

فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال هفتم شماره بیست و پنجم، زمستان ۱۳۹۴ (صص ۶۸-۴۵)
سیر و سلوک عرفانی در اندیشه شیخ احمد سرهندی

دکتر قربان علمی*

دکتر مرضیه باغستانی*

معصومه فتحی*

چکیده

ایجاد تعادل میان اسلام و تصوف و انطباق اعمال تصوف با ظاهر شریعت یکی از دغدغه های مهم عرفا و اولیاء شبه قاره ی هند بوده است. سیداحمد خان سرهندی معروف به مُجَلِّدُ الْاَلْفِ ثانی، با ارائه برداشت و تفسیری جدید از تصوف، سعی در برقراری آشتی میان شریعت و طریقت دارد. این مقاله آراء عرفانی او را با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به آثار وی بررسی کرده است. او در آثار خود، به ویژه در سراسر مکتوبات، نشان می دهد که طریقت و شریعت مکمل یکدیگرند و اختلافی میان آن دو نیست. او علمای راستین را کسانی می داند که هم به ظاهر شریعت می پردازند و هم به منتهای مقامات تصوف رسیده اند. سرهندی، با ارائه تعریفی جدید از شریعت حقیقی و دامنه اش، آن را چیزی می داند که علمای راسخین بدان دست یافته اند، شریعتی که تعارضی با طریقت نداشته و دربردارنده آن نیز است. او با بر شمردن مراحل سیر و سلوک، هدف از آن را از بین بردن موانع بر سر راه رسیدن به خدا و نیل به فناء فی الله و بقاء بالله می داند.

واژه های کلیدی: احمد سرهندی، تصوف، شبه قاره، سیر و سلوک عرفانی.

مقدمه

بررسی تاریخ و جغرافیای عرفان اسلامی و زمان و میزان نفوذ آن در نقاط مختلف و پیدایش اندیشمندان تاثیرگذار، از مهم ترین حوزه های مطالعاتی در زمینه عرفان و تصوف اسلامی است. تصوف به عنوان یک جریان اسلامی فعال نقش عظیمی در گسترش اسلام و ترویج آن در سرزمین های دیگر، به ویژه در منطقه ی شبه قاره داشته است (Mirza, 1971: 247). در واقع، اسلام در کشور های شبه قاره

*Email: gelmi@ut.ac.ir

دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه تهران

*Email: marziyebaghestani@yahoo.com

استادیار ادیان و عرفان دانشگاه فرهنگیان

*Email: masoom_fathi@yahoo.com

مربی ادیان و عرفان دانشگاه فرهنگیان

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۵

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۲۷

اسلام صوفیه و اولیا است تا بدان اندازه که هاله تقدس اولیا سبب جذب هندوها به اسلام بوده است (Trimingham, 1973: 22). از این رو، تاریخ مسلمانان اولیه در هند را بدون صوفیه و اولیا نمی توان درک نمود (Lal, 1984: 128). ورود تصوف به هند به سده دوم هجری بر می گردد (شimmel, ۱۳۶۸: ۶۲). هرچند مسلمانان در حدود ۹۲-۹۴ ق سند را گرفتند و در زمان سلطان محمود غزنوی (۳۸۹-۴۲۱) مناطقی از هند را فتح کردند، اما صوفیه یکی از عوامل مهم تبلیغ اسلام در آن جا بوده‌اند (Schimmel, 1983: 344-46; نصر، ۱۳۷۳: ۹۶). محبوبیت مشایخ صوفیه در بین مردم، مواعظ ساده آن ها، به خصوص در باره محبت به خداوند و دوست داشتن همسایه، اعتقاد به برابری همه انسان ها، سبب جذب هندوان، خصوصاً جذب افرادی از طبقه پایین شد (Schimmel, 1983: 345-46; اکرم، ۱۹۹۰: ۱۹۳-۱۹۴; زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۶۴). سلسله های صوفیه نیز تقریباً معاصر با فتوحات غوریان (حک: ۵۴۳-۶۱۲) به شبه قاره ی هند وارد شد. در قرن ششم برخی از صوفیان آسیای مرکزی به هند مهاجرت کردند. اولین سلسله ها در این دوره چشتیه، سهروردیه، قادریه و مداریه (Rizivi, 1978-1983: 2/5) و سلسله های مهم بعدی نقشبندیه، کبرویه، شطاریه و نعمت الهیه بودند (حسنی، ۱۹۸۳: ۱۸۶، Lal, 1984: 123; Trimingham, 1973: 64). صوفیان بزرگی همچون خواجه معین الدین چشتی، شیخ نظام الدین اولیا، شیخ باقی بالله و شیخ احمد سرهندی در هند ظهور کردند که زندگی خود را وقف خدا و دین کردند (Ernest, 1922: 132). استقرار طریقت نقشبندیه که خاستگاه آن آسیای مرکزی بود در هند از طریق باقی بالله (متوفی ۹۷۱) و در زمان اکبرشاه بوده است (عزیز، ۱۳۶۷: ۵۹). در اندیشه نقشبندیه، انطباق اعمال تصوف با ظاهر شریعت جایگاهی مهم داشت (نصر، ۱۳۷۳: ۹۶). مشایخ نقشبندیه عموماً عالمان صوفی بودند و به "اصلاح تصوف از درون" می اندیشید و آن را تنها راه ایجاد تعادل میان اسلام و تصوف می دانستند احمد سرهندی (متوفی ۱۰۳۵). معروف به مُجَلِّدِ اَلْفِ ثانی از برجسته ترین این نهضت اصلاحی بود (گیب، ۱۳۶۷: ۱۸۴). نقد مستدل او از تصوف روزگار خود سبب ایجاد راه و اسم تازه ای در تصوف شد (اقبال، ۱۳۴۶: ۲۱۸). او در صدد پالایش اسلام از بسیاری از رسوم شرک آمیز هندی بود و با "دین الهی" اکبر شاه مخالفت می نمود (شimmel، ۱۳۷۶: ۴۴۰). او مرید باقی بالله و سخت پیرو سنت بود و تصوف و علوم کشفی را فقط در صورتی می پذیرفت که مطابق کتاب و سنت باشد. سرهندی پیروان خود را نیز به تبعیت کامل از سنت و مخالفت با بدعت دعوت می کرد (Farman, 1996: 875-76; عزیز، ۱۳۶۷: ۶۰). وی با نظریه ی وحدت وجود ابن عربی مخالفت نموده و به جای آن وحدت شهود را مطرح نمود (سلیم اختر، ۱۳۵۳: ۱۹۱، چوده‌ری، ۱۳۵۰: ۲۳). وی عقیده ی

برخی مشایخ را مبنی بر برتری ولایت بر نبوت، خلاف شریعت می دانست (Farman, 1996: 882، عزیز، ۱۳۶۷: ۶۰). بررسی آراء عرفانی، با توجه به نقشی که در اندیشه و زندگی مسلمانان شبه هند داشته است از اهمیت زیادی برخوردار است.

سوالات تحقیق: این مقاله می کوشد دیدگاه سرسید احمد خان هندی را در مورد غایت سیر و سلوک عرفانی تحلیل کرده و به پرسش های زیر پاسخ دهد:

- دیدگاه سرهندی در مورد مفهوم و ضرورت سیر و سلوک عرفانی چیست و چرا وی طریقه نقشبندیه را برترین سلسله عرفانی می داند؟ سرهندی چه نوع عرفانی را عرضه می دارد و آن از چه ویژگی هایی برخوردار است؟ غایت سیر و سلوک عرفانی نزد او چیست؟ رابطه شریعت، طریقت و حقیقت در نظر وی چگونه است؟

پیشینه پژوهش: با این که سرهندی در میان اهل سنت، خصوصاً در هند و پاکستان، بسیار شناخته شده و قابل احترام است و با وجود این که مکتوبات وی از لحاظ محبوبیت با مثنوی مولوی مقایسه می شوند، ولی در ایران شخصیتی تقریباً نا شناخته است. از جمله پژوهش های ارزشمند درباره او، مقاله مجتبیایی در دایره المعارف بزرگ اسلامی (مجتبیایی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۵۸-۵۴) و "بررسی دیدگاه سر سید هند احمد خان هندی در باره ی وحی" (خاکپور، 1392: ۷۳-۹۴) است. در غرب نیز تنها دو اندیشمند به خوبی دیدگاه های وی را بررسی کرده اند: یکی یوحنا فرایدمن است و دیگری ترهار. البته دیدگاه های آرتور بیولر، متخصص نقشبندیه در هند و مترجم مکتوبات سرهندی به زبان انگلیسی، در روشن شدن بعضی ابعاد اندیشه او نیز سودمند است و ترهار تاریخچه فکری او را به عنوان یک عارف بررسی نموده است، که در این مقاله به عنوان منبع، مورد استفاده قرار گرفته است. با این که نقد مستدل او از تصوف روزگار خود سبب ایجاد راه و رسم تازه ای در تصوف در شبه قاره هند شده است، اما منابع مذکور به بررسی آراء عرفانی او نپرداخته اند.

آثار و آراء سرهندی: شیخ بدرالدین احمد فاروقی سرهندی (۹۷۱ - ۱۰۳۴ ق)، معروف به مُجَدِّدِ أَلْفِ ثانی از برجسته ترین اندیشمندان شبه قاره هند است (در باره زندگی نامه او نگاه شود به: (Ansari, 1986: 11-12؛ Harr, 1992: 26؛ Kishmi, 1890: 137-84 و مجتبیایی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۵۴-۴۸). پژوهشگران دیدگاه های متفاوتی را درباره جایگاه سرهندی ابراز داشته اند. بعضی از ایشان وی را مصلحی می دانند که موفق گردید با بخشی از علمای دربار مبارزه کرده و شریعت را احیا نموده و بدعتها را از دین بزداید و نقشی بنیادی در سیاست آن دوران ایفا کند (Ansari, 5). حال آن که، گروهی دیگر شیخ احمد را در درجه اول یک عارف می دانند که علاقه اش نسبت به

رویدادهای سیاسی و اجتماعی چندان جدی نبوده است (Harr, 1992: 10; Friedmann 1971: 15). از مکتوبات او برمی آید که سرهندی صوفی عالم به علوم دینی است که با تعاریف عجیب و واژگونه از آموزه های صوفیه به احیای شریعت می پردازد.

آثار سرهندی: سرهندی پیش از ورود به نقشبندیه، سه رساله «اثبات النبوه»، «رساله در رد روافض» و «رساله تهلیلیه» را نوشت، که «رساله تهلیلیه» بر خلاف دو رساله قبلی صبغه ای عرفانی دارد. سرهندی در این رساله به مسئله توحید می پردازد و در آن تنها موجود را خدا می داند ولی تصریح می کند که این بدین معنی نیست که حیات دنیوی بی ارزش است بلکه برعکس، برای رستگاری انسان این حیات حائز اهمیت بسیار است (Harr, 1992: 27). او در این دوره چهار رساله دیگر نیز نوشت که اکثر قسمت های آنان به فارسی بوده و همگی به مسائل عرفانی می پردازند. آن ها عبارتند از رساله «مبدأ و معاد»، رساله «معارف لدنیّه»، «رساله شرح رباعیات خواجه باقی بالله»، که در آن تلاش می کند تا میان صوفیان و علما آشتی برقرار کند. رساله چهارم، «رساله مکاشفات عینیه» است، که پس از مرگ وی جمع آوری شده است. این اثر شامل بیست و نه فصل کوتاه است که سر هندی هر یک را یک مکاشفه می نامد. سه رساله دیگر نیز به وی منسوب است: ۱- «رساله جذب و سلوک»، ۲- «رساله ادب المریدین» و ۳- «تعلقات عوارف». هیچ یک از این سه اثر بر جای نمانده است. ولی در مکتوبات به بعضی از آنها اشاره شده است (Harr, 1992: 9-10). مکتوبات امام ربانی مهمترین اثر احمد سرهندی است. نگارش آنها از سال ۱۰۰۸ ق، یعنی زمانی که با خواجه باقی بالله دیدار کرد، تا پایان عمرش ادامه یافت. این مکتوبات در سه جلد جمع آوری شده اند و در مجموع ۵۳۶ مکتوب را شامل می شوند. دفتر اول حاوی ۳۱۳ نامه است که یار محمد بدخشی آنها را موافق عدد پیامبران مرسل و صحابی پیامبر در جنگ بدر جمع آوری کرده است و طبق تاریخ اتمام (۱۰۲۵ ق) به حساب ابجد آن را «در المعرفت» نام گذاری کرده است. دفتر دوم شامل ۹۹ مکتوب است. خواجه عبدالحی این مکتوب را به شمار اسمای الهی و برحسب تاریخ اتمام (۱۰۲۸ ق) «نورالخلاقی» نامیده است. دفتر سوم در بردارنده ۱۲۴ مکتوب است. این دفتر که «معرفت الحقایق» نام گرفته دو گردآورنده داشته است؛ ۳۰ مکتوب آن را میرمحمد نعمان نقل کرده ولی ادامه کار را خواجه محمدهاشم کشمی انجام داده است. دفتر سوم در ابتدا ۱۱۳ مکتوب داشت که به حساب ابجد «باقی» نامیده می شد ولی بعد یک مکتوب نیز بدان افزوده شد تا برابر با سوره های قرآن گردد. قرار بر آن بود که دفتر چهارمی نیز تنظیم گردد ولی این کار با فوت شیخ احمد ناتمام ماند. از این رو، محمد هاشم کشمی نامه های باقی مانده را به دفتر سوم افزود و در نهایت شمار

نامه های دفتر سوم به ۱۲۴ افزایش یافت (2: Friedmann 1971; Harr, 1992: 10-11; مجتبیایی، ۱۳۷۵: ۵۸). مضامین این مکتوبات شامل مسائل گوناگون نظیر عرفان، سیاست، اخلاق، فلسفه، کلام و فقه و ... است، ولی غالب این مکتوبات صبغه‌ای عرفانی دارند. برخی از این نامه ها را در جواب پرسش‌هایی که مریدان و خلفایش مطرح می کردند نوشته است. ترهار این مکتوبات را که به پرسش و پاسخ اختصاص یافته اند در حدود سی و پنج درصد کل مکتوبات می داند. (Harr, 1992: 15). بعضی دیگر به طرح خواسته‌ها و مشکلات افراد مربوط می شود که سر هندی آنها را در پوشش نامه‌هایی نصیحت آمیز در آخر مکتوبات ذکر می کند. بعضی از این نامه ها را نیز به منصب داران حکومتی نوشته است. حتی بعضی از نامه‌هایی که به افراد حکومتی (نظیر مرتضی خان فرید بخاری و عبدالرحیم خان خانان) نوشته در جواب پرسش‌های اینها درباره مسائل عرفانی بوده است. در مواردی دیده می شود که آنچه سر هندی در مکتوبات قبلی گفته در نامه‌های جدید نقض شده است. همچنین به واسطه این چندگانگی مفاهیم و مغلق بودن بعضی عبارات، گاه درک مکتوبات دشوار می‌گردد. فرایدمن و ترهار دلیل این تناقض گویی‌ها را رعایت اصل «مخاطب عام و خاص» توسط سر هندی می دانند. آنچه را که وی برای فرزندش محمد صادق می نوشته، یقیناً برای عوام و مبتدیان عنوان نمی کرده است (4: Friedmann 1971; Harr, 1992: 20-21). ترهار مشکل همیشگی صوفیه، که همان ناتوانی زبان از بیان احوال عرفانی است، را نیز دلیل دیگری در این تناقض گویی می داند (همان). عامل دیگری که می توان به دو دلیل بالا اضافه کرد این است که مکتوبات روایت گر سیر و سلوک سر هندی است. این سیر و سلوک، کشف و شهود مداوم و سیر بالاتر و بالاتر را در خود دارد. بنابراین عجیب نیست که مثلاً اگر در دفتر اول سر هندی به واسطه ی کشف و شهود مسئله ای را طوری دیده، آن را در دفتر سوم جور دیگر ببیند. بارزترین نمونه همین عبور وی از توحید وجودی به توحید شهودی است.

طریقه نقشبندیه و ویژگیهای آن از نگاه سر هندی

شیخ احمد در بسیاری از مکتوبات صراحتاً اعلام می دارد که در میان تمامی سلسله‌های صوفیه، نقشبندیه برترین است. وی طریق مشایخ این سلسله را «کبریت احمر» دانسته (سر هندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۳۷) و می گوید: «بدان که طریقی که اقرب است و اسبق و اوفق و اسلم و احکم و اصدق و ادل و اعلی و اجل و ارفع و اکمل، طریقه نقشبندیه است» (سر هندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۹۰). همچنین، یک گام در نقشبندیه را برابر با هفت گام در دیگر سلسله‌های صوفیه می داند (سر هندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۸۱). دلایلی که در مکتوبات در اثبات برتری نقشبندیه ارائه می دهد، بطور خلاصه

عبارتند از: اندراج نهایت در بدایت (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱، مکتوب ۲۸۷)، ابتدای سیر از عالم امر و نه از عالم خلق (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۲۱)، پیشرفت سریع مبتدیان (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۶۶)، متابعت از شریعت و اجتناب از بدعت (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۸۴ و ۱۶۸ و ۱۹۳)، اهمیت توجه و تصرف شیخ (سرهندی، ۱۳۸۳، سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: مکتوب ۴۳)، عبور مشایخ نقشبندیه از وحدت وجود (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۴۳؛)، دائمی بودن تجلی ذاتی در این طریقه (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۷ و ۱۵۱) و امکان حصول این دولت بی ریاضات شاقه و مجاهدات شدید (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۹۰ و ۲۲۱).

سلوک عرفانی و تجربه معنوی سرهندی

صوفیان می کوشند گام خود بر جای گام پیامبر (ص) نهند. حدیثی مشهور از پیامبر (ص) نقل شده که می فرماید "الشریعه اقوالی و الطریقه افعالی و الحقیقه احوالی" (آملی، ۱۳۶۸: ۳۴۶). عارفان در تفسیر این حدیث، شریعت را علم، طریقت را روش عملی ساختن شریعت، و حقیقت را عبارت از احوال و مقامات درونی ای می دانند که رهرو، طی سیر و سلوک به سوی خدا و در راه خدا کسب می کند (چیتیک، ۱۳۸۲: ۱۱). نسفی می گوید "سالک باید که اول از علم شریعت آنچه ما لابد است، بیاموزد، و آنگاه از عمل طریقت آنچه ما لابد است، بکند و به جای آورد تا از انوار حقیقت به قدر سعی و کوشش وی روی نماید" (نسفی، ۱۹۶۲: ۳). صوفیان، پای نهادن در جاده طریقت و حیات معنوی را به سیر و سفر تشبیه کرده اند، سفری که از شریعت آغاز می گردد (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۷).

سرهندی نیز در سال ۱۰۰۸ ق، در دهلی، به دیدار خواجه باقی بالله رفت که به ترویج طریقه ی نقشبندیه می پرداخت. همین دیدار موجبات ورود وی به نقشبندیه را فراهم ساخت و او دست ارادت به خواجه باقی بالله داد و تحت ارشادات وی به پیشرفت های سریع و عظیمی نایل آمد. او، با راهنمایی خواجه باقی بالله به مقام «حیرت» و سپس به «حضور بی غیب» و «اندراج نهایت در بدایت» دست یافته (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۶۶ و ۲۹۰) و در سیر و سلوکش «فناهی حقیقی» را تجربه می کند. در این مرحله خودش را و همه چیز عالم را حق می بیند؛ خود را عین همه چیز و همه چیز را مانند خود می یابد، که در واقع مرحله «حق الیقین» در توحید است که با «جمع الجمع» یکی است... پس از آن به مرحله «وحدت وجود» نایل می شود که سالک تمایزی میان خود و خلق و همینطور خود و دیگر مخلوقات نمی بیند. اما از این مقام نیز عبور نموده و به مرحله «فرق بعد الجمع» می رسد و هر آنچه را پس از این حاصل شود به نهاد و استعداد شخص وابسته می داند. سرهندی در این مرحله چندین بار از سکر به صحو و بالعکس برده می شود. در رویت اول در هر ذره از ذرات

وجودش جز حق را نمی‌یابد و هر ذره را آینه شهود او می‌بیند. در رویت دیگری حق را نه در هر ذره وجود بلکه با هر ذره از ذرات وجود می‌یابد. باز در رویت 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، در می‌یابد که نسبت حق به عالم «مجهول کیفیت» است. و در مرحله دیگر آن نسبت «مجهول کیفیت» را نیز با حق نامأنوس می‌یابد و دیگر نه آن را «معلوم کیفیت» می‌گوید و نه «مجهول کیفیت». در این موقع در می‌یابد هیچ نسبتی میان خلق و حق وجود ندارد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۹۰). در مدت کوتاهی که سرهندی به سلوک در طریقه نقشبندی می‌پردازد «توحید وجودی» برایش رخ می‌دهد و به نهایت عروجی که ابن عربی درباره آن می‌گوید «و ما هذا إلا العدم المحض» دست می‌یابد. وی همچنین علوم و معارفی که شیخ اکبر آنها را مخصوص «خاتم الاولیا» می‌داند نیز تجربه می‌کند. خود می‌گوید وقتی که هنوز از طرفداران «وحدت وجود» بوده این رباعی سراسر شطح و سکر را برای خواجه باقی بالله سروده 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: مکتوب ۳۱)

لازم به یادآوری است این امر که این رباعی در دفتر اول مکتوب ۳۱ آمده است و در میان بیست مکتوبی که سرهندی به خواجه باقی بالله نوشته وجود ندارد، این فرضیه را تقویت نموده است که سرهندی خواسته با طرح آن، شیوه معمول صوفیه، خصوصاً افرادی نظیر علاءالدوله سمنانی، را تقلید کند و نشان دهد که از سکر کفر آمیز به صحو راست کیشانه گذر کرده است (Friedmann 1971: 25)؛ اما نامه‌ای که باقی بالله به سرهندی نوشته و در آن از رباعی که سرهندی برایش فرستاده است ابراز گله مندی نموده و آن را رباعی ملحدانه توصیف کرده است نشانگر آن است که این فرضیه نادرست است (Ansari 1986: 142; Harr, 1992: 34-6).

اهمیت سیر و سلوک

سرهندی معتقد است که برای دینداری سه شرط لازم است. اصلاح عقاید دینی، بنای علم و عمل بر پایه ی احکام فقهی احکامی که مجتهدان مورد تایید نقشبندی صادر می‌کنند و سلوک در طریقه ی صوفیه (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۷۱). 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 (همانجا). دلیل ضرورت رکن سوم (سلوک صوفیانه) را دو مسأله می‌داند: اولین دلیل، «ازدیاد یقین» است. از نظر وی بسنده کردن به استدلال در دین کافی نیست و باید یقینی بدست آورد که «هرگز به تشکیک مشکک زائل نگردد و به ایراد شبه باطل نشود» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۶۶)، چیزی که تنها با سیر و سلوک صوفیانه به دست می‌آید. دومین علت اهمیت این رکن آن است که به واسطه این سلوک سرکشی نفس اماره فرونشانده می‌شود، و در انجام واجبات و نوافل، کسلی و بی رغبتی باقی نمی‌ماند و شخص به راحتی و با اشتیاق به انجام آنها می‌پردازد (همان). 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.

جذبه و سلوک

هدف از سیر و سلوک «ازاله آفات معنویه و امراض قلبیه» است (سرهندی، ۱۳۸۳، سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۴۶)، چرا که تا نفس پاک و قلب سالم نشود، ایمان واقعی به دست نمی‌آید. به همین خاطر است که طریقه‌ی صوفیه، که در بردارنده‌ی سیر و سلوک است، اهمیت پیدا می‌کند. راه رسیدن به خدا و بخش دارد: یکی جذبه و دیگری سلوک. شیخ احمد جذبه را بر سلوک مقدم می‌داند. در واقع جذبه «تصفیه» است و سلوک «تزکیه» و از آنجا که در نقشبندی «اندراج نهایت در بدایت» است، ابتدا تصفیه، که همان جذبه است، به وجود می‌آید و بعد تزکیه. ولی این به آن معنی نیست که سلوک اهمیت چندانی ندارد. بلکه برعکس، بی سلوک امکان گذر از منازل و دیدن زیبایی‌های خدا فراهم نمی‌شود. این جذبه اولیه که در مبتدی نقشبندی به وجود می‌آید، حکم صورت را در برابر «جذبه‌ی آخری» که حقیقت است، دارد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۶۲). به هر حال این جذبه است که مقدم است و اگر چنین سعادت‌ی به دست آید، سلوک «خادم» جذبه می‌گردد. ولی اگر ابتدا سلوک باشد و بعد جذبه، سلوک «مخدوم» او می‌شود، چرا که به خاطر سلوک چنین جذبه‌ای حاصل شده است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: مکتوب ۱۲۱). با این حال جذبه اگر بی سلوک باشد «ابتر و ناتمام» خواهد بود.

مراحل سیر و سلوک

سرهندی سیر و سلوک را حرکت در علم، که مقوله‌ای کیفی است، می‌داند نه انتقالی مکانی. وی به چهار سیر معتقد است: اولین سیر، «سیر الی الله» است که از پایین‌ترین علم به بالاترین علم می‌رود و همین

طور بالا و بالاتر تا اینکه به علم درباره خداوند منتهی می‌شود. از این حالت به «فنا» تعبیر می‌شود. دومین سیر، «سیر فی الله» است که به حرکت در «مراتب وجوب اسماء و صفات و شئون و اعتبارات و تقدیسات و تنزیهات» مربوط می‌شود و در نهایت به جایی می‌رسد که عبارت‌ها و اشارات از توصیف آن عاجز می‌گردند، جایگاهی درک ناپذیر که سرهندی آن را مقام «بقا» می‌داند. سیر سوم، سیر «عن الله بالله» است که بر خلاف دو سیر قبلی نزولی بوده و از «علم اعلی به علم اسفل فرود می‌آید». همین طور پایین و پایین تر می‌آید تا این که سالک در این سیر از تمامی علوم می‌کند. در این حالت او «واجدی است که فاقد است، اصلی است که مهجور است و قریبی است که بعید است». چهارمین و آخرین سیر، «سیر دراشیا» است. این سیر عبارت است از بدست آوردن دانش اشیا. در واقع آن علومی که سالک در سیر اول به فراموشی سپرده بود، در این سیر دوباره به دست می‌آیند. به نوعی سیر چهارم در مقابل سیر اول قرار دارد و سیر سوم در برابر سیر دوم. چرا که در «سیر فی الله» که سیر دوم است، شخص سیری صعودی در مراتب وجوب دارد، ولی در سیر سوم که سیر «عن الله بالله» است، حرکت از بالاترین علم به پایین ترین علم است، بنابراین، حرکتی نزولی است. سرهندی سیر اول و دوم را شایسته «مقام ولایت» دانسته و از آن تعبیر به «فنا و بقا» می‌نماید و سیر سوم و چهارم را برای حصول مقام «دعوت» مناسب می‌داند که مخصوص انبیاء است، هر چند می‌گوید که پیروان پیامبران که به کاملترین درجه رسیده‌اند نیز می‌توانند از این مقام برخوردار شوند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۱۴۴).

شیخ احمد پایان سلوک را تا آخر اولین سیر، یعنی «سیر الی الله»، می‌داند و از آن تعبیر به «فنا» مطلق می‌کند و «سیر فی الله» و یا بقا را با مقام جذبه همبسته می‌داند. «سیر الی الله» تا اسمی است که سالک مظهر آن است و «سیر فی الله» عبارت از سیر در همان اسم است و از آنجا که هر اسمی در بردارنده ی اسماء بی‌نهایت است، سیر در آن اسم نیز بی‌نهایت است. جایگاه این اسم «فوق عین ثابت» سالک است. بعضی از خواص حتی این امکان را دارند که از آن اسم نیز بگذرند و «ترقیات بی‌نهایت الی ماشاءالله» نمایند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۹۰). اگر سالکی به اسمی که ربّ اوست برسد، عنوان فنا بر وی درست است و اگر بعد از این فنا به بقا (سیر فی الله) در این اسم رسید، به بقا نیز دست یافته است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۸۷).

سیر آفاقی و سیر انفسی

«سیر آفاقی» در نظر سرهندی سیری است که سالک در آن به ذکر و ریاضت شدید می‌پردازد و با استمرار در آن اوصاف ناپسند و زشت خود را به اخلاق پسندیده و زیبا تبدیل می‌کند و تا آن جا

پیش می رود که از بدیها و زشتی های بشری پاک می گردد. در این مرحله وی می تواند اوصاف خود را در آینه های «عالم مثال» مشاهده نماید. «سیر الی الله»، «سلوک» و «فنا» به این سیر تعلق دارند. سیر دیگر، «سیر انفسی» است که از آن به «سیر الی الله» و «بقا» نیز تعبیر می شود. این به این معنی است که سیر آفاقی که همان سیر الی الله است تا فنای سالک پیش رود. پس از آن سیر انفسی آغاز می گردد، که همان سیر فی الله یا جذبه است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: مکتوب ۴۲). سرهندی در این جا تنها به ذکر تعریف های معمول صوفیه از سیر آفاقی و انفسی می پردازد ولی خود به واقع معتقد به این تقسیم بندی نیست. وی دلایلی را در رد این نوع تقسیم بندی سیر آفاقی و سیر انفسی مطرح می سازد: اولاً، به باور وی اینکه می گوئیم سیر آفاقی منظور این نیست که این سیر واقعاً در بیرون سالک اتفاق می افتد و به نوعی «حرکت کیفی» است بلکه بر عکس، این سیر نیز به درون سالک مربوط می شود ولی چون او آفاق را مطمع نظر قرار داده، این سیر آفاقی نام دارد. به دلیل اینکه او انتقال خود را در عالم از شکلی به شکل دیگر می بیند و این احوال را در عالم مثال مشاهده می کند، این طور تصور می شود که سیر در آفاق می کند در حالی که به واقع چنین نیست (نک: همان). دومین اشکالی که سرهندی به این تقسیم بندی آفاقی و انفسی می گیرد این است که اینکه صوفیه می گویند که سیر آفاقی، سیر الی الله است و سیر انفسی، سیر فی الله نادرست است. خدا بالاتر از آفاق و انفس است، بنابراین اینکه سیر آفاقی سیر الی الله باشد و سیر انفسی سیر فی الله معنی ندارد. هر دو سیر آفاقی و انفسی داخل در سیر الی الله هستند و جایگاه سیر انفسی بسیار فراتر از این دو است. وی سیر انفسی را سیر در سایه ی اسماء می داند که در آینه های نفس جلوه گر شده اند و نه سیر در خود اسماء. این سیر در سایه اسماء، که به غلط سیر انفسی نام گرفته، را «سیر معشوق در عاشق» نیز می نامد، چرا که در این سیر سالک به اخلاق الهی متخلّق می شود. در سیر آفاقی، زشتی های اخلاقی پاک می شوند بنابراین از آن تعبیر به فنا می کنند و در سیر انفسی، اخلاق نیک متجلی می شود که به همین خاطر بقا نامیده می شود (نک: همان). سرهندی این نظر که در سیر آفاقی هفتاد هزار حجاب برداشته می شود و بعد از آن سالک به سیر فی الله می رسد، را قبول ندارد. وی می گوید اینکه بگوئیم در سیر آفاقی حجاب های ظلمانی به تمامی از بین می روند و پس از آن در سیر انفسی حجاب های نورانی نیز رفع می گردند بی معنی است، چرا که برداشتن حجاب های ظلمانی، بسته به گذر از تمامی «مراتب امکانی» است، که به هر دو سیر آفاقی و انفسی مربوط است. سرهندی می گوید که روشن نیست که حتی نیمی از حجاب های ظلمانی با سیر آفاقی برداشته شده باشد. او علت این بدفهمی را تفاوت «مراتب حجاب های ظلمانی» دانسته و می گوید که حجاب های نفسانی را گاه به

خاطر این تاریکی، حجاب های قلبی تصور می کنیم و تاریکی را نور تعبیر می کنیم. او تنها عارف «حدید البصر» را قادر به تشخیص این مراتب متفاوت حجاب ها می داند. از آنجا که اولیا تنها سیر آفاقی و انفسی داشته اند، از فراتر از این دو بی اطلاع اند و به آنجا دسترسی ندارند. وی در این مورد می گوید: «ولایت را بیرون جذب و سلوک و آفاق و انفس، قدمگاهی نیست، زیرا که ماوراء این ارکان اربعه ولایت، مبادی و مقدمات کمالات نبوت است که ولایت را از آن شجره بلند و بالا دست کوتاه است» (همان). در تقسیم بندی سرهندی، سیر آفاقی و انفسی در سیر الی الله قرار می گیرند. او حقیقت سیر انفسی که سیر در اسماء و صفات و حتی گذشتن از آنهاست را نه در ولایت، بلکه در نبوت می بیند و اولیا الله و مقام ولایت را از دسترسی بدانجا محروم می داند.

جذب

سرهندی در توضیح عبارت «راه نامسلوک» عین القضاة همدانی (عین القضاة، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۴، ج ۳: ۳۵۲-۳۵۴)، می گوید که یک راه، راه «مسلوک» است. این راه همان راه سلوک است و پیمودن «مقامات عشره مشهوره». در این راه، تزکیه نفس بر پاکسازی قلب تقدم دارد و توبه و پشیمانی شرط هدایت است. وی این راه را «طریق محبتین و مریدین» می داند. در تعریف «راه نامسلوک» می گوید که آن راه «جذب و محبت» است. برخلاف راه سلوک، در این راه پاکسازی بر تزکیه مقدم است. شیخ احمد این راه را راه «اجتناب» و طریق «محبوبان و مرادان» می داند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۰۰). به نظر شیخ احمد سالکان از دو حال خارج نیستند: یا «مرید» اند و یا «مراد»، اگر مراد باشند به راه «انجذاب و محبت» می روند. در واقع، به گفته وی، «ایشان را کشان کشان خواهند برد»، ولی اگر مرید باشند، پیمودن راه بدون کمک پیر کامل برایشان دشوار خواهد بود (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۹۲). وی می گوید که در جذب، به خاطر اینکه کشش از طرف خداست، خداوند خود «متکلف» حال شخص خواهد بود و دیگر نیازی به واسطه نیست. ولی در سلوک چون که پشیمانی از جانب سالک است، چاره ای جز وجود واسطه نیست (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: مکتوب ۱۲۱). دلیل اینکه چرا در جذب، نیازی به واسطه نیست این است که کسی که به خدا رسیده باشد، به حالت «بی چونی» دست یافته و به همین خاطر «توسط و حیلوت امری در حق او مفقود است» (همان). همان طور که پیشتر گفته شد اگر سالک به اسمی که «رب» اوست برسد به مرحله فنا دست یافته است، در صورتی که این مساله صورت پذیرد، میان سالک و خداوند «هیچ توسط و حیلوتی نخواهد بود، چنانچه در میان اسم و مسمای او حیلوت امری کائن نیست». ولی منظور وی از عدم نیاز به واسطه، بی نیازی از بعثت پیامبر (ص) نیست. برعکس، او عدم احتیاج به پیروی از ایشان را «کفر»، «الحاد»

و «زندقه» می‌داند. وی برای حضرت محمد (ص) دو نوع «توسط» قایل است: یکی آنکه ایشان میان سالک و خداوند حایل است، و دیگری آنکه سالک با پیروی از ایشان به خدا می‌رسد. پیش از آنکه سالک به «حقیقت محمدی» دست یابد، هر دو شکل این واسطه‌گری لازم است، ولی پس از آنکه سالک با جذب به «حقیقه الحقایق» دست یافت، دیگر تنها معنای دوم «توسط» کاربرد دارد. چرا که در این مرحله دیگر میان خدا و انسان «حیلولت و حجایی» نمانده است که نیازمند واسطه باشد. ولی پیروی از محمد مصطفی (ص) کماکان از ضروریات است، حتی برای منتهی. وی خود می‌پذیرد که این عدم نیاز به واسطه بودن پیامبر، ممکن است کج فهمی‌هایی را باعث شود و ظاهرینان تصور کنند که این عدم نیاز به ایشان، کفر است. در حالی که برعکس این نشان از کمال ایمان دارد. وی بی‌نیازی به واسطه بودن پیامبر را ناشی از «کمال متابعت» پیامبر می‌داند و نه کوتاهی در پیروی از ایشان (همان جا). با این حال آنچه مطمع نظر سرهندی است، بسیار فراتر از جذب و سلوک است. وی این جایگاه را چنین توضیح می‌دهد: «...هر مقامی را علوم و معارف دیگر است و احوال و مواجید دیگر... مقامی مخصوص به جذب است و مقامی سلوک. و مقامی به این هر دو دولت ممتزج است. و مقامی است که از هر دو جهت جذب و سلوک جداست. نه جذب را با او مساسی [= تماسی] و نه سلوک را به آن تعلقی. این مقام بس شگرف است. اصحاب آن سرور [= پیامبر] به این مقام ممتازند و به این دولت عظمی مشرف. صاحب این مقام را امتیاز تمام است از ارباب مقامات دیگر، و مشابهتی با یکدیگر کمتر دارند، به خلاف ارباب مقامات دیگر که با یکدیگر مشابهتی دارند ولو بوجه دون وجه» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۳۲).

فنا و بقا

اصطلاح معروفی که معمولاً آن را هدف نهایی سیر و سلوک می‌دانند "فناء فی الله و بقاء بالله" است. عین القضات، زیبا بیان کرده است: "تا از خودپرستی فارغ نشوی، خداپرست نتوانی بودن، تا بنده نشوی آزادی نیابی، ... تا از خود بنگریزی، به خود در نرسی، و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی، مقبول حضرت نشوی، و تا پای بر همه زنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی، و تا فقیر نشوی، غنی نباشی، و تا فانی نشوی، باقی نباشی" (عین القضات همدانی، ۱۳۸۶: ۲۵). آدمی با رسیدن به مقام فنا، به آنچه همواره در اصل وجود خویش بوده است، می‌رسد. خداوند وجود است، و هیچ چیز بیرون از وجود او نمی‌تواند باشد. شیخ احمد هدف از آفرینش انسان را «ادای عبادات مأموره» و هدف از این عبادات را به دست آوردن یقین می‌داند. مقصود از فنا و بقا نیز بدست آوردن همین یقین است. اگر منظور و معنی دیگری از «فنا فی الله» و «بقا بالله» -

که همان «حلول» و «اتحاد» است مورد نظر باشد، «الحاد» و «زندقه» است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۹۷). فنا فراموشی غیر خدا، یعنی آفاق و انفس است. فراموشی آفاق «زوال علم حصولی به آفاق» و فراموشی انفس «زوال علم حضوری به انفس» است. از بین رفتن علم حصولی به جایگاه اولیا تعلق دارد، و از بین رفتن علم حضوری نصیب «کَمَلٌ کَمَلٌ اولیا» است. فراموشی علم حصولی با «فناى قلب» صورت می پذیرد و فراموشی علم حضوری با «فناى نفس». او حقیقت فنا را همین فناى نفس می داند و فناى قلب را به مانند صورت و سایه ی این فنا می بیند. پس از آنکه فناى نفس بدست آمد، شخص به مقام «اطمینان» می رسد و نسبت به خدا «راضی و مرضی» می گردد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: مکتوب ۵۲). سالک باید تمامی علوم را از سینه اش بیرون کند و پس از آن به جهل مطلق دست یابد. تنها در این صورت است که از فنا بهره می برد. این جهل مطلق، به مرحله فنا تعلق دارد، ولی پس از آنکه سالک به مرحله بقا می رسد جهل و علم با هم جمع می شوند. شیخ احمد این جایگاه را «حق الیقین» می نامد و می گوید که در این مرحله «علم» و «عین» دیگر حجاب هم نیستند. این علمی که پس از جهل مطلق بدست می آید با علمی که پیش از آن وجود داشت یکی نیست. در واقع علم پیش از جهالت بی اعتبار است. علت بی اعتباری این علم آن است که به بیرون خودش نظر دارد. «شهود»، «معرفت» و «حیرت» هر سه در نفس اند و در بیرون وجود ندارند. به همین خاطر تا زمانی که سالک این سه را در بیرون می جوید از فنا بهره ای نبرده است. البته وی عنوان می دارد که برای برخی از اهل الله این امکان وجود دارد که پس از بقا و فنا در بیرون هم شهود داشته باشند. وی از افرادی که توانستند به این جایگاه دست یابند، «عبدالخالق غجدوانی»، «بهاء الدین نقشبند» و «خواجه علاءالدین» را نام می برد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۶). سرهندی تصریح می کند که در راه ولایت، فراموشی غیر خدا ضروری است و راهی جز آن وجود ندارد، ولی در راه نبوت «نسیان اشیا» در کار نیست. علت آن را این مسئله می داند که «در قرب نبوت گرفتاری به اصل که فی حد ذاته حسن و جمیل است نمی گذارد که از گرفتاری اشیا که فی نفسها قبیح و غیرمستحسن اند، نام و نشانی بماند، اشیا فراموش شوند یا نه». پس آنچه به نظر وی ناپسند است علم به اشیا نیست، بلکه گرفتاری به این اشیا است. علم به اشیا را از نوع «علم حصولی» و علم به خدا را مانند «علم حضوری» می داند، بنابراین مشکلی در جمع این دو نمی بیند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۹۰). «حقایق ممکنات» در نظر شیخ احمد «عدم» اند. وی سرچشمه ی «شر» را نیز همین «عدمات» می داند. ولی با وجود عدم بودنشان، تصاویر اسماء و صفات الهی در آنها جلوه گر شده اند. در واقع میان «عدمات» و «عکوس» یک رابطه دو جانبه وجود دارد: «تشخیص و تمییز عدمات، به آن عکوس

ظاهره است و قیام آن عکوس به آن عدمات متمیزه». اما این «قیام» مانند «قیام عرض به جوهر» نیست، چرا که «عدمات» اصلاً جوهر نیستند. سرهندی در ادامه می‌گوید که وقتی که سالک به ذکر و مراقبه می‌پردازد، باعث می‌شود که این تصاویر [=عکوس] قوت بگیرند و بر «عدمات» غلبه و برتری پیدا کنند. این برتری تا آن جا پیش می‌رود که «عدمات» کاملاً پنهان می‌گردند و در نگاه سالک، جز «عکوس و اصول آن‌ها» باقی نمی‌ماند. حتی پس از آن، این تصاویر هم نیز پنهان می‌گردند. چرا که این تصاویر تنها آینه‌های «اصول» اند و سالک تمام تلاشش را صرف دیدن خود «اصول» تصاویر می‌کند نه «عکوس» آن‌ها. سرهندی این مقام را فنا می‌داند و در ادامه می‌گوید که اگر سالک بتواند از فنا به بقا راه یابد و دوباره به عالم باز گردد، می‌تواند عدم خودش را در رنگ پوستی نازک (=تُنک) که نگهدارنده بدن است مشاهده کند. وی از این «پوست تنک» تعبیر به «پیراهن شعر» می‌کند و می‌گوید که حتی شاید سالک میان خود و این پیراهن هیچ نسبتی پیدا نکند، ولی، با این حال، این عدم از وی جدا نمی‌شود. در این حالت اگر «انا» گفته شود منظور «عکوس و اصول آن عکوس» است و نه عدم خود شخص. سرهندی که خود این مرحله را تجربه کرده است می‌گوید که سال‌ها در این مقام بوده و در نهایت دریافته که حقیقت فنا در همین مرحله صورت می‌پذیرد. درباره شخصی که به این مقام رسیده می‌گوید که اگر چه با سایر مردم در بشریت شریک است، ظهور صفات بشریت در وی عرضی است. در حالی که در سایر افراد این ظهور ذاتی و اصلی است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: مکتوب ۹۴). او در پاسخ به این اشکال که اگر فنا، وجودی و مربوط به نفس باشد در آن صورت این خود نوعی «الحاد» و «زندقه» است و تأیید دیدگاه پیروان نظریه وحدت وجود، می‌گوید: «انصبغ شیء به نهجی که یکی از اینها از احکام خود منخل گردد و به احکام دیگر منصب گردد، رفع اثینیت این‌ها واجب نمی‌گرداند تا الحاد شود و زندقه، چه انسان در افکنده شده درکان نمک، به نمک متحد نشده و اثینیتش هم زائل نگشته، بلکه حاصل شده مر او را از جوار نمک و سلطان آن فنا از نفس خود و صفات خود و بقا به نمک و احکام نمک با وجود بقا اثینیت» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: مکتوب ۵۳). در نهایت می‌گوید که کسی نبایستی گمان کند که با دستیابی به «فنا فی الله» و «بقا بالله»، «ممکن» به «واجب» تبدیل می‌گردد، چرا که این ناممکن است. سرهندی سهم «ممکن» را در این جا تنها ناتوانی در شناخت «واجب» می‌داند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۱۲۶).

علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین

صوفیه برای تبیین معنای سه گانه «علم الیقین»، «عین الیقین» و «حق الیقین»، مثالی می‌آورند. آنها می‌گویند که اگر آتش را در نظر بگیریم، علم به آتش، یعنی دانستن اینکه آتش چیست، برابر با علم

الیقین است. دیدن آتش را برابر عین الیقین فرض می‌کنند و حق الیقین را متحقق شدن به آتش میدانند، یعنی اینکه آتش وجود شخص را فرا می‌گیرد. سرهندی در این جا نیز باز تفسیر خاص خود را دارد و همانند نظرات متفاوتش در باب جذب و سلوک، فنا و بقا و سیرآفاقی و انفسی، اینجا نیز تفسیری تازه از این سه ارائه می‌دهد. علم الیقین در نظر وی عبارت است از «استدلال از اثر به موثر» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: مکتوب ۴). وی علم الیقین را دیدن نشانه‌هایی می‌داند که بر قدرت خدا دلالت دارند. این دیدن در سیر آفاقی صورت می‌پذیرد. هر تجلی که در صورت‌های حسی و مثالی باشد مربوط به علم الیقین است. در این شهود، سالک تنها با استدلال کردن درباره‌ی دود و حرارت [= دخان] به ذات آتش پی می‌برد (همان). عین الیقین عبارت است از دیدن حق. سالک در این مقام به واسطه «غلبه شهود»، از «تعین» خود به کلی گم می‌شود و چیزی جز حق را مشاهده نمی‌کند. به عقیده شیخ احمد صوفیه از این شهود تعبیر به «ادراک بسیط و معرفت» می‌کنند. وی «عوام و خواص» سالکان را در این مشاهده یکسان می‌داند، ولی تفاوتی را میانشان قایل است و آن این که دیدن خلق در عین دیدن حق برای خواص سالکان مزاحمتی ایجاد نمی‌کند. ولی برای سالکان عادی تنها باید دیدن حق باشد، به این خاطر که دیدن خلق در اینجا مزاحمت خواهد بود. این دیدن تنها حیرت و نادانی به همراه دارد و به قول سرهندی: «علم را در آن موطن اصلاً گنجایش نیست...». در واقع علم الیقین و عین الیقین حجاب یکدیگرند. چرا که علم الیقین نیازمند استدلال است، هر چند این استدلال شهودی باشد. ولی عین الیقین سراسر نادانی و حیرت است. در نتیجه، این دو، حجاب یکدیگرند و با هم جمع نمی‌شوند، مگر اینکه سالک به مقام حق الیقین دست یابد. شیخ احمد حق الیقین را عبارت از «شهود حق» می‌داند، ولی تفاوت این شهود با شهود در عین الیقین آن است که در حق الیقین سالک حق را به واسطه خود حق می‌بیند. پس از آنکه سالک به «فناى مطلق»، فناى ذات و صفات، دست یافت، به مرحله‌ای نایل می‌شود که او را «از سکر حال و بی خودی، به صحو و افاقت می‌آورد». شیخ احمد این وجود را «موهبت حقانی» می‌نامد. در حق الیقین دیگر علم و عین حجاب هم نیستند، زیرا: «در علم، شهود عالم است و در عین، علم مشاهده» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۷۷). او این گفته صوفیه را که سیر آفاقی به علم الیقین تعلق دارد و سیر انفسی به عین الیقین و حق الیقین، قبول ندارد. به اعتقاد وی «سیر آفاقی و انفسی به تمامه قدم از دایره علم الیقین بیرون نکشد و غیر از استدلال از اثر به موثر نصیب آن نباشد». سرهندی برای علم الیقین سه سیر قایل است و می‌گوید که دیگران سیر اول را به علم الیقین اختصاص داده‌اند و سیر دوم را به عین الیقین و حق الیقین. ولی درباره سیر سوم چیزی نگفته‌اند.

وی بر خلاف دیدگاه این افراد، تمامی این سه سیر را مربوط به علم یقین می‌داند و دو سیر دیگر که مربوط به عین یقین و حق یقین‌اند را از دایره ولایت خارج می‌داند، که اولیا نمی‌توانند به آنها دست یابند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: مکتوب ۴). به عقیده وی اینکه صوفیه علم یقین را علم به وجود آتش، عین یقین را رؤیت آتش و حق یقین را متحقق شدن به آتش می‌دانند نیز غلط است. وی تمامی این درجات را در علم یقین می‌داند و می‌گوید که منظور از علم یقین علم به دود آتش است نه خود آتش، عین یقین نیز دیدن همان دود است و نه دیدن آتش، حق یقین را هم متحقق شدن به این دود می‌داند و نه به خود آتش. با این حال همین متحقق شدن به دود آتش کامل تر از دو یقین قبلی است. بنابراین، اینجا استدلال و دیدن و متحقق شدن به آتش معنایی ندارد، بلکه همگی تنها به دود آتش مربوط است. به همین خاطر است که این سه سیر را برخلاف صوفیه داخل در همان علم یقین می‌داند و نه بیشتر. به عقیده وی آنچه در آفاق و انفس دیده می‌شود همگی نشانه های «مطلوبند» و نه «نفس مطلوب» (همان). وی در پاسخ به این سؤال که اگر این سه یقین به دود آتش مربوط بوده و در علم یقینند، پس حقیقت عین یقین و حق یقین چیست؟، می‌گوید: در عین یقین «چون مستدل به منتهای درجه دلیل برسد که دخان باشد، او را نیز حالتی به آتش پیدا خواهد شد که دخان را بر آتش ثابت است». وقتی که به این مرحله رسید به عین یقین دست می‌یابد. در واقع، به باور وی، متحقق شدن به دود دو وجه دارد که هم شامل علم یقین است و هم عین یقین. تا زمانی که سالک در رسیدن به دود تمامی نقاط آنرا طی نکرده و به نقطه آخر آن نرسیده، در علم یقین است، چون به انتهای این نقاط برسد، دیگر از بند استدلال رها می‌شود و تمامی حجاب‌ها برداشته می‌شوند و «در رنگ نفیس دخان عین یقین او را ثابت بود». تحقق کامل حق یقین به آخرت مربوط است و نه این دنیا. اما «اخصاً خواص» به واسطه آنکه توانسته‌اند به علم یقین که در آفاق و انفس است و همینطور عین یقین که ماوراء آفاق و انفس است دست یابند، سهمی از حق یقین برایشان در دنیا هم فراهم می‌شود، ولی تحقق کامل آن در آخرت ممکن می‌گردد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: مکتوب ۱۰۰).

قرب

هدف از سیر و سلوک نزد سرهندی رسیدن به یقین است، که حاصل «قرب» می‌باشد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۱۸۱). نهایت قرب نیز رسیدن به «اتحاد» است که سالک با نیل به آن به مقام «اقربیت» می‌رسد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: مکتوب ۱۰). در «اقربیت» سالک از اتحاد در می‌آید و به «اثنیت» باز می‌گردد. ولی این «اثنیت» کاملاً متفاوت از آن چیزی است که سالک و مردم عادی،

پیش از اتحاد، به آن باور دارند، چرا که به قول سرهندی، «اثنیّت» پیش از اتحاد، مقام «عوام کالانعام» است. در حالی که سودمندی این «اثنیّت» پس از اتحاد، هزاران برابر سودمندی اتحاد است و تنها پیامبران بزرگ این جایگاه را تجربه می کنند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: مکتوب ۴۹). با وجود اینکه یقین، حاصل قرب است، سالک بعد از رسیدن به بالاترین درجه قرب «سیری نزولی» را آغاز می کند. این مرحله «رجوع» نام دارد. در این مرحله برای رسیدن به یقین، شخص مانند مردم عادی نیازمند دلیل و برهان می گردد، چرا که دیگر کشف و شهود او را در دستیابی به یقین یاری نمی کنند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۱۸۱). 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 هیچ یک از اینها خبری نیست چرا که به واسطه التفات پیامبر، این قرب برای اصحاب کرام ایشان به طریق وراثت حاصل می گردد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۳۱۳). از آنجا که سالک پس از قرب، سیری نزولی را آغاز می کند، هر چه پیشتر می رود دوری اش نیز بیشتر می گردد. در نهایت به جایی می رسد که دورترین فاصله با خدا برایش حکم نزدیکی پیدا می کند و «غایت فراق» نزد او با «وصل» یکی می شود. پس از «رجوع»، سالک دوباره به عالم خلق باز می گردد و «در عنصر خاک می نشیند» و نسبت به خدا تعالی دورترین جایگاه را می یابد، 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» می شود (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: مکتوب ۹۱). چرا که نهایت دوری، نزدیکی است و نهایت نزدیکی، دوری. سرهندی نوع نزدیکی خدا با عالم را «معلوم الایّت» و «مجهول الکیفیت» می داند. به این معنی که خدا با عالم ارتباط دارد ولی چگونگی این «معیت» نامشخص است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: مکتوب ۴۶).

شریعت، طریقت و حقیقت

صوفیه همواره مدعی بودند که به چیزی فراتر از ظاهر شریعت دست یافته اند. ایشان اسلام را دارای دو بُعد می دانستند: بعد بیرونی (شریعت) و بعد درونی (طریقت و حقیقت). شریعت را به مثابه قشر یا پوسته‌ی دین می دانستند که وظیفه اش محافظت از مغز یا لب دین است. این مغز دین همان طریقت و حقیقت است. درباره‌ی این که چه رابطه‌ای بایستی میان قشر و مغز دین برقرار باشد، اختلاف نظرهایی میان ایشان وجود داشت. بعضی از آنها معتقد بودند که وقتی عارف به اصل دین که همان طریقت و حقیقت است متحقق شد، دیگر نیازی به پایبندی به شریعت نیست. برای مثال، کسی که، به گفته ایشان، دائماً در نماز است و حضور، چه نیازی دارد که پنج بار در روز به نماز

بایستد. از طرفی گروهی دیگر از صوفیان بر این باور بودند که حتی پس از سلوک صوفیانه و دست یابی به لب دین نیز فرائض شریعت بایستی مو به مو اجرا شوند و هیچ کس، حتی عارف کامل، نمی‌تواند خود را از انجام این فرائض معاف گرداند. اما اعتقاد به دوگانگی طریقت و شریعت وجه مشترک تمامی این صوفیان بود. اکثر ایشان طریقت را از شریعت برتر می‌دانستند و آن را چیزی جدای از شریعت تصور می‌کردند. 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 به دور باشند، به حفظ ظاهر شریعت می‌پرداختند ولی در واقع امر به برتری طریقت و اصل بودن آن اعتقاد راسخ داشتند. این مسئله درباره‌ی احمد سرهندی صدق نمی‌کند. دست کم از مدعای وی چنین برمی‌آید که وی برای شریعت جایگاهی بسیار رفیع‌تر از طریقت قایل است. در نظر وی طریقت و حقیقت تنها در حکم خادمان شریعت اند و نه بیشتر (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۳۶). با آنکه سرهندی دست یابی 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 جنّت و تجنّب از نار، وابسته به اتیان شریعت است. انبیاء که بهترین کائنات‌اند، به شرائع دعوت کرده‌اند و مدار نجات بر آن مانده و مقصود از بعثت این اکابر، تبلیغ شرائع است. پس بزرگترین خیرات، سعی در ترویج شریعت و احیای حکمی از احکام آن است.» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۴۷). هر نوع حقیقت یا چیزی که شریعت آن را رد می‌کند کفر و الحاد است (سرهندی، ۲۰۱۲: ۵۹؛ Kishmi, 1890: 231-232). این دیدگاه سرهندی به گفته صوفیان پیشین اشاره دارد که "کل حقیقه تخالف الشریعه فهو کفر" (سراج، ۱۹۱۴: ۲۱۵). کسی که شریعت برای او شاق است، بی‌تردید از یک نوع مرض قلبی رنج می‌برد (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۸). به اعتقاد سرهندی دو گروه از صوفیان مقبول-اند. گروه اول، صوفیانی که به حقیقت دین دست یافته‌اند و پس از آن، شریعت را محدود به «صورت» [قشر=پوسته] دانسته‌اند و اصل دین را فراتر از آن تصور کرده‌اند. با این حال از «صورت دین»، که همان شریعت است، غافل نشده‌اند و هیچ حکمی از احکام شریعت را باطل ندانسته‌اند. وی ایشان را اولیاء الله می‌داند که به کمک محبت خدا توانستند از غیر او بپزند. گروه دوم، گروهی‌اند که شریعت را شامل صورت و حقیقت، هر دو دانسته‌اند. سرهندی درباره این گروه دوم می‌گوید: «حصول صورت شریعت بی‌تحصیل حقیقت آن، نزد ایشان از حیث اعتبار ساقط

است و حصول حقیقت آن، بی اثبات صورت ناتمام و ناقص... کَمَا هُوَ حَالُ ظَوَاهِرِ الْعُلَمَاءِ وَ عَوَامِ الْمُؤْمِنِينَ. و حصول حقیقت را بی ثبوت صورت، از جمله محالات تصور می‌نمایند و قائل آن را زندیق و ضال می‌نامند» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۷۶). نظر سرهندی موافق با این گروه دوم است. وی اساساً موافق تقسیم‌بندی دین به شریعت و طریقت و یا شریعت و طریقت و حقیقت نیست. با اینکه در مکتوبات به تبیین جایگاه و ویژگی‌های این سه می‌پردازد، برایشان وجه تمایزی از هم قایل نیست. این طور نیست که طریقت و حقیقت در خارج شریعت وجود داشته باشند و یا از آن برتر باشند. وی با گسترش دادن دامنه‌ی معنای شریعت، معتقد است که اصلاً چیزی خارج از شریعت وجود ندارد. طریقت و حقیقت «اجزاء و خادمان» شریعت هستند: «شریعت و طریقت، عین یکدیگرند. سرمویی از مخالفت در میان ایشان واقع نیست. فرق اجمال و تفصیل است و استدلال و کشف. هر چه مخالف شریعت است، مردود است کُلُّ حَقِيقَةٍ رَدَّتْهُ الشَّرِيعَةُ فَهُوَ زَنْدَقَةٌ» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۴۳). سرهندی می‌گوید اینکه صوفیان در میانه‌ی 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 بعدالجمع» 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، در حالی که علوم طریقت «تفصیلی و کشفی‌اند». (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۸۴). سرهندی بر آن است که 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: مکتوب ۴۴). اگر سرمویی اختلاف میان علوم شریعت و علوم طریقت وجود داشته باشد، نشانگر آن است که عارف هنوز به «حقیقت الحقائق» دست نیافته است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۸۴). او کشف را کاملاً قابل اعتماد نمی‌داند و می‌گوید که برخلاف وحی که قطعی است و منبع علوم شریعت، محل کشف قلب است و امکان رها شدن کامل از عقل و نفس برایش وجود ندارد. بنابراین کشفیات صوفیان هر چند که بسیار ارزشمند است، از قطعیتی که وحی دارد بی‌نصیب است. وحی به واسطه‌ی فرشتگان، که از خطا بدورند، به انسان‌ها رسیده است، به همین خاطر اصلاً قابل مقایسه با کشف، که محل آن قلب آدمی است، نیست (Kishmi, 1890: 210، سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۸۴). یکی دیگر از انتقادات سرهندی، به این نظر صوفیه است که عارفان کامل دیگر نیازی به انجام

عبادات ندارند و اگر هم این عبادات را انجام می‌دهند تنها برای نگاه داشتن ظاهر شریعت در مقابل «مبتدیان» و مردم عادی است. سرهندی می‌گوید که این نظر کاملاً نادرست است، چرا که آنقدر که «متتهیان» به عبادات نیازمندند، مردم عادی و «مبتدیان طریق» به آن نیاز ندارند. این طور نیست که پس از آنکه عارف معرفت بدست آورد، دیگر نیازی به تکالیف شرعی نباشد: «هر حکمی که شریعت را بر مبتدی است، همان حکم بر متتهی است. عامه مومنان و اخص خواص از عارفان، در این معنی مساوی الاقدام‌اند. متصوفان خام و ملحدان بی سرانجام، درصدد آنند که گردن‌های خود را از ربنه‌ی شریعت برآرند و احکام شرعی را مخصوص به عوام دارند. خیال می‌کنند که خواص مکلف به معرفت‌اند و بس ... می‌گویند که مقصود از ایتان شریعت، حصول معرفت است و چون معرفت میسر شد تکلیفات شرعی ساقط گشت» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: مکتوب ۲۷۲). 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 نتیجه‌ی عبادت‌های خود را در روز قیامت می‌بینند، ولی برای «متتهیان» این ثمرات در دنیا فراهم است. بنابراین عارفان کامل از این عبادات بیشتر لذت می‌برند (همان). 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 بعد از «مقام جمع»، که «تفرقه» است، نرسیده است، بنابراین شریعت و طریقت را از هم جدا می‌بیند و عبادت‌ها و تکالیف شرعی را برای «متتهی» بی‌حاصل می‌یابد. وقتی که عارف به مقام «صدیقیت» رسید، دیگر نه تفاوتی میان شریعت و طریقت می‌بیند و نه احساس بی‌نیازی به عبادات می‌کند. در این مرحله عبادت برای وی بسیار لذت بخش خواهد بود.

نتیجه

با توجه به آنچه که گذشت معلوم می‌شود که اندیشه سرهندی، پس از پیوستن به سلسله نقشبندیه، صبغه عرفانی دارد. در اندیشه نقشبندیه، انطباق اعمال تصوف با ظاهر شریعت جایگاهی مهم دارد و مشایخ نقشبندیه به "اصلاح تصوف از درون" می‌اندیشند و آن را تنها راه ایجاد تعادل میان اسلام و تصوف می‌دانند. سرهندی، از برجسته‌ترین شخصیت‌های این نهضت اصلاحی، مهمترین نقش خود را برقراری آشتی میان شریعت و طریقت می‌داند. وی در سراسر مکتوباتش همت خود

را صرف نشان دادن هماهنگی میان شریعت، طریقت و حقیقت می نماید. عارفی که به مقام فرق بعدالجمع رسیده است، می داند که طریقت و شریعت مکمل یکدیگرند. نظر صوفیان در برتر دانستن طریقت، به خاطر نداشتن دانش انتهای طریقت است. سرهندی با این که علمای ظاهر را به خاطر دستگیری خلق بر صوفیانی که تنها گلیم خویش را از آب بیرون می کشیدند ترجیح می دهد، اما مطلوب تر بودن آن ها را قبول ندارد. وی در کنار علمای ظاهر و صوفیان، از «علمای راسخین» نام می برد که هم به ظاهر شریعت می پردازند و هم به منتهای مقامات صوفیان رسیده اند. سرهندی سهم علمای ظاهر از دین را یادگیری علوم شرعی و عمل به آن ها می داند، در حالی که نصیب صوفیان از دین «احوال و مواجید و علوم و معارف» است. سرهندی به اهمیت سلوک صوفیانه در از بین بردن ناخالصی های اخلاقی و پاک سازی قلب تاکید دارد. سرهندی، بیشتر به عنوان یک صوفی، با ارائه تعریفی جدید از شریعت و دامنه اش، آن را چنان بسط می دهد که طریقت جزئی از آن گردد. شریعتی که سرهندی تعریف می کند با شریعت ظاهری آغاز می گردد، به طریقت و سلوک صوفیانه می رسد و با پشت سر گذاشتن تمامی مقامات سلوک، دوباره سیر نزولی در پیش گرفته و به حقیقت شریعت متحقق می شود. این شریعت حقیقی با آن شریعت ظاهری اصلاً قابل مقایسه نیست. لذا دیگر بحث انتخاب میان شریعت و طریقت و برتری یکی بر دیگری مطرح نیست. روشن است که شریعت برتر از طریقت است ولی نه آن شریعتی که علمای ظاهر مُبَلِّغ آن هستند، بلکه شریعتی حقیقی که علمای راسخین بدان دست یافته اند. اگر بخواهیم دیدگاه سرهندی را در یک جمله خلاصه کنیم این می شود که «شریعت و طریقت سر مویی اختلاف ندارند». سرهندی با بر شمردن مراحل سیر و سلوک، هدف از آن را «ازاله آفات معنویه و امراض قلبیه» می داند که برای رسیدن به خدا و به دست آوردن یقین لازم است. یقین از «قرب» حاصل می شود و نهایت این قرب دست یابی به مقام «اقریبیت» است. او از مخالفان نظریه ی وحدت وجود ابن عربی بوده و عقیده ی برخی مشایخ را مبنی بر برتری ولایت بر نبوت، خلاف شریعت می داند.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸
- ۳- اقبال لاهوری، محمد، احیای تفکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۴۶
- ۴- اکرم، محمد، آب کوثر، لاهور، ۱۹۹۰
- ۵- بیولر، آرتور، فهارس تحلیلی هشتگانه مکتوبات احمد سرهندی، لاهور: اقبال آکادمی پاکستان، ۲۰۰۱
- ۶- حسنی، عبدالحی، الثقافه الاسلامیه فی الهند، چاپ ابوالحسن علی حسنی ندوی، دمشق ۱۹۸۳
- ۷- خاکپور، حسین، بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی در باره ی وحی، فصلنامه مطالعات شبه قاره، شماره ۱۷، ۱۳۹۲: ۷۳-۹۴.
- ۸- چودهری، ممتازبیگم، «تأثیر صوفیان ایران در تصوف شبه قاره پاکستان و هند»، تألیف جعفر قاسمی، لاهور: اداره اوقاف پنجاب، ۱۳۵۰ ش.
- ۹- چیتیک، ویلیام، راه عرفانی عشق، ترجمه شهاب الدین عباسی، نشر پیکان، تهران، ۱۳۸۲
- ۱۰- رضوی، سید اطهر عباس، تاریخ تصوف در هند (جلد یک)، ترجمه منصور معتمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، ۱۳۶۲ ش
- ۱۲- سراج، ابو نصر، اللمع فی التصوف، لندن ۱۹۱۴
- ۱۳- سرهندی، احمد، معارف لدنیه، جنوری، ۲۰۱۲.
- ۱۴- سرهندی، احمد، مکتوبات امام ربانی، تصحیح حسن زارعی و ایوب گنجی، زاهدان: صدیقی، ۱۳۸۳.
- ۱۵- سلیم اختر، محمد، "نگاهی به احوال و آثار و افکار شیخ احمد سرهندی کابلی معروف به مجدد الف ثانی (۹۷۱ - ۱۰۳۴ هجری)"، معرف: نشریه ادبیات و زبانها "گوهر"، اردیبهشت ۱۳۵۳، شماره ۱۴، ۱۸۶-۱۹۴.
- ۱۶- شیمل، آن ماری، تبیین آیات خدا، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ شمسی

- ۱۷- شیمیل، آن ماری، "ظهور و دوام اسلام در هند"، مجله کیهان اندیشه، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۸، شماره ۲۳، ۵۹-۷۶.
- ۱۸- عبادی، قطب الدین، *التصفيه فی احوال المتصوفه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۷
- ۱۹- عزیز، احمد، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی ومحمدجعفر یاحقی، تهران ۱۳۶۷ش.
- ۲۰- عین القضاة همدانی، ابوالعالی عبدالله ابن محمد، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، چ ۷، منوچهری، تهران، ۱۳۸۶
- ۲۱- عین القضاة همدانی، عبد الله بن محمد، *نامه ها*، به تصحیح: علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳
- ۲۲- گیب، همیلتون، *اسلام: بررسی تاریخی*، ترجمه منوچهر امیری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۷
- ۲۳- مجتبیایی، فتح الله، *احمد سرهندی*، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ۱۳۷۵، ۴۸-۵۸.
- ۲۴- نصر، حسین، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران ۱۳۷۳ ش
- ۲۵- نسفی، عزیزابن محمد، *الانسان الکامل*، به کوشش ماریژان موله، انجمن ایران وفرانسه، تهران، ۱۹۶۲

- 26- Ansari, Muhammad Abdul Haq. **Sufism and Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism**. The Islamic Foundation, 1986.
- 27- Chaudhuri, J. N., S. Chaudhuri. **The Mughal empire**, R.C. Majumdar (general editor), History and culture of the Indian people. vol. vii, Bharatiya Vidya Bhavan, 1974
- 28- Ernst, Carl, **Mysticism**, New York, 1992.
- 29- Farman, Muhammad. **"Shaikh Ahmad Sirhindi"**, edited by Mian Mohammad Sharif, Vol. II, Harrassowitz, 1966
- 30- Friedmann, Yohanan. **Shaykh Ahmad Sirhindi** Montreal- London, 1971.
- 31 - Harr, Ter. **Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi as Mystic**. Leiden: Het oosters instituut, 1992.
- 32- Kishmi, Muhammad Hashim. **Zubdatul maqamat**, Kanpür 1890.
- 33- Lal , K.S. **Early Muslims in India**. New Delhi , 1984.

- 34- Mirza, M. Wahid, "**The Influence of Iran on the Culture and Civilization of the Indo Pakistan Sub Continent**" in the Impact of Iran on our Cultural and Spiritual Heritage, Labour, 1971.
- 35- Rizvi, Athar Abbas, **A History of Sufism in India** , New Delhi , 1978 -1983 , Vol, 1-2.
- Hill, 36- Schimmel, Annemarie, **Mystical dimensions of Islam**. chapel N.C. 1983.
- , Fauja, **Sirhindi through ages**. Dept of Punjab Historical 37- Singh Studies, Punjabi University, 1972.
- 38- Trimingham, J, Spencer. **The Sufi Orders in Islam**, London, 1973.