

A comparative study of the doctrine of habit from the perspective of Hamedani's Ayn al-Qudsat and al-Ghazali's doctrine of negligence

Neda Koohgardzadeh¹

Mahdi Lakzaei²

Hadi Vasei³

(Received on: 2024-09-03; Accepted on: 2024-12-09)

Abstract

The term “heedlessness” (*ghafla*) has often been examined by Sufis and ethicists from a psychological or virtue-ethical perspective. However, al-Ghazālī views this concept as being far more intricate, playing a central role in both his ontology and the study of the human nature. Meanwhile, the term “habit” in the mystical system of ‘Ayn al-Qudāt al-Hamadānī acquires a distinct semantic connotation, one that lacks precedent in earlier Sufi literature. In addition to this term, other concepts—such as black and white light, Muhammad and Iblis, and various binary oppositions like outer and inner, knowledge and ignorance, light and darkness, this world and the hereafter—feature prominently in ‘Ayn al-Qudāt’s mystical thought. These terms and ideas become his mental and linguistic motifs. However, the concept of *habit* stands out in particular due to its defamiliarizing effect: it strips familiar terms of their conventional meanings and bestows upon them new designations. This reconfiguration opens the door to a new world of meaning, reshaping the relationship between signifier and signified, altering older connections, and uncovering hidden, novel associations. The rupture from habit leads to an eruption of illumination and elevates the soul from the realm of the ordinary to the domain of wonder.

Keywords: doctrine of heedlessness, al-Ghazālī, doctrine of habit, ‘Ayn al-Qudāt al-Hamadānī.

1. PhD student, Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran. Email: neda.kohgard.1364@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Eastern Religions, University of Religions and Dneominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: mahdilakzaei@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran. Email: hadivasei4@gmail.com

بررسی تطبیقی آموزه عادت از منظر عین القضاات همدانی و آموزه غفلت غزالی

ندا کوه گردزاده^۱، مهدی لک‌زایی^۲، هادی واسعی^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹]

چکیده

اصطلاح «غفلت» نزد صوفیان یا عالمان اخلاق بیشتر، از منظر روان‌شناختی یا اخلاق فضیلت‌گرا مورد بررسی قرار گرفته بود؛ اما نزد غزالی این مفهوم بسی پیچیده‌تر بوده و در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی غزالی نقش بسیار جدی ایفا می‌کند. اصطلاح «عادت و عادت‌پرستی» در دستگاه عرفانی عین‌القضاات همدانی دلالت معنایی خاصی به خود گرفته که تا پیش از آن در ادبیات صوفیانه سابقه نداشته است. علاوه بر این اصطلاح، برخی واژگان و مفاهیم دیگر، مانند نور سیاه و سپید، محمد و ابلیس، و نیز دوگانه‌های متضاد دیگری همچون ظاهر و باطن، معرفت و جهل، نور و ظلمت، دنیا و آخرت در چهارچوب اندیشه‌های عرفانی عین‌القضاات همدانی بسامد بالایی داشته‌اند. این واژگان و مفاهیم به‌نوعی به موتیف‌های ذهن و زبان وی تبدیل شده است؛ اما اصطلاح «عادت و عادت‌پرستی» به دلیل آشنایی‌زدایی و خارج کردن نام‌ها از دلالت‌های معهود و تسمیه جدید ما را به جهان جدیدی رهنمون می‌شود و نسبت جدیدی میان دال‌ها و مدلول‌ها ایجاد می‌کند و رابط قدیم را تغییر می‌دهد و پیوندهای پنهان و جدیدی را کشف می‌کند. گسست از عادت به فوران روشنایی می‌انجامد و از سطح روزمرگی به ساحت حیرت، بالامی‌برد.

واژگان کلیدی: آموزه غفلت، غزالی، آموزه عادت، عین‌القضاات همدانی

۱. دانشجوی دکترای تخصصی ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران neda.kohgard.1364@gmail.com

۲. دانشیار گروه ادیان شرق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) MahdiLakzaei@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران hadivasei4@gmail.com

۱. تصوف؛ پیوندگاه غزالی و عین القضاة همدانی

نگرش صوفیانه از قرن دوم و سوم هجری به این سویکی از رایج‌ترین چشم‌اندازهای مورد توجه در ایران، بوده است. هنگامی که این نازک‌اندیشی‌های صوفیانه چون دری گران بها به رشته زبان شعر فارسی درآمد، رواج آن بیش از پیش فزونی یافت. ایرانیان به دلایل مختلفی به تصوف که پیام عشق، برادری و برابری می‌داد، روی آوردند و تصوف را به عنوان جهان‌بینی‌ای که هم انسان دردمند را از رنج‌ها و اندوه‌ها می‌رهاند و هم او را به حق می‌رساند، پذیرفتند و بزرگان تصوف را از صمیم جان گرمی می‌داشتند (دادبه، ۱۳۷۴ش: ص ۵۸-۵۷).

احیاء علوم الدین نشان می‌دهد که غزالی با آثار صوفیه به خوبی آشنا بوده و در نگارش این اثر مهم از متون صوفیه نیز متأثر بوده است. غزالی در اوج شهرت و مقامات دنیوی به این علت که آن امور ظاهری خلأ درونی او را نتوانستند پر کنند به تصوف روی آورد و از این راه به آن یقینی که در تمام عمرش جویای آن بود رسید. او هیچ‌گاه دست ارادت به شیخ خاصی در تصوف نداد؛ اما مشایخ تصوف را می‌ستود و از مجرای آثار و آرای آنها خود به سلوک و طی طریق پرداخت. بر حسب آنچه که در رساله کوتاه المنقذ من الضلال - که در آن از تحول روحی خود گفته (غزالی، ۱۹۹۳: ص ۱۷-۲۱) - به نگارش درآورده است، او در آغاز به تحصیل علوم صوفیان پرداخته و در این خصوص قوت القلوب ابوطالب مکی و نوشته‌ها و رساله‌های حارث محاسبی و نیز آثار به جامانده از جنید و شبلی و بایزید را مطالعه و در آنها تأمل کرده است.

عین القضاة همدانی نیز در همان آغاز کتاب زبدة الحقایق به شرح تحول فکری و روحی خود و نیز آشنایی با آثار محمد غزالی و صرف مدت چهار سال، مطالعه آنها سخن گفته است. او اذعان نموده که با این همه نتوانسته گریبان خود را از آن دغدغه‌ها برهاند تا اینکه برادرش، احمد غزالی، را در همدان ملاقات کرده و تنها ظرف مدت بیست روز آن عقده‌ها و گره‌های فروبسته دیرینه را گشوده است (عین القضاة همدانی، ۱۳۹۲: ص ۶-۷).

۲. تفاوت تصوف غزالی و عین‌القضات همدانی

۲-۱. اهمیت پیر

غزالی هیچ‌گاه در تصوف به استاد خاصی دست ارادت نداد و توسط استاد خاصی هم خرجه نپوشید؛ تا آنجا که از زندگی او آگاهی داریم حتی عضو هیچ فرقه و مکتب خاصی در تصوف هم نبوده است. با وجود آشنایی با میراث صوفیه تنها به آثاری اعتنا نشان داده است که در آنها حدود شریعت در طریقت‌شان رعایت شده باشد. او نه اهل ذوق و جذبه بود و نه سکر را می‌شناخت. او بیشتر به زاهد و عابد متعهد و متعبد شبیه است تا صوفی. عین‌القضات همدانی نیل به حقایق را در گرو خدمت به پیران و مشایخ دانسته است: «اگر خواهی که به روزگار به حقایق آن بررسی خدمت کفش مردان کن که ضرورت است تا تو را در دل جای کنند» (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ش: ج ۱، ص ۲۲۸).

عین‌القضات همدانی در مقدمه کتابش با عنوان زبدة الحقایق که به زبان عربی درباره الاهیات عرفانی در سن ۲۴ سالگی نوشته است، به ما می‌گوید «رضایت روحی» را که با مطالعه همه علوم در دسترس او، در جستجوی آن بوده و به دست نیاورده، به لطف خدا و طی دوره‌ای چهارساله با خواندن آثار ابوحامد غزالی از راه خطا نجات پیدا کرده است. در مقدمه کتاب زبدة الحقایق، در حالی که درباره کتاب الاقتصاد في الاعتقاد غزالی صحبت می‌کند از او تشکر می‌کند که وی را از کفر و گمراهی نجات داده است (Herman Landolt, 193, p). با وجود این، تصوف او کاملاً مستقل از محمد غزالی توسعه پیدا کرد. با وجود ارادتی که به محمد غزالی نشان می‌دهد؛ اما کسی که در تصوف عین‌القضات بیش از همه تأثیرگذار بوده است، احمد غزالی، برادر محمد غزالی، است. اتفاق سرنوشت‌سازی که منجر به اقبال و اقتدای عین‌القضات همدانی به عرفان شد، آشنایی با احمد غزالی، برادر امام محمد غزالی، بود. احمد غزالی یک شخصیت قدرتمند صوفی که به خاطر نوشته مشهورش در باب عشق به زبان فارسی به نام سوانح العشاق شناخته شده است.

در زبدة الحقایق ماجرای آشنایی خود با احمد غزالی را روایت کرده است. دیدار او با احمد غزالی پایانی بر سرگشتگی‌های عقلی و قلبی او بود: «چشم بصیرت او کم‌کم گشوده می‌گشت و بینای نادیدنی‌ها می‌شد» (عین القضاة همدانی، ۱۳۹۲: ص ۷). بنابراین، نزد عین القضاة همدانی این حضور استاد زنده است، نه مطالعه کتاب که اولین شرط زندگی عرفانی است و آنچه که به طور خاص برای او حقیقت است برای صوفیان نیز به کلی حقیقت دارد. این اهمیت استاد برای یک صوفی که نقشش فراتر از یک معلم ساده است تا آنجاست که به عنوان یک الگوی وجودی عمل می‌کند؛ در واقع، به نظر می‌رسد یکی از مبانی تصوف، به ویژه تصوف ایرانی است. این مطلب پیش‌تر در سده سوم هجری در خراسان در روشی که ابو حفص حداد، یکی از بزرگ‌ترین صوفیان نیشابور، با مریدانش در پیش گرفته بود، وجود داشت، روشی که با روش حرفه‌ای جنید بغدادی، نماینده تصوف مکتب بغداد، بسیار تفاوت داشت و بی‌گمان، در شرح احوال ابوسعید ابوالخیر خیلی رسمی بیان شده است. برای عین القضاة همدانی، تجربه شخصی چنین رابطه‌ای با احمد غزالی و سایر اساتید صوفی در نظریه عمومی تعلیم عرفانی (تربیت) که به ویژه در نوشته‌های فارسی او تدوین شده، بازتاب یافته است. درست است که در کتاب عربی زبدة الحقایق کارکرد شیخ یا مراد را در چهارچوب تعبیر عام برابر به عنوان هدایت معنوی، تنها کفیل معرفت حقیقی و سعادت جاودانی کامل معرفی کرده است؛ اما در تمهیدات فارسی اوست که ما معنای دقیق آنچه را که بیان کرده درمی‌یابیم.

عین القضاة همدانی می‌گوید بر مرید واجب است برای ارتباط با استادش و تنها با او، همه حالات روح را بیان کند، به ویژه تجارب مبتنی بر الهام که با آن مواجه شده است.، آنچه در اینجا مطرح است بسیار فراتر از روانکاوی است؛ زیرا هدف این آموزش معنوی

اقتدا و تأسی مرید به مراد است. همین بعد است که این شاگردی را به طریقت عرفانی تبدیل می‌کند؛ زیرا مهم‌ترین قاعده برای شاگرد، تأمل قلبی بر خداوند در آینه‌ای است که روح مرادش است؛ خواه این دومی حضور فیزیکی داشته باشد یا نداشته باشد. هنگامی که به نوبه خود استاد شد، او نیز بر خود در آینه‌ای که روح شاگردش است، تأمل می‌کند؛ همچنان که خداوند با آفرینش جهان، آینه‌ای را می‌آفریند که در آن به خود می‌اندیشد.

او می‌گوید این مبتدی است که در پرتو نور محمد ﷺ بر خداوند تأمل می‌کند؛ در حالی که عارف کامل اذعان می‌کند که تأمل این فرد مبتدی، عملی شرک‌آلود است. برای مشاهده انوار الاهی، نور پیامبر برای او حجابی می‌شود که باید از آن بگذرد. در نتیجه، به سختی باعث تعجب می‌شود که عین‌القضات همدانی «قدیسیست»، یعنی صفت یک عارف کامل (ولایت) را برتر از رسالت نبوی (رسالت) می‌داند؛ جایگاهی که به نوعی یادآور اسماعیلیان ایران در خصوص نظریه امامت است؛ اما به نظر می‌رسد که بیشتر در تضاد با راست‌کیشی‌ای است که او پیش‌تر در زبدة الحقایق از آن دفاع کرده بود. تفاوت‌های موجود بین کتاب تمهیدات فارسی و زبدة الحقایق عربی - که دومی در زمان حیات احمد غزالی نوشته شده است - را می‌توان به عنوان بازتاب‌دهنده تحولی به سمت باطن‌گرایی رادیکال تفسیر کرد؛ اما برای ما به نظر می‌رسد شخصی که در این دو اثر خود را بیان می‌کند، هیچ تغییر اساسی در اندیشه‌اش ایجاد نشده است. ما چنین می‌اندیشیم که تفاوت‌های بین دو کتاب تمهیدات و زبدة الحقایق نتیجه تفاوت‌ها در شیوه‌های بیان است تا مفهوم اساسی. این زبان عربی است که در شرق اسلامی، ابزار کلاسیک بیان یک تفکر منظم است؛ همان‌طور که در غرب مسیحی لاتین بود؛ در حالی که به‌ویژه در فارسی است که شخص می‌تواند به خود اجازه دهد تا لگام الهامات شاعرانه را آزاد بگذارد (Herman Landolt, p.194-196).

۲-۲. تأکید بر ظاهر شریعت و رعایت حدود آن

دومین تفاوت در تصوف محمد غزالی با عین القضاة همدانی به تأکید آنها بر شریعت و رعایت حدود آن برمی گردد. غزالی در مقام استاد نظامیه بغداد در رویکرد خود به تصوف هیچ گاه نمی توانسته بی اعتنا به شریعت باشد. او تأکید خاصی بر جمع بین شریعت و طریقت دارد و این یکی از مشخصه های تصوف اوست؛ درحالی که برای عین القضاة ظاهر شریعت اهمیت چندانی در مقایسه با باطن آن و طریقت ندارد.

عین القضاة همدانی بر آن بود کسی که می خواهد حقیقت را بیابد باید از شریعت فراتر رود! او این کار را با اشارات کم و بیش از سرترس انجام می دهد؛ همان طور که بیشتر صوفیان قائلند حقیقتی مطلق و پنهان در سطحی غیر از شریعت عملی دینی وجود دارد. در واقع نزد عین القضاة، تنها یک حقیقت مطلق و الهی وجود دارد و هر آنچه نیست، از جمله شریعت متعارف اسلامی، فقط یک بت است. به همین دلیل او اصرار داشت که پیروی از سنت های قدیمی موجود در بت پرستی معطوف به این شریعت، هیچ تفاوتی با پیروی از سنت های پوسیده دیگر ندارد. اولین شرط برای کسی که می خواهد زیبایی پنهانی حقیقت را ببیند این است که خود را از رعایت هر قید و بندی رها کند. این مهم می تواند به ماکمک کند تا علت واقعی ناخشنودی از تدریس او در بین مقامات را دریابیم. او که به دستور وزیر سلجوقی عراق، قوام الدین درگزینی، در همان جایی که در همدان درس خوانده بود، اعدام شد، در سن سی و سه سالگی به همان سرنوشتی مبتلا شد که حلاج، پیش از او و سهروردی، پس از او از آن آگاه بود. اتهامات وارد شده به عین القضاة همدانی موجه یا غیرموجه (او مانند حلاج متهم به گرایشات اسماعیلی و همچون سهروردی متهم به دعوی حالات پیامبرانه بود) مورد او، یک عدم هماهنگی بنیادین بین روح آگاهی صوفیانه که به بالاترین حد خود رسیده با آموزه های شریعت را نشان می دهد. علاوه بر اینکه به وضوح از طنز عالی ناشی می شود، به موجب آن در سراسر نوشته های فارسی خود، کسانی را کور می داند که تنها جنبه بیرونی واقعیت پیامبری محمد را می بینند (Herman Landolt, p.192).

۳. غزالی و آموزه غفلت

غفلت به معنای از یاد بردن و پوشیده ماندن امری است که به دلیل غفلت از یاد انسان رفته است. به عبارت دیگر، غفلت امر سهوی یا لغزشی است که به علت عدم اعتنای کافی و هوشیاری لازم به انسان دست می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ص ۶۰۹). غفلت، غایب شدن امری از یاد و ذهن آدمی و عدم توجه و اعتنای لازم و کافی به آن است؛ بنابراین، غفلت به معنای عدم تذکر و یادآوری نیز آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۳، ص ۳۱۷). غفلت در زمره مفاهیمی است که در ادبیات صوفیانه و عرفانی طنین و انعکاس فراوانی داشته است. در ادبیات صوفیانه، غفلت به معنای حجاب عظیمی است که سالک در مسیر طریقت و سلوک با آن مواجه می‌شود. در متون اخلاقی و صوفیانه، غفلت نه تنها اولین گام سقوط سالک و دوری از سلوک است؛ بلکه به معنای غافل بودن دل از حقیقت نیز به حساب می‌آید. بایزید می‌گوید: «خواستم تا سخت‌ترین عقوبتی بر تن خود بدانم که چیست. هیچ چیزی بدتر از غفلت ندیدم و آتش دوزخ با مردان آن نکند که یک ذره غفلت کند» (عطار، ۱۳۸۶: ص ۱۷۰). به این ترتیب، اگر مفهوم غفلت را به عنوان یکی از مفاهیم مرتبط با ادبیات صوفیانه بدانیم، باید گفت که این مفهوم در دستگاه و تفکر فلسفی امام محمد غزالی انعکاس یافته و جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چراکه فراتر از معنای اخلاقی، اساس، شاکله و بنای انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و خداشناسی او را می‌توان ذیل این نظریه فهم کرد. غزالی مفهوم غفلت را در دستگاه فکری و فلسفی خود با عباراتی کوتاه اما مهم، نظریه پردازی کرده است.

غزالی در بخش‌های گوناگون کتاب *إحیاء علوم الدین* مسئله «غفلت» را پرورانده است. این نظریه، چرایی تعلق خاطر و وابستگی مردم به دنیا و مواهب دنیایی را بر آفتاب می‌افکند و آن را بخشی از مشیت یا همان طرح و نقشه الهی می‌داند (غزالی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۰۹)؛ چنانچه همه آدمیان دست از دنیا طلبی کشیده و زهد و عزلت اختیار کنند، چرخه دنیا توقف خواهد کرد و امور دنیایی به تعطیلی می‌انجامد. از این رو

غفلت، مؤلفه ضروری قوام دنیا و این جهان مادی است. این جهان قائم به غفلت است (غزالی، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ص ۳۲۶).

کتاب ششم با عنوان کتاب «ذم الدنيا» از ربع مهلكات دربردارنده جهان شناسی غزالی است. تأثیر تصوف در جهان شناسی غزالی از محتوای آن آشکارا استشمام می شود. تعابیر و تصاویری که غزالی در این کتاب با آن دنیا را توصیف کرده است به خوبی پرده از یک جهان شناسی صوفیانه برمی دارد. جهان مادی دشمن خدا و دوستان و دشمنان خداست. معنای این سخن آن است که جهان با هیچ کس عقد اخوت و مرافقت نبسته است. زنی زیبا بلکه عجزه ای هزار داماد است که می فریبید و همه همدان خود را هلاک می کند، کابین او موقتی است، چون سایه ای گذرا و خوابی آشفته است، ماری است به ظاهر زیبا اما در باطن سخت کشنده یا همچون آب شور دریاست که با آن نه تنها نمی توان عطش و تشنگی را فرونشاند؛ بلکه آدمی را چنان تشنه تر می کند تا از پای درآورد (غزالی، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ص ۲۰۱-۲۱۶). حجم بسیار اخبار، آثار و مثال هایی که غزالی در این بخش آورده است به خوبی زهد، تقشف، نفرت و تلخ کامی او از دنیا و اهمیت برخورداری از آن را در حد ضرورت نشان می دهد. در عین حال، نباید نگران پریشانی امور بود و پنداشت که دعوت های زاهدانه، آدمیان را از طمع و طلب دنیا بازمی دارد؛ چرا که مدار عالم گرد غفلت می گردد (سروش، ۱۳۷۵ش: ص ۱۴۴).

غزالی ذیل باب «الحلال و الحرام» و «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» کتاب إحياء علوم الدین که در حکم سیاسی ترین و اجتماعی ترین و فقهی ترین بخش های این کتاب است، نظریه غفلت را بیشتر پرورانده است. او در کتاب إحياء علوم الدین، رکن سوم ربع مهلكات، ذیل اصل دهم نیز به این بحث پرداخته است: «بدان که هر کس از سعادت آخرت محروم ماند، از آن بود که راه نرفت و هر که راه نرفت از آن بود که یا ندانست یا نتوانست و هر که نتوانست، از آن بود که اسیر شهوت بود و با شهوت خود بر

نیامد و هر که ندانست از آن بود که غافل بود و بی خبر بود، یا راه گم کرد، یا هم اندر راه به نوعی از پندار از راه بیفتاد».

غزالی در کیمیای سعادت نیز چنین می‌گوید: «شقاوتی که به سبب نادانستن است از سه جنس است: غفلت و بی خبری که آن را نادانی گویند؛ جنس ضلالت است که آن را گمراهی گویند؛ جنس غرور است که آن را فریفتگی و پندار گویند. بدان که بیشتر خلق محجوب‌اند به سبب غفلت و همانا از صد، نود و نه درصد از این باشند و معنای غفلت آن است که از کار آخرت خبر ندازند و اگر خبر دارندی تقصیر نکنندی» (غزالی، ۱۳۸۴ ش: ص ۲۸۷). در ادامه غزالی غفلت را علتی می‌داند که علاج آن به دست بیمار نیست؛ چرا که غافل را از غفلت خویش خبر نبود.

۴. مولانا و آموزه غفلت

به زعم مولانا «قوام عالم به غفلت است و اگر غفلت نباشد این عالم نیز نماند. شوق خدا و یاد آخرت و سکر و وجد، معمار آن عالم است... پس دو کد خدا را نصب کرد: یکی غفلت و دیگری بیداری تا هر دو خانه، معمور و آباد بماند» (مولانا، ۱۳۸۵ ش: ص ۲۰۵). «خداوند با غفلت چشمان گروهی را بسته تا این جهان را آباد و عمارت کنند. غفلت این گروه موجب آبادانی و عمارت این جهان است. قوت و قوت این جهان از غفلت است و سبب ویرانی آن نیز هوشیاری است» (مولانا، ۱۳۸۵ ش: ص ۱۵۸). مولانا غفلت را سنگ بنای جهان مادی، و بیداری را معمار و سبب عمارت و آبادانیِ عالم آخرت می‌داند. بیداری غفلت زداست

«استن این عالم ای جان غفلت است	هوشیاری مر جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن	غالب آید پست گردد این جهان»

مردم عادی با غفلت و سرگرم شدن به حیات مادی تنور زندگی روزمره را گرم کرده و موجب رونق کار جهان می‌شوند. اگر غفلت نباشد کارگاه جهان خاکی از رونق می‌افتد و امور دنیوی عاطل و باطل می‌گردد. بنابراین، ستون این جهان خود غفلت است (مولانا، ۱۳۶۰: دفتر چهارم، بیت ۱۳۲۷).

«گفت با خود گنج در خانه من است پس مرا آنجا چه فقر و شیون است
بر سر گنج از گدایی مرده‌ام زانکه اندر غفلت و در پرده‌ام»

(مولانا، ۱۳۶۰: دفتر ششم، بیت ۴۳۲۲).

بنابراین، نزد مولانا غفلت عین حکمت، بلکه موجب نعمت است (مولانا، ۱۳۶۰: دفتر چهارم، بیت ۲۶۰۸):

«هوشیاری آفتاب و حرص یخ هوشیاری آب و این عالم وسخ
غفلت از تن بود چون تن روح شد بیند او اسرار را بی هیچ بُد»

(مولانا، ۱۳۶۰: دفتر سوم، بیت ۱۱۷۱).

«غفلت و نسیان بد آموخته زآتش تعظیم گردد سوخته
هیبتش بیداری و فطنت دهد سهو و نسیان از دلش بیرون جهد»

(مولانا، ۱۳۶۰: دفتر پنجم، بیت ۴۰۹۷).

«پس ستون این جهان خود غفلت است چیست دولت کاین دوا و دوا بال است»

(مولانا، ۱۳۶۰: دفتر چهارم، بیت ۵۰).

«گوش را اکنون ز غفلت پاک کن استماع هجر آن غمناک کن»

(مولانا، ۱۳۶۰: دفتر سوم، بیت ۴۸۲).

۵. آشنایی نزدیک عین‌القضات همدانی با غزالی

عین‌القضات همدانی چنان‌که از تمهیدات برمی‌آید با محمد غزالی، آراء و آثار او آشنایی ژرفی دارد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷ش: ص ۲۵۵ و ۲۸۰). شناخت عمیق عین‌القضات همدانی از غزالی و آثار (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ش: ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۹) و آرای او به خوبی از تألیفاتش مشخص است. او با آثار مهم غزالی از جمله إحياء علوم الدین و المنقذ آشنایی داشته و از آن نقل مطلب می‌کند (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ش: ج ۲، ص ۳۱۸ و ۳۱۹ و ۳۹۵). عین‌القضات همدانی به شهادت تمهیدات و نامه‌ها و دیگر آثارش، با غزالی و آثار او آشنایی نزدیک و عمیقی داشته و دانش ژرف او را می‌ستوده است (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ش: ج ۲، ص ۴۰۲-۴۹۳ و ۳۷۳-۳۷۴ و ۷۹ و ۱۲۴). او تصریح می‌کند که اگرچه غزالی را ندیده؛ اما شاگرد کتاب‌های او بوده است (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ش: ج ۲، ص ۳۱۶). ارادت عین‌القضات همدانی به غزالی تا بدان حد است که او را در فهرست عالمان ده‌گانه راسخ در علم قرار می‌دهد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ص ۲۸۰-۲۸۱). عین‌القضات همدانی، احمد و محمد غزالی و نیز خواجه محمد حمویه را در زمره عالمان راسخ که شمارشان تنها ده نفر است، قرار می‌دهد (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ش: ج ۲، ص ۶۷).

۶. عین‌القضات همدانی و آموزه عادت

عین‌القضات ظهور اسرار باطن را در گرو دست‌کشیدن از عادت پرستی دانسته و آن را بابت پرستی می‌داند. او به مخاطب خود توصیه می‌کند تا از عادت پرستی به در شود و عادت پرستی را مسلمانی نخواند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷ش: ص ۱۲ و ۶۸ و ۳۴۰). به‌زعم او:

«مردان خدا دیگرند، مردان دنیا و عادت پرستان دیگر؛ خلق از راه عادت فهم کرده و عادت در دماغ ایشان ثابت شده است. اگر عبادتی کنی باعث تو بر آن عبادت، عادت بود و آن به کار نخواهد آمدن در قیامت. آنکه شب و روز جز عادت نپرستد و جز غفلت رفیقی ندارد و جز شهوت معبودی نسازد، کی برابر تواند بود با کسی که اول قدم که در این بار خدا برگرفت؟

این بود که زنار گبرکی عادت برید و دنیا و آخرت را در باخت. این نمط از حدود عقل مختصر آدمیان به دور است» (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ ش: ج ۱، ص ۴۰ و ۱۸۷ و ۳۷۲). «تا با تو ذره‌ای عادت پرستی هست حقیقت تسلیم، روی با تو نکند. تو آنکه نه مسلمانی، تو عادت پرستی... اگر بدانی که تو را چه می باید کرد آنکه بدایت تو آن بود که زنار عادت بریدن گیری و زنار گبرکی بگسلی. چون به روزگار زنار عادت بریده گردد، تسلیم آنجا تواند بود» (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ ش: ج ۲، ص ۴۷۸).

«چون دخترکان در عالم عادت پرستان مُقام کردن دیگر است و پای همت را بر عادت و عادت پرستی زدن دیگر» (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ ش: ج ۱، ص ۱۲۳). «پنداری تو را مسلمان توان خواند یا تو دانی که قرآن چیست؟ تو از عادت پرستانی» (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ ش: ج ۱، ص ۱۵۷). «طریق تقلید و عادت پیمودن. خلق این را از راه عادت فهم کرده اند. عادت ایشان را در دماغ ثابت شده است» (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ ش: ج ۱، ص ۱۷۸). منظور عین القضاة از اهل عادت نیز عوام مردمانند نه انبیا و عالمان (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ ش: ج ۲، ص ۴۸۱).

عادت، پرتگاه و مرگ اندیشه و تفکر است و به جای حیرت زایی باعث حیرت زدایی می شود و آدمی را از تأمل و ژرف نگری باز می دارد. آدمی برای کشف و کسب بینش باید پرده های پندار و عادت را پاره کند و غبار عادت را از مسیر تماشا بسترده تا وقتی ذهن آدمی در وضعیت و حالت ادراک عادی و روزمره باشد، نمی تواند به درستی حقیقت را دریابد. او چیزها را به روش معهود و معمول و به طور نسبی همان گونه می نگرد که مردمان عادی. با این ادراک نسبی آدمی به حقیقت اشیا پی نمی برد و برای آنها وجودی حقیقی در نظر می گیرد. ذهنی که از قید و بند عادیات و عادت ها آزاد است می تواند دریابد که اشیا ی جهان همه باطل و به کلی دور از صفات و خصایصی است که به آنها نسبت می دهیم. حقایقی که زیر پرده ظاهر اشیا قرار دارد، قابل ادراک با حواس عادی نیستند؛ چرا که حواس ظاهر تنها سطح ظاهر و ساحت آشکار اشیا ی محسوس را درمی یابد. حقایق زیر پرده ظاهر اشیا چه

هستند و چه ویژگی‌هایی دارند؟ ویژگی‌های ساحت باطن و نهان چیزها از شکل، صورت، اسم و مسما عاری است (جان بی. ناس، ۱۳۷۹: ص ۲۳۱).

عین‌القضات همدانی فطرت آدمی را به‌گونه‌ای می‌بیند که اگر وجه و علت چیزی را نداند در عجب آمده و شگفت زده می‌شود. اینکه قطره منی، آدمی شود و او وجه آن را نمی‌داند؛ اما عادت، این عجب و شگفتی را از دیده او محجوب ساخته است. ضرورت است تا آدمی حجاب عادت از برابر دیدگان خود بردارد و آن را بردرد. عادت و استمرار طبع حجاب باشد: «لیکن خلق از عادت برنخاسته‌اند و لاجرم حجاب عادت ایشان را کور می‌دارد. "وجعلنا علی قلوبهم أكنة أن یفقهوه و فی آذانهم وقرا، طبع علی قلوبهم فهم لایفقهون. فلینظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق". این خود همه عموم را معلوم است که آدمی از قطره آب منی آفریده شده است؛ قرآن این نکته را نه برای این گفت که تو نمی‌دانی؛ بلکه از برای این گفت تا حجاب عادت برداری» (منزوی و عسیران، ۱۳۷۷ ش: ج ۱، ص ۵-۶).

از سر عادت برخاستن با قدم گذاشتن در راه طریقت آغاز می‌شود. طریقت و تصوف خروج از زیستن در رسم و عادات شریعت است که شخص به‌طور معمول بی‌آنکه تأملی کرده باشد آنها را از طریق محیط و جامعه کسب می‌کند. از لحظه‌ای که شخص دست ارادت به پیری می‌دهد، به خانقاه می‌رود، ذکر و خلوت‌نشینی آغاز می‌کند و دست به ریاضت می‌زند، ترک عادت شروع می‌شود. این ترک عادت هم جنبه صوری دارد و هم در کوشش برای ارتباط شخصی با خدا به تحول معنوی و ترک عادت‌های ذهنی منجر می‌گردد، افق ذهنی و روحی خاصی به وجود می‌آورد که با افق ذهنی زیستن در رسم و عادات شریعت متفاوت است؛ زیرا تمام اهمیت شریعت به این است که بتواند راهی باشد برای رسیدن به حقیقت. توقف در شریعت و اصل دیدن آن در نظر عین‌القضات معادل عادت‌پرستی است و خود نقض غرض و عکس هدفی است که شریعت برای آن قرار داده شده است. امری که قرار بود فرد را به خدا برساند خود تبدیل به بت می‌شود و مانع طی طریق می‌شود.

ارزش طریقت در ترک عادت است؛ زیرا هر امری هر چقدر هم که نفس ستیز باشد پس از مدتی تبدیل به عادت می شود و نفس پذیر می گردد و ترک آن بر نفس گران می آید، طلب و حرکت با ترک عادت آغاز می شود (اذکایی، ۱۳۸۱ ش: ص ۴۲-۴۷).

به تعبیر عین القضاة همدانی لازمه دین حقیقی خروج از دین عادت و اسلام مجازی است. این مهم نیز منوط به برخاستن از سر عادت است (پورنامداریان، ۱۳۸۶ ش: ص ۱۴۷). «خروج از عادت پرستی، بی خودی است. اگر هرگز از خود بی خود نشده ای هرگز از عادت خارج نشده ای،... باید پیر خرابات فرمان دهد تا سالک زهره دیدن عروس خرابات خانه دل رابه دست آورد» (عین القضاة همدانی، ۱۳۸۱ ش: ص ۳۴۰-۳۴۱). نکته آخر اینکه عادت ستیزی بهترین مذهب است؛ زیرا اگر وظیفه مذهب رساندن به مقصد است که هست، پس عادت ستیزی در هر کجای راه بهترین مذهب است (عین القضاة همدانی، ۱۳۸۱ ش: ص ۲۱-۲۲).

به اقتضای عادات، شریعت خدا را جستن از نظر عارفان، سلامت جویی و فاقد دلبستگی عاشقانه به معبود است. عادت پذیری، تهی شدن موضوع عادت از ارزشی است که بر آن مترتب است. وقتی عقیده و عمل به صورت عادت درمی آید دیگر نه عقیده است و نه عمل. بینش، اعتقاد و عمل در اثر عادت بدل به طبیعت ثانوی می شود که طلب و اراده بر آن مقدم نیست. تأکید عطار بر مفهوم «درد» و ارزش آن ناشی از این نکته است که آنچه درد، انگیزه آن است از سر عادت نمی تواند باشد. آنچه از روی عادت است عین بی دردی است. ارزش طریقت در عمین ترک عادت است. ترک عادت گام نخست در جهاد با نفس است؛ زیرا آنچه نفس بدان عادت کرده، گرچه در آغاز نفس ستیز بوده باشد، چون عادت گشت، نفس پذیر می گردد و ترک آن بر نفس گران می آید. حرکت و طلب با حضور درد و ترک عادت آغاز می شود. مرغان منطق الطیر که به جستجوی سیمرغ می روند بهانه های شان برای عذر سفر مخاطره آمیز در جستجوی سیمرغ حقیقت، ناشی از دشواری ترک عادت است که بدان خو کرده اند (پورنامداریان، ۱۳۸۶ ش: ص ۱۴۹).

۷. نتیجه‌گیری

آموزه غفلت که در احیاء علوم الدین به بیان آن پرداخته حاصل تأملات صوفیانه اوست که از اصالت خاصی برخوردار است؛ زیرا با این سبک بیان، در آثار هیچ‌یک از صوفیان و معلمان اخلاق پیش از او وجود ندارد. این کتاب تلفیق اخلاق و تصوف و به بیانی اخلاقیات صوفیانه است. در هیچ متن اخلاقی و صوفیانه‌ای نمی‌توان این همه مطلب به تفصیل و با بیان زاهدانه در ذم دنیا و نفس و... جستجو کرد. او هرآنچه را پیشینیان درباره دنیا و نفس گفته‌اند، با بیانی غنی تر نسبت به پیشینیان از آیات و روایات و نیز داستان‌ها و سرگذشت‌های بزرگان دین و تصوف، در احیاء علوم الدین آورده است. مولانا به این آموزه غزالی با دیده قبول نگریسته و در مثنوی بارها بدان استناد کرده است. عین‌القضات همدانی با اینکه هیچ‌گونه مخالفتی با آموزه غفلت غزالی نشان نداده؛ اما به جای آن به طرح مسئله عادت و عادت پرستی پرداخته است. این آموزه به لحاظ اهمیت و کارکرد همان نقشی را در دستگاه صوفیانه عین‌القضات ایفا می‌کند که آموزه غفلت در تصوف اخلاقی و خائفانه غزالی بر عهده دارد.

منابع

قرآن کریم

- اذکایی، پرویز (۱۳۸۱)، ماتی‌کان عین‌القضات همدانی، همدان: نشر مادستان.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، دیدار با سیمرخ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دادبه، اصغر (۱۳۷۴ش)، فخر رازی، تهران: انتشارات طرح نو.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق)، مفردات فی ألفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، *إحياء علوم الدين*، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۷، تهران.
عطار، فریدالدین (۱۳۸۶)، *تذكرة الأولياء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: نشر زوار.
عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۹۲ش)، *زبدة الحقائق*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: نشر اساطیر.

_____ (۱۳۷۷)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری.
_____ (۱۳۸۱)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری.
غزالی، ابوحامد (۱۹۹۳)، *المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
_____ (۱۳۸۴)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
_____ (۱۴۰۳ق)، *إحياء علوم الدين*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، *التحقيق في كلمات القرآن*، ج ۳، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
منزوی، علینقی؛ عسیران، عقیف (۱۳۷۷) *نامه های عین القضاة همدانی*، تهران: انتشارات اساطیر.
مولانا، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۸۵)، *فيه ما فيه*، به کوشش زینب یزدانی، تهران: انتشارات تیرگان.
_____ (۱۳۶۰ش)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر.
ناس، جان بایر (۱۳۷۹ش)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
Herman Landolt, "Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: An Essay on Suhrawardi Shaykh Al-Ishraq and Aynulqizat Al- Hamadani", Translation from the French by Linda S. Northrup, in *The Muslim World*

References

The Noble Quran.

- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn. 1386 Sh. *Tadhkirat al-awliyā*. Edited by Mohammad Estelami. Tehran: Zavvār.
- ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī, ‘Abdallāh b. Muḥammad. 1377 Sh. *Tamhīdāt*. Edited by ‘Affīf ‘Asīrān. Tehran: Manoochehri.

- ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī, ‘Abdallāh b. Muḥammad. 1381 Sh. *Tamhīdāt*. Edited by ‘Afif ‘Asīrān. Tehran: Manoochehri.
- ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī, ‘Abdallāh b. Muḥammad. 1392 Sh. *Zubdat al-ḥaqā’iq*. Edited by ‘Afif ‘Asīrān. Tehran: Asatir.
- Azkaei, Parviz. 1381 Sh. *Mātikān-i ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī*. Hamadan: Nāshir-i Mādīstān.
- Dadbeh, Aṣghar. 1374 Sh. *Fakhr Rāzī*. Tehran: Tarh-e Now.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. 1403 AH. *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. 1993. *Al-Munqidh min al-ḍalāl wa-l-muwaṣṣil ilā dhī al-‘izza wa-l-jalāl*. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-. 1384 Sh. *Kīmiyā-yi sa‘ādat*. Edited by Hossein Khadiv Jam. Tehran: Elmi va Farhangī.
- Landolt, Herman. 1978. “Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: An Essay on Suhrawardī Shaykh al-Ishrāq and ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī.” Translated from the French by Linda S. Northrup. *The Muslim World*, no. 68.
- Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī. 1360 Sh. *Mathnavī-yi Ma‘navī*. Edited by Reynold A. Nicholson. Tehran: Amir Kabir.
- Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī. 1385 Sh. *Fīhi mā fīh*. Edited by Zaynab Yazdānī. Tehran: Tīrgan.
- Monzavi, Ali Naghi and ‘Afif ‘Asīrān. 1377 Sh. *Nāmihā-yi ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī*. Tehran: Asatir.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. 1360 Sh. *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur‘ān*, vol. 3. Tehran: Bunggāh-i Tarjuma va Nashr-i Kitāb.
- Noss, John B. 1379 Sh. *Tārīkh-i jāmi‘-i adyān*. Translated by Ali Asghar Ḥekmat. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī.
- Pournamdarian, Taghi. 1386 Sh. *Dīdar bā sīmurgh: shi‘r, ‘irfān va andīshahhā-yi ‘Aṭṭār*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad al-. 1404 AH. *Mufradāt fī alfāz al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-Shāmiyya.
- Soroush, Abdolkarim. 1375 Sh. “Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn.” In *Encyclopedia Islamica*, vol. 7. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.