین و پاهایش را در بالا قرار داده است و اعتراف کردند به آنچه که حجت علیه آنها است، در حالی که می‌گفتند: لَقَدْ عَلِمْتَ اٰی ابراهیم دانستی که ما هؤلَاءِ يَنْطَلِقُونَ اینها سخنی نمی‌گویند؛ یعنی پس از آنکه اعتراف کردند که آنها ظالم هستند با ابراهیم محاجه کردند به چیزی که حجت علیه خود آنان بود. قَالَ ابراهیم (ع) گفت: اَ اَيَا نَمِي دَانِيْدَ يَا تَعَقَّلَ نَمِي كِنِيْدَ؟! فَتَعْبِدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا پس می‌پرستید جز خدا چیزی را که هیچ نفعی به شما نمی‌رساند. او در محلّ مصدر یا منصوب به نزع خافض است. و لَا يَضُرُّكُمْ يَعْنِي پس از آنکه دانسته شد که آنها قادر بر دفع ضرر از خودشان نیستند دانسته شد که آنها قادر بر جلب نفع و دفع ضرر نسبت به غیر هم نیستند و چیزی که نه حرف می‌زند، نه نفع می‌رساند و نه ضرر می‌رساند مستحقّ عبادت نمی‌تواند باشد. أَفَ لَكُمْ اُفٌّ بَرِّ شَمَا، پس از آنکه قبح دست‌ساز آنها معلوم شد به نحوی که برای آنان انکار قبح آن ممکن نبود اظهار انزجار از آنان و از معبودهایشان کرد. و «أَفَّ» كَلِمَةٌ اَنْزَجَارُ اسْتِ، و به آن دلتنگی را ظاهر می‌سازند. و لَمَّا تَعْبِدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَفَلَا تَعْقَلُوْنَ از آنچه غیر خدا می‌پرستید، آیا شما تعقل نمی‌کنید؟! قَالُوا بعد از عاجز شدن از حجت چنانچه حال اهل هر زمان همین است که بعد از عجز از حجت و علم به خطاهای خودشان متوسّل به قتل، و شتم و سایر تهدیدات مثل تکفیر و تفسیق می‌شوند گفتند: حَرْفُوْهُ او را بسوزانید، یعنی بعد از آنکه نمرود با آنان مشورت کرد گفتند: او را بسوزانید. و لذا صادق (ع) فرمود: فرعون ابراهیم و یارانش پاکزاده نبودند و فرعون موسی و اصحابش پاکزاده بودند، وقتی او با اصحابش درباره موسی ع مشورت کرد گفتند: ارجه و اخاه و ارسل في المدائن حاشرين او و برادرش را نگهدار و جمع کنندگانی به شهرها بفرست و اَنْصُرُوا اَهْلَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِيْنَ و خدایان خود را یاری کنید اگر کننده‌اید یعنی به گفتار او نظر نکنید که شما در محاجه او ناتوانید و خدایان خود را یاری کنید. گفته‌اند: برای او هیزم جمع کردند تا جایی که مردی از آنان که مریض شد پس از مالش وصیت کرد هیزم بخرند و زن بافندگی می‌کرد و با آن هیزم می‌خرید. وقتی خواستند ابراهیم را در آتش بیاندازند، از شدت آن نمی‌توانستند نزدیک آن بروند ابلیس آمد و آنها را به منجیق راهنمایی کرد و آن اولین منجیق

بود که ساخته شد. پس او را در آن گذاشتند و او را در آتش پرتاب کردند، وقتی او را در آن انداختند. **قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا** گفتیم ای آتش سرد باش؛ آتش اگرچه نسبت به ما جماد است خطاب و امر به آن صحیح نیست، لکن آن نسبت به خدای تعالی عاقل و شعور دار و مأمور است و سلاماً و سلامت. در خبر است که ابراهیم بعد از اینکه خدا گفت: **كُونِي بَرْدًا** سرد باش دندانهایش می لرزید تا گفت و سلاماً علی ابراهیم؛ اگر نمی گفت «علی ابراهیم» آتش تا آخر الابد برای همه کس سرد و سالم می شد، لذا آتش ابراهیم و غیر ابراهیم را می سوزاند. و در خبر است: وقتی او را در منجیق نهادند جبرئیل در هوا با او ملاقات کرد و گفت: یا ابراهیم آیا تو را با من حاجتی است؟ پس ابراهیم گفت: **أَمَا حَاجَتُ بِهِ تَوْنَهُ، أَمَا بِهِ رَبُّ الْعَالَمِينَ** چرا، و جبرئیل پایین آمد و با او نشست و درباره آتش با او سخن می گفت، نمرود به سوی ابراهیم نظر انداخت و گفت: هر کس خدایی گیرد باید مانند خدای ابراهیم گزیند. پس بزرگی از بزرگان اصحاب نمرود گفت: من به آتش دعا خواندم تا او را نسوزاند که ستونی از آتش به سوی آن مرد خارج شد و او را سوزاند، پس لوط به او ایمان آورد. نقل شده است: پس از آنکه ابراهیم (ع) را پیش نمرود آوردند، و نمرود فهمید که او پسر آزر است پس به آزر گفت: تو به من خیانت کردی و این پسر را از من پنهان کردی پس گفت: این کار مادرش می باشد. پس نمرود مادر ابراهیم را فراخواند پس به او گفت: چه چیز تو را واداشت امر این پسر را از من پنهان کنی تا با خدایان ما چنین کاری بکند؟ پس گفت: ای ملک من ملاحظه رعیت تو را کردم. گفت: چگونه؟! گفت: دیدم تو اولاد رعیت خودت را می کشی، این (کشتن) نسل را از بین می برد؛ پس گفتم: اگر آن شخصی را که او طلب می کند همین باشد به او می دهم تا او را بکشد و از کشتن اولاد مردم خودداری کند و اگر این همان نباشد فرزند ما برای ما باقی می ماند، تو اکنون به او دست یافتی پس از اولاد مردم دست بکش. و رأی آن زن را پسندید. وجه نسوزاندن آتش ابراهیم ع را آنست که ما در اول سوره بنی اسرائیل و در غیر آن اشاره کردیم؛ که از غلبه ملکوت بر ملک است. بعد از غلبه ملکوت بر ملک حکم ملک برداشته می شود و آتش ملکی جسم ملکوتی را نمی سوزاند. «و» از همین غلبه است که طی الارض و سیر بر آب و هوا بدون غرق و سقوط واقع می شود. «**أَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ**» و خواستند با او حيله کنند که ما آنان را از زیانکارترین قرار دادیم. زیرا کاری انجام دادند که می خواستند نور خدا را در زمین خاموش کنند. پس غایت جهد آنان را حجت صدق ابراهیم و دلیل خسران آنان قرار دادیم. و هنگامی که دیدند آتش او را نمی سوزاند نمرود امر کرد که ابراهیم را از شهرشان تبعید کنند و مانع

شوند از اینکه او اموال و حیواناتش را خارج کند. پس ابراهیم با آنان محاجّه کرد و گفت: اگر مال و حیوان مرا بگیری پس حقّ من بر شماست که عبارت از عمر من است که در شهر شما از بین رفته است. و خصومت به قاضی نمرود بردند، پس قضاوت کرد بر ابراهیم که هر چه در شهر آنان به دست آورده به آنها تسلیم کند و بر اصحاب نمرود قضاوت کرد که عمر ابراهیم را که در شهرشان رفته بود به او برگردانند. پس به نمرود خبر رسید به آنها دستور داد تا مانع راه او با مال و حیواناتش نشوند و او را از شهر اخراج کنند. و گفت: اگر او در شهر شما بماند دین شما را فاسد کرده و به خدایان شما ضرر می‌رساند. و *تَجْنِیْهًا وَ لُطْوَاَ إِلَى الْاَرْضِ الَّتِیْ بَارَكْنَا فِیْهَا لِلْعَالَمِیْنَ* او و لوط را به زمینی که در آن بر عالمیان برکتش داده بودیم رساندیم یعنی آنها را به سوی شام نجات دادیم. گفته‌اند: برکت عمومی آن این است که بیشتر انبیاء از آن مبعوث شده‌اند، پس برکات دنیوی و اخروی در عالم منتشر شده است و آن اشرف بقاع زمین است از حیث نعم صوری. و *وهبنا له إسحاق* پس از خروج به سوی شام و باقی ماندن در آنجا به مدّت زیاد اسحاق را به او بخشیدیم. و *یعقوب نافلة* و یعقوب را اضافه بر آن از باب عطیه، چون نافله عطیه و غنیمت و نفل نفع می‌باشد. و *كلاً و همه آنها را یا کل چهار یا سه یا دو نفر را جعلنا صالحین و جعلناهم أئمة یهدون بأمرنا صالح قرار دادیم و آنان را از پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کنند نه با امر شیطان، نه به امر خودشان و نه به شراکت چیزی از آن دو. و أوحینا إلیهم و به آنان وحی کردیم، مثل وحی به رسولانمان چه آنان رسول بودند. فعل الخیرات به مطلق کارهای نیک و انجام آن و إقام الصلاة و بر پا داشتن نماز، و مخصوصاً «تا» را از مصدر انداخت، برای اینکه مضاف الیه در آن مقام قیام کند. و إیتاء الزکاة و در دادن زکات که خصوصاً نماز و زکات اهم خیرات است، بلکه اصلاً خیرات جز نماز و زکات نیست، لذا تصریح به آن دو بعد ذکر آنها به طور عموم کرد. و *كأنوا لنا عابدين و آنان بندگان ما بودند نه غیر ما، از شیطان، نفس و هوی* که اشاره به مقام اخلاص است که آن روشنی چشم سالکین است.»*

همانطور که از آیات فوق ملاحظه می‌شود به آتش دستور داده شد تا بر ابراهیم ع سرد و سلامت باشد و آتش ابراهیم ع را نسوزاند. اگر تعبداً داستان حضرت ابراهیم ع را بپذیریم باید به آتش یا به بدن ابراهیم ع شک کنیم که یا آن آتش نبوده و یا ابراهیم ع از گوشت و پوست و استخوان نبوده یا معاداً بالله داستان استعاره و مثالی بیش نیست و خداوند قصه‌ای بیهوده فرموده! با مشاهده رفتار

جوکیان هندی یا برخی درویشان کردستان ایران و عراق که آتش می‌خورند و بر آتش می‌خوابند و نمی‌سوزند حکایت از آن دارد که داستان حضرت ابراهیم ع نیز قصه نبوده و آتش در تکوین به قواعد خود است و سوزان ولی در عین حال به فرمان دیگری هم هست که همانطور که به او فرمان داده بسوزان، فرمان می‌دهد نسوزان. اگر قواعد طبیعی تابع امر قائل است پس قواعد علمی ناشناخته ای وجود دارد که در اختیار و حیطة علم قائل می‌باشد و بشر هنوز به آن قواعد علمی دست نیافته است. این علم و قدرت ناشی از این علم، در دست خداوند است و هستی معلوم بالقوه تابع قواعد علم متعارف است ولی بالفعل تابع امر دیگری نیز هست که او خلیفه خداوند در روی زمین است و به قواعد ناشناخته بشر نیز آگاهی دارد. همانگونه که در آیات فوق در قرآن کریم لفظ قلنا به معنی ما گفتیم آمده است که ضمیر «نا» در تفاسیر قرآن اشاره به خلیفه الله است و یا اشاره به اسم الله است که از آن تفسیر به انسان کامل می‌شود و نه ذات احدیت که به آن با ضمیر مفرد اشاره می‌شود.

خلافت الهی بر روی زمین به دو گونه تعریف شده است: یکی خلافت تکوینی که بشر مظهر این خلافت است و دیگر خلافت تصریحی یا تدوینی یا تکلیفی است که خداوند فردی از میان بشر را بر روی زمین بعنوان خلیفه خود قرار می‌دهد. قواعد تکوین تحت قواعد خلافت تکوینی عمل می‌نماید. یعنی بشر با ابداعات و صناعات خود در حیطة قوانین علمی جریانات امور را به دلخواه خود تغییر می‌دهد. و این تغییرات همگی منطبق با همان قوانین علمی متعارف است. به عبارت دیگر رفتار بشر و سایر موجودات تابع قوانین طبیعت است و بشر نمی‌تواند این قوانین را دور بزند مگر در چارچوب آنها عمل کند. ولی در میان همین بشر فرد خاصی به حیطة‌هایی از علم دست می‌یابد که می‌تواند توسط آن مافوق قواعد طبیعی کشف شده بشر عمل نماید. به عبارت دیگر این فرد خلیفه کسی است که او این قواعد را آفریده لذا علومی از علم خود و نتیجتاً اختیارات و قدرتی از علم خود را هم به او داده. این شخصیت متمکن در مقام خلافت الهی تصریحی است. این شخص اولی الامر است یعنی صاحب امر می‌باشد. از جهت علم و قدرتی که دارد حق دارد به آتش امر کند نسوزاند و گرنه آتش خودش به طبیعت خلق شده خودش می‌سوزاند. از قرآن کریم این تمیز قابل استنباط است.^{۱۵۷} خلافت به معنای خلافت تکلیفی و انتصابی الهی در مقابل خلافت تکوینی قرار

^{۱۵۷} در آیه ۱۴ سوره یونس می‌فرماید: «آنگاه شما را در روی زمین بعد از آنها گردانیدم تا بنگریم که چگونه عمل می

دارد. جمیع ابناء بشر به این معنی (در تکوین) خلیفه الهی هستند ولی فقط شخصیت خاصی (در تدوین) خلیفه الهی است. در شرح آیه ۱۶۵ سوره انعام^{۱۵۸} فرموده‌اند: «و هو الَّذِي جعلكم خلائف الأَرْضِ عطف است بر قول خدا هو رب كل شيء یا حال است و معمول یکی از جمله‌های سابق و تعلیل دیگری است برای انکار اختیار کردن ربّی غیر او، و بیانی است در کیفیت ربوبیت او که آن حدّ اعلاّی انعام به طریق حصر است، یعنی اوست و نه غیر او کسی نیست که شما را خلیفه‌های زمین قرار داده است. و مقصود این است که او شما را جانشینان خود در زمین عالم کبیر قرار داده است بدین نحو که قوه تمیز و تصرف در آن را به شما داده است که هرطور بخواهید عمل کنید و تصرف در آن را برای شما مباح ساخته است. و همچنین شما را جانشین در زمین عالم صغیر کرده است، و شما را در آن متمکن ساخته است، و آنچه از لشکر و حشم که برای خود قرار داده، برای شما نیز قرار داده و آنها را همانطور که برای خودش مسخّر کرده مسخّر شما ساخته است. و این نهایت انعام است که شما را بر مثال خودش خلق کرده است.»

قرآن کریم می‌فرماید: «من هر لحظه قرار دهنده یک خلیفه بر روی زمین هستم.»^{۱۶۰} این آیه یک

←

کنید. ثُمَّ جعلناكم خلائف في الأَرْضِ من بعدهم لئنظرو كيف تعملون. که در اینجا خلیفه به معنی نفر بعد است و مفهوم خلافت تکوینی دارد. همین مفهوم در آیه ۷۳ سوره یونس است که فرمود: «پس نجات دادیم او را و کسانی را که با او در کشتی بودند و آنان را جایگزین پیشینان ساختیم. فَنَجِّنَاهُ و من معه في الفلک و جعلناهم خلائف. و فرمود: اوست کسی که شما را در روی زمین جایگزین پیشینان کرد: هو الَّذِي جعلكم خلائف في الأَرْضِ (سوره فاطر آیه ۳۹). و فرمود: در نظر بگیرید آن زمانی که شما را جایگزین قوم نوح ساخت، و اذکروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح (سوره اعراف، آیه ۶۹) و در نظر بیاورید آن زمان را که شما را بعد از قوم عاد جایگزین کرد، و اذکروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد، (سوره اعراف آیه ۷۴) و این خلافت تکوینی نیز همراه با استمرار خلافت تکلیفی مستمر است که فرمود: «شما را در زمین جایگزین پیشینان می‌سازد»، و يجعلکم خلفاء الأَرْضِ (سوره نمل، آیه ۶۲)

^{۱۵۸} در سوره انعام، آیه ۱۶۵ خطاب به رسول اکرم ص است که می‌فرماید بگو (از آیه قبل) اوست خدایی که شما را خلیفگان زمین کرد و بعضی را بر بعض دیگر به درجاتی برتری داد. و هو الَّذِي جعلكم خلائف الأَرْضِ و رفع بعضکم فوق بعض درجات.

^{۱۵۹} حضرت حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی، بیان السعادة فی مقامات العبادة. ترجمه حشمت‌الله ریاضی و محمدآقا رضاخانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، تهران صص ۲۲۹-۲۲۸، ج ۵ ترجمه.

^{۱۶۰} سوره بقره آیه ۳۰، اِنِّی جاعل فی الأَرْضِ خلیفةً.

جمله اسمیه است و جاعل صفت مشبیه می باشد که هر دوی این نکات مفید به دوام و استمرار جعل خلیفه بر روی زمین دارند. و این خلیفه یا رسول یا اولوالامر است که خلافت کلیه زمین را برعهده دارد. این آیه خطاب به ملائکه در معرفی آدم ع به آنها است و در آن هنگام او تنها خلیفه الله در زمین قرار داده شد. اذن های صادره و منتشره از آدم ع به دیگران باعث ایجاد رشته هایی از اذن و صاحبان اجازه بر روی زمین گردید که خلفاء الهی در تمام زمین پراکنده هستند و برای هر قومی و امتی هادی و رسول قرار داد که فرمود: «برای هر قومی هادی هست»^{۱۶۱} و «برای هر امتی رسولی هست»^{۱۶۲} و افضل^{۱۶۳} این خلفاء در زمین و خاتم و زینت این خلفاء رسول گرامی اسلام ص و جانشینان رشته اذن آن حضرت از آدم ع به خاتم ص و از خاتم ص به قائم حضرت صاحب العصر والزمان در هر زمانی حی و زنده و مستقر بر کرسی خلیفه الهی بوده و هستند و خواهند بود. و این خلافت نه قابل غضب است و نه قابل تغییر بلکه توسط خداوند و به دست صاحبان اذن او شکل می گیرد.

به هر حال این خلیفه که نماینده و حاکم و جانشین تکلیفی خداوند بر روی زمین است برای همه مردم جهان قرار داده شده. در سوره ص خطاب به داود ع است که می فرماید: «ای داود ما تو را خلیفه روی زمین قرار دادیم پس بین مردم به حق حکم کن».^{۱۶۴} در این آیه دستوری که به داود ع داده می شود دستور حکم کردن است که هم به معنی حاکمیت و حکومت و هم به معنی حکمیت هر دو معنی دارد و ظرف آن ناس یا مردم قرار داده شده و به مسلمین یا پیروان داود ع تخصیص نیافته است. یعنی ای داود تو را حاکم بر مردم روی زمین قرار دادیم و مردم جهان تحت حکومت تو قرار دارند و در مورد آنها به حق حکومت کن و حکم کن و حکمیت کن. با توجه به این آیه مردم زمین تحت خلافت خلیفه الهی قرار دارند.

^{۱۶۱} سوره رعد آیه ۷، و لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ.

^{۱۶۲} سوره یونس آیه ۴۷، و لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ.

^{۱۶۳} در سوره انعام، آیه ۱۶۵ خطاب به رسول اکرم ص است که می فرماید بگو (از آیه قبل) اوست خدایی که شما را خلیفگان زمین کرد و بعضی را بر بعض دیگر به درجاتی برتری داد. و هو الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ.

^{۱۶۴} سوره ص، آیه ۲۶، یا داود إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ.

خداوند پس از خلقت این عالم به آسمان و زمین امر به اطاعت کرد و آنها قبول اطاعت کردند.^{۱۶۵} این اطاعت مفهوم قبول قاعده و قانون طبیعت توسط هستی است. به عبارت دیگر کلیه هستی پذیرفتند که طبق یک قانون عمل کنند. این قانون با تمام جزئیاتش در تمام ذرات ساری و جاری و حاکم است و بر تمام موجودات اثر متناظری دارد و نسبت به هیچ موجودی تبعیض قائل نمی‌شود. حتی پیامبر اکرم ص می‌فرماید: من بشری هستم مثل شما که به من وحی می‌رسد.^{۱۶۶} یعنی جدا از آن بخشی که وحی به من می‌رسد من هم مثل شما هستم و تابع قواعد طبیعی کشف شده و در دست شما هستم که خداوند مقرر فرموده است.

هنگام خلق آدم نیز به کلیه ملائکه که به مفهوم قوای مدبّره عالم هستند امر فرمود که به آدم سجده کنند،^{۱۶۷} یعنی مسخّر آدم قرار بگیرند. و همه نیروها بجز یکی سجده یا تبعیت نکردند. اگر آدم را به عنوان مظهر بشریت بگیریم این مفهوم را می‌رساند که بشر بالقوه و در تکوین قادر به مسخّر کردن قوا و نیروهای مدبّره این عالم است و اگر آدم را بعنوان خلیفه انتصابی خداوند بدانیم مفهوم آیه این است که خداوند به تمام نیروهای مدبّره عالم امر فرمود که بالفعل مسخّر اراده او باشند.

صاحب خلافت کلیه تکلیفیه را گاهی با اسم بقیة الله فی الارض می‌خوانند یعنی باقی خدا بر روی زمین و گاهی صاحب الامر و العصر و الزمان می‌خوانند یعنی اختیار عالم را دارد و فارغ از عهد و زمان است و گاهی امام الانس و العجان می‌خوانند یعنی ظاهرش در بین خلق امام است و باطنش بر جان عالم امام و پیشوا است. آیت الله خمینی در شرح چنین شخصیتی می‌نویسد:^{۱۶۸} «دانشمندان بر سه قسمند. یک قسم دانشمندانی هستند که دانش آنان در رابطه با شناخت خدای تعالی و اوصاف جلال اوست ولی نسبت به او امر حضرت حق تعالی علمی ندارند. اینان کسانی هستند که معرفت خدای تعالی بر دل‌های آنان مستولی شده و غرق در مشاهده انوار جلال کبریا و تجلیات جمال آن

^{۱۶۵} سوره فصلت آیه ۱۱، ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ.

^{۱۶۶} سوره فصلت آیه ۶، سوره کهف، آیه ۱۱۰. قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ.

^{۱۶۷} سوره اعراف، آیه ۱۱. ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِنَ السَّاجِدِينَ. آنگاه به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید پس [همه] سجده کردند جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود.

^{۱۶۸} تعلیم و تعلّم از دیدگاه شهید ثانی و امام خمینی، ترجمه احمد فهری، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم مهر

حضرتند. اینان را فراغتی که بتوانند به علم و احکام بپردازند نیست و از علم احکام به مقدار ضرورت خودشان فرا می‌گیرند و بقیه اوقات را به حضور و مشاهده می‌گذرانند. این طائفه را عالم بالله و غیر عالم بامرالله می‌خوانیم. قسم دوم کسانی هستند که احکام الهی و اوامر و نواهی او را نیکو فرا گرفته‌اند و حلال و حرام شریعت و دقائق احکام آن را فرا گرفته‌اند ولی از اسرار جلال الهی و انوار جمال و تجلیات اسما و صفات بی‌اطلاع هستند. و نمی‌دانند خدا چیست. این طائفه را عالم بامرالله و غیر عالم بالله می‌نامند. قسم سوم دانشمندانی هستند که از هر دو علم بهره‌مندند. اینان در مرز مشترک جهان معقول و عالم محسوسات نشسته‌اند. گاهی با جذب حبّ متوجّه آن سوی مرز می‌شوند و در حضرت ربوبی به مشاهده جمال و جلال می‌پردازند. گاهی با انگیزه شفقت و رحمت در این سوی مرز با خلق خدا هستند و پیامهای برون‌مرزی را در اختیار بندگان خدا قرار می‌دهند، و این اشخاص را گاهی مشیت‌الله می‌نامند وقتی از محضر الهی بازگشتند در میان خلق خدا هستند آنچنان با آنان در می‌آمیزند که گوئی خدا را نمی‌شناسند و وقتی با پروردگار خود به خلوت می‌نشینند و به یاد او و در خدمت او باشند گوئی از همه جهان و جهانیان بریده‌اند و هیچ کس دیگر را نمیشناسند. این است راه مرسلین و صدیقین. در روایتی نیز که از رسول خدا ص نقل شده است به سه گروه اشاره شده است، سائل العلما و خالط الحکما و جالس الکبرا. هر یک از این سه گروه را نشانه‌هایی است که بوسیله آن نشانه می‌توان آنان را شناخت. اما عالم بامرالله چه بسا که زبانش مترنم به ذکر خداست اما دلش از یاد خدا غافل است. از خلق خدا می‌ترسد ولی از پروردگار نمی‌ترسد. در صورت ظاهر از مردم شرم‌منده می‌شود و حیا می‌کند ولی در باطن و خلوت از خدای تعالی شرم و حیا ندارد. اما عالم بالله ذاکر است اما اگر زبانش به ذکر خدا مشغول است دل نیز همراه به یاد اوست نه آنکه تنها زبان به ذکر و دل غافل باشد. خائف است اما اگر خوف دارد از آن است که مبادا امیدش بدل به نومی‌دی شود نه آنکه خوف معصیت و سرکشی در وجود او باشد. عالم بالله حیا می‌کند اما حیا و شرم او نه حیا و شرم از کارهایی است که در ظاهر انجام می‌دهد بلکه حیا می‌کند از خطوراتی که چه بسا بر دل او راه می‌یابد. عالم بالله دائماً ترسان است. اما عالم بالله و به امرالله را شش نشان است. سه نشان همان نشانه‌هایی است که برای عالم بالله گفته شد. یعنی ذاکر و خائف و مستحیی بودن و سه علامت دیگر مخصوص خودش می‌باشد. اول آنکه در حد مشترک میان عالم غیب و جهان شهادت می‌نشیند. دوم آنکه مرّبی مسلمانان می‌شود. سوم آنکه گروه اول و دوم از علما به او نیازمندند. پس او همانند خورشید است و عالم بالله مانند ماه است که گاهی بدر و گاهی

هلال است و به قول عارف شیراز:

بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

اما عالم بالله همچون چراغی است که خود می‌سوزد و دیگران از نور او بهره‌مند می‌شوند.»

بر اساس واژه‌های ایشان «عالم بالله و بامرالله» همان خلیفه الله بر روی زمین است و همان اسم اعظم است و همان انسان کامل است و حاکمیت مطلق از آن اوست که او ظهور ذات در اسم است و مُلک و حاکمیت متعلق به اوست.^{۱۶۹}

^{۱۶۹} بحار الأنوار ج: ۲۶ صص: ۸-۱ الجزء السادس والعشرون. تتمه کتاب الإمامة، تتمه أبواب علامات الإمام و صفاته و شرائطه و ینبغی أن ینسب إليه و ما لا ینبغی. باب ۱۴- نادر فی معرفتهم صلوات الله علیهم بالنورانیة و فیه ذکر جمل من فضائلهم ع. ۱- أقول ذکر والدي رحمه الله أنه رأى فی کتاب عتیق، جمعه بعض محدثي أصحابنا فی فضائل أمير المؤمنين ع هذا الخبر و وجدته أيضا فی کتاب عتیق مشتمل علی أخبار كثيرة قال روي عن محمد بن صدقة أنه قال سأل أبو ذر الغفاري سلمان الفارسي رضي الله عنهما یا أبا عبد الله ما معرفة الإمام أمير المؤمنين ع بالنورانیة قال یا جندب فامض بنا حتی نسأله عن ذلك قال فأتیناه فلم نجده قال فانتظرناه حتی جاء قال صلوات الله علیه ما جاء بكما قال جندب یا أمير المؤمنين نسألك عن معرفتك بالنورانیة قال صلوات الله علیه مرحبا بكما من ولین متعاهدين لدينه لستما بمقصرین لعمری إن ذلك الواجب علی كل مؤمن و مؤمنة ثم قال صلوات الله علیه یا سلمان و یا جندب قال لیبك یا أمير المؤمنين قال ع إنه لا يستكمل أحد الإيمان حتی یعرفنی كنه معرفتی بالنورانیة فإذا عرفنی بمذه المعرفة فقد امتحن الله قلبه للإيمان و شرح صدره للإسلام و صار عارفا مستبصرا و من قصر عن معرفة ذلك فهو شك و مرتاب یا سلمان و یا جندب قال لیبك یا أمير المؤمنين قال ع معرفتی بالنورانیة معرفة الله عز و جل و معرفة الله عز و جل معرفتی بالنورانیة و هو الدين الخالص الذي قال الله تعالى و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الذين حنفاء و یقیموا الصلاة و یؤثوا الزكاة و ذلك دين القيمة یقول ما أمروا إلا بنو محمد ص و هو الدين الحنیفة المحمدية السمحة و قوله یقیمون الصلاة فمن أقام ولائی فقد أقام الصلاة و إقامة ولائی صعب مستصعب لا یحتمله إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان فالملك إذا لم یکن مقربا لم یحتمله و النبي إذا لم یکن مرسلا لم یحتمله و المؤمن إذا لم یکن متحنا لم یحتمله قلت یا أمير المؤمنين من المؤمن و ما نهایته و ما حده حتی أعرفه قال ع یا أبا عبد الله قلت لیبك یا أبا عبد الله قال رسول الله قال المؤمن الممتحن هو الذي لا یرد من أمرنا إليه شيء إلا شرح صدره لقبوله و لم يشك و لم یرتب اعلم یا أبا ذر أنا عبد الله عز و جل و خلیفته علی عبادہ لا تجعلونا أربابا و قولوا فی فضلنا ما شتمتم فإنکم لا تبطلون كنه ما فینا و لا نهایته فإن الله عز و جل قد أعطانا أكبر و أعظم مما یصفه و أصفکم أو یحظر علی قلب أحدکم فإذا عرفتمونا هكذا فأنتم المؤمنون قال سلمان قلت یا أبا عبد الله و من أقام الصلاة أقام ولائک قال نعم یا سلمان تصدیق ذلك قوله تعالى فی الکتاب العزيز و استعینوا بالصبر و الصلاة و إنما لکبیرة إلا علی الخاشعین فالصبر رسول الله ص و الصلاة إقامة ولائی فمنها قال الله تعالى و إنما لکبیرة و لم یقل و إنما لکبیرة لأن الولاية کبیرة حملها إلا علی الخاشعین و الخاشعون هم الشیعة المستبصرون و ذلك لأن أهل الأقاویل من المرجئة و القدیة و الخوارج و غیرهم من الناصبیه یقرون محمد ص لیس بینهم خلاف و هم مختلفون فی ولائی منکرون لذلك جاحدون بما إلا القلیل و هم الذين وصفهم الله فی کتابه العزيز فقال إنما لکبیرة إلا علی الخاشعین و قال الله تعالى فی موضع آخر فی کتابه العزيز فی نبوة محمد ص و فی ولائی فقال عز و جل و یر مَعْطَلَةٌ و قَصْرٌ مشیه فالقصر محمد و البئر المعطلة ولائی عطلوها و جحدوها و من لم یقر بولائی لم ینفعه الإقرار بنبوته محمد ص إلا أنها مقرونان و ذلك أن النبي ص نبي مرسل و هو إمام ←

←

الخلق و علي من بعده إمام الخلق و وصي محمد ص كما قال له النبي ص أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي و أولنا محمد و أوسطنا محمد و آخرنا محمد فمن استكمل معرفتي فهو علي الدين القيم كما قال الله تعالى و ذلك دين القيمة و سآبين ذلك بعون الله و توفيقه يا سلمان و يا جندب قالاً لبيك يا أمير المؤمنين صلوات الله عليك قال كنت أنا و محمد نوراً واحداً من نور الله عز و جل فأمر الله تبارك و تعالى ذلك النور أن يشق فقال للنصف كن محمداً و قال للنصف كن علياً فمنها قال رسول الله ص علي مني و أنا من علي و لا يؤدي عني إلا علي و قد وجه أبا بكر ببراءة إلى مكة فنزل جبرئيل ع فقال يا محمد قال لبيك قال إن الله يأمرك أن تؤديها أنت أو رجل عنك فوجهني في استرداد أبي بكر فرددته فوجد في نفسه و قال يا رسول الله أ نزل في القرآن قال لا و لكن لا يؤدي إلا أنا أو علي يا سلمان و يا جندب قالاً لبيك يا أخا رسول الله قال ع من لا يصلح لحمل صحيفة يؤديها عن رسول الله ص كيف يصلح للإمامة يا سلمان و يا جندب فأنا و رسول الله ص كنا نوراً واحداً صار رسول الله ص محمد المصطفى و صرت أنا وصيه المرتضى و صار محمد الناطق و صرت أنا الصامت و إنه لا بد في كل عصر من الأعصار أن يكون فيه ناطق و صامت يا سلمان صار محمد المنذر و صرت أنا الهادي و ذلك قوله عز و جل **إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ و لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** فرسول الله ص المنذر و أنا الهادي **اللَّهُ يَلْعَلُمَ مَا تَحْمَلُ كُلُّ أُنْفُسٍ و مَا تَعْبِضُ الْأَرْحَامُ و مَا تَزْدَادُ و كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ** عالم الغيب و الشهادة الكبير المتعال سواء منكم من أسرّ القول و من جهر به و من هو مستخف بالليل و ساربت بالنهار له معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من أمر الله قال فضرب ع بيده علي أخرى و قال صار محمد صاحب الجمع و صرت أنا صاحب النشر و صار محمد صاحب الجنة و صرت أنا صاحب النار أقول لها خذي هذا و ذري هذا و صار محمد ص صاحب الرجفة و صرت أنا صاحب الهدى و أنا صاحب اللوح المحفوظ ألهمني الله عز و جل علم ما فيه نعم يا سلمان و يا جندب و صار محمد يس و القرآن الحكيم و صار محمد ن و القلم و صار محمد طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى و صار محمد صاحب الدلالات و صرت أنا صاحب المعجزات و الآيات و صار محمد خاتم النبيين و صرت أنا خاتم الوصيين و أنا الصراط المستقيم و أنا النبا العظيم الذي هم فيه مختلفون و لا أحد اختلف إلا في ولايتي و صار محمد صاحب الدعوة و صرت أنا صاحب السيف و صار محمد نبيا مرسلا و صرت أنا صاحب أمر النبي ص قال الله عز و جل **يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ** و هو روح الله لا يعطيه و لا يلقي هذا الروح إلا على ملك مقرب أو نبي مرسل أو وصي منتجب فمن أعطاه الله هذا الروح فقد أبانه من الناس و فوض إليه القدرة و أحيا الموتى و علم بما كان و ما يكون و سار من المشرق إلى المغرب و من المغرب إلى المشرق في لحظة عين و علم ما في الضمائر و القلوب و علم ما في السماوات و الأرض يا سلمان و يا جندب و صار محمد الذكر الذي قال الله عز و جل **قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَشْلُوْا عَلَيْكُمْ** آيات الله إني أعطيت علم المنايا و البلايا و فصل الخطاب و استودعت علم القرآن و ما هو كائن إلى يوم القيامة و محمد ص أقام الحججة حجة للناس و صرت أنا حجة الله عز و جل جعل الله لي ما لم يجعل لأحد من الأولين و الآخرين لا لنبي مرسل و لا لملك مقرب يا سلمان و يا جندب قالاً لبيك يا أمير المؤمنين قال ع أنا الذي حملت نوحاً في السفينة بأمر ربي و أنا الذي أخرجت يونس من بطن الحوت بإذن ربي و أنا الذي جاوزت بموسى بن عمران البحر بأمر ربي و أنا الذي أخرجت إبراهيم من النار بإذن ربي و أنا الذي أجريت أنهارها و فجرت عيونها و غرست أشجارها بإذن ربي و أنا عذاب يوم الظلة و أنا المنادي من مكان قريب قد سمعه التقلان الجن و الإنس و فهمه قوم إني لأسمع كل قوم الجبارين و المنافقين بلغاتهم و أنا الحضرة عالم موسى و أنا معلم سليمان بن داود و أنا ذو القرنين و أنا قدرة الله عز و جل يا سلمان و يا جندب أنا محمد و محمد أنا و أنا من محمد و محمد مني قال الله تعالى **مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْخٌ لَا يَعْنِيَانِ** يا سلمان و يا جندب قالاً لبيك يا أمير المؤمنين قال إن ميتنا لم تمت و غائبنا لم يغيب و إن قتلتنا لن يقتلوا يا سلمان و يا جندب قالاً لبيك صلوات الله عليك قال ع أنا أمير كل مؤمن و مؤمنة ممن مضى و ممن بقي و أيديت بروح العظمة و إنما أنا عبد من عبيد الله لا تسموناً أرباباً و قولوا في فضلنا ما شئتم فإنكم لن تبلغوا من فضلنا كنه ما جعله الله لنا و لا معشار العشر لأننا آيات الله و دلائله و حجج الله و خلفاؤه و أمناؤه و أئمته و وجه الله و عين الله و لسان الله بنا يعذب الله عباده و بنا يتيب و من بين خلقه طهرنا و اختارنا و اصطفانا

←

لذا چنین شخصیتی بالفعل می‌تواند اراده نماید تا براساس قواعد طبیعی و علمی بیش از آنچه که نزد بشر فعلی است وقوع وقایع را تغییر دهد. در حال حاضر روشهای پیش‌بینی در آمار و به صورت تخصصی در رشته‌هایی نظیر اقتصادسنجی^{۱۷۰}، محیط‌سنجی^{۱۷۱}، جامعه‌سنجی^{۱۷۲}، جرم‌سنجی^{۱۷۳}، زیست‌سنجی^{۱۷۴}، روان‌سنجی^{۱۷۵}، هواسنجی^{۱۷۶} و مشابه آن بسیار پیشرفت کرده ولی می‌بینیم بسیاری از این پیش‌بینی‌ها با بکارگیری انواع و اقسام متدولوژی‌های تحلیلی و ابزار ریاضی و محاسبات کامپیوتر دچار نتیجه غلط می‌شوند. البته پرواضح است که این روش‌ها در فاصله اعتمادی نتایج را از لحاظ آماری با احتمالهای قابل قبول پیش‌بینی می‌کنند ولی بسیار اتفاق می‌افتد که پیش‌بینی‌ها با

←

و لو قال قائل لم وكيف وفيه لكفر وأشرك لأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون يا سلمان يا جندب قال لا لبيك يا أمير المؤمنين صلوات الله عليك قال ع من آمن بما قلت و صدق بما بينت و فسرت و شرحت و أوضحت و نورت و برهنت فهو مؤمن ممتحن امتحن الله قلبه للإيمان و شرح صدره للإسلام و هو عارف مستبصر قد انتهى و بلغ و كمل و من شك و عند و جحد و وقف و تحير و ارتاب فهو مقصر و ناصب يا سلمان و يا جندب قال لا لبيك يا أمير المؤمنين صلوات الله عليك قال ع أنا أحبي و أميت بإذن ربي و أنا أنبئكم بما تأكلون و ما تدخرون في بيوتكم بإذن ربي و أنا عالم بضائر قلوبكم و الأئمة من أولادي ع يعلمون و يفعلون هذا إذا أحبوا و أرادوا لأننا كلنا واحد أولنا محمد و آخرنا محمد و أوسطنا محمد و كلنا محمد فلا تفرقوا بيننا و نحن إذا شئنا شاء الله و إذا كرهنا كره الله الويل كل الويل لمن أنكر فضلنا و خصوصيتنا و ما أعطانا الله ربنا لأن من أنكر شيئاً مما أعطانا الله فقد أنكر قدرة الله عز و جل و مشيئته فينا يا سلمان و يا جندب قال لا لبيك يا أمير المؤمنين صلوات الله عليك قال ع لقد أعطانا الله ربنا ما هو أجل و أعظم و أعلى و أكبر من هذا كله قلنا يا أمير المؤمنين ما الذي أعطاكم ما هو أعظم و أجل من هذا كله قال قد أعطانا ربنا عز و جل علمنا للاسم الأعظم الذي لو شئنا خرقت السماوات و الأرض و الجنة و النار و نخرج به إلى السماء و نحبط به الأرض و نغرب و نشرق و ننتهي به إلى العرش فنجلس عليه بين يدي الله عز و جل و يطيعنا كل شيء حتى السماوات و الأرض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب و البحار و الجنة و النار أعطانا الله ذلك كله بالاسم الأعظم الذي علمنا و خصنا به و مع هذا كله نأكل و نشرب و نمشي في الأسواق و نعمل هذه الأشياء بأمر ربنا و نحن عباد الله المكرمون الذين لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون و جعلنا معصومين مطهرين و فضلنا على كثير من عباده المؤمنين فنحن نقول الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لوه لا أن هدانا الله و حقت كلمة العذاب على الكافرين أعني الجاحدين بكل ما أعطانا الله من الفضل و الإحسان يا سلمان و يا جندب فهذا معرفتي بالنورانية فتمسك بما راشدا فإنه لا يبلغ أحد من شيعتنا حد الاستبصار حتى يعرفني بالنورانية فإذا عرفني بما كان مستبصرا بالغا كاملا قد خاض بحرا من العلم و ارتقى درجة من الفضل و اطلع على سر من سر الله و مكون خزائنه بيان قوله أنا الذي حملت نوحا أقول لو صح صدور الخبر عنه ع لاحتل أن يكون المراد به و بأمثاله أن الأنبياء ع بالاستشفاع بنا و التوسل بأنوارنا رفعت عنهم المكارة و الفتن كما دلت عليه الأخبار الصحيحة.

170 Econometrics

171 Environmetrics

172 Sociometrics

173 Criminometrics

174 Biometrics

175 Psychometrics

176 Climatology (Climatometrics)

واقعیات آنقدر متعارض است که اعتماد محقق را به این ابزار متزلزل می‌نماید. مسلماً بخشی از این تعارضات به دلیل این است که نیرویی در رفتار پدیده مورد بررسی مداخله نموده است که در محاسبات وارد نشده. پاسخ این سؤال را با کمی دقت در رفتار تک تک افراد بشر می‌توان جستجو کرد. تمام جلسات دعا، تمام گریه و زاری‌های افراد به درگاه حضرت باری مگر جز این است که خدایا قواعد طبیعی را به نفع دعاکننده یا درباره مورد مد نظر دعاکنند تغییر بده!؟ و بسیار بسیار اتفاق افتاده که این چنین شده یعنی عاملی ناشناخته سازوکارهای علمی طبیعی مستقر را تغییر داده!!! و این حکایت روشن همه کتب آسمانی است که عاملی فراتر از علم حصولی ما عمل می‌نماید و جهان را تغییر می‌دهد. ولی چون حس‌های ما در این مقطع از طبع که قرار دارند نمی‌توانند عواملی اینچنین را حس کنند تا آن را آزمون و تجربه نمایند و سازوکارش را دریابند لذا به همین علم اکتسابی بسنده می‌نمائیم و خلاف آن را نمی‌پذیریم. در صورتی که برای دانستن علت پدیده‌ها باید آن قواعد علمی را نیز شناخت و علم متعارف کافی نیست.

در این ارتباط حکایت حضرت نوح قابل تأمل است. نوح ع در بیابان دانه درخت کاشت و سپس با چوب درختان در بیابانی خشک کشتی ساخت و پیش‌بینی می‌کرد که سیل کشتی را ببرد و این موضوع برای هیچکس قابل قبول نبود ولی علم نوح به آن پی برده بود که آیات و شرح آن را ذکر می‌کنیم. قرآن کریم می‌فرماید^{۱۷۷}: «و چه کسی ستمکارتر از آن کس است که بر خدا دروغ بندد

^{۱۷۷} سوره هود، آیات ۴۹-۱۸. و من أظلم ممن افترى على الله كذباً أولئك يعرضون على رهيم و يقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على رهيم ألا لعنة الله على الظالمين. الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجاً و هم بالآخرة هم كافرون. أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض و ما كان لهم من دون الله من أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع و ما كانوا يبصرون. أولئك الذين خسروا أنفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون. لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون. إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات و أحبوا إلى رهيم أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون. مثل الفريقين كالأعمى و الأصب و البصير و السميع هل يستويان مثلاً أ فلا تدكرون. و لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه إلى لکم نذیر مبین. أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم. فقال المألأ الذين كفروا من قومه ما تراك إلا بشراً مثلاً و ما تراك أتبعك إلا الذين هم أرادلنا بادي الرؤي و ما ترى لکم علينا من فضل بل نظنکم کاذبين. قال يا قوم أ رأيتم إن كنت على بينة من ربي و آتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أ نلزمكموها و أنتم لها كارهون. و يا قوم لا أسئلكم عليه مالا إن أجزى إلا على الله و ما أنا بطارد الذين آمنوا إنهم ملائقوا رهيم و لكي أراکم قوماً تجهلون. و يا قوم من ينصربي من الله إن طردتهم أ فلا تدكرون. و لا أقول لکم عندي خزان الله و لا أعلم الغيب و لا أقول إني ملك و لا أقول للذين ترددي أعينکم لن يؤتبهم الله خيراً الله أعلم بما في أنفسهم إني إذا لمن الظالمين. قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين. قال إنما يأتيكم به الله إن شاء و ما أنتم بمعجزين و لا ينفعکم نصحي إن أردت أن أضح لکم إن كان الله يريد أن يغويکم هو ربکم و إليه ترجعون. أم يقولون افتراه قل إن

آنان بر پروردگارشان دروغ عرضه می‌شوند و گواهان خواهند گفت اینان بودند که بر پروردگارشان دروغ بستند هان لعنت‌خدا بر ستمگران باد. همانان که [مردم را] از راه خدا باز می‌دارند و آن را کج می‌شمارند و خود آخرت را باور ندارند. آنان در زمین درمانده‌کنندگان [خدا] نیستند و جز خدا دوستانی برای آنان نیست عذاب برای آنان دو چندان می‌شود آنان توان شنیدن [حق را] نداشتند و [حق را] نمی‌دیدند. اینانند که به خویشان زیان زده و آنچه را به دروغ بر ساخته بودند از دست داده‌اند. شک نیست که آنان در آخرت زیانکارترند. بی‌گمان کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و [با فروتنی] به سوی پروردگارشان آرام یافتند آنان اهل بهشتند و در آن جاودانه خواهند بود. مثل این دو گروه چون نابینا و کر [در مقایسه] با بینا و شنواست آیا در مثل یکسانند پس آیا پند نمی‌گیرید. و به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم [گفت] من برای شما هشداردهنده‌ای آشکارم. که جز خدا را نپرستید زیرا من از عذاب روزی سهمگین بر شما بیمناکم. پس سران قومش که کافر بودند گفتند ما تو را جز بشری مثل خود نمی‌بینیم و جز [جماعتی از] فرومایگان ما آن هم نسنجیده نمی‌بینیم کسی تو را پیروی کرده باشد و شما را بر ما امتیازی نیست بلکه شما را دروغگو می‌دانیم. گفت ای قوم من به من بگوئید اگر از طرف پروردگرم حجتی روشن داشته باشم و مرا از نزد خود رحمتی بخشیده باشد که بر شما پوشیده است آیا ما [باید] شما را در حالی که بدان اکراه دارید به آن وادار کنیم. و ای قوم من بر این [رسالت] مالی از شما درخواست نمی‌کنم مزد من جز بر عهده خدا نیست و کسانی را که ایمان

←

اَفْتَرَيْتَهُ فَعَلِيْ اِجْرَامِيْ وَاَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُخْرِمُوْنَ. وَاَوْحِيْ اِلَى نُوْحٍ اِنَّهُ لَنْ يُّؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ اِلَّا مَنْ قَدْ اٰمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ. وَاَصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا لَا تُخَاطِبْنِيْ فِي الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اِنَّهُمْ مَّغْرُقُوْنَ. وَاَصْنَعِ الْفُلْكَ وَكَلِّمْنَا مَرْ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَنْقَلِبْ عَلَيْهِ مِنْهُ قَالِ اِنْ تَسْخَرُوْا مِنَّا فَاِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُوْنَ. فَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ مِنْ يَّاتِيْهِ عَذَابٌ يُجْزِيْهِ وَجِئًا عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ. حَتّٰى اِذَا جَاءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُوْرُ قُلْنَا اٰخِطِ فِيْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ اِثْنَيْنِ وَاَهْلِكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَاَمْرٌ مِّنْ اَمْرِ نُوْحٍ اِتٰهُ مَعَهُ اِلَّا قَلِيْلًا. وَاَقَالَ اَرَكِبُوْا فِيْهَا بِسْمِ اللّٰهِ جُرّٰهَا وَمَرَسٰهَا اِنَّ رَبِّيْ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ. وَهِيَ تَجْرِيْ بِهَمِّ فِيْ مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوْحٌ اِبْنَتَهُ وَكَانَ فِيْ مَعْزَلٍ يٰ بِنْتِ اِرْكَبِيْ مَعَنَا وَلَا تَكُنِّيْ مَعَ الْكَافِرِيْنَ. قَالَتْ سَاوِيْ اِلَى جِبِلٍّ يَعْصَمُنِيْ مِنَ الْمَاءِ قَالَتْ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمَغْرُقِيْنَ. وَقِيْلَ يٰ اَرْضُ اَبْلَعِيْ مَاءَكَ وَايَسْمَاءُ اَقْلَعِيْ وَغِيضُ الْمَاءِ وَفُضِيْ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيْلَ بَعْدًا لِلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ. وَنَادَى نُوْحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ اِنَّ اِبْنِيْ مِنْ اَهْلِيْ وَاِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَاَنْتَ اَحْكَمُ الْحٰكِمِيْنَ. قَالَتْ يٰ نُوْحُ اِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهُ عَمَلٌ غَيِّرٌ صٰلِحٌ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّيْۤ اَعْطٰكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ. قَالَتْ رَبِّ اِنِّيْۤ اَعُوْذُ بِكَ اَنْۢ اَسْتَكِلَّ مَا لَيْسَ لِيْ بِهٖ عِلْمٌ وَاِلَّا تَغْفِرْ لِيْ وَتَرْحَمْنِيْۤ اَكُنْ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ. قِيْلَ يٰ نُوْحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْنَا وَاَعْلَىٰ اُمِّمٌ مِّنْ مَّعَكَ وَاُمُّمٌ سَمِيْمَةٌ مِّمَّ يَمْشِيْهِمْ مِّنَّا عَذَابٌ اَلِيْمٌ. تِلْكَ مِنْۢ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَا اِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا اَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْۢ قَبْلِ هٰذَا فَاصْبِرْ اِنَّ الْعٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِيْنَ.

آورده‌اند طرد نمی‌کنم قطعا آنان پروردگارشان را دیدار خواهند کرد ولی شما را قومی می‌بینم که نادانی می‌کنید. و ای قوم من اگر آنان را برانم چه کسی مرا در برابر خدا یاری خواهد کرد آیا عبرت نمی‌گیرید. و به شما نمی‌گویم که گنجینه‌های خدا پیش من است و غیب نمی‌دانم و نمی‌گویم که من فرشته‌ام و در باره کسانی که دیدگان شما به خواری در آنان می‌نگرد نمی‌گویم خدا هرگز خیرشان نمی‌دهد خدا به آنچه در دل آنان است آگاه‌تر است [اگر جز این بگویم] من در آن صورت از ستمکاران خواهم بود. گفتند ای نوح واقعا با ما جدال کردی و بسیار [هم] جدال کردی پس اگر از راستگویی آنچه را [از عذاب خدا] به ما وعده می‌دهی برای ما بیاور. گفت تنها خداست که اگر بخواهد آن را برای شما می‌آورد و شما عاجز کننده [او] نخواهید بود. و اگر بخواهم شما را اندرز دهم در صورتی که خدا بخواهد شما را بیراه گذارد اندرز من شما را سودی نمی‌بخشد او پروردگار شماست و به سوی او باز گردانیده می‌شوید. یا [در باره قرآن] می‌گویند آن را بریافته است بگو اگر آن را به دروغ سر هم کرده‌ام گناه من بر عهده خود من است و [لی] من از جرمی که به من نسبت می‌دهید برکنارم. و به نوح وحی شد که از قوم تو جز کسانی که [تاکنون] ایمان آورده‌اند هرگز [کسی] ایمان نخواهد آورد پس از آنچه می‌کردند غمگین مباش. و زیر نظر ما و [به] وحی ما کشتی را بساز و در باره کسانی که ستم کرده‌اند با من سخن مگویی چرا که آنان غرق شدنی‌اند. و [نوح] کشتی را می‌ساخت و هر بار که اشرافی از قومش بر او می‌گذشتند او را مسخره می‌کردند می‌گفت اگر ما را مسخره می‌کنید ما [نیز] شما را همان گونه که مسخره می‌کنید مسخره خواهیم کرد. به زودی خواهید دانست چه کسی را عذابی خوارکننده درمی‌رسد و بر او عذابی پایدار فرود می‌آید. تا آنگاه که فرمان ما در رسید و تنور فوران کرد فرمودیم در آن [کشتی] از هر حیوانی یک جفت با کسانت مگر کسی که قبلا در باره او سخن رفته است و کسانی که ایمان آورده‌اند حمل کن و با او جز [عده] اندکی ایمان نیاورده بودند. و [نوح] گفت در آن سوار شوید به نام خداست روان‌شدنش و لنگرانداختنش بی گمان پروردگار من آمرزنده مهربان است. و آن [کشتی] ایشان را در میان موجی کوه‌آسا می‌برد و نوح پسرش را که در کناری بود بانگ درداد ای پسرک من با ما سوار شو و با کافران مباش. گفت به زودی به کوهی پناه می‌جویم که مرا از آب در امان نگاه می‌دارد گفت امروز در برابر فرمان خدا هیچ نگاهدارنده‌ای نیست مگر کسی که [خدا] بر او [رحم کند و موج میان آن دو حایل شد و [پسر] از غرق‌شدگان گردید. و گفته شد ای زمین آب خود را فرو بر و ای آسمان [از باران] خودداری کن و آب فرو کاست و فرمان گزارده شده و

[کشتی] بر جودی قرار گرفت و گفته شد مرگ بر قوم ستمکار. و نوح پروردگار خود را آواز داد و گفت پروردگارا پسر من از کسان من است و قطعاً وعده تو راست است و تو بهترین داورانی. فرمود ای نوح او در حقیقت از کسان تو نیست او [دارای] کرداری ناشایسته است پس چیزی را که بدان علم نداری از من مخواه من به تو اندرز می‌دهم که مبادا از نادانان باشی. گفت پروردگارا من به تو پناه می‌برم که از تو چیزی بخواهم که بدان علم ندارم و اگر مرا نیامرزی و به من رحم نکنی از زیانکاران باشم. گفته شد ای نوح با درودی از ما و برکتی بر تو و بر گروههایی که با تو فرود آی و گروههایی هستند که به زودی برخوردارشان می‌کنیم سپس از جانب ما عذابی دردناک به آنان می‌رسد. این از خبرهای غیب است که آن را به تو وحی می‌کنیم پیش از این نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو پس شکبیا باش که فرجام [نیک] از آن تقوایبشگان است.»

در تفسیر این آیات می‌فرماید^{۱۷۸}: «إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» حقّ از سوی ربّ است ولی اکثر مردم نمی‌دانند. «و من أظلم ممن افترى على الله كذباً أولئك يعرضون على ربهم و يشقون الأَشْهَادَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ» و کیست ظالم‌تر از کسی که بر خدا افترای دروغ می‌بندد. آنها بر ربّشان عرضه شوند. صورت آیه عامّ است برای هر کسی که چیزی ادّعا کند و ادعا کند که او از خدا است، مانند وثنی و صابئی و غیر آنها از مشرکین که مدعی هستند که شرک آوردن آنها از خدا است. و مثل بدعت گزاران از اصحاب ملل الهی با ادعایشان که بدعت‌گزاران آنها از نبی آنها و از دین آنها است، و مانند منحرفین از اهالی مذاهب مختلف از امت محمد (ص) و مانند اصحاب فتاوی از عامّه، و مانند اصحاب فتاوی از اهل مذهب حقّ بدون اذن و اجازه از معصوم (ع) عموماً یا خصوصاً با واسطه یا بدون واسطه و مانند منتحلین به تصوّف بدون اذن و اجازه صحیحه از مشایخ حقه چه مدّعین شیخوخت بدون اجازه یا سلوک بدون اخذ باشند. ولیکن مقصود اصل دروغگویانی است که خودشان را دون ولی امر (ع) نصب کنند و ادّعا کنند که او از جانب خدا و رسول خدا (ص) است. و اَشْهَادَ خَلْفَاءِ خُدا هستند که شاهد اعمال اهل زمین می‌باشند، و خداوند شهادت آنها را یا ملائکه موکله بر آنها را در روز قیامت بر اهل زمانشان قبول می‌کند. «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» لعنت خدا بر ستمکاران باد، از قول اشهاد و از قول خدا است و وضع ظاهر در موضع ضمیر برای

^{۱۷۸} - حضرت حاج ملاّ سلطانمحمد بیدختی گنابادی، بیان السّعادة فی مقامات العبادة. ترجمه حشمت‌الله ریاضی و محمدآقا رضاخانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، تهران، صص ۲۲۳-۲۸۵، ج ۷ ترجمه.

اشعار به این است که آنها ظالم هستند و برای اشاره به این است که مراد مخالفین آل محمد (ص) هستند که وصف آنها با قول او: «الَّذِينَ يَصِدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» آنها کسانی هستند که دیگران را از راه خدا باز می‌دارند، بیان است برای ظالمین یعنی ظالمین در حق آل محمد (ص) آن‌هایی هستند که از آل محمد (ص) اعراض می‌کنند و دیگران را از آنها منع می‌کنند، و سبیل الله عبارت از امام و ولایت او در عالم کبیر، و عقل یا پیروان او در عالم صغیر است. و اعراض از امام (ع) نمی‌شود مگر بعد از اعراض از عقل، و همچنین است منع بلکه هر دو متلازم یکدیگرند. «و يَبْغُوهُمَا عَوْجًا» و کجی ابتغا می‌کنند یا برای آن کجی طلب می‌کند یا طلب معوج می‌کنند، یعنی اگر معوج باشد آن را طلب می‌کنند و نه اگر مستقیم باشد، زیرا که انسان دشمن چیزی است که به آن جهل می‌ورزد و یا با فطرت خود هر راهی مثل راه او باشد را طلب می‌کند. یا معنا چنانچه در خبر است از اهلش به غیر اهلش منحرف می‌کنند، یا بر ضعفا آنچه را که به گمان آنها در آن عیب است اظهار و مخلوط می‌کنند. «و هم بِالْآخِرَةِ هم کافرون» و آنها در آخرت آنها کافرند. تکرار ضمیر برای تأکید اختصاص است. «أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مَعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ» آنها معجزینی در زمین ندارند. تهدید آنان و تسلیت رسول (ص) است. «و ما كَانَ هُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ» آنها غیر خدا اولیائی ندارند تا آنان را از عقوبت خدا باز دارند و آنچه را که از امورشان فاسد شده اصلاح نمایند، و کسانی را که آنها اولیای خود گمان می‌کنند و آنها را دون ولی امر (ع) برای خود نصب کرده‌اند، خودشان را نمی‌توانند باز دارند و نمی‌توانند خود را اصلاح کرده چه برسد به غیر خودشان. «بِضَاعِفُ هُمْ الْعَذَابِ» برای آنها عذاب مضاعف خواهد بود. جواب سؤال مقدر است از حال آنها یا از حال اولیای غیر خدا است، گویا که گفته شده: حال اولیای آنها از اصنام و احبار و رهبان و رؤسای که گمان می‌کنند که رؤسای دین هستند، و مقصود کسانی هستند که حق آل محمد ص را غضب می‌کنند. پس گفت: برای آنها عذاب مضاعف خواهد بود، پس چگونه غیر خودشان را یاری می‌دهند و این به این مقام مناسب‌تر است. «ما كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ» استطاعت شنیدن ندارند. حال از ضمیر مجرور یا استیناف دیگری است یعنی از شدت عذاب قدرتی برای گوش فرا دادن چیزی ندارند، یا آنها قدرت شنیدن فضایل علی ع در دنیا را ندارند چون به اوع بغض داشتند، و اسم کان یا ضمیر است برای ظالمین یا اولیاء. «و ما كَانُوا يَبْصُرُونَ» و آنان نمی‌بینند، به دو وجهی که آمد. «أُولَئِكَ» آنها یا اولیاء یا مجموع آنها ظالمند. «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ صَلَّاءٌ عَنْهُمْ ما كَانُوا يَفْتَرُونَ» کسانی که به خودشان زیان رسانند و هر افترايي که بستند نابود شد، از چیزهایی که به خدا نسبت دادند از ادعای خلافت و فتوهای باطل و

ادعای شفاعت خدا و شفاعت کسانی که آنها را خلفاء رسول ص و رؤساء دین و شفیعان روز قیامت گمان می‌کردند. «لا جرم أنهم في الآخرة هم الأَخْسَرُونَ» لاجرم در آخرت آنها زیانکارند چون بضاعتشان را به چیزی تبدیل کردند که هیچ عینی و اثری از آن باقی نمی‌ماند و گمان کردند آن برترین عوضی است که گرفته‌اند. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا» کسانی که ایمان آوردند ایمان عامّ به بیعت عامّه نبویه یا ایمان خاصّ به بیعت خاصّه ولویه و دخول ایمان در قلوبشان «و عملُوا الصَّالِحَات» و عمل صالح کردند بعد از ایمان عامّ به دخول در ایمان خاصّ، یا عمل به شرایط ایمان خاصّ کردند که در میثاق و بیعت ولوی از آنها اخذ شده. بارها این مطلب گذشت که اصل صالحات ولایت است، و هیچ عمل صالحی محقق نمی‌شود مگر به قبول ولایت و دخول ایمان در قلب. «و أُخْبِتُوا إِلَىٰ رِبِّهِمْ» و به ربّشان اطمینان و خشوع داشتند. اخبات اطمینان با خشوع است از خبت به معنای گسترش یافته از زمین مطمئن، و معنا می‌دهد که به خشوع و انقطاع از غیر اطمینان پیدا کرده بودند و ربّ مضاف عبارت از ولی است که با بیعت خاصّ ولوی با او بیعت کرده‌اند. و اخبات صادق نمی‌شود مگر بعد از لقای او به وصول به ملکوت او و حضور نزد او، و این بیعت مورث محبت است، و محبت باعث اضطراب و عدم اطمینان در غیر اتصال به محبوب می‌شود و محبّ بر اتصال بشری قانع نمی‌شود تا وقتی که برای او اتصال ملکوتی حاصل شود و محبوب را در عالم خودش بیابد و با او متحد گردد، و این همان است که از آن به فکر و حضور و سکینه تعبیر می‌شود. «أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» آنها اصحاب جنّت هستند در آن مغلّدند «مثلَ الْفَرِيقَيْنِ» مثل آن دو گروه بازدارنده از راه خدا و مؤمنین به او. «كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصْمَىٰ» مانند کور و کر مانند کسی که راهش را و مویقات راهش را نمی‌بیند، و مانند کسی که کر است از آنچه که از صداها مقصود اوست نمی‌شود، یا اینکه ندای منادی خدا در عالم کبیر و در عالم صغیر را نمی‌شود. یا مانند کسی که کور و کر است، یک تشبیه واحد باشد نه تشبیه دو تشبیه. «و البصير و السَّمِيع» و بینا و شنوا. تقدیم کافرین جهت مراعات لفّ است «هل یستویان مثلاً أَمْ فَلَا تَذَكَّرُونَ» آیا مساویند؟ آیا توجه نمی‌کنید؟ «و لَقَدْ أَوْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي» و همانا نوح را به قومش فرستادیم. آنیبا قرائت فتح همزه می‌شود در حال گفتن که «لَکُم نَذِیرٌ مِّبِینٌ» برای شما اندازکننده آشکاری هستیم. با قرائت کسر همزه یا اینکه مستأنف و جوابی برای سؤال مقدّر باشد. «أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ» که غیر خدا را بندگی نکنید. آن تفسیریه است، و تفسیر ارسلنا یا نذیر یا مبین است، بنابر اینکه به معنی مظهري برای انداز من باشد. یا به معنی ظاهرکننده انداز باشد یا اینکه نهی از عبادت غیر خدا بیان انداز از خدا باشد یا

برای افعال سه گانه شبیه تنازع باشد، و چون آن تفسیریه در حقیقت تفسیری برای متعلق مجمل برای فعلی است که به آن تفسیر می شود و اجازه می دهد که تفسیر واحد تفسیری برای چند چیز مجمله باشد. گویا گفته شده: ما نوح را برای چیزی فرستادیم، و من شما را از چیزی می ترسانم، و انذار خودم را با چیزی روشن می سازم که نهی از عبادت غیر خدا است. یا آن مصدریه است بدل از آنی لکم نذیرٌ بنا بر قرائت فتح همزه آنی، یا متعلق به ارسلنا است به تقدیر بء یا لام با قرائت کسر همزه آنی یا متعلق به نذیر و یا مفعولی برای مبین باشد، و اجازه می دهد بر سیل تنازع متعلق به هر سه باشد و لا تُعْبَدُوا در این صورت مجاز است نفیی با نهیی باشد. همانا من «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ» از عذاب روز الیم بر شما می ترسم. در موضع تعلیل است. «فَقَالَ» پس گفت یا پس نوح ع آنچه را که برای آن او را فرستاده بودیم به آنان گفت. پس «الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا و ما تَرَاكَ أَتَّبِعُكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ يَنْزِلُوا» رؤسای کسانی که کفر ورزیدند از قوم او گفتند ما تو را جز بشری مثل خود نمی بینیم و ما پیروان تو را جز کسانی که از ارادل هستند نمی بینیم. مطاع بودن اقتضا می کند که شخص مطاع افضل از مطیع باشد، و فضیلت اضافه ای به اضافه به کسی که ادعای انتساب به او را دارد است و یا نفسی است بطوریکه یاو فی نفسه از مطیع افضل باشد، و همه اینها از تو منتفی است. اما اول اینکه تو بشری هستی مثل ما، و بشر مناسب خالق نمی باشد که تو ادعای انتساب به او را داری، چون تو مادی سفلی محدود و متحیز هستی، و خالق برخلاف آن است. و اگر هم فرض شود که بشری خلاف آن وجود داشته باشد پس تو آن نیستی، زیرا تو مانند ما هستی. و اما دوم پیروان تو از ارادل مردمانند و بین تابع و متبوع مناسبت است و تو ارذل مردم هستی. «بادی الرأی» از بدا بیدو به معنای ظاهر شد یا از بدء به معنای ابتدا کردن است، و آن منصوب بر ظرفیت به تقدیر مضاف است، یعنی وقت بادی (ابتدای) رأی، و اتباع وقت اول رأی یا ظاهر رأی است، بدون تعمق دلیل بر ارادل بودنش. «وما تری لکم علینا من فضلٍ» و فضلی در شما بر ما نمی بینیم. یعنی فضلی جز آنچه که ذکر شد نیست و اگر هم فضلی سوی آنچه ذکر شد باشد تو اهل آن نیستی، چون ما چیزی از فضل برای شما بر خود نمی بینیم. در نفی مطلق فضل اتباع او را نیز با او شریک کردند تا مانند دلیل بر نفی مطلق فضل از او باشد، زیرا اگر متبوع دارای فضل باشد به تابع نیز سرایت می کند. و اگر در بعضی خفی باشد از بعضی دیگر ظاهر شود. و می شود که قول او «وما تری لکم» مانند نتیجه دو تالی اول باشد یعنی حال که نه فضل از خودت و نه اضافی نیست پس دیگر شما فضلی بر ما ندارید. «یا نَطَّنْكُمْ كَاذِبِينَ» بلکه ما شما را دروغگو می پنداریم در دعوی

رسالت و تصدیق آنها تو را و چون مقدمات آنان یقینیه نبود بلکه همه آن ظنیه خطایه بود در آخر ظن خودشان را تصریح کردند، ولی قیاس آنها شبیه قیاسات شرعیه مرکبه از مقدمات و همیه مموهه است چون رسالت را با قصر نظر در رسول بر بشریت او انکار کردند، که آن منافی رسالت از خالق است. و به روحانیت او نظر نکردند که مناسبت با خالق دارد، و اینکه رسول با وجه روحانی اش از خدا می‌گیرد و با وجه بشریش به خلق او می‌رساند و اینکه اگر او دارای بشریت نباشد تبلیغ به بشر برای او ممکن نیست. و همچنین فضل اتباع را به قصر نظر بر بشریت آنها و جهت دنیای آنها انکار کردند و به روحانیت آنها که مناسبت با روحانیت رسول مناسبت با ارواح مجرده دارد نظر نکردند، و اگر روحانیت آنها را درک می‌کردند اینکه خودشان روحانیتی ندارند حتماً می‌فهمیدند که اتباع نبی ص جداً فضل کثیر بر آنها دارند. «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ» گفت ای قوم هرگاه رأی نمائید، از رأی به معنای اعتقاد، و چون حقیقت استفهام استخبار و معنی استخبار طلب اخبار است از اعتقاد مستخبر عنه. این کلمه را در معنا مجرد از اعتقاد «مرا خبر بدهید» استعمال کرده‌اند و از این جهت تکرار لازم ندارد و نظیر آن معنا در قبل مرور شد. «إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ فَكَيْفَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ لَوْ أَنَّكُمْ تَعْلَمُونَ» که بر بینه‌ای از پروردگaram باشم و او مرا رحمتی از نزد خودش داده باشد پس بر شما نادیدنی باشد، شما را به آن الزام دارم و شما به آن اکراه دارید؟ «فَكَيْفَ» جواب شرط است، و جمله شرط و جزاء متعلق به «أَرَأَيْتُمْ» است و «أَرَأَيْتُمْ» معلق عنده آن است. و حق این است که تعلیق همانطور که با ادات استفهام واقع شده با ادات شرط نیز واقع شود، و در این صورت جمله «أَرَأَيْتُمْ» مستأنفه منقطعه از ماقبلش بوده یا اینکه فاء عاطفه است، و «عَمِيثٌ» معطوف بر شرط است، و جزا محذوف به قرینه «أَرَأَيْتُمْ» یا بقرینه «أَرَأَيْتُمْ» و «أَرَأَيْتُمْ» معلق به ادات استفهام مفعول «أَرَأَيْتُمْ» است. بارها مرور شد که بینه عبارت از نبوت است چنانچه زبر همان ولایت است، و اطلاق آن بر رسالت و احکام آن، و بر معجزه برای صدق دعوی، و بر کتاب آسمانی بدان جهت است که صورت نبوت و ظهور آن است. و رحمت همان ولایت است، و نبوت و توابع آن صورت رحمت است. و لذا ضمیر در «عَمِيثٌ» و «أَرَأَيْتُمْ» را مفرد آورد، و واحد کرد و برای توحید ضمیر وجوه دیگری نیز وجود دارد که فایده قابل توجهی در ذکر آنها نیست. «وَايَا قَوْمٍ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا» و ای قوم از شما درخواست مال نمی‌کنم. پس از آنکه اظهار دعوی نمود، و خفاء مدعی را بر آنها ادعا کرد به جواب آنها تعرض کرد، زیرا آنها با تکذیب او که او ص طالب دنیا و ریاست است، و با تحقیر اتباع برای طرد کردنشان از او، تعرض

کردند. بلکه به طرد کردن آنها تصریح کردند، چنانچه نقل شده. پس گفت اگر طالب دنیای شما بودم سزاوار بود که از من تعرضی بر آن ظاهر می شد در حالی که برای آن از شما مالی درخواست نمی کنم. «إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» اجر من جز بر خدا نیست، و اگر خوار شمردن مؤمنین در چشم شما سببی برای توهین من و مانعی از پیروی کردن شما از من باشد پس امر آنها با من نیست. «و ما أنا بطارد الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مَلَائِقُوا بِهِمْ» و من کسانی را که ایمان آوردند را از خود دور نمی کنم، و آنها پروردگارشان را ملاقات می کنند با ملاقات خلیفه و مظهر او و با ملاقات ربّ مضافشان در دنیا و آخرت و لذا با اسم فاعل آورد تا اشاره به تحقق ملاقات در حال باشد. «و لَكِنِّي أَرَأَيْكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ» ولیکن شما را قومی جاهل می بینم، استدراک است به آنچه که کلام آنها و استدلال آنها بر تکذیب او از آنکه آنها اهل علم و عقلمند وهم می نماید، و مقابله است با آنچه که آنان گفتند از گفته آنها که (ما نریک) نمی بینیم. یعنی تکذیب کردن من و پیروی نکردن من بدان جهت نیست که ذکر کردید بلکه از آن جهت است که در دار جهل واقع شده اید و از دار علم و عقل دور هستید. «و یا قَوْمٍ مِّنْ يَّبْصُرِي مِّنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتَهُمْ» و ای قوم چه کسی مرا از خدا نصرت خواهد داد اگر آنها را طرد کنم. یعنی که ایمان آنها به مشیت الله است و راندن آنها جایز نیست مگر با مشیت الله، پس اگر آنها را به هوای خودم یا به هوای شما طرد کنم خداوند بر من سخط کند و چه کسی مرا از سخط او یاری نماید؟ «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» آیا متذکر نمی شوید؟ تا دیگر در خواست طرد آنها را از من نکنید. «و لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ» به شما نمی گویم که خزاین خدا نزد من است تا اینکه مرا و یارانم را به فقر و فاقه تکذیب کنید. «و لا أَعْلَمُ الْغَيْبُ» و غیب نمی دانم تا مرا به اکتار مال با مکاسبات رابحه تکذیب کنید یا به عدم اجابت شما در سؤال از مغیبات تکذیب کنید و جمله بر جمله عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ معطوف می باشد و «لا» زایده برای تأکید نفی و عدول به فعلیه است برای اینکه علم وصف عالم است غیر خزاین یا معطوف بر جمله «لا أَقُولُ» است و لا نافیه است، و عدم ادخال آن در جمله گفتار برای اشعار به این است که علم غیب خاصّ خدا است، و غیر او به آن وصف نمی شود به خلاف خزاین که همانا خداوند بعضی از خواصش را موکل آن قرار می دهد، ولیکن نه این را می گوید، و نه آن را ادعا می کند. «و لا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ» و من نمی گویم که ملک هستم تا آنچه که از بشریت من می بینید مرا تکذیب کنید. «و لا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدِرِي أَعْيُنُكُمْ» و به کسانی که چشمهای شما آنها را خوار می بیند، نمی گویم. تعیب آنها به چشمان شما افتعال است برای مبالغه عیبجویی کردن، که عیب گرفت و آن را به چشمها نسبت داد برای اشعار به اینکه خوار شمردن شما برای

بری کردن آنچه که از عیب از ظاهر حال آنها و از لباس کهنه و نیازمندی دیده می‌شود بدون بصیرت به حال واقعی آنهاست. «لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا» خدا به آنها خیری ندهد. تا مرا به طرد آنها طلب کنید و به قبول آنها تکذیب نمائید «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ» خدا به آنچه در درون آنهاست أعلم است تعلیل است. «إِنِّي إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ» اگر چنین کنم از ظالمین باشم تعلیل دیگر است و تعریض به آنها است از جهت عیب گرفتشان. «قَالُوا» گفتند بعد از عاجز شدنشان از احتجاج «یا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا» ای نوح با ما جدال کردی، بسیار با ما جدال کردی، و ما را با جدالت خسته کردی، و تو به ما وعده عذاب از پروردگارت می‌دهی. «فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» اگر راست می‌گویی آنچه را که وعده دادی بیاور، که دیگر جدال تو در ما فایده ندارد. «قَالَ» نوح ع گفت: من قادر به آوردن عذاب و وعده آن نیستم و نیست آنکه نسبت دادن آن به من از جهل شماست. «إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ» نیست جز اینکه خدا آن را بر شما می‌آورد نه غیر او. «إِنْ شَاءَ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» و اگر بخواهد شما نمی‌توانید از آن فرار کنید، پس به مبارزه‌طلبی جرأت پیدا نکنید. «وَ لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ» اگر بخواهم شما را اندرز دهم اندرز من برای شما نفعی ندارد، این گفتار او از تحسّر بر آنها برای انصراف آنها از دعوت آنها به سوی اوست، و اتیان به ادات شک و اینکه ذکر ارادت با آن با اینکه آنها را نصیحت کرده بود و آنها را زیاد نصیحت کرده بود برای اشعار به این است که آنها به جهت غایت بُعدشان گویا که نصیحتی نشده و نشاید که اراده نصیحت آنان را بکند «إِنْ كَانَ اللَّهُ يَرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ» اگر خدا خواسته باشد که اغویتان کند جزای شرط اول بقرینه لا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي و جزای شرط دوم بقرینه مجموع شرط و جزای اول محذوف است. «هُوَ رَبُّكُمْ» اوست پروردگار شما. تعلیل برای عدم نفع است با اراده خداوند برای اغوا «وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» و به سوی او رجوع می‌کنید تعلیل برای تهدید از عذاب است. «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ» یا می‌گویید به او افترا بسته یا خداوند به نوح ع می‌گوید: آیا آنها افترا اوست؟ پس آن حکایت قول او تعالی به نوح ع است. و ضمیر یقولون به قوم نوح برمی‌گردد، یا خداوند به محمد ص می‌فرماید، پس آن اعتراض از خدا خطاب به محمد ص است. گویا بعد از آن که قصه نوح ع با قومش را ذکر کرد بعضی گمان بردند که آن افتراء از محمد ص است که اصلاً نه آن واقع شده و نه وحی شده، پس خداوند این جمله معترضه را بین قصه نوح آورد. «قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُمْ عَلَيَّ إِجْرَامِي وَ أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ وَ أُوحِيَ إِلَيَّ نُوْحٌ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ» بگو اگر آن را به او دروغ بسته باشم گناهی پس بر من است و من از جرمی که می‌کنید مبری هستم و به نوح وحی

کردیم که از قوم تو ایمان نیاورند جز آنانکه قبلا ایمان آورده‌اند. بعد از آنکه نوح ع دعا کرد که من مغلوب شده‌ام پس مورد نصرت قرار گرفت: «فَلَا تَبْتَئِسْ» اندوهگین مباش و خودت را در شدت اندوه و تنگنای غم واقع نساز «بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» به خاطر آنچه که انجام می‌دهند چون از جهت غایت رحمتی که او بر آنها داشت برای کارهای زشت آنها غمناک می‌شد. خداوند تعالی او را از این نهی نمود. «و اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا» کشتی را در دید ما بساز یا در حضور ما و در نظر ما. گفته می‌شود آن چیز را در حضور من انجام بده که آن چیز مورد اهتمام باشد، و آعین را جمع کرده چون مضاف الیه آن متکلم مع الغیر است، یا آعین جمع عین به معنای دیدبان است، و بآه به معنای فی یا سببیه است و چون پیغمبر ص دارای دو شأن است. و در حین اشتغال به شأن خلقی حضور تام برای او باقی نمی‌ماند. چنانچه در حین اشتغال به شأن الهی التفات به کثرت‌ها برای او باقی نمی‌ماند چون بیهوشی یا شبیه بیهوشی بر او عارض می‌شود و به حضور موصوف می‌گردد، و لذا او را امر به قیام در مقام حضور و عدم اشتغال به کثرت‌ها در حین درست کردن کشتی نمود. «و وحینا» و وحی ما. تعلیم ما به واسطه ملک یا از نزد ما «و لا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا» مثل اینکه او ع از غایت رحمتی که داشت بعد از آنکه خداوند نزول عذاب را به او خبر داد برای دفع عذاب از قومش به سوی خدای تعالی رجوع می‌کرد و اینچنین بود شأن بیشتر انبیاء ع خصوصاً اولوالعزم از آنها «أَنَّهُمْ مَغْرُوبُونَ» آنان حتماً غرقه‌اند. محکوم هستند به غرق شدن حتمی «و يصنع الفلک و کَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ» و کشتی را می‌ساخت و هر بار ملأ قوم او بر او می‌گذشتند او را مسخره کردند. از باقر ع روایت شده که نوح ع هسته میکاشت. قومش از پیش او گذشتند به او می‌خندیدند و مسخره می‌کردند و می‌گفتند درختکار شده است تا وقتی که نخل قد کشید و دراز شد و او آن را برید و تراشید. گفتند: که نوح نجار شده، سپس بر هم گذاشت و کشتی درست نمود پس بر او گذشتند و می‌خندیدند و مسخره می‌کردند و می‌گفتند در فلات از زمین ملاح و کشتیبان شده است. تا از آن فارغ شد و مثل اینکه به مسخره کردن آنها اشاره به اجمال نموده است و گرنه آنها او را به انواع چیزهایی که می‌شد مسخره نمایند مسخره کردند چنانچه نقل شده است. «قَالَ إِنَّ تَسْخَرُوا مِنِّي فَإِنَّا تَسْخَرُونَ» گفت اگر شما ما را مسخره کنید ما هم شما را مسخره خواهیم کرد همانطور که شما مسخره می‌کنید، و این چنین است شأن هر محقّ و مبطل. زیرا که هر کس دیگری را از طریقت خودش خارج ببیند او را مسخره می‌کند لکن سخریه محقّ عقلی است و سخریه مبطل خیالی نفسانی است. «فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مِنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ» بزودی خواهید

دانست عذاب بر که رسد و خوارش سازد. من استفهامیه و مفعول **تَعْلَمُونَ** است و فعل از آن معلق است و **يُخْزِيهِ** صفت عذاب است. «و **يَحُلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مَّقِيمٌ**» و عذاب مقیم بر او فرود آید عطف بر **يَأْتِيهِ** است یا موصوله مفعول **تَعْلَمُونَ** به معنای تعرفون است، و بقیه اجزاء جمله همانطور است که ذکر شد، یا موصوله مفعول اول تعلمون است، و **يُخْزِيهِ** مفعول دوم و **يَحُلُّ عَلَيْهِ** عطف بر **يُخْزِيهِ** است یا موصوله مبتدا است، و **يُخْزِيهِ** خبر آن و **يَحُلُّ عَلَيْهِ** بر آن است و جمله مستأنفه است و **تَعْلَمُونَ** مطلق از مفعول است. «**حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا**» تا وقتی که امر ما آمد غایب برای قول او **آيَهُ** **إِنْ تَسْخَرُوا** یا برای قول او و **يَصْنَعُ الْفُلْكَ** می‌باشد. «و **فَارِ التَّنُورَ**» و تنور جوشید. در تنور و جای آن و فوران آن و جای آن اقوال متعدّدی است و حمل بر ظاهر آیه اظهر است. و جای تنور در مسجد کوفه امروز معروف است، و تفصیل جوشیدن آب و قصه نوح ع و قوم او و اختلاف در تنور و جای آن و جوشیدن آب از آن در مفضلات مذکور است، و اجمال (تفاسیر) صافی و مجمع برای بصیرت کفایت می‌کند. «**قُلْنَا اِحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَهْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ**» گفتیم از هر جفت دو فرد و اهلت سوار کن جز کسی که سخن بر او گذشت و من سبق علیه القول زن خائنه او مادر کنعان است. چنانچه که گفته شده است. «و من آمن و ما آمن معه اِلَّا قَلِيلًا و قَالَ اَوْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا و مَوَسَاهَا» و کسی که ایمان آورد، و به او ایمان نیاوردند مگر قلیل و گفت سوار شوید در آن باسم الله جاری شود آن و کناره گیرد. کل آن به ضمّ میم و فتح راء و سین قرائت شده، و با فتح میم و فتح را و سین خوانده شده. و اولی فقط با فتح میم و کسر را خوانده شده و هر دو منصوب هستند بر ظرفیت خواه زمان یا مکان یا معنای مصدری باشند. یا هر دو مرفوع فاعل قول او **بِسْمِ اللّٰهِ** باشند، یا هر دو مبتداء و خبر آنها **بِسْمِ اللّٰهِ** باشد، و **بِسْمِ اللّٰهِ** ظرف لغو متعلق به **اَوْكَبُوا** است. و **مَجْرَاهَا** منصوب بر ظرفیت است، یا مستقرّ حال از ضمیر مجرور است، و **مَجْرَاهَا** فاعل آن، یا از فاعل **اَوْكَبُوا** بتقدیر لکم است تا ربط کامل شود. یا مستقرّ خبر **مَجْرَاهَا** است و جمله یا حال از ضمیر فاعل است به تقدیر لکم یا از ضمیر مجرور یا جمله مستأنفه است جواب سؤال مقدرّ از حال کشتی یا از علت امر به سوار شدن، و وارد شده است که هرگاه می‌خواستند راه بیفتد می‌گفتند: **بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا** و هر وقت می‌خواستند لنگر اندازند می‌گفتند: **بِسْمِ اللّٰهِ مَوَسَاهَا**. بنابر این پس مناسب اینکه جمله **بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَاهَا** محکی برای قول محذوف و تقدیر آن **اَوْكَبُوا** قایلین بسم الله (سوار شوید در حالیکه بسم الله می‌گویید) باشد. و این همان است که **مَجْرَاهَا** مبتداء در تقدیر گرفته شود یا منصوب بر ظرفیت باشد. «**إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**» همانا پروردگار من غفور رحیم است. پس هر کسی به اسم خدا متلبس گردد

مغفرت و رحمت او را درک کند. «و هي تجري بهم في موج كالجبال و نادى نوح ابنة و كان في معزل يا بني اوكب معنا و لا تكن مع الكافرين» و این آنها را در موج چون کوه می برد و نوح پسرش را در گوشه ای بود ندا داد ای پسر ما ما سوار شو و با کافرین مباش. در اخبار وارد شده که او فرزند پسرش نبود، بلکه پسر زانش بود، و در لغت طی به پسر زن ابنه با فتح ها گفته می شود، و قرائت علی ع و باقر ع و صادق ع با فتح ها وارد شده، و ابنها ضمیر مؤنث به زن او روایت شده. «قال ساوي إلى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم» گفت بر سر کوهی که مرا از آب ننگه دارد جا خواهم گرفت. گفت امروز نگهدارنده ای از امر خدا نیست مگر کسی که بر او رحم شود. جز کسی که شأن او رحمت باشد و آن خدای تعالی است، یا کسی که خلیفه او باشد، یا جز مکان از رحمت خدا یعنی کشتی، یا عاصم به معنای معصوم است، یا استثنای منقطع است، یا عامل و مستثنی منه محذوف است. یعنی امروز کسی معصوم از امر خدا نیست مگر کسی که خدا بر او رحم کند. «و حال بينهما الموج فکان» و موج بین آنها قرار گرفت پس جدایی انداخت. «من المغرقين و قيل يا أرض ابلعي ماءك و يا سماء اقلعي و غيظ الماء و فضي الأمر و استوتت على الجودي» و او از مغرقین بود و گفته شد ای زمین آب خود فرو بر و ای آسمان باز ایست. آب فرو شد و کار به پایان آمد و بر جودی قرار گرفت. در تعیین جودی اختلاف شده. گفته اند که در ناحیه آمل است، و گفته اند نزدیک جزیره موصل است و گفته شده در شام است، و به فرات کوفه تفسیر شده، و گفته شده که آن اسم هر کوه و زمین سفت است، و همچنین در مدتی که نوح ع در کشتی بوده اختلاف است. و وارد شده که آن هفت شبانه روز بوده، و گفته اند یکصد پنجاه روز بوده، و بعضی گفته اند که اول آن دهم رجب و آخر آن دهم محرم بوده است. و حسن نظم آیه مخفی نیست و جوه عدیده بیانیه و بدیعه متعددی برای آیه شریفه ذکر کرده اند که هر کس بخواهد باید به تفسیرهای دیگر مراجعه کند. «و قيل بعداً للقوم الظالمين و نادى نوح ربّه فقال رب ان ابني من اهلي و ان وعدك الحق» و گفته شد دوری باد بر قوم ظالمین. و نوح ربّش را ندا داد و گفت ای پروردگار من پسر من از خاندان من بود و وعده تو حق است به اهلاک کسی که داخل کشتی نشود و انجاء اهل من. «و أنت احکم الحاکمین» و تو احکم الحاکمین هستی. بعد تضرّع او و التجاء او و دعا او در حقّ پسرش از مشیت و حکومت او تبرّی جست و اقرار کرد به اینکه او احکم الحاکمین است تا این توهم را که راضی بحکم او نیست را دفع نماید. «قال يا نوح انه ليس من اهلك» گفت: ای نوح او از اهل تو نیست، زیرا بر فرض صحت آنچه که مشهور است او پسر او بوده باشد نسبت جسمانی بوده

و نوح در دنیا به روحانیت متحقق و جدا شده بود، و نسب جسمانی در عالم روحانی منقطع است، و نسب روحانی معتبر است. همینطور است در قیامت. و چون او دارای نسبت روحانی و اتصال ملکوتی نبود نمی‌توانست از اهل نوح ع باشد. «إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرِ صَالِحٍ» او عملی است غیر صالح. حمل مصدر بجهت مبالغه است، و آن برای تعلیل نفی است. و هر کس إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرِ صَالِحٍ را به اضافه خوانده همچنانکه در بعضی از اخبار، برای نفی نسبت جسمانی برای اینکه او را العیاذ باللّٰه لغیه بداند مرتکب خطا شده است، و إِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرِ صَالِحٍ فعل ماضی و با فتحه راء قرائت شده است. «فَلَا تَسْتَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» پس سؤال نکن چیزی را که به آن علم نداری. مادامی که حقیقت مورد سؤال را نمی‌شناسی تا اینکه صحت سؤال را بشناسی. «إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» من تو را پند می‌دهم که از جاهلان نباش که چیزی را که نمی‌دانند سؤال می‌کنند. «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ» گفت پروردگارا به تو پناه می‌برم اگر چیزی از تو بخواهم که به آن علم ندارم برای امتثال حکم تو و اسقاط از موعظه تو. «و إِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» و اگر مرا نبخشی و به من رحم نکنی از زیانکاران خواهم بود. او تضرعاً و استکانتاً گفت. «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا» گفته شد ای نوح به سلام از ما فرود آی. به سلامت. «و بَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَ عَلَىٰ أُمَّمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ» و برکات بر تو و بر امت‌هایی که با تو هستند از امت‌های در کشتی که آنها گروه‌های مختلفی از انواع حیوان یا از اصناف انسان بودند. «و أُمَّمٍ» از امت‌های که با تو هستند یا از همراهان تو متوکل می‌شوند. «سَمِعْتَهُمْ ثُمَّ يَكْفُرُهُمْ مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» بزودی آنها را متنعم خواهیم ساخت پس عذاب الیم از ما را مس خواهند کرد. از صادق ع است که نوح ع از کشتی با هشتاد تن پیاده شد و شهر هشتاد را بنا کردند، و نوح دختری داشت که با او سوار کشتی شد و نسل مردم از او به وجود آمد، و همین گفته پیامبر ص است که نوح ع احدالابوین (یکی از دو پدر) است. «تِلْكَ» این قصص «مِنَ الْأَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ» از اخبار غیب است که بر تو وحی می‌کنیم پیش از این نه تو آنها را می‌دانستی و نه قوم تو، پس صبر کن که عاقبت حسن پس به آن غلبه کند «لِلْمُتَّقِينَ» برای متقین از جزع و شتاب در دعا.

فصل سوم

اخلاق و اقتصاد اخلاق

مقدمه

شاكلة شكل دهنده فكر فرد است و نيات افراد منشاء تشكيل شاكلة فردى است و در جامعه شاكلة افراد شاكلة اجتماع را شكل ميدهد. اگر شاكلة اجتماع بر اساس قانونگذاري يا استمرار عادت محدود شود يا تغيير يابد عملاً نيات هم تغيير مي يابند. القاء يك فكر يا روش دفعتاً سبب جاري شدن آن نمى شود، بلكه ضامن مداومت يك فكر يا روش آن عرف و عادتي است كه در جامعه ايجاد مي شود. لذا براي اينكه شاكلة اجتماع تغيير يابد بايست روش صحيح را در عرف و عادت افراد نهادينه نمود. اين موضوع دنباله بحث را به مبحث اخلاق و تربيت ميكشاند. تهذيب اخلاق از خُلق انساني كه ملكه اي است در وجود فرد و مسلط است بر قواي او و افعال از آن ناشي مي شود، گفتگو مي نمايد. خُلق به دو قسم طبيعي غير قابل تغيير، و عادي كه به عادت و ممارست تغيير مي يابد تقسيم مي شود. با اشاره به جزئيات قوا و صفات انساني به بررسي اصول اخلاقي در اقتصاد اخلاق مي پردازيم كه مي توانند نقش اساسي در اصلاح شاكلة اجتماع داشته باشد.

از لحاظ اقتصاد نئوكلاسيك انسان خوشحال انساني است كه مصرف بيشتري داشته باشد. و اين موضوع مترادف اين است كه بشر تمام انرژي خود را صرف توليد و سپس مصرف كالا نمايد. ولي اقتصاد اخلاق پارادايمي مطرح مي نمايد كه آيا بشر براي اين هدف خلق شده است؟ در دنباله مباحث به اين موضوع اشاره مي شود كه چنانچه آموزه هايي كه از دين و مذهب در اقتصاد منبث مي شود و اخلاق اقتصادي را تشكيل مي دهد مي تواند منجر به اصلاح شاكلة اجتماع شود و بسياري از مضار فعاليتهاي اقتصادي كاسته خواهد شد. و شره و خمود اقتصادي به اعتدال اقتصادي كشانده مي شود.

شاكلة اجتماع

طبيعت بشر آميخته اي از توجهات به تن و توجهات روح است، برعكس حيوان كه استعداد توجه به روح در او كمتر است و به شعور خود مشعر نيست انسان توانايي ادراك به ادراك خود را دارد و از لحاظ رفتاري اين تمايز بزرگترين تفاوت را بين او و حيوان بوجود آورده است. يعني حيوان ميداند چه بايد كند اما انسان ميتواند بداند كه چه بايد بکند. لذا حيوان بطور غريزي تمام رويه ها و علوم لازم براي زندگيش در ذهن وي قرار داده شده است. ولي انسان در بدو تولد كاملاً جاهل

است و باید با توانایی شعور خود پی به دانش و رویه‌های لازم برای زندگی ببرد.

بر این اساس تکلیف بشر از سایر موجودات متفاوت است، حیوان به دلیل فوق احتیاج به تشریح ندارد و شریعت رفتاری وی قبلاً برای او مهیا و آماده و در او نهادینه شده و حیوان طبق آن به این شریعت عمل مینماید. ولی بشر احتیاج به این دارد که رفتار خود را تنظیم و تدوین نماید. برای تدوین رفتار الا و لابد باید هدف معلوم باشد. در غیر اینصورت نمیتوان تشریح یا قانونگذاری نمود. هدف تشریح معمولاً منتج از کیفیت استنباط و ادراک قانونگذار است. اگر قانونگذاری یا تشریح توسط افراد جامعه صورت گیرد معمولاً هنجارهای اجتماعی تشریح میشوند. یعنی آنچه که مورد علاقه فرد و نتیجتاً عموم افراد و نتیجتاً جامعه میباشد قانون میشود. بشر خاکی معمولاً توجه به تمایلات تن دارد زیرا غریزه حیات خوددوستی و خودگرایی را به او آموخته، نتیجتاً قوای شهویه و غضبیه او آنچه که ملایم است جذب و منافر را دفع می‌کند. پس آنچه که ملایم تن است و آنچه که مغایر تن است تشریح می‌گردد و قانون می‌شود. این تشریح با میزان توجه بشر به فکرت پایان بین او تغییر میکند، هرآینه هرگاه عمر خود را در زوال بیند بعد معنوی تشریح را بیشتر میکند و هرگاه لذات جسمانی در او زیاد میشود به گسترش خودیت خود می‌پردازد.

انبیاء و اولیاء و حکماء الهی در تشخیص این که چه باید کرد تا افراط و تفریط منتفی شوند اقدام به وضع قوانین شریعت نمودند و در هر ازمه‌ای بنا بر خصوصیات زمان و مکان اقدام به تأسیس یا امضاء قوانین نمودند که رفتار مردم جامعه را به تعادل کشانند. هر جا که مردم جوامع از این حد تعادل به افراط و تفریط کشیده شدند دچار آسیب گردیدند. مظاهر این آسیب در جمیع رفتارهای انسانی افراد و جوامع قابل مشاهده است ولی موضوع ما در این مقوله افراط و تفریطی است که در اقتصاد آن را مشاهده میکنیم. بشر عصر حاضر بنا بر مقتضیات تن خود اصل اصالت لذت را از هزاره‌های پیش هدف خود قرار داد. رسولان الهی همه سعی کردند این رفتار افراطی را به تعادل کشانند. کتب آسمانی اعم از قرآن و تورات و اناجیل و متون ادیان غیرابراهیمی در شرق و غرب زمین نیز همه دلالت بر مبارزه رسولان الهی با هنجارهای جامعه دارد. هنجارها یا نُرْمها از لحاظ جامعه شناسی به رفتار غالب و عمومی جامعه گفته می‌شود و هنجارها موجب تعریف ارزش در جامعه می‌شوند. اگر هنجار در جامعه، افراط در لذت‌گرایی باشد افراط کاران صحیح العمل شناخته میشوند و اگر تفریط در زهد باشد تفریط کاران تقدیس میشوند. جوامع بر اساس این

هنجارها ارزشها را تعریف و شاکله اجتماع^{۱۷۹} شکل می‌گیرد. در تعریف نیت و شاکله می‌فرمایند: ^{۱۸۰} در رفتار فرد نیت و شاکله اساس بروز رفتار است. نیت همان تصمیم فرد است. شاکله آن چیزی است که فکر فرد را شکل می‌دهد.

در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده در تفسیر آیه ^{۱۸۱} «كُلُّ يَعْمَلْ عِلی شاکلته» آمده است ^{۱۸۲}: «فإن كلُّ» بگو همه از خدا و افراد بندگان «يعمل علی شاکلته» برحسب شاکله خود عمل می‌کنند، یعنی هر شاکله مشتمل بر نیتی است و نیت شکل دهنده حال انسان و مقام او و طبیعت اوست. یا به این معنی که هر کس عملش را بر نیتش بنا می‌کند و فعلیت نفس او شاکله حال او و مقام اوست. بدانکه انسان برحسب فعلیت بشریتش دارای یک نوع واحد است و بر او حدی واحد است، ولی برحسب باطن بالقوه انواع متباینی است و برای هر نوعی حدی است غیر حد دیگر. پس آنگاه که بالفعل برحسب باطن نوعی می‌شود، مثلاً وقتی انسان بالفعل یکی از درندگان، چهارپایان، شیاطین یا انسان که مشتمل بر انواع ملایکه است بشود هر وقت بخواهد عملی در صور عبادات و معاصی و مباحات انجام دهد آن صورت را پیش خود متمثل می‌کند و به واسطه‌ی تمثّل آن صورت قصد به

^{۱۷۹} شاکله اجتماع یا شاکله جامعه اول بار توسط حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه بکار برده شد.

سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۶ در باره اسراف و شاکله.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-selseh-niyat-va-shakeleh-esraf.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۱، شاکله، عاقله، یقین.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/91/91-07-01-Sobhe-Shanbe-Shakele-Aghele-Yaghin.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۱/۱۲/۴، احترام به اجازات عرفانی-مددکاری

رضا، شاکله و نیت در اعمال.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/91/1391-12-04-Sobhe-Jome-Ehteram-Bc-Ejazat-Erfani-Madadkari-Reza-Niyat-Dar-Amal.mp3>

سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۹، ارزیابی اعمال و جبران خطا، توبه

حقیقی - شاکله و نیت.

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-Amal-Jobran-Khata-Tobe-Shakel-Niyat.mp3>

^{۱۸۰} سخنرانی حضرت حاج دکتور نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۶ در باره اسراف و شاکله

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-selseh-niyat-va-shakeleh-esraf.mp3>

^{۱۸۱} سوره بنی اسرائیل، آیه ۸۴ «همه بر شاکله خود عمل می‌کنند».

^{۱۸۲} حضرت حاج ملا سلطانمحمد گنابادی، سلطانعلیشاه. بیان السعاده فی مقامات العباده، جلد ۸ ترجمه محمدآقا

رضاخانی و حشمت الله ریاضی، انتشارات حقیقت، صفحات ۳۳۳-۳۳۰.

آن فعل می‌نماید آنچه که بالفعل حقیقت آن عمل است به کمال وجود پیدا می‌کند. و این صورت و این قصد نیت فعل است، و او در حین عمل مشتمل بر آن است و بر مبنای او عمل قرار می‌گیرد، مثلاً انسانی که خودپسند است یا ریاکار وقتی بخواهد نماز بخواند صورت آن را پیش خود متمثل ساخته و به آن عمل قصد می‌کند، به واسطه این صورت نفس خودش را زینت دهد بر آنچه که گمان می‌کند پیش مردم ممدوح است. پس نماز را انجام می‌دهد که مشتمل بر نیت این مشاکله است و آن بالفعل آن است و آن نوع خودپسندی است مثلاً همانند طاووس. به عبارت دیگر عملش را بر اساس قصد خود قرار می‌دهد و او قصد تزئین نفس خودش را دارد که شاکله‌ی حال او و فعلیتش می‌باشد. و چنین است شاکله‌ی حقّ اوّل تعالی شأنه اولاً و بالذات صفات جمالیه او از رحمت، جود، احسان، عفو، صفا و غفران، پس عمل او در قصد اوّل جز همین نیست، و لکن گاهی بر حسب قابلیت‌ها و با قصد ثانی و بالعرض قهر، غضب و انتقام می‌شود. و معنا (ی آیه) این است که: به آن‌ها بگو که خداوند بر شاکله رحمت و احسان عمل می‌کند و شما نیز بر شاکله خود عمل می‌کنید به نحوی که رحمت الهی را رضا یا غضب قرار می‌دهد. «فَرُّوْكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰی سَبِيْلًا» یعنی که همه بر شاکله خود عمل می‌کنند، و شاکله از امور غیبیه باطنیه است و صورت عمل به آن معبر نیست، پس کسی که صورت عمل را اختیار می‌کند ممکن است بر حسب شاکله اختیار نشده باشد، بلکه مختار کسی است که خدا را اختیار می‌کند. که همانا پروردگار شما بر آن کس که راه یافته است داناترست. پس «فا» داخل بر چیزی شده که جانشین جزای شرط مقدر است خصوصاً بر تفسیر «الإنسان» مذکور در قوله «وَ اِذَا اَنْعَمْنَا عَلٰی الْاِنْسَانِ» و در ثانی این منافاتی با این تعمیم آیه به جمیع مواردی که صدق می‌کند ندارد، همچنانکه شأن جمیع آیات چنین است. چه مقصود بالذات از ذکر خیرات علی ع و از ذکر شرور دشمنان او بالتبع با تعمیم آن به جمیع مواردی که صدق می‌کند باشد.»

نیات افراد در اجتماع در درون تک تک افراد است و شاکله فرد را تشکیل می‌دهد و شاکله افراد جامعه شاکله اجتماع را شکل می‌دهد که این شاکله اجتماع به نوعی همان هنجارهاست. اگر شاکله اجتماع بر اساس قانونگذاری محدود شود عملاً نیات هم تغییر می‌یابند. این موضوع اساس روش اصلاح جامعه از طریق تقنین می‌باشد. برای این کار باید شاکله جامعه را نسبت به مسائل مختلف اصلاح کرد. اصلاح این شاکله از طریق تربیت فردی نیز قابل حصول و انجام است. برای مثال اگر شاکله اجتماع به گونه‌ای تغییر یابد که انسان دوستی را به جای خوددوستی جایگزین کند، نیت

انسانها هم تغییر میکند و رفتارها عوض میشوند. روش تغییر شاکله از لحاظ علوم اجتماعی، وضع قوانین است. قوانین و احکام در ارتباط با اعمالی صورت می‌گیرد که مستوجب جزا یا پاداش هستند. در حیطه خارج از احکام تشریحی بسیاری از موارد وجود دارد که اساس شاکله اجتماع را تشکیل داده ولی مد نظر قانونگذار نیست و آن اعمال مستوجب جزا یا پاداش هم نیست. این قبیل رفتار در حیطه اخلاق قرار می‌گیرند. اخلاق شامل مجموعه‌ای از معیارها می‌شود که سبب اعتدال در رفتار انسانها می‌گردد. مسائلی که در حیطه اخلاق قرار می‌گیرند با استقبال فرد از آنها قابلیت تحقق می‌یابند و به حکم و الزام جاری نمی‌گردند. لذا برای قبول تعالیم اخلاقی فرد باید با رضایت خاطر آن را بپذیرد. مسلماً القاء یک فکر یا روش دفعتاً سبب جاری شدن آن نمی‌شود، بلکه همانطوری که می‌فرمایند:^{۱۸۳} «ضامن مداومت یک فکر یا روش آن عرف و عادت است که در جامعه ایجاد می‌شود.» لذا برای اینکه شاکله اجتماع تغییر یابد بایست تلاش نمود که با استفاده از آموزه‌های تربیتی روش صحیح را در عرف و عادت افراد نهادینه نمود. این موضوع دنباله بحث را به مبحث اخلاق و تربیت می‌کشاند.

اخلاق

«اخلاق» جمع «خُلُق» و «خُلُق» است و در لغت به معنای سنجیه، سرشت و صفات باطنی آمده است. در نظر علمای اخلاق، «خلق» سنجیه و سرشتی است که در نفس ملکه شده است و افعال بدون نیاز به فکر و تامل با اتکا به این تخلق از فرد صادر می‌شود. لذا گزاره اخلاقی را گزاره‌ای تعریف می‌نمایند که مسندالیه آن، فعل ارادی اختیاری انسان، و مسند آن یکی از هفت مفهوم «خوب، بد، باید، نباید، ثواب، خطا و وظیفه» باشد. لذا چنانچه مسند افعال به سمت تعالی بشری متوجه گردد افعال به همین سمت برمی‌گردد. لذا از این رو تربیت عامل مهم تعالی جامعه می‌شود. تربیت می‌تواند به ابتاء بشر اضافاتی را متعلق گرداند. تربیت از ریشه ربو و از باب تفعیل و به معنای زیادت و فزونی و تربیت به معنای فراهم کردن زمینه اضافات پرورش است. الزامات تربیت وجود مربی است که فرموده‌اند:^{۱۸۴} کسی که حکیمی او را راهنمایی نمی‌کند، هلاک می‌شود. و اگر مربی

^{۱۸۳} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۵ درباره علوم اقتصاد و اسراف

<http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-05-sobhe-panjshanbeh-elm-va-esraf-kardan.mp3>

^{۱۸۴} کشف العمة عن علماء الأمة، سفر بن عبدالرحمن الحوالی: ج ۲ ص ۱۱۳. از امام زین‌العابدین روایت شده است: هلك

ناآگاه باشد هم به خود یعنی مرئی و هم به مربا هر دو آسیب می‌رساند. بر این اساس است که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: ^{۱۸۵} «لغزش دانشمند، مانند واژگونی کشتی است، هم غرق می‌کند و هم غرق می‌شود.»

در ارتباط با تهذیب اخلاق و قوای انسانی می‌نویسند: ^{۱۸۶} «تهذیب الاخلاق گفتگو می‌نماید از خلق انسانی که ملکه‌ای است در وجود او و مسلط است بر قوای او و افعال از آن ناشی می‌شود، و آن دو قسم است: طبیعی که غیر قابل تغییر است و این خیلی نادر است و بعضی از اخلاق و بعضی اشخاص اینطور است. و عادی که به اکتسابی نیز تعبیر می‌شود و آن به عادت و ممارست تغییر و تبدیل می‌یابد و به معاشرت و صحبت فرق می‌کند.»

اخلاق نظری

علمای اخلاق گویند برای انسان دو قوه است ^{۱۸۷}:

اول - قوه عاقله که قوه علامه نیز گویند، و به واسطه قدرت بر تحصیل مجهولات به توسط نظر و فکر آن را قوه نظریه نیز گویند، قوه ممیزه نیز خوانند از جهت اینکه بین نیک و بد امتیاز دهد؛ قوه تدبیر هم از جهت قدرت آن بر ترتیب امور به حسب مصالح مطلوبه نامیده می‌شود.

دوم - قوه عملی که عماله نیز گویند، این قوه‌ای است که انسان را به عمل وامی‌دارد. و آن را از

←

من لیس له حکیم برشده.

^{۱۸۵} بحار الأنوار ۵۸، ۲، ۱۱، «زلة العالم کانکسار السفینة تغرق و تغرق». آیت الله خمینی نیز همین موضوع را تصریح می‌دارد: «گرفتاری همه ما برای این است که ما تزکیه نشده‌ایم، تربیت نشده‌ایم. عالم شدند، تربیت نشدند، دانشمند شده‌اند، تربیت نشده‌اند. تفکراتشان عمیق است، لکن تربیت نشده‌اند و آن خطری که از عالمی که تربیت نشده است بر بشر وارد می‌شود، آن خطر از خطر مغول بالاتر است... اگر نفوس تزکیه نشده و تربیت نشده وارد بشوند در هر صحنه، در صحنه توحید در صحنه معارف الهی، در صحنه فلسفه، در صحنه فقه و فقهات، در صحنه سیاست در هر صحنه‌ای وارد بشود، اشخاصی که تزکیه نشدند و تصفیه نشدند و از این شیطان باطن رها نشدند خطر اینها بر بشر از خطرهای بزرگ است.» «صحیفه نور»، ج ۲۵۳ / ۱۴.

^{۱۸۶} حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

^{۱۸۷} حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

وجهه جلب منافع و جذب ملایم شهوت نامند، و از جهت دفع مضارّ و امور غیر ملایم آن را غضب گویند.

برای قوه علامه در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه، چون سیر او است در خط مستقیم به سوی مبدأ، افراط متصور نیست فقط قصور متصور است، مگر به نظر عرفانی که جذب محض و سلوک محض را دو طرف افراط و تفریط گفته‌اند. از این وجهه عقاید حقّه و ترقیات روحی و مشاهدات پیدا می‌شود، و مرتبه آن فوق مقام تصور و اختیار است. ولی برای علامه از وجهه تدبیر امور مادی و تحصیل نتایج عاجله دنیویه و برای دو قسم قوه عماله نیز که شهوت و غضب است حدّ متوسط و افراط و تفریط متصور است. حدّ وسط هر یک که عبارت است از مطیع بودن آن قوه نسبت به قوه عقلانیّه نظریه و فرمانبرداری اوامر حقّه و صرف کردن آن در وجهه‌ای که برای آن خلق شده، مطلوب و ممدوح و خلق نیک گفته می‌شود و دو طرف افراط و تفریط مذموم و خلق بد و رذیله است. حدّ وسط قوه علامه را حکمت، حدّ متوسط شهوت را عفت و اعتدال غضب را شجاعت، و توسط در مجموع سه گانه را عدالت گفته‌اند. دو طرف افراط و تفریط حکمت، جرّوزه و بلاهت است؛ دو طرف عفت شره و خمود؛ دو طرف شجاعت تهوّر و جبن، و دو طرف عدالت ظلم و انظلام است. از هر یک از اینها صفات دیگری که دو طرف آنها نیز مذموم است منشعب می‌شود. مثلاً از حکمت: ذکاوت، سرعت فهم، صفای ذهن، حفظ و تذکر منشعب می‌شود، و افراط و تفریط آنها از قبیل خیانت، بلادت، سرعت تخیل، کندی فهم، عدم قضاوت صحیح، ظلمت نفس، التهاب، غفلت، نسیان و امثال اینها در جرّوزه و بلاهت داخل و مذمومند.

جرّوزه: جرّوزه در لغت به معنی خباثت و در اصطلاح علم اخلاق آن است که صاحب آن بر هیچ فکری ثابت نبوده، خیالات متعدده از پرده متخیله گذشته متخیلات و موهومات را نیز به صورت معلومات در آورد، یا آنکه در تمیز خیر و شرّ نظرش مقصور بر انتفاعات دنیوی و جلب امور مادی بوده باشد. مرض وسواس که در شریعت اسلام (چون موجب عسر و حرج است) مذموم است، غالباً ناشی از این جهت می‌باشد، چه صاحب این مرض به هر خیالی ترتیب اثر داده به گمان آنکه عملش تکمیل نشده مجدداً اقدام نموده خودش را به زحمت می‌اندازد. مثلاً در هر چیزی اصالت نجاست را به جهت تعمقی که به خیال خود در امر دیانت دارد جاری می‌سازد، ولی این احتیاط با دستور شرع (که طهارت اشیاء است مادامی که علم به نجاست پیدا نشود) مخالف است. در قرآن

است: ما جعل علیکم فی الدین من حرج^{۱۸۸} یعنی خداوند در امر دین بر شما حرج و دشواری قرار نداده است. مکر و تزویر و شیطنت نیز داخل در جریزه است. معاویه بن ابی سفیان آن را دارا بود، ولی چون تمیز این صفات از یکدیگر و جدا کردن صفات پسندیده از نکوهیده در این موارد دشوار است، این امر بر عوام مخفی مانده معاویه را عاقلترین مردم می‌گفتند. حضرت امیر (ع) فرمود: لَوْ لَا التَّقِي لَكُنْتُ مِنَ اَذْهِي النَّاسِ^{۱۸۹} در ذمّ این اشخاص است: يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يُخَادِعُونَ اِلَّا اَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ^{۱۹۰} وَ يُكْفِرُونَ وَ يُكْفِرُونَ خَيْرَ الْمَاكِرِينَ^{۱۹۱}. اعتقاد به جبر و عقاید غیر مشروعه درباره حق و غلوّ درباره انبیا و اولیا و اعتقاد به وحدت و حلول و اتحاد به اقسامی که مخالف شرع و عقل است از جریزه ناشی می‌شود و ممکن است اینها را جزء قصور قوّه عقلانیه نیز در تحصیل معارف الهیه دانست.

بلاهت: بلاهت کندی قوّه علامه و تعمق نکردن در امور است، در ذمّ صاحبان این صفت است: هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بَهَا^{۱۹۲} یعنی کفّار دل‌هایی دارند که بدانها تعقل و تفکر در امور نمی‌کنند و خیر را از شر تمیز نمی‌دهند. و در جای دیگر فرماید: اَقْلَمَ سَيِّرُوا فِي الْاَرْضِ فَتَكُونُ هُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بَهَا^{۱۹۳}. اعتقاد به تفویض و امثال ذلك به اعتباری در بلاهت داخل است، ولی اینها نیز در حقیقت از قصور قوّه علامه است.

متفرعات شجاعت: از شجاعت که عبارت از قوت قلب و ثبات در امور و استقامت در اطاعت قوّه عاقله است، امثال: نجدت، همّت، ثبات، صبر، حلم، سکون، شهامت، تواضع، رقت و کظم منشعب می‌شود. و هر یک از اینها که از حدّ اعتدال خارج شد از صفات مذمومه محسوب و داخل در جبن یا تهوّر خواهد بود، چه جبن عبارت است از تزلزل و بی‌ثباتی قلب و روگردانیدن از چیزهایی که نباید از آنها رو بگرداند؛ و تهوّر توجه کردن به اموری است که عقل احتراز از آنها را واجب

^{۱۸۸} سوره مؤنون آیه ۷۸.

^{۱۸۹} اگر پرهیزکاری نمی‌بود من زیر کترین افراد عرب بودم.

^{۱۹۰} سوره البقره آیه ۹. با خدا و مؤمنین مکر می‌کنند، ولی در حقیقت با خودشان مکر می‌کنند و متوجه نیستند.

^{۱۹۱} سوره انفال آیه ۳۰. آنها مکر می‌کنند، خدا هم مکر می‌کند، ولی خدا بهترین مکر کنندگان است.

^{۱۹۲} سوره اعراف آیه ۱۷۹.

^{۱۹۳} سوره حج آیه ۴۶. آیا روی زمین گردش نمی‌کنند تا دارای دل آگاه و مطلعی بشوند.

می‌داند. حدّ افراط و تفریط بعضی اخلاق به نام مخصوص نامیده شده، بعضی هم نام مخصوص ندارند و شخص متدبّر می‌تواند افراط و تفریط هر یک را درک کند. چنانکه تکبّر و خودخواهی و لاف زدن و طغیان و گردنکشی و خودبینی از توابع صفت رذیلهٔ تهوّر می‌باشد، و بدگمانی نسبت به همه کس و جزع و اضطراب در امور و دنائت و امثال ذلک ناشی از جبن است.

عفت: از عفت^{۱۹۴} صفات: حیا، رفق، مسالمت، صبر و سکون (صبر و سکون به اعتبار موضوع مختلف می‌شود) قناعت، وقار، ورع، سخا، امانت و عزّت نفس ناشی می‌شود. و نیز قطع علائق از لوازم دنیا و دریغ نداشتن جان و مال در راه خدا و مضایقه نکردن از صدقات واجبه و مستحبّه و ترک محرّمات جزء عفت محسوبند، زیرا مراد از عفت نگاهداشتن خود است از لذّتهایی که مخالف شرع و عقل می‌باشد و جلوگیری از هوای نفس و به کار بردن آن در موارد مشروع؛ هر چند بعضی از این صفات را مانند بذل جان و مال در راه خدا می‌توانیم از متفرّعات شجاعت بگیریم.

افراط و تفریط این اقسام جزء رذایل محسوب و در خمودت و شره مندرجند، چه خمودت خوابانیدن و اعمال نکردن قوهٔ شهویه است که عقل به آن حاکم و لازمهٔ بقای نوع یا بهداشت تن می‌باشد. شره عبارت است از افراط در شهوات نفسانیه از قبیل: حرص به خوردن غذا زیاده از اندازهٔ احتیاج، یا بر استفراغ موادّ بدنی زیاده از حدّ لازم و غرق شدن در لذّات دنیویه بدون ملاحظهٔ حسن و قبح شرعی و عقلی آن. از خمودت نیز صفاتی ناشی می‌شود از قبیل: حرام کردن محلّلات بر خود و ریاضتهای فوق الطّاقهٔ غیرمشروع و دوری از آواز خوش در غیر موارد منهی که غنا نیز محسوب نمی‌شود و امثال ذلک. و حرص و بی‌شرمی و ریا و حسد و بی‌مبالاتی در جمع مال و رعایت نکردن محرّمات شرعی داخل در شره است.

عدالت: از عدالت: صداقت، الفت، وفا، شفقت، صلّهٔ رحم، حسن قضا، تودّد، تسلیم، توکل، رعایت حقوق زیردستان، حفظ احترام بزرگان و تأدیب مجرمین بر حسب تناسب جرم (نه زیاده از آن) منشعب می‌شود.

^{۱۹۴} این تفریعات به اعتبارات مختلف می‌شود و بسیاری از این صفات را ممکن است در شجاعت یا غیر آن داخل نمود، و مقصود اصلی اتصاف به آن صفات است خواه جزء عفت باشد یا غیر آن.

دو طرف هر یک از آنها داخل در ظلم و انظلام است، چه ظلم عبارت است از گذاشتن چیزی در غیر موضع خودش و انظلام مقابل آن است. رعایت نکردن لوازم کمال نفس که موجب ظلم بر اوست، و رعایت نکردن حقوق دیگران و بی‌صدافتی و بی‌وفایی و امثال ذلک در ظلم مندرج است. و مراعات نکردن عزت و وقار و مناعت و رفع ظلم نکردن در مورد لزوم از اقسام انظلام است. ولی باید دانست که انظلام در اصطلاح غیر از مظلومیت است. زیرا مظلومیت موقعی است که عزت نفس تقاضای تحمل ظلم طرف را بنماید یا آنکه قدرت بر دفع آن نباشد، بر خلاف انظلام.

از این تقریرات معلوم شد که کلیات صفات دوازده است: چهار از آنها ممدوح و امهات صفات حسنه محسوبند، و هشت دیگر مذموم و امهات رذایل به شمار می‌روند. این اصطلاحات از علمای اخلاق است که گویند شخص باید در مقام اصلاح قوای عقلیه خود برآمده اخلاق چهارگانه ممدوحه را در خویش ایجاد کند، و همیشه مراقب باشد که از راه راست که میانه روی است به افراط و تفریط منحرف نشود و حوریان مراتب عقلیه را در آغوش بکشد. در فرمایش حضرت رسول (ص) از اخلاق به فریضة عادلّه تعبیر شده است، که روزی در مسجد اجتماعی بر گرد یک نفر دید، پرسید کیست؟ گفتند: «علاّمه و دانشمند». به طور نکوهش فرمود علاّمه چیست؟ گفتند: کسی است که از علم تاریخ و انساب اعراب واقف است. حضرت فرمود: اینها فضل است نه علم و دانش. اِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آیه مُحْكَمَةٌ او فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، او سُنَّةٌ قَائِمَةٌ. مراد از آیه مُحْكَمَةٌ اعتقادات جازمه و فریضة عادلّه عبارت از اخلاق حسنه و سنت قائمه احکام شرعیه و دستورات آن است. برای تکمیل اخلاق باید ممارست بر این صفات کرد تا ملکه شود. برای رفع صفات رذیله نیز علاجهایی است که در کتب اخلاق ذکر شده است. و به طور کلی ممارست و محاسبه خلی مؤثر است. مقصود از محاسبه هم این است که خود شخص رفتار خود را بسنجد و دقت کند و آنچه مخالف دستور شرع مطهر به جا آورده کوشش کند که بعداً ترک نماید که فرموده است: حَاسِبُوا قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا. یعنی پیش از آنکه خداوند و ملائکه به حساب شما رسیدگی کنند خودتان رسیدگی کنید. که مرتبه نازلّه آن نسبت به اعمال قلبیه و بالاتر از آن محاسبه در اخلاق است، و مرتبه عالیّه آن که از صفات عالیّه سلاک است آن است که در توجه به حق ذکر او در احوال و اعمال مراقبت داشته و رفتار خود را با رضای خدا تطبیق نموده و محاسبه خیالات نفسانیّه خویش را داشته باشد، که اگر در دل به یاد غیر حق بوده از آن استغفار کند و در آتیه بر مراقبه بیفزاید. و محاسبه اخلاقی نیز از نظر سلوک مرتبه مادون همین قسمت است، ولی از نظر تزکیه نفس و اصلاح باطن شایسته است که محاسبه داشته

باشد تا نواقص اخلاقی را از خود دور کند. چنانکه بنیامین فرانکلین آمریکایی^{۱۹۵} به واسطهٔ ممارست بر اخلاق خود را به مرتبهٔ فضیلت اخلاقی رسانید، به طوری که در اروپا و آمریکا نام او مشهور و از بزرگان اخلاق به شمار می‌رود.»

در باب نظر عرفا در اخلاق ادامه می‌دهند:^{۱۹۶} «سلسلهٔ عرفا را (رضوان الله علیهم) در این باب مشربی دقیقتر و لطیفتر است، چه گویند: تا انسانی به قوهٔ خود بخواهد از صفتی مذموم جلوگیری بنماید رذایل دیگر ممکن است جلوه نماید، و سر نفس را از هر طرف که بکوبند سر دیگر برآورد:

نفس را هفتصد سر است و هر سری از فراز عرش تا تحت الثری

پس باید تیشه بر ریشه زد و در اول امر خودبینی و تکبر را به واسطهٔ تسلیم شدن به امر مربی از خود دور نموده به دستور او قدم در راه نهاد، و دل را که پایتخت کشور انسانی و منشأ صفات و بروز حسنات و ذمائم است به عالم غیب توجه داد و به دست مربی و استاد سپرد که علایق دنیا قطع شود. چه اگر روی دل به طرف دنیا و کثرت شد صفات ذمیمه بر حسنه چیره می‌شوند، ولی اگر به عالم علوی و تجرد روی نمود اخلاق فاسده اصلاح می‌شود، که در قرآن است: فَأَصْبِحْ مِنْهُمْ مَبْغُوثًا^{۱۹۷}. پس باید اول تسلیم مربی شد و بعد از تسلیم بر وفق امر مربی به احکام شریعت عمل نمود و آداب طریقت را مراقب بود، که علاوه بر پیدایش اخلاق نیک، جان در گرفته به نور خدایی گردد و آثار الهی از او بروز کند. از قرآن مقدس و اخبار نیز این امر مستفاد می‌شود. این اختلاف عقیده به واسطهٔ اختلاف در فهم ظواهر قرآن پیدا شده و به هر دو قسم ممکن است تعبیر کرد، ولی عقیدهٔ عرفا دقیقتر و به حقیقت نزدیکتر است. در اسلام و قرآن به وجه اکمل و اتم بیان اخلاق شده و حضرت رسول (ص) فرمود: بَعَثَ لَكُمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ. یعنی من آمده‌ام که اخلاق نیک را تکمیل کنم. و در قرآن جزئیات اخلاق نیز ذکر شده و بلکه همانطور که پیش گفتیم مدح و قدح قرآن نسبت به اخلاق و اعمال است نه نسبت به اشخاص، چنانکه در حکایت لوط می‌فرماید: اِنِّی لَعَمَلِکُمْ

^{۱۹۵} Benjamin Franklin. (۱۷۹۰-۱۷۰۶)

این موضوع در جلد دوم راه نو تألیف کاظم زاده (منطبعة برلین در سنه ۱۳۴۳) در ص ۴۵ ذکر شده است.

^{۱۹۶} حضرت حاج سلطان‌حسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

^{۱۹۷} سوره آل عمران آیه ۱۰۳. یعنی شما به واسطهٔ نعمت اسلام که خداوند ارزانی داشت برادر شدید.

من القالین. یعنی من عمل شما را دشمن دارم. به طور کلی اخلاقی که در اسلام دستور داده شده دو قسم است: بعضی راجع است به ملکات برای تکمیل اعتقادات و توحید که جزء حق الله محسوب می‌شود، یعنی حقی است بر بنده نسبت به خالق از قبیل توبه، انابه، توکل، صبر، تسلیم، رضا و اخلاص. این قسم موجب ترقی و کمال روح و محکم شدن پایه توحید است، و در قرآن و اخبار در این موضوع فروگذار نشده است، در جزو سوّم وافی نیز اخبار ائمه معصومین (ع) راجع به اخلاق ذکر شده است.»

اخلاق عملی

بعضی از دستورات اخلاقی قرآن راجع است به عمل اعضا و جوارح و معاشرت، که حاکی از نیت صحیح و خلق نیک است یا عمل به آنها موجب تصحیح خوی خود و دیگران و تکمیل اتحاد و اتفاق جامعه می‌شود، و حقوقی است که برای افراد جامعه نسبت به یکدیگر است، از قبیل: صلّه رحم و احسان و کظم غیظ که در اسلام امر شده است، و مانند غیبت نکردن، تهمت نزدن، حسد نوزیدن و سخن چینی نمودن که بهترین عوامل برای حفظ اتحاد و وفاق جامعه است. و به واسطه رعایت نکردن یکی از این دستورات و متّصف شدن به یکی از این منہیات، ممکن است القای عداوت بین افراد و ایجاد اختلاف در جامعه شود. از این رو در قرآن از این قسم صفات نهی اکید شده و اهمیت زیاد به فرا گرفتن اخلاق اجتماعی داده شده و بیشتر از قسم اول برای حفظ ملیت جامعه رعایت شده است، چنانکه درباره غیبت می‌فرماید: ^{۱۹۸} «وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَأْكُلَ لَحْمٌ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ. یعنی نباید هیچیک از شما غیبت از دیگری بکنند، آیا یک نفر از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ البته از آن کراهت دارید. در این آیه مؤمن را برادر قرار داده، چنانکه در آیه دیگر می‌فرماید: ^{۱۹۹} «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» و آبروی او را در حکم گوشت بدنش و تکلم به معایب او را مانند خوردن گوشت او قرار داده، و چون خودش مطلع نیست که دیگران معایب او را ذکر می‌کنند او را در آیه به برادر مرده تشبیه نموده است. این کنایه بزرگی است در ذمّ غیبت و معلوم است موجب افسردگی طرفین و کدورت و نقار بین آن دو می‌شود و ممکن است زیادتیر شده به کدورت خانوادگی منجر شود. هکذا سایر دستورات اخلاقی

^{۱۹۸} سوره حجرات آیه ۱۲.

^{۱۹۹} سوره حجرات آیه ۱۰. یعنی مؤمنین نسبت به همدیگر برادرند.

اسلام که در قرآن از آنها یاد شده است. همانطور که دستورات قولی در اسلام جامعیت دارد، دستورات عملی آن نیز جامع است و افعال و حالات بزرگان اسلام بر طبق همین دستورات است. چنانکه از حضرت رسول (ص) مروی است که فرموده: *الشَّرِيعَةُ أَقْوَامِي وَالطَّرِيقَةُ أَفْعَالِي وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي*^{۲۰۰}، اشاره است به اینکه تمام جهات کمال در وجود مبارکش جمع بود و مراتب وحدت و کثرت را محفوظ می‌داشت، زیرا شریعت جنبه ظاهر و طریقت و حقیقت مراتب باطن است. در قرآن خطاب حق به آن حضرت است: *وَ أَنْتَ لَعَلِي خَلْقٍ عَظِيمٍ*^{۲۰۱}، یعنی تو دارای خوی بزرگ و خلق عظیمی هستی، می‌فهماند که تمام محاسن اخلاق در آن حضرت جمع بود، به عمل نیز دستور اخلاق می‌داد. چنانکه قضیه عیادت او از یهودی که روزها بر سر راه او خاشاک می‌ریخت و آن حضرت را اذیت و آزار می‌کرد و سایر قضایای زندگانی او گواه بر این مطلب است. و اهمیتی که به اخلاق می‌داد بیشتر از احکام بود که فرمود: *بِعَثِّ لَأَتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ*. از همین عبارت جامعیت اسلام و بزرگان آن در اخلاق فهمیده می‌شود. از این رو علمای اصول فقه گویند: فعل امام هم مانند قولش حجّت است، چه عملش نیز مانند قولش به دیگران دستور می‌دهد.^{۲۰۲}

اصول اخلاقی که حکماء که همانا انبیاء و اولیاء و اوصیاء الهی هستند مطرح نموده‌اند همه در این مقوله می‌گنجد. بررسی این اصول اخلاقی زمینه‌های جدیدی را در اقتصاد اخلاق باز می‌نماید که تدبیر در آنها می‌تواند نقش اساسی در اصلاح شاکیه اجتماع داشته باشد. از لحاظ اقتصادی مقولات زیادی در این زمینه می‌گنجد که در اقتصاد نئوکلاسیک مطرح نیست. بطور کلی صفات که مبدل به شاکیه شده‌اند بسیار متنوع هستند ولی در باب رفتار اقتصادی از بعضی از آنها می‌توان نام برد که صراحت بیشتری دارند و الا با گذشتن پسوند اقتصادی دنبال غالب صفات می‌توان وجه مشخصه اقتصادی برای آنان فرض کرد.

نظریه‌پردازی و اقتصاد نئوکلاسیک

نظریه مجموعه‌ای از مفاهیم، تعاریف و گزاره‌های به هم مرتبط است که از طریق مشخص ساختن

^{۲۰۰} یعنی شریعت گفته‌های من و طریقت کردار من و حقیقت حالات من است.

^{۲۰۱} سوره قلم آیه ۴.

^{۲۰۲} حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت، فصل ۱۲.

روابط بین متغیرها، با هدف تبیین و پیش بینی رفتار پدیده‌ها، دید نظام یافته‌ای از رفتار آنان را ارائه می‌کند.^{۲۰۳} مبنای نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی بر فرض و استدلال‌ات منطقی و استنتاجات عقلی در ارتباط با پدیده مشاهده شده و منتج از فرض مورد نظر است که در مرحله بعد با آزمون فرضیه به صحت یا عدم صحت آن می‌رسیم و نظریه شکل می‌گیرد. فروض غالباً براساس مشاهده از رفتار غالب حدس زده می‌شود.

هر نظریه‌ای در قالب یک پارادایم طرح می‌شود. هر پارادایم مجموعه متفاوتی از فروض را با خود دارد و بیان خاصی درباره پدیده مورد نظر ارائه می‌نماید. لذا باید گفت نظریه‌ها استنباط منطقی از فروض هستند. در هر فرض پارادایمی مبتنی بر همان فرض قرار می‌گیرد که نگاه ویژه‌ای به پدیده مورد نظر دارد. در اصل پارادایم فرض‌های اساسی است که چارچوب مرجع نظریه‌پردازی را مشخص می‌کند. هر پارادایم به شیوه خاصی به جهان می‌نگرد.

در اقتصاد نئوکلاسیک پارادایم براساس این موضوع مطرح شده که انسان موجودی خودخواه است که سعی بر جلب منافع به سمت خود دارد و این موجود دارای رفتار عقلایی و سیری ناپذیر است. باقی استنتاجات اقتصاد خرد نظیر مصرف، تولید، رقابت، عرضه و تقاضا و غیره از این پارادایم نشأت می‌گیرد و در اصل استنتاجی ریاضی و منطقی از آن است.

اقتصاددانان با مشاهده رفتار افراد جامعه به طرح و تدوین این فروض و پارادایم مذکور پرداختند و علم اقتصاد نئوکلاسیک شکل گرفت. ولی این شکل‌گیری بر مبنای این اصل بود که چه علمی باید مطرح نمود که انسان را به هدف خود یعنی جلب منفعت مادی بیشتر برساند. اقتصاد اخلاق پارادایم جدیدی را باز می‌کند که چگونه می‌توان همگام با حداکثر کردن منافع مادی موجب تعالی معنوی انسانی شد.

از لحاظ اقتصاد نئوکلاسیک کسب حداکثر مطلوبیت و سود، آمال اصلی مصرف‌کننده و تولیدکننده است. در این نظریات انسان خوشحال انسانی است که مصرف بیشتری داشته باشد و از کالاها و خدمات حداکثر بهره برداری را در چارچوب فرم تابعی تابع مطلوبیت خود ببرد. شاید اگر

^{۲۰۳} فرد، ان. کرلینجر، مبانی پژوهش در علوم رفتاری، ترجمه حسن پاشا شریفی و جعفر حقیقی زند، تهران، آوای نو،

این نگاه را مد نظر قرار دهیم رشد و توسعه اقتصادی به مفهوم مادی آن در گرو همین نظر باشد. یعنی بشر تمام انرژی خود را صرف تولید و سپس مصرف کالا نماید. ولی آیا بشر برای این هدف خلق شده است؟ سؤالی است که اقتصاد اخلاق در حاشیه این پرادایم باز می‌نماید.

اگر نظر اقتصاددانان نئوکلاسیک را بپذیریم تحلیل حداکثر رضایت مصرف‌کننده به آنجا خواهد رسید که بشر انتفاع از قوه شهویه خود را حداکثر کند پس رأس این قوه که خوددوستی است عملاً ابزار التذاذ از تمام چیزهایی که سبب تقویت خودیت میشود می‌گردد. لذات خوردن، پوشیدن، ریاست کردن، خودنمایی کردن و نزدیکی و مشابه آن اهداف میانی برای تحقق خودپرستی یا خوددوستی می‌گردد. و از لحاظ مفاهیم اخلاقی رفتار، بسیاری از اهداف میانی ذکر شده با یکدیگر در ارتباطند. خوردن و هوس راندن و نزدیکی و پوشیدن و ریاست کردن و خودنمایی کردن ابزار رسیدن به آن می‌شوند و چون حسهای مادی فوق، لذائد مشدده‌ای دارند تمام تفکر، روحيات و توجه انسانی را به خود معطوف می‌نمایند. از سوی دیگر همانگونه که حکمای اخلاق ابراز می‌نمایند روحيات انسانی از حصول ملایمت به گونه‌ای سیری ناپذیر است و از شدت جذب ملایم نیازش به جذب بیشتر ملایم بیشتر می‌گردد و حرص فزونی می‌یابد. لذا اصطلاح می‌فرمایند که «شهوت از راندن تیرتر گردد»^{۲۰۴} نتیجتاً کسب رضایت بیشتر در گرو مصرف بیشتر و در نزدیکتر شدن به اهداف میانی ذکر شده خواهد بود. و چون همانگونه که ذکر شد این حسها غالباً به حس التذاذ جنسی که از اشد لذائد تن است برمی‌گردد لذا این قوه محرک پنهان فعالیت‌های اقتصادی می‌شود. یعنی این قوه است که پس از تأمین نیازهای حیاتی اولیه نظیر خوردن و پوشیدن به زندگی انسانها جهت می‌دهد. از طرفی با توجه به خصیصه‌های فیزیولوژیک بین مرد و زن از لحاظ بدنی و کیفیت نیروهای بدن و خصیصه «ایجاب» در رفتار مرد و «قبول» در رفتار زن در ارتباط با ارتباطات فردی و اجتماعی مرد و زن بیهوده نیست بگوئیم که در اقتصاد متعارف و بر مبنای تعاریف اقتصاددانان نئوکلاسیک زن در زندگی اجتماعی به همان گونه که تاووم‌دهنده حیات نسل بشر است، بعنوان مظهر قوه محرکه رشد و توسعه اقتصادی خواهد بود. این پدیده در سطوح مختلف جوامع دیگر چون جماد و نبات و حیوان به گونه دیگر مطرح است. و این تفاوتها بدلیل ادراک حسی موجودات از محیط اطراف خود است. برای مثال خانمها ظرافتها و زیباییها و برق ساعه شده

^{۲۰۴} حضرت حاج محمد حسن صالح‌العلیشاه، رساله پند صالح، انتشارات حقیقت ۱۳۱۸، چاپ پانزدهم ۱۳۹۳.

از یک نگین تراشیده شده زیبا را درک می‌کنند که تقریباً آقایان در مقایسه با خانم‌ها بالنسبه از این ادراک معافند. لذا جهانی مردان و زنان باید بر اساس فیزیولوژی آنان متفاوت باشد. در حشرات جنس ماده قدرت مدیریت و سلطه بیشتر از جنس مذکر دارد لذا حکومت را نیز طبیعت در اختیار وی قرار داده است. همانگونه که در مقاطعی از تاریخ بشر زن سالاری نوع اقتدار در جوامع از خانواده تا گروه یا قبیله بوده است.

در شره اقتصادی فعالان اقتصاد باید با تمام نیروی خود برای بقاء تلاش نمایند تا بتوانند اقدام به حصول حداکثر منافع نمایند و به حداکثر لذت‌گرایی برسند. این حالت در نظامهای سرمایه‌داری بوضوح دیده می‌شود. در این نظامها افراد شبانه روز برای حصول درآمد تلاش می‌نمایند و مردم تبدیل به ماشین کار شده‌اند. هدف از این همه کار مصرف‌گرایی است. در مقابل تجربه کشورهای کمونیست را مشاهده کردیم که تولید به اندازه نیاز انجام می‌شد و نگرانی برای افراد جامعه در حصول مایحتاج نبود و اگر دارایی آنها نیز در اثر کار بیشتر افزایش می‌یافت متعلق به خودشان نبود لذا مردم به خمودت گراییدند. در این حالت خمود اقتصادی در این کشورها کاملاً بچشم می‌خورد.

وقتی شره در اقتصاد غالب گردد نااطمینانی نیز افزایش می‌یابد و وقتی خمود غالب گردد بسترهای انگیزشی محدود می‌شود. اعتدال قابل حصول در بین این دو طیف در حین عدم منع افراد با سلاقی مختلف از گرایش به حد چپ و راست القاء آموزه‌های اخلاقی مرتبط با اقتصاد اخلاق می‌تواند باشد که شره و خمود افراد را به اعتدال کشاند و شاکلهٔ اجتماع را به مرز رفتار معتدل هدایت نماید.

اگر شیوه‌های رفتار اقتصادی تربیت نشوند جامعه با کشیده شدن به سمت یوتیلیتاریانیسم تمام سرمایه زندگی خود را صرف تولید کالا و سپس مصرف آن و تلذذ از آن مصرف می‌نماید. پس باید آموزه‌هایی بکار گرفته شوند تا از تبدیل انسان به ماشین «فقط تولید- فقط مصرف» جلوگیری نماید. این نگاه می‌تواند مبنای جهت‌دهی رفتارهای مصرفی و الگوی مصرف و تغییر معیارهای مستقر در رفتار مصرف‌کننده باشد، این است که مبحث اقتصاد اخلاق این نگاه را بر رفتار اقتصادی انسانها می‌گشاید.

اقتصاد اخلاق و اقتصاد نئوکلاسیک

هر اقدام یا حرکتی با هدفی همراه است. رفتار اقتصادی انسان‌ها نیز تابع همین اصل است. در نظریه قیمت در اقتصاد نئوکلاسیک رفتار عوامل اصلی بازار (مصرف کننده و تولیدکننده) به کسب مطلوبیت ناشی از مصرف کالا و منفعت ناشی از تولید محصول و فروش آن معطوف است. نظریه اقتصاد نئوکلاسیک مبتنی بر فلسفه فکری غالب افراد جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنند. در جامعه‌ای که حفظ خودیت و خودخواهی انسان به مراتب اولی‌تر از سایرین است، مسلماً فلسفه غالب بر جامعه منفعت‌طلبی را حکم می‌کند. نظریه اقتصاد نئوکلاسیک رفتار انسان‌ها و بنگاه‌های اقتصادی را آنطور به تصویر می‌کشد که ایشان همواره در صدد حداکثر کردن لذات و منافع فردی خود باشند. رفتار حداکثرکننده مطلوبیت در مصرف کننده اساس نظریه تقاضا برای کالاها و خدمات و رفتار حداکثرکننده سود اساس رفتار عرضه محصول در نظریه اقتصاد نئوکلاسیک است. این نظریه براساس مشاهده رفتار انسان‌ها در جامعه شکل گرفته و اقتصاددانان نئوکلاسیک با مشاهده رفتار انسان‌های جامعه خود دریافته‌اند که رفتار غالب لذت‌گرایی مصرفی و سودطلبی فعالیت‌های اقتصادی است.

حال فرض کنید اگر اقتصاددانان می‌بایست برای جامعه‌ای نظریه‌پردازی می‌کردند که انسان‌های آن جامعه به جای حداکثر کردن مطلوبیت و سود خود رفتار دیگری از خود نشان می‌دادند مسلماً نظریاتی که ارائه می‌شد بسیار متفاوت از آن بود که در نظریه اقتصاد نئوکلاسیک مطرح می‌گردید. برای مثال جامعه‌ای را فرض کنید که مصرف کننده مطلوبیت خود را حداکثر نمی‌کند و به جای آن به رفتاری می‌پردازد که تابع رفاه محله خود (که شامل خود فرد و همسایگانش می‌شود) حداکثر شود. در این حالت تابع تقاضا برای کالا کاملاً متفاوت از تابع تقاضای بدست آمده در نظریه اقتصاد نئوکلاسیک می‌بود. در این حالت بهینه‌گی پارتو و کارایی رقابت کامل تحقق نخواهد پذیرفت. اثبات ریاضی رفتار مصرف کننده و تولیدکننده در حالاتی مشابه با این فرض به راحتی این موضوع را نشان می‌دهد. برای مثال اصل راولز^{۲۰۵} مشابه همین مثال را بیان می‌کند که وضعیت جامعه بهتر از بدترین وضعیت اعضاء آن نیست. فرمولاسیون ریاضی نظریه راولز نتایج متفاوتی از آنچه در اقتصاد نئوکلاسیک در بهینه‌گی پارتو بدست می‌آید را ارائه می‌دهد.

²⁰⁵ Rawls, J. (1971) A theory of justice, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

منظور ما در این مبحث نفی فروض اقتصاد نئوکلاسیک نیست و اصولاً فرض و فروض قابل نفی نیستند و فقط می‌توان در صحت مصادیق آنان بحث کرد و نه در صحت یا سقم خود فرض. آنچه اینجا مورد توجه ماست این است که اقتصاددانان نئوکلاسیک این فروض را بر مبنای رفتار انسان‌های جامعه‌ای برگزیده‌اند که مصادیق آن در آن جامعه قابل برداشت است و اگر رفتار غالب جامعه این نمی‌بود نظریه‌پردازی اقتصادی کاملاً متفاوت از آن می‌شد که هست. در مثال ما این موضوع به این معنی است که اگر تربیت انسان‌ها در جامعه به گونه‌ای بود که هر فرد کسب مطلوبیت دیگری را بر خود ترجیح می‌داد نظریات اقتصادی آن نمی‌بود که اقتصاد نئوکلاسیک مطرح می‌نماید. پس اساس نظریه‌پردازی در اقتصاد مانند سایر علوم رفتاری مبتنی بر فرضی است که مصادیق غالبی در جامعه دارند.

همانطور که گفته شد نظریه‌پردازی اقتصاد نئوکلاسیک به وضوح بر لذت‌گرایی و رسیدن به حداکثر مطلوبیت و منفعت به عنوان اصل اساسی رفتار فرد پرداخته است ولی آنچه در اقتصاد اخلاق مطرح می‌گردد این است که آیا بشر خلق شده تا فقط لذت‌اندی را به هر قیمتی و بدون توجه به دیگران و در راستای حداکثر کردن منافع خود دریافت کند و پس از چندی فرسوده شده و از میان برود؟ یعنی آیا خلقت بشر فقط برای مکث شدن از زندگی دنیوی بود؟

بررسی تطبیقی رفتار حیوانات و انسان نشان می‌دهد که حیوانات در مکث شدن از شرایط زندگی خود نگرش متفاوتی دارند. تابع ریاضی ابژکتیو رفتار آنها برای بقاء خود و نوع خود حداکثر می‌گردد حال آنکه همین تابع در اقتصاد نئوکلاسیک برای کسب مطلوبیت و منفعت حداکثر می‌شود. برای مثال لذت‌اندی که هم در انسان و هم در حیوان فطری است مانند مصرف خوراک یا جفت‌گیری در میان حیوانات با هدف بقای خود و نوع صورت می‌گیرد ولی در انسان غالباً عندالافتضاء میل تحقق می‌یابد. از لحاظ رفتارشناسی علمی، حیوان تابع ابژکتیو خود را برای کسب بقاء خود حداکثر می‌کند ولی انسان تابع هدف خود را برای کسب لذت ماکزیمم می‌نماید.

توسعه علم و فناوری نیز از این قاعده مستثنی نیست. انسان برای حداکثر نمودن لذت اکتسابی به توسعه دانش و ابداع و اختراع می‌پردازد تا نه تنها لذت رفاه را بیشتر درک کند بلکه هستی و موجودیت و عمر خود را نیز مستدام بدارد که بهتر بتواند از اکتساب لذت منتفع شود.

حضرت آقای تابنده ضمن تمجید فراوان از علم و تلاش محققین برای کشف قواعد علمی در ارتباط با معنویت و اولویت آن بر قواعد استنباطی علوم انسانی به موضوع می‌پردازند که خلاصه آن اینجا درج می‌شود:^{۲۰۶} «... دو زمینه اقتصاد و جنگ موضوع اصلی رسانه‌هاست ... تفکر دربارهٔ چگونگی رفتار اقتصادی انسان‌ها منجر به بوجود آمدن علم اقتصاد در جامعهٔ بشری شده که خود از علوم دیگر نظیر جامعه‌شناسی، روانشناسی، زیست‌شناسی و امثالهم بهره می‌برد. ... علم تا آن اندازه پیشرفت کرده که همانند علوم تجربی نظیر آنچه دانشی که در فعل و انفعالات شیمیایی مد نظر است قطعیت علمی یافته بطوری که خود بشر را کنار زده و نقشی را برای انسان قائل نمی‌باشد. البته انسان در استفاده از این قواعد در تأمین احتیاجاتش مُحق است ولی غیر از این احتیاجات، افکاری هم دارد که با حیوانات متفاوت است. قواعد ثابت زندگی حیوانات را ترسیم می‌نماید، ولی بشر باید مسلط بر علم اقتصاد باشد. یعنی افکار بشر باید بتواند رفتار جامعه را بر مبنای تفکرات او و متناسب با آن تغییر دهد. مثال این موضوع در قاعده عرضه مثلاً گندم است که با افزایش عرضه آن قیمت آن کاهش می‌یابد. ولی قاعده اخلاق و معنویت در بشر توجهش را بیش از آنکه به قیمت گندم و سود ناشی از آن معطوف کند به این معطوف می‌کند که افرادی به نان احتیاج دارند و هدف تولید گندم نباید تنها کسب منفعت باشد. به عبارت دیگر باید به قواعد معنوی دیگری که بشر دارد توجه کنیم. نه اینکه این دانسته‌های طبیعی در علم اقتصاد به اندازه‌ای قدرت پیدا کرده باشند که به جای اینکه انسان بر آن مسلط باشد، آنها بر انسان مسلط باشند. در حال حاضر علم اقتصاد خدمت بسیار بزرگی کرده است. انسان و فکر انسان این قواعد را جداگانه استنباط کرده و ما را از آن مطلع نموده. برای مثال همانطوری که کشاورزی با کوشش دریافته است که اگر زمین شخم شود محصول چند برابر می‌گردد، به بشر خدمت کرده است، علم اقتصاد نیز همینطور است ولی نباید طوری باشد که انسانیت را فراموش کند.

تمام علوم می‌که ایجاد شده‌اند گاهی دچار این مشکل می‌شوند. برای مثال مسئله‌ای طرح می‌کنند که اگر فرضاً در یک کشتی در حال غرق شدن یک قایق باشد و دو نفر خودشان را به این قایق برسانند تا سوار شوند. در این حال علامت راهنمای قایق را می‌خوانند که نوشته شده این قایق

^{۲۰۶} حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجدوبعلیشاه، اخلاق و انسانیت و راه اقتصاد، سخنرانی ۲۴-۲-۱۳۹۴.

گنجایش یک نفر بیشتر را ندارد و اگر یک نفر بیشتر در آن بنشیند غرق می‌شود. حال سوال مطرح می‌شود که هر کدام از این دو نفر چکار باید بکنند؟ در اینجا علم حقوق می‌گوید اگر یکی از آن دو دیگری را بکشد مجرم نیست. ولی علم اخلاق و علم عرفان، این را نمی‌گویند. از این قبیل موارد است که باید گفت اگرچه علوم خدمت کرده‌اند ولی با انسانیتِ انسان معارضه پیدا کرده‌اند. علم اقتصاد هم به همین طریق طرح موضوع می‌کند می‌گوید اگر یکی از این دو مسافر، مسافرِ دیگر را از بین ببرد گناهی مرتکب نشده است. اما انسانیت و علم انسانیت چیز دیگری تجویز می‌کند. بُعد اقتصادی این موضوع اشاره به وقوع رقابت و حتی جنگ در بین افراد و ملت‌ها برای کسب منافع اقتصادی دارد. البته محققین چه در اقتصاد و چه در مسائل جنگی و سایر مسائل باید تحقیقات خود را انجام دهند و نظر دهند ولی همان محقق اگر در قلمرو اخلاق و عرفان باشد آنطور عمل نمی‌کند، یعنی خودش به نظر خودش عمل نمی‌کند. برای اینکه انسانیت و اخلاق برای خود مسئله‌ای جداگانه است. ولی نمی‌توان گفت که علم مسئله جداگانه‌ای است که بر همه بشریت غالب است و باید غالب باشد.

بسیاری از وقایع در تاریخ مشاهده می‌شوند که به صورت ظاهر ایراد ندارند. کشوری با کشور دیگری جنگ می‌کند و استدلال می‌کند که همه جنگها نابجا نیست. ولی در همین جنگ اخلاق طرح موضوع می‌کند که به چه مناسبت مثلاً خطی می‌کشیم و می‌گوئیم این طرف خط میهن ماست و آن طرف دیگر نیست! و با هم جنگ می‌کنیم! هر که کشته می‌شود بشر است چه از این طرف باشد و چه از آن طرف. علی (ع) فرمود شمشیری که می‌زنم تا دشمنان اسلام را از بین ببرم، تا هفت پشت او را می‌بینم اگر مسلمانی در نسلش باشد، او را نمی‌کشم. همه به همین حساب ادعا می‌کنند که ما اسلامیم و به کشتار دیگران می‌پردازند. همچنین به طنز گفته می‌شد که فلان دولت برای حفظ صلح در دنیا جنگ می‌کند. با دولتی دیگر جنگ می‌کند که چرا او جنگ می‌کند. خوب خودش که دارد جنگ می‌کند! ... باید توجه کرد که بشر آفریده نشده که جنگ کند. البته ضرورت جامعه گاه منجر به جنگ می‌شود و جامعه مردم هست که جنگ را به وجود می‌آورد. در همه اینها عنصری توجه نشده هست و آن، مسئله معنویت انسان است و خیلی خوب می‌بود که اگر توجه کافی به آن می‌شد تا از اول بشر دچار این اشتباهات نمی‌شد. یعنی علاوه بر فرض مسئله اقتصاد به معنویت انسان توجه می‌شد. ... مثل اینکه بشر رو به علم و دانش رفته، علم را در آن طرف دیگر خط یعنی از ایمان به آن طرف می‌آفریند. البته کسی که در علمی تخصص پیدا می‌کند لزوماً

دین را از دست نداده ولی خیلی مستعد برای از دست دادن دین است. نگهداشتن دین و اعتقادات، در این موقعیت خیلی مهم و لازم است. اگر همین اعتقاد، یعنی تمام آنهایی که جنگ می‌کنند، اعتقاد واقعی داشته باشند. یعنی نگویند که دین ما، دین من، یا آنچه که من می‌گویم همان باید باشد و دیگری حق فکر دیگری ندارد. به عبارت دیگر عقیده باید آزاد باشد و افراد خودشان فکر کنند...»

اقتصاد اخلاق به عنوان مبحثی که همواره مد نظر فلسفه اقتصاد اسلامی بوده کمتر در نظریات جدید اقتصادی مورد توجه قرار گرفته است. اینجا اقتصاد اخلاق را به عنوانی نامی نو از مباحث ارزشی کهن در اقتصاد مطرح می‌نماییم که با توجه به رعایت اصول اخلاقی به تحلیل پدیده‌های اقتصاد و رفتار اقتصادی می‌پردازد. در این نگرش هدف بررسی‌های اقتصادی این است که تنها نباید مسائل اقتصادی را صرفاً مادی و بدون ملاحظات ارزشی و اخلاقی تحلیل کرد. بلکه باید اصول ارزشی اخلاق انسانی را در راستای مسائل اقتصادی مد نظر قرار داد و مسائل را به گونه‌ای تجزیه تحلیل نمود که منافع فرد و جامعه با ملاحظات مادیات و معنویات انسانی هر دو مد نظر قرار داشته باشد. این نگاه به مسائل اقتصادی دو بُعد مادی و معنوی انسان را در رابطه با اقتصاد بطور همزمان مطرح می‌سازد و این دو نگاه را با زمینه‌های فردی و اجتماعی در جهت بررسی رفتار فرد و اجتماع می‌سنجد که برخلاف نگاه مادی به اقتصاد جامعتر است و ضمن قبول قوانین علمی اقتصاد سعی بر یافتن رفاه مادی و معنوی انسان در دامنه‌ای وسیعتر از مادیات صرف دارد.

در ادبیات فعلی اقتصاد، اخلاق تعریف مشخص و مورد قبول همگانی ندارد. اقتصاد اخلاق به استفاده از منابع به معنی قرار دادن شیء در موضع صحیح خودش در جهت حصول کمال انسان تعریف می‌گردد. قرار دادن شیء در موضع خود از منظر حکماء الهیین به مفهوم عدل و از لحاظ فلسفه ریاضی منطبق با استفاده بهینه از منابع است و کمال رسیدن به غایت فطری هر موجود تعریف می‌شود. یعنی باید منابع را برای حصول حداکثر نتیجه به گونه‌ای بکار برد که ضمن تأمین نیازهای مادی انسان زمینه حداکثر رشد و تعالی فکری و معنوی وی نیز محقق شود.^{۲۰۷}

با توجه به گستردگی و عمق آموزه‌های اخلاق و تعاریف آن در ادیان مختلف و بالاخص دین مبین

^{۲۰۷} بیدآباد، بیژن، تعادل در اقتصاد اخلاق و اقتصاد نئوکلاسیک.

اسلام، علی الاصول شاید نتوان سجایای اخلاقی و دستورات تربیتی را برشمرد. از اینروست که صوقیه تعلیم اخلاق را از طریق تربیت تحت نظر مربی می‌دانند. به هر حال اگر بخواهیم لااقل به بعضی از صفات انسان در این ارتباط پردازیم موارد زیر می‌تواند سرفصل گفتارهایی در کدها و استانداردهای اخلاقی باشد که بعضی باید انجام و برخی ترک شوند:

۱- کتمان سرّ	۲- خدمت	۳- امانت
۴- مراقبه و محاسبه	۵- مواضع تهّم	۶- زورگویی
۷- یاد مرگ	۸- تعظیم امر و نهی	۹- تسهیل
۱۰- امل	۱۱- کسب منهی	۱۲- تجسس عیوب
۱۳- توبه	۱۴- تطفیف	۱۵- زیبایی و آراستگی
۱۶- انابه	۱۷- انصاف	۱۸- رابطه
۱۹- حیاء	۲۰- شفقت	۲۱- دوراندیشی
۲۲- خوف	۲۳- حسن خلق	۲۴- نیکی
۲۵- رجاء	۲۶- سبّ و لعن	۲۷- تحقیر
۲۸- تواضع	۲۹- احترام	۳۰- شرم
۳۱- کبر	۳۲- انصاف در قول	۳۳- خیانت
۳۴- فخر	۳۵- مواضع تهّم	۳۶- سازشکاری
۳۷- ریا و سمعه	۳۸- معاشرت نیکان	۳۹- خواری
۴۰- محبّت و ترحم	۴۱- حفظ راز	۴۲- مهربانی
۴۳- رقّت	۴۴- اطاعت قوانین	۴۵- نرمی
۴۶- فراست	۴۷- حقّ النَّاس	۴۸- سرقت
۴۹- غضب و شهوت	۵۰- ادای قرض	۵۱- سپاس
۵۲- شجاعت	۵۳- زیردست	۵۴- مشورت
۵۵- همّت	۵۶- غریب	۵۷- خنده و لبخند
۵۸- فتوت	۵۹- اصلاح	۶۰- تعطیر
۶۱- غیرت	۶۲- آزار مسلم	۶۳- عزلت
۶۴- خشم	۶۵- مشورت	۶۶- تعصب

۶۷- کظم غیظ	۶۸- موهومات	۶۹- تشویق و ترغیب
۷۰- عفو	۷۱- عجله	۷۲- کیاست
۷۳- احسان	۷۴- تأتی	۷۵- اندیشیدن
۷۶- تهور	۷۷- لباس	۷۸- بزرگواری
۷۹- جبن	۸۰- نظافت	۸۱- تنبلی
۸۲- کینه	۸۳- لغو	۸۴- قهر
۸۵- عداوت	۸۶- مزاح	۸۷- همدردی
۸۸- ظلم	۸۹- معاشرت و جلوس	۹۰- وسوسه
۹۱- شهوت	۹۲- شهادت	۹۳- نصیحت و اندرز
۹۴- عفت	۹۵- تفریط	۹۶- وقار
۹۷- شره	۹۸- تعدی	۹۹- هدفمندی
۱۰۰- خمود	۱۰۱- عدالت	۱۰۲- مسوولیت
۱۰۳- توکل	۱۰۴- اسراف	۱۰۵- اختیار
۱۰۶- تسلیم	۱۰۷- تبذیر	۱۰۸- ایثار
۱۰۹- رضا	۱۱۰- تعهد	۱۱۱- معاتبه (انتقاد از خود)
۱۱۲- شکر	۱۱۳- تخصص	۱۱۴- اخلاص
۱۱۵- احسان	۱۱۶- ادب	۱۱۷- صدق
۱۱۸- وفا	۱۱۹- تدبیر	۱۲۰- توکل
۱۲۱- قناعت	۱۲۲- حب و بغض	۱۲۳- اصلاح بین
۱۲۴- استغناء	۱۲۵- علم به حکم	۱۲۶- مزاح
۱۲۷- طمع	۱۲۸- غیبت	۱۲۹- حفظ حریم افراد
۱۳۰- سخا	۱۳۱- تهمت	۱۳۲- عفو و اغماض
۱۳۳- حرص	۱۳۴- عیب جوئی	۱۳۵- وفای عهد
۱۳۶- حلال	۱۳۷- دروغ	۱۳۸- آداب
۱۳۹- مکر و خدعه	۱۴۰- سخن چینی	۱۴۱- تزییع حق
۱۴۲- طغیان	۱۴۳- سخریه	۱۴۴- تقدیر

۱۴۷-تفتین

۱۴۶-حسد

۱۴۵-جزع

۱۵۰-تملق

۱۴۹-بخل

۱۴۸-حسد

فصل چهارم

تعادل در اقتصاد اخلاق

مقدمه

در این بخش مفهوم تعادل را در اقتصاد متعارف و اقتصاد اخلاق بررسی می‌نماییم. با مروری کلی بر موضوع تعادل از دیدگاه علوم پایه مفهوم تعادل را در سطوح مختلف اقتصاد خرد، کلان و بین‌الملل مرور نموده و با توجه به نیروهای شهویه و غضبیه بشر مفهوم رفتار بهینه‌سازی انسان در نظریات اقتصاد نئوکلاسیک بررسی می‌شود. فرضیه «رفتار عقلایی» و مبانی فلسفی و ریشه تفکرات و مدل‌سازی رفتاری در اقتصاد نئوکلاسیک از لحاظ مکاتب اصالت لذت یا انتفاع طلبی تحلیل می‌گردد. با طرح مفهوم کمال به عنوان به فعلیت رسیدن قوای فطری موجودات به مبحث علم اخلاق وارد شده تا درستی و خوبی افعال و صفات انسان را در فرآیند بهینه‌سازی رفتار اقتصادی بازبینی نماییم. حد اعتدال در قوا بعنوان تجویز علم اخلاق به معنی جلوگیری از افراط و تفریط مطرح می‌گردد. مفهوم اعتدال در اقتصاد اخلاق یک بهینه کلی^{۲۰۸} است و از لحاظ کسب مطلوبیت در دامنه وسیعتر صفات و معنویات و روحیات انسانی همواره در وضعیتی حداقل بهتر از بهینه رفتاری اقتصاد نئوکلاسیک - که یک بهینه محلی^{۲۰۹} است - قرار می‌گیرد.

برخی از صفات مرتبط با رفتارهای اقتصادی و افراط و تفریط و اعتدال آنها نیز مورد نظر قرار گرفتند. تعادل در اقتصاد اخلاق به استفاده از منابع به معنی قرار دادن شیء در موضع صحیح خودش در جهت حصول کمال انسان تعریف می‌گردد. قرار دادن شیء در موضع خود از لحاظ ریاضی منطبق با استفاده بهینه^{۲۱۰} از آن است. و کمال رسیدن به غایت فطری هر موجود تعریف می‌شود. یعنی باید منابع را برای حداکثر کردن انتفاع به گونه‌ای بکار برد که ضمن تأمین نیازهای مادی انسان زمینه حداکثر رشد و تعالی فکری و معنوی وی نیز محقق شود.

تعادل

مفهوم تعادل یکی از مهمترین مفاهیم تحلیلی در کلیه رشته‌های علوم می‌باشد و این مفهوم در معانی مقدماتی و همچنین معانی متعالی خود حاوی قضاوت‌های ارزشی و اخلاقی است. علوم مختلف

²⁰⁸ Global optimum

²⁰⁹ Local optimum

²¹⁰ Optimal allocation of resources

مفهوم تعادل را به صور مختلف بکار گرفته‌اند و اصولاً کلیه پدیده‌های عالم هستی منبعث از این مفهوم است. علت وجود این مفهوم در کلیه پدیده‌ها تضاد و کشمکش نیروهای متضاد است و بر آیند نیروها وضعیتی را بوجود می‌آورد که این وضعیت تعادل نام دارد خواه این تعادل ثابت باشد یا متحرک^{۲۱۱}، خواه باثبات باشد یا بی‌ثبات^{۲۱۲}، خواه موقت^{۲۱۳} باشد یا دائم یا خواه میرا باشد یا غیرمیرا^{۲۱۴} متناوب باشد یا غیرمتناوب^{۲۱۵} کوتاه‌مدت باشد یا بلندمدت^{۲۱۶}. ویژگیهای مختلف این تعاریف در پایه‌ترین علوم یعنی ریاضی در مبحث معادلات تفاضلی^{۲۱۷} و معادلات دیفرانسیل به تفصیل بررسی می‌شود.^{۲۱۸} همه این بررسیها چگونگی وقوع این تعادل یعنی حاصل برآیند نیروها را نشان می‌دهد. در فیزیک و مشخصاً در مکانیک هم در مباحث سینماتیک هم استاتیک و هم دینامیک همین مفهوم را ملاحظه می‌کنیم. هرچند در سینماتیک سکون تعادل بیش از دو بخش دیگر که حرکت و زمان را نیز در بر دارد به چشم می‌خورد و سکون خود نیز به معنی تعادل تحقق یافته است. مفهوم برآیند نیروها در فیزیک ریاضی با استفاده از جبر برداری تحلیل می‌شود که از لحاظ ظرافت و زیبایی تحلیلی بسیار رسا است. بردارها عملاً با بیان میزان نیروی عامل و زاویه جهت نیرو وضعیت تعادل را برای جرمی که به آن نیرو وارد می‌گردد نشان می‌دهند. این تعادل رفتار کوچکترین ذرات موجود در مرز میان ماده و انرژی تا بزرگترین اجرام سماوی را به تصویر می‌کشد. نظریه‌های مختلف در فیزیک یک به یک تکامل می‌یابند و دیگری را نقض می‌کنند ولی فقط بیان تعادل و توصیف تعادل را به گونه‌ای جدید بیان می‌نمایند ولی تعادل همان است که از برآیند نیروها محقق می‌شود. مهمترین قواعد رفتار نیروها در فیزیک منتج از قواعد نیوتن در ارتباط با نیرو در فضای متعارف و ملموس فیزیکی است که در اینجا به آن نمی‌پردازیم. هرچند در فضاهای نامتعارف نظیر آنچه که انیشتین یا هایزنبرگ در خمیدگی فضا یا عدم قطعیت (در مکانیک کوانتم) در مکان الکترون نیز طرح می‌کنند تابع قواعد نیروهاست.

²¹¹ Moving equilibrium

²¹² Stable versus unstable equilibrium

²¹³ Transitional equilibrium

²¹⁴ Damping versus explosive

²¹⁵ Oscillatory versus non-oscillatory

²¹⁶ Short run versus long run

²¹⁷ Difference equations

²¹⁸ نگاه کنید به: بیژن بیدآباد، نظریه معادلات دیفرانس و ثبات پویای تعادل.

در علوم انسانی و رفتاری نیز همان برآیند نیروها مفهوم تعادل را تداعی می‌کند. امیال، خواسته‌ها، محبت، عشق، نفرت، بیزاری و انواع دیگر واژه‌هایی که در مفاهیم انگیزش و هیجان (در روانشناسی) جای می‌گیرد نیروهایی را معرفی می‌کنند که برخی از آنان جاذب و برخی دافع هستند. از نظر حکما نیروهای موجود در انسان در دو گروه عمدۀ قوای شهویه و غضبیه طبقه‌بندی می‌شوند. قوه شهویّه در بشر آن نیرویی است که همواره جذب ملایم طبع بشر می‌کند و قوه غضبیه آن نیرویی است که دفع ناملایم می‌کند. برآیند این دو نیروی جاذبه و دافعه در هر بُعدی^{۲۱۹} تعادل عملی رفتار بشر را ترسیم می‌کند. از این تعادل به تعادل عملی نام می‌بریم زیرا فارغ از محتویات ارزشی است که در مبحث اخلاق به آن توجه می‌شود. این تعادل یعنی تعادل عملی مبین رفتار بشری است که خود را در کشاکش نیروهای شهویه و غضبیه خود رها ساخته است و سعی کرده تا حد امکان جذب ملایم و دفع ناملایم نماید.

تعادل در اقتصاد

از مفهوم فوق رفتار بهینه‌سازی در انسان پدید می‌آید. یعنی انسان بدلیل خوددوستی سعی می‌کند هر چه نسبت به او ناملایم است را رد و دفع نماید و هر چه ملایم طبع اوست را جلب و جذب نماید. یعنی ملایمات را حداکثر نماید و ناملایمات را حداقل کند.^{۲۲۰} این بیان در رفتارهای مختلف به صور گوناگون تحلیل و بررسی می‌شود. هر نظریه‌ای در حد خود که اقدام به شرح این مفهوم کرده عملاً بیان دیگری از مفهوم واحد تعادل را شرح داده است. در علوم رفتاری این تحلیل‌ها بیشتر در قالب نتیجه و برآیند رفتارها مطرح می‌گردد. نُرْم‌ها یا هنجارها نیز از مشاهده همین برآیندها در رفتار اکثریت اعضاء جامعه تعریف شده‌اند. یعنی اگر برآیند این نیروها در اکثریت جامعه نوع رفتار خاصی را ایجاد کرده، جامعه آن رفتار را هنجار اجتماعی دانسته و خلاف آن را ناهنجار تصور و تعریف کرده است. بر این اساس چون نیروهای ناشی از خوددوستی انسانها رفتار حداکثر جذب ملایم و دفع ناملایم را در آنها ظاهر کرده لذا رفتار صحیح، رفتاری دانسته شده که تا حد امکان

²¹⁹ Dimension

²²⁰ این فرآیند در برنامه ریزی ریاضی به حالت زین اسب نشان داده می‌شود که حرکت از سمت طول زین دارای نقطه حداقل در مرکز زین دارد و حرکت از عرض زین دارای نقطه حداکثر در مرکز زین دارد. لذا نقطه مرکز زین از یک بُعد مختصات حداقل است و از بُعد دیگر مختصات حداکثر می‌باشد.

جذب ملایم و دفع ناملایم کند. این رفتار که «رفتار عقلایی» نامیده شده یکی از فروض اساسی رفتاری در تحلیلهای اقتصاد نئو کلاسیک است.

انتقادات زیادی که به مبانی اقتصاد نئو کلاسیک وارد شده که شرح آن در این مقال نمی‌گنجد. بطور کلی با توجه به اینکه ساختار اقتصاد نئو کلاسیک بر مبنای تحلیل ریاضی فروض و ساده‌سازی الگوهای رفتار اقتصادی انسان قرار دارد از لحاظ منطقی محل ایراد به این دیدگاه از سمت فروض قابل بررسی است و الا ریاضیات بکار برده شده در تحلیل‌های نئو کلاسیک آنقدر مستدل هست که قابل نقد نیست. ساده‌سازی رفتار انسانها و ساختن چارچوب و الگوی تحلیلی برای آن شیوه غلطی نیست هرچند بسیاری بر این موضوع ایراد داشته‌اند.^{۲۲۱} برخی نیز اتکاء بیش از حد به ریاضیات را نقص تحلیل‌های نئو کلاسیک دانسته‌اند^{۲۲۲} که منطقی به نظر نمی‌رسد. برخی «انسان اقتصادی» مطرح در اقتصاد نئو کلاسیک را دور از واقعیت عملی رفتار انسان دانسته‌اند که انسان را به مثابه ماشین حسابی در نظر گرفته که پالس‌های خوشی و ناخوشی را بصورت مکانیکی پاسخ می‌دهد.^{۲۲۳} نقدهائی نیز در ارتباط با همگنی در اقتصاد^{۲۲۴}، انتخاب عقلانی، بازار رقابت کامل، دانش کافی عامل اقتصادی، عدم تطابق واقعیات اقتصادی با فروض نئو کلاسیک و مشابه آن دانسته‌اند که همانطور که گفته شد ایراد به فروض است و نه به شیوه تحلیل.^{۲۲۵} مهمترین نقد بر فرض رفتار عقلانی انسان است که قابل توجه می‌باشد^{۲۲۶} و در همین راستا انسانی که اقتصاد نئو کلاسیک به آن اشاره می‌کند متفاوت از انسان واقعی است.^{۲۲۷}

²²¹ Alfred S. Eichner and J. A. Kregel (1975) "An Essay on Post-Keynesian Theory: A New Paradigm in Economics", Journal of Economic Literature, V. 13, N. 4 (Dec.): pp. 1293-1314.

²²² For a detailed critique of mathematical modeling, as used in the academic and political practice of neoclassical economics, see [Pitfalls of Economic Models](#).

²²³ Thorstein Veblen (1898) Why Is Economics Not an Evolutionary Science? reprinted in The Place of Science in Modern Civilization (New York, 1919), p. 73.

²²⁴ Homo-economics

²²⁵ Paul Ormerod, The Death of Economics. John Wiley & Sons Inc., New York, 1997.

Edward Fullbrook, (ed.) A Guide to What's Wrong with Economics, Anthem Press, 2005.

Diane Coyle, The Soulful Science: What Economists Really Do and Why it Matters. Princeton University Press, 2007.

²²⁶ Weintraub, E. Roy. 1993. General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal. University of Michigan Press.

Samuelson, Paul A. [1947] 1983. Foundations of Economic Analysis. Harvard University Press.

Sandven, T. Intentional Action and Pure Causality: A Critical Discussion of Some Central Conceptual Distinctions in the Work of Jon Elster. 1995. Philosophy of the Social Sciences 25(3): 286-317.

²²⁷ Tversky, A. and D. Kahneman. 1979. Prospect theory: An analysis of decisions under risk. Econometrica 47: 313-327.

این عقل اصطلاحی اگرچه در نظر اقتصاد نئوکلاسیک از اصولی‌ترین فروض تحلیلهای اقتصادی است ولی در نظریه اقتصاد اخلاق از قابلیت اتکاء کافی برخوردار نمی‌باشد. حکما این عقل را بسیار ضعیف می‌دانند و آن را عقل مصطلح^{۲۲۸} می‌خوانند. عقل مصطلح دورین و پایان‌بین نیست و دامنه کوتاهی را در محاسبات حداکثرسازی منافع و حداقل‌سازی مضرات مد نظر قرار می‌دهد. در صورتی که عقل حقیقی دامنه بسیار عریضی را در مسئله بهینه‌سازی رفتاری مد نظر قرار می‌دهد. از لحاظ ریاضی مقایسه این دو عبارت بین بهینه‌سازی در دامنه بزرگتر درست مشابه مقایسه بهینه محلی^{۲۲۹} و بهینه کلی^{۲۳۰} است. وقتی دامنه کوچکتر درون دامنه بزرگتر و زیرمجموعه آن باشد بهینه کلی همواره بهتر از یا مساوی با بهینه محلی است و این یک قاعده ریاضی مسلم است. یعنی عقلی که توانایی ملاحظه متغیرهای بیشتر و افقهای دورتر را داشته باشد لزوماً آنچه که حداکثر می‌کند بیشتر و یا مساوی آن بهینه‌یابی است که عقلی انجام می‌دهد که متغیرهای کمتر و افق‌های نزدیک‌تر را فقط مشاهده می‌کند.

همانطور که در فصول قبل به تفصیل ذکر شد کلمه عقل^{۲۳۱} از لحاظ لغوی معانی متعددی دارد از جمله فهم الشيء یعقله عقلاً یعنی فهمید آن را و ادراک کرد و تدبیر کرد. عقل یعنی مقید کرد و قید زد. عقل در لغت به معنی منع و نهی نیز آمده است. و عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات نگاه می‌دارد. و به معنی بند آوردن هم بکار برده شده است و در فلسفه به معانی مختلف استفاده شده است^{۲۳۲} نظیر: قوه نظری نفس و یا نفس ناطقه که جوهر بسیطی است که حقایق اشیاء را درک می‌کند.^{۲۳۳} قوه‌ای از نفس است که تصور معانی و ترکیب قضایا و قیاس‌ها توسط آن حاصل می‌شود. یک قوه طبیعی نفس است که آن را برای تحصیل معرفت علمی آماده می‌کند.^{۲۳۴} عقل قوه اصابت در حکم یعنی قوه تمیز حق از باطل، خوب از بد و زشت از

²²⁸ Rational

²²⁹ Local optimum

²³⁰ Global optimum

^{۲۳۱} نگاه کنید به: بیژن بیدآباد، عقل و حکمت در عرفان و تصوف اسلامی.

<http://www.bidabad.ir/doc/aql-va-hekmat.pdf>

^{۲۳۲} فرهنگ فلسفی. جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۱.

^{۲۳۳} ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی موسوم به ابوالحکما، رساله در حدود و رسوم اشیاء، ترجمه احمد آرام، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۳۱، ش ۱، مسلسل ۱۲۷، بهار ۱۳۶۲.

^{۲۳۴} عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، تهران.

زیباست.^{۲۳۵} عقل مجموعه اصول اولیه منظم معرفت مانند اصل تناقض، اصل علیت و اصل غائیت است. عقل ملکه‌ایست که توسط آن علم مستقیم به حقایق مطلقه برای نفس حاصل می‌شود. و عقل همچنین به مجموع وظایف نفسانی متعلق به تحصیل معرفت از قبیل ادراک، تداعی، ذاکره، تخیل، حکم و استدلال و... اطلاق می‌شود و مترادف ذهن و فهم است.

قبل از اینکه به مبحث اقتصاد اخلاق بپردازیم بد نیست این موضوع نیز ذکر شود که ریشه تفکرات و مدلسازی رفتاری در اقتصاد نئو کلاسیک ریشه در فلسفه‌ای تحت عنوان مکتب اصالت لذت^{۲۳۶} یا انتفاع طلبی^{۲۳۷} که ملاک اخلاقی بودن فعل را «اصالت لذت» معرفی می‌کند دارد. اصالت لذت از دوره یونان باستان تا به امروز به صور گوناگونی نظیر اصالت لذت فردی اریستیپوس، اصالت لذت فردی محدود اپیکوری، اصالت لذت در منافع عمومی جرمی بنتام و جان استوارت میل، اصالت لذت عاطفی آدام اسمیت، اصالت لذت فردی در عمل به قانون برتراند راسل تقریر شده است. هر کدام از این مکاتب علیرغم شباهتهای زیاد و تفاوت‌های ظریفشان با یکدیگر در نظریات مختلف اقتصادی متبلور شده‌اند. غالب این دیدگاه‌ها به شکلی مستدل و با ابزار ریاضی در نظریه مصرف کننده در اقتصاد نئو کلاسیک مطرح می‌شوند.

سقراط بر این باور بود که انسان جویای خوشی و سعادت است، و جز این تکلیفی ندارد، اما خوشی به استیفای لذات و شهوات به دست نمی‌آید، مگر به وسیله جلوگیری از خواهشهای نفسانی بشری.^{۲۳۸} اریستیپوس (۴۳۵ ق.م - ۳۶۶ ق.م)^{۲۳۹} بر خلاف سقراط می‌گفت بشر باید به ندای طبیعت خود گوش فرا دهد، و دریابد که آیا انجام آن کار خوشایند طبیعتش است یا نیست، و در صورت اول آن کار را انجام دهد، و در صورت دوم ترک نماید. به عبارت دیگر هر کاری که ملایم طبع است و برای فرد ایجاد «لذت» می‌کند، خوب است و بالعکس هر کاری که با طبع فرد منافز است

^{۲۳۵} رنه دکارت، مقاله گفتار در روش درست راه بردن عقل، قسمت اول. ترجمه محمدعلی فروغی، ضمیمه جلد اول سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۶۱، صص ۲۱۱-۲۸۸. در نشر دیگر سیر حکمت در اروپا با تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، در پایان جلدهای سه گانه چاپ شده است.

^{۲۳۶} Hedonism

^{۲۳۷} Utilitarianism, <http://www.utilitarianism.com/>

^{۲۳۸} محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا: جلد ۱، ص ۱۵.

^{۲۳۹} اریستیپوس از شاگردان سقراط محسوب و معاصر افلاطون (۴۲۸ - ۳۴۷) ق.م. بوده است.

نامطلوب است.

اپیکور (۳۴۱ ق.م-۲۷۱ ق.م)^{۲۴۰} نیز خوشی و اصالت لذت را مطرح کرد. او آسایش نفس و خرسندی خاطر را که دوام دارد و نه شهوات و لذاتی که گذراست را مد نظر قرار می‌دهد. او می‌گوید حکیم لذایذ معنوی را بر تمتعات مادی برتری می‌دهد.^{۲۴۱} در اصل او بر خلاف نظریه‌ی اریستیپوس عقل و خرد را در محدود کردن لذات‌گرایی مداخلیت داده، و آن را در چهارچوب تجویز عقل منحصر می‌کند. نتیجه این که او نوعی زندگانی را معرفی می‌کند که احصاء لذائذ خرد مداخلیت داشته و لذائذ عقلی بر لذائذ جسمی تفوق داشته باشد. به عبارت دیگر او خواهان لذت‌گرایی اخلاقی است.

جرمی بنتام (۱۸۴۸ - ۱۸۳۲) و جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) مکتب اصالت نفع عمومی را مطرح می‌نمایند که ملاک، خدمت به جامعه و منتفع شدن آن است. و این دو قید «شخصی» را در نظریه اصالت لذت به نفع عمومی عوض کرده و فعل اخلاقی را «فعلی که مایه لذت مستمر و یا غالب بر الم، نسبت به جامعه باشد» تعریف می‌نمایند. در این مکتب حقانیت فعل در حصول خوشی و سعادت برای جامعه تحقق می‌یابد و ملاک ارزش و درستی فعل، نتیجه آن است و نه انگیزه آن.^{۲۴۲} و اگر انسان برای سعادت عموم تلاش کند منافع خود او نیز تامین می‌شود.

انگیزه عمل در مکتب اصالت عاطفه، احساسات بشردوستانه است، که او را وادار به این کار می‌کند. آدام اسمیت (۱۷۲۳-۱۷۹۰) و آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) و اگوست کمت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) احساسات بشردوستانه را علت فاعلی و حتی غایت و هدف فعل بیان کرده‌اند. می‌گویند کاری که بر بنای «خودخواهی» صورت گیرد اخلاقی نیست و فقط فعلی اخلاقی است که هدف آن «غیردوستی» و «غیرخواهی» باشد و نه «خودخواهی».

نظریه هماهنگی میان مصالح جامعه و منافع فرد توسط برتراند راسل (۱۹۷۰-۱۸۷۲) مطرح

^{۲۴۰} در سال ۳۴۱ پیش از میلاد متولد شد و هفتاد سال عمر کرد. در فلسفه پیرو دیمقراطیس فیلسوف طرفدار اصالت حس بود.

^{۲۴۱} سیر حکمت: ۴۱/۱، فصل سوم.

^{۲۴۲} کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین، آروم استرول، ترجمه جلال الدین مجتبوی.

می‌گردد. رؤوس اخلاقی نظریه وی عبارت از «ایجاد هماهنگی بین منافع عمومی و خصوصی اجتماع» می‌باشد.^{۲۴۳} او بر این باور است که «اگر از انجام عمل زیانی متوجه دیگران نشود، دلیلی نداریم که ارتکاب آن را، محکوم کنیم».^{۲۴۴}

تعالل در اقتصاد نئوکلاسیک

همانطور که ملاحظه می‌شود مفهوم عقل از نگاه فلاسفه و حکماء با آنچه که از این مفهوم در اقتصاد نئوکلاسیک استنباط می‌شود متفاوت است. این مقدمه برای آن بود که مفهوم تعادل را در ارتباط با عقل بسنجیم و فرض عقلایی بودن رفتار را محکی دوباره بزینم. زیرا فرض رفتار عقلایی از مهمترین فروض رفتاری تحلیلهای اقتصاددانان نئوکلاسیک در بررسی رفتارهای اقتصاد خرد می‌باشد و از همین دیدگاه است که بسیاری از مباحث ارزشی اقتصادی در حیطه نظریات اقتصاد نئوکلاسیک، قابل تحلیل نیستند و باید چارچوب جدیدی را برای آن مطرح نمود. در این راستا مفهوم تعادل را در اقتصاد اخلاق مطرح می‌نمائیم.

^{۲۴۳} برتراند راسل، جهانی که من می‌شناسم، صص ۶۴-۶۵.

^{۲۴۴} برتراند راسل، جهانی که من می‌شناسم، ص ۶۸.

مفهوم تعادل در اقتصاد از دیدگاه اقتصاددانان مختلف مطرح شده و نظریات متعددی نیز در این ارتباط در حیطه مباحث اقتصاد خرد و اقتصاد کلان و اقتصاد بین‌الملل طرح گردیده است. مفهوم اساسی تعادل در رفتار اقتصادی زیربنای حسابداری دارد و در مفاهیم ساده خرید و فروش و دریافت و پرداخت و دارایی و بدهی و بستانکار و بدهکار پنهان و مندمج است. برای مثال خرید یک کالا برای یک فرد معادل فروش کالا به اوست و دریافت یک وجه مستلزم تعادل دریافت و پرداخت در همان وجه هم برای دریافت‌کننده و هم برای پرداخت‌کننده است و میزان دارایی در یک حساب معادل بدهی در حساب طرف مقابل است و بستانکاری یک نفر در یک قلم معادل بدهکاری طرف مقابل در همان قلم است. این مفاهیم هرچند بدلیل کثرت تکرار پیش پا افتاده به نظر می‌رسد ولی اساس تعادل در رفتار اقتصادی انسانها را تشکیل می‌دهد که این موضوع در اقتصاد به تعادل مصرف‌کننده، تعادل تولیدکننده، عرضه و تقاضا، تعادل در بازار، تعادل در چند بازار، تعادل بین بازارهای پول و کالا، تعادل در اقتصاد کلان، تعادل در اقتصاد جهان، تعادل در طول زمان و قص علیهذا تعمیم می‌یابد.

تعادل مصرف‌کننده در اقتصاد نئوکلاسیک از آنجا پدید می‌آید که مصرف‌کننده رفتار افراطی خود در مورد جذب حداکثر ملایمات را برای بدست آوردن حداکثر ممکن از کالاها و خدمات عرضه شده در بازار بکار می‌بندد. در حصول این هدف محدودیت بودجه او اجازه امتیاع کل کالاها و خدمات عرضه شده در بازار را نمی‌دهد لذا مجبور می‌شود تا با ملاحظه محدودیت بودجه، میزان هزینه خرید کالا و خدمات را مساوی بودجه خود قرار دهد. تعادل رفتار وی در این حالت بوقوع می‌پیوندد و هزینه او مساوی درآمد او (صرف نظر از پس انداز) می‌گردد. مصرف‌کننده در قالب تعادل ایجاد شده با ارزیابی مطلوبیت نسبی کالاها و خدمات مختلف میزان رضایتمندی خود را در قالب ترکیب سبد کالای خریداری شده خود حداکثر می‌کند. این رفتار در نظریات اقتصاد خرد مبسوطاً موجود است.

تولیدکننده نیز رفتار مشابهی را دنبال می‌نماید. او برای حداکثر کردن سود خود (در شرایط رقابت کامل) اقدام به حداکثرسازی میزان تولید محصولات خود می‌نماید و در این راستا کل محدودیت هزینه و ظرفیت تولید اجازه بی‌نهایت تولید را نمی‌دهد؛ لذا به میزان منابع خود اقدام به تولید محصول می‌نماید. در این حالت با توجه به اینکه بازدهی یک عامل تولید متفاوت از عامل دیگر

است با جایگزینی نسبی آنها ترکیبی از آنها را بدست می‌آورد که حداکثر محصول با استفاده از محدودیت هزینه حاصل گردد. لذا تعادل در رفتار تولیدکننده از لحاظ اقتصاد نئو کلاسیک تحقق می‌یابد.

ملاقات مصرف‌کنندگان برای خرید و تولیدکنندگان برای فروش در بازار اقدام به مبادله کالا بین این دو گروه شده و رقم خریداری شده معادل رقم فروخته شده می‌گردد و این مفهوم تعادل در بازار را بوجود می‌آورد. مفهوم تقاضا و عرضه که ناشی از رفتار مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان است در هنگام عمل مبادله و معامله در قیمت تعادل به مفهوم خرید و فروش است و در باقی قیمتها به مفهوم تمایل خرید (برای مصرف‌کننده) یا تقاضا و تمایل فروش (برای تولیدکننده) با عرضه مطرح می‌گردد. نظریه تعادل در بازار از همین مفاهیم بدست آمده که مهمترین نظریات در این ارتباط نظریه والراس^{۲۴۵} و همچنین مارشال^{۲۴۶} می‌باشد که مبنای تعادل در بازار را به تصویر می‌کشد.

بر اساس قانون والراس، قیمت تمایل به افزایش خواهد داشت اگر مازاد تقاضا مثبت باشد و تمایل به کاهش خواهد داشت اگر مازاد تقاضا منفی باشد. مازاد تقاضا یعنی تفاوت بین مقداری که خریداران در قیمتی خاص مایل به خرید آنند با مقداری که فروشندگان در همان قیمت حاضرند به بازار عرضه نمایند. همانگونه که در شکل زیر مشاهده می‌شود در قیمت P' مازاد تقاضا مثبت و برابر $AB' (=a'b')$ است. در قیمت P'' مازاد تقاضا منفی و برابر $A''B'' (=a''b'')$ است. مازاد قیمت تقاضا در این شرایط عبارتست از تفاوت بین قیمتی که خریداران حاضر به پرداخت آن برای مقدار مشخصی از کالا هستند با قیمتی که فروشندگان در ازای آن همین مقدار کالا را به بازار عرضه می‌کنند. در نظریه والراس وقتی مازاد تقاضا مثبت (منفی) است، خریدارانی (فروشنده‌گانی) که موفق به خرید کالا نشده‌اند، قیمت را افزایش (کاهش) می‌دهند. تعادل ایستا در صورتیکه افزایش (کاهش) قیمت، که به علت وجود مازاد تقاضای مثبت (منفی) به وجود آمده، مازاد تقاضا را کاهش (افزایش) دهد، واقع خواهد شد. یعنی اگر:

²⁴⁵ Walras, Leon. [1874] 1984. Elements of Pure Economics or the Theory of Social Wealth. Porcupine Press.

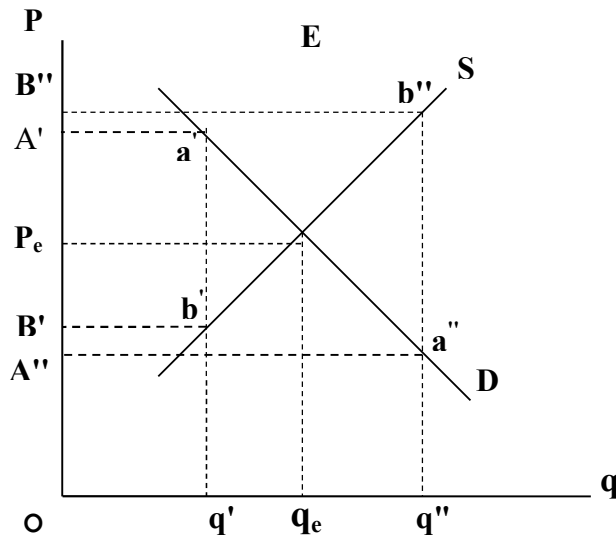
²⁴⁶ Marshall, Alfred. [1890] 1997. Principles of Economics. Prometheus Books.

$$\frac{dE(p)}{dp} = \frac{d[D(p) - S(p)]}{dp} < 0$$

$$\frac{dD}{dp} - \frac{dS}{dp} < 0$$

یا

براساس فرض مارشال مقدار تمایل به افزایش (کاهش) خواهد داشت اگر مازاد قیمت تقاضا مثبت (منفی) باشد. مازاد قیمت تقاضا عبارتست از تفاوت بین قیمتی که خریداران حاضر به پرداخت آن برای مقدار مشخصی از کالا هستند با قیمتی که فروشندگان در ازای آن همین مقدار کالا را به بازار عرضه می‌کنند. این مسئله در شکل زیر نشان داده شده است. براساس این شکل، مقدار q' مازاد قیمت تقاضا مثبت و برابر $A'B' (= a'b')$ و در مقدار q'' مازاد قیمت تقاضا منفی و برابر $A''B'' (= a''b'')$ است.



در نظر مارشال تعادل در صورتی واقع خواهد شد که افزایش (کاهش) در مقدار، که به علت وجود مازاد قیمت تقاضای مثبت (منفی) بوجود آمده، مازاد قیمت تقاضا را کاهش (افزایش) می‌دهد.

یعنی اگر:

$$\frac{dE^{-1}}{dq} = \frac{d[P_d(q) - P_s(q)]}{dq} < 0$$

$$\frac{dp_d}{dp} - \frac{dp_s}{dq} < 0 \quad \text{یا}$$

چون $p_d = p_d(q)$ عکس تابع $D = D(p)$ و $p_s = p_s(q)$ عکس تابع $S = S(p)$ است، خواهیم داشت:

$$\frac{dp_d}{dq} = \left(\frac{dD}{dp}\right)^{-1} \quad \frac{dp_s}{dq} = \left(\frac{dS}{dp}\right)^{-1}$$

بنابراین نامعادله بالا به شکل زیر در می‌آید و به این ترتیب فرض مارشال برابر خواهد شد با:

$$\left(\frac{dD}{dp}\right)^{-1} - \left(\frac{dS}{dp}\right)^{-1} < 0$$

تبادل از یک بازار به بازار دیگر منتقل می‌شود. بلکه به عبارت بهتر باید گفت در اقتصاد الزاماً بازارها باید با هم در تعادل قرار گیرند. اگر در یک بازار عدم تعادل تحقق یابد الزاماً باید بازار دیگری وجود داشته باشد که در آن نیز عدم تعادل وجود داشته باشد. این موضوع از مفهوم تعادل در چند بازار از نظریات والرأس است که مفهوم تعادل در چند بازار را به خوبی در اقتصاد مطرح نمود. در ارتباط با عدم تعادل باید گفت که این مفهوم در سطح اقتصاد خرد یک مفهوم تجربیدی و نظری است و وقوع آن به شکل تغییر در موجودی ظاهر می‌شود. این مفهوم در اقتصاد کلان علاوه بر مورد اخیر مغایرتهای آماری را نیز در بر می‌گیرد.

ایروینگ فیشر^{۲۴۷} مفهوم تعادل را از مفاهیم اقتصاد خرد به زیبایی به تعادل بین بازار پول و کالا می‌کشد. او در کتاب قدرت خرید پول با استفاده از تصاویری چون آلکلنگ و ترازو دو مفهوم اساسی کالا و پول را در ارتباط با هم قرار می‌دهد و «نظریه مقداری پول» را ابداع می‌کند. این نظریه بر اساس منطق ساده قواعد فیزیکی را در تشابه با تعادل در بازار پول و کالا می‌گیرد و با استفاده از مثالهای زیاد اقدام به توضیح رابطه دو بازار پول و کالا و تعادل بین این دو بازار می‌نماید. مفهوم نظریه فیشر در این موضوع مهم است که به میزان خرید و فروش کالا و خدمت در بازار کالاها و

²⁴⁷ Irving Fisher, Purchasing power of money, 1911, Macmillan.

خدمات باید عملیات دریافت و پرداخت در بازار پول صورت گیرد. این مفهوم که بسیار ساده می‌نماید آنقدر پراهمیت است که اگر بگوئیم در صدهای اخیر نظریه تعادل والراس (در اقتصاد خرد) و نظریه تعادل فیشر (در اقتصاد کلان) و نظریه (تعادل) تجارت ریکاردو آنقدر مهم بوده‌اند که نظریات مطرح شده دیگر در مقابل اینها نمی‌درخشند بیهوده نگفته‌ایم. شاید این سه نظریه در اقتصاد در حد سه نظریه مهم قانون مجذور فاصله نیوتن، و رابطه پلانک و رابطه انرژی جنبشی انیشتن در فیزیک معتبر و مهم باشند.

ریکاردو^{۲۴۸} نیز مفهوم تعادل را به بازارهای خارجی می‌کشاند و تعادل اقتصادی ایجاد شده بین کشورها را از لحاظ تجارت بررسی می‌نماید که تعمیم این موضوع به مفهوم تعادل در اقتصاد جهان است. یعنی کل واردات جهان مساوی کل صادرات جهان می‌باشد و اگر در یک کشور تراز تجاری مثبت باشد در کشوری دیگر یا کشورهایی دیگر حتماً تراز تجاری منفی خواهد بود. نظریاتی چون دیدگاه پولی به تراز پرداختها^{۲۴۹} تکمیل همین نظریه در ارتباط با جریان دریافتها و پرداختهای ارزی است.

داخل کردن زمان در مفاهیم تعادل عملاً تحلیلهای تعادل را از ایستا به پویا مبدل ساخت و این شیوه تحلیل مفهوم انتقال عدم تعادل از یک دوره زمانی به دوره دیگر را در یک یا چند بازار و یا در سطح کلان امکانپذیر نمود. مفاهیم «بین زمانی»^{۲۵۰} رفتار اقتصادی انسانها را در یافتن حداکثر مطلوبیت یا منافع آنها با ملاحظاتی نظیر تعویق مصرف با انجام پس‌انداز یا تشکیل سرمایه ثابت برای تولید در دوره‌های بعد و رفتار بهینه در طول زمان تحت مطالعه قرار داد که عملاً بیانی دیگر از تعادل و با ملاحظات زمان می‌باشد.

اخلاق و کمال

قبل از ورود به مبحث تعادل در اقتصاد اخلاق نگاهی به تعریف کمال و ارتباط آن با اخلاق می‌اندازیم. کمال هر موجودی عبارت از به فعلیت رسیدن قوای فطری اوست. به عبارت دیگر

²⁴⁸ Ricardo

²⁴⁹ Monetary approach to balance of payments

²⁵⁰ Inter-temporal

تحقق غایت وجودی هر موجود کمال اوست. ویژگی اختصاصی انسان قوه عاقله اوست و کمال او در کمال قوه عاقله‌اش نهفته است. و کمال جامعه منوط به کمال تک تک افراد آن است به طریقی که ترکیب آنها کاملترین وضعیت را پدید آورد. یعنی اگر کمال را به کمال فردی و کمال اجتماعی تقسیم کنیم کمال فردی به تنهایی با کمال فرد در اجتماع بصورت اجتماعی یکسان نیست. جسم مرکب روح است و در خدمت انسان است تا مرحله‌ای از حیات خویش را با آن سپری کند و استعدادهای خویش را به کمک آن به فعلیت رساند. بنابراین جسم سالم هدف غایی نیست زیرا کمال انسان به کمال جسم او نیست.^{۲۵۱}

همانطور که ذکر آن رفت اخلاق سجیه، سرشت و صفات باطنی است که در نفس ملکه شده و افعال بدون نیاز به فکر و تامل با اتکا به این تخلق از فرد صادر می‌شود. لذا گزاره اخلاقی گزاره‌ای تعریف می‌شود که مسندالیه آن، فعل ارادی اختیاری انسان، و مسند آن یکی از هفت مفهوم «خوب، بد، باید، نباید، ثواب، خطا و وظیفه» باشد. لذا علم اخلاق درباره درستی و خوبی افعال و صفات انسان بحث می‌کند. مکاتب مختلف اخلاق، قواعد متفاوتی را برای تشخیص خوبی یا بدی افعال معرفی می‌کنند ولی با ملاحظه مطالب فوق می‌توان گفت که هر عمل که به تحقق کمال انسان کمک کند خوب و درست است و هر عمل که کمال انسان را در خطر قرار دهد نادرست و بد است. همچنین برای تشخیص فضیلت بودن یا رذیلت بودن صفات نفسانی باید ببینیم که کدام صفت کمال غایی انسان را محقق می‌کند و کدام صفت مانع از کمال انسان می‌شود. یعنی هر صفتی که کمال انسان را ممکن سازد فضیلت و هر صفتی که مانع کمال انسان باشد رذیلت است. در رساله پندصالح در ارتباط با اخلاق مرقوم است^{۲۵۲}: «انسان مجموعه ایست که همگی صفات حیوانات به نحو کمال در او آفریده شده که مانند آنها برای نیک و بد و سود و زیان تن خود بکوشد که جلب آسایش کند و آسیب و رنج را دفع نماید به علاوه قوه فکر و عقل دارد که می‌تواند صفات را در حد اعتدال نگاهدارد و مسلط بر نفس خود باشد و برای ترقی روح آنها را به کار وادارد و اخلاق پسندیده را در خود آشکار سازد و از اخلاق نکوهیده جلوگیری نماید. پس مومن باید همواره مراقب اصلاح نفس و تهذیب اخلاق درونی خود باشد که ملکات نفسانی که

^{۲۵۱} نگاه کنید به: محمد فتحعلی خانی، آموزه‌های بنیادین علم اخلاق در ۴ جلد، جلد اول.

^{۲۵۲} حضرت حاج شیخ محمد حسن بیدختی گنابادی صالحعلیشاه، پند صالح، انتشارات حقیقت، صفحات ۴۰-۳۸.

و اداری به عملست اگر نیک باشد عمل نیک گردد و اگر بد باشد عمل هم ناپسند گردد و علمای اخلاق در کتب خود مفصل نوشته و دستورات داده اند. ولی به خواندن کتب اخلاق بلکه به خواندن از احادیث و قرآن مجید دارای اخلاق پسندیده نگردد و هر سر نفس که کویده شود سر دیگر بلند کند بلکه این مجاهده با نفس و شیطان باید به عزم اراده با استمداد از باطن بزرگان و کمک ایشان و آبیاری لطیفه ولایت که در دل مومنین است که شان علویت علی علیه السلام است و اتصالاً مومن را از تاریکی جهل و عالم طبع به نور تجرد و علم می‌کشاند و کارکن در وجود غیر او نیست که «لافتی الا علی» با جذب شوق و محبت ایمانی انجام گیرد و به ذوالفقار ذکر و فکر که عنایت شده تیشه به ریشه نفس زده بستگی و انس دل را به یاد خدا نموده که خرده خرده دوستی دنیا که زائیده انانیت و خودسری و ریشه هر خطا و مایه اخلاق زشت است کم گردد که اقتدار بر نفس پیدا کرده و بتواند از ظهورات آن جلوگیری کند تا از بین برود و تا این حال دست ندهد پسند مولی که میزان نیکویی اخلاقت نگردد چرا که تکلیف و رفتار در موارد فرق کند و موردی «اشداء» می‌پسندد و جای دیگر باید «رحماء» باشند و میانه روی به عقل و هوش ناقص معلوم نگردد جز آنکه دل جای خدا شود و حق حاکم بر دل که حاکم بر تن است گردد.»

علامه طباطبایی^{۲۵۳} بر این باور است که ذات آدمی معجونی است از قوای سه‌گانه شهویه و غضبیه و فکریه که با اتحادشان یک وحدت ترکیبی ساخته‌اند و افعال مخصوصی از آنها صادر میشود، افعالی که در هیچ حیوان دیگری نیست. لذا بر این نوع موجود واجب است که نگذارد هیچیک از این قوای سه‌گانه راه افراط و یا تفریط را برود و از حاق وسط به این سوی آن سو، بطرف زیادی و یا کمی منحرف گردد، چون اگر یکی از آنها از حد وسط به یک سو تجاوز کند معجون آدمی خاصیت خود را از دست می‌دهد، و در نتیجه به آن غایت که بخاطر آن ترکیب یافته نمی‌رسد.

بطور کلی باید گفت که حد اعتدال در قوا این است که آنها در جایشان بکار بسته شوند، هم از نظر کمیت و مقدار و هم از نظر کیفیت و حالت. این موضوع به معنی جلوگیری از افراط و تفریط است یعنی جلوگیری از افراط به زیاده یا تفریط به نقصان همانطور که ذکر گردید. در تعریف علم اخلاق نراقی می‌گوید: «علم اخلاق دانش صفات مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن و

متخلقی گردیدن به صفات نجات‌بخش و رهاشدن از صفات هلاک‌کننده می‌باشد.^{۲۵۴} علامه طباطبایی نیز تعریف مشابهی از اخلاق دارد.^{۲۵۵} یعنی اخلاق اسلامی را آراستن نفس به خلق‌های پسندیده می‌داند. ژکس علم اخلاق را عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی، بدان‌گونه که باید باشد می‌داند.^{۲۵۶} تعریف اخیر درست منطبق با همان تعریف عدالت به معنای قراردادن شیء در موضع خودش (بدان‌گونه که باید باشد) است.

تعادل در اقتصاد اخلاق

همانطور که به تفصیل در فصل مربوطه ذکر آن رفت: دو قوه عاقله (علامه) و عماله در انسان هست که افراط و تفریط هر کدام ذکر شد و همچنین ذکر شد که علمای اخلاق بر این باورند که شخص باید در مقام اصلاح قوای عقلیه خود برآمده و همیشه مراقب باشد که از راه راست که میانه روی است به افراط و تفریط منحرف نشود.

مفهوم اعتدال در اقتصاد اخلاق نیز منبعث از همین بحث است. اسلام امور اقتصادی را در زندگی بشر هدف قرار نداده بلکه وسیله‌ای لازم دانسته که با این وسیله فضائل اخلاقی و معنوی توسط آن احصاء گردد. دعوت اسلام به رعایت اعتدال و میانه‌روی در این امور است. یعنی رعایت اعتدال هم در امور معنوی و هم در امور مادی. برای مثال حتی در انفاق و بخشش که یک امر منبعث از اخلاق است توصیه می‌فرماید که جانب اعتدال رعایت شود. قرآن مجید به یکی از اوصاف عباد الرحمن اشاره کرده و می‌فرماید: «آنها کسانی هستند که هرگاه انفاق کنند نه اسراف می‌کنند و نه اقتار، بلکه در میان این دو حد اعتدالی دارند»^{۲۵۷}. واژه‌های «اسراف» و «اقتار» در این آیه که نقطه مقابل یکدیگرند مفاهیم افراط و تفریط را دارند. اسراف به عنوان بیش از حد و در غیر حق و بیجا صرف

^{۲۵۴} راقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۱، صفحات ۳۵-۳۴.

^{۲۵۵} نگاه کنید به تفسیرالمیزان، ج ۱، ص ۳۷۶.

^{۲۵۶} ژکس، فلسفه اخلاق، حکمت عملی، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.

ص ۱۸.

^{۲۵۷} سوره فرقان، آیه ۶۷، «والذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواما»

کردن و اکتار کمتر از حق و مقدار لازم صرف کردن است. و در جای دیگر می‌فرماید:^{۲۵۸} «هرگز دست را بر گردنت زنجیر مکن (ترک بخشش منما) و بیش از حد آن را مگشا تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرومانی». از لحاظ تعادل در رفتار اقتصادی که منتج از این اعتدال است قرآن کریم می‌فرماید:^{۲۵۹} «هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نعمتهای پاکیزه‌ای را که خدا بر شما حلال کرده است، حرام مشمارید و از اندازه در نگذردید؛ زیرا خداوند از اندازه در گذرندگان را دوست نمی‌دارد».

این تعادل به هیچوجه به معنای رهبانیت نیست. می‌فرماید: «کار دنیا را به گونه‌ای سامان ده که گویا همیشه می‌زیی و کار آخرت را نیز به گونه‌ای سامان ده که گویا فردا می‌میری».^{۲۶۰} و علی (ع) می‌فرماید:^{۲۶۱} «ای بندگان خدا بدانید که پرهیزکاران به نیکی دنیا و آخرت دست یافتند، با مردم دنیا در دنیاشان شریک شوند و مردم دنیا در آخرت آنان شرکت نداشتند. خداوند برای آنان دنیا را روا داشت به اندازه کفایت و بی‌نیازی. در دنیا زیستند، هر چه نیکوتر و نعمت دنیا، هر چه بهتر. با دنیاداران در دنیای آنان شریک شدند، از بهترین خوراکیها و پاک‌ترین نوشیدنیها و برترین پوشیدنیها بهره بردند از دنیا چون برخورداران از نعمت، بهره بردند در حالی که به فکر آینده و فردای خود نیز بودند. در آن دنیای دیگر، هر چه آرزو کنند به آنان می‌بخشند. به درخواست آنان پاسخ داده می‌شود و چیزی از لذتها کم ندارند. دارندگان عقل و تقوی به این سمت و سوی مشتاقانه در حرکتند».

همانگونه که از مباحث ذکر شده مفهوم است رفتار حداکثر کننده مطلوبیت برای مصرف کننده و رفتار حداکثر کننده سود برای تولیدکننده رفتاری است که در جهت حداکثر کردن جذب

^{۲۵۸} سوره اسراء، آیه ۲۹، «و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا».

^{۲۵۹} سوره مائده، آیه ۸۷. «يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين».

^{۲۶۰} بحار الأنوار، ج ۴۴/۱۳۹، اعمال لدنياك كأنك تعيش ابداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً.

^{۲۶۱} تفسیر الصافی، جلد ۲، صفحه ۱۹۳. واعلموا یا عباد الله ان المتقين حازوا عاجل الخیر و آجله شارکوا اهل الدنیا فی دنیاهم ولم یشارکهم اهل الدنیا فی اخرتهم، اباحهم الله من الدنیا ما کفاهم به و اغناهم سکون الدنیا بأفضل ماسکت و اکلوها بأفضل ما سکت، شارکوا اهل الدنیا فی دنیاهم، فأکلوا معهم من طیبات ما یأکلون، و شربوا من طیبات ما یشربون و لبسوا من افضل ما یلبسون اصابوا لذة الدنیا مع الدنیا و هم غداً حیران الله تعالی، یتمتون علیه فیعطیهم ماتمونه، و لا یرد لهم دعوة، و لا ینقص لهم نصیباً من اللذة، فالی هذا یشتاق الیه من کان له عقل و یعمل له بتقوی الله.

ملازمات - از دیدگاه علم اخلاق - ناشی شده است و این رفتار همانگونه که به آن پرداختیم ناشی از قوه شهویه است که سعی دارد ملایم را جذب نماید. اگر «فرض عقلایی» بودن مصرف کننده و تولیدکننده را بر مبنای آنچه که اقتصاددانان نئوکلاسیک مطرح می‌نمایند بپذیریم، از لحاظ ریاضی رفتارهای ذکر شده (در شرایط حفظ باقی فروض مربوطه) به بهینه خود می‌رسند. ولی این بهینه از لحاظ اقتصاد اخلاق بهینه محلی است زیرا دامنه اقتصاد اخلاق وسیعتر از اقتصاد نئوکلاسیک است. دیمانسیون‌های آرامش، تعالی، انسانیت، عشق ورزیدن (غیرمادی)، معنویات، نועدوستی، عبادت، ایثار، گذشت، صفا، صمیمیت، ... در نگاه اقتصاد نئوکلاسیک نفی نشده‌اند ولی در نظر هم گرفته نشده‌اند. به عبارت دیگر ابعاد بیشتری از ویژگیهای رفتار انسان را می‌توان در حاشیه رفتار اقتصادی وی وارد الگوی رفتار اقتصادی نئوکلاسیکها کرد که در اقتصاد نئوکلاسیک به هیچ طریقی به آن پرداخته نمی‌شود. هرچند گفته شود که اقتصاد مبحثی مادی و غیرمعنوی است ولی اقتصاد اخلاق در پی آن است که تمام مباحث مادی اقتصادی را در جهت رشد هم مادی و هم معنوی انسان بکار گیرد و نه فقط رشد مادی انسان.

ذیلاً برخی از صفات بشری که در ارتباط با رفتارهای اقتصادی است را برمی‌شماریم که بسیاری از آنها ممدوح و بسیاری دیگر مذموم هستند ولی بهینه رفتاری از لحاظ اقتصاد اخلاق رعایت میانه روی و اعتدال در آنهاست. در دو طرف اعتدال، افراط و تفریط قرار دارند که مهمترین رفتار اقتصادی در زیر این سه عنوان میانه روی در مقابل اسراف و اقتار می‌باشد. تپذیر و بخل نیز در همین دو غایت قرار می‌گیرند که میانه روی در خرج اعتدال آنهاست. کنز (مال اندوزی، زراندوزی، گنجسازی) در مقابل بذل زیاده (ولخرجی) قرار دارد که در اعتدال آن علم معاش (اقتصاد به مفهوم سنتی آن) قرار دارد، سرمستی از دارایی افراط، و تفریط آن بی توجهی به اموال و دارایی است، و رسیدگی و مراقبت مال اعتدال آن می‌باشد. مال اندیشی و خمود مالی دو طرف افراط و تفریط و ترک آرزو و واقعیت‌گرایی حد اعتدال است. تکاثر دارایی در افراط در مقابل تباہ کردن دارایی در تفریط است و حد اعتدال آن در نمو و رشد معتدل دارایی است. اعتدال معاش در میانه غنا و فقر است و طمع و حرص و آز در حد افراط و سهل انگاری و بی توجهی در حد تفریط قرار دارند که اعتدال آن قناعت است. اتراف از یک سو و در مقابل زهد و رهبانیت (ترک دنیا) در سوی دیگر، در دو غایت قرار دارند و توجه به دنیا در حد نیاز در اعتدال آن قرار دارد. پرکاری در مقابل تنبلی و بیکاری و اعتدال آن میانه‌روی در کارکردن است. حسد و حسرت به دیگران دو

طرف غایبی و غبطه خوردن و تنبه در میانه است. تجمل‌گرایی و زینت‌پرستی در مقابل پاره‌پوشی و کثیف‌پوشی و اندراس است و تمیزپوشی اعتدال آن است. مصرف نکردن و نخوردن و خست در یک سمت و تباه و فاسد کردن و دورریختن و هدردادن مال در سمت دیگر و اعتدال در حفظ مال و مصرف بجاست. خوش‌بینی افراطی و بدبینی افراطی در طرفین اعتماد قرار می‌گیرند. و غش زدن و مغبون شدن در طرفین صحت معامله. و بسیاری صفات محسنه نظیر اطعام، ایثار، انفاق، احسان، اکرام، امانت، خوش برخوردی، جوانمردی، بذل، بخشش، رفع تنگدستی و... در مقابل افعال مذموم نظیر کم‌فروشی، گرا‌فروشی، خودکامگی، فریب، احتکار، تدلیس، تقلب، و... در اطلاعات افراط و تفریط قرار دارند که در حدین قرار می‌گیرند.

از نظر اقتصاد نئوکلاسیک کسب حداکثر مطلوبیت و سود، آمال اصلی مصرف‌کننده و تولیدکننده است. در این نظریات انسان خوشحال انسانی است که مصرف بیشتری داشته باشد و از کالاها و خدمات حداکثر بهره‌برداری را در چارچوب فرم تابعی تابع مطلوبیت خود ببرد. شاید اگر این نگاه را مد نظر قرار دهیم رشد و توسعه اقتصادی به مفهوم مادی آن در گرو همین نظر باشد. یعنی بشر تمام انرژی خود را صرف تولید و سپس مصرف کالا نماید. ولی آیا بشر برای این هدف خلق شده است؟ سؤالی است که اقتصاد اخلاق در حاشیه این پرادایم باز می‌نماید. اگر نظر اقتصاددانان نئوکلاسیک را بپذیریم تحلیل حداکثر رضایت مصرف‌کننده به آنجا خواهد رسید که بشر انتفاع از قوه شهویه خود را حداکثر کند پس رأس این قوه که خوددوستی است عملاً ابزار التذاذ از تمام چیزهایی که سبب تقویت خودیت می‌شود می‌گردد. لذات خوردن، پوشیدن، ریاست کردن، خودنمایی کردن و نزدیکی و مشابه آن اهداف میانی برای تحقق خودپرستی یا خوددوستی می‌گردد. با شره اقتصادی فرد باید با تمام نیروی خود را صرف حصول حداکثر منافع نموده تا به حداکثر لذت‌گرایی برسد و در خمودت به تنبلی پرداخته و از رشد و ارتقاء بازمی‌ماند. وقتی شره در اقتصاد غالب گردد نااطمینانی افزایش می‌یابد و وقتی خمودت غالب گردد بسترهای انگیزشی محدود می‌شود. اعتدال قابل حصول در بین این دو حد شره و خمود هدف اقتصاد اخلاق است. تمامی این ملاحظات در طیف و دامنه «رفتار عقلایی» که اقتصاد نئوکلاسیک مطرح می‌کند اغماض شده لذا بهینه مطرح در اقتصاد نئوکلاسیک الزاماً بهینه محلی است و بهینه کلی نیست.

در اقتصاد اخلاق تعریف مفاهیم متفاوت از اقتصاد متعارف است. لذا مفهوم تعادل علاوه بر

خصوصیات مادی مفهوم تعادل که به آن پرداختیم شامل خصوصیات تعادل به معنی حد وسط واقع شدن و به مفهوم عدالت یعنی «قرار دادن شیئی در موضوع خودش» نیز می‌باشد و اگر هدف تعالی روحی انسانی را نیز به آن اضافه کنیم مفهوم تعادل در اقتصاد اخلاق به استفاده از منابع به معنی قرار دادن شیئی در موضع صحیح خودش در جهت حداکثر کردن رشد و تعالی انسانی یعنی تحقق تعریف کمال برمی‌گردد. قرار دادن شیئی در موضع خود از لحاظ ریاضی منطبق با استفادهٔ بهینه از آن است. و تحقق معنی کمال به معنی به فعلیت رسیدن قوای فطری انسان است. مسلماً این رشد و تعالی هم در جنبه مادی است و هم جنبه معنوی. یعنی باید منابع را برای حداکثر کردن مصارف (مطلوبیت/تولید) به گونه‌ای بکار برد که ضمن تأمین نیازهای مادی انسان زمینه حداکثر رشد و تعالی فکری و معنوی انسان نیز محقق شود.

این موضوع پارادایم اساسی اقتصاد اخلاق است. اگر این پارادایم را بپذیریم، آنگاه اقتصاد نئوکلاسیک از لحاظ ریاضی بُرشی از فضای رفتاری در اقتصاد اخلاق خواهد بود. یعنی اقتصاد نئوکلاسیک عملاً محورهای صفاتی را که برشمردیم از دستگاه مختصات دکارتی تحلیل‌های خود حذف می‌کند. به عبارتی اقتصاد نئوکلاسیک با ساده‌سازی رفتار اقتصادی انسان، رفتار انسان را از فضای چندین بُعدی مطرح در اقتصاد اخلاق به فضای محدود تحلیل‌های نئوکلاسیک تصویر^{۲۶۲} می‌کند و سپس به بررسی این فضای ساده شده یا بُرش داده می‌پردازد. این موضوع به این معنی است که اقتصاد اخلاق اقتصاد نئوکلاسیک را نفی نمی‌کند ولی آن را کامل نمی‌داند. از اینرو اقتصاد اخلاق ضمن اضافه کردن ابعاد (دیمانسیون‌های)^{۲۶۳} جدید به رفتار اقتصادی انسان آن را با ویژگی‌های اخلاقی که بعضاً به آنها اشاره شد بررسی می‌نماید و از سوی دیگر تعادل در رفتار انسان را در بهینه لذتگرایی وی نمی‌یابد بلکه رشد و تعالی او را در اعصار حیات او می‌جوید.

²⁶² Projection

²⁶³ Dimensions

فصل پنجم

اسراف در اقتصاد اخلاق

مقدمه

این فصل به بررسی نظری آثار اسراف در رفتار اقتصادی مصرف کننده و تولیدکننده می‌پردازد. تباه شدن کالا سبب ایجاد مطلوبیتی برای مصرف کننده نخواهد شد و فقط «اُکل» در تابع مطلوبیت مصرف کننده قواعد ارجحیت‌های آشکار را می‌پذیرد و نه «مَسرف». از لحاظ تعریفی مصرف برابر با مجموع «اُکل» و «مَسرف» است. پس مصرف کننده بخشی از مطلوبیت خود را به دلیل «مَسرف» (یعنی تباه شدن منابع) از دست می‌دهد. میزان درآمد از دست داده شده در اثر اسراف باید توسط کار بیشتر جبران گردد تا رفاه وی ثابت بماند. لذا رفتار مصرف کننده را از لحاظ کار و فراغت در ارتباط با اسراف بررسی می‌کنیم و سپس اسراف در تولید بررسی می‌شود. مواردی نظیر اسراف در بهره‌وری کل، اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید، ضایعات در تولید و همچنین فساد محصول از دیدگاه کاهش بازدهی و عرضه محصول ناشی از اسراف بررسی می‌شوند. بر اساس بررسی‌های نظری می‌توان ابراز داشت که اسراف سبب از بین رفتن فراغت انسان‌ها و مطلوبیتی که از فراغت می‌برند خواهد شد. حال اگر آموزه‌های اقتصاد اخلاق در شاكلة الگوی مصرف تقویت شوند می‌توان رفتارهای اقتصادی را به سمت رفتار معتدل مصرف سوق داد. و اگر آموزه‌های اخلاق اقدام به اصلاح این فرآیند نمایند انسانها در مسیر تحولات مبدل به ابزاری برای تولید کالا و مصرف آن خواهند شد و آنچه که انسان برای آن خلق شده که برتر از تولید و مصرف مادی است، در این اشتغال بیش از حد به تولید و مصرف مادی جایی پیدا نخواهد کرد. به عبارت دیگر اگر رفتار اقتصادی افراد تربیت نشود اقتصاد متعارف انسانها را به سمت تبدیل آنها به ماشین «فقط تولید- فقط مصرف» خواهد کشید. گزاره اخیر با افزایش کارایی ناشی از پیشرفت اقتصاد دانش محور نه تنها از بین نخواهد رفت بلکه تشدید نیز خواهد شد.

اسراف

حیطه اقتصاد نئوکلاسیک در تبیین رفتار اقتصادی انسان در حداکثرسازی منافع با توجه به محدودیت منابع تعریف می‌گردد. این نظریه گرچه برمنبای فروض منطقی عقلانیت مادی در رفتار انسان تحت نظام ارجحیت^{۲۶۴} فرد استوار است دچار نواقص خاصی است که در مباحث اقتصاد اخلاق قابل رفع

می‌باشد. از لحاظ اقتصاد اخلاق معیارهای مهمی در اقتصاد اسلامی وجود دارد که چنانچه این موارد به نظریه نئوکلاسیکها در رفتار مصرف کننده و همچنین رفتار تولید کننده اضافه گردد می‌تواند راهکارهای جدی مناسبی را در الگوی مصرف برای فرد، جامعه، کشورها و جهان و همچنین ساختار تولید بوجود آورد. اقتصاد اخلاق بخش جدیدی از اقتصاد است که اصول فلسفی آن هزارها سال است که تدوین شده ولی به صورت علم اقتصاد امروز به شیوه‌های روش شناسی رایج مطرح نگردیده است. هرچند در لابلای دیگر مباحث اقتصادی شاید بتوان به تحقیقات و مقالات پراکنده‌ای در این زمینه دست یافت.

یکی از مسائل مهمی که همواره مد نظر اقتصاد اسلامی قرار دارد و کمتر مورد توجه تحلیلگران اقتصادی است مصرف زاید یا اسراف در مصرف است. اسراف از باب افعال ثلاثی مجرد صرف به معنی از حد اعتدال عبور کردن است. معنی اعتدال مبحث بسیار پیچیده‌ای است که خود می‌تواند عنوان کتابهایی در این زمینه باشد ولی از باب استفاده اقتصادی این مفهوم در اینجا اسراف در مصرف به معنای مصرف زائد و یا ایجاد ضایعات مصرفی مد نظر قرار می‌گیرد. برای مثال چنانچه مصرف نان برای یک فرد در حد متوسط خوراک او ۳ قرص نان در روز باشد و او اقدام به خرید ۴ قرص نان نماید و قرص چهارم را بدلیل بیات شدن بدور اندازد عملاً سبب شده که ۲۵ درصد از تقاضای مصرف را به هدر دهد. از لحاظ نظریات نئوکلاسیکها میزان مطلوبیتی که وی از خرید ۳ قرص نان بدست می‌آورد کمتر از میزان مطلوبیتی است که وی از خرید ۴ قرص نان بدست خواهد آورد ولی از لحاظ اقتصاد اخلاق این موضوع صحیح نیست. زیرا مطلوبیت حاصل از سه قرص نان برای مثال ما مساوی مطلوبیت حاصل از ۴ قرص نان است که ۱ قرص آن ضایع می‌شود. این ملاحظه اساس نظریه مطلوبیت و بالخصوص نظریه مطلوبیت نهایی در رفتار مصرف کننده در نظریات اقتصاد خرد را با اشکال روبرو می‌کند. به عبارت دیگر تئوری نئوکلاسیکها در بررسی رفتار مصرف کننده تقاضا و مصرف را به عنوان خرید کالا مد نظر قرار می‌دهد نه به عنوان صرف یا اکل یا استفاده فیزیکی و عملی کالا.

تفاوت خرید و صرف یا اکل کالا در مثال ما در قرص نان چهارم است که خرید یا تقاضا مساوی چهار قرص و اکل آن مساوی سه قرص است. تعلیمات قرآن کریم همانگونه که از فرمایشات و رویه انبیاء و اولیاء الهی مستفاد می‌شود حاکی از آن است که نباید بیش از حد ضرورت مصرف

نمود. قرآن کریم می‌فرماید: ای فرزندان آدم بخورید و بیاشامید و اسراف مکنید که او اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد^{۲۶۵} و می‌فرماید: و اوست که باغهای داربست زده و بدون داربست و خرما بن و کشتزارها که میوه آنها متفاوت است و زیتون و انار همگون و ناهمگون آفرید، از میوه‌های آن چون میوه آورد بخورید و حق خدا را روز برداشت بدهید و اسراف مکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد.^{۲۶۶} و می‌فرماید: بخورید از روزیهای پاکیزه‌ای که به شما داده‌ایم؛ و در آن طغیان نکنید، که غضب من بر شما وارد شود و هر کس غضب بر او وارد شود، سقوط می‌کند.^{۲۶۷} به عبارت دیگر تعلیم اخلاق اقتصادی در آیات فوق حکایت از این دارد که نباید بیش از حد ضرورت مصرف نمود. شاید در نظر اولیه و با نگاهی که اقتصاددانان رشد به نظریه مصرف انبوه دارند این موضوع صحیح نباشد زیرا این گروه از اقتصاددانان پدیده مصرف بی حد و حصر را معرف رفاه جامعه می‌دانند. ولی بررسی دقیق موضوع خلاف اینگونه نظریات را متبادر به ذهن می‌نماید. نظریه مراحل رشد رستو^{۲۶۸}، احراز توسعه یافتگی را در مرحله‌ای تعریف می‌نماید که در گردش اقتصاد مصرف روزافزون و انبوه باشد. لذا تبلیغات به عنوان محرک و تهییج مصرف عامل اساسی در این حرکت تلقی می‌شود. نظریات مراحل رشد اقتصادی رستو و تحلیلهای امواج تافلر^{۲۶۹} حاکی از این پدیده است ولی دیدگاه اقتصاد اسلامی این موضوع را به عنوان یک رویه قابل تعمق مطرح می‌کند.

علی القاعده وقتی بیش از حد نیاز مصرف ایجاد شود باید محصول بیشتری برای مصرف اسراف‌ی تولید گردد. نتیجتاً عوامل تولید از کار و سرمایه و زمین و مواد اولیه و واسطه‌ای بیشتری باید صرف تولید کردند. مفهوم این موضوع این است که منابع بیشتری را صرف کنیم، تولید بیشتری بنماییم ولی مطلوبیت ما در همان نقطه قبل بماند. زیرا همانند مصرف قرص چهارم نان در مثال فوق مطلوبیتی به فرد اضافه نخواهد شد. لذا اسراف سبب شده که برای تولید قرص چهارم هم نیروی

^{۲۶۵} سوره اعراف آیه ۳۱. یا بئنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد و کُلُوا و اشربوا و لا تُسرفوا إنه لا یحبُّ المُسرفین.

^{۲۶۶} سوره انعام آیه ۱۴۱. و هو الَّذی اُنشأ جنات معروشات و غیر معروشات و النَّخْل و الزَّرع مُختلفاً اُكَله و الزَّیْعون و الزَّیْعان متشابهاً و غیر متشابه کُلُوا من ثمره إذا اُتمَّ و آتوا حقه یوم حصاده و لا تُسرفوا إنه لا یحبُّ المُسرفین.

^{۲۶۷} سوره طه آیه ۸۱. کُلُوا من طیبات ما رزقناکم و لا تطغوا فیه فیحلَّ علیکم غصتی و من یحلل علیه غصتی فقد هوی.

²⁶⁸ W.W. Rostow, The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

²⁶⁹ Alvin Toffler, Mass Market Paperback, 1991.

کار و زمین زراعی و بذر و ماشین آلات شخم و کاشت و برداشت و حمل به آسیاب و سیلو و آرد و خمیرگیری و پخت و فروش نان ۲۵ درصد اضافه‌تر بکار برده شود ولی رفاهی از این بابت به مصرف کننده مترتب نگردد. یعنی کاری عبس و بکارگیری عوامل تولید بدون حصول نتیجه.

چنانچه مصرف کنندگان اقدام به جلوگیری از اسراف نمایند عملاً با کار کمتر همان مطلوبیت سابق را بدست خواهند آورد از سوی دیگر طبق نظریات اقتصاددانان نئوکلاسیک در زمینه نظریه عرضه نیروی کار، کارگر برای حداکثرسازی مطلوبیت خود در اتخاذ تصمیمش برای انتخاب میزان ساعات کار و جایگزینی آن با زمان استراحت خود، ترکیبی از کار و استراحت را انتخاب می‌نماید که در این ترکیب با توجه به مشخصه‌های اقتصادی و رفتاری عملاً تابع عرضه نیروی کار مشخص می‌شود. وقتی تقاضای نیروی کار در اثر جلوگیری از اسراف کم شود آثار آن بر رفتار کارگران به سه حالت قابل بررسی خواهد بود. یکی اینکه عرضه کار خود را بیشتر کنند و دوم اینکه عرضه کار در همان سطح قبلی باقی بماند. و سوم اینکه عرضه نیروی کار کمتر شود. در هر سه حالت این تحولات با توجه به سختی رو به پائین^{۲۷۰} دستمزد سبب بهبود درآمد و یا ازدیاد زمان استراحت کارگر می‌شود. نتیجتاً بهبود رفاهی وی را نیز موجب خواهد شد. با این تفاسیر می‌توان نتیجه‌گیری کرد جلوگیری از اسراف سبب رفاه حال جامعه که متشکل از نیروی کار است خواهد شد.

در ارتباط با اسراف زمینه‌های مختلفی را قرآن کریم مطرح نموده و معلمین اخلاق بر آن تاکید فراوانی داشته‌اند. برای مثال حتی در انفاق نیز اسراف را جایز ندانسته است و می‌فرماید: کسانی که چون خرج می‌کنند نه اسراف کنند و نه بخل ورزند و میان این دو معتدل باشند.^{۲۷۱} و می‌فرماید: حق خویشاوند و مسکین و راه‌مانده را بده و اسراف و زیاده روی هم نکن چرا که اسرافکاران برادران شیاطینند و شیطان نسبت به پروردگار خود کفران کرد.^{۲۷۲} از این آیه درمی‌یابیم که حتی در پرداخت انفاق هم نباید زیاده‌روی نمود و این زیاده‌روی عملاً به عنوان رفتاری چون همکاری و همیاری با شیاطین می‌باشد. این بیان سمبلیک به این معناست که اسراف کاری به معنای همکاری با کسی است که خیانت او به بشر از داستانهای اسطوره‌ای است و بر همه کس به صورت سمبلیک و

²⁷⁰ Downward rigidity

^{۲۷۱} سوره فرقان آیه ۶۷. و الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا.

^{۲۷۲} سوره الاسراء، آیات ۲۷-۲۶. و آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْيَتَامَىٰ وَ لا تُبَدِّرْهُ بَذِيرًا إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ

الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

نمادین دشمنی شیطان نسبت به بشر آشکار است. یعنی هرکس که اقدام به اسراف کند قدمی ضد بشریت برداشته. مفهوم این موضوع در این است که بر اساس تعالیم^{۲۳۳} حکمای اسلامی اوقات شبانه روز صرف سه بخش از فعالیتهای عمده مانند: خواب، کار و رسیدگی به امور عبادی، خانوادگی، اجتماعی و غیره می‌شود. یعنی ثلثی برای خواب و ثلثی برای کار و ثلث سوم برای سایر امور زندگانی از جمله عبادت، مراقبت از خانواده، تربیت فرزندان، فراغت، برقراری روابط اجتماعی و استفاده از نعم دنیوی و معنوی تخصیص داده می‌شود. اگر به اندازه ۲۵ درصد قرص چهارم از وقت کار بکاهیم مسلماً به وقت انسان برای امورات ثلث سوم یعنی ثلثی که در حقیقت زندگانی انسانی به معنای آدمی را تشکیل می‌دهد خواهیم پرداخت. و این موضوع به معنای بهبود خصوصیات زندگی فردی و اجتماعی، روحی و معنوی بشریت است. در مثال ما با جلوگیری از اسراف قرص چهارم نان عملاً ۲۵ درصد بر ساعت فراغت کل جمعیت بشری افزوده خواهد شد و این به معنای اضافه کردن ۲۵ درصد بر ساعات حیات فکری، روحی، جسمی، مادی، معنوی، فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان است.

گرچه اسراف در حیطه احکام به معنای حکم شرعی قرار ندارد که شامل حدود گردد. و بدلیل اینکه از حوزه احکام خارج می‌گردد وارد حیطه اخلاق می‌شود. یعنی ترغیب و تشویق باید از طرف همه ناصحان و زعمای در این ارتباط صورت گیرد تا جامعه مجاب شود که مصرف زائد بر نیاز خود را حذف کند.

در حاشیه تحلیل اسراف از لحاظ تولیدکننده نیز همین مطالب صادق است. تحلیلهای ساده‌ای از نوع آنچه که گفته شد در توجیه رفتار تولیدکننده نیز صادق است. این تحلیلهای نیز دلالت بر بهینگی پارتو در شرایط مصرف بی اسراف خواهد بود که از لحاظ تحلیلهای ایستای تطبیقی شرایط مبادله و رفاه در حالت مصرف بی اسراف بهتر از همان شرایط در زمان مصرف با اسراف است.

در ارتباط با نوع کالا نیز اسراف قابل بررسی است. برای مثال مصرف کالاهای لوکس در برخی از تعاریف مشمول اسراف و در برخی دیگر مشمول تعریف قناعت می‌گردد. برخی مصرف کالاهای لوکس را اسراف می‌دانند و برخی خیر. در اینجا از این دو نوع نگرش می‌گریزیم و به موضوعی

^{۲۳۳} حضرت حاج محمد حسن صالح‌علیشاه، رساله پند صالح، انتشارات حقیقت ۱۳۱۸، چاپ پانزدهم ۱۳۹۳.

دیگر می‌پردازیم که این شبهه در آن قابل حل است و آن مصرف کالاهای لوکس توسط دولت و بخش دولتی است که از محل سرمایه‌های ملی یا به عبارت دیگر بیت المال تامین می‌شود. مفهوم عقلی این موضوع در این است که دولت یا بخش دولتی نباید از محل درآمد افراد اقدام به خرید کالاهای لوکس نماید. مثلاً ملاحظه شد که در تشکیلات دولتی جشنهای مفصل و میهمانیهای مجلل و ساختمانهای گران قیمت و اتومبیلهای تشریفاتی و انواع و اقسام نمادهای لوکس مورد استفاده دولتمردان قرار می‌گیرد. قرآن کریم می‌فرماید: فرمان اسراف کاران را که در این سرزمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند اطاعت مکنید.^{۲۷۴} و قرآن این نوع مصرف توسط دولتمردان را ممنوع کرده است زیرا قسط اسلامی اجازه نمی‌دهد که مالیات از کارگر زحمتکش تبدیل به شیرآلات آب طلادار در فلان مرکز تحقیقاتی شود و یا کارگری که در سال دستش به خوراکیهای لذیذ نمی‌رسد مالیاتی دهد که آن مالیات در جشن‌ها و میهمانی‌های تشریفاتی تبدیل به استیک با سس قارچ شود. یا زارعی که هزینه خرید یخچال خود را صرف تهیه بذر می‌نماید و از محل دسترنج خود مالیاتی از بابت فروش محصول زراعی به دولت می‌دهد مالیاتش صرف یخچالهای شیک اتاقهای کار پرسنل دولتی گردد. مسلماً مفهوم اسراف به معنی لغوی آن یعنی از حد اعتدال گذشتن و زیاده‌روی در این رویه‌های دولتی کاملاً مصداق دارد و حتی می‌توان حکم به حرام بودن داد. یعنی در اینگونه موارد به دلیل اینکه اسراف موجب تضییع حق الناس می‌گردد و وارد در حیطه ضمان می‌شود ارتکاب فعل حرام است. هرچند اسراف فردی در داراییهای شخصی علیرغم مذموم بودن آن وارد در حیطه حرمت نمی‌گردد. یعنی اگر مصرف کننده بخش خصوصی به عنوان یک فرد در اموال خود اسراف در مصرف نماید گرچه کارش زشت است ولی ارتکاب حرام نیست. ولی اگر مامور دولت در وظیفه خود اقدام به خرید کالاهای لوکس برای تشکیلات دولتی نماید مرتکب فعل حرام شده است. لذا بر این اساس است که مولای ما امیر مؤمنان (ع) در فرمان به مالک اشتر می‌فرماید: ای مالک این مسند تو نان و خورش تو نیست. یعنی تو حق نداری رفاه خود را از آن تامین کنی. مفهوم آن این است که حق نداری از منابع بیت المال دفتر کاری مرفه و مجلل و با خوراکی و خورشتی لذیذ از خود پذیرایی نمایی زیرا این منابع متعلق به بیت المال و جامعه است.

^{۲۷۴} سوره شعراء، آیات ۱۵۲-۱۵۱. و لا تطیعوا أمر المرفین. الذین یفسدون فی الأرض و لا یصلحون.

مفهوم جلوگیری از اسراف سوای از بخل و یا تقتیر است که در قرآن مذموم معرفی شده‌اند و نظر قرآن در ممنوعیت تقتیر یعنی ممنوعیت سختگیری در مصرف است. در ارتباط با بندگان ویژه خود می‌فرماید:^{۲۷۵} آنانند که هنگام انفاق اسراف نکرده بخل هم نوزند بلکه میانه‌رو باشند و در ذمّ تقتیر می‌فرماید: آنان که بخل ورزیدند و فقیران را از مالی که به فضل خدا نصیب آنان شده است محروم ساخته‌اند گمان نکنید که این بخل به نفع آنان خواهد بود بلکه به ضرر آنان است زیرا مالی که در آن بخل ورزیده‌اند در روز قیامت زنجیر گردن آنها می‌شود.^{۲۷۶}

اسراف در قرآن کریم

مبحث اسراف از مباحث مهم در اقتصاد اخلاق است. اسراف از باب «افعال» و ناش از اول شخص مغایب «سرف» به معنی «از حد اعتدال خارج شدن» است و این خروج بیشتر به اخراج در فزونی است تا نقصان. راغب اصفهانی «سرف» را تجاوز از حد در کلیه افعال انسان تعریف می‌کند.^{۲۷۷} تعریف و ترجمه رسای دیگری را برای اسراف قرآن خطی شماره ۴ آستان قدس رضوی^{۲۷۸} ارائه می‌دهد که بیشتر مورد نظر و توجه ما قرار دارد. قرب زمانی این ترجمه به صدر اسلام در انطباق مصداق مفهوم به منطوق لا اقل از بُعد تاریخی به مقصود ناطق اقرب است.

در این قرآن اسرف به معنی «تباهکاری کند» و اسراف به معنی «تباهیها و تباه کرده» معنی شده است. این معنی یعنی تباه کردن از لحاظ اقتصاد و اقتصاد اخلاق اهمیت بسزایی دارد. زیرا تباه کردن منابع در اقتصاد اخلاق از اهم موضوعات قابل بحث است. زیرا در اقتصاد هدف اصلی بهره بردن حداکثر از منابع می‌باشد و اگر بخشی از منابع احصاء شده غیرقابل بهره برداری باشد مسلماً بهینه‌سازی در همه بازارها و رفتارهای اقتصادی دچار نقصان خواهد شد. از اینرو باید گفت مبحث

^{۲۷۵} سوره فرقان آیه ۶۷. و الذین إذا أنفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواماً.

^{۲۷۶} سوره آل عمران آیه ۱۸۰. و لا یحسبن الذین ینخلون بما آتاهم الله من فضله هو خیراً لهم بل هو شرٌّ لهم سیطوؤفون ما یخلوا به یوم القیامة و لله میراث السماوات و الأرض و الله بما تعملون خیر.

^{۲۷۷} راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، انتشارات دارالفکر، بیروت، لبنان، صفحه ۲۳۶.

^{۲۷۸} فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی با ترجمه فارسی کهن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. این مجموعه به کوشش احمدعلی رجائی بخارایی از قرآن مزبور استخراج شده است و کاتب قرآن مزبور سعدبن عبدالجبار بن احمد المکئی بابی الحرث.

اسراف یکی از اساسی‌ترین مباحث اقتصاد اخلاق است که در اینجا به آن می‌پردازیم.

در قرآن کریم آیات متعددی به اسراف پرداخته‌اند و آن را مذموم شمرده‌اند. در ذیل آیه^{۲۷۹} «ای فرزندان آدم زینتهای خود را در هر مسجدی بگیرید و بخورید و بیاشامید و اسراف مکنید که خداوند اسرافکاران را دوست نمی‌دارد». در شرح این آیه در تفسیر شریف بیان السعاده فی مقامات العبادة مرقوم است که^{۲۸۰}: «یا بنی آدم خذوا زینتکم» ای فرزندان آدم زینتهایتان را بگیرید، از آن چه جمال شما به آن است، از طهارت ابدان از اخبث و احداث و لباس‌های زیبا پاکیزه، و حُسن دادن مویهای سرتان و ریشتان با شانه کردن و غیر آن هر چه که با آن زینت داده می‌شود از روغن‌ها و خضاب و از افعال حمیده و اقوال فصیحه از امور آخرت و از محبت خویشاوندان و عقاید صحیحه و از احوال و اخلاق جمیله و مکاشفات صحیحه و مشاهدات قلبیه و معاینات روحیه «عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» در هر مسجدی، و بیان مسجد و وجه دخول لفظ عموم بر آن و این که اصل همه عبارت از خلیفه خدا در زمین است گذشت. و زینت و مسجد در این آیه و در غیر آن به آنچه که ذکر کردیم تفسیر شده. هر کس بخواهد بر آنچه که از معصومین ع وارد شده اطلاع یابد، به «کافی» و «صافی» و غیر آن دو رجوع کند. «و کُلُّوا واشربوا» بخورید و بیاشامید زیرا که زینت و خوردن و آشامیدن برای شما مباح است و با اقامه وجوه در مساجد منافاتی ندارد، بلکه شما را برای این کار تقویت می‌بخشد، تعمیم خوردن و آشامیدن همانند زینت واضح است. «و لا تُسرفوا» ولیکن اسراف نکنید در افراط به زینت کردن که از اقامه وجوه (توجه به حق) وامانید، به دلیل اشتغال نفوس شما به تحصیل آن و تحصیل بهای آن و حفظ آن از کثیف شدن، و در افراط در خوردن و نوشیدن و در پاکیزه کردن خوراکیها و نوشیدنیها، زیرا خوردن و آشامیدن بیش از اندازه اشتهای شما، موجب زیان در کالبد و روان و کسالت و اشتغال شماست. «انَّه لا یُحِبُّ الْمُسرفین» خداوند اسراف کاران را در هر چیزی که باشد دوست ندارد. زیرا که اسراف در همه افعال و اقوال و احوال جریان دارد. چنانکه در خبر در جواب کسی که پرسیده است وارد شده: آیا در وضو اسراف هست؟ فرموده: بلی، در وضو اسراف هست اگر چه بر سر نهر باشی. چون استعمال قوا و اعضا در هر کاری زیادتر از مقدار تحصیل حقیقت آن فعل و زیادتر از تحصیل کمالات آن اعم از این که فعل واجب باشد

^{۲۷۹} سوره اعراف، آیه ۳۱. «یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کلِّ مسجد و کُلُّوا واشربوا ولا تُسرفوا انَّه لا یُحِبُّ الْمُسرفین».

^{۲۸۰} حضرت حاج ملا سلطان محمد بیدختی گنابادی، بیان السعاده فی مقامات العبادة، جلد پنجم، ترجمه محمد رضاخانی و حشمت‌الله ریاضی، صفحات: ۲۶۹-۲۶۸.

یا مستحب یا مباح، اسراف محسوب می‌شود و این معنی برحسب تنزیل است. اما برحسب تأویل و باطن، اسراف در خوردن و آشامیدن و پوشیدن به این است که نفس بر عقل غلبه کرده و از امر و نهی در مورد آنها غفلت می‌کند، پس همانا اسراف تحصیل کردن مشتبهات و خواسته‌های نفس است غالب بر عقل و امر الهی.»

از بیان فوق جامعیت منع اسراف در همه امور قابل فهم است، و در این مبحث به مفهوم اقتصادی اُکل و شرب که از بعد اقتصادی در زمره مصرف می‌گنجد می‌پردازیم. در آیه دیگری می‌فرماید^{۲۸۱}: «از ثمره آن هنگامی که به بار نشست بخورید و روز برداشت حق او را بدهید و اسراف نکنید که خدا مسرفان را دوست نمی‌دارد.» که اشاره به ابعاد تولید در رابطه با اسراف دارد و اشارات متعدد دیگری که در آیات قرآن وجود دارد که ضمن اینکه مالکیت فرد را بر اموال خود ضمناً موعی می‌دارد وی را محدود می‌کند که جانب اعتدال را در صرف منابع هم در مصرف و هم در تولید رعایت کند و تجاوز از این حد را اسراف دانسته و مذموم می‌شمارد.

نه تنها در تفاسیر امامیه و برادران متسنن و در روایات کتب اربعه خاصه و صحاح سته عامه شرح و اخبار زیادی درباره حکم و حکم اسراف وارد شده بلکه کتب فقهی نیز به کرات مبحث اسراف را تحت مذاقه قرار داده‌اند که مرور بر این ادبیات جلدها کتاب لازم دارد. کتب تحلیلی- اقتصادی معاصر نیز هرچند مبحث اسراف را از اهم سرفصل‌های اقتصاد اسلامی دانسته‌اند ولی به بررسی رفتار اقتصادی واحدهای اقتصادی یعنی مصرف کننده و تولیدکننده از لحاظ نظری نپرداخته‌اند. و همچنین این موضوع نیز از نگاه اقتصاد اخلاق نیز توسعه داده نشده است. و با توجه به اهمیت آن لازم است که همچنان درباره آن تدقیق و تحقیق بیشتری صورت پذیرد.

رفتار مصرف کننده

براساس نظریه رفتار مصرف کننده در اقتصاد خرد مبنای رفتاری مصرف بر اساس فروض زیر قرار دارد: اگر مصرف کننده مطلوبیت بیشتری از مصرف A بدست می‌آورد تا مصرف B می‌گوئیم A مرجح است به B. این فرض در اصل فرض اصلی رفتار عقلانی مصرف کننده را تشکیل می‌دهد و

^{۲۸۱} سوره انعام، آیه ۱۴۱ «كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ».

این فرض در اقتصاد اخلاق نیز مورد قبول می‌باشد زیرا کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. پس برای تمام گزینه‌های ممکن B و A مصرف کننده بین A و B یا A بر B یا B بر A ترجیح می‌دهد و یا بین A و B بی تفاوت است. و فقط یکی از این ترجیحات صحیح است و اگر مصرف کننده A بر B و B بر A بر C ترجیح دهد او A بر C ترجیح خواهد داد.^{۲۸۲} براساس منطق فوق و با فرض مرتبی بودن^{۲۸۳} مطلوبیت نظریه رفتار مصرف کننده در اقتصاد خرد پایه ریزی شده است.

در اقتصاد اخلاق و در مبحث اسراف علاوه بر فروض و منطق فوق موضوع دیگری مطرح می‌شود که آن در قالب فرضی نظیر اشباع پذیری^{۲۸۴} نیز در رفتار مصرف کننده قابل طرح است. کلیه فروض مربوط به تابع مطلوبیت از قبیل اکیداً شبه مقعر^{۲۸۵} و فروض حاشیه‌ای دیگر از لحاظ کیفیت زمان و مقدار کالا (غیر عدد صحیح بودن) و مشابه همانند تحلیل‌های خرد کلاسیک در اینجا نیز فرض شده‌اند.

در حالت متعارف در نظریه رفتار مصرف کننده در اقتصاد خرد، مصرف کننده تابع مطلوبیت خود را (f) با توجه به قید بودجه حداکثر می‌نماید. یعنی

$$\text{Max: } f(q_1, q_2) \quad (1)$$

$$\text{S. to: } y = p_1 q_1 + p_2 q_2$$

با تشکیل معادله لاگرانژ و بدست آوردن شروط لازم و کافی مطلوبیت مصرف کننده هنگامی حداکثر می‌شود که نسبت مطلوبیت‌های نهائی مساوی نسبت قیمت‌ها شود:

$$\frac{f_1}{f_2} = \frac{p_1}{p_2} \quad (2)$$

که در آن f_1 و f_2 مشتقات مرتبه اول تابع مطلوبیت f نسبت به مقدار کالاهای q_1 و q_2 می‌باشد و p_1 و p_2 و 0 به ترتیب قیمت کالاهای q_1 و q_2 و درآمد مصرف کننده می‌باشند. شرط تعادل فوق به معنای این است که نرخ جایگزینی کالا مساوی مقدار ثابت ضریب لاگرانژ باشد. شرط کافی یعنی

²⁸² Transitive

²⁸³ Ordinal

²⁸⁴ Satiation assumption.

²⁸⁵ Strictly quasi concave

دترمیان هشین مرزدار نیز باید مثبت باشد تا تابع فوق حداکثر باشد. از حل مسئله (۱) و مشتق‌گیری تابع لاگرانژ نسبت به q_1 و q_2 و ضریب لاگرانژ و حل معادلات برای q_1 و q_2 توابع تقاضا بدست خواهند آمد:

$$\begin{aligned} q_1 &= \phi_1(p_1, p_2, y) \\ q_2 &= \phi_2(p_1, p_2, y) \end{aligned} \quad (۳)$$

که در آن‌ها تغییرات q_1 نسبت به تغییرات p_1 و تغییرات q_2 نسبت به تغییرات p_2 با شرط ثابت بودن سایر متغیرها در شرایط متعارف (غیرگیفن بودن) کالاها منفی است.

رفتار مصرف‌کننده برای تنظیم زمان کار و استراحت نیز از فرآیند مشابهی در اقتصاد خرد بدست می‌آید. بدین ترتیب که اگر تابع مطلوبیت وی (U) به شکل تابعی از فراغت (L) و درآمد (y) باشد می‌توان نوشت:

$$U = g(L, y) \quad (۴)$$

اگر T کل زمان موجود برای فرد و W زمان کار و r نرخ دستمزد باشد زمان فراغت و درآمد وی با دو معادله زیر بیان خواهند شد:

$$\begin{aligned} L &= T - W \\ y &= rW \end{aligned} \quad (۵)$$

که با جایگزینی در تابع (۴) خواهیم داشت:

$$U = g(T - W, rW) \quad (۶)$$

تابع اخیر را با مشتق‌گیری نسبت به W و قرار دادن آن برابر صفر حداکثر نموده، خواهیم داشت:

$$\frac{-dy}{dL} = \frac{g_1}{g_2} = r \quad (۷)$$

که g_1, g_2 مشتقات جزئی تابع g نسبت به W در تابع ترکیبی (۶) برای جزءهای $T-W$ و TW می-باشد. شرط (۷) تعادل مصرف کننده بین کار و فراغت را در ارتباط با درآمد ناشی از کار ارائه می-دهد. شرط کافی نیز مستلزم منفی بودن مشتق دوم تابع U نسبت به W است.

نگرش اقتصاد نئوکلاسیک به رفاه حداکثر نمودن مصرف است؛ با توجه به ارجحیت نسبی فرد در مورد کار و فراغت، از لحاظ نظری هرچند این پدیده از رفتار انسان‌ها قابل استنتاج است و افراد علاقه‌مند به حداکثر کردن مصرف خود هستند و ملاحظات فراغت و کار را مدنظر قرار می‌دهند ولی در عمل مشاهده می‌شود که مطلوبیت ناشی از مصرف بر مطلوبیت ناشی از فراغت می‌چربد. در بیانی بهتر شاید بتوان گفت که توجه انسان به مادیات ملموس که کالاها هستند بیش از مطلوبهای معنوی انسانی اوست که ملموس نیستند. زیرا حس‌های خمسه بشری در کالبد انسانی ماده را بهتر از معنا ادراک می‌کند. این پدیده در عمل انسان را تبدیل به ماشین کار می‌نماید که تمام هم‌ و غم وی مصروف پرداختن به تولید مادی می‌گردد. در صورتی که انسان باید به تولید محصولات معنوی لازم برای خود نیز بپردازد که معمولاً آن در زمان فراغت از کار مادی بهتر حاصل می‌شود. یعنی زمانی برای تفکر و اندیشه و محاسبه و تزکیه و تربیت و اصلاح امور روحی و معنوی و اخلاقی خود نیز لازم دارد تا در این ارتباط به هدف خلقت خود نیز پی برد و قدمی در اعتلای روحی خود بردارد. نگرش حداکثر کردن رفاه با حداکثر کردن مصرف به معنی این است که W در تابع (۸) برای حداکثر شدن درآمد بیشتر و بیشتر گردد و مصرف مادی به معنای انتفاع تن از لذات جسمی و ملکی به معنی تصاحب روزافزون اموال و تکثر آنان است. در صورتی که انسان نمی‌تواند مصرف کننده کالا بدون حد و مرز باشد. زیرا برخلاف نظریات نئوکلاسیک‌ها در اقتصاد رفتار مصرف کننده، که مصرف کننده را اشباع ناپذیر^{۲۸۶} فرض می‌کنند، مصرف کننده اشباع پذیر است یعنی بیش از اندازه‌ای حدوداً مشخص از کالاها و خدمات نمی‌تواند استفاده کند. به عبارت دیگر گنجایش مصرف ندارد. این مسئله اگر در تمام کالاها صادق نباشد لاقلاً در مورد دسته‌ای از کالاها و خدمات صادق است. در مورد دسته دیگر که صادق نیست مبحث تملک و ارضاء انسان‌ها از داشتن دارائی بیشتر مدنظر قرار می‌گیرد که این موضوع به دلیل افکار روحی انسان‌ها و افزایش مطلوبیت آنها در اثر تملک بیشتر است. فرق اساسی در این دو گروه کالا از لحاظ کلی و بدون توجه به تمایزات جزئی طبقه‌بندی کلی کالاها و خدمات در دو گروه بی‌دوام و بادوام است که بی-

²⁸⁶ Non-satiation assumption.

دوام‌ها باید مصرف شوند و عمر زیادی ندارند و بادوام‌ها تملیکی هستند و گاه عمر آنها بیش از عمر مالکان آنها نیز هست. این موضوع یعنی قناعت در مصرف بخصوص در دارایی‌های بادوام می‌تواند به عنوان یکی از سرفصل‌های اقتصاد اخلاق مطرح گردد و فعلاً از آن پرهیز نموده تا انشاءالله در مبحثی مجزا به آن پردازیم.

رفتار مصرف‌کننده و اسراف

اسراف منابع نوعی اتلاف منابع نیز هست ولی واژه اسراف مفهوم عامتری دارد که شامل زیاده‌روی در همه امور نیز می‌شود که اتلاف این تنوع مفهومی را ندارد. اسم مکان یا زمان برای اسراف، «مَسْرَف» یا «مَسْرِف» می‌شود که به معنی محل یا زمان اسراف معنی می‌دهد و اگر مکان یا زمان را مجازی بگیریم «مصرف» به معنی «مورد اسراف» خواهد بود. چیزی که در مبحث اسراف مدنظر است بیشتر از لحاظ مفهوم اسراف به معنی تباه کردن منابع موردنظر ماست که گرچه در مورد کالاهای بادوام نیز مصداق دارد ولی در کالاهای بی‌دوام بیشتر مفهوم پیدا می‌کند. چون اسراف سبب می‌شود بخشی از منابع کالایی دچار افساد با تباهی یا دورریزی یا زبالگی، ناشی از «حرص خرید»، یا ناشی از «مصرف تقلیدی»^{۲۸۷}، یا «مصرف خودنمائی»^{۲۸۸} یا «مصرف تشویقی»^{۲۸۹} یا «مصرف عادی» یا بطور کلی تر «مصرف گرایی»^{۲۹۰} شود که این واژه‌ها در معنی واژه «مصرف» با حرف «سین» می‌گنجد نه «مصرف» با حرف «صاد» زیرا منابعی احصاء شده که مورد «اُکل» واقع نمی‌شود. به عبارت دیگر مصرف از لحاظ نظریات اقتصاد خرد به معنی خرید کالا یا تقاضای واقع شده تعریف می‌گردد یعنی با خرید کالا مفهوم مصرف تحقق می‌یابد در صورتی که اُکل به معنی صرف کردن کالا یا به واژگان عامه «خوردن» تلقی می‌شود و این خوردن لزوماً به معنی بلعیدن با حلق نیست بلکه «بکارگیری کالا» معنی می‌دهد. از طرفی برای اینکه مفهوم منطوق جدا از تداعیات اذهان باشد استعمال کلمات نامأنوس یا جدید (حتی لاتین) بهتر مقصود را می‌رساند. از این لحاظ اتحاد زیر را می‌نویسیم:

²⁸⁷ Imitative consumption pattern.

²⁸⁸ Keep up with Jones consumption pattern

²⁸⁹ Consumptionism.

ساموئل استرُس مصرف تشویقی را علم اجبار انسان به استفاده بیشتر و بیشتر کالاها تعریف می‌نماید. نگاه کنید به:

Samuel Strauss (1870-1953) Critics on Consumptionism. The Atlantic Monthly, November 1924.

²⁹⁰ Consumerism.

$$\text{مسرف} + \text{أكل} = \text{مصرف} \quad (۸)$$

که معادل آن را به این شکل تعریف می‌کنیم:

$$q = q^* + \tilde{q} \quad (۹)$$

که در آن q همان مصرف مدنظر اقتصاددانان نئوکلاسیک است و q^* و \tilde{q} آن مقدار از q است که به ترتیب به أكل می‌رسد و تباه می‌شود. تباه شدن می‌تواند در اینجا انواع معانی در مورد وجه مشخصه تباهی را در مورد کالاهای مختلف داشته باشد. مثلاً دورریختن کالا، فاسد شدن آن، غیرضروری بودن، ضایع شدن، از مدافتادن، بلااستفاده شدن و ... باشد که همواره مفهوم تباه شدن در مورد آنها مصداق دارد.

با توجه به رابطه (۸) یا (۹) مجدداً رفتار مصرف کننده را برای حداکثر نمودن مطلوبیت بررسی می‌کنیم. از لحاظ منطقی و عقلی اگر کالایی به نحوی تباه شود سبب ایجاد مطلوبیتی برای مصرف کننده نخواهد شد. به عبارت دیگر اگر بخشی از کالای خریداری شده ضایع یا فاسد شود یا غیرضروری باشد یا به دلیل تغییر زمان قابل استفاده نباشد یا از مد بیافتد یا به هر دلیل دیگری مورد استفاده به معنی أكل قرار نگیرد سبب ایجاد مطلوبیتی برای مصرف کننده نخواهد شد. یعنی فقط بهره‌برداری از کالا یا خدمت است که موجب انتفاع و مطلوبیت می‌گردد و نه تنها خرید کالا. لذا بر اساس رابطه (۸) فقط أكل در تابع مطلوبیت مصرف کننده قواعد ارجحیت‌های آشکار را می‌پذیرد و نه مسرف.

تابع مطلوبیت مصرف کننده و مسئله حداکثرسازی آن را مجدداً با توجه به (۹) و با ساده و محدود ساختن مسئله به دو کالا می‌نویسم:

$$\begin{aligned} \max \quad & f^*(q_1^*, q_2^*) \\ \text{s.to:} \quad & y^0 = p_1(q_1^* + \tilde{q}_1) + p_2(q_2^* + \tilde{q}_2) \end{aligned} \quad (۱۰)$$

با توجه به توضیحات ذکر شده مبنی بر عدم مطلوبیت مسرف داریم \tilde{q}_1, \tilde{q}_2 وارد تابع مطلوبیت

نمی‌شوند ولی در خط بودجه مصرف‌کننده وارد شده است. یعنی:

$$\frac{\partial f^*}{\partial q_1^{\sim}} = \frac{\partial f^*}{\partial q_2^{\sim}} = 0 \quad (11)$$

معادله لاگرانژ را برای مسئله (۱۰) می‌نویسیم:

$$V = f^*(q_1^*, q_2^*) + \lambda [y^0 - p_1(q_1^* + q_1^{\sim}) - p_2(q_2^* + q_2^{\sim})] \quad (12)$$

شرط مرتبه اول برای حداکثر شدن (۱۲) برابر است با:

$$\begin{aligned} \frac{\partial V}{\partial q_1^*} &= \frac{\partial f^*}{\partial q_1^*} - \lambda p_1 = 0 \\ \frac{\partial V}{\partial q_2^*} &= \frac{\partial f^*}{\partial q_2^*} - \lambda p_2 = 0 \\ \frac{\partial V}{\partial \lambda} &= y^0 - p_1(q_1^* + q_1^{\sim}) - p_2(q_2^* + q_2^{\sim}) = 0 \end{aligned} \quad (13)$$

یا به عبارت دیگر شرط تعادل در مورد اکل همان شرط تعادل در حالت مصرف است یعنی:

$$\frac{f_1^*}{f_2^*} = \frac{p_1}{p_2} \quad (14)$$

ولی سطح مطلوبیت حاصل کمتر از سطح قبلی می‌باشد زیرا خط بودجه به میزان $p_1 q_1^{\sim} + p_2 q_2^{\sim}$ به چپ انتقال پیدا کرده یعنی:

$$(y - p_1 q_1^{\sim} - p_2 q_2^{\sim}) = p_1 q_1^* + p_2 q_2^* \quad (15)$$

به عبارت دیگر شیب منحنی‌های بی‌تفاوتی تغییر نکرده ولی به دلیل اینکه بخشی از درآمد به دلیل ضایع شدن یا تباه شدن کالا از دست می‌رود خط بودجه به سمت چپ انتقال یافته و به منحنی‌های بی‌تفاوتی‌ای مماس می‌شود که مقدار مطلوبیت آنها کمتر است. به عبارت دیگر برای جبران این

کاهش باید مقدار هزینه مسرف $p_1q_1 + p_2q_2$ به مصرف کننده داده شود تا وی با همان الگوی اسراف سابق به حد مطلوبیت بدون اسراف برسد. یعنی به شرط جمع پذیر بودن^{۲۹۱} تابع مطلوبیت:

$$f(q_1, q_2) = f(q_1^*, q_2^*) + f(q_1^{\sim}, q_2^{\sim}) \quad (۱۶)$$

$$y = y^* + y^{\sim} \quad (۱۷)$$

$$p_1q_1 + p_2q_2 = p_1^*q_1^* + p_2q_2^* + p_1q_1^{\sim} + p_2q_2^{\sim} \quad (۱۸)$$

پس از لحاظ مطلوبیت کسب شده توسط مصرف کننده با توجه به اینکه اکل سبب ایجاد مطلوبیت می شود در حالت متعارف در نظریه مصرف کننده، مصرف کننده بخشی از مطلوبیت خود را به دلیل مسرف یعنی تباه شدن منابع درآمدی خود از دست می دهد. میزان درآمد از دست داده شده در اثر اسراف یعنی y^{\sim} باید توسط کار بیشتر بدست آید تا رفاه وی را ثابت نگهدارد. لذا در این حالت رفتار وی را از لحاظ کار و فراغت بررسی می کنیم. همانطور که در معادله (۴) نشان داده شده مطلوبیت کارگر تابع دو متغیر درآمد و زمان فراغت وی است. حال معادله دوم (V) را به شکل زیر می نویسیم:

$$y = y^* + y^{\sim} \quad (۱۹)$$

$$rW = rW^* + rW^{\sim}$$

$$y = rW^* + rW^{\sim}$$

که y^{\sim} میزان تباه شدن منابع درآمدی وی بابت اسراف است که برای حفظ مطلوبیت مصرف با وجود مسرف باید ایجاد شود. W^{\sim} زمان کار برای کسب این درآمد می باشد. پس خواهیم داشت:

$$U = g(T - W, rW) = g[T - W^* - W^{\sim}, r(W^* + W^{\sim})] \quad (۲۰)$$

به سادگی از مقایسه (۶) با (۲۰) می توان دریافت که برای اینکه تعادل مصرف کننده در این حالت به وقوع بپیوندد میزان W^{\sim} ساعت باید به کار خود اضافه کند یا به عبارت دیگر از فراغت خود کم

²⁹¹ Additive utility function assumption

کند تا منابع درآمدی لازم برای مسرف را بدست آورد و نتیجتاً از مسرف هم مطلوبیتی نبرد. پس اگر مشتقات جزئی تابع U فوق را نسبت به W^* و W^\sim مساوی صفر قرار داده، خواهیم داشت:

$$\frac{dU}{dW^\sim} = -g_1^\sim + g_2^\sim r = 0 \quad (21)$$

$$\frac{dU}{dW^*} = -g_1^* + g_2^* r = 0$$

حال هر دو معادله بدست آمده را با هم جمع کنیم:

$$\frac{dU}{dW^*} + \frac{dU}{dW^\sim} = -(g_1^* + g_1^\sim) + (g_2^* + g_2^\sim)r \quad (22)$$

که همان شرط تعادل (۷) است. به عبارت دیگر:

$$\frac{dU}{dW} = \frac{dU}{dW^*} + \frac{dU}{dW^\sim} \quad (23)$$

و با توجه به اینکه $W = T - L$ می‌توان (۲۳) را اینگونه نوشت که:

$$\frac{dU}{dW} = \frac{dU}{dW} \cdot \frac{dW}{dL} = -\frac{dU}{dL} \quad (24)$$

پس:

$$-\frac{dU}{dL} = \frac{dU}{dW^*} + \frac{dU}{dW^\sim} \quad (25)$$

به عبارت دیگر به میزان $\frac{dU}{dW}$ مصرف کننده از مطلوبیت ناشی از فراغت خود را برای تأمین درآمد لازم برای ابتیاع کالاهای مسرفی از دست می‌دهد. به عبارت ساده می‌توان چنین ابراز داشت که اسراف سبب از بین رفتن فراغت انسان‌ها و مطلوبیتی که از فراغت می‌برند خواهد شد. این نتیجه‌گیری ناقض فرض عقلانیت مصرف کننده نیست و این موضوع را توضیح می‌دهد که چون

اسراف سبب می‌شود بخشی از منابع کالایی دچار افساد یا تباهی یا دورریزی یا زبالگی، ناشی از شکل غلط و فرم تابعی نادرست تابع مطلوبیت به دلیل عواملی نظیر «حرص خرید»، «مصرف تقلیدی»، یا «مصرف خودنمائی» یا «مصرف تشویقی»، یا «مصرف عادتی» یا «مصرف گرایی» یا مواردی از این دست می‌باشد عملاً باید در عوض اینها مصرف کننده بیشتر کار کند و اوقات فراغت خود را از دست بدهد تا این پدیده‌های مصرفی را ارضاء نماید. و در اصل با این ارضاء اُکلی صورت نمی‌گیرد و فقط خیالاً مرتضی می‌شود.

اسراف و تقاضای بازار

بوضوح از معادلات (۳) می‌توان نقش درآمد (y) را در توابع تقاضای افراد برای کالاها مشاهده نمود. چنانچه تابع تقاضا را در دستگاه مقدار (q) و قیمت (p) ببینیم افزایش y سبب انتقال تابع تقاضا به سمت راست و کاهش آن سبب انتقال آن به سمت چپ می‌شود. حال اگر مقدار درآمد را همانند معادله اول (۱۹) به دو قسمت درآمد لازم برای تأمین اُکل (y^*) و درآمد لازم برای تأمین مسرف (\tilde{y}) تقسیم کنیم نتیجه آن می‌شود که چنانچه \tilde{y} مقدارش در اثر جلوگیری از اسراف کم شود به همین میزان معادله تقاضا به سمت چپ کشیده می‌شود. این موضوع نه تنها درباره رفتار فرد صحت دارد بلکه برای تقاضای بازار نیز صادق است زیرا تقاضای بازار از جمع افقی توابع تقاضای افراد بدست می‌آید. یعنی اگر تابع تقاضای فرد i برای کالای j را به شکل D_{ij} در زیر نشان دهیم:

$$D_{ij} = D_{ij}(p_1, \dots, p_m, y_i) \quad (26)$$

که p_1, \dots, p_m قیمت m کالای موجود در تابع مطلوبیت مصرف کننده i و y_i درآمد مصرف کننده i می‌باشد؛ تابع تقاضای بازار برابر خواهد بود با:

$$D_j = \sum_{i=1}^n D_{ij}(p_1, \dots, p_m, y_i) \quad (27)$$

که n تعداد مصرف کننده در بازار است. و با ملاحظه y_i^* و \tilde{y}_i می‌توان عبارت فوق را به شکل زیر نوشت:

$$D_j = \sum_{i=1}^n D_{ij}(p_1, \dots, p_m, y_i^* + y_i^{\sim}) \quad (28)$$

رابطه فوق نشان می‌دهد که درآمد لازم برای تأمین مسرف تک تک مصرف کنندگان بعنوان یک جزء انتقال در تابع تقاضای بازار وجود دارد و کاملاً تقاضای بازار را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای مثال اگر y_i^{\sim} همه مصرف کنندگان یعنی درآمد لازم برای تأمین مخارج مسرف صفر گردد به میزان تابعی از همه y_i^{\sim} های همه مصرف کنندگان در بازار، تقاضا به سمت چپ انتقال می‌یابد. انتقال تقاضا به سمت چپ در بازار به شرط ثابت بودن عرضه و سایر متغیرها به معنی کاهش قیمت در بازار خواهد بود.

نظریه رفتار تولید کننده

تابع تولید یک بنگاه نحوه ترکیب عوامل تولید (X_1, X_2, \dots) را برای تولید محصول Q نشان می‌دهد. در حالت ساده تولید q به شکل تابع f از عوامل تولید نشان داده می‌شود:

$$q = f(x_1, x_2) \quad (29)$$

این تابع یک تابع پیوسته تک-مقداری با مشتقات مرتبه اول و دوم پیوسته و برای مقادیر مثبت عوامل و محصول و افزایش در دامنه مزبور و به عنوان یک تابع دقیقاً شبه مقعر معمولی فرض می‌شود. در مقادیر ثابت x_2^0 از عامل تولید دوم میزان تولید متوسط و تولید نهائی هر عامل تولید x_1 به ترتیب برابر خواهد بود با نسبت کل تولید به مقدار کل عامل تولید ۱ و نسبت تغییرات تولید به تغییرات عامل تولید ۱. اگر دیفرانسیل کلی تابع (۲۹) را مساوی صفر قرار دهیم نرخ جایگزینی فنی (RTS) بین عوامل برای تولید در سطح ثابت بدست می‌آید.

$$RTS = -\frac{dx_2}{dx_1} = \frac{f_1}{f_2} \quad (30)$$

رفتار بهینه تولیدکننده برای حداکثر کردن سود از حداکثر کردن تابع زیر بدست می‌آید:

$$\Pi = pf(x_1, x_2) - r_1x_1 - r_2x_2 - b \quad (31)$$

که در این تابع سود (Π) بنگاه با حداکثر کردن تفاوت درآمد ناشی از فروش pq و هزینه C بدست می‌آید. که در آن p قیمت فروش محصول و r_1, r_2 قیمت عوامل تولید متغیر و b هزینه عوامل تولید ثابت می‌باشد. در این حالت شرط لازم از مساوی صفر قرار دادن مشتقات اول تابع فوق نسبت به عوامل تولید بدست می‌آید. و برای تامین شرط کافی برای حداکثر بودن (۳۱) مینورهای اصلی دترمینان هشین مربوطه باید تغییر علامت دهند. اگر معادلات بدست آمده در شرط لازم را برای x_1 و x_2 حل کنیم توابع تقاضا برای عوامل تولید بدست می‌آید:

$$\begin{aligned} x_1 &= \phi_1(r_1, r_2, p) \\ x_2 &= \phi_2(r_1, r_2, p) \end{aligned} \quad (32)$$

مکان هندسی نقاطی که با ترکیب عوامل تولید در حداقل هزینه بتوان تولید نمود مسیر توسعه بنگاه را تعریف می‌نماید. به عبارت دیگر میزان حداکثر تولید در سطوح مختلف هزینه مختصاتی از بکارگیری عوامل تولید را خواهد داشت که مکان این ترکیب‌های عوامل تولید مسیر توسعه بنگاه نامیده می‌شود و بنگاه همواره ترکیب عوامل تولید خود را به گونه‌ای انتخاب خواهد کرد که روی این مسیر قرار گیرد. این مسیر را به شکل تابع زیر تعریف می‌کنیم:

$$g(x_1, x_2) = 0 \quad (33)$$

تابع هزینه بنگاه از حل همزمان تابع تولید و خط هزینه و مسیر توسعه بنگاه برای C بدست می‌آید. به عبارت دیگر سه تابع زیر را برای C حل می‌کنیم:

$$\begin{aligned} q &= f(x_1, x_2) \\ c &= r_1x_1 + r_2x_2 + b \\ 0 &= g(x_1, x_1) \end{aligned} \quad (34)$$

رابطه زیر بدست می‌آید که تابع هزینه نامیده می‌شود:

$$c = \phi(q, r_1, r_2) + b \quad (35)$$

تابع عرضه محصول بنگاه در یک بازار رقابت کامل عرضه آن مقدار کالا را مشخص می‌نماید که از شرط لازم حداکثر کردن سود بدست می‌آید. و شرط حداکثر کردن سود با تساوی قیمت و هزینه نهایی بدست خواهد آمد. به عبارت دیگر تابع عرضه بنگاه (S) در بازار رقابت کامل برای مقادیری از قیمت که بالاتر از حداقل هزینه متغیر متوسط باشد خواهد بود.

اسراف و رفتار تولیدکننده

علیرغم اینکه اسراف یک پدیده بارز و شناخته شده در رفتار مصرف‌کننده می‌باشد ولی مصادیق قابل توجهی در رفتار تولیدکننده دارد. معمولاً در فرآیند تولید به دلیل‌های مختلف خط تولید می‌تواند مولد ضایعات یا افساد مواد اولیه یا واسطه‌ای یا کالای تولیدی شود یا محصول را با بهای تمام شده بالاتر تولید نماید؛ یعنی منابع نیروی انسانی یا سایر عوامل تولید را بیش از حد لزوم بکار گیرد که همه این موارد در زمره مصادیق اسراف در بخش تولید تلقی می‌شوند. به عبارت دیگر از یک مقدار مشخص عوامل تولید بر اساس مشخصه‌های فرآیند تولید باید میزان معلومی محصول تولید شود که این میزان برابر با حداکثر ظرفیت تولیدی خط است و اگر از این رقم کمتر تولید شود عملاً اسراف در عوامل تولید محسوب می‌شود و یا اگر کیفیت محصول پائین‌تر از آنچه که باید تولید شود باشد نیز اسراف در بکارگیری عوامل تولید رخ داده است و اگر در قدم بعدی محصول به دلیل عدم رعایت نکات لازم برای حفظ و نگهداری دچار فساد یا زائل شدن خواص اصلی آن گردد باز اسراف واقع شده است. به عبارتی بخش عمده اسراف در تولید به استفاده ناکارا از عوامل تولید منتج می‌شود که این موضوع را از این لحاظ بررسی می‌نمائیم.

اسراف در تولید را می‌توانیم از لحاظ مختلف بررسی نمائیم. موارد اسراف در بهره‌وری کل^{۲۹۲} (با عوامل تولید ثابت مقدار تولید کمتر از مقدار تولیدی باشد که در شرایط حداکثر بازدهی قابل حصول است)، اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید^{۲۹۳} (ترکیب عوامل تولید به صورت بهینه در فرآیند تولید بکار گرفته نشود)، ضایعات در تولید^{۲۹۴} (درصد فرآورده‌های معیوب یا پائین‌تر از استاندارد موردنظر در تولید) و فساد محصول (عدم وجود فرآیندهای صحیح انبارداری، نگهداری،

²⁹² Total productivity

²⁹³ Allocative inefficiency

²⁹⁴ Technological inefficiency

بسته‌بندی و یا توزیع محصول.) قابل طرح می‌باشند:

اسراف در بهره‌وری کل

یکی از مصادیق اسراف در تولید اسراف در بهره‌وری کل است. افزایش بهره‌وری کل به معنای این است که از مقادیر ثابت عوامل تولید بتوان محصول بیشتری را احصاء نمود. اگر تابع تولید را به شکل زیر در نظر بگیریم:

$$q = Af(x_1, x_2) \quad (۳۶)$$

که A مبین بهره‌وری کل است اگر $A=1$ باشد تابع تولید به حالت معادله (۲۹) خواهد بود. حال دو وضعیت را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. یکی تولید پر بازده در حالت بهترین نحو استفاده از منابع و دیگری تولید کم بازده در حالتی که بهترین نحو استفاده از منابع صورت نمی‌گیرد. مسلماً در دو حالت استفاده از عوامل تولید در چارچوب بهینه‌گی تولید استفاده می‌شود. برای بیان این حالت از رابطه زیر استفاده می‌کنیم:

$$A^* = A - A^{\sim} \quad (۳۷)$$

A^* آن مضرب از بهره‌وری کل است که در عمل تولید می‌شود و A^{\sim} مرتبط با آن مقدار از تولید است که به دلیل عدم رعایت نکات بهره‌وری عملاً تولیدی از برای آن احصاء نمی‌گردد. این بخش از تولید که به این دلیل احصاء نمی‌گردد را بعنوان «اسراف در بهره‌وری کل» نامگذاری می‌نمائیم. با جایگزینی (۳۷) در (۳۶) خواهیم داشت:

$$q = A^* f(x_1, x_2) + A^{\sim} f(x_1, x_2) \quad (۳۸)$$

در جمله سمت راست تولید احصاء شده (q^*) و تولید احصاء نشده (q^{\sim}) به دلیل اسراف در بهره‌وری کل می‌باشد. به عبارت دیگر:

$$q = q^* + q^{\sim} \quad (۳۹)$$

اسراف در بهره‌وری کل (q^{\sim}) به معنی بکارگیری منابع یا عوامل تولید مازاد برای تولید محصول موردنیاز می‌باشد. به عبارت دیگر میزان مواد اولیه مازاد به هرز رفته یا تباه شده را می‌توان بدین شکل محاسبه نمود. اگر معادله زیر را برای C حل کنیم:

$$\begin{aligned} q &= A^* f(x_1, x_2) + A^{\sim} f(x_1, x_2) \\ 0 &= g(x_1, x_2) \\ C &= r_1 x_1 + r_2 x_2 + b \end{aligned} \quad (40)$$

خواهیم داشت:

$$C = \phi(q^*, r_1, r_2) + \phi(q^{\sim}, r_1, r_2) + b \quad (41)$$

یعنی هزینه از دو بخش هزینه برای تولید احصاء شده و هزینه اسراف برای تولید احصاء نشده تشکیل شده است. از سوی دیگر با استفاده از روابط فوق می‌توانیم میزان تقاضا برای عوامل تولید را نیز بدست آوریم. یعنی:

$$\begin{aligned} x_1 &= x_1^* + x_1^{\sim} \\ x_2 &= x_2^* + x_2^{\sim} \end{aligned} \quad (42)$$

به عبارت دیگر بر اساس روابط (۳۲) خواهیم داشت:

$$\begin{aligned} x_1 &= \phi_1^*(r_1, r_2, p) + \phi_1^{\sim}(r_1, r_2, p) \\ x_2 &= \phi_2^*(r_1, r_2, p) + \phi_2^{\sim}(r_1, r_2, p) \end{aligned} \quad (43)$$

مقادیر ϕ_1^{\sim} و ϕ_2^{\sim} تقاضاهای اسراف برای عوامل تولیدی است که اگر بازدهی کل تولید در وضعیت بهره‌وری حداکثر قرار می‌گرفت مقادیر آنها صفر می‌گشت ولی چون اسراف در بهره‌وری کل وجود دارد رقم آنها در روابط فوق به صورت اعداد مثبتی نمایانگر است. این ارقام مثبت ϕ_1^{\sim} و ϕ_2^{\sim} عملاً سبب می‌شود تا توابع تقاضا برای عوامل تولید به سمت راست انتقال یابند و انتقال تابع تقاضای عوامل به سمت راست باعث بکارگیری بیشتر عوامل تولید و گران‌تر شدن قیمت عوامل تولید خواهد شد، بدون اینکه محصول بیشتری تولید گردد.

اسراف در ترکیب نابینه عوامل تولید

یکی دیگر از موارد اسراف در مبحث تولید استفاده نابینه از عوامل تولید است. در ترکیب عوامل تولید، نظریه اقتصاد خرد امکان تولید را در دو ناحیه کلی مدنظر قرار می‌دهد. یکی ناحیه غیرمنطقی تولید است که در این ناحیه بازدهی نهایی حداقل یکی از عوامل تولید منفی است. مسلماً در این ناحیه اسراف عوامل تولید بسیار زیاد است. منفی بودن بازدهی عامل تولید به معنی بکارگیری عامل تولید مربوطه بیش از حد می‌باشد که سبب شده بکارگیری واحدهای نهایی از آن عامل میزان تولید را کاهش دهد. مثلاً اگر در زمینی بیش از اندازه بذر پاشیده شود تولید نه تنها افزایش نمی‌یابد بلکه کاهش نیز پیدا می‌کند. ناحیه دوم، ناحیه منطقی تولید است در این ناحیه اسراف کمتر از ناحیه قبلی می‌باشد ولی به دلیل عدم استفاده بهینه از منابع، محصول می‌تواند در حداکثر قابل احصاء نباشد. در ناحیه منطقی تولید بازدهی نهایی عوامل تولید مثبت است ولی ترکیب بکارگیری عوامل صحیح نیست. چنانچه ترکیب عوامل تولید را بهینه نمائیم این نقیصه رفع خواهد شد و اسراف از بین خواهد رفت.

از لحاظ ریاضی رفتار حداکثر تولید با توجه به محدودیت هزینه از حداکثر کردن تابع لاگرانژ زیر بدست خواهد آمد:

$$V = f(x_1, x_2) + \mu(C^0 - r_1x_1 - r_2x_2 - b) \quad (44)$$

با قرار دادن مشتقات تابع فوق نسبت به x_1, x_2, μ مساوی صفر خواهیم داشت:

$$\frac{f_1}{f_2} = \frac{r_1}{r_2} = RTS \quad (45)$$

به عبارت دیگر نرخ جایگزینی فنی برابر نسبت قیمت عوامل تولید می‌باشد. این نقطه به معنی محل تماس خط هزینه C^0 با منحنی محصول یکسانی^{۲۹۵} می‌باشد که منحنی اخیر حداکثر محصول را با توجه به محدودیت هزینه تولید می‌کند. مسلماً هر ترکیب دیگری به غیر از این ترکیب عوامل تولید سبب اسراف در عامل تولید است و همانگونه که در (۴۲) و (۴۳) نشان داده شد به میزان \tilde{x}_2, \tilde{x}_1

تقاضا برای عوامل تولید را افزایش داده بدون اینکه محصولی از بابت آن ایجاد نماید.

ضایعات تولید

ضایعات تولید معمولاً به دلایل مختلف بوجود می‌آید که تنوع این دلایل بسیار زیاد است و از اهمال کارگر تا نامرغوب بودن مواد اولیه تا ایرادات در ماشین آلات تولید یا دیگر مسائل را شامل می‌شود که این موارد در خطوط تولید صنعتی و سنتی و بسته به نوع تولید کالا یا حتی خدمت و فعالیت موردنظر متفاوت است ولی همه آنها را اینجا تحت عنوان ضایعات تولید به عنوان بخشی از تولید که کیفیت موردنظر را ندارد قرار می‌دهیم. ضایعات تولید به دلیل حجم زیاد آن معمولاً استفاده‌های خاصی نیز دارند و معمولاً بنگاه‌های دیگر آنها را برای استفاده‌های متفاوتی خریداری می‌کنند ولی به هر حال به دلیل اینکه مرغوبیت کافی ندارند سبب نقصان بازدهی بنگاه شده‌اند. لذا برای اینکه از اطلاع و تکرار کلام خودداری نمائیم می‌توانیم همان آثار نشان داده شده برای کاهش در بازدهی کل را به این مبحث نیز تعمیم دهیم. به عبارت دیگر نتیجه‌گیری نمائیم که افزایش ضایعات به معنای کاهش در بازدهی کل تولید بوده و این کاهش همان اثرات مشابه را دارد. پس هرچه ضایعات در تولید افزون گردد تقاضای عوامل تولید بیشتر شده بدون اینکه محصول افزایش یابد.

فساد محصول

فساد محصول پدیده‌ای در تعاقب فعالیت تولیدی بنگاه است ولی چون محصول تا تحویل به خریدار از دارایی‌های تولیدکننده محسوب می‌شود لذا این مبحث را جزو موارد اسراف در مبحث تولید قلمداد می‌نمائیم. هرچند این ناکارایی می‌تواند ناشی از سرویسه‌های بعدی نظیر حمل و نقل و توزیع باشد ولی سهل‌انگاری مدیریت عملیات و فروش در بنگاه تولیدی می‌تواند از این نوع عارضه جلوگیری کند. محصول همیشه پس از تولید در انبار یا محلی دپو می‌شود تا به چرخه توزیع و نهایتاً مصرف انتقال یابد. دپوی محصول می‌تواند سبب فساد محصول گردد. این مورد نه تنها برای کالاهای فاسدشدنی صادق است بلکه مصادیقی در کالاهای غیرفاسدشدنی نیز دارد. مثلاً زنگ زدگی و خوردگی به دلیل رطوبت یا اسیدیته آب و هوا حتی آهن آلات را نیز مورد هجوم قرار می‌دهد و آنها را به فساد می‌کشاند. مسلماً فساد محصول به معنای ظاهری آن از دست دادن

کالا است و به معنای تولیدی آن از دست دادن منابع تولید اعم از انواع عوامل تولید بکار گرفته شده در تولید آن محصول می‌باشد. بر این اساس در این مبحث نیز می‌توان عیناً استدلالات مربوط به اسراف را در معادلات (۴۲) و (۴۳) تعمیم داد که فساد محصول سبب بکارگیری بخشی از منابع عوامل تولید می‌گردد که عملاً سبب بازدهی نخواهند شد.

اثر اقتصادی اسراف

اقتصاد اخلاق به مباحث مهمی اشاره می‌کند که می‌تواند در روش زندگی بشر تأثیرات مثبت قابل توجهی داشته باشد. همانطور که به تفصیل ذکر شد اسراف به معنی تباه کردن منابع برخلاف اصل بهره بردن حداکثر از منابع در اقتصاد می‌باشد. براساس اقتصاد نئوکلاسیک افراد تمایل به حداکثر نمودن مصرف با توجه به ارجحیت‌های خود در کار و فراغت دارند، ولی در عمل مطلوبیت ناشی از مصرف بر مطلوبیت ناشی از فراغت می‌چربد. در مجموع اثر اسراف در جامعه در تعادل بازارها در اقتصاد منجر به موارد زیر خواهد شد:

- کالای بیشتری مصرف می‌گردد بدون افزایش مطلوبیت.
- تقاضای کالا بیشتر و قیمت آن افزایش می‌یابد.
- فراغت نیروی انسانی کمتر خواهد شد.
- کالای کمتری تولید می‌شود.
- نیروی انسانی بیشتری بکار گرفته می‌شود.
- عوامل تولید بیشتری صرف تولید می‌گردد.
- تقاضای عوامل تولید بیشتر و قیمت آنها بالاتر می‌رود.
- کارائی کم می‌شود.
- رفاه جامعه کمتر می‌شود.

گذر از رفتار اقتصاد سنتی به اقتصاد دانش محور با تحولات عمده فناوری اطلاعات و ارتباطات همراه است. توسعه و رشد سریع فناوری اطلاعات و ارتباطات تأثیرات چند جانبه‌ای در مجموعه رفتارهای اقتصادی بوجود خواهد آورد و همراه با آن الگوهای مصرفی و رفتارهای اقتصادی تغییر

شکل می‌یابند. تحلیلهای فوق با ملاحظات با اقتصاد دانش محور که با تشدید کارائی و بالابردن رانندومان و تسهیل عملیات از زوایای مختلف الگوهای مصرفی و رفتارهای اقتصادی را مدنظر قرار می‌دهد تکمیل می‌گردد.

فصل ششم

تبذیر و توسعه پایدار در اقتصاد اخلاق

بسیاری از مباحث اقتصادی-اجتماعی که بشر امروز سرفصل سیاستهای راهبردی خود قرار داده از هزاران سال پیش مطرح بوده و حکماء الهی این آموزه‌ها را در لابلای قواعد تشریحی و توضیحی و توصیه‌ای خود فرموده‌اند. منجمله از این مباحث می‌توان به مبحث توسعه پایدار اشاره کرد که از مسائل مطروحه بشر در مجامع بین‌المللی از اواخر قرن گذشته است. این مبحث هرچند به شکل نظری و مدرن آن در قرن بیستم مطرح شده است ولی مفاهیم آن در مباحث اقتصاد اخلاق قرار می‌گیرد و کمتر به این مفاهیم کلاسیک توجه شده است. منجمله از این مباحث تبذیر است به معنی زیاده روی در مصرف. این مفهوم از لحاظ کلی منطبق با مصرف‌گرایی و اقتصاد مصرفی در سطح ملی است ولی کاربرد آن در سطح بین‌المللی و اقتصاد جهانی مفاهیم خاصی را به ذهن می‌کشاند که در مثالی که فرموده‌اند^{۲۹۶} میتوان آنرا بوضوح لمس نمود: اگر حیوانات عقل داشتند بهتر زندگی می‌کردند و در این ارتباط مثال میکروب را می‌زنند که وقتی وارد بدن شد زندگی می‌کند و همانند ما که در زمین زندگی می‌کنیم از بدن ما که مانند کره زمین برای اوست می‌خورد و زندگی می‌کند. همزیستی بسیاری از باکتریها با انسان در بدن انسان از پدیده‌های ثابت شده در پزشکی است. اول بدن او را تحمل می‌کند و او غذایش را می‌خورد و انسان هم همراه با او زندگی می‌کند. بدین صورت که برای مثال بسیاری از باکتریهای دستگاه گوارش عامل تخمیر و هضم غذا و عمل گوارشند و سلامت بلکه حیات انسان بسته به وجود آنهاست. ولی کم کم میکروب آنقدر افراط می‌کند و از این بدن می‌خورد که بدن می‌میرد و خود او هم می‌میرد. رفتار این میکروبها هم مثل رفتار ماست. ما می‌گوییم حیوان عقل ندارد، ما که عقل داریم نباید کاری کنیم که زندگی خود را تباه کنیم. بزرگان در همه این موارد دستورالعملهایی فرموده‌اند: بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید که خداوند اسرافکاران را دوست ندارد. ... یعنی آنقدر مصرف می‌کند که نعمات الهی ضایع می‌شود و عمر خودش هم ضایع می‌شود به این جهت فرمودند اسراف نکنید ...

مشابه این تمثیل، استفاده مبدّرانه بشر از زمین است. مصرف بیش از اندازه از زمین عملاً سبب نابودی زمین می‌گردد و لاجرم ساکنان آن نیز در معرض تلف شدن قرار می‌گیرند. این تمثیل

^{۲۹۶} سخنرانی حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه در تاریخ ۱۳۸۷/۱/۲۵.

اخلاقی که در حیطهٔ مباحث اقتصاد اخلاق جای می‌گیرد در نظریات مطرح شده در اواخر قرن گذشته تحت عنوان توسعه پایدار مد نظر اقتصاددانان و کارشناسان محیط زیست و مسائل اجتماعی قرار گرفت. نهضتهایی نظیر «ضد مصرف»^{۲۹۷} «اقتصاد اکولوژیک»^{۲۹۸} «اقتصاد سبز»^{۲۹۹} و «فریگانسم»^{۳۰۰} در دهه‌های اخیر نیز در این راستا بوده‌اند.

تبذیر یا اضافه مصرف از مباحث اقتصاد اخلاق مجدداً تحت عنوان توسعه پایدار مد نظر بشر حاضر قرار دارد. در مجموع نشان داده می‌شود که با افزایش سرانه مصرف اثرات وارده بر محیط زیست افزایش می‌یابد و به عبارت دیگر ظرفیت پذیرش محیط زیست سیاره زمین کاهش می‌یابد. تبذیر به نوعی در شرایط جهانی مفهوم تجاوز به حقوق دیگران را دارد و نه تنها مذموم بلکه می‌توان آن را با تدوین مقررات مربوطه در سطح ملی و بین‌المللی در حیطهٔ تعریف جرم نیز وارد کرد. زیرا مبذر برای نفع خود، زیستگاه و منافع دیگران را دچار مخاطره می‌نماید.

توسعه پایدار بعنوان الگویی برای استفاده از منابع به گونه‌ای که نیازهای بشر حاضر تأمین شود و نسل‌های بعد دچار مضیقه نشوند مطرح می‌شود که منطبق با مذموم بودن تبذیر در اقتصاد اخلاق است. این مفهوم علی‌رغم توجه به زمینه‌های پایداری محیط زیست، اقتصاد، و حوزه‌های سیاسی-اجتماعی، تنوع فرهنگی و شیوه‌های حیات در زمینه‌های روشنفکری، احساسی، اخلاقی و روحی را نیز مد نظر قرار می‌دهد. با توجه به زنجیره تولید محصولات اشاره‌ای نیز به مبحث تبذیر در تولید می‌شود که در مبحث اکولوژی صنعتی مطرح است. اکولوژی صنعتی تبدیل فرآیندهای صنعتی را از خطی به سیستمهایی حلقوی توصیه می‌کند که ضایعات بشکل منابع مجدداً بعنوان عوامل تولید وارد فرآیند تولید شوند. فناوری پاک و قوانین مرتبط با آن و تولید پاک‌تر نیز از مباحث مرتبط با تبذیر در تولید هستند.

توسعهٔ پایدار

توسعه پایدار الگویی است برای استفاده و مصرف منابع جهت حصول نیازهای بشر و همزمان حفظ

²⁹⁷ Anticonsumption

²⁹⁸ Ecological economics

²⁹⁹ Green economics

³⁰⁰ Freeganism

محیط طبیعی به گونه‌ای که نیازهای بشر نه تنها در زمان حاضر قابل احصاء باشند بلکه در آینده نامتنهی نیز بتوان آنها را تأمین نمود^{۳۰۱}. یعنی به گونه‌ای نیازهای بشر حاضر تأمین شود که نسل‌های بعد دچار مضیقه نشوند.

بطور کلی مباحث توسعه پایدار در زمینه‌های مختلفی مطرح می‌شود که مصرف پایدار و تولید پایدار از عمده‌ترین مباحث آنهاست.^{۳۰۲} تولید و مصرف پایدار استفاده از کالاها و خدمات در جهت نیازهای اساسی و بهبود کیفیت زندگی است و مادامی که استفاده از منابع طبیعی و مواد سمی و تولید ضایعات و آلاینده‌ها را در طول عمر حداقل می‌کند احتیاجات نسل‌های بعدی را نیز به مخاطره نیاندازد.^{۳۰۳} تولید و مصرف پایدار فعالیت‌های اقتصادی، دولت، جوامع و خانوارها را دربر می‌گیرد تا کیفیت‌های محیطی را در تولید کارا و بکارگیری منابع طبیعی، حداقل سازی ضایعات، و بهینه سازی محصولات و خدمات مد نظر قرار دهند.^{۳۰۴} تاکید تولید پایدار در سمت عرضه معادله قرار دارد و بر بهبود عملکرد محیط زیستی بخش‌های اصلی اقتصاد نظیر کشاورزی، انرژی، صنعت، توریسم و حمل و نقل تاکید دارد. مصرف پایدار اشاره به سمت تقاضا دارد و بر چگونگی اینکه کالاها و خدمات باید احتیاجات اصلی را پاسخگو باشند و کیفیت زندگی را بهبود دهند. به عبارتی خوراک و بهداشت، سرپناه، پوشاک، استراحت و تلاش به گونه‌ای تحویل شوند که بار بر ظرفیت حمل زمین را کاهش دهند.^{۳۰۵} در حالی که مصرف پایدار به معنی بهبود کیفیت مصرف نسل حاضر و نسل‌های آتی است. چنین مفهومی از مصرف نیازمند بهینه‌سازی مصرف با توجه به حفظ خدمات و کیفیت منابع و محیط زیست در طول زمان می‌باشد.^{۳۰۶}

^{۳۰۱} این تعریف از گزارش زیر اخذ شده است:

Report of the world commission on environment and development, United Nations General Assembly Resolution 42/187, 11 December 1987, retrieved: 2007-04-12.

"Meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs".

^{۳۰۲} <http://www.iisd.org/susprod/principles.htm>

^{۳۰۳} Symposium: Sustainable Consumption. Oslo, Norway; 19-20 January 1994.

^{۳۰۴} Edwin G. Falkman, Waste Management International. Sustainable Production and Consumption: A Business Perspective. WBCSD, n.d.

^{۳۰۵} Nick Robins, Sarah Roberts, Changing Consumption and Production Patterns: Unlocking Trade Opportunities. International Institute for Environment and Development and UN Department of Policy Coordination and Sustainable Development, 1997.

^{۳۰۶} Emil Salim, The challenge of sustainable consumption as seen from the South. In Symposium: Sustainable Consumption. Oslo, Norway; 19-20 January 1994.

توسعه پایدار از سه بخش عمده، پایداری محیط زیست، پایداری اقتصادی، پایداری سیاسی - اجتماعی تشکیل می‌گردد. تعمیم توسعه پایدار به ابعاد اخیر از تصمیمات اتخاذ شده در سازمان بهداشت جهانی در سال ۲۰۰۵ می‌باشد.^{۳۰۷} اعلامیه تنوع فرهنگی^{۳۰۸} مفهوم توسعه پایدار را نیز به حیطه فرهنگ می‌کشاند. در این اعلامیه آمده است که: «همانطور که تنوع زیستی برای طبیعت لازم است تنوع فرهنگی برای بشریت نیز لازم است». این اعلامیه در تکمیل تعریف توسعه پایدار تصریح می‌کند: «از بنیادهای توسعه تنها رشد اقتصادی نیست بلکه شیوه حصول حیاتی رضایتبخش تر در زمینه‌های روشنفکری، احساسی، اخلاقی و روحی می‌باشد».

بطور عمومی تر هاسنا^{۳۰۹} پایداری را فرآیندی می‌داند که چگونگی توسعه جمیع جهات زندگی انسانی را که بر معاش او اثر می‌گذارند را مد نظر قرار می‌دهد. مفهوم «توسعه سبز»^{۳۱۰} بطور کلی متفاوت از توسعه پایدار است. موافقان توسعه سبز پایداری محیط زیست را بر ملاحظات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ترجیح می‌دهند که از لحاظ دیدگاه توسعه پایدار یک سویه نگری به هدف توسعه پایدار در طول حیات آتی بشر در سیاره زمین می‌باشد. به هر حال علیرغم نظرات مکاتب مختلف^{۳۱۱} نسبت به توسعه پایدار به ویژه در ارتباط با «انسان محوری»^{۳۱۲} و «زیست محوری»^{۳۱۳} بخش توسعه پایدار سازمان ملل^{۳۱۴} زمینه‌های زیر را برای حیطه توسعه پایدار مد نظر قرار می‌دهد:

کشاورزی	همکاری بین‌المللی در تواناسازی محیط‌زیست
جوی	ترتیبات نهادی
تنوع زیستی	مدیریت زمین
بیوتکنولوژی	گروههای اصلی
ظرفیت سازی	کوهها
تحولات اقلیمی	استراتژیهای توسعه پایدار ملی

³⁰⁷ Word summit outcome document, World Health Organization, 1 September 2005.

³⁰⁸ The Universal Declaration on Cultural Diversity, UNESCO, 2001.

³⁰⁹ Hasna, A.M., 2007, Dimensions of sustainability, Journal of Engineering for Sustainable Development: Energy Environment and Health 2 (1):47-57 retrieved on 2008-04-20.

³¹⁰ Green development.

³¹¹ Center for Sustainable Global Enterprise, Cornell University.

Erb Institute for Global Enterprise, University of Michigan.

³¹² Anthropocentrism

³¹³ Ecocentrism

³¹⁴ United Nations division for Sustainable Development. Documents: Sustainable Development Issues. Retrieved 2007-05-12.

الگوهای تولید و مصرف	دریاها و اقیانوسها
صحرازدایی و خشکسالی	فقر
کاهش و مدیریت بلایا	فاضلاب
آموزش و آگاهی	علم
انرژی	سندروم مرگ و میر ناگهانی اطفال
مالیه	توریسم پایدار
جنگلداری	تکنولوژی
آب پاک	مواد شیمیایی سمی
بهداشت	تجارت و محیط زیست
نزاع انسانی	حمل و نقل
نماگرها	زباله‌های خطرناک
صنعت	زباله‌های رادیواکتیو
اطلاعات تصمیم‌گیری و مشارکت	زباله‌های جامد
تصمیمات یکپارچه	آب
حقوق بین‌الملل	

در دهه گذشته سازمانهای مختلف تلاش کردند تا معیارهایی را برای پایش پایداری تحت عناوین متریک‌ها و شاخصهای پایداری مطرح نمایند. بسیاری بر این باورند که مفاهیم توسعه پایدار مخالف رشد است و حتی اجرای اصول توسعه پایدار را برگرداندن بشر به سبک زندگی در دوران‌های قبل می‌دانند.^{۳۱۵}

ظرفیت پذیرش

یکی از مسائلی که در ارتباط با توسعه پایدار مطرح است ظرفیت حمل یا ظرفیت برد یا ظرفیت پذیرش زمین^{۳۱۶} می‌باشد. ظرفیت پذیرش یک اکوسیستم برابر با میزان جمعیت قابل حمایت از یک

^{۳۱۵} نگاه کنید به:

Temple (1992) What is sustainable development?

^{۳۱۶} Carrying capacity

ارگانسیم در چارچوب اکوسیستم مورد نظر از لحاظ مختلف نظیر، غذا، مسکن، آب، نور خورشید، هوا، و سایر نیازهاست. برای جمعیت انسانی متغیرهای دیگری نظیر فاضلاب، بهداشت و غیره نیز به آن اضافه می‌شود. وقتی چگالی جمعیت یک اکوسیستم افزایش می‌یابد غالباً نرخ تولد کاهش و نرخ مرگ و میر ارگانسیم مربوطه افزایش می‌یابد. تفاوت این دو نرخ «رشد طبیعی» نام دارد که ظرفیت پذیرش باید این رشد طبیعی را برای جمعیت اکوسیستم مورد نظر حمایت کند. بالاتر از ظرفیت پذیرش، جمعیت اکوسیستم کاهش می‌یابد و پایین‌تر از آن جمعیت افزایش می‌یابد.^{۳۱۷} استثنایی نیز ممکن است مشاهده شود که غالباً موقتی است. یعنی ممکن است جمعیت ساکن از یک نوع گونه حیاتی بیش از ظرفیت پذیرش باشد ولی این سکونت پایدار نیست و بعد از مدتی دچار کاهش جمعیت می‌شود. این پدیده یک قاعده بسیار منظمی را برای تنظیم رشد ساکنین یک اکوسیستم ایجاد می‌کند که افزایش یک نوع می‌تواند سبب ایجاد مسائلی گردد که نه تنها الزاماً جمعیت همان نوع را کاهش بلکه تعادل در جمعیت دیگر انواع را نیز تغییر دهد.

برای گونه‌های خاصی معادله معروف لوتکا-ولترا^{۳۱۸} نشان می‌دهد که چگونه در شرایط منابع محدود جمعیت ساکن دچار قحطی می‌شوند. رابطه انسان و محیط زیست بسیار پیچیده‌تر است زیرا انسان معمولاً اقدام به تغییر شکل منابع موجود در اطراف خود نموده و از منابع فراوان منابع کمیاب را که عامل کاهش جمعیت است استحصال و از طرف دیگر با شیوه‌های علمی موارد مرگ و میر را نیز کمتر می‌نماید. به هر حال علیرغم این موضوع معادله ساده IPAT ظرفیت پذیرش را به شکل زیر بیان کرده است:

$$I = P \cdot A \cdot T$$

I اثرات وارده بر محیط زیست ناشی از مصرف

P تعداد نفوس

A اثر مصرف سرانه

T عامل تکنولوژی

^{۳۱۷} نگاه کنید به:

Sayre, N.F.2008, The genesis history, and limits of carrying capacity, Annals of the Association of American geographers 98 (1), pp.120-134.

^{۳۱۸} Lotka-Volterra

این معادله هر چند فروض قوی زیادی را داراست ولی در مجموع نشان می‌دهد که با افزایش سرانه مصرف اثرات وارده بر محیط زیست افزایش می‌یابد و به عبارت دیگر ظرفیت پذیرش محیط زیست را کاهش می‌دهد. هر چند بسیاری از علمای علوم اجتماعی و جمعیت‌شناسان از زمان مالتوس^{۳۱۹} تا به حال رشد جمعیت و بحران ظرفیت پذیرش را بصورت نگران‌کننده‌ای مطرح کردند. حتی کلوپ رم^{۳۲۰} این موضوع را به عنوان یک خطر عظیم جهانی برای قرن ۲۱ پیش‌بینی نمود^{۳۲۱} ولی بسیاری دیگر از دانشمندان معتقدند که انسان با تغییر و بهبود تکنولوژی می‌تواند شرایط بهبود تولید غذا و ظرفیت پذیرش زمین را افزایش دهد. منجمله می‌توان به نظریات اقتصاددان دانمارکی استر بوزرآب^{۳۲۲} اشاره کرد که تحت عنوان «فرایند تطبیق»^{۳۲۳} معروف است. فرآیند تطبیق از لحاظ عقلایی با حدیث منقول از پیامبر اکرم (ص) منطبق است که تاکید بر ازدیاد تناح و تناسل و تکثیر نسل بشر دارد.^{۳۲۴} یعنی بر خلاف نظریه مالتوس که تنگ نظرانه است رسول گرامی (ص) به همان دلیل فرآیند تطبیق، نه تنها مانعی برای افزایش جمعیت انسانی نمی‌بیند بلکه تاکید بر افزایش جمعیت نیز دارد. زیرا عقول متولد شده خود دست به دست یکدیگر داده و مسائل و مشکلات خود را حل خواهند کرد. زیرا با هر تولد یک عقل نیز متولد می‌شود که توان پیدا کردن راه حل برای زندگی خود و هم دیگران را دارد. ولی با این وجود این موضوع نافی نفی تبذیر در اقتصاد اخلاق نیست. به راحتی از معادله IPAT می‌توان دریافت که در شرایط تبذیر اثرات وارده بر محیط زیست ناشی از مصرف (I) تشدید می‌شود زیرا اثر مصرف سرانه (A) با تبذیر تشدید می‌گردد و نتیجتاً ظرفیت پذیرش زمین را کم می‌کند. به عبارت دیگر در شرایط ایستای تطبیقی که تمام متغیرها ثابت باشند^{۳۲۵} یعنی تعداد نفوس (P) و عامل تکنولوژی (T) تغییر نکنند، افزایش اثر مصرف سرانه (A) به صورت متناسب اثرات وارده بر محیط زیست ناشی از مصرف (I) را زیاد می‌کند.

³¹⁹ Thomas Malthus (1798). An essay on the principle of population.

³²⁰ The Club of Rome, Limits to growth (1972).

³²¹ Paul R. Ehrlich (1968). Population bomb.

³²² Ester Boserup (1965), The conditions of agricultural growth, Allen Unwin. Revised and reprinted in population and technology, Blackwell 1980.

³²³ Adaptation process.

^{۳۲۴} تناكحوا تناسلوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة ولو بالسقط

³²⁵ Ceteris Paribus

تبذیر در قرآن

علی رغم جامعیت کلمه اسراف و قابلیت تعمیم مفهوم اسراف به کلیه اعمال و رفتار انسان، تبذیر حالت خاص و بیشتر مفهوم اقتصادی دارد. در تعریف تبذیر راغب اصفهانی می‌نویسد^{۳۲۶}: تبذیر به معنای پراکنده کردن و اصل آن پاشیدن بذر است و برای هر کسی که مالش را ضایع کند به کار می‌رود. طبرسی تبذیر را پراکنده کردن مال از روی اسراف معنی می‌کند و ریشه آن پاشیدن بذر است با این فرق که تبذیر پراکندن همراه با فاسد و ضایع کردن است ولی اگر به گونه اصلاح باشد تبذیر نیست.^{۳۲۷} در سوره اسراء خداوند درباره تبذیر می‌فرماید: «حَقَّ خَوْشَاوُنْد و مَسْكِين و رَاهِ مَانْدَه رَا اِدَاكِن و هِيچِ تَبذِير مَكِن. اسراف كاران با شياطين برادرند و شيطان نسبت به پروردگارش ناسپاس بود.»^{۳۲۸} در تفسیر تبذیر در شرح همین آیه در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده فرموده‌اند:^{۳۲۹} «وَلَا تُبذِرُوا مَقْصُودًا مِمَّا رَزَقَكُمُوهَا يُسْرِفَ فِيهَا كَافِرًا مِمَّا رَزَقَكُمُوهَا يُسْرِفُ فِيهَا كَافِرًا» (ولا تبذرو تبذیراً مقصود از تبذیر بخشش به غیر مستحق یا بخشش به مستحق بیش از حَقِّش می‌باشد و اگر در پرداخت حقوق مستحقین امر شده، از تبذیر که دادن بر غیر مستحق یا دادن به مستحق زیاده از حقّ اوست که اسراف است در این آیه نهی شده است، چون دادن مال بدون تبذیر همان اقتصاد (میان‌روی) است. پس تبذیر اعمّ از اسراف است اگرچه گاهی هم در مقابل آن قرار می‌گیرد، و چون امر به ادای حقوق در مفهوم مخالف آن مستلزم نهی از خودداری (تنگ چشمی) است، لذا به همان ادای حقوق اکتفا کرد و صریحاً از اسراف کردن نهی نمود. از آن رو که ادا کردن حق اختصاص به مال صوری و به خویشان صوری ندارد، بلکه عموم سایر حقوق و جمیع خویشاوندان در عالم کبیر و صغیر را شامل می‌شود، از نبی ص وارد شده که روزی بر سعد می‌گذشت که مشغول وضو گرفتن بود، فرمود: ای سعد چیست این اسراف؟ عرض کرد: یا آیا در وضو هم اسراف است؟ فرمود: بلی، اگرچه پیش چشمه جاری باشی. و از امام صادق ع وارد شده است که پرسیده شد: آیا در حلال تبذیر می‌شود؟ فرمود: بلی و سرّ مطلب این است که هرگاه شخصی پیش

^{۳۲۶} راغب اصفهانی معجم مفردات الفاظ القرآن انتشارات دارالفکر. ذیل ماده بذر: التبذیر و التفریق و أصله القاء البذر و طرحه فاستعیر لكل مضيع لما له، فتبذیر البذر تضييع في الظاهر لمن لم يعرف مال مايلقيه.

^{۳۲۷} طبرسی مجمع البیان، ج ۶ ص ۴۱۰ ذیل آیه ۲۶ سوره اسراء.

^{۳۲۸} سوره اسراء، آیات ۲۷-۲۶، و آت ذَا الْقُوْبِ حَقَّهُ و الْمَسْكِين و اِهْنِ السَّيْلِ و لَا تُبذِرُوا مَقْصُودًا مِمَّا رَزَقَكُمُوهَا. إِنَّ الْمُبذِرِينَ كَانُوا اِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ و كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا.

^{۳۲۹} بیان السعاده فی مقامات العباده، ترجمه، جلد ۸، صص ۲۶۳-۲۶۰.

چشمه جاری باشد ولی بیش از آن مقدار که واجب و مستحب است قوای خود را به کار اندازد. این استعمال قوا و توجه به قوای محرکه بدون استحقاق (ضرورت) تبذیر است اگرچه اسراف و تبذیر آب در این جا مطرح نباشد. خلاصه آنچه که از اخبار، با همه اختلافهای موجود مستفاد می‌شود این است که: انفاق مال یا کلام یا علم یا حکمت عرض و جاه یا نیروی قوا، یا انفاق بر نفس و قوای آن به مقدار خواست، بدون التفات به امر خدا و امثال امر او تبذیر است، هرچه که می‌خواهد باشد. در عین حال همه این‌ها اگر با توجه به امر خدا و امثال امر او باشد اقتصاد (میان‌روی) است هرچه می‌خواهد باشد. و لذا ذکر کرده‌اند که اگر همه دنیا را یک لقمه قرار دهی و مؤمنی را اطعام نمایی اسراف نمی‌شود. إِنَّ الْمُبْتَدِرِينَ تَبْذِيرُ كُنُودِ الْكَاذِبِينَ وَ كَسَانِي كَمَا فِي غَيْرِ اطَاعَتِ خُودِ وَ بَاغْفَلَتِ زَا مِرْ أَوِ انْفَاقِ مِي كُنُنُدْ، كَاثُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ بَرَادِرَانَ شَيْطَانِي بُوْدَهْ أَنْدْ. زیرا که انفاق وقتی که به امر خدا نباشد به امر شیطان می‌شود که شیطان در کمین بنده نشسته و منتظر غفلت او از امر خدا است، پس در آن حال در او تصرف می‌کند و بر او حکم می‌راند همانطور که بر شیاطین خودش حکومت می‌کند. وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا عَطْفَ بِيَانِ عَلَّتْ أَسْتْ، یعنی شیطان نسبت به پروردگارش بسیار کفر می‌ورزد، و مبذر منفق است که بدون التفات به امر خدا نسبت به پروردگارش کفور است پس او در کفر ورزیدن به پروردگارش برادر شیطان است.»

قرآن کریم تبذیر به مفهوم مصرف بیش از اندازه را در آیات زیادی مذموم دانسته که موارد زیر از جمله آیاتی است که در منع تبذیر نازل گردیده‌اند: «و اوست که باغهای داربست زده و بدون داربست و خرمابن و کشتزارها که میوه آنها متفاوت است و زیتون و انار همگون و ناهمگون آفرید. از میوه‌های آن، چون میوه آورد، بخورید و حق خدا را روز برداشت بدهید و اسراف نکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد.»^{۳۳۰} و «بخورید و بیاشامید و از حد نگذیرید که او اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد.»^{۳۳۱} و «و کسانی که چون خرج می‌کنند نه اسراف کنند و نه بخل ورزند و میان این دو معتدل باشند»^{۳۳۲}. و «و فرمان اسراف کاران را که در این زمین فساد می‌کنند و اصلاح

^{۳۳۰} سوره انعام، آیه ۱۴۱. وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَّعْرُوشَاتٍ وَالتَّخْلُ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالزَّمَانَ

مَتَشَابِهًا وَغَيْرِ مَتَشَابِهًا كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

^{۳۳۱} سوره اعراف، آیه ۳۱. وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

^{۳۳۲} سوره فرقان، آیه ۶۷. وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا.

نمی‌کنند اطاعت مکنید»^{۳۳۳}. در آیه دیگر می‌فرماید^{۳۳۴}: «ما از چیزهای پاکیزه‌ای که روزی شما قرار دادیم بخورید و در آن زیاده روی مکنید که غضب من بر شما مباح می‌شود و هر که غضب من بر او حلول کند هلاک شده است». در مفهوم طغیان در این آیه می‌فرمایند^{۳۳۵}: «طغی یطغی» از باب «علم» و «طغی یطغو» از «نصر» و «طغی یطغی» از «منع» یعنی از اندازه تجاوز کرد و در کفر بلند گشت و علو پیدا کرد و در معاصی و ظلم اسراف کرد. و همه معانی به خروج از تسلیم در برابر عقل خارجی یا داخلی برمی‌گردد. و معنای «لا تطغوا فیه» این است که در آنچه بر شما روزی کردیم از حدی که خدا تعیین کرده است تجاوز نکنید، از مقدار خوردن و جهت تحصیل مأکول و آداب خوردن و غایات آن و تسمیه بر آن و شکر بر آن به این که در نعمت ملاحظه منعم بشود، یا رنگارنگ بودن مأکولات یا زیاد خوردن، یا اطعام به کسی که اهل نیست یا به غیر ذکر خدا، یا در خوردن تجاوز نکنید که ضمیر به اکل برمی‌گردد، که در «کلوا» است یا به علت خوردن، تجاوز از حد نکنید، یا به سبب آنچه که ما به شما روزی کردیم، یا در حالی که شما در بین آنچه که ما روزی کردیم ثابتید یا در خوردن».

در قرآن کریم آیاتی نظیر: «مصرفان را هلاک کردیم»^{۳۳۶} و «خداوند کسی که مسرف دروغگو است را هدایت نمی‌کند»^{۳۳۷} و «بدینسان کردار مصرفان به نظرشان آراسته آمد»^{۳۳۸} و «همانا مسرفین اصحاب آتشند»^{۳۳۹} و «از مصرفان اطاعت مکنید، کسانی که در زمین فساد می‌کنند و به اصلاح نمی‌پردازند»^{۳۴۰} و «خداوند مصرفان را دوست ندارد»^{۳۴۱} همه دلالت بر عدم رضایت الهی بر تبذیر و بطور کلی اسراف است و خداوند به هیچ وجه این عمل را تجویز نفرموده است.

^{۳۳۳} سوره شعراء، آیات ۱۵۱-۱۵۲. ولا تطیعوا أمر المفسرفین. الذین یفسدون فی الأرض ولا یصلحون.

^{۳۳۴} سوره طه آیه ۸۱. کلوا من طیبات ما رزقناکم ولا تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی ومن یحلل علیه غضبی فقد هوی.

^{۳۳۵} بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه، جلد ۹ صفحات ۲۳۵-۲۳۴.

^{۳۳۶} سوره انبیاء آیه ۹، وأهلکنا المفسرفین.

^{۳۳۷} سوره غافر، آیه ۲۸. إن الله لا یهدی من هو مسرف کذاب.

^{۳۳۸} سوره یونس، آیه ۱۲. کذلک زین للمفسرفین ما کأنوا یعملون.

^{۳۳۹} سوره غافر آیه ۴۳، وأن المفسرفین هم أصحاب النار.

^{۳۴۰} سوره شعراء، آیات ۱۵۱-۱۵۲. ولا تطیعوا أمر المفسرفین الذین یفسدون فی الأرض ولا یصلحون.

^{۳۴۱} سوره انعام، آیه ۱۴۱ و سوره اعراف آیه ۳۱، إنه لا یحب المفسرفین.

بطور کلی در ارتباط با محیط زیست آیه زیر در سوره بقره و شرح آن قابل توجه است. می‌فرماید: «چون از نزد تو باز گردد در زمین فساد کند و کشتزارها و دامها را نابود سازد و خدا فساد را دوست ندارد.»^{۳۴۲} یعنی از بین بردن کشتزارها و دامها فساد محسوب می‌شود و خداوند این اعمال را دوست ندارد. تخریب کشتزارها و از بین بردن دامها چه مستقیم و چه از طریق تخریب اکوسیستم و عناصر محیط زیست یعنی با آلوده‌سازی محیط و ایجاد عدم تعادل در اکوسیستم در هر حالت فساد تلقی می‌گردد. در آیه فوق تعلق کشتزارها یا دامها به مسلمین یا مؤمنین تخصیص نیافته و با استفاده از کلمه زمین، کل آنها را در جهان مد نظر قرار می‌دهد. این نگرش، احکام بسیاری را فراروی دولت اسلام قرار می‌دهد مبنی بر اینکه حق ندارد در سیاره زمین فساد کند. فساد در زمین از لحاظ آیه شریفه فوق شامل مجموعه‌ای از فعالیت‌هایی می‌شود که موجب تخریب محیط زیست، اعم از گیاه، حیوان و انسان می‌گردند. تعمیم این موضوع به انسان مسائل دیگری را نیز شامل می‌شود که به ذکر آن خواهیم پرداخت. فعالیت‌هایی که سبب فساد در زمین می‌گردند از جمله تولید و تجارت مواد مضر و سموم شیمیایی به منظور از بین بردن انسانها و تخریب مزارع و دامها برای ضربه زدن به دیگران، تسلیحات برای حمله و سلاحهای کشتار جمعی، دفن زباله‌های هسته‌ای در کشورهای ضعیف و تبانی با مأموران و رهبران آنها، تولید، مصرف، صادرات و واردات هر نوع ماده اولیه یا واسطه‌ای مصرفی که باعث فساد در نبات و دام و انسان گردد و مضر به سلامتی آنها باشد و سایر موارد مشابه همگی در این مبحث قرار می‌گیرند.

آیه فوق را اینگونه تفسیر فرموده‌اند:^{۳۴۳} و إِذَا تَوَلَّىٰ یعنی وقتی که پشت به تو کند، یا متصدی امری از امور تو یا امور دنیا باشد یا اینکه والی بر مردم باشد. سعی یعنی سریع می‌شود در سیر فی الْأَرْضِ در زمین عالم صغیر یا عالم کبیر یا زمین قرآن، یا اخبار یا سیره انبیاء گذشته ع و جانشینان ایشان ع. لِيُفْسِدَ فِيهَا تا در زمین فساد ایجاد کند و افساد عبارت از تغییر دادن چیزی است از کمالی که دارد، یا منع کردن آن است از رسیدن به کمالش، و لام، لام غایت یا لام عاقبت است، زیرا منافقان گمان می‌کنند که آنها مصلح هستند و «هرگاه به آنها گفته شود در زمین فساد نکنید، می‌گویند ما اصلاح

^{۳۴۲} سوره بقره، آیه ۲۰۵، و إِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ. در آیه ۷۷ سوره قصص می‌فرماید: در زمین از پی فساد مرو که خدا فسادکنندگان را دوست ندارد. و لَا تَبِعِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ. همچنین در آیه ۶۴ سوره مائده.

^{۳۴۳} بیان السَّعَادَةِ فِي مَقَامَاتِ الْعِبَادَةِ، جلد دوم، ترجمه، صص ۴۲۶ - ۴۲۲.

کننده هستیم، ولی آگاه باشید که آنها مفسد هستند، اما نمی‌دانند»^{۳۴۴} و *یَهْلِك* اصل را هلاک و فنا می‌کند. الحوث حرث چیزی است که مردم آن را می‌کارند از نباتات زمین یا مطلق هر گیاهی است که خدا آن را از زمین رویانده باشد. و *النَّسْلُ* بچه کوچک از هر موجودی به دنیا بیاید یا بچه کوچک انسان. بدان که عالم طبع آسمانش و موجودات آسمانش، و زمین و موجودات زمینی، از حیث ذات و صفت در هر آن در حال تجدّد است، برای آن از جانب خودش فزاینده است و از جانب پدید آورنده‌اش بقایی. حال آن نسبت به پدید آورنده‌اش، حال شعاع آفتاب است نسبت به آفتاب، زیرا شعاعی که بر سطح واقع می‌شود، در دو لحظه باقی نمی‌ماند، به دلیل اینکه هرگاه از روزنه دوری شعاع بر سطحی واقع شود به محض بستن روزنه منهدم می‌شود، و پس از بستن روزنه باقی نمی‌ماند. چیزی که اشیاء را پیوسته بقا می‌بخشد، به نحوی که تجدّد (نوشدن) آن پنهان است، عبارت از مشیت می‌باشد، از وجه رحمت رحمانی عام است. همانا کائنات نوعی قوه و استعداد دارد و به حسب تفاوت استعدادها تدریجاً به کندی یا به سرعت از قوه به فعل خارج می‌شود و تجدّد فعلیات تنها با مشیت از آن وجه که رحمت رحیمی است محقق می‌شود و آنچه به سبب مشیت از وجه رحمت رحمانی محمّد ص وجود پیدا می‌کند، از ناحیه رسالت اوست و آنچه که از وجه رحمت رحیمی او ص به وجود می‌آید از ناحیه ولایت اوست. بنابراین، بقای اشیاء، به رسالت و استکمال آن به ولایت است. پس هر چیزی به آخر درجه کمالات نوعی‌اش برسد قبول‌کننده ولایت علی می‌شود، و هر چیزی که به درجه کمال نرسد، به همان مقدار از قبول ولایت ناقص می‌شود، و هر چیزی که اصلاً در نوع خود هیچ یک از کمالات نوعش را نداشته باشد، هیچ مقدار از ولایت را قبول نمی‌کند، چنانچه از ائمه ع وارد شده، زمینهای شوره‌زار و آبهای تلخ و شور و مردابها، ولایت ما اهل بیت را قبول نمی‌کنند. این گفتار بر حسب تکوین است و اگر این رحمت رحیمی تکوینی از اشیاء قطع شود هیچ یک از آنها در هیچ یک از مراتب کمال نوعی به کمال نمی‌رسند، چنانچه اگر رحمت رحمانی از اشیاء قطع شود، هیچ چیزی در دو آن (لحظه) باقی نمی‌ماند. و به همین انقطاع اشاره کرده‌اند، از آنجا که فرموده‌اند: اگر حجّت از زمین برداشته شود، زمین اهلس را فرو می‌برد.^{۳۴۵} و اما به حسب تکلیف، مردم مکلف به رو آوردن و توجه نمودن به

^{۳۴۴} سوره بقره، آیات ۱۲-۱۱، و إذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون.

^{۳۴۵} بحار الانوار، ج ۲۳، ح ۲۰، ص ۲۱. ۲۰-ع، علل الشرائع. ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن عيسى عن محمد بن

ولایت هستند، چنانچه صاحب ولایت به آنها توجه دارد. و به سبب این رو آوردن و آن توجه، زراعت و نسل، در عالم صغیر کامل می‌شود و زراعتی می‌شود که بدون قبول ولایت و بیعت و عهد، هرگز زراعت نمی‌شد، و چیزی تولد پیدا می‌کند که بدون ولایت تولد پیدا نمی‌کرد و هر اندازه توجه از خلق افزونتر شود، توجه صاحب امر بیشتر می‌شود، و با زیاد شدن این دو توجه، زراعت و نسل زیاد گشته و در عالم صغیر به کمال می‌رسند، و به سبب زیاد شدن و کامل شدن در عالم صغیر، وجود و استکمال آنها در عالم کبیر، فزونی می‌یابد. پس هرکس در راضی کردن صاحبش بکوشد به مقدار کوششی که کرده توجه صاحب وقت و رضایت او از وی زیاد می‌شود و به حسب زیاد شدن توجه و رضای صاحب وقت برکت در زراعت و نسل در عالم صغیر و کبیر زیاد می‌گردد. به همین معنی اشاره کرده است خدای تعالی، آنجا که می‌فرماید: اگر اهل قریه‌ها ایمان بیاورند و تقوی پیشه کنند هرآینه برای آنها برکاتی از آسمان می‌گشایم.^{۳۴۶} در عالم صغیر و در زمین در عالم کبیر؛ یا از هر دو برکت در هر دو جا، و نیز قول خدای تعالی که: اگر آنان تورات و انجیل را و آنچه را که از پروردگارشان نازل شده بود اقامه می‌کردند و بر پا می‌داشتند، هرآینه از بالای سر و از زیر پاهایشان روزی می‌خورند^{۳۴۷}، یعنی در عالم صغیر و کبیر و مولوی قدس سره چه خوب گفته است:

تا توانی در رضای قطب کوش	تا قوی گردد، کند در صید جوش
چون برنجد بینوا گردند خلق	کز کف عقل است چندین رزق خلق
او چو عقل و خلق چون اجزای تن	بسته عقل است تدبیر بدن
ضعف قطب از تن بود از روح نی	ضعف در کشتی بود در نوح نی
یاری ده در مرمت کشتیش	گر غلام خاص و بنده گشتیش
یاریست در تو فزاید نی در او	گفت حق: ان تنصروا الله ینصروا ^{۳۴۸}

←

الفضیل عن ابي حمزة قال قلت لابي عبد الله ع تبقى الأرض بغير إمام قال لو بقیت الأرض بغير إمام ساعة لساخت. ك، [کمال‌الدین] ابي و ابن الولید معا عن سعد عن الیقظینی و ابن ابي الخطاب معا عن محمد بن الفضیل مثله بیان یقال ساخت قوائمه فی الأرض أي دخلت و غابت و لا یبعد أن یكون سوخ الأرض کنایة عن رفع نظامها و هلاک أهلها.

^{۳۴۶} سوره اعراف، آیه ۹۶، وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ.

^{۳۴۷} سوره مائده، آیه ۶۶، وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رِجْمٍ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ.

^{۳۴۸} سوره محمد، آیه ۷، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ يَنْصُرْكُمْ وَ يُمْسِكْ أَقْدَامَكُمْ. ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر

خدا را یاری کنید یاری خواهید شد و ثبات قدم خواهید یافت.

و از اینجا معلوم می‌شود که توجّه تکلیفی و ازدیاد آن موجب تقویت ولایت تکوینی و ازدیاد حرث و نسل و ازدیاد کمال آن دو در عالم صغیر و کبیر می‌شود و اعراض از ولایت تکلیفی، موجب فاسد شدن هر دوی آنها و هلاکت آنها در عالم صغیر و کبیر است، و هر اندازه که اعراض زیاد شود، فساد و هلاکت هم زیاد می‌شود، و هرگاه اعراض منجر به منع غیر شود، فساد و هلاکت شدید گشته و اگر منجر به تکذیب و استهزا شود نهایت فساد و تباهی را در پی دارد. قول خدای تعالی است، که می‌فرماید: «پس عاقبت کسانی که بدی را در حدّ اعلاّی بدی انجام دادند، که آیات خدا را تکذیب کرده و آنها را به استهزا گرفتند این است»^{۳۴۹} اشاره به همین معنی است. بنابراین، جایز است که گفته شود: اگر از ولایت روگردان شود، در زمین سعی می‌کند، ولی نهایت سعی و کوشش او افساد در زمین و تباه کردن زراعت و نسل می‌شود، و خود او نیز این مطلب را احساس نمی‌کند. و الله لا یُحِبُّ الفساد و خدا فساد را دوست ندارد و این نحوه بیان در موردی به کار می‌رود که در معنی فساد را مبغوض می‌داند، گو اینکه معنای جمله اعم از آن است».

تبذیر و توسعه پایدار

تبذیر در واژه‌های متداول اقتصادی امروزی به «اضافه مصرف»^{۳۵۰} و در اصطلاح عامیانه «ریخت و پاش» نیز گفته می‌شود. از لحاظ مصرف در سطح کلان اقتصاد این موضوع از بُعد تطبیقی در بین کشورها قابل اهمیت است. به گونه‌ای که علیرغم وضعیتهای مشابه از لحاظ یکسانی چگالی جمعیت در مناطق مختلف، مصرف سرانه در یک کشور بسیار بالا و در کشور دیگر پائین است. برای مثال چین از لحاظ مساحت با ایالات متحده آمریکا قابل مقایسه است و جمعیت آمریکا خمس جمعیت چین است ولی مصرف سرانه انرژی در آمریکا حدود نه برابر چین است. به عبارت دیگر چین علیرغم جمعیت بیشتر مصرفی معادل نصف مصرف انرژی آمریکا را دارد. اضافه مصرف انرژی یکی از مسائل مهم در حیطه مشکلات اساسی در سطوح ملی و جهانی از لحاظ گرم شدن زمین و غیره را دارد که مثال ذکر شده نشان‌دهنده اینست که اضافه مصرف به نوعی در شرایط جهانی مفهوم اجحاف حقوق دیگران نیز می‌تواند تلقی شود. برای مثال اضافه مصرف انرژی در آمریکا منجر به گرم شدن زمین گشته و این موضوع خسارت‌های متنوعی را به سایر ساکنین کره

^{۳۴۹} سوره روم، آیه ۱۰، ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أُسَاؤُا السُّوْاِ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ.

^{۳۵۰} Over-consumption

زمین وارد می‌آورد.

مواردی نظیر ایجاد زباله‌های بجا مانده از مصرف، مصرف تقلیدی^{۳۵۱} و مدگرایی^{۳۵۲} و مشابه نیز از موارد اضافه مصرف می‌باشند که از لحاظ طبقه بندی در زمره تبذیر قرار می‌گیرند. این موارد بقدری گسترده است که حتی برخی متون بین‌المللی که به اضافه مصرف پرداخته‌اند چراغانی‌های تزئینی و حتی نورافشانی را نیز در ردیف این موارد دانسته‌اند.

اضافه مصرف از لحاظ توسعه پایدار ظرفیت زیستی سیاره زمین را کاهش داده و عملاً منجر به تهی‌سازی منابع و تنزل تدریجی محیط زیستی و کاهش بهداشت اکولوژیک می‌شود. و این موضوع از سوی دیگر که باعث افزایش آلودگیها و آثار سؤ ناشی از تولید کالا یا خدمت برای مصرف می‌شود تکمیل می‌گردد. گزارش «وضعیت جهان»^{۳۵۳} در سال ۲۰۰۶ تصریح می‌دارد که: «ظرفیت اکولوژیک جهان برای زیاده خواهی چین و هند و ژاپن و اروپا و آمریکا ناکافی است». برای مثال آمریکا کمتر از ۵٪ جمعیت جهان را دارد ولی ۲۵٪ گاز انیدریک کربنیک CO₂ را تولید^{۳۵۴} و ۲۵٪ منابع جهان را مصرف می‌کند.^{۳۵۵} آمریکا علیرغم داشتن ۳٪ از ذخایر^{۳۵۶} شناخته شده نفت ۲۶٪ از انرژی جهان را مصرف می‌نماید^{۳۵۷} و آمریکا ۳۰٪ ضایعات و زبالجات دنیا را تولید می‌نماید^{۳۵۸} و براساس تحقیقات انجام شده میزان اثر وارده توسط آمریکا بر محیط زیست بیش از ۲۵۰ برابر ساکنین صحرای آفریقا است.^{۳۵۹} و اگر چین و هند به میزان سرانه آمریکا یا ژاپن در سال ۲۰۳۰ میلادی برسند کل سیاره زمین را برای تأمین نیازهای خود لازم خواهند داشت.

منابع از لحاظ شاخصهای زندگی بشری فراتر از منابعی است که برای جمعیت حیوانات یا نباتات یا غیره مد نظر قرار می‌گیرد. در طبقه بندی منابع برای توسعه پایدار الگوی ۵ سرمایه^{۳۶۰} مد نظر قرار گرفته است. این پنج سرمایه تحت عناوین: سرمایه طبیعی، سرمایه اجتماعی، سرمایه انسانی، سرمایه

³⁵¹ Conspicuous consumption.

³⁵² Keep up with Jones consumption.

³⁵³ State of the world 2006, World Watch Institute, 11 January 2006.

³⁵⁴ Global Warming

³⁵⁵ Illinois Recycling Association Recycling Facts.

³⁵⁶ NRDS: Reducing U.S. oil dependence

³⁵⁷ SEI: Energy Consumption

³⁵⁸ Waste Watcher

³⁵⁹ Consumption industrialized, commercialized dehumanized and deadly. And also: US population reaches 300 million, heading for 400 million; no cause for celebration, 4 October 2006.

³⁶⁰ Five capitals models of sustainable development, Forum for the Future.

صنعتی، و سرمایه مالی ذکر شده‌اند. مبحث تبذیر استفادهٔ بیش از نیاز از هر کدام از این سرمایه‌ها را نیز در بر می‌گیرد و همانطور که در الگوی ۵ سرمایه برای توسعه پایدار استفاده بیش از حد این سرمایه‌ها منجر به کاهش ظرفیت پذیرش زیستگاه بشر می‌گردد در اقتصاد اخلاق بطور عام نیز این مصرف مازاد از سرمایه‌های مختلف مذموم شمرده می‌شود.

تبذیر و تولید پایدار

هر چند تبذیر به مصرف برمی‌گردد ولی با توجه به اینکه تولید محصولات، زنجیره تولید کالاها و واسطه‌ای را نیز فراهم می‌آورد که در فرآیند تولیدی دیگر مورد استفاده و مصرف واقع می‌شوند بد نیست اشاره‌ای نیز به مباحث تبذیر در تولید داشته باشیم.

یک بخش عمده از تولید پایدار در مبحث اکولوژی صنعتی مطرح است. به این ترتیب که اکولوژی صنعتی یک زمینه چندانضباطی علمی است که بر ترکیب پایدار محیط، اقتصاد و فناوری متمرکز می‌گردد. مراد از واژه صنعتی در اکولوژی صنعتی مراکز صنعتی نیست بلکه مراد این است که چگونه انسانها منابع طبیعی را در فرآیند تولید کالا و خدمات استفاده می‌نمایند. اکولوژی صنعتی در اصل به دنبال این است که فرآیندهای صنعتی را از خطی به سیستمهایی حلقوی بسته تبدیل کند. در سیستم‌های خطی منابع و سرمایه از طریق این سیستم نهایتاً به زباله ختم می‌شوند. ولی در سیستمهای حلقوی زباله مجدداً بعنوان عامل تولید وارد فرآیند تولید می‌شود. به عبارت دیگر اکولوژی صنعتی، سیستمهای صنعتی را بعنوان اجزاء یک اکوسیستم در نظر می‌گیرد. این نگرش در ابتدا توسط روبرت فراش و نیکلاس گالوپولوس در ۱۹۸۹ مشهور شد.^{۳۶۱} و دکتترین آنها این بود که چرا نباید سیستمهای صنعتی شبیه یک اکوسیستم عمل نمایند که زباله‌های یک صنعت منبع صنعت دیگر باشد؟ که این فرآیند باعث می‌شود مصرف مواد خام در تولید آلودگی و ضایعات کل در فرآیند تولید کمتر شود. این دیدگاه که از لحاظ بالابردن ظرفیت پذیرش زمین بسیار موثر است مورد توجه بسیاری از محققین محیط زیست قرار گرفته است.

یکی دیگر از موارد مرتبط با این موضوع فناوری پاک و قوانین مرتبط با آن است که به گونه‌ای با

³⁶¹ Robert Frosch, Nicholas E. Gallopoulos, (1989), Strategies for manufacturing, Scientific American, 261: pp 144-152.

وضع قوانین مختلف از گسترش تکنولوژی‌هایی که آثار سوء بیشتری نسبت به سایر فنآوری‌های تولید دارند جلوگیری شود. هرچند این موضوع هنوز در ابتدا راه خود است ولی زمینه خوبی برای آینده فراهم خواهد نمود.

تولید پاک‌تر نیز از مباحث مرتبط با تبذیر در تولید قرار می‌گیرد. این مقوله عملاً با حداقل کردن ضایعات و گازها و به طور کلی خروجی‌های همراه تولید سعی بر حداکثر کردن محصول می‌نماید.^{۳۶۲} بهبود سازمان و تکنولوژی حصول راه‌های بهتر را تسهیل می‌نماید. مباحث تولید پاک در زمینه‌های مستندسازی مصرف مواد و انرژی و... استفاده از سیستم‌های کنترل و مانیتورینگ و تولید نماگر، جایگزینی مواد خام و مواد اضافی افزایش عمر مفید مواد اضافی و مایعات فرآیندی، بهبود کنترل و اتوماسیون، استفاده مجدد از ضایعات و فناوری‌ها و فرآیندهای کم ضایعات ساز، از جمله مباحث مطرح در تولید پاک‌تر است.^{۳۶۳}

پدیده جهانی گرسنگی

با توجه به اهمیت خوراک و مواد غذایی و میزان بالای ضایعات تولیدی و زباله‌های مصرفی آن و اینکه افراد دچار سوءتغذیه و گرسنگی رو به تزاید می‌باشند به مروری بر این مبحث می‌پردازیم. زباله‌های غذایی هرگونه ماده غذایی، خام و یا پخته شده، که دور انداخته شود است، و یا احصاء شده و یا الزاماً به دور ریخته می‌شود تعریف می‌گردد. سازمان حفاظت محیط زیست آمریکا زباله‌های مواد غذایی را مواد غذایی خورده نشده تعریف می‌کند.^{۳۶۴}

^{۳۶۲} نگاه کنید به:

Yacoub, Ali, Johannes Fresner (2006) Half is enough, an introduction to cleaner production, Beirut, Lebanon, LCPC Press.

^{۳۶۳} موارد بسیار مطرح دیگری در این ارتباط وجود دارد که به مبحث سرمایه‌گذاری‌ها نیز وارد می‌شود نظیر طراحی ساختمانها برای استفاده از انرژی خورشید و حفظ آن در درون ساختمان به منظور کاهش انرژی گرمایشی و سرمایه‌گذاری ساختمان که از ذکر آن خودداری می‌نمایم.

^{۳۶۴} زباله‌های غذایی هرگونه ماده غذایی، خام و یا پخته شده، که دور انداخته شود است، و یا احصاء شده و یا الزاماً به دور ریخته می‌شود تعریف می‌گردد. سازمان حفاظت محیط زیست آمریکا زباله‌های مواد غذایی را مواد غذایی خورده نشده تعریف می‌کند. همچنین نگاه کنید به:

"The Definition of Waste, Summary of European Court of Justice Judgments". Defra. Updated 2009. <http://www.defra.gov.uk/environment/waste/topics/pdf/ECJCaseLaw20090209.pdf>. Retrieved 2009-

بطور کلی ضایعات در فرآیندهای تولید به دلیل ضعف تکنولوژی و مدیریت تولید و انبار و فروش و نبودن تجهیزات فرآوری و نگهداری و سردخانه‌ای و حمل مناسب برای بسته‌بندی و ذخیره و عرضه به بازارهای مصرف صورت می‌گیرد و شیوه‌های مصرف غلط توسط مصرف‌کنندگان و تبدیل مواد غذایی به عنوان بخشی از زباله‌های خانگی مهمترین بخشهای اتلاف غذا در سطح جهان می‌باشد.

اهمیت این موضوع از حیث انسانی به این دلیل بسیار قابل توجه است که سالانه بطور متوسط ربع تا ثلث مواد غذایی بصورت ضایعات و زباله تلف می‌شود و از سوی دیگر بیش از یک ششم جمعیت زمین که نزدیک به یک میلیارد نفر می‌شوند دچار سوءتغذیه و تقریباً یک سوم آنان همواره با گرسنگی روبرو هستند. و تغذیه ضعیف در دوران جنینی و نوزادی به طور مستمر علت یک سوم مرگ و میر کودکان در کشورهای در حال توسعه است.^{۳۶۵} طبق آمار فائو تعداد افراد گرسنه در جهان در سال ۲۰۰۹ به ۱۰۵ میلیون نفر رسیده و حدود ۱/۰۲ میلیارد نفر دچار سوءتغذیه‌اند و تقریباً گرسنگی علت اساسی مرگ و میر سالانه ۳۰/۵ میلیون نفر از کودکان سراسر جهان است.

خانوارها در کشورهای در حال توسعه به طور میانگین ۷۰٪ درآمدها را صرف غذا می‌کنند و خانوارها در کشورهای صنعتی ۱۸٪-۱۵٪ درآمدها را به غذا اختصاص می‌دهند. در یک برآورد از ترکیب گرسنگان جهان ۷۰٪ را زنان و دختران تشکیل می‌دهند. در حالی که زنان روستایی به

←

08-20.

^{۳۶۵} اطلاعیه مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد، اتحاد بین‌المللی علیه گرسنگی در خصوص غذا. در این اطلاعیه از اتلاف مواد غذایی بعنوان یک پدیده «جنایتکارانه» نام برده شده است، و از همه احاد بشر درخواست کرده تا میزان ضایعات غذا را به صفر تقلیل دهند و بیشتر از آنچه نیاز دارند نخرند یا نپزند و با شیوه‌های سالم از غذا نگهداری نمایند تا از بین نرود، و قبل از دور ریختن هر غذا صبر و با خود فکر کنند، که آیا می‌توان سوپی خوشمزه یا غذاهای دیگر از آنها درست نمود؟ این بیانیه همچنین از مردم کشورها درخواست کرده تا دولتهایشان را ترغیب کنند که برای از بین بردن گرسنگی و سوءتغذیه قدم‌های مؤثر بردارند.

http://www.fao.org/UNFAO/Bodies/cfs/cfs34/index_en.htm

همچنین نگاه کنید به:

<http://www.iaahp.net>

Olivier De Schutter, 2009, UN Special Rapporteur on the right to food, Accountability to combat hunger.

http://www.iaahp.net/fileadmin/templates/iaah/WFD2009/contributions/IAAHeditorial_DeSchutter_E_N.pdf

تنهایی نیمی از غذای جهان و ۸۰٪-۶۰٪ غذا در اغلب کشورهای در حال توسعه را تولید می‌کنند.

بر اساس گزارشات سازمان ملل متحد، بین سالهای ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۵ شمار کودکانی که در کشورهای آفریقایی از کم وزنی مفرط رنج می‌برند، افزایش داشته است. کمبود ریزمغذی‌ها که یکی از عوامل اصلی کم وزنی مفرط کودکان است، یکی از اصلی‌ترین مشکلات بهداشتی جهان را تشکیل می‌دهد، زیرا کمبود ویتامین A و کم خونی ناشی از کمبود آهن و روی، احتمال مرگ زود هنگام کودکان و مادران، کاهش بهره‌دهی کودکی و تنزل قابل توجه کیفیت زندگی، بهره‌وری و رشد اقتصادی را در کشورهای در حال توسعه به شدت افزایش داده است. کم خونی ناشی از کمبود آهن، حدود ۷۰٪ از مادران غیرباردار در هند و بیش از ۵۰٪ از زنان منطقه صحرای آفریقا را رنج می‌دهد. کمبود ویتامین A نیز بر سیستم ایمنی ۴۰٪ از کودکان زیر پنج سال کشورهای در حال توسعه اثر گذاشته و بطور معمول سالانه به مرگ یک میلیون کودک در این کشورها می‌انجامد. در برخی از کشورها، این آمارها بسیار ناامیدکننده‌تر هستند که از آن میان می‌توان به آمار ۴۰ درصدی کودکان هندی که از کمبود ویتامین A پیش از رفتن به مدرسه رنج می‌برند اشاره کرد.

آژانس برنامه جهانی غذا سازمان ملل متحد در اطلاعیه‌ای به مناسبت روز جهانی غذا با اشاره به شکسته شدن رکورد آمار گرسنگان جهان، بر این موضوع تاکید دارد که روند کمک‌رسانی غذایی اکنون در پایین‌ترین سطح خود در بیست سال اخیر قرار دارد، و این موضوع در حالی است که آمار گرسنگان جهان به دلیل تاثیر ترکیبی نرخ بالای مواد غذایی، بحران مالی جهانی و تغییرات الگوهای آب و هوایی رو به افزایش است.

مدیر اجرایی بانک جهانی^{۳۶۶} در این ارتباط می‌گوید: امروزه توجه سیاست‌سازان جهانی بر بدبختیهای ناشی از بحران مالی متمرکز است. اما، بحران واقعی گرسنگی و سوء تغذیه است... ۷۵٪ درصد مردم فقیر جهان روستایی هستند و زندگی بیشتر آنان وابسته به کشاورزی است و کشاورزی ابزار اساسی برای مبارزه با گرسنگی، سوء تغذیه و حمایت از کاهش فقر و توسعه پایدار است.^{۳۶۷}

³⁶⁶ Ngozi Okonjo-Iweala

³⁶⁷ All-Africa Global Media, Feb., 19, 2008.

رئیس^{۳۶۸} سازمان خواربار و کشاورزی سازمان ملل متحد در اعتراض به بی توجهی سازمانهای بین المللی به گسترش گرسنگی در جهان در یک حرکت نمادین در خرداد ۱۳۸۸ دست به اعتصاب ۲۴ ساعته در مقر فائو در رم زد. وی رئیس سازمان خوار بار و کشاورزی سازمان ملل متحد (فائو) به منظور فراخواندن سازمانهای بین المللی برای مبارزه با گسترش گرسنگی در جهان اعتصاب غذا کرد. وی با ابراز نگرانی از افزایش شمار گرسنگان جهان طی سالهای اخیر از همه مردم جهان خواست در این اعتصاب غذا شرکت کنند. دیوف اظهار داشت که ما از تمام منابع طبیعی و تکنیکی برای از بین بردن گرسنگی در جهان برخورداریم و اینکه چنین اقدامی انجام نمی شود، تنها دلایل سیاسی دارد.

در کشور آمریکا میزان خوراکی که زباله می شود برابر با ۳۰٪ غذای مصرفی آن کشور است و میزان آن در سال ۲۰۰۸ میلادی ۴۸/۲ میلیارد دلار برآورد شده است. سهم بسیاری از رقم فوق مربوط به زباله های غذایی رستورانها و هتل ها و قهوه خانه ها و کافه تریاهای مدارس و دبیرستانها و دانشگاه ها و نهارخوری های محل های کار می باشد.^{۳۶۹} این زباله ها همگی ناشی از اسراف در استفاده مواد غذایی بیش از نیاز مصرفی است که مازاد آن بصورت زباله ناچاراً دور ریخته می شود. بطور کلی خرید و نگهداری مواد غذایی بیش از اندازه مصرف خود موجب هزینه های دیگری از قبیل حمل و نگهداری برای مصرف کنندگان نیز می شود که معمولاً از نظر دور می افتد. در این ارتباط باید گفت براساس آمار منتشره فقط ۱۸/۷٪ از مصرف انرژی جهان فقط صرف یخچالها برای حفظ مواد غذایی می گردد.^{۳۷۰}

سازمان جهانی خواربار و کشاورزی (فائو) در گزارش بررسی چشم انداز تولید مواد غذایی در سال ۲۰۵۰ برای جمعیت ۹ میلیارد نفری کره زمین سونامی گرسنگی را پیش بینی کرده است. در این گزارش آمده که برای غلبه بر بحران سال ۲۰۵۰ باید قوانین و چارچوب اقتصادی اجتماعی بر جوامع تغییر یابد تا از عدم توازن و نابرابری در توزیع محصولات کشاورزی پرهیز شود در نیمه نخست قرن ۲۱ نیاز به غذا دو برابر شده، شرایط آب و هوایی کاملاً تغییر یافته، دمای کره زمین

^{۳۶۸} زاک دیوف

^{۳۶۹} Robin Shreeves, *The Shocking Statistics of Food Waste (and How to Keep Your Contribution to the Problem at a Minimum)* Published on August 25th, 2008, Home & Garden

^{۳۷۰} <http://www.refrigeratorsaver.com/>

افزایش یافته، ظرفیت تولید محصول کاهش یافته، و در عین حال تقاضای مردم برای غذا بیشتر می‌شود و چنانچه فکر اساسی برای رفع این معضل اتخاذ نشود بحران گرسنگی حتمی خواهد بود. بررسی‌های فائو نشان می‌دهد برای تغذیه جهان ۹ میلیارد نفری در سال ۲۰۵۰ لازم است تولید محصولات کشاورزی تا آن زمان ۷۰ درصد افزایش یابد و این افزایش بیشتر باید در زمینه محصولات حیاتی و استراتژیک مانند غلات باشد. یکی از مواردی که گزارش فائو تصریح می‌دارد وضع قانون توزیع برابر غذا و منابع است. بر اساس گزارش فائو تولید غلات تا آن زمان باید حدود یک میلیارد تن افزایش یابد در حالی که تولید کنونی ۲/۱ میلیارد تن است و همچنین تولید گوشت از ۲۰۰ میلیون تن باید به حدود ۴۷۰ میلیون تن در سال ۲۰۵۰ برسد و ۷۲ درصد این میزان در کشورهای پیشرفته به مصرف می‌رسد و اکنون این مصرف در کشورهای توسعه یافته ۵۸ درصد از کل تولید است. گزارش فائو تصریح می‌دارد که برای رفع گرسنگی در سال ۲۰۵۰ باید سرمایه‌گذاری در کشاورزی پایه به عنوان یک نیاز تا سال ۲۰۵۰ حدود ۶۰ درصد افزایش یابد.

منشور حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ گرسنه نماندن و عدم سوء تغذیه را جزء لاینفک حقوق بشر شناخته و در سال ۱۹۸۹ در کنوانسیون حقوق کودکان این اصل مورد تأیید مجدد قرار گرفت در صورتی که هنوز سازمان ملل متحد و جامعه جهانی اقدامی پایان دهنده برای این معضل جهانی ننموده است.

قرآن کریم تبذیر به مفهوم مصرف بیش از اندازه را در آیات زیادی مذموم دانسته و می‌فرماید: «و اوست که باغهای داربست زده و بدون داربست و خرمابن و کشتزارها که میوه آنها متفاوت است و زیتون و انار همگون و ناهمگون آفرید. از میوه‌های آن، چون میوه آورد، بخورید و حق خدا را روز برداشت بدهید و اسراف مکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد.»^{۳۷۱} حق خداوند در روز برداشت مسلماً به پرداخت حقوق الهی نظیر زکات برمی‌گردد که اعطای مال به مساکین و بینوایان جزء آن است؟

در سوره اسراء می‌فرماید: «حقّ خویشاوند و مسکین و راه‌مانده را اداکن و هیچ اسراف مکن.

^{۳۷۱} سوره انعام، آیات ۱۴۳-۱۴۲. وهو الَّذِي اَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالرِّزْقَ مُخْتَلَفًا اُكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرِّزْقَانَ مَتَشَابِهًا وَغَيْرَ مَتَشَابِهًا كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ اِذَا اَمَرَ وَاَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا اِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

اسراف کاران با شیاطین برادرند و شیطان نسبت به پروردگارش ناسپاس بود.^{۳۷۲} پر واضح است که ابناء بشر خویشاوندانند و مفهوم خویشاوند در این آیه به همه انسانهای کره زمین معطوف می‌گردد. و این آیه در مال افراد حقی برای خویشاوند قرار داده و همچنین است برای مسکین. و تفاوتی در مسکین آسیایی یا آفریقایی یا آمریکایی یا اروپایی نیست. مسکین هر جا که باشد نیازمند است و باید حق او را که خداوند در اموال اغنیاء قرار داده به او مسترد گرداند.

و می‌فرماید: «بخورید و بیاشامید و از حد نگذیرید که او اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد».^{۳۷۳} این موضوع می‌طلبد تا نظام جهانی براساس فرموده خداوند متعال راه حلی اساسی در این ارتباط را در صدر مسائل سیاست‌گذاری بین‌المللی قرار دهد. اخلاقاً دور از شأن بشریت است که عده‌ای ۳۰٪ از خوراک خود را به دور بریزند و عده‌ای به دلیل عدم دسترسی به غذا از گرسنگی و سوء تغذیه رنج برند و هلاک شوند.

آژانس برنامه جهانی غذا سازمان ملل متحد در اطلاعیه‌ای به مناسبت روز جهانی غذا با اشاره به شکسته شدن رکورد آمار به آژانس برنامه جهانی غذا سازمان ملل متحد در گزارش پاییز خود تصریح می‌دارد که در سال جاری قرار بود آژانس به ۱۰۸ میلیون نفر در ۷۴ کشور جهان کمک‌هایی غذایی برساند، ولی به دلیل کسری بودجه سهمیه غذا برخی از کشورها را کاهش داده و برخی دیگر را به حالت تعلیق درآورده است. و در حال حاضر تنها ۹/۲ میلیارد دلار از بودجه ۷/۶ میلیارد دلاری این آژانس در سال ۲۰۰۹ توسط کشورهای اهداکننده تامین شده است. با یک تناسب ساده می‌توان پی برد که میزان اسراف مواد غذایی فقط در آمریکا که حدود ۴۸/۲ میلیارد دلار در سال گذشته بوده است می‌توان حدود ۷۷۵ میلیون نفر از گرسنگان جهان را غذا داد و اگر به رقم فوق اسراف در مصرف مواد غذایی سایر کشورهای صنعتی نظیر اروپا و ژاپن و کشورهای پردرآمد نفتی را بیافزاییم کاملاً واضح خواهد بود که میزان اتلاف و اسراف مواد غذایی در حد چند برابر غذایی است که گرسنگان و افرادی که دچار سوء تغذیه هستند محتاج به آن هستند.

^{۳۷۲} سوره اسراء، آیات ۲۷-۲۶، و آت ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ و الْمَسْكِينِ و ابْنِ السَّعِيلِ و لَا تُبَدُّوا تَعْدِيًّا. إِنَّ الْمُبْتَدِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ و كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا.

^{۳۷۳} سوره اعراف، آیه ۳۱. وَكُلُوا و اشربوا و لا تسرفوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.

متأسفانه غذا به عنوان کالایی مانند سایر اجناس در نظر گرفته می‌شود و تمایزی میان نیازهای اساسی و کالاهای لوکس وجود ندارد. اغنیا هر چیزی را می‌توانند خریداری کنند در حالی که فقرا اغلب از خرید نیازهای اساسی‌شان نیز ناتوان هستند. انسان‌ها نیاز بیولوژیک به غذا دارند و این موضوع متفاوت از نیازهای ثانویه آنان به سایر چیزها می‌باشد. یعنی برای ادامه حیات درست مانند نیاز به آب و هوا نیاز به غذا دارد در صورتی که غذا در ردیف سایر کالاها در بازار عرضه می‌شود. در چنین شرایطی، تعدادی از مردم، علاوه بر افرادی که بر اثر گرسنگی شدید ناشی از جنگ‌ها و آوارگی‌ها می‌میرند، جانشان را بر اثر قحطی و عدم دسترسی به غذا از دست می‌دهند. افراد زیادی دچار سوءتغذیه و گرسنگی مزمن و بیماری‌های ناشی از آن می‌شوند؛ طول عمرشان کوتاه می‌شود و درد و رنج بیشتری می‌کشند و رشد پائین فکری و جسمانی کودکان، آینده آنان و جامعه سرزمین‌های فقیر را تهدید می‌کند.^{۳۷۴} این موضوع به معنی این است که بشریت بخشی از نیرو و منابع انسانی خود را از دست می‌دهد و موجب کاهش عرضه در اقتصاد می‌گردد. این موضوع از مفهوم این آیه نیز قابل استنباط است که می‌فرماید^{۳۷۵}: «ما از چیزهای پاکیزه ای که روزی شما قرار دادیم بخورید و در آن زیاده روی نکنید که غضب من بر شما مباح می‌شود و هر که غضب من بر او حلول کند هلاک شده است».

از لحاظ اقتصادی جلوگیری از اسراف و تباه شدن محصولات خوراکی باعث می‌شود تا قیمت غذا در کره زمین کاهش یابد و افراد فقیر بتوانند خوراک بیشتری مصرف نمایند. این موضوع از لحاظ اقتصادی بسیار مهم است و احتیاج به این دارد تا هر فرد و خانوار نحوه خوراک خود را به گونه‌ای اصلاح نماید تا همه موتد غذایی خریداری شده به مصرف رسانیده شود و دور ریخته نشود. لذا باید نتیجه گرفت که اگر افراد بشر تربیت شوند که از زباله نمودن و فاسد کردن و دور ریختن غذا خودداری نمایند و در عوض آن را به مساکین اعطا نمایند بدون اینکه هیچ مطلوبیت مصرفی خود را از دست دهند نه تنها گرسنگان زمین را سیر نموده‌اند بلکه باعث کاهش قیمت مواد غذایی و افزایش رفاه خود نیز شده‌اند. مسلماً تغذیه مناسب گرسنگان و افراد دچار سوءتغذیه باعث افزایش بهره‌وری آنها خواهد شد که در مرحله بعد سبب افزایش تولید محصولات بیش از پیش شده و

^{۳۷۴} نگاه کنید به:

Fred Magdoff, "The World Food Crisis: Sources and Solutions", Monthly Review, May 2008.

^{۳۷۵} سوره طه آیه ۸۱. کُلُوا مِن طَیِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاکُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِیهِ فِیَحِلَّ عَلَیْکُمْ غَضَبِیْ وَمَن یَحِلَّ عَلَیْهِ غَضَبِیْ فَقَدْ هَوَى.

سبب رفاه همه افراد سیاره زمین می گردد.

تبذیر و حقوق بین الملل عمومی

از این دیدگاه نه تنها می توان تبذیر را مذموم دانست بلکه می توان موضوع تبذیر را در حیطه تعریفی جرائم نیز وارد کرد. زیرا مبذر برای نفع خود زیست و منافع دیگران را دچار مخاطره می نماید لذا علی الوصول بایست وارد در حیطه تعریفی جرم قرار گیرد. بر این اساس است که در آیاتی که ذکر شد خداوند به صراحت می فرماید که او اسراف کاران را دوست ندارد و مبذیرین را در ردیف برادران شیاطین قرار میدهد زیرا که شیطان بعنوان سمبل و نماد مخالفت با بشریت است و این اخوت به معنی سمبلیک آن به این گونه است که مبذر دشمن بشر است. مسلماً جرم یک قاعده ثابت با مفهوم لایتغیر نیست و تا در حقوق جزای وضعی تعریف نشود اطلاق حقوقی جرم را به خود نخواهد گرفت. از لحاظ جامعه شناسان جرم عملی است که مخالف منافع جامعه باشد اعم از اینکه مورد عنایت قانونگذار قرار گرفته یا نگرفته باشد.^{۳۷۶} لذا در مباحث فلسفه حقوق در تعریف حقوق گفته شده که قواعدی است که بر اشخاص از این جهت که عضو جامعه هستند حکومت می کند و اگر انسانها تنها و دور از جامعه فرض شوند برای آنها از نظر حقوقی حق و تکلیفی متصور نیست. و در تفاوت حقوق و اخلاق گفته اند که در اخلاق اعمال انسان از لحاظ خود او بررسی می شود ولی در حقوق خوبی یا بدی اعمال از نظر رابطه با دیگران مطالعه می شود.^{۳۷۷} در حقوق اسلام نیز «قاعده حاجت عمومی» بر این اساس تعریف می شود که نیازمندی همگانی ممکن است در حد اضطرار نباشد معذالک چون به صلاح مردم است نیکو است و طبق ملاک تشریح عنوان قانونی پیدا می کند.^{۳۷۸} «قاعده لاضرر» که یک قاعده عقلی است نیز مؤید همین موضوع است و عقل به آن پی می برد. از طرف دیگر مبحث «سد ذرایع» و اتصال آن به استلزامات عقلیه و همچنین «مصالح مرسله» از بُعد اجتماعی و همه و همه در قالب قبح تبذیر قابل تفسیر و استنتاجند.^{۳۷۹} هدف ما از طرح این موضوعات این است که بشر باید تبذیر را از بُعد فردی آن خارج و نگاهی اجتماعی

^{۳۷۶} نگاه کنید به: حقوق جزای عمومی، محمدعلی معتمد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱. جلد ۱، ص. ۱۲۵.

^{۳۷۷} نگاه کنید به: فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، چاپ شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷. جلد ۱، صص ۵۴۱-۵۴۰.

^{۳۷۸} نگاه کنید به: مکتب های حقوقی در حقوق اسلام، محمدجعفر لنگرودی، چاپ گنج دانش، ۱۳۷۰. ص. ۱۳۰.

^{۳۷۹} نگاه کنید به: مکتب های حقوقی در حقوق اسلام، محمدجعفر لنگرودی، چاپ گنج دانش، ۱۳۷۰.

و جهانی به آن داشته باشد تا عملکرد مبذّر به انحطاط زندگی افراد دیگر نیانجامد. مسلماً برای این انتقال بررسی‌های زیادی باید صورت گیرد که از حوصله این مقال خارج است و فقط آن را با طرح این موضوع به خاتمه می‌بریم که مفهوم مطرح شده از جرم نه به معنی خاص آن در ارتباط با جنایت، جنحه یا خلاف است، بلکه به مفهوم عام است یعنی رفتاری که به دیگران صدمه می‌زند و مقابله با آن نه به معنی برخوردهای حقوقی با مجرمین است بلکه به مفهوم طرح مالیاتهای خاص و نرخ‌های بالاتر مالیاتی برای مبذّر و برقراری تشویقات برای صرفه‌جویی یا جایگزینی منابع و از این قبیل می‌باشد که در متون اقتصاد محیط زیست به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد. اقدامات بین‌المللی در برخی بخشهای مرتبط با این مورد در سطح بین‌المللی صورت گرفته که می‌توان به پروتکل کیوتو درباره کنترل گازهای گلخانه‌ای و جلوگیری از گرم شدن زمین و طرح ETS³⁸⁰ اروپا در این راستا جهت محدود کردن میزان تولید CO2 اشاره کرد.³⁸¹

³⁸⁰ Emission Trade Scheme

³⁸¹ نگاه کنید به: بیژن بیدآباد: محیط زیست و صنعت سیمان در ایران و اروپا. با همکاری عباس اطمینان، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های اولین سمینار اقتصاد سیمان ایران، تدوین بیژن بیدآباد، دفتر برنامه‌ریزی و تحقیقات سیمان دانشگاه صنعتی امیرکبیر و انجمن صنفی کارفرمایان صنعت سیمان، صفحات ۳۵۰-۳۱۷، ۵ مهر ۱۳۸۴، نشر علم عمران، تهران. <http://bidabad.ir/doc/mohitezist-cement.pdf>

فصل هفتم

بهره‌وری و اقتصاد اخلاق

مقدمه

در این فصل ضمن بررسی مقوله بهره‌وری از دیدگاه مکاتب مختلف و اشاره به وجوه مختلف شرایط و ویژگی‌های تولید، اقتصاد اخلاق، مدیریت و روانشناسی کار به این نتیجه می‌رسیم که با توجه به ساختار تولید و قوانین و مقررات حاکم بر روابط کار برای افزایش بهره‌وری تنها یک عامل تولید خاص را نمی‌توان افزایش داد و سپس منتظر افزایش بازدهی بود.^{۳۸۲}

در مبحث اقتصاد اخلاق و بهره‌وری، چگونگی اثر اسراف در فرآیند تولید و عوامل تولید بررسی می‌شود. بطور کلی بسیاری از موارد پائین بودن بهره‌وری ناشی از مصادیق اسراف است. اسراف در بازدهی کل، اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید، ضایعات در تولید و فساد محصول از موضوعات مطرح در این مبحث می‌باشند. ضمن اشاره‌ای به ارتباط مدیریت و روانشناسی کار با بهره‌وری به این نتیجه می‌رسیم که بدون توجه به این موارد نمی‌توان افزایش کار به تنهایی را عامل افزایش بهره‌وری دانست.

در این فصل همچنین ضمن بررسی اجمالی نظریات مکاتب مختلف درباره کار و ارزش آن به ویژگی‌های فنی تولید و مسائل جنبی روانشناسی کار می‌پردازیم. و همچنین از لحاظ نظری این سوال را بررسی می‌نمائیم که آیا با افزایش یک عامل تولید و مشخصاً نیروی کار می‌توان بهره‌وری بنگاه را افزایش داد؟ یا این اقدام به معنی افزایش هزینه بنگاه و کاهش نرخ بازدهی عامل تولید می‌شود!

بهره‌وری و کار

در مباحث اقتصادی از ازمئه گذشته تا کنون نظرات متنوعی درباره ارتباط با سطح عوامل تولید و رابطه آن با بازدهی و بهره‌وری مطرح بوده و هست. بطور کلی بازده به مفهوم میزان محصول تولیدی یک بنگاه تعریف می‌شود ولی در عوض نرخ بازدهی بعنوان متوسط میزان تولید بازاء هر

^{۳۸۲} شرایط اقتصاد ایران و قوانین و مقررات کار به گونه‌ای غیرقابل انعطاف است که از لحاظ تعریفی نیروی کار هر چند در تئوری‌های اقتصادی عامل تولید متغیر محسوب می‌شود عملکردی همچون عامل تولید ثابت دارد.

واحد از عوامل تولید تعریف می‌گردد. هرچه نرخ بازدهی بیشتر باشد نشان از کارایی بالا و راندمان خوب تولید است. نرخ بازدهی متوسط یا بهره‌وری بعنوان یک شاخص راندمان تولید محسوب می‌گردد که پویایی کلیه عوامل دخیل در فرآیند تولید یک محصول را در خود جای می‌دهد.

استفاده کارآمد از عوامل تولید مختلف همواره از مباحث اصلی مدیریت یک بنگاه تلقی می‌گردد. ساختار سازمان، روشهای اجرایی، تجهیزات سرمایه‌ای و ابزار کار، محیط کار و ویژگی‌های مختلف نیروی انسانی از موارد عمده‌ای می‌باشند که برای افزایش بهره‌وری مورد توجه قرار دارد. دامنه این موضوع آنقدر وسعت می‌یابد که محیط کار و خصوصیات روانی و روانشناسی نیروی کار را هم در بر می‌گیرد.

شاخص بهره‌وری که نرخ بازدهی متوسط عامل تولید تعریف می‌گردد هم در اقتصاد خرد و هم در اقتصاد کلان از لحاظ نظری قابل محاسبه است ولی مسلماً کیفیت مفهومی این شاخص به دلیل کیفیت عوامل تولید از بنگاه به بنگاه و از خرد به کلان متفاوت می‌باشد. محاسبه میزان بهره‌وری براساس نیروی کار یکی از شیوه‌های سنجش عمومی کارایی در اقتصاد است. روش‌های متنوع و متفاوتی برای اندازه‌گیری میزان بهره‌وری ارائه شده که شاخص‌هایی نظیر بهره‌وری کل^{۳۸۳} یا بهره‌وری چند عامل تولید بصورت همزمان^{۳۸۴} از جمله این شاخص‌ها می‌باشند. سنجش میزان بهره‌وری تمام عوامل کار ساده‌ای نیست، زیرا ارزشگذاری موجودی سرمایه به راحتی امکانپذیر نمی‌باشد. به هر حال کاربرد مفهوم بهره‌وری در حداکثر نمودن استفاده از منابع می‌باشد. در اقتصاد کلان صرفه جوئی ناشی از افزایش بهره‌وری به معنی حفظ منابع گوناگون کشور در طول زمان نیز تلقی می‌گردد که از محل جلوگیری از انواع اسراف در کلیه فرآیندهای تولید در تک تک بنگاه‌ها منتج می‌شود.

با توجه به ساختار تولید و قوانین و مقررات حاکم بر روابط کار باید به این موضوع اشاره نمود که برای افزایش بهره‌وری تنها یک عامل تولید خاص را نمی‌توان افزایش داد و سپس منتظر افزایش بازدهی بود. بلکه سختی و انعطاف‌ناپذیری ساختار تولید و روابط کار معمولاً سبب می‌شود تا با افزایش یک عامل تولید به تنهایی، بازده متوسط همان عامل در صورت نبودن گنجایش خالی برای

³⁸³ Multi-factor Productivity (MFP)

³⁸⁴ Total-factor Productivity (TFP)

عامل مربوطه کم نیز گردد.

بهره‌وری و ارزش کار

نگاه مکاتب مختلف^{۳۸۵} به ارزش کار در طی تاریخ متفاوت بوده و افراد مختلف منشاء ایجاد ارزش را متفاوت می‌دانستند. در مکاتب مختلف طیف این قضاوت آنقدر وسیع است که عده‌ای کارگر را مولد ارزش ناشی از تولید محصول ندانسته و برخی دیگر نیروی کار را تنها عامل مولد ارزش برشمرده‌اند. این موضوع در مبحث مورد نظر ما اینگونه دخیل است که چنانچه باور کنیم که تنها مولد ارزش کار است عملاً به سمت دیدگاه‌های مارکسیستی نسبت به کار توجه داشته‌ایم و مسلماً کار مضاعف از نگاه این گروه به معنی ارزش مضاعف است، در حالیکه تحلیل‌های اقتصاد نئوکلاسیک این موضوع را تأیید نمی‌کند.

نظریه فیزیوکرات‌ها

فیزیوکرات‌ها نخستین کسانی بودند که در زمینه منشأ «ارزش اضافه» بحث نموده و آن را از مبادله به تولید آوردند. آنها مفهوم اجتماعی ارزش را قبول نداشته و لذا آن چیزی که در ادبیات مارکس «ارزش اضافه»^{۳۸۶} نام داشت مد نظر ایشان نبود. در نگاه آنها ارزش در قالب اشیاء ملموس مادی و به معنی «ارزش استفاده» قرار می‌گرفت و نه ارزش مبادله. لذا مفهوم ارزش اضافه تنها بشکل مازاد ارزش استفاده‌های تولید شده بر ارزش استفاده‌های به مصرف رسیده در فرآیند تولید می‌بود که محصول خالص نامیده می‌شد، که تنها در بخش کشاورزی قابل حصول است. به زعم ایشان در صنعت صرفاً شکل مواد است که تغییر می‌یابد و محصول اضافه‌ای یا به عبارت دیگر ارزش اضافه‌ای تولید نمی‌گردد و تنها کشاورز است که می‌تواند محصولی افزون بر مصرف خود تولید کند. این موضوع را فیزیوکرات‌ها ناشی از قوه رشد گیاهان می‌دانستند که تنها در کشاورزی متحقق است و نه در صنعت. به زعم ایشان این محصول خالص، همان بهره مالکانه و سهمی است که به مالک زمین می‌رسد. در نگاه فیزیوکرات‌ها ارزش اضافه نه حاصل کار اضافه کشاورز، بلکه نتیجه مساعدت طبیعت یا زمین است و قدرت بارآوری زمین است که مقداری بذر را به مقدار

^{۳۸۵} این مباحث به تفصیل در کتب تاریخ عقاید اقتصادی آمده است.

^{۳۸۶} Surplus value.

بیشتری بذر تبدیل می‌کند. بدین ترتیب بهره مالکانه یعنی محصول اضافه در کشاورزی موهبتی طبیعی است که ناشی از رابطه انسان با خاک است و نه منتج از روابط اجتماعی وی.

نظریه مارکس

در ادبیات مارکسیستی، «نظریه ارزش»^{۳۸۷} به این معنی مطرح گردید که ارزش کالا را مقدار کار اجتماعی بکار برده شده در آن تعیین می‌کند، و کارگر نیز در صحنه رقابت، باید علاوه بر تولید ارزش اضافه مطلق ارزش اضافه نسبی نیز تولید نماید. برای تولید ارزش اضافه نسبی باید ارزش فردی کالایش پائین‌تر از ارزش اجتماعی جاری آن در بازار باشد تا او با فروش آن به قیمتی بالاتر از ارزش فردی و پائین‌تر از ارزش اجتماعی آن، ارزش اضافه نسبی نیز بدست آورد. تولید ارزش اضافه مطلق بروز مادی بکارگیری سرمایه توسط کارگر است.^{۳۸۸} اگر کل فرآیند تولید را از سمت محصول، مد نظر قرار دهیم، به زعم مارکس وسایل و تجهیزات کار و موضوع آن وسایل تولید را تشکیل می‌دهند، و خود کار است که نهایتاً مولد ارزش است. کار تا آنجا که یک فرآیند فردی تلقی می‌شود، یک کارگر همه کارکردهایی که بعدها به شکل محصول متجلی می‌شود را در خود جمع دارد، و انسان به تنهایی نمی‌تواند بر طبیعت مسلط شود و طبیعت را طبق نظر فیزیوکرات‌ها ملزم به تولید محصول نماید. و لذا محصول کار از محصول مستقیم یک فرد تبدیل به محصول مشترک کارگران می‌شود. هر چه همکاری در فرآیند تولید برجسته‌تر شود، مفهوم کار مولد و مفهوم انسانی آن یعنی کارگر مولد نیز وسیع‌تر می‌گردد. و لذا برای آنکه فرد مولد باشد لازم نیست مستقیماً وارد موضوع کار شود، بلکه کافی است تا عضوی از پیکره کارگران باشد و یکی از کارکردهای این پیکره را بر عهده داشته باشد. یعنی به زعم مارکس تعریف کار مولد منتج از ذات تولید مادی، درباره کارگر جمعی بمنزله یک کلیت همچنان صادق است. از سوی دیگر، مفهوم تولید کاپیتالیستی صرفاً تولید کالا نیست، بلکه ماهیتاً تولید ارزش اضافه است. کارگر نه برای خود بلکه برای صاحب سرمایه و افزایش سرمایه وی تولید می‌کند و فقط تولید نمی‌کند، بلکه ارزش اضافه هم تولید می‌کند و لذا تنها کارگری مولد است که برای سرمایه‌دار ارزش اضافه تولید کند. بنابراین کارگر مولد متضمن صرفاً رابطه‌ای میان کار و اثر مفید آن، و یا میان کارگر و محصول کار

³⁸⁷ The theory of value.

³⁸⁸ مارکس، سرمایه، جلد اول، نشر پنگوئن، ضمیمه، ص ۱۰۲۶-۱۰۱۹.

او نیست، بلکه متضمن یک رابطه اجتماعی تولیدی خاص است، لذا تولید ارزش اضافه همواره خصلت ممیزه کارگر مولد است و تعریف کارگر مولد از ماهیت ارزش اضافه بوجود می‌آید. این موضوع برخلاف نظر فیزیوکرات‌ها است که تنها کار مولد، کار کشاورزی است و کار مولد در کشاورزی موجد ارزش اضافه می‌باشد، هرچند ارزش اضافه مد نظر فیزیوکرات‌ها به شکل بهره مالکانه متظاهر می‌شود. در نگاه مارکس امتداد روز کاری بیش از نقطه‌ای که در آن کارگر دقیقاً معادل ارزش قوه کار خود را تولید کرده است و تملک این کار اضافه توسط صاحبان سرمایه، تولید ارزش اضافه مطلق را تشکیل می‌دهد و این نقطه آغاز تولید ارزش اضافه نسبی است. لذا در مفهوم ارزش اضافه نسبی تقسیم روز کار به دو بخش کار لازم و کار اضافه مستتر است. از این جهت بمنظور افزایش مدت کار اضافه باید مدت کار لازم را کوتاه‌تر کرد.

نظریه ریکاردو و مرکانتالیست‌ها

در نظر ریکاردو ارزش اضافه جزء ذاتی و لاینفک تولید کاپیتالیستی است. او علت وجودی ارزش اضافه را نمی‌جوید بلکه در پی یافتن علتی است که مقدار این ارزش را تعیین می‌کند. مرکانتالیست‌ها مازاد قیمت یک محصول بر هزینه تولید آن را ناشی از عمل مبادله و ناشی از فروش آن به قیمتی بالاتر از ارزشش می‌دانستند. جان استوارت میل منشأ سود را این می‌دانست که کارگر بیش از آنچه که برای تامین خود او لازم است تولید می‌کند و علت اینکه سرمایه سود ببار می‌آورد اینست که خوراک، پوشاک، مواد اولیه و ابزار بیش از مدت زمانی که برای تولیدشان لازم است دوام می‌آورند. لذا سود ناشی از مبادله نیست بلکه ناشی از قدرت تولیدی کار است و سود کلی هر کشور همواره همانقدر است که قدرت تولیدی کار در آن کشور هست.

نظرات فوق همانگونه که ملاحظه شد مبین این موضوع هستند که چنانچه کار اضافه شود ارزش یا محصول بیشتر می‌شود و این علی‌الاصول نگاهی ساده به ویژگی‌ها و خصوصیات تولید و نیروی کار است. پس می‌توان نتیجه گرفت که اصولاً فرضیه افزایش تولید در اثر افزایش کار فرضیه اثبات نشده‌ای است. این موضوع را از منظر اقتصاددانان نئوکلاسیک ادامه می‌دهیم.

بهره‌وری و نظریه نئوکلاسیک

نظریه بنگاه در مباحث اقتصاد خرد از مبانی تحلیلی وسیع و عمیقی برخوردار است و در اینجا فقط به برخی از مفاهیم کلی اشاره خواهیم کرد^{۳۸۹}. بنگاه یک واحد فنی تعریف می‌شود که کالاها را با استفاده از عوامل تولید، تولید می‌نماید. تابع تولید بنگاه بیان ریاضی رابطه بین عوامل تولید بکار گرفته شده و محصول یا محصولات تولید شده می‌باشد. عامل تولید می‌تواند هر نوع کالا یا خدمتی باشد که در فرآیند تولید محصولات جدید بکار گرفته می‌شود. برخی از این عوامل تولید می‌تواند محصول سایر بنگاهها باشند. در یک دوره مشخص عوامل تولید برحسب عوامل ثابت و متغیر طبقه‌بندی می‌شوند. عامل تولید ثابت برای تولید ضروری است ولی مقدار آن با مقدار محصول تولید شده تغییر نمی‌کند. هزینه عامل تولید ثابت بدون توجه به اینکه تصمیمات کوتاه مدت در مورد بهینه‌سازی تولید چه باشد بر بنگاه تحمیل می‌شود. به عبارت دیگر در مدت زمان مشخص شده بنگاه نمیتواند عامل تولید ثابت را تغییر دهد چه تولید بکند و چه تولید نکند. این دوره مشخص که در اینجا کوتاه مدت تعریف می‌شود اساس تعریف عامل تولید ثابت است. به عبارت دیگر اگر این دوره را خیلی بلند در نظر بگیریم می‌توان عامل تولید ثابت را یک عامل تولید متغیر دانست زیرا بنگاه می‌تواند در طول زمان میزان بکارگیری این عامل را در فرآیند تولید تغییر دهد. عامل تولید متغیر عامل تولیدی است که با تغییر میزان محصول تغییر می‌کند. برای مثال در یک کارخانه سیمان همان سرمایه انباشته تاسیسات ایجاد شده در طی یک دوره کوتاه بعنوان عامل تولید ثابت تلقی می‌شوند ولی نیروی کار و سنگ گچ و آهک و سنگ آهن و سایر عوامل تولید متشابه بعنوان عوامل تولید متغیر تعریف می‌شوند که با میزان تولید کلینکر و یا سیمان در ارتباط مستقیم قرار دارند. مدیر بنگاه تصمیم می‌گیرد که به چه میزان از عوامل تولید بکار گیرد تا از فروش محصولات تولیدی خود سود حداکثر شود و یا هزینه بنگاه حداقل گردد.

این نکته در خصوص عامل تولید کار و شرایط قانون کار ایران قابل اهمیت است. برخلاف آنچه که نیروی کار بعنوان عامل تولید متغیر مد نظر می‌باشد شرایط اقتصاد ایران و قوانین و مقررات کار به گونه‌ای خشک و غیرقابل انعطاف است که اگر کارگر کار هم نکند عملاً در انتهای دوره قانوناً

^{۳۸۹} برای شرح بیشتر این موضوع به متون اقتصاد خرد بالاخص منبع زیر مراجعه نمایید:

به او حقوق و دستمزد تعلق می‌گیرد. خشکی قانون کار در این ارتباط اختیارات بسیار کمی را برای کارفرما قرار داده و وی نمی‌تواند بسادگی حقوق کارگر را کاهش داده یا در صورت کم‌کاری وی پرداخت آن را مانع شود و یا هنگام کسادی بازار یا موارد دیگر او را اخراج نماید. لذا از لحاظ تعریفی نیروی کار هرچند در تئوری‌های اقتصادی عامل تولید متغیر محسوب می‌شود ولی به دلیل اینکه با میزان تولید کارگر ارتباط منسجم ندارد عملکردی همچون عامل تولید ثابت دارد. و چنانچه بنگاه سود و یا زیان هم نماید ملزم به پرداخت حقوق و دستمزد کارگر می‌باشد. این موضوع از لحاظ بهره‌وری به این مفهوم است که انگیزه کافی ناشی از مخاطره شغلی برای کارگر وجود ندارد تا اقدام به افزایش بهره‌وری خود نماید.

حال فرآیند تولیدی را در نظر بگیرید که مدیر بنگاه دو عامل تولید متغیر x_1 و x_2 و یک یا بیشتر عوامل تولید ثابت را جهت تولید یک محصول بکار می‌بندد. تابع تولید مقدار محصول تولید شده (q) را بعنوان یک تابع ریاضی از عوامل تولید متغیر بکار گرفته شده (x_1, x_2) بیان می‌نماید:

$$q = f(x_1, x_2) \quad (1)$$

تابع فوق عامل تولید ثابت ندارد. به عبارت دیگر فقط میزان تولید در ارتباط با عوامل تولید متغیر تعریف گردیده‌اند. این موضوع پیچیدگی‌های بسیار زیاد محاسبه و بکارگیری سرمایه‌گذارهای انجام شده قبلی در بنگاه را ساده می‌نماید. به عبارت دیگر ساختار تولید محصول را در وضعیت موجود کارخانه و در دوره زمانی خاصی بررسی می‌نماید که سرمایه‌گذارهای انجام شده تغییر نمی‌یابند، و از طرفی هزینه‌های ثابت تولید وارد محاسبه نمی‌گردد.

مدیر بنگاه قادر است ترکیبات متفاوتی از x_1 و x_2 را برای تولید یک مقدار مشخص از محصول بکار بندد. در این صورت تعداد این ترکیبات می‌تواند بسیار زیاد باشد. تکنولوژی بکار برده شده، مجموعه اطلاعات فنی درباره ترکیب عوامل تولید برای تولید محصول بنگاه را شامل می‌باشد که در فرم ریاضی تابع تولید ملحوظ می‌گردد و نتیجتاً تمام ترکیبات فیزیکی ممکن را در بر می‌گیرد. تابع تولید پیش فرض کارایی فنی را داراست و مبین حداکثر تولید قابل حصول از ترکیبات مختلف عوامل تولید می‌باشد. بهترین نحوه استفاده از هر ترکیب خاص از عوامل تولید یک مسئله فنی یا تکنولوژی است و یک مسئله اقتصادی نیست. انتخاب بهترین ترکیب عوامل تولید برای تولید یک

مقدار مشخص از محصول بستگی به قیمت عوامل تولید و قیمت محصول دارد و یک مسئله اقتصادی است.

ملاحظات بهره‌وری در تابع تولید فوق از لحاظ ثابت یا متغیر بودن عامل تولید نیروی کار بسیار حائز اهمیت است. اگر عامل تولید کار بعنوان عامل تولید متغیر تلقی نشود که شرایط بنگاه‌های بزرگ ایران نیز با توضیحات ارائه شده از همین موضوع تبعیت می‌کند اصولاً به شکل ریاضی فوق قابل استعمال نیست. یک تابع تولید می‌تواند توسط نقاط و یا یک تابع پیوسته یا غیرپیوسته یا دستگاهی از معادلات بیان شود. ولی غالباً بعنوان یک تابع یک مقدره^{۳۹۰} پیوسته برای مقادیر غیرمنفی تعریف می‌گردد. تابع تولید طبیعتاً بعنوان یک تابع افزایشنده^{۳۹۱} در دامنه مورد نظر تعریف می‌شود و غالباً به عنوان یک تابع دقیقاً شبه مقعر عادی^{۳۹۲} فرض می‌شود. هنگام بهینه سازی سود کافی است که این تابع دقیقاً مقعر تعریف شود. ولی این ویژگی‌ها در شرایط متعارف روابط کار قابل احصاء هستند و در شرایط اقتصاد ایران بسیار نظری تلقی می‌شوند. چون بکارگیری عامل تولید کار جدید معمولاً سهل ولی اخراج آنان بسیار دشوار و پرهزینه می‌باشد.

میزان محصول و عوامل تولید در واحد زمانی مشخص تعریف می‌گردند. دوره زمانی که این مقادیر و نتیجتاً تابع تولید کوتاه مدت در آن تعریف می‌شوند مقید به سه محدودیت است: اولاً باید به اندازه کافی کوتاه باشد که مدیر بنگاه نتواند عامل تولید ثابت را تغییر دهد. ثانیاً به اندازه‌ای کوتاه باشد که شکل تابع تولید در اثر بهبود تکنولوژی تغییر نیابد. ثالثاً به اندازه کافی بلند باشد که اتمام فرآیند تولید امکانپذیر گردد. این تعریف همچنین در اندازه‌گیری بازدهی متوسط یا بهره‌وری لازم الرعایت است. بازدهی متوسط عامل تولید x_1 که همان بهره‌وری تعریف می‌گردد و بازدهی نهایی آن به شکل زیر تعریف می‌شود که در آن عامل تولید x_2 ثابت در نظر گرفته شده است:

$$AP = \frac{q}{x_1} = \frac{f(x_1, x_2^0)}{x_1} \quad (۲)$$

³⁹⁰ Single-valued.

³⁹¹ Increasing.

³⁹² Regular strictly quasi-concave

$$MP = \frac{\partial q}{\partial x_1} = f_1(x_1, x_2^0) \quad (۳)$$

قانون نزولی بازدهی نهائی

قانون نزولی بازدهی نهائی یک عامل تولید با توجه به دو شاخص فوق از لحاظ افزایش بهره‌وری در ارتباط با افزایش میزان یک عامل تولید بسیار مهم است. این قانون بیان می‌دارد که استفاده از مقادیر بیشتری از عامل تولید متغیر، در ابتدا منجر به افزایش تولید نهایی عامل مزبور شده و پس از رسیدن به میزانی از بکارگیری عامل تولید مربوطه، افزایش عامل تولید منجر به کاهش بازدهی نهائی آن عامل تولید خواهد شد. به عبارت دیگر قانون بازدهی نزولی به این معنی است که شیب منحنی بازدهی نهایی به سمت پایین برمی‌گردد. یعنی هرچه واحدهای بیشتری از یک عامل تولید متغیر را بکار بریم، بعد از رسیدن به نقطه‌ای از تولید که محل تقاطع منحنی‌های بازدهی متوسط و بازدهی نهایی است، مقدار کمتری محصول اضافی بدست خواهیم آورد. این وضعیت در زمانی که منحنی بازدهی نهایی مقدار صفر را به خود می‌گیرد بدتر نیز خواهد شد و افزایش عامل تولید بیش از آن منجر به کاهش تولید نیز خواهد شد. به تبع افزایش نیروی کار در هر کدام از این مناطق آثار فزاینده و یا کاهنده بر بهره‌وری خواهد داشت.

این قانون مبین این است که با افزایش کار همواره نمی‌توان امید افزایش بازدهی و بهره‌وری را داشت. به عبارت دیگر افزایش نیروی کار و یا به عبارت دیگر کار بیشتر همواره متضمن بهره‌وری بیشتر نیست. فقط در شرایطی بهره‌وری افزایش خواهد یافت که بنگاه از عامل تولید اشباع نشده باشد و این موضوع در بنگاه‌هایی که دچار تورم نیروی کار هستند صادق نیست.

قابلیت جایگزینی عوامل تولید

قابلیت جایگزینی عوامل تولید به معنی توانایی استفاده و جایگزین نمودن یک عامل تولید به جای عامل تولید دیگر می‌باشد. برای مثال جایگزینی سوخت با انرژی الکتریکی یا جایگزینی کارگر با تجهیزات سرمایه‌ای و از این قبیل. در توابع تولید نرخ جایگزینی فنی مبین نرخ است که با آن می‌توان مقادیری از یک عامل تولید را با عامل تولید دیگر جایگزین نمود بطوریکه سطح تولید

تغییر ننماید. بررسیهای انجام شده بر ساختار بکارگیری عوامل تولید در بنگاه‌های تولیدی با سرمایه‌گذاری‌های قبلی زیاد و تکنولوژی پیشرفته نشان‌دهنده این موضوع است که لااقل در کوتاه مدت قابلیت جایگزینی عوامل تولید بالنسبه وجود ندارد. علت این امر ساختار سرمایه‌گذاری لازم برای تاسیس کارخانه بلاخص کارخانه‌هایی است که از ظرفیت تولید زیادی برخوردار می‌باشند. برای مثال براحتی نمی‌توان با حفظ میزان محصول از یک عامل تولید (مثلا سرمایه) کاست و بجای آن از عامل تولید دیگر (مثلا نیروی کار) بعنوان جایگزین آن استفاده نمود.

کشش تولیدی عامل تولید x_1 به شکل زیر تعریف می‌شود:

$$\omega_1 = \frac{x_1}{q} \cdot \frac{\partial q}{\partial x_1} = \frac{MP}{AP} = \frac{\frac{\partial q}{q}}{\frac{\partial x_1}{x_1}} \quad (۴)$$

این کشش نرخ تغییرات نسبی تولید نسبت به تغییرات نسبی عامل تولید x_1 را نشان می‌دهد. کشش تولیدی یک عامل تولید می‌تواند بزرگتر، مساوی و کوچکتر از یک باشد. این موضوع از لحاظ افزایش نیروی کار در هنگام سختی دستمزد و قانون کار حامی کارگر از لحاظ عملی بالاخص در شرایط قوانین کار بسیار مهم است و سبب شده تا متوسط تغییرات عامل تولید کار تأثیرات بسیار کمی بر متوسط تغییرات بازده داشته باشد. به عبارت دیگر این کشش یعنی نرخ تغییرات نسبی تولید نسبت به تغییرات عامل تولید بسیار کوچک و در بنگاه‌های بزرگ حتی نزدیک به صفر نیز می‌باشد. زیرا فرم تابع تولید در این بنگاه‌ها به دلایل ذکر شده و نوع تکنولوژی دارای اشکال ریاضی خاصی است و مکان هندسی ترکیبات عوامل تولید x_1 و x_2 که منتج به یک سطح ثابت محصول می‌شوند که منحنی «محصول یکسان»^{۳۹۳} نامیده می‌شوند همانند راستگوشه‌هایی^{۳۹۴} می‌باشند که جایگزینی کار و سرمایه را امکانپذیر نمی‌نمایند. به عبارت دیگر شیب این منحنی‌ها نرخ جایگزینی فنی عوامل تولید را تعریف می‌نماید:

³⁹³ Isoquant

³⁹⁴ Rectangle

$$RTS = -\frac{dx_2}{dx_1} = \frac{f_1}{f_2} \quad (۵)$$

که d مشخص‌کننده دیفرانسیل و f_1, f_2 مشتقات تابع تولید نسبت به x_1, x_2 می‌باشد. که در در منحنی‌های محصول یکسان از نوع راستگوشه‌ها صفر است. به عبارت دیگر کشش جایگزینی عوامل تولید بعنوان نسبت نرخ تغییر نسبت عوامل بر نرخ تغییر نرخ جایگزینی فنی که به شکل زیر تعریف می‌گردد صفر است:

$$\sigma = \frac{d\left(\frac{x_2}{x_1}\right)}{\frac{x_2}{x_1}} / \frac{d\left(\frac{f_1}{f_2}\right)}{\frac{f_1}{f_2}} \quad (۶)$$

نرخ نهایی جانشینی فنی کار برای سرمایه برابر مقدار سرمایه‌ای است که می‌توان بدون تغییر سطح تولید یک واحد کار را جانشین آن نمود. نرخ نهایی جانشینی کار برای سرمایه با افزایش بکارگیری کار برای سرمایه کاهش می‌یابد. این مفهوم حاکی از آن است که اگر بخواهیم برای ثابت نگهداشتن بازده، کار را جایگزین سرمایه نمائیم واحدهای بیشتری از سرمایه را نسبت به واحدهای اضافه شده کار باید غیر فعال کنیم تا نتیجتاً شرایط بازدهی را ثابت نگهداریم.

تابع تولید برای یک مجموعه از سرمایه با روابط خاص تولیدی بین اجزاء تجهیزات سرمایه‌ای آن و نحوه فعالیت نیروی کار همراه با تجهیزات مورد استفاده و همچنین بکارگیری انرژی و سوخت و سایر عوامل تولید تعاریف مشخصی را در هر بنگاه بوجود می‌آورد. به عبارت دیگر نحوه آمیختگی عوامل تولید با یکدیگر فرآیند تولید محصول را معین می‌نماید و نتیجتاً فرم ریاضی تابع تولید را مشخص می‌کنند. آثار اقتصادی در یک تابع تولید مشخصاً باید قابل تعریف باشند. این آثار در اصل ویژگیهای فرآیند تولید را مشخص می‌نمایند و آنچه که از لحاظ مبحث مورد نظر ما یعنی تغییر میزان بکارگیری عوامل تولید و بهره‌وری قابل اهمیت است این است که ویژگیهای موجود در فرآیند تولید را نمی‌توان بسادگی تغییر داد و این ویژگیها در قالب فرمهای ریاضی توابع تولید مشخص بیان می‌شوند که خشکی خاصی در ترکیب عوامل تولید برای بنگاه ایجاد می‌نمایند که به برخی از این ویژگیها ذیلاً اشاره می‌نمائیم.

بازگشت به مقیاس

بازگشت به مقیاس چگونگی افزایش محصول را در اثر افزایش متناسب تمام عوامل تولید بیان می‌کند. اگر محصول به همان نسبتی که همه عوامل تولید افزایش یابند افزایش یابد بازگشت به مقیاس در دامنه ترکیب عوامل تولید مورد نظر ثابت تعریف می‌شود. بازگشت به مقیاس افزایشی است اگر افزایش متناسب عوامل تولید سبب افزایش بیشتر محصول شود و بالعکس بازگشت به مقیاس کاهش‌ی است اگر افزایش متناسب عوامل تولید سبب افزایش کمتر محصول شود. بازگشت به مقیاس توسط مفهوم همگنی^{۳۹۵} توابع تولید تعریف می‌شود. یک تابع تولید همگن از درجه k است اگر:

$$f(tx_1, tx_2) = t^k f(x_1, x_2) \quad (۷)$$

که با افزایش t برابر عوامل تولید برای مقادیر $0 < k < 1, k = 1, k > 1$ بازگشت به مقیاس افزایشی، ثابت و کاهش‌ی می‌باشد. در توابع تولید همگن مسیر توسعه بنگاه خطی خواهد بود. فعالیت تولیدی خطی فرآیندی است که یک یا چند محصول با نسبت‌های ثابت از یک یا چند عامل تولید با نسبت‌های ثابت تولید می‌شود. یک تابع تولید خطی می‌تواند از مجموعه فعالیت‌های تولید خطی بدست آید که بطور همزمان بکارگرفته می‌شوند^{۳۹۶}. توابع تولید خطی، همگن از درجه اول هستند و نتیجتاً بازگشت به مقیاس ثابت دارند. مفهوم همگنی در توابع تولید بدین معنی است که اگر کلیه عوامل تولید را به یک نسبت افزایش (یا کاهش) دهیم میزان تولید نیز افزایش (یا کاهش) یابد. اگر افزایش تولید به همان نسبت افزایش عوامل تولید بود تابع تولید همگن از درجه یک است. اگر نسبت افزایش تولید کمتر از نسبت افزایش عوامل بود همگنی کمتر از یک و در غیر این صورت بیشتر از یک می‌باشد. در سه حالت همگن از درجه یک و بیشتر و کمتر از یک، بازگشت به مقیاس، ثابت، فزاینده و کاهش‌دهنده تعریف می‌شود. این شرط در تابع تولید از لحاظ ریاضی براساس رابطه (۷) قابل

³⁹⁵ Homogeneity.

³⁹⁶ در متون اقتصادی توابع تولید بسیاری با ویژگی‌های مختلف اقتصادی و ریاضی مطرح می‌باشند. نگاه کنید به:

Eatwell, J., M. Milgate, P. Newman (1988). The new Palgrave dictionary of economics. MacMillan.

ثوابی و بیدآباد و شهرستانی (۱۳۷۲)، برآورد تابع سرمایه گذاری کلان ایران با ملاحظات توابع تولید مختلف، رساله فوق لیسانس اقتصاد، فرهاد ثوابی اصل، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران.

استنباط است.

از لحاظ مفهوم بهره‌وری، از رابطه مزبور می‌توان استنباطی درباره بهره‌وری کل داشت. به عبارت دیگر در حالت همگنی از درجه یک اگر همه عوامل به یک نسبت افزایش (یا کاهش) یابند محصول نیز به همان نسبت افزایش (یا کاهش) خواهد یافت. در این حالت بهره‌وری نیز به دلیل ثابت ماندن بازدهی متوسط عوامل تولید تغییر نخواهد کرد. اگر همگنی تابع تولید کمتر از یک باشد با افزایش متناسب عوامل تولید میزان بهره‌وری پائین خواهد آمد و اگر بیشتر از یک باشد عکس این موضوع اتفاق خواهد افتاد. لذا باید گفت حتی افزایش متناسب عوامل تولید نیز متضمن افزایش بازدهی نیست و بسته به تابع تولید بنگاه می‌تواند کاهشی، ثابت و یا افزایشی باشد.

مدیریت و بهره‌وری

در این مقاله وارد مباحث مدیریت و سازمان و روابط کار نمی‌شویم و فقط به این موضوع اشاره می‌کنیم که بسیاری از اندیشمندان علوم اداره نیز بهره‌وری را در چارچوب‌های سازمانی صرف می‌شناسند و نتیجتاً رفتار مدیران و فراهم کردن شرایط پیشرفت شغلی و آموزش کارکنان و دادن اختیارات کافی به آنها و عدم تمرکز اداری و شیوه‌های گزینش و استخدام و کیفیت محیط کار و سیستم‌های پرداخت و ایمنی کار و انسجام سازمانی و تقسیم کار و تبعیض شغلی و شایسته‌سالاری و ناامنی شغلی و چگونگی موفقیت برنامه‌های پیشین بنگاه و نحوه نظارت و کنترل بر جریانات پرسنلی و مالی و فنی بنگاه و بسیاری عوامل غیرمستقیم دیگر نظیر امکانات رفاهی و بیمه‌ای و مشابه می‌دانند که در متون کلاسیک مدیریت و سازمان به تفصیل ذکر شده است. مسلم است بدون توجه به این موارد نمی‌توان افزایش کار به تنهایی را عامل افزایش بهره‌وری در سازمان دانست زیرا افزایش کار مستلزم تغییر شرایط فوق در جهت آن می‌باشد.

آنچه که در این باب بسیار قابل اهمیت است مدیریت در جلوگیری از اسراف می‌باشد. اسراف از مباحث مهم در اقتصاد اخلاق^{۳۹۷} است. بهره‌وری را می‌توان از لحاظ چگونگی اثر اسراف در

^{۳۹۷} نگاه کنید به:

بیدآباد، بیژن، ۱۳۸۷، اسراف و اقتصاد اخلاق، ماهنامه بانک و اقتصاد، مهر ۱۳۸۷، شماره ۹۴، صفحات ۶۴-۶۱.

فرآیند تولید و عوامل تولید نیز بررسی نمود. بطورکلی می‌توان بسیاری از موارد پائین بودن بهره‌وری را در یکی از مصادیق اسراف دانست. در این ارتباط موارد زیر قابل طرح می‌باشند که در فصول گذشته به آن پرداخته شد:^{۳۹۸}

- اسراف در بهره‌وری کل^{۳۹۹}: با عوامل تولید ثابت مقدار تولید کمتر از مقدار تولیدی باشد که در شرایط حداکثر بازدهی قابل حصول است.
- اسراف در ترکیب نابهینه عوامل تولید^{۴۰۰}: ترکیب عوامل تولید به صورت بهینه در فرآیند تولید بکار گرفته نشود.
- ضایعات در تولید^{۴۰۱}: درصد فرآورده‌های معیوب یا پائین‌تر از استاندارد موردنظر در تولید
- فساد محصول: عدم وجود فرآیندهای صحیح انبارداری، نگهداری، بسته‌بندی و یا توزیع محصول.

از لحاظ آسیب شناسی بحران‌های اقتصادی ناشی از رفتار افراطی انسان در تولید و مصرف است که عملاً شرایط تشدید بحران‌ها را در اقتصاد فراهم می‌آوریم. یعنی افراط در مصرف و شره اقتصادی و حرص برای مال اندوزی و زیاده‌مصرفی و تبذیر به معنی مصرف بیش از نیاز و سایر موارد مشابه همواره دامنه تشدید سیکل‌های تجاری را بازتر می‌کند. یعنی شدت بحران را با رکود شدید و شکوفایی شدید افزایش می‌دهد. وقتی در جامعه‌ای اسراف و تبذیر وجود داشته باشد عملاً رفتار زیاد مصرفی باعث می‌شود که بحران‌ها تموجات بیشتری یابند و زودتر به رکود و یا حتی شکوفایی برسند. لذا باید تلاش کرد که آموزه‌های اخلاقی در رفتار مصرفی انسان‌ها مورد استفاده واقع شود. یعنی انسان‌ها بدون تحمیل مکانیزم‌های دولتی خود از مصرف مازاد خود و اسراف در مصرف و شره اقتصادی جلوگیری نمایند.

←

بیدآباد، بیژن، ۱۳۸۸، توسعه پایدار و تبذیر در اقتصاد اخلاق.

<http://www.bidabad.ir/toseeh-payedar-eghtesade-akhlagh.pdf>

^{۳۹۸} مباحث نظری موضوع اسراف در مقالات زیر آمده است:

بیدآباد، بیژن، ۱۳۸۸، اسراف در اقتصاد اخلاق.

<http://www.bidabad.ir/doc/esraf-eghtesade-akhlagh.pdf>

³⁹⁹ Total productivity

⁴⁰⁰ Allocative inefficiency

⁴⁰¹ Technological inefficiency

جلوگیری از اسراف منجر به آن خواهد شد که همواره سهم زیادی از منابع اقتصاد و نیروی کار و همچنین سرمایه آزاد گردد که می‌تواند به سهولت در هنگام بحران مورد استفاده بنگاهها واقع شود و سیکل تجاری رو به بحران روی خم منحنی بحران و رکود زودتر از حالت معمولی به نقطه چرخش رسیده و اقتصاد را به سمت رونق و شکوفایی مجدد برگرداند. از طرفی در هنگام شکوفایی بدلیل اینکه مصرف زائد اتفاق نمی‌افتد اقتصاد به مرز اشباع نزدیک نمی‌شود و نتیجتاً قبل از اینکه اقتصاد به شرایط اشباع در هنگام شکوفایی برسد به سمت رکود چرخش پیدا می‌کند و در این حالت اقتصاد شکوفایی و بحران خفیفی را تجربه می‌نماید و نتیجتاً دامنه موج خیلی باریک می‌گردد و باریک شدن دامنه موج سیکل تجاری به معنای ثبات نسبی اقتصاد خواهد بود.^{۴۰۲}

روانشناسی کار و بهره‌وری

بهره‌وری در نیروی کار ناشی از بسیاری از عوامل محیطی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی می‌باشد که جمع همه آنها بسادگی امکانپذیر نیست. شخصیت، ادراک، احساسات، عواطف، خلق، نگرش، انگیزش، تفاوت‌های فردی، هوش، استعداد، سرعت عمل، حافظه، واکنش، دقت، رغبت و غیره در انسان‌ها نه تنها ناشی از خصوصیات ذاتی فرد است بلکه محیط نیز آنها را شکل می‌دهد.

در مباحث روانشناسی کار این موضوع ثابت شده است که خصوصیات محیط کار بر عملکرد نیروی کار اثرات بسزائی دارد. از جمله میزان روشنایی، نوع نور، شیوه تابش نور، نوع تکنولوژی، سروصدا، موسیقی، ساعات کار، استراحت، تعطیلات، شرایط آب و هوا، دمای محیط، رنگ‌های

^{۴۰۲} برای بحث بیشتر در این زمینه نگاه کنید به:

بیدآباد، بیژن. اسراف در اقتصاد اخلاق. <http://www.bidabad.ir/doc/esraf-eghtesade-akhlagh.pdf>

بیدآباد، بیژن. توسعه پایدار و تبذیر در اقتصاد اخلاق.

<http://www.bidabad.ir/toseeh-payedar-eghtesade-akhlagh.pdf>

بیژن بیدآباد، تثبیت ادوار تجاری با بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین و اقتصاد اخلاق. مجموعه مقالات همایش بررسی ابعاد و روش‌های تأمین مالی در کشور با تأکید بر نقش بانک، بیمه و بازارهای سرمایه، صفحات ۱۶۷-۱۳۴، وزارت امور اقتصادی و دارایی، دانشگاه پیام نور و بانک ملی ایران، تهران، ۲۸ تیر ۱۳۹۰. چاپ شده در مجله اقتصاد مالی و توسعه (علوم اقتصادی)، پاییز ۱۳۹۲، دوره ۷، شماره ۲۴، صفحات ۷۲-۳۷.

<http://fa.journals.sid.ir/ViewPaper.aspx?id=252008>

<http://www.bidabad.ir/doc/pls-business-cycles.pdf>

<http://www.bidabad.ir/doc/pls-business-cycles.ppt>

محیط، طراحی و دکوراسیون محل کار، همه از عوامل مؤثر در بهره‌وری شناخته می‌شوند.

سروصدای محیط کار و آلودگی صوتی نه تنها بر سلامتی فرد اثرگذار است بلکه باعث کاهش بهره‌وری وی نیز می‌گردد. یکنواخت بودن صداهای محیط، شدت آن و داشتن هارمونی و ریتم‌های خاص هرکدام اثرات خاصی بر بهره‌وری دارند که در فعالیت‌های فکری و جسمی نیز متفاوتند. آثار آلودگی‌های صوتی بر تقلیل تمرکز، افزایش خطا و بروز حادثه و ایجاد عدم تعادل روحی و سرعت کار، خستگی ارگان‌ها، تقلیل رغبت به کار، کاهش دقت، خستگی‌های مزمن، اختلافات خانوادگی، پرخاشگری و عصبیت و بسیاری اثرات دیگر می‌گردد.^{۴۰۳} معمولاً افزایش کار رابطه مستقیم با تشدید این عوامل محیطی دارد و باید توقع داشت که با افزایش کار بسیاری از موارد روان‌رنجوری ذکر شده تشدید یابند و چه بسا موجب روان‌پریشی هم بشوند و اگر چنانچه افزایش کار موجب افزایش بهره‌وری هم گردد در عوض ضمن پائین آوردن بازدهی نهائی به بدنه نیروی کار اجتماع می‌تواند آسیب هم برساند. لذا باید گفت که افزایش کار باید با ملاحظه موارد محیطی و اصلاح آن برای شرایط کار بیشتر و بهتر توأم باشد.

روشنایی و نحوه تابش آن در زمانهای مختلف شبانه‌روز و برای افراد با سنین مختلف آثار متفاوتی بر کاهش و یا افزایش بهره‌وری دارد. اگر شدت نور بطور مداوم تغییر کند، و یا با تغییرات شدید و ناگهانی همراه باشد و یا از تمرکز و پراکندگی خاصی در محیط کار برخوردار باشد هرکدام اثرات خاصی را بر افراد مختلف خواهد گذاشت که منتج به تغییر بهره‌وری می‌گردند.^{۴۰۴}

میزان ساعات کار روزانه و هفتگی و روزکاری و شبکاری در ارتباط با قانون بازدهی نهائی نزولی قرار دارد. از طرفی فرسودگی و خستگی و زدگی از کار در ارتباط با این موضوع قرار دارد. برعکس استراحت در بین کار، با وجود توقف تولید برای مدتی کوتاه در مجموع سبب افزایش بهره‌وری می‌گردد. علاوه بر آن خوراکی‌ها در بین کار و یا در زمان استراحت موجب تشدید

^{۴۰۳} نگاه کنید به: مقدمی پور، مرتضی (۱۳۷۸). روانشناسی کار. تهران، انتشارات سیما.

پترز، ژاکلین، اشمیت، (۱۳۷۱). موسیقی درمانی. ترجمه علی زاده محمدی. تهران: انتشارات شباهنگ.

^{۴۰۴} - نگاه کنید به:

مقدمی پور، مرتضی (۱۳۷۸). روانشناسی کار. تهران، انتشارات سیما.

کورمن، آبراهام، (۱۳۷۰). روانشناسی صنعتی و سازمانی. ترجمه حسین شکرکن. تهران: انتشارات رشد.

بهره‌وری می‌گردند. تعطیلات هفتگی، ماهانه، فصلی و سالیانه از دیگر عوامل افزایش بهره‌وری شناخته شده‌اند که به دلیل اثرات مثبت بر وضعیت بدنی و روحی و روانی نیروی کار منجر به افزایش بهره‌وری آنها می‌گردد و افزایش کار سبب می‌گردد که این عوارض در نیروی کار شدیدتر شوند.

شرایط آب و هوا، حرارت، برودت، رطوبت، جریان هوا، فصل، ساعات روز، تشعشع حرارت پیرامون در محیط کار منجر به تغییر سرعت واکنشهای عضلانی و تمرکز و عواقبی حتی نظیر افسردگی فصلی در بعضی کارکنان شده و بهره‌وری فرد را کاهش می‌دهند.

اقتصاد دانش محور و اقتصاد اخلاق

اقتصاد دانش محور رفتارهای اقتصادی را در جامعه بشری تحت تأثیر شدید خواهد گذاشت. گذر از رفتار اقتصاد سنتی به اقتصاد دانش محور با تحولات عمده فناوری اطلاعات و ارتباطات همراه است. توسعه و رشد سریع^{۴۰۵} فناوری اطلاعات و ارتباطات تأثیرات چند جانبه‌ای در مجموعه رفتارهای اقتصادی بوجود خواهد آورد و همراه با آن الگوهای مصرفی و رفتارهای اقتصادی تغییر شکل می‌یابند. در این ارتباط خرید و فروش کالا از طریق اینترنت و تجارت الکترونیکی به دلیل سهولت‌های و کارائی‌های آن می‌تواند منجر به افزایش شدید مصرف نیز گردد.

در اقتصاد دانش محور تولید، توزیع و استفاده از دانش و اطلاعات نقش مهمی را در ارتباط با فعالیت‌های اقتصادی ایفا می‌کند. ارتباط اقتصاد دانش محور با تکنولوژی پیشرفته ارتباطات و خدمات دریافت و پرداخت مالی از عوامل مهم تغییر شکل رفتار تولیدکننده و مصرف‌کننده و حتی تغییر شکل فرم تابعی تولید (به دلیل تغییر تکنولوژی تولید) و فرم تابعی تابع مطلوبیت مصرف‌کننده (به دلیل تغییر سلیقه و تبدیل نظام ارجحیت‌های آشکار وی) می‌باشد، زیرا عنصر دانش به

^{۴۰۵} برای مثال هر ۱۸ ماه با قیمت ثابت سرعت مایکروچیپ‌ها دو برابر می‌شود و پهنای باند سیستم‌های ارتباطی هر ۱۲ ماه ۳ برابر می‌شود و ارزش یک شبکه متناسب با مربع تعداد گره‌های آن شبکه است، بطوری که با رشد شبکه ارزش ارتباطی به صورت نمایی بالا می‌رود و این در حالی است که هزینه آن برای مشتری ثابت است. ارتباط تجارت الکترونیکی و اقتصاد دانش محور، علی‌اکبر جلالی، مجموعه مقالات همایش تجارت الکترونیکی.

عنوان ارزش در محتوای تولید و خدمات، به شدت اهمیت یافته و لذا فناوری اطلاعات و ارتباطات با اثر بر همه عوامل تولید و بر همه کالاهای تولیدی فرآیند تولید و الگوی مصرف را به سمت تنوع و کثرت تولید و مصرف سوق می‌دهد.^{۴۰۶}

تحلیلهای نظری فوق با ملاحظات اقتصاد دانش محور نه تنها نسخ نمی‌شوند بلکه بر اهمیت دیدگاه اقتصاد اخلاق نیز می‌افزاید. زیرا اقتصاد دانش محور با تشدید کارائی و بالابردن رانندومان و تسهیل عملیات چگونگی رفتارهای اقتصادی را تغییر داده و حادث می‌نماید. تحولات فناوری اطلاعات و ارتباطات علی‌الاصول از زوایای زیر تحلیل‌های فوق را متأثر می‌سازند و الگوهای مصرفی و رفتارهای اقتصادی را تغییر شکل می‌دهند:

- خرید و فروش کالا از طریق اینترنت و سایر شیوه‌های تجارت الکترونیکی
- سهولت دسترسی در تمام ساعات روز و ایام هفته به بازارها، مشتریان، فروشندگان، واسطه‌ها
- عدم لزوم به حضور و ارتباط مستقیم
- کاهش هزینه‌های دریافت و پرداخت از طرق مختلف سیستم‌های الکترونیکی
- کاهش هزینه‌های خرید و فروش و انبار و توزیع
- کاهش هزینه‌های واسطه‌ها
- کاهش هزینه‌های سربار
- افزایش سرعت مراحل خرید و فروش و تحویل
- سهولت تبلیغ و معرفی کالا و خدمت
- افزایش رانندومان تبلیغات در تشویق مصرف با بکارگیری ابزارهای جذاب تبلیغ نظیر الوان و اصوات، نمایش
- کاهش خطا نسبت به روش سنتی معاملات
- دسترسی آسان به بازارهای بزرگ جهانی
- حضور بی وقفه در سراسر گیتی
- بهنگام بودن اطلاعات بازار

^{۴۰۶} نگاه کنید به:

- شفافیت بیشتر اطلاعات بازار
- تکثر انواع کالا و خدمت
- خلق ابداعات مالی جدید

این تحولات از طرق زیر اثر خود را بر رفتار مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان خواهند گذاشت:

- تغییر شکل فرم تابعی تولید به دلیل تغییر تکنولوژی تولید و نتیجتاً جایگزینی عوامل تولید سرمایه‌بر با بازده بالاتر و نیروی کار ماهر و متخصص. و از سوی دیگر افزایش منابع مالی آزاد بنگاه در اثر کاهش هزینه‌های جانبی فروش و توزیع و نتیجتاً افزایش تولید.
- تغییر شکل فرم تابعی تابع مطلوبیت مصرف‌کننده به دلیل تغییر سلیقه و ورود کالاهای جدید مصرفی و تغییر ارجحیت‌های مصرفی مصرف‌کننده. و نتیجتاً حذف برخی هزینه‌های ابتیاع و معاملات و افزایش مصرف سایر کالاها به دلیل اثر جایگزینی ناشی از صرفه‌جویی در هزینه‌های معاملات و ...

فصل هشتم

اقتصاد سبز و اقتصاد اخلاق

مقدمه

با وجود تعدد موضوعات اقتصاد سبز آنچه که به آن کمتر توجه شده تبدیل انرژی‌های تجدیدپذیر به انرژی الکتریکی و نتیجتاً امواج الکترومغناطیس ناشی از آن است که خود از پدیده‌های مخرب محیط زیست می‌باشد که در عصر حاضر بسیار حائز اهمیت است. بررسی‌های مقدماتی حاکی از آن است که پدیده گرم شدن زمین ناشی از تولید گازهای گلخانه‌ای و کربن ریشه در تولید و مصرف الکترونیسته و امواج الکترومغناطیس دارد.

تحقیقات انجام شده در موضوع پدیده تشدید انتشار امواج الکترومغناطیس ناشی از دستگاه‌های ارتباطی، حکایت از زیانبار بودن این امواج در طیف ریزموج‌ها برای انسان و موجودات زنده دارند و شدت و مدت تابش این امواج عامل بسیاری از بیماری‌ها است.

انتقال به اقتصاد سبز در جهت اهداف توسعه پایدار متضمن تصمیمات جهانی بوده تا نهایتاً منجر به تصمیمات ارشادی، تنبیهی و تشویقی در این ارتباط از بُعد حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی گردد. زیرا اضافه مصرف در شرایط جهانی امروز به مفهوم تعدی به حقوق دیگران می‌باشد و از این دیدگاه می‌توان تبذیر را در حیطه تعریفی جرم در حقوق بین‌الملل وارد نمود. تا در قدم‌های بعدی از طریق طرح موضوع در جوامع و سازمانهای ذیربط بین‌المللی و انعقاد کنوانسیونهای بین‌المللی و الزام به رعایت مقررات و استانداردهای بین‌المللی در این ارتباط شکل قانونی و رسمی به آن داد.

اقتصاد سبز

برنامه محیط زیست سازمان ملل اقتصاد سبز را به عنوان نتیجه بهبود زندگی انسانی و برابری اجتماعی همراه با کاهش مخاطرات زیست محیطی و کمبودهای اکولوژیک تعریف می‌کند.^{۴۰۷} به عبارت دیگر اقتصاد سبز یک اقتصاد کم-کربن، با کارایی منابع و اشتغال اجتماعی است. در اقتصاد سبز، رشد درآمد و اشتغال منتج از سرمایه‌گذاری‌های خصوصی و دولتی است که با

⁴⁰⁷ United Nations Environment Programme (2011), Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication. P.16.

افزایش کارایی انرژی و منابع منجر به کاهش انتشار کربن و آلودگی شده و مانع از دست رفتن تنوع زیستی و خدمات اکوسیستم می‌شود.

برای حصول انتقال به اقتصاد سبز شیوه‌ها و قواعد مشخصی باید مُرعی گردد که در این ارتباط جهت دهی مشخص فعالیت‌های سرمایه‌گذاری اعم از دولتی و خصوصی و اصلاح سیاست‌گذاری‌های مختلف در کلیه بخش‌های اقتصاد و وضع قوانین و مقررات مرتبط قابل ذکر است. این موارد به طور کلی در راستای مسائل توسعه پایدار قرار دارد و مجمع عمومی سازمان ملل متحد اقتصاد سبز و فقرزدایی را به عنوان الحاقیه‌ای ذیل برنامه توسعه پایدار قرار می‌دهد. در این ارتباط سرفصل‌های اساسی ذیل مد نظر قرار می‌گیرد:

سرمایه گذاری در سرمایه طبیعی (مشمول بر منابع طبیعی و اکوسیستم)	سرمایه گذاری در کارایی انرژی و منابع	حمایت از انتقال به اقتصاد سبز
• کشاورزی	• انرژی تجدیدپذیر	• الگوسازی
• ماهیگیری	• صنایع	• شرایط تحقق
• آب	• زباله و ضایعات	• تأمین مالی
• جنگل و مرتع	• ساختمان	•
•	• حمل و نقل	•
•	• توریسم	•
•	• شهر و شهرسازی	•

با توجه به اشتراکات بسیار مباحث اقتصاد سبز با توسعه پایدار می‌توان این دو مبحث را در راستای هم بررسی نمود. توسعه پایدار الگویی است برای استفاده و مصرف منابع جهت حصول نیازهای بشر و همزمان حفظ محیط طبیعی به گونه‌ای که نیازهای بشر در حال و آینده را تأمین نماید. تاکید تولید پایدار در سمت عرضه بر بهبود عملکرد محیط زیستی بخشهای اصلی اقتصاد تاکید دارد و مصرف پایدار با اشاره به سمت تقاضا بر چگونگی اینکه مایحتاج به گونه‌ای مهیا شوند که ظرفیت حمل زمین را کاهش ندهند متمرکز است. چنین مفهومی از مصرف نیازمند بهینه‌سازی مصرف با توجه به حفظ خدمات و کیفیت منابع و محیط زیست در طول زمان می‌باشد. اکولوژی صنعتی بر

ترکیب پایدار محیط، اقتصاد و فناوری متمرکز می‌گردد و مراد از آن این است که چگونه انسانها منابع طبیعی را در فرآیند تولید استفاده می‌نمایند و آنها را از خطی به حلقوی بسته تبدیل می‌کنند. در سیستم‌های خطی منابع و سرمایه نهایتاً به زباله ختم می‌شوند ولی در سیستمهای حلقوی زباله مجدداً بعنوان عامل تولید وارد فرآیند تولید می‌شود. این دیدگاه در بالابردن ظرفیت پذیرش زمین بسیار موثر است. فناوری پاک و تولید پاک‌تر نیز از مباحث مرتبط با تبذیر در تولید قرار می‌گیرند.

مباحث اقتصاد سبز و توسعه پایدار موضوعاتی است که مصادیق آن درباره کیفیت و کمیت زندگی بشر است و اثر تصمیمات منفردۀ یک کشور در تحقق اهداف توسعه پایدار اثرات زیادی ندارد و باید با ترویج ذمّ تبذیر در سطح جهانی نظریات متخصصین و تصمیم‌گیران در عرصه بین‌المللی را به این موضوع معطوف ساخت تا نهایتاً منجر به تصمیمات ارشادی، تنبیهی یا تشویقی در این ارتباط گردد. لذا در سطح ملی اشاعه این موضوع و انتقال این فرهنگ و ایجاد زمینه‌های بحث و تبادل و فرهنگ‌سازی می‌تواند روش و شروع خوبی برای این موضوع باشد. با توجه به اینکه یک سوی این مباحث در اخلاق قرار دارد و از مباحث ارزشی قدیمی در اقتصاد است و در همه ادیان به گونه‌ای مطرح شده می‌توان از این زمینه استفاده نمود و به ذمّ «اضافه مصرف» و «ریخت و پاش» پرداخت تا در قدم‌های بعدی از طریق طرح موضوع در جوامع و سازمانهای ذیربط بین‌المللی و صدور و انعقاد کنوانسیونهای بین‌المللی در این ارتباط شکل قانونی و رسمی به این جریان داد.

اقتصاد سبز و اقتصاد اخلاق

تبذیر به معنی پراکنده کردن مال از روی اسراف در قرآن کریم منع شده است و به «اضافه مصرف» و «ریخت و پاش» نیز اطلاق می‌شود که از مباحث اقتصاد اخلاق است و در همین راستا منطبق با اقتصاد سبز می‌شود. اضافه مصرف از لحاظ توسعه پایدار ظرفیت زیستی سیاره زمین را کاهش می‌دهد و از سوی دیگر با افزایش آلودگیها و آثار سؤ ناشی از تولید کالا یا خدمت تکمیل می‌گردد. لذا این موضوع از بُعد تطبیقی در بین کشورها اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

اسراف منابع نوعی اتلاف منابع نیز هست و همانطور که در فصول قبل بیان شد بخشی از منابع کالایی دچار افساد با تباهی یا دورریزی یا زبالگی، ناشی از «حرص خرید»، یا ناشی از «مصرف

تقلیدی»، یا «مصرف خودنمائی» یا «مصرف تشویقی»، یا «مصرف عادت‌ی» یا بطور کلی تر «مصرف گرایی» می‌شود. نشان داده شد که مصرف کننده بخشی از مطلوبیت خود را به دلیل اسراف از دست می‌دهد. و باید کار خود را اضافه و از فراغت خود کم کند تا منابع درآمدی لازم برای اسراف را جبران نماید و مطلوبیت اضافه‌ای هم بدست نیاورد. به عبارت ساده اسراف سبب از بین رفتن فراغت انسان‌ها و مطلوبیتی که از فراغت می‌برند خواهد شد.

در فصول قبل مصادیق اسراف در رفتار تولیدکننده و در فرآیند تولید نیز بررسی شد. به دلایل مختلف خط تولید می‌تواند مولد ضایعات یا افساد مواد اولیه یا واسطه‌ای یا کالای تولیدی شود یا محصول را با بهای تمام شده بالاتر تولید نماید و عوامل تولید را بیش از حد لزوم بکار گیرد. به عبارتی بخش عمده اسراف در تولید به استفاده ناکار از عوامل تولید منتج می‌شود. مصادیق اسراف در تولید در بهره‌وری کل، در ترکیب نابهینه عوامل تولید، ضایعات در تولید و فساد محصول است.

ضایعات و زباله‌ها تنوع گوناگونی دارد و معمولاً هیچ فرآیندی از تولید و تجارت و مصرف کالاها را نمی‌توان یافت که فارغ از ضایعات باشد. ضایعات در فرآیندهای تولیدی و مصرفی به انحاء گوناگون بسته به هدف تحقیق طبقه‌بندی می‌شوند که هر کدام کاربرد هدفمند خود را دارند. هر کدام از این طبقات موضوع مباحث جداگانه‌ای هستند که بررسی آنها احتیاج به متون تفصیلی دارد. برای مثال طبقه‌بندی انواع ضایعات تحت عناوین زیر بسیار متداول است: ضایعات و زباله‌های محصولات اصلی و فرعی حیوانی، ضایعات مخرب زیست، زباله‌های پزشکی، ضایعات انبوه (اثاث)، ضایعات تجاری، ضایعات و زباله‌های شیمیایی، زباله‌های کلینیکی، فاضلاب و قهوه فاضلاب، ضایعات ساختمانی و ساخت و ساز، ضایعات کنترل شده، ضایعات ترکیبی یا کامپوزیت، زباله‌های خانگی، ضایعات الکتریکی و اتلاف انرژی، ضایعات مزارع، ضایعات و زباله‌های غذایی، ضایعات مواد غذایی، زباله‌های سبز، آب خاکستری، ضایعات تخریب، ضایعات و زباله‌های خطرناک، ضایعات و زباله‌های انسانی شامل فضولات انسانی، ضایعات و زباله‌های صنعتی شامل سرباره، انتشار خاکستر، لجن، ضایعات و زباله‌های بی‌اثر، ضایعات و زباله‌های آشپزخانه‌ای، ضایعات و زباله‌های آلی، ضایعات مایع، ضایعات دارویی، ضایعات مخلوط، ضایعات و زباله‌های جامد شهری، ضایعات و زباله‌های بسته‌بندی، ضایعات بعد مصرف، ضایعات و زباله‌های رادیواکتیو و هسته‌ای شامل زباله‌های سطوح پایین و بالا و مخلوط و سوخته‌های مصرفی هسته‌ای، زباله‌های قابل

بازیافت، ضایعات خطرناک خرده، ضایعات کشتارگاهی، زباله‌های سمی، ضایعات غیرقابل کنترل، ضایعات و زباله‌های کارخانه‌های تولیدی، ...^{۴۰۸}

علیرغم گستردگی موضوعات اقتصاد سبز آنچه که کمتر به آن توجه شده و یا اصلاً مد نظر قرار نگرفته استفاده از الکترومغناطیس ناشی از جریان برق و دستگاهها و تجهیزات ارتباطی است که در عصر حاضر بسیار حائز اهمیت است. در این فصل به بحث پیرامون برخی از مضرات مغفول در این ارتباط می‌پردازیم.

لازم به ذکر است که مباحث فوق در اقتصاد سبز به موضوعات مختلف انرژی و همچنین استفاده کارا از انرژی و کاهش مصرف انرژی توجه مؤکدی هست ولی اکثر موارد مباحثی که در ذیل آن یعنی انرژی‌های تجدیدپذیر قرار می‌گیرد نهایتاً به تبدیل انرژی‌های مختلف به انرژی الکتریکی ختم می‌شود و در اصل شبکه‌های الکتریکی محمل جریان انرژی حاصل از انواع انرژی‌ها می‌باشد. و حال آنکه خود الکترومغناطیس یک از پدیده‌های مخرب محیط زیست می‌باشد.

متأسفانه همواره در طی تاریخ مطالعات اپیدمیولوژی^{۴۰۹} برای مسائلی که به گونه‌ای با مراکز قدرت و سیاست ارتباط دارند کم‌رنگ می‌شوند و نتیجتاً آثار مخرب آن سالها دامنگیر بشریت می‌شود.^{۴۱۰} در این ارتباط ضروری است که آثار پدیده امواج الکترومغناطیس بر جوامع با توجه به تشدید تابش این امواج به دلیل استفاده فراوان از دستگاه‌های الکتریکی و ارتباطی و رسانه‌ای مورد مذاقه قرار گیرد.

⁴⁰⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_waste_type

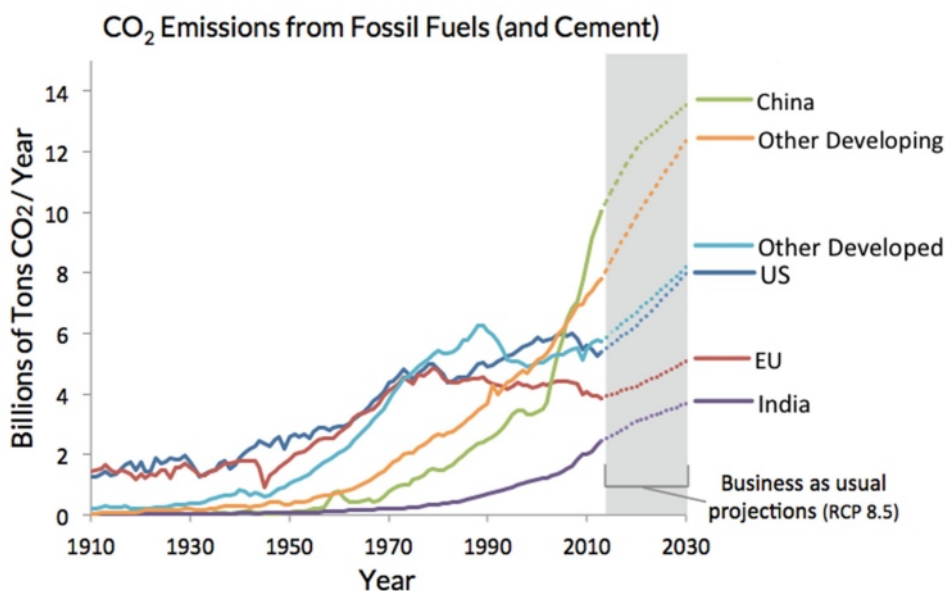
^{۴۰۹} اپیدمیولوژی به مطالعه علل احتمالی بیماریها در جمعیت‌های انسانی می‌پردازد.

^{۴۱۰} نمونه این موضوع مضرات سیگار و تحقیقات دستوری در این موضوع در دهه ۱۹۶۰ در کشور آمریکا می‌باشد. همچنین اجرای مفید بودن روغن‌های نباتی و مضرات روغن‌های حیوانی و همچنین می‌توان به شرکت اگزان موبیل اشاره کرد که در فاصله سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۵ نزدیک به ۱۶ میلیون دلار را به شبکه‌ای اختصاص داد که کار آن منحرف کردن افکار عمومی در باره اثر گرمایش زمین بود.

الکتریسته و گرم شدن زمین

از سال ۱۸۹۶ میلادی که آرنیوس بالا رفتن درجه حرارت زمین را به دلیل اضافه شدن دی اکسید کربن به جو زمین اعلام نمود همچنان این نظریه گازهای گلخانه‌ای را عامل گرم شدن زمین اعلام می‌کنند. مؤسسه اقیانوس شناسی آمریکا نیز آمار و اطلاعات پدیده گرمایش زمین را منطبق با میزان دی اکسید کربن موجود در کره زمین نمود و مدعی است که گاز دی اکسید کربن در حال افزایش در کره زمین است و علت افزایش گرمایش در زمین ناشی از این امر است.

برخی گازهایی که در جو زمین هستند قدری از انرژی ناشی از امواج خورشید را جذب می‌کند و باقی آن با برخورد با جو منعکس می‌شود. ساختار مولکولی گازهای گلخانه‌ای، بیشتر از سایر گازها امواج نور مادون قرمز خورشید را جذب می‌کند. هرچند مقصر بودن گازهای گلخانه‌ای در گرم شدن زمین مسئله انکارناپذیری است ولی آنچه در مطالعات عیان نشده است میزان گرمای ناشی از تولید و مصرف برق و امواج الکترومغناطیس دستگاه‌های برقی و ارتباطی است که بشر به راحتی مایل به کم کردن از حجم آن نیست.



MIT Sloan School of Management, Climate Interactive, and UMass Lowell Climate Change Initiative. Updated, July 2015. climateinteractive.org/worldclimate

لازم به ذکر است که هر ساعت روشن بودن یک لامپ ۱۰۰ وات^{۴۱۱}، موجب افزایش تولید ۶۰ گرم کربن می‌شود. به عبارت دیگر هر مصرف‌کننده با کیلووات توان مصرفی برق در هر ساعت معادل تولید ۰/۶ کیلوگرم کربن می‌باشد. این رقم گرچه یک برآورد خیلی کلی است و از دقت کافی برخوردار نیست و در انواع شیوه‌های تولید انرژی و همچنین نوع مصرف برق متفاوت است ولی برای بدست آوردن گمانه‌ای از میزان کربن تولید شده برای تولید برق می‌تواند در نبود مطالعات ریز و دقیق بکار برده شود. با یک ضرب و تقسیم ساده می‌توان به ارقام حدسی میزان کربن تولید شده در اثر بکارگیری برق رسید. بر این اساس با توجه به اینکه میانگین مصرف برق جهان^{۴۱۲} در سال ۲۰۱۰ حدود ۳۱۳ وات به ازای هر نفر بوده که در مجموع حدود ۱۹/۳ میلیارد مگاوات (پتا وات) ساعت در سال گزارش شده میزان معادل کربن تولید شده برای تولید برق برابر خواهد بود با:

$$\text{میلیارد تن کربن } ۱۱ = \text{کیلو کربن } ۱۱ \times ۱۰^{۱۲} = ۱۹/۳ \times ۱۰^{۱۲} \times ۰/۶$$

وقتی این برق به مصرف می‌رسد بر اساس اصل بقای انرژی به همان میزان انرژی تولید می‌کند اگر این انرژی را معادل رقم تولید کربن آن بگیریم در مجموع به عدد ۲۲ میلیارد تن تولید کربن (۱۱+۱۱) می‌رسیم. میزان تولید گاز CO₂ کشورهای جهان در سال ۲۰۱۰ به میزان ۴۲/۷ میلیارد تن گزارش شده است.^{۴۱۳} از این رقم حدود ۱۸٪ درصد آن ناشی از حیوانات و دام‌ها است. به عبارت دیگر گرمای ایجاد شده با تولید و مصرف برق معادل بیش از نیمی از کل کربن تولید شده برآورد می‌شود. در این ارتباط ائتلاف انرژی در اثر انتقال نادیده گرفته شده که خود رقم بسیار بزرگی را تشکیل می‌دهد. همچنین این موضوع علاوه بر استفاده میلیاردها نفر از دستگاه‌های موبایل‌ها و ماهواره‌ای و پارازیت در جهان و ایجاد صدها هزار آنتن‌های ارتباطات مخابراتی و تاثیر بر بار الکتریکی گازهای آلاینده و باردار کردن گازهای آلوده و پایداری آنان در سطوح پایین جو و

^{۴۱۱} نیوتون واحد اندازه گیری نیرو است و یک نیوتون مقدار نیرویی است که اگر پیوسته به جسمی با جرم یک کیلوگرم وارد شود، آن جسم شتاب یک متر بر مجذور ثانیه را حفظ می‌کند. یک ژول مقدار کاری است که نیروی یک نیوتن در جابجا کردن یک جسم به اندازه یک متر انجام می‌دهد. و همچنین هر وات برابر با یک ژول انرژی در هر ثانیه بیانگر مصرف یا تولید انرژی است. در الکترومغناطیس هر وات گذر یک آمپر از اختلاف پتانسیل یک ولت تعریف می‌شود.

⁴¹² Country comparison: electricity - consumption. CIA. 2013 edgar FEO. Retrieved November 2014.

⁴¹³ Climate Analysis Indicators Tool (CAIT) Version 2.0. (Washington, DC: World Resources Institute, 2014). World Resources Institute. Retrieved 2014-06-27.

واماندگی گازها در شهرها است که خود از بزرگترین مشکلات زیست محیطی بوده و مستقیماً در گرم شدن زمین نیز دخیل است.

به عبارت دیگر مصرف برق و امواج الکترومغناطیس ناشی از آن عامل عمده در گرم شدن زمین تلقی می‌شود که در قالب انتشار گاز کربن خود را نشان می‌دهد. لذا سیاست‌گذاران باید کنترل دمای زمین باید معطوف به تولید و مصرف برق گردد.

امواج الکترومغناطیس

به انتشار آشفته‌گی در محیط موج گفته می‌شود که غالباً حامل انرژی است. هر لرزش یا ارتعاش را می‌توان به صورت یک حرکت به عقب و جلو پیرامون نقطه‌ای ثابت تعریف نمود. این ارتعاش اغلب به صورت انتقال نوسانات در فضا پراکنده می‌شود. انرژی موج نیز از منبع در داخل محیطی که آن را احاطه کرده است منتشر می‌گردد. اگر این آشفته‌گی در میدان‌های الکترومغناطیسی باشد، آن را موج الکترومغناطیسی می‌نامند.^{۴۱۴}

طول موج مسافت بین دو قله متوالی یا یک اوج و حضیض (دوره) در موج است و معمولاً واحد آن متر طول است و برای طیف الکترومغناطیس از نانومتر استفاده می‌شود. بسامد یا فرکانس تعداد دوره‌هایی است که موج در واحد زمان (برای مثال در یک ثانیه) انجام می‌دهد و آن را با هرترز اندازه‌گیری می‌نمایند. امواج متناوب با اوج و حضیض موج تعریف می‌شوند. تمام امواج از طریق برخورد با سطح منعکس کننده و با قرار گرفتن یک شیء بر سر راه آن تغییر می‌یابند. انحنای امواج مانند تاثیر متقابل آنها در برابر موانع مختلف در مسیرشان متفاوت است و از برخورد دو موج تداخل امواج ایجاد شده و امواج جدیدی بوجود می‌آیند.^{۴۱۵} هرچه طول موج کوتاه‌تر و فرکانس یا بسامد بیشتر باشد میزان نفوذ و تأثیرات آن بر موجودات ریزتر واضح‌تر می‌گردد. به عبارت دیگر

^{۴۱۴} امواج مکانیکی امواجی ساده‌تر هستند، که مشهورترین آنها امواج صوت، امواج زلزله و امواج آب است. یک موج مکانیکی در میان هوا، مایعات و جامدات منتشر می‌شود. این امواج چند بعدی بوده و بطور تجربی نیز مشاهده می‌شوند. امواج صوتی با منشاء مکانیکی، بیشتر از امواج الکترومغناطیسی در موقع انتقال انرژی لرزشی یا ارتعاشی به انرژی مکانیکی تبدیل می‌شوند. تفاوت منشاء تولیدکننده موج باعث ایجاد مشخصات موجی خاص می‌گردد.

^{۴۱۵} French, A.P. (1971). *Vibrations and Waves* (M.I.T. Introductory physics series). Nelson Thornes.

تابش‌هایی که در طیف‌های بیشتر و کمتر از نور مرئی قرار می‌گیرند آثار زیانباری بر سلول‌ها و ذرات موجود در آنها دارند که این موضوع در هر طیف و هر نوع ذره‌ای آثار خاص خود را دارد.

الکترومغناطیس شاخه‌ای از علم فیزیک است که به مطالعه پدیده‌های الکتریکی و مغناطیسی و ارتباط این دو با هم می‌پردازد.^{۴۱۶} پدیده‌های الکترومغناطیسی در فیزیک کلاسیک تحت قوانین ماکسول بررسی می‌گردد. طبق نظریه ماکسول هر ذره باردار متحرک از خود انرژی ساطع می‌کند. تابش یا موج الکترومغناطیسی^{۴۱۷} نوعی موج است که در فضا انتشار می‌یابد و از میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی ساخته شده است. این میدان‌ها در حال انتشار بر یکدیگر و بر جهت پیشروی موج عمود^{۴۱۸} هستند.

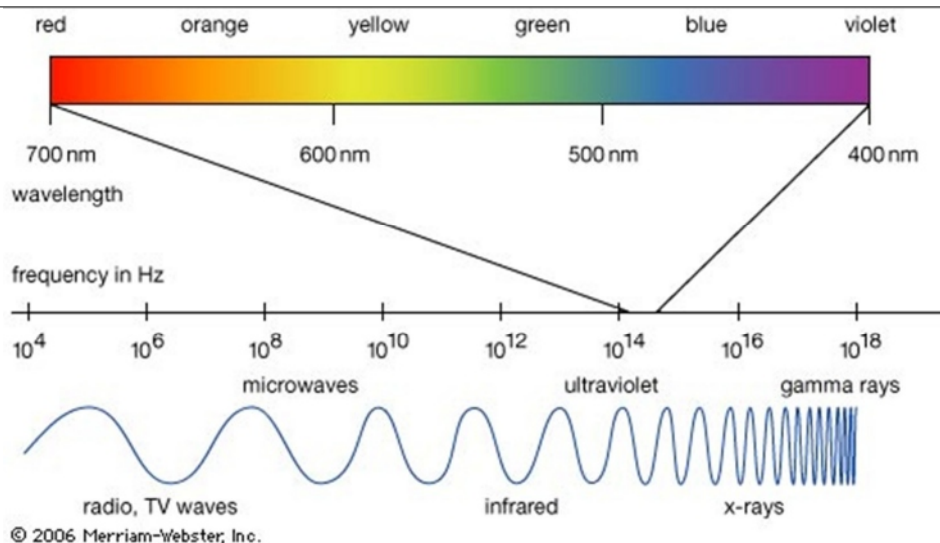
نخستین بار ماکسول^{۴۱۹} معادلات موج الکترومغناطیس را بدست آورد و نشان داد که میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی می‌توانند رفتاری موج‌گونه داشته باشند. سرعت انتشار امواج الکترومغناطیسی برابر با سرعت نور است، و نور نیز خود نوعی موج الکترومغناطیسی می‌باشد. طبق نظریه وی میدان‌های الکتریکی متغیر با زمان باعث ایجاد میدان‌های مغناطیسی می‌شوند و برعکس آن نیز صادق است. یعنی اگر یک میدان الکتریکی متغیر میدان مغناطیسی بسازد، میدان مغناطیسی نیز میدان الکتریکی متغیر می‌سازد.

^{۴۱۶} چنگ، دیوید کتون. الکترومغناطیس میدان و امواج. ترجمه پرویز جبه‌دار مالارانی و محمد قوامی. موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. پاییز ۱۳۷۹. چاپ ششم.

^{۴۱۷} - David J. Griffiths. Introduction to Electrodynamics (2nd Edition). Prentice Hall 1989.

^{۴۱۸} موج‌ها به دو دسته امواج طولی و عرضی تقسیم می‌گردند. امواج عرضی به امواجی اطلاق می‌شود که دارای ارتعاشاتی عمود بر جهت انتشار موج باشند. مانند امواج طناب. امواج طولی دسته‌ای از امواج هستند که در جریان انتشار موج دارای نوسانات موازی هستند مانند بیشتر امواج صوتی. امواج الکترومغناطیسی از نوع امواج عرضی هستند.

^{۴۱۹} Ivan Tolstoy, James Clerk Maxwell, A Biography, Chicago: University of Chicago Press, 1983.



امواج الکترومغناطیسی برحسب بسامدشان به نام‌های گوناگونی خوانده می‌شوند: امواج رادیویی، ریزموج، فرسرخ (مادون قرمز)، نور مرئی، فرابنفش (ماورا بنفش)، پرتو ایکس و پرتو گاما. این نام‌ها به ترتیب افزایش بسامد مرتب شده‌اند. انتشار امواج الکترومغناطیسی در خلأ نیز ممکن است و بازه قابل رویت این امواج توسط چشم انسان فقط قسمت کوچکی از طیف امواج الکترومغناطیسی را تشکیل می‌دهد که نور مرئی می‌باشد. نمودار و جدول زیر طیف وسیع امواج الکترومغناطیس را نشان می‌دهد:^{۴۲۰}

⁴²⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Electromagnetic_radiation

نام موج	بسامد
اشعه گاما	از فرکانس ۳۰ اگزا هرتز تا ۳۰۰ اگزا هرتز
اشعه ایکس سخت (HX)	از فرکانس ۳ اگزا هرتز تا ۳۰ اگزا هرتز
اشعه ایکس نرم (SX)	از فرکانس ۳۰ پتا هرتز تا ۳ اگزا هرتز
اشعه فرا بنفش دور (EUV)	از فرکانس ۳ پتا هرتز تا ۳۳ پتا هرتز
اشعه فرا بنفش نزدیک (NUV)	از فرکانس ۷۵۰ ترا هرتز تا ۳ پتا هرتز
نور مرئی	از فرکانس ۴۰۰ ترا هرتز تا ۷۵۰ ترا هرتز
فروسرخ نزدیک (NIR)	از فرکانس ۲۱۴ ترا هرتز تا ۴۰۰ ترا هرتز
موج کوتاه فروسرخ (SIR)	از فرکانس ۱۰۰ ترا هرتز تا ۲۱۴ ترا هرتز
موج متوسط فروسرخ (MIR)	از فرکانس ۳۷/۵ ترا هرتز تا ۱۰۰ ترا هرتز
موج بلند فروسرخ (HIR)	از فرکانس ۲۰ ترا هرتز تا ۳۷/۵ ترا هرتز
فروسرخ بسیار دور (FIR)	از فرکانس ۳۰۰ گیگا هرتز تا ۲۰ ترا هرتز
بسامد مافوق بالا (EHF) (ریزموج)	از فرکانس ۳۰ گیگا هرتز تا ۳۰۰ گیگا هرتز
بسامد بسیار بالا (SHF) (ریزموج)	از فرکانس ۳ گیگا هرتز تا ۳۰ گیگا هرتز
بسامد فرا بالا (UHF) (ریزموج)	از فرکانس ۳۰۰ مگا هرتز تا ۳ گیگا هرتز
بسامد خیلی بالا (VHF)	از فرکانس ۳۰ مگا هرتز تا ۳۰۰ مگا هرتز
بسامد بالا (HF)	از فرکانس ۳ مگا هرتز تا ۳۰ مگا هرتز
بسامد متوسط (MF)	از فرکانس ۳۰۰ کیلو هرتز تا ۳ مگا هرتز
بسامد پایین (LF)	از فرکانس ۳۰ کیلو هرتز تا ۳۰۰ کیلو هرتز
بسامد خیلی پایین (VLF)	از فرکانس ۳ کیلو هرتز تا ۳۰ کیلو هرتز
بسامد در حد صوت (VF)	از فرکانس ۳۰۰ هرتز تا ۳ کیلو هرتز
بسامد بسیار پایین (ELF)	از فرکانس ۳۰ هرتز تا ۳۰۰ هرتز

کیلو: ۱۰^۳، مگا: ۱۰^۶، گیگا: ۱۰^۹، ترا: ۱۰^{۱۲}، پتا: ۱۰^{۱۵}، اگزا: ۱۰^{۱۸}.

با جریان برق در داخل سیم یک میدان مغناطیسی و یک میدان الکتریکی اطراف سیم ایجاد می‌شود. شدت میدان مغناطیسی با توان مرتبه دوم نسبت به مسافت از سیم کاهش می‌یابد. شدت میدان مغناطیسی زیر خطوط انتقال برق حدود ۳۰۰ الی ۶۰۰ میلی گاوس است که در فاصله حدود

۶۰ متری از سیم دارای شدتی برابر ۱۰ الی ۱۰۰ میلی گاوس است. این شدت لازم به ذکر است که شدت میدان مغناطیسی زمین در حدود ۴۵۰ میلی گاوس است. تمامی لوازم خانگی برقی میدان مغناطیسی ایجاد می کنند. غالباً قدرت این میدانها از ۱ الی ۵۰ میلی گاوس و بیشتر می باشد.

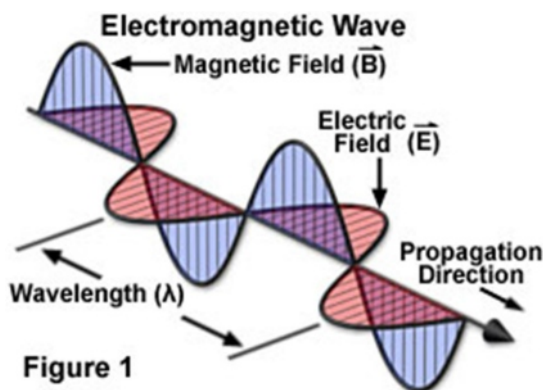


Figure 1

آثار امواج الکترومغناطیس بر ارگانسیم های زنده

امواج الکترومغناطیس نه تنها نیروی فعال بلکه نیروی غیرفعال را نیز دچار کاهش راندمان می نماید. وسائل و تاسیسات الکتریکی امواج الکترومغناطیسی را هم بطور ناخواسته و همچنین مستقیماً تولید و منتشر می نمایند که صدمات و عوارض زیادی بر انسان دارند. در این فصل به بسیاری از عوارض شناخته شده این امواج اشاره خواهیم کرد. تشدید انتشار امواج الکترومغناطیس با رایج شدن بسیار زیاد دستگاه های فرستنده ماهواره ای و دستگاه های بی سیم و تلفن های موبایل از مباحث مهمی است که باید به خطرات جانبی این تجهیزات بر جوامع انسانی هشدار داد. همچنین مصرف برق به عنوان منبع تولید امواج الکترومغناطیس به عنوان یکی از مؤلفه های تولید امواج الکترومغناطیس از مسائل حائز اهمیت در این موضوع است. دامنه این موضوع آنقدر وسعت می یابد که محیط زیست و خصوصیات روانی و روانشناسی افراد جامعه را هم در بر می گیرد. ولی چیزی که به آن کمتر توجه شده است آثار محیطی امواجی است که همواره از دستگاه های الکتریکی متنوع بر ابدان انسان ها می تابد و منجر به اختلالات مختلف جسمی و روانی در افراد و نسل می گردد. تشعشعات الکترومغناطیس می باشد نه تنها قوای جسمی فرد بلکه ذهن و هوش و روان وی را نیز تحت تأثیر قرار می دهد. اهمیت این موضوع در این برهه از زمان به دلیل تشدید تشعشعات محیطی امواج

الکترومغناطیس و الکتریکی بیش از بسیاری از عوامل و فاکتورهای دیگر بر نسل بشر مؤثر است.

میدانها و تابش‌های الکترومغناطیس از ویژگی‌های محیطی جوامع امروزی هستند. استفاده از وسایل برقی عملاً باعث شده تا افراد همواره در معرض این پدیده باشند. میدانهای مغناطیسی بصورت جریان‌های نامرئی نیرو هنگام تولید یا مصرف برق در حاشیه دستگاه‌های برقی ایجاد می‌شوند. هر جسمی که برق را انتقال می‌دهد میدان مغناطیسی و الکتریکی تولید می‌نماید. قدرت میدانهای الکتریکی با افزایش ولتاژ افزایش می‌یابد.^{۴۲۱} میدانهای الکتریکی در هنگام عبور از اجسام از جمله درختان، ساختمانها و بدن انسان تضعیف می‌شوند ولی از سویی دیگر، میدانهای مغناطیسی از اکثر مواد عبور می‌کنند. برخی از این امواج به قدری قوی هستند که حتی می‌توانند از دیوارهای بسیار ضخیم بتونی چند متری هم عبور کنند؛ چه رسد به بدن موجودات زنده که از بافت‌های نرم تشکیل شده‌اند.^{۴۲۲} این تشعشعات اگر به طور مستمر و دائم حتی با نیروی خیلی ضعیف هم باشند می‌توانند باعث ایجاد اثرات منفی در موجودات زنده شوند. قدرت یا شدت میدانهای الکتریکی و میدانهای مغناطیسی با افزایش فاصله منبع، کاهش می‌یابد.^{۴۲۳}

در ارتباط با منابع انتشار امواج الکترومغناطیسی به دو دسته از وسایل و تاسیسات الکتریکی می‌توان اشاره نمود. دسته اول دستگاه‌هایی هستند که امواج بطور فرعی و ناخواسته از این دستگاه‌ها تولید و انتشار می‌یابد مانند موتورهای برق، کابل‌های برق، اره‌ها و پرس‌های برقی، دستگاه‌های جوشکاری، دریل‌ها، پمپ‌ها، فن‌ها و پنکه‌ها، دستگاه‌های گرماساز و سرماساز، ماشین‌های کپی و تکثیر، کامپیوتر شخصی و وسایل جانبی آن نظیر چاپگرها، اسکنرها اعم از خانگی یا بیمارستانی، مانیتورها و فر برقی، تلویزیون، یخچال و سایر وسایل برقی حتی وسایل برقی کوچک نظیر ریش‌تراش برقی و مداد تراش برقی.

^{۴۲۱} قدرت یا شدت میدان الکتریکی برحسب ولت بر متر اندازه‌گیری می‌شود. میدانهای مغناطیسی برحسب واحد گوس یا تسلا اندازه‌گیری می‌شوند.

^{۴۲۲} استانداردهای متعددی به وسیله سازمان‌های EMCS و IEEE طراحی شده است. این استانداردها برای پرتوافکنی حداکثر مجاز روی افراد استفاده می‌شوند. از این استانداردها برای طراحی آنتن‌ها نیز استفاده می‌شود.

<http://www.emcs.org/>

^{۴۲۳} زهره کسمانی، تاثیر میدانهای الکترومغناطیسی بر انسان.

دسته دیگر از دستگاه‌های الکتریکی مستقیماً برای انجام عمل دستگاه اقدام به تولید و انتشار امواج الکترومغناطیسی می‌نمایند. برای مثال ماهواره‌ها اعم از تلویزیونی، مخابراتی، هواشناسی، جاسوسی و نظامی و دستگاه‌های پارازیت‌انداز^{۴۲۴} بر روی برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی، رادارها و دستگاه‌های شنود که از طریق ارسال و دریافت امواج اقدام به شنود می‌نمایند، اینفرارد، بلوتوث، و موبایل، ایستگاه‌ها و دکل‌های فرستنده و موبایل و بی‌سیم، شبکه‌های اینترنت بی‌سیم، فرهای مایکروویو و ... از جمله این دستگاه‌ها می‌باشند.

بر اساس تحقیقات^{۴۲۵} انجام شده امواج الکترومغناطیسی که توسط برج‌های ساطع کننده این امواج انتشار می‌یابد ناپویری زنبورها را فلج می‌کند و زنبورهای کارگر که جمع‌آوری شهد از گلها را انجام می‌دهند، راه بازگشت را گم می‌کنند و در نتیجه باعث منقرض شدن کلونی زنبورها در مدت کمتر از دو هفته می‌شوند. در حال حاضر سواحل غربی و شرقی آمریکا به ترتیب ۶۰٪ و ۷۰٪ جمعیت زنبورهای خود را به دلیل انتشار امواج الکترومغناطیس از دست داده‌اند.^{۴۲۶} بررسی‌هایی که درباره اثر پارازیت ماهواره و مرگ زنبور عسل در جنوب غربی ایالت کراالا هند انجام شد نشان داد کاهش ناگهانی جمعیت زنبورها به دلیل نصب برج‌ها و آنتن‌های تلفن همراه بوده است.^{۴۲۷}

درون تمام ارگانیزمهای زنده، جریان‌ها و میدانهای الکتریکی و الکترومغناطیسی با منشاء داخلی وجود دارد که در مکانیسمهای پیچیده کنترل فیزیولوژیکی در سیستمهای عصبی، عضلانی، فعالیت سلولی و رشد و تکامل و ترمیم بافتها نقش دارند. لذا امواج مصنوعی ناشی از میدانهای الکتریکی

^{۴۲۴} دستگاههای ارسال پارازیت محلی، برجهای مخابراتی، دکلهای تلفن همراه و دکلهای فرستنده ارتباط بی‌سیم، امواج الکترومغناطیس را با فرکانس و شدت بسیار بالا ارسال می‌کنند که خطرات بسیار زیادی برای انسان و سایر موجودات زنده به همراه دارند.

⁴²⁵ http://www.buergerwelle.de/pdf/keepers_fear_mystery_bee_illness.htm

⁴²⁶ http://scienceblogs.com/grrlscientist/2007/04/are_cell_phones_killing_bees.php

^{۴۲۷} این پدیده تحت عنوان سندروم کاهش جمعیت زنبور عسل یا سندروم کلنی زنبور عسل (CCD Colony Collapse Disorder) زنبور عسل به معنی فرار زنبورها یا اختلال فروپاشی کلنی نامیده می‌شود است و زنبورهای کارگر پس از خروج، دیگر به کندو باز نمی‌گردند. این بیماری حدود ۳۵ درصد زنبوران عسل آمریکا را در سال های ۲۰۰۷ و ۲۰۰۸ از بین برده است.

<http://irbec.ir/%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%84-%D9%81%D8%B1%D9%88%D9%BE%D8%A7%D8%B4%DB%8C-%DA%A9%D9%84%D9%86%DB%8C-%D8%B2%D9%86%D8%A8%D9%88%D8%B1-%D8%B9%D8%B3%D9%84-ccd/>

و میدان‌های الکترومغناطیسی با تداخل با جریان‌های طبیعی این میدان‌ها باعث اختلالات کلی در سیستم‌های بیولوژیکی موجودات زنده می‌شوند.

عوارض بسیاری از تابش امواج الکترومغناطیس ذکر شده که شدت و ضعف آنها بسته به میزان و شدت تابش و مدت قرار گرفتن تحت تشعشعات این امواج می‌باشد. علیرغم اینکه سازمان بهداشت جهانی^{۴۲۸} طی نتایج تحقیقات پروژه بین‌المللی^{۴۲۹} EMF خطرات تابش الکترومغناطیس بیش از مقادیر مشخص^{۴۳۰} را جدی اعلام کرده و بیماری‌های بسیاری را ناشی از قرار گرفتن تحت تابش این امواج دانسته و بدین منظور برای جلوگیری از اثرات مخرب آن استانداردهای مشخصی را نیز اعلام کرده^{۴۳۱}، ولی به دلیل منافع اقتصادی و سیاسی و نظامی همواره عوارض و صدمات ناشی از تابش این امواج اغماض می‌گردند. در این زمینه تحقیقات بسیار وسیعی صورت گرفته و هزاران مقاله علمی و کتاب^{۴۳۲} و سایت^{۴۳۳} منتشر شده که همگی حکایت از تأثیر مخرب این امواج بر بدن انسان به شیوه‌های گوناگون دارند. از جمله این عوارض می‌توان به موارد زیر اشاره نمود^{۴۳۴}:

- افزایش دمای بدن
- افزایش ضربان قلب، تپش قلب و تشدید گردش خون و فشار خون بالا و نامنظم^{۴۳۵}
- ضعف و خستگی و تار شدن دید چشم و آب مروارید زودرس و خشکی و درد چشم^{۴۳۶}

⁴²⁸ <http://www.who.int/peh-emf/en/>

http://www.who.int/peh-emf/research/health_risk_assess/en/index.html

⁴²⁹ Electrical Hyper Sensitivity

⁴³⁰ <http://www.who.int/peh-emf/research/en/>

<https://apps.who.int/inf-fs/en/fact182.html>

⁴³¹ <http://www.who.int/peh-emf/standards/en/>

⁴³² [http://www.google.com/search?q=EMF-radiation+project+of+the+World+Health+Organisation+\(WHO\)&hl=en&rlz=117GPKC_enIR296&prmd=b&source=univ&tbs=bks:l&tbo=u&ei=NMP0S4XWA5b00gSvu6i9Cg&sa=X&oi=book_group&ct=title&cad=bottom-3results&resnum=11&ved=0CEQQsAMwCg](http://www.google.com/search?q=EMF-radiation+project+of+the+World+Health+Organisation+(WHO)&hl=en&rlz=117GPKC_enIR296&prmd=b&source=univ&tbs=bks:l&tbo=u&ei=NMP0S4XWA5b00gSvu6i9Cg&sa=X&oi=book_group&ct=title&cad=bottom-3results&resnum=11&ved=0CEQQsAMwCg)

⁴³³ <http://www.lessemf.com/emf-news.html>

⁴³⁴ <http://www.medicalnewstoday.com/articles/30499.php>

^{۴۳۵} یکی از مکانیسم‌هایی که در ارتباط با عملکرد میدان‌های مغناطیسی مطرح می‌شود، افزایش جریان خون است. اجزای فلزی خون بر اثر مجاورت با میدان مغناطیسی بر جریان خون تحت تأثیر قرار می‌گیرند. عبور امواج مغناطیسی از بافت‌ها و القای جریانات ثانویه در بدن باعث ایجاد گرما می‌شود. بر اثر این گرما، حرکت هموگلوبین در عروق خونی تسریع شده و مقدار کلسیم و کلسترول خون کاهش می‌یابد.

^{۴۳۶} یکی از آثار تشعشعات مایکروویو اثرات گرمایشی است که در آن بافت موجود زنده توسط حرکت مولکول‌های قطبی که در میدان الکترومغناطیسی قرار دارند گرم می‌شود. وقتی فردی در معرض امواج مایکروویو قرار می‌گیرد،

تهوع^{۴۳۷}

- سوزش پوست بالاخص در منطقه آهیانه (پاریتال) سر^{۴۳۸}
- احساس ناخوشی و کسالت عمومی
- تحمل ناپذیری و تندخوئی^{۴۳۹}
- افسردگی^{۴۴۰}
- سرگیجه و سردرد
- وزوز گوش

←

اثرات گرمایی در او بوجود می آید. در این هنگام، جریان انتقال خون با بیشتر کردن جریان خون گرما را به جاهای دیگر بدن منتشر می کند. اما قرنیه چشم این فرآیند تعدیل دما را ندارد. تابش ۳-۲ ساعته امواج به چشم های خرگوش ها در مقیاس ASR ۱۰۰-۱۴۰ W/kg که دمای موضعی ۴۱-۴۰ درجه سانتیگراد را تولید می کند باعث وجود آمدن آب مروارید در آنها شده است.

Wikipedia contributors, "Mobile phone radiation and health," Wikipedia, The Free Encyclopedia
http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Mobile_phone_radiation_and_health&oldid=222836463

^{۴۳۷} بیشتر در زنان مشاهده شده است.

^{۴۳۸} قطعه آهیانه ای مغز، در نیمه خلفی بالای مخ، بین قطعه پس سری و شیار مرکزی یعنی عمیق ترین شیار در سطح کرتکس قرار دارد. این قطعه مغز در قسمت قدامی و تحتانی شامل نواحی حس بدنی شماره یک و دو، نواحی دریافت حس ذائقه و احتمالاً حس دهلیزی و یک قطعه باقیمانده است که جزء قشر ارتباطی محسوب می شود. این قطعه باقیمانده گذشته از همکاری با قشر ارتباطی سایر نواحی و انجام کارهای عالی مغز، اعمالی را نیز به صورت اختصاصی انجام می دهد. باباپور، خیرالدین؛ روان شناسی فیزیولوژیک، تهران، سنجش، ۱۳۸۶، چاپ چهارم، ص ۸۲. مهمترین کارکرد اختصاصی قطعه آهیانه، تفکر فضایی (Spatial Thought) است. معظمی، داود؛ مقدمات نوروسایکولوژی، تهران، سمت، ۱۳۸۲، چاپ دوم، ص ۴۶. کارکردهای اختصاصی قطعه آهیانه ای را می توان دریافت حس های پوستی (لمس، درد و حرارت)، دریافت حس های عمقی (عضلانی، تاندومی، رباطی، مفصلی، درد عمقی، فشار و ارتعاش)، دریافت حس ذائقه، دریافت حس دهلیزی، تفکر فضایی، ایجاد هماهنگی در حرکت چشم ها برای تعقیب غیرارادی اشیای متحرک دانست. ضایعات قطعه آهیانه ای مغز شامل اختلال حسی، پدیده انکار (Denial Phenomenon)، اختلال در تفکر فضایی یا نارسایی در تشخیص اشیاء با لمس کردن (Strognosis)، اختلال در تمایز دو نقطه، اختلال در تشخیص محل تحریک، اختلال در کشیدن و کپی کردن اشکال، صرع کانونی، اختلال در نوشتن، اختلال در محاسبه، اختلال در تشخیص چپ و راست و اختلال در شناخت انگشتان دست (آگنوزی انگشت) و موارد دیگر می باشد.

<http://www.pajooh.com/fa/index.php?Page=definition&UID=36086>

⁴³⁹ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

⁴⁴⁰ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

- بیخوابی و بدخوابی و خواب آلودگی هنگام کار^{۴۴۱}
- تعرق زیاد هنگام خواب^{۴۴۲}
- کرامپ یا اسپاسم عضلانی
- دردهای عضلانی ستون فقرات و شانه‌ها و گردن، التهاب بین مهره‌های ستون فقرات و مفاصل لگن خاصره^{۴۴۳}
- دردهای شکمی^{۴۴۴}
- فشار در سینه و درد در ناحیه پشت ریتین
- اختلال در سیستم‌های عصبی عضلانی (نوروماسکولار)
- کاهش قدرت یادگیری و افت تحصیلی
- ضعف تمرکز
- کاهش حافظه بالاخص حافظه کوتاه‌مدت
- آلرژی^{۴۴۵}
- بثورات پوستی، خشکی پوست^{۴۴۶}
- کاهش قدرت جنسی و اختلال در باروری^{۴۴۷}
- تغییر شکل پروتئین‌های خون^{۴۴۸}

^{۴۴۱} تحقیقات نشان داده است که امواج الکترومغناطیسی میزان هورمون ملاتونین (هورمون خواب) را که خواص ضد سرطانی دارد، کاهش می‌دهد؛ این امواج همچنین بر امواج مغزی نیز اثر می‌گذراند.

^{۴۴۲} <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۴۳} Ankylosing Spondylitis, <http://www.irib.ir/health/html/Ankylosing-Spondylitis-830422.htm>

بیماری التهاب بین مهره‌های ستون فقرات و مفاصل‌های لگن معمولاً با انواع درد کمر مانند دیسک اشتباه گرفته می‌شود. درد به علت این بیماری با استراحت بیشتر شده و با فعالیت کاهش می‌یابد و بیمار شب‌ها از خواب با درد بیدار می‌شود و به سختی حرکت می‌کند. دیگر علائم این بیماری درد کمر، لگن درد، درد پشت، درد در مهره‌های ستون فقرات، درد در پشت ناحیه ریه، تاری دید، قرمزی و التهاب چشم، دردهای مفصلی و زانودرد و میچ و آرنج متورم و دردناک می‌باشد. نسبت ابتلای مردان به زنان حدود نه به یک است. استعمال دخانیات باعث تشدید این بیماری شده و استفاده از داروهای ضد التهاب در این بیماری بسیار مؤثر است.

^{۴۴۴} <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۴۵} <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۴۶} <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۴۷} <http://generalmedical.mihanblog.com/post/383>

^{۴۴۸} سازمان ایمنی هسته‌ای و رادیویی در فنلاند گزارش داد که «تشعشعات موبایل بر روی صد گونه از پروتئین‌های

- اختلالات سلولی^{۴۴۹}
- افزایش قند خون^{۴۵۰}
- تورم و التهاب
- سرماخوردگی مزمن^{۴۵۱}
- ورم و التهاب کلیه
- سرطانهای مختلف چون لنفوم (سرطان غدد لنفاوی) و لوسمی (سرطان خون) و سرطان غدد

←

سلولهای رشد یافته در آزمایشگاه که از خون شناور انسان گرفته شده است، اثر می گذارد. نتایج دیگری از دانشگاه واشنگتون نشان می دهد که تأثیرات بیولوژیکی به وسیله جذب تشعشعات در سطح پایین و با تراکم بسیار زیاد موجب آسیب هایی به DNA موجود در سلولها، افزایش انتشار کلسیم به داخل سلولها و کاهش تقسیمات سلولی بعد از تابش می شوند.

Raymond S. Kasevich, CS medical technologies, IEE Spectrum, August 2004.

^{۴۴۹} وقتی سلولهای بدن انسان در معرض امواج الکترومغناطیسی قرار بگیرند، در غشاء آنها تغییراتی رخ می دهد. غشاء سلول دارای دریچه های بسیار کوچک نانومتری است که از جنس مولکولهای پروتئین هستند. فعالیتهای سلولی شامل ورود و خروج مواد از طریق این دریچه ها انجام می شوند. بعضی از این دریچه ها به صورت الکتریکی تحریک می شوند تا باز یا بسته شوند. امواج الکترومغناطیسی می توانند در بدن انسان میدانهای الکتریکی تولید کنند. این میدانها روی دریچه های غشاء سلول تاثیر گذاشته و باعث تداخل در عملکرد آنها می شوند. میدانهای الکتریکی نیز وضعیت مشابهی دارند؛ اما با شدت پایین تر. تاثیر امواج تلفن همراه روی موجودات دیگر از جمله کرم ها به اثبات رسیده است. آنچه در تمامی انواع دردها به طور مشترک رخ می دهد به دام افتادن پروتئین های خون است. تجمع پروتئین ها سبب التهاب و بروز درد می شود. در این فرآیند، بعضی سلولها از تغذیه محروم می شوند و ممکن است به سلولهای سالم نیز آسیب برسانند. این شرایط نه تنها منجر به درد می شود بلکه عفونت باکتریایی، آلرژی، بیماری های قلبی، فشار خون، آرتریت یا بیماری هایی مانند سرطان را نیز تولید می کند. انسداد مویرگ ها نیز ممکن است بر اثر فعالیت پروتئین های به دام افتاده باعث تحریک پایانه های عصبی و احساس درد شود.

در سال ۱۹۹۴ ریچارد آلبنز گزارش کرد که پالس های الکترومغناطیسی با موج کوتاه، باعث ایجاد آسیب های مکانیکی ناشی از انفجارهای ثانویه رادیویی در داخل بافت های زنده در بدن می شوند.

^{۴۵۰} - اثرات غیر گرمایشی الکترومغناطیس در بهبود دیابت در موارد خاصی تأیید شده اند. ولی آثار گرمایشی این امواج به دلیل اینکه موجب گرم شدن سلولها می گردد عملاً منجر به نسوختن قند در سلول می گردد. لذا بیمار هر چند دچار دیابت نشده ولی عوارضی مشابه بیماری دیابت نظیر عطش، خشکی زبان، سوزن- سوزن شدن پاها و غیره را تجربه می کند. افزایش دیابت در بسیاری از کشورها در سالهای اخیر (برای مثال در چین ۱۰٪ افزایش، در ایران ۱۴٪ افزایش) از جمله موارد قابل طرح برای شروع مطالعات اپیدمیولوژیک در این موضوع می باشد.

⁴⁵¹ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

- بزاقی و سرطان سینه^{۴۵۲}
- تومورهای مغزی^{۴۵۳}
- کم‌کاری تیروئید
- کاهش قد
- کاهش طول عمر^{۴۵۴}
- مدولاسیون جریان‌های یونی^{۴۵۵}

^{۴۵۲} مطالعات و آزمایشات اپیدمیولوژیستها از سال ۱۹۸۲ حاکی از آن است که ارتباط معنی‌داری بین شیوع سرطان مغز و بیماری لوکمی و مرگ و میر افرادی که در معرض میدان‌های الکترومغناطیسی بوده‌اند وجود دارد.

Samuel Milham, Jr., Mortality in Workers Exposed to Electromagnetic Fields
<http://www.biomedsearch.com/attachments/00/04/08/54/4085433/envhper00445-0284.pdf>
http://yarchive.net/risks/rf_cancer_bs.html

همچنین مطالعاتی در مورد ارتباط سرطان سینه و قرار داشتن در معرض میدان الکترومغناطیسی صورت گرفته است. سرطان سینه در مردان نادر و در زنان رایج است. در تحقیقات انجام شده در کارولینای شمالی میزان مرگ و میر زنان در اثر ابتلا به سرطان سینه که در معرض میدان‌های الکترومغناطیسی قرار داشته‌اند بیشتر از زنانی بوده است که در چنین مشاغلی کار نکرده‌اند. مطالعات دیگری که در ایالات متحده آمریکا و کشورهای دیگر انجام شده است نشان می‌دهد که حتی زنانی که در خانه کار می‌کنند و در معرض میدان‌های الکترومغناطیسی قوی قرار دارند با خطر پیشرفت سرطان سینه مواجه بوده‌اند.

Charles Tomljanovic, Maxine Wright-Walters & Jules Stephensky, Anthropogenic Electromagnetic Fields and Cancer: A Perspective.
<http://www.piercelaw.edu/risk/vol8/summer/tomljan+.htm>

^{۴۵۳} در سال ۱۹۹۰، لومیس و ساویتز داده‌هایی را از ۱۶ ایالت آمریکا برای مطالعه علل مرگ در میان کارگران ایالات متحده گردآوری و تحلیل نمودند. آنها دریافتند که در مقایسه با سایر کارگران، افرادی که در گروه «کارگران برقکار» طبقه بندی می‌شوند بیشتر دچار سرطان مغز شده‌اند.

یکی از مهمترین مطالعات انجام شده در مورد همبستگی بین سرطان و مواجهه با میدان مغناطیسی در گستره وسیعی از صنایع توسط بیرجیتا فلودریوس محقق انستیتو ملی زندگی کاری سوئد انجام گرفت. این مطالعه شامل ارزیابی تماس با میدان‌های الکترومغناطیس در ۱۰۱۵ محیط کاری مختلف در سوئد انجام شد و بیش از ۱۶۰۰ نفر را در ۱۶۹ شغل متفاوت دربر می‌گرفت. افزایش ریسک تومورهای مغزی برای مردان زیر ۴۰ سال که در مواجهه متوسط ۲ میلی‌گوسی با میدان مغناطیسی بودند معنی‌دار گزارش شد.

^{۴۵۴} در دهه ۱۹۵۰ میلادی دولت آلمان غربی برای مردم منطقه‌ای دور افتاده کوهستانی که فاقد برق بودند برق و تلویزیون فراهم کرد. قبل از ورود برق به این منطقه، ساکنین آن دارای بیشترین طول عمر بودند، اما پس از یک دهه بعد از بیماری‌های ریوی، قلبی، کلیوی، اعصاب و انواع سرطان‌ها دچار کاهش عمر شدند.

⁴⁵⁵ Indira Nair, M. Granger Morgans, Keith Florig, Biological effects of power frequency electric and magnetic fields, may 1989. Department of Engineering and Public Policy, Carnegie Mellon

- دگرگونی ژنتیکی^{۴۵۶}
- آسیب‌های جنینی و سقط جنین
- تغییر ترکیبات و فاکتورهای خونی
- آلزایمر^{۴۵۷}
- پرش عضلات یا فاسیکولیشن^{۴۵۸} بخصوص هنگام خواب
- ریزش مو^{۴۵۹}
- بی‌اشتهائی^{۴۶۰}



University. <http://www.princeton.edu/~ota/disk1/1989/8905/8905.PDF>

^{۴۵۶} امواج الکترومغناطیس به دو دسته یونیزان (Ionizing) و نایونیزان (Non-Ionizing) تقسیم می‌شوند. امواج یونیزان (ایکس و گاما) به دلیل انرژی زیادی که دارند می‌توانند اتمهای موجود در مسیر خود را یونیزه کنند. این امواج و همچنین پرتوهای فوق بنفش به دلیل اثرات بیولوژیکی که ایجاد می‌کنند منجر به آسیب زدن DNA سلولها می‌شوند و ممکن است آنها را از بین ببرند یا سلولها را سرطانی کنند. این آثار یک قرن است که شناخته شده‌اند. اما تنها چند دهه است که آثار مخرب پرتوهای نایونیزان شناسایی شده‌اند. تاثیرات بیولوژیکی شامل تغییراتی در اعمال سلولها و بافتها و تغییراتی در فعالیت مغز استخوان انسان و ضربان قلب می‌شود. این قبیل مطالعات بر روی حیوانات آزمایشگاهی و حیوانات اهلی و نیز انسان صورت گرفته است. طول موج، مدت در معرض تابش بودن، فاصله نسج با موج در تکثیر سلولی و جزئیات تکثیر مورد بررسی قرار گرفته است و اختلال در تکثیر سلولی در مرحله DNA سازی و افزایش بروز نقص مادرزادی و اختلال باروری و موتاسیونهای مختلف از لحاظ علمی تأیید شده است.

^{۴۵۷} بیماری آلزایمر (Alzheimer) در افراد مسن بروز می‌کند و باعث ضعف تمرکز و اختلال در یادآوری خاطرات می‌شود. مطالعاتی که در سال ۱۹۹۵ در فنلاند و کالیفرنیا (آمریکا) انجام گردید نشان می‌دهد که کارگرانی که بیشتر در معرض میدانهای الکترومغناطیسی قرار گرفته بودند بیشتر به این بیماری مبتلا شده‌اند. تحقیقات به این نتیجه رسیده‌اند که افراد شاغل در صنایع برق و تلفن نسبت به شاغلین در دیگر صنایع که بیشتر در معرض میدانهای الکترومغناطیسی قرار دارند بیشتر دچار این عارضه شده‌اند.

Stephanie London et al., Exposure to Residential Electric and Magnetic Fields and Risk of Childhood Leukemia, 134 Am. J. Epidemiol. 923 (1991);

Maria Feychting and Anders Ahlbom, Magnetic Fields and Cancer in Children Residing Near Swedish High Voltage Power Lines, 138 Am.

J. Epidemiol. 467 (1993) and A. Fajardo-Gutierrez et. al., Close Residence to High Tension Electric Power Lines and Its Association with Leukemia in Children, 50 Boletin Medico del Hospital Infantil de Mexico 32.

Electromagnetic Fields and Health Effects, A Review of Selected Studies,

<http://iaats.com/EMF%20Electromagnetic%20Fields%20and%20Health%20Effects.pdf>

⁴⁵⁸ Fasciculation

⁴⁵⁹ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

⁴⁶⁰ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

بطور کلی سلول‌هایی که ماهیتاً نزدیک‌تر به سلول‌های بنیادی هستند بیش از سایر سلول‌ها تحت تأثیر امواج الکترومغناطیس قرار می‌گیرند.^{۴۶۲} سلول‌های بنیادی دارای خصوصیات و قابلیت‌های ویژه‌ای از جمله خودنوزایی و تولید سلول‌های مشابه و نیز قابلیت تبدیل به سلول‌های دیگر را دارند. لذا سلول‌های مغز، تیروئید و برخی دیگر از غدد، اسپرماتوزوئید در مردان و تخمک یا اوول و جنین در زنان بیش از سایر سلول‌ها^{۴۶۳} از تابش امواج الکترومغناطیس در طیف‌های یونیزان (مایکروویو) و نایونیزان (ایکس و گاما) آسیب می‌بینند.^{۴۶۴}

⁴⁶¹ <http://www.yshield.co.uk/research.asp>

^{۴۶۲} در فیزیک پزشکی در رشته رادیوتراپی نیز از همین خاصیت برای کشتن سلول‌های نوزای تومورهای سرطانی از طریق تحت تابش قراردادن تومور با پرتوهای یونیزان (ایکس و گاما) استفاده می‌شود.

American Society for Radiation Oncology <http://www.astro.org/>

^{۴۶۳} تمام موارد فوق در افرادی که کمتر جابجا می‌شوند و در معرض تشعشعات الکترومغناطیسی هستند بیش از سایرین است. لذا کارمندان اداری و محصلین که مدت‌ها بصورت ثابت در پشت میز یا کامپیوتر می‌نشینند و یا کارگرانی که با دستگاه‌های ثابت در یک محل مشغول کار می‌باشند بیشتر از دیگران تحت تأثیر و نفوذ این امواج قرار می‌گیرند. همینطور است که در هنگام استراحت و خواب که حرکت فرد متوقف است میزان نفوذ و شدت اثر امواج بیشتر است.

^{۴۶۴} سطوح فلزی مانع عبور امواج الکترومغناطیس هستند که البته نوع فلز و قطر آن در طیف‌های مختلف تشعشع باید مد نظر قرار گیرد. هرچه جرم ملکولی فلز سنگین‌تر و متراکم‌تر باشد مانع بهتری برای امواج با طول موج ریزتر خواهد بود. امواج الکترومغناطیس از دیوارها براحتی عبور می‌نمایند ولی چنانچه یک لایه پوشش فلزی بر روی دیوارها نصب شود می‌تواند مانع ورود این امواج به داخل ساختمان می‌گردد. استفاده از لایه‌های فلزی نظیر پوشش‌های کامپوزیت یا ورق فلزی نظیر فویل آلومینیم در بیرون یا درون (یا حتی در داخل) دیوارهای ساختمان و استفاده از ایزوگام‌های با لاف آلومینیم یا ورق‌های گالوانیزه در سقف ساختمان موانعی برای ورود این امواج به داخل ساختمان است. صفحات کامپوزیت با طراحی‌های مختلف وجود دارند که می‌توان آنها را از خارج و یا داخل ساختمان بر دیوارها نصب نمود. رنگ‌های خاصی نیز ابداع شده‌اند که می‌توان دیوارها را با آن اندود کرد. این رنگ‌ها خاصیت جلوگیری از عبور امواج را دارند. غالب این رنگها سیاه می‌باشند و می‌توانند بعنوان رنگ آستری استفاده شوند و سپس رنگ دلخواه بر روی آن زده شود. کاغذهای دیواری مخصوص جلوگیری از ورود امواج ریزموج نیز وجود دارد. موارد اخیر در سرمایه‌گذاری‌های مربوط به شهر و شهرسازی و ساختمان در سرفصل‌های اقتصاد سبز قابل درج هستند.

آثار امواج الکترومغناطیس در طیف امواج نور

در مباحث روانشناسی کار این موضوع ثابت شده است که خصوصیات محیط کار بر عملکرد نیروی کار اثرات بسزائی دارد. از جمله میزان روشنائی، نوع نور، شیوه تابش نور از عوامل مؤثر در بهره‌وری شناخته می‌شوند. نور همانطور که ذکر شد طیفی از امواج الکترومغناطیس است. دلیل رنگهای گوناگون نور مربوط به تفاوت طول موج آنها است.^{۴۶۵} در فیزیک مشخص شده است که الکتریسته و مغناطیس و نور از هم جدا نیستند.^{۴۶۶} ناحیه مرئی امواج الکترومغناطیسی یا نور مرئی (۷۵۰۰-۴۰۰۰ آنگستروم)^{۴۶۷} توسط نواحی فرورسرخ و فرابنفش محصور شده است و دارای طول موج‌های کوتاه‌تر از امواج مایکروویو می‌باشند.^{۴۶۸}

امواج نور بخشی از سیستم‌های بیولوژیک انسانی نظیر بینایی و ادراک و اعصاب اثر می‌گذارد. آثار فیزیولوژیک بوها^{۴۶۹} و رنگها بر سیستم عصبی و تحریک اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک و حتی ترشح غدد آندوکرین در حال حاضر از مباحث قابل قبول در بهره‌وری نیروی کار است. لذا باید گفت که تابش نور در افراد با سنین مختلف و ساعات مختلف شبانه‌روز آثار متفاوتی بر کاهش و یا افزایش بهره‌وری آنها دارد. کمیت و کیفیت نور بر تغییر تمرکز، افزایش و کاهش خطا و بروز حادثه و ایجاد عدم تعادل روحی و تغییر سرعت کار، و خستگی و شادابی ارگان‌ها، تغییر رغبت به

^{۴۶۵} خورشید، در تمام طول موج‌های طیف الکترومغناطیسی از پرتوهای X و کیهانی تا موج‌های رادیویی با طول موج‌هایی تا ۱۵ متر و بیشتر تابش می‌کند. اما چون سطح آن ۶۰۰۰ درجه سانتیگراد دارد، بیشتر انرژی آن در طول موج‌های نسبتاً کوتاه یعنی فرابنفش، مرئی و فرورسرخ است. پرتوهای فرورسرخ خورشید برای ما منبع گرما بشمار می‌آیند.

^{۴۶۶} مبدا علم الکتریسته به مشاهده معروف تالس در ۶۰۰ سال قبل از میلاد بر می‌گردد. در آن زمان تالس متوجه شد که یک تکه کهربای مالش داده شده خرده‌های کاغذ را می‌رباید. از طرف دیگر مبدا علم مغناطیس به این مشاهده برمی‌گردد که سنگ ماگنتیت بطور طبیعی آهن را جذب می‌کند.
^{۴۶۷} آنگستروم معادل 10^{-10} متر تعریف می‌شود.

⁴⁶⁸ <http://www.cph-theory.com>

^{۴۶۹} بوها از طریق انتشار فرمون‌ها (Pheromones) بر ترشح هورمون‌ها تأثیر می‌گذارند. آثار بوها و رنگ‌ها بر زنان

بیشتر از مردان است. برای این خانم‌ها ظرافت‌ها را بیش از آقایان درک می‌کنند.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Pheromones>

http://en.wikipedia.org/wiki/Light_therapy

کار، تغییر دقت، خستگی و شادابی فرد و بسیاری موارد دیگر اثرات قابل ملاحظه‌ای دارد. اگر شدت نور بطور مداوم تغییر کند، و یا با تغییرات شدید و ناگهانی همراه باشد و یا از تمرکز و پراکندگی خاصی در محیط کار برخوردار باشد هر کدام اثرات خاصی را بر افراد مختلف خواهد گذاشت که منتج به تغییر بهره‌وری می‌گردند.^{۴۷۰} رنگها هر کدام بر افراد اثرات خاص و متفاوتی دارند که از این رو روانشناسی کار، اثرات رنگ در محیط کار را به عنوان یک متغیر اثربخش در بهره‌وری نیروی کار مد نظر قرار می‌دهد. برای مثال رنگ خاکستری عاری از تحریک و واکنش است. آبی تیره از طریق کاهش فشار خون و تعداد تنفس حس امنیت کارمند را افزایش می‌دهد. در عوض رنگ سرخ ضربان نبض را بالا برده و میزان دم و بازدم و سطح فعالیت را افزایش داده و حس رقابت را تشدید می‌نماید. این رنگ در محیط کار می‌تواند بهره‌وری را افزایش دهد و در بعضی حالات منجر به تشدید عصبیت شود. رنگ زرد در محیط کار تنش زدا و سبب انبساط ماهیچه‌ها می‌گردد. بنفش هم هیجان انگیز و هم آرام بخش است. محیط کار بنفش سبب می‌گردد تا افکار فرد عینیت عملی یابد. قهوه‌ای سبب بی‌تفاوتی نیروی کار می‌گردد. رنگ سیاه متوقف کننده فعالیت فرد است.^{۴۷۱} این ملاحظات از لحاظ بهره‌وری بسیار قابل توجهند.

توصیه‌های سیاستی

پدیده تشدید انتشار امواج الکترومغناطیس با رایج شدن بسیار زیاد دستگاه‌های فرستنده ماهواره‌ای و دستگاه‌های بی‌سیم و تلفن‌های موبایل یکی از مباحثی شده که می‌تواند نظر اپیدمیولوژیست‌ها را به خطرات این تجهیزات بر جوامع انسانی جلب کند. شاید نتایج تحقیقات دهه‌های قبل کفایت مشکلات فعلی ناشی از تابش امواج الکترومغناطیس را نکند. تحقیقات انجام شده در این موضوع حکایت از زیانبار بودن این امواج در طیف ریزموج‌ها برای انسان و موجودات زنده دارند و همه این تحقیقات حکایت از آن دارند که شدت و مدت تابش این امواج عامل بسیاری از بیماری‌ها است. لذا می‌طلبد تا مطالعات وسیعی در مورد نحوه مهار این نوع امواج صورت پذیرد.^{۴۷۲}

^{۴۷۰} مقدمی پور، مرتضی (۱۳۷۸). روانشناسی کار. تهران، انتشارات سیما.

کورمن، آبراهام، (۱۳۷۰). روانشناسی صنعتی و سازمانی. ترجمه حسین شکرکن. تهران: انتشارات رشد.

^{۴۷۱} گنجی، حمزه. (۱۳۸۱). روانشناختی و رنگها. ترجمه منیرو روانی پور. تهران، انتشارات یادواره.

باید مراکز ارسال امواج الکترومغناطیسی از مقررات و استانداردهای بین‌المللی تبعیت کنند. دکل‌های فرستنده‌ها و تجهیزات مخابراتی بی‌سیم و دکل‌های موبایل BTS و اینترنت بی‌سیم Wi-Fi باید با رعایت فواصل استاندارد به خارج از محیط‌های مسکونی منتقل شوند. ارسال پارازیت‌ها بر امواج ماهواره‌های تلویزیونی و رادیویی و تابش‌هایی که توسط دستگاه‌های انتظامی و امنیتی برای شنود به محل‌های خاص تأیید می‌شود باید قطع گردند و اقدامات نیروهای نظامی و امنیتی کشورهای مختلف در کاربرد ماهواره‌های جاسوسی که اقدام به تابش شدید امواج الکترومغناطیسی می‌نمایند از طریق مجامع بین‌المللی محدود گردد.

باید تمام مراکز ارسال امواج الکترومغناطیسی از مقررات و استانداردهای بین‌المللی نظیر EMF^{۴۷۳} و IEEE^{۴۷۴} و ITU-T^{۴۷۵} تبعیت کنند. دکل‌های فرستنده‌های بی‌سیم کلانتری‌ها و نیروهای امنیتی و انتظامی و نظامی و تجهیزات مخابراتی بی‌سیم و دکل‌های موبایل BTS و دکل‌های فرستنده امواج اینترنت بی‌سیم Wi-Fi باید به خارج از محیط‌های مسکونی منتقل و رعایت فواصل استاندارد را بنمایند. همچنین ارسال پارازیت‌ها بر امواج ماهواره‌های تلویزیونی و رادیویی باید قطع گردند زیرا امواج این نوع پارازیت‌ها ده‌ها برابر امواج ماهواره‌های تلویزیونی می‌باشد. این موضوع درباره تابش‌هایی که توسط دستگاه‌های نظامی، انتظامی و امنیتی برای شنود به محل‌های خاص تأیید می‌شود و همچنین رادارها نیز صادق است. می‌بایست اقدامات نیروهای نظامی و امنیتی کشورهای مختلف در کاربرد ماهواره‌های جاسوسی که اقدام به تابش بسیار شدید امواج الکترومغناطیسی می‌نمایند از طریق مجامع بین‌المللی و با طرح موضوع در سازمان ملل متحد و اتحادیه جهانی مخابرات (ITU)^{۴۷۶} محدود گردد.

هنوز به دلیل اینکه تشدید تابش امواج الکترومغناطیس در محیط پدیده‌ای تازه می‌باشد شیوه‌های درمانی و مقابله طبی با آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به اینکه بسیاری از اثرات این امواج از طریق اثر گرمایشی موج در بدن انسان اتفاق می‌افتد لذا کاهش گرمای بدن و محیط می‌تواند از اثرات این امواج بکاهد. اثر گرمایشی امواج الکترومغناطیسی باعث التهابات مختلفی در

⁴⁷³ <http://www.who.int/peh-emf/standards/en/>

⁴⁷⁴ IEEE Electromagnetic Compatibility Standards.

http://www.ieee.org/portal/innovate/products/standard/ieee_elect_comp.html

⁴⁷⁵ Telecommunication Standardization Sector (ITU-T)

⁴⁷⁶ International Telecommunication Union

ارگان‌های مختلف بدن می‌شود که لازم است تحقیقات پزشکی در این زمینه بعمل آید.

فصل نهم

بانکداری سبز و اقتصاد اخلاق

برای توسعه و تعمیم معیارهای بانکداری سبز و جهت‌دهی انتقال به اقتصاد سبز و تحقق زمینه‌های توسعه پایدار به مباحث سرمایه‌گذاری پایدار نیازمند مجموعه‌ای از استانداردها و دستورالعمل‌های مشخص در ارتباط با بخش‌ها و موضوعات فوق در قالب مقررات لازم‌الاجرا در سطح ملی هستیم تا هنگام تخصیص منابع بانکی به پروژه‌های سرمایه‌گذاری مجریان و بانک‌ها در چارچوب کلی مقررات مزبور عمل نمایند. سرفصل‌ها و مکانیزم تحقق این موارد در بانکداری راستین پیش‌بینی شده که از این طریق بانک‌ها ملزم می‌شوند تا منابع مالی در اختیار خود را به طرح‌هایی اختصاص دهند که از قبل موارد مشخصی در ارتباط با اقتصاد سبز در آنها بررسی و راه حل عملیاتی آن در طرح‌نامه در نظر گرفته شده باشد تا بدینوسیله از اسراف منابع جلوگیری شود.

با اشاره به آیات قرآن کریم و تأکید بر اینکه اسراف از ربا مذموم‌تر است به نحوه جلوگیری از اسراف منابع بانکی به شیوه‌های تأمین مالی پایدار در بانکداری راستین می‌پردازیم. شیوه‌های مطرح شده در راستای اقتصاد سبز و مشخصاً بانکداری سبز می‌باشد. لذا مواردی برای تخصیص بهتر منابع بانکی ذکر می‌گردد که مبتنی بر آموزه‌های اقتصاد اخلاق و منتج از دستورات انسانی و اسلامی است. چنانچه رعایت این موارد با تصویب قوانین و مقررات لازم بر عملیات اعطای تسهیلات بانکی الزام شود می‌توان از اسراف منابع بانکی که از ارکان سرمایه‌گذاری در اقتصاد است جلوگیری نمود و زمینه حرکت به سمت اقتصاد سبز را فراهم نمود.

بانکداری سبز

مصادیق اسراف منابع بسیار زیاد است.^{۴۷۷} آنچه که در اینجا به آن می‌پردازیم اسراف و تبذیر در

^{۴۷۷} متون زیر در این ارتباط هستند:

بیژن بیدآباد، اسراف در اقتصاد اخلاق (بررسی رفتار مصرف‌کننده و تولیدکننده)، مجموعه مقالات همایش اصلاح الگوی مصرف، موسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، وزارت بازرگانی، ۴ مرداد ۱۳۸۸، صفحات ۷۶-۴۹، تهران.

<http://www.bidabad.ir/doc/esraf-cghtesade-akhlagh.pdf>

بیژن بیدآباد، اسراف و اقتصاد اخلاق، ماهنامه بانک و اقتصاد، مهر ۱۳۸۷، شماره ۹۴، صفحات ۶۴-۶۱.

بیژن بیدآباد، پدیده جهانی گرسنگی و اسراف در غذا. مجله بانک و اقتصاد، بهمن ۱۳۸۸، شماره ۱۰۴، صفحات ۶۳-۶۰

حیطه سرمایه‌گذاری و تأمین مالی است که عمده مباحث اقتصاد سبز و بانکداری سبز را تشکیل می‌دهد. اگر به هر دلیلی تخصیص منابع به سرمایه‌گذاری منجر به عمر کم تأسیسات، تجهیزات، ساختمان، ماشین‌آلات یا به طور کلی کالاهایی سرمایه‌ای گردد یا طراحی یا تولید آنها به گونه‌ای باشد که استهلاک آنها زیاد باشد، یا باعث افزایش هزینه سایر بخش‌های اقتصادی در ارتباط با همسوئی بکارگیری از محصولات تولیدی آنها گردد یا عملاً تولیدات آنها باعث نضج نارسائی‌ها، تخریب محیط زیست، افزایش بیماری‌ها، یا کاهش عمر انسان‌ها گردد عملاً با زیاده‌روی در مصرف منابع موجبات اتلاف منابع را فراهم آورده‌ایم. لذا با توجه به گستردگی موضوعات اقتصاد سبز اینجا به بحث پیرامون روش‌های حمایتی برای انتقال به اقتصاد سبز از طریق اصلاح رویه‌های تأمین مالی در بانکداری راستین^{۴۷۸} تحت عنوان بانکداری سبز و تأمین مالی پایدار می‌پردازیم.

در اثر اسراف منابع در فعالیت‌های سرمایه‌گذاری عملاً عمر کالای سرمایه‌ای کوتاه و جایگزینی سرمایه^{۴۷۹} سریعتر اتفاق می‌افتد که این به موضوع به معنی اتلاف منابع جامعه است و منابع بیشتری مصرف می‌گردد تا بازدهی بنگاه حفظ گردد. صرف منابع به معنای تقاضای بیشتر برای منابع بوده و قیمت منابع را در اقتصاد افزایش می‌دهد و نتیجتاً زمینه را برای دیگر سرمایه‌گذاری‌ها ضیق می‌نماید. صرف منابع بیشتر به معنی بکارگیری عوامل تولید بیشتر و فراغت کمتر نیروی انسانی خواهد شد. لذا در اقتصاد کالای کمتری تولید، نیروی انسانی بیشتری بکار گرفته، عوامل تولید بیشتری صرف تولید، تقاضای عوامل تولید بیشتر و قیمت آنها بالاتر می‌رود و نهایتاً کارائی و رفاه جامعه کمتر می‌شود. اگر حیطه بکارگیری منابع در سرمایه‌گذاری‌هایی باشد که موجب تخریب محیط زیست و کاهش عمر متوسط انسان‌ها گردد یا سبب شود تا نیاز انسان‌ها به درمان بیشتر شود عملاً اسراف منابع به گونه‌ای دیگر تحقق یافته است.

←

<http://bidabad.ir/doc/gorosnegi/padideh-gorosnegi.pdf>. ۵۹

^{۴۷۸} توضیحات درباره بانکداری راستین در مجلدات زیر آمده است:

بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد اول: مباحث نظری. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد دوم: مباحث کاربردی. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد سوم: مباحث اجرایی. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

در این فصل مواردی را برای تخصیص بهتر منابع بانکی برمی‌شمیریم که مبتنی بر آموزه‌های اقتصاد اخلاق و منتج از دستورات انسانی و اسلامی است. چنانچه رعایت این موارد با تصویب قوانین و مقررات لازم بر عملیات اعطای تسهیلات بانکی الزام شود می‌توان از اسراف منابع بانکی که از ارکان سرمایه‌گذاری در اقتصاد است جلوگیری نمود. کلیات این موارد در لایحه و آئین‌نامه اجرائی پیشنهادی بانکداری راستین^{۴۸۰} مطرح شده که عملاً برای اجرائی شدن آن پس از تصویب این لایحه باید مقررات و آئین‌نامه‌های اجرایی آن توسط دستگاه‌های اجرائی تخصصی دولت تدوین و به تصویب مقامات ذیصلاح برسد.

اسراف مذموم‌تر از ربا

نفی و مذمت اسراف و تبذیر در قرآن کریم صریح است. قرآن کریم می‌فرماید: «بخورید از روزیهای پاکیزه‌ای که به شما داده‌ایم؛ و در آن طغیان نکنید، که غضب من بر شما وارد شود و هر کس غضبم بر او وارد شود، سقوط می‌کند».^{۴۸۱} و می‌فرماید: «حق خویشاوند و مسکین و راه‌مانده را بده و اسراف و زیاده روی هم نکن چرا که اسراف کاران برادران شیاطینند و شیطان نسبت به پروردگار خود کفران کرد».^{۴۸۲} در قرآن کریم آیاتی نظیر: «مصرفان را هلاک کردیم»^{۴۸۳} و «خداوند کسی که مسرف دروغگو است را هدایت نمی‌کند»^{۴۸۴} و «همانا مسرفین اصحاب آتشند»^{۴۸۵} همه دلالت بر عدم رضایت الهی بر تبذیر و بطور کلی اسراف است و خداوند به هیچ

^{۴۸۰} به متون زیر مراجعه شود:

بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری‌فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس لایحه قانونی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری‌فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس آئین‌نامه اجرائی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

^{۴۸۱} سوره طه آیه ۸۱ «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ لَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَ مَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى».

^{۴۸۲} سوره الاسراء، آیات ۲۷-۲۶. «وَ آتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ لَا تُبَدُّوا تَبْدِيرًا إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا»

^{۴۸۳} سوره انبیاء آیه ۹، «وَ أَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ».

^{۴۸۴} سوره غافر، آیه ۲۸ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ».

^{۴۸۵} سوره غافر آیه ۴۳، «وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمُ الْمُضْحَبُونَ».

وجه این عمل را تجویز نفرموده است.

باید اذعان داشت که اسراف از ربا مذموم‌تر و بدتر است. در قرآن کریم دربارهٔ ربا نازل شده است که: «ربا می‌گرفتند و نهی شده بودند از آن و اموال مردم را به باطل می‌خوردند و ما برای کافریشان عذاب دردناکی مهیا کرده‌ایم.»^{۴۸۶} و می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورید ربا را به اضافهٔ مضاعف مخورید و از خدا بترسید، باشد که رستگار شوید و بترسید از آتش که برای کافران مهیا شده خدا و رسول را فرمان برید باشد که مورد رحمت واقع شوید.»^{۴۸۷} و می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورید تقوا ورزید و آنچه از ربا مانده واگذارید اگر مؤمن هستید. و اگر نکردید پس جنگی از خدا و پیغمبرش را خواسته‌اید، و اگر توبه کردید برای شماست اصل اموالتان، نه ستم کنید و نه ستم بینید و اگر تنگدستی بود پس مهلتی تا فراخ دستی به او بدهید، و چنانچه بدو ببخشید برای شما بهتر است اگر بدانید.»^{۴۸۸} و می‌فرماید: «کسانی که ربا می‌خورند به پای نمی‌خیزند (قیام نمی‌کنند) جز مانند کسی که با تماس با شیطان آشفته شده است، این به واسطه آن است که گفتند: داد و ستد مثل ربا است و خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام کرده، پس هرکس که پندی از جانب پروردگارش به او آمد و باز ایستاد، برای اوست آنچه گذشته و کار او با خداست و کسی که بازگشت آنانند یاران آتش که در آن جاویدانند.»^{۴۸۹}

در آیه اخیر رباخوار مانند کسی که با شیطان تماس دارد معرفی شده است ولی در آیات مذکور در قبل اسراف کار برادر شیاطین معرفی شده است. با این وصف باید گفت عمل اسراف مذموم‌تر از ربا است. در آیات ذکر شده اسراف کار مفسد فی الارض معرفی شده ولی رباخوار در مقام اعلان

^{۴۸۶} سوره نساء، آیه ۱۶۱. «وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.»

^{۴۸۷} سوره آل عمران، آیات ۱۳۲-۱۳۰. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.»

^{۴۸۸} سوره بقره، آیات ۲۸۰-۲۷۸. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَبْرِ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِعُوا فَلَكُمْ رُؤُوسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْمِنُونَ وَلَا تَتْلُمُونَ وَإِن كَانُ مِن دُونِهَا فَسَوْءَ مَسِيرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.»

^{۴۸۹} سوره بقره، آیه ۲۷۵. «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتَغَيَّرُونَ وَلَا كَمَا يَتَغَيَّرُ الشَّيْطَانُ مِمَّنْ أَلْمَسَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُنَّ فَمِنَ جَانِبٍ مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.»

جنگ با خدا و رسولش معرفی شده. مخالفت اولی (اسراف‌کار) نسبت به خداوند از قوه به فعل رسیده و طبق آیه مذکور دیگر مشمول غضب الهی گشته ولی مخالفت دومی (رباخوار) هنوز فعلیت نیافته و در مقام اعلان جنگ به خدا است. این مقایسه ذمّ بیشتر اسراف و تبذیر را در مقایسه با رباخواری می‌رساند.

اگر رباخوار اصل مال را دریافت دارد و اضافه بر آن را ببخشد معذور است ولی در مورد اسراف چنین چیزی مصداق ندارد زیرا با اسراف، مال اسراف شده از بین می‌رود. به عبارت دیگر در اسراف بخشی از اصل مال تلف می‌شود و از اختیار جامعه خارج می‌گردد ولی در ربا اصل مال تلف نمی‌شود و همچنان در اختیار جامعه باقی می‌ماند. همه این مقایسات دلالت بر مذموم بودن بیشتر اسراف و تبذیر نسبت به ربا است. از لحاظ حکمی نیز نتیجه ربا انتقال ناحق مال از یکی به دیگری است و مسلم این انتقال بهتر از تباهی مال در اثر اسراف است که دیگری هم که مخلوق اوست نتواند از آن بهره برد.

بانکداری راستین و منع اسراف

در بانکداری راستین^{۴۹۰} به منظور اصلاح الگوی مصرف منابع و تولید محصول و سرمایه‌گذاری در جهت منع اسراف و تبذیر و جلوگیری از اتلاف منابع که تبعات زیانبار اقتصادی و اجتماعی آن بیش از ربا است و همچنین افزایش بهره‌وری، بانک‌ها مکلف به رعایت مفاد ذیل می‌شوند. چنانچه بانک‌ها در جهت کاهش هزینه‌های عملیاتی و تسهیل ارائه خدمات بانکی به مشتریان خود اقدامات ذیل را به عمل آورند با کاهش هزینه‌های خود عملاً شرایط بهتری را برای ارائه تسهیلات ارزان‌تر بوجود خواهند آورد:

- ۱- سیستم‌های عملیاتی خود را مکانیزه کنند.
- ۲- جهت تقلیل هزینه عملیات و کاهش ریسک عملیاتی با مهندسی مجدد فرآیندهای عملیاتی خود را اقتصادی، امن و اصلاح کنند.

^{۴۹۰} بانکداری راستین: مجموعه راه‌حل‌های عملیاتی بانکی به منظور پیاده‌سازی بانکداری اسلامی. مستندات بانکداری راستین در بخش بانکداری راستین وبسایت <http://www.bidabad.ir> قابل دسترس است.

- ۳- کاهش تدریجی شعب فیزیکی و خرید خدمات متقابل بانکها از یکدیگر برای انجام امور بانکی مشتریان و جلوگیری از تعدد و تراکم بی‌رویه شعب.
- ۴- با ایجاد زمینه مناسب برای فعالیت‌های خدماتی مالی، پرسنل مازاد خود را با آموزش‌های لازم به بخش‌های خدمات بانکی مکمل از قبیل مشاغلی چون ارزیاب، ناظر (امین)، واسط، کارگزار، مشاور سرمایه‌گذاری، ارزشیاب، بازارگردان، ناشر، معامله‌گر، سبدگردان، شرکت تأمین سرمایه، صندوق سرمایه‌گذاری، موسسه رتبه‌بندی، موسسه پردازش اطلاعات مالی، موسسه اعتبارسنجی، موسسه خدمات IT مالی و غیره در راستای شیوه عملیاتی بانکداری راستین منتقل کنند.

هرچند به غبطه و صلاح بانک‌ها است تا موارد فوق را بدون الزام قانونی بانک مرکزی مرعی دارند ولی برای تنظیم و ارشاد بانک‌ها بانک مرکزی لازم است تا آیین‌نامه اجرایی موارد فوق را تدوین و پس از تصویب شورای پول و اعتبار به بانکها ابلاغ و بانک‌ها را موظف به رعایت موارد مذکور در فوق نماید.

بانکداری راستین و تأمین مالی پایدار

تأمین مالی پایدار اصلاح شیوه تخصیص منابع در بانک‌ها منطبق با اصول توسعه پایدار است به عبارت دیگر الگویی است برای استفاده و مصرف منابع جهت حصول نیازهای بشر و همزمان حفظ محیط طبیعی است به گونه‌ای که نیازهای بشر نه تنها در زمان حاضر قابل احصاء باشند بلکه در آینده نامتنهی نیز بتوان آنها را تأمین نمود^{۴۹۱}.

در ارتباط با تکمیل سرفصل‌های سرمایه‌گذاری پایدار صریحاً باید مواردی نظیر ساختمان و مسکن، زیرساخت‌ها، سازه‌ها، تأسیسات و ماشین‌آلات که از مباحث مهم تخصیص منابع بانکی در سرمایه‌گذاری‌ها می‌باشد را به مباحث فوق افزود. البته بسیاری از این موارد از طریق مباحث اقتصاد سبز به موارد فوق افزوده شده. این موضوعات شامل موارد تأمین مالی پایدار می‌گردد که کلیت آن

⁴⁹¹ Report of the world commission on environment and development, United Nations General Assembly Resolution 42/187, 11 December 1987, retrieved: 2007-04-12.

"Meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs".

کمتر در این عنوان در ادبیات اقتصادی ملاحظه می‌شود.

برای توسعه و تعمیم معیارهای توسعه پایدار به مباحث سرمایه‌گذاری پایدار نیازمند مجموعه‌ای از استانداردها و دستورالعمل‌های مشخص در ارتباط با بخش‌ها و موضوعات فوق در سطح ملی هستیم تا هنگام تخصیص و مصرف منابع بانکی برای سرمایه‌گذاری آنها را لازم‌الرعايه نمود. این موارد همگی در ذیل مبحث تأمین مالی پایدار می‌گنجد. علاوه بر موضوعات و فصل‌بندی فوق در بانکداری راستین^{۴۹۲} بانک‌ها ملزم می‌شوند تا منابع مالی در اختیار خود را به طرح‌هایی^{۴۹۳} اختصاص دهند که از قبل موارد زیر در آنها بررسی و راه حل عملیاتی آن در طرح‌نامه^{۴۹۴} در نظر گرفته شده باشد تا بدینوسیله از وجوه بسیاری از اسراف منابع جلوگیری شود:

- ۱- منجر به کاهش هزینه‌های سرمایه‌گذاری، تولید، توزیع و مصرف شود.
- ۲- منجر به افزایش بهره‌وری شود.
- ۳- خطوط تولید سبب ایجاد حداقل ضایعات و فرآورده‌های معیوب یا پایین‌تر از استاندارد گردد.
- ۴- کیفیت محصولات تولیدی طرح در سطحی باشد که دچار حداقل تباهی، دورریزی یا زبالگی شود.
- ۵- عمر بازدهی مفید سرمایه‌گذاری طولانی باشد.
- ۶- عمر محصولات بادوام و نیمه‌بادوام طولانی باشد.

^{۴۹۲} جزئیات موارد در سند ذیل آمده است:

بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری‌فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس لایحه قانونی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

^{۴۹۳} طرح: مجموعه فعالیت‌های اقتصادی مجری است که تحت برنامه منسجم و مشخص، در زمان محدود و با کیفیت، شرایط و هزینه معین به قصد انتفاع برای تأمین مالی در قالب بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین به بانک ارائه می‌شود.

^{۴۹۴} طرح‌نامه: نوشته‌ای است حاکی از مجموعه اطلاعات لازم و مورد نیاز در خصوص مشخصات طرح پیشنهادی و بیانگر تحلیل‌ها و بررسی و توجیه طرح از جنبه‌های مختلف اقتصادی، فنی و مالی و مانند آن که توسط مجری تهیه و به همراه اطلاعات و مستندات و مجوزهای قانونی لازم برای بررسی و اتخاذ تصمیم به بانک ارائه می‌شود و پس از بررسی و در صورت تصویب نهایی توسط واحد ارزیابی اداره PLS بانک سندی است که مفاد آن در هر صورت به طرفیت مجری قابل استناد است.

- ۷- عمر ساختمان‌ها، سازه‌ها، تأسیسات و ماشین‌آلات طولانی باشد.
- ۸- استانداردهای راه‌سازی و حمل و نقل به نحوی تدوین شود تا توان حمل بار و تردد بیشتر فراهم و عمر راه‌ها، تأسیسات و مستحقات آنها طولانی شود.
- ۹- ملاحظات مصرف بهینه انرژی و سوخت در ساختمان، تأسیسات، ماشین‌آلات و محصولات رعایت شده باشد.
- ۱۰- از فرسایش خاک کشاورزی جلوگیری کند.
- ۱۱- مرگ و میر را کاهش و سبب افزایش طول عمر انسان شود.
- ۱۲- سبب تولید پاک و کاهش آلودگی‌های زیست محیطی گردد.
- ۱۳- رعایت ملاحظات تولید و مصرف پایدار را بنماید.
- ۱۴- رعایت حلقه‌های اکولوژیک تولید صنعتی را بنماید.
- ۱۵- از بهره‌برداری ناصحیح معادن جلوگیری کند.
- ۱۶- نحوه ارتقاء سرمایه‌گذاری از قبل بررسی و امکان آن در طراحی منظور شده باشد.
- ۱۷- تمهیدات و تدابیر لازم برای مقابله با حوادث طبیعی در مرحله طراحی از قبل پیش‌بینی و اتخاذ شود.
- ۱۸- از اتلاف منابع در اثر ترکیب نابهبینه عوامل تولید جلوگیری کند.
- ۱۹- تمهیدات و تدابیر لازم برای حفظ و حفاظت از سرمایه‌گذاری و محصول از هرگونه افساد سریع یا تدریجی ناشی از عوامل محیطی از قبیل دما، حوادث طبیعی و عوارض جوی و مواردی نظیر زنگ زدگی و خوردگی به دلیل رطوبت یا اسیدیته آب و هوا از قبل پیش‌بینی و اعمال شود.
- ۲۰- از استانداردهای یکسان اتصال ماشین‌ها، سیستم‌ها، قطعات و دستگاه‌های مکانیکی، الکترومکانیکی، الکتریکی و الکترونیکی در دستگاه‌های مختلف استفاده شود.
- ۲۱- طول عمر مفید هر قطعه یا محصول صنعتی فاسد نشدنی باید با تولید محصول اعلام گردد و تولیدکننده در مقابل خریدار (چه مستقیم و چه غیر مستقیم) در قبال تضمین عمر مفید قطعه یا محصول صنعتی تولیدی خود در طول دوره عمر مفید آن ضامن است.

برای اینکه بتوان این ملاحظات را اعمال نمود در بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین^{۴۹۵} (PLS) مراحل ارزیابی طرح‌نامه هر طرح متفاوت از شیوه فعلی در نظر گرفته شده است. در بانکداری فعلی طرح‌نامه‌های متقاضیان تسهیلات اعتباری صوری است و هیچگونه تعهدی را به متقاضی تسهیلات اعتباری بار نمی‌نماید. در بانکداری راستین طرح‌نامه سندی است که توجیه‌پذیری یک طرح را از جنبه‌های اقتصادی، فنی و مالی مورد بررسی جامع قرار می‌دهد و مفاد آن در هر صورت به طرفیت مجری^{۴۹۶} قابل استناد است. جزئیات رئوس بررسی‌های اقتصادی، فنی و مالی طرح در آئین‌نامه اجرائی بانکداری راستین درج می‌باشد. در این روش مجری ملزم است تا از صحت، دقت و متعارف بودن اطلاعات، آمار و ارقام، محاسبات و پیش‌بینی‌ها و برآوردهای مندرج در طرح‌نامه اطمینان داشته باشد و مدارک و مستندات لازم دال بر صحت آنها را همراه با طرح‌نامه ارائه کند و طرح‌نامه الزاماً باید دارای برنامه زمانبندی ریز عملیات اجرایی جهت مدیریت کامل طرح باشد و منطبق با آن ارزیاب چک لیست‌ها و برنامه‌های نظارتی برای پایش تمام مراحل پیشرفت فیزیکی طرح را تهیه می‌کند. همراه مدارک و مستندات طرح تأییدیه‌های لازم نیز باید

^{۴۹۵} مشارکت در سود و زیان راستین (PLS): مشارکت سپرده‌گذاران در سود و زیان طرح‌های سرمایه‌گذاری و فعالیت‌های اقتصادی بر مبنای نرخ بازدهی حقیقی طرح و به منظور پیاده‌سازی بانکداری بدون ربا مبتنی بر اصول اخلاق اسلامی.

بانک در بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین PLS: واحدی است که به نمایندگی از طرف سپرده‌گذار منابع سپرده‌ای سپرده‌گذار را به متقاضیان منابع اعتباری تخصیص می‌دهد و طبق قراردادهای مشخص سود یا زیان حاصله، بین سپرده‌گذار و بانک و مجری تقسیم می‌شود. بانک در ازای دریافت حق الجعالة اقدام به ارائه خدمات مدیریت سرمایه به سپرده‌گذاران نموده و منابع سپرده‌گذاران را به درخواست ایشان در یکی از محصولات بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین، سرمایه‌گذاری می‌نماید و در عوض به سپرده‌گذاران گواهی راستین مربوط به نوع تأمین مالی بکار گرفته شده تسلیم می‌نماید. بانک به عنوان وکیل سپرده‌گذار موظف به حفظ حقوق سپرده‌گذار بوده و در این راستا باید کلیه امکانات تخصصی خود را برای حفظ منافع وی بکار برد.

^{۴۹۶} مجری: شخصی است حقیقی یا حقوقی که طرح‌نامه اقتصادی خود را به منظور تأمین تمام یا بخشی از منابع مالی مورد نیاز طرح در قالب بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین به بانک معرفی می‌کند و پس از اقدام بانک در جهت مشارکت وی با سپرده‌گذار مراحل اجرای طرح را تا پایان عملیاتی می‌سازد. مجری علاوه بر اهلیت قانونی، مالی، فنی و اجرایی باید از سایر امکانات و توانایی‌های لازم برای مشارکت و اجرای طرح برخوردار باشد.

همراه طرح‌نامه توسط مجری به واحد ارزیابی^{۴۹۷} تحویل شود تا ارزیاب مطمئن گردد که موارد فوق برای جلوگیری از اسراف منابع بانکی رعایت شده‌اند. در بانکداری راستین پس از طی مراحل ارزیابی و تصویب طرح‌نامه، واحد امین^{۴۹۸} بانک نظارت بر عملیات مجری را برعهده خواهد داشت تا مجری از مفاد طرح‌نامه عدول ننماید و در صورت عدول مجری از مفاد طرح‌نامه ملزم به تحمل خسارات ناشی از آن می‌باشد. امین شخصیتی برخوردار از مهارت‌ها و تخصص‌ها و ابزار و تجهیزات و امکانات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری لازم برای نظارت بر طرح تعریف شده است. ارزیاب و امین هر دو در مقام اظهارنظر استقلال رأی داشته و در این خصوص از جهت مقررات اداری و استخدامی مصون از تعرض و بازخواست هستند و از سوی دیگر هرگاه از تقصیر ارزیاب یا امین خسارتی وارد شود که ارزیاب یا امین مسبب آن محسوب گردند، مسئول خواهند بود.^{۴۹۹}

جزئیات عملیاتی و مقرراتی موارد جلوگیری از اسراف منابع بانکی هنوز برای همه بخش‌ها تدوین نشده است. گرچه برخی مقررات^{۵۰۰} بعضی از موارد جلوگیری از اسراف منابع مذکور در فوق را مد نظر قرار می‌دهند ولی این موضوع هنوز از بُعد سرمایه‌گذاری و رعایت موارد فوق کافی نیست. برای رفع این معضل وزارتخانه‌های اجرائی نظیر وزارت صنعت، معدن و تجارت، وزارت راه و شهرسازی، وزارت جهاد کشاورزی، وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، وزارت نیرو، سازمان حفاظت از محیط زیست، سازمان استاندارد و تحقیقات صنعتی، سازمان بهینه‌سازی انرژی و شهرداری باید مکلف شوند تا مقررات لازم برای اجرایی شدن موارد جلوگیری از اسراف منابع

^{۴۹۷} واحد ارزیابی: واحدی است در اداره PLS بانک که با بررسی توانائی و اهلیت مجری و طرح‌نامه، امکان اجرای طرح را می‌سنجد.

^{۴۹۸} واحد امین: واحدی است که امور نظارتی فرآیندهای مشارکت در سود و زیان راستین PLS را به نمایندگی از طرف بانک در خصوص حسن اجرای طرح، کنترل عملیات اجرایی در مقایسه با برنامه‌های اعلام شده، نحوه تخصیص منابع و چگونگی مصرف بهینه آنها... را با استفاده از شاخصهای کلیدی و رسیدگی به صورتهای مالی و نظارت بر تحویل طرح به عهده دارد.

^{۴۹۹} جزئیات موارد در سند ذیل آمده است:

یژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری‌فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس آئین‌نامه اجرائی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

^{۵۰۰} قانون افزایش بهره‌وری بخش کشاورزی و منابع طبیعی، مصوب ۱۳۸۸/۴/۲۳ مجلس شورای اسلامی.

قانون اصلاح الگوی مصرف انرژی، مصوب ۱۳۸۹/۱۲/۴ مجلس شورای اسلامی.

بانکی را تدوین و پس از تصویب مراجع ذیصلاح به واحدهای تابعه و از طریق بانک مرکزی به بانک‌ها ابلاغ کنند. از طرفی با توجه به اهمیت موضوع لازم است تا وزارت علوم، تحقیقات و فناوری سرفصل امور آموزشی و پژوهشی دانشگاه‌ها و موسسات آموزش عالی را با توجه به موارد جلوگیری از اسراف منابع بانکی و در راستای تحقق اقتصاد سبز تهیه و به دانشگاه‌ها و موسسات تابعه ابلاغ نماید.

فصل دهم

اخلاق حرفه‌ای

مقدمه

این فصل به بیان مجموعه‌ای از موازین و موارد مرتبط با اخلاق حرفه‌ای از منظر اخلاق اسلامی که تبلور بارزی در عرفان و تصوّف اسلامی دارد اختصاص یافته است. در این راستا با استناد به متون عرفای عظام به مبانی رفتار مبتنی بر اخلاق پسندیده در ارتباط و تعامل با دیگران می‌پردازیم که حاکی از عمق بسیار دستورات اسلام و ارشادات عرفان و تصوّف اسلامی در زمینه اخلاق است. ضمن اشاره به مبحث مسئولیت و اخلاق حرفه‌ای چارچوب کلی تعالیم عرفانی در ارتباط با اخلاق حرفه‌ای ذکر می‌شود و موارد اخلاقی متعدد در این رابطه بیان می‌گردد. این موارد شامل موارد عمومی و خاص و وظایف وجدانی فرد است.

در ادامه به این موضوع می‌پردازیم که تعالی اخلاق در جامعه منوط به تربیت تک تک افراد است و تربیت اخلاقی به نحو آموزش کلاسیک مؤثر نیست و باید به سبک تعلیم و درمانگری محقق شود که عرفای عظام همواره در این مسیر گام برداشته‌اند. در این راستا بدواً احتیاج به معلّم و مربّی تربیت شده‌ای است که بتواند افراد تحت تربیت خود را رشد دهد. وجوه این الزام از جهات عقلی و نقلی از منظر عرفان اسلامی ذکر می‌شود.

غایت اعتلای اخلاق در فرد و در جامعه هنگامی بروز می‌نماید که مهمترین بنای اخلاقی در هر فرد ترجیح دیگران بر خود باشد. هرچند این مدینه فاضله دست نیافتنی است ولی هرچه به سمت آن حرکت کنیم مسلماً فرد از مواهب معنوی آن و جامعه از مواهب مادی و معنی آن برخوردار خواهند شد. حصول این هدف در فرد منوط به سابقه تربیتی او دارد و مجرای اصلی در این زمینه وجدان خود شخص است.

اصولاً حبّ ذات از خواص همه انسانهاست و این پدیده نه که مذموم باشد بلکه برای حفظ و بقای بشر لازم است. آنچه که در این راستا مضرّ به حال فرد و محلّ به حال جامعه است افراط در حبّ ذات است. بشر با استفاده از دو قوه شهویه و غضبیه همواره ملایم به خود را جذب و ناملایم را دفع می‌نماید. چنانچه جذب ملایم و دفع ناملایم به افراط گراید حقوق دیگران در جامعه مورد تعدّی واقع می‌شود. تفریط در این موضوع نیز تعدّی به خود فرد و وابستگان وی در جامعه می‌انجامد.

علم حقوق با تعریف عدالت عملاً مرزی معین می‌نماید که فرد در تعامل با دیگران چنانچه پا از آن فراتر نهد به حقوق دیگران تعدی نمود و باید خسارات وارده را جبران یا به تناسب کیفر داده شود. در مباحث حقوقی مرجع تشخیص این افراط و تفریط قوه قضاء است و مرز تشخیص قانون و تشخیص دهنده قاضی و زیان دیده شاکی و زیان‌زده متهم است. این موارد در قلمرو اخلاق متفاوت است و تا وقتی اخلاق همانند حقوق متضمن کیفر نشود سؤ خُلق همچنان مستوجب کیفر معین نیست. هرچند در موارد اخلاقی جامعه از طریق افراد خود در واکنش به سؤ خُلق عکس العمل خاص از خود بروز می‌دهد و موضع رفتاری خاصی نسبت به خاطی یا بدرفتار پیش می‌گیرد.

در سؤ رفتار در قلمرو اخلاق و عدول از مسئولیت اخلاقی مرجع تشخیص وجدان فرد خاطی و مرز تشخیص معیارهای اخلاقی وی و تشخیص دهنده خود فرد خاطی و زیان‌زده خود فرد و و زیان‌دیده مظلومی بدون دسترسی به مجرای برای تظلم است. موارد عدم رعایت اخلاق بسیار زیاد است و شرح هر کدام از موارد آن در چندین کتاب نیز به پایان نمی‌رسد.

مسئولیت

مبحث مسئولیت در حقوق تا حدودی از قلمرو حقوق پا فراتر گذاشته و به قلمرو اخلاق وارد می‌شود. مسئولیت تعهد و التزام شخص برای پاسخگویی به قانون و حقوق دیگران است و اشاره به تعهد قانونی شخص بر رفع ضرری که به دیگری وارد کرده گفته می‌شود چه این ضرر ناشی از تقصیر او باشد یا از فعالیت او منبث شده باشد. موضوع مسئولیت در قانون تحت عنوان اتلاف و تسبیب در غالب مواد ۳۲۸ تا ۳۳۵ قانون مدنی آورده شده است. این مسئولیت هم در قالب قوانین کیفری و هم در قالب قانون مدنی ذکر می‌شود.

تخطی از قانون اگر منجر به خسارت به شخص دیگری شود فرد مسئول شناخته شده و در برابر فرد خسارت دیده مسئولیت مدنی پیدا می‌کند. مسئولیت قانونی در نوع مسئولیت قراردادی عبارت از تعهد ناشی از تخلف از مفاد قرارداد خصوصی ایجاد می‌شود. مسئولیت قهری وقتی مصداق پیدا می‌کند که نقض تکلیف و وظیفه قانونی موجبات تضّر به دیگری را فراهم سازد بدون اینکه قراردادی در بین باشد. مواردی نظیر «اهمال» در این باب می‌گنجد یعنی فرد وظیفه‌ای را عهده‌دار

بوده که به آن عمل نکرده و لذا باعث خسارت بر دیگری شده است. بیان می‌شود که در تحقق جرم مسئولیت حقوقی عمدتاً ناظر به روابط اجتماعی فرد است، ولی مسئولیت اخلاقی جنبه‌های بسیاری از زندگی فرد را شامل می‌شود.^{۵۱} مسئولیت کیفری بر اساس قصد و نیت سوء قرار دارد و وقتی فاعل فعل که موجب زیان به دیگری می‌شود مستحق مجازات می‌گردد که فعل او جرم تلقی گردد. جرم با داشتن عناصر معنوی و مادی تعریف می‌شود و قانون نیز باید ارتکاب آن عمل را مستوجب مجازات بداند.^{۵۲}

غامض بودن مبحث مسئولیت در حقوق از این باب است که همواره در جامعه عمل یک فرد خواسته یا ناخواسته تأثیرات عدیده‌ای بر نتایج اعمال دیگران می‌گذارد و این حیثه آنقدر وسیع است که قابل اندازه‌گیری نیست. زیرا از لحاظ اجتماعی همه افراد به یکدیگر مرتبط و نفع و ضرر یکی موجب نفع یا ضرر دیگری می‌شود و از افعال تک تک افراد جامعه دیگران نیز بهره‌مند یا متأثر می‌شوند. بسیاری از این انتفاعات یا اضرار در متون حقوقی تعریف نشده یا غالباً قابل تعریف نمی‌باشند و همگی در چارچوب قواعد اخلاقی قابل بیان و به معیار وجدان قابل سنجش هستند. و وجدان نیز خود در افراد مختلف متفاوت و رویه مدون و ثابت ندارد.

اخلاق حرفه‌ای

اخلاق حرفه‌ای^{۵۳} به مجموعه‌ای از اصول و استانداردهای سلوک بشری گفته می‌شود که رفتار افراد و گروهها را در سازمان تعیین می‌کند و هدف آن محقق کردن حفظ و اشاعه ارزش‌های انسانی و اخلاقی در سازمان است. مبانی اخلاق حرفه‌ای و انتظارات اجتماعی در ارتباط با صداقت و راستگویی، امانت‌داری، برابری و انصاف و وفاداری و احساس مسئولیت اجتماعی بیان شده و به عنوان نوعی تعهد اخلاقی و وجدان کاری نسبت به هر نوع کار، وظیفه و مسئولیت تلقی می‌شود. در این ارتباط قانونمند بودن رفتار و مسئولیت ناشی از آن که مبتنی بر باورهای فرد هستند به عنوان

^{۵۱} جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش چاپ اول، ص ۶۴۲.

^{۵۲} جانیپور، مجتبی. عباسی، مراد. بررسی مسئولیت مطلق از منظر حقوق کیفری و فقه امامیه با تأکید بر مسئولیت پزشکی، مجله فقه و حقوق اسلامی، شماره ۶. ۱۳۸۲.

اصول اساسی موضوع بیان می‌شوند. لذا هدف مبحث اخلاق حرفه‌ای تصحیح و تقویت انگیزش، ارتقاء مهارت، افزایش توان و تحول نگرش ذکر می‌گردد.^{۵۰۴} اینجا فقط با ذکر سرفصل‌هایی قصد به تجمیع موضوع داریم تا به گونه‌ای زمینه‌ساز توسعه‌های بعدی برای آن شود.

تعالیم عرفانی و اخلاق حرفه‌ای

تعالیم عرفان اسلامی در باب اخلاق و همچنین مستندات و مکتوبات در شاخه‌های مختلف این زمینه آنقدر زیاد است که حتی ذکر خلاصه‌ای از آنها در اینجا امکان‌پذیر نیست. فقط برای فتح باب موضوع مواردی از کتب عرفای اخیر ذکر می‌شود.

در تدوین موازین اخلاق حرفه‌ای می‌توان نامه حضرت امیر (ع) به حسن (ع) را به عنوان مهمترین شعار در این باب مطرح نمود. در این نامه می‌فرماید^{۵۰۵}: «ای فرزند، خود را ترازویی پندار در آنچه که میان تو و دیگران است. پس آنچه که برای خود دوست می‌داری برای دیگران دوست بدار، و آنچه که بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند، و همانگونه که نمی‌خواهی که بر تو ستم کنند به کسی ستم مکن. همانگونه که می‌خواهی که به تو نیکی کنند به دیگران نیکی کن. آنچه از دیگران قبیح می‌داری از خود نیز قبیح بدار. آنچه از مردم به تو برسد و خشنودت سازد، سزاوار است که از تو نیز به مردم همان رسد. اگر آنچه می‌دانی اندک باشد آنچه را که نمی‌دانی مگویی، و آنچه که نمی‌پسندی که به تو بگویند، تو نیز مگویی. و بدان که خودپسندی، خلاف راه صواب و آفت خرد آدمی است. و سخت بکوش، ولی گنجدار دیگران مباش. و چون به قصد خویش راه یافتی، بیشتر به پیشگاه پروردگارت خشوع کن». سعدی چکیده مرقومه فوق را در بیت زیر می‌سراید:

هر بد که به خود نمی‌پسندی با کس مکن ای برادر من

^{۵۰۴} فرامرز قراملکی، اخلاق حرفه‌ای، نشر معجون، ۱۳۸۲.

^{۵۰۵} نهج البلاغه، نامه ۳۱. یا بَعِ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ؛ فَأَحْبِبْ لِعَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَكْرَهْ لَهُ مَا تُكْرَهُ لَهَا، وَ لَا تَطْلَمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُطْلَمَ، وَ أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسِنَ إِلَيْكَ، وَ اسْتَفْهِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَفْهِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ. وَ ادْرَأْ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَوْضَاهُ لَنْفْسِكَ، وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ وَ إِنْ قُلْتَ مَا تَعْلَمُ وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تُحِبُّ أَنْ يَقَالَ لَكَ. وَ اعْلَمْ أَنَّ الْإِعْجَابَ ضِدُّ الصَّوَابِ وَ آفَةُ الْأَلْبَابِ، فَاسْعَ فِي كَذْحِكَ وَ لَا تُكُنْ خَازِنًا لِعَيْرِكَ، وَ إِذَا أَنْتَ هَدَيْتَ لِقَصْدِكَ فَكُنْ أَخْشَعَ مَا تَكُونُ لِرَيْكَ.

در بیان معامله سالک با خلق خدا می‌فرمایند: ^{۵۰۶} «بدانکه چنانکه گذشت تمام خلق را باید آثار حق دانست و به مضمون: *من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره* تمامی موجودات را باید دوست داشت تا *لطفه حُبّ فی الله* در وجود سالک ظهور یابد، و هرگاه سالک در وجود خود نیابد این محبت را یا از لطفه حُبّ خدا بی بهره باید باشد یا از لطفه بودن اشیاء آثار خدا غافل؛ و این دو از شأن سالک دور و وصف اصحاب غرور است. و باید بنده خدا و طالب و سالک راه آخرت بنای معاشرت را با همه کس بر امانت گذارد به این معنی که در مال آنها خیانت روا ندارد و همچنین در عرض و ناموس آنها و در مجالس و اوصاف آنها که در خیال ریختن آبروی هیچکس نباشد بلکه اگر عیبی از آنها ظاهر شود آن عیب را بپوشاند - چنانکه در وصف ستّاریت یابد و ناموس آنها را ناموس خدا داند. و هیچوقت خیانت روا ندارد نه از خود و نه از غیر خود و امانتدار مجالس آنها باشد که از مجالس آنها چیزی را که باید پوشیده باشد آشکار نکند که خلاف ستّاریست و غیبت شود و اوصاف آنها را به خلاف آنچه هست ظاهر ندارد که خیانت شود و مجمل این است که امانت لازمه شفقت است اگر شفقت بر خلق خدا را شخص موصوف شود خلاف امانت نتواند کند. و دیگر بنای معامله با خلق بر صدق گذارد یعنی در گفتار و رفتار و کردار و احوال و اخلاق خلاف آنچه بر او هست اظهار ندارد که در همه اینها ظاهر و باطنش موافق باشد مگر مواضع مستثنیات که کذب در آنها از صدق بهتر است بلکه صدق حرام و کذب واجب مثل مقام اصلاح که دروغی که باعث اصلاح شود بین مسلمانان به چندین درجه برتری دارد از صدق بلکه صدق در آن مقام از کذب در غیر موقع بدتر است، و مثل وعده دروغ دادن زن بجهت دلخوشی و انس و الفت او، و مثل تقیه در مقام تقیه؛ حتی اینکه در خیر است که کسی که داخل جماعت آنها شود مثل کسی است که در پیش روی امام در خون خود بغلطد، و مثل مدارا کردن با خلق که مأمور به است و رفتار دروغیست و در اخبار بسیار است که شما در جماعت آنها حاضر شوید و به عیادت مریضهای آنها می‌رفته باشید و *دارهم ما دمت فی دارهم و أرضهم ما کنت فی أرضهم*. حضرت ابی‌طالب علیه السلام از اوصیاء کبار حضرت عیسی بود که رشته وصایت آن حضرت منتهی شد به حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله، با وجود این چون مشرکین بتهای آنها را سجده کردی و از رفتار آنها کناره نگرستی که درباره آن بزرگوار وارد شد که: *مثل أیطالِبِ کمثلِ اصحابِ الکهفِ اسرُّوا لایمان و اظهروا الشوک*

^{۵۰۶} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

فَاتَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ.^{۵۰۷}

و باید بنای معاشرت بر صبر داشته باشد که فرمودند: الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّاسِ مِنَ الْجَسَدِ.^{۵۰۸} یعنی در معاشرت با خلق - چه زبردست باشند و چه همسایه و چه سایر خلق - برای شخص نامالایم، خیال بسیار اتفاق می افتد ناملائم آنها را به حدت و سوء خلق و شتم و ضرب مکافات نکند بلکه به صبر و کظم غیظ دفع کند که یک وجه و یدرؤن بالحسنه السیئة نسبت به بعض سئلاک همین است که نامالایم را به کظم غیظ دفع کنند. و باید دانسته شود که وجوه آیات قرآنی و اخبار معصومین علیهم السلام و اعتبارات اخلاق نفسانی نسبت به درجات رجال و عباد به وجوه مختلفه و اعتبارات عدیده اعتبار می شود مثلاً از برای صاحب درجه اولی از اسلام و ایمان آیه مبارکه و یدرؤن بالحسنه السیئة که نفس، او را اذیت کند که نگذارد که بدون مکافات آرام نشیند این است که در صدد مکافات برآید لکن زیادتز از قدر جنایت قصاص نکند. و آن را که میسر باشد که کظم غیظ کند و دست مکافات بیرون نیاورد باید صبر کند که به اللطف وجهی امر به صبر فرمود به قوله: وَلْتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَنِ الَّذِينَ أُشْرِكُوا أُذَى كَثِيرًا وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.^{۵۰۹} و آن را که صبر کردن میسر و دل را پاک داشتن از حقد بر مئی ممکن باشد امر به صفاح و دل پاک داشتن نموده و دفع به احسن درباره او این است که دل را پاک دارد از کینه مئی که هم خود آسوده باشد و هم مئی را آسوده دارد که اگر دل را پاک دارد چرکینی دل مئی هم کم شود و دل او هم به آشتی مایل می شود و از طرفین عناد به و داد و شفاق به وفاق مبدل شود و صادق آید آیه مبارکه که فرمود: فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ^{۵۱۰} و از برای آن کس که احسان کردن بسوی مئی ممکن باشد امر به احسان فرموده است به اللطف وجهی که فرمود: وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^{۵۱۱} و به این چهار مرتبه اشاره فرمود به قوله: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ^{۵۱۲}، به

^{۵۰۷} همانا ابوطالب مثل اصحاب کهف بود آن هنگامی که ایمان خود را پنهان می ساختند و اظهار شرک می کردند.

پس خداوند آنها را دو برابر اجر عطا فرمود. أمالی الصدوق، ص ۶۱۵، المجلس التاسع و الثمانون.

^{۵۰۸} صبر نسبت به ایمان همچون سر است نسبت به بدن. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۸۲.

^{۵۰۹} سوره آل عمران، آیه ۱۸۶. و از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و از کسانی که به شرک گرایده اند آزار بسیاری خواهید شنید و اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید پی همانا حاکی از عزم در کارها است.

^{۵۱۰} سوره فصلت، آیه ۳۴. آنگاه کسی که میان تو و میان او دشمنی است گویی دوستی یکدل می گردد.

^{۵۱۱} سوره آل عمران، آیات ۱۳۴ و ۱۱۸ و سوره مانده آیه ۹۳. خدا نیکوکاران را دوست می دارد

آدات شك ادا كرد به جهت اشاره به اینکه از شأن مؤمن بعید است که درصدد مکافات برآید و اگر شما از شأن ایمان تجاوز کردید و به مقام مکافات آمدید زیاده از قدر جنایت مکافات نکنید و در آخر آیه فرمود: وَلَنْ صَبْرُكُمْ لَوْ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ.^{۵۱۳} که به تأکیدات زیاد فرمود: اگر صبر کنید بهتر است و بعد به طریق امر خطاب را تخصیص داد به محمد صلی الله علیه و آله و فرمود تو صبر کن و صبرت نخواهد بود مگر بواسطه خدا و در آیه دیگر اشاره فرمود به سه صنف دیگر در بیان وصف متقین که فرمود: الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَاقِبِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ.^{۵۱۴} یعنی متقین کسانی هستند که کظم غیظ کنند و مکافات با احدی نکنند بلکه بالاتر از این که دل را هم پاک دارند از کینه بدکردار بلکه بالاتر از این که احسان کنند با بدکردار و احسان هم درجات دارد. اقل احسان اینکه از خداوند بخواهد که از او عفو کند و او را به بدی او نگیرد و با خود خیال کند که البته در من بدی و کجی بود که خداوند غضب را بر این بنده خود گماشت که من را اصلاح و کجی من را راست کند پس سبب خیر و صلاح من شده است پس خداوند او را هم اصلاح کند و بر این بدی نگیرد؛ و بالاتر از این آن است که به روی او بخندی و اظهار مهربانی کنی و بالاتر از آن که در مقام معذرت خواهی برآئی و بگوئی خداوند مرا خوب کند. و از بدیها وارهاند که امثال تو را به زحمت و عذاب نیندازد، بالاتر از این آنکه اگر باید چیزی به او دهد چیز دهد و اگر باید دست و پایش را ببوسد دست و پایش را ببوسد که شما زیاد زحمت کشیدید که نفس سرکش مرا قدری تأدیب نمودید. و اختلاف احکام و تفاوت آیات و اختلاف آنها و اختلاف تفاسیر آیات و اختلاف اخبار در احکام عباد از تفاوت و اختلاف احوال رجال و مراتب آنها است و بی خبرها از منشاء اختلاف احکام شرعیه و اختلاف تفاسیر آیات و اختلاف اخبار معصومین علیهم السلام چون این اختلاف را در اخبار و تفاسیر آیات مشاهده می‌کنند بعضی حیران و بعضی اعتقاد آنها فاسد و بعضی به وجوهات غیر وجهیه بلکه به وجوهات فاسده توجیه کنند و بیشتر اسباب پریشانی خاطر صاحبان هوش شوند زیرا که چنین گمان کردند که حکم خدا نسبت به همه بندگان یکیست و اختلاف در حکم خدا نسبت به بندگان خدا نیست. و اخباری که دلالت دارد بر

←
^{۵۱۲} سوره نحل، آیه ۱۲۶. و اگر عقوبت کردید همان گونه که مورد عقوبت قرار گرفته‌اید به عقوبت رسانید.

^{۵۱۳} سوره نحل، آیه ۱۲۶. و اگر صبر کنید البته آن برای شکیبایان بهتر است.

^{۵۱۴} سوره آل عمران، آیه ۱۳۴. همانان که در فراخی و تنگی انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند و از مردم در می‌گذرند و خداوند نکوکاران را دوست دارد.

اینکه حکم خدا یکیست و عالم کسی است که در حکم او اختلاف نباشد و در قلب او دو علم نباشد که یکی مخالف دیگری باشد حمل بر این کرده‌اند که حکم خدا نسبت به همه بندگان یکی است و ندانستند که منظور از این اخبار این است که عالم کسی است که مانند طیب حاذق حال هر کس بر او معلوم باشد و نسبت به هر کس در حکم او اختلاف نباشد و در دل او دو علم نباشد یعنی مُرَدَّد نباشد که حکم او این است یا آن، مثل طیب نادان که مرض مریض را شناسد و در دل او دو علم یا سه علم باشد نسبت به مریض، یعنی علم احتمالی و تصویری که احتمال دهد مرض مُطَبِّقَه است که علاجش خون گرفتن است یا مُحَرِّقَه که هلاکش در خون گرفتن است. و طیب حاذق بعد از شناختن مرض در علاج، دو علم در سینه او پیدا نخواهد شد که مخالف یکدیگر باشند بلکه حکم آن مریض در آن روز یکی خواهد بود در پیش آن طیب حاذق و همچنین آن کس که صاحب وحی باشد یا بصیرت به حال عباد داشته باشد و بصیرت به احکام هر یک خواهد بود و در سینه او دو علم نخواهد بود که مخالف هم باشند. و همچنین است صبر و حلم که صبر از برای کسیست که از ناملائم از جا بیرون رود و متغیر شود لکن به تکلف باید خود را به صبر وادارد و حلم از برای کسیست که مراقب خود باشد و در هنگام ناملائم تواند خودداری کند که دل را به اضطراب نیندازد.

و دیگر از آداب معاشرت این است که تجسس عورت کس نکند که فرمود: *وَلَا تَجَسَّسُوا*^{۵۱۵} و یا اینکه هیچوقت در فکر این نباشد که تجسس عیب کسی کند؛ اگر عیبی از کسی بر او ظاهر شد محمل نیک برای او پیدا کند و اگر هیچ محمل برای او نتواند قرار دهد حواله به قَدَرِ الهی کند و از برای او دعا کند که خداوند آن بنده را از آن عیب خلاص کند و در خاطر نیاورد و بر زبان آن عیب را نیاورد و برای کسی اظهار ندارد که غیبت است؛ و اگر آن کس مؤمن باشد غیبت او از اعظم معاصی است و اگر مؤمن نباشد البتّه معصیت بزرگی است - سالک باید زبان و سینه و دل را از این آرایش پاک دارد. از حضرت جنید رحمه الله علیه منقول است که روزی در مسجد مرد صالحی را دید که در میان صفوف سؤال می‌کرد بر خاطرش گذشت که اگر این مرد صالح کسب

^{۵۱۵} سوره حجرات، آیه ۱۲. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَتُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ*. ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری از گمانها پرهیزید که پاره‌ای از گمانها گناه است و جاسوسی مکنید و بعضی از شما غیبت بعضی نکند آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد از آن کراهت دارید از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است.

می‌کرد بهتر بود؛ شب دردسر شدیدی او را عارض شد، دانست که معصیتی از او واقع شده که او را به چنین دردسری مبتلا کرده‌اند؛ عرض کرد خدایا چه معصیت کرده‌ام که خود را از آن محفوظ دارم و توبه کنم؟ شب در خواب کسی به او گفت که تو گوشت فلان مرد صالح را خورده‌ای گفت من بر زبان نیاوردم؛ گفتند از تو همان که در خاطر آوردی معصیت است.

و دیگر از آداب معاشرت این است که بد کسی را بر زبان نیاورد نه در غیاب و نه در حضور، زیرا که بدی مصنوع خدا را به خاطر آوردن یا در حضور یا در غیاب آن مصنوع بر زبان آوردن باید سالک از شأن خود بیرون رود که صفت شفقت با خلق خداست و باید از نظر صنع‌بینی که شیوه بندگان خداست خارج شود؛ و اگر آنچه عیب آن را بر زبان آورد اگر از صاحبان حرمت باشد در حضور او هتک حرمت او شده و در غیاب غیبت او کرده و اگر مسلم و مؤمن باشد حرمتش و معصیت او شدیدتر خواهد بود و از اینجا معلوم می‌شود که سالک نباید غیبت احدی کند مگر مواضعی که استثناء شده است زیرا که غیبت که بد کسی را به زبان آوردن باشد در غیاب آن بد غیر را به زبان آوردن و بخاطر آوردن دارد و نظر شفقت برداشتن و ملاحظه صنع نکردن است و اگر غیبت مؤمن باشد که البته چنانکه در اخبار رسیده است از زنا بدتر بلکه از زنا با محارم بدتر است بلکه از زنا با مادر در تحت خانه کعبه بدتر است از هفتاد زنا با محارم در تحت خانه کعبه بدتر است و وجه آن این است که غیبت مؤمن از حیثیت ایمانش کردن رجوع می‌کند به غیبت لطیفه ایمان او و لطیفه ایمان او صورت ملکوتی صاحب اوست که پیوند وجود او شده است زیرا که آن پیوند ملکوتی فعلیت اخیره اوست و هر حکم که بر او شود راجع خواهد شد به همان فعلیت اخیره که صورت ملکوتی صاحبش باشد. و بهتان زدن بر مخلوق خدا در غیاب یا در حضور بدتر از بد او را گفتن است در غیاب و حضور خصوص که بهتان بر مؤمن باشد که مثل غیبت راجع به صاحب مؤمن است؛ و از آنجا که غیبت و تهمت مؤمن از تمام معاصی بدتر است نباید مؤمنین رفتاری کنند که سبب غیبت یا تهمت بندگان خدا شود که آن هم به وجهی اعانت بر اثم و عدوان خواهد بود بلکه پیوسته در فکر این باشند که کسی به سبب آنها در معصیت نیفتد بلکه پیوسته در مقام نصیح و خیرخواهی بندگان خدا باشد. و از آنجا که بد صنع خدا را به نظر آوردن و به زبان آوردن خوب نیست حضرت عیسی علیه السلام با حواریین از جایی می‌گذشتند رسیدند به جیفه

سگی که متعفن شده بود حواریین گفتند: ما آنته^{۵۱۶}، حضرت عیسی علیه السلام فرمود: ما ایضاً افسانه^{۵۱۷} حضرت عیسی علیه السلام به این فرمایش تشبیه کرد که شما چرا باید آن چیزی را که نسبت به خود سنجیده نقص فهمیدید، چرا نسبت به او عیب دانستید زیرا که ظهور بدبویی از آن جیفه از کمال اوست نه از نقص او که اگر آن سگ چنین می بود که بعد از مردن متعفن نمی شد او در جسمیت سگی ناقص می بود و دیگر آنکه آن بوی بد نسبت به مشام شماها بد است و نسبت به مشام حیوانات جیفه خوار بهترین بوها است و نعم ما قیل:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

و باید سالک با خلق خدا به طریق انصاف رفتار کند و توقع از احدی نداشته باشد که با او انصاف دهد - که باید پیوسته انصاف دهد و انصاف نجوید - و اول مرتبه انصاف این است که مانند زنان کار خود را از نیک و بد در نظر خود و در نظر غیر خود به نیکی جلوه ندهد و اگر نتواند عیب کار خود را بپوشاند تقصیر و قصور خود را به گردن غیر نیندازد؛ زیرا که این صفت زنان است که تا توانند می خواهند کار خود را به نیکی بر خود و بر غیر خود جلوه دهند و اگر نتوانند عیب کار خود را بپوشانند تا نتوانند نقص و عیب آن کار خود را به غیر نسبت دهند! و آن بیرون از انصاف است؛ بلکه انصاف آن است که در کار نیک خود را مقصر داند و کار نیک خود را پیوسته موازنه با واقع و خواست حق تعالی شانه کرده و آن را ناقص داند و نقص آن را نسبت به خدا ندهد، و نگوید:

گر تو نمی پسندی تغییر ده قضا را

و کار بد خود را هم بدی او را به نظر آورد و از نظر بپوشاند و نسبت بغیر هم ندهد بلکه بدی خود را به خود نسبت دهد و بدی غیر را به غیر. و مرتبه دوم آن است که علاوه بر اینکه بدی خود را به خود نسبت دهد بدی غیر را هم به خود نسبت دهد زیرا که غیر یا معاشر است یا غیر معاشر، اگر انسان با معاشر خود به رفق باشد بلکه به شفقت باشد آن معاشر نیز نرم شود و درشتی و تندی نکند و اگر دل پاک دارد و دل بر او مهربان دارد و در صورت با بُشر وجه باشد و اگر بدی و تندی و

^{۵۱۶} - چه بد بوی است آن

^{۵۱۷} - چه سفید است دندانهایش

خلاف بیند به نرمی مقابله کند البتّه او بد نکند و اگر با وجود این بد کند به نقص خود حواله کند که چون خداوند می‌خواست نقص من به کمال و ناهمواری من را اصلاح کند این بنده خود را مستحقّ سَخَط خود کرد که من را اصلاح کند؛ و اگر غیر معاشر باشد ایضاً به نرمی دفع کند و اگر نکرد خود را ملامّت کند که چرا نتوانستم اَمْتثال امر خدا کنم که فرمود: اَدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ اِحْسَنُ فَاذَلِكَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عداوةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ.^{۵۱۸} و اگر به نرمی اصلاح نشود و از بدی او نگاهد خود را ملامّت کند که چرا نقایص خود را اصلاح نتوانم کنم که خداوند بنده خود را به تعب اندازد و مستوجب سَخَط خود کند که من را اصلاح کند.

خلاصه انصاف این است که با همه کس در معاشرت و در معامله و در مجادله و مخاصمه از حق خود بگذرد و حق غیر را نخواهد بلکه از حقّ خود جانب غیر را منظور دارد چنانچه در ترازو مستحب کردند که چون برای خود چیزی بگیری طرف بار را سبکتر بگیری و چون از خود برای غیر بخواهی بدهی طرف بار را سنگین تر بگیری. صنف اوّل که نتوانند انصاف دهند انثی صفت‌اند و صنف دوّم که گناه خود را از خود بینند و گناه غیر را از غیر خنثی صفت‌اند و صنف سوم که گناه غیر را بخود نسبت دهند داخل رجال‌اند و محمّد بن عبدالله صلی علیه و آله و سلّم است که خداوند گناه اَمّت را گناه او شمارد و بگوید: اُنَا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مَبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ لَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ^{۵۱۹} که تفسیر بذنّب اَمّت شده. و درباره این فرقه است که فرمود: يُوْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ اَنْهُمْ اِلٰى رَحْمٰتِ رَاجِعُونَ.^{۵۲۰} یعنی با اینکه در عبادات بقدر وسع میکوشند و در معامله با خلق بقدریکه توانند بار خود را بار خلق نکنند بلکه بار خلق را خود بکشند با وجود این درخوف‌اند که آنچه از آنها خواسته‌اند نکرده‌اند و وقت رجوع بسوی خدا چه خواهند کرد. و گفته شده است که انصاف آن است که روا نداشته باشد که از طرف او بر هیچ آفریده حیف رود اگر چه در انصاف دادن زیان دوست و نقصان عزّت باشد؛ و در اخبار بسیار است که: اَلْاِنْصَافُ اَنْ تَرْضٰى لِعٰوْرِكَ مَا تَرْضٰى

^{۵۱۸} سوره فصلت، آیه ۳۴. دفع کن آنگاه کسی که میان تو و میان او دشمنی است گویی دوستی یکدل می‌گردد.

^{۵۱۹} سوره فتح، آیات ۲-۱. ما تو را پیروزی بخشیدیم پیروزی درخشانی. تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد.

^{۵۲۰} سوره مؤمنون، آیه ۶۰. آنچه را دادند می‌دهند در حالیکه دل‌هایشان ترسان است که به سوی پروردگارش بازخواهند گشت.

لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَه لِنَفْسِكَ؛^{۵۲۱} و قد قيل:

گر ز تو انصاف آید در وجود به که عمری در قعود و در سجود

و از جمله بدترین خلق خدا است کسی که اعمال نیک و بد خود را در نظر آورد و آنها را نیک شمارد بلکه دوست دارد که دیگران هم آنها را نیک شمارند و او را بر آنها مدح کنند، گما قال الله تبارک و تعالی: وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.^{۵۲۲} یعنی جمیع آنچه می‌کنند چنانکه خدا خواسته است نیست: وَ لَمْ يَفْعَلُوا کما امر الله وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا عَلَيْهَا.

پس عزیز من پیوسته مراقب خود باش اگر در خود، بینی که میل داری که تو را بر اعمال مدح کنند چاره خو کن که داخل همین فرقه؛ به جهت اینکه تا به مقام محمدی صلی الله علیه و آله نرسیده هر چه کنی چنانکه خواسته‌اند نخواهد بود: وَ لَمْ تَفْعَلْهَا کما أموت بها، پس خواهی بود داخل همین فرقه که از انصاف بیرون و زن صفت باشی. والله الموفق و المعین.

و دیگر آنکه تا بتواند بنده خدا باید راحت به خلق رساند اگر چه به اتعاب تن و اتلاف مال باشد که در اخبار بسیار وارد است که کسی که صبح کند و اهتمام به امور مسلمین نداشته باشد مسلم نیست و در اخبار دیگر این است که محبوبترین شما بسوی خدا نفع رساننده‌ترین شما است به خلق خدا. و در خبر دیگر است که خلق عیال خدایند، محبوبترین خلق بسوی خدا نفع‌رساننده‌ترین آنها است به عیال او. و اخبار بسیاری که وارد شده است در مدح ادخال سرور در قلب مومن دلالت دارد بر مدح نفع رسانیدن به خلق خدا مثل اخبار نبوی که فرمود مسرور کردن مؤمن مسرور کردن مومن است و مسرور کردن مومن مسرور کردن خدا است. و مثل اخباری که دلالت دارد بر اینکه عبادت کرده نشده است خداوند به چیزی که دوست‌تر باشد بسوی خدا از ادخال سرور در قلب مؤمن و مثل اخبار قدسیه که فرمود حق تعالی که من را بندگانی است که بهشت را به آنها واگذاشته‌ام و آنها را حاکم قرار داده‌ام و آنها کسانی هستند که سرور بر مؤمن داخل کنند و همچنین اخباری که

^{۵۲۱} انصاف آن است که رضایت دهی بر غیر خود آنچه بر خودت راضی هستی و آن را بر خودت کراهت می‌داری.

^{۵۲۲} سوره آل عمران، آیه ۱۸۸. البته گمان مبر کسانی که بدانچه کرده‌اند شادمانی می‌کنند و دوست دارند به آنچه نکرده‌اند مورد ستایش قرار گیرند قطعاً گمان مبر که برای آنان نجاتی از عذاب است در دناک خواهند داشت.

در باب ثواب قضای حاجت مؤمن و اخباری که در بابت اجر سعی در حاجت مؤمن و اخباری که در باب حسن دفع کرب مؤمن وارد است تمام آنها دلالت دارد بر اینکه راحت رسانیدن به بندگان خدا کار صدیقین است. و نسبت به حضرت موسی علیه السلام روایت شده است که آن حضرت شیری را دید که ران شکاری در دهن گرفته و می‌رود، آن حضرت از عقب رفت که به بیند آن شیر چه می‌کند؛ دید که در کنار کالی^{۵۲۳} روباهی ضعیف از کار افتاده است و ران شکار را این شیر در پیش آن روباه انداخت! تعجب کرد از اینکه حیوان درنده در فکر حیوان دیگر و برای حیوان ضعیف خدمت کرد؛ وحی شد به آن حضرت که ای موسی مثل این شیر باش که پیدا کنی و بر ضعفاء بذل کنی.

دیگر آنکه باید با همه کس با روی گشاده و سینه صاف و لب خندان باشی که هر کسی از دیدن تو منبسط شود که مؤمن بشوه فی وجهه و حزنه فی قلبه.^{۵۲۴} یعنی در عین اینکه همیشه از قصور و تقصیر خود در کار خدا دلتنگ و محزون می‌باشد، در ملاقات با بندگان خدا چه کافر و چه مؤمن و چه موافق و چه منافق باید با بشر وجه باشد که از جمله بدترین خلق خدا کسی است که مردم از دیدن او دلگیر شوند و از جمله محبوبترین خلق خدا کسی است که مردم از دیدن او خوشنود شوند.»

در بیان آنچه باید سالک از خود دور دارد و ارتکاب آن را مورث بی‌برکتی دنیا و آخرت داند می‌فرماید:^{۵۲۵} «باید مراقب باشد که آنچه را که در شریعت مطهره نهی کرده‌اند به هیچوجه مرتکب نشود - چه نهی تحریمی و چه نهی کراهتی - که از جمله آنها که نهی شده است ربا است که از کبائر شمرده شده است و توعید عذاب اخروی و بی‌برکتی دنیوی بر آن شده است و دیده هم شده است که آنها که بی‌باکانه مرتکب این کار شده‌اند چه به صورت شرع درآورده‌اند و چه لایبالی وار انما البيع مثل الربوا^{۵۲۶} گفته‌اند برکت از اموال آنها برداشته شده که یک پشت وفا نکرده بلکه برکت از اولاد آنها هم برداشته شده که اولاد هم برای آنها نمانده. و در هیچ حال و با هیچکس منفعت خود را منظور ندارد و جانب خود را ترجیح ندهد بر جانب طرف مقابل بلکه در همه حال جانب

^{۵۲۳} - گودال بزرگ، زمینی که آب آن را کنده و گود کرده باشد.

^{۵۲۴} نهج البلاغه، کلمات فصا، ۳۳۳.

^{۵۲۵} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

^{۵۲۶} سوره بقره، آیه ۲۷۵. نیست جز اینکه داد و ستد مثل رباست.

طرف مقابل را ترجیح دهد بر جانب خود - چنانکه گذشت که در ترازو جانب طرف مقابل را بر جانب خود ترجیح دهد که به وصف ایثار موصوف شود- و فریب دادن را از خود دور دارد؛ مثل اینکه نرخ جنسی در بازار ترقی کرده یا تنزل کرده پیش از آنکه صاحب جنس یا خریدار جنس از ترقی و تنزل باخبر شوند جنس را بخرد یا بفروشد به قیمت نازل یا قیمت گران چنانکه بالفعل رسم تجار شده است که قیمت واقعی محلی را به یکدیگر می‌نویسند محرمانه و در ظاهر ترقی یا تنزل جنس را می‌نویسند به خلاف واقع که شریک محل دیگر خرید تواند بکند. اجمال این مطلب اینکه خیال فریب و خدعه از خود دور دارد چه در معامله و چه در حرفه‌ها و چه در مرافعات که آن کس که خدعه می‌کند توکل بر خدا نکرده توسل به حيله نفس می‌جوید و بر خداوند لازم است او را به مقصود نرساند و در دنیا هم بالاخره محروم دارد. و اقاله مستقیل، که کسی ملکی یا جنسی فروخت و پشیمان شد و خواهش فسخ کرد ایستادگی نکرده زود فسخ کند که البته برکت یابد و اگر لجاج کند و امر حق را امثال نکند خداوند برکت را از آن معامله بردارد زیرا که علاوه ترک امثال امر دل صاحب مال در پی آن مال و مالی که دل کسی در پی آن باشد برکت از آن می‌رود. و حق شُفَعَه^{۵۲۷} کسی را به خدعه یا به تسلط منع نکند که حق شفعه شریک در مال مشترکی که شفعه دارد مثل ملک است، حبس کردن از صاحب حق غضب است. و داخل سَوم^{۵۲۸} مسلمانان نباید شد که حرام شرعیست و معنی دخول در سَوم مسلمانان این است که دو مسلم با هم معامله یا مزارعه یا مضاربه یا اجاره در میان داشته باشند و هنوز حرف آنها قطع نشده شخص برود و بگوید من هم طالب این معامله یا مزارعه یا این مضاربه یا اجاره هستم چه زیاد کند بر آنچه آنها گفتگو دارند و چه زیاد نکند.

بدانکه داخل سَوم مسلمانان شدن به نهی الهی اعتنا نکردن و امر تحریمی را مرتکب شدن است و خدا را بر خود به غضب آوردن و ترک شفقت کردن است که شیوه سالک است و جانب خود را زن مانند ترجیح دادن و دل مسلم را رنجانیدن و تعدی بر مسلم کردن است و اعانت کردن است طرف معامله مسلم را بر همه اینها و ارتکاب همه اینها؛ از راهزنی و دزدی به وجهی بدتر است. پس شخص سالک تا معامله مُسَلِمی با کسی در بین است و راغب هم باشد به آن معامله باید صبر کند،

^{۵۲۷} شفعه، حقی که بر اساس آن هرگاه مال غیر منقولی بین دو نفر مشترک باشد و یکی از دو شریک سهم خود را بخواهد به شخص ثالثی بفروشد، تقدّم در خرید با شریک دیگر است.

^{۵۲۸} بها و قیمت ناشی از بیع.

اگر معامله آنها درست آمد خود را بگذرانند - و پیش از درست آمدن سعی کند در معامله آنها - و اگر درست نیامد و از هم گذشتند آن وقت اظهار کند میل خود را؛ لکن این زمانها رؤساء ملت و دولت در عوض آنکه شکر این نعمت را بجا آورند که الحمدلله مذهب جعفری، ملت شده است و دولت شده است و تمامی احکام ملت را به تعاضد یکدیگر جاری سازند خود آنها مرتکب می‌شوند مناهی را و ابا می‌نمایند از واجبات! و چنین امر معظمی را که ارتکاب چندین حرام در آن هست مرتکب می‌شوند و داخل معامله یکدیگر می‌شوند بلکه معامله واقع شده را دخیل می‌شوند و بهم می‌زنند و به حيله شرعی به صورت شرع هم در می‌آورند و حال اینکه این کار حرمتش به چندین درجه شدیدتر است از داخل شدن در سَوم مسلمانان و آن مال یا آن ملک در دست آنکه خریده یا اجاره کرده بعد از به هم زدن معامله اولی غصب خواهد بود و تصرف در آن حرام خواهد بود و چون نظر مردم رعیت بر رؤسا است این کار آنها مردم را اضلال می‌کند و بی‌پروا می‌کند به شریعت مطهره و به این واسطه تمام مردم به تطفیف می‌افتند و وبال تطفیف همه را می‌گیرد زیرا که این نیست مگر جانب خود را چربتر خواستن و حق غیر را ناقصتر و تطفیف هم همین است که حق خود را زیادتر بخواهد و حق غیر را ناقصتر. و اعتدال این است که حق خود را تمام خواهد و حق غیر را به تمام بدهد. و ایثار آن است که حق خود را ناقص خواهند و حق غیر را زیاد بدهند. بلکه می‌گوئیم که داخل معامله کسی شدن یا بعد از مبیعه و مزارعه و مضاربه و اجاره مدعی شدن به چندین مرتبه بدتر است از تطفیف زیرا که تطفیف تنقیض حق غیر است و در این کار به کلی حق غیر را بردن است، علاوه رنجانیدن غیر و هتک حرمت او کردن است. و اینها که گفتیم وقتی است که طرف معامله غیر مومن باشد و اگر مؤمن باشد البته به چندین درجه شدیدتر خواهد بود حرمت داخل سَوم شدن یا بعد از وقوع معامله به هم زدن آن معامله؛ به جهت اینکه با صاحب مؤمن طرف شدن است بلکه با خدا و رسول خدا طرف شدن است و مدعی شدن، و این از زبان مؤمن است:

هر کس که ز کین به مادر افتاد با ما نه که با خدا در افتاد

الهی آن را که خواهی براندازی با ماش در اندازی؟! در حدیث قدسی است: *من اهان لی ولیاً*.^{۵۲۹} و در خبر دیگر: *من آذی مؤمناً فقد اوصد لمحاربتي*.^{۵۳۰} و در خبر دیگر: *من حقو مؤمناً*.^{۵۳۱} و در چندین

^{۵۲۹} الکافی، جلد ۲، ۳۲۱.

^{۵۳۰} الکافی، جلد ۲، ۳۲۱.

خبر است که فرمود: و انا اسرع شيء آلي نصرة اوليائي.^{۵۳۲} و طاقت مقاومت خدا را هیچکس ندارد، پس باید بر حذر باشد از اینکه دخیل معامله مؤمن شود. و خوردنی را که محل حاجت مردم باشد به قصد گران فروختن نگاه ندارد بلکه اگر زیاد از خود داشته باشد و مردم هم محتاج باشند بفروشد و انتظار گرانی نکشد که احتکار است و در اخبار نهی بلیغ و تأکید اکید رسیده است حتی اینکه از جناب امیرالمومنین علیه السلام است که در دستورالعملی که برای یکی از ولایة خود نوشتند، نوشتند نظر کن که هر کس احتکار کند: شهرة بين الناس. یعنی چنان سیاستی کن که همه مردم از سیاست او مطلع شوند و عبرت گیرند؛ اما در غیر وقت حاجت مردم و به غیر قصد گران تر فروختن احتکار نخواهد بود. و در بیع مرابحه و مواضعه و تولیه که به زیاده از آنچه آن جنس تمام شده است می‌خواهد بفروشد یا به نقیصه یا به همان ثمن که خریده است جایز نیست دروغ گفتن در رأس المال و نه حیله کردن و دروغ واقعی را بصورت راست درآوردن مثل اینکه جنس را بفروشد به رفیق یا غیر رفیق و بعد از آن بخرد به قیمتی زیادتر از آنچه باید قیمت شود که بعد که خبر دهد به رأس المال دروغ نگفته باشد که این حیله است بلکه بدتر است از این که ابتدا دروغ بگوید و سرمایه را زیاد بگوید چرا که این شخص با بنده خدا دروغ گفته است و حیله با خدا هم کرده است و خود را آثم^{۵۳۳} ندانسته. و آنکه ابتدا دروغ بگوید اثم دروغ را خواهد داشت و گناه حیله با خدا و گناه فعل زشت خود را به صورت نیک درآوردن نخواهد داشت. و همچنین است آنچه تجار رسم کرده‌اند که جنسی را به وعده می‌خرند و بعد نزول کم می‌کنند و مبلغی از سرمایه که اسم برده‌اند کم می‌کنند و پول آن جنس را می‌دهند اگر در حین فروش به مرابحه یا مواضعه یا تولیه واقع را بگویند که به این وعده خریده‌ایم و چقدر از برای وعده کم کرده‌ایم بی‌عیب است و اگر خبر دهند به ثمن مؤجل و اجل را هیچ اسم نبرند بدتر است از دروغ گرفتن ابتدا به جهت اینکه در این هم حیله با خداست و دروغ با بنده خدا و فعل زشت خود را نیک پنداشتن.»

←
^{۵۳۱} الکافی، جلد ۲، ۳۵۱.

^{۵۳۲} الکافی، جلد ۲، کتاب الایمان و الکفر. باب من آذى المسلمین و احتقرهم. من به یاری دوستانم از همه چیز بیشتر

می‌شتابم.

^{۵۳۳} - گناهکار

موارد اخلاق حرفه‌ای

آنچه که از این مبحث قابل تصویر است اعمالی است که وجدان افراد بطور عموم بر صحت آن صحه می‌گذارد و لذا می‌توان آنها را به صورت مواردی بیان نمود که عقل و وجدان در عموم انسانها آنها را از لحاظ نظری به عنوان عمل صالح و صحیح می‌پذیرد هرچند موقع عمل از ارتکاب آن تخطی ورزد. این موارد به گونه‌ای است که عقل و وجدان می‌پذیرد که عمل فرد به صورت مستقیم یا غیرمستقیم موجب ورود زیان به دیگری می‌شود. لذا در این باب مواردی را به صورت عام و خاص و همچنین وظایف نانوشته‌ای که وجدان آن را به عنوان حسنه و عمل صالح می‌شناسد بیان می‌نماییم.

موارد عام

- ۱- شاغلین در هر پست و سمتی نباید با ایجاد شرایطی تصنعی اقدام به تحکیم شغل و جلب منفعت برای خود نمایند به طوری که در این راستا حقوق افراد یا جامعه را به سبب اقدام خود تضییع نمایند.
- ۲- هیچ فردی در هیچ مقامی مجاز به بکارگیری اموال و منابع و امتیازات سازمانی در اختیار خود را برای انتفاع شخصی ندارد.
- ۳- اهمال و سهل‌انگاری در انجام وظیفه بر عهده فرد موجب مسئولیت حقوقی وی است.
- ۴- همه انسانها در انجام معاملات بدون توجه به دین، مذهب، نژاد و قومیت در تعاملات اقتصادی و اجتماعی یکسانند مگر در مواردی که شرع مطهر در جهت تعالی جامعه بشری با حکمت‌های خاص محدودیت‌هایی و به موجب نص صریح قرآن کریم برای انجام آن در نظر گرفته باشد.
- ۵- سرّ اشخاص مصون از افشاء است به استثنای مواردی که موجب تضییع حق اشخاص یا جامعه می‌شود.
- ۶- حفظ امانت دیگری نزد غیر وظیفه وی تلقی می‌شود و خیانت در امانت مجاز نیست.
- ۷- هر نوع تهدید اشخاص به اجبار برای انجام اهداف فردی یا سازمانی که در راستای مقررات جاری کار و اشتغال یا تجارت باشد ناصحیح و موجد حق برای تهدید شونده می‌شود.

- ۸- اعمال زور مخالف با اصول تعاملات انسانی و موجد حق برای معمول^۱ به است.
- ۹- تحقیر ناروا است.
- ۱۰- سازش با غیر به منظور تضييع حقوق اشخاص یا جامعه موجد حق برای زیان دیده می شود.
- ۱۱- ادای قرض در سررسید وظیفه مدیون است.
- ۱۲- اسراف و تبذیر موجد زیان به جامعه است و چنانچه منجر به ضیق معاش و آسیب به دیگران شود مبدّر ضامن می باشد.
- ۱۳- حفظ حرث و نسل محیط زیست قناعت در مصرف منابع آن و تحویل آن به طور سالم و قابل استفاده به نسل های بعدی از تعالی فکر انسانی نشئات می گیرد.
- ۱۴- اصلاح بین و رفع اختلافات طرفین از ممدوحات هر فرد ثالث است.
- ۱۵- مکر و خدعه که موجب اضرار غیر یا تضييع حقوق ثالث شود ممنوع است.
- ۱۶- تدلیس و پوشاندن عیب کالا و خدمت به هر شکل و رویه که موجب غفلت خریدار از آن شود یا افعالی که با تظاهر به صحت یا نمایشات ظاهر الصلاح در معامله ممنوع است.
- ۱۷- دروغ در معامله موجب بطلان آن است.
- ۱۸- تصرف مال حرام و استعمال مال غضب ممنوع است.
- ۱۹- اطراف قرارداد مکلفند تمام اطلاعات و خصوصیات مورد معامله را با یکدیگر به شفافیت تام در چارچوب قرارداد فی مابین افشا نمایند.
- ۲۰- تولیدکنندگان و عرضه کنندگان کالاها و خدمات نباید با ایجاد شرایط مصنوعی سبب تقاضا برای کالا یا خدمت خود شوند.
- ۲۱- تولیدکنندگان و عرضه کنندگان کالاها و خدمات نباید با اطلاع بر زیان کالا به سلامت مصرف کننده یا بطور کلی به مصرف کننده نسبت به تولید یا عرضه آن اقدام نمایند.
- ۲۲- فروشنده نباید با استفاده از ایهام در مماثلت و تشابه بین دو کالا در هنگام معرفی کالا، خریدار را به شبهه اندازد که همان کالای مورد نظر خریدار به او عرضه خواهد شد و سپس کالای دیگری را به او تحویل نماید.
- ۲۳- فروش بالاتر از قیمت یا خرید در زیر قیمت به نحوی که معامله ناشی از عدم اطلاع یکی از دو طرف از قیمت رایج بازار باشد موجب بطلان یا لااقل خیار زیان دیده می شود. و بطور کلی هر نوع گرانفروشی یا کم فروشی در کم یا کیف کالا یا خدمت ممنوع است.

- ۲۴- کسب و کارهای منهی که منافع جامعه را به مخاطره می‌اندازد ممنوع است.
- ۲۵- دریافت حق العمل یا حق الجعاله وقتی صحیح است که خدمت رسان خدمت مورد نظر دریافت‌کننده خدمت را به آنطور که مدّ نظر دریافت‌کننده است برای وی به انجام برساند وگرنه مجاز به دریافت حق‌العمل یا جُعَل نمی‌باشد.
- ۲۶- واسطه‌ها وقتی مجاز به دریافت حق‌العمل یا حق‌الجعاله یا حقوق مربوط به واسطه‌گری می‌باشند که معامله بین خریدار و فروشنده منطبق با نظر طرفین به انجام رسیده باشد در غیر این صورت مستحق دریافت حق دلّالی یا حقّ واسطه‌گری نیستند.
- ۲۷- هیچ فردی که در فن مورد نظر ماهر یا حاذق نیست مجاز بر عهده گرفتن امور در آن زمینه را ندارد و باید مسئولیت خسارت احتمالی ناشی از عهده‌دار شدن آن را پذیرفته و جبران نماید.
- ۲۸- هر شخصی در مورد تعهدی که به دیگری داده مسئول است و مکلف به ایفای تعهد خود است.
- ۲۹- احتکار ارزاق مورد نیاز مردم هنگام قحطی و خشکسالی مجاز نیست.

موارد خاص

- ۳۰- کسی که به علم و دانشی دست می‌یابد که موجبات نفع یا منع ضرر همگان را فراهم می‌آورد مجاز به کتمان آن نیست.
- ۳۱- علم و دانشی که کسب می‌گردد نباید در راستای ضرر به دیگران یا به عنوان ابزار سلطه بر دیگران و بر خلاف منافع عام انسانها مورد استفاده واقع گردد.
- ۳۲- مشاور مجاز به خیانت به مشورت‌گیرنده نیست.
- ۳۳- مشاور چنانچه تخصص و اطلاع و صلاحیت کافی در مورد موضوع مورد مشاوره ندارد ملزم به ردّ درخواست مشاوره و در موارد کلی استعفاء از سمت خود می‌باشد.
- ۳۴- وکیل مجاز به تبانی با فرد مورد تنازع موکل خود نیست و اخذ هرگونه موهبه مالی و معنوی از وی ممنوع است.
- ۳۵- وکیل مجاز به وکالت ناحق و استیفای درخواست ناحق موکل خود نمی‌باشد. و چنانچه به علم به اینکه حق با موکل خود نیست نسبت به استیفای حقوقی برای موکل خود برآید که شایسته آن نیست و او را از انتساب ارتکاب جرم مبراً یا موجب خسارت به اطراف دعوا شود

باید در عواقب و کیفر جرم شریک باشد.

۳۶- طبیب نباید با ایجاد رعب و ترس در فرد مورد معالجه خود یا نمایاندن بیماری که بیمار به آن مبتلا نیست او را به نحوی راضی به انجام معالجات کند.

۳۷- طبیب باید با سریع الحصول‌ترین و کم‌خرج‌ترین راه بیمار را معالجه نماید.

۳۸- طبیب نباید برای اخذ پورسانت معرفی، بیمار را به اطباء همکار که قرار همکاری با آنان و اخذ پورسانت معرفی دارد معرفی نماید.

۳۹- طبیب مجاز به ترغیب بیمار از استفاده از امکانات پزشکی مراکز درمانی که با آنها قرارداد همکاری دارد یا سهامدار آنها می‌باشد یا منافع مشترکی با آنان دارد نمی‌باشد.

۴۰- طبیب باید در نقش پیمانکار خدمات معالجه‌ای خود را به بیمار ارائه دهد و اگر بیمار با عمل طبق تجویزات پزشک درمان نشد طبیب حق دریافت حق‌العلاج ندارد.

۴۱- تحمیل خدمات، کالاها، داروها، تجهیزات و بطور کلی هزینه‌های پزشکی مازاد بر نیاز بیمار ممنوع است.

۴۲- ساختن یا تجویز داروهایی که بیمار را بطور ناقص معالجه می‌کند و بیماران را به صورتی نگاه می‌دارد که همواره نیازمند آن دارو باشند دور از شأن انسان است.

۴۳- جلوگیری یا خودداری از نشر، تولید یا عرضه داروهایی که موجبات سلامتی افراد را فراهم می‌آورد از شئون انسان نیست.

۴۴- طولانی کردن مسیر فعالیت برای انتفاع بیشتر بی انصافی و ظلم به طرف دیگر است.

۴۵- کسب علم و دانش باید در راستای منافع جامعه باشد و نه منافع فردی یا گروهی.

۴۶- اعمال تبعیض مبتنی بر حبّ و بغض مذموم است.

۴۷- پلیس مجاز به استفاده از قدرت قهری خود برای اطفای خشم خود در ارتباط با مجرمین یا متهمین نیست.

۴۸- پلیس مجاز به جانبداری از افراد و گروه‌ها برخلاف وظایف مصرّحه در قانون نیست.

۴۹- کارکن مکلف به بکارگیری توان و تلاش خود برای انجام وظایف محوّله است.

۵۰- دارائی‌هایی که در اختیار کارکن قرار دارد امانت نزد اوست و مکلف به حفظ آنهاست.

۵۱- مدیر مکلف به بکارگیری تلاش خود برای حفظ منافع سهامداران و ذینفعان مستقیم شرکتی که در آن به کار گمارده شده است.

- ۵۲- مدیر مجاز به انجام اموری که مستوجب خلق زیان برای غیر سهامداران و ذینفعان مستقیم شرکتی که در آن به کار گمارده شده و به نفع اشخاص مورد نظر خود نیست.
- ۵۳- خسارات ناشی از عدم توجه مدیر به ایمنی پرسنل اهمال مدیر شناخته شده و مسئولیت آن متوجه وی می‌باشد.
- ۵۴- سیاستمداران ملزم به بکارگیری امکانات خود برای حصول امنیت و اعتلای مادی و معنوی کشور متبوع می‌باشند و در این راستا نباید رویه‌هایی بکارگیرند که جوامع دیگر کشورها مورد ستم واقع شوند یا حقوق آنها تضییع شود.
- ۵۵- سیاستمداران مجاز به جانبداری از منافع ناحق کشورهای دیگر و در جهت تضییع حقوق کشور ثالث نمی‌باشند.
- ۵۶- سیاستمداران و نظامیان مجاز به ایجاد تشنج و جنگ برای کسب منافع ملی یا خصوصی یا شخصی یا حزبی یا گروهی یا حرفه‌ای نیستند.
- ۵۷- نزاع میان سیاستمداران نزاع بین ملتها نیست.
- ۵۸- تصرف حقوق، منافع، ملک و اختیارات دول دیگر بدون رضایت و مشروعیت فعل ممنوع است.
- ۵۹- دفاع حق مسلم است.

مسلماً باید موارد بسیار دیگری را به این لیست اضافه نمود و برای تحقق هر یک از آنها راهکارهای تربیتی و اجرایی در نظر گرفت ولی هدف ما در اینجا فتح باب موضوع است تا بلکه توجه اندیشمندان به موضوع جلب گردد.

وظایف وجدانی

وظایف وجدانی فرد ماورای وظایف اخلاقی او قرار دارد. چه پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «إِنَّمَا بَعِثْتُ لَأَتَمُّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ»^{۵۳۴} (نیست جز اینکه من مبعوث شدم تا شرافت‌های اخلاقی را تمام کنم) و هدف از بعثت آن حضرت (ص) مکارم اخلاق می‌باشد. لذا این امر یعنی یاری آن حضرت در توسعه مکارم اخلاق وظیفه هر مسلمان است. و بطور کلی توقع از انسان حصول کمالات اخلاقی

^{۵۳۴} مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۳۸۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

است و در مسیر تعالی باید زینت انبیاء و اولیاء و اوصیای الهی بود همانطور که حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «كُونُوا لَنَا زِينًا وَ لَا تَكُونُوا عَلَيْنَا شِينًا»^{۵۳۵} (زینت ما باشید نه باعث شرم ما) و رسول اکرم (ص) فرمود «أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَ الرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَ الْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَ وَلَدِهِ وَ هِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَ الْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فِكُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»^{۵۳۶} (بدانید که همه شما مسئولید و همه شما نسبت به زیردستانش بازخواست می‌شوید. فرمانروای مردم، مسئول مردم است و نسبت به زیردستانش بازخواست می‌شود. مرد، سرپرست خانواده است و نسبت به آنان، بازخواست می‌شود. زن مسئول خانه شوهر و فرزندان اوست و در برابر آنان، بازخواست می‌شود. برده، مسئول مال مالک خود است و در برابر آن، مسئول است. پس بدانید که همه شما مسئولید و همه‌تان در برابر زیردستان خود، بازخواست می‌شوید.) و رسول خدا (ص) فرمود:^{۵۳۷} «مَنْ أَصْبَحَ وَ لَمْ يَهْتُمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَ مَنْ سَمِعَ رَجُلًا ينادِي يَا لِلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (هر کس صبح کند و به امور مسلمانان همت نوزد، از آنان نیست و هر کس فریاد کمک خواهی کسی را بشنود و به کمکش نشتابد، مسلمان نیست).

فطرت انسان به ذات خیر و شرّ مفسطور است و با تأمل در مسائل می‌تواند زمینه تحقیق در آن را بیابد. مصادیق مواردی از قبیل ذیل را وجدان می‌تواند ارزیابی و راه صواب را از ناصواب بیابد:

- | | |
|------------------------------------|-------------------------|
| ۱- شفقّت به خلق | ۱۵- رضایت آگاهانه |
| ۲- محبّت و ترحم | ۱۶- وفاداری |
| ۳- حسن خلق و نرمی | ۱۷- همدردی |
| ۴- خیررسانی و نیکوکاری | ۱۸- ظلم و انظلام |
| ۵- احترام به استقلال | ۱۹- بزرگداشت و تقدیر |
| ۶- احترام به قانون | ۲۰- عدالت‌مداری و انصاف |
| ۷- پرهیز از زیان‌بخشی و آسیب‌رسانی | ۲۱- نظافت و پاکیزگی |

^{۵۳۵} بحار الانوار ج ۶۵ ص ۱۵۱. کافی ج ۲ ص ۷۷.

^{۵۳۶} تاج الدین محمد بن محمد بن حیدر شعیری، جامع الاخبار، ص ۱۱۹. انتشارات رضی، قم، ۱۳۶۳.

^{۵۳۷} اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۴، ح ۵.

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| ۲۲- برادری و برابری | ۸- تلاش برای بهبود |
| ۲۳- صدق و اخلاص | ۹- هدفمندی و برنامه‌ریزی |
| ۲۴- تلاش و پرهیز از تنبلی | ۱۰- تسهیل امور |
| ۲۵- عفو و اغماض | ۱۱- بکارگیری تخصص در خدمت به جامعه |
| ۲۶- کینه‌توزی و عداوت | ۱۲- رازداری |
| ۲۷- تائی در انتقام و تعجیل در خیر | ۱۳- فتوت و ایثار |
| ۲۸- تشویق و ترغیب | ۱۴- وفاداری |

موارد تعالی انسانی و اخلاقی بسیار گسترده است و محصور به موارد فوق نمی‌باشد ولی فرموده‌اند:

آب دریا را اگر نتوان کشید پس به قدر تشنگی باید چشید.

لزوم معلم و مربی

در حال حاضر اخلاق حرفه‌ای از زمینه‌های رشته مدیریت تلقی می‌شود. بطور کلی مسئولیت‌پذیری امری فردی است و به معنی پاسخگویی در قبال وظیفه و تکلیف است. این مسئولیت‌پذیری با تربیت در فرد ایجاد می‌شود و تربیت در اخلاق به شکل آموزش کلاسیک نتیجه‌بخش نیست بلکه آموزش استاد-شاگرد را طلب می‌کند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «من لم یصلح نفسه لم یصلح غیره»^{۵۳۸} (هر کس خودش را اصلاح نکند، نمی‌تواند دیگران را اصلاح نماید) لذا تربیت در زمینه اخلاق مربی لاحقیتی را می‌طلبد که قبلاً نزد مربی سابق تربیت شده باشد. استاد مطهری می‌نویسد:^{۵۳۹} «یکی از علل عدم موفقیت در تزکیه نفس این است که تعلیم اخلاقی در میان ما به صورت تعلیم و تدریس وجود دارد نه به صورت سازندگی و درمانگری. ... احتیاج به مرشد و مربی، برای درمان بیماری‌های جان و فکر و سازندگی انسان تنها در میان صوفیه رسمیت یافته که در این مورد می‌توان به رساله «ولایت‌نامه»^{۵۴۰} ملا سلطانعلی و «بستان السیاحه»^{۵۴۱} ملا زین العابدین

^{۵۳۸} عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم، ح ۸۹۹۰.

^{۵۳۹} مطهری، یادداشت‌های دفتر ۸۹، کتاب جلوه‌های معلمی استاد مطهری، صفحه ۲۴، انتشارات مدرسه، ۱۳۶۹.

^{۵۴۰} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت‌نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

شیروانی که به دو واسطه از مشایخ ملاً سلطانعلی است رجوع کرد.» در بیان وجوه عقلمیه که دلالت دارد بر احتیاج به معلّم می‌فرماید:^{۵۴۲}

«وجه اول: بدانکه انسان از اول طفولیت حیوانی است بالفعل، چه غالب بر او بهیمیت باشد و چه سبعت و چه هر دو برابر باشند. و چون به سنّ تمیز و رشد می‌رسد شیطنت نیز بالفعل می‌شود در وجود او و استعداد انسانیت که فطره ولایت و ولایت تکوینیه و استعداد قبول پیوند ولایت باشد در او مختفی است زیرا که آن سه قوه در او بالفعل است و این استعداد ولایت تکلیفی بالقوه است و هیچ فعلیت از او نیست و هر چیز تا بالقوه است و به فعلیت نیامده است مختفی باشد.

و پیشتر معلوم شد که تمام اعمال و اقوال و احوال و اخلاق و علوم شخص در حکم فعلیت اخیره است، به این معنی که هر فعلیت که بر انسان غالب است آنچه از فعلیات که از اعمال و اقوال و ادراکات شخصی حاصل شود تمام راجع به فعلیت اخیره باشد چنانکه فرمود: *التاصب زنی او صلی*.^{۵۴۳} و آیاتی که دلالت دارد بر اینکه کافر را جزا دهند در ازاء تمام اعمال به جزای *اسفوء اعمال* و مؤمن را جزا دهند در ازاء تمام اعمال به جزای *احسن اعمال*، آنها دلالت دارد بر همین مطلب که کافر فعلیت اخیره آنها شیطنت و کفر است، نماز و روزه آن در حکم همان شیطنت و کفر خواهد بود چنانکه مؤمن فعلیت اخیره او لطیفه ایمان و انسانیت خواهد بود و تمام اعمال اگرچه زشت باشد به حکم همان ایمان خواهد شد. پس اگر انسان قرین نشود با کسی که صفات انسانیت بر او غالب باشد و بعبارة اُخری اگر متصل نشود به کسی که در گرفته به نور ملکوت باشد، البتّه آن انسانیت که ملکوتی است بالقوه بماند و بهیمیت و سبعت و شیطنت به کمال رسد و

←

^{۵۴۱} حضرت حاج زین العابدین شیروانی، بستان السیاحه، چاپ سنائی، گراور استنساخ ۱۳۱۵ قمری.

<http://www.sufism.ir/>

^{۵۴۲} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

<http://www.sufism.ir/>

^{۵۴۳} الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق.. روضه الکافی، باب حدیث الناس يوم القيامة. رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش.. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، محمد بن علی بن بابویه، قم: دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ ق.. بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۷، ص ۲۳۵. الأملی، محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسه البعثه، دارالتقافه، ۱۴۱۴ ق. صص ۲۰۱-۲۰۰.

انسانیت مختفی ماند یا باطل شود که مرتد فطری گردد و از این جهت فرمودند که: *من لم یکن له قرین موشد تمکن الشیطان من عنقه*.^{۵۴۴}

و مراد از این اتصال همان اتصال پیوند نور است بواسطه بیعت کردن و عهد و میثاق دادن - به طریقی که مقرر بوده است - و پیوند نور همان پیوند ولایت است که مکرر ذکر شده که آن صورت ملکوتیست که بواسطه بیعت وصل بدل بایع می‌شود و فعلیت اخیره انسان می‌گردد و ایمان داخل دل می‌شود. و آنکه فرمود: *ولمّا یدخل الایمان فی قلوبکم*^{۵۴۵} اشاره بهمان صورت ملکوتی بیعت گیرنده است.

وجه دوم: این است که انسان در اول حال، غافلست از آخرت و فرو رفته در مشتتهیات نفسانی - که غیر مشتتهیات حیوانی و شیطانی هیچ نمی‌داند - چون کسی که در بیابان بی‌پایان خوابیده باشد و چندین کوره‌راه بیابان‌های مهلکه از آنجا نمایان باشد و شاهراهی که به آبادی برود گم باشد، یا بیدار باشد و کوره‌راهها را ببیند و شاهراه آبادی گم باشد؛ اگر کسی او را بیدار نکند یا بعد از بیداری آگاه نکند که شاهراه گم است و این کوره‌راهها به بیابان مهلک است البتّه بزودی هلاک شود. و آن بیدارکننده و آگاه‌کننده چون نبی وقت است یا صاحبان ملت نبی که پیوسته می‌گویند: که خلق در بیابان بی‌راهه افتاده‌اند و راه ندارند! و این شخص بعد از بیداری و التفات به اینکه در راه نیست و اینگونه راهها به بیابان مهلک است خود در طلب راه و راهنما بر می‌آید؛ اگر چه صاحبان ملت هم این احتیاج به راهنما را گوشزد می‌کنند که اگر این کس دامان راهنمایی را نگیرد بزودی هلاک شود، چنانکه در خبری هست که: *اِنَّ بِطُورِ السَّمَاءِ اَجْهَانَ مِثْلِكَ بِطُورِ الْاَرْضِ، فَاطْلُبْ لِنَفْسِكَ دَلِيْلًا*.^{۵۴۶}

وجه سوم: این است که انسان بلکه جمیع آنچه موصوف است به صفت امکان فطری التعلّق است تکویناً و چون تکلیف و اختیار موافق تکوین است بحسب اراده و اختیار نیز انسان بی تعلق نیست -

^{۵۴۴} الشافی فی العقاید و الاخلاق و الاحکام، ملا محمد محسن فیض کاشانی، ص ۶۵۲. نرم افزار فیض، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

^{۵۴۵} سوره حجرات، آیه ۱۴. و ایمان در دلهاى شما ایمان داخل نشده است.

^{۵۴۶} اصول کافی، ج ۱، ۱۸۴. تو به راه‌های آسمان نادان‌تری از راه‌های زمین، برای خویش راهنمایی بجوی.

چنانکه از حال خود شخص بحسب وجدان و از حال دیگران بحسب شهود و عیان معلوم است که آنی بدون تعلق نیست - و هر چه غیر از شجرهٔ ملکوتیهٔ الهیه باشد که انسان به او تعلق ورزد فنا پذیرد و از دست برود اگر همه در دم مرگ باشد و انسان دست خالی از آن بماند سواى شجرهٔ الهیه که باقی باشد در آخرت و از دست انسان نرود چنانکه در خبر است که هر نسبت و هر خُلت منقطع است در روز قیامت مگر نسبت و خُلتی که فی الله باشد و آن نسبت و خُلت فی الله همان پیوند ولایت است یا بسبب پیوند ولایت حاصل شود. پس آنکس که در فکر آخرت باشد باید تعلق خود را به چیزی قرار دهد که از دست او نرود، کما قیل:

هر چه از وی شاد گشتی در جهان	از فراق او بیندیش آنزمان
ز آنچه گشتی شاد بس کس شاد شد	آخر از وی جست و همچون باد شد
از تو هم بجهد تو دل بر وی منه	پیش از آن کو بجهد از تو تو بجه

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ^{۵۴۷} اشاره به پیوند ولایت است که وجههٔ باقیهٔ الهیه است و این پیوند ولایت بدون رسیدن به خدمت کسی که مأذون باشد برای بیعت گرفتن حاصل نشود.

وجه چهارم: این است که انسان از باب محفوف بودن او به فعلیات حیوانیه و شیطانیه چون درختی است که بار او تلخ و برگ او نیز تلخ باشد و بواسطهٔ انسانیت که بالقوه دارد مثل استعداد پیوند خوردن آن درخت تلخ است که اگر پیوند به آن درخت برسد و باغبان تربیت آن پیوند کند و شاخهای تلخ را به تدریج بشکند که آن پیوند قوت گیرد برگ و میوهٔ آن درخت شیرین شود اگر چه عروق تلخ او هر چه بکشد تا به آن پیوند نرسد تلخ باشد و سم انسانیت باشد لکن چون این آب تلخ را به آن پیوند رساند طعم او شیرین و سمّت او تمام شود که معنی **وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**^{۵۴۸} و معنی: **فَأُولَئِكَ يَبْتَلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِكُمْ حَسَنَاتٍ**^{۵۴۹} این است که آنچه تلخ بود و سمّ چون به این پیوند رسید شیرین شد و نافع. پس اگر خواهد انسان که بار او شیرین و برگ او بی سمیت باشد باید خود را به باغبان الهی برساند که پیوند شیرین شجرهٔ ملکوتیه را به وجود او برساند

^{۵۴۷} سورهٔ قصص، آیهٔ ۸۸ جز ذات او همه چیز نابودشونده است.

^{۵۴۸} سورهٔ نحل، آیهٔ ۹۷. و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می دادند پاداش خواهیم.

^{۵۴۹} سورهٔ فرقان، آیهٔ ۷۰. پس خداوند بدیهایشان را به نیکبها تبدیل می کند.

وَالْأَبْرُكُ وَ الْمِيوَةُ وَ الْجُوبُ وَ لِتَمَامِ بَرَايِ آتَشِ خَوَاهِدُ بُوَدُ.

وجه پنجم: این است که انسان پیوسته در کار است و از هر فعل که از او صادر شود فعلیتی در نفس او حاصل گردد و از هر مشهودی و مسموعی و ادراکی بدل، فعلیتی برای او حاصل گردد؛ پس اگر پیوند ولایت به وجود او رسیده باشد آن فعلیت در صفحه بالائی نفس حاصل شود و آن علم رو به دار علم و در دار علم صورت بندد و إِلَّا آن فعلیت در صفحه حیوانی نفس و آن ادراک در دار جهل حاصل شود و آن فعلیت سیئه نفس و آن علم جهل مرکب و داء العیا گردد؛ و از این جهت است که فرمودند در اخبار بسیار به اختلاف لفظ که اگر بنده هفتاد سال در تحت میزاب خانه کعبه بندگی خدا کند که روزها را روزه دارد و شبها را نماز کند و ولایت علی بن ابیطالب علیه السلام را نداشته باشد او را خداوند بر رو در آتش جهنم اندازد! زیرا که تمام آن عبادات او در صفحه حیوانی نفس فعلیت حاصل کند و فعلیت صفحه حیوانی، سیئه نفس است که صاحب صفحه حیوانی نفس زنی او صلی - هر دو برای او یکسان است.

وجه ششم: این است که انسان قبل از وصله ولایت مثل گوسفندیست که در بیابان بی‌پایان حیران و سرگردان باشد، اگر قلاده ولایت در گردن او گذارده نشود و از عقب قائد ولایت نرود بزودی هلاک شود یا جانوران صحرا او را از هم بدرند - چنانکه ادله وجوب تقلید و پیروی تمام دلالت دارد بر همین مطلب.

وجه هفتم: این است که نفس انسان چون بیرنگ و ساده است با هر چه نشیند رنگ و خوی او گیرد و آیه مبارکه أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى التَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِأَذْنِهِ^{۵۵۰} دلالت دارد بر همین مطلب، زیرا که مشرکین و مشرکات چنین نیست که به زبان دعوت به نار یا به دین خود کنند لکن به وجود خود و سنخیت آنها با نار هر که با آنها نشیند به جانب نار کشیده شود بواسطه هم‌رنگی با آنها و مؤمنین و مؤمنات هم به زبان دعوت به سوی بهشت ندارند - اگر بعضی داشته باشند نادر است - لکن بوجود خود مقتضی می‌شوند که هم‌نشین آنها رنگ آنها گیرد و چون آنها از حیثیت ایمان سنخ ملکوت و بهشتند هر کس هم‌نشین و هم‌رنگ آنها گردد بسوی بهشت رود.

^{۵۵۰}سوره بقره، آیه ۲۲۱. آنان شما را سوی آتش فرا می‌خوانند و خدا به اذن خود شما را به بهشت و آمرزش

وجه هشتم: این است که حرفه‌های ظاهری که محسوس و آلات و اسباب آنها تمام حسّی است بدون استاد، آموختن محال است؛ پس این کار که رفع شرّ آمال نفسانی و دفع کید دشمنهای قوی خفی باشد و اسباب و معارج صعود بر مقامات أُخروی باشد البتّه بدون استاد نتواند از پیش برد.

وجه نهم: این است که انسان بحسب نفس گرفتار چندین مرض است، اگر خواهد از پیش خود رفع مرض خود کند البتّه بر امراض خود افزایش دهد که هر چه گیرد علتی علت شود. و رأی العلیل علیل. پس طیب مرض شناسایی باید که به دواى مناسب، او رفع امراض او نماید.

وجه دهم: این است که انسان در اول تکلیف به خیالهای عدیده فاسده گرفتار است و به هر خیال که خود او خواهد رفع خیال فاسدی نماید خیال فاسدی دیگر بر آنها افزایش و بدون مددکار خلاصی از گرفتاری خیال برای او محال؛ پس نفس قدسیه باید که به اتصال به او منجذب به جانب حق شود و از خیالات فاسده برهد - چونکه خیالات فاسده نفسانی قوی و خیالات انسانی ضعیف است در اول امر و بدون مدد کار خلاصی محال.»

در بیان ادله نقلیه بر احتیاج انسان به معلّم و مرشد می‌فرمایند: ^{۵۵۱} «بدانکه آیات قرآنی بسیار است که بالصّراحه یا به تلویح و اشاره دلالت می‌کند بر این مطلب، مثل: اطیعوا الله و اطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم. ^{۵۵۲} و مثل: یا ایّها الذّین آمنوا اتّقوا الله وکونوا مع الصّادقین. ^{۵۵۳} و انّ کثیر من تُحِبُّونَ الله فاتبِعُونی یُحِبِّکم الله. ^{۵۵۴} و یا ایّها الذّین آمنوا اتّقوا الله وابتغوا لیه الوسیله وجاهدوا فی سبیله لعلّکم تُفلحون. ^{۵۵۵} و مثل آیاتی که از بسیار انبیاء در قرآن کریم حکایت شده است که هر یک به قوم خود در اول دعوت می‌گفتند: اتّقوا الله واطیعون. ^{۵۵۶} و تمام اینها دلالت دارد بر احتیاج خلق به معلّم و مرشد و وجوب

^{۵۵۱} حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران.

<http://www.sufism.ir/>

^{۵۵۲} سوره توبه، آیه ۵۹. ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر از خود را اطاعت کنید.

^{۵۵۳} سوره توبه، آیه ۱۱۹. ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و با راستان باشید.

^{۵۵۴} سوره آل عمران، آیه ۳۱. اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا دوستان بدارد.

^{۵۵۵} سوره مائده، آیه ۳۵. ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و به او وسیله جویند و در راهش جهاد کنید باشد که رستگار شوید.

^{۵۵۶} سوره شعراء، آیه ۱۷۹. از خدا پروا دارید و فرمانم ببرید.

رجوع آنها به معلم و اخباری که دلالت دارد بر این مطلب از حد بیرون است، مثل اخباری که در کافی در باب اینکه حجّت خدائی تمام نمی‌شود بر خلق مگر به امام زنده که شناخته شود که در آن باب چندین خبر به این مضمون نقل شده است و معنی آنها این است که خلق تمام محتاجند به کسی که از آنها پیش قدم‌تر باشد در نزد خدا که دست به دامان او زنند که اگر چنین کسی نباشد در میان خلق آنها را خواهد رسید که حجّت بر خدا آورند که ما را محتاج به کسی که ما را راهنمایی کند خلق کردی و چنین کسی در میان ما نگذاشتی. و اخباری که در کافی در باب اینکه زمین بدون حجت نمی‌تواند باشد نقل شده است تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی حجتی و معلمی که همه برای این است که خلق محتاجند به معلم و در بعضی از آن اخبار اشاره به همین تعلیل به احتیاج خلق شده است به سوی حجت. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه اگر در روی زمین نباشد مگر دو نفر یکی از آنها حجت خواهد بود بر دیگری دلالت دارد بر احتیاج خلق به امامی، و در بعض اخبار اشاره شده است به همین علت. و اخباری که دلالت دارد بر وجوب معرفت امام و ردّ مشبهات به سوی او دلالت دارد بر احتیاج خلق به امام و اخباری که دلالت دارد بر اینکه خداوند تعالی شأنه ایا دارد از اینکه جاری سازد اشیاء را مگر به اسباب دلالت دارد بر احتیاج خلق به معلّم و مرشد - به جهت اینکه خلاصی از این جحیم و فوز به نعیم را در پیروی و اقتدائ به امام قرار داده است و بدون این سبب خلاصی از جحیم و فوز به نعیم محال است یا اگر به جذبۀ حاصل شود نادر است و نادر حکم ندارد و اخباری که دلالت دارد بر اینکه شناسائی حق تعالی و عبادت حق منحصر است به آن بزرگواران علیهم السّلام و پیروی آنها، دلالت دارد بر احتیاج خلق به معلّم. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه: *ذُورَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ*^{۵۵۷} و مفتاح جمیع خیرات طاعت امام است بعد از معرفت او دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی واسطه بین آنها و بین خدای آنها. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه کسی که اقرار به مبدأ کرد باید در طلب رضا و سخط آن مبدأ باشد و رضا و سخط او یا به وحی باید دانسته باشد یا به اخذ کردن از صاحب وحی و چون خلق صاحب وحی نیستند باید رجوع کنند به صاحب وحی یا به سوی مأذون از صاحب وحی، تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی معلّم و مرشد. و اخباری که دلالت دارد بر وجوب طلب علم، دلالت دارد بر احتیاج به سوی معلم و مرشد. و اخباری که دلالت دارد بر تقسیم خلق به سه قسم یا چهار قسم دلالت دارد بر احتیاج به سوی معلم - به جهت اینکه آن

اخبار دلالت دارد بر اینکه مردم عالمند یا متعلم یا همج یا غناء^{۵۵۸} یا سواقط. و در بعض اخبار، عالم و متعلم و محب، این دو ناجی و باقی هالک می‌باشند. چون همه مردم عالم نیستند پس محتاجند به تعلیم تا از زمره سواقط و غناء و همج و هالکین نباشند. و اخبار بسیاری که دلالت دارد بر اینکه هر کس بمیرد و نباشد از برای او امامی یا امام ظاهر و عادلّی خواهد مرد به نحو مردن جاهلیت یا مردن کفر و نفاق یا مردن ضلالت، تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی امام. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه اسلام بیشتر از حفظ خون و مال و عرض و جواز تناکح و توارث فایده ندارد که راجع به چهار روز دنیا است و اجر بر ایمان است یعنی فایده اخروی مترتب بر ایمان می‌شود - و ایمان هم تفسیر شده است به دخول در امر ائمه و معرفت امر ائمه علیهم السلام - تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج به سوی کسی که بواسطه او شناسائی امر آنها و دخول در امر آنها حاصل شود. و اخباری که دلالت دارد بر اینکه هر کس عمل کند بغیر علم اگر بحق رسد خطا کرده است خواهد بود ما یفسد او اکثر از آنچه اصلاح کند یا عمل او، او را دورتر خواهد کرد از خدا یا زیاد نخواهد کرد او را سرعت سیر مگر بعد از خدا، تمام آنها دلالت دارد بر احتیاج خلق به سوی معلم.»

^{۵۵۸} کافی، ج ۱، ص ۴۱، ح ۳. مردم سه دسته‌اند: عالم، متعلم و خاشاک روی آب. بحار الأنوار: علی (ع) فرمود: الناس ثلاثة: عالم ریاضی، و متعلم علی سبیل نجا، و همج رعا، أتباع کل ناعی، یملون مع کل ریح، لم یستضیئوا بنور العلم، ولم یلجؤوا إلى وکن وثیق ...

ضمیمہ

منابع و ماخذ

منابع فارسی و عربی

- حضرت علی ابن ابی طالب، نهج البلاغه.
- حضرت حاج زین العابدین شیروانی، بستان السیاحه، چاپ سنائی، گراور استنساخ ۱۳۱۵ قمری.
<http://www.sufism.ir/>
- حضرت حاج ملاسلطانمحمد گنابادی سلطانعلیشاه، ولایت نامه، انتشارات حقیقت، چاپ چهارم، تهران. <http://www.sufism.ir/>
- حضرت سلطانعلیشاه شهید، مجمع السعادات، انتشارات حقیقت، چاپ سوم. ۱۳۷۸، تهران.
<http://www.sufism.ir/>
- حضرت حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی، بیان السعادة في مقامات العبادة. ترجمه دکتر حشمت‌الله ریاضی و محمد آقا رضاخانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، تهران. چاپ عربی این تفسیر در دانشگاه تهران در سال ۱۳۴۴ به طبع رسیده است.
- حضرت حاج ملا علی بیدختی گنابادی، صالحیه، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
http://www.sufism.ir، تهران. ۱۳۵۱
- حضرت حاج شیخ محمد حسن صالحعلیشاه، رساله پند صالح، انتشارات حقیقت ۱۳۱۸، چاپ پانزدهم ۱۳۹۳. <http://www.sufism.ir/pandesaleh.php>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده، تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا، انتشارات حقیقت.
<http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج سلطانحسین تابنده، چهل گوهر تابنده، منتخبی از سخنرانی‌های حضرت حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، انتشارات آشنا، ۱۳۸۳، تهران. <http://www.sufism.ir>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه، گفتگو درباره: سلوک عرفانی در دوره مدرن، ۱۵، اردیبهشت ۱۳۸۸. چاپ شده در مجموعه عرفان ایران. بخش اول، شماره ۳۹، ۱۳۹۴، صفحات ۲۴-۵. بخش دوم، شماره ۴۰، صفحات ۲۲-۵، انتشارات حقیقت، تهران.
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده، شریعت، طریقت و عقل، ماهیت و قلمرو عقل و تفکر انتشارات حقیقت، تهران.

- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، اخلاق و انسانیت و رای اقتصاد، سخنرانی ۲۴-
<http://mazaresoltani.org/download/mp3/94/1394-02-24-Sobhe-1394-2>
[Panjshanbe-Akhlagh-Va-Ensaniyat-Varay-Eghtesad.mp3](http://mazaresoltani.org/download/mp3/94/1394-02-24-Sobhe-1394-2)
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۱، شاکله، عاقله،
 یقین. <http://mazaresoltani.net/download/mp3/91/91-07-01-Sobhe-Shanbe-1391-7-1>
[Shakele-Aghele-Yaghin.mp3](http://mazaresoltani.net/download/mp3/91/91-07-01-Sobhe-Shanbe-1391-7-1)
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۷/۱/۲۵.
<http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-01-25-sobhe-eshanbeh-aghl.mp3>
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۹، ارزیابی
 اعمال و جبران خطا، توبه حقیقی - شاکله و نیت.
[http://mazaresoltani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-](http://mazaresoltani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-1393-12-29)
[Amal-Jobran-Khata-Tobe-Shakel-Niyat.mp3](http://mazaresoltani.net/download/mp3/93/1393-12-29-Sobhe-Jome-Arzyabi-1393-12-29)
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۹۱/۱۲/۴، احترام به
 اجازات عرفانی - مددکاری رضا، شاکله و نیت در اعمال.
[http://mazaresoltani.net/download/mp3/91/1391-12-04-Sobhe-Jome-Ehteram-](http://mazaresoltani.net/download/mp3/91/1391-12-04-Sobhe-Jome-Ehteram-1391-12-4)
[Be-Ejazat-Erfani-Madadkari-Reza-Niyat-Dar-Amal.mp3](http://mazaresoltani.net/download/mp3/91/1391-12-04-Sobhe-Jome-Ehteram-1391-12-4)
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۵ درباره علم
 اقتصاد و اسراف: [http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-05-sobhe-](http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-05-sobhe-1387-2-5)
[panjshanbeh-elm-va-esraf-kardan.mp3](http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-05-sobhe-1387-2-5)
- حضرت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه، سخنرانی در تاریخ ۱۳۸۷/۲/۶ درباره اسراف و
 شاکله: [http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-](http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-1387-2-6)
[selseh-niyat-va-shakeleh-esraf.mp3](http://mazaresoltani.net/download/mp3/87/87-02-06-sobhe-jome-kotob-1387-2-6)
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، نشر علمی و
 فرهنگی، ۱۳۸۶، تهران.
- ابن رشد اندلسی، محمدبن احمد، فلسفه ابن رشد. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده.
<http://www.noorsoft.org>
- ابن رشد، ابوالولید محمد، تهافت التهافت، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت، تهران.
- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده.

<http://www.noorsoft.org>

- ابن سینا، اشارات. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ترجمه حسین ملکشاهی، نشر سروش، تهران، ۱۳۸۴.
- ابن سینا، الحدود، رسائل ابن سینا. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده.
<http://www.noorsoft.org>
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، نشر فکر روز، ۱۳۷۳، تهران.
- ابن سینا، شفا، طبیعیات، به کوشش ابراهیم مدکور، قم، ۱۴۰۵ق.
- ابوعلی سینا، دانشنامه علایی، احمد خراسانی، انتشارات فارابی، ۱۳۶۰، تهران.
- ابوعلی فضل بن الحسن الطبرسی، مَجْمَعُ التَّيَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآن. جامع التفاسیر نور.
<http://www.noorsoft.org>
- احمد علی رجائی بخارایی، فرهنگ لغات قرآن خطی شماره ۴ آستان قدس رضوی با ترجمه فارسی کهن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. این مجموعه از قرآن مزبور استخراج شده است و کاتب قرآن مزبور سعدبن عبدالجبار بن احمد المکنئی بابی الحرث.
- احمد نگری، عبدالنبی، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، معروف به دستور العلماء، ۴ مجلدات، الطبعة الثانية: بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۵ق.
- اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفا و خِلاَن الوفا، ۱۳۷۶ق، دار صادر، بیروت، لبنان.
- افضل الدین محمد بن حسین بن محمد خوزه مرقی کاشانی، مصنفات بابا افضل.
http://www.ibtesama.com/vb/redirector.php?url=http%3A%2F%2Fwww.4share.com%2Ffile%2F72885414%2F3e22fe5f%2F_.html
- احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش..
- باباپور، خیرالدین؛ روان‌شناسی فیزیولوژیک، تهران، سنجش، ۱۳۸۶، چاپ چهارم.
- برتراند راسل، جهانی که من می‌شناسم، ۱۳۴۵، چاپ جیبی، تهران.
- بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری فرد، اسکندر پردل، مریم

حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس لایحه قانونی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

- بیژن بیدآباد، آذرنگ امیراستوار، سعید عبداللهی، محمود الهیاری فرد، اسکندر پردل، مریم حیدری، علیرضا شفیعی، محمدعلی پوربهروز، پیشنویس آئین نامه اجرائی بانکداری راستین، بانک ملی ایران، ۱۳۹۱.

- بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد اول: مباحث نظری. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

- بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد دوم: مباحث کاربردی. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

- بیژن بیدآباد، بانکداری راستین، جلد سوم: مباحث اجرایی. مؤسسه نوین پژوهان، ۱۳۹۴.

- بیژن بیدآباد، اسراف در اقتصاد اخلاق (بررسی رفتار مصرف کننده و تولید کننده)، مجموعه مقالات همایش اصلاح الگوی مصرف، موسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، وزارت بازرگانی، ۴ مرداد ۱۳۸۸، صفحات ۷۶-۴۹، تهران. <http://www.bidabad.ir/doc/esraf-eghtesade-akhlagh.pdf>

- بیژن بیدآباد، اسراف و اقتصاد اخلاق، ماهنامه بانک و اقتصاد، مهر ۱۳۸۷، شماره ۹۴، صفحات ۶۴-۶۱.

- بیژن بیدآباد، تعادل در اقتصاد اخلاق، ۱۳۸۸. <http://www.bidabad.ir/doc/taadol-eghtesade-akhlagh.pdf>

- بیژن بیدآباد، شاکله اجتماع و اقتصاد اخلاق، ۱۳۸۸.

- <http://www.bidabad.ir/doc/shakeleh-ejtema-eghtesade-akhlagh.pdf>

- بیژن بیدآباد، تبذیر در اقتصاد اخلاق و توسعه پایدار، مجموعه مقالات همایش اصلاح الگوی مصرف، موسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، وزارت بازرگانی، ۴ مرداد ۱۳۸۸، صفحات ۴۰۰-۳۷۷، تهران.

<http://www.bidabad.ir/doc/toseeh-payedar-eghtesade-akhlagh.pdf>

- بیژن بیدآباد، مبانی عرفانی روش شناسی علم، ۱۳۸۸.

<http://www.bidabad.ir/doc/mabani-ravesh-shenasi-elm.pdf>

- بیژن بیدآباد، پدیده جهانی گرسنگی و اسراف در غذا. مجله بانک و اقتصاد، بهمن ۱۳۸۸.

<http://www.bidabad.ir/doc/gorosnegi/padideh-gorosnegi.pdf>

- بیژن بیدآباد، تعادل در اقتصاد اخلاق و اقتصاد نئوکلاسیک، ۱۳۸۹.

<http://www.bidabad.ir/doc/taadol-akhlaq-neoclassic.pdf>

- بیژن بیدآباد، عقل و حکمت در عرفان و تصوف اسلامی، ۱۳۸۹.

<http://www.bidabad.ir/doc/aql-va-hekmat.pdf>

- بیژن بیدآباد، تثبیت ادوار تجاری با بانکداری مشارکت در سود و زیان راستین و اقتصاد اخلاق. مجموعه مقالات همایش بررسی ابعاد و روش‌های تأمین مالی در کشور با تأکید بر نقش بانک، بیمه و بازارهای سرمایه، صفحات ۱۶۷-۱۳۴، وزارت امور اقتصادی و دارایی، دانشگاه پیام نور و بانک ملی ایران، تهران، ۲۸ تیر ۱۳۹۰. چاپ شده در مجله اقتصاد مالی و توسعه (علوم اقتصادی)، پاییز ۱۳۹۲، دوره ۷، شماره ۲۴، صفحات ۷۲-۳۷.

<http://fa.journals.sid.ir/ViewPaper.aspx?id=252008>

<http://www.bidabad.ir/doc/pls-business-cycles.pdf>

<http://www.bidabad.ir/doc/pls-business-cycles.ppt>

- بیژن بیدآباد، محیط زیست و صنعت سیمان در ایران و اروپا. با همکاری عباس اطمینان، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های اولین سمینار اقتصاد سیمان ایران، تدوین بیژن بیدآباد، دفتر برنامه‌ریزی و تحقیقات سیمان دانشگاه صنعتی امیرکبیر و انجمن صنفی کارفرمایان صنعت سیمان، صص ۳۵۰-۳۱۷، ۵ مهر ۱۳۸۴، نشر علم عمران، تهران.

<http://bidabad.ir/doc/mohitezist-cement.pdf>

- بیژن بیدآباد، نظریه معادلات دیفرانس و ثبات پویای تعادل.

<http://www.bidabad.ir/doc/difference-equations.pdf>

- بیدآباد، بیژن، اسراف و اقتصاد اخلاق، ماهنامه بانک و اقتصاد، مهر ۱۳۸۷، شماره ۹۴، صفحات ۶۴-۶۱.

- بیژن بیدآباد، مبانی و موازین اخلاق حرفه‌ای در عرفان و تصوف اسلامی، ۱۳۹۶.

<http://www.bidabad.ir/doc/professional-ethics-sufi-fa.pdf>

- پترز، ژاکلین، اشمیت، (۱۳۷۱). موسیقی درمانی. ترجمه علی زاده محمدی. تهران، انتشارات

شباهنک.

- تاج الدین شعیری، جامع الأخبار، انتشارات رضی قم، ۱۳۶۳ هجری شمسی.
 - تاج الدین محمد بن محمد بن حیدر شعیری، جامع الاخبار. انتشارات رضی، قم، ۱۳۶۳.
 - تعلیم و تعلم از دیدگاه شهید ثانی و امام خمینی، ترجمه احمد فهری، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم مهر ۱۳۶۳.
 - ثقة الاسلام کلینی، الکافی، جامع الاحادیث، نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
 - ثوابی اصل، فرهاد، بیژن بیدآباد، حمید شهرستانی (۱۳۷۲)، برآورد تابع سرمایه گذاری کلان ایران با ملاحظات توابع تولید مختلف، رساله فوق لیسانس اقتصاد، فرهاد ثوابی اصل، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران.
 - جرجانی، شریف، تعریفات، ترجمه حسین سید عرب و سیما نوربخش، نشر فروزان روز، تهران، ۱۳۷۷.
 - جانپور، مجتبی. مراد عباسی، بررسی مسؤلیت مطلق از منظر حقوق کیفری و فقه امامیه با تأکید بر مسؤلیت پزشک، مجله فقه و حقوق اسلامی، شماره ۶. ۱۳۸۲.
 - جلال الدین سیوطی شافعی، الحاوی للفتاوی.
 - جیرار جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مکتبه ناشرون، لبنان.
 - چنگ، دیوید کتون. الکترومغناطیس میدان و امواج. ترجمه پرویز جبه‌دار مالارانی و محمد قوامی. موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. پاییز ۱۳۷۹. چاپ ششم.
 - حاج ملاهادی سبزواری، شرح منظومه. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده.
- <http://www.noorsoft.org>
- درخشنده، منصور، رساله دکتری، منابع استنباط نزد اخباریین و اصولیین. به راهنمایی: ابوالقاسم گرجی و مشاوره: علیرضا فیض، دانشکده الهیات و فلسفه، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.

- دکارت، رنه، مقاله گفتار در روش درست راه بردن عقل، قسمت اول. ترجمه محمدعلی فروغی، ضمیمه جلد اول سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۶۱، صص ۲۱۱-۲۸۸. در نشر دیگر سیر حکمت در اروپا با تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، در پایان جلد‌های سه‌گانه چاپ شده است.
- داویدیان، هاراطون. تاریخ روان‌پزشکی ایران، ۱۳۸۷، انتشارات فرهنگستان ایران.
- رازی، محمد ابن زکریا، ویژگی‌های شخصیتی پزشک، الحاوی، جلد بیست و سوم.
- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، انتشارات دارالفکر، بیروت، لبنان.
- روح‌الله خمینی، صحیفه نور.
- ریچارد پاکین، آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، ۱۳۷۳، انتشارات حکمت، تهران.
- زمخشری، تفسیر کشاف. جامع تفاسیر نور، لوح فشرده. <http://www.noorsoft.org>
- زهره کسمائی، تاثیر میدانهای الکترومغناطیسی بر انسان.
- ژکس، فلسفه اخلاق، حکمت عملی، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- سفر بن عبدالرحمن الحوالی، كشف الغمة عن علماء الأمة.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی ابن حبش بن امیرک ابوالفتوح، هیاکل النور.
- شرح الامثلة، جامع المقدمات، تصحیح محمد محمدی قاینی انتشارات دارالفکر، چاپ پنجم، ۱۳۷۷.
- شهرستانی، محمد عبدالکریم، ملل و نحل، انتشارات دارالمعرفه، بیروت. ترجمه ملل و نحل شهرستانی: توضیح الملل، ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی.
- شیخ حر آملی، وسائل الشیعة، جامع الاحادیث نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.

- صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی معروف به مُلاصدرا و صدرالمتهلین، اسفار. کتابخانه حکمت اسلامی، لوح فشرده. <http://www.noorsoft.org>
- صلیبا، جمیل فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح کریم فیضی، نشر مطبوعات دینی، قم، ۱۳۷۸.
- عطّار، تذکره‌الاولیا، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۴.
- علی اکبر جلالی، ارتباط تجارت الکترونیکی و اقتصاد دانش محور، مجموعه مقالات همایش تجارت الکترونیکی، تهران.
- <http://www.hiberd.com/essay-hiberd/documents-hiberd/03.doc>
- عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم.
- عربشاهی، محمد، علیرضا آزاد، محمود حق بجانب، منشور اخلاق پزشکی در فقه امامیه و حقوق و نقش آن در کاهش تخلفات پزشکی (مطالعه موردی بیمارستان امام رضا بجنورد). فصلنامه اخلاق زیستی، سال پنجم، شماره شانزدهم، تابستان ۱۳۹۴.
- فرهادی، یدالله. اخلاق حرفه‌ای در بهداشت روان، ۱۳۸۶، انتشارات مؤسسه اطلاعات.
- فارابی، ابو نصر محمد بن طرخان بن اوزلغ، عیون المسائل فضیله العلوم و الصناعات.
- فارابی، رسائل فارابی، چاپ دکن حیدرآباد، ۱۹۲۶
- فرد، ان. کرلینجر، مبانی پژوهش در علوم رفتاری، ترجمه حسن پاشا شریفی و جعفر حقیقی زند، تهران، آوای نو، ۱۳۷۷.
- قراملکی، فرامرز، اخلاق حرفه‌ای، نشر مجنون، ۱۳۸۲. قانون اصلاح الگوی مصرف انرژی، مصوب ۱۳۸۹/۱۲/۴ مجلس شورای اسلامی.
- قانون افزایش بهره‌وری بخش کشاورزی و منابع طبیعی، مصوب ۱۳۸۸/۴/۲۳ مجلس شورای اسلامی.

- قونیوی، صدرالدین، مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود.
- کاظم زاده، راه نو، برلین، ۱۳۴۳.
- کندی، ابو یوسف یعقوب بن اسحق، موسوم به ابوالحکما، رساله در حدود و رسوم اشیاء، ترجمه احمد آرام، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۳۱، ش ۱، مسلسل ۱۲۷، بهار ۱۳۶۲.
- کندی، مجموعه رسائل فلسفی کندی، ترجمه یوسف ثانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷، تهران.
- کورمن، آبراهام، (۱۳۷۰). روانشناسی صنعتی و سازمانی. ترجمه حسین شکرکن. تهران، انتشارات رشد.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. اصول کافی. طبع الاسلامیه. جامع الاحادیث، نور، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- گنجی، حمزه. (۱۳۸۱)، روانشناختی و رنگها. ترجمه منیر و روانی پور. تهران، انتشارات یادواره.
- مارکس، کارل، سرمایه، جلد اول، نشر پنگوئن، ضمیمه، ص ۱۰۲۶-۱۰۱۹.
- مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، <http://www.sufism.ir>.
- محدث نوری، مستدرک الوسائل، جامع الاحادیث نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- محقق داماد، مصطفی، مباحثی از اصول فقه، چاپ نهم، نشر علوم اسلامی.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، جامع الاحادیث نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، لوح فشرده CD.
- محمد حسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، دوره ۲۰ جلدی، چاپ اول ۱۳۶۳ تا

۱۳۶۷ ق.م. <http://www.noorsoft.org>

- محمد فتحعلی خانی، آموزه‌های بنیادین علم اخلاق، ۴ جلد، ۱۳۸۶، انتشارات باشگاه اندیشه، تهران.
- محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ۱۳۸۳، مکتبه داوری، تهران.
- محمد بن حسن طوسی، الأمالی، قم: مؤسسه البعته، دارالتقافه، ۱۴۱۴ ق.
- محمد بن علی بن بابویه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ ق..
- مطهری، یادداشت‌های دفتر ۸۹، کتاب جلوه‌های معلّمی استاد مطهری، صفحه ۲۴، انتشارات مدرسه، ۱۳۶۹.
- ملا محمد محسن فیض کاشانی، الشافی فی العقاید و الاخلاق و الاحکام. نرم افزار فیض، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- محمد جعفر لنگرودی، مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، چاپ گنج دانش، ۱۳۷۰.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش چاپ اول.
- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، دوره سه جلدی، ۱۳۲۴، انتشارات زوار، تهران.
- محمد علی معتمد، حقوق جزای عمومی، چاپ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱.
- محمود بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، اشراق نهم. ترجمه علی بابائی، نشر مولی، ۱۳۸۷، تهران.
- مستندات بانکداری راستین. <http://www.bidabad.ir>
- معظمی، داود؛ مقدمات نوروسایکولوژی، تهران، سمت، ۱۳۸۲، چاپ دوم.
- مقدمی پور، مرتضی (۱۳۷۸). روانشناسی کار. تهران، انتشارات سیما.
- ملا محسن فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۹ ق، مؤسسه الاعلمی، بیروت.

- ناصر خسرو قبادیانی، جامع‌ال‌حکمتین، چاپ هانری کورین و محمد معین، تهران ۱۳۶۳.
- ناصر خسرو، خوان‌ال‌اخوان، ترجمه اکبر قویم، نشر اساطیر، ۱۳۸۴، تهران.
- ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، چاپ شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
- نوری، ابوالقاسم و یوسفی حسینعلی (۱۳۸۱). اثرات روانی در بین افراد شاغل در معرض میدان‌های الکترومغناطیسی، مجموعه اولین کنگره سراسری روان‌شناسی ایران، دانشگاه تربیت معلم.
- <http://shiabooks.ir/1389/09/23/post-141>

منابع انگلیسی و فرانسه

- Alfred S. Eichner and J. A. Kregel (1975) "An Essay on Post-Keynesian Theory: A New Paradigm in Economics", Journal of Economic Literature, V. 13, N. 4 (Dec.): pp. 1293-1314.
- All-Africa Global Media, Feb., 19, 2008.
- American Society for Radiation Oncology <http://www.astro.org/>
- C. E. Ferguson, J. P. Gould, (1975), Microeconomic theory, Richard D. Irwin Inc. United States.
- Charles Tomljanovic, Maxine Wright-Walters & Jules Stephensky, Anthropogenic Electromagnetic Fields and Cancer: A Perspective. <http://www.piercelaw.edu/risk/vol8/summer/tomljan+.htm>
- Climate Analysis Indicators Tool (CAIT) Version 2.0. (Washington, DC: World Resources Institute, 2014). World Resources Institute. Retrieved 2014-06-27.
- Consumption industrialized, commercialized dehumanized and deadly.
- David J. Griffiths. Introduction to Electrodynamics, 2nd Ed. Prentice Hall 1989.
- Diane Coyle, The Soulful Science: What Economists Really Do and Why it Matters. Princeton University Press, 2007.
- Eatwell, J., M. Milgate, P. Newman (1988). The new Palgrave dictionary of economics. MacMillan.
- Edward Fullbrook, (ed.) A Guide to What's Wrong with Economics, Anthem Press, 2005.
- Edwin G. Falkman, Waste Management International. Sustainable

Production and Consumption: A Business Perspective. WBCSD, n.d.

- Electromagnetic Fields and Health Effects, A Review of Selected Studies, <http://iaats.com/EMF%20Electromagnetic%20Fields%20and%20Health%20Effects.pdf>
- Emil Salim, The challenge of sustainable consumption as seen from the South. In Symposium: Sustainable Consumption. Oslo, Norway; 19-20 January 1994.
- Ester Boserup (1965), The conditions of agricultural growth, Allen Unwin. Revised and reprinted in population and technology, Blackwell 1980.
- Fisher, Irving, Purchasing Power of Money, 1911, Macmillan Publication.
- Five capitals models of sustainable development, Forum for the Future.
- For a detailed critique of mathematical modeling, as used in the academic and political practice of neoclassical economics, see [Pitfalls of Economic Models](#).
- Fred Magdoff, The World Food Crisis: Sources and Solutions, Monthly Review, May 2008.
- French, A.P. (1971). Vibrations and Waves (M.I.T. Introductory physics series). Nelson Thornes.
- Hasna, A.M., 2007, Dimensions of sustainability, Journal of Engineering for Sustainable Development: Energy Environment and Health 2 (1):47-57.
- Henderson, R., Quandt, P. (1982), Microeconomic theory, a mathematical approach. Mc-Graw Hill.
- http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Mobile_phone_radiation_and_health&oldid=222836463
- http://en.wikipedia.org/wiki/Electromagnetic_radiation
- http://en.wikipedia.org/wiki/Light_therapy
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Pheromones>
- <http://generalmedical.mihanblog.com/post/383>
- <http://irbee.ir/%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%84-%D9%81%D8%B1%D9%88%D9%BE%D8%A7%D8%B4%DB%8C-%DA%A9%D9%84%D9%86%DB%8C-%D8%B2%D9%86%D8%A8%D9%88%D8%B1-%D8%B9%D8%B3%D9%84-ccd/>
- http://scienceblogs.com/grrlscientist/2007/04/are_cell_phones_killing_bees.php
- http://www.buergerwelle.de/pdf/keepers_fear_mystery_bee_illness.htm
- <http://www.cph-theory.com>

- <http://www.emcs.org/>
- http://www.fao.org/UNFAO/Bodies/cfs/cfs34/index_en.htm
- [http://www.google.com/search?q=EMF-radiation+project+of+the+World+Health+Organisation+\(WHO\)&hl=en&rlz=1I7GPCK_enIR296&prmd=b&source=univ&tbs=bks:1&tbo=u&ei=NMP0S4XWA5b00gSvu6i9Cg&sa=X&oi=book_group&ct=title&cad=bottom-3results&resnum=11&ved=0CEQQsAMwCg](http://www.google.com/search?q=EMF-radiation+project+of+the+World+Health+Organisation+(WHO)&hl=en&rlz=1I7GPCK_enIR296&prmd=b&source=univ&tbs=bks:1&tbo=u&ei=NMP0S4XWA5b00gSvu6i9Cg&sa=X&oi=book_group&ct=title&cad=bottom-3results&resnum=11&ved=0CEQQsAMwCg)
- <http://www.iaahp.net>
- http://www.iaahp.net/fileadmin/templates/iaah/WFD2009/contributions/IAAH_editorial_DeSchutter_EN.pdf
- http://www.ieee.org/portal/innovate/products/standard/ieee_elect_comp.html
- <http://www.iisd.org/susprod/principles.htm>
- <http://www.iisd.org/susprod/principles.htm>
- <http://www.iisd.org/susprod/principles.htm>
- <http://www.iranliberty.com/pdfs/IranLobby.pdf>
- <http://www.lessemf.com/emf-news.html>
- <http://www.lessemf.com/faq-shie.html>
- <http://www.medicalnewstoday.com/articles/30499.php>
- <http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=36086>
- <http://www.princeton.edu/~ota/disk1/1989/8905/8905.PDF>
- <http://www.refrigeratorsaver.com/>
- <http://www.utilitarianism.com/>
- <http://www.who.int/peh-emf/en/>
- <http://www.who.int/peh-emf/research/en/>
- http://www.who.int/peh-emf/research/health_risk_assess/en/index.html
- <http://www.who.int/peh-emf/standards/en/>
- <http://www.yshield.co.uk/research.asp>
- http://yarchive.net/risks/rf_cancer_bs.html
- <https://apps.who.int/inf-fs/en/fact182.html>
- Illinois Recycling Association Recycling Facts.
- Indira Nair, M. Granger Morgans, Keith Florig, Biological effects of power frequency electric and magnetic fields, may 1989. Department of Engineering

and Public Policy, Carnegie Mellon University.

- International Institute for Sustainable Development, http://www.iisd.org/business/banking/sus_investment.aspx
- Ivan Tolstoy, James Clerk Maxwell, A Biography, Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- J. Epidemiol. 467 (1993) and A. Fajardo-Gutierrez et. al., Close Residence to High Tension Electric Power Lines and Its Association with Leukemia in Children, 50 Boletin Medico del Hospital Infantil de Mexico 32.
- James M. Henderson, Richard E. Quandt (1980), Microeconomic theory, a mathematical approach, 3rd edition, McGraw-Hill Book Company.
- Knowledge Economy Forum III, The World Bank and the Government of Hungary, Improving Competitiveness Through a Knowledge-Based Economy, Budapest, March 23-26, 2004.
- Maria Feychting and Anders Ahlbom, Magnetic Fields and Cancer in Children Residing Near Swedish High Voltage Power Lines, 138 Am.
- Marshall, Alfred. [1890] 1997. *Principles of Economics*. Prometheus Books.
- MIT Sloan School of Management, Climate Interactive, and UMass Lowell Climate Change Initiative. Updated, July 2015. <http://climateinteractive.org/worldclimate>
- Nick Robins and Sarah Roberts, Changing Consumption and Production Patterns: Unlocking Trade Opportunities. International Institute for Environment and Development and UN Department of Policy Coordination and Sustainable Development, 1997.
- NRDS: Reducing U.S. oil dependence
- Olivier De Schutter, 2009, UN Special Rapporteur on the right to food, Accountability to combat hunger.
- Paul Ormerod, The Death of Economics. John Wiley & Sons Inc., New York, 1997.
- Paul R. Ehrlich (1968). Population bomb.
- R. Blundell (1991), Consumer behavior: Theory and empirical evidence – A survey. In surveys in economics, edited by Andrew J. Oswald, vol. 2. The Royal economic society, Blackwell, Britain.
- Rawls, J. (1971) A theory of justice, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Raymond S. Kasevich, CS medical technologies, IEE Spectrum, August 2004.
- Report of the world commission on environment and development, United

Nations General Assembly Resolution 42/187, 11 December 1987, retrieved: 2007-04-12.

- Robert Frosch, Nicholas E. Gallopoulos (1989), Strategies for manufacturing, Scientific American, 261: pp 144-152.
- Robin Shreeves, The Shocking Statistics of Food Waste (and How to Keep Your Contribution to the Problem at a Minimum) Published on August 25th, 2008, Home & Garden. <https://sustainablog.org/2008/08/the-shocking-statistics-of-food-waste/>
- Samuel Milham, Jr., Mortality in Workers Exposed to Electromagnetic Fields <http://www.biomedsearch.com/attachments/00/04/08/54/4085433/envhper00445-0284.pdf>
- Samuel Strauss (1870-1953) Critics on consumptionism. The Atlantic Monthly, Nov. 1924.
- Samuelson, Paul A. [1947] 1983. Foundations of Economic Analysis. Harvard University Press.
- Sandven, T. Intentional Action and Pure Causality: A Critical Discussion of Some Central Conceptual Distinctions in the Work of Jon Elster. 1995. *Philosophy of the Social Sciences* 25(3): 286-317.
- Sayre, N.F. 2008, The genesis history, and limits of carrying capacity, *Annals of the Association of American geographers* 98 (1), pp.120-134.
- SEI: Energy Consumption
- State of the world 2006, World Watch Institute, 11 January 2006.
- Stephanie London et al., Exposure to Residential Electric and Magnetic Fields and Risk of Childhood Leukemia, 134 *Am. J. Epidemiol.* 923 (1991).
- Symposium: Sustainable Consumption. Oslo, Norway; 19-20 January 1994.
- Temple (1992) What is sustainable development?
- The Club of Rome, Limits to growth (1972).
- The Definition of Waste, Summary of European Court of Justice Judgments. Defra. Updated 2009. <http://www.defra.gov.uk/environment/waste/topics/pdf/ECJCaseLaw20090209.pdf> . Retrieved 2009-08-20.
- The Universal Declaration on Cultural Diversity, UNESCO, 2001.
- Thomas Malthus (1798). An essay on the principle of population.
- Thorstein Veblen (1898) Why Is Economics Not an Evolutionary Science?, reprinted in *The Place of Science in Modern Civilization* (New York, 1919), p. 73.

-
- Tversky, A. and D. Kahneman. 1979. Prospect theory: An analysis of decisions under risk. *Econometrica* 47: 313-327.
 - United Nations division for Sustainable Development. Documents: Sustainable Development Issues. Retrieved 2007-05-12.
 - United Nations Environment Programme (2011), *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication*.
 - US population reaches 300 million, heading for 400 million; no cause for celebration, 4, 2006.
 - Walras, Leon. [1874] 1984. *Elements of Pure Economics or the Theory of Social Wealth*. Porcupine Press.
 - Waste Watcher
 - Weintraub, E. Roy. 1993. *General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal*. University of Michigan Press.
 - Word summit outcome document, World Health Organization, 1 September 2005.
 - Yacoub, Ali, Johannes Fresner (2006) *Half is enough, an introduction to cleaner production*, Beirut, Lebanon, LCPC Press.