

فردگرایی و طریق معنوی در شیخ احمد احسائی^۱

نویسنده: جوانر. کل

مترجم: محمد امین داستانی*

تعریف کلمه «میسیتسیزم»، همواره دشوار بوده است. «میسیتسیزم» بیشتر جریانی معنوی تلقی می‌شود که با دین‌داری و تدین‌های دیگر (چه عبادت و

۱. این مقاله درصدد تبیین دیدگاه شیخ احمد در ارتباط با تصوف و عرفان و فلاسفه است و بر این باور است که راه هدایت مورد نظر او بر فردگرایی استوار است و شیخ مخالفت جدی با متصوف و فلاسفه به ویژه ابن عربی داشته است. لازم به ذکر است که دیدگاه عالمان درباره شیخ احمد بسیار متفاوت بوده و پرسش‌های متعددی در زندگی او وجود دارد از جمله؛ چگونگی و چرایی هجرت از زادگاه خود در مطیرفی در منطقه احساء در شرق عربستان، پیشینه گرایش او به مذهب تشیع، تحصیلات حوزوی و جایگاه علمی او، چرایی مخالفت برخی عالمان شیعه با او، دیدگاه‌های اعتقادی او و بسیاری از مسایل دیگر. اما بایسته توجه است که او متهم به غلو شده و از سویی در زمینه معاد جسمانی مباحثی را مطرح کرده است که سبب موضع‌گیری عالمان شیعه در برابر او و تکفیر او شده است. اما در هر صورت گروه شیخیه به او و افکار و اندیشه‌های او منتسب هستند. اما نکته مهم این که در باورهای خود بر جایگاه امامان علیهم‌السلام تأکید دارد و با جایگاه وساطت مرشد مخالفت جدی دارد و با وجود امکان ارتباط از طریق امام علیه‌السلام، انسان را نیازمند به تبعیت از مرشد نمی‌داند اما تأکید بر انسان کامل بودن رکن رابع و واسطه فیض بودن او بین مردم و امام عصر جای پرسش دارد و به ویژه بر این اساس که خود را رکن رابع دانسته باشد، پرسش بسیار جدی خواهد بود. خوانندگان محترم برای اطلاع بیشتر به مدخل احساء در دائرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۶ مراجعه نمایند. (ناقد - انجمن)

* پژوهشگر حوزه علمیه قم و مترجم زبان انگلیسی.

سنت‌گرایی کلیسا و چه شور و شوق مذهب) فرق می‌کند. البته در اسلام، میستیسیزم و تصوف، مترادف هستند. این مقاله، بیشتر درباره هجوم‌های شخصی غیرصوفی به نام شیخ احمد احسائی (۱۷۵۳ - ۱۸۲۶ میلادی) به افکار تصوف است و همچنین چند سؤال مطرح در آن می‌شود: که آیا شیخ احمد، علی‌رغم ردهایی که بر تصوف کرده، خودش یک صوفی بوده یا خیر؟ اگر بوده، از چه جنبه و یا جنبه‌هایی؟ «میشیل سرتو» می‌گوید: که به جای این‌که دنبال تعریف میستیسیزم برویم، بهتر است درباره فرآیندهای آن صحبت کنیم. که خیلی شبیه روش‌های روان‌کاوی مدرن هستند. وی این فرآیندها را در پنج مرحله خلاصه می‌کند:

۱. انتقاد و هجوم اناسی، به اصول بنیادی سیستم تاریخی و سنتی، که در آن این فرآیندها پی‌گیری می‌شوند.

۲. صادر کردن تحلیل نقادانه به وسیله قرار دادن فاصله (چه عرفانی و چه ناخودآگاه) که ادعا می‌شود متفاوت، اما نه خیلی دور از شکلی است که آن اصول بنیادی سیستم تاریخی به وسیله ترسیم می‌شود.

۳. مشخص کردن تئوری و عمل به وسیله توجه دادن به نماز و دعا و تلقینات وردگونه؛ که عبارت از یک نوع بازجویی که از هرگونه منطوق در گفتار به دور است. و توقع می‌رود که تبدیل و تبدیل قراردادهای اجتماعی را به وسیله دور شدن از روابط در حال شکل گرفتن فرد مورد نظر، ممکن سازد.

۴. فرض این‌که بدن، خودش وسیله ابزار و سخن گفتن و مسئول بعضی از حقایق است (که خودش هم از آنها خبر ندارد).

۵. ردیابی آثار در نمایندگی‌ها (نیات و خواسته‌ها، یا اغراض) که آنها را ایجاد می‌نماید و فهم ترفندها (صناعت‌های ادبی) که ارتباط بین ظاهر و باطن را درست می‌کنند.

فرآیندها و اغراضی که برای هر کدام وجود دارد، ملاک‌هایی ارایه می‌دهند که برای بررسی بهتر تفکرات شیخ احمد، به ما کمک می‌کنند. به علاوه، شاید اینها در این‌که چرا وی تصوف را رد می‌کند ما را یاری نمایند.

شیخ احمد احسایی، اهل شرق عربستان و تحصیل کرده بحرین و حوزه‌های نجف و کربلا بود و بیست سال آخر عمرش را در ایران و مخصوصاً کرمانشاه و یزد سپری کرد. در ایران تحت حمایت و مراقبت شاه‌زاده‌های خاندان قاجار قرار گرفت. که تشیع را مذهب رسمی کشور اعلام کرده بودند. مردم ایران به وی احترام ویژه‌ای می‌گذاشتند. او از ترس این که مبدا به جهت پای‌بندی‌ش به رعایت عدالت در حق مردم، کارش به درگیری با دستگاه قضایی بکشد، پیشنهاد فتحعلی‌شاه قاجار را مبنی بر این که وی در پایتخت به عنوان یکی از نزدیکان دربار سکونت گزیند، رد کرد. نوشته‌های عمیق وی، جزو آخرین آثار عرفان اسلامی، قبل از تأثیرپذیری تفکر مدرن غربی در قرن نوزدهم میلادی به شمار می‌روند.

وی در زمان حساسی برای تشیع به خود آمد که سنی‌های افغان به ایران تجاوز نموده و تشیع را از مذهب رسمی بودن ساقط کرده بودند؛ زمانی که قبیله‌های وهابی ضد شیعه، حمله می‌کردند و قدرت روسیه و انگلیس رو به رشد بود.

آنچه هنری کربن فرانسوی، مفسر و محقق عرفان و تصوف اسلامی، به آن «تخیل اخلاق» می‌گوید، نقشی اساسی در نوشته‌های شیخ احمد دارد. وی علی‌رغم ناسازگاری سنت اسلامی با افسانه‌گویی، با توصیف تخت‌ها و صندلی‌های الهی رنگارنگ و متنوع، و کرات آسمانی و زمینی به عنوان کمک‌هایی برای تمرکز روحی، تمایل خود را به افسانه نشان می‌دهد. احسایی رابطه بسیار پیچیده‌ای با ریشه‌های فکری‌ش داشت. این ریشه‌ها از فلسفه و عرفان حوزه اصفهان سرچشمه می‌گیرند. از یک طرف احتیاج مبرم به عرفان و عقل (منطق) را قبول می‌کند، از طرف دیگر، وحدت وجود یا هرگونه وحدت ماوراء الطبیعی دیگر را منکر می‌شود. علاوه بر این، شیخ احمد از طرز تفکر راکد و بیگانه‌ای تأثیر پذیرفته است. استفاده وی از کنایه، توجه ده‌ها هزار نفر را در شرق کشورهای عربی، ایران و هند به خود جلب کرد. بعد از مرگ وی، فرقه جنجالی شیخیه، به نام وی تأسیس شد.



دید شیخ احمد از معنویت و سازمانی که در این حوزه برپا می‌کند، کمی به تصوف شباهت دارد، از این وجه که وی دنبال عرفان و معرفت پروردگار است و برای عالم بالا و ماورا، مراتبی قایل است که از ماده آغاز می‌گردد و به عقل منتهی می‌شود. هدف مؤمن این است که به وسیله ریاضت‌های روحی، خواب‌ها و حالت‌های خلسه، از مادیات و حیوانیت فاصله گیرد و به سوی ارزش‌های الهی و بصیرت حرکت کند. احساسی و صوفی‌ها، در این‌که سالک باید این راه را بپیماید، مشترک هستند. اما شیخ احمد در چند نقطه کلیدی و اساسی، مقابل تصوف می‌ایستد، به ویژه در مسأله نظام اجماعی آن و دیدگاه آن درباره نفوذ و اختیارات افراد. به همین علت، شیخ احمد، نقش و مقام «پیر» را شدیداً زیر سؤال می‌برد. با این‌که چنین افرادی (مانند جلال‌الدین رومی و شاه نعمت‌الله ولی) طبق اسلام ایرانی باید محبوب باشند، شیخ احمد مانند بسیاری از متفکران شیعه، اعتقاد دارد که شیخ‌های صوفی، یا سبحان پیرها، برای خود اختیارات و مقاماتی قایل هستند که تنها به ائمه دوازده‌گانه اختصاص دارد. او به تصوف (اعم از تصوف شیعی و سنی) به منزله توطئه‌ای از طرف سنی‌ها، برای اولویت گرفتن و مقدم بودن از اهل بیت نگاه می‌کند. نمی‌خواهم به این جنبه از نقدهای شیخ احمد پردازم؛ زیرا این‌گونه نقدها، اولاً به وی منحصر نیستند و ثانیاً در مقایسه با حرف‌های دیگر وی، کمتر جالب هستند. به نظر می‌رسد که این‌گونه انتقادات، به جای این‌که واقعاً انتقاد باشند، به سبب اغراض جدلی، بیشتر وسیله‌ای برای بدنام و بی‌اعتبار کردن تصوف هستند، آن‌هم به سبب سنی بودن آن. این مسأله هیچ وقت به طور روشن و منطقی توضیح داده نمی‌شود، بلکه فقط در حد یک ادعا باقی می‌ماند.

کسانی برای توجیه تصوف می‌گویند که بعضی از فرقه‌های تصوف، شیعه بوده‌اند، و این‌که روایاتی که تصوف را محکوم و رد کرده‌اند، به تصوف سنی ناظر بوده‌اند. شیخ احمد در جواب می‌گوید که تصوف شیعی هم مردود است؛ زیرا طرف‌داران آن به تأویل در روایات ائمه معتقد هستند. در بررسی نهایی، وی به یک سری پیش‌فرض و روش، اعتراض دارد.

اما اصل نقد وی به تصوف از دو جهت است. این دو جهت در جواب‌های وی به شخصی به نام ملا علی رشتی (که ظاهراً صوفی شیعی و احتمالاً نعمت‌اللهی بوده) در سال ۱۸۱۱ میلادی از یزد، دیده می‌شود. اولاً شیخ احمد می‌گوید که تا آنجایی که خودش تجربه داشته و دیده، بیشتر صوفی‌ها به وحدت وجود معتقد هستند. وی آن را یک نوع همه‌خدایی می‌داند که به نظر وی کاملاً غیرمنطقی، نامعقول و از نظر عقیدتی مهلک و خطرناک است. به همین علت، وی شدیداً مخالف نظریات ابن عربی است و از این‌که متفکران شیعه هم چون ملاصدرا و ملامحسن فیض کاشانی از وی تأثیر پذیرفته‌اند، افسوس می‌خورد. یکی از اشکالاتی که بر وحدت وجود می‌گیرد، نتیجه‌ای است که ابن عربی و بعضی از طرف‌دارانش از آن می‌گیرند؛ یعنی اعتباری و تخیلی بودن هرگونه تکثر و دوگانگی. لازمه این حرف، همان نظریه صوفی‌هاست که حتی فرعون و سامری (که در آموزه‌های اسلامی کسی بود که گوساله زرین را برای بنی اسرائیل درست کرد)، مؤمن‌هایی بوده‌اند که در واقع داشته‌اند فرمان خدا را اجرا می‌کرده‌اند؛ زیرا خدا در هر صورت و حالتی باید عبادت شود. در مقابل، شیخ احمد در زمینه‌های اخلاق، عقاید و ماوراءالطبیعه، یک دوگانه و تکثرگراست. وی شدیداً فساد در اخلاق و خطای در عقیده را محکوم می‌کند و در جواب کسانی که به «فرعون خوب و مؤمن» معتقد هستند، به آیات متعددی از قرآن استشهاد می‌کند.

ثانیاً، شیخ احمد از ستایش مریدهای جنوبی از پیرهایشان بیزار است. استدلال وی در این زمینه جالب است. وی ابتدا سعی دارد بین پیرهایی که اختیارات نامشروعی برای خود قایل هستند و عرفا که سازمان فکری‌شان در هیچ‌گونه تعارض با تشیع نیست، فرق بگذارد. عرفای واقعی را از روی علم و عملشان می‌توان شناخت. اما درباره علم آنها، باید گفت که حقایق را درک کرده‌اند. تمام عقایدشان با آموزه‌های ائمه سازگاری دارد و در عین حال، با عقاید عادی شیعیانی که به این حقایق نرسیده‌اند، هیچ‌گونه تنافی دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، عرفا در مقام تکلم، همان حرف‌های شیعیان عادی را می‌زنند،

با این فرق که به عمق و باطن این گزاره‌ها هم پی برده‌اند و در ظاهر این الفاظ توقف نکرده‌اند، در حالی که چه بسا این معانی عمیق، بر عوام پوشیده است. این موضوع، مسأله دیگری را تداعی می‌کند که تحلیل‌گران زبان و زبان‌شناسان قرن بیستم به آن اعتقاد دارند. آنها ادعا می‌کنند که معارف و مفاهیمی که ماورایی هستند، اما قابلیت فهماندن به مردم عادی، به وسیله زبانی که آنها بفهمند را ندارند، فاقد ارزش و بی‌معنا هستند. شیخ احمد سعی دارد ملاکی ارایه دهد تا با آن بتوان ادبیات عادی و قابل فهم همه را از غیر آن، در سخنان عرفانی تشخیص داد. البته وی نمی‌خواهد تمام حرف‌های ماورایی را با این ملاک جدا کند، بلکه آنهایی را در نظر دارد که به اصطلاح از آبادی خیلی دور هستند و کمتر کسی منظور واقعی آنها را متوجه می‌شود. (برای مثال، بیشتر شیعیان بر این باور نیستند که فرعون یا سامری در واقع مؤمن‌هایی بوده‌اند که داشته‌اند فرمان الهی را اجرا می‌کرده‌اند). فرق وی با زبان‌دان‌ها در این است که می‌گوید، که چنین گزاره‌هایی، دارای ظاهر و باطنی هستند، به گونه‌ای که عارف به معنای باطنی می‌رسد، اما مؤمن عادی، فقط برداشت سطحی و ظاهری خواهد داشت (برخلاف زبان‌دان‌ها که می‌گویند چنین گزاره‌هایی اصلاً بی‌معنا هستند). لذا احساسی کسانی را که اعتقادات متعارف جامعه را رد می‌کنند، جاهل و لجوج می‌نامد؛ زیرا به گفته وی، مقنن و شارح (حضرت محمد) همه چیز را برای مردم بدون هیچ دریغی، بیان فرموده است. تبیین و توضیح آنچه وی به آن نپرداخته و از آن سکوت کرده، ممنوع است. در نتیجه، آنچه در باطن است و هر کس متوجه نمی‌شود، هیچ تعارضی با ظاهر ندارد و اگر داشته باشد نیز باطل خواهد بود، زیرا آنچه وی بیان کرده و همه به آن آگاه هستند (ظاهر دین)، همان حقیقت است که پیامبر آن را بنا نموده و آن چیزی جز ایمان نیست. این حقیقت، «محسوس و متواتر» است و اصلاً در آن خطا راه ندارد؛ خطا فقط در جاهای دیگر راه دارد. نشانه درست بودن یک دیدگاه، این است که با ظاهر تشیع تعارض نداشته باشد. شیخ احمد، ظاهر و باطن را به جسم و روح تشبیه می‌کند. اگر روح حیوان در جسم انسان قرار گیرد یا بالعکس، عدم تطابق پیش می‌آید. روح انسان برای جسم انسان است؛ این دو جفت هم‌دیگرند.

این از علم عرفا؛ اما درباره عمل آنها، شیخ احمد می‌گوید: پر واضح است که عرفا طبق آنچه مقنن دستور داده، عمل خواهند کرد؛ زیرا دستورهای وی کاملاً با هستی عابد سازگار است. این‌جا شیخ احمد با نظریه‌ای مبنی بر این‌که نیازهای بشری، می‌توانند به اعمال الهی شکل دهند، مخالفت می‌کند. به اعتقاد وی، هستی و حیانی عابد را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر، هستی و وجود انسانی که عبادت می‌کند، کاملاً با قوانین آسمانی مطابقت دارد، زیرا دومی یک اصل هستی‌شناسی است که اولی را شکل می‌دهد. عرفا می‌دانند که ذات حقیقت درونی مؤمنی که به دستورها پای‌بند است، عبادت باطنیه محسوب می‌شود که عبارت از عقیده صحیح و علم است و می‌دانند که ذات عبادت ظاهریه، همان عبادت‌های بدنی و اعمالی به شمار می‌آید که مقنن تأسیس کرده است. پیامبر در فرمان دادن به عبادت، نه تنها به روح و قلب عنایت داشته، بلکه بدن و اعضای آن، همه در عبادت نقش دارند. این نگاه جامع بین جسم و روح در پیش‌رفت عرفانی، شیخ احمد را وامی‌دارد تا کسانی که خود را عارف می‌نامند، اما به این گونه عبادات ظاهریه پای‌بند نیستند را نادان بدانند و می‌پرسد: «چگونه می‌شود کسی در درون ایمان داشته، اما در بیرون کافر باشد؟» به نظر می‌رسد علم درونی و باطنی، شبیه همان چیزی است که متفکران مسلمان به آن «حکمت نظری» می‌گویند، در حالی که علم ظاهری، مساوی است با عبادات جسمی و کارهای اخلاقی که همه با حکمت عملی هم‌سنگ هستند. شیخ احمد هر دو را ضروری می‌داند، همان‌گونه که متفکران قرون وسطایی مانند محقق توسی در اخلاق ناصری به همین اعتقاد دارند.

وی می‌گوید که چنین علمی بر انسان‌ها در عالم ذر عرضه شده؛ هنگامی که خدا به مخلوقات بالقوه‌اش «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» گفت و آنها جواب مثبت دادند. لذا هیچ کس هیچ علمی را که قبلاً به او عرضه نکرده‌اند و با آن در زمان گذشته روبه‌رو نشده نخواهد پذیرفت. معلم‌ها در این دنیا، در واقع بیدار کننده هستند و تذکرات آنها چیزی نیست جز یادآوری آنچه شاگردانشان از قبل می‌دانستند ولی فراموش کرده‌اند. وی ادامه می‌دهد، «آیا نمی‌بینید که وقتی استاد به شما

مطالبی می‌گوید، تنها مطالب درک‌شدنی را از وی می‌پذیرید؟ این درک از همان بصیرت‌هایی ناشی می‌شود که در عالم ذر به شما عطا شده است». لذا شیخ احمد، نظریه افلاطون در یادگیری را به سمت برابری انسان‌ها سوق می‌دهد؛ کار راه‌نمای طریق، تنها یادآوری آن‌چه از قدیم می‌دانستی، است. این هیچ‌گونه برتری را در راه‌نما باعث نخواهد شد. تنها امتیازی که دارد این است که در سلسله زمان، وی زودتر قسمت‌هایی از علم فراموش شده‌اش را زنده کرده است.

واسطه بودن ائمه بین مؤمنان و خدا، دلیل دیگری به شمار می‌آید که شیخ احمد بر بی‌نیازی به پیر می‌آورد. وی حدیثی از ائمه نقل می‌کند دال بر این‌که ائمه، علما هستند و پیروانشان «متعلمون»، ائمه پیروانشان را به همه خوبی‌ها هدایت می‌کنند، در حالی که از رسیدن مخالفان به مقصد، جلوگیری می‌نمایند. خدا فقط به واسطه آنها، هستی، نور، تغذیه، زندگی و مرگ را ارزانی می‌دارد و نمازها و اعمال مؤمن، فقط از طریق آنها به خدا می‌رسد. این‌جا شیخ احمد، فرموده امام علی علیه السلام را نقل می‌کند که ما «علما» هستیم و هیچ کس خدا را نمی‌شناسد مگر از طریق علم ما. شیخ احمد می‌گوید که این جمله برای آدم‌های مؤمن سه معنا ممکن است داشته باشد: نخستین معنا این است که خدا فقط به وسیله اوصافی شناخته می‌شود که ائمه به او نسبت می‌دهند. تمام وصف‌های دیگر باطل هستند. دومین معنا این است که هر کس ادعای شناخت خدا را دارد اما ائمه را شناخته، در واقع خدا را شناخته؛ زیرا ائمه صفات او هستند. هر چیزی که بخواهد شناخته شود، باید از صفاتش شناخته گردد. (هر چیزی از صفاتش شناخته می‌شود). سومین معنا این است که ائمه دارای علوم باطنیه هستند که به دستور خاص الهی آن را بر هر که خواهند، افزای می‌کنند. لذا راه، راه آنها، و پیش‌روی به سوی آنهاست و آنها ادله و علامات این راه هستند. شیخ احمد نتیجه می‌گیرد که هر کدام از این سه معنا استفاده شود، لازمه‌اش بی‌نیازی به مرشد خواهد بود. کسانی که به راه ائمه هدایت می‌کنند، خود کاره‌ای نیستند، بلکه فقط منبه و تذکردهنده هستند. علاوه بر این، شیخ

احمد ادعای رشتی را مبنی بر این که چون انسان به یک هم‌راه و هم‌سفر نیاز دارد، پس به اختیار کردن یک مرشد محتاج است، رد می‌کند. شیخ احمد می‌گوید که در نظر صوفی‌ها، مرشد همان کشتی سعادت است؛ وسیله‌ای که سالک را از زمین و دریا عبور می‌دهد، اما هم‌سفر انسان هم خودش یک مسافر است، نه وسیله. وی این ادعا را رد می‌کند که سالک هنگام نیت نماز، باید مرشدش را تصور کند وگرنه نمازش باطل است. شیخ احمد با تعجب می‌گوید که معبود همه جا حضور دارد، در حالی که تصور مرشد محدود است (این تصویر در عملیات تخیلی، پایین‌ترین مرتبه هستی را در عالم ملکوت اشغال می‌کند)، لذا تصور پیر، یک «اشاره ملکوتی» بیش نیست. شیخ احمد می‌گوید: تنها دریدن پرده‌های جلال لازم است، بدون هیچ اشاره‌ای. عابد طبق آنچه ائمه به او یاد داده‌اند، باید رو به خدا کند، بدون هیچ اشاره یا جهت تا وجه الله در وی ظاهر شود. برای پیرو ائمه، جایز نیست که هیچ‌گونه تصویری را هنگام نیت در ذهنش ایجاد کند، حتی تصویرهای حضرت محمد ﷺ و امام علی علیه السلام؛ زیرا این تصویرها محدود هستند و محدود نمی‌تواند به نامحدود نایل شود.

رشتی جواب می‌دهد که برتری پیر نسبت به سالک، در این است که وی راه را تا آخر رفته و مخلصانه به مراحل پایین‌تر برگشته تا دست دیگران را بگیرد و به مقصد برساند. یکی از دلایل بازگشت پیر، هدایت کردن این است که «تفرح فی فیض کالماکان والزمان» (نویسنده مقاله می‌گوید: من مقصود رشتی از این کلام موجز را کاملاً نمی‌فهمم). ظاهراً منظورش این است که تجلی الهی، قرار است آرام آرام افاضه گردد تا پیش‌روی یک‌نواخت به سوی خدا را باعث شود. پیر تنظیم‌کننده جریان فیض است، تا به سالک افاضه بیش از حد نشود و یا وی را در مرحله‌ای ببرد که ظرفیتش را ندارد.

شیخ احمد در رد بر رشتی، به دشواری راه سالک اشاره می‌کند و این که سالک، فراز و نشیب‌های سخت را باید پشت سر گذاشته، در امواج وحشت‌ناک و دریا‌های موج دوام آورد، در حالی که امواج او را دربرمی‌گیرند و بالای سرش ابرهای سیاه، رعد و برق می‌زنند، به گونه‌ای که دیده ناظر را کور می‌کند.



شیخ احمد در پایان، چند بیت از قصیده عبدالله بن قاسم سهروردی درباره سفر پرخطر معنوی‌ش را نقل می‌کند. شیخ احمد از خطرناک بودن راه بر ضد صوفی‌ها استفاده می‌کند. وی می‌گوید: هیچ کس نمی‌تواند راه‌نما باشد، مگر این‌که شخصی استثنایی و به مقصد رسیده باشد که روحش به وسیله راضیه، مرضیه و مطمئنه بودن، به کمال تام رسیده؛ زیرا کسی که به این مرحله نرسیده، دیگران را نمی‌تواند به کمال رساند و اگر قرار باشد آدم‌های ناقص، هدایت دیگران را به عهده گیرند، چه بسا دیگران از نقص‌های وی نقش گیرند و خود دارای آن نقص‌ها شوند. کسی که دارای فضل و فضیلت است، سه‌گونه می‌تواند باشد: یا مثل نور که هم‌قادر است خودش را روشن کند و هم دیگر اشیاء را و یا مثل ذغال داغی که لطفش فقط به خودش می‌رسد و نمی‌تواند دیگران را روشن کند و یا مثل سنگ است که حتی برای خودش هم نمی‌تواند کاری کند، چه رسد به دیگران. مرشد باید از دسته اول باشد و دو راه برای تعلیم دارد: راه اول این است که به پایین‌ترین مراتب تنزل کند، چنان‌که ائمه گاهی به زبان حیوانات سخن می‌گفتند تا بتوانند با آنها رابطه برقرار کنند. راه دوم این است که به وسیله نور زایده‌ای که دارد، دیگران را ارتقا بخشد و بالا کشد. شیخ احمد نتیجه می‌گیرد که فقط امام دارای چنین شخصیتی است که می‌تواند اسفل‌السافلین را به اعلاعلیین رساند و راه‌نماهای دیگر، فقط منبه و تذکردهنده هستند.

سؤال بعدی ملاعلی، به فنای در پیر مربوط است. در ابتدا، وی اشاره می‌کند به این‌که بعضی می‌گویند: مقصد نهایی را باید از هشت هزار حجاب دید، به این معنا که تنها باید آن را با واسطه و وساطت پیر دید. (نمی‌توان آن را بدون واسطه و حجاب دید)؛ بعضی دیگر معتقدند که پیر، خودش حجابی است که در نهایت باید دریده شود تا سالک به مقصد رسد. در هر حال، وساطت پیر چه اشکالی دارد، مشروط به این‌که سالک توجهش فقط به مقصد حقیقی و نهایی باشد؟ در این صورت شخص، وحدت در عین کثرت خواهد دید.

شیخ احمد در جواب، صغرای این قضیه که پیرهای صوفی دارای هر گونه علم واقعی و ارزش مندی درباره خدا هستند را زیر سؤال می برد. وی کسانی را که ادعا دارند می توانند کتاب های مملو از رازهای الهی بنویسند اما به سبب ظرفیت ندانستن مردم خودداری می کنند، سخت کوچک می شمارد. وی در باره اصول دین، می گوید که همه درباره آن توافق و اتفاق نظر دارند و تنها مطالبی را باید از پیر پذیرفت که با این اصول تعارض نداشته باشد، زیرا پیر معصوم نیست. سالک باید همیشه دنبال دلیل پیر برای حرف ها و نظریاتش باشد تا ببیند که با اسلام مطابقت دارد یا نه. در زمینه فروع دین که مسائل اختلافی را از طریق اصول فقه بررسی قرار می کند، ضروری است که پیر، فقیه دارای شرایط لازم باشد تا بتواند حکم صادر کند. او حق ندارد بدون مدرک و دلیل قوی، از اجماع فاصله گیرد. احساسی نتیجه می گیرد که اگر کسی بدون شرایط لازم حکمی دهد، فاقد ارزش خواهد بود. وی تصریح می کند که برای سالک، جایز نیست که از پیرش تبعیت کورکورانه کند، تنها به دلیل این که به او تعلق دارد، در حالی که چنین مطلبی درباره امام معصوم جایز است. لذا پیر باید ملاک و استدلال های قانع کننده و محکم برای آرائش عرضه کند.

در نهایت، شیخ احمد حتی قدرت پیر بر بالا بردن سالک را هم زیر سؤال می برد؛ زیرا سالک خودش سرنوشت خویش را در عالم ذر تعیین کرده است. همه در عالم ذر به سؤال پروردگار پاسخ مثبت دادند اما بعضی در پاسخ دادن صادق نبودند، در حالی که به خدا کینه داشتند. این ارواح تا ابد به شقاوت در این دنیا محکوم هستند. این مسأله، جبر نیست؛ زیرا همه در چگونگی جواب دادن به پروردگار، مختار بودند. این مسأله به «کارما»ی هندی شباهت دارد که می گوید: تصمیم ها و اعمال گذشته انسان، در سعادت و شقاوت وی در این دنیا دخالت تام دارد. در هر حال، پیر قادر نیست پی آمدهای پاسخ منافقانه در روز الَسْت را برگرداند و عوض کند. این جا احساسی تبعیت ابن عربی از تسنن و ستایش وی از یزید را یادآور می شود. این مسأله از دیدگاه وی، با این نظر که ابن عربی دارای کشف و شهود بوده، منافات کامل دارد.

در این مقاله، شیخ احمد طبق عقیده «تشیع اصولی» تأکید می‌کند که حق صادر کردن حکم، مخصوص کسانی است که دوران رسمی فقه و اصول را گذرانده باشند و دیگران باید از آنها تبعیت کنند، اما در اصول دین، کسی حق تقلید از غیر ندارد و بر همه واجب است که در این زمینه، خودشان با تحقیق و تلاش به نتیجه برسند. از این جهت، در تصوف قضیه برعکس است و دیده می‌شود، پیرهایی که معمولاً چنین دوره‌هایی را ندیده‌اند و شرایط کافی ندارند، در مسائل فقهی اسلام، اظهارنظر می‌کنند. علاوه بر این، سالک موظف است بدون هیچ چون و چرایی، پیر را اطاعت کند، حتی در مسائل اعتقادی که تقلید در آنها جایز نیست.

شیخ احمد در زمینه مسأله فنا، اصل آن را می‌پذیرد، اما بر فنای در پیر به هیچ وجه صحه نمی‌گذارد. اول به گفته ملاعلی که پیر حجاب بین خدا و مؤمن است (هر چند این حجاب رقیق باشد) اشاره می‌کند و این‌که شیعیان چنین مقامی را برای امام علی علیه السلام هم قایل نیستند. از این جا نتیجه می‌گیرد که ائمه در مقایسه با پیرها، منابع فیض برتری هستند. به علاوه، هیچ ضرورتی ندارد که حجاب‌ها و موانعی را که بین ما و ذات حق وجود دارد برطرف کنیم، زیرا اصلاً رسیدن به کُنه او ناممکن است. تنها کاری که از دست ما برمی‌آید، این است که او را از طریق «مظاهر»، «اسماء» و «صفات» بشناسیم. که پیامبر و ائمه برای ما گفته‌اند. گذشته از این‌که وی اصلاً قبول ندارد که باید مقصود نهایی را از هزار تا حجاب دید، بلکه چنین حجاب‌هایی وجود دارند، اما باید همه دریده شوند. فردگرایی وی از تعلیماتش درباره این حجاب‌ها خود را کاملاً نشان می‌دهد.

به نظر شیخ احمد، دست‌رسی به ذات حق برای افراد عادی ناممکن است، اما تمام انسان‌ها دارای ویژگی‌هایی هستند که مظهري از خدا را بر آنها نمایان می‌سازد. بنابراین، برطرف کردن مانع بین انسان و خدا ممکن نیست اما از بین بردن مانع بین انسان‌ها و مظاهر الهیه در درونشان، امکان‌پذیر است. شیخ احمد به «ظهوره لک بک ففنائک فیه» اعتقاد دارد (یعنی ظهور خدا برای تو به وسیله

خودت است، پس فنائت در خودت است.) هم‌چنین وحدتی که در عین کثرت دیده می‌شود، وحدت خدا نیست و صوفی‌ها در این مسأله که به وحدت خدایی قائل شده‌اند، در اشتباه هستند؛ زیرا لازم می‌آید که بین تراب و رب‌الارباب سنخیت ایجاد شود و این باطل است. از طرف دیگر، این جهان به وحدت اولیه‌ای بازگشت می‌کند که گاهی از آن به «آب آغازین» نام برده می‌شود. آن‌جا اولین موجودی که به‌وجود آمد، «عقل اول» بود، این عقل، اولین شاخه از درخت جاودانی به نام «صاتوره» است. بنابراین، برای عرفا این امکان وجود دارد که تصویری از وحدت تمام مخلوقات محدود و حتی صُوفه‌ها و موادی بدست آورند که «عمق اکبر» را تشکیل می‌دهند. این کار در گرو برطرف کردن موانعی است که بین روح انسان و مظاهر الهی درونش وجود دارد. شیخ احمد می‌گوید که از این وحدت به «وجه الله» نام برده می‌شود. اما وی تأکید دارد که فقط تصویری از وحدت مظاهر آب آغازین در دسترس است اما به خود آب آغازین نمی‌توان دست یافت، زیرا آن‌چه متأخر به‌وجود می‌آید، نمی‌تواند مسائلی را درک کند که بر او تقدم داشته‌اند.

بنابراین، نقطه التقا و اتصال بین انسان و خدا، در خود انسان است. هنگامی که محمدمهدی استرآبادی از شیخ احمد درباره حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (هر کس خودش را شناخت، پروردگارش را شناخته است) می‌پرسد، وی جواب می‌دهد که این حدیث، علوی است و همان چیزی را می‌گوید که روایت نبوی «هر کس به خودش عارف‌تر و عالم‌تر باشد، به خدایش عالم‌تر و عارف‌تر است»، می‌گوید به گفته شیخ احمد، تمام فلاسفه و علما بر اعتبار این روایت اتفاق دارند، اما درباره دلالت حدیث اختلاف وجود دارد. بیشتر روایت را به‌گونه‌ای معنا می‌کنند که از ارزش آن خیلی کاسته می‌شود. می‌گویند مقصود این است که همان‌طور که انسان نمی‌تواند به خودش آگاهی یابد، از خدای خودش هم نمی‌تواند آگاه پیدا شود. اما شیخ احمد به‌گونه متفاوتی روایت را تفسیر می‌کند. معنای واقعی روایت این است که در خلق انسان‌ها، خدا بر آنها

وجود را (که معمولاً آب و نور از آن حکایت می‌کنند) ارزانی داشت که چون از یک منبع بیرونی بر آنها افاضه می‌شود، شیخ به آن «کُنْهٌ مِنْ رَبِّهِ» می‌گوید. چون انسان‌ها «قابلیت» قبول وجود یا در برابر وجود «انفعال» دارند، وجود می‌تواند بر آنها افاضه شود. این قابلیت، «کُنْهٌ مِنْ نَفْسِ» انسان‌ها را تشکیل می‌دهد. نتیجه گرفته می‌شود که هوشیاری و آگاهی انسان در «کُنْهٌ مِنْ نَفْسِ» وجود دارد و تلاش‌های ویژه‌ای باید شود برای رسیدن به «کُنْهٌ مِنْ رَبِّ» که همان «خود» است، علمی که با علم به پروردگار مساوی است؛ زیرا علم به روشنایی، علم به روشنایی‌دهنده را دربردارد. به عبارت دیگر، علم به هر خصلت، علم به دارنده آن خصلت را شامل است. شیخ احمد در ادامه، درباره تشبیه دیدن شعله در آینه توضیح می‌دهد، خود شکل شعله مانند وجود ظاهری است، در حالی که تصویر شعله در آینه، مانند وجود باطنی است. به کُنْهٌ شعله از طریق آینه نمی‌توان رسید، اما آگاهی به بعضی از ویژگی‌های شعله (مانند حرارت) را از شکل واقعی‌اش می‌توان به دست آورد. همین‌طور، وقتی مؤمن‌های بابصیرت، وجود خودشان را مشاهده می‌کنند (همان نور الهی یا وجود خدادادی)، شمه‌ای از چگونگی پروردگارشان به دست می‌آورند.

البته شخص، سیر تکامل روحی خود را با شناخت بیشتری به وجود باطنی‌اش در مقایسه با وجود ظاهری‌اش آغاز می‌کند. اولی، قابلیت و آمادگی پذیرش انسان در برابر نور الهی یا همان وجود است. این قابلیت به وسیله ویژگی‌ها خودآگاهی فردی تعریف می‌شود. این مسأله جلال و شکوهی را باعث می‌گردد که ذات واقعی خدادادی انسان را در هاله‌ای از ابهام نگه می‌دارد. بنابراین، چگونه می‌توان به «خود» حقیقی علم و آگاهی یافت که در پی آن آگاهی به خدا بیاید؟ شیخ احمد در جواب به مطلبی اشاره می‌کند که شباهت زیادی به «زن» بودایی دارد. وی می‌گوید: شخص باید تمام هوشیاری و آگاهی‌های عادی را از خودش زایل کند، چنان‌که علمای معتزله، تمام صفات ظاهری خدا را سلب کردند (تعطیل) و به خود ذات پروردگار رسیدند. شیخ

می‌گویید که برای شناخت واقعی خود، باید تمام صفات و ویژگی‌های ظاهری را از خودمان زایل کنیم و فقط از این راه می‌توانیم به کنه ذات خودمان پی ببریم.
جوامع‌الکلم، ج ۲، ص ۱۲۹:

تنها راه برای دریدن حجاب‌ها، این است که در ضمیر و درونت، تمام ویژگی‌ها و صفات ذات را دور بریزی؛ حرکت و سکونت، بیداری و خوابت، گریه و خنده‌ات، پدر یا پسر بودنت و...، هیچ‌کدام از اینها را نبینی و لحاظ نکنی. هر آنچه قابل اتصاف به «چیز» بودن است را دور بینداز و به آن توجه نکن، زیرا آن غیر از روح توست. اگر در شناختن روح، چیزی به روح ضمیمه و قید کردی، در واقع روح را نشناخته‌ای، بلکه چیزی را شناخته‌ای که جزئی از آن چیز، روح است. مثلاً اگر روح را به سبب طبیعت مخلوقش شناختی، در واقع به چیز مرکبی آگاهی یافته‌ای و خدا را با این نمی‌توان شناخت، زیرا او مرکب نیست. دریدن حجاب‌های نور و جلال به این معنا که روح را از تمام حجاب‌ها (که عبارتند از تمام خصوصیات و خصصت‌ها، رابطه‌ها، شرایط و اعمال) مجرد کنی تا چیزی جز خود ذات نماند.

بنابراین، ریاضت‌های درونی روحی و تحصیل آگاهی بالاتر، در سیستم شیخ احمد، از پایه‌های اساسی اعتبار دینی شخص به شمار می‌آیند.

شیخ احمد، مانند پیرهای نعمت‌اللہی معاصرش، اصرار دارد که مهارت در یک سری قواعد (فقه و اصول) برای اعتبار و صلاحیت دینی، کافی نیست (برخلاف تشیع اصولی)، بلکه ملاک، باید دارا بودن تجربه‌های معنوی قلبی باشد. با این حساب، آیا می‌توان گفت که وی به‌گونه‌ای یک پیر صوفی بوده است.

شاید این سؤال، با توجه به دید بدی که به پیرهای صوفی دارد؛ عجیب به نظر رسد اما این سؤال، پیچیده‌تر از ظاهرش است. در جواب به این سؤال، به رفتار شیخ احمد با ابن عربی برمی‌گردیم و آنرا دوباره بررسی می‌کنیم. واضح است که وی به‌طور کلی، چارچوبی را که ابن عربی در زمینه ماوراء بنا کرد

پذیرفت. حتی وقتی ابن عربی در *فصوص الحکم*، درباره‌ی عالم تخیلی و قلمروهای ماورایی دیگر سخن می‌گوید، وی حاشیه می‌زند که این حرف‌ها اصلش درست است اما فقط تغییرات جزئی لازم دارد. جدای از بعضی از حرف‌هایش که به سبب آنها به شرک متهم شده، وی در یک نقطه خیلی تند می‌شود. این نقطه در جایی است که ابن عربی در *فتوحات مکیه*، از قطب بودن و مجرای فیض الهی بودن رئیس‌های صوفی (پیرها) بحث می‌کند. شیخ احمد این‌گونه نظرها را توهین به مقدسات و کفرگویی می‌داند؛ زیرا چنین مقامی را فقط برای ائمه قایل است.

اما به نظر می‌رسد که شیخ احمد می‌خواهد نهایتاً مطرح کند، در عین حالی که ائمه مجرای فیض الهی هستند و از طریق آنان فیض به زمین می‌رسد، عرفایی مانند شیخ احمد نقطه تماس آنها، هستند عبارت دیگر، اول ائمه را باید در جای مخصوص خودشان گذاشت (تنها متصلان به عالم بالا و دارندگان وحی و الهام الهی). سپس درباره‌ی انسان کاملی برای زمان حاضر می‌توان صحبت کرد که نور اهل بیت از طریق وی بر زمین و اهلس می‌تابد. این را تنها هندی شیعی، یادآورکننده و منبّه خواهد بود، اما از سایر سالک‌ها در راه معنوی جلوتر است. نگاه شیخ احمد به تکامل معنوی و لبریز شدن فیض در اشخاص، شبیه تفکر صوفی است؛ با این فرق که متون و علامات رمزی شیعی پشتوانه آن هستند. اگر نعمت الهی‌ها با پیرهایشان و این‌که از سنت‌های عرفانی پارسی سرچشمه می‌گیرند، بر خودشان نقاب تشیع بکشند، دیگر می‌توان گفت که شیخیت، در واقع تزیین تشیع خواص است (در مقابل تشیعی که عوام پیرو آن هستند) به وسیله‌ی گل‌چینی از جزئیات تصوف.

بنابراین، عالم شیعی، تنها متفکر عادی این جهانی نیست که فقط بتواند به کتاب آسمانی و عقلش برای فهم و تفسیر آن تکیه کند، بلکه عالم واقعی قطب دارد، این قطب «غوث» و منبع فیض است که هر وقت خدا می‌خواهد به زمین نگاه کند، به او و از طریق او نگاه می‌نماید. قطب و غوث، هر دو واژه‌های

صوفی هستند برای کسانی که راه را طی کرده‌اند و می‌توانند از دیگران دست‌گیری کنند. به نظر شیخ احمد، امام دوازدهم قطب زمان حاضر است؛ نوری که در قلب علما جا دارد. می‌گویند در روایات آمده که مؤمنان از وجود او در زمان غیبت بهره می‌برند، همان‌طور که از خورشید وقتی پشت ابر قرار دارد اگر قرار باشد نور امام به‌عنوان «مستحفظ» از بین برود، علما دیگر قدرت بر دیدن در تاریکی را نخواهند داشت.

حالا برای نتیجه‌گیری برمی‌گردیم به فرآیندهایی که «دِ سرتو» برای ما تصویر کرد. وی از هجوم به «سیستم تاریخی» سخن می‌گفت. که در تصوف وجود دارد. حرف‌های شیخ احمد در این زمینه کمی اضطراب دارد. سنت شیعی را تقویت می‌کند، اما کسانی مانند ملاصدرا و ملامحسن فیض کاشانی را می‌کوبد. که خیلی‌ها شاید آن را عارف حساب کنند. در عین حال، یک سنت‌گرای متهجر یا قانون‌گرا نیست که همه چیز را در قانون و احکام ببیند. وی در مقاله‌ای که درباره آن بحث نکردیم، درباره مبانی اصول فقه شیخ حسین آل عصفور بحرینی اخباری، می‌گوید که استدلال‌های اصولی باید بر اشراقات امام زمان بر قلب فقیه مبتنی باشند.

با توجه به صحبت‌های هرلند بلومر، به نظر من این‌جا یک‌نوع تصوف متأخر را شاهد هستیم که حاصل زحمات قرن‌های گذشته است. در این تصوف متأخر، شیخ احمد نظریات خودش را از گذشتگان جدا می‌کند و نه تنها حمله بر قانون‌گراهای خشک مانند اخباری‌ها را ضروری می‌داند، بلکه حمله بر سازمان فکری عظیمی که در فرقه‌های مختلف صوفی وجود دارد و بررسی مجموعه آثار که بیشتر آثار ابن عربی و مکتب وی در آن دیده می‌شود را هم ضروری می‌داند.

این حمله صرفاً متوجه وحدت وجود و بی‌کفایتی سیستم پیر - مریدی است و مسائل دیگر را دست‌نخورده باقی می‌گذارد. دو لبه این تیغ، اصلاً کُند نمی‌شود و نباید زیر بناها و اغراض عرفانی آن پنهان مانند وی در تصویرش از

طریق معنوی، به‌عنوان «تعطیل» ویژگی‌های فردی برای رسیدن به آن انعکاس نور الهی در درون (که در کنه من رب وجود دارد)، وی فضایی غیر از تشیع اصولی متعارف ترسیم می‌کند و در عین حال، این فضا، با فنای در پیر هم متفاوت است؛ زیرا بر تساوی معنوی انسان‌ها و کفّ نفس اصرار دارد.

تئوری و عمل این طریق، علاوه بر شگردی که خود شیخ احمد آنرا یاد می‌دهد، تجربه عمیق و غلیظی از رسوم و اعمال روزانه شیعی و تلاوت کتاب آسمانی عنوان می‌شوند. این شگرد به مدیتیشن (meditation) مربوط می‌گردد. به این نکته در مقابله‌های گذشته تصریح نشده، اما می‌توان گفت که در سیستم شیخ احمد، بدن وسیله‌ای برای ابراز کردن است (چنان‌که این مسأله در نمازهای پنج‌گانه و شکل به‌جا آوردن آنها و هم‌چنین در سجده که نهایت تواضع را می‌رساند، کاملاً عیان است. شیخی‌ها به‌سبب حساسیت و تواضعشان در زیارت قبور ائمه به این نحو که دور قبر قرار می‌گرفتند، معروف شدند. برخلاف شیعیان متعارف که در زیارت، به ایستادن بالای سر قبر اکتفاء می‌کردند. ماوراءایات چهار جسمی شیخ احمد که انسان را بین عالم ماده و عالم ماورا قرار می‌دهد، به همین مسأله هم (که بدن وسیله ابراز است) اشاره دارد.

عرفان، در مسائل اجتماعی نیز تأثیر می‌گذارد. وی می‌گوید که تبعیت کورکورانه از پیر ممنوع است. تمام نظام تصوف از «سجاده‌نشین» گرفته تا خلفای هر شهر و منطقه، همه به دروغ بودن متهم هستند. شیخ احمد از تساوی مؤمنان در معنویت طرف‌داری می‌کند و مدعی است، بعضی‌ها از بقیه جلوتر هستند و می‌توانند هم‌کیش‌های خودشان را بیدار کنند تا به استعدادهای معنوی نهفته خودشان پی برند. البته این تساوی معنوی، هنوز با تقسیم و گروه‌بندی کار در وادی فقه که عوام باید از فتاوی فقیه تبعیت کنند، سازگاری دارد.

شیخ احمد در نهایت، به ادبیاتی توجه می‌کند. که رابطه بین پنهان و نهان را ایجاد می‌نماید فرقی که وی بین ظاهر دین و باطن می‌گذارد، یکی از قوی‌ترین و مهم‌ترین وسیله‌های وی در سیستمش محسوب می‌شود. اما این‌جا هم سعی

دارد دوباره رابطه بین این دو را تعریف کند تا بر لزوم وابستگی و نزدیکی این دو به هم تأکید کرده باشد. باطن نباید هیچ‌گونه اختلافی با ظاهر داشته باشد (چه عقیدتی و چه عملی)، بلکه فقط دید و فهم عمیق‌تری می‌دهد. این مبنا باعث می‌شود که وی هم به قانون‌گرایی و هم به تصوف حمله کند (قانون‌گرایی، کاملاً فاقد جنبه باطنی است و تصوف هم در این جنبه افراط کرده، به گونه‌ای که با جنبه ظاهری هیچ سازگاری ندارد، تا حدی که برای فرعون عبودیت خفی قایل می‌شود).

مدرن بودن انتقادات، جالب‌ترین ویژگی انتقاداتی شیخ احمد از تصوف است. بین تفکر شیخ که به اوایل قرن نوزدهم بر می‌گردد و بین تفکرات اصلاح‌طلبانه قرن بیستم (مانند محمد اقبال) شباهت‌های بنیادی وجود دارد. هر دو متفکر، از فردگراها به حساب می‌آیند. وحدت وجود، مسأله پیچیده‌ای است که نمی‌توان اسمش را شرک گذاشت اما در نهایت، به از بین بردن نفس و خود نیاز دارد. «فناء»، در تصوف هم محتاج از بین بردن نفس و خود است (گرچه برخی صوفی‌ها به «ابتقاء بالله» روح بعد از نابودی، معتقد هستند). هم اقبال و هم شیخ احمد هر دو، این‌گونه از دست دادن «خود» را رد می‌کنند. هر دو به سیستم پیر - مریدی که برای پیر اختیاراتی قایل است، انتقاد دارند و می‌گویند که این سیستم، با اراده فردی و این‌که «امت»، اجتماع مردم آزاد و مساوی است، تعارض دارد. شیخ احمد، پیرها را با ائمه جای‌گزین می‌کند، اما به گونه‌ای این کار را انجام می‌دهد که کسی نتواند با تفسیر غلط از حرف‌هایش، جایی برای پیرها باقی گذارد. بعد از شیخ احمد، در موضوع شخصیت، گرایش‌هایی به طبقه‌بندی کردن مردم از حیث معنویت پیدا شد (مانند تصوف)، اما شیخ احمد ادعا می‌کند که فقط یک تذکر دهنده و بیدار کننده است. می‌توان گفت که تفکرات شیخ احمد، میوه حرکت‌هایی در تشیع مانند باطنیه، اشراقی‌ها، و عرفان است. بعضی از ویژگی‌های سیستم وی، نشان می‌دهد که او یک اصلاح طلب مدرن هم بوده؛ یعنی طرف‌دار «فردگرایی اسلامی».

