

انتخاب مکتوبات

شیخ احمد سر مندی

ترتیب مجدد

ڈاکٹر فضل الرحمن

اقبال اکادمی پاکستان

التغاب

# مکتوبات شیخ احمد سرہندیؒ



Government of Pakistan  
Ministry of Culture



Iqbal Academy  
Pakistan

*With Compliments*

Iqbal Academy Pakistan

6th floor, Aiwan-e-Iqbal, Egerton Road Lahore  
Tel: +92-42-6314510, 9203573 Fax: +92-42-6314496

انتخاب مکتوبات

شیخ احمد سرہندیؒ

ترتیب و مقدمہ

از

ڈاکٹر فضل الرحمن

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میٹروڈ روڈ، لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

طبع اول : ۱۹۶۸ ع

طبع دوم : ۱۹۸۳ ع

قیمت : روپے ۷۵/-

تعداد : ۱۰۰۰

لاشر :

پروفیسر محمد منور

ڈائریکٹر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ، لاہور

مطبع :

زرین آرٹ پریس، ۶۱ ریلوے روڈ لاہور

PART I

**Philosophical & Theological Letters**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1. Letter No. 234 Vol 1 written to Muḥammad Ṣādiq, his eldest son.<sup>1</sup>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، اما بعد حمد خدای بیچون و درود پیغمبر  
 رهنمون معلوم فرزندی باد که، حقیقت حق سبحانه وجود صرف<sup>2</sup> است که  
 امری دیگر بآن انضمام نیافته<sup>3</sup> است ، و آن وجود تعالی منشاء هر خیر  
 و کمال است و مبداء هر حسن و جمال ، و جزئی است حقیقی و بسیطی است  
 که ترکیب اصلاً بآن راه نیافته است ، لا ذهناً و لا خارجاً ، و بحسب  
 حقیقت ممتنع التصور است ، و محمول است بر ذات تعالی مؤاطاة<sup>4</sup> لا اشتقاقاً ،  
 هر چند نسبت حمل را نیز دران موطن فی الحقیقت گنجائش نیست زیرا که  
 جمیع نسب در آنجا ساقط گشته اند ، و وجودی که عام و مشترک است  
 از ظلال آن وجود خاص است تعالی و تقدس ، و این ظل محمول است  
 بر ذات تعالی و تقدس و بر اشیاء بر سبیل تشکیک اشتقاقاً لا مؤاطاة ،  
 و مراد ازان ظل ظهور حضرت وجود است تعالی در مراتب تنزلات ، و  
 از افراد آن ظل اولی و اقدم و اشرف فردیست که محمول بر ذات است  
 تعالی اشتقاقاً ، پس در هر مرتبه<sup>5</sup> اصالت "الله تعالی وجود" توان

<sup>1</sup> He was the eldest son of Shaikh Ahmad Sirhindī known as the Mujaddid. He was born in 1000/1591-2 at Sirhind, and studied under the guidance of his father. He pledged *Bai'a* to Khawājah Bāqī Billāh and completed his spiritual practices under his father Shaikh Sirhindī. Muḥammad Ṣādiq died in 1024/1615. (See Rawūf Aḥmad, *Jawāhīr-i Auliya* [Lahore n. d.] pp. 100-130).

<sup>2</sup> See, however, p. 36, line 2.

<sup>3</sup> یافته LD<sub>1</sub> .

گفت نہ "اللہ تعالیٰ موجود"۔ و در مرتبہ<sup>۱</sup> آن ظل "اللہ تعالیٰ موجود" صادق است نہ "اللہ تعالیٰ وجود"۔ و چون حکماء و طائفہ از صوفیہ بہ عینیت وجود قائل گشتہ اند و بحقیقت این فرق اطلاع نیافتہ اند و ظل را از اصل جدا نساختہ۔ حمل اشتقاق و حمل مؤاطاة ہر دو در یک مرتبہ اثبات نمودہ اند، و در تصحیح حمل اشتقاق محتاج بہ تمحل و تکلف گشتہ، و الحق ما حقت<sup>۱</sup> بالہام اللہ سبحانہ، و این اصالت و ظلیت در رنگ اصالت و ظلیت سائر صفات حقیقیہ است، زیرا کہ در ہر مرتبہ<sup>۱</sup> اصالت کہ موطن اجال است و غیب الغیب حمل این صفات بطریق مؤاطاة است نہ بطریق اشتقاق، توان گفت "اللہ تعالیٰ علیم" و نمی توان گفت کہ "اللہ تعالیٰ عالم"۔ زیرا کہ در حمل اشتقاق از حصول مغایرہ چارہ نبود۔ و لو بالاعتبار و هو مفقود فی ذلک الموطن رأساً، اذ التغایر لایکون الا فی المراتب الظلیۃ، ولا ظلیۃ ثمة لانه فوق التعین الاول بمراحل، لان النسب ملحوظة بطریق الاجال فی ذلک التعین، ولا ملاحظۃ لشیء من الاشیاء بوجہ من الوجوہ فی ذلک الموطن، و در مرتبہ<sup>۱</sup> ظل۔ کہ تفصیل آن اجال است۔ حمل اشتقاق صادق است نہ حمل مؤاطاة، لیکن عینیت این صفات در آن مرتبہ<sup>۱</sup> فرع عینیت وجود است تعالیٰ کہ مبداء ہر خیر و کمال است و منشاء ہر حسن و جمال۔

و این فقیر در کتب و رسائل خود ہر جا نفی عینیت وجود کردہ است، مراد از آن وجود ظلی باید داشت کہ مصحح حمل اشتقاق است، و این وجود ظلی نیز مبداء آثار خارجیہ است، پس ماہیانے کہ بآن وجود متصف گردند در ہر مرتبہ<sup>۱</sup> از مراتب موجودات خارجیہ خواہند بود۔ فافہم فانه ینفعک فی کثیر من المواقع۔ پس صفات حقیقیہ نیز موجودات خارجیہ باشند و ممکنات نیز در خارج موجود ہوند، ہذا۔ ای فرزند! سر غامض، بشنو کہ کالات ذاتیہ در مرتبہ<sup>۱</sup>

۱ حقیقت L

حضرت ذات تعالیٰ و تقدس عین حضرت ذات است ، مثلاً صفت علم در آن موطن عین حضرت ذات است تعالیٰ ، و همچنین قدرت و ارادت و مائر صفات ، و ایضاً دران موطن حضرت ذات بتامہ علم است کہ همچنان بتامہ قدرت است نہ آنکہ بعض حضرت ذات علم است و بعض دیگر قدرت کہ تبعض و تجزی آن جا محال است ، و این کہالات کہ گویا منتزع از حضرت ذات تعالیٰ در مرتبہ<sup>۱</sup> حضرت علم تفصیل یافته است و تمیز پیدا کردہ - مع بقاء حضرة الذات تعالیٰ و تقدست علی تلک الصرافة الاجالیه الوجدانية ، بعد ازان ہیچ چیز دران موطن نہ مانده کہ درین تفصیل داخل نشدہ و متمیز<sup>۱</sup> نگشتہ بلکہ جمیع کہالات کہ ہر کدام ایشان عین ذات بودہ تعالیٰ در مرتبہ<sup>۲</sup> علم آمدہ است ، و این کہالات مفصلہ در مرتبہ<sup>۳</sup> ثانی وجود ظلی پیدا کردہ صفات نام یافتہ اند ، و قیام بحضرت ذات کہ اصل اینہاست پیدا کردہ اند - و اعیان ثابتہ نزد صاحب فصوص علیہ الرحمة<sup>۲</sup> عبارت از بہان کہالات مفصلہ است کہ در خانہ<sup>۳</sup> علم وجود علمی حاصل کردہ است ، و نزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند کہ ماواے ہر شر و نقص اند بان کہالات کہ در آنها منعکس گشتہ اند ، این سخن تفصیلے می طلبد ، بگوش ہوش باید شنید - ارشدک اللہ تعالیٰ - کہ عدم مقابل وجود است و نقیض اوست ، پس بالذات منشاء ہر شر و نقص باشد بلکہ عین ہر<sup>۳</sup>

1 LD<sub>1</sub> تمیز .

2 His real name was Muhammad, and Muhy-ad-Din Ibn al-'Arabi is his title. He was born in Andalusia in 560/1164-65. He settled at Damascus. He was an encyclopaedic writer and there are 400 books to his credit. *Fuṣūṣal-Hikam* and *Futūḥāt Makkiyah* are his monumental works. He promulgated the theory of pantheism (*Waḥdat al-Wujūd*). He passed away in 638/1240-41.

(See Nizāmi Badāyūni, *Qāmūs al-Mashāḥir* (Bādayūn, 1924) Vol. 1 p. 25.

3 LD<sub>1</sub> ہر عین .



شر و فساد بود ، چنانچه وجود در مرتبه<sup>۱</sup> اجال عین هر خیر و کمال است ، و چنانچه حضرت وجود در موطن اصل الاصل محمول بر ذات تعالی بطریق اشتقاق نیست ، عدم نیز که در مقابل آن وجود است محمول بر ماهیت عدمیه بطریق اشتقاق نیست ، دران مرتبه آن ماهیت را معدوم نمی توان گفت - بل هو عدم محض ، در مراتب تفصیل علمی که بان ماهیت عدمیه تعلق یافته است جزئیات آن ماهیت متصف بعدم می گردند<sup>۱</sup> و حمل اشتقاق در آنها راست می آید ، و مفهوم عدم که گویا منتزع<sup>۲</sup> ازان ماهیت اجالیه<sup>۳</sup> عدمیه است و کالظل است مر آن ماهیت را بر جمیع<sup>۳</sup> افراد مفصله<sup>۴</sup> آن بطریق اشتقاق حمل می یابد - کما سیجی<sup>۵</sup> ، و چون آن عدم در مرتبه<sup>۱</sup> اجال عین هر شر و فساد بوده و در علم الله سبحانه هر شرے از شرے دیگر جدا گشته و هر فسادے از فسادے<sup>۴</sup> دیگر امتیاز داشته - چنانکه در جانب وجود در مرتبه<sup>۱</sup> اجال حضرت وجود عین هر خیر و کمال بوده و در مرتبه<sup>۱</sup> تفصیل علمی هر کمالے از کمالے<sup>۵</sup> دیگر امتیاز یافته و هر خیرے از خیرے دیگر جدا گشته - پس هر کمال ازین کمالات وجودیه در هر نقصے ازین نقایص عدمیه که مقابل اوست در خانه<sup>۴</sup> علم منعکس گشته است ، و صور علمیه<sup>۵</sup> یکدیگر باهمدیگر مزجے پیدا کرده است ، و آن عدمات که عبارت از شرور و نقایص اند بان کمالات منعکسه که در مرتبه<sup>۱</sup> حضرت علم تفصیل علمی یافته اند ماهیات ممکنات اند ، غایة ما فی الباب : آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماهیات اند و آن کمالات همچو صور حاله در آن ، پس اعیان ثابته نزد این فقیر عبارت ازین عدمات و ازان کمالات است که بایکدیگر ممتزج گشته اند -

۱ . کردند LD<sub>1</sub>

۲ . منتزع LD<sub>1</sub>

۳ . جمع LD<sub>1</sub>

۴ . فساد LD<sub>1</sub>

۵ . کمال LD<sub>1</sub>

و قادر مختار جتل سلطانہ<sup>۱</sup> این ماہیات عدمیہ را با لوازم اینها و با کالات ظلال وجودیہ کہ درینها در حضرت علم منعکس گشته اند و ماہیات ممکنات نام یافته ہرگاہ خواست بان وجود ظلی منصبیہ گردانیدہ موجودات خارجیہ ساخت ، و مبداء آثار خارجیہ گردانید ، باید دانست کہ منصبیہ ساختن صور علمیہ را - کہ عبارت از اعیان ثابتہ<sup>۲</sup> ممکنات اند و ماہیات ایشان - نہ بان معنی است کہ صور علمیہ از خانہ<sup>۳</sup> علم برآمدہ وجود خارجی پیدا می کنند کہ آن محال است و مستلزم جہل - تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا - بلکہ بان معنی است کہ ممکنات در خارج بر طبق آن صور علمیہ وجودی پیدا کردہ اند ، و وراہ وجود علمی وجود خارجی موافق آن وجود علمی حاصل نمودہ در رنگ آنکہ استاد نجار در ذہن صورت سریر تصویر نمودہ در خارج اختراع آن نماید ، درین صورت آن صورت ذہنیہ<sup>۱</sup> سریر کہ در معنی ماہیت آن سریر است از خانہ<sup>۲</sup> علم آن نجار نہ برآمدہ است ، بلکہ در خارج آن سریر وجودی بر طبق آن صورت ذہنیہ پیدا کردہ است - فافہم -

بدان کہ بر عدمی بظلمے از ظلال کالات وجودیہ - کہ مقابل اوست و متعکس درو - منصبیہ گشتہ در خارج وجود ذہنی<sup>۱</sup> پیدا کردہ است بخلاف عدم صرف کہ باین ظلال متاثر نگشتہ<sup>۲</sup> است و رنگی نگرفتہ است ، چگونہ رنگی بگیرد کہ مقابل این ظلال نیست ؟ اگر مقابلہ دارد بحضرت وجود صرف دارد تعالیٰ و تقدس ، پس عارف تام المعرفت بحضرت وجود ترقی نمودہ در مقام عدم صرف نزول نماید ، و<sup>۳</sup> بتوسل او این عدم نیزبان حضرت انصبافی پیدا کردہ مزین می گردد

1 refers to the doctrine that the world, although externally existent, is, nevertheless, not absolutely real and coordinate with God's existence.

2 LD<sub>1</sub> گشتہ .

3 Add ed.

و مستحسن می شود ، این زمان جمیع مراتب اعدام آن عارف - کہ فی الحقیقت جمیع مراتب ذاتیہ<sup>۱</sup> اوست اجہالی و تفصیلی - حسن و خیریت پیدا کردہ است و کمال و جہال حاصل نموده است ، و این خیریت کہ در جمیع مراتب ذاتیہ سرایت نماید مخصوص باین چنین عارف است ، و غیر او را اگر خیریت سرایت نموده است یا مقصور است بر بعضی مراتب تفصیلیہ<sup>۲</sup> اعدام ذاتیہ<sup>۳</sup> او و یا در جمیع مراتب تفصیلی<sup>۴</sup> او دویده است - علی تفاوت الدرجات ، و این قسم اخیر نیز نادر الوجود است ، اما در مرتبہ<sup>۵</sup> اجہال عدم کہ عین ہر شر و نقص است ہیچ یکے<sup>۱</sup> از غیر آن عارف بوئے از خیریت نیافتہ است ، و رنگے از حسن پیدا نکرده ، پس ناچار شیطان آن عارف کہ بخیریت تام متصف گشتہ نیز حسن اسلام پیدا کند ، و نفس امارہ او مطمئنہ گشتہ از مولای خود راضی گردد ، ازین جاست کہ سید المرسلین علیہ و علیہم الصلوٰات و التسلیات فرمودہ "اسلم شیطانی" پس ہیچ غازی در غزا از وی سبقت نکند ، و مثل (وی) شیطان را دلالت بخیر نہ نماید ، سبحان اللہ ! معارفی کہ درین حقیر بے خواست بظہور مے آید ، اگر اکثرے جمع شدہ در تصویر آن کوشند<sup>۲</sup> معلوم نیست کہ میسر شود - مانا کہ حظ وافر ازین معارف نصیب حضرت مہدی موعود علیہ الرضوان خواهد بود -

اگر بادشہ بر در پیر زن

بیاید تو ای خواجہ سہلت<sup>۳</sup> مکن

فتبارک اللہ احسن الخالقین و الحمد للہ رب العالمین -

پس ذوات ممکنات عدمات باشند کہ ظلال کمالات وجودی در آنها

منعکس گشتہ مزین ساخته است ، پس ناچار ممکنات بالذات ماورائے<sup>۴</sup>

1 LD<sub>1</sub> add را .

3 AD<sub>1</sub> سہلت .

2 L کوشد D<sub>1</sub> ill.

4 LD<sub>1</sub> ماورائے .

بر شر و فساد. باشند<sup>۱</sup> و ملاذ بر سوء و نقص و<sup>۲</sup> بر خیر و کمال که در آنها تعبیه فرموده اند عاریتی است که از حضرت وجود که خیر محض است فائض شده است [آیه] کریمه: "ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسک"<sup>۳</sup> شاید این معنی است، و چون از فضل خداوندی جل سلطانہ این دید عاریت استیلاء یابد و کمالات خود را درست از آن طرف بیند خود را شر محض یابد، و نقص خالص داند، و هیچ کمالی در خود مشاهده نکند اگرچه بطریق انعکاس باشد، در رنگ آن شخص که برهنه بود و جامه<sup>۴</sup> عاریت در بر کرده باشد، این دید عاریت<sup>۴</sup> بروی کمال استیلاء یابد بر نهجی که درست جامه با را در تخیل بصاحبش بدهد برآئینه خود را بذوق برهنه یابد، اگرچه جامه<sup>۵</sup> عاریت داشته باشد صاحب این دید مشرف بمقام عبدیت می گردد که فوق جمیع کمالات ولایت است۔

این اجتماع خیر و شر<sup>۵</sup> و نقص و کمال که فی الحقیقت اجتماع وجود و عدم است از قبیل جمع نقیضین نیست که تو آن را محال دانی، زیرا که نقیض وجود صرف عدم صرف است، و این مراتب ظلیه چنانکه در جانب وجود از ذروة اصل بحضیض تنزلات نزول فرموده اند در جانب عدم نیز آن مراتب ظلیه از حضیض صرافت عدم ارتقاء نموده اند، اجتماع اینها در رنگ اجتماع عناصر متضاده است که صورت ضدیه<sup>۶</sup> بر کدام را منکسر ساخته جمع فرموده اند، فسبحان من جمع بین الظلمة والنور، اگر گفته شود که تو در بالا عدم صرف را نیز حکم بانصباع کرده بر وجود صرف که تقیض اوست پس اجتماع نقیضین پیدا شد، گویم که اجتماع نقیضین در یک محل محال است، اما قیام یک نقیض به نقیض دیگر و اتصاف یکی بدیگر محال نیست، چنانکه ارباب معقول

1 Ed. : LD<sub>1</sub> باشد .

3 Qur'an, IV : 69.

5 A شر و خیر .

2 Add. ed.

4 غایت D<sub>1</sub> ; عاریت L .

گفته اند که وجود معدوم است و اتصاف وجود بعدم محال نیست ، پس اگر عدم موجود شود و منصبج بوجود گردد چرا محال باشد ؟ اگر گویند که عدم از معقولات ثانویه است که منافی وجود خارجی است پس بوجود خارجی چگونه متصف گردد ؟ در جواب گویم که مفهوم عدم را از معقولات ثانویه گفته اند ، اما اگر فردی از افراد عدم متصف گردد بوجود چه فساد است ؟ چنانچه ارباب معقول در وجود گفته اند - به طریق اشکال - که وجود باید<sup>۱</sup> که عین ذات واجب الوجود تعالی و تقدس نه باشد - زیرا که وجود از معقولات ثانویه است که وجود خارجی نه دارد ، و ذات واجب الوجود تعالی و تقدس در خارج موجود است ، پس عین نه باشد ، و در جواب این گفته اند که مفهوم وجود از معقولات ثانویه است نه جزئیات او ، پس جزئی از جزئیات او منافی وجود خارجی نباشد و تواند بود که در خارج موجود بود -

سوال : از تحقیق سابق معلوم شد که وجود صفات حقیقه در مراتب ظلال است و در مرتبه<sup>۲</sup> اصل ایشان را وجودی حاصل نیست ، این سخن مخالف رای اهل حق است - شکر الله تعالی سعیم ، چه صفات را هیچ وقتی از ذات تعالی و تقدس جدا نمی دانند و ممتنع الانفکاک تصور می فرمایند ، جواب آنکه : ازین بیان جواز انفکاک لازم نمی آید ، زیرا که این ظل لازم آن اصل است ، فلا انفکاک ، غایه ما فی الباب : عارفی که قبله<sup>۳</sup> توجه<sup>۲</sup> [او] احدیت ذات است تعالی و تقدس و از اسماء و صفات هیچ ملحوظ او نیست در آن موطن برآئینه ذات را می یابد تعالی و از صفات هیچ ملحوظ او نمی شود - نه آنکه صفات در آن وقت حاصل نیستند ، پس انفکاک صفات از حضرت ذات تعالی و تقدس باعتبار ملاحظه<sup>۳</sup> عارف ثابت شد<sup>۳</sup> نه

۱ باید LD<sub>1</sub> .

۲ Add ed.

۳ نشد LD<sub>1</sub> .

باعتبار نفس امر تا به اهل سنت مخالف باشد - فافهم -  
 ازین بیان لایح گشت معنی قول "من عرف نفسه فقد عرف ربه" ،  
 زیرا که کسی که شناخت حقیقت خود را به شرارت و نقص و دانست  
 که هر خیر و کمال که در وی تعبیه کرده اند مستعار از حضرت واجب  
 الوجود است تعالی و تقدس پس ناچار حق را سبحانه بخیر و کمال و  
 حسن و جمال خواهد شناخت ، ازین تحقیقات واضح گشت معنی تاویلی  
 آیه کریمه : الله نور السموات والارض<sup>۱</sup> زیرا که مبین شد که ممکنات  
 با سرها عدمات اند که سراسر ظلمت و شرارت است ، و خیر و کمال  
 و حسن و جمال در اینها از حضرت وجود است که نفس ذات است  
 تعالی و تقدس و عین هر خیر و کمال ، پس ناچار نور آسمانها و زمینها  
 حضرت وجود باشد که حقیقت واجب است تعالی و تقدس ، و چون  
 این نور در آسمانها و به زمین بتوسط ظلال بوده است از برای رفع  
 وهم و ابهام که بے توسط فهمند تمثیلی از برای آن نور آورده -  
 حیث قال تعالی : "مثل نوره کمشکوۃ فیها مصباح المصباح فی  
 زجاجه"<sup>۲</sup> الی آخر الآیة الکریمه تا ثبوت وسائط فرماید ، و تفصیل  
 تاویل این آیه کریمه انشاء الله تعالی در جای دیگر ثبت خواهد یافت  
 که مجال سخن در آنجا بسیار است و این مکتوب گنجایش تفصیل آن  
 ندارد ، و آنکه گفتیم که معنی تاویلی آیه کریمه است زیرا که معنی  
 تفسیری مشروط به نقل و سماع است ، "من فسر القرآن برایه فقد کفر"  
 شنیده باشند و در تاویل مجرد احتمال کافی است بشرط آنکه مخالف کتاب و  
 سنت نه باشد -

پس مقرر شد که ذوات و اصول ممکنات عدمات است و صفات نقائص و  
 زوائل (ردائل؟) ایشان مقتضیات آن عدمات که بایجاد قادر مختار جل

<sup>۱</sup> Qur'an XXIV : 35.

<sup>۲</sup> Qur'an, XXIV : 35.

سلطانہ بوجود آمده اند و صفات کاملہ در ایشان مستعار از ظل کمالات حضرت وجود است تعالیٰ و تقدس کہ بطریق انعکاس ظہور یافته بایجاد قادر مختار جل سلطانہ نیز موجود شدہ اند ، و مصداق حسن و قبح اشیاء آن است کہ ہر چہ رو بہ آخرت دارد و برای آخرت معد است حسن است اگرچہ بظاہر مستحسن نہ نماید ، و ہر چہ رو بہ دنیا دارد و برای دنیا معد است قبیح است اگرچہ بظاہر حسن نماید ، و<sup>۱</sup> بحلاوت و طراوت ظاہر شود - کالمزخرقات الدنیویۃ ، ازین جااست کہ در شریعت مصطفویہ - علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام والتحبہ - منع فرمودہ اند از نظر کردن بہ میل و خواہش بحسن امارد و نساء اجنبیہ و مزخرقات دنییہ کہ این حسن و طراوت از مقتضیات عدم است کہ ماوای ہر شر و فساد است ، اگر منشاء این حسن و جمال کمالات وجودیہ می بود منع نمی فرمودند ، مگر ازین راہ کہ توجہ نمودن بظل باوجود اصل مستہجن است ، و این منع منع استحسانی است نہ وجوبی بخلاف منع سابق ، پس حسنی کہ در مظاهر جمیلہ<sup>۲</sup> دنیوی ظاہر و ہویدا است نہ از ظلال حسن اوست تعالیٰ ، بلکہ از لوازم عدم است کہ بواسطہ<sup>۱</sup> مجاور حسن حسنی در ظاہر پیدا کردہ است ، و فی الحقیقت قبیح و ناقص است ، در رنگ آنکہ زہر را بشکر غلاف سازند و نجاست را زراندود نمایند ، و آنکہ تجویز تمتعات نساء جمیلہ<sup>۲</sup> نکاحیہ و اماء<sup>۲</sup> فرمودہ است بواسطہ<sup>۱</sup> تحصیل اولاد و بقاء نسل است کہ مطلوب است در بقاء نظام عالم -

پس بعضی از صوفیہ کہ بہ مظاهر جمیلہ و نغبات مستحسنہ گرفتار اند بہ تخیل آنکہ این جمال و حسن مستعار از کمالات حضرت واجب الوجود است تعالیٰ و تقدس کہ درین مظاهر ظہور فرمودہ است - و این

1 Add A.

2 اماء جمیلہ A.

گرفتاری را نیک و مستحسن می انگارند بلکه راه وصول تصور می نمایند ، نزد این حقیر خلاف آن ثابت شده است ، چنانچه شمه<sup>۱</sup> از آن بالا مذکور شده است ، عجب کاریست ! بعضی ازینها در آن مطالب خود این قول را سند می آرند که گفته : ایاکم و المرءفان فیهم لو تا کون الله کلمه<sup>۲</sup> کون الله ایشان را در اشتباه می اندازد ، نمی دانند که این قول منافی طلب ایشان است و مؤید معرفت این درویش زیرا که کلمه<sup>۳</sup> تحذیر آورده است ، منع توجه بایشان نموده است ، و منشاء غلط را بیان فرموده که حسن ایشان مشابه حسن و جمال حق است سبحانه نه حسن او تا در غلط نیفتند ، قال علیه السلام والصلواة : ”ما الدنيا و الآخرة الا الضرتان ان رضیت احدها سخطت الاخری“ درین حدیث نیز تصریحی است به آنکه درمیان حسن و جمال اخروی و دنیوی نقاضت و مباحثت است ، و مقرر است که حسن دنیوی نامرضی باشد و حسن اخروی مرضی ، پس شر لازم حسن دنیوی باشد و خیر لازم حسن اخروی ، پس ناچار منشاء اول عدم بود و منشاء ثانی وجود ، آری ! بعضی از اشیاء هستند که یک وجه دنیا دارند و وجه دیگر به آخرت ، این اشیاء از وجه اولی<sup>۴</sup> قبیح اند و از وجه ثانی<sup>۵</sup> حسن ، و امتیاز درمیان این دو<sup>۶</sup> وجه و درمیان حسن و قبح هر کدام اینها مفوض بعلم شریعت است ، قال الله سبحانه : ”ما آتا کم الرسول فخذوه وما نهکم عنه فانتھوا“<sup>۷</sup> در خبر آمده<sup>۸</sup> است که از آن وقت که دنیا آفریده شده است حضرت حق سبحانه و تعالی بر وی نظر نه کرده است و مغضوبه<sup>۹</sup> حق است سبحانه ، این همه بواسطه<sup>۱۰</sup> قبح و شرارت و فساد اوست که از مقتضیات عدم است که ماوای هر شر و فساد است ، حسن و جمال دنیوی و حلاوت و طراوت آن کالمطروح فی الطریق اند و

1 L om.

3 Add ed.

5 Add L.

2 [Sic] feminine.

4 Qur'ān LIX : 7.



منظور نظر نیستند ، جہاں آخرت است کہ شایان نظر است و مرضی حق است سبحانہ ، قال اللہ سبحانہ شکایۃ عن حالہم : ”تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الاخرة“<sup>۱</sup> اللہم صغر الدنیا باعیننا و کبر الاخرة فی قلوبنا بحرمة من افتخر بالفقر و تجنب عن الغنی ، علیہ و علی آلہ الصلوات اتمہا و اکملہا ۔

و چون شیخ اجل شیخ محی الدین بن العربی نظر بر حقیقت شرارت و نقص و فساد اینها نینداخته است حقائق ممکنات را صور علمیه<sup>۲</sup> حق جل و علا داشته است ، کہ آن صور در مراتب حضرت ذات تعالیٰ و تقدس۔ کہ در خارج جز او موجود نمی داند۔ انعکاس پیدا کرده نمود خارجی حاصل کرده است ، و آن صور علمیه را غیر از صور شئون و صفات واجبی نہ دانسته است ، جل سلطانہ ، لاجرم حکم بوحدت وجود کرده است ، و وجود ممکنات را عین وجود واجب گفت ، تعالیٰ و تقدس۔ و شر و نقص را نسبتی گفته نفی شرارت مطلق و نقص محض کرده است ، ازین جا ست کہ ہیچ چیز<sup>۲</sup> را قبح بالذات نمی داند ، حتی کہ کفر و ضلالت نسبت بہ<sup>۳</sup> ایمان و ہدایت بد می داند نہ نسبت بذات<sup>۴</sup> خود کہ آن را عین خیر و صلاح می انگارد ، و نسبت بہ ارباب خود اینها را بہ استقامت حکم می نماید ، و آید کریمہ<sup>۵</sup> ”ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم“<sup>۵</sup> شاید این معنی می سازد ، آری ! ہر کہ حکم بوحدت وجود نماید از امثال این سخنان چرا تماشای فرماید ؟ آنچه بر این حقیر ظاہر ساخته اند آن است کہ ماہیات ممکنات عدمات اند با کمالات وجودیہ کہ در آنها منعکس گشته است و ممتزج شدہ ۔ کہا مر مفصلا ، واللہ سبحانہ یحق الحق و هو یهدی السبیل<sup>۶</sup> ۔

1 Qur'ān, VIII : 67.

2 Ed. : LD<sub>1</sub> خیر.

3 Add ed.

4 بذوات A.

5 Qur'ān, XI : 56.

6 E.g. Qur'ān, VIII : 7 ; XXXIII : 4.

ای فرزند! این علوم و معارف که بیچ یک از اهل الله بدان تکلم نه فرموده است - نه بصریح و نه باشارت - از اشرف معارف اند و اکمل علوم که بعد از هزار سال در منصب<sup>۱</sup> ظهور آمده و حقیقت واجب تعالی و تقدس و<sup>۱</sup> ممکنات را کما یمكن و یلیق بیان فرموده اند، نه مخالفت<sup>۲</sup> بکتاب و سنت دارند و نه مبائنت به اقوال اهل حق، مانا که مراد از دعائے نبوی علیه و علی آله الصلوٰة والسلام که گویا از برای تعلیم امت<sup>۳</sup> فرموده اند: "اللهم ارنا حقایق الاشیا کما هی"، این حقائق اند که در ضمن این علوم مبین گشته اند و مناسب مقام عبودیت اند، و بر نقص و ذل و انکسار که ملامت حال بندگی است دلالت دارند، بنده عاجز که خود را عین مولای قادر خود دارد<sup>۴</sup> چه لطائف دارد، از کمال بے ادبی خبر دهد<sup>۵</sup>، ای فرزند! این آن وقتی است که در امم سابقه درین طور وقتی که پر از ظلمت است پیغمبر اولوالعزم مبعوث می گشت، و احیاء شریعت جدیده می کرد، و درین امت که خیر الامم است، و پیغمبر ایشان خاتم الرسل علیه و علی آله الصلوٰات و التسلیات، علماء را مرتبه<sup>۱</sup> انبیای بنی اسرائیل داده اند و بوجود علماء از وجود انبیاء کفایت فرموده اند، لهذا بر سر هر مائت از علماء این امت مجددی تعیین می نمایند که احیاء شریعت فرماید - علی الخصوص بعد از مضمی الف که در امم سابقه وقت بعثت پیغمبر اولوالعزم است، و بر هر پیغمبری در آن وقت اکتفا نه نموده اند، درین طور وقت عالمی عارفی تام المعرفت درکار است که قائم مقام اولوالعزم امم سابقه باشد -

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید  
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد

1 Add ed., A add حقائق .

3 L است .

5 AL میدهد .

2 D<sub>1</sub> مخالف .

4 A داند .

ای فرزند! وجود صرف مقابل عدم صرف است و بالا گذشت که وجود صرف حقیقت واجب الوجود است تعالی و تقدس و عین بر خیر و کمال هر چند ملاحظه این عینیت هم - اگرچه بر سبیل اجمال باشد - در آن مؤطن گنجایش نه دارد که شائبه<sup>۱</sup> ظلیت دارد، و عدم صرف که مقابل آن وجود است آن عدم است که هیچ نسبتی و اضافتی با و راه نیافته است، و عین بر شر و نقص است - هر چند این عینیت<sup>۱</sup> نیز در آن جا نمی گنجد که بوی از اضافت دارد، و معلوم است که ظهور شی بر وجه اتم<sup>۲</sup> در مقابل حقیقی آن شی صورت بندد - .

و بضدھا تتبین الاشیاء

پس ناچار ظهور وجود صرف بر وجه اتم در مرات عدم صرف حاصل گردد - و مقرر است که نزول باندازه عروج است - پس کسی که عروج او به عنایة الله سبحانه و حضرت وجود صرف متحقق شود نزول او ناچار بعدم صرف که مقابل اوست خواهد بود، لیکن در وقت عروج آنجا استهلاک عارف است که جهل آنرا لازم است، و در وقت نزول به صحو متحقق است که مقام علم و معرفت است، درین مقام صحو او را به تجلی ذاتی که مبرا است از شائبه ظلیت و منزّه است از ملاحظه شئون و اعتبارات ذاتیه مشرف می سازند، و می دانانند که پیش ازین هر تجلی که حاصل شده بود در پرده ظلّی از ظلال اسماء و صفات و شئون و اعتبارات بود<sup>۳</sup> - هر چند عارف آن تجلی را بے ملاحظه اسماء و شئون داند و تجلی حضرت وجود صرف شمرد سبحان الله این عدم که ماوای<sup>۴</sup> بر شر و نقص است بواسطه<sup>۱</sup> ظهور تام حضرت وجود تعالی معنی حسن پیدا کرد و آن یافت که هیچ کس نیافت، قبح لذاته بواسطه حسن عارضی مستحسن گشت، نفس اماره انسانی که بالذات

۱ غیبت LD<sub>1</sub>

۳ بوده A

۲ LD<sub>1</sub> add که ; om. ed.

۴ ماورای LD<sub>1</sub>

بشرارت مائل است از همه مناسبت تمام<sup>۱</sup> به آن عدم دار - لهذا در تجلی خاص از همه فایق آمد<sup>۲</sup> و بر همه ترقی گزید<sup>۳</sup> -

که مستحق کرامت گناه کارانند

باید دانست که عارف تام المعرفت بعد از طے مقامات غروج و مراتب آن<sup>۴</sup> نزول فرماید و آئینه داری حضرت وجود نماید ، هر آئینه جمیع کمالات اسمائی و صفاتی در وے ظهور خواهد یافت ، و تفصیلاً همه را وا خواهد نمود با لطافتی که مقام اجال متضمن آن است که این دولت غیر او را میسر نیست ، و این آئینه داری لبایه است فاخر که بر قداو دوخته اند در خزینه حضرت علم هر چند این تفصیل صورت یافته است اما آن آئینه<sup>۵</sup> در مرتبه علم است و آئینه آن عارف در مرتبه خارج که در خارج جمیع کمالات را وا نموده است -

سوال : معنی مراتب عدم چیست ؟ و عدم را<sup>۶</sup> که لاشع محض است بکدام اعتبار مرآت وجود گفته اند ؟ جواب : عدم باعتبار خارج لاشع محض است ، اما در علم<sup>۷</sup> امتیاز می پیدا کرده است بلکه وجود علمی نیز حاصل کرده<sup>۸</sup> نزد مثبتان وجود ذہنی ، و او را مرآت وجود به آن اعتبار گفته اند که در مرتبه عدم هر چه از نقص و شرارت که ثابت شود از وجود که نقیض اوست لاجرم مسلوب خواهد بود ، و هر کمالی که در مرتبه عدم مسلوب گردد در حضرت وجود مثبت خواهد بود ، پس ناچار عدم سبب ظهور کمالات وجودی گشت ، و لامعنی للمراتبة الا هذا ، فافهم فانه ینفعک ، والله سبحانه الملهم -

ای فرزند ! این معارف که مسوده یافته است امید است که از الهامات رحمانی باشند که اصلاً شائبه وساوس شیطانی را در آن جا مجال

1 A تام.

3 A گزیده.

5 A آئینه داری.

7 LD add و.

2 A آمده.

4 A add.

6 Add AL.

8 A نموده.

نبود ، دلیل بر این معنی آن دارد کہ چون در صدد تحریر این علوم شد و ملتجی بہ جناب قدس خداوندی جل سلطانہ گشت دید کہ گویا ملائکہ کرام - علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ و السلام - از نواحی آن مقام دفع شیطان میکردند ، و نمی گذاشتند کہ در حوالی آن مکان بگردد۔  
واللہ سبحانہ اعلم بحقیقۃ الحال ، و چون اظہار نعم جلیلہ از اعظام محامد است بہ اظہار این نعم عظمیٰ جرأت نموده آمد ، امید است کہ از مظنہٴ عجب مبرا باشد ، چگونه عجب را گنجایش باشد کہ بعنایت اللہ سبحانہ نقص و شرارت ذاتی خود ہمہ وقت نصب عین است و کلمات ہمہ منسوب باو تعالی ؟

الحمد لله رب العالمین اولاً و آخراً ، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ دائماً و سرمداً و علی آلہ الکرام واصحابہ العظام ، والسلام علی سائر من اتبع الهدی والتزم متابعتہ المصطفیٰ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والتسلیٰت اتمہا و اکملہا۔

2. Letter No. 1. (Vol. II) written to 'Abd al-'Aziz Jawāpūrī :

بسم اللہ الرحمن الرحیم - الحمد لله الذی جعل الامکان مرآة للوجوب ، و صیر العدم مظهر الوجود و الوجوب ، و ان کانا<sup>1</sup> صفتی کمالہ<sup>2</sup> سبحانہ فهو تعالی وراہ<sup>3</sup> جمیع الاسماء و الصفات و وراہ جمیع الشئون و الاعتبارات و وراہ الظهور و البطون ، و وراہ البروز و الکیون و وراہ التجلیات و الظہورات ، و<sup>4</sup> وراہ المشاهدات و المکاشفات و وراہ کل محسوس و معقول ، و وراہ کل موهوم و متخیل ، فهو سبحانہ وراہ الوراہ ثم وراہ الوراہ ثم وراہ الوراہ :

1 کان (marg.) : کانا L

2 کمال لہ A

3 رائہا ہل وراہ A

4 و وراہ کل موصول A

چہ گویم با تو از مرغی نشانه  
 کہ با عنقا بود ہم آشیانہ  
 ز عنقا ہست نامی پیش مردم  
 ز مرغ من بود آن نام ہم گم

فلا یصل حمد حامد الی جناب قدم ذاته بل منتهی جمیع الحامدون .  
 مرادقات عزتہ فهو الذی اثنی علی نفسه و حمد ذاته بذاتہ ، فهو سبحانه  
 الحامد و المحمود ، و ما سواہ عاجز عن اداء الحمد المقصود ، کیف و قد  
 عجز عن حمده سبحانه من ہو حامل لواء الحمد یوم القيامة تحتہ  
 آدم و من<sup>۱</sup> دونہ و ہو افضل البرایا و اکملہم ظہورا و اقربہم منزلة و  
 اجمعہم کمالا و اشملہم جلالا و اتمہم بدرا و ارفعہم قدرا و اعظمہم  
 ابہة و شرفا و اقومہم دینا و اعدلہم ملة و اکرمہم حسبا و اشرفہم  
 نسبا و اعرفہم بیتا لولاه لما خلق اللہ سبحانہ الخلق و لما اظہر الربوبیة  
 و کان نبیا و آدم بین الہاء و الطین و اذا کان یوم القيامة کان ہو امام  
 النبیین و خطیبہم و صاحب شفاعتہم الذی قال نحن الاخرون و نحن  
 السابقون یوم القيامة و انی قائل قولا غیر فخر و انا حبیب اللہ و انا  
 خاتم النبیین - ولا فخر ، و انا اول الناس خروجا اذا بعثوا ، انا قائدہم  
 اذا و قدوا و انا خطیبہم اذا انصتوا<sup>۲</sup> و انا مستشفعہم اذا حبسوا ، و  
 انا مبشرہم اذا یشوا<sup>۳</sup> و المفاتیح یومئذ بیدی :

در قافلہ کہ اوست دائم نرسم

این بس کہ رسد ز دور بانگ جرسم

صلوات اللہ سبحانہ و تسلیاتہ تعالیٰ و تحیاتہ عز شانہ و برکاتہ جل  
 برہانہ علیہ و علی جمیع الخواتم، من النبیین و المرسلین و الملائکتہ  
 المقربین و علی اہل الطاعة اجمعین صلواتہ و سلاما و تحیة برکة ہو لها

<sup>۱</sup> A add ہو .

<sup>۳</sup> A add الكرامة .

<sup>۲</sup> L نصتوا .

اہل و ہم لها اہل کما ذکرہ الذاکرون و کما غفل عن ذکرہ الغافلون۔  
و بعد الحمد و الصلوٰۃ و تبلیغ الدعوات و ارسال التحیات نمودہ  
می آید کہ صحیفہ شریفہ کہ نام زد این فقیر ساختہ بودند اخوی  
اعزی شیخ محمد طاہر<sup>۱</sup> رسانیدند ، و خوش وقت ساختند۔ چون متضمن  
حقائق و معارف ارباب کشف و شہود بود فرحت بر فرحت افزود ،  
جزاکم اللہ<sup>۲</sup> سبحانہ ، فقیر نیز موافقت صحیفہ<sup>۳</sup> ایشان نمودہ از اذواق و  
مذاق این طائفہ علیہ سخن در میان آورده بہ چند کلمہ مصدع گشت۔  
مخدوما ! معلوم شریف است کہ وجود مبدا بر خیر و کمال است و  
عدم منشأ بر نقص و شرارت<sup>۴</sup> ، پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل  
سلطانہ و عدم نصیب ممکن بود تا ہمہ خیر و کمال عائد باو باشد  
تعالی<sup>۵</sup> و ہمہ شر و نقص راجع باین ، ممکن را وجود ثابت کردن و  
خیر و کمال باو داشتن فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک  
و ملک حق جل سلطانہ ، و همچنین ممکن را عین واجب گفتن۔ تعالی  
شانہ۔ و صفات و افعال او را عین صفات و افعال او تعالی ساختن  
سوء ادب است و الحاد است در اسماء و صفات او تعالی ، کناس  
خسیم را<sup>۵</sup> کہ بنقص و خبث ذاتی متسم است چہ مجال کہ خود را  
عین سلطان عظیم الشان کہ منشأ خیرات و کمالات است تصور نماید ؟  
و صفات و افعال ذمیمہ<sup>۶</sup> خود را عین صفات و افعال جمیلہ<sup>۷</sup> او توہم

<sup>1</sup> Shaikh Muhammad Tahir was a prominent *Khilifah* of the Mujaddid. After completing his studies he became the spiritual disciple of Shāh Sikandar in the Qādīriyah order. Subsequently he perfected his spiritual knowledge under the Mujaddid. He concentrated on Lahore for his reformatory efforts and preaching Islam. His library and *Madrasah* were famous in Lahore. He breathed his last in 426/1030 and was buried at Lahore. (See Naqshbandī, Muhammad Hasan, *Hālāt-i-Mashāikh-i-Naqshbandī*, (Lahore, N.D) pp. 363-68.

<sup>2</sup> A add خیرا .

<sup>4</sup> L om.

<sup>3</sup> A add و زوال .

<sup>5</sup> Add ed.

کند ؟ علمای ظواهر ممکن را وجود ثابت کرده اند و وجود واجب تعالی و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشته اند ، غایه ما فی الباب : بنا بر قضیه تشکیک<sup>۱</sup> وجود واجب را تعالی اولی و اقدم گفته اند ، این معنی موجب تشریک ممکن است به واجب تعالی در کمالات و فضائل که از وجود ناشی گشته اند - تعالی الله عن ذالک علوا کبیرا - در حدیث قدسی آمده : "الکبریاء ردائی و العظمة ازاری" - اگر علمای ظواهر ازین دقیقه آگاه می گشتند هرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند ، و خیر و کمال که مخصوص به آن حضرت است - جل و علا - باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند ، ربنا لا تؤاخذنا ان لسینا او اخطانا -

اکثر صوفیه - علی الخصوص متأخران ایشان - ممکن را عین واجب تعالی دانسته اند ، و صفات و افعال آن را عین صفات و افعال او تعالی انگاشته می گویند :

همسایه و همنشین و همره همه اوست  
در دلق گدا و اطلس شه همه اوست  
در انجمن فرق و نهان خانه جمع  
بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

این بزرگواران از تشریک وجود هر<sup>۲</sup> چند تنزه نموده اند و از اثنینیت گریخته ، اما غیر وجود را وجود یافته اند و نقائص را کمالات گفته می گویند در هیچ چیز شرارت و نقص ذاتی نیست ، اگر هست نسبی و اضافی است : سم قاتل نسبت به انسان شرارت دارد که مزیل حیات اوست و نسبت به حیوانی<sup>۳</sup> که در آن سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع ، مقتدای ایشان درین امر کشف و شهود است هر قدر

1 L puts these words before the beginning with. : غایه . . . تشکیک 1  
above. علمای ظواهر

2 AL put before هر چند 2 . حیوان A 3 . از تشریک وجود



کہ ظاہر ساخته اند دریافتہ اند ، اللهم ارنا حقائق الاشیاء کما ہی ، درین باب آنچه بر فقیر ظاہر ساخته اند بہ تفصیل و امی نماید ، اول مذهب شیخ محی الدین ابن العربی کہ امام و مقتداے متاخران صوفیہ است درین مسئلہ بیان می کند ، بعد ازان آنچه مکشوف گشته است در تحریر می آرد تا فرق درمیان دو مذهب بر وجہ اتم حاصل گردد ، و از دقت یکے بدیگرے خلط نہ شد ۔

شیخ محی الدین ابن العربی<sup>1</sup> و تابعان<sup>2</sup> او میفرمایند کہ اسماء و صفات واجبی - جل و علا - عین ذات واجب اند ، تعالی و تقدس ، و ہمچنین عین یکدیگر اند ، مثلاً علم و قدرت ، چنانچہ عین ذات اند تعالی عین یکدیگر اند نیز ، پس در آن موطن بہ<sup>3</sup> ہیچ اسم و رسم تعدد و تکرر نباشد و تمایز و تباین نبود ، غایت ما فی الباب : آن اسماء و صفات و شئون و اعتبارات در حضرت علم<sup>4</sup> تمایز و تباین پیدا کردہ اند ۔ اجمالاً و تفصیلاً ، اگر تمیز اجالی است معبر بہ تعین اول است و اگر تفصیلی است مسمی بہ تعین ثانی ، تعین اول را وحدت می نامند و آن را حقیقت مجددی می دانند ، و تعین ثانی را واحدیت می گویند و حقائق مائر ممکنات می انگارند ، و این حقائق ممکنات را اعیان ثابتہ می دانند ، این<sup>5</sup> دو تعین علمی کہ وحدت و واحدیت<sup>6</sup> اند در مرتبہ<sup>7</sup> و جوب اثبات می نمایند ۔ می گویند کہ این اعیان بوی از وجود خارجی نیافتہ اند ، و در خارج غیر احدیت مجرہ ہیچ موجودے نیست ، و این کثرت کہ در خارج می نماید عکس آن اعیان ثابتہ است کہ در مرات ظاہر وجود کہ جز او در خارج موجودے نیست منعکس گشته است ، و وجود تخیلی پیدا کردہ ، در رنگ آنکہ در مرات صورت شخصے<sup>7</sup>

1 A om. : ابن عربی . L om.

2 متابعان A .

3 در L .

4 عالم L .

5 A has و این .

6 احدیت L .

7 شخص L .

منعکس گردد و وجود تخیلی در مرآت پیدا کند ، این عکس را وجودی جز در تخیل ثابت نیست ، و در مرآت امری<sup>۱</sup> حلول نکرده است ، و در روی آن مرآت چیزے منتقش نگشته ، اگر انتقال است در تخیل است که در روی مرآت متوهم شده<sup>۲</sup> این متخیل و متوهم چون صنع خداوندی است جل سلطانه که اتفاق تمام دارد برفع وهم و تخیل مرتفع نگردد ، و ثواب و عذاب ابدی بر آن مترتب<sup>۳</sup> باشد ، این کثرت<sup>۴</sup> که در خارج نمودے پیدا کرده است به سه قسم منقسم است ، قسم اول تعین روحی است ، و قسم دوم تعین مثالی ، و قسم سوم تعین جسدی که به شهادت تعلق دارد ، این سه تعین را تعینات خارجیہ می گویند و در مرتبہ<sup>۵</sup> امکان اثبات می نمایند ، تنزلات خمسہ عبارت ازین تعینات پنجگانه است ، و این تنزلات خمسہ را حضرات خمس نیز گویند -

و<sup>۵</sup> چون در علم و خارج غیر<sup>۶</sup> از ذات واجب<sup>۷</sup> تعالی و غیر از اسما و صفات واجبی جل سلطانها که عین ذاتند تعالی و تقدس نزد ایشان ثابت نہ شده است و صورت علمیه را عین ذی<sup>۸</sup> صورت دانسته اند نہ شبیح و مثال آن و همچنین صورت منعکسه<sup>۹</sup> اعیان ثابته را کہ در مرآت ظاهر وجود نمودے پیدا کرده است عین آن اعیان تصور کرده اند نہ شبه آن ، ناچار حکم به اتحاد نموده اند و ”ہمہ اوست“ گفته - این است بیان مذهب شیخ محی الدین ابن العربی در مسئلہ وحدت وجود بوجه اجال ، ہمین علوم اند و امثال این علوم کہ شیخ آنها را مخصوص بخاتم الولايت می داند ، و می گوید کہ خاتم النبوت این علوم را از خاتم الولايت اخذ می نماید ، و شراح فصوص در توجیہ آن

۱ روی L : (وی marg.) A

۳ مرتب L

۵ چون علم خارج AL

۷ واجب ست L

۲ شد L

۴ کثرت LA (marg.)

۶ بجز A

۸ این L

تکلفات می نمایند ، بالجمله پیش از شیخ ہیچ یکے ازین طائفہ باین علوم و اسرار زبان نہ کشادہ است و این حدیث را برین<sup>۱</sup> نہج بیان نہ نموده ، ہر چند سخنان توحید و اتحاد در غلبات سکر از ایشان بظہور آمدہ اند و ”انا الحق“ و ”سبحانی“ گفتہ اند ، اما وجہ اتحاد را معلوم نہ ساختہ اند و منشأ توحید را در نیافتہ ، پس شیخ برہان متقدمان این طائفہ آمدہ و حجت متاخرین<sup>۲</sup> ایشان گشتہ ، مع ذلک دقائق کثیرہ درین مسئلہ مختلفہ مانده است و اسرار غامضہ درین باب برمنصب<sup>۳</sup> ظہور نیامدہ کہ فقیر باظہار آن توفیق یافتہ است و بہ تحریر آن<sup>۳</sup> مبشر گشتہ ، و اللہ یحق الحق و ہو یهدی السبیل -

مخدوما ! صفات ثمانیہ<sup>۴</sup> واجب الوجود تعالی و تقدس کہ نزد اہل حق - شکر اللہ تعالی سعیم - در خارج موجود اند ناچار در خارج از ذات تعالی و تقدس متمیز باشند بتمیزے کہ از قسم بے چونی و بے چگونگی بود ، و همچنین این صفات از یکدیگر متمیز اند بتمیز بے چونی ، بلکہ تمیز چون<sup>۴</sup> در مرتبہ<sup>۵</sup> حضرت ذات تعالی و تقدس نیز ثابت است - لانه الواسع بالوسع<sup>۵</sup> المجهول کیفیة ، و تمیزی کہ فراخور فہم و ادراک ما باشد از آن جناب قدس مسلوب است ، چہ تبعض و تجزی در آنجا متصور نیست ، و تحلیل و ترکیب را دران حضرت جل سلطانہ بار نہ و حالیت و محلیت را گنجائش نہ ، بالجمله آنچه از صفات و اعراض ممکن است از آن جناب قدس مسلوب است ، لیس کملہ شی ، لا فی الذات و لا فی الصفات و لا فی الاعدال ، باوجود این تمیز بے چونی و وسعت بے کیفی اسماء و صفات واجبی جل سلطانہا در خانہ<sup>۵</sup> علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند ، و منعکس گشتہ ، و ہر اسم و صفت متمیزہ را مقابلے است در مرتبہ<sup>۵</sup> عدم و نقیضے است در آن موطن ،

۱ L بدین .

۲ متاخران A .

۳ L om.

۴ بے چونی A .

۵ AL بالوسع

مثلاً صفت علم را در مرتبه<sup>۱</sup> عدم مقابل است و نقیضه است<sup>۱</sup> که عدم علم باشد که معبر به جهل است ، و صفت قدرت را مقابل است عجز که مقابل<sup>۲</sup> قدرت باشد ، علی هذا القیاس ، و ان عدمات مقابل<sup>۳</sup> نیز در علم واجبی جل شانہ تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و مرایای اسماء و صفات مقابل<sup>۴</sup> خود گشته ، و بجالی ظهور عکوس آنها شده .

نزد فقیر آن عدمات با آن عکوس اسماء و صفات حقائق ممکنات اند ، غایه ما فی الباب : آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماهیات اند و آن عکوس همچون صور حاله دران مواد ، پس حقائق ممکنات نزد شیخ محی الدین بهان اسماء و صفات متمیزه اند در مرتبه<sup>۵</sup> علم ، و نزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند که نقائص اسماء و صفات اند با عکوس اسماء و صفات که در مرایای آن عدمات در خانه<sup>۶</sup> علم ظاهر گشته و با یکدیگر ممتزج شده ، و قادر مختار جل سلطانه پرگاه خواست<sup>۷</sup> ماهیت را از آن ماهیات ممتزجه بوجود ظلی - که پرتوے است از حضرت وجود<sup>۸</sup> متصف گردانیده موجود خارجی ساخت<sup>۹</sup> - بالجمله پرتوے از حضرت وجود بر این<sup>۱۰</sup> ماهیت ممتزجه انداخته او را<sup>۱۱</sup> مبدا آثار خارجیہ گردانید پس وجود ممکن در علم و در خارج - در رنگ سائر صفات او - پرتوے است از حضرت وجود و از کمالات تابعه<sup>۱۲</sup> او ، مثلاً<sup>۱۳</sup> علم ممکن پرتوے است از علم واجب تعالی و تقدس و ظلّی است از آن که در مقابل خود منعکس گشته است ، و قدرت ممکن نیز ظلّی است که در عجز که مقابل اوست منعکس شده ، و همچنین وجود ممکن ظلّی است از حضرت وجود که در<sup>۱۴</sup> مراتب عدم که مقابل<sup>۱۵</sup> اوست منعکس گشته است -

1 AL om .

3 AL متقابلہ .

5 L add کہ .

7 A (marg.) L ساخته .

9 Add ed.

11 L om.

12 کہ مقابلہ L : کہ در مقابل A ; ed. کہ مقابل 12

2 AL عدم .

4 AL متقابلہ .

6 L add بریں .

8 L add باین .

10 L مثل .

نیاوردم از خالہ چیزے نخست

تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

لیکن نزد فقیر ظل شے عین شے نیست بلکہ شبیحے است و مثال آن شے ، و حمل یکے بر دیگرے ممتنع است ، پس نزد فقیر ممکن عین واجب<sup>1</sup> ثابت نبود چه حقیقت ممکن عدم است ، و عکسے کہ از اسماء و صفات<sup>2</sup> در آن<sup>3</sup> منعکس گشته است شبیح و مثال آن اسماء و صفات است ، نہ عین آنها ، پس ”ہمہ اوست“<sup>4</sup> درست نباشد بلکہ ”ہمہ از اوست“۔ چه انچه ذاتی ممکن است عدم است کہ شرارت و نقص و خبث را منشاء است ، و ہر چه از جنس کہالات در ممکن پیدا است ۔ از وجود و توابع آن ۔ ہمہ استفاد از آن حضرت است ، جل سلطانہ ۔ و ہزتوے است از کہالات ذاتیہ<sup>5</sup> او سبحانہ ، پس ناچار او تعالیٰ نور آسمانها و زمین باشد ، و ماورای او سبحانہ ہمہ ظلمت بود ، و کیف و العدم فوق جمیع الظلمات ، تحقیق این مبحث ۔ کہا ینبغی ۔ در مکتوبے کہ بنام فرزندہی اعظمی مرحومی در بیان حقیقت وجود و تحقیق ماہیات ممکنات نوشته است طلب فرمایند ۔

پس عالم با سرہا<sup>6</sup> نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء و صفات است کہ در خانہ<sup>6</sup> علم تمیز پیدا کردہ در مرآت ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است ، و نزد فقیر عالم عبارت از عدمات است کہ اسماء و صفات واجبی جل سلطانها در خانہ<sup>6</sup> علم در آنها<sup>6</sup> منعکس گشته اند ، و در خارج بایجاد حق سبحانہ آن عدمات با آن عکوس بوجود ظلی موجود شدہ ، پس در عالم خبث ذاتی پیدا شد و شرارت جبلی ظاہر گشت ، و خیر و کمال ہمہ عائد بجناب قدس او شد ۔ جل و علا ،

1 A add میباشد و حمل در میان ممکن و واجب

2 A add است ۔

3 A add عدم ۔

4 A add گفتن ۔

5 Sic feminine.

6 L آنجا ۔

(آیہ) کریمہ<sup>۱</sup> ”ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسک“<sup>۱</sup> مؤید این معرفت است ، و الله سبحانه الملهم -

پس ازین تحقیق معلوم گشت کہ عالم در خارج موجود است بوجود ظلی - چنانچہ حضرت حق سبحانه در خارج موجود است بوجود اصلی ، بل بذاتہ ، غایۃ ما فی الباب : این خارج نیز ظل بہان خارج است در رنگ وجود و صفات ، پس عالم را عین حق جل و علا سلطانہ نمیتوان گفت ، و حمل یکے بر دیگرے جائز نباشد ، ظل شخص را عین شخص نمیتوان گفت - لوجود التغایر بینہا فی الخارج لان الاثنین متغایران ، و اگر کسی ظل شخص را عین شخص گوید بر سبیل تسامح و تجاوز خواهد بود کہ خارج از مبحث است ، اگر گویند کہ شیخ محی الدین و تابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالیٰ پس فرق چہ بود ؟ گویم کہ ایشان وجود آن ظل را جز در وہم نمی انگارند ، و بویے از وجود خارجی در حق آن تجویز نمی نمایند ، بالجملہ کثرت مہومہ را بظل وحدت موجودہ تعبیر می نمایند ، و در خارج موجود واحد را می دانند تعالیٰ ، شتان مابینہا ، پس<sup>۲</sup> منشأ حمل ظل بر اصل و عدم آن حمل اثبات وجود خارجی گشت مرظل را و عدم اثبات آن وجود<sup>۲</sup> - ایشانان چون ظل<sup>۳</sup> را وجود خارجی اثبات نمی نمایند ، ناچار بر اصل محمول میسازند ، و ابن فقیر چون ظل را در خارج موجود می داند بحمل مبادرت نمی نماید ، در نفی وجود اصلی از ظل فقیر و ایشانان شریک اند و در اثبات وجود ظلی نیز متفق ، لیکن این فقیر وجود ظلی در خارج اثبات می نماید ، و ایشانان وجود ظلی را در وہم و تخیل می انگارند ، و در خارج جز احدیت مجرہ را موجود نمی دانند ، و صفات

1 Qur'ān : IV : 79.

2 پس منشأ : the sentence should be understood as پس . . . آن وجود  
حمل ظل بر اصل عدم اثبات وجود خارجی گشت مرظل را و منشأ عدم آن  
حمل اثبات آن وجود -

3 L add وجود .

ثمانيه را که بآراء اهل سنت و جماعت رضی الله تعالی عنهم وجود اینها در خارج ثابت شده است - نیز جز<sup>۱</sup> در علم اثبات نمی کنند ، علمای ظواهر و ایشانان رضی الله تعالی عنهم دو طرف اقتصاد<sup>۲</sup> را اختیار فرموده اند ، و حق متوسط نصیب این فقیر بوده که بآن موفق گشته ، اگر ایشانان نیز این خارج را ظل آن خارج می یافتند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند ، و بر وهم و تخیل اقتضار نمی فرمودند ، و انکار از وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمی کردند ، و اگر علماء نیز<sup>۳</sup> آگاه می گشتند هرگز ممکن را وجود اصلی ثابت<sup>۴</sup> نمی کردند و بر وجود<sup>۵</sup> ظلی اکتفا می نمودند ، و آنچه فقیر در بعضی مکتوبات نوشته است که اطلاق وجود بر ممکن به طریق حقیقت است نه به طریق مجاز منافی این تحقیق نیست ، زیرا که ممکن در خارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نه برسبیل توهم و تخیل - کما زعموا -

سوال : صاحب فتوحات مکیه اعیان ثابته را برزخ گفته است بین الوجود و العدم ، پس عدم بطور او نیز داخل حقایق ممکنات گشت ، پس فرق درمیان این<sup>۶</sup> تحقیق و آن قول چه بود<sup>۷</sup> ؟ جواب : برزخ به این اعتبار گفته است که صور علمیه را دو رو است ، رونئی است که بوجود دارد بواسطه<sup>۸</sup> ثبوت علمی ، و رونئی است که بعدم دارد بواسطه<sup>۹</sup> عدم<sup>۸</sup> خارجی - لان الاعیان ما شمت رائحة من الوجود الخارجه عنده ، و عدمی که درین تحقیق اندراج یافته است حقیقت دیگر دارد ، و همچنین<sup>۹</sup> آنچه در عبارات بعضی اعزه که اطلاق عدم بر ممکن رفته است مراد ازان معدوم خارجی است نه عدمی که بالا تحقیق یافته<sup>۱۰</sup> ،

1 L om.

2 L . اقتضار .

3 A add سر .

4 A . اثبات .

5 A . وجود .

6 L om.

7 A . خواهد بود .

8 L om.

9 The structure of the sentence, as it stands, is questionable; probably آنچه or که should be omitted.

10 A add است .

و او تعالیٰ ازان اسماء و صفات کہ در علم تفصیل و تمیز یافته اند و در مرایایے عدماۃ منعکس گشته حقائق ممکنات شدہ اند۔ و راء و راست ، پس با عالم او را سبحانہ بہ ہیچ وجہ مناسبت نہ باشد ، ”ان الله لغنی عن العالمین“<sup>1</sup> او را سبحانہ با عالم عین و متحد ساختن۔ بلکہ نسبت دادن۔ بر این فقیر بسیار گران است :

آن ایشانند و من چنینم یا رب!

سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین والسلام علیکم و علی من لدیکم۔

3. Letter No. 260 (Vol. I) written to Muhammad Sadiq his eldest son :

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمین و الصلوٰۃ و السلام علی سید المرسلین و علیہ و علیہم و علی آلہ و اصحابہ الطیبین الطاہرین ، بدان ای فرزند! اسعدک الله تعالیٰ و سبحانہ کہ پنجگانہ عالم امر۔ قلب و روح و سر و خفی و اخفی۔ کہ اجزای عالم صغیر انسانی است اصول اینها در عالم کبیر است ، در رنگ آنکہ<sup>2</sup> عناصر اربعہ کہ اجزای انسان است اصول خود در عالم کبیر دارد و ظہور آن اصول<sup>3</sup> پنجگانہ فوق العرش است کہ بہ لامکانیت موصوف است ، ازین جا است کہ عالم امر را لامکانی گویند ، و دائرۃ امکان۔ چہ خلق و چہ امر و چہ صغیر و چہ کبیر۔ بہ نہایت این اصول تمام شود ، و امتزاج عدم بوجود۔ کہ منشاء امکان است۔ درین موطن منتهی گردد ، و چون مالک رشید بھدی المشرب پنجگانہ عالم امر را بہ ترتیب طی کرده سیر در اصول اینها۔

1 Qur'ān, xxix : 6

2 Add ed.

3 ed. : ALD<sub>1</sub> transpose.



کہ در عالم کبیر است - فرماید و بہ<sup>۱</sup> بلند فطرتی - بلکہ بہ محض فضل ایزدی جل شانہ - آن ہمہ را بہ ترتیب و تفصیل طے کردہ بہ نقطہ<sup>۲</sup> آخر آن برسد ، ہر آئینہ دائرہ امکان را بہ سیر الی اللہ تمام کردہ باشد ، و اطلاق اسم فنا بر خود حاصل کردہ شروع در ولایت صغریٰ - کہ ولایت اولیا است - نمودہ بود ، و بعد از آن اگر سیر در ظلال اسماء و جوبی تعالت و تقدست - کہ فی الحقیقت آن ظلال اصول این پنجگانہ عالم کبیر است و شائبہ<sup>۲</sup> عدم آن جا راہ نیافتہ - واقع شود و آن ہمہ را بفضل خداوندی جل سلطانہ بطریق سیر فی اللہ طے کردہ بہ نہایت آن برسد دائرہ ظلال اسماء و جوبی را نیز تمام کردہ باشد ، و وصول بہ مرتبہ<sup>۳</sup> اسماء و صفات واجبی جل سلطانہ حاصل نمودہ بود ، نہایت عروج ولایت صغریٰ تا این جا است ، درین موطن شروعی در حقیقت فنا متحقق می گردد ، و قدمی در بدایت ولایت کبریٰ - کہ ولایت انبیاء است علیہم الصلوٰت و التسلیٰت - نہادہ می آید -

باید دانست کہ این دائرہ ظل متضمن مبادی تعینات خلایق است - سوای انبیاء کرام و ملائکہ<sup>۳</sup> عظام علیہم الصلوٰت و السلام ، و ظل ہر اسم مبداء تعین شخصی است از اشخاص ، حتی کہ مبداء تعین حضرت صدیق کہ افضل بشر<sup>۳</sup> است بعد از انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیٰت نقطہ<sup>۲</sup> فوق این دائرہ است ، و آنکہ گفتہ اند کہ چون مالک بہ اسمی کہ مبداء تعین اوست ہرمد سیر الی اللہ را تمام کردہ باشد مراد از آن اسم ظل اسم الہی جل شانہ باید داشت و جزئی از جزئیات آن اسم نہ اصل آن اسم ، و این دائرہ ظل فی الحقیقت تفصیل مرتبہ<sup>۳</sup> اسماء و صفات است ، مثلاً علم صفتی است حقیقی کہ جزئیات دارد ، تفصیل آن جزئیات ظلال آن صفت است کہ بہ اجہال مناسبت دارد ، و ہر جزئی

۱ ہر .

۲ In letter No. 257 (Vol. 1) these are described as being intermediate (برزخ) between the necessary and the contingent.

۳ افضل البشر .

آن صفت حقیقت شخصی<sup>۱</sup> است از اشخاص - غیر از انبیاء کرام و ملائکه عظام علیهم الصلوات و السلام ، و مبادی تعینات انبیاء و ملائکه اصول این ظلال است - یعنی کلیات این جزئیات مفصله ، مثلاً صفة العلم و صفة القدرة و صفة الارادة و غیرها ، و بسیاری از اشخاص در یک صفت که مبداء تعین است شرکت دارند به اعتبارات مختلفه ، مثلاً مبداء تعین خاتم الرسل شان العلم است ، و بهان صفة العلم به اعتباری مبداء تعین حضرت ابراهیم است علی نبینا و علیه الصلوات والتسلیات ، و نیز آن صفت به اعتباری مبداء تعین حضرت نوح است علی نبینا و علیه<sup>۲</sup> الصلوات والتسلیات و تعین این اعتبارات در مکتوب<sup>۳</sup> خواجه مجد اشرف ذکر یافته است -

و آنکه بعضی از مشایخ گفته اند که حقیقت مهدی تعین اول است که حضرت اجال است و مسمی است به وحدت مراد ایشان - آنچه بر فقیر ظاهر ساخته اند ، والله سبحانه اعلم ، مرکز همین دائره ظل است ، این دائره ظل را تعین اول انگاشته اند و مرکز او را اجال دانسته بوحدت نامیده اند ، و تفصیل آن مرکز را که محیط این دائره است - واحدیت گمان برده اند ، و مقام فوق دائره ظل را - که دائره اسماء و صفات است ذات بی چون - که مبرا است از تعین - تصور نموده اند<sup>۴</sup> نه این چنین است ، بلکه گویم که مرکز این دائره ظل مرکز دائره فوق است که اصل اوست و مسمی است بدائره اسماء و صفات و شئون و اعتبارات ، فی الحقیقت حقیقت مهدی مرکز این دائره اصل است که اجال اسماء و شئون است ، و تفصیل اسماء و صفات درین دائره مرتبه واحدیت است ، و اطلاق وحدت و واحدیت<sup>۵</sup> در مرتبه ظلال اسماء

1 Ed. : LD<sub>1</sub> شخص .

3 Letter No. 251, Vol 1.

5 Ed. : LD<sub>1</sub> احدیت .

2 Ed. : LD<sub>1</sub> علیهم .

4 L om.

نمودن مبنی بر اشتباه ظل است به اصل ، و ازین قبیل است اطلاق  
 "سیر فی الله" در آن موطن ، چه فی الحقیقت آن سیر داخل "سیر الی الله"  
 است ، لذا ، بعد از آن اگر عروجی در دائره اسماء و صفات - که در اصل  
 این دائره ظل اوست<sup>۱</sup> - به طریق "سیر فی الله" واقع شود شروع در  
 کمالات ولایت کبری خواهد بود ، و این کمالات ولایت<sup>۲</sup> کبری  
 مخصوص به انبیاء است علیهم الصلوات و التسلیات بالاصالت ، و به  
 تبعیت ایشان<sup>۳</sup> اصحاب کرام ایشان نیز باین دولت رسیده ، نصف مافل  
 این دائره متضمن اسماء و صفات زائد است و نصف عالی آن مشتمل  
 بر شئون و اعتبارات ذاتیه ، نهایت عروج پنجگانه<sup>۴</sup> عالم امر تا نهایت  
 این دائره اسماء و شئون است -

بعد از آن اگر بمحض فضل ایزدی جل شانہ از مقام صفات و شئون  
 ترقی واقع شود سیر در دائره اصول اینها<sup>۵</sup> خواهد بود ، و از گذشت این دائره  
 اصول دائره اصول آن اصول است ، بعد از طی آن دائره قدسی دائره  
 فوق ظاهر خواهد شد<sup>۶</sup> ، آنرا نیز قطع باید نمود ، و چون از آن دائره  
 فوق جز از قوس ظاهر نشد به پهاں قوس اقتصار نموده آمد ، درین جا سرے  
 خواهد بود<sup>۷</sup> که بر آن سر اطلاع نه بخشیده اند -

و این اصول سه گانه اسماء و صفات که مذکور شد مجرد اعتبارات اند  
 در حضرت تعالی و تقدس که مبادی صفات و شئون گشته<sup>۸</sup> حصول  
 کمالات این اصول سه گانه مخصوص بنفس مطمئن است ، و حصول اطمینان  
 مر او را درین موطن میسر می گردد ، و در همین مقام شرح صدر  
 حاصل می شود ، و سالک باسلام حقیقی مشرف می گردد ، و همین  
 موطن است که مطمئن بر تخت صدر جلوس می فرماید و بمقام رضا<sup>۸</sup>

1 Add ed.

2 Ed. : A و این کمالات کبری L ; و این ولایت کبری A .

3 AL add به : D<sub>1</sub> add با .

4 Ed. : LD<sub>1</sub> انتها .

5 L بود .

6 L نشد .

7 Ed. : LD<sub>1</sub> گفته .

8 Ed. : LD<sub>1</sub> ارضا .

ارتقاء می نماید، این موطن منتهاء ولایت کبری است که ولایت انبیاء است علیهم الصلوات و التسلیات، و چون سیر را تا باینجا رسانند متوهم شد که مگر کار را تمام کرده باشند! لذا در دادند که این همه تفصیل اسم ظاهر<sup>2</sup> بوده که یک بازوی طیران است، و اسم باطن هنوز در پیش است که بازوی دوم است، از برای طیران عالم قدس، چون آن را به تفصیل به انجام رسانی دو جناح از برای طیران طیار کرده باشی، و چون به عنایت الله سبحانه سیر اسم باطن نیز به انجام رسید دو جناح طیران میسر شد، الحمد لله الذی هدانا لهذا، وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله، لقد جاءت رسل ربنا بالحق، ای فرزند! از سیر اسم الباطن چه نویسد که مناسب حال آن سیر استتار و تبطن است، این قدر از آن مقام و می نماید که سیر در اسم الظاهر سیر در صفات است به آنکه در ضمن آنها ذات ملحوظ گردد تعالی و تقدس، و سیر در اسم الباطن نیز هر چند سیر در اسماء است اما در ضمن آنها ذات تعالی ملحوظ است. و آن اسماء در رنگ سترها<sup>3</sup> اند که روپوش حضرت ذات تعالی و تقدس گشته، مثلاً در صفت العلم - ذات تعالی اصلاً ملحوظ نیست - و در اسم العلم ملحوظ ذات است تعالی در پس پرده صفت، زیرا که علم ذاتی است که مر او را علم است، فالسیر فی العلم سیر فی الاسم الظاهر، والسیر فی العلم سیر فی الاسم الباطن، و تس علی بذذا سائر الصفات و الاسماء -

و این اسماء که<sup>4</sup> به اسم الباطن تعلق دارند مبادی تعینات ملائکه ملا<sup>5</sup> اعلی اند<sup>5</sup> علی نبینا و علیهم الصلوات و التحیات، و شروع سیر درین اسماء نمودن قدم نهادن است<sup>6</sup> در ولایت علیاء که ولایت ملا<sup>5</sup> اعلی است، و فرقی که در میان علم و علم در بیان اسم الظاهر و اسم

1 Ed. : ALD<sub>1</sub> باشد .

3 Ed. : LD<sub>1</sub> سیرها . A سیرها .

5 Ed. : ALD<sub>1</sub> است .

2 A الظاهر .

4 Ed. : LD<sub>1</sub> om.

6 Add ed.

الباطن نموده آمد! آن فرق را اندک خیال نکنی و نہ گوئی کہ از علم تا علم اندک راہ است، لا، بلکہ فرقے کہ در میان مرکز خاک و محذب عرش است نسبت باں فرق حکم قطرہ دارد نسبت بدریائے محیط، در گفت نزدیک است و در حصول دور، و ازین قبیل است ذکر مقاماتے کہ بر سبیل اجال در بیان منی آید، مثلاً گفتہ شدہ است کہ پنجگانہ عالم امر را طے کردہ سیر در اصول اینہا نماید تا دائرۃ امکان تمام شود، درین عبارت سیر الی اللہ بتہام ذکر یافتہ است، و حصول این سیر را تقدیر بہ مدت پنجاہ ہزار سالہ<sup>۱</sup> راہ نمودہ اند، آیہ کریمہ<sup>۲</sup> : ”تعرج الملائکۃ والروح الیہ فی یوم کان مقداره خمسين الف سنۃ“<sup>۲</sup> رمزے ازین معنی می نماید، غایۃ ما فی الباب : جذب عنایت جل سلطانہ نزدیک است کہ کار این مدت مدیدہ را در طرفۃ العین میسر آرد۔

با کریمان کارہا دشوار نیست

و ہمچنین گنتہ است کہ دائرۃ اسما و صفات و شئون و اعتبارات را طے کردہ سیر در اصول اینہا نماید، طے کردن جمیع اسماء و صفات و شئون و اعتبارات در گفتن آسان است و در طے کردن مشکل<sup>۳</sup>، از صعوبت این طے مشائخ فرمودہ اند : ”منازل الوصول لا تنقطع ابد الآبدین“ و منع نمودہ اند تمامی سیر این مراتب را :

نہ حسنش غایتے دارد نہ سعدی را سخن پایاں

بمیرد تشنہ مستسقی و دریا ہمچنان باقی

گان نکنی کہ عدم انقطاع مراتب وصول باعتبار ذاتیہ<sup>۴</sup> گفتہ باشند نہ<sup>۵</sup> باعتبار تجلیات صفاتیہ، و<sup>۶</sup> مراد از حسن حسن ذاتی داشتہ باشند نہ حسن صفاتی، زیرا کہ گویم کہ آن تجلیات ذاتیہ بے ملاحظہ<sup>۶</sup> شئون و

1 Ed. : LD<sub>1</sub> add کہ

2 Qur'an, 70 : 4

3 LD<sub>1</sub> repeat.

4 A تجلیات ذاتیہ .

5 Add ed. ; LD<sub>1</sub> om.

6 Add ad.

اعتبارات نیست و آن حسن ذاتی بے روپوش صفات جالبه نه ، چه گفت و گور را بے این روپوش در آن موطن مجال نیست : من عرف الله کل لسانه ، و تجلی نحوی از ظلیت می طلبد ، پس از ملاحظه شئون در آن مقام چاره نه بود ، پس آن منازل وصول و مراتب حسن داخل بهان دائره احواء و شئون گشت<sup>۱</sup> که انقطاع آن نزد ایشان متعسر است ، و امری که برین درویش ظاهر ساخته اند ماورای تجلیات و ظهورات است . چه تجلی ذاتی و چه تجلی صفاتی ، و ورای حسن و جمال است . چه حسن ذاتی و چه حسن صفاتی ، بالجمله مطالب بلند و مقاصد ارجمند را در سلک عبارات محقره بطریق اجال انتظام نموده است و دریا های بے نهایت را در کوزه های چند در آورده . فلا تکن من القاصرین .

برسر اصل سخن رویم و گوئیم که بعد از حصول دو جناح اسم الظاهر و اسم الباطن چون طیران میسر شد و عروجات واقع گشت معلوم شد که این ترقیات بالاصالت نصیب عنصر ناری است و عنصر هوایی و عنصر آبی که ملائکه<sup>۲</sup> کرام را - علی نبینا و علیهم<sup>۲</sup> الصلوات والتسلیات - نیز ازین عناصر سه گانه نصیب است چنانکه وارد شده است که بعضی از ملائکه از نار و ثلج مخلوق اند ، و تسبیح ایشان "سبحان من جمع بین النار و الثلج" است ، و در اثنای این سیر در واقع نمودند که گویا برآه می روم و از بسیاری رفتن سخت در مانده شده ام ، و<sup>۳</sup> آرزوی چوب و عصا دارم که بمدد آن شاید توانم راه رفت ، و میسر نمیشود ، و به پر خس و خاشاک دست می اندازم که تقویت راه رفتن نماید . چاره ندارم غیر از راه رفتن ، و چون مدتی باین حال سیر نمودم فنامی شهری ظاهر شد ، بعد از طری مسافت آن فنا دخول بان شهر واقع شده<sup>۴</sup> معلوم گردید<sup>۵</sup> که این شهر عبارت از تعین

1 Ed. : LD<sub>1</sub> است .

2 D<sub>1</sub> علیه .

3 A om.

4 A شد .

5 Ed. : A LD<sub>1</sub> کردند .

اول است که جامع جمیع مراتب اسماء و اصول صفات و شئون و اعتبارات است ، و نیز جامع است مر اصول این مراتب را و اصول<sup>۱</sup> اینها را ، و منتهای اعتبارات ذاتیه است که تمایز آنها بعلم حصولی مناسب است ، بعد ازان اگر سیر واقع شود مناسب علم حضوری خواهد بود - ای فرزند ! اطلاق علم حصولی و علم حضوری در آن حضرت جل سلطانه باعتبار تمثیل و تنظیر است ، زیرا که صفاتی که وجود آنها زائد است بر وجود ذات تعالی و تقدس علم آنها مناسب علم حصولی است ، و اعتبارات ذاتیه که اصلا زیادتی آنها بر ذات تعالی و تقدس متصور نیست علم آنها مناسب علم حضوری ، و الا فلیس الله الا تعلق العلم بالمعلوم من غیر ان یحصل من المعلوم فیہ شیئی ، فافهم ، و این تعین اول که آن شهر جامع کنایه از دست جامع جمیع ولایات<sup>۲</sup> انبیاء کرام و ملائکه<sup>۳</sup> عظام است علیهم الصلوات و التسلیات ، و منتهای ولایت علیاء است که مخصوص بملاء اعلی است بالاصالت ، درین مقام ملاحظه نموده آید<sup>۴</sup> که آیا این تعین اول حقیقت محمدی است یا نه ، معلوم شد که حقیقت محمدی بهان است که بالا ذکر یافته است ، و آن را تعین<sup>۵</sup> اول گفتن باعتبار آن است که آن مرکز ظل این تعین اول است باعتبار جامعیت اسماء و صفات و شئون و اعتبارات ، و سیرے که فوق آن سیر<sup>۵</sup> واقع شود شروع در کلمات نبوت خواهد بود ، حصول این کلمات مخصوص بالنبیاء است علیهم الصلوات و التحیات ، و ناشی از مقام نبوت

1 A repeat.

2 ولایت : LD<sub>1</sub> : Ed .

3 آمد A .

4 See, however, Letter 93, Vol. III :

آنچه در آخرکار بکرم و فضل مکشوف ساخته آن است که تعین اول مر حضرت ذات را تعالی و تقدس تعین حضرت وجود است . . . مکشوف ساختند که این تعین اول وجودی رب خلیل الرحمان است علی نبینا و علیه الصلوة و التحیات ، و مبداء تعین او و تعین خلت او ، و نیز مکشوف گردانیدند که مرکز این تعین که جز اشرف اوست . . . رب حضرت حبیب الله است ، و نیز مبداء تعین او و تعین محبت او . . .

5 A شهر

است ، واکمل تابعان انبیاء را نیز بہ تبعیت ازان کہالات نصیبی<sup>2</sup> است<sup>3</sup> ، و در میان لطائف انسانی حظ وافر ازین کہالات بالاصالت عنصر خاک را ست ، و سائر اجزای انسانی۔ چہ از عالم امر و چہ از عالم خلق۔ ہمہ درین مقام تابع آن عنصر پاک اند و بطفیل او باین دولت مشرف اند۔ و چون این عنصر مخصوص بہ بشر است ناچار خواص بشر از خواص ملک افضل گشتند ، چہ آنچه این عنصر را میسر شدہ است ہیچ کسے را میسر نشدہ ، و<sup>4</sup> بعد از دنو حقیقت تدلی ازین<sup>5</sup> موطن بظہور می آید ، و سر ”قاب قوسین او ادنی“<sup>6</sup> این جا انکشاف می یابد ، و درین سیر معلوم می گردد کہ کہالات جمیع ولایات۔ چہ ولایت صغری و چہ ولایت کبری و چہ ولایت علیاء۔ ہمہ ظلال کہالات مقام نبوت اند ، و آن کہالات شبیح و مثال اند مر حقیقت این کہالات را ، و لایح میگردد کہ نقطہ<sup>7</sup> کہ در ضمن این سیر قطع می یابد زیادہ از جمیع کہالات مقام ولایت است ، پس قیاس باید کرد کہ جمیع این کہالات را چہ نسبت بود بہ جمیع کہالات ما تقدم ، دریای محیط را نیز نسبتی است بقطرہ ، درینجا آن نسبت ہم مفقود است ، مگر آنکہ گوئیم کہ<sup>7</sup> نسبت مقام نبوت بمقام ولایت همچون نسبت غیر متناہی است بمتناہی ، سبحان الله ! جاہلے ازین سیر می گوید : ”الولاية افضل من النبوة“۔ و دیگرے از عدم آگاہی این معاملہ در توجیہ او می گوید ”ولاية النبي افضل من قنوتہ“<sup>8</sup> کبرت کلمة تخرج من افواہہم<sup>8</sup>۔

و چون بعنایت الله سبحانه و صدقہ حبیبہ علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات این سیر را نیز بانجام رسانید مشہود گشت کہ اگر بالفرض

1 Add ed.

2 نصیب AL .

3 Qura'n, IV : 69. ومن بطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم . من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقاً .

4 A om.

5 A درین .

6 Qur'ān, LIII : 9.

7 Add ed .

8 Qur'ān, XVIII : 5.



قوم<sup>۱</sup> دیگر در سیر افزایش در عدم محض خواهد افتاد - اذ لیس وراءه  
 الا العدم المحض - ای فرزند! ازین ماجرا در توهم نیفتی که عنقا در شکار  
 آمد و سیمرغ در دام افتاد :

عنقا شکار کس نشود دام باز چین

کاینجا همیشه باد بدست است دام را

فهو سبحانه بعد وراء الورا ثم وراء الورا

هنوز ایوان استغناء بلند است مرا فکرے رسیدن ناپسند است

آن وراثت نه باعتبار وجود حجب است ، چه حجب بتام مرتفع  
 گشته است ، بلکه باعتبار ثبوت عظمت و کبریائی است که مانع ادراک  
 است و منافی وجدان ، فهو سبحانه اقرب فی الوجود و ابعده فی<sup>۲</sup> الوجدان ،  
 آرے بعضے از کمال مرادان باشند که در آن سرادقات عظمت و کبریائی  
 بطفیل انبیا علیهم الصلوات و التسلیات ایشانرا جا دهند و محرم<sup>۳</sup> بارگاه  
 سازند ، فعومل معهم ما عومل معهم ، ای فرزند ! این معامله مخصوص  
 به بیئت وجدانی انسانی است که از مجموع عالم خلق و عالم امر ناشی  
 گشته است ، مع ذالک ، درین موطن نیز رئیس همه عنصر خاک است ،  
 و آنکه گفته : ”لیس ورائه الا العدم المحض“ زیرا که بعد از  
 تمامی مراتب وجود خارجی و وجود علمی حصول عدم است که نقیض  
 اوست ، و ذات الله سبحانه وراء این وجود و عدم است ، هم چنانکه عدم  
 را آنجا راه نیست وجود را نیز گنجایش نه ، زیرا که وجودیکه عدم بر<sup>۴</sup>  
 نقاضت او برپا باشد چه شایان آن حضرت است جل سلطانه ؟ و اگر  
 اطلاق وجود در آن مرتبه کنیم - از تنگی عبارت - وجودے خواهد بود  
 که عدم را باو مجال نقاضت نباشد ، و آنچه این فقیر در بعضے مکاتیب  
 خود نوشته است که حقیقت حضرت حق سبحانه و تعالی وجود محض

۱ قدم A .

۳ مجرم D<sub>1</sub> .

۲ Ed. : A LD<sub>1</sub> من .

۴ A به .

است از نارسائی خود نوشته است بحقیقت این معامله ، و ازین قبیل است بعضی از معارف که در توحید وجودی و غیر آن نوشته ، سرش عدم اطلاع بوده است<sup>۱</sup> . و چون از حقیقت گار آگاه ساختند از آنچه در ابتداء و وسط نوشته است و گفته نادم و مستغفر گشته<sup>۲</sup> ، استغفرالله و اتوب الی الله من جمیع ما کره الله سبحانه و تعالی -

ازین بیان لایح گشت که کمالات نبوت در مراتب صعود است ، و ایضا در عروجات نبوت رو بحق است سبحانه ، نه آنچه آن که اکثری گمان برده اند که در ولایت رو بحق است سبحانه و تعالی ، و در نبوت رو بخلق و ولایت در مراتب عروج است و نبوت در مدارج نزول ، ازین جا توهم کرده اند که ولایت افضل از نبوت بود ، آری ! هر کدام ولایت و نبوت را عروجی است و بیوطی<sup>۳</sup> در عروج هر دو را رو بحق است سبحانه و تعالی و در بیوط رو بخلق ، غایة ما فی الباب : در مرتبه<sup>۴</sup> بیوط ولایت<sup>۴</sup> بکلیه<sup>۴</sup> رو بخلق نیست بلکه باطنش بحق است و ظاهرش بخلق ، سرش آن است ، که صاحب ولایت مقامات عروج را تمام نا کرده نزول نموده است ، لا جرم نگرانی فوق همه وقت دامن گیر اوست و مانع توجه اوست بکلیه<sup>۵</sup> بخلق ، بخلاف صاحب نبوت که مقامات عروج را تمام کرده بیوط فرموده است ، لهذا بکلیت خود متوجه دعوت خلق است بحق جل و علا ، فافهم ، فان هذه المعرفة الشریفة و امثالها ما لا یتکلم بها احد ، باید دانست که در مراتب عروج چنانکه<sup>۶</sup> عنصر خاک از همه بالاتر رود<sup>۶</sup> در منازل بیوط آن عنصر از همه پایان تر ، فرود می آید ، چرا پایان تر فرود نیاید که مکان طبیعی آن از همه پایان تر است ؟ و چون از همه پایان تر فرود آید ناچار دعوت صاحب آن اتم بود و افاده آن اکمل باشد -

1 A add بر حقیقت کار

3 Ed. : D<sub>1</sub> نبوت

5 چنانچه A

2 A گشت

4 A نبوت

6 A میرود

بدان ای فرزند ! چون در طریقه<sup>۱</sup> نقشبندیه ابتداء سیر از قلب بوده<sup>۲</sup> که از عالم امر است ابتداء سخن از عالم امر نموده آمد، بخلاف مائر طرق مشایخ کرام که شروع در تزکیه نفس می نمایند و تطهیر قلب می فرمایند، بعد آزان بعالم امر در می آیند<sup>۳</sup> و - الی ماشاء الله تعالی - آنجا عروج می نمایند، ازین جا است که<sup>۴</sup> نهایت دیگران در بدایت این بزرگواران اندراج یافته است، و این طریق اقرب طرق گشته است، چه حصول تزکیه و تطهیر در ضمن این سیر ایشان را<sup>۵</sup> بوجه احسن میسر شده است، که<sup>۶</sup> مسافت کوتاه گشته، لا جرم این بزرگواران سیر عالم خلق را قصداً ضائع دانسته اند، و بے کار شمرده اند، لا بلکه مضر و مانع وصول بمطلب یقین نموده اند، زیرا که سالکان طریق بقدم تزکیه و بریاضات شاقه و مجاهدات شدید قطع بادیه های صورت عالم خلق نموده چون شروع در سیر عالم امر فرمایند و در انجذاب قلبی و التذاد روحی افتند بسیار است<sup>۷</sup> که باین انجذاب قناعت کنند و باین التذاد کفایت ورزند، مظنه<sup>۸</sup> لامکانیت این عالم دامن گیر شان شود، و شائبه<sup>۹</sup> بے چونی این<sup>۱۰</sup> عالم از بے چونی حقیقی باز دارد، مگر درین مقام سالکے گفته است "سی سال روح را بخدای پرستیدم" - و دیگرے گفته که سر استواء و ظهور تنزیه فوق العرش از معارف غامضه است، و از بیان سابق معلوم شده است که آن تنزیه نیز داخل دائره امکان است، تنزیه نما است فی الحقیقت تشبیه است، بخلاف بزرگواران این طریقه<sup>۱۱</sup> علیاء که شروع از مقام جذب می نمایند و بمدد التذاد ترقیات می فرمایند، این انجذاب و التذاد در حق ایشان در رنگ ریاضات و مجاهدات است در حق دیگران، بس آنچه دیگران را

1 L بود .

2 Ed. : ALD<sub>1</sub> می در آیند .

3 Add ed.

4 Add ed. (or else سر ایشان should be read).

5 A و .

6 A است .

7 Ed. (in conformity with the preceding این) : LAD<sub>1</sub> آن . .

مانع وصول است این بزرگوارانرا بمد و معاون ، لامکانیت عالم امر را عین مکانیت تصور نموده بلا مکانی حقیقی توجه می فرمایند ، و بے چونی آن عالم را عین چون دانسته به بے چون حقیقی ارتقاء می نمایند ، لاجرم بغرور وجد و حال در رنگ دیگران مفتون نمی گردند و بجز و مویز این راه بر مثال طفلان گول نمی شوند ، و به ترهات صوفیه مباحثات نمی کنند ، و به شطحیات مشائخ افتخار نمی نمایند ، متوجه احدیت صرف اند ، و از اسم و صفت جز ذات مقدس نمی خواهند .

باید دانست که این عروج که<sup>۱</sup> در ما تقدم ذکر یافته است مخصوص به مهدی المشرّب است که تام الاستعداد است و<sup>۲</sup> از کمالات جواهر خمسہ عالم امر نصیب کامل دارد و چه از عالم صغیر و چه از عالم کبیر ، و همچنین از اصول پنجگانه<sup>۳</sup> آن - که ظلال اسماء و جوبی است - حظ وافر دارد ، و همچنین از اصول<sup>۴</sup> آن ظلال که مقام اسماء و صفات است ، و آنکه گفتم که تام الاستعداد بود زیرا که بسا است که بظاهر مهدی المشرّب بود که از کمالات اخفی - که نهایت مراتب امر است - نیز نصیب داشته باشد ، اما معامله اخفی را به انجام نرساند و به نقطه<sup>۵</sup> آخر او منتهی نشود ، بلکه در ابتداء و در وسط او ماند ، و چون در اخفی کوتاهی کند در اصول آن نیز باندازه آن کوتاهی خواهد کرد ، و کار را بانجام نخواهد رسانید و به<sup>۵</sup> همین نسبت در باقی چهارگانه عالم امر که تمامی استعداد بر مرتبه وابسته بوصول است به نقطه<sup>۵</sup> آخر آن مرتبه ، ابتدا و وسط از نقص خبر می دهد - اگرچه برابر مواز نهایت کوتاهی کند :

فراق دوست اگر اندک مت اندک نیست  
درون دیده اگر نیم دوست بسیار است

1 Add ed.

3 Ed. : LD<sub>1</sub> آن پنجگانه

5 Add ed.

2 Add ed ; AL که .

4 Ed. : D<sub>1</sub> وصول .

و این کوتاهی در اصول و اصول اصول نیز سرایت خواهد کرد ، و از وصول<sup>۱</sup> بمطلب باز خواهد داشت -

و آنکه گفتم که این بیان مخصوص به مهدی المشرّب است زیرا که غیر مهدی المشرّب کسی باشد که کمال او مقصور<sup>۲</sup> بر درجه<sup>۳</sup> اولی باشد از درجات ولایت ، و مراد از درجه<sup>۴</sup> اولی مرتبه<sup>۵</sup> قلب است<sup>۳</sup> ، و دیگری باشد که<sup>۴</sup> کمال او مقصور بر درجه ثانی باشد از درجات ولایت که مقام روح است ، و شخص ثالث باشد که نهایت عروج کمال او تا درجه<sup>۵</sup> ثالث بود که مقام سراسر است ، و شخص<sup>۶</sup> رابع بود که نهایت عروج کمال او تا درجه<sup>۶</sup> رابع باشد که مقام خفی است ، درجه<sup>۷</sup> اولی را مناسبت به تجلی صفات افعال است ، و درجه ثانیه رابع تجلی صفات ثبوتیه<sup>۸</sup> ذاتیه ، و درجه ثالث را به شئون و اعتبارات ذاتیه مناسبت ، و درجه<sup>۹</sup> رابع به صفات سلبیه که مقام تقدیس و تنزیه است مناسبت دارد ، و هر درجه<sup>۱۰</sup> از درجات ولایت زیر قدم نبی است از انبیاء اولی العزم ، درجه اولی از ولایت زیر قدم حضرت آدم است علی نبینا و علیه الصلوة و السلام ، و رب او صفت "التکوین" است که منشاء صدور افعال است ، و درجه<sup>۱۱</sup> ثانیه زیر قدم حضرت ابراهیم است و حضرت نوح نیز درین مقام مشارکت دارند علی نبینا و علیهم الصلوات و التسلیات ، و رب ایشان صفت "العلم" است که اجمع صفات ذاتیه است ، و درجه<sup>۱۲</sup> ثالث زیر قدم حضرت موسی است<sup>۶</sup> علی نبینا و علیه الصلوة و السلام ، و رب او از مقام شئونات شان "الکلام" است ، و درجه رابعه زیر قدم حضرت عیسی است علی نبینا و علیه الصلوة و السلام ، و رب او از صفات سلبیه است نه ثبوتیه که موطن تقدیس و تنزیه است ، و

1 Ed. : LD<sub>1</sub> اصول .

3 Add ed.

5 Ed. : LD<sub>1</sub> شخصی

2 Ed. : LD<sub>1</sub> مقصود .

4 D<sub>1</sub> add .

6 Add ed.

اکثر ملائکہ کرام علی نبینا و علیہم الصلوٰات و السلام درین موطن مشارکت بحضرت عیسیٰ دارند ، و شان عظیم ایشان را درین مقام حاصل است ، و درجہ<sup>۱</sup> خامس زیر قدم خاتم الرسل است علیہ و علیہم الصلوٰات و التسلیات ، و رب او علیہ الصلوٰات و السلام رب الارباب است کہ جامع صفات و شئونات و تقدیسات و تنزیہات است ، و مرکز دائرہ این کہالات است ، و در مرتبہ صفات و شئونات تعبیر از آن جامع بہ شان "العلم" مناسب<sup>۱</sup> است ، کہ این شان عظیم الشان جامع جمیع کہالات است ، و بہ ہمین مناسبت مات او علیہ الصلوٰة و السلام ملت حضرت ابراہیم گشت ، و قبلہ<sup>۲</sup> او قبلہ<sup>۳</sup> او علیہا الصلوٰات و التسلیات - باید دانست کہ تفاضل اقدام ولایت نہ باعتبار تقدم و تاخر درجات است تا صاحب اخفی افضل باشد از دیگران - و علیٰ ہذا القیاس ، بلکہ باعتبار قرب است<sup>۲</sup> بہ اصلی<sup>۳</sup> و بعد است از اصلی و [باعتبار<sup>۴</sup>] طے منازل درجات ظلال کثرة و قلة ، پس روا بود کہ صاحب قلب باعتبار قرب بہ اصل افضل باشد از صاحب اخفی کہ آن قرب پیدا نہ کرده است ، کیف و ولایة النبی الذی<sup>۵</sup> فی الدرجة الادنی<sup>۶</sup> من الولاية افضل قطعاً من ولایة الولی الذی فی الدرجة الاخری ، پوشیدہ نماند کہ سلوک لطائف بترتیب مذکور کہ از قلب بروح رود<sup>۷</sup> و از روح بسر و از سر بخفی و از خفی بہ اخفی نیز مخصوص بہ مجدی المشرب است ، کہ بر ترتیب این پنجگانہ عالم امر را تمام ساخته بہ ترتیب در اصول اینها سیر می نماید ، بعد از آن در اصول اصول ہمین ترتیب<sup>۸</sup> را مرعی داشته کار را بانجام می رساند ، و این راہ بہ ترتیب مذکور

1 Ed. : D<sub>1</sub> مناسبت.

3 Ed. : LD<sub>1</sub> اصل.

5 Ed. : LD<sub>1</sub> التي.

7 Ed. : ALD<sub>1</sub> روند.

2 Add ed.

4 Add ed.

6 A الاولى.

8 Ed. : D<sub>1</sub> تربیت.

شاه راه است مر وصول را و صراط مستقیم است مر متوجهان احدیت را ، بخلاف ولایات دیگر که در آنجا گویا از هر درجه نقیّی کننده اند و تا بمطلوب رسانیده اند ، از مقام قلب نقیّی کننده اند و بصفتان افعال که اصل اصل اوست رسانیده ، و همچنین از مقام روح گویا نقیّی کننده اند و بصفتان ذاتیه رسانیده ، و علی هذا القیاس - و شک نیست که افعال و صفات او تعالی از ذات او منفک نیست ، اگر انفکاک است در ظلال است ، پس در آن موطن واصلان افعال و صفات را نیز نصیبی از تجلیات ذات بی چون تعالی و تقدس حاصل خواهد شد ، چنانچه صاحب اخفی را بعد از تمامی کار این دولت میسر خواهد شد اگرچه تفاوت باعتبار علو و سفلی باقی خواهد ماند ، و صاحب قلب بصاحب اخفی برابری نخواهد جست - اما این جا غلط نه کنی که این تفاوت در میان اولیاء با یکدیگر متصور است ، که صاحب ولایت قلب دون است از صاحب ولایت اخفی بعد از وصول<sup>۱</sup> هر دو بمرتبه کمال ، اما اولیاء را نسبت به انبیاء علیهم الصلوات و التسلیات این تفاوت منقود است ، زیرا که ولایت نبی که از مقام قلب ناشی شده است افضل است از ولایت ولی که از مقام اخفی ناشی گشته است - اگرچه آن ولی کهالات اخفی را بانجام رسانیده باشد ، و سر این صاحب ولایت همیشه زیر قدم نبی آن ولایت است : قال الله سبحانه و تعالی ، ” و لقد سبقنا لعبادنا المرسلین - انهم لهم المنصورون - و ان جندنا هم الغالبون - “<sup>۲</sup> آری ! این تفاوت در میان انبیاء با یکدیگر متصور است ، و صاحب علو افضل است از صاحب سفلی ، لیکن این تفاوت در انبیاء علیهم الصلوات و التسلیات نیز به<sup>۳</sup> آخر دائره کهالات عالم امر است ، بعد از آن تفاضل مربوط باین علو و سفلی نیست ، تواند که صاحب این سفلی دران موطن افضل باشد

1 Ed. : D<sub>1</sub> اصول.

2 Qur'an, XXXVII, 171-3.

3 تا A.

از صاحب این علو ، کہا شاہدنا التفاوت فی ذالک الموطن بین موسیٰ و عیسیٰ علی نبینا و علیہم الصلوٰت و التسلیٰت ، فان موسیٰ ثمہ جسم ذو شان عظیم لیس لعیسیٰ علی نبینا و علیہ الصلوٰت و السلام تلک الجسامۃ و الشان ، فعلمنا ان التفاوت فی ذالک الموطن بامر آخر وراء ذلک العلو و السفل ، و ہا انی<sup>۱</sup> ایمنہ من بعد مفصلاً انشاء اللہ تعالیٰ بحسن توفیقہ و کمال منہ و کرمہ تعالیٰ ، و کذلک وجدنا التفاوت بین خلیل الرحمان و سائر الانبیاء - غیر خاتم الرسل علیہم الصلوٰت و التسلیٰت - فی الکہالات الی تتعلق بحقیقۃ الکعبۃ الربانیۃ الی ہی فوق جمیع الحقائق البشریۃ و الملکیۃ ، فان للخلیل ثم شانا عظیما و مرتبۃ رفیعۃ لم یتیسر لاحد ذلک الشان و الرتبۃ -

درین مقام شگرف کہ مناسب مقام ظهور مرادقات عظمت و کبریائی است کہالات مرکز آن مقام - کہ مقام اجال است - نصیب خاتم الرسل است ، و باقی ہمہ مفصل بحضرت خلیل مسلم ، ہر کہ دیگر است در آنجا طفیلی<sup>۱</sup> ایشان است از انبیاء و کمل اولیاء علیہم الصلوٰت و التسلیٰت ، مانا کہ حضرت پیغمبر ما علیہ و علی آلہ الصلوٰت و السلام تفصیل آن اجال طلب فومودہ اند آنجا کہ تشبیہ دادہ اند صلوٰت و برکات مسؤل خود را بصلوات و برکات حضرت ابراہیم علی نبینا و علیہ الصلوٰت و التسلیٰت ، و برین فقیر ظاہر ساختہ اند کہ بعد از مضی ہزار سال آن تفصیل ایشان را نیز میسر شد ، و مسؤل مجاب گشت ، الحمد للہ سبحانہ علی ذلک و علی جمیع نعائہ ، و کہالات آن مقام عالی فوق کہالات ولایات و کہالات نبوت و رسالت است ، چرا فوق نباشد کہ آن حقیقت مسجود الیہا است مر انبیاء کرام و ملائکہ عظام را علیہم الصلوٰت و التحیات ، و آنچه ابن فقیر در رسالہ<sup>۱</sup> "مبداء

1 Ed. : D<sub>1</sub> ; AL<sub>1</sub> انہ



و معاد<sup>۱</sup> نوشته است که حقیقت مجدی از مقام خود عروج نموده بمقام حقیقت کعبه که فوق اوست رسیده متحد گردد و حقیقت مجدی حقیقت احمدی نام یابد آن حقیقت کعبه ظلی از ظلال این حقیقت بوده ، در وقت عدم ظهور این حقیقت همه<sup>۲</sup> آن را حقیقت انگاشته ، و این اشتباه بسیار واقع می شود ، که ظل را در وقت عدم ظهور اصل اصل می انگارد ، و بحقیقت می نامد ، ازین جا است که یک مقام چند مرتبه ظاهر میشود ، سرش آن است که ظهورات آن مقام باعتبار ظلال آن مقام است ، فی الحقیقت حقیقت آن مقام بیان است که در مرتبه<sup>۳</sup> اخیر ظاهر شده است ، اگر گویند از کجا معلوم شود که این مرتبه مرتبه<sup>۴</sup> اخیر ظهور اوست تا حقیقت<sup>۲</sup> دانسته شود - گوئیم که حصول علم به ظلیت ظهور سابق شاهد عدل است بر آخریت آن ظهور چه این علم در وقت ظهورات سابق حاصل نیست ، بلکه هر ظهور را حقیقت می داند که هیچ یکی را ظل<sup>۳</sup> نمی انگارد - اگر چه نداند که اختلاف این حقائق از کجا آمده است ، فافهم -

ای فرزند! از معارف سابقه معلوم شد که کلماتی که بعالم امر تعلق دارند مقدمات اند و معارج مرکباتی را که بعالم خالق متعلق اند ، و کلمات اولی از ظلیت خالی نیستند و مخصوص اند بمقامات ولایت ، و کلمات ثانیه از شائبه<sup>۴</sup> ظلیت ، که مناسب ظهورات این نشأه دنیویه اند برآمده اند ، و از مقامات نبوت نصیب کامل یافته ، پس طریقت و حقیقت که بولایت مربوط اند خادمان باشند مر شریعت را که ناشی از مرتبه<sup>۴</sup> نبوت است ، و ولایت زینه باشد مر

1 Two famous treatises of the Mujaddid on the problems of this world and the hereafter.

2 Ed. : ALD<sub>1</sub> بحقیقت . 3 LD<sub>1</sub> ظلال.

4 The real order of the sentence is و کلمات ثانیه که مناسب ظهورات این نشأه دنیویه اند از شائبه ظلیت بر آمدند -

عروج نبوت را ، ازین بیان معلوم شد کہ میرے کہ اکابر نقشبندیہ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم اختیار کردہ اند و ابتداء از عالم امر نموده اولیٰ و انسب است چہ ترقی از ادنیٰ کہ عالم امر است بہ اعلیٰ کہ عالم خلق است باید نمود۔ نہ از اعلیٰ بادی ، چہ توان کرد ؟ این معاً را بر ہمہ نکشودہ اند ، دیگران بصورت نظر انداختہ عالم خلق را پست دیدہ شروع از پستی بہ بلندی صوری ارتقاء نموده اند<sup>2</sup> ، نہ دانستہ اند کہ حقیقت کار دیگرگون است ، و پستی فی الحقیقت بلندی است و بلندی پستی ، بلے ! نقطہ آخر کہ عالم خلق است نزدیک افتادہ است بنقطہ<sup>۱</sup> اولیٰ کہ اصل الاصل است ، این قرب نقطہ دیگر را میسر نشدہ است :

کہ مستحق کرامت گناہکارانند

این دید مقتبس از مشکوٰۃ نبوت است ، ارباب ولایت ازین معرفت قلیل النصیب اند ، انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیٰت شروع سیر از عالم امر نموده اند ، و از حقیقت بہ شریعت آمدہ اند ، غایۃ ما فی الباب : اولیاء کمل را کہ سیر ایشان موافق سیر انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیٰت افتادہ است در ابتداء صورت شریعت است و در وسط طریقت و حقیقت۔ کہ بولایت تعلق دارند و مناسب عالم امر اند۔ و در آخر حقیقت شریعت است کہ از ثمرہ نبوت است ، پس مقرر شد کہ حصول طریقت مقدمہ است بر حصول حقیقت شریعت را ، پس بدایت اولیاء کمل و بدایت انبیاء مرسل حقیقت شد ، و نہایت ہر دو شان شریعت ۔

فلا معنی لقول من قال ”بداية الاولیاء نہایۃ الانبیاء“ و از بدایت اولیاء و نہایت انبیاء شریعت خواستہ ، آرے ! آن بے چارہ چون از حقیقت کار آگاہی نہ داشت لاجرم باین شطح تکلم نمود ، این معارف

1 A add و حقیقت

2 Ed. : D<sub>1</sub> نہ نموده اند

بر چند کسے نگفته است - بل اکثرے بر عکس آن گفته اند - و مستبعد از ادراک است ، اما منصفی که جانب بزرگی انبیاء را علیهم الصلوات و التسلیات ملاحظه نماید و عظمت شریعت بر وی مستولی بود یحتمل که قبول این اسرار غامضه فرماید ، و این قبول را وسیله<sup>۱</sup> زیادتی ایمان خود نماید ، ای فرزند ! بشنو که انبیاء علیهم الصلوات و التسلیات دعوت را مقصور<sup>۱</sup> بر عالم خلق ساخته اند : بنی الاسلام علی خمس ، و چون قلب را مناسبت بعالم خلق بیشتر بود<sup>۲</sup> بتصدیق او نیز دعوت فرمودند ، و از ماورای قلب سخن نفرمودند ، و آنرا کالمطروح فی الطریق ساختند ، و از مقاصد نشمردند ، بلے ! تنعات بهشت و آلام دوزخ و دولت دیدار و بے دولتی حرمان همه وابسته بعالم خلق است ، عالم امر را بان تعلق نیست ، دیگر : عملے که فرض و واجب و سنت است اتیان آن بقالب تعلق دارد<sup>۳</sup> که از عالم خلق است ، و آنچه نصیب عالم امر است از اعمال نافله است ، پس قربے که ثمره<sup>۴</sup> اداء این اعمال است باندازه اعمال خواهد بود ، پس ناچار قربے که ثمره<sup>۴</sup> اداء فرائض است نصیب عالم خلق باشد ، و قربے که ثمره<sup>۴</sup> اداء نوافل است نصیب عالم امر ، و شک نیست که نفل را<sup>۴</sup> باندازه فرض هیچ اعتدادی نیست ، کاشکه حکم قطره داشت نسبت به<sup>۵</sup> دریای محیط ، بلکه نفل را باندازه سنت نیز همین نسبت است ، اگرچه در میان سنت و فرض نیز نسبت قطره و دریا است ، پس تفاوت در میان دو قرب ازین جا قیاس باید کرد ، و مزیت عالم خلق را بر عالم امر ازین تفاوت باید دانست - اکثر خلایق چون ازین معنی نصیب ندارند فرائض را خراب ساخته در ترویج نوافل می کوشند ، صوفیه خام ذکر و فکر را از اهم سهام دانسته در اتیان فرائض و سنن مساهلات می نمایند و اربعینات و

1 Ed. : D<sub>1</sub> مقصود .

2 A بوده .

3 Ed. : D<sub>1</sub> دارند .

4 Add ed.

5 Add ed.

ریاضات<sup>۱</sup> اختیار نموده ترک جمعه و جماعت می کنند ، نمی دانند که اداء یک فرض بجماعت از هزاران اربعین ایشان بهتر است ، آری ! ذکر و فکر با مراعات آداب شرعیه بهتر و مهتمتر است و علای بے سرانجام نیز در ترویج نوافل سعی دارند و فرائض را خراب و ابتر می سازند - مثلاً نماز عاشورا که از حضرت پیغمبر علیه و علی آله الصلوات و التسلیات بصحت نه پیوسته است بجماعت و جمعیت تمام می گزارند ، و حال دیگر<sup>۲</sup> می دانند که روایات فقهیه بکراهت جماعت نافله ناطق است ، و در اداء فرائض کسل می ورزند ، کم است که فرض را در وقت مستحب ادا نمایند ، بلکه از اصل وقت هم تجاوز می کنند ، و بجماعت نیز چندانی تقید ندارند ، به یک کس یا به دو کس در جماعت قناعت دارند ، بلکه بسا است که به تنهایی کفایت کنند ، هرگاه مقتدایان اسلام این معامله نمایند از عوام چه گوید ، از شومی<sup>۳</sup> این عمل ضعف در اسلام پیدا است و از ظلمت این کردار هوا و بدعت هویدا<sup>۴</sup> :

اند <sup>۵</sup> پیش<sup>۴</sup> . تو گفتم غم دل ، ترسیدم

که دل آزرده شوی ، ورنه سخن بیسار است

و ایضا اداء نوافل قرب ظلی از ظلال می بخشد و ادا فرائض قرب اصلی<sup>۵</sup> که شائبه ظلیت ندارد ، مگر نوافل که برای تکمیل فرائض ادا کرده شود آن نیز بمد و معاون قرب اصل است ، و از ملحقات فرض ، پس ناچار اداء فرائض مناسب عالم خلق بود که باصل متوجه است ، و اداء نوافل مناسب عالم امر که رویش بظل است ، فرائض همه بر چند قرب اصل می بخشند اما افضل و اکمل اینها صلوات است - "الصلوٰة معراج المومن" شنیده باشی و : "اقرب ما یكون العبد من الرب فی الصلوٰة" - و وقت خاص که حضرت پیغمبر را بوده علیه و علی اله

1 A add را .

3 A add است .

5 A اصل .

2 A add آنکه .

4 D<sub>1</sub> پیش .

الصلوة و السلام که تعبیر ازان به "لی مع الله وقت" فرموده نزد فقیر در نماز بوده ، نماز است که مکفر سیئات است ، و نماز است که نهی از فحشاء و منکر می فرماید ، و نماز است که پیغمبر علیه الصلوة و السلام راحت خود را در آن می جوید - آنجا که میفرماید : "ارحنی یا بلال !" و نماز است که ستون دین است و نماز است که فارق اسلام و کفر گشته - بر سر اصل سخن رویم ، و از مزیت عالم خلق بر عالم امر گوئیم ، که عالم امر اینجا حظ خود را فرا گرفته است ، و مشاهده و معاینه حاصل کرده ، فردا در بهشت معامله بعالم خلق افتد ، و رویت بلاکیف او را میسر آید ، و ایضا متعلق مشاهده ظلی است از ظلال وجوب ، و مرئی در آخرت واجب الوجود ، پس هر قدر که فرق درمیان مشاهده و رویت است و درمیان ظلیت و اصلیت<sup>۱</sup> بهان قدر فرق<sup>۲</sup> عالم امر و عالم خلق بدان و نیز بدان که مشاهده ثمره ولایت است و رویت ممره نبوت ، که به<sup>۳</sup> تبعیت انبیاء علیهم الصلوات و التسلیات عامه متابعان را نیز میسر خواهد شد ، ازین جا تفاوت درمیان ولایت و نبوت نیز دریاب -  
 تنبیه : هر عارفی را که بعالم امر مناسبت بیشتر باشد قدم او در کمالات ولایت زیاده تر خواهد بود ، و هر که را بعالم خلق بیشتر مناسبت است قدم او در کمالات نبوت افزون تر ، ازین جاست که حضرت عیسی علی نبینا و علیه الصلوة و السلام در ولایت قدم بیشتر دارند ، و حضرت موسی را قدم در نبوت زیاده تر ، علی نبینا و علیه الصلوة و السلام ، چه جانب امر در حضرت عیسی غالب است ، لهذا ملحق بروحانیان گشت ، و جانب خلق در حضرت موسی غالب ، علی نبینا و علیها الصلوة و السلام ، لهذا بمشاهده اکتفاء نه نموده طلب رویت بصر فرمود -

این است بیان مسبب تفاوت اقدام انبیاء در کمالات نبوت که در

1 Ed : LD<sub>1</sub> دارد ; A اصالت .

2 A add درمیان .

3 D<sub>2</sub> om.

ما تقدم وعده بیان آن نموده بودم نه علو بعضی لطائف و سفل آن که در تفاوت کلمات ولایت معتبر است - و الله سبحانه الملهم للصواب - ای فرزند! چون علوم نبوت - که شرائع و احکام است - تعلق بقالب بیشتر داشت و انبیاء علیهم الصلوات و التسلیات را<sup>۱</sup> نیز مناسبت بعالم خلق بیشتر بوده، ازین جا گمان برده اند که نبوت عبارت از نزول بدعوت خلق است بعد از عروج بمقامات قرب که بولایت تعلق دارند، نه دانسته اند که نهایت عروج و غایت قرب درین موطن است، قریبه که در<sup>۲</sup> سابق حاصل شده بود ظلّی از ظلال این قرب بوده که بصورت بعد متصور می گردد، و عروجی که اول میسر شده بود عکس از عکوس این عروج بوده که بظاهر نزول می نماید، نمی بینی که مرکز دائره ابعده<sup>۳</sup> نقطه است نسبت بمحیط دائره و حالانکه فی الحقیقت هیچ نقطه اقرب بمحیط نیست از نقطه مرکز، زیرا که محیط تفصیل آن نقطه اجمال است، و این نسبت نقطه<sup>۴</sup> دیگر را میسر نشده است، عوام صورت بین این قرب<sup>۵</sup> را نتوانند دریافت و<sup>۵</sup> حکم به ابعادیت آن نقطه می نمایند، و حکم اقربیت آن نقطه را جهل مرکب تصور می کنند، و حاکم این حکم را تجهیل و تحمیق می نمایند، والله المستعان عالی ما یصفون - باید دانست که مطمئنانه بعد از حصول شرح صدر، که از لوازم کلمات ولایت کبری است، از مقام خود عروج فرموده بر تخت صدر ارتفاع<sup>۶</sup> می نماید و آنجا تمکین و سلطنت<sup>۷</sup> پیدا می کند، و استیلا بر ممالک قرب می فرماید، این تخت صدر فی الحقیقت فوق جمیع مقامات عروج مرتبه<sup>۸</sup> ولایت کبری است، بر آینده این تخت را نظر با بطن بطون نفوذ می کند، و به غیب الغیب سرایت می نماید، بلی! کسے که

1 D<sub>1</sub> om.3 D<sub>1</sub> بعد .

5 Add ed.

7 تمکن سلطنت A .

2 Add ed.

4 A اقربیت .

6 A ارتفاع .

بارفع امکنه صعود فرماید بصر او تا بابعاد ابعاد نفوذ خواهد نمود ، و بعد از نمکین<sup>۱</sup> این مطمئنه عقل نیز ازین مقام خود بر آمده باو ملحق خواهد شد ، و عقل معاد نام خواهد یافت ، و هر دو باتفاق - بلکه باتحاد - متوجه کار خود خواهند بود - ای فرزند ! این مطمئنه را گنجایش مخالفت نمانده است ، و مجال سرکشی نه ، بکلیت خود متوجه مطلوب است ، و به تمامی گرفتار مقصود ، همتش جز به رضای پروردگار نیست جل سلطان<sup>۲</sup> ، و مطلبش جز طاعت و عبادت پر تعالی نه ، سبحان الله ! اماره که اول بدترین خلائق بوده بعد از اطمینان و حصول رضای حضرت سلطان<sup>۲</sup> رئیس لطائف عالم امر گشته است ، و راس اقران خود شده ، بلی ! مخبر صادق فرموده علیه و علی آله الصلوات و السلام :  
 "خيارکم فی الجاهلیة خیارکم فی الاسلام اذا فقهوا" -

بعد ازین اگر صورت خلاف و سرکشی است منشاء آن طبائع مختلفه عناصر اربعه است که اجزاء قالب اند ، اگر قوت غضبیه است از آنجا ناشی است ، اگر شهویه است هم از آنجا ، و اگر حرص و شره است هم از آنجا خامته است ، اگر خست و دناءت است هم از آنجا ، نمی بینی سائر حیوانات که نفس اماره ندارند این اوصاف رذائل در آنها بوجه اتم و اکمل حاصل است ؟ پس تواند بود که مراد از جهاد اکبر که حضرت پیغمبر فرموده علیه و علی آله الصلوات و التسلیات :  
 "رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر" - جهاد با قالب بود نه جهاد با نفس - کما قیل که نفس باطمینان انجامیده است و راضی و مرضی گشته ، پس صورت خلاف و سرکشی از وی متصور نیز نباشد ، و صورت خلاف و سرکشی از اجزای قالب عبارت از اراده ترک اولی است و ارتکاب امور مرهقه<sup>۳</sup> و ترک عزیمت نه اراده ارتکاب اشیاء محرمه و ترک فرائض و واجبات ، که آن در حق او نصیب اعداء گشه

سبحان A 2

نمکین A 1 .

مرخصه A ، مرهقه LD<sub>1</sub> : Ed. 3 .

است، ای فرزند! هر چند کلمات عناصر اربعه فوق کلمات مطمئنه است - چنانکه گذشت - اما مطمئنه بواسطه آنکه مناسبت به مقام ولایت دارد و ملحق بعالم امر گشته است صاحب سکر است و در مقام استغراق، لاجرم مجال مخالفت در وی نمانده، و عناصر را چونکه مناسبت بمقام نبوت بیشتر است و<sup>۱</sup> صحو در ایشان غالب است ناچار صورت مخالفت<sup>۲</sup> در ایشان باقی ماند<sup>۳</sup> از برای تحصیل بعضی منافع و فوائد که بآنان<sup>۴</sup> مربوط است، فافهم -

باید دانست که منصب نبوت ختم بر خاتم الرسل شده است علیه و علی آله الصلوٰات و التسلیات - اما از کلمات آن منصب بطریق تبعیت متابعان او را نصیب کامل است، این کلمات در طبقه<sup>۵</sup> صحابه بیشتر است و در تابعین و تبع تابعین نیز این دولت بر سبیل قلت سرایت کرده است، بعد از آن رو باستار آورده است، و غلبه<sup>۶</sup> کلمات ولایت ظلی جلوه گر گشته است، اما امید است که بعد از مضمی الف این دولت از سر تازه گردد و غلبه و شیوع پیدا کند، و کلمات اصلی رو بظهور آرند و ظلی استار پیدا کنند، و حضرت مهدی علیه الرضوان بظاہر و باطن مروج این نسبت علیه باشند، ای فرزند! تابع کامل نبی علیه و علی آله الصلوٰة و السلام چون به تبعیت کلمات مقام نبوت را تمام کند اگر از اهل مناصب است به منصب امامتش سرفراز می سازند، و چون کلمات ولایت کبری را تمام کند و از اهل منصب باشد به منصب خلافتش مشرف می سازند، و ز مقامات کلمات ظلی مناسب<sup>۵</sup> امامت نصب<sup>۶</sup> قطب ارشاد است، و مناسب منصب خلافت منصب قطب مدار، گویا این دو مقام که در تحت اند ظلال آن دو مقام اند

1 Add ed.

2 A LD<sub>1</sub> add. را.3 Ed. : A LD<sub>1</sub> اند . مانده اند .4 Ed. : A LD<sub>1</sub> بان (referring to مخالفت).5 مناسب منصب A ; مناسب منصب D<sub>1</sub>.

6 A منصب.



که در فوق اند ، و غوث نزد شیخ محی الدین ابن<sup>۱</sup> العربی بهان قطب مدار است ، غوثیت منصب علاحدہ نیست ، و آنچه معتقد فقیر است آن است که غوث قطب<sup>۲</sup> مدارست ، قطب از وے در بعضی امور مدد خواهد ، و در نصب مناصب ابدال او را نیز دخل است ، ذالک فضل الله یوتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم -

تذیل : علوم و معارفی که مناسب مقام نبوت است و ولایت آن نبوت شرائع انبیاء است علیهم الصلوات والتسلیمات ، و چون در اقدام تبوت تفاوت است در شرائع انبیاء نیز باندازه آن تفاوت اختلاف پیدا آمده است ، و معارفی که مناسب مقام ولایت اولیاء است شطحیات مشائخ است ، و علومی که از توحید و اتحاد خبر دهد و از احاطه و سربان انباء نماید و از قرب معیت نشان بخشد ، و از مرآتیت و ظلیت اشعار فرماید ، و مشهود و مشاہدہ اثبات کند ، بالجمله معارف انبیاء کتاب و سنت است و معارف اولیا فصوص و فتوحات مکیہ :

قیاس کن ز گلستان من بہار مرا

ولایت اولیاء پی<sup>۳</sup> بقرب حق برد ، و ولایت انبیاء نشان اقریبیت او تعالی نماید<sup>۳</sup> ، و ولایت اولیاء دلالت بہ شہود نماید ، و ولایت انبیاء نسبت مجہول کیفیت اثبات فرماید ، ولایت اولیا اقریبیت<sup>۴</sup> را نشناسد کہ چیست و جہالت را نداند کہ کدام است ، و ولایت انبیاء - باوجود اقریبیت - قرب را عین بعد داند و شہود<sup>۵</sup> را نفس غیب<sup>۶</sup> شمرد :

گر بگویم شرح این بے حد شود

ای فرزند ! سخن را در بیان کمالات نبوت و مزیت آن بر ولایت و فرق درمیان ولایت سہ گانہ ، کہ ولایت صغری و ولایت کبری و ولایت

1 Add ed.

2 غوث غیر قطب A .

3 می نماید A .

4 Ed. : LD<sub>1</sub> .

5 شہود النفس L : شہود انفس D<sub>1</sub> ; ed. : شہود را نفس .

6 غیبیت A .

علیاء است - و معارف<sup>۱</sup> مناسب هر کدام و محال متعلقه<sup>۲</sup> هر یک طویل الذیل ساخت ، و فقره های مکرره و متکثره در بیان این معنی اندراج نمود تا بود که از کمال غرابت از استبعاد افهام بر آید ، و از مظان انکار و اربد ، این علوم کشفی است و ضروری نه استدلالی و نظری ، ذکر بعضی مقدمات از برای تنبیه است و تقریب بافهام عوام ، بلکه تبیین و تشریح است برای ادراک خواص انام -

این است بیان طریقی که حضرت حق سبحانه و تعالی این حقیر را بآن طریق ممتاز ساخته است از بدایت تا نهایت و بنیادش<sup>۳</sup> نقشبندی است که متضمن اندراج نهایت در بدایت است ، برین بنیاد عمارتها ساخته<sup>۴</sup> و کوشکها بنا فرموده ، اگر این بنیاد نمی بود معامله تا باین جا نمی افزود ، تخم از بخارا و سمرقند آورده در زمین بند که مایه اش<sup>۵</sup> از خاک یثرب و بطحا است کشتند و به آب فضل سالها آنرا سیراب داشتند و بتربیت احسان مربی ساختند - چون ان کشت را<sup>۶</sup> کار بکمال رسید این علوم و معارف ثمرات بخشید ، "الحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق" -

باید دانست که سلوک این طریق عالی مربوط است برابطه<sup>۷</sup> محبت بشیخ مقتداء که بسیر مرادی باین راه یافته<sup>۸</sup> باشد ، و قوت انجذابش<sup>۹</sup> باین کمالات منصب گشته نظر او شافی امراض قلبیه است و توجه او دافع علل معنویه ، صاحب این کمالات امام وقت است و خلیفه روزگار ، اقطاب و ابدال به ظلال مقامات او خرسند اند ، و اوتاد و نجبا از بحار کمالات او بقطره قانع نور هدایت و ارشاد او در رنگ نور آفتاب بے خواست او بر همه کس فائز است - فکیف که بخواهد ؟ - هر چند که خواهش او در اختیار او نباشد چه بسا است که طلب خواهش امری نماید و

1 LD<sub>1</sub> add. و معارف مناسبه A ، و .  
2 A add. نسبت .  
3 A add اند .  
4 LD<sub>1</sub> add را .  
5 Ed. : LD<sub>1</sub> و .  
6 A رفته .  
7 Ed. : A LD<sub>1</sub> انجذاب .

آن خواہش در وی پیدا نشود ، لازم نیست جماعتی کہ بنور او مہتد شوند و بتوسل او رشد پیدا کنند این معنی را بدانند ، بلکہ بسیار است کہ اصل ہدایت و رشد خود را نیز - کہا لا ینبغی - ندانند ، مع ذالک ہکالات شیخ مقتداء متحقق شوند کہ عالمی را ہدایت نمایند ، چہ علم ہمہ را نمی دهند و معرفت تفصیل سیر مقامات ہمہ را نمی بخشند ، آری شیخی کہ مدار و<sup>۱</sup> بناء خصوصیت طریقے از طرق وصول منوط بوجود شریف اوست البتہ صاحب علم است و از تفصیل سیر آگاہ ، دیگران را بعلم او کفایت نموده بتوسط او بہ مرتبہ<sup>۲</sup> کمال و تکمیل می رسانند ، و بقنا و بقا مشرف می سازند :

خاص کند بندہ مصلحت عام را

افادہ و استفادہ بانعکاسی و انصباغی است - مرید برابطہ<sup>۳</sup> محبت کہ بشیخ مقتداء دارد ماعاۃ فساءۃ برنگ او منصب می گردد و بطریق انعکاسی بانوار<sup>۲</sup> میشود ، درین صورت علم چہ درکار بود ہم در افادہ و ہم در استفادہ ؟ و خرپزہ کہ بتابش خورشید ماعاۃ فساءۃ پختہ می گردد و بہ مرور ایام می پزد چہ درکار است کہ او را علم بہ پختگی خود بود و یا آفتاب داند کہ آنرا پختہ می سازد ؟ آری ! علم از برائے سلوک و تسلیک اختیاری درکار است کہ بسلاسل دیگر مربوط<sup>۳</sup> ، و در طریق ما کہ طریقہ<sup>۴</sup> اصحاب کرام است علیہم الرضوان علم بسلوک و تسلیک ہیچ درکار نیست - ہر چند شیخ مقتداء کہ ہمچون<sup>۴</sup> بانی آن طریقہ است بکمال علم و وفور معرفت متحقق است ، پس ناچار درین طریق عالی در حق وصول احیا و اموات و صبیان و شیوخ و جوان و کہول مساوی باشند کہ برابطہ<sup>۳</sup> محبت یا بہ توجہ صاحب دولت بہ منہای مقاصد برسند ، ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء و اللہ ذوالفضل العظیم !

1 Add ed.

2 A add نور .

3 A add است .

4 AL همچو .

اما بدانند کہ منتهی پر چند صاحب علم نبود اما از ظہور خوارق چارہ نباشد ، گاہ باشد کہ او را دن آن ظہور اختیار نبود ، بلکہ بسیار است<sup>۱</sup> کہ علم ظہور آن نیز نباشد ، مردم از وے خوارق بینند و او را از آن اطلاع نہ ، و آنکہ گفتہ شد کہ منتهی صاحب علم نبود مراد از عدم علم<sup>۲</sup> تفصیل احوال است نہ عدم علم مطلقا بحیثیت کہ احوال خود ہیچ نہ فہمد کما مرت الاشارة الیہ ، و این نور ہدایت او در مریدان او بے واسطہ و بواسطہ و بوسائط تا زمانے ساری است کہ طریقہ<sup>۳</sup> مخصوص او را بلوٹ تغیرات و تبدیلات ملوٹ نساختہ بالحاق مخترعات و مبتدعات خراب نگردانیدہ - ”ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم“<sup>۴</sup> عجب آنکہ جماعتی<sup>۵</sup> این تبدیلات را تکمیلات ان طریقہ گمان می برند ، و آن الحقات را<sup>۶</sup> تتمیہات ان نسبت تصور می نمایند - نمی دانند کہ تتمیم و تکمیل آن کار بہ ہر بے سر انجامی نیست ، والحاق و اختراع فراخور ہر بے سر و برگی نہ :

ہزار نکتہ<sup>۷</sup> باریک تر ز مو این جاست

نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

نور سنت منیہ را علی صاحبہا الصلوٰت و السلام و التحیۃ ظلّات بدعتہا مستور ساختہ اند ، و رونق ملت مصطفویہ را علی مصدرہا<sup>۸</sup> الصلوٰت و السلام و التحیۃ کدورات امور محدثہ ضائع گردانیدہ ، عجب تر آنکہ جمعے آن محدثات را امور مستحسنہ می دانند ، و ان بدعتہا را حسنات می انگارند ، و تکمیل دین و تتمیم ملت ازان حسنات می جویند ، و در اتیان آن امور ترغیبات می نمایند ، ہدایم اللہ سبحانہ سواء الصراط ، مگر نمی دانند کہ دین پیش ازین محدثات کامل شدہ بود - و نعمت تمام گشتہ و رضای حق سبحانہ و تعالیٰ بحصول پیوستہ ،

1 Ed. A LD<sub>1</sub> . بساست .

3 Qur'an, XIII : 11.

5 Add ed.

2 A repeat.

4 A add ازینہا .

6 Ed. : LD<sub>1</sub> مصدر .

”کما قال الله تعالى: “أَلْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“ پس کمال دین ازین محدثات جستن فی الحقیقت انکار نمودن است بمقتضای این آیه کریمه:

اندکے پیش تو گفتم غم دل ، ترسیدم

کہ دل آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است

علماء مجتہدین اظہار احکام فرمودہ اند نہ احداث مالیس منہ ، پس احکام اجتہادیہ از امور محدثہ نباشند ، بلکہ از اصول دین ہوںد۔ ”لان الاصل الرابع ہوالقیاس“۔

ای فرزند! معرفتے در رسالہ ”مبداء و معاد در باب افادہ و استفادہ۔ کہ بقطب ارشاد تعلق دارد۔ نوشتہ است ، چون مناسبت باین مقام داشت و سود مند بودہ این معرفت را درین مکتوب نیز نوشتہ ، ازین جا اعتبار نمایند کہ<sup>۲</sup> قطب ارشاد کہ جامع کمالات فردیہ نیز باشد بسیار عزیز الوجود است ، و بعد از قرون بسیار و ازمنہ بے شمار این قسم گوہری بظہور می آید و عالم ظلماتی از نور ظہور او نورانی میگردد ، و نور ارشاد و ہدایت او شامل تمام عالم است از محیط عرش تا مرکز فرش ، ہر کسے را کہ رشد و ہدایت و ایمان و معرفت حاصل میشود از راہ او می آید و ازو استفادہ می گردد ، و بے توسط او ہیچ کس باین دولت نمی رسد ، مثلاً نور<sup>۳</sup> او در رنگ دریا محیط تمام عالم را فروگرفته است ، و آن دریا گویا منجمد است اصلاً حرکت ندارد ، و شخصے کہ متوجہ آن بزرگ است و باو اخلاص دارد ، یا آنکہ<sup>۴</sup> آن بزرگ متوجہ حال طالبی شدہ ، در وقت توجہ گویا روزنی در دل طالب کشادہ می شود ، و از آن راہ بقدر توجہ و اخلاص از<sup>۵</sup> دریا سیراب می گردد ، و همچنین شخصے کہ متوجہ ذکر الہی است جل شانہ و بان

1 Qur'an, V : 3.

2 Add ed.

3 A add ہدایت .

4 L Add اگر .

5 A add آن .

عزیز اصلاً متوجہ نیست - نہ از انکار بلکہ او را نمی شناسد - ہمین قسم افادہ انجام<sup>۱</sup> حاصل میشود ، لیکن در صورت اولی بیشتر از صورت ثانیہ است ، اما شخصے کہ منکر آن بزرگ است و یا آن بزرگ از او دربار است ہر چند بذکر الہی تعالیٰ و تقدس مشغول است اما از حقیقت رشد و ہدایت محروم است ، بہان انکار و آزار سد راہ فیض او می گردد - بے آن کہ آن عزیز متوجہ عدم افادہ او شود و قصد ضرر او نماید ، حقیقت ہدایت از وی مفقود است ، صورت رشد است ، صورت بے معنی قلیل النفع است ، و جامعے کہ اخلاص و محبت آن<sup>۲</sup> عزیز دارند ہر چند از توجہ مذکور و ذکر الہی تعالیٰ جل شانہ خالی باشند نیز ایشان را بواسطہ مجرد محبت نور رشد و ہدایت می رسد - ولتکن ہذہ المعرفۃ آخر المکتوب :

بس کم این ، زیرکان را این بس است

بانگ دو کردم اگر در دہ کس است

الحمد لله رب العالمین الرحمان الرحیم اولاً و آخراً والصلوة والسلام

علی رسولہ مجد و آلہ دائماً مرمداً -

4. Letter No. 266 (Vol. 1) written to his Shaikh's sons.<sup>3</sup>

بعد الحمد و الصلوات و تبلیغ الدعوات بجناب مخدوم زادہای کرام می نماید کہ این فقیر از سر تا قدم غرق احسانہای والا بزرگوار شما است ، درین طریق سبق الف و با<sup>۴</sup> را از ایشان گرفته است و تہجی حروف

1 انجام A .

2 بآن A .

3 This letter is addressed to Khawājah 'Ubaidullāh, the 'eldest son of Khawājah Baqī-Billāh and his brother Khawājah 'Abdullāh. (See *Maktūbāt-i-Rabbāni* edited by Nur Ahmad (Lahore N.D.) Part IV, p. 127).

4 Ed. : A بے ; L بی ; D<sub>1</sub> ب .

این راه از ایشان آموخته ، و دولت اندراج النہایۃ فی البدایۃ بہ برکت صحبت ایشان حاصل کرده ، و سعادت سفر در وطن را بصدقہ خدمت ایشان یافته ، توجہ شریف ایشان در دو و نیم ماہ این ناقابل را بہ نسبت نقشبندیہ رسانیدہ ، و حضور خاص این اکابر را عطا فرمودہ ، و دین مدت قلیل آنچہ از تجلیات و ظہورات و انوار والوان و بے رنگیہا و بے کیفیہا<sup>۲</sup> کہ بطفیل ایشان رو دادہ چہ شرح دہد ، و چہ بیان تفصیل آن نماید ، بہ یمن توجہ شریف شان کم دقیقہ مانده باشد در معارف توحید و اتحاد و قرب<sup>۳</sup> و احاطہ و سریان کہ بر این فقیر نکشادند ، و از حقیقت آن اطلاع ندادند ، شہود وحدت در کثرت و مشاہدہ کثرت در وحدت از مقامات<sup>۴</sup> مبادی این معارف است کہ<sup>۵</sup> بالجملہ<sup>۶</sup> نسبت نقشبندیہ است و خصوص<sup>۷</sup> خاص این اکابر ، نام این معارف بر زبان آوردن و نشان این شہود و مشاہدہ را بیان نمودن از کوتاہ نظری است ، کارخانہ<sup>۸</sup> این اکابر بلند است بہ<sup>۹</sup> ہرزہ رانی و رقاصی نسبت ندارد ، ہر گاہ این طور دولت<sup>۹</sup> رفیع القدر از حضرت ایشان باین فقیر رسیدہ باشد ، اگر در مدت عمر سر خود را پائمال اقدام خدمت عتبہ<sup>۹</sup> علیہ<sup>۹</sup> شا کرده باشد ہیچ نکرده باشد ، از تقصیرات خود چہ عرض نماید و از شرمندگیہای خود چہ اظہار نماید ، اما معارف آگاہ خواجہ حسام الدین احمد را حضرت حق سبحانہ از ما جزای خیر دہاد کہ مؤنت مامقصران را بر خود التزام نمودہ کمر ہمت را در خدمت خدمت عتبہ<sup>۹</sup> علیہ<sup>۹</sup> ہستہ اند و ما دور افتادگان را فارغ ساختہ :

1 Add. ed.

2 بی کیفیتہا L .

3 A add . و معیت .

4 Ed. : LD<sub>1</sub> مقامات و مبادی ;5 ed : LD<sub>1</sub> transpose. کہ بالجملہ

A مقدمات و مبادی .

6 Add A آنجا .

7 حضور A .

8 Ed. بہر زرافی و رقاصی D<sub>1</sub> ; بہر زراقی و رقاصی L ; بہ ہرزہ رانی و رقاصی

A بہر زراقی و رقاصی .

9 دولتی ALD<sub>1</sub> .

گر بر تن من زبان شود پر موی  
یک شکر وے از ہزار نتوانم کرد

۳۰ مرتبہ فقیر بدولت عتبہ بومی حضرت ایشان مشرف گشت ،  
مرتبہ<sup>۱</sup> اخیر فقیر را فرمودند کہ ضعف بدن بر من غالب آمدہ است و  
امید حیات کم مانده ، از احوال طفلان خیردار خواہی بود ، و در  
حضور خود شاہ را طلبیدند و شاہ در حجور مرضعات بودید و بفقیر  
امر کردند کہ بایشان توجہ بکن ، بامر ایشان در حضور ایشان بشا  
توجہ کردہ بجدے کہ ظاہر اثر آن توجہ نیز ظاہر شدہ ، بعد از آن  
فرمودند کہ حضرات<sup>۱</sup> والدات ایشان را نیز غائبانہ توجہ بکن ،  
حسب الامر غائبانہ توجہ نمودہ آمد ، امید است کہ بہ برکت حضور  
ایشان آن توجہ مشمر نتائج باشد ، تصور نکنند کہ از امر واجب الامثال  
و وصیت لازمہ<sup>۱</sup> ایشان ذہولے واقع شدہ است ، یا تغافلے زدہ باشد ،  
کلا ، بل انتظار اشارہ دارد و منتظر اذن است ، الحال چند فقرہ  
بطریق نصیحت نوشتہ می آید ، بگوش ہوش استماع خواہند فرمود -  
اسعدکم اللہ سبحانہ - فرض نخستین بر عقلاء تصحیح عقائد است  
بموجب آرای صائبہ اہل سنت و جماعت - شکر اللہ تعالیٰ معہم - کہ  
فرقہ<sup>۱</sup> ناجیہ اند ، بعضے از مسائل اعتقادیہ کہ در آنجا نوع خفا بودہ  
بیان آن می نماید -

باید دانست کہ اللہ تعالیٰ و تقدس<sup>۲</sup> خود موجود است ، و اشیاء  
بایجاد او تعالیٰ موجود اند ، او تعالیٰ یگانہ است ہم در ذات و ہم  
در صفات و ہم در افعال ، و ہیچ کس را در ہیچ امرے باو تعالیٰ  
فی الحقیقت شرکتے نیست - چہ وجود و چہ غیر آن ، مشارکت اسمی و  
مناسبت لفظی از مبحث خارج است ، صفات و افعال او تعالیٰ در رنگ

1 Ed. : LD<sub>1</sub> حضرت .

2 بذات مقدس A ; مقدس LD<sub>1</sub> ; ed. ، تقدس 2



ذات او سبحانه بے چون و بے چگونه اند ، و بصفت و افعال ممکنات  
 بیچ مناسبت ندارند<sup>۱</sup> مثلاً صفت العلم مر او را سبحانه صفتی است قدیم و  
 بسیطی است حقیقی که هرگز تعدد و تکثر بان راه نیافته است - اگر  
 باعتبار تعدد<sup>۲</sup> تعلقات باشد ، زیرا که آنجا یک انکشافی است بسیط که  
 معلومات ازل و ابد بهان انکشاف منکشف می گردد<sup>۳</sup> ، جمیع اشیاء را باحوال  
 مناسبه<sup>۴</sup> و متضاده ایشان کلیه<sup>۵</sup> و جزئیہ باوقات مخصوصه<sup>۶</sup> هر کدام در آن  
 واحد بسیط دانسته است ، در بهان آن زید را هم موجود دانسته است  
 و هم معدوم ، و جنین دانسته است و صبی ، و جوان دانسته است و پیر ،  
 و زنده دانسته است و مرده ، و قائم دانسته است و قاعد ، و مستند  
 دانسته است و مضطجع ، و خندان دانسته است و گریان ، و متلذذ دانسته  
 است و متالم ، و عزیز دانسته است و ذلیل ، هم در برزخ دانسته است  
 و هم در حشرات ، هم در جنت دانسته است هم در تلذذات ، پس تعدد  
 تعلق نیز در آن موطن مفقود باشد ، چه تعدد تعلقات تعدد آفات می طلبد ،  
 و تکثر ازمنه می خواهد - و ایس ثمة الا آن واحد بسیط من الازل الی  
 الابد لا تعدد فیہ اصلا ، اذ لا یجری علیہ تعالی زمان و لا تقدم و لا تاخر -  
 پس در علم او تعالی اگر تعلق به معلومات اثبات کنیم یک تعلق  
 خواهد بود که به جمیع معلومات متعلق گشته است ، و آن تعلق نیز  
 مجهول کیفیت است ، و در رنگ صفت العلم بے چون و بے چگونه است -  
 استبعاد این تصور<sup>۶</sup> را بمثالی زائل گردانیم ، و بگوئیم که روا است که  
 شخصے در یک وقت کلمه را باقسام متبائنہ و احوال متغائره و اعتبارات  
 متضاده او بداند ، پس در بهان وقت کلمه را هم اسم داند و هم فعل و  
 هم حرف و هم ثلاثی و هم رباعی ، و هم معرب داند و هم مبنی ، و هم

1 Ed. : LD<sub>1</sub> ندارد .2 LD<sub>1</sub> add. و .

3 A گردند .

4 A متناسبه .

5 Ed. : LD<sub>1</sub> کایت و جزئہ .

6 A تصور .

ممتکن داند و هم غیر ممتکن ، و هم منصرف و هم غیر منصرف ،  
و هم معرفه داند و هم نکره ، و هم ماضی داند و هم مستقبل ، و هم  
امر داند و هم نهی ، بلکه جائز است که آن شخص بگوید که این همه  
اقسام و اعتبارات کلمه را در مرآت کلمه در یک وقت به تفصیل می بینم ،  
هر گاه در علم ممکن - بلکه در دید ممکن - جمع اضداد متصور بود در علم  
واجب تعالی - و لله المثل الاعلی<sup>۱</sup> - چرا مستبعد باشد ؟ باید دانست  
که این جا هر چند صورت جمع ضدین است اما فی الحقیقت در میان  
اینها ضدیت مفقود است ، زیرا که هر چند زید را در آن واحد موجود  
و معدوم دانسته است اما در بهان آن دانسته است که وقت وجود او مثلا  
بعد از هزار سال سنه هجری است ، و وقت عدم سابق او پیش از آن سال  
معین است ، و وقت عدم لاحق او بعد از هزار و یک صد سال است ، فلا  
تضاد بینهما فی الحقیقة لتغائر الزمان ، و علی هذا القیاس سائر الاحوال ، فافهم -  
ازین تحقیق واضح گشت که علم او تعالی هر چند به جزئیات  
متغیره تعلق گیرد شائبه<sup>۲</sup> تغیر در وے راه نمی یابد ، و مظنه<sup>۳</sup> حدوث  
در آن صفت پیدا نمی شود ، کما زعمت الفلاسفة - زیرا که تغیر  
بر تقدیرے متصور باشد که یکی را بعد از دیگرے دانسته باشد ، و  
چون همه را در آن واحد بدانند گنجائش تغیر و حدوث نبود ، پس  
حاجت نباشد باثبات تعلقات متعدده مر او را تا تغیر و حدوث راجع بان  
تعلقات بود نه بصفت علم - کما فعله بعض المتکلمین لدفع شبهة الفلاسفة ،  
آرے ! اگر تعدد تعلقات در جانب معلومات اثبات کنیم گنجائش دارد -  
و همچنین یک کلام بسیط است که از ازل تا ابد بهان یک کلام  
گویا است ، اگر امر است از بهان جانشی است ، و اگر نهی است هم  
از آنجا ، اگر اعلام است هم از آنجا ماخوذ است ، و اگر استعلام است  
هم از آنجا ، اگر تمنی است هم از آنجا مستفاد است ، و اگر ترجیحی است

<sup>۱</sup> Qur'an, XVI : 60.

هم از آنجا ، جمیع کتب منزله و صحف مرسله ورق است از آن کلام بسیط ، اگر توریت است از آنجا انتساخ یافته است ، و اگر انجیل است هم از آنجا صوت لفظی گرفته است ، و اگر زبور است هم از آنجا مسطور گشته ، و اگر فرقان است هم از آنجا تنزل فرموده :

والله کلام حق که<sup>۱</sup> علی الحق یک است<sup>۲</sup> و بس

پس در نزول مختلف آثار آمده

و همچنین یک فعل است و مصنوعات اولین و آخرین بهان یک فعل بوجود می آیند، آیه کریمه "وما امرنا الا واحده کلمح بالبصر" رمز می است ازین ، اگر احیا است و اگر اماتت مربوط بان فعل است ، و اگر ایلام و اگر انعام منوط هم بان فعل ، و همچنین اگر ایجاد است و اگر اعدام ناشی از آن فعل است ، پس در فعل حق سبحانه نیز تعدد تعلقات ثابت نبود - بلکه یک تعلق مخلوقات اولین و آخرین باوقات مخصوصه وجود خود بوجود می آیند - این تعلق نیز در رنگ فعل او تعالی بے چون و بے چگونه است ، زیرا که چون را به بے چون راه نیست ، لا یحمل عطایا الملک الا مطایاه - و اشعری چون از حقیقت فعل حق جل سلطانه اطلاع نیافته تکوین را حادث گفت ، و اقوال او سبحانه را حادث دانست ، ندانست که اینها آثار فعل ازلی حق اند سبحانه ، نه افعال او تعالی ، و ازین قبیل است آنچه بعضی از صوفیه تجلی افعال اثبات نموده اند ، و در آن موطن در مرآت افعال ممکنات جز فعل واحد جل سلطانه ندیده اند ، و آن تجلی فی الحقیقت تجلی آثار فعل حق است سبحانه نه تجلی فعل او تعالی ، زیرا که فعل او تعالی را<sup>۳</sup> که بے چون و چگونه و قدیم است و قائم بذات اوست تعالی - که آن را تکوین گویند - در مرایای محدثات گنجایش نیست و در مظاهر ممکنات ظهوری نه -

1 [Sic].

2 بکیست A .

3 Add ed.

در تنگنہائے صورت معنی چگونه گنجد ؟  
در کلبہ گدایان سلطان چہ کار دارد ؟

تجلی افعال و صفات نزد فقیر بے تجلی ذات<sup>۱</sup> متصور نیست چہ افعال و صفات را از حضرت ذات تعالیٰ و تقدس انفکاکے نیست تا تجلی آنها بے تجلی ذات متصور بود ، و آنچه منفک از ذات است تعالیٰ و تقدس ظلال افعال و ظلال صفات اوست سبحانہ ، پس تجلی آنها تجلی ظلال افعال و صفات بود نہ تجلی افعال و صفات ، اما فہم ہر کس باین کمال نرسد - ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم<sup>۲</sup> -

بر سر اصل سخن رویم - او تعالیٰ در ہیچ چیز حلول نکند و ہیچ چیز در وی حال نبود - اما او تعالیٰ محیط اشیاء بود و قرب و معیت بایشان دارد ، نہ آن احاطہ و قرب و معیت کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان جناب قدس او نیست تعالیٰ<sup>۳</sup> ، آنچه بکشف و شہود معلوم کنند<sup>۴</sup> ازان نیز منزہ است ، چہ ممکن را از حقیقت ذات و صفات و افعال او تعالیٰ جز جہل و حیرت نصیب نیست ، ایمان بہ غیب باید آورد ، و ہر چہ مکشوف و مشہود گردد تحت لا نفی باید ساخت :

عنقا شکار کس نشود دام باز چین

کاینجا ہمیشہ باد بدست است دام را

بیتے از مثنوی حضرت ایشان مناسب این مقام است -

ہنوز ایوان استغناء بلند است

مرا فکر رسیدن ناپسند است

پس ایمان آریم کہ او تعالیٰ محیط اشیاء است و قریب است بایشان و بایشان است ، اما معنی احاطہ و قرب و معیت او را تعالیٰ ندانیم کہ چیست ، احاطہ و قرب علمی گفتن از تاویلات متشابہ است ، و ما قائل بتاویل آن نیستیم ، و او تعالیٰ بہ ہیچ چیز متحد نشود

1 A add تعالیٰ و تقدس .

3 A add و .

2 Qur'an, LVII : 21.

4 A کنند .

و همچنین هیچ چیز باو سبحانه نیز متحد نمی گردد، و آنچه از بعضی عبارات صوفیه معنی اتحاد مفهوم میشود خلاف مراد ایشان است، زیرا که مراد ایشان ازین کلام که موهم اتحاد است - "اذا تم الفقر فهو الله" - آن است که چون فقر تمام شود و نیستی محض حاصل آید باقی نمی ماند مگر الله تعالی، نه آنکه آن فقیر بخدا متحد شود و خدا گردد - که آن کفر و زندقه است - تعالی<sup>۱</sup> و<sup>۲</sup> سبحانه عما یتوهم الظالمون علوا کبیرا، و حضرت<sup>۳</sup> خواجه ما قدس سره می فرمودند که معنی عبارت "انا الحق" نه آن است که من حقم بلکه آن است که من نیستم و موجود حق است سبحانه، و تغیر و تبدیل را، بذات و صفات و افعال او تعالی راه نیست، فسبحان من لا یتغیر بذاته و لا بصفاتہ ولا فی افعاله بحدوث الاکوان -

و آنچه صوفیه وجودیه تنزلات خمس اثبات نموده اند نه از قبیل تغیر و تبدیل است در مرتبه و جوب - که آن کفر و ضلالت است - بلکه این تنزلات را در مراتب ظهورات کمال او تعالی اعتبار کرده اند<sup>۴</sup> بے آنکه تغیری و تبدیلی در ذات و صفات و افعال او تعالی راه یابد، و او تعالی غنی | مطلق است هم در ذات و هم در صفات و هم در افعال، و در هیچ امری به هیچ چیز محتاج نبود - چنانچه در وجود محتاج نیست در ظهور نیز محتاج نه - و آنچه از عبارات بعضی صوفیه مفهوم میشود که او تعالی در ظهور کمالات اسمائی و صفاتی بما محتاج است این سخن برین فقیر بسیار گران است، می داند که مقصود از آفرینش ایشان حصول کمالات است مر ایشان را نه<sup>۵</sup> کمالی که عائد بجناب قدس او باشد، تعالی و تقدس - آیه کریمه: "و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون"<sup>۶</sup> ای ليعرفون - موبد این معنی است - پس مقصود

1 A add. الله .

2 و add. ed.

3 Khwājah Bāqi Billāh (d. 1012/1603).

4 LD<sub>1</sub> add و .

5 D<sub>1</sub> om.

6 Qur'an, LI : 56.

از خلقت جن و انس حصول معرفت ایشان بود که کمال ایشان است نه امری که عائد بجناب حق بود سبحانه ، و آنچه در حدیث قدسی واقع شده است "فخلقت الخلق لاعرف" مراد از آنجا نیز معرفت ایشان است نه آنکه من معروف شوم و به توسط معرفت ایشان کمالی حاصل نمایم "تعالی الله عن ذالک علوا کبیرا" - و او تعالی از جمیع صفات نقص و سبب حدوث منزّه و مبرا است ، جسم و جسمانی نیست ، و مکان و زمانی نه ، و صفات کمال او را ثابت است -

از آنجمله هشت صفت کمال در وی موجود اند بوجود زائد بر وجود ذات تعالی و تقدس ، و آن صفات حیات و علم و قدرت و اراده و بصر و سمع<sup>1</sup> و کلام و تکوین است ، این صفات در خارج موجود اند ، نه آنکه در علم موجود<sup>2</sup> بوجود زائد از وجود ذات و در خارج نفس ذات اند ، تعالی و تقدس - چنانچه بعضی از صوفیه وجودیه گمان برده اند و گفته اند -

از روی تعقل همه غیر اند صفات

با ذات تو از روئی تحقق همه عین

که آن فی الحقیقت نفی صفات است ، چه نفی<sup>3</sup> صفات - معتزله و فلاسفه نیز تغایر علمی و اتحاد خارجی گفته اند ، و از تغایر علمی انکار نه نموده ، و نگفته<sup>4</sup> که مفهوم علم عین مفهوم ذات است ، تعالی و تقدس ، یا عین مفهوم قدرت و ارادت است ، و اتحاد<sup>5</sup> باعتبار وجود خارجی گفته اند ، پس تا تغایر وجود خارجی اعتبار نکنند از نقایه صفات خارج نشوند ، والتغایر الاعتباری لا یجدیهم نفعا کما عرفت -

و او تعالی قدیم و ازلی است ، و غیر او را قدم و ازلیت ثابت نبود ، جمیع مسلمین<sup>6</sup> برین حکم اجماع فرموده اند ، و هر کس که بقدم و ازلیت

1 بصیر و سمیع LD<sub>1</sub>

3 LD<sub>1</sub> تفاوت (D<sub>1</sub> add.)

5 عینیت A

2 موجودند A

4 اند AL add

6 ملین A

غیر حق جل و علا قائل گشته است تکفیر او نموده است<sup>۱</sup> - امام غزالی ازین راه تکفیر ابن سینا و فارابی و غیر ایشان نموده است که قائل بقدم<sup>۲</sup> عقول و نفوس<sup>۳</sup> اند و بقدم هیولی و صورت گمان برده اند، و سماوات را - با آنچه در ایشان است - قدیم دانسته اند، و حضرت خواجه ما قدس سره می فرمودند که شیخ محی الدین ابن العربی بقدم ارواح کامل قائل است، این سخن را از ظاهر مصروف باید داشت و محمول بر تاویل باید ساخت، تا باجماع اهل ملل مخالف نشود -

و او تعالی قادر مختار است، از شائبه ایجاب و مظنه<sup>۴</sup> اضطرار منزّه و مبرا است، فلاسفه بے خرد کمال را در ایجاب دانسته نفی اختیار از واجب تعالی نموده اثبات ایجاب نموده اند، این بی خردان واجب را تعالی و تقدس معطل و بے کار داشته اند و جز یک مصنوع - که آن هم بایجاب است - از خالق سماوات و ارض صادر ندانسته، وجود حوادث را نسبت بعقل فعال داده که وجود آن جز در توهم ایشان ثابت نشده است، بزعم فاسد ایشان ایشان را بحق سبحانه و تعالی بیچ کاری نیست، ناچار باید که در وقت اضطرار و اضطرار التجا بعقل فعال آورند<sup>۵</sup> و بحضرت حق سبحانه بیچ رجوع نکنند که او را<sup>۶</sup> تعالی در وجود حوادث مدخله نداده اند، گویند که عقل فعال است که بایجاد حوادث تعلق دارد، بلکه بعقل فعال هم رجوع ندارند که او را در دفع بلیات ایشان نیز اختیار می نیست، این بے دولتان در حق و بلاهت<sup>۷</sup> پیش قدم فرق ضاله<sup>۷</sup> اند، کافران التجا بحضرت حق سبحانه و تعالی می آرند، و دفع بلیه از او تعالی می طلبند - بخلاف این سفیهان، دو چیز درین بے دولتان از جمیع فرق ضلالت و بلاهت بیشتر است،

1 Ed. : AD<sub>1</sub> اند .

3 Ed. : LD<sub>1</sub> تقدس .

5 A add.

7 AD<sub>1</sub> ضلالة .

2 Ed. : LD<sub>1</sub> تقدم .

4 A آرند ; L آوردند .

6 D<sub>1</sub> حق و بلاهت ; L حق بلاهت .

یکے کفر و انکار است بہ احکام منزلہ و عناد و عداوت است ہاخبار  
 مرسلہ ، دوم ترتیب مقدمات فاسدہ است و تلبیس دلائل و شواہد باطنہ  
 در اثبات مقاصد و مطالب واپسہ ، آن قدر خبط در اثبات مقاصد خود  
 کہ ایشان خوردہ اند ہیچ سفیہ نخوردہ - مساوات و کواکب کہ ہمہ  
 وقت بے قرار و سرگردان اند مدار کار را بر حرکات و اوضاع ایشان داشتہ  
 اند ، و از خالق مساوات و موجد کواکب و محرک اینہا و مدبر امر  
 ایشان چشم پوشیدہ اند و دور از معاملہ دانستہ ، زہے بے خردان !  
 زہے بے دولتان ! ، سفیہ تر از ایشان آنکہ ایشان را زیرک داند و صاحب  
 فطانت انگارد ، از علوم متسق و منتظم ایشان عام ہندسہ است و املا  
 یعنی محض است و املا طائل صرف ، مساوات زوایای ثلاث مثلث  
 بہ<sup>۲</sup> دو قائمہ<sup>۳</sup> بچہ کار می آید ، و شکل عروسی و مامونی کہ جانکاہ  
 ایشان است بکدام غرض مربوط است ؟ علم طب و علم نجوم و علم  
 تہذیب اخلاق کہ بہترین علوم ایشان است از کتب انبیاء ما تقدم  
 علی نبینا و علیہم الصلوٰات والتسلیٰات سرقہ کردہ ترویج اباطیل خود  
 نمودہ اند کما صرح بہ الامام الغزالی فی "المنقذ عن الضلال"<sup>۴</sup>۔

اہل ملت و متابعان انبیاء علیہم الصلوٰة والسلام اگر در دلائل و  
 براہین غلط کنند باکی نیست کہ مدار کار ایشان بر تقلید انبیاء است  
 علیہم الصلوٰة والسلام ، دلائل و براہین بر اثبات مطالب عالیہ خود  
 بر سبیل تبرع می آرند ، بہان تقلید ایشان را کافی است ، بخلاف این  
 بے دولتان کہ از تقلید خود را بر آوردہ اند و در صدد اثبات بدلائل  
 گشتہ ، "ضلوا فاضلوا" ، دعوت نبوت حضرت عیسیٰ علی نبینا و علیہ  
 الصلوٰة والسلام چون بافلاطون کہ کلان ترین<sup>۵</sup> این بے دولتان بودہ

۱ کہ A .

۲ مر . A ، ہر LD<sub>1</sub> : Ed. 2

۳ ALD<sub>1</sub> add را .

۴ Famous treatise of Imam Ghazali.

۵ Ed. : ALD<sub>1</sub> تر .



رسیدہ گفت : ”نحن قوم مهتدون لا حاجة بنا الی من یهدینا“ زہے سفیہ! مالا یعنی<sup>1</sup> شخصے کہ احیاء اموات می نماید و ابراء اکہ و ابرص میکند کہ خارج از طور حکمت ایشان است۔ او را می دید و تفتن احوال او می کرد نا<sup>2</sup> دیدہ جواب دادن از کمال عناد و سفاہت است۔

فلسفہ چون اکثرش باشد سفہ پس کل آن

ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر است

نجانا اللہ سبحانہ عن ظلمات معتقداتہم السوء ، درین ایام فرزندی مجدد معصوم<sup>3</sup> ”جو اہر شرح مواقف“<sup>4</sup> را تمام کردہ در اثنای سبقتی او قباحتہای این بے خردان بوضوح آمد و فائدہہا برآن مرتب شد۔ ”الحمد لله الذی ہدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا ان ہدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق“۔ و عبارات شیخ محی الدین ابن العربی نیز ناظر بایجاب است ، و در معنی ، قدرت موافقت بفلسفہ دارد کہ صحت<sup>5</sup> ترک از قادر تجویز نمی نماید ، و جانب فعل را لازم می داند ،<sup>6</sup> عجائب کاروبار است۔ شیخ

1 . بایستی A

2 D<sub>1</sub> تا .

3 He was the third son of the Mujaddid and was born in 1007/1598-99. He studied under his father, his elder brother Muahmmad Sādiq and Shaikh Muḥammad Tāhir of Lahore. He completed his studies at the age of 16 years. Subsequently he committed to memory the Holy Qur'ān in a short period of 3 months. He pledged Bai'a to his father Shaikh Ahmad Sirhindī and succeeded to his father's *Khilāfat* in 1034/1624 on the latter's demise.

His epistles were compiled in 3 volumes. Many Amirs of Shāhjahān's period were his spiritual disciples. (See Qādrī, Muḥammad Aynb, *Tadhkirah-i-'Ulāmā-i-Hind* (Urdū translation) Karachi, 1961, pp. 470-71).

4 'Adud al-Dīn Ījī's well-known book on scholastic philosophy, the *Mawāqif*, is one of the best books on the subject in Arabic. On this book a distinguished scholar Sharīf 'Alī b. Muḥammad al-Jurjānī (d. 818 /1415) wrote a commentary known as *Sharḥ-al-Mawāqif* (See 'Abd-al-Raḥīm, *Lubāh-al-Ma'ārif al-'Ilmiyah*, (Peshawar, 1918) p. 136.

5 Ed. : D<sub>1</sub> صحت .

6 Ed. : D<sub>1</sub> داند .

محمی الدین از مقبولان در نظر<sup>۱</sup> می آید، و اکثر علوم او که مخالف آرای اهل حق اند خطا و ناصواب ظاهر می شود<sup>۲</sup>، مانا که به خطای کشفی معذور داشته اند، و در رنگ خطای اجتهادی از ملامت مرفوع ساخته، این اعتقاد خاص است این فقیر را در باره<sup>۳</sup> شیخ محمی الدین - که او را از مقبولان می داند و علوم مخالفه<sup>۴</sup> او را خطا و مبضر می بیند، جمع بستند ازین طائفه که بهم شیخ را طعن و ملامت می کنند و بهم علوم او را تخطیه می نمایند - و جمع دیگر ازین طائفه تقلید شیخ را اختیار کرده جمیع علوم او را صواب می دانند، و بدلائل و شواهد حقیقت آن علوم را اثبات می نمایند - و شک نیست که این هر دو فریق راه افراط و تفریط اختیار کرده اند، و از توسط حال دور مانده، شیخ را که از اولیاء مقبولان است بواسطه خطای کشفی چگونه رد کرده شود؟ و علوم او را که از صواب دور اند و مخالف آرای اهل حق اند چگونه بتقلید قبول توان کرد؟ فالحق بهوالتوسط الذی و فنی الله سبحانه بمنه و کرمه -

آری! در مسئله وحدت وجود جم غفیر ازین طائفه با شیخ شریک اند، هر چند شیخ درین مسئله نیز طرز خاص دارد اما در اصل سخن شرکت دارند، این مسئله نیز هر چند بظاهر مخالفت به معتقدات اهل حق دارد اما قابل توجه است، و شایان جمع، این فقیر بعنایت الله سبحانه در شرح رباعیات حضرت ایشان این مسئله را به معتقدات اهل حق جمع ساخته است، و نزاع فریقین را بلفظ عائد داشته، و شکوک و شبهات طرفین را حل ساخته بر نهجی که محل ریب و اشتباه نمانده که لا ینحفل علی الناظر فیه -

باید دانست که ممکنات باسرها - چه جواهر و چه اعراض و اجسام و چه عقول و چه نفوس و چه افلاک و چه عناصر - همه مستند بایجاد قادر مختار اند، که از کم عدم اینها را بوجود آورده است، و چنانچه اینها در وجود

1 در ALD<sub>1</sub> add .

2 شوند A .

3 ماده ALD<sub>1</sub> : Ed. .

اند در بقا نیز با و سبحانہ محتاج اند ، وجود اسباب و وسائط را روپوش فعل خود ساخته است ، و حکمت را آفتاب<sup>۱</sup> قدرت گردانیده<sup>۲</sup>۔ لا بلکہ اسباب را دلائل ثبوت فعل خود کرده ، و حکمت را وسیلہ<sup>۳</sup> وجود قدرت فرمودہ ، زیرا کہ ارباب<sup>۳</sup> فطانت کہ بصیرت ایشان بکحل متابعت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات مکتحل شدہ است می دانند کہ اسباب و وسائط کہ در وجود و بقا با و سبحانہ محتاج اند و ثبوت و قیام از او دارند و بوی دارند تعالیٰ و تقدس۔ و فی الحقیقت جہاد محض اند۔ چگونہ در دیگرے کہ۔ مثل آنها است۔ تاثیر کنند ، و احداث و اختراع آنها نمایند قادرے است و رای آنها کہ ایجاد آنها می فرماید و کلمات لائقہ او را عطا می نماید<sup>۴</sup> ، چنانچہ عقلا فعلے کہ<sup>۵</sup> از جہاد محض بینند ازان جا پے برند بہ فاعل و محرک او ، چہ می دانند کہ این فعل فراخور حال او نیست۔ فاعلے است ماورای او کہ ایجاد ان فعل می فرماید ، پس فعل جہاد نزد عقلا روپوش فعل فاعل حقیقی نشد ، بلکہ ان فعل۔ نظر بہ جہادیت او۔ دلیل شد بر فاعل حقیقی۔ فکذا ہذا ، آرے ! در فہم ابلہے فعل جہاد روپوش فعل فاعل حقیقی است۔ کہ از کمال غباوت جہاد محض را بواسطہ<sup>۶</sup> ان فعل صاحب قدرت دانستہ است ، و از فاعل حقیقی کافرگشتہ۔ "یضل بہ کثیرا و یهدی بہ کثیرا"<sup>۶</sup>۔ این معرفت مقتبس از مشکوٰۃ نبوت است ، فہم ہر کس این جا نرسد۔

جمعے کمال را در رفع<sup>۷</sup> اسباب می دانند ، و ابتداء اشیا را بے توسط اسباب بحضرت حق سبحانہ و تعالیٰ منتسب می سازند ، نمی دانند کہ در رفع اسباب رفع حکمت است کہ در ضمن ان چندین<sup>۸</sup> مصالح ملحوظ است۔ "ربنا ما خلقت ہذا باطلا"<sup>۹</sup>۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات

1 . قباب A .

3 . اسباب D<sub>1</sub> .

5 . LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

7 . LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> دفع .

9 . Qur'an, III : 191.

2 . A add. و.

4 . A add کہ .

6 . Qur'an, II : 26.

8 . LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> چندان .

مراعات اسباب می نمایند ، و تفویض امر - با این مراعات - بحضرت حق سبحانه و تعالیٰ می فرمایند - چنانچہ حضرت یعقوب علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام - ملاحظہ چشم زخم نموده - پسران خود را وصیت فرمود :  
 ”یا بنی لا تدخلوا من باب واحد و ادخلوا من ابواب متفرقة“<sup>1</sup> باوجود این مراعات تفویض امر<sup>2</sup> بحق<sup>3</sup> فرموده جل سلطانہ گفت : ”وما اغنی عنکم من الله من شیء ان الحكم الا الله علیہ توکلت و علیہ فلیتوکل المتوکلون“<sup>4</sup> - و حضرت حق سبحانه و تعالیٰ این معرفت او را تحسین فرموده است و بہ خود نسبت داده کہ بعد ازان فرموده ”و انه لذو علم لما علمناه و لکن اکثر الناس لا یعلمون“<sup>5</sup> - و حضرت حق سبحانه و تعالیٰ در قرآن مجید حضرت پیغمبر ما را نیز بہ توسط اسباب اشارت می فرماید : ”یا ایہا النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین“<sup>6</sup> - باقی ماند تاثیر اسباب : روا است کہ حضرت حق سبحانه تعالیٰ در بعضی اوقات در اسباب تاثیر<sup>7</sup> نیز خلق فرماید تا مؤثر افتد - و در بعض اوقات تاثیر در آنها خلق نکند ، پس ناچار ہیچ اثر بر آنها مترتب نشود ، چنانچہ مشاہدہ می نمائیم این معنی را در اسباب کہ وجود مسببات گاہی بر آن اسباب مترتب می شود ، و گاہی ہیچ اثری ازان بہ ظہور نمی آید ، انکار از مطلق تاثیر اسباب مکابره<sup>8</sup> است ، تاثیر باید گفت ، و ان تاثیر را در رنگ وجود آن مسبب بایجاد حضرت حق سبحانه و تعالیٰ باید دانست ، رای فقیر درین مسئلہ این است - والله سبحانه اعلم<sup>9</sup> -

ازین بیان لائح گشت کہ توسط اسباب منافی توکل نیست چنانچہ ناقصان گمان برده اند ، بلکہ در توسط اسباب کمال توکل است ، حضرت یعقوب علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام مراعات مسبب را با تفویض امر بحق جل و علا توکل فرموده :

1 Qur'an, XII : 67.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> حق.

5 Qur'an XII : 68.

7 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> Repeat.

9 A الملهم .

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> بامر .

4 Qur'an XII : 67.

6 Qur'an, VIII : 64.

8 L مظاہرہ .

”علیه توکلت و علیه فلیتوکل المتوکلون“<sup>۱</sup>

و او تعالی مرید خیر و شر است ، و خالق این هر دو ، اما از خیر راضی است و از شر راضی نه ، این فرقی است دقیق در میان اراده و رضا که حضرت حق سبحانه و تعالی اهل سنت را بان فرق مهتد ساخته است ، سائر فرق بواسطه<sup>۲</sup> عدم ابتداء باین فرق در ضلالت مانده اند ، معتزله ازین جا عبد را خالق افعال خود گفته اند ، و ایجاد کفر و معاصی را باو منسوب ساخته ، از کلام شیخ محی الدین و متابعان او مفهوم میشود که چنانچه ایمان و اعمال صالحه مرضی اسم الهادی است کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است - این سخن نیز مخالف اهل حق است ، و میله یایجاب دارد که منشاء رضا گشته است - چنانکه گویند که اشراق و اضاعت مرضی آفتاب است ، و حضرت حق سبحانه و تعالی عباد را قدرت و اراده داده است که به اختیار خود کسب افعال می نمایند - خلق افعال بحضرت حق سبحانه منسوب است ، و کسب بایشان ، عادت الله سبحانه برین جاری شده است ، و بعد از قصد عبد مر فعل خود را خلق حق سبحانه و تعالی بان فعل متعلق میشود ، و چون فعل عبد بقصد و اختیار او صدور می یابد پس ناچار متعلق مدح و ذم و ثواب و عقاب بود ، و انکه گفته اند که اختیار عبد ضعیف است اگر ضعیف باعتبار قوت اختیار حق سبحانه گفته اند مسلم<sup>۲</sup> است ، و اگر ضعیف<sup>۳</sup> باین معنی گفته اند که در اداء فعل مامور کافی نیست پس غیر صحیح است - فان الله سبحانه لا یكلف بما لیس فی وسعه بل یرید الیسر ولا یرید العسر -

غایة ما فی الباب : جزای مخلد مر فعل موقت را مفوض بتقدیر حق است ، کفر موقت را عذاب مخلد جزای وفاق فرمود و تلذذات دائمی

<sup>۱</sup> Qur'ān, XII : 67

<sup>۲</sup> گفته D<sub>1</sub> add

<sup>۳</sup> ضعف D<sub>1</sub> D<sub>2</sub>

باو تعالیٰ محتاج را منوط<sup>۱</sup> بایمان موقت نمود ذالک تقدیر<sup>۲</sup> العزیز الحکیم - این قدر بتوفیق اللہ سبحانہ ماہم می دانیم کہ کفر ورزیدن نسبت بہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ - کہ مولیٰ نعم ظاہرہ و باطنہ است و موجد مساوات و ارض است و ہر بزرگی و کمال کہ ہست مرجناب قدم او را ثابت است - جزای آن کفر باید کہ از شدائد عقوبات بود ، و آن خلود است در عذاب ، و ہمچنین ایمان آوردن بغیب این چنین منعمے بزرگی را و راست گو داشتن او را - باوجود مزاحمت نفس و شیطان - باید کہ جزای او بہترین جزاها بود ، و آن خلود است در تنجات و تلذذات - بعضے از مشایخ فرمودہ اند کہ دخول بہشت فی الحقیقت مربوط بفضل حق است سبحانہ و منوط ساختن آنرا بایمان بنا بر آن است کہ ہرچہ<sup>۳</sup> جزای اعمال بود الذ باشد ، و نزد فقیر دخول بہشت فی الحقیقت مربوط بایمان است ، لیکن ایمان فضل اوست سبحانہ و عطیہ<sup>۴</sup> او تعالیٰ ، و دخول نار مربوط بکفر است ، و کفر ناشی است از ہوائی نفس امارہ - "ما اصابک من حسنة فمن الله وما اصابک من سيئة فمن نفسك" - باید دانست کہ مربوط ساختن دخول بہشت را بایمان فی الحقیقت تعظیم ایمان است بلکہ تعظیم مؤمن ، بہ است کہ این چنین اجر عظیم القدر برآن مترتب شدہ است ، و ہمچنین منوط ساختن دخول نار را بکفر تحقیر کفر است و تبجیل<sup>۴</sup> آنکہ نسبت باو تعالیٰ این کفر بوقوع آمدہ است کہ این طور عقوبتے بر دوام برآن مترتب گشتہ است - بخلاف آنچه بعضے از مشایخ گفتہ اند کہ ازین دقیقہ خالی است ، و ایضا<sup>۵</sup> در دخول نار - کہ عدیل اوست - مثل این وجہ متمشی نیست چہ دخول نار فی الحقیقت مربوط بکفر است - واللہ سبحانہ الملہم ، ہذا -

و حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ را مومنان در آخرت<sup>۶</sup> در بہشت

1 . متوسط D<sub>2</sub> .

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

5 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> ایقا ; L .

2 . کفر موقت . . . تقدیر LD<sub>1</sub> om.

4 . تنبیلیے D<sub>2</sub> ; تنبیلیے D<sub>1</sub> : تفصیلی L .

6 . آخر D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

خواہند دید - بے جہت و بے کیف و بے شبہہ و بے مثال - این مسئلہ<sup>۱</sup> است کہ جمیع فرق اہل ملت و غیر اہل ملت - غیر اہل منت - ہمہ منکران اند ، و رویت بے جہت و بے کیف را تجویز نہ نمایند ، حتیٰ کہ شیخ محی الدین ابن<sup>۱</sup> العربی نیز رویت آخرت را بتجلی صوری فرود می آرد ، و بجز این تجلی تجویز نمی نماید<sup>۲</sup> روزے حضرت ایشان ما از شیخ نقل می کردند کہ اگر معتزلہ رویت را بمرتبہ تنزیہ مقید نمی کردند و بہ تشبیہ نیز قائل می گشتند و رویت را باین تجلی نیز می دانستند ہرگز از رویت انکار نمی کردند ، و محال نمی دانستند - یعنی انکار ایشان از بے جہتی و بے کیفی است کہ مخصوص بمرتبہ تنزیہ است ، بخلاف این تجلی کہ جہت و کیف در آن ملحوظ است - پوشیدہ نماند کہ رویت آخرت را بہ تجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن است مر رویت را ، چہ آن تجلی صوری اگرچہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود رویت حق نیست تعالیٰ -

یراہ المؤمنون بغير کیف

و ادزاک و ضرب من مثال

بعثت انبیاء علیہم الصلوٰۃ و التسلیات رحمۃ عالمیان است ، اگر توسط وجود این بزرگواران نمی بود ما گمراہان را بمعرفت ذات و صفات واجب الوجود تعالیٰ و تقدس کہ دلالت می فرمود ؟ و مرضیات مولاء ما را جل شانہ از عدم مرضیات او سبحانہ کہ تمیز می نمود ؟ عقول ناقصہ ما بے تائید نور دعوت ایشان ازین معنی معزول است ، و افہام نا تمام ما بے تقلید این بزرگواران درین معاملہ مخذول ، آرمے ! عقل ہر چند حجت است اما در حجت نا تمام است ، و بمرتبہ بلوغ لرسیدہ ، حجة بالغہ بعثت انبیاء است علیہم الصلوٰۃ و التسلیات کہ عذاب و ثواب آخروی دائمی منوط بان است -

1 D<sub>1</sub> om.

2 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> می نمایند .

سوال : چون عذاب آخروی دائمی منوط به بعثت شد پس بعثت را رحمت عالمیان گفتن بچه معنی بود ؟

جواب : بعثت عین رحمت است که سبب معرفت ذات و صفات واجب الوجود است تعالی و تقدس ، که متضمن معادات دنیویه و آخرویه است ، و بدولت بعثت معلوم و ممیز گشته است آنچه مناسب جناب قدس او تعالی است از آنچه نامناسب جناب قدس اوست سبحانه ، زیرا که عقل لنگ و کور ما که بداغ امکان و حدوث متسم است چه داند که مناسب حضرت وجوب - که قدم از لوازم اوست - از اسما و صفات و افعال کدام است و نامناسب کدام ؟ تا اطلاق آن نموده آید و اجتناب ازین کرده شود ، بلکه بسا است که از نقص خود کمال را نقصان داند ، و نقص را کمال انگارد - این تمیز نزد فقیر فوق جمیع نعم ظاهره و باطنه است ، بے دولت تر آنکه امور نامناسبه را بجناب قدس او تعالی نسبت دهد ، و اشیاء ناشائسته را بحضرت او سبحانه منتسب سازد ، بعثت است که باطل را از حق جدا ساخته است و نامستحق عبادت را از مستحق تمیز داده ، بعثت است که براه حق جل و علا بتوسط آن دعوت می فرمایند ، و بنده ها را بسعادت قرب و وصل مولی جل سلطانه می رسانند - و بوسیله بعثت اطلاع بر مرضیات مولی جل شانہ میسر شود - کما مر - و جواز تصرف در ملک او تعالی از عدم جواز آن متمیز می گردد ، و امثال این فوائد بعثت بسیار است ، پس مقرر شد که بعثت انبیاء رحمت است ، و آنکه منقاد هوای نفس اماره گشته بحکم شیطان لعین انکار بعثت نماید و بمقتضای بعثت عمل نکند ، گناه بعثت چیست ؟ و بعثت چرا رحمت نبود ؟

سوال : عقل فی حد ذاته بر چند در احکام الهی جل شانہ ناقص و ناتمام است اما چرا نتواند که بعد از حصول تصفیه و تزکیه عقل را مناسبتر



و اتصالی غیر متکیف بمرتبه<sup>۱</sup> وجوب تعالی و تقدس<sup>۱</sup> پیدا شود که بسبب آن مناسبت و اتصال احکام از انجا اخذ نماید؟، و حاجت به بعثت<sup>۲</sup> - که بتوسط ملک است - نشود؟ جواب: عقل هر چند آن مناسبت و اتصال پیدا کند اما تعلقی که باین پیکر هیولانی داشت بالکل زائل نگردد و مجرد تام پیدا نکند، پس واهمه همیشه دامنگیر او بود، و متخیله برگز خیال او را نگدازد، و قوت غضبیه و شهویه همواره مصاحب او بوند، و رذیله<sup>۳</sup> حرص و شره همه وقت ندیم او باشند، مسهو و نسیان که از لوازم نوع انسان است ازو منفک نبوند، و خطا و غلط که از خواص این نشأة اندازد و جدا نباشند، پس عقل شایان اعتقاد نبود، و احکام ماخوذه او از سلطان وهم و تصرف خیال مصنون نبوند، و از شائبه نسیان و مظنه<sup>۴</sup> خطا محفوظ نباشند، بخلاف ملک که ازین اوصاف پاک است و ازین رذایل مبرا، پس ناچار شایان اعتقاد بود، و احکام ماخوذه او از شائبه و وهم و خیال و مظنه نسیان و خطا مصنون باشند، و در بعضی اوقات محسوس می گردد که<sup>۳</sup> علومی که بتلقی روحانی اخذ نموده است در اثناء تبلیغ آن به قوی و حواس بعضی از مقدمات مسلمه<sup>۴</sup> غیر صادق - که از راه وهم و خیال با غیر آن حاصل شده اند - بے اختیار بان علوم منضم می شود - بحیثی که دران وقت اصلاً تمیز نتواند کرد، و در اثناء<sup>۴</sup> الحال گاه بود که علم آن تمیز دهند، و گاه ندهند، پس لاجرم آن علوم بواسطه<sup>۴</sup> خلط آن مقدمات هیئت کذب پیدا می کنند، و از اعتقاد می برآیند، یا آنکه گوئیم که حصول تصفیه و تزکیه منوط است باتیان اعمال صالحه که مرضیات مولی باشند سبحانه، و این معنی موقوف بر بعثت است چنانکه گذشت، پس بغیر بعثت حصول حقیقت تصفیه و تزکیه میسر نشود، و صفائے که کفار و اهل فسق را حاصل میشود آن

۱ . تعالی و تقدس  $D_2$  تعالی و تقدس  $A$  .

۲ . معیت  $D_1$  .

۳ . در  $LD_1D_2$  .

۴ . ثابته  $D_1D_2$  .

صفای نفس است نہ صفای قلب ، و صفای نفس غیر از ضلالت نمی افزاید ، و بجز از خسارت دلالت نمی نماید ، و کشف بعضی از امور غیبی کہ در وقت صفائی نفس کفار و اہل فسق را<sup>۱</sup> دست می دہد استدراج است کہ مقصود از آن خرابی و خسارت آن جماعت است - نجانا اللہ سبحانہ عن ہذہ البلیۃ بجرمۃ سید المرسلین علیہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰت و علی الہ و آل کل<sup>۲</sup>۔

ازین تحقیق واضح گشت کہ تکلیف شرعی کہ از راہ بعثت ثابت شدہ است نیز رحمت است ، نہ آنچنانکہ منکران تکلیف شرعی از ملاحظہ و زندانہ گمان بردہ اند ، و تکلیف را از کلفت تصور نمودہ غیر معقول دانستہ اند ، و گویند : کدام مہربانی است کہ عباد را بامور شاقہ تکلیف کنند و گویند کہ اگر بمقتضائے آن تکلیف عمل کنند بہ بہشت خواهند رفت ، و اگر خلاف آن را مرتکب شوند بدوزخ خواهند رفت ، چرا تکلیف کنند<sup>۳</sup> و نگذارند<sup>۴</sup> کہ بخورند و بخسپند و بطور خود باشند ؟ این بے دولتان و بے خردان مگر نمی دانند کہ شکر منعم واجب است عقلا ، و این تکلیفات شرعیہ بیان اتیان آن شکر است ، پس تکلیف بعقل واجب باشد ، و ایضا نظام عالم منوط باین تکلیف است ، اگر ہر یکے را بطور خود می گذاشتند غیر از شرارت و فساد بظہور نمی آمد<sup>۵</sup> ، ہر بوالہوسمی در نفس و مال دیگر دست درازی می کرد و بخیث و فساد پیش می آمد ہم<sup>۶</sup> خود ضائع شد و ہم او را ضایع می ساخت - عیاذاً باللہ سبحانہ - اگر زواج و موانع شرعی نمی بودند - ”ولکم فی القصاص حیاء یا اولی الالباب“<sup>۷</sup>۔

کند زنگئے مست در کعبہ قے

اگر چوب حاکم نباشد زپے<sup>۸</sup>

1 D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> add ست (ا).

3 Ed. : AL D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> نکنند .

5 A add و.

7 Qur'an, II : 179.

8 L بے ل ; A transposes hemistches

2 D<sub>2</sub> Lacuna, LD<sub>1</sub> om.

4 Ed. : AL D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> گذارند .

6 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> وہم .

یا آنکه گوئیم که او تعالی مالک علی الاطلاق است، و عباد مملوک او اند سبحانه، پس هر حکمی و تصرفی که در ایشان فرماید عین خیر و صلاح است، و از شائبه<sup>۱</sup> ظلم و فساد منزّه و مبرا است، "لا یسئل عما یفعل"<sup>۱</sup>۔

کرا زهره آنکه از نیم او<sup>۲</sup>

کشاید زبان جز به تسلیم او

و اگر همه را بدوزخ فرستد و عذاب ابدی فرماید جائز است اعتراض نیست، و در ملک غیر<sup>۳</sup> تصرف نه<sup>۴</sup> تا شائبه<sup>۵</sup> ستم پیدا کند، بخلاف املاک ما که فی الحقیقت املاک او اند سبحانه، جمیع تصرفات از ما در آنها عین ستم است، زیرا که صاحب شرع بواسطه<sup>۶</sup> بعضی مصالح ان املاک را بماء<sup>۵</sup> نسبت داده است۔ و فی الحقیقت املاک او اند سبحانه۔ پس تصرف ما در آنها بهان قدر مجوز باشد که مالک علی الاطلاق آن تصرف را تجویز فرموده است، و مباح ساخته، آنچه این بزرگواران علیهم الصلوات و تسلیات با علام حق جل و علا اختیار نموده اند و بیان احکام فرموده همه صادق اند و مطابق واقع، در احکام اجتهادیه این بزرگواران علیهم الصلوات والتحیات هر چند خطا تجویز نموده اند اما تقریر بر<sup>۶</sup> خطا در حق ایشان مجوز نداشته اند، و گفته اند که زود ایشانرا به آن خطا متنبه سازند، و تدارک آن بصواب می فرمایند، فلا اعتداد بذالک الخطاء۔

و عذاب قبر مر کافران را و بعضی از عاصیان اهل ایمان را حق است، مخبر صادق علیه و علی آله الصلوات والتسلیات از آن خبر داده، و سوال منکر و نکیر مؤمنان را و کافران را در قبر نیز حق است، قبر برزخی است در میان دنیا و آخرت، عذاب او نیز به یک وجه مناسبت بعذاب دنیوی دارد۔ که<sup>۷</sup> انقطاع پذیر<sup>۸</sup> است و بوجه دیگر مناسبت بعذاب

1 Qur'an XXI : 23.

3 L add را .

5 D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> هان .

7 LD<sub>1</sub>D<sub>2</sub> و .

2 A (marg) تو .

4 LD<sub>1</sub>D<sub>2</sub> بی (= فی?) .

6 A پر .

8 D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> پذیر .

اخروی— که فی الحقیقت از عذابهای آخرت است - آیه کریمه<sup>۱</sup> "النار  
 يعرضون علیها غدوا و عشیا"<sup>۲</sup> نزلت فی عذاب القبر ، و همچنین راحت قبر  
 نیز بر<sup>۲</sup> دو جهت دارد ، سعادت مند کسی است که از زلات و معاصی او  
 بکمال کرم و رافت در گذرند و اضلا مواخذه نفرمایند ، و اگر در مقام  
 مواخذه آیند از کمال رحمت کفارت گناهان او را آلام و محن دنیوی  
 سازند ، و اگر بقیه مانده باشد به ضغطه<sup>۳</sup> قبر و محنتهای که دران موطن  
 مقرر ساخته اند کفارت کنند تا پاک و پاکیزه بمحشر<sup>۳</sup> مبعوث گردد و هر  
 کرا چنین نکنند و مواخذه او را به آخرت اندازند عین عدل است - اما  
 وای بر گنهگاران و شرمساران ! لیکن اگر از اهل اسلام است مال او<sup>۴</sup>  
 برحمت است ، و از عذاب ابدی محفوظ ، این نیز نعمتی است عظیم ، "ربنا  
 اتمم لنا نورنا و اغفر لنا انک علی کل شیء قدیر"<sup>۵</sup> - بحرمة سید المرسلین  
 علیه و علی آله و علیهم الصلواة و التسلیات -

روز قیامت حق است ، و در آن روز سهاوات و کواکب و ارض و  
 جبال و بحار و حیوان و نبات و معادن همه معدوم و ناچیز خواهند گشت ،  
 آسمانها منشق گردند ، و ستارها انتشار پیدا کنند و بریزند ، و زمین و کوه با  
 بپاء منشور شوند ، این اعدام و افنا به نفعه اولی تعلق دارد ، و به نفعه  
 ثانیه از قبرها بر انگیزند و به محشر روند ، و فلامفه اعدام سهاوات و کواکب  
 را تجویز نکنند ، و فنا و فساد بر اینها جائز نذارند ، اینها را ازلی و ابدی  
 گویند ، مع ذالک - متاخران ایشان از بخردی خود را در زمره  
 اهل اسلام می گیرند ، و اتیان بعضی از احکام اسلام می نمایند ، عجب  
 آنکه بعضی از اهل اسلام این معنی را از ایشان باور می دارند ،  
 و طعن و تشنیع اینها را منکر می انگارند ، و حال آنکه آنها منکر

1 Qur'an, XL : 46.

3 بحشر A .

5 Qur'an, LXVI : 8.

2 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> بر ، L om.

4 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

6 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> می دانند .

نصوص قطعی اند ، و انکار اجماع انبیاء می نمایند ، علیهم الصلوة والتسلیات - قال الله تعالی "اذالشمس کورت و اذ النجوم انکدرت"<sup>1</sup> و قال الله تعالی "اذا السماء انشقت و اذنت لربها و حقت"<sup>2</sup> و قال الله تعالی "و فتحت السماء فكانت ابوابا"<sup>3</sup> ای شقت ، و امثال ذالک فی القرآن کثیرة ، نمی دانند که مجرد تفوه بکلمه<sup>4</sup> شهادت در اسلام کافی نیست ، تصدیق جمیع ما علم مجیبه<sup>4</sup> من الدین بالضرورة باید ، و تبری از کفر و کافری نیز درکار است تا اسلام صورت بندد ، و بدون خراط القناد ، و حساب و میزان و صراط حق است که مخبر صادق علیه و علی آله الصلوة والسلام از آن خبر داده است -

استبعاد بعضی از جاهلان طور نبوت از وجود این امور از حیز اعتبار ساقط است ، چه طور نبوت و رای طور عقل است اخبار<sup>5</sup> صادقہ انبیاء<sup>6</sup> را به نظر عقل موافق ساختن فی الحقیقت انکار طور نبوت است ، آنجا معامله بر تقلید است ، ندانند که طور نبوت مخالف طور عقل است ، بلکه طور عقل بے تأیید تقلید انبیاء علیهم الصلوة والتسلیات بان مطلب<sup>7</sup> عالی نتواند مهتد شد ، مخالفت دیگر است و نا رسیدن دیگر ، چه مخالفت بعد از رسیدن متصور بود ، و بهشت و دوزخ موجود الد ، بعد از محاسبه روز قیامت گروهی را به بهشت خواهند فرستاد و گروهی را بدوزخ ، و ثواب و عقاب اینها ابدی است که انقطاع ندارد - کما دلت علیه النصوص القطعیة الموکده - صاحب فصوص گوید که مال همه برحمت است - "و رحمتی وسعت کل شیء"<sup>8</sup> کفار را عذاب دوزخ تا به نحبه ثابت کند ، بعد ازان - گوید که - نار در حق ایشان برد و سلام گردد ، چنانچه بر حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه الصلوة

1 Qur'an, LXXXI : 1, 2.

3 Qur'an LXXVIII : 19.

5 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add. را به .

7 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> مطالب .

2 Qur'an, LXXXIV : 1, 2.

4 LD<sub>1</sub> مجیبه ; D<sub>2</sub> مجیبه .

6 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

8 Qur'an, VII : 156.

والسلام شده بود ، و خلف در وعید حق جائز دارد ، و گوید که هیچ کس از اهل دل بخلود عذاب کفار نرفته است ، درین مسئله نیز از صواب دور افتاده است ، ندانسته است که وسعت رحمت در حق مومنان و کافران مخصوص بدنیا است ، و در آخرت بوئے از رحمت بکافر نرسد - کما قال الله تعالی : "انه لا یسئس من روح الله الا القوم الکافرون" <sup>1</sup> و قال الله تعالی بعد قوله سبحانه : "و رحمتی وسعت کل شیء فساکتها للذین یتقون و یوتون الزکوة والذین هم بآیاتنا یؤمنون" <sup>2</sup> - شیخ اول آیت را خوانده و آخر را کار فرموده ، و قال الله تعالی : "ان رحمة الله قریب من المحسنین" <sup>3</sup> و آیه کریمه : "فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله" <sup>4</sup> دلالت ندارد بر خصوصیت خلف بوعده <sup>5</sup> تواند بود که اقتصار عدم خلف بوعده اینجا بواسطه آن بود که مراد از وعده اینجا نصرت <sup>6</sup> رسل است و غلبه اینها بر کفار ، و آن متضمن وعده و وعید است - وعده است مررسل را و وعید است مر کفار را ، پس گویا درین آیه کریمه هم خلف وعده <sup>7</sup> منتفی شد و هم خلف وعید ، فالایة مستشهادة علیه لانه ، و ایضا خلاف در وعید در رنگ خلف در وعده مستلزم کذب است و ناشایان آن حضرت جل سلطانہ <sup>8</sup> ، زیرا که در ازل دانسته بود که کفار را عذاب مخلص نخواهم کرد ، مع ذالک - برای مصلحتی - مخالف علم خود گفته که عذاب مخلص نخواهم کرد ، این معنی را تجویز نمودن شناعة تمام دارد ، "سبحان ربک رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین" <sup>9</sup> - اجماع اهل دل بر عدم خلود عذاب کفار کشف <sup>10</sup> شیخ است ، و مجال خطا در کشف بسیار

1 Qur'an XII : 87.

3 Qur'an VII : 56.

5 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> وعده.

7 A وعده .

9 Qur'an, XXXV, I : 180-1.

2 Qur'an VII : 156.

4 Qur'an, XIV : 47.

6 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> تصرف.8 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> سلطانها .10 Ed. : AD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> کشفی .

است ، فلا اعتداد به - مع کونه مخالفا لاجماع المسلمین - ملائکه بنده های خدا اند جل سلطانه که از معاصی معصوم اند ، و از خطا و نسیان محفوظ ، "لا یعصون الله ما امرهم و يفعلون ما یومرون"<sup>1</sup> از خوردن و آشامیدن پاک اند ، و از زنا<sup>2</sup> شوی منزه<sup>3</sup> و مبرا ، و تذکیر ضائر در قرآن مجید در حق ایشان باعتبار شرف صنف ذکور است از صنف نساء - کما آورد سبحانه تذکیر الضائر فی حق نفسه ، و حضرت حق سبحانه و تعالی بعضی از ایشان را برسالت برگزیده است ، چنانچه بعضی از انسان را نیز باین دولت مشرف ساخته ، "الله یصطفی من الملائکه رسلا و من الناس"<sup>4</sup> ، جمهور علماء اهل حق برآن اند که<sup>5</sup> خواص بشر افضل اند از خواص ملک ، امام غزالی و امام الحرمین<sup>6</sup> و صاحب فتوحات مکیه به افضلیت خواص ملک از خواص بشر قائل اند ، و آنچه برین فقیر ظاهر ساخته اند آن است که ولایت ملک افضل است از ولایت نبی علیهم الصلوٰة والتسلیات ، اما در نبوت و رسالت درجه هست مرئی را که ملک بان نرسیده است ، و آن درجه از راه عنصر خاک آمده است که مخصوص به بشر است ، و نیز برین فقیر ظاهر ساخته اند که کمالات ولایت را نسبت به کمالات نبوت هیچ اعتدادی نیست ، کاش حکم قطره داشت نسبت به دریای محیط ، پس مزیتی که از راه نبوت آمد<sup>7</sup> باضعاف زیاده خواهد بود از آن مزیت که از راه ولایت حاصل شود ، پس افضلیت مطلق مر انبیا را بود علیهم الصلوٰة والتسلیات ، و فضل جزئی مر ملائکه کرام را است علی نبینا و علیهم الصلوٰة والتسلیات ، فالصواب ما قال الجمهور من العلماء شکر الله تعالی

1 Qur'an LXVI : 6.

2 زن .

3 A اند .

4 Qur'an, XXII : 75.

5 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> و .

6 'Abd al-Malik b. 'Abdullāh al-Juwainī (d. 478/1085-86). (See Nur Ahmad, op. cit. p. 152).

7 آید .

سعیهم ، ازین تحقیق لایح گشت که هیچ ولی بدرجه نبی از انبیاء نرسد  
 علیهم الصلوٰة والتسلیات ، بلکه سر آن ولی همشیه زیر قدم آن نبی بود -  
 باید دانست که در هر مسئله از مسائل که علماء و صوفیه در آن  
 اختلاف دارند چون نیک ملاحظه می نماید حق بجانب علماء می یابد ،  
 سرش آن است که نظر علماء - بواسطه متابعت انبیاء علیهم الصلوٰة  
 والتسلیات - بکمالات نبوت و علوم آن نفوذ کرده است ، و نظر صوفیه  
 مقصور بر کمالات ولایت و معارف آن است ، پس ناچار علمی که از  
 مشکوٰاة<sup>۱</sup> نبوت اخذ نموده شود اصوب و احق خواهد بود از آنچه از مرتبه  
 ولایت ماخوذ شود ، تحقیق بعضی ازین معارف در مکتوبی که بنام  
 فرزندی ارشدی در بیان طریق نوشته است اندراج یافته است ، اگر  
 خفائے مانده<sup>۲</sup> بانجا رجوع فرمایند -

ایمان عبارت از تصدیق قلبی است بانچه از دین بطریق ضرورت<sup>۳</sup> و  
 تواتر بما رسیده است ، و اقرار لسانی نیز رکن ایمان گفته اند که  
 احتمال سقوط دارد ، و علامت این تصدیق تبری است از کفر و بیزاری  
 از کفری - و آنچه در کفری است از خصائص و لوازم آن همچون<sup>۴</sup>  
 بستن زنار و مثل آن ، و اگر - عیاذاً بالله سبحانه - با دعوی این  
 تصدیق تبری از کفر نه نماید مصدق دینین<sup>۵</sup> است که بداغ ارتدار  
 متسم است ، و فی الحقیقت حکم او حکم منافق است - "لا الی سؤلوا  
 ولا الی سؤلوا"<sup>۶</sup> پس در تحقیق<sup>۷</sup> ایمان از تبری کفر چاره نبود ، ادنای آن  
 تبری قلبی است ، و اعلائی آن تبری قلبی و قلبی ، و تبری عبارت از  
 دشمنی است با دشمنان حق جل و علا - آن دشمنی خواه بقلب بود -  
 اگر خونی از ضرر ایشان داشته باشد - و خواه بقلب و قالب هر دو در

۱ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> پیشگاه

۲ می ماند LD<sub>1</sub>D<sub>2</sub> (marg.) مانده A

۳ یقین =

۴ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> و مبین

۵ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> و مبین

۶ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> و مبین

۴ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> همچنان

۶ Qur'an IV : 143.



وقت عدم آن خوف، آیه کریمه<sup>۱</sup>: "یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم -" موبد این معنی است، چه محبت خدای عز و جل و محبت رسول او علیه و علی اله الصلوٰة و التسلیات - بی دشمنی دشمنان ایشان<sup>۲</sup> صورت نه بندد:

تولی<sup>۳</sup> بی تبری نیست ممکن

اینجا صادق است بشیعه<sup>۴</sup> که این قاعده را در موالات اهل بیت جاری ساخته اند، و تبری خلفای ثلاثه و غیر ایشان را شیخ آن موالات داشته نا مناسب است، زیرا که تبری از دشمنان شرط موالات دوستان داشته اند - نه تبری مطلق از غیر ایشان، و بیچ عاقل منصف تجویز نکند که اصحاب پیغمبر علیه و علیهم الصلوٰة و التسلیات با اهل بیت پیغمبر علیه و علیهم الصلوٰة و التسلیات<sup>۵</sup> دشمن باشند - و حال آنکه این بزرگواران در محبت او علیه و علی اله الصلوٰة و السلام اموال و انفس خود را صرف کرده اند، و جاه و ریاست را برباد داده، چگونه دشمنی اهل بیت را بایشان منسوب توان ساخت؟ و حال آنکه به نص قطعی محبت اهل قرابت آن سرور علیه و علیهم الصلوٰة و التسلیات ثابت شده است - و اجرت دعوت را محبت ایشان ساخته - کمال قال الله تعالی: "قل لا اسئلكم علیه اجرا الا المودة فی القربی و من یقترف حسنة نزدله فیها حسنا"<sup>۶</sup>، حضرت ابراهیم خلیل الرحمان علی نبینا و علیه الصلوٰة و السلام این همه بزرگی که یافت و شجره انبیاء گشت بواسطه تبری از دشمنان او تعالی بوده، قال الله تعالی: "قد کانت لکم اسوة حسنة فی ابراهیم و الذین معه اذ قالوا لقومهم انا برءوا منکم و مما تعبدون من دون الله کفرنا بکم و بدا بیننا و بینکم العداوة

1 Qur'an, IX : 73.

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

3 دوستی =

4 AL om ب .

5 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> A (marg.) add. و التحیات .

6 Qur'an XLII : 23.

و البغضاء ابدأ حتی تومنوا بالله وحده<sup>۱</sup> - و هیچ عملی در نظر فقیر از برای حصول رضای حق جل و علا برابر این تبری نیست ، می یابد<sup>۲</sup> که حضرت حق سبحانه و تعالی را با کفر و کفری عداوت ذاتی است ، و آلهه<sup>۳</sup> آفاقی - مثل لات و عزی - و عبده ایشان بالذات دشمنان حق اند ، جل سلطانه ، و خلود نار جزای این شنیع است ، و آلهه<sup>۴</sup> هوای نفسانی و مائر اعمال سیئه این نسبت ندارند ، زیرا که عداوت و غضب نسبت باینها ذاتی نیست ، اگر غضب است بصفات منسوب است ، و اگر عقاب و عتاب است بافعال راجع ، لهذا خلود نار جزای این سیئات نگشته ، بلکه معرفت ایشانرا منوطه به مشیثت خود داشته ، باید دانست که چون بکفر و کافران عداوت ذاتی متحقق گشت ناچار رحمت و رافت - که از صفات جمال است - در آخرت بکافران نرسد ، و صفت رحمت رفع عداوت ذاتی نکند ، چه آنچه بذات تعلق دارد اقوی و ارفع است از آنچه بصفت تعلق دارد ، پس مقتضای صفت تبدیل مقتضای ذات نتواند کرد ، و آنچه در حدیث قدسی آمده است : "سبقت رحمتی غضبی" مراد از غضب غضب صفاتی باید داشت که مخصوص به عصاة مومنان است - نه غضب ذاتی که به شرکان مخصوص است - سوال : اگر گویند که در دنیا کافران را از رحمت نصیب است چنانکه تو بالا تحقیق آن کرده ، پس در دنیا صفت رحمت رفع عداوت ذاتی چگونه نمود ؟ جواب : گوئیم که حصول رحمت در دنیا<sup>۳</sup> کافران را باعتبار ظاهر و صورت است ، و فی الحقیقت استدراج و کید است در حق ایشان ، آیه کریمه<sup>۴</sup> "ایحسبون انما نمدهم به من مال و بنین نسارع لهم فی الخیرات بل لا یشعرون" و آیه کریمه<sup>۴</sup> "منستدرجهم من حیث

1 Qur'an, LX : 4.

3 A add. ص .

2 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> می باید

4 Qur'an XXIII : 55-56.

لا یعلمون و املی لهم ان کیدی متین<sup>۱</sup> شاید این معنی است ، فلیفهم -  
 فائده جلیله - عذاب ابدی دوزخ جزای کفر است ، پس<sup>۲</sup> اگر پرسند  
 که شخصی باوجود ایمان رسوم کفر بجا می آرد ، و تعظیم مراسم  
 اهل کفر می نماید ، و علماء بکفر او حکم می کنند ، و او را از اهل  
 ارتداد می شعرند - چنانکه اکثر مسلمانان بند باین بلا مبتلا اند ، پس -  
 به فتوای علماء - باید که آن شخص در آخرت بعذاب ابدی گرفتار گردد -  
 و حال آنکه در اخبار صحاح آمده است که کسی که در دل او مقدار  
 ذره از ایمان بود از دوزخ او را بیرون خواهند آورد و در عذاب مخلد  
 نخواهند گذاشت ، تحقیق این مسئله نزدیک تو چیست ؟ گوئیم که اگر  
 کافر محض است عذاب مخلد نصیب اوست - عیاذاً بالله سبحانه منه - و اگر ،  
 باوجود اتیان مراسم کفر ، ذره ایمان نیز دارد بعذاب دوزخ مبتلا  
 خواهد شد ، اما به برکت آن ذره ایمان امید است که از خلود عذاب  
 خلاص شود ، و از گرفتاری دائمی نجات یابد ، فقیر یک باره به  
 عیادت شخصی رفته بود که معامله او قریب به احتضار<sup>۳</sup> رسیده بود ،  
 چون متوجه حال او شد دید که قلب او ظلمات بسیار دارد ، هر چند  
 متوجه دفع آن ظلمات شد فائده<sup>۴</sup> نه کرد ، بعد از توجه بسیار معلوم شد  
 که آن ظلمات ناشی از صفات کفر است که در وی مکنون است ، و منشاء  
 آن کدورات موالات او است با کفر و اهل کفر ، توجهات دفع آن  
 ظلمات نه نمایند<sup>۵</sup> تنقیه<sup>۴</sup> او از آن ظلمات مربوط بعذاب نار است که  
 جزای کفر است ، و نیز معلوم شد که ذره از ایمان دارد که به برکت

1 Qur'ān, VII : 182-183.

2 A و پس (taking it as the last word of the previous sentence).

3 = موت .

4 که آن ظلمات D<sub>1</sub> ; که آن ظلمات را بیرون نهد قبول نکرد L ; فائده نکرد A  
 (See how the text has been deliberately constructed from D<sub>2</sub> through D<sub>1</sub> to L.  
 که آن ظلمات D<sub>2</sub> [ill.] . . . . نهد . . . . نکرد

5 A (marg.) نماید .

آن آخر او را از دوزخ خواهند بر آورد ، و چون این حال را در وی مشاهده نمود بخاطر گذشت که آیا بر جنازه او نماز باید کرد یا نه ، بعد از توجه ظاهر شد که نماز باید کرد ، پس مسلمانان که باوجود ایمان رسوم اهل کفر نمایند و تعظیم ایام ایشان می کنند بر جنازه اینها نماز باید کرد ، و به کفار ملحق نباید ساخت ، کما بهو العمل<sup>۲</sup> الیوم ، و امیدوار باید بود که آخر به برکت ایمان از عذاب ابدی نجات یابند .

پس معلوم شد که اهل کفر را عفو و مغفرت نیست : ”ان الله لا یغفران یشرک به“<sup>۳</sup> اگر کافر صرف است عذاب ابدی جزای کفر او است ، و اگر ذره ایمان نیز دارد جزای او عذاب موقت است از نار ، و در سائر کبائر ان شاء الله تعالی غفر و ان شاء عذب ، نزد فقیر عذاب دوزخ — موقت باشد یا مخلد — مخصوص بکفر است و بصفت کفر . کما سیجئی تحقیقه ، و اهل کبائر که گناهان ایشان به مغفرت نه<sup>۴</sup> آور آمده اند بتوبه یا به شفاعت یا به مجرد عفو و احسان . و نیز آن کبائر را به آلام و محن دنیوی یا شدائد و مسکرات موت مکفر نساخته . امید است که در عذاب آنها جمعی را بعذاب قبر کفایت کنند ، و جمعی دیگر را ، باوجود محنتهای قبر ، با احوال قیامت و شدائد آن روز اکتفا فرمایند ، و از گناهان باقی نگذارند که محتاج بعذاب نار گردند ، آیه کریمه<sup>۵</sup> : ”الذین آمنو و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن“<sup>۵</sup> موید این معنی است چه مراد از ظلم شرک است ، والله سبحانه اعلم بحقائق الامور کلها ، اگر گویند که در جزای بعضی از سیئات غیر کفر عذاب دوزخ نیز آمده است ، کما قال تعالی : ”من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالد فیها“<sup>۶</sup> و در اخبار آمده است که کسی که یک نماز فرض

۱ می نمایند AL .

۳ Qur'an, IV : 48.

۵ Qur'an, VI : 83.

۲ LD<sub>1</sub> add الی .

۴ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

۶ Qur'an, IV : 93.

بعمد قضا کند یک حقه او را در دوزخ عذاب کنند ، پس عذاب دوزخ مخصوص بکفار نه گشت - گوئیم که عذاب قاتل مخصوص به مستحل قتل است ، و مستحل قتل کافر است ، کما ذکره المفسرون - و در شیات غیر کفر که عذاب دوزخ آمده است از شائبه صفات کفر خالی نخواهد بود - مثل استخفاف<sup>۱</sup> آن سیئه و عدم مبالات به اتیان آرزو و خوار داشتن اوامر و نواهی شرعیه را ، و در خبر آمده : شفاعتی لاهل الکبائر من امتی ، و جای دیگر فرموده : امتی امة مرحومه لا عذاب لها فی الاخرة الخ - آیه کریمه<sup>۲</sup> : "الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن"<sup>۳</sup> موبد این معنی است - کما مر ، و احوال اطفال مشرکان و شاهقان جبل و مشرکان زمان فتره رسل در مکتوب<sup>۳</sup> که بنام فرزندی مجد سعید نوشته است به تفصیل ثبت یافته ، از آنجا معلوم فرمایند -

و در زیادتی و نقصان ایمان هلمارا اختلاف است ، امام اعظم کوفی رضی الله تعالی عنه می فرماید : الایمان لا یزید و لا ینقص ، و امام شافعی رحمه الله سبحانه می فرماید که : یزید و ینقص ، و شک نیست که ایمان عبارت از تصدیق و یقین قلبی است که زیادتی و نقصان را در آنجا گنجایش نیست - و آنچه قبول زیادتی و نقصان کند داخل دائره ظن است نه یقین ، غایه ما فی الباب : اتیان اعمال صالحه<sup>۴</sup> انجلائی آن یقین می فرماید ، و اعمال غیر صالحه آن یقین را مکدر می سازد ، پس زیادتی و نقصان باعتبار اعمال در انجلائی آن یقین ثابت شد نه در نفس آن یقین ، جمعی یقینی<sup>۵</sup> را که منجلی و روشن یافتند زیاده گفتند از آن

<sup>۱</sup> استحقاق L .

<sup>۲</sup> Qur'an, VI : 83.

<sup>۳</sup> Letter No.259 (Vol I)—in which the writer holds that these people will be destroyed like lower animals—and neither sent to paradise nor to hell.

<sup>۴</sup> LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> صالح .

<sup>۵</sup> Ed. : ALD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> یقین .

یقینی که آن انجلا و روشنی ندارد ، گویا بعضی غیر منجلی یقین را یقین ندانستند ، بهان بعض منجلی را یقین ، دانسته (غیر منجلی را<sup>۱</sup>) ناقص گفتند ، و جمعی دیگر که حدت نظر داشتند دیدند که این زیادتی و نقصان راجع بصفات یقین است نه بنفس یقین ، لاجرم یقین را غیر زائد و ناقص گفتند ، مثل آنکه دو آئینه برابر که در انجلاء و نورانیت تفاوت دارند ، شخصی بیند آئینه را که انجلائی زیاده دارد و نمایندگی در او بیشتر است ، گوید که این آئینه زیاده است از آئینه<sup>۲</sup> دیگر که آن انجلاء و نمایندگی ندارد ، و شخصی دیگر گوید که هر دو آئینه برابر اند ، زیادت و نقصان ندارند ، تفاوت در انجلا و نمایندگی است که از صفات آن دو<sup>۳</sup> آئینه است ، پس نظر شخص ثانی صائب است بحقیقت شی نافذ ، و نظر شخص اول مقصور بر ظاهر<sup>۳</sup> است ، و از صفت بذات نرفته ، ”یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین او توا العلم درجات“<sup>۴</sup> -

ازین تحقیق که این فقیر باظهار آن موفق شده است اعتراضات مخالفان که بر عدم زیادتی و نقصان ایمان نموده اند زائل گشت ، و ایمان عامه مومنان در جمیع وجوه مثل ایمان انبیاء علیهم الصلوٰة والتسلیات نشد ، زیرا که ایمان انبیاء علیهم الصلوٰة والتسلیات که تمام منجلی و نورانی است ثمرات و نتایج باضعاف زیاده دارد از ایمان عامه<sup>۵</sup> مومنان که ظلمات و کدورات دارد - علی تفاوت درجاتهم و همچنان<sup>۵</sup> ، ایمان ابی بکر رضی الله تعالی عنه که در وزن زیاده از ایمان این است باعتبار انجلا و نورانیت باید داشت ، و زیادتی را راجع بصفات کامله باید ساخت ، نمی بینی که انبیاء علیهم الصلوٰة والتسلیات با عامه در نفس انسانیت برابر اند ، و در حقیقت و ذات همه متحد ، تفاضل باعتبار صفات کامله آمده است ، و آنکه صفات کامله ندارد گویا از آن نوع<sup>۶</sup>

1 Add ed.

3 LD<sub>1</sub> om بر ظاهر .

5 AL همچنین .

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> ذاتیه .

4 Qur'an, LVIII : 11.

6 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> انواع .

خارج است ، و از خواص و فضائل آن نوع محروم ، باوجود این تفاوت در نفس انسانیت زیادتی و نقصان راه نمی یابد ، و نمی توان گفت که انسانیت قابل زیادتی و نقصان است ، والله سبحانه الملهم للصواب -

و ایضا گویند که مراد از تصدیق ایمانی نزد بعضی تصدیق منطقی است که شامل ظن و یقین است ، بر این تقریر زیادتی و نقصان را در نفس ایمان گنجائش گشت ، لیکن صحیح آن است که مراد از تصدیق اینجا یقین و اذعان قلبی است - نه معنی عام که شامل ظن هم بود -

امام اعظم گوید : انا مومن حقا ، و امام شافعی گوید : انا مومن انشاء الله تعالی ، فی الحقیقت نزاع ایشان لفظی است ، مذهب اول باعتبار ایمان حال است ، و مذهب ثانی باعتبار مال و عاقبت کار ، اما تمأشی از صورت استثناء اولی و احوط است - کما لا یخفی علی المنصف -

و کرامات اولیاء الله حق است ، و از کثرت وقوع خوارق عادات از ایشان این معنی از ایشان عادت مستمره گشته است ، و منکر آن منکر علم عادی و ضروری است ، معجزه نبی مقرون بدعوای نبوت است ، و کرامت ولی ازین معنی خالی است - بلکه مقرون است باعتراف متابعت آن نبی ، فلا اشتباه بین المعجزة والكرامة کما زعم المنكرون -

و ترتیب افضلیت درمیان خلفاء راشدین بترتیب خلافت است ، اما افضلیت شیخین باجماع صحابه و تابعین ثابت شده است ، چنانچه نقل کرده اند آنرا جماعتی از اکابر ائمه که یکی از ایشان امام شافعی است ، قال الشیخ الامام ابوالحسن الاشعری : ان تفضیل ابی بکر ثم عمر علی بقیه الامته قطعی ، قال الذهبی : و قد تواتر عن علی - فی خلافته و کرمی مملکت و بین العجم الغفیر من شعیتهم - ان ابابکر و عمر افضل الامة - ثم قال : و رواه عن علی ، کرم الله تعالی وجهه ، نیف و ثمانون نفساً - وعد منهم جماعة - ثم قال : فقبیح الله الرافضة ما اجهلهم ! و روی البخاری عنه انه قال : خیر الناس بعد النبی علیه و علی ال

الصلوٰۃ و السلام ابوبکر ثم عمر ثم رجل آخر ، فقال ابنہ مجد بن الحنفیہ  
 ثم انت ، فقال : انما انا رجل من المسلمین - فقال ابنہ مجد بن الحنفیة :  
 ثم انت ، فقال انما انا رجل من المسلمین ، و صحیح الذہبی ، و غیرہ  
 عن علی انه قال : الا و انه بلغنی ان رجلا یفضلوننی علیہا ، و من  
 وجدته فضلی علیہا فهو مفتر ، علیہ ما علی المفتری ، و اخرج الدار  
 قطنی عنہ : لا اجد احداً فضلی علی ابی بکر و عمر الا جلدتہ  
 جلد المفتری ، و امثال ذلك منه ، و من غیرہ من اصحابہ متواترة بحیث  
 لا مجال فیہا لانکار احد - حتی قال عبدالرزاق - من اکابر الشیعة -  
 افضل الشیخین بتفضیل علی ایہما علی نفسہ و الا لہا فضلتمہا ، کفابی  
 وزرا آن احبہ ثم اخالفہ ،<sup>1</sup> کل ذلك مستفاد من الصواعق -

و اما تفضیل عثمان بر علی رضی اللہ تعالیٰ عنہا پس اکثر علمای  
 اہل سنت بر آن اند کہ افضل بعد از شیخین عثمان است پس علی ، و مذہب  
 ائمہ<sup>۴</sup> اربعہ مجتہدین نیز ہمیں است ، و توقفے کہ در افضلیت<sup>2</sup> حضرت عثمان  
 از امام مالک نقل کردہ اند قاضی عیاض گفۃ کہ او رجوع کردہ است  
 از توقف بسوی تفضیل عثمان ، و قرطبی گفۃ است : هو الاصح انشاء اللہ  
 تعالیٰ ، و همچنین توقفے کہ ازین عبارت امام اعظم رحمۃ اللہ فہمیدہ  
 اند کہ : من علامات السنۃ و الجعاعۃ تفضیل الشیخین و محبۃ الختین  
 نزد این فقیر اختیار این عبارت را محمل دیگر است - کہ چون ظہور فتن  
 و اختلال در امور مردم در زمان خلافت حضرات ختین بسیار شدہ بود و  
 بہ دلہائے مردم ازین راہ کدورتی راہ یافتہ امام این معنی را ملاحظہ  
 فرمودہ در حق ایشان لفظ محبت اختیار نمودہ است ، و دوستی ایشان  
 را از علامات سنت ساختہ - بی آنکہ شائبہ توقف ملحوظ بود ، کیف و  
 کتب الحنفیہ مشحونۃ بان افضلیتہم علی ترتیب خلافتہم - بالجملہ  
 افضلیت شیخین یقینی است ، و افضلیت حضرت عثمان دون اوست -

1 End of 'Abd al-Razzāq's statement.

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> فضیلت .



اما احوط آن است که منکر افضلیت حضرت عثمان را - بلکه منکر افضلیت شیخین را نیز - حکم بکفر نکنیم ، و مبتدع و ضال دانیم ، چه علماء را در تکفیر او اختلاف است و در قطعیت ابن اجاع قیل و قال ، و این منکر قرین یزید بی دولت است که - بواسطه احتیاط - در لعن او توقف کرده اند -

ایذائے کہ بحضرت پیغمبر از راه ایذای خلفای راشدین او می رسد در رنگ ایذائے است که از راه ایذای امامین<sup>۱</sup> باو رسیده علیه و علیهم الصلوات و التسلیات ، قال علیه الصلوة و السلام : الله الله فی اصحابی - لا تتخذوهم غرضاً من بعدی ، فمن احبهم فبحبی احبهم و من ابغضهم فبیبغضی ابغضهم ، و من آذاهم فقد آذانی ، و من آذانی فقد آذی الله و من اذی الله<sup>۲</sup> فیوشک ان یاخذه ، و قال عز و جل : ” ان الذین يؤذون الله و رسوله لعنهم الله فی الدنيا و الاخرة ”<sup>۳</sup> و آنچه مولانا سعدالدین<sup>۴</sup> در شرح عقائد النسفی<sup>۵</sup> درین افضلیت انصاف دانسته<sup>۶</sup> است از انصاف دور است ، و تردیدی که نموده است بی ما حاصل است ، چه مقرر علماء است که افضلیت باعتبار کثرت ثواب نزد خدای جل و علا اینجا مراد است - نه افضلیتی که بمعنی کثرت ظهور فضائل و مناقب بود که نزد عقلا اعتبار دارد ، زیرا که سلف از صحابه و تابعین آن قدر فضائل و مناقب که از حضرت امیر نقل کرده اند از هیچ صحابی منقول نشده است - حتی قال الامام احمد : ما جاء لاحد من الصحابه من الفضائل ما جاء لعلی ، مع ذلک ، هم ایشان حکم کرده اند

۱ حسن و حسین .e.g.

۲ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add. و رسوله .

۳ Qur'ān, XXXIII, 57.

۴ e.g. at-Taftāzānī.

۵ It is the work of Muḥammad b. Abū al-Faḍl Burhān Nasafī, a leading scholar, exagēt, traditionist, jurist, scholastic philosopher. He died in 686/1287, and was buried in Baghdād. On this work a distinguished scholar Sa'd al-Dīn Mas'ūd b. 'Umar Taftāzānī (d. 791/1390) wrote a commentary (See 'Abd al-Rahīm, op. cit. p. 130).

۶ D<sub>1</sub> داشته .

به افضلیت خلفای ثلاثه ، پس معلوم شد که وجه افضلیت دیگر است و رای این فضائل و مناقب ، و اطلاع بر آن افضلیت مشاهدان دولت وحی را میسر است که بصریح یا بقرائن<sup>۱</sup> معلوم نموده باشند و آن صحابه پیغمبر اند علیه و علیهم الصلوات و التسلیات ، پس آنچه شارح عقائد نسفی گفته است که : "اگر مراد از افضلیت کثرت ثواب است پس توقف را جهت است" - ساقط است ، زیرا که توقف را وقتی گنجایش باشد که آن افضلیت را از قبل صاحب شریعت - صریحا او دلالت - معلوم نکرده باشند ، و چون معلوم کرده باشند چرا توقف نمایند ؟ و اگر معلوم نکرده باشند چرا حکم به افضلیت کنند ؟ و آنکه همه را برابر داند و فضل یکی بر دیگری فضولی انکارد بوالفضول است - عجب بوالفضولی که اجماع اهل حق را فضولی داند ، مگر لفظ فضل او را باین فضولی برده است ، و آنچه صاحب فتوحات مکیه گفته است که : سبب ترتیب خلافتهم مدة اعمارهم دلالت بر مساوات در فضیلت ندارد ، چه امر خلافت دیگر است و مبحث افضلیت دیگر ، ولو سلم این و امثال این از شطحیات او است که شایان تمسک نیست ، اکثر معارف کشفیه او که از علوم اهل سنت جدا افتاده است از صواب دور است ، پس متابعت نکند آن را مگر کسی که دلش مریض است یا مقلد صرف - و آنچه در میان صحابه از منازعت و مشاجرات گذشته بر محامل نیک صرف باید کرد ، و از هوا و تعصب دور باید داشت ، قال التفتازانی مع افراطه فی حب<sup>۲</sup> علی کرم الله تعالی وجهه : و ما وقع من المخالفات و المحاربات لم یکن عن نزاع فی خلافة بل عن خطا فی الاجتهاد ، و فی حاشیة الخیالی علیه ، فان معاویه و احزابه بغوا عن طاعته - مع اعترافهم بان افضل اهل زمانه و انه الاحق بالامامة منه - بشبهه هی : ترک

۱ . بالقرائن LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> ۱ .

۲ . حسب LD<sub>1</sub> ۲ .

القصاص عن قتلة عثمان رضی الله تعالی عنه ، و نقل فی حاشیة قره کمال<sup>۱</sup> عن علی کرم الله تعالی وجهه انه قال : اخواننا بغوا علينا - و ليسوا كفرة ولا فسقة - لهما لهم من التاويل ، و شك نیست که خطای اجتهادی از ملامت دور است ، و از طعن و تشنیع مرفوع ، مراعات حقوق صحبت خیر البشر را علیه و علی آله الصلوات و التحیات نموده جمیع اصحاب کرام را به نیکی یاد باید کرد - و بدوستی پیغمبر علیه و علی آله الصلوات و التسلیات ایشان را دوست باید داشت ، قال علیه و علی آله الصلوة والسلام : من احبهم فبحبی احبهم و من ابغضهم فببغضی ابغضهم ، یعنی محبتی که به اصحاب من تعلق کرده همان محبت است که بمن متعلق شده است ، و همچنین بغضی که بایشان تعلق گیرد همان بغض است که بمن تعلق گرفته است ، ما را به محاربان حضرت امیر هیچ آشنائی نیست - بلکه جای آن است که از ایشان در آزار باشیم ، اما چون اصحاب کرام پیغمبر اند - که ما به محبت ایشان مأموریم و از بغض و ایذای ایشان ممنوع - ناچار همه را دوست می داریم بدوستی پیغمبر علیه و علیهم الصلوات و التسلیات ، و از بغض و ایذای ایشان گریزان که آن بغض و ایذا منجر بان سرور می شود ، لیکن محق را محق گوئیم و مخطی را مخطی ، حضرت امیر بر حق بودند و مخالفان ایشان بر خطا ، زیاده بر این فضولی است ، تحقیق این بحث در مکتوب<sup>۲</sup> که بخواجه مجد اشرف نوشته است به تفصیل ذکر یافته است ، اگر خلفائے مانده باشد بان مکتوب رجوع فرمایند -

بعد از تصحیح عقائد از تعلیم احکام فقه چاره نبود ، و از دانستن فرض و واجب و حلال و حرام و سنت و مندوب و مشتبہ و مکروه گذر نه ، و همچنین عمل به مقتضای این علم نیز ضروری است ، مطالعه کتب فقه از

<sup>۱</sup> کمال القری LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

<sup>۲</sup> Letter No. 251 (Vol : I).

ضروریات شعرند ، و سعی بلیغ در اتیان اعمال صالحه مرعی دارند ، شمه از فضائل و ارکان صلواة - که عماد دین است - ایراد می نماید استماع فرمایند - اول از اسبغ وضو چاره نبود ، هر عضو را سه بار بتام و کمال باید شست تا بر وجه سنت ادا یابد ، و در مسح سر استیعاب باید نمود ، و در مسح گوش و مسح رقبه احتیاط باید فرمود ، و تخلیل اصابع رجل<sup>1</sup> به خنصر دست چپ از جانب زیر آن اصابع آمده است ، آن را مراعات فرمایند ، اتیان مستحب را اندک ندانند ، مستحب دوست داشته شده حق است جل و علا و مرضی او تعالی ، اگر بتام دنیا یک فعل مرضی و محبوب حق جل سلطانه معلوم شود عمل به مقتضای آن میسر گردد مغتنم است ، حکم آن دارد که کسی به خذف ریزه های چند جوهر<sup>2</sup> نفیس را بخرد ، و بجهاد لاطائل روح را بدست آرد ، بعد از طهور<sup>3</sup> کامل و اسبغ وضو قصد نماز - که معراج مومن است - باید فرمود ، و اهتمام باید نمود که فرض بی جماعت ادا نیابد - بلکه تکبیره اولی با امام ترک نشود ، نماز در وقت مستحب ادا یابد ، و در قرأت مراعات قدر مسنون باید کرد ، و در رکوع و سجود از طهائیت چاره نبود که فرض است یا واجب بقول مختار ، و در قومه راست باید ایستاد بر نهجی که استخوانها بمقر خود رجوع نماید ، و بعد از<sup>4</sup> ایستادن طهائیت درکار است ، نیز باید کرد که فرض است یا واجب یا سنت - علی اختلاف الاقوال ، و همچنین در جلسه - که میان دو سجده است - بعد از نشستن درست اطمینان نیز در کار است - چنانچه در قومه ، و اقل تسبیح رکوع و سجود سه بار است و اکثرش تا هفت بار یا یازده بار - علی اختلاف الاقوال ، و تسبیح امام باندازه حال مقتدیان است ، شرم می آید که کسی در حال انفراد در وقت قوت و

1 LD<sub>1</sub> om. اصابع رجل2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> جواهر.3 ظهور D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> ، ظهور کمال L.

4 L add راست .

استطاعت اقتصار بر اقل تسبیحات نماید ، اگر نتواند پنج بار یا هفت بار بگوید ، و در وقت سجده رفتن آنچه بزمین نزدیک تر<sup>۱</sup> است اول بر زمین<sup>۲</sup> نهد ، پس اول دوزانو بر زمین نهد ، بعد از آن هر دو دست ، بعد از آن بینی را ، بعد از آن جبین را ، و در وقت وضع زانو و دست ابتداء از یمن باید نمود ، و در وقت رفع راس آنچه بآسمان نزدیک است اول باید برداشت ، پس ابتدای رفع از جبین باید نمود ، و در وقت قیام نظر بر موضع سجود باید دوخت ، و در وقت رکوع بر پاهای خود نظر باید کرد ، و در سجود بر نوک بینی خود ، و در جلوس بر دو دست خود یا بر کنار خود ملاحظه باید نمود ، چون نظر از پراگندگی دوخته شود و بر مواضع مذکوره گماشته گردد نماز بجمعیت میسر شود ، و صلوة بخشوع حاصل آید - كما هو المنقول عن النبي عليه و علي آله الصلوة والسلام ، و همچنین تفریح اصابع دو دست در وقت رکوع و ضم ساختن آن اصابع در وقت سجود سنت است ، آن را نیز مراعات فرمایند ، انگشت کشادن یا ضم ساختن بی تقریب<sup>۳</sup> نیست ، فوائد در ضمن آن ملاحظه نموده صاحب شرع بعمل در آورده است ، ما را هیچ فائده برابر متابعت صاحب شریعت نیست علیه و علی آله الصلوة والسلام ، این همه احکام در کتب فقهیه مذکور اند به تفصیل و ایضاح ، مقصود از ایراد اینجا ترغیب بر اعمال است به مقتضای علم فقه - و فقنا الله سبحانه و ایاکم علی<sup>۴</sup> الاعمال الصالحة الموافقة للعلوم الشرعية بعد ان وفقنا الله سبحانه لتصحيح العقائد الدينية بحرمة سيد المرسلين عليه و عليهم و علی آل کل من الصلوة افضلها و من التسلیات اکملها -

اگر شوق به فضائل صلوة و دانستن کمالات مخصوصه آن در خود

1 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> بزمین.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> تقریب.

4 [Sic], better للاعمال.

5 Letters Nos. 260 (above No. 3) 261 and 263 (all Vol. I).

یابند پس سہ<sup>۱</sup> مکتوب کہ متصل و قریب یکدیگر اند آنرا مطالعہ فرمایند ، اول مکتوب بنام فرزندی مجدد صادق نوشتہ شدہ است ، و مکتوب دوم بمیر محمد نعمان<sup>۲</sup> و مکتوب سوم باسم مشیخت ماب میان شیخ تاج<sup>۳</sup> - بعد از تحصیل دو جناح اعتقادی و عملی اگر توفیق ایزدی جل سلطانہ رہنمونی فرماید سلوک طریقہ علیہ صوفیہ است ، نہ از برای آن غرض کہ شے زائد از آن اعتقاد و عمل حاصل کنند و امرے<sup>۴</sup> مجدد بدست آرند ، بلکہ مقصود آن است کہ نسبت بہ معتقدات یقینی و اطمینانی حاصل کنند ، کہ ہرگز بہ تشکیک<sup>۵</sup> مشکک زائل نگردد ، و بایراد شبہ باطل نشود چہ پامے<sup>۶</sup> استدلال چوبین است و مستدل بی تمکین - ”الا بذکر اللہ تطمئن القلوب“<sup>۷</sup> - و نسبت باعمال یسری و سہولتی حاصل کنند ، و کسل و سرکشی را<sup>۸</sup> - کہ از امارہ ناشی می شود - زائل گردانند ، و ایضا مقصود از سلوک طریقہ صوفیہ نہ آن است کہ صور و اشکال غیبی را مشاہدہ نمایند ، و انوار و الوان را

1 i.e. letters Nos. 260 (above No.3), 261 and 263 (all Vol. I).

2 Mir Nu'mān was one of the famous Khalīfas of Shaikh Ahmad Sirhindī. He was born at Badakhshān in 977/1469-70. After completing his studies he came to India. He approached Khwājah Bāqī Billāh and after his demise he completed his spiritual practices under the guidance of Shaikh Ahmad Sirhindī. There are numerous epistles of Shaikh Ahmad Sirhindī, addressed to him. He died on 18 Safar 1060/1650 and was buried at Agra. (See Rauf Ahmad, op. cit., pp. 320—22).

3 Shaikh Tāj-al-Dīn of Sanbhal was the prominent Khalīfa of Khwājah Bāqī Billāh. After the demise of the Khwāja he migrated to Hijāz and introduced the Naqshabndī order in Yaman, Najd, Hijāz, etc., where he had a large number of spiritual disciples. He wrote and translated many books in Arabic. Among his monumental works *al-Risālah-i-Sulūk* *Khulāsah al-Ṣādāt-i-Naqshbandiah* is very famous. He translated Jami's *Nafḥāt-al-Uns* and *Kashf-i-Rāshḥāt* into Arabic. He died in 1640 A.D. (See Ikrām, Shaikh Muḥammad, *Rud-i-Kauthar* (Lahore, 1958) pp. 206—208).

4 Ed. : ALD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> امر .

5 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

6 Reference to Rumi's verse :

ہائی چوبین سخت بے تمکین بود

ہائی استدالیان چوبین بود

7 Qur'ān, XIII : 28.

8 Add ed.

معائنه کنند ، این خود داخل لہو و لعب است ، صور و انوار حسی چه نقصان دارد کہ کسی اینها را گذاشته بریاضات و مجاہدات تمنای صور و انوار غیبی نماید ؟ چه این صور و آن صور و این انوار و آن انوار ہمہ مخلوق حق اند جل و علا ، و از آیات دالۃ بر وجود او تعالی - و در میان طرق صوفیہ اختیار کردن طریقہ نقشبندیہ اولی و انسب است ، چه این بزرگواران التزام متابعت سنت نموده اند ، و اجتناب از بدعت فرمودہ ، لہذا اگر دولت متابعت دارند و از احوال ہیچ ندارند ~~خوردند~~ اند ، و اگر باوجود احوال در<sup>۱</sup> متابعت فتور دانند آن احوال را نمی پسندند ، از این جا است کہ سماع و رقص را تجویز نکرده اند ، و احوالی کہ بر آن مترتب شود اعتبار آن<sup>۲</sup> نہ نموده - بلکہ ذکر جہر را بدعت دانستہ منع آن فرمودہ اند ، و ثمراتی کہ بر آن مترتب شود التفات بآن نہ نموده - روزی بمجلس طعام در ملازمت حضرت ایشان حاضر بودیم ، شیخ کمال کہ یکی از مخلصان حضرت خواجہ ما بود در وقت افتتاح طعام در حضور ایشان اسم اللہ را بلند گفت ، ایشانرا ناخوش آمد - بحدی کہ زجر بلیغ فرمودند ، و فرمودند<sup>۳</sup> کہ او را منع کنند کہ در مجلس طعام ما حاضر نشود ، و از حضرت ایشان شنیدہ ام کہ حضرت خواجہ نقشبند<sup>۴</sup> علمای بخارا<sup>۵</sup> را جمع کردہ بخانتاہ حضرت امیر کلال<sup>۶</sup> بردہ بودند تا ایشانرا از ذکر جہر منع فرمایند ، علماء بمحضرت امیر گفتند کہ ذکر جہر بدعت است نکنند ، ایشان در جواب فرمودند کہ نکنیم ، اکابر این طریق<sup>۷</sup> ہر گاہ در منع ذکر جہر این

2 Add ed.

1 از D<sub>1</sub> D<sub>2</sub>.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

4 Khwājah Naqshband (d. 791/1389) was the founder of the Naqshbandiah order of sufis.

5 LD<sub>1</sub> آنجا .

6 Amir Kalāl (d. 772/1380) was a great Shaikh of Naqshbandiah order.

7 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> طریقہ : A (marg) طریقت .

همه مبالغه نمایند از سماع و رقص و وجد و تواجد<sup>۱</sup> چه گوید؟ احوال و مواجید که بر اسباب نا مشروع مترتب شوند نزد فقیر از قبیل استدراجات است، چه اهل استدراج را نیز احوال و اذواق دست می دهد، و کشف توحید و مکاشفه و معاینه در مرایای صور عالم بظهور می آید، حکمای یونان و جوگیه و براهمه هند درین معنی شریک اند، علامت صدق احوال موافقت علوم شرعیه است با اجتناب از ارتکاب امور محرمه و مشتبه.

بدانند که سماع و رقص فی الحقیقت داخل لهو و لعب است، آیه کریمه: "و من الناس من یشتري لهو الحدیث"<sup>۲</sup> در شان منع سرود نازل شده است - چنانچه مجاهد که شاگرد ابن عباس است و از کبار<sup>۳</sup> تابعین گوید که مراد از لهو الحدیث سرود است، و فی المدارک: لهو الحدیث السمر و الغناء، و کان ابن عباس و ابن مسعود رضی الله تعالی عنهم یحلفان انه الغناء، و قال مجاهد فی قوله تعالی "والذین لا یشهدون الزور"<sup>۴</sup> ای لا یحضرون<sup>۵</sup> الغناء و حکى عن امام الهدی ابی منصور الباتریدی: من قال لمقره زماننا احسنت عند قراءته یکفرو بانته امراته و احبط الله تعالی کل حسناته، و حکى عن ابی نصر<sup>۶</sup> الدبوسی عن القاضی ظهیرالدین الخوارزمی: من یسمع<sup>۷</sup> الغناء من المغنی و غیره او یری فعلا من الحرام فیحسن ذلک باعتقاد او بغیر اعتقاد یصیر مرتدا فی الحال بناء علی انه ابطل حکم الشریعة، و من ابطل حکم الشریعة فلا یکون مؤمنا عند کل مجتهد، ولا یقبل الله تعالی طاعته، و یحبط<sup>۸</sup> الله تعالی کل حسناته - اعاذنا الله سبحانه من ذالک، و روایات فقهیه<sup>۹</sup> در حرمت غنا بسیار است - بحدی که احصای آن متعذر است، مع ذلک اگر شخصی

1 LD<sub>1</sub> om.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> کبائر.

5 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> یحضرون.

7 Ed. : AL D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> سمع.

9 . و آیات و احادیث و روایات فقهیه L

2 Qur'an, XXXI : 6.

4 Qur'an, XXV : 72.

6 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> نصیر.

8 Ed. : AL D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> احبط .



حدیث منسوخ یا روایت شاذ<sup>۱</sup> را در اباحت سرود بیارید اعتبار نباید کرد ، زیرا<sup>۲</sup> کہ پیچ<sup>۳</sup> فقیہی در پیچ وقتی و زمانی فتوے بہ اباحت سرود نداده است۔ و رقص و پاکوبی را مجوز نداشته ، چنانکہ در ملقط رسالہ امام بہام ضیاء الدین شامی<sup>۴</sup> مذکور است ، و عمل صوفیہ در حل و حرمت مند نیست ، ہمیں بس نیست کہ ما ایشان را معذور داریم و ملامت نکنیم و امر ایشانرا بحق سبحانہ و تعالیٰ مفوض کنیم<sup>۵</sup>؟ اینجا قول امام ابی حنیفہ و امام ابی یوسف و امام محمد معتبر است۔ نہ عمل ابی بکر شبلی و ابی حسن نوری ، صوفیان خام این وقت عمل پیران خود را بہانہ ساختہ سرود و رقص را دین و ملت خود گرفتہ اند ، و طاعت و عبادت ساختہ۔ اولئک الذین اتخذوا دینہم لہوا و لعباً<sup>۷</sup>۔ و از روایت سابق معلوم شدہ است کسی کہ فعل حرام را مستحسن داند از زمرہ اہل اسلام می برآید ، و مرتد می گردد ، پس خیال باید کرد کہ تعظیم مجلس سماع و رقص نمودن۔ بلکہ آن را اطاعت و عبادت دانستن۔ چہ شناعت دارد ، لہ سبحانہ الحمد و المنۃ کہ پیران ما باین امر مبتلا نشدند ، وما۔ متابعان۔ را از تقلید این امر وا رہانیدند ، شنیدہ می شود کہ مخدوم زادہا میل بسرود دارند ، و مجلس سرود و قصیدہ خوانی در شب ہائے جمعہ منعقد می سازند ، اکثر یاران دراین امر موافقت می نمایند ، عجیب ! ہزار عجیب ! مریدان سلاسل دیگر عمل پیران خود را بہانہ ساختہ ارتکاب این امر می نمایند ، و حرمت شرعی را بعمل پیران خود دفع می کنند۔ اگرچہ فی الحقیقت درین

1 شاذہ A.

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

4 He was a great scholar and contemporary of Shaykh Nizam-al-Din of Dihli (d. 725/1325). He held the rank of Qadri at Dihli. His book *Nisab-al-Ihtisab* is held in high esteem. (See Qadri, Muhammad Ayub, op. cit. pp. 255-56).

5 AL داریم .

6 Interrog. ed.

7 Qur'an, VII : 51.

امر بحق نباشند ، یاران درین ارتکاب چه معذرت خواهند فرمود ؟ حرمت شرعی یک طرف ، و مخالفت طریقت پیران خود یک طرف ، نہ اہل شریعت ازین فعل راضی اند و نہ اہل طریقت ، اگر حرمت شرعی نبودے مجرد احداث امر در طریقت شنیع بودی ، فکیف کہ حرمت شرعی بآن جمع شود ، یقین است کہ جناب میرزا جیو<sup>۱</sup> باین امر راضی نخواہند بود ، اما مراعات آداب شاہانہ بصریح منع ہم نمی کنند ، و یاران را ازین اجتماع بھی نمی نمایند ، این فقیر چون در آمدن خود توقف دید چند فقرہ فراہم آورده نوشتہ فرستاد ، این سبق در ملازمت میرزا جیو ہگذرانند ، و از اول تا آخر پیش ایشان بخوانند ، والسلام ۔

5. Letter No. 31 (Vol. III) written to Mullā Badr al-Dīn<sup>2</sup> concerning the World of Spirits, the World of Symbols and the World of Bodies :

الحمد لله و سلام علی عبادہ الذین اصطفی ، نوشتہ بودند کہ روح پیش از تعلق ببدن در عالم مثال ہودہ است ، بعد از مفارقت از بدن باز بہ عالم مثال خواہد رفت ، پس عذاب قبر در عالم مثال خواہد بود ۔ در رنگ المی کہ در خواب در عالم مثال احساس نمایند ، و نوشتہ بودند کہ این سخن شاخسار بسیار دارد ، اگر قبول نمایند فروع بسیار براین سخن متفرع خواہد ساخت ۔

بدانند کہ این قسم خیالات از صدق قلیل النصیب است ، مبادا کہ شاہ را براہ غیر متعارف دلالت نماید ، چند کلمہ بضرورت ۔ باوجود موانع ۔ در تحقیق این مبحث نوشتہ آمد ۔ واللہ سبحانہ الہادی الی سبیل الرشاد ، ای برادر ! عالم ممکنات را بہ قسم قراردادہ اند۔ عالم ارواح و عالم

<sup>1</sup> i.e. Ḥussām al-Dīn, a disciple of Bāqī bi-llah.

<sup>2</sup> He was a resident of Sirhind and was one of the chief disciples of Shaikh Aḥmad Sirhindī. His monumental work is *Hadarat-al-Quds* in two volumes (See Rauf Aḥmad, op. cit. p. 335).

مثال و عالم اجساد—عالم مثال را برزخ گفته اند در میان عالم ارواح و عالم اجساد ، و نیز گفته اند که عالم مثال در رنگ مرآت است مر معانی و حقائق این پردو عالم را که معانی و حقایق اجساد و ارواح در عالم مثال بصور لطیفه ظهور می نمایند - چه در آنجا مناسب هر معنی و حقیقتی صورت و هیئت دیگر است ، و آن عالم فی حد ذاته متضمن صور و هیئات و اشکال نیست ، صور و اشکال در وی از عوالم دیگر منعکس گشته ظهور یافته است ، و<sup>۱</sup> در رنگ مرآت است که فی حد ذاتها متضمن هیچ صورت نیست ، اگر در وی صورت کائن است از خارج آمده است - چون این سخن معلوم شد بدانند که روح پیش از تعلق به بدن در عالم خود بوده است که فوق عالم مثال است ، و بعد از تعلق به بدن اگر تنزل نموده است بعالم اجساد بعلاقه<sup>۲</sup> حبی فرود آمده است ، بعالم مثال کار ندارد - نه پیش از تعلق و نه بعد از تعلق ، بیش<sup>۲</sup> ازین نیست که در بعضی اوقات - بتوفیق الله سبحانه - بعضی از احوال خود را در مرآت آن<sup>۳</sup> عالم مطالعه می نماید ، و حسن و قبح احوال را از آنجا معلوم می سازد - چنانچه در واقعات<sup>۴</sup> و منامات این معنی واضح و لائح است ، و بسا است که بی آنکه از حس غائب شود این معنی را<sup>۵</sup> احساس نماید ، و بعد از مفارقت از بدن اگر روح علوی است متوجه فوق است ، و اگر سفلی است گرفتار سفلی است - بعالم مثال کاری ندارد ، و عالم مثال از برای دیدن است نه از برای بودن ، جامی بودن عالم ارواح است یا عالم اجساد ، عالم مثال پیش از مرآت این دو عالم نیست ، چنانچه گزشت ، و المی که در خواب در عالم مثال احساس نموده می آید صورت و شبیح آن عقوبت است که رانی مستحق<sup>۶</sup>

1 add ed. و

3 LD<sub>1</sub> om.

5 Add ed.

2 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> پیش.

4 Mystic visions.

6 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> transpose. مستحق آن

آن گشته است ، و از برای تنبیه او این معنی را بر وی ظاهر ساخته اند ، و عذاب قبر ازین قبیل نیست - که حقیقت عقوبت است نه صورت و شیخ عقوبت ، و نیزالمی که در خواب اجسام نموده می آید اگر - فرضاً - حقیقتی بهم داشته باشد از قسم المهای دنیوی خواهد بود ، و عذاب قبر از عذاب عالم<sup>۱</sup> آخروی است - شتان ما بینها ، چه عذاب دنیوی را نسبت<sup>۲</sup> بعذاب آخروی - اعاذ ناالله سبحانه - هیچ مقداری و اعتباری نیست ، اگر شراره از آتش دوزخ در دنیا افتد همه را پاک بسوزد و متلاشی گرداند ، عذاب قبر را در رنگ خواب دانستن از عدم اطلاع است از صورت عذاب و حقیقت عذاب ، و نیز منشاء این اشتباه توهم محالست/عذاب دنیا است بعذاب آخرت ، و این باطل است - بین البطلان -

سوال : از آیه کریمه<sup>۳</sup> - "الله یتوفی الانفس حین موتها و التي لم تمت فی منامها"<sup>۴</sup> الخ مفهوم می شود که توفی<sup>۴</sup> انفس چنانچه در موت است در خواب است نیز ، عذاب یکی را از عذابهای دنیا شمردن و عذاب<sup>۵</sup> دیگر را از عذابهای آخرت گفتن بکدام وجه است ؟ جواب : توفی نوم از آن قبیل است که شخصی از وطن مالوف خود بشوق و رغبت از برای سیر و تماشا بیرون آید تا فرح و سرور حاصل کند و خرم و شادان<sup>۶</sup> بوطن خود باز رجوع نماید ، و سیر گاه او عالم مثال است که متضمن عجائب ملک و ملکوت است ، و توفی موت نه چنین است - که آنجا بدم وطن مالوف است و تخریب بنای معمور ، ازین جا است که در توفی نوم محنت و کلفت حاصل نیست ، بلکه متضمن فرح و سرور است ، و در توفی موت شدت و کلفت است ، پس وطن متوفای نومی دنیا بود ، و معامله که باو نمایند از معاملات دنیا باشد ، و متوفای

1 ed. : ALD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> transpose. .

2 البته L .

3 Qur'ān, XXXIX : 42.

5 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> عذابها .

4 توفی A .

6 شادمان A (marg.) .

موتی بعد از تخریب وطن مالوف خود انتقال باختر نموده است ، و معامله با<sup>۱</sup> او از معاملات اخروی گشته - 'من مات فقد قامت قیامت' ، شنیده باشند -  
 زهارا بکشوف خیالی و ظهور صور مثالی اعتقادیات مقررہ اهل سنت و جماعت را - شکر الله تعالی سعیم - از دست ندهند ، و بخواب و خیال خود غره نشوند ، که نجات بی متابعت این فرقه ناجیه متصور نیست ، خوش طبعیها را موقوف داشته اگر آرزوهای نجات دارند بجان و دل در اتباع بزرگواران کوشند ، خبر شرط است - ما علی الرسول الا البلاغ<sup>۲</sup> - انبساط عبارت شما مرا در توهم انداخت که نزدیک است که این تخیلات شما را از تقلید این اکابر بیرون آرد و تابع کشفیات خود سازد - نعوذ بالله سبحانه منها و من شرور انفسنا و من سیئات اعمالنا - شیطان دشمن قوی است ، واقف باشند که از صراط مستقیم به<sup>۳</sup> پس کوچه ها نیندازد ، مدت مفارقت تا به یک سال هم نکشیده است ، چه بلا شد ؟ آن احتیاطها که در التزام متابعت سنت<sup>۴</sup> می نمود و انحصار نجات در تقلید این بزرگواران می کرد مگر همه فراموش گشت که متخیلات خود را مقتدای خود گردانیده شاخسارها را بروی متفرع ساخته ؟ احتمال ملاقات ما بحسب ظاهر بسیار بعید می نماید - چنان زندگانی نمایند که رشته امید نجات گسسته نشود - ربنا آتنا من لدنک رحمة و هیئ لنا من امرنا رشدا<sup>۵</sup> - والسلام علی من اتبع الهدی -

6. Letter No. 216 (Vol. 1) written to Mirzā Hussām al-Dīn.<sup>6</sup>

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید المرسلین و علی آله الطاهرین اجمعین - بخاطر فاتر می رسد که چون در میان احباء

1 A (marg), D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> : om.

2 Qur'an, V : 99.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

4 AL add و اهل سنت .

5 Qur'an, XVIII : 10.

6 Hussām-al-Dīn, the son of Qādī Nizām Badakhshānī, was born in

بعد صوری حائل گشته است و ملاقات ظاهری عنقاء مغرب شده اگر احياناً بعضی از علوم و معارف بایشان نوشته شود مناسب می نماید - بناءً علی ذالک گاه گاه ازین قسم چیزے می نویسد ، امید است که بملال نکشد - مخدوما! چون مبحث ولایت در میان است ، و نظر عوام بر ظهور خوارق ، از این مقوله سخن چند مذکور می سازد ، استماع خواهند فرمود ، ولایت عبارت از فنا و بقا است که خوارق و کشف از لوازم آن است - قلت او کثرت - لیکن نه هر که خوارق بیشتر دارد ولایت او اتم و اکمل بود ، بلکه بسا است که خوارق کمتر ظاهر شود و ولایت اکمل بود ، مدار کثرت ظهور خوارق بر دو چیز است : در وقت عروج بلند تر رفتن و در وقت نزول کمتر فرود آمدن - بلکه اصل عظیم در ظهور کثرت خوارق قلت نزول است<sup>۱</sup> جانب عروج بهر کیف که باشد ، زیرا که صاحب نزول بعالم اسباب فرود می آید ، و وجود اشیاء را مربوط باسباب می یابد ، و فعل مسبب الاسباب را در پس پرده اسباب می بیند ، و آنکه نزول نکرده است یا نزول کرده و باسباب نرسیده نظر او بر فعل مسبب الاسباب است و بس ، زیرا که اسباب بتام از نظر او<sup>۲</sup> مرتفع گشته است ، لا جرم حضرت حق سبحانه و تعالی به مقتضای ظن هر کدام<sup>۳</sup> با هر کدام علی حده معامله می فرماید ، و کار اسباب بین را باسباب می اندازد ، و آنکه اسباب را نمی بیند کار او را بی توسط

977/1569-70. He was given a high place of trust among the officials in the reign of Akbar. He was married to the sister of the famous 'Allāmī Shaiḫh 'Abu al-Fadl. He was appointed to the Deccan in the companionship of 'Abd al-Raḥīm Khān-i-khānān. In the prime of his youth, he gave up all connection with his relatives and eschewed luxury and lust from his life. He was the disciple of Khwājah Bāqī Billāh. He died in 1042/1632-33. (See Shāhnawāz Khān, Samsām al-Daulah, *Ma'āthir al-Umarā'*, Vol. III, p. 323-24 (Calcutta, 1891).

1 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add از .

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add بر فعل مسبب الاسباب .

3 LD<sub>1</sub> om.

اسباب مهیا می سازد ، و حدیث قدسی : 'انا عند ظن عبدی (بی)'<sup>۱</sup> شاهد این معنی است -

تا مدتها بخاطر می خلید که وجه چیست که اولیاء اکمل این امت بسیار گذشته اند ، اما آن قدر خوارق که از حضرت سید محی الدین جیلانی قدس سره ظاهر گشته است از هیچ کدام آنها ظهور نیافته -

آخر الامر حضرت حق سبحانه سر این معما را ظاهر ساخت ، و معلوم فرمود که عروج ایشان از اکثر اولیاء بلند تر واقع شده است و در جانب نزول تا مقام روح فرود آمده اند که از عالم اسباب بلند تر است ، مناسب این مقام حکایت خواجه حسن بصری و حبیب عجمی است قدس سره ، منقول است که روزی خواجه حسن بصری بر لب دریا ایستاده بود و انتظار کشتی می برد که از آب بگذرد ، درین اثنا حبیب عجمی رسید ، پرسید که : چرا ایستاده اید ؟ گفت : انتظار کشتی می برم ، حبیب گفت : چه احتیاج کشتی است ؟ شما یقین ندارید - خواجه حسن<sup>۲</sup> گفت : تو علم نداری ، حبیب بی اعانت کشتی از آب گذشت<sup>۳</sup> و خواجه در انتظار کشتی ایستاده ماند ، حسن بصری چون بعالم اسباب فرود آمده بود با او بتوسط اسباب معامله می فرمودند ، و حبیب عجمی چون اسباب را درست از نظر انداخته بود بی توسط اسباب باو زندگانی می کردند ، اما فضل حسن را است که صاحب علم است ، و عین الیقین را بعلم الیقین جمع ساخته است ، و اشیاء را چنانکه هست دانسته ، چه در<sup>۴</sup> نفس الامر قدرت را در پس حکمت مستور ساخته اند - و حبیب عجمی صاحب مکر است ، یقینی بفاعل حقیقی دارد بی آنکه اسباب را مدخلی بود ، این دید مطابق نفس امر نیست ، زیرا که توسط اسباب بحسب واقع کائن است - اما معامله تکمیل و ارشاد برعکس معامله ظهور خوارق است زیرا که

1 Add ed.

2 A add بصری .

3 گذشته رفت A

4 Add ed.

در مقام ارشاد هر چند نازل تر کامل تر که در ارشاد حصول مناسبت در میان مرشد و مستر شد در کار است ، که منوط بنزول است ، بدانند که اغلب آن است که هر چند بالا تر رود پایان تر فرود آید ، لهذا حضرت رسالت خاتمیت علیه و علی آله الصلوة والسلام والتحیة از همه بالا تر رفت و در وقت نزول از همه پایان تر فرود آمد ، ازین جا است که دعوت او اتم گشت و به کافه انام مرسل شد ، چه بواسطه نهایت نزول مناسبت به همه پیدا کرده ، و راه افاده تمامتر گشته ، و بسیار است که از متوسطان این راه آن قدر افاده طالبان بوقوع آید که از منتهیان غیر مرجوع میسر نشود<sup>۱</sup> ، زیرا که متوسطان بیشتر مناسبت دارند به مبتدیان از منتهیان غیر مرجوع ، ازین جا است که شیخ الاسلام هروی قدس سره گفته که اگر خرقانی و محمد قصاب بجای بودندی من شارا بوی فرستادمی نه بخرقانی که وے شارا سودمند تر بود از خرقانی ، یعنی خرقانی منتهی بود ، مرید از وی بهره کمتر یافتی ، یعنی منتهی غیر مرجوع نه منتهی مطلقا ، که عدم افاده تام در حق او غیر واقع است ، زیرا که محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم منتهی تر بود از همه - و حال آنکه افاده او از همه زیاده تر بود ، پس مدار زیادتی افاده و کمتر آن بر رجوع و هبوط آمد نه بر انتها و عدم انتها - این جا دقیقه ایست ، یاید دانست که همچنان که در حصول نفس ولایت مرولی را علم بولایت خود شرط نیست - چنانکه مشهور است - علم بوجود خوارق خود هم شرط نیست ، بلکه بسا است که مردم از وی خوارق نقل کنند و او را از آن خوارق اصلا اطلاع نه ، و اولیائی که صاحب علم و کشف اند جائز است که بر بعضی از خوارق خود اطلاع پیدا نکنند<sup>۲</sup> بلکه صور مثالیه<sup>۳</sup> ایشان را در امکان متعدد ظاهر سازند و در مسافات بعیده کارهای عجیبه و غریبه از آن صور بظهور آرند

. بکنند D<sub>1</sub> ; I کنند 2

. و A add 1



کہ صاحب آن صور را از آنها اصلا اطلاع نیست -

از ما و شاہانہ برساختہ اند

حضرت مخدومی قبلہ گاہی قدس سرہ<sup>۱</sup> می فرمودند کہ عزیزے می گفت : 'عجائب کار و بار است مردم از اطراف و جوانب می آیند ، بعضی می گویند کہ ترا در مکہ معظمہ دیدہ ایم ، و در موسم حج حاضر بودہ اید ، و باتفاق حج کردہ ایم ، و بعضی دیگر می گویند کہ ترا در بغداد دیدہ بودیم ، و اظہار آشنائی می نمایند ، و من ہرگز از خانہ خود نہ برآمدہ ام ، و ہرگز این قسم مردم را ندیدہ ام ، چہ تہمتی است کہ بر من می کنند ! و اللہ سبحانہ اعلم بحقائق الامور کلہا ، زیادہ بر این اطناب است ، اگر تعطش ایشان را معلوم ساخت زود تر بیشتر خواہد نوشت ، انشاء اللہ تعالی -

7. Letter No. 3 (Vol. II) written to his son Muḥammad Sa'īd.<sup>2</sup>

بسم اللہ الرحمن الرحیم ، الحمد للہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفی ، ہر چہ در مرایای آفاق و انفس ظاہر شود بداغ ظلیت متسم است ، پس سزاوار نفی بود تا اثبات اصل نمودہ آید ، و چون معاملہ از آفاق و انفس گذشت از قید ظلیت رست ، و شروعی در تجلی فعل و صفت میسر گشت ، و معلوم شد کہ قبل ازین ہر تجلی کہ رودادہ بود در میر

<sup>1</sup> Shaikh 'Abd-al-Aḥad, the father of Shaikh Aḥmad Sirhindī. He was one of the famous Khalīfas of Shaikh 'Abd-al-Quddus of Gangoh (d. 945/1538-39), the leading Shaikh of Chishtia order.

<sup>2</sup> Khwājah Muḥammad Sa'īd was the second son of Shaikh Aḥmad Sirhindī. He was born in 1005/1596-7 at Sirhind. He studied under his elder brother Khwājah Ṣadiq, Shaikh Tāhir of Lahore and his father Shaikh Aḥmad. Special field of his studies was Hadīth. He died in 1070/1659-60 and was buried at Sirhind (See Rauf Aḥmad, op. cit. pp. 103—106).

آفاق و انفسی—اگر چه آنرا تجلی ذات دانند—همه تعلق بظلال فعل و صفت داشت نه بنفس فعل و صفت، بذات خود چه رسد؟ تعالی و تقدس، زیرا که دایره ظلیت به نهایت انفس منتهی می گردد، پس هر چه در آفاق و انفس ظهور کند داخل آن دایره است، فعل و صفت نیز—هر چند فی الحقیقت ظلال حضرت ذات اند تعالی و تقدس—اما داخل دایره اصل اند، و ولایت این مرتبه ولایت اصلی است، بخلاف ولایت مرتبه سابق—که بافاق و انفس تعلق دارد—که ولایت ظلی است، منتهیان دایره ظل را تجلی برقی—که ناشی از مرتبه اصل است—میسر است که یک ساعت از قید آفاق و انفس وا رهاوند، و جمعی که از دایره آفاق و انفس در گذشتند و از ظل باصل پیوستند این تجلی برقی در حق ایشان دائمی است، چه مسکن و ماوای این بزرگواران دایره اصل است که تجلی برقی ناشی از آن است، بلکه معامله این بزرگواران از تجلیات و ظهورات فوق است، زیرا که هر تجلی و ظهور—بهر مرتبه که تعلق کند—از شائبه ظلیت بیرون نیست، و گرفتاری اصل الاصل ایشان را اذ ظل فارغ ساخته است، و از زیغ بصر خلاص کرده—نهایت کمال در ولایت ظلی—که ولایت صغری است—به تجلی برقی به<sup>۱</sup> حصول می پیوندد، و این تجلی برقی قدم اول است در ولایت کبری که ولایت انبیاء است علیهم الصلوة والتسلیات، و ولایت صغری ولایت اولیاء است قدس الله تعالی اسرارهم، ازینجا تفاوت ولایت اولیاء و ولایت انبیاء باید دریافت صلوة الله تعالی و تسلیاته سبحانه علیهم، که نهایت آن ولایت بدایت این ولایت است، از کالات نبوت انبیاء علیهم الصلوة والتحیات چه گوید که بدایت نبوت نهایت این ولایت است، مگر حضرت خواجه نقشبند قدس سره نصیبی از ولایت انبیاء علیهم الصلوة

<sup>1</sup> Add ed.

و التحیات - به تبعیت و وراثت - فرا گرفته اند که گفته : ما نهایت را در بدایت درج می کنیم ، این فقیر این قدر می داند که نسبت و حضور نقشبندیه چون بکمال برسد بولایت کبری می پیوندد ، و از کمالات آن ولایت حظ وافر می گیرد - بخلاف طرق دیگران که نهایت کمال شان تا تجلی برقی است -

باید دانست سیر می که بعد از سیر آفاق و انفس میسر می گردد سیر در اقریب حق است ، سبحانه و تعالی ، زیرا که فعل او تعالی<sup>۱</sup> از ما بما نزدیک تر است و همچنین صفت او تعالی از ما و از فعل او تعالی نیز بما نزدیکتر است ، و ذات او تعالی هم از ما و هم از فعل و صفت او سبحانه بما نزدیکتر است ، سیر درین مراتب سیر در اقریب است ، حقیقت تجلی فعل و تجلی صفت و تجلی ذات درین موطن متحقق می شود ، و از سلطنت وهم و دائره خیال اینجا نجات حاصل می گردد ، زیرا که سلطان وهم و خیال را در بیرون دائره آفاق و انفس سلطنت میسر نیست ، نهایت وهم تا نهایت ظل است ، هر جا ظل نبود وهم نبود ، پس ناچار در ولایت ظلی خلاصی از قید وهم بعد از<sup>۲</sup> موت میسر شود که وهم روی بعدم آرد ، و در ولایت اصلی - که ولایت کبری است - خلاصی از<sup>۳</sup> وهم و خیال درین نشأت میسر است ، باوجود وهم از قید وهم آزادی است ، آنچه طائفه اولی را در آخرت است طائفه<sup>۴</sup> انبری را اینجا میسر است ، در ولایت ظلی درین نشأت حصول مطلوب غیر از منحوت وهم و خیال نیست ، و در ولایت اصلی مطلوب از علت تراشی وهم منزّه و مبرا است ، مانا که حضرت ملای<sup>۴</sup> روم<sup>۵</sup> از حیطه وهم و قید خیال هم تنگ آمده آرزوی موت می نماید تا بود که مطلوب را عربان از لباس وهم و خیال

۱ LD<sub>2</sub> add نیز .

۳ A adds قید .

۵ LD<sub>2</sub> آدم .

۲ LD<sub>2</sub> om.

۴ A (marg.) مولای .

در کنار کشد و در مبادی موت منع "عافاک الله" نموده می فرماید :

من شوم عریان ز تن ، او از خیال

تا خرامم در نهایت الوصال

بشنو! آنکه گفتیم که در آفاق و انفس تجلیات ظلال افعال و صفات است نه تجلیات نفس افعال و صفات بیانش آن است که تکوین از صفات حقیقیه است ، چنانچه مذهب علمای ماتریدی<sup>۱</sup> است شکر الله تعالی معیهم - نه از صفات اضافیه ، کما زعمت الاشعریه ، درین صفت چون رنگ اضافت غالب است - نظر به صفات دیگر - آن را از صفات اضافیه گمان برده اند ، نه این چنین است ، بلکه آن صفت از صفات حقیقیه است که رنگ اضافت بآن ممتزج گشته است ، و این صفت تکوین - که پایان تر جمیع صفات است - رنگ صفات عالیه دارد ، مثلاً نصیبی از علم و حیات دارد و حظی از قدرت و ارادت نیز دارد ، و این صفت تکوین را جزئیات است که فی الحقیقت ظلال وی اند - همچون تخلیق و ترزیق و احیا و اماتت و انعام و ایلام ، و این جزئیات داخل افعال اند که فی الحقیقت ظلال آن صفت اند و از دائره صفات حقیقیه خارج ، و این فعل را دو وجه است : وجهی است بفاعل و وجهی است دیگر بمفعول ، و این دو وجه در نظر کشفی متمایز اند ، وجه اولی<sup>۲</sup> ، عالی است و وجه ثانیه سافل ، و ایضا وجه اولی در نظر همچو اصل می در آید و وجه ثانیه در رنگ ظل آن اصل ، و ایضا وجه اولی رنگی از وجوب دارد و وجه ثانیه رنگی از امکان ، این وجه ثانی مبادی تعینات غیر انبیاء است علیهم الصلوات والتسلیات ، از اولیائے کرام و سائر انام ، و این فعل حق جل سلطانه چون باعتبار جهتین رنگی از وجوب دارد و رنگی از امکان ناچار ممکن باشد ، زیرا که مرکب از واجب و ممکن ممکن است ،

۱ . ماترید A .

۲ [Sic] feminine here and after.

و ایضاً این فعل چون باعتبار جهت فوقانی روی بقدم دارد و باعتبار جهت تحتانی قدمی در حدوث ناچار حادث باشد، زیرا که مرکب از قدیم و حادث حادث است، و جمعی که فعل حق را جل سلطانہ قدیم گفته اند نظر به جهت اولی است، و جمعی دیگر که حادث دانسته اند منظور ایشان جهت آخری است، نظر طائفه اولی بلند است و نظر طائفه ثانیه پست - هر چند هر دو فریق از حق دو طرف مانده است، و حق متوسط آن است که این فقیر بان امتیاز یافته است، ذلک فضل الله یوتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم -

مثل این تحقیق در صفات حقیقیه نیز در بعضی<sup>۱</sup> از مکاتیب تحقیق یافته است طلب نمایند، باید دانست که وجه ثانیه از<sup>۲</sup> فعل عبارت از خلق خاص است - که [مثلاً]<sup>۳</sup> تعلق بزید گرفته است، و این خلق زید گویا جزئی است از جزئیات مطلق خلق، و این خلق خاص که تعلق بزید گرفته است نیز جزئیات دارد - در رنگ خلق ذات زید و خلق صفات زید و خلق افعال زید، و این جزئیات خلق زید در رنگ ظلال اند مر آن خلق زید را که همچون کلی است، و خلق فعل زید را نیز ظلی است و مظهری، و آن کسب زید است که تعلق بفعل نموده است، این کسب را زید از خانه پدر خود نیاورده است، بلکه کسب او پرتوی است از خلق حق جل و علا، پس ازین معارف معلوم گشت که فعل ظل تکوین است، و وجه ثانیه از فعل ظل است مر وجه اولی را - چنانچه تحقیق یافته است، و وجه ثانیه را نیز ظلی است - که خلق زید بود مثلاً، و خلق زید را نیز ظلی است که خلق فعل زید بود، و این ظل را نیز ظلی است که کسب زید باشد -

چون این علوم دانستی بدان که در نظر سالکان - در وقت سلوک -

1 Most probably letter No. 294 (Vol. I).

2 AL. در .

3 Add ed.

مثلاً چون نسبت کسب زید از زید منتفی گردد و اضافت آن بزید مرتفع شود ناچار فاعل آن فعل حق را می دانند تعالی و تقدس ، بلکه افعال متکثره و متباینه خلایق را فعل یک فاعل می یابند ، و ظهور این معنی را تجلی افعال می انگارند ، انصاف باید<sup>۱</sup> داد که این تجلی تجلی<sup>۲</sup> فعل حق است سبحانه یا تجلی ظلی از ظلال آن فعل است که به مراتب تنزل نموده اسم ظلیت یافته است ؟ بر تجلی فعلی تجلیات دیگر را قیاس باید کرد که بظلی از ظلال کفایت نموده [آن را]<sup>۲</sup> اصل اصل انگاشته اند ، و به جوز و مویز آرام یافته -

باید دانست که وجوب وجود چونکه نسبت و اضافت است ناچار در مرتبه فعل یافته شود ، و چون این نسبت بعالم مناسبت ندارد بلکه مخصوص بصانع عالم است تعالی و تقدس پس بوجه اولی از فعل - که بالا ذکر یافته است - مناسب باشد ، اگر گویند : ازین بیان لازم می آید که وجوب در مرتبه ذات و صفات تعالی و تقدس ثابت نباشد ، و ذات و صفات او را تعالی و تقدس واجب گفته نشود ، پس وجوب از حضرت ذات و صفات مسلوب بود - چنانچه امکان و امتناع از آن حضرت تعالی مسلوب است ، پس قسم رابع پیدا شود<sup>۳</sup> سوای وجوب و امکان و امتناع ، و حال آنکه انحصار عقلی ثابت شده است درین اشیای ثلاثه ، گوئیم که این انحصار مرماهیت را است نسبت بوجود آن ، فحیث لا نسبة للماهیة الی الوجود لا انحصار - كما فی ذات الواجب تعالی و صفاته سبحانه ، فان ذاته تعالی موجود بذاته لا بالوجود - عینا کان او زائدا ، و صفاته تعالی موجوده بذاته سبحانه من غیر آن يتخلل فیها وجود ، فذاته تعالی و صفاته سبحانه فوق هؤلاء الثلاثة المنحصرة ، غاية ما فی الباب : اذا تصور ذاته تعالی و تعقلت صفاته سبحانه بالوجوه

۱ LD<sub>2</sub> می باید

2 Add ed.

3 شد A

والاعتبارات - اذ لا سبيل الى الكنه ، عرض لذاته سبحانه في الوجود التصوري الظلي الوجوب ، كما هو المناسب و اللائق لغناه<sup>1</sup> تعالى ، و عرض لصفاته سبحانه في الوجود الذهني الامكان - كما هو المناسب لها لاحتياجها الى الذات ، فذاته تعالى و صفاته سبحانه في حد انفسها فوق مرتبه الوجوب و الامكان - بل فوق مرتبه الوجود ايضا ، و باعتبار الوجود التصوري الظلي الوجوب يناسب الذات تعالى و الامكان يناسب الصفات تعالت و تقدست ، فالصفات تعالت من حيث الوجود الخارجي لا واجبة ولا ممكنة - بل هي فوق الوجوب و الامكان ، و باعتبار الوجود الذهني ممكنة ، و لا يلزم من هذا الامكان الحدوث لما انه ليس لذواتها كمال<sup>2</sup> الممكنات ، بل لوجوداتها الظلية و يناسب هذه المعرفة ما قاله ارباب المعقول من ان الكلية والجزئية تعرضان للماهية باعتبار خصوصية الوجود الذهني ، فلا توصف بها الماهية حال الوجود الخارجي ، فزيد الموجود في الخارج - مثلاً - قبل التعقل ليس بجزئي كما انه ليس بكلي بل عرض له الجزئية بعد الوجود الذهني الظلي<sup>3</sup> ، بل نقول جميع النسب و الاضافات و الاحكام والاعتبارات التي تحمل عليه تعالى - كاللوية والربوية<sup>4</sup> والاولية<sup>5</sup> والازلية<sup>6</sup> - غير الصفات الثمانية الموجودة - انما تصدق سبحانه باعتبار التصور و التعقل ، و الا فالذات - من حيث هو<sup>7</sup> - غير متصف بصفة ولا مسمى باسم و لا محكوم

1 لغناؤه A ; بعنايته LD<sub>2</sub>.

2 كما للمكنات i.e. the contingency of Attributes is different from that of (other) contingents ; I, however, prefer the reading of LD<sub>2</sub>, i.e. other contingents need perfection from outside contrary to the Divine Attributes.

3 What Ibn Sinā says (see his *Isagogy*, Cairo, 1952, p. 65 ff. see also *Metaphysic of Kitāb al-Shīfā'*, Vol. I) is that an essence, e.g. "Manness" is neither universal nor particular but becomes universal in the mind and particular in the external world. I do not know of any philosopher who said that a particular person is neither particular nor universal.

4 LD<sub>2</sub> om.

5 LD<sub>2</sub> om.

6 A add ماضي .

7 A هي .

بحکم ، فصاحب الشرع تعالیٰ انما اطلق علی ذاته اسماء و احکاما باعتبار التناسب و التشابه لتكون قريبة الی افہام المخلوقات ، و یكون التکلم معهم علی تدر عقولهم ، كما یقال لزید الموجود فی الخارج - بدون ملاحظة وجوده الذہنی - انه جزئی علی سبیل التشبیه و التنظیر ، و یكون حکمهم بالجزئیة لزید انسب و اشبه من حکمهم بانہ کلی ، فکذلک الحکم بالوجوب والوجود علی الذات الغنی العلی اولی و انسب من الحکم بالامکان و الامتناع ، و الا فلا یصل الی جناب قدسہ تعالیٰ وجوب و لا وجود ، كما لا یلیق بجناب تنزیہہ تعالیٰ امکان و امتناع ، فانہم ہذہ المعرفة الشریفة القدسیة ، فانہا اساس الدین و خلاصة علم الذات و الصفات تعالت و تقدست ، وما تکلم بها احد من العطاء ولا واحد من الکبراء ، استأثر اللہ سبحانہ ہذا العبد بہذہ المعرفة ، والسلام علی من اتبع الهدی -

8. Letter No. 122 (Vol. III) written to Mawlānā Ḥasan Dihlawī, concerning the Essence of Muḥammad and other related matters:—

بسم اللہ الرحمن الرحیم ، الحمد للہ و سلام علی عباده الذین اصطفی ، حقیقت مجدی علیہ من الصلواة افضلها و من التسلیات اکملها کہ ظہور اول است و حقیقت الحقائق است بہ آن معنی است<sup>1</sup> کہ حقائق دیگر - چہ حقائق انبیای کرام و چہ حقائق ملائکہ<sup>۱</sup> عظام علیہ و علیہم الصلواة والسلام - كالظلال اند مر او را ، و او اصل حقائق است ، قال علیہ الصلواة والسلام : اول ما خلق اللہ نوری ، و قال علیہ الصلواة والسلام : خلقت من نور اللہ والمؤمنون من نوری ، پس ناچار آن حقیقت واسطہ بود در میان سائر حقائق و در میان حق جل و علا ، و وصول بہ

1 Add ed.



مطلوب احدی را بی توسط او علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام محال باشد - فهو نبی الانبیاء والمرسلین - و ارسالہ رحمۃ للعالمین ، علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام - ازین جا است کہ انبیای اولوالعزم - باوجود اصالت - تبعیت [او]<sup>۱</sup> می خواهند و بہ آرزو داخل امتان او می گردند<sup>۲</sup> کما ورد ، علیہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیات والتحیات -

سوال : کدام کمال است کہ مربوط بہ امت شدن اوست ؟ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ، و انبیاء را باوجود دولت نبوت میسر نشدہ ؟ علیہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیات -

جواب : آن کمال وصول و اتحاد است بان حقیقت الحقائق کہ منوط بہ تبعیت و وراثت است ، بلکہ موقوف بر کمال فضل اوست تعالی کہ نصیب اخص خواص امتان اوست علیہ و علی آلہ<sup>۳</sup> الصلوٰۃ والسلام ، و تا امت نشود باین دولت نرسد ، و رفع حجاب توسط نگردد کہ بوسیله<sup>۴</sup> اتحاد میسر است ، مگر ازین جا فرمودہ است جل شانہ : ”کنتم خیر امة“<sup>۴</sup> ، فهو علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام - کما ہوا افضل من کل فرد من الانبیاء الکرام و الملائکة العظام - [ہو<sup>۵</sup>] افضل [ایضاً<sup>۶</sup>] من الکل ، علیہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیات ، زیرا کہ اصل را بر ظل خود فضل است اگرچہ آن ظل متضمن الوف ظلل بود ، چہ وصول فیوض از آن حضرت جل شانہ مر ظل را بتوسط و طفیل اوست ، این فقیر در رسائل خود تحقیق کردہ است کہ نقطہ فوق را بر جمیع نقطہ ہای تحت کہ کظلال<sup>۷</sup> او اند فضل است ، و قطع کردن عارف آن نقطہ فوق را کہ کلاصل است زیادہ است از آنکہ جمیع نقطہ تحت را کہ کظلال او اند قطع نماید -

1 Add ed.

3 A اتباعہ .

5 Add ed.

7 Ed. : D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> کالظلال .

2 Ed. : D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> می کردند .

4 Qur'an. III : 110.

6 Add ed.

سوال : ازین بیان لازم می آید فضل خواص این امت<sup>۱</sup> بر انبیاء علی نبینا و علیهم الصلوٰة والتسلیات ؟

جواب : هیچ لازم نمی آید ، این قدر ثابت شد که خواص این امت با انبیاء در آن دولت شرکت دارند ، مع ذلک کمالات دیگر بسیار است که انبیاء را به آن مزیت و اختصاص است ، علی نبینا و علیهم الصلوٰة والتسلیات ، اخص خواص این امت اگر بسیار ترقی نماید سر او تا پای پیغمبری - که ادون پیغمبران است - نرسد ، مساوات و مزیت<sup>۲</sup> چه گنجایش دارد ؟ قال الله تعالی : " و لقد سبقتمنا لعبادنا المرسلین " <sup>۳</sup> ، علیهم الصلوٰات والتسلیات ، و اگر فردی از امتان بطفیل و تبعیت پیغمبر خود از بعضی پیغمبران بالا رود به عنوان خادمیت و تبعیت خواهد بود ، و معلوم است که خادم را با همگنان مخدوم غیر از خادمیت و تبعیت چه نسبت خواهد بود ؟ که خادم طفیلی در همه وقت طفیلی است -

و حقیقت مهدی علیه و علی آله الصلوٰة والسلام که حقیقت الحقائق است - آنچه در آخر کار بعد از طی مراتب ظلال برین فقیر منکشف گشته است - تعین و ظهور حجبی است که مبداء ظهورات و منشاء خلق مخلوقات است ، در حدیث قدسی که مشهور است آمده است : ' کنت کنزاً مخفیاً فاحییت آن اعرف فخلقت الخلق لاعرف ' اول چیزی که از آن گنجینه مخفی بر منصف ظهور آمد حب بوده است که سبب خلق خلایق گشته ، اگر این حب نمی بود در ایجاد نمی کشود ، و عالم در عدم راسخ و مستقر می بود ، سر حدیث قدسی : ' لولا ک لآ خلقت الافلاک ' را - که در خاتم الرسل واقع است - علیه و علیهم الصلوٰة والتسلیات - اینجا باید جست ، و حقیقت : ' لولا ک لآ

1 Ed : A LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add را .

3 Qur'an, XXXVII : 171.

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> مزید .

اظه<sup>۱</sup>رت الربوبیة، را درین مقام باید طلبید -

سوال : صاحب فتوحات مکیه تعین اول که حقیقت مهدی است ، حضرت اجال علم را<sup>۲</sup> گفته است ، و تو در رسائل خود تعین اول را<sup>۳</sup> تعین وجودی گفته<sup>۴</sup> ، و مرکز آن را - که اشرف و اسبق اجزای اوست - حقیقت مهدی قرارداد داده ، و تعین حضرت اجال را ظل این تعین وجودی انگاشته<sup>۵</sup> ، و اینجا می نویسی که تعین اول تعین حبی است ، و آن حقیقت مهدی ، وجه توفیق درمیان این اقوال چیست ؟

جواب : ظل شی بسا است که خود را باصل شی وا نماید ، و سالک را به خود گرفتار سازد ، پس آن دو تعین ظلال تعین اول اند که در وقت عروج بر عارف باصل تعین - که او<sup>۶</sup> تعین حبی است - ظاهر گشته -

سوال : تعین وجودی را ظل تعین حبی گفتن چگونه راست آید ؟ و حال آنکه وجود را بر حب سبقت است - چه حب فرع وجود<sup>۵</sup> است -

جواب : این فقیر در رسائل<sup>۶</sup> خود تحقیق کرده است که حضرت حق سبحانه و تعالی بذات خود موجود است - نه بوجود ، و همچنین صفات ثمانیه او تعالی بذات واجب الوجود اند جل شانہ - نه بوجود<sup>۷</sup> ، که وجود بلکه وجوب را نیز در آن مرتبه گنجایش نیست ، که وجوب و وجود هر دو از اعتبارات است ، اول اعتباری که پیدا شد - از برای ایجاد عالم - حب مست ، بعد از آن اعتبار وجود که مقدمه ایجاد است ، چه حضرت ذات را جل شانہ - بی اعتبار این حب و بی اعتبار این وجود<sup>۸</sup> - از عالم و از ایجاد عالم استغناء است ، [آیه کریمه]<sup>۹</sup> "ان الله

1 Ed : D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> اظهر .

3 Add ed.

5 D<sub>1</sub> موجود .

6 See e.g. the preceding Letter.

7 L add غیر .

9 Add ed.

2 Ed : D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add کثرت .

4 Ed : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> اول , A اول که .

8 Ed : D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> موجود .

لغنی عن العالمین<sup>۱</sup> قاطع<sup>۲</sup> است ، و تعین علمی جملی را ظل آن دو تعین گفتن باعتبار آن است که آن دو تعین باعتبار حضرت ذات است تعالی - بی ملاحظه صفات ، و درین تعین ملحوظ صفت است که کالظل است مر ذات را عز شانه -

باید دانست : در<sup>۳</sup> تعین اول - که تعین حبی است - چون بدقت نظر کرده می شود بفضل الله سبحانه معلوم می گردد که مرکز آن تعین حب است - که حقیقت مهدی است علیه و علی آله الصلوٰة والسلام ، و محیط آن (تعین<sup>۴</sup>) که کالدائره است در صورت مثال و آن محیط کالظل است مر آن مرکز را - خلت است که حقیقت ابراهیمی است علی نبینا و علیه الصلوٰة والسلام ، پس حب اصل آمد و خلت کالظل شد مر او را ، و این مجموع مرکز و محیط - که یک دائره است - تعین اول است ، و مسمی است باشرف و امبق اجزای او - که مرکز است - که عبارت از حب است ، و در نظر کشفی نیز باعتبار اصالت و غلبه<sup>۵</sup> آن جز تعین حبی ظاهر می گردد ، و چون محیط دائره کالظل است مرکز آن را<sup>۵</sup> و ناشی است از آن و آن مرکز اصل و منشاء اوست آن محیط را اگر تعین ثانی گویند بهم گنجایش دارد ، اما در نظر کشفی دو تعین نیست بلکه تعینی<sup>۶</sup> است که مشتمل بر حب و خلت است که مرکز و محیط یک دائره است ، و تعین ثانی در نظر کشفی تعین وجودی است که کالظل است مر تعین اول را - چنانچه گذشت ، و چون مرکز اصل محیط آمد ناچار محیط را از توسط مرکز در وصول بمطلوب چاره نباشد ، چه وصول به مطلوب از راه مرکز است که اصل و اجال دائره است -

ازین بیان مناسبت و اتحاد حضرت حبیب الله را بحضرت خلیل الله

1 Qur'án, XXIX : 6.

3 A has در .

5 Add ed.

2 A has نص قاطع .

4 Add ed.

6 A تعین ; L یک تعین .

باید دریافت علیہا و علی جمیع الانبیاء والمرسلین الصلوٰۃ و التسلیات ، و چون اصل واسطہ است و<sup>۱</sup> وصول<sup>۲</sup> ظل بہ مطلوب لا جرم حضرت خلیل اللہ توسط حضرت حبیب اللہ را درخواستہ است ، و آرزوی آن فرمودہ کہ در امت او داخل شود ۔ کہا ورد ، علیہا و عالی جمیع الانبیاء الصلوٰۃ و التھیات اتمہا و اکملہا ۔

سوال : چون معاملہ چنین باشد حضرت حبیب اللہ را امر بہ متابعت ملت حضرت خلیل اللہ بچہ معنی بود ؟ علیہا الصلوٰۃ و التسلیات ، و آن حضرت در بیان صلوٰۃ و سلام بر خود : ' کہا صلیت و کہا سلمت علی ابراہیم ، چرا فرماید ؟ علیہم الصلوٰۃ و التسلیات ۔

جواب : حقیقت شی ہر چند بلند تر بود و بہ تنزیہ اقرب باشد مظہر آن حقیقت در عالم عناصر انسب<sup>۳</sup> تر بود و بصفات<sup>۴</sup> بشریت بیشتر متلبس<sup>۵</sup> باشد ، پس وصول این مظہر بطریق عروج بان حقیقت متضمن عسر بود ، و ملتی کہ بحضرت ابراہیم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام عطا شدہ است شاہراہ است بوصول حقیقت ابراہیمی کہ در جوار حقیقت مجدی واقع شدہ است ۔ چنانچہ گذشت ، و حضرت ابراہیم بہ ہمین راہ بانجا رسیدہ است ، بنا بر آن امر شدہ کہ متابعت آن ملت نمودہ بہ حقیقت الحقائق وصول فرماید ، و آن سرور " کہا صلیت " فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام کہ صلوٰۃ و رحمت بر وی<sup>۶</sup> علیہ السلام بعد از حصول دولت وصول حقیقت است ، با آنکہ گوئیم گاہ ہست کہ فاضل را بمتابعت مفضول امر کنند ، و ازین امر بمتابعت ہیچ قصوری در فاضلیت او لازم نیاید ، قال اللہ تعالیٰ لنبیہ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام : " و شاورہم فی الامر " <sup>۷</sup> امر بمشورت یا اصحاب خالی از تضمن امر بمتابعت شان نیست ۔ و الا مشورت را چہ فائدہ باشد ؟

1 در A .

3 A ہست .

5 L تلبیس .

7 Qur'an, iii : 159.

2 i.e. means.

4 D<sub>2</sub> add و .

6 i.e. Abraham.

[و حال آن<sup>۱</sup>] که حقیقت حضرت صدیق - یعنی رب او از اسمای الهی جل سلطان<sup>۲</sup> که مبدا تعین اوست - بی توسط امری ظل حقیقت مهدی است - بر نهجی که هر چه در آن حقیقت کائن است بطریق تبعیت و وراثت در آن ظل ثابت ، ازین جا است که او رضی الله تعالی عنه اکمل و افضل وارثان این امت آمد ، قال علیه الصلوة والسلام : 'ما صب الله شیئاً فی صدری الا و قد صبه الله<sup>۳</sup> فی صدر ابی بکر' و نیز لایح گشت که حقیقت اسرافیلی علی نبینا و علیه الصلوة والسلام نیز همان حقیقت مهدی است علیه و علی جمیع اخوانه الصلوة والسلام - نه بطریق اصالت و ظلیت در رنگ حقیقت حضرت صدیق رضی الله تعالی عنه که ظل است مر آن حقیقت را ، بلکه اینجا هر دو اصالت دارند ، ظلیتی در میان حائل نیست ، اگر فرق است به کلیت و جزئیت است ، چه آن مرور کل است علیه و علی آله الصلوة والسلام ، لهذا آن حقیقت مسمی باسم اوست علیه و علی آله الصلوة والسلام ، و حقائق ملائکه کرام علی نبینا و علیهم الصلوة والتسلیمات ناشی از آن حقیقت اسرافیلی است علی نبینا و علی جمیع اخوانه الکرام الصلوة والسلام -

سوال : عارف را از حقیقت خود - که عبارت از اسم الهی است جل شانه که رب او است - ترقی بعد از وصول بان حقیقت جائز است یا نه ؟  
 جواب : وصول بان حقیقت بعد از طی مراتب سلوک - که عبارت از تمامی سیر الی الله گفته اند - بر دو نوع است ، نوعی است که وصول در آنجا به ظل از ظلال آن اسم است که در مظاهر وجوبیه خود را بقیقت خود وا نموده است ، و برنگ اصل بر آمده ، و این اشتباه درین راه بسیار است ، و عقبه عظیمه است مر سالک را ، مگر بمحض فضل ازین عقبه مخلصی میسر شود ، و شک نیست که ترقی ازین ظل حقیقت نما جائز است - بلکه واقع ، و اگر وصولی بنفس حقیقت خود

1 Add ed.

2 A شانه .

3 A om.

واقع شد ترقی از آن بی طفیل و تبعیت دیگری جائز نیست - که آن حقیقت نهایت مراتب استعداد ذاتی اوست ، اما اگر بطفیل او را بحقیقت دیگری - که فوق حقیقت اوست - رسانند جائز است ، بلکه واقع - این سیر گویا سیر قسری است که ورای<sup>۱</sup> سیر طبیعی و استعدادی است - چنانچه شمه ازین در ما سبق در بیان وصول بحقیقت مهدی گذشته است علیه و عالی آله الصلوٰة والسلام -

سوال : ترقی از حقیقت مهدی - که حقیقت الحقائق است و حقیقتی از حقائق ممکنات فوق آن نیست - جائز است یا نه ؟ تو در رسائل خود نوشته<sup>۲</sup> که ترقی از حقیقت مهدی واقع شد ، حقیقت این معامله چیست ؟ جواب : جائز نیست ، زیرا که فوق آن مرتبه مرتبه<sup>۳</sup> لا تعین است که وصول و الحاق متعین بآن محال است ، وصول و الحاق بی تکلیف گفتن مجرد تفوه است که پیش از رسیدن بحقیقت معامله بآن تسلی نموده می آید ، اما بعد از وصول بحقیقت کار حکم به عدم وصول و الحاق لازم است - که ریب را در آنجا شائبه نیست ، و آنکه نوشته ام<sup>۴</sup> که ترقی از حقیقت مهدی واقع شد مراد از آن حقیقت ظل آن حقیقت بوده است - که عبارت از اجهال حضرت علم گفته اند و معبر بوحدت کرده ، و در آن وقت اشتباه ظل بود باصل ، و چون بمحض فضل خداوندی جل سلطانہ از آن ظل و از سائر ظلال مخلصی میسر شد دانسته<sup>۵</sup> شد<sup>۴</sup> که ترقی از آن حقیقت الحقائق واقع نیست - بلکه جائز نه ، که قدم از آنجا بر داشتن و پیش نهادن قدم در وجوب راندن<sup>۵</sup> است و از امکان بر آمدن - که محال عقلی است و شرعی -

سوال : ازین تحقیق لازم می آید که حضرت خاتم الرسل را علیه و علیهم الصلوٰة و التسلیات نیز از آن حقیقت ترقی واقع نشود -

1 ماورای A .

2 Comp. above, letter No. 3, the relation between Muhammad and the Ka'bah.

3 دانست A .

4 A om.

5 Ed. ; A LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> مالدن .

جواب : آن حضرت علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام نیز - با علو شان و با آن جاہ و جلال - ہمیشہ ممکن است ، و ہرگز از امکان نخواہد برآمد و بوجوب نخواہد پیوست - کہ مستلزم تحقق است بہ الوہیت ، تعالیٰ اللہ عن<sup>۱</sup> ان یکون لہ ند و شریک ، دع ما ادعتہ النصراری فی نبیہم<sup>۲</sup> -

سوال<sup>۳</sup> : از تحقیق سابق واضح گشت کہ دیگران را نیز بطفیل و وراثت او علیہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات وصولی بحقیقت الحائق و الحاق و اتحادی بآن ثابت است ، و شرکتی در کمال خاص او کائن ، پس برین تقدیر فرق درمیان تابع<sup>۴</sup> و متبوع و درمیان اصلی و طفیلی درین کمال - کہ متضمن رفع حجاب و ارتفاع واسطہ است و فوق جمیع کمالات است - چہ بود ؟ و کدام مزیت باشد در متبوع و اصل<sup>۵</sup> کہ در تابع و طفیلی نیست ؟

جواب : وصول و الحاق دیگران بآن حقیقت از قبیل الحاق خادم است بہ مخدوم و وصول طفیلی است با اصل<sup>۵</sup> ، اگر واصل از اخص خواص است - کہ اقل قلیل اند - خود خادم است ، و اگر از انبیاء است علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات ہم طفیلی است و خادم کہ اولش خور

1 Add ed.

2 Editions add الخ .

3 See the letter of Shaikh 'Abdul Haq Dihlawi called *Muhaddith* criticising Sirhindi's claim (letter No. 87, Vol. III) that, having become one with Muhammad's Essence, he had higher mystic experiences of God's presence without the intermediacy of Muhammad (in Khalīq Ahmad Nizāmī's *Hayāt-i-Shaykh 'Abdul Haq Muhaddith Dihlawī*, Nadwatul Musannifin, Urdū Bāzār, Dihlī, 1953, pp. 312—44). To this letter, which stated that Shaikh Sirhindi's claim would put him at par with Muhammad and would destroy the uniqueness of the Prophet, Shaikh Ahmad replied (letter No. 121, Vol. III), on similar lines, saying that the *murshid's* perfection is shown in the fact that his followers acquire developments similar to his own. On the question of the intermediacy of the *murshid*, and the related question of the two types of mystic way, viz., *Jazb* and *Sulūk*, see below 10.

4 متبوع و تابع .

5 Ed : LAD<sub>1</sub>D<sub>2</sub> اصیل .



است، او را چه شرکت<sup>۱</sup> به مخدوم؟ و کدام عزت و آبرو است در جنب او، و طفیلی هر چند جلیس و هم لقمه است اما طفیلی طفیلی است، خادمان که بامنکه<sup>۲</sup> عالییه به تبعیت مخدوم می رسند و از اطعمه<sup>۳</sup> مخصوصه او اولش می خورند، و عزت و احترام می یابند از بزرگی مخدوم است و از علو متابعت اوست، گویا مخدوم را - باوجود عزت ذاتی - عزتی دیگر از راه الحاق خادمان پیدا می شود، و ازدیاد ارتفاع شان او می نماید، نیک استماع نما که در حدیث نبوی آمده است علی صاحبها<sup>۴</sup> الصلوة والسلام: 'من من سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها' پس متبوع را در سنت حسنه<sup>۵</sup> او هر چند تابعان بیشتر باشند او را مثل اجور شان زیاده تر بود و موجب ازدیاد منزلت او باشد، پس تابعان را با متبوع چه شرکت باشد؟ و کدام مساوات متوهم گردد؟، بشنو، بشنو، روا است که جمعی در یک مقام باشند و شریک یک دولت بوند، اما با هر کدام شان معامله جدا باشد، و هیچ یکی را از دیگری اطلاع نبود، ازواج مطهرات در بهشت با آن سرور در یک مقام باشند، و از یک طعام و شراب تناول قرمایند علیه و علی اهل بینه الصلوة والسلام، لیکن معامله که با آن سرور باشد با آنها نباشد، و التذادی و سروری که او را باشد اینان را نبود علیه و علی آله الصلوة والسلام، و اگر اینها را در جمیع امور آنجا شرکت با او بود افضلیت اینها نیز - در رنگ افضلیت او - بر همه لازم آید علیه و علی اهل بینه الصلوة والسلام - که افضلیت اینجا بمعنی<sup>۶</sup> کثرت ثواب عندالله است -

سوال: این تعین حبی که تعین اول است و حقیقت مهدی است علیه و علی آله الصلوة والسلام ممکن است یا واجب؟ حادث است یا قدیم؟ صاحب فصوص تعین اول را - که حقیقت مهدی گفته است و تعبیر از آن بوحدهت کرده - و همچنین تعین ثانی را - که واحدیت گفته

۱ است A add.

۲ [Sic.] fem.

است و اعیان ثانیه را که آن را حقائق ممکنات گوید در آن مرتبه اثبات نموده - هر دو تعین را تعین وجوبی می گوید و قدیم می داند ، و سه تنزل دیگر را - که روحی و مثالی و جسدی بود - تعین امکانی ، معتقد تو درین مسئله چیست ؟

جواب : نزد این فقیر هیچ تعینی و متعینی نیست ، کدام تعین بود که لا تعین را متعین سازد ؟ این الفاظ موافق مذاق حضرت شیخ محی الدین و تابعان اوست ، قدس الله تعالی اسرارهم ، در عبارت فقیر این قسم الفاظ اگر واقع شود از قبیل صنعت مشاکله باید دانست ، بهر حال گوئیم که آن تعین امکانی است ، و مخلوق و حادث است ، قال علیه و علی آله الصلوٰة والسلام : 'اول ما خلق الله نوری' و در احادیث دیگر تعین وقت خلقت آن نور هم<sup>۱</sup> آمده است - چنانچه فرموده : 'قبل خلق السموات بالفی عام' و امثاله ، و هر چه مخلوق است و مسبوق بعدم است ممکن است و حادث ، و چون حقیقت الحقائق که اسبق حقائق است مخلوق و<sup>۲</sup> ممکن گشت حقائق دیگران بطریق اولی مخلوق خواهند بود ، و امکان و حدوث خواهند داشت ، عجب است که شیخ قدس سره حقیقت مهدی را - بلکه حقائق جمیع ممکنات را که اعیان ثابتہ گفته است - از کجا حکم بوجوب شان می کند و قدیم می داند ؟ و التزام خلاف قول پیغمبر می نماید ؟ علیه و علی آله الصلوٰة والسلام ، ممکن باجزای خود ممکن است ، بصورت و حقیقت خود ممکن ، تعین وجوبی حقیقت ممکن برای چه بود ؟ حقیقت ممکن البته باید که ممکن باشد ، که ممکن را با واجب تعالی اشتراکی و انتسابی نیست - غیر از آن که ممکن مخلوق اوست و او تعالی خالق او ، و شیخ چون درمیان واجب و ممکن تمیز نمی کند و خود می فرماید بعدم التمییز بینها اگر

۱ (هم. marg.) لیز A 1

2 Add ed.

واجب را ممکن گوید و ممکن را واجب باک ندارد - اگر معذورش فرمایند کمال کرم و عفو است - ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا<sup>۱</sup> -

سوال : تو در رسائل خود درمیان واجب تعالی و ممکن نسبت اصالت و ظلیت اثبات کرده ، و ممکن را ظل واجب تعالی گفته ، و نیز واجب را تعالی - باعتبار اصالت - حقیقت ممکن - که کظل اوست - نوشته ، و معارف کثیره بر آن متفرع ساخته ، اگر - باین اعتبار - شیخ قدس سره نیز واجب را تعالی حقیقت ممکن گوید چه محذور لازم می آید ؟ و چرا ملام بود ؟

جواب : این قسم علوم که اثبات نسبت نماید درمیان واجب تعالی و ممکن در شرع به ثبوت آنها (بیچ<sup>۲</sup>) وارد نشده است ، همه از معارف سکریه است ، و از نارسائی است بحقیقت معامله :  
ممکن چه بود که ظل واجب باشد

- تعالی و واجب را تعالی چرا ظل بود ؟ که ظل موهم تولید به مثل است ، و منبئی از شائبه<sup>۳</sup> عدم کمال لطافت اصل ، هر گاه محمد رسول الله را از لطافت ظل نبود خدای محمد را چگونه ظل باشد ؟ موجود در خارج بالذات و بالاستقلال حضرت ذات است تعالی ، و صفات ثمانیه - حقیقت او تعالی و تقدس ، و ما سوای آن هر چه باشد به ایجاد او تعالی موجود گشته است ، و ممکن و مخلوق و حادث است ، و بیچ مخلوقی ظل خالق خود نیست ، و غیر از مخلوقیت بیچ انتسابی - و ماورای آن نسبت که شرع بآن وارد است - ندارد ، این علم به ظلیت عالم سالک را در راه بسیار بکار می آید ، و کشان کشان باصل می برد ، و چون بکمال عنایت منازل ظلال را طی کرده باصل برسد بمحض فضل او تعالی می یابد که این اصل هم حکم ظل داشته است ، و شایان مطلوبیت نبوده - که بداغ امکان متسم است ، و مطلوب ماورای

<sup>۱</sup> Qur'an, II : 286.

<sup>۲</sup> Add ed.

خیطت ادراک و وصل و اتصال است ، ربنا آتنا من لدنک رحمة و  
بہیٰ لنا من امرنا رشدًا<sup>۱</sup>۔

9. Extract from letter No. 254 (Vol. I) about the status of the Ka'bah and the Qur'an<sup>2</sup> written to Mullā Aḥmad Barkī<sup>3</sup> :

نوشتہ بودند کہ در رسالہ تحریر یافتہ است کہ حضرت خواجہ  
احرار قدس سرہ فرمودہ اند کہ قرآن بحقیقت از مرتبہ<sup>۱</sup> عین جمع است  
یعنی از احدیت ذات تعالیٰ و تقدس ، پس معنی آنچه در رسالہ<sup>۲</sup> ”مبداء  
و معاد“ تحریر یافتہ کہ حقیقت کعبہ<sup>۳</sup> ربانی فوق حقیقت قرآنی است چہ  
باشد ؟ مخدوما ! مراد از احدیت ذات احدیت مجرہ نیست کہ ہیچ صفتی  
و شانی در آنجا ملحوظ نباشد۔ چہ حقیقت قرآن ناشی از صفت کلام است کہ  
یکی از صفات<sup>۴</sup> ممانیہ است ، و حقیقت کعبہ ناشی از مرتبہ است کہ از  
تلوینات و صفات و شئونات برتر است ، پس تفوق آن را گنجائش شد۔  
نوشتہ بودند کہ در بعضی از تفاسیر نوشتہ اند کہ اگر کسی گوید کہ  
”من کعبہ را سجدہ می کنم“ کافر می شود ، چہ سجدہ بطرف کعبہ باید  
نہ بکعبہ۔ و در جای دیگر نوشتہ اند کہ در اول اسلام در سجدہ  
”لک سجدت“ می گفتند ، مدلول ضائر نفس ذات است تعالیٰ و تقدس ،

1 Qur'an, XVIII : 10. The long appendix of this letter has been omitted here.

2 This position was later reversed in letter No. 77 of Vol. III.

3 Mullā Aḥmad Barkī was born at Barkā, a place situated between Kābul and Qandhār. One of his friends, who was a trader, came to India and took back with him some letters written by Shaikh Aḥmad Sirhindī. When Mullā Aḥmad went through these letters, he was much impressed and he came to Sirhind. He became the spiritual disciple of Shaikh Aḥmad Sirhindī and subsequently he became his *Khalīfā*. After some time he returned to his native place. He died in 1026/1617. (See Rauf Aḥmad, op. cit., p. 332).

پس معنی آنچه در رسالہ "مبداء و معاد" تحریر یافته کہ صورت کعبہ ہمچنانکہ مسجود صور اشیاء است حقیقت کعبہ نیز مسجود حقائق اشیاء است چہ باشد؟ مخدوما! این از مسامحات عبارات است، چنانچہ می گویند آدم مسجود ملائکہ است، سجده مر خالق را است، جل سلطانہ نہ مخلوق و مصنوع او را - ہر مخلوق کہ باشد -

10. Letter No. 290 (Vol I) written to Mullā Hāshim,<sup>1</sup> containing an autobiographical account of Shaikh Aḥmad's spiritual development :

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على سيد المرسلين و آله واصحابه الطيبين الطاهرين - بدان کہ طریقی کہ اقرب است و اسبق و اوفق و اوثق و اسلم و احکم و اصدق و ادل و اعلی و اجل و ارفع و اکمل طریقه<sup>۱</sup> علیہ نقشبندیہ است قدس الله تعالی ارواح اہالیہا و اسرار موالیہا - این ہمہ بزرگی این طریق و علو شان این بزرگواران بواسطہ التزام متابعت سنت منیہ است علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام والتحیة و اجتناب از بدعت نامرضیہ ایشان اند کہ در رنگ اصحاب کرام علیہم الرضوان من الملک المنان نہایت کار در بدایت شان مندرج گشتہ است ، و حضور و آگاہی ایشان دوام پیدا کردہ بعد از وصول بدرجہ کمال فوق آگاہی ہای دیگران شدہ -

ای برادر! ارشدک الله تعالی الی سواء الصراط - این درویش را چون ہوس این راہ پیدا شد عنایت خداوندی جل و علا ہادی کار او

<sup>1</sup> Mullā Hāshim was a famous *Khalīfā* of Shaikh Ahmad Sirhindī. He came to India to get perfection in spiritual sciences and pledged at the hands of Mir Nu'mān at Burhānpur. Subsequently Shaikh Aḥmad Sirhindī guided him to attain perfection and appointed him his *Khalīfā*. He continued preaching in the Deccan. *Zubdāt al-Muqāmāt* is one of his monumental works. He was interred at Burhānpur (See Rauf Aḥmad, op. cit, pp. 324-25).

گشته بخدمت ولایت پناه حقیقت آگاه بادی طریق اندراج نهایت فی البدایت  
والی السبیل<sup>۱</sup> الموصل الی درجات الولاية مؤیدالدین الرضی شیخنا  
و امامنا محمد الباقی قدس الله تعالی سره - که یکی از خلفای کبار خانواده  
حضرات اکابر نقشبندیه قدس الله تعالی اسرارهم بوده اند - رسانید ، و  
ایشان این درویش را ذکر اسم ذات جل سلطانه تعلیم فرمودند ، و بطریق  
معهود توجه نمودند تا التذاذ تمام در من پیدا شد ، و از کمال شوق گریه  
دست داد ، بعد از یک روز کیفیت بی خودی - که نزد این اکابر معتبر  
است و مسمی است به غیبت - رو نمود ، و در آن بی خودی یک دریای  
محیط دیدم ، و صور و اشکال عالم را در رنگ سایه در آن دریا می یافتم ،  
و این بی خودی رفته رفته استیلای پیدا کرد ، و به امتداد کشید ،  
گاهی تا یک پهر روز می کشید و گاهی تا دو پهر ، و در بعضی اوقات استیعاب  
شب می نمود - و چون این قصه را بمحضرت ایشان رسانیدم فرمودند :  
"نحوی از فنا حاصل شده است" - و از ذکر گفتن منع فرمودند ، و به  
نگاهدشت آن آگاهی امر نمودند -

بعد از دو روز مرا فنای مصطلح حاصل شد - بعرض رسانیدم ،  
فرمودند : "بکار خود مشغول باش" - بعد از آن فنا از<sup>۲</sup> فنا حاصل شد ،  
چون بعرض رسانیدم فرمودند که : "تمام عالم را یکی می بینی ؟ و  
متصل واحد می یابی ؟" عرض کردم که : "بلی" - فرمودند که :  
"معتبر در فنای<sup>۳</sup> فنا آن است که باوجود دید آن اتصال بی شعوری  
حاصل شود" - در بهان شب فنای فنا بآن صفت حاصل شد ، بعرض  
رسانیدم ، و حالتی که بعد از فنا حاصل شد نیز بعرض رسانیدم ، و  
گفتم که : "من علم خود را نسبت به حق سبحانه حضوری می یابم ،

1 Ed : LD<sub>1</sub>D<sub>2</sub> والی السبیل (may be under the preceding  
(هادی).

2 Ed. : LD<sub>1</sub> ز , D<sub>2</sub> ر .

3 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> فنا .

4 Add. : ed .

و اوصافی که بمن منسوب بوده به حق سبحانه منسوب می یابم “ بعد از آن نوری که محیط همه اشیاء است ظاهر گشت ، و من آن را حق دانستم جل و علا ، و آن نور رنگ سیاه داشت ، بعرض رسانیدم ، فرمودند که : ”حق مشهود است جل سلطانه ، اما در پرده نور“ و نیز فرمودند که : ”این انبساط که در آن نور می نماید در علم است ، بواسطه تعلق ذات جل شانہ با اشیای معدوده که در بالا و پست واقع شده اند منبسط می نماید ، نفی انبساط<sup>۱</sup> باید کرد“ - بعد از آن آن نور سیاه منبسط رو بانقباض آورد ، و تنگ شدن گرفت ، تا آنکه بنقطه کشید ، فرمودند : ”آن نقطه را هم نفی باید کرد و به حیرت آمد“ - همچنان کردم ، آن نقطه موهوم بهم از میان زائل شد ، و به حیرت انجامید که در آن موطن مشهود حق سبحانه خود بخود است ، چون بعرض رسانیدم فرمودند که : ”همین حضور حضور نقشبندیه است ، و نسبت نقشبندیه عبارت ازین حضور است ، و این حضور را حضور بی غیبت نیز می گویند ، و اندراج نهایت در بدایت درین موطن صورت می بندد ، و حصول این نسبت مر طالب را درین طریق در رنگ اخذ کردن طالب است در سلاسل دیگر اذکار و اوراد از پیر تا بر آن عمل نماید و پی به مقصود برد :

قیاس کن ز گلستان من بهار مرا“

و این نسبت عزیز الوجود بعد از دو ماه و چند روز از ابتدای زمان تعلیم ذکر حاصل شده بود ، و بعد از متحقق شدن این نسبت فنای دیگر - که آن را فنای حقیقی می گویند - حاصل گشت ، و دل را آن قدر وسعت پیدا شد که تمام عالم را از عرش تا مرکز زمین در جنب آن وسعت مقدار خردل قدری نبود ، بعد از آن خود را و هر فرد عالم را - بلکه هر ذره را - حق می دیدم جل و علا ، بعد از آن هر

<sup>۱</sup> LD<sub>1</sub> om .

ذره عالم را فرادی فرادی عین خود دیدم و خود را عین همه اینها ، تا آنکه تمام عالم را در یک ذره گم یافتم ، بعد از آن خود را - بلکه هر ذره<sup>۱</sup> را - آن قدر منبسط و وسیع دیدم که تمام عالم را - بلکه اضعاف عالم را - در آن گنجایش باشد ، بلکه خود را و هر ذره را نوری یافتم منبسط که در<sup>۲</sup> هر ذره<sup>۳</sup> ساری است ، و صور و اشکال عالم در آن نور مضمحل و متلاشی ، بعد از آن خود را - بلکه هر ذره را - مقوم تمام عالم یافتم - چون بعرض رسانیدم فرمودند که : "مرتبه<sup>۴</sup> حق الیقین در توحید همین است ، و جمع الجمع عبارت از این مقام است" - بعد از آن صور و اشکال عالم را - چنانکه اول حق می یافتم - این زمان موهوم ، و هر ذره را که حق می یافتم بی تفاوت و بی تمیز همان ذره را موهوم یافتم ، بغایت حیرت دست داد -

در این اثنا عبارت فصوص که از پدر بزرگوار علیه الرحمة شنیده بودم بیاد آمد ، که فرموده است : "ان شئت قلت انه - ای العالم - حق ، و ان شئت قلت انه خلق ، و ان شئت قلت انه حق من وجه و خلق من وجه ، و ان شئت قلت بالحیره لعدم التمییز بینها" - این عبارت فی الجمله مسکن آن اضطراب گشت ، بعد از آن در ملازمت ایشان رفته عرض حال خود نمودم ، فرمودند که : "هنوز حضور تو صاف نشده است ، بکار خود مشغول باش تا تمیز موجود از موهوم ظاهر شود" - عبارت فصوص را که مشعر به<sup>۵</sup> عدم تمیز بود خواندم ، فرمودند که : "شیخ بیان حال کامل نکرده است ، عدم تمیز بهم نسبت به بعضی ثابت است" - حسب الامر بکار خود مشغول گشتم ، حضرت حق سبحانه و تعالی به محض توجه شریف حضرت ایشان بعد از دو روز تمییز در موجود و موهوم ظاهر گردانید ، تا موجود حقیقی را<sup>۵</sup> از موهوم متخیل ممتاز یافتم ،

1 i.e. خود .

3 i.e., عالم .

5 Add. : ed.

2 Add. : ed.

4 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> بر .



و صفات و افعال و آثار— که از موهوم می نمایند— از حق سبحانه دیدم ،  
و این صفات و افعال را نیز موهوم محض یافتم ، و در خارج جز یک  
ذات موجود ندیدم - چون این حالت را بعرض اشرف رسانیدم فرمودند  
که : ”مرتبه<sup>۱</sup> فرق بعد الجمع همین است ، و نهایت سعی تا این جا  
است ، بیش ازین هر چه در نهاد و استعداد هر کس نهاده اند ظاهر می  
شود ، و این مرتبه را مشائخ طریقت مقام تکمیل گفته اند“ -  
باید دانست که این درویش را در مرتبه اولی چون از سکر به صحو  
آوردند و از فنا به بقا مشرف ساختند چون هر ذره از ذات وجود خود  
نظر کرد جز حق را نیافت ، و هر ذره را مرآت شهود او یافت ، از آن  
مقام باز به حیرت بردند ، و<sup>۱</sup> چون بخود آوردند حضرت حق سبحانه  
و تعالی را ”با“ هر ذره از ذرات وجود خود یافت ، نه ”در“ وی ، و مقام  
سابق نسبت به این مقام ثانی فرود تر در نظر در آمد ، باز به حیرت بردند ،  
و چون به افاق آوردند در این مرتبه حق را سبحانه نه متصل عالم یافت  
و نه منفصل ، نه داخل عالم و نه خارج ، نسبت معیت و احاطه و سریان  
بر نهجی که اول می یافت بالکلیه منتفی گشت ، مع ذلک به بهان کیفیت  
مشهود شد - بل کانه محسوس ، و عالم نیز در این وقت مشهود بود -  
اما با حق سبحانه ازین نسب<sup>۲</sup> مذکوره هیچ نداشت ، باز به حیرت بردند ،  
چون به صحو آوردند معلوم گشت که حق سبحانه و تعالی را به عالم  
نسبتی است و رای این نسب<sup>۲</sup> مذکوره ، و آن نسبت مجهول کیفیت است ،  
او تعالی مشهود شد به نسبت مجهول کیفیت ، باز به حیرت بردند ،  
و نحوی از قبض درین مرتبه روداد ، چون باز به خود آوردند او تعالی  
مشهود گشت بغیر آن نسبت مجهول کیفیت— به طوری که هیچ نسبت  
به عالم ندارد— نه معلوم کیفیت نه مجهول کیفیت و در این وقت  
عالم مشهود بود به بهان خصوصیت -

1 Add. : ed.

2 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> نسبت .

و در آن وقت علم خاص عنایت شد که به سبب آن علم هیچ  
متناسبتی در میان خلق و حق تعالی نماند - باوجود حصول هر دو شهود، و<sup>۱</sup>  
در این وقت معلوم گردانیدند که این مشهود باین صفت و<sup>۲</sup> با این  
تنزیه نه<sup>۲</sup> ذات حق است - سبحانه و تعالی عن ذالک - بلکه صورت  
مثالی تعلق تکوین اوست سبحانه که ورای او تعلقات کونی است،  
معلوم کیفیت باشد آن تعلق یا مجهول کیفیت، بیهات! بیهات!

کیف الوصول الی سعاد و دونها

قلل الجبال و دونهن خیوف

ای عزیز! اگر قلم را در تفصیل احوال و تبیین معارف جاری سازم  
به تطویل انجامد، و به اطناب کشد، علی الخصوص معارف توحید  
وجود و علوم ظلیت اشیا اگر در بیان آیند جماعتی که عمرها در توحید  
وجود گذرانیده اند معلوم نمایند که قطره ای از آن دریای بی نهایت  
حاصل نه کرده اند، عجب آن است که بهان جماعت این درویش را  
از ارباب توحید وجود نمی انگارند، و از علمای منکرین توحید می  
شمارند، و از کوتاه نظری پنداشته اند که اصرار بر معارف توحیدی  
از کمال است و ترقی از آن مقام از نقص:

بی خردی چند ز خود بی خبر

عیب پسندند بر غم<sup>۳</sup> پیر

مشهد این جماعه در این امر اقوال مشائخ ما تقدم است که در  
توحید وجودی واقع شده اند، حضرت حق سبحانه و تعالی ایشان را  
انصاف دهاد، از کجا دانسته اند که آن مشائخ را از آن مقام ترقی  
واقع نشده است و محبوس آن مقام مانده اند؟ سخن در نفس حصول  
معارف توحیدی نیست، که آن البته واقع است، بلکه سخن در ترقی

1 Add. : ed.

2 LD<sub>1</sub> om.

3 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> بزعم .

از آن مقام است ، اگر صاحب ترقی را منکر توحید گویند و بر آن اصطلاح بندند چه مناقشه است ؟

بر سر اصل سخن رویم و گوئیم که چون قلیل را بر کثیر دلالت است و قطره را به بحر غزیر<sup>۱</sup> اشاره اقتضای بر قلیل نمودم و اکتفا بقطره ، ای برادر ! چون حضرت خواجه مرا کامل و<sup>۲</sup> مکمل دانسته اجازت تعلیم طریقه فرمودند و جمعی از طالبان را حواله<sup>۳</sup> من نمودند مرا در آن وقت در کمال و تکمیل خود ترددی بود ، فرمودند : "جای تردد نیست که مشایخ عظام این مقامات کمال و تکمیل فرموده اند ، اگر ترددی در این مقام پیدا شود ترددی در کمالیت آن مشایخ لازم آید" حسب الامر شروع در تعلیم طریقت نمودم ، توجهات درکار طالبان مرعی ساختم ، در مسترشدان اثرهای عظام محسوس شد ، حتی که کار سنین به ساعات قرار یافت ، یک چندی باین امر سرگرمی داشتم ، آخر الامر باز علم به نقص خود پیدا شد ، و ظاهر ساختند که تجلی ذاتی برقی که اکابر مشایخ آن را نهایت گفته اند هیچ درین راه پیدا نشد ، و سیر الی الله و سیر فی الله نیز معلوم نشد که چیست ، پس از تحصیل امثال این کمالات چاره نبود ، این زمان علم به نقص خود مبرهن گشت<sup>۴</sup> -<sup>۳</sup> طالبانی که در گرد من بودند<sup>۵</sup> جمع کرده حدیث نقص خود گفتم ، و<sup>۶</sup> وداع همه را<sup>۶</sup> ساختم ، اما طالبان این معنی را بر تواضع محمول داشته از آنچه داشتند بر نگشتند - بعد از چند گاه حضرت حق سبحانه و تعالی احوال منتظره<sup>۷</sup> را محصل گردانید - بصدقه حبیبه علیه و علی<sup>۸</sup> آله الصلوات و التسلیات -

بدان که حاصل طریقه<sup>۸</sup> حضرات خواجگان قدس الله تعالی اسرارهم

1 Ed. : LD<sub>2</sub> غزیر ; D<sub>1</sub> عذیر .

3 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> نگشت .

5 Add. ed.

7 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> منظره .

2 Add. ed.

4 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> بوده اند .

6 D<sub>2</sub> om.

8 Add. ed.

اعتقاد اهل سنت و جماعت است و اتباع سنت سنی<sup>۱</sup> مصطفویه علی صاحبها الصلوٰة والسلام و التعمية ، و اجتناب است از بدعت و هوای نفسانیه ، و عمل به عزیمت امور مها امکن ، و احتراز از عمل برخصت ، و استهلاک و اضمحلال است اولاً<sup>۲</sup> در جهت جذبہ ، و این استهلاک را بعدم تعبیر کرده اند ، و بقائی که درین جهت پیدا شد۔ بعد از تحقق این استهلاک۔ معبر بوجود عدم است : یعنی وجودی و بقائی که مترتب است بر عدم که استهلاک است ، و این استهلاک و اضمحلال نه عبارت از غیبت از حس است ، بلکه با این استهلاک بعضی را غیبت از حس اتفاق افتد و بعضی دیگر را نه ، و صاحب این بقا ممکن است که بصفات بشریت رجوع کند ، و با خلاق نفسانیه عود نماید۔ بخلاف بقائی که بر فنا مترتب است که عود از آن جائز نیست ، تواند بود که حضرت خواجه<sup>۳</sup> بزرگ قدس الله تعالی سره الاقدس همین معنی فرموده باشد که : ”وجود عدم بوجود بشریت عود می کند ، اما وجود فنا بوجود بشریت هرگز عود نمی کند“۔ چه باقی به بقای اول بنور در راه است ، و رجوع از راه ممکن است ، و ثانی و اصل منتهی است ، و<sup>۱</sup> واصل را رجوع نمی باشد۔ بزرگی می فرماید : ما رجع من رجع الا من الطريق و من وصل الیه فلا<sup>۲</sup> یرجع“۔

باید دانست که صاحب وجود عدم هر چند در راه است اما از نهایت کار۔ بحکم اندراج النہایت فی البدایت۔ آگاه است ، آنچه منتهی را در آخر میسر است خلاصه<sup>۳</sup> آن این را درین جهت اجلاً<sup>۴</sup> حاصل است ، و این نسبت چونکه در منتهی شمولی پیدا کرده است و عموم سرایت<sup>۳</sup> البته آن در روحانیت و جسمانیت او حاصل گشته ، و در وجود عدم مقصور بر خلاصه<sup>۳</sup> قلب است۔ و لو فی الجملة۔ و ان کان علی سبیل الاجال ،

1 Add. ed.

2 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> لا .

3 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> سیر .

پس<sup>۱</sup> لا جرم منتهی صاحب تفصیل است و رجوع او بصفتان جسمانیه  
ممتنع - چه سریان آن نسبت در مراتب جسمانیه او را از صفات آن  
برآورده است ، وفانی ساخته ، و این فنا موهبت محض است ، و رجوع  
از موهبت محض لا یلیق بجناب قدسه تعالی و تقدس ، بخلاف صاحب  
وجود عدم که این سرایت در حق او مفقود است ، [غایة ما فی الباب]<sup>۲</sup> :  
چون این مراتب تابع قلب اند آن نسبت بطریق تبعیت در اینها نیز  
فی الجملة ساری شده است ، و از صورت باز داشته مغلوب ساخته ،  
لیکن تا فنا و زوال نرسانیده<sup>۳</sup> ، فیمكن الرجوع منه اذالمغلوب قد یغلب  
بعروض بعض العوارض و لحوق بعض الموانع ، والزائل لا یعود ، کما مر -  
بدان که بعضی از مشائخ این سلسله<sup>۴</sup> علیه قدس الله تعالی  
ارواحهم براستهلاک و اضمحلال مذکور و بقائی که بر آن مترتب است  
اطلاق فناء و بقاء کرده اند ، و تجلی ذاتی و شهود ذاتی نیز درین  
مرتبہ اثبات نموده ، و این باقی را واصل گفته اند ، و یادداشت - که  
عبارت از دوام آگاهی است - بجناب قدس حق سبحانه نیز درین جا  
متحقق می دانند ، و کل ذالک باعتبار اندراج النهایة فی البدایة ، والا  
فالفنا والبقاء لا یکونان الا للمنتهی ، و<sup>۵</sup> هو الواصل ، والتجلی الذاتی  
مخصوص به ، و دوام الحضور مع الله سبحانه لا یكون الا للمنتهی  
الواصل - اذ لا رجوع له اصلاً ، اما اطلاق اول هم باعتبار مذکور  
صحیح است و منتهی<sup>۶</sup> بوجه و جبهه ، ازین قبیل است فناء و بقاء و تجلی  
ذاتی و شهود ذاتی و وصل و یاد داشت که در کتاب " فقرات " ،  
حضرت خواجہ احرار قدس الله تعالی سره الاقدس واقع است - عزیز  
می فرمودند که مبنای آن کتاب<sup>۶</sup> مکتوبات و رسائل<sup>۷</sup> به بعضی از

1 Add. ed.

2 LD<sub>1</sub> om.3 L : D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> برسائیده .

4 Add. ed.

5 مبنی .

6 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add. و .7 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>1</sub> add است .

مخلصان ایشان درایت و معرفت : "من ارسلت الیه" است ، و<sup>۱</sup> : "تکلموا  
الناس علی قدر عقولهم" - در آنجا مرعی است ، و نیز ازین قبیل است  
رساله<sup>۲</sup> "سلسله الاحرار" که بطریق کلام حضرت خواجه<sup>۳</sup> احرار واقع  
شده است ، و رباعیات مشرحه که حضرت خواجه<sup>۳</sup> ما مؤید الدین الرضی  
شیخنا و مولانا محمد الباقی سلمه الله تعالی نوشته اند -

و این بقا را - بلکه بر بقائی که در جهت جذب پیدا شود- آنرا  
رو در توحید وجود است ، لهذا بعضی از مشائخ حق الیقین را بر نهجی  
بیان کرده اند که مآلش به توحید وجود است ، و بعضی را همین بیان  
در اشتباه انداخت که حق الیقین ایشان عبارت از تجلی صوری است ،  
و کار بظن و تشنیع انجامید و حق آن است که این حق الیقین ایشان  
در جهت جذب پیدا شده است ، و این معرفت مناسب آن مقام است ،  
تجلی صوری چیز دیگر است- کمالا یخفی علی اربابه ، و شهود وحدت  
در مرآت کثرت بر نهجی که مرآت بتام مخفی شود و مشهود جز وجه  
باقی<sup>۲</sup> هیچ نماند- این مقام را به یادداشت مناسب دانسته اطلاق  
یادداشت برین مرتبه کرده اند ، و این را تجلی ذاتی و شهود ذاتی نیز  
می گویند ، و این مقام را مقام<sup>۳</sup> احسان می فرمایند ، و آن گم شدن را  
بوصل معبر ساخته :

تو درو گم شو وصال این است و بس

و این اصطلاح مخصوص است بحضرت ناصرالدین خواجه عبدالله ،  
از مشائخ متقدمین این سلسله هم کسی باین اصطلاح تکلم نفرموده  
است :

هرچه خوبان کنند خوب آید

1 Add. ed.

2 Reference to the Qur'anic verses XXVIII : 88 and LV : 27.

3 LD<sup>1</sup> om. : را مقام<sup>۳</sup>

از کلمات قدسی سہات ایشان است کہ : "زبان ما مرآت دل است و دل مرآت روح و روح مرآت حقیقت انسانی و حقیقت انسانی مرآت حق سبحانہ و تعالیٰ ، حقائق غیبیہ از غیب ذات قطع مسافتات بعیدہ کردہ بزبان می آید ، و آنجا صورت لفظی پذیرفتہ بہ مسامع مستعدان حقائق می رسد"۔ و نیز فرمودہ اند : "بعضی اکابر را کہ ملازمت کردم دو چیز مرا کرامت کردند ، یکی آنکہ ہر چہ نویسم جدید بود نہ قدیم ، دوم آنکہ ہر چہ گویم مقبول بود نہ مردود" ، ازین<sup>۱</sup> کلمات قدسیہ بزرگی ایشان و علو منزلت معارف شان مفہوم می گردد ، و واضح می گردد کہ ایشان در آن سخنان درمیان نیستند ، و از<sup>۲</sup> مرآت<sup>۳</sup> بیش<sup>۳</sup> نیند ، واللہ سبحانہ اعلم بحقیقۃ الحال و ما عنده من علو درجتہ و منزلة کمالہ ، این مثنویات را مناسب حال خود می خواندند :

ہر کسی از ظن خود شد یار من  
از درون من نجست اسرار من  
سر من از نالہ من دور نیست  
لیک گوش و چشم را این نور نیست

این حقیر شہمہ ای از حقیقت علوم و معارف ایشان در آخر این مکتوب<sup>۴</sup> باندازہ فہم قاصر خود خواہد نوشت ، والا مر من عنداللہ سبحانہ ۔

و اگر حق سبحانہ بکمال عنایت خویش بعضی ایشان را بعد از حصول جذبہ و تمامی الجہت بدولت سلوک مشرف گرداند بمدد جذبہ مسافت بعیدہ را کہ تقدیر بہ پنجاہ ہزار سالہ راہ کردہ اند ، و<sup>۵</sup> در (آیہ) کریمہ : تعرج الملائکة و الروح الیہ فی یوم کان مقداره خمسين الف منة<sup>۶</sup> رمزی است باین

1 LD<sub>1</sub> om.

3 D<sub>2</sub> ہش .

5 Add. ed.

6 Qur'ān, XXXII : 5 ; LXX : 4.

2 Add. ed.

4 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> مکتوبات .

تقدیر - باندک مدت تواند قطع نمود ، و به حقیقت فناء فی الله و البقاء به تواند رسید ، منتهای سلوک تا نهایت میر الی الله است ، که بنمای مطلق معبر است ، بعد از آن باز مقام جذبه است ، که آن را بسیر فی الله و البقاء بالله تعبیر کرده اند ، میر الی الله عبارت از میر تا اسمی است که سالک مظهر آن است ، و<sup>۱</sup> میر فی الله سیر در آن اسم است ، چه بر اسم جامع اسمای بی نهایت است ، پس میر در آن نیز بی نهایت باشد ، و این درویش را درین مقام معرفت خاص است ، درین نزدیکی ذکر خواهد یافت انشاء الله تعالی ، و این اسم در مراتب عروج فوق عین ثابت است ، زیرا که عین ثابت سالک ظل بهان اسم است و صورت علمیه آن -

و جماعتی که بفضل ایزدی جل شانہ مخصوص اند از آن اسم نیز عروج می نمایند و ترقیات بی نهایت - الی ما شاء الله - می نمایند :

”ومن بعد هذا ما یدق صفاته - وما کتمه احظی لدیه و اجمل“

بر چند اصلان سائر ارباب سلوک در جهت ثانی بایشان مشارک اند و به فناء فی الله و البقاء به متحقق ، لیکن مسافتی که ارباب سلوک بریاضات و مجاهدات قطع می کنند و در ازمنه<sup>۲</sup> طویل منتهای آن می رسند اکابر این خانواده بزرگ بالتذاذ دولت شهود و ذوق یافت مقصود آن مسافت را بزمان<sup>۳</sup> قلیل قطع می نمایند ، و بکعبه<sup>۴</sup> مطلوب می رسند ، و بعد از رسیدن ترقیات بی نهایت می نمایند ، که منتهیان ارباب سلوک از آن ترقی و قرب قلیل النصیب اند ، چه تقدم جذبه بر سلوک نحوی از معنی<sup>۵</sup> محبوبیت می طلبد ، تا مراد نباشد جذب نمی کنند ، چون بکشند بر آئینه نزدیکتر افتد ، و قرب بیشتر پیدا کند ، از خواسته شده<sup>۳</sup> تا<sup>۴</sup> خواهند فرق بسیار است - ذالک فضل الله یؤتیه من یشاء

۱ Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> که .

۳ Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add. و .

۲ Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> بزبان .

۴ LD<sub>1</sub> تا .



والله ذوالفضل العظیم<sup>۱</sup> :

عشق معشوقان نهان است و ستیر  
عشق عاشق با دو صد طبل و نفیر  
لیک عشق عاشقان تن زه کند  
عشق معشوقان خوش و فربه کند

اگر گویند که مرادان سلاسل دیگر هم درین ترقی و قرب شریک اند ، چه جذبیه بر سلوک شان مقدم است ، پس مزیت<sup>۲</sup> این طریق بر طرق دیگر چه باشد ؟ و اقرب طرق برای چه گفته شود ؟ جواب آن است که طرق دیگر موضوع از برای حصول این معنی نیستند ، بلکه ایشان را بر سبیل اتفاق این دولت دست می دهد ، و این طریق موضوع برای حصول این دولت است ، و یادداشت که در عبارت اکابر این سلسله علیه واقع می شود بعد از تحقق هر دو جهت جذبیه و سلوک صورت می بندد ، نهایت گفتن او را باعتبار نهایت مراتب شهود و آگاهی است ، و الا نهایت مطلق ورای و راء است ، تفصیلش آن است که شهود یا در مرآت صورت است ، یا در مرآت معنی ، یا ورای صورت و معنی ، این شهود بی پرده را برق گفته اند ، یعنی حصول آن شهود کالبرق است ، باز در پرده می شود ، همین شهود اگر بمحض فضل ایزدی جل سلطانہ دوام پذیرد و بتمام از ضیق پرده با بر آید تعبیر آن به یادداشت می فرمایند که حضور بی غیبت است ، چه هر گاه مشهود در پرده آمد غیبت متحقق گشت ، مادام که دوام بی پردگی پیدا نکند نام یادداشت بر آن اطلاق نمی شود -

این جا دقیقه ایست ، باید دالست که سر<sup>۳</sup> بر واصل را رجوع نمی باشد ، و آگاهی دائمی است ، اما سریان آن نسبت در کلیه<sup>۴</sup> او

1 Qur'ān, LXII. 4.

2 مرتبه LD<sub>1</sub>.

3 بر D<sub>2</sub> مر D<sub>1</sub> : هر : L ed. : سر 3

کالبرق است ، بخلاف آن<sup>۱</sup> محبوبان را که جذبیه بر سلوک شان مقدم است ، این سریان دائمی است ، و کلیه<sup>۲</sup> ایشان حکم سر گرفته است ، و کار سر می کند - کما مرت الاشارة الیه ، لانت اجسادهم کما لانت ارواحهم حتی صارت ظواهرهم بواطنهم و بواطنهم ظواهرهم ، پس لا جرم غیبت را در آگاهی ایشان گنجائی نباشد ، پس آن نسبت فوق همه نسبتها باشد ، و به همین معنی در کتب و رسائل این حضرات آن عبارت شائع است - چه نسبت عبارت از آگاهی است ، و نهایت مراتب آگاهی آن است که بی پرده میسر شود و دوام پذیرد ، مشائخ این طریقه که این نسبت را بخود مخصوص می دانند باعتبار وضع طریق است از برای حصول این<sup>۲</sup> دولت - کما مر - و الا بعضی اکابر سلاسل دیگر را هم اگر<sup>۳</sup> میسر شود جائز است - بلکه واقع ، قدوة اکابر اهل الله شیخ ابو سعید ابوالخیر قدس الله تعالی مره ازین<sup>۴</sup> آگاهی رمزی می نماید ، و از استاد خود تحقیق آن می فرماید - آنجا که می پرسد که : ”این حدیث دائمی باشد ؟“ ، استاد در جواب می فرماید : ”نباشد“ - شیخ باز تکرار آن مسئله می نماید و بهان جواب می یابد ، و مرتبه<sup>۵</sup> سوم باز تکرار آن سوال می کند ، استادش در جواب می فرماید که : ”اگر باشد نادر است“ - شیخ برقص در آمده و گفته که : ”این از آن نادرها است“ -

و آنکه گفته بودم که نهایت مطلق وراء الوداع است بیانش آن است که بعد از تحقق این آگاهی اگر عروجی واقع شود در گر داب حیرت می افتد ، و این آگاهی را - در رنگ سائر مراتب عروج - واپس می گذارد ، و همین حیرت است که مسمی به حیرت کبری است که مخصوص با کابر<sup>۵</sup> است - کما وقع فی کتب القوم ، بزرگے درین مقام

1 Add. ed.

3 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> اگرچه .

5 LD<sub>1</sub> add. الاکابر .

2 AL .

4 LD<sub>2</sub> add. اکابر .

می فرماید :

حسن تو مرا کرد چنان زیر و زبر  
کز خال و خط و زلف تو ام نیست خبر

دیگری می فرماید :

عشق بالای کفر و دین دیدم بر تر از شک و از یقین دیدم  
کفر و دین و یقین و شک هر چار همه با عقل هم نشین دیدم  
چون گذشتم ز عقل صد عالم چون بگویم که کفر و دین دیدم  
بر چه بستند سد راه تو اند سد اسکندری همین دیدم  
عزیزی دیگر می فرماید :

لا و هوزان سرای روز بهی  
باز گشتند جیب و کیسه تهی

بعد از حصول این حیرت مقام معرفت است ، تا کرا باین دولت  
مشرف سازند ، و بحصول ایمان حقیقی بعد از کفر حقیقی که مقام  
حیرت است بنوازند ، نهایت مطلوب محققان درین ایمان است و مقام  
دعوت و کمال متابعت حضرت صاحب شریعت علیه الصلوة والسلام -  
که : ادعوا الی الله علی بصیرة انا و من اتبعنی<sup>۱</sup> - در این مقام است  
که آن سرور دین و دنیا علیه الصلوة والسلام این ایمان را می طلبد  
و می فرماید : "اللهم اعطنی ایمانا صادقا و یقینا لیس بعده کفر" ، و از  
کفر حقیقی که مقام حیرت است استعاذه می فرماید که : اعوذ بک  
من الفقر و الکفر ، این مرتبه<sup>۲</sup> مراتب نهایت حق الیقین است ، این جا  
علم و عین حجاب یک دیگر نیستند :

فطوبی<sup>۲</sup> لاریاب النعم نعیمها  
وللعاشق المسکین ما یتجرع

1 Qur'ān, XII : 108.

2 هنیا لاریاب النعم نعیمهم ; The usual reading is : هنیا<sup>۲</sup> لاریاب النعم نعیمهم ; طوایی LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> A

بذا :

بدان ارشدک الله تعالی که جذبہ<sup>۱</sup> این عزیزان دو نوع است ،  
نوع اول که از حضرت صدیق اکبر رسیده ، و به همین اعتبار طریق  
ایشان منسوب بآن حضرت است رضی الله تعالی عنه ، و حصول آن  
بتوجه بوجه خاص است که قیوم جمله موجودات است ، و استهلاک  
و اضمحلال در آن ، نوع دوم که مبدا ظهور آن درین طریق حضرت  
خواجہ<sup>۲</sup> نقشبند است<sup>۱</sup> ، و آن از راه معیت ذاتیه می خیزد ، و آن  
جذبہ از حضرت خواجہ به خلیفہ<sup>۳</sup> نخستین ایشان خواجہ<sup>۴</sup> علاء الدین  
رسیده ، و چون ایشان قطب ارشاد وقت خود بودند از برای حصول  
این قسم جذبہ نیز طریقی وضع کردند ، و آن طریق در خلفای خانواده  
ایشان بطریق علائیه مشهور است ، در عبارت ایشان واقع می شود که  
اقرب طرق طریقه<sup>۴</sup> علیہ<sup>۳</sup> علائیه است ، هر چند اصل این جذبہ از حضرت  
خواجہ<sup>۲</sup> نقشبند است اما وضع طریق از برای تحصیل آن مخصوص<sup>۲</sup>  
بخواجہ<sup>۲</sup> علاء الدین قدس الله تعالی اسرارها - والحق که این طریق  
کثیر البرکت است ، اندک این طریق نافع تر از بسیار طرق دیگران  
است ، تا این وقت خلفای مشائخ خانواده علائیه و احراریه باین دولت  
عظمی بهره منداند ، و مطالبان ازین راه تربیت می فرمایند ، حضرت  
خواجہ<sup>۲</sup> احرارا این دولت عظمی از خدمت مولانا یعقوب چرخ  
علیهماالرضوان- که از خلفای حضرت خواجہ<sup>۲</sup> علاء الدین است<sup>۳</sup>-  
رسیده است -

نوع اول از جذبہ که بحضرت صدیق رضی الله تعالی عنه منسوب  
است طریق علائیه از برای حصول آن موضوع<sup>۴</sup> است ، و آن طریق

1 Add. ed.

2 ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> transpose. آن مخصوص

3 Add. ed.

4 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> موضع .

وقوف عدوی است ، و سلوکی کہ بعد از حصول این جذبہ متحقق می شود ہم دو نوع است - بلکہ انواع است ، نوعی است کہ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ از آن طریق بمقصود پیوستہ اند ، و حضرت رسالت خاتمیت علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام والتحیۃ نیز از ہمین خانہ<sup>۱</sup> جذبہ بہ ہمین خانہ<sup>۲</sup> طریق رسیدہ اند ، و حضرت صدیق رضی تعالیٰ عنہ - بجهت کمال اخلاص<sup>۱</sup> کہ بآن سرور داشتند وفاتی در ایشان بودند - از میان سائر اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین باین خصوصیت طریق مخصوص گشتہ اند ، و ہمین نسبت جذبہ و سلوک تا بحضرت امام جعفر صادق بہ ہمین خصوصیت رسیدہ ، و چون والدہ امام از اولاد کرام حضرت صدیق است<sup>۲</sup> - رضی اللہ تعالیٰ عنہم - امام باعتبار این ہر دو فرمودند : ”ولدنی ابوبکر مرتین“ - و چون حضرت امام از آبای کرام خود ہم نسبتی جدا گرفتہ اند جامع این ہر دو طریقہ گشتہ اند ، و آن جذبہ را با سلوک ایشان جمع فرمودند ، و باین سلوک بمقصود پیوستند ، و فرق درمیان این ہر دو سلوک آن است کہ حضرت امیر بسیر آفاقی قطع می شود ، و سلوک حضرت صدیق بہ آفاقی چندانی تعلق ندارد ، بآن می ماند کہ نقبی از خانہ جذبہ کندہ باشند و بمطلوب رسانیدہ ، در سلوک اول تحصیل معارف است و در ثانی غلبہ<sup>۳</sup> محبت ، لا جرم حضرت امیر<sup>۳</sup> باب مدینہ<sup>۳</sup> علم آمد ، و حضرت صدیق قابلیت خلت آن سرور علیہ الصلوٰۃ والسلام پیدا کرد ، قال علیہ الصلوٰۃ والسلام : ”لو کنت متخذاً احداً خلیلاً

1 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> اخلاق .

2 Imām Ja'far Sādiq (d. 148 A.H./765 A.C.) was the son of the daughter of the first caliph Abu Bakr's grandson, Qāsim b. Muḥammad.

3 Bāyazīd Bistāmī (d. 261 A.H./874-75 A.C.) a great sūfi of his time.

لا تخذت ابابکر خلیلاً" - و حضرت امام باعتبار جامعیت جذبیه - که مبنای آن محبت است - و جهت سلوک آفاق - که منشأ علوم و معارف است - نصیبی وافر از محبت و معرفت حاصل کردند -

بعد از آن امام این نسبت مرکبه را بطریق ودیعت بسططان العارفین قدس الله تعالی سره سپرده اند ، گویا این بار امانت را بر پشت ایشان مانده اند تا بتدریج باهل آن برسند ، و روی توجه شان جانب دیگر است ، پیش از تحمل آن امانت بآن نسبت مناسبت ندارند ، و در این تحمیل نیز حکمتها است ، هر چند حاملان از این نسبت قلیل النصیب اند اما این نسبت را از انوار آن بزرگوار نصیب وافر است ، مثلاً نوعی از مکر که درین نسبت مندمج است از آثار انوار سلطان العارفین است ، آن مکر مبتدیان را از حسن<sup>۱</sup> غائب<sup>۲</sup> می سازد و از هوش می برد ، بعد از آن بتدریج رو باستار می آرد ، و - باعتبار غلبه<sup>۳</sup> صحو - این نسبت در مراتب صحو مندمج می گردد ، در ظاهر صحو است و در باطن مکر ، این بیت در بیان حال ایشان است :

از درون شو آشنا و از برون بی گانه باش

این چنین زیبا روش کم می بود اندر جهان

علی هذا القیاس - از هر بزرگی نوری فرا گرفته تا باهل خود رسیده ، و آن عارف ربانی حضرت خواجه عبدالخالق غجدوانی است که سر حلقه<sup>۴</sup> سلسله<sup>۵</sup> حضرات خواجه با است قدس الله تعالی امرارهم ، در این وقت باز این نسبت علیه از سر طراوت گرفته در عرصه<sup>۶</sup> ظهور آمد ، بعد از ایشان در این سلسله جانب سلوک آفاق باز مخفی شد ، بعد حصول جذبیه براههای دیگر سلوک نمودند و عروج پیدا کردند ، تا زمانی که حضرت خواجه<sup>۷</sup> نقشبند قدس الله تعالی سره الا قدس بعالم

<sup>۲</sup> Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> حسن .

غایت D<sub>2</sub> <sup>۲</sup> .

ظهور آمدند آن نسبت بان جذبه و سلوک آفاق باز ظاهر گشت ، و بان  
 بر دو جهت جامع کمال معرفت و محبت گشتند ، باوجود آن یک قسم  
 جذبه<sup>۱</sup> دیگر<sup>۱</sup> - که از راه معیت می خیزد - نیز ایشان را عطا فرمودند -  
 چنانکه بالا گذشت ، و از کمالات ایشان نصیب وافر نئیب مناب ایشان -  
 اعنی خدمت خواجه<sup>۲</sup> علاء الحق والدین - را حاصل گشت ، و بدولت  
 بر دو جذبه سلوک آفاق مشرف گشتند ، و بمقام قطب ارشاد رسیدند ،  
 و همچنین خدمت خواجه مجد پارسا از کمالات ایشان بهره تام یافتند ، و  
 حضرت خواجه در آخر حیات در حق ایشان فرمودند که : ”هر که  
 میل دیدن من بکند مجد را ببیند“ - و نیز از ایشان منقول است که می  
 فرمودند - ”مقصود از وجود بهاء الدین ظهور مجد است“ - و خدمت  
 خواجه<sup>۳</sup> پارسا را<sup>۲</sup> - باوجود این کمالات - نسبت فردیت مولانا عارف ریوکرانی<sup>۳</sup>  
 است ، در آخر حیات خود عطا فرمودند ، و غلبه<sup>۴</sup> همین نسبت  
 ایشان را مانع شیخی و تکمیل طلبه گشت ، و الا در کمال و تکمیل  
 درجه<sup>۴</sup> علیا داشتند ، حضرت خواجه نقشبند در شأن ایشان فرمودند :  
 ”اگر او شیخی کند عالم از وی منور شود“ - و مولانا عارف این  
 نسبت فردیت را از مولانا بهاء الدین که پدرشان بود یافته بودند -

باید دانست که نسبت فردیت را تمام رو<sup>۴</sup> بحق است مبعانه ، به  
 شیخی و تکمیل و دعوت کاری ندارد ، و اگر آن نسبت با نسبت قطب  
 ارشاد - که مقام دعوت و تکمیل خلق است - جمع شود باید دید که  
 اگر نسبت فردیت غالب است پله<sup>۴</sup> ارشاد و تکمیل درین صورت زبون  
 است ، والا صاحب آن دو نسبت در حد اعتدال است ، ظاهرش بتمام  
 با خلق است و باطنش بالکلیه با حق تعالی و تقدس ، درجه<sup>۴</sup> علیا  
 در مقام دعوت خلق صاحب این دو نسبت را است ، هر چند نسبت

1 LD<sub>1</sub> add. را .

2 Add. ed.

3 L ریوکرانی : D<sub>1</sub> om. ; A دپک کرانی . 4 LD<sub>1</sub> om.

قطبیت ارشاد نیز تنها در دعوت کفایت می کند اما این بزرگواران را درین مقام مرتبه<sup>۱</sup> دیگر است ، نظر ایشان شافی امراض قلبیه است ، و صحبت شان دافع اخلاق نامرضیه ، مید الطائفه جنید البغدادی باین دولت مستسعد شده بود ، و باین منزلت مشرف گشته ، نسبت قطبیت ایشان را از شیخ سری سقطی حاصل شده بود ، و نسبت فردیت از شیخ محمد قصاب ، از سخنان قدسی نشان ایشان است : ” مردم می دانند که من مرید سری ام ، من مرید محمد قصابم “ - نسبت فردیت را غالب ساخته نسبت قطبیت را فراموش کرده در جنب آن معدوم دانسته است -

بعد از خلفای حضرت خواجه<sup>۲</sup> نقشبند چراغ این خاندان بزرگ حضرت خواجه احرار بودند ، جذبه<sup>۳</sup> خواجه با را تمام نموده متوجه سیر آفاقی گشتند ، و تا اسم سیر را رسانیده بی آنکه در اسم در آمده استهلاک و فنا در آن پیدا کنند - باز بخانه<sup>۴</sup> جذبه در آمدند ، و استهلاک و اضمحلال خاص در همین جهت پیدا کردند ، و بقائی بهم در همین جهت یافتند ، بالجمله شان عظیم درین جهت داشتند ، و علوم و معارف که از فناء و بقاء دست می دهد ایشان را در همین مقام میسر شد - اگرچه در علوم بواسطه<sup>۵</sup> تغایر جهتین تفاوت پیدا است ، یکی از تفاوتها اثبات توحید وجود است و عدم آن ، و همچنین است اثبات اموری که مناسب توحید مذکور اند - من الاحاطة والسریان والمعیة الذاتية و شهود الوحدة فی الکثرة مع اختفاء الکثرة بالکلیة بحيث لا یرجع کلمة ” انا “ علی السالک اصلا ، و امثال ذالک ، بخلاف العلوم التي تترتب علی البقاء الذی بعد الفناء المطلق - فانها لیست کذالک ، بل علومهم مطابقة لعلوم<sup>۱</sup> الشریعة بحقیقة غیر محتاجة الی التمحلات و التکلفات و الامثلة و الاجوبة ، بالجمله بقائی که در جهت جذبه است -

<sup>۱</sup> Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> معلوم .



بر نوع جذبیه که باشد - از سکر نمی بر آرد و در صحو نمی آرد ، لهذا باوجود بقا " انا " بر باقی رجوع نمی کند ، و اشارت باو نمی افتد - چه در جذبیه غلبه محبت است ، و غلبه محبت را سکر لازم است ، پس به پیچ وجه سکر از وی منفک نشود ، پس ناچار علوم آن نیز سکر آمیز باشند - کالقول بوحدة الوجود ، فان میناها علی السکر و غلبة المحبة بحيث لا یبقى فی نظره الا المحبوب ، فیحکم بنفی ما سواه ، و اگر بصحو می آمد شهود محبوب مانع شهود ماسوای او نمی شد ، و حکم بوحده وجود نمی کرد ، و بقائی که بعد از فنای مطلق و نهایت سلوک است منشا صحو و مبدأ معرفت است ، سکر را در آن موطن مدخلی نیست ، آنچه از سالک در حالت فنا گم شده بود همه رجوع کرده - امام منصبی برنگ اصل ، و هو المعنی بالبقاء بالله ، پس ناچار در علوم شان سکر را مجال نباشد ، پس علوم ایشان مطابق علوم انبیاء باشد علیهم الصلوات و التسلیات و البرکات الی یوم الدین ، و ایضا از عزیزی شنیده ام که حضرت خواجه نسبتی از آبای مادری خود - که صاحب احوال غریبه بودند و جذبیه های قویه داشتند - نیز حاصل کرده بودند ، و از مقام اقطاب اثنا عشر - که تایید دین بایشان مربوط است و در محبت شان عظیم دارند - حضرت خواجه را نصیب وافر بود ، تایید شریعت و نصرت دین ایشان را از آتجا بود -

شمه ای از احوال گرامی ایشان بالا مذکور شده است ، بعد از آن احیای طریقه این بزرگواران و اشاعت آداب این عزیزان - علی الخصوص در ممالک هندوستان که اهل آن از کمالات ایشان بی بهره بودند - بظهور ارشاد پناهی معارف آگاهی مؤید الدین الرضی شیخنا و مولانا مجد الباقی سلمة الله تعالی متحقق گشت ، خواست که شمه ای از کمالات ایشان نیز در این مکتوب درج نماید ، چون رضای ایشان در

این باب مفہوم نگشت از جرأت آن<sup>۱</sup> تقاعد نمود -

## APPENDIX

An extract from letter No. 292 (Vol. I) concerning the intermediacy of the Murshid :

بدان کہ سالکان این راہ از دو حال خالی نیستند : مرید اند یا مراد ، اگر مراد اند طوبی لہم ، براہ انجذاب و محبت ایشان را کشان کشان خواهند برد ، و بمطلب اعلیٰ خواهند رسید ، و ہر ادبی کہ درکار شود بتوسط یا بی توسط تعلیم شان خواهد شد ، و اگر زلتی واقع شود زود متنبہ خواهند فرمود ، و بزبان مؤاخذہ نخواہند کرد ، و اگر بہ پیر ظاہر احتیاجی داشتہ باشد بی سعی ایشان بآن دولت دلالت خواہند فرمود ، بالجملہ عنایت ازلی جل سلطانہ متکفل حال این بزرگواران است ، بسبب و بی سبب کار ایشان را خواہند کرد ، واللہ یحیی من یشا ، و اگر مرید اند کار ایشان بی توسط پیر کامل مکمل دشوار است ، پیری باید کہ بدولت جذبہ و سلوک مشرف شدہ باشد -

II. Extract from letter No. 291 (Vol. I) written to 'Abd al-Hayy<sup>2</sup> :

منشأ توحید وجودی جمعی را کثرت ممارست مراقبات توحید است ، و تعقل معنی کلمہ طیبہ "لا الہ الا اللہ" بہ : "لا موجود الا

<sup>1</sup> Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add دربن باب .

<sup>2</sup> Shaikh 'Abd al-Hayy, one of the prominent *Khalifās* of Shaikh Ahmad Sirhindī, compiled one of the three volumes of the Mujaddid's epistles. He passed away in 1070 A.H./1659-60 A.C. (Naqshbandī, Muḥammad Ḥasan, op. cit., p. 373).

الله“ ظهور این قسم توحید بعد از تعمل<sup>۱</sup> و تامل و تخیل بواسطه<sup>۲</sup> استیلائی سلطان خیال است - که از کثرت مزاولت معنی توحید این معرفت در متخیله نقش بسته است، و چون بجعل جاعل مجعول است هر آئینه معلوم است صاحب این توحید از ارباب احوال نیست، چه ارباب احوال ارباب قلوب اند، او از مقام قلب در این وقت خبری ندارد، علمی بیش<sup>۲</sup> نیست، بلکه علم را درجات است، بعضها فوق بعض -

و جمعی دیگر را منشا توحید وجودی انجذاب و محبت قلبی است که ابتداء باذکار<sup>۳</sup> و مراقبات - که خالی از تخیل معنی توحید است - اشتغال نموده اند، و بجد و جهد با بمجرد سابقه عنایت بمقام قلب رسیده اند، و جذبی پیدا کرده اند، درین مقام اگر بر ایشان جمال توحید وجودی ظاهر شود سبب آن غلبه محبت محبوب خواهد بود که ماسوای محبوب را از نظر شان مخفی ساخته است، و مستور گردانیده، و چون ماسوای محبوب را نمی بینند و نمی یابند لا جرم جز محبوب را موجود نمی دانند، این قسم توحید از احوال است، و از علت تخیل و شائبه توهم پاک و مبرا، و اگر این جماعت ارباب قلوب را از بهان مقام به عالم باز گردانند محبوب خود را در هر ذره از ذرات عالم مشاهده می نمایند، و موجودات را مرایا و مجالی حسن و جمال محبوب می دانند -

اگر بمحض فضل خداوندی جل سلطانانه از مقام قلب بر آمده متوجه جناب قدس مقلب قلب گردند این معرفت توحیدی - که در مقام قلب پیدا شده بود - رو بزوال می آرد، و هر چند در معارج عروج صعود نمایند خود را باین معرفت بی مناسبت تریابند، جمعی از اینها تا بحد انکار و طعن برسند بر ارباب آن معرفت - مثل رکن الدین ابوالحکام شیخ علاء الدوله سمنانی، بعض دیگر را بعد از زوال این معرفت بنفی

۱ : تحمل ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> تعمل

۲ : بیش Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub>

۳ : یادگار Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub>

و اثبات آن کاری نمی ماند ، کاتب این سطور از انکار ارباب این معرفت  
تقاضی می نماید ، و از طعن ایشان خود را دور می دارد ، انکار و طعن  
را وقتی مجال باشد که ارباب آن حال را در ظهور آن حال قصدی و  
اختیاری باشد ، بی اراده ایشان این معنی در ایشان ظاهر شده است ،  
ایشان مغلوب آن حال اند ، پس هر آئینه معذور باشند ، و لا رد و لا  
طعن علی المضطر المحذور ، لیکن این قدر می داند که فوق این معرفت  
معرفت دیگر است و ورای این حال حالتی دیگر متحقق ، محبوبان این  
مقام از کمالات بسیار ممنوع اند ، و از مقامات بی شمار محروم -

این حقیر قلیل البضاعت را - بی آنکه ممارست بمعنی ته حید نماید -  
در ضمن مراقبات و اذکار - بلکه بی آنکه جد و جهد نماید - بمحض  
فضل ایزدی در ملازمت هدایت و افاضت پناهی حقائق و معارف آگاهی  
مؤید الدین الرضی شیخنا و مولانا محمد الباقی قدس الله تعالی سره  
الاقدمس - بعد از تعلیم ذکر و توجه و التفات ایشان - در مقام قلب  
آزوده در این معرفت کشاده بودند ، علوم و معارف این مقام را فروان عطا  
فرموده ، و دقائق این معارف را منکشف ساخته ، و تا مدتی درین مقام  
داشتند ، آخر الامر از کمال بنده نوازی از مقام قلب بر آوردند ، درین  
ضمن آن معرفت رو بزوال آورده رفته رفته بتمام معدوم گشت ، مقصود  
از اظهار احوال خود آن است تا معلوم شود که این مرقوم را از روی  
کشف و ذوق بتحریر آورده است نه از روی ظن و تقلید ، و معارف  
توحیدی که از بعضی اولیاء الله ظاهر شده اند در ابتدای حال و در  
مقام قلب سر بر زده باشند ، پس هیچ نقص بایشان ازین راه لاحق  
نشود ، این حقیر نیز در آن وقت رسائل در معارف توحیدی نوشته  
است ، و چون آن نوشته‌ها را منتشر ساخته اند جمع آن را متعسر  
دانسته آن رسائل را بحال خود گذاشته ، نقص وقتی لازم می آید که  
از آن مقام نگذرانند -

طائفه دیگر از ارباب توحید آنانند که استهلاک و اضمحلال در مشهود خود بر وجه اتم پیدا کرده اند، و همت ایشان آن است که در مشهود همواره مضمحل و معدوم باشند، و اثری از لوازم وجود ایشان ظاهر نشود، رجوع "انا" را بر خود کفر می دانند، و نهایت کار نزد ایشان فنا و نیستی است، مشاهده را نیز گرفتاری می دانند، بعضی از ایشان می فرماید - "اشتهی عدما لا اعود اهدا" - عدسی می خواهم برگز او را وجود نبود، ایشان اند مقتول محبت، حدیث قدسی: "من قتلته فانا دیته" در شان ایشان متحقق است، همیشه در زیر بار وجود اند، و لمحہ آسائش ندارند، چه آسایش در غفلت است، بر تقدیر دوام استهلاک غفلت را گنجایش نیست، شیخ الاسلام پروی می فرماید: "کسی که مرا یک ساعت از حق سبحانه غافل سازد امید است که گناهان او را به بخشند" و وجود بشریت را غفلات در کار است، از حق سبحانه و تعالی از کمال کرم خویش هر یکی را از ایشان باندازه استعداد باموری که مستلزم غفلت اند ظاهر ایشان را بآن امور مشغول ساخته است، تا آن بار وجود فی الجمله از ایشان تخفیف یابد، جمعی را بسماع و رقص الفت داده، و طائفه ای<sup>۱</sup> تصنیف کتب و تحریر علوم و معارف شعار ساخته، و گروهی را به بعضی امور مباح مشغول داشته، عبدالله اصطخری همراه سکیانان<sup>۲</sup> بصحرا می رفت، شخصی از عزیزی سر آن را پرسید، فرمود: "تا نفس از بار وجود خلاص شود" -

و بعضی را بعلوم توحید وجودی و شهود وحدت در کثرت آرام

۱ . را L<sub>1</sub>D<sub>1</sub> add.

۲ . سکیانان AL

داد تا از آن بار ساعتی بسایند ، ازین قبیلہ است توحیدی کہ از بعضی اکابر مشائخ نقشبندیہ قدم الله اسرارہم ظاہر شدہ است ، نسبت این بزرگواران بہ تنزیہ صرف می کشد ، بعالم شہود در عالم کاری ندارند ، معارفی کہ ارشاد پناہی حقائق و معارف دستگاہی ناصر الدین خواجہ عبداللہ مناسب علوم توحید وجودی و شہود وحدت در کثرت نوشتہ اند ازین قسم اخیر توحید است ، کتاب<sup>۱</sup> "فقرات" ایشان کہ مشتمل است بر بعض علوم توحید - و جز آن - منشا علوم آن کتاب و مقصود از آن معارف استیناس و الفت ایشان است بعالم ، و همچنین است معارف خواجہ ما کہ در بعضی رسائل بر طبق کلام کتاب فقرات تحریر یافتہ ، منشاء این علوم توحید نہ جذبہ است و نہ غلبہ<sup>۲</sup> محبت ، و مشہود ایشان را با عالم نسبتی نیست ، آنچه ایشان را در عالم می نمایند شبہ و مثال مشہود حقیقی ایشان است ، مثلاً شخصی گرفتار جہال آفتاب است ، و از کمال محبت خود را در آفتاب گم ساختہ است ، و نامزدی<sup>۳</sup> و نشانی از خود نگذاشتہ ، این چنین گم شدہ را اگر خواهند باو باز دهند و انسی و الفتی در وی بما سوی آفتاب پیدا آزند - تا ساعتی از شمعشعان انوار آفتاب نفسی راست کند و دمی بیاماید - بہان آفتاب را در مجالی این عالم وا می نمایند ، و بان علاقہ او را باین عالم انسی و التفاتی پیدا می سازند ، گاہی او را می دانانند کہ این عالم عین آفتاب است و جز آفتاب ہیچ چیز موجود نیست ، و گاہی در مرات ذرات عالم جہال آفتاب را می نمایند -

این جا کسی سوال نکند کہ چون عالم در<sup>۴</sup> نفس الامر عین آفتاب نباشد پس آن را آفتاب دانانیدن خلاف واقع باشد ، زیرا کہ گوئیم افراد عالم با یکدیگر در بعضی امور اشتراک دارند ، و در بعضی دیگر امتیاز ،

1 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> کتابت .

3 Ed. LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> نامزد .

5 Add. ed.

2 غیر آن sic. ; better

4 Add. ed.

حق سبحانہ و تعالیٰ بکمال قدرت خویش اموری کہ باعث امتیاز اند بواسطہ بعضی حکم و مصالح از نظر اینها مخفی می سازد ، و اجزای مشترک فقط مشہود می مانند ، پس ناچار حکم باتحاد یک دیگر می کند ، پس آفتاب را نیز باین علاقہ عین عالم می یابد ، همچنین حق را سبحانہ با عالم ہر چند فی الحقیقت بیچ مناسبت نیست اما مشابہت اسمی مصحح این اتحاد می گردد ، مثلاً حق سبحانہ و تعالیٰ موجود است و عالم ہم موجود - ہر چند فی الحقیقت درمیان این دو وجود بیچ مناسبت نیست -

12. Extract from letter No. 289 (Vol. I) written to Mulla Badr al Din, concerning divine predestination :

بسم اللہ الرحمن الرحیم ، الحمد لله الذی کشف سر القضاء و القدر علی الخواص من عباده ، و ستر [۵] عن العوام لامکان الضلال عن سواء السبیل و اقتصادہ ، و الصلواة و السلام علی من اكمل بہ الحجۃ البالغة و قطع بہ اعدار العصاة الهالکة ، و علی آلہ و اصحابہ البررة الاتقیاء الذین آمنوا بالقدر و رضوا لہ بالقضاء -

و بعد فلما كانت مسألة القضاء و القدر قد کثر فیہا الحيرة و الضلال ، و غلب علی اکثر ناظریہا باطل الوہم و الخیال ، حتی قال بعضهم بمحض الجبر فیہا یصدر من العبد بالاختیار ، و نفی بعضهم نسبتہ الی الواحد القہار ، و اخذ کل طائفة بطرفی الاقتصاد فی الاعتقاد الذی ہو الصراط المستقیم و المنہج القویم و لقد وفق بہذا الطریق الفرقة الناجية الذین ہم اہل السنہ و الجماعة رضی اللہ تعالیٰ عنہم و عن اسلافہم و اخلافہم ، فتركوا الافراط و التفريط و اختاروا الواسط و البین ، روى

<sup>1</sup> Grammatically there is no answer to the condition in what follows.

عن ابي حنيفة رضى الله تعالى عنه انه سأل جعفر بن محمد صادق رضى الله تعالى عنها فقال : "يا ابن رسول الله ! هل فوض الله تعالى الامر الى العباد ؟" فقال : "الله تعالى اجل من ان يفوض الربوبية الى العباد" فقال : "هل يجبرهم على ذلك ؟" فقال : "الله اعدل من ان يجبرهم على ذلك ثم يعذبهم" - فقال : "فكيف ذلك ؟" فقال : "بين بين لا جبر و لا تفويض و لا كره و لا تسليط" - لهذا قال اهل السنة : ان الافعال الاختيارية للعباد مقدورة الله تعالى من حيث الخلق و الايجاد و مقدورة العباد على وجه آخر من التعليق و بسرعة الاكتساب ، فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تعالى يسمى خلقا و باعتبار نسبتها الى قدرة العبد كسبا ، غير ان الاشعري منهم ذهب الى ان لا مدخل لاختيار العباد في افعالهم اصلا الا انه سبحانه اوجد الافعال عقيب اختيارهم بطريق جرى العادة - اذ لا تأثير للقدرة الحادثة عنده ، و هذا المذهب حائل<sup>1</sup> الى الجبر ، و لهذا يسمى بالجبر المتوسط" -

قال الامتاذ ابو اسحاق الاسفرائيني بتاثير القدرة الحادثة في اصل الفعل و حصول الفعل بمجموع القدرتين ، و قد جوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد بجهتين مختلفين ، قال القاضى ابوبكر الباقلاني بتاثير القدرة الحادثة في وصف الفعل - بان يجعل الفعل موصوفا بمثل كونه طاعة و معصية ، و المختار عند العبد الضعيف تاثير القدرة الحادثة في اصل الفعل و في وصفه معا - اذ لا معنى للتاثير في الوصف بدون التاثير في الاصل و الوصف اثره المتفرع عليه لكنه محتاج الى تاثير زائد على تاثير اصل الفعل - اذ وجود الوصف زائد على وجود الاصل ، و لا محذور في القول بالتاثير - و ان كبر ذلك على الاشعري ، التاثير في القدرة ايضا بايجاد الله سبحانه كما ان نفس القدرة بايجاده تعالى ايضا -

1 Sic. in the Cawnpore Lithographed edition which is the only one at my disposal (kindly lent me by the Pakistan Historical Society) in this and the next letter. The word could be, however, مائل or حامل .



و القول بتاثير القدرة هو الاقرب الى الصواب ، و مذهب الاشعري داخل في دائرة الجبر في الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ، ولا تاثير للقدرة الحادثة اصلا عنده ، الا ان الفعل الاختياري عند الجبرية لا ينسب الى الفاعل حقيقة بل مجازاً و عند الاشعري ينسب الى الفاعل حقيقة و ان لم يكن الاختيار ثابتاً له ، حقيقة - لان الفعل ينسب الى قدرة العبد حقيقة سواء كان القدرة مؤثرة - و لو في الجملة - كما هو مذهب غير الاشعري من اهل السنة او مدارا محضاً كما هو مذهبهم ، و بهذا الفرق يتميز مذهب اهل الحق عن مذهب اهل الباطل ، و نفى الفعل عن الفاعل حقيقة و اثباته له مجازاً - كما هو مذهب الجبرية - كفر محض و انكار عن الضرورة ، قال صاحب التمهيد : ” و من الجبرية من قال بان الفعل من العبد ظاهر و مجاز ، اما في الحقيقة فلا استطاعة به ، و العبد كالشجر اذ احركتها الريح تحركت ، فكذلك العبد مجبور كالشجر ، و هذا كفر و من اعتقد هذا بصير كافراً“ - و قال ايضاً في مذهب الجبرية : ” قولهم ان ليس للعباد افعال على الحقيقة - لا في الخير و لا في الشر ، و ما يفعله العبد فالفاعل هو الله سبحانه ، و هذا كفر“ - فان قلت : اذا لم يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال و لم يكن اختياره حقيقة فما معنى نسبة الافعال الى العبد حقيقة عند الاشعري ؟ قلت : ان القدرة و ان لم يكن لها تاثير في الافعال الا انه سبحانه جعلها مداراً لوجود الافعال - بان يخلق الله تعالى الافعال عقب صرف قدرتهم و اختيارهم الى الافعال بطريق جرى العادة ، و كانت القدرة علة عادية لوجود الافعال ، فيكون للقدرة مدخل في صدور الافعال عادة لانها لم توجد بدونها عادة ، و ان لم يكن لها تاثير في الافعال فباعتبار العلة العادية ينسب الى العباد افعالهم حقيقة ، هذا هو النهاية في تصحيح مذهب الاشعري ، و الكلام بعد محل تأمل -

اعلم ان اهل السنة آمنوا بالقدر و قالوا بان القدر - خيره و شره و حلوه

و مره - من الله سبحانه ، لان معنى القدر هو الاحداث و اليجاد ، و معلوم ان ليس بمحدث ولا موجد الا الله سبحانه لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه ، والمتعزلة والقدرية انكروا القضاء والقدر و زعموا ان افعال العباد حاصلة بقدرة العباد وحدها ، قالوا لو قضى الله سبحانه الشر ثم يعذبهم على ذلك ذلك جور منه سبحانه ، و هذا جهل منهم لان القضاء لا يسلب القدرة و الاختيار عن العبد لانه قضى بان العبد يفعل او يتركه باختياره ، غاية ما في الباب : انه يوجب الاختيار ، و هو محقق الاختيار لا مناف له ، و ايضا [فهو] منقوض بافعال البارى تعالى ، لان فعله سبحانه - بالنظر الى القضاء - اما واجب او ممتنع ، اذ لو تعلق القضاء بالوجود فيجب او بالعدم فيمتنع ، فلو كان و جوب الفعل بالاختيار منافيا له لم يكن البارى تعالى مختارا ، و هذا كفر ، ولا يخفى على احد ان القول باستقلال قدرة العبد في ايجاد افعاله - مع كمال ضعفه - فى غاية السخافة و منشا نهاية السفاهة ، و لهذا بالغ مشايخ ماوراء النهر - شكر الله تعالى سعيهم فى تضليله فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا ، و المعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى -

فزعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلاً و ان حركاته بمنزلة حركات الجادات ، لا قدرة لهم اصلاً و لا قصد و لا اختيار ، و زعموا ان العباد تثاب بالخير و لا تعاقب بالشر ، و الكفار و العصاة معذورون غير مسئولين لان الافعال كلها من الله تعالى ، و العبد مجبور فى ذلك ، و هذا كفر ، و هولاء المرجئة الملعونون الذين يقولون بان المعصية لا تضر و العاصى لا يعاقب ، روى عن النبى صلى الله عليه و على آله وسلم انه قال : "لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيا" - و مذهبهم باطل بالضرورة للفرق الظاهر بين حركة البطش و حركة الارتعاش ، و نعلم قطعاً ان الاول باختياره دون الثانى ، و النصوص القطعية تنفى هذا المذهب

ايضا كقولہ تعالیٰ : جزاء بما كانوا يعملون<sup>1</sup> ، و قوله سبحانه : فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر<sup>2</sup> - الی غیر ذالك ،  
و اعلم ان كثير الناس لضعف همهم و قصور نياتهم يطلبون الاعتذار و دفع السؤال عن انفسهم ، فيميلون الی مذهب الاشعري - بل الی المذهب الجبري ، فتارة يقولون بان لا اختيار للعبد حقيقة و نسبة الفعل اليه مجاز ، و تارة يقولون بضعف الاختيار المستلزم للاجبار ، و مع ذالك يسمعون كلام بعض الصوفية في هذا المقام : من ان الفاعل واحد ليس الا هو ، و ان لا تأثير لقدرة العبد في الافعال ، و ان حركاته بمنزلة حركات الجادات ، بل وجود العبد ذاتا و صفة كسراب بقیعة بحسبه الظان ماء حتى اذا جاءه لم يجد شيئا و وجد الله عنده ، و امثال هذا الكلام ازدادهم جراءة على المداينات و المساهلات في الانوال و الافعال ، فنقول في تحقيق هذا المقام - والله سبحانه اعلم بحقيقة المرام : ان الاختيار لو لم يكن ثابتا للعبد حقيقة - كما هو مذهب الاشعري - لما نسب الله تعالى الظلم الی العباد ، اذ لا اختيار لهم و لا تأثير لقدرتهم - و انما هي مدار محض عنده ، و قد نسب سبحانه الظلم اليهم في غير موضع من كتاب المجيد ، و مجرد المدارية بدون التأثير - و لو في الجملة - لا يوجب الظلم منهم ، نعم : ان الايلام و التعذيب للعباد منه تعالی من غير ان يكون الاختيار ثابتا لهم ليس بظلم اصلا - اذ هو سبحانه مالك على الاطلاق يتصرف في ملكه المطلق كيف يشاء ، اما نسبة الظلم اليهم مستلزم لثبوت الاختيار لهم ، و احتمال المجاز في هذه النسبة خلاف المتبادر ، فلا يرتكب من غير ضرورة -

1 Qur'ān, XLVI : 14 and LVI : 24.

2 Qur'ān, XVIII : 29.

13. Letter No. 220 (Vol. I) written to Hamid Bangālī<sup>1</sup> concerning the origin of the mistakes of the Ṣufi claims :

الحمد لله رب العالمين ، والسلام على سيد المرسلين و على آله و اصحابه اجمعين ، احوال و اوضاع فقرای این جا روز بروز موجب ازدیاد شکر است ، همین توقع را درباره<sup>2</sup> دوستان دور افتاده دارد -

ای عزیز ! درین راه غیب الغیب مزله اقدام سالکان بسیار است ، سر رشته<sup>۳</sup> شریعت را در اعتقادیات و عملیات نیک نگاه داشته زندگانی فرمایند ، در حضور و غیبت همین نصیحت است ، مبادا غفلت واقع شود ، بعضی از اغلاط این راه را می نویسد ، و منشا غلط را تعیین می نماید ، بنظر اعتبار ملاحظه خواهند نمود ، و در ماورای جزئیات مذکوره باندازه آن کار خواهند فرمود -

بدانند که بعضی از اغلاط صوفیه آن است که گاه سالک در مقامات عروج خود را فوق دیگران یابد که فی الحقیقت افضلیت آنها باجماع علماء ثابت شده است ، و به یقین مقام این سالک دون مقامات آن بزرگواران است ، بلکه این اشتباه گاه هست که نسبت بانبیا - که بهترین خلایق اند قطعاً علیهم الصلوات و التسلیات - واقع شود - عیاذا بالله سبحانه من ذالک ، منشاء غلط جمعی از آن است که هر یکی از انبیاء و اولیاء را اولاً عروج تا باسما است که مبادی تعینات وجود ایشان است ، و باین عروج اسم ولایت متحقق می شود ، ثانیاً عروج در آن اسما است و از آن اسما الی ماشاء الله تعالی ، اما باوجود این عروج ماوا و منزل هر کدام ایشانان بهان اسم است که مبدا تعین وجود

<sup>1</sup> He was a famous *Khalīfa* of *Shāikh* Aḥmad Sirhindī. *Shāikh* Sirhindī trained him in spiritual sciences and sent him to Bengal for preaching and propagating Islam. He passed away in Mangal Kot and was buried there. (See Raūf Aḥmad, op. cit., p. 330)

<sup>2</sup> Ed. : c. ماده .

اوست ، لهذا در مقامات عروج هر که ایشان را جوید اکثر در بهان اسماء یابد چه مکان طبعی این بزرگواران در مراتب عروج بهان اسماء است ، و عروج و هبوط از آن اسماء بوانسطه عوارض است -

پس سالک بلند فطرت چون سیر او از اسماء بلند تر واقع شود لاجرم از آن اسماء نیز بالاتر خواهد رفت ، و آن توهم پیدا خواهد کرد - عیاذا بالله سبحانه از آن که آن توهم یقین سابق را زائل گرداند ، و در افضلیت انبیاء علیهم الصلوات و التسلیات و اولویت اولیاء که باجماع افضل اند - اشتباه پیدا آرد ، این مقام از مزال اقدام سالکان است ، در آن وقت سالک نمی داند که آن اکابر از آن اسماء عروجات بی نهایت فرموده اند ، و بفوق فوق رسیده ، و نیز نمی داند که آن اسماء امکان عروج ایشان است و او را نیز در آن جا مکانی طبعی است که ادون آن اسماء است و انزل آنها ، چه افضلیت هر شخصی باعتبار اقدمیت [اسم<sup>۱</sup>] اوست که مبدأ تعین او گشته است ، از این قبیل است آنچه بعضی از مشائخ گفته اند که گاه هست که عارف در مقامات عروج بر زخیت کبری را حائل نیابد و بی توسط او ترقی فرماید ، حضرت خواجه<sup>۲</sup> ما می فرمودند که رابطه نیز از این جماعت است ، این جماعت در وقت عروج چونکه از اسمی که مبدأ تعین برزخیت کبری است بفوق گذشته اند توهم کرده اند که بر زخیت کبری در میان حائل نمانده است ، و از برزخیت کبری حقیقت حضرت رسالت خاتمیت علیه و علی آلہ الصلوٰة والسلام مراد داشته اند ، و حقیقت معامله آن است که بالا گذشت -

و منشا آن غلط جمعی دیگر را آنکه چون سیر سالک در اسمی واقع شود که مبدأ تعین اوست ، و آن اسم جامع جمیع اسماء است - بر سبیل

1 Add. ed.

اجال - چه جامعیت انسان بواسطه<sup>۱</sup> جامعیت آن اسم است ، پس ناچار درین ضمن اسمائے که مبادی تعینات مشائخ دیگر است بطریق اجال نیز بان سیر قطع خواهد کرد ، و از هر یکی گذشته به منتهای آن اسم خواهد رسید ، و توهم فوقیت خود پیدا خواهد کرد ، نمی داند که آنچه او دیده است از مقامات مشائخ و از آنها گذشته انموذجی است از مقامات ایشان نه<sup>۱</sup> حقیقت آن مقامات ، و چون در این مقام خود را جامع می یابد و دیگران را اجزای خود می انگارد لاجرم توهم اولویت خود پیدا می آرد ، در این مقام شیخ بسطام می گوید : "لوائی أرفع من لواء محمد" از غلبه<sup>۲</sup> مکر نمی داند که ارفعیت لوای او نه از لوی محمد است علیه و علی آله الصلوٰة والسلام بلکه از انموذج لوای اوست که در ضمن حقیقت اسم او مشهود گشته است ، ازین قبیل است آنچه او گفته از وسعت قلب خود که اگر عرش و مافیه در زوایه<sup>۳</sup> قلب عارف بنهند هیچ محسوس نشود ، این جا نیز اشتباه انموذج به حقیقت است و الا عرشی که حضرت حق سبحانه او را عظیم می فرماید قلب عارف را جنب او چه اعتبار و چه مقدار ؟ ظهوری که در عرش است<sup>۲</sup> عشیر آن در قلب نیست - گر چه قلب عارف باشد ، رؤیت آخروی بظهور عرشی متحقق خواهد شد -

این سخن امروز هر چند بر بعضی از صوفیه گران خواهد آمد اما آخر ایشان را<sup>۳</sup> معقول خواهد شد ، این سخن را بمثالی واضح گردانیم ، انسان را که جامع عناصر و افلاک است هرگاه نظر بر جامعیت خود افتد عناصر و افلاک را اجزای خود بیند ، و چون این دید غالب آید دور نه باشد که بگوید که من از کره زمین کلان تر ام و از سہاوت عظیم تر ، در این وقت عاقلان می فهمند که عظمت و کلانی از اجزای

1 Add. ed.

3 Add. ed.

2 Add. ed.

خود است و کره زمین و سهاوات فی الحقیقت اجزای او نیستند ، انمودجات ازین اجزای او ساخته اند و کلانی او از آن انمودجات است که اجزای وی اند نه از حقیقت کره ارضی و سهاوی ، و به همین اشتباه انمودج بحقیقت شئی صاحب فتوحات مکیه گفته است که جمع مجدی نمونه اجمع است از جمع<sup>۱</sup> الہی چه جمع مجدی مشتمل بر حقائق کونی و الہی است پس اجمع باشد ، نمی داند که آن اشتغال بر ظلی از ظلال مرتبه<sup>۲</sup> الوہیت است و انمودجی است انمودجات آن نه بر حقیقت آن مرتبه<sup>۳</sup> مقدسه ، بلکه نسبت بآن مرتبه<sup>۴</sup> مقدسه - که عظمت و کبریائی از لوازم آن است - جمع مجدی را بیچ مقداری نیست : مالتراب و رب الارباب !

و ہم درین مقام که سیر سالک در اسمی که رب اوست واقع شود گاہ ہست کہ پندارد کہ بعضی از اکابر کہ بہ یقین از وی افضل اند بتوسط او بہ بعضی از درجات فوق رسیده اند و بتوسل او ترقی فرموده ، این جا نیز مزال اقدام سالکان است - عیاذ باللہ سبحانہ - کہ باین کمال خود را افضل داند ، و بخسارت ابدی پیوندد ، چه عجب و کدام افضلیت اگر بادشاہ عظیم الشان و تمام السلطان در نصرت زمینداری - کہ داخل مملکت اوست - برود و بہ توسط آن زمیندار بہ بعضی از مقامات برسد و بتوسل آن فتح بعضی مواضع نماید ؟ غایۃ ما فی الباب : این جا احتمال فضل جزئی است کہ خارج از مبحث است ، چه ہر حجام و حائک بہ بعضی از وجوہ مخصوصہ<sup>۵</sup> خود بر عالم ذو فنون و حکیم بوقلمون فضل دارد ، اما آن افضلیت از اعتبار خارج است ، آنچه معتبر است فضل کلی است کہ عالم و حکیم را ثابت است ،

این درویش را نیز ازین اشتباہات بسیار واقع شدہ بود ، ازین تخیلات

۱ . اجمع است نمونہ از جمع C : Ed. 1

بسیار ناشی گشته و تا مدت‌ها این حالت در او بود ، مع ذلک حفظ خداوندی جل شانہ شامل حال او بوده کہ در یقین سابق سر موی تذبذب نرفت ، و در اعتقاد مجمع علیہ فتوری راه نیافت ، لله سبحانه الحمد و العنة علی ذلک و علی جمیع نعمائہ ، و آنچه خلاف مجمع علیہ ظاهر می شد در حیز اعتبار نمی آورد و بہ یک طرف می کرد ، و مجملاً این قدر می دانست کہ بر تقدیر صحت این کشف این زیادتی راجع بفضل جزئی خواهد بود ، ہر چند این وسوسہ معارض می شد کہ مدار فضل بر قرب الہی است جل سلطانہ ، و از این زیادتی در آن قرب است ، پس جزئی چون باشد ؟ اما در جنب یقین سابق این<sup>۱</sup> وسوسہ ہبای منثور می گشت ، و ہیچ اعتبار نہ داشت<sup>۲</sup> ، بلکہ بہ توبہ و استغفار و انابت التجا می آورد ، بہ تضرع و زاری دعا می کرد کہ ازین قسم کشف ظاهر نشود ، و خلاف معتقدات اہل سنت و جماعت سر موی منکشف نگردد ۔

روزی این خوف غلبہ کرد کہ مبادا برین کشف مؤاخذہ نمایند ، از<sup>۳</sup> این توہمات مسألت فرمایند ، و غلبہ<sup>۴</sup> این خوف بی قرار و بی آرام ساخت ، التجا و تضرع را بجناب قدسی خداوندی جل سلطانہ مضاعف گردانید ، و این حالت تا مدتی کشید ، اتفاقاً درین وقت گذر بر مزار عزیزتی افتاد ، و درین معاملہ آن عزیز را بمد و معاون خود کرد ، درین اثنا عنایت خداوندی جل شانہ در رسید ، و حقیقت معاملہ را ۔ کما ینبغی ۔ و نمود ، روحانیت حضرت رسالت خاتمیت علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام کہ رحمت عالمیان است درین وقت حضور ارزانی فرمود ، و تسلی خاطر حزین نمود ، و معلوم گشت کہ آری ! قرب موجب فضل کلی است ، اما این قرب کہ ترا حاصل شدہ است قرب

1 Add. ed.

3 Add. ed.

. لدانست c Ed. 2



ظلی است از ظلال مراتب الوهیت که مخصوص باسمى است که رب تست ، پس موجب فضل نباشد ، و صورت مثالی این مقام را بر نهجی منکشف گردانیدند که جای ربب نماند و محل این بالکلیت زائل گشت ، و این درویش بعضی از علوم - که محل اشتباه دارند و گنجایش تاویل و توجیه - در کتب و رسائل خود نوشته بود که<sup>۱</sup> منتشر<sup>۲</sup> گشته ، خواست که منشا اغلاط آن علوم را که بمحض فضل خداوندی جل شانہ لائح گشته است بنویسد و انتشار دهد - که گناه مشہر را اشتهار توبہ درکار است - تا مردم از آن علوم خلاف شریعت فہم نکنند و بہ تقلید در ضلالت نیفتند یا<sup>۳</sup> بہ تعصب و تکلف تضلیل و تجهیل ورزند ، کہ در این راه غیب الغیب این گنہا بسیار می شگفند ، جمعی را بہ ہدایت می برد ، و جمعی دیگر را بہ ضلالت رہنمونی می فرماید ، از والد بزرگوار خود شنیده ام - قدس سرہ - می فرمودند کہ اکثر از گروه ہای ہفتاد و دو ملت کہ بہ ضلالت رفتہ اند و راه راست گم کردہ منشا آن در طریق صوفیہ است کہ کار بہ انجام نا رسانیدہ غلطہا کردہ اند و ضلالت رفتہ ، والسلام -

1 Add. ed.

2 Ed. : c بیشتر .

3 Ed. : c تا .

PART II  
Shaikh Sirhindi in the World

These letters show the response of Shaikh Ahmad to the actual environment of his times. Most of them were written to certain important Muslim Amirs at the Mughal Court. Even if some of this latter category are about doctrinal or mystical points covered in the first part, they have, nevertheless, been included here, because they are not strictly personal but are intended to have a general influence through these dignitaries. On the other hand, less important personal letters have been omitted.

1. Letter No. 23 (Vol. I) written to 'Abd al-Rahīm<sup>1</sup> Khān-i-Khānān:

نجانا الله سبحانه و اياكم عن المقال الخالي عن الحال و العلم المعرا  
عن الاعمال - بحرمة سيد البشر المبعوث اليهن الاسود و الاحمر عليه و  
على آله من الصلوات افضلها و من التسليبات اكملها - و رحم<sup>2</sup> الله  
عبدا قال : "آميناً" بلغ رسالتكم الاخ الصالح الصادق تبليغا ، و حكي  
عن جنابكم بلسان الترجان ما حكي ، فانشدت :

أهلا لسعدى و الرسول و هذا

وجه الرسول لحب وجه المرسل

اعلم ايها الاخ القابل لظهور الكمالات - اظهر الله سبحانه و تعالى  
فعلكم من القوة - ان الدنيا مزرعة الاخرة ، فويل لمن لم يزرع فيها ،  
و عطل ارضه الاستعداد ، و أضع بذر الاعمال و مما ينبغي ان

<sup>1</sup> 'Abd al-Rahīm Khān-i-Khānān was the famous *Amir* of Akbar's reign. He was born in 964 A. H./1556 A. C. He was a great scholar and poet. He translated the *Tuzuk-i-Bāburī* from Turkish into Persian. He died in 1032 A. H./1622-3 A.C. and was buried at Dilhī (See *Shāhnawāz Khān*, op. cit., vol. I, pp. 693=713).

<sup>2</sup> Ed. : A. LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> برحم

يعلم ان اضاءة الارض و تعطيلها اما بان لا يزرع فيها شيئا او القى فيها بذرا خبيثا فاسدا ، و هذا القسم من الاضاءة اشد مضرة و اكثر فسادا من القسم الاول - كما لا يخفى ، و خبث البذر و فساد بان اخذ الطريق من السالك الناقص ، و سلك مسلكه ، لان الناقص صاحب هوى متبع ، و ما يشوب بالهوى لا يؤثر ، و ان اثر اعان على الهوى ، فيحصل ظلمة على ظلمة ، و لان الناقص لا يميز بين الطرق الموصلة الى الله سبحانه و بين الطرق التي لا توصل اليه سبحانه - اذ هو غير واصل قط - وكذا لا يميز بين الاستعدادات المختلفة ، و اذا لم يميز طرق الجذبة عن طرق السلوك - فربما كان استعداد الطالب مناسبا لطريق<sup>1</sup> الجذبة غير مناسب لطريق<sup>1</sup> السلوك ابتداء - فالناقص<sup>2</sup> - لعدم التمييز بين الطرق و بين الاستعدادات المختلفة - سلكه طريق السلوك ابتداء ، فاضل عن الطريق كما ضل ، فالشيخ الكامل المكمل اذا اراد تربية هذا الطالب و تسليكه احتاج اولا الى ازالة ما اصاب من السالك الناقص و اصلاح ما فسد بسببه ، ثم القى البذر الصالح المناسب لاستعداده في ارض الاستعداد ، فنبت نباتا حسنا ، و مثل كلمة خبيثة كشجرة اجثت من فوق الارض مالها من قرار ، و مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اهلها ثابت و فرعها في السماء<sup>3</sup> ، فصحة الشيخ الكامل المكمل كبريت احمر ، نظره دواء و كلمته شفاء ، و بدونها خرط القتاد ، ثبتنا الله سبحانه و اياكم على جادة الشريعة المصطفوية ، على صاحبها الصلوة والسلام و التحية ، اذ هو ملاك الامر و مدار النجاة و مناط السعادة ، و لنعم ما قيل

1 بطريق A .

2 Ed. : A LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> والناقص and else at the beginning of the sentence has no apodosis.

3 Qur'an, XIV : 24.

بالفارسیة :

مجد عربی کابروى ہر دو سراسر  
کسی کہ خاک درش لیست خاک ہر سر او  
ولنختم المقالة على صلوات سيد المرسلين و تسليته و تحياته  
و بركاته۔

التممة<sup>1</sup> العجب<sup>2</sup> كل العجب ان الاخ الصادق قد نقل ان من  
جلسائهم من الشعراء الفضلاء من يلقب في الشعر "بالكفرى" - و الحال  
انه من السادات العظام و النقباء الكرام ، فياليت شعري ! ما حمله على  
هذا الاسم الشنيع البين شناعته ، والمسلم ينبغي<sup>3</sup> ان يفر من هذا الاسم  
زيادة ما يفر من الاسد المهلك و يكره كل الكراهة ، لان هذا الاسم و  
و مساهم مبعوضان لله سبحانه و رسوله عليه الصلوات و التسليته<sup>4</sup> و  
المسلمون مامورون بعبادة اهل الكفر و الغاظة عليهم ، فالتحاشى عن  
مثل هذا الاسم القبيح واجب ، و ما وقع في عبارات بعض المشائخ قدس  
الله تعالى اسرارهم في غلبات السكر من مدح الكفر و الترغيب على<sup>5</sup>  
شد الزنار و امثال ذلك فمصروف عن الظاهر و محمول على التاويل ،  
فان كلام السكرى يحمل و يصرف عن الظاهر المتبادر ، فانهم معذورون  
بغلبة السكر في ارتكاب هذه المحظورات - مع ان كفر الحقيقة<sup>6</sup> نقص بالنسبة  
الى اسلام<sup>7</sup> الحقيقة عند اكابر هؤلاء ، و غير السكرى غير معذور في  
تقليدهم - لا<sup>8</sup> عندهم و لا عند اهل الشرع ، لان لكل شئ موسما  
و وقتا خاصا صلح ذلك الشئ في ذلك الموسم و قبح في موسم

1 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

3 A. add. له .

4 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> الصلاة والسلام .

5 A (marg.) في .

6 i.e. even after one reaches the mystic truth one must not equate *kufir* with Islam.7 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

8 Under معذور , not معذور .

آخر، و العاقل لا یقیس احدہا علی الآخر، فالتسویہ من قبلی ان ینتہر ہذا الاسم و ینتہر باسم خیر منہ و ینتہر بہ "الاسلامی" فانہ موافق لحال المسلم و مقالہ، و انتساب الی الاسلام الذی ہو الدین المرضی عند اللہ سبحانہ و عند الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام، و اجتناب عن التہمة الی امرنا باتقائہا<sup>1</sup>، "اتقوا من مواضع التہم" کلام صادق لا غبار علیہ، قال سبحانہ: "و لعبد مومن خیر من مشرک"<sup>3</sup>، والسلام علی من اتبع الہدی -

2. Letter No. 25 (Vol. I) written to Khawāja-i-Jahān :

سلم اللہ تعالیٰ قلبکم، و شرح صدرکم، و زکی نفسکم، والان جلدکم، کل ذالک - بل جمیع کلمات الروح و السر و الخفی و الاخفی - منوط بمتابعتہ مید المرسلین علیہ و علی آلہ من الصلوٰت افضلہا و من التسلیات اکملہا، فعلیکم بمتابعتہ و متابعتہ خلفائہ الراشدین الہادین المہدیین من بعدہ، فانہم نجوم الہدایۃ و شمس الولایۃ، فمن شرف بمتابعتہم فقد فاز فوزاً عظیماً، و من جبل علی مخالفتہم فقد ضل ضلالاً بعیداً -

البقیۃ من المقصود اظہار الاضطرار و ضیق المعیشۃ لابنی المرحوم الشیخ السلطان، فالملتص من جنابکم مددہم و اعانتہم، فانکم حریون بذالک، بل موقوفون لقضاء<sup>2</sup> حوائج الناس طراً، زاد اللہ تعالیٰ توفیقکم، و جعل الخیر رفیقکم، والسلام علیکم و علی سائر من اتبع الہدی -

1 Ed. : A LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> باتقائہ .

2 Ed. : A LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> بقضاء .

3 Qur'an, II : 221.

3. Letter 43 (Vol. I) written to Nawāb Murtadā Khān (known as Shaikh Farīd)<sup>1</sup> :

سلمکم الله تعالی و سبحانه و عصمکم عما یصمکم و صانکم عما  
شانکم ، توحیدی کہ در اثنای راه این طائفہ علیہ را دست می دہد  
دو قسم است : توحید شہودی و توحید وجودی ، توحید شہودی  
یکی دیدن است - یعنی مشہود سالک جز یکی نباشد ، و توحید وجودی  
یک موجود دانستن است ، و غیر او را معدوم انگاشتن و - باوجود  
عدمیت - مجالی و مظاهر آن یکی پنداشتن ، پس توحید وجودی از قبیل  
علم الیقین آمد و شہودی از قبیل عین الیقین ، توحید شہودی از ضروریات  
این راه است - چہ فنا بی این توحید متحقق نمی شود و عین الیقین بے  
آن میسر نمی شود<sup>2</sup> زیرا کہ رؤیت یکی - بامتیلائی او - مستلزم عدم  
رؤیت ماسوای اوست ، بخلاف توحید وجودی کہ نہ چنین است :  
یعنی ضروری نیست - چہ علم الیقین بے آن معرفت حاصل است ، چہ  
علم الیقین مستلزم نفی ماسوای او نیست ، غایۃ ما فی الباب : مستلزم نفی  
علم ماسوای اوست در وقت غلبہ و امتیلائی علم آن یکی ، مثلاً شخصی  
کہ یقینی بوجود آفتاب پیدا کرد امتیلائی این یقین مستلزم آن نیست  
کہ ستارہ ہا را در آن وقت منافی و معدوم داند ، اما وقتی کہ آفتاب را  
دید البتہ ستارہ ہا را نخواہد دید ، و مشہود او جز آفتاب نخواہد بود ،  
و درین زمان کہ ستارہ ہا را نمی بیند می داند کہ ستارہ ہا معدوم  
نیستند ، بلکہ می داند کہ ہستند اما مستور اند و در شمعشان نور آفتاب

<sup>1</sup> Shaikh Farīd Bukhārī whose title was Nawāb Murtadā Khān, was a prominent *Amīr* of Akbar and Jahāngīr's reign. He played an important role in the succession of Jahāngīr to throne after the death of Akbar in 1605 A. C. and also for the establishment of the *Sharī'a*. He passed away in 1025 A. H./1616 A. C. (See Shāhnawāz Khān, op. cit., Vol. II. pp. 633=41).

<sup>2</sup> A (marg) نمی گردد .

مغلوب اند ، و این شخص با جماعتی که نفی وجود ستاره ها در آن وقت کنند در مقام انکار است و می داند که آن معرفت غیر واقع است - پس توحید وجودی که نفی ماسوای یک ذات است تعالی و تقدس با عقل و شرع در جنگ است ، بخلاف شهودی که در یکی دیدن بیچ مخالفت نیست ، مثلاً در وقت طلوع آفتاب ستاره ها را نفی کردن و معدوم دانستن مخالف واقع است ، اما ستاره ها را در آن وقت نادیدن بیچ مخالفت نیست ، بلکه آن نادیدن بواسطه غلبه ظهور نور آفتاب است و ضعف بصیر رائی ، اگر بصیر رائی بنور بهان آفتاب مکتحل شود و قوت پیدا کند ستاره ها را از آفتاب جدا بیند ، و این دید در حق الیقین است - پس اقوال بعضی از مشائخ که بظاهر بشریعت حقه مخالف می نمایند و بتوحید وجودی بعضی مردم آنها را فرود می آرند - مثل قول ابن منصور الحلاج : "انا الحق" و ابی یزید بسطامی : "سبحانی" و امثال اینها - اولی و انسب آن است که بتوحید شهودی فرود باید آورد ، و مخالفت را دور باید ساخت ، هر گاه ماسوای حق سبحانه از نظر شان مخفی شد در غلبه آن حال باین الفاظ تکلم فرمودند ، و غیر از حق سبحانه اثبات نه نمودند ، معنی "انا الحق" آن است که "حق است نه من" - چون خود را نمی بیند اثبات نمی کند - نه آنکه خود را می بیند و آن را حق می گوید ، این خود کفر است ، این جا کسی نگوید که اثبات نا کردن بنفی می کشد و آن بعینه توحید وجودی است ، زیرا که گوئیم که از عدم اثبات نفی لازم نمی آید ، بلکه در آن موطن حیرت است ، احکام بتامها ساقط شده اند ، و در "سبحانی" نیز تنزیه حق است نه تنزیه خود ، که او بتامه از نظر او مرتفع شده است ، حکمی باو تعلق نمی گیرد ، و امثال این سخنان در مقام عین الیقین - که مقام حیرت است - بعضی را رو می دهد ، و چون ازین مقامی می گذرانند و به حق الیقین می رسانند از امثال این کلمات تمحاشی می نمایند ، و از حد



اعتدال تجاوز نمی فرمایند -

درین زمان بسیاری ازین طائفه که به زی صوفیان خود را و می نمایند توحید وجودی را شائع ساخته اند ، و کمال را جز آن نمی دانند ، و بعلم از عین باز مانده اند ، و آن اقوال مشائخ را بمعانی متخیله خود فرود آورده مقتدای روزگار خود ساخته اند ، و بازار کاسد خود را باین تخیلات سراج داشته اند ، و اگر بالفرض در عبارات بعضی از مشائخ ما تقدم الفاظی که تصریح بتوحید وجودی دارند واقع شده اند حمل بر آن باید کرد که در ابتدا در مقام علم الیقین باین کلمات تکلم فرمود اند ، و در آخر کار ایشان را از آن مقام گذرانیده اند ، و از علم بعین برده اند ، این جا کسی نگوید که ارباب توحید وجودی نیز هم چنانکه یکی می دانند یکی می بینند - پس از عین الیقین نیز نصیبی دارند ، زیرا که در جواب گوئیم که ارباب این توحید صورت مثالی توحید شهودی را دیده اند - نه آن که بآن توحید متحقق شده اند ، توحید شهودی را باین صورت مثالی او فی الحقیقت هیچ مناسبت نیست ، زیرا که در وقت حصول آن توحید حیرت است ، حکم بامری در آن موطن نیست ، و صاحب توحید وجودی - باوجود شهود صورت مثالی آن توحید شهودی - از ارباب علم است - چه نفی وجود ماسوا می کند ، و نفی حکمی است از احکام از مقوله علم ، حیرت و علم با یکدیگر جمع نمی شوند ، پس ثابت شد که صاحب توحید وجودی از مقام عین الیقین بهره ندارند ، آری ! صاحب توحید شهودی را بعد از مقام حیرت اگر ترقی واقع شود بمقام معرفت - که حق الیقین است - می رسانند ، و در آن موطن علم و حیرت جمع می شوند ، و علمی که بی حیرت<sup>۱</sup> است و پیش از حیرت است علم الیقین است -

۱ . بحیرت LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub>

این جواب بمثالی واضح گردد ، مثلاً شخصی در خواب - بواسطه<sup>۱</sup> مناسبتی که بمقام پادشاهت دارد - خود را پادشاه دید و لوازم پادشاهت در خود یافت ، و معلوم است که آن شخص پادشاه نشده است ، بلکه صورت مثالی پادشاهت را<sup>۲</sup> در خود دیده است ، و فی الحقیقت پادشاهت را بآن صورت مثالی هیچ مناسبت نیست ، آری ! آن شهود اگرچه<sup>۳</sup> بصورت مثالی باشد اما از استعداد آن شخص به متحقق شدن بحقیقت آن صورت خبر می دهد ، اگر جانی<sup>۴</sup> بکند و عنایت خداوندی جل سلطانه شامل حال او شود بآن مقام برسد ، از قوت تا فعل فرق بسیار است ، بسا آهین که قابلیت مرآتیت داشته باشد ، تا مرآت نشود بدست پادشاهان نرسد ، و از حصول جمال شان بهره نیابد -

کجا افتادم ! مگر گویم که سبب تحریر این علوم غامضه آن باشد که اکثر ابنای این وقت - بعضی بتقلید و بعضی بمجرد علم و بعضی دیگر بعلم ممتزج بذوق - ولو فی الجملة - و بعضی بالحداد و زندقه - دست بدامن این توحید وجودی زده اند ، و همه را از حق می دانند ، بلکه حق می دانند ، و گردنهای خود را از ربقه<sup>۵</sup> تکلیف شرعی باین حیل می کشایند ، و مداخلات در احکام شرعی می نمایند ، و باین معامله خوش وقت و خورسند اند ، و اتیان او امر شرعی را اگر اعتراف دارند طفیلی می دانند ، مقصود اصلی ورای شریعت خیال می کنند ، حاشا و کلا ! ثم حاشا و کلا ! نعوذ بالله سبحانه من هذا الاعتقاد السوء ، طریقت و شریعت عین یکدیگر اند ، سرموی از مخالفت در میان ایشان واقع نیست ، فرق اجمال و تفصیل است و استدلال و کشف ، هر چه مخالف شریعت است مردود است ، کل حقیقة ردتها<sup>۶</sup> الشریعة فهی<sup>۷</sup> زندقه ،

1 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

2 LD<sub>1</sub> اگر .

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> حالی .

4 Ed. : A LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> رده .

5 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> فهو .

شریعت را بر جا داشته طلب حقیقت نمودن کار مردان است ، رزقنا الله سبحانه وایا کم الاستقامة علی متابعه سیدالبشر علیه و علی آله الصلوات و التسلیات و التحیات ظاہرا و باطنا ۔

معرفت پناہی قبلہ گاہی حضرت خواجہ ما قدمس الله تعالی سرہ چند گاہ مشرب توحید وجودی داشتند ، و در رسائل و مکتوبات خود آن را اظہار می فرمودند ، اما آخرکار حق سبحانه و تعالی بکمال عنایت خویش از آن مقام ترقی ارزانی فرموده بشاہراہ انداختہ از ضیق این معرفت خلاصی داد ، میان عبدالحق<sup>۱</sup> کہ یکی از مخلصان اند نقل کردند کہ پیش از مرض موت ایشان یک ہفتہ فرمودہ اند کہ مرا بعین الیقین<sup>۲</sup> معلوم شد کہ توحید کوچہ است تنگ ، شاہراہ دیگر است ، پیش ازین ہم می دانستم اما اکنون یقینی دیگر حاصل گشت ، و این حقیر نیز چند گاہ در حضرت ایشان این مشرب توحید داشت ، و مقدمات کشفیہ در تایید این طریق بسیار لائح گشتہ بودند ، اما عنایت خداوندی جل سلطانہ از آن مقام گذرانیدہ بمقامی کہ خواست مشرف گردانید ، زیادہ برین موجب اطناب است ۔

میان شیخ ذکریا از ہرگنہ خود مکرر می نویسند ، و نسبت نیازمندی باستانہ علیہ ایشان وا می نمایند ، از معاملہ<sup>۳</sup> کروری گری<sup>۳</sup> ہراسان اند ، التجا و اعتصام در عالم حکمت<sup>۴</sup> بجناب قدمس ایشان دارند ، بظاہر ملاذی و ملجائی غیر از توجہ عالی

1 Known as Muḥaddith i-Dihlawī. Shaikh 'Abd al-Haḡ son of Saif al-Dīn was born in 958 A. H./1551 A. C at Dihlī. After completing his studies in India, he went to Hijāz for higher study of Hadīth and learned it with Shaikh 'Abd al-Wahāb Mutīaḡl. After returning to India he devoted his life to the promulgation of *Hadīth*. He is a renowned author of standard books on *Hadīth*, *fiqh*, mysticism and history. Shaikh 'Abd al-Haḡ was the disciple of Sayyid Mūsā Qādrī and he died in 1052 A.H./1642-3 A.C. (See Qādrī, Muḥammad Ayūb, op. cit., pp. 276-78).

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> عین .

3 کروری گر is a tax officer.

4 i.e. this world "comprising both causes and reasons".

ندارند ، امید وار اند کہ همچنانکہ ایشان را نواخته اند تا آخر دستگیری فرمایند ، و از گرگان حوادث محفوظ دارند ، از کمال ادب بعرض داشت جرأت نمی نمایند ، بفقیر رجوع نموده اظهار احوال خود می خواہند ، امید است کہ مسئول ایشان باجابت مقرون گردد ۔

4. Letter No. 44 (Vol. I) also witten to Shaikh Farid :

مرحمت نامہ گرامی ساسی در اعز<sup>۱</sup> ازمنہ شرف ورود<sup>۲</sup> یافت ، بمطالعہ آن مشرف گشت ، لله الحمد سبحانہ و المنہ کہ میراثی از فقرہ ہدی علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التحیات بدست آورده اند کہ محبت فقرا و ارتباط بایشان نتیجہ آن است ، نمی داند کہ این مقصر بی سرو برگ در جواب آن چہ نویسد ، مگر آنکہ کہ فقرہ چند بعبارت عربی ماثور در فضائل جد بزرگوار ایشان۔ کہ خیرالعرب است۔ بنویسد علیہ و علی آلہ من الصلوٰت اتمہا و من التحیات اکملہا ، و آن سعادت نامہ را وسیلہ نجات اخروی خود سازد ۔ نہ آنکہ مداحی او علیہ الصلوٰت و التحیہ نماید بلکہ مقولہ خود را<sup>۳</sup> بآن متاید :

ما ان مدحت مجداً بمقالتی

لکن مدحت مقالتی بمحمد

فا قول ۔ و بالله سبحانہ العصمہ و التوفیق ۔ ان مجداً رسول اللہ سید ولد آدم ، و اکثر الناس تبعاً یوم القیامہ ، و اکرم الاولین و الآخرین علی اللہ ، و اول من ینشق عنہ القبر و اول شافع و اول مشفع ، و اول من یقرع باب الجنہ فیفتح اللہ لہ ، و حامل لواء الحمد یوم القیامہ تحتہ آدم فمن دونه ، و هو الذی قال علیہ الصلوٰة والسلام : ”نحن الآخرون

1 or اغر .

2 A (marg.) صدور .

3 Add. ed.

و نحن السابقون يوم القيامة ، و انى قائل قولاً غير فخر ، و انا حبيب الله  
 و انا قائد المرسلين و لا فخر ، و انا خاتم النبيين و لا فخر ،  
 و انا محمد بن عبدالله ابن عبدالمطلب ، ان الله خلق الخلق قبائل  
 فجعلنى فى خيرهم قبيبة ، ثم جعلهم فجعلنى فى خيرهم فرقة ،  
 ثم جعلهم فريقين فجعلنى فى خيرهم فرقة ، ثم جعلهم قبائل فجعلنى فى  
 خيرهم قبيلة ، ثم جعلهم بيوتاً فجعلنى فى خيرهم بيتاً ، فانا خيرهم نفساً  
 و خيرهم بيتاً ، و انا اول الناس خروجاً اذا بعثوا ، و انا قائدهم اذا  
 وفدوا ، و انا خطيبهم اذا انصتوا ، و انا مستشفعهم اذا حبسوا ، و انا  
 مبشرهم اذا يشسوا ، الكرامة و المفاتيح يومئذ بيدي ، و لواء الحمد  
 يومئذ بيدي ، و انا اكرم ولد آدم على ربى ، يطرف على الف خادم  
 كأنهم بيض مكنون ، و اذا كان يوم القيامة كنت امام النبيين و خطيبهم  
 و صاحب شفاعتهم غير فخر“ - لولاه لآ خلق الله سبحانه الخلق و لآ  
 اظهر الربوبية ، و كان نبيا و آدم بين الاء و الطين -

نماند بعضیان کسی در گرو

که دارد چنین سید پیش رو

پس ناچار مصدقان این چنین پیغمبر سید البشر علیه الصلوات  
 والسلام خیر الامم باشند - ”کنتم خیر امة اخرجت (للناس)<sup>1</sup> ، نقد  
 وقت ایشان است ، و مکذبان او علیه الصلوة والسلام بدترین بنی آدم -  
 ”الاعراب اشد کفراً و نفاقاً“<sup>2</sup> نشان حال ایشان است ، تا کدام صاحب  
 دولت را باتباع سنت سیه او بنوازند و بمتابعت شریعت رضیه او سرفراز  
 سازند ؟ امروز عمل قلیل را - که مقرون بتصدیق حقیقت دین اوست  
 علیه الصلوات والسلام - بعمل کثیر بر می دارند ، اصحاب کھف این  
 همه درجات که یافتند بواسطه یک حسنه است ، و آن ہجرت بود از  
 دشمنان حق سبحانه و تعالی بنور یقین ایمانی در وقت استیلای معاندان ،

1 Qur'ān, III. 109.

2 Qur'ān, IX. 97.

مثلاً سپاهیان در وقت غلبه<sup>۱</sup> دشمنان و استیلائی مخالفان اگر اندک تردد می کنند آن قدر نمایان می شود و اعتبار می گیرد که در وقت امن اضعاف آن در حیز اعتبار نمی آید ، و ایضاً چون آن سرور محبوب رب العالمین است متابعان او بواسطه<sup>۲</sup> متابعت بمرتبیه محبوبیت می رسند - چه محب در هر که از شائل و اخلاق محبوب خود می بیند آن کسی را محبوب خود می دارد ، مخالفان را ازین جا قیاس باید کرد :  
 محمد عربی کابروی هر دو سر است  
 کسی که خاک درش نیست خاک بر سر او

اگر هجرت ظاهری میسر نشود هجرت باطنی را بکمال مرعی می باید داشت ، با ایشان بی ایشان می باید بود لعل الله یحدث بعد ذلک امر<sup>۲</sup> -

موسم نوروز رسیده است ، و<sup>۳</sup> معلوم است که<sup>۴</sup> آن ایام اهلای آن معامله را در تفرقه می دارد ، و بعد از مضمی آن هنگامه اگر اراده خداوندی جل سلطان، مساعدت نمود امیدوار است که شرف ملاقات گرامی میسر شود ، زیاده اطناب موجب املال است ، ثبتکم الله سبحانه علی جادة آبائکم الکرام ، السلام علیکم وعلیهم الی یوم القیام -

5. Letter No. 46 (Vol. I) written to the same :

ثبتکم الله سبحانه علی جادة آبائکم الکرام علی اولهم و افضلهم اولاً و علی بواقیهم ثالیا الصلوات والسلام ، وجود باری تعالی و تقدس و همچنین وحدت او سبحانه بلکه نبوت محمد رسول الله نیز صلی الله علیه و آله وسلم بلکه جمیع ما جاء به من عند الله بلیهی اند ،

1 اندک تر A .

2 Qur'ān, LXV : 1.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

4 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add. در .

بر تقدیر سلامتی مدرکه از آفات ردیسه و امراض معنویه محتاج به هیچ فکر و دلیل نیستند ، نظر و فکر در آنها تا زمان وجود علت و ثبوت آفت است ، اما بعد از نجات از مرض قلبی و رفع<sup>۱</sup> غشاوه بصری غیر از بداهت هیچ نیست ، مثلاً صفرائی - تا زمانی که بعلت صفراء گرفتار است - شیرینی قند و نبات نزد او محتاج بدلیل است ، لیکن بعد از خلاصی از آن علت هیچ احتیاج بدلیل ندارد ، احتیاجی که منشاء آن وجود آفت است به بداهت جنگ ندارد ، بی چاره احول که شخص واحد را اثنین می بیند و حکم بعدم وحدت آن شخص می کند معذور است ، و وجود آفت در احول وحدت شخص را از بداهت نمی بر آرد ، و به نظریت نمی کشد -

و محقق است که جولانگاه استدلال بسیار تنگ است ، و یقینی که از راه استدلال پیدا شود بسی متعذر است ، پس در تحصیل ایمان یقینی فکر ازاله<sup>۲</sup> مرض قلبی نمودن ضروری آمد - صفرائی را ازاله<sup>۳</sup> علت صفرا نمودن در تحصیل یقینی به شیرینی نبات ضروری تر آمد از آنکه دلیل بر یقین حلاوت نبات اقامت نماید ، از دلیل چه طور یقینی حاصل شود - که وجدان او بسبب علت صفرا به تلخی نبات حاکم است ؟ ، همچنین در ما نحن فیه نفس اماره بالذات منکر احکام شرعیه است ، و بالطبع به نقاضت آن حاکم ، پس تحصیل یقین باین احکام صادق بدلیل - باوجود انکار وجدان مستبدل - بسی دشوار است -

پس نفس را مزکی ساختن ضروری آمد ، یقین را بدون تزکیه حاصل نمودن دشوار نمود : "قد افلح من زکاهها و قد خاب من دساها"<sup>۲</sup> پس مقرر شد که منکر این شریعت باهره و این ملت ظاهره<sup>۳</sup> در رنگ منکر حلاوت نبات است -

خورشید نه مجرم ار کسی بینا نیست

۱ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> دفع .  
۳ A add و طاهره .

۲ Qur'ān, XCI : 9.

پس مقصود از سیر و سلوک و تزکیه<sup>۱</sup> نفس و تصفیه<sup>۲</sup> قلب از آله<sup>۳</sup> آفات معنویه است و امراض قلبیه که [آیه] کریمه : "فی قلوبهم مرض"<sup>۱</sup>، مشعر از آن است ، تا حقیقت ایمان متحقق شود ، و باوجود این آفات اگر ایمان است بحسب ظاهر است - و بس ، چه وجدان اماره بخلاف آن حاکم است و بر حقیقت کفر خود مصر است ، مثل این ایمان و تصدیق صوری ایمان صفرائی است بحلاوت قند و نبات که وجدان او بخلاف آن شاهد است ، یقین حقیقی بحلاوت شکر بعد از زوال مرض صفرا صورت بندد ، پس بعد از تزکیه<sup>۲</sup> نفس و اطمینان آن حقیقت ایمان صورت دارد<sup>۲</sup> و وجدانی می گردد ، و این قسم ایمان از زوال محفوظ است ، [آیه] کریمه<sup>۳</sup> - الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون<sup>۳</sup> در شان ایشان صادق است ، شرفنا الله سبحانه بشرف هذا الایمان الکامل الحقیقی بحرمه النبی الامی القرشی علیه و علی آله من الصلوات افضلها و من التسلیات اکملها -

6. Letter No. 47 (Vol. I) written to the same :

ثبتکم الله سبحانه علی جادة آبائکم الکرام علی افضلهم مید الکونین  
اولا و علی بواقیهم ثانيا الصلوات والسلام و التحیة ، بادشاه نسبت  
بعالم در رنگ دل است نسبت ببدن ، اگر دل صالح است ، بدن صالح  
است و اگر فاسد است فاسد ، صلاح بادشاه صلاح عالم است و فساد  
او فساد عالم -

می دانند که در قرن ماضی بر سر اهل اسلام چها گذشته است ،  
زبونی اهل اسلام - باوجود کمال غربت - در قرون سابقه ازین نگذشته

1 Qur'ān, II : 10.

2 A : A (marg.) باید LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

3 Qur'ān, X : 62.



بود که مسلمانان بر دین خود باشند و کفار بر کیش خود، [آیه] کریمه :  
 "لکم دینکم ولی دین" <sup>۱</sup> بیان این معنی است ، و در قرن ماضی کفار  
 بر ملا بطریق استیلا<sup>۱</sup> اجرای احکام کفر در دار اسلام می کردند ، و  
 مسلمانان از اظهار احکام اسلام عاجز بودند ، و اگر می کردند بقتل  
 می رسیدند ، واویلا ! وا مصیبتا ! ! وا حسرتا ! ! ! وا حزنا ! ! !  
 محمد رسول الله صلی الله تعالی علیه و آله وسلم که محبوب رب العالمین  
 است - مصدقان او ذلیل و خوار بودند ، و منکران او بعزت و اعتبار ،  
 مسلمانان با دلهای ریش در تعزیت اسلام بودند ، و معاندان به سخریه  
 و استهزا بر جراحتهای ایشان نمک می پاشیدند ، آفتاب هدایت در تنق  
 ضلالت مستور شده بود ، و نور حق در حجب باطل منزوی و معزول -  
 امروز که زوال مانع دولت اسلام و بشارت جلوس بادشاه اسلام  
 بگوش خاص و عام رسیده اهل اسلام بر خود لازم دانستند که مدد و  
 معاون بادشاه باشند ، و بر ترویج شریعت و تقویت ملت دلالت نمایند -  
 این تقویت خواه بزبان میسر شود و خواه بدست ، سابق ترین دولت  
 مددها تبیین مسائل شرعیه است ، و اظهار عقائد کلامیه بر طبق کتاب  
 و سنت و اجماع امت - تا مبتدعی و ضالی در میان آمده از راه نبرد و کار  
 بفساد نه انجامد ، این قسم امداد مخصوص بعلمای اهل حق است - که  
 رو باختر دارند ، علمای دنیا که همت ایشان دنیای دنییه است صحبت  
 ایشان زهر قاتل است ، و فساد ایشان فساد متعدی :

عالم که کامرانی و تن پروری کند

او خویشتن گم است ، گرا رهبری کند

در قرن ماضی هر بلای که بر سر آمد از شومی این جماعت بود ،  
 پادشاهان را ایشان از راه می برند ، هفتاد و دو ملت که راه ضلالت

1 Qur'ān, CIX : 6.

اختیار کرده اند مقتدایان اینها علمای سوء بودند ، غیر از علماء هر که بضلالت رفت کم است که ضلالت او بدیگری تعدی کند ، و اکثر جهلای صوفی نمای این زمانه حکم علماء سوء دارند ، فساد اینها نیز فساد متعدی است -

و ظاهراً اگر کسی باوجود استطاعت امداد - هر قسم مددی که باشد - تقصیر نماید و در کارخانه اسلام فتوری واقع شود آن مقصر معاتب گردد ، بناء علی ذالک این حقیر قلیل البضاعت نیز می خواهد که خود را در جرگه<sup>۱</sup> ممدان دولت اسلام اندازد ، و در این باب دست و پا بزند - بحکم : من کثر سواد قوم فهو منهم ، یحتمل که این بی استطاعت را داخل آن جماعت کرام سازند ، مثل خود را مثل آن زال می انگارد که ریسبان چند تنیده خود را در سلک خریداران حضرت یوسف علی نبینا و علیه الصلوات والسلام ساخته بود -

امید است که درین نزدیکی انشاء الله العزیز بشرف حضور مشرف گردد ، متوقع از جناب شریف<sup>۱</sup> ایشان آن است که چون استطاعت و قرب پادشاه بر وجه اتم ایشان را حق سبحانه و تعالی ساخته است - در خلا و ملا در ترویج شریعت مهدی علیه و علی آله من الصلوات افضلها و من التسلیات اکملها کوشند ، و مسلمانان را از غربت بر آرند -

حامل رقیمه<sup>۱</sup> نیاز مولانا حامد از سرکار اقبال آثار وظیفه<sup>۱</sup> مقرره دارد ، پارسال ظاهراً از حضور یافته بود ، امسال نیز امیدوار آمده است ، دولت حقیقی و مجازی میسر باد !

7. Letter No. 48 (Vol. I) written to the same ।

نصرکم الله سبحانه علی الاعداء بحرمة سید الانبیا علیه و علیهم

الصلوات و التسلیات و التعلیات ، مرحمت نامه<sup>۱</sup> گرامی که فقراء را بان نواخته بودند بمطالعه<sup>۲</sup> آن مشرف گشت ، در کتابت مولانا محمد قلیچ مؤفق مرقوم فرموده بودند : ”جزوی خرچی برای طالبعلمان و صوفیان فرستاده شد“ - ذکر تقدیم طالب علمان بر صوفیان در نظر همت بسیار زیبا در آمد ، بحکم : ”الظاهر عنوان الباطن“ امید است که در باطن شریف نیز این جماعت کرام تقدیم پیدا کرده باشند ، کل اناء یترشح بما فیه -

از کوزه بهان<sup>۱</sup> برون تراود که دروست

و در تقدیم طالب علمان ترویج شریعت است ، حاملان شریعت ایشان اند ، و ملت مصطفویه علیه و علی آله الصلوات و التسلیات بایشان برها است ، فردای قیامت از شریعت خواهند پرسید از تصوف نخواهند پرسید ، دخول جنت و تجنیب از نار وابسته باتیان شریعت است ، انبیا صلوات الله تعالی و تسلیاته علیهم - که بهترین کائنات اند - بشرائع دعوت کرده اند ، و مدار نجات بر آن مانده اند ، و مقصود از بعثت این اکابر تبلیغ شرائع است ، پس بزرگ ترین خیرات سعی در ترویج شریعت است ، و احیاء حکمی از احکام آن ، علی الخصوص در زمانی که اشعائر اسلام منهدم شده باشند کرورها<sup>۲</sup> در راه خدای عز و جل و علا خرج کردن برابر آن نیست که مسئله از مسائل شرعی را رواج دادن ، چه درین فعل اقتداء بانبیا است که بزرگترین مخلوقات اند علیهم الصلوات و التسلیات ، و مشارکت است بان اکابر ، و مقرر است که کامل ترین حسنات با ایشان مسلم فرموده اند ، و خرج کردن کرورها غیر اکابر را نیز میسر است -

و ایضا در اتیان شریعت مخالفت تمام است با نفس که شریعت برخلاف

۱ . برون بهان A

۲ . کوه زر A. (marg.)

نفس<sup>۱</sup> وارد شده است ، و در انفاق اموال گاه است که نفس موافقت کند ، بلی ! انفاق اموال را که برای تایید شریعت باشد و ترویج ملت درجه<sup>۲</sup> علیا است ، و انفاق جیتلی<sup>۲</sup> باین نیت خرج کردن برابر خرج لکها است در غیر این نیت ، این جا کسی سوال نکند که طالب علم گرفتار<sup>۳</sup> از صوفی وارسته چون مقدم باشد ؟ جواب گوئیم که او<sup>۴</sup> هنوز حقیقت سخن را در نیافته است ، طالب علم - باوجود گرفتاری - سبب نجات خلایق است ، چه تبلیغ احکام شرعی از وی میسر است - اگرچه خود بآن منتفع نشود ، و صوفی - باوجود وارستگی - خود را خلاص ساخته است ، بخلائق کاری ندارد ، شخصی که کثرت نجات باو وابسته باشد مقرر است که بهتر باشد از آن شخصی که به نجات خود درمانده باشد ، آری ! صوفی را که بعد از فنا و بقا و سیر عن الله و بالله بعالم گردانیده باشند و بدعوت خلق فرود آورده از مقام نبوت نصیبی دارد داخل مبلغان شریعت است حکم علمای شریعت دارد ، ذالک فضل الله یوتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم<sup>۵</sup> -

8. Letter No. 51 (Vol. I) written to the same :

از حق سبحانه و تعالی خواسته می آید که بتوسل وجود شریف آن سلاله<sup>۱</sup> عظام ارکان شریعت غرا و احکام ملت زهرا قوت گیرند و رواج پذیرند -

کار این است و غیر این همه بیچ

امروز غربای اسلام را درین طور گرداب ضلالت امید نجات هم از

۱ آن (marg.) .

۲ A small coin.

۳ i.e. with the affairs of this world.

۵ Qur'an, LXII : 4.

۴ i. e. the objector.

سفینه<sup>۱</sup> اهل بیت خیر البشر است علیه و علی آله من الصلوات اتمها و من التحیات و التسلیات اکملها ، قال علیه الصلوات والسلام : ”مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها هلك“ همت علیا را تمام بر آن گارند که این سعادت عظمی را بدست آرند ، بعنایت الله سبحانه از قسم جاه و جلال و عظمت و شوکت همه میسر است ، باوجود شرف ذاتی اگر این علاوه بآن منضم شود گوی سبقت بچوگان سعادت از همه پیش برده باشند ، این حقیر باراده اظهار امثال این سخنان در تایید و ترویج شریعت حقّه متوجه خدمت ایشان است ، بلال ماه مبارک رمضان در حضرت دہلی دیدہ شد ، مرضی<sup>۱</sup> حضرت والدہ بزرگوار در توقف مفہوم گشت ، بضرورت تا استماع ختم قرآن توقف نمود<sup>۲</sup> و الامر عندالله سبحانه ، سعادت دارین محصل باد ۔

9. Letter No. 52 (Vol. I) written to the same :

مرحمت نامہ<sup>۳</sup> گرامی کہ از روی شفقت و مہربانی داعی<sup>۳</sup> مخلص خود را بآن ممتاز فرمودہ بودند بمطالعہ<sup>۳</sup> مضمون آن مشرف گشت ، عظم الله سبحانه اجرکم و رفع قدرکم و شرح صدرکم و یسر امرکم بحرمۃ جدکم الامجد علیہ و علی آله من الصلوات افضلها و من التسلیات اکملها ، ثبتنا الله سبحانه علی متابعتہ ظاہرا و باطنا و یرحم الله عبدا قال ”آمینا“ ۔

ثانیا فقرہ چند در شکایت مصاحب سوء و ندیم بدخو مسودہ می نماید ، بسمع قبول استماع خواهند فرمود ، بخدوما ! مکرما ! نفس امارہ انسانی مجبول است بر حب جاه و ریاست ، و ہمگی ہمت او ترفع بر اقران

<sup>۱</sup> LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> مرض .

<sup>۲</sup> نمود (Marg.) نموده A.

<sup>۳</sup> i.e. one who prays for you.

است ، و بالذات خواهان آن است که خلائق همه به وی محتاج باشند و  
 منقاد اوامر و نواهی او گردند ، و او به هیچ کس محتاج نباشد ، و  
 محکوم احدی نبود ، این دعوی الوهیت است از وی ، و شرکت است  
 بخدای بی همتا جل سلطانہ ، بلکه آن بی سعادت بشرکت ہم راضی  
 نیست ، می خواهد که حاکم او باشد و بس ، همه محکوم او باشند فقط ،  
 در حدیث قدسی آمده است : ”عاد نفسک فانها انتصبت بمعاداتی“ - یعنی  
 دشمن دار نفس خود را زیرا که بدرستی آن نفس استاده است بدشمنی  
 من ، پس تربیت نفس نمودن به تحصیل مرادات او از جاه و ریاست و  
 ترفع و تکبر فی الحقیقت امداد کردن است بدشمن خدای عز و جل ، و  
 تقویت نمودن است مر او را ، شناعت این امر را نیک باید دریافت ،  
 در حدیث قدسی وارد است : ”الکبریاء ردائی والعظمة ازاری فمن نازعنی  
 فی شی منها ادخلته فی النار - و لا ابالی“ ، دنیای دنی که ملعونه و  
 مبعوضه حق است مبعثانه و تعالی بواسطه آن است که حصول دنیا  
 بمد و معاون حصول مرادات نفس است ، پس هر که بدشمن مدد نماید  
 ناچار لعنت را شاید ، و فقر فخر مهدی گشت ، ، علیه و علی آله الصلوات  
 و التسلیات ، زیرا که در فقر نامرادی نفس است و حصول عجز آن ،  
 مقصود از بعثت انبیا علیهم الصلوات و التسلیات و حکمت در تکلیفات  
 شرعیہ تعجیز و تخریب همین نفس اماره است ، شرائع برای رفع هواهای  
 نفسانی وارد شده اند ، هر قدر که بمقتضای شریعت بعمل در آید بهان قدر  
 هوای نفسانی رو بزوال آرد -

للهذا اتیان یک حکم از احکام شرعیہ در ازاله هوای نفسانی بہتر  
 است از ریاضات و مجاہدات ہزار سالہ کہ از نزد خود کرده شود ، بلکه  
 این ریاضات و مجاہدات - کہ بمقتضای شریعت غراء واقع نشده اند -  
 مؤید و مقوی هواهای نفسانی اند ، برہمنان و جوگیان در ریاضات و

مجاهدات تقصیر نکرده اند ، اما بیچ از اینها سودمند نگشته و غیر از تقویت نفس و تربیت آن نه نموده ، مثلاً یک دام در ادای زکوة - که شریعت بان امر فرموده است - در تخریب نفس سودمند تر است از آنکه هزار دینار از پیش خود صرف کند ، و طعام خوردن در عید فطر بحکم شریعت نافع تر است در رفع هوا از آنکه از نزد خود سالها صائم باشد ، و دو رکعت نماز بامداد را بجاعت ادا کردن - که سنتی از سنن بجا آوردن است - بمراتب بهتر است از آنکه تمام شب به صلوة نافله قیام نماید و نماز بامداد را بی جاعت ادا کند -

بالجمله تا نفس مزکی نشود و از خبث ماخولیای مهتری پاک نگردد نجات محال است ، فکر ازاله این مرض ضروری آمد - تا بموت ابدی نرساند ، کلمه طیبه لا اله الا الله - که موضوع است برای نفی آله آفاقی و انفسی - در تزکیه نفس و تطهیر آن انفع و انسب است ، اکابر طریقت قدس الله تعالی امرارهم از برای تزکیه نفس همین کلمه طیبه را اختیار فرموده اند -

تا بجاوب لا تروبی راه نرسی در سرای الا الله  
برگه نفس در مقام سرکشی آید و نقض عهد نماید بتکرار این کلمه  
تجدید ایمان باید نمود ، قال علیه الصلوة والسلام : "جددوا ایمانکم  
بقول لا اله الا الله" بلکه همه وقت از تکرار این کلمه چاره نبود ،  
زیرا که نفس اماره همواره در مقام خبث است ، در حدیث آمده است در  
فضائل این کلمه که اگر آسمانها و زمینها را در پاهای بنهند و این کلمه را  
در پله دیگر بر آئینه این پله راجع آید بر پله دیگر ، والسلام علی  
من اتبع الهدی و التزم متابعة المصطفی علیه و علی آله الصلوات  
و التسلیات -

10. Letter No. 53 (Vol. I) written to the same :

ثبتکم الله سبحانه علی جادة آبائکم الکرام ، شنیده شد که پادشاه اسلام از حسن نشا مسلمانی که در نهاد خود دارند بایشان فرموده اند که چهار کس از علمای دیندار پیدا کنند که ملازم باشند و بیان مسائل شرعیہ می کرده باشند - تا خلاف شرع امری واقع نشود ، الحمد لله سبحانه علی ذالک ، مسلمانان را به ازین چه بشارت ، و ماتم زدگان را ازین چه نوید !

لیکن چون حقیر بواسطه<sup>۱</sup> همین غرض متوجه خدمت علیه است - چنانچه مکرر اظهار آن نموده - بضرورت درین باب از<sup>۲</sup> گفتن و نوشتن خود را معاف نخواهد داشت ، امید است که معذور خواهند فرمود - صاحب الغرض مجنون ، معروض می گرداند که علمای دیندار خود اقل قلیل اند که از حب جاه و ریاست گذشته باشند ، و مطلبی غیر از ترویج شریعت و تایید ملت نداشته باشند ، بر تقدیر حب جاه هر کدام ازین علماء طرفی خواهد گرفت ، و اظهار فضیلت<sup>۲</sup> خود خواهد نمود ، و سخنان اختلافی درمیان خواهد آورد ، و آن را توسل قربت پادشاه خواهد ساخت ، ناچار مهم دین ابتر خواهد شد ، در قرن سابق اختلافات علماء عالم را در بلا انداخت ، و<sup>۳</sup> بهان صحبت در پیش است ترویج چه گنجایش دارد ؟ که باعث تخریب دین خواهد شد ، و العیاذ بالله سبحانه من ذالک و من فتنة العلماء السوء -

اگر یک عالم را از برای این غرض انتخاب کنند بهتر می نماید ، اگر از علمای آخرت پیدا شود چه سعادت ! - که صحبت او کبریت احمر است ، و اگر پیدا نشود بعد از تأمل صحیح بهترین این جنس را اختیار

۲ . افضلیت (in marg.) A

۱ . از (marg.) A به

۳ . Ed. : AD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> و



کند - ما لا بدرک کله لا يترک کله ، نمی دانم چه نویسم ؟ همچنانکه خلاصی خلائق وابسته بوجود علماء است خسران عالم نیز بایشان مربوط است ، بهترین علماء بهترین عالم است ، و بدترین ایشان بدترین خلائق ، هدایت و اضلال را بایشان مربوط ساخته اند ، عزیزی ابلیس لعین را دید که فارغ و بی کار نشسته است ، سر آن را پرسید ، گفت علمای این وقت کار ما می کنند ، و در اغوا و اضلال کافی اند -

عالم که کامرانی و تن پروری کند

او خویشتن گم است ، کرا رهبری کند

غرض که درین باب فکر صحیح و تأمل صادق مرعی داشته اقدام خواهند نمود ، چون کار از دست برود علاجی نمی پذیرد ، هر چند شرم می آید که کسی امثال این سخنان بارباب فطانت صحیحه اظهار می سازد اما این معنی را وسیله سعادت خود دانسته مصادع می گردد -

11. Letter No. 54 (Vol. I) written to the same :

عظم الله تعالی اجرکم ، و رفع قدرکم ، و یسر امرکم ، و شرح صدرکم - بحرمة سیدالبشر المطهر عن زین البصر علیه و علی آله من الصلوات افضلها و من التسلیات اکملها ، من لم یشکر الناس لم یشکر الله - هر کسی که شکر آدمی بجا نیاورد شکر خدای عز و جل بجا نیاورد ، پس بر ما فقیران شکر احسانهای شما لازم است ، اولاً سبب جمعیت حضرت خواجه ما شما بوده اید ، بطفیل شما در آن جمعیت طلب حق سبحانه و تعالی کردیم ، و حظهای وافر بردیم ، و ثانیاً چون بحکم " کبرت بموت الکبراء " نوبت باین طبقه رسید واسطه اجتماع فقراء و باعث انتظام طالبان نیز شما اید ، جزا کم الله سبحانه

عنا خیرالجزاء :

گر برتن من زبان شود هر مو

یک شکر تو از هزار نتوانم کرد

آرزو آن است که حق سبحانه و تعالی در دنیا و آخرت شما را از آنچه نباید و نشاید محفوظ دارد - بحرمة جدکم سید المرسلین علیه و علی آله و علیهم من الصلوات و التسلیات اتمها و اکملها - این فقیر از صحبت گرامی شما دور افتاده است ، معلوم ندارد که در مجلس شریف از کدام قسم مردم را گنجایش است ، و انیس خلوت و جلوت کیست -

خوابم بشد از دیده درین فکر جگر سوز

کاغوش که شد منزل و آسایش خوابت

یقین تصور فرمایند که فساد صحبت مبتدع زیاده از فساد صحبت کافر است ، و بدترین جمیع فرق مبتدعان جماعتی اند که باصحاب پیغمبر علیه و علیهم الصلوات والسلام بغض دارند ، الله تعالی در قرآن مجید خود ایشان را کفار می نامد "لیغیظ بهم الکفار" <sup>۱</sup> قرآن و شریعت را اصحاب تبلیغ نموده اند ، اگر ایشان مطعون باشند طعن در قرآن و شریعت لازم می آید ، قرآن جمع حضرت عثمان است علیه الرضوان ، اگر عثمان مطعون است قرآن هم مطعون است - اعاذنا الله سبحانه عما یعتقده <sup>۲</sup> الزنادقة -

خلافی و نزاعی که در میان اصحاب علیهم الرضوان واقع شده بود معمول بر هوای نفسانی نیست ، در صحبت خیرالبشر نفوس ایشان بتزکیه رسیده بودند ، و از امارگی آزاد گشته ، این قدر می دانم که حضرت امیر در آن باب بر حق بوده اند و مخالف ایشان بر خطا بود ،

1 Qur'an, XLVIII : 29.

2 Ed. : A LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> معتقد .

اما این خطا خطای اجتهادی است ، تا بحد فسق نمی رساند ، بلکه ملامت را ہم درین طور خطا گنجائش نیست - کہ مخطی را نیز یک درجه است از ثواب ، و یزید بی دولت از اصحاب نیست ، در بدبختی او کراسخن است ؟ کاری کہ آن بدبخت کرده ہیچ کافر فرنگ نکند ، بعضی از علمای اہل سنت کہ در لعن او توقف کرده اند نہ از<sup>۱</sup> آن است<sup>۲</sup> کہ از وی راضی اند بلکه رعایت احتمال رجوع و توبہ کرده اند ، می باید کہ در مجلس شریف از کتب معتبرہ قطب زمان بندگی مخدوم جہانیان<sup>۳</sup> ہر روز چیزی خواندہ شود تا معلوم شود اصحاب پیغمبر را علیہ و علیہم الصلوٰات والسلام چہ طور متائش کردہ اند ، و بکدام ادب یاد نمودہ اند ، تا مخالفان بد اندیش شرمندہ و مخذول گردند ، در این ایام این طائفہ<sup>۴</sup> بد اندیش بسیار غلو کردہ اند ، و باطراف و جوانب منتشر گشتہ اند ، بواسطہ<sup>۵</sup> آن در این باب چند کلمہ نوشتہ آمد ، تا در صحبت شریف این قسم بد اندیشان را جا نباشد ، **ثبتکم اللہ تعالیٰ علی الطریقۃ المرضیۃ -**

12. Letter No. 63 (Vol. I) written to the same :

ثبتنا اللہ سبحانہ و ایاکم علی جادۃ آبائکم الکرام علی افضلہم  
اصالۃ و علی بواقیہم متابعة الصلوٰات والسلام ، انبیا صلوٰات اللہ تعالیٰ

1 Add. ed.

2 Add. ed.

3 His real name was Jalāl al-Dīn son of Shaikh Ahmad Kabir. He was born in 707 A.H./1307 A.C. at Uch in Bahāwalpūr Division. He was the spiritual disciple and *Khalīfa* of Shaikh Rukn al-Dīn of Mulān. He rendered great services in preaching and promulgation of Islam in the territory of West Pakistan. His *Malfūzāt* command very much respect among of Ulāma' and Sūfis. He passed away in 785 A.H./1383 A.C. (See Qādrī, Muḥammad Ayūb, *Makhdūm Jahāniān Jahāngasht*, Karachi, 1963).

و تسلیاته و تحیاته و برکاته علی اجمعهم عموماً و علی افضلهم خصوصاً  
رحمتها اند که بتوسط این بزرگوان عالمی بنجات ابدی مستسعد گشته  
است ، و از گرفتاری سرمدی خلاصی یافته ، اگر وجود شریف شان  
نمی بود حق سبحانه و تعالی - که غنی مطلق است - عالم را از ذات  
و صفات خود تعالی و تقدس خبر نمی داد ، و بان راه نمی نمود ، و  
بیچ کس او را نمی شناخت ، و به او امر و نواهی - که عباد را بمحض  
کرم از برای نفع ایشان مکلف ساخته است - تکلیف نمی فرمود ، و  
مرضیات او تعالی از نامرضیات جدا نمی گشت ، پس شکر این نعمت  
عظمی بکدام زبان راست آید ؟ و کرا مجال آنکه از عهده آن بر  
آید ؟ الحمد لله الذی انعم علینا و هدانا الی الاسلام و جعلنا من  
مصدقی الانبیاء علیهم الصلوات والسلام -

و این بزرگواران در اصول دین <sup>یک</sup> اندر یکله<sup>۱</sup> ایشان واحد است در  
ذات و صفات تعالی و تقدس و حشر و نشر و ارسال رسل و نزول ملک  
و ورود وحی و نعیم جنت و عذاب جحیم - بطریق خلود و تایید ،  
اختلاف ایشان در بعض احکام است که بفروع دین تعلق دارد ، حق  
سبحانه و تعالی در هر یک زمانی بر هر پیغمبر اولی العزم ابنای<sup>۱</sup> آن  
زمان را به بعض احکام مناسبه آنها وحی فرستاده و باحکام مخصوصه  
تکلیف فرموده ، نسخ و تبدیل در احکام شرعییه از حکم و مصالح حق  
است سبحانه ، و بسیار است که بر یک پیغمبر صاحب شریعت در اوقات  
مختلفه احکام متضاده - بطریق نسخ و تبدیل - وارد شوند -

و از جمله کلمات متفقه این بزرگواران نفی عبادت غیر حق است  
سبحانه ، و منع اشتراک است باو تعالی و تقدس ، و نا گرفتن بعضی  
مخلوقات است مر بعض دیگر را ارباب غیر از حق<sup>۲</sup> سبحانه ، این حکم

۱ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> . انبیاء .

۲ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> A (marg.) add را .

مخصوص بانبیا است ، غیر از متابعان ایشان به این دولت مشرف نشده اند ، و غیر از انبیا کسی باین کلمات تکلم نه نموده است ، منکران نبوت اگرچه خدا را سبحانه واحد می گویند حال ایشان از دوا سر خالی نیست : یا تقلید اهل اسلام می کنند ، یا در وجوب وجود واحد می دانند یا در استحقاق عبادت ، و نزد اهل اسلام هم در وجوب وجود واحد است و هم در استحقاق عبادت ، مراد از کلمه طیبه : "لا اله الا الله" نفی عبادت آلله باطله است ، و اثبات معبودیت حق است سبحانه -

و کلمه دیگر که مخصوص باین بزرگواران است آن است که خود را بشر می دانند - مثل سائر مردم ، واله و معبود حق را می دانند سبحانه ، و مردم را دعوت باو می کنند تعالی ، و او را سبحانه از حلول و اتحاد منزله می گویند ، و منکران نبوت نه چنین اند ، بلکه روسای ایشان مدعیان الوهیت اند ، و حق را سبحانه در خود حلول اثبات می کنند ، و از استحقاق عبادت و اطلاق اسم الوهیت بر خود تحاشی نمی نمایند ، لاجرم پا از بندگی بر آورده در منکرات افعال و مستقبحات اعمال می افتند ، و راه اباحت بدینها کشاده می گردد ، و گمان می برند که آلله از هیچ چیز ممنوع نیستند ، هر چه می گویند صواب می دانند ، و هر چه می کنند مباح می انگارند ، ضلوا فاضلکوا ، فویل لهم ولاتباعهم ولاشیاعهم -

و کلمه دیگر که انبیا علیهم الصلوات و التسلیات برآن متفق اند و منکران ایشان را از آن دولت نصیبی نیست آن است که این بزرگواران بنزول ملائکه - که معصوم مطلق اند و هیچ تعلق و تلوث ندارند - قائل اند ، و آمناء وحی و حمله کلام ربانی تعالی و تقدس ایشان را می دانند ، پس این بزرگواران هر چه می گویند از حق می گویند تعالی و تقدس ، و هر چه می رسانند از حق می رسانند ، و احکام

اجتہادیہ ایشان نیز مؤید بوحی اند ، اگر بالفرض زلتی واقع می شد فی الحال حق سبحانہ تدارک آن بوحی قطعی می فرمود ، و رئیسان منکران - کہ مدعیان الوہیت اند - ہر چہ گویند ، از خود گویند ، و بہان را صواب دانند - بواسطہٴ زعم انوہیت ، پس انصاف درکار است ! شخصے کہ از کمال بی خردی خود را الہ بگیرد و مستحق عبادت داند و افعال ناشائستہ - باین زعم فاسد - در نوع آرد سخنان او را چہ اعتبار است ؟ و بر اتباع او چہ مدار ؟ -

سالی کہ نکوست از بہارش پیداست

اظہار امثال این سخنان برای ازدیاد ایضاح است ، و الا حق از باطل جدا است و نور از ظلمت ہویدا : "جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً" <sup>2</sup> اللهم ثبتنا على متابعة هؤلاء الاكابر عليهم الصلوات والتحيات اولاً و آخراً -

بقیة المقصود آنکہ سیادت پناہی میان پیر کمال را ایشان بہتر می دانند ، چہ احتیاج است کہ در این باب نوشته آید ؟ لیکن این قدر ہست کہ حقیر چند گاہ است کہ از آشنائی ایشان محظوظ است ، مدتی است کہ ایشان اشتیاق عتبہ بوسی داشتند ، اما درین اثنا ضعیفی ہر ایشان طاری شدہ بود ، و تا زمانی صاحب فراش بودند ، بعد از فراغ متوجہ ملازمت علیہ گشتہ اند ، امیدوار عنایت اند -

13. Letter No. 65 (Vol. I) written to Khān-i-A'zam<sup>3</sup> :

ایدکم اللہ سبحانہ و نصرکم علی اعداء الاسلام فی اعلاء

<sup>1</sup> LD<sub>1</sub> لو .

<sup>2</sup> Qur'an, XVII. 81.

<sup>3</sup> He was the younger son of Shams al-Dīn Muhammad Khān Atga and his name was Mirzā 'Azīz. He was of the same age as

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الاحکام ، مخبر صادق علیہ و علی آلہ من الصلوات افضلها و من التسلیات اکملها فرموده است : ”الاسلام بدا غریبا و سيعود كما بدا فطوي للغرباء“ ، غربت اسلام تاجہدی رسیده است کہ کفار برملا طعن اسلام و ذم مسلمانان می نمایند ، و بی تحاشی اجرای احکام کفر و مداحی اہل آن در کوچہ و بازار می کنند ، و مسلمانان از اجرای احکام اسلام ممنوع اند ، و در اتیان شرائع مذموم و مطعون -

پری نھفته رخ و دیو در کرشمہ و ناز

بسوخت عقل ز حیرت کہ این چہ بوالعجبی ست

سبحان الله و بحمدہ ، ”الشرع تحت السیف“ گفته اند ، و رونق شرع شریف را بسلاطین وابسته اند ، قضیہ منعکس گشته است و معامہ انقلاب پیدا کرده است ، واحسرتا ! واندامتا !! واویلا !!!

امروز وجود شریف شاہ را مغتم می شمیریم ، و مبارز در این معرکہ ضعیف و شکست خورده جز شاہ را نمی دانیم ، حق سبحانہ و تعالی مؤید و ناصر شاہ باد - بھرمة النبی و آلہ الایجاد علیہ و علیہم الصلوات و تسلیات و التحیات والبرکات ، در خبر وارد است : ”لن یؤمن احدکم حتی یقال انه مجنون“ در این وقت آن جنون-کہ مبنای آن فرط

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

Akbar and also his playmate. He had great intimacy with Akbar, and enjoyed his grace and favour. Akbar used to say "between me and 'Aziz there is the link of a river of milk which cannot be crossed".

It is said that Khān-i-A'zam did in no way accept prostration to the King (*Sajdah*), the shaving of the beard and the other innovations which had been established at Akbar's court. On the contrary he kept a long beard.

In the 18th year Khān-i-A'zam was sent off as guardian and companion to Dāwar Bakhsh, the son of Khushraw, who had been appointed governor of Gujrāt. He died in Ahmadābād in 1033 A. H./1624 A. C. He was unique for sharpness of intellect and fluency of speech. He sometimes wrote poetry. (See Shahnawāz Khān, op. cit., vol. I., pp. 675-693).

غیرت اسلام است - در نهاد شما محسوس است ، الحمد لله سبحانه علی ذالک ، امروز آن روز است که عمل قلیل را باجر جزیل باعثتای تمام قبول می فرمایند ، از اصحاب کهف غیر از هجرت عملی دیگر نمایان نیست که این همه اعتبار پیدا کرده است ، سپاپیان در وقت غلبه<sup>۱</sup> اعداء اگر اندک تردد می کنند اعتبار بسیار پیدا می کنند - بخلاف در<sup>۱</sup> وقت امن و تسکین اعداء -

و این جهاد قوی که امروز شما را میسر شده است جهاد اکبر است ، مغتم دانید ، و "هل من مزید"<sup>۲</sup> بگوئید ، و این جهاد گفتن را به از جهاد کشتن دانید ، امثال ما مردم فقرای بی دست و پا ازین دولت محرومیم :

بنیثا لارباب النعم نعیمها  
و للعاشق المسکین ما يتجرع  
دادیم ترا ز گنج مقصود نشان  
گر ما نرسیم تو شاید برسی

حضرت خواجه<sup>۳</sup> احرار قدس الله تعالی سره می فرمودند که اگر من شیخی کنم هیچ شیخی در عالم مرید نیابد ، اما مرا کار دیگر فرموده اند ، و آن ترویج شریعت و تائید ملت است ، لاجرم بصحبت سلاطین می رفتند ، و بتصرف خود ایشان را منقاد می ساختند ، و بتوسل ایشان ترویج شریعت می فرمودند ، ملتس آن است که چون حق سبحانه - برکت محبت شما با کابر این خانواده بزرگ قدس الله تعالی اسرارهم - سخن شما را تأثیری بخشیده است و عظمت مسلمانی شما در نظر اقران ظاهر گشته معنی فرمایند که علی الاقل - احکام کبیره<sup>۳</sup> اهل کفر که در اهل اسلام شیوعی پیدا کرده اند منهدم و مندرس گردند ، و اهل اسلام از

1 Sic ; better deleted.

2 Qur'an, L, 30.

3 L D<sub>1</sub> کبیره .



آن منکرات محفوظ مانند ، جزا کم الله سبحانه عنا و عن جميع المسلمين خیر الجزاء ، در سلطنت پیشین عنادی بدین مصطفوی علیه الصلوة والسلام مفهوم می شد ، و درین سلطنت ظاهراً عناد نیست ، اگر هست از عدم علم است ، ترس آن است که مبادا این جا هم کار بعناد انجامد ، و بر مسلمانان معامله تنگ تر افتد :

چو بید بر سر ایمان خویش می لرزم

ثبتنا الله سبحانه و ایاکم علی متابعة سید المرسلین علیه و علی آلہ الصلوات و التسلیمات -

فقیر بتقریبی این جا آمده بود ، نخواست که از آمدن خود ایشان را اطلاع ندهد ، و بعضی سخنان نافع ننویسد ، و از محبت عزیزی - که بواسطه مناسبت فطری است - خبر نه کند ، قال علیه الصلوة والسلام : "من احب اخاه فلیعلم اياه" یعنی کسی که دوست دارد برادر مسلم خود را پس گو اهلایم کند او را از آن محبت ، و السلام علیکم و علی جمیع من اتبع الهدی -

14. Letter No. 66 (Vol. I) written to the same :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، طریق حضرات خواجگان قدس الله تعالی اسرارهم مبنی بر اندراج نهایت در بدایت است ، حضرت خواجه نقشبند قدس الله تعالی سره فرموده اند که ما نهایت را در بدایت درج می کنیم ، و این طریق بعینه طریق اصحاب کرام است رضی الله تعالی عنهم - چه این بزرگواران را در اول صحبت آن سرور علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات آن میسر می شد که اولیاء امت را در نهایت نهایت شمه از آن کمال دست می دهد ، لهذا وحشی قاتل حضرت حمزه علیه الرحمة - که یک مرتبه در بدو اسلام خود بشرف صحبت سید اولین و آخرین علیه و علی آلہ الصلوات و التسلیمات

والتحیات مشرف ہندہ بود - از اویس قرنی - کہ خیر التابین است -  
افضل آمد ، و آن چہ وحشی را در اول صحبت خیر البشر علیہ و علی  
آلہ الصلوٰۃ و السلام میسر شد اویسی قرنی را بآن خصوصیت در انتہا  
میسر نشد ، لاجرم بہترین قرون قرن اصحاب گشت رضوان اللہ تعالیٰ  
علیہم ، کلمہ "ثم" ۱ کار دیگران را در پس انداخت ، و اشارت بہ بعد  
درجہ نمود -

شخصی از عبد اللہ ابن مبارک قدم سرہ سوال کرد : "ایہا افضل -  
معاویۃ ام عمر بن عبدالعزیز؟" قال "الغبار الذی دخل انف فرس  
معاویۃ مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ و آلہ وسلم خیر من عمر بن  
عبدالعزیز آلف مرۃ" ۲ پس ناچار سلسلہ این حضرات سلسلۃ الذہب آمد ،  
و مزیت این طریقہ عالی بر سائر طرق در رنگ مزیت قرن اصحاب کرام  
بر سائر قرون مبرہن گشت ، جماعتی را کہ از کمال فضل در آغاز شربی  
از آن جام ارزانی دارند اطلاع بر حقیقت کہالات ایشان غیر ایشان  
را معتذر است ، نہایت ایشان فوق نہایت دیگران خواهد بود -

قیاس کن ز گلستان من بہار مرا

سالی کہ نکوست از بہارش پیداست

ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم ، حضرت  
خواجہ نقشبند می فرمودند کہ ما فضلیانیم<sup>۲</sup> جعلنا اللہ سبحانہ و ایاکم من  
محبی ہؤلاء الاکابر و متابعی آثارہم بھرمة النبی القرشی علیہ و علی آلہ  
من الصلوٰت افضلہا و من التحیات اکملہا -

15. Letter No. 68 (Vol. I) written to Khān-i-A'zam :

الخیر فیہا صنع اللہ سبحانہ ، مخدوما !

1 Allusion to the hadīth : خیر القرون لقرنی ثم الذین یلونہم . . . الخ .

2 i.e. we are recipients of God's favour.

من آنچه شرط بلاغ است با تو می گویم  
تو خواه از سختم پند گیر خواه ملال

تواضع از ارباب غنا زیبا است و استغنا از اهل فقر - لان المعالجة بالاضداد ، در مکاتیب ثلاثه شما غیر از استغنا امری مفهوم نشد - هر چند مقصود شما تواضع بود ، مثلا در مکتوب اخیر مسطور بود : "بعد الحمد والصلوة نموده می آید" - این عبارت را نیک دریابند<sup>۱</sup> که در کجا باید نوشت ، آری ! خدمت فقرا بسیار کرده اند ، اما رعایت آداب خدمت هم ضروری است تا ثمره بر آن مترتب شود - و بدونها خرط القناد ، بلی ! اتقیای امت او علیه و علی آله الصلوات و التسلیات اتمها و اکملها از تکلف بری اند - اما التکبر مع المتکبرین صدقة ، حضرت خواجه نقشبند را قدس الله تعالی سره شخصی گفت که متکبر است ، فرمودند که تکبر من از کبریائی اوست ، این طائفه را ذلیل و خوار نه انکارند : "رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم علی الله لآبره" حدیث نبوی است علیه الصلوة والسلام -

اندکی پیش تو گفتم غم دل ، ترمیدم

که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است

مجان عزیزی و مخلصان صمیمی شما می باید که ملا خطه<sup>۱</sup> نفس امر داشته باشند و بشما هر چه رسانند از نفس الامر رسانند ، و هر کنگاشی که بدهند صلاح شما را می باید که منظور دارند - نه مصالح خود را که آن خیانت محض است ، بعضی از منافع شما نیز از علل غائیه این سفر بود ، اما در عالم اسباب مجبان و مخلصان شما نگذاشتند<sup>۲</sup> ، تقصیری از این طرف ندانند ، هر چند این مقدمات تلخ نما اند اما خوش آمد گویندگان شما بسیار اند ، بهمان اکھفا کنند ، مقصود از آشنائی فقراء

1 L D<sub>1</sub> دریابید .

2 i.e. did not allow me to reach you.

اطلاع برعیوب مکنونه است و ظهور رذائل مخزونه ، لیکن بدانند که اظهار این قسم سخنان نه از روی آزار است بلکه از روی نیک‌خواهی و دلسوزی است ، یقین تصور نمایند<sup>۱</sup> ، خواجه مجد صدیق اگر یک روز پیشتر می آمدند یحتمل که فقیر بهرحال خود را بشما می رسانید ، اما در اثنای راه سرپند ملاق شدند ، معذور خواهند داشت ، الخیر فیها صنع الله سبحانه .

16. Letter No. 69 (Vol. I) written to the same :

الحمد لله و الصلوة و السلام علی رسول الله - التفات نامه گرامی که بمصحوب اخوی مولانا مجد صدیق ارسال داشته بودند وصول یافت ، کرم فرمودند ، جزا کم الله سبحانه عنا خیر الجزاء ، چون رعایت آداب فقرا نموده اند و بتواضع سخن رانده اند امید است که بحکم "من تواضع لله رفعه الله" - این کنزل موجب رفعت دینی و دنیوی گردد - بلکه گشت : بشری لکم - چون الفاظ انابت و رجوع در میان آورده اند چنان تصور فرمایند که این انابت بر دست درویشی از درویشان واقع شده است ، مترصد نتایج ثمرات<sup>۲</sup> آن باشند ، اما حقوق آن را باید که مسها امکن مرعی دارند ، از<sup>۳</sup> وصایا و نصائح چه نویسد ؟ و از علوم و معارف چه و نماید ؟ که علمای مجتهدین و صوفیه محققین شکر الله تعالی سعیم در بسط و تفصیل سخن تقصیر جائز نداشته اند ، و پاره از مسودات این کم بضاعت را نیز ظاهراً بعضی از یاران بخدمت شما برده اند ، بنظر شریف گذشته باشد .

بالجمله - طریق النجاة متابعة اهل السنة و الجماعة - کثرهم الله

1 A (marg.) فرمایند .

2 ممره LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

3 A و از .

سبحانه - فی الاقوال والافعال و فی الاصول و الفروع ، فانهم الفرقة الناجية ، وما سواهم من الفرق فهم فی معرض الزوال و شرف الهلاک - علمه اليوم احد او لم يعلم ، اما فی الغد فيعلمه كل احد - ولا ينفع ، اللهم لبهنا قبل ان ينبهنا الموت -

میادت مآبی سید ابراهیم از قدیم چون انتسابی بآن آستانه<sup>۱</sup> علیه دارد و در سلک دعا گوینان منتظم است بر ذمه کرم لازم است که دستگیری فرمایند که او ان فقر و پیری را با اهل و عیال خود بفراغ خاطر گذرانند ، و بدعای سلامتی دارین ایشان مشغول باشد -

17. Letter No. 71 (Vol. I) written to Khān-i-Khānān's son, Dārāb<sup>1</sup> :

اید کم الله سبحانه و نصرکم ، شکر منعم بر منعم علیه واجب است عقلا و شرعا ، و معلوم است که وجوب شکر باندازه وصول نعمت است ، پس هر چند وصول نعمت بیشتر وجوب شکر زیاده تر ، پس بر اغنیا - علی تفاوت درجا اللهم - نسبت به فقراء اضعاف مضاعف شکر واجب آمد ، لهذا فقرای این امت پیش از اغنیا به پانصد سال در بهشت خواهند آمد -

و شکر منعم تعالی اولاً بتصحیح عقائد است بمقتضای آرای فرقه

<sup>1</sup> Mirzā Dārāb was the second son of the Khān-i-Khānān 'Abd al-Rahīm. He was always with his father and distinguished himself in many campaigns. When, in the 14th year of Jahāngīr's reign, his brother Shāhnawāz Khān died, he received the rank of 5000 *zāt* and horse and in the place of his brother became governbr of Berar and Ahmadnagar. In the end of the 9th year Dārāb Khān joined Sultān Parwez's army. An order of Jahāngīr came to Mahābat Khān whereby he was bound and immediately had his head cut off and despatched in 1034 A. H./1625 A. C. (See Shāhnawāz Khān, op. cit., vol. II, pp. 14 = 17).

ناجیه که اهل سنت و جماعت اند ، و ثانیاً باتیان احکام شرعیہ عملیہ است بروفق آرای مجتهدین این فرقه علیہ ، و ثالثاً بتصفیہ و تزکیہ است بر طبق سلوک صوفیہ علیہ این فرقه صنیہ ، و وجوب این رکن اخیر استحسانی است - بخلاف رکنین سابقین ، چه اصل اسلام مربوط باین دو رکن است و کمال اسلام منوط بان یک رکن ، و عملی کہ مخالف این ارکان ثلاثہ است - اگرچہ از جنس ریاضات شاقہ و مجاہدات شدیدہ باشد - داخل معصیت است و نافرمانی و ناسپاسی منعم جل سلطانہ ، براہمہ ہند و فلاسفہ یونان در ریاضات و مجاہدات خود را معاف نداشتہ اند ، اما آن ریاضات چون بر وفق شرائع انبیا صلوات اللہ تعالیٰ و تسلیاتہ علیٰ اجمعہم عموماً و علیٰ افضلہم خصوصاً واقع نشدہ اند مردود اند ، و از نجات اخروی بی نصیب ، فعلیکم بمتابعتہ سیدنا و مولانا و شفیع ذنوبنا و طیب قلوبنا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ و علیٰ آلہ وسلم و متابعتہ خلفاء الراشدین المہدیین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین -

18. Letter No. 81 (Vol. I) written to Lālā Baig<sup>1</sup> :

زادنا اللہ سبحانہ و ایاکم حمیۃ الاسلام ، غربت اسلام نزدیک بیک قرن است بر نہجی قرار یافتہ است کہ اہل کفر بمجرد اجرای احکام کفر بر ملا در بلاد اسلام راضی نمی شوند ، می خواہند کہ احکام اسلامیہ بالکلیہ زائل گردند و اثری از مسلمانان و مسلمانی پیدا نشود ، و کار را تا بان سرحد رسانیدہ اند کہ اگر مسلمانی از شعار اسلام اظہار نماید بقتل می رسد ، ذبح بقرہ در ہندوستان از اعظم شعار

<sup>1</sup> His title was Bāz Bahādur and he was one of the leading amīrs of Jahāngīr's court. He was governor of Bengal. He died in 1016 A. H./1607-8 A.C. (See Chishtī, Yūsuf Salīm, *Anwār-i-Mujaddid*, Lahore, 1261 p. 96.)

اسلام است ، کفار بجزیہ دادن شاید راضی شوند اما بذبح بقرہ ہرگز راضی نخواہند شد ، دز ابتدای پادشاہت اگر مسلمانی رواج یافت و مسلمانان اعتبار پیدا کردند فیہا ، و اگر - عیاذا باللہ سبحانہ - در توقف افتاد کار بر مسلمانان بسیار مشکل خواہد شد - الغیاث ! الغیاث !! ثم الغیاث !!! الغیاث !!!! تا کدام صاحب دولت باین سعادت مستعد گردد ؟ و کدام شاہباز باین دولت دست برد نماید ؟ ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم<sup>1</sup> ، ثبتنا اللہ سبحانہ و ایاکم علی متابعتہ من المرسلین علیہم و علی آلہ من الصلوٰت افضلہا و من التسلیات اکملہا ، والسلام -

19. Letter No. 163 (Vol. I) written to Shaikh-i-Farid :

الحمد لله الذي انعم علينا و هداانا الى الاسلام و جعلنا من امة محمد عليه الصلوة و التحية والسلام - لقد سعادت دارين وابسته باتباع سيد كونين است ، و بس ، عليه و على آلہ من الصلوٰت افضلہا و من التسلیات اکملہا ، متابعتہ او عليه الصلوة والسلام باتيان احكام اسلاميه است و رفع رسوم كفريه ، چه اسلام و كفر ضد يك ديگر اند ، اثبات يكي موجب رفع ديگر است ، احتمال جمع شدن اين دو ضد محال است ، و عزت دادن يكي را مستلزم خواري ديگر است ، حق سبحانہ و تعالیٰ حبيب خود را عليه الصلوة و التحية مي فرمايد : ” يا ايها النبي جاهد الكفار و المنافقين و اغلظ عليهم<sup>2</sup> ” پس پيغمبر خود را - کہ موصوف بخلق عظيم<sup>3</sup> است - بجهاد کفار و غلظت با<sup>4</sup> ايشان امر فرمود ، معلوم شد کہ غلظت با ايشان داخل خلق عظيم است ، پس عزت اسلام

1 Qur'an, LXII : 4.

2 Qur'an, IX : 73.

3 Qur'an, LXVII : 4.

4 A H .

در خواری کفر و اهل کفر است ، کسی که اهل کفر را عزیز داشت  
 اهل اسلام را خوار ساخت -

عزیز داشتن عبارت از آن نیست که البته ایشان را تعظیم کنند و بالا  
 نشانند ، در مجالس خود جا دادن و با ایشان مصاحبت نمودن و همزبانی  
 کردن با ایشان داخل لعزاز است ، در رنگ سگان ایشان را دور باید  
 داشت ، و اگر غرضی از اغراض دنیاوی با ایشان مربوط باشد و بی  
 ایشان میسر نشود شیوه بی اعتباری را مرعی داشته بقدر ضرورت  
 با ایشان باید پرداخت ، و کمال اسلام آن است که از آن غرض دنیاوی نیز  
 باید گذشت ، و با ایشان نباید پرداخت ، حق سبحانه در کلام مجید  
 خود اهل کفر را دشمن خود و دشمن پیغمبر خود فرموده است ، پس  
 اختلاط و موانست با این دشمنان خدا و رسول او از اعظم جنایات  
 باشد ، اقل ضرر در مصاحبت و مخالطت این دشمنان آن است که  
 قدرت اجرای احکام شرعی و رفع رسوم کفری زبون می گردد ، و حیای  
 موانست مانع آن می آید ، و این ضرر بسیار عظیم است ، دوستی  
 و الفت با دشمنان خدا منجر بدشمنی خدای عز و جل و دشمنی پیغمبر او  
 علیه الصلوة و السلام می شود ، شخصی گمان می کند که او از اهل  
 اسلام است و تصدیق و ایمان بالله و رسوله دارد ، اما نمی داند که  
 اعمال شنیعه دولت اسلام او را پاک و صاف می برد - نعوذ بالله من  
 شرور انفسنا و من میثآت اعمالنا :

خواجه پندارد که مرد واصل است

حاصل خواجه بجز پندار نیست

کار این نابکاران استهزاء و سخریت است باسلام و اهل آن ، و  
 منتظر اند ، اگر قابو بیابند ما را از اسلام بر آرند ، یا همه را بقتل  
 برسانند ، یا بکفر باز گردانند ، پس اهل اسلام را هم شرمی درکار است  
 که : الحیاء من الایمان ، و ننگ مسلمانی ضروری است ، همواره در مقام  
 خواری اینها باید بود -



جزیه از اهل کفر- که در هندوستان برطرف شده است- بواسطه<sup>۱</sup> شومی مصاحبت اهل کفر است با سلاطین این دیار ، و مقصود اصلی از جزیه گرفتن از ایشان خواری ایشان است ، و این خواری بحدی است که از ترس جزیه جامه خوب نمی توانند پوشید ، و به تجمل نمی توانند بود ، و همیشه ترسان و لرزان می باشند از اخذ اموال ، پادشاهان را چه می رسد که منع جزیه گرفتن کنند؟ حق سبحانه و تعالی جزیه را از برای خواری ایشان وضع کرده است ، مقصود رسوائی ایشان است و عزت و غلبه<sup>۲</sup> اهل اسلام -

جهود هر که شود کشته شود اسلام است

علامت حصول دولت اسلام بغض است با اهل کفر و عناد است با ایشان ، حق سبحانه و تعالی در کلام مجید خود ایشان را نجس<sup>۱</sup> فرموده ، و در جائی رجس<sup>۲</sup> فرموده<sup>۳</sup> ، پس در نظر اهل اسلام می باید که اهل کفر نجس<sup>۴</sup> و پلید در آیند ، و چون چنین بینند و دانند لاجرم از صحبت ایشان پرہیز نمایند ، و در مجالست ایشان مستکره بوند -

چیز با از ایشان پرسیدن و بمقتضای حکم اینها عمل کردن از کمال اعزاز این دشمنان است ، ہمتی<sup>۵</sup> کہ کسی از ایشان طلبد و دعائی کہ بتوسط ایشان خواهد چه خواهد بود؟ حق سبحانه و تعالی در کلام مجید خود می فرماید : ”و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال“<sup>۶</sup> دعای این دشمنان باطل و بی حاصل است ، اجابت را در آن جا چه احتمال؟ این قدر فساد لازم می آید کہ اعزاز این سگان می افزایشد ، ایشان اگر دعا خواهند کرد بتان خود را وسیله خواهند آورد ، خیال باید کرد کہ کار تا بکجا می کشد ، و از مسلمانی بوئی نمی ماند ، عزیز می فرموده است - ”تا یکی از شما دیوانه نشود

1 Qur'ān, IX : 28.

2 Qur'ān, e.g. VI : 126.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> فرمود .

4 See further on this point No. 39 below.

5 i.e. prayer.

6 Qur'ān, XIII : 14.

بمسلمانی نرسد، دیوانگی عبارت از در گذشتن است از نفع و ضرر خود بواسطه اعلای کلمه اسلام، با مسلمانی هر چه شود و اگر شود گو شود، و چون مسلمانی است رضای خدای عز و جل است، و رضای پیغمبر حبیب او علیه الصلوة والسلام والتحیه، دولتی عظیم تر از رضاء مولا نیست - رضینا بالله سبحانه رباً و بالاسلام دیناً و بمحمد علیه الصلوة والسلام نبیاً و رسولاً :

هم برینم بداریم یا رب

بحرمه سید المرسلین علیه و علی آله من الصلوات افضلها و من التسلیات اکملها والسلام اولاً و آخراً -

عجالت الوقت آنچه ضروری و لابدی دانست بطریق اجمال نوشته فرستاد، بعد از این اگر توفیق رفیق گشت مفصل تر از این نوشته ارسال خواهد گشت<sup>1</sup> -

همچنانکه اسلام ضد کفر است آخرت نیز ضد دنیا است، دنیا و آخرت جمع نشوند، ترک دنیا بر دو نوع است، نوعی است که از مباحات آن همه ترک کرده شود مگر بقدر ضرورت، این قسم اعلای ترک دنیا است، و نوعی دیگر آن است که از محرمات و مشتهات آن اجتناب کرده شود، و بامور مباحه آن تنعم نموده، این قسم نیز - خصوصاً در این اوان - بسیار عزیز الوجود است -

آسمان نسبت بعرش آمد فرود

ورنه بس عالی است پیش خاک بود

پس ناچار از استعمال ذهب و فضا و لبس حریر و امثال آنها - که شریعت مصطفویه علی مصدرها الصلوة والسلام والتحیه آن را محرم ساخته است - اجتناب باید نمود، اوانی ذهب و فضا را اگر برای تجمل کنند فی الجمله گنجایش دارد، اما استعمال اینها حرام است - از آب و طعام خوردن در اینها و خوشبوی انداختن و سرمه دان ساختن و جز آن،

1 A (marg.) داشت .

القصه حق سبحانه و تعالی دائرة امور مباحه را بسیار وسیع ساخته است ،  
 تمتعات و تمتعات باینها در عیش و لذت زیاده از آن است که در امور  
 محرمه است ، در مباحات رضای حق است سبحانه و در محرمات عدم  
 رضای مولای او تعالی ، عقل سلیم هرگز تجویز نمی کند که کسی  
 برای لذتی - که بقائے هم ندارد - عدم رضای مولای خود اختیار کند -  
 و حال آنکه در عوض آن لذت محرمه لذت مباحه هم تجویز فرموده است ،  
 رزقنا الله سبحانه و ایاکم الاستقامة علی متابعة صاحب الشریعة علیه  
 و علی آله الصلواة و التحیة ، در معاملہ حل و حرمت همواره بعلمای  
 دین دار رجوع باید نمود ، و از اینها استفسار باید کرد ، و بمقتضای  
 فتوای ایشان عمل باید نمود که راه نجات شریعت است ، و بعد  
 شریعت هر چه هست باطل است و بی اعتبار ، فما ذا بعد الحق الا  
 الضلال ؟ والسلام اولاً و آخراً -

20. Letter No. 165 (Vol. I), written to the same :

شرفکم الله سبحانه بتشریف المیراث المعنوی من النبی الامی القرشی  
 الهاشمی علیه و علی آله من الصلوات أفضلها و من التسلیات اکملها - كما  
 شرفکم بتشریف المیراث الصوری ، و یرحم الله عبداً قال "آمینا" میراث  
 صوری آن سرور علیه و علی آله الصلوات و التسلیات بعالم خلق تعلق دارد ،  
 و میراث معنوی بعالم امر که آنجا همه ایمان و معرفت است و رشد  
 و هدایت ، شکر نعمت عظیمی میراث صوری آن است که بمیراث  
 معنوی متحلی گردند ، و التحلی بالمیراث المعنوی لا یتیسر الا بکمال  
 الاتباع المصطفوی علیه الصلواة والسلام و التحیة ، فعلیکم باتباعه و  
 اطاعته فی اوامره و نواهیہ ، و کمال متابعت فرع کمال محبت است بان

سرور علیه الصلوة والسلام :

ان المحب لمن هواه مطیع

و علامت کمال محبت کمال بغض است با اعدای او صلی الله علیه وسلم و اظهار عداوت با مخالفان شریعت او علیه الصلوة والسلام ، در محبت مداہنت گنجایش ندارد ، محب دیوانه<sup>۱</sup> محبوب است ، تاب مخالفت ندارد ، و با مخالفان محبوب به هیچ وجه آشتی نمی نماید ، دو محبت متباینه جمع نشوند ، جمع ضدین را محال گفته اند ، محبت یکی مستلزم عداوت دیگری است ، نیک تامل باید فرمود که هنوز کار از دست نرفته است ، تدارک ماضی میتوان نمود ، فردا که کار از دست برود غیر از ندامت حاصلی<sup>۱</sup> نخواهد بود :

بوقت صبح شود همچو روز معلومت

که با که باخته عشق در شب دیجور

متاع دنیا غرور در غرور است و معامله<sup>۱</sup> اخروی ابدی بر آن مترتب ، زندگانی چند روزه را اگر بمتابعت سید اولین و آخرین علیه و علی آله الصلوات و التسلیات بسر برده شود امید نجات ابدی است - و الا هیچ در هیچ است - هر که باشد و هر عمل خیر که بکند :

مجد عربی کا بروی هر دو سراسر است

کسی که خاک درش نیست خاک بر سر او

حصول دولت عظیمی متابعت موقوف بر ترک کلی دنیاوی نیست تا دشوار نماید ، بلکه اگر زکوة مفروضه - مثلاً - مؤدی شود حکم ترک کل دارد در عدم وصول مضرت - چه مال مزکی از ضرر بر آمده است ، پس معالجه<sup>۱</sup> دفع ضرر از مال دنیاوی را اخراج زکوة است از آن ، اگرچه ترک کلی اولی و افضل است اما ادای زکوة هم کار

۱ A [marg.] حاصل .

آن می کند :

آسمان نسبت به عرش آمد فرود

ورنه بس عالی ست پیش خاک تود

پس لازم است که همگی همت در اتیانِ احکام شرعیه باید صرف نمود، و اهل شریعت را - از علما و صلحا - تعظیم و توقیر باید داشت، و در ترویج شریعت باید کوشید، و اهل هوا و بدعت را ذلیل و خوار باید داشت : من وقر صاحب بدعة فقد أعان علی هدم الاسلام، و با کفار - که دشمنانِ خدای عز و جل اند و دشمنانِ رسول وی علیه و علی آله الصلوات و التسلیات - دشمن باید بود، و در ذل و خواری ایشان سعی باید نمود، و به هیچ وجه عزت نباید داد، و این بی دولتان را در مجلس خود راه نباید داد، و انس نباید نمود، و راه شدت و غلظت را بایشان پیش باید کرد، و مها ممکن در هیچ امری بایشان رجوع نباید نمود - و اگر - فرضاً - ضرورتی افتد در رنگ قضای حاجتِ انسانی بکره و اضطرار قضای حاجت از ایشان باید نمود، راهی که بجناب قدس جد بزرگوار شها علیه و علی آله الصلوات و التسلیات می رساند این است، اگر باین راه رفته نشود وصول بان جنابِ قدس دشوار است، بیسها ! بیسها !! :

کیف الوصول الی سعاد و دونها

قلل الجبال و دونهن خیوف ؟

زیاده چه ابرام نماید ؟

اند کی پیش تو گفتم غمِ دل ، ترسیدم

که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است

21. Letter No. 167 (Vol. I), written to a Hindu, Hardai Rām :

دو کتابِ شها رسید ، از هر دو محبت فقرا و التجا باین طائفه علیه مفهوم گشت ، چه نعمتی است که کسی را باین دولت بنوازند ، ثانیاً :  
 من آنچه شرط بلاغ است با تو می گویم  
 تو خواه از سختم پند گیر و خواه ملال  
 بدان و آگاه باش که پروردگار ما و شها بلکه پروردگار عالمیان - چه  
 سہاوت و چه ارضین و چه علیین و چه سفلیین - یکی است ، و بی چون و  
 بی چگونه ، از شبہ و مانند منزہ است و از شکل و مثال مبرا ، پدری و  
 فرزندی در حق او تعالی محال است ، کفایت و تمائل را در آن حضرت  
 چه مجال ؟ شائبہ<sup>۱</sup> اتحاد و حلول در شانِ او سبحانہ مستہجن است و  
 مظنہ<sup>۲</sup> کمون و بروز در آن جناب قدم مستقیح ، زمانی نیست کہ زمان  
 مخلوقِ او است ، مکانی نیست کہ مکان مصنوعِ اوست ، وجود او را  
 بدایت نیست و بقای او را نہایت نہ ، ہر چه از خیر و کمال است باو  
 سبحانہ ثابت<sup>۱</sup> است<sup>۲</sup> ، و ہر چه از نقص و زوال است از او تعالی  
 مسلوب ، پس مستحق عبادت او تعالی باشد و مزاوار پرستش او سبحانہ ،  
 رام و کرشن و مانند آنها - کہ آلہہ<sup>۳</sup> ہنود اند - از کمینہ<sup>۴</sup> مخلوقات  
 وی اند و از مادر و پدر زائیدہ اند ، رام پسر جسرت است و برادر  
 لکہمن<sup>۳</sup> و شوہر سیتا ، ہر گاہ رام زوجہ<sup>۴</sup> خود را نگاہ نتواند<sup>۵</sup> داشت  
 غیری را چه مدد نماید ؟ عقل دور اندیش را کار باید فرمود ، و بتقلید  
 ایشان نباید رفت ، ہزاران عار است کہ کسی پروردگار عالمیان را باسم  
 رام یا کرشن یاد کند ، در رنگ آن است کہ بادشاہ عظیم الشان  
 را باسم ارذل کناس یاد کند ، رام و رحمان را یکی دانستن از نہایت

1 A [marg.] منسوب .

2 A om.

3 A [marg.] لکہمن .

4 A [marg.] زوجہ : A کوچ .

5 A [marg.] transpose. : نگاہ نتواند

بی عقلی است ، خالق با مخلوق یکی نمی شود ، و بی چون با چون متحد نمی گردد ، پیش از خلقت رام و کرشن پروردگار عالم را رام و کرشن نمی گفتند ، بعد از پیدا شدن اینها چه شد که نام رام و کرشن با و سبحانه و تعالی اطلاق می کنند ؟ و یاد کرشن و رام را یاد پروردگاری دانند ، حاشا و کلا ! ثم حاشا و کلا !

پیغمبران ما علیهم الصلوات و التسلیات - که قریب بیک لکها و بست و چهار هزار گزشته اند - خلایق را بعبادت خالق ترغیب فرموده اند ، و از عبادت غیر منع نموده ، و خود را بنده عاجز دانسته اند ، و از بیبت و عظمت او تعالی ترسان و لرزان بوده اند - و آلهه بنود خلق را بعبادت خود ترغیب کرده اند و خود را آلهه دانسته ، هر چند به پروردگار قائل اند اما او را در خود حلول و اتحاد اثبات<sup>2</sup> کرده اند ، و از این جهت خلق را بعبادت خود می خوانند و خود را آلهه گویانیده اند و در مجرمات بی تحاشی افتاده<sup>3</sup> - بزعم آنکه اله از هیچ چیز ممنوع نیست ، در خلق خود هر تصرفی که خواهد بکند ، اقسام این تخیلات فاسده بسیار دارند : ضلوا فاضلوا ، بخلاف پیغمبران علیهم الصلوات و التسلیات که خلایق را از آنچه منع فرموده اند خود را نیز از آن چیز باز داشته اند بوجه اتم و اکمل ، خود را بشر مثل سائر بشر می گفتند :

بین تفاوت راه از کجاست تا بکجا

22. Letter No. 191 (Vol. I), written to Khān-i-Khānān :

الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما كنا لنهتدی لولا أن هدانا الله لقد

1 100,000.

3 A add اند .

2 A [marg.] تخیل .

جاءت رسل ربنا بالحق<sup>۱</sup> ، سعادت ابدی و نجات سرمدی مربوط بمتابعت انبیا است صلوات الله تعالی و تسلیاته سبحانه علی أجمعهم عموماً و علی أفضلهم خصوصاً ، اگر فرضاً هزار سال عبادت کرده شود و ریاضات شاقه و مجاهدات شدیدہ بجا آورده اگر بنور متابعت این بزرگواران منور نگردد بجوی نمی خرنند ، و بخواب نیم روزی - که سراسر غفلت و تعطیل است - که بامر این برگزیدگان واقع شود برابر نمی اندازند ، و مثل سراب بقیعة<sup>۲</sup> می شمزند ، کمال عنایت خداوندی جل سلطانہ آن است کہ در جمیع تکلیفات شرعیہ و مامورات دینیہ نہایت یسرو غایت سهولت را مراعات فرموده است ، مثلاً در ہشت پھر شبانروزی بہ ہفتدہ رکعت نماز تکلیف فرموده - کہ وقت ادای آن مجموع بیک ساعت نمی کشد ، مع ذلک ، در قرائت آن بہر چه میسر شود کفایت نموده ، و اگر قیام متعذر شود بقعود تجویز فرموده ، و در وقت تعذر قعود باضطجاع اشارت فرموده ، و چون رکوع و سجود متعسر شود بایما و اشارت دلالت نموده ، و در طہارت اگر قدرت بر استعمال آب متحقق نشود تیمم را خلیفہ<sup>۳</sup> آن ساخته ، و در زکوٰۃ از چہل یک حصہ را بفقرا و مساکین تعین فرموده ، و آن را نیز مقید باموال نامیہ و انعام سائمه داشته ، و در تمام عمر یک حج را فرض ساخته ، مع ذلک مشروط بزاد و راحلہ و امن طریق گردانیدہ ، و دائرہ مباح را وسیع ساخته ، چہار زن بنکاح و از سراری ہر قدر کہ بخواہد مباح فرموده ، و طلاق را وسیلہ<sup>۴</sup> تبدیل نسا گردانیدہ ، و از اطعمہ و اشربہ و اقمشہ اکثر را مباح ساخته و اندک را محرم - و آن ہم بواسطہ<sup>۵</sup> مصالح عباد ، اگرچہ یک شراب بی مزہ<sup>۶</sup> پرضر را حرام گردانیدہ اما چندین اشربہ<sup>۷</sup> خوشخور ہر نفع را در عوض آن مباح ساخته ، عرق قرنفل و عرق دار چینی

1 Qur'ān VII, 43.

2 Qur'ān XXIV, 39.



بان خوشخوری و خوشبوی چندان منافع و فوائد دارد که چه نویسد ، چیزی تلخ و بد مزه تندبوی و بدخوی هوش بری پرخطری را بان عرق خوشبوی خوشخوری چه مناسبت ؟ شتان ما بینها !

مع ذلک فرق که از راه حل و حرمت می خیزد جدا است ، و تمیزی که از رهگذر رضای پروردگار جل سلطانہ و عدم رضای او تعالی پیدا می شود علی حده ، و بعضی از لباسهای ابریشم را که محرم فرموده چه باک ؟ که چندین انواع جامه های مزین<sup>۱</sup> و قاشهای مزین در عوض آن حلال گردانیده است ، و لباسهای پشمین - که مطلق مباح ساخته است - بمراتب از لباسهای ابریشم بهتر است ، مع ذلک لباس ابریشم بر زنان مباح فرموده که منافع آن نیز عائد بمردان است ، و همچنین است حال ذهب و فضا - که حلی زنان از برای تمتع مردان است -

اگر بی انصافی با این یسر و با این سهولت متعسر و متعذر داند بمرض قلبی مبتلا است ، و بغلت باطنی گرفتار ، بسیاری از کارها است که اصحا بر فعل آن یسر تمام دارند و بر ضعفا متعسر است بعسر تمام ، مرض قلبی عبارت از عدم یقین قلب است باحکام منزله<sup>۲</sup> سهاوی ، تصدیقی که دارند صورت تصدیق است نه حقیقت تصدیق ، علامت حصول حقیقت تصدیق ثبوت یسر است در اتیان احکام شرعیه - و بدونها خراط القناد ، و قال الله تبارک و تعالی: "کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه" و الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب<sup>۲</sup> و السلام علی من التبع الهدی ، و التزم متابعة المصطفی علیه و علی آل الصلوٰت و التسلیات ائمتها و اکملها -

<sup>۱</sup> زیبا Arabicized from the Persian .

<sup>۲</sup> Qur'ān XLII, 13.

23. Letter No. 193 (Vol I), written to Shaikh-i-Farid :

[بسم الله الرحمن الرحيم<sup>۱</sup>] ، الله تعالى ناصرکم و معینکم علی کل مایعیبکم و یشینکم ، نخستین ضروریات بر ارباب تکلیف تصحیح عقائد است بروفق آرای علمای اهل سنت و جماعت شکر الله معیهم - که نجات اخروی وابسته باتباع آرای صواب نمای این بزرگواران است ، و فرقه<sup>۲</sup> ناجیه هم ایشان و اتباع ایشان اند ، و ایشان اند که بر طریق آن سرور اند صلوات الله و تسلیاته علیه و علیهم أجمعین ، و از علومی که از کتاب و سنت مستفاد اند بهمان معتبر اند که این بزرگواران از کتاب و سنت اخذ کرده اند و فهمیده ، زیرا که هر مبتدع و ضال عقائد فاسده خود را - بزعم فاسد خود - از کتاب و سنت اخذ می کند ، پس هر معنی از معانی مفهومی از اینها معتبر نباشد ، و از برای تصحیح این عقائد حقه رساله<sup>۳</sup> امام اجل تورپشتی بسیار مناسب است و قریب بفهم ، مذکور مجلس شریف بوده باشد ، اما رساله<sup>۴</sup> مذکوره چونکه مشتمل بر استدلال است و طول و بسط بسیار دارد اگر رساله<sup>۵</sup> که متضمن مسائل صرف بوده باشد (بدست آید<sup>۱</sup>) اولی و انسب خواهد بود ، در این اثنا بخاطر حقیر نیز خطور کرده که در این باب رساله<sup>۶</sup> بنویسد که متضمن عقائد اهل سنت و جماعت باشد ، و سهل الیخذ ، اگر میسر شد نوشته متعاقب بخدمت خواهد فرستاد -

و بعد از تصحیح این عقائد علم حلال و حرام و فرض و واجب و سنت و مندوب و مکروه - که علم فقه متکفل آن است - و عمل بمقتضای این علم نیز ضروری است ، بیعضی از طلبه فرمایند که از کتاب فقه - که عبارت فارسی بوده باشند - در مجلس می خوانده باشند - مثل

<sup>1</sup> Add. ed.

مجموعہ<sup>۱</sup> خانی<sup>۱</sup> و عمدۃ الاسلام<sup>۲</sup>، و اگر - عیاذا باللہ سبحانہ - در مسئلہ<sup>۳</sup> از مسائل اعتقادیہ<sup>۴</sup> ضروریہ خلل رفت از دولت نجات اخروی محروم است، و اگر در عملیات مسابلت رود یحتمل کہ بی توبہ ہم در گزرانند، و اگر مؤاخذہ ہم کنند آخر کار نجات است، پس عمدہ کار تصحیح عقائد است، از حضرت خواجہ<sup>۵</sup> احرار قدس اللہ تعالیٰ سرہ منقول است کہ می فرمودند کہ: ”اگر تمام احوال و مواجید را بما دهند و حقیقت ما را بعقائد اہل سنت و جماعت متحلی نسازند جز خرابی ہیچ نمی دانیم، و اگر تمام خرابی ہا را بر ما جمع کنند و حقیقت ما را بعقائد اہل سنت و جماعت بنوازند ہیچ باکی نداریم۔“ ثبتنا اللہ سبحانہ و ایا کم علی طریقتم المرضیۃ - بحرۃ میدالبشر علیہ و علی آلہ من الصلوٰت افضلہا و من التسلیات اکملہا -

درویشی از جانب لاہور آمدہ بود گفت کہ شیخ جیو<sup>۳</sup> در مسجد جامع نخاس کہنہ از برای نماز جمعہ حاضر شدہ بودند، و میان رفیع الدین بعد از اظہار التفات ایشان گفتند کہ نواب شیخ جیو در حویلہ خود مسجد جامع بنا کردہ اند<sup>۴</sup>، الحمد للہ سبحانہ علی ذلک، حضرت حق سبحانہ تعالیٰ مزید توفیق ارزانی فرماید، این قسم اخبار کہ مخلصان می شنوند غایت الغایت مسرور و مبہج می گردند، سیادت پناہا! مکرما!! امروز اسلام بسیار غریب است، جیتی کہ امروز در تقویت آن صرف می کنند بکروہا<sup>۵</sup> می خرند، تا کدام شاہباز را باین دولت عظمی مشرف سازند، ترویج دین و تقویت ملت در ہمہ وقت از ہر کس کہ بوقوع می آید زیبا است و رعنا، اما در این وقت - کہ غربت اسلام است - از امثال شاہ جوانمردان اہل ییت زیبا تر

1 By Kamāl al-Dīn Karīm.

3 i.e. Shaikh-i-Farīd.

5 Crore—10 million.

2 By Abū Ṭāhir Multānī.

4 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub>: کردند.

و رعنا تر است - که این دولت خاله زاد خاندان بزرگ شما است ، از شما ذاتی است و از دیگران عرضی ، حقیقت وراثت نبوی علیه و علی آله من الصلوات أفضلها و من التحیات و التسلیات اکملها عظیم القدر است ، حضرت پیغمبر صلی الله علیه وسلم اصحاب را مخاطب ساخته فرمودند که : ”شما در زمانی موجود شده اید که اگر از اوامر و نواهی دهم حصه را ترک کنید هلاک شوید ، و بعد از شما گروهی خواهند آمد که اگر دهم حصه را از اوامر و نواهی بوقوع آرند خلاص شوند -“ این آن وقت است و این گروه آن گروه :

گوی توفیق و سعادت در میان افکنده اند

کس بمیدان در نمی آید ، سواران را چه شد ؟

در این وقت کشتن کافر لعین گویند<sup>۱</sup> و آل او بسیار خوب واقع شد ، و باعث شکست عظیم بر بنود مردود گشت ، بهر نیت که کشته باشند و بهر غرض که هلاک کرده خواری کفار خود نقد وقت اهل اسلام است ، این فقیر پیش از آنکه این کافر را بکشند در خواب دیده بود که پادشاه وقت که سر شرک را شکسته است ، و الحق که آن گبر<sup>۲</sup> رئیس اهل شرک بود ، و امام اهل کفر - خذلهم الله سبحانه ، و آن سرور دین و دنیا علیه الصلوة والسلام در بعضی ادعیه خود اهل شرک را باین عبارت نفرین فرموده اند : ”اللهم شتت شملهم و فرق جمعهم و خرب بنیانهم و خذهم اخذ عزیز مقتدر“ - عزت اسلام و اهل آن در خواری کفر و اهل کفر است ، مقصود از اخذ جزیه خواری کفار است و اهانت ایشان ، هر قدر که اهل کفر را عزت باشد ذلت<sup>۳</sup> اسلام بهان قدر است ، این سر رشته را نیک باید نگاهداشت ، و اکثر مردم این سر رشته را گم کرده اند ، و از شومی آن دین را برباد داده ، قال الله سبحانه و تعالی : ”یا ایها النبی جاهد

1 Probably Har Gobind, the 6th Guru of the Sikhs.

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> کبر .

3 A add. در .

الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم<sup>۱</sup>“ جهاد باکفار و غلظت برایشان از ضروریات دین است ، بقایای رسوم کفر - که در قرن سابق پیدا شده بود - در این وقت - که بادشاه اسلام را آن توجه باهل کفر نمانده است - بردلهای مسلمانان بسیار گران است ، بر مسلمانان لازم که بادشاه اسلام را از زشتی رسوم آن بدکیشان اعلام بخشند ، و در رفع آن کوشند ، شاید بقایای اینها مبتنی باشد بر عدم علم بادشاه بزشتی آنها -

اگر فی الجمله گنجایش وقت یابند بعضی از علمای اهل اسلام را اعلام بخشند که آمده برشناخت رسوم اهل کفر اعلام نمایند - که از برای تبلیغ احکام شرعی اظهار خوارق و کرامات هیچ درکار نیست ، در قیامت عذر نخواهند شنید که بی تصرف تبلیغ احکام شرعی نکرد ، انبیا علیهم الصلوات و التسلیات - که بهترین موجودات اند - تبلیغ احکام شرعی می کردند ، اگر امتان معجزات می طلبیدند می فرمودند که معجزات از نزد خدا است عز و جل ، بر ما تبلیغ احکام است ، و تواند بود که در آن اثنا شاید حق سبحانه و تعالی بر وی امری ظاهر سازد که باعث اعتقاد حقیقت این جماعت باشد ، بهرحال از حقیقت این مسائل شرعیه اطلاع دادن ضروری است ، تا این واقع نشود عهده بر ذمه<sup>۲</sup> علماء و مقربان حضرت بادشاه است ، چه سعادت که در این گفتگو جمعی بازار رسند ، انبیا علیهم الصلوات و التحیات در تبلیغ احکام شرعیه چه آزارها که نکشیده اند و چه محنتها که ندیده ، بهترین ایشان علیهم من الصلوات أفضلها و من التحیات أكملها فرموده : ”ما أودی لبي مثل ما أودیت -“

عمر بگذشت و حدیث درد ما آخر نشد

شب باخر شد کنون کوتاه کم افسانه را

والسلام والا کرام !

<sup>۱</sup> Qur'ān IX, 73.

24. Letter No 194 (Vol. I), written to Şadr-i-Jahān :

سلمکم الله سبحانه و عافاکم ، استماع سخنان ترویج احکام شرعیه و تذلیل اعدای ملت مصطفویه علی صاحبها الصلوٰة والسلام و التحیة مسلمانان ماتم زدگان را فرح بخش و روح افزا است ، الحمد لله سبحانه و المنة علی ذلك ، و المسؤل من الله سبحانه الملک القدير ازدياد هذا الامر الخطير - بحرمة النبی البشير النذیر علیہ و علی آله من الصلوات أفضلها و من التسلیات أکملها ، یقین است کہ مقتدایان اسلام از سادات عظام و علمای کرام در خلا و ملا متصدی ازدياد این دین متین و تکمیل این صراط مستقیم خواهند بود ، بی سربوگری در این باب چه دراز نفسی نماید ؟ شنیده شد کہ بادشاه اسلام از حسن استعداد اسلامی خواهان علما اند ، الحمد لله سبحانه علی ذلك ، معلوم شریف است کہ در قرن سابق ہر فسادى کہ پیدا شد از شومی علمای سوء بظہور آمد ، در این باب تتبع تمام مرعی داشته از علمای دیندار انتخاب نموده اقدام خواهند فرمود ، علمای سوء لصوص دین اند ، مطلب ایشان حب جاه و ریاست و منزلت نزد خلق است ، و العیاذ باللہ سبحانه من فتنتهم ، آری ! بہترین ایشان بہترین خلایق اند<sup>1</sup> ، ایشان اند کہ فردای قیامت سیاہی ایشان را بخون شہدای فی سبیل اللہ وزن خواهند کرد ، و پلہ<sup>۲</sup> این سیاہی خواهد چربید : شرالناس شرار العلماء و خیرالناس خیار العلماء -

ثانیاً ملتہم آنکہ بعضی نیات بر آن آورده کہ خود را بعسکر رساند ، بتقریب ماہ مبارک رمضان در حضرت دہلی توقف واقع شد ، ان شاء اللہ تعالی بعد از ماضی این ماہ مبارک بخدمت اعزہ خواهد رسید ، والسلام -

اند [marg.] A : است A 1

25. Letter No 195 (Vol. I), written to the same :

مسلّمکم الله سبحانه و ابقاکم ، احسان سلاطین چونکه نسبت بکافه<sup>۱</sup> خلائق حاصل است بضرورت دلّهای خلائق - بحکم : جبلت الخلائق علی حب من أحسن الیهم - بجانب محسنان مائل است ، پس ناچار بواسطه<sup>۲</sup> این ارتباط حیّی اخلاق و اوضاع بادشاهان بعموم خلائق - علی تفاوت درجات الاحسان - ماری است ، از خیر و شر و صلاح و فساد ، مانا که ازین جا گفته اند : الناس علی دین ملوکهم ، کاروبار قرن سابق مصداق این سخن است ، اکنون که انقلاب دول بظهور پیوسته و سورت عناد اهل ملل برهم شکسته بر ائمّه<sup>۳</sup> اسلام - از صدور عظام و عاّهای کرام - لازم است که تمام همت خود را بر مصروف رواج شریعت غرا ساخته در بدایت امر ارکان اسلام منهدمه را بر پا سازند - که در تسویف خیریت ظاهر نمی شود ، دلّهای غریبان از این تاخیر در اضطراب است ، شدت های قرن سابق در دلّهای مسلمانان متمکن است ، مبادا تلافی آن نشود ، و غربت اسلام بتطویل انجامد ، هر گاه بادشاهان را گرمی ترویج منت سنیه<sup>۴</sup> مصطفویه علی صاحبها الصلوة والسلام و التحیة نباشد و مقربان ایشان نیز در این باب خود را معاف دارند و حیات چند روزه را عزیز شمردند کار بر فقرای اهل اسلام بسیار تنگ و تیره خواهد بود - انا لله و انا الیه راجعون ، عزیز می فرماید :

آنچه از من گم شده گراز سلیمان گم شدی  
هم سلیمان هم پری هم اهرمن بگریستی  
صبت علی مصائب<sup>۵</sup> لو آنها  
صبت علی الایام صرن لیا لیا

از جمله<sup>۶</sup> شعائر اسلام تعین قضاة است در بلاد اسلام که در قرن سابق محو شده بود ، سرهند - که اعظم بلاد اسلام است - چند مال است که قاضی ندارد ، و حامل رقیمه<sup>۷</sup> دعا قاضی یوسف آبای او تا بنای سرهند است قاضی شده آمده اند - چنانکه اسناد سلاطین بدست

دارد ، مشاراً الیه بصلاح و تقوی متحلی است ، اگر صلاح دانند این امر عظیم القدر را باو تفویض فرمایند ، ثبتنا الله سبحانه و تعالی و ایاکم علی جادة الشریعة انحنة علی مصدرها الصلوة والسلام والتحیة -

26. Letter No. 198 (Vol. I), written to Khān-i-Khānān :

فتوحات مکیه مفتاح فتوحات مدنیه باد<sup>۱</sup> - بحرمة النبی و آله الایجاد علیه و علیهم الصلوات والتسلیات ، التفات نامه<sup>۲</sup> گرامی که نامزد فقرا فرموده بودند وصول یافت ، باعث ازدیاد محبت گشت ، بشری لکم ثم بشری لکم ، مخدوما! فقرا را باغنیاء آشنائی کردن در این زمان بسیار متعسر است ، اگر فقرا بگفتن یا نوشتن راه تواضع و حسن خلق - که از لوازم فقر است - پیش می گیرند کوتاه اندیشان از سوی ظن خود می انکارند که طامع و محتاج اند ، لا جرم در این ظن "خسرالدنیا والآخرة" می گردند ، و از کفالات این بزرگواران محروم می مانند ، و اگر فقرا باستغنا حرف می زنند قاصر نظران از بد خلقی خود قیاس می کنند که متکبر و بد خلق اند ، نمی دانند که استغنا نیز از لوازم فقر است - که جمع ضدین این جا از استحاله برآمده است ، ابو سعید خراز می فرماید : "عرفت ربی بجمع الاضداد" - هر چند ارباب نظر این مقدمه را قبول نمی کنند و محال انکارند ، لیکن غم نیست ، طور ولایت و رای طور نظر عقل است ، باقی احوال را امیر و مولانا بتفصیل معروض خواهند داشت ، والسلام علی من اتبع الهدی ،

27. Letter No. 214 (Vol. I), written to the same :

طوبی لمن جعله الله سبحانه مظهر الخیر ، حضرت حق سبحانه دلیا

<sup>1</sup> I.e. may the study of mysticism lead you to the truth of Shari'a values.



را مزرعه<sup>۱</sup> آخرت گردانیده ، بی دولت باشد کسی که تخم را درست بخورد و بزمین استعداد نیندازد ، و از یک دانه بفتصد دانه نسازد ، و از برای روزی که برادر از برادر گریزد و مادر بفرزند نیامیزد ذخیره نکند ، خسارت دنیا و آخرت نقد وقت اوست ، و حسرت و ندامت دارین برکف دست او ، صاحب دولتان فرصت دنیا را غنیمت می شمروند - نه از برای آن غرض که در آن فرصت تنعمات و تلهذات فرمایند - که بی مدار و ثبات است مع ذلک معدات محسن و عقبات - بلکه تا در آن فرصت کشت و کار فرمایند ، و از یک عمل خیر - بحکم کریمه : *والله یضاعف لمن یشاء*<sup>۱</sup> - ثمرات بی نهایت حاصل کند -

از این جا است که اعمال صالحه<sup>۲</sup> چند روزه را بتنعمات مخلد جزا فرموده اند - *والله ذوالفضل العظیم* ، اگر پرسند که تضاعف اجر در حسنات است ، و در سیئات جزا بمثل است ، پس کفار را بواسطه<sup>۳</sup> سیئات معدوده عذاب مخلد چون باشد ؟ گوئیم که مماثلت جزاء مر عمل را مفوض بعلم واجب است تعالی و تقدس ، علم ممکن از ادراک آن قاصر است ، مثلاً در قذف محصنات جزای مماثل آن عمل هشتاد تازیانه فرمود ، و در حد سرقه قطع یمین سارق جزای آن نمود ، و در حد زنا - در صورت بکر به بکر - صد تازیانه با تغریب عام تقدیر نمود ، و در صورت شیخ و شیخه حکم برجم فرمود ، علم سر این حدود و تقدیرات از طوق بشر خارج است - ذلک تقدیر العزیز الحکیم<sup>۲</sup> ، پس در ماده کفار حق سبحانه و تعالی کفر موقت را عذاب مخلد جزای وفاق فرمود - معلوم شد که جزای مماثل مر کفر موقت را همین عذاب مخلد است ، و کسی که خواهد که جمیع احکام شرعیه را معقول خود سازد و به ادله عقل برابر نماید آن کس منکر طور نبوت است - علیه ما یشتحق ،

1 Qur'ān II, 261.

2 Qur'ān العظیم (e.g. VI, 96).

باو سخنی کردن بی خردی است :

زان کس کہ بقرآن و خبر می نرہی

آن است جوابش کہ جوابش ندہی

بقیة المرام رافع رقیمہ<sup>۱</sup> فقرا میاں شیخ احمد ولد اعز مغفرت پناہی  
شیخ سلطان تہانیسری است ، ملاحظہ<sup>۲</sup> الطاف و احسانہای ثہا را - کہ  
نسبت بہ پدر بزرگوار او بودہ - نمودہ بخدمت علیہ بتوسل این فقیر خود  
را رسانیدہ است ، و از جملہ<sup>۳</sup> الطاف ایشان موضعی بود کہ در ہرگنہ<sup>۴</sup>  
اندری<sup>۱</sup> کرم فرمودہ بودند ، والا مر عندکم ، بل کل من عنداللہ ،  
و السلام علیکم و علی سائر من اتبع الہدی والتزم متابعة المصطفی علیہ  
و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات -

28. Letter No. 268 (Vol. I), written to the same :

الحمد لله و سلام علی عبادہ الذین اصطفی ، احوال و اوضاع فقرای  
این حدود مستوجب حمد است ، المسئول من اللہ سبحانہ سلامتکم و  
عافیتکم و ثباتکم و استقامتکم ، چون بحث علم وراثت در میان بودہ چند  
کلمہ از آن مقولہ بمقتضای وقت نوشتہ آمد -

در اخبار آمدہ : العلماء وراثۃ الانبیاء ، علمی کہ از انبیا علیہم الصلوٰت  
والتسلیات باقی مانده است دو نوع است : علم احکام و علم اسرار ،  
عالم وارث کسی است کہ او را از ہر دو نوع علم سهم بود - نہ آنکہ  
او را از یک نوع نصیب بود نہ از نوع دیگر کہ آن منافی وراثت است ،  
چہ وارث را از جمیع انواع ترکہ<sup>۵</sup> مورث نصیب است - نہ از  
بعضی دون بعض ، و آنکہ او را از بعض معین نصیب است ،  
داخل عزا است کہ نصیب او بجنس حق او تعلق گرفتہ است ، و همچنین

1 A اندور (Indore).

فرموده علیه و علی آله الصلوة والسلام : "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" مراد از علماء علمای وارثان اند نه عزما که نصیبی از بعض ترکه فرا گرفته اند ، چه وارث را بواسطه قرب و جنسیت همچو مورث می توان گفت ، بخلاف عزیزم که ازین علاقه خالی است ، پس هر که وارث نبود عالم نباشد - مگر آنکه علم او را مقید بیک نوع سازیم و گوئیم که عالم علم احکام است مثلاً و عالم مطلق آن بود که وارث باشد و از هر دو نوع علم او را نصیب وافر بود -

اکثر مردم گمان دارند که علم اسرار عبادت از علوم توحید وجود است و شهود وحدت در کثرت و مشاهده کثرت در وحدت ، و کنایت است از معارف احاطه و سریان و قرب و معیت او تعالی بر نهجی که مکشوف و مشهود ارباب احوال است ، حاشا و کلا ! ثم حاشا و کلا !! که این علوم و معارف از علم اسرار بوند و شایان مرتبه نبوت باشند ، زیرا که مبنای این معارف مگر وقت است و غلبه حال که منافی صحو است ، و علم انبیا علیهم الصلوات والتحیات - چه علم احکام و چه علم اسرار - همه صحو در صحو است که شمه از سکر بان ممتاز نگشته است ، بلکه این معارف مناسب مقام ولایت اند که قدم راسخ در سکر دارد ، پس این علوم از اسرار ولایت بوند نه از اسرار نبوت ، انبیا را<sup>۱</sup> علیهم الصلوات والتسلیمات هر چند ولایت نیز ثابت است اما احکام آن مغلوب اند و در جنب احکام نبوت مضمحل :

بلی ! هر جا شود مهر آشکارا

سها را جز نهان بودن چه یارا !

فقیر در کتب و رسائل خود نوشته است و تحقیق نموده که کلمات نبوت حکم دریای محیط دارد و کلمات ولایت در جنب آن قطره است محقر ، اما چه توان کرد ؟ جمعی از نارسائی بکلمات نبوت گفته

1 Add. ed.

اند: "الولاية افضل من النبوة" و جمعی دیگر در توجیه آن گفته اند که ولایت نبی افضل است از نبوت، و این هر دو فریق حقیقت نبوت را نادانسته حکم بر غائب کرده اند، نزدیک باین حکم است حکم به ترجیح مکر بر صحو، اگر حقیقت صحو را می دانستند هرگز مکر را بصحو نسبت نمی دادند:

چه نسبت خاک را با عالم پاک

مانا که صحو خواص را بمائل صحو عوام دانسته مکر را بر آن ترجیح داده اند، کاش مکر خواص را نیز بمائل مکر عوام دانسته جرأت باین حکم نمی نمودند، چه مقرر عقلا است که صحو بهتر از مکر است، اگر صحو و مکر مجازی است این حکم ثابت است، و اگر حقیقی است نیز این حکم ثابت، ولایت را از نبوت افضل گفتن و مکر را بر صحو ترجیح دادن در رنگ آن است که کسی کفر را بر اسلام ترجیح دهد و جهل را از علم بهتر داند، زیرا که کفر و جهل مناسب مقام ولایت است، و اسلام و معرفت مناسب مرتبه نبوت، منصور گوید:

کفرت بدین الله والکفر واجب

لدی، و عند المسلمین قبیح

و محمد رسول الله صلی الله تعالی علیه و علی آله وسلم از کفر استعاده می نماید: قل کل يعمل علی شاکلته<sup>۱</sup> چنان چه در عالم مجاز اسلام بهتر از کفر است در حقیقت نیز اسلام را از کفر بهتر باید دانست - فان المجاز قنطرة الحقیقة -

اگر گویند که در مقام ولایت چنان چه در مرتبه جمع کفر و مکر و جهل ثابت است در مرتبه فرق بعد الجمع اسلام و صحو و معرفت نیز متحقق، پس کفر و مکر و جهل را بمقام ولایت مناسب گفتن

<sup>۱</sup> Qur'an XVII, 84.

بچه معنی بود؟ گوئیم که صححو و مانند آن در مرتبه فرق اثبات نمودن نسبت بمرتبه جمع است - که سراسر مکرر و استتار است ، والا صححو آن مرتبه نیز مختزج بسکر است ، و اسلام آن مختلط بکفر و معرفت مشوب بجهل ، اگر در کتابت گنجایش می دانست احوال و معارف مرتبه فرق را به تفصیل ذکر کرده امتزاج مکرر و مانند آن را در آن مرتبه بیان می نمود ، ارباب فطانت شاید این معنی را بتفرس نیز در یابند ، العجب کل العجب! این قدر باید فهمید که انبیا علیهم الصلوات والتسلیات این همه بزرگی و کلانی که یافتند از راه نبوت یافتند نه از راه ولایت ، و ولایت بیش از خادمی نیست از برای نبوت ، اگر ولایت را بر نبوت مزیت می بود ملائکه<sup>۱</sup> ملا<sup>۲</sup> اعلی - که ولایت ایشان اکمل است از سائر ولایات - از انبیا علیهم الصلوات والتسلیات افضل می شدند ، و گروهی از این طائفه چون ولایت را افضل از نبوت دانستند<sup>۱</sup> و<sup>۲</sup> ولایت ملا<sup>۳</sup> اعلی را اکمل از ولایت انبیا علیهم الصلوات والتسلیات دیدند ناچار ملائکه علین<sup>۳</sup> را از انبیا افضل گفتند علیهم الصلوات والتسلیات ، و از جمهور اهل سنت جدا افتادند ، کل ذلک لعدم الاطلاع علی حقیقة النبوة ، و چون در نظر مردم - بواسطه بعد عهد نبوت - کمالات نبوت در جنب کمالات ولایت حقیر می در آیند لا جرم سخن را در این باب مبسوط ساخت ، و شمه<sup>۴</sup> از حقیقت معامله و نمود ، ربنا اغفر لنا ذنوبنا و امرانا فی امرنا و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکا فرین -

اخوی ارشادی میان شیخ داؤد چون متردد آن حدود بودند باعث این تصدیع گشتند ، والسلام -

29. Letter No. 269 (VI. I), written to Shaikh-i-Farid :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، هر کسی را در دل تمنای

1 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> دانسته .

2 A om.

3 Ed. : A عالین : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> = A [marg.]

امری است از امور و تمنای این فقیر شدت نمودن است بدشمنان خدای جل و علا و دشمنان پیغمبر او علیه و علی آله الصلوات والتسلیات و اهانت رسانیدن است باین بی دولتان و خوار دانستن ایشان را و آلهه باطله<sup>۱</sup> ایشان را و یقین می داند که هیچ عملی نزد حق جل و علا از این عمل مرضی تر نیست ، بنا برآن مکرر ایشان را باین عمل مرضی ترغیب می نماید ، واتیان باین عمل از اهم مهام اسلام می داند ، چون بدولت آنجا تشریف برده اند و برای تحقیر و اهانت رسانیدن آن بقعه<sup>۲</sup> کشفه و اهل آن متعین شده اند اول شکر این نعمت بجا باید آورد - که جمع کثیر برای تعظیم و توقیر آن مقام و اهل آن می روند ، لله سبحانه و تعالی الحمد والمنة که مارا باین بلا مبتلا نساخت ، و بعد از شکر این نعمت عظمی در تحقیر و توہین این بی دولتان و آلهه باطله<sup>۳</sup> ایشان سعی بلیغ باید فرمود ، و هر قدر که میسر شود - به خفیه یا جهر - دز تخریب این جماعت باید کوشید ، و انواع اهانت باین بت تراشیده نا تراشیده باید رسانید ، امید است که بعضی از مداهنتها که واقع شده است باین عمل تلافی آنها نمایند ، و کفاره سازند ، ضعف بدن و شدت سرما مانع است والا بخدمت ایشان رسیده ترغیب این امر می نمود ، و باین تقریب یک بار<sup>۱</sup> تنی برآن سنگ می انداخت و آن با سرمایہ<sup>۲</sup> سعادت می ساخت ، زیاده چه مبالغه نماید ، والسلام !

30. Letter No. 152 (Vol. I), written to the same :

قال لله سبحانه تعالی : "من يطع الرسول فقد اطاع الله"<sup>2</sup> حضرت حق سبحانه تعالی اطاعت رسول را عین اطاعت خود فرموده پس اطاعت خدای عز و جل که غیر اطاعت رسول باشد اطاعت او نیست سبحانه ،

1 بکبار D<sub>2</sub> .

2 Qur'an IV, 80.

و از برای تاکید و تحقیق این معنی کلمه "قد" آورد - تا بوالهوس در میان این دو طاعت جدائی پیدا نکند و یکی را بر دیگری نگزیند ، و در جائی دیگر حضرت حق سبحانه و تعالی شکایت می کند از حال جماعتی که در میان این دو اطاعت تفرقه می نمایند - کما قال سبحانه : "یریدون ان یفرقوا بین الله و رسوله و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سبیلا اولئک هم الکافرون حقاً" -

آری ! بعضی از مشائخ کبار قدس الله تعالی اسرارهم در سکر وقت و غلبه<sup>۱</sup> حال سخنان گفته اند که موذن تفرقه اند میان این دو اطاعت و مشعر اند با اختیار محبت یکی بر دیگری ، منقول است که سلطان محمود غزنوی در ایام بادشاهت خود نزدیک بخرقان فرود آمده بود و<sup>۲</sup> بنبا و وکلای خود را بخدمت شیخ ابوالحسن خرقانی فرستاد و التماس نمود که حضرت شیخ بدیدن او بیایند ، و بوکلای خود گفت که اگر از شیخ توقفی فهم کنید کریمه: "أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و اولی الامر منکم"<sup>۳</sup> برخوانید ، چون وکلا از شیخ توقف فهمیدند کریمه مذکوره را برخواندند ، شیخ در جواب فرمودند که چندان گرفتار "أطیعوا الله" ام که شرمنده "أطیعوا الرسول" ام و باطاعت اولی الامر چه رسد؟ حضرت شیخ اطاعت حق را سبحانه در غیر اطاعت رسول او دانست ، این سخن از استقامت دور است ، مشائخ مستقیم الاحوال از این قسم سخنان تنزه می نمایند ، و در جمیع مراتب شریعت و طریقت و حقیقت اطاعت حق سبحانه را در اطاعت رسول او می دانند ، اطاعت حق سبحانه که در غیر اطاعت رسول او است علیه الصلوة والسلام عین ضلالت می انکارند ، و نیز منقول است که شیخ امنه و شیخ ابوسعید ابوالخیر مجلسی داشتند ، و سیدی اجل از اکابر مادات خراسان نیز در مجلس

1 Qur'ān IV, 151.

2 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

3 Qur'ān IV, 59.

ایشان نشسته بودند ، اتفاق در آن اثنا مجذوبی مغلوب الاحوال پیدا شد ، حضرت شیخ او را بر سید اجل تقدیم دادند ، سید را ناخوش آمد ، بسید فرمودند که تعظیم شما بواسطه محبت رسول است علیه الصلوة والسلام ، و تعظیم این مجذوب بواسطه محبت حق سبحانه ، این قسم تفرقه را نیز اکابر مستقیم الاحوال تجویز نمی نمایند ، و غلبه محبت حق را سبحانه بر محبت رسول او علیه الصلوة والسلام از سکر حال می دانند و جز فضولی نمی انگارند -

اما این قدر هست که در مقام کمال - که مرتبه ولایت است - محبت حق سبحانه غالب است ، و در مقام تکمیل - که نصیبی از مقام نبوت است - محبت رسول غالب ، ثبتنا الله سبحانه علی اطاعة الرسول التي هي عين اطاعة الله سبحانه -

31. Letter No. 8 (Vol. II), written to Khān-i-Khānān :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی :

از هر چه می رود سخن دوست خوشتر است

قال الله تبارک و تعالی : "و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب"<sup>2</sup>  
و قال الله تعالی : "مایکون من بنوی ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنی من ذالک ولا اکثر الا هو معهم اینها كانوا"<sup>3</sup> قرب و معیت او تعالی همچو ذات او سبحانه بی چون و بی چگونه است ، زیرا که چون را به بی چون راه نیست ، پس هر چه از معنی قرب و معیت بعقل و فهم ما مدرک شود و یا بکشف و شهود ما در آید او تعالی از آن معنی منزّه و مبرا است که قدمی در مذهب مجسمه دارد ، ایمان داریم که او تعالی قریب و با ما است ، ما معنی قرب و معیت ندانیم که چیست ، در این نشأة نهایت نصیب

1 D<sub>2</sub> add. اگر .

2 Qur'ān, II, 186.

3 Qur'ān LVIII, 7.



کَمَلِ اِيْمَانٍ بَغِيْبٍ اَسْتِ بَدَاتِ وَ صِفَاتِ اَوْ تَعَالَى :

دور بینان بارگاه "الست"<sup>۱</sup>

بیش ازین پی نبرده اند که هست

ایمان بغیب که نصیب اخص خواص است در رنگ ایمان به<sup>۲</sup>  
غیب عوام نیست ، عوام بسامع یا باستدلال ایمان بغیب حاصل  
کرده اند ، و اخص خواص غیب الغیب را در پس پرده های ظلال  
جبال و ظلال و ورای سرادقات تجلیات و ظهورات مطالعه نموده ایمان  
بغیب حاصل نموده اند<sup>۳</sup> و متوسطان ظلال را اصل انگاشته و تجلیات<sup>۳</sup>  
را عین متجلی دانسته بایمان شهودی خرمنداند ، و در حق ایشان  
ایمان بغیب نصیب اعدا است : کل حزب بما لدیهم فرحون<sup>۴</sup> -

باعث تصدیق آنکه مولانا عبدالغفور و مولانا حاجی محمد از یاران  
مخصوص اند ، هرچند قسم احسان در باب مشار الیها بوقوع آید  
موجب امتنان فقیر است :

با کریمان کارها دشوار نیست

والسلام

32. Letter No. 29 (Vol. II), written to Shaiikh-i-'Abd al-Haqq  
(called Muḥaddith-i-Dihlawī) :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، مخدوما ! مکرما ! در  
ورود مصائب هر چند تحمل اذی است اما امید کرامتها است ، بهترین  
امتعه<sup>۱</sup> این نشا حزن و اندوه است ، و گوارا ترین نعم این مائده الم  
و مصیبت ، این شکرپارهها بداروی تلخ غلاف رقیق فرموده اند ،  
و باین حیلہ راه ابتلا و نموده ، سعادت‌مندان نظر بر حلاوت آنها

<sup>1</sup> Allusion to Qur'ān : VII, 172. ألست بربکم

<sup>2</sup> Add. ed.

<sup>3</sup> Add. ed.

<sup>4</sup> Qur'ān XXIII, 53 ; XXX, 32.

انداخته آن تلخی را در رنگ شکر می خایند ، و مرادت را برعکس  
صفا شیرین می یابند ، چرا شیرین نیابند که افعال محبوب همه  
شیرین اند ، علتی مگر آن را تلخ یابد که بماسوا گرفتار است ، دولت‌مندان  
در ایلام محبوب آن قدر حلاوت و لذت می یابند که در انعام او  
متصور نباشد ، هر چند هر دو از محبوب اند لیکن در ایلام نفس محب  
را مدخلی نیست ، و در انعام قیام بامراد نفس است :

بنیا لارباب النعم نعیمها

اللهم لا تحرمننا أجرهم ولا تفتنا بعدهم<sup>۱</sup> ،

وجود شریف ایشان در این غربت اسلام اهل اسلام را مغتنم است ،  
سلمکم الله سبحانه و ابقاکم ، والسلام -

33. Letter No. 62 (Vol. II), written to Khān-i-Khānān :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، ترقیات صوری و معنوی  
شما را از حضرت حق سبحانه و تعالی مسألت می نمایم<sup>۲</sup> - که خیریت و  
صلاح شما متضمن جمعیت و رفاهیت جم غفیر از مسلمانان است ، و  
دعای شما گویا دعای جمیع ایشان ، سلمکم الله سبحانه عما لا یلیق بجنابکم -  
بحرمة سید المرسلین علیه و علیهم و علی آل کل من الصلوات أفضلها و  
من التسلیات اکملها -

چون نسبت محبت و ارادت و اخلاص شما با کابر سلسله<sup>۱</sup> علیه<sup>۱</sup>  
نقشبندیه قدمس اسرارهم می داند که بوجه اتم و اکمل است بنا بر آن  
تصدیق ده می گردد ، بخدوما ! مکرما !! اهل این سلسله<sup>۱</sup> علیه در این  
دیار غریب افتاده اند ، و اهل این دیار را - بواسطه<sup>۱</sup> شیوع بدعت -

<sup>1</sup> The pronouns refer most probably to his three sons and daughter  
all of whom died in the plague.      <sup>2</sup> Ed. : LD<sub>2</sub> نمایند :

بطریقه<sup>۱</sup> این اکابر - که ملتزم سنت اند - قلت مناسبت است ، از این جا است که بعضی از اهل این سلسله - بواسطه<sup>۲</sup> قصور نظر - در این طریقه<sup>۳</sup> علیه نیز بدعتها اختیار نموده اند ، و دلهای مردم را - بعلاقه<sup>۴</sup> ارتکاب بدعت - بجانب خود کشیده ، و این عمل را بزعم خود تکمیل این طریقه<sup>۵</sup> علیه گمان برده ، حاشا وکلا ! ، بلکه این جماعت در تخریب و تضييع این طریقه<sup>۶</sup> کوشیده اند ، و بحقیقت معامله<sup>۷</sup> اکابر این طریقه<sup>۸</sup> نرسیده ، پداهم الله سبحانه سواء الصراط -

و چون اهل این سلسله<sup>۹</sup> علیه در این دیار عزیز الوجود اند<sup>۱۰</sup> بر مریدان و محبان این سلسله امداد و اعانت این اکابر و طلبه<sup>۱۱</sup> این طریق [لازم است]<sup>۱۲</sup> که آدمی مدنی الطبع مجبول است ، در تمدن و تعیش به بنی نوع خود محتاج است ، قال الله تبارک و تعالی : ”یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین<sup>۱۳</sup>“ هر گاه در کفایت مسلمات خیرالبشر علیه و علی آله الصلوة والسلام مومنان را دخل داده باشند بدیگران چه مضایقه ، اکثر اغنیای این وقت درویشی را عبارت از عدم احتیاج می دانند ، کلا ! احتیاج ذاتی انسان است - بلکه ذاتی جمیع ممکنات است - بلکه خوبی انسان همین احتیاج است ، و ذل و بندگی او از این راه ناشی است ، چه اگر - فرضاً - احتیاج از انسان زائل گردد و استغنا پیدا کند غیر از عصیان و سرکشی و طغیان و نافرمان برداری نقد وقت او نخواهد بود ، قال الله سبحانه و تعالی : ”ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی<sup>۱۴</sup>“ - غایة مافی الباب : فقرای که از گرفتاری ماسوا و ارسته اند - احتیاجی که باسباب دارند آن احتیاج را به مسبب الاسباب حواله می نمایند ، و دولت پهن شده را از خوان نعمت او تعالی می دانند ، و معطی و مانع فی الحقیقت او را سبحانه تصور می فرمایند ،

1 Add. ed.

2 Add. ed.

3 Qur'an VIII, 64.

4 Qur'an XCVI, 7.

و چون اسباب را - بواسطه<sup>۱</sup> حکم و مصالح - در میان آورده اند و حسن و قبح را باسباب منتسب ساخته این بزرگواران نیز شکر و شکایت را باسباب راجع می گردانند ، و نیک و بد را بظاهر از ایشان می دانند ، چه اگر اسباب را دخل ندهند کارخانه<sup>۲</sup> عظیم را باطل سازند : ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه<sup>۱</sup> -

و وجود شریف سیادت پناهی حقائق و معارف آگاهی اخوی اعزی میر محمد نعمان در آن حدود مغتم است ، دعا و توجه ایشان کبریت احمر انگارم که برکات و فیوض توجهات ایشان قوائم دولت شما اند ، و در حضور و غیبت ایشان را بمد و معاون شما می یابم ، زیاده از یک سال شده است که ایشان از خوبی های شما غائبانه بفقیر نوشته بودند ، و محبت و اخلاص که شما را نسبت بفقرا حاصل است در آنجا درج نموده و ظاهر ساخته بودند که: "صوبه داری این جا را بدیگری تفویض نموده اند ، وقت توجه و دستگیری است" - فقیر را در اثنای مطالعه آن مکتوب توجهی در این باب حاصل گشت ، و شما را در آن وقت رفیع القدر یافت ، ظاهراً در همان ساعت شخصی راهی بود ، در جواب آن باین عبارت نوشت که : "خان خالان در نظر رفیع القدر می در آید ، والامر عندالله سبحانه" - والسلام !

34. Letter No. 15 (Vol. II), written to the Qādīs and Chiefs of Sāmāna :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، باعث تصدیع خدام ذوی الاحترام<sup>۲</sup> و مبادات عظام و قضاة و اهالی و موالی کرام بلده سامانه آن که شنیده شد که خطیب آن مقام در خطبه<sup>۱</sup> عید قربان ذکر خلفای

<sup>1</sup> Qur'an III, 191.

<sup>2</sup> Add. ed.

راشدین را رضی الله تعالی عنهم ترک کرده ، و اسامی متبرکه<sup>۱</sup> ایشان را نخوانده ، و نیز شنیده که چون جمعی باو تعرض نمودند بسهو و لسیان خود اعتذار نا کرده به تهمرد پیش آمده ، و گفته که : ”چه شد اگر اسامی خلفای راشدین مذکور نشده ؟“ و نیز شنیده که اکابر و اهالی آن مقام در این باب مساهلت ورزیدند ، و بشدت و به غلظت بآن خطیب بی انصاف پیش نیامدند :

وای ! نه یکبار که صد بار وای

ذکر خلفای راشدین رضی الله تعالی عنهم اجمعین اگرچه از شرائط خطبه نیست و لیکن از شعائر اهل سنت است - شکر الله تعالی معیهم ، ترک نکند آن را بعمد و تهمرد مگر کسی که دلش مریض است و باطنش خبیث ، اگر فرض کنیم که به تعصب و عناد ترک نکرده باشد وعید : ”من تشبه بقوم فهو منهم“ را چه جواب خواهد گفت ؟ و از مظان تهم - که : اتقوا مواضع التهم - چگونه خلاص خواهد گشت ؟

اگر در تقدیم و تفضیل حضرات شیخین متوقف است طریق اهل سنت را رافض است ، و اگر در محبت حضرات ختین<sup>۱</sup> متردد است نیز از اهل حق خارج ، و دور نیست که آن بی حقیقت - که به کشمیریة منسوب است - این خبیث را از مبتدعان کشمیر اخذ کرده باشد ، معقول او باید ساخت که افضلیت حضرات شیخین به اجماع صحابه و تابعین ثابت شده است - چنانچه نقل کرده اند آن را جماعتی از اکابر ائمه که یکی از ایشانان امام شافعی است ، قال الشیخ الامام ابوالحسن الاشعری : ”ان تفضل ابی بکر ثم عمر علی بقیة الامة قطعی“<sup>۲</sup> - و قد تواتر عن علی رضی الله تعالی عنه فی خلافته و کرسی مملکتہ و بین الجهم الغفیر من شیعتہ ان ابابکر و عمر أفضل الامة - قاله الذہبی ، ثم قال : ”و رواه

1 LD<sub>2</sub> شیخین .

2 LD<sub>2</sub> . و قد تواتر before قال الذہبی A : قال LD<sub>2</sub> .

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نیفا و ہمانون نفسا<sup>۱</sup> و عدد منهم  
 جماعة ، ثم قال : ”تقبیح اللہ المرفضة ما اجہلہم“<sup>۲</sup> و روى البخاری<sup>۳</sup> :  
 الذی کتابہ أصبح الکتب بعد کتاب اللہ - انه<sup>۳</sup> قال : ”خیر الناس بعد النبی  
 علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ابوبکر ثم عمر ثم رجل آخر“ فقال ابنہ -  
 محمد بن الحنفیة : ”ثم انت“ فقال : ”انما انا رجل من المسلمین“  
 و امثال ذلك عنہ و عن غیرہ من اکابر الصحابة والتابعین کثیرة شهيرة  
 لا ینکرہا الا جاہل او معاند -

و بآن بی انصاف باید گفت کہ بمحبت جمیع اصحاب پیغامبر علیہ  
 و علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات ماموریم ، و از بغض و ایذا ایشان ممنوع ،  
 حضرات ختین<sup>۴</sup> از اکابر صحابہ اند و از اقارب آن سرور علیہ و علی  
 آلہ الصلوٰۃ والتسلیمات ، پس بمحبت و مودت احق باشند ، قال اللہ  
 تعالیٰ : ”قل لا امثلکم علیہ اجرا الا المودة فی القربی“<sup>۵</sup> - و قال علیہ و  
 علی آلہ الصلوٰۃ والسلام : ”اللہ فی أصحابی ، لاتخذوہم غرضا من  
 بعدی ، فمن احبہم فبحبی احبہم ، و من ابغضہم فببغضی ابغضہم ، و من  
 آذاہم فقد آذانی ، و من آذانی فقد آذی اللہ و من آذی اللہ فیوشک ان يأخذہ“<sup>۶</sup>  
 این قسم گل بدبو از ابتدای اسلام تا این وقت معلوم نیست کہ در ہندوستان  
 شگفتہ باشد ، نزدیک است کہ از این معاملہ تمام شہر متہم گردد -  
 بلکہ اعتقاد از ہندوستان مرتفع شود ، سلطان وقت نصرہ اللہ سبحانہ علی  
 اعداء الاسلام از اہل سنت است و حنفی مذہب ، در زمان او این چنین  
 بدعت نمودن نہایت جرأت است - بلکہ فی الحقیقت معارضہ کردن است  
 با سلطان و خروج است از اطاعت اولی الامر -

مع ذلک عجب است کہ مخادیم عظام آن مقام در این واقعہ خود را

1 LD<sub>2</sub> جہلہم .

3 i.e. 'Ali.

5 Qur'an XLII, 23.

2 رواہ LD<sub>2</sub> .

4 شیخین LD<sub>2</sub> .

6 Cf. pp 92-3 above.

معاف دارند و مساهلت فرمایند ، قال الله تبارک و تعالی فی ذم اهل  
 الكتاب : ” لولا ینهاهم الربانیون والاحبار عن تولهم الاثم و اكلهم  
 السحت لبئس ما كانوا یصنعون<sup>۱</sup>“ و قال الله تعالی ایضا : ” كانوا  
 لا یتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا یفعلون<sup>۲</sup>“ در این طور  
 واقعات تغافل ورزیدن مبتدعان را دلیر ساختن است ، و رخنه در دین  
 کردن ، از مساهلات است که جماعت مهدویه آن جا برملا اهل حق را  
 بیاطل خود دعوت می نمایند ، و در اندک مدت یک دوی را در رنگ  
 گرگان از ره می ربایند ، زیاده چه تصدیع دهد ؟ چون استماع این خبر  
 وحشت انگیز در شورش آورد و رگ فاروقیم را حرکت داد بچند  
 کلمه اقدام نمود ، معذور خواهند داشت ، و السلام علیکم و علی سائر  
 من اتبع الهدی و التزم متابعة المصطفی علیه و علی آله الصلوات و  
 التسلیات و التحیات و البرکات -

35. Letter No. 67 (Vol. II), written to Khān-i-Jahān :

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله و سلام<sup>۳</sup> علی عباده الذین  
 اصطفی ، صحیفه<sup>۱</sup> شریفه که از روی کرم و التفات نامزد فقرای نامراد  
 ساخته بودند رسید ، حمداً لله سبحانه که در این طور اوان پر شبه و  
 اشتباه اغنیای سعادت مند را - از حسن نشاء که دارند - باوجود مناسبتها  
 بافقرای دور از کار مر نیاز است ، و ایمانی باین طائفه حاصل است ،  
 چه نعمتی است که تعلقات شتی مانع حصول این دولت نگشته است ،  
 و توجهات پراکنده از محبت اینان باز نداشته ، شکر این نعمت عظمی  
 بجا باید آورد ، و امیدوار باید بود - که : المرء مع من أحب حدیث

<sup>1</sup> Qur'ān V, 63.

<sup>2</sup> Qur'ān V, 79.

<sup>3</sup> السلام D<sub>2</sub> .

نبوی است علیه و علی آله الصلوة و السلام -

سعادت و نجات آثارا آدمی را از تصحیح اعتقاد بموجب آرای فرقه<sup>۱</sup> ناجیه<sup>۱</sup> اهل سنت و جماعت رضوان الله تعالی علیهم اجمعین - که سواد اعظم و جم غفیر اند - چاره نبود تا فلاح و نجات اخروی متصور شود ، خبث اعتقاد - که مخالف معتقدات اهل سنت است - سم قاتل است که بموت ابدی و عذاب سرمدی رساند ، مدهانت و مساهلت در عمل امید مغفرت دارد ، اما مدهانت اعتقادی گنجایش- مغفرت ندارد - ان الله لا یغفر ان یشرک به و ینفیر ما دون ذلک لمن یشاء<sup>۱</sup> معتقدات اهل سنت را بلسان ایجاز و اختصارا براد می نماید ، مقتضای آن تصحیح اعتقاد باید فرمود ، و از حضرت حق سبحانه و تعالی استقامت بر این دولت بتضرع و زاری مسألت باید نمود -

بدانند که الله تعالی بذات قدیم خود موجود است ، و سائر اشیا بايجاد او سبحانه موجود گشته اند ، و به تخلیق او تعالی از عدم بوجود آمده ، پس او تعالی قدیم و ازلی باشد و اشیا همه حادث و نوپدید باشند ، و هر که قدیم و ازلی است باقی و ابدی است ، و هر چه حادث و نوآمده است فانی و مستهلک است یعنی در شرف زوال است ، و او سبحانه یگانه است ، شریک ندارد - نه در وجوب وجود و نه در استحقاق عبادت ، وجوب وجود غیر او را تعالی نشاید و استحقاق عبادت سوای او را سبحانه نسزد -

و سر او را تعالی صفات کامله است ، از آن جمله حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام و تکوین است - که بقدم و ازلیت متصف اند ، و بحضور ذات جل سلطانه قائم اند ، تعلقات حوادث در قدم صفات خلل نکند ، و حدوث متعلق مانع ازلیت اینان نگردد ،

1 Qur'ān IV, 48.



و فلاسفه از پی خردی و معتزله از کوری از حدوث متعلق پی به حدوث متعلق برند، و نفی صفات کامله نمایند، و (او را تعالی<sup>۱</sup>) عالم بجزئیات ندانند که مستلزم تغیر است که امارت حدوث اوست، نمی دانند که صفات ازلی باشند و تعلقات صفات به متعلقات حادثه حادث باشند، و صفات نقائص<sup>۲</sup> از جناب قدس او تعالی مسلوب است، و او تعالی از صفات و لوازم جواهر و اجسام و اعراض منزّه است، زمان و مکان و جهت را در حضرت او تعالی گنجایش نیست، اینها همه مخلوق او اند، که او را سبحانه فوق العرش داند؟ و جهت فوق اثبات کند؟ عرش و ما سوای آن همه حادث اند، و مخلوق او اند تعالی، و مخلوق حادث را چه مجال که مکان خالق قدیم گردد؟ و مقر او شود؟ این قدر هست که عرش اشرف مخلوقات اوست تعالی، و نورانیت و صفا از همه ممکنات در وی بیشتر است، ناچار حکم مرآتیت دارد که ظهور عظمت و کبریائی خالق جل و علا آن جا پیدا و هویدا است، باین علاقه ظهور آن را عرش الله نامند و الا عرش و غیره نسبت باو تعالی برابر اند که همه مخلوقات وی اند تعالی، اما عرش را قابلیت نمائندگی است و دیگران را نیست، آئینه - که صورت شخص را می نماید - نمی توان گفت که آن شخص در آئینه است، بلکه نسبت شخص با آئینه و سائر اشیای متقابل برابر است، تفاوت از جانب قابل است، آئینه قبول صورت شخص می نماید، و دیگران را این قابلیت نیست -

و او تعالی جسم و جسمانی نیست، جوهر و عرض محدود و متناهی نیست، طویل و عریض نیست، دراز و کوتاه نیست، پهن و تنگ نیست، بلکه واسع است - نه بان وسعت که به فهم ما در آید، محیط

1 Add. ed.

2 Ed. : LD<sub>2</sub> نقائص .

است - نه بان احاطه که مدرک ما شود ، قریب است - نه بان قرب که متعقل ما گردد ، و با ما است - نه به معیت متعارفه ، ایمان آریم که واسع است و محیط است و قریب است و با ما است ، اما کیفیت این صفات را ندانیم که چیست ، و هر چه دانیم دانیم که قدمی در مذهب مجسمه دارد ، و او تعالی با هیچ چیز متحد نشود ، و هیچ چیز باوی متحد نگردد ، و نیز هیچ چیز در وی تعالی حلول نکند ، و او تعالی در هیچ چیز حال نشود ، و تبعض و تجزی در جناب قدس او تعالی محال است ، و ترکیب و تحلیل در آن حضرت جل شانہ ممنوع است ، و او را سبحانه مثل و کفو نیست ، زن و فرزند نیست ، ذات و صفات او تعالی بی چگونه و بی چون اند ، بی شبه و بی نمونه اند ، این قدر می دانیم که او تعالی هست ، و به اسماء و صفات کامله - که خود را بان ستوده است - متصف است ، اما هر چه از آن در فهم و ادراک ما در آید و متعقل و متصور ما شود او تعالی از آن منزّه و متعالی است - چنانچه گزشت ، لا تدرکه الابصار<sup>۱</sup> :

دور بینان بارگاه "الست"

بیش ازین پی نبرده اند که هست

باید دانست که اسماء الله تعالی توقیفی اند یعنی موقوف بر صواع اند از صاحب شرع ، هر اسمی که اطلاق آن در شرع بر حضرت حق سبحانه آمده است اطلاق باید کرد ، و آنچه نیامده است اطلاق نباید کرد - اگرچه در آن اسم معنی کمال مندرج باشد ، "جواد" اطلاق باید کرد - که آمده است و "سخی" نباید گفت - که نیامده است - قرآن کلام خدا است جل سلطانه که بلباس حرف و صوت در آورده بر پیغمبر ما علیه و علی آله الصلوٰة والسلام منزل ساخته است ،

<sup>1</sup> Qur'an VI, 103.

و عباد را بان امر و نهی فرموده ، چنانچه ما کلام نفسی خود را بتوسط کام و زبان در لباس حرف و صوت در آورده ظاهر می سازیم و مقاصد خفیه خود را در عرصه ظهور می آریم ، همچنین حضرت حق سبحانه کلام نفسی خود را بی توسط کام و زبان بقدرت کامله خود لباس حرف و صوت عطا فرموده بر عباد فرستاده است ، و اوامر و نواهی خفیه خود را در ضمن حرف و صوت آورده بر منصفه ظهور جلوه داده است ، پس هر دو قسم کلام کلام حق باشند جل و علا - نفسی و لفظی ، و اطلاق کلام بر هر دو قسم بطریق حقیقت باشد - چنانچه هر دو قسم کلام ما - نفسی و لفظی - بطریق حقیقت کلام ما اند - نه آنکه قسم اول حقیقت است و ثانی مجاز ، زیرا که مجاز را نفی جائز است و کلام لفظی را نفی کردن و کلام خدا ناگفتن کفر است ، و همچنین کتب و صحف دیگر که بر انبیای ما تقدم علی نبینا و علیهم الصلوات و التسلیات انزال فرموده است هم کلام حق اند سبحانه ، و آنچه در قرآن و در آن کتب و صحف مندرج است احکام خداوندی است جل سلطانه - که موافق بر وقت عباد را بان تکلیف فرموده است -

و دیدن مؤمنان سر حضرت حق سبحانه را در بهشت - بی جهت و بی مقابله و بی کیف و بی احاطه - حق است ، ایمان آریم باین رؤیت اخروی و به کیفیت آن مشغول نشویم ، زیرا که رؤیت او تعالی بی چون است ، و در این نشأ حقیقت آن بر ارباب چون ظاهر نشود ، و غیر از ایمان نصیب ایشان<sup>۱</sup> نبود ، وای بر فلاسفه و معتزله و سائر فرق مبتدعه ! که از حرمان و کوری انکار رؤیت اخروی نمایند ، و قیاس غائب بر شاهد کنند ، و بدولت ایمان آن هم مشرف نگردند ،

و او تعالی چنانچه خالق عبادست خالق افعال اینها است نیز - خیر باشد

۱ . اتیان LD<sub>2</sub> 1

آن فعل یا شر همه بتقدیر اوست تعالی ، اما از خیر راضی است و از شر راضی نیست ، هر چند هر دو به ارادت و مشیئت اوست سبحانه لیکن باید دانست که شر تنها را - بواسطه<sup>۱</sup> ادب - باو تعالی نسبت نباید کرد ، "خالق الشر" نباید گفت بلکه "خالق الخیر والشر" باید گفت - چنانچه گفته اند : حضرت حق را سبحانه "خالق کل شیء" باید گفت و "خالق القاذورات و الخنازیر" نباید گفت - از جهت رعایت ادب جناب قدم او تعالی ، معتزله - از سوء نیتی که دارند - خالق افعال بنده را دانند ، و خیر و شر فعل را باو نسبت کنند ، شرع و عقل تکذیب اینها می فرماید ، آری ! علمای حق قدرت بنده را در فعل او دخل داده اند و کسب در بنده اثبات نموده - زیرا که فرق واضح است در میان حرکت مرتعش و حرکت مختار ، قدرت<sup>۱</sup> و کسب بنده را در حرکت ارتعاش<sup>۲</sup> هیچ مدخلی نیست ، و در حرکت اختیاری مدخل است ، همین قدر فرق باعث مؤاخذه می گردد ، و اثبات ثواب و عقاب می نماید ، اکثر مردم در قدرت<sup>۳</sup> و اختیار عبد تردد دارند ، و بنده را مضطر و عاجز دانند ، ایشانان مراد علماء را نفهمیده اند ، اثبات قدرت و اختیار در بنده نه باین معنی است که بنده هر چه خواهد بکند و هر چه نخواهد نکند این خود از بندگی دور است - بلکه باین معنی است که بنده بآنچه مکلف شده است از عهده آن تواند برآمد ، مثلاً نماز پنج وقت تواند ادا کرد ، و زکوة چهل یکی تواند داد ، و در دوازده ماه یک ماه روزه تواند داشت ، و در عمر خود<sup>۴</sup> - بازاد و راحله - یک حج تواند ادا نمود ، و علی هذا القیاس باقی احکام شرعیه است که حضرت حق سبحانه و تعالی از کمال مهربانی<sup>۵</sup> سهولت و آسانی در آنها رعایت فرموده است - از جهت ضعف و قلت

1 D<sub>2</sub> add. لا .

2 D<sub>2</sub> om.

3 D<sub>2</sub> add. والی نیست و الی .

4 Ed. : LD<sub>2</sub> ۴ .

5 Ed : LD<sub>2</sub> add. و .

توانائی بنده ، قال الله تعالى : ”یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر“<sup>۱</sup> - یعنی خدا تعالیٰ بشما آسانی می خواهد و دشواری نمی خواهد ، و نیز فرموده است جل سلطانه : ”یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفاً“<sup>۲</sup> - یعنی می خواهد خدای تعالیٰ که تحفیف بکند از شما گرانی تکلیفات شاقه را و مخلوق گشته است انسان ضعیف ، صبر از شهوات نمی تواند کرد ، و تکلیفات شاقه را نمی تواند برداشت -

انبیا علیهم الصلوٰت و التسلیات فرستاده های حق اند جل شانہ بسوی خلق - تا ایشان را بحق دعوت کنند تعالیٰ ، و از ضلالت براه آرند ، هر که دعوت ایشان را قبول کند او را به بهشت بشارت دهند ، و هر که انکار نماید بعد از دوزخ تهدید کنند ، هر چه ایشان از حق تبلیغ نموده اند و اعلام فرموده همه حق است و صدق که شائبه<sup>۳</sup> تخلف ندارد ، و خاتم انبیا محمد رسول الله است صلی الله علیه و آله وسلم ، و دین او ناسخ ادیان سابق است ، و کتاب او بهترین کتب ما تقدم است ، و شریعت او را ناسخی نخواهد بود ، بلکه تا قیام قیامت خواهد ماند ، و عیسیٰ علی نبینا و علیه الصلوٰة والسلام که نزول خواهد نمود عمل بشریعت او خواهد کرد ، و بعنوان امت او خواهد بود ، و آنچه او علیه و علی آله الصلوٰت و التسلیات از احوال آخرت خبر داده است همه حق است - از عذاب گور و ضغط آن و سوال منکر و نکیر در آن و فنای عالم و انشقاق سہاوت و انتشار کواکب و برداشتن زمین و کوه ها و پاره پاره شدن اینها ، و حشر و نشر ، و اعاده روح بچسد ، و زلزله ساعت و هول قیامت ، و محاسبه اعمال و شهادت جوارح باعمال مکتسبه ، و طیران نمودن نامه های حسنات و سیئات به یمین و شمال ، و وضع میزان تا حسنات و سیئات را بآن وزن کنند ، و کمی و زیادتی حسنات

<sup>۱</sup> Qur'an II, 185.

<sup>۲</sup> Qur'an IV, 28.

و سیئه معلوم سازند، اگر پله<sup>۱</sup> حسنات گران آمد علامت نجات است، و اگر خفت ظاهر شد علامت خسران است، ثقل و خفت آن میزان بر خلاف میزان دنیا است، آنجا پله<sup>۲</sup> که بالا رود ثقیل است، و آنکه پست باشد خفیف، و شفاعت انبیا و صلحا علیهم الصلوات والتسلیات اولاً<sup>۳</sup> و ثانیاً<sup>۴</sup> مر عصاة مؤمنان را - باذن مالک یوم الدین جل سلطانه - ثابت است، قال علیه و علی آله الصلواة والسلام: "شفاعتی لاهل الکبائر من امتی" و پهل صراط - که بر پشت دوزخ نهند و مؤمنان از آن پل عبور کرده به بهشت روند و کافران پایها لغزیده در دوزخ افتند نیز [ثابت است]<sup>۵</sup>، و بهشت - که معد از برای تنعم مؤمنان است و دوزخ - که معد از برای تعذیب کافران است هر دو مخلوق اند، و ابدالاباد باقی خواهند ماند، و فانی نخواهند گشت، و بعد از محاسبه مؤمنان چون به بهشت روند در بهشت دائم خواهند ماند، و از بهشت بیرون نخواهند آمد، و همچنین کفار چون بدوزخ روند همیشه در دوزخ خواهند بود، و ابد الابد معذب خواهند ماند، تخفیفی در عذاب در حق ایشان مجوز نیست، قال الله تعالی: "لا یخفف عنهم العذاب ولا هم ینظرون"<sup>۶</sup> - و هر که در دل او ذره ایمان خواهد بود او را - بواسطه<sup>۷</sup> افراط معاصی - اگر بدوزخ ببرند بقدر عصیان معذب خواهد بود، آخر او را از دوزخ خواهند برآورد، و نیز روی او را سیاه نخواهند کرد - کفار را سیاه کنند، و نیز غل و زنجیر نخواهند کرد - چنانچه کفار را کنند - از جهت حرمت ایمان او -

و ملائکه<sup>۸</sup> بنده های خداوند جل و علا<sup>۹</sup> اند که مکرم اند، و عصیان از امر خدا جل شانہ در حق ایشان جائز نیست، و بآنچه مامور

1 Refers to انبیا .

3 Add. ed.

5 بلائیکه L .

2 Refers to صلحا .

4 Qur'an II, 162.

6 add. ed.

اند بفعل می آرند ، و از زنا شوی پاک اند ، و توالد و تناسل در حق ایشان مفقود است ، بعض ایشان را حضرت حق سبحانه و تعالی برسالت برگزیده است ، و به تبلیغ وحی مشرف ساخته ، مبلغان کتب و صحف انبیا علیهم الصلوات والتسلیات ایشان اند - که از خطا و خلل محفوظ اند و از کید و مکر دشمن معصوم ، هر چه ایشانان از حضرت حق سبحانه تبلیغ نموده اند همه صدق و صواب است ، و شائبه<sup>۱</sup> احتمال و اشتباه ندارد ، و این بزرگواران از عظمت و جلال او سبحانه ترسان اند ، و غیر از امثال او امر کار دیگر ندارند -

ایمان تصدیق قلبی است و اقرار لسانی به آنچه از دین بتواتر و ضرورت بما رسیده است - اجمالاً و تفصیلاً ، اعمال جوارح از نفس ایمان خارج اند ، اما در ایمان کمال می افزایند و حسن پیدا می کنند ، امام اعظم کوفی علیه الرحمة می فرماید که ایمان قبول زیادتی و نقصان نمی کند ، زیرا که تصدیق قلبی عبارت از یقین و اذعان قلب است که تفاوت کمی و زیادتی در آن گنجایش ندارد ، و آنچه قبول تفاوت کند داخل دائره ظن و وهم است ، کمال و نقصان در ایمان باعتبار طاعات و حسنات است ، هر چند طاعت بیش کمال ایمان بیش ، پس ایمان عامه<sup>۲</sup> مؤمنان مثل ایمان انبیا نباشد علیهم الصلوات والتسلیات - که آن ایمان بواسطه<sup>۳</sup> اقتران طاعات به ذروه<sup>۴</sup> علیای آن کمال رسیده است که ایمان عوام مؤمنان بگرد آن نرسد ، هر چند این هر دو ایمان در نفس ایمان شرکت دارند اما آن ایمان - بواسطه<sup>۵</sup> لحوق طاعات - حقیقت دیگر پیدا کرده است ، ایمان دیگران گویا فرد آن ایمان نیست ، و در میان اینها بمائلت و مشارکت مفقود است ، عوام انسان هر چند بانبیا علیهم الصلوات والتسلیات در نفس انسانیت شریک اند اما کمالات دیگر مر انبیا را علیهم الصلوات بدرجات علیا رسانیده است ، و حقیقت دیگر ثابت کرده ،

گویا از حقیقت مشترکه عالی و برتر اند ، بلکه انسان ایشان اند و عوام حکم نسنام دارند ، امام اعظم علیه الرحمة فرماید : "أنا مؤمن حقا" - و امام شافعی گوید علیه الرحمة : "أنا مؤمن انشاء الله تعالی" ، هر کدام را وجه است - باعتبار ایمان حال توان گفت : أنا مؤمن حقا ، و باعتبار مال و خاتمہ توان گفت : أنا مؤمن انشاء الله تعالی ، اما هر وجه که گویند از صورت استثنا اجتناب بهتر است -

مومن بارتکاب معاصی - اگرچه کبائر باشند - از ایمان بیرون نرود ، و داخل دائره کفر نگردد ، منقول است که روزی امام اعظم با جمعی از علمای کبار نشستہ بودند ، شخصی آمده پرسید که : چه می گویند در حق مؤمن فاسق که پدر خود را بناحق بکشد ، و سر او را از تن او جدا سازد ، و در کاسه سر او شراب اندازد و بخورد ، و بعد شراب خوردن با مادر خود زنا کند ؟ آیا مؤمن است یا کافر ؟ " هر کدام از علما در حق او غلطها نمودند ، و دور از معامله ساختند ، امام اعظم در این اثنا فرمود که : "او مؤمن است و بارتکاب این کبائر از ایمان نه برآمده است" - این سخن امام بر علما گران آمد ، و زبان طعن و تشنیع ایشانرا دراز ساخت ، آخر - چون سخن امام برحق بود - همه قبول نمودند و اعتراف فرمودند ، اگر مؤمن عاصی پیش از غرغره توفیق توبه یافت امید نجات عظیم است - که وعده قبول توبه است ، و اگر بتوبه و انابت مشرف نگشت امر او بخداست جل سلطانه ، اگر خواهد عفو کند و به بهشت فرستد ، و اگر خواهد - بقدر معیصت - عذاب کند ، بآتش و بغیر آتش ، اما آخرکار او نجات است ، و مال او به بهشت است ، زیرا که در آخرت حرمان از رحمت خداوندی جل سلطانه مخصوص باهل کفر است ، و هر که ذره از ایمان دارد امیدوار رحمت است ، اگر بواسطه علت معصیت رحمت در ابتدا نرسد



در انتها بعناية الله سبحانه میسر است ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا  
و هب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب -

بحث خلافت و امامت نزد اهل سنت شکر الله تعالی معیهم بر چند  
از اصول دین نیست و باعتقاد تعلق ندارد اما چون شیعه در این باب  
غلو نموده اند و افراط و تفریط کرده اند بضرورت علمای اهل سنت  
حق رضی الله تعالی عنهم این بحث را ملحق بعلم کلام ساخته اند ،  
و حقیقت حال را بیان فرموده اند ، امام برحق خلیفه مطلق بعد از  
حضرت خاتم الرسل علیه و علیهم الصلوات و التسلیات حضرت ابوبکر  
است صدیق رضی الله تعالی عنه ، بعد از آن حضرت عمر فاروق  
است رضی الله تعالی عنه ، بعد از آن حضرت عثمان ذوالنورین است  
رضی الله تعالی عنه است ، بعد از آن حضرت علی ابن ابی طالب  
است رضوان الله تعالی علیه ، و افضلیت ایشان بترتیب خلافت است ،  
افضلیت حضرات شیخین باجماع صحابه و تابعین ثابت شده است - چنانچه  
نقل کرده اند آن را اکابر ائمه که یکی از ایشان امام شافعی است ،  
شیخ ابوالحسن اشعری - که رئیس اهل سنت است - فرماید که :  
” افضلیت شیخین بر باقی امت قطعی است ، انکار نکند مگر جاهل یا  
متعصب “ - حضرت امیر کرم الله تعالی وجهه می فرماید : ” کسی که  
مرا بر ابی بکر و عمر فضل بدهد مفتری است ، او را تازیانه زخم  
چنانکه مفتری را زنند “ - حضرت عبدالقادر جیلانی قدم سره در کتاب  
غنیه - که از مصنفات ایشان است - می فرماید و حدیثی نقل می کند  
که آن سرور فرموده است علیه و علی آله الصلوة و السلام که : ” مرا عروج  
واقع شد ، از پروردگار خود مسألت نمودم که خلیفه بعد از من علی  
بود ، ملائکه گفتند که : ” ای محمد ! هر چه خدا خواهد آن شود ،  
خلیفه بعد از تو ابوبکر است “ - و نیز حضرت شیخ می فرمود که

حضرت امیرگفته است کہ : " بیرون نیاید<sup>۱</sup> پیغمبر خدا از دنیا تا آنکہ عہد کرد بمن کہ : خلیفہ بعد از فوت من ابوبکر خواهد بود ، بعد از آن عمر ، بعد از آن عثمان ، بعد از آن تو خلیفہ خواہی بود " رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین ، و حضرت امام حسن افضل است از امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما ۔

و علمای اہل سنت در علم و اجتہاد حضرت عائشہ را رضی اللہ تعالیٰ عنہا بر حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فضیلت می دهند ، فاطمہ را " بتول " می گفتند ۔ کہ صیغہ<sup>۲</sup> مبالغہ است در انقطاع ، و حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدم سرہ در کتاب غنیہ حضرت عائشہ را تقدیم می دہد ، و آنچہ معتقد ابن فقیر است آن است کہ حضرت عائشہ در علوم و اجتہاد پیش قدم است ، و حضرت فاطمہ در زہد و انقطاع پیش رو ، لہذا فاطمہ را " بتول " می گفتند کہ صیغہ<sup>۲</sup> مبالغہ است در انقطاع ، و حضرت عائشہ مرجع فتاویٰ صحابہ است رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ، ہیچ مشکلی در علم بر اصحاب پیغمبر علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیات پیش نمی آید ۔ مگر آنکہ حل آن نزد عائشہ بود رضی اللہ تعالیٰ عنہا ۔

و محاربات و منازعات کہ در میان اصحاب کرام علیہم الرضوان واقع شدہ اند ۔ مثل محاربہ<sup>۲</sup> جمل و محاربہ<sup>۲</sup> صفین ۔ بر محامل نیک صرف باید نمود ، و از ہوا و تعصب دور باید داشت ۔ چہ نفوس این بزرگواران در صحبت خیرالبشر علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیات از ہوا و ہوس مزکی شدہ بودند ، و از حرص و کینہ پاک گشتہ ، اگر مصالحت<sup>۲</sup> دارند برای حق دارند ، و اگر منازعت و مشاجرت است برای حق است ، ہر گروہی بمقتضای اجتہاد خود عمل نمودہ اند ، و مخالف

1 Sic : perhaps better . نیامد .

2 I . مصالحت .

را بی شائبه<sup>۱</sup> هوا<sup>۱</sup> و تعصب از خود دفع کرده اند ، هر که در اجتهاد خود مصیب است دو درجه - و بقولی ده درجه - از صواب دارد ، و آنکه مخطی است یک درجه<sup>۲</sup> ثواب او را نقد وقت است ، پس مخطی - در رنگ مصیب - از ملامت دور است - بلکه امید درجه<sup>۳</sup> از درجات ثواب دارد ، علما فرموده اند که در آن محاربات حق بر جانب امیر بوده است کرم الله تعالی وجهه و اجتهاد مخالفان از صواب<sup>۲</sup> دور بوده ، مع ذلک موارد طعن نیستند ، گنجائش ملامت ندارند - چه جای آنکه نسبت کفر یا فسق کرده شود ؟ امیر کرم الله تعالی وجهه فرموده است : ” برادران ما بما باغی گشتند ، ایشان نه کافران اند نه فاسق<sup>۳</sup> زیرا که ایشان را تاویل است که منع کفر و فسق می نماید“ - حضرت پیغمبر ما فرموده است علیه و علی آله الصلوٰة و السلام : ” ایاکم و ما شجر بین اصحابی “ - پس جمیع اصحاب پیغمبر را علیه و علیهم الصلوات و التسلیات بزرگی باید داشت ، و همه را به نیکی یاد باید کرد ، و در حق هیچ یکی از این بزرگواران بد نباید بود ، گمان بد نباید کرد ، و منازعت ایشان را به از مصالحت دیگران باید داشت ، طریق فلاح و نجات این است - چه دوستی اصحاب کرام بواسطه<sup>۴</sup> دوستی پیغمبر است علیه و علیهم الصلوات و التسلیات ، بزرگی فرماید : ” ما آمن برسول الله من لم یوقر اصحابه “ -

علامات قیامت - که مخبر صادق علیه و علی آله الصلوات و التسلیات از آن خبر داده است - حق است ، احتمال تخلف ندارد<sup>۴</sup> ، طلوع آفتاب از جانب مغرب - برخلاف عادت ، و ظهور حضرت مهدی علیه الرضوان ، و نزول حضرت روح الله علی نبینا و علیه الصلوٰة و السلام ، و خروج

<sup>۱</sup> Ed. : L دا [?] : D<sub>2</sub> .

<sup>۲</sup> D<sub>2</sub> ثواب .

<sup>۳</sup> Sic. : better فاسقاند .

<sup>۴</sup> LD<sub>2</sub> add. که .

دجال ، و ظهور یاجوج و ماجوج ، و خروج دابة الارض ، و دخانی که از آسمان پیدا شود ، تمام مردم را فراگیرد ، و عذاب درد ناک کند ، مردم از اضطراب گویند : ” ای پروردگار ما ! این عذاب را از ما دور کن - که ما ایمان می آریم “ و آخر علامات آتش است که از عدن خیزد ، و جماعتی از نادانی گمان کنند شخصی را - که دعوی مهدویت نموده بود از اهل هند - مهدی موعود بوده است ، پس بزعم اینان مهدی گزشته است ، و فوت شده ، و نشان می دهند که قبرش در فره است<sup>2</sup> در احادیث صحاح که بحد شهرت - بلکه بحد تواتر معنی - رسیده اند تکذیب این طائفه است ، چه آن سرور علیه و علی آله الصلوة والسلام مهدی را علامات فرموده است که در حق آن شخص - که معتقد ایشان است - آن علامات مفقود اند ، در احادیث نبوی آمده است علیه و علی آله<sup>3</sup> الصلوة والسلام که مهدی موعود بیرون آید و بر سر وی پاره ابر<sup>4</sup> بود که<sup>5</sup> در آن ابر فرشته باشد که ندا کند که : ” این شخص مهدی است ، او را متابعت کنید “ و فرموده علیه و علی آله الصلوة والسلام که : ” تمام زمین را مالک شدند چار کس - دو کس از مؤمنان و دو کس از کافران ، ذوالقرنین و سلیمان از مؤمنان و نمرود و بخت نصر از کافران ، و مالک خواهد شد آن زمین را شخص پنجم از اهل بیت من “ - یعنی مهدی و فرموده علیه و علی آله الصلوة والسلام : ” دنیا نرود تا آنکه بعثت کند خدای تعالی مردی را از اهل بیت من که نام او موافق نام من بود ، و نام پدر او موافق نام پدر من باشد ، پس پر سازد زمین را بداد و عدل - چنانچه شده بود بجزور و ظلم “ و در حدیث آمده است که :

2 فراشت D<sub>2</sub> فراست L

4 LD<sub>2</sub> add. که .

1 Ed. : LD<sub>2</sub> من .

3 LD<sub>2</sub> add من .

5 Add. ed.

”اصحاب کهف اعوان حضرت مهدی خواهند بود ، و حضرت عیسیٰ علی نبینا و علیه الصلوة و السلام در زمان وی نزول خواهد کرد ، و او موافقت خواهد کرد با حضرت عیسیٰ علی نبینا و علیه الصلوة و السلام در قتال دجال ، و در زمان ظهور سلطنت او در چهاردهم شهر رمضان کسوف شمس خواهد شد ، و در اول آن ماه خسوف قمر - برخلاف عادت زمان ، برخلاف حساب منجهان“ ، بنظر انصاف باید دید که این علامات در آن شخص میت بوده است یا نه ، و علامات دیگر بسیار است که مخبر صادق فرموده است علیه و علی آله الصلوة و السلام ، شیخ ابن حجر رساله<sup>۱</sup> نوشته است در علامات مهدی منتظر که به دو یست ( ۲۰۰ ) علامت می کشد ، نهایت جهل است که - باوجود وضوح امر مهدی موعود - جمعی در ضلالت مانند ، هداهم الله سبحانه سواء الصراط -

پیغمبر فرموده علیه و علی آله الصلوة و السلام : ”بدرستی<sup>۱</sup> که بنی اسرائیل هفتاد و یک فرقه شده بودند که همه<sup>۲</sup> ایشان در نار اند - مگر یکی از ایشان ، و زود است که امت من بر هفتاد و سه فرقه متفرق شوند که همه<sup>۳</sup> ایشان در آتش باشند - مگر یک فرقه“ ، پرسیدند که آن فرقه<sup>۴</sup> ناجیه چه کسانیند ؟ فرمود علیه و علی آله الصلوة و السلام : ”آنان اند که باشند بر مثل آنچه من بر آنم و اصحاب من بر آن اند“ علیه و علی آله الصلوة و السلام ، و آن یک فرقه<sup>۵</sup> ناجیه اهل سنت و جماعت اند که ملتزم متابعت آن سرور اند علیه الصلوة و السلام<sup>۲</sup> ، و متابعت اصحاب آن سرور علیه و علیهم الصلوات و التسلیات ، اللهم ثبتنا علی معتقدات اهل السنة و الجماعة و امتنای زمرتهم و احشرنا معهم ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمة انک انت

1 ان Translation of the Arabic .

2 LD<sub>2</sub> add. والتسلیات .

## الوهاب -

بعد از تصحیح اعتقاد از امثال اوامر و انتها از نوایی شرعیه - که بعمل تعلق دارد - نیز چاره نبود ، نماز پنج وقت بی فتور با تعدیل ارکان و باجماعت ادا باید نمود - که فارق درمیان اسلام و کفر همین نماز است ، چون ادای صلوة بروجه مسنون میسر شد حبل متین از اسلام بدست آمد ، زیرا که نماز اصل دوم است از اصول پنج گانه اسلام ، و اصل اول ایمان بخدا و رسول او است جل شأنه و اصل دوم نماز است ، و اصل سوم ادای زکوة است ، و اصل چهارم روزه های ماه رمضان است ، اصل پنجم حج بیت الله است ، اصل اول با ایمان تعلق دارد ، و اصول اربعه با اعمال تعلق دارند ، جامع ترین جمیع عبادات و فاضل ترین اینها نماز است ، در روز قیامت ابتدای محاسبه از نماز خواهد بود ، اگر نماز درست آمد محاسبه دیگر به عنایت الله سبحانه نیز به سهولت خواهد گزشت ، و مهیا ممکن از محظورات شرعیه اجتناب باید نمود ، و نامرضیات مولی را جل شأنه سمیات مهلکه باید دانست ، و مواد تقصیرات خود را در نظر باید داشت ، و از ارتکاب آن خجل و منفعل باید بود ، و ندامت و حسرت باید کشید ، طریق بندگی این است - والله سبحانه الموفق ، وآنکه بی تهاشی ارتکاب نا مرضی مولای خود نماید جل شأنه و از آن عمل خود در تشویر و انفعال نبود مارد متمرّد است ، اصرار و تمرد او نزدیک است که سر او را از ربقه اسلام بیرون کشد ، و در دائره اعدا داخل سازد<sup>1</sup> ربنا آتنا من لدنک رحمة و هیئی لنا من امرنا رشدا<sup>2</sup> -

دولتی که حضرت حق سبحانه و تعالی شما را بان ممتاز ساخته است و مردم از آن دولت غافل اند - بلکه نزدیک است که شما هم

1 L om.

2 Qur'an XVIII, 10.

آن را در یابید - آن است که بادشاه وقت که به هفت پشت مسلمان آمده است و از اهل سنت است و حنفی مذهب - هرچند چند سال است در این اوان - که اوان قرب قیامت است و بعد عهد نبوت - بعضی از طلبه علوم بشومی طمع که ناشی از خبث باطن است به اسرا و سلاطین تقرب جسته براه خوش آمد ایشان در آمدند ، و در دین متین تشکیکات نمودند ، و شبهات پیدا کردند ، و ساده لوحان را از راه بردند ، - این چنین بادشاه عظیم الشان هرگاه سخن شما را بحسن استماع می فرماید و به قبول تلقی می نماید چه دولت است که بصریح یا بشارت کلمه حق - یعنی کلمه اسلام که موافق معتقدات اهل سنت و جماعت است شکر الله تعالی سعیهم - گوش زد ایشان نمایند ، و هر قدر که گنجایش دانند سخن اهل حق را عرضه دارند ، بلکه همواره مترصد و منتظر باشند که تقریبی پیدا شود<sup>۱</sup> و سخن مذهب و ملت در میان آید - تا اظهار حقیقت اسلام نموده آید ، و بیان بطلان و شناعة کفر و کافری کرده شود ، کفر خود ظاهر البطلان است ، هیچ عاقل آن را نه پسندد و بطلان آن را بی تماشای باید ظاهر ساخت ، و آلهه باطله ایشان را بی توقف نفی باید کرد ، و *الیه برحق جل سلطانہ بی تردد* و بی شبه خالق مساوات است ، هیچ شنیده آید که آلهه باطله ایشان پشه را آفریده باشند اگرچه همه جمع آیند ؟ و اگر پشه ایشان را نیش زند و آزار رساند خود را محافظت نه نمایند ، چه جای آنکه دیگران را محافظت کنند ؟ کفره - گویا شناعة این امر را ملاحظه نموده - می گویند که این آلهه شفعی ما خواهند بود نزد حق جل و علا ، ما را بخدا جل شأنه نزدیک خواهند ساخت ، بی عقلا نند ، از کجا دانسته اند که این جادات را مجال شفاعت خواهد بود ؟ و حضرت حق سبحانه و تعالی شفاعت شرکا را - که *فی الحقیقت دشمنان وی اند* - در حق عبده دشمنان خود

<sup>۱</sup> نشود LD<sub>2</sub> : Ed.

قبول خواهد کرد ؟ در رنگ آن است که باغیان بر سلطان خروج نمایند و جمعی از ابلهان امداد باغیان نمایند - بزعم فاسد آنکه در وقت تنگ این باغیان نزد سلطان شفاعت خواهند بود ، بوسیله آنها تقرب سلطان خواهیم<sup>۱</sup> یافت ، زهی بی خردان ! خدمت باغیان کنند و به شفاعت باغیان عفو از سلطان خواهند ، و تقرب او جویند ، چرا خدمت سلطان بر حق نکنند ؟ و باغیان را شکست بدهند - تا از اهل قرب و از اهل حق باشند ، در امن و امانی بوند ، بی عقلان سنگی را بگیرند ، و بدست خود بتراشند ، و سالها آن را پرستش نمایند ، و توقعات از وی امید دارند ، بالجمله دین کفره ظاهر بطلان است -

و از مسلمانان هر که از راه حق و طریق مستقیم دور افتاده است اهل هوا و بدعت است ، و آن طریق مستقیم طریق آن سرور است علیه و علی آله الصلوات والسلام ، و طریق خلفای راشدین او است علیه و علیهم الصلوات والتسلیمات ، حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سره در کتاب غنیه می فرماید که : دینهای مبتدعان که اصول آنها نه طائفه اند - خوارج و شیعه و معتزله و مرجئه و مشبهه و جهمیه و ضراریه و نجاریه و کلابیه - در زمان آن سرور نبودند علیه و علی آله الصلوات والسلام ، و در زمان خلافت ابی بکر و عمر و عثمان و علی رضی الله تعالی عنهم اجمعین نیز نبودند ، اختلاف این طوائف و تفرق اینها بعد از سالها از موت صحابه و تابعین و موت فقهای سبعه رضی الله تعالی عنهم اجمعین حادث شده است ، خبر آن سرور فرموده علیه و علی آله الصلوات والتسلیمات : "کسی که بعد از من خواهد زیست اختلاف بسیار خواهد دید ، پس لازم گیرید شما سنت مرا و سنت خلفای راشدین مرا ، آن را بدندان خود محکم بگیرید ، و دور دارید خود را از محدثات امور

1 Ed. : LD<sub>2</sub> خواهم .



زیرا که هر بدعت ضلالت است ، و هر چه بعد از من نو پیدا شود رد است<sup>۱</sup> پس مذهبی که بعد از زمان آن حضرت و خلفای راشدین علیه و علیهم الصلوات و التسلیات حادث شود از حیث اعتبار ساقط است ، و شایان اعتبار نیست -

شکر این دولت عظمی بجا باید آورد که از کمال کرم و فضل ما را داخل فرقه<sup>۲</sup> ناجیه ساخت - که ایشان اهل سنت و جماعت اند ، و از فرق اهل هوا و بدعت نگردانید ، و با اعتقادات فاسده<sup>۳</sup> ایشان مبتلا نکرد ، از آن جماعت نساخت که بنده را در اخص صفات مولی جل شانه شریک گردانند ، و خالق افعال بنده بنده را گویند ، و منکر رؤیت آخروی باشند که سرمایه دول دنیویه و اخروییه است ، و نفی وجود صفات کامله از واجب تعالی نمایند ، و نیز از آن دو طائفه نساخت که باصحاب کرام خیرالبشر علیه و علیهم الصلوات و التسلیات به پیچند ، و با کابر دین سوی ظن نمایند ، و ایشان را معادی یکدیگر تصور کنند ، و به بغض و کینه<sup>۴</sup> مبطن متهم سازند ، حق سبحانه و تعالی در حق این بزرگواران "رحماء بینهم"<sup>۱</sup> می فرماید ، و این دو طائفه تکذیب کلام حق جل و علا می نمایند ، و اثبات عداوت و بغض و کینه در میان این بزرگواران می کنند ، الله تعالی اینها را توفیق دهد ، و بصراط مستقیم بینا گرداناد ، و نیز از آن جماعت نگردانید که حق را سبحانه جهت و مکان اثبات کنند ، و جسم و جسمانی انکارند ، و امارات حدوث و امکان در واجب قدیم جل سلطانه ثابت گردانند -

بر سر اصل سخن رویم و گوئیم که معلوم ایشان است که سلطان کالروح است و مائر انسان کالجسد ، اگر روح صالح است بدن صالح ، و اگر روح فاسد است بدن فاسد ، پس در اصلاح سلطان کوشیدن

<sup>۱</sup> Qur'an XLVIII, 29.

در اصلاح جمیع بنی آدم کوشیدن است و اصلاح در اظهار کلمه<sup>۱</sup> اسلام است ، بهر روش که گنجایش وقت باشد از<sup>۱</sup> گزشت کلمه<sup>۱</sup> اسلام - از معتقدات اهل سنت و جماعت نیز - گاه و بی گاه گوش زد باید ساخت ، و رد مذهب مخالف باید نمود ، و اگر این دولت میسر گردد<sup>۲</sup> وراثت عظمی از انبیاء علیهم الصلوات و التسلیات بدست آید ، شا را این دولت مفت بدست آمده است ، قدر آن را بدانند ، زیاده چه مبالغه نماید ؟ - هر چند مبالغه و ابرام مستحسن است ، والله سبحانه الموفق -

36. Letter No. 6 (Vol. III) written to his greatest disciple Shaikh Badi'uddin (from prison) :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، صحیفه<sup>۱</sup> شریفه که بمصحوب شیخ فتح الله ارسال داشته بودند رسید ، از جفا و ملامت خلق نوشته بودند ، آن خود جلال این طائفه است ، و صیقل زنگار ایشان است ، باعث قبض و کدورت چرا باشد ؟ اوائل حال که فقیر باین قلعه<sup>۳</sup> رسید محسوس می شد که انوار ملامت خلق از بلاد و قری در رنگ سحابهای نورانی پی در پی می رسند ، و کار را از حسیض باوج می برند ، سالها بتربیت جلالی قطع مراحل می نمودند ، الحال بتربیت جلالی قطع مسافت نمایند ، در مقام صبر - بلکه در مقام رضا - باشند ، و جلال و جلال را مساوی دانند ، نوشته بودند که از وقت ظهور فتنه نه ذوق مانده است و نه حال ، باید که ذوق و حال مضاعف باشد - که جفای محبوب از وفای او بیشتر لذت بخش است ، چه بلا شد ؟ در رنگ عوام سخن کرده اید ، و دور از محبت ذاتیه رفته اید ، برخلاف گذشته جلال را بیش از جلال انکارند ، و ایلام را

1 Ed. : LD<sub>2</sub> add. .

2 Ed. : LD<sub>2</sub> add. و

3 The fort of Gwalior.

زیادہ از انعام تصور نمایند ، زیرا کہ در جہاں و انعام مراد محبوب مشوب بہ مراد خود است ، و در جلال و ایلام خالص مراد محبوب است و خلاف مراد خود است ، این جا<sup>۱</sup> وقت و حال و رای وقت و حال سابق است - شتان مابینہا ، از زیارت حرمین شریفین نوشتہ بودند ، چہ مانع است ؟ حسبنا اللہ و نعم الوکیل -

37. Letter No. 7 (Vol. III), written to Mir Muhibb Allah (from prison) :

بعد الحمد و الصلوٰۃ و تبلیغ الدعوات می رساند کہ صحیفہ شریفہ سیادت پناہ اخوی میر سید محب اللہ رسید ، فرحت فراوان رسانید ، از تحمل ایذای خلق چارہ نبود و از صبر بر جفای اقارب گزر نہ ، قال اللہ تعالی امرآ لحبیبہ علیہ و علی آلہ الصلوٰت والسلام : ”فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل ولا تستعجل لہم“<sup>۲</sup> نمکی در سکونت آن مقام ہمیں ایذا و جفا است - و شاہ در مقام فرارید از آن نمک ، آری ! شکر پروردہ تاب نمک ندارد ، چہ توان کرد ؟ :

ہر کہ عاشق شد اگرچہ نازنین عالم است  
نازکی کے راست آید؟ بار می باید کشید

اندراج یافتہ بود : ”اگر اجازت باشد در الہ آباش<sup>۳</sup> منزل اختیار کم“ - منزل تعین نمایند تا از افراط جفا آنجا رفتہ نفسی راست کند ، ہذا ہو طریق الرخصۃ ، و طریق العزیمۃ الصبر و التحمل علی الایذاء ، در این موسم ضعف بر فقیر غالب می آید - چنانچہ معلوم شاہ است ، از این جہت بچند کلمہ اقتصار نمود ، والسلام !

<sup>1</sup> i.e. in adversity.

<sup>2</sup> Qur'an XLVI, 36.

<sup>3</sup> Allahabad.

38. Letter No. 15 (Vol. III), written to Mir Muhammad Nu'mān (from prison) :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، سیادت پناه اخوی میر محمد نعمان را معلوم بوده باشد که مفهوم شد که هر چند یاران خیر اندیش در تشبث اسباب خلاصی کوشیدند سودمند نیامد - الخیر فیما صنع الله سبحانه ، باره ازین امر - بمقتضای بشریت - حزنی پیدا شد ، و در سینه تنگی ظاهر گشت ، بعد از زمانی - بفضل حق جل سلطانه - آن همه حزن و تنگی سینه بفرح و شرح صدر مبدل گشت ، و یقین خاص دانست که اگر مراد این جماعت که در صدد آزار اند موافق مراد حق است جل شانہ پس کره و تنگی سینه بی معنی است و منافی دغوای محبت است ، چه ایلام محبوب - در رنگ انعام او - نیز محبوب و مرغوب محب است ، محب چنانکه از انعام محبوب لذت می گیرد از ایلام او نیز ملتذ می گردد ، بلکه در ایلام او لذت بیشتر می یابد که از شائبه حظ نفس و مراد او مبرا است ، و چون حضرت حق سبحانه و تعالی - که جمیل مطلق است - آزار این کس خواسته باشد هر آئینه این اراده او تعالی نیز در نظر این کس - بعنایت او سبحانه و تعالی - جمیل است بلکه سبب التذاذ است ، و چون مراد این جماعت موافق مراد حق است سبحانه - و این مراد در پیچہ ظهور آن مراد است - هر آئینه مراد اینها نیز به نظر مستحق و موجب التذاذ است ، فعل شخصی که مظهر فعل محبوب بود آن فعل<sup>1</sup> شخص نیز - در رنگ فعل محبوب - محبوب است ، و آن شخص فاعل - بعلاقه<sup>2</sup> این نظر - نیز در نظر محب محبوب می آید ، عجب معامله است : هر چند جفا از این شخص بیشتر متصور بود در نظر محب زیبا تر می در آید - که نمائندگی صورت

1 A transpose. : آن فعل 1

غضب محبوب بیشتر دارد، کار دیوانگان این راه واژگونه است، پس بدی آن شخص خواستن و به وی بد بودن منافی محبت محبوب بود - که آن شخص بیش از مرآت فعل محبوب هیچ نیست، جمعی که متصدی آزار اند در نظر محبوب می در آیند - نسبت بسائر خلایق، بیاران بگویند که تنگی های سینه را دور سازند، و بجاعتی که در صدد آزار اند بد نباشند - بلکه باید که از فعل آنها لذت گیرند، آری! چون بدعا ماموریم و حضرت حق سبحانه و تعالی را دعا و التجا و تضرع و زاری خوش می آید دعای دفع بلیه می نمایند، و سوال عفو و عافیت کنند و آنکه مرآت صورت غضب گفته شد! زیرا که حقیقت غضب نصیب اعداء است، با دوستان بصورت غضب است و بحقیقت عین رحمت است، در این صورت غضب چندان منافع محب و دیعت نهاده اند که چه شرح دهند؟ نیز در صورت غضب - که بدوستان عطا می فرمایند - خرابی جاعت منکران است و باعث ابتلای اینها، معنی عبارت شیخ محی الدین ابن<sup>2</sup> عربی قدس سره معلوم نموده باشند که گفته است: "عارف را همت نیست" یعنی همتی که قصد دفع بلیه شود از عارف مسلوب است، زیرا که چون بلیه را عارف از محبوب داند و مراد محبوب تصور نماید بدفع آن چه نوع همت بندد؟ و رفع آن چگونه خواهد؟ اگرچه بصورت<sup>3</sup> دعای دفع بر زبان آرد - از جهت امثال امر دعا - اما فی الحقیقت هیچ نمی خواهد، و بآنچه می رسد ملتذ است، والسلام علی من اتبع الهدی -

39. Letter No. 22 (Vol, III). written to Maqşūd Alī, Tabrīzi :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، نخدوما ! شفقت آثارا !!

1 . شده A .

2 Add. ed.

3 . بظاهر

معلوم نشد که مقصود از فرستادن تفسیر حسینی<sup>۱</sup> چه بود ، صاحب تفسیر بیان آیت کریمه<sup>۲</sup> موافق ائمه<sup>۳</sup> حنفیه می نماید ، و از نجاست شرک خبیث باطن و سوء اعتقاد می خواهد ، و آنکه بعد از آن گفته است که : ”اینها<sup>۳</sup> اجتناب از نجاسات نمی نمایند“ این معنی امروز در اکثر اهل اسلام نیز موجود است ، و از این راه فرق در میان عوام اهل ایمان و در میان کفار مفقود است ، اگر عدم اجتناب از نجاست سبب نجاست شخص بود معامله تنگ گردد - لاجرج فی الاسلام ، و آنکه نقلی از ابن عباس رضی الله تعالی عنها کرده است که : مشرکان نجس العین در رنگ کلاب - این قسم نقلهای شواذ از اکابر دین بسیار آمده است که محمول بر توجیه و تاویل است ، چگونه نجس العین باشند ؟ - که آن سرور دین علیه و علی آله الصلوٰة از خانه یهودی طعام خورده است ، و به ظرف مشرکی طهارت کرده و حضرت فاروق رضی الله تعالی عنه نیز از سبوی زن ترسا طهارت کرده است -

اگر گویند که کریمه : ”انما المشرکون نجس<sup>۲</sup>“ تواند بود که متاخر باشد و ناسخ آنها بود - جواب : ”تواند بود“ این جا کفایت نمی کند ، اثبات تاخر باید نمود تا دعوی نسخ صحت پیدا کند ، فان الخصم من وراء المتع و - لو سلم که متاخر باشد باید که مثبت حرمت نبود ، و مراد از نجاست خبیث باطن باشد ، زیرا که منقول است که پیچ پیغمبری مرتکب امری نگشته است که مال آن امر - در شریعت او یا در شریعت یکی از انبیاء - بجزمت کشد ، و آخر محرم گردد - اگرچه آن امر در وقت ارتکاب مباح باشد ، خمر که اول مباح بوده آخر حرام گشت پیچ پیغمبری آن را نخورده است ، اگر مال کار مشرکان بنجاست ظاهر

1 Commentary of the Qur'an by Kamāl al-Dīn Ḥusayn Wā'iz Kāshfi.

2 Qur'an IX, 28.

3 I.e. infidels.

قرار می یافت و اینها را<sup>۱</sup> در رنگ کلاب نجس عین می گفتند<sup>۲</sup> برگز آن مرور - که محبوب رب العالمین است علیه و علی آله الصلوٰۃ والسلام - بطروف آنها مساس نمی کرد - چه جای آنکه آب و طعام اینها می خورد؟ و نیز نجس عین همه وقت نجس عین است ، اباحت سابق و لاحق دروی گنجایش ندارد ، و اگر<sup>۳</sup> مشرکان نجس عین باشند ، باید که از ابتداء چنین بوند ، و آن حضرت علیه و علی آله الصلوٰۃ والسلام با اینها از اول باندازه آن معامله می فرمود ، و لیس فلیس -

و ایضاً حرج در دین مدفوع است ، معلوم شریف است که حکم بهجاست ایشان کردن و ایشان را نجس عین دانستن چه قدر بر مسلمانان تنگ گرفتن است ؟ و ایشان را در ریخ انداختن است ؟ ممنون ائمه<sup>۴</sup> حنفیه رضی الله تعالی عنهم باید بود که مخلصی از برای مسلمانان پیدا کرده اند ، و از ارتکاب حرام برآورده - نه آنکه ایشان را مطعون سازند ، و بنر ایشان را عیب انگارند ، بر مجتهد چه جای اعتراض است ؟ که خطای او را نیز یک درجه ثواب است ، و تقلید او - اگرچه خطا کند - موجب نجات است ، جاعتی که بحرمت اطعمه و اشربه<sup>۵</sup> کفار قائل اند محال عادی است که خود را از ارتکاب آن محفوظ دارند - خصوصاً در دیار هندوستان که این ابتلا بیشتر است -

در این مسئله<sup>۶</sup> که عموم بلوی دارد اولی آن است که فتوی با سهل و ایسر امور بدهند - اگرچه موافق مذهب خود نبود و بقول بر مجتهد که باشد ، قال الله تعالی : "یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر"<sup>۷</sup> و قال الله تعالی : "یرید الله ان یخفف عنکم و خاق الانسان ضعیفا"<sup>۸</sup> برخلق تنگ گرفتن و ایشان را رنجانیدن حرام است ، و غیر مرضی حضرت

1 Add. ed.

3 Ed.: LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> اکثر .

5 Qur'ān IV, 28.

2 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> کشتند .

4 Qur'ān II, 186.

حق است سبحانه ، شافعیه در بعضی مسائل که شافعی در آن تنگ گرفته است بمذهب حنفیه فتوی می دهند ، و برخلائق آسان می سازند ، مثلاً در مصارف زکوة ، نزد شافعی صدقه را بر جمیع اصناف مصارف زکوة قسمت باید کرد ، یکی از این اصناف مؤلفه قلوب<sup>۱</sup> اند - که در این اوان مفقود اند ، علمای شافعیه بمذهب حنفیه فتوی داده اند ، به هر یکی از این اصناف که بدهد کفایت کرده اند -

و ایضاً اگر مشرکان نجس عین باشند باید که از ایمان آوردن هم پاک نشوند ، پس معلوم شد که نجاست ایشان بواسطه<sup>۲</sup> خبث اعتقاد است که زوال پذیر است ، و مقصور بر باطن است که محل اعتقاد است ، و نجاست درونی بطهارت بیرونی جنگ ندارد - چنانچه معلوم وضع و شریف است ، و ایضاً کلام حسن انتظام : ”انما المشرکون نجس“ اخبار از حال مشرکان است - که ناسخیت و منسوخیت بآن کار ندارد ، چه نسخ در انشای حکم شرعی است ، نه در اخبار از شی ، پس مشرکان همه وقت باید که نجس باشند ، و مراد از نجاست خبث اعتقاد بود - تا ادله متعارض نباشند ، و مساس اینها هیچ وقت محذور نبود -

آن روز که این فقیر کریمه<sup>۳</sup> : ”طعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم“<sup>۲</sup> در این بحث خوانده بود شها در برابر آن فرمودید : ”مراد از طعام این جا گندم و نخود و عدس است“ - اگر این توجیه را اهل عرف پسندند چه مضایقه است ؟ اما انصاف درکار است ، مقصود اصلی از این تصدیع و از این اطالة کلام آن است که برخلائق رحم نمایند ، و حکم بعموم نجاست شان نکنند ، و اهل اسلام را نیز بواسطه<sup>۳</sup> اختلاط کفار - که از آن چاره و گریز نیست - نجس ندانند ، و از اطعمه و اشربه<sup>۳</sup> مسلمانان<sup>۳</sup> - بعلت نجاست متوهم - اجتناب نکنند ، و از این راه

1 Reference to Qur'ān IX, 60

2 Qur'ān V, 6.

3 Ed.: LD<sub>2</sub> مسلمانان .



از همه تبری نه نمایند ، و این را احتیاط نه الکارند که احتیاط در ترک  
این احتیاط (باید نمود)<sup>۱</sup> ، زیاده چه تصدیع دهد :

اندکی پیش تو گفتم غم دل ، ترسیدم

که دل آزرده شوی - ورنه سخن بسیار است

والسلام !

40. Letter No. 43. (Vol. III), written to his sons (from the king's Court) :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، احوال و اوضاع این  
حدود مستوجب حمد است ، صحبتهای عجیب و غریب می گزراند ،  
و بعنایة الله سبحانه سر موی<sup>۲</sup> در این گفتگوهای<sup>۲</sup> امور دینی و اصول  
اسلامیه مساهلت و مداہنت را نمی یابد ، و به بیان عبارات که در  
خلوات و در مجالس خاصه بیان می کرد در این معرکه با بتوفیق الله  
سبحانه بیان می نماید ، اگر یک مجلس را نویسد دفتری باید ، خصوصاً  
امشب - که شب هفدهم ماه مبارک رمضان بود - آن قدر از بعثت  
انبیاء علیهم الصلوات و التسلیات و از عدم استقلال عقل و از ایمان  
با آخرت و عذاب و ثواب در آن و از اثبات رؤیت و از خاتمیت نبوت  
خاتم الرسل و از مجدد هر مأت و از اقتداء بخلفای راشدین رضی الله تعالی  
عنهم اجمعین و سنت تراویح و از بطلان تناسخ و از احوال جن و  
جنیان و از عذاب و ثواب ایشان و امثال آنها بسیار<sup>۳</sup> مذکور شد ، و  
بحسن امتناع مسموع گردید ، و همچنین در این ضمن اشیای دیگر -  
از احوال اقطاب و ابدال و اوتاد و بیان خصوصیات ایشان کذا و کذا -

1. Add. ed.

2 I.e. discussions at the Court.

3 Does not conform with آن قدر at the beginning of the sentence.

مذکور گشت ، الحمد لله سبحانه که بجا می مانند ، و تغییری ظاهر نمی شود ، در این واقعات و ملاقات شاید حق را سبحانه مصلحتها و سرها مکنون بود :

الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله  
لقد جاءت رسل ربنا بالحق -

دیگر ختم قرآن را تا سوره عنکبوت رسانیدم ، شب که از آن مجلس برگشته می آیم بتراویح اشتغال می نمایم ، این دولت عظیمی حفظ در این فترات - که عین جمعیت بود - حاصل گشت ، الحمد لله اولاً و آخراً -

41, Letter No. 47 (Vol. III), written to King Jahāngīr :

کمترین دعا گوین احمد بعرض بار یافتگان معالی درگاه و خادمان والا بارگه می رساند ، و اظهار شکستگی و نیازمندی می نماید ، و شکر نعمت امن و امانی که - بدولت و اقبال بندگان - شامل حال عوام و خواص است بجا می آرد ، و در اوقات رجا و اوان مظنه اجابت دعا و زمان اجتماع فقرات فتح و نصرت عسکر ظفر قرین می خواهد ، زیرا که :

هر کسی را بهر کاری ساختند

- که عبث در کارخانه خداوندی ممنوع است ، کاری که بلشکر غزا و جهاد مربوط ساخته اند تقویت و تایید پایه دولت قاهره سلطنت است - که ترویج شریعت غراء منوط بآن است - که :  
الشرع تحت السیف گفته اند و همین کار جلیل الاعتبار نیز مربوط بلشکر دعا است - که ارباب فقر و اصحاب بلا اند ، چه فتح و نصرت

دو قسم است ، قسمی است که آن را مربوط باسباب ساخته اند ، و آن صورت فتح و نصرت است که تعلق بلشکر غزا دارد ، و قسم دیگر حقیقت فتح و نصرت است که از نزد مسبب الاسباب است ، و کریمه :  
 "و ما النصر الا من عند الله"<sup>۱</sup> ، اشارت بآن است ، و<sup>۲</sup> تعلق بلشکر دعا دارد ، و پس لشکر دعا بواسطه ذل و انکسار خود از لشکر غزا سبقت نمود ، و از سبب به مسبب دلالت فرمود :

بردند شکستگان ازین میدان گوی

و ایضاً دعا رد قضا می نماید - چنانچه مخبر صادق فرموده علیه و علی آله الصلوات و السلام : " لا یرد القضاء الا الدعاء " و سیف و جهاد این قدرت ندارد که رد قضا نماید ، پس لشکر دعا - باوجود ضعف و شکستگی - بقوت تر<sup>۳</sup> آمد از لشکر غزا ، و نیز لشکر دعا همچو روح است مر لشکر غزا را ، و لشکر غزا قالب است مر او را ، پس لشکر غزا را از لشکر دعا چاره نبود - که قالب بی روح قابل تائید و نصرت نباشد ، از این جا است که گفته اند : " کان رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم یستفتح بصعاليک المهاجرین " - یعنی پیغمبر خدا طلب فتح و نصرت می فرمود بتوسل فقرای مهاجرین - باوجود لشکر غزا و استیلای محاربان ، پس فقراء که لشکر دعا اند باوجود خواری و زاری و بی اعتباری - که : " الفقر سواد الوجه فی الدارین " گفته اند - روزگار بکار می آیند ، و با این بی اعتباری اعتبار پیدا می کنند ، و از همگنان و هم کاران پیش قدم می گردند -

مخبر صادق فرموده علیه من الصلوات اتمها که : فردای قیامت خون شهداء را با سیاهی علماء وزن می کنند ، پله آن سیاهی راجح

1 Qur'ān III, 126.

2 Add. ed.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> تیز .

آید ، سبحان الله و بحمده ! این سیاهی و این سیاه روئی باعث عزت  
و سرخروئی ایشان گشت ، و پایه<sup>۱</sup> ایشان را از حضيض باوج رسانید ،  
بلی ! :

به تاریکی درون آب حیات است

شاعری گوید :

غلام خویشتم خواند لاله رخساری

سیاه روئی من کرد عاقبت کاری

هرچند این کمترین شایان آن نیست که خود را در عداد لشکر دعا  
داخل سازد لیکن بمجرد اسم فقر و احتمال اجابت دعا خود را از دعای  
دولت قاهره فارغ نمی دارد ، و بلسان حال و قال بدعا و فاتحه<sup>۲</sup> سلامت  
رطب اللسان می باشد ، ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم -

42. Letter No. 54 (Vol. III), written to Khān-i-Jahān :

حق سبحانه و تعالی توفیق مرضیات خود کرامت فرموده سلامت  
و معزز و محترم دارد - بالنبی و آله الابداد علیه و علیهم الصلوات  
والتسلیات :

گوی توفیق و سعادت در میان افکنده اند

کس بمیدان در نمی آید سواران را چه شد؟

تلذذات و تنعمات دنیویه<sup>۳</sup> فانیه وقتی گوارا افتد و بتحلیل رود که  
در ضمن آن عمل بمقتضای شریعت غراء<sup>۴</sup> نموده آید و باخترت جمع شود  
و الا حکم سم قاتل دارد که بشکرش اندوده اند و ابلهی را بان  
فریب داده ، وای ! اگر معالجه<sup>۵</sup> آن بتریاق حکیم مطلق جل شانہ  
نموده نه آید ، و تلافی آن شیرینی بتلخی اوامر و نواهی شرعیه کرده

نشود ، بالجمله باندک سعی و تردد بروفق شریعت - که مبنای آن بر سهولت است - ملک ابدی بدست می آید ، و باندک غفلت و فراغت آن دولت جاودانی از دست می رود ، عقل دور اندیش را کار باید فرمود ، و در رنگ طفلان بجزوی و مویزی عوض نباید کرد ، همین خدمت که در پیش دارند اگر آن را باتیان شریعت مصطفویه علی مصدرها الصلوات والسلام و التحية جمع سازند کار انبیاء کرده باشند علیهم الصلوات والتسلیات ، و دین متین را منور ساخته و معمور گردانیده ، ما فقیران اگر سالها جان بکنیم در این عمل بگرد شما شایبازان نرسیم :

گوی توفیق و سعادت درمیان افکنده اند

کس بمیدان در نمی آید ، سواران را چه شد؟

اللهم وفقنا لما تحب و ترضی !

بقية المرام : رافعان رقیمه<sup>۱</sup> دعا فضائل مآیین - خواجه<sup>۲</sup> محمد سعید و خواجه<sup>۳</sup> محمد اشرف - از یاران مخصوص اند ، هر قدر که رعایت احوال ایشان خواهند فرمود موجب امتنان فقرا<sup>۱</sup> است ، امر کم اعلی و شانکم ارفع -

43. Letter No. 78 (Vol. III), written to his sons :

الحمد لله والصلوات والسلام علی رسول الله ، فرزندان گرامی هر چند مشتاق و خواهان دوام صحبت ما اند و ما هم آرزو مند حضور و ملاقات ایشان اما چه توان کرد که جمیع<sup>۲</sup> آرزوها میسر نیست :

تجری الرياح بما لا تشتهي السفن

در این طور در<sup>۳</sup> عسکر بی اختیار و بی رغبت ماندن بسیار مغتم می

1 A [marg] فقیر .

2 Ed. LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> جمع .

3 Add. ed.

داند ، و یک ساعت این عرصه را به از ساعات کثیره امکانه<sup>۱</sup> دیگر تصور می نماید ، این جا آن میسر است که در جاهای دیگر معلوم نیست که تمثال آن میسر شود ، و علوم و معارف این موطن جدا است ، و احوال و مقامات این مجمه علاحده ، منعی که از جانب سلطان است آن را دریچه<sup>۲</sup> کمال رأفت و رضامندی مولای خود می داند جل شانه ، و سعادت خود در این حبس می انگارد ، علی الخصوص در این ایام مشاجرت عجب کاروبار است ، و این ایام تفرقه<sup>۱</sup> غرائب غنچ و دلال ، لیکن هر دولت تازه بوالعجب که روز بروز می رسد ، فرزندان در دل می خلند ، از دوری و<sup>۲</sup> نا یافت آنها جگر در اضطراب می باشد ، انکارم که شوق من بر شوق شما چرب و غالب است ، و مقرر است که آن قدر که پدر خواهان پسر است پسر خواهان پدر نیست ، هر چند قضیه<sup>۱</sup> اصالت و فرعیت مقتضی عکس این معنی است - چه اصل را احتیاجی نیست و فرع سراسر محتاج اصل - از پیشگاه چنین آمده ، و اشد شوق اصل را ثابت گشته ، آری !

در خانه بکد خدای ماند همه چیز

اگر دہلی است بشا ہمسایہ است ، و اگر آگرہ است ہم - بکرم اللہ سبحانہ - قریب ، والسلام !

44. Letter No. 82 (Vol. III), written to his sons :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، فرزندان گرامی بجمعیّت صوری و معنوی متحقق باشند ، در این سفرها و محنت ها بیچ المی برابر مفارقت آن دو فرزند عزیز نمی یابد ، و کم است که از یاد شان فارغ

1 Ed.: LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> هر تفرقه .

2 Add. ed.

باشد ، هر چند وصول نعم<sup>۱</sup> از منعم حقیقی جل شانہ بیشتر تذکر احبہ<sup>۲</sup> دور افتاده زیاده تر سواخ جدیده روز بروز در مسوده می آید و به بیاض میرسد ، اما کسی که درک کند کیست ؟ و آنکه حظ بگیرد کدام ؟ خواجه محمد ہاشم مغنم است کہ ذوق و<sup>۲</sup> فہم سخن دارد ، و فی الجملہ ملتذ می گردد ، لیکن در این سفر اجمیر - از شدت محن - از متخلفان صحیح العذر گشته است ، چندی مگر موافقت کنند - حسبنا اللہ و نعم الوکیل<sup>۳</sup> رفاہم کم اند و زاد و آرز ہم کم - ألیس اللہ بکاف عبده<sup>۴</sup> ؟ بلی -

دیگر از مفارقت شاہ در آزار بوده ، شبی بعد از نماز تہجد می بیند کہ شاہ ہر دو برادر با یکی از این یاران پیش وکیل بادشاہی رفتہ اید کہ<sup>۵</sup> نوکر بادشاہ گردید ، و تجویز نوکری را بان وکیل تفویض نموده اند - کہ ہر کرا قابل داند نوکر گیرد ، و ہر کرا تجویز می کند بر ورق چہرہ او می نویسد و برکنار ورق او مینویسد کہ نوکر گیرند ، از این ہر سه چہرہ ہر دوی شاہ را نوشتہ است ، و تجویز نوکری نموده ، و آن یار سوم را چہرہ ننوشتہ و نوکر نگرفتہ ، من از شاہ می پرسم : آن ثالث را چرا چہرہ نہ نوشت ؟ شاہ گفتید کہ : ”در وقت چہرہ نوشتن روی خود را نزدیک روی او آوزد و نیک ملاحظہ نموده گفت : ”سیاہی دارد“ - یا نزدیک باین لفظ چیزی گفتہ و ننوشتہ ، حمداً للہ سبحانہ کہ خاطر از جانب ہر دوی شاہ جمع گشت کہ قبول کردند ، اما از آن یار ثالث خاطر در آزار ماند کہ تجویز نشد ، کاش بنوکری نوکران بادشاہ قبولش فرمایند ، ! العاقبۃ بالخیر -

[توالی نعم ؟] او نعم D<sub>2</sub> تویم LD<sub>1</sub> Ed. : 1

2 Add. ed.

4 Qur'ān, XXXIX, 37.

3 Qur'ān III, 174.

5 و LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> : ed. تا

45 Letter No. 83 (Vol. III), written to his sons :

فرزندان گرامی بجمعیت باشند ، مردم همه وقت محنتهای ما را در نظر می دارند ، و مخلصی از این مضیق می طلبند ، نمی دانند که در نا مرادی و بی اختیاری و نا کامی چه بلا حسن و جمال است ، و کدام نعمت برابر آن است که این کس را بی اختیار از اختیار او بر آرند ، و با اختیار خود او را زندگانی دهند ، و امور اختیاری او را نیز تابع آن بی اختیاری او ساخته او را از دائره اختیار او بر آرند ، و کالمیت بین یدی الغسال سازند ، در ایام حبس گاهی که مطالعه ناکامی و بی اختیاری خود می نمودم عجب حظ می گرفتم و طرفه ذوق می یافتم ، بلی ! ارباب فراغت ذوق ارباب بلا را چه دریابند ؟ و از جمال بلای او چه درک نمایند ؟ طفلان را حظ منحصر در شیرینی است ، و آنکه از تلخی حظ فرا گرفته است شیرینی را بجوی نمی خرد :

مرغ آتشخواره کی لذت شناسد دانه را ؟

و السلام علی من اتبع الهدی -

46 Letter No. 85 (Vol. III), written to his sons :

احوال و اوضاع این حدود مستوجب حمد است ، المسؤل من الله سبحانه سلامتکم و استقامتکم بمشیتة الله سبحانه ، اگر اجیر رسیده شد و از این عقبات و<sup>۱</sup> شدائد راه و<sup>۲</sup> گرمای مفرط نجاتی میسر گشت بشما خواهد نوشت و خواهد طلبید ، انشاء الله تعالی ، بجمعیت باشند ، و همت خود را تمامی مصروف مراضی مولی جل شانہ سازند ، مبادا در فراغت افتند و حظ نفس نمایند و باهل و عیال مؤانست تام پیدا کنند و

1 Add. ed.

2 Add. ed.



فتوری درخانه<sup>۱</sup> اہم نمایند کہ جز حرمان و ندامت نقد وقت نخواہد بود ، و سود نخواہد داشت ، این صحبت و این دولت را مغتم دانند ، و بہ اہم امور گزارانند ، خبر شرط است ، معارف جدیدہ کہ نوشته شدہ است ہمہ سبق بعد سبق شما است ، سرسری نگزرانند ، و بجد و جہد در مطالعہ<sup>۲</sup> آن کوشند ، شاید در پیچہ<sup>۳</sup> از مکنونات آن منکشف گردد و سرمایہ<sup>۴</sup> سعادت شود ، در مادہ<sup>۵</sup> شما بشری یافتہ ام کہ در مکتوبی نوشتہ بخواجہ<sup>۶</sup> مجد ہاشم کشمی سپردہ ام کہ بشما رساند ، امید کہ بکرم خود حق سبحانہ و تعالیٰ شما را ضائع نگزارد ، و قبول فرماید ، اما ترسان و لرزان باشند ، و بہ لہو و لعب نگزرانند ، بعد صحبت مبادا تاثیر می نماید ، و بحضرت حق سبحانہ ملتجی و متضرع باشند ، و - بقدر ضرورت - باہل حقوق اختلاط نمایند ، و خاطر داری کنند ، و با جماعت مستورات بوعظ و نصیحت زندگانی نمایند ، و از امر معروف و نہی منکر در حق ایشان دریغ نکنند - و جمیع اہل خانہ را بہ نماز و صلاح و اتیان احکام شرعی ترغیب نمایند : فانکم مسؤولون عن رعیتکم ، حق سبحانہ تعالیٰ شما را علم دادہ است ، عمل بروفق آن نیز کرامت فرماید و بران استقامت دہد - آمین -

پایان





the relations between the King and Shaikh Ahmad remained not only undisturbed but that they improved. It is even claimed by some that Jahāngir hardly took any momentous decision without consulting Shaikh Ahmad. However, the last four letters of Part II of the text clearly show that Shaikh Ahmad was, during the last years of his life, in military detention. Gorakhpūrī<sup>15</sup> says that Shaikh Ahmad was with the king in the army for a long time and that from Lahore they went to Sirhind and from there to Dihli and Ajmer. The author of the *Zubdah* (p. 161) says that "during the last three years of his life he passed over a number of places *in the company of the army*." On page 272 of the same work the word "detention (*nazar-bandī*)" is used to describe the situation of Shaikh Ahmad in the army. The Shaikh himself speaks of "being in the army involuntarily and unwillingly";<sup>16</sup> and again (in the same letter) of "confinement (*man'*) ordered by the king" and of "internment (*ḥabs*)". In Letter 45 he says, "People are continuously watching our hardships (*miḥnat-hā*) and are seeking to find some way out of this trouble (*maḍīq*)".

Why was Shaikh Ahmad detained in the army? Obviously not, or not—even ostensibly—entirely, for the benefit of the forces, for the language used by the Shaikh himself to describe the situation seems to me clearly to contradict such a view. Or, was the Sultān afraid of Shaikh Ahmad's activities if he were set free? This seems to me the only satisfactory answer. For Shaikh Ahmad was not released from detention until the condition of his health had deteriorated to a very low point, and when he returned home, a few months prior to his death, he announced a complete retirement from the public and finally died on Tuesday, 28 Ṣafar, 1034 (10 Decemher 1624). His tomb in Sirhind is still visited by thousands of devotees.

15. Op. cit., p. 93.

16. Text, part II, Letter No. 43.

given in Jahangīr's autobiography (*Tuzuk-i-Jahāngīrī*) under the year 1027 A.H. :

- (1) That Shaikh Ahmad was a cunning impostor.
- (2) That he had filled each part of the country and every town with his "clever salesmen" and propagandists under the guise of disciples.
- (3) That he had composed an imposing volume of Letters wherein he set out certain heretical views.
- (4) That Shaikh Ahmad appeared to the Emperor "arrogant (*khud pasand*)".
- (5) That Shaikh Ahmad was sent to the penitentiary so that the "public upheaval (*shūrash-i-'awāmm*)" should subside.

Probably the imprisonment lasted for about a year. Shaikh Ahmad was then released *and honoured*. What was the reason for the change? Shaikh Ahmad had, clearly, not given up his ideas. His disciples claim<sup>14</sup> that the rebellion of Mahābat Kān, father-in-law of the heir-apparent, was associated with Shaikh Ahmad's imprisonment. This is apparently pure fiction. His release must be attributed to the good offices of his followers at the court. In any case, he was not only released but was invited to the court to take part in discussions. Letter No. 40 in Part II of the text was written to his sons from the Emperor's Court. It states that the Shaikh spoke on prophethood, on the weakness of reason and several other subjects and that the King "listened favourably". Two years after recording Shaikh Ahmad's imprisonment, the *Tuzuk-i-Jahāngīrī* also records that "two thousand rupees were given to Shaikh Ahmad Sirhindī". Letter No. 41 is addressed to the king himself.

After this the picture becomes obscure again. All the modern historians who have written on the subject say that

14. *Zubdah*, p. 336; *Gorakhpūrī*, pp. 88-9.

letter was written much later<sup>11</sup> towards the end of Shaikh Ahmad's life. Nevertheless, it is very likely that there were some public complaints and protests.

Last but not least, it must be noted that Shaikh Ahmad's treatise against the Shi'ah could be suspected of having an extra-Indian political meaning. His disciples have claimed<sup>12</sup> that the *Risāla* was written at the bidding of 'Abd Allāh Khān Uzbek, the ruler of Transoxiana who was fighting Shāh 'Abbās Ṣafawī both theologically and politically. There is no evidence of this in the treatise itself which explicitly states that it was written to counteract the Shi'ah influence in India. Nevertheless, the opening sentence recalls the politico-religious background beyond the Indian borders: "The Shi'ah, when 'Abd Allāh Uzbek laid seige to Mashhad, sent an epistle to the theologians of Transoxiana in answer to the epistle of the latter. . . . When I learnt that the purpose of the Shi'ah epistle, after fool-deceiving promises, was to declare the three first Caliphs *kāfir*. . ." <sup>13</sup> This fact, supplemented by the Shaikh's connections with Transoxiana where he had his spiritual deputies (*khulafā'*), could give rise to politico-religious suspicions.

The Shaikh was summoned to the court where the Emperor questioned him about his claim that he had risen to stations higher than that of Abū Bakr. The Shaikh replied: "This does not imply my superiority over Abū Bkr. When you sit in your court and a humble man comes to you to present his petition, he certainly rises higher than your courtier Amirs in order to reach you. But this does not imply his superiority, for when he goes back he is the same humble man as he was before." The Shaikh, however, refused to perform the prostration of respect (*sajdat al-ta'zīm*) before the Emperor and was sent to jail in the Gwāliār Fort. The following points are made in the account of the incident

11. Text, p. 125, note 3.

12. Gorakhpūrī, p. 82.

13. This treatise is printed at the end of the 3rd Volume of the *Maktūbat* printed in Dihli and Lucknow.

pery, is reducible to this primal insight. But even apart from this fact and speaking purely psychologically, Shaikh Aḥmad was not pretending or lying. He himself tells us in one of his letters<sup>9</sup> that he was seriously perturbed by the suggestions of his inner voice that he was greater than the greatest in the Muslim *Ummah* and resolves the difficulty by recourse once again to his theory of *Zill* and *aṣl*—the superiority he thought he had was only at a certain lower, adumbral level. In the history of this discipline—which seeks to render man truly humble—instances are not lacking of an opposite movement, of extravagant, preposterous claims.

The situation at the Royal Court was tense. Jahāngīr had come to power through the backing of the Muslim orthodoxy, as is well-known. He now realized that he was in danger of becoming their prisoner; he resented this. But quite apart from his personal considerations, it is very likely that he found the uncompromising attitude of the orthodoxy difficult of implementation. The Hindū power which had never been completely vanquished by the Muslims certainly obtained fresh impetus, hope and vision through Akbar's policies. His mother was a Hindū, his wife Nūr-i-Jahān—for whom his love has become a legend in India—a Shi'a. Nūr-i-Jahān's nearest relatives were in the highest posts. But that is not all. Shaikh Aḥmad's followers and disciples were working in the army as well. One of his disciples, Badī' al-Dīn, was working at Āgra, the capital and army head-quarters, and his activities seem to have become the special object of official suspicion.<sup>10</sup> It also seems to be the case that many among the public were alarmed at the titles to which Shaikh Aḥmad laid claims. One of his most eminent contemporaries and a co-disciple of his, Shaikh 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī, father of the *ḥadīth* tradition in India, wrote a long letter to Shaikh Sirhindī protesting against his claims. But this

9. Text, p. 164, line 23-166.

10. *Zubdah*, p. 336.

doctrine; he trained an immense number of people and sent them not only into the major towns of India but also to Afghanistan and Transoxiana. Among the large number of eminent contemporaries who became his disciples was Shaikh Mirak, prince Dārā Shikoh's tutor.<sup>7</sup> It is also claimed that the famous scholar 'Abd al-Hakīm of Sialkot became his disciple (*murīd*),<sup>8</sup> although I cannot check this because 'Abd al-Hakīm's life is not accessible to me.

A large number of influential Amīrs at the court were his followers, to whom the majority of the letters in the second part of this text are directed. The greatest among these, the wise and wild Nawwāb Murtaḍā Khān, known as Shaikh Farīd, who subsequently became governor of Lahore, did much to help the cause of Shaikh Ahmad who had inherited the discipleship of this eminent figure from his own master, Bāqī Bi'llāh. In his letters to these Amīrs, Shaikh Ahmad stressed the crisis of Islam in India—both religious (at the hands of the ṣūfīs and the Shī'ah) and political (at the hands of the Hindūs and the Shī'ah). He expounded the orthodox doctrine theologically and sufically, emphasized the need for total conversion of the Emperor and demanded a new, radically anti-Hindū royal policy that would crush the rising Hindū consciousness of power.

Alongside of his teaching, Shaikh Ahmad also claimed for himself the status of the Renovator of the Second Millennium (*Mujaddid-i-Alf-i-Thāni*). His claim basically meant that he had, after Muḥammad, rediscovered fully and vigorously the meaning and purpose of the prophet's mission. The substance of his teaching lends, to my mind, strong support to this conviction. Everything else he claimed, e.g., that in his spiritual flights he was shown a station higher than that of Abū Bakr when stripped of its mystical dra-

7. Gorakhpūri, op. cit., p. 84.

8. *Zubdah*, p. 178; Gorakhpūri, p. 85. It is known, however, that Sialkot defended Shaikh Ahmad's doctrines against his critics.



state of 'difference after unity' is the end of human endeavour, Shaikh Ahmad proceeds to sum up:

"You should note that when I was brought from intoxication to sobriety and from annihilation to restoration (at the first stage of experience), I could see nothing but God in every particle of my being. . . . From this station, I was taken back to the state of Wonder and when I returned to myself, I found God 'with' every particle of my being—not 'in' it. The previous stage now seemed much inferior to this new one. Again I was taken back to the state of Wonder and on restoration found that God was neither joined to the World nor separate from it, neither inside it nor outside. . . . Once again I was thrown back into Wonder and on return to sobriety I found that God the Exalted has a relationship (to the World) beyond the above-mentioned relationships (of immanence and transcendence, etc.), and that that relationship is of unknown quality (*majhūl al-kaiḥiyat*). Once again I went into the state of Wonder and this time experienced a kind of spiritual contraction (*qabḍ*) upon return to myself. I witnessed God without even that relationship of unknown quality—without any relationship at all. . . . and also witnessed the world in this manner. At this point a special gnosis was bestowed upon me which removed all relationships and comparisons between God and the world altogether, although I witnessed both, and I was made to understand that this object of vision with this quality of transcendence is not God Himself but is an image of the (Divine) relationship of creation."

The comparison between this language and that of al-Ghazālī's account of gnosis is striking; Shaikh Ahmad had re-discovered orthodoxy through spiritual experience. He now embarked on an intensive and feverish endeavour to bring back ṣūfīsm to orthodoxy. He wrote works like *Risālā fī'l mabdā' wa'l-ma'ād* (showing that the end of ṣūfīsm is the beginning of Islām, *Risālā dar Radd-i-Rawāfiḍ* (against the Shī'a) and a colossal number of letters propagating the true

been of some note at the Royal Court.<sup>5</sup>

In 1007 A. H. (1598 A. C.), on the death of his father, Shaikh Ahmad left Sirhind with the intention of proceeding to Arabia for pilgrimage. When he reached Dihlī he heard that a great Naqshbandī Shaikh, Khwāja Bāqī Bi'llāh had arrived there. Bāqī Bi'llāh, a cceval of Shaikh Ahmad, was born in Kabul of a Samarqandī family and had recently immigrated to Dihlī. On meeting Shaikh Ahmad he persuaded the latter to postpone the journey to Mecca and stay with him for a while. An account of his spiritual career under the new Shaikh is given by Shaikh Ahmad himself.<sup>6</sup> After describing how in a period of just more than two months he had rapidly passed through a number of spiritual stages (*maqāmat*), Shaikh Ahmad continues:

“I attained to an extreme degree of Wonder (*ḥairah*). At this point I remembered a passage of (Ibn al-'Arabī's) *Fuṣūṣ*, which I had heard from my father; it says, 'If you wish, you may say that it (i.e. the world) is God; or, if you like, you may say that it is created; or, if you desire, you may say that it is God in one sense and creation in another; or finally, if you prefer, you may speak of wonder (*ḥairah*), because both are indistinguishable.' This passage made me satisfied in general. Afterwards I went into the presence of the Shaikh and described my condition; he said, 'As yet your intimate presence (before God—*ḥudūr*) is not pure. Continue with your task until the real Existent (*maujūd*) and the phantasmal (*mauhūm*) become clearly distinguishable.' I read before him the passage from the *Fuṣūṣ*, which indicated indistinguishability (of the two). The Shaikh said, 'Shaikh (Ibn al-'Arabī) has not described the state of a perfect ṣūfī, although some ṣūfīs have maintained indistinguishability.'” After stating that after two days this state was replaced by another wherein God and the World emerged clearly distinguishable from one another, and that his Shaikh told him that this

5. Gorakhpūri, Op. cit., p. 70.

6. Text, p. 133, line 11 ff.

thought he expounded the doctrine of the Unity of Being on which he also wrote some poetry as he confesses later in his *Makṭūbat*. The latter two treatises were reactions against the Shī'a influence generally and especially at the court and against the philosophical scepticism of the two brothers Abū'l-Faḍl and Faiḍī whose influence on Akbar was one of the great contributory factors to the crisis of orthodox Islam at the court.

It appears that at first Shaikh Aḥmad's relations with Abū'l-Faḍl and Faiḍī were good, so much so that he is said to have been associated with Faiḍī in his venture to write a commentary on the Qur'ān entirely with undotted letters. But once Abū'l-Faḍl, it is said, spoke in exuberantly appreciative language of the Muslim philosophers, implying disparagement of the orthodoxy. Thereupon Shaikh Aḥmad spoke of al-Ghazālī's refutation of the philosophers and their sciences and praised his *al-Munqidh min Dal-alāl*. Abū'l Faḍl became angry and described al-Ghazālī as "stupid" (*na-ma' qūl*). Shaikh Aḥmad, wrathful, left the meeting.<sup>3</sup> According to another report, Abū'l-Faḍl had raised serious doubts about prophethood and this caused their separation and provided the occasion for Shaikh Aḥmad's treatise on prophecy.<sup>4</sup> Both of these statements can be correct and can be substantiated by what the contemporary historian Badā'ūnī has to say about Abū'l-Faḍl's views.

This period of association and a knowledge of what transpired at Akbar's court seems to have been formative of Shaikh Aḥmad's stand, setting his mental-spiritual tone. The ground for the amazingly rapid developments which took place in his mind later under the direction of Khwāja Bāqī Bi'llāh was prepared adequately in this period. After a few years, his father came to Āgra and took him back to Sirhind where he continued to teach and write. On the way to Sirhind, he married a daughter of one Shaikh Sulṭān who appears to have

3. *Zubdah*, p. 137.

4. *Gorakhpūri, Op. cit.*, p. 70.

Ahmad died two years before Shāh Jahān's accession and the book itself was finished in the second year of his accession. This is an illustration, although an extreme one, of the chaotic material and the violent historical nonsense the modern historian is faced with. A recent and more respectable attempt at the Shaikh's biography is Iḥsān Allāh Abbāsī Gorakhpurī's, entitled *Sawāniḥ-i 'Umrī Ḥaḍrat-i Mujaddid-i Alf-i Thānī*, Rāmpūr (India), 1926. This work discards much of the spiritual apocryphal drapery of the earlier works and aims at being genuinely historical, but the author obviously succumbs to the, in all appearance, extravagant claims of Shaikh Ahmad's followers about the role of the Shaikh in the events of Jahāngīr's reign, e.g., he accepts the view that Mahābat Khān's rebellion was brought about by the internment of the Shaikh by the Emperor, and is generally highly uncritical.

Shaikh Ahmad Badr al-Dīn Abū'l-Barakāt al-Fārūqī was born on 14 Shawwāl, 971 A.H. (1563 A.C.) at Sirhind<sup>1</sup> (in East Panjab), a town which was built by the order of Fīroz Shāh Tughlaq to facilitate the shipments of revenue to Dihlī. His father, 'Abd al-Aḥad, was a spiritual disciple of the famous Qādirī ṣūfī, 'Abd al-Quddūs Gangohī and his son Rukn al-Dīn. Before his affiliation to the Naqshbandī order, Shaikh Ahmad was in Chishtī and Qādirī traditions. He began his education by memorizing the Qur'ān. After this he started his studies with his own father, and a little later completed his courses in Kalām, Philosophy, Ḥadīth, etc., successively under Kamāl Kaṣhmīrī. He then began to teach at Āgra, then capital of India, and also to write a number of treatises and commentaries on ṣūfī doctrine and kalām. Among these early treatises the most important are *Ma'arif Ladunya* (sūfism and kalām), *Risāla Tahṭīliya* and *Risāla fi ithbāt al-nubuwwah*. In his ṣūfī

2. Sirhind is said to be a corruption of Sibrind (meaning "jungle of tigers").

## CHAPTER V

### SHAIKH AHMAD'S LIFE<sup>1</sup>

Like most great Muslim mystics, especially non-Arabs, the life history of Shaikh Sirhindī is shrouded in apocryphal stories, often crass-superstition. This is because his immediate biographers—as in the case of many other ṣūfīs—were his disciples whose attitude to the master cannot be expected to be strictly historical. But that is not all. Even when purely factual information is given, no dates are mentioned. This makes it extremely difficult to judge the relationship Shaikh Aḥmad had with his eminent contemporaries. Under the circumstances the only sure guide are the Letters of Shaikh Aḥmad himself. In the light of these, I have read his earliest biography, *Zubdat al-Maqāmāt* (cited here as *Zubdah*: available to me, however, only in an Urdu translation published in Lahore, without date), written by his disciple, Muḥammad Hāshim, and finished in 1037 A.H., about three years after Shaikh Aḥmad's death. Another, somewhat later biography and, to some extent, dependent on this one, called *Ḥadrāt al-Quds* by another disciple, Badr al-Dīn, has not been available to me.

At the end of the chapter on the 'miracles' (*karāmāt*) of Shaikh Aḥmad in the *Zubdah* one miracle is narrated to the effect that the Shaikh, in the struggle among Shāh Jahān's sons for power, had foretold the victory of Aurangzeb. The original author could not have written this since Shaikh

1. Since Shaikh Aḥmad's life, both in its successes and its vicissitudes, is intimately bound up with his own spiritual development and the position he consequently assumed, this section has been put at the end of an exposition of his basic teachings.

God is not the master-player pulling the strings of the human puppets from behind the screen. On the contrary, He has provided for man the world-stage to act freely therein. On this view, God and man are not *two* actors co-ordinate with one another. The Divine Power is not a co-runner with man on the course of world-history. Rather, it provides the conditions for free human activity; its collaboration with man is in the sense that it behaves like a matrix, a conditioning, maturing, formative agency for the human will, purpose and endeavour. And since human action without this matrix will be inconceivable, man is asked to recognize this situation. In this sense God's power is the supreme power, the condition *sine qua non* of man, and all man does may be attributable to it; but to regard God as Man annulling man and substituting Himself for the human race is ethically the most dangerous misreading of reality. On this score Shaikh Aḥmad again reprimands the philosophers and the ṣūfīs, including, of course, Ibn al-'Arabī, for advocating a relentless determinism and confounding God with man.<sup>9</sup>

9. Text, p. 70, lines 11-13, also for his disapproval of ṣūfīs in general, p. 160.

“even though this be hard upon al-Ash‘arī.” But this has only brought us face to face with the crux of the whole matter. We have said that both man’s volitional efficacy and the efficacy of Divine Power and Decree (*Qadā*) collaborate in the actions of man. But what are the terms of this collaboration and, further, how does man come to assume *total* responsibility for his voluntary actions? Shaikh Sirhindī’s answer to this question, although brief, seems to me quite new in the history of Muslim ethical thought, and gives, for the first time, meaning and content to the orthodox formula. Explaining the meaning of the Divine Decree he says:

“You should know that the *Ahl al-Sunna* believe in the Divine Decree and Determination and say that all good and evil, sweet and bitter is by the Divine Determination. For Determination (*Qadar*) means production and bringing into existence and it is obvious that the producer and originator of everything is God the Glorious—there is no God but He, the Creator of everything. He (alone) be worshipped.

“Now, the Mu‘tazilah and the Qadarites have rejected the Divine Determination and Decree and have asserted that the acts of men are due entirely to the power of men. They argue that if God ordains evil and then punishes people for it, this would be injustice on His part—Glory be to Him.

“This is sheer ignorance on their part. For the Divine Decree does not take away the power and choice of man: He has decreed that *it shall be up to man to choose to act or not to act* (in a certain way). *In brief, God’s Decree itself is the cause of human free choice; it has brought about the power of choice in man (mubaqqiq al-ikhtiyār) rather than removed it. (The Mu‘tazilite conception of the Divine Decree) is contradicted even by (the freedom of) God’s action, for God’s actions—in view of His Decree—would either be necessary or impossible. . . and so He Himself will not be free.*”<sup>8</sup>

8. Text, p. 158, line 25 ff. For another important view on this vexed problem of Islamic Theology, held by Ibn Taymiyah, see my book *Islam* (London, 1966), Chap. 6.

man and ontologically to God. "The *Ahl al-Sunnah* say that the voluntary actions of man are in the realm of Divine Power with regard to God's creative agency and in the realm of human power in another way, viz., through attachment (to the act) and appropriation (of it)." Then follows a criticism of al-Ash'arī. According to his formulation of the solution, the human will has no direct efficacy with regard to the act; it is God who produces the act entirely—although He does so after man has willed the act and not before it. Although al-Ash'arī maintains (in opposition to the predestinarians who say that the attribution of the act to man is metaphorical, not real) that the attribution of the act to the human agent is real, nevertheless, his denial of the efficacy of the human will in the production of the act is really a doctrine of (or qualified) determinism, and that is why it has been justly characterised as "moderate determinism (*al-jabr al-mutawassit*)".

Then the views of Abū Ishāq al-Isfrā'inī and Abū Bakr al-Bāqillānī are mentioned. According to the latter, the efficacy of the human will is only with regard to the "description of the act (as distinguished from its production) inasmuch as it is to be described as obedience or disobedience (to God)", i.e. the production is God's, the responsibility is man's (because of his act of will). This, Shaikh Ahmad says, is unintelligible, for how can man assume complete responsibility without having produced the act? According to Abū Ishāq (whom the Shaikh cites with approbation), on the other hand, the human action is the product of the collaboration of two powers, the human and the Divine. This view, viz., that two contributory causes should produce an effect, is quite legitimate. Shaikh Ahmad maintains that although man's will is efficacious in the production of the act, the act, by this causal fact alone, does not become a *moral* act. For this, something else is needed, a moral criterion for judgement. The judgement is something which "follows upon" the act and is rooted in the human situation.

The efficacy of the human will is, then, beyond doubt



tations, emanations and effects (*tajallī*, *tanazzul*, *āthār*) of God's eternal and inexhaustible Speech. From the point of view of us humans, again, the Qur'an must remain the final, consummated Word of God, but from God's point of view it is only *the index* to His speech.<sup>5</sup>

Equally eternal and indivisible is the Creative Act of God which brings into existence the entire diversity of the universe, even as the Qur'an says: "And We commanded but once like the twinkling of an eye."<sup>6</sup> Thus even the creative command has no diversity of relationships, although, again, from our human point of view, every new thing or event must appear to demand a fresh relationship. But really the multiplicity of the world is not the Act of God as such but effects of His eternal Act. Al-Ash'arī did not understand the matter when he described the creative activity of God as something originated (*ḥādith*) and thus relegated Creativity from the realm of the eternal Attributes of God to the realm of contingency and change. So also is the case with the dictum of the ṣūfīs who pretend to have arrived at a knowledge of God's Act as reflected "in the mirror of the acts of the contingents". What they arrive at is not the unfathomable Act of God, but rather the effects and manifestations of it.<sup>7</sup>

What is the relationship between the Act of God and the human action? This question touches upon a central point of Islamic theology—always delicately and precariously balanced ever since al-Ash'arī and a point absolutely vital to the moral outlook of Islam. Shaikh Sirhindī's critique of both al-Ash'arī and the Mu'tazilah and his positive teaching have a direct relationship with his mystic doctrine, and his utterances on this point are consequently strikingly original.

Shaikh Aḥmad first states the essential point in the Sunni Creed on the question, viz., that every voluntary human act must be so construed that it should be attributable morally to

5. Text, p. 64, line 1 ff.

7. Text, p. 64 line 17 ff.

6. Qur'an, LIV : 50

whole process of time and the entire spatial multiplicity is "laid bare (*inkishāf basīt*)" before God. It is instantaneously related to all the infinite particulars of space and time. In order to illustrate this phenomenon, Shaikh Aḥmad cites an example from grammar. Where a man knows what a word (*kalima*) is, he instantaneously knows all it implies, viz., it can be a noun or a verb or a preposition; it can be trilateral or quadrilateral; it can be a diptote or a triptote; it can be present, past or future, etc. If this example is not absolutely perfect, this is because it has been taken from the human sphere. For an infinite Being what difficulty is there in comprehending the entire multiplicity, as *multiplicity*, by a simple atomic stroke of knowledge.<sup>4</sup>

God's Knowledge, therefore, has a single, unchanging relation to all objects of knowledge; affirmation of different relationships is neither desirable nor needed. From the point of view of the creatures it is possible to speak of different relationships of the Divine Knowledge with different things. But this is because creatures are finite and in time, and, therefore, *their* mode of understanding the relationship of the Divine Knowledge with successive and multiple objects can only be the mode of different and successive relationships.

As with His Knowledge, so with God's Speech and Creative Act (*takwīn*). His Speech is a single, indivisible eternal Word embracing in its atomic being all the multiplicity and diversity of positive and negative commands, Inspirations and Revelations. The Old and the New Testaments and the Qur'ān are not literally the Word; they are rather manifes-

4. Ibn Sīnā' (see e.g. *Kitāb al-Najāt*, Cairo, 1938, pp. 246-49) develops an argument to show that God can know each particular event because He, being the Ultimate Cause, knows eternally that e.g. at such and such time such and such event would occur. When the event actually occurs, God cannot know it because this requires sense perception, but He need not know it perceptually since He knows it by being its cause. Shaikh Aḥmad's argument is different from this: instead of a causal knowledge he brings in a *clairvoyance* type of knowledge. This kind of knowledge, if it can occur, will be in the *locus* of perceptual knowledge, unlike Ibn Sīnā's. But both types seem to me to require a deterministic view of God and the world which, as we shall see, Shaikh Aḥmad does not accept.

phers earn the titles of "fool", "stupid" and "deprived of God's grace" for their heresies concerning God and His Attributes and for their deterministic view of God and the World. Ibn al-'Arabī's teaching which tallies with that of the philosophers on all these points must also be rejected, although respect ought to be shown to his person since he did not base his findings on pure reason but on mystic experience.<sup>2</sup> This is because the philosophers, by subjectively setting up their own reason as the safe criterion of truth, trifle with God; but the mystic, even when in error with regard to his findings, tries to find truth in objective experience.

On the subject of God and His Attributes, Shaikh Ahmad, in pursuance of his concept of *aṣl-ẓill*, affirms the real existence of the Divine Attributes: these are not merely conceptually distinguishable from God's Essence, as the philosophers and the Mu'tazilah assert, but are actually and "externally" distinguishable. These are co-eternal with the Essence of God, and like His Essence, are not intrinsically knowable (*bī-chigūn*). In themselves they are so unique that their comparison (*munāsabat*) with the attributes of the creatures is inconceivable. All the Divine attributes are eternal, atomic and changeless. Let us consider the Attribute of Knowledge. The Mu'tazilah and the philosophers, in the interest of keeping God's Essence free from change, have denuded it of all attributes. Some theologians (the Ash'arites) have affirmed the Attribute of knowledge, but, in order to keep it immune from change, have declared that although the Attribute is eternal, nevertheless its relations to different objects of knowledge are different and successive. But is this affirmation of successive relations really necessary? And if the relations are different, can the Attribute itself remain free from change?<sup>3</sup>

God's Knowledge, according to Shaikh Ahmad, is an atomic, eternal moment, and with one indivisible act the

2. Text, p. 70, line 11 ff.

3. Text, p. 62, line 2 ff.

## CHAPTER IV

### THEOLOGY (KALĀM)

Ibn al-'Arabī was the first great Muslim mystic who systematically interpreted *kalām* in the light of his mystic thought, and his voluminous *Futūḥāt Makkīya* is a monument of ṣūfī scholasticism, which hitherto remains unstudied. Al-Ghazālī's *Iḥyā'*, a more brilliant and basic work in the development of Islamic thought, is not quite in the same category, for it offers, not so much an interpretation of *kalām* as of *Islam*; and not so much in the light of mysticism—al-Ghazālī was not a professional mystic—as in the light of a religious-spiritual insight. Shaikh Aḥmad has written no systematic work like the *Futūḥāt*, but has, in his letters, discussed *kalām*-problems and has grounded them in his own mystic thought. Shāh Walīy Allāh of Dihlī, who was more of a speculative thinker than Shaikh Aḥmad, did this work more thoroughly and comprehensively in the eighteenth century.

Shaikh Aḥmad's *kalām* is of far less importance than his brilliant, bold and original doctrine of mysticism which may, with justice, be said to take the place of *kalām*-theology with him. Certainly, as we shall see, his original contribution to *kalām*-problems is directly related to and originates in his mystic teaching. In general, the Shaikh exhibits a great distrust of the purely rational activity of the human mind and intellectual disciplines like metaphysical philosophy and mathematics which he lashes with uncompromising scorn.<sup>1</sup> Philoso-

1. See text, pp. 68-70, especially the sentence: "What is the good and the purpose of knowing the equality of the angles of a triangle to two right angles?"

great number of miraculous acts is not necessarily a sign of the spiritual greatness of the saint.

In this connection, Shaikh Ahmad also rebukes<sup>23</sup> those who despise the "world of causes" and want to live in a world where anything can happen. "These people do not know that in the annulment of causes is the annulment of reason and wisdom. . . 'O Lord! Thou hast not created this (world) in vain'" (Qur'ān, III: 191).<sup>24</sup> This is, of course, not to say that the causal order of the world has an autonomous nature. Through external causes, God himself works, although He can also create powers in things to work by themselves. But, in any case, the purpose of causal processes is to make man endeavour whereby he both realizes his own capacities and truly appreciates the meaning of God for the world.

23. Text, p. 72, line 19 ff.

24. Text, p. 72, line 20.

in the subjective mind of man, the faculty of imagination is a free agency, with its floating sphere of images wherein any spiritual idea or material body can be figurized and symbolized with a suitable image freely, so, in the structure of reality, the '*ālam al-mithāl*' is the locus of the actual appearance of figures and events and occult occurrences whose existence cannot be credited either in the spiritual or the physical realm.

Shaikh Aḥmad, like other ṣūfīs, has accepted '*ālam al-mithāl*',<sup>21</sup> but has sought to make it entirely subjective, of the order of experience rather than of the order of being, and has discouraged pre-occupation with it. "The '*ālam al-mithāl*' is not a place for being but something for seeing. The realm of being is either the realm of the spiritual or the physical." He consequently disallows the explanation of the "punishment of the grave" on the assumption of the '*ālam al-mithāl*', since it is not a part of reality.

## 2. The Miracles of Saints

Shaikh Aḥmad holds that performance of miraculous acts is an auxiliary concomitant of saintship and not an essential part of it. In accordance with ṣūfī tradition, he distinguishes between the miracles of saints and those of prophets, the main distinction being that the saint performs miraculous deeds in the state of "intoxication", while the prophet works his miracles in the state of "sobriety".

In the light of this distinction, Shaikh Aḥmad draws certain important and radical conclusions.<sup>22</sup> First, the miracles of a saint occur at a level where the world—the "world of causes" ('*ālam al-asbāb*)—disappears. The saint is not in this world at the time and, being out of touch with it, has little to offer to the world. The miracles of a saint signify that, after ascent, his "descent has not been completed". Consequently, the performance of great miraculous acts or of a

21. Text, p. 103 ff.

22. Text, p. 107, line 4 ff. ; also p. 72, line 1 ff.

## APPENDIX TO CHAPTER III

### 1. 'Ālam al-Mithāl

Al-Ghazālī in his *Iḥyā'*<sup>19</sup>, while discussing the possibility of affirming the punishment and happiness in the grave (i.e. between the state of death and resurrection), says that one mode of affirmation is to believe that there is a world, a mode of being accessible to the Prophet, but not accessible to us, and that in that mode of being the dead feel pain and pleasure. In this passage al-Ghazālī also draws attention to the phenomenon of dreams. After al-Ghazālī, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī claimed<sup>20</sup> to have experienced a world of "unstable images" (*al-Ṣuwar al-Mu'allāqa*) to which he gives the name of 'ālam al-mithāl. He declares that the bliss and the punishment of the hereafter will take place in the 'ālam-al-mithāl and, interpreting the philosophical doctrine about the appearance of the Angel of revelation, he affirms that in revelation the prophet comes into contact with this world.

Ibn al-'Arabī has adapted the idea of the 'ālam al-mithāl presumably from al-Suhrawardī: he explains occult occurrences on this assumption. From there the idea became common in sūfism and has also been accepted by Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī. The 'ālam al-mithāl is conceived as the ontological constituent corresponding in man to the faculty of imagination. There are thus three worlds—the purely spiritual immaterial realm of God and pure ideas, the material realm of bodies and the intermediary realm of imagination (*mithāl*). Just as

19. Vol. IV, the chapter on "The Punishment of the Grave"; see also my paper on "Dream, Imagination and 'Ālam al-Mithāl," *Islamic Studies*, Vol. IV No. 2, June, 1964, pp. 167-180. Cf. Shāh Waliy Allāh, *Hujjat Allāh al-Bālighāh*, Cairo, Vol. I, chapter on "'Ālam al-Mithāl."

20. *Opera Mystica et Metaphysica*, Vol. II, Teheran, 1952, pp. 230, 232-234,

ned to the Shari'ah a paramount place in religious experience, a place quite new in the history of ṣūfīsm. It is not necessary, says Shaikh Aḥmad, that a man who claims to have had a great spiritual experience, and is sincere in his claim, be automatically and absolutely regarded higher than the one who does not lay any such tall claims. The text is pragmatic. *A genuine insight in the spiritual must result in a meaningful and fresh contact with this world.* The spiritual experience, as such, if one has had it, indicates only a relative worth, not an absolute one. In this context Shaikh Sirhindī boldly proclaims the *relative* superiority of Jesus over Moses but an absolute superiority of the latter over the former. Jesus, as a member *par excellence* of the realm of the spirit, is a great saint and as such may be regarded higher than Moses, but, absolutely speaking, *qua* Prophet, Moses far excels him: "I have witnessed in that station (of prophethood) the difference between Moses and Jesus; for Moses there is a magnitude and grandeur which Jesus does not possess."<sup>17</sup> Again: "Whichever knower of God (*'arif*) has greater kinship with the spiritual realm, he would be more advanced in the qualities of saintsip, and whoever has a greater kinship with the world of creation he would be more advanced in the qualities of prophethood. That is why Jesus is a greater saint while Moses is a greater prophet."<sup>18</sup> In the light of this Shaikh Aḥmad interprets the personalities of these two as they have been described in the Qur'ān. Jesus was assisted by the Holy Spirit, so he belongs to the spiritual realm—is essentially a saint; but Moses demanded of God that he should show Himself unto him (*rabbī arinī*—Qur'ān, VII : 143). Jesus was content with his spiritual experience; Moses wanted a perceptual experience of God *in this world.*

17. Text, p. 45, line 1 ff.

18. Text, p. 50, line 15 ff.



Indeed, as has been hinted before also, the abstraction from and renunciation of the empirical world is fundamentally illusory and the attempt to do so creates a delusive, unreal situation. The spiritual experience, which the *ṣūfis* call *ḥaqīqat* and which they are wont to oppose to the *Sharī'ah*, is an inanity if divorced from this world. But if it is meaningfully integrated with a positive world-affirming attitude, it enters into the very *Sharī'ah* from which an escape was sought: it becomes the meaning of the *Sharī'ah*: "O son! It is clear from the preceding discussion that the perfections of the spiritual realm are an introduction and a ladder to the perfections of this empirical world. . . . Thus *ṭarīqat* (the mystic path) and *ḥaqīqat* (the spiritual experience) which constitute saintship are the servants of the *Sharī'ah* which arises from the prophetic office. . . . This insight (vouchsafed to me) has been borrowed from the Light of Prophecy; saints know but little about this."<sup>14</sup> *Shaikh* Aḥmad then enumerates three stages of a genuine spiritual development: (1) the formal *Sharī'ah* from which one must go to (2) the spiritual reality (*ḥaqīqat*) which will develop into (3) *ḥaqīqat-i-Sharī'ah*, the spiritual reality of the *Sharī'ah*. I may quote here a sentence I wrote elsewhere briefly expounding Sirhindī's position: "The fire and the ferment (of the mystic experience) are necessary for the final product, but it is no good if the very substance is burnt out in the process."<sup>15</sup> The *Shaikh* ends this discussion by saying: "The science of the Prophets is the Book of God and the *Sunnah* of the Prophet and the science of the saints is (Ibn al-'Arabī's) *Fuṣūṣ al-Hikām* and *Futūḥāt Makkīyah*. 'You may judge (the state of) my garden from the nature of my spring."<sup>16</sup>

The Law of proportionality stated above provides for *Shaikh* Sirhindī also the criterion for judging the relative worths of both saints and the Prophets. The Law has assign-

14. Text, p. 46, lines 15-47, line 13.

15. *Pakistan Quarterly*, vol. VII, No. 1 (Spring 1957), pp. 45-48.

16. Text, p. 54, line 14.

dead instruments in the hand of God. They cannot *choose* to be in God's service: they cannot help it. But out and down here "in the realm of this earth", it is not so quiet; God cannot take it for granted. The '*ālam al-amr*' "is intoxicated and in its state of effacement, inevitably, cannot gainsay God. But the elements, which have a special relationship to prophethood and are in the state of sobriety, inevitably retain the choice of disobedience."<sup>11</sup> This is the reason why this world is the lowest of the low and the highest of the high.<sup>12</sup>

The mistake of the common run of the *ṣūfīs* is that they start from the wrong end. They seek to abstract from the world. They perform great feats of self-mortification and undergo severe physical discipline. The result is that this world, *as it exists* as an appearance—riddled with evil and passions—comes to occupy, even though rejecting it, an unduly great importance in their mind. And when they reach the spiritual realm, the peace and quietude there enamours them and retards their further development. That is why one of them has said, "For thirty years I worshipped the spirit as God." The result is that fright of the world *as it is* prevents them from discovering the world as it *ought to be*. If they had concentrated on spiritual discipline, they would rise from the world of the spirit and rediscover this world at a higher level. But the world they would come back to would not be the same world which they had left. It would have an entirely new significance: their spiritual experience would render their insight into this world full of developmental meaning. In this connection<sup>13</sup> Shaikh Sirhindī praises the training given in the Naqshbandī order which, he says, is free from the mistakes and errors he has pointed out in connection with his criticism of other *ṣūfī* orders.

11. Ibid., p. 53, line 2; see this whole passage on pp. 52-53.

12. This teaching is strikingly similar to Iqbal's philosophy of the self.

13. The texts for this paragraph are on pp. 40-41.

In order to integrate the two moments and to bring out the meaningfulness of the prophetic experience for the world, Sirhindī has enunciated an important law of higher religious experience, which he has repeatedly applied himself. This law states that "the descent occurs proportionately to the ascent"<sup>9</sup> and can be called the Law of the proportionality of Experience and Creativity. The prophet comes lower down to act in the flesh and blood of the temporal, simply because he has gone highest: which fact bestows an inherent impulsion and fecundity upon his experience to become historic. The pure mystic never comes down quite to the earth, because he has never been quite in the heaven: "In its downward movement saintship does not wholly (*ba-kul-līyat*) face the creation: only its exterior is with the world while its inner is with God. The reason is that a saint starts moving downwards without having completed all the stages of the ascent. Inevitably, then, he is constantly being held back and haunted by his care for the side of the ascent and cannot fully be with the world. The Prophet, on the other hand, comes back after having been 'there' and hence can devote himself entirely to his mission to humanity. You should understand this point because no ṣūfī has ever spoken of these noble mysteries. Apprehend well that the element of earth just as it had cutstripped all others in the stages of ascent, so in descent it comes lowest down. Why should it not so descend lowest, for its natural place is there? And since it descends so towards the bottom, it is inevitable that the mission of the prophet should be the most complete, all-embracing and beneficial to humanity."<sup>10</sup>

The inner realm of the spirit where the mystic builds his abode is free from troubles. There are no rebellions there, no warfare; there is peace and tranquillity. But this prize is won at a tragically disproportionate price. The '*ālam al-amr*' and its residents—the angels and the mystic—are like

9. *Ibid.*, p. 16, line 11.

10. *Ibid.*, p. 39, lines 15 ff.

saintliness consists in the state of effacement, intoxication and ascent which were the apogee of spiritual experience. The functions of the prophetic office, on the other hand, demanded the opposite states. They had spoken of the mystic's descent and sobriety but they did not have to say much about it, which fact shows clearly that they had developed these pairs of terms in order to place the *Sharī'ah* somewhere in their scheme and to determine their relationship with Muḥammad *qua* prophet. *Shaikh Sirhindī* resumes the same doctrine but gives it an entirely new orientation in the light of his own account of the mystic experience briefly outlined above.

First of all, the ascent and descent, with *Shaikh Sirhindī*, are not two mutually dislocated experiences—a higher and a lower—but constitute two moments of a single experience. There is an organic connection between the two which renders them an integrated whole and determines their proportion. Both the pure mystic and the prophet have an ascent and a descent. As we have seen, it is not true that the mystic experience occurs at the heights while the prophetic function belongs to the lower depths, because, as we have said, the prophet—as prophet—goes in fact higher than the pure mystic does. The pure mystic is in fact debarred from those higher reaches which are the province of the prophetic consciousness: "It is clear from this that the perfections of prophecy occur in the moment of ascent and in the moment of ascent the prophet is facing God-ward, not as many *ṣūfīs* have imagined, that in saintship one faces God-ward while in prophecy one faces creation-ward, and that saintship belongs to the higher level and prophecy to the lower—whence they have fancied saintship to be higher than prophethood. Both, indeed, have an ascent and a descent, through the one facing God-ward, through the other facing creation-ward."<sup>8</sup>

8. *Ibid.*, p. 36, line 6 ff.

Hard are these words that their tongues utter" (Qur'ān, XVIII : 5).

The centrality and true greatness of the world now stands fully revealed. The 'earth', which began its humble career at the lowest rung of the ladder as "non-Being", when transformed by God and man, far outstrips the angelic realm and throws the purely spiritual flights of the pure mystic into a shadow of semi-reality. For it is the positively active principle of evil which, when transmuted into active goodness, manifests the greatness and glory of God. And, surely, he is truly great who more adequately displays the greatness and potency of God. This is the meaning of the Prophet's saying: "[Even] my devil has become a Muslim", because it is the perfect non-Being that can competently show the meaning of this perfect Being: "This non-Being which was the seat of all evil and defect became beautified by a perfect mirroring of the Highest Being, and achieved what none else achieved."<sup>6</sup>

In the light of this doctrine Shaikh Ahmad interprets the Qur'ānic verse about the "contented and satisfied soul" (*nafs muṭma'innah*) which returns to its Lord. In the beginning the same soul was, "the soul that commandeth evil" (*al-nafs al-ammāra bi-'l-sū'*; Qur'ān XII: 53), but only such a soul had the possibilities of this radical evolution after which it excelled all creation: "God be glorified! the evil-commanding soul which was in the beginning the worst of the creation became, after becoming 'satisfied'... the ruler of all the elements of the spiritual realm and the head of all its rivals. That is why the true Prophet said: 'Those among you, who were the best in the days of paganism (i.e. were the greatest as pagans), shall be the best in the days of Islām, when they have understood (the faith).'" Shaikh Sirhindī is now ready to re-interpret the ṣūfī doctrine of "Effacement and Restitution", "Intoxication and sobriety" and "Ascent and Descent". The ṣūfīs had asserted that

6. *Ibid.*, p. 16, lines 20-22.

7. *Ibid.*, pp. 51 line 7-52 line 11.

Attribute appears at *each level* with a different intensity and meaningfulness. The levels, as we have said, are divided into regions and are identified as "the saintship of the saints", "the saintship of the prophets" and "the saintship of the angels". But the distinction seems formal since there is no region which is closed intrinsically to any spiritual traveller provided he possesses the necessary gifts.

. But now something momentous happens. The apogee of the spiritual journey takes us to the highest Divine Name—Being, and its opposite non-Being. At this point the journeyman re-discovers the world which he thought he had left behind long ago. The pure mystic, the saint, must stop there, for having renounced the World, he is unprepared to enter into this highest spiritual reality. It is the Prophet alone who has kept his 'earth' intact that is capable of entering into this field which is nearest to God: "The acquisition of these [highest] perfections is peculiar to the prophets, and their perfect followers too can, through the leadership and mediacy of the prophets, share in them. Among the constituent elements of man it is the element of earth which is entitled most and primarily to these perfections. All the other elements. . . are here subject to the earth. . . And since this element is peculiar to man, the qualities of man emerge inevitably superior to those of angels. . . for what earth has attained, nothing else has. . . ."

"...At this level one comes to know that the perfections of all the grades of saintliness (i. e. saintliness of saints, of prophets and of angels). . . were nothing but adumbrations of the perfection of prophethood and its symbols and figures. . . . The relation of the prophetic station to that of saintliness is like the relation of the infinite to the finite. God be glorified! A person ignorant of this station (Ibn al-'Arabī is meant) says: 'Saintliness is greater than prophethood'; and another (Ibn al-'Arabī's commentator), equally ignorant of this situation, interprets him as saying: 'The saintliness of the prophet is higher than his prophethood!'

position is the reverse of this: what they have thought lowly is in fact great and *vice versa*.<sup>4</sup>

In a long letter<sup>5</sup> to his eldest son, Shaikh Muḥammad Ṣādiq, Shaikh Aḥmad describes in detail and critically his own spiritual journey. This account reveals in the technical language of ṣūfism the full intricacy of the levels of spiritual experience. The enquiring initiate is taken from one level to the other and shown how the world of spiritual insight is literally infinite. These levels are shown to fall into classifiable groups constituting regions of experience superimposed on one another. The ṣūfīs divide the constitution of the human spirit into five broad layers: the 'heart' (*qalb*), the 'spirit' (*rūḥ*), the 'inner' (*sirr*), the 'hidden' (*khafīy*), and the 'hiddenmost' (*akhfa*). These, in a formal manner, indicate the regions of human consciousness and trans-consciousness. The first of these, the 'heart', is a bridge between the physical and the spiritual and exhibits characteristics of both.

The spiritual constitution of the created universe—the macrocosm—exhibits in each of its levels these very 'depths' and at every level one must experience them exhaustively. In non-technical language this doctrine states that not all 'experience' is of the same order and that it has grades of intimacy, clarity and authority. With the exception of the 'heart' which is a translation, the remaining four 'depths' correspond in their subtlety—although metaphorically—to the four elements: earth, water, air and fire. Just as the originals of the four elements constituting the human body exist in the universe, so the primordials of the constituent elements of the human spirit exist in the universe.

The spiritual order is, in fact, nothing but the '*alam al-amr*', the attributes of God projected into the world. When the mystic takes flight, his experience carries him through these Divine Attributes and Names. But each Name and

4. Ibid., p. 47, line 1 ff.

5. Ibid., pp. 29-59.

comes into existence. This is creation. God could very well withdraw His projections from the recalcitrant material world and be in peace, but He does not. He has flung the gauntlet and what is called '*alam al-amr* or the Realm of the Spirit—which is nothing but the self-projection of God into the world—is the first and necessary step in the act of creation. The Realm of the Spirit has been created for the external world of sense. This shows that this seemingly lowly world is much nearer to God's heart than is the Realm of the Spirit, for the ultimate interest of God in creating the world of the spirit is to redeem the world here below. It would be meaningless to create a world of spirits; there can be no movement in it, no change from the worse to the better. This is why the world of change, although it begins by being the lowest, ends up, if handled rightly, as far superior to the *ṣūfī* world of eternity. As Shaikh Aḥmad puts it "Of all the elements both the lowest and the highest is the earth."<sup>2</sup> Indeed, the last point in the creation which is this world is also the nearest to the starting point [ (God), because the world is the purpose of the whole creative process].<sup>3</sup>

The man who leaves this world in order to dwell in the Realm of Eternity and thinks he will be near God by doing so, is, in fact, moving in a direction exactly the opposite of God's. They think the world is bad, but they are mistaken; how can it be bad when it is the focus of God's attention? When they indict the world, they are cheated by appearances: "What can be done? They [God] have not given insight into this knotty problem to everyone. Other (*ṣūfīs*) having grasped merely the exterior [*ṣūrat*] of the world, have condemned it as lowly and have embarked on a seemingly rising journey from a seeming lowliness to a seeming height. They do not know that in reality the

2. Ibid., p. 41, line 19; see the whole of this passage and also pp. 46-48 and 37, line 2 ff.

3. Ibid., p. 47, line 8.



civilize the barbarian bedouins of Arabia.

The essence of Shaikh Sirhindī's attempt to restate the relationship between *Taṣawwuf* and the *Shari'ah* consists in re-evaluating the Eternal and the Temporal, with a view to integrating the two afresh, so that their positions are reversed *vis-a-vis* God, turning the tables against the ṣūfīs. In the process of doing so, the Shaikh, to my mind, reveals some of the rarest insights into the nature of Islam, and his religiously world-affirming attitude would astonish even the most modern thinker. The ṣūfī claims are deflated, but ṣūfism, far from being discredited or exercised, is launched in a positive direction by its reorientation to life and positive life-values.

The ṣūfīs divide the whole created universe into the Realm of the Word or Spirit (*'ālam al-amr*) and the Realm of Empirical objects (*'ālam al-khalq*). The first they call the eternal, the second the temporal, world. To obtain a state of happiness and bliss, they say, man must renounce or "abstract from" the changing world of time and abide in the eternal Realm of the Spirit. Being in the eternal world is to be with God, they hold, and away from the world of time and its manifold contingencies and changes. The prophet's task is to bring order into this temporal world of empirical objects; in doing so he necessarily sinks below the level of the saint who abides in the realm of the spirit. The life of the *Shari'ah* is, therefore, necessarily at a lower level than the saintly life. Hence the ṣūfī dictum "saintliness is higher than prophethood" or "the beginning of saintliness is the end of prophethood". Is this picture justified?

To answer this question we must resume the metaphysical account of the relationship of the world to God at the point where we left it. We said that non-Being confronts Being and evil posits itself as the contradictory of goodness. We also said that God projects the reflections of His own perfections into this non-Being and evil whereby the World

correct insight to a fertile direction because of the disdain in which they held the temporal world, the "world of the people". And so, although they continued to insist that the observance of the *Sharī'ah* was absolutely indispensable even for the *ṣūfīs*, their lack of integration, indeed positive dislocation, between the Inner and the Outer leads to the suspicion that their insistence on the *Sharī'ah* is formal and even hypocritical.

This dislocative attitude again found its authoritative formulation in Ibn al-'Arabī and his followers. Nobody who reads even the quotations we have given from him towards the end of Chapter I can fail to predict that from this dislocation the inevitable next step is the rejection of the *Sharī'ah* (or *Taṣawwuf*). A picture which represents Muḥammad *qua* Prophet as possessing only one eye—and the weaker of the two eyes at that—could, under no circumstances, expect to claim validity in Islam at large. To *distinguish* between the spirit and the letter of the law is one thing, but to *divorce* the one from the other—and this is exactly what this doctrine was consciously or unconsciously guilty of doing—is what no religion which means to function can tolerate. The 'Ulamā', for their part, did not understand the situation and failed to appreciate the force of the *ṣūfī* attitude. In India, as we have hinted before, the situation became in fact more chaotic. The politico-religious culmination of this attitude, as we have said, was Akbar's religion, which, however, never became a religious movement. It is doubtless true that he was actuated directly, among other factors, by the disengagement between the *Sharī'ah* and *Taṣawwuf* effected by the *ṣūfīs* but before which the 'Ulamā' showed a pitiful helplessness. And so Badā'ūnī who was in attendance at the Imperial *Ḍarbār* tells us that among the clauses of the religious manifesto; which the Emperor and his associates had drafted but which was never publicly issued, one stated that the Muslim rites of worship were not necessary since their purpose was to

### CHAPTER III

## AMR-KHALQ AND WILĀYAH-NUBUWWAH

Ever since the beginning of ṣūfīsm in early Islam a fundamental tension has existed in the Muslim community between *Taṣawwuf* and the *Sharī'ah*, the Inner and the Outer, the Eternal (*'ālam al-amr*) and the Temporal (*'ālam al-khalq*). It is not our purpose here to trace the whole development of this tension in all its phases and the consequences of the various solutions offered by such great and influential men as al-Ghazālī and Ibn Taymiya. The central streamline of the ṣūfīs remained within the field of orthodox Islam and strove to formulate their own solution of the problem. But the solution they offered moved round the personality of the Prophet rather than his explicit teaching. This solution, in brief, asserted that Muḥammad had two radically different aspects—*wilāyah* and *nubuwwah*: by virtue of the former he was a saint with a spiritual life only; by virtue of the latter, he was the promulgator of the *Sharī'ah* for humanity at large. In their formulation of this doctrine they developed certain pairs of antithetical categories like "intoxication and sobriety (*ṣaḥw* and *sukr*)" and "annihilation and restitution (*fanā'* and *baqā'*)."<sup>1</sup> In his state of "intoxication" and "annihilation", Muḥammad was a *walī*, a saint, and as such he was with God, while in the alternate state he was a *nabī*, a prophet, and was with the people. In doing so, the ṣūfīs came very near to the "Law of Alternation" as it has been enunciated by Professor H.E. Hocking.<sup>1</sup> But they could not turn their basically

1. *Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press, 1912, pp. 405-425.

experience as opposed to "rational" knowledge which, according to mystics, never carries within itself any token of its findings being the final truth. *In practice*, however, mysticism, and certainly *ṣūfism*, has always been critical and corrective with regard both to its particular methods and findings. Shaikh Sirhindī has recognized it in principle and has put it forward as a theory. This is true of the character of knowledge in general. Why should it not be true of mystic knowledge? There need be no quarrel that a mystic experience has a great sense of authority and a feeling of extraordinary certainty for the subject, but, equally, this need not entail that a particular mystic experience cannot be challenged and partly falsified by a subsequent one.

It should be noted that the theory put forward above of the relativity of the truth of mystic experience cannot be refuted on the ground that it itself cannot claim absolute truth for itself for it may be subject to correction. For the theory, although it is based on the facts of mystic experience, is not itself *a fact* of that experience. It only seeks to formulate theoretically what the facts of mysticism *in practice* have often tacitly recognized but what mysticism *in theory* has always disdained and sought to reject, especially in favour of its privileged cognitive claims over against rational thought.

changed his views not only on this point but on many others as well. We have already come across, in the first section of this chapter, his change of opinion, *on the basis of mystic insight*, over the ultimacy of Being as constitutive of the essence of God. Here is a fuller statement of the Shaikh himself on this general point: "This kind of misapprehension, viz., that the mystic, at the time of the non-revelation of the ultimate truth (*aṣl*), mistakes its adumbration (*ẓill*) for it, occurs quite frequently, and so the subject asserts the adumbration to be the last truth. That is why a single type of experience (*maqām*) asserts itself several times (in a spiral, as it were, but at each level more adequately). The reason is that each type manifests itself only through its (progressively adequate) adumbrations. . . . If people ask: How can it be ascertained that the last experience is the last and highest level of its manifestation, so that it may be regarded as "true"? I answer that the mystic's (new) consciousness of the adumbrative character of earlier experiences is an irrefutable testimony (*Shāhid-i-'adl*) of the truth of the last experience [in the series] because this consciousness [of their inadequacy] did not exist when these experiences obtained."<sup>23</sup>

The idea of adumbrality (*ẓilliyat*) is, in fact, of fundamental importance both in the ontology and theory of knowledge of Shaikh Sirhindī. It is also a radical, indeed, a revolutionary idea. The idea of the "grades of truth" has been accepted among some philosophers, but not in the field of mysticism; not as a rule by mystics themselves and most certainly not as a theory and in principle. The deliverances of mystic insight are patently said to be direct and immediate and this quality of immediacy is supposed to confer upon them a character of incorrigibility and even of infallibility, at least for the mystic himself. Indeed, this has been claimed as the chief hallmark, the validity—passport of the mystic

23. Ibid., p. 46, lines 4-12.

which is sought to be overcome by affirming an identity. To illustrate this case, Shaikh Sirhindī gives an example.<sup>22</sup> If someone has fallen in love with the sun and has lost himself completely in its contemplation and worship, he will, in this state, affirm the existence of nothing besides the sun. But even when this man perforce returns to other things than the sun, the consciousness of the sun will always burst out with any experience whatever. He is apt, at the sight of anything, to see that thing as some sort of manifestation or mirror of the sun. The sun can never go out of his mind. The same is true of every lover *par excellence*. Any or everything that he sees or experiences, he is prone, if he is a true lover, to discover his beloved in it. When such statements of identity are meant literally, they constitute a kind of consolation for the lover, but they also show that the mind of such a lover, who makes these identity statements in a literal sense, has not yet become quite integrated.

Whether these acute actual analyses by Shaikh Ahmad of the different motivations and meanings of the mystic's doctrine of the Unity of Being will be accepted by the mystics themselves as adequate or not, they undoubtedly represent a bold and fertile attempt at solving this problem—an attempt, I repeat, unique in the history of thought. The psychology of mysticism has not yet begun to grapple with this fascinating task.

Further, Shaikh Ahmad tells us that he has given these analyses on the basis of his own mystic experience. He himself, in the early stages of his mystic development, had experienced the Unity of Being, as will be described in his biography (Chapter V). But later experience revealed the inadequacy and partially illusory character of the experience of the Unity of Being. This corrigibility of earlier mystic experiences by later, more adequate ones is indeed a cardinal doctrine of Shaikh Sirhindī who himself has

22. *Ibid.*, p. 155, line 12 ff.

are imprisoned in this station are prevented from many [higher] perfections and stations.”<sup>20</sup>

Among those who have become absorbed in the love of God and therefore “see” nothing else besides God, there are those in whom this attitude gives birth to a new moral attitude of “self-effacement” and annihilation (*fanā-u-nīstī*). This moral effacement is a kind of attitude different from that of effacement in love; indeed, this is the truer and higher kind of love. Such people regard the application of the demonstrative pronoun “I” (*anā*—ego or self) to themselves as utter perfidy (*kufṛ*). But the consciousness of the unity and majesty of God in this sense becomes frighteningly strenuous. The [moral] weight that God assumes in his consciousness well-nigh kills the mystic who then seeks avenues of relief from it, even though for a moment: “They are always [being crushed] under the weight of the [unitary] Being, without having comfort for a moment. For comfort consists in becoming unmindful, and in a perpetual state of [moral] effacement, unmindfulness is inconceivable. [So] Shaikh al-Islām Hirawī says: “Whoever takes my mind away from God for an instant, I hope God shall forgive his sins.’ Man needs [this kind of] unmindfulness [otherwise man would be God]. God the Glorious and Exalted in His perfect Mercy then gives them tasks according to their capacities.”<sup>21</sup>

Often when those people return to the World, they see God in everything and either say that the world is God or that it is literally a manifestation or a mirror of God. The reason for this is that although they have externally returned to the World, God is paramount in their minds. This is because, as we shall see more adequately in the next chapter, the mystic consciousness, unlike the prophetic consciousness, is not quite able to integrate the world-consciousness and the God-consciousness and there remains in it a dualism

20. Ibid., p. 152, line 22 ff.

21. Ibid., p. 154, line 8 ff.

(*ilhād-u zandaqah*).<sup>18</sup>

Despite these rational and pseudo-rational doctrines of Unity, the experiential unity is, nevertheless, a mystic fact which cannot be denied but must be transcended.<sup>19</sup> Among those people who have genuinely experienced unity in their spiritual journey there are those upon whom the spell of Divine love is paramount and, again, there are those with whom not so much love but a moral humility and effacement in face of the awe-inspiring grandeur of God predominates. The first type, since it does not "see" anything but God in its intense love, affirms nothing but God. It is as though one could see nothing but the sun in the sky, and thought no stars existed there.

This experience, so far as it goes, is genuine and indeed valuable. But unless it is transcended, it impoverishes the personality and becomes harmful. They are wrong who decry such people; they are wrong too who dogmatically assert that this is the final word in mystic experience: "There are people who decry and speak ill of those who have asserted this type of experience like Rukn al-Dīn Abul-Makārim 'Alā' al-Daula al-Simnānī (who violently attacked Ibn al-'Arabi. *Shaikh Ahmad* considers al-Simnānī to be in the wrong in denying the unitive experience at all or in regarding it as utterly valueless. His view is that the experience is genuine and even valuable, that Ibn al-'Arabi had this genuine experience, but that by declaring this experience to be the last word and, further, by building a speculative system around this mystic insight, he did incalculable harm). . . . The writer of these lines flees from such disparagement of genuine unitists and is far removed from speaking ill of them. Disparagement and ill speaking is in place only when the owners of this experience have voluntarily produced it . . . they are to be excused . . . But I know this much that beyond this gnosis there is a higher one and further than this experience another. Those who

18. *Ibid.*, p. 152, line 5 ff.

19. *Ibid.*, p. 152, line 8 ff.



directly a cleansing link in the overall purpose of discrediting monism as a whole.

Broadly speaking, the affirmation of unity is of two kinds,<sup>16</sup> one the speculative kind we have seen before. This the Shaikh calls the Unity of being proper (*tauḥīd-i wujūdī*) or the Unity based on reason (*tauḥīd-i 'ilmī*). This kind of Unity affirms that only God exists and that the multiplicity of things is either "unreal" or is identical with God. It contradicts, according to Shaikh Aḥmad, both reason and the Sharī'ah, and has, therefore, been rejected above. The other broad kind arises from the mystic's devotional concentration on God wherein everything else except God goes out of his consciousness. He, therefore, does not "see" anything save God. This he calls (following al-Ghazālī) Shuhūd or experience (literally: "seeing" or "witnessing"), and such unity is the Unity-in-experience (*tauḥīd-i shuhūdī*). In between these two there is a third kind based neither on pure reason nor on mystic experience but on imagination (*takhayyul*). These people, to which category Shaikh Aḥmad refers the majority of the "unitarian" Ṣūfīs of "our day", do not reason, nor have they had any genuine experience but simply perform a kind of imaginative gymnastic whereby they think they are concentrating on God but are really indulging in mental abstractionism deliberately and artificially (*ba ta'ammul-u takhayyul*).<sup>17</sup>

Since the mental condition of these so-called ṣūfīs of the last type is artificially produced (*maj'ūl ast*), they cannot be regarded as possessed of a spiritual state (*ḥāl*); they do not even know what "the station of the heart" (*maqām-i-qalb*) is. . . . Nor do they possess reasoned knowledge (*'ilm*). It is these who misinterpret the genuine experiences of the real ṣūfīs (*tauḥīd-i shuhūdī*) into a popular form of the unity of Being (*tauḥīd-i-wujūdī*) and lead people away from the Sharī'ah, that is the moral law into licentious perfidy

16. Ibid., p. 151, last para, ff.

17. Ibid., p. 152, line 1.

Light of the heavens and the earth" (XXIV : 35) which, in the history of Islamic thought, has evoked more divergent and fertile interpretations than perhaps any other. And for "all is God" (*hama ust*) of the *ṣūfīs*, *Shaikh Ahmad* substitutes "all (goodness) is from God" (*hama az ust*), meaning "all goodness is from God".

### (B) *Mystic Experience and Unity of Being*

Monism or Unity of Being has been one of the most persistent and influential ideas in the intellectual and spiritual history of man. *Shaikh Ahmad* recognizes this. But, further and more important, he is aware that monism is not a uniform and monoeidic doctrine; different men have affirmed different forms of monism, have done so from very different motives and purposes and have meant by it different, indeed, contradictory objectives. Purely philosophical monism we have been discussing in the previous section (although Ibn al-'Arabi, according to *Shaikh Ahmad*, is not a purely philosophical monist but has built this speculative system on a genuinely mystical insight).

There is, besides, the *ṣūfī* monism which has its source in the experiences of the *ṣūfī* himself. These experiences themselves betray a great diversity of character; and then there are hybrid forms produced by a combination, in varying degrees, of the philosophical and genuinely mystical types of monism.

The phenomenon, though externally and superficially the same, is very complex indeed, and *Shaikh Ahmad*, to my knowledge, for the first time in the history of thought, has seriously and systematically set about the task of a critical analysis of it. The distinctions that are drawn are not based primarily on the *contents* of the different doctrines but rather on different motivations and purposes. This process, while it ostensibly serves the purpose of sifting the more "genuine" forms of monism from the spurious ones, is in-

predicated of God. But the World as it actually exists is not pure evil because the reflections of the Divine are also its constitutive element. These reflections, however, are reflections of God and cannot, as such, be predicated of God. The World, therefore, in neither of its aspects can be predicated of God. The error of Ibn al-'Arabī and of the majority of the sūfīs who followed him consists in (a) not recognizing the fundamental evil in the World and (b) calling it a reflection of God but identifying the reflection with the original. A reflection or a shadow can only metaphorically be said to be that of which it is a reflection or a shadow. A literal identification is nothing but an intellectual confusion and a religious disaster.

But why was Shaikh Muhy. al-Dīn led to assert the predication of the reflection of God? "This is because they do not recognize the locus of the reflection<sup>14</sup> (i.e. the external world) except as being that of a mental order. They do not allow these reflections even to "smell" of external existence. They interpret this multiplicity (which they regard only as being) of a mental order as nothing more than a reflection of (and in) the Sole Existing Reality . . . in the external world. What a difference between the two views! Thus, whether a reflection is to be predicated of the original or not will depend on whether one recognizes or not the external existence of the reflection."<sup>15</sup>

There must be then "somewhere" where reflections are cast. Further, there must be something and something dark if it is to be illuminated by the Light. This is how Shaikh Aḥmad interprets the famous Qur'ānic verse "God is the

14. Shaikh Aḥmad uses the words "reflection" and "shadow" interchangeably, except that in the use of the word "shadow" there is some insinuation that it is further removed from reality. In English, however, I have mostly rendered both as "reflection" because "shadow" in most cases seems linguistically inappropriate.

15. The Persian text for this paragraph and the preceding and the succeeding ones is on pp. 25-28. The Shaikh ends this letter by a Persian hemistich saying: "They are like that and I am like this, O Lord!"

prophets has said: "(Even) my Devil has become Muslim!"<sup>11</sup>

Under the impulse of moral dualism, the metaphysical structure with God's absoluteness at its base threatens to break. But Shaikh Ahmad became aware of this and drastically modified his metaphysic of being. He gave up the doctrine that God is absolute Being; rather, God is beyond both being and non-being which take rise at the same time:

"The Being of God is beyond this being and non-being; just as non-being has no place there, similarly being has no admittance. For, how can a being which is opposed by a non-being, be worthy of His Majesty. . . . What I have said in some of my letters, viz. that the essence of God the Glorious and Exalted is pure absolute being, has been said because (at that time) I did not know the truth of the matter."<sup>12</sup>

The upshot of this development is that being ceases to be the absolute category and becomes the first determination of God the Absolute: "What at last by the grace of God has been unveiled to me (*makshūf sakhṭah*) is that the first determination (*ta'ayyun*) of the Exalted Being is the level (*ḥadṛat*) of being."<sup>13</sup> This being then generates, by its very birth, non-being and in the Divine mind both become explicit and differentiated and produce the world of moral conflict. The net result of this development is that being, having ceased to be absolute, is only one predicate of God among others, and the conflict is still kept at the attributional level. Only, it becomes difficult, in that case, to give meaning to an absolute non-Being which the author still seems to keep.

Be that as it may, the chief concern of Shaikh Sirhindī is to bring into focus the moral dualism between God and the World and metaphysics is used as means to this end. The essence of the world is non-being and evil: it cannot be

11. *Ibid.*, p. 8.

12. *Ibid.*, p. 38, line 18 ff.

13. *Ibid.*, p. 36, n. 4. On this question, however, Shaikh Sirhindī's thought seems to have passed through much vexation; see pp. 119-121 where the first determination is said to be "Love," not Being. See also pp. 45-46.

the world to God we shall say more in Chapter III.

The contingents are constituted by a mixture of non-being and being. It is clear that "non-being" here does not mean something merely negative; it signifies positive evil, the *opposite* of goodness. We saw above how Being and good at the differentiated (attributive) level in the Divine mind gave rise to corresponding, equally individual, differentiated non-beings and evils. So far, then, the stuff of the entire reality is made up of three kinds of entity: Absolute Beings, the differentiated beings and their corresponding non-beings. We also said that only at the differentiated, predicational level opposition could occur. This could be adequate to maintain an effective enough moral dualism within an ultimate monism of Being. But Shaiḫ Sirhindī, in his more radical dualism, posits, besides differentiated (literally so) non-beings, Absolute non-Being and, besides logical contradiction at the predicational level, an elemental opposition between Absolutes:

"You should know that each individual non-being coloured with a reflection of the perfections of positive being which is opposite to it and reflected in it, acquires a mental<sup>9</sup> existence in the external world. But Absolute non-Being has not been affected or coloured by these reflections. How can it be so coloured when it is not an opposite of these reflections? For, it is the opposite of Absolute Being. Thus when the perfect gnostic rises (above differentiated beings) to Absolute Being, he alights upon pure non-Being.<sup>10</sup> And through him, this Absolute non-Being also becomes coloured by Absolute Being, and is beautified and rendered Good. . . . Therefore, even the Devil (*Shaitān*) of such a gnostic, having become thoroughly good, is beautified by Islam and his evil-commanding-soul itself having come to peace surrenders with pleasure to its Lord. This is why the Chief of the

9. "Mental" here simply means derivative since the world subsists neither in God's mind nor in His Being as we have learnt before.

10. The meaning of this will be determined in Chapter III.

“into real existence, therefore, the world becomes more perfect. This, which may be called “the proof of the real existence of the world”, has an interesting parallel in Descartes’ proof for the existence of God. Instead of the Cartesian human mind we have the Divine mind; and instead of the idea of the perfect Being we have the idea of an essentially imperfect being into which reflections of the Ideas of Divine perfections come to inhere. One of the Ideas is that of existence, and although the Idea is in God’s mind, it is not an Idea of mental existence but of real existence.<sup>7</sup> While Descartes was trying to establish rationally God’s existence which was in doubt, Sirhindī is attempting to establish the real existence of the world which was being doubted by the Ṣūfic-Vedantic monism.

But “where” does the world exist? And this is the third cardinal point on which Sirhindī disagrees with Ibn al-‘Arabī. According to Ibn al-‘Arabī, the world exists in the only thing there is—the pure Being which is God. Only the World does not exist “veritably” as God does—it is a pure reflection in the “mirror of pure Being”. Or, as Sirhindī puts it, it is only an “appearance” (*namūd*). With both of these tenets Sirhindī disagrees. God, for Sirhindī, as we have seen, is not only pure Being but has other attributes, although at that level no attributes can be predicated of Him. God’s Being, therefore, cannot serve as the locus of the existence of the World, for then the World would become God. And Ibn al-‘Arabī’s talk of reflection makes the World only an attenuated carbon copy of God. *The world, therefore, exists externally not only to God’s Mind but also to His Being.* It is an imperfect being with only a derivative existence, but it is on its own, with its own constitution, its own capacities and destiny.<sup>8</sup> But of the relationship of

7. This is an interesting analogy; the two problems and their contents have nothing in common; and of course there is no historical connection whatever between the two.

8. *Shaiikh* Sirhindī also inweighs against the ‘ulamā’-i *ẓawāhir* who seem to him to set the world and God at par in terms of existence, text p. 21, line 1.

justification behind the rather formal account given by the Shaikh of the distinction between the absolute and the attributive levels. For at the absolute level, where there are no predicates, negation or contradiction would be out of place. But when, at the predicational level, an attribute is affirmed of a subject in a proposition, this attribute becomes distinguishable not only from other positive attributes, but also and necessarily, from its opposite; whenever an affirmative proposition comes to be true, a negative proposition also comes to be true. This is what the Shaikh means when he says that "derivative attribution (*ḥaml-i ishtiqaq*) is true of God only at the level of adumbration (*zilliyāt*)."<sup>6</sup>

The Essences of the Contingents then are constituted in the mind of God, as having their base or matters as non-being or evil but receiving in themselves effluences or reflections of Divine perfections or attributes as their form. Now, one of these perfections of God is existence. Therefore, by receiving an effluence of this perfection, the contingents cease to be mere Essences in the Divine mind and come to exist externally. This is creation. While discussing Ibn al-'Arabī, we asked: "Why does the world come out of God's mind and exist externally? And what happens when it does so?" Ibn al-'Arabī's answer was that the world thereby attains to consciousness. Shaikh Sirhindī's answer is the same; only he has been able to give a perfectly logical account of the fact of creation. The reflection of the Divine attribute of existence must bring the contingent Essences out of [His mind, for this is what the very fact of the reflection of this particular attribute means. By coming

6. Text, p. 2. When Shaikh Aḥmad accuses the ṣūfīs and the philosophers (*ḥukamā'*) of confusing the two levels of asserting existence of God, he must mean, I think, later philosophers who were influenced by ṣūfism. I have shown above how, e.g., Ibn Sīnā distinguishes between God's existence and the existence of created beings. Al-Fārābī does the same. Beginning with Suhrawardī, however, as expounded above, this doctrine takes a new turn and later the distinction between the contingent and the necessary became one maintained by sheer courtesy.

structure something which cannot really belong there. For God is pure Being ; His attributes flow from this pure Being in which there is no admixture of any kind, nor in the process of the explication of these attributes from their primordial state has anything happened or could anything happen which would provide an occasion for the introduction of this strange and extraneous element of antithesis or non-being. How could, from pure Being and unmixed good, there arise non-being and evil? Has Shaikh Ahmad, purely on the basis of his "moral facts", interpolated these opposites without any philosophical justification?

The reply to this objection against the central thesis of Shaikh Ahmad has been indicated although not explicitly stated by himself. The intrinsic characteristic of consciousness, whether Divine or any other, is to manifest or clarify or show or illuminate objects. This is what knowledge means. Hence the perennial analogy between light and knowledge. But what is this showing or clarification? A fundamental part of this clarification, called knowledge, is *discernment*. Now, the most primordial form of discernment is discernment between opposites. God cannot know His own Being, Knowledge, Power unless He somehow knows also what not-being, ignorance and impotence are like. According to a famous *hadīth*, quoted often by Ibn al-'Arabī. himself, God created the world because He wanted Himself to be known. That is why, Ibn al-'Arabī says, God created a second god (the world). According to Sirhindī, God could best display Himself or be best known only through an antithesis in whom He could cast a reflection of Himself, so that both would be thrown in bold relief, and he quoted al-Mutanabbī's saying: "And it is through their opposites that things are known (literally, become clear)."

It is true that Shaikh Ahmad has quoted the Arab poet in a moral rather than a logical context, but the account we have just given is not only desired but also justified by his metaphysical doctrine. This is the real philosophical



Subject becomes conscious of his manifold, indeed unlimited, perfections, the attribute of Being serving as the centre of the attributes; the latter, so to speak, fan themselves out severally as Knowledge, Power, etc. So far Shaikh Aḥmad has differed on one point from Ibn al-'Arabī, viz. in asserting that even at the absolute level, God, as pure Being, contains the attributes as real external existents, whereas Ibn al-'Arabī had maintained that externally nothing exists but pure Being and that attributes arise only in the mind of God. This, as we shall soon see its implications, is a major point of difference, but now comes the central issue of conflict with the great ṣūfī theosoph with regard to the content and nature of the Divine consciousness.

Ibn al-'Arabī had held that the multiplicity of the attributes, which constituted the Divine Mind, was the furniture of the universe. The World, in fact, was nothing but the Divine attributes reflected in the only external existent—the pure Being. These Divine attributes, Ibn al-'Arabī calls the Essences of the Contingents. At this point Shaikh Aḥmad comes into categorical contradiction with the teaching of Ibn al-'Arabī. For Shaikh Aḥmad, when the attributes come to exist in a multiple manner in the mind of God, they generate their own opposites. Thus, e.g., Knowledge stands over against an antithesis called ignorance, Power is opposed by its contradictory, viz. powerlessness, and so on. The sum total of these attributes and their specific antitheses constitutes both the Divine consciousness and the material of the universe. The Essences of the Contingents are really the opposites of the Divine attributes, or "non-beings" (*a'dām*) as Sirhindī calls them. But in these opposites or antitheses the positive attributes cast their reflections. The Essences of the Contingents are thus these "non-beings" plus the reflections that come to inhere in them of the positive attributes.

One may express a suspicion here that Shaikh Aḥmad has arbitrarily introduced here into his metaphysical

But if Ibn al-'Arabī's metaphysical system does not take account of the facts of moral struggle, it is not enough just to state these facts by way of criticism; they must be worked into a new system of metaphysics. In order to do this it is necessary to break through the monistic framework of Ibn al-'Arabī's system at some point where opposition or dualism can be effectively and correctly introduced. As we shall presently see, on this issue Shaikh Ahmad's thought has experienced some difficulty and has undergone a development, while the moral motive has retained its intensity constantly.

According to Shaikh Ahmad's earlier statement, God's essence is absolute Being. The term "absolute" here means that, at that level, nothing can be predicated of God, not strictly speaking, even existence, for all predication implies a relation. One may say "God is Being" but not "God exists". This level of absoluteness Shaikh Ahmad calls the "level of primordially" (*aṣālat*) "implicitness" (*ijmāl*). Similarly, at the level of primordially, or absoluteness, pure Being contains in itself the essential attributes of God's Knowledge, Power, etc., i.e. the level of pure, absolute Being includes God's attributes and does not exclude them as Ibn al-'Arabī taught. Only these attributes do not exist as attributes or predicates, but pure Being, simply by being pure Being, is all that becomes attributes at the predicational level. At this latter level, called the "level of adumbration" (*zillīyat*) or explicitness (*tafṣīl*), it is possible to say "God exists," "God knows," etc.; only at this predicational level one must not lose sight of the fact that one is not giving the primordial truth about God.<sup>5</sup>

The predicational level, with its multiplicity of attributes, including that of being, occurs in the mind of God, for in the Divine consciousness, those attributes, although still forming a unity, have to spell themselves out, as their

But what do they exist in? Now, since there is nothing externally existent except God's Being, that Being must be the locus of the existence of these reflections. Thus the totality of the world is nothing but the Divine Mind reflected in the mirror of God's Being.

Shaikh Ahmad opposes this doctrine of Ibn al-'Arabī on moral and religious grounds: in its pure monism it does not take account of the evil that exists so palpably and, by removing the contrast between the holy and the good on the one hand and the positively unholy and evil on the other, it leaves no ground for real religion. "Since the great Shaikh Muhy al-Dīn has overlooked the real evil, badness and corruption of these Essences of the contingents, he has regarded them as Ideas of the Mind of God the Exalted. These Ideas, for him, have cast a reflection in the mirror of the Being of God—besides Whom, according to the Shaikh, nothing exists externally—and have acquired an external shadow being (*namūd*). And (since) he does not consider these Ideas to be anything except the Names and Attributes of the Necessary Being, he inevitably declares the doctrine of the Unity of Being and affirms the identity of the contingent with the Necessary Being. Holding that evil and badness are relative, and denying that there is an absolute evil or pure badness, he says that there is nothing evil-in-itself. Indeed he thinks that *kufṛ* and misguidedness are evil only relatively to (true) faith and righteousness; in themselves they are exactly and verily good and salutary—he goes so far as to exhort the people of *kufṛ* and misguidedness to stand firm in their position. He quotes the verse of the Qur'ān: 'And there is no living creature but that its forelock is in the grip of the Lord: verily, my Lord is on the right path', as being confirmatory of his view. Of course; why should one, who affirms the Unity of Being, try to restrain himself from such utterance?"<sup>4</sup>

4. Text, p. 14, line 6 ff.

The metaphysical criticism is directed against Ibn al-'Arabī because in the words of Shaikh Ahmad "before the Shaikh (Ibn al-'Arabī) none among this group (i.e. the sūfīs) has spoken of this knowledge and these mysteries—not in this fashion. No doubt, utterances of unity and union (with God) have come from them under the seizure of intoxication (i.e. in the state of ecstasy) and they have cried out 'I am God' or 'Glory be to me', but they have not been able to formulate and express the (precise) manner of this union and unity. The Shaikh has, therefore, become the confirmation of the earlier sūfīs and the argument for the later ones."<sup>2</sup>

According to Shaikh Ahmad, Ibn al-'Arabī's position is as follows.<sup>3</sup> God, as the Absolute, is indeterminate in nature. He simply exists without any existent qualities, which fact is expressed by saying that at that level God's attributes are identical with His Being. At the level of God as Mind, however, His absolute nature becomes determinate and attributes emerge. Within the Divine Mind, two levels may be distinguished. At the prior level the attributes are a unity and only implicitly multiple; at the second level they become explicitly multiple and distinct. The first level of the Divine Mind, containing all the attributes implicitly in its unity is the Essence of Muḥammad, while the totality of the distinct attributes at the second level constitutes the Essences of all the contingent beings. These Essences exist only in the Divine Mind, not externally, for the externally existent is only the pure attributeless Being of God. As the content of the Divine Mind they are a part of the realm of Necessary existence (*Wujūb al-Wujūd*), although, of course, they do not exist.

The multiplicity of the many which appears to have real existence in the world is a reflection of the multiplicity of the Divine attributes in the Divine Mind. As reflections or modes they do exist, but only as reflections or modes.

2. Text, p. 24, line 1 ff.

3. Text, p. 22 ff.

the Ṣūfī thinking remained almost purely non-speculative and ethical. But under the influence of fresh injections from Persia and directly from Ibn al-'Arabī's works there sprang speculative mystical thought of which the glaring manifestation on the political plane was Akbar's Dīn-i Ilāhī, which was positively thwarted by the Muslims but to which nothing but overall indifference was shown also by Hinduism which itself had experienced a series of important and interesting developments from tenth century onwards.<sup>1</sup>

The movement which set out as an Islamic reaction to these forces found its chief intellectual and spiritual leader in Shaikh Aḥmad. He attacked the doctrine of monism, Unity of Being (*Waḥdat al-Wujūd*) both metaphysically and on the basis of his mystic experience. The former is directed against Ibn al-'Arabī, the second against all Ṣūfīs who declare the unitive experience to be the highest and truest fact of mystic life. We shall study the metaphysical side in this section and the mystical in the next.

1. In the tenth century A.D. Shankara's *māya* doctrine was severely criticised by Bhāskara who believed that the world was real, but that it represented the Brahman in bondage from which it must be freed. In the eleventh century came Rāmānuja with his theory of attributive monism. In opposition to Shankara and along with Bhāskara he holds the world to be real, but, against Bhāskara he argues that the attributes (this world) not only do not put the Brahman in bondage and thus create a duality within Brahman, but are identical with Brahman, who becomes the world in "sheer sport". "For him, the identity of the Brahman with the souls is the last word" (*A History of Indian Philosophy* by Das Gupta, Vol. III, p. 194). According to Rāmānuja, therefore, everything in this world is an attribute of the High Brahman itself. The view that Rāmānuja's system is "theistic" does not seem to me to be correct. It is sheer monism *endeavouring within monism to be theism*. Creationism (or dualism), a necessary implication of theism, is simply non-existent here. Nevertheless, the doctrine of the freedom of the human will is also morally central to his system, even though irreconcilable with his metaphysical monism. In his doctrine of moral-religious endeavour, he speaks of man as "servant" of the Lord and emphasises the idea of "surrender of man to God". A proper theistic doctrine was built much later by Nimbārka who lived, it seems, during the fourteenth-fifteenth century (see Das-Gupta, op. cit., Vol. III, p. 399). According to this teaching which shows remarkable resemblance with the *wājib-mumkin* doctrine of the Kalām and of Ibn Sīna, the world's existence is dependent upon and derivative from God's existence and the term "exists," therefore, cannot be applied to both in the same sense.

## CHAPTER II

### SHAIKH AHMAD'S DOCTRINE OF BEING

#### (A) *The Metaphysical Doctrine*

The monistic doctrine of Being, as formulated in Ibn al-'Arabī's system, with its expressed implications for the long-standing problem of Ṣūfism concerning the status of prophethood and the Shari'ah *vis-à-vis* mystic saintliness (*nubuwwah* and *wilayah*), proved the corner-stone for subsequent Ṣūfic developments in Islam, especially in Persia and India. In Persia a liaison occurred between Ibn Sinā's theory of Being and Ibn al-'Arabism, the former having been interpreted under the influence of the latter. Al-Ghazālī had exercised philosophy and had sought, with a considerable measure of success, to effect an alliance of Ṣūfism and orthodoxy, although the tension between the two remained. As a result, particularly of Suhrawardī's *ishrāq* and especially of Ibn al-'Arabī's speculation, philosophy—spurned as ever by orthodoxy—became more and more mystical and the conjunction of the two produced a very lively flowering of speculative mysticism or mystical philosophy, the former mainly expressed in some of the best Persian poetry—e.g. Rūmī and Jāmī, the latter in prose of which Mulla Ṣadra is the monument. "*Hama ūst*"—All is God—is the keynote of this thought. When this product reached India, its force was increased manifold by Hindu India's patent and specialist native product of Vedantic monism. The *rapprochement* remained at first at the popular level of which the Bhakti Movement was the socio-religious manifestation, while at the higher level

he has attempted<sup>52</sup> to redeem this by saying that whenever it is said that saintliness is higher than prophethood, they are always referred to as existing in the same person, for a follower can never outdo him whom he follows. But even there the words are elliptical: "for the follower can never overtake him whom he follows *in that where he follows him,*" i.e. the External Law.

52. Or, is it a later interpolation? Cf. Chapter III, Sirhindī's Criticism of Ibn al-'Arabī and his commentators.

(P. 63, 4) "The Prophet Muḥammad has likened prophethood to a wall which was all complete for one brick: so he himself was that brick. Now, the Prophet did not see except as he said—a *single* brick. But when the "Seal of the Saints" necessarily sees this phenomenon . . . he sees the empty place of two bricks (not one). . . . So he will see the two bricks which are deficient in the wall as being one of gold and the other of silver. He will then necessarily see himself as filling in the gap of these *two* bricks—so that the wall may become complete.

"The reason why the "Seal of the Saints" sees the place of two bricks is because he is a follower of the External Law of the "Seal of the Prophets" who fills in the gap of one brick—the silver one. This is the External aspect of the "Seal of the Saints"—his obedience of the Law. But he is also a (direct) pupil of God receiving inwardly that of which the exterior is followed by him in the External form. For *he* sees things as they are. Therefore, he must see the (empty) place of the golden brick as well—which is the Inner. The "Seal of the Prophets" receives by the mediacy of the Angel of Revelation. . . ."

(P. 64, 5) "*Therefore, the "Seal of the Prophets", in so far as his saintliness is concerned, bears the same relation to the "Seal of the Saints" as other prophets bear to him. For he is the saint-prophet, whereas the "Seal of the Saints" is the saint, the (true) inheritor, the pupil of the Original Source, the perceiver of all ranks of existence.*"

No fair-minded person, I think, can say after reading this passage that by the "Seal of the Saints", the Inner of Muḥammad, the prophet is meant; all the allusions are to "someone who is under the jurisdiction of the External Law of the Seal of the Prophets". There is little doubt that Ibn al-'Arabī himself is meant. Later on in the *Fuṣūṣ*,<sup>51</sup> however,

51. p. 135, 12ff.



theosophical-metaphysical system, unprecedented in Ṣūfism, his solution had much wider, sweeping implications. The upshot is that Ibn al-'Arabī cuts the two—the Inner and External—apart from one another so that the two are not harmonised but juxtaposed. Each prophet is also a *waliy*, a saint. By virtue of the latter—the External—he brings a Law and an organised religion: by virtue of the former, which constitutes his Inner, he is a true representation of the Logos. Prophethood is a temporary and transient phenomenon for it is only meant for the regulation of life in this world; saintliness is eternal, abiding, even as the Logos. The prophet gets his knowledge not directly from the Logos but through the intermediacy of the angel, while the saint is the direct pupil of the Logos or the Holy Spirit.

But just as the outer religious history (the history of organised religion) is a gradual development, culminating in the "Seal of the Prophets" Muḥammad, so the Inner of the religion is represented at the highest level in the "Seal of the Saints". The source of the knowledge of the Seal of the Saints is, as we have said above, the Logos itself which Ibn al-'Arabī calls the Essence of Muḥammad. This Essence, however, is not to be identified with Muḥammad the Prophet, since prophethood deals merely with the External, but in its truest sense with the seal of the saints. But who is the Seal of the Saints? I think there is little doubt that Ibn al-'Arabī himself is meant (*Fuṣūṣ*, p. 62, 21). This knowledge is possessed only by the Seal of the Prophets and the Seal of the Saints. No prophet can ever know it directly except through the light (*mishkāt*, literally, niche) of the Seal of the Prophets: nor can a saint know it except through the light of the Seal of the Saints—indeed, even the prophets know it only through the light of the Seal of the Saints, i.e. the prophets, in so far as they are also saints, know it only from the light of the Seal of the Saints . . . even though the Seal of the Saints be under the jurisdiction of the Seal of the Prophets in matter of External Law. . . .

like and dislike (*al-karāhiyah wa'l-māḥabbah*) which are applicable both to God and to man: "I mean by good that which is conducive to someone's purpose and is in harmony with his nature and temperament, and by evil that which contravenes his purpose and is contrary to his nature and temperament:"<sup>48</sup> again, "Is it conceivable or not that there be in the world a temperament which sees only goodness in everything and does not see any evil at all (good = *ṭayyib*; bad = *ḵhabīth*). We say this is never the case, for we did not see this even in the Root of the world, which is God—we found Him, too, liking and disliking."<sup>49</sup> It is obvious from this that Ibn al-'Arabī is an axiological realist, if relativist, and far removed from the doctrine of Illusionism (*Māyā*—the Vedantic doctrine which declares the material world as evil to be Illusion); but he cannot carry his distinctions to a genuinely ethical plane. For time, the world, *taken in its entirety*, is the revelation of God, and the conflict of "likes" and "dislikes" constitutes the rhythm of God Himself *at this level*.

The Logos, in so far as it not merely *is* the world but is the source of religious revelation to mankind, is the metaphysical, pre-existent Essence of the Prophet Muḥammad. The history of religious experience of mankind thus appears to Ibn al-'Arabī as the gradual unfolding in the world-process of the Logos, culminating in the advent of Muḥammad. But here the perennial problem of Muslim mysticism poses itself for Ibn al-'Arabī: religious knowledge and guidance is of two kinds: prophethood and saintliness (*risālah* and *wilāyah*); how to reconcile and harmonise the two? Like other Ṣūfīs before him, he attempted to solve this problem with the help of the categories of the Inner (*bāṭin*) and External (*ẓāhir*).<sup>50</sup> But having formulated a complete

48. *Fuṣūṣ*, p. 118, 8ff.

49. *Ibid.*, pp. 221-2.

50. Here these two terms are used by Ibn al-'Arabī in the traditional Ṣūfī sense and, therefore, the emphasis here is on the *bāṭin* in opposition to his own metaphysical theory outlined above where *ẓāhir* appears as more perfect.

and the existential world is played out *within* God. Hence it would be better to replace the term "emanation" with the term "descent (*tanazzul*)" or "determination (*ta'ayyūn*)" which Ibn al-'Arabī himself uses. The Logos doctrine again in both of its stages—the uttered and the unuttered Word (hence Ibn al-'Arabī's dicta that the Logos is co-eternal with God and also that He created it)—is patently there, but again with fundamental changes. These changes have occurred from two directions. First, under the influence of the Peripatetic Entelechism, the created actual world is regarded by him, in contrast to the holders of the Logos doctrine, as more perfect, more full-blooded than the "Interior of God". Secondly, the Logos, or the Interior of God, is extended to the whole world and does not exclusively designate a single person as Jesus Christ in the Christian tradition. Certainly, the centre of the Logos is the Essence of Muḥammad, but between this Essence and other Essences there is only a difference of degrees: the Essence of Muḥammad, unlike Christ in the Christian Logos doctrine, does not represent a break from or discontinuity with the rest of the world, an exclusively privileged point. One could again say here that this is an influence of Islamic tradition which does not affirm a discontinuity in the religious history of mankind. But besides this and supporting this there is also the fact that Ibn al-'Arabī, following Ibn Gebirol, regards the Logos as the matter of which the *entire world* is made, and, of course, as the "Intellect" of Plotinus.

The resulting optimism is unparalleled in history. The metaphysical monism is carried unrelentingly into the denial of ethical dualism. True, Ibn al-'Arabī would certainly have us talk of some dualism such as that between the Inner and the External, that between God and creation (*al-ḥaqq-al-'abd*), but his principles have literally left no room for it. And, indeed, he himself has reduced the opposition between Good and Evil to that between agreeable and disagreeable (*al-mulā'im wa''-ghair al-mulā'im*), between

existent seems, on analysis, as though it was in a certain state in something (i.e. in God's mind) where it was neither existent nor non-existent."<sup>47</sup> Nyberg, commenting on this doctrine which gives to the real a higher status than the conceptual, even God's conceptual, attributes it to the influence of religious creationism as opposed to philosophical emanationism according to which things become worse or less good as they fall into external reality from their ideal (conceptual) status. To me, however, it seems more true to say that the Peripatetic doctrine of the Entelechy, according to which external realisation and actualisation constitute the perfection of a thing, is in play here: it is the realism of Aristotle over against the idealism of Plato and Neoplatonism. This is all the more so because Ibn Sīnā, in his doctrine of existence, had regarded concrete existence as perfection (*kamāl*) of the essence. Moreover, creationism implies the newness of the created thing: but in Ibn al-'Arabī, there is nothing new: the world, abstracted from the fact of its existence, is nothing but the realm of Essences. It may be said, however, that Aristotelianism, when its concept of God is suitably modified, is in far greater harmony with Creationism and, indeed, with evolutionary creationism (for the world-process can then be seen as the temporal working out, not of a pre-existing complete plan, but of the unconscious of God) than Neoplatonic-Logos doctrine.

Four main streams of thought may be said to have come together to make Ibn al-'Arabī's God-world identification and to be responsible for his absolute optimism, although, from each of these taken severally, he shows very fundamental differences: the Plotinian emanationism, the Christian Logos doctrine, the Aristotelian Entelechism and the Intelligible Matter of Ibn Gebirol. The Plotinian emanationism appears drastically modified in the sense that for the Neoplatonic dynamic pantheism, a concrete existential pantheism is substituted: the whole drama of both the intelligible

47. Nyberg, *op. cit.*, p. 8, 17ff.

the realm of Divine Consciousness are always the "interior" (*batin*) of God and have not "tasted concrete existence": God gives them existence by reflecting them in the mirror of His own existence which is the only external concrete existence that there is. When the essences are thus reflected, they come into external existence and become the world. This is what I mean by the existential pantheism of Ibn al-'Arabī. Nothing has really changed, there has been no 'becoming' of any kind: the world has simply existentially reproduced God's interior exactly. Previously, we had seen that the consciousness of God had served as a mirror for Him, now His being serves as a mirror for His Consciousness. This is what Ibn al-'Arabī means when he says that when God sees Himself He sees the world exactly as it is and when He sees the world, He sees Himself exactly as He is, without any difference whatever.<sup>44</sup>

From another point of view, however, much has happened by the externalising of the Divine Consciousness. Hitherto, the objects of Divine Knowledge were themselves unconscious: their external existence means that they have attained to consciousness.<sup>45</sup> This is a point which constitutes the centre of his optimism unlike the Neoplatonic doctrine and the Logos doctrines of Philo and Origen. For, according to the one the external existence represents in a definite sense a fall from the Beatitude, while according to the other the concrete existence is but a pale, impoverished shadow of the full-blown and real Intelligible World. Not so with Ibn al-'Arabī who explicitly states that "positive, concrete existence is prior in rank (*bi'l-martaba*) to mere existence in knowledge and equals it in eternal existence . . . from the point of view of God (i.e. since God has always visualised it in its perfect, existential form, besides apprehending it as a mere object of His knowledge). For it is only from the point of view of the creature<sup>46</sup> that the concrete

44. Ibid., p. 15, 2ff.

45. *Futūhāt Makkiya*, ch. 17.

46. I read *al-khalq*, following Nyberg's MS. rather than *al-ḥaqq*.

This Prime Matter is "the circle encompassing absolutely all the existents without exception and it contains all the known and existent essences, and those which are non-existent and also those which are not non-existent. Within it is the Intelligible (read *al-ma'qūla* for Nyberg's *wa'l-ma'qūla*) Life which is eternal in the eternal and temporal in the temporal, and knowledge and will."<sup>42</sup> Then Ibn al-'Arabī draws two diagrams, one containing the Prime Matter and the other showing the personal and qualitative Names of God; of the latter he says, "This diagram is really of the same thing as that one showing the (Prime) Matter, for substance means the root and the root of all things is the being of God, the Exalted, for, but for the concrete existence of the Divine Substance and but for this Intelligible Matter, this external temporal world could not have existed."<sup>43</sup> The one thing that comes out glaringly from what has been said so far of the "third thing" is *that it is at one and the same time both God and the world in all their attributes*. We had previously said that God and the world are co-relates; now they turn out to be identical *in essentia*. This is what I mean by essential pantheism. Indeed, Ibn al-'Arabī calls the Perfect Man the God Creature or the Created God and identifies the Essence of essences with the Ṣūfī Essence of Muḥammad; but of this more presently.

Why does Ibn al-'Arabī say that the Prime Matter or the Essence of essences is, as such, neutral both to God and the world, although he equally identifies all the three? This is because it does not have concrete, external existence. In later Hellenism, especially in later Neoplatonism, and among the Muslim philosophers there is a widespread doctrine that things exist because God knows them—the doctrine of the creative knowledge of God. Ibn al-'Arabī does not share this view. For him, the essences which constitute

42. Ibid., p. 24, 13ff.

43. Ibid., p. 32, 5ff.

externally (for what<sup>o</sup> exists so far externally is only the Transcendent Reality) but only in the mind of God. Ibn al-'Arabī, who has a great deal to say about this "thing," calls it the "inner" of God and God the "exterior" of it. So far as the contrast between the existent and non-existent, between the eternal and the temporal, is concerned, this "thing" is neutral and is both: "As for the third thing, it cannot be described as existent or non-existent, as temporal or eternal."<sup>36</sup> Again: "If you said this thing is identical with the world you would be right, or if you said it is the Eternal Glorious God, you would be equally correct."<sup>37</sup> This "thing" in fact is the stuff identically both of God and of the world *at this level*.<sup>38</sup> "This is the Root of the world, the Root of the (Ash'arite) Atomic Substance, the Sphere of (Divine and World) Life and the Created God [*al-ḥaqq al-makhlūq* should be read for Nyberg's *ulḥiq al-makhlūq*—see the *Futūḥāt*, Vol. I, p. 2 (the two verses sq.) and p. 8 last line, p. 9, line 3; also Vol. II, p. 45 lines 24-28; also *bihi* should, I think, be omitted, after Nyberg's MSS. UW2L]. . . . From this third thing appeared the world; therefore, this thing is the Essence of essences of the world which are conceived as universals in the mind; it appears in the eternal as eternal and in the temporal as temporal."<sup>39</sup> This "thing" is the Prime Matter of the world. "So name it what you will: the Essence of essences, or Matter or Prime Matter or the genus of genres and call the essences contained in this third thing the Primary Essences or the Higher Genuses. And this third thing is eternally inseparable from the Necessary Being (God) posited besides Him, except that it has no concrete existence."<sup>40</sup> Although in his more exoteric works the author speaks also of a production or creation of this thing by God.<sup>41</sup>

36. *Ibid.*, p. 31, 14 ff.

37. *Ibid.*, p. 17, 9ff.

38. *Ibid.*, p. 12, 10. pp. 29-32; see also *Fuṣūṣ*, p. 53, 9ff., etc. This idea is in fact fundamental in Ibn al-'Arabī.

39. *Ibid.*, op. cit., p. 17, 6ff.

40. *Ibid.*, p. 19, 14ff.

41. *Ibid.*, p. 49, 6ff. In fact the two correspond to the "uttered" and "unuttered" states of the Philonic-Christian Logos.

impossible."<sup>35</sup> It is important to note that according to the philosophers—al-Fārābī and Ibn Sīnā—too, God, who operates by a rational necessity, has no real choice and this is why they say that the contingent existent, although possible in itself, is, nevertheless, necessary when viewed from God's side. But there is a difference between the philosophers and Ibn al-'Arabī: according to the philosophers, things in themselves are only possible and this possibility is a feature which they carry in themselves: hence their necessity is something additional to themselves and is literally *bestowed* by God, the giver of existence (*Wāhib al-wujūd*). According to Ibn al-'Arabī, on the other hand, things in themselves are not contingent but necessary and, therefore, existence is not something that *comes* to them but they simply *have* it. Ibn al-'Arabī no doubt continues to apply the terms "Necessary" and "Contingent" (e.g. *Fuṣūṣ*, p. 53) but these are not only not absolute, denoting *per se* features of God and the world as in the case of al-Suhrawardī: they are completely unreal. This is because in al-'Arabī we have a case of double pantheism, both existential and essential: the world, or its pinnacle—the Perfect Man—is God not only in its existential quality but also in the whole of what it is. We shall now describe how this double pantheism comes about.

According to our theosophy, God is pure real existence which at its transcendent level has no essence and no name and is, therefore, to be described only negatively, which negations, however, do not constitute real knowledge about Him. At the second level, however, God contemplates and knows Himself. This self-knowledge generates His attributes of Life, Knowledge, Will, etc., which also form the content of His knowledge. Ibn al-'Arabī regards this realm of the contents of Divine Knowledge as an entity-in-itself which is co-eternal with God; only this realm does not exist

35. S. Nyberg, *Kleinere Schriften*, p. 10, 12 ff.



Reality Himself through this being.<sup>33</sup> . . . Now God the Glorious had already brought into existence the entire universe as a completed figure but without spirit (*rūḥ*), so that it was like a mirror, although unpolished. It is also of the nature of the Divine Command that it never brings into existence a place which does not also receive a Divine Spirit which He (in the Qur'ān) expresses as 'breathing into it'. . . . So the Command required the polishing of this mirror or the inspiration of this figure." Again, "As for the manhood of man (*insān*), this signifies his all-comprehensive nature and the fact that he encompasses all the Ideas, for man is unto God what the pupil of the eye (*insān al-'ain*) is to the eye, by which sight occurs"<sup>34</sup>—And so on. God and man are then co-relates—Godhead is inconceivable without manhood; we have now to inquire more closely the exact terms of this co-relation.

While discussing al-Sahrawardī we saw that he had rejected the concept of a *distinctio in re* between essence and existence and had reduced the difference between contingency and necessity to a difference in degree. Ibn al-'Arabī abrogates the whole idea of contingency and teaches that things are either necessary or impossible: "The real nature (or things) establishes God's Will but disallows free choice on His part, just as it establishes His knowledge but rules out His Management (through a free choice between alternatives—*tadbīr*). Although the Qur'ān has it: 'God manages the affairs (of the world)' and also that: 'And thy Lord creates what He wishes and chooses,' yet he who understands the mystery of the laying down of the Law knows the real place of these dicta about God's management and choice. I shall explain—God willing—in this book that God has Will but without free choice and that in the realm of being there is absolutely nothing possible or contingent and that everything is either necessary or

33. The sentence is faulty: the apodosis is missing.

34. Affī, *op. cit.*, p. 50, 1 ff.

out and intellectually synthesised as partly absorbed and partly amassed by high suggestible and unbridled imagination. The result is a certain lack of fixity even of some of the cardinal ideas *within* the system. Nevertheless, in its fundamental scheme it has a very definite character which it is sufficient to outline for our purpose here. This fundamental scheme is outspokenly, unhesitatingly, pantheistic and is systematically, if briefly, set out only in his treatise *Inshā' al-Dawā'ir*, composed almost contemporaneously with his *mangnum opus al-Futūḥāt al-Makkīya* and published by S. Nyberg in his *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī* (Leiden, 1919). The brief account given in the *Inshā'*, when read in the light of *Fuṣūṣ al-Ḥikam*—the author's latest and comprehensive if not systematic work—can undoubtedly give Ibn al-'Arabī's doctrine.

The basic motivation of Ibn al-'Arabī in constructing his out-and-out monistic system is to reveal the greatness and centrality of man—the microcosm which reflects not only the “created” universe but essentially the Deity: his system is anthropocentric. Why is it, he asks, that the Qur'an says: “And He had subdued for you what is in the Heavens and what is in the earth.”<sup>31</sup> The answer is that God wanted to reveal His Glory to Himself and so He “created” this perfect mirror for Himself. Ibn al-'Arabī has reiterated this doctrine of the indispensability of man to God as the latter's Self-Revelation in several contexts and on innumerable occasions. At the beginning of the *Fuṣūṣ*<sup>32</sup> we have: “When God the Glorious willed, in so far as He is constituted by His Beautiful Names, to see their concrete existence—or, if you would so like, to see His own concrete existence—in a comprehensive being containing the whole Reality, by virtue of his becoming existent, and (when God willed) that He should manifest His Inner

31. Qur'an, XLV. 13.

32. Ed. A.A. Affifi, Cairo, 1946, p. 48, 14ff.

it logical, although he states expressly that his use of the term is literal and not derived from the phenomenon of knowledge.<sup>27</sup> But then he does not say what in its literal usage Light does mean. At all events, self-awareness is regarded as the constitutive element of being: "Self-awareness, then, is not an attribute of or something additional to your being . . . nor is it only a part of your being, for in that case, that other part of yourself will be unknown."<sup>28</sup> Again: "You should not say, 'My being is something first and is then necessarily attended by self-manifestation (*zuhūr*).'"<sup>29</sup> For, in that case, your self will be unknown in itself. On the contrary, the self is nothing but self-manifestation and self-luminosity."<sup>30</sup> Al-Suhrawardī claims that only by taking Light to be the real nature of being and not merely immateriality—as the philosophers had done—can one establish a spiritual, self-conscious ego.

Thus does al-Suhrawardī, by taking the principles of the earlier Muslim philosophers by refuting their cardinal distinctions between essence and existence and between possibility and necessity and further by overthrowing their theory of knowledge by a simple substitution of Light, erect a pantheism of self-luminous, self-reflecting, self-present existence, varying in degree of intensity.

(C) *Ibn al-'Arabī*

Muḥy al-Dīn ibn al-'Arabī, known in the Muslim Ṣūfī tradition as *al-Shaikh al-Akbar* (probably in a somewhat conscious contrast to the title *al-Shaikh al-Ra'īs* bestowed on ibn Sīnā) is the greatest and most influential Ṣūfī speculative thinker. His system displays a wealth of ideas rarely paralleled in the history of human thought. But these ideas, drawn from all the available sources—Greco-Gnostic, Christian, Persian, Islamic, Jewish—are not so much logically worked

27. Ibid., p. 107, 10-11.

28. Ibid., p. 112, 13.

29. I think the inverted commas in the text should close here not after the words "unknown in itself" as M. Corbin has it.

30. *Opera*, II, p. 114, 5 ff.

Although the idea of existential pantheism was present in al-Suhrawardī's mind from the beginning, there have been two genuine developments in the final formulation of his doctrine. To the first development we have pointed before. This concerns the notion of objective contingency and necessity. In the *Talwīḥāt*, as we have said above, there is a real hesitation in the philosopher's mind on the issue: he both accepts objective possibility and rejects it. In the *Hikmat al-Ishrāq*, on the other hand, there is no trace of this embarrassing ambivalence. This clears the way for an existential pantheism. The second development concerns the nature of pantheism itself. In the *Talwīḥāt* (which, however, it should be pointed out, he regards only as an introduction to his real philosophy), although the Peripatetic theory of knowledge is criticised, he does not introduce the notion of *ishrāq*. The result is that, although he regards both existence and self-presence (self-awareness) as in some sense constituting the Ultimate Reality, he is not able to synthesize them. Indeed, in the quotation we have cited at length on pages 11-12, he went so far as to say that consciousness of the self is not constitutive of it since consciousness already assumes the self. The result is a purely existential pantheism.

In the *Hikmat al-Ishrāq*, on the other hand, although a similar criticism of the Peripatetic theory of knowledge—based on the abstraction of forms—is made,<sup>26</sup> and a similar assimilation of all forms of cognition to self-awareness is put forward, the earlier notion of presence (*ḥudūr*) is amended by the fuller and more positive concept of manifestation (*zuhūr*). All knowledge is a kind of illumination and involves light; self-awareness is therefore self-luminousness and the self-aware is nothing but the Light itself. This kind of reasoning must have been at the back of our author's doctrine of Light, for this is what gives it point and makes

26. *Ibid.*, pp. 99 ff.

exist . . . no other differentia is needed. The contingency of my being consists precisely in its imperfection (and nothing else) and necessity of His being means His perfect existence. 'If it is objected that in a self-subsisting entity (like being) there is no "more or less" (or perfect and imperfect), I shall say that this is pure dogatism.'<sup>23</sup>

This last sentence brings out clearly the importance of the category of degree, expressed in terms of "more and less" and, equivalently, "perfect and imperfect" in al-Suhrawardī, and it throws into glaring relief his purpose in introducing it, for it is absolutely fundamental for the establishment of his pantheism. In all the treatises edited by H. Corbin he treats of this category, apparently innocently, and argues that difference in degree does not involve a change in the essence as the Peripatetics believe. It also shows why he wants to reject the distinction between essence and existence. The whole Reality is for him a single homogeneous essence or a single existence with differences in terms of "more or less," and one must not say that in the (so-called) created existents the essence of the Ultimate Reality, God, has changed. Man is only a lesser God as God is just a greater man. The scale of the continuum of Reality is differentiated only by points of varying degree of intensity and these points represent the eternal realm of Platonic Ideas which he re-affirms in the *Hikmat al-Ishrāq*. But the realm of Ideas is not the heterogeneous mass of Peripatetic essences, but a homogeneous substance—Light—in which the Ideas appear as merely so many glittering centres of radiation. The Aristotelian essence (*māhiyah*) is a purely subjective myth like contingency and necessity—indeed, all Aristotelian categories are mere mental abstractions.<sup>24</sup> There is as little distinction within al-Suhrawardī's realm of Light as within the gloom of his Darkness—"the whole of God is existence and the whole of existence is God".<sup>25</sup>

23. Ibid., pp. 115, 6; 115, end.

24. Ibid., II, p. 74.

25. Ibid., I, p. 35, 11.

from of knowledge beyond the self to the whole realm of being.

The direct and necessary consequence of extending the concept of self-awareness is the affirmation of identity of being in true experience: "Then I asked him [Aristotle] about the meaning of union and identity of all souls and of their identity with the Active Intellect. He said: 'So long as you are in this world you are veiled from this (truth), but when you leave it (i.e. this world) in a perfect state you shall have union and identity.'<sup>22</sup> And the same result is reached by the denial of the distinction between essence and existence for, in self-awareness, we are not aware of any essence or quality except pure existence. When I am alone with my self and consider it, I find there existence (alone).—And on analysis I find nothing in my self except existence and consciousness (*idrāk*). This self is distinct from others only through certain accidents and through (self-) consciousness; thus there remains nothing but existence. . . . The self is not constituted by self-consciousness for self-consciousness already presupposes the self; nor is it constituted by the consciousness of something else, for this is not necessary for it; and as for the capacity for consciousness, it is an accidental quality. . . . Thus I judge that my essence is nothing but existence unanalysable into two constituents, except certain negations—for which positive names have been invented—and relations.

"Question: 'Perhaps you have an unknown differentia?'

"Answer: 'If I knew what I am, then whatever unknown something there may be additional to it, it will be outside the "I" and will in fact be "it".'

"Then I am told that (if I am pure existence) my being will become necessary (like God's). . . I shall say: necessary being is that pure being which is the most perfect, whereas my being is imperfect; it is related to God as the ray of light is related to the sun. When the difference in perfection and imperfection (as between me and God) does

22. *Ibid.*, p. 73, 9.

—vividly reminiscent of al-Ghazālī's critical spirit displayed in his *Tahāfut al-Falāsifah* (which may have served as an inspiration to our philosopher)—he seeks to show that the postulate of matter does not only not explain anything but is incapable of explaining itself. Then follows the attack on the Peripatetic notion of form or the distinction between the essence and the accidents, etc. We shall resume this point presently.

The second fundamental line of criticism is developed along epistemological lines. In a vision<sup>20</sup> he inquires from Aristotle as to the nature of knowledge. The Greek philosopher tells him that the solution of the problem lies in a consideration of self-knowledge which does not result from any abstraction of a form of the self, but is a direct awareness of the present self. All true knowledge is direct (*'ilm ḥuḍūri*) not through the mediation of a form (*'ilm ḥuṣūli*). "He said: 'now that you know that the soul does not know through an effect or a form' (caused in it by the subject) which corresponds to the known object, next you should know that intellection consists in the direct presence (of the object) to the immaterial substance (i.e. the mind), or, rather, in the fact that the object is not absent from the subject. . . . The soul is immaterial and non-absent from itself and it knows itself (in this direct manner) in so far it is thus immaterial."<sup>21</sup> If we had on other bodies the power and influence which we have on our own, we would know them all, as has been said before, directly, without the mediacy of form. The inspiration in this whole section is drawn from the famous argument of Ibn Sīnā who, using Plotinus as his source, establishes the pure spiritual character of the self on the basis of a direct experience of the self, abstracting from the existence of the body as well as from all perceptual knowledge of the external world. The "I" emerges as a purely spiritual substance, quite apart from the bodily nature. But al-Suhrawardi wants to extend this

20. Ibid., I, p. 71, 18ff.

21. Ibid., p. 71, last line ff.

has the capacity to effect its existence. . . . If, then, the possibility of the contingent exists *in reality* (*kāna mutahaqqiq<sup>an</sup>*) . . . it must have a substratum. Thus every contingent is preceded by a matter and possibilities."<sup>17</sup>

But then the author goes on to say that this possibility, of which Aristotle has spoken, is not the objective possibility (*al-imbkān al-ḥaqqiqiy*). The embarrassment of al-Suhrawardi is obvious enough for he has simply juxtaposed glaring contradictions: how can a real possibility be unreal? He has no recourse but to repeat his earlier argument, noted above, viz. that real possibility involves an infinite regress. Under the pressure of this dilemma, he seeks to make no concessions to Aristotle in his later work, *Hikmat al-Ishrāq*, where he roundly declares the possible or the contingent to be a purely mental abstraction:<sup>18</sup> "You should know that the possibility of a thing precedes its existence *in the mind*." The distinctions between essence and existence and contingency and necessity are purely logical; they do not reflect reality. This position is the exact antithesis of the fundamental principle of Ibn Sīnā's philosophy which insistently lays it down that for logically distinct concepts there must be corresponding distinctions in reality. Indeed, without this principle, most of Ibn Sīnā's philosophy must collapse; and this is why he insists so much on the validity of definition. But the whole trend of al-Suhrawardi's philosophy is to abolish distinctions. Having got himself rid of the notion of objective possibility, he attacks the whole notion of matter and form. His argument is shot through with one purpose—that of removing the intrinsic distinctions in reality which appears to him as a single continuum punctuated only by differences in degree which he calls "relative intensity and feebleness" (*al-ashadd wa'l-anqaṣ*) or "perfect and imperfect". By a well-sustained and brilliant criticism<sup>19</sup>

17. *Ibid.*, pp. 47, 16ff.

18. *Hikmat al-Ishrāq* (*Opera*, II), p. 68, 13.

19. *Opera*, I, p. 70ff.



osophers had found their entire groundwork of theology.<sup>15</sup>

“Contingency and necessity are not in reality additional to the essence. Otherwise, if it is besides the essence, contingency itself will be an existent. So if its existence is necessary without relation to something else it will not be a predicate of anything (i.e. since it will be a self-subsisting substance). And if it is made necessary by being related to the essence, it will then be only an effect and, as such, itself contingent. . . . But the necessity of every contingent preceded the contingent. . . . This being so, the same argument shall apply to this possibility as a contingent. . . . Therefore, it is one of the fallacies to regard purely mental abstractions (*al-i'tibārāt al-'aqliyah*) as real existents and then to build consequences upon them.”<sup>16</sup>

To the question : How can our thought faithfully reflect reality if it carves out concepts and distinctions to which nothing in reality corresponds?—our author gives a summary reply that our thought is only a copy or an image (*mithāl*) of the real and it is not necessary that the two agree in all respects. He is aware, however, that he is deviating from Aristotle whom he claims to be interpreting and who affirms possibilities in the objective nature (although he is also clear that the possibles of Aristotle are not the same as the contingents of Ibn Sīna, for, according to the Stagirite, there is no room for possibility in the eternal existents, while, according to Ibn Sīna, even the eternal are only possible since their existence is derived from God's), and in the *Kitāb al-Talwīḥāt*, he himself admits objective possibilities: “Every contingent, before it comes into existence, is possible. This possibility is not mere non-existence, for the impossible also is non-existent. Nor does it merely mean that the agent

15. Al-Suhrawardi himself recognises the capital importance of this doctrine for the philosophers. “Some of the followers of the Peripatetics have built all their theology on the doctrine of existence”—see *Opera*, II (*K. Hikmat al-Ishrāq*), p. 67; see the whole chapter beginning p. 64 “on mental abstractions”.

16. *Opera*, I, p. 25, 6 ff, and the corresponding part in the *Hikmat al-Ishrāq* referred to in the last note.

ground that we can conceive the essence without existence ; for (in this case) even the existence is understood—e.g. the existence of the '*Anqā*'—as-such (i.e. as conceptual existence), but we do not know whether it exists in actuality.'"<sup>11</sup> If all the existents, he tells us, are considered together as a totality, or if nothing existed in the world but a single thing, e.g. *x*, there would not exist such a relation (as between essence and existence) to enable us to say: "This thing exists in reality outside the mind"—but it would be simply an essence (without existence being regarded as something additional to it).<sup>12</sup> What do we mean then when we do make a distinction between the two? "Thus when we say that the existence of such and such is distinct from its essence, we are only referring to a mental analysis (*al-tafṣīl al-dhinni*). And when we say that the existence of such and such is identical with its essence, we mean thereby that its concept is such that it does not allow its being mentally analysed into existence and something else (i.e. essence)."<sup>13</sup>

It should be pointed out that many orthodox scholastics, especially later ones, like Fakhr al-Dīn al-Rāzi<sup>14</sup> also rejected the distinction between essence and existence, but their purpose in doing so is very different. They saw in the philosophical doctrine the danger that it affirmed eternal essences besides the eternal God and then wanted to make the essence as well as the existence of the world and its objects contingent and created (*mumkinah, maj'ūlah*). But the purpose of our theosophy is to deny, in the last analysis, as we shall see, all essence in reality to the human ego and to affirm its pure existence, keeping only a formal distinction of "perfect" and "imperfect" between the Divine Ego and the human self. In the meantime, having abrogated a real distinction between essence and existence, he proceeds to deny the further real distinction between contingency and necessity of being on which the Muslim phil-

11. Ibid., p. 22, 10ff.

13. Ibid., p. 23, 16-24, 1.

12. Ibid., p. 23, 9 ff.

14. See, e.g., Rāzi.

reinterpretation of Ibn Sina, expressed and formulated consciously in the basic Zoroastrian terminology of Light and Darkness and entitled the "Philosophy of Illumination" (*Ḥikmat al-ishrāq*) which the author claims is the true philosophy of the ancient oriental (Persian) sages. We are not here concerned with the question of this system being oriental—(indeed, apart from certain Avestan concepts and terminology, its central themes and principles are a development within the framework of Ibn Sina's thought, and our Ṣūfi thinker, even when criticising his older Persian compatriot, not only shows his indebtedness to the latter in the formulation of arguments, but is even unable to be independent in his verbal expression)—but its doctrine of "illumination" stands at its very heart and represents the culmination of its pantheism.

The pantheism of *ishrāq* emerged gradually in the young author's mind through his continuous study, criticism, and interpretation of Ibn Sina. Whether some inspiration came from India is impossible to ascertain: he does not name any particular Indian source and his general appeals to the "ancient Indian wisdom" cannot carry more, indeed, perhaps less, weight than his attestations of conformity with the ancient sages of Persia from whom he borrows at least some terminology. On the other hand, given a pantheistic impulse, already present in Persian Ṣūfīs (he himself names Abu Yazīd al-Bisṭāmī and Abu Sahl al-Tustarī)<sup>9</sup> and a skilful manipulation of the Greco-Muslim philosophy, as formulated by Ibn Sina, the result is assured. In any case, he himself claims<sup>10</sup> to have attained to the esoteric knowledge by direct instruction in a dream from Aristotle of whom and whose philosophical tradition he is otherwise severely critical.

Al-Suhrawardī accepts the distinction between essence and existence but affirms it only at the mental level and rejects it as a *distinctio in re*: "It is not admissible to say that existence *in reality* is additional to essence on the

9. *Opera Metaphysica*, I, p. 74.

10. *Ibid.*, p. 70.

tations so completely as to become identical with God—even in a mystic experience? It is for this reason that Ibn Sina regards with genuine horror, for example, the suggestion that God, conceived as soul, exists in everything according to its own measure.<sup>8</sup> The highest goal of man in this philosophy is to contemplate God.

Just as with existence, so with the attributes. None of the human attributes, as such, are applicable to God. Indeed, the Muslim philosophers went so far in safeguarding the absoluteness of God's existence and His difference of nature from man that, following the earlier Mu'tazilah school, they denied the real existence of all His attributes which, none the less, they applied to Him as relations or negations. For this they were severely criticised not only by al-Ghazālī but later by other outstanding orthodox *Mutakallimūn* like Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Yet their basic desire was not to deny the attributes of God but to emphasise the logically different nature—simple and utterly non-composite—of God from man. Man's duality of essence and existence made him not only existentially but also *a fortiori* qualitatively *disparate* with God, although, as I have said above, they rejected the idea of utter discontinuity between God and man, wherein they used the monistic emanationism of Neoplatonism.

### (B) *Al-Suhrawardi*

Shihāb al-Dīn al-Suhrawardi, called *al-Maqtūl* (or *al-Shahīd* = "martyr") was born in 1155 A.H. and was executed in 1191 A.H. at Aleppo. We owe an excellent edition of his metaphysical works in two volumes (*Opera Metaphysica*, Vol. I, Istanbul, 1945; Vol. II, Tehran-Paris, 1952) to Professor H. Corbin. His thought is essentially a critical

8. *Kitāb al-Shifā'*, Book IV, Psychology, Maqālah, Chapter 2, where, on the lines of Aristotle, ancient views about the soul are discussed. For Ibn Sina man can become (indeed, some men, viz. prophets, are even in this life) identical with the Intellect, the creative principle of human knowledge. But that is a separate matter.

or essential characteristic which, as a genus has two species—the necessary existence and the contingent existence—is expressly repudiated by the philosophers' insistence that God in no sense can be described as a member—or even as the sole member—of a species. For this dictum later became the direct ground of the existential pantheism in Sūfi speculation, as we shall show. According to the philosophers, the existence of everything besides God, including that of the pure, eternal, immaterial Intelligences, although derived from God, is radically and essentially different from His existence, not only because it is derivative and not primal, but also because in these beings existence is somehow extra to their essence. They are somehow composed of essence and existence. But here again, existence is not to be understood in an abstract manner, in the sense of an additional essence to the real essence, but simply the fact that these beings are existent. Any attempt to reduce the *fact* of existence to a concept or an abstract quality must inevitably commit the error of making existence a co-ordinate of essence, a kind of extra-essence, a quality. This error, as I have shown in my article "Essence and Existence in Avicenna,"<sup>7</sup> has been officially committed both by medieval philosophers and by modern historians of medieval philosophy. However, it is a fact that the existence of the contingent is not given in its essence but is bestowed by God.

This duality so changes the character of existence in the contingent that this term cannot be applied both to the contingent and to the Necessary Being in the same sense. Here it is derivative, there it is primal; here it is composite, there it is simple; here it is always *per se* potential (even though in some cases eternal), there it is self-actual and self-necessary; here, in a sense, its identity is dislocated, there it is veritably self-identical. How could, under these conditions, the Contingent ever hope to shed its own limi-

7. In *Medieval and Renaissance Studies*, Warburg Institute, University of London, Vol. IV, 1958.

essence.<sup>6</sup>

The third variety noted above is highly interesting in that it combines the ontological argument with the cosmological or causal argument and places the former within the context of the latter, apparently not regarding it as self-sufficient. For, a transition is made from the conceptual necessity of God's existence to the necessity of His actual existence in terms of explaining the existence of contingents which, considered in themselves, do not explain themselves. Hence the need for the self-explanatory and the conceptually necessary Being. The contingent being, then, when viewed together with the Necessary Being, can give an account of itself. Hence Ibn Sina calls the contingent existent "necessary-by-the other," as opposed to the Self-Necessary God.

It is not difficult to see how with Aristotelian terms one has travelled far from Aristotle's doctrine of the necessary and the possible. With Aristotle, the Necessary Being meant only the absolutely actual being which is prior to all potential being. With Ibn Sina, the Necessary Being has come to mean both that which is logically necessary and that which is necessarily actual and simple and as such the cause and the explanatory ground of all potential existent: the cosmological proof of Aristotle has become an ontological-cum-cosmological proof.

God is, then, the simple, necessary Being whose essence is existence. And the term "existence" is not to be understood as an abstract noun but as a verb, i.e. the essence of God is *to exist* in this simple necessary manner. Existence, therefore, is not, strictly speaking, the essence of God, for God has no essence at all and therefore no definition. Some later Muslim thinkers' dictum that existence is an attribute

6. See *Kitāb al-Najāt*, p. 235, the proof for the existence of the Necessary Being (*Wājib al-Wujūd*). The "necessary" in the passage referred to in note 4 above must mean logically necessary. The logically or conceptually necessary is then shown to be ontologically existent because otherwise we will be involved in an infinite regress of contingent causal chain. But it is not said that since God's existence is conceptually necessary, therefore He actually exists.

affirm an absolute identity of the human ego with God's in mystic experience, despite, additionally, to the fact that he had raised God quite above the realm of existence as such. But, for Ibn Sīna, it would have been still more difficult to avoid such an identity—which he unhesitatingly rejects—in view of the fact that God's only attribute of existence was somehow shared by everything, but for the gulf created by his doctrine between the necessary cause and the contingent effects. The net consequence of this doctrine is the replacement of an ontological discontinuity between God and the world by an attributional disparity between them which would seek to allow ontological transition from the one to the other, a religious contact between the two, but would seek to prevent the fusion of the two at any level.

The argument on which the distinction between the necessary and the contingent is based has different but closely allied forms, all of which are reducible to a core which is known in the history of philosophy as the Ontological Argument. Thus Ibn Sīna tells us that "the Necessary Being is the being" which when conceived to be non-existent involves a (logical) absurdity"<sup>4</sup> while the contingent is that whose non-existence is not absurd in this way. At the beginning of the work called *Fuṣūṣ al-Hikam* and attributed to al-Fārābī<sup>5</sup> we read that God's existence, being identical with His essence, follows directly from the conception of His essence, in contradistinction to contingent beings whose existence can be established only either on perceptual experience or on argument. A third variety states that in order to explain the actual existence of contingent beings, i.e. beings whose existence is not conceptually necessary, there must actually exist also the Being whose existence is conceptually necessary, i.e. whose existence follows directly from the conception of His

4. *Kitāb al-Najāt*, Cairo, 1933, p. 224, 21ff.

5. For the correctness of this attribution, see, however, my *Prophecy in Islam*, Allen and Unwin, London, 1958, p. 21, n. 2.

the universe but primarily the Giver of Existence (the Prime Efficient Cause). This was now to lead to a new meaning of the Aristotelian phrase "Necessary Being," for whereas in Aristotle this was equivalent to "actual being," in the Muslim philosophers it means "an actual being whose non-being is not only not a fact but is an unthinkable absurdity". We shall return to this presently.

But if the concept of the Giver of Existence differentiates the Muslim philosophers from Aristotle, it also differs from the Neoplatonic idea of the One. The One of Plotinus is the *Source* of everything and is not the *Cause* of anything. Things arise from it but are not caused by it. This fact indeed brings out also the inner inconsistency in the Muslim philosophical doctrine—an inconsistency pointed out later on with vigour by al-Ghazālī—viz. their combination of the Aristotelian concept of cause with the Plotinian doctrine of emanation. This difficulty, however, was due to the philosophers' anxiety to denude God of all essence except His necessary existence, whence they were led to explain all His attributes either as pure relations or negations.<sup>3</sup> And the fact is that the concept of God as the Primary Cause of the universe is central to their whole theology.

Indeed, it is on the basis of the notion of God as the Self-Necessary that the Muslim philosophers are able to avoid any suggestion of pantheism and to formulate their doctrine of the necessary and the contingent. For otherwise, having accepted monism and having affirmed existence as the only constituent of God's being and, further, having declared that the existence of the world derives from God's, the door was open not only to the dynamic pantheism of Plotinus, but also to a purely existential pantheism. Even in his "dynamic" pantheism and despite his insistence that the emanationary process results in ever weaker and weaker beings as they recede from the source. Plotinus was able to

3. This doctrine was later enshrined in the official Roman Catholic theology which declared God's *essentis* to be identical with His *esse*.



emanants and how an existential pantheism of some intensity can, in the last analysis, be escaped. Further, how else will, in the ecstatic experience, identification with God be possible, which, for Plotinus, is the end and goal of the mystic return-process?

The doctrine of the Muslim philosophers, al-Fārābi and, especially, Ibn Sīna—heirs consciously both to Hellenic and Islamic traditions—represents a synthesis of the Aristotelian and the Neoplatonic conceptions of God and of the God-world relationship. The utter discontinuity in the Aristotelian system between God and the world, resulting in an absolute dualism where matter is regarded as existing *per se* and independently of God, they could not accept. At the same time, they could not accept a simple identification of God with the world (pure pantheism). Therefore, they accepted the Plotinian model of dynamic emanationism with certain adjustments with the help of categories which they developed from Aristotelian grounds. We shall now consider briefly how and why this entire development took place.

The One of Plotinus, as we have seen above, was absolutely indeterminate, so that nothing could be predicted of it—not even existence. The Muslim philosophers affirm the attribute of existence of God. The severe dialectic of Plotinus, resulting in the One, was not accepted on the same grounds on which the Aristotelian God was rejected, viz. the utter discontinuity between God and the world. Further, following Aristotle, the pure intellectual nature of God was affirmed. Similar changes occurred in the Aristotelian conception. Since matter was no longer regarded as existing independently of God, as in Aristotle, who therefore viewed God only as the Prime Mover of the universe, the Muslim philosophers' God was primarily the productive agent of the world. Hence the Prime Mover of Aristotle was replaced by the Prime and Uncaused Cause (*al-sabab al-awwal*)—i.e. God is not merely the formal and final cause of

inferior effluents as they recede from the absolute source. This point is directly related to the ethical impulse and is intended to explain evil: the metaphysical dualism of Aristotle—God and matter—has been transformed into a purely ethical dualism—good and evil (expressed in terms of being and non-being).

The Plotinian doctrine of emanation, as outlined above, represents a reconciliatory attempt between the purely philosophical impulse of classical Hellenism, viz. to explain the world of continuous change, and the religious impulse of linking God with man (which was the dominant temper of Plotinus' times) in such a way that the latter may be enabled to have a recourse to the former. This recourse, which constitutes the essence of Neoplatonism, was formulated by Plotinus in terms of a return movement of the lower to the higher, through mystic experience, culminating in Ecstasy—in the experienced identification of the human self with the Divine.

It should be pointed out that although for Plotinus God does not transmit His own being to the emanating entities which are to be viewed as simply powers and energies flowing from Him, it is, nevertheless, impossible to conceive them without their possessing something of His being, for they are not creations *ex nihilo* and whatever reality they possess is borrowed from God. In the opinion of the present writer, therefore, although we must, in representing the Plotinian system, remain faithful to the language of Plotinus, the distinction, nevertheless, between existential pantheism on the one hand and dynamic pantheism on the other cannot be pressed very far and very sharply.<sup>2</sup> Downright pantheism—the type we see, for example, expressed in the Vedic-Vedantic *tat tuam asi*—it is certainly not and the world lies outside the One, it is nevertheless not imaginable how God's being can avoid flowing into the

2. As E. Zeller does recurrently in *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 5th edition, pp. 85, 486, 560-1.

no transition from the one to the other, no contact<sup>1</sup> or communion. Since God does not create the world, it has an existence independent of His, confronting His, and co-eternal with His. One of these two eternal, the world, is in continuous movement and change, thanks to its potentialities, while the other eternal, God, imparts this change and realises these potentialities in the former. But He Himself remains unchanged, without potentialities, which fact constitutes the whole meaning of his Necessary Being.

Plotinus' remedy of this situation is his doctrine of monistic emanationism. According to this doctrine, the One, the Ultimate Reality, is utterly transcendent—one can predicate nothing of it, not even existence. But while being absolutely beyond everything, everything flows from it by stages (emanation), until we reach the material realm. In this process of emanation, Plotinus insists, the being of the higher (the source) remains complete and within itself and does not flow into the lower (the effluent). While the effluent flows out of the source, the latter does not give itself, either totally or even partly, to the former. The world, therefore, owes its existence to God but is not a part of Him. This doctrine, which affirms, on the one hand, that nothing exists outside God, but denies, on the other, that the world is even a part of God, has been justly termed "dynamic pantheism," to distinguish it from simple or existential pantheism which says that God's being itself flows into the world. Indeed, it could not be existential pantheism, since the One does not even exist. One other characteristic of the doctrine to be noted here is that the process of emanation gradually results in ever

1. This is despite the fact that Aristotle announces in *Physics*, III, 2, that in change the moved and the mover contact or "touch" one another in such a way that even the latter suffers change, and in *Physics*, VII, 2, we are told: "The first mover is together with the moved. I say 'together with' because there is no mediation between them. *This (characteristic) is common to all (kinds of) movers and moved ones.*"

## INTRODUCTION

### CHAPTER I

#### DEVELOPMENT OF THE SPECULATIVE DOCTRINE OF THE UNITY OF BEING TO IBN AL-'ARABI

##### (A) *Ibn Sīna*

Ibn Sīnā's doctrine of Being, which determines the ontological relationship between God and the world, is based upon a reinterpretation of the Aristotelian concepts of the necessary and the possible, and the Neoplatonic doctrine of emanation. In the system that emerges, therefore, the doctrine of emanation itself becomes seriously modified and interpreted in the light of the concepts of the necessary and the possible.

Aristotle had based his argument for God's existence on the eternity of movement and change: to explain constant change in the world a being is required who should be the ground of all change yet himself be outside it. This is the unmoved mover. Further, change requires as yet unfulfilled but unrealisable possibilities, i.e. potentialities. These constitute the world. Correspondingly, God must not have any such possibilities. Aristotle, therefore, calls God a necessary being (*Metaphysics*, XII, 7, 1072<sup>b</sup>7 ff.). It is obvious that the term "necessary" here is opposed to the potential and the changeable and, therefore, means only actual and unchangeable. We have, in Aristotle's system, to do not only with two disparate realms of existence—God's and the world's—but with a complete discontinuity where there is

						Page
10.	Letter No. 54	Vol. 1	...	...	...	190
11.	Letter No. 53	Vol. 1	...	...	...	191
12.	Letter No. 63	Vol. 1	...	...	...	193
13.	Letter No. 65	Vol. 1	...	...	...	196
14.	Letter No. 66	Vol. 1	...	...	...	199
15.	Letter No. 68	Vol. 1	...	...	...	200
16.	Letter No. 69	Vol. 1	...	...	...	202
17.	Letter No. 71	Vol. 1	...	...	...	203
18.	Letter No. 81	Vol. 1	...	...	...	204
19.	Letter No. 163	Vol. 1	...	...	...	205
20.	Letter No. 165	Vol. 1	...	...	...	209
21.	Letter No. 167	Vol. 1	...	...	...	212
22.	Letter No. 191	Vol. 1	...	...	...	213
23.	Letter No. 193	Vol. 1	...	...	...	126
24.	Letter No. 194	Vol. 1	...	...	...	220
25.	Letter No. 195	Vol. 1	...	...	...	221
26.	Letter No. 198	Vol. 1	...	...	...	222
27.	Letter No. 214	Vol. 1	...	...	...	222
28.	Letter No. 268	Vol. 1	...	...	...	224
29.	Letter No. 269	Vol. 1	...	...	...	227
30.	Letter No. 152	Vol. 1	...	...	...	228
31.	Letter No. 8	Vol. 2	...	...	...	230
32.	Letter No. 9	Vol. 2	...	...	...	231
33.	Letter No. 62	Vol. 2	...	...	...	232
34.	Letter No. 65	Vol. 2	...	...	...	234
35.	Letter No. 67	Vol. 2	...	...	...	237
36.	Letter No. 6	Vol. 2	...	...	...	256
37.	Letter No. 7	Vol. 3	...	...	...	257
38.	Letter No. 15	Vol. 3	...	...	...	258
39.	Letter No. 22	Vol. 3	...	...	...	259
40.	Letter No. 43	Vol. 3	...	...	...	263
41.	Letter No. 47	Vol. 3	...	...	...	264
42.	Letter No. 54	Vol. 3	...	...	...	266
43.	Letter No. 78	Vol. 3	...	...	...	267
44.	Letter No. 82	Vol. 3	...	...	...	268
45.	Letter No. 83	Vol. 3	...	...	...	270
46.	Letter No. 85	Vol. 3	...	...	...	270
47.	Errata		...	...	...	273

(PERSIAN)

PART I

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL LETTERS

				Page
1.	Letter No. 234	Vol. 1	...	1
2.	Letter No. 1	Vol. 2	...	18
3.	Letter No. 260	Vol. 1	...	29
4.	Letter No. 266	Vol. 1	...	59
5.	Letter No. 31	Vol. 3	...	103
6.	Letter No. 216	Vol. 1	...	106
7.	Letter No. 3	Vol. 2	...	110
8.	Letter No. 122	Vol. 3	...	117
9.	Letter No. 254	Vol. 1	...	129
10.	Letter No. 290	Vol. 1	...	130

APPENDIX

11.	Letter No. 292	Vol. 1	...	151
12.	Letter No. 291	Vol. 1	...	151
13.	Letter No. 289	Vol. 1	...	156
14.	Letter No. 220	Vol. 1	...	161

PART II

SHAIKH SIRHINDI IN THE WORLD

1.	Letter No. 23	Vol. 1	...	169
2.	Letter No. 25	Vol. 1	...	172
3.	Letter No. 43	Vol. 1	...	173
4.	Letter No. 44	Vol. 1	...	178
5.	Letter No. 46	Vol. 1	...	180
6.	Letter No. 47	Vol. 1	...	182
7.	Letter No. 48	Vol. 1	...	184
8.	Letter No. 51	Vol. 1	...	186
9.	Letter No. 52	Vol. 1	...	187

CONTENTS  
(ENGLISH)

Preface	...	...	v
<b>CHAPTER I</b>			
Development of the Speculative Doctrine of Unity of Being to Ibn al-'Arabī			
A. Ibn Sīna	...	...	1
B. Al-Suhrawardī	...	...	9
C. Ibn al-'Arabī	...	...	18
<b>CHAPTER II</b>			
<u>Shaikh</u> Aḥmad's Doctrine of Being			
A. The Metaphysical Doctrine	...	...	31
B. Mystic Experience and Unity of Being	...	...	43
<b>CHAPTER III</b>			
Amr- <u>Khalq</u> and Walāyāh-Nubuwwah	...	...	50
<b>APPENDIX TO CHAPTER III</b>			
1. 'Ālam al-Mithāl	...	...	62
2. The Miracles of Saints	...	...	63
<b>CHAPTER IV</b>			
Theology (Kalām)	...	...	65
<b>CHAPTER V</b>			
<u>Shaikh</u> Aḥmad's Life	...	...	72

My thanks are due to the Iqbal Academy for bringing out the book, to the Historical Society of Pakistan for originally causing the book to be prepared by financially supporting its preparation when I was still on the staff of the University of Durham, England.

FAZLUR RAHMAN  
Director, Islamic Research Institute  
Islamabad

7 April, 1968



## PREFACE

This book, consisting of selections from the Letters of Shaikh Ahmad Sirhindī known as Mujaddid-i-Alf-i-Thānī (The Renovator of the Second Millennium i.e. of Islam) and an English Introduction has at long last seen the light, of the day after it was originally made ready for publication nearly a decade ago. The unfortunately low standard of printing and publication of the Persian material in terms of accuracy, the non-availability of good proof-reading coupled with my own pre-occupations which left me little time to attend to proof-checking, were responsible for this long delay. I am now thankful to my friend Mr. B.A. Dar through whose personal interest and care the book is at least in some position to be given to the scholar. The text, together with the list of Errata easily supplied at the end by myself, is now a good, sure and reliable text. One great difficulty for the proof-reading must have been the peculiar style of the Shaikh who, as will be visible from the text, mixes Arabic and Persian phrases in one single clause or sentence.

This book is an attempt to introduce Shaikh Ahmad's thought and effort. He himself was so conscious of his originality in Islamic thought—particularly in Sufi thought—that he described his function as "renovation of the second millennium" of Islam. An attempt has been made in the Introduction to bring out this originality—a positive world-affirming role assigned to the Shari'ah as opposed to the negative and world-denying forces of hollow spiritualism prevalent around him. Shaikh Sirhindī is a bold thinker. He ranks among the class of reformers before him like Ibn Tayimiya; his style is at times unusually telling and modern. In this sense, with all the richness of his thought, Iqbal has but simply rendered in magical poetry what Shaikh Ahmad, the Majaddid, had preached as his central theme three hundred years before.

All rights reserved

1st Impression ... 1968  
2nd Impression ... 1984  
Price ... Rs. 45/-  
Quantity ... 1000

*Publisher*

Prof. Muhammad Munawwar  
Director  
Iqbal Academy Pakistan  
116 - McLeod Road, Lahore

*Printed at*

Zarreen Art Press  
61 - Railway Road, Lahore

SELECTED LETTERS

OF

Shaikh Ahmad Sirhindi

*by*

FAZLUR RAHMAN

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

116 - McLeod Road, Lahore

SELECTED LETTERS  
OF  
SHAIKH AHMAD SIRHINDI

