

شیخ احمد سرهندی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی

مرتضی کربلایی / دکترای تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم
 دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵
 karbalaei.morteza@gmail.com

چکیده

وحدت وجود از اصلی‌ترین تعالیم تصوف و عرفان اسلامی است. از نگاه عارفان مسلمان، موجود حقیقی تنها حق تعالی است و مخلوقات، ظهورات آن موجود حقیقی‌اند. ابن عربی در سده هفتم هجری تبیین‌های دقیقی از این نظریه ارائه می‌کند. شیخ احمد سرهندی با دیدگاه ابن عربی مخالفت کرده است. انتقادات وی، به مسئله عینیت حق با اشیا و برداشت ناشی از آن تحت عنوان «همه اوست» و نیز به معیت و سریان حق در عالم و اتصاف حق به امور مذموم و پست است. در این مقاله پس از اشاره به احوال و آثار سرهندی و وضعیت زمانه وی، انتقاداتش درباره نظریه وحدت وجود را بررسی کرده‌ایم. در نهایت، برآنیم که سرهندی به واسطه پایبندی به مبانی علم کلام، به عمق معنای تمایز احاطی موجود در کلام ابن عربی مبنی بر تمایز حق از خلق پی نبرده و نظریه خلقت را جایگزین نظریه تجلی کرده و با باور به ضرورت تفکیک میان اعتقادات دین اسلام و مکتب ودائنه هندویسیسم، قائل به وحدت شهود شده است.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، ابن عربی، وحدت شهود، سرهندی، عرفان اسلامی.

نظریه وحدت وجود از بنیادی‌ترین آموزه‌هایی است که عارفان در مباحث وجودشناسی عرفانی مطرح کرده‌اند. ایشان معتقدند در نظام هستی فقط یک حقیقت وجود دارد و آن حق است. کثرات، تجلیات حق تعالی هستند که مجازاً موجودند. وحدت وجود با ظهور ابن عربی در سده هفتم قمری به صورت منسجم جلوه‌ای تازه یافت و بن‌مایه دستگاه عرفانی وی را تشکیل داد. این دیدگاه که نتیجه شهود عارفان است، در بین بیشتر مشایخ تصوف مقبولیت دارد. در این میان، شیخ/احمد سرهندی، از مشایخ تأثیرگذار تصوف در شبه قاره هند، با نظریه وحدت وجود/ابن عربی مقابله کرده است. وی برخلاف مشرب مشایخ عرفانی خود، معتقد به وحدت شهود است.

۱. احوال و آثار سرهندی و وضعیت زمانه وی

شیخ/احمد سرهندی (۱۰۳۴-۹۷۱ ق)، معروف به «مجدد الف ثانی» متکلم و عارف مشهور هند در قرن یازدهم قمری از مشایخ تأثیرگذار طریقه نقشبندیه است (سرهندی، ۱۹۷۱ م، ص ۲۸ و ۴۷؛ سرور غلام، ۱۸۹۴ م، ص ۶۰۷). پدرش، شیخ عبدالاحد، از عالمان منطقه سرهند و از مشایخ سلسله چشتیه صابریه بود (کشمی، ۱۳۰۷ ق، ص ۹۲-۹۱). شیخ/احمد تحصیلات مقدماتی را نزد پدر فراگرفت و در خردسالی حافظ قرآن شد. در آغاز جوانی برای تکمیل تحصیلات به سیالکوت رفت و علوم عقلی را نزد کمال الدین کشمیری و حدیث و فقه را از شیخ یعقوب کشمیری فراگرفت. از قاضی بهلول بدخشی اجازه روایت گرفت و به اشاره وی به تدریس علوم دینی و تصحیح صحاح سته و تألیف برخی رسایل به زبان فارسی و عربی پرداخت (همان، ص ۱۲۸-۱۲۷؛ رحمان علی، ۱۳۱۲ ق، ص ۱۰). در این دوران، شهر آگره (اکبرآباد)، مرکز دولت اکبرشاه شده بود و به سبب فعالیت عالمان و ادیبان برجسته، شیخ/احمد را به سوی خود جلب نمود (مجتبایی، ۱۳۷۷ ش، ص ۴۸). وی فضای فرهنگی آگره را با تمایلات علمی خود همراه ندید از این رو، شهر را ترک کرد و به تهانیسر رفت و در آنجا با دختر حاجی سلطان، از امیران آنجا و از نزدیکان حاکم، ازدواج کرد؛ سپس به سرهند رفت و فعالیت‌های علمی خود را از سر گرفت (سرهندی، ۱۹۷۱ م، ص ۳۳؛ کشمی، ۱۳۰۷ ق، ص ۱۳۶-۱۳۵؛ مجتبایی، همان، ص ۴۹). شیخ/احمد نزد پدر خود در طریقه چشتیه سلوک کرد و از پدر اجازه ارشاد دریافت نمود. پدرش در سال ۱۰۰۷ ق درگذشت و شیخ/احمد یک سال پس از پدر عزم حجاز نمود. در دهلی با خواجه محمد باقی بالله، از مشایخ نقشبندیه، ملاقات کرد و چنان مجذوب او شد که از ادامه سفر منصرف گردید. مدتی در خانقاه خواجه محمد باقی بالله به ذکر و ریاضت به روش نقشبندیه مشغول شد و پس از اخذ اجازه ارشاد از وی، به سرهند بازگشت (کشمی، همان، ص ۱۵۶-۱۳۷؛ مجتبایی، همان، ص ۵۰-۴۹). شیخ/احمد پس از وفات خواجه باقی بالله در ساله ۱۰۱۲ ق در سرهند همچنان به تألیف و تدریس و تعلیم طریقه نقشبندیه مشغول بود. وی نهضتی اصلاح‌گرایانه را در شبه‌قاره هند آغاز کرد و با بدعت‌های اکبرشاه و اطرافیانش به مقابله برخاست و از ترویج دین الهی اکبر جلوگیری کرد و ترویج شریعت اسلام را مجدثانه پی گرفت (همان).

یکی از اقدامات سرهندی در راستای حرکت احیاگرانه و اصلاحی خود در شبه‌قاره، تألیف کتب متعددی در

موضوع عرفان، کلام و مسائل عقیدتی است. آثار وی عبارت‌اند از: ۱. رساله در ردّ روافض؛ ۲. رساله اثبات النبوة؛ ۳. رساله تهلیلیه؛ ۴. مبدأ و معاد؛ ۵. معارف لدنیه؛ ۶ شرح رباعیات خواجه باقی بالله؛ ۷. مکتوبات که مهم‌ترین و مشهورترین اثر وی است. مکتوبات مجموعه نامه‌هایی است که شیخ/احمد از حدود سال ۱۰۰۸ق تا پایان عمر خطاب به مریدان، صوفیان و دانشمندان عصر خود نوشته است. علاوه بر آثار یادشده، چند رساله دیگر نیز در تذکره‌ها با نام‌های مکاتفات عینییه و تعلیقات، آداب المریدین و رساله جذبه و سلوک، در شمار تألیفات سرهندی آمده است (کشمی، همان، ص ۲۴۰).

۲. اوضاع فرهنگی - اجتماعی و سیاسی دوران سرهندی

دوران حیات و ارشاد شیخ/احمد سرهندی، مصادف با زمان سلطنت دو پادشاه گورکانی به نام اکبرشاه و جهانگیر پسر اکبرشاه بوده است. اکبرشاه (م ۱۰۱۴ ق) در دو دهه نخست حکومت خود بر هند، همچون یک مسلمان سنی مذهب معتقد، به اداره کشور پرداخت و در نتیجه مسلمانان اهل سنت را به تأیید خود جلب کرده بود؛ اما پس از مدتی درصدد پایه‌گذاری دینی تازه به نام «دین الهی» برآمد و به فردی با اندیشه‌های تساهل‌آمیز تغییر جهت داد (شیال ۱۳۸۳، ص ۲۱-۲۲؛ بیلگن ابراهیم، ۱۳۸۹، ص ۴۹؛ احمد عزیز، ۱۳۶۶، ص ۴۶-۴۴). انگیزه بدعت‌گذاری و دین‌سازی وی گویا احساس نیاز به ایجاد وحدت میان ادیان و نحله‌های مختلف و رفع مجادلات مذهبی در قلمرو حکومت خود بود؛ اما هرچه بود، موجب اعتراض فقها و متشرعان، از جمله سرهندی، به وی شد. شیخ/احمد مبارزات خود را در دو جبهه پی گرفت: از سویی با سیاست‌های دور از شریعت حکومت مخالفت می‌کرد و عالمانی را که با این اعمال موافقت می‌کردند یا با سکوت از کنار آن می‌گذشتند، نکوهش می‌کرد؛ و از سوی دیگر، درصدد تطهیر تصوف اسلامی رایج در هند از عوامل منافی شریعت اسلام برآمد (مجتبایی، ۱۳۷۷، ص ۴۸؛ سرهندی، ۱۳۳۱ق، دفتر اول، ن ۳۳، ص ۴۵ و ن ۴۷، ص ۱۲۳). نهضت بهکتی از دیگر عوامل زمینه‌ساز حرکت اصلاحی سرهندی است. این نهضت به موازات نفوذ اسلام و تأثیر خانقاه‌های صوفیه گسترش یافت. کبیر داس، از معروف‌ترین اشخاصی است که در این جریان در شمال هند مؤثر بوده است. وی با عقاید اسلامی و اصطلاحات عرفانی آشنا بود و سعی داشت اسلام و هندویسم را به هم نزدیک سازد و اختلافات آنها را، در امور ظاهری قلمداد کند. طریقه وی در سراسر نواحی شمالی هند رواج یافت. کسانی همچون نانک و رام داس از پیروان کبیر بودند (مجتبایی، ۱۳۷۸، ص ۵۷۵؛ رضوی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۸-۴۵۶). سرهندی با عقاید کبیر مخالفت کرد و در آثار خود به نقد آنها پرداخت (سرهندی، همان، دفتر اول، نامه ۱۶۷).

اساس طریقه نقشبندیه التزام کامل به شریعت و پیروی از سنت بوده است. تصوف سرهندی نیز بر همین اساس استوار بود. از دیدگاه وی، سماع و احوال وجدآمیز با آموزه‌های شریعت مخالف بود. سرهندی برخلاف صوفیان طریقه چشتیه، با سماع و وجد و تواجدهای مخالف می‌کرد و آن را از قبیل استدرج و داخل شدن در لهو و لعب می‌پنداشت (همان، ن ۲۶۶، ص ۴۹۲؛ همو، ۱۳۸۸ق، ص ۷۶). وی تحصیل علوم دینی را بر سلوک در طریقت مقدم می‌دانست و مریدان خود را به آموختن علوم دینی، همچون فقه و حدیث و تفسیر، ترغیب می‌کرد (کشمی، ۱۳۰۷ ق، ص ۲۱۲-۲۱۰).

در دوران شیخ/احمد، اندیشه‌های عرفانی/ابن عربی در شبه‌قاره هند و دیگر مناطق اسلامی، در بین اهل‌عرفان گسترش یافته بود. سرهندی در جوانی از پیروان مکتب محیی‌الدین و طرفداران نظریه وحدت وجود بود (همان، ن ۳۱، ۳۳، ۲۱) ولی در دوره‌های بعدی با برخی از آراء محیی‌الدین به مخالفت برخاست. جهت نخست مخالفت شیخ احمد با شیخ/اکبر این تلقی بود که عقاید عرفانی/ابن عربی با نوعی تسامح در قبال ادیان مختلف همراه بود و پیروان این مکتب همه ادیان را جلوه یک حقیقت می‌بینند.

با گسترش نهضت بهکتی و اندیشه‌های تساهل‌آمیز کبیر و رواج تصوف و عرفان اسلامی، بیم آن می‌رفت که در اعتقادات مسلمانان خلل پدید آید. پیش از دوران اکبرشاه، در میان مسلمانان و هندوان افراد فراوانی در عین اعتقاد به ذات واحد الهی، به وحدت ادیان قائل بودند. ایشان نه کافر و نه مسلمان، بلکه موحد شناخته می‌شدند؛ ولی شیخ/احمد با این نگرش مخالف بود و در یکی از نامه‌های خود، صراحتاً کسانی را که چون کبیر و پیروان و همفکران او «رام» و «رحمان» و «کریشنا» را یکی می‌دانستند، به بی‌عقلی محکوم می‌کند. وی می‌نویسد:

«به تقلید ایشان نباید رفت. هزاران نماز است که کسی پروردگار عالمیان را به اسم رام و یا کرشن یاد کند، در رنگ آن است که پادشاه عظیم‌الشأن را به اسم اراذل کناس یاد کند، رام و رحمن را یکی دانستن از نهایت بی‌عقلی است. خالق با مخلوق یکی نمی‌شود. بعد از پیدا شدن اینها چه شد که نام رام و کرشن به او سبحانه اطلاق می‌کند و یاد کرشن و رام را یاد پروردگار می‌دانند؟ حاشا و کُنا (همان، ن ۱۶۷، ص ۲۷۸). یکی دیگر از عوامل حرکت اصلاحی سرهندی، شباهت میان آرای/ابن عربی و مکتب ودانتئه هندوئیسم است (احمد عزیز، بهمن ۱/۱۳۸۵، ص ۶۴-۶۵).

در دوران فعالیت‌های دینی و اجتماعی سرهندی، خلأ معنوی زیادی در شبه‌قاره هند وجود داشت. در این زمان، علوم دینی محدود به علم کلام و آن نیز مبتنی بر تفسیر علمای درباری و همراه با تعصب بود و دریچه هر نوع پژوهش و نواندیشی بسته بود. تمام مطالعاتی که درباره علوم دینی صورت می‌گرفت، با تکیه بر ظواهر دین بود. این فضا موجب خلأ معنوی و در نتیجه ظهور بدعت‌هایی در دین شد (همو، ۱۳۶۶، ص ۱۲).

۳. ابن عربی از دیدگاه سرهندی

دیدگاه سرهندی درباره ابن عربی یکسان نیست؛ وی گاهی از ابن عربی تمجید نموده، گاه وی را نقد کرده و در مواردی به تبیین دیدگاه‌های وی پرداخته است:

الف. شیخ احمد از ابن عربی به «اولیای مقبولان» تعبیر کرده و برخی از آرای او را که با آنها مخالفت کرده، از باب خطای کشف دانسته و افراط و تفریط درباره ابن عربی را دور از اعتدال خوانده است (سرهندی، ۱۳۳۱ق، دفتر اول، ن ۲۶۶، ص ۴۷۰؛ همان، دفتر سوم، ن ۷۷، ص ۴۴۵ و ن ۱۷۹، ص ۴۴-۴۵).

ب. سرهندی در برخی موارد وحدت وجود/ابن عربی را نتیجه استیلاي حبّ حق تعالی در غلبه سکر می‌داند و کلمات عارفانی همچون حلاج در «أنا الحق» و با نیرید بسطامی در «سبحانی ما أعظم شأنی» را نیز نتیجه غلبه

احوال سکرآمیز می‌داند (همان، دفتر ۲، ن ۴۲، ص ۱۸؛ همان، ن ۳۱، ص ۸۸؛ دفتر سوم، ن ۷۴، ص ۴۴۴؛ همو، ۱۳۸۴ق، ص ۲۸ و ۴۴).

ن. سرهندی، *ابن عربی و تابعانش را واصل به حق دانسته*، اما سخنان ایشان را در موضوع وحدت، وجود موجب گمراهی خلق می‌داند (همان، دفتر اول، ن ۱۶۰، ص ۲۶۵-۲۶۴).

د. از دیدگاه سرهندی، کسانی چون *ابن عربی* به دلیل خطای کشفی شان - که حکم خطای اجتهادی را دارد - نه تنها سرزنش نمی‌شود، بلکه یک درجه از درجات صواب در حق ایشان محقق است (همان، ن ۳۱، ص ۸۹).

ه. شیخ احمد بیان می‌کند که تحقیقات *ابن عربی* در مسئله توحید، از کمال معرفت است و موجب دوری از شبهه‌های حلول و اتحاد می‌شود (همان، دفتر سوم، ن ۸۹، ص ۴۴-۴۵، ن ۷۹، ص ۱۹).

و. شیخ احمد در مکتوبی که به ملاحسن کشمیری نوشته، در رد این گفته شیخ عبدالکبیر یمنی که، حق سبحانه عالم به غیب نیست، و بیان این معنا که کلام پیامبر اکرم ﷺ در معارف و اعتقادات، معیار و میزان است، می‌نویسد: مخدومانه فقیر را تاب استماع امثال این سخنان اصلاً نیست. بی‌اختیار رگ فاروقی‌ام در حرکت می‌آید و فرصت تأویل و توجیه آن نمی‌دهد. قائل آن سخنان، شیخ کبیر یمنی باشد یا شیخ اکبر ثامی [ابن عربی]؛ کلام محمد عربی علیه و علی آله الصلوة والسلام محور کار است، نه کلام محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین قونویوی و عبدالرزاق کاشی. ما را با نص کار است و نه به فص. فتوحات مدینه از فتوحات مکیه مستغنی ساخته است (همان، دفتر اول، ن ۱۰۰، ص ۲۰۵).

۴. مخالفت سرهندی با ابن عربی

مخالفت‌های سرهندی با *ابن عربی* شامل موارد ذیل است:

الف. شیخ احمد برخلاف *ابن عربی*، که مرتبه ولایت نبی را برتر از مرتبه نبوت همان نبی می‌دانست و ولایت را اصل و نبوت را فرع آن می‌شمرد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۶۲ و ۱۳۶-۱۳۴)، نبوت را برتر از ولایت و اصل می‌داند (سرهندی، ۱۳۸۸ق، ص ۷۱-۷۰؛ همو، ۱۳۰۴ق، ص ۸۷-۸۶؛ همو، ۱۳۳۱ق، دفتر اول، ن ۲۶۰، ص ۲۶۶ و ۱۰۸ و ۹۵).

ب. در مسئله خیر و شر نیز سرهندی دیدگاه *ابن عربی* را که قائل به جمع میان تشبیه و تنزیه، و تشبیه در عین تنزیه است، نمی‌پذیرد (همان، دفتر اول، ن ۲۴۴؛ در مورد دیدگاه ابن عربی نک: ابن عربی، همان، ص ۷۰ و ۹۳). ج. *امام ربانی* با مسئله انقطاع عذاب در جهنم نیز مخالفت کرده است (همان، دفتر اول، ن ۲۶۹، ص ۴۷۹؛ همو، ۱۳۸۸ق، ص ۸۱).

د. وی با مسئله عینیت صفات حق با ذات و عینیت صفات با یکدیگر نیز مخالفت نموده و کلام شارحان *ابن عربی* را رد کرده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۵-۲۴؛ همو، ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، ن اول و دفتر سوم، ۱۱۲ و ۱۱۳ و ۱۱۴؛ همو، ۱۳۸۸ق، ص ۱۹-۱۶ و ۵۶-۵۵).

۵. سرهندی و پایبندی به مبانی علم کلام

نظام الهیاتی حاکم بر شیخ احمد، سلسلی - تنزیهی است. وی دیدگاه جمع میان تشبیه و تنزیه را که رأی مختار

ابن عربی است، رد کرده و نظریهٔ تنزیه صرف را به‌عنوان دیدگاه خود تبیین نموده است (همو، ۱۳۳۱ق، دفتر سوم، ن ۷۷، ص ۴۳۵؛ همو، ۱۳۸۴ق، ص ۵۰). تشبیه عبارت است از یکسانی و یکی دانستن حق و خلق، و تنزیه بدین معناست که ذات حق، دارای حقیقتی جدای از ممکنات بوده و نسبتی با آنها نداشته باشد. ابن عربی، نه تشبیه محض را برمی‌تابد و نه تنزیه صرف را صحیح می‌داند. وی قائلان به تنزیه و تشبیه محض را جاهل و ناقص المعرفه می‌داند (ابن عربی، همان، ص ۶۱ و ۶۸). ابن عربی در مقام رد تشبیه و تنزیه محض بر این باور است که تنزیه محض منافی اطلاق مقسمی ذات حق است؛ زیرا هنگامی که حق بنا بر اطلاق مقسمی خود حتی مقید به قید اطلاق نیست، نمی‌توان مخلوقی را در عالم یافت که خالی از حق باشد. از این رو تنزیه حق از خلق، مساوی تقیید اطلاق مقسمی اوست. هنگامی که تنزیه محض از خلق، منافی اطلاق ذات باشد، تشبیه محض نیز موجب محدودیت و تقیید حق است (همان، ص ۶۹).

به باور ابن عربی، نظریهٔ جمع میان تشبیه و تنزیه، از متون دینی اسلام و دیگر شرایع آسمانی به دست می‌آید. حق تعالی بر اساس اطلاق مقسمی خود، عینیت با خلق داشته (تشبیه)، همچنین با توجه به اطلاق مقسمی، تمایز احاطی از خلق دارد (تنزیه؛ همو، بی‌تا، ۱۸۱؛ فتوحات، ج ۱، ص ۴۴-۴۳).

سرهندی به رغم آگاهی داشتن از تنزیه حق سبحانه به لحاظ مقام اطلاق ذاتی، آن گونه که در کلمات ابن عربی آمده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲ ص ۶۱۴؛ ج ۳ ص ۷۲ و ۱۶۲)، با آن مخالفت کرده و وجود هر گونه نسبت میان حق و عالم را انکار نموده است (همو، ۱۳۳۱ق؛ دفتر سوم، نامه ۷۹، ۱۹؛ سرهندی ۱۹۷۱م، ملفوظات، ۱۴۷-۱۴۶).

تأکید بر مسئلهٔ بینونت میان خالق و مخلوق و نظریهٔ خلقت، جزء اصول علم کلام است. شیخ احمد در مکتوبات خود بیان می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ را در عالم رؤیا دیده است و حضرت خطاب به ایشان فرموده‌اند که تو از مجتهدان علم کلام هستی (همان، دفتر اول، ن ۲۶۶، ص ۴۶۲؛ کشمی ۱۳۰۷ق، ص ۲۱۰).

۶. وجودشناسی از دیدگاه سرهندی

سرهندی آرای وجودشناختی خود را با دقت زیادی بیان نموده است. وی هنگام تبیین دیدگاه‌های اختصاصی خویش دربارهٔ هستی، تفاوت نظر خود را با دیدگاه ابن عربی بیان کرده است.

شیخ احمد دربارهٔ وجود حق تعالی، همچون دیگر عارفان بر این باور است که در جهان خارج هیچ موجودی غیر از حق تحقق ندارد و ممکنات، همگی معدوم‌اند و بهره‌ای از وجود ندارند. از نظر شیخ، در مرتبهٔ خارج، غیر از ذات و صفات خداوند چیز دیگری موجود نیست. وی در توضیح این مطلب، از مثال نقطهٔ جواله استفاده می‌کند و می‌گوید: که انسان گمان می‌کند دایره‌ای در اثر جولان در خارج تحقق دارد؛ حال آنکه در خارج فقط نقطه هست و دایره معدوم بوده؛ و این وهم انسان است که به دایرهٔ وهمی وجود خارجی داده است. شیخ می‌گوید: ممکنات معدوماتی‌اند که در مرتبهٔ وهم و حس به طریق ظلیت موجودند و در عالم هستی تنها حق تعالی وجود حقیقی دارد (همو ۱۳۳۱ق، دفتر سوم، ن ۵۸، ص ۳۰۲، ۴۰۳-۴۰۲؛ دفتر دوم، ن ۴۳، ص ۷۹؛ ن ۹۸، ص ۲۵۴؛ دفتر سوم، نامه ۶۷، ۴۱۹، نامه

۹۹ و نامه ۱۰۹، ص ۵۲۹). از نگاه سرهندی، اشیا در خارج نه تنها وجودی ندارند، بلکه برخلاف رأی ابن عربی نمودی هم ندارند. وی اختلاف نظر خود با ابن عربی را چنین بیان می‌کند:

نزد فهم این فقیر، حقایق ممکنات، عدمات اند و نزد حضرت شیخ، وجودات متنزله؛ و حضرت شیخ نمود کثرت را در خارج اثبات کرده است و گفته که صور علمیه متکثره - که حقایق ممکنات اند و تعبیر از آنها به اعیان ثابت‌ه کرده است - در مرآت ظاهر وجود تعالی، که جز او در خارج موجودی نیست، منعکس گشته، در خارج نمودی پیدا کرده‌اند و می‌نمایند که در خارج اند و فی الحقیقه غیر از یک ذات تعالی در خارج موجودی نیست... این فقیر به آن مهتدی گشته است اشیا را چنانچه در خارج وجودی نیست، نمودی هم نیست. ایشان را به خانه خارج بر همان بی‌رنگی خود است؛ نه وجودی است غیر را در وی، نه نمودی. اگر نمود است او را، در مرتبه وهم است (همان، ۴۰۳-۴۰۲؛ همان، ن ۶۷ ص ۴۲۰-۴۱۹).

بر اساس دیدگاه امام ربانی، میان وجود حق و ذات وی، رابطه عینیت برقرار نیست. شیخ احمد برخلاف ابن عربی، قائل است که وجود نه عینیت با ذات دارد و نه زاید بر ذات است (همو، ۱۳۰۴ق، ص ۲۴). شیخ وجود را عین ذات دانستن و امر دیگری و رای وجود برای ذات حق قائل نشدن را کوتاهی نظر می‌داند. وی به کلام شیخ علاءالدوله سمنانی استناد می‌کند که «فوق عالم الوجود عالم الملك الودود» بالاتر از مرتبه وجود، مقام ذات حق است (همان). حق به ذات خود موجود است، نه به وجود؛ برخلاف ممکنات که به وجود، موجودند. سرهندی بر این باور است که وقتی گفته شود حق به ذات خودش موجود است، در نتیجه در موجودیت خود نیاز به وجود ندارد تا مجبور شویم بگوییم که وجود او عین ذات است، نه زاید بر ذات، تا مفردی برای احتیاج واجب به غیر بیابیم. وی متوجه است که اگر وجود زاید بر ذات حق باشد، مستلزم احتیاج واجب به غیر است؛ لذا می‌گوید: وجود واجب به ذات خود موجود است و عرض عام ذات واجب است (همان، ص ۳۵-۳۴). از نگاه شیخ احمد، ذات حق و رای وجود و وجوب است و هیچ نسبتی با وجوب و وجود و امکان ندارد. وی این مطلب را از معارفی می‌داند که حق تعالی به او اختصاص داده است (همو، ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، نامه دوم، ۱۲؛ همان: دفتر سوم، نامه ۵۶۹، ۱۲۲). سرهندی بر این باور است که لازمه این معنا که وجود عین ذات حق بوده و نسبتی میان حق و عالم برقرار باشد، خارج شدن حق از مقام غنای ذاتی خود است (همان، دفتر دوم، ن اول، ص ۱۰).

از دیدگاه شیخ احمد، مخلوقات، سایه حضرت حق و اسما و صفات اویند. مخلوق یک وجه وجودی دارد که در آن، صفات کمالی حق متجلی می‌شود؛ و یک وجه عدمی که منشأ شرارت است (همان، دفتر دوم، نامه اول، ص ۹-۸). به تعبیر سرهندی، ممکن الوجود شیخ واجب است نه عین آن؛ زیرا حقیقت ممکن الوجود عدم است و عکسی از اسما و صفات حق در آن عدم انعکاس یافته؛ و در نتیجه، ممکن شیخ و مثال اسما و صفات حق است (همان).

تفاوت دیدگاه ابن عربی و شیخ احمد در باب وجود ممکنات در چیست؟ ابن عربی وجود را خیال می‌انگارد و وحدت را به حق نسبت می‌دهد و آنچه در کثرت امکانی جریان دارد را تجلیات حق می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰،

ص ۱۰۳-۱۰۲) شیخ/حمد نیز وجود ممکن را پرتو وجود واجب گرفته است. وی متوجه اشتراک لفظی بیان خود با تعبیر ابن عربی بوده است؛ و از این رو، از سوی مستشکلی اشکال می‌کند:

اگر گویند شیخ محیی‌الدین و تابعان او نیز عالم را ظلّ حق می‌دانند تعالی، پس فرق چه بود؟ گوییم که ایشان وجود آن ظلّ را جز در وهم نمی‌انگارند و بویی از وجود خارجی در حق آن تجویز نمی‌نمایند؛ بالجمله کثرت موهوم را ظلّ وحدت موجود تعبیری نمی‌نمایند و در خارج وجود واحد را می‌دانند تعالی؛ شتّان ما بینهما. پس منشأ حمل ظلّ بر اصل و عدم آن، حمل اثبات وجود خارجی گشت مر ظلّ را... در نفی وجود اصلی از ظلّ، فقیر و ایشانان شریک‌اند و در اثبات وجود ظلّ، متفق؛ لیکن این فقیر وجود ظلی را در خارج اثبات می‌نماید و ایشانان وجود ظلی را در وهم و تخیل می‌انگارند و در خارج، جز احدیت مجرده را موجود نمی‌دانند (همان، ص ۱۰).

شیخ/حمد در جای دیگر با خود این‌گونه واگویی می‌کند که چه تفاوتی است میان دیدگاه من، که ممکن را ظلّ واجب دانسته‌ام و نسبت میان واجب تعالی و ممکن را نسبت اصالت و ظلّیت معنا کرده‌ام با دیدگاه ابن عربی که ممکن را به همین اعتبار ممکن می‌داند و واجب تعالی را حقیقت ممکن گوید؟ وی پاسخ می‌دهد که این قسم علوم که ابن عربی اثبات نسبت میان واجب و ممکن می‌نماید، ناشی از عدم وصول به حقیقت مطلب است. وی قول به ظلّ بودن ممکن را موهوم مثل و شریک قرار دادن برای خدا می‌داند و قائل است هیچ مخلوقی ظلّ خالق خود نیست و عالم، غیر از مخلوق بودن، انتسابی به خالق ندارد (سرهندی، ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، ن ۱۲۲، ۵۷۴).

سرهندی در تبیین نسبت عالم با ذات حق، دیدگاه ابن عربی و پیروانش را که تجلیات را اعراضی دانسته‌اند که قیامشان به ذات حق مطلق به قید اطلاق (نفس رحمانی) است، نقد می‌کند (قیصری، همان، ص ۷۶-۷۵). از نگاه وی، عالم اعراضی است که قیام به اسما و صفات حق؛ دارند، نه ذات حق. زیرا ممکنات ظلّ اسما و صفات اند و عالم هیچ نسبتی با مرتبه ذات ندارد (همان، دفتر سوم، نامه ۸۰، ۴۵۸ و نامه ۷۹، ۴۵۲؛ همان: دفتر دوم، نامه ۲۵، ۱۲۴).

شیخ/حمد مراتب موجودات را به سه مرتبه وهم، نفس امر و خارج تقسیم می‌کند. مرتبه وهم، مرتبه اکثر افراد عالم است و تنها انبیا و فرشتگان و تعداد اندکی از اولیای الهی از این مرتبه بیرون آمده‌اند که وجودشان مناسب وجود نشئه آخرت است. مرتبه دوم، نفس امر است که صفات و افعال واجب تعالی در آن وجود دارد و همچنین وجود نشئه آخرت و فرشتگان و اندکی از اولیا در آن مرتبه ثابت است. این مرتبه قوی‌تر از وجود وهمی است؛ بنابراین خیر و کمال در آن کامل‌تر است. باید از وجود وهمی به سوی وجود نفس امری حرکت کرد؛ چنانکه انبیا و اولیا چنین کرده‌اند. انبیا و ملائکه و برخی از پیروان انبیا به نهایت درجه وجود نفس امری رسیده‌اند و نظاره‌گر کلمات و حروف قرآن می‌شوند. مرتبه سوم مرتبه خارج است که مرتبه ذات و صفات ثمانیه واجب‌الوجود است (همان: دفتر سوم، نامه ۱۰۰، ۵۰۹ و نامه ۱۰۹، ۵۲۹؛ همو، ۱۳۸۴ق، ص ۶۴).

ذات حق و صفات ثمانیه	{ مرتبه خارج
اسماء و صفات	{ مرتبه نفس امر
ظلال اسما و صفات	{ مرتبه حس و وهم

(ممکنات)

۱-۶. مراتب هستی از دیدگاه سرهندی

سرهندی بر این باور است که ممکنات موهوم‌اند. مراد از موهوم بودن، همچون نظر سوفسطاییان، این نیست که عالم اختراع وهم باشد؛ بلکه عالم در مرتبهٔ وهم به قدرت حق تعالی مخلوق شده است و ثبوت دارد (همان، نامه ۲۷، ۴۹۹؛ همان: نامه ۶۸، ۴۲۱-۴۲۰). سرهندی می‌نویسد:

ثبوت عالم در مرتبهٔ وهم و حس است، نه در مرتبهٔ خارج تا منافی او بود. پس رواست که عدم در مرتبهٔ حسّ و وهم ثبوت پیدا کند و به صنع خداوندی جلّ سلطانه، اتقانی و رسوخی آنجا او را حاصل شود و در آن مرتبه به طریق انعکاس و ظلّیت، حی و عالم و قادر و مرید و بینا و شنوا و گویا بود و از مرتبهٔ خارج، هیچ نامی و نشانی از وی نباشد و در خارج، غیر از ذات و صفات واجبی جلّ سلطانه، هیچ چیز ثابت و موجود نبود (همان، ن ۵۸، ۴۰۲-۴۰۱).

سرهندی، تعبیر قرآن کریم در مورد قرب، معیت و احاطهٔ حق بر عالم را از قبیل متشابهات می‌دانسته، و بیانات عارفان در این باره را شطحیات می‌داند و می‌گوید: حق تعالی از قرب و معیتی که در فهم انسان درآید، منزّه است (همان: دفتر سوم، نامه ۶۳، ۴۱۰؛ همو، ۱۳۰۴ ق: ۶۱ و ۸۸). وی قرب و اتصال خداوند سبحان به عالم، را به آینه و صورت در آینه تشبیه کند: صورت در آینه وجود وهمی، و شیء یا انسان در مقابل آن، وجود خارجی است (همان، دفتر اول، نامه ۳۱، ۹۰-۸۶؛ همان، دفتر دوم، نامه ۹۸، ۲۵۲؛ همو، ۱۳۸۸ ق: ۷۴-۷۳؛ همو، ۱۳۳۱ ق: ۴۳۶-۴۳۳). وی تأکید می‌کند که ذات حق هیچ نسبتی با عالم ندارد؛ مگر اینکه خالق، ربّ، رازق و سرپرست است. حق ورای همهٔ ممکنات است و به تعبیر وی، «فهو سبحانه وراء الراء ثم وراء الراء ثم وراء الراء» (همو، ۱۳۳۱ ق: دفتر دوم، نامه اول، ۳).

سرهندی احاطه و قرب حق به عالم را علمی می‌داند، نه وجودی. ایشان اتحاد حق با عالم و سریان و معیت حق را برخلاف دیدگاه ابن عربی ردّ می‌کند و می‌نویسد: به یقین معلوم گشت که صانع را جلّ شأنه با عالم، از این نسبت های مذکوره هیچ ثابت نیست؛ احاطه و قرب او تعالی، علمی است... او با هیچ چیز متحد نیست. او اوست تعالی و تقدس، و عالم، عالم (همان، دفتر اول، نامه ۳۱، ۸۷؛ همو، ۱۳۸۴ ق: ص ۲۸).

۲. وحدت وجود و وحدت شهود

نظریهٔ وحدت وجود ابن عربی را مشایخ مهم نقشبندیه، همچون *خواجه بهاء‌الدین نقشبند*، *خواجه عبیدالله احرار*، *خواجه محمد پارسا*، *ملا عبدالرحمان جامی* و *خواجه باقی بالله*، پذیرفته بودند و همواره در آثار خود بر آن تأکید می‌ورزیدند؛ اما سرهندی برخلاف مشایخ نقشبندیه با وحدت وجود مخالفت کرده است. سرهندی بنا به گفتهٔ خودش، در ابتدا تحت تأثیر تعلیم پدرش، و سپس به پیروی از *خواجه محمد باقی بالله*، به عقیدهٔ وحدت وجود گرایش یافته است و حتی در مکاشفات عرفانی خویش آن را به همان منوال که ابن عربی در آثار خود بیان کرده، ذوق نموده است؛ اما عنایت خداوند شامل حالش شده و درمی‌یابد که حق سبحانه با هیچ چیز متحد نیست. وی در اثر این تحول اعتقادی، به معارفی که منافی مشرب وحدت وجود است، دست می‌یابد (همو، ۱۳۳۱ ق: دفتر اول، نامه ۳۱، ۸۶). شیخ احمد پس از کنار گذاشتن عقیده وحدت وجود، جهت‌گیری جدیدی در اعتقادات سلسله نقشبندیه به وجود

آورد. وی با مطرح کردن مفهوم دیگری از توحید به نام وحدت شهود، آموزه وحدت وجود ابن عربی را مردود دانست. سرهندی وحدت وجود را منافی با عقل و شریعت می‌دانست و وحدت شهود را همان توحید حقیقی می‌پنداشت. به باور وی، هیچ مخلوقی را نمی‌توان عین حق یا جزئی از او دانست و اعتقاد عارف نیز به وحدت وجود، محصول شهود اوست نه اینکه متن خارج این گونه باشد؛ از این رو وحدت وجود و عینیت حق و خلق، امری است شهودی، نه وجودی. سالک در مقام شهود و فنا و در غلبه سکر و استغراق، ماسوی‌الله از نظرش محو می‌شود و جز حق نمی‌بیند. بنابراین به جای «همه چیز خداست»، می‌گوید: «همه چیز از خداست» (همان، ن ۴۳، ص ۱۱۱؛ همان، دفتر سوم، نامه ۸۹، ۴۶). سرهندی با فاصله گرفتن از وحدت وجود و تلاش برای تثبیت وحدت شهود، پیوند و ارتباطی را میان تصوف و کلام پدید آورد (احمد، عزیز، ۱۳۶۶، ص ۶۰).

وحدت شهود و انتقاد از وحدت وجود/بن‌عربی در سخنان عارف سممانی، و سپس در میان مشایخ هند به پیروی از سممانی در کلمات سید محمد گیسودراز بیان شده است. سرهندی با تأثیر پذیری از اندیشه‌های سممانی به انتقاد از وحدت وجود می‌پردازد و بر وحدت شهود تأکید می‌کند. بر اثر تلاش‌های شاه ولی‌الله دهلوی (م ۱۱۷۶ ق) با تألیف رساله الفیصله بین الوحدة الوجود و الوحدة الشهودی مصالحه‌ای میان وحدت وجود/بن‌عربی و وحدت شهود سرهندی برقرار شد؛ با این حال مشایخ نقشبندیه همچنان متأثر از دیدگاه سرهندی‌اند (همان، ص ۶۰-۶۱؛ شبال ۱۳۸۳، ص ۴۲-۴۴).

شیخ احمد در مقام تبیین وحدت وجود و وحدت شهود می‌نویسد:

توحیدی که در اثنای راه، این طایفه علیه را دست می‌دهد، دو قسم است: توحید شهودی و توحید وجودی. توحید شهودی یکی دیدن است؛ یعنی مشهود سالک جز یکی نباشد؛ و توحید وجودی یک موجود دانستن است و غیر او را معدوم انگاشتن و با وجود عدمیت مجالی و مظاهر آن یکی پنداشتن. پس توحید وجودی از قبیل علم‌البقین آمد و شهودی از قسم عین‌البقین. توحید شهودی از ضروریات این راه است؛ چه، فنا بی این توحید متحقق نمی‌شود؛ به‌خلاف توحید وجودی، که نه چنین است؛ یعنی ضروری نیست؛ چه علم‌البقین بی آن معرفت، حاصل است؛ چه علم‌البقین نفی ماسوای او نیست (سرهندی، ۱۳۳۱ ق، دفتر اول، نامه ۴۳، ۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۴ ق: ۴۴-۴۳).

وی در توضیح وحدت شهود می‌گوید: شخصی را در نظر بگیرید که به وجود خورشید یقین دارد. این یقین مستلزم آن نیست که ستاره‌ها را معدوم بداند. البته همین شخص هنگامی که خورشید را ببیند، ستاره‌ها را نخواهد دید و مشهود او جز خورشید نخواهد بود؛ در عین حال در همان زمان که ستاره‌ها را نمی‌بیند، می‌داند که ستاره‌ها معدوم نیستند؛ بلکه هستند، اما در پرتو نور شدید خورشید، مستور و مغلوب‌اند. در وحدت شهود نیز هنگامی که نور وجود حق سببانه جلوه‌گر می‌شود، سالک ممکنات را نمی‌بیند. این بدین معنا نیست که ممکنات معدوم باشند. ممکنات مغلوب نور وجود حق قرار گرفته و پنهان‌اند. سرهندی سخنانی همچون «أنا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» را که از ناحیه برخی عارفان اظهار شده است، بر وحدت شهود حمل کند (همان، ۱۱۲ و نامه ۲۷۳).

شیخ احمد منشأ قول کسانی که به وحدت وجود تأکید می‌ورزند را دو چیز می‌داند: یکی ممارست و تکرار این معنا که در عالم فقط خدا موجود است که نتیجه تکرار این عمل، استیلاهی سلطان خیال در معنای وحدت وجود

است؛ و دوم، انجذاب و محبت قلبی سالک به حضرت حق سبحانه و نبدین ماسوای محبوب، که در نهایت فقط محبوب را موجود می‌داند و بس (همان، نامه ۱۹۱، ۶۰۲؛ همو، ۱۳۸۴ق، ص ۴۵).

۸. نقد و تحلیل انتقادات سرهندی بر نظریه وحدت وجود ابن عربی

سرهندی از وحدت وجود/بن‌عربی و دو لازمه آن، انتقاد کرده است. انتقاد نخست وی مربوط به مسئله عینیت خداوند سبحان با عالم، و برداشت ناشی از آن تحت عنوان «همه اوست» می‌باشد. برداشت سرهندی از کلام «همه اوست»، اتحاد خلق با حق بوده است؛ از این‌رو، به شدت آن را انکار می‌کند و می‌گوید: تعبیر «همه از اوست» صحیح است. انتقاد دوم وی، انتقاد از سریان، احاطه، معیت ذاتی حق با عالم است و سرانجام، انتقاد سوم سرهندی انتقاد از اتصاف حق به امور پست و مذموم می‌باشد.

انتقاد نخست سرهندی، به عینیت حق تعالی با ممکنات است. از نگاه وی، حق تعالی ورای ممکنات بوده و نسبت حق با عالم، نسبت خالقیت و مؤثر در عالم است و باور به یکی بودن حق و خلق، در نگاه سرهندی شرک است (سرهندی ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، نامه اول، ص ۳). در مقام نقد و تحلیل این انتقاد سرهندی باید گفت: تمایز احاطی حق از خلق در کلام/بن‌عربی، از نگاه سرهندی پوشیده مانده است. از دیدگاه/بن‌عربی و پیروانش، حق به لحاظ اطلاق مقسمی و احاطه ذاتی خود با اشیا عینیت دارد؛ از همان جهت با اشیا غیریت نیز دارد. از این نحوه تمایز، در مکتب ابن‌عربی به تمایز احاطی تعبیر می‌شود (صائن‌الدین ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰ و ۳۲۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۴۸۵-۴۸۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱-۲۲۹)./بن‌عربی در عین پذیرش خدای مغایر با خلق، به خداوند همراهِ با خلق و نه جدای از آن باور دارد. حق تعالی در تاروپود اشیا، حضور وجودی دارد، اما در عین حال به لحاظ مقام اطلاق ذاتی، غیر از اشیا نیز هست؛ زیرا با توجه به مسئله تمایز احاطی، تمایز موجود نامتناهی از متناهی، و نامحدود از محدود، بی‌نهایت است. سرهندی به عمق معنای اطلاق ذاتی و تمایز احاطی آن نرسیده، از این‌رو با آن به مخالفت برخاسته است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۰ و ۹۳ و ۱۸۲؛ همو، بی تا، ج ۲ و ۳؛ قونوی، ۱۳۷۲، ص ۹۸ و ۱۰۱؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۲۵). از نگاه/بن‌عربی، حق به لحاظ مقام ذات، بی‌نیاز از جهانیان است. خداوند نه تنها مطلق نیست، بلکه از تقیید و اطلاق نیز منزّه است؛ زیرا او در مقام ذات، از هر قیدی حتی قید اطلاق آزاد است (ابن‌عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۲ و ۷۲)./بن‌عربی در آثارش تأکید می‌کند که حق در مقام ذات نسبتی با تجلیات ندارد و منزّه از حلول و اتحاد است: «همانا حق تعالی از حلول در اجسام برتر است» (همان، ج ۲، ص ۶۱۴).

خداوند عین همه اشیا در ظهور است. او در ذوات اشیا با آنها عینیت ندارد؛ بلکه از حیث ذات، او اوست و اشیا، اشیایند (همان، ص ۴۸۴).

شیخ/احمد در انتقاد دوم خود، اعتقاد به سریان و احاطه ذاتی خداوند بر ممکنات را خیالات اطفال طریقت دانسته، احاطه حق بر اشیا را احاطه علمی می‌داند، نه احاطه ذاتی وجودی. از نگاه او، ارتباط خداوند با عالم، ارتباط خالق با مخلوق است نه چیز دیگر (سرهندی ۱۳۸۴ق، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۳۱ق، دفتر اول، ن ۳۱؛ دفتر دوم، ن ۹۸؛ دفتر سوم ن ۶۳ و ۱۲۲؛ همو، ۱۳۰۴ق، ص ۶۱ و ۸۸).

در مقام نقد و تحلیل این انتقاد سرهندی باید توجه داشت که بر اساس وحدت وجود، مصداق حقیقی موجود تنها حق تعالی است و ممکنات اصالت ندارند؛ و معیت، سریان، قرب و احاطه حق بر ممکنات، همچون سریان آب در گیاه یا خون در بدن و مانند آن نیست تا حلول یا اتحاد لازم بیاید (قیصری ۱۳۷۵، ص ۱۴؛ صائِن الدین ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹-۲۰۸). قائلان به نظریه وحدت وجود تأکید می‌کنند که کثرات، تجلیات حق‌اند و کثرت مشهود، کثرت در مظاهر است، نه کثرت در وجود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). از سوی دیگر، نکته مهمی که از نگاه سرهندی مغفول مانده این است که در دیدگاه/بن‌عربی حق تعالی در مقام تجلی، با کثرات معیت دارد و ساری در آنهاست، نه در مقام ذات. /بن‌عربی تأکید می‌کند که حق در مقام ذات و موطن غیب هویتش همچنان ناشناخته بوده و بی‌نیاز از کثرات است و نسبتی میان او و تجلیات برقرار نیست (ابن‌عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۴ و ۶۱۴ و ج ۳، ص ۲۲۵، ۱۵۹ و ۵۲)؛ از این رو انتقاد سرهندی بر /بن‌عربی وارد نیست. سرهندی عمق کلام /بن‌عربی در مسئله نفی حلول و اتحاد و تنزیه ذاتی حق از ممکنات و تمایز احاطی حق از خلق را بر اساس وحدت وجود، درک نکرده است. سرهندی در انتقاد سوم خود، لازمه پذیرش وحدت وجود را اِتصاف حق به امور پست و مذموم می‌داند در حالی که حق تعالی از این امور منزّه است. وی می‌نویسد: «کنّاس خسیس که به نقص و خبث ذاتی متسم است چه مجال است که خود را عین سلطان عظیم‌الشأن - که منشأ خیرات و کمالات است - تصور نماید» (سرهندی ۱۳۳۱ق، دفتر دوم، ن اول؛ همان، ن ۲۴۴؛ همان، دفتر سوم، ن ۱۰۰، ۱۱۴-۱۱۳؛ همو، ۱۳۸۸ق، ص ۳۰-۲۷).

بر اساس نظریه وحدت وجود، حق، حضور وجودی در دل تجلیات دارد که نتیجه آن، حضور حق در شرور و اِتصاف حق به احکام شرور است. /بن‌عربی در کلمات خود تصریح می‌کند که حق همه احکام ممکنات را می‌پذیرد چه آن احکام خیر باشد و چه شرّ. وی می‌نویسد: به درستی که حق با اشیا عینیت دارد. اشیا محدود هستند؛ اگر چه حدودشان مختلف است؛ بنابراین حق تعالی که با تمام حدود، محدود می‌شود و هر شیئی که محدود می‌شود، حدّ آن، همان حدّ حق است. پس حق در محدثات و مجردات سریان دارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۱). آیا نمی‌بینی که حق به اوصاف مخلوقات و به صفات نقص و ذم ظاهر می‌شود و به این معنا از خودش خبر داده است؟ (همان، ص ۸۰).

در کلام /بن‌عربی، در بیان چگونگی اِتصاف حق به امور مذموم و شرور، دو تحلیل با تکیه بر دو مبنای کلیدی در نظام عرفانی وی وجود دارد: نخست نظام احسن الهی؛ و دیگری نفاصل و تقابل تجلیات حق. با توجه به نظام احسن، همه عالم خیر محض است و شرّی وجود ندارد (همو، بی تا، ج ۳، ۴۴۹؛ همان، ج ۲، ص ۵۴۲؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲). نظام احسن در نظر /بن‌عربی مبتنی بر اسمای الهی است؛ زیرا بر اساس نظریه وحدت وجود، کل عالم اسمای حق تعالی به شمار می‌رود. حق از طریق اسمای خود، عالم را تدبیر می‌کند (ابن‌عربی، بی تا؛ ج ۱، ۲۱۴، ۲۶۸). شیخ اکبر، عالم را بدیع‌ترین صنع حق می‌داند که مظهر اسم الرحمان است (همو، ابن‌عربی، محیی الدین، ۱۳۷۰ش، ص ۱۷۲). وی تصریح می‌کند که کل عالم در نهایت حسن و جمال است و قبح و زشتی و شرور از عالم منتفی است. تک‌تک موجودات در حد ذاتشان خیرند (همو، بی تا، ص ۴۴۹).

همچنین/ابن عربی با اعتقاد به نظریهٔ وحدت وجود، قائل به تشکیک در ظهور در مقابل تشکیک در وجود است. پذیرش تشکیک در ظهور، به معنای قبول تفاضل و تقابل تجلیات حق است. تقابل اسمای الهی، متفرع بر تفاضل آنهاست؛ بدین معنا که بر اساس استعداد اسما، از آنها اقتضائات وجودی مختلفی آشکار می‌شود؛ همچون تقابل میان اسم هادی و اسم مضل، یا تقابل طاعت با معصیت، و مؤمن با کافر. خیر و شر نتیجهٔ تشکیک در ظهورات حق است. اسم هادی و اسم مضل، هر دو جزء اسمای الهی‌اند؛ اما در مقایسه با یکدیگر، یکی می‌شود خیر و دیگری می‌شود شر (همان، ج ۳، ص ۴۴؛ قیصری، ۱۳۷۰ش، ص ۵۵۲). از نگاه/ابن عربی، تقابل میان تجلیات در عالم ماده، شرّ نیست؛ هر چند به‌ظاهر شر به نظر می‌آید. خیر و شر در اثر موافقت یا مخالفت با اوامر و نواهی تشریحی معنا می‌یابد. انسان‌ها بر پایهٔ تشریح الهی باید از شرور اجتناب کنند و درصدد تحقق به خیر به‌عنوان کسب اسمای برتر الهی باشند (همان، ج ۳، ص ۱۸۴).

بنابراین شرّ از نظام تکوین منتفی است؛ جز اینکه در نظام تشریح، شرّ معنا می‌یابد؛ زیرا در امر تشریحی، امکان مخالفت با حق تعالی وجود دارد؛ برخلاف امر تکوینی که همیشه با ارادهٔ تکوینی منطبق است و قابل تخلف نیست (همو، بی تا، ج ۴، ۴۲؛ همان، ج ۲، ص ۴۴۲؛ همان، ج ۳، ص ۵۱۰؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۹۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت:

۱. سرهندی، هر چند در دورهٔ نخست حیات فکری خود معتقد به وحدت وجود بود، در دوره‌های دیگر، از آن اعتقاد روی برتافت و در مقام یک متکلم معتقد به دوگانگی وجودی میان حق و خلق شد.
۲. وی وحدت وجود را رد می‌کند و بر وحدت شهود تأکید دارد.
۳. سرهندی به دلیل شباهت میان آرای مکتب/ابن عربی و مکتب ودانته هندویسم و تسامح دینی ناشی از این امر در روزگار خویش، از وحدت وجود/ابن عربی انتقاد کرده است.
۴. انتقادات او بر نظریهٔ وحدت وجود/ابن عربی وارد نیست؛ زیرا نظام الهیاتی شیخ/احمد تنزیهی بوده است و وی به عنوان یک متکلم، مبانی علم کلام را در بحث تشبیه و تنزیه و خلقت و ارتباط حق با خلق اختیار کرده است؛ از این رو، بر تنزیه صرف و بینونت میان خالق و مخلوق تأکید کرده و در مقابل نظریهٔ تجلی، معتقد به نظریهٔ خلقت شده است.
۵. سرهندی به عمق معنای کلام/ابن عربی در اطلاق ذاتی حق، و در نتیجه تمایز احاطی حق از خلق پی نبرده است.

منابع

- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، ۱۳۸۱ش، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۷۸ش، ۱۴۲۰ق، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰ش، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- _____، *الفتوحات المکیة*، دار صادر، بیروت، بی تا.
- احمد، عزیز، ۱۳۶۶ش، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، مترجمان نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، کیهان.
- _____، ۱۳۸۵، «اندیشه‌های سیاسی و دینی شیخ احمد سرهندی» ترجمه داوود وفایی، *حکمت و معرفت*، ش ۱.
- ادهم، بیلگن، ابراهیم، ۱۳۸۹ش، *جنبش‌های انقلابی صوفیان هند و امام ربانی*، ترجمه منصوره حسینی و داوود وفایی، تهران، نگاه.
- رحمان علی، ۱۳۱۲ق، ۱۸۹۴م، *تذکره علمای هند*، لکهنو، سنگی.
- رضوی، سید اطهرعباس، ۱۳۸۰، *تاریخ تصوف در هند*، ترجمه منصور معتمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سرور، غلام، ۱۸۹۴م، *خزینة الأصفیاء*، لاهور، مطبع کانپور.
- سرهندی، بدرالدین، ۱۹۷۱م، *حضرات القدس*، مقدمه، تحقیق و تصحیح مولانا محبوب الهی، لاهور، مطبوعات محکمه اوقاف (پنجاب).
- سرهندی، شیخ احمد، ۱۳۰۴ق، *مبدأ و معاد*، ترجمه اردو از سید زوار حسین شاه صاحب نقشبندی مجددی، به اهتمام اداره مجددیہ، کراچی.
- _____، ۱۳۸۸ق، ۱۹۶۸م، *معارف لدنیہ*، ترجمه اردو از سید زوار حسین شاه صاحب نقشبندی مجددی، به اهتمام اداره مجددیہ، کراچی.
- _____، ۱۳۸۴ق، ۱۹۶۵م، *مکاشفات عینیہ (مجددیہ)*، اداره مجددیہ، نشر ایجوکیشنل، پریس، کراچی.
- _____، ۱۳۳۱ق، *مکتوبات*، دفتر اول و دفتر دوم، به اهتمام خاکسار حافظ محمد رؤوف احمد مجددی، چ سنگی، نشر حضرت داتا گنج بخش، لاهور.
- شیال، جمال‌الدین، ۱۳۸۳ش، *نہضت‌های اصلاحی شبه قاره هند*، ترجمه غلامحسین جهان تیغ، زاهدان، به کوشش مؤسسه هفت اقلیم شرق.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۲ش، *شرح الاربعین حدیثاً، حقیق و علق علیہ*، حسن کامل بیلماز، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۴ش، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جو، مولی، تهران.
- قیصری، محمدداوود، ۱۳۷۵ش، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- کشمی، محمدهاشم، ۱۳۰۷ق، *زبدۃ المقامات*، کانپور، مطبع منشی نولکشور، سنگی.
- مجتبایی، فتح الله، ۱۳۷۷ش، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج هفتم، تهران.
- _____، ۱۳۷۸ش، *اسلام در شبه قاره هند و پاکستان*، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج هشتم، تهران.
- یزدان‌پناه، سید یثالله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری نگارش عطاء انزلی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.