

Ontological Researches
Vol. 5, No. 9,
Spring & Summer 2016

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی - پژوهشی
سال پنجم / شماره ۹ / بهار و تابستان ۹۵
صفحات ۳۴-۲۱

وجودشناسی عرفانی به روایت شیخ احمد سرهندی (مجدد الف ثانی)

محسن جنگجو^۱

مجتبی زروانی^۲

چکیده

در میان صوفیانی که به نقد و بازتعریف مبانی و مفاهیم تصوف پرداخته‌اند، شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. او بی‌آنکه به طعن و رد صوفیان بپردازد، بر این باور بود که ایشان نتوانسته‌اند مقامات سلوک را تا به انتها سپری کنند و لذا از متوسطان هستند و نه منتهبیان. شیخ احمد به مدد علوم کشفی منحصر به فرد خود، که به ادعای وی و رای علوم علما و معارف اولیا بود، تعریف‌هایی جدید و گاه کاملاً متناقض با مفاهیم نهادینه شده تصوف ارائه داد. گسترش و نفوذ اندیشه‌های ابن عربی و شاگردانش در میان صوفیان هند و سخنان بدعت‌آمیز معتقدان به توحید وجودی، سرهندی را بر آن داشت تا به نقد وجودشناسی مکتب ابن عربی بپردازد. او با طرح نظریه وحدت شهود به رد نظریه وحدت وجود ابن عربی پرداخت و مفاهیم وجودشناختی او را تعریفی دوباره نمود. این مقاله به شرح آرای وجودشناختی سرهندی نظیر توحید شهودی، رابطه حق و خلق، و وجود و عدم می‌پردازد.

کلمات کلیدی: احمد سرهندی، توحید شهودی، وحدت وجود، ابن عربی.

mohsenj58@gmail.com

Zurvani@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۲

^۱- کارشناس ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران، نویسنده مسئول /

^۲- دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۳

۱. مقدمه

از نظر مشایخ سلسله نقشبندیه، وجه تمایز این طریقه با دیگر سلسله‌های صوفیه، پیروی کامل ایشان از شریعت و دوری‌گزیدن از هر نوع بدعت است. با این حال اندیشه‌های ابن عربی در آسیای مرکزی و هند چنان گسترش و مقبولیتی یافت که حتی این سلسله نیز نتوانست از نفوذ آن در خود جلوگیری کند. گرایش برخی از مشایخ نقشبندیه به آرای ابن عربی تا به حدی بود که برخی از ایشان مانند خواجه محمد پارسا (د 822 ق)، خواجه عبیدالله احرار (د ۸۹۵ ق) و عبدالرحمان جامی (د ۸۹۸ ق) به شرح *فصوص الحکم* شیخ اکبر پرداختند.^۱ نقشبندیه در هند به واسطه خواجه باقی بالله (د ۱۰۱۲ ق) انتشار یافت. باقی بالله که پیر و مراد سرهندی بود و زمینه ورود وی به نقشبندیه را فراهم ساخت نیز خود به وحدت وجود گرایش داشت.^۲ شیخ احمد نیز هم به واسطه پدرش عبدالاحد با ابن عربی و *فصوص آشنا* بود و هم تحت ارشادات باقی بالله به معارف توحید وجودی و تجربه وحدت وجود دست یافت. با این حال همان‌طور که در ادامه این مقاله خواهیم دید، او مدعی بود که برخلاف ابن عربی و مریدانش در این مقام توقف نکرده و توانسته بود از آن گذر کند.

شیخ احمد سرهندی، ملقب به مجدد الف ثانی، در ۱۴ شوال سال ۹۷۱ ق در سرهند به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی‌اش را نزد پدرش عبدالاحد، که خود از مشایخ طریقه صابریه چشتیه بود، فرا گرفت و در جوانی برای فراگیری علوم دینی به سیالکوت رفت. (رک: Buehler, 2011, pp 1-9) در بازگشت از سیالکوت، شیخ احمد به مطالعه کتاب‌های صوفیه نظیر *تعرف کلابادی*، *عوارف المعارف سهروردی* و *فصوص الحکم ابن عربی* در سرهند پرداخت. به واسطه پدرش در طریقه چشتیه به سلوک پرداخت و حتی پس از مدتی از پدرش اجازه ارشاد گرفت. (مجتبایی، ۱۳۷۵، ص ۴۹) او همین‌طور به طریقه قادریه هم گروید و در آن نیز اجازه تعلیم یافت. در سال ۱۰۰۷ ق، پس از دیدار با باقی بالله به نقشبندیه گروید و آن طریقه را بهترین سلسله‌ها یافت. وی در سال ۱۰۳۴ ق در سرهند درگذشت. (Haar, 1992, p 26), (Ansari, 1986, pp 11-12)

این مقاله ناظر بر مهم‌ترین آرای وجودشناختی سرهندی است. نقد سرهندی بر وجودشناسی مکتب ابن عربی با اتکا به نظریه وحدت شهود و همین‌طور اصول شریعت بخش اعظم این مقاله را در بر می‌گیرد. با وجود ارائه نظریه وحدت شهود، سرهندی آن را انتهای سلوک نمی‌داند؛ لذا در کنار نقد ابن عربی و شاگردانش، دیگر صوفیان سکری پیش از ابن عربی نظیر بایزید بسطامی و حلاج که از نظر وی ارباب توحید شهودی‌اند را نیز نقد می‌کند و ایشان را از کاملان نمی‌داند. اگرچه سرهندی پرآوازه‌ترین صوفی هند و پاکستان است، ولی در ایران چندان شناخته شده نیست. از میان شمار معدودی مقاله که به فارسی درباره سرهندی به چاپ رسیده است، مدخل «احمد سرهندی» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی دکتر مجتبایی است و دیگری مقاله «شیخ احمد و شیخ اکبر... و نقد او بر وحدت وجود ابن عربی» از ح. بلخاری است. مقاله حاضر به مباحثی از اندیشه سرهندی وارد شده است که در دو مقاله یاد شده بدان پرداخته نشده است.

۲. جایگاه ابن عربی از نگاه سرهندی

سرهندی در بادی امر یک صوفی است.^۳ او اگرچه به نقد صوفیان می‌پردازد و گاه از بدعت‌های ایشان در دین شکایت می‌کند، ولی هیچ‌گاه به طعن یا رد ایشان راضی نمی‌شود. در حقیقت، طبق تقسیم‌بندی وی صوفیان خواه از معتقدان به وحدت شهود باشند، نظیر عارفانی چون بایزید و حلاج و در مجموع تمامی عارفان سگری پیش از ابن عربی و خواه مانند ابن عربی و پیروان مکتب وی معتقد به وحدت وجود، همگی از «متوسطان» هستند که از درک منتهای سیر و سلوک و شناخت مقام نبوت که در پس مقام ولایت است بی‌نصیب بوده‌اند.^۴ نظر سرهندی درباره ابن عربی هم نه تأیید صرف است و نه تکفیر. در مکتوبی درباره وی می‌گوید: «شیخ محی‌الدین از مقبولان در نظر می‌آید و اکثر علوم او که مخالف آرای اهل حق‌اند، خطا و ناصواب ظاهر می‌شود. ما نا که به خطای کشفی معذور داشته‌اند و در رنگ خطای اجتهادی از ملامت مرفوع ساخته. این اعتقاد خاص است. این فقیر را در ماده شیخ محی‌الدین که او را از مقبولان می‌داند و علوم مخالفه او را خطا و مضر می‌بیند. جمعی هستند از این طایفه که هم شیخ را طعن و ملامت می‌کنند و هم علوم او را تخطئه می‌نمایند و جمعی دیگر از این طائفه، تقلید شیخ را اختیار کرده، جمیع علوم او را صواب می‌دانند و به دلایل و شواهد، حقیقت آن علوم را اثبات می‌نمایند و شک نیست که این هر دو فریق، راه افراط و تفریط اختیار کرده‌اند و از توسط حال دور مانده. شیخ را که از اولیاء و مقبولان است به واسطه خطای کشفی چگونه رد کرده شود و علوم او را که از صواب دورانند و مخالف آرای اهل حق هستند، چگونه به تقلید قبول توان کرد.» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱، م ۲۶۶، صص ۵۶۳-۵۶۴)

به عقیده شیخ احمد، ابن عربی بنیان‌گذار معرفت و عرفان است. اولین بار او از توحید و اتحاد به تفصیل سخن گفته است، وجود را تنها به حق داده است و عالم را موهوم دانسته است؛ به اثبات تنزلات برای وجود پرداخته است و با وجودی که مرتبه تنزیه حق را «ورای و رای عالم» یافته است، عالم را عین حق دانسته است و «همه اوست» گفته است. پیش از وی مشایخ صوفیه اگر هم از این گونه سخنان بر زبان می‌رانند بیشتر به زبان اشاره و رمز بود و از شرح و تفصیل آن خودداری می‌کردند. اما بیشتر صوفیان پس از شیخ اکبر به تقلید از وی پرداخته‌اند و به مانند او سخن گفته‌اند. سرهندی خودش نیز از این علوم ابن عربی بی‌بهره نبوده است: «ما واپس ماندگان نیز از برکات آن بزرگوار، استفاضه‌ها نموده‌ایم و از علوم و معارف او حظاً فرا گرفته‌ایم.» (همان، ج ۳، م ۷۹، ص ۵۵۱) مشایخ صوفیه پیش از ابن عربی مانند منصور حلاج و بایزید بسطامی که سخنانی نظیر «اناالحق» و «سبحانی» بر زبان رانده‌اند، قائل به توحید وجودی نبوده‌اند. در واقع اگر هم حمل بر توحید و اتحاد بوده باشد، به اعتبار توحید شهودی بوده است و نه توحید وجودی. اینکه ابن عربی به شرح و تبیین موضوع توحید وجودی پرداخت از کمال معرفت وی بوده است. سرهندی اکثر تحقیقات ابن عربی را به حق می‌داند و ورود وی به بحث وحدت وجود را نشانگر بزرگی و وفور علم او می‌داند. (همان، ج ۳، م ۸۹، ص ۵۷۶) با این حال به باور سرهندی با اینکه ابن عربی بنیان‌گذار مکتب وحدت وجود است، ولی از معارفی که متأخرینش—این‌جا منظور خود سرهندی است—کسب کرده‌اند،

بی‌بهره بوده است. در واقع منتهای سیر این عربی مقام ولایت بوده است و از مقام نبوت— که پس از آن مقام حاصل می‌شود و سرهندی خود از آن بهره برده است—بی‌نصیب مانده است. این تصحیح و تکمیل آموزه‌های شیخ اکبر را شیخ احمد با هماهنگ کردن آرای او با شریعت به انجام رسانده است؛ چراکه با وجود تأیید و تکریم ابن عربی، اگر قرار به انتخاب میان شریعت و مکتب ابن عربی باشد وی شریعت را بر می‌گزیند: «کلام محمد عربی— علیه و علی آله الصلوه و السلام— در کار است نه کلام محی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشی. ما را به نص کار است، نه به فص. فتوحات مدینه از فتوحات مکیه مستغنی ساخته است.» (همان، ج ۱، م ۱۰۰، ص ۲۶۳)

۳. وحدت وجود در مکتب ابن عربی

پیش از آنکه به بحث پیرامون وجودشناسی سرهندی بپردازیم لازم است به اختصار برخی آرای وجودشناختی مکتب ابن عربی را بررسی کنیم. با وجود فراگیر شدن اصطلاح وحدت وجود و انتساب آن به ابن عربی، وی خود هیچگاه این اصطلاح را بکار نبرده است. گرچه نام او تقریباً با اصطلاح وحدت وجود مترادف شد، آموزه‌ای که اغلب خلاصه دیدگاهش تلقی می‌شد. (چیتیک، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷) با این حال عباراتی نظیر «و ما فی الوجود الا هو»، «لیس فی الوجود الا الله»، و «سبحان من اظهر الأشياء و هو عینها» که او بکار برده است بر گرایش وی به این آموزه دلالت دارند. (خراسانی، ۱۳۶۷، ص ۲۴۵) در فتوحات مکیه شعری دارد که کاملاً مشرب وحدت وجودی دارد،

و هل يجوز عليه هل هو أو ما هو	این الفرار و ما فی الكون إلا هو
أو قلت ما هو فما هو ليس إلا هو	إن قلت هل فشهود العين ينكره
فكل شيء تراه ذلك الله	فلا تفر و لا ترکن إلى طلب

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۶)

در مکتب ابن عربی ذات حق همان وجود صرف است. این وجود میرا از هر تعین و لاتعین است. حقیقت وجود و وجود محض، خداوند است. هر وجود دیگری در عالم افاضه شده از خداوند است و در بهترین شکل خود انعکاسی ضعیف از اوصاف خداست. این انتساب وجود به اشیا بیشتر جنبه لفظی دارد تا توصیف حقیقت بالفعل یک شیء. «در حقیقت وجود چیزی جز انعکاس نور وجود نیست، وجود فقط یکی است که آن هم خداست.» (چیتیک، ۱۳۸۹، صص ۵۱-۵۲)

نزد ابن عربی «واقع» همان جهان محسوسی است که ما را احاطه کرده است و چیزی جز یک رؤیا نیست. این نوع از واقع حقیقتاً نه واقع است و نه وجود. ادراک ما نیز از این عالم چیزی بیش از دیدن اشیای عرضی در رؤیا نیست. (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ص ۲۷) با این حال ابن عربی این واقع را وهم صرف هم نمی‌داند.

إنما الكون خیال و هو حق فی الحقیقة

و الذی يفهم هذا حاز أسرار الطريقة

(ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۸)

واقع با وجود رؤیا بودن، ظهور و صورت خاصی از تجلی حقیقت مطلق است. جهان محسوسات و وقایع در ذات خود موهوم، ظاهری و غیر حقیقی است لیکن صرفاً توهم و یا زایدۀ محض ذهن نیست. این توهم ذهنی نیست، بلکه توهمی خارجی است که بر مبنای وجودی استوار گردیده است. (ایزتسو، ۱۳۸۵، ص ۳۱)

۴. توحید شهودی در برابر توحید وجودی

سرهندی می‌گوید: برای صوفیان در میانهٔ راه سلوک دو نوع توحید دست می‌دهد: یکی «توحید وجودی» و دیگری «توحید شهودی» است. توحید وجودی عبارت است از «یک موجود دانستن» و توحید شهودی «کلی دیدن» است. (همان، ج ۱، م ۴۳، ص ۱۶۰) وی برای تبیین تفاوت میان این دو مثالی می‌زند: «مثلاً شخصی که یقینی به وجود آفتاب پیدا کرد، استیلائی این یقین مستلزم آن نیست که ستاره‌ها را آن وقت منتفی و معدوم داند. اما وقتی که آفتاب را دید، البته ستاره‌ها را نخواهد دید و مشهود او جز آفتاب نخواهد بود و در این زمان که ستاره‌ها را نمی‌بیند، می‌داند که ستاره‌ها معدوم نیستند، بلکه می‌داند که هستند، اما مستورند و در شعشان نور آفتاب مغلوبند و این شخص با جماعه [ای] که نفی وجود ستاره‌ها در آن وقت کنند، در مقام انکار است و می‌داند که آن معرفت، غیر واقع است.» (همان، ص ۱۶۱) با توجه به این مثال، تفاوت میان پیروان توحید وجودی و طرفداران توحید شهودی در این است که معتقدان به وحدت وجود می‌گویند که فقط آفتاب وجود دارد و غیر آن را نفی می‌کنند. این‌ها منکر وجود ستارگان می‌شوند. ولی توحید شهودی می‌گوید با اینکه شخص تنها آفتاب را می‌بیند و چیزی غیر از آن مشاهده نمی‌کند، اعتقاد ندارد که فقط آفتاب وجود دارد. بلکه ستارگان نیز هستند، ولی به دلیل غلبهٔ نور آفتاب قابل دیدن نیستند. در اینجا شخص وحدت را تنها در شهود تجربه می‌کند و نه در وجود؛ برخلاف توحید وجودی که معتقد است که اصلاً غیر از آفتاب چیز دیگری وجود ندارد که دیده شود یا نشود.

شیخ احمد می‌گوید که توحید وجودی از ضروریات سلوک نیست؛ چراکه این توحید از نوع علم الیقین است و علم الیقین هم بدون نیاز به توحید وجودی دست یافتنی است. همچنین، دست یابی به علم الیقین مستلزم انکار غیر خدا نیست. برعکس، توحید شهودی از ضروریات این راه است و به قول وی، فنا بدون این توحید شهودی شکل نمی‌گیرد. توحید شهودی از نوع عین الیقین است و بدون آن عین الیقین بدست نمی‌آید؛ چرا که «رؤیت یکی به استیلائی او، مستلزم عدم رؤیت ماسوای اوست.» این یکی دیدن در توحید شهودی هیچ اختلافی با عقل و شرع ندارد. حال آنکه توحید وجودی که ماسوای یک ذات را انکار می‌کند هم با عقل در جنگ است و هم با شرع. پس با توجه به آن مثال قبلی، نفی و معدوم دانستن ستاره‌ها در زمان طلوع آفتاب درست نیست، ولی در آن وقت ستاره‌ها را ندیدن هیچ اشکالی ندارد؛ چراکه این ندیدن به خاطر غلبهٔ نور آفتاب است. البته سرهندی می‌گوید که این به ضعف بینایی سالک نیز مربوط است؛ چراکه «اگر بصر رائی به نور همان آفتاب مکتحل شود و قوت پیدا کند، ستاره‌ها را از آفتاب جدا بیند.» وی

این تشخیص و دیدن ستارگان، با وجود نور آفتاب، را به حق‌الیقین که مرحله‌ای بالاتر از علم‌الیقین و عین‌الیقین است وابسته می‌داند. (همانجا)

یکی دیگر از تفاوت‌هایی که سرهندی میان وحدت وجود و وحدت شهود قائل می‌شود این است که در توحید وجودی شخص با وجود یکی دانستن، یکی نمی‌بیند، یعنی علم‌الیقین بر عین‌الیقین دلالت نمی‌کند. بنابراین، وحدت وجود در جایگاه علم است، حال آنکه وحدت شهود در جایگاه حیرت است. اینکه طرفداران توحید وجودی وجود غیر خدا را انکار می‌کنند، نشانگر آن است که هنوز از دایره علم بیرون نیامده‌اند؛ چراکه به قول شیخ احمد «نفی، حکمی است از احکام مقوله علم» پس کسی که معتقد به توحید وجودی است هنوز به حیرت وارد نشده است و در اولین منزل، که همان علم‌الیقین است، گرفتار مانده است. سرهندی در پاسخ به این سؤال که پس چگونه است که پیروان توحید وجودی همچنان که یکی می‌دانند، یکی می‌بینند و از عین‌الیقین برخوردارند، می‌گوید که آنچه این افراد دیده‌اند صورت مثالی توحید شهودی بوده است. این بدان معنا نیست که ایشان به توحید شهودی متحقق شده‌اند. این درحالی است که هیچ نسبتی میان این صورت مثالی و توحید شهودی وجود ندارد؛ بنابراین آنکه وقتی سالک به توحید شهودی دست می‌یابد، در مقام حیرت قرار می‌گیرد و کسی که در مقام حیرت باشد قادر به حکم کردن درباره چیزی نیست. این خود ثابت می‌کند که پیروان توحید وجودی به عین‌الیقین یا وحدت شهودی دست نیافته‌اند، زیرا اگر دست می‌یافتند، آن چنان در حیرت فرو می‌رفتند که دیگر نمی‌توانستند درباره «نفی وجود ماسوای الله» حکم کنند. این حیرت و علم با هم در تضاداند؛ زیرا سالک در صورت داشتن علم از عین بی‌بهره است و اگر در جایگاه عین‌الیقین باشد، حیرتش مانع از علم می‌شود. تنها در حق‌الیقین که مقامی بالاتر از این دو است، میان علم و عین آشتی برقرار می‌شود و آن تضاد از بین می‌رود و عارف می‌تواند - با وجود نور آفتاب - به کمک نیروی بینایی ستارگان را ببیند. (همان، ص ۱۶۲)

سرهندی حتی وجود اشیاء را از ضروریات فنا می‌داند و می‌گوید: «... کمال فنا در آن صورت است که اشیاء موجود باشند و سالک از کمال گرفتاری که به مطلوب حقیقی دارد، به هیچ چیز التفات ننماید، بلکه هیچ چیز را مشاهده نکند و هیچ چیز در دیده بصیرت او نه درآید و اگر اشیاء موجودات نباشند، فنا از که متحقق شود و فانی از که بود و که را فراموش سازد.» (همان، ج ۱، م ۲۷۲، صص ۶۰۴-۶۰۵) شیخ احمد اینکه صوفیان وجودیه، دو وجود را شرک می‌دانند بی‌ارتباط با توحید وجودی می‌داند و معتقد است: دفع این دو بینی، که شرک طریقت است، تنها با توحید شهودی حاصل می‌شود. برای تحقق فنا و دفع شرک طریقت، لازم است که سالک غیر از یک ذات مقدس را نبیند نه اینکه به وجود تنها یک ذات اعتقاد یابد. «نسیان ماسوای [او] فناست، نه اعدام ماسوای و دید ماسوای [او] باید که مفقود شود، نه آنکه ماسوای معدوم و ناچیز بود.» (همان، ص ۶۰۶)

۵. منشأ اعتقاد به توحید وجودی

سرهندی با ریشه یابی علل گرایش و اعتقاد برخی صوفیان به توحید وجودی، معتقدان به آن را به سه دسته تقسیم می‌کند. برخی مشایخ نقشبندیه که به وحدت وجود گرایش دارند نیز در گروه سوم این دسته‌بندی قرار می‌گیرند، ولی سرهندی خود را، با وجود تجربهٔ مقام وحدت وجود، متعلق به هیچ یک از این سه گروه نمی‌داند.

گروه اول از رهگذر «کثرت ممارستِ توحید» و تفکر در عبارت «لا اله الا الله بلا موجود الا الله» به این توحید دست می‌یابند در واقع ظهور این نوع توحید در ایشان بعد از تأمل و تخیل به دست می‌آید و همه از رهگذر استیلاهی خیال و اشتغال بسیار به معنی توحید است. از آنجا که این معرفت در متخیلهٔ افراد نقش می‌بندد و «به جعل جاعل معجول است» لذا «هر آینه معلول است». این دسته از معتقدان به توحید وجودی، ارباب احوال نیستند؛ چراکه ارباب احوال، ارباب قلوبند، درحالی که چنین شخصی از مقام قلب بی‌خبر است و تنها توانسته است به درجه‌ای از درجات علم که آن هم منتهای درجات علم نیست دست یابد. (همان، ج ۱، م ۲۹۱، ص ۷۰۲)

منشأ باور گروه دوم از صوفیان به توحید وجودی «انجذاب و محبت قلبی» است. ابتدای کار این گروه با ادکار و مراقبات است که بر خلاف گروه اول خالی از تخیل معنی توحید است. ایشان یا از رهگذر جهد و کوشش و یا به مجرد عنایت حق به مقام قلب می‌رسند. اگر بر این گروه توحید وجودی ظاهر می‌شود به سبب غلبهٔ محبت محبوب است که ماسوای محبوب را از نظرشان دور ساخته است و چون ماسوای محبوب را نمی‌بینند و نمی‌یابند، لاجرم محبوب را موجود می‌دانند. این نوع توحید حاصل احوال است و نه تخیل و توهم. وقتی ایشان در این مقام به عالم باز می‌گردند، محبوب را در هر ذره از ذرات عالم مشاهده می‌کنند و موجودات را «مرایا و مجالی حسن و جمال محبوب» می‌بینند. با این وجود اگر از فضل خداوند برخوردار شوند و بتوانند از مقام قلب فراتر روند، توجه شان به «مقلَّب قلب» معطوف خواهد شد و این نوع معرفت توحید در ایشان زوال می‌یابد و هرچه صعودشان بیشتر می‌شود خود را به این معرفت بی‌مناسبت‌تر می‌یابند. گاهی نهایت کار به آنجا می‌رسد که سالک به انکار و طعن توحید وجودی روی می‌آورد. با این حال سرهندی تصریح می‌کند که برخی دیگر — مانند علاء الدوله سمنانی و خود او — که از مقام قلب گذشته‌اند از نفی و طعن و انکار ارباب قلوب دوری می‌کنند و آن‌ها را معذور می‌دانند. گرچه سرهندی از طعن و انکار این گروه می‌پرهیزد، ولی بر این باور است که آن‌ها از بسیاری از کمالات و مقاماتی که ورای احوالشان است و از معرفتی که با گذر از توحید وجودی به دست می‌آید بی‌نصیبند. (همان، صص ۷۰۲-۷۰۳)

گروه سوم از ارباب توحید کسانی هستند که «استهلاک و اضمحلال در مشهود خود بر وجه اتم پیدا کرده‌اند» و میل به دوام این مقام دارند. بازگشت «انا» را نوعی کفر می‌دانند و نهایت کارشان فنا و نیستی است و برخی از ایشان می‌گویند: «اشتهی عدماً لا اعود ابداً». سرهندی ایشان را مقتولان محبت می‌داند

که «همیشه زیر بار وجودند و لمحہ [ای] آسایش ندارند، چه آسایش در غفلت است. بر تقدیر دوام استهلاک، غفلت را گنجایش نیست.» خداوند ایشان را برای اینکه که لحظه‌ای قرار و آرام گیرند به اموری که مستلزم غفلت هستند مشغول می‌دارد. از خواجه عبدالله انصاری نقل می‌کند: «کسی که مرا یک ساعت از حق - سبحانه - غافل سازد، امید است که گناهان او را ببخشند.» این گروه برای اینکه ساعتی بیاسایند، بر خلاف آن دسته از عارفانی که به رقص و سماع می‌پردازند، به علوم توحید و جودی و شهود وحدت در کثرت روی می‌آورند. سرهندی توحید برخی مشایخ نقشبندیه نظیر خواجه عیبدالله احرار و پیر خود - باقی بالله - را از این دست می‌داند که خود به نوعی مؤید مشرب وحدت وجودی این دو و نشانگر تلاش سرهندی در ایجاد تمایز میان وجودی‌ها و مشایخ نقشبندیه است. (همان، ص ۷۰۴)

تفاوت گروه سوم با دو گروه قبلی در این است که بر خلاف آن‌ها، این گروه به تنزیه صرف معتقدند و منشاء علوم توحیدشان نه تخیل است و نه جذبہ، بلکه خداوند تنها برای ساعتی خلاصی از بار وجود و غلبهٔ محبت، کثرت را در نظرشان وحدت می‌نمایاند و وجود حق و عالم را یکسان نشان می‌دهد. در حقیقت به فضل حق همهٔ اختلاف‌های میان حق و عالم نظیر وجود امکانی و صفات محدثات عالم از نظر این سالکان پوشیده می‌گردد و تنها مشابہات اسمی میان حق و عالم، نظیر موجود بودن حق و عالم و همین‌طور برخی صفات حق نظیر عالم و سمیع و بصیر و حی که به لحاظ اسمی با برخی افراد عالم مشترک است، در نظر سالک می‌آورند. برای تبیین این موضوع سرهندی مثالی بیان می‌کند: «شخصی گرفتار جمال آفتاب است و از کمال محبت خود را در آفتاب گم ساخته است و نام و نشانی از خود نگذاشته است. این چنین گم شده را اگر خواهند به او باز دهند و انسی و الفتی در وی به ماسوای آفتاب پدید آرند، تا ساعتی از شعشعان انوار آفتاب، نفسی راست کند و دمی بیاساید، همان آفتاب را در مجالی این عالم وا می‌نمایند و با آن علاقه، او را با این عالم انس و الفتی پیدا می‌سازند. گاهی او را می‌دانانند که این عالم عین آفتاب است و جز آفتاب هیچ چیز موجود نیست و گاهی در مرآت ذرات عالم، جمال آفتاب را می‌نمایند.» در اینجا است که اگر عارف حکم به اتحاد کند گنجایش دارد، ولی بر خلاف گروه‌های قبلی سکر ایشان باعث این معرفت نگشته است. بلکه خواسته‌اند با این معرفت تنها ایشان را تسلی دهند. چون این گروه مانند دیگر عارفان به اموری نظیر سماع و رقص و دیگر امور مباح التفاتی نمی‌کنند، عالم را عین مشهودشان می‌نمایند. (همان، صص ۷۰۴-۷۰۵)

۶- وجود عالم از نگاه مشایخ صوفیه و شیخ احمد

سرهندی مشایخ صوفیه را برحسب نگاهشان به عالم به سه دسته تقسیم می‌کند و خود را با گروه اول موافق می‌داند. گروه اول قائلند: «عالم به ایجاد حق در خارج موجود است و هرچه در اوست از اوصاف و کمال، همه به ایجاد حق است.» تمامی باورهای این گروه از صوفیان - که مشایخ نقشبندیه نیز از زمرهٔ ایشانند - با آرای متکلمین و علمای اهل سنت یکی است. تنها تفاوت در این است که این صوفیان از

رهگذر کشف و ذوق به این معارف دست یافته‌اند و علما و متکلمین به واسطه علم و استدلال. این گروه نسبت حق به عالم را تنزیه صرف می‌داند و هیچ نسبتی میان حق و عالم نمی‌یابند. حتی نسبت‌های «مولوئیت و عبودیت» و «صانعیت و مصنوعیت» را در زمان غلبه حال، گم می‌کنند. (همان، ج ۱، مکتوب ۱۶۰، صص ۳۲۷-۳۲۸) گروهی دیگر از صوفیان عالم را ظل حق می‌دانند و آن را در خارج به طریق ظلیت و نه اصالت موجود می‌دانند. در نظر ایشان وجود عالم قائم به وجود حق است، «کقیام الظل بالاصل». (همان، صص ۳۲۸-۳۲۹) گروه سوم معتقد به وحدت وجود هستند. به باور ایشان در خارج تنها یک موجود است و آن هم ذات حق است. عالم تنها ثبوتی علمی دارد و در خارج اصلاً تحقیقی ندارد. ایشان معتقدند که «الاعیان ما شمت رائحه الوجود». در نظر این دسته از صوفیان عالم ظل حق است، ولی تفاوت دیدگاه این گروه با گروه دوم در این است که وجود ظلی عالم را تنها در مرتبه حس می‌دانند و در خارج و نفس الامر آن را عدم محض می‌دانند. (همان، صص ۳۲۹-۳۳۰)

سرهندی گروه اول را «اکمل و اتم و اسلم و اوفق به کتاب و سنت» می‌داند. به عقیده شیخ احمد گروه سوم، که معتقدان به وحدت وجودند، خود را عین حق یافتند، ولی از آنجا که «تعدّد و آثار خارجیّه متحقق ضرورت بود به ثبوت علمی قائل شدند» و اعیان را برزخ‌های میان وجود و عدم یافتند. از آنجا که نتوانستند بعضی مراتب وجود مخلوقات را از مبدأ جدا سازند، به وجوب وجود آن قائل نشدند و برای ممکن رنگ وجوب اثبات نمودند. بی‌آنکه بدانند همان رنگ نیز خود ممکن است و تنها در صورت و اسم به واجب مشابهت دارد. اگر می‌توانستند تمام ممکن را از واجب جدا سازند، هرگز خود را حق نمی‌دیدند و به یک وجود قائل نمی‌گشتند. گروه دوم از صوفیان نیز با اینکه عالم را در خارج موجود دانستند، ولی از آنجا که میان حق و عالم نسبت «ظلیت» قائل شدند چیزی از بقایای وجود را در ممکنات اثبات کردند. تنها گروه اول است که تمامی مراتب ممکنات را از واجب جدا نمود و هیچ مناسبتی میان حق و عالم نیافت. شیخ احمد می‌گوید: «پیش از ورود به طریقه نقشبندیّه و تا مدتی پس از ورود به آن از معتقدان به وحدت وجود بود و در زمره گروه سوم»، ولی پس از مدتی از آن مقام بیرون آمد و به مقام «ظلیت» که به گروه دوم تعلق داشت معتقد گشت. در این مقام خود و عالم را ظل یافت. با اینکه آرزو می‌کرد از مقام وحدت وجود بیرون برده نشود، به فیض خداوند او را به مقامی بالاتر که «مقام عبودیت» است رساندند و پس از نیل به آن مقام از مقامات گذشته توبه و استغفار نمود و دریافت که میان واجب و ممکنات هیچ مناسبتی وجود ندارد. (همانجا)

۷. اختلاف سرهندی با ابن عربی در باب وجود عالم

در مسئله وجود عالم، شیخ احمد با ابن عربی اختلاف رأی دارد. وی می‌گوید باور ابن عربی و پیروانش آن است که وجود عالم ظل حق است و این ظل جز در وهم نیست و بویی از وجود خارجی نبرده است. کثرت موهومه ظل وحدت موجوده است و در خارج موجود یکی است. (همان، ص ۱۱) «عالم اصلاً از خانه علم

بیرون نیامده است و بویی از وجود خارجی نیافته، بلکه عکوس آن صور علمیه است که در مرآت حضرت وجود ظاهر گشته است، نمودی در خارج پیدا کرده است و عوام را در توهم وجود خارجی انداخته است.» (همان، ج ۳، م ۶۷، ص ۵۰۹) سرهندی نیز ایجاد عالم را در مرحله وهم می‌داند. در حقیقت عالم نمودی بی‌بود است. مانند صورتی که شخص در آینه می‌بیند، ولی تفاوت نمود عالم با نمود صورت شخص در آینه این است که عالم از رهگذر اینکه به دست خداوند خلق شده است، نمودی با بود یافته است و لذا «نفس الامری» گشته است و احکام و آثار صادق بر آن مترتب است. (همان، ج ۳، م ۱۰۹، ص ۶۴۴)

شیخ احمد درباره تفاوت میان مرتبه وهم و مرتبه علم می‌گوید مرتبه وهم از مرتبه علم مناسبت و شباهت بیشتری به مرتبه خارج دارد. در واقع ثبوت وهم شباهتی تام به ثبوت خارجی دارد حال آنکه ثبوت علمی، وجودی ذهنی است. در مرتبه علم «بطون و کمون» است، ولی در مرتبه وهم گویا «ظلی از مرتبه خارج انداخته، ایجاد عالم در آنجا فرموده است و به ظل وجود خارجی، عالم را در مرتبه ظل خارج موجود ساخته است. پس در نفس خارج، جز یک ذات احدیت - جل سلطانیه - هیچ چیز موجود نباشد و در ظل خارج به وجود ظلی عالم با این تعدد و کثرت به ایجاد خداوندی - جل سلطانیه - موجود بود.» (همانجا)

در بحث صفات حق نیز سرهندی نه با نظر ابن عربی موافق است و نه با نظر علمای ظاهر، بلکه رأی خود را میان این دو می‌داند. او می‌گوید ابن عربی اسماء و صفات را در خارج از علم اثبات نمی‌کند. در حقیقت شیخ اکبر معتقد است که این اسماء و صفات در علم تمیز یافته‌اند و در مرآت ظاهر وجود، نمودی در خارج حاصل کرده‌اند، درحالی‌که به باور شیخ احمد «عالم عبارت از عدمات است که اسماء و صفات واجبی - جل سلطانیه - در خانه علم در آن‌ها منعکس گشته‌اند و در خارج به ایجاد حق - سبحانه - آن عدمات با آن عکوس، به وجود ظلی موجود شده.» از طرف دیگر، نظر علمای ظاهر که صفات ثمانیه را به وجود اصلی، در خارج موجود می‌دانند هم قبول ندارد. (همان، ج ۲، م ۱، صص ۱۰-۱۲) لب کلام سرهندی در این باره آن است که وجود اصلی تنها از آن حق است، ولی چون عالم به ایجاد حق وجودی ظلی یافته است، وجود آن در مرتبه ظلیت اصل است؛ لذا در این مرتبه صفات بیرون حق هستند و به حقیقت موجودند نه بر سبیل توهم.

در مکتوبی دیگر سرهندی با «نفس الامری» دانستن عالم به نقد این گفته ابن عربی که «ان شئت قلت انه حق و ان شئت قلت انه خلق و ان شئت قلت انه حق من وجه و خلق من وجه و ان شئت قلت بالتحییر لعدم التمییز بینهما» می‌پردازد. به باور وی درست است که تمیز میان حق و عالم در وهم است، ولی نفس الامری شدن عالم و وجود خارجی یافتن آن سبب گردیده است که حقیقت و ظاهر را نتوان عین یکدیگر دانست. کسی که قایل به عدم تمایز میان صورت و حقیقت است «زیاده بر تمیز وهمی نفهمیده و ورای امتیاز علمی ندانسته [است].» (همان، ج ۳، م ۷۱، صص ۵۱۶-۵۱۷) در جایی دیگر در واکنش به این گفته ابن عربی که «فان قلت بالتنزیه کنت مقیداً، و ان قلت بالتشبیه کنت محدداً، و ان قلت بالأمرین کنت مسدداً...» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۵۴) می‌گوید قول به تنزیه صرف محدود کننده حق نیست، همان‌طور

که جمع میان تنزیه و تشبیه کمال نیست و نقص است. ترکیب ناقص و کامل، ناقص است و نه کامل. (سرهندی، ج ۳، م ۷۴، ص ۵۲۸)

۸. تعینات وجود

در بحث تعینات وجود نیز سرهندی نظراتی متفاوت از مکتب ابن عربی دارد. اصل ایجاد عالم در نظر سرهندی «خَلْت» است. خَلْت نوعی محبت عام است که بر خلاف انواع دیگر محبت که باعث بی‌قراری و بی‌آرامی و درد و حزن می‌شود، همه عیش، فرح و انس است. اگر خَلْت نبود هیچ چیز موجود نمی‌شد. وجود عالم و نظام خلقت هر دو به خَلْت مربوط هستند. هم موجد از خَلْت بهره مند است و هم موجود. خَلْت باعث گردید که ممکن وجود را بپذیرد و به آن مأنوس گردد. (همان، ج ۳، م ۸۸، صص ۵۶۶-۵۶۷)

در نظر شیخ احمد وجود عین ذات نیست بلکه «تعیینی اسبق از تعینات حضرت ذات است». کسانی که قائل به یکی بودن ذات و وجود هستند تعین وجودی را بی‌تعین پنداشته‌اند و غیر ذات را ذات تصور کرده‌اند. در واقع تعین وجودی پیش از تعین علمی و فوق آن است. دیگر صوفیان همین تعین وجودی را عین ذات تصور کرده‌اند که از نظر سرهندی نادرست است. از نظر وی حتی میان تعین وجودی و تعین علمی، تعین دیگری وجودی دارد اقدم جمیع شئون است و وی آن را «شأن حیات» می‌نامد. شأن علم پس از شأن حیات است و تابع اوست. ویژگی شأن حیات- که تعینی میان تعین وجود و تعین علمی است- این است که مظهری ندارد تا در نظر آید، ولی مناسبتش به حضرت ذات از همه بیشتر است. با این حال فیوض و برکاتی که به روحانیان می‌رسد از اوست؛ (همان، صص ۵۷۳-۵۷۴) لذا تعین اول در نظر شیخ احمد تعین حضرت ذات است به حضرت وجود. تعین اول وجودی ربّ حضرت ابراهیم است. سایر تعینات در ضمن این تعین وجودی‌اند. «وصول به حضرت ذات- تعالی و تقدّس- بی‌توسط تعین اول وجودی و بی‌توسل تمامی کمالات ولایت ابراهیمی، میسر نیست. زیرا قباب اول مر آن مرتبه مقدسه را اوست و اوست که آیینه‌داری غیب الغیب فرموده است و ابطن بطون را به ظهور آورده است. پس هیچ کس را از توسط او چاره نبود.» (همان، ص ۵۶۹)

بر خلاف ابن عربی که تعین اول، تعین ثانی و جایگاه اعیان ثابت را وجوبی و سه تنزل دیگر- یعنی روحی، مثالی و جسدی- را امکانی می‌داند، سرهندی معتقد است که تمامی تعینات حتی دو تعین اول نیز امکانی هستند. به زعم وی کدام تعین می‌تواند لاتعین را متعین سازد. وقتی تعین اولیه یا آنچه صوفیه حقیقت محمدیه می‌گویند خود مخلوق و ممکن است، دیگر حقایق نیز به طریق اولی مخلوق و حادث خواهند بود. (همان، ج ۳، م ۱۲۲، ص ۶۹۸)

با اینکه شیخ احمد حقیقت محمدیه را تعین و ظهور حبی و همین‌طور مبدأ ظهورات و منشأ خلق مخلوقات می‌داند، (همان، ص ۶۹۲) ولی آن را با تعین اول یکی نمی‌داند. در نظر وی حقیقت محمدیه مخلوق است و ویژگی‌های امکانی دارد. وی در واقع جایگاه حقیقت محمدیه را به حقیقت کعبه و حقیقت قرآنی می‌دهد.

حقیقت کعبه ذات حق است و منظور سرهندی از حقیقت قرآنی شاید همان «شأن حیات» باشد که میان حقیقت کعبه و حقیقت محمدی واقع است. این دو به باور وی مسجود حقیقت محمدی هستند. حقیقت کعبه فوق حقیقت قرآنی است و در آنجا «همه بی‌صفتی و بی‌رنگی است و شؤن و اعتبارات را در آن موطن هیچ گنجایش نیست» سرهندی خود اذعان دارد که هیچ یک از صوفیان پیش از وی نه صراحتاً و نه حتی به زبان رمز و اشاره از این معرفتی که به وی رسیده است، سخن نگفته است و همین معرفت باعث شده است تا وی از دیگران ممتاز شود. (همو، ۱۹۸۴، ص ۷۸) در پاسخ به این اعتراض که مقصود از خلقت عالم حقیقت محمدی است حال آنکه وی آن را مسجود حقیقت کعبه می‌داند، می‌گوید: «حقیقت کعبه عبارت از ذات بی‌چونی واجب الوجود است که گردی از ظهور و ظلیت به وی راه نیافته است و شایان مسجودیت و معبودیت است. این حقیقت را -جل سلطان‌ها- اگر مسجود حقیقت محمدی گویند، چه محذور لازم آید و افضلیت آن از این، چه قصور دارد؟ آری! حقیقت محمدی از حقایق سایر افراد عالم افضل است، اما حقیقت کعبه معظمه از عالم عالم نیست تا به وی این نسبت نموده آید و در افضلیت او توقف کرده شود.» (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، م ۱۲۴، صص ۷۱۵-۷۱۶)

۹. عدم به مثابه حقایق ممکنات

به نظر شیخ احمد اعیان ثابته «عدمات» هستند. در واقع ممکنات که عدمات‌اند، در خارج طبق صور علمیه‌ای که در خانه علم خداست، وجود یافته‌اند. (همان، ج ۱، م ۲۳۴، صص ۴۶۱-۴۶۲) هر اسم و صفت متمیزی مقابل و نقیضی در مرتبه عدم دارد. به عنوان مثال: صفت علم در مرتبه عدم مقابل و نقیضی دارد و آن جهل است و یا نقیض و مقابل صفت قدرت در عدم، صفت عجز است. این عدمات متقابل نیز در علم خداوند «تفصیل و تمیز پیدا کرده‌اند و مرآیای اسما و صفات متقابل خود گشته‌اند و مجالی ظهور عکوس آن‌ها شده‌اند.» پس در حقیقت این عدمات که نقایض اسما و صفات هستند همان حقایق ممکناتند. «آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماهیات‌اند و آن عکوس، همچون صور حاله در آن موادند،» درحالی که به گفته وی این عربی حقایق ممکنات را همان اسما و صفات متمیزه در مرتبه علم می‌داند. نزد این عربی حقایق ممکنات صور علمی حق‌اند. این صور علمی همان صور شؤن و صفات واجبی هستند. (همان، ج ۲، م ۱، ص ۱۰)

سرهندی حقیقت و ذات انسان را نفس ناطقه می‌داند و حقیقت نفس ناطقه نیز عدمی است که از رهگذر انعکاس وجود و صفات وجودی، خود را موجود تصور کرده است. انسان، گرفتار جهلی مرکب است و تنها اگر مورد عنایت خداوند قرار گیرد در خواهد یافت که این صفات از او و قائم به او نیست. اگر انسان به دید و بینش کامل دست یابد در خواهد یافت که کمالات حاصله را بایستی به صاحبش بسپارد و خود را عدم محض بداند. چگونه عدم می‌تواند مدعی زوال گردد وقتی که اصلاً وجودی نداشته است که زوال یابد. این توهم زوالی که برای سالک در حین سلوک به وجود می‌آید حاصل زوال و فنای شهودی است و نه فنای

وجودی. (همان، ج ۳، م ۶۲، ص ۴۹۷) با این حال در مکتوب ۷۹ جلد سوم مکتوبات بر این گفته ابن عربی که «عالم، اعراض مجتمعه است که قیام به ذات واحد دارد» خرده می‌گیرد و می‌گوید: «ابن عربی در اینجا به دو نکته توجه نکرده است. یکی اینکه عارف کامل را از این حکم مستثنا نکرده است و دیگر اینکه وجود او را به ذات حق دانسته است، درحالی که قیام این عارف کامل به خودش است که همان اسما و صفات است و نه به ذات حق؛ چراکه ذات حق از عالم به طور ذاتی جداست، ولی این عارف تام‌المعرفه به حکم «المرء مع من أحب» از اصل خود گذشته است و با اصل اصل معیت یافته است. (همان، ج ۳، م ۷۹، ص ۵۴۶)

نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی آرای وجودشناختی سرهندی پرداختیم. همان‌گونه که دیدیم سرهندی با نظریه صوفیان در باب ظلیت عالم موافق است و در نفس خارج جز ذات حق چیز دیگری را موجود نمی‌داند، ولی برای آنکه از قول صوفیان به وحدت وجود پرهیز کند در خارج، برای وجود ظلی عالم، وجودی حقیقی قائل می‌شود و آن را نفس الامر می‌داند. اعتقاد صوفیان وجودیه به توحید وجودی را نیز حاصل علم الیقین می‌داند که در صورت گذر از این مقام و تجربه توحید شهودی، به عین الیقین تبدیل می‌گردد. سرهندی با وجود طرح نظریه وحدت شهود، آن را انتهای سلوک نمی‌داند. از نظر وی انتهای سلوک اعتقاد به تنزیه صرف حق و رسیدن به مقام «عبودیت» است، نه وحدت وجود یا شهود. ابن عربی هم بر این باور نیست که عالم وهم صرف است. درست است که آن را نفس الامر نمی‌داند، ولی حداقل عالم را توهمی خارجی می‌داند و نه توهم ذهنی صرف. باور به وجود خارجی عالم خواه به شکل توهم خارجی و یا نفس الامری شاید بتواند نقطه اشتراک سرهندی و ابن عربی باشد. مذاقه در نقدهای سرهندی بر ابن عربی ما را تا حدی با نظر شاه ولی الله دهلوی (د ۱۱۷۹ق) در رساله فیصله وحدة الوجود والشهود موافق می‌گرداند که اختلاف این دو اساسی نبوده است و تنها لفظی است. (زرین کوب، ۱۳۷۵، ص ۲۱۴)

یادداشت‌ها

^۱ خواجه محمد پارسا شرحی بر فصوص الحکم دارد. وی فصوص را جان می‌دانست و فتوحات مکیه را دل و عقیده داشت که هرکس فصوص را نیک بداند داعیه متابعت از پیامبر در وی قوی می‌گردد. (زرین کوب، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱) خواجه عبیدالله احرار هم در یکی از آثارش به شرح اشعار سخت و پیچیده فصوص پرداخته است. (مکی، ۱۳۸۴، مقدمه ص ۱۳) در این میان عبدالرحمن جامی (د ۸۹۸ق) بیشترین تأثیرپذیری را از مکتب ابن عربی دارد. کتاب نقد النصوص وی شرح فصوص است و اشعه للمعات او نیز شرح لمعات فخرالدین عراقی که بر وفق مشرب ابن عربی نوشته شده است. به عقیده ویلیام چیتیک، جامی سخنگوی مکتب ابن عربی است. (Chittick, 1979, p.140)

^۲ سرهندی در مکتوب ۴۳ در جلد یک مکتوبات از باقی بالله نقل می‌کند با وجودی که قبلاً هم می‌دانست، ولی یک هفته پیش از مرگش به عین الیقین دریافت که توحید (وجودی) تنها کوچه‌ای تنگ است و شاهراه دیگر است. (ص ۱۶۴)

^۳ با اینکه در قرن بیستم در پاکستان چهره یک اصلاح‌گر سیاسی از سرهندی ساخته می‌شود، ولی بررسی آثار سرهندی او را در درجه اول یک صوفی نشان می‌دهد. (رک: Buehler, 2011, p 13؛ p 115)

^۴ برای تعریف سرهندی از مقام نبوت و تفاوت آن با مقام ولایت رک: (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲، م ۵۲)

منابع و مآخذ

- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۷)، *فصوص الحکم*، تصحیح و ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ابن عربی، محی‌الدین، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، بیروت، دار صادر.
- ایرتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۵)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه: محمد جواد گوهری، تهران، روزنه.
- بیولر، آرتور، (۲۰۰۱)، *فهارس تحلیلی هشگانه مکتوبات احمد سرهندی*، لاهور، اقبال آکادمی پاکستان.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۹)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، تهران، جامی.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۶)، *درآمدی بر تصوف*، ترجمه: محمد رضا رجبی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۶۷)، *ابن عربی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، صص ۲۲۶-۲۸۴.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، *دنباله جستجو در تصوف*، تهران، امیرکبیر.
- سرهندی، احمد، (۱۳۸۳)، *مکتوبات امام ربانی*، ۲ مجلد، تصحیح: حسن زارعی و ایوب گنجی. زاهدان، صدیقی.
- سرهندی، احمد، (۱۹۸۴)، *مبدأ و معاد*، کراچی، برادران احمد.
- مکی، محمد بن مظفرالدین محمد، (۱۳۸۴)، *الجانب العربی فی حل مشکلات الشیخ محی‌الدین عربی*، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی.
- مجتبایی، فتح‌الله، (۱۳۷۵)، *احمد سرهندی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶، صص ۴۸-۵۸.

Ansari, Muhammad Abdul Haq, (1986), *Sufism and Shariah, A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, The Islamic Foundation.

Buehler, Arthur, (1998), *Sufi Heris of the Prophet, The Indian Naqshbandiyyah and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. University of South Carolina.

Buehler, Arthur, (2011), *Revealed Grace, The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi*, Fons Vitae.

Chittick William C, (1979), *The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami*, Studia Islamica, No. 49, (1979), pp 135-157.

Friedmann, Yohanan, (1971), *Shaykh Ahmad Sirhindi, An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal- London.

Haar, Ter, (1992), *Follower and Heir of the Prophet, Shaykh Ahmad Sirhindi as Mystic*, Leiden, Van Het Oosters Instituut.

Weismann, Itzhak, (2007), *The Naqshbandiyyah, Orthodoxy and Activism in a World Wide Sufi Tradition*, Routledge.