

مراتب بندگی در اندیشه فخر رازی با تأکید بر تفسیر کبیر

ابراهیم نوری^۱

چکیده

بندگی، به عنوان مهم‌ترین هدف آفرینش انسان، مورد توجه حکما، متکلمان، مفسران قرآن کریم و متفکران علم اخلاق بوده است. فخر رازی، مفسر و متکلم برجسته جهان اسلام، معتقد است بندگی مراتب و درجاتی دارد. در سخنان وی، با سه گونه بندگی عامیانه، عالمانه و عارفانه (عاشقانه) مواجه می‌شویم. او عبودیت را آمیزه‌ای از معرفت و عمل، و معرفت را امری شدت و ضعف‌پذیر می‌داند. از این‌رو بندگی، در هر مرتبه‌ای از مراتب سه‌گانه خود، تشکیک‌پذیر است. می‌توان گفت از دیدگاه وی، بندگی، تابع کمال و نقصان اموری همچون ایمان، تقوا و قوای نفس است. وی، بندگی عامیانه را مصداق عبادت ندانسته و بندگی عارفانه را برترین مقام می‌شمارد. در این پژوهش، به تبیین و تحلیل مراتب مذکور و چگونگی ترتب آنها بر یکدیگر، از دیدگاه فخر رازی، با محوریت تفسیر کبیر پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

فخر رازی، تفسیر کبیر، بندگی، عامیانه، عالمانه، عارفانه (عاشقانه).

طرح مسأله

یکی از مسائل مهم پیش روی انسان در هر زمان و مکان، مسئله ارتباط انسان با خدا بوده است. در قرآن کریم از گونه‌های مختلف ارتباط انسان با خدا سخن به میان آمده است. خالق و مخلوق، صانع و مصنوع، مالک و مملوک، محبّ و محبوب، عابد و معبود و ... از جمله مواردی است که به لفظ یا مضمون، از قرآن کریم قابل استفاده است. رابطه عابد و معبود، خاستگاه قرآنی دارد، که ما از آن به «عبودیت» (بندگی) تعبیر کرده‌ایم. این رابطه در عرف اهل فن درجات و مراتبی دارد. بندگی مورد تأیید دین، بندگی برآمده از عقلانیت و معرفت است، چنان‌که قرآن کریم، بندگان صالح و شایسته، مؤمنان، عبادالرحمان و ... را به اوصافی همچون اهل تفکر و تأمل و تعقل در آفاق و انفس متصف می‌کند، که این خود حکایت از جایگاه معرفت در عبودیت، از نظر قرآن، دارد. قرآن کریم، بنده حقیقی خدا را کسی می‌داند که بشنود، از عقل بهره بگیرد، ببیند و عبرت بگیرد و از دام تقلید و سرسپردگی به سنت‌های پیشینیان بگریزد.

فخر رازی، همانند بسیاری از متکلمان مسلمان، با اقتباس از قرآن کریم، یکی از اهداف آفرینش انسان را رسیدن به مقام عبودیت می‌داند: «وما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶). با تأمل در سخنان رازی درمی‌یابیم که وی، عبودیت را امری دارای مدارج و مراتب می‌شمارد. سه مرتبه کلی عبادت در نگاه او عبارت‌اند از: عامیانه، عالمانه و عارفانه (عاشقانه). از دیدگاه وی، عبادت عامیانه، که عنصر تقلید و ترس و طمع بر آن غالب است، به دور از واقعیت عبادت مورد نظر واضع شریعت است، و انجام‌دهنده آن در مراتب پایین عبودیت قرار می‌گیرد. زیرا در چنین عبادتی، مطلوب بالذات عابد، خدا نیست، بلکه خدا ابزار و وسیله‌ای برای وصول به هدف (بهشت یا رهایی از جهنم) است، چنانچه از راه دیگری، وصول به این هدف ممکن بود، چه بسا به آن وسیله متوسل و متوجه می‌شد (رازی، ۱۴۰۱: ۲۵۳/۱). گاهی ممکن است کسی خدا را عبادت کند تا به سبب آن شرافت پیدا کند. این درجه هم عبودیت حقیقی نیست. عبودیت حقیقی عبارت است از توجه به عظمت خدا، و تعبد و تسلیم در برابر آموزه‌های او، از آن‌رو که خداوند جلال و عزت و عظمت دارد. در اینجا فقط خداوند مطلوب بالذات بوده و هیچ عامل دیگری در عبادت او مداخلیت ندارد (همان: ۲۵۴).

مراتب بندگی در اندیشه فخر رازی از جهات دیگری نیز قابل تبیین و تحلیل است، از جمله می‌توان به مراتب آن بر اساس مراتب ایمان، تقوا، کمال قوه نظری و کمال قوه عملی نفس اشاره کرد. عبادت در نگاه او، دو کاربرد کلی دارد؛ عبادت به معنای عام، که مرادف با اخلاق است و عبادت به معنای خاص، که امور و اعمالی همچون نماز، روزه و حج و ... را در بر می‌گیرد (همان: ۲۲۵/۱). وی، بسنده کردن به ظاهر شریعت و تقلید در مسائل دینی راه، از ویژگی‌های بارز بندگی عامیانه دانسته، گذر از آن را در گرو وجود پیر سالک، تفکر و تذکر، التزام به شریعت،

استکمال قوای نفس و معرفت معبود می‌داند (رازی، ۱۹۸۷: ۱۰۶/۸؛ همو، ۱۴۰۱: ۱۴۷/۷؛ ۲۷۱/۱؛ ۲/۵؛ ۱۶۹/۸). رازی، نقش عقل را، برای درک و دریافت مقام معبود و رسیدن به مراتب عالیه عبودیت، مهم ارزیابی کرده (رازی، ۱۴۰۱: ۲۴۷/۱)، شناخت ارکان ایمان را ضروری می‌شمارد (همان: ۱۴۰/۷-۱۴۳-۱۴۳؛ ۲۶۸/۲۶-۲۷۰-۲۷۰؛ ۴۲/۵). از دیدگاه او، بندگی عارفانه-عاشقانه، که در آن بنده پا فراتر از وادی عقل می‌گذارد و معبود را شهود می‌کند، برترین مرتبه بندگی است. در این مرتبه، شوق و اشتیاق به معبود، عبادت را در کام عابد لذت بخش می‌کند (زرکان، ۱۹۶۳: ۵۸۹).

معنای لغوی عبادت و بندگی

لغت‌شناسان، برای واژه «عبادت»، معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند، که در بیشتر موارد، شبیه و حتی عین یکدیگر هستند؛ اطاعت، پرستش توأم با تواضع و ذلت، بازداشتن و منصرف کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۹/۴)؛ خضوع و تذلل (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲: ۳۱۹)، چیزی را در تصرف و خدمت و مالکیت خود در آوردن (قرطبی، ۱۹۸۵: ۱۴۵/۱)؛ گرد آمدن اطراف چیزی و راه آماده و هموار کردن (؟؟؟: ۴۸۳)، از جمله کاربردهای لغوی واژه «عبد» و مشتقات آن است. برای مثال، راغب می‌گوید، عَبَدَ، عبارت است از اظهار تذلل، و شایسته نیست جز در برابر کسی که دارای نهایت فضایل باشد؛ یعنی فقط در برابر خداوند جایز است. وی عبودیت را بر اساس آیات قرآن بر دو قسم می‌داند؛ بالاختیار و بالتسخیر (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲: ۳۳۰-۳۳۱).

خلیل بن احمد می‌گوید: «عبد: العبد: الانسانُ حرّاً أو رقیقاً. هو عبدالله ویجمع علی عباد وعبدین. والعبد: المملوک، وجمعه: عبید واما عَبَدَ یعبد عبادةً فلا یقال إلا لمن یعبد الله» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۸/۲). علامه طباطبایی می‌گوید «عبد» به معنای انسان یا هر موجود واجد شعوری است که ملک غیر باشد. وی سخن کسانی را که معنای اصلی این واژه را خضوع دانسته‌اند، رد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵/۱).

فخر رازی، معنای لغوی «عبادت» را «تذلل» می‌داند: «العبادة هی التذلل ومنه طریق معبد، ای مذلل» (رازی، ۱۴۰۱: ۴۵/۲). همچنین، در جایی دیگر می‌گوید: «العبادة عبارة عن اظهار الخضوع والخشوع ونهاية التواضع والتذلل، وهذا لا یلیق إلا بالخالق المدبّر الرحیم المحسن، فثبت ان عبادة غیرالله منكرة، والاعراض عن عبادة الله منکر» (همان: ۱۸۰/۱۷).

چیستی عبادت از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی می‌گوید:

بندگی عبارت است از، تسلیم محض در برابر فرامین معبود و مقابل آن طغیان است که عبارت است از مقاومت در برابر او. همچنان که تسلیم دارای مدارج و مراتب است، طغیان نیز

مراتبی دارد. کمال بندگی، عبارت است از تعامل صادقانه با آفریدگار و آفرینش و کمال طغیان نیز عبارت است از سوءتعامل (مقاومت) در برابر آفریدگار و آفرینش (همان: ۲۵۰/۱؛ همان: ۴۵/۲).

با تأمل در سخنان رازی در باب بندگی، درمی‌یابیم که نزد وی، عبادت دو کاربرد عام و خاص دارد؛ در کاربرد عام، اخلاق و عبودیت تا حدودی با یکدیگر هم‌پوشانی دارند. او می‌گوید، اخلاق دربرگیرنده تمام نشاط و شادی‌های انسانی بوده، هر گونه رفتاری را که ثمرات نیک برای نوع انسان داشته باشد در بر می‌گیرد، به شرط اینکه از سر اراده نیک صادر شده باشد. همچنین، هر کوشش و تلاشی که برای اصلاح باطن (تهذیب نفس) صورت گیرد و هر عملی که در جهت طاعت خداوند باشد و قرین به نیت‌ خدایی شود، اخلاقی است و بر همین مبنای اخیر (نیت‌الاهی)، اعمال اخلاقی، عبادت شمرده می‌شوند. وی، در تأیید مدعایش به این سخن پیامبر (ص)، «انما الاعمال بالنیات» (امام صادق، ۱۴۰۰: ۵۳) استناد می‌جوید. به طور کلی، از دیدگاه رازی، بندگی خدا و اخلاق انسانی توأم با یکدیگر هستند و در تمام زندگی انسان حضور دارند (رازی، ۱۴۰۱: ۲۲/۴-۲۸). عبادت، به معنای خاص، در برگیرنده تمام اعمال واجب و مستحب، همچون نماز، روزه، حج و سایر فروع دین می‌شود، که باید با شرایط ویژه‌ای انجام شود. رازی می‌گوید گرچه عبودیت، ذلت و مهانت است ولی هر گاه معبود شریف و برتر باشد، عبودیت نیز شرافت و عظمت پیدا می‌کند. از آنجایی که خداوند متعال شریف‌ترین و برترین موجود است، پس عبودیت او نیز برترین و شریف‌ترین نوع عبودیت است.

مراتب بندگی

رازی، با تمسک به روایات و سخنان اهل تحقیق می‌گوید عبادت سه درجه دارد؛ نخست اینکه، بنده‌ای خدا را به طمع ثواب یا فرار از عقاب عبادت کند، این درجه اگرچه عبادت نامیده می‌شود ولی درجه‌ای پایین و ساقط است، زیرا معبود چنین بنده‌ای در حقیقت همان ثواب (پاداش) بوده و خداوند را ابزاری برای رسیدن به آن قرار داده است. هر انسانی که مطلوب بالذات خود را چیزی از مخلوقات الهی قرار دهد و حق را ابزاری برای رسیدن به آن بداند، بی‌تردید فرومایه است. دوم، کسی که خدا را از آن‌رو عبادت می‌کند که به عبادت و انجام دادن تکالیف و با انتساب به خداوند شرافت پیدا کند، این درجه نسبت به درجه قبل برتر است، ولی در اینجا نیز مطلوب بالذات، غیرخداست. لذا عبادت حقیقی نیست. درجه سوم عبارت است از، پرستش و طاعت خداوند، از آن‌رو که او الهه و شایسته عبادت است و جلال و عزت و هیبت دارد. نفس جلال و عظمت الهی، موجب خضوع و ذلت بنده می‌شود و خداوند مطلوب بالذات است نه چیزی دیگر غیر از ذات اقدس باری‌تعالی. این مقام، همان «عبودیت» حقیقی است (همان: ۲۵۳/۱-۲۵۴). برخی از ملاک‌هایی که بر اساس آنها می‌توان بندگی را دارای مراتب دانست،

عبارت‌اند از: ایمان، تقوا، قوای نظری و عملی نفس.

۱. مراتب بندگی بر اساس مراتب ایمان

فخر رازی معتقد است اصل ایمان، که به معنای «تصدیق» است، قابل شدت و ضعف نیست، ولی مؤمنان بر اساس لوازم و عوارض ایمان از قبیل عمل، تقوا و اخلاق فاضله، مدارج و مراتب دارند. او برای زیادت ایمان (به معنای تصدیق) به اعتبار کثرت و قوت ادله، وجوهی را مطرح و رد می‌کند (همان: ۱۲۳/۱۵)، که خلاصه آن از این قرار است. وجه اول؛ ممکن است گفته شود منظور از زیادت ایمان، پایداری و ناپایداری آن باشد. زیرا برخی از استدلال‌کنندگان به یک دلیل، تنها لحظه‌ای دلیل و مدلول را به خاطر دارند، ولی برخی دیگر دائماً واجد حالت مذکور هستند و میان این دو طرف، وسائط و مراتب گوناگونی وجود دارد و منظور از زیادت ایمان همین است.

وجه دوم؛ ممکن است گفته شود منظور از افزایش ایمان، این است که هر اندازه تصدیق [گزاره‌ها و تکالیف] افزایش یابد، ایمان نیز افزایش می‌یابد. چنان‌که هر آیه‌ای که از جانب خدا می‌آید و بر آنان [مسلمانان] تلاوت می‌شود، آن را تصدیق می‌کردند و به آن ایمان می‌آوردند. تکالیف در زمان پیامبر خدا (ص) پی‌درپی و مترتب بر یکدیگر بوده است و روشن است که شخصی که انسانی را در دو چیز تصدیق کند، تصدیقش از تصدیق کسی که او را در یک چیز تصدیق کرده، بیشتر است. و این سخن خداوند: «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال: ۲)، معنایش این است که هر آیه جدیدی را می‌شنیدند اقرار جدیدی می‌کردند و این همان زیادت در ایمان و تصدیق است (رازی، ۱۴۰۱: ۱۲۳/۱۵).

وجه سوم؛ کمال قدرت و حکمت الاهی، از رهگذر آثار حکمت او در مخلوقاتش قابل شناخت است، و این دریایی بدون ساحل است. هر اندازه خرد انسان بر آثار حکمت او در آفریده-هایش به کشف جدیدی نائل آید، به حکمتی از حکمت‌های خداوند در مخلوقی جدید راه پیدا می‌کند و همین‌طور به مرتبه کامل‌تر و شریف‌تر به طور مستمر هدایت می‌شود و چون این مراتب نامحدود هستند ضرورتاً مراتب تجلی و کشف و معرفت نیز پایان‌ناپذیر است.

بر اساس سخنان رازی، می‌توان گفت وی حالات ایمانی مختلف را می‌پذیرد، ولی شدت و ضعف‌پذیری ذات آن را بر نمی‌تابد. وی، آیاتی را که ظهور در درجات و زیادت ایمان دارد، به عمل مؤمن برمی‌گرداند و می‌گوید، چون اصل ایمان تصدیق است، تصدیق، شدت و نقصان‌پذیر نیست. شدت و ضعف، تابع عمل است نه اصل ایمان. به هر حال، مراتب ایمان، مراتب بندگی را در پی خواهد داشت. بی‌تردید، بندگی، فقط تصدیق نیست بلکه تصدیق و ایمان یکی از جنبه‌ها و ابعاد بندگی است و اخلاق فاضله و عمل، از جنبه‌های دیگر آن است. پس می‌توان گفت مراتب

بندگی، جزء لاینفک مراتب ایمان دینی است (همان: ۸۰/۲۸-۸۱). گفتنی است که رازی، مراتب تقوا را به صراحت مطرح می‌کند (همان: ۱۴۰) و می‌گوید، ایمان در صورتی مفید و منشأ اثر واقع می‌شود که همراه با عمل صالح باشد و عمل مؤمن در صورتی مقبول درگاه حق قرار می‌گیرد که توأم با تقوای الهی باشد و کمال تقوا در گرو کمال علم و معرفت الهی است. تقوا تابع علم است و مراتب آن نیز تابع مراتب این است (همان: ۱۴۰/۲۸). بنابراین، می‌توان گفت همچنان‌که انسان‌ها از نظر علم با یکدیگر متفاوت و دارای مراتب هستند، از نظر ایمان نیز با یکدیگر متفاوت‌اند. برخی ممکن است در درجات پایین ایمان و برخی در درجات بالای آن جای بگیرند. بر همین مبنا، وی معتقد است بندگان مؤمن طبقاتی دارند:

۱. مؤمنانی که باور قلبی به دین و عقاید دینی دارند و این باور نه بر سبیل تحقیق، بلکه به شیوه تقلید از منابع و مراجع مورد وثوق حاصل شده است. این دسته، از نظر تعدد باورهای عمیق و ثبات و عدم ثبات آنها با یکدیگر متفاوت هستند. برخی از آنها پای‌بندی عمیق به باورهایشان داشته، به هیچ‌وجه از آنها عدول نمی‌کنند، در حالی که برخی دیگر این‌گونه نیستند.

۲. مؤمنانی که باورهایشان قلبی و مسبوق و مقارن با دلایل است، ولی این دلایل، برهانی و یقینی نیست، بلکه صرفاً اقناعی و ظنی است. این دسته نیز خود درجات و طبقات گوناگونی دارند.

۳. مؤمنانی که باورهای برهانی و یقینی دارند؛ یعنی دلایل قطعی بر باورهای دینی خود دارند ولی این یقین از رهگذر مشاهدات و مکاشفات و نیز از طریق مطالعه و تأمل در آیات قرآن به دست نیامده است. اندکی از انسان‌ها در این دسته از مؤمنان قرار می‌گیرند، زیرا تحصیل شرایط منطقی برهان و استخدام باورهای دینی در قالب آنها دشوار و نیازمند شکیبایی و سعه صدر ویژه‌ای است.

۴. کسانی که با مشاهدات و مکاشفات به صف مؤمنان پیوسته‌اند. این دسته از مؤمنان بسیار نادرند و تعداد آنها نسبت به اصحاب برهین عقلی (دسته سوم) همانند نسبت اصحاب عقل به عامه مؤمنان (دسته اول) است. این دسته از مؤمنان درجات و طبقات بی‌شماری دارند، زیرا مکاشفه و مشاهده هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد و عقل همواره در حال سیر و سلوک در مقامات جمال و جلال الهی و طی کردن مدارج عظمای عظمت خداوند و سیر در منازل کبریایی و قدسی اوست. این وادی، لایتناهی است و هرگز انسان مؤمن به قله‌ای که انتهای این وادی باشد دست نمی‌یابد. هر اندازه بنده در این مراتب ترقی کند، بیشتر متوجه خدا می‌شود و در عبادات و طاعاتش تقوا و اخلاص پیشه می‌کند، از غیر خدا چشم می‌پوشد، بیم و امید به دل راه نمی‌دهد مگر از خدا، و باور خواهد داشت که عزت و ذلت و سود و زیان فقط از جانب اوست. و بالاخره به انقطاع الی‌الله خواهد رسید و از هر آنچه احتمال می‌دهد سدّ راه سلوک الی‌الله بشود پرهیز خواهد

کرد (رازی، ۱۹۹۲: ۱۰۲-۱۰۳).

۲. مراتب بندگی بر اساس مراتب قوه نظری نفس

از نظر رازی، انسان‌ها به لحاظ قوه نظری چهار مرتبه دارند. وی این مراتب را از بالاترین مرتبه به پایین‌ترین آنها این‌گونه ذکر می‌کند:

۱. المقربون؛ کسانی هستند که روح آنها به معرفت واجب‌الوجود بالذات روشن شده است. این روشنی به دنبال براهین یقینی حاصل شد، و شامل شناخت آنها از ذات و صفات و افعال باری تعالی است. این گروه توجه دائمی به انوار معارف الاهی دارند و در قرآن کریم از آنها به گونه‌های متفاوتی یاد شده است؛ گاهی با لفظ «السابقون»، «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه: ۱۰-۱۱) و گاهی با لفظ «مقربان»، «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ» (واقعه: ۸۸-۸۹).

۲. اصحاب یمین؛ کسانی هستند که به معرفت الاهی و اسماء و صفات او رسیده‌اند و اعتقاداتی قوی دارند، ولی نه از رهگذر براهین یقینی، بلکه به شیوه تقلیدی به این درجه نائل شده‌اند. این گروه گاهی به مراتب عالی‌تر عبودیت و خضوع می‌رسند و گاهی به پایین‌ترین مراتب تنزل پیدا می‌کنند.

۳. اصحاب سلامت؛ کسانی که نفوسشان از باورهای حق و باطل خالی است و خود دو گروه هستند:

۳. ۱. نفوس سلیمه؛ کسانی که بر فطرت انسانی خود بوده، تحت تأثیر امور دنیوی قرار نگرفته‌اند و از اذکار روحانی لذت برده و به همین سبب گرفتار نوعی حیرت هستند.

۳. ۲. بله‌اء؛ کسانی که اگر از قید بدن خارج شوند، به سعادت شایسته مقامشان می‌رسند. گاهی در این گروه استعداد اتصال به حالات عرفانی یافت می‌شود.

۴. اصحاب شمال؛ این گروه، همان تبه‌کاران و نگون‌بختانی هستند که در مسائل خودشناسی باورهای غلطی دارند و بر این باورها پافشاری می‌کنند (رازی، ۱۹۸۶ الف: ۱۸۵).

۳. مراتب بندگی بر اساس قوه عملی نفس

رازی، همچنان که معتقد به وجود مراتب قوه نظری در انسان‌هاست، از نظر قوه عملی نیز آنها را دارای سلسله‌مراتب می‌داند. این مراتب از بالاترین به پایین‌ترین، این‌گونه هستند:

۱. افرادی که اخلاق فاضله دارند؛ این گروه نیک‌بخت و رستگاران‌اند.

۲. کسانی که از اخلاق فاضله و نیز اخلاقیات پست به دور هستند (اهل سلامت).

۳. گروهی که واجد اخلاق رذیله‌اند؛ این گروه عذاب منقطع دارند (رازی، ۱۳۴۳: ۴۲۹/۲).

همو، ۱۹۸۶ الف: ۱۸۵).

اگر مراتب انسان‌ها را پس از انضمام دو قوه فوق (نظری و علمی) به یکدیگر بیان کنیم، سه مرتبه کلی ویژه حاصل می‌شود. مرتبه اول؛ مرتبه‌ای که نفس، هم باورهای صحیحی دارد و هم واجد اخلاقیات فاضله است (کمال قوه نظری و عملی). این گروه رستگاران و خود مراتبی دارند که تابع درجات علم و فضیلت اخلاقی آنهاست. مرتبه دوم؛ مرتبه متوسط یا میانی؛ چه بسا برخی نفوس از نظر علمی و اعتقادی کامل باشند، ولی از نظر فضایل اخلاقی ناقص، یا برعکس، از نظر علمی و باورها ناقص ولی از نظر اخلاقی کامل باشند. این دسته نیز خود درجات و مراتبی دارند. مرتبه سوم؛ نفوسی در مرتبه سوم قرار می‌گیرند که هم باورهای نادرست دارند و هم اخلاقیات ردیله. این گروه در شقاوت همیشگی بوده و روی سعادت را نخواهند دید.

رازی تصریح می‌کند که تقسیمات وی از مراتب نفوس، مشتمل بر حصر عقلی نیست. زیرا برای مراتب علوم حد و نهایی وجود ندارد و اخلاق نیز از نظر قداست و طهارت درجات بی-شماری دارد و به تبع این امر، سعادت اخروی نیز با توجه به میزان معرفت انسان به خدا و باورها و نیز تن دادن به عبودیت الهی ذومراتب خواهد بود (رازی، ۱۴۰۱: ۱۷/۱۹۰).

انواع بندگی

۱. عبادت عامیانه

رازی، با بهره‌گیری از این سخن حضرت علی (ع): «الهی ما عبدتک خوفاً من نارک و لاطمعاً لجنتک بل وجدتک اهلاً للعبادة» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۴۱) می‌گوید برخی از مردم کسانی هستند که خدا را برای پاداش‌های اخروی عبادت می‌کنند. این نوع بندگی، البته که نوعی نادانی و دون‌صفتی است، زیرا اولاً، هر کس خدا را برای رسیدن به چیزی (غیرخود خدا) عبادت کند، در واقع معبود او همان مطلوب اوست، یعنی همان چیزی را که می‌خواهد به آن برسد عبادت کرده است، و این نادانی بزرگی است. ثانیاً، اگر کسی بگوید برای رسیدن به پاداش و گریز از عقاب نماز می‌خوانم، نمازش صحیح نیست. ثالثاً، هر کس عملی برای رسیدن به غرضی انجام دهد، چنانچه غرض مورد نظر به شیوه‌ای دیگر به دست آید، چه بسا که واسطه مورد نظر را رها کرده، و مستقیماً متوجه غرض بشود. پس هر کس خدا را برای مزد و پاداش عبادت کند، چنان است که گویی اگر پاداش مورد نظر از غیرخدا به او برسد، چه بسا خدا را رها کند. چنین کسی دوستدار خدا و ارادتمند او نبوده و چنین عباداتی، نوعی نادانی است.

و گروهی دیگر از مردم، کسانی هستند که خدا را برای اغراضی فراتر عبادت می‌کنند. آنها می‌خواهند بدین وسیله به محضر حق تشرّف پیدا کنند. چنین فردی وقتی به نماز، نیت و قیام می‌کند، قلباً متوجه معبود می‌شود، علم به عزّت ربوبی و ذلّت عبودیت پیدا می‌کند، ذکر بر زبانش جاری می‌شود و اعضا و جوارح به خدمت گرفته می‌شوند (مطیع می‌گردند) و هر جزئی از اجزای

بنده به خدمت خدا تشرف می‌یابد، و مقصود بنده، پدید آمدن این حالت است (رازی، ۱۴۰۱: ۲۵۳/۱). رازی، وصول به بندگی و ترقی و تعالی در آن را در گرو به کارگیری روح و جسم می‌داند و می‌گوید انسان مرکب از جسد و روح است. فلسفه وجودی جسد این است که ابزاری برای روح جهت نیل به مدارج عالی کمال و سعادت باشد. اعمالی که موجب ارتقای روح، به وسیله جسم (بدن)، می‌شود، عبارت است از بزرگ‌داشت معبود (تعظیم معبود). بنابراین، بهترین احوال بنده در این دنیا چیزی جز مواظبت بر عبادات نیست.

از دیدگاه رازی، عبادت و مراقبت بر حسن انجام دادن آن، اولین درجه سعادت است. پس از حصول این مرتبه و دقت و تداوم بر طاعات و عبادات، انواری از عالم غیب بر وی تابیدن گرفته، درمی‌یابد که توفیق الهی مدد رسان او بر انجام دادن عبادات شده است. درک این مقام (درک توفیق الهی)، مرتبه دوم (میانی) سعادت است. سپس با ارتقا در بندگی و گذر از این مقام، بر وی آشکار خواهد شد که هدایت، جز از جانب خدا نیست و انوار مکاشفات و تجلی، فقط در گرو هدایت پروردگار است. «ایاک نعبد»، مشعر بر مقام اول و «ایاک نستعین»، مشعر بر مقام دوم و «اهدنا الصراط المستقیم» ناظر بر مقام سوم هستند (همان: ۱۸۹/۱).

رازی، طی کردن مدارج کمال را تابع دستور خدا دانسته، می‌گوید انسان برای طی این مدارج باید در سه مقام «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» مواظبت ورزد. منظور از «مقام شریعت»، مواظبت بر ظاهر اعمال است؛ «ایاک نعبد»، بیانگر همین مقام است. «مقام طریقت»، عبارت است از عبور از عالم شهادت و توجه به عالم غیب و اینکه عالم شهادت را تابع و در تسخیر عالم غیب ببیند، به گونه‌ای که هر سرّی از عالم شهادت که بر او برملا شود، ناشی از امدادهای عالم غیب باشد؛ «ایاک نستعین» مؤید این مقام است. و بالأخره «مقام حقیقت»، عبارت است از مشاهده اینکه عالم شهادت را یکسره از هر کاری به دور و تمام امور را از آن خدا ببیند و اینجاست که انسان می‌گوید: «اهدنا الصراط المستقیم» (حمد: ۶)؛ (رازی، ۱۴۰۱: ۱۹۱/۱). وی می‌گوید پس از طی مراحل سه‌گانه فوق، به علاوه پس از فراهم‌شدن سعادت اتصال به ارباب صفا و استکمال، به سبب دوری از ارباب جفا و بدبختی، اینجاست که معراج بشری و کمالات انسانی به اوج می‌رسد (همان: ۱۹۲).

بر اساس سخنان رازی، اکتفا به ظاهر شریعت و تکالیف و انجام دادن آنها برای پاداش یا رهایی از عذاب، از ویژگی‌های بارز بندگی عامیانه است. چنانچه بنده در انجام دادن شئونات بندگی، پاداش و کیفر خدا را مقصود و منظور خود قرار دهد، نه تنها چنین عباداتی موجبات کمال بنده را فراهم نمی‌کند، بلکه نگرانی‌هایی نیز از بابت از دست دادن نعمتی یا رسیدن به عقوبتی، دامن گیر او می‌شود. وی، از برخی پژوهش‌گران چنین نقل می‌کند:

هر کس هنگام رسیدن به نعمتی، به منعم توجه داشته باشد نه به نعمت، در وقت سختی نیز

توجهش معطوف بلادهنده است نه خود بلا و در این صورت دائماً غرق در معرفت خدای سبحان خواهد بود. هر کس این‌گونه باشد در برترین مراتب سعادت است. اما هر کس در هنگام نعمت نگاهش متوجه خود نعمت باشد، نه منعم، در وقت گرفتاری (بلا) نیز نگاهش به سوی بلا خواهد بود نه بلادهنده. چنین فردی همیشه مشغول غیرخدا و درگیر شقاوت است. زیرا در زمان وجود نعمت، نگران زوال آن است و از این بابت عذاب می‌کشد و در وقت زوال آن، گرفتار حزن و اندوه از دست دادن آن است. از این‌رو، خداوند متعال به امت موسی (ع) می‌گوید: «ادْكُرُوا نِعْمَتِي» (بقره: ۴۷) و به امت محمد (ص) می‌گوید «فَادْكُرُونِي اَدْكُرْكُمْ» (بقره: ۱۵۲) (رازی، ۱۴۰۱: ۲۵۰/۱).

رازی، کسانی را که در عبادت خداوند قلب و زبانشان با یکدیگر همراه نیست و چیزی را بر زبان می‌آورند یا ظاهراً انجام می‌دهند که قلبشان خلاف آن را قبول دارد، شایسته سرزنش می‌داند و چنین افرادی را منافق می‌نامد. وی اعمال قلبی را برتر از اعمال جوارحی می‌داند و می‌گوید: «انَّ الاعمال القلوب اشرف عندالله من اعمال الجوارح» (همان: ۱۴/۲۳ و ۴۳/۵). او برای گذر از مراتب پایین بندگی و وصول به مدارج بالای آن، به طور پراکنده در جاهای متعددی از آثارش، توصیه‌ها و نکته‌هایی را مطرح می‌کند، از جمله آنها می‌توان به معرفت الهی، تفکر در آفاق و انفس، تذکر و تزکیه و مهم‌تر از همه، بهره‌گیری از پیر و مرشد اشاره کرد (رازی، ۱۹۸۷: ۲۷۱/۷؛ همو، ۱۴۰۸: ۱۱۲/۲؛ همو، ۱۴۰۱: ۱۶۰/۹).

۲. بندگی عالمانه

الف. دینداری و خردورزی

فخر رازی، دین‌باوری را از خردورزی جدا نمی‌داند. از نظر او، با توجه به جایگاه عقل و خردورزی در آیات و روایات، فهم و اثبات بسیاری از مدعیات متون دینی در گرو گردن نهادن به گزارش و گزینش عقل است. وی معتقد است عقل، هم به صورت پیشینی (مقدم بر ایمان) (a priori) و هم به صورت پسینی (پس از ایمان) (Apastoriori)، در دین‌باوری تأثیر دارد. پیشینی به این معناست که حجیت اصل نبوت و ضرورت آن، پذیرش احکام او و نیز پذیرش وجود خدا و صفات سلبی و ثبوتی او و ... منوط به اثبات عقلی است. زیرا اگر در اثبات این مسائل صرفاً به نقل بسنده شود، اشکال عقلی (دور یا تسلسل) پیش می‌آید. به این معنا که هر گونه استدلال بر صحت باورهای دینی و اثبات مدعیات دین، از رهگذر آیات و اخبار، متوقف است بر صحت نبوت، و صحت نبوت صرفاً باید از طریق عقل به اثبات برسد. زیرا اگر صحت مدعیات نقلی را فقط مستند به ادله نقلی کنیم، دور یا تسلسل باطل پیش می‌آید. پسینی به معنای پذیرش حجیت عقل در فهم باورهای دینی و رفع تناقض ظاهری از مجموعه مسائل و باورهای دینی

است. این معنا تا حدودی مورد پذیرش ایمان‌گرایان نیز هست. رازی می‌گوید، هر گاه عقل با برهان و قاطعیت به حقیقتی رسید که انکارناپذیر باشد و سپس با دلایل نقلی خلاف مدعای عقل کشف شود، برای چنین حالتی چهار فرض متصور است:

۱. حالت اول اینکه، به هر دو عمل شود. به عبارت دیگر، حکم هر دو پذیرفته شود، یعنی هم به حکم قطعی عقل پای‌بند باشیم و هم به ندای نقل. این امر، چون مستلزم تصدیق نقیضین است، پذیرش صدق هر دو عقلاً و منطقیاً محال است.

۲. حالت دوم اینکه، به حکم قاعده «اذا تعارضتا تساقطا»، هر دو از درجه اعتبار ساقط شوند. این نیز محال است، زیرا همچنان که اجتماع نقیضین محال است ارتفاع نیز محال است.

۳. حالت سوم این است که حکم عقل تحت‌الشعاع حکم نقل قرار گیرد. این فرض نیز به حکم عقل مردود است. زیرا اصل حجیت نقل و مدعیات آن، از رهگذر عقل به اثبات رسیده است. حجیت ظواهر شرع و صحت احکام نقلی، از آن‌رو مسلم است که با دلایل عقلی، وجود خداوند متعال و اسماء و صفات سلبی و ثبوتی او و نیز ضرورت بعثت و وثاقت سخنان نبی و ... اثبات شده است. حال اگر در صورت بروز تعارض میان حکم قطعی عقل و ظاهر نقل، جانب نقل برگزیده شود، لازم می‌آید که ریشه شرع نیز با مشکل و محذور مواجه شود. زیرا چه بسا گفته شود عقل، از اساس فاقد اعتبار است. پس قدح در احکام عقل، سبب قدح در عقل و نقل خواهد شد.

۴. فرض چهارم این است که حکم عقل پذیرفته شود، که البته فرض صحیح همین است. اگر دلیل عقلی قطعی، حکم به ابطال مدعای نقل کرد یا اینکه صحت نقل را در صورت به تأویل بردن آن پذیرفت، باید نقل را به تأویل برد (رازی، ۱۹۸۶: ب: ۱۲۵-۱۲۶).

ب. عبودیت و معرفت

از نظر فخر رازی، عبادت خدای متعال، فرع بر شناخت او به عنوان آفریدگار دانا، توانا و بی‌نیاز محض است. اوست معبودی که به انجام دادن برخی امور امر و از انجام دادن برخی دیگر نهی کرده است و انسان‌ها به عنوان بندگان او، مأمور به طاعت و انقیادش هستند. ادای تکالیف مورد نظر، منوط به شناخت معبود است. مادامی که انسان معرفت به پروردگار و لوازم عبادت و طاعت پیدا نکند، معنای عبادت و عبودیت به معنای واقعی تحقق پیدا نخواهد کرد (رازی، ۱۴۰۱: ۱۶/۱). خداوند متعال بندگان را به عبادت امر می‌کند، این امر در ذات خود متوقف بر اموری، از جمله اعتقاد و اعتراف به وجود خدا و شناخت اوست. بنابراین، امر به عبادت، بیانگر این است که انسان قادر به شناخت معبود، در حد وسع خود، و بلکه مکلف به آن است. لذا حصول چنین علمی برای نفس ناطقه به دلیل شرافت معلوم، موجب ارتقای شرافت نفس می‌شود (همان: ۹۵/۲).

از نظر رازی، تأملات عقلانی در آثار و مخلوقات خداوند، انسان را به مقام عبودیت نزدیک می‌کند و به همین جهت در متون دینی، انسان به تفکر و تعقل دعوت و بلکه مکلف شده است. هر گاه انسان در نعمت‌های خداوند اندیشه کند، او را به دلایل متعددی شایسته عبادت (پرستش و طاعت) می‌داند. خداوند، بخشنده همه نعمت‌های اصلی و فرعی است، زیرا فقط او واجب‌الوجود و قائم به ذات است و غیر از او همگی ممکن‌اند و نیازمند به او. تا او نخواهد هیچ ممکن‌ی پا به عرصه وجود نمی‌گذارد. پس بنده و تمام نعمت‌هایی که او را احاطه کرده‌اند جز از جانب خداوند نیستند، همچنان که صاحب نعمت و خالق هستی بنده، خداست، غایت تعظیم و تکریم نیز شایسته اوست (همان: ۲۴۷/۱).

۳. بندگی عارفانه (عاشقانه)

برترین و بالاترین مرتبه بندگی، مرتبه عرفانی آن است. معرفت و بصیرت در عبادت، لازمه لاینفک آن و از نظر رتبه، مقدم بر عبادت است، به گونه‌ای که عبادت بدون معرفت، فاقد ارج و ارزش است. درجه عبادت تابع درجه معرفت است و می‌توان گفت عبادت و عرفان غایت حرکت انسان در سلوک معنوی به سوی خداست. درجات بالای معرفت، حالتی قرین با احساس حضور دائم معبود با عابد ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که عبادت‌کننده خود را در پیشگاه معبود می‌بیند و حالت خشوع و خضوع و خوف حقیقی بر او چیره می‌شود. چنین حالتی در پرتو معرفت، تصفیه، تزکیه و مجاهده نفسانی حاصل می‌شود و چنان آرامش و اطمینان درونی‌ای در بنده ایجاد می‌کند که گویی خدا را به چشم می‌بیند. این حالت همان شهود عرفانی است که رازی، مرکز آن را قلب مؤمن می‌داند، چنان که در روایات نیز آمده است «قلب مؤمن عرش الاهی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۲۷/۳).

رازی، پس از معرفت عقلانی، به معرفت عرفانی (شهودی) روی می‌آورد و چون وارد این وادی می‌شود، پایگاه و جایگاه عقل را سخت متزلزل و ناچیز می‌داند (زرکان، ۱۹۶۳: ۵۵۸-۵۵۹)، و در اواخر عمر، آن گونه که از آثار او، به ویژه وصیت‌نامه‌اش برمی‌آید، شیوه‌های عرفانی و صوفیانه را جایگزین عقل کرده، قرآن و عرفان را یگانه منجی معرفتی خود می‌داند، و به معارف عقلی (فلسفی و کلامی) سست‌باور و حتی بدبین می‌شود و آنها را مانع سیر به سوی خدا می‌بیند:

و غایه سعى العالمین ضلال	نه‌ایه اِقْدَام العُقُول عقل
و حاصل دنیانَا اُذَى و وبال	و اُرُوْحَانَا فِی وَحْشَه من جسمونا
سوی آن جمعنا فیه قیل و قالوا	ولم نستفد من بعثنا طول عمرنا
رجال، فزالوا، و الجبال جبال	و کم من جبال قد عُلَّت شَرَفَاتِهَا

(همان: ۵۸۸-۵۸۹)

رازی در یک تقسیم‌بندی، جویندگان معرفت الهی را دو دسته می‌داند: الف. کسانی که به جست‌وجوی خدا و شناخت او در آفاق و خارج از وجود خودشان می‌پردازند. به گفته وی، «جویندگان به حرکت»؛ ب. کسانی که چشم از غیر برداشتند و تنها در حجره دل ساکن شدند. او به نقد و بررسی مواضع این دو دسته می‌پردازد و نهایتاً شیوه شهودی را برای وصول به حق و فنای در او می‌پذیرد و تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید تا سالک پا در این طریق نهد و به مقام فنا نرسد هرگز آنچه را می‌جوید نخواهد یافت: «لمعان ینبوع نور اعظم جلال اقدس حق از مشرق اُفمن شرح الله چون طالع شود، نه حس ماند نه خیال، نه وهم نه عقل، نه طلب نه طالب، نه مطلوب موجود ماند، و او بود که موجود بود و از این مقام تا چاشنی نکنی، نجویی و کلّ میسر لما خلق له» (رازی، ۱۳۸۳: ۳۱). رازی، به تفاوت دیدگاه عرفا و متکلمان، در مسئله ایمان، عبودیت و محبت به خدا توجه دارد و پس از نقل و تحلیل هر دو دیدگاه، جانب عرفا را ترجیح می‌دهد (رازی، ۱۴۰۱: ۲۳۰/۴). با توجه به سخنان وی، می‌توان گفت از نظر او، محبت جمهور متکلمان به خدا، از سنخ عوام است، که دانسته یا ندانسته خداوند را محبوب بالذات نشمرده‌اند، بلکه ثواب یا خدمت خدا را مطلوب و محبوب بالذات تلقی کرده‌اند، در حالی که عرفا محبت مورد نظر متکلمان را از درجات پایین محبت شمرده، ذات الهی را، که کمال مطلق است، محبوب و مطلوب بالذات دانسته‌اند. رازی، خود، محبت اهل عرفان را می‌پذیرد و بر آن است که برای رسیدن به این مرتبه از محبت، باید نشانه‌های علم، حکمت، قدرت و کمالات و جمالات الهی را در آثار او با تأمل به نظاره نشست تا پس از گذر از این مرحله، انوار رحمت و محبت الهی بر قلب بتابد و انسان در مراتب محبت الهی رشد کند (همان: ۲۲۷/۴).

شوق و شناخت

از نظر رازی، رسیدن به مقام حبّ الهی، مقدمه رسیدن به مقام قرب اوست. هم حبّ الهی و هم قرب او، مراتب و مدارجی دارد و رسیدن به هر مرتبه‌ای مقدمه سیر به سوی مرتبه بعدی است و چون مراتب کمال الهی لایتناهی است، مراتب حبّ بندگان به او نیز لایتناهی است. وی، مطالعه و تأمل در کمالات مملوکات الهی را، مقدمه لازم پی‌بردن به کمالات الهی و رسیدن به حبّ او می‌داند:

حقیقت این است که، هر کس در مملوکات او (خداوند) تأمل ننموده باشد، وصول به این مقام (حبّ الهی) برایش میسر نیست. بنابراین، هر کس که آگاهی او از دقایق حکمت خداوند و قدرت او در آفرینش کامل‌تر باشد، علم او به کمال وی کامل‌تر و در نتیجه حبّ او به خدا بیشتر خواهد بود، و چون مراتب آگاهی بنده از دقایق حکمت خداوند نهایتی ندارد، بنابراین مراتب محبت بندگان به جلال حضرت باری تعالی نیز پایان ندارد. در اینجا حالتی دیگر پدیدار می‌شود و

آن چنین است که، چون تأمل و مطالعه بنده در دقائق حکمت الاهی زیاد شد، پیشرفت او در مقام محبت به خداوند نیز زیاد می‌شود و هر اندازه علم به دقائق حکمت فزونی یابد، حبّ الاهی نیز افزایش پیدا می‌کند و این خود موجب می‌شود که حبّ الاهی بر قلب بنده، حاکم مطلق بشود. گویی قطرات آب زلالی است که بر سنگ خارا می‌ریزد و با لطافتشان آن سنگ را می‌شکافد و چون محبت خداوند در دل نفوذ کند، دل کیفیت آن محبت را به خود می‌گیرد، و الفت و انس آن به محبت مذکور افزایش می‌یابد. هر اندازه این محبت شدیدتر بشود، تنفر از غیرخدا نیز شدت می‌گیرد. زیرا توجه به غیرخدا، انسان را از توجه به خدا باز می‌دارد، و هر چیزی که مانع حضور محبوب شود ناپسند است. پس محبت خداوند و تنفر از غیرخدا، پی‌درپی بر قلب بنده وارد می‌شود و شدت پیدا می‌کند تا اینکه قلب از غیرخدا بی‌زاری جسته و اعراض می‌کند. همین اعراض و بی‌زاری مایه فنای [بنده] می‌شود. چنین قلبی از انوار قدسی و به مدد آنها کسب نور کرده، از روشنایی‌های عالم عصمت پرتو می‌گیرد و از بهره‌های عالم حدوث فانی می‌شود. این برترین مقام‌هاست. این محبت در این عالم همانند ندارد (همان: ۲۲۸/۴-۲۲۹).

رازی می‌گوید کسی که حبّ الاهی در دل او ریشه کند و شوق معشوق در وجودش آشیانه، بروز سختی‌ها و تنگناها و نیز خوشی‌ها او را از خود بی‌خود نمی‌کند. چنین وارستگی نشانه‌هایی دارند:

نشان این شخص این بود که از خوشی دنیا نیک نشکوهد [شکوه نکند] و از رنج دنیا تنگ درنیابد و اگر کسی با او بدی کند او به قدر امکان با او نیکی کند. زیرا که این شخص بلندهمت شده باشد و خلق عالم در پیش چشم او به جای رحمت‌اند [شایسته رحمت‌اند] و هرچه ببیند از حق ببیند، اگر راحت یابد او را شکر کند و اگر رنج ببیند به قضا‌های او راضی بود، و چون در نعمت منعم را ببیند در بلا مبلی را ببیند، محبّ در مشاهده محبوب رنج را راحت داند، پس هم در دنیا و هم در آخرت آن کس در بهشت باشد. جعلنا الله بفضله ورحمته من اهل هذه الدّرات بحقّ محمد و آله اجمعین (رازی، ۱۳۸۳: ۵۰).

مراتب عبودیت عارفانه

رازی، در باب مراتب معرفت بندگان به درجات توحید، سخن نغزی دارد که به صراحت بیانگر مقامات معنوی بندگان در اثر کشف و شهودشان است.

اینکه می‌گوید «لا إله الاّ انا» این سخن، گفتاری است که جز خدای یگانه تعالی بدان تکلم نمی‌کند یا اینکه کسی از باب حکایت از خداوند بر زبان آورد، زیرا این واژه برای گوینده اثبات الوهیت می‌کند و لذا جز برای خداوند سبحان شایسته کسی نیست. و باز باید دانست که شناخت این واژه منوط به قول او «انا» است و این شناخت به نحو تمام و کمال عاید هیچ شخصی نمی‌-

شود، جز خداوند متعال، زیرا هر کس به ذات خویش کامل‌تر از دیگران علم دارد. وجه دوم که می‌گوید: «لا اله الا انت»، یاد کردن آن از سوی بنده درست است، ولی به شرط اینکه حاضر باشد نه غایب. این حالت برای حضرت یونس (ع) زمانی که از تمام بهره‌های نفسانی فارغ گردید، حاصل شد؛ و این تذکری است برای انسان، مادامی که از همه بهره‌های نفسانی فراغت پیدا نکند، به مقام مشاهده نخواهد رسید.

درجه سوم آن، این سخن خداوند است: «لا اله الا هو»، این مرتبه از آن غایبان است. از نظر ایشان، برترین و بالاترین مرتبه توحید، مرتبه اول (انا) و پس از آن مرتبه دوم (انت) و سپس مرتبه سوم (هو) است (رازی، ۱۴۰۱: ۱۵۲/۱-۱۵۷).

وی می‌گوید، در ذکر لفظ «هو»، اسرار عجیبی نهفته است که بسیاری از آنها در بیان نمی‌گنجد و با وجود آن، به ذکر یازده فایده می‌پردازد و در ضمن آن از اموری همچون، شوق، شکر، توکل، حبّ (عشق)، فنا و ... که در متون عرفانی مطرح است، مثل یک عارف سخن می‌گوید: فایده اول اینکه، چون آدمی گوید: «یا هو» گویی می‌گوید من کیستم که تو را بشناسم و مخاطب تو باشم، چه نسبت خاک را با عالم پاک، و چه نسبت است میان زائیده از نطفه و خون و میان موصوف به ازلیت و قدم؟ پس تو برتر از همه مناسباتی و تو از علائق عقول و خیالات مقدّسی، و به همین سبب بنده او را به خطاب غایبان مخاطب کرده و می‌گوید: «یا هو» (همان: ۱۵۳/۱).

فایده دوم، این است که این لفظ، همچنان که دلالت بر اقرار بنده بر نفس خویش به فرومایگی و نیستی می‌کند، همین‌طور در آن دلالت است بر اینکه او اقرار دارد که غیرخدای متعال عدم محض است. زیرا چون گوینده «یا هو» می‌گوید بر هر دوی آنها سزاوار باشد، پس چون «یا هو» می‌گوید گویی حکم کرده است بر اینکه هر چیزی به جز خدای تعالی عدم محض و نفی صرف است، چنان که می‌گوید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) و این دو مقام در فنای هر چیزی که جز خداست مقام‌هایی است در غایت جلال، و جز در حال مواظبت بنده بر ذکر خدا با گفتن «یا هو» حاصل نمی‌شود (رازی، ۱۴۰۱: ۱۵۳/۱).

فایده سوم، این است که هر گاه بنده، خدا را به یکی از صفات او یاد کند، در شناخت خدای متعال مستغرق نمی‌شود، زیرا چون می‌گوید «یا رحمن»، در این حال متذکر رحمت او می‌شود، پس طبع او به طلب آن مایل می‌شود و طالب حصّه خود از آن می‌گردد؛ و همین‌طور است وقتی که می‌گوید: «یا کریم، یا محسن، یا غفار، یا وهاب، یا فتاح»، و نام‌های دیگر را نیز می‌توان بر همین قیاس دانست. اما زمانی که می‌گوید «یا هو»، می‌داند که این اوست، و این ذکر البته بر چیزی دیگر دلالت نمی‌کند، و در این حال در دل بنده نور ذکر معبود حاصل می‌شود، و این نور به ظلمت حاصل از یاد غیرخدا تیره نمی‌گردد؛ و اینجاست که در دل او نور تامّ و کشف کامل

حاصل می‌شود (همان: ۱۵۳/۱-۱۵۴).

فایده چهارم، تمام صفات معروف و معلوم خداوند که مردم با آنها آشنا هستند، از دو صورت خارج نیست: صفات جلال و صفات اکرام (کمال)؛ صفات جلال همچون نفی جسمانیت و جوهریت و نفی زمان و مکان از خداوند، حاوی دقایقی است. زیرا بنده خدا را مخاطب قرار داده و می‌گوید: تو نابینا و ناشنوا و نظایر اینها نیستی، چنین کسی انواع عیب‌ها را برشمرده و از مخاطب نفی می‌کند. بدیهی است که این گوینده جانب ادب را - آن‌گونه که شایسته است - رعایت نکرده و سزاوار تأدیب است.

صفات اکرام به این است که او آفریدگار مخلوقات است و آنها را بر پایه کامل‌ترین نظم، ترتیب داده است. در این نکته ظریف، دو ظرافت دیگر نهفته است و در این زمان این ذکرها را ترک کرده می‌گوید: «یا هو» و گویی بنده می‌گوید: حضرت تو جلیل‌تر از آن است که تو را به سلبِ نقصِ مخلوقات از تو و اسنادِ کمالاتِ مخلوقات به تو، مدح و ثنا گویم، زیرا کمال تو اعلا و جلال تو اعظم است، بلکه تو را مدح نمی‌گویم و ثنا نمی‌کنم، زیرا این لفظ افاده غرور و کبر می‌کند، آنگاه که روح می‌گوید: من به جایی رسیده‌ام که گویی در پیشگاه واجب‌الوجود حاضر آمده‌ام، ولی من چیزی بر این گفته خودم یعنی «هو» نمی‌افزایم تا اقرار باشد بر اینکه به ذات خویش مر ذاتِ خویش را ممدوح است، و باز اقراری باشد به اینکه حضرت او والاتر و جلیل‌تر از آن است که حضور مخلوقات در آنجا سزاوار باشد، پس همین یک کلمه بر این اسرار در مقامات تجلی و مکاشفات آگاهی می‌دهد، و از این‌روی این ذکر شریف‌ترین ذکرهاست، اما به شرط آنکه بر این اسرار آگاه گردند (مقام شکر) (همان: ۱۵۴/۱).

فایده پنجم، مواظبت بر این ذکر افاده شوق به سوی خدا می‌کند. شوق به خدا بزرگ‌ترین مقامات است، و این برای آن است که شوق موجب حصول آلام و لذاتی متوالی و پی در پی می‌شود، زیرا به اندازه‌ای که واصل می‌گردد لذت می‌یابد و به قدر آنچه وصولش ممکن نمی‌گردد، الم می‌گیرد، و شعور به لذت در حال زوال الم، موجب فرونی التذاذ و ابتهاج و سرور می‌شود. از این‌رو، مقام شوق به خدا بزرگ‌ترین مقامات است، و ثابت می‌شود که مواظبت بر ذکر «هو»، موجب شوق به خدای تعالی می‌گردد (همان: ۱۵۵/۱).

آنچه گذشت، گزیده‌ای بود از پنج فایده از فواید یازده‌گانه‌ای که رازی برای ذکر «یا هو» برمی‌شمرد (همان: ۱۵۵-۱۵۷).

نتیجه‌گیری

گوهر عبودیت و بندگی خدا، تسلیم و تواضع در برابر فرامین و آموزه‌های دینی است. بندگی انسان در برابر خدا، نوعی ارتباط برخاسته از تکوین و خلقت انسان است. این ارتباط، ثابت و

جاودانه است و ریشه در نحوه وجود انسان دارد. انسان‌ها به تناسب تأثیرپذیری از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی، در درجات متفاوتی از بندگی قرار می‌گیرند. برخی به شیوه تقلیدی و تحت تأثیر عناصری همچون ترس و طمع، و زیر فشار عواطف و احساسات به دور از عقل و معرفت، مطیع فرامین خدا هستند؛ ایمان و عبودیت این گروه ارزش چندانی ندارد. گروهی دیگر با استفاده از عقل و معرفت منطقی و به دنبال تفکر در آفاق، به اقناع عقلی رسیده، خردمندانه به عبودیت الهی تن می‌دهند؛ بندگی این گروه گرچه از طبقه قبلی برتر است، ولی به دلیل محدودیت‌های عقل در شناخت معبود، از مرتبه برین بندگی به دور است. برترین مرتبه بندگی، مرتبه‌ای است که انسان بر اثر ریاضت نفسانی و مجاهده و مراقبه به تصفیه باطن نائل شود، تا آنگاه انوار وجودی خداوند، دل بنده را روشن کند. این مرتبه از بندگی، که از آن به بندگی عارفانه (عاشقانه) تعبیر می‌شود، توأم با خشنودی متقابل بنده و معبود است (رضی‌الله عنهم ورضوا عنه) و لحظه لحظه آن برای بنده لذت‌آفرین است.

به طور کلی می‌توان گفت، بر اساس آنچه فخر رازی می‌گوید:

۱. عبودیت، غایت قصوای آفرینش انسان، و برترین مرتبه سعادت حقیقی است.
۲. عبودیت، مقامی است اختیاری، اکتسابی، واجد جنبه‌های نظری و عملی، شدت و ضعف-پذیر، دارای انواعی همچون عامیانه، عالمانه و عارفانه.
۳. عبودیت صرفاً در گرو یک دسته عبادات شرعی و مناسک رسمی نیست، بلکه نوعی زندگی است که در تمام حالات روحی و روانی و اعمال جوارحی و جوانحی جریان دارد.
۴. برترین مرتبه بندگی، که سلوک الی‌الله را آسان و ناخوشایندها را خوشایند می‌کند، بندگی عارفانه است که در گرو اعمال ویژه‌ای است.

منابع

قرآن کریم.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، ترجمه: جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر، چاپ سوم.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۷۲). *معجم المفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: ندیم مرعشی، بی‌جا: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

امام صادق (ع) (منسوب به) (۱۴۰۰). *مصباح الشریعہ فی حقیقہ العبودیہ*، بی‌جا: مؤسسه علمی للمطبوعات.

رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۱). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب، ۳۲ جلدی)*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.

رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۳). *چهارده رساله*، ترجمه، تصحیح و مقدمه: سید محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.

رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۷). *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الاولى.

رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۳). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات*، حیدرآباد الدکن الہند: مطبعہ مجلس دائرۃ المعارف النظامیہ.

رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۸). *شرح فخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)*، قم: مکتبہ آیت‌الله المرعشی.

رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶ الف). *لباب الاشارات و التنبیہات*، تحقیق: د. احمد حجازی السقا، قاہرہ: مکتبہ کلیات الازہریہ.

رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶ ب). *اساس التقدیس*، تحقیق: د. احمد حجازی السقا، قاہرہ: مکتبہ الازہریہ.

رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۲). *اسرار التنزیل و انوار التأویل*، تحقیق: د. احمد حجازی السقا، بیروت: دار الجیل، الطبعة الاولى.

زرکان، محمد صالح (۱۹۶۳). *فخرالدین رازی و آراؤہ الکلامیہ و الفلسفیہ*، بیروت: دار الفکر.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فراہیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *کتاب العین*، قم: ہجرت، چاپ دوم.

قرطبی، ابی‌عبدالله محمد بن احمد (۱۹۸۵). *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جماعۃ المدرسین فی حوزہ العلمیہ.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

معلوف، لوییس (۱۳۸۲). *المنجد فی اللغة*، ترجمه: محمد بندرریگی، تهران: دارالعلم.