



Components of Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s Anthropology and Its Brief Application to the Foundations of Transcendent Wisdom: An Analytical-Theoretical Rereading

📧 Sa’īd Famil-Dardashty ¹ | 📧 Mehrdad Hasan-Beygi ²

1. Corresponding Author, PhD in Islamic Philosophy, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: famildardashtysaeedfamil@gmail.com
2. PhD in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. Email: mehrdadhasanb@gmail.com



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 23 July 2025
Revised: 28 October 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online: 27 December 2025

Keywords

Nūr al-Dīn al-‘irāqī,
Anthropology, Eternal
Necessity, Union of
Knowledge, Knower,
and Known, Reciprocal
Relation of States
between Soul and Body,
Religious Rituals.



Abstract

Sayyid Nūr al-Dīn Arākī, known as Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī, is regarded as a prominent contemporary scholar. Despite his complete mastery in the fields of jurisprudence (Fiqh), principles of jurisprudence (‘Uṣūl), and Qur’ānic exegesis (Tafsīr), he is also considered an authority in the rational sciences. In this research, the authors employ a descriptive-analytical method to extract and explain the opinions and theories of this prominent figure in the field of anthropology, and to briefly apply these theories to the foundations of Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta’āliyah). Among the most important components of al-‘irāqī’s anthropology are: belief in the sacred as the criterion of human rationality; human existence as a microcosm corresponding to the existence of the macrocosm; the human soul as a mobile and evolving reality; the elemental body and the super-soul as the two lower and higher levels of the human soul; reaching God as the ultimate goal and perfection of the human soul; harmony between human action and existential form; faith as the main factor in the strength and perfection of the human soul; and the removal of egoism as the wisdom behind establishing religious rituals. The brief application of these components to the foundations of Transcendent Wisdom shows that they are applicable to and interpretable through certain fundamental principles of Transcendent Wisdom, such as the eternal necessity and infinity of God, God and His manifestations being the totality of perfection, the substantial motion of the soul, the unity of the soul and the body, the union of knowledge, the knower, and the known, and the reciprocal relation of states between the soul and the body. The purpose of this application is to explain the use that al-‘irāqī, as a prominent jurist and exegete, has made of the capacities of Transcendent Wisdom – an explanation that itself bears witness to the sublimity of Ṣadriān wisdom, enriched by its religious and Qur’ānic character.

Cite this article: Famil-Dardashty, S.; Hasan-Beygi, M. (2025). Components of Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s Anthropology and Its Brief Application to the Foundations of Transcendent Wisdom: An Analytical-Theoretical Rereading. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 179-208. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7692.1667>





Extended Abstract

Introduction

The present research aims to extract and explain the opinions and theories of Āqā Nūr al-Dīn al-irāqī, a prominent figure in the field of anthropology, and to briefly apply these theories to the foundations of Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah). The main goal of this research is to explain the use that al-irāqī, as a prominent jurist and commentator, has made of the capacities of wisdom in explaining his opinions. No significant research has been conducted so far on the thoughts of al-irāqī, and this work plays the role of a pioneering step in the field. On this basis, the presentation of topics such as 'belief in the sacred as the criterion of human rationality,' 'human existence as a microcosm corresponding to the existence of the macrocosm,' 'the human soul as a mobile and evolving reality,' 'the elemental body and the super-soul as two lower and higher levels of the human soul,' 'reaching God as the ultimate goal and perfection of the human soul,' 'harmony between human action and existential form,' 'faith as the main factor in the strength and perfection of the human soul,' and 'the elimination of egoism as the wisdom behind establishing religious rituals' in al-irāqī's thought, and their application to the foundations of Transcendent Wisdom, are considered the distinctive features of this research. The audience of this research is both seminary and academic scholars.

Method

This research is a theoretical-fundamental study conducted using a descriptive-analytical method. The data were collected through library research, focusing on the extant works of Āqā Nūr al-Dīn al-irāqī, including his writings in jurisprudence, Qur'ānic exegesis, and rational theology, as well as primary sources of Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah), particularly the works of Mullā Ṣadrā and his major commentators. The research proceeded in three stages. First, the relevant texts were examined to extract al-irāqī's explicit and implicit views on human nature, the soul, the body, and the ultimate goal of human existence. Second, the extracted components were systematically categorized into key anthropological themes, such as the criterion of rationality, the microcosm-macrocosm correspondence, the nature of the soul, and the role of faith and religious rituals. Third, each of these components was compared with the foundational principles of Transcendent Wisdom in order to identify points of convergence and applicability. The comparative analysis was guided by standard philosophical principles including the primacy of existence (Aṣṣālah al-wujūd), substantial motion (al-Ḥarakah al-Jawhariyyah), and the union of the knower and the known (Ittiḥād al-āqil wa al-Ma'qūl). Throughout the research, methodological rigor was maintained by ensuring accurate citation, avoiding anachronistic interpretations, and respecting the intellectual context of each thinker.



Findings

The application of issues raised in Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s anthropology to the principles and foundations of Transcendent Wisdom is evident in several respects. These include: the view that belief in the sacred is the criterion of human rationality; the conception of human existence as a microcosm in accordance with the existence of the macrocosm; the understanding of the human soul as a mobile and evolving reality; the distinction between the elemental body and the super-soul as two lower and higher levels of the human soul; the idea that reaching God is the ultimate goal and perfection of the human soul; the harmony between human action and existential form; the notion that faith is the main factor in the strength and perfection of the human soul; and the understanding that the removal of egoism is the wisdom behind establishing religious rituals. All of these themes, as articulated in ‘irāqī’s anthropology, demonstrate a clear applicability to the principles and foundations of Transcendent Wisdom.

Discussion

The findings demonstrate that Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s anthropological views, though articulated within the framework of jurisprudence and Qur’ānic exegesis, are systematically congruent with several foundational principles of Transcendent Wisdom. The view that belief in the sacred is the criterion of human rationality corresponds directly to the Ṣadrian principle of the infinity of the Necessary Being (God), for it is only through acknowledging the Absolute that human reason finds its true measure. Likewise, al-‘irāqī’s conception of the human being as a microcosm that mirrors the macrocosm reflects the principle of the correspondence of worlds (Taṭābuq al-‘awālim), a cornerstone of Ṣadrian cosmology. His understanding of the soul as a mobile and evolving reality anticipates, and is fully compatible with, Mullā Ṣadrā’s theory of substantial motion (al-Ḥarakah al-Jawhariyyah) and the doctrine of corporeal origination and spiritual subsistence (Jismāniyat al-Ḥudūth wa Rūḥāniyat al-Baqā’). The distinction between the elemental body and the super-soul as the two lowest and highest levels of the human soul finds its ontological ground in the Ṣadrian gradation of worlds, from the material to the purely intelligible. Finally, al-‘irāqī’s assertion that reaching God is the ultimate perfection of the soul is consistent with the possibility of motion in abstract beings, a subtle but crucial development in Transcendent Wisdom. These convergences suggest that al-‘irāqī, far from being a mere jurist, deliberately employed the philosophical capacities of Ṣadrian wisdom to deepen and refine his religious anthropology, thereby demonstrating the mutual enrichment of Fiqh, exegesis, and philosophy in the later Islamic intellectual tradition.

Conclusion

This study has extracted and systematically articulated the main components of Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s anthropology, including the criteria of rationality, the microcosm-macrocosm relation, the dynamic nature of the soul, the hierarchical levels of the human being, and the ultimate goal of union with God. Each of these components has



been shown to be applicable to fundamental principles of Transcendent Wisdom, such as the infinity of the Necessary Being (God), the correspondence of worlds, substantial motion, the gradation of existence, and the possibility of motion in abstract realities. The brief application confirms that al-‘irāqī, a prominent jurist and exegete, effectively drew upon the resources of Ṣadrian philosophy to ground his anthropological views, a fact that itself testifies to the unique ability of Transcendent Wisdom to integrate rational demonstration with religious and Qur’ānic insights. Future research may extend this comparative approach to other figures in the later Islamic scholarly tradition and explore the practical implications of these anthropological principles for the understanding of religious rituals and moral psychology.

Author Contributions

In this article, the first author was responsible for 60% of the work, including data extraction, and the second author was responsible for 40% of the work, including data analysis.

Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

In this article, the authors have avoided data falsification, distortion, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This article has not received any conflicting funding from any institution.

Conflict of Interest

There are no conflicts of interest in writing this article.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

No artificial intelligence sources were used in the writing of this article.



بازخوانی تحلیلی- نظری مؤلفه‌های انسان‌شناسی آقانورالدین عراقی و تطبیق اجمالی آن بر مبانی حکمت متعالیه

سعید فامیل دردشتی | مهرداد حسن بیگی

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: familardashtysaeedfamil@gmail.com
۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. رایانامه: me.hasanbaygi@gmail.com

چکیده

سید نورالدین اراکی، معروف به آقانورالدین عراقی، از علمای نامی معاصر به شمار می‌رود که با وجود تبحر تام در حوزه «فقه و اصول» و «تفسیر قرآن»، در زمینه «علوم عقلی» نیز شخصیتی صاحب نظر محسوب می‌شود. در این تحقیق، نگارندگان با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال استخراج و تبیین آراء و نظریات این شخصیت برجسته در حوزه «انسان‌شناسی» و تطبیق اجمالی این نظریات بر مبانی حکمت متعالیه هستند. از مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناسی عراقی می‌توان به مواردی نظیر «باور به امر قدسی ملاک عقلانیت انسان»، «وجود انسان به مثابه عالم صغیر مطابق با وجود عالم کبیر»، «نفس انسان به مثابه حقیقتی سیار و شونده»، «بدن عنصری و فوق روح دو مرتبه ادنی و اعلای نفس انسانی»، «وصول به خداوند غایت و کمال نهایی نفس انسانی»، «هماهنگی میان عمل و شاکله وجودی انسان»، «ایمان عامل اصلی قوت و استكمال نفس انسانی» و «رفع انانیت حکمت وضع مناسب شرعی» اشاره نمود. تطبیق اجمالی مؤلفه‌های مذکور بر مبانی حکمت متعالیه مبین این حقیقت است که این مؤلفه‌ها با برخی از مبانی بنیادین حکمت متعالیه نظیر «ضرورت ازلی و عدم تناهی واجب‌تعالی»، «کل الکمال بودن واجب‌تعالی و مظاهر او»، «حرکت جوهری نفس»، «حقیقت واحد بودن نفس و بدن»، «اتحاد علم و عالم و معلوم» و «تعاکس احکام میان نفس و بدن» قابل تطبیق و تفسیر است. هدف از تطبیق مذکور تبیین استفاده‌ای است که مرحوم عراقی در قامت یک «فقیه» و «مفسر» برجسته از ظرفیت‌های حکمت متعالیه کرده است، که این تبیین خود شاهدی بر تعالی حکمت صدرایی به واسطه رنگ و بوی دینی و قرآنی آن است.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۶

کلیدواژه‌ها

نورالدین عراقی، انسان‌شناسی، ضرورت ازلیه، اتحاد علم و عالم و معلوم، تعاکس احکام میان نفس و بدن، مناسب شرعیه.



استناد: فامیل دردشتی، سعید؛ حسن بیگی، مهرداد. (۱۴۰۴). بازخوانی تحلیلی-نظری مؤلفه‌های انسان‌شناسی آقانورالدین عراقی و تطبیق اجمالی آن بر مبانی حکمت متعالیه. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۲۰(۳۷)، ۱۷۹-۲۰۸. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7692.1667>





مقدمه

سید نورالدین اراکی معروف به آقانورالدین عراقی (۱۲۷۸-۱۳۴۱ق) از شمار دانشمندان نامی و برجسته معاصر شیعی به حساب می‌آید. وی تحصیلات ابتدایی خود را در مدرسه سپهداری اراک سپری نمود و سپس در سن ۲۵ سالگی به نجف عزیمت نمود و نزد اساتیدی برجسته‌ای چون آخوند خراسانی، میرزا حبیب رشتی، ملا علی نهایندی به کسب علم و دانش پرداخت (دهگان، ۱۳۹۶، ص. ۲۷). وی از سال ۱۳۲۱ قمری ریاست مطلقه حوزه علمیه شهر عراق (اراک) را به عهده داشته است (خاکباز، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۶). ایشان به دلیل حسن اخلاق و روحیه جوانمردی، محبوبیت بی‌نظیری در میان مردم داشته است، به نحوی سخنان وی در میان عوام و خواص از مردم به منزله فصل الخطاب بوده است (استادی، ۱۳۷۵، ص. ۴۳۶) و کاربرد تعبیری همچون «اول شخص نافذ الکلام» و «مرجع و ملجأ عامه» دلالت بر این جایگاه ویژه وی دارد (وکیلی، ۱۳۹۵، ص. ۹۶). مرحوم عراقی در جنگ جهانی دوم برای دفاع از مسلمانان به مدت سی و نه ماه در استانبول بوده است و اثر مهم خود، یعنی تفسیر قرآن به نام «العقل و القرآن»، را بدون هیچ‌گونه منبع علمی خاصی و صرفاً از روی حافظه و قدرت علمی خود در همان مکان به رشته تحریر درآورده است (دهگان، ۱۳۹۶، ص. ۳۷). در دوران مشروطه، آخوند خراسانی به دلیل نفوذ و جایگاه اجتماعی مرحوم عراقی او را در زمره یکی از بیست عالمی معرفی می‌کند که از شهرهای مختلف انتخاب شدند و در نهایت ایشان به عنوان یک عضو از پنج عضو ناظر بر مصوبات مجلس شورای ملی معرفی شدند (استادی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۷۴). آنچه می‌توان به طور خلاصه در مورد مقام و جایگاه علمی مرحوم عراقی بیان داشت این است که ایشان بدون تردید دارای مرجعیت مسلم در فقه و اصول بوده است و در طول مدت عمر خویش به تدریس کتب مهم فقهی و غیرفقهی نظیر جواهرالکلام، شرح اصول کافی ملاصدرا و خارج اصول فقه پرداخته است (استادی، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۵). از این دانشمند آثار مخطوط در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی بر جای مانده است، که از جمله آن‌ها می‌توان به آثار ذیل اشاره نمود:

۱. یک دوره تفسیر قرآن به نام العقل و القرآن

۲. تقریرات اصول فقه

۳. رساله در اعتقادات

۴. رساله‌ای در شرح دعای صباح به نام درة البيضاء



۵. سفرنامه

۶. رساله نورالایمان در رد بهائیت

۷. رساله عقاید نوریه در حکمت متعالیه

۸. رساله‌ای در مباحث عقلیه

شوربختانه، از میان آثار مخطوط وی تنها یک اثر در قالب تفسیر قرآن از قالب مخطوط به زیور طبع آراسته گردید و همین اثر خود گویای قدرت و تسلط علمی کم نظیر ایشان می باشد. در این پژوهش با محوریت کتاب تفسیری العقل و القرآن و روش توصیفی-تحلیلی سعی شده است که از طرفی دیدگاه‌های انسان‌شناختی مرحوم عراقی استخراج و تبیین گردد، و از طرفی دیگر این دیدگاه‌ها با مبانی و اصول حکمت متعالیه تطبیق اجمالی داده شود تا از این رهگذر دیدگاه‌های مجتهدی فقیه و مفسر نسبت به برداشت‌های فلسفی، مورد مذاقه قرار گیرد و مشخص گردد که دستگاه معرفتی حکمت متعالیه به عنوان دستگاہی فرارشته‌ای این ظرفیت را دارا می باشد که جدای از گرایش حکمی یا غیرحکمی دانشمندان مختلف، مورد استفاده قرار گیرد و از ظرفیت‌های آن در جهت تبیین دیدگاه‌های متفکرین مختلف جدای از گرایش خاص علمی آن‌ها در رشته‌ای مشخص، بهره برده شود.

۱. پیشینه پژوهش

به طور قطع می توان گفت تاکنون هیچ تحقیق قابل توجهی در مورد اندیشه‌های آقانورالدین عراقی انجام نگرفته است؛ صرفاً کتاب تفسیری او یعنی العقل و القرآن (عراقی، ۱۳۶۳) توسط بنیاد فرهنگی کوشان پور و ترجمه‌ای از سفرنامه او توسط ابراهیم دهگان (دهگان، ۱۳۹۶) انجام پذیرفته است. بدیهی است، این دو اثر هیچ‌کدام به اندیشه‌های علمی وی به ویژه دیدگاه‌های انسان‌شناختی او نپرداخته‌اند. بر همین پایه می توان این تحقیق را یکی از اولین تک‌نگاری‌های علمی-پژوهشی در حوزه اندیشه‌های این شخصیت محسوب نمود. اگر بخواهیم کمی بیشتر در مورد جنبه‌های نوآوری این تحقیق اشاراتی داشته باشیم، می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

الف. موشکافی و واکاوی از آراء و عقائد مفسری برجسته و تبیین پیوند آن‌ها با مبانی حکمت متعالیه در جهت ایجاد پیوستگی میان حکمت قرآنی و حکمت برهانی

ب. تبیین نحوه ملازمه میان «پرستش غیر خداوند» و «ملاک عقلانیت انسان»

پ. تبیین نحوه ملازمه میان «وقوع حرکت در مجردات» با «وصول نفوس انسانی به غایت نهایی خود»

ت. تبیین نحوه ملازمه میان پذیرش اصل «عدم تهاهی وجود خداوند» با «تصدیق به وجود خداوند»

۲. باور به امر قدسی ملاک عقلانیت انسان

«عقل» در منظومه فکری آقانورالدین عراقی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و این مطلب را می‌توان با توجه به ویژگی‌هایی که ایشان برای «عقل» بیان می‌کند، به خوبی مشاهده نمود. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: «عقل موهبتی الهی» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۳۲)؛ «برهان عقلی عامل هدایت انسان» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۳۲)؛ «ذاتیت کاشفیت، برای عقل» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۵)؛ «عقل، عامل حصول همه کمالات برای انسان» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۵)؛ «تخصیص ناپذیری قضایای عقلی» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۷۸)؛ «رجوع به عقل به مثابه رجوع به خداوند» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۵۰۲)؛ و نیز «حصول بصیرت و انشراح عقلی به سبب ازدیاد عقل» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۵۰۹). وی در موضعی دیگر مطلب مهمی را بیان می‌کند و معتقد است که آدمی می‌تواند به واسطه عمل خود از «پدر عقلانی» ارث ببرد و به یکی از فرزندان موجود مجرد ملحق شود (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۳۵). تعبیر مذکور را می‌توان تظییری زیبا از رابطه عقل مجرد با مظاهر خود دانست، چه اینکه همان‌گونه که «عقل فعال» علت و مفیض وجود جمیع تعینات علمی و عینی مادون خود می‌باشد، «پدر» نیز نحوه‌ای از علیت و تأثیرگذاری را هرچند به نحو اعدادی نسبت به فرزند خود دارد؛ البته استفاده از استعاره «آب/پدر» منحصر به آثار مرحوم عراقی نیست و در میراث سترگ عرفان و حکمت اسلامی، بر موجودی که سمت علیت داشته باشد، «پدر» اطلاق شده است؛ این انگاره بر رویکرد تفسیری عرفان و فیلسوفان مسلمان از آیات و روایات نیز تأثیرگذار بوده است. همچنین ایشان در موضعی دیگر تقویت قوه عاقله را عاملی می‌داند که می‌تواند به انسان کمک کند که تمامی قوای خود را در حد اعتدال و حد وسط به کار گیرد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۸۶). هرچند هرکدام از ویژگی‌های مذکور برای «عقل» در نوع خود از اهمیت خاصی برخوردار است، اما در نگاه نگارندگان ویژگی‌ای را که در ادامه بیان خواهد شد، می‌توان مهم‌ترین ویژگی و مؤلفه «عقل» در منظومه فکری آقانورالدین عراقی



دانست؛ مرحوم آقانورالدین عراقی در بخشی از کتاب ارزشمند خود به نام العقل والقرآن پس از آنکه منکرات را به منکرات حسی و عقلی تقسیم می‌نماید، پرستش «غیر خداوند» را از مصادیق بارز منکر عقلی می‌داند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۵). بر این اساس، می‌توان از کلام مرحوم عراقی این‌گونه برداشت نمود که مختصات «منکر حسی» شامل گناهان و قبائحی است که به وضوح و به عیان قابل مشاهده و احساس است، به مانند کسی که در ملاء عام اقدام به شرب خمر می‌کند، اما مختصات «منکر عقلی» شامل آن دسته از گناهان و قبائحی است که به وضوح و به عیان قابل مشاهده و احساس نیست، اما تأثیر آن‌ها اگر بیشتر از «منکرات حسی» نباشد کمتر از آن‌ها نیست؛ مانند کسی که با «عمل ریائی» که منکری عقلی و غیرمحسوس است، در حقیقت به پرستش غیرخداوند مشغول است و عمل خود را به تباهی می‌کشاند. بر همین اساس، مرحوم عراقی معتقد است انسانی که به وجود خداوند باور ندارد، فاقد «عقل» می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۶۳). نتیجه آنکه با توجه به ویژگی اخیر می‌توان این‌گونه بیان داشت که ملاک صدق و عدم صدق «عقل» و «عقلانیت» بر وجود آدمی در نگاه آقانورالدین عراقی «باور» یا «عدم باور» به وجود خداوند یا همان امر قدسی است. در توضیح بیشتر این مطلب که چه ملازمه‌ای میان «منکر عقلی بودن پرستش غیرخداوند» با قبول این گزاره که «ملاک صدق عقلانیت باور به خداوند است» وجود دارد، باید گفت که فصل ممیزه وجود انسانی از سایر موجودات به‌ویژه حیوانات در این است که انسان دارای «نفس ناطقه عاقله» است و اگر انسان نتواند از این «نفس ناطقه عاقله» در جهت کمال انسانی خود استفاده کند، چه بسا در ردیف سایر حیوانات و یا پایین‌تر از آن‌ها قرار خواهد گرفت؛ بر این اساس، انسانی که غیرخداوند را پرستش می‌کند، از این حکم واضح عقل که امر «محدود»، «ناپایدار» و «گذرا» شایستگی پرستش ندارد، سرپیچی می‌کند و در واقع «حکم عقل» را به دور می‌اندازد و در این هنگام می‌توان «پرستش غیرخداوند» را ملاکی برای عدم صدق «عقلانیت» بر انسانی که غیرخداوند را پرستش می‌کند، دانست. در ادامه، وجوه دیگر این نظر را بیشتر مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱-۲. نگاهی به ملاک عقلانیت انسان در نگاه عراقی با توجه به مبانی حکمت متعالیه

مشاهده گردید که در نگاه عراقی، انسانی که اعتقادی به وجود خداوند ندارد، فاقد «عقل» شناخته شده است و لذا ملاک «عقلیت» یا «عدم عقلیت» انسان، باور به همین امر قدسی می‌باشد.

اکنون جای این سؤال مطرح است که آیا می‌توان با توجه به مبانی وجودشناسی حکمت متعالیه مبنایی برای این سخن عراقی یافت؟

در نظام وجودشناسی حکمت متعالیه، وجود خداوند به‌عنوان حقیقتی شناخته می‌شود که موجود و واجب به وجود و وجوب «ضروری ازلی» است؛ بر این اساس، حقیقت وجود که منطبق بر وجود واجب‌تعالی می‌باشد، در محض‌ترین ساحت وجودی خود منحصر در حقیقتی است که به‌واسطه استقلال و بساطت محض، مقید، متحیث و مشروط به هیچ قید، حیثیت و شرطی نیست و چنین وجودی، دارای نحوه وجود و وجوب «ضروری ازلی» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۹۴). تحقق وجود خداوند با ویژگی مذکور یک لازمه و ویژگی مهم وجودی برای وجود خداوند در پی خواهد داشت و این لازمه چیزی جز ویژگی «عدم تناهی وجودی» نخواهد بود؛ بر این اساس هیچ ساحتی از ساحت هستی را نمی‌توان فرض نمود که خالی از وجود و ظهور حقیقت وجود که منطبق بر وجود واجب‌تعالی است، باشد؛ چه اینکه در غیر این صورت، وجودی که موجود به وجوب و ضرورت ازلی است، به نبود در آن ساحت «حد» خواهد خورد و این محدودیت در تعارض تام با اصل «وجوب و ضرورت ازلی» واجب‌تعالی خواهد بود و استقلال وجودی و بساطت و عدم مشروطیت وجودی او را خدشه‌دار می‌سازد؛ بساطتی که به‌معنای حقیقی کلمه - معنایی که مطابق آن هیچ وجود و هیچ کمال وجودی از ساحت وجودی واجب قابل سلب نیست - تنها در مورد خداوند متعال معنا می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۱۱۰-۱۱۲).

بر این اساس، وجود و ظهور خداوند، وجود و ظهوری نامحدود است که تمامی ساحت هستی را در بر گرفته است و در این هنگام انکار این وجود به قول عراقی از بزرگ‌ترین منکرات محسوب می‌شود؛ چه اینکه انکار چنین وجودی در حکم انکار حقیقتی بدیهی خواهد بود. به دیگر سخن، کافی است که شخصی تصور صحیحی از مفهوم «خدا» داشته باشد و بداند که اگر وجودی به‌نام خداوند تحقق داشته باشد، این وجود به‌نحو ضرورت، «نامتناهی» و «نامحدود» خواهد بود؛ چراکه اگر «محدود» باشد، ناقص است و هیچ وجود ناقصی «خدا» نیست. در این هنگام، «تصور» مذکور ضرورتاً «تصدیق» را در پی خواهد داشت و شاید از همین جا بتوان سّر برخی از آیات را که به‌جای استدلال و برهان بر وجود خداوند، مسئله را به‌نحو استفهام انکاری «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ» مطرح می‌کند، دانست. اگر بخواهیم مطلب مذکور را



بیشتر مورد موشکافی قرار دهیم، باید بگوییم که میان «عدم تناهی وجود خداوند» با «تصدیق به وجود خداوند» نحوه‌ای ملازمه و تلازم برقرار است؛ به این صورت که وقتی که عقل انسان پذیرفت که وجودی نامتناهی است، به دنبال این پذیرش تصدیق می‌کند که این وجود و ظهورات او تمام ساحت هستی را در بر گرفته است و نمی‌توان ساحتی از ساحت هستی را تصور نمود که این «وجود نامتناهی» یا «ظهورات غیرمنفصل او» در آن ساحت حضور و ظهور نداشته باشند؛ بر این اساس، اگر پذیرفته شود که وجود خداوند وجودی نامتناهی است، همین وصف «عدم تناهی»، تصدیق به وجود او را در پی خواهد داشت؛ چون در صورت عدم تصدیق به وجود، یعنی این امکان وجود دارد که در ساحتی از ساحت هستی به واسطه فرض عدم ظهور و بروز وجود نامتناهی در آن ساحت، «شک در وجود نامتناهی» راه یابد و این در تناقض آشکار با فرض عدم تناهی آن موجود است.

خلاصه کلام آنکه مطابق با مبانی حکمت متعالیه و برخی قرائت‌ها از اصول این نظام وجودشناسی، انکار وجود خداوند در حکم انکار حقیقتی بدیهی است و در عرف نیز بر انسانی که بدیهیات را منکر است، «عافل» اطلاق نمی‌شود و با او معامله مجنون می‌شود؛ مانند کسی که در اوج روشنایی روز از ترس تاریکی، وحشت تمام وجود او را فرا می‌گیرد.

۳. وجود انسان به مثابه «عالم صغیر» مطابق با وجود «عالم کبیر»

در منظومه فکری و انسان‌شناسی آقانورالدین عراقی، تطابق وجود انسان به مثابه عالم صغیر با عالم کبیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در نگاه او آدمی وجود جامعی است که تمامی عالم کبیر در او منطوی می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۵۱۰). در موضعی دیگر او بر این باور است که هرآنچه انسان در نفس خود می‌بیند، عالم خارج و واقعیت نیز واجد آن می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۹۰) و به دیگر بیان، عالم صغیر کاشف از عالم کبیر است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۷). او در ادامه، عالم نفس را به عالم کبیر تنظیم می‌کند و همان‌گونه که عالم کبیر را دارای سه عالم جزئی‌تر می‌داند، عالم نفس کلی انسانی را نیز دارای سه عالم می‌داند. این عوالم عبارت‌اند از «عالم حیات اول»، «عالم حیات ثانی» یا همان مرحله احیاء بعد از موت و «عالم رجوع الی الله» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۳)؛ شاید بتوان سرّ این نحوه تقسیم‌بندی «عوالم» را حقایقی دانست که در

هریک از این مراحل برای نفس انسان آشکار می‌گردد، چه اینکه «عالم» را به «ما یعلم به الشیء» معنا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۱۵).

اصل و مؤلفه تطابق انسان به مثابه «عالم صغیر» با وجود «عالم کبیر» می‌تواند سایه‌ای از اصل مهم و بنیادین «تطابق عوالم» در ساحت هستی باشد، اصلی که مرحوم آقانورالدین عراقی از آن غافل نبوده و لذا معتقد است هرگونه تعیین علمی و عینی که در ساحت طبیعت محقق است، دارای باطن و حقیقتی در عالم ملکوت می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۱۹)؛ در حقیقت، وجود آن در عالم طبیعت، سایه و رقیقه آن چیزی است که در عالم ملکوت تحقق دارد و در عالم طبیعت صورتی متناسب با همین عالم به خود گرفته است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۴۷). عبارات مرحوم عراقی مبنی بر اینکه عالم برزخ، موطن ظهور آن چیزی است که در کمون و خفا بوده است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۶۴) و یا این سخن او را که عالم آخرت موطن کشف و ظهور آن چیزی است که در دنیا می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۲۱)، می‌توان در همین فضا و نظام فکری توجیه کرد.

۱-۳. نگاهی به تطابق انسان به‌عنوان «عالم صغیر» با «عالم کبیر» در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی

حکمت متعالیه

بحث تطابق انسان به‌عنوان «عالم صغیر» با «عالم کبیر» همان‌گونه که در پیش از حکمت متعالیه نیز مورد توجه اندیشمندانی نظیر میرداماد بوده است، در حکمت متعالیه نیز بر مبنای اصل «تطابق عوالم» قابل تبیین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۵۷؛ ج. ۸، ص. ۱۲۷)؛ بر اساس مبنای «کل الکمال بودن حقیقت وجود و مظاهر آن» نیز قابل تبیین می‌باشد. توضیح آنکه، در قسمت قبلی این تحقیق بیان گردید که واجب‌تعالی متصف به «وجوب و ضرورت ازلی» می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۹۴) و یکی از لوازم این اتصاف «عدم تناهی وجودی» برای واجب‌تعالی است، اکنون می‌گوییم که لازمه دیگر این اتصاف «کل الکمال بودن واجب‌تعالی» می‌باشد؛ چه اینکه وجودی که متصف به وصف «عدم تناهی» است، ضرورتاً بایستی تمام کمالات وجودی را واجد باشد؛ چون در غیر این صورت به نداشتن آن «کمال» حد خواهد خورد که در تنافی با «عدم تناهی» اوست. بر این اساس، وجود واجب‌تعالی متصف به وصف «کل الکمالیت» خواهد بود و چون این وجود «کل الکمال»، نامتناهی نیز هست و با مظاهر وجودی خود «معیت قیومیه» دارد (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص. ۱۷۹)، کمالات وجودی به این مظاهر نیز سرایت خواهد کرد و آن‌ها را واجد



کمالات وجودی می‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۷)؛ البته نکته شایان توجه در این مورد آن است که واجدیت مظاهر حقیقت وجود نسبت به کمالات را بایستی در قالب «حمل حقیقت و رقیقت» دانست. بر این اساس، معیت حقیقت وجود با مظاهرش و به تبع آن تسری صفات حقیقت وجود به مظاهر وجود بدین معنا نیست که صفات حقیقت وجود با همان شدت، حدت و اطلاقی که در ذات واجب تعالی دارند، عیناً در مظاهر واجب تعالی تسری یابند؛ زیرا این امر سبب می‌گردد که «ظاهر» از جمیع جهات و حیثیات عین «مظهر» و «مظهر» نیز از جمیع جهات و حیثیات عین «ظاهر» گردد و این سخن، به معنای نفی مطلق کثرت از ساحت هستی به نحو مطلق است که مکابره‌ای بیش نیست (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص. ۱۴۲).

با توجه به سخن فوق، تطابق انسان با «عالم کبیر» و جاهت بیشتری می‌یابد، به نحوی که می‌توان بیان داشت که انسان به عنوان یکی از مظاهر وجودی حق تعالی که وجودی جدای از او ندارد، تمام کمالات وجودی از جمله کمالات محقق در عوالم سه‌گانه وجود را به نحو رقیقت در خود جای داده است.

۴. نفس انسانی به مثابه حقیقتی «سیار» و «شونده»

در منظومه انسان‌شناسی آقانورالدین عراقی، نفس انسانی دارای حقیقتی «سیار»، «لطیف» و «شونده» می‌باشد که در آن حقیقت و حدود تمامی اشیاء به نحو لاینشرط مأخوذ است و انسان می‌تواند این حدود را پشت سر گذاشته و یا اینکه در حد معینی متوقف گردد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، صص. ۲۴، ۴۰، ۱۵۱، ۲۴۲؛ ج. ۲، ص. ۹۹). در نگاه ایشان، صیرورتی که به واسطه آن نفس از حدود مختلف وجودی عبور می‌کند و به کمال لایق خود می‌رسد، به سبب «معارف» و «معلوماتی» است که نفس انسانی آن‌ها را حاصل می‌کند و بر همین اساس می‌توان بیان داشت که «کمال نفس» به «کمال معلومات» آن است و «وسعت علم»، «وسعت نفس» را به دنبال خواهد داشت. در این نگاه، فصل اخیر انسان چیزی جز معقولات و معلومات اخیر او و به طور کلی چیزی جز «ادراکات کلی» او نیست و در این میان هیچ معقول و معلومی اعلی و اشرف از خداوند نمی‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۰۵) و در مقابل آن، هیچ معقول و معلومی اخس و پست‌تر از شرک نخواهد بود که حقیقت نفس انسان را به ظلمت محض تبدیل می‌کند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۱۰). تفاوت مذکور

در ادراک کلیات و مراتب آن می‌تواند ملاکی برای تفاوت انسان‌ها و مرتبه‌بندی آن‌ها به حساب آید (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۴۵).

۱-۴. نگاهی به حقیقت نفس انسان در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه

در نظام وجودشناسی حکمت متعالیه، معرفت نفس انسانی و نحوه شکل‌گیری آن با نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی» گره خورده است. مطابق با این عقیده، برخلاف آنچه مشاء بدان معتقد بودند، «نفس» و «بدن» دو حقیقت منفصل و مابین که «رابطه» عارض آن دو شده باشد، نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۱)؛ بلکه «نفس» و «بدن» به وجود واحد موجود می‌باشند و تا زمانی که نفس از قوه وجود جسمانی به صورت فعلیت عقل مفارق نرسد، نحوه وجود مادی خواهد بود که به سبب ضعف و شدت وجودی خود به مبدأ عقلی‌اش دور یا نزدیک می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، صص. ۱۲-۱۳). این نحوه وجود جسمانی با حرکت اشتدادی ذاتی حاصل از حرکت جوهری، واجد فعلیتی به نام «نفس» که جنبه تجردی وجود اوست، می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، صص. ۳۶۵-۳۸۰) و پس از آن به استکمال وجودی خود ادامه می‌دهد. در حکمت متعالیه، عامل این استکمال چیزی جز «علم» نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۸). «نفس انسانی» به واسطه «علم» از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل خروج می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۲، صص. ۷، ۷۸). برای این اساس، «علم» حقیقت وجودی تجردی است که با «نفس» اتحاد برقرار می‌کند و به همین جهت، سبب تکامل و اشتداد وجودی نفس می‌گردد؛ البته با حفظ این نکته که هر مقدار معلوم از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد، تکامل نفس نیز شدیدتر و متعالی‌تر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۹۶). بر اساس مطالب فوق می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که هویت نفس آدمی یک «هویت وجودی علمی» می‌باشد: «ان النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۳۷). با توجه به مطالبی که ذکر گردید، مشخص می‌شود که چرا در نگاه عراقی بر این نکته تأکید می‌گردد که هیچ معقول و معلومی اعلی و اشرف از خداوند نمی‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۰۵) و در مقابل آن هیچ معقول و معلومی اخس و پست‌تر از شرک نیست که حقیقت نفس انسان را به ظلمت محض تبدیل می‌کند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۱۰). سّر این سخن، همان‌گونه که بدان اشاره رفت، در این نکته نهفته است که هویت انسان اساساً یک هویت «علمی» می‌باشد و انسان با معلومات خود ساخته می‌گردد و با آن‌ها متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، صص. ۳۱۴-۳۱۵)؛ بر این اساس، شرف و مرتبه نفس انسانی متناسب



با آن چیزی خواهد بود که با آن متحد می‌گردد؛ چراکه به حکم عقل، احکام «متحد با شیء» به «شیء» سرایت خواهد کرد و در این هنگام به هر مقدار که متعلق علم آدمی حقیقت شریف‌تری باشد، نفسی نیز که با آن حقیقت متحد می‌شود، از شرافت و ارزش بیشتری برخوردار خواهد بود.

۵. بدن عنصری و «فوق روح» دو مرتبه ادنی و اعلائی نفس انسانی

در نگاه آفانورالدین عراقی، نفس انسانی وجودی ذومراتب است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۲۰) که «بدن عنصری» مرتبه نازلۀ آن محسوب می‌گردد و مرتبه «روح» و «فوق روح» مراتب عالی آن را تشکیل می‌دهند (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۱۲۷). بر این اساس می‌توان بیان داشت که در صورت غلبۀ وجودی مرتبه عالی و اعلائی وجود نفس بر مرتبه مُلکی آن که همان بدن عنصری مادی باشد، این بدن تابع احکام بدن ملکوتی خواهد شد و صورتی متناسب با آن بدن به خود خواهد گرفت (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۱۳). البته از این نکته نیز نباید غافل بود که کیفیت خلق و وجود بدن مثالی یا عقلی نیز تابع نحوه وجود و حصول ملکاتی است که ریشه در اعمال و رفتاری دارد که بدن عنصری مادی به عنوان قوه عامله نقشی مهم در پیدایش آن رفتارها و ملکات دارد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۹۸).

۱-۵. نگاهی به مراتب «نفس» در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه

در قسمت‌های قبلی این تحقیق به چگونگی شکل‌گیری و تکون نفس انسانی بر مبنای حکمت متعالیه اشاره نمودیم. در این قسمت، با توجه به سخن عراقی در مورد مرتبه «روح» و «فوق روح» نفس انسانی، این سؤال مطرح می‌گردد که منتهای سیر نفس انسانی را کجا باید دانست؟ ابتدا لازم است به این مطلب اشاره نماییم که «حضرت ارواح» یا «عالم روح» به تعیین و مرتبه‌ای از تعینات و مراتب هستی اشاره دارد که در خارج از صقع ربوبی ظهور می‌یابد و این عالم ظرف وجود موجوداتی است که حقیقتی مجرد و بسیط دارند و متعلق اشاره حسی قرار نمی‌گیرند؛ این عالم را می‌توان معادل «عالم عقل» در لسان اهل حکمت دانست، عالمی که در طول عالم مثال و عالم طبیعت قرار می‌گیرد. بر این اساس، اگر معتقد باشیم که سیر «نفس انسانی» که از عالم طبیعت آغاز می‌گردد تا «عالم ارواح» است، بدین معناست که پذیرفته‌ایم نهایت سیر نفس انسانی تا «عالم عقل» می‌باشد و اگر بر این باور باشیم که سیر «نفس انسانی» تا مرتبه «فوق روح» است، پذیرفته‌ایم که «نفس انسانی» این قابلیت را دارد که

با عبور از ساحت «تعینات خلقی» به صقع ربوبی راه یابد و در تعین «واحدیت» و «احدیت» وجودی سیر نماید.

به نظر می‌رسد که می‌توان با تأمل در برخی از مبانی حکمت متعالیه بیان داشت که نهایت سیر نفس انسانی راهیابی به عالم «فوق روح» یا همان تعین «واحدیت» و «احدیت» وجود است. توضیح آنکه رابطه علیت در حکمت متعالیه در دقیق‌ترین تعبیر آن رابطه میان دو شیء «منفصل»، «متباین» و «جدا» نیست، بلکه معلول «عین ربط به علت محسوب» می‌شود. در این تعبیر، تحلیل دقیق علیت در جانب علت، مبین عارضی نبودن وصف علیت برای علت است؛ زیرا هر عرضی ای معلل است. وانگهی این امر عرضی اگر عرض لازم باشد، علتش قطعاً عرض مفارق نیست، بلکه یا عرض لازم دیگری است که لازمه اش تسلسل است یا ذات علت است که مطلوب ثابت می‌گردد. اما اگر علیت برای علت عرض مفارق باشد، علیت علت نیازمند علت می‌گردد و پرسش به علت سابق منتقل می‌گردد و به سبب پرهیز از دور و تسلسل، پاسخ به علتی منتهی می‌شود که علتش محتاج غیر نیست، بلکه عین ذات اوست. وجودی که علیت عین ذات اوست، منحصر در وجود مستقل حقیقی است که مطلقاً وابستگی و تعلق به غیر ندارد و ضروری ازلی و مصداق واجب تعالی است. همچنین تحلیل دقیق معلولیت در جانب معلول، مبین عینیت معلولیت با ذات معلول است. لذا معلول ذاتی غیر از معلولیت و اثر مفاض از علت نیست تا معلول دو بخش ممتاز باشد: یکی «ذات معلول» و دیگری «اثر مفاض از علت». اگر معلولیت عین ذات معلول نباشد، معلولیت یا عرض مفارق است یا عرض لازم. مطابق عرض مفارق بودن وصف معلولیت، شیء گاهی معلول است و گاهی معلول نیست که خلف در معلولیت است. اما طبق عرض لازم بودن معلولیت، به سبب تأخر لازم از ملزوم، لازم در مرتبه ملزوم نیست و معلولیت از ذات معلول صحت سلب دارد که خلف در معلولیت است. ورود حیثیت معلولیت به ذات معلول، هویت استقلال معلول را سلب و ذاتش را عین ربط به علت می‌کند. بر این اساس، معلول هویتی مستقل و منفصل از علت ندارد و از شئون علت خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۴۷ و ج. ۲، ص. ۳۰۰). با قرائت مذکور از رابطه علیت در حکمت متعالیه می‌توان اذعان نمود که میان «علت» و «معلول»، یا به تعبیر دقیق‌تر میان «ظاهر» و «مظهر»، نحوه‌ای از «وحدت اتصالی» تحقق دارد و بدین ترتیب توهم تحقق دو وجود «منفصل» و «متباین» که یکی «علت» و دیگری «معلول» باشد، دفع می‌گردد. به دیگر سخن،



با «وجود واحدی» مواجه هستیم که با لحاظ و حیثیتی «علیت» و با لحاظ و حیثیتی دیگر «معلولیت» از او انتزاع می‌گردد.

با توجه به مطالب فوق در مورد نهایت سیر «نفس انسانی» می‌توان این‌گونه سخن گفت که منتهای سیر وجودی انسان «ذات خداوند» و تعینات صقع ربوبی یعنی تعین «احدیت» و «واحدیت» می‌باشد؛ چراکه ذات خداوند به‌عنوان علت وجود همه موجودات از جمله انسان، به‌واسطه عین ربط بودن وجود انسان به خداوند، وجودی «منفصل» و «مباین» با وجود انسان ندارد تا گفته شود که «واجب تعالی» نحوه وجودی جدا از وجود انسان دارد که انسان قادر نیست با آن وجود ارتباط برقرار کند و به‌سوی او راه یابد؛ بلکه این راهیابی و اتصال وجودی، چه انسان بدان آگاه باشد و چه بدان آگاه نباشد، به‌واسطه «عین ربط بودن وجود انسان به خداوند» ضرورتاً تحقق دارد و کافی است که انسان این ارتباط و پیوستگی وجودی را کشف و شهود نماید. بر این اساس، در نظر گرفتن مرتبه «فوق روح» برای نفس انسانی و پذیرش این سخن که نفس انسانی می‌تواند بدین مرتبه راه یابد، مطابق با مبانی حکمت متعالیه سخنی خالی از وجه نیست؛ مضافاً به اینکه اگر ذات خداوند را به‌عنوان علت العلل تمام مظاهر و تعینات وجودی در نظر بگیریم، باید بپذیریم که تمامی این مظاهر و تعینات به‌نحو اعلی و اشرف در ذات خداوند تحقق و تقرر دارند، چه اینکه معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۳۰۷)؛ لذا معنا نخواهد داشت که سیر نفس انسانی را تنها تا مرتبه «روح» بدانیم و تقرر و ثبوتی برای آن در مرتبه «فوق روح» قائل نباشیم.

۶. وصول به خداوند غایت و کمال نهایی نفس انسانی

آقانورالدین عراقی بر این اعتقاد است که انتهای حرکت جوهری هر موجودی از جمله انسان وجود حق تعالی می‌باشد. ایشان همچنین بر این باور است که اگر توجه نفس انسانی به جانب خیرات باشد، وجهه و مقصد او «ملکوت ایمن» و اگر توجه نفس انسانی به جانب شرور باشد، وجهه و مقصد او به جانب «ملکوت ایسر» است (عراقی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص. ۸۷). سخن اخیر ایشان را از این حیث می‌توان حائز اهمیت دانست که این مطلب در جای خود به اثبات رسیده است که هرچند به حکم قاعده «کل شیء یرجع الی اصله» مقصد نهایی تمامی موجودات به حق تعالی ختم می‌گردد، اما هر موجودی بسته به مقتضیات وجودی خود و ملکاتی که آن‌ها را کسب نموده

است، وصولش به خداوند به نحوه خاصی صورت می‌گیرد، بدین نحو که سیر برخی موجودات به اسماء جمالیه ختم می‌گردد و غرق در نعمت خواهند شد و سیر برخی دیگر به اسماء جلالیه خداوند ختم خواهد شد و غرق در عذاب می‌شوند. بر این اساس، در نظر آقانورالدین عراقی، انسان تنها زمانی می‌تواند سیر خود را به اسماء جمالیه حق تعالی منتهی و سرانجام خود را به حسن عاقبت ختم کند که نفس، تمامی هم و تلاش و قوای خود را به سمت مقصد شریف و اعلی که همان خداوند متعال باشد، به کار گیرد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۴۷).

۶-۱. نگاهی به «غایت و کمال نهایی نفس» در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه

در قسمت قبلی این تحقیق در مورد نهایت سیر وجودی «نفس انسانی» سخن گفتیم و بر این سخن دلیل آوردیم که منتهای سیر انسانی بر اساس مبانی حکمت متعالیه «فوق عالم ارواح» است و به وجود حق تعالی ختم می‌گردد. اما سؤال مهمی که به نظر می‌رسد در این مجال جای بررسی آن باشد، نحوه و چگونگی سیر وجودی نفس انسانی در عوالم مافوق طبیعت است. از ظاهر کلام عراقی می‌توان این‌گونه برداشت نمود که انتهای حرکت جوهری هر موجودی از جمله انسان وجود حق تعالی می‌باشد. مشهور بر این باورند که حرکت خروج از قوه به سمت فعلیت است (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص. ۱۲۰). بر این اساس، اگر بپذیریم که وجود «قوه» و «استعداد» تنها در عالم طبیعت قابل پذیرش است، مطابق با قواعد، پذیرش «حرکت» در عوالم مافوق عالم ماده متصور نخواهد بود و حرکت مختص به عالم طبیعت است؛ اما اگر بر این باور باشیم که می‌توان به نحوی در معنا و تعریف «حرکت» توسعه ایجاد نمود، می‌توان پذیرفت که در عوالم مافوق عالم طبیعت که وجود «قوه» و «استعداد» پذیرفتنی نیست، وجود «حرکت» به نحوی از انحاء قابل پذیرش است و بر این اساس «حرکت» دیگر خصوص خروج از «قوه به فعلیت» نیست؛ بلکه می‌توان حرکت را به «مطلق خروج» تعریف و تبیین نمود که در این صورت، حرکت اموری مانند «خروج از بطون به ظهور» و نیز «خروج از اجمال به تفصیل» را نیز شامل می‌شود؛ چنانکه در تعبیر برخی از عرفا سخن از «حرکت حبی» در مقام ذات حق تعالی به میان آمده است (فرغانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۷). اکنون سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا مبانی حکمت متعالیه دارای چنین ظرفیتی می‌باشد که بتوان توسعه مذکور را از تعریف «حرکت» از آن استخراج نمود و حرکت و تکامل را به ساحت فراماده نیز سرایت داد؟

در جواب باید گفت که هرچند صدرالمتألهین خود به صراحت به وجود حرکت در عوالم



ما فوق ماده اذعان نکرده است، اما از برخی مبانی و تعابیر صدرایی می‌توان استفاده نمود و وجود حرکت به معنای توسعه یافته آن را در عوالم ما فوق ماده به اثبات رسانید؛ توضیح آنکه صدرالمتألهین در موضعی بیان می‌دارد که برای هر ماهیت و وجودی «نشئات مختلف» و «ظهورات متنوعی» وجود دارد و بر همین اساس تعجبی نخواهد داشت که معنایی واحد در موضعی مقارن با ماده و لواحق آن باشد و در موضعی دیگر همواره با برخی از لواحق ماده بدون نفس ماده باشد و در موضعی دیگر نیز دارای وجود عقلی و مجرد صرف باشد، به نحوی که به طور کلی خالی از ماده و لواحق و ملزومات آن باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص. ۱۱۵). مطابق با این بیان صدرالمتألهین، هیچ بُعدی نخواهد داشت که برای وجودی مانند «حرکت» سه نحوه وجود «طبیعی و مادی»، «خیالی و مثالی» و «عقلی و مجرد محض» در نظر بگیریم، به نحوی که لازمه این نحوه وجود در مرتبه «طبیعی و مادی» آن «خروج از قوه به فعل» باشد و در سایر مراتب وجود، خروج از «ظاهر به باطن» و یا خروج از «اجمال به تفصیل» باشد؛ البته در مورد خصوص «حرکت»، صدرا در موضعی تصریح می‌کند که: «أن الحركة هی عبارة عن نحو وجود الشیء التدریجی الوجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۴۰). نکته عبارت مذکور این است که صدرا «حرکت» را «نحوه‌ای از وجود» می‌داند و به این نکته واقفیم که در وجودشناسی حکمت متعالیه، اصل «تشکیک وجود» یکی از اصول مهم و بنیادین محسوب می‌گردد؛ اصلی که بر مبنای آن، وجود دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف است و بر این اساس نیز می‌توان برای حرکت به عنوان یک «حقیقت وجودی» مراتب مختلفی از شدت و ضعف را در نظر گرفت و بیان داشت که «حرکت» در مرتبه ضعیف آن، که وجود طبیعی و مادی آن باشد، مستلزم «خروج شیء از قوه به فعلیت» می‌باشد و در مراتب عالی آن، مستلزم خروج شیء از «ظاهر به باطن» و یا از «اجمال به تفصیل» می‌باشد.

خلاصه کلام آنکه، مطابق با مبانی حکمت متعالیه هیچ بُعدی نخواهد داشت که غایت و کمال نهایی نفس انسانی، که وصول به خداوند باشد، به انحائی از انحاء حرکت در عوالم ما فوق ماده تحقق یابد؛ چه اینکه «حرکت» معنای وسیعی دارد که مطابق با آن، وجود آن در مراتب ما فوق عالم ماده خالی از وجاهت نیست.

در اینجا لازم است که نگارندگان به این نکته توجه دهند که ایشان ابائی از پذیرش اصل «حرکت در مجردات» ندارند؛ چه اینکه اگرچه این اصطلاح به صراحت در مکتوبات حکمت



متعالیه توسط صدرالمتألهین مورد تصریح قرار نگرفته است، اما مبانی مطرح شده در حکمت متعالیه به صراحت این اجازه را می‌دهد که بتوان برای «حرکت» به عنوان یک امر وجودی و مقول به تشکیک، انحاء مختلفی از وجود را در نظر گرفت که متناسب با هر نحوه از وجود، بتوان شرایط خاصی را برای حرکت، تعریف و مشخص نمود و نگارندگان به تناسب مقام بحث در اینجا به این مبانی و تعاریف اشاره نمودند.

۷. هماهنگی میان «عمل» و «شاکله وجودی انسان»

آقانورالدین عراقی بر این باور است که عمل هر انسانی مطابق با شاکله وجودی او تحقق می‌پذیرد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۴۹۴) و هر فاعلی مطابق با شاکله وجودی خویش عمل می‌نماید (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، صص. ۳۰۳ و ۳۰۷). در نگاه مرحوم عراقی، نوعی رابطه دوسویه میان «ملکه» و «عمل» انسان وجود دارد: از یک سو پیدایش عمل از انسان ریشه در ملکات و مبادی نفسانی دارد و از سوی دیگر نیز تکرار عمل، هم سبب ایجاد «ملکات» و هم سبب «رسوخ ملکات» می‌گردد و به تدریج «شاکله وجودی» انسان را شکل می‌دهد. بر همین اساس است که ایشان معتقد است «صعود نفس انسانی» به مراتب عالی‌تر وجودی خویش بدون کسب مراتب عقل عملی، که مهم‌ترین آن‌ها «تجلیه»، «تحلیه» و «فنا» است، میسر نیست (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۵۰۸)؛ چه اینکه سیر و سلوک نفس به سمت مراتب عالی‌تر بدون حصول ملکات حسنه و تزکیه حالات نفسانی سالک غیرممکن است. به نظر آقانورالدین عراقی، حکمت وضع دستورات و اوامر و نواهی شرعی نیز به این برمی‌گردد که نفس سالک تزکیه شود و رذائل از او دور گردد و با توجه به ضرورت سیر همه نفوس به سمت حق تعالی، وضع چنین دستوراتی در جهت هدایت نفوس انسانی لازمه حکمت بالغه الهی است (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۲۴۵). با توجه به مطلب اخیر، می‌توان یکی از وجوه تطابق میان عقل و شرع را در کلام آقانورالدین عراقی دریافت. توضیح آنکه، در نگاه ایشان عقل و شرع با هم تطابق دارند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۰۲) و آیات قرآن نیز منطبق بر احکام عقلی است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۴۲) و عقل نیز احکام شرعی را تأیید و تحسین می‌کند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۳۲) و همان‌گونه که بیان شد، یکی از احکامی که عقل آن را تأیید و تحسین می‌کند، اصل وجود شریعت و اوامر و نواهی الهی است؛ چراکه عقل آدمی خداوندی را که بندگان در مسیر سیر به سمت خودش با استفاده از اوامر و نواهی هدایت و



راهنمایی نکند، حکیم نمی‌داند و وجود چنین وصفی در خداوند را تقبیح می‌نماید. پس میان اصل ایجاد شریعت توسط خداوند و حکم به لزوم وجود شریعت توسط عقل، هماهنگی تام وجود دارد. البته آقانورالدین عراقی خود به این مطلب اذعان دارد که به سبب ضعف ادراک در برخی نفوس، همه انسان‌ها توانایی درک چنین تطابقی را میان عقل و شرع ندارند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۴۳۷)؛ لکن عدم چنین ادراکی توسط برخی افراد را نمی‌توان عاملی برای عدم وجود چنین تطابقی دانست، چراکه احکام و قضایای عقلی و مابازای آن‌ها در خارج دارای ثبوتی حقیقی صرف نظر از ادراک و اعتبار هر مدرک و هر معتری است.

۷-۱. نگاهی به هماهنگی میان «عمل» و «شاکله وجودی انسان» در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی

حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، رابطه عمیقی میان «شاکله وجودی انسان» و «عمل» او وجود دارد؛ به نحوی که «تفکر» به معنای عام آن، که شامل «تصورات» و «تصدیقات» می‌شود، به همراه عوامل دیگری، که از آن‌ها تحت عنوان مبادی افعال نام برده می‌شود، سبب ایجاد «فعل خارجی» هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۱۴). بر این اساس می‌توان گفت که هر فعلی که در خارج واقع می‌شود، دارای ریشه و اصلی در اعتقادات و تفکرات انسان است؛ اموری که نقش مهمی در شکل‌گیری و جهت‌دهی به رفتار و اعمال آدمی دارا است و به همین سبب در شریعت به «اندیشه‌ها» و «تفکراتی» که مبدأ عمل انسان را تشکیل می‌دهد، عنایت خاصی شده است، تا جایی که اگر عمل انسان از تمام جهات ظاهری شرایط صحت و تمامیت را دارا باشد، اما از جهات باطنی، که همان «نیت عامل» باشد، دچار نقص باشد، آن عمل نه تنها ارزشی نخواهد داشت، بلکه چه بسا عقوبت مکلف را به دنبال داشته باشد؛ مانند نمازی که از روی ریا انجام شود و فرد در آن نماز «نیت» غیر رضای خداوند را داشته باشد (نجفی، ۱۳۶۲، ج. ۹، ص. ۱۸۷) و از همین جا می‌توان به اهمیت مؤلفه «مراقبه» به ویژه «مراقبه» در امور باطنی در شکل‌دهی به شاکله وجودی انسان پی برد و این مراقبه زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که به این حقیقت ملتفت باشیم که مطابق با مبانی معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، حقیقت علم، حقیقتی «وجودی» و «مجرد» است که با نفس عالم متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۲۲) و این اتحاد علاوه بر ادراکات عقلی و خیالی در ادراکات حسی نیز حکم فرماست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۲۵). نتیجه اینکه بر اساس مبانی حکمت متعالیه، آنچه که از ادراک برای انسان حاصل می‌آید، نفس انسان به واسطه این



ادراک، توسعه و اشتداد وجودی می‌یابد و چون ادراک امری مجرد است، اگر ادراکات انسان از جمله اموری باشد که برای تکامل نفس او زیان‌آور است، اثر وضعی این ادراک زیان‌بار تا ابد در نفس باقی می‌ماند؛ چه اینکه انعدام در امر مجرد-ادراک-معنا ندارد و مختص به موجوداتی است که یا مادی محض اند و یا نحوه‌تعلقی به ماده و مادیات دارند. با توجه به مطالبی که بیان گردید، سرّ این سخن عراقی در تأکید پیوند میان معرفت و عمل آشکار می‌گردد؛ البته توجه به این نکته نیز خالی از لطف نیست که با توجه به اینکه مبادی فعل خارجی را «مبادی علمی» تشکیل می‌دهد و این مبادی، از حیثی نسبت به فعل خارجی، سمت علیت را واجد می‌باشند و بر اساس مبانی حکمت متعالیه میان علت و معلول نوعی پیوستگی وجودی تحقق دارد و عدم انفصال و جدایی حقیقی تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۴۷، ج. ۲، ص. ۳۰۰)، می‌توان تأثیر مبادی علمی افعال متناسب با شاکله وجودی انسان را در شکل‌دهی به عمل خارجی او بیش‌ازپیش به تصویر کشید؛ چه اینکه مطابق این توضیح با یک حقیقت و فعل واحد مواجه هستیم که در یک سر طیف آن «وجود علمی» است و در سر دیگر طیف «وجود عینی و خارجی» تحقق دارد.

۸. «ایمان» عامل اصلی قوت و استکمال نفس انسانی

آقانورالدین عراقی معتقد است که علت و معطی ایمان و عقل، خداوند می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۸۲) و همان‌گونه که شرافت و برتری نور بر ظلمت از اموری است که عقل بدیهی آن را تأیید می‌کند، شرافت و برتری ایمان بر کفر نیز از اموری است که هر عقل سلیمی به آن معتقد است (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۶). ایشان معتقد است ایمانی موجب سعادت و استکمال نفس انسان است که در نفس رسوخ نموده باشد و چنین ایمان راسخی جز از طریق صبر بر شدائد و بلایا امکان حصول نخواهد داشت (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۲۱) و این مطلب اخیر بدون ارتباط با این سخن آقانورالدین نیست که اولین درجات ایمان حقیقی را «توحید افعالی» می‌داند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۷۴)؛ چه اینکه معمولاً اولین جلوه از جلوات توحیدی که بر سالک الی الله تجلی می‌یابد، تجلی توحید افعالی است و سالکی که در مسیر توحید و فنای صفاتی و ذاتی حرکت می‌کند، نیک می‌داند که وصول به این دو مرتبه عالی از توحید تنها هنگامی میسر است که سالک دریابد که هرآنچه به او از خوشی‌ها و ناخوشی‌ها می‌رسد، فعل خداوند و محبوب اوست و در این هنگام، صبر بر شدائد و بلایا برای سالک آسان‌تر خواهد بود؛ چراکه محبوب را ناظر بر احوال



خویش مشاهده می‌کند. در نگاه آقانورالدین عراقی شرط اصلی صدور خوارق عادات و معجزات، که دلالت بر قوت و استکمال نفس فاعل آن دارد، «ایمان» می‌باشد و تا ملکه ایمان در نفس انسان رسوخ نکرده باشد، صادر شدن این امور از او میسر نخواهد بود (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۵۰۸). البته ایشان معتقد است که در کنار ایمان، وصول به درجه نبوت و ولایت نیز شرط صدور خوارق عادات و معجزات می‌باشد که البته ناگفته پیداست که خود وصول به مقام ولایت و نبوت نیز بدون «ایمان» امکان‌پذیر نمی‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۶۸).

در منظومه انسان‌شناسی مرحوم عراقی، «ایمان» و «اعتقاد» و «باور قلبی» از جهت دیگری نیز حائز اهمیت است و آن جهت، همان تأثیری است که اعتقاد و باور قلبی در عمل انسان دارد؛ بر این اساس، آقانور روح عمل را بر بنای عقاید می‌داند و معتقد است اگر باور نباشد، حقیقت عمل و عبادت محقق نخواهد شد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۹). به عبارت دیگر، می‌توان این‌گونه بیان داشت که در نگاه ایشان، عبادت علاوه بر جنبه ظاهری آن از امور باطنی محسوب می‌شود که مقوم آن نه مجرد قالب عمل و الفاظ، بلکه «نیت» عمل‌کننده است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۴۸۳). مطلب مذکور را می‌توان با این سخن فقها، که معتقدند نیت در عمل همان‌گونه که در ابتدا لازم و مقوم عمل می‌باشد در ادامه نیز شرط صحت عبادت است، تأیید نمود.

مطلب دیگری که در مورد حقیقت ایمان در نگاه آقانورالدین عراقی شایان ذکر است، این می‌باشد که در نگاه ایشان ایمان از اقسام علم محسوب می‌شود و به همین دلیل ایمان از حیث مراتب مختلف وجودی متصف به شدت و ضعف خواهد شد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۷۳). بر این اساس، «ایمان» همان علم حقیقی است که اصل کمال انسانی وابسته به آن است و عمل صالح هم از آثار و مراتب چنین ایمانی محسوب می‌گردد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۶۲).

۸-۱. نگاهی به «ایمان» و نقش آن در قوت و استکمال نفس انسانی در نگاه عراقی و تطبیق آن با

مبانی حکمت متعالیه

«ایمان» در صورتی که به معنای نوعی باور و اعتقاد قلبی در نظر گرفته شود، می‌توان آن را حقیقتی در ردیف «ادراکات» انسان محسوب نمود؛ بر این اساس، «ایمان» به مانند سایر صور ادراکیه با نفس فاعل شناسا متحد می‌گردد و عاملی برای استکمال و قوت نفس انسانی محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۲۲؛ ج. ۹، ص. ۱۲۵). البته با توجه به اینکه «ایمان» امری وجودی محسوب می‌شود، مقول به «تشکیک» خواهد بود و بسته به اینکه انسان در چه مرتبه از مراتب «ایمان»



قرار داشته باشد، صدور آثار ایمان از نفس انسان متصف به شدت و ضعف خواهد بود؛ بر این اساس، انسان‌هایی که در مراتب بالاتری از ایمان قرار دارند، قادر خواهند بود که آثار ایمان خود را از مرحله «قلب» و «ذهن» به مرحله «عین» و «خارج» منعکس کنند و در این هنگام، صدور افعالی که در اصطلاح به آن‌ها «خوارق عادت» گفته می‌شود، از آن‌ها امری عادی و ممکن خواهد بود. خلاصه آنکه، نگاه عراقی به مقوله «ایمان» و نقشی که این مقوله در قوت و استکمال نفس انسانی دارد با استفاده از مبانی حکمت متعالیه از جمله «نگاه وجودی به علم»، «اتحاد علم و عالم و معلوم» و «تشکیک وجود» کاملاً قابل توجیه و تبیین می‌باشد.

۹. رفع «انانیت» حکمت وضع مناسک شرعی

آقائوردین عراقی حکمت وضع مناسک شرعی را رفع «انانیت» از انسان می‌داند که این امر سبب حصول استعداد تام برای قرب به حق تعالی است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۱۸). او بر این باور است که با انجام اعمال شرعی، نحوه‌ای سنخیت و ارتباط میان انسان و خداوند ایجاد می‌گردد که این سنخیت و ارتباط، سبب ایجاد محبت و استدعا میان انسان و خداوند می‌گردد که نتیجه آن، ایجاد نوعی صفای باطن در درون انسان است که زمینه و استعداد را برای هرچه بیشتر شکوفا شدن ظرفیت‌های وجودی انسان فراهم می‌آورد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۱۸). در نگاه آقائوردین، در بین مناسک و اعمال شرعی نماز «رابط اعظم» میان انسان و خداوند است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۵) و این نیست مگر به خاطر آنکه باطن نماز از شئون ولایت است و اساساً رفع انانیت به معنای حقیقی کلمه جز به مدد اولیای الهی ممکن نیست (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۹۰). نکته جالب توجه دیگر در مورد اعمال و مناسک شرعی در نگاه آقائوردین آنجاست که او در قامت یک فقیه بر این مطلب تأکید می‌نماید که ریاضات شرعی، که سبب ایذاء و ایجاد نقص در بدن می‌باشد، اگر موجب حصول کمالات عالیه برای نفس گردد، به سبب ترجیح اهم بر مهم، جایز می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۲۷۰).

نکته مهم دیگری که می‌توان در عبارات آقائوردین عراقی در مورد لزوم اهتمام و توجه به مناسک شرعی و عبادات یافت، این است که از نگاه او انسانی که حداقل التزام به اطاعت و عبادت را در خود حفظ نموده است، هرچند که در شهوت یا غضب فرورفته باشد، نسبت به انسانی که چنین التزام حداقلی را ندارد از مناسبت ذاتی بیشتری با حق تعالی برخوردار است؛



به دیگر بیان، مطابق با قاعده «کل عرضی یزول»، اگر کسی ذاتاً در هویت نفس خویش جهت توجه به حق تعالی را حفظ نموده باشد، هرچند که موانعی عرضی زنگار معصیت بر باطن وجود او پوشانده باشد، ولی چون نورانیت و جنبه توجه به حق در او و لو به نحو حداقلی موجود باشد، چنین شخصی در نهایت اهل نجات و سعادت خواهد بود (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۶۴).

۹-۱. نگاهی به حکمت وضع مناسک شرعی در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه

مطابق با اصول و مبانی حکمت متعالیه و آنچه که در این الگوی وجودشناسی در مورد رابطه میان «نفس» و «بدن» بیان شده است، «نفس» و «بدن» دو مرتبه از یک «وجود واحد تشکیکی» هستند که میان آن‌ها مغایرت و مباینت حقیقی وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص. ۲۴۹). بر این اساس، «بدن» را می‌توان از مراتب نازلۀ نفس انسانی دانست. نکته مهم در مورد رابطه‌ای که میان نفس و بدن وجود دارد، این است که رابطه نفس و بدن به نحو «تعاکس» می‌باشد و این رابطه «تعاکس» در قوت و ضعف و کمال و نقص، میان نفس و بدن برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۲۱۶)؛ بدین معنا که به هر میزان «بدن» به واسطه فروغلتیدن در امور مادی و محسوس، وجود مادی و دنیوی‌اش، شدت و توسعه یابد، بُعد روحانی وجود انسان، که همان «نفس مجرد» او باشد، از توجه به جنبه عقلانی و ملکوتی خود محروم می‌گردد و در جانب عکس قضیه نیز هر مقدار نفس به جنبه عقلانی، ملکوتی و باطنی خود توجه بیشتری نماید، توجهش به بدن، احکام و عوارض دنیوی آن کاسته می‌شود (تلمسانی، ۱۳۷۱، ص. ۱۴۰). با توجه به توضیحاتی که بیان گردید، می‌توان به حکمت وضع برخی از مناسک شرعی پی برد؛ چه اینکه برخی از دستوراتی که در قالب احکام شرعی برای انسان وضع گردیده است به طور صریح و مستقیم بر این مطلب تأکید دارد که انسان بایستی با رعایت شرایطی خاص از برخی از لذت‌ها و امور دنیوی که مربوط به بُعد دنیوی و نازل وجود انسانی می‌شود احتراز کند و به تعبیری دیگر نسبت به این امور «کف نفس» نماید تا از این طریق به واسطه عدم توجه و دوری از این امور، بُعد روحانی و مجرد وجود خود را تقویت نماید؛ چه اینکه بیان گردید که رابطه میان نفس و بدن به نحو «تعاکس» است و عدم توجه و دوری از برخی از لذت‌ها و امور دنیوی می‌تواند سبب توجه و نزدیکی انسان به بُعد روحانی وجود خویش شود.

خلاصه آنکه، مطابق با مطالب فوق، این سخن عراقی که حکمت و مبنای وضع مناسک شرعی و ورود برخی ریاضات را سبب حصول استعداد تام برای قرب به حق تعالی و ایجاد



سنخیت میان انسان و خداوند می‌داند، مطابق با مبانی حکمت متعالیه به‌ویژه در قسمت انسان‌شناسی و نحوه رابطه‌ای است که میان نفس و بدن وجود دارد؛ رابطه‌ای که در عین اثبات نوعی وحدت میان نفس و بدن، نحوه‌ای از تعاکس وجودی را نیز با بیانی که گذشت در مورد نفس و بدن به اثبات می‌رساند.

نتیجه‌گیری

تطبیق اجمالی آراء و مبانی انسان‌شناسی آقانورالدین عراقی و اصول و مبانی حکمت متعالیه نتایج ذیل را آشکار می‌نماید:

الف: ملاک صدق عقلانیت بر آدمی، اعتقاد یا عدم اعتقاد انسان به خداوند است؛ و این نظر مرحوم عراقی قابل تطبیق بر مبانی و اصول خداشناسی حکمت متعالیه از جمله اصل عدم تناهی وجود خداوند می‌باشد.

ب: در اندیشه مرحوم عراقی، وجود انسان به‌مثابه «عالم صغیر» مطابق با وجود «عالم کبیر» است؛ و این اندیشه مرحوم عراقی قابل تطبیق بر مبانی و اصول حکمت متعالیه، از جمله اصل «تطابق عوالم»، است.

پ: در اندیشه انسان‌شناسی مرحوم عراقی، انسان دارای حقیقتی سیار و شونده است؛ این اندیشه مرحوم عراقی با اصول و مبانی حکمت متعالیه در باب انسان‌شناسی، که همان نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی» است، تطابق دارد.

ت: در اندیشه مرحوم عراقی، «بدن عنصری» و «فوق روح» دو مرتبه ادنی و اعلای نفس انسانی است؛ و این نظریه ایشان با اصول و مبانی حکمت متعالیه در طبقه‌بندی عوالم تطابق دارد.

ث: در اندیشه مرحوم عراقی، وصول به خداوند کمال و غایت نهایی نفس انسانی است؛ و این سخن با مبانی حکمت متعالیه به‌ویژه بحث امکان وقوع حرکت در مجردات بر مبنای ایجاد توسع در معنای حرکت تطابق دارد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی از هیچ نهادی دریافت نکرده است.



مشارکت نویسندگان

در این مقاله، نویسنده اول ۶۰ درصد مقاله را شامل استخراج داده‌ها عهده‌دار بوده است و نویسنده دوم ۴۰ درصد مقاله را شامل تحلیل داده‌ها بر عهده داشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش
در نگارش این مقاله از هیچ منبع هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

در نگارش این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

در این مقاله نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی. (۱۳۷۵). **الإشارات و التنبیها**. قم: نشر البلاغه.
۲. ابن عربی، محی‌الدین. (۲۰۰۳). **کتاب المعرفة** (تحقیق و تصحیح محمدامین ابوجوهر). دمشق: دار التکوین للطباعة و النشر.
۳. استادی، رضا. (۱۳۷۵). **شرح احوال آیت‌الله العظمی اراکی**. اراک: انجمن علمی فرهنگی و هنری استان مرکزی.
۴. استادی، رضا. (۱۳۸۱). **دانشمندان گلیاگان**. قم: کنگره بزرگداشت علمای گلیاگان.
۵. تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان. (۱۳۷۱). **شرح منازل السائرین**. قم: انتشارات بیدارفر.
۶. خاکباز، علی‌اکبر. (۱۳۷۱). **خاندان محسنی اراکی**. بی‌جا: بی‌نا.
۷. دهگان، ابراهیم. (۱۳۹۶). **نور مبین**. اراک: دانش کیان.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲). **مجموعه الرسائل التسعة**. قم: مکتبه المصطفوی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). **ایقاز النائمین**. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). **شرح اصول الکافی** (تحقیق محمد خواجه‌جوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **شرح الهدایة الأثریة**. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۴). **نهایة الحکمة**. قم: انتشارات امام خمینی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۰۲). **بداية الحکمة**. قم: جامعه مدرسین.
۱۶. عراقی، نورالدین. (۱۳۶۲). **العقل و القرآن** (تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی). قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج حسین کوشانپور.
۱۷. فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۰). **م‌شارق الدراری: شرح تائیه ابن فارض** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۳۶۲). **جواهر الکلام**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. وکیلی طباطبایی تبریزی، رضا. (۱۳۹۵). **تاریخ عراق**. تهران: آیدگان.



Resources

The Holy Qur'an.

1. Al-Farghānī, S. al-D. (1991). *Mashāriq al-darārī: Sharḥ Tā'īyyat Ibn al-Fāriḍ* (The rising places of pearls: Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Tā'īyyah) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Arabic]
2. al-'irāqī, N. al-D. (1983). *Al-'aql wa al-Qur'ān* (Reason and the Qur'an) (H. Mūsavī Kirmānī & 'A. Ālīpanāh Ishtihārdī, Eds.). Qom: Mu'assaseh-ye Farhangī-ye Eslāmī-ye Ḥājj Ḥusayn Kūshānpūr. [In Arabic]
3. Al-Jāmī, 'A. al-R. (1999). *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-fuṣūṣ* (Critique of texts in commentary on the imprint of the bezels). Tehran: Sāzmān-e Chāp va Entishārāt. [In Arabic]
4. Al-Najafī, M. Ḥ. ibn B. (1983). *Jawāhir al-kalām* (The pearls of Speech). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
5. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1975). *Bidāyat al-ḥikmah* (The beginning of wisdom). Qom: Jāmī'ah-ye Mudarrisīn. [In Arabic]
6. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (2015). *Nihāyat al-ḥikmah* (The ultimate of wisdom). Qom: Entishārāt-e Imām Khomeynī. [In Arabic]
7. Al-Tilimsānī, 'A. al-D. S. (1996). *Sharḥ manāzil al-sā'irīn* (Commentary on the stations of the wayfarers). Qom: Bīdārfar. [In Arabic]
8. Dehqān, I. (2017). *Nūr mubīn* (The clear light). Arak: Dānesh Kiyān. [In Persian]
9. Ibn al-'Arabī, M. al-D. (2003). *Kitāb al-ma'ārif* (The book of gnos) (M. A. Abū Jawhar, Ed.). Damascus: Dār al-Takwīn. [In Arabic]
10. Ibn Sīnā (1996). *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (Remarks and admonitions). Qom: Nashr al-Balāghah. [In Arabic]
11. Khākbāz, 'A. A. (1996). *Khāndān-e al-Muḥsinī al-Arākī* (The family of Muḥsinī Arākī). [In Persian]
12. Mullā Ṣadrā (1923). *Al-Rasā'il* (Collection of treatises). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
13. Mullā Ṣadrā (1981). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-aqliyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]



14. Mullā Ṣadrā (1984). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
15. Mullā Ṣadrā (2001). *Sharḥ al-Hidāyah al-athīriyyah* (Commentary on the Athīrian guidance). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
16. Mullā Ṣadrā (2003). *Sharḥ uṣūl al-kāfi* (Commentary on the principles of al-Kāfi) (M. Khwājūi, Ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
17. Ostādī, R. (1996). *Sharḥ al-awwal li-Āyat Allāh al-'Uzmā al-Arākī* (The first commentary of Grand Ayatollah Arākī). Arak: Anjuman-e 'elmī, Farhangī va Honarī-ye Ustān-e Markazī. [In Persian]
18. Ostādī, R. (2002). *'ulamā-ye Golpaygān* (Scholars of Golpayegan). Qom: Kungireh-ye Bozorgdāsh-t-e 'Ulamā-ye Golpaygān. [In Persian]
19. Vakīlī Ṭabāṭabā'ī Tabrizī, R. (2016). *Tārīkh al-'Irāq* (The history of Iraq). Tehran: Āyandegān. [In Persian]