

Shaikh Sarhandi's Mystical Ontology and His Redefinition of the Order of illusion

NasirAhmad Seyedzadeh¹ | Maryam Khalili Jahantigh^{2✉} | Mohammad Barani³

1. PhD student, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran

2. Corresponding Author: Professor of Persian language and literature Dept, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran, Email: khalili@libu.usb.ac.ir

3. Associate professor of Persian language and literature Dept, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran

Article history: Received 23 May 2022;

Received in revised form 4 September 2022;

Accepted 20 September 2022

Abstract

From the very beginning, Ibn Arabi's opinions spread and received a special acceptance in the Central Asia and India, and "during a period of nearly eight centuries, the brains and thoughts of a great number of the best and most sincere researchers were occupied by these opinions." (Ibn Arabi, 2007, preface: 91) Most mystics after Ibn Arabi were influenced by his opinions and thoughts. Those who disagreed with the Grand Sheikh were mostly Muhaddiths, jurists and those scholars who were referred to as outwards Ulama. Although these scholars were very prominent in knowledge and science, most of them were not aware of the indoor truths and sciences, for this reason their opposition was ignored. (See: Nadvi, 2004:182). The first refutation of Ibn Arabi was written by Muhammad bin Umar Damishqi (died in 652 AH) and the first book against Fusous al-Hikam was written by Imad ad-Din Ahmad bin Ibrahim Hanbali (died in 711 AH) called "Ashi'ta an-Nusous fi Hatk Astar al-Fusous". In Persia, the first voice of protest apparently arose not from among the jurists and theologians, but from among the mystical circles. The famous mystic Sheikh Rukn ad-Din Abu al-Makarim Alaa ad-Dawlah Semnani (659-736 AH), called Ibn Arabi a "great man", but he did not like his belief of the unity of existence. (See: Ibn Arabi, 2007, preface: 40)

Two other personalities have also proposed the theory of Monotheism of Witness in front of the theory of the unity of existence; one is Ibn Taimiyyah (661-728 AH), a famous muhaddith, theologian and jurist (Jalili, 2020: 73) and the other is Shaikh al-Islam Ahmad bin Yahya bin Muhammad Hashemi Manyari, one of the great scholars of the Indian subcontinent. (Dabiran, 2006: 47). Abul Hasan Ali Nadwi believes that "among the critics of Ibn Arabi, Sheikh Ahmad Sarhandi is the only person who, while he himself has actually passed through the valleys of mysticism and its stages, was able to comment on the unity of existence like an eye witness and with full confidence. He could say that I know every bit of this alley." (Nadvi, 2004: 188). He rejected Ibn Arabi's theory of unity of existence by proposing the theory of the unity of witness, redefining his ontological concepts.

1. Research method

The upcoming research has been done by using study and library tools, especially by studying the text of the three-volume book of Sheikh Ahmad Sarhandi (the Letters) and by the method of critical analysis of the text

2. Topic

In the Islamic world, three types of explanation of the existence can be distinguished: theological explanation, philosophical explanation and mystical explanation. (Turan, 2010: 176). In the first stage, all the theologians, philosophers, and mystics agree that the ancient and eternal independent existence belongs only to the Almighty God, but they differ on how to attribute the existence to the creatures.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 14, No.43, 2022, pp.141-156.

DOI: 10.22111/jsr.2023.42462.2268



© The Author(s).

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

The theologians say: the beings of the world have real obtained existence, which means that their existence depends on God's will and creation. Some Muslim philosophers believe that the existence of creatures has a ratio relation with the existence. In this regard, mystics are divided into two groups:

a. Those who believe in the theory of the unity of existence, and Ibn Arabi is the leader of them, consider the existence of creatures to be illusory (which have an external appearance). b. The supporters of Wahdat al-Shohoud, headed by Sheikh Sarhandi, consider the existence of creatures to be an illusory shadowy existence. (Usmani, 2006:252; Abbasi, 2003:87).

According to the mystics, acceptance of the personal unity of existence is the prerequisite of believing in the actual infinity of God; because God is an infinite and unlimited existence; if we consider His existence limited, we have accepted some of His perfections and refused some other ones. Accepting such a limitation is a defect, and God is free from any defect. Therefore, the prerequisite of God's existence being infinite and unlimited is that it encompasses all actual existence and reality and leaves no place for other existences in its width or length; therefore, the existence and existed will have a real and essential example, which is the Almighty, and all possible multiplicity and virtual beings must be interpreted any way in the heart of this infinity. (Yazdan Panah, 2019: 266) In the works of Sadr al-Mota'ahhileen, personal unity can be approached through the infinite and limitless nature of God Almighty. (Vahedjavan, 2018:146) According to Sheikh Sarhandi, the way to get rid of this problem is the one adopted by mystics and Sufis who consider the world to be "illusory". (Sarhandi, 1381:3/512) Of course, this illusion is not the illusion that the sophists claim, but it means the illusion which God created it in the stage of illusion and exists in the level of illusion, "and in saying illusion, no prohibition is necessary because it is in the color of existence, and the eternal rulings and transactions and immortal blessings and torments are related to it. It is a different illusion from the illusion a foolish sophist believes in it which is a mere imagination. (Ibid: 3/512 and 513)

3. Conclusion

Sheikh Ahmad Sarhandi has redefined Ibn Arabi's ontological concepts such as the levels of existence, the level of illusion, the level of proof and manifestation of the universe, the unity of existence, the difference between the creator and the creature, the plurality and the five demotions for God. For example, by rejecting the theory of the unity of existence of Ibn Arabi, he put forward the unity of witness in contrast to it, and considered the position of existential monotheism as the position of the heart from the point of view of verve and intuition, which the people of mysticism usually experience it, but he does not consider it the end of mysticism, and he believes that it should be passed.

The result of the research shows that Sarhandi agrees with Ibn Arabi that the universe has an imaginary existence, but the level of illusion in his view is different from what Ibn Arabi intended. In his opinion, Ibn Arabi's mistake is that he considers an illusory appearance as an external appearance, while the objects of the world that have been stabilized by God's will are in the level of illusion, and we as part of the world, are in the same level; therefore, we do not have access to the outside. It is beyond this world and is superior to our intuition and feeling. What we see and feel are all in the realm of illusion, and the external being is beyond our understanding and separate from the world.

4. References

1. Abbasi, Ibn al-Hassan. (2003). *Al-lamazhabiyah*, Arabic translation of Wali Khan Muzaffar, Karachi: Al- Al-Farooqiyah Publications.
2. Afifi, Abul Alaa. (2001). *Sharhi bar Fusous al-Hikam*, translated by Nasrullah Hekmat, Tehran: Elham Publications.
3. Baharnejad, Zakaria. (2006). Wajoudshenasi Irfani, philosophical-theological researches, *quarterly of Qom University*, 8(2), 89-112.
4. Chittick, William. (2010). *An Introduction to Sufism*, translated by Mohammad Reza Rajabi, Qom: Center for Religious Studies and Research.
5. Dabiran, Hakimeh. (2006). Pajhouheshi dar Maktoubat-e Sharafuddin Moniri, *Journal of Faculty of Literature and Human Sciences*, 14(52-53), 45-65.
6. Daneshvar, Seyyed Ali. (2008). *Ashenai ba Kulliyat-e Uloom-e Islami*, Tehran: Payam Noor University.

7. Elmi, Qorban; Baghestani, Marzieh; Fathi, Masoumeh. (2014). Seir va Solouk-e Irfani dar Andisheh Sheikh Ahmad Sarhandi, *the Indian Subcontinent Studies Quarterly*, 7(25), 45-68.
8. Ibn Arabi, Mohi al-Din. (1946). *Fuss al-Hekam*, volume 1, Cairo: Dar al-Ahiya al-Kitab.
9. Ibn Arabi, Mohi al-Din. (2007). *Fusous al-Hekam*, the preface, translation of the text and explanation and analysis by Muhammad Ali; Mowahhed and Samad Mowahhed, Tehran: Karnameh Publishing House.
10. Ibn Arabi, Mohi al-Din. (n.d). *Al-Futuh al-Makiyya*, Volume 4, Beirut: Dar al-Sadr.
11. Ibn Turke Esfahani. (2003). *Saaen al-Din Ali bin Muhammad*; Al-Tamhid fi Sharh al-Qawa'id al-Tawheed, Beirut: Umm al-Qora Institute.
12. Jalili, Reza. (2019-2020). Tahlile Enteqadi Didgah Ibn Taimiyyah darbarhe Wojoudshenasi Irfani, *Javdan Kherad scientific research magazine*, 38, 63-92.
13. Jangjou, Mohsen. (2016). Wojoudshenasi Irfani beh Rivayat-e Sheikh Ahmed Sarhandi, *Ontological researches of two scientific-research quarterly magazines*, 5(9), 81-102.
14. Karbalai, Morteza. (2020). *Wahdat-e Wojoud Ya Wahdat-e Shohoud Ibn Arabi az Negahe Alaa ad-Dawla Semnani*, Seyyed Mohammad Gisoudiraz and Sheikh Ahmad Sarhandi, Tehran: Shahid Motahari High School.
15. Khajehgir, Alireza; Heydari, Sarvnaz. (2019-2020). Ma'nashenasi Hazaraat Khams dar Irfan Islami va Terri Kaye dar Mahayana Boudai, *bi-quarterly journal of Indian Subcontinent Studies*, 12(39), 54-35.
16. Mojtabaei, Fathollah. (1996). *Ahmad Sarhandi*, Big Islamic Encyclopedia, Volume 6. Tehran: Center of the Big Islamic Encyclopedia, 48-58.
17. Nadvi, Abul Hasan. (2004). *Tarikh-e Da'wat va Islah*, translated by Mohammad Qasim Qasemi, Zahedan: Seddiqi Publications.
18. Qaysari. (1996). *Sharh-e Fusous al-Hikam*, corrected and revised by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Elmi va Farhangi Publications.
19. Qomshaei, Mohammad Reza. (1999). *Hakim Sahba's collection of works*, researched and corrected by Hamed Naji Esfahani, Khalil Bahrami Qasrchi, Tehran: Research Center.
20. Qounavi. (2010). Sadr al-Din, *Miftah al-Ghaib*, first edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiyah.
21. Sarhandi (Imam Rabbani), Ahmad. (2004). *Maktoubat-e Imam Rabbani (three volumes)*, introduction, correction and explanation by Hassan Zar'ei and Ayyoub Ganji, Zahedan: Seddiqi Publications.
22. Sharifian, Mehdi; Ahmadi, Maitham. (2015-2016). Naqd va Barresi Didgah-haye Ibn Arabi az Manzar-e Sheikh Ahmad Sarhandi, *researches of mystical literature (Gohar Goya)*, 10(2), 19-42.
23. Shirazi, Sadr al-Din Muhammad. (1981). *Al-Hikmat al-Mutaaliyyah fi al-asfar al-Aqliyyah al-Arbaeh*, Beirut: Dar al-Ahiya al-Torath al-Arabiyyah.
24. Turan, Emdad. (2010). Osoul-e Asasi Hastishenasi dar Irfan Ibn Arabi, Philosophical-Theological Researches, *Qom University Scientific Research Quarterly*, 11(3-4), 176-194.
25. Usmani, Allameh Mohammad Taqi. (2006). *Fath al-Mulhim*, Damascus: Dar al-Qalam.
26. Vahedjavan, Vahid. (2018). *Wahdat-e Wojoud dar Irfan-e Islami*, Qom: Qaim Al Mohammad Publications.
27. Yazdan Panah, Seyyed Yadullah. (2010). *Mabani va Osoul-e Irfan Nazari*, written by Seyyed Ataa Anzali, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
28. Zarinkoub, Abdul Hossein. (1965). *Arzesh-e Miras-e Soufiyyeh*, Tehran: Aria Publications.

Cite this article Seyedzadeh, NasirAhmad., Khalili Jahantigh, Maryam., Barani, Mohammad. (2022). Shaikh Sarhandi's Mystical Ontology and His Redefinition of the Order of illusion. *Journal of Subcontinent Researches*, 14(43), 141-156. DOI: 10.22111/jsr.2023.42462.2268

وجودشناسی عرفانی شیخ سرهندی و بازتعریف وی از مرتبه وهم

نصیراحمد سیدزاده^۱ | مریم خلیلی جهانتیغ^۲ | محمد بارانی^۳

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

۲. نویسنده مسئول: استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران، ایمیل: khalili@lihu.usb.ac.ir

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

چکیده

شیخ احمد سرهندی، مشهور به امام ربانی، در میان عرفایی که به نقد و بازتعریف مفاهیم عرفانی پرداخته‌اند، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. وی در آغاز هزاره دوم قمری به مدد علوم کشفی منحصر به فرد خود، پاره‌ای از مفاهیم عرفانی را بازتعریف کرد. مسئله اصلی تحقیق، دستیابی به تعریف وجودشناسی عرفانی و مرتبه وهم از دیدگاه سرهندی است. نتیجه بحث و تحلیل نشان می‌دهد که گسترش و نفوذ اندیشه‌های ابن عربی و شاگردانش در میان صوفیان هند، 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 کرد. این مقاله ضمن مرور آرای سرهندی در خصوص رابطه خداوند و عالم، به روش تحلیل محتوا به توضیح مرتبه وهم براساس مکتوبات وی می‌پردازد. سرهندی برخلاف ابن عربی - که وجود کائنات را وجودی موهوم می‌داند که بر ظاهر وجود (خداوند) نمود پیدا کرده‌اند و لذا جدای از خداوند نیستند - معتقد است که نمود و ثبوت عالم هر دو در مرتبه وهم واقع شده و به طریق ظلی در خارج متحقق است؛ بنابراین جدای از حق سبحانه است.

واژه‌های کلیدی: شبه‌قاره، احمد سرهندی، وحدت وجود، ابن عربی، مرتبه وهم، اطلاق مفسمی

۱- مقدمه

اندیشه‌های ابن عربی از همان آغاز در آسیای مرکزی و هند گسترش و مقبولیت خاصی یافت و «در طول مدتی نزدیک به هشت قرن دماغ و مُفکره بخشی درخور توجه از بهترین و مخلص‌ترین پژوهندگان را به خود مشغول داشت و بر آن‌ها تسلط جست.» (ابن عربی، ۱۳۸۶، دیباچه: ۹۱). اکثر عرفای بعد از ابن عربی از آرا و افکار او متأثر شدند و این تأثیرپذیری به حدی بود که به قول ابوالحسن علی ندوی «اگر کسی بر خلاف آرای عرفانی ابن عربی سخنی می‌گفت، مانند این بود که در محافل تصوف به نامحرم بودن خود اعتراف نماید.» (ندوی، ۱۳۸۳: ۱۸۰). حتی گرایش برخی از مشایخ نقشبندیه از جمله خواجه محمد پارسا، خواجه عبیدالله احرار و عبدالرحمان جامی، آنان را بر آن داشت که به شرح فصوص الحکم شیخ اکبر بپردازند (جنگجو، ۱۳۹۵: ۲۱). کسانی که با ابن عربی اختلاف نظر داشتند، اغلب محدثین، فقها و آن دسته از علمایی بودند که به آنان

مطالعات شبه‌قاره، دوره ۱۴، شماره ۴۳، ۱۴۰۱، صص ۱۴۱-۱۵۶.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۹

تاریخ ویرایش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۲

استناد: سیدزاده، نصیراحمد؛ خلیلی جهانتیغ، مریم؛ بارانی، محمد. (۱۴۰۱). وجودشناسی عرفانی شیخ سرهندی و بازتعریف وی از مرتبه وهم. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۴(۴۳)، ۱۴۱-۱۵۶.

DOI: 10.22111/jsr.2023.42462.2268

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان



© نویسندگان

علمای ظاهر اطلاق می‌شد. این علما گرچه در علم و فضل بسیار برجسته بودند، اما اغلب آنان رازدان حقایق و علوم باطنی نبودند، به‌همین دلیل مخالفت آنان مصداق «الناس أعداء ما جهلوا»؛ (= مردم دشمن چیزهایی هستند که از آن‌ها آگاهی ندارند) قرار می‌گرفت (رک. ندوی، ۱۳۸۳: ۱۸۲). نخستین ردیه بر ابن عربی به قلم محمد بن عمر دمشقی (درگذشته به سال ۶۵۲) و نخستین کتاب در نقض فصوص الحکم توسط عمادالدین احمد بن ابراهیم حنبلی (درگذشته به سال ۷۱۱) به نام «اشعه النصوص فی هتک استار الفصوص» نوشته شد. ردیه‌نویسی‌ها در اوایل قرن هشتم اوج گرفت. در ایران نخستین صدای اعتراض ظاهراً نه از میان فقیهان و متکلمان بلکه از میان محافل عرفانی برخاست. شیخ رکن‌الدین ابوالمکارم علاء‌الدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ هـ) عارف بنام، ابن عربی را «مردی عظیم‌الشأن» می‌دانست؛ اما عقیده او را در وحدت وجود نمی‌پسندید (رک. ابن عربی، ۱۳۸۶، دیباچه: ۴۰) از دیدگاه وی آخرین مرحله سالک طریقت توحید نیست، بلکه «عبودیت» است. به نظر می‌رسد منشأ انتقاد سمنانی، خلط میان اعتبارات وجود در کلام ابن عربی بوده است (کربلایی، ۱۳۹۹: ۴۱).

دو شخصیت دیگر نیز در مقابل نظریه وحدت‌الوجود، نظریه وحدت‌الشهود را مطرح کرده‌اند؛ یکی ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ه.ق) محدث، متکلم و فقیه معروف که بدون توجه به زبان عرفان در سخنان نظریه‌پردازان «وحدت وجود»، برخی از لوازم و نتایج این نظریه را از اصول نظریه وحدت وجود دانسته و مورد نقد قرار داده است (جلیلی، ۱۳۹۹: ۷۳) و دیگری شیخ‌الاسلام احمد بن یحیی بن محمد هاشمی منیری از بزرگان شبه‌قاره هند و از شاعران و نویسندگان توانای قرن هشتم هجری است (دبیران، ۱۳۸۵: ۴۷). ابوالحسن علی ندوی معتقد است که «از میان منتقدان ابن عربی، شیخ احمد سرهندی تنها شخصیتی است که ضمن اینکه خودش عملاً از وادی‌های سیر و سلوک و منازل آن عبور کرده، توانسته مانند یک شاهد عینی و با اعتماد کامل درباره وحدت وجود نظر بدهد و بگوید که من به هر ذره این کوچه آگاهی دارم.» (ندوی، ۱۳۸۳: ۱۸۸). شیخ احمد سرهندی در علم کلام، صاحب رأی و نظر و در عرفان و تصوف از اولیای بزرگ طریقت است. وی بر خلاف بیشتر مخالفان یک‌بعدی ابن عربی، وجوه متعددی دارد و درعین حال که حافظ، فقیه، محدث و دلبسته شریعت است، او قشری‌نگر و ظاهرین نیست و هم در علوم عقلی و نقلی مرجع است و هم به عوالم شهود و مکاشفه راه برده است؛ به‌همین دلیل نقد و سخن او درباره شیخ اکبر منصفانه و مهم است (شریفیان، ۱۳۹۵: ۲۲). سرهندی در کنار نقد ابن عربی و شاگردانش، وحدت‌الشهود را نیز انتهای سلوک نمی‌داند و دیگر صوفیان سکری پیش از ابن عربی نظیر بایزید بسطامی و حلاج را که از نظر وی ارباب توحید شهودی‌اند، نقد می‌کند و آنان را در زمره کاملان قرار نمی‌دهد (جنگجو، ۱۳۹۵: ۲۲).

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

مسئله تحقیق پیش‌رو این است که بازتعریف شیخ احمد سرهندی، از وجودشناسی عرفانی به‌ویژه مرتبه وهم تاکنون مورد توصیف و تحلیل قرار نگرفته است. مقاله حاضر بازتعریف وی را بررسی می‌کند و به این سؤالات پاسخ می‌دهد: ۱- سرهندی در وجودشناسی عرفانی خود چه مفاهیمی را بازتعریف کرده است؟ ۲- چه تعریف و تفسیری از مفهوم «وهم» ارائه کرده است؟ ۳- براساس مفاهیمی که ارائه کرده، نظریه وحدت‌الوجود ابن عربی را چگونه ارزیابی کرده است؟

۱-۲- هدف و ضرورت تحقیق

هدف اصلی پژوهش حاضر، پاسخ به سؤالات تحقیق پس از تحلیل متن مکتوبات شیخ سرهندی است و ضرورت آن رسیدن به بازتعریف مفاهیم و مراتب وجودشناسی و به‌خصوص مرتبه وهم از منظر اوست.

۱-۳- روش تحقیق

تحقیق پیش‌رو با استفاده از ابزار مطالعاتی و کتابخانه‌ای، به‌ویژه متن سه‌جلدی مکتوبات شیخ احمد سرهندی و به روش تحلیل انتقادی متن انجام شده است.

۱-۴- پیشینه تحقیق

از جمله پژوهش‌هایی که درباره شیخ احمد سرهندی انجام گرفته، مقاله‌ای از مجتبابی است که در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (مجتبابی، ۱۳۷۵: ۶/ ۴۸-۵۴) به چاپ رسیده است. این مقاله به بیان ابعاد و زوایای زندگانی، آثار و عقاید سرهندی پرداخته و اعتراضات شدید او به بدعت‌گذاری‌ها و اعمال خلاف شرع اکبرشاه و اطرافیان را گزارش داده است. مقاله‌ای از بلخاری قهی (۱۳۸۴) با عنوان «شیخ احمد و شیخ اکبر... و نقد او بر وحدت وجود ابن عربی» به مقایسه نظرات شیخ احمد سرهندی با نظرات ابن عربی در موضوع وحدت وجود پرداخته است و ضمن آن به سه مرتبه از مراتب وجود از نظر سرهندی اشاره کرده و به این نتیجه رسیده است که در وحدت وجود ابن عربی، محور وجود است که به وجود مطلق، وجود مقید و وجود محدود تقسیم می‌شود. مقاله «شیخ احمد سرهندی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی» از مرتضی کربلایی (۱۳۹۸) چنین نتیجه‌گیری کرده است که سرهندی به‌خاطر پایبندی به علم کلام، به عمق معنای تمایز احاطی موجود در کلام ابن عربی مبنی بر تمایز حق از خلق پی نبرده است و نظریه خلقت را جایگزین نظریه تجلی کرده است. مقاله «سیر و سلوک عرفانی» از قربان علمی، مرضیه باغستانی و معصومه فتحی (۱۳۹۴) با بیان نظر سرهندی درباره طریقت، حقیقت و شریعت به این نتیجه رسیده است که اندیشه سرهندی نقش مهمی را در اصلاح تصوف از اندرون و برقراری آشتی میان شریعت و طریقت ایفا کرده است. مقاله «نقد و بررسی دیدگاه‌های ابن عربی از منظر شیخ احمد سرهندی» از مهدی شریفیان و میثم احمدی (۱۳۹۵) به‌اختصار، مبانی نظری عقاید وی را در باب منازل سلوک، ولایت و نبوت و حقیقت شریعت بررسی کرده و نتیجه گرفته است که سرهندی با پشتوانه دانش عقلی و نقلی و بینش کشفی و شهودی خویش تعاریف تازه‌ای از ولایت و نبوت عرضه کرده است. مقاله «وجودشناسی عرفانی به روایت شیخ احمد سرهندی (مجدد الف ثانی)» از محسن جنگجو (۱۳۹۵) به شرح آرای وجودشناختی سرهندی نظیر توحید شهودی، رابطه حق و خلق و وجود و عدم پرداخته است.

پایان‌نامه‌ای نیز با عنوان «بررسی تحلیلی احوال، آثار و عقاید شیخ احمد سرهندی و تأثیر آن بر فضای دینی-عرفانی هند مسلمان» توسط فاطمه عزتی (اسفند ۱۳۹۷) دانشجوی ارشد دانشگاه کاشان با راهنمایی احسان قدرت‌اللهی نگاشته شده است. در این پایان‌نامه اقداماتی که شیخ سرهندی در مقابل نفوذ و گسترش عقاید ابن عربی در شبه‌قاره انجام داده، بررسی و چنین نتیجه‌گیری شده است که طرح نظریه وحدت شهود توسط سرهندی در برابر وحدت وجود ابن عربی، در واقع متأثر از فضای دینی، سیاسی زمان وی و با هدف نزدیک‌تر کردن عرفان اسلامی به تعالیم اصیل اسلام بوده است. دو کتاب از دو اندیشمند غربی نیز به بررسی دیدگاه سرهندی پرداخته‌اند: یکی کتاب «Shaykh Ahmad Sirhindi» از یوحنا فرایدمن (۱۹۷۱) و دیگری کتاب «Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi as Mysti» از ترهار (۱۹۹۲)؛ اما هیچ‌یک از این منابع آرای عرفانی وی را بررسی نکرده‌اند.

۲- بحث و بررسی

۱-۲- وجودشناسی عرفانی

وجودشناسی از موضوعات مهم در حوزه فلسفه و عرفان است. هم فلاسفه و هم عرفا مدعی‌اند که موضوع دانش آن‌ها «وجود مطلق» است؛ البته چنین اشتراکی در متون فلسفی و عرفانی تنها جنبه لفظی دارد. این اشتراک در لفظ، موجب پیدایش برخی قضاوت‌های نادرست شده است و برخی به خطا و اشتباه، پاره‌ای از فلاسفه را هم‌عقیده و هم‌فکر با عرفا می‌دانند (بهارنژاد، ۱۳۸۵: ۸۹). فلاسفه معتقد به کثرت موجود و نظریه تشکیک در مراتب و سلسله‌مراتب‌دار بودن جهان‌اند؛ اما اکثر عرفا که در رأس آن‌ها محیی‌الدین ابن عربی قرار دارد، وجود را دارای سلسله‌مراتب - که در رأس آن خدا باشد و مراتب متوسط و مادون دارای حقیقت باشند - نمی‌دانند بلکه از نظر ابن عربی و دیگر عارفان پیرو او وجود حقیقی یکی بیش نیست و وجود دارای

وحدت شخصی است «فان الوجود حقيقة واحدة» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/ ۹۲) و تنها مصداق وجود، ذات خداوند است. «الوجود واحدٌ شخصيٌّ» (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۳۹).

عرفای پیش از ابن عربی دربارهٔ وجود با رمز و اشاره صحبت می‌کردند و مسئلهٔ وحدت وجود، بسته و گریخته در اقوال سایر عارفان حتی سرایندگان اپانشادها دیده می‌شود، اما به‌گونهٔ کامل و به‌صورت مشروح و منظم در میان مسلمانان وجود نداشته است (دانش‌ور، ۱۳۸۷: ۱۶۳)؛ اما پس از ابن عربی سرنوشت عرفان دگرگون شد. او بنیان‌گذار عرفان نظری و طراح نظریهٔ وحدت وجود در اسلام و «اولین کسی است که وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریهٔ خویش قرار داد ... مذهب او بر اصل وحدت مبتنی است؛ یعنی بر این فکر که وجود امری است واحد که حق است و آنچه ماسوی خوانده می‌شود، وجود حقیقی و مستقل ندارد.» (زرین‌کوب، ۱۳۴۴: ۱۳۴). ابوالعلاء عفیفی نیز فلسفهٔ ابن عربی را فلسفهٔ وجودی می‌نامد و می‌نویسد: «بی‌تردید ابن عربی فیلسوف است، چراکه همانند فیلسوفان دیگر راجع به طبیعت هستی، مکتبی دارد؛ اما فیلسوفی عارف است که رسوم و رموز صوفیان را برای سخن‌گفتن از فلسفهٔ خود برگزیده است.» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۳). سرهندی با طرح نظریهٔ وحدت شهود، به رد نظریهٔ وحدت وجود ابن عربی پرداخت و با اظهار رأی دربارهٔ توحید شهودی و رابطهٔ حق و خلق و وجود و عدم، مفاهیم وجودشناختی او را دوباره تعریف کرد (جنگجو، ۱۳۹۵: ۲۱).

۲-۲- ذات حق سبحانه وجود صرف است

در مکتب ابن عربی، ذات حق همان وجود صرف است. «إن الحق له الوجود الصرف فله الثبوت.» (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۰/۴). این وجود مبراً از هر تعین و لاتعین است. «بل وجودٌ بَحْتٌ» (قونوی، ۲۰۱۰: ۲۲). وجود الله عین حقیقت وجود است و وجودش چون محض و صرف است، باید حضوری وجودی در همهٔ موجودات داشته باشد؛ «إِنَّ وُجُودَهُ عَيْنُ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَ صَرَفِهِ مِنْ غَيْرِ شَوْبٍ عَدَمٍ وَ كَثْرَةٍ... فَإِذَنْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ وُجُودُهُ تَعَالَى لِكُونِهِ صَرَفٌ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ وَ وُجُوداً لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷) و وجود تنها یکی باشد که آن هم خداست (چیتیک، ۱۳۸۹: ۵۱). شیخ سرهندی در مکتوبی دربارهٔ وجود حق سبحانه چنین گفته است: «حقیقت حق سبحانه، وجود صرف است ... و جزئی است حقیقی و بسیطی است که ترکیب، اصلاً به آن راه نیافته است، لا ذهناً ولا خارجاً و به حسب حقیقت، ممتنع‌التصور است و محمول است بر ذات تعالی به‌صورت مواطات، نه به‌صورت اشتقاق.» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۴۶۰/۱). گرچه سرهندی معتقد است که دربارهٔ آن ذات مقدس باید با احتیاط سخن گفت و در آن موطن کسی را مجال سخن‌گفتن و مجال اینکه چیزی را به او تعالی نسبت بدهد، نیست؛ زیرا جمیع نسبت‌ها در آنجا ساقط شده‌اند. (همان: ۴۶۰/۱) او می‌گوید: «وجودی که می‌تواند به‌صورت اشتقاق، نه به‌صورت مواطاة حمل بر الله سبحانه شود، از ظلال آن وجود خالص است و این ظل بر ذات خداوند متعال و بر اشیا بر سبیل تشکیک حمل می‌شود و مراد از آن ظل، ظهور حضرت حق است در مراتب تنزلات. پس نزد شیخ سرهندی در مرتبهٔ اصالت، «الله وجود» می‌توان گفت. نه «الله موجود.» (همان: ۴۶۰/۱).

۲-۳- منشأ یگانه‌انگاری وجود

به نظر شیخ سرهندی، این امر که بسیاری از عرفا قایل به وحدت وجود یا همان توحید وجودی می‌شوند و غیر از یک وجود را نمی‌پذیرند، می‌تواند دو خاستگاه داشته باشد: ۱- منشأ ذوقی و شهودی، ۲- منشأ هستی‌شناسانه (سرهندی، ۱۳۸۳: ۷۰۲/۱).

۲-۳-۱- منشأ ذوقی و شهودی

شیخ سرهندی اصحاب وحدت‌الوجود را از نظر ذوق و شهود به سه گروه تقسیم می‌کند:

الف- گروهی منشأ توحید وجودی‌شان کثرت اشتغال به ذکر کلمه طیبه لا إله إلا الله، لا موجود إلا الله و تعقل در معنی آن است که این قسم توحید، به سبب تخیل است که در متخیله آنان نقش می‌بندد و یک حال عرفانی نبوده و صاحب این توحید از ارباب احوال نیست و توحید وجودی او فقط در حد علم است (همان: ۷۰۲/۱).

ب- منشأ توحید وجودی برای گروهی دیگر، انجذاب و محبت قلبی است؛ یعنی اینکه ابتدا به اذکار و مراقبات که خالی از تخیل معنی توحید است، مشغول می‌شوند. سپس به دلیل مجاهده یا به جهت سابقه عنایت پروردگار، به مقام قلب می‌رسند و جذبی پیدا می‌کنند (همان: ۷۰۲/۱). در مقام قلب، اگر بر این‌ها جمال توحید وجودی ظاهر شود، سبب آن غلبه محبت محبوب است که در اثر آن، ماسوای محبوب را نمی‌بینند و نمی‌یابند و از این‌رو، جز محبوب را موجود نمی‌دانند (همان: ۷۰۲/۱). به نظر سرهندی شهود این مجذوبان در پرده کثرت است. آنان در این کثرت فقط عالم ارواح را شهود می‌کنند و چون عالم ارواح از لحاظ لطافت و احاطه و سریان، به خالق خود شباهتی کلی دارد، به این مناسبت، شهود روح را شهود حق تعالی می‌دانند و به احاطه و سریان و قرب و معیت حکم می‌کنند.

ج- گروهی دیگر از ارباب توحید آنان‌اند که فناشدن در مشهود خود را بر وجه اتم پیدا کرده‌اند و تمایل دارند که همواره در مشهود مضمحل و فنا شوند و اثری از لوازم وجودشان باقی نماند (همان: ۷۰۴/۱). شیخ سرهندی درخصوص این گروه سوم که همه قلب و قالب‌شان درگیر بار وجود می‌شود، قول شیخ الاسلام هروی را نقل می‌کند که فرموده است: «کسی که مرا یک ساعت از حق سبحانه غافل سازد، امید است که گناهان او را ببخشند.» (همان: ۷۰۴/۱)؛ البته به قول ایشان چون وجود بشری گاهی نیاز به غفلت دارد، حضرت حق از کمال کرم خویش، جمعی را به سماع و رقص و گروهی را به بعضی امور مباح مشغول می‌فرماید تا قدری تسلی یابند؛ اما چون جمعی از این بزرگواران به امری که مغایر مشهود ایشان است، التفات نمی‌کنند و آرام نمی‌گیرند، پس ناچار عالم را عین مشهود ایشان نشان می‌دهد تا ساعتی از آن بار سنگین، فراغت یابند (سرهندی، ۱۳۸۳: ۷۰۶/۱).

با اینکه شیخ احمد سرهندی وحدت وجود را یکی از مراحل سیر و سلوک می‌داند و به توجیه آن می‌پردازد، اقامت در این موطن را مستحسن ندانسته اکتفا به این احوال و معارف را نمی‌پسندد. او در یکی از مکتوباتش با بیان اینکه حقوق این بزرگان را بر خود لازم و خود را مربی تربیت ایشان می‌داند، تأکید می‌کند که چون حقوق واجب‌الوجود را فوق جمیع حقوق می‌داند، بناچار مخالفت خود را با این معارف بیان می‌دارد و شکر خدا را به جای می‌آورد که به حسن تربیت او از این ورطه نجات یافته است. او معتقد است که الله تعالی بی‌چون و بی‌چگونه است و «چند» و «چون» را در بارگاه او راهی نیست. پس از آفاق و انفس باید گذشت و او را، سبحانه، ماورای آفاق و انفس باید جست. «ظلیت اسما و صفات و مثالیت این‌ها نیز بیرون از آفاق و انفس است. اینجا بیش از تعبیه نیست و زیاده از انتقاش قدرت، نه. ظهور که را و تجلی کجا؟» (همان: ۱۲۹/۱). همچنین اظهار می‌دارد که مخالفت علما با مشایخ عرفان در مسائل توحید (وحدت وجود) از راه نظر و استدلال است، اما اختلاف او با آنان در این امور، از راه کشف و شهود است؛ بنابراین باید گفت که اختلاف سرهندی با شیخ اکبر، ابن عربی و نقد نظریه وحدت‌الوجود براساس استدلال‌های کلامی نبوده، بلکه کشف و شهودش وی را به این سمت و سو رهنمون گشته است؛ البته در نقدهایی که امام ربانی بر ابن عربی وارد کرده، نوعی ناهماهنگی دیده می‌شود. وی در جای‌جای مکتوبات به بیان آرای ابن عربی پرداخته است و در مواردی از او دفاع می‌کند؛ اما در مواردی دیگر آرای او را قابل قبول نمی‌داند و بین سخنان شیخ کبیر، ابن عربی با شطحیات کسانی چون بایزید و حلاج تفاوت قایل می‌شود: «منصور اگر انال‌الحق گوید و بسطامی سبحانی، معذورند و مغلوب‌اند در غلبات احوال اما این قسم کلام از احوال نیست تعلق به علم دارد و مستند به تأویل است، عذر را نمی‌شاید و هیچ تأویلی در این مقام مقبول نیست.» (همان: ۲۶۲/۱). یکی از علل وجود تعارض و ناهماهنگی در گفته‌های سرهندی این است که مکتوبات او روایتگر سیر و سلوک او است. این سیر و سلوک، کشف و شهود

مداوم و سیر بالاتر و بالاتر را در خود دارد؛ بنابراین عجیب نیست اگر در دفتر اول به واسطهٔ کشف و شهود مسئله‌ای را یک‌جور دیده و در دفتر سوم آن را به‌گونه‌ای دیگر دیده است (علمی، ۱۳۹۴: ۴۹).

۲-۳-۲- منشأ هستی‌شناسی

در جهان اسلام می‌توان سه نوع تبیین از هستی را از هم بازشناخت: تبیین کلامی، تبیین فلسفی و تبیین عرفانی (توران، ۱۳۸۹: ۱۷۶). در مرحلهٔ نخست، هم متکلمین و هم فلاسفه و هم عرفا به این امر اتفاق دارند که وجود مستقل قدیم و ازلی، صرفاً از آن خداوند متعال است؛ اما در مورد چگونگی اتصاف مخلوقات به وجود، اختلاف نظر دارند. متکلمین می‌گویند: «موجودات عالم، وجود حقیقی مکتسب دارند»، بدین معنا که وجودشان وابسته به اراده و خلق خداوند است. برخی از فلاسفهٔ مسلمان معتقدند که وجود مخلوقات از قبیل وجود اضافی است. عرفا در این خصوص به دو گروه تقسیم شده‌اند:

الف- قائلین به نظریهٔ وحدت‌الوجود و در رأس آن‌ها ابن عربی، وجود مخلوقات را وجودی وهمی (که نمودی در خارج دارند) می‌دانند؛ ب- طرفداران وحدت‌الشهود که در رأس آنان شیخ سرهندی قرار دارد، وجود مخلوقات را وجود ظلّی موهوم می‌دانند (عثمانی، ۲۰۰۶: ۲۵۲؛ عباسی، ۲۰۰۳: ۸۷).

تفاوت میان وجود حقیقی مکتسب، وجود اضافی، وجود موهوم و وجود ظلّی را با ذکر مثالی چنین توضیح داده‌اند: اگر یک آینه را در مقابل نور خورشید قرار دهیم، تابش خورشید بر روی آینه، چهار حالت ایجاد می‌کند: حالت اول اینکه آینه بر اثر تابش خورشید، گرم می‌شود. این گرمایی که در آینه به‌وجود می‌آید، وجودی حقیقی دارد و درعین حال که با گرمای خورشید مغایرت دارد، مکتسب از نور خورشید است. این مثال برای وجود حقیقی مکتسب است. حالت دومی که برای آینه رخ می‌دهد، این است که آینه از تابش نور خورشید، نورانی می‌شود؛ این نور، بازتابی از نور خورشید است و با نور خورشید مغایر نیست؛ فقط تفاوت در مقدار آن است. دلیل اینکه این نور، عین نور خورشید است، این است که اگر آینه را از مقابل نور خورشید برداریم، نوری در آینه باقی نمی‌ماند. این حالت را در واقع می‌توان برای وجود اضافی مثال زد. حالت سوم اینکه تصویری از قرص خورشید چنان در آینه نمایان می‌شود که بینندهٔ آن را واقعی می‌پندارد؛ درحالی که تصویری وهمی و خیالی است که بر اثر برخورد اشعهٔ خورشید به سطح آینه و سپس برخورد آن با چشم، پدیدار شده است. از این جهت قائلین به نظریهٔ وحدت وجود می‌گویند که وجود خداوند متعال، قدیم و ازلی است و پیش از آفرینش عالم، چیزی جز وجود ازلی و قدیم وی نبوده که از آن (در اصطلاح عرفانی) به ظاهرالوجود تعبیر می‌کنند. ممکنات نیز دارای وجود خارجی نبوده‌اند؛ باین حال خداوند نسبت به آن‌ها علم ازلی داشته است و در علم خدا، موجود و در ازل برای وی معلوم بوده‌اند که از این‌ها به «اعیان ثابت» تعبیر می‌شود و می‌گویند آنگاه که خداوند اراده کرد، تا عالم را ظاهر کند، اعیان ثابت را در آینهٔ ظاهر وجود تجلی بخشید و این‌گونه شد که عکس اعیان ثابت در ظاهر وجود منعکس شد و صرفاً یک تصویر موهوم از آن به‌وجود آمد. در چهارمین حالت (که مثالی برای وجود ظلّی است)، هنگام تابش خورشید سایه‌ای از آینه بر زمین می‌افتد که این سایه وجودی حقیقی ندارد، بلکه ناحیهٔ تاریکی است که از قرارگرفتن در برابر یک منبع نور پدید می‌آید؛ اما به‌نوعی وجودش در خارج احساس می‌شود (رک. عثمانی، ۲۰۰۶: ۲۵۵-۲۵۲).

۲-۴- اشکال در مقولهٔ نامحدودبودن الله و کثرت وجود

اشکالی که در صورت پذیرفتن کثرت وجود، ذهن را به خود مشغول می‌کند، این است که اگر وجود دیگری در طول یا عرض وجود باری تعالی تحقق داشته باشد، این امر منجر به اثبات محدودیت و جهت برای وجود حق تعالی می‌شود که با نامحدودبودن وجود خداوند ناسازگار خواهد بود. از نظر عرفا، لازمهٔ اعتقاد به بی‌نهایتی بالفعل خداوند، پذیرش وحدت شخصی وجود است؛ زیرا خداوند وجودی بی‌نهایت و نامحدود است که اگر وجودش را محدود بدانیم، بخشی از کمالات

وجودی او را پذیرفته و بخشی را نپذیرفته‌ایم، قبولِ چنین محدودیتی نقص است و خداوند منزله از هر نقصی است. پس لازمه بی‌نهایتی و نامحدودبودن وجود خداوند این است که همه هستی و واقعیت را فراگرفته و جایی برای وجودهای دیگر در عرض یا طول خود باقی نگذاشته باشد؛ بنابراین وجود و موجود، یک مصداق حقیقی و بالذات خواهد داشت که همان حق تعالی است و کثرت‌های امکانی و موجودات مجازی همه باید به‌گونه‌ای در دل همین بی‌نهایت تفسیر شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۶۶). در آثار صدرالمتأهلین نیز از طریق نامتناهی و نامحدودبودن خداوند متعال، می‌توان به وحدت شخصی رسید. (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۱۴۶). به نظر شیخ سرهندی راه‌هایی از این اشکال، همان است که عرفا و صوفیه اختیار کرده‌اند که عالم را «موهوم» می‌دانند (سرهندی، ۱۳۸۳: ۳/۵۱۲)؛ البته این موهوم نه آن موهوم است که سوفسطائیان می‌گویند، بلکه منظور از این موهوم آن چیزی است که خداوند در مرتبه وهم خلق کرده و در مرتبه وهم موجود است «و در موهوم گفتن هیچ محظوری لازم نمی‌آید که آن در رنگ موجود است و احکام و معامله ابدی و تنعمات و تعذیبات سرمدی به آن مربوط است. آن موهوم دیگر است که سوفسطائی بی‌خرد به آن قائل است که آن اختراع وهم و تراش خیال است.» (همان: ۵۱۲/۳ و ۵۱۳).

۲-۵- وجودشناسی مرتبه وهم از منظر شیخ سرهندی

از نظر شیخ سرهندی خلقت این عالم در مرتبه وهم صورت گرفته است و مرتبه وهم، مرتبه‌ای است که هیچ تراحمی با مرتبه تقدس باری تعالی ندارد. هرچند وجود یک موجود، باعث محدودشدن موجود دیگر می‌شود و حد و نهایتی برایش ایجاد می‌کند؛ اما چون وجود عالم در مرتبه وهم است و وجود خدا در خارج؛ بنابراین، وجود عالم، هیچ محدودیت و انتهایی برای آن وجود اقدس ایجاد نکرده و هیچ نسبت و جهتی را برای او به اثبات نمی‌رساند (سرهندی، ۱۳۸۳: ۳/۶۸). در واقع سرهندی وجود موجودات را دارای سه مرتبه می‌داند: مرتبه وهم، مرتبه نفس امر و مرتبه خارج. به نظر او مرتبه وهم، مرتبه اکثر افراد عالم است، اما مرتبه دوم یعنی مرتبه نفس امر، مقام انبیا و ملائکه و تعدادی از اولیاء الهی است و مرتبه سوم، مرتبه خارج است که فقط ذات و صفات ثمانیه واجب‌الوجود را دربرمی‌گیرد (همان: ۳/۶۱۷). سرهندی در مکتوبی دیگر درباره چیستی مرتبه وهم و اینکه وجود این عالم چگونه در مرتبه وهم خلق شده است؟ موهوم‌بودن عالم را به این معنی نمی‌داند که وهم ما آن را خلق کرده است؛ زیرا وهم ما، خود مخلوق و از جمله عالم است، بلکه خالق عالم را حضرت حق می‌داند که در آن وقت با علم خود، به وهم وقوف داشته است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۳/۵۱۱). به نظر سرهندی «مرتبه وهم عبارت از نمود بی‌بود است.» (همان: ۳/۵۱۱). او مرتبه موهوم را مرتبه عجیبی می‌داند که هیچ اصطکاک و مزاحمتی با وجود ندارد و برای فهم این مطلب، مثال نقطه‌ای را می‌آورد که به سرعت در حال چرخش است و بیننده از دور آن را یک دایره می‌بیند. این دایره با نقطه هیچ اصطکاک‌کی ندارد و هیچ حد و جهتی را برای آن ایجاد نمی‌کند و نمی‌توان گفت که نقطه در سمت راست یا سمت چپ یا جلو یا عقب یا بالا یا پایین دایره قرار دارد (همان: ۳/۵۱۱).

۲-۵-۱- اختلاف نظر سرهندی و ابن عربی درباره مرتبه وهم

شیخ سرهندی درباره موهوم‌بودن عالم با ابن عربی و پیروانش اتفاق نظر دارد؛ اما از اینکه ابن عربی بین حقایق موهوم و بین موجود حقیقی که صانع عالم است، تمایزی جز در وهم قایل نیست و حمل یکی را بر دیگری روا می‌دارد، از او انتقاد می‌کند: «ولله المثل الأعلى، نقطه جوآله (= در حال چرخش) که دایره از وی در وهم ناشی گشته است... این دایره موهومه که در وهم نمودی بی‌بود دارد که از غلط حس پیدا گشته است، اگر آن را در آن مرتبه [واقع] گردانند و ثبات و تقرر دهند و نمود با بود سازند، هر آینه از غلط حس خواهد برآمد و نفس الامر خواهد گشت و احکام صادقه پیدا خواهد کرد. پس این دایره را در وهم حقیقی است و صورتی، حقیقتش همان نقطه جوآله است که به آن برپاست و صورتش همان دایره است که ثبوت و ثبات پیدا کرده است.» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۳/۵۱۶).

سرهندی پس از آن قول ابن عربی را نقل می‌کند که می‌گوید: «إِنْ شِئْتَ قُلْتَ إِنَّهُ حَقٌّ وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ إِنَّهُ خَلْقٌ وَ شِئْتَ قُلْتَ بِالتَّكْثِيرِ لِعَدَمِ التَّمْيِيزِ بَيْنَهُمَا.» (= این حقیقت موهوم را هم می‌توانی حق بگویی، هم می‌توانی مخلوق بگویی و هم می‌توانی کثرت بگویی؛ چون نمی‌توان بینشان فرق و تمایزی قایل شد.) (همان: ۵۱۶/۳). شیخ سرهندی در نقد این قول ابن عربی می‌گوید:

«لیکن باید دانست که این تمییز در میان صورت و حقیقت هرچند در وهم است؛ اما چون صورت در آن مرتبه به ایجاد خداوندی جل شأنه موجود گشته است و ثبات و تقرر پیدا کرده، هر آینه نفس‌الامری شده و تمییز نفس‌الامری حاصل ساخته، بلکه به طریق ظلیت موجود خارجی گشته؛ چه وجود صورت، چنانچه ظل وجود حقیقت است مرتبه نمود، بعد از حصول بود، ظل خارج آمده؛ پس تمییز در میان حقیقت و صورت چون که نفس‌الامری بلکه خارجی شده، حمل یکی بر دیگری ممتنع گشت و یکی عین دیگری نیامد و آنکه عین گفته است زیاد بر تمییز وهمی نفهمیده و وراء امتیاز (=تمایز) علمی ندانسته.» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۱۶/۳).

شیخ سرهندی در مکتوبی دیگر که به مقایسه بین مکشوف خود و مکشوف ابن عربی در مورد کائنات پرداخته است، نظر ابن عربی در مورد حقیقت کائنات را چنین نقل می‌کند:

«این عرصه کائنات ... نزد حضرت شیخ محی‌الدین بن العربی و تابعان او حضرت وجود است که جز او در خارج موجودی نیست و آن وجود، حق سبحانه است که آن را ظاهر وجود نامند که به واسطه انعکاس صور علمیه متکثره که آن را باطن وجود می‌گویند و معبر به اعیان ثابته‌اند، آن وجود - که بر وحدت و بساطت خود است - متکثر و منبسط و طویل و عریض در تخیل می‌درآید. [ابن عربی] می‌فرماید که مشاهد (= مرئی) و محسوس همه، چه عوام و چه خواص، در آن صفحه در صور و اشکال متمایزه، حضرت حق است سبحانه که عوام را متوهم به عالم می‌گردد و عالم اصلاً از خانه علم بیرون نیامده است و بویی از وجود خارجی نیافته عکوس آن صور علمیه است که در مرآت (=آینه) حضرت وجود ظاهر گشته، نمودی در خارج پیدا کرده و عوام را در توهم وجود خارجی خود انداخته (همان: ۵۰۹/۳).

به نظر سرهندی این قول ابن عربی که «آنچه مشاهد و محسوس ماست، عکس صور علمیه است که در مرآت (=آینه) حضرت وجود ظاهر گشته و نمودی در خارج پیدا کرده است» (همان پیشین)، نمی‌تواند درست باشد. او معتقد است که این عرصه، عرصه وهم است و آنچه ما مشاهده می‌کنیم، همین عالم مادی است که به قدرت خداوند، در مرتبه حس و وهم ثبوتی پیدا کرده است، نه اینکه آنچه می‌بینیم فقط عکسی است بر آینه حضرت وجود؛ هرچند برای بعضی از سالکان این توهم پیش می‌آید. حضرت حق، وراء هر ورایی است و از دید و دانش ما جدا است و از کشف و شهود ما منزّه و مبراً است. «خلق را وجه کی نماید او/ در کدام آینه درآید او» (همان: ۵۱۰/۳).

شیخ سرهندی تصریح می‌کند که خودش سال‌ها معتقد به نظر ابن عربی بوده است و حظ‌های وافر در آن مقام حاصل کرده «آخر الامر به محض فضل خداوندی جل شأنه معلوم گشته که هرچه دیده شد و دانسته شد، همه غیر حق است سبحانه که نفی آن لازم است و بعد از آن به کرم خداوندی معامله از نفی به انتفاء رسید و باطلی که خود را به حق وانموده بود، از دید و دانش فروریخت و گرفتاری به غیب‌الغیب حاصل گشت و موهوم از موجود جدا شد و قدیم از حادث متمییز آمد که حاصل مکشوف ثانی است.» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۵۰۹/۳)؛ بنابراین، از نظر وی کائنات به صنع خداوندی در مرتبه وهم خلق شده‌اند. ما هم که جزئی از کائنات هستیم، در همین مرتبه قرار داریم و هرچه را در اطرافمان می‌بینیم و حس می‌کنیم، با ما در همین مرتبه قرار دارند. به نظر شیخ احمد سرهندی خطای ابن عربی این است که ثبوت اشیا را در مرتبه وهم اما نمودشان را در خارج که ظاهر حضرت وجود است می‌پندارد (همان: ۴۹۰/۳)؛ البته در مکتوب ۶۷ می‌گوید که «اگر مرتبه وهم را به این اعتبار که ظل مرتبه خارج است، خارج بگوییم روا است.» (همان: ۵۱۰/۳).

۳- توجیه کثرت

۳-۱- توجیه کثرت از منظر ابن عربی

در دیدگاه ابن عربی و پیروانش، هر موجودی به قدر خود، نشانه و جلوه‌ای از وجود خداوند است؛ زیرا حق تعالی در آن تجلی و ظهور نموده و اسما و کمالاتش را ظاهر کرده است. پس همه موجودات و مخلوقات عالم، محضر و علامت و مظهر اسمای الهی‌اند. از سوی دیگر چون کمالات و اسمای خداوند نامتناهی است، مظاهر آن‌ها نیز نامتناهی است و برای حضرت حق بی‌نهایت مظهر وجود دارد (رک. قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه: ۸۹). از طرف دیگر، ابن عربی و پیروانش همه حضرات و عوالم را به‌طور کلی در پنج مرحله دسته‌بندی کرده‌اند و به آن‌ها «حضرات خمس» گفته‌اند. اگرچه آموزه حضرات خمس را می‌توان به چندین تفسیر عرضه کرد؛ اما بنا بر تفسیر مشهور آن، این حضرات را شامل عوالم لاهوت، جبروت، ملکوت، مُلک و انسان کامل می‌دانند (خواجه‌گیر، ۱۳۹۹: ۴۰). شیخ سرهندی در مکتوبی قول پیروان ابن عربی را درخصوص حضرات خمس چنین نقل می‌کند:

«شیخ محی‌الدین و متابعان او می‌فرمایند که اسماء و صفات واجبی جل و علا عین ذات واجب‌اند تعالی و تقدس و همچنین عین یکدیگرند. پس در آن موطن به هیچ اسم و رسم تعدد و تکرار نباشد و تمایز و تباین نبود. ... آن اسماء و صفات، و شیون و اعتبارات، در حضرت علم تمایز و تباین پیدا کرده‌اند، اجمالاً و تفصیلاً. اگر تمییز اجمالی است، معبر به تعیین اول است و اگر تفصیلی است، مسمی به تعیین ثانی. تعیین اول را وحدت می‌نامند و آن را حقیقت محمدی می‌دانند و تعیین ثانی را واحدیت می‌گویند و آن را حقایق سایر ممکنات می‌انگارند و این حقایق ممکنات را اعیان ثابته می‌دانند و این دو تعیین علمی را که وحدت و واحدیت‌اند، در مرتبه وجود و اثبات می‌نمایند... این اعیان بویی از وجود خارجی نیافته‌اند و در خارج غیر از احدیت مجرده، هیچ موجودی نیست و این کثرت که در خارج می‌نماید، عکس آن اعیان ثابته ... و به سه قسم منقسم است؛ قسم اول تعیین روحی است و قسم دوم تعیین مثالی و قسم سوم تعیین جسدی که به شهادت تعلق دارد. این سه تعیین را تعیینات خارجی می‌گویند و در مرتبه امکان، اثبات می‌نمایند.» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۸/۲-۶).

به نظر سرهندی چون نزد ابن عربی در علم و خارج، به جز از ذات واجب و اسماء و صفات او که عین ذات‌اند، ثابت نشده است و صورت علمیه را عین ذی‌صورت و صورت منعکسه اعیان ثابته را، عین آن اعیان تصور کرده‌اند، بناچار حکم به اتحاد و وحدت وجود داده و «همه اوست» گفته است. شیخ سرهندی معتقد است که به‌جز ابن عربی هیچ‌یک از عرفا به علوم و اسراری که برای او کشف شده دست نیافته‌اند؛ اما نکات دقیقی هست که بر آن شیخ بزرگ نیز مخفی مانده است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۸/۲-۶) و

۳-۲- مفهوم کثرت از نظر سرهندی

شیخ سرهندی نظر خود را درخصوص اسما و صفات باری تعالی چنین بیان می‌دارد: «صفات ثمانیه واجب‌الوجود تعالی و تقدس [حیات، قدرت، علم، اراده، بصر، کلام و تکوین] که نزد اهل حق، در خارج موجودند، ناچار در خارج از ذات تعالی و تقدس متمیّز باشند، به تمیّزی که از قسم بی‌چونی و بی‌چگونگی است.» (همان: ۸/۲). مطابق با نظر سرهندی، هر اسم و صفت متمیّز باری تعالی مقابل و نقیضی در مرتبه عدم دارد؛ مثلاً صفت علم در مرتبه عدم، مقابل و نقیضی دارد که عدم علم است و از آن به جهل تعبیر می‌شود و صفت قدرت، مقابلی دارد که عدم قدرت است و از آن به عجز تعبیر می‌شود و به‌همین ترتیب (همان: ۹/۲) و با توجه به اینکه حقیقت عالم و ممکنات، عبارت از عدم‌هایی است که پرتوی از اسماء و صفات خداوند در مرتبه وهم بر آن‌ها افتاده و به ایجاد خداوندی در آن مرتبه خلق شده‌اند، برای تبیین و توجیه کثرت‌ها نیازی به قایل‌شدن تنزلات و تعیینات برای خداوند نیست. (سرهندی، ۱۳۸۳: ۳/۸۹).

۴- اطلاق مَقْسَمِ وجود

پیروان ابن عربی برای اثبات وحدت وجود و تبیین اینکه خداوند در همه کائنات و موجودات حضوری وجودی دارد و در عین اینکه همه اوست و او همه اشیاء است، اما هیچ‌یک از آن‌ها نیست، از مبحث اطلاق مَقْسَمِ وجود بهره جسته‌اند. برای بیان چستی اطلاق مقسمی، باید گفت که «از منظر حکما و فلاسفه ماهیت را می‌توان سه گونه اعتبار کرد: «بشرط شیء»، «بشرط لا»، «لا بشرط». اعتبار ماهیت از این سه حالت بیرون نیست و قسم چهارمی نمی‌توان برای آن فرض کرد. با دقت در این اقسام روشن می‌شود که مقسم آن سه قسم، نفس ماهیت است؛ یعنی ماهیت بدون هیچ قیدی، حتی قید اطلاق و این مقسم همان کلی طبیعی است که به آن «لابشرط مقسمی» گویند.» (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۳۲۷)؛ بنابراین با اندکی تأمل در اصل مفهوم، اعتبار چهارم نیز شکل می‌گیرد؛ زیرا اصل مفهوم به نحوی اخذ شده است که با هریک از اعتبارهای سه‌گانه سازگاری دارد و از همین‌رو توانسته مقسم قرار گیرد و چنان از اطلاق و رهایی برخوردار است که هم می‌تواند در قالب بشرط شیء جلوه کند و هم می‌تواند با وضع بشرط لا هماهنگ شود و هم در ساختار لابشرط در اعتبار سوم جمع شود؛ بنابراین اعتبار چهارم «لابشرط و دارای اطلاق» است؛ لکن این لابشرط بودن و اطلاق با آنچه در اعتبار سوم وجود دارد کاملاً متفاوت است؛ زیرا لابشرط بودن و اطلاق در اعتبار سوم قسیم «بشرط شیء» و «بشرط لا» است و از این‌رو هرگز نمی‌تواند با آن‌ها جمع و یکی شود، درحالی‌که لابشرط بودن و اطلاق، در حالت مقسمی و اعتبار چهارم، هیچ‌گونه تقییدی را فراهم نمی‌آورد و مفهوم در این جایگاه حقیقتاً مطلق و آزاد و رهاست و حتی به قید اطلاق هم مقید نیست؛ از این‌رو، با مقیدترین حالت‌ها نیز هماهنگ است و همه را دربرمی‌گیرد (رک. همان، ۱۳۹۷: ۳۲۸). این اعتبارات از جمله مباحثی است که نخست در منطق مطرح بود و به تدریج وارد فلسفه و عرفان شد. پیروان ابن عربی از این بحث چنین بهره جسته‌اند که وجود همانند ماهیت، اعتباراتی دارد: وجود «بشرط شیء»، وجود «بشرط لا» و وجود «لابشرط (قسمی)» و مقسم این‌ها حقیقت وجود است بدون هیچ قیدی یعنی «لابشرط (مقسمی)». (ابن ترکه اصفهانی، ۱۴۲۴: ۴۴)؛ بنابراین وجود لابشرط مقسمی، خداوند است. این وجود با توجه به ویژگی‌ای که دارد جایی برای غیر به منزله مصداق حقیقی وجود و موجود باقی نگذاشته است و آن ویژگی همین خصیصه اطلاق است که از آن به‌عنوان «اطلاق مقسمی» یاد می‌شود. اطلاق مقسمی در خارج به معنای وجود نامتناهی و بی‌حد است؛ وجودی که از هر تعین مبرا است، اما همه تعینات را در خود جمع کرده و در تمام آن‌ها سریان و حضور دارد؛ بنابراین بی‌نهایتی ذات حق، منجر به حضور وجودی او در دل همه اشیاء می‌شود و در عین حال به محدودیت و تقیید آن ذات لایتناهی نمی‌انجامد (کربلایی، ۱۳۹۹: ۵۹).

گفته شده اطلاق مقسمی بر شیخ احمد سرهندی پوشیده مانده است؛ البته فارغ از اینکه این مطلب بر سرهندی پوشیده مانده یا خیر؟ و صرف‌نظر از اینکه این مثال چقدر برای تبیین وجود باری تعالی پذیرفتنی است، باید گفت که این مطلب تأثیری بر نظریه شیخ سرهندی و نقد وی بر شیخ اکبر نمی‌گذارد؛ چه این موضوع در نظام فکری ابن عربی قابل طرح است که حقیقت موجودات عالم نزد او عبارت از اسماء و صفات است که در خانه علم تمیز پیدا کرده و در آینه وجود الهی در خارج نمودی یافته است؛ اما شیخ احمد، حقایق کائنات را آعدامی می‌داند که هم ثبوت و هم نمودشان در مرتبه وهم قرار دارد نه در مرتبه خارج که مرتبه وجود خداوند است تا خداوند به‌عنوان وجود لابشرط مقسمی آن‌ها را دربرگرفته باشد.

۵- نتیجه

در پاسخ به اولین سؤال تحقیق، یعنی اینکه شیخ احمد سرهندی به بازتعریف چه مفاهیمی در نگرش ابن عربی پرداخته؟ باید گفت که او مفاهیم وجودشناختی ابن عربی مانند مراتب وجود، مرتبه وهم، مرتبه ثبوت و نمود کائنات، وحدت وجود، تفاوت خالق و مخلوق، کثرت و حضرات خمس (تنزلات پنجگانه برای خداوند) را تعریفی دوباره کرده است؛ مثلاً با رد نظریه

وحدت وجود ابن عربی در مقابل آن وحدت شهود را مطرح کرده، مقام توحید وجودی را از نظر ذوقی و شهودی مقام قلب دانسته است که اهل سلوک معمولاً با آن مواجه می‌شوند؛ اما آن را انتهای سلوک نمی‌داند و معتقد است باید از آن عبور کرد.

در جواب به سؤال دوم و اینکه چه تعریف و تفسیری از مفهوم «وهم» ارائه کرده است؟ نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که سرهندی در اینکه کائنات وجودی و همی دارند، با ابن عربی موافق است؛ اما مرتبه وهم نزد او با آنچه مورد نظر ابن عربی است، تفاوت دارد. به نظر او، خطای ابن عربی این است که نمودِ وهمی را نمودِ خارجی می‌انگارد؛ درحالی که اشیای عالم که به صنع خداوندی ثابت پیدا کرده‌اند، در مرتبه وهم قرار دارند و ما هم که جزئی از عالم هستیم، در همین مرتبه قرار داریم؛ بنابراین به خارج دسترسی نداریم. خارج و رای این عالم است و از شهود و احساس ما برتر است. آنچه مشهود و محسوس ماست، همه در مرتبه وهم قرار دارند و موجود خارجی جل شأنه ماورای و رای افهام ماست.

و اما پاسخ تحقیق به سؤال سوم و اینکه سرهندی نظریه وحدت‌الوجود ابن عربی را چگونه ارزیابی کرده؟ این است که از نظر ابن عربی، تمایزی که بین خالق و مخلوق وجود دارد، تمایز احاطی است. نزد او وجود خداوند وجود بی‌نهایت و بدون تعین است و وجود کائنات محدود و متعین. وجود محدود باید در دل وجود نامحدود توجیه و تبیین شود، وگرنه وجود نامحدود، نامحدود باقی نمی‌ماند؛ لاجرم خداوند در دل کائنات حضوری وجودی دارد. به بیانی دیگر، کائنات نزد ابن عربی وجود و همی دارند و این وجود و همی بر ظاهر وجود (که خداوند باشد) نمود پیدا کرده؛ بنابراین جدای از خداوند نیست و با خداوند رابطه عینیت دارد؛ اما از نظر شیخ سرهندی، کائنات در مرتبه وهم خلق شده‌اند، هم ثبوت و هم نمودشان در همین مرتبه است؛ مرتبه‌ای که مزاحمت و اصطکاک با وجود باری تعالی که در مرتبه خارج است، ندارد؛ بنابراین وجود الله را محدود نمی‌کند. ابن عربی همچنین برای توجیه کثرت، قایل به تنزلات برای خداوند شده و این تنزلات را در پنج حضرت تقسیم‌بندی و موسوم به حضرات خمس کرده است؛ اما سرهندی اثبات تنزلات برای حق تعالی را نمی‌پسندد و با توجه به تعریفی که از مرتبه وهم ارائه کرده و مراتب وجود را در سه مرتبه وهم، نفس‌الامر و خارج تقسیم‌بندی کرده، به سمت بی‌نیازی از طرح این مقدمات مبسوط قدم برداشته است.

۶- منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد. (۱۴۲۴). *التمهید فی شرح قواعد التوحید*، بیروت: مؤسسه ام‌القری.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۶). *فصوص الحکم*، دیباجه، برگردان متن و توضیح و تحلیل: موحد، محمد علی؛ صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*، جلد اول، قاهره: دارالاحیاء الکتب.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارالصادر.
۵. بهارنژاد، زکریا. (۱۳۸۵). وجودشناسی عرفانی، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، *فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم*، ۸(۲)، ۸۹-۱۱۲.
۶. توران، امداد. (۱۳۸۹). اصول اساسی هستی‌شناسی در عرفان ابن عربی، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، *فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم*، ۱۱(۳-۴)، ۱۷۶-۱۹۴.
۷. جلیلی، رضا. (۱۳۹۹). تحلیل انتقادی دیدگاه ابن تیمیه درباره وجودشناسی عرفانی، *مجله علمی-پژوهشی جاودان خرد*، ۳۸، ۶۳-۹۲.
۸. جنگجو، محسن. (۱۳۹۵). وجودشناسی عرفانی به روایت شیخ احمد سرهندی، پژوهش‌های هستی‌شناختی *دوفصلنامه علمی-پژوهشی*، ۵(۹)، ۱۰۲-۸۱.
۹. چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). *درآمدی بر تصوف*، ترجمه محمدرضا رجبی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۱۰. خواجه‌گیر، علیرضا؛ حیدری، سروناز. (۱۳۹۹). معاشناسی حضرات خمس در عرفان اسلامی و تری کایه در مهیانه بودایی، *دوفصلنامه مطالعات شبه‌قاره*، ۱۲(۳۹)، ۳۵-۵۴.
۱۱. دانشور، سیدعلی. (۱۳۸۷). *آشنایی با کلیات علوم اسلامی*، تهران: دانشگاه پیام نور.
۱۲. دبیران، حکیمه. (۱۳۸۵). پژوهشی در مکتوبات شرف‌الدین منیری، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ۱۴(۵۲-۵۳)، ۶۵-۴۵.
۱۳. زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۴۴). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: انتشارات آریا.
۱۴. سرهندی (امام ربانی)، احمد. (۱۳۸۳). *مکتوبات امام ربانی (سه جلدی) مقدمه، تصحیح و تعلیق حسن زارعی و ایوب گنجی*، زاهدان: انتشارات صدیقی.
۱۵. شریفیان، مهدی؛ احمدی میثم. (۱۳۹۵). نقد و بررسی دیدگاه‌های ابن عربی از منظر شیخ احمد سرهندی، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، ۱۰(۲)، ۱۹-۴۲.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). *الحکمت المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربیه.
۱۷. عباسی، ابن الحسن. (۲۰۰۳). *الامذهبیه*، تعریب ولی‌خان مظفر، کراچی: المکتبه الفاروقیه.
۱۸. عثمانی، علامه محمدتقی. (۲۰۰۶). *فتح الملهم*، دمشق: دارالقلم.
۱۹. عقیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
۲۰. علمی، قربان؛ باغستانی، مرضیه؛ فتحی، معصومه. (۱۳۹۴). سیروسلوک عرفانی در اندیشه شیخ احمد سرهندی، *مطالعات شبه‌قاره*، ۷(۲۵)، ۴۵-۶۸.
۲۱. قمشه‌ای، محمدرضا. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار محمدرضا القمشه‌ای حکیم صهبا*، اصفهان: کانون پرورش.
۲۲. قونوی، صدرالدین. (۲۰۱۰). *مفتاح الغیب*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. قیصری. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۴. کربلایی، مرتضی. (۱۳۹۹). *وحدت جود یا وحدت شهود ابن عربی از نگاه علاءالدوله سمنانی*، سید محمد گیسودراز و شیخ احمد سرهنندی، تهران: مدسه عالی شهید مطهری.
۲۵. مجتبیایی، فتح‌الله. (۱۳۷۵). *احمد سرهنندی، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۶*. تهران: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۵۸-۴۸.
۲۶. ندوی، ابوالحسن. (۱۳۸۳). *تاریخ دعوت و اصلاح، ترجمه محمد قاسم قاسمی، زاهدان: انتشارات صدیقی*.
۲۷. واحدجوان، وحید. (۱۳۹۷). *وحدت وجود در عرفان اسلامی، قم: انتشارات قائم آل محمد*.
۲۸. یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹). *مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطا انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*.