

سعادت از نظر آیت الله جوادی آملی، غایت جامع یا غالب؟

طاهره صالحی*
یحیی صباغچی**

چکیده

از جمله مسائل مهم و بحث انگیز درباره سعادت، دو تفسیر غایت جامع و غایت غالب از سعادت است. این دو تفسیر بر اساس میزان اثرگذاری عوامل دخیل در سعادت تحلیل می‌شوند. طبق تفسیر غایت جامع، سعادت مفهومی است که چند مولفه دارد که هر کدام ارزش استقلالی دارند؛ و بر اساس تفسیر غایت غالب، سعادت تنها یک مولفه سازنده دارد و سایر مولفه‌ها، مقدمه یا وسیله نیل به آن سعادت حقیقی هستند. مقاله حاضر می‌کوشد ضمن واکاوی دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره چیستی سعادت و تبیین سعادت متعالیه، به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه ایشان درباره سعادت، تفسیر غایت غالب است یا غایت جامع. حاصل این تحقیق آن است که سعادت متعالیه در آثار ایشان به عنوان کمال وجودی نفس مطرح می‌شود و فضایل علمی، عملی، عقلی و دینی مقدمه‌ای برای نیل به این سعادت است. بنابراین دیدگاه ایشان، هم‌خوانی بیشتری با تفسیر غالب از سعادت دارد. در ارائه و طرح یافته‌های این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: سعادت، غایت غالب، غایت جامع.

* دکترای شیعه‌شناسی، مدرس گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (961.tsalehi@gmail.com)

** استادیار مرکز معارف اسلامی و علوم انسانی دانشگاه شریف، تهران، ایران. (sabbaghchi@sharif.edu)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱)

doi: 10.22034/isra.2024.456573.1985

طرح مساله

در طول تاریخ بشر مساله سعادت و شقاوت ابدی از اساسی‌ترین مسائل حوزه‌های الهیات، فلسفه، کلام و اخلاق بوده است. پرسشی اساسی که همواره انسانها با توجه به نگرش خود برای یافتن پاسخ، آن را از زوایای مختلفی مورد مذاقه قرار داده‌اند. هر تفکری تصور ویژه‌ای از سعادت دارد و ممکن است تلقی خود را درست بداند. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس، خیر اعلای نیک‌بختی را سخنی عادی می‌داند که مورد توافق همگان است و توضیح می‌دهد برای اینکه دقیقاً معلوم شود سعادت چیست لازم است کارکرد اصلی و وظیفه خاص آدمی مشخص شود. وی در ادامه تنها کار مختص انسان را که عبارت است از نظر کردن، نام می‌برد و سعادت خاص را در این فعالیت خاص انسان جستجو می‌کند. (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۳۰-۳۴)

ارسطو بر این عقیده است که اگر عقل توجه خود را از امور مادی قطع و به امور مجرد معطوف کند، پس از رهیدن از تعلقات مادی می‌تواند صاحب خود را شبیه مجردات کند: «چنین می‌نماید که کسی که زندگی موافق عقل می‌گذراند و عقل را می‌پرورد زندگیش به بهترین وجه نظم یافته است و خدایان او را بیش از همه دوست دارند چه اگر خدایان چنانکه مردمان معتقدند به اعمال و رفتار آدمیان توجه دارند بی‌گمان از آن چیزی شادمان می‌شوند که خویشی نزدیک با آنان دارد و آن جز عقل نیست و به آدمیانی که عقل را دوست دارند پاداش نیک می‌دهند زیرا اینان چیزی را می‌پرورند که در نظر خدایان گرامی‌ترین چیزهاست و در هر عملی که بجا می‌آورند درستی و شرافت را در نظر دارند.» وی در ادامه برای ارتباط بیشتر با خدا می‌گوید: «در اینکه همه این خصوصیات به فیلسوفان تعلق دارند تردید نیست و از این رو

خدایان فیلسوفان را بیش از همه دوست دارند و فیلسوفان چون محبوب خدایانند از عالیتین درجه نیک‌بختی بهره‌ورند و بیش از همه آدمیان نیک‌بخت‌اند.» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۳۹۵) درباره مولفه‌های سعادت از دیدگاه ارسطو بررسی‌های متعددی انجام شده است.

دو اصطلاح «غایت جامع»^۱ و «غایت غالب»^۲ نخستین بار در فلسفه اخلاق معاصر، توسط ویلیام هاردی (۱۹۰۲-۱۹۹۰) بیان شده است. او در تفسیر دیدگاه ارسطو درباره سعادت می‌نویسد در حالتی که تامل و اخلاق را بطور مستقل دارای ارزش در نظر بگیریم که هر یک سازنده سعادت هستند، «غایت جامع» مد نظر است و اگر فقط تامل را سازنده سعادت بدانیم و هر امر با ارزش دیگری را در مرتبه پایینتر از تامل بدانیم، «غایت غالب» مورد نظر است. (Hardi, 1967, P. 280) بدین ترتیب برخی از شارحان ارسطو، وی را معتقد به تفسیر «غایت غالب» دانسته و برخی دیگر، وی را مدافع تفسیر «غایت جامع» از سعادت می‌دانند. البته در تعداد مولفه‌های سعادت و نیز تعیین آنها، بین طرفداران تفسیر «غایت جامع»، اختلاف بسیاری وجود دارد. (جوادی، ۱۳۹۸، ص. ۲۲۴)

مقاله‌ای با عنوان «سعادت از نظر ابن سینا؛ غایت جامع یا غالب؟» به رشته تحریر درآمده که غایت سعادت را از دیدگاه ابن سینا مورد کنکاش قرار داده و به این نتیجه رسیده که دیدگاه وی، به تفسیر غایت غالب نزدیکتر است. بر اساس دیدگاه ابن سینا، نفس انسان دارای قوای متعددی است که به حسب هر کدام دارای کمالی است؛ برای

-
1. Inclusive End.
 2. Dominant End.

نمونه کمال قوه بصر، ادراک صورتهای متناسب و نیکو، و کمال قوه سمع، ادراک اصوات منتظم است. اما نفس انسانی دارای قوه‌ای است که در رأس همه قوای اوست و آن «قوه عقلی» است. طبعاً متناسب با این قوه نیز کمالی برای نفس متصور است که از نظر شیخ در رأس همه کمالات قرار دارد و سعادت نهایی نفس وابسته به آن است. نویسنده مقاله بر اساس آثار ابن سینا، کمال قوه عقلی از نظر وی را چنین بیان می‌کند که انسان معقولات موجود در ذات واحد باری تعالی را تصور و تصدیق کند و بداند که وجود حق تعالی برهانی است و تمایز و وحدانیت و سایر صفات وی را به صورت برهانی بداند، سپس وجود کل موجودات و کیفیت آنها از جواهر روحانی تا آخرین مرتبه موجودات در وی متمثل شود. نفس انسان به این مرتبه که برسد، در ذات خویش جهانی معقول مشابه جهان عینی موجود خواهد بود. و در نهایت درک حقیقی لذت عقلی از نظر شیخ الرئیس در گروی قبول کامل از عقل فعال و اتصال با آن است. پس از مطالعه مقدماتی درباره غایت جامع و غایت غالب در فلسفه اخلاق و رصد مقالاتی در این باره، مقاله فوق این ایده را در ذهنم ایجاد کرد که به بررسی آن از دیدگاه فیلسوفان معاصر بپردازم. بر این اساس، میتوان بر اساس دیدگاه‌های مختلف، مولفه‌هایی که برای چیستی سعادت در نظر گرفته می‌شود را بررسی نمود و درباره داشتن یا نداشتن ارزش مستقل مولفه‌های سعادت نظر داد. در نوشته حاضر، ضمن بررسی چیستی سعادت و مولفه‌های آن از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، این پرسش دنبال می‌شود که دیدگاه ایشان درباره سعادت و تحلیل آن بر اساس تفسیر غایت غالب است یا جامع. جهت رسیدن به پاسخ این مساله، ابتدا به بررسی دیدگاه ایشان درباره سعادت و مولفه‌های آن پرداخته سپس با تحلیل مولفه‌ها و تبیین ارزشمندی

آنها، به پرسش اصلی نوشتار حاضر پاسخ می‌دهیم. شایان ذکر است موضوع سعادت در آثار متعددی از آیت الله جوادی آملی مورد نظر بوده است اما بطور خاص درباره سعادت، تنها یک مقاله با عنوان «سعادت متعالیه از منظر آیت الله جوادی آملی»، اثر رضا لکزایی نگارش یافته است. نتیجه این مقاله آن است که بر اساس آموزه‌های دینی، انسان حی متاله است نه حیوان ناطق و تنظیم امورش با سیاست متعالیه است. گرچه مقاله اخیر در عباراتی که دیدگاه آیت الله جوادی آملی را درباره سعادت بیان می‌کند با نوشتار حاضر اشتراکاتی دارد اما به لحاظ نوع دسته‌بندی و پردازش متفاوت است؛ ضمن اینکه مساله اصلی نوشتار حاضر بررسی تفسیر غایت غالب یا جامع سعادت است. گفتنی است تاکنون پژوهش مستقلی متمرکز بر مساله اصلی مقاله حاضر دیده نشده است. با توجه به ماهیت موضوع این مقاله، شیوه گردآوری اطلاعات بر پایه منابع کتابخانه‌ای است و در ارائه و طرح یافته‌ها از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است.

سعادت از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

پیش از ورود به این بحث، شایسته است معنای لغوی و اصطلاحی سعادت را از نظر لغت‌شناسان بگذرانیم. در لغت فارسی، سعادت به معنای خوش‌بختی و نیک‌بختی است. در «معجم مقاییس اللغه» بیان شده واژه سعادت از «سَعِدَ» گرفته شده و به معنای دلالت بر خیر و سرور مطرح شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۷۵) در مفردات چنین آمده است: یاری رساندن امور الهی به انسان برای رسیدن به خیر، سعادت است و با اشاره به آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئْسَ الْجَنَّةُ» بزرگترین سعادت‌ها را بهشت رضوان می‌داند. (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۴۱۰) اصل واژه سعادت را حالتی

دانسته‌اند که اقتضای خیر، فضل و صلاح را داشته باشد که این معنا یا به صورت تکوینی در ذات انسان نهاده شده یا بصورت توفیق برای انجام امور خیر است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج. ۵، ص. ۱۲۸) در قرآن واژگان با ریشه «سَعِدَ» دو بار در سوره هود، در آیات ۱۰۵ و ۱۰۸ آمده است. در مجموع واژه سعادت در منابع لغوی به دو معنای اصلی بکار رفته است: رسیدن به خیر، مساعدت و یاری کردن.

همچنین در معنای اصطلاحی سعادت گفته شده که سعادت بر کمال و مطلوب نهای انسان‌ها اطلاق می‌شود. اگر چه در این نامگذاری بین انسانها توافق نظر وجود دارد اما در تعریف آن نظرات متفاوت است و در طول تاریخ با توجه به جهان بینی و نگرش‌های مختلف، معانی متفاوتی برای سعادت لحاظ شده است. (جوادی، ۱۳۹۸، ص. ۲۲۳)

۱- چیستی سعادت

۱-۱. معناشناسی سعادت

جوادی آملی ترجمان واژه سعادت و شقاوت در زبان فارسی به خوشبختی و بدبختی به معنای خوش‌شانسی و بدشانسی را نادرست می‌داند، چون بخت به مفهوم شانس و تصادف با آموزه‌های جهان بینی الهی ناسازگار است... قرآن مجید خاستگاه هر نیکی را خدای رحمان و ریشه همه بدی‌ها را خود آدمی و کردارهای نادرست او می‌داند. (نساء: ۷۹) واژه سعادت به معنای مطلق نیکی و نیکویی است؛ یعنی در زندگی این جهانی، مفهوم نیک سرنوشتی برآمده از رفتارهای بایسته و شایسته، و در حیات آخرتی، معنای نیکوفرجامی در سایه یاری الهی را می‌رساند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۸۸) جوادی آملی برای بیان معنای سعادت، ضمن بیان

تفاوت‌های اساسی میان بهره‌های حسی و لذت‌های خیالی و وهمی با بهره‌های عقلانی، به تکامل هر دو جنبه عقل نظری و عقل عملی توجه داشته و افقی ابدی را برای سعادت در نظر گرفته و آن را چنین معنا کرده است:

«سعادت و بهجت آن است که انسانِ سعیدِ مبتهج با رسیدن به آن، از ناآرامی‌ها رهیده و به دارالقرار برسد. بهره‌های حسی و لذت‌های خیالی و وهمی نه سود آسایش را به ارمغان می‌آورند، نه از گزند آشفستگی و پریشانی ایمن‌اند، بلکه همواره دستخوش تکاثرند: «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» اما بهره‌های عقلانی که هم به دیده عقل نظری با معارف ربوبی همراه‌اند، هم از نگره عقل عملی با اخلاص نیت هماهنگ، در سایه دستیابی به کوثرِ «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» و در پرتو صراحی ساقی شراب طهور، وسیله‌ای هستند برای دارندگان چنین مقامی که آنچه را میسور دیگران نیست، به نیکی بنگرند؛ یعنی هم از ملاحظه جمال ابد، هم از معاینه جلال سرمد طرفی ببندند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۹۵)

این حکیم متاله، علم و آگاهی را به عقل نظری وجود انسان و ایمان را به عقل و بعد عملی وجود انسان مربوط می‌داند. «متعلق عقل عملی کار و فعل انسانی است نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، تولی، تبری و ... ایمان پیوندی است که بین نفس انسان و متعلق علم او حاصل می‌شود. این پیوند کار عملی نفس است و در نتیجه به عقل عملی مربوط خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص. ۷۵) نظر ایشان این است که اگر مراتب پایین هستی را در نظر بگیریم، عقل نظری و عملی جدای از یکدیگر و ممتاز از هم هستند؛ اما در مراتب برتر هستی اینگونه نیست. در آن مراتب که علم و قدرت یگانه هستند، عقل نظری و عملی نیز با هم متحد و یگانه خواهند بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص. ۷۵)

۱-۲. سعادت، امری حقیقی

جوادی آملی بر اساس اصالت وجود، سعادت را امری وجودی و شقاوت را عدمی و به معنای ترک افاضه وجودی خدای رحمان می‌داند. و با توجه به مبانی حکمت متعالیه، وجود را منبع هرگونه شرافت دانسته است و نظرشان این است که سعادت و شقاوت انسان‌ها در آخرت، با تحلیلی فلسفی به هستی و نیستی برمی‌گردد. در واقع به هر میزان که چیزی از هستی برخوردار باشد، خاستگاه آثار وجودی بیشتری خواهد بود، چنان که منشأ انتزاع هرگونه شر، عدم است. به دیگر سخن، ایشان طبق آیه ۲ سوره فاطر، هدایت و سعادت و خیر را افاضه وجودی خدای رحمان دانسته و در مقابل، ضلالت و شقاوت و شر را ترک افاضه وجودی خدای منان می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۹۵-۱۹۶) زیرا «اگر رحمت خداوندی به موردی نرسد، چیزی در آن یافت نمی‌شود و همین یافت‌نشدن وجود و فقدان کمالات وجودی است که منشأ انتزاع مفاهیم عدمی مانند ضلالت و شقاوت و شر است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج. ۱۶، ص. ۳۶۱)

۱-۳. سعادت، تنها مسیر کمال

هدف بعثت انبیاء همین بوده که پیمان فطری بین انسان و علت غایی او را شکوفا کنند. «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاَتَرَ اِلَيْهِمْ اَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۰۴، خطبه ۱، ص. ۳۴) پس انسان فطرتاً خدایین و خداطلب است و هدف خلقتش عبودیت است. (ذاریات: ۵۶) این عبادت و معرفت کمال حقیقی و عینی انسان است نه امری اعتباری. بعبارت دیگر بین انسان و غایت خلقت او-معرفت و عبادت حق- رابطه تکوینی برقرار است و اینگونه نیست که هر چه را به انسان بدهند، برای او

کمال باشد، چه حق و چه باطل. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ج. ۱۲، ص. ۲۷۵)

بنابراین انسان می‌تواند با اختیار خود سعید یا شقی گردد اما آیا رابطه وجودی بین او و بین یکی از دو طرف معین برقرار است؟ جوادی آملی این پرسش را چنین پاسخ می‌دهد: «اگر رابطه وجودی بین انسان و بین هیچ یک از دو طرف معین نبود، هرگز معرفت خداوند و عبادت آن حضرت علت غایی آفرینش او نمی‌بود. اگر انسان واقعیتی بود که ارتباط وجودی با هیچ یک از دو طرف سعادت و شقاوت نداشت، ارتباطش به هر دو طرف یکسان بود، پس هر دو طرف برای او خیر می‌بود. در حالی که براساس تعالیم قرآن، که کلام آفریدگار جهان و انسان است، تنها طرف خیر و تقوا و معرفت و عبادت، هدف نهایی اوست و هیچ‌گونه کمالی برای او در طرف فجور و جحود و عصیان نخواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ج. ۱۲، ص. ۲۷۶)

بنابراین رابطه وجودی انسان با سعادت بیشتر است. صاحب تفسیر تسنیم، نسبت سعادت و شقاوت را به انسان، مساوی نمی‌داند زیرا در غیر اینصورت، هر دو برای انسان کمال وجودی به شمار می‌آید، زیرا به هر کدام که برسد به کمالش رسیده است. «از سعادت بودن انتخاب یکی از دو راه و شقاوت بودن دیگری، روشن می‌شود که انسان تکویناً در اطاعت و عصیان، آزاد است، ولی گرایش و سرمایه و راه نخست او به یک طرف متمایل است، یعنی جهت روح و چهره انسان فقط به سمت کمال گرایش دارد و فقط برای همان آفریده شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج. ۱۶، ص. ۲۹۶)

۱-۴. سعادت امری اکتسابی

ایشان معتقد است انسان میان رفتن به سوی کمال و یا برگشتن از کمال قرار گرفته است نه اینکه بسوی دو کمال مساوی قرار گرفته باشد. همچنین شقاوت و سعادت

آدمی هم مانند سایر امور عالم هستی در علم الهی است اما بدین معنا نیست که انسان شقی یا سعید آفریده شده، بلکه او در این انتخاب آزاد است و اختیار دارد. «انسان، هستی مندی آزاد و ایستاده در موقف «بین النجدین» است که با اختیار خود می‌تواند سعید یا شقی شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۶۲-۲۶۳) به عبارت دیگر «همه صفات نیک و بد در سرشت انسان به ودیعت نهاده شده و خاستگاه سعادت یا شقاوت او فعلیت بخشیدن به هر یک از آنهاست، پس وی در گزینش آزاد است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۵۵)

آیا سعادت‌مند و شقاوت‌مند در شکم مادر سعادت‌مند یا شقاوت‌مند هستند؟ پاسخ این پرسش بر اساس علم الهی داده شده است. «معنای سعادت سعیدان در رحم و شقاوت شقیان در آن، این است که خداوند مٌصور که عالم غیب و شهادت است در دوران بارداری مادر می‌داند که کودکش بعد از میلاد با اختیار خود راه فلاح را می‌پیماید، با اینکه توان طی طریق طلاح را داراست؛ یا به طریق ضلال می‌رود، با اینکه قدرت پیمودن راه هدایت را داراست. آمیختگی تصویر الهی با تکلیف، همین نتیجه را می‌دهد. حوزه تکلیف، منطقه اختیار، قدرت و طاقت است. بررسی احادیث طینت و اخبار استطاعت، همگی همین مطلب سامی را دربردارند. صدوق (قدس سره) در کتاب شریف توحید، حدیث معروف «الشقی من شقی فی بطن أمه والسعید من سعد فی بطن أمه» را طبق تفسیر معصوم علیه السلام به همین وضع یاد شده معنا می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۳، ص. ۹۲) به عبارت دیگر، «علم الهی سابق و معلوم او لاحق است؛ اما خدای حکیم می‌داند که مکلف چگونه انجام می‌دهد، نه آنکه او ناگزیر باید کاری را بر اساس علم الهی انجام دهد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۶۸)

نتیجه آنکه آنچه انسان می‌اندیشد و انتخاب می‌کند و بکار می‌گیرد همه در علم الهی موجود است اما هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان ندارد؛ بعبارت دیگر خدا می‌داند انسان چه اختیار می‌کند اما او را مجبور به اختیار نمی‌کند.

۲- عوامل دستیابی به سعادت

۲-۱. خودشناسی

جوادی آملی بر این باور است که قرآن ضمن بیان معارف و ارزش‌هایی که در تحصیل سعادت بشر نقش دارد ممکن نیست خود انسان را به وی معرفی نکند و مورد شناخت قرار ندهد و اهمیت این امر را با این پرسش مطرح می‌کند: آیا می‌شود خداوند بدون این که خود انسان را به انسان بشناساند جهان و خالق آن را به او بشناساند؟ سپس پاسخ را با بیان انواع تعریف قرآن از انسان چنین ادامه می‌دهد: قرآن در امر شناخت انسان کوتاهی نکرده، و گاهی او را به طور اجمال و زمانی وی را به تفصیل و به طور شفاف مورد تعریف قرار داده است. در صدر اسلام از پیامبر ﷺ خواستند روح را به آنان بشناساند. چنین پاسخ داده شد که روح از سنخ امر خداوند است. (اسراء: ۸۵) این پاسخ اجمالی است. اما در پاسخ تفصیلی قرآن می‌فرماید: «امر» چیزی است بسیط و دارای وحدت و منزله از تدریج. (قمر: ۵۰)... امر خدا از وحدت برخوردار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۴، ص. ۱۶۹)

جوادی آملی در توضیح اینکه نزدیک‌ترین طریق خداشناسی، خودشناسی است؛ می‌نویسد: «بر این اساس، مبحث انسان‌شناسی که با شناخت جان آدمی و فضیلت و رذیلت، سعادت، شقاوت و با جمال و جلال انسان پیوند دارد، هم جنبه علمی و هم صبغه عملی یعنی تزکیه و تهذیب دارد و سودمتر از دیگر مباحث است، زیرا حقیقت

انسان که از پروردگار به صورت نفخ ملکوتی افاضه شده، همانند حبل آویخته است نه شبیه آب ریخته (باران).» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ب، ص. ۶۵) سپس ادامه می‌دهد که چنین حبل متینی حتماً به کمال می‌رسد و با توجه به آیه ۶ سوره انشقاق، ضرورتاً کمال او جز رجوع به سوی خداوند نیست و مانع این سلوک، دنیا دوستی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ب، ص. ۶۵) وی مفهوم دنیا را چنین مشخص می‌کند: «هر چه غیر خداست و انسان را از خدا باز می‌دارد، مال باشد یا فرزند، عیال باشد یا مقام یا شئون دیگر، هر چه ارتباط انسان را با خدا قطع کند و حضور خدا را از او بگیرد و خلوص را از وی سلب کند دنیا است و قلب دنیا زده مرده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف، ص. ۱۲۴)

۲-۲. علم و عمل درست

جوادی آملی برای بیان نقش علم در سعادت، ابتدا دو نوع از دانش‌ها را تعریف می‌کند و سپس معیار ارزشمندی علوم را مشخص می‌کند. یک نوع علوم بسیار مهم و سودمندی که افزون بر رفاه دنیا، سعادت عقبای آدمی را نیز در پی دارد و او را به خدای رحمان نزدیک می‌کند؛ مانند خداشناسی و معرفت‌الذات و اخلاق. و نوع دوم دانش‌هایی که تنها برای رفع نیاز جامعه است و در تمدن انسان‌ها اثر دارند؛ چون فیزیک و ریاضی. هر دانشی که تفسیر فعل خدا را همراه دارد، بی‌شک دینی است و توجه مخلصانه به آن، صبغه عبادی دارد. آنگاه دانشی را ارزشمند می‌شمارد که بشر را به اخلاق الهی آراسته سازد و مایه قرب و سعادت‌مندی‌اش شود، فیزیک باشد یا ریاضی و طب و فقه، و گرنه هیچ سودی ندارد. اکنون میتوان این پرسش را مطرح کرد که آیا علم برای سعادت بشر کافی است؟ خیر؛ ایشان چنین پاسخ می‌دهد که

افزون بر علم، عمل درست نیز در فراهم شدن سعادت بشر سهم بسزایی دارد؛ کردار شایسته هم مایه صفای روح و طهارت دل است، هم سلامت جامعه و سعادت امت اسلامی را به ارمغان می‌آورد، زیرا در نظام ملکوتی، پیوند ژرفی میان علم راست و عمل درست است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۱۹)

۲-۳. التزام علمی و عملی به دین

شناخت دین و ملزومات آن و همچنین پایبندی به فرامین دینی در عمل، از جمله عوامل دستیابی به سعادت است. «اعتصام تشریحی که به معنای التزام علمی و عملی به شریعت و دین خداست، هم خودش مایه سعادت و کمال است، هم علم به آن؛ یعنی دانستن عقاید و اخلاق و احکام شریعت، نخستین شرط گام نهادن در مسیر سلوک به سوی حضرت حق است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ب، ج. ۷، ص. ۱۷۷)

اجرای احکام دینی اراده مومن را در طی مسیر قرب الهی، راسختر کرده و زمینه فرمانبری بیشتر از خداوند را در سرزمین وجود انسان هموارتر می‌کند. «احکام دینی اعتباری و وضعی‌اند، ولی اراده‌سازند و مؤمن را به سوی سعادت حقیقی می‌کشانند و با وساطت عمل، در باطن مؤمن فرمانبردار، نظامی را فراهم می‌آورند که همان صورت ملکوتی است؛ یعنی عبادت را صورت باطن نفس می‌گردانند. آن که صورت ملکوتی‌اش عبادت است و حقیقتاً عابد، بی شک مقرب درگاه الهی است؛ زیرا سیر الی الله مایه تقرب به اوصاف ربوبیت و تخلق به اخلاق خدایی می‌گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ب، ج. ۷، ص. ۵۶)

بنابراین در پرتو شناخت صحیح دین و عمل به فرامین دینی، مسیری فراهم می‌شود که فرد دیندار از اخلاق شخصی فاصله گرفته و بتدریج متخلق به اخلاق الهی می‌شود.

۲-۴. تقوا

التزام علمی و عملی به احکام دینی، به تدریج زمینه طهارت و پاکسازی را بیشتر کرده و آدمی را آماده می‌کند که در جانش خود محوری را به خدامحوری مبدل کند. «قرآن کریم ریشه همه اختلافات عملی را هواهای نفسانی و دوستی‌ها و دشمنی‌های نابه‌جا و شیطانی می‌داند. از این رو، همراه ریشه‌یابی، تلاش فراوان دارد که انسان‌ها را از نظر اخلاقی به کمال نفس برساند تا از چاه شهوت و غضب بیرون آمده، به اوج و کمال حکمت و معرفت نایل آیند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ص. ۷۰۶) برای خودسازی مهمترین مبارزه انسان، علیه هوای نفس خویش است. بر طبق آیه ۱۶ سوره تغابن، انسان باید با صیانت نفس، از خطر این دشمن درونی برهد تا به فلاح و کامیابی برسد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ح، ج. ۲۱، ص. ۵۸) گام برداشتن در مسیر قرب الهی با پرهیز از گناهان طی می‌شود. «با شناخت گناهان و عوارض آن‌ها در دنیا و آخرت، باید به مانع سوزی پرداخت و با شناخت خدا و محاسن دین او و تأثیرات آن در سعادت دنیوی و اخروی، باید ولایت حق را پذیرفت و با عمل به آن در زمره نیک اندیشان و نیکوکرداران درآمد که برخوردار از ولایت خاص الهی ارمغان آن‌هاست.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ب، ج. ۷، ص. ۴۳) پرهیز از محرّمات، زمینه تقوای بیشتر را فراهم می‌کند. اینکه تقوا حدی ندارد بیانگر این مهم است که استعداد نامحدود برای طهارت انسان تعبیه شده است. و طبق آیه ۱۶ سوره تغابن، امر شده‌ایم تا هرچه توان داریم در تحصیل تقوا بکوشیم. «هر درجه از تقوا زمینه پیدایش درجه برتری از استطاعت را فراهم می‌کند، یعنی تقوا نه تنها از توان و استعداد انسان نمی‌کاهد، بلکه آن را افزایش می‌دهد. از این رو استعداد و استطاعت انسان محدود

نیست تا به تقوای محدود بسنده کند. پس این آیه (تغابن: ۱۶) انسان را به تقوای نامحدود توصیه می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۳۹۹)

جوادی آملی از درجات تقوا نیز نام می‌برد و اینکه هر درجه تقوا هدایت معادل همان درجه از تقوا را نصیب انسان می‌کند. درجه نخست را تقوای عمومی دانسته و بعنوان اصل ایمان معرفی می‌کند که پایبندی به انجام واجبات شرعی و ترک محرمات آن است... مرحله بالاتر تقوا را که انجام مستحبات و ترک مکروهات است، تقوای خاص نامیده و بالاترین درجه تقوا را با عنوان تقوای اخص برمی‌شمارد. در این مرحله از تقوا، فرد متقی جز خدا نمی‌اندیشد و از هر چه که غیرخدایی است پرهیز می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ج. ۱، ص. ۳۷۰)

۲-۵. عقل

اگر قوا در نفس به سمت افراط یا تفریط کشیده شوند، رفتار و احکام عادلانه از ایشان صادر نخواهد شد. از این جهت به خردگرایی در تعالیم دینی بسیار تأکید شده است، زیرا عقلانیت، عامل کمال نفس است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، الف، ص. ۲۳۲) پیشتر بیان شد سعادت، تکامل عقل نظری و عملی است. در سایه تهذیب نفس، عقل به درجه‌ای از نورانیت دست می‌یابد که همراه وحی می‌شود. جوادی آملی به عقلی اشاره می‌کند که همراه وحی است. «عقل قطعی و ناب هرگز خطا و اشتباه ندارد و تعارضی بین او و وحی نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۵) با چنین عقلی، خدا عبادت می‌شود و بهشت الهی بدست می‌آید. با توجه به وجود ارتباط بین عالم تکوین و تشریح، عقل انسان کامل، میانجی و رابط میان تکوین و تشریح است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۶) در واقع چنین عقلی، تابع عقل انسان کامل می‌شود و انتخابی جز این را عاقلانه نمی‌داند.

۲-۶. قرآن و اهل بیت علیهم السلام

جوادی آملی با اشاره به تبیین بودن قرآن بر اساس آیه ۸۹ سوره نحل، بیان می‌کند آنچه در تأمین سیادت و سعادت انسانها نقش موثری دارد، در این کتاب الهی آمده است و اگر امری سبب فراهم شدن سعادت انسانها باشد حتما قرآن بدان امر نموده و اگر ارتکاب عملی، شقاوت و فرومایگی بشر را باعث شود پرهیز از آن به صورت دستوری در کتاب جامع سیادت و سعادت آمده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج. ۱۶، ص. ۱۹۰) اما نکته مهمتر این است که قرآن برای انسان کافیت و انسان برای فهم قرآن کافی نیست. تنها راه فهم قرآن صامت، نیازمندی به قرآن ناطق است. پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت معصوم علیهم السلام با حقیقت قرآن مأنوسند و باید از آنها استمداد کرد: «قرآن کریم کلیات سعادت بشر را که دربردارنده جزئیات نیز هست بیان فرموده و آن کس که زبان قرآن را می‌فهمد و اعماق آن را درک می‌کند، جزئیات را از همان کلیات استخراج کرده و برای مردم تبیین می‌کند و مردم نیز باید از طریق او بهره بگیرند... رسول اکرم ص و اهل بیت طاهرین علیهم السلام که مخاطبین اصلی و اولی قرآن هستند با حقیقت قرآن و علم و فهم آن آشنا می‌باشند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۱، ص. ۲۲۴) آنچه در تأمین سعادت آدمی بسیار مهم است اندیشه یا گرایش آدمی است که اگر سالم بماند، در تأمین سعادت مشکلی نیست. «رهبران الهی به ویژه دودمان علوی علیهم السلام هم مسئولیت هدایت اندیشه امت را بر عهده دارند، هم رهبری پویندگی جامعه را.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۲۷) بهره‌مندی ما از این رهبران دینی به شناخت بیشتر از این حضرات بستگی دارد.

از جمله متون زیارتی شیعه، زیارت جامعه کبیره است که یک دوره امام شناسی

از زبان امام هادی علیه السلام است. «بر پایه فرموده امام هادی علیه السلام در این فقره از زیارت جامع کبیره، ولایتمداران امامان معصوم علیهم السلام از سرنوشتی نیک در دنیا و فرجامی نیکو در سرای آخرت برخوردارند. از دیگر سو، ولایت‌ستیزان بی‌شک نابود و فرجامی زشت خواهند داشت.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۸۷) لازم به ذکر است «همان‌گونه که سعادت و نجات دارای درجات است، شقاوت و هلاکت نیز دارای درجات است. میزان سعادت، تولی و اطاعت از معصومان علیهم السلام است و معیار شقاوت، عدم تولی و ترک اطاعت از آن ذوات قدسی است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۷۳)

«اینکه اهل بیت علیهم السلام شافعانِ دار بقاء یعنی قیامت‌اند، مفید حصر نیست، زیرا هم اصل شفاعت در دنیا ممکن است، هم این ذوات قدسی قدرت شفاعت در دنیا را دارند، لیکن مهمترین اثر شفاعت نجات از دوزخ و نیل به سعادت ابدی است... زیارت حضرت ختمی نبوت صلی الله علیه و آله و سلم در روز شنبه: اللهم إنيك قلت ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً شاهد صدق این مدعاست که شفاعت در دنیا نیز ممکن است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ب، ج. ۷، ص. ۳۲۰-۳۲۱)

۳- مؤلفه‌های سعادت

از دیدگاه جوادی آملی در تعریف سعادت که در سطور پیشین بیان شد، میتوان مؤلفه‌های سعادت را از نظر ایشان در چند دسته کلی تقسیم بندی نمود که عبارتند از: فضایل علمی و اخلاقی، فضایل عقلی (نظری و عملی) و فضایل دینی. همه این فضایل در سعادت انسان نقش دارند و نقش آنها غیر قابل انکار است. اما آیا این فضایل با هم، سعادت‌مندی نهایی انسان را رقم خواهد زد؟ یا همه این مؤلفه‌ها در واقع مقدمه‌ای است برای نیل سعادت‌ی خاص و نهایی؟

بیشتر بیان شد سعادت و بهجت از نظر ایشان آن است که انسان سعید مبهج با رسیدن به آن، از ناآرامی‌ها رهیده و به دارالقرار برسد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۹۵) در نهج البلاغه عباراتی همچون «قرار الامن»، «باب السلامة» و «دارالاقامه» بیان شده که با بحث ما مرتبط است. جوادی آملی در یکی از مقالات خویش درباره انواع آموزش‌های امیرالمومنین علیه السلام می‌نویسد که امام علیه السلام صاحب‌نظران را بر مدار حکمت و موعظه حسنه و جدال احسن، و کتاب و حکمت آموزش می‌داد؛ اما صاحب‌بصران مستعد و تشنگان لایق را بر محور تزکیه نفس، به سلوک و شهود می‌خواند و گاهی در بیان وصف سالک، آنان را چنین راهنمایی می‌فرمود: «عقلش را زنده گردانید و نفسش را میرانید. تا پیکر ستر او لاغر شد و دل سختش به لطافت گرایید. فروغی سخت روشن بر او تابید و راهش را روشن ساخت و به راه راستش روان داشت. به هر در زد و درها او را به آستان سلامت و سرای اقامت راندند. و به آرامشی که در بدنش پدید آمده بود، پاهایش در قرارگاه ایمنی و آسایش استوار بماند. بدانچه دل خود را به کار واداشت و پروردگارش را خشنود ساخت.»^۱

جوادی آملی سپس حیات عقل نظری و عقل عملی را که در این خطبه به هر دو مرتبه آن توجه شده، چنین شرح می‌دهد: «حیات عقل نظر، به معرفت صائب و حیات عقل عمل به محبت صادق است. روح مزکای سالک که فی وحدتها کل القوی است، با رسیدن به دو حیات مزبور که به مثابه دو جناح مرغ باغ ملکوت است، به حیات برین بار می‌یابد و نفس مسوله و نفس اماره به سود وی تضحیه، و فربهی نباتی و

۱. «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَأَمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَفَ غَلِيظُهُ، وَ بَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرٌ الْبُرُقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ، وَ تَدَافَعَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ وَ دَارِ الْإِقَامَةِ، وَ تَبَيَّنَتْ رِجْلَاهُ بِطُمَأْنِينَةٍ بَدَنِهِ فِي قَرَارِ الْأَفْنِ وَ الرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ وَ أَرْضَى رَبَّهُ» (شریف رضی، ۱۴۰۴، خطبه ۲۲۰، ص. ۳۳۷)

تنومندی حیوانی او تعدیل می‌شود.» نتیجه این تعدیل آن است که همه نیروهای ادراکی به امامت عقل نظری و همه نیروهای تحریکی به امامت عقل عملی حیات می‌یابند. ایشان در ادامه از احوالات چنین انسانهایی سخن می‌گویند که مقیم در مامن الهی که دارالقرار است می‌شوند. چنان‌انسان آنها شدید می‌شود تا امن کامل حاصل شود و طمانینه تام مستقر گردد؛ سپس به سخن شارح معتزلی نهج البلاغه اشاره می‌کند و می‌گوید ابن ابی الحدید هم اذعان دارد که سخن برخی از حکما نظیر ابن سینا و برخی عارفان همچون قشیری درباره برق لامع، تابع الفاظ امیرالمومنین علیه السلام است، چون آن حضرت حکیم الحکماء و عارف العارفین است و اگر اخلاق و کلام و تعلیم وی مردم را به این فن از راه قول و فعل نمی‌بود، هیچکس از این طایفه به آن مطالب هدایت نمی‌شد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج. ۴، ص. ۵۶-۵۵) این حیات برین، عبودیت است. نیل به کنه عبودیت که درک ربوبیت است همان اوج مقام انسانیت است که نصیب یک موحد واقعی می‌شود. «بارگاه منبع عقل نظری و عملی در موحد کامل به یک نقطه بازمی‌گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص. ۱۲۱) به دیگر سخن سعادت‌مند حقیقی انسانی است که به تکامل نهایی خود دست یابد. «انسان هرچه به عصمت نزدیک‌تر شود، محدوده عقل نظری و عملی‌اش به هم نزدیک‌تر می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۹) پیشتر گفته شد نظر ایشان این است که در مراتب پایین هستی، عقل نظری و عملی جدای از یکدیگر و ممتاز از هم هستند؛ اما در مراتب برتر هستی که علم و قدرت یگانه هستند، عقل نظری و عملی که هر کدام دارای مراتب مختلف است با هم متحد و یگانه خواهند بود. «کمال سعادت بشر در پرتو هدایت عقل نظری و راهبردهای عقل عملی تأمین می‌شود و تا این دو عامل

مهم سعادت انسان به کمال لایق خویش نرسند، درخت مبارک انسانی به ثمر نخواهد نشست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص. ۲۶۱) بنابراین زمانی که با استقامت در سلوک معنوی، قدم به قدم پای بر نفسانیت گذاشته می‌شود به تدریج منجر به صفرشدن نفسانیت در انسان و قلمع و قمع شدن اقسام خودخواهی‌ها شده و سرانجام به حکمرانی عقلانیت در سرزمین وجود آدمی منجر می‌شود. این وضعیت همان است که امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید احیای عقل با مرگ نفسانیت همراه است. «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ» (شریف رضی، ۱۴۰۴، خطبه ۲۲۰، ص. ۳۳۷) آنگاه آنچنان این بنده به خداوند نزدیک می‌شود که خداوند خودش زبان آن بنده می‌شود که با آن سخن می‌گوید، گوش او می‌شود که با آن می‌شنود و دست و چشم وی می‌گردد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۵۲) و دیگر از آنانیت خبری نیست.

برای قرب به چنین مقصد والایی، نه تنها حجب ظلمانی که حجب نورانی هم باید زایل شود. دریدن هر حجاب از بی‌شمار حجب نورانی فقط به مدد نور ویژه الهی میسر است. وارستگی از طبیعت از راه اناره دل و خرق تمامی مراتب حجب نورانی همان است که از آن در این مناجات با وصف «نَصِيرَ أَرْوَاحِنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ» یاد شده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۵۲) به قول صدرالمتلهین، کمال ویژه نفس ناطقه متحدشدن با عقل کلی است که در نتیجه آن، نفس ناطقه به جوهر خود عالم عقلی شود که در آن، هیأت همه وجودها قرار دارد و «وَ يَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا» (انشقاق، ۹) شادمان، به شأن و رتبه و اهل خود روی آورد. (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص. ۲۶۰)

۴- غایت جامع یا غایت غالب؟

اکنون می‌خواهیم بدانیم اگر دیدگاه جوادی آملی درباره سعادت را بر اساس دو تفسیر

غایت غالب و غایت جامع تحلیل کنیم، کدام تفسیر را شامل می‌شود. عصاره دیدگاه جوادی آملی درباره سعادت حقیقی را باید در تکامل نهایی انسان یافت. ایشان می‌گویند انسان برای کمال و جود آفریده شده است و مناط تمامیت انسان و کمال نفس ناطقه او پس از حصول حکمت نظری تحصیل ملکه عدالت است. در اینجا ایشان به هر دو جنبه نفس توجه کرده است: یکی حصول حکمت نظری که متناسب با جنبه ذاتی نفس است و دیگری افعالی که نفس با مشارکت بدن انجام می‌دهد و کمال آن ملکه عدالت است. سپس در تبیین ملکه عدالت، آن را رعایت اعتدال در جمیع أفعال و أعمال توصیف کرده، به گونه‌ای که به طرف افراط یا تفریط متمایل نشود. میتوان گفت شناخت این افراطها و تفریطها در افکار و رفتار انسان بسیار مهم است و تا شناخته نشوند مسیر برای قرار گرفتن در حد اعتدال معلوم نخواهد شد. پرسش مهم این است که آیا انسان خود از عهده تشخیص کمال نفس بر می‌آید؟ ایشان پاسخ می‌دهد تحصیل ملکه عدالت، وابسته به شناخت میزان تأثیر هر فعل و عملی از جهت کمیت و کیفیت بر نفس است؛ ولی شناخت میزان اثر افعال بر نفس، مقدر بشر نیست و تنها خدای انسان آفرین می‌داند که کمال نفس انسان در چیست و افعال و اعمال انسان چگونه بر نفس انسان اثر می‌گذارند. بنابراین چون این مهم، فقط از عهده خدای خالق انسان بر می‌آید از این رو خداوند قوانین کلی و شرایی را وضع می‌کند، تا به انسان تعلیم دهد که چگونه در این مسیر گام نهد. ابلاغ قوانین و شرایع الهی نیز با بعثت انبیا تحقق پیدا می‌کند، تا انسان در پرتو آن تعالیم، ملکه عدالت و تهذیب نفس را به دست آورد، پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق، متوقف بر وجود انبیا علیهم‌السلام و دلالت و هدایت آنها است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴ الف. ص. ۵۰۲)

اهمیت رعایت حد وسط در افعال اخلاقی به حدی مهم است که «متفکران مسلمان با این اندیشه، اخلاق را به دو بخش فضیلت و رذیلت قسمت کردند و اخلاق فضیلت را مبدأ کمال و سعادت و اخلاق رذیلت را منشأ نقصان و شقاوت به شمار آوردند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف. ص. ۴۸) جوادی آملی در این باره به فرمایش گهربار امیر مؤمنان علی علیه السلام اشاره کرده که فرمودند: «انسان با نفس ناطقه آفریده شد که اگر آن را با دانش شکوفا کند، به جواهر اول سبب آفرینش خود، شباهت پیدا می کند و هرگاه مزاجش را اعتدال بخشد و از موانع رهایی یابد، هفت آسمان استوار با وی همکاری کنند»^۱.

از نظر ایشان علمی که در سعادت انسان، نقش بنیادین دارد و استدلالی و برهانی است به دو قسمت حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می شود. حکمت نظری و عملی غیر از عقل نظری و عقل عملی است. حکمت نظری و عملی دو رشته از معارفند؛ عقل نظری و عملی دو نیرو از نیروهای انسانی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف، ص. ۵۲-۳۵) «حکمت نظری درباره هست و نیست، بود و نبود حقایق جهان تکوین بحث می کند و حکمت عملی درباره باید و نباید اخلاقی، فقهی و حقوقی نشئه اعتبار بحث می کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف، ص. ۱۵)

واژه «حکمت» بیست بار در قرآن به کار رفته است. آیات و سوره شامل این واژه عبارتند از: (بقره/ ۱۲۹ / ۱۵۱ / ۲۳۱ / ۲۵۱ / ۲۶۹، آل عمران/ ۴۸ / ۸۱ / ۱۶۴، نساء/ ۱۱۳/۵۴، مائده/ ۱۱۰، نحل/ ۱۲۵، اسراء/ ۳۹، لقمان/ ۱۲، احزاب/ ۳۴، ص/ ۲۰، زخرف/ ۶۳، قمر/ ۵، جمعه/ ۲) از آیاتی که شامل واژه «حکمت» است می توان

۱. وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ذَا نَفْسٍ نَاطِقَةٍ إِنْ زَكَاهَا بِالْعِلْمِ فَقَدْ شَابَهَتْ جَوَاهِرَ أَوَائِلِ عَالَمِهَا وَإِذَا اغْتَدَلَ مَرَاجِعَهَا وَفَارَقَتْ الْأَصْدَادَ فَقَدْ شَارَكَ بِهَا السَّبْعَ السُّدَادَ. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۴۹)

دریافت که اولاً: حکمت، قابل تعلیم به انسان است و وظیفه این تعلیم، بر عهده انبیاء نهاده شده که در دوران رسالت نبی خاتم صلی الله علیه و آله، وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت عهده‌دار آن بوده است. «رسول اکرم صلی الله علیه و آله نه تنها حکیم الهی بوده و از هر دو جناح حکمت (نظری و عملی) متمتع بود، بلکه معلم حکمت نیز بوده است. در واقع آن حضرت مأمور به دعوت حکیمانه و رهبری به حکمت بوده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف. ص. ۱۰) و ثانیاً: حکمت با تزکیه حاصل می‌شود.

بنابر نظرات برخی از فیلسوفان مسلمان نظیر خواجه نصیر طوسی، ملاصدرا و ملاحادی سبزواری، از استکمال نفس و علم به حقایق موجودات به قدر طاقت بشری بعنوان حکمت یاد شده و گستره آن را شامل دو حوزه نظر و عمل دانسته‌اند.

جوادی آملی ضمن بیان اینکه تخلق به اخلاق خداوند، ثمره حکمت عملی است توجه به این نکته را لازم می‌شمارد که کمال انسان صالح سالک در تحقیق اسماء و اوصاف الهی است. البته برخی از کمالها را مخصوص خداوند برمی‌شمارد که اعمال آنها از دیگران نارواست، مثلاً جامه عزت و کبریایی را ویژه خود قرار داده است. آنچه که زینده بندگان خداست، همانا حفظ زئی عبودیت است؛ چنانکه ربوبیت ویژه خداست. غرض آنکه تشبه به خداوند در اخلاق و علوم الهی فقط در محدوده امر اوست نه در برابر او. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف. ص. ۱۹-۱۷)

در واقع در جریان استکمال نفس است که ظرفیت کمال‌پذیری نفس انسان، بالفعل گشته و حکمت حاصل خواهد شد. در نتیجه میان غایت حکمت و تزکیه نفس ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. بنابراین، نفس ناطقه انسانی می‌تواند ساحات عقل نظری و عملی را طی کند که همان گستره حکمت است.

ایشان بر این عقیده است که جامعیت انسان است که او را احسن الخالقین کرده است و هر فیضی که خداوند به انسان عطا کرده، پراکنده‌اش در جهان هم هست؛ اما جمعش در خصوص انسان است. آن مبدأ وحید، انسان را با اسمای جمال و جلال خویش آفرید. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ب، ص. ۲۲۴-۲۲۵)

انسانی که وارسته از آنانیت شود در همین دنیا لذت بهشت را می‌برد و همسان بهشتیان دائماً در حضور اسمای الهی است. اگر یاد خدا در نهان انسان نهادینه و استوار شود نه خواب تن که مرگ موقت است توان زدودن یاد خداوند را دارد نه مرگ بدن که خواب ممتد است قدرت ربودن آن ذکر منزّه را داراست زیرا روح مجرد انسانی، در حال حیات و ممات و در مشهد و محضر به یاد حق است. رسول اکرم ﷺ فرمودند: «چشمانم می‌خوابد اما دلم نمی‌خوابد». انسان سالک کوی حق که به رسول اکرم ﷺ اقتدا کند از فوز «ابن یقظان» بودن طرفی می‌بندد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ب، ص. ۲۳۶)

نکته مهم آن است که «تخلق به اخلاق الهی، در متن غایت حکمت الهی مأخوذ می‌باشد و برای نیل به چنان کمالی هیچ راهی جز عمل به دستور وحی نخواهد بود تا نفس از بند بدن و آثار مشؤوم آن که مایه طلاح است برهد و به صلاح و فلاح خود بار یابد، لذا حکمت عملی جزء دانش‌های مقدّمی خواهد بود و انجام کارهای دینی جزء اعمال ضروری می‌باشد تا روح به طمأنینه نائل آید و قوای بدنی را شیعه خود کند تا هر سمت که توجه نمود تمام آن قوا به امامت نفس مطمئنه او را مشایعت کنند و مایه شیوع بینش او گردند، تا آن امام القوی، وجه همّت خویش را بسوی ذات حق و اسمای حسنی او و صفات علیای وی و صحائف و رسولان او و کیفیت صدور نظام احسن از وی و چگونگی بازگشت نفس و دیگر موجودات به سمت او نماید». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۷۲)

پس از وصول صاحب نفس مطمئنه است که فرمان الهی با رضایت دو سویه صادر می‌شود و این صیوررتی ویژه است. سخن کوتاه آنکه جوادی آملی این تکامل وجودی نفس ناطقه را در پرتو تقرب به کمال مطلق و جمال و جلال نامحدود خدای سبحان می‌داند و اضافه می‌کند که تقرب به خدا همان‌گونه که فراتر از زمان و زمین است، منزّه‌تر از عناوین اعتباری و مفاهیم انتزاعی است. طبق نظر ایشان این تقرب به خدا، مبراتر از ماهیات خواهد بود، زیرا:

«اصالت از آن وجود است نه ماهیت و نیز منزّه‌تر از حقیقت وجود، بنا بر تباین آن است، چون در صورت تباین، راه مستقیم و صراط منسجمی میان انسان سالک متقرب و مقصد نهایی او وجود ندارد، چون تمام مقاطع آن از هم گسسته‌اند. تنها مبنایی که می‌تواند حقیقت تقرب به منبع کمال را توجیه حکیمانه کند و با این تبیین هم معنای سعادت روشن شود هم معانی کمال و تقرب و ... واضح گردد، جریان اصالت وجود و تشکیک آن است که بیانگر پیوند ناگسستنی مراتب ضعیف و قوی و اقوی است و حرکت جوهری که سیر از ضعیف نازل به قوی عالی را ممکن می‌داند و صیوررت ناقص به صورت کامل را تصحیح می‌نماید.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۷۱)

بنابراین کمال وجودی نفس، سعادت متعالیه خواهد بود و تمام فضیلت‌های علمی و عملی، عقلی و دینی، زمینه‌ای برای نیل به کمال وجودی نفس - فناء فی الله - که مولفه واحد است می‌باشد. در مقام فنا که «دار القرار» و مقصد سیر و سلوک سائران و عارفان است، سالک نه تنها غیر و «ما سوی الله» را نفی می‌کند، اصلاً آن‌ها و حتی خود را نمی‌بیند تا آن را نفی کند، زیرا اثبات «ثابت» و نفی «منفی» دو چیز است و این تعدد و کثرت، با وحدت شهود راستین، سازگار نیست. وقتی سالک به مقام فنا

بار یابد، فانی در شهود ذات اقدس خداوند است و بس و نه تنها خود را نمی‌بیند، توحید و فنای خود را هم نمی‌بیند و فقط «الله» و هویت مطلقه الهی را بی‌اکنه‌ای می‌بیند و می‌گوید «لا هو إلا هو» که هر کدام از اذکار معهود و معروف، نشانه مرتبه‌ای از مراتب سالکان کوی توحید است. وقتی کلام به مقام فنا برسد، پایان می‌پذیرد، چون در آن مقام، مجالی برای کلام نیست و تمام‌شدنی هم نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۴ الف، ص. ۶۴۳) دلیل خلقت انسان، همین است. «انسان برای کمال و جودی آفریده شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۴ الف، ص. ۵۰۲) رسیدن نفس به کمال نهایی خود، همان سعادت حقیقی و متعالیه انسان است. «خیر و سعادت که در مبحث علم النفس به عنوان کمال نفس مطرح می‌شود درجه کامل وجود، مراد است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ج. ۳، ص. ۶۲۷) نتیجه آنکه دیدگاه جوادی آملی درباره سعادت به خوانش تفسیر غالب از سعادت نزدیکتر است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه‌گیری

جوادی آملی سعادت را در تکامل نهایی نفس می‌داند و از نظر ایشان کمال، در پرتو تقرب به کمال مطلق و جمال و جلال نامحدود خدای سبحان است. وی برای رسیدن به سعادت از عواملی همچون کمال نفس سخن می‌گوید که ذاتا و در پی حرکت جوهری این امکان برای نفس وجود دارد که مراتب وجودی را یکی پس از دیگری طی کرده به وجود مطلق نزدیک و نزدیکتر شود و در مقام فنا به دارالقرار دست می‌یابد. در چنین جایگاهی انسان به سعادت حقیقی راه یافته است. میتوان نتیجه گرفت این تفسیر از سعادت، به تفسیر غایت غالب از سعادت، نزدیکتر است.



منابع

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹)، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام (لابن شهر آشوب، چاپ اول، قم.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، محقق / مصحح: هارون عبدالسلام محمد، ج. ۳، چاپ اول، مکتب العلم الاسلامی، قم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج. ۳ و ۱۴، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت.
۴. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، مترجم، محمد حسن لطفی، رخ نو، تهران.
۵. جوادی، محسن (۱۳۹۸)، سعادت، دانشنامه امام علی علیه السلام، ص. ۲۲۳-۲۳۸.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) الف، فطرت در قرآن، ج. ۱۲، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۷. _____ (۱۳۸۴) ب، تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه)، چاپ چهارم، نشر اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۸۵) الف، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۸۵) ب، تفسیر انسان به انسان، چاپ دوم، قم، نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۵) ج، هدایت در قرآن، ج. ۱۶، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۶) الف، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، چاپ چهارم، نشر اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۶) ب، سرچشمه اندیشه، ج. ۳، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۳. _____ (۱۳۸۶) ج، رهیقت مختم، ج. ۱، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۱۴. _____ (۱۳۸۷)، دین شناسی، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸) الف، قرآن در قرآن، ج. ۱، چاپ هشتم، نشر اسراء، قم.
۱۶. _____ (۱۳۸۸) ب، شمیم ولایت، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۷. _____ (۱۳۸۸) ج، معاد در قرآن، ج. ۴، چاپ ششم، نشر اسراء، قم.
۱۸. _____ (۱۳۸۹) الف، امام مهدی عج موجود موعود، چاپ ششم، نشر اسراء، قم.
۱۹. _____ (۱۳۸۹) ب، ادب فنای مهربان، ج. ۱، چاپ هفتم، نشر اسراء، قم.
۲۰. _____ (۱۳۸۹) ج، تفسیر تسنیم، ج. ۱۳، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.

۲۱. _____ (۱۳۸۹) ح، تفسیر تسنیم، ج. ۲۱، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۲. _____ (۱۳۹۰) الف، ادب قضا در اسلام، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۳. _____ (۱۳۹۰) ب، ادب فنای مقربان، ج. ۷، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۴. _____ (۱۳۹۱)، ادب فنای مقربان، ج. ۸، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۵. _____ (۱۳۹۳)، قرآن، میزان شناخت قرآن، نشر اسراء، قم.
۲۶. _____ (۱۳۹۴) الف، دانش و روش بندگی، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۷. _____ (۱۳۹۶)، امامت، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۸. _____ (۱۳۹۸)، حیات عارفانه امام علی (ع)، دانشنامه امام علی علیه السلام، ص. ۹۶-۱۱.

۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، محقق/مصحح: داوودی صفوان عدنان، دارالشامیه، بیروت.

۳۰. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۴)، نهج البلاغه للصبیحی صالح، چاپ اول، هجرت، قم.

۳۱. صدر المتلهین شیرازی (۱۳۹۱)، شواهد الربوبیه، ترجمه علی بابایی، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران.

۳۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، محقق: حسینی اشکوری احمد، چاپ سوم، مکتبه المرتضویه، تهران.

۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی (ط - الإسلامیه)، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

۳۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج. ۵، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، تهران.

35. rrr d,, W.RRR(1967), TThe nrrll oo od nrrr ssoo```s Ehh,,,, ,, Aristotle: A Collection of Critical Essays, ed. J.M.E. Moravcsik, London, University of Notre Dame Press.