



The Place of Gnosis in the Ethical Theory of Ayatollah Javadi Amoli

Hosein Ahmadi¹ 

Submitted: 2023.05.06 Accepted: 2024.03.17

Abstract

The purpose of ethics is one of the fundamental topics in moral philosophy, and Ayatollah Javadi Amoli has also addressed this issue. This study, using a descriptive-analytical method, examines his perspective on the subject. According to Ayatollah Javadi Amoli, gnosis (ma'rifa) of divine truths constitutes the happiness (sa'ada) of theoretical reason, while the happiness of practical reason lies in servitude ('ubūdiyya) to God. Therefore, gnosis alone cannot be regarded as the sole factor in attaining happiness. Based on a semantic analysis of knowledge ('ilm) and gnosis, and their distinction, he rejects the idea of God as a mere object of knowledge (ma'lūm) and instead affirms His status as the object of gnosis (ma'rūf). Thus, he assigns greater significance to gnosis over knowledge, particularly intuitive gnosis (al-ma'rifa al-shuhūdīyya*), which he considers to have a stronger impact on achieving happiness. Ayatollah Javadi Amoli classifies knowledge into three levels: knowledge of certainty ('ilm al-yaqīn), vision of certainty ('ayn al-yaqīn), and reality of certainty (ḥaqq al-yaqīn). He defines knowledge of certainty as certain gnosis attained through acquired knowledge (al-'ilm al-ḥuṣūlī), while vision of certainty, and reality of certainty belong to the domain of intuitive gnosis. In evaluating Ayatollah Javadi Amoli's perspective, it appears that cognition and inclination are the two primary factors in attaining happiness. Given its unique characteristics, intuitive gnosis can encompass both cognitive and inclinational dimensions in human beings. The extent to which an individual attains intuitive gnosis of God, corresponding to their existential capacity, determines the degree of their ultimate happiness.

Keywords

moral philosophy, Ayatollah Javadi Amoli, happiness, gnosis, knowledge, knowledge of certainty, vision of certainty, reality of certainty





جایگاه معرفت در دیدگاه اخلاقی آیت‌الله جوادی آملی

حسین احمدی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۶

چکیده

بحث از هدف اخلاق یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق به حساب می‌آید که آیت‌الله جوادی آملی نیز به آن پرداخته است. این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه وی در این زمینه را بررسی می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است معرفت به معارف الهی سعادت عقل نظری است، و سعادت عقل عملی در عبودیت خداست. لذا نمی‌توان معرفت را تنها عامل دستیابی به سعادت دانست. بر اساس معناشناسی علم و معرفت و تمایز آنها، وی معلوم بودن خدا را مردود و معروف بودن وی را می‌پذیرد. لذا نقش معرفت را از علم پررنگ‌تر می‌داند، به خصوص معرفت شهودی که تأثیر بیشتری در حصول سعادت دارد. آیت‌الله جوادی آملی بر اساس تقسیم‌بندی معرفت به سه قسم علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین، علم الیقین را معرفت یقینی حاصل از علم حصولی قلمداد می‌کند، اما عین الیقین و حق الیقین را از اقسام معرفت شهودی می‌داند. در مقام بررسی دیدگاه وی، به نظر می‌رسد با توجه به این که بینش و گرایش دو عامل اصلی حصول سعادت هستند، می‌توان چنین معتقد شد که معرفت شهودی به دلیل ویژگی‌هایش می‌تواند دربردارنده هر دو عامل بینشی و گرایشی در انسان قلمداد شود و میزان دستیابی به معرفت شهودی نسبت به خداوند متعال که متناسب با وسعت وجودی هر شخص حاصل می‌شود، میزان سعادت آن فرد را تعیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اخلاق، آیت‌الله جوادی آملی، سعادت، معرفت، علم، علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین

۱. دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.

(h.ahmadi@iki.ac.ir)

۱. مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق تبیین عقلانی چیستی هدف اخلاق است. از آنجا که تمام رفتارها و صفات اخلاقی بر اساس هدف اخلاق شکل می‌گیرد و اولویت پیدا می‌کند، تبیین این چیستی حائز اهمیت است. لذا فلاسفه اخلاق در این زمینه بحث کرده‌اند، به طوری که از سقراط هدف اخلاق معرفت قلمداد شده و تاکنون دیدگاه‌های گوناگون دیگری در این زمینه مانند لذت، قدرت، آرامش‌خاطر و سود بیان شده است. یکی از دیدگاه‌های مهم در این زمینه تبیین جایگاه صحیح معرفت در هدف اخلاق است. ارسطو در نقد سقراط، معرفت را هدف نهایی اخلاق نمی‌داند، بلکه آن را شرط لازم برای وصول به هدف نهایی اخلاق قلمداد می‌کند، و افزون بر معرفت، اراده را نیز از مؤلفه‌های وصول به سعادت به مثابه هدف اخلاق می‌داند. آیت‌الله جوادی آملی نیز به این مطلب پرداخته است. این تحقیق در نظر دارد با تبیین و بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی به دیدگاه صحیح دست یازد.

آیت‌الله جوادی آملی در اخلاق سعادت‌گراست، و افزون بر علم، عمل به علم را نیز از مؤلفه‌های وصول به سعادت قلمداد می‌کند. اما تمایزهایی با نظریه ارسطو در تبیین مصداق حقیقی سعادت دارد. ایشان علوم عملی مانند علم اخلاق را مقدمه عمل کردن به حساب می‌آورد، لذا علم اخلاق مطلوب بذاته محسوب نمی‌شود، بر خلاف برخی علوم مانند الهیات و فلسفه که از منظر ایشان ذاتاً مطلوب و مستقل به حساب می‌آیند، یعنی تابع علوم دیگری نیستند (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۲۶۲). لذا علم اخلاق، مانند عرفان نظری، علمی برای تبیین راه عملی سالک الی الله است، با این تفاوت که اخلاق، بر خلاف عرفان نظری، علمی جزئی محسوب می‌شود، چون موضوعش تهذیب نفس و قوای آن است که قبل از علم اخلاق باید وجود و مجرد نفس در علمی مستقل اثبات شود (جوادی آملی ۱۳۹۰، ۱: ۴۵). ایشان علم اخلاق را فلسفی و غیرمرتبط با عرفان قلمداد می‌کند و موضوع و مسائل علم اخلاق را متمایز از عرفان می‌داند (جوادی آملی ۱۳۸۷-الف، ۲۴۹). در هر صورت شناخت فضایل و رذایل نفس، راه تحصیل فضایل و پرهیز از رذایل و مانند آن از کارکردهای علم اخلاق است (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۲۱؛ جوادی آملی ۱۳۸۷-الف، ۲۴۹).

ایشان علم اخلاق را دو بخش می‌کند، بخشی از آن را نظری می‌داند که با مطالعه، درس و بحث تأمین می‌شود و بخشی را عملی قلمداد می‌کند که به هدایت و راهنمایی معلم اخلاق وابسته است (جوادی آملی ۱۳۹۱-ب، ۱۰۹). آیت‌الله جوادی آملی اهمیت اخلاق را به دو روش نقلی و عقلی تبیین می‌کند. ایشان با تمسک به آیات قرآن کریم معتقد است که اخلاق از اهداف اصلی پیامبران است که زندگی سعادتمندانه بشر را تبیین می‌کنند و زندگی سعادتمندانه در گرو اخلاق الهی است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۳۹). ایشان در تبیین عقلی اهمیت اخلاق، به تأثیرگذاری آن در فرد و جامعه اشاره می‌کند که فرد با کسب فضایل و رذایل صورت نوعیه خود را می‌سازد و فرشته یا حیوان خاص می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۳۶). افزون بر این، همان طور که طبیعت در اخلاق افراد تأثیر می‌گذارد، اخلاق نیز در جامعه تأثیرگذار است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۰۵). از این رو آیت‌الله جوادی آملی رأس اموری را که ساختار جامعه به آن نیاز دارد، تهذیب روح می‌داند که به وسیله اخلاق به دست می‌آید، به طوری که اگر تهذیب روح در جامعه وجود نداشته باشد، انسان از امکانات به خوبی بهره نمی‌برد، بلکه جامعه را آلوده می‌کند و جامعه بی‌اخلاق روح تهذیب ندارد و به تبع آن امکانات را از بین می‌برد و امکانات نتیجه سوء خواهند داشت (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۴۳، ۲۳۷، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۵).

آیت‌الله جوادی آملی موضوع اخلاق را مکلف‌ها می‌داند، نه عالمان یا موجودات مختار. زیرا خدا و فرشتگان

نیز عالم و مختارند، اما از آنجا که مکلف نیستند، مورد خطاب احکام اخلاقی نیستند و موضوع علم اخلاق قرار نمی‌گیرند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۴۱). آیت‌الله جوادی آملی موضوع اخلاق را انسان می‌داند، نه جامعه. به عبارت دیگر، برخی علوم موضوعشان جامعه است، مانند جامعه‌شناسی که اگر جامعه نباشد بحثی نخواهند داشت، اما موضوع علم اخلاق انسان و صفات نفسانی و اختیاری انسان است که با رفتار اختیاری کسب می‌شوند. لذا اگر جامعه آرمانی نبود، احکام اخلاقی باقی است، و انسان‌ها وظایف اخلاقی دارند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۳۸). از جهتی دیگر، احکام اخلاقی برای رفتارها اعتبار می‌شود و بر روی نفس انسانی اثرگذار است، لذا نفس و قوای نفسانی نیز موضوع علم اخلاق شمرده شده است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۱).

آیت‌الله جوادی آملی اخلاق را هیئات نفسانی می‌داند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۷۳) و به تبع ملاصدرا معتقد است نوعیت افراد نیز با این هیئات تغییر می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۳۲۳). اما تربیت اخلاقی را نیز در قلمرو علم اخلاق قلمداد می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-د، ۱۵: ۲۷۳). لذا عناصر مؤثر در اخلاق را که در تربیت اخلاقی حائز اهمیت است برمی‌شمارد. وی معتقد است بینش و گرایش دو عنصر اصلی تأثیرگذار در اخلاق انسان‌هاست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۹۶). با توجه به این که ایشان تربیت اخلاقی را در زمره علم اخلاق می‌داند، به رفتار اخلاقی نیز پرداخته است.

هدف علم اخلاق از منظر آیت‌الله جوادی آملی همچون بسیاری از اندیشمندان، وصول انسان به سعادت است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۶۷). آیت‌الله جوادی آملی سعادت را منحصر در عبادت نمی‌داند، بلکه آیات و روایاتی که هدف خلقت را عبادت معرفی می‌کنند در صدد تبیین جایگاه عبادت «خدا» و نفی عبادت غیرخدا قلمداد می‌کند. لذا معرفت، حکمت، ابتکار و اختراع نیز کمال انسان محسوب می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۶۵). لذا می‌توان گفت هدف خلقت در عالم شدن انسان به معارف الهی است، که سعادت عقل نظری محسوب می‌شود، و سعادت عقل عملی نیز در عبودیت خداست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۳۲۰). اما باید توجه داشت که هر کمال اخلاقی به پشتوانه شناخت، گرایش و اختیار حاصل می‌شود، و انسان، با اکراه، مورد فعل می‌شود نه مبدأ آن، یعنی قابل می‌شود نه فاعل، و قابل شدن با کمال اختیاری منافات دارد. لذا طبق دلیل عقلی و نقلی واجب است که حق و کمال برگزیده شود (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۱۸۵).

روش علم اخلاق از منظر آیت‌الله جوادی آملی نقلی و عقلی است. لذا از جهتی متن علم اخلاق برآمده از نقل است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۴۹) و از جهتی دیگر علم اخلاق و فلسفه اخلاق در برهانی و استدلالی بودن مشترک‌اند، زیرا برای شرح مطالب اخلاقی به برهان و استدلال نیاز است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۵۰). بر این اساس، اخلاق از منظر آیت‌الله جوادی در زمره علوم جزئی است، که زیرمجموعه حکمت و فلسفه است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۶۵). از این رو علم اخلاق را مانند دیگر علوم جزئی زیرمجموعه جهان‌بینی که علم کلی است قلمداد می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۱). مراد از جزئی بودن شخصی بودن نیست، که اگر شخصی محسوب شوند، جاودانه و ثابت نخواهند بود و در قلمروی استدلال و علم قرار نمی‌گیرند. از این رو قضایا و اصول اخلاقی که علم اخلاق را تشکیل می‌دهند قضایای کلی‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۹-۳۰)، که به دلیل زیرمجموعه قضایای کلی‌تر بودن - یعنی جهان‌بینی - جزئی دانسته شده‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۱)، و به عبارتی جزئی اضافی‌اند. از این رو علم اخلاق درباره علوم کلی مانند مسئله شرک و توحید، که از علوم کلی است، اظهار نظر می‌کند و علوم نافع را از

غیرنافع متمایز می‌سازد (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۳).

آیت‌الله جوادی آملی نگرش بیرونی به علم اخلاق را وظیفه فلسفه اخلاق دانسته است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۳۰)، اما بیش از آن که از اصطلاح فلسفه اخلاق و فرااخلاق استفاده کند، اصطلاح مبادی اخلاق را به کار برده است. ایشان روش کسب مبادی اخلاق در قرآن را عقلی و استدلالی قلمداد می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۵۰) و برخی مسائل آن را تغییرپذیری و تغییرناپذیری احکام اخلاقی (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۸۳)، جاودانگی اخلاق (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۱۹)، فطری بودن یا نبودن اخلاق (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۷۳)، رابطه باید و هست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۴۱) قلمداد کرده است. یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق جایگاه معرفت و رابطه معرفت و سعادت در اخلاق است که این تحقیق بدان می‌پردازد.

۲. علم و معرفت

برخی اندیشمندان مانند سقراط معرفت را مصداق سعادت و هدف اخلاق معرفی می‌کنند. اما آیت‌الله جوادی آملی با توجه به شکی شدن برخی علماء، همچون بلعم باعورا، سعادت را منحصر به دستیابی به علم نمی‌داند (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۴۳۰)، بلکه افزون بر بینش، گرایش را نیز برای دستیابی به سعادت لازم قلمداد می‌کند. اما ایشان معرفت را هم در تحصیل و هم در تغییر اخلاق دارای مؤثرترین نقش می‌داند، که البته معرفت حضوری تأثیر بیشتری در تحصیل و تغییر اخلاق دارد (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۹۱). ایشان ضمن تفکیک علم از معرفت و تعریف معرفت، ارتباط هدف اخلاق با اقسام معرفت را مشخص کرده است.

آیت‌الله جوادی معرفت را از مصدر «عرف» به معنای اطلاع یافتن از چیزی و علم پیدا کردن به خصوصیات و آثار آن دانسته است. اما ایشان تمایز علم و معرفت را این می‌داند که اگر معلوم به ذهن انسان بیاید، معمولاً واژه علم به کار می‌رود، و چون ذات اقدس باری تعالی را نمی‌توان در ذهن تصور کرد، معلوم نخواهد شد و مصداق معلوم نخواهد بود. لذا مصداق سعادت نبودن علم محرز می‌شود، زیرا هدف اخلاق که تقرب الهی است لازم دارد که بتوان درباره خدا شناختی پیدا کرد. البته امکان دارد بتوان آن را برای وصول به سعادت مفید دانست، اما نمی‌توان همه علوم را برای سعادت بشر ضروری دانست، بلکه باید به اقسام علوم توجه کرد.

علوم به دو دسته تقسیم می‌شوند، برخی برای وصول به سعادت مفیدند و برخی مضرند. آن‌ها علمی که مضرند نیز برخی حجاب نورانی محسوب می‌شوند و برخی حجاب ظلمانی. برای مثال، اگر کسی در وصول به خدا از علم استفاده کند، اما عجب و تکبر که آفت علم محسوب می‌شود گریبان‌گیرش شود، این علم حجاب ظلمانی محسوب می‌شود. اما امکان دارد علم حجاب نورانی نیز قلمداد شود. برای مثال، اگر آن علم ما را به گونه‌ای به خود مشغول کند که غافل از هدف علم که وصول به محبوب و معلوم بود شویم آن علم حجاب نورانی محسوب می‌شود. کلام آیت‌الله جوادی درباره حجاب ظلمانی و نورانی بودن علم چنین است:

اگر دچار غرور و خودبینی و برترانگاری خود نسبت به دیگران شود، گرفتار حجاب ظلمانی است و چنانچه از این ردیلت‌ها برهد و افزون بر علم، به عدل نیز آراسته شود، تازه این علم بی‌عیب و دانش بی نقص او، خودش حجابی است نوری که تاریکی‌ها از ساحت آن زدوده شده است؛ اما چه بسا از فرط روشنائی، مانع از نگریستن به معدن علم و شهود مرکز عدالت باشد؛ چنان که اگر یک مطلب عمیق ریاضی از دسترس اندیشه نوآموزی به دور بود، مقدمات علمی آن مسئله ریاضی که از جنس نور است، برای این نوآموز حجاب اصل مطلب است. (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۶۷)

معرفت از علم متمایز است، و معرفت را این گونه تبیین کرده‌اند که معرفت یعنی تمیز دادن شیء از غیر خودش. از این رو خداوند اگرچه معلوم نتواند باشد، اما «معروف» می‌تواند باشد؛ زیرا ادراک ذات ربوبی با اوصافش - نه ادراک ذات به تنهایی - به طوری که قابل تمییز از غیر باشد ممکن است (جوادی آملی ۱۳۸۸-الف، ۲: ۱۳۲). با توجه به این که معرفت به خدا برای وصول قرب الهی که هدف نهایی اخلاق است، ضروری است، پس حداقل برخی اقسام معرفت با هدف اخلاق مرتبط است. ایشان معتقد است درک صحیح وجود خدا همراه نفی شریک، نور معرفت را در دل زنده می‌کند و انسان خدا را ناظر و آگاه بر رفتار خود می‌بیند (جوادی آملی ۱۳۹۱-الف، ۳۲۷). لذا در رفتار اخلاقی بسیار مؤثر است.

۳. رابطه اقسام معرفت با هدف اخلاق

آیت‌الله جوادی آملی رابطه هر کدام از اقسام معرفت را با اخلاق متمایز می‌داند. اگر معنای یقین از معرفت را قصد کنیم، به سه نوع یقین پی خواهیم برد: یکی علم الیقین، دومی عین الیقین و سومی حق الیقین است. علم الیقین به معنای یقین برهانی است، که از سنخ علم حصولی خواهد بود و هدف اخلاق محسوب نمی‌شود، بلکه می‌تواند علت برای حصول سعادت به حساب آید. برای علم الیقین مثال زده شده است به علم به آتشی که از طریق برهان حاصل می‌شود، مثل این که علت منحصراً دود آتش باشد، و با رؤیت دود پی به آتش ببریم (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۳۴۲).

آیت‌الله جوادی معتقد است معرفتی که از سنخ حصولی محسوب می‌شود علت ناقصه وصول انسان به هدف اخلاق یعنی سعادت است، اما هدف اخلاق به حساب نمی‌آید. یقینی که معرفت انسان محسوب می‌شود دو قسم است. سنخ اول آن یقین حصولی است، که یقین بیرونی است، و برای امثال فرعون هم ایجاد شده است، اما چون همراه با نور درونی و یقین درونی نبوده است سبب انکار حق گردیده و گرایش به عبودیت را در وی ایجاد نکرده است (جوادی آملی ۱۳۸۹-ج، ۹: ۱۳۸).

معرفت شهودی، که یقین درونی ایجاد می‌کند، از طریق برهان حاصل نمی‌شود، بلکه از طریق عبادت و بندگی حاصل می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۸-الف، ۲: ۴۰۸) و ویژگی‌هایی دارد که توجه به آنها برای تبیین جایگاه آن در اخلاق حائز اهمیت است. معرفت شهودی افزون بر در برداشتن بیش، گرایش را نیز دارد و با توجه به در برداشتن بیش و گرایش، می‌تواند علت تامه برای سعادت قرار گیرد. زیرا همراه با نور درونی و یقین درونی است که افزون بر افزایش بینش انسان، گرایش انسان را نیز تأمین می‌کند و نمی‌تواند با عمل همراه نباشد. زیرا معرفت شهودی انگیزه‌ای که برای انجام فعل ایجاد می‌کند تمام توجه انسان را بر شهودش متمرکز می‌کند. لذا گرایشی غیر از متعلق معرفت شهودی باقی نمی‌گذارد. البته معرفت‌های شهودی دارای درجات متعدد هستند و هر چه معرفت شهودی کامل‌تر باشد گرایش بیشتر خواهد بود.

سنخ دوم معرفت به معنای یقین شهودی که همراه با نور درونی است عین الیقین و حق الیقین را شامل می‌شود (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۳۵۲؛ ۱۳۸۸-ب، ۵۰۲). اگرچه هر دو مرتبه عین الیقین و حق الیقین شهود حق است، اما بیان‌کننده دو درجه از شهود است که تمایزاتی با یکدیگر دارند. برای مثال، در عین الیقین توجه به مدرک وجود دارد، که وجود حق را می‌یابد، اما در حق الیقین حق به صورت وجود ربطی دریافت می‌شود، که توجهی به خود نیست، لذا وجود حق را به اندازه ظرفیت وجودی خود می‌یابد و بالاترین درجه معرفت شهودی به حساب می‌آید که معرفتی بالاتر از آن نمی‌توان تصور کرد (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۳۵۲). لذا به اذن و قدرت حق، کارهای خارق عادت

انجام می‌دهد؛ آفرینش پرنده توسط حضرت عیسی و زنده کردن مرده‌های درهم‌آمیخته به اذن الهی و به دست حضرت ابراهیم مصادیق حق‌الیقین شمرده می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۳۰۳؛ ۱۳۸۹-ه، ۱۴: ۳۲۴). حق‌الیقین آخرین درجه یقین به حساب می‌آید که این درجه دارای مراتب متعدد است (جوادی آملی ۱۳۸۹-د، ۱۳: ۴۱۱-۴۱۲).

عین‌الیقین درجه‌ای پایین‌تر از حق‌الیقین محسوب می‌شود، اما از درجات اعلای یقین به حساب می‌آید (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۳۱۱)، که برای تبیین مقام عین‌الیقین به مشاهده بهشت و جهنم افراد در همین دنیا می‌توان اشاره کرد (جوادی آملی ۱۳۸۹-ه، ۲۳: ۵۶۲). همانطور که برخی مقام عین‌الیقین را چنین تعریف کرده‌اند که نفس بتواند معقولات را در عالم مفارقات با چشم باطنی مشاهده کند (میرک بخاری ۱۳۵۳، ۲۶).

از تحلیل فوق و عبارات آیت‌الله جوادی آملی می‌توان چنین نتیجه گرفت که کمال و سعادت منحصر در دستیابی به علم حصولی نیست (جوادی آملی ۱۳۸۸-ب، ۲۴۰)، اگرچه علم برای قوه عامله و وصول به سعادت لازم است، همان‌طور که اعمال نیک مانند تقوا در حصول اندیشه صحیح بی‌تأثیر نیست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ب، ۹۰). علم و عمل رابطه رفت‌ووبرگشتی با یکدیگر دارند، یعنی انسان برای عمل نیاز به علم دارد و هر چه قدر انسان به علمش عمل کرد، ظرفیت دریافت علم بیشتر و عمیق‌تر را پیدا می‌کند. اما علم منحصر به علم حصولی نیست، بلکه معرفت شهودی در سعادت انسان نقش بسزایی دارد و درجاتی از آن نتایج رفتار اخلاقی انسان محسوب می‌شود.

معرفت به معنای یقین شهودی شامل عین‌الیقین و حق‌الیقین نیز می‌شود که دو درجه از مراتب یقین محسوب می‌شوند و از نتایج وصول به سعادت در درجات بالای آن به حساب می‌آیند و بدون اعمال عبادی دسترسی به آن مراتب امکان ندارد، چنان‌که آیت‌الله جوادی بر نقش عبادت در اخلاق و سعادت بشری تأکید دارند و عبادت را از شئون حکمت عملی و اخلاق می‌دانند (جوادی آملی ۱۳۸۹-الف، ۲: ۳۸۲). ایشان معتقد است حکمت عملی مانند حکمت نظری نوعی معرفت به حساب می‌آید (جوادی آملی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۴۲۹) که در بردارنده عین‌الیقین و حق‌الیقین است. آیت‌الله جوادی آملی از جهتی وصول به یقین را از فواید عبادت می‌داند و برای یقین به مراتبی همچون عین‌الیقین و حق‌الیقین معتقد است (جوادی آملی ۱۳۸۸-الف، ۲: ۴۰۵) و از جهتی دیگر ایشان تصریح دارد که سعادت عقل عملی در عبودیت خداست (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۳۲۰). پس حکمت عملی حاصل از عقل عملی نوعی از معرفت به حساب می‌آید، اگرچه عقل عملی نیز برای فعالیت عبادی خود به معرفت مقدماتی نیاز دارد.

شایان ذکر است که گاهی عبادت بر مجموع اعتقاد، تخلّق و عمل و گاهی بر جزء خاصی از دین اطلاق می‌شود و غالباً رفتارهای سنتی، اعم از واجب و مندوب را عبادت می‌نامند. اطلاق عبادت بر معرفت به معنای حکمت نظری و دانش ویژه به اعتبار وجوب یا استحباب تحصیل آن است و گرنه عنوان عبادت بدون قرینه، بر خود علم اطلاق نخواهد شد (جوادی آملی ۱۳۸۹-الف، ۲: ۳۸۲). بیان آیت‌الله جوادی در غایت نهایی نبودن علم در حکمت نظری و عملی چنین است:

بنابراین قوت و استکمال قوه نظری گرچه نتیجه مترتب بر آموزش علوم است لیکن این نتیجه غایت وسطی است و غایت نهایی همان ایمان است. از این رو بر کلام صدرالمآلهین، آنجا که غایت حکمت نظری را استکمال قوه نظری انسان می‌خواند، این نکته را باید افزود که این استکمال نیز غایت نهایی نیست، بلکه غایت نهایی حکمت نظری همانند غایت نهایی حکمت عملی همان اعتقاد و ایمان است که مربوط به عقل عملی می‌باشد. (جوادی آملی ۱۳۷۵، ۱-۱)

آیت‌الله جوادی آملی در بیانی دیگر به قوه عاقله به عنوان معیار کمال اخلاقی توجه کرده است، اما منظور از عقل را عقل عملی و قوه محرکه می‌داند که در برخی روایات بدان معنا اشاره شده است که «العقل یعبد به الرحمان ویکتسب به الجنان» (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۲۵۱). با توجه به این که بینش و گرایش دو عنصر اصلی انسان برای وصول به سعادت است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۲۹۶)، آنچه افزون بر علم برای وصول به کمال نیاز است عملکرد انسانی است، نه اینکه علم به تنهایی هدف اخلاق باشد، بلکه عملکرد انسان نیز در راستای ارتقای دریافت‌های شهودی و تقرب الهی لازم است، و این جز از طریق عبادت حاصل نمی‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۸-الف، ۲: ۴۰۸). لذا عقل عملی، که قوه محرکه برای انجام عبادت است، معیار کمال اخلاقی و وصول به هدف اخلاق است که معرفت شهودی است و دارای حداقل دو درجه است که معرفت عین الیقین و حق الیقین را برای بشر به ارمغان می‌آورد و معرفت شهودی به دلیل این که افزون بر بینش، گرایش را نیز در انسان ایجاد می‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۹۱)، می‌تواند علت تامه حصول سعادت در انسان باشد. زیرا علت تامه تهذیب نفس علم و اراده یا همان بینش و گرایش است (جوادی آملی ۱۳۸۷-ج، ۱۴۴).

۴. بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

نکات ذیل برای فهم جایگاه معرفت مهم به نظر می‌رسد:

اولاً مثال به مشاهده حسی برای مقام عین الیقین (جوادی آملی ۱۳۷۹، ۳۴۲-۳۴۳) از این جهت مناسب است که تشبیه معقول به محسوس محسوب می‌شود و می‌توان ویژگی مشاهده باطنی را در مقام عین الیقین با توجه به مشاهده حسی بیان کرد. اما باید توجه داشت که مشاهده عین الیقینی از سنخ مشاهده حس ظاهری نیست، بلکه از نوع علم شهودی است و نباید مثال به مشاهده حس ظاهری انتظار علم حصولی در عین الیقین را در پی داشته باشد. لذا مشاهده در عین الیقین از مشاهده حس ظاهری که علم حصولی محسوب می‌شود متمایز است و از مشاهدات باطنی محسوب می‌شود که در این دنیا برای برخی انسان‌ها حاصل می‌شود و همه انسان‌ها در آخرت این نوع مشاهده را خواهند داشت.

در مقام حق الیقین نیز باید به گونه‌ای درک مظهر خدا بودن انسان را تبیین کرد که انسان ارتباط وجود خود با خدا را می‌یابد و وجودی مستقل برای خود قائل نیست و در مراتب بالای این مقام، اراده او همان اراده الهی می‌شود، مانند این که رابطه صورت ذهنی انسان با صاحبش درک شود و به گونه‌ای این رابطه فرض شود که صورت ذهنی انسان دارای درکی باشد که رابطه خود را با صاحبش یعنی انسان درک کند، به نحوی که نیاز خود به توجه صاحبش را بیابد، بدین صورت که توجه نکردن انسان موجب نابودی آن صورت می‌شود و آن صورت هیچ استقلالی از خود ندارد. اگر انسان دیدش به خود و رفتارهای خود با خدای متعال را بدین گونه تنظیم کند، بسیاری از رفتارهایی که بندگی خدا محسوب می‌شود به وسیله انسان ایجاد می‌شود و هدف اخلاق حاصل شده است. لذا بندگی خدا همان هدف اخلاق به حساب می‌آید.

ثانیاً بیان آیت‌الله جوادی این است که انسان در اخلاق با قوه عامله به عبادت می‌رسد و از فواید این عبادت حصول حق الیقین است که ظاهراً این گونه است که انسان با عمل به عبادت به حق الیقین می‌رسد. حال پرسش این است که حق الیقین را که فایده عبادت است به انسان افزوده می‌کنند، اگرچه آن را نیت نکرده باشد، یا در اخلاق باید

وصول به مرتبه حق‌الیقین را نیت کند و در نظر بگیرید؟ کلام آیت‌الله جوادی در این مورد ساکت است. با توجه به این که اخلاق به امور اختیاری تعلق می‌گیرد، اگر بخواهیم مقام حق‌الیقین را از سعادت بشری و نتیجه اخلاق بشماریم باید آن را نیت کنیم. غایت‌گرا بودن یا وظیفه‌گرا بودن در اینجا بروز و ظهور دارد که آیا سعادت خودبخود حاصل می‌شود و نتیجه قهری انجام عبادات و افعال اخلاقی و فضایل اخلاقی است یا اگر بخواهد نتیجه اخلاقی باشد باید قصد شود تا این که در قلمرو اخلاق قرار بگیرد، که اگر نتیجه قهری فضایل باشد در قلمرو اخلاق قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، آیا سعادت به نتایج قهری افعال اخلاقی اطلاق می‌شود یا سعادت اخلاقی به آن نتایج اختیاری اخلاق اطلاق می‌شود؟ اگر به نتایج قهری اخلاق اطلاق شود، از دایره اخلاق خارج خواهد بود، چون خودش اختیاری حاصل نشده است؛ اما اگر سعادت تنها به نتایج اختیاری اطلاق شود، سعادت در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرد و می‌توان گفت آیا باید سعادت را قصد و اختیار کرد یا نه؟ و بدین گونه بحث نظریه اخلاق هنجاری و معیار ارزش اخلاقی پیش می‌آید که بر اساس هدف نهایی اخلاق تعیین می‌شود و اگر نیت اختیار شد ارزش پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر، برای تکمیل بحث اخلاقی می‌توان به این نکته اشاره کرد که هدف نهایی اخلاق به گونه‌ای است که مراتب بالای آن وصول به حق‌الیقین است، نه این که تنها فایده عبادت باشد، همان طور که هرچند سود، قدرت، آرامش خاطر فایده رفتار اخلاقی می‌تواند باشد، با این حال برخی از مقامات و فواید باید قصد شود تا حاصل شود و گرنه حصول آن بدون قصد فایده اخلاقی محسوب نمی‌شود، زیرا از روی اختیار حاصل نشده است، اگرچه مقدمات آن با اختیار حاصل شده باشد، اما نتیجه اخلاق به فایده و نتیجه‌ای اطلاق می‌شود که مقصود و متعلق نیت فاعل اخلاقی بوده باشد. زیرا اولاً اخلاق بر پایه اختیار استوار است، ثانیاً اخلاق بر اساس نیت و قصد فاعل اخلاقی شکل می‌گیرد و تا چیزی نیت فاعل اخلاقی نباشد حصول آن از نتایج اخلاقی محسوب نمی‌شود.

ثالثاً تمایزات میان مقام عین‌الیقین و حق‌الیقین را می‌توان با تبیین ویژگی‌های بیشتری بیان کرد. هرچند آیت‌الله جوادی آملی برخی ویژگی‌های حق‌الیقین را بیان کرده است و در این تحقیق نیز بیان شد که برای مثال حق‌الیقین مظهر عزت و حکمت الهی محسوب می‌شود (جوادی ۱۳۸۹-ب، ۱۲: ۳۰۳)، اما افزون بر نکات یادشده می‌توان این گونه بیان کرد که در مقام عین‌الیقین امکان توجه نداشتن به خدا وجود دارد، مانند رؤیت تجسم اعمال برای انسان‌هایی که به خدا معتقد نیستند. اما در حق‌الیقین، وصول به مقام حقیقت است که نمی‌توان توجه نداشتن به خدا را در آن تصور کرد. پس انسانی که ریاضت بکشد و با مجاهده نفس قله‌های تسلط بر نفس اماره را طی کند امکان وصول به مقام عین‌الیقین را دارد، اما اگر فردی الهی نشود به مراتب بالای عین‌الیقین و به هیچ مرتبه‌ای از مقام حق‌الیقین نخواهد رسید. با تبیین یادشده می‌توان درک کرد که امکان دارد کسی به مقام عین‌الیقین برسد و تجسم اعمال دیگران را مشاهده کند، اما خودش حد نصاب اخلاقی را که توحید است دارا نباشد.

رابعاً هدف بودن معرفت شهودی در اخلاق به معنای نفی مقامات اخلاقی در مراتب پایین‌تر نیست، بلکه اعلا مرتبه سعادت وصول به مرتبه حق‌الیقین است که بیش و گرایش را در بردارد و سبب رفتار اخلاقی می‌شود، سعادت که به دلیل شدت درجه بیش و گرایش سبب می‌شود انسان از روی اختیار انگیزه انجام رذایل اخلاقی را نداشته باشد، زیرا بیش و گرایش حاصل از مرتبه حق‌الیقین حقیقت رذایل اخلاقی را برای صاحبش عیان می‌کند، به گونه‌ای که به واسطه تنفیری که در صاحب این معرفت ایجاد می‌شود هیچ انگیزه‌ای برای انجام رذیلت اخلاقی را نخواهد داشت.

خامساً اگرچه مقام حق یقین در قلمرو علم عرفان دانسته می‌شود و اهداف اخلاقی پایین‌تر از درجات عرفانی تلقی می‌شود، اما اولاً اخلاق اهدافی را دنبال می‌کند که درجات بالای آن وصول به اهداف عرفانی است و انسان عارف بدون اخلاق نمی‌تواند مقامات عرفانی طی کند؛ ثانیاً تفکیک اخلاق و عرفان از اعتباریات بشری است، اما در حقیقت رفتار اختیاری فضیلتمند که موضوع اخلاق است، نتایجی دارد که در اخلاق بدان توجه می‌شود، لذا قصد شدن و متعلق نیت قرار گرفتن حق یقین منافاتی با اخلاق ندارد که درباره رفتار اختیاری بشر بحث می‌کند و فضایل و رذایل را برای رفتار اختیاری تبیین می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

در تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی التفات خوبی به تمایز میان مراتب یقین شده است. اما جایگاه دقیق آن در اخلاق نیاز به تبیین مناسب‌تری دارد، مانند این که برخی از صور معرفت می‌توانند هدف اخلاق قرار گیرند، چرا که نوع معرفت و ویژگی‌های آن به گونه‌ای است که هدف اخلاق برآورده می‌شود. اگرچه برخی از درجات یقین مانند علم یقین بدون اراده قوی رفتار اخلاقی را در پی ندارند و نمی‌توانند هدف اخلاق محسوب شوند، اما برخی از درجات یقین مانند حق یقین به گونه‌ای است که انگیزه قوی برای انجام فعل اخلاقی را در انسان ایجاد می‌کند.

مقام حق یقین از جهتی انگیزه انجام فضایل اخلاقی را در انسان ایجاد می‌کند و از جهتی دیگر هدف اخلاق به حساب می‌آید. زیرا اولاً هدف وقتی مقصود و متعلق نیت قرار می‌گیرد، برای ایجاد رفتار اختیاری ایجاد انگیزه می‌کند، لذا هدف از جهت این که متعلق نیت و مقصود است می‌تواند مقدم بر رفتار محسوب شود؛ ثانیاً رابطه مقام حق یقین با رفتار اخلاقی رابطه رفت و برگشتی است، بدین بیان که از طرفی هر چه رفتار انسان فضیلت اخلاقی محسوب شود، گامی به سوی حق یقین و کسب معارف بالا به حساب می‌آید، و از طرف دیگر کسب مقام حق یقین سبب انگیزه فضایل اخلاقی می‌شود. با این حال شایان ذکر است که مقام حق یقین دارای مراتبی است که هر چه انسان در رفتار اخلاقی کوشا باشد، مراتب بالاتری از این مقام را می‌تواند کسب کند، و آن مقام بالاتر سبب رفتار بافضیلت‌تر و همین‌طور این رفتار مرتبه بالاتر حق یقین را ایجاد می‌کند.

شایان ذکر است که منظور از رفتار فضیلتمند اعم از رفتار جوارحی و جوانحی است، که رفتار جوانحی و نیت فاعل اخلاقی مؤثر حقیقی در وصول به مقام حق یقین است، زیرا قصد حقیقی فاعل است که به رفتار جوارحی متناسب با آن قصد رغبت پیدا می‌کند و آن را انجام می‌دهد. افزون بر این که نیت است که بقاء می‌یابد و همیشه همراه با فاعل می‌ماند. لذا نقش متعلق نیت در اخلاق بسیار حائز اهمیت است.

کتاب‌نامه

- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۵. رَحِیقُ مَخْتُوم، ج. ۱. قم: اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۹. *مراحل اخلاق در قرآن*. قم: اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. *حیات حقیقی انسان در قرآن*. قم: اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷-الف. *دین‌شناسی*. قم: اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷-ب. *نسیم اندیشه (دفتر دوم)*. قم: اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷-ج. *مبانی اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷-د. *تسنیم*. ج. ۱۵. قم: اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۸- الف. *ادب فنای مقربان*. ج. ۲. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۸- ب. *تسنیم*. ج. ۷. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۸- ج. *شکوفایی عقل در پرتوی نهضت حسینی*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹- الف. *تسنیم*. ج. ۲. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹- ب. *تسنیم*. ج. ۱۲. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹- ج. *تسنیم*. ج. ۹. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹- د. *تسنیم*. ج. ۱۳. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹- ه. *تسنیم*. ج. ۱۴. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۰. *عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)*. ج. ۱. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۱- الف. *ادب قضا در اسلام*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۱- ب. *نسیم اندیشه (دفتر اول)*. قم: اسراء.
- میرک بخاری، محمد بن مبارکشاه. ۱۳۵۳. *شرح حکمة العین*. مشهد: دانشگاه فردوسی.

Bibliography

- Javadi Amoli, Abdullah. 1996. *Rahiq Makhtum: A Commentary on Transcendent Wisdom*, Vol. 1. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2000. *Stages of Morality in the Qur'an*. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2005. *The Real Life of Man in the Qur'an*, Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2008a. *Religious Studies*. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2008b. *The Breeze of Thought*. Vol. 2. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2008c. *The Principles of Ethics in the Qur'an*. Qom: Tebyan Cultural Institute. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2008d. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 15. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2009a. *The Etiquette of the Annihilation of the Close Ones [Sharḥ al-Ziyāra al-Jāmi'a al-Kabīra]*. Vol. 2. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2009b. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 7. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2009c. *The Prosperity of Intellect in the Light of Hosseini's Movement*. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010a. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 2. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010b. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 12. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010c. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 9. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010d. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 13. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010e. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 14. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010f. *Tasnim [Exegesis of Qur'an]*. Vol. 14. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010g. *Woman in the Mirror of Glory and Beauty*. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2011. *A Gushing Spring (Commentary on Tamhīd al-Qawā'id)*. Vol. 1. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2012a. *Court Etiquette in Islam*. Qom: Isra'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2012b. *The Breeze of Thought*. Vol. 1. Qom: Isra'. (In Persian)
- Mīrak Bukhārī, Muḥammad bin Mubārakshāh. 1974. *Sharḥ Hikmat al-'Ayn*. Mashhad: Ferdowsi University. (In Arabic)