

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فخر رازی و مشکاة الانوار غزالی

نوشته نصرالله پورجوادی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

(۱)

مقدمه

الف. نظر فخر رازی نسبت به ابو حامد

مشکاة الانوار بدون شك یکی از مهمترین و عمیق ترین آثار امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ.ق) است. این کتاب را غزالی در اواخر عمر خود نوشته و در آن با اشاره به آیه نور و حدیث «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ» درباره معنی نور و اطلاق آن بر حق تعالی از دیدگاه عرفانی بحث کرده است. حجم کتاب اندک است و بیان مصنف موجز. غزالی خود در ابتدای کتاب بدین نکته اشاره می کند و می نویسد: «پس به اشارات مختصر و تلویحات موجز خرسند باش، چه تحقیق و تفصیل این سخن مستلزم

تمهید اصول و شرح فصولی است که هم اکنون وقت آن نیست.^۱ این اثر اگرچه مانند آثار دیگر غزالی از قبیل احیاء علوم الدین، چندان مورد استقبال قرار نگرفت، ولی با این حال همواره کسانی بوده‌اند که بدان عنایت خاص داشته‌اند. شاهد این مدعی خود رساله کوتاهی است که در حدود یک قرن پس از تصنیف مشکاة الانوار به قلم فخرالدین رازی در توضیح پاره‌ای از مشکلات آن کتاب نوشته شده است. ظاهراً شاگردان یا اطرافیان امام فخر این کتاب را مطالعه می‌کرده‌اند و چون از درک نکات و دقائق آن ناتوان می‌گشتند یا با اشکال مواجه می‌شدند، به امام فخر متوسل شده از او می‌خواستند تا مشکلات آنان را حل کند.

امام فخر، همان‌طور که می‌دانیم، متکلمی بود که در عین حال به فلسفه عنایت داشت. از این لحاظ او مانند ابو حامد غزالی بود. حتی باید گفت که تمایل فخرالدین به فلسفه بیش از تمایل غزالی بود. کتاب مباحث المشرقیه خود حاکی از توغلی است که امام فخر در فلسفه داشته است. در زمان حیاتش نیز دشمنانش برای تخطئه کردن او، اتهام فیلسوف بودن و پیروی از فارابی و ابن سینا را به او می‌زدند.^۲ بنابراین، امام فخر را می‌توان به عنوان یک متکلم فیلسوف خلف ابو حامد غزالی دانست.^۳

با وجود اینکه فخر رازی در کلام از روش غزالی پیروی می‌کرد، نسبت به ابو حامد نظری انتقادآمیز داشت. در مناظرات خود وی از کتابهای تهافت الفلاسف والمستصفی صریحاً انتقاد می‌کند. واقعه‌ای که برای رازی در مقبره ابو حامد در طوس اتفاق افتاده است این مطلب را بخوبی نشان می‌دهد. واقعه از زبان خود فخر رازی است. می‌نویسد: «وقتی در طوس بودم به صومعه (مقبره) غزالی رفتم. در آنجا گروهی (از پیروان ابو حامد) گرد من جمع شدند. پس به ایشان گفتم که شما عمر خود را در مطالعه کتاب مستصفی تلف کرده‌اید.»^۴ در جای دیگر از مناظرات، امام فخر غزالی را متهم می‌کند که سخن حسن صباح را در مورد ضرورت معلم معصوم نفهمیده و پاسخ صحیحی به دعوی

۱. ابو حامد الغزالی. مشکاة الانوار، به تصحیح ابوالعلاء عقیفی. قاهره، ۱۹۶۴. ص ۴۰.

۲. در نزاعی که میان امام فخر و کرامیان در سال ۵۹۵ پیش آمد، واعظی کرامی بر منبر رقت و گفت: «ای مردم، ما (کرامیان) نمی‌گوییم، مگر چیزی را که درستی آن از سوی رسول خدا (ص) بر ما روشن شده باشد. اما دانش ارسطاطالیس و کفریات ابن سینا و فلسفه فارابی را ما نمی‌دانیم»، مرادش از کسی که پیرو کفریات فلاسفه بود امام فخر بود. (رک. کامل- ابن اثیر. ترجمه ابوالقاسم حالت. ج ۲۴. تهران. [بی‌تا.]. ص ۲۱۶).

۳. میان محمد شریف نیز در تاریخ فلسفه در اسلام امام فخر و غزالی را دو متکلم فیلسوف دانسته و ایشان را به عنوان middle-roaders طبقه‌بندی کرده است.

۴. فخرالدین رازی. مناظرات. به اهتمام فتح‌الله خلیف. بیروت، ۱۹۶۶. ص ۴۵.

حسن صباح نداده است.^۱

انتقادهایی که امام فخر در مناظرات خود نسبت به ابو حامد کرده است نشان دهنده موضع او نسبت به غزالی نیست. امام فخر غزالی و آراء او را به طور کلی رد نمی‌کند. وی نه تنها از روش او پیروی می‌کند و مانند او از فلسفه در کلام استفاده می‌کند، بلکه در مسائل عرفانی نیز به غزالی نزدیک می‌شود، و بخصوص وقتی به کتاب مشکاة الانوار می‌رسد، لحن او نسبت به ابو حامد تغییر می‌کند و نه تنها دست از انتقاد کردن از مصنف آن برمی‌دارد، بلکه حتی سعی می‌کند سخنان او را توجیه کند. امام فخر در رساله کوتاهی که در توضیح مشکلات مشکاة الانوار نوشته است، به عنوان يك متكلم در صدد برآمده است تا از عقاید عرفانی و صوفیانه غزالی دفاع کند، و این خود مطلب قابل توجهی است. این رساله که در اینجا تصحیح و چاپ شده است، نه تنها حاکی از احترامی است که رازی برای غزالی قائل بوده است، بلکه خود سند گویایی است از تمایل فخر رازی به تصوف و عرفان، البته تصوّفی که غزالی عرضه کرده است. پیش از اینکه به مطالعه این رساله بپردازیم، بهتر است مطالب آن را با توجه به آثار دیگر مصنف تا حدودی مورد بررسی قرار دهیم.

ب. تحلیل رساله

در این رساله مصنف سه حدیث را که غزالی در مشکاة الانوار نقل کرده در طی سه اصل بیان و شرح کرده است، و در ضمن آن به سؤالاتی که ظاهراً از او کرده بوده‌اند پاسخ گفته است. این سؤالات را امام فخر خود در رساله‌اش مطرح نکرده است، ولی با توجه به حدیثی که در ابتدای هر اصل نقل کرده و توضیحاتی که داده و نتیجه‌ای که از بحث گرفته است می‌توان اصل سؤالات را حدس زد. نخستین حدیث عبارت است از: «خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ»^۲. (خدای تعالی خلق را در ظلمت آفرید، سپس از نور خود بر آنها پاشید). در اینجا، چنانکه ملاحظه می‌شود، ظلمت به خلق نسبت داده شده و نور به خدا. امام فخر سعی می‌کند با استفاده از سخنان غزالی در مشکاة الانوار توضیح دهد که چرا نور عقلی برتر از نور حسی است، و چرا خدای تعالی را نور دانسته‌اند و نیز چرا گفته شده است که خلق در ظلمت بودند و سپس به نور

۱. همان، ص ۴۲-۴۰.

۲. امام فخر در ابتدای اساس التقدیس (ص ۵)، هنگام ذکر نام ابو حامد الغزالی، او را از اصحاب خود می‌خواند («و ابی حامد الغزالی من اصحابنا») و بدین نحو ارتباط خود را با او تصریح می‌نماید.

۳. این حدیث را غزالی بدین صورت در مشکاة الانوار به تصحیح ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۹۶۴، ص ۵۱ نقل کرده است: «ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم افاض عليهم من نوره».

خداوند منور گشتند. بنابراین، سؤالاتی که در مورد این حدیث ظاهرأ مطرح شده است عبارت است از:

۱. چرا خدای تعالی را نور گویند؟
 ۲. چرا اطلاق اسم نور بر عقل سزاوارتر از اطلاق این اسم بر نور حسی است؟
 ۳. منظور از ظلمت چیست، و چرا گفته شده است که خلق در ظلمت آفریده شدند و سپس خداوند از نور خود آنها را تابان کرد.
- حال ببینیم امام فخر چه جوابهایی به هر یک از این سؤالات می‌دهد.

۱. آیا می‌توان خدا را نور خواند؟

پاسخی که امام فخر در این رساله به سؤال فوق داده است مثبت است. به طور خلاصه، وی می‌گوید که به وجود آورندهٔ انوار حسی و عقلی خداست، و بدیهی است که خالق این انوار خود به اسم نور سزاوارتر است. پاسخ رازی در اینجا ناظر است به مطالبی که غزالی خود در مشکاة الانوار عنوان کرده است. ولی این مسأله عمیق‌تر از آن است که با این پاسخ مختصر بتوان از آن گذشت. امام فخر در آثار دیگر خود در این باب داد سخن داده است. مثلاً در کتاب اساس التقدیس پس از نقل آیه «اللّه نور السموات والارض» می‌نویسد که این آیه را مانند بسیاری از آیات دیگر قرآن باید تاویل کرد.

در قرآن آمده است که خدا نور آسمانها و زمین است. هر عاقلی بوضوح درمی‌یابد که خداوند عالم این شیء منبسطی که بر دیوارها و حیاطها می‌تابد نیست، و نیز می‌داند که خداوند نوری که از جرم خورشید و ماه و آتش می‌تابد نیست. پس هر يك از ما ناگزیر باید این آیه را که می‌فرماید «اللّه نور السموات والارض» تفسیر کنیم و بگوئیم که منظور این است که خداوند نوربخش آسمانها و زمین است، یا اینکه او هدایت‌کنندهٔ آسمانها و زمین است، یا او مصلح آسمانها و زمین است. و هر يك از اینها تاویل است.^۱

چنانکه ملاحظه می‌شود، رازی در اینجا ابتدا منکر این می‌شود که این نور نور محسوس است و سپس در تاویل آن سه احتمال می‌دهد. در صفحات بعد، در همین کتاب، این مطلب را بتفصیل توضیح داده است. برای اینکه ثابت کند که مراد از این نور نور محسوس نیست، هفت دلیل ذکر کرده است، و سپس نتیجه گرفته است که آن را باید به یکی از معانی ذیل تفسیر کرد:

۱. خداوند «هادی اهل السموات والارض» است.

۱. اساس التقدیس فی علم الکلام. قاهره، ۱۳۵۴ ه.ق. ص ۷۹ تا ۸۰.

۲. او «متنور السموات والارض» است.

۳. خداوند سبب صلاح آسمانها وزمین است، «كما يقال فلان نور هذه البلدة إذا كان سبباً لصلاحها»^۱

از آنجا که اسم «النور» یکی از اسماء نودونه گانه الهی است، فخررازی این اسم را در کتاب شرح اسماء الله الحسنی شرح کرده و در آنجا نیز با توجه به آیه «الله نور السموات والارض» مطالبی بیان کرده است که تا حدودی با مطالب کتاب اساس التقدیس فرق دارد.^۲ در اینجا مصنف می گوید که مراد از نور کیفیتی است ضد تاریکی («الکیفیه التي یضادها الظلام») و سپس می افزاید که حق تعالی محال است نور به این معنی باشد. دلائلی که وی ذکر می کند نشان می دهد که منظور او نور محسوس است. اولاً این کیفیت (یعنی نور محسوس) گاه هست و گاه نیست، و حق تعالی نمی تواند چنین باشد. ثانیاً روشنایی (محسوس) قائم است به جسم و لذا بدان محتاج است، در حالی که حق تعالی واجب الوجود است و به هیچ چیز جز خودش قائم نیست و به هیچ چیز احتیاج ندارد. ثالثاً نور (محسوس) منافی و ضد ظلمت است، در حالی که حق تعالی ضد و ندی ندارد. رابعاً خداوند نور را به خود اضافه کرده، چنانکه فرموده است «مثل نوره»، و اگر خود او هم نور بود در آن صورت اضافه شیء به خودش پیش می آمد و این محال است. پس نتیجه می گیریم که مراد از نور در «الله نور السموات والارض» نور محسوس یعنی آن کیفیتی که به اجسام تعلق می گیرد نیست.

حال که معلوم شد مراد از نور در آیه فوق نور محسوس نیست، پس چیست؟ امام فخر می نویسد که علما این آیه را به وجوه مختلف تفسیر کرده اند. یکی از این تفاسیر قول حکمای اشراقی است که می گویند نور چیزی است که اشیاء خفی را آشکار و ظاهر می سازد، و معنی خفا نیز عدم است و معنی ظهور وجود. و از آنجا که خداوند بخودی خود موجود است و وجود هر چیز دیگر از اوست، پس او نور مطلق است، و بلکه نور الانوار است. سه تفسیر دیگر همان است که در اساس التقدیس نیز بیان کرده و ما نیز آنها را نقل کردیم. نکته قابل توجه در اینجا این است که علاوه بر اینکه امام فخر تفسیر اشراقیون را در اینجا نقل کرده است، تفسیر کسانی را که می گویند مراد از نور هادی است قابل قبول نمی داند. به عقیده او این تفسیر خوب است، الا اینکه اگر اسم «النور» را همان «الهادی» فرض کنیم، در آن صورت ذکر اسم «الهادی» جزو اسماء نودونه گانه تکرار محض خواهد بود، و این هم جایز نیست. در مورد تفاسیر دیگر امام فخر حکمی

۱. همان، ص ۹۶.

۲. رك. شرح اسماء الله الحسنی. به اهتمام طه عبدالرؤف سعد. قاهره، ۱۳۹۶ هـ. ق. ص ۸-۲۴۶.

نمی‌کند، ولی بیانی که از نظر و عقیده خودش در این باب (تحت عنوان «حفظ العبد منه») می‌کند بعد جدیدی به مطلب می‌دهد. کلام امام فخر در اینجا اوج می‌گیرد و سخنی می‌گوید که خواننده از يك عارف انتظار دارد.^۱ «بدان که نور قلب عبارت است از معرفت خداوند. قال تعالی: «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور». (سوره نور، آیه ۴۰). پس از آن قول مشایخ عرفا را نقل می‌کند که گویند: «نور آن است که خداوند با توحید خود دل‌های بندگان صادق را و به تأیید خود اسرار محبان را روشن می‌سازد.» چنانکه ملاحظه می‌شود، با وجود اینکه امام فخر به تفسیر اهل ذوق نزدیک می‌شود، ولی باز از پاسخ دادن به سؤال اصلی طفره می‌رود. سؤال این است که درست است که مراد از نور در آیه «الله نور السموات والارض» نور حسی نیست، ولی پس چیست؟ کشاندن مطلب به بحث درباره نور قلب مسأله را حل نمی‌کند. در مورد تفسیر حکمای اشرافی نیز وی نفیاً و اثباتاً حکمی نمی‌کند. این حالت تزلزل در رساله حاضر تا حدودی از بین می‌رود و امام فخر به خود جرأت می‌دهد که بگوید «لا بد بود که آن موجود که این جمله انوار حسی و عقلی از وی در وجود آید و به هیچ وجه زوال و نیستی و ظلمت و پوشیدگی بروی روا نبود، او به اسم نور اولی‌تر بود».

۲. برتری نور عقل از نور حسی

دومین سؤالی که امام فخر در اصل اول باید پاسخ بگوید این است که چرا نور عقل برتر از نور حسی است و لذا چرا اطلاق اسم نور بر نور عقل سزاوارتر از اطلاق این اسم بر نور حسی است. خلاصه پاسخ امام این است که در نور حسی نقصهایی هست که در نور عقلی نیست، پس «عقل به نام نور اولی‌تر است». امام فخر برای اثبات برتری نور عقل از نور حسی (یا نور چشم) هفت دلیل در اینجا ذکر می‌کند. این دلایل هفتگانه را وی از خود غزالی گرفته است. غزالی خود در مشكاة الانوار هفت نقص از برای نور چشم بر شمرده است که در نور عقل نیست.^۲ این نقصها به ترتیبی که غزالی آورده است عبارتند از:

۱. چشم غیر خود را می‌بیند ولی خود را نمی‌بیند؛
۲. چشم اشیاء را از دور نمی‌بیند؛
۳. چشم اشیاء را در وراء حجاب نمی‌بیند؛
۴. چشم فقط ظاهر اشیاء را می‌بیند نه باطن آنها را؛

۱. به همین دلیل من فکر می‌کنم که کتاب شرح اسماء الله الحسنى بعد از اساس التقديس تصنیف شده و به احتمال زیاد از آثار دوران آخر زندگی اوست.

۲. مشكاة الانوار، ص ۴۳.

۵. چشم در هنگام دیدن موجودات بخشی از آنها را می بیند و کل آنها را نمی بیند؛
 ۶. چشم اشیاء متناهی را می بیند، ولی اشیاء نامتناهی را نمی تواند ببیند؛
 ۷. چشم به غلط و اشتباه می افتد، چنانکه بزرگ را کوچک و دور را نزدیک و ساکن را متحرك و متحرك را ساکن می بیند.
- مقایسه این هفت نقص با آنچه امام فخر ذکر کرده است نشان می دهد که چهار دلیل اول عیناً همانهایی است که فخرالدین آورده است. دلائل ۵ و ۶ و ۷ در مشکاة الانوار به ترتیب با دلائل ۶ و ۷ و ۵ در رساله امام فخر تقریباً مطابقت دارد.

۳. معنی ظلمت

سومین سؤالی که در اصل اول پاسخ داده می شود معنی ظلمت در حدیث «خلق الله الخلق فی ظلمة» است، و همچنین آفریده شدن موجودات در ظلمت. پاسخی که امام فخر به این سؤال داده است بسیار مجمل است. اولاً مراد از ظلمت عدم است، و ثانیاً علت اینکه گفته اند خلق در ظلمت آفریده شدند این است که ابتدا ماهیات خلق شدند و این ماهیات ممکن الوجود بودند و قابل دریافت نور وجود. پس معنی «ثم رش علیهم من نوره» این است که این ماهیات از ظلمت عدم بیرون آمدند و به نور وجود منور شدند.

مطلبی که امام فخر در اینجا درباره ظلمت بیان کرده است مطابقت دارد با آنچه اواز حکمای اشراقی در کتاب شرح اسماء الله الحسنی بیان کرده است. در آنجا، چنانکه دیدیم، امام فخر از قول حکما نقل کرد که «ان النور الظاهر هو الذی یظهر به کل شیء خفی، والخفاء لیس الالعدم، والظهور لیس الالوجود، والحق سبحانه موجود ولا یقبل العدم»^۱. بنابراین، نور و ظلمت به ترتیب عبارتند از وجود و عدم، و نور حقیقی نیز حق تعالی است. غزالی نیز در مشکاة الانوار همین معنی را بیان کرده است، آنجا که می گوید: «فاعلم أنه لا ظلمة أشد من کتم العدم... وفي مقابلة الوجود فهو النور». پس از اینکه غزالی نور و وجود را یکی دانست، به تقسیم وجود می پردازد: «الوجود ینقسم الی مال للشیء من ذاته والی ماله من غیره. و ماله الوجود من غیره فوجوه مستعار لا قوام له بنفسه، بل اذا اعتبر ذاته من حیث ذاته فهو عدم محض. و انما هو موجود من حیث نسبته الی غیره و ذلك لیس بوجود حقیقی^۲». بنابراین، وجود یا حقیقی است یا مستعار. وجود حقیقی وجودی است که قوام آن به ذات خودش است و این وجود حق تعالی است، ولی وجود مستعار آن است که قوام آن به ذات خودش نباشد، بلکه به وجود حقیقی یا حق تعالی باشد، و این از حیث ذاتش عدم محض است و از حیث نسبتش با خدا موجود.

۱. شرح اسماء الله الحسنی. ص ۳۴۷.

۲. مشکاة الانوار. ص ۵۵.

امام فخر در اینجا اصطلاحات فلسفی را به کار می‌برد و وجود حقیقی را وجود واجب و وجود مستعار را وجود ممکن می‌خواند. و همان‌طور که غزالی وجود مستعار را عدم می‌خواند او نیز وجود ممکن را عدم می‌خواند. و باز همان‌طور که عدم به ظلمت تفسیر شده است، وجود ممکن یا ممکن الوجود نیز ظلمت خوانده شده است.

اگرچه تفسیر ظلمت به عدم را امام فخر از غزالی گرفته است، تفسیری که او از حدیث «ان الله خلق الخلق فی ظلمة» می‌کند با تفسیر غزالی فرق دارد. این اختلاف ناشی از تلقی غزالی از مفهوم ظلمت است. وی اگرچه ظلمت را در یک جا به عدم تفسیر می‌کند، این دو معنی را کاملاً یکی نمی‌داند. ظلمت از نظر او مفهومی است وسیع‌تر از عدم، همچنانکه نور وسیع‌تر از وجود است. وقتی ما در بحث وجودشناسی (ontology) از نور سخن می‌گوییم، نور همان وجود است. ولی معنی نور فقط منحصر به بحث وجود نیست. در بحث معرفت (epistemology) نیز بحث بر سر نور است.^۱ نور در اینجا برابری علم است و ظلمت برابری جهل و حجاب. از اینجا است که وی حتی به تقسیم ظلمت به ظلمت ناشی از حس و ظلمت ناشی از خیال و ظلمت ناشی از قیاسهای فاسد عقلی می‌پردازد.^۲ علاوه بر این، غزالی سیر صعودی نفس و معراج سالک را در عوالم سه گانه ملک و جبروت و ملکوت و قرب او به حضرت ربوبیت را سفری از ظلمت به نور دانسته و در واقع حدیث «ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم افاض علیهم من نوره» را به مناسبت همین سفر روحانی نقل کرده است. حتی ملائکه نیز مشمول این حدیث می‌شوند. فرشتگان اگرچه در عالم ملکوت هستند، ولی در ملکوت نیز عوالم متعدّد است. بنابراین، معنی ظلمت در این حدیث از نظر غزالی عالم اسفل است، که از برای انسان و فرشته فرق دارد. عالم اسفل از برای سالک اسفل السافلین یعنی عالم ملک و عالم شهادت و حسّ است، در حالی که از برای فرشتگان پایین‌ترین مراتب عالم ملکوت است. نتیجه‌ای که از این توضیحات گرفته می‌شود این است که تفسیر امام فخر از ظلمت و از حدیث فوق صرفاً جنبه فلسفی دارد، و حال آنکه تفسیر غزالی کاملاً عرفانی و صوفیانه است.

۴. محبوب کیست؟

یکی از بحثهای مفصل در مشکاة الانوار بحث حجاب و اقسام محبوبان است. این

۱. به این معنی خود امام فخر نیز در شرح اسماء الله الحسنى توجه کرده است وقتی می‌نویسد:

«نورالقلب عبارة عن معرفة الله» (ص ۲۴۸).

۲. مشکاة الانوار. ص ۸۷.

بحث را غزالی در فصل سوم ذیل حدیث «ان لله سبعین حجاباً من نور و ظلمة» پیش کشیده است. ترجمه ظاهری این حدیث این است که خداوند را هفتاد حجاب است که بعضی از نور است و بعضی از ظلمت. این ترجمه ظاهراً تولید اشکال می کند، چه گفته شده است که خداوند دارای هفتاد حجاب است. مگر می توان حجاب را به خدا نسبت داد؟ پاسخ امام فخر این است که وقتی می گویم خداوند دارای هفتاد حجاب است، مراد این است که هفتاد حجاب میان بنده و خداست. بنابراین حجاب را نمی توان به خدا نسبت داد. در اساس التقدیس نیز امام فخر این موضوع را مورد بحث قرار داده و تصریح کرده است که «حقیقت حجاب به نسبت با خدای تعالی محال است^۱». البته این اشکال به ذهن غزالی نیز خطور کرده، چنانکه بلافاصله پس از نقل حدیث متذکر شده است که «ان الله تعالی متجل فی ذاته لذاته^۲». بنابراین، از آنجا که خداوند فی ذاته و لذاته متجلی است، پس «محبوب بودن در حق باری تعالی محال است». در حقیقت این بندگان خدایند که محبوب بند و حجاب به ایشان نسبت داده می شود، چنانکه غزالی نیز خود این مطلب را تصریح کرده است: «حجاب لامحاله باید به محبوب نسبت داده شود^۳». پس از این غزالی به شرح درباره اقسام محبوبان و صفات و اصلان پرداخته است، و این همان کاری است که امام فخر نیز در این رساله انجام داده است، نهایت آنکه بحث غزالی بسیار مفصل و مبسوط است در حالی که بحث امام فخر بسیار مختصر است و ناقص.

۵. صورت خدا یا صورت آدم

اصل سوم توضیحی است درباره حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته». سؤالی که ظاهراً در این خصوص از امام فخر کرده اند این است که مرجع ضمیر در «صورته» (صورت او) کیست؟ خدا یا آدم؟ مشایخ صوفیه عموماً مرجع این ضمیر را خدا دانسته اند و در تفسیر این حدیث گفته اند که خداوند آدم را به صورت خودش (یعنی به صورت الهی) آفرید. ولی این تفسیر به مذاق بسیاری از متکلمان، از جمله کسانی که

۱. اساس التقدیس. ص ۹۹.

۲. مشکاة الانوار. ص ۸۴.

۳. در اساس التقدیس امام فخر میان محتجب بودن و محبوب بودن فرق می گذارد و می گوید در حالی که جایز است که بگویم خداوند از خلق متحجب است، جایز نیست که بگویم از ایشان محبوب است، چه لفظ احتجاب مشعر است بر قوت و قدرت، و محبوب بودن مشعر است به عجز و ذلت. از اینجاست که می گویند سلطان محتجب است از بندگان درگاه، و گفته می شود که فلانی محبوب است از وارد شدن به سلطان. رک. اساس التقدیس، ص ۹۹.

مخاطب امام فخر در این رساله بوده اند، خوش نمی آمده است، چه در این تفسیر نوعی تشبیه نهفته است. امام فخر در پاسخ به این سؤال سعی می کند موضع تنزیهی خود را حفظ کند. وی در این رساله می گوید که مرجع ضمیر آدم است نه الله، یعنی خدا آدم را به صورت آدم آفرید. علاوه بر این، فخرالدین داستانی را نقل می کند که بنا بر آن مرجع ضمیر يك كودك (یعنی يك شخص انسانی) بوده است. برای اینکه نظر امام فخر را در تفسیر این حدیث بهتر درک کنیم، لازم است به سخنان مبسوط او در این باب در کتاب اساس التقدیس رجوع کنیم.

در فصل اول از بخش دوم کتاب اساس التقدیس، فخرالدین بحث مفصلی تحت عنوان «فی اثبات الصورة» پیش کشیده و تفاسیر مختلفی از لفظ صورت نقل کرده است. لفظ «صورت»، چنانکه امام فخر می نویسد، در قرآن نیامده، ولی در اخبار استعمال شده است. یکی از احادیثی که در آن این لفظ به کار رفته است حدیث مورد نظر ما یعنی «ان الله خلق آدم علی صورته» است. در اینجا فخرالدین همان سؤال را مطرح می کند و می پرسد: مرجع این ضمیر (در «صورته») کیست. امام در پاسخ به این سؤال، مطابق معمول، به تحلیل موضوع می پردازد و سه احتمال را به شرح ذیل در نظر می گیرد. ضمیر «هاء» در «صورته» برمی گردد به:

۱. چیزی غیر از صورت آدم والله، یا
۲. به آدم، یا
۳. به الله.

پس از این، مصنف هر يك از این سه احتمال را مورد بررسی قرار می دهد.

۱. احتمال اول: مرجع ضمیر چیزی غیر از آدم (ع) و خداست. در تأویل خبر بدین معنی، دو وجه وجود دارد:

وجه اول: اگر کسی به انسان بگوید که خدا روی تو را و روی چیزی را که مانند تو باشد زشت کرده است، در آن صورت این شتم است به آدم (ع) زیرا چون صورت این شخص شبیه به حضرت آدم است، پس وقتی به او بگویند خدا روی تو را و روی کسی را که شبیه تو است زشت گردانیده است، این در واقع شتم حضرت آدم و همه پیغمبران است، و این جایز نیست. لذا پیغمبر اکرم (ص) چنین کاری را نهی کرده است.^۱

وجه دوم: مراد از این حدیث ابطال سخن کسی است که می گوید: آدم به صورت دیگری بود، مثلاً بگویند او درشت هیكل و بلند قامت بود، به طوری که سرش به آسمان می سایید. پس پیامبر اکرم (ص) اشاره به آن شخص معین کرد و گفت «ان الله خلق آدم

۱. این وجه تفسیری است بر اساس روایت دیگری از این حدیث که می گوید: «لا تقبحوا الوجه، فان الله خلق آدم علی صورته» (احادیث متنوی. فروزانفر. تهران، ۱۳۴۷. ص ۱۱۵).

علی صورته»، یعنی خداوند آدم (ع) را درست به شکل همین شخص آفریده است. پس این حدیث باطل کننده و هم کسی است که توهم می کند که آدم (ع) به صورتی غیر از این صورت بوده است.

۲. احتمال دوم: مرجع ضمیر آدم (ع) است. و این از نظر فخر رازی بهترین وجه از وجوه سه گانه است، زیرا برگشت ضمیر باید به نزدیکترین چیزی باشد که ذکر شده است، و در این حدیث نزدیکترین چیزها به ضمیر آدم (ع) است. در این تأویل نیز پنج وجه وجود دارد.

وجه اول: خداوند آدم را گرمی داشت و مسجود ملائک قرار داد، و سپس او را از بهشت راند و به زمین فرستاد. وقتی می گوید «ان الله خلق آدم علی صورته»، یعنی خدا صورت آدم را به همین گونه که هم اکنون در زمین است آفرید. به عبارت دیگر، صورت آدم بعد از هبوط همان صورتی است که پیش از هبوط داشت.

وجه دوم: این حدیث بطلان سخن دهریون را اثبات می کند که می گویند انسان از نطفه و خون آفریده شده است. پیغمبر (ص) وقتی فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته» منظورش این بود که خدا آدم را ابتداءً به همین صورت که هست آفریده است، بدون اینکه نطفه و علقه و مضغه بدان تقدّم داشته باشد.

وجه سوم: عده ای از فلاسفه می گویند که خداوند انسان را در مدتی دراز و زمانی مدید آفرید و در این میان افلاک و عناصر واسطه بودند. پیغمبر (ص) در این حدیث رأی این عده از فلاسفه را رد کرده و گفته است که آدم بدون این واسطه ها خلق شده است.

وجه چهارم: منظور از این حدیث این است که خداوند این صورت انسانی را بدون تأثیر قوه مصوره و مولده (که پزشکان و فیلسوفان بدان قائلند) خلق کرده است. بنابراین، حدیث مزبور دخالت قوای دیگر را در خلقت آدم نفی می کند و فقط خداوند تعالی را مصور (صورت بخش) معرفی می کند.

وجه پنجم: مراد از صورت در این حدیث «صفت» است، پس وقتی پیغمبر می فرماید: خدا انسان را به صورت خود آفرید، منظور این است که او را با همه صفات و احوالی که دارد آفریده است.

۳. احتمال سوم: مرجع ضمیر خداوند تعالی (الله) است. و در این تأویل نیز سه وجه موجود است.

وجه اول: مراد از صورت صفت الهی است. توضیح آنکه آدم از همه موجودات و اجسام متمایز است و وجه تمایز او در این است که او به معقولات داناست و به استنباط حرفه ها و هنرها توانا، و دو صفت علم و قدرت از زمره صفات الهی است.

وجه دوم: همان طور که اضافه صفت به موصوف صحیح است، اضافه صفت به خالق و موجد آن نیز درست است. پس وقتی صورت آدم را به خداوند که خالق صورت است نسبت می دهیم، این انتساب دلالت می کند بر اینکه صورت انسانی از صورتهای دیگر متمایز و شریفتر است و دلیل تمایز و شرافت آن نیز کرامت و بزرگواری بیشتری است که داراست.

وجه سوم: ابو حامد می گوید: انسان عبارت از این بنیه (ظاهری) نیست، چه او جسم و جسمانی نیست و وابستگی او به این بدن هم بر سبیل تدبیر و تصرف است، و این همان نسبتی است که باری تعالی به عالم دارد، از این حیث که هیچ يك از این دو (یعنی انسان و خداوند) حال در جسم نیست. پس همان طور که خداوند حال در اجسام و اشیاء عالم نیست، حقیقت انسان نیز حال در بدن او نیست، هر چند که هر دو از راه تصرف و تدبیر مؤثر در اجسامند (خدا در عالم و انسان در بدن خود).

این بود ترجمه سخنان امام فخر درباره احتمالات سه گانه در مرجع ضمیر «هاء» در حدیث مذکور و وجهی که در هر يك از این احتمالات وجود دارد. همان گونه که ملاحظه شد، امام فخر نه احتمال اول را قبول دارد و نه احتمال سوم (یعنی نظر صوفیه، از جمله امام محمد غزالی) را. به عقیده او، چه در اساس التقدیس و چه در رساله حاضر، مرجع ضمیر آدم (ع) است.^۱ نکته جالب توجه این است که امام فخر در اساس التقدیس از تفسیر غزالی از این حدیث با اطلاع بوده و آن را نپذیرفته است. البته بیانی که وی از نظر غزالی در این باره می کند بسیار مجمل است و احتمالاً او این بیان را از کتاب *المضنون الصغیر* اقتباس کرده است. در آنجا غزالی می نویسد که مراد از صورت در حدیث مذکور صورت معنوی است و مرجع ضمیر به خداوند است، هم از حیث ذات و هم از حیث صفات و هم از حیث افعال. به عبارت دیگر، روح انسانی از حیث ذات همانند ذات الهی است، چه همان طور که خداوند داخل در اجسام عالم نیست، ذات روح انسان نیز قائم به عرض و جسم و جوهر نیست و حال در مکان و جهت نیست، بلکه قائم به خودش است. از حیث صفات نیز روح عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم آفریده شده است، همان طور که خداوند دارای چنین صفاتی است. از حیث افعال نیز مانند خداوند است، چه همان طور که افعال الهی از اراده سرچشمه می گیرد و به وسایط (آسمانها و ستارگان و غیره) تسری پیدا می کند، افعال انسان نیز با اراده آغاز می شود و اراده در قلب اثر می گذارد و سپس به روح حیوانی و دماغ و اعصاب و غیره تسری

۱. این عقیده را امام فخر ظاهراً تا پایان عمر حفظ کرده است، چنانکه در تفسیر کبیر نیز که از جمله آخرین آثار اوست، آن را متذکر شده است. مثلاً در تفسیر آیه ۲۶ از سوره الحجر (ج ۱۹، ص ۱۷۹) می نویسد: «... و حقیقة الکلام انه تعالی خلق آدم من طین علی صورة الانسان».

می یابد.^۱

مطلبی که امام فخر درباره نظر ابو حامد در اساس التقدیس بیان کرده است فقط ناظر به مشابهت معنوی ذات روح با ذات خداوند است. ولی در رساله حاضر وی حتی از این نکته نیز تغافل کرده است. با وجود اینکه غزالی چه در مشکاة الانوار و چه در آثار دیگر خود تصریح کرده است که مرجع ضمیر خداوند است، و با وجود اینکه امام فخر در اساس التقدیس از عقیده او اظهار اطلاع کرده است، ولی در رساله حاضر تفسیر دیگری به وی نسبت می دهد. می گوید مرجع ضمیر از نظر غزالی آدم است، و در توضیح آن مسأله هویت شخصی (personal identity) را پیش می کشد و می گوید مراد ابو حامد این است که آدم دارای هویت ثابتی است که علی رغم همه عرضهایی که در طول زندگی بر او عارض می شود وحدت خود را حفظ می کند. بنابراین، حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» اثبات هویت شخصی آدم را می کند، بدین معنی که خداوند آدم را به صورت آدم که يك صورت ثابت و یکسان است خلق می کند. (و ظاهراً مراد از خلق، بنابراین تفسیر، نیز خلق جدید به تعبیر عرفا است).

باری، تفسیری که امام فخر از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» می کند و آن را به غزالی نسبت می دهد با نظر غزالی کاملاً فرق دارد. در تفسیر امام فخر مرجع ضمیر «هائ» آدم است، و حال آنکه غزالی مرجع این ضمیر را خداوند می داند. از سوی دیگر، امام فخر در کتاب اساس التقدیس نشان داد که از عقیده غزالی در این باب مطلع است. بنابراین، میان این دو تفسیر تناقضی وجود دارد که به یکی از دو وجه زیر می توان تبیین کرد: یا رساله حاضر قبل از اساس التقدیس نوشته شده و امام در هنگام تألیف این رساله از نظر غزالی مطلع نبوده، ولی بعداً در هنگام تألیف اساس التقدیس از آن اطلاع حاصل کرده است؛ یا رساله حاضر بعد از اساس التقدیس نوشته شده، ولی مؤلف به دلالتی تغافل کرده است. به نظر نگارنده وجه دوم صحیح است، چه امام فخر از جوانی با آثار ابو حامد آشنایی داشته و غزالی نظر خود را در کتابهای متعدد خود، از جمله مشکاة الانوار، که امام فخر حتماً آن را قبل از نوشتن این رساله مطالعه کرده بوده، آورده است. تغافل امام فخر در این قضیه خود نشان می دهد که او باکی نداشته است از اینکه صداقت فکری را که از يك فیلسوف اصیل و متفکر متعهد انتظار می رود فدای مصلحت اندیشی کند.

۱. المضمون الصغير. حاشیه الانسان الكامل جلیلی. قاهره، ۱۳۱۶ ق. ص ۷-۹۶. و نیز رك. المضمون الكبير، در همان کتاب، ص ۶۵. و مقایسه کنید با احیاء علوم الدین، بیروت، [بی تا]. ج ۴، ص ۳۰۷ (کتاب المحبة) و الاملاء، ص ۳۲، و کیمیای سعادت. به تصحیح حسین خدیو جم، ج ۲. تهران، ۱۳۶۱. ص ۳-۵۳۲.

ج. مأخذ رساله

رساله حاضر از روی يك مجموعه خطی متعلق به كتابخانه سلیمانیه به شماره ۱۲۰۸ تهیه شده است. تاریخ کتابت نسخه ۸۳۹ هـ ق است و این رساله بیست و هفتمین رساله در این مجموعه است (صفحات ۲۱-۳۲۰). میکر و فیلم این مجموعه به شماره ۶۱۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (فهرست میکر و فیلمها، ج ۱، ص ۵۱۱). این نسخه ظاهراً افتادگیهایی (بخصوص در اصل سوم) دارد که برای جبران آنها باید نسخه یا نسخه‌های دیگری در اختیار داشت. متأسفانه کوشش این بنده برای یافتن نسخه‌ای دیگر از این اثر به جایی نرسید.

(۲)

رساله تأویلات مشکلات الاحادیث المشکله للامام فخرالدین الرازی

بسم الله الرحمن الرحيم

[اصل اول]

قال النبی صلی الله علیه وسلم: خلق الله الخلق فی ظلّمة ثم رش علیهم من نوره. بدان که هر کس را از علما در این حدیث سخن است، و حجّة الاسلام [غزالی] را - قدس الله روحه - در بیان آنکه خدای تعالی را چرا نور گویند سخنهاً بس بلند است و نفیس است.^(۱) و ما در این موضع حاصل آن بیاریم.

چنین می گوید که لفظ نور در لغت از بهر آن کیفیت نهاده اند که چون در جسم موجود بود بصرا درک او تواند کرد. و حقیقت او ظهور است، لکن اگر او موجود بود و روح باصره موجود نبود، آن ظهور حاصل نشود. و چون نور ظاهر و روح باصره موجود و در این باب متساویند، روح باصره را فضیلتی زاید بر نور ظاهر است، و آن آن است که مدرک است و نور ظاهر مدرک نیست. لاجرم روح باصره به نام نور اولی تر است.

همچنانکه روح باصره سبب ظهور مبصر است، قوه عقل سبب ظهور معقولات است. و ادراک عقل از ادراک حسّ کاملتر است به هفت وجوه^(۲):

وجه اول آنکه عقل خود را دریابد و حسّ خود را در نیابد.

دوم آنکه حسّ از قرب [و بعد] مفرط ادراک نکند^۱، و عقل را قرب و بُعد مانع نیاید. سوم [آنکه] حجاب مانع حسّ است و مانع عقل نیست. چهارم آنکه حسّ از چیزها در ظاهر وقوف نیابد الا بر سبیل اجمال، و عقل را هم بظاهر و هم به باطن وقوف باشد بر سبیل تفصیل، چنانکه ذاتی را از عرض و جنس را از فصل جدا کند و به نهایت کیفیت ترکیب رسد.

پنجم آنکه حسّ بسیار غلط کند^(۳)، زیرا باشد که ساکن را متحرک بیند و متحرک را ساکن بیند، چنانکه آن کس که در کشتی نشیند شط را متحرک بیند و چنانکه سایه را [که] متحرک است ساکن بیند.

ششم آنکه [حسّ چون] به يك مدرک مشغول شود از مدرک دوم بازماند، و عقل چون چیزی بدانست قوه او در دانستن چیزها بیشتر بود. هفتم آنکه حس [چون] مدرک قوی شد از ادراک ضعیف عاجز شود، و عقل برعکس این بود.

پس معلوم شد که عقل به نام نور اولی تر است از روح باصره. و چون اینها معلوم شد، گوییم لابد بود که آن موجود که این جمله انوار حسّی و عقلی از وی در وجود آید و به هیچ وجه زوال و نیستی و ظلمت و پوشیدگی بر وی روا نبود، او به اسم نور اولی تر بود. و از این معنی معلوم می شود که حقیقت ظلمت عدم نور است از چیزی که قابل نور بود. پس گوییم مراد از خلق تنویر است یعنی ماهیات مستحق عدم نور بودند و بیرون آمدن ایشان از ظلمت عدم به نور وجود جز از رحمت باری تعالی نبود.

بیتال اصل دوم

در بیان آنکه می فرماید: **إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَ ظَلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لِأَحْتَرَقَتْ سُبُحَاتٍ وَجْهَهُ كَلَمَا أَدْرَكَهُ بَصْرُهُ**
 خدای تعالی می فرماید: «و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب (۵۱/۴۲)». و وجه اشکال آن است که محبوب بودن در حق باری تعالی محال است. پس آن را جز در حق بنده فرض نتوان کرد^(۴).

۱. در اصل: بکند.

و تحقیق این حجابها آن است که طالب معرفت حق تعالی در هر مقامی که باز ماند پیش از وصول از مقام، حجاب او بود. و مراتب مقامات بی نهایت است. پس مراتب حجب هم بی نهایت بود. و حصر آن در هفتاد جز به نور نبوت^۱ درنتوان یافت^(۵). لکن مراتب حجابها بر سبیل اجمال درتوان یافت.

و حقیقت آن است که مردم بر دو قسم اند: یکی آنکه نهایت مقصود او جز تحصیل اسباب قضاء شهوت و امضاء غضب نبود، و معبود او جز حرص و هوا نبود. و قسم دوم آنکه مطالب او چیزی دیگر باشد، چنانکه بت پرستان و ستاره پرستان و مشبهه نیز در این باب داخل اند. و دوم^(۶) آنکه تنزیه معبود خود کند از علایق جسمانی. و ایشان هم به دو قسم اند: قسمی آنکه کثرت و تغییر بدان چیز روا دارند، چنانکه افلاکیه و وثنیه، و دوم آنکه روا ندارند و جمله انوار و کلّ ممکنات را آثار رحمت و نتایج حکمت او دانند. پس اصلا این قوم که معبود را به برهان نشناسند، پس چندان محبت کمال او بدیشان غلبه کند که از هر چه جز او بود فانی شوند. و هر کس را که این حالت حاصل نیست، از آنچه اوج رفعت بشریت است محجوب است و مراتب محجوب بر حسب مراتب بعد از این درجه است.

اصل سوم

در بیان آنکه می فرماید: ان الله خلق آدم علی صورته

متکلمان را اندر این جو ابهاست. یکی آنکه گویند مراد از این حدیث آن است که خدای تعالی آدم را - علیه السلام - در اول بدان صورت آفرید، بعد از آن حاصل بود. و فایده این سخن آن است که معلوم گردد که خدای تعالی او را به سبب زلت مسخ نکرد، چنانکه عاصیان دیگر را. پس بر این تقدیر ضمیر صورته به آدم راجع شود.

دوم آنکه مردی دست^۱ بر روی کودکی زد. رسول - علیه السلام - گفت دست بر وی مزین، زیرا که خدای تعالی آدم را - علیه السلام - در صورت او آفرید، یعنی در صورت کودکی. پس بدین وجه ضمیر صورت به کودک راجع شود^(۷).

و حجة الاسلام غزالی را - رحمة الله علیه - در این باب سخن دیگر است. و آن آن است که

۱. در اصل: بنور و نبوت.

۲. در اصل: درست.

می گوید هر کس به ضرورتِ عقل می داند که او همان است که پیش از این به يك سان بوده است، بل همان است که از مادر بزاد. پس هویت او باقی است و اجسام او باقی نیست، زیرا که گاه فربه می شود گاه لاغر، و آخر او پیوسته در تحلل و تبدل است. و چون چنین باشد، عرضها که بدان قائم بود هم در تبدل باشد. پس معلوم شد که حقیقت شخص باقی است و هر چه جسم است و جسمانی باقی نیست. پس حقیقت آدمی نه جسم است و نه جسمانی. و جماعت ظاهریان پندارند که از این معنی مشارکت باری تعالی لازم آید، و این جهل عظیم باشد. زیرا که جسم نابودن و جسمانی بودن صفات ثبوتی است و چون انسان و حیوان و نبات و جماد همه در جسمیت^۱ [و...] برابرند، اگر چه متماثل نیستند، پس چون اشتراك در میان این دو صفت موجب تماثل نیست، در سلب این دو صفت چگونه موجب تماثل باشد، بلکه امتیاز به نفس حقیقت و ماهیت حاصل باشد.

و چون این قاعده معلوم شد، هر آنچه می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، و سَرَّ «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (۸۵/۱۷) و سَرَّ «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» و سَرَّ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ظاهر شد. و این است که حجة الاسلام غزالی فرمود - رحمة الله عليه.

تَمَّتْ

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. در اصل: ختمیت (۱).

۱. از آن جمله است سخنان خود فخر رازی در اساس التقدیس و شرح اسماء الله الحسنى. در کتاب اول پس از نقل آیه نور می نویسد که مراد از نور در این آیه، و همچنین در حدیثی که از ابن خزیمه نقل می کند، نور محسوس نیست؛ و آنگاه هفت دلیل ذکر می کند و سپس نتیجه می گیرد که «نور را نمی توان در آیت «الله نور السموات والارض» به معنای نور محسوس گرفت، بلکه معنای آن این است که خداوند هادی اهل آسمانها و زمین است، یا معنای آن این است که او نوربخش آسمانها و زمین است، به بهترین وجه و کاملترین تدبیرها، همان طور که وقتی شخصی سبب صلاح جامعه است می گویند که او نور آن شهر است.» (اساس التقدیس، قاهره، ۱۳۵۴ هـ.ق. ص ۹۶ به بعد و نیز ص ۸۰-۷۹).

و اما در شرح اسماء الله الحسنى (قاهره، ۱۳۹۶ هـ.ق. ص ۸-۲۴۶) باز آیه «الله نور السموات والارض» را نقل می کند و سپس در تعریف نور می گوید کیفیتی است ضد تاریکی، ولی به چهار دلیل نمی توان خدا را به این معنی نور دانست. پس از آن آراء مختلف علما را درباره تفسیر نور نقل می کند: (۱) قول حکمای اشراقی که نور را بخودی خود ظاهر می دانند و به ظهور رساننده همه چیزهای دیگر، و مرادشان از ظهور وجود است؛ (۲) قول کسانی که می گویند مراد از «الله نور السموات والارض»، «منور السموات والارض» است؛ (۳) قول کسانی که نور را به معنای «باعث صلاح و مصلحت» می انگارند؛ و (۴) قول کسانی که از نور معنای «هادی» اراده می کنند. قابل توجه اینجاست که فخر رازی بر خلاف رأی خود در اساس التقدیس، در اینجا می گوید که نور را نمی توان به معنای هادی گرفت، چه «الهادی» خود یکی از اسماء نودونه گانه است، و اگر «النور» نیز به معنای «الهادی» بود، در آن صورت ذکر «الهادی» پس از «النور» جز تکرار چیزی نبود، و تکرار هم صحیح نیست. پس نتیجه می گیرد که نور در اینجا به معنای هادی نیست. پس از آن، امام فخر نظر خود را بدین صورت بیان می کند: «بدان که نور لقب عبارت است از معرفت خدا» و آنگاه رأی مشایخ عرفا را نقل می کند که می گویند: «النور هو الذی نور قلوب الصادقین بتوحیده و نور اسرار المحبین بتأییده».

چنانکه ملاحظه شد، نظر امام فخر در اساس التقدیس با نظر او در شرح اسماء الله الحسنى فرق دارد. در اثر دوم خود مصنف به عرفان نزدیک شده است. از اینجا می توان نتیجه گرفت که رساله حاضر که در شرح مشکلات کتاب عرفانی مشکاة الانوار نوشته شده پس از اساس التقدیس تصنیف گردیده است. شرح اسماء الله الحسنى احتمالاً جزو آخرین آثار رازی بوده است.

۲. فخر رازی در رساله‌ای دیگر برای اثبات کاملتر بودن ادراک حسی از ادراک عقلی سه وجه بدین شرح ذکر کرده است.

(۱) «حسّ بیناست ظاهر را اما ناپیوست از باطن، اما قوت عقل بیناست هم ظاهر را و هم باطن را».

(۲) «حسّ اگر چه محسوس را درمی یابد، اما نفس خود را در نمی یابد، زیرا که قوت بینایی نفس خود را نبیند و قوت شنوایی نفس خود را نشنود، اما قوت عقل معقول را درمی یابد و نفس خود را هم درمی یابد. پس ادراک عقل کاملتر بود».

(۳) «قوت حسّ چون محسوس قوی را در یابد در آن ساعت محسوس ضعیف را در نیابد، و قوت عقل هم قوی و هم ضعیف را در یابد».

این سه وجه به ترتیب با وجوه چهارم و اول و هفتم در این رساله مطابقت دارد. (رک. چهارده رساله. فخرالدین رازی و دیگران، تصحیح محمدباقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۰. ص ۵-۴۴).

۳. مصنف این نکته را در آثار دیگر خود نیز ذکر کرده است، از جمله در یکی از رسائل فارسی می نویسد: «... حسّ بصر

- غلط بسیار می کند، چنانکه مردی در کشتی نشسته است به لب دریا می نگرند، کشتی متحرک را ساکن می بیند، و لب دریای ساکن را متحرک.» چهارده رساله، ص ۸-۲۷ و نیز رک. ص ۸۱. همچنین رک. تلخیص المحصل (شرح کتاب المحصل امام فخر رازی از خواجه نصیر طوسی) به اهتمام عبدالله نورانی. تهران، ۱۳۵۹. ص ۱۴ به بعد.
۴. این مطلبی است که غزالی خود بدان اشاره کرده است: «ان الله تعالی متجل فی ذاته لذاته، و یکون الحجاب بالاضافة الى المحجوب لامحاله، وان المحجوبین من الخلق ثلاثة اقسام...» (مشکاة الانوار، ص ۸۴). امام فخر خود در اساس التقدیس بحث دیگری درباره حجاب و محتجب بودن خدا از مخلوق پیش کشیده و نقل کرده است که «حقیقة الحجاب بالنسبة الى الله تعالی محال». (رک. اساس التقدیس، ص ۹۸ تا ۱۰۰).
۵. «أما الحصر الى سبعائة وسبعین الفاً، فذلك لا یستقل به الا القوة النبویة» (مشکاة الانوار، ص ۸۴).
۶. ظاهراً در اینجا عبارتی افتاده است. به طور کلی این تقسیمات مجمل یا تقسیمات مفصلی که غزالی از محجوبان کرده است (مشکاة الانوار، ص ۸۵ تا ۹۳) مطابقت چندانی ندارد.
۷. این تفسیر ناظر است بر صورت دیگری از این حدیث که می گوید: «اذا ضرب احدکم فلیجنب الوجه، فان الله خلق آدم علی صورته». (احادیث مننوی، ص ۱۱۴).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی