

الهیات عاشقانه و ملزوماتش در مکتوبات شیخ احمد سرهندی

منصور نیک‌پناه*

نصیر احمد سیدزاده**

جلال‌الدین گرگیج***

چکیده

عشق از موضوعات اساسی عرفان اسلامی است و این واژه با ادب فارسی، به‌ویژه ادبیات عرفانی، کاملاً عجین شده است. شاعران و عارفان، این واژه را به‌کثرت به‌کار برده و به آن تقدس بخشیده‌اند. شیخ احمد سرهندی نیز که یکی از عرفای مشهور فرقه نقشبندی در قرن دهم و یازدهم هجری به‌شمار می‌رود، در مکتوباتش به این کلیدواژه اساسی پرداخته است. این مقاله بر آن است تا با روش تحلیل متن، به بررسی موضوع عشق و محبت در مکتوبات شیخ سرهندی بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که عشق چه جایگاهی در دستگاه عرفانی او دارد و وی در مکتوباتش چه اوصافی را برای عشق برشمرده است. نتایج داده‌ها نشان می‌دهد که شیخ سرهندی ضمن اینکه عشق را مانند دیگر عارفان از مقامات سلوک به‌شمار آورده، به‌نحوی ابتکاری اوصاف قابل توجهی از آن را شناسایی و بیان کرده است. او عشق و حب را زیرمجموعه خلّت می‌داند و به نظر او خلّت هم از جانب موجد باری تعالی (= خدا)، باعث ایجاد شده و هم از جانب موجود (= مخلوقات)؛ حتی عدم نیز در خلوتخانه خود به برکت خلّت است که به نیستی خود ساخته و واسطه وجود موجودات قرار گرفته است. همچنین به نظر او حب و عشق وسیله انقطاع از غیر است و عبادت بدون عشق، همان خودپرستی است. نیز معتقد است وجد و رقص مخصوص مبتدیان است و کمال‌یافتگان، اهل غوغا و شور و شغب نیستند.

کلیدواژه‌ها: سرهندی، مکتوبات، عشق، مُحب، محبوب.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه عمومی، حسابداری، دانشگاه سراوان، سراوان، ایران، نویسنده مسئول، m.nikpanah@saravan.ac.ir

** دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سیستان و بلوچستان، ایران، nasir9681291@gmail.com

*** دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد و مدرس مدعو دانشگاه فرهنگیان (پردیس شهید مطهری زاهدان)،

jalal.gorgij@gmail.com

۱. مقدمه

عرفان بدون عشق و جلوه‌های گوناگون آن، طراوت و رنگ و بویی آن‌چنانی ندارد و چه بسا معنای خود را نیز از دست می‌دهد. واژه عشق در قرآن نیامده است، ولی عرفا به مرور زمان این واژه را به کار بردند. در بسیاری از متون صوفیه از جمله رساله قشیریه از عشق به عنوان افراط در محبت یاد شده است (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۸۲).

از همان آغاز عرفان، مفهوم محبت و عشق، با عرفان پیوند خورد و مفهوم قرآنی «حُب» در اندیشه صوفیان، جایگاه بلندی یافت. با مطالعه آثاری که در ارتباط با تاریخچه این موضوع نگاشته شده‌اند، معلوم می‌شود که مسئله عشق از قرن دوم هجری و در اندیشه عارفانی نظیر رابعه عدویه به طور جدی مطرح شد (خیاطیان، ۱۳۹۴: ۱۹۵). او مفهوم حب الهی را در اشعار و نیایش‌های خود به شکلی گسترده مطرح کرد. آنچه او از محبت می‌گفت، مفهومی فراتر از دوست داشتن داشت (شعبانزاده، ۱۳۹۸: ۷۶).

به کار نبردن این واژه در قرآن شاید بیشتر به این دلیل بوده است که در زمان نزول قرآن و در اوایل، این واژه معنایی منفی و شهوت‌آلود داشت، اما بعدها معنای مستحسنی پیدا کرد و پربارتر و رساتر از واژه محبت و جایگزین آن شد و شاعران و عارفان در قرون بعدی این واژه را به کثرت به کار بردند و حتی به آن تقدس بخشیدند.

با این همه، تا قرن‌ها بعد هم، برخی از عرفا از به کار بردن آن اکراه داشتند. شیخ احمد سرهندی معروف به امام ربانی از عرفای بنام شبه‌قاره در قرن دهم و یازدهم در مکتوباتش واژه عشق را به کار برده، اما بیشتر ترجیح داده است که از کلمه محبت استفاده کند. البته ابتکار و نوآوری او در نمایاندن بعضی از چهره‌ها و جلوه‌های عشق و محبت، قابل توجه است که در این جستار به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱-۱. بیان مسئله و پرسش‌های پژوهش

صوفیان همواره مدعی بوده‌اند که از شریعت ظاهری فراتر رفته‌اند. آنان اسلام را در دو بُعد بیرونی و درونی تفسیر کرده‌اند؛ به‌طوری‌که شریعت را ظاهر و پوسته دین و طریقت را مغز دین دانسته‌اند. اما در رابطه با ارتباط میان این دو، اختلاف نظرهایی میان آنان وجود داشته است. برخی معتقد بودند وقتی عارف به طریقت و حقیقت دست یابد، نیازمند پایبندی به شریعت نیست. برای مثال، معتقد بودند عارف به حقیقت رسیده خود دائماً در نماز است؛ پس نیازی به نمازهای پنج‌گانه ندارد. اما گروهی دیگر از صوفیان به عکس این باور دارند. آنان معتقدند حتی وقتی به مغز دین (= طریقت) رسیدی، باید فرائض شریعت را موبه‌مو اجرا کنی و حتی عارفان کامل نیز از انجام فرائض معاف نیستند. از مدعای سرهندی برمی‌آید که وی جایگاهی رفیع‌تر از طریقت برای شریعت قائل است (علمی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۱-۶۲).

سرهندی از آرای علای سمنانی متأثر بوده است. آرای علاء سمنانی از طریق شاگردش، امیر سید علی همدانی، وارد هند شد. سید صدرالدین ابوالفتح (۷۲۱-۸۲۵ق)، از معروف‌ترین عرفای هند، معروف به گیسودراز، نیز از آرای سمنانی متأثر بود و شریعت و طریقت را مکمل هم می‌دانست؛ بنابراین، او نیز بسان سمنانی مخالف نظریه وحدت وجود بود. به این ترتیب، دو قرن پیش‌تر از سرهندی مسئله نفی وحدت وجود و اعتقاد به وحدت شهود در هند مطرح شده بود و طرفدارانی داشت. اما این موضوع فقط به دلیل انتشار اندیشه‌های سمنانی نبود، بلکه معتقدات خاص آیین هندوئیسم، به‌ویژه مضامین موجود در اوپانیشادها، حاوی اندیشه‌های وحدت وجودی کاملی بوده است. پس بنیادگرایان مسلمان هند باید در دو جبهه مبارزه می‌کردند: از یک سو، باید با اندیشه‌های سُکرآمیز عارفان وحدت وجودی مقابله می‌کردند چون با وجود این اندیشه‌ها درهم‌آمیختن طریقت و شریعت میسر نبود. از سوی دیگر، باید با اندیشه‌های هندوانی که به اعتقاد مسلمین، کافر هستند مبارزه

می‌کردند. این عوامل سبب شده در میان صوفیان مسلمان هند، اندیشه‌های وحدت شهودی بر اندیشه‌های وحدت وجودی سیطره یابد. سرهندی نیز وارث چنین باورداشتی بود و به همین دلیل، در پی تصفیۀ تصوف از مبانی ضد شرعی برآمد (بلخاری قهی، ۱۳۸۴: ۱۲۸-۱۲۹).

اساس فرقه نقشبندیه پیروی کامل از شریعت است. با وجود این، اندیشه‌های ابن عربی چنان در آسیای مرکزی و هند گسترش یافت که فرقه نقشبندیه را نیز تحت تأثیر قرار داد. نقشبندیه در هند به واسطه خواجه بالله، استاد سرهندی، انتشار یافت. خود خواجه به وحدت وجود گرایش داشت. سرهندی به واسطه پدرش، عبدالاحد، با ابن عربی آشنا بود، اما او مدعی است برخلاف ابن عربی و مریدانش در این مقام متوقف نشده و از آن گذر کرده است (جنگجو و زروانی، ۱۳۹۵: ۲۲). سید حسین نصر ضمن بررسی تأثیرپذیری صوفیان از ابن عربی، شاخه صوفیان شبه‌قاره را متمایز می‌سازد؛ زیرا در این حوزه جغرافیایی، آرای وحدت وجودی ابن عربی توسط سرهندی و دیگران به نقطه جدل تبدیل شده بود (Nasr، ۱۹۷۷: ۹۸). از دیدگاه سرهندی صوفیان - چه معتقدان به وحدت شهود چون بایزید و حلاج، و چه ابن عربی و پیروان دیگر وحدت وجود - همگی از متوسطانی هستند که از مقام ولایت نگذشته و به مقام نبوت نائل نیامده‌اند (جنگجو و زروانی، ۱۳۹۵: ۲۳).

سرهندی در مکتوبات با مثالی زیبا تفاوت میان وحدت وجود و وحدت شهود را بیان می‌کند: وحدت وجودی کسی است که وقتی نور خورشید را می‌بیند معتقد است ستاره‌ها وجود ندارند و فقط خورشید است که می‌درخشد. اما وحدت شهودی وقتی خورشید را می‌بیند وجود ستارگان را نیز انکار نمی‌کند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۱). سرهندی در باب جذبه و سلوک، فنا و بقا، سیر آفاقی و انفسی و نیز علم‌الیقین آرای تازه‌ای مطرح کرده است (علمی و همکاران، ۱۳۹۴: ۵۹).

مکتوبات سرهندی در بستری خاص از نظر سیاسی، دینی و فرهنگی در هند گورکانی نگاشته شده‌اند؛ بستری که بدون درک آن، تحلیل دقیق مفاهیم عرفانی و الهیاتی این آثار مقدور نیست. دورهٔ حیات سرهندی با سلطنت اکبرشاه (۹۶۳-۱۰۱۴ق) و جهانگیرشاه (۱۰۱۴-۱۰۳۷ق) هم‌زمان بود (مجتبایی، ۱۳۷۷، ج ۷: ۴۸). پس از مرگ بابر، پسرش همایون به سلطنت رسید، اما در این میان، سلطان شیرشاه سوری، مردی خودساخته و بی‌نسب سلطنتی، دولتی نادر پدید آورد و نظام اداری و مالی بی‌سابقه‌ای بنیان نهاد. پس از مرگ او، سلطنت به امپراتور اکبر رسید که با وجود شکوهش، در پایان عمر دینی تازه ابداع کرد، شعائر اسلامی را از میان برد و سراسر هند را در اختیار داشت، بی‌آنکه کسی توان مقابله با او را داشته باشد (طنطاوی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۲۱)؛ دورانی که با گسترش سیاست‌های دینی التقاطی چون «دین الهی» و تضعیف جایگاه شریعت اسلامی همراه بود. اکبرشاه با تأسیس «دین الهی» و حمایت از صوفیان غیرشریعت‌مدار، در پی ایجاد نوعی وحدت دینی میان ادیان مختلف هند بود که به‌زعم بسیاری از علما، موجب تضعیف اصول اسلامی می‌شد (مجتبایی، ۱۳۷۷: ۴۸).

در برابر این قدرت، شیخ احمد سرهندی با جسمی ضعیف و امکاناتی اندک اما ایمانی بزرگ، به پا خاست. او به‌جای تلاش برای اصلاح شاه، انقلابی روحی و فکری را آغاز کرد، با خواص و فرماندهان کوچک ارتباط گرفت و پیام‌هایی آکنده از ایمان و احساس فرستاد تا شعائر دین را زنده نگه دارد (طنطاوی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۲۲). در چنین فضایی، سرهندی با تأکید بر شریعت‌محوری، به نقد تصوف بی‌ضابطه و عرفان وحدت وجودی پرداخت و با طرح نظریهٔ «وحدت شهود» در برابر «وحدت وجود» ابن عربی، کوشید تا عرفان نقشبندی را با رویکردی اصلاح‌گرایانه بازتعریف کند. او در مکتوبات خود، بارها از خطرات التقاط دینی، غفلت از شریعت و افراط در

عشق‌ورزی بی‌ضابطه سخن گفته و بر لزوم بازگشت به سنت نبوی و التزام به ظاهر شریعت تأکید کرده است (در این باره ر.ک: سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱، نامه ۲۶۶).
تاکنون درباره نوع نگاه شیخ احمد سرهندی، به عنوان یکی از عرفای صاحب‌نام، به مقوله عشق، پژوهشی صورت نگرفته است؛ بنابراین، مقاله حاضر چگونگی نگاه شیخ سرهندی به موضوع عشق را بررسی می‌کند و به این سؤالات پاسخ می‌دهد:
شیخ سرهندی در جهان‌بینی عرفانی خود چگونه به موضوع عشق پرداخته است و عشق در منظومه فکری او چه شاخصه‌ها و جلوه‌هایی دارد؟

۲-۱. هدف و ضرورت تحقیق

هدف اصلی پژوهش حاضر پاسخ به سؤالات تحقیق پس از تحلیل متن مکتوبات شیخ سرهندی است و ضرورت آن رسیدن به این نکته است که شیخ احمد سرهندی چه نگاهی به مقوله عشق دارد و چه ویژگی‌ها و جلوه‌هایی از عشق را در مکتوبات خود مطرح کرده است و در بیان این خصایص چه اشتراکات و افتراقاتی میان آرای او و دیگران وجود دارد.

۳-۱. پیشینه پژوهش

پیشینه این پژوهش را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:
الف) پژوهش‌هایی که درباره احمد سرهندی و آثار و افکار او صورت گرفته است:

اختر (۱۳۵۳) پژوهشگر شبه‌قاره، در پژوهش خود به تفصیل درباره احوال، افکار و آثار سرهندی سخن گفته است.

بلخاری قهی (۱۳۸۴)، در مقاله خود درباره نظریه وحدت شهود سرهندی و نقد او بر وحدت وجود ابن عربی سخن گفته است.

جنگجو و زروانی (۱۳۹۴) همین موضوع را با عنوان وجودشناسی عرفانی به روایت شیخ احمد سرهندی (مجلد الف ثانی) با شیوه‌ای متفاوت مطرح کرده‌اند. علمی و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله خود به این موضوع پرداخته‌اند که سرهندی تلاش کرده تا میان طریقت و شریعت آشتی برقرار کند و تفسیر جدیدی از تصوف ارائه دهد.

سیدزاده و همکاران (۱۴۰۱) به وجودشناسی عرفانی سرهندی و بازتعریف او از مرحله «وهم» پرداخته‌اند.

ب) پژوهش‌هایی که درباره عشق و محبت در متون عرفانی صورت گرفته است: در این مورد، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته، ازجمله این تحقیقات می‌توان از پایان‌نامه داوود بسطام (۱۳۹۲) با عنوان «بررسی عشق و محبت در آثار احمد غزالی در مقایسه با عین‌القضات» نام برد. غزالی و عین‌القضات هر دو تابع عرفانی عاشقانه هستند و عشق زمینی را نردبانی برای عشق آسمانی می‌دانند؛ اما هستی‌شناسی عرفانی سرهندی نقطه مقابل این نگاه است. پژوهش بعدی، مقاله «بازتاب عشق در غزلیات حزین لاهیجی» از بهمنی مطلق و نجفی عرب (۱۳۹۶) است. یکی از ویژگی‌های مشترک عشق در هستی‌شناسی عرفانی حزین و سرهندی، ملازمت عشق با درد و داغ است. پژوهش بعدی، مقاله «جایگاه عشق در تفسیر عرایس البیان روزبهان بقلی» از خیاطیان و سلیمانی کوشالی (۱۳۹۴) است. روزبهان در تبیین رابطه انسان با خدا از واژه «عشق» استفاده می‌کند، ولی سرهندی بیشتر از واژه «حب» بهره می‌برد. قرایی (۱۳۹۷) مقوله عشق را در دو مکتب تصوف اسلامی و بکتی هندوئیسم بررسی کرده و اوصاف آن را تحلیل کرده است. اوصاف مطرح‌شده در این مقاله با پژوهش حاضر متفاوت است. حمیدی پارسا (۱۳۹۸) در مقاله خویش رابطه حسن، عشق و هنر را در منظومه فکری احمد غزالی بررسی کرده است.

به‌طور کلی، در این مقالات به اهمیت موضوع عشق در عرفان پرداخته شده و اوصافی برای عشق مطرح شده، اما هیچ‌کدام به موضوع عشق در مکتوبات سرهندی پرداخته‌اند. چند تفاوت اساسی میان این پژوهش با پژوهش‌های مذکور وجود دارد: مکتوبات سرهندی برخلاف آثار مذکور (به‌جز غزلیات لاهیجی که مربوط به سبک هندی است)، در فضایی متفاوت، یعنی شبه‌قاره هندوستان نگاشته شده است. همچنین نگاه سرهندی به مقولات عرفانی، نگاهی بسیار شریعت‌مآب است، ولی در آثار مذکور، بیشتر با نگاه عرفانی محض و عرفانی عاشقانه روبه‌رو هستیم. بنابراین، نگاه سرهندی به مقوله عشق در کنار داشتن مشترکاتی با آثار عرفانی دیگر - همان‌طور که ذکر شد - دارای ابتکاراتی است که از همان نگاه شریعت‌مدارانه او نشئت می‌گیرد و در بخش اصلی این جستار بدان‌ها پرداخته خواهد شد.

۲. بحث و بررسی

شیخ احمد سرهندی معروف به امام ربّانی و مجدّد الف ثانی (= احیاگر هزاره دوم قمری) در ۱۴ شوال سال ۹۷۱ق در سرهند از شهرهای هندوستان به دنیا آمد و در ۲۸ صفر ۱۰۳۴ق در ۷۳ سالگی وفات کرد (دهلوی، بی‌تا: ۶۲۹).

سرهندی را مجدّد الف ثانی (احیاگر هزاره دوم) لقب داده‌اند و دلایلی برای این تسمیه وجود دارد: ۱. احیای اسلام در هندوستان؛ ۲. تلاش برای تفوق و برتری شریعت بر طریقت؛ ۳. جرح و تعدیل نظریه وحدت وجود به بهترین شکل ممکن (ندوی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۳۱).

شاه‌فکر اندیشه سرهندی، طرح نظریه وحدت‌الشهود بود. در عصر سرهندی، آن «ذوق لطیفی» که باعث می‌شد مسلمانان دین اسلام را از ادیان دیگر متمایز بدانند، در حال از بین رفتن بود و راه گسترش اسلام در هند بسته شده بود، اما سرهندی با آثار

درخشان خود نهضت‌های مختلف هند را تحت‌تأثیر قرار داد و مهار نمود (اختر، ۱۳۵۳: ۱۹۱).

در میان آثار و تألیفاتی که از شیخ سرهندی به جا مانده، مکتوبات ایشان بیش از کتب دیگر مورد توجه قرار گرفته و به چندین زبان ترجمه شده است. مکتوبات در سه دفتر گردآوری شده و مشتمل بر علوم و معارف و نکات و اسرار ریز و دقیق تصوف است. به سبب اهمیت این کتاب ما در این جستار به بررسی مقوله عشق در این اثر پرداخته می‌شود.

۲-۱. سرهندی و اوصاف عشق

شیخ احمد سرهندی توجه زیادی به مقوله عشق نموده و اوصاف و ویژگی‌های قابل توجهی را در ارتباط با عشق بیان داشته است که در اینجا مهم‌ترین اوصاف و جلوه‌های عشق در منظومه فکری سرهندی بررسی می‌شود. باید توجه نمود که سرهندی در مکتوبات، عشق را با حب/محبت هم‌ردیف قرار داده است؛ به همین سبب، در انتخاب عناوین، مطابق مکتوبات، گاه از حب و محبت و گاه از عشق استفاده شده است.

یکی از موضوعاتی که از گذشته‌های دور تاکنون در متون عرفانی وجود داشته و محل مناقشه بوده، استفاده از واژه «عشق» برای نشان دادن ارتباط بین انسان و خداست. احمد غزالی در *سوانح العشاق* به تفصیل در این باره سخن گفته است: «روح چون از عدم به وجود آمد، بر سرحد وجود عشق منتظر مرکب روح بود» (غزالی، ۱۳۵۹: ۳). احمد غزالی بر عین‌القضات تأثیر بسیاری گذاشته است. عین‌القضات عشق را فرض راه می‌داند. او معتقد است چون رسیدن به خدا واجب است و عشق راه رسیدن به خداست، عشق به خدا نیز واجب است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۶: ۹۷).

اما کاربرد عشق برای ارتباط میان خدا و بنده مورد انکار برخی از متشرعین و صوفیه قرار گرفته است. ابن جوزی می‌گوید: «کلمه عشق را از اهل لغت در جایی به کار می‌برند که طرف موضوع نکاح واقع شود.» و این عقیده را که «حب» و «عشق» یکی هستند، مردود می‌داند (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۰۲). قشیری نیز از «محبت» به جای «عشق» استفاده می‌کند. او معتقد است وقتی محبت از حد درگذرد، به عشق تبدیل می‌شود و این شایسته خدا نیست و می‌نویسد: «پس نشاید وصف کردن حق به عشق بنده را و نه بنده را به عشق حق به هیچ وجه روا نباشد» (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۶۱). سرهندی راه میانه‌ای در پیش گرفته است. نه بسان ابن جوزی بر کسانی که از واژه عشق برای بیان ارتباط میان خدا و بنده استفاده می‌کنند بی‌رحمانه می‌تازد و نه چون احمد غزالی و عین‌القضات به صورت افراطی از واژه عشق استفاده می‌کند. او گرچه این دو کلمه را مترادف هم به کار می‌برد، اما کفه ترازو را به سمت حب و محبت سنگین می‌کند.

۱-۲. حُب سبب ایجاد عالم است

این موضوع بسیار مورد توجه عرفا بوده است. عبدالقادر گیلانی معتقد است که وقتی حق تعالی اراده خلق مخلوقات را نمود تا شناخته شود، با نام الرحمن ظاهر شد و «انفاس رحمانی در غیث جاری گشت» و به شکل آینه‌ای کامل درآمد که تمامی اسما و صفات الهی در آن متجلی شد و سپس، این صورت‌ها شکل انسانی یافت و محمد به وجود آمد. خدا که به سوی محمد - جامع تمام اسماء - نگریست به او محبت ذاتی نمود. به همین سبب، خداوند بندگان اهل کمال را بر شریعت محمدی می‌آورد (گیلانی، ۱۳۹۳: ۲۴).

سرهندی در مکتوباتش گفته است: «حُب است که سلسله ایجاد را در حرکت درآورده و باعث وجود عالم شده است» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۶۷). سرهندی

ضمن توضیحاتی که دربارهٔ این حدیث قدسی مشهور «أُحِبِّتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الخلق...» (= حُبَّ مَنْ به شناخته شدنم، سبب شد که دست به خلقت بزنم...) می‌دهد، به این مطلب اشاره می‌کند که حُب، فرد اکمل خُلَّت است (= حب مهم‌ترین فرع و شاخهٔ خلعت است) و خُلَّت مقامی بس مبارک دارد. به نظر او اگر خُلَّت نبود، «هیچ چیز موجود نمی‌گشت و هیچ‌کس با دیگری جمع نمی‌شد و الفت نمی‌گرفت و اگر خُلَّت در میان نبود، هیچ مرکبی به وجود نمی‌آمد و هیچ جزوی با جزو دیگر منضم نمی‌شد، بلکه هیچ وجودی با ماهیتی ضم نمی‌گشت و بلکه اصلاً هیچ عالمی در تحت ایجاد واجب تعالی در نمی‌آمد.» به نظر او، هم وجود عالم و هم نظام عالم وابسته به خُلَّت است (همان، ج ۳: ۵۶۸).

در واقع اکثر عارفان، آفرینش را حرکت حبی و این حرکت و انگیزش را کارساز هستی می‌دانند و معتقدند که عشق الهی به ایجاد و افاضه، به کل هستی سرایت یافت و آفتابش در سراسر ذرات هستی تابیدن گرفت و همین عشق سبب ظهور و شهود آن حقیقت مطلق الهی گردید. به همین دلیل، از نظرگاه عرفان، فاعلیت خداوند نسبت به عالم وجود «فاعلیت بالعشق» است. ابن عربی و بسیاری از عرفا می‌گویند: «الحرکه التي هی اوجدت العالم حرکه الحُب» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۱۲) (= حرکتی که عبارت است از وجود عالم، حرکت حُب (= عشق) است و اگر این محبت نبود، عالم به عین وجود در نمی‌آمد).

از دیدگاه عرفا آن حقیقت یگانه که جمال و کمال مطلق است به تجلی مایل شد، چون جمال، طالب جلوه و خودنمایی است که «نکورو تاب مستوری ندارد» (جامی، ۱۳۶۶: ۵۲۹). به اقتضای همین میل، نخست بر خود تجلی کرد و در آینهٔ علم خود ظاهر شد که با این ظهور، عالمی در علم او تحقق یافت. در این مرتبه، خداوند نخستین عاشق و نیز نخستین معشوق است؛ یعنی عاشق و معشوقِ خود است.

چنان‌که در حدیثی که میان عرفا معروف و مشهور است، آمده است: حضرت داود(ع) علت و انگیزه آفرینش جهان را از حضرت حق سؤال کرد و چنین پاسخ شنید: «كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» (سخاوی، ۱۴۰۵ق، ش حدیث: ۸۳۸؛ عجلونی، ۱۳۵۱ق، ش حدیث: ۲۰۱۶) ترجمه: گنج پنهانی بودم که خواستم شناخته شوم، پس آفریدگان را آفریدم تا شناخته شوم.

علاوه‌بر آنچه در بالا گذشت، سرهندی معتقد به این است که خلت همان‌طور که از جانب موجد باری تعالی باعث ایجاد شده، از جانب موجود نیز باعث ایجاد شده است؛ چه خلت است که ممکن را به قبول وجود مانوس ساخته است و آن را در قید ایجاد درآورده است؛ حتی عدم نیز در خلوتخانه خود به برکت خلت است که به نیستی خود ساخته و آرام گرفته و جالب‌تر اینکه با نقیض خود (ممکنات) نیز انس و الفت گرفته و آینه کمالات ممکنات و واسطه وجود آن‌ها شده است (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۶۸).

سرهندی به برکت معارف دقیقه‌ای که به قول او در مورد مقام خلت نصیب او شده به این نتیجه رسیده است که مقام خلت چون بالاصاله مخصوص حضرت ابراهیم علیه‌السلام است، تعین اول، تعین ذات باری تعالی به حضرت وجود است و آن تعین، رب ابراهیم علیه‌السلام است (همان‌جا).

نظر او در واقع مخالف با نظر دیگر عارفان است. عرفا تعین اول را تعین علمی اجمالی و آن را رب خاتم‌الرسال (ص) دانسته‌اند. اما او تعین اول را تعین وجودی می‌داند و از این رو لازم می‌آید که وصول به حضرت ذات باری تعالی بی‌توسط تعین وجودی یعنی بی‌توسط کمالات ولایت ابراهیمی برای هیچ‌کس حتی برای پیامبر اکرم(ص) نیز میسر نشود و همچنین از این لازم می‌آید که تجلی ذات بالاصاله نصیب حضرت ابراهیم باشد و دیگران را به تبعیت او برسد و این در حالی است که

اکابر صوفیه اتفاق کرده‌اند که تجلی ذات بالاصاله مخصوص پیامبر اکرم (ص) است و دیگران را به تبعیت او می‌رسد. خود سرهندی در مکتوبی به این امر اشاره کرده و گفته است که پیشینیان قائل به تعین و تنزل برای باری تعالی نبودند و چنین تعبیری نزد آنان متعارف نبود و متأخرین بودند که چنین تعبیری به کار بردند. البته متأخرین تعین اول را تعین علمی اجمالی می‌دانستند و آن را ربّ پیامبر اسلام، و امروز که من خلاف آن را اظهار می‌کنم، بسیار محتمل است که مورد طعن و ملامت قرار گیرم و بسیاری می‌انگارند که این نظر نهایتاً به تفضیل حضرت خلیل (ع) بر حبیب (ص) می‌انجامد و حبیب را جزو خلیل می‌سازد (همان، ۳: ۵۶۹). سرهندی کوشیده است این اشکالات را به‌نوعی رفع و توجیه کند. او می‌گوید که وصول به ذات و نیز تجلی ذات به دو صورت است: یکی به اعتبار نظر است و یکی به اعتبار قدم؛ یعنی یک صورت این است که نظر، واصل باشد و صورت دیگر این است که خود ناظر، واصل باشد. آن قسم که وصول نظری است، بالاصاله نصیب حضرت خلیل (ع) است که نزدیک‌ترین تعینات به حضرت ذات تعالی، تعین اول است - یعنی تعین وجودی - که ربّ اوست چنان‌که گذشت و تا به آن تعین نرسند، نظر به ماورای آن نفوذ نکند، و آن قسم که به اعتبار قدم است بالاصاله مخصوص به حضرت حبیب (ص) است که محبوب رب العالمین است. محبوبان را جایی برند که خلیلان از آنجا درمان‌اند (همان‌جا).

به نظر سرهندی، «تجلی ذات به یک وجه بالاصاله مخصوص به حضرت خلیل است و دیگران تابع اویند و به وجه دیگر، آن تجلی بالاصاله مخصوص به حضرت خاتم‌الرسال است و دیگران تابع اویند و چون وجه ثانی اقوی و ادخل است در مراتب قرب، ناچار تجلی ذات را بیشتر مناسبت به حضرت خاتم‌الرسال حاصل گشت و تخصیص به وی پیدا کرد و او (ص) از حضرت خلیل و از سائر انبیاء علیّه و

عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالتَّسْلِيمَاتُ وَالتَّحِيَّاتُ أَفْضَلُ أَمَد» (همان، ج ۳: ۵۷۰) «پس فضل کلی در میان انبیا نصیب این دو بزرگوار آمد هرچند یکی از دیگری افضل بود... و حضرت موسی چون رئیس محبان است چنانچه (= چنان که) حضرت پیغمبر ما رئیس محبوبان است، ناچار او را به حکم الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ به حضرت ذات تَعَالٰی معین است که دیگران را نیست ... اما این فضل راجع به جزئی است ... مَعَ ذَلِكَ فضل کلی همان است که نصیب خلیل و حبیب آمد؛ هرچند، هریک به یک وجه تابع دیگری است؛ در وصول نظری حضرت خلیل اصل است و حضرت حبیب تابع او و در وصول قدمی حضرت حبیب اصل است و حضرت خلیل تابع او» (همان، ج ۳: ۵۷۰).

سرهندی در جایی دیگر می گوید: «بزرگی حضرت خلیل و علو شأن او را از امر اَتَّبِعْ مَلَكَةَ اِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا... (نحل: ۱۲۳) (= از آیین ابراهیم حق‌گرای پیروی کن). که به حبیب خود فرموده است، توان دریافت که متبوع را با تابع چه نسبت است، اما محبوبیتی که نصیب خاتم‌الرسال آمد، بر جمیع فضایل و مراتب قرب چربید و از همه پیش‌قدم ساخت» (همان، ج ۳: ۵۷۳).

همچنین او تأکید می‌کند که هزار مراتب قرب به یک نسبت محبوبیت برابر نمی‌تواند شد؛ چه که محب، محبوب را از نفس خود عزیزتر می‌خواهد، به دیگران چه رسد که به وی مشارکت طلبند (همان‌جا).

او همچنین در رفع این اشکال که قبلاً در رسایل و مکتوبات خود، خلاف این نوشته و رب حضرت خلیل را هم مثل حضرت حبیب، شأن‌العلم دانسته و فقط فرق بین آن دو را در تعین اجمالی و تفصیلی دانسته، می‌گوید: «این معرفت پیش از وصول به حقیقت این ولایت خلقت بوده است و چون به حقیقت این ولایت متحقق شد، معامله چنانچه (= چنان که) بود، ظاهر گشت» (همان‌جا).

۲-۱-۲. عشق وسیله انقطاع از غیر است

«در عرفان عملی، عشق یکی از مقامات و یا حالات است که سالک را به‌سوی حق رهنمون می‌گردد و نیروی اصلی برای حرکت به‌سوی معبود و معشوق حقیقی است» (بهمنی مطلق و نجفی عرب، ۱۳۹۷: ۲۱۷-۲۱۸).

شیخ عبدالقادر گیلانی در جلاء‌الخاطر گفته که خداوند در قرآن فرموده که برای هیچ مردی دو قلب در سینه‌اش نهاده نشده است؛ بنابراین، انسانی که یک قلب دارد باید آن را برای خالق خالی کند و به غیرالله بی‌توجه باشد؛ مانند موسی که جز شیر مادر به شیر هیچ زنی توجه ننمود (گیلانی، ۱۳۷۶: ۳۴).

او در رساله نوریه از دو نوع شرک سخن گفته: یکی شرک ظاهری که پرستش بت‌ها است و دیگری شرک باطنی که تکیه بر خلق خداست (همان، ۱۳۹۳: ۳۲).

خواجه پارسا نیز در بخشی از رساله قدسیه خود به همین موضوع پرداخته است. وی معتقد است سیر الی‌الله سیر عاشق به‌سوی معشوق است و سیر فی‌الله سیر معشوق است در عاشق. او معتقد است این سعادت بعد از فنای صفات بشری و بی‌اختیاری حقیقی عاشق روی می‌دهد؛ به‌طوری‌که عاشق در دو عالم، هیچ مرادی جز معشوق ندارد (پارسا، ۱۳۵۴: ۱۳۹). همچنین درباره حقیقت ذکر می‌گوید: «و حقیقت ذکر آن بود که از همه‌کس گسسته شود و از محبت حضرت الوهیت به هیچ‌چیز التفات ننماید و او را هیچ معبود نماند که طاعت وی دارد جز حق تعالی» (همان: ۱۴۴).

خواجه عزیزان علی رامینی، از بزرگان نقشبندیه در رساله شریفه (۲۰۰۱: ۱۷) می‌نویسد: «و اخلاص آن بود که از کردار و گفتار نه دنیا خواهد و نه جاه و مال. و آنچه به دنیا تعلق دارد... و در میان ذکر گوید: الهی مقصود من تویی؛ از تو تو را می‌خواهم.»

سرهندي عشق را وسيله‌اي براي قطع تعلقات از ماسوي الله و رسيدن به فناي مطلق مي‌داند. به نظر او عشق است که راه را براي بندگي و رسيدن به مقام عبدیت - که بالاترين مقام است و از همه آخر به دست مي‌آيد - هموار مي‌کند. خداوند وقتي رسول محبوبش را معرفي مي‌کند او را «عبد» و رسول مي‌نامد. «مقصود از خلقت انساني ادای وظايف بندگي است و اگر در ابتدا و وسط، عشق و محبت داده‌اند، مقصود قطع تعلق اوست از مادون جناب قدس جَلَّ سُلْطَانُهُ. عشق و محبت هم از مقاصد نيستند، از براي حصول مقام عبوديت‌اند. بنده خدا جَلَّ شَأْنُهُ وقتي مي‌شود که از گرفتاري و بندگي غير او تعالي به تمامي خلاص شود» (سرهندي، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۰).

همه خردمندان به اين امر اذعان دارند که نيرومندترين عاملی که مي‌تواند زنجيرهاي دلبستگي‌ها و تعلق خاطر انسان و دلبستگي‌هايش را از انسان بکند، عشق است.

۳-۱-۳. عبادت بدون عشق، عبادت خويشتن است

عبادت حقيقي عبادت توأم با عشق است. شيخ عبدالقادر گيلاني در رساله «في الاسماء العظيمة للطريق الى الله» از خودپرستي در راه عشق به خدا برحذر داشته است: «پس جز به مولاي نگاه نکن و اگر جز به او بنگري، جز خودت نديدي. و خودي تو حجابي ميان تو و خدای متعال است» (گيلاني، ۱۳۹۳: ۱۷).

سرهندي در مکتوبات خود بحثي درباره عبادت بدون عشق آورده است. او در ابتدای بحث خود از عبادت بدون عشق، اين تکبيت را از يک شاعر نقل کرده است:

تا تو در بند خويشتن باشی عشق گويي دروغ زن باشی

(سرهندي، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۵)

مسلماناً پرستش عارف غير از پرستش عابد و زاهد است. عارف پرستش حق را نه به طمع بهشت و نه به خاطر ترس از دوزخ بلکه به خاطر عشق به حق مي‌کند. اگر

عارف خدا را به‌خاطر نعمت‌های دنیوی یا اخروی بپرستد، در این صورت مطلوب بالذات او این نعمت‌هاست و خدا مقدمه و وسیله برای این نعمت‌هاست و در واقع معبود و مطلوب حقیقی شخص، نفس او خواهد بود و آن نعمت‌ها برای ارضای نفس است. رابعه عدویه گوید: «الهی ما را از دنیا هرچه قسمت کرده‌ای به دشمنان خود ده و هرچه از آخرت قسمت کرده‌ای، به دوستان خود ده که مرا تو بسی» (عطار، ۱۳۸۸: ۷۴).

حضرت علی(ع) در مناجاتی چنین گفته است: «مَا عَبْدُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (= من تو را از روی ترس از آتش جهنم یا طمع بهشت عبادت نکردم، بلکه تو را چون شایسته عبادت دیدم، عبادت کردم) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۱۸۶).

خلاف طریقت بود کاولیا تمنا کنند از خدا جز خدا
گر از دوست چشم به احسان اوست تو در بند خویشی نه در بند دوست
(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۹۲)

رهایی یافتن از بند خویشان را سرهندی وابسته به فنای مطلق می‌داند و معتقد است که فنای مطلق نتیجه محبت ذاتیه است و مقدمه ظهور ولایت خاصه محمدیه علی صاحبها الصلوة (ر.ک: سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۵).

سرهندی مصداق‌رهایی از خویشان را برابری انعام و ایلام خداوند نزد بنده می‌داند؛ حتی به نظر او «در ابتدای حصول این مقام، ایلام نزد بنده از انعام مرغوب‌تر می‌نماید، گرچه در آخر، کار به تفویض می‌کشد و هرچه [به او] می‌رسد اولی و آنسب می‌داند» او در ادامه همین مطلب می‌گوید: «عبادتی که به رغبت (= طمع) و رهبت (= ترس) تعلق دارد فی الحقیقت آن عبادت، عبادت خود است. مقصود از آن نجات سرور خویش است» (همان‌جا).

۴-۱-۳. رنج و غم از لوازم محبت است

دل‌بسته نبودن به دنیای خاکی از ملزوماتی است که همه عرفا در مسیر سلوک بدان تصریح کرده‌اند. عبدالقادر گیلانی می‌گوید: «خواب عارفان از سر ناچاری است؛ و خوراکشان اندک است. خاموشی روش ایشان است. ای پسر، خاموشی را روش خویش ساز و گمنامی را جامه‌ات و گریز از خلق را هدف. اگر می‌توانی گودالی در زمین حفر کنی و در آن به سر بری و خود را مخفی کنی این کار را بکن» (گیلانی، ۱۳۹۳: ۳۳). نیز معتقد است دنیا بر اهل آخرت و آخرت بر اهل دنیا و هر دو بر اهل الله حرام هستند (همان: ۴۵). خواجه محمد پارسا (۱۳۸۱: ۹۴) نیز می‌گوید: «رنج، مؤمن را دافع رنج آخرت است. تا کار او هم اینجا فذلک شود و ماجرا به قیامت نیفتد.»

سرهندی نیز رنج و درد را از لوازم محبت می‌داند. او در نامه‌ای به ملا محمد معصوم کابلی نوشته است: «محبت‌آثارا، رنج و محنت از لوازم محبت است. اختیار فقر را درد و غم لابد است» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰۹). سرهندی در ادامه این بحث، این بیت شعر را نقل می‌کند:

غرض از عشق توام چاشنی درد و غم است ورنه زیر فلک اسباب تنعم چه کم است
(جامی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۷۶)

به نظر سرهندی کسی که در میدان محبت، قدم می‌گذارد باید تن به آوارگی بدهد: «دوست آوارگی می‌خواهد تا از غیر او به کلیت انقطاعی حاصل گردد. اینجا آرام در بی‌آرامی است و ساز در سوز است و قرار در بی‌قراری و راحت در جراحت. در این مقام، فراغت طلبیدن، خود را در محنت انداختن است. تمام خود را به محبوب باید سپرد. هر چه از او بیاید، به آشدّ رضاء باید قبول کرد و ابرو نباید پیچید. طریق زندگانی در این وضع است» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰۹).

عشق درد جانکاهی است که وجود عاشق را فرامی‌گیرد. حزن چه زیبا گفته است:

عشق آمیخت به دل درد فراوانی را ریخت در پیرهنم خار یابانی را
عشق در دل چه خیالست که پنهان پرده پوشی نتوان آتش سوزانی را
(حزن، ۱۳۷۸: ۱۷۷)

در سیرت پیامبر اکرم (ص) نیز می‌خوانیم که ایشان مُتَواصِلُ الاحزان (پیوسته در حزن) بوده‌اند (ترمذی، ۱۴۱۳ق، ش ۲۲۶؛ هیشمی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۲۷۳).

به نظر سرهندی، چون فرد کامل از افراد انسانی در حصول محبت، رسول اکرم (ص) بوده است و ازطرفی، محبت منشأ درد و حزن است و در هر فردی که محبت غالب باشد، درد و حزن او بیشتر است، ازاین‌رو رسول اکرم (ص) متواصل الحزن بوده است. البته در اینجا یک اشکال به ذهن خطور می‌کند و آن اینکه سرگشتگی و درد و حزن از ویژگی مُحبان است نه محبوبان، و رسول اکرم جزو محبوبان بوده است، پس چرا پیوسته درد و حزن داشته است؟ سرهندی خودش متوجه این اشکال شده و به آن پاسخ داده است. او می‌گوید گرچه پیامبر (ص) محبوب بوده، اما «چون نسبت محبت در میان بوده است، محبوب نیز در رنگ مُحب، واله (= سرگشته) و گرفتار آمده» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۶۶).

سرهندی از زاویه دیگری نیز به این قضیه نگاه می‌کند. به نظر او فرق مُحب با محبوب در این است که «مُحبان [در کنار اینکه احساس درد می‌کنند ولی] می‌توانند بار محبت را بکشند اما محبوبان را تحمل این بار دشوار است. این قصه پایانی ندارد. قِصَّةُ العِشْقِ لَا انْفِصَامَ لَهَا (= داستان عشق پایانی ندارد)» (همان، ج ۱: ۷۵). به همین خاطر، چون رسول اکرم (ص) محبوب رب العالمین بود، متواصل الاحزان بود.

در اینجا باز این سؤال قابل طرح است که آیا این قاعده که «محبوبان نمی‌توانند بار محبت را بکشند» در جانب خداوند نیز صدق می‌کند، چون خداوند نیز محبوب است و دیگران محبان او؟

توضیح سرهندی در این باره این است که وقتی از الله سخن به میان می‌آید، آنجا تعبیرها عوض می‌شود و قاعده رنگ دیگری به خود می‌گیرد. آنجا به جای تعبیر «متواصل الاحزان» برای خداوند تعبیر «أشدّ شوق» به کار رفته و این تعبیری است که از حدیث قدسی استنباط شده است. در حدیث قدسی آمده است که خداوند می‌فرماید: «أَلَا طَالَ شَوْقُ الْأَبْرَارِ إِلَى لِقَائِي وَ أَنَا إِلَيْهِمْ لَأَشَدُّ شَوْقًا» (= شوق نیکان به دیدار من برای آنان بسی طولانی شده و شوق من به دیدار آنان شدیدتر از آن است) (المقدسی، بی‌تا، حدیث ۱۹). سرهندی در ادامه باز به یک سؤال مقدّر جواب می‌دهد. سؤال این است که شوق و اشتیاق به چیزی، وقتی صدق می‌کند که آن چیز مفقود باشد، اما از خداوند هیچ چیز مفقود نیست تا نسبت به آن شوق یا اشدّ شوق داشته باشد؟ سرهندی در جواب این سؤال می‌گوید: «متمنای کمال محبت، رفع اثنینیت (= دوگانگی) است و اتحاد محب و محبوب، و چون این معنی مفقود است، شوق [در جانب خداوند] نیز موجود است» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۶۶). به عبارتی دیگر، محب شاید به مجرد وصل محبوب هم قناعت کند، اما محبوب تمنای اتحاد و یگانگی و رفع اثنینیت با محب خود را دارد و این امر مفقود است، پس می‌توان آن را تمنا کرد. حال اگر محبوب، خداوند باشد، در جانب او تعبیر «أشدّ شوق» به کار برده می‌شود و اگر محبوب، رسول اکرم باشد، در مورد او تعبیر «متواصل الاحزان» به کار برده می‌شود (ر.ک: همان: ۵۶۷).

باز به نظر سرهندی سؤال دیگری می‌تواند مطرح شود و آن اینکه «اگر حضرت حق سُبْحَانَهُ بر جمیع امور قادر است و هرچه بخواهد او را میسر است، پس هیچ چیز در حق او تَعَالٰی مفقود نباشد تا شوق متحقق گردد؟» سرهندی در جواب این سؤال می‌گوید: تمنا و اراده باهم فرق دارند. تمنا یک امر است و اراده آن، امری دیگر؛ وقتی خداوند چیزی را اراده کند، آن چیز نمی‌تواند از اراده او سُبْحَانَهُ تخلف کند و موجود نشود، اما تمنا چنین نیست، ممکن است خداوند چیزی را تمنا کند و اراده حصول آن را نداشته باشد و وجود آن را نخواهد. «در عشق چنین بوالعجبی‌ها باشد» (همان‌جا).

۵-۱-۳. وجد و تواجد مخصوص مبتدیان است

سرهندی به‌عنوان یکی از اولیای طریقت نقشبندیه، چندان با راه و روش طریقت چشتیه که به مسائلی از قبیل وجد و سماع اهمیت می‌دادند، موافق نبود؛ زیرا در پی تصفیۀ تصوف اسلامی از پیرایه‌های ضد شرع بود (بلخاری قهی، ۱۳۸۴: ۱۲۹). اما بسیاری از صوفیان پیش از سرهندی به این اصل باور داشته‌اند که ظرفیت وجودی مبتدیان هنگام سماع و حلولِ واردِ حق تعالی باعث اضطرابشان می‌شود. هجویری این موضوع را برای مبتدیان امری معمول می‌داند. او برای نشان دادن «اضطراب مبتدیان و سکون متتهیان» در سماع، پیامبر(ص) را مثال می‌زند که برای بار نخست، طاقت رؤیت جبرئیل را نداشت، اما وقتی به نهایت رسید، از ندیدن او تنگدل و ملول می‌شد (هجویری، ۱۳۷۵: ۵۳۰). فرح نیازکار (۱۳۹۲) در پژوهش خود معتقدان و منکران سماع را ذکر کرده است. به باور وی، در مورد سماع در میان صاحب‌نظران عارف سه نظر وجود دارد: ۱. عده‌ای مخالفان سماع هستند؛ ۲. عده‌ای آن را حلال می‌دانند؛ ۳. عده‌ای با رعایت شرایطی آن را پذیرفته‌اند. کسانی چون محمد غزالی، شبستری، مولانا و سعدی در دسته سوم قرار دارند.

ابن جوزی نیز سماع را عاملی برای دور شدن دل از تفکر در عظمت خدا می‌داند که انسان را به سوی گناه و لذات جسمانی سوق می‌دهد (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۴۰).

اما از مکتوبات سرهندی برمی‌آید که او از عارفان دسته اول است و مخالف سماع و شور و شغب ناشی از آن است.

از نگاه سرهندی، ولوله (= بانگ و فریاد، شور و غوغا، واویلا گفتن) و به وجد آمدن و رقص کردن برای آنانی پیش می‌آید که در ابتدای راه عشق‌اند و هنوز در کمالات ولایت به سر می‌برند، چنین کسانی در واقع در معرض تجلیات‌اند و گرفتار ظلال صفات، اما آنانی که طی مقامات کرده و به تبعیت از پیامبر اکرم (ص) به نوعی از کمالات نبوت بهره‌ای برده‌اند، چون واصل به اصل‌اند، از تجلیات که ظلال آن اصل هستند، بی‌نیازند؛ بنابراین، محبت آنان جلوه‌ای دیگر دارد. محبت آنان به جای وجد و تواجد و از خود بی‌خود شدن و نعره زدن، در رنگ اطاعت و تن دادن به امثال امر و منتظر اشاره و فرمان محبوب بودن، بروز می‌کند. او در این باره می‌گوید: «در مقام ولایت و کمالات ولایت، حصول تجلیات است و در کمالات نبوت چون وصول به اصل است، استغنا از تجلیات است که ظلال آن اصل‌اند. تجلیات و ظهورات از ظلال خبر می‌دهند و آنکه از گرفتاری ظلال گذشته است، از تجلیات وارسته. سرّ «مَا زَاغَ الْبَصَرُ» (= دیده‌اش منحرف نگشت) (نجم: ۱۷) را اینجا باید طلبید. ولولۀ عشق و طنطنۀ محبت و نعره‌های شوق‌انگیز و وجد و تواجد و رقص و رقاصی همه در مقامات ظلال است و در اوان ظهورات و تجلیات ظلیه، بعد از وصول به اصل، حصول این امور متصور نیست. محبت در آن موطن به معنی اراده طاعت است نه معنایی زاید بر آن که منشأ شوق و ذوق است، چنانچه (= چنان‌که) بعضی صوفیه گمان برده‌اند (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۴۲).

۶-۱-۳. عشق از وصال گریزان است

این اصل از جانب برخی از عرفا مطرح شده است. گیلانی معتقد است: «محبت حجابی میان محب و محبوب است. اگر محب از محبت فانی شود، آنگاه به محبوب رسیده است... هرکس پس از شناخت و آگاهی خواهان دیدار باشد، خویش را از دیدار باز داشته است» (گیلانی، ۱۳۹۳: ۴۱). در جایی دیگر می‌گوید: «اگر ظاهر عشق را شناختی آنگاه از عشق بی‌نیاز شو؛ چون عشق حجاب میان عاشق و معشوق است» (همان: ۴۶).

سرهندی در مورد اینکه گاه برای عاشقان، خودِ عشق، مطلوب است نه وصال، می‌گوید: «گاه است که در عشق، مجردِ درد مطلوب است و وصل، هیچ ملحوظ نبود، بلکه وصل را نخواهد و از اتصال محبوب گریزان است» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۶۷). سرهندی در ادامه می‌گوید که این از دیوانگی‌های عشق، بلکه از هنرهای عشق است (همان، ج ۳: ۵۶۷).

در واقع گاهی محبت و عشقِ محبوب، مُحبِّ را چنان به خود مشغول می‌سازد که از همهٔ امور حتی از خود محبوب نیز منقطع می‌گردد و جز محبت و عشقِ شدیدِ محبوب، در دلش باقی نمی‌ماند و این امر، به وحدت محب و محبوب و عاشق و معشوق می‌انجامد و محب در محبوب فانی می‌شود و محبوب را در خودش می‌بیند و از وصال می‌گریزد. «مجنون در این سوزش بود، گفتند: لیلی آمد، گفت: من خودم لیلی‌ام، و سر به گریبان فراغت فروبرد. لیلی گفت: سر بردار که منم محبوب تو، منم مطلوب تو.... مجنون گفت: الیکَ عَنی فَإِنَّ حُبَّکَ قَدْ شَعَّلَنی عَنکَ (= دور باش از من که محبت تو ما را از تو فارغ کرده است) (جامی، ۱۳۵۲: ۱۴۴).

عین‌القضات نیز اعتقاد دارد که تکامل عشق زمانی صورت می‌بندد که عاشق علاوه بر خویشتنِ خود، معشوق را نیز فراموش کند؛ چه حساب عاشق با عشق است نه معشوق. «بدایت عشق بکمال، عاشق را آن باشد که معشوق را فراموش کند که

عاشق را حساب با عشق است، با معشوق چه حساب دارد؟ (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۹۶ به نقل از کامیاب، ۱۳۷۵: ۱۳۸)

۷-۱-۳. در محبت ذاتی درد و رنج محبوب لذت‌بخش‌تر از انعام و بخشش اوست

گیلانی از تورات نقل می‌کند که هرکس اراده کند بر علمش بیفزاید، رنج و درد او افزون می‌شود و این درد و رنج نیز چیزی جز ترس از خدا و خاکساری بندگان او نیست (گیلانی، ۱۳۹۳: ۳۴). او علاوه بر این، محبت را اضطرابی می‌داند که از محبوب بر قلب افتد (همان: ۳۵). نیز معتقد است هرکس می‌خواهد با خدا هم‌صحبت باشد، باید فقر را انتخاب کند و سپس از فقر نیز فقیر و تهیدست باشد (همان: ۴۲). در موضعی دیگر از بندگانی برگزیده سخن می‌گوید که پیامبر نیستند، ولی خداوند آنان را نه برای بهشت و دوزخ و نه پاداش و جزا آفریده؛ آنان کسانی هستند که تن‌هایشان از کمی خوراک و نوشیدنی رنجور است. آنان اهل بقا هستند و در نور لقا سوخته‌اند (همان: ۴۳).

خواجه محمد پارسا می‌گوید: «حق تعالی را با دوستان خود الطاف خفیه است. در لباس بلا عطا می‌فرستد، در کسوت محنت نعمت می‌دهد؛ عجایب و غرایب حکم الهی بس بسیار است» (پارسا، ۱۳۸۱: ۷۵).

همچنین در مورد مرگ حلاج و رضایتش بدین رنج نوشته: او با خود گفت چرا پیامبر (ص) در شب معراج فقط برای مؤمنان درخواست کرده است. ناگهان پیامبر بر او «متمثل و متجسد» شد و گفت چون اراده خدا چنین بوده است و «دل ما فرمانخانه اوست، از غیر ارادت و فرمان او پاک و معصوم شده است». حلاج دستارش را به غرامت درآورد، ولی پیامبر سر را هم به غرامت خواست. از این بود که حلاج سرش را از دست داد و بدین نیز راضی بود و می‌گفت: «من می‌دانم این از کجاست و این خواست کیست؛ از خواست او رو نگردانم» (همان: ۹۱).

سرهندی محبت ذاتی را دولت عظمی و مخصوص رسول اکرم (ص) می‌داند. او بر این باور است که در محبت ذاتی، درد و رنجی که از جانب معشوق می‌آید، نزد عاشق لذیذتر از انعام و بخشش اوست. سرهندی مقدمه این دولت عظمی را حُسن ظن به محبوب می‌داند، آن‌چنان‌که اگر محبوب بر حلقوم مُحبّ کاردی بگذارد و هر عضو او را از عضو دیگر او جدا سازد، مُحبّ، آن را عین صلاح خود و بهبودِ خود تصور کند و وقتی با حصول این حسن ظن، فعل محبوب از نظر مُحبّ خوشایند بنماید، «محب به دولتِ محبت ذاتی که مخصوص به حبیب رب العالمین است عَلَیْهِ وَ عَلَی آلِهِ الصَّلَوَاتُ وَ التَّسْلِیْمَاتُ و معرّاست از جمیع نسب و اعتبارات مشرف گشت و در ایلام زیاده از انعام محبوب التذاذ و فرح یافت» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۶).

سرهندی این مقام را فوق مقام رضا می‌داند: «چه در رضا رفع کراهت فعل محبوب است و اینجا التذاذ به این فعل؛ زیرا که هرچند از جانب محبوب جفا بلند و بیشتر بود، از جانب محبّ فرح و سرور زیاده‌تر باشد. شَتَّانَ مَا بَيْنَهُمَا» (ترجمه: میان این دو مقام خیلی تفاوت وجود دارد) (همان، ج ۲: ۸۶-۸۷).

۸-۳. محبت و خُلّت باهم نسبت عموم و خصوص دارند

سرهندی معتقد است که مقام خُلّت بالاصالة مخصوص حضرت ابراهیم (ع) است و هر بنده‌ای را که خداوند به ولایت ابراهیمی مشرف سازد، او را ندیم و انیس خود می‌کند و نسبت انس و الفت که از لوازم خُلّت است نصیب او می‌کند (ر.ک: همان، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۶۵).

به نظر او میان خُلّت و محبت، نسبت عموم و خصوص برقرار است. خُلّت عام است و محبت فرد کامل او؛ «چه افراط انس و الفت، محبت است که باعث گرفتاری می‌گردد و بی‌قراری و بی‌آرامی می‌آرد. خُلّت سراسر انس و الفت و آرام است» (همان، ج ۳: ۵۶۶).

در محبت، گرفتاری ایجاد می‌شود و از این‌روست که با افرادِ دیگر خُلت تفاوت پیدا می‌کند و گویا جنس دیگری می‌شود. به نظر سرهندی، هنری که محبت را از سایر افراد خُلت، متمایز و متفاوت می‌گرداند، دُرد و حُزن است و اَلَا «نفسِ خُلت همه عیش در عیش و فرح در فرح و انس در انس است. از اینجا تواند بود که حضرت حق سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى خلیل خود را عَلَی نَبِیْنَا وَعَلِیْهِ الصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ هم در دنیا که دارِ مَحَن و بلاست، اجر عمل [که الفت و آرامش است] کرامت فرمود و هم در آخرت. قَالَ اللهُ تَعَالَى فِی حَقِّهِ: وَ آتِیْنَاهُ أَجْرَهُ فِی الدُّنْیَا وَ إِنَّهُ فِی الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِیْنَ» (= و در دنیا پاداشش را به او بخشیدیم و قطعاً او در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود (عنکبوت: ۲۷)) (همان‌جا).

۳. نتیجه‌گیری

عشق از موضوعات اساسی عرفان اسلامی است. کتاب‌های لغت، واژه‌ عشق را به معنی افراط در محبت معنی کرده‌اند. شیخ احمد سرهندی از عرفای مشهور شبه‌قاره نیز در مکتوباتش از عشق و محبت سخن گفته و ویژگی‌های مهمی از عشق را بیان کرده است.

سرهندی در مکتوباتش محبت را سبب ایجاد عالم گفته که سلسله وجود را به حرکت درآورده و باعث وجود ممکنات گوناگون شده است. به نظر او اگر خُلت نبود، هیچ چیز موجود نمی‌گشت و هیچ کس با دیگری جمع نمی‌شد و الفت نمی‌گرفت. سرهندی همچنین عشق را وسیله‌ای برای قطع تعلقات از ما سوی الله و رسیدن به فَنای مطلق می‌داند. به نظر او عشق است که راه را برای بندگی و رسیدن به مقام عبودیت هموار می‌کند. سرهندی شخصی را که از روی رغبت (= طمع) و رهبت (= ترس) عبادت می‌کند و ادعای عشق به خدا می‌کند، درحقیقت، عابد نفس

خود می‌داند که عشق را وسیله‌ای برای بهره‌وری نفس خود قرار داده و در نتیجه، در بند خویشتن است.

سرهندی رنج و درد را از لوازم محبت می‌داند. به نظر او کسی که در میدان محبت قدم می‌گذارد، باید تن به آوارگی بدهد. از نگاه سرهندی، بانگ و فریاد، شور و غوغا و به وجد آمدن و رقص کردن برای آنانی پیش می‌آید که در ابتدای راه عشق‌اند و هنوز در کمالات ولایت به سر می‌برند، اما محبت کاملان جلوه‌ای دیگر دارد؛ محبت آنان به جای وجد و تواجد و از خود بی‌خود شدن و نعره زدن، در رنگ اطاعت و تن دادن به امثال امر و فرمان محبوب بروز می‌کند. از ویژگی‌های دیگر عشق بلکه از هنرهای آن از نظر سرهندی این نیز است که چه‌بسا در عشق، مجرد درد مطلوب است و وصل، هیچ ملحوظ نیست، بلکه عاشق وصل را نمی‌خواهد و از وصال با محبوب گریزان است.

منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (۱۳۶۸). *تلبیس/بلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اختر، محمدسلیم. (۱۳۵۳). *نگاهی به احوال و آثار و افکار شیخ احمد سرهندی کابلی*. گوهر، شماره ۱۴، ۱۸۶-۱۹۴.
- بسطام، داوود. (۱۳۹۲). *بررسی عشق و محبت در آثار احمد غزالی در مقایسه با عین‌القضات*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران.
- بلخاری قهی، حسن. (۱۳۸۴). *شیخ احمد و شیخ اکبر: تأملی در نظریه وحدت شهود شیخ احمد سرهندی (مجدد الف ثانی) و نقد او بر وحدت وجود ابن عربی*. فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۱۷، ۱۲۷-۱۵۶.
- بهمنی مطلق، یدالله و نجفی عرب، ملاح. (۱۳۹۰). *بازتاب عشق در غزلیات حزین لاهیجی*. فصلنامه عرفان/اسلامی، ۱۵(۵۸)، ۲۱۵-۲۳۰.

پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۸۱). *فصل الخطاب*. تصحیح و تعلیقات جلیل مسگر نژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۵۴). *رساله قدسیه*. با مقدمه و تحشیه و تصحیح و تعلیقات ملک محمد اقبال. راولپندی پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۳ق). *شمائل المحمدیه و الخصائل المصطفویه*. مکه المکرمه: المكتبة التجارية مصطفى احمد الباز.

جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۶۶). *مثنوی هفت اورنگ*. تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی. چ ۲. تهران: سعدی.

جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۸). *دیوان جامی*. مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح زاد. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.

جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۵۲). *اشعه اللمعات*. تصحیح حامد ربانی. تهران: انتشارات کتابخانه علمیه حامدی.

جنگجو، محسن و زروانی، مجتبی. (۱۳۹۴). *وجودشناسی عرفانی به روایت شیخ احمد سرهندی (مجدد الف ثانی)*. پژوهش های هستی شناختی، ۵ (۹)، ۲۱-۳۴.

حزین، محمد بن ابی طالب. (۱۳۷۸). *دیوان حزین لاهیجی*. تصحیح ذبیح الله صاحبکار. تهران: نشر سایه.

حمیدی پارسا، مهدی. (۱۳۹۸). *بررسی رابطه حسن و عشق و هنر از منظر شیخ احمد غزالی*. آیین حکمت، شماره ۴۰، ۷۳-۹۶.

خیاطیان، قدرت الله و سلیمانی کوشالی، فاطمه. (۱۳۹۴). *جایگاه عشق در تفسیر عرفانی عرایس البیان روزبهان بقلی*. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی، ۱۱ (۴۱)، ۱۶۷-۱۹۴.

دهلوی، محدث عبدالحق. (بی تا). *اخبار الاحیاء* (اردو). کراچی: پبلشنگ کمپنی.

رامتینی، علی. (۲۰۰۱). *رساله شریفه (از مجموعه رسائل نقشبندیه)*. به کوشش دکتر غلام مصطفی خان. پاکستان: کتابخانه دانشگاه پنجاب.

السخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۰۵). *مقاصد الحسنه فی بیان کثیر من الاحادیث المشتهره علی اللسنه*. بیروت: دارالکتب العربی.

سرهندی (امام ربانی)، احمد. (۱۳۸۳). *مکتوبات امام ربانی*. ۳ جلدی. مقدمه، تصحیح و تعلیق حسن زارعی و ایوب گنجی. زاهدان: انتشارات صدیقی.

سعدی، مصلح‌الدین عبدالله. (۱۳۸۵). *کلیات سعدی*. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: هرمس.

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

شعبانزاده، مریم. (۱۳۹۸). شور شیرین (جستاری در تلقی عرفانی نظامی از عشق). *پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان*، ۷ (۱۴)، ۷۳-۹۴.

طنطاوی، علی. (۱۴۱۱ق). *رجال من التاریخ*. جده: دارالمناره للنشر و التوزیع.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸). *تذکره الاولیاء*. تصحیح متن و توضیحات محمد استعلامی. چ ۱۹. تهران: انتشارات زوار.

علمی، قربان، باغستانی، مرضیه و فتحی، معصومه. (۱۳۹۴). *سیروس‌لوک عرفانی در اندیشه شیخ احمد سرهندی*. *فصلنامه مطالعات شبه‌قاره*، ۷ (۲۵)، ۴۵-۶۸.

غزالی، احمد. (۱۳۵۹). *سوانح العشاق*. با تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

قرایی، فیاض. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی عشق و اوصاف آن از منظر بکتی و تصوف. *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ۵۰ (۱)، ۴۹-۶۷.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۷). *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمان. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات زوار.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار.

کامیاب تالشی، نصرت‌الله. (۱۳۷۵). *عشق در عرفان اسلامی (از بایزید تا عبدالرحمن جامی)*. با مقدمه جلیل تجلیل. تهران: دارالتقلین.

گیلانی، شیخ عبدالقادر (۱۳۹۳)، *رسائل عبدالقادر گیلانی*. مقدمه و ویرایش مریم بانو بردبار. ترجمه حیدر شجاعی. تهران: مولی.

گیلانی، شیخ عبدالقادر. (۱۳۷۶). *جلاء الخاطر*. گردآوری سید شیخ محمد کسنزانی. ترجمه احمد حواری نسب. کردستان: نشر کردستان.

مجتبایی، فتح الله. (۱۳۷۷). احمد سرهندی. *مدخل دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج ۷. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۵۹-۴۸.

المجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

المقدسی، عبدالغنی بن عبدالواحد. (بی تا). *الترغیب فی الدعا*. بیروت: دار ابن حزم.

ندوی، ابوالحسن. (۱۳۸۳). *تاریخ دعوت و اصلاح*. ترجمه محمدقاسم قاسمی. زاهدان: انتشارات صدیقی.

نیازکار، فرح. (۱۳۹۲). *سماع اهل تصوف و رویکرد سعدی بدان*. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی (زبان و ادبیات فارسی)*، ۹ (۳۳)، ۲۶۹-۲۹۶.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*. تصحیح والتین ژوکوفسکی. تهران: طهوری.

همدانی عین‌القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *تمهیدات*. ج ۷. تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.

هیثمی، ابوالحسن نورالدین. (۱۴۱۴ ق). *مجمع الزوائد*. تحقیق حسام‌الدین القدسی. قاهره: مکتبه المقدسی.

Nasr, H. (۱۹۷۷). *Suffy Essays*. New York: Schocken Books.

The Theology of Love and Its Requisites in the Epistles (Maktubat) of Shaykh Ahmad Sirhindi

Mansour Nikpanah

Associate Professor of Persian Language and Literature, General Department, Accounting, S University of Saravan, Saravan, Iran (Corresponding Author);
m.nikpanah@saravan.ac.ir

Nasir ahmad sayedzade

PhD graduate of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchistan, Zahedan, Iran. Email: nasir9681291@gmail.com

Jalaluddin Gorgij

Graduated with a doctorate in Persian language and literature from Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: jalal.gorgij@gmail.com

Received: ?/?/?

Accepted: ?/?/?

Introduction

For centuries, love has been far from a marginal concept in Islamic mysticism; rather, it forms the very core of many Sufi teachings. Although the Qur'an does not contain the word 'ishq, over time it became so deeply embedded in Persian literature -and particularly in Sufi texts- that without it our picture of Islamic mysticism would be incomplete. Figures such as Rābi' al-Adawīyya, Aḥmad Ghazali, Ayn al-Qudāt, and Ruzbihan Baqli each approached love from a different angle and ascribed various attributes to it. Yet some jurist-theologians, including Ibn al-Jawzi and al-Qushayri, disapproved of using the term "love" for the relationship between God and His servant.

In this context, Shaykh Aḥmad Sirhindi- known as the Imam Rabbani and Mujaddid Alf Thani- who lived in the politically and intellectually turbulent atmosphere of Mughal India during the ۱۰th-۱۱th/۱۱th-۱۲th centuries, adopted a moderate yet innovative approach in his celebrated collection of letters, the Maktubat. Though he preferred the word maḥabbah (affection) over 'ishq, he examined the dimensions and implications of love from a distinctly Sharia-oriented perspective, sometimes arriving at conclusions that set him apart from many earlier Sufis. What has largely been overlooked in previous Sirhindi scholarship is a precise account of these very attributes of love. The present article, employing a textual analysis method, seeks to fill this gap and to answer the fundamental question: what place does love hold in Sirhindi's mystical system, and what features does he enumerate for it?

Research Findings

A thorough examination of the three-volume Maktubat reveals that Sirhindi, unlike many love-absorbed Sufis, does not treat love as a mere emotion or transient state, but rather as a precise mechanism within religious and ethical wayfaring. The attributes he enumerates for love can be categorised under seven main themes: First, love is the driving force of creation. Citing the well-known sacred ḥadīth "I was a hidden treasure...", Sirhindi argues that it is khullat (intimate friendship) that sets the chain of creation in motion and brings the world into existence. In his view, without khullat, nothing could exist, and no part could be joined with another. He goes even further, claiming that even non-existence itself, in its own solitude, owes its stability to the blessing of khullat and serves as a medium for contingent beings. Interestingly, Sirhindi regards the first determination (ta'ayyun) as existential and related to Abraham (upon him be peace), rather than as a concise noetic determination related to the Prophet Muḥammad (peace be upon him). He attempts to reconcile this with the ultimate superiority of the Prophet by distinguishing between "noetic attainment" (wuṣul-i nazāri) and "practical attainment" (wuṣul-i qadāmi).

10.22052/se.2026.255746.1183

Second, love is a sharp blade for severing attachments. Sirhindi views love as a tool for cutting all ties with anything other than God. He insists that if love is given to the seeker at the beginning of the path, it is precisely to liberate him from the bondage of creation so that he may ultimately reach the pure station of servitude. In other words, love here plays a preparatory role; it is not the final destination. Third, worship devoid of love is self-worship. Referring to the sayings of Rābi‘a and the intimate prayer of Imam Ali (peace be upon him), Sirhindi considers worship motivated by hope for Paradise or fear of Hell as nothing but the worship of one’s own self. For him, a loving servant, once in the station of essential love, sees divine favour and affliction as equal; indeed, the pain inflicted by the Beloved may even be sweeter than His bounty.

Fourth, pain and grief are inseparable from true love. Quoting verses from Jāmī and Ḥazīn, and recalling the Prophet’s constant grief (*mutawaṣil al-aḥzan*), Sirhindi establishes the conviction that genuine love cannot be free of sorrow. In his view, it is precisely this pain that distinguishes love from *khullat*, for *khullat* is all intimacy and tranquillity, whereas love brings restlessness and wanderlust. Fifth, ecstasy (*wajd*), audition (*samā’*), and dancing are for beginners. Living at a time when the Chishtī order placed great emphasis on *samā’* and ecstasy, Sirhindi unequivocally declares that these states belong to those who are still caught in the shadows of divine attributes. Those who have attained perfection and reached the station of prophethood (or its following) have no need for such shadows; their love manifests solely as pure obedience and compliance with the Beloved.

Sixth, love sometimes flees from union. This feature, also found in the writings of ‘Ayn al-Qudāt and Jāmī, is described by Sirhindi as one of the very “arts” of love. At times, the lover becomes so absorbed in love itself that he turns away even from the Beloved- which signifies complete annihilation and the unity of lover and Beloved. Seventh, in essential love, the Beloved’s affliction is sweeter than His favour. Sirhindi regards this station as exclusive to the Prophet (peace be upon him) and elevates it above the station of *riḍā* (contentment), because in *riḍā* only aversion is removed, whereas here the lover actually delights in the very pain and severity inflicted by the Beloved. In addition, Sirhindi distinguishes between *khullat* and *maḥabbah* as the general and the specific: *khullat* is the broader principle, while love is its perfect manifestation, accompanied by pain and grief.

Conclusion

Looking at these seven attributes as a whole, we find that Sirhindi, in his *Maktubat*, elevates love from a purely mystical station to a theological–ethical phenomenon. He presents love not as the ultimate goal, but as a passageway toward pure servitude, and in doing so, relying on concepts such as *khullat*, detachment from all else, self-renunciation, embracing suffering, and shunning superficial ecstasies, he paints a fresh portrait of a theology of love in which Sharia and spiritual wayfaring are interwoven, and love is understood not as mere frenzy but as loving obedience. This Sharia-centred approach is the single most important factor that distinguishes Sirhindi’s theology of love from other mystical systems of his time.

Keywords: Sirhindi, *Maktubat*, Love, Lover, Beloved.