SELECTED LETTERS OF SHAIKH AHMAD SIRHINDI

FAZLUR RAHMAN

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

۱۵

انتخاب

مکتوبات شیخ احمد سرہندیؒ

انتخاب مکتوبات

شیخ احمد سرہندیؒ

ترتیب و مقدمہ

از

ڈاکٹر فضل الرحمٰن

ڈائرکٹر ، ادارہ تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد

اقبال اکادمی ، کراچی

قیمت : ۲۵٫۰۰ روپے

تعداد : ۱۰۰۰

ناشر

بی - اے ڈار ، ڈائرکٹر ، اقبال اکادمی ، ۴۳-۶/ڈی ، بلاک ۶ ،
پی - ای - سی - ایچ ، سوسائٹی - کراچی ۲۹

★

مطبع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

PART I

Philosophical & Theological Letters

بسم الله الرحمن الرحيم

1. Letter No. 234 Vol 1 written to Muḥammad Ṣādiq, his eldest son.[1]

بسم الله الرحمان الرحيم ، اما بعد حمد خدای بیچون و درود پیغمبر رهنمون معلوم فرزندی باد که حقیقت حق سبحانه وجود صرف[2] است که امرے دیگر بآن انضمام نیافته[3] است ، و آن وجود تعالیٰ منشاء هر خیر و کمال است و مبداء هر حسن و جمال ، و جزئی است حقیقی و بسیطے است که ترکیب اصلاً بآن راه نیافته است ، لا ذهناً و لا خارجاً ، و بحسب حقیقت ممتنع التصور است ، و محمول است بر ذات تعالیٰ مؤاطاةً لا اشتقاقاً ، هر چند نسبت حمل را نیز دران موطن فی‌الحقیقت گنجائش نیست زیرا که جمیع نسب در آنجا ساقط گشته اند ، و وجودی که عام و مشترک است از ظلال آن وجود خاص است تعالیٰ و تقدس ، و این ظل محمول است بر ذات تعالیٰ و تقدس و بر اشیاء بر سبیل تشکیک اشتقاقاً لا مؤاطاة ، و مراد ازان ظل ظهور حضرت وجود است تعالیٰ در مراتب تنزلات ، و از افراد آن ظل اولیٰ و اقدم و اشرف فردیست که محمول بر ذات است تعالیٰ اشتقاقاً ، پس در هر مرتبهٔ اصالت "الله تعالیٰ وجود" توان

1 He was the eldest son of Shaikh Aḥmad 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 Khwājah Bāqi Billāh and completed his spiritual practices under his father Shaikh Sirhindī. Muḥammad Ṣādiq died in 1024/1615. (See Rawūf Aḥmad, *Jawāhir-i Awliyā* [Lahore n. d.] pp. 100-130).

2 See, however, p. 36, line 2.

3 LD_1 یافته .

گفت نہ ''الله تعالیٰ موجود''۔ و در مرتبۂ آن ظل ''الله تعالیٰ موجود'' صادق است نہ ''الله 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 مؤاطاۃ ہر دو در یک مرتبہ اثبات نمودہ اند ، و در تصحیح حمل اشتقاق محتاج بہ تمحل و تکلف گشتہ ، و الحق ماحققت[1] بالهام الله سبحانہ ، و این اصالت و ظلیت در رنگ اصالت و ظلیت سائر صفات حقیقیہ است ، زیرا کہ در ہر مرتبۂ اصالت کہ موطن اجمال است و غیب‌الغیب حمل این صفات بطریق مؤاطاۃ است نہ بطریق اشتقاق ، توان گفت ''الله تعالیٰ علیم'' و نمی توان گفت کہ ''الله تعالیٰ عالم''۔ زیرا کہ در حمل اشتقاق از حصول مغایرۃ چارہ نبود ۔ و لو بالاعتبار و هو مفقود فی ذلک الموطن رأسا ، اذ التغایر لایکون الا فی‌المراتب‌الظلیة ، ولا ظلیة ثمة لانه فوق‌التعین‌الاول بمراحل، لان النسب ملحوظة بطریق الاجمال فی ذلک التعین ، ولا ملاحظة لشیٔ من الاشیاء بوجہ من الوجوہ فی ذلک الموطن ، و در مرتبۂ ظل ۔ کہ تفصیل آن اجمال است ۔ حمل اشتقاق صادق است نہ حمل مؤاطاۃ ، لیکن عینیت این صفات در آن مرتبہ 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 ماہیاتے کہ بآن وجود متصف گردند در ہر مرتبۂ از مراتب موجودات خارجیہ خواہند بود ۔ فافهم فانه ینفعک فی کثیر من المواقع ۔ پس صفات حقیقیہ نیز موجودات خارجیہ باشند و ممکنات نیز در خارج موجود بوند ، ہذا ۔ ای فرزند ! سر غامض ، بشنو کہ کمالات ذاتیہ در مرتبۂ

1 L حقیقت .

حضرت ذات تعالیٰ و تقدس عین حضرت ذات است ، مثلاً صفت علم در آن موطن عین حضرت ذات است تعالیٰ ، و ہمچنین قدرت و ارادت و سائر صفات ، و ایضاً دران موطن حضرت ذات بتمامہ علم است کہ ہمچنان بتمامہ قدرت است نہ آنکہ بعض حضرت ذات علم است و بعض دیگر قدرت کہ تبعض و تجزی آن جا محال است ، و این کمالات کہ گویا منتزع از حضرت ذات تعالیٰ در مرتبۂ حضرت علم تفصیل یافتہ است و تمیز پیدا کردہ ـ مع بقاء حضرة الذات تعالت و تقدست علی تلک الصرافة الاجمالیة الوحدانیة ، بعد ازان ہیچ چیز دران موطن نہ ماندہ کہ درین تفصیل داخل نشدہ و متمیز[1] نگشتہ بلکہ جمیع کمالات کہ ہر کدام ایشان عین ذات بودہ تعالیٰ در مرتبۂ علم آمدہ است ، و این کمالات مفصلہ در مرتبۂ ثانی وجود ظلی پیدا کردہ صفات نام یافتہ اند ، و قیام بحضرت ذات کہ اصل اینہاست پیدا کردہ اند ـ

و اعیان ثابتہ نزد صاحب فصوص علیہ الرحمة[2] عبارت از ہمان کمالات مفصلہ است کہ در خانۂ علم وجود علمی حاصل کردہ است ، و نزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند کہ ماوائے ہر شر و نقص اند بآن کمالات کہ در آنہا منعکس گشتہ اند ، این سخن تفصیلے می طلبد ، بگوش ہوش باید شنید ـ ارشدک اللہ تعالیٰ ـ کہ عدم مقابل وجود است و نقیض اوست ، پس بالذات منشاء ہر شر و نقص باشد بلکہ عین ہر[3]

1 LD_1 تمیز .

2 His real name was Muḥammad, and Muḥy-ad-Din Ibn al-'Arabī is his title. He was born in Andulusia in 560/1164-65. He settled at Damascus. He was an encyclopaedic writer and there are 400 books to his credit. *Fuṣūṣal-Ḥikam* 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-Mashāhīr* (Bādayūn, 1924) Vol. 1 p. 25.

3 LD_1 ہر عین .

شر و فساد بود ، چنانچہ وجود در مرتبۂ اجمال عین ہر خیر و کمال است ، و چنانچہ حضرت وجود در موطن اصل‌الاصل محمول بر ذات تعالیٰ بطریق اشتقاق نیست ، عدم نیز کہ در مقابل آن وجود است محمول بر ماہیت عدمیہ بطریق اشتقاق نیست ، دران مرتبہ آن ماہیت را معدوم نمی توان گفت ـ بل ہو عدم محض ، در مراتب تفصیل علمی کہ بآن ماہیت عدمیہ تعلق یافتہ است جزئیات آن ماہیت متصف بعدم می گردند[1] و حمل اشتقاق در آنہا راست می آید ، و مفہوم عدم کہ گویا منتزع[2] ازان ماہیت اجمالیۂ عدمیہ است و کالظل است مرآن ماہیت را بر جمیع[3] افراد مفصلۂ آن بطریق اشتقاق حمل می یابد ـ کما سیجیٔ،

و چون آن عدم در مرتبۂ اجمال عین ہر شر و فساد بودہ و در علم اللہ سبحانہ ہر شرے از شرے دیگر جدا گشتہ و ہر فسادے از فسادے[4] دیگر امتیاز داشتہ ـ چنانکہ در جانب وجود در مرتبۂ اجمال حضرت وجود عین ہر خیر و کمال بودہ و در مرتبۂ تفصیل علمی ہر کمالے از کمالے[5] دیگر امتیاز یافتہ و ہر خیرے از خیرے دیگر جدا گشتہ ـ پس ہر کمال ازین کمالات وجودیہ در ہر نقصے ازین نقایص عدمیہ کہ مقابل اوست در خانۂ علم منعکس گشتہ است ، و صور علمیۂ یکدیگر باہمدیگر مزجے پیدا کردہ است ، و آن عدمات کہ عبارت از شرور و نقایص اند بآن کمالات منعکسہ کہ در مرتبۂ حضرت علم تفصیل علمی یافتہ اند ماہیات ممکنات اند ، غایۃ ما فی‌الباب : آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماہیات اند و آن کمالات ہمچو صور حالہ درآن ، پس اعیان ثابتہ نزد ایں فقیر عبارت ازین عدمات و ازان کمالات است کہ بایکدیگر ممتزج گشتہ اند ـ

1 LD_1 کردند .
2 LD_1 منزع .
3 LD_1 جمع .
4 LD_1 فساد .
5 LD_1 کمال .

و قادر مختار جلّ سلطانہٗ ایں ماہیات عدمیہ را با لوازم اینہا و با کمالات ظلال وجودیہ کہ در ینہا در حضرت علم منعکس گشتہ اند و ماہیات ممکنات نام یافتہ ہرگاہ خواست بآن وجود ظلی منصبغ گردانیدہ موجودات خارجیہ ساخت ، و مبداء آثار خارجیہ گردانید ، باید دانست کہ منصبغ ساختن صور علمیہ را ـ کہ عبارت از اعیان ثابتہٗ ممکنات اند و ماہیات ایشان ـ نہ بآن معنی است کہ صور علمیہ از خانہٗ علم برآمدہ وجود خارجی پیدا می کنند کہ آن محال است و مستلزم جہل ـ تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا ـ بلکہ بآن معنی است کہ ممکنات در خارج بر طبق آن صور علمیہ وجودے پیدا کردہ اند ، و ورای 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 ذہنیہٗ سریر کہ در معنی ماہیت آن سریر است از خانہٗ علم آن نجار نہ برآمدہ است ، بلکہ در خارج آن سریر وجودی بر طبق آن صورت ذہنیہ پیدا کردہ است ـ فافہم ـ

بداں کہ بر عدمے بظلے از ظلال کمالات وجودیہ ـ کہ مقابل اوست و متعکس درو ـ منصبغ گشتہ در خارج وجود ذہنی[1] پیدا کردہ است بخلاف عدم صرف کہ باین ظلال متاثر نگشتہ[2] است و رنگے نگرفتہ است ، چگونہ رنگے 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[3] بتوسل او این عدم نیزبآن حضرت انصباغی پیدا کردہ مزین می گردد

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

2 LD_1 گشتہ .

3 Add ed.

و مستحسن می شود ، این زمان جمیع مراتب اعدام آن عارف ـ کہ فی‌الحقیقت جمیع مراتب ذاتیہٴ اوست اجمالی و تفصیلی ـ حسن و خیریت پیدا کردہ است و کمال و جمال حاصل نمودہ است ، و این خیریت کہ در جمیع مراتب ذاتیہ سرایت نماید مخصوص باین چنین عارف است ، و غیر او را اگر خیریت سرایت نمودہ است یا مقصور است بر بعضے مراتب تفصیلیہٴ اعدام ذاتیہٴ او و یا در جمیع مراتب تفصیلیٴ او دویدہ است ـ علٰی تفاوت الدرجات ، و این قسم اخیر نیز نادر الوجود است ، اما در مرتبہٴ اجمال عدم کہ عین ہر شر و نقص است ہیچ یکے[1] از غیر آن عارف بوئے از خیریت نیافتہ است ، و رنگے از حسن پیدا نکردہ ، پس ناچار شیطان آن عارف کہ بخیریت تام متصف گشتہ نیز حسن اسلام پیدا کند ، و نفس امارۂ او مطمئنہ گشتہ از مولای خود راضی گردد ، ازین جاست کہ سید المرسلین علیہ و علیہم الصلوات و التسلیمات فرمودہ ''اسلم شیطانی'' پس ہیچ غازی در غزا از وی سبقت نکند ، و مثل (وی) شیطان را دلالت بخیر نہ نماید ، سبحان‌الله ! معارفے کہ درین حقیر بےخواست بظہور مے آید ، اگر اکثرے جمع شدہ در تصویر آں کوشند[2] معلوم نیست کہ میسر شود ـ مانا کہ حظ وافر ازین معارف نصیب حضرت مہدی موعود علیہ الرضوان خواہد بود ـ

اگر بادشہ بر در پیر زن
بیاید تو ای خواجہ سہلت[3] مکن

فتبارک الله احسن الخالقین و الحمد لله رب العالمین ـ

پس ذوات ممکنات عدمات باشند کہ ظلال کمالات وجودی در آنہا منعکس گشتہ مزین ساختہ است ، پس ناچار ممکنات بالذات ماوائے[4]

1 LD_1 add را .
2 L کوشد D_1 ill.
3 AD_1 سبلت .
4 LD_1 ماورائے .

ہر شر و فساد باشند[1] و ملاذ ہر سوء و نقص و[2] ہر خیر و کمال کہ در آنہا تعبیہ فرمودہ اند عاریتی است کہ از حضرت وجود کہ خیر محض است فائض شدہ است [آیة] کریمہ : ''ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سیئة فمن نفسک''[3] شاہد 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 ہیچ کمالے در خود مشاہدہ نکند اگرچہ بطریق انعکاس باشد ، در رنگ آن شخص کہ برہنہ بود و جامۂ عاریت در بر کردہ باشد ، این دید عاریت[4] بروے کمال استیلاء یابد بر نہجے کہ درست جامہا را در تخیل بصاحبش بدہد ہرآئینہ خود را بذوق برہنہ یابد ، اگرچہ جامۂ عاریت داشتہ باشد صاحب این دید مشرف بمقام عبدیت می گردد کہ فوق جمیع کمالات ولایت است ۔

این اجتماع خیر و شر[5] و نقص و کمال کہ فی‌الحقیقت اجتماع وجود و عدم است از قبیل جمع نقیضین نیست کہ تو آن را محال دانی ، زیراکہ نقیض وجود صرف عدم صرف است ، و این مراتب ظلیہ چنانکہ در جانب وجود از ذروۂ اصل بحضیض تنزلات نزول فرمودہ اند در جانب عدم نیز آن مراتب ظلیہ از حضیض صرافت عدم ارتقاء نمودہ اند ، اجتماع اینہا در رنگ اجتماع عناصر متضادہ است کہ صورت ضدیۂ ہر کدام را منکسر ساختہ جمع فرمودہ اند ، فسبحان من جمع بین الظلمة والنور ، اگر گفتہ شود کہ تو در بالا عدم صرف را نیز حکم بانصباغ کردۂ بوجود صرف کہ نقیض اوست پس اجتماع نقیضین پیدا شد ، گویم کہ اجتماع نقیضین در یک محل محال است ، اما قیام یک نقیض بہ نقیض دیگر و اتصاف یکے بدیگرے محال نیست ، چنانکہ ارباب معقول

1 Ed. : LD_1 باشد .
2 Add. ed.
3 Qur'ān, IV : 69.
4 L عارایت ; D_1 غایت .
5 A شر و خیر .

گفتہ اند کہ وجود معدوم است و اتصاف وجود بعدم محال نیست ، پس اگر عدم موجود شود و منصبغ بوجود گردد چرا محال باشد ؟ اگر گویند کہ عدم از معقولات ثانیہ است کہ منافی وجود خارجی است پس بوجود خارجی چگونہ متصف گردد ؟ در جواب گویم کہ مفہوم عدم را از معقولات ثانویہ گفتہ اند ، اما اگر فردے از افراد عدم متصف گردد بوجود چہ فساد است ؟ چنانچہ ارباب معقول در وجود گفتہ اند ـ بہ طریق اشکال ـ کہ وجود باید[1] کہ عین ذات واجب الوجود تعالیٰ و تقدس نہ باشد ـ زیراکہ وجود از معقولات ثانویہ است کہ وجود خارجی نہ دارد ، و ذات واجب الوجود تعالیٰ و تقدس در خارج موجود است ، پس عین نہ باشد ، و در جواب این گفتہ اند کہ مفہوم وجود از معقولات ثانویہ است نہ جزئیات او ، پس جزئے از جزئیات او منافی وجود خارجی نباشد و تواند بود کہ در خارج موجود بود ـ

سوال : از تحقیق سابق معلوم شد کہ وجود صفات حقیقیہ در مراتب ظلال است و در مرتبۂ اصل ایشان را وجودے حاصل نیست ، این سخن مخالف رای اہل حق است ـ شکر اللہ تعالیٰ سعیہم ، چہ صفات را ہیچ وقتے از ذات تعالیٰ و تقدس جدا نمی دانند و ممتنع الانفکاک تصور می فرمایند ، جواب آنکہ : ازین بیان جواز انفکاک لازم نمی آید ، زیرا کہ این ظل لازم آن اصل است ، فلا انفکاک ، غایۃ ما فی الباب : عارفے کہ قبلۂ توجۂ [او][2] احدیت ذات است تعالیٰ و تقدس و از اسماء و صفات ہیچ ملحوظ او نیست در آن موطن پرآئینہ ذات را می یابد تعالیٰ و از صفات ہیچ ملحوظ او نمی شود ـ نہ آنکہ صفات در آن وقت حاصل نیستند ، پس انفکاک صفات از حضرت ذات تعالیٰ و تقدس باعتبار ملاحظۂ عارف ثابت شد[3] نہ

1 LD_1 یابد .
2 Add ed.
3 LD_1 نشد .

باعتبار نفس امر تا بہ اہل سنت مخالف باشد ۔ فافہم ۔

ازین بیان لائح گشت معنئی قول ''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ''، زیراکہ کسے کہ شناخت حقیقت خود را بہ شرارت و نقص و دانست کہ ہر خیر و کمال کہ در وی تعبیہ کردہ اند مستعار از حضرت واجب الوجود است تعالیٰ و تقدس پس ناچار حق را سبحانہ بخیر و کمال و حسن و جمال خواہد شناخت ، ازین تحقیقات واضح گشت معنیٰ تاویلیٔ آیہ کریمہ : اللہ نور السموات والارض[1] زیراکہ مبین شد کہ ممکنات با سرپا عدمات اند کہ سراسر ظلمت و شرارت است ، و خیر و کمال و حسن و جمال در اینہا از حضرت وجود است کہ نفس ذات است تعالیٰ و تقدس و عین ہر خیر و کمال ، پس ناچار نور آسمانہا و زمینہا حضرت وجود باشد کہ حقیقت واجب است تعالیٰ و تقدس ، و چون این نور در آسمانہا و بہ زمین بتوسط ظلال بودہ است از برای رفع وہم واہمان کہ بے توسط فہمند تمثیلے از برائے آن نور آوردہ — حیث قال تعالیٰ : ''مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجہ''[2] الی آخر الآیۃ الکریمہ تا ثبوت وسائط فرماید ، و تفصیل تاویل این آیہ کریمہ انشاء اللہ تعالیٰ در جای دیگر ثبت خواہد یافت کہ مجال سخن در آنجا بسیار است و این مکتوب گنجائش تفصیل آن ندارد ، و آنکہ گفتیم کہ معنیٔ تاویلیٔ آیہ کریمہ است زیراکہ معنیٔ تفسیری مشروط بہ نقل و سماع است ، ''من فسر القرآن برایہ فقد کفر'' شنیدہ باشند و در تاویل مجرد احتمال کافی است بشرط آنکہ مخالف کتاب و سنت نہ باشد ۔

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

[1] Qur'ān XXIV : 35. [2] Qur'ān, XXIV : 35.

سلطانہ بوجود آمدہ اند و صفات کاملہ در ایشان مستعار از ظل کمالات حضرت وجود است تعالیٰ و تقدس کہ بطریق انعکاس ظہور یافتہ 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 ہرچہ رو بہ دنیا دارد و برای دنیا معد است قبیح است اگرچہ بظاہر حسن نماید ، و[1] بحلاوت و طراوت ظاہر شود - کالمزخرفات الدنیویة ، ازین جاست کہ در شریعت مصطفویہ - علی صاحبہا الصلوة والسلام والتحیہ - منع فرمودہ اند از نظر کردن بہ میل و خواہش بحسن امارد و نساء اجنبیہ و مزخرفات دنیّہ 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 حسنے کہ در مظاہر جمیلۂ دنیوی ظاہر و ہویداست نہ از ظلال حسن اوست تعالیٰ ، بلکہ از لوازم عدم است کہ بواسطۂ مجاور حسن حسنے 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 جمیلۂ نکاحیہ و اماء[2] فرمودہ است بواسطۂ تحصیل اولاد و بقاء نسل است کہ مطلوب است در بقاء نظام عالم -

پس بعضے از صوفیہ کہ بہ مظاہر جمیلہ و نغمات مستحسنہ گرفتار اند بہ تخیل آنکہ این جمال و حسن مستعار از کمالات حضرت واجب‌الوجود است تعالیٰ و تقدس کہ درین مظاہر ظہور فرمودہ است — و این

1 Add A. 2 A اماء جمیلہ.

گرفتاری را نیک و مستحسن می انگارند بلکہ راہ وصول تصور می نمایند ، نزد این حقیر خلاف آن ثابت شدہ است ، چنانچہ شمۂ از آن بالا مذکور شدہ است ، عجب کاریست ! بعضے ازینہا در آن مطلب خود این قول را سند می آرند کہ گفتہ : ایاکم و المردفان فیہم لو تاکلون اللہ کلمۂ کلون اللہ ایشان را در اشتباہ می اندازد ، نمی دانند کہ این قول منافی طلب ایشان است و مؤید معرفت ایں درویش زیرا کہ کلمۂ تحذیر آوردہ است ، منع توجہ بایشان نمودہ است ، و منشاء غلط را بیان فرمودہ کہ حسن ایشان مشابہ حسن و جمال حق است سبحانہ نہ حسن او تا در غلط نیفتند ، قال علیہ السلام والصلواۃ : ''ما الدنیا و الآخرۃ الا الضرتان ان رضیت احدٰہما سخطت الاخریٰ'' درین حدیث نیز تصریحے است بہ آنکہ درمیان حسن و جمال اخروی و دنیوی نقاضتہ و مبائینتہ است ، و مقرر است کہ 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 ، آرے ! بعضے از اشیاء ہستند کہ یک وجہ بدنیا دارند و وجہ دیگر بہ آخرت ، این اشیاء از وجہ اولیٰ[1] قبیح اند و از وجہ ثانیہ[2] حسن ، و امتیاز درمیان این دو[3] وجہ و درمیان حسن و قبح ہر کدام اینہا مفوض بعلم شریعت است ، قال اللہ سبحانہ : ''ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہکم عنہ فانتہوا''[4] در خبر آمدہ[5] است کہ از آن وقت کہ دنیا آفریدہ شدہ است حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بر وے نظر نہ کردہ است و مغضوبۂ حق است سبحانہ ، این ہمہ بواسطۂ قبح و شرارت و فساد اوست کہ از مقتضیات عدم است کہ ماوای ہر شر و فساد است ، حسن و جمال دنیوی و حلاوت و طراوت آن کالمطروح فی الطریق اند و

1 L om.
2 [Sic] feminine.
3 Add ed.
4 Qur'ān LIX : 7.
5 Add L.

منظور نظر نیستند ، جمال آخرت است کہ شایان نظر است و مرضی حق است سبحانہ ، قال اللہ سبحانہ شکایۃ عن حالھم : ''تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الاخرۃ''[1] اللھم صغر الدنیا باعیننا و کبر الاخرۃ فی قلوبنا بحرمۃ من افتخر بالفقر و تجنب عن الغنیٰ ، علیہ و علی آلہ الصلوات اتمھا و اکملھا ۔

و چون شیخ اجل شیخ محی‌الدین بن العربی نظر بر حقیقت شرارت و نقص و فساد اینہا نینداختہ است حقائق ممکنات را صور علمیہٴ حق جل و علا داشتہ است ، کہ آن صور در مرأت حضرت ذات تعالیٰ و تقدس ــ کہ در خارج جز او موجود نمی داند ــ انعکاس پیدا کردہ نمود خارجی حاصل کردہ است ، و آن صور علمیہ را غیر از صور شئون و صفات واجبی نہ دانستہ است ، جل سلطانہ ، لاجرم حکم بوحدت وجود کردہ است ، و وجود ممکنات را عین وجود واجب گفت ، تعالیٰ و تقدس ۔ و شر و نقص را نسبتی گفتہ نفی شرارت مطلق و نقص محض کردہ است ، ازین جا ست کہ ہیچ چیز[2] را قبح بالذات نمی داند ، حتی کہ کفر و ضلالت نسبت بہ[3] ایمان و ہدایت بد می داند نہ نسبت بذات[4] خود کہ آن را عین خیر و صلاح می انگارد ، و نسبت بہ ارباب خود اینہا را بہ استقامت حکم می نماید ، و آیہ کریمہٴ ''ما من دابۃ الا ھو آخذ بناصیتھا ان ربی علی صراط مستقیم''[5] شاہد این معنی می سازد ، آرے ! ہر کہ حکم بوحدت وجود نماید از امثال این سخنان چرا تحاشی فرماید ؟ آنچہ بر این حقیر ظاہر ساختہ اند آن است کہ ماہیات ممکنات عدمات اند با کمالات وجودیہ کہ در آنہا منعکس گشتہ است و ممتزج شدہ ۔ کما مر مفصلا ، واللہ سبحانہ یحق‌الحق و ھو یھدی السبیل[6] ۔

1 Qur'ān, VIII : 67.
2 Ed. : LD_1 خیر.
3 Add ed.
4 A بذوات.
5 Qur'ān, XI : 56.
6 E.g. Qur'ān, VIII : 7 ; XXXIII : 4.

ای فرزند ! این علوم و معارف کہ ہیچ یک از اہل اللہ بدان تکلم نہ فرمودہ است ـ نہ بصریح و نہ باشارت ـ از اشرف معارف اند و اکمل علوم کہ بعد از ہزار سال در منصۂ ظہور آمدہ و حقیقت واجب تعالیٰ و تقدس و[1] ممکنات را کما یمکن و یلیق بیان فرمودہ اند ، نہ مخالفت[2] بکتاب و سنت دارند و نہ مبائنت بہ اقوال اہل حق ، مانا کہ مراد از دعائے نبوی علیہ و علیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام کہ گویا از برائے تعلیم امت[3] فرمودہ اند : ''اللھم ارنا حقایق الاشیا کما ہی'' ، این حقائق اند کہ در ضمن این علوم مبین گشتہ اند و مناسب مقام عبودیت اند ، و بر نقص و ذل و انکسار کہ ملائم حال بندگی است دلالت دارند ، بندۂ عاجز کہ خود را عین مولای قادر خود دارد[4] چہ لطائف دارد ، از کمال بےادبی خبر دہد[5] ، ای فرزند ! این آن وقتے است کہ در امم سابقہ درین طور وقتے کہ پر از ظلمت است پیغمبر اولوالعزم مبعوث می گشت ، و احیاء شریعت جدیدہ می کرد ، و درین امت کہ خیرالامم است ، و پیغمبر ایشان خاتم الرسل علیہ و علیٰ آلہ الصلوات و التسلیمات ، علماء را مرتبۂ انبیای بنی اسرائیل دادہ اند و بوجود علماء از وجود انبیاء کفایت فرمودہ اند ، لہٰذا بر سر ہر مائۃ از علماء این امت مجددے تعین می نمایند کہ احیاء شریعت فرماید ـ علی الخصوص بعد از مضی الف کہ در امم سابقہ وقت بعثت پیغمبر اولوالعزم است ، و بر ہر پیغمبرے در آن وقت اکتفا نہ نمودہ اند ، دریں طور وقت عالمے عارفے تام‌المعرفت درکار است کہ قائم مقام اولوالعزم امم سابقہ باشد ـ

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
دیگران ہم بکنند آنچہ مسیحا میکرد

1 Add ed., A add و حقائق .
2 D_1 مخالف .
3 L است .
4 A داند .
5 AL میدھد .

ای فرزند! وجود صرف مقابل عدم صرف است و بالا گذشت که وجود صرف حقیقت واجب الوجود است تعالی و تقدس و عین ہر خیر و کمال ہر چند ملاحظہ این عینیت ہم - اگرچہ بر سبیل اجمال باشد - در آن مؤطن گنجایش نہ دارد کہ شائبۂ ظلیت دارد ، و عدم صرف کہ مقابل آن وجود است آن عدم است کہ ہیچ نسبتے و اضافتے باو راہ نیافتہ است ، و عین ہر شر و نقص است - ہر چند این عینیت[1] نیز در آن جا نمی گنجد کہ بوے از اضافت دارد ، و معلوم است کہ ظہور شے بر وجہ اتم[2] در مقابل حقیقی آن شے صورت بندد -

و بضدہا تتبین الاشیاء

پس ناچار ظہور وجود صرف بر وجہ اتم در مرأت عدم صرف حاصل گردد - و مقرر است کہ نزول نہ باندازۂ عروج است - پس کسے کہ عروج او بہ عنایۃ اللہ سبحانہ بحضرت وجود صرف متحقق شود نزول او ناچار بعدم صرف کہ مقابل اوست خواہد بود ، لیکن در وقت عروج آنجا استہلاک عارف است کہ جہل آنرا لازم است ، و در وقت نزول بہ صحو متحقق است کہ مقام علم و معرفت است ، درین مقام صحو او را بہ تجلی ذاتی کہ مبرا است از شائبہ ظلیت و منزہ است از ملاحظہ شئون و اعتبارات ذاتیہ مشرف می سازند ، و می دانند کہ پیش ازین ہر تجلی کہ حاصل شدہ بود در پردہ ظلے از ظلال اسماء و صفات و شئون و اعتبارات بود[3] - ہر چند عارف آن تجلی را بے ملاحظہ اسماء و شئون داند و تجلی حضرت وجود صرف شمرد سبحان اللہ این عدم کہ ماوای[4] ہر شر و نقص است بواسطۂ ظہور تام حضرت وجود تعالی معنی حسن پیدا کرد و آن یافت کہ ہیچ کس نیافت ، قبح لذاتہ بواسطہ حسن عارضی مستحسن گشت ، نفس امارہ انسانی کہ بالذات

1 LD_1 غیبت .
2 LD_1 add کہ ; om. ed.
3 A بودہ .
4 LD_1 ماورای .

بشرارت مائل است از ہمہ مناسبت تمام[1] بہ آن عدم دار۔ لہذا در تجلی خاص از ہمہ فایق آمد[2] و بر ہمہ ترقی گزید[3]۔

کہ مستحق کرامت گناہ گارانند

باید دانست کہ عارف تام‌المعرفت بعد از طے مقامات عروج و مراتب آن[4] نزول فرماید و آئینہ داری حضرت وجود نماید، ہر آئینہ جمیع کمالات اسمائی و صفاتی در وے ظہور خواہد یافت، و تفصیلاً ہمہ را وا خواہد نمود با لطافتی کہ مقام اجمال متضمن آن است کہ این دولت غیر او را میسر نیست، و این آئینہ داری لباسے است فاخر کہ بر قداو دوختہ اند در خزینہ حضرت علم ہر چند این تفصیل صورت یافتہ است اما آن آئینہ[5] در مرتبہ علم است و آئینہ آن عارف در مرتبہ خارج کہ در خارج جمیع کمالات را وا نمودہ است۔

سوال: معنی مراتیت عدم چیست؟ و عدم را[6] کہ لاشے محض است بکدام اعتبار مرآت وجود گفتہ اند؟ جواب: عدم باعتبار خارج لاشئے محض است، اما در علم[7] امتیازے پیدا کردہ است بلکہ وجود علمی نیز حاصل کردہ[8] نزد مثبتان وجود ذہنی، و او را مرآت وجود بہ آن اعتبار گفتہ اند کہ در مرتبۂ عدم ہر چہ از نقص و شرارت کہ ثابت شود از وجود کہ نقیض اوست لاجرم مسلوب خواہد بود، و ہر کمالے کہ در مرتبۂ عدم مسلوب گردد در حضرت وجود مثبت خواہد بود، پس ناچار عدم سبب ظہور کمالات وجودی گشت، و لامعنی للمراتیة الا ہذا، فافہم فانہ ینفعک، واللہ سبحانہ الملہم۔

ای فرزند! این معارف کہ مسودہ یافتہ است امید است کہ از الہامات رحمانی باشند کہ اصلا شائبۂ وساوس شیطانی را در آن جا مجال

1 A تام.
2 A آمدہ.
3 A گزیدہ.
4 A add.
5 A آئینہ داری.
6 Add AL.
7 LD add و.
8 A نمودہ.

نبود ، دلیل بر این معنی آن دارد که چون در صدد تحریر این علوم شد و ملتجی به جناب قدس خداوندی جل سلطانه گشت دید که گویا ملائکه کرام ـ علیٰ نبینا و علیهم الصلواة و السلام ـ از نواحی آن مقام دفع شیطان میکردند ، و نمی گذاشتند که در حوالی آن مکان بگردد ـ والله سبحانه اعلم بحقیقة الحال ، و چون اظهار نعم جلیله از اعاظم محامد است به اظهار این نعم عظمیٰ جرأت نموده آمد ، امید است که از مظنهٔ عجب مبرا باشد ، چگونه عجب را گنجائش باشد که بعنایت الله سبحانه نقص و شرارت ذاتی خود همه وقت نصب عین است و کمالات همه منسوب باو تعالیٰ ؟

الحمد لله رب العالمین اولا و آخرا ، والصلواة والسلام علیٰ رسوله دائما و سرمدا و علیٰ آله الکرام واصحابه العظام ، والسلام علیٰ سائر من اتبع الهدیٰ والتزم متابعة المصطفیٰ علیه و علیٰ آله الصلوات والتسلیمات اتمها و اکملها"۔

2. Letter No. 1. (Vol. II) written to ʻAbd al-ʻAzīz Jawnpurī :

بسم الله الرحمٰن الرحیم ـ الحمد لله الذی جعل الامکان مرآة للوجوب ، و صیّر العدم مظهر الوجود و الوجوب ، و ان کانا[1] صفتی کماله[2] سبحانه فهو تعالیٰ وراء[3] جمیع الاسماء و الصفات و وراء جمیع الشئون والاعتبارات و وراء الظهور و البطون ، و وراء البروز و الکون و وراء التجلیات و الظهورات ، و[4] وراء المشاهدات و المکاشفات و وراء کل محسوس و معقول ، و وراء کل موهوم و متخیل ، فهو سبحانه وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء :

1 L کانتا : A (marg.) کان .
2 A کمال له .
3 A رائها بل وراء .
4 A و وراء کل موصول .

چہ گویم با تو از مرغے نشانہ
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 قدس ذاتہ بل منتہی جمیع المحامدون سرادقات عزتہ فھو الذی اثنی علی نفسہ و حمد ذاتہ بذاتہ، فھو سبحانہ الحامد و المحمود ، و ماسواہ عاجز عن اداء الحمد المقصود ، کیف و قد عجز عن حمدہ سبحانہ من ہو حامل لواء الحمد یوم القیامة التحیة آدم و من[1] دونہ و ہو افضل البرایا و اکملھم ظھورا و آقربھم منزلة و اجمعھم کمالا و اشملھم جمالا و اتمھم بدرا و ارفعھم قدرا و اعظمھم ابھة و شرفا و اقومھم دینا و اعدلھم ملة و اکرمھم حسبا و اشرفھم نسبا و اعرفھم بیتا لولاہ لما خلق اللہ سبحانہ الخلق و لما اظھر الربوبیة و کان نبیا و آدم بین الماء و الطین و اذا کان یوم القیامة کان ہو امام النبیین و خطیبھم و صاحب شفاعتم الذی قال نحن الاخرون و نحن السابقون یوم القیامة و انی قائل قولا غیر فخر و انا حبیب اللہ و انا خاتم النبیین ـ ولا فخر ، و انا اول الناس خروجا اذا بعثوا ، انا قائدھم اذا و قدوا و انا خطیبھم اذا انصتوا[2] و انا مستشفعھم اذا حبسوا ، و أنا مبشرہم اذا یئسوا[3] و المفاتیح یومئذ بیدی :

در قافلۂ کہ اوست دائم نرسم
این بس کہ رسد ز دور بانگ جرسم

صلوات اللہ سبحانہ و تسلیماتہ تعالیٰ و تحیاتہ عز شانہ و برکاتہ جل برہانہ علیہ و علی جمیع اخوانہ من النبیین و المرسلین و الملائکتہ المقربین و علی اہل الطاعة اجمعین صلواة و سلاما و تحیة برکة ہو لھا

1 A add ھو .
2 L نصتوا .
3 A add الکرامة .

اہل و ہم لہا اہل کلما ذکرہ الذاکرون و کلما غفل عن ذکرہ الغافلون ـ و بعد الحمد و الصلواۃ و تبلیغ الدعوات و ارسال التحیات نمودہ می آید کہ صحیفۂ شریفہ کہ نام زد این فقیر ساختہ بودند اخوی اعزی شیخ محمد طاہر[1] رسانیدند ، و خوش وقت ساختند ـ چون متضمن حقائق و معارف ارباب کشف و شہود بود فرحت بر فرحت افزود ، جزاکم اللہ[2] سبحانہ ، فقیر نیز موافقت صحیفۂ ایشان نمودہ از اذواق و مذاق این طائفہ علیّہ سخن درمیان آوردہ بہ چند کلمہ مصدع گشت ـ

مخدوما ! معلوم شریف است کہ وجود مبدا ہر خیر و کمال است و عدم منشأ ہر نقص و شرارت[3] ، پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل سلطانہ و عدم نصیب ممکن بود تا ہمہ خیر و کمال عائد باو باشد تعالٰی[4] 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 مُلک حق جل سلطانہ ، و ہمچنین ممکن را عین واجب گفتن ـ تعالٰی شانہ ـ و صفات و افعال او را عین صفات و افعال او تعالٰی ساختن سوء ادب است و الحاد است در اسماء و صفات او تعالٰی ، کناس خسیس را[5] کہ بنقص و خبث ذاتی متسم است چہ مجال کہ خود را عین سلطان عظیم الشان کہ منشاء خیرات و کمالات است تصور نماید ؟ و صفات و افعال ذمیمۂ خود را عین صفات و افعال جمیلۂ او توہم

1 Shaikh Muhammad Tāhir was a prominent *Khalīfah* of the Mujaddid. After completing his studies he became the spiritual disciple of Shāh Sikandar in the Qādiriyah order. Subsequently he perfected his spiritual knowledge under the Mujaddid. He concentrated on Lahore for his reformative 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-Nakshband*, (Lahore, N.D) pp. 363-68.

2 A add خیرا .
3 A add و زوال .
4 L om.
5 Add ed.

کند ؟ علمای ظواہر ممکن را وجود ثابت کرده اند و وجود واجب تعالیٰ و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشته اند ، غایة ما فی الباب : بنا بر قضیه تشکیک[1] وجود واجب را تعالیٰ اولے و اقدم گفته اند ، این معنی موجب تشریک ممکن است به واجب تعالیٰ در کمالات و فضائل که از وجود ناشی گشته اند ـ تعالیٰ الله عن ذالک علوا کبیرا ـ در حدیث قدسی آمده : ''الکبریاء ردائی و العظمة ازاری''ـ اگر علمای ظواہر ازین دقیقه آگاه می گشتند ہرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند ، و خیر و کمال که مخصوص به آن حضرت است ـ جل و علا ـ باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند ، ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا ـ

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

ہمسایه و ہمنشین و ہمره ہمه اوست
در دلق گدا و اطلس شه ہمه اوست
در انجمن فرق و نہان خانه جمع
بالله ہمه اوست ثم بالله ہمه اوست

این بزرگواران از تشریک وجود ہر[2] چند تنزه نموده اند و از اثنینیت گریخته ، اما غیر وجود را وجود یافته اند و نقائص را کمالات گفته می گویند در ہیچ چیز شرارت و نقص ذاتی نیست ، اگر ہست نسبی و اضافی است : سم قاتل نسبت به انسان شرارت دارد که مزیل حیات اوست و نسبت به حیوانی[3] که در آن سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع ، مقتدائے ایشان درین امر کشف و شهود است ہر قدر

1 غایة . . . تشکیک : L puts these words before the beginning with علمای ظواہر above.

2 AL put ہرچند before از تشریک وجود. 3 A حیوان .

کہ ظاہر ساختہ اند دریافتہ اند ، اللھم ارنا حقائق الاشیاء کما ہی ، دریں باب آنچہ بر فقیر ظاہر ساختہ اند بہ تفصیل وا می نماید ، اول مذہب شیخ محی الدین ابن العربی کہ امام و مقتدائے متاخران صوفیہ است دریں مسئلہ بیان می کند ، بعد ازان آنچہ مکشوف گشتہ است در تحریر می آرد تا فرق درمیان دو مذہب بر وجہ اتم حاصل گردد ، و از دقت یکے بدیگرے خلط نہ شود ۔

شیخ محی الدین ابن العربی[1] و تابعان[2] او میفرمایند کہ اسماء و صفات واجبی ۔ جل و علا ۔ عین ذات واجب اند ، تعالیٰ و تقدس ، و ہمچنین عین یکدیگر اند ، مثلاً علم و قدرت ، چنانچہ عین ذات اند تعالیٰ عین یکدیگر اند نیز ، پس درآن موطن بہ[3] ہیچ اسم و رسم تعدد و تکثر نباشد و تمایز و تباین نبود ، غایت ما فی‌الباب : آن اسماء و صفات و شئون و اعتبارات در حضرت علم[4] تمایز و تباین پیدا کردہ اند ۔ اجمالاً و تفصیلاً ، اگر تمیز اجمالی است معبر بہ تعین اول است و اگر تفصیلی است مسمیٰ بہ تعین ثانی ، تعین اول را وحدت می نامند و آن را حقیقت محمدی می دانند ، و تعین ثانی را واحدیت می گویند و حقائق سائر ممکنات می انگارند ، و این حقائق ممکنات را اعیان ثابتہ می دانند ، این[5] دو تعین علمی کہ وحدت و واحدیت[6] اند در مرتبۂ وجوب اثبات می نمایند ۔ می گویند کہ این اعیان بوی از وجود خارجی نیافتہ اند ، و در خارج غیر احدیت مجردہ ہیچ موجودے نیست ، و این کثرت کہ در خارج می نماید عکس آن اعیان ثابتہ است کہ در مرآت ظاہر وجود کہ جز او در خارج موجودے نیست منعکس گشتہ است ، و وجود تخیلی پیدا کردہ ، در رنگ آنکہ در مرآت صورت شخصے[7]

1 A om. ابن عربی : L om. ابن .
2 A متابعان .
3 L در.
4 L عالم .
5 A has و این .
6 L احدیت .
7 L شخص .

منعکس گردد و وجود تخیلی در مرآت پیدا کند ، این عکس را وجودے جز در تخیل ثابت نیست ، و در مرآت امرے[1] حلول نکرده است ، و در روی آن مرآت چیزے منتقش نگشته ، اگر انتقاش است در تخیل است که در روی مرآت متوہم شده[2] این متخیل و متوہم چون صنع خداوندی است جل سلطانه که اتفاق تمام دارد برفع وہم و تخیل مرتفع نگردد ، و ثواب و عذاب ابدی بر آن مترتب[3] باشد ، این کثرت[4] 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 شہادت تعلق دارد ، این سه تعین را تعینات خارجیه می‌گویند و در مرتبهٔ امکان اثبات می نمایند ، تنزلات خمسه عبارت ازین تعینات پنجگانه است ، و این تنزلات خمسه را حضرات خمس نیز گویند ـ

و[5] چون در علم و خارج غیر[6] از ذات واجب[7] تعالیٰ و غیر از اسماء و صفات واجبی جل سلطانها که عین ذاتند تعالیٰ و تقدس نزد ایشان ثابت نه شده است و صورت علمیه را عین ذی[8] صورت دانسته اند نه شبح و مثال آن و ہمچنین صورت منعکسهٔ اعیان ثابته را که در مرآت ظاہر وجود نمودے پیدا کرده است عین آن اعیان تصور کرده اند نه شبه آن ، ناچار حکم به اتحاد نموده اند و ''ہمه اوست'' گفته ـ

این است بیان مذہب شیخ محی الدین ابن العربی در مسئلهٔ وحدت وجود بروجه اجمال ، ہمین علوم اند و امثال این علوم که شیخ آنہا را مخصوص بخاتم الولایت می داند ، و می گوید که خاتم النبوت این علوم را از خاتم الولایت اخذ می نماید ، و شراح فصوص در توجیه آن

1 A (marg. وی) : L روی.
2 L شد .
3 L مرتب .
4 LA (marg.) کثرتے .
5 AL چون علم خارج .
6 A بجز .
7 L واجب ست .
8 L این.

تکلفات می نمایند ، بالجملہ پیش از شیخ ہیچ یکے ازین طائفہ باین علوم و اسرار زبان نہ کشادہ است و این حدیث را برین[1] نہج بیان نہ نمودہ ، ہر چند سخنان توحید و اتحاد در غلبات سکر از ایشان بظہور آمدہ اند و ''اناالحق'' 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[2] ایشان گشتہ ، مع ذلک دقائق کثیرہ درین مسئلہ مختفی ماندہ است و اسرار غامضہ درین باب برمنصۂ ظہور نیامدہ کہ فقیر باظہار آن توفیق یافتہ است و بہ تحریر آن[3] مبشر گشتہ ، و اللہ یحق الحق و ہو یہدی السبیل ۔

مخدوما ! صفات ثمانیۂ واجب الوجود تعالیٰ و تقدس کہ نزد اہل حق ۔ شکر اللہ تعالیٰ سعیہم ۔ در خارج موجود اند ناچار در خارج از ذات تعالیٰ و تقدس متمیز باشند بتمیزے کہ از قسم بے چونی و بے چگونگی بود ، و ہمچنین این صفات از یکدیگر متمیز اند بتمیز بے چونی ، بلکہ تمیز چون[4] در مرتبۂ حضرت ذات تعالیٰ و تقدس نیز ثابت است ۔ لانہ الواسع بالواسع[5] المجہول الکیفیۃ ، 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 ، بالجملہ آنچہ از صفات و اعراض ممکن است از آن جناب قدس مسلوب است ، لیس کمثلہ شی ، لا فی الذات و لا فی الصفات و لا فی الأفعال ، باوجود این تمیز بے چونی و وسعت بے کیفی اسماء و صفات واجبی جل سلطانہا در خانۂ علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند ، و منعکس گشتہ ، و ہر اسم و صفت متمیزہ را مقابلے است در مرتبۂ عدم و نقیضے است در آن موطن ،

1 L بدین .
2 A متاخران .
3 L om.
4 A بے چونی .
5 AL بالوسع

مثلاً صفت علم را در مرتبهٔ عدم مقابلے است و نقیضے است[1] کہ عدم علم باشد کہ معبر بہ جہل است ، و صفت قدرت را مقابلے است عجز کہ مقابل[2] قدرت باشد ، علی ہذا القیاس ، و ان عدمات مقابلہ[3] نیز در علم واجبی جل شانہ تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند و مرایای اسماء و صفات مقابلہ[4] خود گشتہ ، و مجالی ظہور عکوس آنہا شدہ ۔

نزد فقیر آن عدمات با آن عکوس اسماء و صفات حقائق ممکنات اند ، غایة ما فی الباب : آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماہیات اند و آن عکوس ہمچون صور حالہ دران مواد ، پس حقائق ممکنات نزد شیخ محی الدین ہمان اسماء و صفات متمیزہ اند در مرتبهٔ علم ، و نزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند کہ نقائض اسماء و صفات اند با عکوس اسماء و صفات کہ در مرایای آن عدمات در خانهٔ علم ظاہر گشتہ و با یکدیگر ممتزج شدہ ، و قادر مختار جل سلطانہ ہرگاہ خواست[5] ماہیتے را از آن ماہیات ممتزجہ بوجود ظلی ۔ کہ پرتوے است از حضرت وجود[6] متصف گردانیدہ موجود خارجی ساخت[7] ۔ بالجملہ پرتوے از حضرت وجود بر این[8] ماہیت ممتزجہ انداختہ او را[9] 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 تابعهٔ او ، مثلاً[10] علم ممکن پرتوے است از علم واجب تعالی و تقدس و ظلے است از آن کہ در مقابل خود منعکس گشتہ است ، و قدرت ممکن نیز ظلے است کہ در عجز کہ مقابل اوست منعکس شدہ ، و ہمچنین وجود ممکن ظلے است از حضرت وجود کہ در[11] مرآت عدم کہ مقابل[12] اوست منعکس گشتہ است ۔

1 AL om .
2 AL عدم .
3 AL متقابلہ .
4 AL متقابلہ .
5 L add کہ .
6 L add برین .
7 A (marg.) L ساختہ .
8 L add باین .
9 Add ed.
10 L مثل .
11 L om.
12 کہ مقابل ed. ; A کہ در مقابل : L کہ مقابلہ .

نیاوردم از خانہ چیزے نخست
تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

لیکن نزد فقیر ظل شے عین شے نیست بلکہ شبحے است و مثال آن شے ، و حمل یکے بر دیگرے ممتنع است ، پس نزد فقیر ممکن عین واجب[1] ثابت نبود چہ حقیقت ممکن عدم است ، و عکسے کہ از اسماء و صفات[2] در آن[3] منعکس گشتہ است شبح و مثال آن اسماء و صفات است ، نہ عین آنہا ، پس ''ہمہ اوست''[4] درست نباشد بلکہ ''ہمہ از اوست''۔ چہ انچہ ذاتی ممکن است عدم است کہ شرارت و نقص و خبث را منشاء است ، و ہر چہ از جنس کمالات در ممکن پیدا است ۔ از وجود و توابع آن ۔ ہمہ مستفاد از آن حضرت است ، جل سلطانہ ۔ و پرتوے است از کمالات ذاتیۂ او سبحانہ ، پس ناچار او تعالیٰ نور آسمانہا و زمین باشد ، و ماورای او سبحانہ ہمہ ظلمت بود ، و کیف و العدم فوق جمیع الظلمات ، تحقیق این مبحث ۔ کما ینبغی ۔ در مکتوبے کہ بنام فرزندی اعظمی مرحومی در بیان حقیقت وجود و تحقیق ماہیات ممکنات نوشتہ است طلب فرمایند ۔

پس عالم با سرہا[5] نزد شیخ محی‌الدین عبارت از اسماء و صفات است کہ در خانۂ علم تمیز پیدا کردہ در مرآت ظاہر وجود درخارج نمودے حاصل کردہ است ، و نزد فقیر عالم عبارت از عدمات است کہ اسماء و صفات واجبی جل سلطانہا در خانۂ علم در آنہا[6] منعکس گشتہ 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 نباشد و حمل درمیان ممکن و واجب .
2 A add است .
3 A add عدم .
4 A add گفتن .
5 Sic feminine.
6 L آنجا .

(آیہ) کریمہ ''ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سیئة فمن نفسک''[1] مؤید این معرفت است ، و الله سبحانه الملهم ـ

پس ازین تحقیق معلوم گشت کہ عالم در خارج موجود است بوجود ظلی ـ چنانچہ حضرت حق سبحانہ در خارج موجود است بوجود اصلی ، بل بذاتہ ، غایة ما فی الباب : این خارج نیز ظل پہان 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 ـ لوجود التغایر بینهما فی الخارج لان الاثنین متغایران ، و اگر کسے ظل شخص را عین شخص گوید بر سبیل تسامح و تجوز خواہد 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 بوے از وجود خارجی در حق آن تجویز نمی نمایند ، بالجملہ کثرت موہومہ را بظل وحدت موجودہ تعبیر می نمایند ، و در خارج موجود واحد را می دانند تعالیٰ ، شتان مابینهما ، پس[2] منشاء حمل ظل بر اصل و عدم آن حمل اثبات وجود خارجی گشت مرظل را و عدم اثبات آن وجود[2] ـ ایشانان چون ظل[3] را وجود خارجی اثبات نمی نمایند ، ناچار بر اصل محمول میسازند ، و این 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 مجردہ را موجود نمی دانند ، و صفات

1 Qur'ān : IV : 79.

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

3 L add وجود .

ثمانیہ را کہ بآراء اہل سنت و جماعت رضی الله تعالیٰ عنهم وجود اینها در خارج ثابت شده است - نیز جز[1] در علم اثبات نمی کنند ، علماے ظواہر و ایشانان رضی الله تعالیٰ عنهم دو طرف اقتصاد[2] را اختیار فرموده اند ، و حق متوسط نصیب این فقیر بوده کہ بآن موفق گشته ، اگر ایشانان نیز این خارج را ظل آن خارج می یافتند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند ، و بر وہم و تخیل اقتصار نمی فرمودند ، و انکار از وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمی کردند ، و اگر علماء نیز[3] آگاه می گشتند ہرگز ممکن را وجود اصلی ثابت[4] نمی کردند و بر وجود[5] ظلی اکتفا می نمودند ، و آنچہ فقیر در بعضے مکتوبات نوشته است کہ اطلاق وجود بر ممکن بہ طریق حقیقت است نہ بہ طریق مجاز منافی این تحقیق نیست ، زیرا کہ ممکن در خارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نہ برسبیل توہم و تخیل - کما زعموا -

سوال : صاحب فتوحات مکیہ اعیان ثابته را برزخ گفته است بین الوجود و العدم ، پس عدم بطور او نیز داخل حقایق ممکنات گشت ، پس فرق درمیان این[6] تحقیق و آن قول چہ بود[7] ؟ جواب : برزخ بہ این اعتبار گفته است کہ صور علمیہ را دو رو است ، روئے است کہ بوجود دارد بواسطۂ ثبوت علمی ، و روئے است کہ بعدم دارد بواسطۂ عدم[8] خارجی - لان الاعیان ما شمت رائحة من الوجود الخارجی عنده ، و عدمی کہ درین تحقیق اندراج یافته است حقیقت دیگر دارد ، و ہمچنین[9] آنچہ در عبارات بعضے اعزہ کہ اطلاق عدم بر ممکن رفته است مراد ازان معدوم خارجی است نہ عدمی کہ بالا تحقیق یافته[10] ،

1 L om.
2 L اقتصار .
3 A add ازیں سر .
4 A اثبات .
5 A بوجود .
6 L om.
7 A خواهد بود .
8 L om.
9 The structure of the sentence, as it stands, is questionable; probably آنچہ or کہ should be omitted.
10 A add است .

و او تعالیٰ ازان اسماء و صفات کہ در علم تفصیل و تمیز یافتہ اند و در مرایاے عدمات منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند ۔ و راء وراست ، پس با عالم او را سبحانہ بہ ہیچ وجہ مناسبت نہ باشد ، ''ان اللہ لغنی عن العالمین''[1] 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 للہ رب العالمین والسلام علیکم و علیٰ من لدیکم ۔

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

بسم اللہ الرحمان الرحیم ، الحمدللہ رب العالمین و الصلواۃ و السلام علی سیدالمرسلین و علیہ و علیہم و علی آلہ و اصحابہ الطیبین الطاہرین ، بدان ای فرزند ! اسعدک اللہ تعالیٰ و سبحانہ کہ پنجگانہ عالم امر ۔ قلب و روح و سر و خفی و اخفی ۔ کہ اجزای عالم صغیر انسانی است اصول اینہا در عالم کبیر است ، در رنگ آنکہ[2] عناصر اربعہ کہ اجزای انسان است اصول خود در عالم کبیر دارد و ظہور آن اصول[3] پنجگانہ فوق العرش است کہ بہ لامکانیت موصوف است ، ازین جا است کہ عالم امر را لامکانی گویند ، و دائرۂ امکان ۔ چہ خلق و چہ امر وچہ صغیر و چہ کبیر ۔ بہ نہایت این اصول تمام شود ، و امتزاج عدم بوجود ۔ کہ منشاء امکان است ۔ درین موطن منتہی گردد ، و چون سالک رشید مہدی المشرب پنجگانہ عالم امر را بہ ترتیب طی کردہ سیر در اصول اینہا ۔

1 Qur'ān, xxix : 6
2 Add ed.
3 آن اصول ed. : ALD$_1$ transpose.

کہ در عالم کبیر است ـ فرماید و بہ[1] بلند فطرتی ـ بلکہ بہ محض فضل ایزدی جل شانہ ـ آن ہمہ را بہ ترتیب و تفصیل طے کردہ بہ نقطۂ آخر آن برسد ، ہر آئینہ دائرۂ امکان را بہ سیر الی اللہ تمام کردہ باشد ، و اطلاق اسم فنا بر خود حاصل کردہ شروع در ولایت صغریٰ ـ کہ ولایت اولیا است ـ نمودہ بود ، و بعد از آن اگر سیر در ظلال اسماء وجوبی تعالت و تقدست ـ کہ فی‌الحقیقت آن ظلال اصول این پنجگانہ عالم کبیر است و شائبہ[2] عدم آن جا راہ نیافتہ ـ واقع شود و آن ہمہ را بفضل خداوندی جل سلطانہ بطریق سیر فی اللہ طے کردہ بہ نہایت آن برسد دائرۂ ظلال اسماء وجوبی را نیز تمام کردہ باشد ، و وصول بہ مرتبۂ اسماء و صفات واجبی جل سلطانہ حاصل نمودہ بود ، نہایت عروج ولایت صغریٰ تا این جا است ، درین موطن شروعے در حقیقت فنا متحقق می گردد ، و قدمے در بدایت ولایت کبریٰ ـ کہ ولایت انبیاء است علیہم الصلوات و التسلیمات ـ نہادہ می آید ـ

باید دانست کہ این دائرۂ ظل متضمن مبادی تعینات خلائق است ـ سوأی انبیاء کرام و ملائکۂ عظام علیہم الصلواۃ و السلام ، و ظل ہر اسم مبداء تعین شخصی است از اشخاص ، حتیٰ کہ مبداء تعین حضرت صدیق کہ افضل بشر[3] است بعد از انبیاء علیہم الصلوت و التسلیمات نقطۂ فوق این دائرہ است ، و آنکہ گفتہ اند کہ چون سالک بہ اسمی کہ مبدأ تعین اوست برسد سیر الیٰ اللہ را تمام کردہ باشد مراد از آن اسم ظل اسم الٰہی جل شانہ باید داشت و جزئے از جزئیات آن اسم نہ اصل آن اسم ، و این دائرۂ ظل فی‌الحقیقت تفصیل مرتبۂ اسماء و صفات است ، مثلاً علم صفتے است حقیقی کہ جزئیات دارد ، تفصیل آن جزئیات ظلال آن صفت است کہ بہ اجمال مناسبت دارد ، و ہر جزئی

1 A بر .
2 In letter No. 257 (Vol. 1) these are described as being intermediate (برزخ) between the necessary and the contingent.
3 A افضل‌البشر .

آن صفت حقیقت شخصی[1] است از اشخاص ـ غیر از انبیاء کرام و ملائکۂ عظام علیهم الصلوات و السلام ، و مبادی تعینات انبیاء و ملائکه اصول این ظلال است ـ یعنی کلیات این جزئیات مفصله ، مثلاً صفة العلم و صفة القدرة و صفة الارادة و غیرہا ، 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 ہمان صفة العلم به اعتبارے مبداء تعین حضرت ابراہیم است علٰی نبینا و علیه الصلوات والتسلیمات ، و نیز آن صفت به اعتبارے مبداء تعین حضرت نوح است علٰی نبینا و علیه[2] الصلوات و تسلیمات ، و تعین این اعتبارات در مکتوب[3] خواجه محمد اشرف ذکر یافته است ـ

و آنکه بعضے از مشائخ گفته اند که حقیقت محمدی تعین اول است که حضرت اجمال است و مسمٰی است به وحدت مراد ایشان ـ آنچه بر فقیر ظاہر ساخته اند ، والله سبحانه اعلم ، مرکز ہمین دائرۂ ظل است ، این دائرۂ ظل را تعین اول انگاشته اند و مرکز او را اجمال دانسته بوحدت نامیده اند ، و تفصیل آن مرکز را که محیط این دائرۂ است ـ واحدیت گمان برده اند ، و مقام فوق دائرۂ ظل را ـ که دائره اسماء و صفات است ذات بے چون ـ که مبرا است از تعین ـ تصور نموده اند[4] نه این چنیں است ، بلکه گویم که مرکز این دائره ظل ظل مرکز دائره فوق است که اصل اوست و مسمی است بدائرۂ اسماء و صفات و شئون و اعتبارات ، فی الحقیقت حقیقت محمدی مرکز این دائره اصل است که اجمال اسماء و شئونات است ، و تفصیل اسماء و صفات درین دائره مرتبه واحدیت است ، و اطلاق وحدت و واحدیت[5] در مرتبه ظلال اسماء

1 Ed. : LD_1 شخص .
2 Ed. : LD_1 علیهم .
3 Letter No. 251, Vol 1.
4 L om.
5 Ed. : LD_1 احدیت.

نمودن مبنی بر اشتباہ ظل است بہ اصل ، و ازین قبیل است اطلاق ''سیر فی اللہ'' درآن موطن ، چہ فی‌الحقیقت آن سیر داخل ''سیر الی اللہ'' است ، ہذا ، بعد از آن اگر عروجے در دائرۂ اسماء و صفات ـ کہ در اصل این دائرہ ظل اوست[1] ـ بہ طریق ''سیر فی اللہ'' واقع شود شروع در کمالات ولایت کبریٰ خواہد بود ، و این کمالات ولایت[2] کبریٰ مخصوص بہ انبیاء است علیہم الصلوات و التسلیمات بالاصالت ، و بہ تبعیت ایشان[3] اصحاب کرام ایشان نیز باین دولت رسیدہ ، نصف سافل این دائرہ متضمن اسماء و صفات زائد است و نصف عالی آن مشتمل بر شئون و اعتبارات ذاتیہ ، نہایت عروج پنجگانۂ عالم امر تا نہایت این دائرۂ اسماء و شئونات است ـ

بعد از آن اگر بمحض فضل ایزدی جل شانہ از مقام صفات و شئونات ترقی واقع شود سیر در دائرۂ اصول اینہا[4] خواہد بود ، و ازگذشت این دائرۂ اصول دائرۂ اصول آن اصول است ، بعد از طے آن دائرۂ قدسی دائرہ فوق ظاہر خواہد شد[5] ، آنرا نیز قطع باید نمود ، و چون از آن دائرۂ فوق جز از قوسے ظاہر نشد بہ ہمان قوس اقتصار نمودہ آمد ، درین جا سرے خواہد بود[6] کہ بر آن سر اطلاع نہ بخشیدہ اند ـ

و این اصول سہ گانۂ اسماء و صفات کہ مذکور شد مجرد اعتبارات اند در حضرت تعالیٰ و تقدس کہ مبادی صفات و شئونات گشتہ[7] حصول کمالات این اصول سہ گانہ مخصوص بنفس مطمئنہ است ، و حصول اطمینان مر او را درین موطن میسر می گردد ، و در ہمین مقام شرح صدر حاصل می شود ، و سالک باسلام حقیقی مشرف می گردد ، و ہمین موطن است کہ مطمئنہ بر تخت صدر جلوس می فرماید و بمقام رضا[8]

1 Add ed.
2 Ed. : A و این ولایت کبریٰ ; L و این کمالات کبریٰ .
3 AL add بہ : D_1 add با .
4 Ed. : LD_1 انتہا .
5 L بود .
6 L نشد .
7 Ed. : LD_1 گفتہ.
8 Ed. : LD_1 ارضا .

ارتفاء می نماید ، این موطن منتهاء ولایت کبری است که ولایت انبیاء است علیهم الصلوات و التسلیمات ، و چون سیر را تا باینجا رسانند متوہم شد که مگر کار را تمام کرده باشند[1] ندا در دادند که این ہمه تفصیل اسم ظاہر[2] بوده که یک بازوی طیران است ، و اسم باطن ہنوز 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 ہدانا لهذا ، وما کنا لنهتدی لولا ان ہدانا 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 وا می نماید که سیر در اسم الظاہر سیر در صفات است بے آنکه در ضمن آنها ذات ملحوظ گردد تعالیٰ و تقدس ، و سیر در اسم الباطن نیز ہر چند سیر در اسماء است اما در ضمن آنها ذات تعالیٰ ملحوظ است ـ و آن اسماء در رنگ سترہا[3] اند که روپوش حضرت ذات تعالیٰ و تقدس گشته ، مثلاً در صفت العلم ـ ذات تعالیٰ اصلا ملحوظ نیست ـ و در اسم العلیم ملوظ ذات است تعالیٰ در پس پردۂ صفت ، زیرا که علیم ذاتے است که مر او را علم است ، فالسیر فی العلم سیر فی الاسم الظاہر ، والسیر فی العلیم سیر فی الاسم الباطن ، و قس علیٰ ہٰذا سائر الصفات و الاسماء ـ

و این اسماء که[4] به اسم الباطن تعلق دارند مبادی تعینات ملائکه ملأ اعلی اند[5] علی نبینا و علیهم الصلوات و التحیات ، و شروع سیر درین اسماء نمودن قدم نہادن است[6] در ولایت علیاء که ولایت ملأ اعلیٰ است ، و فرقے که درمیان علم و علیم در بیان اسم الظاہر و اسم

1 Ed. : ALD$_1$ باشد .
2 A الظاهر .
3 Ed. : LD$_1$ سیرها . A سپرها .
4 Ed. : LD$_1$ om.
5 Ed. : ALD$_1$ است .
6 Add ed.

الباطن نموده آمد[1] آن فرق را اندک خیال نکنی و نه گوئی که از علم تا علیم اندک راه است ، لا ، بلکه فرقے که درمیان مرکز خاک و محدب عرش است نسبت بان فرق حکم قطره دارد نسبت بدریاے محیط ، در گفت نزدیک است و در حصول دور ، و ازین قبیل است ذکر مقاماتے که بر سبیل اجمال در بیان می آید ، مثلاً گفته شده است که پنجگانه عالم امر را طے کرده سیر در اصول اینها نماید تا دائرۂ امکان تمام شود ، درین عبارت سیر الی الله بتمام ذکر یافته است ، و حصول این سیر را تقدیر به مدت پنجاه هزار سالۂ راه نموده اند ، آیه کریمۂ : ''تعرج الملائکة والروح الیه فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة''[2] رمزے ازین معنی می نماید ، غایة ما فی الباب : جذب عنایت جل سلطانه نزدیک است که کار این مدت مدیده را در طرفة العین میسر آرد -

با کریمان کارہا دشوار نیست

و همچنین گفته است که دائرۂ اسماء و صفات و شئون و اعتبارات را طے کرده سیر در اصول اینها نماید ، طے کردن جمیع اسماء و صفات و شئون و اعتبارات در گفتن آسان است و در طے کردن مشکل[3] ، از صعوبت این طے مشائخ فرموده اند : ''منازل الوصول لا تنقطع ابد الآبدین'' و منع نموده اند تمامی سیر این مراتب را :

نه حسنش غایتے دارد نه سعدی را سخن پایان
بمیرد تشنه مستسقی و دریا همچنان باقی

گمان نکنی که عدم انقطاع مراتب وصول باعتبار ذاتیه[4] گفته باشند نه[5] باعتبار تجلیات صفاتیه ، و[6] مراد از حسن حسن ذاتی داشته باشند نه حسن صفاتی ، زیرا که گویم که آن تجلیات ذاتیه بے ملاحظۂ شئون و

1 Ed. : LD_1 add که.
2 Qur'ān, 70 : 4
3 LD_1 repeat.
4 A تجلیات ذاتیه.
5 Add ed. ; LD_1 om.
6 Add ad.

اعتبارات نیست و آن حسن ذاتی بے روپوش صفات جالیہ نہ ، چہ گفت و گو را بے این روپوش در آن موطن مجال نیست : من عرف الله کل لسانہ ، و تجلی نحوی از ظلیت می طلبد ، پس از ملاحظۂ شئون در آن مقام چارہ نہ بود ، پس آن منازل وصول و مراتب حسن داخل ہمان دائرۂ اسماء و شئونات گشت[1] کہ انقطاع آن نزد ایشان متعسر است ، و امرے کہ برین درویش ظاہر ساختہ اند ماورای تجلیات و ظہورات است ـ چہ تجلی ذاتی و چہ تجلی صفاتی ، و ورای حسن و جمال است ـ چہ حسن ذاتی و چہ حسن صفاتی ، بالجملہ مطالب بلند و مقاصد ارجمند را در سلک عبارات محقرہ بطریق اجمال انتظام نمودہ است و دریا ہای بے نہایت را در کوزہ ہاے چند در آوردہ ـ فلا تکن من القاصرین ـ

برسر اصل سخن رویم و گوئیم کہ بعد از حصول دو جناح اسم الظاہر و اسم الباطن چون طیران میسر شد و عروجات واقع گشت معلوم شد کہ این ترقیات بالاصالت نصیب عنصر ناری است و عنصر ہوائی و عنصر آبی کہ ملائکۂ کرام را ـ علی نبینا و علیہم[2] الصلوات والتسلیمات ـ نیز ازین عناصر سہ گانہ نصیب است چنانکہ وارد شدہ است کہ بعضے از ملائکہ 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 کہ گویا براہے می روم و از بسیاری رفتن سخت در ماندہ شدہ ام ، و[3] آرزوی چوب و عصا دارم کہ بمدد آن شاید توانم راہ رفت ، و میسر نمیشود ، و بہ ہر خس و خاشاک دست می اندازم کہ تقویت راہ رفتن نماید ـ چارہ ندارم غیر از راہ رفتن ، و چون مدتے باین حال سیر نمودم فناے شہری ظاہر شد ، بعد از طے مسافت آن فنا دخول بآن شہر واقع شدہ[4] معلوم گردید[5] کہ این شہر عبارت از تعین

1 Ed. : LD_1 است .
2 D_1 علیہ .
3 A om.
4 A شد .
5 Ed. : A LD_1 کردند .

اول است کہ جامع جمیع مراتب اسماء و اصول صفات و شئون و اعتبارات است ، و نیز جامع است مر اصول این مراتب را و اصول[1] اینہا را ، و منتہای عبارات ذاتیہ است کہ تمایز آنہا بعلم حصولی مناسب است ، بعد ازان اگر سیر واقع شود مناسب علم حضوری خواہد بود ۔

ای فرزند ! اطلاق علم حصولی و علم حضوری در آن حضرت جل سلطانہ باعتبار تمثیل و تنظیر است ، زیرا کہ صفاتے کہ وجود آنہا زائد است بر وجود ذات تعالیٰ و تقدس علم آنہا مناسب علم حصولی است ، و اعتبارات ذاتیہ کہ اصلا زیادتی آنہا بر ذات تعالیٰ و تقدس متصور نیست علم آنہا مناسب علم حضوری ، و الا فلیس ثمہ الا تعلق العلم بالمعلوم من غیر ان یحصل من المعلوم فیہ شیئی ، فافہم ، و این تعین اول کہ آن شہر جامع کنایہ از و ست جامع جمیع ولایات[2] انبیاء کرام و ملائکۂ عظام است علیہم الصلوات و التسلیمات ، و منتہای ولایت علیاء است کہ مخصوص بملاء اعلیٰ است بالاصالت ، درین مقام ملاحظہ نمودہ آید[3] کہ آیا این تعین اول حقیقت محمدی است یا نہ ، معلوم شد کہ حقیقت محمدی ہمان است کہ بالا ذکر یافتہ است ، و آن را تعین[4] اول گفتن باعتبار آن است کہ آن مرکز ظل این تعین اول است باعتبار جامعیت اسماء و صفات و شئون و اعتبارات ، و سیرے کہ فوق آن سیر[5] واقع شود شروع در کمالات نبوت خواہد بود ، حصول این کمالات مخصوص بانبیاء است علیہم الصلوات و التحیات ، و ناشی از مقام نبوت

1 A repeat.

2 Ed : LD_1 ولایت .

3 A آمد .

4 See, however, Letter 93, Vol. III :
آنچہ در آخرکار بکرم و فضل مکشوف ساختہ آن است کہ تعین اول مر حضرت ذات را تعالیٰ و تقدس تعین حضرت وجود است. . . مکشوف ساختند کہ این تعین اول وجودی رب خلیل الرحمان است علیٰ نبینا و علیہ الصلواۃ و التحیات ، و مبداء تعین او و تعین خلت او ، و نیز مکشوف گردانیدند کہ مرکز این تعین کہ جز اشرف اوست . . . رب حضرت حبیب اللہ است ، و نیز مبداء تعین او و تعین محبت او . . . .

5 A شہر .

است ، و[1] کمل تابعان انبیاء را نیز بہ تبعیت ازان کمالات نصیبے[2] است[3] ، و درمیان لطائف انسانی حظ وافر ازین کمالات 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 آنچہ این عنصر را میسر شدہ است ہیچ کسے را میسر نشدہ ، و[4] بعد از دنو حقیقت تدلی ازین[5] موطن بظہور می آید ، و سر ''قاب قوسین او ادنیٰ''[6] این جا انکشاف می یابد ، و درین سیر معلوم می گردد کہ کمالات جمیع ولایات—چہ ولایت صغریٰ و چہ ولایت کبریٰ و چہ ولایت علیاء ۔ ہمہ ظلال کمالات مقام نبوت اند ، و آن کمالات شبح و مثال اند مر حقیقت این کمالات را ، و لائح میگردد کہ نقطۂ کہ در ضمن این سیر قطع می یابد زیادہ از جمیع کمالات مقام ولایت است ، پس قیاس باید کرد کہ جمیع این کمالات را چہ نسبت بود بہ جمیع کمالات ما تقدم ، دریاے محیط را نیز نسبتے است بقطرہ ، درینجا آن نسبت ہم مفقود است ، مگر آنکہ گوئیم کہ[7] نسبت مقام نبوت بمقام ولایت ہمچون نسبت غیر متناہی است بمتناہی ، سبحان‌الله ! جاہلے ازین سیر می گوید : ''الولایة افضل من النبوة'' ۔ و دیگرے از عدم آگاہی این معاملہ در توجیہ او می گوید '' ولایة النبی افضل من النبوتہ'' کبرت کلمة تخرج من افواہہم[8] ۔

و چون بعنایت الله سبحانہ و صدقہ حبیبہ علیہ و علیٰ آلہ الصلوات و التسلیمات این سیر را نیز بانجام رسانید مشہود گشت کہ اگر بالفرض

1 Add ed.
2 AL نصیب .
3 Qura'n, IV : 69. و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن اولئک رفیقاً .
4 A om.
5 A دریں .
6 Qur'ān, LIII : 9.
7 Add ed .
8 Qur'ān, XVIII : 5.

قوم[1] دیگر در سیر افزاید در عدم محض خواہد افتاد ـ اذ لیس وراءہ الا العدم المحض ـ ای فرزند ! ازین ماجرا در توہم نیفتی کہ عنقا در شکار آمد و سیمرغ در دام افتاد :

عنقا شکار کس نشود دام باز چین
کاینجا ہمیشہ باد بدست است دام را

فھو سبحانہ بعد وراء الوراء ثم وراء الوراء

ہنوز ایوان استغناء بلند است مرا فکرے رسیدن نا پسند است

آن ورائیت نہ باعتبار وجود حجب است ، چہ حجب بتمام مرتفع گشتہ است ، بلکہ باعتبار ثبوت عظمت و کبریائی است کہ مانع ادراک است و منافی وجدان ، فھو سبحانہ اقرب فی الوجود و ابعد فی[2] الوجدان ، آرے بعضے از کمل مرادان باشند کہ در آن مرادقات عظمت و کبریائی بطفیل انبیا علیھم الصلوات و التسلیمات ایشانرا جا دہند و محرم[3] بارگاہ سازند ، فعومل معھم ما عومل معھم ، ای فرزند ! این معاملہ مخصوص بہ ہیئت وجدانی انسانی است کہ از مجموع عالم خلق و عالم امر ناشی گشتہ است ، مع ذالک ، درین موطن نیز رئیس ہمہ عنصر خاک است ،

و آنکہ گفتہ : ”لیس ورائہ الا العدم المحض“ زیرا کہ بعد از تمامی مراتب وجود خارجی و وجود علمی حصول عدم است کہ نقیض اوست ، و ذات اللہ سبحانہ وراء این وجود و عدم است ، ہم چنانکہ عدم را آنجا راہ نیست وجود را نیز گنجائش نہ ، زیرا کہ وجودیکہ عدم بر[4] نقاضت او برپا باشد چہ شایان آن حضرت است جل سلطانہ ؟ و اگر اطلاق وجود در آن مرتبہ کنم ـ از تنگی عبارت ـ وجودے خواہد بود کہ عدم را باو مجال نقاضت نباشد ، و آنچہ این فقیر در بعضے مکاتیب خود نوشتہ است کہ حقیقت حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ وجود محض

1 A قدم .
2 Ed. : A LD$_1$ من .
3 D$_1$ مجرم .
4 A بہ .

است از نارسائی خود نوشته است بحقیقت این معامله ، و ازین قبیل است بعضے از معارف که در توحید وجودی و غیر آن نوشته ، سرش عدم اطلاع بوده است[1] ، و چون از حقیقت کار آگاه ساختند از آنچه در ابتداء و وسط نوشته است و گفته نادم و مستغفر گشته[2] ، استغفرالله و اتوب الی الله من جمیع ما کره الله سبحانه و تعالیٰ ـ

ازین بیان لائح گشت که کمالات نبوت در مراتب صعود است ، و ایضا در عروجات نبوت رو بحق است سبحانه ، نه آنچنان که اکثرے گمان برده اند که در ولایت رو بحق است سبحانه و تعالیٰ ، 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 ، آرے ! هر کدام ولایت و نبوت را عروجے است و هبوطے[3] در عروج هر دو را رو بحق است سبحانه و تعالیٰ و در هبوط رو بخلق ، غایة ما فی الباب : در مرتبهٔ هبوط ولایت[4] بکلیه 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 بخلق ، بخلاف صاحب نبوت که مقامات عروج را تمام کرده هبوط فرموده است ، لهٰذا بکلیت خود متوجه دعوت خلق است بحق جل و علا ، فافهم ، فان هذه المعرفة الشریفة و امثالها مما لا یتکلم بها احد ، باید دانست که در مراتب عروج چنانکه[5] عنصر خاک از همه بالاتر رود[6] در منازل هبوط آن عنصر از همه پایان تر ، فرود می آید ، چرا پایان تر فرود نیاید که مکان طبعی 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 ـ

1 A add بر حقیقت کار .
2 A گشت .
3 Ed. : D_1 نبوت .
4 A نبوت .
5 A چنانچه .
6 A میرود .

بدان ای فرزند ! چون در طریقۂ نقشبندیہ ابتداء سیر از قلب بودہ[1] کہ از عالم امر است ابتداء سخن از عالم امر نمودہ آمد ، بخلاف سائر طرق مشایخ کرام کہ شروع در تزکیہ نفس می نمایند و تطہیر قلب می فرمایند ، بعد آزان بعالم امر در می آیند[2] و ـ الٰی ماشاء اللہ تعالیٰ ـ آنجا عروج می نمایند ، ازین جا است کہ[3] نہایت دیگران در بدایت این بزرگواران اندراج یافتہ است ، و این طریق اقرب طرق گشتہ است ، چہ حصول تزکیہ و تطہیر در ضمن این سیر ایشان را[4] بوجہ احسن میسر شدہ است ، کہ[5] مسافت کوتاہ گشتہ ، لا جرم این بزرگواران سیر عالم خلق را قصداً ضائع دانستہ اند ، و بے کار شمردہ اند ، لا بلکہ مضر و مانع وصول بمطلب یقین نمودہ اند ، زیرا کہ سالکان طریق بقدم تزکیہ و بریاضات شاقہ و مجاہدات شدیدہ قطع بادیہ ہاے صورت عالم خلق نمودہ چون شروع در سیر عالم امر فرمایند و در انجذاب قلبی و التذاذ روحی افتند بسیار است[6] کہ باین انجذاب قناعت کنند و باین التذاذ کفایت ورزند ، مظنۂ لامکانیت این عالم دامن گیر شان شود ، و شائبۂ بے چونی این[7] عالم از بے چون حقیقی باز دارد ، مگر درین مقام سالکے گفتہ است ''سی سال روح را بخدای پرستیدم''ـ و دیگرے گفتہ کہ سر استواء و ظہور تنزیہ فوق العرش از معارف غامضہ است ، و از بیان سابق معلوم شدہ است کہ آن تنزیہ نیز داخل دائرۂ امکان است ، تنزیہ نما است فی الحقیقت تشبیہ است ، بخلاف بزرگواران این طریقۂ علیاء کہ شروع از مقام جذبہ می نمایند و بمدد التذاذ ترقیات می فرمایند ، این انجذاب و التذاذ در حق ایشان در رنگ ریاضات و مجاہدات است در حق دیگران ، بس آنچہ دیگران را

1 L بود .
2 Ed. : ALD$_1$ می در آیند .
3 Add ed.
4 Add ed. (or else سر ایشان should be read).
5 A و .
6 A بسا است .
7 Ed. (in conformity with the preceding این) : LAD$_1$ آن .

مانع وصول است این بزرگوارانرا ممد و معاون ، لامکانیت عالم امر را عین مکانیت تصور نموده بلا مکانی حقیقی توجه می فرمایند ، و بےچونی آن عالم را عین چون دانسته به بےچون حقیقی ارتقاء می نمایند ، لاجرم بغرور وجد و حال در رنگ دیگران مفتون نمی گردند و بجوز و مویز این راه بر مثال طفلان گول نمی شوند ، و به ترهات صوفیه مباهات 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[1] در ما تقدم ذکر یافته است مخصوص به مهدی المشرب است که تام الاستعداد است و[2] از کمالات جواهر خمسهٔ عالم امر نصیب کامل دارد و چه از عالم صغیر و چه از عالم کبیر ، و همچنین از اصول پنجگانهٔ[3] آن - که ظلال اسماء وجوبی است - حظ وافر دارد ، و همچنین از اصول[4] آن ظلال که مقام اسماء و صفات است ، و آنکه گفتم که تام الاستعداد بود زیرا که بسا است که بظاهر مهدی المشرب بود که از کمالات اخفی - که نهایت مراتب امر است - نیز نصیب داشته باشد ، اما معاملهٔ اخفی را به انجام نرساند و به نقطهٔ آخر او منتهی نشود ، بلکه در ابتداء و در وسط او ماند ، و چون در اخفی کوتهی کند در اصول آن نیز باندازهٔ آن کوتهی خواهد کرد ، و کار را بانجام نخواهد رسانید و به[5] همین نسبت در باقی چهارگانهٔ عالم امر که تمامی استعداد هر مرتبه وابسته بوصول است به نقطهٔ آخر آن مرتبه ، ابتدا و وسط از نقص خبر می دهد - اگرچه برابر مواز نهایت کوتهی کند :

فراق دوست اگر اندک ست اندک نیست
درون دیده اگر نیم موست بسیار است

1 Add ed.
2 Add ed ; AL که.
3 Ed. : LD1 آن پنجگانه .
4 Ed. : D1 وصول .
5 Add ed.

و این کوتہی در اصول و اصول اصول نیز سرایت خواہد کرد ، و از وصول[1] بمطلب باز خواہد داشت ۔

و آنکہ گفتم کہ این بیان مخصوص بہ مہدی المشرب است زیراکہ غیر مہدی المشرب کسے باشد کہ کمال او مقصور[2] بر درجۂ اولیٰ باشد از درجات ولایت ، و مراد از درجہ اولیٰ مرتبۂ قلب است[3] ، و دیگرے باشد کہ[4] کمال او مقصور بر درجہ ثانی باشد از درجات ولایت کہ مقام روح است ، و شخص ثالث باشد کہ نہایت عروج کمال او تا درجۂ ثالث بود کہ مقام سراست ، و شخص[5] رابع بود کہ نہایت عروج کمال او تا درجۂ رابع باشد کہ مقام خفی است ، درجۂ اولیٰ را مناسبت بہ تجلی صفات افعال است ، و درجہ ثانیہ رابہ تجلی صفات ثبوتیۂ ذاتیہ ، و درجہ ثالث را بہ شئون و اعتبارات ذاتیہ مناسبت ، و درجۂ رابع بہ صفات سلبیہ کہ مقام تقدیس و تنزیہ است مناسبت دارد ، و ہر درجۂ از درجات ولایت زیر قدم نبی است از انبیاء اولی‌العزم ، درجہ اولیٰ از ولایت زیر قدم حضرت آدم است علی نبینا و علیہ الصلواۃ و السلام ، و رب او صفت ''التکوین'' است کہ منشاء صدور افعال است ، و درجۂ ثانیہ زیر قدم حضرت ابراہیم است و حضرت نوح نیز درین مقام مشارکت دارند علی نبینا و علیہم الصلوات و التسلیمات ، و رب ایشان صفت ''العلم'' است کہ اجمع صفات ذاتیہ است ، و درجۂ ثالث زیر قدم حضرت موسیٰ است[6] علی نبینا و علیہ الصلواۃ و السلام ، و رب او از مقام شئونات شان ''الکلام'' است ، و درجہ رابعہ زیر قدم حضرت عیسیٰ است علی نبینا و علیہ الصلواۃ و السلام ، و رب او از صفات سلبیہ است نہ ثبوتیہ کہ موطن تقدیس و تنزیہ است ، و

1 Ed. : LD_1 اصول.
2 Ed. : LD_1 مقصود .
3 Add ed.
4 D_1 add از .
5 Ed. : LD_1 شخصے .
6 Add ed.

اکثر ملائکهٔ کرام علی نبینا و علیهم الصلوات و السلام درین موطن مشارکت بحضرت عیسیٰ دارند ، و شان عظیم ایشان را درین مقام حاصل است ، و درجهٔ خامس زیر قدم خاتم الرسل است علیه و علیهم الصلوت و التسلیمات ، و رب او علیه الصلوات و السلام رب الارباب است که جامع صفات و شئونات و تقدیسات و تنزیهات است ، و مرکز دائرهٔ این کمالات است ، و در مرتبه صفات و شئونات تعبیر از آن جامع به شان ''العلم'' مناسب[1] است ، که این شان عظیم‌الشان جامع جمیع کمالات است ، و به همین مناسبت ملت او علیه الصلواة و السلام ملت حضرت ابراهیم گشت ، و قبلهٔ او قبلهٔ او علیهما الصلوات و التسلیمات ـ

باید دانست که تفاصل اقدام ولایت نه باعتبار تقدم و تاخر درجات است تا صاحب اخفیٰ افضل باشد از دیگران ـ و علیٰ هذا القیاس ، بلکه باعتبار قرب است[2] به اصلی[3] و بعد است از اصلی و [باعتبار[4]] طے منازل درجات ظلال کثرة و قلة ، پس روا بود که صاحب قلب باعتبار قرب به اصل افضل باشد از صاحب اخفی که آن قرب پیدا نه کرده است ، کیف و ولایة النبی الذی[5] فی الدرجة الادنی[6] من الولایة افضل قطعا من ولایة الولی الذی فی‌الدرجة الاخری ، پوشیده نماند که سلوک لطائف بترتیب مذکور که از قلب بروح رود[7] و از روح بسر و از سر بخفی و از خفی به اخفی نیز مخصوص به مهدی المشرب است ، که بر ترتیب این پنجگانه عالم امر را تمام ساخته به ترتیب در اصول اینها سیر می نماید ، بعد از آن در اصول اصول همین ترتیب[8] را مرعی داشته کار را بانجام می رساند ، و این راه به ترتیب مذکور

1 Ed. : D_1 مناسبت.
2 Add ed.
3 Ed. : LD_1 اصل.
4 Add ed.
5 Ed. : LD_1 التی.
6 A الاولیٰ.
7 Ed. : ALD_1 روند.
8 Ed. : D_1 تربیت.

شاہ راہ است مر وصول را و صراط مستقیم است مر متوجہان احدیت را ، بخلاف ولایات دیگر کہ در آنجا گویا از ہر درجہ نقبی کندہ اند و تا بمطلوب رسانیدہ اند ، از مقام قلب نقبے کندہ اند و بصفات افعال کہ اصل اصل اوست رسانیدہ ، و ہمچنین از مقام روح گویا نقبے کندہ اند و بصفات ذاتیہ رسانیدہ ، و علیٰ ہذا القیاس ۔ و شک نیست کہ افعال و صفات او تعالیٰ از ذات او منفک نیست ، اگر انفکاک است در ظلال است ، پس درآن موطن واصلان افعال و صفات را نیز نصیبے از تجلیات ذات بی چون تعالیٰ و تقدس حاصل خواہد شد ، چنانچہ صاحب اخفی را بعد از تمامی کار این دولت میسر خواہد شد اگرچہ تفاوت باعتبار علو و سفل باقی خواہد ماند ، و صاحب قلب بصاحب اخفی برابری نخواہد جست ۔

اما این جا غلط نہ کنی کہ این تفاوت درمیان اولیاء با یکدیگر متصور است ، کہ صاحب ولایت قلب دون است از صاحب ولایت اخفی بعد از وصول[1] ہر دو بمرتبۂ کمال ، اما اولیاء را نسبت بہ انبیاء علیہم الصلوات و التسلیمات این تفاوت مفقود است ، زیرا کہ ولایت نبی کہ از مقام قلب ناشی شدہ است افضل است از ولایت ولی کہ از مقام اخفی ناشی گشتہ است ۔ اگرچہ آن ولی کمالات اخفی را بانجام رسانیدہ باشد ، و سر این صاحب ولایت ہمیشہ زیر قدم نبی آن ولایت است : قال اللہ سبحانہ و تعالیٰ ، ”و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین ۔ انہم لہم المنصورون ۔ و ان جندنا ہم الغالبون ۔“[2] آرے ! این تفاوت درمیان انبیاء با یکدیگر متصور است ، و صاحب علو افضل است از صاحب سفل ، لیکن این تفاوت در انبیاء علیہم الصلوات و التسلیمات نیز بہ[3] آخر دائرۂ کمالات عالم امر است ، بعد ازان تفاصل مربوط باین علو و سفل نیست ، تواند کہ صاحب این سفل دران موطن افضل باشد

1 Ed. : D_1 اصول.
2 Qur'ān, XXXVII, 171-3.
3 A تا.

از صاحب این علو ، کما شاہدنا التفاوت فی ذالک الموطن بین موسیٰ و عیسیٰ علی نبینا و علیہم الصلوات و التسلیمات ، فان موسیٰ ثمہ جسیم ذو شان عظیم لیس لعیسیٰ علی نبینا علیہا الصلوات و السلام تلک الجسامة و الشان ، فعلمنا ان التفاوت فی ذالک الموطن بامر آخر وراء ذلک العلو و السفل ، و ہا انی[1] ابینہ من بعد مفصلاً انشاء اللہ تعالیٰ بحسن توفیقہ و کمال منہ و کرمہ تعالیٰ ، و کذلک و جدنا التفاوت بین خلیل الرحمان و سائر الانبیاء ـ غیر خاتم الرسل علیہم الصلوات و التسلیمات ـ فی الکمالات التی تتعلق بحقیقة الکعبة الربانیة التی ہی فوق جمیع الحقائق البشریة و الملکیة ، فان للخلیل ثم شانا عظیما و مرتبة رفیعة لم یتیسر لاحد ذلک الشان و الرتبة ـ

درین مقام شگرف کہ مناسب مقام ظہور سرادقات عظمت و کبریائی است کمالات مرکز آن مقام ـ کہ مقام اجمال است ـ نصیب خاتم الرسل است ، و باقی ہمہ مفصل بحضرت خلیل مسلم ، ہر کہ دیگر است در آنجا طفیلیٔ ایشان است از انبیاء و کمل اولیاء علیہم الصلوات و التسلیمات ، مانا کہ حضرت پیغمبر ما علیہ و علی آلہ الصلوات و السلام تفصیل آن اجمال طلب فرمودہ اند آنجا کہ تشبیہ دادہ اند صلوات و برکات مسؤل خود را صلوات و برکات حضرت ابراہیم علی نبینا و علیہ الصلوات و التسلیمات ، 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 نعمائہ ، و کمالات آن مقام عالی فوق کمالات ولایات و کمالات نبوت و رسالت است ، چرا فوق نباشد کہ آن حقیقت مسجود الیہا است مر انبیاء کرام و ملائکہ عظام را علیہم الصلوات و التحیات ، و آنچہ این فقیر در رسالۂ ''مبداء

[1] Ed. : D_1 انہ ; AL_1 .

و معاد"[1] نوشته است که حقیقت محمدی از مقام خود عروج نموده بمقام حقیقت کعبه که فوق اوست رسیده متحد گردد و حقیقت محمدی حقیقت احمدی نام یابد آن حقیقت کعبه ظلی از ظلال این حقیقت بوده ، در وقت عدم ظهور این حقیقت همهٔ 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 همان است که در مرتبهٔ آخیر ظاهر شده است ، اگر گویند از کجا معلوم شود که این مرتبه مرتبهٔ آخیر ظهور اوست تا حقیقت[2] 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 یکے را ظل[3] نمی انگارد - اگر چه نداند که اختلاف این حقائق از کجا آمده است ، فافهم -

ای فرزند! از معارف سابقه معلوم شد که کمالاتے که بعالم امر تعلق دارند مقدمات اند و معارج مر کمالاتی را که بعالم خلق متعلق اند ، و کمالات اولی از ظلیت خالی نیستند و مخصوص اند بمقامات ولایت ، و کمالات ثانیه از شائبهٔ ظلیت ، که مناسب ظهورات این نشاء دنیویه اند برآمده اند[4] ، و از مقامات نبوت نصیب کامل یافته ، پس طریقت و حقیقت که بولایت مربوط اند خادمان باشند مر شریعت را که ناشی از مرتبهٔ 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_1 بحقیقت .

3 LD_1 ظلال.

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

عروج نبوت را ، ازین بیان معلوم شد کہ سیرے کہ اکابر نقشبندیہ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم اختیار کردہ اند و ابتداء از عالم امر نمودہ اولیٰ و انسب است چہ ترقی از ادنی کہ عالم امر است بہ اعلیٰ کہ عالم خلق است باید نمود ـ نہ از اعلیٰ بادنی ، چہ توان کرد ؟ این معما را بر ہمہ نکشودہ اند ، دیگران بصورت نظر انداختہ عالم خلق را پست دیدہ شروع از پستی بہ بلندی صوری ارتقاء نمودہ اند[2] ، نہ دانستہ اند کہ حقیقت کار دیگرگون است ، و پستی فی‌الحقیقت بلندی است و بلندی پستی ، بلے ! نقطہ آخر کہ عالم خلق است نزدیک افتادہ است بنقطۂ اولی کہ اصل الاصل است ، این قرب نقطہ دیگر را میسر نشدہ است :

کہ مستحق کرامت گناہگارانند

این دید مقتبس از مشکواۃ نبوت است ، ارباب ولایت ازین معرفت قلیل‌النصیب اند ، انبیاء علیہم الصلوات و التسلیمات شروع سیر از عالم امر نمودہ اند ، و از حقیقت بہ شریعت آمدہ اند ، غایۃ ما فی الباب : اولیاء کمل را کہ سیر ایشان موافق سیر انبیاء علیہم الصلوات و التسلیمات افتادہ است در ابتداء صورت شریعت است و در وسط طریقت و حقیقت ـ کہ بولایت تعلق دارند و مناسب عالم امر اند ـ و در آخر حقیقت شریعت است کہ از ثمرۂ نبوت است ، پس مقرر شد کہ حصول طریقت مقدمہ است مر حصول حقیقت شریعت را ، پس بدایت اولیاء کمل و بدایت انبیاء مرسل حقیقت شد ، و نہایت ہر دو شان شریعت ـ

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

1 A add و حقیقت.

2 Ed. : D_1 نہ نمودہ اند .

ہر چند کسے نگفتہ است ـ بل اکثرے بر عکس آن گفتہ اند ـ و مستبعد از ادراک است ، اما منصفی کہ جانب بزرگی انبیاء را علیہم الصلوات و التسلیمات ملاحظہ نماید و عظمت شریعت بر وی مستولی بود یحتمل کہ قبول این اسرار غامضہ فرماید ، و این قبول را وسیلۂ زیادتی ایمان خود نماید ، ای فرزند ! بشنو کہ انبیاء علیہم الصلوات و التسلیمات دعوت را مقصور[1] بر عالم خلق ساختہ اند : بنی الاسلام علی خمس ، و چون قلب را مناسبت بعالم خلق بیشتر بود[2] بتصدیق او نیز دعوت فرمودند ، و از ماورای قلب سخن نفرمودند ، و آنرا کالمطروح فی الطریق ساختند ، و از مقاصد نشمردند ، بلے ! تنعمات بہشت و آلام دوزخ و دولت دیدار و بے دولتی حرمان ہمہ وابستہ بعالم خلق است ، عالم امر را بان تعلق نیست ، دیگر : عملے کہ فرض و واجب و سنت است اتیان آن بقالب تعلق دارد[3] کہ از عالم خلق است ، و آنچہ نصیب عالم امر است از اعمال نافلہ است ، پس قربے کہ ثمرۂ اداء این اعمال است باندازۂ اعمال خواہد بود ، پس ناچار قربے کہ ثمرۂ اداء فرائض است نصیب عالم خلق باشد ، و قربے کہ ثمرۂ اداء نوافل است نصیب عالم امر ، و شک نیست کہ نفل را[4] باندازۂ فرض ہیچ اعتدادی نیست ، کاشکہ حکم قطرہ داشت نسبت بہ[5] دریای محیط ، بلکہ نفل را باندازۂ سنت نیز ہمین نسبت است ، اگرچہ درمیان سنت و فرض نیز نسبت قطرہ و دریا است ، پس تفاوت درمیان دو قرب ازین جا قیاس باید کرد ، و مزیت عالم خلق را بر عالم امر ازین تفاوت باید دانست ـ

اکثر خلائق چون ازین معنی نصیب ندارند فرائض را خراب ساختہ در ترویج نوافل می کوشند ، صوفیہ خام ذکر و فکر را از اہم مہام دانستہ در اتیان فرائض و سنن مساہلات می نمایند و اربعینات و

1 Ed. : D_1 مقصود.
2 A بوده .
3 Ed. : D_1 دارند.
4 Add ed.
5 Add ed.

ریاضات[1] اختیار نموده ترک جمعه و جماعت می کنند ، نمی دانند که اداء یک فرض بجماعت از ہزاران اربعین ایشان بہتر است ، آرے ! ذکرو فکر با مراعات آداب شرعیه بہتر و مہمتر است و علمای بے سرانجام نیز در ترویج نوافل سعی دارند و فرائض را خراب و ابتر می سازند ـ مثلاً نماز عاشورا که از حضرت پیغمبر علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات بصحت نه پیوسته است بجماعت و جمعیت تمام می گزارند ، و حال دیگر[2] می دانند که روایات فقهیه بکراہت 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 ہم 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 تنہائی کفایت کنند ، ہرگاه مقتدایان اسلام این معامله نمایند از عوام چه‌گوید ، از شومیٔ این عمل ضعف در اسلام پیدا است و از ظلمت این کردار ہوا و بدعت ہویدا[3] :

اند کے پیش[4] تو گفتم غم دل ، ترسیدم
که دل آزرده شوی ، ورنه سخن بیسار است

و ایضا ادا نوافل قرب ظلی از ظلال می بخشد و ادا فرائض قرب اصلی[5] که شائبه ظلیت ندارد ، مگر نوافل که برای تکمیل فرائض ادا کرده شود آن نیز ممد 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 ہمه ہر چند قرب اصل می بخشند اما افضل و اکمل اینها صلوات است ــ ''الصلواة معراج المومن'' شنیده باشی و : ''اقرب ما یکون العبد من الرب فی الصلواة'' ـ و وقت خاص که حضرت پیغمبر را بوده علیه و علی اله

1 A add را .
2 A add آنکه .
3 A add است .
4 D_1 پیش .
5 A اصل .

الصلواة 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 الصلواة و السلام راحت خود را در آن می جوید ـ آنجا که میفرماید : ''ارحنی یا بلال !'' و نماز است که ستون دین است و نماز است که فارق اسلام و کفر گشته ـ

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[1] همان قدر فرق[2] عالم امر و عالم خلق بدان و نیز بدان که مشاهده ثمرهٔ ولایت است و رویت ثمرهٔ نبوت ، که به[3] تبعیت انبیاء علیهم‌الصلوات و التسلیمات عامهٔ متابعان را نیز میسر خواهد شد ، ازین جا تفاوت درمیان ولایت و نبوت نیز دریاب ـ

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 عیسیٰ علی نبینا و علیه الصلواة و السلام در ولایت قدم بیشتر دارند ، و حضرت موسیٰ را قدم در نبوت زیاده تر ، علی نبینا و علیه الصلواة و السلام ، چه جانب امر در حضرت عیسیٰ غالب است ، لهذا ملحق بروحانیان گشت ، و جانب خلق در حضرت موسیٰ غالب ، علی نبینا و علیها الصلواة و السلام ، لهذا بمشاهده اکتفاء نه نموده طلب رویت بصر فرمود ـ

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

1 Ed : LD_1 دارد ; A اصالت .
2 A add درمیان .
3 D_2 om.

ماتقدم وعدۂ بیان آن نموده بودم نه علو بعضے لطائف و سفل آن که در تفاوت کمالات ولایت معتبر است ـ و الله سبحانه الملهم للصواب ـ ای فرزند! چون علوم نبوت ـ که شرائع و احکام است ـ تعلق بقالب بیشتر داشت و انبیاء علیهم الصلوت و التسلیمات را[1] 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، قربے که در[2] سابق حاصل شده بود ظلے از ظلال این قرب بوده که بصورت بعد متصور می گردد، و عروجے که اول میسر شده بود عکسے از عکوس این عروج بوده که بظاهر نزول می نماید، نمی بینی که مرکز دائره ابعد[3] نقطه است نسبت بمحیط دائره و حالانکه فی الحقیقت هیچ نقطه اقرب بمحیط نیست از نقطه مرکز، زیراکه محیط تفصیل آن نقطه اجمال است، و این نسبت نقطهٔ دیگر را میسر نشده است، عوام صورت بین این قرب[4] را نتوانند دریافت و[5] حکم به ابعدیت آن نقطه می نمایند، وحکم اقربیت آن نقطه را جهل مرکب تصور می کنند، و حاکم این حکم را تجهیل و تحمیق می نمایند، والله المستعان علی ما تصفون ـ

باید دانست که مطمئنه بعد از حصول شرح صدر، که از لوازم کمالات ولایت کبریٰ است، از مقام خود عروج فرموده بر تخت صدر ارتفاع[6] می نماید و آنجا تمکین و سلطنت[7] پیدا می کند، و استیلا بر ممالک قرب می فرماید، این تخت صدر فی الحقیقت فوق جمیع مقامات عروج مرتبهٔ ولایت کبریٰ است، بر آیندهٔ این تخت را نظر با بطن بطون نفوذ می کند، و به غیب الغیب سرایت می نماید، بلی! کسے که

1 D_1 om.
2 Add ed.
3 D_1 بعد .
4 A اقربیت .
5 Add ed.
6 A ارتقاء .
7 A تمکن سلطنت .

بارفع امکنه صعود فرماید بصر او تا بابعد ابعاد نفوذ خواهد نمود ، و بعد از تمکین[1] 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 گنجائش مخالفت نمانده است ، و مجال سر کشی نه ، بکلیت خود متوجه مطلوب است ، و به تمامی گرفتار مقصود ، همتش جز به رضای پروردگار نیست جل سلطانه ، و مطلبش جز طاعت و عبادت او تعالی نه ، سبحان الله ! اماره که اول بدترین خلایق بوده بعد از اطمینان و حصول رضای حضرت سلطان[2] رئیس لطائف عالم امر گشته است ، و راس اقران خود شده ، بلی ! مخبر صادق فرموده علیه و علی آله الصلوات و السلام : ''خیارکم 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 خاسته 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 التسلیمات : ''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 وے متصور نیز نباشد ، و صورت خلاف و سر کشی از اجزای قالب عبارت از ارادهٔ ترک اولی است و ارتکاب امور مرهقه[3] و ترک عزیمت نه ارادهٔ ارتکاب اشیاء محرمه و ترک فرائض و واجبات ، که آن در حق او نصیب اعداء گشته

1 A تمکن .
2 A سبحان .
3 Ed. : LD_1 مرهقه و A مرخصه .

است ، ای فرزند ! ہر چند کمالات عناصر اربعہ فوق کمالات مطمئنہ است ـ چنانکہ گذشت ـ اما مطمئنہ بواسطہ آنکہ مناسبت بہ مقام ولایت دارد و ملحق بعالم امر گشتہ است صاحب سکر است و در مقام استغراق ، لاجرم مجال مخالفت در وی نماندہ ، و عناصر را چونکہ مناسبت بمقام نبوت بیشتر است و[1] صحو در ایشان غالب است ناچار صورت مخالفت[2] در ایشان باقی ماند[3] از برای تحصیل بعضے منافع و فوائد کہ بآنان[4] مربوط است ، فافهم ـ

باید دانست کہ منصب نبوت ختم بر خاتم الرسل شدہ است علیہ و علی آلہ الصلوات و التسلیمات ـ اما از کمالات آن منصب بطریق تبعیت متابعان او را نصیب کامل است ، این کمالات در طبقۂ صحابہ بیشتر است و در تابعین و تبع تابعین نیز این دولت بر سبیل قلت سرایت کردہ است ، بعد از آن رو باستتار آوردہ است ، و غلبۂ کمالات ولایت ظلی جلوہ گر گشتہ است ، اما امید است کہ بعد از مضی الف این دولت از سر تازہ گردد و غلبہ و شیوع پیدا کند ، و کمالات اصلی رو بظہور آرند و ظلی استتار پیدا کنند ، و حضرت مہدی علیہ الرضوان بظاہر و باطن مروج این نسبت علیہ باشند ، ای فرزند ! تابع کامل نبی علیہ و علی آلہ الصلواۃ و السلام چون بہ تبعیت کمالات مقام نبوت را تمام کند اگر از اہل مناصب است بہ منصب امامتش سرفراز می سازند ، و چون کمالات ولایت کبری را تمام کند و از اہل منصب باشد بہ منصب خلافتش مشرف می سازند ، و از مقامات کمالات ظلی مناسب[5] امامت نصب[6] قطب ارشاد است ، و مناسب منصب خلافت منصب قطب مدار ، گویا این دو مقام کہ در تحت اند ظلال آن دو مقام اند

1 Add ed. 2 A LD_1 add. را.
3 Ed. : A LD_1 ماندہ اند .
4 Ed. : A LD_1 بآن (referring to صورت مخالفت ?).
5 D_1 مناصب ; A مناسب منصب . 6 A منصب.

کہ در فوق اند ، و غوث نزد شیخ محی الدین ابن[1] العربی ہمان قطب مدار است ، غوثیت منصب علاحدہ نیست ، و آنچہ معتقد فقیر است آن است کہ غوث قطب[2] مدارست ، قطب از وے در بعضے امور مدد خواہد ، و در نصب مناصب ابدال او را نیز دخل است ، ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء و اللہ ذوالفضل العظیم ۔

تذییل : علوم و معارفے کہ مناسب مقام نبوت است و ولایت آن نبوت شرائع انبیاء است علیہم الصلوات و التسلیمات ، و چون در اقدام نبوت تفاوت است در شرائع انبیاء نیز باندازۂ آن تفاوت اختلاف پیدا آمدہ است ، و معارفی کہ مناسب مقام ولایت اولیاء است شطحیات مشائخ است ، و علومی کہ از توحید و اتحاد خبر دہد و از احاطہ و سریان انباء نماید و از قرب معیت نشان بخشد ، و از مرآتیت و ظلیت اشعار فرماید ، و مشہود و مشاہدہ اثبات کند ، بالجملہ معارف انبیاء کتاب و سنت است و معارف اولیا فصوص و فتوحات مکیہ :

قیاس کن ز گلستان من بہار مرا

ولایت اولیاء پیٔ بقرب حق برد ، و ولایت انبیاء نشان اقربیت او تعالیٰ نماید[3] ، و ولایت اولیاء دلالت بہ شہود نماید ، و ولایت انبیاء نسبت مجہول الکیفیت اثبات فرماید ، ولایت اولیا اقربیت[4] را نشناسد کہ چیست و جہالت را نداند کہ کدام است ، و ولایت انبیاء ۔ باوجود اقربیت ۔ قرب را عین بعد داند و شہود[5] را نفس غیب[6] 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 A غوث غیر قطب .
3 A می نماید .
4 Ed. : LD_1 قربیت .
5 ed. ; D_1 شہود انفس : شہود را نفس : L شہودالنفس .
6 A غیبت .

علیاء است ـ و معارف[1] مناسب ہر کدام و محال متعلقہٴ ہر یک طویل الذیل ساخت ، و فقرہ ہای مکررہ و متکثرہ در بیان این معنی اندراج نمود تا بود کہ از کمال غرابت از استبعاد افہام بر آید ، و از مظان انکار وا رہد ، این علوم کشفی است و ضروری نہ استدلالی و نظری ، ذکر بعضے مقدمات از برای تنبیہ است و تقریب بافہام عوام ، بلکہ تبیین و تشریح است برای ادراک خواص انام ـ

این است بیان طریقے کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ این حقیر را بآن طریق ممتاز ساختہ است از بدایت تا نہایت و بنیادش[2] نقشبندیہ است کہ متضمن اندراج نہایت در بدایت است ، برین بنیاد عمارتہا ساختہ[3] و کوشکہا بنا فرمودہ ، اگر این بنیاد نمی بود معاملہ تا باین جا نمی افزود ، تخم از بخارا و سمرقند آوردہ در زمین ہند کہ مایہ اش[4] از خاک یثرب و بطحا است کشتند و بہ آب فضل سالہا آنرا سیراب داشتند و بتربیت احسان مربی ساختند ـ چون ان کشت را[5] کار بکمال رسید این علوم و معارف ثمرات بخشید ، ”الحمد للہ الذی ہدانا لہٰذا وما کنا لنہتدی لولا ان ہدانا اللہ لقد جاءت رسل ربنا بالحق“ـ

باید دانست کہ سلوک این طریق عالی مربوط است برابطہٴ محبت بشیخ مقتداء کہ بسیر مرادی باین راہ یافتہ[6] باشد ، و قوت انجذابش[7] باین کمالات منصبغ گشتہ نظر او شافی امراض قلبیہ است و توجہ او دافع علل معنویہ ، صاحب این کمالات امام وقت است و خلیفہ روزگار ، اقطاب و ابدال بہ ظلال مقامات او خرسند اند ، و اوتاد و نجبا از بحار کمالات او بقطرہ قانع نور ہدایت و ارشاد او در رنگ نور آفتاب بے خواست او بر ہمہ کس فائض است ـ فکیف کہ بخواہد ؟ ـ ہر چند کہ خواہش او در اختیار او نباشد چہ بسا است کہ طلب خواہش امرے نماید و

1 LD_1 add. و ، A و معارف مناسبہ .
2 A add. نسبت .
3 A add اند .
4 LD_1 add را .
5 Ed. : LD_1 و .
6 A رفتہ .
7 Ed. : A LD_1 انجذاب .

آن خواہش در وی پیدا نشود ، لازم نیست جماعتے 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 ـ کما لا ینبغی ـ ندانند ، مع ذالک بکمالات شیخ مقتداء متحقق شوند کہ عالمی را ہدایت نمایند ، چہ علم ہمہ را نمی دہند و معرفت تفصیل سیر مقامات ہمہ را نمی بخشند ، آرے شیخی کہ مدار و[1] بناء خصوصیت طریقے از طرق وصول منوط بوجود شریف اوست البتہ صاحب علم است و از تفصیل سیر آگاہ ، دیگران را بعلم او کفایت نمودہ بتوسط او بمرتبۂ کمال و تکمیل می رسانند ، و بفنا و بقا مشرف می سازند :

خاص کند بندۂ مصلحت عام را

افادہ و استفادہ بانعکاسی و انصباغی است ـ مرید برابطۂ محبت کہ بشیخ مقتداء دارد ساعۃ فساعۃ برنگ او منصبغ می گردد و بطریق انعکاسی بانوار[2] میشود ، درین صورت علم چہ درکار بود ہم در افادہ و ہم در استفادہ ؟ و خرپزۂ کہ بتابش خورشید ساعۃ فساعۃ 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 ؟ آرے ! علم از برائے سلوک و تسلیک اختیاری درکار است کہ بسلاسل دیگر مربوط[3] ، و در طریق ما کہ طریقۂ اصحاب کرام است علیہم الرضوان علم بسلوک و تسلیک ہیچ درکار نیست ـ ہر چند شیخ مقتداء کہ ہمچون[4] 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 برابطۂ محبت یا بہ توجہ صاحب دولت بہ منتہای مقاصد برسند ، ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء و اللہ ذوالفضل العظیم ''!

1 Add ed.
2 A add اومنور .
3 A add است .
4 AL همچو .

اما بدانند کہ منتہی ہر چند صاحب علم نبود اما از ظہور خوارق چارہ نباشد ، گاہ باشد کہ او را در آن ظہور اختیار نبود ، بلکہ بسیار است[1] کہ علم ظہور آن نیز نباشد ، مردم از وے خوارق بینند و او را از آن اطلاع نہ ، و آنکہ گفتہ شد کہ منتہی صاحب علم نبود مراد از عدم علم[2] تفصیل احوال است نہ عدم علم مطلقا بحیثیت کہ احوال خود ہیچ نہ فہمد کما مرت الاشارۃ الیہ ، و این نور ہدایت او در مریدان او بے واسطہ و بواسطہ و بوسائط تا زمانے ساری است کہ طریقۂ مخصوص او را بلوث تغیرات و تبدیلات ملوث نساختہ بالحاق مخترعات و مبتدعات خراب نگردانیدہ ۔ ''ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم''[3] عجب آنکہ جماعتے[4] این تبدیلات را تکمیلات ان طریقہ گمان می برند ، و آن الحقات را[5] تتمیمات 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 نکتۂ باریک تر ز مو این جاست
نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

نور سنت سنیہ را علی صاحبہا الصلوات و السلام و التحیۃ ظلمات بدعتہا مستور ساختہ اند ، و رونق ملت مصطفویہ را علی مصدرہا[6] الصلوات 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 ، ہداہم اللہ سبحانہ سواء الصراط ، مگر نمی دانند کہ دین پیش ازین محدثات کامل شدہ بود ۔ و نعمت تمام گشتہ و رضای حق سبحانہ و تعالی بحصول پیوستہ ،

1 Ed. A LD_1 بساست .
2 A repeat.
3 Qur'ān, XIII : 11.
4 A add ازینہا .
5 Add ed.
6 Ed. : LD_1 مصدر .

کما قال الله تعالیٰ :" الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا[1] پس کمال دین ازین محدثات جستن فی‌الحقیقت انکار نمودن است بمقتضای این آیهٔ کریمه :

اندکے پیش تو گفتم غم دل ، ترسیدم
که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است

علماء مجتهدین اظهار احکام فرموده اند نه احداث مالیس منه ، پس احکام اجتهادیه از امور محدثه نباشند ، بلکه از اصول دین بوند ـ "لان الاصل الرابع هوالقیاس "ـ

ای فرزند ! معرفتے در رسالهٔ مبداء و معاد در باب افاده و استفاده ـ که بقطب ارشاد تعلق دارد ـ نوشته است ، چون مناسبت باین مقام داشت و سود مند بوده این معرفت را درین مکتوب نیز نوشته ، ازین جا اعتبار نمایند که[2] قطب ارشاد که جامع کمالات فردیه نیز باشد بسیار عزیز الوجود است ، و بعد از قرون بسیار و ازمنه بے شمار این قسم گوہری بظهور می آید و عالم ظلماتی از نور ظهور او نورانی میگردد ، و نور ارشاد و ہدایت او شامل تمام عالم است از محیط عرش تا مرکز فرش ، ہر کسے را که رشد و ہدایت و ایمان و معرفت حاصل میشود از راه او می آید و ازو مستفاد می گردد ، و بے توسط او ہیچ کس باین دولت نمی رسد ، مثلاً نور[3] او در رنگ دریا محیط تمام عالم را فروگرفته است ، و آن دریا گویا منجمد است اصلا حرکت ندارد ، و شخصے که متوجه آن بزرگ است و باو اخلاص دارد ، یا آنکه[4] آن بزرگ متوجه حال طالبی شده ، در وقت توجه گویا روزنی در دل طالب کشاده می شود ، و از آن راه بقدر توجه و اخلاص از[5] دریا سیراب می گردد ، و ہمچنین شخصے که متوجه ذکر الٰهی است جل شانه و بآن

1 Qur'ān, V : 3.
2 Add ed.
3 A add هدایت .
4 L Add اگر .
5 A add آن .

عزیز اصلا متوجہ نیست ـ نہ از انکار بلکہ او را نمی شناسد ـ ہمین قسم افادہ انجام[1] حاصل میشود ، لیکن در صورت اولی بیشتر از صورت ثانیہ است ، اما شخصے کہ منکر آن بزرگ است و با آن بزرگ از او دربار است ہر چند بذکر الٰہی تعالیٰ و تقدس مشغول است اما از حقیقت رشد و ہدایت محروم است ، ہمان انکار و آزار سد راہ فیض او می گردد ـ 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 جماعتے کہ اخلاص و محبت آن[2] عزیز دارند ہر چند از توجہ مذکور و ذکر الٰہی تعالیٰ جل شانہ خالی باشند نیز ایشان را براسطۂ مجرد محبت نور رشد و ہدایت می رسد ـ ولتکن ہذہ المعرفۃ آخر المکتوب :

بس کنم این ، زیرکان را این بس است
بانگ دو کردم اگر در دہ کس است

الحمدللہ رب العالمین الرحمان الرحیم اولاً و آخراً والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد و آلہ دائماً سرمداً ـ

4. Letter No. 266 (Vol. I) written to his Shaikh's sons.[3]

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[4] را از ایشان گرفتہ است و تہجی حروف

1 A آنجاہم . 2 A بآن .

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

4 Ed. : A بے ; L بی : D_1 ب .

این راه از ایشان آموخته ، و دولت اندراج النهایة فی البدایة به برکت صحبت ایشان حاصل کرده ، و سعادت سفر در وطن را بصدقهٔ خدمت ایشان یافته ، توجه شریف ایشان در دو و[1] نیم ماه این ناقابل را به نسبت نقشبندیه رسانیده ، و حضور خاص این اکابر را عطا فرموده ، و درین مدت قلیل آنچه از تجلیات و ظهورات و انوار والوان و بے رنگیها و بے کیفیها[2] که بطفیل ایشان رو داده چه شرح دهد ، و چه بیان تفصیل آن نماید ، به یمن توجه شریف شان کم دقیقه مانده باشد در معارف توحید و اتحاد و قرب[3] و احاطه و سریان که بر این فقیر نکشادند ، و از حقیقت آن اطلاع ندادند ، شهود وحدت در کثرت و مشاهده کثرت در وحدت از مقامات[4] مبادی این معارف است که[5] بالجمله[6] نسبت نقشبندیه است و خصوص[7] خاص این اکابر ، نام این معارف بر زبان آوردن و نشان این شهود و مشاهده را بیان نمودن از کوته نظری است ، کارخانهٔ این اکابر بلند است به[8] پرزه رانی و رقاصی نسبت ندارد ، هر گاه این طور دولت[9] رفیع القدر از حضرت ایشان باین فقیر رسیده باشد ، اگر در مدت عمر سر خود را پائمال اقدام خدمه عتبهٔ علیهٔ شما کرده باشد هیچ نکرده باشد ، از تقصیرات خود چه عرض نماید و از شرمندگیهای خود چه اظهار نماید ، اما معارف آگاه خواجه حسام‌الدین احمد را حضرت حق سبحانه از ما جزای خیر دهاد که مؤنت مامقصران را بر خود التزام نموده کمر همت را در خدمت خدمهٔ عتبه علیه بسته اند و ما دور افتادگان را فارغ ساخته :

1 Add. ed.
2 L بی کیفیتها .
3 A add و معیت .
4 Ed. : LD_1 مقامات و مبادی ; A مقدمات و مبادی .
5 ed : LD_1 transpose. که بالجمله
6 Add A آنجا.
7 A حضور .
8 Ed. بهر زراقی و رقاصی ; D_1 بهر زراقی و رقاصی ; L به هرزه رانی و رقاصی ; A بهرزراقے و رقاصے .
9 ALD_1 دولتی .

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

سہ مرتبہ فقیر بدولت عتبہ بوسی حضرت ایشان مشرف گشت ، مرتبۂ اخیر فقیر را فرمودند کہ ضعف بدن بر من غالب آمدہ است و امید حیات کم ماندہ ، از احوال طفلان خبردار خواہی بود ، و در حضور خود شما را طلبیدند و شما در حجور مرضعات بودید و بفقیر امر کردند کہ بایشان توجہ بکن ، بامر ایشان در حضور ایشان بشما توجہ کردہ بحدے کہ ظاہر اثر آن توجہ نیز ظاہر شدہ ، بعد از آن فرمودند کہ حضرات[1] والدات ایشان را نیز غائبانہ توجہ بکن ، حسب الامر غائبانہ توجہ نمودہ آمد ، امید است کہ بہ برکت حضور ایشان آن توجہ مثمر نتائج باشد ، تصور نکنند کہ از امر واجب الامتثال و وصیت لازمۂ 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 ـ اسعدکم اللہ سبحانہ ـــ فرض نخستین بر عقلاء تصحیح عقائد است بموجب آرای صائبہ اہل سنت و جماعت ـ شکر اللہ تعالیٰ سعیہم ـ کہ فرقۂ ناجیہ اند ، بعضے از مسائل اعتقادیہ کہ در آنجا نوع خفا بودہ بیان آن می نماید ـ

باید دانست کہ اللہ تعالیٰ و تقدس[2] 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 ـ 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_1 حضرت .
2 تقدس ، ed. ; LD_1 مقدس ; A بذات مقدس .

ذات او سبحانہ بے چون و بے چگونہ اند ، و بصفات و افعال ممکنات ہیچ مناسبت ندارند[1] مثلاً صفت العلم مر او را سبحانہ صفتے است قدیم و بسیطی است حقیقی کہ ہرگز تعدد و تکثر بان راہ نیافتہ است ۔ اگر باعتبار تعدد[2] تعلقات باشد ، زیرا کہ آنجا یک انکشافے است بسیط کہ معلومات ازل و ابد بہان انکشاف منکشف می گردد[3]، جمیع اشیاء را باحوال مناسبہ[4] و متضادۂ ایشان کلیہ[5] و جزئیہ باوقات مخصوصۂ ہر کدام در آن واحد بسیط دانستہ است ، در ہان آن زید را ہم موجود دانستہ است و ہم معدوم ، و جنین دانستہ است و صبی ، و جوان دانستہ است و پیر ، و زندہ دانستہ است و مردہ ، و قائم دانستہ است و قاعد ، و مستند دانستہ است و مضطجع ، و خندان دانستہ است و گریان ، و متلذذ دانستہ است و متالم ، و عزیز دانستہ است و ذلیل ، ہم در برزخ دانستہ است و ہم در حشرات ، ہم در جنت دانستہ است ہم در تلذذات ، پس تعدد تعلق نیز درآن موطن مفقود باشد ، چہ تعدد تعلقات تعدد آنات می طلبد ، و تکثر ازمنہ می خواہد ۔ و لیس ثمة الا آن واحد بسیط من الازل الی الابد لاتعدد فیہ اصلا ، اذ لا یجری علیہ تعالیٰ زمان و لا تقدم و لا تاخر ۔ پس در علم او تعالیٰ اگر تعلق بہ معلومات اثبات کنیم یک تعلق خواہد بود کہ بہ جمیع معلومات متعلق گشتہ است ، و آن تعلق نیز مجہول الکیفیت است ، و در رنگ صفت العلم بے چون بے چگونہ است ۔

استبعاد این تصور[6] را بمثالی زائل گردانیم ، و بگوئیم کہ روا است کہ شخصے در یک وقت کلمہ را باقسام متبائنہ و احوال متغائرہ و اعتبارات متضادۂ او بداند ، پس در ہان وقت کلمہ را ہم اسم داند و ہم فعل و ہم حرف و ہم ثلاثی و ہم رباعی ، و ہم معرب داند و ہم مبنی ، و ہم

1 Ed. : LD_1 ندارد .
2 LD_1 add. و .
3 A گردند .
4 A متناسبہ .
5 Ed. : LD_1 کلیت و جزئیت.
6 A تصویر .

ممتکن داند و ہم غیر متمکن ، و ہم منصرف و ہم غیر منصرف ، و ہم معرفہ داند و ہم نکرہ ، و ہم ماضی داند و ہم مستقبل ، و ہم امر داند و ہم نہی ، بلکہ جائز است کہ آن شخص بگوید کہ این ہمہ اقسام و اعتبارات کلمہ را در مرآت کلمہ دریک وقت بہ تفصیل می بینم ، ہر گاہ در علم ممکن ـ بلکہ در دید ممکن ـ جمع اضداد متصود بود در علم واجب تعالیٰ ـ و لله المثل الاعلیٰ[1] ـ چرا مستبعد باشد ؟ باید دانست کہ این جا ہر چند صورت جمع ضدین است اما فی الحقیقت درمیان اینہا ضدیت مفقود است ، زیرا کہ ہر چند زید را در آن واحد موجود و معدوم دانستہ است اما در ہمان آن دانستہ است کہ وقت وجود او مثلا بعد از ہزار سال سنہ ہجری است ، و وقت عدم سابق او پیش از آن سال معین است ، و وقت عدم لاحق او بعد از ہزار و یک صد سال است ، فلا تضاد بینہما فی الحقیقة لتغائر الزمان ، و علی ہذالقیاس سائرالاحوال ، فافہم ـ

ازین تحقیق واضح گشت کہ علم او تعالیٰ ہر چند بہ جزئیات متغیرہ تعلق گیرد شائبۂ تغیر در وے راہ نمی یابد ، و مظنۂ حدوث در آن صفت پیدا نمی شود ـ کما زعمت الفلاسفة ـ زیرا کہ تغیر بر تقدیرے متصور باشد کہ یکی را بعد از دیگرے دانستہ باشد ، و چون ہمہ را در آن واحد بداند گنجائش تغیر و حدوث نبود ، پس حاجت نباشد باثبات تعلقات متعددہ مر او را تا تغیر و حدوث راجع بآن تعلقات بود نہ بصفت علم ـ کما فعلہ بعض المتکلمین لدفع شبهة الفلاسفة ، آرے ! اگر تعدد تعلقات در جانب معلومات اثبات کنیم گنجائش دارد ـ و ہمچنین یک کلام بسیط است کہ از ازل تا ابد بہان یک کلام گویا است ، اگر امر است از ہان جا ناشی است ، و اگر نہی است ہم از آنجا ، اگر اعلام است ہم از آنجا ماخوذ است ، و اگر استعلام است ہم از آنجا ، اگر تمنی است ہم از آنجا مستفاد است ، و اگر ترجی است

[1] Qur'ān, XVI : 60.

ہم از آنجا ، جمیع کتب منزلہ و صحف مرسلہ ورقی است از آن کلام بسیط ، اگر توریت است از آنجا انتساخ یافتہ است ، و اگر انجیل است ہم از آنجا صوت لفظی گرفتہ است ، و اگر زبور است ہم از آنجا مسطور گشتہ ، و اگر فرقان است ہم از آنجا تنزل فوموده :

و الله کلام حق کہ[1] علی الحق یک است[2] و بس
پس در نزول مختلف آثار آمده

و ہمچنین یک فعل است و مصنوعات اولین و آخرین بہان یک فعل بوجود می‌آیند، آیہ کریمہ ''وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر'' رمزے است ازین ، اگر احیا است و اگر اماتت مربوط بآن فعل است ، و اگر ایلام و اگر انعام منوط ہم بآن فعل ، و ہمچنین اگر ایجاد است و اگر اعدام ناشی از آن فعل است ، پس در فعل حق سبحانہ نیز تعدد تعلقات ثابت نبود ـ بلکہ بیک تعلق مخلوقات اولین و آخرین باوقات مخصوصہ وجود خود بوجود می آیند ـ این تعلق نیز در رنگ فعل او تعالیٰ بے‌چون و بے چگونہ است ، زیرا کہ چون را بہ بے چون راہ نیست ، لا یحمل عطایا الملک الا مطایاہ ـ

و اشعری چون از حقیقت فعل حق و جل سلطانہ اطلاع نیافتہ تکوین را حادث گفت ، و اقوال او سبحانہ را حادث دانست ، ندانست کہ اینہا آثار فعل ازلی حق اند سبحانہ ، نہ افعال او تعالیٰ ، و ازین قبیل است آنچہ بعض از صوفیہ تجلی افعال اثبات نموده اند ، و در آن موطن در مرآت افعال ممکنات جز فعل واحد جل سلطانہ ندیده اند ، و آن تجلی فی الحقیقت تجلی آثار فعل حق است سبحانہ نہ تجلی فعل او تعالیٰ ، زیرا کہ فعل او تعالیٰ را[3] کہ بے چون و چگونہ و قدیم است و قائم بذات اوست تعالیٰ ـ کہ آن را تکوین گویند ـ در مرایای محدثات گنجایش نیست و در مظاہر ممکنات ظہوری نہ ـ

1 [Sic]. 2 A یکیست . . 3 Add ed.

در تنگہاے صورت معنی چگونہ گنجد ؟
در کلبہ گدایان سلطان چہ کار دارد ؟

تجلی افعال و صفات نزد فقیر بے تجلی ذات[1] متصور نیست چہ افعال و صفات را از حضرت ذات تعالیٰ و تقدس انفکاکے نیست تا تجلی آنہا بے تجلی ذات متصور بود ، و آنچہ منفک از ذات است تعالیٰ و تقدس ظلال افعال و ظلال صفات اوست سبحانہ ، پس تجلی آنہا تجلی ظلال افعال و صفات بود نہ تجلی افعال و صفات ، اما فہم ہرکس باین کمال نرسد ۔ ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم[2] ۔

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[3] ، آنچہ بکشف و شہود معلوم کند[4] 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 تعالی و تقدس .
2 Qur'ān, LVII : 21.
3 A add و .
4 A کنند .

و ہمچنین ہیچ چیز باو سبحانہ نیز متحد نمی گردد ، و آنچہ از بعضے عبارات صوفیہ معنی اتحاد مفہوم میشود خلاف مراد ایشان است ، زیرا کہ مراد ایشان ازین کلام کہ موہم اتحاد است—''اذا تم الفقر فھو اللہ''— آن است کہ چون فقر تمام شود و نیستی محض حاصل آید باقی نمی ماند مگر اللہ تعالیٰ ، نہ آنکہ آن فقیر بخدا متحد شود و خدا گردد ـ کہ آن کفر و زندقہ است ـ تعالیٰ[1] و[2] سبحانہ عما یتوہم الظالمون علوا کبیرا ، و حضرت[3] خواجہ ما قدس سرہ می فرمودند کہ معنی عبارت ''اناالحق'' نہ آن است کہ من حقم بلکہ آن است کہ من نیستم و موجود حق است سبحانہ ، و تغیر و تبدیل را ، بذات و صفات و افعال او تعالیٰ راہ نیست ، فسبحانہ من لا یتغیر بذاتہ و لابصفاتہ ولا فی افعالہ بحدوث الاکوان ـ

و آنچہ صوفیہ وجودیہ تنزلات خمس اثبات نمودہ اند نہ از قبیل تغیر و تبدیل است در مرتبہ وجوب ـ کہ آن کفر و ضلالت است ـ بلکہ این تنزلات را در مراتب ظہورات کمال او تعالیٰ اعتبار کردہ اند[4] بے آنکہ تغیری و تبدیلی در ذات و صفات و افعال او تعالیٰ را یابد ، و او تعالیٰ عینی مطلق است ہم در ذات و ہم در صفات و ہم در افعال ، و در ہیچ امرے بہ ہیچ چیز محتاج نبود ـ چنانچہ در وجور محتاج نیست در ظہور نیز محتاج نہ ـ و آنچہ از عبارات بعضے صوفیہ مفہوم میشود کہ او تعالیٰ در ظہور کمالات اسمائی و صفاتی بما محتاج است این سخن برین فقیر بسیار گران است ، می داند کہ مقصود از آفرینش ایشان حصول کمالات است مر ایشان را نہ[5] کمالے کہ عائد بجناب قدس او باشد ، تعالیٰ و تقدس ـ آیۃ کریمہ : ''و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون''[6] ای لیعرفون ـ موید این معنی است ـ پس مقصود

1 A add. اللہ .
2 و add. ed.
3 Khwājah Bāqi Billāh (d. 1012/1603).
4 LD_1 add و .
5 D_1 om.
6 Qur'ān, LI : 56.

از خلقت جن و انس حصول معرفت ایشان بود کہ کمال ایشان است نہ امرے کہ عائد بجناب حق بود سبحانہ ، و آنچہ در حدیث قدسی واقع شدہ است ''فخلقت الخلق لاعرف'' مراد از آنجا نیز معرفت ایشان است نہ آنکہ من معروف شوم و بہ توسط معرفت ایشان کمالے حاصل نمایم ''تعالیٰ اللہ عن ذالک علوا کبیرا''۔ و او تعالیٰ از جمیع صفات نقص و سمات حدوث منزہ و مبرا است ، جسم و جسمانی نیست ، و مکان و زمانی نہ ، و صفات کمال او را ثابت است ۔

از آنجملہ ہشت صفت کمال در وے موجود اند بوجود زائد بر وجود ذات تعالیٰ و تقدس ، و آن صفات حیات و علم و قدرت و ارادہ و بصر و سمع[1] و کلام و تکوین است ، این صفات در خارج موجود اند ، نہ آنکہ در علم موجود[2] بوجود زائد از وجود ذات و در خارج نفس ذات اند ، تعالیٰ و تقدس ۔ چنانچہ بعضے از صوفیہ وجودیہ گمان بردہ اند و گفتہ اند ۔

از روی تعقل ہمہ غیر اند صفات
با ذات تو از روئی تحقق ہمہ عین

کہ آن فی الحقیقت نفی صفات است ، چہ نفاۃ[3] صفات ۔ معتزلہ و فلاسفہ نیز تغایر علمی و اتحاد خارجی گفتہ اند ، و از تغایر علمی انکار نہ نمودہ ، و نگفتہ[4] کہ مفہوم علم عین مفہوم ذات است ، تعالیٰ و تقدس ، یا عین مفہوم قدرت و ارادت است ، و اتحاد[5] باعتبار وجود خارجی گفتہ اند ، پس تا تغایر وجود خارجی اعتبار نکنند از نقاۃ صفات خارج نشوند ، والتغایر الاعتباری لا یجدیھم نفعاً کما عرفت ۔

واو تعالیٰ قدیم و ازلی است ، و غیر او را قدم و ازلیت ثابت نبود ، جمیع مسلمین[6] برین حکم اجماع فرمودہ اند ، و ہر کسے کہ بقدم و ازلیت

1 LD_1 بصیر وسمیع .
2 A موجودند .
3 LD_1 تفاوت (D_1 add. و).
4 AL add اند .
5 A عینیت .
6 A ملیین .

غیر حق جل و علا قائل گشته است تکفیر او نموده است[1] ـ امام غزالی ازین راه تکفیر ابن سینا و فارابی و غیر ایشان نموده است که قائل بقدم[2] عقول و نفوس[3] اند و بقدم ہیولیٰ و صورت گمان برده اند ، و سماوات را ـ با آنچه در ایشان است ـ قدیم دانسته اند ، و حضرت خواجه ما قدس سره می فرمودند که شیخ محی‌الدین ابن العربی بقدم ارواح کمل قائل است ، این سخن را از ظاہر مصروف باید داشت و محمول بر تاویل باید ساخت ، تا باجماع اہل ملل مخالف نشود ـ

و او تعالیٰ قادر مختار است ، از شائبه ایجاب و مظنهٔ اضطرار منزه و مبرا است ، فلاسفه بے خرد کمال را در ایجاب دانسته نفی اختیار از واجب تعالیٰ نموده اثبات ایجاب نموده اند ، این بی خردان واجب را تعالیٰ و تقدس معطل و بے کار داشته اند و جز یک مصنوع ـ که آن ہم بایجاب است ـ از خالق سماوات و ارض صادر ندانسته ، وجود حوادث را نسبت بعقل فعال داده که وجود آن جز در توہم ایشان ثابت نشده است ، بزعم فاسد ایشان ایشان را بحق سبحانه و تعالیٰ ہیچ کاری نیست ، ناچار باید که در وقت اضطراب و اضطرار التجا بعقل فعال آورند[4] و بحضرت حق سبحانه ہیچ رجوعے نکنند که او را[5] تعالیٰ در وجود حوادث مدخلے نداده اند ، گویند که عقل فعال است که بایجاد حوادث تعلق دارد ، بلکه بعقل فعال ہم رجوع ندارند که او را در دفع بلیات ایشان نیز اختیارے نیست ، این بے دولتان در حمق و بلاہت[6] پیش قدم فرق ضاله[7] اند ، کافران التجا بحضرت حق سبحانه و تعالیٰ می آرند ، و دفع بلیه از او تعالیٰ می طلبند ـ بخلاف این سفیہان ، دو چیز درین بے دولتان از جمیع فرق ضلالت و بلاہت بیشتر است ،

1 Ed. : AD_1 اند .
2 Ed. : LD_1 تقدم .
3 Ed. : LD_1 تقدس .
4 A آرند ; L آوردند .
5 A add.
6 D_1 حمق و بوایت ; L حق بلاهت .
7 AD_1 ضلالة .

یکے کفر و انکار است بہ احکام منزلہ و عناد و عداوت است باخبار مرسلہ ، دوم ترتیب مقدمات فاسدہ است و تلبیس دلائل و شواہد باطلہ در اثبات مقاصد و مطالب واہیہ ، آن قدر خبط در اثبات مقاصد خود کہ ایشان خوردہ اند ہیچ سفیہے نخوردہ ۔ سماوات و کواکب کہ ہمہ وقت بے قرار و سرگردان اند مدار کار را بر حرکات و اوضاع ایشان داشتہ اند ، و از خالق سماوات 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 علم ہندسہ است و[1] مالا یعنی محض است و مالا طائل صرف ، مساوات زوایای ثلاث مثلث بہ[2] دو قائمہ[3] 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 علیٰ نبینا و علیہم الصلوات والتسلیمات سرقہ کردہ ترویج اباطیل خود نمودہ اند کما صرح بہ الامام الغزالی فی ''المنقذ عن الضلال''[4] ۔

اہل ملت و متابعان انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام اگر در دلائل و براہین غلط کنند باکی نیست کہ مدار کار ایشان بر تقلید انبیاء است علیہم الصلواۃ والسلام ، دلائل و براہین بر اثبات مطالب عالیہ خود بر سبیل تبرع می آرند ، ہمان 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 علیٰ نبینا و علیہ الصلواۃ والسلام چون بافلاطون کہ کلان ترین[5] این بے دولتان بودہ

1 A کہ .
2 Ed. : LD1 ہر , A مر .
3 ALD1 add را .
4 Famous treatise of Imam Ghazali.
5 Ed. : ALD1 تر .

رسیده گفت : ''نحن قوم مهتدون لا حاجة بنا الی من یهدینا'' زہے سفیه! مالا یعنی[1] شخصے که احیاء اموات می نماید و ابراء اکمه و ابرص میکند که خارج از طور حکمت ایشان است ـ او را می دید و تفطن احوال او می کرد تا[2] دیده جواب دادن از کمال عناد و سفاہت است ـ

فلسفه چون اکثرش باشد سفه پس کلّ آن
ہم سفه باشد که حکم کلّ حکم اکثر است

نجانا الله سبحانه عن ظلمات معتقداتهم السوء ، درین ایام فرزندی محمد معصوم[3] ''جواہر شرح مواقف''[4] را تمام کرده در اثنای سبق او قباحتهای این بے خردان بوضوح آمد و فائدہا برآن مرتب شد ـ ''الحمد لله الذی ہدانا لهذا وما کنا لنهتدی لولا ان ہدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق''ـ

و عبارات شیخ محی‌الدین ابن العربی نیز ناظر بایجاب است ، و در معنی ، قدرت موافقت بفلسفه دارد که صحت[5] ترک از قادر تجویز نمی نماید ، و جانب فعل را لازم می داند ،[6] عجائب کاروبار است ـ شیخ

1 A بایستے . 2 D_1 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 Muaḥmmad 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 Amīrs of Shāhjahān's period were his spiritual disciples. (See Qādrī, Muḥammad Ayūb, *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, Lubab-al-Ma'ārif al-'Ilmiah*, (Peshawar, 1918) p. 136.

5 Ed. : D_1 صحبت . 6 Ed. : D_1 دانند .

محی‌الدین از مقبولان در نظر[1] می آید ، و اکثر علوم او کہ مخالف آرای اہل حق اند خطا و ناصواب ظاہر می شود[2] ، مانا کہ بہ خطای کشفی معذور داشتہ اند ، و در رنگ خطای اجتہادی از ملازمت مرفوع ساختہ ، این اعتقاد خاص است این فقیر را در بارۂ[3] شیخ محی‌الدین ـ کہ او را از مقبولان می داند و علوم مخالفۂ او را خطا و مضر می بیند ، جمعے ہستند ازین طائفہ کہ ہم شیخ را طعن و ملامت می کنند و ہم علوم او را تخطیہ می نمایند ـ و جمعے دیگر ازین طائفہ تقلید شیخ را اختیار کردہ جمیع علوم او را صواب می دانند ، و بدلائل و شواہد حقیقت آن علوم را اثبات می نمایند ـ و شک نیست کہ این ہر دو فریق راہ افراط و تفریط اختیار کردہ اند ، و از توسط حال دور ماندہ ، شیخ را کہ از اولیاء مقبولان است بواسطہ خطای کشفی چگونہ رد کردہ شود؟ و علوم او را کہ از صواب دور اند و مخالف آرای اہل حق اند چگونہ بتقلید قبول توان کرد ؟ فالحق ہوالتوسط الذی و فقنی اللہ سبحانہ بمنہ و کرمہ ـ

آری! در مسئلہ وحدت وجود جم غفیر ازین طائفہ با شیخ شریک اند ، ہر چند شیخ درین مسئلہ نیز طرز خاص دارد اما دراصل سخن شرکت دارند ، این مسئلہ نیز ہر چند بظاہر مخالفت بہ معتقدات اہل حق دارد اما قابل توجہ است ، و شایان جمع ، این فقیر بعنایت اللہ سبحانہ در شرح رباعیات حضرت ایشان این مسئلہ را بہ معتقدات اہل حق جمع ساختہ است ، و نزاع فریقین را بلفظ عائد داشتہ ، و شکوک و شبہات طرفین را حل ساختہ بر نہجے کہ محل ریب و اشتباہ نماندہ کما لا یخفی علی الناظر فیہ ـ

باید دانست کہ ممکنات باسرہا ــ چہ جواہر و چہ اعراض و اجسام و چہ عقول و چہ نفوس و چہ افلاک و چہ عناصر ــ ہمہ مستند بایجاد قادر مختار اند ، کہ از کتم عدم اینہا را بوجود آوردہ است ، و چنانچہ اینہا در وجود

1 ALD_1 add در .
2 A شوند .
3 Ed. : ALD_1 مادہ .

اند در بقا نیز باو سبحانہ محتاج اند ، وجود اسباب و وسائط را روپوش فعل خود ساختہ است ، و حکمت را آفتاب[1] قدرت گردانیدہ[2]—لا بلکہ اسباب را دلائل ثبوت فعل خود کردہ ، و حکمت را وسیلۂ وجود قدرت فرمودہ ، زیراکہ ارباب[3] فطانت کہ بصیرت ایشان بکحل متابعت انبیاء علیہم الصلواۃ والتسلیمات مکتحل شدہ است می دانند کہ اسباب و وسائل کہ در وجود و بقا باو سبحانہ محتاج اند و ثبوت و قیام از او دارند و بوے دارند تعالیٰ و تقدس—و فی الحقیقت جادِ محض اند—چگونہ در دیگرے کہ —مثل آنہا است—تاثیر کنند ، و احداث و اختراع آنہا نمایند قادرے است و راے آنہا کہ ایجاد آنہا می فرماید و کمالات لائقہ او را عطا می نماید[4] ، چنانچہ عقلا فعلے کہ[5] از جماد 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 جماد نزد عقلا روپوش فعل فاعل حقیقی نشد ، بلکہ ان فعل ۔ نظر بہ جمادیت او ۔ دلیل شد بر فاعل حقیقی—فکذا ہذا ، آرے ! در فہم ابلہے فعل جماد روپوش فعل فاعل حقیقی است ۔ کہ از کمال غباوت جہاد محض را بواسطۂ ان فعل صاحب قدرت دانستہ است ، و از فاعل حقیقی کافرگشتہ ۔ ''یضل بہ کثیرا و یہدی بہ کثیرا''[6] ۔ این معرفت مقتبس از مشکواۃ نبوت است ، فہم ہر کس این جا نرسد ۔

جمعے کمال را در رفع[7] 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[8] مصالح ملحوظ است ۔ ''ربنا ما خلقت ہذا باطلا''[9]۔ انبیاء علیہم الصلوات و التسلیمات

1 A قباب .
2 A add و.
3 D_1 اسباب .
4 A add کہ.
5 LD_1 D_2 om.
6 Qur'ān, II : 26.
7 LD_1 D_2 دفع .
8 LD_1 D_2 چندان .
9 Qur'ān, III : 191.

مراعات اسباب می نمایند ، و تفویض امر—با این مراعات—بحضرت حق سبحانہ و تعالیٰ می فرمایند ۔ چنانچہ حضرت یعقوب علیٰ نبینا و علیہ الصلواۃ والسلام۔ ملاحظہ چشم زخم نمودہ۔ پسران خود را وصیت فرمود: ''یا بنی لا تدخلوا من باب واحد و ادخلوا من ابواب متفرقۃ''[1] باوجود این مراعات تفویض امر[2] بحق[3] فرمودہ جل سلطانہ گفت : ''وما اغنی عنکم من اللہ من شیٔ ان الحکم الا للہ علیہ توکلت و علیہ فلیتوکل المتوکلون''[4]۔ و حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ این معرفت او را تحسین فرمودہ است و بہ خود نسبت دادہ کہ بعد ازان فرمودہ ''و انہ لذوعلم لما علمناہ و لکن اکثرالناس لا یعلمون''[5]۔ و حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ در قرآن مجید حضرت پیغمبر ما را نیز بہ توسط اسباب اشارت می فرماید : ''یا ایھا النبی حسبک اللہ و من اتبعک من المؤمنین''[6]۔ باقی ماند تاثیر اسباب : روا است کہ حضرت حق سبحانہ تعالیٰ در بعضے اوقات در اسباب تاثیر[7] نیز خلق فرماید تا مؤثر افتد ۔ و در بعض اوقات تاثیر در آنہا خلق نکند ، پس ناچار ہیچ اثر بر آنہا مترتب نشود ، چنانچہ مشاہدہ می نمائیم این معنی را در اسباب کہ وجود مسببات گاہے بر آن اسباب مترتب می شود ، و گاہے ہیچ اثرے ازان بہ ظہور نمی آید ، انکار از مطلق تاثیر اسباب مکابرہ[8] است ، تاثیر باید گفت ، و ان تاثیر را در رنگ وجود آن سبب بایجاد حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ باید دانست ، رای فقیر درین مسئلہ این است ۔ واللہ سبحانہ اعلم[9]۔

ازین بیان لائح گشت کہ توسط اسباب منافی توکل نیست چنانچہ ناقصان گمان بردہ اند ، بلکہ در توسط اسباب کمال توکل است ، حضرت یعقوب علیٰ نبینا و علیہ الصلواۃ والسلام مراعات سبب را با تفویض امر بحق جل و علا توکل فرمودہ :

1 Qur'ān, XII : 67.
2 LD_1 D_2 بامر.
3 LD_1 D_2 حق.
4 Qur'ān XII : 67.
5 Qur'ān XII : 68.
6 Qur'ān, VIII : 64.
7 D_1 D_2 Repeat.
8 L مظاهره .
9 A الملهم .

"علیه توکلت و علیه فلیتوکل المتوکلون"[1]

و او تعالیٰ مرید خیر و شر است ، و خالق این هر دو ، اما از خیر راضی است و از شر راضی نه ، این فرقے است دقیق درمیان اراده و رضا که حضرت حق سبحانه و تعالیٰ اهل سنت را بان فرق مهتد ساخته است ، سائر فرق بواسطهٔ عدم اهتداء 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 محی‌الدین و متابعان او مفهوم میشود که چنانچه ایمان و اعمال صالحه مرضی اسم الهادی است کفر و معاصی نیز مرضی اسم‌المضل است ـ این سخن نیز مخالف اهل حق است ، و میلے بایجاب دارد که منشاء رضا گشته است ـ چنانکه گویند که اشراق و اضاءت مرضی آفتاب است ، و حضرت حق سبحانه و تعالیٰ عباد را قدرت و اراده داده است که به اختیار خود کسب افعال می نمایند ـ 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 تعالیٰ 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[2] است ، و اگر ضعیف[3] باین معنی گفته اند که در اداء فعل مامور کافی نیست پس غیر صحیح است ـ فان‌الله سبحانه لا یکلف بما لیس فی وسعه بل یرید الیسر ولا یرید العسر ـ

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

1 Qur'ān, XII : 67

2 D_1 add گفته.

3 D_1 D_2 ضعف.

باو تعالیٰ محتاج را منوط[1] بایمان موقت نمود ذٰلک تقدیر[2] العزیزالحکیم ـ این قدر بتوفیق الله سبحانہ ماہم می دانیم کہ کفر ورزیدن نسبت بہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ ـ کہ مولی نعم ظاہرہ و باطنہ است و موجد سماوات و ارض است و ہر بزرگی و کمال کہ ہست مرجناب قدس او را ثابت است ـ 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 ـ باوجود مزاحمت نفس و شیطان ـ باید کہ جزای او بہترین جزاہا بود ، و آن خلود است در تنعمات و تلذذات ـ بعضے از مشائخ فرمودہ اند کہ دخول بہشت فی‌الحقیقت مربوط بفضل حق است سبحانہ و منوط ساختن آنرا بایمان بنا بر آن است کہ ہرچہ[3] جزای اعمال بود الذ باشد ، و نزد فقیر دخول بہشت فی‌الحقیقت مربوط بایمان است ، لیکن ایمان فضل اوست سبحانہ و عطیۂ او تعالیٰ ، و دخول نار مربوط بکفر است ، وکفر ناشی است از ہوائی نفس امارہ ـ ”ما اصابک من حسنة فمن الله وما اصابک من سیئة فمن نفسک“ـ باید دانست کہ مربوط ساختن دخول بہشت را بایمان فی‌الحقیقت تعظیم ایمان است بلکہ تعظیم مؤمن ، بہ است کہ این چنین اجر عظیم‌القدر برآن مترتب شدہ است ، و ہمچنین منوط ساختن دخول نار را بکفر تحقیر کفر است و تبجیل[4] آنکہ نسبت باو تعالیٰ این کفر بوقوع آمدہ است کہ این طور عقوبتے بر دوام برآن مترتب گشتہ است ـ بخلاف آنچہ بعضے از مشائخ گفتہ اند کہ ازین دقیقہ خالی است ، و ایضا[5] در دخول نار ـ کہ عدیل اوست ـ مثل این وجہ متمشی نیست چہ دخول نار فی‌الحقیقت مربوط بکفر است ـ والله سبحانہ الملہم ، ہذا ـ

و حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ را مومنان در آخرت[6] در بہشت

1 D_2 متوسط .
2 LD_1 om. کفر موقت . . . تقدیر .
3 LD_1 D_2 om.
4 L تفصیلی : D_1 تضبیلے ; D_2 تنبیلے .
5 D_1 D_2 ایقا ; L ابقا .
6 D_1 D_2 آخر .

خواہند دید ـ بے جہت و بے کیف و بے شبہہ و بے مثال ـ این مسئلہٴ است کہ جمیع فرق اہل ملت و غیر اہل ملت ـ غیر اہل سنت ـ ہمہ منکران اند ، و رویت بے جہت و بے کیف را تجویز نہ نمایند ، حتیٰ کہ شیخ محی‌الدین ابن[1] العربی نیز رویت آخرت را بتجلی صوری فرود می آرد ، و بجز این تجلی تجویز نمی نماید[2] 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 ـ 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 ـ پوشیدہ نماند کہ رویت آخرت را بہ تجلی صوری فرود آوردن فی‌الحقیقت انکار کردن است مر رویت را ، چہ آن تجلی صوری اگرچہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود رویت حق نیست تعالیٰ ـ

یراہ المومنون بغیر کیف
و ادراک و ضرب من مثال

بعثت انبیاء علیہم الصلواۃ و التسلیمات رحمۃ عالمیان است ، اگر توسط وجود این بزرگواران نمی بود ما گمراہان را بمعرفت ذات و صفات واجب‌الوجود 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 ، آرے ! عقل ہر چندحجت است اما در حجت ناتمام است ، و بمرتبہ بلوغ نرسیدہ ، حجۃ بالغہ بعثت انبیاء است علیہم الصلواۃ والتسلیمات کہ عذاب و و ثواب آخروی دائمی منوط بآن است ـ

[1] D_1 om.

[2] D_1 D_2 می نمایند .

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

جواب : بعثت عین رحمت است کہ سبب معرفت ذات و صفات واجب الوجود است تعالیٰ و تقدس ، کہ متضمن سعادات دنیویہ و آخرویہ است ، و بدولت بعثت معلوم و ممیز گشتہ است آنچہ مناسب جناب قدس او تعالیٰ است از آنچہ نامناسب جناب قدس اوست سبحانہ ، زیرا کہ عقل لنگ و کور ما کہ بداغ امکان و حدوث متسم است چہ داند کہ مناسب حضرت وجوب ـ کہ قدم از لوازم اوست ـ از اسما و صفات و افعال کدام است و نامناسب کدام ؟ تا اطلاق آن نموده آید و اجتناب ازین کرده شود ، بلکہ بسا است کہ از نقص خود کمال را نقصان داند ، و نقص را کمال انگارد ـ این تمیز نزد فقیر فوق جمیع نعم ظاہره و باطنہ است ، بےدولت ترآنکہ امور نامناسبہ را بجناب قدس او تعالیٰ نسبت دہد ، و اشیاء ناشائستہ را بحضرت او سبحانہ منتسب سازد ، بعثت است کہ باطل را از حق جدا ساختہ است و نامستحق عبادت را از مستحق تمیز داده ، بعثت است کہ براه حق جل و علا بتوسط آن دعوت می فرمایند ، و بنده ہا را بسعادت قرب و وصل مولیٰ جل سلطانہ می رسانند ـ و بوسیلۂ بعثت اطلاع بر مرضیات مولیٰ جل شانہ میسر شود ـ کما مر ـ و جواز تصرف در ملک او تعالیٰ از عدم جواز آن متمیز می گردد ، و امثال این فوائد بعثت بسیار است ، پس مقرر شد کہ بعثت انبیاء رحمت است ، و آنکہ منقاد ہوای نفس اماره گشتہ بحکم شیطان لعین انکار بعثت نماید و بمقتضای بعثت عمل نکند ، گناه بعثت چیست ؟ و بعثت چرا رحمت نبود ؟

سوال : عقل فی حد ذاتہ ہر چند در احکام الٰہی جل شانہ ناقص و نا تمام است اما چرا نتواند کہ بعد از حصول تصفیہ و تزکیہ عقل را مناسبتے

1 LD_1 D_2 add او.

و اتصالے غیر متکیف بمرتبهٔ وجوب تعالیٰ و تقدس[1] پیدا شود که بسبب آن مناسبت و اتصال احکام ازانجا اخذ نماید؟، و حاجت به بعثت[2] - که بتوسط ملک است - نشود؟ جواب: عقل هر چند آن مناسبت و اتصال پیدا کند اما تعلقے که باین پیکر هیولانی داشت بالکل زائل نگردد و تجرد تام پیدا نکند، پس واهمه همیشه دامنگیر او بود، و متخیله هرگز خیال او را نگدازد، و قوت غضبیه و شهویه همواره مصاحب او بوند، و رذیلهٔ حرص و شره همه وقت ندیم او باشند، سهو و نسیان که از لوازم نوع انسان است ازو منفک نبوند، و خطا و غلط که از خواص این نشاة اندازد و جدا نباشند، پس عقل شایان اعتماد نبود، و احکام ماخوذه او از سلطان وهم و تصرف خیال مصئون نبوند، و از شائبه نسیان و مظنهٔ خطا محفوظ نباشند، بخلاف ملک که ازین اوصاف پاک است و ازین رذایل مبرا، پس ناچار شایان اعتماد بود، و احکام ماخوذه او از شائبه وهم و خیال و مظنه نسیان و خطا مصئون باشند، و در بعضے اوقات محسوس می گردد که[3] علومی که بتلقی روحانی اخذ نموده است در اثناء تبلیغ آن به قوی و حواس بعضے از مقدمات مسلمهٔ غیر صادقه - که از راه وهم و خیال با غیر آن حاصل شده اند - بے اختیار بان علوم منضم می شود - بحیثیتے که دران وقت اصلا تمیز نتواند کرد، و در ثانی[4] الحال گاه بود که علم آن تمیز دهند، و گاه ندهند، پس لاجرم آن علوم بواسطهٔ خلط آن مقدمات هیئت کذب پیدا می کنند، و از اعتماد 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

1 A تعالت و تقدست D_2 تعالیٰ و تقدست .
2 D_1 معیت .
3 LD_1D_2 در .
4 D_1D_2 ثالبا ..

صفای نفس است نہ صفای قلب ، و صفای نفس غیر از ضلالت نمی افزاید ، و بجز از خسارت دلالت نمی نماید ، و کشف بعضے از امور غیبی کہ در وقت صفائی نفس کفار و اہل فسق را[1] دست می دہد استدراج است کہ مقصود ازان خرابی و خسارت آن جماعت است ۔ نجانا اللہ سبحانہ عن ہذہ البلیة بحرمة سیدالمرسلین علیہ و علیہم الصلواة والتسلیمات و علی الہ و آل کل[2]۔

ازین تحقیق واضح گشت کہ تکلیف شرعی کہ از راہ بعثت ثابت شدہ است نیز رحمت است ، نہ آنچنانکہ منکران تکلیف شرعی از ملاحدہ و زنادقہ 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 خواہند رفت ، و اگر خلاف آن را مرتکب شوند بدوزخ خواہند رفت ، چرا تکلیف کنند[3] و نگذارند[4] 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[5] ، ہر بوالہوسی در نفس و مال دیگر دست درازی می کرد و بخبث و فساد پیش می آمد ہم[6] خود ضائع شد و ہم او را ضایع می ساخت ۔ عیاذاً باللہ سبحانہ ۔ اگر زواجر و موانع شرعی نمی بودند ۔ ''ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب ''[7]۔

کند زنگئے مست در کعبہ قے
اگر چوب حاکم نباشد زے[8]

1 D_1D_2 add ست (!).
2 D_2 Lacuna, LD_1 om.
3 Ed. : AL D_1D_2 نکنند .
4 Ed. : AL D_1D_2 گذارند.
5 A add و.
6 LD_1 D_2 وہم .
7 Qur'ān, II : 179.
8 L بہ ے ; A transposes hemistches.

یا آنکہ گوئیم کہ او تعالیٰ مالک علی الاطلاق است ، وعباد مملوک او اند سبحانہ، پس ہر حکمے و تصرفے کہ در ایشان فرماید عین خیر و صلاح است ، و از شائبۂ ظلم وفساد منزہ و مبرا است ، ''لا یسئل عما یفعل''[1]۔

کرا زہرہ آنکہ از بیم او[2]
کشاید زبان جز بہ تسلیم او

و اگر ہمہ را بدوزخ فرستد و عذاب ابدی فرماید جائے اعتراض نیست ، و در ملک غیر[3] تصرف نہ[4] تا شائبۂ ستم پیدا کند ، بخلاف املاک ما کہ فی الحقیقت املاک او اند سبحانہ ، جمیع تصرفات از ما در آنہا عین ستم است ، زیرا کہ صاحب شرع بواسطۂ بعضے مصالح ان املاک را بما[5] نسبت دادہ است ۔ و فی الحقیقت املاک او اند سبحانہ ۔ پس تصرف ما در آنہا ہمان قدر مجوز باشد کہ مالک علی الاطلاق آن تصرف را تجویز فرمودہ است، و مباح ساختہ، آنچہ این بزرگواران علیہم الصلوات و تسلیمات با علام حق جل و علا اختیار نمودہ اند و بیان احکام فرمودہ ہمہ صادق اند و مطابق واقعہ ، در احکام اجتہادیہ این بزرگواران علیہم الصلوات والتحیات ہر چند خطا تجویز نمودہ اند اما تقریر بر[6] خطا در حق ایشان مجوز نداشتہ اند ، و گفتہ اند کہ زود ایشانرا بہ آن خطا متنبہ سازند ، و تدارک آن بصواب می فرمایند ، فلا اعتداد بذالک الخطاء ۔

و عذاب قبور کافران را و بعضے از عاصیان اہل ایمان را حق است ، مخبر صادق علیہ و علی آلہ الصلواۃ والتسلیمات از آن خبر دادہ ، و سوال منکر و نکیر مؤمنان را و کافران را در قبر نیز حق است ، قبر برزخے است درمیان دنیا و آخرت ، عذاب او نیز بہ یک وجہ مناسبت بعذاب دنیوی دارد ــ کہ[7] انقطاع پذیر[8] است و بوجہ دیگر مناسبت بعذاب

1 Qur'ān XXI : 23.
2 A (marg) تو .
3 L add ما را .
4 LD_1D_2 بی (= نی ?) .
5 D_1D_2 ہمان .
6 A پر .
7 LD_1D_2 و .
8 D_1D_2 بدیر .

اخروی—کہ فی الحقیقت از عذابہای آخرت است ـ آیہ کریمۂ "النار یعرضون علیہا غدوا و عشیا"[1] نزلت فی عذاب القبر ، و ہمچنین راحت قبر نیز ہر[2] دو جہت دارد ، سعادتمند کسے است کہ از زلات و معاصی او بکمال کرم و رافت در گذرند و اصلا مواخذہ نفرمایند ، وا گر در مقام مواخذہ آیند از کمال رحمت کفارت گناہان او را آلام و محن دنیوی سازند ، و اگر بقیہ ماندہ باشد بہ ضغطۂ قبر و محنتہائے کہ دران موطن مقرر ساختہ اند کفارت کنند تا پاک و پاکیزہ بحشر[3] مبعوث گردد و ہر کرا چنین نکنند و مواخذہ او را بہ آخرت اندازند عین عدل است ـ اما وای بر گنہگاران و شرمساران ! لیکن اگر از اہل اسلام است مآل او[4] برحمت است ، و از عذاب ابدی محفوظ ، این نیز نعمتے است عظیم ، "ربنا اتمم لنا نورنا واغفرلنا انک علیٰ کل شیٔ قدیر"[5]—بحرمۃ سیدالمرسلین علیہ و علیٰ آلہ و علیہم الصلواۃ والتسلیمات ـ

روز قیامت حق است ، و در آن روز سماوات و کواکب و ارض و جبال و بحار و حیوان و نبات و معادن ہمہ معدوم و ناچیز خواہند گشت ، آسمانہا منشق گردند ، و ستارہا انتشار پیدا کنند و بریزند ، و زمین و کوہ ہا ہباء منثور شوند ، این اعدام و افنا بہ نفخہ اولیٰ تعلق دارد ، و بہ نفخہ ثانیہ از قبرہا بر انگیزند و بہ محشر روند ، و فلاسفہ اعدام سماوات و کواکب را تجویز نکنند ، و فنا و فساد بر اینہا جائز ندارند ، اینہا را ازلی و ابدی گویند ، مع ذالک ـ متاخران ایشان از بے خردی خود را در زمرۂ اہل اسلام می گیرند ، و اتیان بعضے از احکام اسلام می نمایند ، عجب آنکہ بعضے از اہل اسلام این معنی را از ایشان باور می دارند[6] ، و طعن و تشنیع اینہا را منکر می انگارند ، و حال آنکہ آنہا منکر

1 Qur'ān, XL : 46.
2 D_1 D_2 بر ، L om.
3 A بمحشر .
4 LD_1 D_2 om.
5 Qur'ān, LXVI : 8.
6 LD_1 D_2 می دانند .

نصوص قطعی اند ، و انکار اجماع انبیاء می نمایند ، علیهم الصلواة والتسلیمات ـ قال الله تعالیٰ "اذاالشمس کورت و اذ النجوم انکدرت"[1] و قال الله تعالیٰ "اذا السماء انشقت و اذنت لربها و حقت"[2] و قال الله تعالیٰ "و فتحت‌السماء فکانت ابوابا"[3] ای شقت ، و امثال ذالک فی‌القرآن کثیرة ، نمی دانند که مجرد تفوه بکلمهٔ شهادت در اسلام کافی نیست ، تصدیق جمیع ما علم مجیئه[4] من‌الدین بالضرورة باید ، و تبری از کفر و کافری نیز درکار است تا اسلام صورت بندد ، و بدونه خرط القتاد ، و حساب و میزان و صراط حق است که مخبر صادق علیه و علیٰ آله الصلواة والسلام از آن خبر داده است ـ

استبعاد بعضی از جاہلان طور نبوت از وجود این امور از حیز اعتبار ساقط است ، چه طور نبوت ورای طور عقل است اخبار[5] صادقه انبیاء[6] را به نظر عقل موافق ساختن فی‌الحقیقت انکار طور نبوت است ، آنجا معامله بر تقلید است ، ندانند که طور نبوت مخالف طور عقل است ، بلکه طور عقل بے تائید تقلید انبیاء علیهم الصلواة والتسلیمات بان مطلب[7] 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 گروہے را به بهشت خواہند فرستاد و گروہے را بدوزخ ، و ثواب و عقاب اینها ابدی است که انقطاع ندارد ـ کما دلت علیه النصوص القطعیة الموکده ـ صاحب فصوص گوید که مآل ہمه برحمت است ـ "و رحمتی وسعت کل شیء"[8] کفار را عذاب دوزخ تاسه حقبه ثابت کند ، بعد ازان گوید که نار در حق ایشان برد و سلام گردد ، چنانچه بر حضرت ابراہیم علیٰ نبینا و علیه الصلواة

1 Qur'ān, LXXXI : 1, 2.
2 Qur'ān, LXXXIV : 1, 2.
3 Qur'ān LXXVIII : 19.
4 LD_1 مجیبه ; D_2 مجیبه .
5 LD_1 D_2 add. را به .
6 D_1 D_2 om.
7 LD_1 D_2 مطالب .
8 Qur'ān, VII : 156.

والسلام شده بود ، و خلف در وعید حق جائز دارد ، و گوید که هیچ کس از اہل 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 ـ کما قال الله تعالیٰ : ''انه لایائس من روح الله الا القوم الکافرون''[1] و قال الله تعالیٰ بعد قوله سبحانه : ''و رحمتی وسعت کل شیٔ فساکتبها للذین یتقون و یوتون الزکواة والذین ہم بآیاتنا یؤمنون''[2] ـ شیخ اول آیت را خوانده و آخر را کار نفرموده ، و قال الله تعالیٰ : ''ان رحمة الله قریب من المحسنین''[3] و آیه کریمه : ''فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله''[4] دلالت ندارد بر خصوصیت خلف بوعده[5] تواند بود که اقتصار عدم خلف بوعده اینجا بواسطهٔ آن بود که مراد از وعده اینجا نصرت[6] رسل است و غلبه اینها بر کفار ، و آن متضمن وعده و وعید است ـ وعده است مررسل را و وعید است مر کفار را ، پس گویا درین آیه کریمه ہم خلف وعد[7] منتفی شد و ہم خلف وعید ، فالایة مستشهدة علیه لا له ، و ایضا خلف در وعید در رنگ خلف در وعده مستلزم کذب است و ناشایان آن حضرت جل سلطانه ،[8] زیرا که در ازل دانسته بود که کفار را عذاب مخلد نخواہم کرد ، مع ذالک ـ برای مصلحتے ـ مخالف علم خود گفته که عذاب مخلد خواہم کرد ، این معنی را تجویز نمودن شناعت تمام دارد ، ''سبحان ربک رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین''[9] ـ اجماع اہل دل بر عدم خلود عذاب کفار کشف[10] شیخ است ، و مجال خطا در کشف بسیار

1 Qur'ān XII : 87.
2 Qur'ān VII : 156.
3 Qur'ān VII : 56.
4 Qur'ān, XIV : 47.
5 LD_1 D_2 وعده.
6 LD_1 D_2 تصرف.
7 A وغده .
8 D_1 D_2 سلطانها.
9 Qur'ān, XXXVII : 180-1.
10 Ed. : AD_1 D_2 کشفی.

است ، فلا اعتداد بہ ـ مع کونہ مخالفا لاجماع المسلمین ـ

ملائکہ بندہ ہای خدا اند جل سلطانہ کہ از معاصی معصوم اند ، و از خطا و نسیان محفوظ ، ''لا یعصون اللہ ما امرہم و یفعلون ما یومرون''[1] از خوردن و آشامیدن پاک اند ، و از زنا[2] شوی منزہ[3] و مبرا ، و تذکیر ضمائر در قرآن مجید در حق ایشان باعتبار شرف صنف ذکور است از صنف نساء ـ کما اورد سبحانہ تذکیر الضمائر فی حق نفسہ ، و حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بعضی ازیشان را برسالت بر گزیدہ است ، چنانچہ بعضی از انسان را نیز باین دولت مشرف ساختہ ، ''اللہ یصطفی من الملائکۃ رسلا و من الناس''[4] ، جمہور علماء اہل حق برآن اند کہ[5] خواص بشر افضل اند از خواص ملک ، امام غزالی و امام الحرمین[6] و صاحب فتوحات مکیہ بہ افضلیت خواص ملک از خواص بشر قائل اند ، و آنچہ برین فقیر ظاہر ساختہ اند آن است کہ ولایت ملک افضل است از ولایت نبی علیہم الصلواۃ والتسلیمات ، اما در نبوت و رسالت درجہ ہست مر نبی را کہ ملک بان نرسیدہ است ، و آن درجہ از راہ عنصر خاک آمدہ است کہ مخصوص بہ بشر است ، و نیز برین فقیر ظاہر ساختہ اند کہ کمالات ولایت را نسبت بہ کمالات نبوت ہیچ اعتدادی نیست ، کاش حکم قطرۂ داشت نسبت بہ دریای محیط ، پس مزیتی کہ از راہ نبوت آمد[7] باضعاف زیادہ خواہد بود از آن مزیت کہ از راہ ولایت حاصل شود ، پس افضلیت مطلق مر انبیا را بود علیہم الصلوۃ والتسلیمات ، و فضل جزئی مر ملائکہ کرام را است علیٰ نبینا و علیہم الصلواۃ والتسلیمات ، فالصواب ما قال الجمہور من العلماء شکر اللہ تعالیٰ

1 Qur'ān LXVI : 6.
2 A زن.
3 A add اند.
4 Qur'ān, XXII : 75.
5 D_1 D_2 و.
6 'Abd al-Malik b. 'Abdullāh al-Juwainī (d. 478/1085-86). (See Nūr Aḥmad, op. cit. p. 152).
7 A آید .

سعیهم ، ازین تحقیق لائح گشت که هیچ ولی بدرجه نبی از انبیاء نرسد علیهم الصلواة والتسلیمات ، بلکه سر آن ولی همشیه زیر قدم آن نبی بود ـ

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 ـ بواسطهٔ متابعت انبیاء علیهم الصلواة والتسلیمات ـ بکمالات نبوت و علوم آن نفوذ کرده است ، و نظر صوفیه مقصود بر کمالات ولایت و معارف آن است ، پس ناچار علمی که از مشکواة[1] 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 دربیان طریق نوشته است اندراج یافته است ، اگر خفائے مانده[2] بآنجا رجوع فرمایند ـ

ایمان عبارت از تصدیق قلبی است بانچه از دین بطریق ضرورت[3] 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 کافری ـ و آنچه در کافری است از خصائص و لوازم آن همچون[4] بستن زنار و مثل آن ، و اگر ـ عیاذاً بالله سبحانه ـ با دعوی این تصدیق تبری از کفر نه نماید مصدق دینین[5] است که بداغ ارتدار متسم است ، و فی‌الحقیقت حکم او حکم منافق است ـ "لا الی هٰؤلاء ولا الی هٰؤلاء"[6] پس در تحقیق[7] ایمان از تبری کفر چاره نبود ، ادنای آن تبری قلبی است ، و اعلای آن تبری قلبی و قالبی ، و تبری عبارت از دشمنی است با دشمنان حق جل و علا ـ آن دشمنی خواه بقلب بود ـ اگر خوفی از ضرر ایشان داشته باشد ـ و خواه بقلب و قالب هر دو در

1 LD_1 D_2 پیشگاه.
2 A ماند (marg. مانده), LD_1D_2 می ماند .
3 =یقین .
4 LD_1 D_2 همچنان.
5 LD_1 D_2 و مبین.
6 Qur'ān IV : 143.
7 A (marg.) تحقق.

وقت عدم آن خوف ، آیہ کریمہ : ''یا ایها النبی جاہدالکفار و المنافقین و اغلظ علیهم ۔''[1] موید این معنی است ، چہ محبت خدای عز و جل و محبت رسول او علیہ و علیٰ الہ الصلواۃ والتسلیات ۔ بی دشمنی دشمنان ایشان[2] صورت نہ بندد :

تولی[3] بی تبری نیست ممکن

اینجا صادق است بشیعہ[4] کہ این قاعدہ را در موالات اہل بیت جاری ساختہ اند ، و تبری خلفای ثلاثہ و غیر ایشان را شرط آن موالات داشتہ نا مناسب است ، زیراکہ تبری از دشمنان شرط موالات دوستان داشتہ اند ۔ نہ تبری مطلق از غیر ایشان ، و ہیچ عاقل منصف تجویز نکند کہ اصحاب پیغمبر علیہ و علیهم الصلواۃ والتسلیات با اہل بیت پیغمبر علیہ و علیهم الصلواۃ والتسلیات[5] دشمن باشند ۔ و حال آنکہ این بزرگواران در محبت او علیہ و علیٰ الہ الصلواۃ والسلام اموال و انفس خود را صرف کردہ اند ، و جاہ و ریاست را برباد دادہ ، چگونہ دشمنی اہل بیت را بایشان منسوب توان ساخت ؟ و حال آنکہ بہ نص قطعی محبت اہل قرابت آن سرور علیہ و علیهم الصلواۃ والتسلیات ثابت شدہ است ۔ و اجرت دعوت را محبت ایشان ساختہ ۔ کمال قال اللہ تعالیٰ : ''قل لا اسئلکم علیہ اجرا الاالمودۃ فیالقربیٰ و من یقترف حسنۃ نزدلہ فیها حسنا''[6] ، حضرت ابراہیم خلیل‌الرحمان علیٰ نبینا و علیہ الصلواۃ و السلام این ہمہ بزرگی کہ یافت و شجرہ انبیاء گشت بواسطہ تبری از دشمنان او تعالیٰ بودہ ، قال اللہ تعالیٰ : '' قد کانت لکم اسوۃ حسنۃ فی ابراہیم والذین معہ اذ قالوا لقومهم انا برءٰؤا منکم و مما تعبدون من دون اللہ کفرنا بکم و بدا بیننا و بینکم العداوۃ

1 Qur'ān, IX : 73.
2 LD_1 D_2 om.
3 =دوستی.
4 AL om ب .
5 LD_1 D_2 A (marg.) add. والتحیات.
6 Qur'ān XLII : 23.

و البغضاء ابدا حتی تومنوا بالله وحده[1] ـ و ہیچ عملی در نظر فقیر از برای حصول رضای حق جل و علا برابر این تبری نیست ، می یابد[2] کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ را با کفر و کافری عداوت ذاتی است ، و آلہۂ آفاق ـ مثل لات و عزی ـ و عبده ایشان بالذات دشمنان حق اند ، جل سلطانہ ، و خلود نار جزای این شنیع است ، و آلہہ ہوای نفسانی و سائر اعمال سیئہ این نسبت ندارند ، زیرا کہ عداوت و غضب نسبت باینہا ذاتی نیست ، اگر غضب است بصفات منسوب است ، و اگر عقاب و عتاب است بافعال راجع ، لہٰذا خلود نار جزای این سیئات نگشتہ ، بلکہ معرفت ایشانرا منوطہ بہ مشیئت خود داشتہ ، باید دانست کہ چون بکفر و کافران عداوت ذاتی متحقق گشت ناچار رحمت و رافت ـ کہ از صفات جمال است ـ در آخرت بکافران نرسد ، و صفت رحمت رفع عداوت ذاتی نکند ، چہ آنچہ بذات تعلق دارد اقوی و ارفع است از آنچہ بصفت تعلق دارد ، پس مقتضای صفت تبدیل مقتضای ذات نتواند کرد ، و آنچہ در حدیث قدسی آمده است : ''سبقت رحمتی غضبی'' مراد از غضب غضب صفاتی باید داشت کہ مخصوص بہ عصاة مومنان است ـ نہ غضب ذاتی کہ بہ مشرکان مخصوص است ـ

سوال : اگر گویند کہ در دنیا کافران را از رحمت نصیب است چنانکہ تو بالا تحقیق آن کرده ، پس در دنیا صفت رحمت رفع عداوت ذاتی چگونہ نمود ؟ جواب : گوئیم کہ حصول رحمت در دنیا[3] کافران را باعتبار ظاہر و صورت است ، و فی‌الحقیقت استدراج وکید است در حق ایشان ، آیہ کریمۂ ''ایحسبون انما نمدہم بہ من مال و بنین نسارع لہم فی الخیرات بل لا یشعرون''[4] و آیة کریمۂ ''سنستدرجہم من حیث

1 Qur'ān, LX : 4.
2 D_1 D_2 می باید.
3 A add. مر .
4 Qur'ān XXIII : 55-56.

لا یعلمون و املی لهم ان کیدی متین"[1] شاہد این معنی است ، فلیفهم ـ

فائده جلیله ـ عذاب ابدی دوزخ جزای کفر است ، پس[2] اگر پرسند که شخصی باوجود ایمان رسوم کفر بجا می آرد ، و تعظیم مراسم اہل کفر می نماید ، و علماء بکفر او حکم می کنند ، و او را از اہل ارتداد می شمرند ـ چنانکه اکثر مسلمانان ہند باین بلا مبتلا اند ، پس ـ به فتوای علماء ـ باید که آن شخص در آخرت بعذاب ابدی گرفتار گردد ـ و حال آنکه در اخبار صحاح آمده است که کسی که در دل او مقدار ذرۂ از ایمان بود از دوزخ او را بیرون خواہند آورد و در عذاب مخلد نخواہند گذاشت ، تحقیق این مسئله نزدیک تو چیست ؟ گوئیم که اگر کافر محض است عذاب مخلد نصیب اوست ـ عیاذاً بالله سبحانه منه ـ و اگر ، باوجود اتیان مراسم کفر ، ذرۂ ایمان نیز دارد بعذاب دوزخ مبتلا خواہد شد ، اما به برکت آن ذرۂ ایمان امید است که از خلود عذاب خلاص شود ، و از گرفتاری دائمی نجات یابد ، فقیر یک بارے به عیادت شخصے رفته بود که معامله او قریب به احتضار[3] رسیده بود ، چون متوجه حال او شد دید که قلب او ظلمات بسیار دارد ، ہر چند متوجه دفع آن ظلمات شد فائده[4] 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 اہل کفر ، توجہات دفع آن ظلمات نه نمایند[5] تنقیۂ او از آن ظلمات مربوط بعذاب نار است که جزای کفر است ، و نیز معلوم شد که ذرۂ از ایمان دارد که به برکت

1 Qur'ān, VII : 182-183.
2 A و بس (taking it as the last word of the previous sentence).
3 = موت .
4 A فائده نکرد ; L که آن ظلمات را بیرون نهد قبول نکرد ; D_1 که آن ظلمات . . . . نکرد ; D_2 [ill.] . . . . که آن ظلمات (See how the text has been deliberately constructed from D_2 through D_1 to L.
5 A (marg.) نماید .

آن آخر او را از دوزخ خواہند بر آورد ، و چون این حال را در وی مشاہدہ نمود بخاطر گذشت کہ آیا بر جنازۂ او نماز باید کرد یا نہ ، بعد از توجہ ظاہر شد کہ نماز باید کرد ، پس مسلمانانے کہ باوجود ایمان رسوم اہل کفر نمایند[1] و تعظیم ایام ایشان می کنند بر جنازہ اینہا نماز باید کرد ، و بہ کفار ملحق نباید ساخت ، کما ہوالعمل[2] الیوم ، و امیدوار باید بود کہ آخر بہ برکت ایمان از عذاب ابدی نجات یابند ۔

پس معلوم شد کہ اہل کفر را عفو و مغفرت نیست : ''ان اللہ لا یغفران یشرک بہ''[3] اگر کافر صرف است عذاب ابدی جزای کفر او است ، و اگر ذرۂ ایمان نیز دارد جزای او عذاب موقت است از نار ، و در سائر کبائر ان شاء اللہ تعالیٰ غفر و ان شاء عذب ، نزد فقیر عذاب دوزخ ــــ موقت باشد یا مخلد ــــ مخصوص بکفر است و بصفات کفر ۔ کما سیجئی تحقیقہ ، و اہل کبائر کہ گناہان ایشان بہ مغفرت نہ[4] در آمدہ اند بتوبہ یابہ شفاعت یابہ مجرد عفو و احسان ۔ و نیز آن کبائر را بہ آلام و محن دنیوی یا شدائد و سکرات موت مکفر نساختہ ۔ امید است کہ در عذاب آنہا جمعی را بعذاب قبر کفایت کنند ، و جمعی دیگر را ، باوجود محنتہای قبر ، با اہوال قیامت و شدائد آن روز اکتفا فرمایند ، و از گناہان باقی نگذارند کہ محتاج بعذاب نار گردند ، آیۃ کریمہ : ''الذین آمنو و لم یلبسوا ایمانہم بظلم اولئک لہم الامن''[5] موید این معنی است چہ مراد از ظلم شرک است ، واللہ سبحانہ اعلم بحقائق الامور کلہا ، اگر گویند کہ در جزای بعضی از سیئات غیر کفر عذاب دوزخ نیز آمدہ است ، کما قال تعالیٰ : ''من یقتل مومنا متعمدا فجزاء جہنم خالدا فیہا''[6] و در اخبار آمدہ است کہ کسی کہ یک نماز فرض

1 AL می نمایند .
2 LD_1 add الی .
3 Qur'ān, IV : 48.
4 LD_1 D_2 om.
5 Qur'ān, VI : 83.
6 Qur'ān, IV : 93.

بعمد قضا کند یک حقبہ او را در دوزخ عذاب کنند ، پس عذاب دوزخ مخصوص بکفار نہ گشت ـ گوئیم کہ عذاب قاتل مخصوص بہ مستحل قتل است ، و مستحل قتل کافر است ، کما ذکرہ المفسرون ـ و در سئیات غیر کفر کہ عذاب دوزخ آمدہ است از شائبہ صفات کفر خالی نخواہد بود ـ مثل استخفاف[1] آن سیئہ و عدم مبالات بہ اتیان آن، و خوار داشتن اوامر و نواہی شرعیہ را ، و در خبر آمدہ : شفاعتی لاہل الکبائر من امتی ، و جای دیگر فرمودہ : امتی امة مرحومہ لا عذاب لہا فی الاخرة الخ"ـ آیة کریمہ : "الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم اولئک لہم الامن[2] موید این معنی است ـ کما مر ، و احوال اطفال مشرکان و شاہقان جبل و مشرکان زمان فترہ رسل در مکتوبے[3] کہ بنام فرزندی محمد سعید نوشتہ است بہ تفصیل ثبت یافتہ ، از آنجا معلوم فرمایند ـ

و در زیادتی و نقصان ایمان علمارا اختلاف است ، امام اعظم کوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ می فرماید : الایمان لا یزید و لا ینقص ، و امام شافعی رحمة اللہ سبحانہ می فرماید کہ : یزید و ینقص ، و شک نیست کہ ایمان عبارت از تصدیق و یقین قلبی است کہ زیادتی و نقصان را در آنجا گنجائش نیست ـ و آنچہ قبول زیادتی و نقصان کند داخل دائرہ ظن است نہ یقین ، غایة ما فی الباب : اتیان اعمال صالحہ[4] انجلای آن یقین می فرماید ، و اعمال غیر صالحہ آن یقین را مکدر می سازد ، پس زیادتی و نقصان باعتبار اعمال در انجلای آن یقین ثابت شد نہ در نفس آن یقین ، جمعی یقینی[5] را کہ منجلی و روشن یافتند زیادہ گفتند از آن

1 L استحقاق .
2 Qur'ān, VI : 83.
3 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.
4 $LD_1 D_2$ صالح .
5 Ed. : $ALD_1 D_2$ یقین .

یقینی کہ آن انجلا و روشنی ندارد ، گویا بعضی غیر منجلی یقین را یقین ندانستند ، پہان بعض منجلی را یقین ، دانستہ (غیر منجلی را[1]) ناقص گفتند ، و جمعی دیگر کہ حدت نظر داشتند دیدند کہ این زیادتی و نقصان راجع بصفات یقین است نہ بنفس یقین ، لاجرم یقین را غیر زائد و ناقص گفتند ، مثل آنکہ دو آئینہ برابر کہ در انجلاء و نورانیت تفاوت دارند ، شخصی بیند آئینہ را کہ انجلای زیادہ دارد و نمایندگی در او بیشتر است ، گوید کہ این آئینہ زیادہ است از آئینۂ دیگر کہ آن انجلاء و نمایندگی ندارد ، و شخصی دیگر گوید کہ ہر دو آئینہ برابر اند ، زیادت و نقصان ندارند ، تفاوت در انجلا و نمایندگی است کہ از صفات آن دو[2] آئینہ است ، پس نظر شخص ثانی صائب است بحقیقت شی نافذ ، و نظر شخص اول مقصور بر ظاہر[3] است ، و از صفت بذات نرفتہ ، ''یرفع اللہ الذین آمنوا منکم والذین او توا العلم درجات''[4] ۔

ازین تحقیق کہ این فقیر باظہار آن موفق شدہ است اعتراضات مخالفان کہ بر عدم زیادتی و نقصان ایمان نمودہ اند زائل گشت ، و ایمان عامہ مومنان در جمیع وجوہ مثل ایمان انبیاء علیہم الصلواۃ والتسلیمات نشد ، زیرا کہ ایمان انبیاء علیہم الصلواۃ والتسلیمات کہ تمام منجلی و نورانی است ثمرات و نتائج باضعاف زیادہ دارد از ایمان عامۂ مومنان کہ ظلمات و کدورات دارد—علی تفاوت درجاتہم و ہمچنان ،[5] ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ در وزن زیادہ از ایمان این امت است باعتبار انجلا و نورانیت باید داشت ، و زیادتی را راجع بصفات کاملہ باید ساخت ، نمی بینی کہ انبیاء علیہم الصلواۃ والتسلیمات با عامہ در نفس انسانیت برابر اند ، و در حقیقت و ذات ہمہ متحد ، تفاضل باعتبار صفات کاملہ آمدہ است ، و آنکہ صفات کاملہ ندارد گویا از آن نوع[6]

1 Add ed.
2 LD_1 D_2 ذاتیہ.
3 LD_1 om بر ظاہر .
4 Qur'ān, LVIII : 11.
5 AL ہمچنیں .
6 LD_1 D_2 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 ـ

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 ـ نه معنی عام که شامل ظن هم بود ـ

امام اعظم گوید : انا مومن حقا ، و امام شافعی گوید : انا مومن انشاء الله تعالیٰ ، فی‌الحقیقت نزاع ایشان لفظی است ، مذهب اول باعتبار ایمان حال است ، و مذهب ثانی باعتبار مآل و عاقبت کار ، اما تحاشی از صورت استثناء اولی و احوط است ـ کما لا یخفی علی المنصف ـ

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 ، معجزهٔ نبی مقرون بدعوای نبوت است ، و کرامت ولی ازین معنی خالی است ـ بلکه مقرون است باعتراف متابعت آن نبی ، فلا اشتباه بین المعجزة والکرامة کما زعم المنکرون ـ

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 علیٰ بقیه الامته قطعی ، قال الذهبی : و قد تواتر عن علی ـ فی خلافته و کرسی مملکته و بین الجم الغفیر من شیعة ـ ان ابابکر و عمر افضل الامة ـ ثم قال : و رواه عن علی ، کرم‌الله تعالیٰ وجهه ، نیف و ثمانون نفساً ـ وعد منهم جماعة ـ ثم قال : فقبح الله الرافضة ما اجهلهم ! و روی البخاری عنه انه قال : خیر الناس بعد النبی علیه و علی اله

الصلواة و السلام ابوبکر ثم عمر ثم رجل آخر ، فقال ابنه محمد بن الحنفیه ثم انت ، فقال : انما انا رجل من المسلمین ـ فقال ابنه محمد بن الحنیفة : ثم انت ، فقال انما انا رجل من المسلمین ، و صحح الذہبی ، و غیره عن علی انه قال : الا و انه بلغنی ان رجالا یفضلوننی علیهما ، و من وجدته فضلنی علیهما فهو مفتر ، علیه ما علی المفتری ، و اخرج الدار قطنی عنه : لا اجد احداً فضلنی علیٰ ابی بکر و عمر الا جلدته جلد المفتری ، و امثال ذلک منه و من غیره من اصحابة متواترة بحیث لا مجال فیها لانکار احد ـ حتی قال عبدالرزاق ـ من اکابر الشیعة ـ افضل الشیخین بتفضیل علی ایاهما علی نفسه و الا لما فضلتهما ، کفابی وزرا آن احبه ثم اخالفه ،[1] کل ذلک مستفاد من الصواعق ـ

و اما تفضیل عثمان بر علی رضی الله تعالیٰ عنهما پس اکثر علمای اهل سنت بر آن اند که افضل بعد از شیخین عثمان است پس علی ، و مذہب ائمهٔ اربعه مجتهدین نیز همین است ، و توقفے که در افضلیت[2] حضرت عثمان از امام مالک نقل کرده اند قاضی عیاض گفته که او رجوع کرده است از توقف بسوی تفضیل عثمان ، و قرطبی گفته است : هو الاصح انشاءالله تعالیٰ ، و همچنین توقفے که ازین عبارت امام اعظم رحمة الله فهمیده اند که : من علامات السنة و الجماعة تفضیل الشیخین و محبة الختنین نزد این فقیر اختیار این عبارت را محمل دیگر است ـ که چون ظهور فتن و اختلال در امور مردم در زمان خلافت حضرات ختنین بسیار شده بود و به دلهائے مردم ازین راه کدورتی راه یافة امام این معنی را ملاحظه فرموده در حق ایشان لفظ محبت اختیار نموده است ، و دوستی ایشان را از علامات سنت ساخته ـ بی آنکه شائبه توقف ملحوظ بود ، کیف و کتب الحنفیه مشحونة بان افضلیتهم علی ترتیب خلافتهم ـ بالجمله افضلیت شیخین یقینی است ، و افضلیت حضرت عثمان دون اوست ـ

1 End of ʻAbd al-Razzāq's statement.
2 LD_1 D_2 فضیلت .

اما احوط آن است کہ منکر افضلیت حضرت عثمان را ـ بلکہ منکر افضلیت شیخین را نیز ـ حکم بکفر نکنیم ، و مبتدع و ضال دانیم ، چہ علماء را در تکفیر او اختلاف است و در قطعیت این اجماع قیل و قال ، و این منکر قرین یزید بی دولت است کہ ـ بواسطہ احتیاط ـ در لعن او توقف کردہ اند ـ

ایذائے کہ بحضرت پیغمبر از راہ ایذای خلفای راشدین او می رسد در رنگ ایذائے است کہ از راہ ایذای امامین[1] باو رسیدہ علیہ و علیہم الصلوات و التسلیمات ، قال علیہ الصلواۃ و السلام : اللہ اللہ فی اصحابی ـ لا تتخذوھم غرضاً من بعدی ، فمن احبھم فبحبی احبھم و من ابغضھم فببغضی ابغضھم ، و من آذاھم فقد آذانی ، و من آذانی فقد آذی اللہ و من اذی اللہ[2] فیوشک ان یاخذہ ، و قال عز و جل : " ان الذین یؤذون اللہ و رسولہ لعنھم اللہ فی الدنیا و الاخرۃ"[3] و آنچہ مولانا سعدالدین[4] در شرح عقائد النسفی[5] درین افضلیت انصاف دانستہ[6] است از انصاف دور است ، و تردیدی کہ نمودہ است بی ماحصل است ، چہ مقرر علماء است کہ افضلیت باعتبار کثرت ثواب نزد خدای جل و علا اینجا مراد است ـ نہ افضلیتی کہ بمعنی کثرت ظہور فضائل و مناقب بود کہ نزد عقلا اعتبار دارد ، زیرا کہ سلف از صحابہ و تابعین آن قدر فضائل و مناقب کہ از حضرت امیر نقل کردہ اند از ہیچ صحابی منقول نشدہ است ـ حتی قال الامام احمد : ماجاء لاحد من الصحابہ من الفضائل ما جاء لعلی ، مع ذلک ، ہم ایشان حکم کردہ اند

1 *i.e.* حسن و حسین .
2 LD_1 D_2 add. و رسولہ .
3 Qur'ān, XXXIII, 57.
4 *i.e.* at-Taftāzānī.
5 It is the work of Muḥammad b. Abū al-Fadl Burhān Nasafī, a leading scholar, exaget, 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).
6 D_1 داشتہ .

به افضلیت خلفای ثلاثه ، پس معلوم شد که وجه افضلیت دیگر است ورای این فضائل و مناقب ، و اطلاع برآن افضلیت مشاهدان دولت وحی را میسر است که بصریح یا بقرائن[1] معلوم نموده باشند ، و آن صحابهٔ پیغمبر اند علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات ، پس آنچه شارح عقائد نسفی گفة است که : ''اگر مراد از افضلیت کثرت ثواب است پس توقف را جهت است'' ـ ساقط است ، زیرا که توقف را وقتی گنجائش باشد که آن افضیلت را از قبل صاحب شریعت ـ صریحا او دلالة ـ 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 انگارد بوالفضول است ـ عجب بوالفضولی که اجماع اہل 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 افضیلت دیگر ، ولو سلم این و امثال این از شطحیات او است که شایان تمسک نیست ، اکثر معارف کشفیه او که از علوم اہل سنت جدا افتاده است از صواب دور است ، پس متابعت نکند آن را مگر کسی که دلش مریض است یا مقلد صرف ـ

و آنچه درمیان صحابه از منازعات و مشاجرات گذشته بر محامل نیک صرف باید کرد ، و از هوا و تعصب دور باید داشت ، قال التفتازانی مع افراطه فی حب[2] علی کرم الله تعالیٰ 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 ـ مع اعترافهم بانه افضل اہل زمانه وانه الاحق بالامامة منه ـ بشبهة هی : ترک

[1] $LD_1 D_2$ بالقرائن .

[2] LD_1 حسب.

القصاص عن قتلة عثمان رضی الله تعالیٰ عنه ، و نقل فی حاشیة قره کمال[1] عن علی کرم الله تعالیٰ وجهه انه قال : اخواننا بغوا علینا ـ و لیسوا کفرة ولا فسقة ـ لما لهم من التاویل ، و شک نیست که خطای اجتهادی از ملامة 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 ـ و بدوستی پیغمبر علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات ایشان را دوست باید داشت ، قال علیه و علی آله الصلواة والسلام : من احبهم فبحبی احبهم و من ابغضهم فببغضی ابغضهم ، یعنی محبتے که به اصحاب من تعلق کرده همان محبت است که بمن متعلق شده است ، و همچنین بغضے که بایشان تعلق گیرد همان بغض است که بمن تعلق گرفته است ، ما را به محاربان حضرت امیر هیچ آشنائی نیست ـ بلکه جای آن است که از ایشان در آزار باشیم ، اما چون اصحاب کرام پیغمبر اند ـ که ما به محبت ایشان مأموریم و از بغض و ایذای ایشان ممنوع ـ نا چار همه را دوست می داریم بدوستی پیغمبر علیه و علیهم الصلوات والتسلیمات ، 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 مبحث در مکتوبی[2] که بخواجه محمد اشرف نوشته است به تفصیل ذکر یافته است ، اگر خفائے مانده باشد بان مکتوب رجوع فرمایند ـ

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 مشتبه و مکروه گذر نه ، و همچنین عمل به مقتضای این علم نیز ضروری است ، مطالعه کتب فقه از

1 LD_1 D_2 کمال القری .

2 Letter No. 251 (Vol : I).

ضروریات شمرند ، و سعی بلیغ در اتیان اعمال صالحه مرعی دارند ، شمهٔ از فضائل و ارکان صلواة ـ که عماد دین است ـ ایراد می نماید استماع فرمایند ـ

اول از اسباغ وضو چاره نبود ، هر عضو را سه بار بتمام 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[1] 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 بتمام 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 خزف ریزه های چند جوهر[2] نفیس را بخرد ، و بجهاد لاطائل روح را بدست آرد ، بعد از طهور[3] کامل و اسباغ وضو قصد نماز ـ که معراج مومن است ـ باید فرمود ، و اهتمام باید نمود که فرض بی جماعت ادا نیابد ـ بلکه تکبیرهٔ 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 طمانیت 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[4] ایستادن طمانیت درکار است ، نیز باید کرد که فرض است یا واجب یا سنت ـ علی اختلاف الاقوال ، و همچنین در جلسه ـ که میان دو سجده است ـ بعد از نشستن درست اطمینان نیز در کار است ـ چنانچه در قومه ، و اقل تسبیح رکوع و سجود سه بار است و اکثرش تا هفت بار یا یازده بار ـ علی اختلاف الاقوال ، و تسبیح امام باندازه حال مقتدیان است ، شرم می آید که کسی در حال انفراد در وقت قوت و

1 اصابع رجل LD_1 om.
2 جواهر LD_1 D_2.
3 ظهور کمال L ، ظهور D_1 D_2 .
4 راست L add .

استطاعت اقتصار بر اقل تسبیحات نماید ، اگر نتواند پنج بار یا ہفت بار بگوید ، و در وقت سجده رفتن آنچه بزمین نزدیک تر[1] است اول بر زمین[2] 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 یمین 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 پایهای خود نظر باید کرد ، و در سجود بر نوک بینی خود ، و در جلوس بر دو دست خود یا برکنار خود ملاحظه باید نمود ، چون نظر از پراگندگی دوخته شود و بر مواضع مذکوره گماشته گردد نماز بجمعیت میسر شود ، و صلواة بخشوع حاصل آید ـ کما ہوالمنقول عن النبی علیه و علیٰ آله الصلواة والسلام ، و ہمچنین تفریج 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[3] نیست ، فوائد در ضمن آن ملاحظه نموده صاحب شرع بعمل در آورده است ، ما را ہیچ فائده برابر متابعت صاحب شریعت نیست علیه و علیٰ آله الصلواة والسلام ، این ہمه احکام در کتب فقهیه مذکور اند به تفصیل و ایضاح ، مقصود از ایراد اینجا ترغیب بر اعمال است به مقتضای علم فقه ـ و فقنا الله سبحانه و ایاکم علی[4] الاعمال الصالحة الموافقة للعلوم الشریعة بعد ان وفقنا الله سبحانه لتصحیح العقائد الدینیة بحرمة سیدالمرسلین علیه و علیهم و علیٰ آل کل من الصلواة افضلها و من التسلیات اکملها ـ

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

1 LD_1 D_2 om.
2 LD_1 D_2 بزمین.
3 LD_1 D_2 تقرب.
4 [Sic], better للاعمال.
5 Letters Nos. 260 (above No. 3) 261 and 263 (all Vol. I).

یابند پس سہ[1] مکتوب کہ متصل و قریب یکدیگر اند آنرا مطالعہ فرمایند ، اول مکتوب بنام فرزندی محمد صادق نوشتہ شدہ است ، و مکتوب دوم بمیر محمد نعمان[2] و مکتوب سوم باسم مشیخت ماب میان شیخ تاج[3] ۔

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 شئے زائد از آن اعتقاد و عمل حاصل کنند و امرے[4] مجدد بدست آرند ، بلکہ مقصود آن است کہ نسبت بہ معتقدات یقینی و اطمینانی حاصل کنند ، کہ ہرگز بہ تشکیک[5] مشکک زائل نگردد ، و بایراد شبہہ باطل نشود چہ پائے[6] استدلال چوبین است و مستدل بی تمکین ۔ ''الا بذکر اللہ تطمئن القلوب''[7] ۔ و نسبت باعمال یسری و سہولتی حاصل کنند ، و کسل و سرکشی را[8] ۔ 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 Mīr Nu'mān was one of the famous Khalīfas of Shaikh Aḥmad 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 Aḥmad Sirhindī. There are numerous epistles of Shaikh Aḥmad Sirhindī, addressed to him. He died on 18 Safar 1060/1650 and was buried at Agra. (See Raūf Aḥmad, 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 Jamī's *Nafḥāt-al-Uns* and *Kashf-i-Rāshhāt* into Arabic. He died in 1640 A.D. (See Ikrām, Shaikh Muḥammad, *Rud-i-Kauthar* (Lahore, 1958) pp. 206—208).

4 Ed. : ALD$_1$ D$_2$ امر .

5 LD$_1$ D$_2$ om.

6 Reference to Rumi's verse :

پائی استدلالیان چوبین بود پائی چوبین سخت بے تمکین بود

7 Qur'ān, XIII : 28.

8 Add ed.

معائنه کنند ، این خود داخل لهو و لعب است ، صور و انوار حسی چه نقصان دارد که کسی اینها را گذاشته بریاضات و مجاهدات تمنای صور و انوار غیبی نماید ؟ چه این صور و آن صور و این انوار و آن انوار همه مخلوق حق اند جل و علا ، و از آیات دالة بر وجود او تعالی ـ

و درمیان طرق صوفیه اختیار کردن طریقه نقشبندیه اولی و انسب است ، چه این بزرگواران التزام متابعت سنت نموده اند ، و اجتناب از بدعت فرموده ، لهذا اگر دولت متابعت دارند و از احوال هیچ ندارند خورسند اند ، و اگر باوجود احوال در[1] متابعت فتور دانند آن احوال را نمی پسندند ، از این جا است که سماع و رقص را تجویز نکرده اند ، و احوالی که بر آن مترتب شود اعتبار آن[2] نه نموده ـ بلکه ذکر جهر را بدعت دانسته منع آن فرموده اند ، و ثمراتی که بر آن مترتب شود التفات بآن نه نموده ـ روزی بمجلس طعام در ملازمت حضرت ایشان حاضر بودیم ، شیخ کمال که یکی از مخلصان حضرت خواجه ما بود دروقت افتتاح طعام در حضور ایشان اسم الله را بلند گفت ، ایشانرا ناخوش آمد ـ بحدی که زجر بلیغ فرمودند ، و فرمودند[3] که او را منع کنند که در مجلس طعام ما حاضر نشود ، و از حضرت ایشان شنیده ام که حضرت خواجه نقشبند[4] علمای بخارا[5] را جمع کرده بخانقاه حضرت امیر کلال[6] برده بودند تا ایشانرا از ذکر جهر منع فرمایند ، علماء بحضرت امیر گفتند که ذکر جهر بدعت است نکنند ، ایشان در جواب فرمودند که نکنیم ، اکابر این طریق[7] هر گاه در منع ذکر جهر این

1 D_1 D_2 از .
2 Add ed.
3 LD_1 D_2 om.
4 Khwājah Naqshband (d. 791/1389) was the founder of the Naqshbandiah order of sūfis.
5 LD_1 آنجا .
6 Amīr Kalāl (d. 772/1380 was a great Shaikh of Naqshbandiah order.
7 LD_1 D_2 طریقت : A (marg) طریقه .

ہمہ مبالغہ نمایند از سماع و رقص و وجد و تواجد[1] چہ گوید ؟ احوال و مواجید کہ بر اسباب نا مشروعہ مترتب شوند نزد فقیر از قبیل استدراجات است ، چہ اہل استدراج را نیز احوال و اذواق دست می دہد ، و کشف توحید و مکاشفہ و معاینہ در مرایای صور عالم بظہور می آید ، حکمای یونان و جوگیہ و براہمہ ہند درین معنی شریک اند ، علامت صدق احوال موافقت علوم شرعیہ است با اجتناب از ارتکاب امور محرمہ و مشتبہ ۔

بدانند کہ سماع و رقص فی‌الحقیت داخل لہو و لعب است ، آیہ کریمہ : ''و من الناس من یشتری لهو الحدیث''[2] در شان منع سرود نازل شدہ است ۔ چنانچہ مجاہد کہ شاگرد ابن عباس است و از کبار[3] تابعین گوید کہ مراد از لهو الحدیث سرود است ، و فی المدارک : لهو الحدیث السمر و الغناء ، و کان ابن عباس و ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنهم یحلفان انه الغناء ، و قال مجاہد فی قوله تعالیٰ ''والذین لا یشهدون الزور''[4] ای لا یحضرون[5] الغناء و حکی عن امام الهدی ابی منصور الماتریدی: من قال لمقرء زماننا احسنت عند قراءته یکفرو بانت منه امراته و احبط الله تعالیٰ کل حسناته ، و حکی عن ابی نصر[6] الدبوسی عن القاضی ظهیرالدین الخوارزمی : من یسمع[7] الغناء من‌المغنی وغیره او یری فعلا من الحرام فیحسن ذلک باعتقاد او بغیر اعتقاد یصیر مرتدا فی الحال بناء علیٰ انه ابطل حکم الشریعة ، و من ابطل حکم الشریعة فلا یکون مومنا عند کل مجتهد ، ولا یقبل الله تعالیٰ طاعته ، و یحبط[8] الله تعالیٰ کل حسناته ۔ اعاذنا الله سبحانه من ذالک ، و روایات فقهیہ[9] در حرمت غنا بسیار است ۔ بحدی کہ احصای آن متعذر است ، مع ذلک اگر شخصی

1 LD_1 om.
2 Qur'ān, XXXI : 6.
3 LD_1 D_2 کبائر .
4 Qur'ān, XXV : 72.
5 LD_1 D_2 یحقرون .
6 LD_1 D_2 نصیر.
7 Ed. : AL D_1 D_2 سمع.
8 Ed. : AL D_1 D_2 احبط .
9 L و آیات و احادیث و روایات فقهیه .

حدیث منسوخ یا روایت شاذ[1] را در اباحت سرود بیارد اعتبار نباید کرد ، زیرا[2] کہ ہیچ[3] فقیہے در ہیچ وقتی و زمانی فتوے بہ اباحت سرود نداده است ـ و رقص و پاکوبی را مجوز نداشتہ ، چنانکہ در ملتقط رسالہ امام ہمام ضیاء الدین شامی[4] مذکور است ، و عمل صوفیہ در حل و حرمت سند نیست ، ہمیں بس نیست کہ ما ایشان را معذور داریم و ملامت نکنیم و امر ایشانرا بحق سبحانہ و تعالیٰ مفوض کنیم[5]؟[6] اینجا قول امام ابی حنیفہ و امام ابی یوسف و امام محمد معتبر است ـ 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 ـ اولئک الذین اتخذوا دینهم لهوا و لعبا[7]ـ

و از روایت سابق معلوم شده است کسی کہ فعل حرام را مستحسن داند از زمرۂ اہل اسلام می برآید ، و مرتد می گردد ، پس خیال باید کرد کہ تعظیم مجلس سماع و رقص نمودن ـ بلکہ آن را اطاعت و عبادت دانستن ـ چہ شناعت دارد ، للہ سبحانہ الحمد و المنة کہ پیران ما باین امر مبتلا نشدند ، وما ـ متابعان ـ را از تقلید این امر وا رہانیدند ، شنیده می شود کہ مخدوم زادہا میل بسرود دارند ، و مجلس سرود و قصیده خوائی در شب ہائے جمعہ منعقد می سازند ، اکثر یاران دراین امر موافقت می نمایند ، عجب ! ہزار عجب ! مریدان سلاسل دیگر عمل پیران خود را بہانہ ساختہ ارتکاب این امر می نمایند ، و حرمت شرعی را بعمل پیران خود دفع می کنند ـ اگرچہ فی الحقیقت درین

1 A شاذہ.
2 LD_1 D_2 om.
3 LD_1 D_2 om.
4 He was a great scholar and contemporary of Shaikh Nizam-al-Dīn of Dihlī (d. 725/1325). He held the rank of Qādī at Dihlī. His book *Nisāb-al-Ihtisāb* is held in high esteem. (See Qādrī, Muḥammad Ayūb, op. cit. pp. 255-56).
5 AL داریم .
6 Interrog. ed.
7 Qur'ān, VII : 51.

امر محق نباشند ، یاران درین ارتکاب چہ معذرت خواہند 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[1] باین امر راضی نخواہند بود ، اما مراعات آداب شما نمودہ بصریح منع ہم نمی کنند ، و یاران را ازین اجتماع نہی نمی نمایند ، این فقیر چون در آمدن خود توقف دید چند فقرہ فراہم آوردہ نوشتہ فرستاد ، این سبق در ملازمت میرزا جیو بگذرانند ، و از اول تا آخر پیش ایشان بخوانند ، والسلام ـ

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

الحمد للہ و سلام علیٰ عبادہ الذین اصطفی ، نوشتہ بودند کہ روح پیش از تعلق ببدن در عالم مثال بودہ است ، بعد از مفارقت از بدن باز بہ عالم مثال خواہد رفت ، پس عذاب قبر در عالم مثال خواہد بود ـ 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 ـ

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

1 i.e. Ḥussām al-Dīn, a disciple of Bāqī bi-llah.

2 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 Raūf Aḥmad, op. cit. p. 335).

مثال و عالم اجساد—عالم مثال را برزخ گفته اند درمیان عالم ارواح و عالم اجساد ، و نیز گفته اند که عالم مثال در رنگ مرآت است مر معانی و حقائق این هردو عالم را که معانی و حقایق اجساد و ارواح در عالم مثال بصور لطیفه ظهور می نماید - 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[1] 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 بعلاقهٔ حبی فرود آمده است ، بعالم مثال کار ندارد - نه پیش از تعلق و نه بعد از تعلق ، بیش[2] ازین نیست که در بعضے اوقات - بتوفیق الله سبحانه - بعضے از احوال خود را در مرآت آن[3] عالم مطالعه می نماید ، و حسن و قبح احوال را از آنجا معلوم می سازد - چنانچه در واقعات[4] و منامات این معنی واضح و لائح است ، و بسا است که بی آنکه از حس غائب شود این معنی را[5] احساس نماید ، و بعد از مفارقت از بدن اگر روح علوی است متوجه فرق است ، و اگر سفلی است گرفتار سفل است - بعالم مثال کاری ندارد ، و عالم مثال از برای دیدن است نه از برای بودن ، جاے بودن عالم ارواح است یا عالم اجساد ، عالم مثال بیش از مرآت این دو عالم نیست ، چنانچه گزشت ، و المی که در خواب در عالم مثال احساس نموده می آید صورت و شبح آن عقوبت است که رائی مستحق[6]

1 و add ed.
2 D_1 D_2 پیش,
3 LD_1 om.
4 Mystic visions.
5 Add ed.
6 مستحق آن D_1 D_2 transpose.

آن گشته است ، و از برای تنبیه او این معنی را بر وی ظاهر ساخته اند ، و عذاب قبر ازین قبیل نیست ـ که حقیقت عقوبت است نه صورت و شج عقوبت ، و نیز المی که در خواب احساس نموده می آید اگر ـ فرضاً ـ حقیقتی هم داشته باشد از قسم المهای دنیوی خواهد بود ، و عذاب قبر از عذاب عالم[1] آخروی است ـ شتان ما بینهما ، چه عذاب دنیوی را نسبت[2] بعذاب آخروی ـ اعاذ نالله سبحانه ـ هیچ مقداری و اعتباری نیست ، اگر شرارهٔ 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 مجانسبت عذاب دنیا است بعذاب آخرت ، و این باطل است ـ بین‌البطلان ـ

سوال : از آیة کریمهٔ ـ "الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها"[3] الخ مفهوم می شود که توفی[4] انفس چنانچه در موت است در خواب است نیز ، عذاب یکی را از عذابهای دنیا شمردن و عذاب[5] دیگر را از عذابهای آخرت گفتن بکدام وجه است ؟ جواب : توفی نوم از آن قبیله 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[6] 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 ـ 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 عذاب عالم ed. : ALD_1 D_2 transpose.
2 L البته .
3 Qur'ān, XXXIX : 42.
4 A توافی .
5 LD_1 D_2 عذابها .
6 A (marg.) شادمان .

موتی بعد از تخریب وطن مالوف خود انتقال بآخرت نموده است ، و معامله با[1] او از معاملات اخروی گشته - 'من مات فقد قامت قیامته ، شنیده باشند -

زنهار! بکشوف خیالی و ظهور صور مثالی اعتقادیات مقررهٔ اہل سنت و جماعت را - شکر الله تعالیٰ سعیهم - از دست ندہند ، و بخواب و خیال خود غره نشوند ، که نجات بی متابعت این فرقه ناجیه متصور نیست ، خوش طبعیها را موقوف داشته اگر آرزوہای نجات دارند بجان و دل در اتباع بزرگواران کوشند ، خبر شرط است - ما علی الرسول الا البلاغ[2] - 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[3] پس کوچه ہا نیندازد ، مدت مفارقت تا به یک سال ہم نکشیده است ، چه بلا شد ؟ آن احتیاطها که در التزام متابعت سنت[4] می نمود و انحصار نجات در تقلید این بزرگواران می کرد مگر همه فراموش گشت که متخیلات خود را مقتدای خود گردانیده شاخسارہا را بروی متفرع ساخته ؟ احتمال ملاقات مابحسب ظاهر بسیار بعید می نماید- چنان زندگانی نمایند که رشته امید نجات گسسته نشود - ربنا آتنا من لدنک رحمة و هیئی لنا من امرنا رشدا[5] - والسلام علی من اتبع الهدی -

6. Letter No. 216 (Vol. 1) written to Mirzā Ḥussām al-Dīn.[6]

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

1 A (marg), D_1 D_2 : om.
2 Qur'ān, V : 99.
3 LD_1 D_2 om.
4 AL add و اهل سنت .
5 Qur'ān, XVIII : 10.
6 Ḥussām-al-Dīn, the son of Qādī Nizām Badakhshānī, was born in

بعد صوری حائل گشته است و ملاقات ظاهری عنقاء مغرب شده اگر احیاناً بعضے از علوم و معارف بایشان نوشته شود مناسب می نماید ـ بناءً علی ذالک گاه گاه ازین قسم چیزے می نویسد ، امید است که بملال نکشد ـ

مخدوما ! چون مبحث ولایت درمیان 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 کشوف از لوازم آن است ـ قلت او کثرت ـ 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 ـ بلکه اصل عظیم در ظهور کثرت خوارق قلت نزول است[1] 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 بتمام از نظر او[2] مرتفع گشته است ، لا جرم حضرت حق سبحانه و تعالیٰ به مقتضای ظن هر کدام[3] 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 Shaikh 'Abu al-Fadl. He was appointed to the Deccan in the companionshipof '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, Ṣamṣām al-Daulah, *Ma'āthir al-Umarā'*, Vol. III, p. 323-24 (Calcutta, 1891).

1 LD_1 D_2 add از .

2 LD_1 D_2 add بر فعل مسبب‌الاسباب .

3 LD_1 om.

اسباب مهیا می سازد ، و حدیث قدسی : 'انا عند ظن عبدی (بی)'[1] شاهد این معنی است ـ

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 ـ 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 سرهما ، منقول است که روزی خواجه حسن بسری برلب 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 کشی است ؟ شما یقین ندارید ـ خواجه حسن[2] گفت : تو علم نداری ، حبیب بی اعانت کشتی از آب گذشت[3] و خواجه در انتظار کشتی ایستاده ماند ، حسن بصری چون بعالم اسباب فرود آمده بود با او توسط 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[4] نفس الامر قدرت را در پس حکمت مستور ساخته اند ـ و حبیب عجمی صاحب سکر است ، یقینی بفاعل حقیقی دارد بی آنکه اسباب را مدخلتی بود ، این دید مطابق نفس امر نیست ، زیرا که توسط اسباب بحسب واقع کائن است ـ

اما معامله تکمیل و ارشاد برعکس معامله ظهور خوارق است زیرا که

1 Add ed.
2 A add بصری .
3 A گذشته رفت .
4 Add ed.

در مقام ارشاد هر چند نازل تر کامل تر که در ارشاد حصول مناسبت درمیان مرشد و مستر شد درکار 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 بواسط نهایت نزول مناسبت به همه پیدا کرده ، و راه افاده تمامتر گشته ، و بسیار است که از متوسطان این راه آن قدر افادهٔ طالبان بوقوع آید که از منتهیان غیر مرجوع میسر نشود[1] ، 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 افادهٔ تام در حق او غیر واقع است ، زیرا که محمد رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم منتهی تر بود از همه ـ 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 ـ

این جا دقیقه ایست ، باید دانست که همچنان که در حصول نفس ولایت مر ولی را علم بولایت خود شرط نیست ـ چنانکه مشهور است ـ 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 اولیائے که صاحب علم و کشف اند جائز است که بر بعضی از خوارق خود اطلاع پیدا نکنند[2] بلکه صور مثالیهٔ ایشان را در امکنه متعدده ظاهر سازند و در مسافات بعیده کارهای عجیبه و غریبه از آن صور بظهور آرند

1 A add و .

2 L کنند ; D_1 بکنند .

کہ صاحب آن صور را از آنہا اصلا اطلاع نیست -

از ما و شما بہانہ برساختہ اند

حضرت مخدومی قبلہ گاہی قدس سرہ[1] می فرمودند کہ عزیزے می گفت : 'عجائب کار وبار 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 خانۂ 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 تعالیٰ -

7. Letter No. 3 (Vol. II) written to his son Muḥammad Sa'īd.[2]

بسم اللہ الرحمان الرحیم ، الحمد للہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ ، 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 روداده بود در سیر

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

2 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 Khwāja Ṣādiq, 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 Raūf Aḥmad, op. cit. pp. 103—106).

آفاق و انفسی—اگر چہ آنرا تجلی ذات دانند — ہمہ تعلق بظلال فعل و صفت داشت نہ بنفس فعل و صفت ، بذات خود چہ رسد ؟ تعالیٰ و تقدس ، زیرا کہ دائرہ ظلیت بہ نہایت انفس منتہی می گردد ، پس ہر چہ در آفاق و انفس ظہور کند داخل آن دائرہ است ، فعل و صفت نیز— ہر چند فی الحقیقت ظلال حضرت ذات اند تعالیٰ و تقدس—اما داخل دائرہ اصل اند ، و ولایت ایں مرتبہ ولایت اصلی است ، بخلاف ولایت مرتبہ سابق - کہ بآفاق و انفس تعلق دارد - کہ ولایت ظلی است ، منتہیان دائرہ ظل را تجلی برق - کہ ناشی از مرتبہ اصل است - میسر است کہ یک ساعت از قید آفاق و انفس وا رہانند ، و جمعی کہ از دائرہ آفاق و انفس در گذشتند و از ظل باصل پیوستند این تجلی برق در حق ایشان دائمی است ، چہ مسکن و ماوای این بزرگواران دائرہ اصل است کہ تجلی برق ناشی از آن است ، بلکہ معاملہ این بزرگواران از تجلیات و ظہورات فوق است ، زیرا کہ ہر تجلی و ظہور - بہر مرتبہ کہ تعلق کند - از شائبہ ظلیت بیرون نیست ، و گرفتاری اصل الاصل ایشان را ظل فارغ ساختہ است ، و از زیغ بصر خلاص کردہ -

نہایت کمال در ولایت ظلی - کہ ولایت صغریٰ است - بہ تجلی برق بہ[1] حصول می پیوندد ، و این تجلی برق قدم اول است در ولایت کبریٰ کہ ولایت انبیاء است علیہم الصواۃ والتسلیمات، و ولایت صغری ولایت اولیاء است قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم ، ازینجا تفاوت ولایت اولیاء و ولایت انبیاء باید دریافت صلواۃ اللہ تعالیٰ و تسلیماتہ سبحانہ علیہم، کہ نہایت آن ولایت بدایت این ولایت است ، از کمالات نبوت انبیاء علیہم الصلواۃ والتحیات چہ گوید کہ بدایت نبوت نہایت این ولایت است ، مگر حضرت خواجہ نقشبند قدس سرہ نصیبی از ولایت انبیاء علیہم الصلواۃ

1 Add ed.

و التحیات ـ بہ تبعیت و وراثت ـ فرا گرفتہ اند کہ گفتہ : ما نہایت را در بدایت درج می کنیم ، این فقیر این قدر می داند کہ نسبت و حضور نقشبندیہ چون بکمال برسد بولایت کبریٰ می پیوندد ، و از کمالات آن ولایت حظ وافر می گیرد ـ بخلاف طرق دیگران کہ نہایت کمال شان تا تجلی برق است ـ

باید دانست سیرے کہ بعد از سیر آفاق و انفس میسرمی گردد سیر در اقربیت حق است ، سبحانہ و تعالیٰ ، زیرا کہ فعل او تعالیٰ[1] از ما بما نزدیک تر است و ہمچنین صفت او تعالیٰ از ما و از فعل او تعالیٰ نیز بما نزدیکتر است ، و ذات او تعالیٰ ہم از ما و ہم از فعل و صفت او سبحانہ بما نزدیکتر است ، سیر درین مراتب سیر در اقربیت است ، حقیقت تجلی فعل و تجلی صفت و تجلی ذات درین موطن متحقق می شود ، و از سلطنت وہم و دائرۂ خیال اینجا نجاتے حاصل می گردد ، زیرا کہ سلطان وہم و خیال را در بیرون دائرہ آفاق و انفس سلطنت میسر نیست ، نہایت وہم تا نہایت ظل است ، ہر جا ظل نبود وہم نبود ، پس ناچار در ولایت ظلی خلاصی از قید وہم بعد از[2] موت میسر شود کہ وہم روی بعدم آرد ، و در ولایت اصلی ـ کہ ولایت کبریٰ است ـ خلاصی از[3] وہم و خیال درین نشأت میسر است ، باوجود وہم از قید وہم آزادی است ، آنچہ طائفہ اولی را در آخرت است طائفۂ اخری را اینجا میسر است ، در ولایت ظلی درین نشأت حصول مطلوب غیر از منحوت وہم و خیال نیست ، و در ولایت اصلی مطلوب از علت تراشی وہم منزہ و مبرا است ، مانا کہ حضرت ملای[4] روم[5] از حیطہ وہم و قید خیال ہم تنگ آمدہ آرزوی موت می نماید تا بود کہ مطلوب را عریان از لباس وہم و خیال

1 LD_2 add نیز .
2 LD_2 om.
3 A adds قید .
4 A (marg.) مولای .
5 LD_2 آدم .

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

من شوم عریان ز تن ، او از خیال
تا خرامم در نهایات 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 ماتریدیه[1] است شکر الله تعالیٰ سعیهم - نه از صفات اضافیه، کما زعمت الاشعریة ، 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 فی‌الحقیقت ظلال وی اند - همچون تخلیق و ترزیق و احیا و اماتت و انعام و ایلام ، و این جزئیات داخل افعال اند که فی‌الحقیقت 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[2] ، عالی است و وجه ثانیه سافل ، و ایضا وجه اولیٰ 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 والتسلیمات ، 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 ،

1 A ماترید .
2 [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 سلطانه قدیم گفته اند نظر به جهت اولی است ، و جمعی دیگر که حادث دانسته اند منظور ایشان جهت اخری است ، نظر طائفه اولی بلند است و نظر طائفه ثانیه پست ـ 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 ـ

مثل این تحقیق در صفات حقیقیه نیز در بعضی[1] از مکاتیب تحقیق یافته است طلب نمایند ، باید دانست که وجه ثانیه از[2] فعل عبارت از خلق خاص است ـ که [مثلاً][3] 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 ـ 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 ـ چنانچه تحقیق یافته است ، و وجه ثانیه را نیز ظلی است ـ 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 ـ

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

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 تعالیٰ و تقدس ، بلکه افعال متکثره و متباینه خلائق را فعل یک فاعل می یابند ، و ظهور این معنی را تجلی افعال می انگارند ، انصاف باید[1] داد که این تجلی تجلیٔ 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][2] اصل اصل انگاشته اند ، و به جوز و مویز آرام یافته ـ

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 تعالیٰ و تقدس پس بوجه اولی از فعل ـ که بالا ذکر یافته است ـ مناسب باشد ، اگر گویند : ازین بیان لازم می آید که وجوب در مرتبهٔ ذات و صفات تعالیٰ و تقدس ثابت نباشد ، و ذات و صفات او را تعالیٰ و تقدس واجب گفته نشود ، پس وجوب از حضرت ذات و صفات مسلوب بود ـ چنانچه امکان و امتناع از آن حضرت تعالیٰ مسلوب است ، پس قسم رابع پیدا شود[3] سوای وجوب و امکان و امتناع ، و حال آنکه انحصار عقلی ثابت شده است درین اشیای ثلاثه ، گوئیم که این انحصار مر ماهیت را است نسبت بوجود آن ، فحیث لا نسبة للماهیة الیٰ الوجود لا انحصار ـ کما فی ذات الواجب تعالیٰ و صفاته سبحانه ، فان ذاته تعالیٰ موجود بذاته لا بالوجود ـ عینا کان او زائدا ، و صفاته تعالیٰ موجودة بذاته سبحانه من غیر آن یتخلل فیها وجود ، فذاته تعالیٰ و صفاته سبحانه فوق هؤلاء الثلاثه المنحصرة ، غایة ما فی الباب : اذا تصور ذاته تعالیٰ و تعقلت صفاته سبحانه بالوجوه

1 LD_2 می باید .
2 Add ed.
3 A شد .

و الاعتبارات ـ اذ لاسبیل الی الکنہ ، عرض لذاتہ سبحانہ فی‌الوجود التصوری الظلی الوجوب ، کما ہوالمناسب و اللائق لفناءہ[1] تعالیٰ ، و عرض لصفاتہ سبحانہ فی‌الوجود الذہنی الامکان ـ کما ہو المناسب لها لاحتیاجها الی الذات ، فذاتہ تعالیٰ و صفاتہ سبحانہ فی حد انفسها فوق مرتبہ الوجوب و الامکان ـ بل فوق مرتبہ الوجود ایضا ، و باعتبار الوجود التصوری الظلی الوجوب یناسب الذات تعالیٰ و الامکان یناسب الصفات تعالت و تقدست ، فالصفات تعالت من حیث الوجود الخارجی لا واجبة ولا ممکنة ـ بل ہی فوق الوجوب و الامکان ، و باعتبار الوجود الذہنی ممکنة ، و لا یلزم من ہذا الامکان الحدوث لها انہ لیس لذواتها کمال[2] الممکنات ، بل لوجوداتها الظلیة و یناسب ہذہ المعرفة ما قالہ ارباب المعقول من ان الکلیة والجزئیة تعرضان للماہیة باعتبار خصوصیة الوجود الذہنی ، فلا توصف بها الماہیة حال الوجود الخارجی ، فزید الموجود فی الخارج ـ مثلاً ـ قبل التعقل لیس بجزئی کما انہ لیس بکلی بل عرض لہ الجزئیة بعد الوجود الذہنی الظلی[3] ، بل نقول جمیع النسب و الاضافات و الاحکام والاعتبارات التی تحمل علیہ تعالیٰ ـ کالالوہیة والربوبیة[4] والاولیة[5] والازلیة[6] ـ غیر الصفات الثمانیة الموجودة ـ انما تصدق سبحانہ باعتبار التصور و التعقل ، و الا فالذات ـ من حیث ہو[7] ـ غیر متصف بصفة ولا مسمی باسم و لا محکوم

1 LD_2 بعنایته ; A لغنائه .

2 کما للمکنات, i.e. the contingency of Attributes is different from that of (other) contingents; I, however, prefer the reading of LD_2, i.e. other contingents need perfection from outside contrary to the Divine Attributes.

3 What Ibn Sīnā says (see his *Isagogy*, Cairo, 1952, p. 65 ff. see also *Metaphysic* of *Kitāb al-Shifā'*, 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_2 om.

5 LD_2 om.

6 A add ماهی .

7 A هی .

بحکم ، فصاحب الشرع تعالیٰ انما اطلق علیٰ ذاته اسماء و احکاما باعتبار التناسب و التشابه لتکون قریبة الیٰ افهام المخلوقات ، و یکون التکلم معهم علیٰ قدر عقولهم ، کما یقال لزید الموجود فی الخارج ـ بدون ملاحظة وجوده الذہنی ـ انه جزئی علی سبیل التشبیه و التنظیر ، و یکون حکمهم بالجزئیة لزید انسب و اشبه من حکمهم بانه کلی ، فکذلک الحکم بالوجوب والوجود علی الذات الغنی العلی اولیٰ و انسب من الحکم بالامکان و الامتناع ، و الا فلا یصل الیٰ جناب قدسه تعالیٰ وجوب و لا وجود ، کما لا یلیق بجناب تنزیهه تعالیٰ امکان و امتناع ، فافهم ہذه المعرفة الشریفة القدسیة ، فانها اساس الدین و خلاصة علم الذات و الصفات تعالت و تقدست ، وما تکلم بها احد من العظماء ولا واحد من الکبراء ، استأثر الله سبحانه ہذا العبد بهذه المعرفة ، والسلام علیٰ من اتبع الهدیٰ ـ

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

بسم الله الرحمان الرحیم ، الحمد لله و سلام علیٰ عباده الذین اصطفیٰ ، حقیقت محمدی علیه من الصلواة افضلها و من التسلیمات اکملها که ظهور اول است و حقیقت الحقائق است به آن معنی است[1] که حقائق دیگر ـ چه حقائق انبیأی کرام و چه حقائق ملائکهٔ عظام علیه و علیهم الصلواة والسلام ـ کالظلال اند مر او را ، و او اصل حقائق است ، قال علیه الصلواة والسلام : اول ما خلق الله نوری ، و قال علیه الصلواة والسلام : خلقت من نورالله والمومنون من نوری ، پس ناچار آن حقیقت واسطه بود درمیان سائر حقائق و درمیان حق جل و علا ، و وصول به

1 Add ed.

مطلوب احدی را بی توسط او علیه و علی آله الصلواة والسلام محال باشد ـ فهو نبی الانبیاء و المرسلین ـ و ارساله رحمة اللعالمین، علیه و علی آله الصلواة والسلام ـ ازین جا است که انبیای اولوالزم ـ باوجود اصالت ـ تبعیت [او][1] می خواهند و به آرزو داخل امتان او می گردند[2] کما ورد، علیه و علیهم الصلواة والتسلیمات والتحیات ـ

سوال: کدام کمال است که مربوط به امت شدن اوست؟ علیه و علی آله الصلواة والسلام، و انبیاء را باوجود دولت نبوت میسر نشده؟ علیه و علیهم الصلوات والتسلیمات ـ

جواب: آن کمال وصول و اتحاد است بآن حقیقت الحقائق که منوط به تبعیت و وراثت است، بلکه موقوف بر کمال فضل اوست تعالی که نصیب اخص خواص امتان اوست علیه و علی آله[3] الصلواة والسلام، و تا امت نشود باین دولت نرسد، و رفع حجاب توسط نگردد که بوسیلهٔ اتحاد میسر است، مگر ازین جا فرموده است جل شانه: "کنتم خیر امة"[4]، فهو علیه و علی آله الصلواة والسلام ـ کما هو افضل من کل فرد من الانبیاء الکرام و الملائکة العظام ـ [هو[5]] افضل [ایضا[6]] من الکل، علیه و علیهم الصلواة والتسلیمات، زیرا که اصل را بر ظل خود فضل است اگرچه آن ظل متضمن الوف ظلال بود، چه وصول فیوض از آن حضرت جل شانه مر ظل را بتوسط و طفیل اوست، این فقیر در رسائل خود تحقیق کرده است که نقطه فوق را بر جمیع نقطه های تحت که کظلال[7] او اند فضل است، و قطع کردن عارف آن نقطه فوق را که کالاصل است زیاده است از آنکه جمیع نقط تحت را که کظلال او اند قطع نماید ـ

1 Add ed.
2 Ed. : D_1 D_2 می کردند.
3 A اتباعه.
4 Qur'ān, III : 110.
5 Add ed.
6 Add ed.
7 Ed. : D_1 D_2 کالظلال.

سوال : ازین بیان لازم می آید فضل خواص این امت[1] بر انبیاء علیٰ نبینا و علیهم الصلواة والتسلیمات ؟

جواب : ہیچ لازم نمی آید ، این قدر ثابت شد کہ خواص این امت با انبیاء در آن دولت شرکت دارند ، مع ذلک کمالات دیگر بسیار است کہ انبیاء را بہ آن مزیت و اختصاص است ، علیٰ نبینا و علیهم الصلٰوة والتسلیمات ، اخص خواص این امت اگر بسیار ترقی نماید سر او تا پای پیغمبری ـ کہ ادون پیغمبران است ـ نرسد ، مساوات و مزیت[2] چہ گنجائش دارد ؟ قال الله تعالیٰ : ''و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین''[3] ، علیهم الصلوات والتسلیمات ، و اگر فردی از امتان بطفیل و تبعیت پیغمبر خود از بعضی پیغمبران بالا رود بہ عنوان خادمیت و تبعیت خواہد بود ، و معلوم است کہ خادم را با ہمگنان مخدوم غیر از خادمیت و تبغیت چہ نسبت خواہد بود ؟ کہ خادم طفیلی در ہمہ وقت طفیلی است ـ

و حقیقت محمدی علیہ و علیٰ آلہ الصلواة والسلام کہ حقیقت الحقائق است ـ آنچہ در آخر کار بعد از طی مراتب ظلال برین فقیر منکشف گشتہ است ـ تعین و ظهور حبی است کہ مبداء ظهورات و منشاء خلق مخلوقات است ، در حدیث قدسی کہ مشهور است آمده است : 'کنت کنزاً مخفیا فاحببت آن اعرف فخلقت الخلق لاعرف' اول چیزی کہ از آن گنجینہ مخفی بر منصۂ ظهور آمد حب بوده است کہ سبب خلق خلائق گشتہ ، اگر این حب نمی بود در ایجاد نمی کشود ، و عالم در عدم راسخ و مستقر می بود ، سر حدیث قدسی : 'لولاک لما خلقت الافلاک' را ـ کہ در خاتم الرسل واقع است ـ علیہ و علیهم الصلواة والتسلیمات ـ اینجا باید جست ، و حقیقت : 'لولاک لما

1 Ed : A LD_1 D_2 add را .
2 LD_1 D_2 مزید .
3 Qur'ān, XXXVII : 171.

اظہرت[1] الربوبیة' را درین مقام باید طلبید ـ

سوال : صاحب فتوحات مکیہ تعین اول کہ حقیقت محمدی است ، حضرت اجمال علم را[2] گفتہ است ، و تو در رسائل خود تعین اول را[3] تعین وجودی گفتہ' ، و مرکز آن را ـ کہ اشرف و اسبق اجزای اوست ـ حقیقت محمدی قرارداد دادۂ ، و تعین حضرت اجمال را ظل این تعین وجودی انگاشتہ' ، و اینجا می نویسی کہ تعین اول تعین حبی است ، و آن حقیقت محمدی ، وجہ توفیق درمیان این اقوال چیست ؟

جواب : ظل شی بسا است کہ خود را باصل شی وا نماید ، و سالک را بہ خود گرفتار سازد ، پس آن دو تعین ظلال تعین اول اند کہ در وقت عروج بر عارف باصل تعین ـ کہ او[4] تعین حبی است ـ ظاہر گشتہ ـ

سوال : تعین وجودی را ظل تعین حبی گفتن چگونہ راست آید ؟ و حال آنکہ وجود را بر حب سبقت است ـ چہ حب فرع وجود[5] است ـ

جواب : این فقیر در رسائل[6] خود تحقیق کردہ است کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بذات خود موجود است ـ نہ بوجود ، و ہمچین صفات ثمانیہ او تعالیٰ بذات واجب‌الوجود اند جل شانہ ـ نہ بوجود[7] ، کہ وجود بلکہ وجوب را نیز در آن مرتبہ گنجائش نیست ، کہ وجوب و وجود ہر دو از اعتبارات است ، اول اعتباری کہ پیدا شد ـ از برای ایجاد عالم ـ حب ست ، بعد از آن اعتبار وجود کہ مقدمہ ایجاد است ، چہ حضرت ذات را جل شانہ ـ بی اعتبار این حب و بی اعتبار این وجود[8] ـ از عالم و از ایجاد عالم استغناء است ، [آیہ کریمہ][9] ''ان اللہ

1 Ed : D_1 D_2 اظہر .
2 Ed : D_1 D_2 add کثرت .
3 Add ed.
4 Ed : LD_1 D_2 اول, A اول کہ .
5 D_1 موجود .
6 See e.g. the preceding Letter.
7 L add غیر .
8 Ed : D_1 D_2 موجود .
9 Add ed.

لغنی عن العالمین"[1] قاطع[2] است ، و تعین علمی جملی را ظل آن دو تعین گفتن باعتبار آن است که آن دو تعین باعتبار حضرت ذات است تعالیٰ - بی ملاحظه صفات ، و درین تعین ملحوظ صفت است که کالظل است مر ذات را عز شانه -

باید دانست : در[3] 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 محمدی است علیه و علیٰ آله الصلواة والسلام ، و محیط آن (تعین[4]) که کالدائره است در صورت مثال و آن محیط کالظل است مر آن مرکز را - خلّت است که حقیقت ابراهیمی است علیٰ نبینا و علیه الصلواة 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 اسبق اجزای او - که مرکز است - که عبارت از حب است ، و در نظر کشفی نیز باعتبار اصالت و غلبهٔ آن جز تعین حبی ظاهر می گردد ، و چون محیط دائره کالظل است مرکز آن را[5] و ناشی است از آن و آن مرکز اصل و منشاء اوست آن محیط را اگر تعین ثانی گویند هم گنجائش دارد ، اما در نظر کشفی دو تعین نیست بلکه تعینی[6] 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 اجمال دائره است -

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

1 Qur'ān, XXIX : 6.
2 A has نص قاطع .
3 A has که در .
4 Add ed.
5 Add ed.
6 A یک تعین ; L تعین .

باید دریافت علیها و علی جمیع الانبیاء والمرسلین الصلواة و التسلیمات ، و چون اصل واسطه است و[1] وصول[2] ظل به مطلوب لا جرم حضرت خلیل الله توسط حضرت حبیب الله را درخواسته است ، و آرزوی آن فرموده که در امت او داخل شود ـ کما ورد ، علیها و علی جمیع الانبیاء الصلواة و التحیات اتمها و اکملها ـ

سوال : چون معامله چنین باشد حضرت حبیب الله را امر به متابعت ملت حضرت خلیل الله بچه معنی بود ؟ علیها الصلواة و التسلیمات ، و آن حضرت در بیان صلواة و سلام بر خود : ’کما صلیت و کما سلمت علی ابراهیم ، چرا فرماید ؟ علیهم الصلواة و التسلیمات ـ

جواب : حقیقت شی هر چند بلند تر بود و به تنزیه اقرب باشد مظهر آن حقیقت در عالم عناصر انسب[3] تر بود و بصفات[4] بشریت بیشتر متلبس[5] باشد ، پس وصول این مظهر بطریق عروج بآن حقیقت متضمن عسر بود ، و ملتی که بحضرت ابراهیم علی نبینا و علیه الصلواة والسلام عطا شده است شاهراه است بوصول حقیقت ابراهیمی که در جوار حقیقت محمدی واقع شده است ـ چنانچه گذشت ، و حضرت ابراهیم به همین راه بآنجا رسیده است ، بنا بر آن امر شده که متابعت آن ملت نموده به حقیقت الحقائق وصول فرماید ، و آن سرور ”کما صلیت“ فرموده علیه و علی آله الصلواة والسلام که صلواة و رحمت بر وی[6] علیه السلام بعد از حصول دولت وصول حقیقت است ، با آنکه گوئیم گاه هست که فاضل را بمتابعت مفضول امر کنند ، و ازین امر بمتابعت هیچ قصوری در فاضلیت او لازم نیاید ، قال الله تعالی لنبیه علیه و علی آله الصلواة والسلام : ”و شاورهم فی الامر“[7] امر بمشورت با اصحاب خالی از تضمن امر بمتابعت شان نیست ـ و الا مشورت را چه فائده باشد ؟

1 A در .
2 i.e. means.
3 A پست .
4 D_2 add و .
5 L تابیس .
6 i.e. Abraham.
7 Qur'ān, iii : 159.

[و حال آن[1]] کہ حقیقت حضرت صدیق - یعنی رب او از اسمای الٰہی جل سلطانہ[2] کہ مبدا تعین اوست - بی توسط امری ظل حقیقت محمدی است - بر نہجی کہ ہر چہ در آن حقیقت کائن است بطریق تبعیت و وراثت در آن ظل ثابت ، ازین جا است کہ او رضی اللہ تعالیٰ عنہ اکمل و افضل وارثان این امت آمد ، قال علیہ الصلواۃ والسلام : 'ما صب اللہ شیئاً فی صدری الا و قد صبہ اللہ[3] فی صدر ابی بکر' و نیز لائح گشت کہ حقیقت اسرافیلی علیٰ نبینا و علیہ الصلواۃ والسلام نیز بہان حقیقت محمدی است علیہ و علی جمیع اخوانہ الصلواۃ والسلام - نہ بطریق اصالت و ظلیت در رنگ حقیقت حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ ظل است مر آن حقیقت را ، بلکہ اینجا ہر دو اصالت دارند ، ظلیتی درمیان حائل نیست ، اگر فرق است بہ کلیت و جزئیت است ، چہ آن سرور کل است علیہ و علیٰ آلہ الصلواۃ والسلام ، لہذا آن حقیقت مسمی باسم اوست علیہ و علی آلہ الصلواۃ والسلام ، و حقائق ملائکہ کرام علیٰ نبینا و علیہم الصلواۃ والتسلیمات ناشی از آن حقیقت اسرافیلی است علیٰ نبینا و علی جمیع اخوانہ الکرام الصلواۃ والسلام -

سوال : عارف را از حقیقت خود - کہ عبارت از اسم الٰہی است جل شانہ کہ رب او است - ترقی بعد از وصول بآن حقیقت جائز است یا نہ ؟

جواب : وصول بآن حقیقت بعد از طی مراتب سلوک - کہ عبارت از تمامی سیر الی اللہ گفتہ اند - بر دو نوع است ، نوعی است کہ وصول در آنجا بہ ظل از ظلال آن اسم است کہ در مظاہر وجوبیہ خود را بحقیقت خود وا نمودہ است ، و برنگ اصل بر آمدہ ، و این اشتباہ درین راہ بسیار است ، و عقبہ عظیمہ است مر سالک را ، مگر بمحض فضل ازین عقبہ مخلصی میسر شود ، و شک نیست کہ ترقی ازین ظل حقیقت نما جائز است - بلکہ واقع ، و اگر وصولی بنفس حقیقت خود

1 Add ed. 2 A شانہ . 3 A om.

واقع شد ترقی از آن بی طفیل و تبعیت دیری جائز نیست ـ که آن حقیقت نهایت مراتب استعداد ذاتی اوست ، اما اگر بطفیل او را بحقیقت دیگری ـ که فوق حقیقت اوست ـ رسانند جائز است ، بلکه واقع ـ این سیر گویا سیر قسری است که ورای[1] سیر طبیعی و استعدادی است ـ چنانچه شمه ازین در ما سبق در بیان وصول بحقیقت محمدی گذشته است علیه و علی آله الصلواة والسلام ـ

سوال : ترقی از حقیقت محمدی ــ که حقیقت الحقائق است و حقیقتی از حقائق ممکنات فوق آن نیست ــ جائز است یا نه ؟ تو در رسائل خود نوشتهٔ که ترقی از حقیقت محمدی واقع شد ، حقیقت این معامله چیست ؟

جواب : جائز نیست ، زیرا که فوق آن مرتبه مرتبهٔ لا تعین است که وصول و الحاق متعین بآن محال است ، وصول و الحاق بی تکیف 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 ـ که ریب را در آنجا شائبه نیست ، و آنکه نوشته ام[2] که ترقی از حقیقت محمدی واقع شد مراد از آن حقیقت ظل آن حقیقت بوده است ـ که عبارت از اجمال حضرت علم گفته اند و معبر بوحدت کرده ، و در آن وقت اشتباه ظل بود باصل ، و چون بمحض فضل خداوندی جل سلطانه از آن ظل و از سائر ظلال مخلصی میسر شد دانسته[3] شد[4] که ترقی از آن حقیقت الحقائق واقع نیست ـ بلکه جائز نه ، که قدم از آنجا بر داشتن و پیش نهادن قدم در وجوب راندن[5] است و از امکان بر آمدن ــ که محال عقلی است و شرعی ـ

سوال : ازین تحقیق لازم می آید که حضرت خاتم الرسل را علیه و علیهم الصلواة و التسلیمات نیز از آن حقیقت ترقی واقع نشود ـ

1 A ماورای .
2 Comp. above, letter No. 3, the relation between Muḥammad and the Ka'bah.
3 A دانست .
4 A om.
5 Ed. : A LD_1 D_2 ماندن .

جواب : آن حضرت علیہ و علیٰ آلہ الصلواۃ والسلام نیز ـ با علو شان و با آن جاہ و جلال ـ ہمیشہ ممکن است ، و ہرگز از امکان نخواہد برآمد و بوجوب نخواہد پیوست ـ کہ مستلزم تحقق است بہ الوہیت ، تعالیٰ اللہ عن[1] ان یکون لہ ند و شریک ، دع ما ادعتہ النصاری فی نبیہم[2] ـ

سوال[3] : از تحقیق سابق واضح گشت کہ دیگران را نیز بطفیل و وراثت او علیہ و علیہم الصلواۃ والتسلیمات وصولی بحقیقت الحائق و الحاق و اتحادی بآن ثابت است ، و شرکتی در کمال خاص او کائن ، پس برین تقدیر فرق درمیان تابع[4] و متبوع و درمیان اصلی و طفیلی درین کمال ـ کہ متضمن رفع حجاب و ارتفاع واسطہ است و فوق جمیع کمالات است ـ چہ بود ؟ و کدام مزیت باشد در متبوع و اصل[5] 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[5] ، اگر واصل از اخص خواص است ـ کہ اقل قلیل اند ـ خود خادم است ، واگر از انبیاء است علیہم الصلواۃ والتسلیمات ہم طفیلی است و خادم کہ اولش خور

1 Add ed. 2 Editions add الخ .

3 See the letter of Shaikh 'Abdul Haq Dihlawī called *Muḥaddith* criticising Sirhindī's claim (letter No. 87, Vol. III) that, having become one with Muḥammad's Essence, he had higher mystic experiences of God's presence without the intermediacy of Muḥammad (in Khalīq Aḥmad Nizāmī's *Hayāt-i-Shaykh 'Abdul Haq Muḥaddith Dihlawī*, Nadwatul Musannifīn, Urdū Bāzār, Dihlī, 1953, pp. 312—44). To this letter, which stated that Shaikh Sirhindī's claim would put him at par with Muḥammad and would destroy the uniqueness of the Prophet, Shaikh Aḥmad 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 A متبوع و تابع . 5 Ed : LAD_1D_2 اصیل .

است ، او را چه شرکت[1] 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 بامنکهٔ عالیه به تبعیت مخدوم می رسند و از اطعمهٔ مخصوصه او اولش می خورند ، و عزت و احترام می یابند از بزرگی مخدوم است و از علو متابعت اوست ، گویا مخدوم را ـ باوجود عزت ذاتی ـ 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 علیٰ صاحبها[2] الصلواة والسلام : 'من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها' پس متبوع را در سنت حسنهٔ 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 فرمایند علیه و علیٰ اهل بیته الصلواة والسلام ، لیکن معامله که با آن سرور باشد با آنها نباشد ، و التذاذی و سروری که او را باشد اینان را نبود علیه و علیٰ آله الصلواة والسلام ، و اگر اینها را در جمیع امور آنجا شرکت با او بود افضلیت اینها نیز ـ در رنگ افضلیت او ـ بر همه لازم آید علیه و علیٰ اهل بیته الصلواة والسلام ـ که افضلیت اینجا بمعنیٰ کثرت ثواب عندالله است ـ

سوال : این تعین حبی که تعین اول است و حقیقت محمدی است علیه و علیٰ آله الصلواة والسلام ممکن است یا واجب ؟ حادث است یا قدیم ؟ صاحب فصوص تعین اول را ـ که حقیقت محمدی گفته است و تعبیر از آن بوحدت کرده ـ و همچنین تعین ثانی را ـ که واحدیت گفته

1 A add است.

2 [*Sic.*] fem.

است و اعیان ثانیہ را کہ آن را حقائق ممکنات گوید در آن مرتبہ اثبات نمودہ ـ ہر دو تعین را تعین وجوبی می گوید و قدیم می داند ، و سہ تنزل دیگر را ـ کہ روحی و مثالی و جسدی بود ـ تعین امکانی ، معتقد تو درین مسئلہ چیست ؟

جواب : نزد این فقیر ہیچ تعینی و متعینی نیست ، کدام تعین بود کہ لا تعین را متعین سازد ؟ این الفاظ موافق مذاق حضرت شیخ محی‌الدین و تابعان اوست ، قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم ، در عبارت فقیر این قسم الفاظ اگر واقع شود از قبیل صنعت مشاکلہ باید دانست ، بہرحال گوئیم کہ آن تعین تعین امکانی است ، و مخلوق و حادث است ، قال علیہ و علیٰ آلہ الصلواۃ والسلام : 'اول ما خلق اللہ نوری' و در احادیث دیگر تعین وقت خلقت آن نور ہم[1] آمدہ است ـ چنانچہ فرمودہ : 'قبل خلق السمٰوات بالفی عام' و امثالہ ، و ہر چہ مخلوق است و مسبوق بعدم است ممکن است و حادث ، و چون حقیقت الحقائق کہ اسبق حقائق است مخلوق و[2] ممکن گشت حقائق دیگران بطریق اولیٰ مخلوق خواہند بود ، و امکان و حدوث خواہند داشت ، عجب است کہ شیخ قدس سرہ حقیقت محمدی را ـ بلکہ حقائق جمیع ممکنات را کہ اعیان ثابتہ گفتہ است ـ از کجا حکم بوجوب شان می کند و قدیم می داند ؟ و التزام خلاف قول پیغمبر می نماید ؟ علیہ و علیٰ آلہ الصلواۃ والسلام ، ممکن باجزای خود ممکن است ، و بصورت حقیقت خود ممکن ، تعین وجوبی حقیقت ممکن برای چہ بود ؟ حقیقت ممکن البتہ باید کہ ممکن باشد ، کہ ممکن را با واجب تعالیٰ اشتراکی و انتسابی نیست ـ غیر از آن کہ ممکن مخلوق اوست و او تعالیٰ خالق او ، و شیخ چون درمیان واجب و ممکن تمیز نمی کند و خود می فرماید بعدم التمیز بینہما اگر

[1] A لیز (marg. ہم). [2] Add ed.

واجب را ممکن گوید و ممکن را واجب باک ندارد ـ اگر معذورش فرمایند کمال کرم و عفو است ـ ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا[1]ـ

سوال : تو در رسائل خو درمیان واجب تعالیٰ و ممکن نسبت اصالت و ظلیت اثبات کردهٔ ، و ممکن را ظل واجب تعالیٰ گفته ، و نیز واجب را تعالیٰ ـ باعتبار اصالت ـ حقیقت ممکن ـ که کظل اوست ـ نوشته ، و معارف کثیره بر آن متفرع ساختهٔ ، اگر ـ باین اعتبار ـ شیخ قدس سره نیز واجب را تعالیٰ حقیقت ممکن گوید چه محظور لازم می آید ؟ و چرا ملام بود ؟

جواب : این قسم علوم که اثبات نسبت نماید درمیان واجب تعالیٰ و ممکن در شرع به ثبوت آنها (ہیچ[2]) وارد نشده است ، ہمه از معارف سکریه است ، و از نارسائی است بحقیقت معامله :

ممکن چه بود که ظل واجب باشد

ـ تعالیٰ و واجب را تعالیٰ چرا ظل بود ؟ که ظل موہم تولید به مثل است ، و منبی از شائبهٔ عدم کمال لطافت اصل ، ہر گاه محمد رسول الله را از لطافت ظل نبود خدای محمد را چگونه ظل باشد ؟ موجود در خارج بالذات و بالاستقلال حضرت ذات است تعالیٰ ، و صفات ثمانیه ـ حقیقت او تعالیٰ و تقدس ، و ما سوای آن ہر چه باشد به ایجاد او تعالیٰ موجود گشته است ، و ممکن و مخلوق و حادث است ، و ہیچ مخلوقے ظل خالق خود نیست ، و غیر از مخلوقیت ہیچ انتسابی ـ و ماورای آن نسبت که شرع بآن وارد است ـ 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 تعالیٰ می باید که این اصل ہم حکم ظل داشته است ، و شایان مطلوبیت نبوده ـ که بداغ امکان متسم است ، و مطلوب ماورای

1 Qur'ān, II : 286. 2 Add ed.

حیطت ادراک و وصل و اتصال است ، ربنا آتنا من لدنک رحمة و ہیئ لنا من امرنا رشدا[1] ۔

9. Extract from letter No. 254 (Vol. I) about the status of the Ka'bah and the Qur'ān[2] written to Mullā Aḥmad Barkī[3] :

نوشتہ بودند کہ در رسالہ تحریر یافتہ است کہ حضرت خواجہ احرار قدس سرہ فرمودہ اند کہ قرآن بحقیقت از مرتبۂ عین جمع است یعنی از احدیت ذات تعالیٰ و تقدس ، پس معنی آنچہ در رسالۂ ''مبداء و معاد'' تحریر یافتہ کہ حقیقت کعبۂ ربانی فوق حقیقت قرآنی است چہ باشد ؟ مخدوما ! مراد از احدیت ذات احدیت مجردہ نیست کہ ہیچ صفتی و شانی در آنجا ملحوظ نباشد ۔ چہ حقیقت قرآن ناشی از صفت کلام است کہ یکی از صفات ثمانیہ 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 ''لکت سجدت'' می گفتند ، مدلول ضمائر نفس ذات است تعالیٰ و تقدس ،

1 Qur'ān, 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 Raūf Aḥmad, op. cit., p. 332).

پس معنی آنچہ در رسالۂ "مبداء و معاد" تحریر یافتہ 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 ، سجدہ 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,[1] containing an autobiogrpal ical account of Shaikh Aḥmad's spiritual development :

بسم اللہ الرحمان الرحیم ، الحمد للہ رب العالمین ، والصلواۃ والسلام علی سیدالمرسلین و آلہ و اصحابہ الطیبین الطاہرین ۔ 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 طریقۂ علیہ نقشبندیہ است قدس اللہ تعالیٰ ارواح اہالیہا و اسرار موالیہا ۔ این ہمہ بزرگی این طریق و علو شان این بزرگواران بواسطۂ التزام متابعت سنت سنیہ است علی صاحبہا الصلواۃ والسلام والتحیۃ 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 بدرجۂ کمال فوق آگاہی ہای دیگران شدہ ۔

ای برادر ! ارشدک اللہ تعالیٰ الی سواء الصراط ۔ این درویش را چون ہوس این راہ پیدا شد عنایت خداوندی جل و علا ہادی کار او

1 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 Mīr Nu'mān at Burhānpur. Subsequently Shaikh Aḥmad Sirhindī guided him to attain perfection and appointed him his *Khalīfa*. He continued preaching in the Deccan. *Zubdāt al-Muqāmāt* is one of his monumental works. He was interred at Burhānpur (See Raūf Aḥmad, op. cit, pp. 324-25).

گشته بخدمت ولایت پناه حقیقت آگاه هادی طریق اندراج النهایت فی البدایت والی السبیل[1] الموصل الی درجات الولایة مؤیدالدین الرضی شیخنا و امامنا محمد الباقی قدس الله تعالی سرهٔ ــ که یکی از خلفای کبار خانوادهٔ حضرات اکابر نقشبندیه قدس الله تعالی اسرارهم بوده اند ــ 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 ــ که نزد این اکابر معتبر است و مسمی است به غیبت ــ 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 ـ و چون این قصه را بحضرت ایشان رسانیدم فرمودند : ''نحوی از فنا حاصل شده است'' ـ و از ذکر گفتن منع فرمودند ، و به نگاهداشت آن آگاهی امر نمودند ـ

بعد از دو روز مرا فنای مصطلح حاصل شد ـ بعرض رسانیدم ، فرمودند : ''بکار خود مشغول باش''ـ بعد از آن فنا از[2] فنا حاصل شد ، چون بعرض رسانیدم فرمودند که : ''تمام عالم را یکی می بینی ؟ و متصل واحد می یابی ؟'' عرض کردم که : ''بلی''ـ فرمودند که : ''معتبر در فنای[3] فنا آن است که باوجود دید آن اتصال بی شعوری حاصل شود''[4]ـ در همان 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_1D_2 والی سبیل (may be والی السبیل , under the preceding هادی).

2 Ed. : LD_1 ز , D_2 ر .

3 Ed. : LD_1 D_2 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 پردهٔ نور"
و نیز فرمودند که : "این انبساط که در آن نور می نماید در علم است ،
بواسطهٔ تعلق ذات جل شانه با اشیای معدوده ــ که در بالا و پست واقع
شده اند ــ منبسط می نماید ، نفی انبساط[1] باید کرد" ـ 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" ـ
همچنان کردم ، آن نقطه موهوم هم 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 ــ که آن را فنای حقیقی می گویند ــ 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 ــ بلکه هر ذره را ــ حق می دیدم جل و علا ، بعد از آن هر

1 LD_1 om .

ذره عالم را فرادی فرادی عین خود دیدم و خود را عین ہمه اینها ، تا آنکه تمام عالم را در یک ذره گم یافتم ، بعد از آن خود را—بلکه ہر ذره[1] را—آن قدر منبسط و وسیع دیدم که تمام عالم را—بلکه اضعاف عالم را—در آن گنجائش باشد ، بلکه خود را و ہر ذره را نوری یافتم منبسط که در[2] ہر ذره[3] ساری است ، و صور و اشکال عالم در آن نور مضمحل و متلاشی ، بعد از آن خود را—بلکه ہر ذره را—مقوم تمام عالم یافتم ـ چون بغرض رسانیدم فرمودند که : ''مرتبهٔ حق الیقین در توحید ہمین است ، و جمع الجمع عبارت از این مقام است''ـ بعد از آن صور و اشکال عالم را—چنانکه اول حق می یافتم—این زمان موہوم ، و ہر ذره را که حق می یافتم بی تفاوت و بی تمیز ہمان ذره را موہوم یافتم ، بغایت حیرت دست داد ـ

در این اثنا عبارت فصوص که از پدر بزرگوار علیه الرحمة شنیده بودم بیاد آمد ، که فرموده است : ''ان شئت قلت انه ـ ای العالم ـ حق ، و ان شئت قلت انه خلق ، و ان شئت قلت انه حق من وجه و خلق من وجه ، و ان شئت قلت بالحیرة لعدم التمییز بینهما'' ـ این عبارت فی الجمله مسکن آن اضطراب گشت ، بعد از آن در ملازمت ایشان رفته عرض حال خود نمودم ، فرمودند که : '' ہنوز حضور تو صاف نشده است ، بکار خود مشغول باش تا تمیز موجود از موہوم ظاہر شود ''ـ عبارت فصوص را که مشعر به[4] عدم تمیز بود خواندم ، فرمودند که : ''شیخ بیان حال کامل نکرده است ، عدم تمییز ہم نسبت به بعضی ثابت است'' ـ حسب الامر بکار خود مشغول گشتم ، حضرت حق سبحانه و تعالیٰ به محض توجه شریف حضرت ایشان بعد از دو روز تمییز در موجود و موہوم ظاہر گردانید ، تا موجود حقیقی را[5] از موہوم متخیل ممتاز یافتم،

1 i.e. ذرهٔ خود .
2 Add. : ed.
3 i.e., ذرهٔ عالم .
4 Ed. : LD_1 D_2 بر .
5 Add. : ed.

و صفات و افعال و آثار—که از موہوم می نمایند—از حق سبحانه دیدم ، و این صفات و افعال را نیز موہوم محض یافتم ، و در خارج جز یک ذات موجود ندیدم - چون این حالت را بعرض اشرف رسانیدم فرمودند که : ''مرتبهٔ فرق بعد الجمع ہمین است ، و نہایت سعی تا این جا است ، بیش ازین ہر چه در نہاد و استعداد ہر کس نہاده اند ظاہر 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 ہر ذره از ذات وجود خود نظر کرد جز حق را نیافت ، و ہر ذره را مرآت شہود او یافت ، از آن مقام باز به حیرت بردند ، و[1] چون بخود آوردند حضرت حق سبحانه و تعالیٰ را ''با'' ہر 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 افاقه 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 نہجی که اول می یافت باالکلیه منتفی گشت ، مع ذلک به ہمان کیفیت مشہود شد - بل کانه محسوس ، و عالم نیز در این وقت مشہود بود - اما با حق سبحانه ازین نسب[2] مذکوره ہیچ نداشت ، باز به حیرت بردند ، چون به صحو آوردند معلوم گشت که حق سبحانه و تعالیٰ را به عالم نسبتی است ورای این نسب[2] مذکوره، و آن نسبت مجہول الکیفیت است ، او تعالیٰ مشہود شد به نسبت مجہول الکیفیت ، باز به حیرت بردند ، و نحوی از قبض درین مرتبه روداد ، چون باز به خود آوردند او تعالیٰ مشہود گشت بغیر آن نسبت مجہول الکیفیت—به طوری که ہیچ نسبت به عالم ندارد—نه معلوم الکیفیت نه مجہول الکیفیت و در این وقت عالم مشہود بود به ہمان خصوصیت -

1 Add. : ed.

2 Ed. ; $LD_1 D_2$ نسبت .

و در آن وقت علم خاص عنایت شد که به سبب آن علم هیچ مناسبتی درمیان خلق و حق تعالی نماند - باوجود حصول هر دو شهود ، و[1] در این وقت معلوم گردانیدند که این مشهود باین صفت و[2] با این تنزیه نه[2] ذات حق است - سبحانه و تعالی عن ذالک - بلکه صورت مثالی تعلق تکوین اوست سبحانه که ورای او تعلقات کونی است ، معلوم الکیفیت باشد آن تعلق یا مجهول الکیفیت ، هیهات ! هیهات !

کیف الوصول الی سعاد و دونها
قلیل 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 همان جماعت این درویش را از ارباب توحید وجود نمی انگارند ، و از علمای منکرین توحید می شمارند ، و از کوته 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[3] هنر

متشهد 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_1 om.
3 D_1 D_2 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[1] اشاره اقتصار بر قلیل نمودم و اکتفا بقطره ، ای برادر ! چون حضرت خواجه مرا کامل و[2] مکمل دانسته اجازت تعلیم طریقه فرمودند و جمعی از طالبان را حوالهٔ من نمودند مرا در آن وقت در کمال و تکمیل خود ترددی بود ، فرمودند : ''جای تردد نیست که مشائخ عظام این مقامات کمال و تکمیل فرموده اند ، اگر ترددی در این مقام پیدا شود ترددی در کمالیت آن مشائخ لازم آید'' حسب‌الامر 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 سر گرمی 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 ـ[3] طالبانی که در گرد من بودند[4] جمع کرده حدیث نقص خود گفتم ، و[5] وداع همه را[6] ساختم ، اما طالبان این معنی را بر تواضع محمول داشته از آنچه داشتند بر نگشتند ـ بعد از چند گاه حضرت حق سبحانه و تعالی احوال منتظره[7] را محصل گردانید ـ بصدقة حبیبه علیه و علی[8] آله الصلوات و التسلیمات ـ

بدان که حاصل طریقهٔ حضرات خواجگان قدس الله تعالی اسرارهم

1 Ed. : LD_2 غدیر ; D_1 عذیر .
2 Add. ed.
3 Ed. : LD_1 D_2 نگشت .
4 Ed. : LD_1 D_2 بوده اند .
5 Add. ed.
6 D_2 om.
7 D_1 D_2 منظره .
8 Add. ed.

اعتقاد اہل سنت و جماعت است و اتباع سنت سنیہٴ مصطفویہ علی صاحبہا الصلواۃ والسلام و التحیۃ ، و اجتناب است از بدعت و ہوای نفسانیہ ، و عمل بہ عزیمت امور مہما امکن ، و احتراز از عمل برخصت ، و استہلاک و اضمحلال است اولاً در جہت جذبہ ، و این استہلاک را بعدم تعبیر کردہ اند ، و بقائی کہ درین جہت پیدا شد۔بعد از تحقق این استہلاک۔معبر بوجود عدم است : یعنی وجودی و بقائی کہ مترتب است بر عدم کہ استہلاک است ، و این استہلاک و اضمحلال نہ عبارت از غیبت از حس است ، بلکہ با این استہلاک بعضی را غیبت از حس اتفاق افتد و بعضی دیگر را نہ ، و صاحب این بقا ممکن است کہ بصفات بشریت رجوع کند ، و با خلاق نفسانیہ عود نماید۔ بخلاف بقائی کہ بر فنا مترتب است کہ عود از آن جائز نیست ، تواند بود کہ حضرت خواجہٴ بزرگ قدس اللہ تعالیٰ سرہ الاقدس ہمین معنی فرمودہ باشد کہ : ”وجود عدم بوجود بشریت عود می کند ، اما وجود فنا بوجود بشریت ہرگز عود نمی کند“۔ چہ باقی بہ بقای اول ہنوز در راہ است ، و رجوع از راہ ممکن است ، و ثانی و اصل منتہی است ، و[1] واصل را رجوع نمی باشد ۔ بزرگی می فرماید : ما رجع من رجع الا من الطریق و من وصل الیہ فلا[2] یرجع“ ۔

باید دانست کہ صاحب وجود عدم ہر چند در راہ است اما ازنہایت کار۔بحکم اندراج النہایت فی البدایت۔آگاہ است ، آنچہ منتہی را در آخر میسر است خلاصہٴ آن این را درین جہت اجمالاً حاصل است ، و این نسبت چونکہ در منتہی شمولی پیدا کردہ است و عموم سرایت[3] البتہ آن در روحانیت وجسمانیت او حاصل گشتہ ، و در وجود عدم مقصور بر خلاصہٴ قلب است ۔ و لو فی الجملۃ ۔ و ان کان علی سبیل الاجمال ،

1 Add. ed.
2 Ed. : LD_1 D_2 لا .
3 Ed. : LD_1 D_2 سیر .

پس[1] لا جرم منتہی صاحب تفصیل است و رجوع او بصفات جسمانیہ ممتنع - چہ سریان آن نسبت در مراتب جسمانیہ او را از صفات آن برآوردہ است ، و فانی ساختہ ، و این فنا موہبت محض است ، و رجوع از موہبت محض لا یلیق بجناب قدسہ تعالیٰ و تقدس ، بخلاف صاحب وجود عدم کہ این سرایت در حق او مفقود است ، [[2]غایة ما فی الباب][2] : چون این مراتب تابع قلب اند آن نسبت بطریق تبعیت در اینہا نیز فی الجملہ ساری شدہ است ، و از صورت باز داشتہ مغلوب ساختہ ، لیکن تا فنا و زوال نرسانیدہ[3] ، فیمکن الرجوع منہ اذالمغلوب قد یغلب بعروض بعض العوارض و لحوق بعض الموانع ، والزائل لا یعود ، کما مر -

بدان کہ بعضی از مشائخ این سلسلۂ علیہ قدس اللہ تعالیٰ از واحہم بر استہلاک و اضمحلال مذکور و بقائی کہ بر آن مترتب است اطلاق فناء و بقاء کردہ اند ، و تجلی ذاتی و شہود ذاتی نیز درین مرتبہ اثبات نمودہ ، و این باقی را واصل گفتہ اند ، و یادداشت - کہ عبارت از دوام آگاہی است - بجناب قدس حق سبحانہ نیز درین جا متحقق می دانند ، و کل ذالک باعتبار اندراج النہایة فی البدایة ، و الا فالفنا والبقاء لا یکونان الا للمنتہی ، و[4] ہوالواصل ، والتجلی الذاتی مخصوص بہ ، و دوام الحضور مع اللہ سبحانہ لا یکون الاللمنتہی الواصل - اذ لا رجوع لہ اصلاً ، اما اطلاق اول ہم باعتبار مذکور صحیح است و منتہی[5] بروجہ وجیہ ، ازین قبیل است فناء و بقاء و تجلی ذاتی و شہود ذاتی و وصل و یاد داشت کہ در کتاب "فقرات" حضرت خواجۂ احرار قدس اللہ تعالیٰ سرہ الاقدس واقع است - عزیزی می فرمودند کہ مبنای آن کتاب[6] مکتوبات و رسائل[7] بہ بعضی از

1 Add. ed.
2 LD_1 om.
3 L : D_1 D_2 برسانیدہ .
4 Add. ed.
5 A مبنی .
6 Ed. : LD_1 D_2 add. و .
7 Ed. : LD_1 D_1 add است .

مخلصان ایشان درایت و معرفت : ''من ارسلت الیہ'' است ، و[1] : ''تکلموا الناس علیٰ قدر عقولہم'' ۔ در آنجا مرعی است ، و نیز ازین قبیل است رسالہٴ '' سلسلة الاحرار'' کہ بطریق کلام حضرت خواجہٴ احرار واقع شدہ است ، و رباعیات مشرحہ کہ حضرت خواجہٴ ما مؤید الدین الرضی شیخنا و مولانا محمد الباقی سلمہ اللہ تعالیٰ نوشتہ اند ۔

و این بقا را ــ بلکہ ہر بقائی کہ در جہت جذبہ پیدا شود ــ آنرا رو در توحید وجود است ، لہٰذا بعضی از مشائخ حق الیقین را برنہجی بیان کردہ اند کہ مآلش بہ توحید وجود است ، و بعضی را ہمین بیان در اشتباہ انداخت کہ حق الیقین ایشان عبارت از تجلی صوری است ، و کار بطعن و تشنیع انجامید و حق آن است کہ این حق الیقین ایشان در جہت جذبہ پیدا شدہ است ، و این معرفت مناسب آن مقام است ، تجلی صوری چیز دیگر است ــ کما لا یخفیٰ علیٰ اربابہ ، و شہود وحدت در مرآت کثرت بر نہجی کہ مرآت بتمام مختفی شود و مشہود جز وجہ باقی[2] ہیچ نماند ــ این مقام را بہ یادداشت مناسب دانستہ اطلاق یادداشت برین مرتبہ کردہ اند ، و این را تجلی ذاتی و شہود ذاتی نیز می گویند ، و این مقام را مقام[3] احسان می فرمایند ، و آن گم شدن را بوصل معبر ساختہ :

تو درو گم شو وصال این است و بس

و این اصطلاح مخصوص است بحضرت ناصرالدین خواجہ عبداللہ ، از مشائخ متقدمین این سلسلہ ہم کسی باین اصطلاح تکلم نفرمودہ است :

ہرچہ خوبان کنند خوب آید

1 Add. ed.
2 Reference to the Qur'ānic verses XXVIII : 88 and LV : 27.
3 را مقام : LD1 om.

از کلمات قدسی سمات ایشان است که : ''زبان ما مرآت دل است و دل مرآت روح و روح مرآت حقیقت انسانی و حقیقت انسانی مرآت حق سبحانه و تعالیٰ ، حقائق غیبیه از غیب ذات قطع مسافات بعیده کرده بزبان می آید ، و آنجا صورت لفظی پذیرفته به مسامع مستعدان حقائق می رسد''- و نیز فرموده اند : ''بعضی اکابر را که ملازمت کردم دو چیز مرا کرامت کردند ، یکی آنکه هر چه نویسم جدید بود نه قدیم ، دوم آنکه هرچه گویم مقبول بود نه مردود'' ، ازین[1] کلمات قدسیه بزرگی ایشان و علو منزلت معارف شان مفهوم می گردد ، و واضح می گردد که ایشان در آن سخنان درمیان نیستند ، و از[2] مر آتی بیش[3] نیند ، والله سبحانه اعلم بحقیقة الحال و ما عنده من علو درجته و منزلة کماله ، این مثنویات را مناسب حال خود می خواندند :

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

این حقیر شمه ای از حقیقت علوم و معارف ایشان در آخر این مکتوب[4] باندازهٔ فهم قاصر خود خواهد نوشت ، و الامر من عندالله سبحانه -

و اگر حق سبحانه بکمال عنایت خویش بعضی ایشان را بعد از حصول جذبه و تمامی الجهت بدولت سلوک مشرف گرداند بمدد جذبه مسافت بعیده را که تقدیر به پنجاه هزار ساله راه کرده اند ، و[5] در (آیه) کریمه: تعرج الملائکة و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة[6] رمزی است باین

1 LD_1 om.
2 Add. ed.
3 D_2 بیش .
4 LD_1 D_2 مکتوبات .
5 Add. ed.
6 Qur'ān, XXXII : 5 ; LXX : 4.

تقدیر ـ باندک مدت تواند قطع نمود ، و بہ حقیقت فناء فی اللہ و البقاء بہ تواند رسید ، منتہای سلوک تا نہایت سیر الی اللہ است ، کہ بفنای مطلق معبر است ، بعد از آن باز مقام جذبہ است ، کہ آن را بسیر فی اللہ و البقاء باللہ تعبیر کردہ اند ، سیر الی اللہ عبارت از سیر تا اسمی است کہ سالک مظہر آن است ، و[1] سیر فی اللہ سیر در آن اسم است ، چہ ہر اسم جامع اسمای بی نہایت است ، پس سیر در آن نیز بی نہایت باشد ، و این درویش را درین مقام معرفت خاص است ، درین نزدیکی ذکر خواہد یافت انشاء اللہ تعالیٰ ، و این اسم در مراتب عروج فوق عین ثابتہ است ، زیراکہ عین ثابتہ سالک ظل ہمان اسم است و صورت علمیہ آن ـ

و جماعتی کہ بفضل ایزدی جل شانہ مخصوص اند از آن اسم نیز عروج می فرمایند و ترقیات بی نہایت ـ الیٰ ما شاء اللہ ـ می نمایند :

"ومن بعد ہذا ما یدق صفاتہ ـ وما کتمہ احظیٰ لدیہ و اجمل"

ہر چند واصلان سائر ارباب سلوک در جہت ثانی بایشان مشارک اند و بہ فناء فی اللہ والبقاء بہ متحقق ، لیکن مسافتی کہ ارباب سلوک بریاضات و مجاہدات قطع می کنند و در ازمنۂ طویلہ بمنتہای آن می رسند اکابر این خانوادۂ بزرگ بالتذاذ دولت شہود و ذوق یافت مقصود آن مسافت را بزمان[2] قلیل قطع می فرمایند ، و بکعبۂ مطلوب می رسند ، و بعد از رسیدن ترقیات بی نہایت می نمایند ، کہ منتہیان ارباب سلوک از آن ترقی و قرب قلیل النصیب اند ، چہ تقدم جذبہ بر سلوک نحوی از معنیٔ محبوبیت می طلبد ، تا مراد نباشد جذب نمی کنند ، چون بکشند ہر آئینہ نزدیکتر افتد ، و قرب بیشتر پیدا کند ، از خواستہ شدہ[3] تا[4] خواہندہ فرق بسیار است ـ ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء

1 Ed. : LD_1 D_2 کہ .
2 Ed. : LD_1 D_2 بزبان .
3 Ed. : LD_1 D_2 add. و .
4 LD_1 تا .

والله ذوالفضل العظیم[1]'' :

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 جذبه بر سلوک شان مقدم است ، پس مزیت[2] 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 می‌دهد ، و این طریق موضوع برای حصول این دولت است ، و یادداشت که در عبارت اکابر این سلسله علیه واقع می شود بعد از تحقق بر دو جهت جذبه و سلوک صورت می بندد ، نهایت گفتن او را باعتبار نهایت مراتب شهود و آگاهی است ، و الا نهایت مطلق ورای وراء 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 سلطانه دوام پذیرد و بتمام از ضیق پرده پا 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 دانست که سر[3] هر واصل را رجوع نمی باشد ، و آگاهیش دائمی است ، اما سریان آن نسبت در کلیهٔ او

1 Qur'ān, LXII. 4.
2 LD_1 مرتبه .
3 سر ed. : L هر : D_1 مر D_2 بر .

کالبرق است ، بخلاف آن[1] محبوبان را کہ جذبہ بر سلوک شان مقدم است ، این سریان دائمی است ، و کلیۂ ایشان حکم سر گرفتہ است ، و کار سر می کند ـ کما مرت الاشارة الیہ ، لانت اجسادہم کما لانت ارواحہم حتی صارت ظواہرہم بواطنہم و بواطنہم ظواہرہم ، پس لا جرم غیبت را در آگاہی ایشان گنجائی نباشد ، پس آن نسبت فوق ہمہ نسبتہا باشد ، و بہ ہمین معنی در کتب و رسائل این حضرات آن عبارت شائع است ـ چہ نسبت عبارت از آگاہی است ، و نہایت مراتب آگاہی آن است کہ بی پردہ میسر شود و دوام پذیرد ، مشائخ این طریقہ کہ این نسبت را بخود مخصوص می دانند باعتبار وضع طریق است از برای حصول این[2] دولت ـ کما مر ـ و الا بعضی اکابر سلاسل دیگر را ہم اگر[3] میسر شود جائز است ـ بلکہ واقع ، قدوۃ اکابر اہل اللہ شیخ ابو سعید ابوالخیر قدس اللہ تعالیٰ سرہ ازین[4] آگاہی رمزی می نماید ، و از استاد خود تحقیق آن می فرماید ـ آنجا کہ می پرسد کہ : ''این حدیث دائمی باشد ؟'' ، استاد در جواب می فرماید : ''نباشد''ـ شیخ باز تکرار آن مسئلہ می نماید و ہمان جواب می یابد ، و مرتبۂ سوم باز تکرار آن سوال می کند ، استادش در جواب می فرماید کہ : ''اگر باشد نادراست''ـ شیخ برقص در آمدہ و گفتہ کہ : ''این از آن نادرہا است'' ـ

و آنکہ گفتہ بودم کہ نہایت مطلق وراء الواء است بیانش آن است کہ بعد از تحقق این آگاہی اگر عروجی واقع شود در گرداب حیرت می افتد ، و این آگاہی را ـ در رنگ سائر مراتب عروج ـ واپس می گذارد ، و ہمین حیرت است کہ مسمی بہ حیرت کبریٰ است کہ مخصوص باکابر[5] است ـ کما وقع فی کتب القوم ، بزرگے درین مقام

1 Add. ed.
2 AL آن .
3 Ed. : LD_1 D_2 اگرچہ .
4 LD_2 add. اکابر .
5 LD_1 add. الاکابر .

می فرماید :

حسن تو مرا کرد چناں 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 ہر چار ہمہ با عقل ہم نشین دیدم
چوں گذشتم ز عقل صد عالم چون بگویم کہ کفر و دین دیدم
ہر چہ ہستند سد راہ تو اند سد اسکندری ہمین دیدم

عزیزی دیگر می فرماید :

لا و ہو زان سرای روز بہی
باز گشتند جیب و کیسہ تہی

بعد از حصول این حیرت مقام معرفت است ، تاکرا باین دولت مشرف سازند ، و بحصول ایمان حقیقی بعد از کفر حقیقی کہ مقام حیرت است بنوازند ، نہایت مطلوب محققان درین ایمان است و مقام دعوت و کمال متابعت حضرت صاحب شریعت علیہ الصلواۃ والسلام ـ کہ : ادعوا الی اللہ علی بصیرۃ انا و من اتبعنی[1] ـ در این مقام است کہ آن سرور دین و دنیا علیہ الصلواۃ والسلام این ایمان را می طلبد و می فرمانید : ''اللہم اعطنی ایمانا صادقا و یقینا لیس بعدہ کفر'' ، و از کفر حقیقی کہ مقام حیرت است استعاذہ می فرماید کہ : اعوذبک من الفقر والکفر ، این مرتبۂ مراتب نہایت حق الیقین است ، این جا علم و عین حجاب یک دیگر نیستند :

فطوبی[2] لارباب النعیم نعیمہا
و للعاشق المسکین ما یتجرع

1 Qur'ān, XII : 108.
2 $LD_1 D_2$ طوبیٰ ; A ہنیئاً ; The usual reading is : ہنیاً لا رباب النعیم نعیمہم .

ہذا :

بدان ارشدک الله تعالیٰ که جذبهٔ 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 تعالیٰ عنه ، و حصول آن بتوجه بوجه خاص است که قیوم جملهٔ موجودات است ، و استهلاک و اضمحلال در آن ، نوع دوم که مبدا ظهور آن درین طریق حضرت خواجهٔ نقشبند است[1] ، و آن از راه معیت ذاتیه می خیزد ، و آن جذبه از حضرت خواجه به خلیفهٔ نخستین ایشان خواجهٔ علاء الدین رسیده ، و چون ایشان قطب ارشاد وقت خود بودند از برای حصول این قسم جذبه نیز طریقی وضع کردند ، و آن طریق در خلفای خانوادهٔ ایشان بطریق علائیه مشهور است ، در عبارت ایشان واقع می شود که اقرب طرق طریقهٔ علیهٔ علائیه است ، بر چند اصل این جذبه از حضرت خواجهٔ نقشبند است اما وضع طریق از برای تحصیل آن مخصوص[2] بخواجهٔ علاء الدین قدس الله تعالیٰ اسرارہا - والحق که این طریق کثیر البرکت است ، اندک این طریق نافع تر از بسیار طرق دیگران است ، تا این وقت خلفای مشائخ خانوادهٔ علائیه و احراریه باین دولت عظمیٰ بهره منداند ، و مطالبان ازین راه تربیت می فرمایند ، حضرت خواجهٔ احرار این دولت عظمیٰ از خدمت مولانا یعقوب چرخی علیہاالرضوان — که از خلفای حضرت خواجهٔ علاءالدین است[3] — رسیده است -

نوع اول از جذبه که بحضرت صدیق رضی الله تعالیٰ عنه منسوب است طریق علاحده از برای حصول آن موضوع[4] است ، و آن طریق

1 Add. ed.
2 آن مخصوص ed. : LD_1 D_2 transpose.
3 Add. ed.
4 Ed. : LD_1 D_2 موضع .

وقوف عدوی است ، و سلوکی کہ بعد از حصول این جذبہ متحقق می شود ہم دو نوع است ـ بلکہ انواع است ، نوعی است کہ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ از آن طریق بمقصود پیوستہ اند ، و حضرت رسالت خاتمیت علی صاحبہا الصلواۃ والسلام والتحیۃ نیز از ہمین خانۂ جذبہ بہ ہمین خانۂ طریق رسیدہ اند ، و حضرت صدیق رضی تعالیٰ عنہ ـ بجہت کمال اخلاص[1] کہ بآن سرور داشتند وفانی در ایشان بودند ـ 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[2] ـ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ـ امام باعتبار این ہر دو فرمودند : ''ولدنی ابوبکر مرتین'' ـ 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 غلبۂ محبت ، لا جرم حضرت امیر[3] باب مدینۂ علم آمد ، و حضرت صدیق قابلیت خلت آن سرور علیہ الصلواۃ والسلام پیدا کرد ، قال علیہ الصلواۃ والسلام : ''لو کنت متخذا احداً خلیلا

1 Ed. : LD_1 D_2 اخلاق .

2 Imām Ja'far Sādiq (d. 148 A.H/765 A.C.) was the son of the daughter of the first caliph Abū 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 خلیلا" ـ و حضرت امام باعتبار جامعیت جذبه ـ که مبنای آن محبت است ـ و جهت سلوک آفاقی ـ که منشأ علوم و معارف است ـ نصیبی وافر از محبت و معرفت حاصل کردند ـ

بعد از آن امام این نسبت مرکبه را بطریق ودیعت بسلطان العارفین قدس الله تعالی سره سپرده اند ، گویا این بار امانت را بر پشت ایشان مانده اند تا بتدریج باهل آن برسد ، 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 سکر که درین نسبت مندمج است از آثار انوار سلطان العارفین است ، آن سکر مبتدیان را از حس[1] غائب[2] می سازد و از هوش می برد ، بعد از آن بتدریج رو باستتار می آرد ، و ـ باعتبار غلبهٔ صحو ـ این نسبت در مراتب صحو مندمج می گردد ، در ظاهر صحو است و در باطن سکر ، این بیت در بیان حال ایشان است :

از دورن شو آشنا و از برون بی گانه باش
این چنین زیبا روش کم می بود اندر جهان

علی هذا القیاس ـ از هر بزرگی نوری فرا گرفته تا باهل خود رسیده ، و آن عارف ربانی حضرت خواجه عبدالخالق غجدوانی است که سر حلقهٔ سلسلهٔ حضرات خواجه ها است قدس الله تعالی اسرارهم ، در این وقت باز این نسبت علیه از سر طراوت گرفته در عرصهٔ ظهور آمد ، بعد از ایشان در این سلسله جانب سلوک آفاقی باز مختفی شد ، بعد حصول جذبه براههای دیگر سلوک نمودند و عروج پیدا کردند ، تا زمانی که حضرت خواجهٔ نقشبند قدس الله تعالی سره الا قدس بعالم

[2] Ed. : LD_1 D_2 حسن . [2] D_2 غایت .

ظہور آمدند آن نسبت بآن جذبہ و سلوک آفاقی باز ظاہر گشت ، و بآن ہر دو جہت جامع کمال معرفت و محبت گشتند ، باوجود آن یک قسم جذبۂ دیگر[1] ـ کہ از راہ معیت می خیزد ـ نیز ایشان را عطا فرمودند ـ چنانکہ بالا گذشت ، و از کمالات ایشان نصیب وافر نائب مناب ایشان ـ اعنی خدمت خواجۂ علاء الحق والدین ـ را حاصل گشت ، و بدولت ہر دو جذبہ سلوک آفاقی مشرف گشتند ، و بمقام قطب ارشاد رسیدند ، و ہمچنین خدمت خواجہ محمد پارسا از کمالات ایشان بہرہ تام یافتند ، و حضرت خواجہ در آخر حیات در حق ایشان فرمودند کہ : ''ہر کہ میل دیدن من بکند محمد را ببیند'' ـ و نیز از ایشان منقول است کہ می فرمودند ـ ''مقصود از وجود بہاء الدین ظہور محمد است'' ـ و خدمت خواجۂ پارسا را[2]ـ باوجود این کمالات ـ نسبت فردیت مولانا عارف ریوکرانی[3] است ، در آخر حیات خود عطا فرمودند ، و غلبۂ ہمین نسبت ایشان را مانع شیخی و تکمیل طلبہ گشت ، و الا در کمال و تکمیل درجۂ علیا داشتند ، حضرت خواجہ نقشبند در شأن ایشان فرمودند : ''اگر او شیخی کند عالم از وی منور شود'' ـ و مولانا عارف این نسبت فردیت را از مولانا بہاء الدین کہ پدرشان بود یافتہ بودند ـ

باید دانست کہ نسبت فردیت را تمام رو[4] بحق است سبحانہ ، بہ شیخی و تکمیل و دعوت کاری ندارد ، و اگر آن نسبت با نسبت قطب ارشاد ـ کہ مقام دعوت و تکمیل خلق است ـ جمع شود باید دید کہ اگر نسبت فردیت غالب است پلۂ ارشاد و تکمیل درین صورت زبون است ، والا صاحب آن دو نسبت در حد اعتدال است ، ظاہرش بتمام با خلق است و باطنش بالکلیہ با حق تعالی و تقدس ، درجۂ علیا در مقام دعوت خلق صاحب این دو نسبت را است ، ہر چند نسبت

1 LD_1 add. را .
2 Add. ed.
3 L ریوکری : D_1 om. ; A دیک کرانی .
4 LD_1 om.

قطبیت ارشاد نیز تنها در دعوت کفایت می کند اما این بزرگواران را درین مقام مرتبهٔ دیگر است ، نظر ایشان شافی امراض قلبیه است ، و صحبت شان دافع اخلاق نامرضیه ، سید 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'' ـ نسبت فردیت را غالب ساخته نسبت قطبیت را فراموش کرده در جنب آن معدوم دانسته است ـ

بعد از خلفای حضرت خواجهٔ نقشبند چراغ این خاندان بزرگ حضرت خواجه احرار بودند ، جذبهٔ خواجه ها را تمام نموده متوجه سیر آفاقی گشتند ، و تا اسم سیر را رسانیده ـ بی آنکه در اسم در آمده استهلاک و فنا در آن پیدا کنند ـ باز بخانهٔ جذبه در آمدند ، و استهلاک و اضمحلال خاص در همین جهت پیدا کردند ، و بقائی هم 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 ـ اگرچه در علوم بواسطهٔ 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 ـ من الاحاطة والسریان والمعیة الذاتیة و شهود الوحدة فی الکثرة مع اختفاء الکثرة باالکلیة بحیث لا یرجع کلمة ''انا'' علی السالک اصلا ، و امثال ذالک ، بخلاف العلوم التی تترتب علی البقاء الذی بعد الفناء المطلق ـ فانها لیست کذالک ، بل علومهم مطابقة لعلوم[1] الشریعة بحقیقة غیر محتاجة الی التمحلات و التکلفات و الاسئله و الاجوبة ، بالجمله بقائی که در جهت جذبه است ـ

[1] Ed. : LD_1 D_2 بعلوم .

ہر نوع جذبہ کہ باشد ـ از سکر نمی بر آرد و در صحو نمی آرد ، لہذا باوجود بقا " انا " بر باقی رجوع نمی کند ، و اشارت باو نمی افتد ـ چہ در جذبہ غلبۂ محبت است ، و غلبۂ محبت را سکر لازم است ، پس بہ ہیچ وجہ سکر از وی منفک نشود ، پس ناچار علوم آن نیز سکر آمیز باشند ـ کالقول بوحدة الوجود ، فان مبناہا علی السکر و غلبةالمحبة بحیث لا یبقی فی نظره الا المحبوب ، فیحکم بنفی ما سواه ، و اگر بصحو می آمد شہود محبوب مانع شہود ماسوای او نمی شد ، و حکم بوحدت وجود نمی کرد ، و بقائی کہ بعد از فنای مطلق و نہایت سلوک است منشا صحو و مبدأ معرفت است ، سکر را در آن موطن مدخلی نیست ، آنچہ از سالک در حالت فنا گم شده بود ہمہ رجوع کرده ـ امام منصبغ برنگ اصل ، و ہو المعنی بالبقاء باللہ ، پس ناچار در علوم شان سکر را مجال نباشد ، پس علوم ایشان مطابق علوم انبیاء باشد علیہم الصلوات و التسلیمات و البرکات الی یوم‌الدین ، و ایضا از عزیزی شنیده ام کہ حضرت خواجہ نسبتی از آبای مادری خود ــ کہ صاحب احوال غریبہ بودند و جذبہ پای قویہ داشتند ــ نیز حاصل کرده بودند ، و از مقام اقطاب اثنا عشر ــ کہ تایید دین بایشان مربوط است و در محبت شان عظیم دارند ــ حضرت خواجہ را نصیب وافر بود ، تایید شریعت و نصرت دین ایشان را از آنجا بود ـ

شمہ ای از احوال گرامی ایشان بالا مذکور شده است ، بعد از آن احیای طریقۂ این بزرگواران و اشاعت آداب این عزیزان ــ علی‌الخصوص در ممالک ہندوستان کہ اہل آن از کمالات ایشان بی بہره بودند ــ بظہور ارشاد پناہی معارف آگاہی مؤید الدین الرضی شیخنا و مولانا محمد الباقی سلمة اللہ تعالی متحقق گشت ، خواست کہ شمہ ای از کمالات ایشان نیز در این مکتوب درج نماید ، چون رضای ایشان در

این باب مفہوم نگشت از جرأت آن[1] 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 خواہند برد ، و بمطلب اعلیٰ خواہند رسید ، و ہر ادبی کہ درکار شود بتوسط یا بی توسط تعلیم شان خواہد شد ، و اگر زلتی واقع شود زود متنبہ خواہند 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-Ḥayy[2] :

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

1 Ed. : LD_1 D_2 add دربن باب .

1 Shaikh 'Abd al-Ḥayy, one of the prominent *Khalifās* of Shaikh Aḥmad 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" ظہور این قسم توحید بعد از تعمل[1] و تامل و تخیل بواسطهٔ استیلای سلطان خیال است - که از کثرت مزاولت معنئی توحید این معرفت در متخیله نقش بسته است ، و چون بجعل جاعل مجعول است بر 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[2] نیست ، بلکه علم را درجات است ، بعضها فوق بعض -

و جمعی دیگر را منشا توحید وجودی انجذاب و محبت قلبی است که ابتداء باذکار[3] و مراقبات—که خالی از تخیل معنیٔ توحید است— اشتغال نموده اند ، و بجد و جهد با بمجرد سابقهٔ عنایت بمقام قلب رسیده اند ، و جذبی پیدا کرده اند ، درین مقام اگر بر ایشان جمال توحید وجودی ظاہر شود سبب آن غلبهٔ محبت محبوب خواہد بود که ماسوای محبوب را از نظر شان مختفی ساخته است، و مستورگردانیده، 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 شائبهٔ توہم پاک و مبرا ، و اگر این جماعت ارباب قلوب را از ہمان مقام به عالم باز گردانند محبوب خود را در ہر ذره از ذرات عالم مشاہده می نمایند ، و موجودات را مرایا و مجالی حسن و جمال محبوب می دانند -

اگر بمحض فضل خداوندی جل سلطانه 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 ہر چند در معارج عروج صعود نمایند خود را باین معرفت بی مناسبت تریابند ، جمعی از اینها تابحد انکار و طعن برسند بر ارباب آن معرفت - مثل رکن الدین ابوالمکارم شیخ علاء الدوله سمنانی ، بعض دیگر را بعد از زوال این معرفت بنفی

1 تعمل ed. : LD_1 D_2 تحمل .
2 Ed. : LD_1 D_2 پیش .
3 Ed. : LD_1 D_2 پادگار .

و اثبات آن کاری نمی ماند ، کاتب این سطور از انکار ارباب این معرفت تحاشی 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 ، محبوسان این مقام از کمالات بسیار ممنوع اند ، و از مقامات بی شمار محروم -

این حقیر قلیل البضاعت را—بی آنکه ممارست بمعنیٔ توحید 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 الاقدس - بعد از تعلیم ذکر و توجه و التفات ایشان - در مقام قلب آورده 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 -

طائفهٔ 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 ـ ''اشتهی عدما لا اعود ابدا'' ـ عدمی می خواهم هرگز او را وجود نبود ، ایشان اند مقتول محبت ، حدیث قدسی : ''من قتلته فانا دیته ـ'' در شان ایشان متحقق است ، همیشه در زیر بار وجود اند ، و لمحهٔ آسائش ندارند ، چه آسایش در غفلت است ، بر تقدیر دوام استهلاک غفلت را گنجائش نیست ، شیخ الاسلام هروی می فرماید : ''کسی که مرا یک ساعت از حق سبحانه غافل سازد امید است که گناهان او را به بخشند ـ'' و وجود بشریت از غفلت در کار است ، از حق سبحانه و تعالی از کمال کرم خویش هر یکی را از ایشان باندازهٔ 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[1] تصنیف کتب و تحریر علوم و معارف شعار ساخته ، و گروهی را به بعضی امور مباح مشغول داشته ، عبدالله اصطخری همراه سکبانان[2] بصحرا می رفت ، شخصی از عزیزی سر آن را پرسید ، فرمود : ''تا نفس از بار وجود خلاص شود'' ـ

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

1 LD_1 add. را .
2 AL سگپانان .

داد تا از آن بار ساعتی بسایند ، ازین قبیله است توحیدی که از بعضی اکابر مشائخ نقشبندیه قدس الله اسرارهم ظاهر شده است ، نسبت این بزرگواران به تنزیه صرف می کشد ، بعالم شهود در عالم کاری ندارند ، معارفی که ارشاد پناهی حقائق و معارف دستگاهی ناصر الدین خواجه عبدالله مناسب علوم توحید وجودی و شهود وحدت در کثرت نوشته اند ازین قسم اخیر توحید است ، کتاب[1] ''فقرات'' ایشان که 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 خواجه ما که در بعضی رسائل بر طبق کلام کتاب فقرات تحریر یافته ، منشاء این علوم توحید نه جذبه است و نه غلبهٔ محبت ، و مشهود ایشان را با عالم نسبتی نیست ، آنچه ایشان را در عالم می نمایند شبه و مثال مشهود حقیقی ایشان است ، مثلاً شخصی گرفتار جمال آفتاب است ، و از کمال محبت خود را در آفتاب گم ساخته است ، و نامزدی[3] و[4] نشانی از خود نگذاشته ، این چنین گم شده را اگر خواهند باو باز دهند و انسی و الفتی در وی بما سوای آفتاب پیدا آرند - تا ساعتی از شعشعان انوار آفتاب نفسی راست کند و دمی بیاساید - پهان آفتاب را در مجالی این عالم وا می نمایند ، و بآن علاقه او را باین عالم انسی و التفاتی پیدا می سازند ، گاهی او را می دانانند که این عالم عین آفتاب است و جز آفتاب هیچ چیز موجود نیست ، و گاهی در مرآت ذرات عالم جمال آفتاب را می نمایند -

این جا کسی سوال نکند که چون عالم در[5] نفس الامر عین آفتاب نباشد پس آن را آفتاب دانانیدن خلاف واقع باشد ، زیراکه گوئیم افراد عالم با یکدیگر در بعضی امور اشتراک دارند ، و در بعضی دیگر امتیاز ،

1 Ed. : LD_1 D_2 کتابت .
2 جزآن sic. ; better غیرآن .
3 Ed. LD_1 D_2 نامزد .
4 Add. ed.
5 Add. ed.

حق سبحانہ و تعالیٰ بکمال قدرت خویش اموری کہ باعث امتیاز اند بواسطۂ بعضی حکم و مصالح از نظر اینہا مختفی 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 ، ہمچنین حق را سبحانہ با عالم ہر چند فی‌الحقیقت ہیچ مناسبت نیست اما مشابہت اسمی مصحح این اتحاد می گردد ، مثلاً حق سبحانہ و تعالیٰ موجود است و عالم ہم موجود - ہر چند فی‌الحقیقت درمیان این دو وجود ہیچ مناسبت نیست -

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

بسم اللہ الرحمان الرحیم ، الحمد للہ الذی کشف سر القضاء و القدر علی الخواص من عبادہ ، و ستر [۵] عن العوام لامکان الضلال عن سواء السبیل و اقتصادہ ، و الصلواۃ و السلام علیٰ من اکمل بہ الحجۃ البالغۃ و قطع بہ اعذار العصاۃ الہالکۃ ، و علیٰ آلہ و اصحابہ البررۃ الاتقیاء الذین آمنوا بالقدر و رضوا لہ بالقضاء -

و بعد فلما[1] کانت مسئلۃ القضاء و القدر قد کثر فیہا الحیرۃ و الضلال ، و غلب علیٰ اکثر ناظریہا باطل الوہم و الخیال ، حتیٰ قال بعضہم بمحض الجبر فیما یصدر من العبد بالاختیار ، و نفی بعضہم نسبتہ الی الواحد القہار ، و اخذ کل طائفۃ بطرفی الاقتصاد فی الاعتقاد الذی ہو الصراط المستقیم و المنہج القویم و لقد وفق بہذا الطریق الفرقۃ الناجیۃ الذین ہم اہل السنہ و الجماعۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم و عن اسلافہم و اخلافہم ، فترکوا الافراط و التفریط و اختاروا الواسط و البین ، روی

1 Grammatically there is no answer to the condition in what follows.

عن ابی حنیفة رضی الله تعالیٰ عنه انه سأل جعفر بن محمد صادق رضی الله تعالیٰ عنهما فقال : ''یا ابن رسول الله ! ہل فوض الله تعالی الامر الی العباد ؟'' فقال : ''الله تعالیٰ اجل من ان یفوض الربوبیة الی العباد '' فقال : ''ہل یجبرہم علیٰ ذلک ؟'' فقال : ''الله اعدل من ان یجبرہم علیٰ ذالک ثم یعذبہم '' ۔ فقال : ''فکیف ذالک ؟'' فقال : ''بین بین لا جبر و لا تفویض و لا کرہ و لا تسلیط'' ۔ لہذا قال اہل السنة : ان الافعال الاختیاریة للعباد مقدورة الله تعالیٰ من حیث الخلق و الایجاد و مقدورة العباد علیٰ وجه آخر من التعلیق و بسرعة الاکتساب ، فحرکة العبد باعتبار نسبتها الیٰ قدرته تعالیٰ یسمی خلقا و باعتبار نسبتها الیٰ قدرة العبد کسبا ، غیر ان الاشعری منہم ذہب الیٰ ان لا مدخل لاختیار العباد فی افعالہم اصلا الا انه سبحانه اوجد الافعال عقیب اختیارہم بطریق جری العادة ــ اذ لا تاثیر للقدرة الحادثة عنده ، و ہذا المذہب حائل[1] الی الجبر ، و لہذا یسمی بالجبر المتوسط'' ۔

قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائینی بتاثیر القدرة الحادثة فی اصل الفعل و حصول الفعل بمجموع القدرتین ، و قد جوز اجتماع الؤثرین علیٰ اثر واحد بجہتین مختلفین ، قال القاضی ابوبکر الباقلانی بتاثیر القدرة الحادثه فی وصف الفعل ــ بان یجعل الفعل موصوفا بمثل کونه طاعة و معصیة ، و المختار عندالعبد الضعیف تاثیر القدرة الحادثة فی اصل الفعل و فی وصفه معا ۔ اذ لا معنی للتاثیر فی الوصف بدون التاثیر فی الاصل و الوصف اثره المتفرع علیه لکنه محتاج الیٰ تاثیر زائد علی تاثیر اصل الفعل ۔ اذ وجود الوصف زائد علیٰ وجودالاصل ، ولا محذور فی القول بالتاثیر ۔ و ان کبر ذالک علی الاشعری ، التاثیر فی القدرة ایضا بایجاد الله سبحانه کما ان نفس القدرة بایجاده تعالیٰ ایضا ۔

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 بتاثیر القدرة ہو الاقرب الی الصواب ، و مذہب الاشعری داخل فی دائرة الجبر فی الحقیقة اذ لا اختیار عنده حقیقة ، ولا تاثیر للقدرة الحادثة اصلا عنده ، الا ان الفعل الاختیاری عندالجبریة لا ینسب الی الفاعل حقیقة بل مجازاً و عند الاشعری ینسب الی الفاعل حقیقة و ان لم یکن الاختیار ثابتا له حقیقة ـ لان الفعل ینسب الی قدرة العبد حقیقة سواء کان القدرة مؤثرة ـ و لو فی الجملة ـ کما ہو مذہب غیر الاشعری من اہل السنة او مدارا محضا کما ہو مذہبه ، و بهذا الفرق یتمیز مذہب اہل الحق عن مذہب اہل الباطل ، و نفی الفعل عن الفاعل حقیقة و اثباته له مجازا ـ کما ہو مذہب الجبریة ـ کفر محض و انکار عن الضرورة ، قال صاحب التمہید : ”و من الجبریة من قال بان الفعل من العبد ظاہر و مجاز ، اما فی الحقیقة فلا استطاعة به ، والعبد کالشجر اذ احرکتها الریح تحرکت ، فکذالک العبد مجبور کالشجر ، و ہذا کفر و من اعتقد ہذا بصیر کافرا“ ـ و قال ایضا فی مذہب الجبریة : ”قولهم ان لیس للعباد افعال علی الحقیقة ـ لا فی الخیر و لا فی الشر ، و ما یفعله العبد فالفاعل ہوالله سبحانه ، و ہذا کفر“ ـ فان قلت : اذا لم یکن لقدرة العبد تاثیر فی الافعال و لم یکن اختیاره حقیقة فما معنی نسبة الافعال الی العبد حقیقة عند الاشعری ؟ قلت : ان القدرة و ان لم یکن لها تاثیر فی الافعال الا انه سبحانه جعلها مدارا لوجود الافعال ـ بان یخلق الله تعالیٰ الافعال عقب صرف قدرتهم و اختیارہم الی الافعال بطریق جری العادة ، و کانت القدرة علة عادیة لوجود الافعال ، فیکون للقدرة مدخل فی صدور الافعال عادة لانها لم توجد بدونها عادة ، و ان لم یکن لها تاثیر فی الافعال فباعتبار العلة العادیة ینسب الی العباد افعالهم حقیقة ، ہذا ہو النهایة فی تصحیح مذہب الاشعری ، والکلام بعد محل تامل ـ

اعلم ان اہل السنة آمنوا بالقدر و قالوا بان القدر ـ خیره و شره و حلوه

و مرہ - من اللہ سبحانہ ، لان معنی القدر ہو الاحداث و الایجاد ، و معلوم ان لیس بمحدث ولا موجد الا اللہ سبحانہ لا الہ الا ہو خالق کل شئی فاعبدوہ ، والمتعزلة والقدریة انکروا القضاء والقدر و زعموا ان افعال العباد حاصلة بقدرة العباد وحدہا ، قالوا لو قضی اللہ سبحانہ الشر ثم یعذبہم علی ذالک ذالک جور منہ سبحانہ ، و ہذا جہل منہم لان القضاء لا یسلب القدرة و الاختیار عن العبد لانہ قضی بان العبد یفعلہ او یترکہ باختیارہ ، غایة ما فی الباب : انہ یوجب الاختیار ، و ہو محقق الاختیار لا مناف لہ ، و ایضا [فہو] منقوض بافعال الباری تعالیٰ ، لان فعلہ سبحانہ—بالنظر الی القضاء—اما واجب او ممتنع ، اذ لو تعلق القضاء بالوجود فیجب او بالعدم فیمتنع ، فلو کان و جوب الفعل بالاختیار منافیا لہ لم یکن الباری تعالیٰ مختارا ، و ہذا کفر ، ولا یخفی علیٰ احد ان القول باستقلال قدرة العبد فی ایجاد افعالہ—مع کمال ضعفہ—فی غایة السخافة و منشا نہایة السفاہة ، و لہذا بالغ مشائخ ماوراء النہر - شکر اللہ تعالیٰ سعیہم فی تضلیلہ فی ہذہ المسئلة حتیٰ قالوا ان المجوس اسعد حالا منہم حیث لم یثبتوا الا شریکا واحدا ، و المعتزلة اثبتوا شرکاء لا تحصی -

فزعمت الجبریة انہ لا فعل للعبد اصلاً و ان حرکاتہ بمنزلة حرکات الجمادات ، لا قدرة لہم اصلا و لا قصد و لا اختیار ، و زعموا ان العباد تثاب بالخیر و لا تعاقب بالشر ، و الکفار و العصاة معذورون غیر مسئولین لان الافعال کلہا من اللہ تعالیٰ ، و العبد مجبور فی ذالک ، و ہذا کفر ، و ہولاء المرجئة الملعونون الذین یقولون بان المعصیة لا تضر و العاصی لا یعاقب ، روی عن النبی صلی اللہ علیہ و علیٰ آلہ وسلم انہ قال : ''لعنت المرجئة علیٰ لسان سبعین نبیا'' - و مذہبہم باطل بالضرورة للفرق الظاہر بین حرکة البطش و حرکة الارتعاش ، و نعلم قطعا ان الاول باختیارہ دون الثانی ، و النصوص القطعیة تنفی ہذا المذہب

ایضا کقوله تعالیٰ : جزاء بما کانوا یعملون[1] ، و قوله سبحانه : فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر[2] - الیٰ غیر ذالک ،

و اعلم ان کثیر الناس لضعف ہممهم و قصور نیاتهم یطلبون الاعتذار و دفع السؤال عن انفسهم ، فیمیلون الیٰ مذہب الاشعری - بل الی المذہب الجبری ، فتارة یقولون بان لا اختیار للعبد حقیقة و نسبة الفعل الیه مجاز ، و تارة یقولون بضعف الاختیار المستلزم للاجبار ، و مع ذالک یسمعون کلام بعض الصوفیة فی ہذا المقام : من ان الفاعل واحد لیس الا ہو ، و ان لا تاثیر لقدرة العبد فی الافعال ، و ان حرکاته بمنزلة حرکات الجمادات ، بل وجود العبد ذاتا وصفة کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء حتیٰ اذا جاءه لم یجد شیئا و وجد الله عنده ، و امثال ہذاالکلام ازدادہم جراة علی المداہنات و المساہلات فی الاقوال و الافعال ، فنقول فی تحقیق ہذا المقام - والله سبحانه اعلم بحقیقة المرام : ان الاختیار لو لم یکن ثابتا للعبد حقیقة - کما ہو مذہب الا شعری - لما نسب الله تعالی الظلم الی العباد ، اذ لا اختیار لهم و لا تاثیر لقدرتهم - و انما ہی مدار محض عنده ، و قد نسب سبحانه الظلم الیهم فی غیر موضع من کتاب المجید ، و مجرد المداریة بدون التاثیر - و لو فی الجملة - لا یوجب الظلم منهم ، نعم : ان الایلام و التعذیب للعباد منه تعالیٰ من غیر ان یکون الاختیار ثابتا لهم لیس بظلم اصلا - اذ ہو سبحانه مالک علی الاطلاق یتصرف فی ملکه المطلق کیف یشاء ، اما نسبة الظلم الیهم مستلزم لثبوت الاختیار لهم ، و احتمال المجاز فی ہذه النسبة خلاف المتبادر ، فلا یرتکب من غیر ضرورة -

1 Qur'ān, XLVI : 14 and LVI : 24.
2 Qur'ān, XVIII : 29.

13. Letter No. 220 (Vol. I) written to Ḥamīd Bangālī[1] concerning the origin of the mistakes of the Ṣufi claims :

الحمد لله رب العالمین ، والسلام علی سیدالمرسلین و علی آله و اصحابه اجمعین ، احوال و اوضاع فقرای این جا روز بروز موجب ازدیاد شکر است ، ہمین توقع را درباره[2] دوستان دور افتاده دارد ـ

ای عزیز ! درین راه غیب الغیب مزله اقدام سالکان بسیار است ، سر رشتهٔ شریعت را در اعتقادیات و عملیات نیک نگاه داشته زندگانی فرمایند ، در حضور و غیبت ہمین نصیحت است ، مبادا غفلت واقع شود ، بعضی از اغلاط این راه را می نویسد ، و منشا غلط را تعین می نماید ، بنظر اعتبار ملاحظه خواہند نمود ، و در ماورای جزئیات مذکوره باندازه آن کار خواہند فرمود ـ

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 ہست که نسبت بانبیا ـ که بہترین خلائق اند قطعا علیهم الصلوات و التسلیمات ـ واقع شود ـ عیاذا بالله سبحانه من ذالک ، منشاء غلط جمعی از آن است که ہر یکی از انبیاء و اولیاء را اولا عروج تا باسماء است که مبادی تعینات وجود ایشان است ، و باین عروج اسم ولایت متحق می شود ، ثانیا عروج در آن اسما است و از آن اسما الی ما شاء الله تعالی ، اما باوجود این عروج ماوا و منزل ہر کدام ایشانان ہمان اسم است که مبدا تعین وجود

1 He was a famous *Khalīfa* of Shaikh Aḥmad Sirhindī. Shaikh 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)

2 Ed. : c. ماده .

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

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 ـ عیاذا بالله سبحانه از آن که آن توهم یقین سابق را زائل گرداند ، و در افضلیت انبیاء علیهم الصلوات و التسلیمات و اولویت اولیاء که باجماع افضل اند ـ 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 امکنهٔ 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[1]] 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 کبریٰ را حائل نیابد و بی توسط او ترقی فرماید ، حضرت خواجهٔ ما می فرمودند که رابطه نیز از این جماعت است ، این جماعت در وقت عروج چونکه از اسمی که مبدا تعین برزخیت کبریٰ است بفوق گذشته اند توهم کرده اند که بر زخیت کبریٰ درمیان حائل نمانده است ، و از برزخیت کبریٰ حقیقت حضرت رسالت خاتمیت علیه و علیٰ آله الصلواة والسلام مراد داشته اند ، و حقیقت معامله آن است که بالا گذشت ـ

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

1 Add. ed.

اجمال - چہ جامعیت انسان بواسطۂ جامعیت آن اسم است ، پس ناچار درین ضمن اسمائے کہ مبادی تعینات مشائخ دیگر است بطریق اجمال نیز بآن سیر قطع خواہد کرد ، و از ہر یکی گذشتہ بہ منتہای آن اسم خواہد رسید ، و توہم فوقیت خود پیدا خواہد کرد ، نمی داند کہ آنچہ او دیدہ است از مقامات مشائخ و از آنہا گذشتہ انموذجی است از مقامات ایشان نہ[1] حقیقت آن مقامات ، و چون در این مقام خود را جامع می یابد و دیگران را اجزای خود می انگارد لاجرم توہم اولویت خود پیدا می آرد ، در این مقام شیخ بسطام می گوید : ''لوائی أرفع من لواء محمد'' از غلبۂ سکر نمی داند کہ ارفعیت لوای او نہ از لوی محمد است علیہ و علی آلہ الصلواۃ والسلام بلکہ از انموذج لوای اوست کہ در ضمن حقیقت اسم او مشہود گشتہ است ، ازین قبل است آنچہ او گفتہ از وسعت قلب خود کہ اگر عرش و مافیہ در زوایۂ قلب عارف بنہند ہیچ محسوس نشود ، این جا نیز اشتباہ انموذج بہ حقیقت است و الا عرشی کہ حضرت حق سبحانہ او را عظیم می فرماید قلب عارف را جنب او چہ اعتبار و چہ مقدار ؟ ظہوری کہ در عرش است[2] عشیر آن در قلب نیست - گر چہ قلب عارف باشد ، رؤیت آخروی بظہور عرشی متحقق خواہد شد -

این سخن امروز ہر چند بر بعضی از صوفیہ گران خواہد آمد اما آخر ایشان را[3] معقول خواہد شد ، این سخن را بمثالی واضح گردانیم ، انسان را کہ جامع عناصر و افلاک است ہرگاہ نظر بر جامعیت خود افتد عناصر و افلاک را اجزای خود بیند ، و چون این دید غالب آید دور نہ باشد کہ بگوید کہ من از کرۂ زمین کلان تر ام و از سماوات عظیم تر ، در این وقت عاقلان می فہمند کہ عظمت و کلانی از اجزای

1 Add. ed.
2 Add. ed.
3 Add. ed.

خود است و کرهٔ زمین و سماوات فی الحقیقت اجزای او نیستند ، انموذجات ازین اجزای او ساخته اند و کلانی او از آن انموذجات است که اجزای وی اند نه از حقیقت کرهٔ ارضی و سماوی ، و به همین اشتباه انموذج بحقیقت شئی صاحب فتوحات مکیه گفته است که جمع محمدی نمونه اجمع است از جمع[1] الٰهی چه جمع محمدی مشتمل بر حقائق کونی و الٰهی است پس اجمع باشد ، نمی داند که آن اشتمال بر ظلی از ظلال مرتبهٔ الوهیت است و انموذجی است انموذجات آن نه بر حقیقت آن مرتبهٔ مقدسه ، بلکه نسبت بآن مرتبهٔ مقدسه ــ که عظمت و کبریائی از لوازم آن است ــ جمع محمدی را هیچ مقداری نیست : ماللتراب و رب الارباب !

و هم درین مقام که سیر سالک در اسمی که رب اوست واقع شود گاه هست که پندارد که بعضی از اکابر که به یقین از وی افضل اند بتوسط او به بعضی از درجات فوق رسیده اند و بتوسل او ترقی فرموده ، این جا نیز مزال اقدام سالکان است ـ عیاذ بالله سبحانه ـ که باین کمال خود را افضل داند ، و بخسارت ابدی پیوندد ، چه عجب و کدام افضلیت اگر بادشاه عظیم الشان و تمام السلطان در نصرت زمینداری ـ که داخل مملکت اوست ـ برود و به توسط آن زمیندار به بعضی از مقامات برسد و بتوسل آن فتح بعضی مواضع نماید ؟ غایة ما فی الباب : این جا احتمال فضل جزئی است که خارج از مبحث است ، چه پر حجام و حائک به بعضی از وجوه مخصوصهٔ خود بر عالم ذو فنون و حکیم بوقلموں فضل دارد ، اما آن افضلیت از اعتبار خارج است ، آنچه معتبر است فضل کلی است که عالم و حکیم را ثابت است ،

این درویش را نیز ازین اشتباهات بسیار واقع شده بود ، ازین تخیلات

1 Ed. : C اجمع است نمونه از جمع .

بسیار ناشی گشته و تا مد تها این حالت در او بود ، مع ذلک حفظ خداوندی جل شانه شامل حال او بوده که در یقین سابق سر موی تذبذب نرفت ، و در اعتقاد مجمع علیه فتوری راه نیافت ، لله سبحانه الحمد و المنة علی ذلک و علیٰ جمیع نعمائه ، و آنچه خلاف مجمع علیه ظاهر می شد در حیز اعتبار نمی آورد و به یک طرف می کرد ، و مجملاً این قدر می دانست که بر تقدیر صحت این کشف این زیادتی راجع بفضل جزئی خواهد بود ، هر چند این وسوسه معارض می شد که مدار فضل بر قرب الٰهی است جل سلطانه ، و از این زیادتی در آن قرب است ، پس جزئی چون باشد ؟ اما در جنب یقین سابق این[1] وسوسه هبای منثور می گشت ، و هیچ اعتبار نه داشت[2] ، بلکه به توبه و استغفار و انابت التجا می آورد ، به تضرع و زاری دعا می کرد که ازین قسم کشوف ظاهر نشود ، و خلاف معتقدات اهل سنت و جماعت سر موی منکشف نگردد ـ

روزی این خوف غلبه کرد که مبادا برین کشوف مؤاخذه نمایند و از[3] این توهمات مسألت فرمایند ، و غلبهٔ این خوف بی قرار و بی آرام ساخت ، التجا و تضرع را بجناب قدسی خداوندی جل سلطانه مضاعف گردانید ، و این حالت تا مدتی کشید ، اتفاقاً درین وقت گذر بر مزار عزیزی افتاد ، و درین معامله آن عزیز را ممد و معاون خود کرد ، درین اثنا عنایت خداوندی جل شانه در رسید ، و حقیقت معامله را ـ کما ینبغی ـ وا نمود ، روحانیت حضرت رسالت خاتمیت علیه و علیٰ آله الصلواة والسلام که رحمت عالمیان است درین وقت حضور ارزانی فرمود ، و تسلی خاطر حزین نمود ، و معلوم گشت که آری ! قرب موجب فضل کلی است ، اما این قرب که ترا حاصل شده است قرب

1 Add. ed.
2 Ed. c لدانست .
3 Add. ed.

ظلی است از ظلال مراتب الوهیت که مخصوص باسمی است که رب تست ، پس موجب فضل نباشد ، و صورت مثالی این مقام را بر نهجی منکشف گردانیدند که جای ریب نماند و محل این بالکلیت زائل گشت ، و این درویش بعضی از علوم—که محل اشتباه دارند و گنجائش تاویل و توجیه—در کتب و رسائل خود نوشته بود که[1] منتشر[2] گشته ، خواست که منشا اغلاط آن علوم را که بمحض فضل خداوندی جل شانه لائح گشته است بنویسد و انتشار دهد ـ که گناه مشتهر را اشتهار توبه درکار است ـ تا مردم از آن علوم خلاف شریعت فهم نکنند و به تقلید در ضلالت نیفتند یا[3] به تعصب و تکلف تضلیل و تجهیل ورزند ، که در این راه غیب الغیب این گلها بسیار می شگفند ، جمعی را به هدایت می برد ، و جمعی دیگر را به ضلالت رهنمونی می فرماید ، از والد بزرگوار خود شنیده ام ـ قدس سره ـ می فرمودند که اکثر از گروه های هفتاد و دو ملت که به ضلالت رفته اند و راه راست گم کرده منشا آن در طریق صوفیه است که کار به انجام نا رسانیده غلطها کرده اند و ضلالت رفته ، والسلام ـ

1 Add. ed.
2 Ed. : c پیشتر .
3 Ed. : c تا ,

PART II

Shaikh Sirhindi in the World

These letters show the response of Shaikh Aḥmad 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-Raḥīm[1] Khān-i-Khānān:

نجانا الله سبحانه و اياكم عن المقال الخالى عن الحال و العلم المعرا عن الاعمال - بحرمة سيد البشر المبعوث الى الاسود و الاحمر عليه و علىٰ آله من الصلوات افضلها و من التسليمات اكملها - و رحم[2] الله عبدا قال : "آمينا" بلغ رسالتكم الاخ الصالح الصادق تبليغا ، و حكى عن جنابكم بلسان الترجمان ما حكى ، فا نشدت :

أبلا لسعدى و الرسول و حبذا
وجه الرسول لحب وجه المرسل

اعلم ايها الاخ القابل لظهور الكمالات - اظهر الله سبحانه و تعالىٰ فعلكم من القوة - ان الدنيا مزرعة الاخرة ، فويل لمن لم يزرع فيها ، و عطل ارض الارض الاستعداد ، و أضاع بذر الاعمال و مما ينبغى ان

[1] 'Abd al-Raḥīm Khān-i-Khānān was the famous *Amīr* 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).

[2] Ed. : A. LD1 D2 برحم .

یعلم ان اضاعة الارض و تعطیلها اما بان لا یزرع فیها شیئا او القی فیها بذرا خبیثا فاسدا ، و ہذا القسم من الاضاعة اشد مضرة و اکثر فسادا من القسم الاول ـ کما لا یخفی ، و خبث البذر و فساده بان اخذ الطریق من السالک الناقص ، و سلک مسلکه ، لان الناقص صاحب ہوی متبع ، و ما یشوب بالهوی لا یؤثر ، و ان اثر اعان علی الهوی ، فیحصل ظلمة علی ظلمة ، و لان الناقص لا یمیز بین الطرق الموصلة الی الله سبحانه و بین الطرق التی لا توصل الیه سبحانه ـ اذ ہو غیر واصل قط ـ وکذا لا یمیز بین الاستعدادات المختلفة ، و اذا لم یمیز طرق الجذبة عن طرق السلوک ـ فربما کان استعداد الطالب مناسبا لطریق[1] الجذبة غیر مناسب لطریق[1] السلوک ابتداء ـ فالناقص[2] ـ لعدم التمیز بین الطرق و بین الاستعدادات المختلفة ـ سلکه طریق السلوک ابتداء ، فاضل عن الطریق کما ضل ، فالشیخ الکامل المکمل اذا اراد تربیة هذا الطالب و تسلیکه احتاج اولا الی ازالة ما اصاب من السالک الناقص و اصلاح ما فسد بسببه ، ثم القی البذر الصالح المناسب لاستعداده فی ارض الاستعداد ، فینبت نباتا حسنا ، و مثل کلمة خبیثة کشجرة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار ، و مثل کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء[3] ، فصحبة الشیخ الکامل المکمل کبریت احمر ، نظره دواء و کلمته شفاء ، و بدونها خرط القتاد ، ثبتنا الله سبحانه و ایاکم علی جادة الشریعة المصطفویة ، علی صاحبها الصلواة والسلام و التحیة ، اذ ہو ملاک الامر و مدار النجاة و مناط السعادة ، و لنعم ما قیل

1 A بطریق .
2 Ed. : A LD_1 D_2 والناقص else واذا at the beginning of the sentence has no apodosis.
3 Qur'ān, XIV ; 24.

بالفارسية :

محمد عربی کابروی بر دو سراست
کسی که خاک درش نیست خاک بر سر او

و لنختم المقالة علی صلوات سید المرسلین و تسلیماته و تحیاته و برکاته -

التتمة[1] العجب[2] کل العجب ان الاخ الصادق قد نقل ان من جلساثهم من الشعراء الفضلاء من یلقب فی الشعر "بالکفری" - و الحال انه من اسادات العظام و النقباء الکرام ، فیالیت شعری ! ما حمله علی هذا الاسم الشنیع البین شناعته ، والمسلم ینبغی[3] ان یفر من هذا الاسم زیادة ما یفر من الاسد المهلک و یکرهه کل الکراهة ، لان هذا الاسم و و مسماه مبغوضان لله سبحانه و رسوله علیه الصلوات و التسلیمات[4] و المسلمون مامورون بعداوة اهل الکفر و الغاظة علیهم ، فالتحاشی عن مثل هذا الاسم القبیح واجب ، و ما وقع فی عبارات بعض المشائخ قدس الله تعالی اسرارهم فی غلبات السکر من مدح الکفر و الترغیب علی[5] شد الزنار و امثال ذلک فمصروف عن الظاهر و محمول علی التاویل ، فان کلام السکاری یحمل و یصرف عن الظاهر المتبادر ، فانهم معذورون بغلبة السکر فی ارتکاب هذه المحظورات - مع ان کفرالحقیقة[6] نقص بالنسبة الی اسلام[7] الحقیقة عند اکابر هؤلاء ، و غیر السکاری غیر معذور فی تقلیدهم - لا[8] عندهم و لا عند اهل الشرع ، لان لکل شئی موسما و وقتا خاصا صلح ذالک الشئی فی ذالک الموسم و قبح فی موسم

1 LD_1 D_2 om.
2 LD_1 D_2 om.
3 A. add. له .
4 LD_1 D_2 الصلواة والسلام .
5 A (marg.) فی .
6 i.e. even after one reaches the mystic truth one must not equate *kufr* with Islam.
7 LD_1 D_2 om.
8 Under معذور , not غیر معذور .

آخر ، و العاقل لایقیس احدہما علی الاخر ، فالتمسوہ من قبلی ان یغیر ہذا الاسم و یبدلہ باسم خیر منہ و یلقب بہ ''الاسلامی'' فانہ موافق لحال المسلم و مقالہ ، و انتساب الی الاسلام الذی ہو الدین المرضی عندالله سبحانہ و عندالرسول علیہ الصلواۃ والسلام ، و اجتناب عن التہمة التی امرنا باتقائہا[1] ، ''اتقوا من مواضع التہم'' کلام صادق لا غبار علیہ ، قال سبحانہ : ''و لعبد مومن خیر من مشرک''[3] ، والسلام علی من اتبع الہدی ۔

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

سلم الله تعالی قلبکم ، و شرح صدرکم ، و زکی نفسکم ، والان جلدکم ، کل ذالک ۔ بل جمیع کمالات الروح و السر و الخفی و الاخفی ۔ منوط بمتابعة سیدالمرسلین علیہ و علی آلہ من الصلوات افضلہا و من التسلیمات اکملہا ، فعلیکم بمتابعتہ و متابعة خلفائہ الراشدین الہادین المہدیین من بعدہ ، فانہم نجوم الہدایة و شموس الولایة ، فمن شرف بمتابعتہم فقد فاز فوزاً عظیما ، و من جبل علی مخالفتہم فقد ضل ضلالا بعیدا ۔

البقیة من المقصود اظہار الاضطرار و ضیق المعیشة لابنی المرحوم الشیخ السلطان ، فالملتمس من جنابکم مددہم و اعانتہم ، فانکم حریون بذالک ، بل موفقون لقضاء[2] حوائج الناس طرا ، زاد الله تعالی توفیقکم ، و جعل الخیر رفیقکم ، والسلام علیکم و علی سائر من اتبع الہدی ۔

1 Ed. : A LD1 D2 باتقائہ .
2 Ed. : A LD1 D2 بقضاء .
3 Qur'ān, II : 221.

3. Letter 43 (Vol. I) written to Nawāb Murtaḍā Khān (known as Shaikh Farīd)[1] :

سلمکم الله تعالیٰ و سبحانه و عصمکم عما یصمکم و صانکم عما شانکم ، توحیدی که در اثنای راه این طائفهٔ علیه را دست می دهد دو قسم است : توحید شهودی و توحید وجودی ، توحید شهودی یکی دیدن است ـ یعنی مشهود سالک جز یکی نباشد ، و توحید وجودی یک موجود دانستن است ، و غیر او را معدوم انگاشتن و ـ باوجود عدمیت ـ مجالی و مظاهر آن یکی پنداشتن ، پس توحید وجودی از قبیل علم‌الیقین آمد و شهودی از قبیل عین‌الیقین ، توحید شهودی از ضروریات این راه است ـ چه فنا بی این توحید متحقق نمی شود و عین‌الیقین بے آن میسر نمی شود[2] زیرا که رؤیت یکی ـ باستیلای او ـ مستلزم عدم رؤیت ماسوای اوست ، بخلاف توحید وجودی که نه چنین است : یعنی ضروری نیست ـ چه علم‌الیقین بے آن معرفت حاصل است ، چه علم‌الیقین مستلزم نفی ماسوای او نیست ، غایة ما فی‌الباب : مستلزم نفی علم ماسوای اوست در وقت غلبه و استیلای علم آن یکی ، مثلاً شخصی که یقینی بوجود آفتاب پیدا کرد استیلای این یقین مستلزم آن نیست که ستاره‌ها را در آن وقت منتفی و معدوم داند ، اما وقتی که آفتاب را دید البته ستاره ها را نخواهد دید ، و مشهود او جز آفتاب نخواهد بود ، و درین زمان که ستاره ها را نمی بیند می داند که ستاره ها معدوم نیستند ، بلکه می داند که هستند اما مستور اند و در شعشعان نور آفتاب

1 Shaikh Farīd Bukhārī whose title was Nawāb Murtaḍā 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).

2 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 ـ

پس توحید وجودی که نفی ماسوای یک ذات است تعالیٰ و تقدس باعقل و شروع در جنگ است ، بخلاف شهودی که در یکی دیدن هیچ 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 هیچ مخالفت نیست ، بلکه آن نادیدن بواسطهٔ غلبهٔ ظهور نور آفتاب است و ضعف بصر رائی ، اگر بصر رائی بنور پهان آفتاب مکتحل شود و قوت پیدا کند ستاره ها را از آفتاب جدا بیند ، و این دید در حق‌الیقین است ـ

پس اقوال بعضی از مشائخ که بظاهر بشریعت حقه مخالف می‌نمایند و بتوحید وجودی بعضی مردم آنها را فرود می آرند ـ مثل قول ابن منصورالحلاج : ''اناالحق'' و ابی یزید بسطامی : ''سبحانی'' و امثال اینها ـ اولیٰ و انسب آن است که بتوحید شهودی فرود باید آورد ، و مخالفت را دور باید ساخت ، هرگاه ماسوای حق سبحانه از نظر شان مختفی شد در غلبهٔ آن حال باین الفاظ تکلم فرمودند ، و غیر از حق سبحانه اثبات نه نمودند ، معنی ''انا الحق'' آن است که ''حق است نه من'' ـ چون خود را نمی بیند اثبات نمی کند ـ 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 بتمامها ساقط شده اند ، و در ''سبحانی'' نیز تنزیه حق است نه تنزیه خود ، که او بتمامه از نظر او مرتفع شده است ، حکمی باو تعلق نمی‌گیرد ، و امثال این سخنان در مقام عین‌الیقین ـ که مقام حیرت است ـ بعضی را رو می دهد ، و چون ازین مقامی می گذرانند و به حق‌الیقین می رسانند از امثال این کلمات تحاشی می نمایند ، و از حد

اعتدال تجاوز نمی فرمایند ـ

درین زمان بسیاری ازین طائفه که به زی صوفیان خود را وا 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 متخیلهٔ خود فرود آورده مقتدای روزگار خود ساخته اند ، و بازار کاسد خود را باین تخیلات رائج 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 علم‌الیقین باین کلمات تکلم فرمود اند ، و در آخرکار ایشان را از آن مقام گذرانیده اند ، و از علم بعین برده اند ، این جا کسی نگوید که ارباب توحید وجودی نیز همچنانکه یکی می دانند یکی می بینند ـ پس از عین‌الیقین نیز نصیبی دارند ، زیرا که در جواب گوئیم که ارباب این توحید صورت مثالی توحید شهودی را دیده اند ـ نه آن که بآن توحید متحقق شده اند ، توحید شهودی را باین صورت مثالی او فی‌الحقیقت هیچ مناسبت نیست ، زیرا که در وقت حصول آن توحید حیرت است ، حکم بامری در آن موطن نیست ، و صاحب توحید وجودی ـ باوجود شهود صورت مثالی آن توحید شهودی ـ از ارباب علم است ـ چه نفی وجود ماسوا می کند ، و نفی حکمی است از احکام از مقولهٔ علم ، حیرت و علم با یکدیگر جمع نمی شوند ، پس ثابت شد که صاحب توحید وجودی از مقام عین‌الیقین بهره ندارند ، آری ! صاحب توحید شهودی را بعد از مقام حیرت اگر ترقی واقع شود بمقام معرفت ــ که حق‌الیقین است ــ می رسانند ، و در آن موطن علم و حیرت جمع می شوند ، و علمی که بی حیرت[1] است و پیش از حیرت است علم‌الیقین است ـ

1 $LD_1 D_2$ بحیرت .

این جواب بمثالی واضح گردد ، مثلاً شخصی در خواب - بواسطهٔ 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[1] در خود دیده است ، و فی‌الحقیقت پادشاهت را بآن صورت مثالی هیچ مناسبت نیست ، آری ! آن شهود اگرچه[2] بصورت مثالی باشد اما از استعداد آن شخص به متحقق شدن بحقیقت آن صورت خبر می دهد ، اگر جانی[3] بکند و عنایت خداوندی جل سلطانه شامل حال او شود بآن مقام برسد ، از قوت تا فعل فرق بسیار است ، بسا آهن که قابلیت مرآتیت داشته باشد ، تامرآت 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 فی‌الجملة - و بعضی بالحاد 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 بقهٔ تکلیف شرعی باین حیله می کشایند ، و مداهنات در احکام شرعیه می نمایند ، و باین معامله خوش وقت و خورسند اند ، و اتیان او امر شرعیه 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 درمیان ایشان واقع نیست ، فرق اجمال و تفصیل است و استدلال و کشف ، هر چه مخالف شریعت است مردود است ، کل حقیقة ردتها[4] الشریعة فهی[5] زندقة ،

1 LD_1 D_2 om.
2 LD_1 اگر .
3 LD_1 D_2 حالی .
4 Ed. : A LD_1 D_2 ردته .
5 Ed. : LD_1 D_2 فهو .

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

معرفت پناہی قبله گاہی حضرت خواجه ما قدس‌الله تعالیٰ سره چند گاه مشرب توحید وجودی داشتند ، و در رسائل و مکتوبات خود آن را اظہار می فرمودند ، اما آخرکار حق سبحانه و تعالیٰ بکمال عنایت خویش از آن مقام ترقی ارزانی فرموده بشاہراه انداخته از ضیق این معرفت خلاصی داد ، میان عبدالحق[1] که یکی از مخلصان اند نقل کردند که پیش از مرض موت ایشان بیک ہفته فرموده اند که مرا بعین‌الیقین[2] معلوم شد که توحید کوچه است تنگ ، شاہراه دیگر است ، پیش ازین ہم می دانستم اما اکنون یقینی دیگر حاصل گشت ، و این حقیر نیز چند گاه در حضرت ایشان این مشرب توحید داشت ، و مقدمات کشفیه در تایید این طریق بسیار لائح گشته بودند ، اما عنایت خداوندی جل سلطانه از آن مقام گذرانیده بمقامی که خواست مشرف گردانید ، زیاده برین موجب اطناب است ـ

میان شیخ ذکریا از پرگنه خود مکرر می نویسند ، و نسبت نیازمندی بآستانه علیه ایشان وا می نمایند ، از معامله کروری گری[3] ہراسان اند ، التجا و اعتصام در عالم حکمت[4] بجناب قدس ایشان دارند ، بظاہر ملاذی و ملجائی غیر از توجه عالی

1 Known as Muḥaddith-i-Dihlawī. Shaikh 'Abd al-Ḥaq 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 Muttaqī. 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-Ḥaq 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_1 D_2 عین .

3 کروری گر is a tax officer.

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

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

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

مرحمت نامہ گرامی سامی در اعز[1] ازمنہ شرف ورود[2] یافت ، بمطالعہ آن مشرف گشت ، للہ الحمد سبحانہ و المنہ کہ میراثی از فقر محمدی علیہ و علیٰ آلہ الصلوات و التحیات بدست آوردہ 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 فقرۂ چند بعبارت عربی ماثور در فضائل جد بزرگوار ایشان ــ کہ خیرالعرب است ــ بنویسد علیہ و علیٰ آلہ من الصلوات اتمہا و من التحیات اکملہا ، و آن سعادت نامہ را وسیلۂ نجات اخروی خود سازد ۔ نہ آنکہ مداحی او علیہ الصلوات و التحیہ نماید بلکہ مقولہ خود را[3] بآن ستاید :

ما ان مدحت محمداً بمقالتی
لکن مدحت مقالتی بمحمد

فا قول ۔ و باللہ سبحانہ العصمہ و التوفیق ۔ ان محمداً رسول اللہ سید ولد آدم ، و اکثر الناس تبعا یوم القیامہ ، و اکرم الاولین والآخرین 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 دونہ ، و ہو الذی قال علیہ الصلواۃ والسلام : ”نحن الآخرون

1 or اغر .
2 A (marg.) صدور .
3 Add. ed.

و نحن السابقون یوم القیامه ، و انی قائل قولا غیر فخر ، و انا حبیب الله و انا قائد المرسلین و لا فخر ، و انا خاتم النبیین ولا فخر ، و انا محمد بن عبدالله ابن عبدالمطلب ، ان الله خلق الخلق قبائل فجعلنی فی خیر ہم قبیة ، ثم جعلهم فجعلنی فی خیرہم فرقه ، ثم جعلهم فریقین فجعلنی فی خیرہم فرقة ، ثم جعلهم قبائل فجعلنی فی خیرهم قبیلیلة ، ثم جعلهم بیوتا فجعلنی فی خیرہم بیتا ، فانا خیرہم نفسا و خیرہم بیتا ، و انا اول الناس خروجا اذا بعثوا ، و انا قائدہم اذا وفدوا ، و انا خطیبهم اذا انصتوا ، و انا مستشفعهم اذا حبسوا ، و انا مبشرہم اذا یئسوا ، الکرامة و المفاتیح یومئذ بیدی ، و لواء الحمد یومئذ بیدی ، و انا اکرم ولد آدم علی ربی ، یطرف علی الف خادم کانهم بیض مکنون ، و اذا کان یوم القیامة کنت امام النبیین و خطیبهم و صاحب شفاعتهم غیر فخر" ۔ لو لاه لما خلق الله سبحانه الخلق و لما اظهر الربوبیة ، و کان نبیا و آدم بین الماء و الطین ۔

نماند بعصیان کسی در گرو
که دارد چنین سید پیش رو

پس ناچار مصدقان این چنین پیغمبر سید البشر علیه الصلوات والسلام خیرالامم باشند ۔ "کنتم خیر امة اخرجت (للناس)[1] ، نقد وقت ایشان است ، و مکذبان او علیه الصلوة والسلام بد ترین بنی آدم ۔ "الاعراب اشد کفرا و نفاقا"[2] 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 ــ که مقرون بتصدیق حقیقت دین اوست علیه الصلوات والسلام ــ بعمل کثیر بر می دارند ، اصحاب کهف این همه درجات که یافتند بواسطه یک حسنه است ، و آن هجرت بود از دشمنان حق سبحانه و تعالیٰ بنور یقین ایمانی در وقت استیلای معاندان ،

1 Qur'ān, III. 109. 2 Qur'ān, IX. 97.

مثلا سپاہیان در وقت غلبۂ دشمنان و استیلای مخالفان اگر اندک تردد می کنند آن قدر نمایان می شود و اعتبار می گیرد کہ در وقت امن اضعاف آن در حیز اعتبار نمی آید ، و ایضاً چون آن سرور محبوب رب العالمین است متابعان او بواسطۂ متابعت بمرتبہ محبوبیت می رسند ـ چہ محب در ہر کہ از شمائل و اخلاق محبوب خود می بیند آن کسی را محبوب خود می دارد ، مخالفان را ازین جا قیاس باید کرد :

محمد عربی کابروی ہر دو سر است
کسی کہ خاک درش نیست خاک برسر او

اگر ہجرت ظاہری میسر نشود ہجرت باطنی را بکمال مرعی می باید داشت ، با ایشان بی ایشان می باید بود لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا[2] ـ

موسم نوروز رسیدہ است ، و[3] معلوم است کہ[4] آن ایام اہالی آن معاملہ را در تفرقہ می دارد ، و بعد از مضی آن ہنگامہ اگر ارادہ خداوندی جل سلطانہ مساعدت نمود امیدوار است کہ شرف ملاقات گرامی میسر شود ، زیادہ اطناب موجب املال است ، ثبتکم اللہ سبحانہ علی جادۃ آبائکم الکرام ، السلام علیکم وعلیہم الی یوم القیام ـ

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

ثبتکم اللہ سبحانہ علی جادۃ آبائکم الکرام علی اولہم و افضلہم اولا و علی بواقیہم ثانیا الصلوات والسلام ، وجود باری تعالی و تقدس و ہمچنین وحدت او سبحانہ بلکہ نبوت محمد رسول اللہ نیز صلی اللہ نیز صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بلکہ جمیع ما جاء بہ من عنداللہ بدیہی اند ،

1 A اندک تر .
2 Qur'ān, LXV : 1.
3 LD_1 D_2 om.
4 LD_1 D_2 add. در .

بر تقدیر سلامتی مدرکہ از آفات ردیئہ و امراض معنویہ محتاج بہ ہیچ فکر و دلیل نیستند ، نظر و فکر در آنہا تا زمان وجود علت و ثبوت آفت است ، اما بعد از نجات از مرض قلبی و رفع[1] غشاوہ بصری غیر از بداہت ہیچ نیست ، مثلاً صفرائی ـ تا زمانی کہ بعلت صفراء گرفتار است ـ شیرینی قند و نبات نزد او محتاج بدلیل است ، لیکن بعد از خلاصی از آن علت ہیچ احتیاج بدلیل ندارد ، احتیاجی کہ منشاء آن وجود آفت است بہ بداہت جنگ ندارد ، بی چارہ احول کہ 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 بداہت نمی بر آرد ، و بہ نظریت نمی کشد ـ

و محقق است کہ جولانگاہ استدلال بسیار تنگ است ، و یقینی کہ از راہ استدلال پیدا شود بسی متعذر است ، پس در تحصیل ایمان یقینی فکر ازالۂ مرض قلبی نمودن ضروری آمد ـ صفرائی را ازالۂ علت صفرا نمودن در تحصیل یقینی بہ شیرینی نبات ضروری تر آمد از آنکہ دلیل بر یقین حلاوت نبات اقامت نماید ، از دلیل چہ طور یقینی حاصل شود ـ کہ وجدان او بسبب علت صفرا بہ تلخی نبات حاکم است ؟، ہمچنین در ما نحن فیہ نفس امارہ بالذات منکر احکام شرعیہ است ، و بالطبع بہ نقاضت آن حاکم ، پس تحصیل یقین باین احکام صادقہ بدلیل ـ باوجود انکار وجدان مستدل ـ بسی دشوار است ـ

پس نفس را مزکی ساختن ضروری آمد ، یقین را بدون تزکیہ حاصل نمودن دشوار نمود : ''قد افلح من زکاہا و قد خاب من دساہا''[2] پس مقرر شد کہ منکر این شریعت باہرہ و این ملت ظاہرہ[3] در رنگ منکر ـ حلاوت نبات است ـ

خورشید نہ مجرم ار کسی بینا نیست

1 $LD_1 D_2$ دفع .
2 Qur'ān, XCI : 9.
3 A add و طاہرہ .

پس مقصود از سیر و سلوک و تزکیۂ نفس و تصفیۂ قلب ازالۂ آفات معنویہ است و امراض قلبیہ کہ [آیہ] کریمہ : ''فی قلوبهم مرض[1]'' مشعر از آن است ، تا حقیقت ایمان متحقق شود ، و باوجود این آفات اگر ایمان است بحسب ظاہر است ـ و بس ، چہ 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 ثبات کہ وجدان او بخلاف آن شاہد است ، یقین حقیقی بحلاوت شکر بعد از زوال مرض صفرا صورت بندد ، پس بعد از تزکیۂ نفس و اطمینان آن حقیقت ایمان صورت دارد[2] و وجدانی می گردد ، و این قسم ایمان از زوال محفوظ است ، [آیہ] کریمۂ ـ الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا ہم یحزنون''[3] در شانَ ایشان صادق است ، شرفنا الله سبحانہ بشرف ہذا الایمان الکامل الحقیقی بحرمة النبی الامی القرشی علیہ و علی آلہ من الصلوات افضلها و من التسلیمات اکملها ـ

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

ثبتکم‌الله سبحانہ علی جادة آبائکم الکرام علی افضلهم سید الکونین اولا و علی بواقیهم ثانیا الصلوات والسلام و التحیة ، بادشاہ نسبت بعالم در رنگ دل است نسبت ببدن ، اگر دل صالح است ، بدن صالح است و اگر فاسد است فاسد ، صلاح بادشاہ صلاح عالم است و فساد او فساد عالم ـ

می دانند کہ در قرن ماضی بر سر اہل اسلام چہا گذشتہ است ، زبونی اہل اسلام ـ باوجود کمال غربت ـ در قرون سابقہ ازین نگذشتہ

1 Qur'ān, II : 10.
2 A : A (marg.) یابد LD_1 D_2 om. 3 Qur'ān, X : 62.

بود کہ مسلمانان بر دین خود باشند و کفار بر کیش خود ، [آیہ] کریمہ : ”لکم دینکم ولی دین“[1] بیان این معنی است ، و در قرن ماضی کفار بر ملا بطریق استیلاء اجرای احکام کفر در دار اسلام می کردند ، و مسلمانان از اظہار احکام اسلام عاجز بودند ، و اگر می کردند بقتل می رسیدند ، واویلا ! وا مصیبتا !! وا حسرتا !!! وا حزنا !!!! محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ و آلہ وسلم کہ محبوب رب‌العالمین است ـ مصدقان او ذلیل و خوار بودند ، و منکران او بعزت و اعتبار، مسلمانان با دلہای ریش در تعزیت اسلام بودند ، و معاندان بہ سخریہ و استہزا بر جراحتہای ایشان نمک می پاشیدند ، آفتاب ہدایت در تتق ضلالت مستور شدہ بود ، و نور حق در حجب باطل منزوی و معزول ـ

امروز کہ زوال مانع دولت اسلام و بشارت جلوس بادشاہ اسلام بگوش خاص و عام رسیدہ اہل اسلام بر خود لازم دانستند کہ ممد و معاون بادشاہ باشند ، و بر ترویج شریعت و تقویت ملت دلالت نمایند ـ این تقویت خواہ بزبان میسر شود و خواہ بدست ، سابق ترین دولت مددہا تبیین مسائل شرعیہ است ، و اظہار عقائد کلامیہ بر طبق کتاب و سنت و اجماع امت ـ تا مبتدعی و ضالی درمیان آمدہ از راہ نبرد و کار بفساد نہ انجامد ، این قسم امداد مخصوص بعلمای اہل حق است ـ کہ رو بآخرت دارند ، علمای دنیا کہ ہمت ایشان دنیای دنیہ است صحبت ایشان زہر قاتل است ، و فساد ایشان فساد متعدی :

عالم کہ کامرانی و تن پروری کند
او خویشتن گم است ، کرا رہبری کند

در قرن ماضی ہر بلای کہ برسر آمد از شومی این جماعت بود ، پادشاہان را ایشان از راہ می برند ، ہفتاد و دو ملت کہ راہ ضلالت

[1] Qur'ān, CIX : 6.

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

و ظاہراً اگر کسی باوجود استطاعت امداد ـ ہر قسم مددی که باشد ـ تقصیر نماید و در کارخانه اسلام فتوری واقع شود آن مقصر معاتب گردد ، بناء علی ذالک این حقیر قلیل البضاعت نیز می خواہد که خود را در جرگهٔ ممدان دولت اسلام اندازد ، و در این باب دست و پا بزند ـ 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 ریسمان چند تنیده خود را در سلک خریداران حضرت یوسف علی نبینا و علیه الصلوات والسلام ساخته بود ـ

امید است که درین نزدیکی انشاء الله العزیز بشرف حضور مشرف گردد ، متوقع از جناب شریف[1] ایشان آن است که ـ چون استطاعت و قرب پادشاه بر وجه اتم ایشان را حق سبحانه و تعالی ساخته است ـ در خلا و ملا در ترویج شریعت محمدی علیه و علی آله من الصلوات افضلها و من التسلیمات اکملها کوشند ، و مسلمانان را از غربت بر آرند ـ

حامل رقیمهٔ نیاز مولانا حامد از سرکار اقبال آثار وظیفهٔ مقرره دارد ، پارسال ظاہرا 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

1 A شرف .

الصلوات و التسلیمات و التحیات ، مرحمت نامهٔ گرامی که فقراء را بآن نواخته بودند بمطالعهٔ آن مشرف گشت ، در کتابت مولانا محمد قلیج مؤفق مرقوم فرموده بودند : ''جزوی خرچی برای طالبعلمان و صوفیان فرستاده شد'' ـ ذکر تقدیم طالب علمان بر صوفیان در نظر همت بسیار زیبا در آمد ، بحکم : ''الظاہر عنوان الباطن'' امید است که در باطن شریف نیز این جماعت کرام تقدیم پیدا کرده باشند ، کل اناء یترشح بما فیه ـ

از کوزه همان[1] برون تراود که دروست

و در تقدیم طالب علمان ترویج شریعت است ، حاملان شریعت ایشان اند ، و ملت مصطفویه علیه و علیٰ آله الصلوات و التسلیمات بایشان برپا است ، فردای قیامت از شریعت خواهند پرسید از تصوف نخواهند پرسید ، دخول جنت و نجنت از نار وابسته باتیان شریعت است ، انبیا صلوات الله تعالیٰ و تسلیماته علیهم ـ که بهترین کائنات اند ـ 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 شائر اسلام منهدم شده باشند کرورها[2] در راه خدای عز و جل و علا خرچ کردن برابر آن نیست که مسئله از مسائل شرعیه را رواج دادن ، چه درین فعل اقتداء بانبیا است که بزرگترین مخلوقات اند علیهم الصلوات و التسلیمات ، و مشارکت است بآن اکابر ، و مقرر است که کامل ترین حسنات با یشان مسلم فرموده اند ، و خرچ کردن کرورها غیر اکابر را نیز میسر است ـ

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

1 A برون همان .
2 A. (marg.) کوه زر .

نفس[1] 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 درجهٔ علیا است ، و انفاق جیتلی[2] باین نیت خرچ کردن برابر خرچ لکها است در غیر این نیت ، این جا کسی سوال نکند که طالب علم گرفتار[3] از صوفی وارسته چون مقدم باشد ؟ جواب گوئیم که او[4] هنوز حقیقت سخن را در نیافته است ، طالبعلم—باوجود گرفتاری—سبب نجات خلائق 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 یشا والله ذوالفضل العظیم[5] -

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

از حق سبحانه و تعالی خواسته می آید که بتوسل وجود شریف آن سلالهٔ عظام ارکان شریعت غرا و احکام ملت زهرا قوت گیرند و رواج پذیرند -

کار این است و غیر این همه هیچ

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

1 (marg.) آن .
2 A small coin.
3 i.e. with the affairs of this world.
4 i. e. the objector.
5 Qur'ān, LXII : 4.

سفینهٔ اہل بیت خیر البشر است علیه و علی آله من الصلوات اتمها و من التحیات و التسلیمات اکملها ، قال علیه الصلوات والسلام : ''مثل اہل بیتی کمثل سفینة نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها ہلک'' ہمت علیا را تمام بر آن گمارند که این سعادت عظمیٰ را بدست آرند ، بعنایت الله سبحانه از قسم جاه و جلال و عظمت و شوکت ہمه میسر است ، باوجود شرف ذاتی اگر این علاوه بآن منضم شود گوی سبقت بچوگان سعادت از ہمه پیش برده باشند ، این حقیر بارادهٔ اظہار امثال این سخنان در تایید و ترویج شریعت حقه متوجه خدمت ایشان است ، ہلال ماه مبارک رمضان در حضرت دہلی دیده شد ، مرضی[1] حضرت والده بزرگوار در توقف مفہوم گشت ، بضرورت تا استماع ختم قرآن توقف نمود[2] و الامر عندالله سبحانه ، سعادت دارین محصل باد ۔

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

مرحمت نامهٔ گرامی که از روی شفقت و مہربانی داعی[3] مخلص خود را بآن ممتاز فرموده بودند بمطالعهٔ مضمون آن مشرف گشت ، عظم الله سبحانه اجرکم و رفع قدرکم و شرح صدرکم و یسر امرکم بحرمة جدکم الامجد علیه و علی آله من الصلوات افضلها و من التسلیمات اکملها ، ثبتنا الله سبحانه علی متابعته ظاہرا و باطنا و یرحم الله عبدا قال ''آمینا'' ۔

ثانیا فقرهٔ چند در شکایت مصاحب سوء و ندیم بدخو مسوده می نماید ، بسمع قبول استماع خواہند فرمود ، مخدوما ! مکرما ! نفس اماره انسانی مجبول است بر حب جاه و ریاست ، و ہمگی ہمت او ترفع بر اقران

[1] $LD_1 D_2$ مرض .
[2] A. نموده (Marg.) نمود .
[3] i.e. one who prays for you.

است ، و بالذات خواہان آن است کہ خلائق ہمہ بہ وی محتاج باشند و منقاد اوامر و نواہی او گردند ، و او بہ ہیچ کس محتاج نباشد ، و محکوم احدی نبود ، این دعوای الوہیت است از وی ، و شرکت است بخدای بی ہمتا جل سلطانہ ، بلکہ آن بی سعادت بشرکت ہم راضی نیست ، می خواہد کہ حاکم او باشد و بس ، ہمہ محکوم او باشند فقط ، در حدیث قدسی آمدہ است : ''عاد نفسک فانہا انتصبت بمعاداتی'' - یعنی دشمن دار نفس خود را زیراکہ بدرستی آن نفس استادہ است بدشمنی من ، پس تربیت نفس نمودن بہ تحصیل مرادات او از جاہ 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 منہا ادخلتہ فی النار - و لا ابالی'' ، دنیای دنی کہ ملعونہ و مبغوضہ حق است سبحانہ و تعالٰی بواسطہ آن است کہ حصول دنیا ممد و معاون حصول مرادات نفس است ، پس ہر کہ بدشمن مدد نماید ناچار لعنت را شاید ، و فقر فخر محمدی گشت ، ، علیہ و علی آلہ الصلوات و التسلیمات ، زیراکہ در فقر نامرادی نفس است و حصول عجز آن ، مقصود از بعثت انبیا علیہم الصلوات و التسلیمات و حکمت در تکلیفات تعجیزو شرعیہ تخریب ہمین نفس امارہ است ، شرائع برای رفع ہواہای نفسانی وارد شدہ اند ، ہر قدر کہ بمقتضای شریعت بعمل در آید ہمان قدر ہوای نفسانی رو بزوال آرد -

لہذا اتیان یک حکم از احکام شرعیہ در ازالۂ ہوای نفسانی بہتر است از ریاضات و مجاہدات ہزار سالہ کہ از نزد خود کردہ شود ، بلکہ این ریاضات و مجاہدات — کہ بمقتضای شریعت غراء واقع نشدہ اند — مؤید و مقوی ہواہای نفسانی اند ، برہمنان و جوگیان در ریاضات و

مجاہدات تقصیر نکرده اند ، اما ہیچ از اینہا سودمند نگشته و غیر از تقویت نفس و تربیت آن نه نموده ، مثلاً یک دام در ادای زکواة— که شریعت بآن امر فرموده است—در تخریب نفس سودمند تر است از آنکه ہزار دینار از پیش خود صرف کند ، و طعام خوردن در عید فطر بحکم شریعت نافع‌تر است در رفع ہوا از آنکه از نزد خود سالہا صائم باشد ، و دو رکعت نماز بامداد را بجماعت ادا کردن—که سنتی از سنن بجا آوردن است—بمراتب بہتر است از آنکه تمام شب به صلواة نافله قیام نماید و نماز بامداد را بی جماعت ادا کند ـ

بالجمله تا نفس مزکی نشود و از خبث ماخولیای مہتری پاک نگردد نجات محال است ، فکر ازالهٔ این مرض ضروری آمد ـ تا بموت ابدی نرساند ، کلمهٔ طیبهٔ لا اله الا الله ـ که موضوع است برای نفی آلهٔ آفاق و انفسی ـ در تزکیهٔ نفس و تطہیر آن انفع و انسب است ، اکابر طریقت قدس الله تعالیٰ اسرارہم از برای تزکیهٔ نفس ہمین کلمهٔ طیبه را اختیار فرموده اند ـ

تا بجاروب لا نرو بی راه نرسی در سرای الا الله

ہرگاه نفس در مقام سرکشی آید و نقض عہد نماید بتکرار این کلمه تجدید ایمان باید نمود ، قال علیه الصلواة والسلام : ”جددوا ایمانکم بقول لا اله الا الله“ بلکه ہمه وقت از تکرار این کلمه چاره نبود ، زیراکه نفس اماره ہمواره در مقام خبث است ، در حدیث آمده است در فضائل این کلمه که اگر آسمانہا و زمین‌ہا را در پلهٔ بنہند و این کلمه را در پلهٔ دیگر بر آئینه این پله راجح آید بر پلهٔ دیگر ، والسلام علی من اتبع الهدی و التزم متابعة المصطفی علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات ـ

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 شرعیه می کرده باشند ـ تا خلاف شرع امری واقع نشود ، الحمدلله سبحانه علی ذالک ، مسلمانان را به ازین چه بشارت ، و ماتم زدگان را ازین چه نوید !

لیکن چون حقیر بواسطهٔ همین غرض متوجه خدمت علیه اسب ـ چنانچه مکرر اظهار آن نموده ـ بضرورت درین باب ازا[1] گفتن و نوشتن خود را معاف نخواهد داشت ، امید است که معذور خواهند فرمود ـ 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[2] 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 ، ور[3] بهان صحبت در پیش است ترویج چه گنجائش دارد ؟ که باعث تخریب دین خواهد شد ، و العیاذ بالله سبحانه من ذالک و من فتنة العلماء السوء ـ

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

1 A به , (marg.) از .
2 A (marg.) افضلیت .
3 Ed. : $AD_1 D_2$ و .

کند ـ ما لا یدرک کله لا یترک کله ، نمی دانم چه نویسم ؟ همچنانکه خلاصی خلائق وابسته بوجود علماء است خسران عالم نیز بایشان مربوط است ، بهترین علما 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 ـ

عالم که کامرانی و تن پروری کند
او خویشتن گم است ، کرا رہبری کند

غرض که درین باب فکر صحیح و تامل صادق مرعی داشته اقدام خواہند نمود ، چون کار از دست برود علاجی نمی پذیرد ، ہر چند شرم می آید که کسی امثال این سخنان بارباب فطانت صحیحه اظهار می سازد اما این معنی را وسیلهٔ سعادت خود دانسته مصدع می گردد ـ

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

عظم الله تعالیٰ اجرکم ، و رفع قدرکم ، و یسر امرکم ، و شرح صدرکم ـ بحرمة سیدالبشر المطهر عن زیغ البصر علیه و علی آله من الصلوات افضلها و من التسلیمات اکملها ، من لم یشکر الناس لم یشکر الله ـ ہر کسی که شکر آدمی بجا نیاورد شکر خدای عز و جل بجا نیاورد ، پس بر ما فقیران شکر احسانهای شما لازم است ، اولا سبب جمیعت حضرت خواجهٔ ما شما بوده اید ، بطفیل شما در آن جمعیت طلب حق سبحانه وتعالیٰ کردیم ، و حظهای وافر بردیم ، و ثانیا چون بحکم ”کبرت بموت الکبراء“ نوبت باین طبقه رسید واسطهٔ 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 تعالیٰ در دنیا و آخرت شما را از آنچه نباید و نشاید محفوظ دارد ـ بحرمة جدکم سید المرسلین علیه و علی آله و علیهم من الصلوات و التسلیمات اتمها و اکملها ـ

این فقیر از صحبت گرامی شما دور افتاده است ، معلوم ندارد که در مجلس شریف از کدام قسم مردم را گنجائش است ، و انیس خلوت و جلوت کیست ـ

خواهم بشد از دیده درین فکر جگر سوز
کاغوش که شد منزل و آسائش 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 تعالیٰ در قرآن مجید خود ایشان را کفار می نامد "لیغیظ بهم الکفار"[1] 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 ـ اعاذنا الله سبحانه عما یعتقده[2] الزنادقة ـ

خلافی و نزاعی که درمیان اصحاب علیهم الرضوان واقع شده بود محمول 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'ān, XLVIII : 29.

2 Ed. : A LD_1 D_2 یعتقد .

اما این خطا خطای اجتهادی است ، تا بحد فسق نمی رساند ، بلکه ملامت را هم درین طور خطا گنجائش نیست ـ که مخطی را نیز یک درجه است از ثواب ، و یزید بی دولت از اصحاب نیست ، در بدبختی او کرا سخن است ؟ کاری که آن بدبخت کرده هیچ کافر فرنگ نکند ، بعضی از علمای اهل سنت که در لعن او توقف کرده اند نه از[1] آن است[2] که از وی راضی اند بلکه رعایت احتمال رجوع و توبه کرده اند ، می باید که در مجلس شریف از کتب معتبرهٔ قطب زمان بندگی مخدوم جهانیان[3] هر روز چیزی خوانده شود تا معلوم شود اصحاب پیغمبر را علیه و علیهم الصلوات والسلام چه طور ستائش کرده اند ، و بکدام ادب یاد نموده اند ، تا مخالفان بد اندیش شرمنده و مخذول گردند ، در این ایام این طائفهٔ بد اندیش بسیار غلو کرده اند ، و باطراف و جوانب منتشر گشته اند ، بواسطهٔ آن در این باب چند کلمه نوشته آمد ، تا در صحبت شریف این قسم بد اندیشان را جا نباشد ، ثبتکم الله تعالیٰ علی الطریقة المرضیة ـ

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

ثبتنا الله سبحانه و ایا کم علی جادة آبائکم الکرام علی افضلهم اصالة و علی بواقیهم متابعة الصلوات والسلام ، انبیا صلوات الله تعالیٰ

1 Add. ed. 2 Add. ed.

3 His real name was Jalāl al-Dīn son of Shaikh Aḥmad Kabīr. 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 Multān. 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 Ṣūfīs. He passed away in 785 A.H./1383 A.C. (See Qādrī, Muḥammad Ayūb, Makhdūm Jahāniān Jahāngasht, Karachi, 1963).

و تسلیماته و تحیاته و برکاته علی اجمهم 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 تعالیٰ ــ که غنی مطلق است ــ عالم را از ذات و صفات خود تعالیٰ و تقدس خبر نمی داد ، و بآن راه نمی نمود ، و هیچ کس او را نمی شناخت ، و به اوامر و نواهی ــ که عباد را بمحض کرم از برای نفع ایشان مکلف ساخته است ــ تکلیف نمی فرمود ، و مرضیات او تعالیٰ از نامرضیات جدا نمی گشت ، پس شکر این نعمت عظمیٰ بکدام زبان راست آید ؟ و کرا مجال آنکه از عهدهٔ آن بر آید ؟ الحمدلله الذی انعم علینا و هدانا الی الاسلام و جعلنا من مصدق الانبیاء علیهم الصلوات والسلام ـ

و این بزرگواران در اصول دین اند ، کلمهٔ ایشان واحد است در ذات و صفات تعالیٰ و تقدس و حشر و نشر و ارسال رسل و نزول ملک و ورود وحی و نعیم جنت و عذاب جحیم ـ بطریق خلود و تابید ، اختلاف ایشان در بعض احکام است که بفروع دین تعلق دارد ، حق سبحانه و تعالیٰ در هر یک زمانی بر هر پیغمبر اولی العزم ابنای[1] آن زمان را به بعض احکام مناسبه آنها وحی فرستاده و باحکام مخصوصه تکلیف فرموده ، نسخ و تبدیل در احکام شرعیه از حکم و مصالح حق است سبحانه ، و بسیار است که بر یک پیغمبر صاحب شریعت در اوقات مختلفه احکام متضاده ــ بطریق نسخ و تبدیل ــ وارد شوند ـ

و از جملهٔ کلمات متفقه این بزرگواران نفی عبادت غیر حق است سبحانه ، و منع اشتراک است باو تعالیٰ و تقدس ، و نا گرفتن بعضی مخلوقات است مر بعض دیگر را ارباب غیر از حق[2] سبحانه ، این حکم

1 LD_1 D_2 انبیاء .
2 LD_1 D_2 A (marg.) add را .

مخصوص بانبیا است ، غیر از متابعان ایشان بہ این دولت مشرف نشده اند ، و غیر از انبیأ کسی باین کلمات تکلم نہ نموده است ، منکران نبوت اگرچہ خدا را سبحانہ واحد می گویند حال ایشان از دو امر خالی نیست : یا تقلید اہل اسلام می کنند ، یا در وجوب وجود واحد می دانند یہ در استحقاق عبادت ، و نزد اہل اسلام ہم در وجوب وجود واحد است و ہم در استحقاق عبادت ، مراد از کلمہ طیبہٗ : ''لا الہ الا اللہ'' نفی عبادت آلہہٗ باطلہ است ، و اثبات معبودیت حق است سبحانہ ۔

و کلمہٗ دیگر کہ مخصوص باین بزرگواران است آن است کہ خود را بشر می دانند ۔ مثل سائر مردم ، و الہ و معبود حق را می دانند سبحانہ ، و مردم را دعوت باو می کنند تعالیٰ ، و او را سبحانہ از حلول و اتحاد منزہ می گویند ، و منکران نبوت نہ چنین اند ، بلکہ روسای ایشان مدعیان الوہیت اند ، و حق را سبحانہ در خود حلول اثبات می کنند ، و از استحقاق عبادت و اطلاق اسم الوہیت بر خود تحاشی نمی نمایند ، لاجرم پا از بندگی بر آورده در منکرات افعال و مستقبحات اعمال می افتند ، و راہ اباحت بدینہا کشاده می گردد ، و گمان می برند کہ آلہہ از ہیچ چیز ممنوع نیستند ، ہر چہ می گویند صواب می دانند ، و ہرچہ می کنند مباح می انگارند ، ضلوا فاضلوا ، فویل لھم ولاتباعھم ولاشیاعھم ۔

و کلمہٗ دیگر کہ انبیا علیہم الصلوات و التسلیمات برآن متفق اند و منکران ایشان را از آن دولت نصیبی نیست آن است کہ این بزرگواران بنزول ملائکہ ــ کہ معصوم مطلق اند و ہیچ تعلق و تلوث ندارند ــ قائل اند ، و امناء وحی و حملہٗ کلام ربانی تعالیٰ و تقدس ایشان را می دانند ، پس این بزرگوارن ہر چہ می گویند از حق می گویند تعالیٰ و تقدس ، و ہر چہ 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 ہمان را صواب دانند - بواسطۂ زعم الوہیت ، پس انصاف درکار است ! شخصے کہ از کمال بی خردی خود را الہ بگیرد و مستحق عبادت داند و افعال ناشائستہ - باین زعم فاسد - بوقوع آرد سخنان او را چہ اعتبار است ؟ و بر اتباع او چہ مدار ؟ -

سالی کہ نکوست از[1] بہارش پیداست

اظہار امثال این سخنان برای ازدیاد ایضاح است ، و الا حق از باطل جدا است و نور از ظلمت ہویدا : ”جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان زہوقا“[2] اللہم ثبتنا علی متابعۃ ہؤلاء الاکابر علیہم الصلوات و التحیات اولا و آخرا -

بقیۃ المقصود آنکہ سیادت پناہی میان پیر کمال را ایشان بہتر می دانند ، چہ احتیاج است کہ در این باب نوشتہ 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 ضعفی بر 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[3] :

ایدکم اللہ سبحانہ و نصرکم علی اعداء الاسلام فی اعلاء

1 LD_1 نو .
2 Qur'ān, XVII. 81.
3 He was the younger son of Shams al-Dīn Muḥammad 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 افضلہا و من التسلیات اکملہا فرمودہ است : ''الاسلام بدا غریبا و سیعود کما بدا فطوبی للغرباء'' ، غربت اسلام تابحدی رسیدہ 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 نہفتہ رخ دیو در کرشمہ و ناز
بسوخت عقل ز حیرت کہ این چہ بوالعجبی ست

سبحان اللہ و بحمدہ ، ''الشرع تحت السیف'' گفتہ اند ، و رونق شرع شریف را بسلاطین وابستہ اند ، قضیہ منعکس گشتہ است و معاملہ انقلاب پیدا کردہ است ، واحسرتا ! واندامتا !! واویلا !!!

امروز وجود شریف شما را مغتنم می شمریم ، و مبارز در این معرکہ ضعیف و شکست خوردہ جز شما را نمی دانیم ، حق سبحانہ و تعالیٰ مؤید و ناصر شما باد ۔ بحرمۃ النبی و آلہ الامجاد علیہ و علیہم الصلوات و تسلیات و التحیات و البرکات ، در خبر وارد است : ''لن یؤمن احدکم حتی یقال انہ مجنون'' در این وقت آن جنون ــ 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 'Azīz 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 نہاد شما محسوس است ، الحمد لله سبحانه علیٰ ذالک ، امروز آن روز است که عمل قلیل را باجر جزیل باعتنای تمام قبول می فرمایند ، از اصحاب کہف غیر از ہجرت عملی دیگر نمایان نیست که این ہمه اعتبار پیدا کرده است ، سپاہیان در وقت غلبهٔ اعداء اگر اندک تردد می کنند اعتبار بسیار پیدا می کنند ـ بخلاف در[1] وقت امن و تسکین اعداء ـ

و این جہاد قولی که امروز شما را میسر شده است جہاد اکبر است ، مغتنم دانید ، و ''ہل من مزید''[2] بگوئید ، و این جہاد گفتن را به از جہاد کشتن دانید ، امثال ما مردم فقرای بی دست و پا ازین دولت محرومیم :

ہنیئا لارباب النعیم نعیمہا
و للعاشق المسکین ما یتجرع
دادیم ترا ز گنج مقصود نشان
گر ما نرسیم تو شاید برسی

حضرت خواجهٔ احرار قدس الله تعالیٰ سره می فرمودند که اگر من شیخی کنم ہیچ 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 ، ملتمس آن است که چون حق سبحانه ـ ببرکت محبت شما باکابر این خانواده بزرگ قدس الله تعالیٰ اسرارہم ـ سخن شما را تاثیری بخشیده است و عظمت مسلمانی شما در نظر اقران ظاہر گشته سعی فرمایند که ـ لااقل ـ احکام کبیره[3] اہل کفر که در اہل اسلام شیوعی پیدا کرده اند منہدم و مندرس گردند ، و اہل اسلام از

1 Sic ; better deleted. 2 Qur'ān, L , 30.
3 L D1 کثیره .

آن منکرات محفوظ مانند ، جزاکم الله سبحانه عنا و عن جمیع المسلمین خیر الجزاء ، در سلطنت پیشین عنادی بدین مصطفوی علیه الصلواة 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 سیدالمرسلین علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات ـ

فقیر بتقریبی این جا آمده بود ، نخواست که از آمدن خود ایشان را اطلاع ندهد ، و بعضی سخنان نافعه ننویسد ، و از محبت عزیزی ــ که بواسطهٔ مناسبت فطری است ــ خبر نه کند ، قال علیه الصلواة والسلام : ”من احب اخاه فلیعلم ایاه“ یعنی کسی که دوست دارد برادر مسلم خود را پس گو اعلام کند او را از آن محبت ، و السلام علیکم و علی جمیع من اتبع الهدی ـ

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 ـ 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 النهایت شمه از آن کمال دست می دهد ، لهٰذا وحشی قاتل حضرت حمزه علیه الرحمة ــ که یک مرتبه در بدو اسلام خود بشرف صحبت سید اولین و آخرین علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات

و التحیات مشرف شده بود - از اویس قرنی—که خیر التابعین است— افضل آمد ، و آن چه وحشی را در اول صحبت خیر البشر علیه و علیٰ آله الصلواة و السلام میسر شد اویسی قرنی را بآن خصوصیت در انتها میسر نشد ، لاجرم بهترین قرون قرن اصحاب گشت رضوان الله تعالیٰ علیهم ، کلمه ''ثم[1]'' کار دیگران را در پس انداخت ، و اشارت به بعد درجه نمود -

شخصی از عبدالله ابن مبارک قدس سره سوال کرد : ''ایها افضل - معاویة ام عمر بن عبدالعزیز؟'' قال ''الغبار الذی دخل انف فرس معاویة مع رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه و آله وسلم خیر من عمر بن عبدالعزیز کذا مرة'' پس ناچار سلسله این حضرات سلسلة الذهب آمد ، و مزیت این طریقه عالی بر سائر طرق در رنگ مزیت قرن اصحاب کرام برسائر قرون مبرهن گشت ، جماعتی را که از کمال فضل در آغاز شربی از آن جام ارزانی دارند اطلاع بر حقیقت کمالات ایشان غیر ایشان را معتذر است ، نهایت ایشان فوق نهایت دیگران خواهد بود -

قیاس کن ز گلستان من بهار مرا
سالی که نکوست از بهارش پیداست

ذالک فضل الله یوتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم ، حضرت خواجه نقشبند می فرمودند که ما فضلیانیم[2] جعلنا الله سبحانه و ایاکم من محبی هؤلاء الاکابر و متابعی آثارهم بحرمة النبی القرشی علیه و علیٰ آله من الصلوات افضلها و من التحیات اکملها -

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

الخیر فیما صنع الله سبحانه ، مخدوما !

1 Allusion to the hadīth : خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم . . . الخ .
2 i.e. we are recipients of God's favour.

من آنچہ شرط بلاغ است با تو می گویم
تو خواہ از سخنم پند گیر خواہ ملال

تواضع از ارباب غنا زیبا است و استغنا از اہل فقر ـ لان المعالجة بالاضداد ، در مکاتیب ثلاثہ شما غیر از استغنا امری مفہوم نشد ـ ہر چند مقصود شما تواضع بود ، مثلا در مکتوب اخیر مسطور بود : ''بعد الحمد والصلواة نموده می آید''ـ این عبارت را نیک دریابند[1] کہ درکجا باید نوشت ، آری ! خدمت فقرا بسیار کرده اند ، اما رعایت آداب خدمت ہم ضروری است تا ثمرۂ برآن مترتب شود ـ و بدونہا خرط القتاد ، بلی ! اتقیای امت او علیہ و علی آلہ الصلوات و التسلیمات اتمہا و اکملہا از تکلف بری اند ـ اما التکبر مع المتکبرین صدقة ، حضرت خواجہ نقشبند را قدس الله تعالیٰ سره شخصی گفت کہ متکبر است ، فرمودند کہ تکبر من از کبریائی اوست ، این طائفہ را ذلیل و خوار نہ انگارند : ''رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم علی الله لابره'' حدیث نبوی است علیہ الصلواة والسلام ـ

اندکی پیش تو گفتم غم دل ، ترسیدم
کہ دل آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است

محبان عزیزی و مخلصان صمیمی شما می باید کہ ملا خطۂ نفس امر داشتہ باشند و بشما ہر چہ رسانند از نفس الامر رسانند ، و ہر کنگاشی کہ بدہند صلاح شما را می باید کہ منظور دارند ـ نہ مصالح خود را کہ آن خیانت محض است ، بعضی از منافع شما نیز از علل غائیہ این سفر بود ، اما در عالم اسباب محبان و مخلصان شما نگذاشتند[2] ، تقصیری از این طرف ندانند ، ہر چند این مقدمات تلخ نما اند اما خوش آمد گویندگان شما بسیار اند ، بہان اکتفا کنند ، مقصود از آشنائی فقراء

1 L D_1 دریابید .
2 i.e. did not allow me to reach you.

اطلاع برعیوب مکنونہ است و ظہور رذائل مخزونہ ، لیکن بدانند کہ اظہار این قسم سخنان نہ از روی آزار است بلکہ از روی نیک‌خواہی و دلسوزی است ، یقین تصور نمایند[1] ، خواجہ محمد صدیق اگر یک روز پیشتر می آمدند یحتمل کہ فقیر بہرحال خود را بشما می رسانید ، اما در اثاری راہ سرہند ملاقی شدند ، معذور خواہند داشت ، الخیر فیما صنع اللہ سبحانہ ۔

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

الحمد للہ و الصلواۃ و السلام علی رسول اللہ ۔ التفات نامہ گرامی کہ بمصحوب اخوی مولانا محمد صدیق ارسال داشتہ بودند وصول یافت ، کرم فرمودند ، جزا کم اللہ سبحانہ عنا خیرالجزاء ، چون رعایت آداب فقرا نمودہ اند و بتواضع سخن رانده اند امید است کہ بحکم ''من تواضع للہ رفعہ اللہ''—این تنزل موجب رفعت دینی و دنیوی گردد— بلکہ گشت : بشریٰ لکم ۔ چون الفاظ انابت و رجوع درمیان آوردہ اند چنان تصور فرمایند کہ این انابت بر دست درویشی از درویشان واقع شدہ است ، مترصد نتائج ثمرات[2] آن باشند ، اما حقوق آن را باید کہ مہما امکن مرعی دارند ، از[3] وصایا و نصائح چہ نویسد ؟ و از علوم و معارف چہ وا نماید ؟ کہ علمای مجتہدین و صوفیہ محققین شکر اللہ تعالیٰ سعیہم در بسط و تفصیل سخن تقصیر جائز نداشتہ اند ، و پارۂ از مسودات این کم بضاعت را نیز ظاہراً بعضی از یاران بخدمت شما بردہ اند ، بنظر شریف گذشتہ باشد ۔

بالجملہ ۔ طریق النجاۃ متابعۃ اہل السنۃ و الجماعۃ ۔ کثرہم اللہ

1 A (marg.) فرمایند .
2 LD_1 D_2 ثمرۂ .
3 A و از .

سبحانہ ۔ فی الاقوال والافعال و فی الاصول و الفروع ، فانهم الفرقة الناجية ، و ما سواهم من الفرق فهم فی معرض الزوال و شرف الهلاک ۔ علمه اليوم احد او لم يعلم ، اما فی الغد فيعلمه كل احد ۔ ولا ينفع ، الهم نبهنا قبل ان ينبهنا الموت ۔

سیادت مآبی سید ابراہیم از قدیم چون انتسابی بآن آستانۂ علیہ دارد و در سلک دعا گویان منتظم است بر ذمہ کرم لازم است کہ دستگیری فرمایند کہ اوان فقر و پیری را با اہل و عیال خود بفراغ خاطر گذراند ، و بدعای سلامتی دارین ایشان مشغول باشد ۔

17. Letter No. 71 (Vol. I) written to Khān-i-Khānān's son, Dārāb[1] :

ایدکم اللہ سبحانہ و نصرکم ، شکر منعم بر منعم علیہ واجب است عقلا و شرعا ، و معلوم است کہ وجوب شکر باندازہ وصول نعمت است ، پس ہر چند وصول نعمت بیشتر وجوب شکر زیادہ تر ، پس بر اغنیا—علی تفاوت درجاتهم—نسبت بہ فقراء اضعاف مضاعف شکر واجب آمد ، لهذا فقرای این امت پیش از اغنیا بہ پانصد سال در بہشت خواہند آمد ۔

و شکر منعم تعالی اولا بتصحیح عقائد است بمقتضای آرای فرقہ

[1] 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 compaigns. 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).

ناجیہ کہ اہل سنت و جماعت اند ، و ثانیاً باتیان احکام شرعیہ عملیہ است بروفق آرای مجتہدین این فرقہ علیہ ، و ثالثا بتصفیہ و تزکیہ است بر طبق سلوک صوفیہ علیہ این فرقہ سنیہ ، و وجوب این رکن اخیر استحسانی است ـ بخلاف رکنین سابقین ، چہ اصل اسلام مربوط باین دو رکن است و کمال اسلام منوط بآن 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 تسلیماتہ علی اجمعہم عموما و علی افضلہم خصوصا واقع نشدہ اند مردود اند ، و از نجات اخروی بی نصیب ، فعلیکم بمتابعۃ سیدنا و مولانا و شفیع ذنوبنا و طبیب قلوبنا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ و علی آلہ وسلم و متابعۃ خلفاء الراشدین المہدیین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ـ

18. Letter No. 81 (Vol. I) written to Lālā Baig[1] :

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 بآن سرحد رسانیدہ اند کہ اگر مسلمانی از شعار اسلام اظہار نماید بقتل می رسد ، ذبح بقرہ در ہندوستان از اعظم شعار

1 His tittle 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 Chishti, Yūsuf Salīm, *Anwār-i-Mujaddid*, Lahore, 1261 p. 96.)

اسلام است ، کفار بجزیہ دادن شاید راضی شوند اما بذبح بقرہ ہرگز راضی نخواہد شد ، در ابتدای پادشاہت اگر مسلمانی رواج یافت و مسلمانان اعتبار پیدا کردند فبہا ، و اگر ـ عیاذا باللہ سبحانہ ـ در توقف افتاد کار بر مسلمانان بسیار مشکل خواہد شد ـ الغیاث ! الغیاث !! ثم الغیاث !!! الغیاث !!!! تاکدام صاحب دولت باین سعادت مستعدگردد ؟ و کدام شاہباز باین دولت دست برد نماید ؟ ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم[1] ، ثبتنا اللہ سبحانہ و ایاکم علی متابعہ سید المرسلین علیہ و علیہم وعلی آلہ من الصلوات افضلہا و من التسلیمات اکملہا ، والسلام ـ

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

الحمد للہ الذی انعم علینا و ہدانا الی الاسلام و جعلنا من امۃ محمد علیہ الصلواۃ والتحیۃ والسلام ـ نقد سعادت دارین وابستہ باتباع سید کونین است ، و بس ، علیہ و علی آلہ من الصلوات افضلہا و من التسلیمات اکملہا ، متابعت او علیہ الصلواۃ والسلام باتیان احکام اسلامیہ است و رفع رسوم کفریہ ، چہ اسلام و کفر ضد یک دیگر اند ، اثبات یکی موجب رفع دیگر است ، احتمال جمع شدن این دوضد محال است ، و عزت دادن یکی را مستلزم خواری دیگر است ، حق سبحانہ و تعالی حبیب خود را علیہ الصلواۃ والتحیۃ می فرماید : " یا ایہا النبی جاہد الکفار و المنافقین و اغلظ علیہم[2]" پس پیغمبر خود را ـ کہ موصوف بخلق عظیم[3] است ـ بجہاد کفار و غلظت با[4] ایشان امر فرمود ، معلوم شد کہ غلظت بایشان داخل خلق عظیم است ، پس عزت اسلام

1 Qur'ān, LXII : 4.
2 Qur'ān, IX : 73.
3 Qur'ān, LXVII : 4.
4 A بر .

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

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 باایشان داخل عزازا است ، در رنگ سگان ایشان را دور باید داشت ، و اگر غرضی از اغراض دنیاوی با ایشان مربوط باشد و بی ایشان میسر نشود شیوهٔ 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 الصلواة 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 ـ نعوذ بالله من شرور انفسنا و من سیئآت 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 ـ

جزیہ از اہل کفر—کہ در ہندوستان برطرف شدہ است—بواسطہٴ شومی مصاحبت اہل کفر است با سلاطین این دیار ، و مقصود اصلی از جزیہ گرفتن از ایشان خواری ایشان است ، و این خواری بحدی است کہ از ترس جزیہ جامہ خوب نمی توانند پوشید ، و بہ تجمل نمی توانند بود ، و ہمیشہ ترسان و لرزان می باشند از اخذ اموال ، پادشاہان را چہ می رسد کہ منع جزیہ گرفتن کنند ؟ حق سبحانہ و تعالیٰ جزیہ را از برای خواری ایشان وضع کردہ است ، مقصود رسوائی ایشان است و عزت و غلبہٴ اہل اسلام ۔

جہود ہر کہ شود کشتہ سود اسلام است

علامت حصول دولت اسلام بغض است با اہل کفر و عناد است با ایشان ، حق سبحانہ و تعالیٰ در کلام مجید خود ایشان را نجس[1] فرمودہ ، و در جائی رجس[2] فرمودہ[3] ، پس در نظر اہل اسلام می باید کہ اہل کفر نجس[4] و پلید در آیند ، و چون چنین بینند و دانند لاجرم از صحبت ایشان پرہیز نمایند ، و در مجالست ایشان مستکرہ بوند ۔

چیز ہا از ایشان پرسیدن و بمقتضای حکم اینہا عمل کردن از کمال اعزاز این دشمنان است ، ہمتی[5] کہ کسی از ایشان طلبد و دعائی کہ بتوسط ایشان خواہد چہ خواہد بود؟ حق سبحانہ و تعالیٰ در کلام مجید خود می فرماید : ”و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال“[6] دعای این دشمنان باطل و بی حاصل است ، اجابت را در آن جا چہ احتمال ؟ این قدر فساد لازم می‌آید کہ اعزاز این سگان می افزاید ، ایشان اگر دعا خواہند کرد بتان خود را وسیلہ خواہند آورد ، خیال باید کرد کہ کار تابکجا می کشد ، و از مسلمانی بوئی نمی ماند ، عزیزی فرمودہ است ۔ ”تا یکی از شما دیوانہ نشود

1 Qur'ān, IX : 28.
2 Qur'ān, *e.g.* VI : 126.
3 LD_1 D_2 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 بواسطهٔ اعلای کلمهٔ اسلام ، با مسلمانی ہر چہ شود و اگر شود گو شود ، و چون مسلمانی است رضای خدای عز و جل است ، و رضای پیغمبر حبیب او علیہ الصلواۃ والسلام والتحیہ ، دولتی عظیم تر از رضاء مولا نیست ـ رضینا باللہ سبحانہ رباً و بالاسلام دیناً و بمحمد علیہ الصلواۃ والسلام نبیاً و رسولاً :

ہم بریئم بداریم یا رب

بحرمہ سید المرسلین علیہ و علیٰ آلہ من الصلوات افضلها و من التسلیمات اکملها والسلام اولاً و آخراً ـ

عجالت الوقت آنچہ ضروری و لابدی دانست بطریق اجمال نوشتہ فرستاد ، بعد از این اگر توفیق رفیق گشت مفصل تر از این نوشتہ ارسال خواہد گشت[1] ـ

ہمچنانکہ اسلام ضد کفر است آخرت نیز ضد دنیا است ، دنیا و آخرت جمع نشوند ، ترک دنیا بر دو نوع است ، نوعی است کہ از مباحات آن ہمہ ترک کردہ شود مگر بقدر ضرورت ، این قسم اعلای ترک دنیا است ، و نوعی دیگر آن است کہ از محرمات و مشتبہات آن اجتناب کردہ شود ، و بامور مباحہ آن تنعم نمودہ ، این قسم نیز ـ خصوصا در این اوان ـ بسیار عزیز الوجود است ـ

آسمان نسبت بعرش آمد فرود
ورنہ بس عالی است پیش خاک بود

پس ناچار از استعمال ذہب و فضہ و لبس حریر و امثال آنہا ـ کہ شریعت مصطفویہ علی مصدرہا الصلواۃ والسلام والتحیۃ آن را محرم ساختہ است ـ اجتناب باید نمود ، اوانی ذہب و فضہ را اگر برای تجمل کنند فی الجملہ گنجائش دارد ، اما استعمال اینہا حرام است ـ از آب و طعام خوردن در اینہا و خوشبوی انداختن و سرمہ دان ساختن و جز آن ،

1 A (marg.) داشت .

القصہ حق سبحانہ و تعالیٰ دائرۂ امور مباحہ را بسیار وسیع ساختہ است ، تنعمات و تمتعات باینہا در عیش و لذت زیادہ از آن است کہ در امور محرمہ است ، در مباحات رضای حق است سبحانہ و در محرمات عدم رضای مولای او تعالیٰ ، عقل سلیم ہرگز تجویز نمی کند کہ کسی برای لذتی ـ کہ بقائے ہم ندارد ـ عدم رضای مولای خود اختیار کند ـ و حال آنکہ در عوض آن لذت محرمہ لذت مباحہ ہم تجویز فرمودہ است ، رزقنا اللہ سبحانہ و ایاکم الاستقامۃ علی متابعۃ صاحب الشریعۃ علیہ و علیٰ آلہ الصلواۃ و التحیۃ ، در معاملۂ حل و حرمت ہمواره بعلمای دین دار رجوع باید نمود ، و از اینہا استفسار باید کرد ، و بمقتضای فتوای ایشان عمل باید نمود کہ راہ نجات شریعت است ، و بعد شریعت ہر چہ ہست باطل است و بی اعتبار ، فما ذا بعد الحق الا الضلال ؟ والسلام اولاً و آخراً ـ

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

شرفکم اللہ سبحانہ بتشریف المیراث المعنوی من النبی الامی القرشی الہاشمی علیہ و علی آلہ من الصلوات أفضلہا ومن التسلیمات اکملہا ـ کما شرفکم بتشریف المیراث الصوری ، و یرحم اللہ عبداً قال ''آمینا'' میراث صوری آن سرور علیہ و علی آلہ الصلوات والتسلیمات بعالم خلق تعلق دارد ، و میراث معنوی بعالم امر کہ آنجا ہمہ ایمان و معرفت است و رشد و ہدایت ، شکر نعمت عظمای میراث صوری آن است کہ بمیراث معنوی متحلی گردند ، والتحلی بالمیراث المعنوی لا یتیسر الا بکمال الاتباع المصطفوی علیہ الصلواۃ والسلام والتحیۃ ، فعلیکم باتباعہ و اطاعتہ فی اوامرہ و نواہیہ ، و کمال متابعت فرع کمال محبت است بآن

سرور علیه الصلواة والسلام :

ان المحب لمن هواه مطیع

و علامت کمال محبت کمال بغض است با أعدای او صلی‌الله علیه وسلم و اظهار عداوت با مخالفان شریعت او علیه الصلواة والسلام ، در محبت مداهنت گنجائش ندارد ، محب دیوانهٔ محبوب است ، تاب مخالفت ندارد ، و با مخالفانِ محبوب به هیچ وجه آشتی نمی نماید ، دو محبت متباینه جمع نشوند ، جمع ضدین را محال گفته اند ، محبت یکی مستلزم عداوتِ دیگری است ، نیک تامل باید فرمود که هنوز کار از دست نرفته است ، تدارک مامضی میتوان نمود ، فردا که کار از دست برود غیر از ندامت حاصلی[1] نخواهد بود :

بوقت صبح شود همچو روز معلومت
که با که باختهٔ عشق در شب دیجور

متاع دنیا غرور در غرور است و معاملهٔ اخرویِ ابدی بر آن مترتب ، زندگانی چند روزه را اگر بمتابعتِ سید اولین و آخرین علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات بسر برده شود امید نجات ابدی است ـ و الا هیچ در هیچ است ـ هر که باشد و هر عمل خیر که بکند :

محمدِ عربی کا بروی هر دو سراست
کسی که خاکِ درش نیست خاک برسر او

حصولِ دولتِ عظمایِ متابعت موقوف بر ترکِ کلی دنیاوی نیست تا دشوار نماید ، بلکه اگر زکوة مفروضه ـ مثلا ـ مؤدی شود حکم ترک کل دارد در عدم وصول مضرت ـ چه مال مزکّی از ضرر بر آمده است ، پس معالجهٔ دفع ضرر از مال دنیاوی را اخراج زکوة است از آن ، اگرچه ترکِ کلی اولیٰ و افضل است اما ادای زکوة هم کار

1 A [marg.] حاصل .

آن می کند :

آسمان نسبت بعرش آمد فرود
ورنه بس عالی ست پیش خاک تود

پس لازم است که همگی همت در اتیانِ احکام شرعیه باید صرف نمود ، و اهلِ شریعت را ـ از علما و صلحا ـ 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 ـ که دشمنانِ خدای عز و جل اند و دشمنانِ رسول وی علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات ـ دشمن باید بود ، و در ذل و خواری ایشان سعی باید نمود ، و به هیچ وجه عزت نباید داد ، و این بی‌دولتان را در مجلس خود راه نباید داد ، و انس نباید نمود ، و راه شدت و غلظت را بایشان پیش باید کرد ، و مها أمکن در هیچ امری بایشان رجوع نباید نمود ـ و اگر ـ فرضاً ـ ضرورتی افتد در رنگ قضای حاجتِ انسانی بکره و اضطرار قضای حاجت از ایشان باید نمود ، راهی که بجناب قدس جد بزرگوار شما علیه و علی آله الصلوات والتسلیمات می رساند این است ، اگر باین راه رفته نشود وصول بآن جنابِ قدس دشوار است ، هیهات ! هیهات ! ! :

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 بسیاراست

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

دو کتابِ شما رسید ، از ہر دو محبت فقرا و التجا باین طائفہ علیہ مفہوم گشت ، چہ نعمتی است کہ کسی را باین دولت بنوازند ، ثانیا :

من آنچہ شرط بلاغ است با تو می گویم
تو خواہ از سخنم پند گیر و خواہ ملال

بدان و آگاہ باش کہ پروردگار ما و شما بلکہ پروردگار عالمیان ـ چہ سماوات وچہ ارضین و چہ علیّین و چہ سفلیّین ـ یکی است ، و بی چون و بی چگونہ ، از شبہ و مانند منزہ است و از شکل و مثال مبرا ، پدری و فرزندی در حق او تعالی محال است ، کفائت و تماثل را در آن حضرت چہ مجال ؟ شائبۂ اتحاد و حلول در شانِ او سبحانہ مستہجن است و مظنۂ کمون و بروز در آن جناب قدس مستقبح ، زمانی نیست کہ زمان مخلوقِ او ست ، مکانی نیست کہ مکان مصنوع اوست ، وجود او را بدایت نیست و بقای او را نہایت نہ ، ہر چہ از خیر و کمال است باو سبحانہ ثابت[1] است[2] ، و ہر چہ از نقص و زوال است از او تعالی مسلوب ، پس مستحق عبادت او تعالی باشد و سزاوار پرستش او سبحانہ ،

رام و کرشن و مانند آنہا ـ کہ آلہۂ ہنود اند ـ از کمینۂ مخلوقات وی اند و از مادر و پدر زائیدہ اند ، رام پسر جسرت است و برادر لکھمن[3] و شوہر سیتا ، ہر گاہ رام زوجۂ[4] خود را نگاہ نتواند[5] داشت غیری را چہ 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.] لچھمن .
4 A کوج : A [marg.] زوجہ .
5 نگاہ نتواند : A [marg.] transpose.

بی عقلی است ، خالق با مخلوق یکی نمی شود ، و بی چون باچون 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 باو سبحانه و تعالیٰ اطلاق می کنند ؟ و یاد کرشن و رام را یاد پروردگاری دانند ، حاشا و کلا ! ثم حاشا و کلا !

پیغمبران ما علیهم الصلوات و التسلیمات ـ که قریب بیک لکھ[1] و بست و چهار ہزار گزشته اند ـ خلائق را بعبادت خالق ترغیب فرموده اند ، و از عبادت غیر منع نموده ، و خود را بندۂ عاجز دانسته اند ، و از ہیبت و عظمت او تعالیٰ ترسان و لرزان بوده اند ـ و آلهه ہنود خلق را بعبادت خود ترغیب کرده اند و خود را آلهه دانسته ، ہر چند به پروردگار قائل اند اما او را در خود حلول و اتحاد اثبات[2] کرده اند ، و از این جهت خلق را بعبادت خود می خوانند و خود را آلهه گویانیده اند و در محرمات بی تحاشی افتاده[3] ـ بزعم آنکه اله از ہیچ چیز ممنوع نیست ، در خلق خود ہر تصرفی که خواہد بکند ، اقسام این تخیلات فاسده بسیار دارند : ضلوا فأضلوا ، بخلاف پیغمبران علیهم‌الصلوات و التسلیمات که خلائق را از آنچه منع فرموده اند خود را نیز از آن چیز باز داشته اند بروجه اتم و اکمل ، خود را بشر مثل سائر بشر می گفتند :

ببین تفاوت راه از کجاست تا بکجا

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

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

1 100,000.
2 A [marg.] تخیل .
3 A add اند .

جآءت رسل ربنا بالحق[1] ، سعادت ابدی و نجات سرمدی مربوط بمتابعت انبیا است صلوات الله تعالیٰ و تسلیماته سبحانه علی أجمعهم عموماً و علی أفضلهم خصوصاً ، اگر فرضاً ہزار سال عبادت کرده شود و ریاضات شاقه و مجاہدات شدیده بجا آورده اگر بنور متابعت این بزرگواران منور نگردد بجوی نمی خرند ، و بخواب نیم روزی ـ که سراسر غفلت و تعطیل است ـ که بامر این برگزیدگان واقع شود برابر نمی اندازند ، و مثل سراب بقیعة[2] می شمرند ، کمال عنایت خداوندی جل سلطانه آن است که در جمیع تکلیفات شرعیه و مامورات دینیه نہایت یسرو غایت سہولت را مراعات فرموده است ، مثلا در ہشت پہر شبانروزی به ہفتده رکعت نماز تکلیف فرموده ـ که 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 خلیفهٔ آن ساخته ، و در زکوة از چہل یک حصه را بفقرا و مساکین تعین فرموده ، و آن را نیز مقید باموال نامیه و انعام سائمه داشته ، و در تمام عمر یک حج را فرض ساخته ، مع ذلک مشروط بزاد و راحله و امن طریق گردانیده ، و دائرهٔ مباح را وسیع ساخته ، چہار زن بنکاح و از سراری ہر قدر که بخواہد مباح فرموده ، و طلاق را وسیلهٔ تبدیل نسا گردانیده ، و از اطعمه و اشربه و اقمشه اکثر را مباح ساخته و اندک را محرم ـ و آن ہم بواسطهٔ مصالح عباد ، اگرچه یک شراب بی مزهٔ پرضرر را حرام گردانیده اما چندین اشربهٔ خوشخور پر نفع را در عوض آن مباح ساخته ، عرق قرنفل و عرق دار چینی

1 Qur'ān VII, 43. 2 Qur'ān XXIV, 39.

بآن خوشخوری و خوشبوی چندان منافع و فوائد دارد کہ چہ نویسد ، چیزی تلخ و بد مزہ تندبوی و بدخوی ہوش بری پرخطری را بآن عرق خوشبوی خوشخوری چہ مناسبت ؟ شتان ما بینہا !

مع ذلک فرق کہ از راہ حل و حرمت می خیزد جدا است ، و تمیزی کہ از رہگذر رضای پروردگار جل سلطانہ و عدم رضای او تعالی پیدا می شود علی حدہ ، و بعضی از لباسہای ابریشم را کہ محرم فرمودہ چہ باک ؟ کہ چندین انواع جامہ ہای مزیب[1] و قماشہای مزین در عوض آن حلال گردانیدہ است ، و لباسہای پشمین ـ کہ مطلق مباح ساختہ است ـ بمراتب از لباسہای ابریشم بہتر است ، مع ذلک لباس ابریشم بر زنان مباح فرمودہ کہ منافع آن نیز عائد بمردان است ، و ہمچنین است حال ذہب و فضہ ـ کہ حلی زنان از برای تمتع مردان است ـ

اگر بی انصافی با این یسر و با این سہولت متعسر و متعذر داند بمرض قلبی مبتلا است ، و بعلت باطنی گرفتار ، بسیاری از کارہا است کہ اصحّا بر فعل آن یسر تمام دارند و بر ضعفا متعسر است بعسر تمام ، مرض قلبی عبارت از عدم یقین قلب است باحکام منزلۂ سماوی ، تصدیقی کہ دارند صورت تصدیق است نہ حقیقت تصدیق ، علامت حصول حقیقت تصدیق ثبوت یسر است در اتیان احکام شرعیہ ـ و بدو نہا خرط القتاد ، و قال اللہ تبارک و تعالی: ”کبر علی المشرکین ما تدعوھم الیہ، و اللہ یجتبی الیہ من یشاء و یھدی الیہ من ینیب“[2] و السلام علی من التبع الھدی ، و التزم متابعۃ المصطفی علیہ و علی آلہ الصلوات و التسلیمات أتمھا و أکملھا ـ

1 Arabicized from the Persian زیبا .
2 Qur'ān XLII, 13.

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

[بسم الله الرحمان الرحیم[1]] ، الله تعالی ناصرکم و معینکم علی کل مایعیبکم و یشینکم ، نخستین ضروریات بر ارباب تکلیف تصحیح عقائد است بروفق آرای علمای اہل سنت و جماعت شکر الله سعیهم - که نجات اخروی وابسته باتباع آرای صواب نمای این بزرگواران است ، و فرقهٔ ناجیه ہم ایشان و اتباع ایشان اند ، و ایشان اند که بر طریق آن سرور اند صلوات الله و تسلیماته علیه و علیهم أجمعین ، و از علومی که از کتاب و سنت مستفاد اند ہمان معتبر اند که این بزرگواران از کتاب و سنت اخذ کرده اند و فہمیده ، زیراکه ہر مبتدع و ضال عقائد فاسدهٔ خود را - بزعم فاسد خود - از کتاب و سنت اخذ می کند ، پس ہر معنی از معانی مفہومه از اینها معتبر نباشد ، و از برای تصحیح این عقائد حقه رسالهٔ امام اجل تور پشتی بسیار مناسب است و قریب بفہم ، مذکور مجلس شریف بوده باشد ، اما رسالهٔ مذکوره چونکه مشتمل بر استدلالات است و طول و بسط بسیار دارد اگر رسالهٔ که متضمن مسائل صرف بوده باشد (بدست آید[1]) اولی و انسب خواہد بود ، در این اثنا بخاطر حقیر نیز خطور کرده که در این باب رسالهٔ بنویسد که متضمن عقائد اہل سنت و جماعت باشد ، و سہل الماخذ ، اگر میسر شد نوشته متعاقب بخدمت خواہد 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 ، ببعضی از طلبه فرمایند که از کتاب فقه - که بعبارت فارسی بوده باشند - در مجلس می خوانده باشند - مثل

1 Add. ed.

مجموعۂ خانی[1] و عمدة الاسلام[2] ، و اگر ـ عیاذا باللہ سبحانہ ـ در مسئلۂ از مسائل اعتقادیۂ ضروریہ خلل رفت از دولت نجات اخروی محروم است ، و اگر در عملیات مساہلت رود یحتمل کہ بی توبہ ہم در گزرانند ، و اگر مؤاخذہ ہم کنند آخرکار نجات است ، پس عمدۂ کار تصحیح عقائد است ، از حضرت خواجۂ احرار قدس اللہ تعالیٰ سرہ منقول است کہ می فرمودند کہ : " اگر تمام احوال و مواجید را بما دہند 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 ـ" ثبتنا اللہ سبحانہ و ایاکم علی طریقتہم المرضیة ـ بحرمة سیدالبشر علیہ و علی آلہ من الصلوات أفضلہا و من التسلیمات أکملہا ـ

درویشی از جانب لاہور آمدہ بود گفت کہ شیخ جیو[3] در مسجد جامع نخاس کہنہ از برای نماز جمعہ حاضر شدہ بودند ، و میاں رفیع الدین بعد از اظہار التفات ایشان گفتند کہ نواب شیخ جیو در حویلہ خود مسجد جامع بنا کردہ اند[4] ، الحمد للہ سبحانہ علی ذلک ، حضرت حق سبحانہ تعالی مزید توفیق ارزانی فرماید ، این قسم اخبار کہ مخلصان می شنوند غایت الغایت مسرور و مبتہج می گردند ، سیادت پناہا ! مکرما ! ! امروز اسلام بسیار غریب است ، چیتلی کہ امروز در تقویت آن صرف می کنند بکروروہا[5] می خرند ، تا کدام شاہباز را باین دولت عظمی مشرف سازند ، ترویج دین و تقویت ملت درہمہ وقت از ہر کس کہ بوقوع می آید زیبا است و رعنا ، اما در این وقت ـ کہ غربت اسلام است ـ از امثال شما جوانمردان اہل بیت زیبا تر

1 By Kamāl al-Dīn Karīm.
2 By Abū Ṭāhir Multānī.
3 i.e. Shaikh-i-Farīd.
4 $LD_1 D_2$: کردند .
5 Crore—10 million.

و رعنا تر است ـ کہ این دولت خانہ زاد خاندان بزرگ شما است ، از شما ذاتی است و از دیگران عرضی ، حقیقت وراثت نبوی علیہ و علی آلہ من الصلوات أفضلها و من التحیات و التسلیات أکملها عظیم القدر است ، حضرت پیغامبر صلی الله علیہ وسلم اصحاب را مخاطب ساختہ فرمودند کہ : ''شما در زمانی موجود شدہ اید کہ اگر از اوامر و نواہی دہم حصہ را ترک کنید ہلاک شوید ، و بعد از شما گروہی خواہند آمد کہ اگر دہم حصہ را از اوامر ونواہی بوقوع آرند خلاص شوند ـ'' این آن وقت است و این گروہ آن گروہ :

گوی توفیق و سعادت درمیان افگندہ انـد
کس بمیدان در نمی آید ، سواران را چہ شد ؟

در این وقت کشتن کافر لعین گوبند[1] و آل او بسیار خوب واقع شد ، و باعث شکست عظیم بر ہنود مردود گشت ، بہر نیت کہ کشتہ باشند و بہر غرض کہ ہلاک کردہ خواری کفار خود نقد وقت اہل اسلام است ، این فقیر پیش از آنکہ این کافر را بکشند در خواب دیدہ بود کہ بادشاہ وقت کلہ سر شرک را شکستہ است ، و الحق کہ آن گبر[2] رئیس اہل شرک بود ، و امام اہل کفر ـ خذلهم الله سبحانہ ، و آن سرور دین و دنیا علیہ الصلواة والسلام در بعضی ادعیۂ خود اہل شرک را باین عبارت نفرین فرمودہ اند : ''اللهم شتت شملهم و فرق جمعهم و خرب بنیانهم و خذهم اخذ عزیز مقتدر'' ـ عزت اسلام و اہل آن در خواری کفر و اہل کفر است ، مقصود از اخذ جزیہ خواری کفار است و اہانت ایشان ، ہر قدر کہ اہل کفر را عزت باشد ذلت[3] اسلام ہمان قدر است ، این سر رشتہ را نیک باید نگاہداشت ، و اکثر مردم این سر رشتہ را گم کردہ اند ، و از شومی آن دین را برباد دادہ ، قال الله سبحانہ و تعالیٰ : ''یا ایها النبی جاہد

1 Probably Har Gobind, the 6th Guru of the Sikhs.
2 LD_1 D_2 کبر .
3 A add. در .

الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم[1] " جهاد باکفار و غلظت برایشان از ضروریات دین است ، بقایای رسوم کفر ـ که در قرن سابق پیدا شده بود ـ در این وقت ـ که بادشاه اسلام را آن توجه باهل کفر نمانده است ـ بردلهای مسلمانان بسیار گران است ، بر مسلمانان لازم که بادشاه اسلام را از زشتی رسوم آن بد کیشان اعلام بخشند ، و در رفع آن کوشند ، شاید بقایای اینها مبتنی باشد بر عدم علم بادشاه بزشتی آنها ـ

اگر فی الجمله گنجائش وقت یابند بعضی از علمای اهل اسلام را اعلام بخشند که آمده برشناعت رسوم اهل کفر اعلام نمایند ـ 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 التسلیمات ـ که بهترین موجودات اند ـ تبلیغ احکام شرعی می کردند ، اگر امتان معجزات می طلبیدند می فرمودند که معجزات از نزد خدا است عز و جل ، برما تبلیغ احکام است ، و تواند بود که در آن اثنا شاید حق سبحانه و تعالیٰ 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 ذمهٔ علما و مقربان حضرت بادشاه است ، چه سعادت که در این گفتگو جمعی بآزار رسند ، انبیا علیهم الصلوات و التحیات در تبلیغ احکام شرعیه چه آزارها که نکشیده اند و چه محنت ها که ندیده ، بهترین ایشان علیهم من الصلوات أفضلها و من التحیات أکملها فرموده : "ما أوذی نبی مثل ما أوذیت ـ"

عمر بگذشت و حدیث درد ما آخر نشد
شب بآخر شد کنون کوته کنم افسانه را

والسلام والاکرام !

[1] Qur'ān IX, 73.

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

سلمکم الله سبحانه و عافاکم ، استماع سخنان ترویج احکام شرعیه و تذلیل اعدای ملت مصطفویه علی صاحبها الصلواة والسلام و التحیة مسلمانان ماتم زدگان را فرح بخش و روح افزا است ، الحمد لله سبحانه و المنة علی ذلک ، و المسؤل من الله سبحانه الملک القدیر ازدیاد هذا الامر الخطیر - بحرمة النبی البشیر النذیر علیه و علی آله من الصلوات أفضلها و من التسلیمات أکملها ، یقین است که مقتدایان اسلام از سادات عظام و علمای کرام در خلا و ملا متصدی ازدیاد این دین متین و تکمیل این صراط مستقیم خواهند بود ، بی سروبرگی در این باب چه دراز نفسی نماید ؟ شنیده شد که بادشاه اسلام از حسن استعداد اسلامی خواهان علما اند ، الحمد لله سبحانه علی ذلک ، معلوم شریف است که در قرن سابق بر فسادی که پیدا شد از شومی علمای سوء بظهور 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 بالله سبحانه من فتنتهم ، آری ! بهترین ایشان بهترین خلائق اند[1] ، ایشان اند که فردای قیامت سیاهی ایشان را بخون شهدای فی سبیل الله وزن خواهند کرد ، و پلهٔ این سیاهی خواهد چربید : شرالناس شرار العلماء و خیرالناس خیار العلماء -

ثانیاً ملتمس آنکه بعضی نیات بر آن آورده که خود را بعسکر رساند ، بتقریب ماه مبارک رمضان در حضرت دهلی توقف واقع شد ، ان شاء الله تعالیٰ بعد از مضی این ماه مبارک بخدمت اعزه خواهد رسید ، والسلام -

1 A است : A [marg.] اند .

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

سلمکم الله سبحانه و أبقاکم ، احسان سلاطین چونکه نسبت بکافهٔ خلائق حاصل است بضرورت دلهای خلائق ـ بحکم : جبلت الخلائق علی حب من أحسن الیهم ـ بجانب محسنان مائل است ، پس ناچار بواسطهٔ این ارتباط حبی اخلاق و اوضاع بادشاہان بعموم خلائق ـ علی تفاوت درجات الاحسان ـ ساری است ، از خیر و شر و صلاح و فساد ، ماناکه ازین جا گفته اند : الناس علی دین ملوکهم ، کاروبار قرن سابق مصداق این سخن است ، اکنون که انقلاب دول بظهور پیوسته و سورت عناد اہل ملل برہم شکسته بر ائمهٔ اسلام ـ از صدور عظام و علمای کرام ـ لازم است که تمام ہمت خود را بر مصروف رواج شریعت غرا ساخته در بدایت امر ارکان اسلام منهدمه را بر پا سازند ـ که در تسویف خیریت ظاہر نمی شود ، دلهای غریبان از این تاخیر در اضطراب است ، شد تهای قرن سابق در دلهای مسلمانان متمکن است ، مبادا تلافی آن نشود ، و غربت اسلام بتطویل انجامد ، ہر گاه بادشاہان را گرمی ترویج سنت سنیهٔ مصطفویه علی صاحبها الصلواة والسلام و التحیة نباشد و مقربان ایشان نیز در این باب خود را معاف دارند و حیات چند روزه را عزیز شمرند کار بر فقرای اہل اسلام بسیار تنگ و تیره خواہد بود ـ انا لله و انا الیه راجعون ، عزیزی می فرماید :

آنچه از من گم شده گر از سلیمان گم شدی
ہم سلیمان ہم پری ہم اہرمن بگریستی
صبت علیّ مصائبٌ لو أنها
صبت علی الایام صرن لیا لیا

از جملهٔ شعائر اسلام تعین قضاة است در بلاد اسلام که در قرن سابق محو شده بود ، سرہند ـ که اعظم بلاد اسلام است ـ چند سال است که قاضی ندارد ، و حامل رقیمهٔ دعا قاضی یوسف آبای او تا بنای سرہند است قاضی شده آمده اند ـ چنانکه اسناد سلاطین بدست

دارد ، مشارٌ الیہ بصلاح و تقویٰ متحلی است ، اگر صلاح دانند این امر عظیم-القدر را باو تفویض فرمایند ، ثبتنا اللہ سبحانہ و تعالی و ایاکم علی جادۃ الشریعۃ الحقۃ علی مصدرہا الصلوۃ و السلام والتحیۃ ۔

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

فتوحات مکیہ مفتاح فتوحات مدنیہ باد[1] ۔ بحرمۃ النبی و آلہ الا مجاد علیہ و علیہم الصلوات والتسلیمات ، التفات نامۂ گرامی کہ نامزد فقرا فرمودہ بودند وصول یافت ، باعث ازدیاد محبت گشت ، بشری لکم ثم بشری لکم ، مخدوما! فقرا را باغنیا آشنائی کردن در این زمان بسیار متعسر است ، اگر فقرا بگفتن یا نوشتن راہ تواضع و حسن خلق ۔ کہ از لوازم فقر است ۔ پیش می گیرند کوتہ اندیشان از سوی ظن خود می انگارند کہ طامع و محتاج اند ، لا جرم در این ظن ''خسرالدنیا والآخرت'' می گردند ، و از کمالات این بزرگواران محروم می مانند ، و اگر فقرا باستغنا حرف می زنند قاصر نظران از بد خلقی خود قیاس می کنند کہ متکبر و بد خلق اند ، نمی دانند کہ استغنا نیز از لوازم فقر است—کہ جمع ضدین این جا از استحالہ برآمدہ است ، ابو سعید خراز می فرماید : ''عرفت ربی بجمع الا ضداد'' ۔ ہر چند ارباب نظر این مقدمہ را قبول نمی کنند و محال انگارند ، لیکن غم نیست ، طور ولایت ورای طور نظر عقل است ، باقی احوال را امیر و مولانا بتفصیل معروض خواہند داشت ، و السلام علی من اتبع الہدیٰ ،

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

طوبی لمن جعلہ اللہ سبحانہ مظہر الخیر ، حضرت حق سبحانہ دنیا

[1] I.e. may the study of mysticism lead you to the truth of Shari'a values.

را مزرعهٔ آخرت گردانیده ، بی دولت باشد کسی که تخم را درست بخورد و بزمین استعداد نیندازد ، و از یک دانه هفتصد 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 شمرند - نه از برای آن غرض که در آن فرصت تنعمات و تلذذات 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[1]'' - ثمرات بی نهایت حاصل کند -

از این جا است که اعمال صالحهٔ 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 بواسطهٔ سیئات معدوده عذاب مخلد چون باشد ؟ گوئیم که مماثلت جزاء مر عمل را مفوض بعلم واجب است تعالیٰ و تقدس ، علم ممکن از ادراک آن قاصر است ، مثلا 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[2] ، پس در مادهٔ کفار حق سبحانه و تعالیٰ 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 ادلهٔ عقل برابر نماید آن کس منکر طور نبوت است - علیه ما یستحق ،

[1] Qur'ān II, 261. [2] Qur'ān العلیم (e.g. VI, 96).

باو سخنی کردن بی خردی است :

زان کس کہ بقرآن و خبر می نر ہی
آن است جوابش کہ جوابش ندہی

بقیة المرام رافع رقیمۂ فقرا میاں شیخ احمد ولد اعز مغفرت پناہی شیخ سلطان تھانیسری است ، ملاحظۂ الطاف و احسانہای شما را ـ کہ نسبت بہ پدر بزرگوار او بودہ ـ نمودہ بخدمت علیہ بتوسل این فقیر خود را رسانیدہ است ، و از جملۂ الطاف ایشان موضعی بود کہ در پرگنۂ اندری[1] کرم فرمودہ بودند ، والا مر عندکم ، بل کل من عندالله ، و السلام علیکم و علی سائر من اتبع الهدی والتزم متابعة المصطفی علیہ و علی آلہ الصلوات و التسلیمات ـ

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 من‌الله سبحانہ سلامتکم و عافیتکم و ثباتکم و استقامتکم ، چون بحث علم وراثت درمیان بودہ چند کلمہ از آن مقولہ بمقتضای وقت نوشتہ آمد ـ

در اخبار آمدہ : العلماء ورثة الانبیاء ، علمی کہ از انبیا علیهم‌الصلوات والتسلیمات باقی ماندہ است دو نوع است : علم احکام و علم اسرار ، عالم وارث کسی است کہ او را از ہر دو نوع علم سہم بود ـ نہ آنکہ او را از یک نوع نصیب بود نہ از نوع دیگر کہ آن منافی وراثت است ، چہ وارث را از جمیع انواع ترکۂ مورث نصیب است ـ نہ از بعضی دون بعض ، و آنکہ او را از بعض معین نصیب است ، داخل عزما است کہ نصیب او بجنس حق او تعلق گرفتہ است ، و ہمچنین

1 A اندور (Indore).

فرموده علیه و علی آله الصلواة والسلام : ”علماء امتی کأنبیاء بنی اسرائیل“ مراد از علما علمای وارثان اند نه عزما که نصیبی از بعض ترکه فرا گرفته اند ، چه وارث را بواسطهٔ قرب و جنسیت همچو مورث می توان گفت ، بخلاف عزیم که ازین علاقه خالی است ، پس هر که وارث نبود عالم نباشد ـ 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 ـ

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 مرتبهٔ نبوت باشند ، زیرا که مبنای این معارف سکر وقت است و غلبهٔ حال که منافی صحو است ، و علم انبیا علیهم الصلوات والتحیات ـ چه علم احکام و چه علم اسرار ـ همه صحو در صحو است که شمهٔ از سکر بان ممتزج 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[1] 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 کمالات نبوت حکم دریای محیط دارد و کمالات ولایت در جنب آن قطرهٔ است محقر ، اما چه توان کرد ؟ جمعی از نارسائی بکمالات نبوت گفته

1 Add. ed.

اند: ''الولایة 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 سکر بر صحو ، اگر حقیقت صحو را می دانستند هرگز سکر رابصحو نسبت نمی دادند :

چه نسبت خاک را با عالم پاک

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

کفرت بدین الله والکفر واجب
لدیّ ، و عند المسلمین قبیح

و محمد رسول الله صلی الله تعالی علیه و علی آله وسلم از کفر استعاذه می نماید : قل کل یعمل علی شاکلته[1] چنان چه در عالم مجاز اسلام بهتر از کفر است در حقیقت نیز اسلام را از کفر بهتر باید دانست ـ فان المجاز قنطرة الحقیقة ـ

اگر گویند که در مقام ولایت چنان چه در مرتبهٔ جمع کفر و سکر و جهل ثابت است در مرتبهٔ فرق‌بعد الجمع اسلام و صحو و معرفت نیز متحقق ، پس کفر و سکر و جهل را بمقام ولایت مناسب گفتن

1 Qur'ān XVII, 84.

بچہ معنی بود ؟ گوئیم کہ صحو و مانند آن در مرتبہ فرق اثبات نمودن نسبت بمرتبہ جمع است ـ کہ سراسر سکر و استتار است ، والا صحو آن مرتبہ نیز ممتزج بسکر است ، و اسلام آن مختلط بکفر و معرفت مشوب بجہل ، اگر در کتابت گنجائش می دانست احوال و معارف مرتبۂ فرق را بہ تفصیل ذکر کردہ امتزاج سکر و مانند آن را در آن مرتبہ بیان می نمود ، ارباب فطانت شاید این معنی را بتفرس نیز در یابند ، العجب کل العجب! این قدر باید فہمید کہ انبیا علیہم الصلوات والتسلیمات این ہمہ بزرگی و کلانی کہ یافتند از راہ نبوت یافتند نہ از راہ ولایت ، و ولایت بیش از خادمی نیست از برای نبوت ، اگر ولایت را بر نبوت مزیت می بود ملائکۂ ملأ اعلی ـ کہ ولایت ایشان اکمل است از سائر ولایات ـ از انبیا علیہم الصوات والتسلیمات افضل می شدند ، و گروہی از این طائفہ چون ولایت را افضل از نبوت دانستند[1] و[2] ولایت ملأ اعلیٰ را اکمل از ولایت انبیا علیہم الصلوات والتسلیمات دیدند ناچار ملائکہ علیین[3] را از انبیا افضل گفتند علیہم الصلوات والتسلیمات ، و از جمہور اہل سنت جدا افتادند ، کل ذلک لعدم الاطلاع علی حقیقة النبوة ، وچون در نظر مردم ـ بواسطہ بعد عہد نبوت ـ کمالات نبوت در جنب کمالات ولایت حقیر می در آیند لا جرم سخن را در این باب مبسوط ساخت ، و شمۂ از حقیقت معاملہ وا نمود ، ربنا اغفرلنا ذنوبنا و اسرافنا فی امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا علی القوم الکا فرین ـ

اخوی ارشدی میاں شیخ داؤد چون متردد آن حدود بودند باعث این تصدیع گشتند ، والسلام ـ

29. Letter No. 269 (Vl. I), written to Shaikh-i-Farīd :

الحمدللہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفی ، ہر کسی را در دل تمنای

1 LD_1 D_2 دانستہ . 2 A om.
3 Ed. : A عالین : LD_1 D_2 اعلین=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 والتسلیمات و اہانت رسانیدن است باین بی دولتان و خوار دانستن ایشان را و آلهه باطلهٔ ایشان را و یقین می داند که ہیچ 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 اہم مہام اسلام می داند ، چون بدولت آنجا تشریف برده اند و برای تحقیر و اہانت رسانیدن آن بقعهٔ کشفه و اہل آن متعین شده اند اول شکر این نعمت بجا باید آورد — که جمع کثیر برای تعظیم و توقیر آن مقام و اہل آن می روند ، لله سبحانه و تعالیٰ الحمد والمنة که مارا باین بلا مبتلا نساخت ، و بعد از شکر این نعمت عظمی در تحقیر و توہین این بی دولتان و آلهه باطلهٔ ایشان سعی بلیغ باید فرمود ، و ہر قدر که میسر شود - به خفیه یا جہر - در تخریب این جماعت باید کوشید ، و انواع اہانت باین بت تراشیده نا تراشیده باید رسانید ، امید است که بعضی از مداہنتها 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[1] تفی برآن سنگ می انداخت و آن را سرمایهٔ سعادت می ساخت ، زیاده چه مبالغه نماید ، والسلام !

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

قال لله سبحانه تعالیٰ : "من یطع الرسول فقد اطاع الله[2]" حضرت حق سبحانه تعالیٰ اطاعت رسول را عین اطاعت خود فرموده پس اطاعت خدای عز و جل که غیر اطاعت رسول باشد اطاعت او نیست سبحانه ،

1 D_2 بکبار .

2 Qur'ān IV, 80.

و از برای تاکید و تحقیق این معنی کلمهٔ ''قد'' آورد ـ تا بوالهوسی درمیان این دو طاعت جدائی پیدا نکند و یکی را بر دیگری نگزینند ، و در جائی دیگر حضرت حق سبحانه و تعالیٰ شکایت می کند از حال جماعتی که درمیان این دو اطاعت تفرقه می نمایند ـ کما قال سبحانه : ''یریدون ان یفرقوا بین الله و رسله و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سبیلا أولئک هم الکافرون حقا[1]''ـ

آری ! بعضی از مشائخ کبار قدس الله تعالیٰ اسرارهم در سکر وقت و غلبهٔ حال سخنان گفته‌اند 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[2] یخبا و وکلای خود را بخدمت شیخ ابوالحسن خرقانی فرستاد والتماس نمود که حضرت شیخ بدیدن او بیایند ، و بوکلای خود گفت که اگر از شیخ توقفی فهم کنید کریمه: ''أطیعوالله و أطیعو الرسول و أولی الأمر منکم''[3] برخوانید ، چون وکلا از شیخ توقف فهمیدند کریمه مذکوره را بر خواندند ، شیخ در جواب فرمودند که چندان گرفتار ''اطیعوالله'' ام که شرمندهٔ ''اطیعو 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 الصلواة والسلام عین ضلالت می انگارند ، و نیز منقول است که شیخ امنه و شیخ ابو سعید ابوالخیر مجلسی داشتند ، و سیدی اجل از اکابر سادات خراسان نیز در مجلس

1 Qur'ān IV, 151.
2 Ed. : $LD_1 D_2$ از .
3 Qur'ān IV, 59.

ایشان نشستہ 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 کہ تعظیم شما بواسطۂ محبت رسول است علیہ الصلواۃ والسلام ، و تعظیم این مجذوب بواسطہ محبت حق سبحانہ ، این قسم تفرقہ را نیز اکابر مستقیم الاحوال تجویز نمی نمایند ، و غلبۂ محبت حق را سبحانہ بر محبت رسول او علیہ الصلواۃ والسلام از[1] سکر حال می دانند و جز فضولی نمی انگارند ۔

اما این قدر ہست کہ در مقام کمال ۔ کہ مرتبۂ ولایت است ۔ محبت حق سبحانہ غالب است ، و در مقام تکمیل ۔ کہ نصیبی از مقام نبوت است ۔ محبت رسول غالب ، ثبتنا اللہ سبحانہ علی اطاعۃ الرسول التی ھی عین اطاعۃ اللہ سبحانہ ۔

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

الحمد للہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ :

از ہر چہ می رود سخن دوست خوشتر است

قال اللہ تبارک و تعالیٰ : ''و اذ اسألک عبادی عنی فانی قریب''[2]
و قال اللہ تعالیٰ : ''مایکون من نجوی ثلاثۃ الا ھو رابعھم ولا خمسۃ الا ھو سادسھم ولا أدنی من ذالک ولا أکثر الا ھو معھم اینما کانوا[3]'' قرب و معیت او تعالیٰ ہمچو ذات او سبحانہ بی چون و بی چگونہ است ، زیرا کہ چون را بہ بی چون راہ نیست ، پس ہر چہ از معنی قرب و معیت بعقل و فہم ما مدرک شود ویا بکشف و شہود ما در آید او تعالیٰ از آن معنی منزہ و مبرا است کہ قدمی در مذہب مجسمہ دارد ، ایمان داریم کہ او تعالیٰ قریب و با ما است ، ما معنی قرب و معیت ندانیم کہ چیست ، در این نشأۃ نہایت نصیب

1 D_2 add. اگر .
2 Qur'ān, II, 186.
3 Qur'ān LVIII, 7.

کُمّل ایمان بغیب است بذات و صفات او تعالیٰ :

دور بینان بارگاه "الست"[1]

بیش ازین پی نبرده اند که هست

ایمان بغیب که نصیب اخص خواص است در رنگ ایمان به[2] غیب عوام نیست ، عوام بسماع یا باستدلال ایمان بغیب حاصل کرده اند ، و اخص خواص غیب الغیب را در پس پرده های ظلال جمال و ظلال و ورای سرادقات تجلیات و ظهورات مطالعه نموده ایمان بغیب حاصل نموده اند، و متوسطان ظلال را اصل انگاشته و تجلیات[3] را عین متجلی دانسته بایمان شهودی خرسنداند ، و در حق ایشان ایمان بغیب نصیب اعدا است : کل حزب بما لدیهم فرحون[4] ـ

باعث تصدیع آنکه مولانا عبدالغفور و مولانا حاجی محمد از یاران مخصوص اند ، هرچه قسم احسان در باب مشار الیها بوقوع آید موجب امتنان فقیر است :

با کریمان کار ها دشوار نیست

والسلام

32. Letter No. 29 (Vol. II), written to Shaikh-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 امتعهٔ 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 حیله راه ابتلا وا نموده ، سعادتمندان نظر بر حلاوت آنها

1 Allusion to Qur'ān : ألست بربكم VII, 172.
2 Add. ed. 3 Add. ed.
4 Qur'ān XXIII, 53 ; XXX, 32.

انداخته آن تلخی را در رنگ شکر می خایند ، و مرادت را برعکس صفرا 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 :

هنیا لارباب النعیم نعیمها

اللهم لا تحرمنا أجرهم ولا تفتنا بعدهم[1] ،

وجود شریف ایشان در این غربت اسلام اهل اسلام را مغتنم است ، سلمکم‌الله سبحانه و ابقاکم ، والسلام ـ

33. Letter No. 62 (Vol. II), written to Khān-i-Khānān :

الحمدلله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، ترقیات صوری و معنوی شما را از حضرت حق سبحانه و تعالیٰ مسألت می نماید[2] ـ 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 ـ بحرمة سیدالمرسلین علیه و علیهم و علی آل کل من‌الصلوات أفضلها و من التسلیمات أکملها ـ

چون نسبت محبت و ارادت و اخلاص شما باکابر سلسلهٔ علیهٔ نقشبندیه قدس اسرارهم می داند که بروجه اتم و اکمل است بنا برآن تصدیع ده می گردد ، مخدوما ! مکرما !! اهل این سلسلهٔ علیه در این دیار غریب افتاده اند ، و اهل این دیار را ـ بواسطهٔ شیوع بدعت ـ

1 The pronouns refer most probably to his three sons and daughter all of whom died in the plague. 2 Ed. : LD_2 نمایند .

بطریقهٔ این اکابر ـ که ملتزم سنت اند ـ قلت مناسبت است ، از این جا است که بعضی از اہل این سلسله ـ بواسطهٔ قصور نظر ـ در این طریقهٔ علیه نیز بدعتها اختیار نموده اند ، و دلهای مردم را ـ بعلاقهٔ ارتکاب بدعت ـ بجانب خود کشیده ، و این عمل را بزعم خود تکمیل این طریقهٔ علیه گمان برده ، حاشا وکلا ! ، بلکه این جماعت در تخریب و تضییع این طریقه کوشیده اند ، و بحقیقت معاملهٔ اکابر این طریقه نرسیده ، ہداہم الله سبحانه سواءالصراط ـ

و چون اہل این سلسلهٔ علیه در این دیار عزیز الوجود اند[1] بر مریدان و محبان این سلسله امداد و اعانت این اکابر و طلبهٔ این طریق [لازم است][2] که آدمی مدنی الطبع مجبول است ، در تمدن و تعیش به بنی نوع خود محتاج است ، قال الله تبارک و تعالیٰ : ''یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین[3]'' ہر گاه در کفایت مہمات خیرالبشر علیه و علی آله الصلواة 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 ـ بلکه ذاتی جمیع ممکنات است ـ بلکه خوبی انسان ہمین احتیاج است ، و ذل و بندگی او از این راه ناشی است ، چه اگر ـ فرضاً ـ احتیاج از انسان زائل گردد و استغنا پیدا کند غیر از عصیان و سرکشی و طغیان و نافرمان برداری نقد وقت او نخواہد بود ، قال الله سبحانه و تعالیٰ : ''ان الانسان لیطغی ان رآه استغنیٰ[4]'' ـ غایة مافی الباب : فقرای که از گرفتاری ماسوا و ارسته اند ـ احتیاجی که باسباب دارند آن احتیاج را به مسبب الاسباب حواله می نمایند ، و دولت پہن شده را از خوان نعمت او تعالیٰ می دانند ، و معطی و مانع فی الحقیقت او را سبحانه تصور می فرمایند ،

1 Add. ed.
2 Add. ed.
3 Qur'ān VIII, 64.
4 Qur'ān XCVI, 7.

و چون اسباب را ـ بواسطهٔ حکم و مصالح ـ درمیان 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 بظاہر از ایشان می دانند ، چه اگر اسباب را دخل ندہند کارخانهٔ عظیم را باطل سازند : ربنا ما خلقت ہذا باطلا سبحانک[1] ـ

و وجود شریف سیادت پناہی حقائق و معارف آگاہی اخوی اعزی میر محمد نعمان در آن حدود مغتنم است ، دعا و توجه ایشان کبریت احمر انگارم که برکات و فیوض توجہات ایشان قوائم دولت شما اند ، و در حضور و غیبت ایشان را ممد و معاون شما می یابم ، زیاده از یک سال شده است که ایشان از خوبی ہای شما غائبانه بفقیر نوشته بودند ، و محبت و اخلاص که شما را نسبت بفقرا حاصل است در آنجا درج نموده و ظاہر ساخته بودند که: ''صوبه داری این جا را بدیگری تفویض نموده اند ، وقت توجه و دستگیری است'' ـ فقیر را در اثنای مطالعه آن مکتوب توجہی در این باب حاصل گشت ، و شما را در آن وقت رفیع القدر یافت ، ظاہراً در ہمان ساعت شخصی راہی بود ، در جواب آن باین عبارت نوشت که : ''خان خانان در نظر رفیع القدر می در آید ، والامر عندالله سبحانه'' ـ والسلام !

34. Letter No. 15 (Vol. II), written to the Qāḍīs and Chiefs of Sāmāna :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، باعث تصدیع خدام ذوی الاحترام[2] و سادات عظام و قضاة و اہالی و موالی کرام بلدهٔ سامانه آن که شنیده شد که خطیب آن مقام در خطبهٔ عید قربان ذکر خلفای

1 Qur'ān III, 191. 2 Add. ed.

راشدین را رضی الله تعالیٰ عنهم ترک کرده ، و اسامی متبرکهٔ ایشان را نخوانده ، و نیز شنیده که چون جمعی باو تعرض نمودند بسهو و نسیان خود اعتذار نا کرده به تمرد 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 تعالیٰ عنهم اجمعین اگرچه از شرائط خطبه نیست و لیکن از شعائر اهل سنت است ـ شکر الله تعالیٰ سعیهم ، ترک نکند آن را بعمد و تمرد 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 ـ که : اتقوا مواضع التهم ـ چگونه خلاص خواهد گشت ؟

اگر در تقدیم و تفضیل حضرات شیخین متوقف است طریق اهل سنت را رافض است ، و اگر در محبت حضرات ختنین[1] متردد است نیز از اهل حق خارج ، و دور نیست که آن بی حقیقت ـ که به کشمیریة منسوب است ـ این خبث را از مبتدعان کشمیر اخذ کرده باشد ، معقول او باید ساخت که افضلیت حضرات شیخین به اجماع صحابه و تابعین ثابت شده است ـ 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 عمرعلی بقیة الامة قطعی''[2] ـ و قد تواتر عن علی رضی الله تعالیٰ عنه فی خلافته و کرسی مملکته و بین الجم الغفیر من شیعته ان ابابکر و عمر أفضل الامة ـ قاله الذهبی ، ثم قال : ''و رواه

1 LD_2 شیخین .
2 LD_2 قال : A has قال الذهبی و قد تواتر before .

عن علی رضی الله تعالیٰ عنه نیفا و ثمانون نفسا" و عدد منهم جماعة ، ثم قال : "فقبح الله المرفضة ما اجهلهم[1]" و روی البخاری[2] : الذی کتابه أصح الکتب بعد کتاب الله ـ انه[3] قال : "خیر الناس بعد النبی علیه و علی آله الصلواة والسلام ابوبکر ثم عمر ثم رجل آخر" فقال ابنه ـ محمد بن الحنفیة : "ثم انت" فقال : "انما انا رجل من المسلمین" و امثال ذلک عنه و عن غیره من اکابر الصحابة والتابعین کثیرة شهیرة لا ینکرها الا جاهل او معاند ـ

و بآن بی انصاف باید گفت که بمحبت جمیع اصحاب پیغامبر علیه و علیهم الصلوات والتسلیمات مامور یم ، و از بغض و ایذای ایشان ممنوع ، حضرات ختنین[4] از اکابر صحابه اند و از اقارب آن سرور علیه و علی آله الصلوات والتسلیمات ، پس بمحبت و مودت احق باشند ، قال الله تعالیٰ : "قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی"[5] ـ و قال علیه و علی آله الصلواة والسلام : "الله الله فی أصحابی ، لاتتخذوهم غرضا من بعدی ، فمن احبهم فبحبی احبهم ، و من ابغضهم فببغضی ابغضهم ، و من آذاهم فقد آذانی ، و من آذانی فقد آذی الله و من آذی الله فیوشک ان یأخذه"[6] این قسم گل بدبو از ابتدای اسلام تا این وقت معلوم نیست که در ہندوستان شگفته باشد ، نزدیک است که از این معامله تمام شهر متهم گردد ـ بلکه اعتماد از ہندوستان مرتفع شود ، سلطان وقت نصره الله سبحانه علی اعداء الاسلام از اہل سنت است و حنفی مذہب ، در زمان او این چنین بدعت نمودن نہایت جرأت است ـ بلکه فی الحقیقت معارضه کردن است با سلطان و خروج است از اطاعت اولی الامر ـ

مع ذلک عجب است که مخادیم عظام آن مقام در این واقعه خود را

1 LD_2 جهلهم .
2 LD_2 رواه .
3 i.e. 'Alī.
4 LD_2 شیخین .
5 Qur'ān XLII, 23.
6 Cf. pp 92-3 above.

معاف دارند و مساہلت فرمایند ، قال الله تبارک و تعالیٰ فی ذم اهل الکتاب : ”لولا ینهاهم الربانیون والأحبار عن قولهم الاثم و أکلهم السحت لبئس ما کانوا یصنعون[1]“ و قال الله تعالیٰ أیضا : ”کانوا لا یتناهون عن منکر فعلوه لبئس ما کانوا یفعلون[2]“ در این طور واقعات تغافل ورزیدن مبتدعان را دلیر ساختن است ، و رخنه در دین کردن ، از مساہلات است که جماعت مهدویه آن جا برملا اہل حق را بباطل خود دعوت می نمایند ، و در اندک مدت یک دوی را در رنگ گرگان از رمه می ربایند ، زیاده چه تصدیع دہد ؟ چون استماع این خبر وحشت انگیز در شورش آورد و رگ فاروقیم را حرکت داد بچند کلمه اقدام نمود ، معذور خواہند داشت ، و السلام علیکم و علی سائر من اتبع الهدی و التزم متابعة المصطفی علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات و التحیات و البرکات ـ

35. Letter No. 67 (Vol. II), written to Khān-i-Jahān :

بسم الله الرحمان الرحیم ، الحمد لله و سلام[3] علی عباده الذین اصطفی ، صحیفهٔ 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 ـ از حسن نشاء که دارند ـ باوجود منا ستها بافقرای دور از کار سر نیاز است ، و ایمانی باین طائفه حاصل است ، چه نعمتی است که تعلقات شتی مانع حصول این دولت نگشته است ، و توجهات پراگنده از محبت اینان باز نداشته ، شکر این نعمت عظمی بجا باید آورد ، و امیدوار باید بود ـ که : المرء مع من أحب حدیث

1 Qur'ān V, 63. 2 Qur'ān V, 79.
3 D_2 السلام .

نبوی است علیہ و علی آلہ الصلواۃ و السلام ۔

سعادت و نجابت آثارا ! آدمی را از تصحیح اعتقاد بموجب آرای فرقۂ ناجیۂ اہل سنت و جماعت رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ۔ کہ سواد اعظم و جم غفیر اند ۔ چارہ نبود تا فلاح و نجات اخروی متصور شود ، خبث اعتقاد ۔ کہ مخالف معتقدات اہل سنت است ۔ سم قاتل است کہ بموت ابدی و عذاب سرمدی رساند ، مداہنت و مساہلت در عمل امید مغفرت دارد ، اما مداہنت اعتقادی گنجائش مغفرت ندارد ۔ ان اللہ لایغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء[1] معتقدات اہل سنت را بلسان ایجاز و اختصارا یراد می نماید ، بمقتضای آن تصحیح اعتقاد باید فرمود ، و از حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ استقامت بر این دولت بتضرع و زاری مسألت باید نمود ۔

بدانند کہ اللہ تعالیٰ بذات قدیم خود موجود است ، و سائر اشیا بایجاد او سبحانہ موجود گشتہ اند ، و بہ تخلیق او تعالیٰ از عدم بوجود آمدہ ، پس او تعالیٰ قدیم و ازلی باشد و اشیا ہمہ حادث و نوپدید باشند ، و ہر کہ قدیم و ازلی است باقی و ابدی است ، و ہر چہ حادث و نوآمدہ است فانی و مستہلک است یعنی در شرف زوال است ، و او سبحانہ یگانہ است ، شریک ندارد ۔ نہ در وجوب وجود و نہ در استحقاق عبادت ، وجوب وجود غیر او را تعالیٰ نشاید و استحقاق عبادت سوای او را سبحانہ نسزد ۔

و مر او را تعالیٰ صفات کاملہ است ، از آن جملہ حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام و تکوین است ــ کہ بقدم و ازلیت متصف اند ، و بحضرت ذات جل سلطانہ قائم اند ، تعلقات حوادث در قدم صفات خلل نکند ، و حدوث متعلّق مانع ازلیت اینان نگردد ،

1 Qur'ān IV, 48.

و فلاسفه از بی خردی و معتزله از کوری از حدوث متعلّق پی به حدوث متعلّق برند ، و نفی صفات کامله نمایند ، و (او را تعالیٰ[1]) عالم بجزئیات ندانند ــ که مستلزم تغیر است که امارت حدوث است ، نمی دانند که صفات ازلی باشند و تعلقات صفات به متعلقات حادثه حادث باشند ، و صفات نقائص[2] از جناب قدس او تعالیٰ مسلوب است ، و او تعالیٰ از صفات و لوازم جواهر و اجسام و اعراض منزه است ، زمان و مکان و جهت را در حضرت او تعالیٰ گنجائش 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 تعالیٰ ، و مخلوق حادث را چه مجال که مکان خالق قدیم گردد ؟ و مقر او شود؟ این قدر هست که عرش اشرف مخلوقات اوست تعالیٰ ، و نورانیت و صفا از همه ممکنات در وی بیشتر است ، ناچار حکم مرآتیت دارد ــ که ظهور عظمت و کبریائی خالق جل و علا آن جا پیدا و هویدا است ، باین علاقهٔ ظهور آن را عرش الله نامند و ــ الا عرش وغیره نسبت باو تعالیٰ برابر اند ــ که همه مخلوقات وی اند تعالیٰ ، اما عرش را قابلیت نمائندگی است و دیگران را نیست ، آئینه ـ که صورت شخص را می نماید ـ نمی توان گفت که آن شخص در آئینه است ، بلکه نسبت شخص با آئینه و سائر اشیای متقابله برابر است ، تفاوت از جانب قابل است ، آئینه قبول صورت شخص می نماید ، و دیگران را این قابلیت نیست ـ

و او تعالیٰ 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 ـ نه بآن وسعت که به فهم ما در آید ، محیط

1 Add. ed.

2 Ed. : LD_2 نقائض .

است ـ نه بآن احاطه که مدرک ما شود ، قریب است ـ نه بآن قرب که متعقل ما گردد ، و با ما است ـ 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 تعالیٰ با هیچ چیز متحد نشود ، و هیچ چیز باوی متحد نگردد ، و نیز هیچ چیز در وی تعالیٰ حلول نکند ، و او تعالیٰ در هیچ چیز حال نشود ، و تبعض و تجزی در جناب قدس او تعالیٰ محال است ، و ترکیب و تحلیل در آن حضرت جل شانه ممنوع است ، و او را سبحانه مثل و کفو نیست ، زن و فرزند نیست ، ذات و صفات او تعالیٰ بی چگونه و بی چون اند ، بی شبه و بی نمونه اند ، این قدر می دانیم که او تعالیٰ هست ، و به اسما و صفات کامله ـ که خود را بآن ستوده است ـ متصف است ، اما هر چه از آن در فهم و ادراک ما در آید و متعقل و متصور ما شود او تعالیٰ از آن منزه و متعالی است ـ چنانچه گزشت ، لا تدرکه الابصار[1] :

دور بینان بارگاه "الست"
بیش ازین پی نبرده اند که هست

باید دانست که اسماء الله تعالیٰ توقیفی اند ـ یعنی موقوف بر سماع 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 ـ اگرچه در آن اسم معنیٔ کمال مندرج باشد ، "جواد" اطلاق باید کرد ـ که آمده است و "سخی" نباید گفت ـ که نیامده است ـ

قرآن کلام خدا است جل سلطانه که بلباس حرف و صوت در آورده بر پیغمبر ما علیه و علی آله الصلواة و السلام منزل ساخته است ،

1 Qur'ān VI, 103.

و عباد را بآن امر و نہی فرمودہ ، چنانچہ ما کلام نفسی خود را بتوسط کام و زبان در لباس حرف و صوت در آوردہ ظاہر می سازیم و مقاصد خفیۂ خود را در عرصۂ ظہور می آریم ، ہمچنین حضرت حق سبحانہ کلام نفسی خود را بی توسط کام و زبان بقدرت کاملۂ خود لباس حرف و صوت عطا فرمودہ بر عباد فرستادہ است ، و اوامر و نواہی خفیۂ خود را در ضمن حرف و صوت آوردہ بر منصۂ ظہور جلوہ دادہ است ، پس ہر دو قسم کلام کلام حق باشند جل و علا ـ نفسی و لفظی ، و اطلاق کلام بر ہر دو قسم بطریق حقیقت باشد ـ چنانچہ ہر دو قسم کلام ما ـ نفسی و لفظی ـ بطریق حقیقت کلام ما اند ـ نہ آنکہ قسم اول حقیقت است و ثانی مجاز ، زیرا کہ مجاز را نفی جائز است و کلام لفظی را نفی کردن و کلام خدا ناگفتن کفر است ، و ہمچنین کتب و صحف دیگر کہ بر انبیای ماتقدم علی نبینا و علیہم الصلوات و التسلیات انزال فرمودہ است ہم کلام حق اند سبحانہ ، و آنچہ در قرآن و در آن کتب و صحف مندرج است احکام خداوندی است جل سلطانہ ـ کہ موافق ہر وقت عباد را بآن تکلیف فرمودہ است ـ

و دیدن مؤمنان مر حضرت حق سبحانہ را در بہشت ـ بی جہت و بی مقابلہ و بی کیف و بی احاطہ ـ حق است ، ایمان آریم باین رؤیت اخروی و بہ کیفیت آن مشغول نشویم ، زیراکہ رؤیت او تعالیٰ بی چون است ، و در این نشأ حقیقت آن بر ارباب چون ظاہر نشود ، و غیر از ایمان نصیب ایشان[1] نبود ، وای برفلاسفہ و معتزلہ و سائر فرق مبتدعہ ! کہ از حرمان و کوری انکار رؤیت اخروی نمایند ، و قیاس غائب بر شاہد کنند ، و بدولت ایمان آن ہم مشرف نگردند ،

و او تعالیٰ چنانچہ خالق عبادست خالق افعال اینہا است نیز ـ خیر باشد

1 LD2 اتیان .

آن فعل یاشر ہمہ بتقدیر اوست تعالیٰ ، اما از خیر راضی است و از شر راضی نیست ، ہر چند ہر دو بہ ارادت و مشیئت اوست سبحانہ لیکن باید دانست کہ شر تنہا را ـ بواسطۂ ادب ـ باو تعالیٰ نسبت نباید کرد ، ''خالق الشر'' نباید گفت بلکہ ''خالق الخیر والشر'' باید گفت ـ چنانچہ گفتہ اند : حضرت حق را سبحانہ ''خالق کل شئی'' باید گفت و ''خالق القاذورات و الخنازیر'' نباید گفت ـ از جہت رعایت ادب جناب قدس او تعالیٰ ، معتزلہ ـ از سوء نیتی کہ دارند ـ خالق افعال بندہ را دانند ، و خیر و شر فعل را باو نسبت کنند ، شرع و عقل تکذیب اینہا می فرماید ، آری ! علمای حق قدرت بندہ را در فعل او دخل دادہ اند و کسب در بندہ اثبات نمودہ ـ زیراکہ فرق واضح است درمیان حرکت مرتعش و حرکت مختار ، قدرت[1] و کسب بندہ را در حرکت ار تعاش[2] ہیچ مدخلی نیست ، و در حرکت اختیاری مدخل است ، ہمین قدر فرق باعث مؤاخذہ می گردد ، و اثبات ثواب و عقاب می نماید ، اکثر مردم در قدرت[3] و اختیار عبد تردد دارند ، و بندہ را مضطر و عاجز دانند ، ایشانان مراد علما را نفہمیدہ اند ، اثبات قدرت و اختیار در بندہ نہ باین معنی است کہ بندہ ہر چہ خواہد بکند و ہرچہ نخواہد نکند این خود از بندگی دور است ـ بلکہ باین معنی است کہ بندہ بآنچہ مکلف شدہ است از عہدۂ آن تواند برآمد ، مثلا نماز پنج وقت تواند ادا کرد ، و زکواۃ چہل یکی تواند داد ، و در دوازدہ ماہ یک ماہ روزہ تواند داشت، و در عمر خود[4] ـ بازاد و راحلہ ـ یک حج تواند ادا نمود ، و علی ہذا القیاس باقی احکام شرعیہ است کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ از کمال مہربانی[5] سہولت و آسانی در آنہا رعایت فرمودہ است ـ از جہت ضعف و قلت

1 D_2 add. لا .
2 D_2 om.
3 D_2 add. و در کسب بندہ را در حرکت ارتعاش ہیچ مدخلی نیست والیٰ .
4 Ed. : LD_2 بہ .
5 Ed : LD_2 add. و .

توانائی بندہ ، قال اللہ تعالیٰ : ''یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر[1]''۔ یعنی خدا تعالیٰ بشما آسانی می خواہد و دشواری نمی خواہد ، و نیز فرمودہ است جل سلطانہ : ''یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا[2] ۔ یعنی می خواہد خدای تعالیٰ کہ تخفیف بکند از شما گرانی تکلیفات شاقہ را و مخلوق گشتہ است انسان ضعیف ، صبر از شہوات نمی تواند کرد ، و تکلیفات شاقہ را نمی تواند برداشت ۔

انبیا علیہم الصلوات و التسلیمات فرستادہ ہای حق اند جل شانہ بسوی خلق ۔ تا ایشان را بحق دعوت کنند تعالیٰ ، و از ضلالت براہ آرند ، ہر کہ دعوت ایشان را قبول کند او را بہ بہشت بشارت دہند ، و ہر کہ انکار نماید بعذاب دوزخ تہدید کنند ، ہر چہ ایشان از حق تبلیغ نمودہ اند و اعلام فرمودہ ہمہ حق است و صدق کہ شائبۂ تخلف ندارد ، و خاتم انبیا محمد رسول اللہ است صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ، و دین او ناسخ ادیان سابق است ، و کتاب او بہترین کتب ما تقدم است ، و شریعت او را ناسخی نخواہد بود ، بلکہ تا قیام قیامت خواہد ماند ، و عیسیٰ علی نبینا و علیہ الصلواۃ والسلام کہ نزول خواہد نمود عمل بشریعت او خواہد کرد ، و بعنوان امت او خواہد بود ، و آنچہ او علیہ و علی آلہ الصلوات و التسلیمات از احوال آخرت خبر دادہ است ہمہ حق است ۔ از عذاب گور و ضغط آن و سوال منکر و نکیر در آن و فنای عالم و انشقاق سماوات و انتشار کواکب و برداشتن زمین و کوہ ہا و پارہ پارہ شدن اینہا ، و حشر و نشر ، و اعادۂ روح بجسد ، و زلزلۂ ساعت و ہول قیامت ، و محاسبۂ اعمال و شہادت جوارح باعمال مکتسبہ ، و طیران نمودن نامہ ہای حسنات و سیئات بہ یمین و شمال ، و وضع میزان تاحسنات و سیئات را بآن وزن کنند ، و کمی و زیادتی حسنہ

[1] Qur'ān II, 185. [2] Qur'ān IV, 28.

و سیئه معلوم سازند ، اگر پلهٔ حسنات گران آمد علامت نجات است ، و اگر خفت ظاہر شد علامت خسران است ، ثقل و خفت آن میزان بر خلاف میزان دنیا است ، آنجا پلهٔ که بالا رود ثقیل است ، و آنکه پست باشد خفیف ، و شفاعت انبیا و صلحا علیهم الصلوات والتسلیمات اولاً[1] و ثانیاً[2] مر عصاة مؤمنان را ـ باذن مالک یوم‌الدین جل سلطانه ـ ثابت است ، قال علیه و علی آله الصلواة والسلام : ''شفاعتی لاہل الکبائر من امتی'' و پل صراط ـ 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][3] ، و بهشت ـ که معد از برای تنعم مومنان است و دوزخ ـ که معد از برای تعذیب کافران است ہر دو مخلوق اند ، و ابدالاباد باقی خواہند ماند ، و فانی نخواہند گشت، و بعد از محاسبه مؤمنان چون به بهشت روند در بهشت دائم خواہند ماند ، و از بهشت بیرون نخواہند آمد ، و ہمچنین کفار چون بدوزخ روند ہمیشه در دوزخ خواہند بود ، و ابد الاباد معذب خواہند ماند ، تخفیفی در عذاب در حق ایشان مجوز نیست ، قال الله تعالیٰ : ''لا یخفف عنهم العذاب ولاہم ینظرون[4]'' ـ و ہر که در دل او ذرهٔ ایمان خواہد بود او را ـ بواسطهٔ افراط معاصی ـ اگر بدوزخ ببرند بقدر عصیان معذب خواہد بود ، آخر او را از دوزخ خواہند بر آورد ، و نیز روی او را سیاه نخواہند کرد ـ کفار را سیاه کنند ، و نیز غل و زنجیر نخواہند کرد ـ چنانچه کفار را کنند ـ از جهت حرمت ایمان او ـ

و ملائکه[5] بنده ہای خداوند جل و علا اند[6] که مکرم اند ، و عصیان از امر خدا جل شانه در حق ایشان جائز نیست ، و بآنچه مامور

1 Refers to انبیا .
2 Refers to صلحا .
3 Add. ed.
4 Qur'ān II, 162.
5 L بلائیکه .
6 اند 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 والتسلیمات ایشان اند ـ 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 شائبهٔ احتمال و اشتباه ندارد ، و این بزرگواران از عظمت و جلال او سبحانه ترسان اند ، و غیر از امتثال اوامر کار دیگر ندارند ـ

ایمان تصدیق قلبی است و اقرار لسانی به آنچه از دین بتواتر و ضرورت بما رسیده است ـ 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 گنجائش ندارد ، و آنچه قبول تفاوت کند داخل دائرهٔ ظن و وهم است ، کمال و نقصان در ایمان باعتبار طاعات و حسنات است ، هر چند طاعت بیش کمال ایمان بیش ، پس ایمان عامهٔ مؤمنان مثل ایمان انبیا نباشد علیهم الصلوات والتسلیمات ـ که آن ایمان بواسطهٔ اقتران طاعات به ذروهٔ 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 ـ بواسطهٔ لحوق طاعات ـ حقیقت دیگر پیدا کرده است ، ایمان دیگران گویا فرد آن ایمان نیست ، و درمیان اینها مماثلت و مشارکت مفقود است ، عوام انسان هرچند بانبیا علیهم الصلوات والتسلیمات در نفس انسانیت شریک اند اما کمالات دیگر مر انبیا را علیهم التسلیمات بدرجات علیا رسانیده است ، و حقیقت دیگر ثابت کرده ،

گویا از حقیقت مشترکه عالی و برتر اند ، بلکه انسان ایشان اند و عوام حکم نسناس دارند ، امام اعظم علیه الرحمة فرماید : ”أنا مؤمن حقا“ ـ و امام شافعی گوید علیه الرحمة : ”أنا مؤمن انشاء الله تعالیٰ“ هر کدام را وجه است ـ باعتبار ایمان حال توان گفت : أنا مؤمن حقا ، و باعتبار مآل و خاتمه توان گفت : أنا مؤمن انشاء الله تعالیٰ ، اما بهر وجه که گویند از صورت استثنا اجتناب بهتر است ـ

مومن بارتکاب معاصی ـ اگرچه کبائر باشند ـ از ایمان بیرون نرود ، و داخل دائرهٔ کفر نگردد ، منقول است که روزی امام اعظم با جمعی از علمای کبار نشسته 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 کاسهٔ 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“ ـ این سخن امام بر علما گران آمد ، و زبان طعن و تشنیع ایشانرا دراز ساخت ، آخر ـ چون سخن امام برحق بود ـ همه قبول نمودند و اعتراف فرمودند ، اگر مؤمن عاصی پیش از غرغره توفیق توبه یافت امید نجات عظیم است ـ که وعدهٔ قبول توبه است ، و اگر بتوبه و انابت مشرف نگشت امر او بخدا است جل سلطانه ، اگر خواهد عفو کند و به بهشت فرستد ، و اگر خواهد ـ بقدر معیصت ـ عذاب کند ، بآتش و بغیر آتش ، اما آخرکار او نجات است ، و مآل او به بهشت است ، زیرا که در آخرت حرمان از رحمت خداوندی جل سلطانه مخصوص باهل کفر است ، و هر که ذرهٔ از ایمان دارد آمیدوار رحمت است ، اگر بواسطهٔ علت معصیت رحمت در ابتدا نرسد

در انتہا بعنایة الله سبحانه میسر است ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب ـ

بحث خلافت و امامت نزد اہل سنت شکر الله تعالیٰ سعیهم ہر 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 اہل سنت حق رضی الله تعالیٰ عنهم این بحث را ملحق بعلم کلام ساخته اند ، و حقیقت حال را بیان فرموده اند ، امام برحق خلیفهٔ مطلق بعد از حضرت خاتم الرسل علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات حضرت ابوبکر است صدیق رضی الله تعالیٰ عنه ، بعد از آن حضرت عمر فاروق است رضی الله تعالیٰ عنه ، بعد از آن حضرت عثمان ذوالنورین است رضی الله تعالیٰ عنه است ، بعد از آن حضرت علی ابن ابی طالب است رضوان الله تعالیٰ علیه ، و افضلیت ایشان بترتیب خلافت است ، افضلیت حضرات شیخین باجماع صحابه و تابعین ثابت شده است ـ چنانچه نقل کرده اند آن را اکابر ائمه که یکی از ایشان امام شافعی است ، شیخ ابوالحسن اشعری ـ که رئیس اہل سنت است ـ فرماید که : ”افضلیت شیخین بر باقی امت قطعی است ، انکار نکند مگر جاہل یا متعصب“ ـ حضرت امیر کرم الله تعالیٰ وجهه می فرماید : ”کسی که مرا بر ابی بکر و عمر فضل بدہد مفتری است ، او را تازیانه زنم چنانکه مفتری را زنند“ـ حضرت عبدالقادر جیلانی قدس سره در کتاب غنیه ـ که از مصنفات ایشان است ـ می فرماید و حدیثی نقل می کند که آن سرور فرموده است علیه و علی آله الصلواة و السلام که : ”مرا عروج واقع شد ، از پروردگار خود مسألت نمودم که خلیفه بعد از من علی بود ، ملائکه گفتند که : ”ای محمد ! ہر چه خدا خواہد آن شود ، خلیفه بعد از تو ابوبکر است“ ـ و نیز حضرت شیخ می فرمود که

حضرت امیر گفته است که: "بیرون نیاید[1] پیغمبر خدا از دنیا تا آنکه عهد کرد بمن که: خلیفه بعد از فوت من ابوبکر خواهد بود، بعد از آن عمر، بعد از آن عثمان، بعد از آن تو خلیفه خواهی بود" رضی الله تعالیٰ عنهم اجمعین، و حضرت امام حسن افضل است از امام حسین رضی الله تعالیٰ عنهما ـ

و علمای اہل سنت در علم و اجتهاد حضرت عائشه را رضی الله تعالیٰ عنها بر حضرت فاطمه رضی الله تعالیٰ عنها فضیلت می دہند، فاطمه را "بتول" می گفتند ـ که صیغهٔ مبالغه است در انقطاع، و حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سره در کتاب غنیه حضرت عائشه را تقدیم می دہد، و آنچه معتقد این فقیر است آن است که حضرت عائشه در علوم و اجتهاد پیش قدم است، و حضرت فاطمه در زہد و انقطاع پیش رو، لهذا فاطمه را "بتول" می گفتند که صیغهٔ مبالغه است در انقطاع، و حضرت عائشه مرجع فتاوای صحابه است رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین، ہیچ مشکلی در علم بر اصحاب پیغمبر علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات پیش نمی آید ـ مگر آنکه حل آن نزد عائشه بود رضی الله تعالیٰ عنها ـ

و محاربات و منازعات که درمیان اصحاب کرام علیهم الرضوان واقع شده اند ـ مثل محاربهٔ جمل و محاربهٔ صفین ـ بر محامل نیک صرف باید نمود، و از ہوا و تعصب دور باید داشت ـ چه نفوس این بزرگواران در صحبت خیرالبشر علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات از ہوا و ہوس مزکی شده بودند، و از حرص و کینه پاک گشته، اگر مصالحت[2] دارند برای حق دارند، و اگر منازعت و مشاجرت است برای حق است، ہر گروہی بمقتضای اجتهاد خود عمل نموده اند، و مخالف

1 Sic : perhaps better نیامد . 2 L مصالح .

را بی شائبهٔ هوا[1] 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 درجهٔ ثواب او را نقد وقت است ، پس مخطی - در رنگ مصیب - از ملامت دور است - بلکه امید درجهٔ از درجات ثواب دارد ، علما فرموده اند که در آن محاربات حق بر جانب امیر بوده است کرم الله تعالیٰ وجهه و اجتهاد مخالفان از صواب[2] دور بوده ، مع ذلک موارد طعن نیستند ، گنجائش ملامت ندارند - چه جای آنکه نسبت کفر یا فسق کرده شود ؟ امیر کرم الله تعالیٰ وجهه فرموده است : " برادران ما بما باغی گشتند ، ایشان نه کافران اند نه فاسق[3] زیراکه ایشان را تاویل است که منع کفر و فسق می نماید" - حضرت پیغمبر ما فرموده است علیه و علی آله الصلواة و السلام : " ایاکم و ما شجر بین اصحابی " - پس جمیع اصحاب پیغمبر را علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات 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 بواسطهٔ دوستی پیغمبر است علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات ، بزرگی فرماید : " ما آمن برسول الله من لم یوقر أصحابه" -

علامات قیامت - که مخبر صادق علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات از آن خبر داده است - حق است ، احتمال تخلف ندارد[4] ، طلوع آفتاب از جانب مغرب - برخلاف عادت ، و ظهور حضرت مهدی علیه‌الرضوان ، و نزول حضرت روح الله علی نبینا و علیه الصلواة و السلام ، و خروج

[1] Ed. : L دا [?] : D_2 وا .
[2] D_2 ثواب .
[3] Sic. : better فاسقانند .
[4] LD_2 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[1] ! 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 دعوای 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[2] در احادیث صحاح که بحد شهرت - بلکه بحد تواتر معنی - رسیده اند تکذیب این طائفه است ، چه آن سرور علیه و علی آله الصلواة 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[3] الصلواة و السلام که مهدی موعود بیرون آید و برسروی پارهٔ ابر[4] بود که[5] در آن ابر فرشته باشد که نداکند که : "این شخص مهدی است ، او را متابعت کنید" و فرموده علیه و علی آله الصلواة و السلام 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 الصلواة و السلام : "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 بجور و ظلم" و در حدیث آمده است که :

1 Ed. : LD_2 من .
2 L فراست D_2 فراشت .
3 LD_2 add من .
4 LD_2 add. که .
5 Add. ed.

"اصحاب کہف اعوان حضرت مہدی خواہند بود ، و حضرت عیسیٰ علی نبینا و علیہ الصلواۃ و السلام در زمان وی نزول خواہد کرد ، و او موافقت خواہد کرد با حضرت عیسیٰ علی نبینا و علیہ الصلواۃ و السلام در قتال دجال ، و در زمان ظہور سلطنت او در چہاردہم شہر رمضان کسوف شمس خواہد شد ، و در اول آن ماہ خسوف قمر ـ برخلاف عادت زمان ، برخلاف حساب منجمان" ، بنظر انصاف باید دید کہ این علامات در آن شخص میت بودہ است یا نہ ، و علامات دیگر بسیار است کہ مخبر صادق فرمودہ است علیہ و علی آلہ الصلواۃ و السلام ، شیخ ابن حجر رسالۂ نوشتہ است در علامات مہدی منتظر کہ بہ دو یست (۲۰۰) علامت می کشد ، نہایت جہل است کہ ـ باوجود وضوح امر مہدی موعود ـ جمعی در ضلالت مانند ، ہداہم اللہ سبحانہ سواء الصراط ـ

پیغمبر فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلواۃ والسلام : "بدرستی[1] کہ بنی اسرائیل ہفتاد و یک فرقہ شدہ بودند کہ ہمۂ ایشان در نار اند ـ مگر یکی از ایشان ، و زود است کہ امت من بر ہفتاد و سہ فرقہ متفرق شوند کہ ہمۂ ایشان در آتش باشند ـ مگر یک فرقہ" ، پرسیدند کہ آن فرقۂ ناجیہ چہ کسانند ؟ فرمود علیہ و علی آلہ الصلواۃ والسلام : "آنان اند کہ باشند بر مثل آنچہ من بر آنم و اصحاب تن بر آن اند" علیہ و علی آلہ الصلواۃ والسلام ، و آن یک فرقۂ ناجیہ اہل سنت و جماعت اند کہ ملتزم متابعت آن سرور اند علیہ الصلواۃ والسلام[2] ، و متابعت اصحاب آن سرور علیہ و علیہم الصلوات والتسلیمات ، اللہم ثبتنا علی معتقدات اہل السنۃ والجماعۃ و امتنا فی زمرتہم واحشرنا معہم ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا و ہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت

1 Translation of the Arabic ان .
2 LD_2 add. والتسلیمات .

الوهاب ـ

بعد از تصحیح اعتقاد از امتثال اوامر و انتها از نواهی شرعیه ـ که بعمل تعلق دارد ـ نیز چاره نبود ، نماز پنج وقت بی فتور باتعدیل ارکان و باجماعت ادا باید نمود ـ که فارق درمیان اسلام و کفر همین نماز است ، چون ادای صلواة بروجه مسنون میسر شد حبل متین از اسلام بدست آمد ، زیرا که نماز اصل دوم است از اصول پنج گانهٔ اسلام ، و اصل اول ایمان بخدا و رسول او است جل شأنهٔ 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 محاسبهٔ دیگر به عنایت‌الله سبحانه نیز به سهولت خواهد گزشت ، و مهما أمکن 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 ـ والله سبحانه الموفق ، وآنکه بی تحاشی ارتکاب نا مرضی مولای خود نماید جلّ شانه و از آن عمل خود در تشویر و انفعال نبود مارد متمرد است ، اصرار و تمرد او نزدیک است که سر او را از ربقهٔ اسلام بیرون کشد ، و در دائره اعدا داخل سازد[1] ربنا آتنا من لدنک رحمة و هیئ لنا من أمرنا رشدا[2] ـ

دولتی که حضرت حق سبحانه و تعالی شما را بآن ممتاز ساخته است و مردم از آن دولت غافل اند ـ بلکه نزدیک است که شما هم

1 L om. 2 Qur'ān XVIII, 10.

آن را در یابید ـ آن است که بادشاه وقت که به هفت پشت مسلمان آمده است و از اہل سنت است و حنفی مذہب ـ هرچند چند سال است در این اوان ـ که اوان قرب قیامت است و بُعد عهد نبوت ـ بعضی از طلبهٔ علوم بشومی طمع که ناشی از خبث باطن است به امرا 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 ، ـ 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 باشارت کلمهٔ حق ـ یعنی کلمهٔ اسلام که موافق معتقدات اہل سنت و جماعت است شکر الله تعالیٰ سعیهم ـ گوش زد ایشان نمایند ، و هر قدر که گنجائش دانند سخن اہل حق را عرضه دارند ، بلکه همواره مترصد و منتظر باشند که تقریبی پیدا شود[1] و سخن مذہب و ملت درمیان آید ـ تا اظهار حقیقت اسلام نموده آید ، و بیان بطلان و شناعت کفر و کافری کرده شود ، کفر خود ظاہر البطلان است ، ہیچ عاقل آن را نه پسندد و بطلان آن را بی تحاشی باید ظاہر ساخت ، و آلهٔ باطلهٔ ایشان را بی توقف نفی باید کرد ، و الٰه برحق جل سلطانه بی تردد و بی شبه خالق سماوات است ، ہیچ شنیده آید که آلهٔ باطلهٔ ایشان پشهٔ را آفریده باشند اگرچه همه جمع آیند ؟ واگر پشهٔ ایشان را نیش زند و آزار رساند خود را محافظت نه نمایند ، چه جای آنکه دیگران را محافظت کنند ؟ کفره ـ گویا شناعت این امر را ملاحظه نموده ـ می گویند که این آلهه شفعای ما خواہند بود نزد حق جل وعلا ، مارا بخدا جل شأنه نزدیک خواہند ساخت ، بی عقلان اند ، از کجا دانسته اند که این جمادات را مجال شفاعت خواہد بود ؟ و حضرت حق سبحانه و تعالیٰ شفاعت شرکا را ـ که فی الحقیقت دشمنان وی اند ـ در حق عبدهٔ دشمنان خود

[1] Ed. : LD2 نشود .

قبول خواہد کرد ؟ در رنگ آن است کہ باغیان بر سلطان خروج نمایند و جمعی از ابلہان امداد باغیان نمایند ـ بزعم فاسد آنکہ در وقت تنگ این باغیان نزد سلطان شفعا خواہند بود ، بوسیلۂ آنہا تقرب سلطان خواہیم[1] یافت ، زہی بی خردان ! خدمت باغیان کنند و بہ شفاعت باغیان عفو از سلطان خواہند ، و تقرب او جویند ، چرا خدمت سلطان بر حق نکنند ؟ و باغیان را شکست بد ہند ـ تا از اہل قرب و از اہل حق باشند ، در امن و امانی بوند ، بی عقلان سنگی را بگیرند ، و بدست خود بتراشند ، و سالہا آن را پرستش نمایند ، و توقعات از وی امید دارند ، بالجملہ دین کفرہ ظاہر بطلان است ـ

و از مسلمانان ہر کہ از راہ حق و طریق مستقیم دور افتادہ است اہل ہوا و بدعت است ، و آن طریق مستقیم طریق آن سرور است علیہ و علی آلہ الصلوات والسلام ، و طریق خلفای راشدین او است علیہ و علیہم الصلوات والتسلیمات ، حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ در کتاب غنیہ می فرماید کہ : دینہای مبتدعان کہ اصول آنہا نُہ طائفہ اند ـ خوارج و شیعہ و معتزلہ و مرجئہ و مشبہہ و جہمیہ و ضراریہ و نجاریہ و کلابیہ ـ در زمان آن سرور نبودند علیہ و علی آلہ الصلوات والسلام ، و در زمان خلافت ابی بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین نیز نبودند ، اختلاف این طوائف و تفرق اینہا بعد از سالہا از موت صحابہ و تابعین و موت فقہائی سبعہ رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین حادث شدہ است ، خبر آن سرور فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلوات و التسلیمات : ”کسی کہ بعد از من خواہد زیست اختلاف بسیار خواہد 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_2 خواہم .

زیراکہ ہر بدعت ضلالت است ، و ہر چہ بعد از من نو پیدا شود رد است" پس مذہبی کہ بعد از زمان آن حضرت و خلفای راشدین علیہ و علیہم الصلوات و التسلیمات حادث شود از حیّز اعتبار ساقط است ، و شایان اعتبار نیست ۔

شکر این دولت عظمیٰ بجا باید آورد کہ از کمال کرم و فضل ما را داخل فرقۂ ناجیہ ساخت ۔ کہ ایشان اہل سنت و جماعت اند ، و از فرق اہل ہوا و بدعت نگردانید ، و باعتقادات فاسدۂ ایشان مبتلا نکرد ، از آن جماعت نساخت کہ بندہ را در اخص صفات مولی جل شانہ شریک گردانند ، و خالق افعال بندہ بندہ را گویند ، و منکر رؤیت آخروی باشند کہ سرمایہ دول دنیویہ و اخرویہ است ، و نفی وجود صفات کاملہ از واجب تعالیٰ نمایند ، و نیز از آن دو طائفہ نساخت کہ باصحاب کرام خیرالبشر علیہ و علیہم الصلوات و التسلیمات بہ پیچند ، و باکابر دین سوی ظن نمایند ، و ایشان را معادی یکدیگر تصور کنند ، و بہ بغض و کینۂ مبطن متہم سازند ، حق سبحانہ و تعالیٰ در حق این بزرگواران "رحماء بینہم[1]" می فرماید ، و این دو طائفہ تکذیب کلام حق جل و علا می نمایند ، و اثبات عداوت و بغض و کینہ درمیان این بزرگواران می کنند ، اللہ تعالیٰ اینہا را توفیق دہاد ، و بصراط مستقیم بینا گرداناد ، و نیز از آن جماعت نگردانید کہ حق را سبحانہ جہت و مکان اثبات کنند ، و جسم و جسمانی انگارند ، و امارات حدوث و امکان در واجب قدیم جل سلطانہ ثابت گردانند ۔

بر سر اصل سخن رویم و گوئیم کہ معلوم ایشان است کہ سلطان کالروح است و سائر انسان کالجسد ، اگر روح صالح است بدن صالح ، و اگر روح فاسد است بدن فاسد ، پس در اصلاح سلطان کوشیدن

1 Qur'ān XLVIII, 29.

در اصلاح جمیع بنی آدم کوشیدن است و اصلاح در اظہار کلمۂ اسلام است ، بہر روش کہ گنجائش وقت باشد از[1] گزشت کلمۂ اسلام ـ از معتقدات اہل سنت و جماعت نیز ـ گاہ و بی گاہ گوش زد باید ساخت ، و رد مذہب مخالف باید نمود ، و اگر این دولت میسر گردد[2] وراثت عظمیٰ از انبیاء علیہم الصلوات و التسلیمات بدست آید ، شما را این دولت مفت بدست آمدہ است ، قدر آن را بدانند ، زیادہ چہ مبالغہ نماید ؟ ـ ہر چند مبالغہ و ابرام مستحسن است ، واللہ سبحانہ الموفق ـ

36. Letter No. 6 (Vol. III) written to his greatest disceple Shaikh Badī'uddin (from prison) :

الحمد للہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفی ، صحیفۂ شریفہ کہ بمصحوب شیخ فتح اللہ ارسال داشتہ بودند رسید ، از جفا و ملامت خلق نوشتہ بودند ، آن خود جمال این طائفہ است ، و صیقل زنگار ایشان است ، باعث قبض و کدورت چرا باشد ؟ اوائل حال کہ فقیر باین قلعہ[3] رسید محسوس می شد کہ انوار ملامت خلق از بلاد و قری در رنگ سحابہای نورانی پی در پی می رسند ، و کار را از حضیض باوج می برند ، سالہا بتربیت جمالی قطع مراحل می نمودند ، الحال بتربیت جلالی قطع مسافت نمایند ، در مقام صبر ـ بلکہ در مقام رضا ـ باشند ، و جمال و جلال را مساوی دانند ، نوشتہ بودند کہ از وقت ظہور فتنہ نہ ذوق ماندہ است و نہ حال ، باید کہ ذوق و حال مضاعف باشد ـ کہ جفای محبوب از وفای او بیشتر لذت بخش است ، چہ بلا شد ؟ در رنگ عوام سخن کردہ اید ، و دور از محبت ذاتیہ رفتہ اید ، برخلاف گزشتہ جلال را بیش از جمال انگارند ، و ایلام را

1 Ed. : LD_2 و از .
2 Ed. : LD_2 add. و
3 The fort of Gwaliar.

زیاده از انعام تصور نمایند ، زیراکه در جمال و انعام مراد محبوب مشوب بمراد خود است ، و در جلال و ایلام خالص مراد محبوب است و خلاف مراد خود است ، این جا[1] وقت و حال ورای وقت و حال سابق است ـ شتان مابینهما ، از زیارت حرمین شریفین نوشته بودند ، چه مانع است ؟ حسبنا الله و نعم الوکیل ـ

37. Letter No. 7 (Vol. III), written to Mīr Muḥibb Allāh (from prison) :

بعد الحمد و الصلواة و تبلیغ الدعوات می رساند که صحیفهٔ شریفهٔ سیادت پناه اخوی میر سید محب الله رسید ، فرحت فراوان رسانید ، از تحمل ایذای خلق چاره نبود و از صبر بر جفای اقارب گزر نه ، قال الله تعالی امراً لحبیبه علیه و علی آله الصلوات والسلام : ''فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل ولا تستعجل لهم''[2] نمکی در سکونت آن مقام همیں ایذا و جفا است ـ وشما در مقام فرارید از آن نمک ، آری ! شکر پرورده تاب نمک ندارد ، چه توان کرد ؟ :

هر که عاشق شد اگرچه نازنین عالم است
نازکی کے راست آید؟ بار می باید کشید

اندراج یافته بود : ''اگر اجازت باشد در اله آباش[3] منزل اختیار کنم'' ـ منزل تعین نمایند تا از افراط جفا آنجا رفته نفسی راست کند ، هذا هو طریق الرخصة ، و طریق العزیمة الصبر و التحمل علی الایذاء ، در این موسم ضعف بر فقیر غالب می آید ـ چنانچه معلوم شما است ، از این جهت بچند کلمه اقتصار نمود ، والسلام!

1 i.e. in adversity.
2 Qur'ān XLVI, 36.
3 Allahabad.

38. Letter No. 15 (Vol. III), written to Mīr Muḥammad 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 کو شیدند سودمند نیامد ـ الخیر قیما صنع الله سبحانه ، باره ازین امر ـ بمقتضای بشریت ـ حزنی پیدا شد ، و در سینه تنگی ظاهر گشت ، بعد از زمانی ـ بفضل حق جل سلطانه ـ آن همه حزن و تنگی سینه بفرح و شرح صدر مبدل گشت ، و بیقین خاص دانست که اگر مراد این جماعت که در صدد آزار اند موافق مراد حق است جل شانه پس کره و تنگی سینه بی معنی است و منافی دعوای محبت است ، چه ایلام محبوب ـ در رنگ انعام او ـ 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 ـ که جمیل مطلق است ـ آزار این کس خواسته باشد هر آئینه این اراده او تعالی نیز در نظر این کس ـ بعنایت او سبحانه و تعالی ـ جمیل است بلکه سبب التذاذ است ، و چون مراد این جماعت موافق مراد حق است سبحانه ـ و این مراد دریچهٔ ظهور آن مراد است ـ هر آئینه مراد اینها نیز به نظر مستحسن و موجب التذاذ است ، فعل شخصی که مظهر فعل محبوب بود آن فعل[1] شخص نیز ـ در رنگ فعل محبوب ـ محبوب است ، و آن شخص فاعل ـ بعلاقهٔ این نظر ـ 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 ـ که نمائندگی صورت

1 آن فعل : A transpose.

غضب محبوب بیشتر دارد ، کار دیوانگان این راه واژگونه است ، پس بدی آن شخص خواستن و به وی بد بودن منافی محبت محبوب بود ـ که آن شخص بیش از مرآت فعل محبوب هیچ نیست ، جمعی که متصدی آزار اند در نظر محبوب می در آیند ـ نسبت بسائر خلائق ، بیاران بگویند که تنگی های سینه را دور سازند ، و بجماعتی که در صدد آزار اند بد نباشند ـ 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[1] زیرا که حقیقت غضب نصیب اعداء است ، با دوستان بصورت غضب است و بحقیقت عین رحمت است ، در این صورت غضب چندان منافع محب ودیعت نهاده اند که چه شرح دهند ؟ ' نیز در صورت غضب ـ که بدوستان عطا می فرمایند ـ خرابی جماعت منکران است و باعث ابتلای اینها ، معنی عبارت شیخ محی الدین ابن[2] 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[3] دعای دفع بر زبان آرد ـ از جهت امتثال امر دعا ـ اما فی‌الحقیقت هیچ نمی خواهد ، و بآنچه می رسد ملتذ است ، والسلام علی من اتبع الهدی ـ

39. Letter No. 22 (Vol, III). written to Maqṣūd Alī, Tabrīzi :

الحمد الله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، مخدوما ! شفقت آثارا !!

1 A شده .
2 Add. ed.
3 بظاهر .

معلوم نشد کہ مقصود از فرستادن تفسیر حسینی[1] چہ بود ، صاحب تفسیر بیان آیت کریمہ[2] موافق ائمۂ حنفیہ می نماید ، و از نجاست شرک خبث باطن و سوء اعتقاد می خواہد ، و آنکہ بعد از آن گفتہ است کہ : ''اینہا[3] اجتناب از نجاسات نمی نمایند'' این معنی امروز در اکثر اہل اسلام نیز موجود است ، و از این راہ فرق درمیان عوام اہل ایمان و در میان کفار مفقود است ، اگر عدم اجتناب از نجاست سبب نجاست شخص بود معاملہ تنگ گردد ـ لاحرج فی‌الاسلام ، و آنکہ نقلی از ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کردہ است کہ : مشرکان نجس العین در رنگ کلاب ـ این قسم نقلہای شواذ از اکابر دین بسیار آمدہ است کہ محمول بر توجیہ و تاویل است ، چگونہ نجس العین باشند ؟ ــ کہ آن سرور دین علیہ و علی آلہ الصلواۃ از خانۂ یہودی طعام خوردہ است ، و بہ ظرف مشرکی طہارت کردہ و حضرت فاروق رضی اللہ تعالی عنہ نیز از سبوی زن ترسا طہارت کردہ است ـ

اگر گویند کہ کریمہ : ''انما المشرکون نجس[2]'' تواند بود کہ متاخر باشد و ناسخ آنہا بود ـ جواب : ''تواند بود'' این جا کفایت نمی کند ، اثبات تاخر باید نمود تا دعوای نسخ صحت پیدا کند ، فان الخصم من وراء المنع و ــلو سلم کہ متاخر باشد باید کہ مثبت حرمت نبود ، و مراد از نجاست خبث باطن باشد ، زیراکہ منقول است کہ ہیچ پیغمبری مرتکب امری نگشتہ است کہ مآل آن امر ـ در شریعت او یا در شریعت یکی از انبیاء ــبحرمت کشد ، و آخر محرم گردد ـ اگرچہ آن امر در وقت ارتکاب مباح باشد ، خمر کہ اول مباح بودہ آخر حرام گشت ہیچ پیغمبری آن را نخوردہ است ، اگر مآل کار مشرکان بنجاست ظاہر

1 Commentary of the Qur'ān by Kamāl al-Dīn Ḥusayn Wā'iz Kāshfi.

2 Qur'ān IX, 28.

3 I.e. infidels.

قرار می یافت و اینها را[1] در رنگ کلاب نجس عین می گفتند[2] ہرگز آن سرور - کہ محبوب رب العالمین است علیہ و علی آلہ الصلواۃ والسلام - بظروف آنہا مساس نمی کرد - چہ جای آنکہ آب و طعام اینہا می خورد؟ و نیز نجس عین ہمہ وقت نجس عین است ، اباحت سابق و لاحق دروی گنجائش ندارد ، واگر[3] مشرکان نجس عین باشند ، باید کہ از ابتداء چنین بوند ، و آن حضرت علیہ و علی آلہ الصلواۃ والسلام با اینہا از اول باندازۂ آن معاملہ می فرمود ، و لیس فلیس -

و ایضاً حرج در دین مدفوع است ، معلوم شریف است کہ حکم بنجاست ایشان کردن و ایشان را نجس عین دانستن چہ قدر بر مسلمانان تنگ گرفتن است ؟ و ایشان را در رنج انداختن است ؟ ممنون ائمۂ حنفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم باید بود کہ مخلصی از برای مسلمانان پیدا کردہ اند ، و از ارتکاب حرام بر آوردہ - نہ آنکہ ایشان را مطعون سازند ، و ہنر ایشان را عیب انگارند ، بر مجتہد چہ جای اعتراض است ؟ کہ خطای او را نیز یک درجہ ثواب است ، و تقلید او - اگرچہ خطا کند - موجب نجات است ، جماعتی کہ بحرمت اطعمہ و اشربۂ کفار قائل اند محال عادی است کہ خود را از ارتکاب آن محفوظ دارند - خصوصاً در دیار ہندوستان کہ این ابتلا بیشتر است -

در این مسئلۂ کہ عموم بلوی دارد اولی آن است کہ فتوی با سہل و ایسر امور بدہند - اگرچہ موافق مذہب خود نبود و بقول ہر مجتہد کہ باشد ، قال اللہ تعالیٰ : ''یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر[4]'' و قال اللہ تعالیٰ : ''یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا[5]'' برخلق تنگ گرفتن و ایشان را رنجانیدن حرام است ، و غیر مرضی حضرت

1 Add. ed.
2 Ed. : LD_1 D_2 کشتند .
3 Ed.: LD_1 D_2 اکثر .
4 Qur'ān II, 186.
5 Qur'ān IV, 28.

حق است سبحانہ ، شافعیہ در بعضی مسائل کہ شافعی در آن تنگ گرفتہ است بمذہب حنفیہ فتوی می دہند ، و برخلائق آسان می سازند ، مثلاً در مصارف زکواۃ ، نزد شافعی صدقہ را بر جمیع اصناف مصارف زکواۃ قسمت باید کرد ، یکی از این اصناف مؤلفہ قلوب[1] اند ـ کہ در این اوان مفقود اند ، علمای شافعیہ بمذہب حنفیہ فتوی دادہ اند ، بہ ہر یکی از این اصناف کہ بدہد کفایت کردہ اند ـ

و ایضاً اگر مشرکان نجس عین باشند باید کہ از ایمان آوردن ہم پاک نشوند ، پس معلوم شد کہ نجاست ایشان بواسطۂ خبث اعتقاد است کہ زوال پذیر است ، و مقصور بر باطن است کہ محل اعتقاد است ، و نجاست درونی بطہارت بیرونی جنگ ندارد ـ چنانچہ معلوم وضیع و شریف است ، و ایضاً کلام حسن انتظام : ''انما المشرکون نجس'' اخبار از حال مشرکان است ـ کہ ناسخیت و منسوخیت بآن کار ندارد ، چہ نسخ در انشای حکم شرعی است ، نہ در اخبار از شی ، پس مشرکان ہمہ وقت باید کہ نجس باشند ، و مراد از نجاست خبث اعتقاد بود ـ تا ادلہ متعارض نباشند ، و مساس اینہا ہیچ وقت محظور نبود ـ

آن روز کہ این فقیر کریمۂ : ''طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم[2]'' در این بحث خواندہ بود شما در برابر آن فرمودید : ''مراد از طعام این جا گندم و نخود و عدس است''ـ اگر این توجیہ را اہل عرف پسندند چہ مضایقہ است ؟ اما انصاف درکار است ، مقصود اصلی از این تصدیع و از این اطالۃ کلام آن است کہ بر خلائق رحم نمایند ، و حکم بعموم نجاست شان نکنند ، و اہل اسلام را نیز بواسطۂ اختلاط کفار ـ کہ از آن چارہ و گریز نیست ـ نجس ندانند ، و از اطعمہ و اشربۂ مسلمانان[3] ـ بعلت نجاست متوہم ـ اجتناب نکنند ، و از این راہ

1 Reference to Qur'ān IX, 60 2 Qur'ān V, 6.
3 Ed.: LD_2 بمسلمانان .

از همه تبری نه نمایند ، و این را احتیاط نه انگارند که احتیاط در ترک این احتیاط (باید نمود)[1] ،زیاده چه تصدیع دهد :

اندکی پیش تو گفتم غم دل ، ترسیدم
که دل آزرده شوی ـ 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 در این گفتگوهای[2] امور دینیه و اصول اسلامیه مساهلت و مداهنت را نمی یابد ، و به همان 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 ـ که شب هفدهم ماه مبارک رمضان بود ـ آن قدر از بعثت انبیاء علیهم الصلوات و التسلیمات و از عدم استقلال عقل و از ایمان بآخرت و عذاب و ثواب در ان و از اثبات رؤیت و از خاتمیت نبوت خاتم‌الرسل 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[3] مذکور شد ، و بحسن استماع مسموع گردید ، و همچنین در این ضمن اشیای دیگر ـ از احوال اقطاب و ابدال و اوتاد و بیان خصوصیات ایشان کذا و کذا ـ

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 تغیّری ظاهر نمی شود ، در این واقعات و ملاقات شاید حق را سبحانه مصلحتها و سرها مکنون بود :

الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق -

دیگر ختم قرآن را تا سورهٔ عنکبوت رسانیدم ، شب که از آن مجلس برگشته می آیم بتراویح اشتغال می نمایم ، این دولت عظمای 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 گویان احمد بعرض بار یافتگان معلی درگاه و خادمان والا بارگاه 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 مظنهٔ اجابت دعا و زمان اجتماع فقرا فتح و نصرت عسکر ظفر قرین می خواهد ، زیرا که :

هر کسی را بهر کاری ساختند

- که عبث در کارخانهٔ خداوندی ممنوع است ، کاری که بلشکر غزا و جهاد مربوط ساخته اند تقویت و تایید پایهٔ دولت قاهرهٔ 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[1]'' اشارت بآن است ، و[2] تعلق بلشکر دعا دارد ، و بس لشکر دعا بواسطهٔ 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[3] 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 بصعالیک 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 ، پلهٔ آن سیاهی راجح

1 Qur'ān III, 126. 2 Add. ed.
3 $LD_1 D_2$ تیز .

آید ، سبحان الله و بحمده ! این سیاہی و این سیاه روئی باعث عزت و سرخروئی ایشان گشت ، و پایهٔ ایشان را از حضیض باوج رسانید ، بلی ! :

به تاریکی درون آب حیات است

شاعری گوید :

غلام خویشتنم خواند لاله رخساری
سیاه رویئی من کرد عاقبت کاری

ہرچند 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 قاہره فارغ نمی دارد ، و بلسان حال و قال بدعا و فاتحهٔ سلامت رطب اللسان می باشد ، ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم -

42. Letter No. 54 (Vol. III), written to Khān-i-Jahān :

حق سبحانه و تعالیٰ توفیق مرضیات خود کرامت فرموده سلامت و معزز و محترم داراد - بالنبی و آله الامجاد علیه و علیهم الصلوات والتسلیمات :

گوی توفیق و سعادت درمیان افگنده اند
کس بمیدان در نمی آید سواران را چه شد؟

تلذذات و تنعمات دنیویه فانیه وقتی گوارا افتد و بتحلیل رود که در ضمن آن عمل بمقتضای شریعت غراء نموده آید و بآخرت جمع شود و الا حکم سم قاتل دارد که بشکرش اندوده اند و ابلهی را بآن فریب داده ، وای ! اگر معالجهٔ آن بتریاق حکیم مطلق جل شانه نموده نه آید ، و تلافی آن شیرینی بتلخی اوامر و نواهی شرعیه کرده

نشود ، بالجملہ باندک سعی و تردد بروفق شریعت ـ کہ مبنای آن بر سہولت است ـ 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 بجوزی و مویزی عوض نباید کرد ، ہمین خدمت کہ در پیش دارند اگر آن را باتیان شریعت مصطفویہ علی مصدر ہا الصلوات والسلام و التحیة جمع سازند کار انبیاء کردہ باشند علیهم الصلوات والتسلیمات ، و دین متین را منور ساختہ و معمور گردانیدہ ، ما فقیران اگر سالہا جان بکنیم در این عمل بگرد شما شاہبازان نرسیم :

گوی توفیق و سعادت درمیان افگندہ اند
کس بمیدان در نمی آید ، سواران را چہ شد؟

اللهم وفقنا لما تحب و ترضی !

بقیة المرام : رافعان رقیمۂ دعا فضائل مآبین ـ خواجۂ محمد سعید و خواجۂ محمد اشرف ـ از یاران مخصوص اند ، ہر قدر کہ رعایت احوال ایشان خواہند فرمود موجب امتنان فقرا[1] است ، امر کم اعلی و شانکم ارفع ـ

43. Letter No. 78 (Vol. III), written to his sons :

الحمد لله والصلوات والسلام علی رسول الله ، فرزندان گرامی ہر چند مشتاق و خواہان دوام صحبت ما اند و ما ہم آرزو مند حضور و ملاقات ایشان اما چہ توان کرد کہ جمیع[2] آرزوہا میسر نیست :

تجری الریاح بما لا تشتهی السفن

در این طور در[3] عسکر بی اختیار و بی رغبت ماندن بسیار مغتنم می

1 A.[marg] فقیر .
2 Ed. LD_1 D_2 جمع .
3 Add. ed.

داند ، و یک ساعت این عرصه را به از ساعات کثیرهٔ امکنهٔ 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 مجمعه علاحده ، منعی که از جانب سلطان است آن را دریچهٔ کمال رأفت و رضامندی مولای خود می داند جل شانه ، و سعادت خود در این حبس می انگارد ، علی‌الخصوص در این ایام مشاجرت عجب کاروبار است ، و این ایام تفرقه[1] غرائب غنج و دلال ، لیکن هر دولت تازهٔ بوالعجب که روز بروز می رسد ، فرزندان در دل می خلند ، از دوری و[2] نا یافت آنها جگر در اضطراب می باشد ، انگارم 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 قضیهٔ 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 دهلی است بشما همسایه است ، و اگر آگره است هم - بکرم الله سبحانه - قریب ، والسلام !

44. Letter No. 82 (Vol. III), written to his sons :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، فرزندان گرامی بجمعیت صوری و معنوی متحقق باشند ، در این سفرها و محنت ها هیچ المی برابر مفارقت آن دو فرزند عزیز نمی یابد ، و کم است که از یاد شان فارغ

1 Ed.: LD_1 D_2 هرتفرقه . 2 Add. ed.

باشد ، ہر چند وصول نعم[1] از منعم حقیقی جل شانہ بیشتر تذکر احبہٴ دور افتادہ زیادہ تر سوانح جدیدہ روز بروز در مسودہ می آید و بہ بیاض میرسد ، اما کسی کہ درک کند کیست ؟ و آنکہ حظ بگیرد کدام ؟ خواجہ محمد ہاشم مغتنم است کہ ذوق و[2] فہم سخن دارد ، و فی الجملہ ملتذ می گردد ، لیکن در این سفر اجمیر ـ از شدت محن ـ از متخلفان صحیح العذر گشتہ است ، چندی مگر موافقت کنند ـ حسبنا اللہ و نعم الوکیل[3] رفقاہم کم اند و زاد و آزق ہم کم ـ ألیس اللہ بکاف عبدہ[4] ؟ بلی ـ

دیگر از مفارقت شما در آزار بودہ ، شبی بعد از نماز تہجد می بیند کہ شما ہر دو برادر با یکی از این یاران پیش وکیل بادشاہی رفتہ اید کہ[5] نوکر بادشاہ گردید ، و تجویز نوکری را بآن وکیل تفویض نمودہ اند ـ کہ ہر کرا قابل داند نوکر گیرد ، و ہر کرا تجویز می کند بر ورق چہرۂ او می نویسد و برکنار ورق او مینویسد کہ نوکر گیرند ، از این ہر سہ چہرۂ ہر دوی شما را نوشتہ است ، و تجویز نوکری نمودہ ، و آن یار سوم را چہرہ ننوشتہ و نوکر نگرفتہ ، من از شما می پرسم : آن ثالث را چرا چہرہ نہ نوشت ؟ شما گفتید کہ : ''در وقت چہرہ نوشتن روی خود را نزدیک روی او آورد و نیک ملاحظہ نمودہ گفت : ''سیاہی دارد'' ـ یا نزدیک باین لفظ چیزی گفتہ و ننوشتہ ، حمداً للہ سبحانہ کہ خاطر از جانب ہر دوی شما 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 ـ

1 Ed. : LD_1 تویم D_2 اونعم [توالی نعم ؟]
2 Add. ed.
3 Qur'ān III, 174.
4 Qur'ān, XXXIX, 37.
5 تا ed. : LD_1 D_2 و

45 Letter No. 83 (Vol. III), written to his sons :

فرزندان گرامی بجمعیت باشند ، مردم ہمہ 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 باختیار خود او را زندگانی دہند ، و امور اختیاری او را نیز تابع آن بی اختیاری او ساخته او را از دائرۂ اختیار او بر آرند ، و کالمیت بین یدی الغسال سازند ، در ایام حبس گاہی که مطالعۂ 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 بمشیئة الله سبحانه ، اگر اجمیر رسیده شد و از این عقبات و[1] شدائد راه و[2] گرمای مفرط نجاتی میسر گشت بشما خواہد نوشت و خواہد طلبید ، انشاء الله تعالیٰ ، بجمعیت باشند ، و ہمت خود را تمامی مصروف مراضی مولی جل شانہٗ سازند ، مبادا در فراغت افتند و حظ نفس نمایند و باہل و عیال مؤانست تام پیدا کنند و

1 Add. ed. 2 Add. ed.

فتوری درخانهٔ اهم نمایند که جز حرمان و ندامت نقد وقت نخواهد بود ، و سود نخواهد داشت ، این صحبت و این دولت را مغتنم دانند ، و به اهم امور گزرانند ، خبر شرط است ، معارف جدیده که نوشته شده است همه سبق بعد سبق شما است ، سرسری نگزرانند ، و بجد و جهد در مطالعهٔ آن کوشند ، شاید دریچهٔ از مکنونات آن منکشف گردد و سرمایهٔ سعادت شود ، در مادهٔ شما بشری یافته ام که در مکتوبی نوشته بخواجهٔ محمد هاشم کشمی سپرده ام که بشما رساند ، امید که بکرم خود حق سبحانه و تعالیٰ شما را ضائع نگزارد ، و قبول فرماید ، اما ترسان و لرزان باشند ، و به لهو و لعب نگزرانند ، بُعد صحبت مبادا تاثیر می نماید ، و بحضرت حق سبحانه ملتجی و متضرع باشند ، و ـــ بقدر ضرورت ـ باهل حقوق اختلاط نمایند ، و خاطر داری کنند ، و با جماعت مستورات بوعظ و نصیحت زندگانی نمایند ، و از امر معروف و نهی منکر در حق ایشان دریغ نکنند ـ و جمیع اهل خانه را به نماز و صلاح و اتیان احکام شرعی ترغیب نمایند : فانکم مسؤلون عن رعیتکم ، حق سبحانه تعالیٰ شما را علم داده است ، عمل بروفق آن نیز کرامت فرماید و بران استقامت دهد ـ آمین ـ

پایان

ERRATA

Correct	Wrong	Line	Page
جامه ها	جامها	۹	۹
لوناً	لوتا	۵-۴	۱۳
نقاضت و مباینت	نقاضته و مبائیته	۱۲	۱۳
الاشیاء	الاشیا	۱۷	۱۵
باندازه	نه باندازهٔ	۱۱	۱۶
می دانانند	می دانند	۱۷	۱۶
الکمون	الکون	۱۸	۱۸
الحامدون	المحامدون	۵	۱۹
تحته	التحیة	۸	۱۹
شفاعتهم	شناعتهم	۱۴	۱۹
اخوانه	اخواند	۲۲	۱۹
اتقان	اتفاق	۵	۲۳
بالوسع	بالواسع	۱۵	۲۴
بالواسع	بالوسع	۵	۲۴
صفات که	صنعات	۱	۲۹
التسیلمات	تسلیمات	۹	۳۱
ملحوظ	ملوظ	۱۶	۴۳
اعتبارات	عبادات	۳	۳۶
بنوته	البنوته	۱۹	۳۷

Correct	Wrong	Line	Page
صدقة	صدقہ	۲۰	۳۷
کنیم	کنم	۲۱	۳۸
پایان‌تر	پایان تر	۲۱	۳۹
ـ چہ	وچہ	۱۰	۴۱
تفاضل	تقاصل	۱۰	۴۳
تقاضل	تفاصل	۲۲	۴۴
و علیہ	علیہا	۳	۴۵
بصلوات	صلوات	۱۷	۴۵
نشأة	نشاء	۱۹	۴۶
اداء	ادا	۱۶	۴۹
الصلوات	الصلوت	۴	۵۱
یصفّون	تضنون	۱۶	۵۱
تمکین	ممکین	۲	۵۲
ظلی	ضلی	۱۵	۵۳
”الیوم . . . . دینا“	”الیوم . . . . دینا	۱-۲	۵۸
یا	با	۳	۵۹
بواسطہ	براسطہٴ	۱۰	۵۹
للہ	اللہ	۱۴	۵۹
Delete	فدمہٴ	۱۹	۶۰
و بے چکونہ	بے جکونہ	۱۸	۶۲
متصور	متصود	۵	۶۳

Correct	Wrong	Line	Page
جل	و جل	۱۵	٦۴
تنگنہائے	تنگہاے	۱	٦۵
فسبحان	فسبحانہ	۱۰	٦٦
راہ	را	۱۴	٦٦
غنی	عبنی	۱۵	٦٦
وجود	وجود	۱٦	٦٦
معنی	معنی	۱۲	۷۰
ملامت	ملازمت	۳	۷۱
بقا	بفا	٦	۷۲
جہاد	جہاد	۱۵	۷۲
رحمت	رحمة	۱۵	۷٦
ازو	ازدو	۸	۷۸
مصون	مصئون	۱۳-۱۰	۷۸
اشناء	ثا	۱۷	۷۸
اخبار	اختبار	۱۳	۸۰
قبر	قبو	۱۸	۸۰
لائیسئس	لایا لسئی	۵	۸۰
مقصور	مقصود	۷	۸۵
وحدہ"	وحدہ	۱	۸۷
فجزاءہ	فجزاء	۲۱	۸۹
رحمہ	رحمة	۱۵	۹۰

Page	Line	Wrong	Correct
۹۲	۲۲	شیعة	شعیته
۹۳	۷	اصحابة	اصحابه
۹۵	۲۲	احرابه	احزابه
۹۸	۱۹	الشریعة	الشرعیة
۱۰۲	۱۷	خوانی	خوانی
۱۰۳	۱۸	فرق	فوق
۱۰۵	۱۰	مجالنسبت	مجالست
۱۰۵	۱۱	یتوتی	یتوفی
۱۰۸	۱۰	بسری	بصری
۱۰۸	۱۳	کشی	کشتی
۱۰۸	۱۶	توسط	بتوسط
۱۰۸	۲۱	مدخلتی	مدخلی
۱۱۱	۱۵	ظل	اذظل
۱۱۸	۲	اللعالمین	للعالمین
۱۱۸	۳	اولوالزم	اولوالعزم
۱۱۹	۱۸	فاحیت	فاحیت
۱۲۲	۱۹	با	یا
۱۲۳	۱	دبری	دیگری
۱۲۷	۱۹	بصورت	بصورت و
۱۲۸	۳	خو	خود
۱۲۸	۶	نوشه	نوشته

Page	Line	Wrong	Correct
۱۲۸	۲۳	باید	یابد
۱۲۹	۱۶	لکت	لک
۱۳۵	۸	قلیل	قلل
۱۴۳	۱۹	الواء	الوداع
۱۴۵	۱۸	اصرار	احرارا
۱۴۶	۱۵	حضرت	سلوک حضرت
۱۴۷	۱۵	دورن	درون
۱۵۰	۱۱	سلمته	سلمه
۱۵۴	۱۲	از	را
۱۵۷	۱۵	الؤثرین	المؤثرین
۱۵۹	۹	ابی	الی
۱۶۳	۱۱	قبل	قبیل
۱۶۹	۲۰	الارضی	Delete
۱۷۰	۱۹	حادة	جادة
۱۷۱	۸	اسادات	السادات
۱۷۴	۴	شروع	شرع
۱۷۶	۱۵	بقهٔ	ربقهٔ
۱۷۷	۴	قبتة	قبیلة
۱۷۹	۶	قبیلیلة	قبیلة
۱۸۰	۷	سراست	سراست
۱۸۰	۲۰	نیز ملی الله	Delete

Page	Line	Wrong	Correct
۱۸۱	۲۲	-	Delete
۱۸۵	۱۲	تجنب	تجنیب
۱۸۵	۱۷	شائر	شعائر
۱۸۵	۲۲	مسر	میسر
۱۸۸	۱۸	تعجیز و شرعیه تخریب	شرعیه تعجیز و تخریب
۱۹۰	۸	اسب	است
۱۹۰	۹	ارا	از
۱۹۴	۱۲	اند	یک اند
۱۹۵	۵	یه	یا
۱۹۷	۷	دیو	و دیو
۱۹۸	۲۲	لاقل	علی‌الاقل
۲۰۰	۱۰	کذامرة	الف مرة
۲۰۲	۵	اتاری	اثنای
۲۰۲	۵	فیا	فیا
۲۰۳	۱۴	الهم	اللهم
۲۰۵	۲	نخواهند	نخواهند
۲۰۶	۵	عزارا	اعزاز

SELECTED LETTERS

OF

SHAIKH AḤMAD SIRHINDĪ

SELECTED LETTERS

OF

Shaikh Ahmad Sirhindī

by

FAZLUR RAHMAN
Director, Islamic Research Institute, Islamabad

Published by
IQBAL ACADEMY KARACHI

Price .. Rs. 25.00
Copies .. 1000

Published by B.A. Dar, Director, Iqbal Academy, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H. Society, Karachi-29. Printed at Zarreen Art Press, 61, Railway Road, Lahore.

PREFACE

This book, consisting of selections from the Letters of Shaikh Aḥmad 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 visibe from the text, mixes Arabic and Persian phrases in one single clause or sentence.

This book is an attempt to introduce Shaikh Aḥmad'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, Iqbāl has but simply rendered in magical poetry what Shaikh Aḥmad, the Majaddid, had preached as his central theme three hundred years before.

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

CONTENTS

(ENGLISH)

(PERSIAN)

PART I

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL LETTERS

PART II

SHAIKH SIRHINDĪ IN THE WORLD

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^{b}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

no transition from the one to the other, no contact[1] 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 eternals, 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.*"

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.[2] 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.

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

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.[3] 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*.

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"[4] while the contingent is that whose non-existence is not absurd in this way. At the beginning of the work called *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and attributed to al-Fārābi[5] 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, 1938, 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.

essence.[6]

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 Sīna 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 Sīna, 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 (*Wājab 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.

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 Ṣūfi 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,"[7] 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.

tations so completely as to become identical with God—even in a mystic experience? It is for this reason that Ibn Sīna regards with genuine horror, for example, the suggestion that God, conceived as soul, exists in everything according to its own measure.[8] 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-Ghazāli but later by other outstanding orthodox *Mutakallimūn* like Fakhr al-Dīn al-Rāzi. 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 Sīna man can become (indeed, some men, viz. prophets, are even in this life) identical with the Intel lect, the creative principle of human knowledge. But that is a separate matter.

reinterpretation of Ibn Sīna, 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 Sīnā'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 Sīna. 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-Bisṭāmi and Abu Sahl al-Tustari)[9] and a skilful manipulation of the Greco-Muslim philosophy, as formulated by Ibn Sīna, the result is assured. In any case, he himself claims[10] 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-Suhrawardi 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.

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."[11] 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).[12] 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)."[13]

It should be pointed out that many orthodox scholastics, especially later ones, like Fakhr al-Dīn al-Rāzi[14] 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 theosoph 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.
12. Ibid., p. 23, 9 ff.
13. Ibid., p. 23, 16-24, 1.
14. See, e.g., Rāzi.

osophers had found their entire groundwork of theology.[15]

"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-'aqlīyah*) as real existents and then to build consequences upon them."[16]

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 eternals 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. Ḥikmat 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 *Ḥikmat al-Ishrāq* referred to in the last note.

has the capacity to effect its existence. . . . If, then, the possibility of the contingent exists *in reality* (*kāna mutaḥaqqiq*[an]) . . . it must have a substratum. Thus every contingent is preceded by a matter and possibilities."[17]

But then the author goes on to say that this possibility, of which Aristotle has spoken, is not the objective possibility (*al-imkān al-ḥaqīqīy*). 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, *Ḥikmat al-Ishrāq*, where he roundly declares the possible or the contingent to be a purely mental abstraction:[18] "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-Suhrawardī'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[19]

17. Ibid., pp. 47, 16ff.
18. *Ḥikmat al-Ishrāq* (*Opera*, II), p. 68, 13.
19. *Opera*, I, p. 70ff.

—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 tbe 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 epistomological lines. In a vision[20] 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."[21] 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 Sīna 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.

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.'[22] 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.

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.' "[23]

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-Suhrawardi, 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 *Ḥikmat 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 (*māhīyah*) is a purely subjective myth like contingency and necessity—indeed, all Aristotelian categories are mere mental abstractions.[24] 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".[25]

23. Ibid., pp. 115, 6; 116, end.
24. Ibid., II, p. 74.
25. Ibid., I, p. 35, 11.

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 *Ḥikmat 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 *Ḥikmat al-Ishrāq*, on the other hand, although a similar criticism of the Peripatetic theory of knowledge—based on the abstraction of forms—is made,[26] and a similar assimilation of all forms of cognition to self-awareness is put forward, the earlier notion of presence (*ḥuḍūr*) is amended by the fuller and more positive concept of manifestation (*ẓuhūr*). 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.

it logical, although he states expressly that his use of the term is literal and not derived from the phenomenon of knowledge.[27] 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."[28] Again: "You should not say, 'My being is something first and is then necessarily attended by self-manifestation (*ẓuhūr*).'[29] For, in that case, your self will be unknown in itself. On the contrary, the self is nothing but self-manifestation and self-luminosity."[30] 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 Ṣūfi 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.

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'ān says: "And He had subdued for you what is in the Heavens and what is in the earth."[31] 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*[32] 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'ān, XLV. 13.
32. Ed. A.A. Affifi, Cairo, 1946, p. 48, 14ff.

Reality Himself through this being.[33] . . . 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"[34]—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. Affifi, op. cit., p. 50, 1 ff.

impossible."[35] 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-'Arabi: 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 theosoph, God is pure real existence which at its transcendant 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.

externally (for what 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."[36] 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."[37] This "thing" in fact is the stuff identically both of God and of the world *at this level*.[38] "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."[39] 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 genuses 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.[40] Although in his more exoteric works the author speaks also of a production or creation of this thing by God.[41]

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.

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."[42] 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."[43] 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.

the realm of Divine Consciousness are always the "interior" (*bāṭin*) 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.[44]

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.[45] 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[46] that the concrete

44. Ibid., p. 15, 2ff. 45. *Futūḥāt Makkiya*, ch. 17.
46. I read *al-khalq*, following Nyberg's MS. rather than *al-ḥaqq*.

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."[47] 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 differenees: 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.

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 exlusively 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'l-ghair al-mulā'im*), between

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:"[48] 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 = *khabīth*). 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."[49] 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*).[50] 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.

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 *walīy*, 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. . . .

(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-ʿArabī himself is meant. Later on in the *Fuṣūṣ*,[51] however,

51. p. 135, 12ff.

he has attempted[52] 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 c Ibn al-'Arabī and his commentators.

CHAPTER II

SHAIKH AḤMAD'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 Sharī'ah *vis-à-vis* mystic saintliness (*nubuwwah* and *wilāyah*), proved the corner-stone for subsequent Ṣūfic developments in Islam, especially in Persia and India. In Persia a liaison occurred between Ibn Sīnā'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 *rapproachment* remained at first at the popular level of which the Bhakti Movement was the socio-religious manifestation, while at the higher level

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.[1]

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 metaphsyical 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.

The metaphysical criticism is directed against Ibn al-'Arabī because in the words of Shaikh Aḥmad "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 ṣūfīs and the argument for the later ones."[2]

According to Shaikh Aḥmad, Ibn al-'Arabī's position is as follows.[3] 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.

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 Aḥmad 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 *kufr* 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 *kufr* 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?"[4]

4. Text, p. 14, line 6 ff.

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 Aḥmad's thought has experienced some difficulty and has undergone a development, while the moral motive has retained its intensity constantly.

According to Shaikh Aḥmad'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 Aḥmad calls the "level of primordiality" (*aṣalāt*) "implicitness" (*ijmāl*). Similarly, at the level of primordiality, 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" (*ẓillīyat*) 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.[5]

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

5. Text, pp. 1-20

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

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 extraneons element of antithesis or non-being. How could, from pure Being and unmixed good, there arise non-being and evil? Has Shaikh Aḥmad, 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 Aḥmad 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 *ḥadīth*, 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 Aḥmad 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

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 ishtiqāq*) is true of God only at the level of adumbration (*ẓilliyāt*)."[6]

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.

"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.[7] 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.[8] 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. Shaikh 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.

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 adequte to maintain an effective enough moral dualism within an ultimate monism of Being. But Shaikh 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[9] 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.[10] And through him, this Absolute non-Being also becomes coloured by Absolute Being, and is beautified and rendered Good. . . . Therefore, even the Devil (*Shaiṭān*) 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.

prophets has said: "(Even) my Devil has become Muslim!"[11]

Under the impulse of moral dualism, the metaphysical structure with God's absoluteness at its base threatens to break. But Shaikh Aḥmad 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."[12]

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 sākhtah*) is that the first determination (*ta'ayyun*) of the Exalted Being is the level (*ḥaḍrat*) of being."[13] 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 metapysics 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.

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[14] (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."[15]

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. 25-26. The Shaikh ends this letter by a Persian hemistich saying: "They are like that and I am like this, O Lord!"

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 ūst*) of the ṣūfīs, Shaikh Aḥmad substitutes "all (goodness) is *from* God" (*hama az ūst*), 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 Aḥmad 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-'Arabī, according to Shaikh Aḥmad, 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 Aḥmad, 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-

directly a cleansing link in the overall purpose of discrediting monism as a whole.

Broadly speaking, the affirmation of unity is of two kinds,[16] 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 (*takhyyul*). 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*).[17]

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 (*tauḥid-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.

(*ilḥād-u zandaqah*).[18]

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.[19] 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-'Arabī. Shaikh Aḥmad 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-'Arabī 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.

are imprisoned in this station are prevented from many [higher] perfections and stations."[20]

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 (*kufr*). 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."[21]

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.

which is sought to be overcome by affirming an identity. To illustrate this case, Shaikh Sirhindī gives an example.[22] 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 Aḥmad 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 Aḥmad 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.

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."[23]

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.

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 alway 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.

CHAPTER III

AMR-KHALQ AND WILAYAH-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 Taymīya. 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'*)." 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.[1] But they could not turn their basically

1. *Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press, 1912, pp. 405-425.

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 Badāūnī who was in attendance at the Imperial Darbār 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

civilize the barbarian bedouins of Arabia.

The essence of Shaikh Sirhindī's attempt to restate the relationship between *Taṣawwuf* and the *Sharī'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 *Sharī'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

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 *'ālam 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 ro 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."[2] 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].[3]

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.

position is the reverse of this: what they have thought lowly is in fact great and *vice versa*.[4]

In a long letter[5] 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 ṣūfīsm 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' (*khafiy*), 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 *'ālam 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.

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!'

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."[6]

In the light of this doctrine Shaikh Aḥmad 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).'[7] 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.

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."[8]

8. Ibid., p. 36, line 6 ff.

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"[9] 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-kullīyat*) 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."[10]

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.

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."[11] This is the reason why this world is the lowest of the low and the highest of the high.[12]

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[13] 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.

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 ṣūfīs 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."[14] *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 *Shari'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."[15] 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."[16]

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 assig-

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.

ned to the *Sharī'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."[17] Again: "Whichever knower of God (*'ārif*) has greater kinship with the spiritual realm, he would be more advanced in the qualities of saintsnip, 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."[18] 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.

APPENDIX TO CHAPTER III

1. 'Ālam al-Mithāl

Al-Ghazalī in his *Iḥya'*[19], 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[20] to have experienced a world of "unstable images" (*al-Ṣuwar al-Mu'allaqa*) 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 Walīy Allāh, *Ḥujjat Allāh al-Bālighāh*, Cairo, Vol. I, chapter on " 'Ālam al-Mithāl."

20. *Opera Mystica et Metaphysica*, Vol. II, Teheran, 1952, pp. 230, 232-234,

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*,[21] 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.[22] 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.

great number of miraculous acts is not necessarily a sign of the spiritual greatness of the saint.

In this connection, Shaikh Aḥmad also rebukes[23] 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).[24] 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.

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 *Islām*; 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 centrury.

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.[1] 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?"

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.[2] 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 Aḥmad, 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 actully 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?[3]

God's Knowledge, according to Shaikh Aḥmad, 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.

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 triliteral or quadriliteral; 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.[4]

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. *Kitab 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.

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'ān must remain the final, consummated Word of God, but from God's point of view it is only *the index* to His speech.[5]

Equally eternal and indivisible is the Creative Act of God which brings into existence the entire diversity of the universe, even as the Qur'ān says: "And We commanded but once like the twinkling of an eye."[6] 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.[7]

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.
6. Qur'ān, LIV : 50
7. Text, p. 64 line 17 ff.

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-mutawassiṭ*)".

Then the views of Abū Isḥāq 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 Aḥmad says, is unintelligible, for how can man assume complete responsibility without having produced the act? According to Abū Isḥāq (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 Aḥmad 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

"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 (*Qaḍā*) 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* (muḥaqqiq 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.*"[8]

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.

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 subsituting 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.[9]

9. Text, p. 70, lines 11-13, also for his disapproval of ṣūfis in general, p. 160.

CHAPTER V

SHAIKH AḤMAD'S LIFE[1]

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 *Ḥaḍrāt 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.

Aḥmad 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 Aḥmad'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 Aḥmad Badr al-Dīn Abū'l-Barakāt al-Fārūqī was born on 14 Shawwāl, 971 A.H. (1563 A.C.) at Sirhind[1] (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 Aḥmad was in Chishti 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 Kashmīrī. 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'ārif Ladunya* (sūfīsm and *kalàm*), *Risāla Tahlīlīya* and *Risāla fi ithbāt al-nubuwwah*. In his ṣufī

2. Sirhind is said to be a corruption of Sihrind (meaning "jungle of tfgers").

thought he expounded the doctrine of the Unity of Being on which he also wrote some poetry as he confesses later in his *Maktūbāt*. 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 Faiḍi 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 Ḍal-alāl*. Abū'l Faḍl became angry and described al-Ghazālī as "stupid" (*na-ma' qūl*). Shaikh Aḥmad, wrathful, left the meeting.[3] 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.[4] 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. Gorakhpūrī, *Op. cit.*, p. 70.

been of some note at the Royal Court.[5]

In 1007 A. H. (1598 A. C.), on the death of his father, Shaikh Aḥmad 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 Aḥmad, was born in Kabul of a Samarqandī family and had recently immigrated to Dihlī. On meeting Shaikh Aḥmad 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 Aḥmad himself.[6] After describing how in a period of just more than two months he had rapidly passed through a number of spiritual stages (*maqāmāt*), Shaikh Aḥmad 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—*ḥuḍūr*) 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. Gorakhpūrī, Op. cit., p. 70. 6. Text, p. 133, line 11 ff.

state of 'difference after unity' is the end of human endeavour, Shaikh Aḥmad 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-kaifīyat*). 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 altogther, 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 Aḥmad 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

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.[7] It is also claimed that the famous scholar 'Abd al-Ḥakīm of Sialkot became his disciple (*murīd*),[8] although I cannot check this because 'Abd al-Ḥakīm'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 Aḥmad who had inherited the discipleship of this eminent figure from his own master, Bāqī Bi'llāh. In his letters to these Amīrs, Shaikh Aḥmad 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 Aḥmad also claimed for himself the status of the Renovator of the Second Millennium (*Mujaddid-i-Alf-i-Thānī*). 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. Gorakhpūrī, op, cit., p. 84.

8. *Zubdah*, p. 178; Gorakhpūrī, p. 85. It is known, however, that Siālkot defended Shaikh Aḥmad's doctrines against his critics.

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[9] 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 *Ẓill* 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 Shī'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.[10] 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.

letter was written much later[11] towards the end of Shaikh Aḥmad'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 Aḥmad's treatise against the Shī'ah could be suspected of having an extra-Indian political meaning. His disciples have claimed[12] that the *Risāla* was written at the bidding of 'Abd Allāh Khān Uzbeg, 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 Shī'ah influence in India. Neverthess, the opening sentence recalls the politico-religious background beyond the Indian borders: "The Shī'ah, when 'Abd Allāh Uzbeg 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 Shī'ah epistle, after fool-deceiving promises, was to declare the three first Caliphs *kāfir*. . ."[13] 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 *Maktūbāt* pinrted in Dihlī and Lucknow.

given in Jahangīr's autobiography (*Tuzuk-i-Jahāngīrī*) under the year 1027 A.H.:

(1) That Shaikh Aḥmad 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 Aḥmad appeared to the Emperor "arrogant (*khud pasand*)".
(5) That Shaikh Aḥmad was sent to the penitentiary so that the "public upheaval (*shūrash-i-'awāmm*)" should subside.

Probably the imprisonment lasted for about a year. Shaikh Aḥmad was then released *and honoured.* What was the reason for the change? Shaikh Aḥmad had, clearly, not given up his ideas. His disciples claim[14] that the rebellion of Mahābat Khān, father-in-law of the heir-apparent, was associated with Shaikh Aḥmad'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 Aḥmad's imprisonment, the *Tuzuk-i-Jahāngīrī* also records that "two thousand rupees were given to Shaikh Aḥmad 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.

the relations between the King and Shaikh Aḥmad remained not only undisturbed but that they improved. It is even claimed by some that Jahāngīr hardly took any momentous decision without consulting Shaikh Aḥmad. However, the last four letters of Part II of the text clearly show that Shaikh Aḥmad was, during the last years of his life, in military detention. Gorakhpūrī[15] says that Shaikh Aḥmad was with the king in the army for a long time and that from Lahore they went to Sirhind and from there to Dihlī 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 Aḥmad in the army. The Shaikh himself speaks of "being in the army involuntarily and unwillingly";[16] 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 (*maḍiq*)".

Why was Shaikh Aḥmad 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 Sulṭān afraid of Shaikh Aḥmad's activities if he were set free? This seems to me the only satisfactory answer. For Shaikh Aḥmad 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 December 1624). His tomb in Sirhind is still visited by thousands of devotees.

15. Op. cit., p. 93.

16. Text, part II, Letter No. 43.