

شیخ احمد و شیخ اکبر
تأملی در نظریه وحدت شهود شیخ احمد سرهندی (مجدد الف ثانی)
و نقد او بر وحدت وجود ابن عربی

دکتر حسن بلخاری قهی*

چکیده

اندیشه‌های ابن عربی در باره وحدت وجود و به ویژه در عبارت «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» مخالفت‌های وسیعی را بر انگیخت که مشهورترین آن‌ها در نامه علاءالدوله سمنانی به عبدالرزاق کاشانی، متبلور شد. این مخالفت‌ها به پیدایش نظریه وحدت شهود در مقابل وحدت وجود از سوی علاءالدوله سمنانی انجامید نظریه‌ای که توسط امیر سید علی همدانی (شاگرد نامدار علاءالدوله) و بزرگانی مانند سید گیسو دراز و شیخ احمد سرهندی در شبه قاره هند رواج یافت. دیدگاه اپانیشادها در وحدت وجود و مداومت علمای اسلامی شبه قاره در لزوم تفکیک بین اعتقادات دین اسلام و آیین هندو، از جمله عوامل مهم دیگری بود که سبب نقد آرای ابن عربی در وحدت وجود و گرایش به وحدت شهود در شبه قاره گردید. این مقاله به شرح آرای شیخ احمد سرهندی، از بزرگ‌ترین منتقدان ابن عربی و معتقدان به وحدت شهود می‌پردازد که در ایران چندان شناخته شده نیست.

واژه‌های کلیدی: ۱- وحدت وجود ۲- وحدت شهود ۳- محیی الدین ابن عربی
۴- شیخ احمد سرهندی

۱. مقدمه

شیخ احمد سرهندی ملقب به امام ربانی و مجدد الف ثانی در مشرب عرفانی خود معتقد به وحدت شهود و متأثر از آرای علاءالدوله سمنانی است. او تأثیر به سزایی در فرهنگ و تمدن هندی دارد به گونه‌ای که برخی، از تأثیر مستقیم آرای او بر کسانی چون ابوالکلام آزاد و سر سید احمد خان^۱ سخن گفته‌اند (۴، ج: ۷، ص: ۴۹) این عارف مسلمان هندی که در سال‌های آغازین هزاره دوم پس از هجرت، لقب احیاگر هزاره دوم را تلویحاً به خود نسبت می‌داد متأثر از جنبش‌های عرفانی پیش از خود، به ویژه آرای عارف ایرانی (سمنانی) بود که شاگرد نامدارش امیر سید علی همدانی با هجرت خود به هند بدان جا برده بود.

هجرت امیر سید علی همدانی^۲ در سال‌های میانی قرن هشتم هجری، آغازی بر ظهور مهم‌ترین جنبش‌های عرفانی در هند با محوریت اندیشه‌های سمنانی گردید- به ویژه مخالفت‌های سمنانی با نظریه وحدت وجود ابن عربی و گرایش‌های فکری او به نظریه وحدت شهود- یکی از معروف‌ترین عرفای هندی متأثر از آرای سمنانی، سیدصدرالدین ابوالفتح محمدبن یوسف حسینی معروف به خواجه بنده نواز و گیسو دراز (۸۲۵-۷۲۱ هجری) است که شخصیتی برجسته در قرن هشتم و نهم هجری محسوب می‌شود. وی که صاحب یک صد و بیست و پنج جلد رساله و تألیف است از جمله صوفیانی بود که شمال هند و هم‌چنین دکن را تحت تأثیر خود قرار داده و در ترویج و تشریح فرقه چشتیه بسیار کوشید. گیسو دراز شریعت و طریقت را مکمل هم می‌دید^۳ و تلاشی گسترده در پیوند آن دو در آثار خود به عمل می‌آورد (۷، ج: ۱، ص: ۳۱) او از مخالفان سرسخت ابن عربی، فریدالدین عطار نیشابوری و مولانا بود و آنان را فریب‌کار و دشمن اسلام می‌خواند. وی که متأثر از آرای علاءالدوله سمنانی بود و از نظرات او دفاع می‌کرد در دو نظریه به شدت با ابن عربی مخالفت می‌ورزید یکی نظریه: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» و دیگری مسأله ولایت. (تقریباً همان دو موضع اختلافی که سمنانی با ابن عربی داشت).

بدین ترتیب مسأله نفی وحدت وجود و اعتقاد به وحدت شهود، حداقل دویست سال قبل از تولد شیخ احمد سرهندی در هند توسط کسانی چون گیسو دراز مطرح شده (۷، ج: ۱، صص: ۴۵-۳۱) و طرفدارانی داشت. البته این طرح و دفاع تنها به دلیل انتشار اندیشه‌های سمنانی در هند نبود بلکه اندیشه‌های خاص هندوان به ویژه در «اوپانیساده‌ها» که حاوی اندیشه‌های وحدت وجودی کاملی بود، معمولاً متشرعان و بنیادگرایان مسلمان- به ویژه کسانی که شریعت و

طریقت را با هم می‌آمیختند. را به مخالفت سرسخت با اندیشه وحدت وجود و گرایش به مفهوم مقابل آن یعنی وحدت شهود برمی‌انگیخت. بنابراین آن چه در تاریخ تصوف هند غلبه دارد وحدت شهود است نه وحدت وجود، زیرا کسانی به تبیین وحدت شهود گراییدند که در دو جبهه متفاوت، از یک سو می‌بایست با اندیشه‌های سُکرآمیز عرفای وحدت وجودی به مبارزه برخیزند. زیرا با هدف کلی آن‌ها که در هم آمیختن شریعت و طریقت بود، سازگاری نداشت - و از دیگر سو می‌بایست موضعی برگزینند که موافقتی با اندیشه‌های هندوانی که از دیدگاه آنان کافر محسوب می‌شدند، نداشته باشد. بنابر این می‌بایست در تحلیل وحدت شهود عرفای هند علاوه بر طرفداران صوفی‌اش، به جغرافیای آن سرزمین و مذهب هندو نیز اشاره کرد که خود عاملی مهم در نفی وحدت وجود بود.

از سوی دیگر شیخ احمد سرهندی که از اولیای طریقت نقشبندی محسوب می‌شد، چندان با راه و روش طریقت چشتی که به مسایلی چون سماع و احوال وجدآمیز اهمیت بسیار می‌داد، موافق نبود. او در پی تصفیه و تنقیح تصوف اسلامی از تمامی مسایل و پیرایه‌هایی بود که از دیدگاه وی یا مبانی شرعی نداشته و یا ضدشرع محسوب می‌شدند. به همین دلیل، طریقت شیخ احمد کاملاً مبتنی بر شریعت بود و چون این ابتدا در عین حال که یک تکلیف دینی بود عاملی نیز برای مبارزه با کجروی‌ها و انحراف‌ها محسوب می‌شد، شیخ بر آن پافشاری و تعصب خاصی می‌ورزید.

نظریه‌ای چون وحدت وجود، که هم زمینه جغرافیایی و فرهنگی آن (هندویزم) رشد و مقبولیت وسیعش را میسر می‌ساخت و هم سایه گسترده افکار ابن عربی آن را دامن می‌زد، از جمله مهم‌ترین جبهه‌های مبارزه شیخ برای استحکام مبانی شریعت و نیز تصفیه طریقت (تصوف) بود. البته اوج‌گیری نهضت بهکتی یا مذهب عاشقانه هندی که راه وصول به حق را تنها عبادت و محبت می‌دانست و در بسیاری از موارد به ذکر نقطه نظرانی می‌پرداخت که در تصوف اسلامی ریشه داشت - یا حداقل مشترک بود- می‌توانست مرز میان تصوف اسلامی و عرفان هندی را از میان برداشته و در وحدت اندیشه و اجتماع مسلمانان هندی - که از سوی هندوان دارای اکثریت، همواره خود را در خطر می‌دیدند- خلل اندازد در این میان ایده و اعتقاد ابن عربی به وحدت ادیان - که هم‌زمان با به بار نشستن نهضت «نانک» و «کبیر»^۴ و گرایش وسیع مردم به آن‌ها - در این سرزمین اوج می‌گرفت، می‌توانست به مقبولیت وسیع اندیشه‌های افرادی چون نانک و کبیر در میان مسلمانان منجر شده و به بروز انحرافات در اتحاد آنان بینجامد. شیخ

احمد در میدان مبارزه‌ای قرار گرفته بود که باید هم‌زمان در چند جبهه می‌جنگید، از یک سو تلاش اکبر (از پادشاهان بزرگ سلاطین مسلمان هند) در بنیانگذاری «دین الهی» و تساهل و تسامحش نسبت به هندوان و از سوی دیگر اوج‌گیری نهضت‌های عرفانی هندی - هم‌چون بهکتی - به علاوه پذیرش عامه افرادی چون کبیر که «رام» و «رحمان» را تجلی یک خدا می‌دانستند و هم‌زمان با سفر به مکه، بنارس و مدرس را نیز زیارت می‌کرد و نیز رواج اندیشه‌های ابن عربی که وحدت ادیان را تعقیب می‌کرد، میدان مبارزه شیخ را در تقابل با این جبهه‌ها تشکیل می‌داد.

۲. زندگی و آثار شیخ احمد

شیخ بدرالدین احمد فاروقی سرهندی (۱۰۳۴-۹۷۱ هجری/۱۶۲۵-۱۵۶۴ میلادی) مشهور به «مجدد الف ثانی» و «امام ربانی» یکی از مشهورترین متکلمان و عارفان شبه قاره هند در قرن یازدهم هجری و مؤسس طریقه «مجددیه» یا «احمدیه» در سلسله نقشبندیه است. وی در چهاردهمین روز از ماه شوال سال ۹۷۱ هجری (۲۶ می ۱۵۶۴ م.) در شهر سرهند یا سهند یکی از توابع پنجاب شرقی در خانواده‌ای متولد شد که نسبتش با بیست و دو واسطه به خلیفه دوم می‌رسید. و به همین دلیل به فاروق^۵ (۵، مکتوب ۱۰۰) مشهور بود - پدرش شیخ عبدالاحد از مشایخ طریقه صابرین چشتیه در سرهند جلسات درس به پا کرده و متعلمان را کلام و عرفان می‌آموخت. شیخ عبدالاحد گرایش‌های وحدت وجودی داشت و محبوب‌ترین متون درسی‌اش کتاب *التعرف بخاری*، *عوارف المعارف* سهروردی و *فصوص الحکم* ابن عربی بود (۸، ص: ۲۰۵). شیخ احمد تحصیلات مقدماتی خود را، نزد پدر آموخت که صبغه وحدت وجودی‌اش از همان اوایل مشهود بود. در یکی از مکتوبات اولیه شیخ احمد به خواجه باقی بالله (مرادش) چنین آمده است:

ای دریغا کین شریعت ملت ایمانی است
ملت ما کافری و ملت ترسایی است
کفر و ایمان زلف و روی آن پری زیبایی است

کفر و ایمان هر دو اندر راه ما یکتایی است (۵، دفتر دوم، مکتوب اول)
شیخ به یک روایت در همان دوره نوجوانی حافظ کل قرآن شد و پس از اتمام تحصیلات مقدماتی، برای تکمیل معلومات خود به سیالکوت رفت. در آن جا نزد مولانا کمال‌الدین کشمیری، علوم منقول و نزد شیخ یعقوب کشمیری، فقه و حدیث آموخت و چنان چه مریدان و

پیروانش نوشته‌اند در هفده سالگی علوم ظاهر و باطن را به دست آورده و با اذن قاضی بهلول بدخشی، شاگرد شیخ عبدالرحمن بن فهد، جواز روایت گرفته و با تصویب و توصیه او به تدریس تفسیر و صحاح سته پرداخت. در همین دوران بود که او علاوه بر تدریس به تصنیف و تألیف رساله‌هایی به زبان فارسی و عربی همت گماشت. این دوره از حیات شیخ احمد، دوره‌ای خاص در تاریخ فرهنگ و سیاست هند بود. سلاطین مسلمان مغول که با پادشاهی ظهیرالدین بابر در سال ۱۵۲۷ میلادی، حکومت را در شمال هند به دست گرفته بودند، در این دوره به دنبال نوعی پروتستان‌تیزم اسلامی در جهت کاهش فاصله میان اعتقادات اسلامی و مذاهب هندو بودند. اکبر، پادشاه مشهور این سلسله، دینی به نام «دین الهی» با ویژگی‌هایی چون تلفیقی از تفکرات هندو و اسلام و نیز تساهل و تسامح نسبت به دیگر مذاهب هندویی به وجود آورده و علمایی چون «شیخ مبارک ناگوری»، با حضور در آگرا - مرکز حکومت اکبر - همراه با گروهی دیگر از علما و دانشمندان، او را در سیاست‌های دینی و مذهبی یاری می‌کردند. (هم‌زمان با اوج‌گیری فعالیت‌های شیخ احمد) بدین صورت مرکز دولت اسلامی هند، درگیر مباحثات و مناقشاتی بود که از یک‌سو علما و متفکران اسلامی با عرفا و علمای هم‌فکر اکبر داشتند و از سوی دیگر کسانی که سیاست‌های او را نوعی عقب‌نشینی مسلمین در مقابل هندوان و کاستن اعتبار و منزلت مسلمانان تلقی می‌کردند. شیخ احمد در چنین اوضاع و احوالی وارد آگرا مرکز حکومت اکبر شد و با معرفی استادش شیخ یعقوب کشمیری به جلساتی که فرزندان شیخ مبارک ناگوری (ابوالفضل و ابوالفیض) در منزل خویش تشکیل می‌دادند وارد شد. فیض در آن هنگام مشغول نگارش تفسیری به زبان عربی با عنوان *سواطع الالهام* بود که همه آن از کلمات بدون نقطه تشکیل می‌شد. «گفته‌اند که وی روزی بر سر ترجمه و تفسیر آیه‌ای به الفاظ غیر معجم دچار اشکال شده بود و تعبیر دل‌خواه ممکن نمی‌شد در این هنگام شیخ احمد به مجلس او وارد شد و فیض مشکل خود را با او در میان نهاد. شیخ احمد برداشت و در زمانی کوتاه مطالب مورد نظر را با الفاظ بی‌نقطه، با تفصیل و در کمال بلاغت بر صفحه نوشت چنان که فیض حیران شد» (۴، ج: ۷، ص: ۴۹).

شیخ احمد در این دوره از زندگی خود، صاحب دو اثر معروف است: اثر اول کتاب *اثبات النبوه* که در آن متأثر از اندیشه‌های غزالی در *المنقذ من الضلال*، به اثبات بعثت پیامبر، نبوت، خاتمیت، حقیقت معجزات انبیا و نفی و رد آرای فیلسوفان پرداخته و در آن به صراحت اندیشه‌ها و اعتقادات اکبرشاه و نیز ابوالفضل (فرزند شیخ مبارک ناگوری) را مورد انتقاد قرار داده

است و دیگری رساله در رد روافض. کتاب دوم، هم‌چنان که از نامش پیداست اثری در رد عقاید شیعه است و در جواب نامه مولانا محمدبن فخرالدین رستم‌داری معروف به «مشکک» از علمای آستان قدس رضوی نوشته شده است. نامه از سوی این عالم شیعی خطاب به عبدالله خان ازبک نگاشته شده و از او درخواست شده بود، ازبکان را از تعرض و تجاوز به مال و جان و ناموس شیعیان در مشهد مقدس و اطراف آن باز دارد. اما عبدالله خان، از فقهای ماوراءالنهر خواسته بود نامه‌ای به «مشکک» نگاشته و خون و ناموس و مال شیعه را حلال، مشهد را دارالحرب، شیعیان را کفار و قتل آنان را جهاد بخوانند. آنان چنین کردند و چون این «فتوی‌نامه» به مشهد رسید، مولانا محمدبن فخرالدین رستم‌داری به نگارش نامه مشهوری پرداخته و در آن، با براهینی محکم و با استناد به آیات و روایات مقبول اهل سنت، بطلان آرا و فتاوی فقهای ماوراءالنهر را آشکار ساخت. این فقها به نامه مولانا پاسخی ندادند بلکه نظر دادند: «گفت و شنید با این مردم موجب ضعف اعتقاد دیگران می‌شود بنابراین باید که آیات قرآن که در آن نوشته شده به بیرون آورند و باقی را در نظر حاضران بسوزانند و بگویند که سخنان آن طایفه قابل جواب نیست و آخر چنان کردند» (۴، همان).

این نامه به عنوان سندی استوار از سوی شیعیان هند، مورد استناد و حتی فخر و مباهات بود و چنان که گفته شد کسی بدو پاسخی نداده بود تا این که شیخ احمد سرهندی تصمیم گرفت با عنوان رساله در رد روافض بدان پاسخ گوید. قوت استدلال و برهانی که در نامه مولانا وجود داشت در رساله شیخ، جوابی در خور و و شایسته یک بحث علمی و برهانی نیافت. شیخ پس از چند سال اقامت در آگرا با پدر خویش شیخ عبدالاحد به سرهند بازگشت و در همان اوان با دختر حاجی سلطان از مقربان دربار اکبر ازدواج نمود. شیخ در زادگاه خود به تدریس پرداخت و از پدر که از مشایخ فرقه چشتیه بود اذن و اجازه ارشاد گرفت. در سال ۱۰۰۷ هجری پدر شیخ احمد وفات نمود و او سال بعد به قصد حجاز و زیارت حج از سرهند خارج شد. در آغازین منزل سفر حج یعنی دهلی، به ملاقات خواجه محمد باقی بالله از عرفای طریقت نقشبندیه که از بخارا به دهلی آمده بود نایل آمد و در همان نخستین ملاقات چنان مجذوب او گردید که حج خود را وا گذاشت و به ذکر و ریاضت در خانقاه او مشغول شد. شیخ بر این امر چنان مداومت ورزید که پس از مدتی اذن و اجازه ارشاد گرفت و با جمعی از دوستان و مریدان خود به سرهند بازگشت. رسالاتی چون معارف لدنیه، مکاشفات عینییه، شرح رباعیات خواجه باقی بالله، تعلیقات بر عوارف المعارف، مبدأ و معاد و نیز رساله تهلیلیه محصول همین دوران

است. جانشینی خواجه باقی بالله، دامنه وسیع اطلاعات شیخ احمد و نیز نقادی‌های بی‌باکانه او در مورد اعمال و افکار اکبر، او را به شخصیتی ممتاز در دوره و زمان‌ها تبدیل ساخت که افکار عمومی بر اساس احادیث و روایات در پایان هزاره اول از هجرت پیامبر و آغاز هزاره دوم، آن را زمان ظهور یک منجی در شریعت محمدی می‌شمردند.

لقب مجدد الف ثانی را شیخ به دلیل ویژگی‌های یاد شده از میان مریدان و طالبان خود گرفت و گرچه خود، هیچ‌گاه خویش را به صراحت، مجدد الف ثانی ننماید اما به این لقب مشهور شد و البته در برخی مکتوبات خود به کنایه چنان سخن گفت که گویی واقعاً مجدد الف ثانی است. این معنا را از اشارات او در مکتوب شماره ۹۶ دفتر سوم می‌توان دریافت بدین مضمون که حضرت محمد(ص) دو ولایت دارد، ولایت محمدی و ولایت احمدی، ولایت احمدی بر ولایت محمدی مقدم بوده و به «احد» نزدیک‌تر است. نقطه تمایز مقام احمدی با «احد» در میم احمد نهفته است که دو حلقه آن بیانگر دو تعیین وجودی پیامبر است: تعیین جسدی بشری و تعیین روحی ملکی، تعیین اول پس از فوت پیامبر رو به ضعف نهاد اما تعیین دوم یعنی تعیین روحی ملکی پس از هزار سال با تبدیل م محمد به الف الهی احمد، محمد تبدیل به احمد و ولایت محمدی تبدیل به ولایت احمدی شد. بدین ترتیب ولایت احمدی که از تعیین بشری بسیار دورتر و به مقام احدی بسیار نزدیک‌تر است سبب شد «نور هدایت او که به واسطه مناسبت بشریت بود، کمتر شود ... و بعد از هزار سال ظلمات کفر و بدعت مستولی گردد و نور اسلام و سنت نقصان پیدا کند» (۵، دفتر سوم، مکتوب ۹۶).

این اندیشه که توسط شیخ احمد در مکتوبات و رسالات دیگرش پروراند می‌شد به نوعی وجود یک مجدد الف را طلب می‌کرد که به تعبیر کسانی چون مولانا عبدالحکیم سیالکوتی، جز شیخ احمد کس دیگری نبود (به ویژه که نام شیخ نیز، احمد بود) هم‌زمان با اوج‌گیری کار شیخ احمد، اکبر دار فانی را وداع گفت (سال ۱۰۱۴ هـ، ۱۶۰۵ م.) و فرزندش جهانگیر به قدرت رسید. شیخ در ابتدا حکومت او را به این امید که به شریعت و حدود آن توجه خواهد نمود، گرامی داشت اما پس از مدتی، تساهل و تسامح جهانگیر نسبت به هندوان و آزاد گذاردن آنان در اعمال مذهبی‌شان و نیز رسم زمین بوسی و سجده بر پادشاه، انتقادهای جدی شیخ احمد را برانگیخت، این مسأله به علاوه شیعه بودن بسیاری از نزدیکان جهانگیر و نیز ادعاهایی که شیخ در مورد عروج روحانی خود کرده و در آن، خود را فراتر از مقام سه خلیفه اول و فروتر از خاتمیت دانسته بود،^۶ سبب احضار شیخ به دربار شد. شیخ در دربار جهانگیر نه زمین بوسید و

نه سجده کرد زیرا سجده را جز بر خدای، بر هیچ کس روا نمی‌دانست و چون از عروج عرفانی‌اش سؤال شد این عروج را توجیه و آن را از احوال خاص اهل سلوک دانست. این احضار، محکومیت شیخ را به دنبال داشت و نتیجه‌اش زندانی شدن او در قلعه گوالیار بود جهانگیر او را شیاد و مکتوباتش را مزخرفات نامید و به طعنه از عروج‌های او به مقام ذوالنورین سخن گفت و در نهایت چنین حکم داد: «صلاح حال او منحصر در این دیدم که روزی چند در زندان محبوس باشد تا شوریدگی مزاج و آشفتگی دماغش قدری تسکین پذیرد و شورش عوام نیز».

شیخ نزدیک به یک سال در زندان ماند و پس از آن به دلایلی که چندان معلوم نیست آزاد و با هزار روپیه خرجی و خلعت، روانه سرهند گردید. تاریخ بیانگر آن است که جهانگیر پس از آزادی شیخ، او را مدتی تحت نظر داشته و به همین دلیل در برخی سفرها او را با خود همراه می‌کرده است. شیخ این دوره را از آثار عنایت‌های حق شمرده و آن را دال بر تربیت جلالی خود- پس از تربیت جمالی- از سوی خدای رحمان گرفت. پس از آن، لحن و زبان شیخ نسبت، به جهانگیر تغییر یافت، در مکتوبی، به او ضمن وعظ و موعظه به دعاگویی دولت قاهره‌اش پرداخت و لحن تندش نسبت به شیعه به نرم‌خویی گرایید. دوره پایانی حیات شیخ در سرهند به ارشاد مریدان و نگارش مکتوبات گذشت تا سال ۱۰۳۴ ه. که جان به جان آفرین تسلیم کرده و در همان جا مدفون شد.

او خود را قائم مقام اولوالعزم می‌نامید و معتقد بود ولایت محمدی و موسوی هر دو در ولایت او ترکیب یافته‌اند (۵، دفتر سوم مکتوبات شماره ۹۴ و ۹۵) در مکتوب دیگری (همان دفتر، مکتوب شماره ۸۷) دست خود را نایب مناب یدالله می‌دانست و می‌گفت: چون تخلیق محمد(ص) به کمال رسید از طینت خلقت او بقیه‌ای بر جای ماند که خمیرمایه خلقت من شد (همان، مکتوب شماره ۱۰۰). جانشینان شیخ که فرزندان و نوادگانش بودند به همراه مریدان، آرا و افکار او را در هند پراکنده و به ویژه با حمایت‌های شاه جهان و فرزند او اورنگ زیب فعالیت‌های خود را گسترش دادند.

مریدانی چون میرمحمد نعمان، خواجه محمد کشمی (صاحبان کتاب *زبده المقامات* در شرح حال شیخ احمد و جانشینانش) و شیخ بدرالدین (صاحب کتاب *حضرات القدس* در همان موضوع) شیخ آدم نبوری، شیخ محمد طاهر لاهوری و دیگر مریدان، اندیشه‌های شیخ را پروراندند و حتی تا حجاز کشاندند. اورنگ زیب فرزند شاه جهان که از حامیان اولیه فرزندان شیخ و حتی تحت تأثیر القائنات آن‌ها بود بر اثر اوج گرفتن مخالفت‌های علما و فقهای چون عبدالحق محدث

دهلوی و علمای دیگر در فرمانی تدریس کتابها و تعالیم شیخ احمد را رسماً ممنوع کرد و حتی علمای مکه و مدینه که توسط شیخ آدم نبوری با اعتقادات شیخ آشنا شده و به شدت مخالف آن بودند، رساله‌ای تحت عنوان *قدح الزند و قدح الرند فی رد جهالات اهل السرهند*^۷ و در جواب استفتای علمای هند در سال ۱۰۹۳ ه. نگاشته و نوشته‌های شیخ را باطل و خلاف شرع شمردند. شریف مکه سعید بن برکات در نامه‌ای به قاضی القضاة هند با استناد به اتفاق علمای حجاز، رسماً به کفر شیخ احمد فتوا داد. اما در این میان کسانی چون احمد بشیشی عالم شافعی مصر و نیز حسن بن محمد مراد تونسلی مکی به دفاع از آرای شیخ احمد پرداخته و فتوای حجازیان را ناشی از عدم آشنایی آنان با مصطلحات صوفیه و معانی عرفانی دانستند (۴، ج: ۷ ص: ۵۴).

و اما مهم‌ترین و مشهورترین اثر شیخ احمد سرهندی که حاوی نقطه نظرات اصلی اوست کتاب *مکتوبات* است. این کتاب ۵۳۶ مکتوب دارد و به زبان فارسی نگاشته شده است. این نامه‌ها که از سال ۱۰۰۸ ه. یعنی سی و هفت سالگی شیخ تا پایان عمر او نوشته شده نامه‌هایی به خواجه محمد باقی بالله، دوستان، فرزندان، مریدان، امرا، درباریان و خلفای خود اوست. مکتوبات شامل ۳ دفتر است. دفتر اول حاوی ۳۱۳ نامه است که یار محمد بدخشی آن را به عدد اهل بدر و پیامبران مرسل جمع آوری کرده و بر اساس حروف ابجد آن را *دُرالمعرفت* نامیده است. دفتر دوم دارای ۹۹ نامه و به تعداد اسمای الهی است که توسط خواجه عبدالحی گردآوری شده و براساس تاریخ اتمام گردآوری یعنی سال ۱۰۲۸ ه. نورالخلایق نام گرفته است و جمع آوری دفتر سوم را میرمحمد نعمان خلیفه شیخ احمد در دکن با ۳۰ نامه آغاز کرد لیک پس از او خواجه محمد هاشم کشمی تعداد آن را به تعداد سور قرآن یعنی ۱۱۴ افزایش داد. تعداد مکتوبات دفتر سوم پس از مدتی به ۱۲۴ نامه افزایش یافت زیرا فوت شیخ احمد، آغاز دفتر دیگری را ناتمام گذاشت و به همین دلیل هشت نامه باقی‌مانده به دفتر سوم اضافه گردید. این نامه‌ها شامل علوم دینی، مسایل فقهی، کلام، فلسفه، عرفان، علم اصول و حدیث و نیز نامه‌هایی خطاب به شخصیت‌های درباری و دیوانی است که در جهت تقریب مبانی شریعت و اصلاح امور دینی به آنان نگاشته شده است.

۳. شیخ احمد و شیخ اکبر (نقد سرهندی بر وحدت وجود ابن عربی)

پیش از بیان دیدگاه‌های خاص شیخ احمد سرهندی پیرامون اندیشه‌های ابن عربی بیان دو نکته ضروری است: اول منابع فکری شیخ احمد و دوم دیدگاه او پیرامون فلسفه و فیلسوفان. شیخ یک متشرع کامل است و چنان که در مکتوب صدم دفتر اول اشاره می‌کند مبنای حرکت و اندیشه خود را آیات قرآن و روایات پیامبر قرار داده است وی در همین نامه در جواب سائلی که از او در مورد کلام شیخ عبدالکبیر یمنی پرسیده است - مبنی بر این که «حق سبحانه و تعالی عالم الغیب نیست» - بر می‌آشوبد و در حالی که از به حرکت در آمدن رگ فاروقی‌اش (اشاره به نسبتش با خلیفه دوم) سخن می‌گوید این گونه اندیشیدن را به شدت نهی و نظرگاهش پیرامون چنین اقوالی را چنین طرح می‌کند: «کلام محمد عربی علیه و علی‌آله الصلوه و السلام در کار است نه کلام محی‌الدین عربی و صدر الدین قونوی و عبدالرزاق کاشی، ما را به نص کار است نه به فص، فتوحات مدنیه [ما را] از فتوحات مکیه مستغنی ساخته است» و در مورد فلسفه و فیلسوفان نیز، شیخ نظرانی چون علاءالدوله سمنانی دارد. یکی از مواضعی که شیخ دیدگاه‌های خود را پیرامون فیلسوفان بیان کرده مکتوب ۲۶۶ دفتر اول است. وی در این نامه که در مورد بیان برخی آرای متکلمان است به شدت به فلسفه و فیلسوفان حمله می‌کند. ریشه فلسفه را از سفه دانسته و می‌گوید چون اکثر واژه فلسفه سفه است: «پس کل آن هم سفه باشد که حکم کل حکم اکثر است». وی فیلسوفان را بی‌دولتانی می‌داند که در بلاهت پیش قدم فرق ضاله‌اند زیرا نسبت به آیات مُنزل، کفر و انکار دارند و نسبت به اخبار مرسل عداوت و عناد. او افلاطون را سر دسته فیلسوفان دانسته و پیروانش را ابن سینا و فارابی و اخوان الصفا می‌داند. آرای شیخ پیرامون فیلسوفان بسیار تند و غیر منصفانه است^۱ ولی در مورد آرای ابن عربی نظرگاه دیگری دارد. وی در جای جای مکتوبات به بیان آرای ابن عربی پرداخته ولی در مواردی - هم‌چون نظری که در سطرهای بالا بیان شد - آرای او را مقبول ندانسته و لیکن در موارد دیگر جانانه از او دفاع می‌کند.

شیخ پس از بیان دیدگاه خود پیرامون جمله شیخ عبدالکبیر یمنی، بین این گونه تأویلات صادره از اشخاصی چون شیخ کبیر یا شیخ اکبر با شطحیات کسانی چون بایزید و حلاج تفاوت می‌نهد: «منصور اگر انال‌الحق گوید و بسطامی سبجانی، معذورند و مغلوبند در غیاب احوال، اما این قسم کلام مبنی بر احوال نیست تعلق به علم دارد و مستند به تأویل است، عید را نمی‌شاید و هیچ تأویل در این مقام مقبول نیست».

اما هم‌چون آرای سمنانی که در باره ابن عربی مضطرب است، آرای شیخ احمد نیز در مورد شیخ اکبر (ابن عربی) چنین است. گاهی هم‌چون موارد یاد شده در مکتوب ۱۰۰ دفتر اول، فتوحات مکیه و فصوص را رد می‌کند، تأویلات آن را نه چون با یزید و منصور در غلبه احوال سُکر که به علم می‌داند (و قابل رد) اما در مکتوب شماره ۳۱ دفتر اول و نیز مکتوب شماره ۲۶۶ آن، آرای کسانی چون ابن عربی را به استیلاهی حب محبوب و یا خطای کشفی مستند می‌سازد. و این البته به این دلیل نیست که خود ابتدا وحدت وجودی بوده بلکه علت آن است که می‌خواهد برخوردی منصفانه و محققانه داشته و یا به تعبیر خود بین شرع و تصوف «صله»^۹ باشد.

هم‌چنان که گفته شد شیخ در ابتدا خود، وحدت وجودی بوده، و ما نقل قول خود او را در این مورد فتح باب نقد او پیرامون اندیشه‌های ابن عربی قرار می‌دهیم: «فقیر از خردی با مشرب اهل توحید بود. والد فقیر قدس سره به ظاهر به همین مشرب بوده‌اند. بر سبیل دوام، به همین طریق اشتغال داشت تا آن که حق سبحانه و تعالی به محض کرم خویش با وجود حصول نگرانی تمام در باطن که به جانب مرتبه بی کیفی داشته‌اند و به حکم ابن الفقیه نصف الفقیه فقیر را از این مشرب حظ وافر بود و لذت عظیم داشت تا آن که حق سبحانه و تعالی به خدمت ارشاد پناهی و معارف آگاهی موید الدین الرضی شیخنا و مولانا، و قبلتنا محمد باقی قدس الله سره رسانید و ایشان به فقیر، طریقه علیه نقشبندیه تعلیم فرمودند ... در اندک مدت توحید وجودی منکشف گشت و غلوی در این کشف پیدا شد و علوم و معارف در این مقام فراوان ظاهر گشتند... و دقایق معارف شیخ محی‌الدین ابن العربی کمابغی لائح ساختند و تجلی ذاتی که صاحب فصوص آن را بیان فرموده است و نهایت عروج، جز آن را نمی‌دانند و در شأن آن تجلی می‌گوید و ما بعد هذا الا العدم المحض، به آن تجلی ذاتی مشرف گشت و علوم و معارف آن تجلی را که شیخ مخصوص به خاتم الولاية می‌داند و نیز به تفصیل معلوم شد و سُکر وقت و غلبه برحال در این توحید به حدی رسید که در بعضی عریضه‌ها که به حضرت خواجه نوشته بود این دو بیت را که سراسر سُکر است نوشته بود:

ای دریغ کین شریعت ملت ایمانی است ملت ما کافری و ملت ترسایی است
کفر و ایمان زلف و روی آن پری زیبایی است کفر و ایمان هر دو اندر راه مایکتایی است
و در این حال تا مدت مدید کشید و از شهوور به سنین انجامید ناگاه عنایت بی‌غایت حضرت جل
سلطانه از دریچه غیب در عرصه ظهور آمد و پرده روپوش بی‌چون و بی‌چگونگی را برانداخت

علوم سابق که مبنی بر اتحاد و وحدت وجود بوده‌اند رو به زوال آوردند و احاطه و سریان و قرب و معیت ذاتیه که در آن مقام منکشف شده بود مستتر گشتند و به یقین معلوم گشت صانع را جل شأنه با عالم از این نسبت‌های مذکوره هیچ ثابت نیست، احاطه و قرب و مقامی علمی است چنان چه مقرر اهل حق است شکرالله تعالی بهم و او سبحانه با هیچ چیز متحد نیست» (۵)، دفتر اول، نامه: ۳۱).

پس از آن شیخ احمد دیدگاه خود را پیرامون نسبت حق با خلق را باز می‌گوید: «در زمان حصول علوم و معارف منافی مشرب وجودی، این فقیر را اضطراب تمام بود که ورای این توحید امر دیگر عالی‌تر نمی‌دانست و به تضرع و زاری دعا می‌کرد. که این معرفت زایل نگردد. تا آن که حجت به تمام از روی کار زایل گشتند و حقیقت کما ینبغی کشف شد و معلوم گشت که عالم هر چند مرایای کمالات صفاتی است و مجال ظهورات اسمایی، اما مظهر عین ظاهر نیست و ظل عین اصل، نه، چنان که مذهب اهل توحید وجودیست» (همان).

شیخ برای اثبات این معنا که مظهر عین ظاهر و سایه عین اصل نیست به بیان مثالی مبادرت می‌ورزد: «این مبحث به مثالی واضح گردد مثلاً عالم ذوفنونی خواست که کمالات متنوعه خود را در عرصه ظهور جلوه دهد و خفایای مستحسنة خود را در معرض وضوح آرد، ایجاد حروف و اصوات نمود و در مرایای آن‌ها آن کمالات مخفی را ظاهر ساخت، در این صورت نتوان گفت که این حروف و اصوات که مجالی و مرایای آن کمالات مخفی شده‌اند عین آن کمالاتند. یا محیط آن کمالاتند بالذات یا قریبند با آن‌ها بالذات، یا معیت ذاتیه دارند بلکه نسبت میان ایشان دالیت و مدلولیت است» به این ترتیب شیخ احمد اصلی‌ترین دعوی وحدت وجودیان مبنی بر وحدت حق و خلق را به چالش کشیده و آن را کاملاً نفی می‌کند.

اما این نظر صریح او، به نفی کامل ابن عربی نمی‌انجامد بلکه با بیان این معنا که این اقوال یا از کثرت مراقبات بر توحید است یا تکرار مکرر علم توحید- که هر دو این‌ها علم است و ارتباطی به حال ندارد- و یا از حال و غلبه محبت، دیدگاه خود پیرامون اعتقادات ابن عربی و یارانش را چنین شرح می‌دهد. «منشأ این احکام غلبه محبت است که به واسطه استیلای حب محبوب، غیرمحبوب از نظر محب بر می‌خیزد و جز محبوب هیچ نیست». شیخ احمد این غلبه محبت و احکام ناشی از آن را در وحدت وجود مخالف عقل و شرع می‌داند اما آن را از سوی کسانی حرام می‌داند که بخواهند با تکلف، این معانی را به شرع نسبت دهند- از دیدگاه او کسانی چون اخوان الصفا^{۱۰}- اما کسانی چون ابن عربی و یارانش - گرچه صراحتاً از آن‌ها نام نبرده است- به این

دلیل که خطای کشفی‌اشان حکم خطای اجتهادی دارد، «ملا مت و عتاب از آن مرفوع است بلکه یک درجه از درجات صواب در حق او متحقق است» (۵، دفتر اول، نامه: ۳۱). هم‌چنین شیخ احمد در مکتوب ۲۶۶ دفتر اول که حملات تند و شدیدی علیه فیلسوفان اعم از افلاطون و ابن‌سینا و فارابی دارد و کاملاً متأثر از *المنفذ من الضلال* امام محمدغزالی است لحن ملایمی نسبت به ابن‌عربی دارد و می‌گوید: «و حضرت خواجه ما قدس سره می‌فرمودند که شیخ محی‌الدین بن‌العربی به قدم ارواح کمل قایل است، این سخن را از ظاهر مصروف باید داشت و محمول بر تأویل باید ساخت تا به اجماع اهل ملل مخالف نشود» (۵، دفتر دوم، مکتوب اول).

و اما شیخ در مکتوبات دیگر نیز به تحلیل آرای ابن‌عربی نشسته است هم‌چون مکتوب اول دفتر دوم که خطاب به شیخ عبدالعزیز جونپوری است: «در بیان تحریر مذهب شیخ محی‌الدین ابن‌العربی قدس سره در مسأله وحدت وجود با آن چه مختار حضرت ایشان است. سلمه الله تعالی این نامه را شیخ با نظرگاه خود پیرامون حق آغاز می‌کند: «الحمد لله الذی جعل الامکان مرآه للوجود. آن وجود واجب و رای تمامی صفات، شؤون، اعتبارات، ظهور، بطون، تجلیات، محسوسات و معقولات است. او و رای تمامی موهومات و متخیلات است و به تعبیر سمنانی: او وراء الورا ثم وراء الورا ثم وراء الورا است:

چه گویم با تو از مرغی نشانه
ز عنقا هست نامی پیش مردم
که با عنقا بود هم آشیانه
ز مرغ من بود آن نام هم گم

شیخ در این نامه، مواردی چون شریک کردن ممکن را در صفات واجب، ممکن را عین واجب دانستن و صفات و افعال ممکن را عین صفات و افعال حق تعالی دانستن، الحاد و کفر دانسته و می‌گوید: «کناس خسیس که به نقص و خبث ذاتی مقسم است چه مجال که خود را عین سلطان عظیم الشأن که منشأ خیرات و کمالات است تصور نماید و صفات و افعال ذمیمه خود را عین صفات و افعال جمیله او توهم کند». او تشکیک وجود را رد می‌کند و آن را سبب شرک می‌داند: «بنابر قضیه تشکیک وجود، واجب را تعالی و اقدم گفته‌اند و این معنی، موجب تشریک ممکن است به واجب تعالی در کمالات که از وجود ناشی گشته‌اند».

وی با استناد به حدیثی قدسی «الکبریاء ردایی و العظمه ازاری» معتقد است اگر علمای ظاهری از این دقیقه آگاه می‌گشتند هرگز ممکن را واجب تصور نمی‌کردند و خیر و کمال مخصوص آن حضرت را به ممکن نسبت نمی‌دادند. وی به نقل از صوفیه اشعاری را بیان می‌کند که بیانگر نگره وحدت وجودی آنان است.

همسایه و همنشین و هم‌ره همه اوست در دلق گدا و اطلس شه همه اوست
 در انجمن فرق و نهان خانه جمع بالله همه اوست ثم بالله همه اوست
 شیخ معتقد است «این بزرگواران» بدین وسیله از تشریک وجود و نیز ثنویت گریخته‌اند، اما
 غیر وجود را وجود یافته‌اند و نقایص را کمالات گفته‌اند.»

سپس شیخ با بیان «اللهم ارنا حقایق الاشياء کماهی» که حدیثی از رسول گرامی اسلام
 است نظرات و مکاشفات خود پیرامون وحدت وجود و وحدت وجودیان را شرح می‌دهد وی این
 بحث را با ابن عربی که او را امام و مقتدای متأخران صوفیه می‌داند، آغاز می‌کند. از دیدگاه شیخ
 احمد خلاصه اعتقادات ابن عربی و پیروانش پیرامون وحدت وجود چنین است:

الف) اسما و صفات واجبی جل و علا عین ذات واجبند و هم‌چنین عین یکدیگرند مثلاً علم و
 قدرت هم عین ذاتند هم عین یکدیگر. بین اسما و صفات و نیز بین خود صفات در موطن اول
 که موطن حق است هیچ‌گونه تفکیک و تمیزی وجود ندارد.

ب) اسما و صفات در حضرت علم حق تمایز و تباین پیدا کرده‌اند. این تمایز هم بعد اجمالی
 داشته هم تفصیلی. بعد اجمالی تعیین اول است که آن را تعیین وحدت و حقیقت محمدی
 می‌گویند و بعد تفصیلی، تعیین دوم یا عالم احدیت است که آن را اعیان ثابت می‌گویند. اعیان
 ثابت، حقایق سایر ممکناتند. اما آن چه مهم است این که این اعیان بویی از وجود خارجی نیافته
 و هیچ موجودیتی ندارند. پس آن چه در عالم خارج از کثرات می‌بینم عکس اعیان ثابت است که
 در مرآت ظاهر وجود منعکس گشته و وجود تخیلی پیدا کرده است. بنابراین وجود این کثرات
 جز در تخیل قابل اثبات نیست. کثرات که در خارج نمود پیدا کرده‌اند خود به سه قسم منقسم
 می‌شوند- که بدان‌ها تعنیات خارجی می‌گویند- تعیین روحی، تعیین مثالی و تعیین جسدی (که
 مورد اخیر مربوط به عالم شهادت است) بدین ترتیب پنج تعیین پدید می‌آید که همان حضرات
 خمس است: تعیین اول عالم وحدت، تعیین دوم عالم احدیت، و سه تعیین خارجی عالم امکان
 (روحی، مثالی و جسدی). شیخ احمد پس از بیان این تعنیات پنج‌گانه سر خطای وحدت
 وجودیان را آشکار می‌سازد: «چون در علم و خارج، به جز از ذات واجب تعالی و غیر از اسما و
 صفات واجبی جل سلطان‌ها که عین ذاتند، تعالی و تقدس، نزد ایشان ثابت نشده است و صورت
 علمیه را عین ذی‌صورت دانسته‌اند نه شبح و مثال آن و هم‌چنین صورت منعکسه اعیان ثابت را
 که در مرآت ظاهر وجود، نمودی پیدا کرده است عین آن اعیان تصور کرده‌اند نه شبه آن، ناچار

حکم به اتحاد نموده‌اند و همه اوست گفته‌اند، این است بیان مذهب شیخ محی‌الدین ابن‌العربی در مسأله وحدت وجود» (۵، دفتر دوم، مکتوب اول).

شیخ احمد معتقد است، ابن عربی و شارحانش با تکلفات توجیه می‌نمایند که این علوم از جمله علوم خاتم‌الولایت است که خاتم‌النبوت نیز آن‌ها را از او اخذ می‌کند.^{۱۱}

جالب این است که شیخ احمد، این اقوال را ناشی از غلبات سُکر بر روح آن‌ها می‌داند. غلبات سُکر آمیزی که منصور را به گویش اناالحق و با یزید را به گویش سبحانی وادار نمود، اما شیخ اکبر با زبانی برهانی، این اقوال سُکر آمیز را به زبان نظر کشاند، لیک نه صوفیان وجه اتحاد خود باحق را معلوم ساختند و نه ابن عربی که برهان متقدمان عرفا و حجت متأخران آن‌ها شد توانست به دقایق کثیره این معنا دست یابد، لیک «دقایق کثیره [که] در این مسأله مختفی مانده است و اسرار غامضه [که] در این باب به منصفه ظهور نیامده، فقیر به اظهار آن توفیق یافته و به تحریر آن مبشر گشته» (همان).

بدین صورت شیخ ابتدا باید به نقص و نقض بزرگ ابن عربی و پیروانش پاسخ گوید. نقص و نقضی که نه تنها صفات و اسما را عین یکدیگر می‌گرفت بلکه صفات را نیز عین هم می‌دانست. شیخ احمد معتقد است صفات ثمانیه واجب‌الوجود بدین دلیل که در خارج موجودند. ناگزیر از ذات حق تعالی تمیز و تفکیک یافته‌اند اما این تمیز از قسم بی‌چونی و بی‌چگونگی است «هم‌چنین این صفات از یکدیگر متمیزند به تمیز بی‌چونی بلکه تمیز بی‌چونی در مرتبه حضرت ذات تعالی و تقدس نیز ثابت است زیرا خداوند الواسع بالوسع المجهول کیفیه» است.

از دیدگاه شیخ احمد این تمیز و تفکیکی که ما آن را تصور می‌کنیم تمیز و تفکیک جاری در قلمرو حق نیست زیرا صفات و اعراض ممکن از آن جناب قدس مسلوبست «لیس کمثله شی لا فی الذات و لافی الصفات و لافی الافعال» اما شیخ احمد نیز چون شیخ اکبر معتقد است تمیزات بی‌چونی صفات و وسعت بی‌کیفی اسما در خانه علم تفصیل و تمیز پیدا کرده و منعکس گشته‌اند با این تفاوت که شیخ احمد معتقد است هر اسم و صفت متمیزه خود مقابلی دارد در مرتبه عدم، مثلاً علم عدم، مقابلی دارد که عدم علم است (جهل) و قدرت مقابلی دارد که عدم قدرت است (ضعف) از دیدگاه متفاوت شیخ احمد، نه تنها صفات واجبی در علم حق تفصیل پیدا کرده‌اند بلکه «آن عدمات متقابله نیز در علم واجبی جل شأنه تفصیل و تمیز پیدا کرده‌اند و مرایای اسما و صفات حقایق ممکناتند، آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماهیات‌اند و آن

عکوس هم چون صور حاله در آن مواد، پس حقایق ممکنات نزد شیخ محی‌الدین همان اسما و صفات متمیزه‌اند در مرتبه علم و نزد فقیر حقایق ممکنات، عدماتند که نقایض اسما و صفاتند». بدین ترتیب از دیدگاه شیخ احمد، آن چه در عالم عین جریان دارد عکوس اسما و صفات است که در مرایای آن عدمات و در خانه علم ظاهر گشته و با یکدیگر متمزج شده‌اند (بحث نکاح ابن عربی و ازدواج آبی علوی با امهات سفلی سمنانی، در این جا به صورتی دیگر جلوه‌گر می‌شود). اسما و صفات واجب با مقابلان خود که در عالم امکانند متمزج می‌شوند و ماهیات به وجود می‌آیند. بدین ترتیب، ماهیات وجهی و جویی و وجهی عدمی دارند. حال هرگاه خداوند بخواهد ماهیتی از این ماهیات را به وجود ظلی، که پرتوی از حضرت وجود است متصف گردانده و موجود کند، پرتوی از خود را بر این ماهیت متمزج افکنده و مبدأ آثار خارجی می‌گرداند. فلذا از دیدگاه سرهندی تمامی موجودات عالم امکان، ظل و سایه حضرت وجودند و پرتوهایی از کمالات تابعه او. در این صورت مفهومی چون علم ممکن، ظل و پرتوی از علم واجب است که در مقابل خود منعکس گشته، وجود ممکن نیز پرتوی از وجود واجب است که در آینه عدم منعکس گشته فلذا «نزد فقیر ظل شیء عین شیء نیست بلکه شبیحی است... و ممکن عین واجب نباشد... چه حقیقت ممکن، عدم است و عکس که از اسما و صفات در آن عدم منعکس گشته است شبیح و مثال آن اسما و صفات است نه عین آن‌ها، پس همه اوست گفتن، درست نباشد بلکه همه از اوست».

موجود عالم امکان، یک وجه وجودی دارد که در آن صفات کمالیه حضرت حق متجلی می‌شود و یک وجه عدمی که منشأ شرارت و خبث و نقص است. بنابراین از دیدگاه سرهندی ممکن را عین واجب دانستن، سبب انتساب صفاتی چون شرارت و نقص و خبث به ذات احدیت می‌شود و این کفر است: «حق سبحانه و تعالی نور آسمان‌ها و زمین است و هرچه ماورای اوست همه ظلمت است».

سرهندی ضمن بیان نظرگاه خویش پیرامون وجود واجب و وجود ممکن به بیان تفاوت دیدگاه خود با ابن عربی می‌پردازد: «پس عالم نزد شیخ محی‌الدین عبارت از اسما و صفات است که در خانه علم تمیز پیدا کرده، در مرآت ظاهر وجود در خارج نمودی حاصل کرده است و نزد فقیر عالم عبارت از عدمات است که اسما و صفات واجبی جل سلطان‌ها در خانه علم در آن‌ها منعکس گشته‌اند و در خارج به ایجاد حق سبحانه، آن عدمات با آن معکوس به وجود ظلی موجود شده پس در عالم، خبث ذاتی پیدا شد و شرارت جبلی ظاهر گشت و خیر کمال همه

عاید به جناب قدس او شد جل و علا، کریمه «ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سيئه فمن ذالك» مؤید این معرفت است» (همان).

در این میان سؤالی وجود دارد، چون نیک بنگریم تفاوتی میان نظریه شیخ اکبر و شیخ احمد نمی‌بینیم. شیخ اکبر و پیروانش وجود را خیال و توهم انگاشته و وحدت را یک سره به حق می‌دهند و آن چه در کثرت جریان دارد را ظهورات و تجلیات آن وجود واجب واحد می‌گیرند و شیخ احمد نیز وجود را ظل وجود واجب گرفته و موجودات را پرتو آن ذات می‌بینیم و از آن‌ها تغییر کرده‌اند و به جای مفاهیمی چون ظهور و تجلی، ظل و پرتو نشسته‌اند.^{۱۲} ظاهراً، شیخ خود به این معنا و اقف بوده بنابراین این از سوی مستشکل اشکال می‌کند که: «اگر گویند شیخ محی الدین و تابعان او نیز عالم را ظل حق می‌دانند تعالی، پس فرق چه بود؟ گوئیم که ایشان، وجود آن ظل را جز در وهم نمی‌انگارند و بویی از وجود خارجی در حق آن تجویز نمی‌نمایند. بالجمله کثرت موهومه را به ظل وحدت موجوده تعبیر می‌نمایند و در خارج موجود واحد را می‌دانند تعالی ثبتان مابینهما پس منشأ و حمل ظل بر اصل و عدم آن، محل اثبات وجود خارجی گشت ظل را و عدم اثبات آن وجوه، ایشانان چون ظل را وجود خارجی اثبات نمی‌نمایند ناچار بر اصل، محمول می‌سازند و این فقیر چون ظل را در خارج موجود می‌داند به حمل مبادره نمی‌نماید. در نفی وجود اصلی از ظل، فقیر و ایشانان شریکند [ولی آن‌ها] در اثبات وجود، ظلی را در وهم و تخیل می‌انگارند و در خارج جز احدیت مجرده را موجود نمی‌دانند و صفات ثمانیه را که به آرای اهل سنت و جماعت رضی الله تعالی عنهم وجود این‌ها در خارج ثابت شده است، نیز جز در علم اثبات نمی‌کنند» (همان).

بدین صورت، شیخ احمد تفاوت خود با ابن عربی و یارانش را تبیین می‌کند که او وجود خارجی را انکار نکرده و ظل وجود واجب می‌داند ولی ابن عربی و یارانش وجود خارجی را، وهم و خیالی بیش نینگاشته^{۱۳} و بدین صورت حتی صفات خارجی حق را هم انکار می‌کنند. شیخ بدین ترتیب دیدگاه خود را انتخاب طریقه‌ای میانه، میان علمای ظاهر که وجود ممکن را وجود اصلی می‌دانند و ابن عربی و اتباعش - که وجود خارجی را انکار می‌کنند - می‌داند.

اما باز نکته دیگری وجود دارد. شیخ اکبر و یارانش، اعیان ثابتة را «برزخ بین الوجود و العدم» دانسته‌اند بدین اعتبار که اعیان ثابتة دو رو دارند، رویی به وجود دارند به ثبوت علمی و رویی به عدم دارند یا در اصل به عدم خارجی: «لان الاعیان ماشمت رائحه من الوجود الخارجی». در این صورت ابن عربی و یارانش نیز عدم را چون شیخ احمد داخل حقایق ممکنات گردانده‌اند.

پس فرق شیخ اکبر و شیخ احمد در این میانه چیست؟ شیخ خود این سؤال را طرح و با تفاوت گذاردن بین عدمی که خود می‌گوید با عدمی که در اندیشه ابن عربی و اتباع اوست چنین پاسخ می‌دهد که: «عدمی که در این تحقیق اندراج یافته است، حقیقت دیگر دارد».

ختم مکتوب اول دفتر دوم که عصاره نظرات شیخ احمد پیرامون نظریه وحدت وجود ابن عربی و اتباع اوست، رد مطلق اندیشه وحدت حق با خلق به دلیل غنای مطلق او از عالمیان است: خداوند «ورای وراست، پس با عالم او را سبحانه، به هیچ وجه مناسبت نباشد ان‌الله لغنی عن العالمین. او را سبحانه با عالم، عین و متحد ساختن بلکه نسبت دادن برین فقیر بسیار گران است. آن ایشانند من چنینم یا رب. سبحان ربک رب العزه عما یصفون».

شیخ هم‌چنین در مکتوب هشتاد و نهم دفتر سوم و در جواب سؤالات قاضی اسماعیل فرید آبادی - در شرح سخن روزبهان بقلی (کلام مشهور صوفیه: «همه اوست») در *مصطلحات المتصوفه* - بار دیگر به نقد «اندیشه وحدت وجودی» پرداخته است. شیخ در این نامه ابتدا به همان برهان‌های گذشته خود رجوع و نظرات مختلف متصوفه را با صورت‌های متعدد منعکسه زید در مرایای مختلف توجیه و حلول و اتحاد را رد می‌کند. «هر کس از این‌ها که مغلوب حال می‌گشت کلمه در توحید که اتحاد نمی‌باشد از وی ظاهر می‌شد... و چون نوبت به شیخ بزرگوار محی‌الدین بن العربی قدس سره رسید او از کمال معرفت این مسأله دقیقه را مشرح ساخت و مبوب و مفصل گردانیده در رنگ صرف و نحو در تدوین آورد. مع ذلک جمعی از این طایفه مراد او نفهمیده تخطئه او نمودند مطعون و ملام ساختند و در این مسأله اکثر تحقیقات شیخ محقق است» (۵، دفتر سوم، مکتوب ۸۹).

شیخ احمد معتقد است بعد از مرور زمان و شروح مختلف متابعان ابن عربی، دیدگاه‌های ابن عربی تنقیح و واضح گشته و شبهه‌های حلول و اتحاد از میان آن برداشته شد. «مع ذلک این فقیر امثال این عبارات را نمی‌پسندد و هر چند از این مقاصد میراست». شیخ معتقد است مرا در این قلمرو، مذهب دیگری است که مناسب شأن تقدس و تنزیه است و آن عبارت «همه از اوست» هست. نه «همه اوست» - البته نه بدان معنا که علمای ظاهر می‌گویند بلکه بدین معنا که ارتباط اصالت و ظلیت چون ارتباط وجود ممکن است ناشی شده از وجود واجب و پرتو وجود او.

جالب است که شیخ با این که تنها با تعبیری دیگر، همان نظر حکما و عرفا را باز می‌گوید - یعنی استفاده از ظل و پرتو به جای ظهور عرفا و وجود ممکن حکما - اما باز حتی از به کار

بردن اصطلاح ظل نیز ترسان و لرزان است: «لیک چون اولیای خدا به این اطلاقات سبقت نموده‌اند امیدوار عفوم، ربنا لاتواخذنا ان نسینا او اخطانا» (همان).

بدین ترتیب شیخ که اصلی‌ترین اعتقادش در مورد وحدت وجود، ظل انگاشتن همه موجودات نسبت به واجب الوجود بود در اواخر عمر خویش حتی از این اعتقاد (ظلیت) نیز به نحوی استغفار نمود (که در ادامه کلام بیشتر از آن سخن خواهیم گفت). اما وحدت شهود شیخ (همه از اوست) که در مقابل وحدت وجود صوفیه (همه اوست) مطرح می‌شود در مکتوب فوق (۵، دفتر سوم، نامه: ۸۹) ظهوری دارد: بنا بر این اصل، که صوفیه به این «دید» رسیده‌اند که همه را ظل پنداشته‌اند اما حکما نرسیده‌اند: «علما ظواهر را دید میسر نشده است».

۴. مراتب وجود در ذهن و زبان شیخ احمد سرهندی

شیخ در نامه ۱۰۰ دفتر سوم، موجودات را در سه مرتبه تقسیم بندی می‌کند: مرتبه وهم، مرتبه نفس امر و مرتبه ذات.

مرتبه وهم مرتبه اکثر افراد عالم است تنها انبیا و ملائکه از این مرتبه بر آمده و وجودشان مناسب وجود نشأت آخرت است و نیز اقلی از اولیای کرام که در مرتبه دوم یعنی مرتبه نفس امر - که صفات و افعال واجبی حق در آن وجود دارد - قرار دارند و مرتبه سوم که مرتبه خارج است و موجود در آن جا ذات و صفات ثمانیه واجب الوجود است (پس شیخ مرتبه اول را مرتبه وهم، مرتبه دوم را مرتبه صفات و افعال و مرتبه سوم را مرتبه ذات می‌داند) حال بدین دلیل که وجود نفس الامری ثابت‌تر و قوی‌تر از وجود وهمی است ناچار خیر و کمال در آن اتم و اکمل است پس باید از وجود وهمی به وجود نفسی رفت. کما این که انبیا و اولیا چنین کرده‌اند (البته هم وجود وهمی دارای مراتب است هم وجود نفسی). انبیا به نهایت درجه وجود نفس الامری می‌رسند و نظاره‌گر مرتبت اول وجود که خاص ذات و صفات حضرت حق است می‌گردند. در نهایت درجه نفس الامری، کلمات و حروف قرآن مشهود می‌گردند و می‌توان دید که حروف و کلمات قرآنی با آن مرتبه مقدسه که مرتبت اول هست معیت پیدا کرده‌اند. ظاهراً مرتبه اول مرتبه حضور قرآن است که «قریب‌ترین اشیا به جناب قدس خداوندی است که گردی از ظلیت بوی نرسیده است» (۵، دفتر سوم، مکتوب ۱۰۰). دلایل شیخ بر این معنا آن است که افضل عبادات تلاوت قرآن، و مقبول‌ترین شفاعات، شفاعت قرآنی است. کتب دیگر انبیا نیز در آن مقام مقدسه حضور دارند اما قرآن مرکز دایره و بقیه نقطه‌های تفصیل اویند. شیخ در همین نامه به

تفاوت دیدگاه خود با شیخ اکبر اشاره می‌کند که صوفیه عالم را ظهورِ صور علمیه (اعیان ثابته) می‌دانند و بر سبیل تجویز، آن را ظهور اسما نیز می‌گویند و در نزد آنان صورت علمی شیء عین آن شیء است نه شیخ و مثال آن، در حالی که شیخ احمد آن را شیخ می‌داند و به عینیت قایل نیست. همچنین شیخ اکبر در خارج، وجود را جز ذات احدیت نمی‌داند و وجود صفات را جز در علم اثبات نمی‌کند در حالی که شیخ احمد معتقد است از دیدگاه من که موافق نظر علمای اهل سنت و جماعت است صفات حقیقیه در رنگ ذات واجبی، در خارج موجودند اگر تفاوت هست به اعتبار مرکزیت و عدم مرکزیت است. اما آن چه در نظرات شیخ مهم است این که وی صفات ممکن را چون صفات واجب نمی‌داند: «صفات واجب الوجود جل سلطانه که قیامی بذات او دارند مثل الحیوه و القدره و العلم و غیرها از کمال تقدس هیچ نسبتی به صفات ممکن ندارند... صفات ممکن حکم میت دارند و جماد محضند».

شیخ تعیین اول یا همان تعیین وجود واجب را نور محض می‌داند. گرچه اطلاق لفظ تعیین را چندان خوش ندارد اما چون «در قوم این لفظ متعارف گشته ما هم در اطلاق آن مساهله نماییم» - «در آن موطن مقدس غیر از نور هیچ چیز را گنجایش نیست و آن هم بی‌چون، اگر حیات است نور است و اگر علم است، نور علی هذالقیاس و این نور اقدس بی‌چون را، اگر ظهوری در مرتبه ثانی، بی‌تغییر و انتقال اثبات نموده‌اید، هر آینه قابل مظهریت آن را غیر از وجود چیزی دیگر نخواهد بود لهذا تعیین نزد این حقیر تعیین وجود آمده است و سایر تعینات تابع‌اند» (همان).

شیخ در همین دفتر (مکتوب ۱۲۲) این ظهور و تعیین را بر اساس «کنت کنزا مخفیا»، ظهور «حبی» می‌نامد: «آن چه در آخر کار بعد از طی مراتب ضلال بر این فقیر منکشف گشته است تعیین و ظهور حُبی است که مبدأ ظهور است و منشأ خلق مخلوقات است در حدیث قدسی که مشهور است آمده است «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق» اول چیزی که از آن گنجینه مخفی بر منصف ظهور آید حب بوده است که سبب خلقِ خلاق گشته، اگر این حب نمی‌بود در ایجاد نمی‌گشود و عالم در عدم راسخ و مستقر می‌بود. سر حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» را که در خاتم الرسل واقع است علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات این جا باید جست و حقیقت «لولاک لما اظهرت الربوبیه» را در این مقام باید طلبید». این معنای یاد شده در مکتوب ۱۲۲ با دیگر نظرات شیخ در مکتوبات دیگرش متفاوت است. پس شیخ، خود با پیش کشیدن این تفاوت از سوی منتقدی فرضی، موضع خود را روشن می‌سازد. سؤال این است که

محي الدين، تعين اول را حقيقت محمدي ناميده و آن را اجمال علم حق در كثرت مي‌داند و شيخ در رسايل، تعين اول را تعين وجودي گفته و مركز آن را كه اشرف و اسبق اجزاي اوست حقيقت محمدي قرار داده است و تعين حضرت اجمال را ظل اين تعين وجودي انگاشته و اين جا حرف از تعين حُبي مي‌زند كه همان حقيقت محمدي است وجه اين اقوال چيست؟ شيخ پاسخ مي‌دهد كه آن دو تعين زلال تعين اول اند كه در وقت عروج، بر عارف به اصل تعين كه تعين حبي است ظاهر گشته‌اند. شيخ در تقاضاي توضيح بيستر، مي‌گويد: حضرت حق به ذات خود موجود است نه وجود، ايجاب و وجود همه اعتبارند زيرا در آن مرتبه گنجايش ندارند بنا بر اين، اول اعتباري كه پيدا شد ايجاد عالم حب و بعد از آن اعتبار وجود كه مقدمه ايجاد است و پس از آن تعين علم اجمالي كه ظل آن، دو تعين حبي و وجودي است.

تفاوت در اين است كه تعين اول و دوم تعين ذات است اما در تعين سوم صفات را داريم كه ظل دانند. هم‌چنين در مركز تعين حبي، حقيقت محمدي قرار دارد و ظل او مقام خلت است كه مقام ابراهيم است. بنا بر اين تعين وجودي هم، ظل تعين حبي است زيرا وجود خود از ظل ذات است.

شيخ در همين مکتوب، در جواب سؤالي كه تعينات وحدت (حقيقت محمدي) و واحدیت (اعيان ثابته) و نيز تعينات روحي، مثالي و جسدي ابن عربي را بيان کرده و از شيخ درباره آن‌ها پرسیده مي‌گويد اين الفاظ موافق مذاق شيخ محي الدين و تابعان اوست در عبارات فقير اين قسم الفاظ اگر واقع شود از قبيل صفت مشاكله است. او سپس به شيخ محي الدين ايراد مي‌گيرد كه از كجا حكم به وجود حقيقت محمدي بلکه حقايق جميع ممكنات - كه آن‌ها را اعيان ثابته گفته است - مي‌كند و آن‌ها را قديم دانسته و التزام خلاف قول پيامبر مي‌نمايد (زيرا شيخ اكبر خود صراحتاً گفته است: بعدم التمييز بينهما - بين واجب و ممكن). شيخ احمد، البته شيخ اكبر را معذور مي‌دارد ولي در عين حال اين تعريض را هم دارد كه حقيقت محمدي نيز ممكن است نه واجب، البته حقيقه الحقايق هست اما به هر حال ممكن است. واجب فقط اوست: «ولي خوب چه مي‌شود كرد شيخ به تميز واجب و ممكن معتقد نيست».

شيخ در آخرين نامه مکتوبات، چون با سؤال سختي روبرو مي‌شود كه چه فرقي است ميان تو كه ممكن را ظل واجب مي‌داني و شيخ اكبر كه ممكن را نسبت به واجب، ممكن مي‌داند و بنا بر اين چرا بايد شيخ را سرزنش كرد؟ برمي‌آشوبد كه اين قسم علوم معارف سُكريه است و الفاظ آن از نارسايي حقيقت معامله است: «ممكن چه بود كه ظل واجب باشد. واجب را تعالی

چرا ظل بود که موهم تولید به مثل است و مبری از شائبه عدم لطافت اصل. هرگاه محمد رسول الله را از لطافت ظل نبود خدای محمد را چگونه ظل باشد. موجود در خارج، بالذات و بالاستقلال حضرت ذات تعالی و صفات ثمانیه حقیقت او تعالی و تقدس و ماسوای آن هر چه باشد به ایجاد او تعالی موجود گشته است و ممکن و مخلوق و حادث است و هیچ مخلوقی ظل خالق خود نیست و غیر از مخلوقیت هیچ انتسابی به خالق تعالی ماورای آن نسبت که شرع به آن وارد است ندارد.»

از دیدگاه شیخ این اصطلاحات (ظلیت) سالک را به کار می‌آید تا طی مسیر کند اما به جایی می‌رسد که می‌بیند این «اصل ظلیت هم حکم ظل را داشته است و شایان مطلوبیت نبوده که به داغ امکان متمسم است و مطلوب ماورای حیطة ادراک و وصل و اتصال است. ربنا اتنا من لدنک رحمه و هیئی لنا من امرنا رشداً» (۵، دفتر سوم، مکتوب ۱۲۳).

دیگر نامه شیخ پیرامون وحدت وجود، نامه به محمد صادق ولد حاجی محمد مؤمن است در پاسخ پرسش‌های او در وحدت وجود. شیخ در این نامه دیدگاه خود را پیرامون این سؤال که صوفیه به وحدت وجود قایلند و علما آن را کفر و زندقه می‌دانند و هر کدام از این فرقه‌ها ناجیه‌اند پس کدام درست می‌گویند، باز می‌گوید. از دیدگاه او صوفیه اگر به وحدت قایلند - نه این که اشیا را عین حق می‌بینند و به «همه اوست» حکم می‌کنند - یا اشیا را متحد با حق گرفته از تنزیه تنزل نموده و به تشبیه گراییده‌اند زیرا همه این‌ها کفر و ضلالت و زندقه است. در آن جا نه اتحاد، نه عینیت، نه تنزل و نه تشبیه است، بلکه منظور آن‌ها این است که اشیا همه نیستند و هر چه هست اوست، حلاج هم که انال‌حق گفت منظور آن نبود که من حقم یا با حق متحدم - که این کفر است و مستوجب قتل - بلکه منظور این بود که من نیستم، موجود، حق است. صوفیه اشیا را ظهورات حق می‌دانند و آن‌ها را مجالی اسما و صفات او می‌گیرند و هم‌چنان که ظل شخص با او متحد نبوده و نسبت عینیت بین آن‌ها برقرار نیست بین حق و ظاهر آشوب دآشوبدا و هم نسبت عینیت و اتحاد برقرار نیست. شیخ نظر صوفیه را در این امر مباح می‌داند زیرا به واسطه کمال محبت که به وجود شخص پیدا کرده‌اند. سایه از نظرشان مختلفی گردیده و «غیر از شخص هیچ چیز مشهود ایشان نباشد» (وحدت شهود). بدین ترتیب اشیا از حقد نه حق. اما بدین دلیل که علما از این معنا نیز که موجودات مظاهر حقد اجتناب می‌نمایند - تا شبهه حلول و اتحاد پیش نیاید - الی الابد نزاع میان آن‌ها و عرفا برقرار است. سؤالی دیگر نیز در این نامه مطرح می‌شود که صوفیه، اشیا را با وجود ظهورات، معدوم خارجی

می‌دانند و موجود در خارج را، جز حق نمی‌بینند در حالی که علما، اشیا را موجودات خارجی می‌گویند. شیخ در جواب این سؤال معتقد است صوفیه گرچه غیر حق را موجود نمی‌دانند و اشیای خارجی را موهوم می‌پندارند اما وهم آنان از وهم سوفسطائیان که عالم را اوهام و خیالات می‌دانند جداست. وهم صوفی نوعی ثبات و استقرار دارد زیرا «این وجود وهمی و این نمود خیالی چون به صنع حق است سبحانه و انتقاش قدرت کامله اوست، از زوال محفوظ است و از خلل مصون».

بدین ترتیب شیخ احمد در دفاع از صوفیه، وهم پنداشتن اشیا توسط آنان را وهم خاصی می‌داند که چون ناشی از ظهور حق است، در خود دارای نوعی وجود است، لکن وجود وهمی. اما شیخ نظر علما را نیز توجیه می‌کند که درست است که ایشان اشیا را در خارج موجود دانسته و احکام خارجی ابدی برایشان مترتب می‌کنند اما وجود آنان را در جنب وجود حق، وجودی ضعیف و نحیف تصور نموده و از آن به ممکن‌تعبیر می‌کنند که نسبت به وجود واجب الوجود از خود هیچ ندارد و هالک است. بدین ترتیب هر دو به «وجودی» معتقدند لیک یکی وجود وهمی و دیگری وجود ممکن، عرفا چون به وقت عروج و شهود، وجود اشیا از نظرشان مخفی است وجودشان را وهمی می‌پندارند اما فیلسوفان وجود آن‌ها را واقعی انگاشته ولی واجب نمی‌انگارند. سؤالی دیگر در این نامه بیانگر آن است که مستشکل هم‌چنان بر سر اشکال خویش است که وجود وهمی در نزد عرفا، ثبوت و استقرار ندارد و بود آن‌ها جز نمود نیست در حالی که فیلسوفان، وجود کثیر خارجی را وجود نفس الامر می‌دانند. جواب شیخ این است که وجود وهمی چون بنا به ارتفاع وهم و خیال مرتفع نمی‌شود پس خود نوعی وجود نفس الامر دارد. ضمن این که این وجود موهوم نسبت به وجود حق تعالی حکم لاشیء دارد هم‌چنان که وجود ممکن نسبت به او چنین حکمی دارد و به این معنا می‌توان آن را هم جزو معدومات دانست.

سؤال دیگر این که اگر وجود همه اشیا را نفس الامر بینگاریم باید که «نفس امر» یک وجود باشد در حالی که ما آن را در وجودات متعدد اثبات کردیم. و این مسأله با وحدت وجود عرفا سازگار نیست. شیخ در این جا به نظریه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت صدرالمতألهین نزدیک می‌شود بدون آن که تاریخ بیانگر نوعی ارتباط علمی بین این دو شخصیت بوده باشد. شیخ جواب سؤال فوق را چنین می‌دهد: «هر دو، نفس امری است، وحدت وجود هم نفس امری و تعدد وجود هم نفس امری لیکن چون جهت و اعتبار مختلف است توهم اجتماع نقیضین مرفوع است. این مبحث به مثالی روشن می‌گردد. صورت زید مثلاً که در مرآت می‌نماید، نفس

امر در مرآت هیچ صورت کاین نیست زیرا که آن صورت نه در خود مرآت است و نه در ورای آن، بلکه وجود آن صورت مرآت، به اعتبار توهم است» (همان).

۵. حصول وحدت شهود در عروج سالک

در بخش پیشین به بیان آرای نقادانه شیخ احمد در مورد وحدت وجود ابن عربی پرداخته و دریافتیم که او با مفهوم عینیت حق و خلق، که از ارکان نظریه وحدت وجود می‌باشد به شدت مخالف بود اما در عین حال خود، نیز آرای وحدت گرایانه داشت، وجود حقیقی را از آن حق می‌دانست و بقیه موجودات را ظل او، اما هم‌چنان که دیدیم چون تبیین این ضلال را به مدد مثال صور در مرآت یا آئینه انجام می‌داد و کثرت را آئینه‌ای عدمی مقابل وحدت می‌گرفت، به زعم خویش به ورطه حلول و اتحاد و الحاد و انکار نمی‌افتاد. بدین ترتیب، شیخ، بیشتر یک منتقد وحدت وجود محسوب می‌شد تا بنیانگذار نظریه وحدت شهود. اما به هر حال همین معنا از یک سو و نیز تأثیر پذیری از اندیشه‌های سمنانی و گیسو دراز از دیگر سو او را به بیان مفاهیمی در مورد وحدت شهود بر انگیخته بود.

در فصل پیش دیدیم که شیخ احمد، اعتقاد عارف به وحدت وجود حق را محصول دید یا شهود او می‌دانست و معتقد بود «علمای ظاهر را این دید میسر نشده است» این معنا و نیز سیر سالک در دریافتن این شهود را می‌توان در برخی مکتوبات او دید. مکتوباتی که چون سمنانی بر سلوک عارف و به وحدت رسیدن او تأکید می‌کنند (گرچه اختلاف نظراتی نیز در این مورد با سمنانی دارد).

شیخ احمد در نامه چهل و دوم دفتر دوم خطاب به جمال الدین حسین نوع نگره صوفیانی که سیر را منحصر در سیر آفاقی و انفسی کرده و نهایت النهایه را در درون این دو سیر قرار می‌دهند، مورد سؤال قرار داده و نهایت النهایه را بیرون از انفس و آفاق اثبات می‌کند. وی به نقل از صوفیان، سیر آفاق را سیر الی الله دانسته و چون سمنانی مقدمات رسیدن به آن را تصحیح نیت، خلاصی از آرزوها و امانی، ریاضات شاقه و مجاهدات شدید می‌داند. نتایج این سیر، تبدیل اوصاف رذیله به اخلاق حسنه، میسر شدن توبه و انابت، حاصل شدن صبر، توکل و رضا و گذر از هفت لطیفه است از لطیفه قلبیه تا لطیفه اخفی.

پس از آن سیر انفسی است که نفس سالک در آن، مرآت ظهور ضلال (سایه‌ها) و عکوس اسم جامع - رب - می‌شود. این سیر که آن را سیر معشوق در عاشق نیز می‌گویند از دیدگاه

صوفیان سیر فی الله است^{۱۴} و سالک در آن به بقای بالله می‌رسد. سیر آفاق سیر تخلیه نفس از رذایل و سیر انفس سیر تجلیه به صفات حمیده است. دو سیر انفسی و آفاقی از دیدگاه صوفیان سیر صعودی است که سالک در آن به نهایت کمال و ولایت می‌رسد اما سالک دو سیر رجوعی نیز دارد که سیر ارشاد و هدایت است: سیر عن الله بالله و سیر فی الاشیا بالله. شیخ در این جا به حدیثی اشاره می‌کند که سمنانی در پایان لطایف سبعة به آن اشاره کرده بود و آن این است: «ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمه» سمنانی با بیان این حدیث معتقد بود سالک در پایان هر لطیفه ده هزار حجاب را پاره می‌کند و بدین ترتیب در پایان راه هفتاد هزار حجاب میان او و حق مرتفع می‌شود. شیخ پس از بیان این چهار سیر بر می‌آشوبد که چگونه اینان خداوند سبحان را که بی چون و بی چگون و ورای انفس و آفاق است را داخل در سیر انفس (یا سیر فی الله) کرده‌اند: «هر گاه بزرگان از آب به سراب کفایت کنند و الی الله را فی الله انگارند و امکان را وجوب تصور کنند و چون را به بی چون تعبیر فرمایند، از خردان چه گله نماید و چه اظهار شکایت کند» (۵، دفتر دوم، مکتوب ۴۲) یا چرا سیر انفسی را با آن که نهایت دارد بی نهایت تصور کرده و ظهور ظل اسما و صفات حق در مرآت نفس سالک را، ظهور عین اسما و صفات گرفته اند؟!!

شیخ بر خود می‌لرزد که چگونه این سوء ادب را نسبت به حق روا دارد و با علم به این که همه موجودات در قلمرو تمیز و تفکیک از اویند، غیر حق را در ملک حق شریک سازد؟ برخورد سرهندی در این مرحله بسیار جالب، متواضعانه و فروتنانه است. او خود را تربیت شده نظر این بزرگان می‌داند و رعایت حقوقشان را بر خود واجب^{۱۵} اما: «حقوق حضرت واجب الوجود جل سلطانه فوق جمیع ایشان است و تربیت او فوق تربیت هاست». بزرگ‌ترین اشکال شیخ بر صوفیانی چون سمنانی در این قلمرو این است که چگونه سیر الی الله را سیر فی الله گرفته^{۱۶} و حضرت حق را داخل در سیر انفسی سالک قرار داده‌اند. زیرا او را سبحانه ماورای آفاق و انفس باید جست «آن چه در دایره امکان تجلی دارد ظلال اسما و صفات حق است». عالم امکان گنجایی ذات حق تعالی را ندارد و به همین دلیل گنجایی اسما و صفات او را نیز ندارد پس هر چه هست ظلال و سایه‌های اسما و صفات حضرت حقند نه عین آن‌ها.

شیخ ضمن این که این اقوال و احوال را محصول غلبه محبت حضرت حق و استیلای حب او می‌داند اما نمی‌تواند سیر انفسی را معادل سیر فی الله و رفع حجاب میان نفس والله بیانگارد. شیخ حتی بر این معنا که سالک در مرحله سیر آفاقی، قادر بر دریدن حجب هفتاد هزار گانه

است می‌شورد که معلوم نیست سالک بتواند در سیر آفاقی نصف حجب ظلمانی را پاره کند چه رسد به شکافتن حجب نورانی. ضمن آن که سیر آفاقی خود ظل الظل است نه حتی خود ظل، ظل مقام سیر انفسی است و چون «آفاق هم‌چون ظل است هر نفس را در مرآت» پس آفاق خود ظل الظل انفس است.

بدین ترتیب از دیدگاه شیخ، در سیر آفاق توهم تخلیه رخ می‌دهد نه تحقق آن، حقیقت تخلیه در سیر انفسی رخ می‌دهد و خود عاملی می‌شود برای تخلیه و ظهور اسما و صفات. بر این اساس سیر انفسی نمی‌تواند سیر فی الله باشد بل سیر الی الله است. شیخ بر خلاف صوفیانی که سیر انفسی را سیر فی الله گرفته و سیر آفاقی را سیر الی الله، هر دو را داخل در سیر الی الله می‌داند و بدین صورت با رد این معنا دلیلی دیگر بر نفی وحدت وجود می‌آورد. شیخ در غلبه بر این اشکالات راه حلی پیشنهاد می‌کند راهی که به تعبیر او شاهراه انبیا و جامع جذب و سلوک و تخلیه و تجلیه است و در آن، مقام «سیر انفس متضمن سیر آفاق است». بر اساس طریقت پیشنهادی شیخ احمد، سالک ابتدا سلوک را به نهایت می‌رساند (و این سیر آفاقی است) و سپس جذب را (و این نهایت سیر انفسی است). سلوک را اراده سالک پیش برده و وصال را اراده جاذب (با جذب) محقق می‌سازد و چون سالک، سیر آفاق و انفس خود را تمام کرد دیگر نه سلوک است و نه جذب و این معنی فراخور فهم هر مجذوب سالک و سالک مجذوب نیست، سالک در این طریق هرگز به انتهای سیر انفسی نرسد حتی اگر بالفرض عمر ابدی یابد. کسانی که به نهایت سیر آفاقی سلوک و سیر انفسی جذب می‌رسد «هرچه می‌بینند در خود می‌بینند و هر چه می‌شناسند در وجود خود می‌شناسند و سیرت ایشان در وجود خود است و فی انفسکم افلا تبصرون». شیخ بر خلاف صوفیانی که غایت مقام سیر انفسی را مقام ولایت و کمال می‌دانستند، معتقد است پس از ارکان اربعه: سلوک، جذب، انفس و آفاق، قدمگاهی وجود ندارد که آن چه هست ولایتی است که جزو مبادی و مقدمات کمالات نبوت است. که «ولایت را از آن شجره بلند و بالا، دست کوتاه است».^{۱۷}

سالکی که شیخ احمد به او اعتقاد دارد سالکی است که به عنایت بی غایت خداوندی، جانش به محبت عظیم حق شعله‌ور می‌گردد و چنان این محبت در جان و دل او قوت و غلبه می‌یابد که محبت هرچه غیر اوست رو به زوال می‌گذارد، بدین ترتیب اوصاف ردایل از بین می‌روند و اخلاق حمیده جایگزین آن می‌گردد. سالک بدون نیاز به ریاضات شاقه و مجاهدات شدیده و تنها با استناد به محبت محبوب که مستلزم اطاعت حق است این سیر محبوبی را که همان سیر

انفسی است به سر آورده و بدین دلیل که محبوب ماورای آفاق و انفس است محب نیز به حکم معیت، از آفاق و انفس می‌گذرد و: «دولت معیت حاصل کند. پس این بزرگواران به دولت محبت، نه به آفاق کار دارند و نه به انفس بلکه آفاق و انفس تابع کار و بار ایشان است و سلوک و جذبه طفیلی معامله‌شان» (۵، دفتر دوم، نامه: ۴۲).

بسیار جالب است که نهایت سیر این سالک به اطاعت محبوب و اطاعت محبوب به رعایت کامل شریعت می‌انجامد و کمال شریعت نیز منوط به علم و عمل و اخلاص است که نصیب مخلصان می‌شود و نه مخلصان. بدین ترتیب سالک طریقت شیخ احمد نیازی ندارد با «سیر در آفاق، صفای قلب خود را در مرآت مثال معلوم سازد و آن صفا را به صورت رنگ سرخ ببیند» بلکه خود باید در سیر انفسی در وجدان خویش به فراست صفای خود حاصل کند و ببیند. پس سیر این سالک نه در آفاق که در جان خویش است (یعنی همان وحدت شهود).^{۱۸}

سالک این طریقت، در سیر آفاقی استعداد و قابلیت تزکیه و تجلیه را به دست می‌آورد و در سیر انفسی به وجدان خود، خویش را مصفی می‌یابد و چون چنین شد از اطوار سبعة می‌گذرد، به مقامات عشره دست می‌یابد و نهایت در فنا، فانی بالله می‌شود و چون چنین شد از گرفتاری که با خود داشت خلاص شده و به تبع مرتفع شدن گرفتاری خود، گرفتاری دیگران را نیز زایل می‌کند. بدین ترتیب، سالک به فنا می‌رسد و در مقام فنا جز او هیچ نمی‌بیند. هر چه هست اوست و از او.

این است وحدت شهود شیخ احمد سر هندی و متابعانش و به نظر می‌رسد مهم‌ترین تفاوت نظریه او با ابن عربی و دیگران علاوه بر نفی مطلق عینیت حق و خلق این باشد که نظریه وحدت وجود در یک فضای عینی به بیان ارتباط خلق با حق می‌پردازد لیک نظریه شیخ احمد و علاءالدوله سمنانی در فضایی شهودی -و نه عینی- این رابطه را تبیین می‌کند. در نظریه اول خداوند در وجه خالقی نیازمند مخلوق است اما در نظریه دوم خداوند، غنی مطلق است.

در وحدت وجود، محور وجود است که به وجود مطلق، وجود مقید و وجود محدود (۷، ج: ۱، ص: ۳۳) تقسیم می‌شود اما در وحدت شهود وجود مطلقاً واحد است بقیه همه ظلند و حتی ظل نیز نیستند.

یادداشت‌ها

۱- تأثیر شیخ و آموزه‌هایش بر جریان‌های سیاسی بعد از خویش تا به امروز امری انکار ناپذیر است در

متون جدید وی را یک رفورمیست محسوب کرده و ابوالکلام آزاد و سر سید احمد خان را متأثر از او می‌دانند.

۲- پیرامون زندگی و آثار امیر سید علی همدانی رجوع شود به (۶) و نیز (۷، ج: ۱۳).

۳- وی جنید بغدادی بنیانگذار مشرب صحو (تألیف شریعت و طریقت) را الگوی خود می‌دانست. رجوع شود به (۷، مقاله: Syeed Muhammad al hussaini gesudaraz).

۴- بنیانگذاران مکتب سیکهیزم که اینان نیز همه به دنبال وحدت ادیان بودند و بین الله و برهما تفاوتی قایل نبودند.

۵- و برای این نسبت اهمیت فوق العاده قایل بود به قسمی که در مکتوب ۱۰۰ دفتر اول مکتوبات، در نفی شدید برخی آرای صوفیه می‌گوید: فقیر را تاب استماع این سخنان اصلاً نیست بی اختیار رگ فاروقیم به حرکت در می‌آید و فرصت تأویل و توجیه آن را نمی‌دهد قایل آن شیخ کبیر یمنی باشد یا شیخ اکبر شامی (محبی الدین).

۶- هم‌چون دیگر عرفا، شیخ پس از مدتی چون با مخالفت‌های جدی روبرو شد در مقام توجیه بر آمد و آن را محصول غلیخ سکر و مستی عرفانی دانست.

۷- این کتاب نوشته محمد بن عبدالرسول برزنجی، جدی‌ترین مخالف شیخ احمد بود هم‌چنین کتاب دیگری توسط حسن بن علی از علما حنفی مذهب با عنوان *العصب الهندی لاستیصال کفریات احمد السرهندی* نگاشت.

۸- البته شیخ در این موضع‌گیری‌های ضد فلسفی می‌توانسته متأثر از اندیشه‌های شهاب الدین عمر سهروردی (صاحب *عوارف المعارف*) باشد که محبوب پدرش بود. سهروردی کتابی تحت عنوان *رشف النصاب الایمانیه فی کشف فضایح الیونانیه* دارد.

۹- الحمد لله الذی جعلنی صله بین البحرین و مصلحا بین الفئتين (مکتوب شش، دفتر دوم). وی در این مورد به حدیثی از رسول اکرم استناد می‌کند که سیوطی در *جمع الجوامع* آورده است (۴، ذیل سرهندی).

۱۰- «این‌ها می‌خواهند اصول فاسده خود را به قوانین شرعیه مطاب سازند. کتاب *اخوان الصفا* و امثال آن از این قبیل است».

۱۱- شیخ احمد سرهندی هم‌چون علاءالدوله سمنانی با این نظر ابن عربی که مقام ولایت را افضل بر مقام نبوت می‌داند به شدت مخالف است.

۱۲- در این بررسی تطبیقی، نسبت میان حق و خلق در آرای شیخ اکبر و شیخ احمد مورد توجه قرار گرفته که شیخ احمد اصطلاح ظل و شیخ اکبر اصطلاح تجلی و ظهور را برگزیده است. اما اصطلاح عین در «سبحان من اظهر الاشیا و هو عینها» جریانی متفاوت دارد که بحث آن در این مجال نمی‌گنجد. ضمن این‌ها که علاوه بر تردیدی که برخی ابن عربی شناسان در انتساب این جمله به او کرده‌اند، در پاره‌های دیگر از مباحث *فصوص و فتوحات*، ابن عربی جملاتی در نقض «و هو عینها» دارد. نگارنده این معنا را به

تفصیل در جلد اول کتاب *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی* (وحدت وجود و وحدت شهود) مورد بحث قرار داده است. ر. ک. ۲.

۱۳- این نظریه ابن عربی شباهتی با مفهوم Maya در حکمت هندو و به ویژه در اپانیساده‌ها دارد. این معنا را نگارنده با استناد به آرای کومارا سوآمی در مقاله‌ای تحت عنوان «مایا، تخیل هنری خدا» (تأملی در مبانی حکمی هنر هندو به استناد به آرای آناندا کومارا سوآمی) مورد بحث قرار داده است. ر. ک. ۱.

۱۴- این اطلاقات - به ویژه اطلاق عنوان سیر فی الله به سیر انفسی - بر شیخ احمد بسیار گران آمده است و گرچه بیان می‌کند صوفیان این اطلاعات را از راه اخذ و الهام به دست آورده‌اند اما آن‌ها را غلط دانسته و تصحیح آن را بر خود واجب می‌شمارد.

۱۵- «من کمینه خوشه چین خرمن‌های اول ایشانم و رذیلی زله بردار خون آن‌ها ... ایشانند که به انواع تربیت مرا مربی ساخته‌اند و به اصناف و کرم و احسان عمر منتفع گردیده‌اند».

۱۶- از دیدگاه او سیر انفسی و آفاقی هر دو سیر الی الله است.

۱۷- شیخ هم چون سمنانی نظر عرفای وحدت وجودی که ولایت را بر نبوت ترجیح می‌دهند، قبول ندارد.

۱۸- به نظر می‌رسد شعرای عارفی چون غالب دهلوی در وحدت شهود متأثر از شیخ احمد و سلف او گیسو دراز باشد در چنین اشعاری:

هر چه از این پرده هویداستی	نقش و نگار پر عنقااستی
هستی اشیا که غبار فناست	پرده گشای اثر سیمیاست
همت ما نیز شهود حق است	هر چه بسنجیم وجود حق است
همت ما غیرت حق است و بس	کثرت ما وحدت حق است و بس

البته نباید از تأثیر عظیم اندیشه‌های حکمت متعالیه و نیز شرح سبزواری بر این حکمت بر شعریایی چون غالب و حکمای وحدت وجودی چون اقبال لاهوری غافل شد.

منابع

۱. بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۴)، حکمت، هنر و زیبایی، تهران: نشر دفتر فرهنگ اسلامی.
۲. _____، (۱۳۸۴)، *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی* (وحدت وجود و وحدت شهود)، دفتر اول، تهران: نشر سوره مهر.
۳. ثبوت، اکبر، (۱۳۸۱)، *صدرای شیرازی در هند*، تهران: نشر مرکز گفتگوی تمدن‌ها.

۴. جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۷)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: نشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم.

۵. سرهندی، شیخ احمد، (بی تا)، *مکتوبات*، چاپ لکنهوی هند، چاپ سنگی، تهران: موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۲۰۰۶۰.

۶. همدانی، امیر سید علی، (۱۳۸۲)، *اسرار النقطه*، به کوشش محمد خواجهوی، تهران: نشر مولی، چاپ دوم.

7. Hossaini, Khusro, (1997), "Shuhud Vs Wujud: A Study of Gisudira", *Encyclopedic Survey of Islamic Culture*, Vol.1, New Delhi Anmol Publications, PVT.LTD.

8. Rizvi, Saiyid Athar, (1965), "The Revivalist Efforts of MUJADID ALF I-SANI", *Muslim Revivalist Movements in Northern INDIA*, (In the Sixteenth and Seventeenth Centuries), Agar: Agra University.

