



بازخوانی تحلیلی جایگاه عقل در اندیشه شیخ احمد سرهندی

علی‌رضا فلکی*

مجید فاطمی‌نژاد**

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی دقیق جایگاه عقل در منظومه فکری شیخ احمد سرهندی، یکی از اقطاب طریقت نقشبندیه و مشایخ دیوبندیه شبه‌قاره هند، انجام شده است. سرهندی ضمن اذعان به نقش محوری عقل در شناخت برخی حقایق دینی، مرزهای کاربرد آن را مشخص کرده و محدودیت‌هایی برایش قائل شده است. وی با بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی، برخی از مبانی فلسفی را نقد کرده و در عین حال به تبیین و دفاع از اصول و مبانی تصوف و عرفان اسلامی اهتمام ورزیده است. این پژوهش با تحلیل عمیق آثار سرهندی و مقایسه اندیشه وی با دیدگاه سایر متفکران اسلامی تصویری روشن و جامع از جایگاه عقل در اندیشه او ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که رویکرد وی به عقل در مبانی کلامی ماتریدیه ریشه داشته و بر فهم صحیح و تأویل صفات خبری تأکید دارد. این رویکرد مبنای فکری مکتب دیوبند را هم تشکیل می‌دهد و در تقابل با دیدگاه‌های وهابیت قرار می‌گیرد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد سرهندی با رویکردی متعادل کوشیده است تعادلی میان عقل و نقل برقرار کند و از این طریق، آموزه‌های اسلامی را تبیین و از آن دفاع کند.

کلیدواژه‌ها: شیخ احمد سرهندی، عقل، فلسفه، ماتریدیه، دیوبندیه، صفات خبری، شبه‌قاره هند.

* دانش‌پژوه سطح سه، رشته تخصصی کلام اسلامی با گرایش سلفی پژوهی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی ائمه اطهار علیهم‌السلام، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

alirrezafalaki@gmail.com

** استادیار گروه جریان شناسی فکری فرهنگی جهان پژوهشکده بین المللی امام رضا علیهم‌السلام جامعه المصطفی العالمیه نمایندگی خراسان ایران.

6449815647@miu.ac.ir

مقدمه

شیخ احمد سرهندی (متوفای ۱۰۳۴ ه.ق./۱۶۲۴ م.)، ملقب به «مجدد الف ثانی»، یکی از مشایخ مقبول نزد دیوبندیه و مسلمانان شبه‌قاره هند و بنیان‌گذار طریقه صوفیه مجدديه است. نفوذ و تأثیرگذاری‌اش در میان مسلمانان این منطقه به حدی بود که بسیاری از فرق صوفی و غیرصوفی، از جمله نقشبندیه، خود را از اندیشه‌های او متأثر می‌دانند. در اهمیت جایگاه و منهج فکری‌اش حسنی طالبی می‌نویسد:

او (رضی الله عنه) در بیان عقاید بر طبق مذهب ماتریدیه و در تهذیب و پالایش طریقه صوفیه نقشبندیه زبانی چه زبانی [کنایه از مهارت و فصاحت او] داشت! و از جمله خدمات بزرگ او بر بسیاری از مردم آن بود که فرق میان وحدت وجود و وحدت شهود را آشکار کرد و گفت وحدت وجود چیزی است که در اثنای سلوک بر سالک عارض می‌شود، و این از آنرو است که او فقیهی ماتریدی و پاکیزه‌نفس بود (حسنی طالبی، ۱۴۲۰: ۴۷۹/۵ به بعد).

درک منظومه فکری سرهندی، به‌ویژه در مسائل بنیادینی چون منابع معرفتی و جایگاه عقل، برای فهم جریان‌های فکری معاصر در شبه‌قاره هند، از جمله مکتب دیوبندیه، ضروری است. مسئله عقل و نقش آن در استنباط احکام و فهم معارف دینی همواره یکی از مباحث محوری، مهم و بحث‌برانگیز در تاریخ اندیشه اسلامی بوده است، زیرا توانسته است در جهان اسلام بر اساس رویکرد عقل‌گرایی یا مخالفت با آن، فرقه‌های مختلفی را به وجود آورد. در این میان، قرآن، سنت و اجماع، منابع اصلی محل اتفاق اکثر مسلمانان هستند، اما جایگاه عقل همواره محل بحث و اختلاف نظر بوده است (علی‌پور، ۱۳۸۷: ۷۲).

این پژوهش در صدد است با بررسی دقیق منهج سرهندی در حوزه عقل و کارکرد آن، موضع وی در قبال صفات خبری و مسئله تأویل را تبیین کند. هدف اصلی نشان‌دادن این نکته است که سرهندی، برخلاف برخی تفاسیر (مانند دیدگاه شمس‌الدین افغانی وهابی)، نه فقط با مبانی مکتب دیوبند در تضاد نیست، بلکه عقبه فکری دیوبند در منهج ماتریدی سرهندی ریشه دارد. این امر، به‌ویژه در بحث تأویل صفات خبری، در تقابل آشکار با دیدگاه‌های وهابیت قرار می‌گیرد.

با وجود اهمیت اندیشه شیخ احمد سرهندی، تاکنون پژوهشی انجام نشده است که

به طور خاص نقش عقل را به عنوان یکی از منابع معرفتی در آثار وی بکاود و ارتباط آن را با مبانی کلامی ماتریدیه و تأثیرش بر مکتب دیوبند نشان دهد. اغلب مطالعات پیشین بر بررسی آرای عرفانی سرهندی و مقایسه‌اش با ابن عربی متمرکز بوده است. این پژوهش با هدف پُرکردن این شکاف جایگاه عقل در نظام معرفتی سرهندی را با تأکید بر منهج ماتریدی و ارتباطش با جریان‌های فکری دیوبندیه بررسی می‌کند و در صدد است نشان دهد که چگونه فهم صحیح از دیدگاه سرهندی می‌تواند به رد برخی تفاسیر ناصواب، مانند دیدگاه شمس‌الدین افغانی وهابی، کمک کند.

۱. شیخ احمد سرهندی: زندگی و زمینه فکری

احمد سرهندی (متولد ۹۷۱ ه.ق./۱۵۶۴ م.) در شهر سرهند هندوستان به دنیا آمد. پدرش، شیخ عبدالاحد، از مشایخ سلسله چشتیه بود. سرهندی علوم دینی را ابتدا نزد پدرش فرا گرفت و سپس برای تکمیل تحصیلات به سیالکوت رفت و از محضر یعقوب کشمیری حدیث آموخت و از قاضی بهلول بدخشی هم اجازه روایت حدیث دریافت کرد. در کنار این تحصیلات جایگاه کلامی‌اش نیز در منابع تاریخی مشخص شده است؛ چنان‌که عبدالحی حسنی در توصیف او می‌گوید وی «فقیهی ماتریدی» بود که از زبانی توانا «در بیان عقاید بر مذهب ماتریدیه و نیز تهذیب طریقت صوفیه نقشبندیه» برخوردار بود (حسنی طالبی، ۱۴۲۰: ۴۷۹/۵). در بیست‌سالگی به دربار اکبرشاه گورکانی در آگره راه یافت، اما به دلیل سیاست‌های دینی اکبرشاه و تلاش او برای ایجاد دین الهی، که ترکیبی از اسلام، هندوئیسم و سایر ادیان بود، با وی به مخالفت برخاست. سرهندی این دین جدید را بدعتی در اسلام می‌دانست (حسنی ندوی، ۱۴۱۴: ۲۹-۳۲).

پس از ازدواج، به قصد سفر حج عازم مکه شد و در دهلی با خواجه باقی بالله، قطب سلسله نقشبندیه، ملاقات کرد. این ملاقات نقطه عطفی در زندگی سرهندی بود؛ او به شدت تحت تأثیر تعالیم و شخصیت خواجه باقی بالله قرار گرفت و به جرگه مریدانش پیوست و در مدت کوتاهی اجازه ارشاد و جانشینی در سلسله نقشبندیه را از او دریافت کرد. پس از درگذشت اکبرشاه و روی کار آمدن پسرش جهانگیر، که برخلاف پدر به اسلام پایبند بود اما تساهل با هندوها را هم در پیش گرفته بود، دستور جهانگیر به

سجده بر او، با مخالفت شدید سرهندی مواجه شد. او این عمل را شرک و بدعت دانست و به شدت از آن انتقاد کرد. در نتیجه، جهانگیر دستور دستگیری و حبس او را در قلعه گوالیار صادر کرد. سرهندی یک سال را در زندان گذراند (همان).

پس از آزادی، چند سالی را در اردوگاه شاه گذراند و به مجالس او رفت و آمد می‌کرد. در این مدت فرصتی برای ترویج افکار خود در میان درباریان و بزرگان مغول یافت. سرانجام در ۱۰۳۳ ه.ق. به سرهند بازگشت و به فعالیت‌های مذهبی و معنوی‌اش ادامه داد و یک سال بعد در همان شهر درگذشت. مریدانش تعالیم او را در سراسر هند و آسیای مرکزی گسترش دادند. او به عنوان یکی از احیایران مذهب اسلام در شبه‌قاره هند شناخته می‌شود (حسینی ندوی، ۱۴۱۴: ۱۷۵).

زندگی شیخ احمد سرهندی مملو از فعالیت‌های علمی، عرفانی و مواجهات سیاسی مذهبی بود. مخالفتش با بدعت‌ها و تلاش برای احیای سنت نبوی، او را به شخصیتی تأثیرگذار در تاریخ فکر اسلامی شبه‌قاره هند تبدیل کرد. ارتباط نزدیکی با طریقه نقشبندی و سپس تأسیس طریقه مجددیه نشان‌دهنده عمق نگاه عرفانی اوست که همواره با تأکید بر شریعت همراه بود (همان).

۲. مفهوم «عقل» و جایگاه آن در اندیشه اسلامی

مسئله عقل از مباحث محوری در اندیشه اسلامی است. بررسی جایگاه عقل در حوزه معرفت‌شناسی پرسش‌های مهمی را به ذهن متبادر می‌کند: مراد از «عقل» چیست؟ قلمرو عقل تا کجاست؟ تا چه حد می‌توان به عقل اعتماد کرد؟ در چه اموری باید به نقل رجوع کرد و در چه اموری به عقل؟

«عقل» در لغت به معنای نگه‌داشتن، حبس کردن و بازداشتن است (ابن‌فارس، بی‌تا: ۶۹/۴؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۷۶۹/۵)؛ مثلاً وسیله‌ای که برای بستن شتر استفاده می‌شود «عقال» نام دارد. «عقل» هم به این دلیل به قوه فاهمه انسان اطلاق می‌شود که او را از نادانی و لغزش در اعمال و اندیشه‌های خود بازمی‌دارد. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: «العقل عقال من الجهل؛ عقل، قیدی برای جهالت است» (ری‌شهری، بی‌تا: ۱۷۷/۱). در اصطلاح، «عقل» معانی متعددی دارد که بسته به حوزه بحث (فلسفه، کلام، اصول فقه)

متفاوت است. جرجانی ذیل مدخل «العقل» چند تعریف کلیدی را برمی شمرد:

۱. جوهری مجرد که همان نفس ناطقه انسانی است (العقلُ جوهرٌ مجردٌ).
۲. قوه‌ای در نفس که آن را برای دریافت علوم و ادراکات آماده می‌کند (قوةٌ للنفس بها تستعدُّ للعلوم).

۳. خود علم به امور کلی و ضروری (العلم الکلیّ الضروري) (جرجانی، ۱۴۰۳: ۱۶۸).
با توجه به این گستردگی می‌توان تعاریف اصطلاحی را در دو حوزه اصلی فلسفه و کلام بررسی کرد:

در علم کلام، عقل بیشتر قوه‌ای محسوب می‌شود که وظیفه فهم و استدلال در چارچوب آموزه‌های دینی را بر عهده دارد. با این حال، درباره حدود توانایی و استقلال آن میان دو مکتب بزرگ کلامی اهل سنت تفاوت‌های ظریفی وجود دارد:

دیدگاه اشاعره: به نظر اشاعره، عقل ابزاری برای فهم شریعت است، اما فاقد حجیت ذاتی و مستقل برای درک حسن و قبح افعال و تأسیس تکالیف دینی است. تمام واجبات، از جمله وجوب معرفت خداوند، «سمعی» است؛ یعنی صرفاً از طریق وحی و فرمان الهی ثابت می‌شود و عقل به تنهایی نمی‌تواند انسان را مکلف کند. اشاعره میان «حصول معرفت» و «وجوب معرفت» تمایز قائل می‌شوند؛ بدین معنا که معرفت خداوند با عقل حاصل می‌شود (بالعقل تحصیل)، اما با وحی واجب می‌گردد (بالسمع تجب). آن‌ها با استناد به آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» معتقدند بدون بعثت رسول تکلیفی وجود ندارد و در نتیجه عذابی هم مترتب نمی‌شود. در این نگرش اموری مانند وجوب شکر مُنعم، ثواب مطیع و عقاب عاصی همگی به واسطه شرع تعیین می‌شود، نه حکم عقل؛ و هر آنچه خدا انجام می‌دهد فضل یا عدل اوست و هیچ چیز از نظر عقلی بر او واجب نیست (نک: شهرستانی، ۱۴۰۴: ۱۰۹/۱؛ بغدادی، ۱۴۰۱: ۳۳۴).

دیدگاه ماتریدیه: ماتریدیان، که شیخ احمد سرهندی هم پیرو همین مکتب بود، جایگاه والاتری برای عقل قائل‌اند. از نظر آن‌ها، عقل به طور مستقل قادر به درک وجود خدا و وجوب ایمان به اوست. همچنین، می‌تواند حُسن و قُبْح ذاتی برخی افعال را درک کند. با این حال، جزئیات شریعت، عبادات و بسیاری از تکالیف دیگر فقط از طریق وحی قابل شناخت است (نک: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۲۲۹-۲۳۱؛ بیاضی، ۱۴۱۹: ۶۲).

دیدگاه‌های کلی درباره نقش عقل در شناخت بسیار متنوع است. برخی فلاسفه، مانند افلاطون، عقل را موجودی مجرد و منبع اصلی معرفت می‌دانستند. در مقابل، برخی دیگر مانند دکارت بر اهمیت ادراکات عقلی در دستیابی به معرفت قطعی تأکید داشتند. در مباحث اسلامی دو رویکرد اصلی درباره عقل وجود دارد:

الف. عقل به مثابه ابزار: گروهی از متفکران عقل را صرفاً ابزاری برای تفسیر و تأیید آموزه‌های دینی می‌دانستند و معتقد بودند تنها منبع اصلی معرفت، وحی الهی است. در برخی آیات قرآن و روایات هم بر این دیدگاه تأکید شده است، مانند آیه «وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹).

ب. حجیت ذاتی عقل: گروهی دیگر، به‌ویژه فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا، برای عقل حجیت ذاتی قائل بودند و معتقد بودند عقل می‌تواند به‌تنهایی به برخی از حقایق دست یابد. این گروه عقل را مکمل وحی می‌دانستند (فارابی، ۱۳۶۸: ۵۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۵/۱۰). در اصول فقه اهل سنت، عقل استقلال کامل ندارد. حتی اگر برخی از علمای اصولی هم آن را دلیل مستقلی به شمار آورده‌اند آن را بعد از کتاب و سنت آورده و نقش دقیق و مضبوط برایش مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین کسانی که عقل را دلیل مستقلی دانسته‌اند و آن را بعد از کتاب و سنت و اجماع مطرح کرده‌اند، غزالی و ابن‌قدامه هستند (ابن‌قدامه مقدسی، ۲۰۰۲: ۷۹). دلیل عقل، به نظر غزالی، همان استصحاب برائت اصلی است؛ یعنی دلیل عقلی بر برائت ذمه مکلف که تا وقتی دلیل سمعی بر انتفای آن نیامده باشد پایدار است (غزالی، ۱۴۱۷: ۳۷۷/۱).

در بررسی حجیت ذاتی عقل هر دو مکتب ماتریدیه و اشاعره برایش محدودیت قائل‌اند، اما در تعیین دامنه و استقلال آن تفاوت‌های کلیدی دارند. ماتریدیان برای عقل نقشی مستقل در کنار نقل (وحی) قائل‌اند و آن را هم کاشف و هم حاکم می‌دانند. از دیدگاه آن‌ها عقل به‌تنهایی قادر به اثبات اصول کلی دین، مانند الهیات و نبوات است، اما توانایی درک جزئیات احکام، ماهیت حقیقی اشیا و امور غیبی مربوط به آخرت را ندارد و در این امور نیازمند وحی است (ماتریدی، بی‌تا: ۴۴۴/۱؛ حربی، ۱۴۱۳: ۱۴۷). در مقابل، اشاعره، به‌ویژه غزالی، بر محدودیت ذاتی و مستقل نبودن عقل تأکید بیشتری دارند. غزالی معتقد است همان‌طور که عقل خطاهای حس را آشکار می‌کند ممکن

است نیرویی برتر (وحی) وجود داشته باشد که خطاهای خود عقل را نمایان کند. بنابراین، در مکتب اشعری عقل ابزاری برای فهم گزاره‌های نقلی و دفاع از آن است، نه منبعی مستقل برای تأسیس معرفت دینی؛ و باید حدود توانایی‌اش را شناخت و فراتر از آن، از عقل انتظار معرفت نداشت (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۸۰؛ غزالی، ۱۳۹۰: ۲۱).

مفهوم «عقل»، چه در لغت و چه در اصطلاح، بر نیروی فهم، تمییز و بازدارندگی از خطا دلالت دارد. در اندیشه اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی درباره میزان استقلال و حجیت عقل در کنار وحی وجود داشته است، اما همواره بر اهمیت آن به عنوان ابزاری برای فهم و استدلال تأکید شده است. عقل در اصول فقه اهل سنت، اگرچه مستقلاً منبع تشریح نیست، اما ابزاری ضروری برای فهم و تطبیق نصوص و استنباط احکام در چارچوب مقاصد شریعت شناخته می‌شود (نقشبندی، ۱۳۹۹: ۵۴).

۳. قلمرو عقل نزد سرهندی

در آثار شیخ احمد سرهندی، تعریف اصطلاحی و مشخصی از «عقل» ذکر نشده است. با این حال، با بررسی رویکرد عملی و انتقادی او به این قوه می‌توان دیدگاه او را درباره ماهیت، کارکرد و به‌ویژه محدودیت‌های آن استخراج کرد. از این رو برای فهم خط فکری وی باید به جای جست‌وجوی تعریفی واحد به نحوه به‌کارگیری و نقد او بر عقل در نسبت با وحی توجه کرد.

در اندیشه اسلامی تفکیک میان قلمرو عقل و نقل (وحی) یکی از مباحث بنیادین است. متکلمان و فلاسفه به طور کلی معتقدند اصول دین (مانند اثبات وجود خدا) عمدتاً در حیطه ادراک عقلی قرار می‌گیرد، اما فروع دین (جزئیات احکام و عبادات) اموری است که عقل به‌تنهایی راهی به سوی آن‌ها ندارد و تنها منبع شناخت آن‌ها شریعت است. این تفکیک، به‌ویژه در مکتب کلامی اشاعره، به شکل پُررنگی دیده می‌شود که وحی را منبعی کاملاً فراتر از دسترس عقل می‌دانند. اما سرهندی، که پیرو مکتب ماتریدیه بود، ضمن پذیرش این تفکیک جایگاه فعال‌تری برای عقل قائل است. اساس دیدگاه او بر نقص ذاتی قوه عقل در راه‌یابی به حقایق غیبی استوار است. او در تشریح این نقص ذاتی می‌گوید عقل حتی پس از تزکیه و تصفیه نمی‌تواند کاملاً از



تعلقات جسمانی و مادی خود رها شود. از نظر او، قوای وهم و خیال همواره همراه عقل‌اند و بر استنتاجاتش تأثیر می‌گذارند. در نتیجه، احکام دریافت‌شده از طریق عقل، از «سلطه وهم و خیال» و «شائبه خطا و نسیان» مصون نیست، برخلاف وحی که از طریق فرشته‌ای مبرا از این نقایص به پیامبران می‌رسد (سرهندی، ۱۹۶۵: ۱۰).

سرهندی این دیدگاه را در آثار دیگر خود نیز بسط می‌دهد و صراحتاً می‌گوید عقل به دلیل تأثیرپذیری از عقاید درونی، باورهای پیشین و عوامل بیرونی قادر به تصفیة کامل خود نیست (سرهندی، ۱۹۶۵: ۳۱). به همین دلیل، تأکید می‌کند که استنتاجات و احکام عقلانی ناگزیر با «رنگ‌های بیرونی» آمیخته می‌شوند و در نتیجه، عقل به تنهایی برای آنکه حجتی کامل و صحیح باشد قاصر است و بدون هدایت الهی، که از طریق بعثت انبیا محقق می‌شود، نمی‌تواند به معرفت کامل دست یابد (همان: ۳۱-۳۲). بر این اساس، معتقد است مسائلی مانند صفات باری تعالی، حشر و نشر، قیامت، بهشت و جهنم و حتی موضوعات جزئی‌تر مانند عصمت ملائکه و رای عقل و حس هستند و عقل در فهم آن‌ها نقشی ندارد (سرهندی، ۱۳۸۳: ۲۶۶/۱؛ میرانی، ۲۰۱۳: ۲۳۷). وی جایگاه نبوت را برتر از عقل می‌داند و معتقد است اگر فردی جایگاهی بالاتر از وحی برای عقل قائل شود، در واقع منکر نبوت است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۲۳/۳). در نهایت، از دیدگاه سرهندی برای دستیابی به «لباب العلم والعرفان والحقیقة» (هسته اصلی معرفت و حقیقت) راهی جز پیمودن راه پیامبران وجود ندارد (همو، ۱۹۶۵: ۳۲).

۴. مؤلفه‌های عقل‌گرایی نزد سرهندی

با وجود تأکید بر نقش وحی و شرع، سرهندی برای عقل نیز در فرآیند شناخت دینی جایگاهی قائل است. وی در باب جایگاه عقل در اثبات اصول دین دیدگاه دقیق و تفکیک‌شده‌ای مطرح می‌کند. سرهندی ضمن تأکید بر نقش عقل در اثبات برخی مبانی اولیه، محدودیت‌های ذاتی آن را در شناخت حقایق ماورایی به رسمیت می‌شناسد. به نظر وی، عقل می‌تواند با بررسی عالم هستی و نظم موجود در آن به وجود یک علت نخستین و واجب‌الوجود پی ببرد (سرهندی، ۱۳۸۳: ۲۱/۳ و ۱۲۲). این شناخت عقلانی، شناختی کلی و اولیه است که ضرورت وجود خالق را اثبات می‌کند. با این حال، این

توانایی عقل به معنای استقلال آن در شناخت کامل خدا نیست. سرهندی صراحتاً می‌گوید شناخت تفصیلی ذات و صفات الهی خارج از حیطة توانایی عقل است و معرفت حقیقی در این زمینه در وحی و تعالیم انبیا ریشه دارد: «هر آنچه متکلمان و فیلسوفان دربارهٔ خداوند، وجود، صفات و تنزیه و تقدیس او گفته‌اند، در وحی و نبوت ریشه دارد و نه در عقل» (همان: ۲۳/۳). بنابراین، عقل می‌تواند به ضرورت وجود خدا راه برد، اما برای شناخت تفصیلی صفات و کمالات او نیازمند وحی است (همان: ۲۵۹/۱).

در پاسخ به این پرسش که «سرهندی نبوت و معاد را چگونه اثبات می‌کند؟» باید گفت او در این حوزه، اعتمادی به استدلال عقلی صرف ندارد. برای او، راه رسیدن به معرفت حقیقی و هدایت کامل منحصرأ از طریق وحی الهی ممکن است. او تأکید می‌کند که برای رسیدن به «ألباب علم و عرفان و حقیقت» هیچ راهی جز پیمودن مسیر پیامبران وجود ندارد (سرهندی، ۱۹۶۵: ۳۲؛ ندوی، ۱۳۷۰: ۲۷۵). این دیدگاه نشان می‌دهد که مفاهیم بنیادینی همچون «معاد»، که از حقایق غیبی و فراعقلی است، فقط از طریق آموزه‌های وحیانی قابل درک و اثبات است، زیرا خداوند اخبار عالم غیب را بدون واسطه به پیامبران رسانده است (سرهندی، ۱۹۶۵: ۳۲). به نظر وی، عقل انسانی محدودیت‌های ذاتی دارد و به تنهایی نمی‌تواند حجتی کامل و راه‌گشا باشد، زیرا: ۱. عقل همواره تحت تأثیر باورهای پیشین، عقاید درونی و عوامل بیرونی قرار دارد و نمی‌تواند به تصفیة کامل برسد (تأثیرپذیری عقل) (همان: ۳۱)؛ ۲. در نتیجهٔ این تأثیرپذیری، استنتاجات و احکام عقلانی با «رنگ‌های بیرونی» آمیخته شده و خلوص کامل ندارد (خالص نبودن احکام عقلی) (همان). به همین دلیل، او صراحتاً می‌گوید عقل بدون هدایت الهی (بعثت انبیا) برای رسیدن به معرفت کامل، قاصر و ناکافی است (همان: ۳۱-۳۲).

در نظام فکری سرهندی وظیفهٔ عقل درک ضرورت نیاز به وحی و سپس تسلیم در برابر آن است، نه استقلال در اثبات حقایق غیبی. می‌توان این دیدگاه را با تمثیلی روشن کرد: اگر عقل را به چشمی قدرتمند تشبیه کنیم که پدیده‌های نزدیک را با وضوح تحلیل می‌کند، برای دیدن کهکشان‌های دوردست (حقایق ماورایی مانند نبوت و معاد) این چشم به تنهایی کافی نیست. در اینجا به ابزاری به نام تلسکوپ (وحی) نیاز است که دامنهٔ دید چشم (عقل) را فراتر از توانایی‌های طبیعی‌اش گسترش دهد تا حقایقی را که



ورای قدرت ادراک اوست، مشاهده کند. به طور خلاصه، سرهندی ضمن پذیرش نقش عقل در اثبات کلی وجود واجب‌الوجود، آن را برای اثبات جزئیات توحیدی، به‌ویژه حقایق غیبی مانند نبوت و معاد، ناتوان دانسته، راه انحصاری معرفت در این حوزه‌ها را تبعیت از وحی و سنت پیامبران می‌داند.

۵. فلسفه از نگاه سرهندی

یکی از نکات بارز در مکتوبات سرهندی مخالفت صریح و گسترده‌ی وی با فلسفه و فلاسفه است. دلایل اصلی این مخالفت عبارت‌اند از:

نفی یا محدودکردن نقش خالق: سرهندی معتقد است فلاسفه با تکیه بر عقل محض و نادیده‌گرفتن وحی، به وجود خالق حکیم و قادر مطلق شک کرده‌اند یا آن را به شکلی محدود تعریف کرده‌اند (سرهندی، ۱۳۸۳: ۲۳/۳).

ریشه‌های یونانی فلسفه اسلامی: وی حتی در فلسفه اسلامی به دلیل ریشه‌های یونانی‌اش تشکیک می‌کند و معتقد است مبانی آن تغییرات چندانی نسبت به فلسفه یونان نکرده است (همان).

پیروی نکردن از انبیا: به نظر وی، فلاسفه خود را هم‌تراز پیامبران دانسته‌اند و نیازی به هدایت آن‌ها احساس نمی‌کنند (همان: ۱۲۱/۱).

ناسازگاری حکمت فلسفی و حکمت الهی: سرهندی به ناسازگاری بنیادین بین حکمت فلسفی و حکمت الهی معتقد است (همان: ۲۳/۳).

با وجود این مخالفت شدید، سرهندی به طور کلی با اصل فلسفه و تعقل مخالف نیست. وی معتقد است فلاسفه از ابزار قدرتمند عقل به شیوه‌ای نادرست استفاده می‌کنند. او خود در بسیاری از مباحث از اصطلاحات فلسفی و استدلال‌های عقلی بهره می‌برد؛ مثلاً اصل علیت را پذیرفته است یا در بحث صفات الهی با تقسیم موجودات به واجب، ممکن و ممتنع آن را تحلیل می‌کند (همان: ۱۱/۲). مخالفت او بیشتر با رویکرد کلی‌نگر فلاسفه و نتیجه‌گیری‌های آن‌ها بوده است که گاه به انکار مبانی دینی می‌انجامید. نقد او بر ابن عربی و نظریه «وحدت وجود» نیز در همین چارچوب قابل تفسیر است که با استدلال‌های عقلی به ابهامات آن اشاره می‌کند. سرهندی با فلسفه‌ای

مخالف است که به دوری از مبانی و حیانی بینجامد یا در شناخت خدا دچار خطاهای فاحش شود، اما از عقل و استدلال منطقی به عنوان ابزاری برای فهم دین و دفاع از آن بهره می‌برد.

۶. تأثیر مکتب ماتریدیه بر اندیشه سرهندی

یکی از ابعاد بارز اندیشه سرهندی گرایش وی به عقل‌گرایی و تأثیرپذیری‌اش از مکتب کلامی ماتریدیه است. ابومنصور ماتریدی، بنیان‌گذار مکتب ماتریدیه، به نقش محوری عقل در شناخت حقایق دینی اعتقاد راسخ داشت و از آن به عنوان یکی از منابع اصلی معرفت بهره می‌برد. این رویکرد عقل‌گرایانه که در آثار ماتریدی به‌وضوح دیده می‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶)، بر بسیاری از متفکران اسلامی، از جمله سرهندی، تأثیر شگرفی گذاشته است، چنان‌که عبدالحی حسنی طالبی می‌گوید:

وی (رضی الله عنه) در تبیین عقاید بر پایه مذهب ماتریدی و تهذیب طریقت صوفیه نقشبندیه، بیانی داشت، چه بیانی! و از جمله حقوقی که او بر گردن بسیاری از مردم دارد، این است که تفاوت میان «وحدت وجود» و «وحدت شهود» را آشکار ساخت و روشن کرد که وحدت وجود، حالتی است که در اثبات سیر و سلوک بر سالک عارض می‌شود؛ چراکه او فقیهی ماتریدی و پاک‌نهاد بود (حسنی طالبی، ۱۴۲۰: ۴۷۹/۵ به بعد).

این عبارت صراحتاً نشان می‌دهد که سرهندی در بیان عقاید، پیرو مذهب ماتریدیه بوده و حتی در تهذیب طریقه نقشبندیه هم از این مبانی بهره برده است. اگرچه سرهندی صریحاً به همه آرای مکتب ماتریدیه تصریح نکرده، اما بررسی دقیق آثارش نشان می‌دهد که او در بسیاری از مباحث کلامی و فلسفی، مواضع مشترکی با ماتریدیه دارد؛ مثلاً در بحث پیچیده آفاق و انفس، پس از بیان نظر خود، صراحتاً می‌گوید مذهب علمای ماتریدیه نیز همین است (سرهندی، ۱۳۸۳: ۳/۲). این تأثیرگذاری، به‌ویژه در حوزه‌هایی که هر دو متفکر به نقش محوری عقل در فهم دین قائل بودند، به‌وضوح دیده می‌شود. سرهندی، همانند ماتریدیان، معتقد است عقل می‌تواند به شناخت حسن و قبح ذاتی برخی افعال و همچنین به اثبات وجود خدا و برخی از صفات او رهنمون شود، اما برای شناخت تفصیلی شریعت و احکام، وحی ضروری است. تأثیرپذیری سرهندی

از مکتب ماتریدیه، به‌ویژه در تأکید بر نقش عقل در چارچوب وحی، یکی از مؤلفه‌های اصلی اندیشه اوست. این رویکرد عقل‌گرایانه و در عین حال ملتمزم به نصوص، مبنای مهمی برای فهم روش‌شناسی او در تفسیر صفات خبری و دیگر مسائل کلامی است.

۷. تأثیر مکتب اشاعره بر سرهندی

در کنار مبانی کلامی ماتریدی، یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار بر منظومه فکری شیخ احمد سرهندی، ابوحامد غزالی (متوفای ۵۰۵ ه.ق.) است. این تأثیرپذیری، ادعایی فراتر از شباهت کلی است و شواهدش مستقیماً در آثار سرهندی، به‌ویژه در ارجاعات به کتب و افکار غزالی، قابل ردیابی است. گرچه سرهندی در مباحث کلان کلامی بر منهج ماتریدی سیر می‌کند، اما در تبیین نسبت میان عقل، فلسفه و معرفت عرفانی، همچنین در آسیب‌شناسی تصوف، به‌وضوح از چارچوب نظری غزالی بهره برده است. بررسی مکتوبات نشان می‌دهد که استناد سرهندی به غزالی، مسلّم و مستند است. یکی از مهم‌ترین ارجاعات در بحثی معرفت‌شناختی درباره حدود توانایی عقل در برابر معرفت نبوی است. سرهندی در این زمینه عیناً به رساله مشهور غزالی استناد کرده است: «حجة الاسلام امام غزالی در رساله المنقذ من الضلال می‌فرماید که فلاسفه علم طب و علم نجوم را از کتب انبیا... سرقه کرده‌اند... و علم تهذیب اخلاق را از کتب صوفیه الهیه... سرقه کرده‌اند» (همان: ۲۳/۳). این استناد مستقیم نشان می‌دهد که سرهندی در یکی از محوری‌ترین مباحث فکری‌اش، یعنی نقد فلسفه و تعیین مرزهای عقل، از موضع‌گیری غزالی به عنوان حجتی قاطع استفاده می‌کند. او همانند غزالی علوم عقلی را به خودی خود مذموم نمی‌داند، اما ادعای فلاسفه برای دست‌یابی به حقایق الهی از طریق عقل محض را رد می‌کند و آن را برگرفته و تحریف‌شده از منابع وحیانی می‌داند.

به‌علاوه، آشنایی عمیق سرهندی با مهم‌ترین اثر غزالی، یعنی احیاء علوم الدین، در جای‌جای مکتوبات مشهود است. از باب نمونه، او در نقد عالمان بی‌عمل و قاریان سطحی‌نگر، حدیثی را نقل کرده، منبعش را مشخصاً غزالی معرفی می‌کند: «رُبَّ قَارِئِ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنَ يَلْعَنُهُ؛ این حدیث را حضرت امام محمد غزالی، رحمه الله، در احیاء علوم الدین به روایت حضرت انس، رضی الله عنه، آورده است» (همان: ۹/۱). این ارجاعات

نشان می‌دهد که احیاء علوم الدین یکی از منابع مطالعاتی و استنادی سرهندی در مباحث اخلاقی و تربیتی بوده است.

یکی از مهم‌ترین نقاط اشتراک نظری میان این دو متفکر، نگاه آن دو به رابطه شریعت و طریقت است. هر دو متفکر بر ضرورت حاکمیت مطلق شریعت بر سلوک عرفانی و پالایش تصوف از انحرافات تأکید دارند. این موضع در نقد سرهندی بر اعمالی مانند سماع و رقص که در زمان او رایج بوده، به روشنی دیده می‌شود. او این اعمال را «مضر محض» و «منافی صرف» می‌داند و شروط سخت‌گیرانه‌ای را که در کتب اکابر تصوف برای آن ذکر شده، یادآوری می‌کند (همان: ۲۸۵/۱). این رویکرد منتقدانه و اصلاح‌گرایانه کاملاً منطبق بر پروژه غزالی در احیاء علوم الدین برای تلفیق فقه و تصوف و ارائه نوعی عرفان ملتزم به شریعت است.

همچنین، هر دو متفکر بر لزوم پرهیز از شطحیات و سخنان خلاف ظاهر شرع در عرفان تأکید کرده‌اند و عقلانیت و انطباق با شرع را در تبیین تجارب عرفانی ضروری دانسته‌اند. سرهندی با پیروی از این چارچوب، سخنان برخی صوفیان را که در حالت «سُکر» (مستی عرفانی) بیان شده، فاقد حجیت دانسته، ملاک را «صحو» (هشیاری) و انطباق با موازین شریعت می‌داند (همان: ۲۹/۱). این موضع‌گیری انتقادی که «صحو» و انطباق با شرع را بر «سُکر» و تجارب فردی خلاف ظاهر ترجیح می‌دهد کاملاً در راستای پروژه فکری غزالی برای منضبط کردن عرفان و حاکمیت بخشیدن به شریعت است.

بنابراین، تأثیرپذیری سرهندی از غزالی مستند و اثبات‌شدنی است. او نه فقط در مباحث کلی اخلاقی و عرفانی به غزالی ارجاع می‌دهد، بلکه در یک بحث بنیادین معرفت‌شناختی، یعنی تعیین حدود عقل در برابر وحی و نقد فلسفه، مستقیماً از چارچوب تحلیلی غزالی در المنقذ من الضلال بهره می‌برد. این رویکرد نشان‌دهنده تلاش آگاهانه سرهندی برای ایجاد تعادل میان تجربه عرفانی، تعالیم شریعت و عقلانیت کلامی است؛ پروژه‌ای که غزالی یکی از معماران اصلی آن در تاریخ تفکر اسلامی به شمار می‌رود.

۸. سرهندی و تأویل قرآن

یکی از آثار و لوازم عقل‌گرایی در روش‌شناسی، مسئله تأویل‌گرایی یا ظاهرگرایی است. چنانچه عقل را معیاری برای سنجش معانی دینی بدانیم، در مواجهه با آیاتی که ظاهرشان با عقل سازگار نیست، به‌ناچار به تأویل آن‌ها روی می‌آوریم. حال آنکه رویکرد ظاهرگرایی، با نادیده‌گرفتن نقش عقل، به معنای ظاهری آیات بسنده می‌کند، حتی اگر این معنا با بدیهیات عقلی در تضاد باشد. شیخ احمد سرهندی با پذیرش نقش عقل در معرفت‌شناسی، به‌طور طبیعی به تأویل قرآن نیز گرایش پیدا کرد. وی معتقد بود برای فهم عمیق‌تر قرآن، به‌ویژه آیات متشابه، نیاز به مراجعه به معانی باطنی و رموز نهفته در آن‌هاست. وی با رویکردی عرفانی به قرآن، به تأویل قرآن هم‌نگاهی ویژه دارد و بر ضرورت کشف معانی باطنی آیات تأکید می‌ورزد (همان: ۱۱۸/۳). همچنین، علم به تأویل متشابهات را امری اختصاصی برای پیامبران و اولیای الهی می‌داند، اما معتقد است عارفان و علما هم می‌توانند به میزان کمتری از این علم بهره‌مند شوند (همان: ۳۵/۲). سرهندی تأویل را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند:

۱. تأویل بر اساس علوم ظاهری: این نوع تأویل که در میان علمای کلام رابج

است، به معنای برگرداندن معنای ظاهری صفات خبری به معنایی لایق شأن الهی است. از جمله مثال‌های این نوع تأویل، تأویل «ید» به قدرت، و «وجه» به ذات و صفات الهی است (همان: ۵۴/۲).

۲. کشف معانی باطنی: این نوع تأویل، که از نظر سرهندی مهم‌تر است، به معنای

رسیدن به معانی عرفانی و رموز نهفته در قرآن است که فقط با طی کردن مراحل عرفانی و دستیابی به مقامات عالی صوفیه امکان‌پذیر است. این معانی، که از طریق سلوک و مجاهدت حاصل می‌شود، نه در تعارض با ظاهر شریعت، بلکه در امتداد آن و در جهت عمق‌بخشی به آن قرار دارد.

موضع سرهندی در باب تأویل، به بهترین شکل در نقد او بر دیدگاه‌های ابن عربی در باب تجلی و صفات الهی آشکار می‌شود. ابن عربی معتقد بود کمال در «جمع بین تشبیه و تنزیه» است؛ یعنی خداوند در عین منزّه‌بودن از خلق، در مظاهر خلق هم تجلی می‌یابد و این دو از یکدیگر جدا نیستند. او معتقد بود نگاهی که صرفاً بر تنزیه

(منزه دانستن مطلق خدا از شباهت به خلق) یا صرفاً بر تشبیه (قائل شدن به شباهت) استوار باشد ناقص و محدودکننده است (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۵۴).

سرهندی در مقابل، این دیدگاه را با استدلالی کلامی و تأویلی رد می‌کند. او با تأکید بر اصل «تنزیه صرف» معتقد است «تشبیه»، وجود خارجی ندارد و عدمی است؛ بنابراین جمع میان «وجود» (تنزیه) و «عدم» (تشبیه) کمال نیست، بلکه نوعی سفسطه است. این نقد سرهندی، خود فرآیندی پیچیده از تأویل است. او با رد تأویل ابن عربی از تجلی الهی، تفسیری پیش می‌نهد که کاملاً مبتنی بر مبانی کلامی ماتریدی و شهود عرفانی نقشبندی است. او با این کار، مرز میان تأویل مقبول و تأویل مردود را از دیدگاه خود مشخص می‌کند (سرهندی، ۱۹۶۵: ۷۵/۳).

در نتیجه سرهندی با اتخاذ رویکردی عمیقاً عرفانی و در چارچوب کلام ماتریدی به نوعی از تأویل صفات خبری معتقد است که در آن، معانی باطنی آیات از طریق شهود عرفانی و با راهنمایی عقل ملتزم به وحی کشف می‌شود. این دیدگاه، او را از ظاهرگرایان و همچنین از تأویل‌های مبتنی بر وحدت وجود (مانند ابن عربی) متمایز می‌کند و به دیدگاه اهل سنت و جماعت، به‌ویژه ماتریدیان، نزدیک می‌سازد که برای صفات خبری، تأویلی درخور شأن الهی قائل‌اند.

۹. منهج عقیدتی سرهندی و ارتباطش با مکتب دیوبند

تحلیل منظومه فکری شیخ احمد سرهندی (متوفای ۱۰۳۴ ه.ق.) مستلزم درک دقیق مبانی کلامی اوست؛ مبانی‌ای که شالوده رویکرد وی به مقوله «عقل» و نسبت آن با «نقل» را تشکیل می‌دهد. منابع متقدم تاریخی صراحتاً سرهندی را در زمره پیروان مکتب ماتریدیه معرفی می‌کنند (حسنی طالبی، ۱۴۲۰: ۴۷۹/۵). این انتساب کلامی، شاخصی کلیدی است؛ زیرا مکتب ماتریدیه، برخلاف برخی گرایش‌های ظاهرگرا، برای عقل در چارچوب وحی، جایگاهی روش‌شناختی و معرفت‌شناختی قائل است. این چارچوب حنفی‌ماتریدی، که سرهندی در آن رشد یافت، به میراثی تعیین‌کننده برای یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های فکری شبه‌قاره، یعنی مکتب دیوبند، تبدیل شد.

ارتباط میان سرهندی و مکتب دیوبند پیوندی سطحی یا تاریخی صرف نیست، بلکه

اتصال عمیق در «منهج» است. علمای دیوبند خود را امتداد جریان فکری ای می‌دانند که از سرهندی آغاز شده و از طریق شاه‌ولی‌الله دهلوی (متوفای ۱۱۷۶ ه.ق.) به بنیان‌گذاران دارالعلوم دیوبند رسیده است. این جریان، چنان‌که محمد طیب قاسمی بیان می‌کند، هویت فکری فراگیری است که صرفاً به مدرسه‌ای خاص محدود نمی‌شود، بلکه به تمام علمایی اطلاق می‌گردد که در این منظومه فکری مشترک ریشه دارند (مقری، ۱۴۳۷: ۶۹-۷۳). بنابراین، مکتب دیوبند در اصول اعتقادی (کلام ماتریدی، اشعری)، فقه (مذهب حنفی) و سلوک (طریقت نقشبندیه مجددیه)، خود را وارث مستقیم میراث سرهندی می‌داند؛ میراثی که در آن، عقلانیت کلامی ماتریدی نقش محوری ایفا می‌کند (سهارنفوری، ۱۴۳۷: ۳۳).

با این حال، برخی جریان‌های وهابی تکفیری این پیوند تاریخی و منهجی را به پرسش کشیده‌اند. برجسته‌ترین نمونه این رویکرد در آثار شمس‌الدین افغانی دیده می‌شود. وی در کتاب جهود علماء الحنفیة فی إبطال عقائد القبوریه روایتی بدیل مطرح می‌کند که در آن سرهندی نه به عنوان متکلمی ماتریدی، بلکه در قامت «امام وهابی» ظاهر می‌شود.^۱ از منظر افغانی، مأموریت اصلی سرهندی مبارزه با «شُرک» و «بدعت» بوده است. از این رو منهج او در تضاد کامل با عقاید و اعمالی است که افغانی به مکتب دیوبند نسبت می‌دهد (افغانی، ۱۴۱۶: ۱۷/۳، ۲۷). این تفسیر، در عمل سرهندی را از بستر تاریخی حنفی ماتریدی‌اش جدا می‌کند و او را در چارچوب نوعی نظام فکری ظاهرگرا و عقل‌گریز بازتعریف می‌کند که با مبانی اندیشه وهابی‌های معاصر همخوانی دارد.

نقد این ادعا و بازگرداندن بحث به موضوع محوری مقاله، یعنی «جایگاه عقل»، از طریق تحلیل آثار خود سرهندی امکان‌پذیر است. رویکرد گزینشی افغانی دست‌کم دو بنیاد اصلی اندیشه سرهندی را نادیده می‌گیرد:

نخست، هویت کلامی ماتریدی سرهندی با لوازم آن است. پذیرش کلام ماتریدی به معنای پذیرش دستگاهی معرفتی است که در آن «تأویل» یا تفسیر عقلانی نصوص متشابه سازوکاری مشروع و ضروری برای تنزیه خداست. این رویکرد در تعارض مستقیم با اصل بنیادین وهابیت، یعنی طرد تأویل و اصرار بر ظاهر لفظ، قرار دارد. تلاش افغانی برای همسو جلوه‌دادن آرای سرهندی با دیدگاه وهابیت مستلزم نادیده‌گرفتن

تمایزی معرفت‌شناختی است که در کانون آن، اختلاف بر سر حدود کاربست عقل در فهم صفات الهی قرار دارد.

دوم، رویکرد افغانی و دیگر وهابیان در تفسیر اندیشه احمد سرهندی تلاشی برای نادیده‌گرفتن نقش محوری عقلانیت در پروژه اصلاحی او در حوزه تصوف و همچنین مصادره شخصیت او برای عقبه‌سازی فکری است. این جریان، مبارزه سرهندی با برخی تفاسیر غالبانه از وحدت وجود را به معنای رد کامل تصوف و همسویی او با مبانی وهابیت جلوه می‌دهد، در حالی که اقدام سرهندی نوعی فعالیت عقلانی پیچیده برای سازگارکردن تجربه عرفانی با الزامات کلامی و عقلی شریعت بود. تأکید مشهور او بر اینکه «حقیقت و طریقت خدمت‌گزاران شریعت‌اند» (سرهندی، ۱۳۸۳: ۳۶/۱)، نه حکم به طرد عرفان، بلکه صورت‌بندی عقلانی برای ایجاد سلسله‌مراتب معرفتی است که در آن، شریعت مبتنی بر کلام ماتریدی بر شهود عرفانی حاکمیت دارد.

این وابستگی به کلام ماتریدی، شکاف عمیق سرهندی با تفکر وهابیت را، به‌ویژه در مباحث کلیدی توحید و شرک، آشکار می‌کند. به همین دلیل، او اعمالی همچون استغاثه (طلب یاری از اولیای الهی) و توسل را، که از نظر وهابیت مصداق بارز شرک به شمار می‌رود، مشروع و مقبول می‌دانست. این اختلاف ظاهری در مصادیق، در تعارض بنیادین این دو دیدگاه در تعریف ماهیت «عبادت» ریشه دارد. محمد بن عبدالوهاب عبادت را «نهایت خضوع، تذلل، محبت و تعلق» (ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا: ۵۱) تعریف می‌کند و اعتقاد به الوهیت را شرط تحقق آن نمی‌داند. از این‌رو نفس اعمالی چون دعا، استغاثه و نذر را عبادت تلقی می‌کند و انجام‌دادنش برای غیرخدا را شرک می‌شمرد (همان).

در نقطه مقابل، امام ربانی سرهندی عبادت را به «کمال تذلل و خضوع» در برابر موجودی مشروط می‌کند که فاعلش او را متصف به کمالات مطلق و خالقیت بداند. وی صراحتاً می‌گوید «بی‌معنی الوهیت استحقاق عبادت متصور نیست» و صلاحیت عبادت فقط برای ذاتی است که «واجب‌الوجود» باشد (سرهندی، ۱۳۸۳: ۲/۱). بنابراین، از دیدگاه سرهندی، صرف خضوع یا طلب یاری از اولیای الهی، تا زمانی که با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت مستقل آن‌ها همراه نباشد، هرگز عبادت محسوب نمی‌شود. در نتیجه،

تلاش برای وهابی‌سازی سیمای سرهندی نه فقط مستلزم نادیده گرفتن رویکرد عقلانی او در اصلاح عرفان و چشم‌پوشی از مبانی کلامی ماتریدی اوست، بلکه نیازمند نادیده گرفتن تعریف دقیق و مشروط او از عبادت است که اساساً با تعریف مطلق‌گرایانه وهابیت در تضاد قرار دارد.

در نتیجه می‌توان گفت پیوند میان منهج عقیدتی شیخ احمد سرهندی و مکتب دیوبند، پیوندی عمیق و مبتنی بر میراثی مشترک در پذیرش عقلانیت کلامی ماتریدی است. تلاش‌ها برای گسستن این پیوند و بازتعریف سرهندی در چارچوب وهابیت ضدنص، نه فقط با تصریحات تاریخی مغایرت دارد، بلکه جوهره رویکرد عقلانی او در تلفیق کلام، فقه و عرفان را نادیده می‌گیرد؛ رویکردی که دقیقاً سنگ بنای مکتب دیوبند محسوب می‌شود.

نتیجه

با بررسی عمیق اندیشه‌های شیخ احمد سرهندی و تحلیل استدلال‌های عقلی وی می‌توان به این نتیجه رسید که او، در مقام متکلمی ماتریدی، به نقش عقل در فرآیند شناخت و استنباط احکام دینی اعتقاد داشته است. سرهندی با بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی، معارف اسلامی را تبیین، و دیدگاه‌های مخالف، به ویژه دیدگاه فلاسفه‌ای که عقل را مستقل از وحی می‌دانستند، نقد کرده است. با این حال، باید توجه داشت که جایگاه عقل در اندیشه سرهندی در چارچوب باورهای کلامی ماتریدیه و اصول کلی اهل سنت تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، سرهندی ضمن پذیرش عقل به عنوان یکی از منابع معرفت، محدودیت‌هایی هم برای آن قائل بوده و آن را همواره ذیل وحی و سنت نبوی قرار داده است. این رویکرد متعادل، که بر تأویل صفات خبری و استفاده از عقل در چارچوب وحی تأکید دارد، نه فقط مبنای فکری مکتب دیوبند را تشکیل می‌دهد، بلکه نشان‌دهنده تلاش او برای ایجاد هماهنگی میان عقل، نقل، و عرفان در منظومه فکری اسلامی است. فهم صحیح از این منهج، به درک بهتر پیچیدگی‌ها و تنوع اندیشه اسلامی در شبه‌قاره هند و همچنین پاسخ‌گویی به برخی تفاسیر ناصواب از اندیشه‌های وی کمک شایانی می‌کند.

پی نوشت

۱. وهابی‌ها خودشان را «سلفی» می‌نامند در حالی که تابع عقیده محمد بن عبدالوهاب هستند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عبد الوهاب، محمد (بی تا). کشف الشبهات، بی جا: بی نا.
۳. ابن فارس، احمد (بی تا). معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، بی جا: بی نا.
۴. ابن قدامه مقدسی، عبد الله بن احمد (۲۰۰۲). روضة الناظر و جنة المناظر، بیروت: مؤسسة الريان.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). الشفاء، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۶. ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۷). فصوص الحکم، تصحیح و ترجمه: محمد خواجه‌جوی، تهران: مولوی.
۷. اشعری، ابوالحسن (۱۹۸۰). مقالات الاسلامیین، به کوشش: هلموت ریتز، وین: بی نا.
۸. أفغانی، شمس الدین السلفی (۱۴۱۶). جهود علماء الحنفية فی إبطال عقائد القبوریه، ج ۳، ریاض: دار الصمیعی.
۹. بغدادی، عبد القاهر بن طاهر (۱۴۰۱). الفرق بین الفرق، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۱۰. بیاضی، کمال الدین احمد (۱۴۱۹). اشارات المرام من عبارات الامام، کراچی: قدیمی کتب‌خانه.
۱۱. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۳). التعریفات، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷). الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۳. حربی، احمد بن عوض الله (۱۴۱۳). الماتریدیة: دراسة و تقویماً، ریاض: دار العاصمة، الطبعة الاولى.
۱۴. حسنی طالبی، عبدالحی بن فخر الدین (۱۴۲۰). الإعلام بمن فی تاریخ الهند من الأعلام المسمى بـ نزهة الخواطر و بهجة المسامع والنواظر، ج ۵، بیروت: دار ابن حزم، الطبعة الاولى.
۱۵. حسنی ندوی، ابو الحسن علی (۱۹۹۴/۱۴۱۴). الإمام السرهندی: حياته و أعماله، الجزء الثالث من سلسلة رجال الفكر والدعوة، کویت: دار القلم للنشر والتوزیع، الطبعة الثانية.
۱۶. ری شهری، محمد (بی تا الف). دانش نامه عقاید اسلامی، ج ۱، قم: دارالحديث.
۱۷. سرهندي، احمد فاروقی (۱۳۸۳). مکتوبات امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی، تهران: فاروق اعظم، چاپ اول.

۱۸. سرهندي، امام رباني احمد (۱۹۶۵). مکاشفات عينية مجدديّة، کراچي: ادارهٔ مجدديه.
۱۹. سهارنفوري، خليل احمد (۱۴۳۷). عقائد علماء اهل السنة الديوبنديّة، تحقيق: سيد طالب الرحمن، بي جا: مكتبة اهل السنة.
۲۰. شهرستاني، محمد بن عبد الكريم (۱۴۰۴). الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة.
۲۱. علي پور، فاطمه (۱۳۸۷). «جاياگاه عقل نزد عالمان مسلمان»، در: پيك نور، س ۶، ش ۴، ص ۷۲-۸۴.
۲۲. غزالي، محمد بن محمد (۱۴۱۷). المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۲۳. غزالي، محمد بن محمد (۱۳۹۰). المنقذ من الضلال، ترجمه: سيد ناصر طباطبائي، قم: مولا.
۲۴. غزالي، محمد بن محمد (بي تا). احياء علوم الدين، بي جا: دار الكتاب العربي.
۲۵. فارابي، محمد بن محمد (۱۳۶۸). آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق: البير نصري نادر، بيروت: دار المشرق.
۲۶. ماتريدي، محمد بن محمد (۱۴۲۶). تأويلات اهل السنة، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.
۲۷. ماتريدي، محمد بن محمد (۱۴۲۶). كتاب التوحيد، تحقيق: بكير طوپال اوغلي، استانبول: دار صادر.
۲۸. ماتريدي، محمد بن محمد (بي تا). شرح فقه الاكبر، در: الرسائل السبعة، بي جا: بي نا.
۲۹. مقرئ، محمد طيب (۱۴۳۷). علماء ديوبند: عقيدة و منهج، بي جا: مكتبة دار العلوم.
۳۰. ميراني، محمد امين آر. (۲۰۱۳). المختارات من مكتوبات الإمام الرباني السرهندي، بي جا: بي نا.
۳۱. نقشبندی، نويد (۱۳۹۹). «مدلول عقل و کارکردهای آن در اصول فقه اهل سنت»، در: مطالعات فقه و اصول، س ۳، ش ۲، ص ۵۳-۷۱.

