

جایگاه و نسبت میان تصوف و شریعت

در اندیشه شیخ احمد سرهندی

ناصر گذشته*

محسن جنگجو**

چکیده: یکی از پرسش‌های عارفان مسلمان جایگاه تصوف در شریعت اسلام است. ایشان از آغاز شکل‌گیری تصوف بخش‌هایی از کتاب‌های خود را به بازشناسی پیوند میان شریعت و طریقت و اثبات اینکه خاستگاه طریقت و آموزه‌های صوفیانه، قرآن و روایات است اختصاص دادند. نقطه اشتراک بسیاری از این صوفیان این باور بود که شریعت پوسته و ظاهر دین است، درحالی‌که طریقت مغز و باطن آن است. احمد سرهندی، نیز به این مسئله پرداخته است. او بر ضرورت پیروی از دین و پرهیز از هرگونه بدعت در دین تأکید دارد. درعین‌حال، به باور وی، سیر و سلوک عارفانه بخشی از دین‌داری است که می‌توان به‌واسطه آن به ناتوان ساختن و واسازی نفس پرداخت. پس از «مقام ولایت» که واپسین گذار سلوک صوفیانه است، مقام دیگری وجود دارد که وی آن را «مقام نبوت» می‌نامد. این مقام پس از سیر نزولی سالک به‌دست می‌آید و در آن عارف به انجام احکام شرعی و عبادت‌ها نیازمند می‌گردد. به باور سرهندی، اگر مشایخ صوفیه می‌توانستند خود را از چنبر مقام ولایت که ویژگی‌هایش سکر و شطح و باور به اتحاد و حلول و وحدت وجود است برهانند، درمی‌یافتند که فرجام سلوک، بازگشت به مقام نبوت است که مبرا از هرگونه باور به توحید وجودی، سخنان شطح‌آمیز و بی‌توجهی به ارکان شریعت است.

کلیدواژه‌ها: شریعت، طریقت، نبوت، ولایت، شیخ احمد سرهندی

e-mail : gozashte@yahoo.com

e-mail: mohsen58@gmail.com

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران

** کارشناس ارشد رشته ادیان و عرفان دانشگاه تهران

دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۴/۱۱ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۷/۲

مقدمه

صوفیان از همان آغاز برای آنکه صوفیه را برآمده از بطن اسلام و در راستای شریعت اسلام نشان دهند، به دفاع از جایگاه تصوف و طریقت در دین اسلام و مطابقت این آموزه‌ها با سنت اسلام پرداختند. همگی این صوفیان، در عین تأیید اهمیت پیروی از شریعت، بر لزوم پرهیز از اشتغال صرف به ظواهر و پوسته دین تأکید داشتند. از نظر ایشان هدف اصلی و غایت دین‌داری اسلامی، دستیابی به هسته و مغز دین است، که به واسطه سیر و سلوک در طریق صوفیانه و گذشتن از همه مقامات و منازل سلوک ممکن می‌گردد.

ابونصر سراج که از صوفیان صحوی است - با الهام از حدیث جبرئیل - اسلام را ظاهر دین، ایمان را ظاهر و باطن دین، و احسان را حقیقت و ظاهر دین می‌داند. اسلام را به اصحاب حدیث، ایمان را به فقیهان و احسان را به صوفیه نسبت می‌دهد. وی همگی این سه گروه را وارثان پیامبر^(ص) می‌داند ولی مقاصد و مراتب آن‌ها را متفاوت می‌داند. اصحاب حدیث تنها به ظاهر سخنان پیامبر^(ص) بسنده کرده‌اند، فقیهان از دانش و فهم اصحاب حدیث برخوردارند ولی از رهگذر ویژگی‌هایی مانند ژرف‌نگری در احکام و اصول شرع و همچنین تبیین دین که در گروه اول یافت نمی‌شود، از اصحاب حدیث برترند. ولی گروه سوم، به باور سراج، در عین اینکه دانش‌های ظاهری فقیهان و اصحاب حدیث را دریافته‌اند، بدان بسنده نکرده‌اند و از آن فراتر رفته‌اند. از این رو، به مرتبه و امتیازی دست یافته‌اند که دو گروه پیشین از آن بی‌بهره‌اند (سراج، ۱۳۸۲: ۶۶-۷۶). هجویری هم معرفت عرفا را برتر از دانش علما و فقها می‌داند و علت آن را این گونه بیان می‌کند:

معرفت حیات دل بود به حق و اعراض سرّ از جز حق، و قیمت هر کس به معرفت بود
و هر که را معرفت نبود وی بی قیمت بود. پس مردمان از علما و فقها و غیر آن صحت
علم را به خداوند معرفت خواندند، و مشایخ این طایفه صحت حال را به خداوند
معرفت خواندند. و از آن بود که معرفت را فاضل‌تر از علم خواندند؛ که صحت حال
جز به صحت علم نباشد، و صحت علم صحت حال نباشد؛ یعنی عارف نباشد که به
حق عالم نباشد، اما عالم بود که عارف نبود (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۹۲-۳۹۱).

امام محمد غزالی نیز که در فلسفه، کلام، فقه، و اخلاق آثار پرشماری از خود به‌جای گذاشته و مدت‌ها این علوم را در نظامیه‌های بغداد و نیشابور تدریس کرده است، پس از تحولات روحی و

فکری اش به صوفیه گرایش پیدا کرد و آن را بهترین یافت. در *المنتقم من الضلال* از صوفیه این گونه ستایش می کند:

به یقین دریافتیم که صوفیان از پیشتازان خلق بسوی خدایند. سیرتشان نیکوترین سیرت‌ها و راهشان درست‌ترین راه‌ها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاق‌هاست. بلکه باید گفت که اگر خرد خردمندان و حکمت حکیمان و دانش دانشمندان دینی را گرد آرند تا بتوانند با آن چیزی از سیرت و اخلاق خود را عوض کنند و بهتر از آن را به جایش نهند هرگز نتوانند، همه حرکات و سکنات ظاهر و باطنشان مقتبس از نور چراغدان نبوت است و بالاتر از نبوت چه نوری می‌تواند بر روی زمین باشد که بتوان از آن روشنی یافت؟ (غزالی، ۱۳۶۳: ۴۹).

عارف سده هفتم عزیز نسفی نیز با اشاره به حدیث: «الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَالطَّرِيقَةُ أَعْمَالِي وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي» می‌گوید که علم اهل وحدت و کشف از علم علما و حکما برتر است. او برای تبیین دیدگاه خود از تمثیل نیشکر استفاده می‌کند:

هر که بشنود که در عالم چیزی هست که آن را نیشکر می‌گویند هرگز با آن کس برابر نباشد که بداند که درختی هست که آن را نیشکر می‌گویند و به غایت شیرین است، و آن درخت را به وقت معین می‌برند و می‌کوبند و آب این را می‌گیرند و به قوام می‌آورند، و از آن شکر و نبات می‌سازند. و هر که بداند که چون شکر می‌سازند، هرگز به آن کسی برابر نباشد که شکر در دهان دارد. او را [اول] معرفت در شکر در مرتبه سمع است، و دوم معرفت شکر در مرتبه علم است، و سیوم در [کذا] معرفت شکر در مقام ذوق است (نسفی، ۱۳۶۲: ۹۳).

شبه‌ستری در گلشن راز شریعت را پوست؛ حقیقت را مغز؛ و میان این دو را طریقت می‌داند:

تبه گردد سراسر مغز با دام	گرش از پوست بخراشی گه خام
ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست	اگر مغزش بر آری برکنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است	چو مغزش پخته شد بی پوست نغز است
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده گشت مغز و پوست بشکست

(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۷۳۱)

عارفانی که با موفقیت به انتهای سیر و سلوک می‌رسند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی از ایشان همچنان در مرحله جمع و وحدت باقی می‌مانند و نمی‌توانند به انجام تکالیف شرعی و عبادات پردازند. محمد لاهیجی گیلانی شارح گلشن راز درباره این گروه می‌گوید:

... نور تجلی الهی ساتر نور عقل ایشان گشته و در بحر وحدت محو و مستغرق شدند و از آن استغراق و بیخودی مطلقاً بار دیگر به ساحل صحو و مرتبه عقل باز نیامند و چون مسلوب العقل گشتند به اتفاق اولیا و علما تکالیف شرعی و عبادات از این طایفه ساقط است چو تکالیف بر عقل است و ایشان را والهان طریقت می‌گویند (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۰۹).

عطار نیشابوری در منطق الطیر حکایتی از لقمان سرخسی نقل می‌کند که شرح حال این گروه اول صوفیان است:

گفت لقمان سرخسی کای اله	پیرم و سرگشته و گم کرده راه
بنده‌ای کو پیر شد شادش کنند	پس خطش بدهند و آزادش کنند
من کنون در بندگیت، ای پادشاه	همچو برفی کرده‌ام موی سیاه
بنده‌ای بس غم کشم شادیم بخش	پیر گشتم خطّ آزادیم بخش
هاتفی گفت ای حرم را خاص خاص	هر که او از بندگی خواهد خلاص
محو گردد عقل و تکلیفش به هم	ترک گیر این هر دو و درنه قدم
گفت الهی من تو را خواهم مدام	عقل تکلیفم نباید، والسلام

(عطار، ۱۳۹۰: ۲۵۰-۲۴۹)

از آنجاکه شرط انجام تکالیف و عبادات حالت صحو و عقل است، عارفان سکری از انجام آن‌ها معاف‌اند. لاهیجی گروه دوم را عارفانی می‌داند که که توانسته‌اند به مقام «صحو بعد المحو» و «فرق بعد جمع» دست یابند و از این رو:

این گروه چنان که در بدایت امر قیام بادی حقوق شرعی از فرایض و نوافل نموده‌اند در نهایت نیز همچنان می‌نمایند و از رعایت اوضاع و قوانین شرعی و عبادات دقیقه‌ای فروگذاشت نمی‌فرمایند و دست از وسایل و وسایط باز نمی‌دارند (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۱۰).

لاهیجی گروه دوم صوفیان را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول کسانی هستند که با بازگشت از وحدت به کثرت از آثار و فواید وحدت بی‌نصیب می‌شوند و بدین سان به عبادت‌ها و ذکرها نیازمند می‌گردند. این گروه به باور لاهیجی مصداق «و الصوفی ابن الوقت» هستند و در مقام تلوین قرار دارند. ولی دسته دوم گروه دوم از ایشان برترند.

و قسم دیگر آن‌ها ایند که ایشان را پس از استغراق توحید و وصول از مرتبه جمع و اطلاق به مقام جمع الجمع و بقاء بعد الفنا به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد مسترشدان فرستاده‌اند و از غایت کمال که دارند کثرت ایشان حاجب وحدت نیست، و وحدت ایشان هم حاجب کثرت نیست و پیوسته در مقام انکشاف حقیقت کل یوم هوفی شأن متمکن‌اند و سلاطین ممالک تحقیق و تمکین‌اند و با وجود این همه کمال و قرب و یقین تام به حکم «یا علی کَئِن یَهْدِیَ اللهُ بَکَ رَجُلًا وَاحِدًا خَیْرَ لَکَ مِنَ الدُّنْیَا وَ مَا فِیْهَا؛ وَ فِی رَویَیة: خَیْرَ لَکَ مِمَّا تَطَّلِعُ الشَّمْسُ وَ تَغْرِبُ» من عندالله مأمورند بادای عبادت ظاهره و باطنه و اقامه به مراسم حقوق اوامر و نواهی و احکام شرعیه به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد و هدایت دیگران و با وجود محبوبیت حق و کشف مطلق یک سر موی تجاوز از جاده شریعت و طریقت نمی‌نمایند و به موجب «افلا اکون عبدا شکوراً» علی اللوام در مقام انقیاد و اطاعت‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۳۱۱).

حال مسئله این است که سرهندی به‌عنوان یکی از پرآوازه‌ترین مشایخ نقشبندیه چه نوع نگاهی به رابطه میان شریعت و صوفیه دارد و در این میان برتری را به کدام یک می‌دهد. آیا دیدگاه وی چیزی شبیه به دیدگاه عارفان صحوی مانند سراج و قشیری و هجویری است یا وی نگاهی کاملاً منتقدانه به صوفیه و تعالیم آن دارد. سرهندی در تعریف تصوف و تعیین جایگاه آن تا چه میزان به «متابعت از شریعت و اجتناب از بدعت» که محوری‌ترین اصل طریقه نقشبندیه است پایبند است و آیا از نظر وی تصوف نوعی بدعت در دین است یا اصل و مغز آن. در ادامه به بررسی دیدگاه‌های سرهندی در این باره می‌پردازیم.

احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ق)

شیخ بدرالدین احمد فاروقی سرهندی در سال ۹۷۱ ق، در سرهند، در ایالت پنجاب کنونی، به دنیا آمد. آموزش‌های نخستین را نزد پدرش فرا گرفت و در جوانی به آموختن فلسفه، کلام، منطق،

حدیث و فقه نزد استادان نامی آن روزگار پرداخت. پس از چندی به شهر آگره (اکبرآباد) رفت و در آنجا به نشست‌های بحث و گفتگو پیرامون مسائل دینی و علمی راه یافت، ولی به دلیل برخی بگومگوها با عالمان دربار به سرهند بازگشت. شیخ احمد در سرهند به مطالعه کتاب‌های صوفیه نظیر *تعرف کلابادی*، *عوارف المعارف سهروردی* و *فصوص الحکم ابن عربی* پرداخت (Ansari, 1986: 11-12). و به واسطه پدرش در طریقه چشتیه به سلوک پرداخت و حتی پس از چندی از پدرش اجازه ارشاد گرفت (مجتبایی، ۱۳۷: ۴۹). وی همچنین به طریقه قادریه گروید و در آن نیز اجازه تعلیم یافت (Aharr, 1992: 26). در سال ۱۰۰۷ ق شیخ احمد فرصت یافت تا فریضه حج ادا کند. این زمانی بود که خواجه باقی بالله در دهلی به ترویج طریقه نقشبندیه می‌پرداخت. سرهندی در میانه راه در دهلی، به دیدار خواجه باقی بالله رفت و همین دیدار زمینه‌های ورود وی به نقشبندیه را فراهم ساخت. پس از آنکه سرهندی به نقشبندیه گروید، این سلسله را بهترین یافت و در آن به پیشرفت‌های سریع و بزرگی دست یافت. یکی از دلایل برتری سلسله نقشبندیه، به اعتقاد سرهندی، «متابعت از شریعت و اجتناب از بدعت» است. وی از خواجه عبیدالله احرار که از مشایخ سلسله خواجهگان و نقشبندیه است این طور نقل قول می‌کند:

اگر تمام احوال و مواجید را به ما بدهند و حقیقت ما را به عقاید اهل سنت و جماعت متحلی نسازند، جز خرابی هیچ نمی‌دانیم و اگر تمامی خرابی‌ها را بر ما جمع کنند و حقیقت ما را به عقائد اهل سنت و جماعت بنوازند، هیچ باک نداریم (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۷۷).

درباره ویژگی‌های مشایخ نقشبندیه و التزام ایشان به پیروی از شریعت می‌گوید:

احوال و مواجید را تابع احکام شرعیه ساخته‌اند و اذواق و معارف را خادم علوم دینی دانسته، جواهر نفیس شرعیه را در رنگ طفلان به جوز و مویر وجد و حال عوض نمی‌کنند و به ترهات صوفیه مغرور و مفتون نمی‌گردند. از نص [قرآن وحدیث] به فص [فصوص الحکم] نمی‌گرایند و از فتوحات مدنی به فتوحات مکیه التفات نمی‌نمایند. از اینجاست که حال ایشان بر دوام است و وقت ایشان بر استمرار (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۳).

او که در مکتوباتش خود را تلویحاً مجدّد الف ثانی (تجدیدگر هزاره دوم) معرفی می‌کند، هدف و مسئولیت خود را مبارزه با بدعت‌ها و احیای سنت راستین دین اسلام می‌داند. در مکتوبی

خود را «صله» ای می‌داند که برای برقراری آشتی میان شریعت و طریقت برگزیده شده است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۷). سرهندی در سال ۱۰۳۴ق در سرهند درگذشت. مهم‌ترین اثر وی مکتوبات امام ربانی است که شامل ۵۳۶ نامه است. این مکتوبات در سه جلد به نام‌های درّالمعرفت شامل ۳۱۳ نامه، نورالخلاقیق حاوی ۹۹ نامه، و معرفت الحقایق در بردارنده ۱۲۴ نامه به ترتیب زمانی گردآوری شده‌اند.

سیر و سلوک سرهندی در طریقه نقشبندیه

سرهندی پس از ورود به نقشبندیه توانست در دوره بسیار کوتاهی (کمتر از سه ماه) سیر و سلوک را به پایان برساند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۵۴). در مکتوب دویست و نود جلد اول به تفصیل به جزئیات این سیر و سلوک پرداخته است که برای آشنایی با نوع نگاه وی به سیر و سلوک صوفیانه، ذکر آن خالی از لطف نیست. خلاصه شرح سیر و سلوک وی از این قرار است: در آغاز پس از آنکه شیخ احمد به ذکر «اسم ذات»، که باقی بالله به او تعلیم داده بود می‌پردازد، در وی لذت بسیار پیدا می‌شود و از شوق می‌گرید و تنها پس از یک روز به «بی‌خودی»، که به قول او نزد بزرگان نقشبندیه به «غیبت» معروف است، دست می‌یابد. خواجه باقی بالله به او می‌گوید که توانسته به شکلی از فنا دست یابد. در این مرحله خواجه باقی بالله او را از ذکر گفتن منع می‌کند و از او می‌خواهد تا این حالتی که به دست آورده را حفظ کند. پس از دو روز به فنا می‌یابد که تمام عالم را «متصل واحد» می‌یابد. در همان شب «فناى فنا»، که عبارت است از رسیدن به «بی‌شعوری» در عین دیدن آن اتصال، برایش حاصل می‌شود. از این رو، به خواجه باقی بالله می‌گوید که علم خودش را نسبت به حق «حضورى» می‌یابد. سپس نوری سیاه‌رنگ را مشاهده می‌کند که آن را حق می‌داند. خواجه این گفته وی را تأیید می‌کند ولی می‌گوید که حق در «حجاب نور» پنهان شده است. از او می‌خواهد تا «استنباطی» که در نور به خاطر تعلق ذات به اشیای گوناگون ایجاد شده را نفی کند. پس از آن، آن نور سیاه کم‌رنگ می‌شود و آنقدر کوچک می‌شود که اندازه‌اش در حد یک نقطه می‌شود. خواجه از او می‌خواهد که این نقطه را نیز نفی کند و به «حیرت» برسد. سرهندی این کار را هم انجام می‌دهد تا اینکه به جایی می‌رسد که در آنجا «شهود خود به خود» را تجربه می‌کند و وقتی این مرحله از سیر و سلوکش را با خواجه در میان می‌گذارد، باقی بالله به او می‌گوید که این

همان «حضور نقشبندی» است. او این حضور را «حضور بی‌غیب» می‌داند و «اندراج نهایت در بدایت». تمامی این مراحل سلوک، از شروع به ذکر گفتن تا رسیدن به حضور نقشبندی، تنها پس از چند روز محقق می‌شود. با این حال سیر و سلوکش به پایان نمی‌رسد و پس از آن «فناهی حقیقی» را تجربه می‌کند. در این فنا دل خود را آنچنان وسیع می‌بیند که تمام عالم را در برابر آن به اندازه مقدار «خردله» هم نمی‌بیند. در این مرحله خودش را و همه چیز عالم را حق می‌بیند؛ خود را عین همه چیز و همه چیز را مانند خود می‌یابد. در واقع در این مرحله خود را و هر ذره را «مقوم» تمام عالم می‌یابد. باقی بالله به او می‌گوید که این مرحله، مرحله «حق‌الیقین» در توحید است که با «جمع‌الجمع» یکی است. پس از آن صورت و اشکال عالم را که در ابتدا حق می‌دید، در این زمان «موهوم» می‌داند و به نهایت «حیرت» دست می‌یابد. از رهگذر اضطراب شدیدی که در این مرحله بر وی غالب می‌شود، به دنبال تسکینی می‌گردد و در نهایت آن را در این گفته ابن عربی، که از پدرش شنیده بود، می‌یابد: «ان شئت قلت انه ای العالم حق و ان شئت قلت انه خلق و ان شئت قلت انه حق من وجه و خلق من وجه و ان شئت قلت بالحیرت لعدم التمییز بینهما». پس از آنکه شرح این واقعه را برای باقی بالله بازگو می‌کند، خواجه به او می‌گوید که هنوز حضورش صاف نشده و از وی می‌خواهد تا همچنان به سلوک خویش ادامه دهد. این مرحله همان مرحله «وحدت وجود» است که سالک میان خود و خلق و همچنین خود و دیگر مخلوقات تمایزی نمی‌بیند. باقی بالله به سرهندی می‌گوید که در این گفته، ابن عربی «حال کامل» را بیان نکرده و «موجود» را از «موهوم» تمیز نداده است. پس از دو روز این تمایز میان موجود و موهوم برایش ظاهر می‌گردد و در خارج، جز یک ذات را موجود نمی‌بیند. باقی بالله این مرحله را «فرق بعد الجمع» می‌نامد و هر آنچه پس از این حاصل شود را به نهاد و استعداد شخص وابسته می‌داند. سرهندی در این مرحله چندین بار از سکر به صحو و بالعکس برده می‌شود. در رؤیت اول در هر ذره از ذرات وجودش جز حق را نمی‌یابد و هر ذره را آینه شهود او می‌بیند. در رؤیت دیگری حق را نه در هر ذره وجود بلکه با هر ذره از ذرات وجود می‌یابد. باز در رؤیت دیگری حق را نه متصل به عالم می‌یابد و نه منفصل از آن، نه داخل عالم و نه خارج از آن. در این مرحله «معیت اولیه» با حق را منتفی می‌داند. بار دیگر که از حیرت به خود می‌آید، درمی‌یابد که نسبت حق به عالم «مجهول‌الکیفیت» است. و در مرحله دیگر آن نسبت «مجهول‌الکیفیت» را نیز با حق نامأنوس می‌یابد و دیگر نه آن را «معلوم‌الکیفیت»

می‌گوید و نه «مجهول الکفایت». در این موقع است که علمی خاص به وی ارزانی می‌گردد و با دستیابی به آن علم درمی‌یابد که هیچ نسبتی میان خلق و حق وجود ندارد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۹۰-۶۸۶). علم به اینکه هیچ نسبتی میان خلق و حق وجود ندارد و نفی معیت با حق سبب می‌شود تا سرهندی از وحدت وجود و سخنان شطح‌آمیز صوفیانه دست بردارد و دریابد که «توحید وجود» کوچه‌[ای] است تنگ، [لیکن] شاهراه دیگر است» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۶۴). سرهندی می‌گوید که وقتی هنوز از طرفداران وحدت وجود بوده و از اقوال شطح‌آمیز ناگزیر، این رباعی سراسر شطح را برای خواجه باقی بالله نوشته است:

ای دریغا کین شریعت ملت اعمائی است ملت ما کافری و ملت ترسائی است
کفر و ایمان، زلف و روی آن پری زیبایی است کفر و ایمان هر دو اندر راه ما یکتایی است
(سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۴-۱۳۳)

سرهندی با وجود «مجوز» و «مستحسن» خواندن شطحیات در مقام وحدت و جمع، بر مشایخ صوفیه نظیر بایزید بسطامی، حلاج، رابعه و ابن عربی خرده می‌گیرد که چرا نتوانسته‌اند سیر و سلوک را به پایان برسانند و از مقام جمع و سکر و اقوال شطح‌آمیز گذر نکرده‌اند تا بتوانند به حقیقت اسلام و ایمان، که در مقام صحو پس از سکر به دست می‌آید، نائل شوند.

شطحیات، مثل قول «انالحق»، قول «سبحانی» و قول «لیس فی جبتی سوی الله» همه اثمار آن شجره جمع‌اند که منشاء آن استیلاهی حب و غلبه محبت محبوب حقیقی است، که غیرمحبوب از نظرشان مستور گشته است و مشهود جز محبوب نمانده و این مقام، مقام جهل است و مقام حیرت است نیز، اما آن جهل است که محمود است و آن حیرت است، که ممدوح است و چون بعنایة الله سبحانه از این مرتبه جمع بلندتر سیر واقع شود و علم با این جهل جمع شود و معرفت با حیرت قرین گردد و فرق و تمیز پیدا شود و از سکر به صحو آید، دولت اسلام حقیقی ظهور فرماید و حقیقت ایمان میسر آید (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۲۹).

اگر این سخنان شطح‌آمیز در مقام جمع بیان گردند نمی‌توان گوینده آن را ملامت کرد ولی اگر چنین سخنانی را کسی در حالت صحو به زبان آورد برای سرهندی قابل تحمل نبوده و به قول خودش «رگ فاروقی‌اش» به حرکت درمی‌آید (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۶۲).

عشق و عبودیت

صوفیه در تبیین علت خلقت عالم به حدیث قدسی: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِأُعْرَفَ» استناد می‌کنند و عشق را علت خلقت عالم انسان می‌دانند. ابن عربی در «فصوص موسوی» فصوص الحکم دربارهٔ این حدیث می‌گوید:

فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة الحب. وقد نبَّ رسول الله صلى الله عليه و سلم على ذلك بقوله «كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أعرف». فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۳۸۲).

عین القضاة همدانی این حدیث را پیونددهندهٔ ربوبیت و عبودیت می‌داند:

عبودیت خالی است بالا گرفته بر چهرهٔ جمال ربوبیت. اینجا بدانی که آن بزرگ چرا گفت: «لیس بینی و بینه فرق آلا آتی تقدمت بالعبودية». جمال چهرهٔ ربوبیت بی‌خال عبودیت، نعت کمال ندارد؛ و خال عبودیت بی‌جمال چهرهٔ ربوبیت خود وجود ندارد. «و ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» هر دو طرف را گواهی می‌دهد هم ربوبیت را و هم انسانیت را. «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ» بیان اتصال عبودیت می‌کند با ربوبیت. اگر چنانچه تمام‌تر خواهی از اخی بوالفرج زنگانی گوش دار آنجا که گفت: «العبودية بغير ربوبية نقصان و زوال، و الربوبية بغير العبودية محال... (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۷۵).

فخرالدین عراقی در کمعات بهانهٔ آفرینش را عشق می‌داند:

سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، در خزاین بگشاد گنج بر عالم پاشید... ورنه عالم با بود نبود خود آرمیده بود، و در خلوتخانهٔ شهود آسوده، آنجا که: کان الله ولم یکن معه شیء.. ناگاه عشق بی‌قرار، از بهر اظهار کمال، پرده از روی کار بگشود، و از روی معشوقی خود را بر عین عاشق جلوه فرمود... فروغ آن جمال عین عاشق را که عالمش نام نهی نوری داد... عاشق چون لذت شهود یافت، ذوق وجود بخشید
مزمزه قول «کن» بشنید، رقص کنان بر در میخانه عشق دويد (عراقی، ۱۳۸۴: ۴۸-۴۷)

سرهندي نیز دربارهٔ خلقت عالم می‌گوید: «[حق تعالی] گنجی بود مخفی و سری بود مکنون، خواست که از خلأ به ملاً عرض دهد و از جمال به تفصیل آرد...» (سرهندي، ۱۳۸۳: ج ۱، ۲۹۲). ولی بی‌درنگ در ادامه می‌گوید: «عالم را بر نهجی خلق فرمود که به ذات و صفات خویش دوال

باشند بر ذات و صفات او سبحانه. پس عالم را با صانع خویش هیچ نسبتی نیست الا آنکه مخلوقات وی اند و دوالند بر اسما و شئون او تعالی» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۲).

«اتحاد» و «عینیت» و «معیت» که بعضی از صوفیه به آن معتقدند، را حاصل سکر می‌داند و می‌گوید که در صورتی که صوفیان از سکر به صحو بازگردند، متوجه خواهند شد که عالم با خداوند هیچ نسبتی ندارد. وی به صوفیان ایراد می‌گیرد که چطور ایشان معتقدند که ذات خداوند از تمامی نسبت‌ها به دور است و صفات ذاتیه را سلب می‌کنند، ولی در عین حال با باور به «اتحاد» و «عینیت» به نوعی «نسبت‌های ذاتیه» را اثبات می‌کنند. به عقیده وی «اثبات امر زائد و رای مظهریت و مراتب نمودن» حاصل سکر است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۳).

سرهندی برخلاف صوفیه هدف از خلقت را عشق نمی‌داند. وی می‌گوید که هدف از خلقت عبادت و بندگی است. اگر عشق و محبتی هم، خواه در ابتدای راه یا در میانه آن، به بنده ارزانی شده، فقط به این خاطر بوده است که وابستگی‌های غیر از خداوند از بین برود. به همین خاطر نهایت جایگاه «ولایت» را پایین‌تر از جایگاه «عبودیت» می‌داند و می‌گوید که شخص در این مقام درمی‌یابد که میان او و خدا هیچ نسبتی وجود ندارد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۰).

شیخ احمد انسان را نسخه‌ای می‌داند «جامع» که هر چه در دیگر موجودات است در او یک‌جا جمع شده است. با این حال او میان جامعیت انسان در «عالم امکان» و در «مرتب و خوب» تفاوت قائل شده، می‌گوید که در «عالم امکان» این جامعیت انسان «طریقی حقیقی» دارد، ولی وقتی بخواهیم آن را در «مرتب و خوب» بررسی کنیم، می‌فهمیم که این جامعیت در این مرتبه تنها «صورت» است و «حقیقی» نیست. در نظر وی جامعیت انسان نه «حقیقی صرف» است، و نه «مجازی صرف». حقیقی و صوری بودن این جامعیت بستگی به مرتبه امکانی و وجوبی دارد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۹).

طریق صوفیانه به مثابه یکی از شروط دین‌داری

سرهندی بر آن است که برای دین‌داری سه شرط لازم است: اول اینکه شخص باید عقاید دینی خود را اصلاح کند. این «تصحیح عقاید» باید متناسب با دیدگاه‌های علمای اهل سنت و جماعت، که به نظر او تنها فرقه ناجیه است، باشد. دوم علم و عملش بر پایه احکام فقهی باشد. البته در اینجا نیز منظور از احکام فقهی، احکامی است که مجتهدان مورد تأیید نقشبندیه صادر می‌کنند. پس از اینکه

این دو بال اعتقادی (عقاید دینی) و عملی (علم و عمل به احکام فقهی) به دست آمد، نوبت به سلوک در طریقه صوفیه می‌رسد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۰).

شیخ احمد دو رکن «اعتقادی» و «عملی» را از اصول اسلام می‌داند، ولی وجوب سلوک صوفیانه را «استحسانی» قلمداد می‌کند. به نظر وی اصل اسلام به دو رکن اولیه مربوط است، ولی رکن سوم به کمال آن می‌انجامد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۰). دلیل ضرورت رکن سوم (سلوک صوفیانه) را دو مسئله می‌داند: اولین دلیل، «ازدیاد یقین» است. از نظر وی بسنده کردن به استدلال در دین ناکافی است و باید یقینی به دست آورد که «هرگز به تشکیکِ مشککِ زائل نگردد و به ایراد شبه باطل نشود» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۸۹). چیزی که تنها با سیر و سلوک صوفیانه به دست می‌آید. دومین علت اهمیت این رکن، آن است که به واسطه آنکه با این سلوک سرکشی نفس اماره فرونشانده می‌شود، دیگر در انجام واجبات و نوافل، سستی و بی‌رغبتی نمی‌ماند و شخص به راحتی و با اشتیاق به انجام آن‌ها می‌پردازد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۸۹). هر دو دلیل ضرورت طی طریق صوفیه نشان از آن دارند که طریق صوفیانه، از نظر سرهندی، تنها وسیله‌ای است در جهت کامل کردن شریعت و نه بیشتر، چرا که اصل و هدف، شریعت است و تنها برای آنکه در اصول شریعت یقین به دست آید، سیر و سلوک اهمیت می‌یابد.

سفرهای چهارگانه

سرهندی به چهار نوع سیر باور دارد: نخستین سیر، «سیر الی الله» است که از پایین‌ترین آگاهی به بالاترین آگاهی می‌رود و همین‌گونه بالا و بالاتر تا اینکه به آگاهی درباره خداوند می‌انجامد. به قول وی، از این حالت به «فنا» تعبیر می‌شود.

دومین سیر «سیر فی الله» است که به حرکت در «مراتب وجوب اسما و صفات و شئون و اعتبارات و تقدیسات و تنزیهات» مربوط می‌شود و سرانجام به جایی می‌رسد که عبارت‌ها و اشارت‌ها از توصیف آن عاجز می‌گردند- جایگاهی درک‌ناپذیر که سرهندی آن را مقام «بقا» می‌داند.

سیر سوم سیر «عن الله بالله» است که برخلاف دو سیر پیشین، نزولی بوده و از «علم اعلی به علم اسفل فرود می‌آید». همین‌گونه پایین و پایین‌تر می‌آید تا اینکه سالک در این سیر از تمامی

دانش‌هایی که به «مراتب و جوب» مربوط بوده، نزول می‌کند. در این حالت او «واجدی است که فاقد است، و اصلی است که مهجور است و قریبی است که بعید است».

چهارمین و واپسین سیر، «سیر در اشیا» است. این سیر عبارت است از به‌دست آوردن دانش چیزها. در واقع آن دانش‌هایی که سالک در سیر نخستین به فراموشی سپرده بود، در این سیر دوباره به‌دست می‌آیند. به‌نوعی سیر چهارم در برابر سیر اول قرار دارد و سیر سوم در برابر سیر دوم. چراکه در «سیر فی الله» که سیر دوم است، شخص سیری صعودی در مراتب و جوب دارد، ولی در سیر سوم که سیر «عن الله بالله» است، حرکت از بالاترین علم به پایین‌ترین علم است، بنابراین حرکتی نزولی است. پس سیر چهارم در برابر سیر نخستین است و سیر سوم در برابر سیر دوم. سرهندی سیر نخستین و دوم، یعنی «سیر الی الله» و «سیر فی الله»، را شایسته «مقام ولایت» می‌داند و از آن تعبیر به «فنا و بقا» می‌نماید و سیر سوم و چهارم را برای حصول مقام «دعوت» مناسب می‌داند که مخصوص انبیا است، هرچند می‌گوید که پیروان پیامبران که به کامل‌ترین درجه رسیده‌اند نیز می‌توانند از این مقام برخوردار شوند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱۲-۳۱۱). شیخ احمد می‌گوید که قرب دو نوع است: «قرب نبوت» و «قرب ولایت». در قرب ولایت سالک ناگزیر است که فنا و بقا و جذب و سلوک را تجربه کند ولی در قرب نبوت از هیچ‌یک از این‌ها خبری نیست چراکه به‌واسطه التفات پیامبر، این قرب برای اصحاب کرام ایشان به طریق وراثت حاصل می‌گردد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۶۹). از آنجا که سالک پس از قرب، سیری نزولی را آغاز می‌کند، هرچه پیش‌تر می‌رود دوری‌اش نیز بیشتر می‌گردد. سرانجام به جایی می‌رسد که دورترین فاصله با خدا برایش حکم نزدیکی پیدا می‌کند و «غایت فراق» نزد او با «وصل» یکی می‌شود. سرهندی می‌گوید که شاید این مسئله به نفی قرب و وصال و اینکه اصولاً قرب امکان‌پذیر نیست اشاره دارد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۴). پس از «رجوع»، سالک دوباره به عالم خلق بازمی‌گردد و «در عنصر خاک می‌نشیند» و نسبت به خداوند دورترین جایگاه را می‌یابد، ولی این در صورتی است که ما «عروج» را ملاک نزدیکی قرار دهیم، اگر برعکس «رجوع و نزول» را در نظر بگیریم نزدیک‌ترین جایگاه همین «عنصر خاک» می‌شود (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۷۸)، چرا که نهایت دوری، نزدیکی است و نهایت نزدیکی، دوری. سرهندی نوع نزدیکی خدا با عالم را «معلوم الایت» و «مجهول الکفایت» می‌داند. منظور از این دو عبارت

این است که خدا با عالم ارتباط دارد ولی چگونگی این «معیت» نامشخص است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۶۵). سرهندی نهایت سیر و سلوک و قرب را این چنین توصیف می‌کند:

چون حق - سبحانه و تعالی - به برکت توجهات علیّه از رقیّت احوال محرّر ساخت و از تلویح به تمکین مشرف فرمود، حاصل کار جز حیرت و پریشانی به دست نیامد و از وصل، جز فصل و از قرب، جز بُعد حاصل نشد و از معرفت جز نکرت، و از علم، جز جهل نیزود (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۳-۹۲).

تصوف و شریعت

اعتقاد به دوگانگی طریقت و شریعت وجه مشترک بسیاری از صوفیان بود. الزام بعضی از ایشان به شریعت - حتی وقتی که به تمامی مقامات صوفیانه دست یافته بودند - تنها برای هماهنگ شدن با ظاهر دین بود. حتی بعضی از این صوفیان برای اینکه از گزند ملامت خلق دور باشند، به حفظ ظاهر شریعت می‌پرداختند، ولی در واقع امر به برتری طریقت و اصل بودن آن اعتقاد راسخ داشتند. با این حال این مسئله دربارهٔ احمد سرهندی صدق نمی‌کند. دست کم از مدعای وی چنین برمی‌آید که وی برای شریعت جایگاهی بسیار برتر از طریقت قائل است. با آنکه سرهندی دست‌یابی به اخلاص را بدون طی طریق صوفیه امکان‌پذیر نمی‌داند، این را نیز نمی‌پذیرد که هدف نهایی شریعت، سلوک صوفیانه و طریقت باشد. به نظر وی حتی در روز قیامت این شریعت است که دستگیر است و نه طریقت:

فردای قیامت از شریعت خواهند پرسید، از تصوف نخواهند پرسید. دخول جنت و تجنّب از نار، وابسته به اتیان شریعت است. انبیاء که بهترین کائنات‌اند، به شرایع دعوت کرده‌اند و مدار نجات بر آن مانده و مقصود از بعثت این اکابر، تبلیغ شرایع است. پس بزرگ‌ترین خیرات، سعی در ترویج شریعت و احیای حکمی از احکام آن علی‌الخصوص در زمانی که شعائر اسلام منهدم شده باشد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۷۵).

از نگاه سرهندی دو گروه از صوفیان پذیرفته‌اند. گروه اول، صوفیانی هستند که به حقیقت دین دست یافته و پس از آن، شریعت را محدود به «صورت» دانسته و اصل دین را فراتر از آن تصور کرده‌اند. با این حال از «صورت دین»، که همان شریعت است، غافل نشده و هیچ حکمی از احکام شریعت را باطل و گمراه‌کننده ندانسته‌اند. وی ایشان را اولیاء الله می‌داند که توانستند به واسطهٔ

محبت خدا از غیر او بپُرنند. گروه دوم، گروهی‌اند که شریعت را شامل هم صورت و هم حقیقت دانسته‌اند. سرهندی دربارهٔ این گروه دوم می‌گوید:

حصول صورت شریعت بی‌تحصیل حقیقت آن، نزد ایشان از حَیْزِ اعتبار ساقط است و حصول حقیقت آن، بی‌اثبات صورت ناتمام و ناقص، بلکه حصول صورت را که بی‌ثبوت حقیقت بود، آن را از اسلام نیز می‌دانند و نجات بخش تصور می‌کند. کَمَا هُوَ حَالُ ظَوَاهِرِ الْعُلَمَاءِ وَ عَوَامِّ الْمُؤْمِنِينَ. و حصول حقیقت را بی‌ثبوت صورت، از جمله محالات تصور می‌نمایند و قائل آن را زندقه و ضال می‌نامند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۲۷-۶۲۶).

نظر سرهندی همساز با این گروه دوم است. وی اساساً با تقسیم‌بندی دین به شریعت و طریقت و یا شریعت و طریقت و حقیقت همگام نیست. با اینکه در مکتوبات به بازشناسی جایگاه و ویژگی‌های این سه می‌پردازد، برایشان وجه تمایزی از هم قائل نیست. این طور نیست که طریقت و حقیقت در خارج شریعت وجود داشته باشند و یا از آن برتر باشند. وی با گسترش دادن دامنهٔ معنای شریعت، طریقت و حقیقت را در آن جای می‌دهد و می‌گوید که اصلاً چیزی بیرون از شریعت وجود ندارد. طریقت و حقیقت «اجزاء و خادمان» شریعت‌اند، و از آنجاکه طریقت زیرمجموعهٔ شریعت است، هیچ اختلافی میان این دو وجود ندارد. تفاوت تنها در یک چیز است:

شریعت و طریقت، عین یکدیگرند. سرمویی از مخالفت در میان ایشان واقع نیست. فرق اجمال و تفصیل است و استدلال و کشف. هرچه مخالف شریعت است، مردود است کُلُّ حَقِيقَةٍ رَدَّتْهُ الشَّرِيعَةُ فَهُوَ زَنْدَقَةٌ (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۳).

سرهندی می‌گوید اینکه صوفیان در میانهٔ سیر و سلوک، بین شریعت و طریقت مخالفتی احساس می‌کنند، ناشی از مقام «سکر» و «جمع» است. اگر شخص بتواند از این «سکر» به «صحو» بازگردد و از مقام «جمع» به مقام «تفرقه بعد الجمع» صعود کند، خواهد دید که دیگر هیچ اختلافی میان شریعت و طریقت وجود ندارد. تنها تفاوتی که شاید میان این دو وجود داشته باشد این است که علوم شریعت به صورت «اجمالی و استدلالی» بیان شده‌اند، درحالی که علوم طریقت «تفصیلی و کشفی‌اند». درواقع طریقت چیزی به شریعت نمی‌افزاید، بلکه تنها آن‌ها را به تفصیل شرح می‌دهد و به‌جای استدلال از کشف بهره می‌گیرد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳۹). درک این عدم اختلاف میان

شریعت و طریقت از هر عارفی ساخته نیست، تنها عارف کاملی که به مقام «صدیقیت» رسیده و از «مقام ولایت» به «مقام نبوت» صعود کرده، توان درک این همخوانی کامل میان شریعت و طریقت را دارد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۸-۱۵۷). اگر سر مویی اختلاف میان علوم شریعت و علوم طریقت وجود داشته باشد، نشان‌دهنده آن است که عارف هنوز به «حقیقت الحقائق» دست نیافته است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳۸).

یکی دیگر از انتقادات سرهندی، به این نظر صوفیه است که عارفان کامل دیگر نیازی به انجام عبادت‌ها ندارند و اگر هم این عبادت‌ها را انجام می‌دهند، تنها برای نگاه داشتن ظاهر شریعت در مقابل «مبتدیان» و مردم عادی است. سرهندی می‌گوید که این نظر کاملاً نادرست است، چراکه آن‌قدر که «منتیهان» به عبادت نیازمندند، مردم عادی و «مبتدیان طریقی» به آن نیاز ندارند. این گونه نیست که پس از آنکه عارف معرفت به دست آورد، دیگر نیازی به تکالیف شرعی نباشد:

هر حکمی که شریعت را بر مبتدی است، همان حکم بر منتهی است. عامه مؤمنان و اخص خواص از عارفان، در این معنی متساوی الاقدام‌اند. متصوفان خام و ملحدان بی‌سرانجام، درصدد آنند که گردن‌های خود را از ربنه شریعت برآرند و احکام شرعی را مخصوص به عوام دارند. خیال می‌کنند که خواص مکلف به معرفت‌اند و بس ... می‌گویند که مقصود از اتیان شریعت، حصول معرفت است و چون معرفت میسر شد تکلیفات شرعی ساقط گشت (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۲۵).

عارف کاملی که به بالاترین درجه - که همان مقام صدیقیت است - می‌رسد، به صحو کامل می‌رسد و مانند مردم عادی به عبادت نیازمند می‌گردد. این عبادت راه را برای پیشرفت عرفانی و معنوی وی هموار می‌کند. همچنین تفاوتی که میان عبادت عارفان و مردم عادی وجود دارد این است که مردم عادی نتیجه عبادت‌های خود را در روز قیامت می‌بینند، ولی برای «منتیهان» این ثمرات در دنیا فراهم است. بنابراین عارفان کامل از این عبادات بیشتر لذت می‌برند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۲۶).

پس اینکه بگوییم عبادات دیگر برای کسی که معرفت حاصل کرده بی‌حاصل است، درست نیست. عارفی که از عبادات بهره نبرد، هنوز در میانه راه است. او هنوز به مرحله پس از «مقام جمع»، که «تفرقه» است، نرسیده، بنابراین، شریعت و طریقت را از هم جدا می‌بیند و عبادت‌ها و تکلیف‌های شرعی را برای «منتهی» بی‌حاصل می‌یابد. وقتی که عارف به مقام «صدیقیت» رسید،

دیگر نه تفاوتی میان شریعت و طریقت می‌بیند و نه به عبادات بی‌نیازی احساس می‌کند. در این مرحله، عبادت برای وی شیرینی بسیار خواهد داشت.

نبوت و ولایت

همان‌گونه که شریعت نزد سرهندی دربرگیرنده طریقت است و برتر از آن، نبوت نیز که با شریعت همبسته است بر ولایت رجحان دارد. دیدیم که سرهندی نهایت سلوک صوفیانه را رسیدن به مقام «صدیقیت» می‌داند. در واقع، در این مقام عارف درمی‌یابد که هیچ اختلافی میان شریعت و طریقت وجود ندارد و طریقت و حقیقت همانند «خادمان شریعت» ایفای نقش می‌کنند. «مقام ولایت» که با طریق صوفیانه مرتبط است با رسیدن به مقام «صدیقیت» به پایان می‌رسد و پس از آن «مقام نبوت» آغاز می‌گردد. هر عارفی شایستگی درک «مقام نبوت» را ندارد و تنها شمار اندکی از عارفان به این سعادت دست می‌یابند. همان‌گونه که طریقت و حقیقت اجزای شریعت بودند، مقام ولایت نیز جزئی از مقام نبوت است و بدون آن مقام نبوت ناتمام است.

سرهندی عبارت «لا اله الا الله، محمد رسول الله» را شامل دو بخش می‌داند. بخش نخست «لا اله الا الله» است که به «مقام ولایت» تعلق دارد. خود عبارت «لا اله الا الله» نیز به دو بخش تقسیم می‌گردد. تا زمانی که عارف در مقام فناست و از طریقت بیرون نیامده است، تنها توانسته جزء «لا اله» را متحقق سازد. وقتی که از فنا به بقا و از طریقت به حقیقت رسید، جزء دیگر آن یعنی «الا الله» تحقق می‌یابد. «مقام ولایت» تا تحقق کامل عبارت «لا اله الا الله» پیش می‌رود. اما این پایان سلوک عارف نیست، بلکه مقامی بالاتر از آن نیز وجود دارد و آن «مقام نبوت» است. در واقع مقام نبوت تحقق بخش دوم «لا اله الا الله محمد رسول» است. در این مقام عارف با بازگشت از سکر به صحو و از جمع به تفرقه به «حقیقت شریعت» دست می‌یابد. حقیقتی که در «مقام ولایت» به دست می‌آورد، تنها «حقیقت طریقت» است و نه شریعت. پس طریقت و حقیقت و در واقع مقام ولایت تنها زمینه را برای رسیدن به «مقام نبوت» فراهم می‌کنند. سرهندی در این باره می‌گوید:

ولایت را همچون طهارت باید دانست و شریعت را همچون صلوه در طریقت ... بلی!

کمالات ولایت را در جنب کمالات نبوت هیچ مقداری نیست، ذره را در جنب

آفتاب چه مقدار (سرهندی، ۱۳۸۳: ج ۲: ۱۶۰-۱۵۹).

سرهندی تصریح می‌کند که نبوت، هم «لا اله الا الله» را در بر دارد و هم «محمد رسول الله» را. این گونه نیست که بخش نخست به «مقام ولایت» متعلق باشد و بخش دوم به «مقام نبوت». پیامبر^(ص) هر دو مقام را تجربه می‌کند:

... نبوت عبارت از محصول هر دو کلمه مقدسه است. عروج نبوت به کلمه اولی تعلق دارد و نزول آن به کلمه ثانیه. پس مجموع کلمتین حاصل مقام نبوت است، نه آنکه کلمه ثانیه حاصل مقام نبوت است - چنانچه جمعی گمان برده‌اند - و کلمه اولی را مخصوص به ولایت داشته‌اند، نه این چنین است، بلکه هر دو کلمه حاصل مقام ولایت‌اند به اعتبار عروج و نزول و هم حاصل مقام نبوت‌اند به عروج و نزول (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۴۸-۲۴۷).

لذا این طور نیست که نبوت و ولایت از هم جدا باشند، شریعت هر نبی با ولایت او نسبت دارد. تنها تفاوت این است که ولایت رو به حق دارد و نبوت رو به خلق. ولی این به این معنی نیست که پیامبر به خاطر توجه به انسان‌ها از خدا غافل است. سرهندی می‌گوید که وقتی پیامبری از مقام ولایت به نبوت پایین می‌آید، همان نوری که در مقام عروج - که متعلق به «مقام ولایت» است - به دست آورده بود را با خود به پایین می‌آورد و آن را با توجه به انسان‌ها جمع می‌کند. در واقع این نور است که باعث می‌شود تا «کمالات نبوت» به دست آید. «پس لاجرم شریعت هر پیغمبر، مناسب ولایت او باشد و اتباع آن شریعت، مستلزم وصول است به آن ولایت» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۵).

سرهندی علوم و معارف مقام نبوت و مقام ولایت نبی را «شرایع انبیا» می‌داند که بر حسب درجات انبیا متفاوت‌اند. ولی معارف مقام ولایت را علوم مربوط به توحید وجودی و سخنان شطح‌آمیز می‌داند. در واقع معارف انبیا قرآن و سنت است و معارف اولیای صوفیه فصوص و فتوحات مکیه (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۳۹). در تبیین تفاوت میان ولایت انبیا و ولایت اولیا می‌گوید:

ولایت اولیا پی به قرب حق دارد و ولایت انبیا، نشان اقریبیت او تعالی می‌نماید و ولایت اولیا دلالت به شهود نماید و ولایت انبیا، نسبت مجهول‌الکیفیت اثبات فرماید و ولایت اولیا اقریبیت را نشانسد که چیست و جهالت را نداند که کدام است و ولایت انبیا با وجود اقریبیت، قرب را عین بُعد داند و شهود را نفس غیبت شمرد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۳۹).

با اینکه به دست آوردن «کمالات نبوت» نیازمند عبور از «مقام ولایت» است، این گونه نیست که ولایت پیامبر بر نبوت او برتری داشته باشد. این نظر سرهندی که ولایت پیامبر از نبوت وی برتر نیست، عکس آن چیزی است که ابن عربی در *فصوص الحکم* می گوید و شاید نقدی باشد بر همین گفته ابن عربی: «...الرسول علیه السلام - من حیث هو ولی - أتم من حیث هو نبی رسول». ابن عربی بر آن است که نبی از ولی برتر است. وی در شرح جملاتی نظیر: «الولاية اعلی من النبوة» یا «الولی فوق النبی» که برخی صوفیان به زبان رانده اند می گوید که این گونه نیست که ولی که تابع رسول است از وی برتر باشد. این جمله ها حاکی از آن هستند که رسول از آن حیث که ولی است تمام تر است تا از آن حیث که نبی و رسول است (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۲۱۵). سرهندی می گوید که در «مقام ولایت» به خاطر «تنگی سینه»، این امکان برای عارف وجود ندارد که به مردم توجه کند، ولی در «مقام نبوت» به خاطر «انسراح صدری» که یافته است نه تنها به خدا توجه دارد، بلکه در همان حال از مردم نیز غافل نمی ماند و به دستگیری آن ها می پردازد. برای کسی که در «مقام نبوت» است، توجه به مردم هیچ خللی در توجه به خدا ایجاد نمی کند. اینکه دیده می شود توجه پیامبران به مردم بوده را نباید حاصل بی توجهی آنان به خدا دانست، بلکه در همان حالی که ایشان به مردم توجه داشته اند، همانند عارفان و حتی بهتر از ایشان از هم سخنی با خدا هم بهره مند بوده اند. توجه صرف به خلق تنها مخصوص «عوام کالانعام» است که از خدا بهره ای ندارند و نه پیامبران. جایگاه نبوت در بردارنده هر دو توجه است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۷۷). وی در این باره می گوید:

علم اشیا منافی علم حق - جلّ و علا - نشد پس نسیان اشیا هیچ در کار نباشد، به خلاف طریق ولایت که از زوال گرفتاری اشیا، آنجا بی نسیان اشیا متصور نیست، چه در ولایت گرفتاری به ظلال است و گرفتاری ضلال را آن قدر قوت نیست که با وجود علم اشیا، گرفتاری اشیا را تواند زایل گردانید (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۵۵).

سرهندی معتقد است که پیروی از پیامبر هفت درجه دارد. وی صوفیه و مقام های ولایت را نیز در زمره این درجه ها قرار می دهد، ولی آنچه شایان توجه است این است که مقام های صوفیه تنها تا درجه سوم پیشرفت دارند و چهار درجه بعدی فراتر از طریق صوفیانه است.

سرهندی درجه نخست را به «عوام اهل اسلام» متعلق می داند. در این مرحله شخص به پیروی از شریعت و متابعت از سنت - پس از تصدیق قلبی - می پردازد. با اینکه این متابعت نسبت صورت را به

حقیقت دارد، باز موجب رستگاری مؤمنان می‌گردد و آنان را به بهشت می‌برد و از عذاب جهنم رهایی می‌بخشد.

درجه دوم به پیروی از «اقوال و اعمال» پیامبر مربوط می‌شود. در این مرحله «تهذیب اخلاق و دفع رذایل صفات و ازاله امراض باطنیه و علل معنویه» صورت می‌پذیرد. در واقع این درجه به باطن توجه دارد و مخصوص «سلوک صوفیانه» است.

درجه سوم به پیروی «احوال و اذواق و مواجید» پیامبر مربوط است. این درجه متعلق به مقام «ولایت خاصه» است. در این مقام که مخصوص «عارف مجذوب» است نفس، «مطمئن» می‌گردد و دیگر سرکشی نمی‌کند و سالک از کفر به اسلام می‌رسد.

درجه چهارم، به «علمای راسخین» تعلق دارد. این مرحله به درجه اول شباهت دارد، ولی تفاوت در این است که در آن درجه، «صورت متابعت» بود و اینجا «حقیقت» آن صورت می‌پذیرد. در این مرحله «علمای راسخین» می‌توانند از «کمالات نبوت» بهره‌مند شوند. اولیاء الله که تنها توانسته‌اند تا درجه سوم پیشرفت کنند و از رسیدن به مقام «تفرقه بعد الجمع» محروم بوده‌اند، توانایی درک این مقام را ندارند.

درجه پنجم به تبعیت از «کمالات پیامبر» تعلق دارد. در این مرحله دیگر از «علم» و «عمل» کاری ساخته نیست. رسیدن به این کمالات تنها با «فضل و احسان» خدا صورت می‌گیرد. چهار درجه پیشین کمترین نسبتی با این درجه ندارند و جایگاهشان در برابر این مرحله بسیار ناچیز است. درجه ششم «اتباع پیامبر» است. در واقع این درجه پیروی از کمالاتی است که به «مقام محبوبیت» ایشان تعلق دارند. برخلاف درجه پنجم که «افاضه کمالات» به فضل و احسان خداوند مربوط بود، در این درجه «افاضه کمالات» از رهگذر محبت و احسان خداوند - که بالاتر از تفضل و احسان است - صورت می‌پذیرد.

سرانجام درجه هفتم است که «جامع جمیع درجات» پیشین است و مربوط به «نزول و هبوط» است. این درجه تمامی درجات پیشین را شامل می‌شود و کلی است که آن اجزا را دربردارد. سرهندی در توصیف این جایگاه هفتم می‌گوید:

در این مقام تابع به متبوع به نهجی شباهت پیدا می‌کند که گویا اسم تبعیت از میان می‌خیزد و امتیاز تابع و متبوع زایل می‌گردد و چنان متوهم می‌شود که تابع در رنگ

متبوع هر چه می‌گیرد، از اصل می‌گیرد و گویا هر دو از یک چشمه آب می‌خورند و هر دو آغوش یک کنارند و هر دو در یک بسترند و هر دو در رنگ شیر و شکرند. تابع کجا و متبوع کدام و تبعیت کرا. در اتحاد نسبت، نسبت تغایر گنجایش ندارد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۸۰).

آنچه در وهله اول از «درجه هفتم» استنباط می‌شود نوعی وحدت میان تابع و متبوع است و نزدیکی آن به گفته‌های پیروان مکتب ابن عربی، ولی سرهندی در این تعریف نیز مواظب است تا از نظریه وحدت شهود خود در برابر وحدت وجود مکتب شیخ اکبر عدول نکند. از این رو، از واژه‌هایی مانند «گویا» و «متوهم» استفاده می‌کند. در واقع چنین وحدتی حاصل نمی‌شود بلکه این توهّم تنها در مقام شهود، و نه وجود، ایجاد می‌شود.

نتیجه

در این مقاله به بررسی دیدگاه احمد سرهندی درباره جایگاه و پیوند میان شریعت و طریقت پرداختیم. همان گونه که دیدیم، نگاه سرهندی به دوگانه‌های شریعت و طریقت، و نبوت و ولایت متفاوت از آن چیزی است که معمولاً در متون صوفیانه یافت می‌شود. اینکه شریعت برتر از طریقت است، طریقت و حقیقت خادمان شریعت‌اند، و در تقسیم بندی هفتگانه سرهندی، صوفیه تنها تا درجه سوم توانسته‌اند صعود کنند و از درک مرحله «تفرقه بعد الجمع» ناتوان مانده‌اند، همگی نشان از آن دارند که سرهندی بر اهمیت طریقت صوفیانه در کمک به تصفیه و تزکیه نفس واقف است لیکن آن گونه که خود می‌گوید طریقت انتهای راه نیست و اگر سالک به سیر عرفانی خویش ادامه دهد درمی‌یابد که آنچه اتحاد با حق و وحدت وجود نامیده می‌شود، حاصل یک‌بینی سالک است نه یک‌بودگی حق و خلق. در واقع در پایان راه، سالک درمی‌یابد که هدف اصلی از دین، همانا انجام عبادت‌ها و حفظ شریعت است. به باور سرهندی، عارف کامل خود را انسانی عادی می‌یابد که به مانند دیگران مکلف به انجام واجبات دینی و نوافل است و نزدیکی به خدا برای او جز از این راه امکان‌پذیر نیست. عارف این را تنها زمانی می‌تواند درک کند که سفرهای چهارگانه را به انجام برساند و بتواند به درجه‌های هفت‌گانه متابعت از پیامبر^(ص) نائل شود؛ چیزی که به باور سرهندی حتی بزرگ‌ترین مشایخ صوفیه همچون بایزید و ابن عربی نتوانستند بدان دست یابند.

کتابنامه

- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۷)، *فصوص الحکم*، ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- بیولر، آرتور. (۲۰۰۱ م)، *فهارس تحلیلی هشکانه مکتوبات احمد سرهندی*. لاهور: اقبال آکادمی پاکستان.
- سراج طوسی، ابونصر. *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی مجتبی. تهران: اساطیر.
- سرهندی، احمد. (۱۳۸۳)، *مکتوبات امام ربانی، دو مجلد، تصحیح حسن زارعی و ایوب گنجی*. زاهدان: صدیقی.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۸۴)، *لمعات*، تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۰)، *منطق الطیر*، تصحیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان. تهران: سمت.
- عین القضاة همدانی، (۱۳۸۶)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۶۳)، *شک و شناخت (المنقذ من الضلال)*، ترجمه صادق آئینه‌وند. تهران: امیرکبیر.
- لاهیجی، محمد. (۱۳۸۱)، *شرح گلشن راز (مفاتیح الاعجاز)*، تصحیح علیقلی محمودی بختیاری. تهران: نشر علم.
- مجتبایی، فتح الله. (۱۳۷۵)، *احمد سرهندی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶: ۴۸-۵۸.
- نسفی، عزیز. (۱۳۶۲)، *انسان کامل*، به کوشش ماریژان موله. تهران: کتابخانه طهوری.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.
 - Ansari, Muhammad Abdul Haq. (1986), *Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. The Islamic Foundation.
 - Harr, Ter. (1992), *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi as Mystic*. Leiden: Het oosters instituut.