

3304

انتخاب مکتوبات  
شیخ احمد سرہندیؒ

ترتیب و مقدمہ

از

ڈاکٹر فضل الرحمن

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - ہیکلوڈ روڈ، لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

86451

~~68959~~

طبع اول : ۱۹۶۸ ع

طبع دوم : ۱۹۸۳ ع

قیمت : ۳۵ روپے

تعداد : ۱۰۰۰

لاشر :

پروفیسر محمد منظور

ڈائریکٹر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

مطبع :

زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ لاہور

3304

PART I

Philosophical & Theological Letters



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

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

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

<sup>3</sup> یافته LD<sub>1</sub> .

گفت نہ "اللہ تعالیٰ موجود"۔ و در مرتبہ<sup>۱</sup> آن ظل "اللہ تعالیٰ موجود" صادق است نہ "اللہ تعالیٰ وجود"۔ و چون حکماء و طائفہ از صوفیہ بہ عینیت وجود قائل گشتہ اند و بحقیقت این فرق اطلاع نیافتہ اند و ظل را از اصل جدا نساختہ۔ حمل اشتقاق و حمل مؤاطاة ہر دو در یک مرتبہ اثبات نمودہ اند، و در تصحیح حمل اشتقاق محتاج بہ تمحل و تکلف گشتہ، و الحق ما حقت<sup>۱</sup> بالہام اللہ سبحانہ، و این اصالت و ظلیت در رنگ اصالت و ظلیت مائر صفات حقیقیہ است، زیرا کہ در ہر مرتبہ<sup>۱</sup> اصالت کہ موطن اجال است و غیب الغیب حمل این صفات بطریق مؤاطاة است نہ بطریق اشتقاق، توان گفت "اللہ تعالیٰ علیم" و نمی توان گفت کہ "اللہ تعالیٰ عالم"۔ زیرا کہ در حمل اشتقاق از حصول مغایرہ چارہ نبود۔ و لو بالاعتبار و هو مفقود فی ذلک الموطن رأساً، اذ التغایر لایکون الا فی المراتب الظلیة، ولا ظلیة<sup>۱</sup> ثمة لانه فوق التعین الاول بمراحل، لان النسب ملحوظة بطریق الاجال فی ذلک التعین، ولا ملاحظہ لشیء من الاشیاء بوجہ من الوجوہ فی ذلک الموطن، و در مرتبہ<sup>۱</sup> ظل۔ کہ تفصیل آن اجال است۔ حمل اشتقاق صادق است نہ حمل مؤاطاة، لیکن عینیت این صفات در آن مرتبہ 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 مابیانے کہ ہاں وجود متصف گردند در ہر مرتبہ<sup>۱</sup> از مراتب موجودات خارجیہ خواہند بود۔ فافہم فانه ینفعک فی کثیر من المواقع۔ پس صفات حقیقیہ نیز موجودات خارجیہ باشند و ممکنات نیز در خارج موجود ہوند، ہذا۔ ای فرزند! سر غامض، بشنو کہ کالات ذاتیہ در مرتبہ<sup>۱</sup>

۱ حقیقت L

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

<sup>۱</sup> LD<sub>1</sub> تمیز .

<sup>۲</sup> His real name was Muhammad, and Muhy-ad-Din Ibn al-'Arabi is his title. He was born in Andalusia in 560/1164-65. He settled at Damascus. He was an encyclopaedic writer and there are 400 books to his credit. *Fuṣūṣ al-Hikam* and *Futūhāt Makkiyah* are his monumental works. He promulgated the theory of pantheism (*Waḥdat al-Wujūd*). He passed away in 638/1240-41.

(See Nizami Badāyuni, *Qāmūs al-Mashāhīr* (Bādāyūn, 1924) Vol. 1 p. 25.

<sup>۳</sup> LD<sub>1</sub> ہر عین .

شر و فساد بود، چنانچہ وجود در مرتبہٴ اجال عین ہر خیر و کمال است، و چنانچہ حضرت وجود در موطن اصل الاصل محمول بر ذات تعالیٰ بطریق اشتقاق نیست، عدم نیز کہ در مقابل آن وجود است محمول بر مابیت عدمیہ بطریق اشتقاق نیست، دران مرتبہٴ آن مابیت را معدوم نمی توان گفت - بل ہو عدم محض، در مراتب تفصیل علمی کہ بآن مابیت عدمیہ تعلق یافته است جزئیات آن مابیت متصف بعدم می گردند<sup>1</sup> و حمل اشتقاق در آنها راست می آید، و مفہوم عدم کہ گویا منتزع<sup>2</sup> ازان مابیت اجالیہٴ عدمیہ است و کالظل است مرآن مابیت را بر جمیع<sup>3</sup> افراد مفصلہٴ آن بطریق اشتقاق حمل می یابد - کہا سیجی، و چون آن عدم در مرتبہٴ اجال عین ہر شر و فساد بودہ و در علم اللہ سبحانہ ہر شرے از شرے دیگر جدا گشتہ و ہر فسادے از فسادے<sup>4</sup> دیگر امتیاز داشتہ - چنانکہ در جانب وجود در مرتبہٴ اجال حضرت وجود عین ہر خیر و کمال بودہ و در مرتبہٴ تفصیل علمی ہر کمالے از کمالے<sup>5</sup> دیگر امتیاز یافتہ و ہر خیرے از خیرے دیگر جدا گشتہ - پس ہر کمال ازین کمالات وجودیہ در ہر نقصے ازین نقایص عدمیہ کہ مقابل اوست در خانہٴ علم منعکس گشتہ است، و صور علمیہٴ یکدیگر باہمدیگر مزجے پیدا کردہ است، و آن عدمات کہ عبارت از شرور و نقایص اند بآن کمالات منعکسہ کہ در مرتبہٴ حضرت علم تفصیل علمی یافتہ اند مابیات ممکنات اند، غایۃ ما فی الباب: آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن مابیات اند و آن کمالات ہمچو صور حالہ درآن، پس اعیان ثابتہ نزد این فقیر عبارت ازین عدمات و ازان کمالات است کہ بایکدیگر ممتزج گشتہ اند -

1 LD<sub>1</sub> کردند .

3 LD<sub>1</sub> جمع .

5 LD<sub>1</sub> کمال .

2 LD<sub>1</sub> منتزع .

4 LD<sub>1</sub> فساد .



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

بدان کہ بر عدمیہ بظلمے از ظلال کہالات وجودیہ - کہ مقابل اوست و متعکس درو - منصبیہ گشتہ در خارج وجود ذہنی<sup>۱</sup> پیدا کردہ است بخلاف عدم صرف کہ باین ظلال متأثر نگشتہ<sup>۲</sup> است و رنگیہ نکرختہ است ، چگونه رنگیہ بگیرد کہ مقابل این ظلال نیست ؟ اگر مقابلہ دارد بحضرت وجود صرف دارد تعالیٰ و تقدس ، پس عارف تام المعرفت بحضرت وجود ترقی نمودہ در مقام عدم صرف نزول نماید ، و<sup>۳</sup> بتوسل او این عدم نیز بآن حضرت انصباغی پیدا کردہ مزین می گردد

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

<sup>2</sup> LD<sub>1</sub> گشتہ .

<sup>3</sup> Add ed.

و مستحسن می شود ، این زمان جمیع مراتب اعدام آن عارف - کہ فی الحقیقت جمیع مراتب ذاتیہ<sup>۱</sup> اوست اجالی و تفصیلی - حسن و خیریت پیدا کردہ است و کمال و جمال حاصل نموده است ، و این خیریت کہ در جمیع مراتب ذاتیہ سرایت نماید مخصوص باین چنین عارف است ، و غیر او را اگر خیریت سرایت نموده است یا مقصور است بر بعضی مراتب تفصیلیہ<sup>۲</sup> اعدام ذاتیہ<sup>۳</sup> او و یا در جمیع مراتب تفصیلی<sup>۴</sup> او دویدہ است - علی تفاوت الدرجات ، و این قسم اخیر نیز نادر الوجود است ، اما در مرتبہ<sup>۵</sup> اجہال عدم کہ عین ہر شر و نقص است ہیچ یکے<sup>۱</sup> از غیر آن عارف بوئے از خیریت نیافتہ است ، و رنگے از حسن پیدا نکرده ، پس ناچار شیطان آن عارف کہ بخیریت تام متصف گشتہ نیز حسن اسلام پیدا کند ، و نفس امارہ<sup>۶</sup> او مطمئنہ گشتہ از مولای خود راضی گردد ، ازین جاست کہ سید المرسلین علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیات فرمودہ ”اسلم شیطانی“ پس ہیچ غازی در غزا از وی سبقت نکند ، و مثل (وی) شیطان را دلالت بخیر نہ نماید ، سبحان الله ! معارفی کہ درین حقیر بے خواست بظہور مے آید ، اگر اکثرے جمع شدہ در تصویر آن کوشند<sup>۲</sup> معلوم نیست کہ میسر شود - مانا کہ حظ وافر ازین معارف نصیب حضرت مہدی موعود علیہ الرضوان خواہد بود -

اگر بادشہ بر در پیر زن

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

فتبارک الله احسن الخالقین و الحمد لله رب العالمین -

پس ذوات ممکنات عدمات باشند کہ ظلال کمالات وجودی در آنها منعکس گشتہ مزین ساخته است ، پس ناچار ممکنات بالذات ماواے<sup>۴</sup>

1 LD<sub>1</sub> add را .

3 AD<sub>1</sub> سہلت .

2 L کو شد D<sub>1</sub> ill.

4 LD<sub>1</sub> ماورائے .

ہر شر و فساد. باشند<sup>1</sup> و ملاذ ہر سوء و نقص و<sup>2</sup> ہر خیر و کمال کہ در آنها تعبیه 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 سيئة فمن نفسک“<sup>3</sup> 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 کمالی در خود مشاہدہ نکند اگرچہ بطریق انعکاس باشد، در رنگ آن شخص کہ برہنہ بود و جامہ<sup>4</sup> عاریت در بر کردہ باشد، این دید عاریت<sup>5</sup> بروی کمال استیلاء یابد بر نہجی کہ درست جامہ یا را در تخیل بصاحبش بدہد بر آئینہ خود را بذوق برہنہ یابد، اگرچہ جامہ<sup>6</sup> عاریت داشتہ باشد صاحب این دید مشرف بمقام عبدیت می گردد کہ فوق جمیع کمالات ولایت است۔

این اجتماع خیر و شر<sup>5</sup> و نقص و کمال کہ فی الحقیقت اجتماع وجود و عدم است از قبیل جمع نقیضین نیست کہ تو آن را محال دانی، زیرا کہ نقیض وجود صرف عدم صرف است، و این مراتب ظلیہ چنانکہ در جانب وجود از ذرۃ 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 ضدیہ<sup>6</sup> ہر کدام را منکسر ساختہ جمع فرمودہ اند، فسبحان من جمع بین الظلمۃ والنور، اگر گفتہ شود کہ تو در بالا عدم صرف را نیز حکم بانصباع کردہ بوجود صرف کہ تقیض 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<sub>1</sub> باشد .

3 Qur'ān, IV : 69.

5 شر و خیر .

2 Add. ed.

4 غایت D<sub>1</sub> ; عاریت L .

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

سوال : از تحقیق سابق معلوم شد که وجود صفات حقیقیه در مراتب ظلال است و در مرتبه<sup>۱</sup> اصل ایشان را وجودی حاصل نیست ، این سخن مخالف رای اهل حق است - شکر الله تعالی سعیم ، چه صفات را هیچ وقتی از ذات تعالی و تقدس جدا نمی دانند و تمتع الانفکاک تصور می فرمایند ، جواب آنکه : ازین بیان جواز انفکاک لازم نمی آید ، زیرا که این ظل لازم آن اصل است ، فلا انفکاک ، غایه ما فی الباب : عارفی که قبله<sup>۲</sup> توجه<sup>۳</sup> [او] احدیت ذات است تعالی و تقدس و از اسماء و صفات هیچ ملحوظ او نیست در آن موطن برآئینه ذات را می یابد تعالی و از صفات هیچ ملحوظ او نمی شود - نه آنکه صفات در آن وقت حاصل نیستند ، پس انفکاک صفات از حضرت ذات تعالی و تقدس باعتبار ملاحظه<sup>۳</sup> عارف ثابت شد<sup>۳</sup> نه

1 LD<sub>1</sub> . باید .

2 Add ed.

3 LD<sub>1</sub> . نشد .

باعتبار نفس امر تا بہ اہل سنت مخالف باشد - فافہم -  
 ازین بیان لائح گشت معنی قول ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ ،  
 زیرا کہ کسی کہ شناخت حقیقت خود را بہ شرارت و نقص و دانست  
 کہ ہر خیر و کمال کہ در وی تعبیه کردہ اند مستعار از حضرت واجب  
 الوجود است تعالی و تقدس پس ناچار حق را سبحانہ بخیر و کمال و  
 حسن و جمال خواہد شناخت ، ازین تحقیقات واضح گشت معنی تاویلی<sup>۱</sup>  
 آیہ کریمہ : اللہ نور السموات والارض<sup>۱</sup> زیرا کہ مبین شد کہ ممکنات  
 با سرہا 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  
 تعالی و تقدس و عین ہر خیر و کمال ، پس ناچار نور آسمانہا و زمینہا  
 حضرت وجود باشد کہ حقیقت واجب است تعالی و تقدس ، و چون  
 این نور در آسمانہا و بہ زمین بتوسط ظلال بودہ است از برای رفع  
 وہم و اہبان کہ بے توسط فہمند تمثیلے از برای آن نور آوردہ -  
 حیث قال تعالی : ”مثل نوره کمشکوۃ فیہا مصباح المصباح فی  
 زجاجہ“<sup>۲</sup> الی آخر الآیۃ الکریمہ تا ثبوت وسائط فرماید ، و تفصیل  
 تاویل این آیہ کریمہ انشاء اللہ تعالی در جای دیگر ثبت خواہد یافت  
 کہ مجال سخن در آنجا بسیار است و این مکتوب گنجائش تفصیل آن  
 ندارد ، و آنکہ گفتیم کہ معنی تاویلی<sup>۱</sup> آیہ کریمہ است زیرا کہ معنی  
 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 با ایجاد قادر مختار جل

<sup>1</sup> Qur'an XXIV : 35.

<sup>2</sup> Qur'an, XXIV : 35.

سلطانہ بوجود آمدہ اند و صفات کاملہ در ایشان مستعار از ظل کمالات حضرت وجود است تعالی و تقدس کہ بطریق انعکاس ظہور یافته بایجاد قادر مختار جل سلطانہ نیز موجود شدہ اند ، و مصداق حسن و قبح اشیاء آن است کہ ہر چہ رو بہ آخرت دارد و برای آخرت معد است حسن است اگرچہ بظاہر مستحسن نہ نماید ، و ہر چہ رو بہ دنیا دارد و برای دنیا معد است قبیح است اگرچہ بظاہر حسن نماید ، و<sup>۱</sup> بحلاوت و طراوت ظاہر شود - کالمزخرفات الدنیویۃ ، ازین جاست کہ در شریعت مصطفویہ - علی صاحبہا الصلوۃ والسلام والتحیہ - منع فرمودہ اند از نظر کردن بہ میل و خواہش بحسن امارد و نساء اجنبیہ و مزخرفات دنیہ کہ این حسن و طراوت از مقتضیات عدم است کہ ماوای بر 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 حسنہ کہ در مظاہر جمیلہ<sup>۲</sup> دنیوی ظاہر و ہویداست نہ از ظلال حسن اوست تعالی ، بلکہ از لوازم عدم است کہ بواسطہ<sup>۱</sup> مجاور حسن حسنہ در ظاہر پیدا کردہ است ، و فی الحقیقت قبیح و ناقص است ، در رنگ آنکہ زہر را بشکر غلاف سازند و نجاست را زرانود نمایند ، و آنکہ تجویز تمتعات نساء جمیلہ<sup>۲</sup> نکاحیہ و اماء<sup>۲</sup> فرمودہ است بواسطہ<sup>۱</sup> تحصیل اولاد و بقاء نسل است کہ مطلوب است در بقاء نظام عالم -

پس بعضی از صوفیہ کہ بہ مظاہر جمیلہ و نغمت مستحسنہ گرفتار ازد بہ تخیل آنکہ این جمال و حسن مستعار از کمالات حضرت واجب الوجود است تعالی و تقدس کہ درین مظاہر ظہور فرمودہ است - و این

1 Add A.

2 اماء جمیلہ A 2.

گرفتاری را نیک و مستحسن می انگارند بلکه راه وصول تصور می نمایند، نزد این حقیر خلاف آن ثابت شده است، چنانچه شمه<sup>۱</sup> از آن بالا مذکور شده است، عجب کاریست! بعضی ازینها در آن مطلب خود این قول را سند می آرند کہ گفته: ایاکم و المرءان فہم لو تاکنون <sup>۲</sup>اللہ کلمہ کون اللہ ایشان را در اشتباه می اندازد، نمی دانند کہ این قول منافی طلب ایشان است و مؤید معرفت این درویش زیرا کہ کلمہ<sup>۳</sup> تحذیر آورده است، منع توجه بایشان نموده است، و منشاء غلط را بیان فرموده کہ حسن ایشان مشابہ حسن و جمال حق است سبحانہ نہ حسن او تا در غلط نیفتند، قال علیہ السلام والصلوٰۃ: ”ما الدنيا والآخرة الا الضرتان ان رضیت احدیٰها سخطت الاخریٰ“<sup>۴</sup> درین حدیث نیز تصریح است بہ آنکہ در میان حسن و جمال اخروی و دنیوی نقاضت و مباحثت 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، آری! بعضی از اشیاء ہستند کہ یک وجہ بدنیا دارند و وجہ دیگر بہ آخرت، این اشیاء از وجہ اولی<sup>۵</sup> قبیح اند و از وجہ ثانیہ<sup>۶</sup> حسن، و امتیاز در میان این دو<sup>۷</sup> وجہ و در میان حسن و قبح ہر کدام اینها مفوض بعلم شریعت است، قال اللہ سبحانہ: ”ما آتاکم الرسول فخذوه وما نہکم عنہ فانتھوا“<sup>۸</sup> در خبر آمدہ<sup>۹</sup> است کہ از آن وقت کہ دنیا آفریدہ شدہ است حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بر وے نظر نہ کردہ است و مغضوبہ<sup>۱۰</sup> حق است سبحانہ، این ہمہ بواسطہ<sup>۱۱</sup> قبح و شرارت و فساد اومت 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.

3 Add ed.

5 Add L.

2 [Sic] feminine.

4 Qur'ān LIX : 7.

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

و چون شیخ اجل شیخ محی الدین بن العربی نظر بر حقیقت شرارت و نقص و فساد اینہا نینداختہ است حقائق ممکنات را صور علمیہ حق جل و علا داشته است ، کہ آن صور در مرآت حضرت ذات تعالیٰ و تقدس۔ کہ در خارج جز او موجود نمی داند۔ 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 مت کہ بیچ چیز<sup>۲</sup> را قبج بالذات نمی داند ، حتی کہ کفر و ضلالت نسبت بہ<sup>۳</sup> ایمان و ہدایت بد می داند نہ نسبت بذات<sup>۴</sup> خود کہ آن را عین خیر و صلاح می انگارد ، و نسبت بہ ارباب خود اینہا را بہ استقامت حکم می نماید ، و آیہ کریمہ ”ما من دابۃ الا ہو آخذ بناصیۃہا ان ربی علی صراط مستقیم“<sup>۵</sup> شاہد این معنی می سازد ، آری ! ہر کہ حکم بوحدت وجود نماید از امثال این سخنان چرا تماشای 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 ۔ کہ مر مفصلا ، واللہ سبحانہ یحق الحق و ہو یهدی السبیل<sup>۶</sup> ۔

1 Qur'ān, VIII : 67.

3 Add ed.

5 Qur'ān, XI : 56.

6 E.g. Qur'ān, VIII : 7 ; XXXIII : 4.

2 Ed. : LD<sub>1</sub> خیر .

4 بذوات A .



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

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

1 Add ed., A add حقائق .

3 L است .

5 AL میدهد .

2 D<sub>1</sub> مخالف .

4 A داند .

ای فرزند! وجود صرف مقابل عدم صرف است و بالا گذشت کہ وجود صرف حقیقت واجب الوجود است تعالی و تقدس و عین بر خیر و کمال ہر چند ملاحظہ این عینیت ہم - اگرچہ بر سبیل اجہال باشد - در آن مؤمن گنجایش نہ دارد کہ شائبہٴ ظلیت دارد ، و عدم صرف کہ مقابل آن وجود است آن عدم است کہ ہیچ نسبتی و اضافتی باورہ نیافتہ است ، و عین ہر شر و نقص است - ہر چند این عینیت<sup>۱</sup> نیز در آن جا نمی گنجد کہ بویے از اضافت دارد ، و معلوم است کہ ظہور شے بر وجہ اتم<sup>۲</sup> در مقابل حقیقی آن شے صورت بندد -

و بضدہا تتبیین الاشیاء

پس ناچار ظہور وجود صرف بر وجہ اتم در مرات عدم صرف حاصل گردد - و مقرر است کہ نزول باندازہ عروج امت - پس کسی کہ عروج او بہ عنایۃ اللہ سبحانہ بحضرت وجود صرف متحقق شود نزول او ناچار بعدم صرف کہ مقابل اوست خواهد 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 دانانند کہ پیش ازین ہر تجلی کہ حاصل شدہ بود در پردہ ظلمے از ظلال اسماء و صفات و شئون و اعتبارات بود<sup>۳</sup> - ہر چند عارف آن تجلی را بہ ملاحظہ اسماء و شئون داند و تجلی حضرت وجود صرف شمرد سبحان! اللہ این عدم کہ ماوای<sup>۴</sup> ہر شر و نقص است بواسطہٴ ظہور تام حضرت وجود تعالی معنی حسن پیدا کرد و آن یافت کہ ہیچ کس نیافت ، قبج لذاتہ بواسطہٴ حسن عارضی مستحسن گشت ، نفس امارہ انسانی کہ بالذات

۱ غیبت LD<sub>1</sub>

۳ ہودہ A .

۲ LD<sub>1</sub> add کہ ; om. ed.

۴ LD<sub>1</sub> ماورای .

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

کہ مستحق کرامت گناہ گاراند

باید دانست کہ عارف تام المعرفت بعد از طے مقامات خروج و مراتب آن<sup>۴</sup> نزول فرماید و آئینہ داری حضرت وجود نماید ، پر آئینہ جمیع کمالات اسمائی و صفاتی در وے ظهور خواهد یافت ، و تفصیلاً ہمہ را وا خواهد نمود با لطافتی کہ مقام اجال متضمن آن است کہ این دولت غیر او را میسر نیست ، و این آئینہ داری لباسے است فاخر کہ بر قداو دوخته اند در خزینہ حضرت علم پر چند این تفصیل صورت یافته است اما آن آئینہ<sup>۵</sup> در مرتبہ علم است و آئینہ آن عارف در مرتبہ خارج کہ در خارج جمیع کمالات را وا نموده است ۔

سوال : معنی مراتب عدم چیست ؟ و عدم را<sup>۶</sup> کہ لاشع محض است بکدام اعتبار مرآت وجود گفته اند ؟ جواب : عدم باعتبار خارج لاشع محض است ، اما در علم<sup>۷</sup> امتیازے پیدا کرده است بلکہ وجود علمی نیز حاصل کرده<sup>۸</sup> نزد مثبتان وجود ذہنی ، و او را مرآت وجود بہ آن اعتبار گفته اند کہ در مرتبہ عدم ہر چہ از نقص و شرارت کہ ثابت شود از وجود کہ نقیض اوست لاجرم مسلوب خواهد بود ، و ہر کبالے کہ در مرتبہ عدم مسلوب گردد در حضرت وجود مثبت خواهد بود ، پس ناچار عدم مسبب ظهور کمالات وجودی گشت ، و لامعنی للمراتبۃ الا ہذا ، فافہم فانہ ینفعک ، واللہ سبحانہ الملہم ۔

ای فرزند ! این معارف کہ مسودہ یافتہ است امید است کہ از الہامات رحمانی باشند کہ اصلاً شائبہ وساوس شیطانی را در آن جا بجال

1 A تام.

3 A گزیدہ.

5 A آئینہ داری.

7 LD add و.

2 A آمدہ.

4 A add.

6 Add AL.

8 A نمودہ.

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

الحمد لله رب العالمین اولاً و آخراً ، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ دائماً و مرمداً و علی آلہ الکرام واصحابہ العظام ، والسلام علی سائر من اتبع الهدی والتزم متابعتہ المصطفیٰ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والتسلیٰۃ اتمها و اکملها۔

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

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

1 کان (marg.) A : کانا L  
2 کمالہ A

3 وراہ کل موصول A  
4 وراہ کل موصول A

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

فلا یصل حمد حامد الی جناب قدس ذاته بل منتهی جمیع الحمدون .  
 سرادقات عزتہ فہو الذی اثنی علی نفسہ و حمد ذاته بذاتہ ، فہو سبحانہ  
 الحمد و المحمود ، و ماسواہ عاجز عن اداء الحمد المقصود ، کیف و قد  
 عجز عن حمدہ سبحانہ من ہو حامل لواء الحمد یوم القیامۃ تختیار  
 آدم و من<sup>۱</sup> دونہ و ہو افضل البرایا و اکملہم ظہورا و اقربہم منزلة و  
 اجمعہم کمالا و اشملہم جلالا و اتمہم بدرا و ارفعہم قدرا و اعظمہم  
 اہبۃ و شرفا و اقومہم دینا و اعدلہم ملۃ و اکرمہم حسبا و اشرفہم  
 نسبا و اعرفہم بیتا لولاءہ لہ خلق اللہ سبحانہ الخلق و لہ اظہر الربویۃ  
 و کان نبیا و آدم بین الہاء و الطین و اذا کان یوم القیامۃ کان ہو امام  
 النبیین و خطیبہم و صاحب شفاعتہم الذی قال نحن الاخرون و نحن  
 السابقون یوم القیامۃ و انی قائل قولہ غیر فخر و انا حبیب اللہ و انا  
 خاتم النبیین - ولا فخر ، و انا اول الناس خروجا اذا بعثوا ، انا قائدہم  
 اذا و قدوا و انا خطیبہم اذا انصتوا<sup>۲</sup> و انا مستشفعہم اذا حبسوا ، و  
 انا مبشرہم اذا یسوا<sup>۳</sup> و المفاتیح یومئذ بیدی :

در قافلہ کہ اوست دائم نرسم

این بس کہ رسد ز دور بانگ جرسم

صلوات اللہ سبحانہ و تسلیاتہ تعالیٰ و تحیاتہ عز شانہ و برکاتہ جل  
 برہانہ علیہ و علی جمیع الخواتم من النبیین و المرسلین و الملائکتہ  
 المقربین و علی اہل الطاعة اجمعین صلواتہ و سلاما و تحیۃ بركة ہو لہا

1 A add ہو .

2 L نصتوا .

3 A add الكرامة .

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

1 Shaikh Muhammad Tahir was a prominent *Khilafah* of the Mujaddid. After completing his studies he became the spiritual disciple of Shah Sikandar in the Qadiriya order. Subsequently he perfected his spiritual knowledge under the Mujaddid. He concentrated on Lahore for his reformatory efforts and preaching Islam. His library and *Madrasah* were famous in Lahore. He breathed his last in 426/1030 and was buried at Lahore. (See Naqshbandi, Muhammad Hasan, *Halat-i-Mashāikh-i-Naqshband*, (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 تعالی و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشته اند ، غایبہ ما فی الباب : بنا بر قضیہ تشکیک<sup>۱</sup> وجود واجب را تعالی اولی و اقدم گفته اند ، این معنی موجب تشریک ممکن است بہ واجب تعالی در کہالات و فضائل کہ از وجود ناشی گشته اند ۔ تعالی اللہ عن ذالک علوا کبیرا ۔ در حدیث قدسی آمدہ : ”الکبریاء ردائی و العظمة ازاری“۔ اگر علمای ظواہر ازین دقیقہ آگاہ می گشتند ہرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند ، و خیر و کمال کہ مخصوص بہ آن حضرت است ۔ جل و علا ۔ باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند ، ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا ۔

اکثر صوفیہ علی الخصوص متأخران ایشان۔ ممکن را عین واجب تعالی دانستہ اند ، و صفات و افعال آن را عین صفات و افعال او تعالی انگاشتہ می گویند :

ہمسایہ و ہمنشین و ہمرہ ہمہ اوست  
در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست  
در انجمن فرق و نہان خانہ جمع  
باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

این بزرگواران از تشریک وجود ہر<sup>۲</sup> چند تنزہ نمودہ اند و از اثنییت گریختہ ، اما غیر وجود را وجود یافتہ اند و نقائص را کہالات گفتہ می گویند در ہیچ چیز شرارت و نقص ذاتی نیست ، اگر ہست نسبی و اضافی است : سم قاتل نسبت بہ انسان شرارت دارد کہ مزیل حیات اوست و نسبت بہ حیوانی<sup>۳</sup> کہ در آن سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع ، مقتدای ایشان درین امر کشف و شہود است ہر قدر

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

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

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

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

1 A om. : ابن عربی . L om. ابن .

3 L در .

5 A has و این .

7 L شخص .

2 A متابعان .

4 L عالم .

6 L احدیت .

~~68481~~ 86451



منعکس گردد و وجود تخیلی در مرآت پیدا کند ، این عکس را وجودے جز در تخیل ثابت نیست ، و در مرآت امرے<sup>1</sup> حلول نکرده است ، و در روی آن مرآت چیزے منتقش نگشته ، اگر انتشار است در تخیل است کہ در روی مرآت متوہم شدہ<sup>2</sup> این متخیل و متوہم چون صنع خداوندی است جل سلطانہ کہ اتفاق تمام دارد برفع وہم و تخیل مرتفع نگردد ، و ثواب و عذاب ابدی بر آن مترتب<sup>3</sup> باشد ، این کثرت<sup>4</sup> کہ در خارج نمودے پیدا کردہ است بہ سه قسم منقسم است ، قسم اول تعین روحی است ، و قسم دوم تعین مثالی ، و قسم سوم تعین جسدی کہ بہ شہادت تعلق دارد ، این سه تعین را تعینات خارجیہ می گویند و در مرتبہ<sup>5</sup> امکان اثبات می نمایند ، تنزلات خمسہ عبارت ازین تعینات پنجگانہ است ، و این تنزلات خمسہ را حضرات خمس نیز گویند ۔

و<sup>6</sup> چون در علم و خارج غیر<sup>7</sup> از ذات واجب<sup>7</sup> تعالی و غیر از اسما و صفات واجبی جل سلطانہا کہ عین ذاتند تعالی و تقدس نزد ایشان ثابت نہ شدہ است و صورت علمیہ را عین ذی<sup>8</sup> صورت دانستہ اند نہ شیخ و مثال آن و ہمچنین صورت منعکسہ<sup>9</sup> اعیان ثابتہ را کہ در مرآت ظاہر وجود نمودے پیدا کردہ است عین آن اعیان تصور کردہ اند نہ شبہ آن ، ناچار حکم بہ اتحاد نمودہ اند و ”ہمہ اوست“ گفتہ ۔ این است بیان مذہب شیخ محی الدین ابن العربی در مسئلہ وحدت وجود بروجہ اجال ، ہمین علوم اند و امثال این علوم کہ شیخ آنها را مخصوص بخاتم الولايت می داند ، و می گوید کہ خاتم النبوت این علوم را از خاتم الولايت اخذ می نماید ، و شراح فصوص در توجیہ آن

1 روی : L (وی marg.) A

3 مرتب L

5 چون علم خارج AL

7 واجب ست L

2 شد L

4 کثرتے LA (marg.)

6 بجز A

8 این L

تکلفات می نمایند ، بالجملہ پیش از شیخ بیچ یکے ازین طائفہ باین علوم و اسرار زبان نہ کشادہ است و این حدیث را برین<sup>1</sup> نہج بیان نہ نموده ، ہر چند سخنان توحید و اتحاد در غلبات سکر از ایشان بظہور آمدہ اند و ”انا الحق“ و ”سبحانی“ گفتہ اند ، اما وجہ اتحاد را معلوم نہ ساختہ اند و منشأ توحید را در نیافتہ ، پس شیخ برہان متقدمان این طائفہ آمدہ و حجت متاخرین<sup>2</sup> ایشان گشتہ ، مع ذلک دقائق کثیرہ درین مسئلہ مخفی مانده است و اسرار غامضہ درین باب برمنصہ<sup>3</sup> ظہور نیامدہ کہ فقیر باظہار آن توفیق یافتہ است و بہ تحریر آن<sup>3</sup> مبشر گشتہ ، و اللہ یحق الحق و ہو یهدی السبیل ۔

مخدوما ! صفات ثمانیہ<sup>4</sup> واجب الوجود تعالی و تقدس کہ نزد اہل حق ۔ شکر اللہ تعالی سعیم ۔ در خارج موجود اند ناچار در خارج از ذات تعالی و تقدس متمیز باشند بتمیزے کہ از قسم بے چونی و بے چگونگی بود ، و همچنین این صفات از یکدیگر متمیز اند بتمیز بے چونی ، بلکہ تمیز چون<sup>4</sup> در مرتبہ<sup>5</sup> حضرت ذات تعالی و تقدس نیز ثابت است ۔ لانہ الواسع بالوسع<sup>5</sup> المجهول کیفیة ، و تمیزی کہ فراخور فہم و ادراک ما باشد از آن جناب قدس مسلوب است ، چہ تبعض و تجزی در آنجا متصور نیست ، و تحایل و ترکیب را دران حضرت جل سلطانہ بار نہ و حالیت و محلیت را گنجائش نہ ، بالجملہ آنچه از صفات و اعراض ممکن است از آن جناب قدس مسلوب است ، لیس کملہ شی ، لا فی الذات و لا فی الصفات و لا فی الافعال ، باوجود این تمیز بے چونی و وسعت بے کیفی اسماء و صفات واجبی جل سلطانہا در خانہ<sup>6</sup> علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند ، و منعکس گشتہ ، و ہر اسم و صفت متمیزہ را مقابلے است در مرتبہ<sup>6</sup> عدم و نقیضے است در آن موطن ،

1 L بدین .

3 L om.

5 AL بالوسع

2 A متاخران .

4 A بے چونی .

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

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

1 AL om .

3 AL متقابلہ .

5 L add کہ .

7 A (marg.) L ساخته .

9 Add ed.

11 L om.

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

2 AL عدم .

4 AL متقابلہ .

6 L add بریں .

8 L add باین .

10 L مثل .

نیاوردم از خالہ چیزے نخست

تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

لیکن نزد فقیر ظل شے عین شے نیست بلکه شبیحے است و مثال آن شے ، و حمل یکے بر دیگرے ممکن است ، پس نزد فقیر ممکن عین واجب<sup>۱</sup> ثابت نبود چه حقیقت ممکن عدم است ، و عکسے کہ از اسماء و صفات<sup>۲</sup> در آن<sup>۳</sup> منعکس گشته است شبیح و مثال آن اسماء و صفات است ، نہ عین آنها ، پس ”ہمہ اوست“ درنت نباشد بلکه ”ہمہ از اوست“۔ چه انچه ذاتی ممکن است عدم است کہ شرارت و نقص و خبث را منشاء است ، و ہر چه از جنس کمالات در ممکن پیدا است ۔ از وجود و توابع آن ۔ ہمہ استفاد از آن حضرت است ، جل سلطانہ ۔ و پرتوے است از کمالات ذاتیہ 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 ۔ کہا ینبغی ۔ در مکتوبے کہ بنام فرزندی اعظمی مرحومی در بیان حقیقت وجود و تحقیق مابیات ممکنات نوشته است طلب فرمایند ۔

پس عالم با سرہا<sup>۴</sup> نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء و صفات است کہ در خانہ<sup>۵</sup> علم تمیز پیدا کردہ در مرآت ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است ، و نزد فقیر عالم عبارت از عدمات است کہ اسماء و صفات واجبی جل سلطانہا در خالہ<sup>۶</sup> علم در آنها منعکس گشته اند ، و در خارج بایجاد حق سبحانہ آن عدمات با آن عکوس بوجود ظلی موجود شدہ ، پس در عالم خبث ذاتی پیدا شد و شرارت جبلی ظاہر گشت ، و خیر و کمال ہمہ خالد بجناب قدس او شد ۔ جل و علا ،

۱ A add . امشاد و حمل درہمان ممکن و واجب

۲ A add . است

۳ A add . گفتن

۴ A add . آنها

۵ A add . عدم

۶ Sic feminine.

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

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

1 Qur'ān : IV : 79.

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

3 L add وجود .

ثمانيہ را کہ بآراء اہل سنت و جماعت رضی اللہ تعالیٰ عنہم وجود  
 اینہا در خارج ثابت شدہ است - نیز جز<sup>۱</sup> در علم اثبات نمی کنند ،  
 علمے ظواہر و ایشانان رضی اللہ تعالیٰ عنہم دو طرف اقتصاد<sup>۲</sup> را  
 اختیار فرمودہ اند ، و حق متوسط نصیب این فقیر بودہ کہ بآن موفق  
 گشتہ ، 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<sup>۳</sup> آگاہ می گشتند ہرگز ممکن را وجود اصلی ثابت<sup>۴</sup> نمی کردند و بر  
 وجود<sup>۵</sup> ظلی اکتفا می نمودند ، و آنچه فقیر در بعضے مکتوبات نوشتہ  
 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 - کہا 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<sup>۶</sup> تحقیق و آن قول چہ بود<sup>۷</sup> ؟ جواب : برزخ بہ  
 این اعتبار گفته است کہ صور علمیہ را دو رو است ، رونے است کہ  
 بوجود دارد بواسطہ<sup>۸</sup> ثبوت علمی ، و رونے است کہ بعدم دارد بواسطہ<sup>۹</sup>  
 عدم<sup>۸</sup> خارجی - لان الاعیان ما شمت رائحة من الوجود الخارجي  
 عنده ، و عدمی کہ درین تحقیق اندراج یافته است حقیقت دیگر دارد ،  
 و همچنین<sup>۹</sup> آنچه در عبارات بعضے اعزہ کہ اطلاق عدم بر ممکن رفتہ  
 است مراد ازان معدوم خارجی است نہ عدمی کہ بالا تحقیق یافته<sup>۱۰</sup> ،

1 L om.

3 A add سر .

5 A وجود .

7 A خواهد بود .

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

10 A add است .

2 L اقتصار .

4 A اثبات .

6 L om.

8 L om.

و او تعالی ازان اسماء و صفات که در علم تفصیل و تمیز یافته اند و در مرایای عدمات منعکس گشته حقائق ممکنات شده اند - و راه و راست ، پس با عالم او را سبحانه به بیچ وجه مناسبت نه باشد ،  
 ”ان الله لغنی عن العالمین“<sup>۱</sup> او را سبحانه با عالم عین و متحد ساختن -  
 بلکه نسبت دادن - بر این فقیر بسیار گران است :

آن ایشانند و من چنینم یا رب !

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله  
 رب العالمين و السلام عليكم و على من لديكم -

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

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام  
 على سيد المرسلين و عليه و عليهم و على آله و اصحابه الطيبين الطاهرين ،  
 بدان ای فرزند ! اسعدک الله تعالی و سبحانه که پنجگانه عالم امر -  
 قلب و روح و سر و خفی و اخفی - که اجزای عالم صغیر انسانی است اصول  
 اینها در عالم کبیر است ، در رنگ آنکه<sup>۲</sup> عناصر اربعه که اجزای  
 انسان است اصول خود در عالم کبیر دارد و ظهور آن اصول<sup>۳</sup> پنجگانه  
 فوق العرش است که به لامکانیت موصوف است ، ازین جا است که عالم  
 امر را لامکانی گویند ، و دائرة امکان - چه خلق و چه امر و چه صغیر و چه  
 کبیر - به نهایت این اصول تمام شود ، و امتزاج عدم بوجود - که  
 منشاء امکان است - درین موطن منتهی گردد ، و چون مالک رشید مهدی  
 المشرب پنجگانه عالم امر را به ترتیب طی کرده سیر در اصول اینها -

1 Qur'ān, xxix : 6

2 Add ed.

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

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

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

<sup>۱</sup> ہر .

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

<sup>۳</sup> الضل الہشر .



آن صفت حقیقت شخصی<sup>۱</sup> است از اشخاص - غیر از انبیاء کرام و ملائکہ عظام علیہم الصلوٰت و السلام ، و مبادی تعینات انبیاء و ملائکہ اصول این ظلال است - یعنی کلیات این جزئیات مفصلہ ، مثلاً صفة العلم و صفة القدرة و صفة الارادة و غیرہا ، و بسیاری از اشخاص در یک صفت کہ مبداء تعین است شرکت دارند بہ اعتبارات مختلفہ ، مثلاً مبداء تعین خاتم الرسل شان العلم است ، و بہان صفة العلم بہ اعتبارے مبداء تعین حضرت ابراہیم است علی نبینا و علیہ الصلوٰت و التسلیات ، و نیز آن صفت بہ اعتبارے مبداء تعین حضرت نوح است علی نبینا و علیہ<sup>۲</sup> الصلوٰت و التسلیات و تعین این اعتبارات در مکتوب<sup>۳</sup> خواجہ محمد اشرف ذکر یافتہ است -

و آنکہ بعضے از مشائخ گفته اند کہ حقیقت ہدی تعین اول است کہ حضرت اجال است و مسمی است بہ وحدت مراد ایشان - آنچه بر فقیر ظاہر ساختہ اند ، واللہ سبحانہ اعلم ، مرکز ہمین دائرہ ظل است ، این دائرہ ظل را تعین اول انگاشتہ اند و مرکز او را اجال دانستہ بوحدت نامیدہ اند ، و تفصیل آن مرکز را کہ محیط این دائرہ است - واحدیت گمان بردہ اند ، و مقام فوق دائرہ ظل را - کہ دائرہ اسماء و صفات است ذات بے چون - کہ مبرا است از تعین - تصور نمودہ اند<sup>۴</sup> نہ این چنین است ، بلکہ گویم کہ مرکز این دائرہ ظل مرکز دائرہ فوق است کہ اصل اوست و مسمی است بدائرہ اسماء و صفات و شئون و اعتبارات ، فی الحقیقت حقیقت ہدی مرکز این دائرہ اصل است کہ اجال اسماء و شئون است ، و تفصیل اسماء و صفات درین دائرہ مرتبہ واحدیت است ، و اطلاق وحدت و واحدیت<sup>۵</sup> در مرتبہ ظلال اسماء

1 Ed. : LD<sub>1</sub> شخص .

3 Letter No. 261, Vol 1.

5 Ed. : LD<sub>1</sub> احدیت .

2 Ed. : LD<sub>1</sub> علیہم .

4 L om.

نمودن مبنی بر اشتباه ظل است بہ اصل ، و ازین قبیل است اطلاق ”سیر فی اللہ“ در آن موطن ، چہ فی الحقیقت آن سیر داخل ”سیر الی اللہ“ است ، ہذا ، بعد از آن اگر عروجے در دائرہ اسماء و صفات - کہ در اصل این دائرہ ظل اوست<sup>1</sup> - بہ طریق ”سیر فی اللہ“ واقع شود شروع در کمالات ولایت کبریٰ خواهد بود ، و این کمالات ولایت<sup>2</sup> کبریٰ مخصوص بہ انبیاء است علیہم الصلوٰت و التسلیات بالاصالت ، و بہ تبعیت ایشان<sup>3</sup> 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 پنجگانہ عالم امر تا نہایت این دائرہ اسماء و شئون است -

بعد از آن اگر بمحض فضل ایزدی جل شانہ از مقام صفات و شئون ترقی واقع شود سیر در دائرہ اصول اینہا<sup>4</sup> خواهد بود ، و از گذشت این دائرہ اصول دائرہ اصول آن اصول است ، بعد از طے آن دائرہ قدسی دائرہ فوق ظاہر خواهد شد<sup>5</sup> ، آنرا نیز قطع باید نمود ، و چون از آن دائرہ فوق جز از قوسے ظاہر نشد بہ پہاں قوس اقتصار نمودہ آمد ، درین جا سرے خواهد بود<sup>6</sup> کہ بر آن سر اطلاع نہ بخشیدہ اند -

و این اصول سہ گانہ اسماء و صفات کہ مذکور شد مجرد اعتبارات اند در حضرت تعالیٰ و تقدس کہ مبادی صفات و شئون گشتہ<sup>7</sup> حصول کمالات این اصول سہ گانہ مخصوص بنفس مطمئنہ است ، و حصول اطمینان سر 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<sup>8</sup>

1 Add ed.

2 Ed. : A و این ولایت کبریٰ L ; و این ولایت کبریٰ A .

3 AL add بہ : D<sub>1</sub> add با .

5 L بود .

7 Ed. : LD<sub>1</sub> گفته .

4 Ed. : LD<sub>1</sub> انتہا .

6 L نشد .

8 Ed. : LD<sub>1</sub> ارضا .

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

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

1 Ed. : ALD<sub>1</sub> باشد .3 Ed. : LD<sub>1</sub> . سپرها . A .5 Ed. : ALD<sub>1</sub> است .

2 A الظاهر .

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

6 Add ed.

الباطن نمودہ آمد! آن فرق را اندک خیال نکنی و نہ گوئی کہ از علم تا علم اندک راہ است، لا، بلکہ فرقے کہ در میان مرکز خاک و محذب عرش است نسبت باں فرق حکم قطرہ دارد نسبت بدریائے محیط، در گفت نزدیک است و در حصول دور، و ازین قبیل است ذکر مقاماتے کہ بر سبیل اجال در بیان منی آید، مثلاً گفتہ شدہ است کہ پنجگانہ عالم امر را طے کردہ سیر در اصول اینہا نماید تا دائرہ امکان تمام شود، درین عبارت سیر الی اللہ بہام ذکر یافتہ است، و حصول این سیر را تقدیر بہ مدت پنجاہ ہزار سالہ<sup>۲</sup> راہ نمودہ اند، آیہ کریمہ<sup>۳</sup> : ”تعرج الملائکۃ والروح الیہ فی یوم کان مقداره خمسين الف سنة“<sup>۲</sup> رمزے ازین معنی می نماید، غایۃ ما فی الباب : جذب عنایت جل سلطانہ نزدیک است کہ کار این مدت مدیدہ را در طرفۃ العین میسر آرد۔

با کریمان کاربا دشوار نیست

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

نہ حسنش غایتے دارد نہ سعدی را سخن پایاں

بمیرد تشنہ مستسقی و دریا ہمچنان باقی

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

1 Ed. : LD<sub>1</sub> add کہ

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

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

2 Qur'ān. 70 : 4

4 A تجلیات ذاتیہ .

6 Add ad.

اعتبارات نیست و آن حسن ذاتی بے روپوش صفات جالیہ نہ ، چہ گفت و گورا بے این روپوش در آن موطن مجال نیست : من عرف الله کل لسانہ ، و تجلی نحوی از ظلیت می طلبد ، پس از ملاحظہ شئون در آن مقام چارہ نہ بود ، پس آن منازل وصول و مراتب حسن داخل بہان دائرہ اہماء و شئونات گشت<sup>۱</sup> کہ انقطاع آن نزد ایشان متعسر است ، و امرنے کہ برین درویش ظاہر ساختہ اند ماورای تجلیات و ظہورات است ۔ چہ تجلی ذاتی و چہ تجلی صفاتی ، و ورای حسن و جمال است ۔ چہ حسن ذاتی و چہ حسن صفاتی ، بالجملہ مطالب بلند و مقاصد ارجمند را در سلک عبارات محقرہ بطریق اجال انتظام نموده است و دریا ہای بے نہایت را در کوزہ ہامے چند در آورده ۔ فلا تکن من القاصرین ۔

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 ملائکہ کرام را ۔ علی نبینا و علیہم<sup>۲</sup> الصلوات والتسلیات ۔ نیز ازین عناصر سہ گانہ نصیب است چنانکہ وارد شدہ است کہ بعضی 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<sup>۳</sup> آرزوی چوب و عصا دارم کہ بمدد آن شاید توانم راہ رفت ، و میسر نمیشود ، و بہ پر خس و خاشاک دست می اندازم کہ تقویت راہ رفتن نماید ۔ چارہ ندارم غیر از راہ رفتن ، و چون مدتے باین حال سیر نمودم فناے شہری ظاہر شد ، بعد از طے مسافت آن فنا دخول بان شہر واقع شدہ<sup>۴</sup> معلوم گردید<sup>۵</sup> کہ این شہر عبارت از تعین

1 Ed. : LD<sub>1</sub> است .

2 D<sub>1</sub> علیہ .

3 A om.

4 A شد .

5 Ed. : A LD<sub>1</sub> 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<sup>1</sup> اینها را ، و منتهای اعتبارات ذاتیہ است کہ تمایز آنها بعلم حصولی مناسب است ، بعد ازان اگر سیر واقع شود مناسب علم حضوری خواهد بود ۔ ای فرزند ! اطلاق علم حصولی و علم حضوری در آن حضرت جل سلطانه باعتبار تمثیل و تنظیر است ، زیرا کہ صفاتے کہ وجود آنها زائد است بر وجود ذات تعالی و تقدس علم آنها مناسب علم حصولی است ، و اعتبارات ذاتیہ کہ اصلا زیادتی آنها بر ذات تعالی و تقدس متصور نیست علم آنها 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 دست جامع جمیع ولایات<sup>2</sup> انبیاء کرام و ملائکہ<sup>3</sup> عظام است علیہم الصلوٰت و التسلیات ، و منتهای ولایت علیہ است کہ مخصوص بملاء اعلیٰ است بالاصالت ، درین مقام ملاحظہ نموده آید<sup>4</sup> کہ آیا این تعین اول حقیقت محمدی است یا نہ ، معلوم شد کہ حقیقت محمدی بہان است کہ بالا ذکر یافته است ، و آن را تعین<sup>4</sup> 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<sup>5</sup> واقع شود شروع در کہالات نبوت خواهد بود ، حصول این کہالات مخصوص بانبیاء است علیہم الصلوٰت و التحیات ، و ناشی از مقام نبوت

1 A repeat.

2 ولایت : LD<sub>1</sub> : Ed .

3 آمد A .

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

آنچه در آخر کار بکرم و فضل مکشوف ساخته آن است کہ تعین اول مر حضرت ذات را تعالی و تقدس تعین حضرت وجود است . . . مکشوف ساختند کہ این تعین اول وجودی رب خلیل الرحمان است علی نبینا و علیہ الصلوٰة 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 الله است ، و نیز مبداء تعین او و تعین محبت او . . .

5 شہر A

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

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

1 Add ed.

2 نصیب AL.

3 Qura'n, IV : 69. ومن بطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصدیقین والشهداء، والصالحین و حسن اولئک رفیقاً .

4 A om.

5 A om.

6 Qur'an, LIII : 9.

7 Add ed.

8 Qur'an, XVIII : 5.

قوم<sup>۱</sup> دیگر در سیر افزایش در عدم محض خواهد افتاد - اذ لیس وراء  
الا العدم المحض - 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

فہو سبحانہ بعد وراء الوراہ ثم وراء الوراہ

بنور ایوان استغناء بلند است مرا فکرے رسیدن ناپسند است  
آن وراثت نہ باعتبار وجود حجب است ، چہ حجب بتام مرتفع  
گشتہ است ، بلکہ باعتبار ثبوت عظمت و کبریائی است کہ مانع ادراک  
است و منافی وجدان ، فہو سبحانہ اقرب فی الوجود و ابعث فی<sup>۲</sup> الوجدان ،  
آرے بعضے از کمال مرادان باشند کہ در آن مرادقات عظمت و کبریائی  
بطفیل انبیا علیہم الصلوٰت و التسلیات ایشانرا جا دہند و محرم<sup>۳</sup> بارگاہ  
سازند ، فعومل معہم ما عومل معہم ، ای فرزند! این معاملہ مخصوص  
بہ بیست 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 وراثہ الا العدم المحض“ زیرا کہ بعد از  
تمامی مراتب وجود خارجی و وجود علمی حصول عدم است کہ نقیض  
اومت ، 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<sup>۴</sup>  
نقاضت او برپا باشد چہ شایان آن حضرت است جل سلطانہ ؟ و اگر  
اطلاق وجود در آن مرتبہ کنیم - از تنگی عبارت - وجودے خواهد بود  
کہ عدم را باو مجال نقاضت نباشد ، و آنچه این فقیر در بعضے مکاتیب  
خود نوشتہ است کہ حقیقت حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ وجود محض

۱ A قدم .

۳ مجرم D<sub>1</sub> .

۲ Ed. : A LD<sub>1</sub> من .

۴ بہ A .



است از نارسائی خود نوشته است بحقیقت این معامله، و ازین قبیل است بعضی از معارف که در توحید وجودی و غیر آن نوشته، سرش عدم اطلاع بوده است<sup>1</sup>. و چون از حقیقت گار آگاه ساختند از آنچه در ابتداء و وسط نوشته است و گفته نادم و مستغفر گشته<sup>2</sup>، استغفرالله و اتوب الی الله من جمیع ما کره الله سبحانه و تعالی -

ازین بیان لایح گشت که کمالات نبوت در مراتب صعود است، و ایضا در عروجات نبوت رو بحق است سبحانه، نه آنچنان که اکثری گمان برده اند که در ولایت رو بحق است سبحانه و تعالی، و در نبوت رو بخلق و ولایت در مراتب عروج است و نبوت در مدارج نزول، ازین جا توهم کرده اند که ولایت افضل از نبوت بود، آری! هر کدام ولایت و نبوت را عروجی است و بیوطی<sup>3</sup> در عروج هر دو را رو بحق است سبحانه و تعالی و در بیوط رو بخلق، غایة ما فی الباب: در مرتبه بیوط ولایت<sup>4</sup> 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 بیوط فرموده است، لهذا بکلیت خود متوجه دعوت خلق است بحق جل و علا، فافهم، فان بذه المعرفة الشریفة و امثالها ما لا یتکلم بها احد، باید دانست که در مراتب عروج چنانکه<sup>5</sup> عنصر خاک از همه بالاتر رود<sup>6</sup> در منازل بیوط آن عنصر از همه پایان تر، فرود می آید، چرا پایان تر فرود نیاید که مکان طبیعی آن از همه پایان تر است؟ و چون از همه پایان تر فرود آید ناچار دعوت صاحب آن اتم بود و افاده آن اکمل باشد -

1 . بر حقیقت کار A add

3 . نبوت D<sub>1</sub> : Ed.

5 . چنانچه A

2 . گشت A

4 . نبوت A

6 . میروود A

بدان ای فرزند! چون در طریقہ<sup>۱</sup> نقشبندیہ ابتداء سیر از قلب بودہ<sup>۲</sup> کہ از عالم امر است ابتداء سخن از عالم امر نموده 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<sup>۳</sup> و - الی ماشاء اللہ تعالیٰ - آنجا عروج می نمایند، ازین جا است کہ<sup>۴</sup> نہایت دیگران در ہدایت این بزرگواران اندراج یافته است، و این طریق اقرب طرق گشتہ است، چہ حصول تزکیہ و تطہیر در ضمن این سیر ایشان را<sup>۵</sup> بوجہ احسن میسر شدہ است، کہ<sup>۶</sup> مسافت کوتاہ گشتہ، لا جرم این بزرگواران سیر عالم خلق را قصداً ضائع دانستہ اند، و بے کار شمرده اند، لا بلکہ مضر و مانع وصول بمطلب یقین نموده اند، زیرا کہ سالکان طریق بقدم تزکیہ و بریاضات شاقہ و مجاہدات شدیدہ قطع بادیدہ ہائے صورت عالم خلق نموده چون شروع در سیر عالم امر فرمایند و در انجذاب قلبی و التذاد روحی افتند بسیار است<sup>۷</sup> کہ باین انجذاب قناعت کنند و باین التذاد کفایت ورزند، مظنہ<sup>۸</sup> لامکانیت این عالم دامن گیر شان شود، و شائبہ<sup>۹</sup> بے چونی این<sup>۱۰</sup> عالم از بے چون حقیقی باز دارد، مگر درین مقام سالکے گفته است "سی سال روح را بخدای پرستیدم" - و دیگرے گفته کہ سر استواء و ظہور تنزیہ فوق العرش از معارف غامضہ است، و از بیان سابق معلوم شدہ است کہ آن تنزیہ نیز داخل دائرہ امکان است، تنزیہ نما است فی الحقیقت تشبیہ است، بخلاف بزرگواران این طریقہ<sup>۱۱</sup> علیاء کہ شروع از مقام جذبہ می نمایند و بمدد التذاد ترقیات می فرمایند، این انجذاب و التذاد در حق ایشان در رنگ ریاضات و مجاہدات است در حق دیگران، بس آنچه دیگران را

1 L بود .

2 Ed. : ALD<sub>1</sub> می در آیند .

3 Add ed.

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

5 A و .

6 بسا است A .

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

مانع وصول است این بزرگوارانرا بمد و معاون ، لامکانیت عالم امر را عین مکانیت تصور نموده بلا مکانی حقیقی توجه می فرمایند ، و بے چونی آن عالم را عین چون دانسته به بے چونی حقیقی ارتقاء می نمایند ، لاجرم بغرور وجد و حال در رنگ دیگران مفتون نمی گردند و بجوز و سویز این راه بر مثال طفلان گول نمی شوند ، و بہ ترہات صوفیہ مبہات نمی کنند ، و بہ شطحیات مشائخ افتخار نمی نمایند ، متوجہ احدیت صرف اند ، و از اسم و صفت جز ذات مقدس نمی خواہند ۔

باید دانست کہ این عروج کہ<sup>۱</sup> در ما تقدم ذکر یافته است مخصوص بہ مہدی المشرّب است کہ تام الاستعداد است و<sup>۲</sup> از کہالات جواہر خمسہ<sup>۳</sup> عالم امر نصیب کامل دارد و چہ از عالم صغیر چہ از عالم کبیر ، و ہمچنین از اصول پنجگانہ<sup>۴</sup> آن ۔ کہ ظلال اسماء وجوبی است ۔ حظ وافر دارد ، و ہمچنین از اصول<sup>۴</sup> آن ظلال کہ مقام اسماء و صفات است ، و آنکہ گفتم کہ تام الاستعداد بود زیرا کہ بسا است کہ بظاہر مہدی المشرّب بود کہ از کہالات اخفی ۔ کہ نہایت مراتب امر است ۔ نیز نصیب داشته باشد ، اما معاملہ<sup>۵</sup> اخفی را بہ انجام نرساند و بہ نقطہ<sup>۵</sup> آخر او منتهی نشود ، بلکہ در ابتداء و در وسط او ماند ، و چون در اخفی کوتہی کند در اصول آن نیز باندازہ آن کوتہی خواہد کرد ، و کار را بانجام نخواہد رسانید و بہ<sup>۵</sup> ہمین نسبت در باقی چہارگانہ<sup>۵</sup> عالم امر کہ تمامی استعداد بر مرتبہ وابستہ بوصول است بہ نقطہ<sup>۵</sup> آخر آن مرتبہ ، ابتدا و وسط از نقص خبر می دہد ۔ اگرچہ برابر مواز نہایت کوتہی کند :

فراق دوست اگر اندک ست اندک نیست

درون دیدہ اگر نیم موست بسیار است

1 Add ed.

3 Ed. : LD<sub>1</sub> آن پنجگانہ

5 Add ed.

2 Add ed ; AL کہ

4 Ed. : D<sub>1</sub> وصول .

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

و آنکہ گفتم کہ این بیان مخصوص بہ مہدی المشرب است زیرا کہ غیر مہدی المشرب کسی باشد کہ کمال او مقصور<sup>۲</sup> بر درجہ<sup>۳</sup> اولی باشد از درجات ولایت ، و مراد از درجہ اولی مرتبہ<sup>۴</sup> قلب است<sup>۳</sup> ، و دیگرے باشد کہ<sup>۴</sup> کمال او مقصور بر درجہ ثانی باشد از درجات ولایت کہ مقام روح است ، و شخص ثالث باشد کہ نہایت عروج کمال او تا درجہ<sup>۵</sup> ثالث بود کہ مقام سراسر است ، و شخص<sup>۵</sup> رابع بود کہ نہایت عروج کمال او تا درجہ<sup>۵</sup> رابع باشد کہ مقام خفی است ، درجہ<sup>۵</sup> اولی را مناسبت بہ تجلی صفات افعال است ، و درجہ ثانیہ رابعہ تجلی صفات ثبوتیہ<sup>۵</sup> ذاتیہ ، و درجہ ثالث را بہ شئون و اعتبارات ذاتیہ مناسبت ، و درجہ<sup>۵</sup> رابع بہ صفات سلبیہ کہ مقام تقدیس و تنزیہ است مناسبت دارد ، و ہر درجہ<sup>۵</sup> از درجات ولایت زیر قدم نبی است از انبیاء اولی العزم ، درجہ اولی از ولایت زیر قدم حضرت آدم است علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ و السلام ، و رب او صفت ” التکوین ” است کہ منشاء صدور افعال است ، و درجہ<sup>۵</sup> ثانیہ زیر قدم حضرت ابراہیم است و حضرت نوح نیز درین مقام مشارکت دارند علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ و التسلیمات ، و رب ایشان صفت ” العلم ” است کہ اجمع صفات ذاتیہ است ، و درجہ<sup>۵</sup> ثالث زیر قدم حضرت موسیٰ است<sup>۶</sup> علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ و السلام ، و رب او از مقام شئونات شان ” الکلام ” است ، و درجہ رابعہ زیر قدم حضرت عیسیٰ است علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ و السلام ، و رب او از صفات سلبیہ است نہ ثبوتیہ کہ موطن تقدیس و تنزیہ است ، و

1 Ed. : LD<sub>1</sub> اصول.

3 Add ed.

5 Ed. : LD<sub>1</sub> شخصے

2 Ed. : LD<sub>1</sub> مقصود .

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

6 Add ed.

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

1 Ed. : D<sub>1</sub> مناسبت.

3 Ed. : LD<sub>1</sub> اصل.

5 Ed. : LD<sub>1</sub> التي.

7 Ed. : ALD<sub>1</sub> روند.

2 Add ed.

4 Add ed.

6 A الاولى.

8 Ed. : D<sub>1</sub> ترتیب.

شاہ راہ است مر وصول را و صراط مستقیم است مر متوجہان احدیت را ، بخلاف ولایات دیگر کہ در آنجا گویا از ہر درجہ نقیہ کنندہ اند و تا بمطلوب رسانیدہ اند ، از مقام قلب نقیہ کنندہ اند و بصفات افعال کہ اصل اصل اوست رسانیدہ ، و ہمچنین از مقام روح گویا نقیہ کنندہ 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 در آن موطن واصلان افعال و صفات را نیز نصیبی 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 سفلی باقی خواہد ماند ، و صاحب قلب بصاحب اخفی برابری نخواہد جست - اما این جا غلط نہ کنی کہ این تفاوت در میان اولیاء با یکدیگر متصور است ، کہ صاحب ولایت قلب دون است از صاحب ولایت اخفی بعد از وصول<sup>۱</sup> ہر دو ہر تہ " کمال ، اما اولیاء را نسبت بہ انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیات 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 کہالات اخفی را بانجام رسانیدہ باشد ، و سر این صاحب ولایت ہمیشہ زیر قدم نبی آن ولایت است :

قال اللہ سبحانہ و تعالیٰ ، " و لقد سبقتم لعبادنا المرسلین - انہم لہم المنصورون - و ان جندنا ہم الغالبون - " <sup>۲</sup> آری ! این تفاوت در میان انبیاء با یکدیگر متصور است ، و صاحب علو افضل است از صاحب سفلی ، لیکن این تفاوت در انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیات نیز بہ<sup>۳</sup> آخر دائرہ کہالات عالم امر است ، بعد ازان تفاضل مربوط باین علو و سفلی نیست ، تواند کہ صاحب این سفلی دران موطن افضل باشد

1 Ed. : D<sub>1</sub> اصول.

2 Qur'an, XXXVII, 171-3.

3 A G.

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

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

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

و معاد<sup>۱</sup> نوشته است که حقیقت مهدی از مقام خود عروج نموده بمقام حقیقت کعبه که فوق اوست رسیده متحد گردد و حقیقت مهدی حقیقت احمدی نام یابد آن حقیقت کعبه ظلی از ظلال این حقیقت بوده ، در وقت عدم ظهور این حقیقت همه<sup>۲</sup> آن را حقیقت انگاشته ، و این اشتباه بسیار واقع می شود ، که ظل را در وقت عدم ظهور اصل اصل می انگارد ، و بحقیقت می نامد ، ازین جا است که یک مقام چند مرتبه ظاهر میشود ، سرش آن است که ظهورات آن مقام باعتبار ظلال آن مقام است ، فی الحقیقت حقیقت آن مقام بیان است که در مرتبه<sup>۳</sup> آخر ظاهر شده است ، اگر گویند از کجا معلوم شود که این مرتبه<sup>۴</sup> مرتبه<sup>۵</sup> آخر ظهور اوست تا حقیقت<sup>۲</sup> دانسته شود - گوئیم که حصول علم به ظلیت ظهور سابق شاید عدل است بر آخریت آن ظهور چه این علم در وقت ظهورات سابق حاصل نیست ، بلکه بر ظهور را حقیقت می داند که بیچ یکی را ظل<sup>۳</sup> نمی انگارد - اگر چه نداند که اختلاف این حقائق از کجا آمده است ، فافهم -

ای فرزند! از معارف سابقه معلوم شد که کلماتی که بعالم امر تعلق دارند مقدمات اند و معارج مر کلماتی را که بعالم خالق متعلق اند ، و کلمات اولی از ظلیت خالی نیستند و مخصوص اند بمقامات ولایت ، و کلمات ثانیه از شائبه<sup>۴</sup> ظلیت ، که مناسب ظهورات این نشأه<sup>۵</sup> دنیویه اند برآمده اند ، و از مقامات نبوت نصیب کامل یافته ، پس طریقت و حقیقت که بولایت مربوط اند خادمان باشند مر شریعت را که ناشی از مرتبه<sup>۶</sup> نبوت است ، و ولایت زینه باشد مر

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

2 Ed. : ALD<sub>1</sub> بحقیقت .

3 LD<sub>1</sub> ظلال .

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



عروج نبوت را ، ازین بیان معلوم شد کہ سیرے کہ اکابر نقشبندیہ قدس اللہ تعالیٰ امرارہم اختیار کردہ اند و ابتداء از عالم امر نمودہ اولیٰ و انسب است چہ ترقی از ادنیٰ کہ عالم امر است بہ اعلیٰ کہ عالم خلق است باید نمود ۔ نہ از اعلیٰ بادی ، چہ توان کرد ؟ این معاً را بر ہمہ نکشودہ اند ، دیگران بصورت نظر انداختہ عالم خلق را پست دیدہ شروع از پستی بہ بلندی صوری ارتقاء نمودہ اند<sup>2</sup> ، نہ دانستہ اند کہ حقیقت کار دیگرگون است ، و پستی فی الحقیقت بلندی است و بلندی پستی ، بلے ! نقطہ آخر کہ عالم خلق است نزدیک افتادہ است بنقطہ<sup>1</sup> اولیٰ کہ اصل الاصل است ، این قرب نقطہ دیگر را میسر نشدہ است :

کہ مستحق کرامت گناہگاراند

این دید مقتبس از مشکوٰۃ نبوت است ، ارباب ولایت ازین معرفت قلیل النصیب اند ، انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیات 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 الصلوٰت و التسلیات افتادہ است در ابتداء صورت شریعت است و در وسط طریقت و حقیقت۔ کہ بولایت تعلق دارند و مناسب عالم امر اند۔ و در آخر حقیقت شریعت است کہ از ثمرہ نبوت است ، پس مقرر شد کہ حصول طریقت مقدمہ است بر حصول حقیقت شریعت را ، پس بدایت اولیاء کمل و بدایت انبیاء مرسل حقیقت شد ، و نہایت ہر دو شان شریعت ۔

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

1 A add حقیقت .

2 Ed. : D<sub>1</sub> نہ نمودہ اند .

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

1 Ed. : D<sub>1</sub> مقصود .

3 Ed. : D<sub>1</sub> دارند .

5 Add ed.

2 A بوده .

4 Add ed.

ریاضات<sup>1</sup> اختیار نموده ترک جمعہ و جماعت می کنند ، نمی دانند کہ اداء یک فرض بجماعت از ہزاران اربعین ایشان بہتر است ، آری ! ذکر و فکر با مراعات آداب شرعیہ بہتر و مہمتر است و علای بے سرانجام نیز در ترویج نوافل سعی دارند و فرائض را خراب و ابتر می سازند ۔ مثلاً نماز عاشورا کہ از حضرت پیغمبر علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیٰات بصحت نہ پیوستہ است بجماعت و جمعیت تمام می گزارند ، و حال دیگر<sup>2</sup> می دانند کہ روایات فقہیہ بکراہت جماعت نافلہ ناطق است ، و در اداء فرائض کسل می ورزند ، کم است کہ فرض را در وقت مستحب ادا نمایند ، بلکہ از اصل وقت ہم تجاوز می کنند ، و بجماعت نیز چندانی تقید ندارند ، بہ یک کس یا بہ دو کس در جماعت قناعت دارند ، بلکہ بسا است کہ بہ تنہائی کفایت کنند ، ہر گاہ مقتدایان اسلام این معاملہ نمایند از عوام چہ گوید ، از شومی<sup>3</sup> این عمل ضعف در اسلام پیدا است و از ظلمت این کردار ہوا و بدعت ہویدا<sup>3</sup> :

اندے پیش<sup>4</sup> تو گفتم غم دل ، ترسیدم

کہ دل آزرده شوی ، ورنہ سخن بیسار است

و ایضا اداء نوافل قرب ظلی از ظلال می بخشد و ادا فرائض قرب اصلی<sup>5</sup> کہ شائبہ ظلیت ندارد ، مگر نوافل کہ برای تکمیل فرائض ادا کردہ شود آن نیز بمد و معاون قرب اصل است ، و از ملحقات فرض ، پس ناچار اداء فرائض مناسب عالم خلق بود کہ باصل متوجہ است ، و اداء نوافل مناسب عالم امر کہ رویش بظل است ، فرائض ہمہ ہر چند قرب اصل می بخشند اما افضل و اکمل اینها صلوات است۔ ”الصلوٰۃ معراج المومن“ شنیدہ باشی و : ”اقرب ما یكون العبد من الرب فی الصلوٰۃ“ ۔ و وقت خاص کہ حضرت پیغمبر را بودہ علیہ و علی آلہ

1 A add .

3 A add .

5 A .

2 A add .

4 D<sub>1</sub> .

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

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

<sup>۱</sup> Ed : LD<sub>1</sub> دارد ; A اصالت .

<sup>۲</sup> A add درمیان .

<sup>۳</sup> D<sub>2</sub> om.

ما تقدم وعده بیان آن نموده بودم نہ علو بعضے لطائف و سفل آن کہ در تفاوت کلمات ولایت معتبر است - و الله سبحانه الملهم للصواب - ای فرزند! چون علوم نبوت - کہ شرائع و احکام است - تعلق بقالب بیشتر داشت و انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیات را<sup>۱</sup> نیز مناسبت بعالم خلق بیشتر بوده، ازین جا گمان بردہ اند کہ نبوت عبارت از نزول بدعوت خلق است بعد از عروج بمقامات قرب کہ بولایت تعلق دارند، نہ دانستہ اند کہ نہایت عروج و غایت قرب درین موطن است، قرے کہ در<sup>۲</sup> سابق حاصل شدہ بود ظلے از ظلال این قرب بودہ کہ بصورت بعد متصور می گردد؛ و عروجے کہ اول میسر شدہ بود عکسے از عکوس این عروج بودہ کہ بظاہر نزول می نماید، نمی بینی کہ مرکز دائرہ ابعدا<sup>۳</sup> نقطہ است نسبت بمحیط دائرہ و حالانکہ فی الحقیقت بیچ نقطہ اقرب بمحیط نیست از نقطہ مرکز، زیرا کہ محیط تفصیل آن نقطہ اجال است، و این نسبت نقطہ دیگر را میسر نشدہ است، عوام صورت بین این قرب<sup>۴</sup> را نتوانند دریافت و<sup>۵</sup> حکم بہ ابعدیت آن نقطہ می نمایند، و حکم اقربیت آن نقطہ را جہل مرکب تصور می کنند، و حاکم این حکم را تجہیل و تحمیق می نمایند، والله المستعان عالی ما یصفون - باید دانست کہ مطمئنہ بعد از حصول شرح صدر، کہ از لوازم کلمات ولایت کبری است، از مقام خود عروج فرمودہ بر تخت صدر ارتفاع<sup>۶</sup> می نماید و آنجا تمکین و سلطنت<sup>۷</sup> پیدا می کند، و استیلا بر ممالک قرب می فرماید، این تخت صدر فی الحقیقت فوق جمیع مقامات عروج مرتبہ<sup>۸</sup> ولایت کبری است، بر آئندہ این تخت را نظر با بطن بطون نفوذ می کند، و بہ غیب الغیب سرایت می نماید، بلی! کسے کہ

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

5 Add ed.

7 تمکن سلطنت A .

2 Add ed.

4 A اقربیت .

6 A ارتفاع .

بارفعل اسکنہ صعود فرماید بصر او تا بابت ابعاد نفوذ خواهد نمود ، و بعد از نمکین<sup>۱</sup> این مطمئنہ عقل نیز ازین مقام خود بر آمدہ باو ملحق خواهد شد ، و عقل معاد نام خواهد یافت ، و ہر دو باتفاق۔ بلکہ باتحاد۔ متوجہ کار خود خواهند بود۔ ای فرزند ! این مطمئنہ را گنجائش مخالفت نماندہ است ، و مجال سرکشی نہ ، بکلیت خود متوجہ مطلوب است ، و بہ تمامی گرفتار مقصود ، ہمتش جز بہ رضای پروردگار نیست جل سلطانہ ، و مطلبش جز طاعت و عبادت پر تعالیٰ نہ ، سبحان اللہ ! امارہ کہ اول بدترین خلائق بودہ بعد از اطمینان و حصول رضای حضرت سلطان<sup>۲</sup> رئیس لطائف عالم امر گشتہ است ، و رامس اقران خود شدہ ، بلی ! مخبر صادق فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلوٰت و السلام :  
 ”خيارکم في الجاهلية خيارکم في الاسلام اذا فقهوا“۔

بعد ازین اگر صورت خلاف و سرکشی است منشاء آن طبائع مختلفہ عناصر اربعہ است کہ اجزاء قالب اند ، اگر قوت غضبہ است از آنجا ناشی است ، اگر شہویہ است ہم از آنجا ، و اگر حرص و شرہ است ہم از آنجا خامتہ است ، اگر خست و ذنات است ہم از آنجا ، نمی بینی سائر حیوانات کہ نفس امارہ ندارند این اوصاف رذائل در آنها بوجہ اتم و اکمل حاصل است ؟ پس تواند بود کہ مراد از جہاد اکبر کہ حضرت پیغمبر فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات :  
 ”رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاکبر“۔ جہاد با قالب بود نہ جہاد با نفس۔ کما قیل کہ نفس باطمینان انجامیدہ است و راضی و مرضی گشتہ ، پس صورت خلاف و سرکشی از وی متصور نیز نباشد ، و صورت خلاف و سرکشی از اجزای قالب عبارت از ارادہ ترک اولی است و ارتکاب امور مرہقہ<sup>۳</sup> و ترک عزیمت نہ ارادہ ارتکاب اشیاء محرّمہ و ترک فرائض و واجبات ، کہ آن در حق او نصیب اعداء گشہ

۱ نمکین A

۲ سبحان A

۳ مرخصہ A ، مرہقہ LD<sub>۱</sub> : Ed. 3

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

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

1 Add ed.

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

6 A منصب .

کہ در فوق اند ، و غوث نزد شیخ محی الدین ابن<sup>1</sup> العربی بہان قطب مدار است ، غوثیت منصب علاحدہ نیست ، و آنچه معتقد فقیر است آن است کہ غوث قطب<sup>2</sup> مدارست ، قطب از وے در بعضے امور مدد خواهد ، و در نصب مناصب ابدال او را نیز دخل است ، ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم -

تذیل : علوم و معارفی کہ مناسب مقام نبوت است و ولایت آن نبوت شرائع انبیاء است علیہم الصلوٰت والتسلیات ، و چون در اقدام تبوت تفاوت است در شرائع انبیاء نیز باندازہ 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 پی<sup>۳</sup> بقرب حق برد ، و ولایت انبیاء نشان اقریت او تعالیٰ نماید<sup>۳</sup> ، و ولایت اولیاء دلالت بہ شہود نماید ، و ولایت انبیاء نسبت مجہول کیفیت اثبات فرماید ، ولایت اولیا اقریت<sup>۴</sup> را نشناسد کہ چیست و جہالت را نداند کہ کدام است ، و ولایت انبیاء - باوجود اقریت - قرب را عین بعد داند و شہود<sup>۵</sup> را نفس غیب<sup>۶</sup> شمرد :

گر بگویم شرح این بے حد شود

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

1 Add ed.

3 می نماید A

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

6 غیبت A

2 A غیر قطب

4 Ed. : LD<sub>1</sub> قربیت



علیاء است - و معارف<sup>1</sup> مناسب ہر کدام و محال متعلقہ<sup>۲</sup> 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 بعضی مقدمات از برای تنبیہہ است و تقریب بافہام عوام ، بلکہ تبیین و تشریح است برای ادراک خواص انام -

این است بیان طریقے کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ این حقیر را بآن طریق ممتاز ساختہ است از ہدایت تا نہایت و بنیادش<sup>3</sup> نقشبندیہ است کہ متضمن اندراج نہایت در ہدایت است ، برین بنیاد عبارتہا ساختہ<sup>4</sup> و کوشکہا بنا فرمودہ ، اگر این بنیاد نمی بود معاملہ تا باین جا نمی افزود ، تخم از بخارا و سمرقند آورده در زمین ہند کہ مایہ اش<sup>5</sup> از خاک یثرب و بطحا است کشتند و بہ آب فضل سالہا آنرا سیراب داشتند و بتربیت احسان مربی ساختند - چون ان کشت را<sup>6</sup> کار بکمال رسید این علوم و معارف عمرات بخشید ، ”الحمد لله الذی ہدانا لهذا وما كنا لنہتدی لولا ان ہدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق“ -

باید دانست کہ سلوک این طریق عالی مربوط است برابطہ<sup>۷</sup> محبت بشیخ مقتداء کہ بسیر مرادی باین راہ یافتہ<sup>۸</sup> باشد ، و قوت انجذابش<sup>9</sup> باین کمالات منصبگ 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 نجیا از بحار کمالات او بقطرہ قانع نور ہدایت و ارشاد او در رنگ نور آفتاب بے خواست او بر ہمہ کس فائض است - فکیف کہ بخواہد ؟ - ہر چند کہ خواہش او در اختیار او نباشد چہ بسا است کہ طلب خواہش امرے نماید و

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

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

خاص کند بندہ مصلحت عام را

افادہ و استفادہ بانعکاسی و انصباغی است - مرید برابطہ<sup>۱</sup> محبت کہ بشیخ مقتداء دارد ساعۃ فسادۃ برنگ او منصبغ می گردد و بطریق انعکاسی بانوار<sup>۲</sup> میشود، درین صورت علم چہ درکار بود ہم در افادہ و ہم در استفادہ؟ و خرپزہ کہ بتابش خورشید ساعۃ فسادۃ 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؟ آرمے! علم از برائے سلوک و تسلیک اختیاری درکار است کہ بسلاسل دیگر مربوط<sup>۳</sup>، و در طریق ما کہ طریقہ<sup>۴</sup> اصحاب کرام است علیہم الرضوان علم بسلوک و تسلیک ہیچ درکار نیست - ہر چند شیخ مقتداء کہ ہمچون<sup>۴</sup> بانی آن طریقہ است بکمال علم و وفور معرفت متحقق است، پس ناچار درین طریق عالی در حق وصول احیا و اموات و صبیان و شیوخ و جوان و کہول مساوی باشند کہ برابطہ<sup>۱</sup> محبت یا بہ توجہ صاحب دولت بہ منتهای مقاصد برسند، ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء و اللہ ذوالفضل العظیم!

1 Add ed.

2 A add اورنور .

3 A add است .

4 AL همچو .

اما بدانند کہ منتهی ہر چند صاحب علم نبود اما از ظہور خوارق چارہ نباشد ، گاہ باشد کہ او را در آن ظہور اختیار نبود ، بلکہ بسیار است<sup>1</sup> کہ علم ظہور آن نیز نباشد ، مردم از وے خوارق بینند و او را از آن اطلاع نہ ، و آنکہ گفتہ شد کہ منتهی صاحب علم نبود مراد از عدم علم<sup>2</sup> تفصیل احوال است نہ عدم علم مطلقا بحیثیت کہ احوال خود پیچ نہ فہمد کہ مرآت الاشارة الیہ ، و این نور ہدایت او در مریدان او بے واسطہ و بواسطہ و بوسائط تا زمانے ساری است کہ طریقہ مخصوص او را بلوٹ تغیرات و تبدیلات ملوٹ نساختہ بالحاق مخترعات و مبتدعات خراب نگردانیدہ - ”ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم“<sup>3</sup> عجب آنکہ جماعتی<sup>4</sup> این تبدیلات را تکمیلات ان طریقہ گمان می برند ، و آن الحقات را<sup>5</sup> تتمیبات ان نسبت تصور می نمایند - نمی دانند کہ تتمیم و تکمیل آن کار بہ ہر بے سر انجامی نیست ، والحاق و اختراع فراخور ہر بے سر و برگی نہ :

ہزار نکتہ باریک تر ز مو این جاست .

نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

نور سنت منیہ را علی صاحبہا الصلوٰت و السلام و التحیۃ ظلمات بدعتہا مستور ساختہ اند ، و رونق ملت مصطفویہ را علی مصدرہا<sup>6</sup> الصلوٰت و السلام و التحیۃ کدورات امور محدثہ ضائع گردانیدہ ، عجب تر آنکہ جمعے آن محدثات را امور مستحسنہ می دانند ، و ان بدعتہا را حسنات می انگارند ، و تکمیل دین و تتمیم ملت ازان حسنات می جویند ، و در اتیان آن امور ترغیبات می نمایند ، ہدایم الله سبحانہ سواء الصراط ، مگر نمی دانند کہ دین پیش ازین محدثات کامل شدہ بود - و نعمت تمام گشتہ و رضای حق سبحانہ و تعالیٰ بحصول پیوستہ ،

1 Ed. A LD<sub>1</sub> . بساست .

3 Qur'an, XIII : 11.

5 Add ed.

2 A repeat.

4 A add زینہا .

6 Ed. : LD<sub>1</sub> مصدر .

”کما قال الله تعالى:“ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنِکُمْ وَاَتَمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا“ پس کمال دین ازین محدثات جستن فی الحقیقت انکار نمودن است بمقتضای این آیه کریمہ :

اندکے پیش تو گفتم غم دل ، ترمیدم

کہ دل آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است

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

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

1 Qur'an, V : 3.

3 A add ہدایت .

5 A add آن .

2 Add ed.

4 L Add اگر .

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

بس کم این ، زیرکان را این بس است

بانگ دو کردم اگر در دہ کس است

الحمد لله رب العالمین الرحمان الرحیم اولاً و آخراً والصلوة والسلام

علی رسولہ مجد و آلہ دائماً سرمداً -

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

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

1 انجام A .

2 بآن A .

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

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

این راه از ایشان آموخته ، و دولت اندراج النهایة فی البدایة به برکت صحبت ایشان حاصل کرده ، و سعادت سفر در وطن را بصدقه خدمت ایشان یافته ، توجه شریف ایشان در دو و نیم ماه این ناقابل را به نسبت نقشبندیہ رسانیده ، و حضور خاص این اکابر را عطا فرموده ، و دین مدت قلیل آنچه از تجلیات و ظہورات و انوار والوان و بے رنگیها و بے کیفیها<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> و احاطه و سریان که بر این فقیر نکشادند ، و از حقیقت آن اطلاع ندادند ، شہود وحدت در کثرت و مشاہدہ کثرت در وحدت از مقامات<sup>۴</sup> مبادی این معارف است کہ<sup>۵</sup> بالجمله<sup>۶</sup> نسبت نقشبندیہ است و خصوص<sup>۷</sup> خاص این اکابر ، نام این معارف بر زبان آوردن و نشان این شہود و مشاہدہ را بیان نمودن از کوتہ نظری است ، کارخانہ<sup>۸</sup> این اکابر بلند است بہ<sup>۹</sup> ہرزہ رانی و رقاصی نسبت ندارد ، ہر گاہ این طور دولت<sup>۹</sup> رفیع القدر از حضرت ایشان باین فقیر رسیدہ باشد ، اگر در مدت عمر سر خود را پائمال اقدام خدمت عتبہ<sup>۱۰</sup> علیہ<sup>۱۰</sup> شا کرده باشد ہیچ نکرده باشد ، از تقصیرات خود چه عرض نماید و از شرمندگیهای خود چه اظهار نماید ، اما معارف آگاہ خواجہ حسام الدین احمد را حضرت حق سبحانہ از ما جزای خیر دہاد کہ مؤنت مامقصران را بر خود التزام نموده کمر ہمت را در خدمت خدمت عتبہ<sup>۱۰</sup> علیہ<sup>۱۰</sup> ہستہ اند و ما دور افتادگان را فارغ ساخته :

1 Add. ed.

3 A add . و معیت .

5 ed : LD<sub>1</sub> transpose. کہ بالجمله

6 Add A . آنجا A .

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

A . بہرزراقی و رقاصی .

2 . بی کیفیہا L .

4 Ed. : LD<sub>1</sub> مقامات و مبادی

A . مقدمات و مبادی .

7 A حضور .

9 Ed. ; بہر زراق و رقاضی ; D<sub>1</sub> ; بہر زراق و رقاضی ; L ; بہ ہرزہ رانی و رقاصی .9 ALD<sub>1</sub> دولتی .

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

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

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

۱ Ed. : LD<sub>1</sub> حضرت .

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

ذات او سبحانه بے چون و بے چگونه اند ، و بصفات و افعال ممکنات  
 ہیچ مناسبت ندارند<sup>۱</sup> مثلاً صفت العلم مر اورا سبحانه صفتی است قدیم و  
 بسیطی است حقیقی کہ ہرگز تعدد و تکثر بان راہ نیافتہ است ۔ اگر  
 باعتبار تعدد<sup>۲</sup> تعلقات باشد ، زیرا کہ آنجا یک انکشافی است بسیط کہ  
 معلومات ازل و ابد بہان انکشاف منکشف می گردد<sup>۳</sup> ، جمیع اشیاء را باحوال  
 مناسبہ<sup>۴</sup> و متضادہ ایشان کلیہ<sup>۵</sup> و جزئیہ باوقات مخصوصہ<sup>۶</sup> ہر کدام در آن  
 واحد بسیط دانستہ است ، در بہان 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 در آن موطن مفقود باشد ، چہ تعدد تعلقات تعدد آئات می طلبد ،  
 و تکثر ازمنہ می خواهد ۔ و لیس ثمة الا آن واحد بسیط من الازل الی  
 الابد لاتعدد فیہ اصلا ، اذ لا یجری علیہ تعالیٰ زمان ولا تقدم ولا تاخر ۔  
 پس در علم او تعالیٰ اگر تعلق بہ معلومات اثبات کنیم یک تعلق  
 خواهد بود کہ بہ جمیع معلومات متعلق گشتہ است ، و آن تعلق نیز  
 مجہول الکفیت است ، و در رنگ صفت العلم بے چون و بے چگونه است ۔  
 استبعاد این تصورہ را بمثالی زائل گردانیم ، و بگوئیم کہ روا است کہ  
 شخصے در یک وقت کلمہ را باقسام متبائنہ و احوال متغائرہ و اعتبارات  
 متضادہ او بداند ، پس در بہان 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<sub>1</sub> ندارد .

3 A گردند .

5 Ed. : LD<sub>1</sub> کایت و جزئوت .2 LD<sub>1</sub> add. و .

4 A متناسبہ .

6 A تصویر .



ممتکن داند و ہم غیر ممتکن ، 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 در یک وقت بہ تفصیل می بینم ،  
ہر گاہ در علم ممکن - بلکہ در دید ممکن - جمع اضداد متصور بود در علم  
واجب تعالی - و لله المثل الاعلی<sup>۱</sup> - چرا مستبعد باشد ؟ باید دانست  
کہ این جا ہر چند صورت جمع ضدین است اما فی الحقیقت در میان  
اینہا ضدیت مفقود است ، زیرا کہ ہر چند زید را در آن واحد موجود  
و معدوم دانستہ است اما در بہان آن دانستہ است کہ وقت وجود او مثلاً  
بعد از ہزار سال منہ 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 الحقیقۃ لتغاثر الزمان ، و علی ہذا القیاس سائر الاحوال ، فافہم -  
ازین تحقیق واضح گشت کہ علم او تعالی ہر چند بہ جزئیات  
متغیرہ تعلق گیرد شائبہ<sup>۲</sup> تغیر در وے راہ نمی یابد ، و مظنہ<sup>۳</sup> حدوث  
در آن صفت پیدا نمی شود - کما زعمت الفلاسفہ - زیرا کہ تغیر  
بر تقدیرے متصور باشد کہ یکی را بعد از دیگرے دانستہ باشد ، و  
چون ہمہ را در آن واحد بدانند گنجائش تغیر و حدوث نبود ، پس  
حاجت نباشد باثبات تعلقات متعددہ مر او را تا تغیر و حدوث راجع بان  
تعلقات بود نہ بصفات علم - کما فعلہ بعض المتکلمین لدفع شبهة الفلاسفہ ،  
آرے ! اگر تعدد تعلقات در جانب معلومات اثبات کنیم گنجائش دارد -  
و ہمچنین یک کلام بسیط است کہ از ازل تا ابد بہان یک کلام  
گویا است ، اگر امر است از بہان 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

<sup>۱</sup> Qur'an, XVI : 60.

ہم از آنجا ، جمیع کتب منزلہ و صحیف مرسلہ ورق است از آن کلام بسیط ، اگر توریت است از آنجا انتساخ یافته است ، و اگر انجیل است ہم از آنجا صوت لفظی گرفته است ، و اگر زبور است ہم از آنجا مسطور گشته ، و اگر فرقان است ہم از آنجا تنزل قومودہ :

وانتہ کلام حق کہ<sup>۱</sup> علی الحق یک است<sup>۲</sup> و بس

پس در نزول مختلف آثار آمدہ

و ہمچنین یک فعل است و مصنوعات اولین و آخرین بہان یک فعل بوجود می آیند، آیہ کریمہ ”وما امرنا الا واحداً کلمح بالبصر“ رمزے است ازین ، اگر احیا است و اگر اماتت مربوط بان فعل است ، و اگر ایلام و اگر انعام منوط ہم بان فعل ، و ہمچنین اگر ایجاد است و اگر اعدام ناشی از آن فعل است ، پس در فعل حق سبحانہ نیز تعدد تعلقات ثابت نبود ۔ بلکہ بیک تعلق مخلوقات اولین و آخرین باوقات مخصوصہ وجود خود بوجود می آیند ۔ این تعلق نیز در رنگ فعل او تعالی بے چون و بے چگونه است ، زیرا کہ چون را بہ بے چون راہ نیست ، لا یحمل عطایا الملک الا مطایاہ ۔ و اشعری چون از حقیقت فعل حق 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 تعالی ، و ازین قبیل است آنچه بعض از صوفیہ تجلی افعال اثبات نمودہ اند ، و در آن موطن در مرآت افعال ممکنات جز فعل واحد جل سلطانہ ندیدہ اند ، و آن تجلی فی الحقیقت تجلی آثار فعل حق است سبحانہ نہ تجلی فعل او تعالی ، زیرا کہ فعل او تعالی را<sup>۳</sup> کہ بے چون و چگونه و قدیم است و قائم بذات اوست تعالی ۔ کہ آن را تکوین گویند ۔ در مرایای محدثات گنجایش نیست و در مظاهر ممکنات ظہوری نہ ۔

1 [Sic].

2 یکہست A .

3 Add ed.

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

تجلی افعال و صفات نزد فقیر بے تجلی ذات<sup>1</sup> متصور نیست چہ افعال و صفات را از حضرت ذات تعالیٰ و تقدس انفکاکے نیست تا تجلی آنها بے تجلی ذات متصور بود ، و آنچه منفک از ذات است تعالیٰ و تقدس ظلال افعال و ظلال صفات اوست سبحانہ ، پس تجلی آنها تجلی ظلال افعال و صفات بود نہ تجلی افعال و صفات ، اما فہم ہر کس باین کمال نرسد -  
ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم<sup>2</sup> -

بر سر اصل سخن رویم - او تعالیٰ در ہیچ چیز حلول نکند و ہیچ چیز در وی حال نبود - اما او تعالیٰ محیط اشیاء بود و قرب و معیت بایشان دارد ، نہ آن احاطہ و قرب و معیت کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان جناب قدس او نیست تعالیٰ<sup>3</sup> ، آنچه بکشف و شہود معلوم کند<sup>4</sup> ازان نیز منزہ است ، چہ ممکن را از حقیقت ذات و صفات و افعال او تعالیٰ جز جہل و حیرت نصیب نیست ، ایمان بہ غیب باید آورد ، و ہر چہ مکشوف و مشہود گردد تحت لا نفی باید ساخت :

عنقا شکار کس نشود دام باز چین

کاینجا ہمیشہ باد بدست است دام را

بیتے از مثنوی حضرت ایشان مناسب این مقام است -

ہنوز ایوان استغناء بلند است

مرا فکر رسیدن ناپسند است

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

1 A add تعالیٰ و تقدس .

2 Qur'an, LVII : 21.

3 A add .

4 A کنند .

و همچنین هیچ چیز باو سبحانه نیز متحد نمی گردد، و آنچه از بعضی عبارات صوفیه معنی اتحاد مفهوم میشود خلاف مراد ایشان است، زیرا که مراد ایشان ازین کلام که موهم اتحاد است - "اذا تم الفقر فهو الله" - آن است که چون فقر تمام شود و نیستی محض حاصل آید باقی نمی ماند مگر الله تعالی، نه آنکه آن فقیر بخدا متحد شود و خدا گردد - که آن کفر و زندقه است - تعالی<sup>1</sup> و<sup>2</sup> سبحانه عما یتوهم الظالمون علوا کبیرا، و حضرت<sup>3</sup> خواجه ما قدس سره می فرمودند که معنی عبارت "انا الحق" نه آن است که من حقم بلکه آن است که من نیستم و موجود حق است سبحانه، و تغیر و تبدیل را، بذات و صفات و افعال او تعالی راه نیست، ف سبحانه من لا یتغیر بذاته و لا بصفاته ولا فی افعاله بحدوث الاکوان - و آنچه صوفیه وجودیه تنزلات خمس اثبات نموده اند نه از قبیل تغیر و تبدیل است در مرتبه وجوب - که آن کفر و ضلالت است - بلکه این تنزلات را در مراتب ظهورات کمال او تعالی اعتبار کرده اند<sup>4</sup> بے آنکه تغیری و تبدیلی در ذات و صفات و افعال او تعالی راویابد، و او تعالی غنی مطلق است هم در ذات و هم در صفات و هم در افعال، و در هیچ امری به هیچ چیز محتاج نبود - چنانچه در وجوب محتاج نیست در ظهور نیز محتاج نه - و آنچه از عبارات بعضی صوفیه مفهوم میشود که او تعالی در ظهور کمالات اسمائی و صفاتی بما محتاج است این سخن برین فقیر بسیار گران است، می داند که مقصود از آفرینش ایشان حصول کمالات است مر ایشان را نه<sup>5</sup> کمالی که عائد بجناب قدس او باشد، تعالی و تقدس - آیه کریمه: "و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون"<sup>6</sup> ای ليعرفون - موید این معنی است - پس مقصود

1 A add. الله .

2 add. ed.

3 Khwājah Bāqi Billāh (d. 1012/1603).

4 LD<sub>1</sub> add و .5 D<sub>1</sub> om.

6 Qur'an, LI : 56.

از خلقت جن و انس حصول معرفت ایشان بود کہ کمال ایشان است نہ امرے کہ عائد بجناب حق بود سبحانہ ، و آنچه 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 تمام ”تعالی اللہ عن ذالک علوا کبیرا“۔ و او تعالیٰ از جمیع صفات نقص و سہات حدود 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<sup>1</sup> و کلام و تکوین است ، این صفات در خارج موجود اند ، نہ آنکہ در علم موجود<sup>2</sup> بوجود زائد از وجود ذات و در خارج نفس ذات اند ، تعالیٰ و تقدس ۔ چنانچہ بعضے از صوفیہ وجودیہ گان 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 نفاة<sup>3</sup> صفات ۔ معتزلہ و فلاسفہ نیز تغایر علمی و اتحاد خارجی گفتہ اند ، و از تغایر علمی انکار نہ نمودہ ، و نگفتہ<sup>4</sup> کہ مفہوم علم عین مفہوم ذات است ، تعالیٰ و تقدس ، یا عین مفہوم قدرت و ارادت است ، و اتحاد<sup>5</sup> باعتبار وجود خارجی گفتہ اند ، پس تا تغایر وجود خارجی اعتبار نکنند از نفاة صفات خارج نشوند ، و التغایر الاعتباری لا یجدیہم نفعا کما عرفت ۔

و او تعالیٰ قدیم و ازلی است ، و غیر او را قدم و ازلیت ثابت نبود ، جمیع مسلمین<sup>6</sup> برین حکم اجماع فرمودہ اند ، و ہر کسے کہ بقدم و ازلیت

1 LD<sub>1</sub> بصیر و سمیع .

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

5 A عینیت .

2 A موجودند .

4 AL add .

6 A ملین .

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

و او تعالی قادر مختار است، از شائبہ ایجاب و مظنہ اضطراب منزہ و مبرا است، فلاسفہ بے خرد کمال را در ایجاب دانستہ نفی اختیار از واجب تعالی نموده اثبات ایجاب نموده اند، این بی خردان واجب را تعالی و تقدس معطل و بے کار داشتہ اند و جز یک مصنوع۔ کہ آن ہم بایجاب است۔ از خالق سہاوت و ارض صادر ندانستہ، وجود حوادث را نسبت بعقل فعال دادہ کہ وجود آن جز در توہم ایشان ثابت نشدہ است، بزعم فاسد ایشان ایشان را بحق سبحانہ و تعالی ہیچ کاری نیست، ناچار باید کہ در وقت اضطراب و اضطراب التجا بعقل فعال آورند<sup>۴</sup> و بحضرت حق سبحانہ ہیچ رجوعی نکنند کہ او را<sup>۵</sup> تعالی در وجود حوادث مدخلی ندادہ اند، گویند کہ عقل فعال است کہ بایجاد حوادث تعلق دارد، بلکہ بعقل فعال ہم رجوع ندارند کہ او را در دفع بلیات ایشان نیز اختیارے نیست، این بے دولتان در حق و بلاہت<sup>۶</sup> پیش قدم فرق ضالہ<sup>۷</sup> اند، کافران التجا بحضرت حق سبحانہ و تعالی می آرند، و دفع بلیہ از او تعالی می طلبند۔ بخلاف این سفیان، دو چیز درین بے دولتان از جمیع فرق ضلالت و بلاہت بیشتر است،

1 Ed. : AD<sub>1</sub> اند .  
3 Ed. : LD<sub>1</sub> تقدس .  
5 A add.  
7 AD<sub>1</sub> ضلالہ .

2 Ed. : LD<sub>1</sub> تقدم .  
4 A آوردند ; L آرند .  
6 D<sub>1</sub> حق و بلاہت ; L حق و بلاہت .

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 باطنہ در اثبات مقاصد و مطالب واپسہ ، آن قدر خبط در اثبات مقاصد خود کہ ایشان خورده اند ہیچ سفیہ نخورده - مساوات و کواکب کہ ہمہ وقت بے قرار و سرگردان اند مدار کار را بر حرکات و اوضاع ایشان داشتہ اند ، و از خالق مساوات و موجد کواکب و محرک اینہا و مدبر امر ایشان چشم پوشیدہ اند و دور از معاملہ دانستہ ، زہے بے خردان ! زہے بے دولتان ! ، سفیہ تر از ایشان آنکہ ایشان را زیرک داند و صاحب فطانت انگارد ، از علوم متسق و منتظم ایشان علم ہندسہ است و<sup>۱</sup> مالا یعنی محض است و مالا طائل صرف ، مساوات زوایای ثلاث مثلث بہ<sup>۲</sup> دو قائمہ<sup>۳</sup> ہیچہ کار می آید ، و شکل عروسی و مامونی کہ جانکاہ ایشان است بکدام غرض مربوط است ؟ علم طب و علم نجوم و علم تہذیب اخلاق کہ بہترین علوم ایشان است از کتب انبیاء ما تقدم علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات سرقہ کردہ ترویج اباطیل خود نمودہ اند کما صرح بہ الامام الغزالی فی ”المنقذ عن الضلال“<sup>۴</sup> -

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

۱ کہ A .

۲ ALD<sub>1</sub> add را .

۳ Famous treatise of Imam Ghazali.

۴ تر ALD<sub>1</sub> Ed. .

۵ Ed. : LD<sub>1</sub> , A , ہر .

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

فلسفہ چون اکثرش باشد سفہ پس کل آن

ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر است

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

1 . بایستے A

2 تا D<sub>1</sub>

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

His epistles were compiled in 3 volumes. Many Amirs of Shāhjahān's period were his spiritual disciples. (See Qādrī, Muḥammad 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 Sharif 'Alī b. Muḥammad al-Jurjānī (d. 818/1415) wrote a commentary known as *Sharḥ-al-Mawāqif* (See 'Abd-al-Rahīm, *Lubāh-al-Ma'ārif al-'Ilmiyah*, (Peshawar, 1918) p. 136.

5 Ed. : D<sub>1</sub> صحت .

6 Ed. : D<sub>1</sub> داند .



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

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

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

۲ A شوند .

۱ در ALD<sub>1</sub> add .۳ ماده : ALD<sub>1</sub> Ed. .

اند در بقا نیز باو سبحانہ محتاج اند ، وجود اسباب و وسائط را روپوش فعل خود ساخته است ، و حکمت را آفتاب<sup>1</sup> قدرت گردانیدہ<sup>2</sup>۔ لا بلکہ اسباب را دلائل ثبوت فعل خود کردہ ، و حکمت را وسیلہ<sup>3</sup> وجود قدرت فرمودہ ، زیرا کہ ارباب<sup>3</sup> فطانت کہ بصیرت ایشان بکحل متابعت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیات مکتحل شدہ است می دانند کہ اسباب و وسائط کہ در وجود و بقا باو سبحانہ محتاج اند و ثبوت و قیام از او دارند و بوے دارند تعالی و تقدس۔ و فی الحقیقت جہاد محض اند۔ چگونہ در دیگرے کہ۔ مثل آنها است۔ تاثیر کنند ، و احداث و اختراع آنها نمایند قادرے است و راے آنها کہ ایجاد آنها می فرماید و کلمات لائقہ او را عطا می نماید<sup>4</sup> ، چنانچہ عقلا فعلے کہ<sup>5</sup> از جہاد محض بینند ازان جا پے برند بہ فاعل و محرک او ، چہ می دانند کہ این فعل فراخور حال او نیست ۔ فاعلے است ماورای او کہ ایجاد ان فعل می فرماید ، پس فعل جہاد نزد عقلا روپوش فعل فاعل حقیقی نشد ، بلکہ ان فعل ۔ نظر بہ جادیت او ۔ دلیل شد بر فاعل حقیقی۔ فکذا ہذا ، آرے ! در فہم ابلہے فعل جہاد روپوش فعل فاعل حقیقی است ۔ کہ از کمال غباوت جہاد محض را بواسطہ<sup>6</sup> ان فعل صاحب قدرت دانستہ است ، و از فاعل حقیقی کافر گشتہ ۔ ”یضل بہ کثیرا و یهدی بہ کثیرا“<sup>6</sup> ۔ این معرفت مقتبس از مشکوٰۃ نبوت است ، فہم ہر کس این جا نرسد ۔

جمعے کمال را در رفع<sup>7</sup> اسباب می دانند ، و ابتداء اشیا را بے توسط اسباب بحضرت حق سبحانہ و تعالی منتسب می سازند ، نمی دانند کہ در رفع اسباب رفع حکمت است کہ در ضمن ان چندین<sup>8</sup> مصالح ملحوظ است ۔ ”ربنا ما خلقت ہذا باطلا“<sup>9</sup>۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیات

1 A قباب .

3 D<sub>1</sub> اسباب .5 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.7 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> دفع .

9 Qur'an, III : 191.

2 A add.و.

4 A add کہ .

6 Qur'an, II : 26.

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

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

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

1 Qur'an, XII : 67.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> حق .

5 Qur'an XII : 68.

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

9 اللهم A .

2 با امر LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

4 Qur'an XII : 67.

6 Qur'an, VIII : 64.

8 مظاہرہ L .

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

و او تعالیٰ مرید خیر و شر است ، و خالق این ہر دو ، اما از خیر راضی است و از شر راضی نہ ، این فرقے است دقیق در میان ارادہ و رضا کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ اہل سنت را بآن فرق مہتد ساختہ است ، مائر فرق بواسطہٴ عدم ابتداء باین فرق در ضلالت مانده اند ، معتزلہ ازین جا عبد را خالق افعال خود گفتمہ اند ، و ایجاد کفر و معاصی را باو منسوب ساختہ ، از کلام شیخ محی الدین و متابعان او مفہوم میشود کہ چنانچہ ایمان و اعمال صالحہ مرضی اسم الہادی است کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است ۔ این سخن نیز مخالف اہل حق است ، و میلیہ یا ایجاب دارد کہ منشاء رضا گشتہ است ۔ چنانکہ گویند کہ اشراق و اضاعت مرضی آفتاب است ، و حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ عباد را قدرت و ارادہ دادہ است کہ بہ اختیار خود کسب افعال می نمایند ۔ خلق افعال بحضرت حق سبحانہ منسوب است ، و کسب بایشان ، عادت اللہ سبحانہ برین جاری شدہ است ، و بعد از قصد عبد مر فعل خود را خلق حق سبحانہ 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 انکہ گفتمہ اند کہ اختیار عبد ضعیف است اگر ضعیف باعتبار قوت اختیار حق سبحانہ گفتمہ اند مسلم<sup>۲</sup> است ، و اگر ضعیف<sup>۳</sup> باین معنی گفتمہ اند کہ در اداء فعل مامور کافی نیست پس غیر صحیح است ۔ فان اللہ سبحانہ لا یکلف بما لیس فی وسعہ بل یرید الیسر ولا یرید العسر ۔

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

<sup>۱</sup> Qur'an, XII : 67

<sup>۲</sup> D<sub>1</sub> add گفتمہ .

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

باو تعالیٰ محتاج را منوط<sup>۱</sup> بایمان موقت نمود ذالک تقدیر<sup>۲</sup> العزیز الحکیم - این قدر بتوفیق اللہ سبحانہ ماہم می دانیم کہ کفر ورزیدن نسبت بہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ - کہ مولیٰ نعم ظاہرہ و باطنہ است و موجد سہاوات و ارض است و ہر بزرگی و کمال کہ ہست مرجناب قدس او را ثابت است - جزای آن کفر باید کہ از شدائد عقوبات بود ، و آن خلود است در عذاب ، و ہمچنین ایمان آوردن بغیب این چنین منعم بزرگی را و راست گو داشتن او را - باوجود مزاحمت نفس و شیطان - باید کہ جزای او بہترین جزاها بود ، و آن خلود است در تنہات و تلذذات - بعضی از مشایخ فرمودہ اند کہ دخول بہشت فی الحقیقت مربوط بفضل حق است سبحانہ و منوط ساختن آنرا بایمان بنا بر آن است کہ ہرچہ<sup>۳</sup> جزای اعمال بود الذ باشد ، و نزد فقیر دخول بہشت فی الحقیقت مربوط بایمان است ، لیکن ایمان فضل اوست سبحانہ و عطیہ<sup>۴</sup> او تعالیٰ ، و دخول نار مربوط بکفر است ، و کفر ناشی است از ہوائی نفس امارہ - ”ما اصابک من حسنة فمن الله وما اصابک من سيئة فمن نفسك“ - باید دانست کہ مربوط ساختن دخول بہشت را بایمان فی الحقیقت تعظیم ایمان است بلکہ تعظیم مؤمن ، بہ است کہ این چنین اجر عظیم القدر برآن مترتب شدہ است ، و ہمچنین منوط ساختن دخول نار را بکفر تحقیر کفر است و تبجیل<sup>۵</sup> آنکہ نسبت باو تعالیٰ این کفر بوقوع آمدہ است کہ این طور عقوبتی بر دوام برآن مترتب گشتہ است - بخلاف آنچه بعضی از مشایخ گفتہ اند کہ ازین دقیقہ خالی است ، و ایضا<sup>۶</sup> در دخول نار - کہ عدیل اوست - مثل ابن وجہ متمشی نیست چہ دخول نار فی الحقیقت مربوط بکفر است - واللہ سبحانہ الملہم ، ہذا -

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

1 . متوسط D<sub>2</sub> .

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

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

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

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

6 . آخر D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

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

یراہ المؤمنون بغير کیف

و ادراک و ضرب من مثال .

بعثت انبیاء علیہم الصلوٰۃ و التسلیات رحمت عالمیان است ، اگر توسط وجود این بزرگواران نمی بود ما گمراہان را بمعرفت ذات و صفات واجب الوجود تعالی 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 چند حجت است اما در حجت نا تمام است ، و بمرتبہ بلوغ نرسیدہ ، حجة بالغہ بعثت انبیاء است علیہم الصلوٰۃ و التسلیات کہ عذاب و ثواب آخروی دائمی منوط بان است -

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

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

سوال : چون عذاب آخروی دائمی منوط 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 آنچه مناسب جناب قدس او تعالیٰ است از آنچه 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 - کہ قدم از لوازم اوست - از اسما و صفات و افعال کدام است و نامناسب کدام ؟ تا اطلاق آن نموده آید و اجتناب ازین کردہ شود، بلکہ بسا است کہ از نقص خود کمال را نقصان داند، و نقص را کمال انگارد - این تمیز نزد فقیر فوق جمیع نعم ظاہرہ و باطنہ است، بے دولت 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 ماختہ است و نامستحق عبادت را از مستحق تمیز دادہ، بعثت است کہ براہ حق جل و علا بتوسط آن دعوت می فرمایند، و بندہ ہا را بسعادت قرب و وصل مولیٰ جل سلطانہ می رسانند - و بوسیلہٴ بعثت اطلاع بر مرضیات مولیٰ جل شانہ میسر شود - کما مر - 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 امارہ گشتہ بحکم شیطان لعین انکار بعثت نماید و بمقتضای بعثت عمل نکند، گناہ بعثت چیست ؟ و بعثت چرا رحمت نبود ؟

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

۱ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> add او.

و اتصالی غیر متکیف بہ مرتبہ<sup>۱</sup> وجوب تعالیٰ و تقدس<sup>۱</sup> پیدا شود کہ بسبب آن مناسبت و اتصال احکام از انجا اخذ نماید؟، و حاجت بہ بعثت<sup>۲</sup> - کہ بتوسط ملک است - نشود؟ جواب: عقل ہر چند آن مناسبت و اتصال پیدا کند اما تعلقے کہ باین پیکر ہیولانی داشت بالکل زائل نگردد و مجرد تام پیدا نکند، پس واہمہ ہمیشہ دامنگیر او بود، و متخیلہ برگز خیال او را نگدازد، و قوت غضبیہ و شہویہ ہموارہ مصاحب او بوند، و رذیلہ<sup>۳</sup> حرص و شرہ ہمہ وقت ندیم او باشند، مسہو و لسیان کہ از لوازم نوع انسان است از منفک نبوند، و خطا و غلط کہ از خواص این نشاۃ اندازد و جدا نباشند، پس عقل شایان اعتماد نبود، و احکام ماخوذہ او از سلطان وہم و تصرف خیال مصنوع نبوند، و از شائبہ نسیان و مظنہ<sup>۴</sup> خطا محفوظ نباشند، بخلاف ملک کہ ازین اوصاف پاک است و ازین رذایل مبرا، پس ناچار شایان اعتماد بود، و احکام ماخوذہ او از شائبہ و ہم و خیال و مظنہ نسیان و خطا مصنوع باشند، و در بعضی اوقات محسوس می گردد کہ<sup>۳</sup> علمی کہ بتلقی روحانی اخذ نموده است در اثناء تبلیغ آن بہ قوی و حواس بعضی از مقدمات مسلمہ<sup>۴</sup> غیر صادقہ - کہ از راہ وہم و خیال با غیر آن حاصل شدہ اند - بے اختیار بان علوم منضم می شود - بحیثیتے کہ دران وقت اصلاً تمیز نتواند کرد، و در اثناء<sup>۴</sup> الحال گاہ بود کہ علم آن تمیز دہند، و گاہ ندہند، پس لاجرم آن علوم بواسطہ<sup>۴</sup> خلط آن مقدمات ہیئت کذب پیدا می کنند، و از اعتماد می برآیند، یا آنکہ گوئیم کہ حصول تصفیہ و تزکیہ منوط است باتیان اعمال صالحہ کہ مرضیات مولیٰ باشند سبحانہ، و این معنی موقوف بر بعثت است چنانکہ گذشت، پس بغیر بعثت حصول حقیقت تصفیہ و تزکیہ میسر نشود، و صفائے کہ کفار و اہل فسق را حاصل میشود آن

۱ . تعالیٰ و تقدس D<sub>2</sub> تعالت و تقدس A

۲ . معیت D<sub>1</sub>

۳ . ثانیاً D<sub>1</sub>D<sub>2</sub>

۴ . در LD<sub>1</sub>D<sub>2</sub>



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

ازین تحقیق واضح گشت کہ تکلیف شرعی کہ از راہ بعثت ثابت شدہ است نیز رحمت است ، نہ آنچنانکہ منکران تکلیف شرعی از ملاحظہ و 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 خواهند رفت ، و اگر خلاف آن را مرتکب شوند بدوزخ خواهند رفت ، چرا تکلیف کنند<sup>۳</sup> و نگذارند<sup>۴</sup> کہ بخورند و بخسپند و بطور خود باشند ؟ این بے دولتان و بے خردان مگر نمی دانند کہ شکر منعم واجب است عقلاً ، و این تکلیفات شرعیہ بیان اتیان آن شکر است ، پس تکلیف بعقل واجب باشد ، و ایضاً نظام عالم منوط باین تکلیف است ، اگر ہر یکے را بطور خود می گذاشتند غیر از شرارت و فساد بظہور نمی آمد<sup>۵</sup> ، ہر بوالہوسی در نفس و مال دیگر دست درازی می کرد و بخت و فساد پیش می آمد ہم<sup>۶</sup> خود ضائع شد و ہم او را ضایع می ساخت - عیاذاً باللہ سبحانہ - اگر زواج و موانع شرعی نمی بودند - ”ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب“<sup>۷</sup>۔

کند زنگئے مست در کعبہ قے

اگر چوب حاکم نباشد زپے<sup>۸</sup>

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

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

5 A add و.

7 Qur'an, II : 179.

8 L بے ل ; A transposes hemistiches

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

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

6 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> وہم .

یا آنکہ گوئیم کہ او تعالیٰ مالک علی الاطلاق است، و عباد مملوک  
او اند سبحانہ، پس ہر حکمے و تصرفے کہ در ایشان فرماید عین خیر و صلاح  
است، و از شائبہ<sup>۱</sup> ظلم و فساد منزہ و مبرا است، ”لا یسئل عما یفعل“<sup>۱</sup>۔

کرا زہرہ آنکہ از بیم او<sup>۲</sup>

کشاید زبان جز بہ تسلیم او

و اگر ہمہ را بدوزخ فرستد و عذاب ابدی فرماید جائے اعتراض نیست،  
و در ملک غیر<sup>۳</sup> تصرف نہ<sup>۴</sup> تا شائبہ<sup>۵</sup> مسم پیدا کند، بخلاف املاک  
ما کہ فی الحقیقت املاک او اند سبحانہ، جمیع تصرفات از ما در آنها  
عین مسم است، زیرا کہ صاحب شرع بواسطہ<sup>۶</sup> بعضے مصالح ان املاک  
را بماد<sup>۵</sup> نسبت داده است۔ و فی الحقیقت املاک او اند سبحانہ۔ پس تصرف  
ما در آنها بہان قدر مجوز باشد کہ مالک علی الاطلاق آن تصرف را تجویز  
فرمودہ است، و مباح ساختہ، آنچہ این بزرگواران علیہم الصلوٰت و تسلیات  
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 الصلوٰت  
والتحیات ہر چند خطا تجویز نمودہ اند اما تقریر بر<sup>۶</sup> 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 قبر مر کافران را و بعضے از عاصیان اہل ایمان را حق است،  
مخبر صادق علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات از آن خبر دادہ، و سوال  
منکر و نکیر مؤمنان را و کافران را در قبر نیز حق است، قبر برزخ  
است در میان دنیا و آخرت، عذاب او نیز بہ یک وجہ مناسبت بعذاب  
دنوی دارد۔ کہ<sup>۷</sup> انقطاع پذیر<sup>۸</sup> است و بوجہ دیگر مناسبت بعذاب

1 Qur'an XXI : 23.

3 L add .

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

7 LD<sub>1</sub>D<sub>2</sub> و .

2 A (marg) تو .

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

6 A پر .

8 D<sub>1</sub>D<sub>2</sub> بدیر .

اخروی۔ کہ فی الحقیقت از عذابهای آخرت است۔ آیه کریمه<sup>۱</sup> ”النار  
 يعرضون عليها غدوا وعشيا“<sup>۲</sup> نزلت فی عذاب القبر، و همچنین راحت قبر  
 نیز بر<sup>۲</sup> دو جهت دارد، سعادت مند کسے است کہ از زلات و معاصی او  
 بکمال کرم و رافت در گذرند و اصلاً مواخذه نفرمایند، و اگر در مقام  
 مواخذه آیند از کمال رحمت کفارت گناہان او را آلام و محن دنیوی  
 سازند، و اگر بقیہ مانده باشد بہ ضغطہ<sup>۳</sup> قبر و محنتہائے کہ دران موطن  
 مقرر ساخته اند کفارت کنند تا پاک و پاکیزہ بمحشر<sup>۳</sup> مبعوث گردد و بر  
 کرا چنین نکنند و مواخذه او را بہ آخرت اندازند عین عدل است۔ اما  
 وای بر گنہگاران و شرمساران! لیکن اگر از اہل اسلام است مال او<sup>۴</sup>  
 برحمت است، و از عذاب ابدی محفوظ، این نیز نعمتے است عظیم، ”ربنا  
 اتمم لنا نورنا واغفر لنا انک علی کل شیء قدیر“<sup>۵</sup>۔ بحرمۃ میدالمرسلین  
 علیہ و علی آلہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات۔

روز قیامت حق است، و در آن روز سہاوت و کواکب و ارض و  
 جبال و بحار و حیوان و نبات و معادن ہمہ معدوم و ناچیز خواهند گشت،  
 آسمانها منشق گردند، و ستارہا انتشار پیدا کنند و بریزند، و زمین و کوه ہا  
 بپاء منثور شوند، این اعدام و افنا بہ نفخہ اولیٰ تعلق دارد، و بہ نفخہ  
 ثانیہ از قبرہا برانگیزند و بہ محشر روند، و فلاسفہ اعدام سہاوت و کواکب  
 را تجویز نکنند، و فنا و فساد بر اینہا جائز نذارند، اینہا را ازلی و ابدی  
 گویند، مع ذالک۔ متاخران ایشان از بے خردی خود را در زمرہ  
 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،  
 و طعن و تشنیع اینہا را منکر می انگارند، و حال آنکہ آنہا منکر

1 Qur'an, XL : 46.

3 بحشر A.

5 Qur'an, LXVI : 8.

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

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

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

نصوص قطعی اند ، و انکار اجماع انبیاء می نمایند ، علیهم الصلوٰۃ والتسلیات - قال الله تعالیٰ ”اذالستمن کورت و اذ النجوم انکدرت“<sup>1</sup> و قال الله تعالیٰ ”اذا السماء انشقت و اذنت لربها و حقت“<sup>2</sup> و قال الله تعالیٰ ”و فتحت السماء فكانت ابوابا“<sup>3</sup> ای شقت ، و امثال ذالک فی القرآن کثیرة ، نمی دانند کہ مجرد تفوه بکلمہ شہادت در اسلام کافی نیست ، تصدیق جمیع ما علم مجیبہ<sup>4</sup> من الدین بالضرورة باید ، و تبری از کفر و کافری نیز درکار است تا اسلام صورت بندد ، و بدونہ خطر الفتاد ، و حساب و میزان و صراط حق است کہ مخبر صادق علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام از آن خبر داده است -

استبعاد بعضی از جاہلان طور نبوت از وجود این امور از حیز اعتبار ساقط است ، چه طور نبوت و رای طور عقل است اخبار<sup>5</sup> صادقہ انبیاء<sup>6</sup> را بہ نظر عقل موافق ساختن فی الحقیقت انکار طور نبوت است ، آنجا معاملہ بر تقلید است ، ندانند کہ طور نبوت مخالف طور عقل است ، بلکہ طور عقل بے تائید تقلید انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیات بان مطلب<sup>7</sup> عالی نتواند مہتد شد ، مخالفت دیگر است و نا رسیدن دیگر ، چه مخالفت بعد از رسیدن متصور بود ، و بہشت و دوزخ موجود الد ، بعد از محاسبہ روز قیامت گروہے را بہ بہشت خواهند فرستاد و گروہے را بدوزخ ، و ثواب و عقاب اینها ابدی است کہ انقطاع ندارد -

کہا دلت علیہ النصوص القطعیة الموکدہ - صاحب فصوص گوید کہ مال ہمہ برحمت است - ”و رحمتی وسعت کل شیء“<sup>8</sup> کفار را عذاب دوزخ تاہم حقہ ثابت کند ، بعد ازان - گوید کہ - نار در حق ایشان برد و سلام گردد ، چنانچہ بر حضرت ابراہیم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ

1 Qur'an, LXXXI : 1, 2.

3 Qur'an LXXVIII : 19.

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

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

2 Qur'an, LXXXIV : 1, 2.

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

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

8 Qur'an, VII : 156.

والسلام شدہ بود ، و خلف در وعید حق جائز دارد ، و گوید کہ بیچ کس از اہل دل بخلود عذاب کفار نرفتہ است ، درین مسئلہ نیز از صواب دور افتادہ است ، ندانستہ است کہ وسعت رحمت در حق مومنان و کافران مخصوص بدنیا است ، و در آخرت بوئے از رحمت بکافر نرسد - کہا قال اللہ تعالیٰ : ”انہ لایسئس من روح اللہ الا القوم الکافرون“<sup>1</sup> و قال اللہ تعالیٰ بعد قوله سبحانه : ”و رحمتی وسعت کل شیء فساکتہا للذین یتقون و یوتون الزکوٰۃ والذین ہم بآیاتنا یؤمنون“<sup>2</sup> - شیخ اول آیت را خواندہ و آخر را کار نفرمودہ ، و قال اللہ تعالیٰ : ”ان رحمة اللہ قریب من المحسنین“<sup>3</sup> و آیہ کریمہ : ”فلا تحسبن اللہ مخلف وعده رسلہ“<sup>4</sup> دلالت ندارد بر خصوصیت خلف بوعدہ<sup>5</sup> تواند بود کہ اقتضار عدم خلف بوعدہ اینجا بواسطہ آن بود کہ مراد از وعدہ اینجا نصرت<sup>6</sup> رسل است و غلبہ اینہا بر کفار ، و آن متضمن وعدہ و وعید است - وعدہ است مررسل را و وعید است مر کفار را ، پس گویا درین آیہ کریمہ ہم خلف وعدہ<sup>7</sup> منتفی شد و ہم خلف وعید ، فالایۃ مستشہدۃ علیہ لا لہ ، و ایضا خلاف در وعید در رنگ خلف در وعدہ مستلزم کذب است و ناشایان آن حضرت جل سلطانہ<sup>8</sup> ، زیرا کہ در ازل دانستہ بود کہ کفار را عذاب مخلص نخواہم کرد ، مع ذالک - برای مصلحتی - مخالف علم خود گفتہ کہ عذاب مخلص خواہم کرد ، این معنی را تجویز نمودن شناعت تمام دارد ، ”سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون و سلام علی المرسلین“<sup>9</sup> - اجاع اہل دل بر عدم خلود عذاب کفار کشف<sup>10</sup> شیخ است ، و مجال خطا در کشف بسیار

1 Qur'an XII : 87.

3 Qur'an VII : 56.

5 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> وعدہ .

7 A وعدہ .

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

2 Qur'an VII : 156.

4 Qur'an, XIV : 47.

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

است ، فلا اعتداد به - مع کونه مخالفا لاجماع المسلمین -  
 ملائکہ بندہ ہای خدا اند جل سلطانه کہ از معاصی معصوم اند ،  
 و از خطا و نسیان محفوظ ، ”لا یعصون اللہ ما امرہم و یفعلون ما  
 یومرون“<sup>1</sup> از خوردن و آشامیدن پاک اند ، و از زنا<sup>2</sup> شوی منزہ<sup>3</sup> و  
 مبرا ، و تذکیر ضائر در قرآن مجید در حق ایشان باعتبار شرف صنف  
 ذکور است از صنف نساء - کہا آورد سبحانہ تذکیر الضائر فی حق نفسہ ،  
 و حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بعضی ازیشان را برسالت برگزیدہ  
 است ، چنانچہ بعضی از انسان را نیز باین دولت مشرف ساخته ، ”اللہ  
 یصطفیٰ من الملائکۃ رسلا و من الناس“<sup>4</sup> ، جمہور علماء اہل حق بر آن  
 اند کہ<sup>5</sup> خواص بشر افضل اند از خواص ملک ، امام غزالی و  
 امام الحرمین<sup>6</sup> و صاحب فتوحات مکبہ بہ افضلیت خواص ملک از  
 خواص بشر قائل اند ، و آنچه برین فقیر ظاہر ساخته اند آن است کہ ولایت  
 ملک افضل است از ولایت نبی علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات ، اما در نبوت  
 و رسالت درجہ ہست مرئی 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 ساخته اند کہ کمالات ولایت را نسبت بہ کمالات نبوت ہیچ اعتدادی  
 نیست ، کاش حکم قطرہ داشت نسبت بہ دریای محیط ، پس مزیتی کہ  
 از راہ نبوت آمد<sup>7</sup> باضعاف زیادہ خواهد بود از آن مزیت کہ از راہ  
 ولایت حاصل شود ، پس افضلیت مطلق مر انبیا را بود علیہم الصلوٰۃ  
 والتسلیمات ، و فضل جزئی مر ملائکہ کرام را است علی نبینا و علیہم  
 الصلوٰۃ والتسلیمات ، فالصواب ما قال الجمہور من العلماء شکر اللہ تعالیٰ

1 Qur'ān LXVI : 6.

2 زن .

3 A add اند .

4 Qur'ān, XXII : 75.

5 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> و .

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

7 A آید .

سعیم ، ازین تحقیق لایح گشت کہ بیچ ولی بدرجہ نبی از انبیاء نرسد علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات ، بلکہ سر آن ولی ہمیشہ زیر قدم آن نبی بود ۔  
 باید دانست کہ در ہر مسئلہ از مسائل کہ علماء و صوفیہ در آن اختلاف دارند چون نیک ملاحظہ می نماید حق بجانب علماء می یابد ، سرش آن است کہ نظر علماء - بواسطہ متابعت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات - بکمالات نبوت و علوم آن نفوذ کردہ است ، و نظر صوفیہ مقصور بر کمالات ولایت و معارف آن است ، پس ناچار علمی کہ از مشکوٰۃ<sup>۱</sup> نبوت اخذ نمودہ شود اصوب و احق خواهد بود از آنچه از مرتبہ ولایت ماخوذ شود ، تحقیق بعضی ازین معارف در مکتوبی کہ بنام فرزندی ارشدی در بیان طریق نوشتہ است اندراج یافتہ است ، اگر خفائے ماندہ<sup>۲</sup> بانجا رجوع فرمایند ۔

ایمان عبارت از تصدیق قلبی است بانچہ از دین بطریق ضرورت<sup>۳</sup> و تواتر بما رسیدہ است ، و اقرار لسانی نیز رکن ایمان گفتہ اند کہ احتمال سقوط دارد ، و علامت این تصدیق تبری است از کفر و بیزاری از کفری - و آنچه در کفری است از خصائص و لوازم آن همچون<sup>۴</sup> بستن زنار و مثل آن ، و اگر - عیاذاً باللہ سبحانہ - با دعویٰ این تصدیق تبری از کفر نہ نماید مصدق دین<sup>۵</sup> است کہ بداغ ارتدار متسم است ، و فی الحقیقت حکم او حکم منافق است - "لا الی ہولاء ولا الی ہولاء"<sup>۶</sup> پس در تحقیق<sup>۷</sup> ایمان از تبری کفر چارہ نبود ، ادنای آن تبری قلبی است ، و اعلائی آن تبری قلبی و قلبی ، و تبری عبارت از دشمنی است با دشمنان حق جل و علا - آن دشمنی خواه بقلب بود - اگر خوفی از ضرر ایشان داشتہ باشد - و خواه بقلب و قالب ہر دو در

۱ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> ہشکاہ

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

۳ یقین =

۴ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> و مبین

۷ A (marg.) تحقق

۴ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> همچنان

۶ Qur'an IV : 143.

وقت عدم آن خوف، آیہ کریمہ<sup>۱</sup>: ”یا ایہا النبی جاهد الکفار و المناقین و اغلظ علیہم۔“<sup>۱</sup> موید این معنی است، چہ محبت خدای عز و جل و محبت رسول او علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و التسلیات - بی دشمنی دشمنان ایشان<sup>۲</sup> صورت نہ بندد:

تولی<sup>۳</sup> بی تبری نیست ممکن

اینجا صادق است بشیعہ<sup>۴</sup> کہ این قاعدہ را در موالات اہل بیت جاری ساخته اند، و تبری خلفای ثلاثہ و غیر ایشان را شرط آن موالات داشته نا مناسب است، زیرا کہ تبری از دشمنان شرط موالات دوستان داشته اند۔ نہ تبری مطلق از غیر ایشان، و بیچ عاقل منصف تجویز نکند کہ اصحاب پیغمبر علیہ و علیہم الصلوٰۃ و التسلیات با اہل بیت پیغمبر علیہ و علیہم الصلوٰۃ و التسلیات<sup>۵</sup> دشمن باشند۔ و حال آنکہ این بزرگواران در محبت او علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و السلام اموال و انفس خود را صرف کرده اند، و جاہ و ریاست را بریاد داده، چگونه دشمنی اہل بیت را بایشان منسوب توان ساخت؟ و حال آنکہ بہ نص قطعی محبت اہل قرابت آن سرور علیہ و علیہم الصلوٰۃ و التسلیات ثابت شدہ است۔ و اجرت دعوت را محبت ایشان ساخته۔ کمال قال اللہ تعالیٰ: ”قل لا اسئلكم علیہ اجرا الا المودۃ فی القربی و من یقترف حسنة نزدلہ فیہا حسنا“<sup>۶</sup>، حضرت ابراہیم خلیل الرحمان علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ و السلام این ہمہ بزرگی کہ یافت و شجرہ انبیاء گشت بواسطہ تبری از دشمنان او تعالیٰ بودہ، قال اللہ تعالیٰ: ”قد کالت لکم اسوة حسنة فی ابراہیم و الذین معہ اذ قالوا لقومہم انا برہؤا منکم و مما تعبدون من دون اللہ کفرنا بکم و بدا بیننا و بینکم العداوة

<sup>1</sup> Qur'an, IX : 73.

<sup>3</sup> دوستی.

<sup>5</sup> LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> A (marg.) add. والتحيات.

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

<sup>4</sup> AL om . ب .

<sup>6</sup> Qur'an XLII : 23.



و البغضاء ابدأ حتی تومنوا باللہ وحدہ<sup>۱</sup>“ و بیچ عملی در نظر فقیر از برای حصول رضای حق جل و علا برابر این تبری نیست ، می یابد<sup>۲</sup> کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ را با کفر و کافری عداوت ذاتی است ، و آلہہ<sup>۳</sup> آفاق - مثل لات و عزی - 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 ، لہذا 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 - کہ از صفات جہال است - در آخرت بکافران نرسد ، و صفت رحمت رفع عداوت ذاتی نکند ، چہ آنچہ بذات تعلق دارد اقوی و ارفع است از آنچہ بصفہ تعلق دارد ، پس مقتضای صفت تبدیل مقتضای ذات نتواند کرد ، و آنچہ در حدیث قدسی آمدہ است : ”سبقت رحمتی غضبی“ مراد از غضب غضب صفاتی باید داشت کہ مخصوص بہ عصاۃ مومنان است - نہ غضب ذاتی کہ بہ مشرکان مخصوص است - سوال : اگر گویند کہ در دنیا کافران را از رحمت نصیب است چنانکہ تو بالا تحقیق آن کردہ ، پس در دنیا صفت رحمت رفع عداوت ذاتی چگونه نمود ؟ جواب : گوئیم کہ حصول رحمت در دنیا کافران را باعتبار ظاہر و صورت است ، و فی الحقیقت استدراج و کید است در حق ایشان ، آیہ کریمہ ”یحسبون انما نمدہم بہ من مال و بنین نساوع لہم فی الخیرات بل لا یشعرون“ و آیہ کریمہ ”منستدرجہم من حیث

1 Qur'an, LX : 4.

3 A add. مر .

2 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> باید .

4 Qur'an XXIII : 55-56.

لا يعلمون و املى لهم ان كيدى متين<sup>1</sup>، شاهد اين معنى است ، فليفهم -  
فائده جليله - عذاب ابدى دوزخ جزای كفر است ، پس<sup>2</sup> اگر پرسند  
که شخصی باوجود ايمان رسوم كفر بجا می آرد ، و تعظیم مراسم  
اهل كفر می نماید ، و علماء بكفر او حکم می کنند ، و او را از اهل  
ارتداد می شمردند - چنانکه اکثر مسلمانان بند باین بلا مبتلا اند ، پس-  
به فتوای علماء- باید که آن شخص در آخرت بعذاب ابدی گرفتار گردد -  
و حال آنکه در اخبار صحاح آمده است که کسی که در دل او مقدار  
ذره از ايمان بود از دوزخ او را بیرون خواهند آورد و در عذاب مخلد  
نخواهند گذاشت ، تحقیق این مسئله نزدیک تو چیست ؟ گوئیم که اگر  
کافر محض است عذاب مخلد نصیب اوست - عیاذاً بالله سبحانه منه - و اگر ،  
باوجود اتیان مراسم كفر ، ذره ايمان نیز دارد بعذاب دوزخ مبتلا  
خواهد شد ، اما به برکت آن ذره ايمان امید است که از خلود عذاب  
خلاص شود ، و از گرفتاری دائمی نجات یابد ، فقیر یک بارے به  
عیادت شخصی رفته بود که معامله او قریب به احتضار<sup>3</sup> رسیده بود ،  
چون متوجه حال او شد دید که قلب او ظلمات بسیار دارد ، هر چند  
متوجه دفع آن ظلمات شد فائده<sup>4</sup> نه کرد ، بعد از توجه بسیار معلوم شد  
که آن ظلمات ناشی از صفات كفر است که در وی مکنون است ، و منشاء  
آن کدورات موالات او است با كفر و اهل كفر ، توجهات دفع آن  
ظلمات نه نمایند<sup>5</sup> تنقیه او از آن ظلمات مربوط بعذاب نار است که  
جزای كفر است ، و نیز معلوم شد که ذره از ايمان دارد که به برکت

1 Qur'ān, VII : 182-183.

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

3 موت = .

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

5 A (marg.) نماید .

آن آخر او را از دوزخ خواهند برآورد ، و چون این حال را در وی مشاهده نمود بخاطر گذشت کہ آیا بر جنازہ او نماز باید کرد یا نہ ، بعد از توجہ ظاہر شد کہ نماز باید کرد ، پس مسلمانانے کہ باوجود ایمان رسوم اہل کفر نمایند<sup>۱</sup> و تعظیم ایام ایشان می کنند بر جنازہ اینہا نماز باید کرد ، و نہ کفار ملحق نباید ساخت ، کما ہوالعمل<sup>۲</sup> 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 الله لا یغفران یشرک بہ“<sup>۳</sup> اگر کافر صرف است عذاب ابدی جزای کفر او است ، و اگر ذرہ ایمان نیز دارد جزای او عذاب موقت است از نار ، و در سائر کبائر ان شاء الله تعالی غفر و ان شاء عذب ، نزد فقیر عذاب دوزخ — موقت باشد یا مخلد — مخصوص بکفر است و بصفات کفر ۔ کما سیجئی تحقیقہ ، و اہل کبائر کہ گناہان ایشان بہ مغفرت نہ<sup>۴</sup> گر آمدہ اند بتوبہ یا بہ شفاعت یا بہ مجرد عفو و احسان ۔ و نیز آن کبائر را بہ آلام و محن دنیوی یا شدائد و مسکرات موت مکفر نساختہ ۔ امید است کہ در عذاب آنها 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 ، آیہ کریمہ<sup>۵</sup> : ”الذین آمنو و لم یلبسوا ایمانہم بظلم اولئک لهم الامن“<sup>۶</sup> موید این معنی است چہ مراد از ظلم شرک است ، والله سبحانه اعلم بحقائق الامور کلہا ، اگر گویند کہ در جزای بعضی از سیئات غیر کفر عذاب دوزخ نیز آمدہ است ، کما قال تعالی : ”من یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدًا فیہا“<sup>۶</sup> و در اخبار آمدہ است کہ کسی کہ یک نماز فرض

۱ می نمایند AL .

۳ Qur'an, IV : 48.

۵ Qur'an, VI : 83.

۲ LD<sub>1</sub> add الی .

۴ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> om.

۶ Qur'an, IV : 93.

بعمد قضا کند یک حقہ او را در دوزخ عذاب کنند ، پس عذاب دوزخ مخصوص بکفار نہ گشت - گوئیم کہ عذاب قاتل مخصوص بہ مستحل قتل است ، و مستحل قتل کافر است ، کما ذکرہ المفسرون - و در سئیات غیر کفر کہ عذاب دوزخ آمدہ است از شائبہ صفات کفر خالی نخواہد بود - مثل استخفاف<sup>۱</sup> آن سیئہ و عدم مبالغت بہ اتیان آرزو 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 الاخرۃ الخ - آیہ کریمہ : ”الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم اولئک لہم الامن<sup>۲</sup> موبد این معنی است - کما مر ، و احوال اطفال مشرکان و شاہقان جبل و مشرکان زمان فترہ رسل در مکتوب<sup>۳</sup> کہ بنام فرزندی مجدد سعید نوشتہ است بہ تفضیل ثبت یافتہ ، از آنجا معلوم فرمایند -

و در زیادتی و نقصان ایمان علماءرا اختلاف است ، امام اعظم کوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ می فرماید : الایمان لا یزید و لا ینقص ، و امام شافعی رحمۃ 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 - و آنچه قبول زیادتی و نقصان کند داخل دائرہ ظن است نہ یقین ، غایۃ ما فی الباب : اتیان اعمال صالحہ<sup>۴</sup> انجلائی آن یقین می فرماید ، و اعمال غیر صالحہ آن یقین را مکدر می سازد ، پس زیادتی و نقصان باعتبار اعمال در انجلائی آن یقین ثابت شد نہ در نفس آن یقین ، جمعی یقینی<sup>۵</sup> را کہ منجلی و روشن یافتند زیادہ گفتند از آن

۱ استحقاق L .

۲ Qur'an, VI : 83.

۳ 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.

۴ صالح LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

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

یقینی کہ آن انجلا و روشنی ندارد ، گویا بعضی غیر منجلی یقین را یقین ندانستند ، بہان بعض منجلی را یقین ، دانستہ (غیر منجلی را<sup>۱</sup>) 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 انجلائی زیادہ دارد و نمایندگی در او بیشتر است ، گوید کہ این آئینہ زیادہ است از آئینہ<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> آئینہ است ، پس نظر شخص ثانی صائب است بحقیقت شی نافذ ، و نظر شخص اول مقصور بر ظاہر<sup>۳</sup> است ، و از صفت بذات نرفتہ ، ”یرفع اللہ الذین آمنوا منکم والذین او تو العلم درجات“<sup>۴</sup>۔

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 الصلوٰۃ والتسلیمات نشد ، زیرا کہ ایمان انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات کہ تمام منجلی و نورانی است ثمرات و نتائج باضعاف زیادہ دارد از ایمان عامہ مومنان کہ ظلمات و کدورات دارد۔ علی تفاوت درجاتہم و ہمچنان<sup>۵</sup>، ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ در وزن زیادہ از ایمان این است باعتبار انجلا و نورانیت باید داشت ، و زیادتی را راجع بصفات کاملہ باید ساخت ، نمی بینی کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ 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<sup>۶</sup>

1 Add ed.

3 LD<sub>1</sub> om بر ظاہر .

5 AL ہمچنین .

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

4 Qur'an, LVIII : 11.

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

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

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

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

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

و ترتیب افضلیت در میان خلفاء راشدین بترتیب خلافت است ، اما افضلیت شیخین باجماع صحابه و تابعین ثابت شده است ، چنانچہ نقل کرده اند آنرا جماعتی از اکابر ائمہ کہ یکی از ایشان امام شافعی است ، قال الشیخ الامام ابوالحسن الاشعری : ان تفضیل ابی بکر ثم عمر علی بقیہ الامتہ قطعی ، قال الذہبی : و قد تواتر عن علی - فی خلافتہ و کرسی مملکتہ و بین الجم الغفیر من شعیتہم - ان ابابکر و عمر افضل الامة - ثم قال : و رواه عن علی ، کرم الله تعالی وجہہ ، نیف و ممانون نفساً - وعد منهم جماعة - ثم قال : فقبح الله الرافضة ما اجہلہم ! و روی البخاری عنہ انه قال : خیر الناس بعد النبی علیہ و علی الہ

الصلواة و السلام ابوبکر ثم عمر ثم رجل آخر ، فقال ابنه محمد بن الحنفية  
 ثم انت ، فقال : انما انا رجل من المسلمين - فقال ابنه محمد بن الحنفية :  
 ثم انت ، فقال انما انا رجل من المسلمين ، و صحح الذہبی ، و غیرہ  
 عن علی انه قال : الا و انه بلغنی ان رجلا یفضلوننی علیہا ، و من  
 وجدته فضلتی علیہا فهو مفتر ، علیہ ما علی المفتری ، و اخرج الدار  
 قطنی عنہ : لا اجد احداً فضلتی علی ابی بکر و عمر الا جلدته  
 جلد المفتری ، و امثال ذلك منه و من غیرہ من اصحابہ متواترة بحيث  
 لا مجال فیہا لانکار احد - حتی قال عبدالرزاق - من اکابر الشیعة -  
 افضل الشیخین بتفضیل علی ایہما علی نفسہ و الا لا فضلہما ، کفابی  
 وزرا آن احبہ ثم اخالفہ<sup>1</sup> ، کل ذلك مستفاد من الصواعق -

و اما تفضیل عثمان بر علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما پس اکثر علمای  
 اہل سنت بر آن اند کہ افضل بعد از شیخین عثمان است پس علی ، و مذہب  
 ائمہ<sup>۲</sup> اربعہ مجتہدین نیز ہمیں است ، و توقفی کہ در افضلیت<sup>2</sup> حضرت عثمان  
 از امام مالک نقل کرده اند قاضی عیاض گفہ کہ او رجوع کرده است  
 از توقف بسوی تفضیل عثمان ، و قرطبی گفہ است : هو الاصح انشاء اللہ  
 تعالیٰ ، و همچنین توقفی کہ ازین عبارت امام اعظم رحمۃ اللہ فہمیدہ  
 اند کہ : من علامات السنة و الجاعة تفضیل الشیخین و محبة الختین  
 نزد این فقیر اختیار این عبارت را محمل دیگر است - کہ چون ظہور فتن  
 و اختلال در امور مردم در زمان خلافت حضرات ختین بسیار شدہ بود و  
 بہ دلہائے مردم ازین راہ کدورتی راہ یافتہ امام این معنی را ملاحظہ  
 فرمودہ در حق ایشان لفظ محبت اختیار نمودہ است ، و دوستی ایشان  
 را از علامات سنت ساختہ - بی آنکہ شائبہ توقف ملحوظ بود ، کیف و  
 کتب الحنفیہ مشخوثة بان افضلیتہم علی ترتیب خلافتہم - بالجملہ  
 افضلیت شیخین یقینی است ، و افضلیت حضرت عثمان دون اوست -

1 End of 'Abd al-Razzāq's statement.

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

اما احوط آن است کہ منکر افضلیت حضرت عثمان را۔ بلکہ منکر افضلیت شیخین را نیز۔ حکم بکفر نکنیم ، و مبتدع و ضال دائم ، چه علماء را در تکفیر او اختلاف است و در قطعیت ابن اجاع قیل و قال ، و این منکر قرین یزید بی دولت است کہ ۔ بواسطہ احتیاط۔ در لعن او توقف کرده اند ۔

ایذائے کہ بحضرت پیغمبر از راه ایذای خلفای راشدین او می رسد در رنگ ایذائے است کہ از راه ایذای امامین<sup>۱</sup> باو رسیده علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیٰات ، قال علیہ الصلوٰة و السلام : اللہ اللہ فی اصحابی ۔ لا تتخذوہم غرضاً من بعدی ، فمن احبہم فبحبی احبہم و من ابغضہم فببغضی ابغضہم ، و من آذاهم فقد آذانی ، و من آذانی فقد آذی اللہ و من اذی اللہ<sup>۲</sup> فیوشک ان یاخذہ ، و قال عز و جل : ” ان الذین یؤذون اللہ و رسولہ لعنہم اللہ فی الدنیا و الاخرۃ“<sup>۳</sup> و آنچه مولانا سعدالدین<sup>۴</sup> در شرح عقائد النسفی<sup>۵</sup> درین افضلیت انصاف دانستہ<sup>۶</sup> است از انصاف دور است ، و تردیدی کہ نموده است بی ما حاصل است ، چه مقرر علماء است کہ افضلیت باعتبار کثرت ثواب نزد خدای جل و علا اینجا مراد است ۔ نہ افضلیتی کہ بمعنی کثرت ظهور 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 کرده اند از بیچ صحابی منقول نشده است ۔ حتی قال الامام احمد : ما جاء لاحد من الصحابہ من الفضائل ما جاء لعلی ، مع ذلک ، ہم ایشان حکم کرده اند

۱ حسن و حسین .e.c.

۳ Qur'ān, XXXIII, 57.

۵ It is the work of Muḥammad b. Abū al-Faḍl Burhān Nasaḥī, 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).

۶ D<sub>1</sub> داشته .

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

۴ e.c. at-Taftāzānī.



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

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

۲ . حسب LD<sub>1</sub>

القصاص عن قتلة عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ ، و نقل فی حاشیة قرہ کمال<sup>۱</sup> عن علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ انہ قال : اخواننا بغوا علينا - و ليسوا كفرة ولا فسقة - لہا لہم من التاویل ، و شك نیست کہ خطای اجتہادی از ملامت دور است ، و از طعن و تشنیع مرفوع ، مراعات حقوق صحبت خیر البشر را علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التحیات نموده جمیع اصحاب کرام را بہ نیکی یاد باید کرد - و بدوستی پیغمبر علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات ایشان را دوست باید داشت ، قال علیہ و علی آلہ الصلوٰة والسلام : من احبهم فبحبی احبهم و من ابغضهم فببغضی ابغضهم ، یعنی محبتی کہ بہ اصحاب من تعلق کردہ ہان محبت است کہ بمن متعلق شدہ است ، و همچنین بغضی کہ بایشان تعلق گیرد ہان بغض است کہ بمن تعلق گرفتہ است ، ما را بہ محاربان حضرت امیر هیچ آشنائی نیست - بلکہ جای آن است کہ از ایشان در آزار باشیم ، اما چون اصحاب کرام پیغمبر اند - کہ ما بہ محبت ایشان مأموریم و از بغض و ایذای ایشان ممنوع - ناچار ہمہ را دوست می داریم بدوستی پیغمبر علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیات ، و از بغض و ایذای ایشان گریزان کہ 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 ، زیادہ بر این فضولی است ، تحقیق این بحث در مکتوب<sup>۲</sup> کہ بخواجه مجد اشرف نوشتہ است بہ تفصیل ذکر یافتہ است ، اگر خلفائے مانده باشد بان مکتوب رجوع فرمایند -

بعد از تصحیح عقائد از تعلیم احکام فقہ چارہ نبود ، و از دانستن فرض و واجب و حلال و حرام و سنت و مندوب و مشتبہ و مکروه گذر نہ ، و همچنین عمل بہ مقتضای این علم نیز ضروری است ، مطالعہ کتب فقہ از

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

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

ضروریات شمرند ، و سعی بلیغ در اتیان اعمال صالحہ مرعی دارند ، شمعہ از فضائل و ارکان صلوٰۃ - کہ عماد دین است - ایراد می نماید استماع فرمایند - اول از اسباغ وضو چاره نبود ، ہر عضو را سه بار بتام و کمال باید شست تا بر وجہ سنت ادا یابد ، و در مسح سر استیعاب باید نمود ، و در مسح گوش و مسح رقبہ احتیاط باید فرمود ، و تخلیل اصابع رجل<sup>۱</sup> بہ خنصر دست چپ از جانب زیر آن اصابع آمدہ است ، آن را مراعات فرمایند ، اتیان مستحب را اندک ندانند ، مستحب دوست داشتہ شدہ حق است جل و علا و مرضی او تعالی ، اگر بتام دنیا یک فعل مرضی و محبوب حق جل سلطانہ معلوم شود عمل بہ مقتضای آن میسر گردد مغتنم است ، حکم آن دارد کہ کسی بہ خزف ریزہ ہای چند جوہر<sup>۲</sup> نفیس را بخرد ، و بچہ لاطائل روح را بدست آرد ، بعد از طہور<sup>۳</sup> کامل و اسباغ وضو قصد نماز - کہ معراج مومن است - باید فرمود ، و اہتمام باید نمود کہ فرض بی جاعت ادا نیابد - بلکہ تکبیرہ 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 طہانیت چاره نبود کہ فرض است یا واجب بقول مختار ، و در قومہ راست باید ایستاد بر نہجی کہ استخوانها بمقر خود رجوع نماید ، و بعد از<sup>۴</sup> ایستادن طہانیت درکار است ، نیز باید کرد کہ فرض است یا واجب یا سنت - علی اختلاف الاقوال ، و همچنین در جلسہ - کہ میان دو سجدہ است - بعد از نشستن درست اطمینان نیز در کار است - چنانچہ در قومہ ، و اقل تسبیح رکوع و سجود ۷ بار است و اکثرش تا ہفت بار یا یازدہ بار - علی اختلاف الاقوال ، و تسبیح امام باندازہ حال مقتدیان است ، شرم می آید کہ کسی در حال انفراد در وقت قوت و

1 LD<sub>1</sub> om. اصابع رجل

3 . ظہور D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> ، ظہور کمال L

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

4 . راست L add

استطاعت اقتضای بر اقل تسبیحات نماید ، اگر نتواند پنج بار یا هفت بار بگوید ، و در وقت سجده رقتن آنچه بزمین نزدیک تر<sup>۱</sup> است اول بر زمین<sup>۲</sup> نهد ، پس اول دوزانو بر زمین نهد ، بعد از آن بر دو دست ، بعد از آن بینی را ، بعد از آن جبین را ، و در وقت وضع زانو و دست ابتداء از زمین باید نمود ، و در وقت رفع راس آنچه باسنان 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 بجمعیّت میسر شود ، و صلوة بخشوع حاصل آید - كما هو المنقول عن النبی علیه و علی آله الصلوة والسلام ، و همچنین تفریح اصابع دو دست در وقت رکوع و ضم ساختن آن اصابع در وقت سجود سنت است ، آن را نیز مراعات فرمایند ، انگشت کشادن یا ضم ساختن بی تقریب<sup>۳</sup> نیست ، فوائد در ضمن آن ملاحظه نموده صاحب شرع بعمل در آورده است ، ما را بیچ فائده برابر متابعت صاحب شریعت نیست علیه و علی آله الصلوة والسلام ، این همه احکام در کتب فقهیه مذکور اند به تفصیل و ایضاح ، مقصود از ایراد اینجا ترغیب بر اعمال است به مقتضای علم فقه - و فقنا الله سبحانه و ایاکم علی<sup>۴</sup> الاعمال الصالحة الموافقة للعلوم الشرعية بعد ان وفقنا الله سبحانه لتصحيح العقائد الدينية بحرمة میدالمرساین علیه و علیهم و علی آل کل من الصلوة افضلها و من التسلیات اکملها -

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

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

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> زمین.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> تقرب.

4 [Sic], better اعمال.

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

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

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

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

3 Shaiḫ Tāj-al-Dīn of Sanbhal was the prominent Khalīfa of Khawājah Bāqī Billāh. After the demise of the Khawāja 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-Ṣadāt-i-Naqshbandīah is very famous. He translated Jami's Nafḥāt-al-Uns and Kashf-i-Rāshḥāt into Arabic. He died in 1640 A.D. (See Ikrām, Shaiḫ Muḥammad, Rud-i-Kauthar (Lahore, 1958) pp. 206—208).

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

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

6 Reference to Rumi's verse :

ہائی چوبین سخت ہے تمکین ہوں

ہائی استدالیان چوبین ہوں

7 Qur'ān, XIII : 28.

8 Add ed.

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

2 Add ed.

1 از D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

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

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

5 LD<sub>1</sub> آنجا .

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

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

ہمہ مبالغہ نمایند از سماع و رقص و وجد و تواجد<sup>۱</sup> 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 اذواقہ 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 محرّمہ و مشتبہ۔

بدانند کہ سماع و رقص فی الحقیقت داخل لہو و لعب است، آیہ کریمہ: "و من الناس من یشتري لہو الحدیث"<sup>۲</sup> در شان منع سرود نازل شدہ است۔ چنانچہ مجاہد کہ شاگرد ابن عباس است و از کبار<sup>۳</sup> تابعین گوید کہ مراد از لہو الحدیث سرود است، و فی المدارک: لہو الحدیث السمر و الغناء، و کان ابن عباس و ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم یحلفان انہ الغناء، و قال مجاہد فی قولہ تعالیٰ "والذین لا یشهدون الزور"<sup>۴</sup> ای لا یحضرون<sup>۵</sup> الغناء و حکي عن امام الہدیٰ ابی منصور الہاتریدی: من قال لمقرء زماننا احسنت عند قراءتہ، یکفرو بانث منہ امراتہ و احبط اللہ تعالیٰ کل حسناتہ، و حکي عن ابی نصرہ<sup>۶</sup> الدبوسی عن القاضی ظہیر الدین الخوارزمی: من یسمع<sup>۷</sup> الغناء من المغنی وغیرہ او یری فعلا من الحرام فیحسن ذلک باعتقاد او بغیر اعتقاد یصیر مرتدا فی الحال بناء علی انہ ابطل حکم الشریعہ، و من ابطل حکم الشریعہ فلا یکون مومنا عند کل مجتہد، ولا یقبل اللہ تعالیٰ طاعتہ، و یحبط<sup>۸</sup> اللہ تعالیٰ کل حسناتہ۔ اعاذنا اللہ سبحانہ من ذالک، و روایات فقہیہ<sup>۹</sup> در حرمت غنا بسیار است۔ بحدی کہ احصای آن متعذر است، مع ذلک اگر شخصی

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

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> کبار.

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

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

9 و آیات و احادیث و روایات فقہیہ L.

2 Qur'an, XXXI : 6.

4 Qur'an, XXV : 72.

6 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> نصیر.

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

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

1 شاذہ A.

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

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

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

5 AL داریم .

6 Interrog. ed.

7 Qur'an, VII : 51.



امر محق نباشند ، یاران درین ارتکاب چه معذرت خواهند فرمود ؟ حرمت شرعی یک طرف ، و مخالفت طریقت پیران خود یک طرف ، نہ اہل شریعت ازین فعل راضی اند و نہ اہل طریقت ، اگر حرمت شرعی نبودے مجرد احداث امر در طریقت شنیع بودی ، فکیف کہ حرمت شرعی بان جمع شود ، یقین است کہ جناب میرزا جیو<sup>۱</sup> باین امر راضی نخواہند بود ، اما مراعات آداب شا<sup>۲</sup> نموده بصریح منع ہم نمی کنند ، و یاران را ازین اجتماع بھی نمی نمایند ، این فقیر چون در آمدن خود توقف دید چند فقرہ فراہم آورده نوشته فرستاد ، این سبق در ملازمت میرزا جیو پگذرانند ، و از اول تا آخر پیش ایشان بخوانند ، والسلام ۔

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

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

بدانند کہ این قسم خیالات از صدق قلیل النصیب است ، مبادا کہ شا<sup>۲</sup> را براہ غیر متعارف دلالت نماید ، چند کلمہ بضرورت ۔ باوجود موانع ۔ در تحقیق این مبحث نوشته آمد ۔ واللہ سبحانہ الہادی الی سبیل الرشاد ، ای برادر ! عالم ممکنات را سه قسم قرار داده اند۔ عالم ارواح و عالم

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

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

مثال و عالم اجساد—عالم مثال را برزخ گفته اند در میان عالم ارواح و عالم اجساد، و نیز گفته اند کہ عالم مثال در رنگ مرآت است مر معانی و حقائق این ہر دو عالم را کہ معانی و حقایق اجساد و ارواح در عالم مثال بصور لطیفہ ظہور می نمایند۔ چہ در آنجا مناسب ہر معنی و حقیقتی صورت و ہیئت دیگر است، و آن عالم فی حد ذاتہ متضمن صور و ہیئات و اشکال نیست، صور و اشکال در وی از عوالم دیگر منعکس گشتہ ظہور یافتہ است، و<sup>۱</sup> در رنگ مرآت است کہ فی حد ذاتہ متضمن ہیچ صورت نیست، اگر در وی صورت کائن است از خارج آمدہ است۔ چون این سخن معلوم شد بدانند کہ روح پیش از تعلق بہ بدن در عالم خود بودہ است کہ فوق عالم مثال است، و بعد از تعلق بہ بدن اگر تنزل نمودہ است بعالم اجساد بعلاقہ<sup>۲</sup> حی فرود آمدہ است، بعالم مثال کار ندارد۔ نہ پیش از تعلق و نہ بعد از تعلق، پیش<sup>۲</sup> ازین نیست کہ در بعضی اوقات۔ بتوفیق اللہ سبحانہ۔ بعضی از احوال خود را در مرآت آن<sup>۳</sup> عالم مطالعہ می نماید، و حسن و قبح احوال را از آنجا معلوم می سازد۔ چنانچہ در واقعات<sup>۴</sup> و منامات این معنی واضح و لائح است، و بسا است کہ بی آنکہ از حس غائب شود این معنی را<sup>۵</sup> احساس نماید، و بعد از مفارقت از بدن اگر روح علوی است متوجہ فوق است، و اگر سفلی است گرفتار سفلی است۔ بعالم مثال کاری ندارد، و عالم مثال از برای دیدن است نہ از برای بودن، جائے بودن عالم ارواح است یا عالم اجساد، عالم مثال پیش از مرآت این دو عالم نیست، چنانچہ گزشت، و المی کہ در خواب در عالم مثال احساس نمودہ می آید صورت و شبح آن عقوبت است کہ رانی مستحق<sup>۶</sup>

1 add ed. و

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

5 Add ed.

2 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> پیش.

4 Mystic visions.

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

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

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

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

2 البته L .

3 Qur'an, XXXIX : 42.

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

4 توفی A .

6 شادمان A (marg.) .

موتی بعد از تخریب وطن مالوف خود انتقال باخترت نموده است ، و معاملہ  
 با<sup>۱</sup> او از معاملات اخروی گشته - 'من مات فقد قامت قیامتہ ، شنیدہ باشند -  
 زہارا! بکشوف خیالی و ظہور صور مثالی اعتقادیات مقررہ اہل سنت  
 و جماعت را - شکر اللہ تعالیٰ سعیمہ - از دست نڈہند ، و بخواب و خیال  
 خود غرہ نشوند ، کہ نجات بی متابعت این فرقہ ناجیہ متصور نیست ،  
 خوش طبعیہا را موقوف داشتہ اگر آرزوہای نجات دارند بجان و دل  
 در اتباع بزرگواران کوشند ، خبر شرط است - ما علی الرسول الا  
 البلاغ<sup>۲</sup> - انبساط عبارت شما را در توہم انداخت کہ نزدیک است کہ  
 این تخیلات شما را از تقلید این اکابر بیرون آرد و تابع کشفیات خود  
 سازد - نعوذ باللہ سبحانہ منہا و من شرور انفسنا و من سیئات اعمالنا -  
 شیطان دشمن قوی است ، واقف باشند کہ از صراط مستقیم بہ<sup>۳</sup> پس کوچہ با  
 نیندازد ، مدت مفارقت تا بہ یک سال ہم نکشیدہ است ، چہ بلا شد ؟  
 آن احتیاطہا کہ در التزام متابعت سنت<sup>۴</sup> می نمود و انحصار نجات در  
 تقلید این بزرگواران می کرد مگر ہمہ فراموش گشت کہ متخیلات خود را  
 مقتدای خود گردانیدہ شاخسارہا را بروی متفرع ساختہ ؟ احتمال ملاقات  
 ما بحسب ظاہر بسیار بعید می نماید - چنان زندگانی نمایند کہ رشتہ امید نجات  
 گسستہ نشود - رہنا آتنا من لدنک رحمة و ہیئ لنا من امرنا رشدا<sup>۵</sup> -  
 والسلام علی من اتبع الهدی -

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

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين و  
 على آله الطاهرين اجمعين - بخاطر فاتر می رسد کہ چون درمیان احباء

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

2 Qur'an, V : 99.

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

4 AL add سنت و اهل سنت .

5 Qur'an, XVIII : 10.

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

بعد صوری حائل گشته است و ملاقات ظاہری عنقاء مغرب شدہ اگر احياناً بعضے از علوم و معارف بایشان نوشتہ شود مناسب می نماید۔ بناءً علی ذالک گاہ گاہ ازین قسم چیزے می نویسد، امید است کہ بملال نکشد۔  
مخدوما! چون مبحث ولایت درمیان است، و نظر عوام بر ظہور خوارق، از این مقولہ سخن چند مذکور می سازد، استماع خواہند فرمود، ولایت عبارت از فنا و بقا است کہ خوارق و کشوف از لوازم آن است۔ قلت او کثرت۔ لیکن نہ ہر کہ خوارق بیشتر دارد ولایت او اتم و اکمل بود، بلکہ بسا است کہ خوارق کمتر ظاہر شود و ولایت اکمل بود، مدار کثرت ظہور خوارق بر دو چیز است: در وقت عروج بلند تر رفتن و در وقت نزول کمتر فرود آمدن۔ بلکہ اصل عظیم در ظہور کثرت خوارق قلت نزول است<sup>۱</sup> جانب عروج بہر کیف کہ باشد، زیرا کہ صاحب نزول بعالم اسباب فرود می آید، و وجود اشیاء را مربوط باسباب می یابد، و فعل مسبب الاسباب را در پس پردہ اسباب می بیند، و آنکہ نزول نکرده است یا نزول کردہ و باسباب نرسیدہ نظر او بر فعل مسبب الاسباب است و بس، زیرا کہ اسباب بہتمام از نظر او<sup>۲</sup> مرتفع گشتہ است، لا جرم حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بہ مقتضای ظن ہر کدام<sup>۳</sup> با ہر کدام علی حدہ معاملہ می فرماید، و کار اسباب بین را باسباب می اندازد، و آنکہ اسباب را نمی بیند کار او را بی توسط

977/1569-70. He was given a high place of trust among the officials in the reign of Akbar. He was married to the sister of the famous 'Allāmī Shaiḫh 'Abu al-Fadl. He was appointed to the Deccan in the companionship of 'Abd al-Rahīm 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, Saṃṣām al-Daulah, *Ma'āthir al-Umarā'*, Vol. III, p. 323-24 (Calcutta, 1891).

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

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

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

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

تا مدتہا بخاطر می خلید کہ وجہ چیست کہ اولیاء اکمل این امت بسیار گذشتہ اند، اما آن قدر خوارق کہ از حضرت سید محی الدین جیلانی قدس سرہ ظاہر گشتہ است از ہیچ کدام آنها ظہور نیافتہ۔ آخر الامر حضرت حق سبحانہ سر این معما را ظاہر ساخت، و معلوم فرمود کہ عروج ایشان از اکثر اولیاء بلند تر واقع شدہ است و در جانب نزول تا مقام روح فرود آمدہ اند کہ از عالم اسباب بلند تر است، مناسب این مقام حکایت خواجہ حسن بصری و حبیب عجمی است قدس سرہما، منقول است کہ روزی خواجہ حسن بصری بربل دریا ایستادہ بود و انتظار کشتی می برد کہ از آب بگذرد، درین اثنا حبیب عجمی رسید، پرسید کہ: چرا ایستادہ اید؟ گفت: انتظار کشتی می برم، حبیب گفت: چہ احتیاج کشتی است؟ شما یقین ندارید۔ خواجہ حسن<sup>۲</sup> گفت: تو علم نداری، حبیب بی اعانت کشتی از آب گذشت<sup>۳</sup> و خواجہ در انتظار کشتی ایستادہ ماند، حسن بصری چون بعالم اسباب فرود آمدہ بود با او بتوسط اسباب معاملہ می فرمودند، و حبیب عجمی چون اسباب را درست از نظر انداختہ بود بی توسط اسباب باو زندگانی می کردند، اما فضل حسن را است کہ صاحب علم است، و عین الیقین را بعلم الیقین جمع ساختہ است، و اشیاء را چنانکہ هست دانستہ، چہ در<sup>۴</sup> نفس الامر قدرت را در پس حکمت مستور ساختہ اند۔ و حبیب عجمی صاحب سکر است، یقینی بفاعل حقیقی دارد بی آنکہ اسباب را مدخلی بود، این دید مطابق نفس امر نیست، زیرا کہ توسط اسباب بحسب واقع کائن است۔ اما معاملہ تکمیل و ارشاد برعکس معاملہ ظہور خوارق است زیرا کہ

1 Add ed.

2 A add بصری .

3 A گذشتہ رفت .

4 Add ed.

در مقام ارشاد ہر چند نازل تر کامل تر کہ در ارشاد حصول مناسبت درمیان مرشد و مستر شد در کار است ، کہ منوط بنزول است ، بدانند کہ اغلب آن است کہ ہر چند بالا تر رود پایان تر فرود آید ، لہذا حضرت رسالت خاتمیت علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام والتحیۃ از ہمہ بالا تر رفت و در وقت نزول از ہمہ پایان تر فرود آمد ، ازین جا است کہ دعوت او اتم گشت و بہ کافہ انام مرسل شد ، چہ بواسطہ نہایت نزول مناسبت بہ ہمہ پیدا کردہ ، و راہ افادہ تمامتر گشتہ ، و بسیار است کہ از متوسطان این راہ آن قدر افادہ طالبان بوقوع آید کہ از منتہیان غیر مرجوع میسر نشود<sup>۱</sup> ، زیرا کہ متوسطان بیشتر مناسبت دارند بہ مبتدیان از منتہیان غیر مرجوع ، ازین جا است کہ شیخ الاسلام ہروی قدس سرہ گفتہ کہ اگر خرقانی و مجدد قصاب بجای بودندی من شمارا بوی فرستادمی نہ بخرقانی کہ وے شمارا سودمند تر بود از خرقانی ، یعنی خرقانی منہی بود ، مرید از وی بہرہ کمتر یافتی ، یعنی منہی غیر مرجوع نہ منہی مطلقا ، کہ عدم افادہ تام در حق او غیر واقع است ، زیرا کہ مجدد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم منہی تر بود از ہمہ۔ و حال آنکہ افادہ او از ہمہ زیادہ تر بود ، پس مدار زیادتی افادہ و کمتر آن بر رجوع و ہبوط آمد نہ بر انتہا و عدم انتہا۔ این جا دقیقہ ایست ، یاید دانست کہ ہمچنان کہ در حصول نفس ولایت مرولی را علم بولایت خود شرط نیست۔ چنانکہ مشہور است۔ علم بوجود خوارق خود ہم شرط نیست ، بلکہ بسا است کہ مردم از وی خوارق نقل کنند و او را از آن خوارق اصلا اطلاع نہ ، و اولیائے کہ صاحب علم و کشف اند جائز است کہ بر بعضی از خوارق خود اطلاع پیدا نکنند<sup>۲</sup> بلکہ صور مثالیہ<sup>۳</sup> ایشان را در امکان متعددہ ظاہر سازند و در مسافتات بعیدہ کارہای عجیبہ و غریبہ از آن صور بظہور آرند

۱ . بکنند D<sub>1</sub> ; کنند L<sub>2</sub> .

۱ A add .

کہ صاحب آن صور را از آنها اصلا اطلاع نیست -  
از ما و شاہانہ بر ساختہ اند

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

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

بسم اللہ الرحمن 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 رودادہ بود در سیر

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

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



آفاق و انفسی۔ اگر چه آنرا تجلی ذات دانند۔ ہمہ تعلق بظلال فعل و صفت داشت نہ بنفس فعل و صفت، بذات خود چه رسد؟ تعالیٰ و تقدس، زیرا کہ دائرہ ظلیت بہ نہایت انفس منتهی می گردد، پس ہر چه 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 این مرتبہ ولایت اصلی است، بخلاف ولایت مرتبہ سابق۔ کہ بآفاق و انفس تعلق دارد۔ کہ ولایت ظلی است، منتهیان دائرہ ظل را تجلی برقی۔ 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 برقی در حق ایشان دائمی است، چه مسکن و ماوای این بزرگواران دائرہ اصل است کہ تجلی برقی 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 اذ ظل فارغ ساخته است، و از زین بصر خلاص کردہ۔ نہایت کمال در ولایت ظلی۔ کہ ولایت صغری است۔ بہ تجلی برقی بہ<sup>۱</sup> حصول می پیوندد، و این تجلی برقی قدم اول است در ولایت کبری کہ ولایت انبیاء است علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات، و ولایت صغری ولایت اولیاء است قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم، ازینجا تفاوت ولایت اولیاء و ولایت انبیاء باید دریافت صلواۃ اللہ تعالیٰ و تسلیاتہ سبحانہ علیہم، کہ نہایت آن ولایت بدایت این ولایت است، از کلمات نبوت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتحیات چه گوید کہ بدایت نبوت نہایت این ولایت است، مگر حضرت خواجہ نقشبند قدس سرہ نصیبی از ولایت انبیاء علیہم الصلوٰۃ

<sup>1</sup> Add ed.

و التحیات - بہ تبعیت و وراثت - فرا گرفته 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 کبری می پیوندد ، و از کمالات آن ولایت حظ وافر می گیرد - بخلاف طرق دیگران کہ نہایت کمال شان تا تجلی برقی است -

باید دانست میرے کہ بعد از سیر آفاق و انفس میسر می گردد سیر در اقریب حق است ، سبحانہ و تعالیٰ ، زیرا کہ فعل او تعالیٰ<sup>۱</sup> 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 اقریب است ، حقیقت تجلی فعل و تجلی صفت و تجلی ذات درین موطن متحقق می شود ، و از سلطنت وہم و دائرہ خیال اینجا بجائے 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<sup>۲</sup> موت میسر شود کہ وہم روی بعدم آرد ، و در ولایت اصلی - کہ ولایت کبری است - خلاصی از<sup>۳</sup> وہم و خیال درین نشأت میسر است ، باوجود وہم از قید وہم آزادی است ، آنچه طائفہ اولی را در آخرت است طائفہ<sup>۴</sup> انبری 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<sup>۴</sup> روم<sup>۵</sup> 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<sub>2</sub> add نیز .

3 A adds قید .

5 LD<sub>2</sub> آدم .

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

4 A (marg.) مولای .

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

من شوم عریان ز تن ، او از خیال

تا خرامم در نہایات الوصال

بشنو! آنکہ گفتیم کہ در آفاق و انفس تجلیات ظلال افعال و صفات است نہ تجلیات نفس افعال و صفات بیانش آن است کہ تکوین از صفات حقیقیہ است ، چنانچہ مذہب علمای ماتریدیہ<sup>۱</sup> است شکر الله تعالی سعیم - نہ از صفات اضافیہ ، کما زعمت الاشعریۃ ، درین صفت چون رنگ اضافت غالب است - نظر بہ صفات دیگر - آن را از صفات اضافیہ گمان بردہ اند ، نہ این چنین است ، بلکہ آن صفت از صفات حقیقیہ است کہ رنگ اضافت بآن ممتزج گشتہ است ، و این صفت تکوین - کہ پایان تر جمیع صفات است - رنگ صفات عالیہ دارد ، مثلاً نصیبی از علم و حیات دارد و حظی از قدرت و ارادت نیز دارد ، و این صفت تکوین را جزئیات است کہ فی الحقیقت ظلال وی اند - همچون تخلیق و ترزیق و احیا و اماتت و انعام و ایلام ، و این جزئیات داخل افعال اند کہ فی الحقیقت ظلال آن صفت اند و از دائرہ صفات حقیقیہ خارج ، و این فعل را دو وجہ است : وجہی است بفاعل و وجہی است دیگر بمفعول ، و این دو وجہ در نظر کشفی متایز اند ، وجہ اولی<sup>۲</sup> ، عالی است و وجہ ثانیہ سافل ، و ایضا وجہ اولی در نظر همچو اصل می در آید و وجہ ثانیہ در رنگ ظل آن اصل ، و ایضا وجہ اولی رنگی از وجوب دارد و وجہ ثانیہ رنگی از امکان ، این وجہ ثانی مبادی تعینات غیر انبیاء است علیہم الصلوٰت والتسلیات ، از اولیائے کرام و سائر انام ، و این فعل حق جل سلطانہ چون باعتبار جہتین رنگی از وجوب دارد و رنگی از امکان ناچار ممکن باشد ، زیرا کہ مرکب از واجب و ممکن ممکن است ،

۱ . ماترید A .

۲ [Sic] feminine here and after.

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

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

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

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

2 AL. در .

3 Add ed.

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

باید دانست کہ وجوب وجود چونکہ نسبت و اضافت است ناچار در مرتبه فعل یافته شود ، و چون این نسبت بعالم مناسبت ندارد بلکه مخصوص بصانع عالم است تعالی و تقدس پس بوجه اولی از فعل - کہ بالا ذکر یافته است - مناسب باشد ، اگر گویند : ازین بیان لازم می آید کہ وجوب در مرتبه ذات و صفات تعالی و تقدس ثابت نباشد ، و ذات و صفات او را تعالی و تقدس واجب گفته نشود ، پس وجوب از حضرت ذات و صفات مسلوب بود - چنانچہ امکان و امتناع از آن حضرت تعالی مسلوب است ، پس قسم رابع پیدا شود<sup>۳</sup> سوای وجوب و امکان و امتناع ، و حال آنکہ انحصار عقلی ثابت شده است درین اشیای ثلاثہ ، گوئیم کہ این انحصار مرابیت را است نسبت بوجود آن ، فحیث لا نسبة للہیة الی الوجود لا انحصار - کہ فی ذات الواجب تعالی و صفاتہ سبحانہ ، فان ذاته تعالی موجود بذاتہ لا بالوجود - عینا کان او زائدا ، و صفاتہ تعالی موجودہ بذاتہ سبحانہ من غیر آن یتخلل فیہا وجود ، فذاتہ تعالی و صفاتہ سبحانہ فوق ہؤلاء الثلاثہ المنحصرة ، غایة ما فی الباب : اذا تصور ذاته تعالی و تعقلت صفاتہ سبحانہ بالوجوه

۱ LD<sub>2</sub> می باید

۲ Add ed.

۳ شد A

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

1 لغناؤه A ; بعنايته LD<sub>2</sub>.

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

3 What Ibn 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<sub>2</sub> om.

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

6 A add بما هي .

7 A هي .

بحکم ، فصاحب الشرع تعالیٰ انما اطلق علی ذاتہ اسماء و احکاما باعتبار التناسب و التشابه لتکون قریبۃ الی افہام المخلوقات ، و یسکون التکلم معہم علی تدر عقولہم ، کما یقال لزید الموجود فی الخارج - بدون ملاحظۃ وجودہ الذہنی - انہ جزئی علی سبیل التشبیہ و التنظیر ، و یسکون حکمہم بالجزئیۃ لزید النسب و اشبہ من حکمہم بانہ کلی ، فکذلک الحکم بالوجوب والوجود علی الذات الغنی العلی اولی و النسب من الحکم بالامکان و الامتناع ، و الا فلا یصل الی جناب قدسہ تعالیٰ وجوب و لا وجود ، کما لا یلیق بجناب تنزیہہ تعالیٰ امکان و امتناع ، فافہم ہذہ المعرفۃ الشریفۃ القدسیۃ ، فانہا اساس الدین و خلاصۃ علم الذات و الصفات تعالت و تقدست ، وما تکلم بہا احد من العظاء ولا واحد من الکبراء ، استأثر اللہ سبحانہ ہذا العبد بہذہ المعرفۃ ، والسلام علی من اتبع الهدی -

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

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

1 Add ed.

مطلوب احدی را بی توسط او علیه و علی آله الصلوٰة والسلام محال باشد - فهو نبی الانبیاء والمرسلین - و ارساله رحمة للعالمین ، علیه و علی آله الصلوٰة والسلام - ازین جا است که انبیای اولوالعزم - باوجود اصالت - تبعیت [او]<sup>۱</sup> می خواهند و به آرزو داخل امتان او می گردند<sup>۲</sup> کما ورد ، علیه و علیهم الصلوٰة والتسلیات والتحیات -

سوال : کدام کمال است که مربوط به امت شدن اوست ؟ علیه و علی آله الصلوٰة والسلام ، و انبیاء را باوجود دولت نبوت میسر نشده ؟ علیه و علیهم الصلوٰة والتسلیات -

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<sup>۳</sup> الصلوٰة والسلام ، و تا امت نشود باین دولت نرسد ، و رفع حجاب توسط نکرده که بوسیله اتحاد میسر است ، مگر ازین جا فرموده است جل شانہ : ”کنتم خیر امة“<sup>۴</sup> ، فهو علیه و علی آله الصلوٰة والسلام - کما هو افضل من کل فرد من الانبیاء الکرام و الملائکة العظام - [هو]<sup>۵</sup> افضل [ایضا]<sup>۶</sup> من کل ، علیه و علیهم الصلوٰة والتسلیات ، زیرا که اصل را بر ظل خود فضل است اگرچه آن ظل متضمن الوف ظلال بود ، چه وصول فیوض از آن حضرت جل شانہ بر 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<sup>۷</sup> او اند فضل است ، و قطع کردن عارف آن نقطه فوق را که کلاصل است زیاده است از آنکه جمیع نقطه تحت را که کظلال او اند قطع نماید -

<sup>۱</sup> Add ed.

<sup>۳</sup> اتباعه .

<sup>۵</sup> Add ed.

<sup>۷</sup> Ed. : D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> کالظلال .

<sup>۲</sup> Ed. : D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> می گردند .

<sup>۴</sup> Qur'an. III : 110.

<sup>۶</sup> Add ed.



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

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

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

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

۲ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> مزید .

۳ Qur'an, XXXVII : 171.

اظہرت<sup>۱</sup> الربوبیۃ، را درین مقام باید طلید -

سوال : صاحب فتوحات مکبہ تعین اول کہ حقیقت مہدی است ، حضرت اجال علم<sup>۲</sup> را<sup>۲</sup> گفته است ، و تو در رسائل خود تعین اول را<sup>۳</sup> تعین وجودی گفته ، و مرکز آن را - کہ اشرف و اسبق اجزای اوست - حقیقت مہدی قرارداد دادہ ، و تعین حضرت اجال را ظل این تعین وجودی انگاشته ، و اینجا می نویسی کہ تعین اول تعین حبی است ، و آن حقیقت مہدی ، 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 - کہ او<sup>۴</sup> تعین حبی است - ظاہر گشته -

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

جواب : این فقیر در رسائل<sup>۶</sup> خود تحقیق کردہ است کہ حضرت حق سبحانہ و تعالی بذات خود موجود است نہ بوجود ، و ہمچنین صفات ثمانیہ او تعالی بذات واجب الوجود اند جل شانہ - نہ بوجود<sup>۷</sup> ، 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 - از برای ایجاد عالم - حب ست ، بعد از آن اعتبار وجود کہ مقدمہ ایجاد است ، چہ حضرت ذات را جل شانہ - بی اعتبار این حب و بی اعتبار این وجود<sup>۸</sup> - از عالم و از ایجاد عالم استغناء است ، [آیہ کریمہ]<sup>۹</sup> "ان الله

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

3 Add ed.

5 D<sub>1</sub> موجود .

6 See e.g. the preceding Letter.

7 L add غیر .

9 Add ed.

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

4 Ed : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> اول کہ A ، اول

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

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

باید دانست : در<sup>۳</sup> تعین اول - کہ تعین جہی است - چون بدقت نظر کردہ می شود بفضل اللہ سبحانہ معلوم می گردد کہ مرکز آن تعین حب است - کہ حقیقت مہدی است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ، و محیط آن (تعین<sup>۴</sup>) کہ کالدائرہ است در صورت مثال و آن محیط کالظل است مر آن مرکز را - خلّت است کہ حقیقت ابراہیمی است علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام ، پس حب اصل آمد و خلّت کالظل شد مر او را ، و این مجموع مرکز و محیط - کہ یک دائرہ است - تعین اول است ، و مسمی است باشرف و اسبق اجزای او - کہ مرکز است - کہ عبارت از حب است ، و در نظر کشفی نیز باعتبار اصالت و غلبہ<sup>۵</sup> آن جز تعین جہی ظاہر می گردد ، و چون محیط دائرہ کالظل است مرکز آن را<sup>۵</sup> و ناشی است از آن و آن مرکز اصل و منشاء اوست آن محیط را اگر تعین ثانی گویند ہم گنجائش دارد ، اما در نظر کشفی دو تعین نیست بلکہ تعینی<sup>۶</sup> است کہ مشتمل بر حب و خلّت است کہ مرکز و محیط یک دائرہ است ، و تعین ثانی در نظر کشفی تعین وجودی است کہ کالظل است مر تعین اول را - چنانچہ گذشت ، و چون مرکز اصل محیط آمد ناچار محیط را از توسط مرکز در وصول بمطلوب چارہ نباشد ، چہ وصول بہ مطلوب از راه مرکز است کہ اصلی و اجال دائرہ است -

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

1 Qur'ân, XXIX : 6.

3 A has کہ در .

5 Add ed.

2 A has نص قاطع .

4 Add ed.

6 A تعین I ; یک تعین .

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

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

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

1 A در .

3 A ہست .

5 L تالیس .

7 Qur'an, iii : 159.

2 i.e. means.

4 D<sub>2</sub> add و .

6 i.e. Abraham.

[و حال آن<sup>۱</sup>] کہ حقیقت حضرت صدیق - یعنی رب او از اسماہی الہی جل سلطانہ<sup>۲</sup> کہ مبدا تعین اوست - بی توسط امری ظل حقیقت مہدی 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 الصلوٰۃ والسلام : 'ما صب اللہ شیئاً فی صدری الا و قد صبه اللہ<sup>۳</sup> فی صدر ابی بکر' و نیز لایح گشت کہ حقیقت اسرافیلی علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام نیز بہان حقیقت مہدی است علیہ و علی جمیع اخوانہ الصلوٰۃ 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 در میان حائل نیست ، اگر فرق است بہ کلیت و جزئیت است ، چہ آن مرور کل است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ، لہذا آن حقیقت مسمی باسم اوست علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ، و حقائق ملائکہ کرام علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات ناشی از آن حقیقت اسرافیلی است علی نبینا و علی جمیع اخوانہ الکرام الصلوٰۃ والسلام -

سوال : عارف را از حقیقت خود - کہ عبارت از اسم الہی 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 وجوہیہ خود را ب حقیقت خود وا نموده 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 شانہ A .

3 A om.

واقع شد ترقی از آن بی طفیل و تبعیت ادیگری جائز نیست - کہ آن حقیقت نہایت مراتب استعداد ذاتی اوست ، اما اگر بطفیل او را بحقیقت دیگری - کہ فوق حقیقت اوست - رسانند جائز است ، بلکہ واقع - این سیر گویا سیر قسری است کہ ورای<sup>۱</sup> سیر طبیعی و استعدادی است - چنانچہ شہ ازین در ما سبق در بیان وصول بحقیقت مہدی گذشتہ است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام -

سوال : ترقی از حقیقت مہدی - کہ حقیقت الحقائق است و حقیقتی از حقائق ممکنات فوق آن نیست - جائز است یا نہ ؟ تو در رسائل خود نوشتہ کہ ترقی از حقیقت مہدی واقع شد ، حقیقت این معاملہ چیست ؟  
جواب : جائز نیست ، زیرا کہ فوق آن مرتبہ مرتبہ<sup>۲</sup> لا تعین است کہ وصول و الحاق متعین بآن محال است ، وصول و الحاق بی تکلیف گفتن مجرد تفوہ است کہ پیش از رسیدن بحقیقت معاملہ بآن تسلی نمودہ می آید ، اما بعد از وصول بحقیقت کار حکم بہ عدم وصول و الحاق لازم است - کہ ریب را در آنجا شائبہ نیست ، و آنکہ نوشتہ ام<sup>۳</sup> کہ ترقی از حقیقت مہدی واقع شد مراد از آن حقیقت ظل آن حقیقت بودہ است - کہ عبارت از اجہال حضرت علم گفتمہ اند و معبر بوحدت کردہ ، و در آن وقت اشتباہ ظل بود باصل ، و چون بمحض فضل خداوندی جل سلطانہ از آن ظل و از سائر ظلال مخلصی میسر شد دانستہ<sup>۴</sup> شد کہ ترقی از آن حقیقت الحقائق واقع نیست - بلکہ جائز نہ ، کہ قدم از آنجا بر داشتن و پیش نهادن قدم در وجوب راندن<sup>۵</sup> است و از امکان بر آمدن - کہ محال عقلی است و شرعی -

سوال : ازین تحقیق لازم می آید کہ حضرت خاتم الرسل را علیہ و علیہم الصلوٰۃ و التسلیات نیز از آن حقیقت ترقی واقع نشود -

1 ماورای A .

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

3 دانست A .

4 A om.

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

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

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

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

1 Add ed.

2 Editions add الخ .

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

4 A متبوع و تابع .

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

است ، او را چه شرکت<sup>۱</sup> به مخدوم ؟ و کدام عزت و آبرو است در جنب او ، و طفیلی هر چند جلیس و ہم لقمه است اما طفیلی طفیلی است ، خادمان که بامنکه<sup>۲</sup> عالیہ به تبعیت مخدوم می رسند و از اطعمه<sup>۳</sup> مخصوصه او اولش می خورند ، و عزت و احترام می یابند از بزرگی مخدوم است و از علو متابعت اوست ، گویا مخدوم را - باوجود عزت ذاتی - عزتی دیگر از راه الحاق خادمان پیدا می شود ، و ازدیاد ارتفاع شان او می نماید ، نیک استماع نما که در حدیث نبوی آمده است علی صاحبها<sup>۴</sup> الصلوة والسلام : 'من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها' پس متبوع را در سنت حسنه<sup>۵</sup> او هر چند تابعان بیشتر باشند او را مثل اجور شان زیاد 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 علی اهل بیتہ الصلوة والسلام ، لیکن معامله که با آن سرور باشد با آنها نباشد ، و التذادی و سروری که او را باشد اینان را نبود علیه و علی آله الصلوة والسلام ، و اگر اینها را در جمیع امور آنجا شرکت با او بود افضلیت اینها نیز - در رنگ افضلیت او - بر همه لازم آید علیه و علی اهل بیتہ الصلوة والسلام - که افضلیت اینجا بمعنی<sup>۶</sup> کثرت ثواب عندالله است -

سوال : این تعین حی که تعین اول است و حقیقت مهدی است علیه و علی آله الصلوة والسلام ممکن است یا واجب ؟ حادث است یا قدیم ؟ صاحب فصوص تعین اول را - که حقیقت مهدی گفته است و تعبیر از آن بوحدت کرده - و همچنین تعین ثانی را - 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 نموده - ہر دو تعین را تعین وجوبی می گوید و قدیم می داند ، و سہ تنزل دیگر را - کہ روحی و مثالی و جسدی بود - 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 محی الدین و تابعان اوست ، قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم ، در عبارت فقیر این قسم الفاظ اگر واقع شود از قبیل صنعت مشاککہ باید دانست ، بہر حال گوئیم کہ آن تعین امکانی است ، و مخلوق و حادث است ، قال علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام : 'اول ما خلق اللہ نوری' و در احادیث دیگر تعین وقت خلقت آن نور ہم<sup>۱</sup> آمدہ است - چنانچہ فرمودہ : 'قبل خلق السموات 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<sup>۲</sup> ممکن گشت حقائق دیگران بطریق اولیٰ مخلوق خواهند بود ، و امکان و حدوث خواهند داشت ، عجب است کہ شیخ قدس سرہ حقیقت مجددی را - بلکہ حقائق جمیع ممکنات را کہ اعیان ثابتہ گفتمہ است - از کجا حکم بوجوب شان می کند و قدیم می داند ؟ و التزام خلاف قول پیغمبر می نماید ؟ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ، ممکن باجزای خود ممکن است ، بصورت و 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 - غیر از آن کہ ممکن مخلوق اوست و او تعالیٰ خالق او ، و شیخ چون در میان واجب و ممکن تمیز نمی کند و خود می فرماید بعدم التمییز بینہا اگر

1 (مarg. ہم) لیز A 1

2 Add ed.

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

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

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

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

1 Qur'an, II : 286.

2 Add ed.

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

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

نوشتہ بودند کہ در رسالہ تحریر یافتہ است کہ حضرت خواجہ احرار قدس سرہ فرمودہ اند کہ قرآن بحقیقت از مرتبہ عین جمع است یعنی از احدیت ذات تعالیٰ و تقدس ، پس معنی آنچه در رسالہ ”مبداء و معاد“ تحریر یافتہ کہ حقیقت کعبہ 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 ”لک سجدت“ می گفتند ، مدلول ضائر نفس ذات است تعالیٰ و تقدس ،

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

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

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

پس معنی آنچه در رسالہ "مبداء و معاد" تحریر یافته کہ صورت کعبہ  
ہمچنانکہ مسجود صور اشیاء است حقیقت کعبہ نیز مسجود حقائق اشیاء  
است چہ باشد؟ مخدوما! این از مسامحات عبارات است، چنانچہ می  
گویند آدم مسجود ملائکہ است، 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,<sup>1</sup> containing an autobiographical account of Shaiḫ Aḥmad's spiritual development :

بسم اللہ الرحمن الرحیم ، الحمد لله رب العالمین ، والصلوٰۃ والسلام  
علی سید المرسلین و آلہ واصحابہ 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 طریقہ علیہ نقشبندیہ است قدم  
اللہ تعالی ارواح ابالیہا و اسرار موالیہا - این ہمہ بزرگی این طریقی و  
علو شان این بزرگواران بواسطہ التزام متابعت سنت منیہ است علی  
صاحبہا الصلوٰۃ 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 بدرجہ کمال فوق آگاہی ہای دیگران شدہ -  
ای برادر! ارشدک اللہ تعالی الی سواہ الصراط - این درویش را  
چون ہوس این راہ پیدا شد عنایت خداوندی جل و علا ہادی کار او

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

گشته بخدمت ولایت پناہ حقیقت آگاہ ہادی طریق اندراج النہایت فی البدایت  
والی السبیل<sup>۱</sup> الموصل الی درجات الولایة مؤیدالدین الرضی شیخنا  
و امامنا محمد الباقی قدس اللہ تعالیٰ سرہ۔ کہ یکی از خلفای کبار خانوادہ  
حضرات اکابر نقشبندیہ قدس اللہ تعالیٰ امرارہم بوده اند۔ رسانید ، و  
ایشان این درویش را ذکر اسم ذات جل سلطانہ تعلیم فرمودند ، و بطریق  
معہود توجہ نمودند تا التذاذ تمام در من پیدا شد ، و از کمال شوق گریہ  
دست داد ، بعد از یک روز کیفیت بی خودی۔ کہ نزد این اکابر معتبر  
است و مسمی است بہ غیبت۔ رو نمود ، و در آن بی خودی یک دریا  
محیط دیدم ، و صورت و اشکال عالم را در رنگ سایہ در آن دریا می یافتم ،  
و این بی خودی رفتہ رفتہ استیلای پیدا کرد ، و بہ امتداد کشید ،  
گاهی تا یک پھر روز می کشید و گاهی تا دو پھر ، و در بعضی اوقات استیعاب  
شب می نمود۔ و چون این قصہ را بحضرت ایشان رسانیدم فرمودند :  
”نحوی از فنا حاصل شدہ است“۔ و از ذکر گفتن منع فرمودند ، و بہ  
نگاہداشت آن آگاہی امر نمودند۔

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

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

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

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

4 Add. : ed .

و اوصافی که بمن منسوب بوده به حق سبحانه منسوب می یابم،  
 بعد از آن نوری که محیط همه اشیاء است ظاهر گشت، و من آن را حق  
 دانستم جل و علا، و آن نور رنگ سیاه داشت، بعرض رسانیدم،  
 فرمودند که: "حق مشهود است جل سلطانه، اما در پرده نور"  
 و نیز فرمودند که: "این انبساط که در آن نور می نماید در علم است،  
 بواسطه تعلق ذات جل شانہ با اشیای معدوده که در بالا و پست واقع  
 شده اند منبسط می نماید، نفی انبساط<sup>۱</sup> باید کرد"۔ بعد از آن آن  
 نور سیاه منبسط رو بانقباض آورد، و تنگ شدن گرفت، تا آنکه بنقطه  
 کشید، فرمودند: "آن نقطه را هم نفی باید کرد و به حیرت آمد"۔  
 همچنان کردم، آن نقطه موهوم 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 که آن را فنای حقیقی می گویند حاصل گشت، و دل را آن  
 قدر وسعت پیدا شد که تمام عالم را از عرش تا مرکز زمین در جنب  
 آن وسعت مقدار خردل قدری نبود، بعد از آن خود را و هر فرد  
 عالم را بلکه هر ذره را حق می دیدم جل و علا، بعد از آن هر

<sup>۱</sup> LD<sub>1</sub> om .

ذره عالم را فرادی فرادی عین خود دیدم و خود را عین همه اینها ، تا آنکہ تمام عالم را در یک ذره گم یافتم ، بعد از آن خود را - بلکه ہر ذره<sup>۱</sup> را - آن قدر منبسط و وسیع دیدم کہ تمام عالم را - بلکه اضعاف عالم را - در آن گنجائش باشد ، بلکه خود را و ہر ذره را نوری یافتم منبسط کہ در<sup>۲</sup> ہر ذره<sup>۳</sup> ساری است ، و صور و اشکال عالم در آن نور مضحل و متلاشی ، بعد از آن خود را - بلکه ہر ذره را - مقوم تمام عالم یافتم - چون بعرض رسانیدم فرمودند کہ : ”مرتبہ“ حق الیقین در توحید ہمین است ، و جمع الجمع عبارت از این مقام است“ - بعد از آن صور و اشکال عالم را - چنانکہ اول حق می یافتم - این زمان مہووم ، و ہر ذره را کہ حق می یافتم بی تفاوت و بی تمیز بہان ذره را مہووم یافتم ، بغایت حیرت دست داد -

در این اثنا عبارت فصوص کہ از پدر بزرگوار علیہ الرحمۃ شنیدہ بودم بیاد آمد ، کہ فرمودہ است : ”ان شئت قلت انه - ای العالم - حق ، و ان شئت قلت انه خلق ، و ان شئت قلت انه حق من وجہ و خلق من وجہ ، و ان شئت قلت بالحیرة لعدم التمییز بینہما“ - این عبارت فی الجملہ مسکن آن اضطراب گشت ، بعد از آن در ملازمت ایشان رفتہ عرض حال خود نمودم ، فرمودند کہ : ”ہنوز حضور تو صاف نشدہ است ، بکار خود مشغول باش تا تمیز موجود از مہووم ظاہر شود“ - عبارت فصوص را کہ مشعر بہ<sup>۴</sup> عدم تمیز بود خواندم ، فرمودند کہ : ”شیخ بیان حال کامل نکرده است ، عدم تمییز ہم نسبت بہ بعضی ثابت است“ - حسب الامر بکار خود مشغول گشتم ، حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بہ محض توجہ شریف حضرت ایشان بعد از دو روز تمییز در موجود و مہووم ظاہر گردانید ، تا موجود حقیقی را<sup>۵</sup> از مہووم متخیل ممتاز یافتم ،

1 i.e. ذرہ خود .

3 i.e., ذرہ عالم .

5 Add. : ed.

2 Add. : ed.

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

و صفات و افعال و آثار— که از موهوم می نمایند— از حق سبحانه دیدم ، و این صفات و افعال را نیز موهوم محض یافتم ، و در خارج جز یک ذات موجود ندیدم - چون این حالت را بعرض اشرف رسانیدم فرمودند که : ”مرتبہ“ فرق بعد الجمع همین است ، و نهایت سعی تا این جا است ، بیش ازین هر چه در نهاد و استعداد هر کس نهاده اند ظاهر می شود ، و این مرتبہ را مشائخ طریقت مقام تکمیل گفته اند“ -

باید دانست که این درویش را در مرتبہ اولی چون از سکر به صحو آوردند و از فنا به بقا مشرف ساختند چون هر ذره از ذات وجود خود نظر کرد جز حق را نیافت ، و هر ذره را سرآت شهود او یافت ، از آن مقام باز به حیرت بردند ، و<sup>۱</sup> چون بخود آوردند حضرت حق سبحانه و تعالی را ”با“ هر ذره از ذرات وجود خود یافت ، نه ”در“ وی ، و مقام سابق نسبت به این مقام ثانی فرود تر در نظر در آمد ، باز به حیرت بردند ، و چون به افاقه آوردند در این مرتبہ حق را سبحانه نه متصل عالم یافت و نه منفصل ، نه داخل عالم و نه خارج ، نسبت معیت و احاطه و سریان بر نهجی که اول می یافت بالکلیه منتفی گشت ، مع ذلک به بهان کیفیت مشهود شد - بل کانه محسوس ، و عالم نیز در این وقت مشهود بود - اما با حق سبحانه ازین نسب<sup>۲</sup> مذکوره هیچ نداشت ، باز به حیرت بردند ، چون به صحو آوردند معلوم گشت که حق سبحانه و تعالی را به عالم نسبتی است و رای این نسب<sup>۲</sup> مذکوره ، و آن نسبت مجهول کیفیت است ، او تعالی مشهود شد به نسبت مجهول کیفیت ، باز به حیرت بردند ، و نحوی از قبض درین مرتبہ روداد ، چون باز به خود آوردند او تعالی مشهود گشت بغیر آن نسبت مجهول کیفیت— به طوری که هیچ نسبت به عالم ندارد— نه معلوم کیفیت نه مجهول کیفیت و در این وقت عالم مشهود بود به بهان خصوصیت -

1 Add. : ed.

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



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

کیف الوصول الی سعاد و دونها

قلل الجبال و دونهن خیوف

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

بی خردی چند ز خود بی خبر

عیب پسندند بر غم<sup>۳</sup> پیر

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

1 Add. : ed.

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

3 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> بزعم .

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

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

بدان که حاصل طریقه<sup>۹</sup> حضرات خواجگان قدس الله تعالی اسرارهم

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

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

5 Add. ed.

7 D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> منظره .

2 Add. ed.

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

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

8 Add. ed.

اعتقاد اہل سنت و جماعت است و اتباع سنت سنیه<sup>۱</sup> مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام و التحیۃ ، و اجتناب است از بدعت و ہوای نفسانیہ ، و عمل بہ عزیمت امور مہمہا ممکن ، و احتراز از عمل برخصت ، و استہلاک و اضمحلال است اولاً<sup>۲</sup> 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 خواجہ<sup>۳</sup> 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 منتهی است ، و<sup>۱</sup> واصل را رجوع نمی باشد۔ بزرگی می فرماید : ما رجع من رجع الا من الطريق و من وصل الیہ فلا<sup>۲</sup> یرجع“۔

باید دانست کہ صاحب وجود عدم ہر چند در راہ است اما از نہایت کار۔ بحکم اندراج النہایت فی البدایت۔ آگاہ است ، آنچه منتهی را در آخر میسر است خلاصہ<sup>۳</sup> آن این را درین جہت اجالاً<sup>۴</sup> حاصل است ، و این نسبت چونکہ در منتهی شمولی پیدا کردہ است و عموم سرایت<sup>۳</sup> البتہ آن در روحانیت و جسمانیت او حاصل گشتہ ، و در وجود عدم مقصور بر خلاصہ<sup>۳</sup> قلب است ۔ و لوفی الجملة ۔ و ان کان علی سبیل الاجال ،

1 Add. ed.

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

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

پس<sup>۱</sup> لا جرم منتهی صاحب تفصیل است و رجوع او بصفت جسمانیه  
ممتنع - چه سریان آن نسبت در مراتب جسمانیه او را از صفات آن  
برآورده است ، وفانی ساخته ، 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 ، [غایۃ ما فی الباب]<sup>۲</sup> :  
چون این مراتب تابع قلب اند آن نسبت بطریق تبعیت در اینها نیز  
فی الجمله ساری شده است ، و از صورت باز داشته مغلوب ساخته ،  
لیکن تا فنا و زوال نرسانیده<sup>۳</sup> ، فیمن الرجوع منه اذالمغلوب قد یغلب  
بعروض بعض العوارض و لحوق بعض الموانع ، والزائل لا یعود ، کما مر -  
بدان کہ بعضی از مشائخ این سلسلہ<sup>۴</sup> علیہ قدس اللہ تعالیٰ  
ارواحهم براستہلاک و اضمحلال مذکور و بقائی کہ بر آن مترتب است  
اطلاق فنا و بقاء کرده اند ، و تجلی ذاتی و شہود ذاتی نیز درین  
مرتبہ اثبات نموده ، و این باقی را واصل گفته اند ، و یادداشت کہ  
عبارت از دوام آگاہی است بجناب قدس حق سبحانہ نیز درین جا  
متحقق می دانند ، و کل ذالک باعتبار اندراج النہایۃ فی البدایۃ ، والا  
فالفنا والبقاء لا یكونان الا للمنتہی ، و<sup>۵</sup> ہوالواصل ، والتجلی الذاتی  
مخصوص بہ ، و دوام الحضور مع اللہ سبحانہ لا یكون الا للمنتہی  
الواصل - اذ لا رجوع لہ اصلاً ، اما اطلاق اول ہم باعتبار مذکور  
صحیح است و منتهی<sup>۶</sup> بروجہ وجیہ ، ازین قبیل است فنا و بقاء و تجلی  
ذاتی و شہود ذاتی و وصل و یاد داشت کہ در کتاب " فقرات " ،  
حضرت خواجہ احرار قدس اللہ تعالیٰ سرہ الاقدس واقع است - عزیز  
می فرمودند کہ مبنای آن کتاب<sup>۷</sup> مکتوبات و رسائل<sup>۷</sup> بہ بعضی از

1 Add. ed.

3 L : D<sub>1</sub> D<sub>2</sub> برسازانیده .

5 مبنی .

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

4 Add. ed.

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

مخلصان ایشان درایت و معرفت : ”من ارسلت الیہ“ است ، و<sup>۱</sup> : ”تکلموا الناس علی قدر عقولہم“ - در آنجا مرعی است ، و نیز ازین قبیل است رسالہ ”سلسلہ الاحرار“ کہ بطریق کلام حضرت خواجہ احرار واقع شدہ است ، و رباعیات مشرحہ کہ حضرت خواجہ ما مؤید الدین الرضی شیخنا و مولانا محمد الباقی سلمہ اللہ تعالیٰ نوشتہ اند -

و این بقا را - بلکہ ہر بقائی کہ در جہت جذبہ پیدا شود-آنرا رو در توحید وجود است ، لہذا بعضی از مشائخ حق الیقین را بر نہجی بیان کردہ اند کہ مالش بہ توحید وجود است ، و بعضی را ہمین بیان در اشتباہ انداخت کہ حق الیقین ایشان عبارت از تجلی صوری است ، و کار بظن 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- کمالا یحفظی علی اربابہ ، و شہود وحدت در مرآت کثرت بر نہجی کہ مرآت بتام مخفی شود و مشہود جز وجہ باقی<sup>۲</sup> ہیچ نماند- 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<sup>۳</sup> احسان می فرمایند ، و آن گم شدن را بوصول 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'anic verses XXVIII : 88 and LV : 27.

3 LD<sup>1</sup> om. : را مقام

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

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

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

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

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

3 D<sub>2</sub> پیش .

5 Add. ed.

6 Qur'ān, XXXII : 5 ; LXX : 4.

2 Add. ed.

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

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

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

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

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

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

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

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

۴ LD<sub>1</sub> ل .

والله ذوالفضل العظیم<sup>۱</sup>، :

عشق معشوقان نہان است و ستیر

عشق عاشق با دو صد طبل و نفیر

لیک عشق عاشقان تن زہ کند

عشق معشوقان خوش و فرہ کند

اگر گویند کہ مرادان سلاسل دیگر ہم درین ترقی و قرب شریک اند، چہ جذبہ بر سلوک شان مقدم است، پس مزیت<sup>۲</sup> این طریق بر طرق دیگر چہ باشد؟ و اقرب طرق برای چہ گفتہ شود؟ جواب آن است کہ طرق دیگر موضوع از برای حصول این معنی نیستند، بلکہ ایشان را بر سبیل اتفاق این دولت دست می‌دهد، و این طریق موضوع برای حصول این دولت است، و یادداشت کہ در عبارت اکابر این سلسلہ علیہ واقع می‌شود بعد از تحقق ہر دو جہت جذبہ و سلوک صورت می‌بندد، نہایت گفتن او را باعتبار نہایت مراتب شہود و آگاہی است، و الا نہایت مطلق و رای وراء است، تفصیلش آن است کہ شہود یا در مرآت صورت است، یا در مرآت معنی، یا و رای صورت و معنی، این شہود بی پردہ را برق گفتہ اند، یعنی حصول آن شہود کالبرق است، باز در پردہ می‌شود، ہمین شہود اگر بمحض فضل ایزدی جل سلطانہ دوام پذیرد و بتام از ضیق پردہ با بر آید تعبیر آن بہ یادداشت می‌فرمایند کہ حضور بی غیبت است، چہ ہر گاہ مشہود در پردہ آمد غیبت متحقق گشت، مادام کہ دوام بی پردگی پیدا نکند نام یادداشت بر آن اطلاق نمی‌شود۔

این جا دقیقہ ایست، باید دانست کہ سر<sup>۳</sup> ہر واصل را رجوع نمی‌باشد، و آگاہیش دائمی است، اما سریان آن نسبت در کلیہ<sup>۴</sup> او

<sup>۱</sup> Qur'ān, LXII. 4.

<sup>۲</sup> مرتبہ LD<sub>۱</sub>.

<sup>۳</sup> ہر D<sub>۲</sub> مر D<sub>۱</sub> : ہر L : ed. سر<sup>۳</sup>.



کالبرق است ، بخلاف آن<sup>۱</sup> محبوبان را کہ جذبہ بر سلوک شان مقدم است ، این مریبان دائمی است ، و کلیہ<sup>۲</sup> ایشان حکم سر گرفته است ، و کار سر می کند - کما مرت الاشارة الیه ، 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 - 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<sup>۲</sup> دولت - کما مر - والا بعضی اکابر سلاسل دیگر را ہم اگر<sup>۳</sup> میسر شود جائز است - بلکہ واقع ، قدوة اکابر اہل اللہ شیخ ابو سعید ابوالخیر قدس اللہ تعالیٰ سرہ ازین<sup>۴</sup> آگاہی رمزی می نماید ، و از استاد خود تحقیق آن می فرماید - آنجا کہ می پرسد کہ : ”این حدیث دائمی باشد؟“ ، استاد در جواب می فرماید : ”نباشد“ - شیخ باز تکرار آن مسئلہ می نماید و بہان جواب می یابد ، و مرتبہ<sup>۵</sup> سوم باز تکرار آن سوال می کند ، استادش در جواب می فرماید کہ : ”اگر باشد نادر است“ - شیخ برقص در آمدہ و گفتہ کہ : ”این از آن نادرہا است“ -

و آنکہ گفتہ بودم کہ نہایت مطلق وراء الوداع است بیانش آن است کہ بعد از تحقق این آگاہی اگر عروجی واقع شود در گر داب حیرت می افتد ، و این آگاہی را - در رنگ سائر مراتب عروج - واپس می گذارد ، و ہمین حیرت است کہ مسمی بہ حیرت کبریٰ است کہ مخصوص با کابر<sup>۵</sup> است - کما وقع فی کتب القوم ، بزرگے درین مقام

1 Add. ed.

2 آن AL .

3 Ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> اگرچہ .4 LD<sub>2</sub> add. اکابر .5 LD<sub>1</sub> add. اللکابر .



ہذا :

بدان ارشدک اللہ تعالیٰ کہ جذبہ<sup>۱</sup> این عزیزان دو نوع است ،  
نوع اول کہ از حضرت صدیق اکبر رسیدہ ، و بہ ہمین اعتبار طریق  
ایشان منسوب بآن حضرت است رضی اللہ تعالیٰ عنہ ، و حصول آن  
بتوجہ بوجہ خاص است کہ قیوم جملہ موجودات است ، و استہلاک  
و اضمحلال در آن ، نوع دوم کہ مبدا ظہور آن درین طریق حضرت  
خواجہ<sup>۲</sup> نقشبند است<sup>۱</sup> ، و آن از راہ معیت ذاتیہ می خیزد ، و آن  
جذبہ از حضرت خواجہ بہ خلیفہ<sup>۳</sup> نخستین ایشان خواجہ<sup>۴</sup> علاء الدین  
رسیدہ ، و چون ایشان قطب ارشاد وقت خود بودند از برای حصول  
این قسم جذبہ نیز طریق وضع کردند ، و آن طریق در خلفای خانوادہ  
ایشان بطریق علائییہ مشہور است ، در عبارت ایشان واقع می شود کہ  
اقرب طرق طریقہ<sup>۴</sup> علیہ<sup>۳</sup> علائییہ است ، ہر چند اصل این جذبہ از حضرت  
خواجہ<sup>۲</sup> نقشبند است اما وضع طریق از برای تحصیل آن مخصوص<sup>۲</sup>  
بخواجہ<sup>۲</sup> علاء الدین قدس اللہ تعالیٰ اسرارہا - والحق کہ این طریق  
کثیر البرکت است ، اندک این طریق نافع تر از بسیار طرق دیگران  
است ، تا این وقت خلفای مشائخ خانوادہ علائییہ و احراریہ باین دولت  
عظمی بہرہ منداند ، و مطالبان ازین راہ تربیت می فرمایند ، حضرت  
خواجہ<sup>۲</sup> احرارا این دولت عظمی از خدمت مولانا یعقوب چرخ  
علیہاالرضوان- کہ از خلفای حضرت خواجہ<sup>۲</sup> علاء الدین است<sup>۳</sup>-  
رسیدہ است -

نوع اول از جذبہ کہ بحضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ منسوب  
است طریق علائحہ از برای حصول آن موضوع<sup>۴</sup> است ، و آن طریق

1 Add. ed.

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

3 Add. ed.

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

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

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

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

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

لا تخذت ابابکر خلیلاً، - و حضرت امام باعتبار جامعیت جذبہ۔ کہ مبنای آن محبت است۔ و جهت سلوک آفاق۔ کہ منشأ علوم و معارف است۔ نصیبی وافر از محبت و معرفت حاصل کردند۔

بعد از آن امام این نسبت مرکبہ را بطریق ودیعت بسططان العارفین قدس اللہ تعالیٰ سرہ سپرده اند، گویا این بار امانت را بر پشت ایشان مانده اند تا بتدریج باہل آن برسد، و روی توجہ شان جانب دیگر است، پیش از تحمل آن امانت بآن نسبت مناسبت ندارند، و در این تحمیل نیز حکمتها است، ہر چند حاملان از این نسبت قلیل النصیب اند اما این نسبت را از انوار آن بزگوار نصیب وافر است، مثلاً نوعی از سکر کہ درین نسبت مندمج است از آثار انوار سلطان العارفین است، آن سکر مبتدیان را از حس<sup>۱</sup> غائب<sup>۲</sup> می سازد و از ہوش می برد، بعد از آن بتدریج رو باستتار می آرد، و باعتبار غلبہ صحو۔ این نسبت در مراتب صحو مندمج می گردد، در ظاہر صحو است و در باطن سکر، این بیت در بیان حال ایشان است :

از درون شو آشنا و از برون بی گانہ باش

این چنین زیبا روش کم می بود اندر جہان

علی ہذا القیاس - از ہر بزرگی نوری فرا گرفته تا باہل خود رسیدہ، و آن عارف ربانی حضرت خواجہ عبدالخالق غجدوانی است کہ سر حلقہ سلسلہ حضرات خواجہ ہا است قدس اللہ تعالیٰ امرارہم، در این وقت باز این نسبت علیہ از سر طراوت گرفته در عرصہ ظہور آمد، بعد از ایشان در این سلسلہ جانب سلوک آفاق باز مختفی شد، بعد حصول جذبہ براہ ہای دیگر سلوک نمودند و عروج پیدا کردند، تا زمانی کہ حضرت خواجہ نقشبند قدس اللہ تعالیٰ سرہ الا قدس بعالم

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

۲ غایت D<sub>2</sub> .

ظهور آمدند آن نسبت بان جذبہ و سلوک آفاق باز ظاہر گشت ، و بان ہر دو جهت جامع کمال معرفت و محبت گشتند ، باوجود آن یک قسم جذبہ<sup>۱</sup> دیگر<sup>۱</sup> - کہ از راہ معیت می خیزد - نیز ایشان را عطا فرمودند - چنانکہ بالا گذشت ، و از کمالات ایشان نصیب وافر نڈب مناب ایشان - اعنی خدمت خواجہ علاء الحق والدین - را حاصل گشت ، و بدولت ہر دو جذبہ سلوک آفاق مشرف گشتند ، و بمقام قطب ارشاد رسیدند ، و همچنین 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“ - و نیز از ایشان منقول است کہ می فرمودند - ”مقصود از وجود بہاء الدین ظہور محمد است“ - و خدمت خواجہ پارسا را<sup>۲</sup> - باوجود این کمالات - نسبت فردیت مولانا عارف ریوکرانی<sup>۳</sup> است ، در آخر حیات خود عطا فرمودند ، و غلبہ<sup>۴</sup> ہمین نسبت ایشان را مانع شیخی و تکمیل طلبہ گشت ، و الا در کمال و تکمیل درجہ<sup>۵</sup> علیا داشتند ، حضرت خواجہ نقشبند در شأن ایشان فرمودند : ”اگر او شیخی کند عالم از وی منور شود“ - و مولانا عارف این نسبت فردیت را از مولانا بہاء الدین کہ پدرشان بود یافتہ بودند -

باید دانست کہ نسبت فردیت را تمام رو<sup>۶</sup> بحق است سبحانہ ، بہ شیخی و تکمیل و دعوت کاری ندارد ، و اگر آن نسبت با نسبت قطب ارشاد - کہ مقام دعوت و تکمیل خلق است - جمع شود باید دید کہ اگر نسبت فردیت غالب است پلہ<sup>۷</sup> ارشاد و تکمیل درین صورت زبون است ، والا صاحب آن دو نسبت در حد اعتدال است ، ظاہرش ہتمام با خلق است و باطنش بالکلیہ با حق تعالی و تقدس ، درجہ<sup>۸</sup> علیا در مقام دعوت خلق صاحب این دو نسبت را است ، ہر چند نسبت

1 LD<sub>1</sub> add. را .

2 Add. ed.

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

قطبیت ارشاد نیز تنها در دعوت کفایت می کند اما این بزرگواران را درین مقام مرتبه<sup>۱</sup> دیگر است ، نظر ایشان شافی امراض قلبیه است ، و صحبت شان دافع اخلاق نامرضیه ، مید الطائفه جنید البغدادی باین دولت مستعد 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 کہ من مرید سری ام ، من مرید محمد قصابم“ - نسبت فردیت را غالب ساخته نسبت قطبیت را فراموش کرده در جنب آن معدوم دانسته است -

بعد از خلفای حضرت خواجه<sup>۱</sup> نقشبند چراغ این خاندان بزرگ حضرت خواجه احرار بودند ، جذبہ<sup>۱</sup> خواجه ہا را تمام نموده متوجه سیر آفاقی گشتند ، و تا اسم سیر را رسانیده-بی آنکہ در اسم در آمده استہلاک و فنا در آن پیدا کنند-باز بخانہ<sup>۱</sup> جذبہ در آمدند ، و استہلاک و اضمحلال خاص در ہمین جهت پیدا کردند ، و بقائی ہم در ہمین جهت یافتند ، بالجمله شان عظیم درین جهت داشتند ، و علوم و معارف کہ از فنا و بقاء دست می دهد ایشان را در ہمین مقام میسر شد - اگرچہ در علوم بواسطہ<sup>۱</sup> تغایر جہتین تفاوت پیدا است ، یکی از تفاوتها اثبات توحید وجود است و عدم آن ، و همچنین است اثبات اموری کہ مناسب توحید مذکور اند - من الاحاطة والسريان والمعیة الذاتية وشہود الوحدة فی الکثرة مع اختلاف الکثرة بالکلیة بحيث لا يرجع کلمة ”انا“ علی السالک اصلا ، و امثال ذالک ، بخلاف العلوم التي تترتب علی البقاء الذی بعد الفناء المطلق - فانہا لیست کذلک ، بل علومہم مطابقت لعلوم<sup>۱</sup> الشریعة بحقیقة غیر محتاجة الی التمحلات و التکلفات و الاسئلة و الاجوبة ، بالجمله بقائی کہ در جهت جذبہ است -

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

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

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



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

### APPENDIX

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

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

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

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

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

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

اللہ“ ظہور این قسم توحید بعد از تعمل<sup>۱</sup> و تامل و تخیل بواسطہٴ استیلای سلطان خیال است - کہ از کثرت مزاولت معنی توحید این معرفت در متخیلہ نقش بستہ است ، و چون بجعل جاعل مجعول است ہر آئینہ معلوم است صاحب این توحید از ارباب احوال نیست ، چہ ارباب احوال ارباب قلوب اند ، او از مقام قلب در این وقت خبری ندارد ، علمی بیش<sup>۲</sup> نیست ، بلکہ علم را درجات است ، بعضیها فوق بعض -

و جمعی دیگر را منشا توحید وجودی انجذاب و محبت قلبی است کہ ابتداء باذکار<sup>۳</sup> و مراقبات - کہ خالی از تخیل معنی توحید است - اشتغال نموده اند ، و بجد و جہد با بمجرد سابقہٴ عنایت بمقام قلب رسیده اند ، و جذبی پیدا کردہ اند ، درین مقام اگر بر ایشان جہال توحید وجودی ظاہر شود سبب آن غلبہٴ محبت محبوب خواهد بود کہ ماسوای محبوب را از نظر شان مخفی ساختہ است ، و مستور گردانیدہ ، و چون ماسوای محبوب را نمی بینند و نمی یابند لاجرم جز محبوب را موجود نمی دانند ، این قسم توحید از احوال است ، و از علت تخیل و شائبہٴ توہم پاک و مبرا ، و اگر این جماعت ارباب قلوب را از بہان مقام بہ عالم باز گردانند محبوب خود را در ہر ذرہ از ذرات عالم مشاہدہ می نمایند ، و موجودات را مرایا و مجالی حسن و جہال محبوب می دانند -

اگر بمحض فضل خداوندی جل سلطانہ از مقام قلب بر آمدہ متوجہ جناب قدس مقلب قلب گردند این معرفت توحیدی - کہ در مقام قلب پیدا شدہ بود - رو بزوال می آرد ، و ہر چند در معارج عروج صعود نمایند خود را باین معرفت بی مناسبت تریابند ، جمعی از اینہا تاجحد انکار و طعن برمسند بر ارباب آن معرفت - مثل رکن الدین ابوالمکارم شیخ علاء الدولہ سمنانی ، بعض دیگر را بعد از زوال این معرفت بنفی

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

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

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

و اثبات آن کاری نمی ماند ، کاتب این مطور از انکار ارباب این معرفت  
تعمشی 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 بر آئینه معذور باشند ، و لا رد و لا  
طعن علی المضطر المحذور ، لیکن این قدر می داند که فوق این معرفت  
معرفت دیگر است و ورای این حال حالتی دیگر متحقق ، محبوبان این  
مقام از کمالات بسیار ممنوع اند ، و از مقامات بی شمار محروم -

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

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

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

۱ LD<sub>1</sub> add. را .

۲ AL . مکبانان .

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

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

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

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

5 Add. ed.

2 غیر آن sic. ; better جز آن .

4 Add. ed.

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

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

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله الذي كشف سر القضاء و القدر على الخواص من عباده ، و ستر [۵] عن العوام لامكان الضلال عن سواء السبيل و اقتصاده ، و الصلوة و السلام على من اكمل به الحجة البالغة و قطع به اعدار العصاة الهالكة ، و على آله و اصحابه البررة الاتقياء الذين آمنوا بالقدر و رضوا له بالقضاء -

و بعد فلما كانت مسألة القضاء و القدر قد كثر فيها الحيرة و الضلال ، و غلب على اكثر ناظرها باطل الوهم و الخيال ، حتى قال بعضهم بمحض الجبر فيها يصدر من العبد بالاختيار ، و نفى بعضهم نسبتہ الى الواحد القهار ، و اخذ كل طائفة بطرفي الاقتصاد في الاعتقاد الذي هو الصراط المستقيم و المنهج القويم و لقد وفق بهذا الطريق الفرقة الناجية الذين هم اهل السنة و الجماعة رضى الله تعالى عنهم و عن اسلافهم و اخلافهم ، فتركوا الافراط و التفريط و اختاروا الواسط و البين ، روى

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

عن ابی حنیفة رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ سأل جعفر بن محمد صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہا فقال : ”یا ابن رسول اللہ ! ہل فوض اللہ تعالیٰ الامر الی العباد ؟“ فقال : ”اللہ تعالیٰ اجل من ان يفوض الربوبية الی العباد“ فقال : ”ہل یجبرہم علی ذلک ؟“ فقال : ”اللہ اعدل من ان یجبرہم علی ذلک ثم یعذبہم“ - فقال : ”فکیف ذلک ؟“ فقال : ”بین بین لا جبر ولا تفویض ولا کرہ ولا تسلیط“ - لہذا قال اہل السنة : ان الافعال الاختیاریة للعباد مقدورة اللہ تعالیٰ من حیث الخلق والایجاد و مقدورة العباد علی وجہ آخر من التعلیق و بسرعة الاکتساب ، فحركة العبد باعتبار نسبتہا الی قدرته تعالیٰ یسمى خلقا و باعتبار نسبتہا الی قدرة العبد کسبا ، غیر ان الاشعری منهم ذہب الی ان لا مدخل لاختیار العباد فی افعالہم اصلا الا انہ سبحانہ اوجد الافعال عقیب اختیارہم بطریق جرى العادة - اذ لا تأثير للقدرة الحادثة عنده ، و ہذا المذہب حائل<sup>1</sup> الی الجبر ، و لہذا یسمى بالجبر المتوسط“ -

قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائینی بتاثير القدرة الحادثة فی اصل الفعل و حصول الفعل بمجموع القدرتین ، و قد جوز اجتماع المؤثرین علی اثر واحد بجهتین مختلفین ، قال القاضي ابوبکر الباقلانی بتاثير القدرة الحادثة فی وصف الفعل - بان یجعل الفعل موصوفا بمثل کونه طاعة و معصية ، و المختار عند العبد الضعیف تاثير القدرة الحادثة فی اصل الفعل و فی وصفہ معا - اذ لا معنى للتاثير فی الوصف بدون التاثير فی الاصل و الوصف اثره المتفرع علیہ لکنه محتاج الی تاثير زائد علی تاثير اصل الفعل - اذ وجود الوصف زائد علی وجود الاصل ، ولا محذور فی القول بالتاثير - و ان کبر ذلک علی الاشعری ، التاثير فی القدرة ایضا بايجاد اللہ سبحانہ کما ان نفس القدرة بايجاده تعالیٰ ایضا -

<sup>1</sup> 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 بتأثير القدرة هو الاقرب الى الصواب ، و مذهب الاشعري داخل في دائرة الجبر في الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ، ولا تأثير للقدرة الحادثة اصلا عنده ، الا ان الفعل الاختياري عند الجبرية لا ينسب الى الفاعل حقيقة بل مجازاً و عند الاشعري ينسب الى الفاعل حقيقة و ان لم يكن الاختيار ثابتاً له ، حقيقة - لان الفعل ينسب الى قدرة العبد حقيقة سواء كان القدرة مؤثرة - و لو في الجملة - كما هو مذهب غير الاشعري من اهل السنة او مدارا محضاً كما هو مذهبه ، و بهذا الفرق يتميز مذهب اهل الحق عن مذهب اهل الباطل ، و نفى الفعل عن الفاعل حقيقة و اثباته له مجازاً - كما هو مذهب الجبرية - كفر محض و انكار عن الضرورة ، قال صاحب التمهيد : ” و من الجبرية من قال بان الفعل من العبد ظاهر و مجاز ، اما في الحقيقة فلا استطاعة به ، و العبد كالشجر اذ احركتها الريح تحركت ، فكذلك العبد مجبور كالشجر ، و هذا كفر و من اعتقد هذا بصير كافراً“ - و قال ايضا في مذهب الجبرية : ” قولهم ان ليس للعباد افعال على الحقيقة - لا في الخير و لا في الشر ، و ما يفعله العبد فالفاعل هو الله سبحانه ، و هذا كفر“ - فان قلت : اذا لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال و لم يكن اختياره حقيقة فإ معنى نسبة الافعال الى العبد حقيقة عند الاشعري ؟ قلت : ان القدرة و ان لم يكن لها تأثير في الافعال الا انه سبحانه جعلها مداراً لوجود الافعال - بان يخلق الله تعالى الافعال عقب صرف قدرتهم و اختيارهم الى الافعال بطريق جرى العادة ، و كانت القدرة علة عادية لوجود الافعال ، فيكون للقدرة مدخل في صدور الافعال عادة لانها لم توجد بدونها عادة ، و ان لم يكن لها تأثير في الافعال فباعتبار العلة العادية ينسب الى العباد افعالهم حقيقة ، هذا هو النهاية في تصحيح مذهب الاشعري ، و الكلام بعد محل تأمل -

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



و مرہ - من الله سبحانه ، لان معنى القدر هو الاحداث و الایجاد ، و معلوم ان ليس بمحدث ولا موجد الا الله سبحانه لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه ، و المتعزلة و القدرية انكروا القضاء و القدر و زعموا ان افعال العباد حاصلة بقدرۃ العباد و حدها ، قالوا لو قضی الله سبحانه الشر ثم يعذبهم على ذلك ذلك جور منه سبحانه ، و ہذا جہل منهم لان القضاء لا یسلب القدرة و الاختیار عن العبد لانه قضی بان العبد یفعلہ او یتركہ باختیارہ ، غاية ما فی الباب : انه یوجب الاختیار ، و هو محقق الاختیار لا مناف لہ ، و ایضا [فہو] منقوض بافعال الباری تعالیٰ ، لان فعلہ سبحانه - بالنظر الی القضاء - اما واجب او ممتنع ، اذ لو تعلق القضاء بالوجود فیجب او بالعدم فیمتنع ، فلو كان و جوب الفعل بالاختیار منافیا لہ لم یکن الباری تعالیٰ مختاراً ، و ہذا کفر ، ولا یخفی علی احد ان القول باستقلال قدرۃ العبد فی ایجاد افعالہ - مع کمال ضعفہ - فی غاية السخافة و منشا نہایۃ السفاہۃ ، و لهذا بالغ مشائخ ماوراء النہر - شکر الله تعالیٰ سعیمہم فی تضلیلہ فی ہذہ المسئلۃ حتی قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حیث لم یشتوا الا شریکا واحدا ، و المعتزلة اثبتوا شرکاء لا تخصی -

فزعمت الجبریۃ انه لا فعل للعبد اصلاً و ان حرکاتہ بمنزلۃ حرکات الجادات ، لا قدرۃ لہم اصلاً 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 الله تعالیٰ ، و العبد مجبور فی ذلك ، و ہذا کفر ، و ہولاء المرجئة الملعونون الذین یقولون بان المعصیۃ لا تضر و العاصی لا یعاقب ، روى عن النبی صلی الله علیہ و علی آلہ وسلم انه قال : "لعنت المرجئة علی لسان سبعین نبیا" - و مذہبہم باطل بالضرورۃ للفرق الظاہر بین حرکۃ البطش و حرکۃ الارتعاش ، و نعلم قطعاً ان الاول باختیارہ دون الثانی ، و النصوص القطعیۃ تنفی ہذا المذہب

ایضا کفرہ تعالیٰ : جزاء بما كانوا يعملون<sup>۱</sup> ، و قوله سبحانه : فمن شاء فليؤمن و من شاء فليکفر<sup>۲</sup> - الی غیر ذالک ،  
و اعلم ان كثير الناس لضعف بهمهم و تصور نیاتہم یطلبون الاعتذار و دفع السؤال عن انفسہم ، فیملون الی مذهب الاشعری - بل الی المذهب الجبری ، فتارة یقولون بان لا اختیار للعبد حقيقة و نسبة الفعل الیہ مجاز ، و تارة یقولون بضعف الاختیار المستلزم للاجبار ، و مع ذالک یسمعون کلام بعض الصوفیة فی ہذا المقام : من ان الفاعل واحد لیس الایہو ، و ان لا تاثیر لقدرة العبد فی الافعال ، و ان حرکاتہ بمنزلة حرکات الجادات ، بل وجود العبد ذاتا وصفة کسراب بقیعة بحسبہ الظن ماء حتی اذا جاءہ لم یجد شیئا و وجد الله عنده ، و امثال ہذا الکلام ازدادہم جراة علی المداہنات و المساہلات فی الافوال و الافعال ، فنقول فی تحقیق ہذا المقام - والله سبحانه اعلم بحقیقة المرام : ان الاختیار لو لم یکن ثابتا للعبد حقيقة - کما ہو مذهب الاشعری - لہا نسب الله تعالی الظلم الی العباد ، اذ لا اختیار لہم ولا تاثیر لقدرتہم - و انما ہی مدار محض عنده ، و قد نسب سبحانه الظلم الیہم فی غیر موضع من کتاب المجید ، و مجرد المداریة بدون التأثير - و لوفی الجملة - لا یوجب الظلم منہم ، نعم : ان الایلام و التعذیب للعباد منہ تعالیٰ من غیر ان یكون الاختیار ثابتا لہم لیس بظلم اصلا - اذ ہو سبحانه مالک علی الاطلاق یتصرف فی ملکہ المطلق کیف بشاء ، اما نسبة الظلم الیہم مستلزم لثبوت الاختیار لہم ، و احتمال المجاز فی ہذہ 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 Hamīd Bangālī concerning the origin of the mistakes of the Ṣūfī claims :

الحمد لله رب العالمین ، والسلام علی سید المرسلین و علی آلہ و اصحابہ اجمعین ، احوال و اوضاع فقرای این جا روز بروز موجب ازدیاد شکر است ، ہمین توقع را دربارہ<sup>۲</sup> دوستان دور افتادہ دارد ۔  
ای عزیز ! درین راہ غیب الغیب مزلہ اقدام سالکان بسیار است ، سررشتہ شریعت را در اعتقادیات و عملیات نیک نگاہ داشتہ زندگانی فرمایند ، در حضور و غیبت ہمین نصیحت است ، مبادا غفلت واقع شود ، بعضی از اغلاط ابن راہ را می نویسند ، و منشا غلط را تعین می نمایند ، بنظر اعتبار ملاحظہ خواهند نمود ، و در ماورای جزئیات مذکورہ باندازہ آن کار خواهند فرمود ۔

بدانند کہ بعضی از اغلاط صوفیہ آن است کہ گاہ سالک در مقامات عروج خود را فوق دیگران یابد کہ فی الحقیقت افضلیت آنها باجماع علماء ثابت شدہ است ، و بہ یقین مقام این سالک دون مقامات آن بزرگواران است ، بلکہ ابن اشتباہ گاہ ہست کہ نسبت بانبیاء کہ بہترین خلایق اند قطعاً علیہم الصلوٰت و التسلیٰت واقع شود ۔ عیاذ باللہ سبحانہ من ذالک ، منشاء غلط جمعی از آن است کہ ہر یکی از انبیاء و اولیاء را اولاً عروج تا اسماء است کہ مبادی تعینات وجود ایشان است ، و باین عروج اسم ولایت متحقق می شود ، ثانیاً عروج در آن اسم است و از آن اسم الہی ما شاء اللہ تعالی ، اما باوجود این عروج ماوا و منزل ہر کدام ایشانان بہان اسم است کہ مبدا تعین وجود

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

<sup>2</sup> Ed. : c. مادہ .

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

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

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

1 Add. ed.

اجبال - چہ جامعیت انسان بواسطہ جامعیت آن اسم است ، پس ناچار درین ضمن اسمائے کہ مبادی تعینات مشائخ دیگر است بطریق اجبال نیز بان میر قطع خواهد کرد ، و از ہر یکی گذشتہ بہ منتهای آن اسم خواهد رسید ، و توہم فوقیت خود پیدا خواهد کرد ، نمی داند کہ آنچه او دیدہ است از مقامات مشائخ و از آنها گذشتہ انموذجی است از مقامات ایشان نہ<sup>۱</sup> 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 غلبہ مکر نمی داند کہ ارفعیت لوائی او نہ از لوی محمد است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام بلکہ از انموذج لوائی اوست کہ در ضمن حقیقت اسم او مشہود گشتہ است ، ازین قبیل است آنچه او گفتہ از وسعت قلب خود کہ اگر عرش و مافیہ در زوایہ قلب عارف بہند بیچ 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<sup>۲</sup> عشیر آن در قلب نیست - گر چہ قلب عارف باشد ، رؤیت آخروی بظہور عرشی متحقق خواهد شد -

این سخن امروز ہر چند بر بعضی از صوفیہ گران خواهد آمد اما آخر ایشان را<sup>۳</sup> معقول خواهد 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 کرہ زمین کلان تر ام و از سہاوت 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 کرہ زمین و سماوات فی الحقیقت اجزای او نیستند، انمودجات ازین اجزای او ساخته اند و کلانی او از آن انمودجات است کہ اجزای وی اند نہ از حقیقت کرہ ارضی و سماوی، و بہ ہمیں اشتباه انمودج بحقیقت شئی صاحب فتوحات مکہ گفته است کہ جمع مہدی نمونہ اجمع است از جمع<sup>۱</sup> الہی چہ جمع مہدی مشتمل بر حقائق کونی و الہی است پس اجمع باشد، نمی داند کہ آن اشتہال بر ظلی از ظلال مرتبہ<sup>۲</sup> الوہیت است و انمودجی است انمودجات آن نہ بر حقیقت آن مرتبہ<sup>۳</sup> مقدسہ، بلکہ نسبت بآن مرتبہ<sup>۴</sup> مقدسہ - کہ عظمت و کبریائی از لوازم آن است - جمع مہدی را بیچ مقداری نیست : مالتراب و رب الارباب !

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

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

۱ . اجمع است نمونہ از جمع C : Ed. 1

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

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

1 Add. ed.

3 Add. ed.

. لدانست c Ed. 2

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

1 Add. ed.

3 Ed. : c تا .

2 Ed. : c بیشتر .



PART II  
Shaikh Sirhindi in the World



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

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

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

أهلا لسعدى و الرسول و حبذا

وجه الرسول لحب وجه المرسل

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

<sup>1</sup> 'Abd al-Rahīm Khān-i-Khānān was the famous *Amir* of Akbar's reign. He was born in 964 A. H./1558 A. C. He was a great scholar and poet. He translated the *Tuzuk-i-Bāburi* from Turkish into Persian. He died in 1032 A. H./1622-3 A.C. and was buried at Dilhī (See *Shāhnawāz Khān*, op. cit., vol. I, pp. 693=713).

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

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

<sup>1</sup> بطريق A .

<sup>2</sup> Ed. : A LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> الناقص و اذا at the beginning of the sentence has no apodosis.

<sup>3</sup> Qur'an, XIV : 24.

بالفارسیة :

مجد عربی کابروی ہر دو سراسر  
کسی کہ خاک درش نیست خاک بر سر او  
ولنختم المقالة على صلوات سيد المرسلين وتسلياته و تحياته  
و برکاتہ۔

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

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

3 A. add. له .

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

5 A (marg.) في .

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

8 Under معذور , not غير معذور .

آخر، و العاقل لا یقیم احدها علی الآخر، فالتمسوه من قبل ان ینیر ہذا الاسم و یندله باسم خیر منه و یلقب بہ "الاسلامی" فانہ موافق لحال المسلم و مقالہ، و انتساب الی الاسلام الذی ہو الدین المرضی عند اللہ سبحانہ و عند الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام، و اجتناب عن التہمة الی امرنا باتقانہا<sup>1</sup>، "اتقوا من مواضع التہم" کلام صادق لا غبار علیہ، قال سبحانہ: "و لعبد مومن خیر من مشرک"<sup>3</sup>، والسلام علی من اتبع الہدی -

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

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

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

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

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

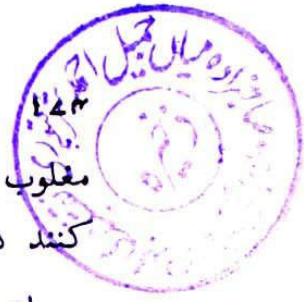
3 Qur'an, II : 221,

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

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

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

<sup>2</sup> A (marg) نمی گردد .



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



اعتدال تجاوز نمی فرمایند -

درین زمان بسیاری ازین طائفه که بہ 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 متخیله خود فرود آورده مقتدای روزگار خود ساخته اند ، و بازار کاسد خود را باین تخیلات راجع داشته اند ، و اگر بالفرض در عبارات بعضی از مشائخ ما تقدم الفاظی کہ تصریح بتوحید وجودی دارند واقع شده اند حمل بر آن باید کرد کہ در ابتدا در مقام علم الیقین باین کلمات تکلم فرمود اند ، و در آخر کار ایشان را از آن مقام گذرانیده اند ، و از علم بعین برده اند ، این جا کسی نگوید کہ ارباب توحید وجودی نیز ہم چنانکہ یکی می دانند یکی می بینند - پس از عین الیقین نیز نصیبی دارند ، زیرا کہ در جواب گوئیم کہ ارباب این توحید صورت مثالی توحید شہودی را دیده اند - نہ آن کہ بآن توحید متحقق شده اند ، توحید شہودی را باین صورت مثالی او فی الحقیقت ہیچ مناسبت نیست ، زیرا کہ در وقت حصول آن توحید حیرت است ، حکم بامری در آن موطن نیست ، و صاحب توحید وجودی - باوجود شہود صورت مثالی آن توحید شہودی - از ارباب علم است - چه نفی وجود ماسوا می کند ، و نفی حکمی است از احکام از مقولہ علم ، حیرت و علم با یکدیگر جمع نمی شوند ، پس ثابت شد کہ صاحب توحید وجودی از مقام عین الیقین بہرہ ندارند ، آری ! صاحب توحید شہودی را بعد از مقام حیرت اگر ترقی واقع شود بمقام معرفت - کہ حق الیقین است - می رسانند ، و در آن موطن علم و حیرت جمع می شوند ، و علمی کہ بی حیرت<sup>۱</sup> است و پیش از حیرت است علم الیقین است -

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

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

کجا افتادم ! مگر گویم کہ سبب تحریر این علوم غامضہ آن باشد کہ اکثر ابنای این وقت - بعضی بتقلید و بعضی بمجرد علم و بعضی دیگر بعلم ممتزج بذوق - ولو فی الجملة - و بعضی بالحد و زندقہ - دست بدامن این توحید وجودی زده اند ، و ہمہ را از حق می دانند ، بلکه حق می دانند ، و گردنهای خود را از رقبہ<sup>۴</sup> تکلیف شرعی باین حیلہ می کشایند ، و مداخلات در احکام شرعیہ می نمایند ، و باین معاملہ خوش وقت و خورسند اند ، و اتیان او امر شرعیہ را اگر اعتراف دارند طفیلی می دانند ، مقصود اصلی و رای شریعت خیال می کنند ، حاشا و کلا ! ثم حاشا و کلا ! نعوذ باللہ سبحانہ من ہذا الاعتقاد السوء ، طریقت و شریعت عین یکدیگر اند ، سرموی از مخالفت در میان ایشان واقع نیست ، فرق اجال و تفصیل است و استدلال و کشف ، ہر چہ مخالف شریعت است مردود است ، کل حقیقہ ردتھا<sup>۵</sup> الشریعہ فہی<sup>۵</sup> زندقہ ،

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

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> حالی .

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

2 LD<sub>1</sub> اگر .

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

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

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

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

<sup>1</sup> Known as Muḥaddith i-Dihlawī. Shaikh 'Abd al-Haq 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 Mut'aqī. 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-Haq 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).

<sup>2</sup> LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> عین .

<sup>3</sup> کروری is a tax officer.

<sup>4</sup> i.e. this world "comprising both causes and reasons".

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

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

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

ما ان مدحت مجداً بمقاتی

لکن مدحت مقاتی بمحمد

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

1 or اغر .

2 A (marg.) صدور .

3 Add. ed.

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

نماند بعضيان كسى در گرو

كه دارد چنين سيد پيش رو

پس ناچار مصدقان اين چنين پيغمبر سيد البشر عليه الصلوات والسلام خيرالاسم باشند - ”كنتم خير امة اخرجت للناس“<sup>1</sup> ، نقد وقت ايشان است ، و مكذبان او عليه الصلوة والسلام بد ترين بنى آدم - ”الاعراب اشد كفرا و نفاقاً“<sup>2</sup> نشان حال ايشان است ، تا كدام صاحب دولت را باتباع سنت سبه او بنوازند و بمتابعت شريعت رضيه او سرفراز سازند ؟ امروز عمل قليل را - كه مقرون بتصديق حقيقت دين اوست عليه الصلوات والسلام - بعمل كثير بر مى دارند ، اصحاب كهف اين همه درجات كه بافتند بواسطه يك حسنه است ، و آن هجرت بود از دشمنان حق سبحانه و تعالى بنور يقين ايماني در وقت استيلاى معاندان ،

<sup>1</sup> Qur'ān, III. 109.

<sup>2</sup> Qur'ān, IX. 97.

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

محمد عربی کابروی هر دو سر است

کسی که خاک درش نیست خاک بر سر او

اگر هجرت ظاهری میسر نشود هجرت باطنی را بکمال مرعی می باید داشت ، با ایشان بی ایشان می باید بود لعل الله یحدث بعد ذلک امر<sup>۳</sup> -

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

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

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

1 اندک تر A .

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

2 Qur'ān, LXV : 1.

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

بر تقدیر سلامتی مدرکہ از آفات ردیہ و امراض معنویہ محتاج بہ ہیچ فکر و دلیل نیستند ، نظر و فکر در آنها تا زمان وجود علت و ثبوت آفت است ، اما بعد از نجات از مرض قلبی و رفع<sup>۱</sup> غشاوہ بصری غیر از بداہت ہیچ نیست ، مثلاً صفرائی - تا زمانی کہ بعلت صفراء گرفتار است - 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 احوال کہ شخص واحد را اثنین می بیند و حکم بعدم وحدت آن شخص می کند معذور است ، و وجود آفت در احوال وحدت شخص را از بداہت نمی بر آرد ، و بہ نظریت نمی کشد -

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 ازالہ<sup>۲</sup> مرض قلبی نمودن ضروری آمد - صفرائی را ازالہ<sup>۳</sup> 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 - کہ وجدان او بسبب علت صفرا بہ تلخی نبات حاکم است ؟ ، همچنین در ما نحن فیہ نفس امارہ بالذات منکر احکام شرعیہ است ، و بالطبع بہ نقاضت آن حاکم ، پس تحصیل یقین باین احکام صادقہ بدلیل - باوجود انکار وجدان مستدل - بسی دشوار است -

پس نفس را مزکی ساختن ضروری آمد ، یقین را بدون تزکیہ حاصل نمودن دشوار نمود : ”قد افلح من زکابا و قد خاب من دساہا“<sup>۲</sup> پس مقرر شد کہ منکر این شریعت باہرہ و این ملت ظاہرہ<sup>۳</sup> در رنگ منکر حلاوت نبات است -

خورشید نہ مجرم ار کسی یینا نیست

۱ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> دفع .

۳ A add و طاہرہ .

۲ Qur'an, XCI : 9.

پس مقصود از سیر و سلوک و تزکیہ نفس و تصفیہ قلب ازالہ آفات معنویہ است و امراض قلبیہ کہ [آیہ] کریمہ : ”فی قلوبہم مرض“، شعر از آن است ، تا حقیقت ایمان متحقق شود ، و باوجود این آفات اگر ایمان است بحسب ظاہر است - و بس ، چہ وجدان امارہ بخلاف آن حاکم است و بر حقیقت کفر خود مصر است ، مثل این ایمان و تصدیق صوری ایمان صفرائی است بجلوت قند و نبات کہ وجدان او بخلاف آن شاہد است ، یقین حقیقی بجلوت شکر بعد از زوال مرض صفا صورت بندد ، پس بعد از تزکیہ نفس و اطمینان آن حقیقت ایمان صورت دارد<sup>۲</sup> و وجدانی می گردد ، و این قسم ایمان از زوال محفوظ است ، [آیہ] کریمہ - الا ان اولیاء اللہ لا خوف علیہم ولا ہم یحزنون“<sup>۳</sup> در شان ایشان صادق است ، شرفنا اللہ سبحانہ بشرف ہذا الایمان الکامل الحقیقی بحرمة النبی الامی القرشی علیہ و علی آلہ من الصلوات افضلہا و من التسلیات اکملہا -

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

ثبتکم اللہ سبحانہ علی جادۃ آبائکم الکرام علی افضلہم سید الکونین  
اولا و علی بواقیہم ثانیاً الصلوات والسلام والتحیۃ ، بادشاہ نسبت  
بعالم در رنگ دل است نسبت بدن ، اگر دل صالح است ، بدن صالح  
است و اگر فاسد است فاسد ، صلاح بادشاہ صلاح عالم است و فساد  
او فساد عالم -

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

1 Qur'ān, II : 10.

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

3 Qur'ān, X : 62.



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

عالم که کامرانی و تن پروری کند  
 او خویشتن گم است ، گرا رهبری کند

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

1 Qur'an, CIX : 6.

اختیار کرده اند مقتدایان اینہا علمای سوء بودند ، غیر از علماء ہر کہ بضلالت رفت کہ است کہ ضلالت او بدیگری تعدی کند ، و اکثر جہلای صوفی نمای این زمانہ حکم علماء سوء دارند ، فساد اینہا نیز فساد متعدی است ۔

و ظاہراً اگر کسی باوجود استطاعت امداد ۔ ہر قسم مددی کہ باشد ۔ تقصیر نماید و در کارخانہ اسلام فتوری واقع شود آن مقصر معاتب گردد ، بناء علی ذالک این حقیر قلیل البضاعت نیز می خواهد کہ خود را در جرگہٴ ممدان دولت اسلام اندازد ، و در این باب دست و پا بزند ۔ بحکم : من کثر سواد قوم فہو منہم ، یحتمل کہ این بی استطاعت را داخل آن جماعت کرام سازند ، مثل خود را مثل آن زال می انگارد کہ ریسہاں چند تنیدہ خود را در سلک خریداران حضرت یوسف علی نبینا و علیہ الصلوٰت والسلام ساختہ بود ۔

امید است کہ درین نزدیکی انشاء اللہ العزیز بشرف حضور مشرف گردد ، متوقع از جناب شریف<sup>۱</sup> ایشان آن است کہ چون استطاعت و قرب پادشاہ بر وجہ اتم ایشان را حق سبحانہ و تعالی ساختہ است ۔ در خلا و ملا در ترویج شریعت مجددی علیہ و علی آلہ من الصلوٰت افضلہا و من التسلیات اکملہا کوشند ، و مسلمانان را از غربت بر آرند ۔

حامل رقیمہٴ نیاز مولانا حامد از سرکار اقبال آثار وظیفہٴ مقررہ دارد ، پارسال ظاہراً از حضور یافتہ بود ، امسال نیز امیدوار آمدہ است ، دولت حقیقی و مجازی میسر باد !

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

نصرکم اللہ سبحانہ علی الاعداء بجرمۃ مید الانبیا علیہ و علیہم

۱ . شرح A

الصلوات و التسلیات و التحیات ، مرحمت نامہ<sup>۱</sup> گرامی کہ فقراء را بآن نواخته بودند بمطالعہ<sup>۲</sup> آن مشرف گشت ، در کتابت مولانا محمد قلیچ مؤفق مرقوم فرمودہ بودند : ”جزوی خرچی برای طالبعلمان و صوفیان فرستادہ شد“ - ذکر تقدیم طالب علمان بر صوفیان در نظر ہمت بسیار زیبا در آمد ، بحکم : ”الظاہر عنوان الباطن“ امید است کہ در باطن شریف نیز این جماعت کرام تقدیم پیدا کردہ باشند ، کل اناہ یترشح بما فیہ -

از کوزہ بہان<sup>۱</sup> برون تراود کہ دروست

و در تقدیم طالب علمان ترویج شریعت است ، حاملان شریعت ایشان اند ، و ملت مصطفویہ علیہ و علی آلہ الصلوات و التسلیات بایشان برہا است ، فردای قیامت از شریعت خواهند پرسید از تصوف نخواہند پرسید ، دخول جنت و تجنیب از نار وابستہ باتیان شریعت است ، انبیا صلوات اللہ تعالیٰ و تسلیاتہ علیہم - کہ بہترین کائنات اند - بشرائع دعوت کردہ 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 کہ شعائر اسلام منہدم شدہ باشند کروربا<sup>۲</sup> در راہ خدای عز و جل و علا خرچ کردن برابر آن نیست کہ مسئلہ از مسائل شرعیہ را رواج دادن ، چہ درین فعل اقتداء بانبیا است کہ بزرگترین مخلوقات اند علیہم الصلوات و التسلیات ، و مشارکت است بآن اکابر ، و مقرر است کہ کامل ترین حسنات با ایشان مسلم فرمودہ اند ، و خرچ کردن کروربا غیر اکابر را نیز میسر است -

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

۱ . برون بہان A .

۲ . کوزہ زر (marg.) A .

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

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

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

کار این است و غیر این همه بیچ

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

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.

سفینہٴ اہل بیت خیر البشر است علیہ و علی آلہ من الصلوٰت اتمہا و من التحیات و التسلیات اکملہا ، قال علیہ الصلوٰت والسلام : ”مثل اہل بیٹی کمثل سفینۃ نوح من ركبہا نجا و من تخلف عنہا ہلک“ ہمت علیا را تمام بر آن گارند کہ این سعادت عظمیٰ را بدست آرند ، بعنایت اللہ سبحانہ از قسم جاہ و جلال و عظمت و شوکت ہمہ میسر است ، باوجود شرف ذاتی اگر این علاوہ بآن منضم شود گوی سبقت بچوگان سعادت از ہمہ پیش بردہ باشند ، این حقیر بارادۃ اظہار امثال این سخنان در تایید و ترویج شریعت حقہ متوجہ خدمت ایشان است ، ہلال ماہ مبارک رمضان در حضرت دہلی دیدہ شد ، مرضی<sup>۱</sup> حضرت والدہ بزرگوار در توقف مفہوم گشت ، بضرورت تا استماع ختم قرآن توقف نمود<sup>۲</sup> و الامر عنداللہ سبحانہ ، سعادت دارین محصل باد ۔

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

مرحمت نامہٴ گرامی کہ از روی شفقت و مہربانی داعی<sup>۳</sup> مخلص خود را بآن ممتاز فرمودہ بودند بمطالعہٴ مضمون آن مشرف گشت ، عظم اللہ سبحانہ اجرکم و رفع قدرکم و شرح صدرکم و یسر امرکم بجرمۃ جدکم الامجد علیہ و علی آلہ من الصلوٰت افضلہا و من التسلیات اکملہا ، ثبتنا اللہ سبحانہ علی متابعتہ ظاہرا و باطنا و یرحم اللہ عبدا قال ”آمینا“ ۔

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

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

<sup>۲</sup> نمود (Marg.) نمودہ A.

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

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

لہذا اتیان یک حکم از احکام شرعیہ در ازانہ<sup>۱</sup> هوای 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 هواهای نفسانی اند ، برہمنان و جوگیان در ریاضات و

مجاہدات تقصیر نکرده اند ، اما بیچ از اینها سودمند نگشته و غیر از تقویت نفس و تربیت آن نہ نموده ، مثلاً یک دام در ادای زکوٰۃ۔ کہ شریعت بآن امر فرموده است۔ در تخریب نفس سودمند تر است از آنکہ ہزار دینار از پیش خود صرف کند ، و طعام خوردن در عید فطر بحکم شریعت نافع تر است در رفع ہوا از آنکہ از نزد خود سالہا صائم باشد ، و دو رکعت نماز بامداد را بجاعت ادا کردن۔ کہ سنتی از سنن بجا آوردن است۔ بمراتب بہتر است از آنکہ تمام شب بہ صلوات نافلہ قیام نماید و نماز بامداد را بی جاعت ادا کند ۔

بالجملہ تا نفس مزکی نشود و از خبث ماخولیہای مہتری پاک نگردد نجات محال است ، فکر ازالہ این مرض ضروری آمد ۔ تا بموت ابدی نرساند ، کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ ۔ کہ موضوع است برای نفی آلہ آفاق و انفسی ۔ در تزکیہ نفس و تطہیر آن انفع و انسب است ، اکابر طریقت قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم از برای تزکیہ نفس ہمین کلمہ طیبہ را اختیار فرموده اند ۔

تا بجاوب لا تروبی راہ نرسی در سرای الا اللہ برگاہ نفس در مقام سرکشی آید و نقض عمد نماید بتکرار این کلمہ تجدید ایمان باید نمود ، قال علیہ الصلوٰۃ والسلام : ”جددوا ایمانکم بقول لا الہ الا اللہ“ بلکہ ہمہ وقت از تکرار این کلمہ چارہ نبود ، زیرا کہ نفس امارہ ہموارہ در مقام خبث است ، در حدیث آمده است در فضائل این کلمہ کہ اگر آسمانها و زمینها را در ہاہ بنہند و این کلمہ را در ہلہ دیگر بر آئینہ این ہلہ راجع آید بر ہلہ دیگر ، والسلام علی من اتبع الہدی و التزم متابعتہ المصطفیٰ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و التسلیات ۔

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

ثبتکم اللہ سبحانہ علی جادۃ آبائکم الکرام ، شنیدہ شد کہ پادشاہ اسلام از حسن نشا مسلمانی کہ در نہاد خود دارند بایشان فرمودہ اند کہ چہار کس از علمای دیندار پیدا کنند کہ ملازم باشند و بیان مسائل شرعیہ می کردہ باشند - تا خلاف شرع امری واقع نشود ، الحمدللہ سبحانہ علی ذالک ، مسلمانان را بہ ازین چہ بشارت ، و ماتم زدگان را ازین چہ نوید !

لیکن چون حقیر بواسطہ<sup>۱</sup> ہمین غرض متوجہ خدمت علیہ است - چنانچہ مکرر اظہار آن نمودہ - بضرورت درین باب از<sup>۱</sup> گفتن و نوشتن خود را معاف نخواہد داشت ، امید است کہ معذور خواہند فرمود - صاحب الغرض مجنون ، معروض می گرداند کہ علمای دیندار خود اقل قلیل اند کہ از حب جاہ و ریاست گذشتہ باشند ، و مطلبی غیر از ترویج شریعت و تائید ملت نداشته باشند ، بر تقدیر حب جاہ ہر کدام ازین علماء طرفی خواہد گرفت ، و اظہار فضیلت<sup>۲</sup> خود خواہد نمود ، و سخنان اختلافی درمیان خواہد آورد ، و آن را توسل قربت پادشاہ خواہد ساخت ؟ ناچار مہم دین ابتر خواہد شد ، در قرن سابق اختلافات علماء عالم را در بلا انداخت ، و<sup>۳</sup> بہان صحبت در پیش است ترویج چہ گنجائش دارد ؟ کہ باعث تخریب دین خواہد شد ، و العیاذ باللہ سبحانہ من ذالک و من فتنۃ العلماء السوء -

اگر یک عالم را از برای این غرض انتخاب کنند بہتر می نماید ، اگر از علمای آخرت پیدا شود چہ سعادت ! - کہ صحبت او کبریت احمر است ، و اگر پیدا نشود بعد از کامل صحیح بہترین این جنس را اختیار

۱ از (marg.) ، ہ ۱ A .

۲ فضیلت (inarg.) ۲ A .

۳ و ۲ D ۱ AD : Ed .



کند - ما لا یدرک کلمہ لا یترک کلمہ ، نمی دانم چه نویسم ؟ ہمعچنانکہ خلاصی خلالتی وابستہ بوجود علماء است خسران عالم نیز بایشان مربوط است ، بہترین علما بہترین عالم است ، و بدترین ایشان بدترین خلالتی ، ہدایت و اضلال را بایشان مربوط ساختہ اند ، عزیز ابلیس لعین را دید کہ فارغ و بی کار نشستہ است ، سر آن را پرسید ، گفت علمای این وقت کار ما می کنند ، و در اغوا و اضلال کافی اند -

عالم کہ کامرانی و تن پروری کند

او خویشتن گم است ، کرا رہبری کند

غرض کہ درین باب فکر صحیح و تامل صادق مرعی داشتہ اقدام خواهند نمود ، چون کار از دست برود علاجی نمی پذیرد ، ہر چند شرم می آید کہ کسی امثال این سخنان بارباب فطانت صحیحہ اظہار می سازد اما این معنی را وسیلہٴ سعادت خود دانستہ مصادع می گردد -

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

عظم اللہ تعالیٰ اجرکم ، و رفع قدرکم ، و یسر امرکم ، و شرح صدرکم۔ بحرمۃ میدالبشر المطہر عن زین البصر علیہ و علی آلہ من الصلوات افضلہا و من التسلیات اکملہا ، من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ - ہر کسی کہ شکر آدمی بجا نیآورد شکر خدای عز و جل بجا نیآورد ، پس ہر ما فقیران شکر احسانہای شما لازم است ، اولاً سبب جمعیت حضرت خواجہٴ ما شما بودہ اید ، بظفیل شما در آن جمعیت طلب حق سبحانہ و تعالیٰ کردیم ، و حظہای وافر بردیم ، و ثانیاً چون بحکم ”کبرت بموت الکبراء“ نوبت باین طبقہ رسید واسطہٴ اجتماع فقراء و باعث انتظام طالبان نیز شما اید ، جزا کم اللہ سبحانہ

عنا خیر الجزاء :

گر برتن من زبان شود پر مو

یک شکر تو از ہزار نتوانم کرد

آرزو آن است کہ حق سبحانہ و تعالیٰ در دنیا و آخرت شاہ را از آنچہ نباید و نشاید محفوظ دارد - بحرمۃ جدکم سید المرسلین علیہ و علی آلہ و علیہم من الصلوٰت و التسلیات اتمہا و اکملہا -

این فقیر از صحبت گرامی شاہ دور افتادہ است ، معلوم ندارد کہ در مجلس شریف از کدام قسم مردم را گنجائش است ، و انیس خلوت و جلوت کیست -

خوابم بشد از دیدہ درین فکر جگر سوز

کاغوش کہ شد منزل و آسائش خوابت

یقین تصور فرمایند کہ فساد صحبت مبتدع زیادہ از فساد صحبت کافر است ، و بدترین جمیع فرق مبتدعان جماعتی اند کہ باصحاب پیغمبر علیہ و علیہم الصلوٰت والسلام بغض دارند ، اللہ تعالیٰ در قرآن مجید خود ایشان را کفار می نامد "لیغیظ بہم الکفار"۱ قرآن و شریعت را اصحاب تبلیغ نمودہ اند ، اگر ایشان مطعون باشند طعن در قرآن و شریعت لازم می آید ، قرآن جمع حضرت عثمان است علیہ الرضوان ، اگر عثمان مطعون است قرآن ہم مطعون است - اعاذنا اللہ سبحانہ عما یعتقدہ<sup>۲</sup> الزنادقہ -

خلافی و نزاعی کہ در میان اصحاب علیہم الرضوان واقع شدہ بود معمول بر ہوای نفسانی نیست ، در صحبت خیرالبشر نفوس ایشان بتزکیہ رسیدہ بودند ، و از امارگی آزاد گشتہ ، این قدر می دانم کہ حضرت امیر در آن باب بر حق بودہ اند و مخالف ایشان بر خطا بود ،

1 Qur'an, XLVIII : 29.

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

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

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

ثبتنا اللہ سبحانہ و ایا کم علی جادۃ آبائکم الکرام علی افضلہم  
اصالۃ و علی بواقیہم متابعتہ الصلوٰات والسلام ، انبیا صلوٰات اللہ تعالیٰ

1 Add. ed.

2 Add. ed.

3 His real name was Jalāl al-Dīn son of Shaikh Ahmad Kabir. He was born in 707 A.H./1307 A.C. at Uch in Bahawalpur Division. He was the spiritual disciple and *Khalifa* of Shaikh Rukn al-Din of Multan. 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 Shūfis. He passed away in 785 A.H./1383 A.C. (See Qādrī, Muhammad Ayūb, Makhdūm Jahāniān Jahāngasht, Karachi, 1963).

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

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

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

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

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

مخصوص بانبیا است ، غیر از متابعان ایشان بہ این دولت مشرف نشدہ اند ، و غیر از انبیا کسی باین کلمات تکلم نہ نمودہ است ، منکران نبوت اگرچہ خدا را سبحانہ واحد می گویند حال ایشان از دوا امر خالی نیست : یا تقلید اہل اسلام می کنند ، یا در وجوب وجود واحد می دانند یا در استحقاق عبادت ، و نزد اہل اسلام ہم در وجوب وجود واحد است و ہم در استحقاق عبادت ، مراد از کلمہ طیبہ : ”لا الہ الا اللہ“ نفی عبادت آلہہ باطلہ است ، و اثبات معبودیت حق است سبحانہ ۔

و کلمہ دیگر کہ مخصوص باین بزرگواران است آن است کہ خود را بشر می دانند ۔ مثل سائر مردم ، والہ و معبود حق را می دانند سبحانہ ، و مردم را دعوت باو می کنند تعالی ، 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 تخاصی نمی نمایند ، لاجرم پا از بندگی بر آورده در منکرات افعال و مستقبحات افعال می افتند ، و راہ اباحت بدینہا کشادہ می گردد ، و گمان می برند کہ آلہہ از بیچ چیز ممنوع نیستند ، ہر چہ می گویند صواب می دانند ، و ہر چہ می کنند مباح می انگارند ، ضلوا فاضکوا ، فویل لہم ولاتباعہم ولاشیاعہم ۔

و کلمہ دیگر کہ انبیا علیہم الصلوٰت و التسلیمات برآن متفق اند و منکران ایشان را از آن دولت نصیبی نیست آن است کہ این بزرگواران بنزول ملائکہ کہ معصوم مطلق اند و بیچ تعلق و تلوث ندارند۔ قائل اند ، و آمناء وحی و حملہ کلام ربانی تعالی و تقدس ایشان را می دانند ، پس این بزرگواران ہر چہ می گویند از حق می گویند تعالی و تقدس ، و ہر چہ می رسانند از حق می رسانند ، و احکام

اجتهادیه ایشان نیز مؤید بوحی اند ، اگر بالفرض زلتی واقع می شد  
 فی الحال حق سبحانه تدارک آن بوحی قطعی می فرمود ، و رئیسان  
 منکران - که مدعیان الوهیت اند - هر چه گویند ، از خود گویند ، و  
 بهان را صواب دانند - بواسطهٔ زعم الوهیت ، پس انصاف درکار است !  
 شخصی که از کمال بی خردی خود را اله بگیرد و مستحق عبادت داند  
 و افعال ناشائسته - باین زعم فاسد - وقوع آرد سخنان او را چه اعتبار  
 است ؟ و بر اتباع او چه مدار ؟ -

مالی که نکوست از بهارش پیداست

اظهار امثال این سخنان برای ازدیاد ایضاح است ، و الا حق از  
 باطل جدا است و نور از ظلمت هویدا : ”جاء الحق وزهق الباطل ان  
 الباطل كان زهوقاً“<sup>2</sup> اللهم ثبتنا على متابعة هؤلاء الاكابر عليهم الصلوات  
 والتحيات اولا و آخرا -

بقية المقصود آنکه سیادت پناهی مهان پیر کمال را ایشان بهتر می  
 دانند ، چه احتیاج است که در این باب نوشته آید ؟ لیکن این قدر  
 هست که حقیر چند گاه است که از آشنائی ایشان محظوظ است ، مدتی  
 است که ایشان اشتیاق عتبه بوسی داشتند ، اما درین اثنا ضعیفی بر  
 ایشان طاری شده بود ، و تا زمانی صاحب فراش بودند ، بعد از فراغ  
 متوجه ملازمت علیه گشته اند ، امیدوار عنایت اند -

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

ایدکم الله سبحانه و نصبرکم علی اعداء الاسلام فی اعلاء

1 LD<sub>1</sub> .

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

(بقیه حاشیه اگلے صفحہ پر)

الاحکام ، مخبر صادق علیہ و علی آلہ من الصلوات افضلہا و من التسلیات اکملہا فرمودہ است : ”الاسلام بدا غریبا و سيعود كما بدا فطوي للغرباء“ ، غربت اسلام تاجدی رسیدہ است کہ کفار برملا طعن اسلام و ذم مسلمانان می نمایند ، و بی تماشای 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 و دیو در کرشمہ و ناز

بسوخت عقل ز حیرت کہ این چہ بوالعجبی ست

سبحان اللہ و بجمدہ ، ”الشرع تحت السیف“ گفته اند ، و رونق شرع شریف را بسلاطین وابستہ اند ، قضیہ منعکس گشتہ است و معامدہ انقلاب پیدا کردہ است ، واحسرتا ! واندامتا !! واویلا !!!

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

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

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

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

غیرت اسلام است۔ در نهاد شما محسوس است ، الحمد لله سبحانه علی ذالک ، امروز آن روز است کہ عمل قلیل را باجر جزیل باعتنای تمام قبول می فرمایند ، از اصحاب کشف غیر از ہجرت عملی دیگر نمایان نیست کہ این ہمہ اعتبار پیدا کرده است ، سپاہیان در وقت غلبہ اعداء اگر اندک تردد می کنند اعتبار بسیار پیدا می کنند ۔ بخلاف در<sup>۱</sup> وقت امن و تسکین اعداء ۔

و این جہاد قولی کہ امروز شما را میسر شدہ است جہاد اکبر است ، مغتم دانید ، و ”ہل من مزید“<sup>۲</sup> بگوئید ، و این جہاد گفتن را بہ از جہاد کشتن دانید ، امثال ما مردم فقرای بی دست و پا ازین دولت محروم :

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

حضرت خواجہ احرار قدس اللہ تعالیٰ سرہ می فرمودند کہ اگر من شیخی کم ہیج شیخی در عالم مرید نیابد ، اما مرا کار دیگر فرمودہ اند ، و آن ترویج شریعت و تائید ملت است ، لاجرم بصحبت سلاطین می رفتند ، و بتصرف خود ایشان را منقاد می ساختند ، و بتوسل ایشان ترویج شریعت می فرمودند ، ملتس آن است کہ چون حق سبحانہ ۔ برکت محبت شما با کابر این خانوادہ بزرگ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم ۔ سخن شما را تأثیری بخشیدہ است و عظمت مسلمانی شما در نظر اقران ظاہر گشتہ سعی فرمایند کہ علی الاقل ۔ احکام کبیرہ<sup>۳</sup> اہل کفر کہ در اہل اسلام شیوعی پیدا کردہ اند منہدم و مندرس گردند ، و اہل اسلام از

1 Sic ; better deleted.

2 Qur'an, L , 30.

3 L D<sub>1</sub> کثیرہ .



آن منکرات محفوظ مانند ، جزاکم اللہ سبحانہ عنا و عن جمیع المسلمین خیر الجزاء ، در سلطنت پیشین عنادی بدین مصطفوی علیہ الصلوٰۃ والسلام مفہوم می شد ، و درین سلطنت ظاہراً عناد نیست ، اگر ہست از عدم علم است ، ترس آن است کہ مبادا این جا ہم کار بعناد انجامد ، و بر مسلمانان معاملہ تنگ تر افتد :

چو بید بر سر ایمان خویش می لرزم

ثبتنا اللہ سبحانہ و ایاکم علی متابعة سید المرسلین علیہ و علی آلہ  
الصلوات و التسلیات -

فقیر بتقریبی این جا آمدہ بود ، نخواست کہ از آمدن خود ایشان را اطلاع ندهد ، و بعضی سخنان نافعہ ننویسد ، و از محبت عزیزى-کہ بواسطہ مناسبت فطری است-خبر نہ کند ، قال علیہ الصلوٰۃ والسلام : ”من احب اخاه فلیعلم اياه“ یعنی کسی کہ دوست دارد برادر مسلم خود را پس گو اہلام کند او را از آن محبت ، و السلام علیکم و علی جمیع من اتبع الهدی -

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

الحمد لله و سلام علی عبادہ الذین اصطفی ، طریق حضرات خواجگان قدس اللہ تعالی اسرارہم مبنی بر اندراج نہایت در بدایت است ، حضرت خواجہ نقشبند قدس اللہ تعالی سرہ فرمودہ اند کہ ما نہایت را در بدایت درج می کنیم ، و این طریق بعینہ طریق اصحاب کرام است رضی اللہ تعالی عنہم - چہ این بزرگواران را در اول صحبت آن سرور علیہ و علیہم الصلوٰۃ و التسلیات آن میسر می شد کہ اولیاء امت را در نہایت نہایت شمعہ از آن کمال دست می دهد ، لہذا وحشی قاتل حضرت حمزہ علیہ الرحمۃ-کہ یک مرتبہ در بدو اسلام خود بشرف صحبت سید اولین و آخرین علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و التسلیات

والتحیات مشرف ہدہ بود - از او ایس قرنی- کہ خیر التابعین است۔  
افضل آمد ، و آن چہ وحشی را در اول صحبت خیر البشر علیہ و علی  
آلہ الصلوٰۃ و السلام میسر شد او ایسی قرنی را بآن خصوصیت در انتہا  
میسر نشد ، لاجرم بہترین قرون قرن اصحاب گشت رضوان اللہ تعالی  
علیہم ، کلمہ ”ثم“<sup>۱</sup> کار دیگران را در پس انداخت ، و اشارت بہ بعد  
درجہ نمود ۔

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

قیاس کن ز گلستان من بہار مرا

سالی کہ نکوست از بہارش پیداست

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

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

الخیر فیما صنع اللہ سبحانہ ، مخدوما !

1 Allusion to the hadīth : الخ . . . الذین یلونہم . . . الخ .

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

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

تواضع از ارباب غنا زیبا است و استغنا از اهل فقر - لان المعالجة بالاضداد ، در مکاتیب ثلاثہ شا غیر از استغنا امری مفہوم نشد - ہر چند مقصود شا تواضع بود ، مثلاً در مکتوب اخیر مسطور بود : ”بعد الحمد والصلوٰۃ نموده می آید“ - این عبارت را نیک دریابند<sup>۱</sup> کہ در کجا باید نوشت ، آری ! خدمت فقرا بسیار کردہ اند ، اما رعایت آداب خدمت ہم ضروری است تا ثمرہ بر آن مترتب شود - و بدونہا خرط القتاد ، بلی ! اتقیای است او علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات اتمہا و اکملہا از تکلف یری اند - اما التکبر مع المتکبرین صدقہ ، حضرت خواجہ نقشبند را قدس اللہ تعالیٰ سرہ شخصی گفت کہ متکبر است ، فرمودند کہ تکبر من از کبریائی اوست ، این طائفہ را ذلیل و خوار نہ انکارند : ”رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم علی اللہ لآبرہ“ حدیث نبوی است علیہ الصلوٰۃ والسلام -

اندکی پیش تو گفتم غم دل ، ترسیدم

کہ دل آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است

مجان عزیز و مخلصان صمیمی شا می باید کہ ملا خطہ نفس امر داشته باشند و بشا ہر چہ رسانند از نفس الامر رسانند ، و ہر کنگاشی کہ بدہند صلاح شا را می باید کہ منظور دارند - نہ مصالح خود را کہ آن خیانت محض است ، بعضی از منافع شا نیز از علل غائبہ این سفر بود ، اما در عالم اسباب مجان و مخلصان شا نگذاشتند<sup>۲</sup> ، تقصیری از این طرف ندانند ، ہر چند این مقدمات تلخ نما اند اما خوش آمد گویندگان شا بسیار اند ، بہان اکھفا کنند ، مقصود از آشنائی فقراء

<sup>۱</sup> L D<sub>1</sub> در باید .

<sup>۲</sup> i.e. did not allow me to reach you.

اطلاع برعیوب مکتولہ است و ظہور ردائل مخزونہ ، لیکن بدانند کہ اظہار این قسم سخنان نہ از روی آزار است بلکہ از روی نیک‌خواہی و دلسوزی است ، یقین تصور نمایند<sup>۱</sup> ، خواجہ محمد صدیق اگر یک روز پیشتر می آمدند یحتمل کہ فقیر بہر حال خود را بشا می رسانید ، اما در اثنا ی راه سرہند ملاقی شدند ، معذور خواهند داشت ، الخیر فیہا صنع اللہ سبحانہ ۔

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

الحمد لله و الصلوٰۃ 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 خیر الجزاء ، چون رعایت آداب فقرا نموده اند و بتواضع سخن رانده اند امید است کہ بحکم ”من تواضع لله رفعہ اللہ“ - این تنزل موجب رفعت دینی و دلیوی گردد۔ بلکہ گشت : بشری لکم - چون الفاظ انابت و رجوع در میان آورده اند چنان تصور فرمایند کہ این انابت بر دست درویشی از درویشان واقع شدہ است ، مترصد نتائج ثمرات<sup>۲</sup> آن باشند ، اما حقوق آن را باید کہ مہما امکن مرعی دارند ، از<sup>۳</sup> وصایا و نصائح چہ نویسد ؟ و از علوم و معارف چہ وا نماید ؟ کہ علمای مجتہدین و صوفیہ محققین شکر اللہ تعالیٰ سعیمہم در بسط و تفصیل سخن تقصیر جائز نداشته اند ، و پارہ از مسودات این کم بضاعت را نیز ظاہراً بعضی از یاران بخدمت شما بردہ اند ، بنظر شریف گذشتہ باشد ۔

بالجملہ ۔ طریق النجاة متابعة اہل السنة و الجماعة ۔ کثرہم اللہ

1 A (marg.) فرمایند .

2 ممرہ LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

3 A و از .

سبحانہ - فی الاقوال والافعال و فی الاصول و الفروع ، فانہم الفرقة الناجية ، وما سواہم من الفرق فہم فی معرض الزوال و شرف الهلاک - علمہ الیوم احد او لم یعلم ، اما فی الغد فیعلمہ کل احد - ولا ینفع ، الہم لہنا قبل ان ینہنا الموت -

سیادت مآبی سید ابراہیم از قدیم چون انتسابی بآن آستانہ<sup>۱</sup> علیہ دارد و در سلک دعا گوین منتظم است بر ذمہ کرم لازم است کہ دستگیری فرمایند کہ اوان قفر و پیری را با اہل و عیال خود بفراغ خاطر گذرانند ، و بدعای سلامتی دارین ایشان مشغول باشد -

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

اید کم 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 درجا اللہم - نسبت بہ فقراء اضعاف مضاعف شکر واجب آمد ، لہذا فقرای این است پیش از اغنیا بہ پانصد مال در بہشت خواہند آمد -

و شکر منعم تعالیٰ اولاً بتصحیح عقائد است بمقتضای آرای فرقہ

<sup>1</sup> Mirzā Dārāb was the second son of the Khān-i-Khānān 'Abd al-Rahīm. He was always with his father and distinguished himself in many campaigns. When, in the 14th year of Jahāngīr's reign, his brother Shāhnawāz Khān died, he received the rank of 5000 *zāt* and horse and in the place of his brother became governbr of Berar and Aḥmadnagar. 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).

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

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

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

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

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

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

الحمد لله الذي انعم علينا وهدانا الى الاسلام وجعلنا من امة محمد عليه الصلوة والتحية والسلام - فقد سعادت دارين وابسته باتباع سيد كونين است ، و بس ، عليه و على آلہ من الصلوٰت افضلہا و من التسلیات اکملہا ، متابعتہ او علیہ الصلوٰت 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 تعالیٰ حبیب خود را علیہ الصلوٰت والتحية می فرماید : ” یا ایہا النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیہم<sup>2</sup>“ پس پیغمبر خود را کہ موصوف بخلق عظیم<sup>3</sup> است بجهاد کفار و غلظت با<sup>4</sup> 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 ہ .

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

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

خواجه پندارد که مرد واصل است

حاصل خواجه بجز پندار نیست

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



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

جهود پر که شود کشته شود اسلام است

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

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

1 Qur'ān, IX : 28.

2 Qur'ān, e.g. VI : 126.

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

4 See further on this point No. 39 below.

5 i.e. prayer.

6 Qur'ān, XIII : 14.

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

هم برینم بداریم یا رب

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

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

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

آسمان نسبت بعرش آمد فرود

ورنه بس عالی است پیش خاک بود

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

1 A (marg.) . داشت .

القصد حق سبحانہ و تعالیٰ دائرہ امور مباحہ را بسیار وسیع ساخته است ،  
 تمتعات و تمتعات باینها 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 - کہ بقائے ہم ندارد - عدم رضای مولای خود اختیار کند -  
 و حال آنکہ در عوض آن لذت محرمہ لذت مباحہ ہم تجویز فرمودہ است ،  
 رزقنا اللہ سبحانہ و ایاکم الاستقامۃ علی متابعتہ صاحب الشریعۃ علیہ  
 و علی آلہ الصلوٰۃ و التحیۃ ، در معاملہٴ حل و حرمت ہموارہ بعلمای  
 دین دار رجوع باید نمود ، و از اینها 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 ، فاذا بعد الحق الا  
 الضلال ؟ والسلام اولاً و آخراً -

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

شرفکم اللہ سبحانہ بتشریف المیراث المعنوی من النبی الامی القرشی  
 الهاشمی علیہ و علی آلہ من الصلوٰت افضلها ومن التسلیات اکملها - کما  
 شرفکم بتشریف المیراث الصوری ، و یرحم اللہ عبدآ قال "آمینا" میراث  
 صوری آن سرور علیہ و علی آلہ الصلوٰت والتسلیات بعالم خلق تعلق دارد ،  
 و میراث معنوی بعالم امر کہ آنجا ہمہ ایمان و معرفت است و رشد  
 و ہدایت ، شکر نعمت عظیمی میراث صوری آن است کہ بمیراث  
 معنوی متحلی گردند ، والتحلی بالمیراث المعنوی لا یتیسر الا بکمال  
 الاتباع المصطفوی علیہ الصلوٰۃ والسلام والتحیۃ ، فعلیکم باتباعہ و  
 اطاعتہ فی اوامره و نواہیہ ، و کمال متابعت فرع کمال محبت است بان

سرور علیہ الصلوٰۃ والسلام :

ان المحب لمن ہواہ مطیع

و علامت کمال محبت کمال بغض است با اعدای او صلی اللہ علیہ وسلم و اظہار عداوت با مخالفان شریعت او علیہ الصلوٰۃ والسلام ، در محبت مداہنت گنجائش ندارد ، محب دیوانہ<sup>۱</sup> محبوب است ، تاب مخالفت ندارد ، و با مخالفان محبوب بہ ہیچ وجہ آشتی نمی نماید ، دو محبت متباینہ جمع نشوند ، جمع ضدین را محال گفته اند ، محبت یکی مستلزم عداوت دیگری است ، نیک تامل باید فرمود کہ ہنوز کار از دست نرفته است ، تدارک ماضی میتوان نمود ، فردا کہ کار از دست برود غیر از ندامت حاصلی<sup>۱</sup> نخواہد بود :

بوقت صبح شود ہمچو روز معلومت

کہ باکہ باختہ<sup>۱</sup> عشق در شب دیہجور

متاع دنیا غرور در غرور است و معاملہ<sup>۱</sup> اخروی ابدی بر آن مترتب ، زندگانی چند روزہ را اگر بمتابعت سید اولین و آخرین علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و التسلیات بسر بردہ شود امید نجات ابدی است - و الا ہیچ در ہیچ است - ہر کہ باشد و ہر عمل خیر کہ بکند :

مجد عربی کا بروی ہر دو سراسر است

کسی کہ خاک درش نیست خاک برسر او

حصول دولت عظای متابعت موقوف بر ترک کلی دنیاوی نیست تا دشوار نماید ، بلکہ اگر زکوٰۃ مفروضہ - مثلاً - مؤدی شود حکم ترک کل دارد در عدم وصول مضرت - چہ مال مزکی<sup>۱</sup> از ضرر بر آمدہ است ، پس معالجه<sup>۱</sup> دفع ضرر از مال دنیاوی را اخراج زکوٰۃ است از آن ، اگرچہ ترک کلی اولی و افضل است اما ادای زکوٰۃ ہم کار

۱ A [marg.] حاصل .

آن می کند :

آسمان نسبت بعرش آمد فرود

ورنه بس عالی ست پیش خاک تود

پس لازم است کہ ہمگی ہمت در اتیانِ احکامِ شرعیہ باید صرف نمود، و اہلِ شریعت را - از علما و صلحا - تعظیم و توقیر باید داشت، و در ترویجِ شریعت باید کوشید، و اہل ہوا و بدعت را ذلیل و خوار باید داشت : من وقر صاحب بدعة فقد أعان علی ہدم الاسلام، و با کفار - کہ دشمنانِ خدای عز و جل اند و دشمنانِ رسول وی علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات - دشمن باید بود، و در ذل و خواری ایشان سعی باید نمود، و بہ ہیچ وجہ عزت نباید داد، و این بی دولتان را در مجلس خود راہ نباید داد، و انس نباید نمود، و راہ شدت و غلظت را بایشان پیش باید کرد، و مہما ممکن در ہیچ امری بایشان رجوع نباید نمود - و اگر - فرضاً - ضرورتی افتد در رنگ قضای حاجتِ انسانی بکرہ و اضطرار قضای حاجت از ایشان باید نمود، راہی کہ بجنابِ قدس جد بزرگوار شا علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات می رساند این است، اگر باین راہ رفتہ نشود وصول بان جنابِ قدس دشوار است، بیہات !! :

کیف الوصول الی سعاد و دونها

قلل الجبال و دونهن خیوف ؟

زیادہ چہ ابرام نماید ؟

اند کی پیش تو گفتم غمِ دل، ترمیدم

کہ دل آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است

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

دو کتابِ شاہِ رسید ، از ہر دو محبت فقرا و التجا باین طائفہ علیہ  
مفہوم گشت ، چہ نعمتی است کہ کسی را باین دولت بنوازند ، ثانیاً :  
من آنچه شرط بلاغ است با تو می گویم  
تو خواه از سختم ہند گیر و خواه ملال  
بدان و آگاہ باش کہ پروردگار ما و شاہ بلکہ پروردگار عالمیان - چہ  
مہاوات و چہ ارضین و چہ علیین و چہ سفلیین - 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 ؟ شائبہ اتحاد و حلول در شان او سبحانہ مستہجن است و  
مظنہ کمون و بروز در آن جناب قدم مستقبیح ، زمانی نیست کہ زمان  
مخلوق او مت ، 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<sup>۱</sup> است<sup>۲</sup> ، 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 آنها - کہ آلہہ ہنود اند - از کمینہ مخلوقات  
وی اند و از مادر و پدر زائیدہ اند ، رام پسر جسرت است و برادر  
لکہمن<sup>۳</sup> و شوہر سیتا ، ہر گاہ رام زوجہ<sup>۴</sup> خود را نگاہ نتواند<sup>۵</sup> داشت  
غیری را 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.] لکہمن .

4 A [marg.] زوجہ : A کوچ .

5 A [marg.] transpose : نگاہ نتواند

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

پیغمبران ما علیہم الصلوٰت و التسلیٰت - کہ قریب بیک لکہا و بست و چہار ہزار گزشتہ اند - خلایق را بعبادت خالق ترغیب فرمودہ اند ، و از عبادت غیر منع نمودہ ، و خود را بندہ عاجز دانستہ اند ، و از بیست و عظمت او تعالی ترسان و لرزان بودہ اند - و آلہہ ہنود خلق را بعبادت خود ترغیب کردہ اند و خود را آلہہ دانستہ ، ہر چند بہ پروردگار قائل اند اما او را در خود حلول و اتحاد اثبات<sup>2</sup> کردہ اند ، و از این جہت خلق را بعبادت خود می خوانند و خود را آلہہ گویانیدہ اند و در محرمات بی تحاشی افتادہ<sup>3</sup> - بزعم آنکہ الہ از ہیچ چیز ممنوع نیست ، در خلق خود ہر تصرفی کہ خواہد بکند ، اقسام این تخیلات فاسدہ بسیار دارند : ضلوا فأضلوا ، بخلاف پیغمبران علیہم الصلوٰت و التسلیٰت کہ خلایق را از آنچہ منع فرمودہ اند خود را نیز از آن چیز باز داشتہ اند بروجہ اتم و اکمل ، خود را بشر مثل مائر بشر می گفتند :

بین تفاوت راہ از کجاست تا بکجا

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

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد

1 100,000.

2 A [marg.] تخیل .

3 A add اند .

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

1 Qur'ān VII, 43.

2 Qur'ān XXIV, 39.



بان خوشخوری و خوشبوی چندان منافع و فوائد دارد کہ چہ نویسند ، چیزی تلخ و بد مزہ تندبوی و بدخوی ہوش بری پرخطری را بان 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<sup>۱</sup> و قاشہای مزین در عوض آن حلال گردانیدہ است ، و لباسہای پشمین - کہ مطلق مباح ساختہ است - بمراتب از لباسہای ابریشم بہتر است ، مع ذلک لباس ابریشم بر زنان مباح فرمودہ کہ منافع آن نیز عائد بمردان است ، و همچنین است حال ذہب و فضہ - کہ حلی زنان از برای تمتع مردان است -

اگر بی انصافی با این یسر و با این سہولت متعسر و متعذر داند بمرض قلبی مبتلا است ، و بعلت باطنی گرفتار ، بسیاری از کار ہا است کہ اصحاً بر فعل آن یسر تمام دارند و بز ضغنا متعسر است بعسر تمام ، مرض قلبی عبارت از عدم یقین قلب است باحکام منزله<sup>۲</sup> سیاوی ، تصدیقی کہ دارند صورت تصدیق است نہ حقیقت تصدیق ، علامت حصول حقیقت تصدیق ثبوت یسر است در اتیان احکام شرعیہ - و بدونها خراط القناد ، و قال اللہ تبارک و تعالی: ”کبر علی المشرکین ما تدعوہم الیہ، و اللہ یجتبی الیہ من یشاء و یهدی الیہ من ینیب“<sup>۲</sup> و السلام علی من التبع الہدی ، و التزم متابعة المصطفی علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات أتمہا و اکملہا -

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

<sup>۲</sup> Qur'ān XLII, 13.

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

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

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

1 Add. ed.

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

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

1 By Kamāl al-Dīn Karīm.

3 i.e. Shaiḫ-i-Farīd.

5 Crore—10 million.

2 By Abū Ṭāhir Multānī.

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

و رعنا تر است - کہ این دولت خالہ زاد خاندان بزرگ شما است ، از شما ذاتی است و از دیگران عرضی ، حقیقت وراثت نبوی علیہ و علی آلہ من الصلوٰت افضلہا و من التحیات و التسلیات اکملہا عظیم القدر است ، حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب را مخاطب ساخته 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 و نواہی بوقوع آرند خلاص شوند۔“ این آن وقت است و این گروہ آن گروہ :

گوی توفیق و سعادت در میان افگندہ اند

کس بمیدان در نمی آید ، سواران را چہ شد ؟

در این وقت کشتن کافر لعین گویند<sup>۱</sup> 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 کہہ سر شرک را شکستہ است ، و الحق کہ آن کبر<sup>۲</sup> رئیس اہل شرک بود ، و امام اہل کفر - خذلہم اللہ سبحانہ ، و آن سرور دین و دنیا علیہ الصلوٰۃ والسلام در بعضی ادعیہ خود اہل شرک را باین عبارت نفرین فرمودہ اند : ”اللہم شتت شملہم و فرق جمعہم و خرب بنیانہم و خذہم اخذ عزیز مقتدر“ - 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<sup>۳</sup> اسلام بہان 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 اللہ سبحانہ و تعالیٰ : ”یا ایہا النبی جاہد

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

2 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> کبر .

3 A add. در .

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

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

عمر بگذشت و حدیث درد ما آخر نشد

شب باخر شد کنون کوتاه کم افسانه را

والسلام والا کرام !

1 Qur'ān IX, 73.

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

سلمکم الله سبحانه و عافاکم ، استماع سخنان ترویج احکام شرعیہ و تذلیل اعدای ملت مصطفویہ علی صاحبها الصلوٰۃ والسلام و التحیة مسلمانان ماتم زدگان را فرح بخش و روح افزا است ، الحمد لله سبحانه و المنۃ علی ذلک ، و المسؤل من الله سبحانه الملک القدير ازدياد هذا الامر الخطير - بجرمة النبی البشير النذیر علیہ و علی آله من الصلوات أفضلها و من التسلیات أكملها ، یقین است کہ مقتدایان اسلام از سادات عظام و علمای کرام در خلا و ملا متصدی ازدياد این دین متین و تکمیل این صراط مستقیم خواهند بود ، بی سروبرگی در این باب چه دراز نفسی نماید ؟ شنیده شد کہ بادشاه اسلام از حسن استعداد اسلامی خواہان علما اند ، الحمد لله سبحانه علی ذلک ، معلوم شریف است کہ در قرن سابق ہر فسادى کہ پیدا شد از شومی علمای سوء بظہور آمد ، در این باب تتبع تمام مرعی داشته از علمای دیندار انتخاب نموده اقدام خواهند فرمود ، علمای سوء لصوص دین اند ، مطلب ایشان حب جاہ و ریاست و منزلت نزد خلق است ، و العیاذ باللہ سبحانه من فتنہم ، آری ! بہترین ایشان بہترین خلائق اند<sup>1</sup> ، ایشان اند کہ فردای قیامت سیاہی ایشان را بخون شہدای فی سبیل الله وزن خواهند کرد ، و پلہ<sup>۱</sup> این سیاہی خواهد چرید : شرالناس شرار العلماء و خیرالناس خیار العلماء -

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

اند [marg.] A : است A 1

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

سلمکم اللہ سبحانہ و ابقاکم ، احسان سلاطین چونکہ نسبت بکافہ<sup>۱</sup>  
 خلائق حاصل است بضرورت دلہای خلائق - بحکم : جبلت الخلائق  
 علی حب من أحسن الیہم - بجانب محسنان مائل است ، پس ناچار  
 بواسطہ<sup>۲</sup> این ارتباط حی اخلاق و اوضاع بادشاہان بعموم خلائق -  
 علی تفاوت درجات الاحسان - ضاری است ، از خیر و شر و صلاح و  
 فساد ، ماناکہ ازین جا گفتہ اند : الناس علی دین ملوکہم ، کاروبار  
 قرن سابق مصداق این سخن است ، اکنون کہ انقلاب دول بظہور  
 پیوستہ و سورت عناد اہل ملل برہم شکستہ بر ائمہ<sup>۳</sup> اسلام - از صدور  
 عظام و عالی کرام - لازم است کہ تمام ہمت خود را بر مصروف رواج  
 شریعت غرا ساختہ در بدایت امر ارکان اسلام منہدمہ را بر پاسازند - کہ  
 در تسویف خیریت ظاہر نمی شود ، دلہای غریبان از این تاخیر در  
 اضطراب است ، شدتہای قرن سابق در دلہای مسلمانان متمکن است ،  
 مبادا تلافی آن نشود ، و غربت اسلام بتطویل انجامد ، ہر گاہ بادشاہان  
 را گرمی ترویج سنت سنیہ<sup>۴</sup> مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام و  
 التحیۃ نباشد و مقربان ایشان نیز در این باب خود را معاف دارند و  
 حیات چند روزہ را عزیز شمردند کار بر فقرای اہل اسلام بسیار تنگ و  
 تیرہ خواهد بود - انا لله و انا الیہ راجعون ، عزیز می فرماید :

آنچه از من گم شدہ گراز سلیمان گم شدی  
 ہم سلیمان ہم پری ہم اہرمن بگریستی  
 صبت علی مصائب<sup>۵</sup> لو أنها  
 صبت علی الایام صرن لیا لیا

از جملہ شعائر اسلام تعین قضاة است در بلاد اسلام کہ در قرن  
 سابق محو شدہ بود ، سرہند - کہ اعظم بلاد اسلام است - چند سال  
 است کہ قاضی ندارد ، و حامل رقیمہ<sup>۶</sup> دعا قاضی یوسف آبای او تا  
 بنای سرہند است قاضی شدہ آمدہ اند - چنانکہ اسناد سلاطین بدست

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

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

فتوحات مکہ، مفتاح فتوحات مدنیہ باد<sup>۱</sup>۔ بحرمۃ النبی و آلہ الامجاد علیہ و علیہم الصلوٰت والتسلیٰت ، التفات نامہ گرامی کہ نامزد فقرا فرمودہ بودند وصول یافت ، باعث ازدیاد محبت گشت ، بشری لکم ثم بشری لکم ، مخدوما! فقرا را باغنیاء آشنائی کردن در این زمان بسیار متعسر است ، اگر فقرا بگفتن یا نوشتن 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 ، لاجرم در این ظن ”خسرالدنیا والآخرة“ 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 استحاله برآمده است ، ابو سعید خراز می فرماید : ”عرفت ربی بجمع الاضداد“۔ ہر چند ارباب نظر این مقدمہ را قبول نمی کنند و محال انگارند ، لیکن غم نیست ، طور ولایت و رای طور نظر عقل است ، باقی احوال را امیر و مولانا بتفصیل معروض خواہند داشت ، والسلام علی من اتبع الهدی ،

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

طوبی لمن جعلہ الله سبحانه مظهر الخیر ، حضرت حق سبحانه دلہا

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



را مزرعہ<sup>۱</sup> آخرت گردانیدہ ، بی دولت باشد کسی کہ تخم را درست بخورد و بزمین استعداد نیندازد ، و از یک دانہ ہفتصد دانہ نسازد ، و از برای روزی کہ برادر از برادر گریزد و مادر بفرزند نیامیزد ذخیرہ نکند ، خسارت دنیا و آخرت نقد وقت اوست ، و حسرت و ندامت دارین برکف دست او ، صاحب دولتان فرصت دنیا را غنیمت می شمردند - نہ از برای آن غرض کہ در آن فرصت تنعمات و تلذذات فرمایند - کہ بی مدار و ثبات است مع ذلک معذات محسن و عقبات - بلکہ تا در آن فرصت کشت و کار فرمایند ، و از یک عمل خیر - بحکم کریمہ :  
واللہ یضاعف لمن یشاء<sup>۱</sup> - ثمرات بی نہایت حاصل کند -

از این جا است کہ اعمال صالحہ<sup>۲</sup> چند روزہ را بتنعمات مخلد جزا فرمودہ اند - واللہ ذوالفضل العظیم ، اگر پرسند کہ تضاعف اجر در حسنات است ، و در سیئات جزا بمثل است ، پس کفار را بواسطہ<sup>۳</sup> سیئات معدودہ عذاب مخلد چون باشد ؟ گوئیم کہ مماثلت جزاء مر عمل را مفوض بعلم واجب است تعالی و تقدس ، علم ممکن از ادراک آن قاصر است ، مثلاً در قذف محصنات جزای مماثل آن عمل ہشتاد تازیانہ فرمود ، و در حد سرقہ قطع یمین سارق جزای آن نمود ، و در حد زنا - در صورت بکر بہ بکر - صد تازیانہ با تغریب عام تقدیر نمود ، و در صورت شیخ و شیخہ حکم برجم فرمود ، علم سر این حدود و تقدیرات از طوق بشر خارج است - ذلک تقدیر العزیز الحکیم<sup>۲</sup> ، پس در مادہ کفار حق سبحانہ و تعالی کفر موقت را عذاب مخلد جزای وفاق فرمود - معلوم شد کہ جزای مماثل مر کفر موقت را ہمین عذاب مخلد است ، و کسی کہ خواہد کہ جمیع احکام شرعیہ را معتول خود سازد و بہ ادلہ<sup>۴</sup> عقل برابر نماید آن کس منکر طور نبوت است - علیہ ما یشحق ،

1 Qur'ān II, 261.

2 Qur'ān العليم (e.g. VI, 96).

باو سخنی کردن بی خریدی است :

زان کس کہ بقرآن و خبر می نری

آن است جوابش کہ جوابش ندہی

بقية المرام رافع رقیمہ فقرا میاں شیخ احمد ولد اعز مغفرت پناہی  
شیخ سلطان تھانیسری است ، ملاحظہ الطاف و احسانہای شما را - کہ  
نسبت بہ پدر بزرگوار او بودہ - نمودہ بخدمت علیہ بتوسل این فقیر خود  
را رسانیدہ است ، و از جملہ الطاف ایشان موضعی بود کہ در پرگنہ  
اندری<sup>1</sup> کرم فرمودہ بودند ، والا مر عندکم ، بل کل من عنداللہ ،  
و السلام علیکم و علی سائر من اتبع الہدی و التزم متابعة المصطفی علیہ  
و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات -

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

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، احوال و اوضاع ققرای  
این حدود مستوجب حمد است ، المسئول من الله سبحانه سلامتکم و  
عافیتکم و ثباتکم و استقامتکم ، چون بحث علم وراثت در میان بودہ چند  
کلمہ از آن مقولہ بمقتضای وقت نوشته آمد -

در اخبارآمده : العلماء ورثة الانبياء ، علمی کہ از انبیا علیہم الصلوٰت  
والتسلیات باقی مانده است دو نوع است : علم احکام و علم اسرار ،  
عالم وارث کسی است کہ او را از ہر دو نوع علم سهم بود - نہ آنکہ  
او را از یک نوع نصیب بود نہ از نوع دیگر کہ آن منافی وراثت است ،  
چہ وارث را از جمیع انواع ترکہ مورث نصیب است - نہ از  
بعضی دون بعض ، و آنکہ او را از بعض معین نصیب است ،  
داخل عرما است کہ نصیب او بجنس حق او تعلق گرفتہ است ، و همچنین

<sup>1</sup> A اندور (Indore).

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

اکثر مردم گمان دارند که علم اسرار عبادت از علوم توحید وجود است و شهود وحدت در کثرت و مشاهده کثرت در وحدت ، و کنایت است از معارف احاطه و سریان و قرب و سعیت او تعالی بر نهجی که مکشوف و مشهود ارباب احوال است ، حاشا و کلا ! ثم حاشا و کلا !! که این علوم و معارف از علم اسرار بوند و شایان مرتبه نبوت باشند ، زیرا که مبنای این معارف مکر وقت است و غلبه حال که منافی صحو است ، و علم انبیا علیهم الصلوات والتحیات - چه علم احکام و چه علم اسرار - همه صحو در صحو است که شمه از مکر 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<sup>۱</sup> علیهم الصلوات والتسلیات بر چند ولایت نیز ثابت است اما احکام آن مغلوب اند و در جنب احکام نبوت مضحل :

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 قطره است محقر ، اما چه توان کرد ؟ جمعی از نارسائی بکمالات نبوت گفته

1 Add. ed.

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

چه نسبت خاک را با عالم پاک

مانا که صحو خواص را بمائل صحو عوام دانسته سکر را بر آن ترجیح داده اند، کاش سکر خواص را نیز بمائل سکر عوام دانسته جزأت 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، زیرا که کفر و جهل مناسب مقام ولایت است، و اسلام و معرفت مناسب مرتبه نبوت، منصور گوید:

کفرت بدین الله والکفر واجب

لدی، و عند المسلمین قبیح

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

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

<sup>1</sup> Qur'an XVII, 84.

بچہ معنی بود؟ گوئیم کہ صحو و مانند آن در مرتبہ فرق اثبات نمودن نسبت بمرتبہ جمع است۔ کہ سراسر سکر و استتار است، والا صحو آن مرتبہ نیز مختزج بسکر است، و اسلام آن مختلط بکفر و معرفت مشوب بجهل، اگر در کتابت گنجائش می دانست احوال و معارف مرتبہ فرق را بہ تفصیل ذکر کرده 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 الصلوٰت والتسلیٰت 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 ملائکہ<sup>۱</sup> ملا<sup>۲</sup> اعلیٰ۔ کہ ولایت ایشان اکمل است از سائر ولایات۔ از انبیا علیہم الصلوٰت والتسلیٰت افضل می شدند، و گروہی از این طائفہ چون ولایت را افضل از نبوت دانستند<sup>۱</sup> و<sup>۲</sup> ولایت ملا<sup>۳</sup> اعلیٰ را اکمل از ولایت انبیا علیہم الصلوٰت والتسلیٰت دیدند ناچار ملائکہ علیین<sup>۳</sup> را از انبیا افضل گفتند علیہم الصلوٰت والتسلیٰت، و از جمہور اہل سنت جدا افتادند، کل ذلک لعدم الاطلاع علی حقیقۃ النبوة، و چون در نظر مردم۔ بواسطہ بعد عہد نبوت۔ کمالات نبوت در جنب کمالات ولایت حقیر می در آیند لا جرم سخن را در این باب مبسوط ساخت، و شمشہ<sup>۴</sup> از حقیقت معاملہ وا نمود، ربنا اغفر لنا ذنوبنا و اسرافنا فی امرنا و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکا فرین۔

اخوی ارشدی میان شیخ داؤد چون متردد آن حدود بودند باعث این تصدیع گشتند، والسلام۔

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

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

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

2 A om.

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

امری است از امور و تمنای این فقیر شدت نمودن است بدشمنان خدای جل و علا و دشمنان پیغمبر او علیہ و علی آلہ الصلوٰت والتسلیٰات و اہانت رسانیدن است باین بی دولتان و خوار دانستن ایشان را و آلہہ باطلہٴ ایشان را و یقین می داند کہ ہیچ عملی نزد حق جل و علا از این عمل مرضی تر نیست ، بنا برآن مکرر ایشان را باین عمل مرضی ترغیب می نماید ، و اتیان باین عمل از اہم مهام اسلام می داند ، چون بدولت آنجا تشریف بردہ اند و برای تحقیر و اہانت رسانیدن آن بقعہٴ کشفہ و اہل آن متعین شدہ اند اول شکر این نعمت بجا باید آورد - کہ جمع کثیر برای تعظیم و توقیر آن مقام و اہل آن می روند ، و اللہ سبحانہ و تعالیٰ الحمد والمنۃ کہ مارا باین بلا مبتلا نساخت ، و بعد از شکر این نعمت عظمی در تحقیر و توہین این بی دولتان و آلہہ باطلہٴ ایشان سعی بلیغ باید فرمود ، و ہر قدر کہ میسر شود - بہ خفیہ یا جہر - در تخریب این جماعت باید کوشید ، و انواع اہانت باین بت تراشیدہ نا تراشیدہ باید رسانید ، امید است کہ بعضی از مداہنتہا کہ واقع شدہ است باین عمل تلافی آنها نمایند ، و کفارہ سازند ، ضعف بدن و شدت سرما مانع است والا بخدمت ایشان رسیدہ ترغیب این امر می نمود ، و باین تقریب یک بار<sup>۱</sup> تنی برآن سنگ می انداخت و آن را مرمایہٴ سعادت می ساخت ، زیادہ چہ مبالغہ نماید ، والسلام !

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

قال اللہ سبحانہ تعالیٰ : ”من یطع الرسول فقد اطاع اللہ“<sup>۲</sup> حضرت حق سبحانہ تعالیٰ اطاعت رسول را عین اطاعت خود فرمودہ پس اطاعت خدای عز و جل کہ غیر اطاعت رسول باشد اطاعت او نیست سبحانہ ،

<sup>۱</sup> بکبار D<sub>2</sub> .

<sup>۲</sup> Qur'an IV, 80.

و از برای تاکید و تحقیق این معنی کلمہ "قد" آورد - تا بوالہوسمی در میان این دو طاعت جدائی پیدا نکند و یکی را بر دیگری نگزیند ، و در جائی دیگر حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ شکایت می کند از حال جماعتی کہ در میان این دو اطاعت تفرقه می نمایند - کہا قال سبحانہ : "یریدون ان یفرقوا بین اللہ و رسلہ و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سبیلاً اولئک ہم الکافرون حقاً"۔

آری ! بعضی از مشائخ کبار قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم در سکر وقت و غلبہٴ حال سخنان گفته اند کہ موذن تفرقه اند میان این دو اطاعت و مشعر اند با اختیار محبت یکی بر دیگری ، منقول است کہ سلطان محمود غزنوی در ایام بادشاہت خود نزدیک بخرقان فرود آمدہ بود و<sup>2</sup> بجا و وکلای خود را بخدمت شیخ ابوالحسن خرقانی فرستاد و التماس نمود کہ حضرت شیخ بدیدن او بیایند ، و بوکلای خود گفت کہ اگر از شیخ توقفی فہم کنید کریمہ: "أطیعوا اللہ و أطیعوا الرسول و اولی الامر منکم"<sup>3</sup> برخوانید ، چون وکلا از شیخ توقف فہمیدند کریمہ مذکورہ را بر خواندند ، شیخ در جواب فرمودند کہ چندان گرفتار "اطیعوا اللہ" ام کہ شرمندہ "اطیعوا الرسول" ام و باطاعت اولی الامر چه رسد؟ حضرت شیخ اطاعت حق را سبحانہ 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 سبحانہ را در اطاعت رسول او می دانند ، اطاعت حق سبحانہ کہ در غیر اطاعت رسول او است علیہ الصلوٰۃ والسلام عین ضلالت می انکارند ، و نیز منقول است کہ شیخ امنہ 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<sub>1</sub> D<sub>2</sub> .

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 بواسطہ محبت رسول است علیہ الصلوٰۃ والسلام ، و تعظیم این مجذوب بواسطہ محبت حق سبحانہ ، این قسم تفرقہ را نیز اکابر مستقیم الاحوال تجویز نمی نمایند ، و غلبہ محبت حق را سبحانہ بر محبت رسول او علیہ الصلوٰۃ والسلام از سکر حال می دانند و جز فضولی نمی انگارند ۔

اما این قدر ہست کہ در مقام کمال ۔ کہ مرتبہ ولایت است ۔ محبت حق سبحانہ غالب است ، و در مقام تکمیل ۔ کہ نصیبی از مقام نبوت است ۔ محبت رسول غالب ، ثبتنا اللہ سبحانہ علی اطاعة الرسول التي هي عين اطاعة الله سبحانہ ۔

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

الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى :

از ہر چہ می رود سخن دوست خوشتر است

قال الله تبارك و تعالی : ”و اذ اسألك عبادى عنى فانى قريب“<sup>2</sup> و قال الله تعالی : ”ما يكون من بخوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذالك ولا أكثر الا هو معهم اينما كانوا“<sup>3</sup> قرب و معیت او تعالی ہمچو ذات او سبحانہ بی چون و بی چگونہ است ، زیرا کہ چون را بہ بی چون راه نیست ، پس ہر چہ از معنی قرب و معیت بعقل و فہم ما مدرک شود و یا بکشف و شہود ما در آید او تعالی از آن معنی منزہ و مبرا است کہ قدمی در مذہب مجسمہ دارد ، ایمان داریم کہ او تعالی قریب و با ما است ، ما معنی قرب و معیت ندانیم کہ چیست ، در این نشأۃ نہایت نصیب

1 اگر D<sub>2</sub> add.

2 Qur'ān, II, 186.

3 Qur'ān LVIII, 7.



کُمَل ایمان بغیب است بذات و صفات او تعالیٰ :

دور بینان بارگاہ "الست" <sup>۱</sup>

بیش ازین پی نبرده اند کہ ہست

ایمان بغیب کہ نصیب اخص خواص است در رنگ ایمان بہ <sup>۲</sup>  
غیب عوام نیست ، عوام بسامع یا باستدلال ایمان بغیب حاصل  
کرده اند ، و اخص خواص غیب الغیب را در پس پردہ ہای ظلال  
جال و ظلال و ورای مرادقات تجلیات و ظہورات مطالعہ نمودہ ایمان  
بغیب حاصل نمودہ اند ، و متوسطان ظلال را اصل انگاشتہ و تجلیات <sup>۳</sup>  
را عین متجلی دانستہ بایمان شہودی خرسنداند ، و در حق ایشان  
ایمان بغیب نصیب اعدا است : کل حزب بما لدیہم فرحون <sup>۴</sup> -

باعث تصدیق آنکہ مولانا عبدالغفور و مولانا حاجی محمد از یاران  
مخصوص اند ، ہرچہ قسم احسان در باب مشار الیہا بوقوع آید  
موجب امتنان فقیر است :

با کریمان کار ہا 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 ہر چند تحمل اذی است اما امید کرامتہا است ، بہترین  
امتعه این نشا حزن و اندوہ است ، و گوارا ترین نعم این مائدہ الم  
و مصیبت ، این شکرپارہ ہا بداروی تلخ غلاف رقیق فرمودہ اند ،  
و باین حیلہ راہ ابتلا وا نمودہ ، سعادت‌مندان نظر بر حلوت آنها

<sup>1</sup> Allusion to Qur'ān : VII, 172. آلست برہکم

<sup>2</sup> Add. ed.

<sup>3</sup> Add. ed.

<sup>4</sup> Qur'ān XXIII, 53 ; XXX, 32.

انداخته آن تلخی را در رنگ شکر می خایند ، و مرادت را برعکس  
 صفا شیرین می یابند ، چرا شیرین نیابند کہ افعال محبوب ہمہ  
 شیرین اند ، علتی مگر آن را تلخ یابد کہ بماسوا گرفتار است ، دولت‌مندان  
 در ایلام محبوب آن قدر حلاوت و لذت می یابند کہ در انعام او  
 متصور نباشد ، ہر چند ہر دو از محبوب اند لیکن در ایلام نفس محب  
 را مدخلی نیست ، و در انعام قیام بامراد نفس است :

ہنیا لارباب النعم نعیمہا

اللہم لا تحرمننا اجرہم ولا تفتننا بعدہم<sup>۱</sup> ،

وجود شریف ایشان در این غربت اسلام اہل اسلام را مغتم است ،  
 سلمکم اللہ سبحانہ و ابقاکم ، والسلام -

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

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، ترقیات صوری و معنوی  
 شا را از حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ مسألت می نماید<sup>۲</sup> - کہ خیریت و  
 صلاح شا متضمن جمعیت و رفاہیت جم غفیر از مسلمانان است ، و  
 دعای شا گویا دعای جمیع ایشان ، سلمکم اللہ سبحانہ عما لا یلیق بجنابکم -  
 بحرمۃ سید المرسلین علیہ و علیہم و علی آل کل من الصلوات أفضلها و  
 من التسلیات اکملها -

چون نسبت محبت و ارادت و اخلاص شا با کابر سلسلہ علیہ  
 نقشبندیہ قدم اسرارہم می داند کہ بروجہ اتم و اکمل است بنا برآن  
 تصدیق ده می گردد ، مخدوما ! مکرما !! اہل این سلسلہ علیہ در این  
 دیار غریب افتادہ اند ، و اہل این دیار را - بواسطہ شیوع بدعت -

<sup>1</sup> The pronouns refer most probably to his three sons and daughter  
 all of whom died in the plague. <sup>2</sup> Ed. : LD<sub>2</sub> : 'ہمایند' .

بطریقه<sup>۱</sup> این اکابر - که ملتزم سنت اند - قلت مناسبت است ، از این جا است که بعضی از اهل این سلسله - بواسطه<sup>۲</sup> تصور نظر - در این طریقه<sup>۳</sup> علیه نیز بدعتها اختیار نموده اند ، و دلہای مردم را - بعلاقه<sup>۴</sup> ارتکاب بدعت - بجانب خود کشیده ، و این عمل را بزعم خود تکمیل این طریقه<sup>۵</sup> علیه گان برده ، حاشا وکلا ! ، بلکه این جهاعت در تخریب و تزییع این طریقه<sup>۶</sup> کوشیده اند ، و بحقیقت معامله<sup>۷</sup> اکابر این طریقه<sup>۸</sup> نرسیده ، پداهم الله سبحانه سواء الصراط -

و چون اهل این سلسله<sup>۹</sup> علیه در این دیار عزیز الوجود اند<sup>۱۰</sup> بر مریدان و محبان این سلسله امداد و اعانت این اکابر و طلبه<sup>۱۱</sup> این طریق [لازم است]<sup>۱۲</sup> که آدمی مدنی الطبع مجبول است ، در تمدن و تعیش به بنی نوع خود محتاج است ، قال الله تبارک و تعالی : ”یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین<sup>۱۳</sup>“ هر گاه در کفایت مهمات خیرالبشر علیه و علی آله الصلوٰۃ والسلام مومنان را دخل داده باشند بدیگران چه مضایقه ، اکثر اغنیای این وقت درویشی را عبارت از عدم احتیاج می دانند ، کلا ! احتیاج ذاتی انسان است - بلکه ذاتی جمیع ممکنات است - بلکه خوبی انسان همین احتیاج است ، و ذل و بندگی او از این راه ناشی است ، چه اگر - فرضاً - احتیاج از انسان زائل گردد و استغنا پیدا کند غیر از عصیان و سرکشی و طغیان و نافرمان برداری نقد وقت او نخواهد بود ، قال الله سبحانه و تعالی : ”ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی<sup>۱۴</sup>“ - غایة مافی الباب : فقرای که از گرفتاری ماسوا و ارسته اند - احتیاجی که باسباب دارند آن احتیاج را به مسبب الاسباب حواله می نمایند ، و دولت پهن شده را از خوان نعمت او تعالی می دانند ، و معطی و مانع فی الحقیقت او را سبحانه تصور می فرمایند ،

1 Add. ed.

3 Qur'an VIII, 64.

2 Add. ed.

4 Qur'an XCVI, 7.

و چون اسباب را - بواسطہٴ حکم و مصالح - در میان آورده اند و حسن و قبح را با اسباب منتسب ساخته این بزرگواران نیز شکر و شکایت را با اسباب راجع می گردانند ، و نیک و بد را بظاہر از ایشان می دانند ، چه اگر اسباب را دخل ندہند کارخانہٴ عظیم را باطل سازند ؛ رہنا ما خلقت ہذا باطلا سبحانک! -

و وجود شریف میادت پناہی حقائق و معارف آگاہی اخوی اعزی میر محمد نعمان در آن حدود مغتم است ، دعا و توجہ ایشان کبریت احمر انگارم کہ برکات و فیوض توجہات ایشان قوائم دولت شاہا اند ، و در حضور و غیبت ایشان را بمد و معاون شاہی می یابم ، زیادہ از یک سال شدہ است کہ ایشان از خوبی ہای شاہا غائبانہ بفقیر نوشتہ بودند ، و محبت و اخلاص کہ شاہا را نسبت بفقرا حاصل است در آنجا درج نمودہ و ظاہر ساختہ بودند کہ: ”صوبہ داری این جا را بدیگری تفویض نمودہ اند ، وقت توجہ و دستگیری است“ - فقیر را در اثنای مطالعہ آن مکتوب توجہی در این باب حاصل گشت ، و شاہا را در آن وقت رفیع القدر یافت ، ظاہراً در بہان ساعت شخصی راہی بود ، در جواب آن باین عبارت نوشت کہ : ”خان خانان در نظر رفیع القدر می در آید ، والامر عنداللہ سبحانہ“ - والسلام !

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

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، باعث تصدیع خدام ذوی الاحترام<sup>2</sup> و سادات عظام و قضاة و اہالی و موالی کرام بلدہ سامانہ آن کہ شنیدہ شد کہ خطیب آن مقام در خطبہٴ عید قربان ذکر خلفای

<sup>1</sup> Qur'ān III, 191.

<sup>2</sup> Add. ed.

راشدین را رضی اللہ تعالیٰ عنہم ترک کردہ ، و اسامی متبرکہہ<sup>۱</sup> ایشان را نخواندہ ، و نیز شنیدہ کہ چون جمعی باو تعرض نمودند بسمو و لسیان خود اعتذار نا کردہ بہ تہمرد پیش آمدہ ، و گفتہ کہ : ”چہ شد اگر اسامی خلفای راشدین مذکور نشدہ ؟“ و نیز شنیدہ کہ اکابر و اہالی آن مقام در این باب مساہلت ورزیدند ، و بشدت و بہ غلظت بان خطیب بی انصاف پیش نیامدند :

وای ! نہ یکبار کہ صد بار وای

ذکر خلفای راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمین اگرچہ از شرائط خطبہ نیست و لیکن از شعائر اہل سنت است - شکر اللہ تعالیٰ معیہم ، ترک نکند آن را بعد و تہمرد مگر کسی کہ دلش مریض است و باطنش خبیث ، اگر فرض کنیم کہ بہ تعصب و عناد ترک نکرده باشد وعید : ”من تشبہ بقوم فهو منہم“ را چہ جواب خواہد گفت ؟ و از مظان تہم - کہ : اتقوا مواضع التہم - چگونہ خلاص خواہد گشت ؟

اگر در تقدیم و تفضیل حضرات شیخین متوقف است طریق اہل سنت را رافض است ، و اگر در محبت حضرات ختین<sup>۱</sup> متردد است نیز از اہل حق خارج ، و دور نیست کہ آن بی حقیقت - کہ بہ کشمیریہ منسوب است - این خبیث را از مبتدعان کشمیر اخذ کردہ باشد ، معقول او باید ساخت کہ افضلیت حضرات شیخین بہ اجماع صحابہ و تابعین ثابت شدہ است - چنانچہ نقل کردہ اند آن را جماعتی از اکابر ائمہ کہ یکی از ایشانان امام شافعی است ، قال الشیخ الامام ابوالحسن الاشعری : ”ان تفضل ابی بکر ثم عمر علی بقیۃ الامۃ قطعی“<sup>۲</sup> - و قد تواتر عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی خلافتہ و کرسی مملکتہ و بین الجہم الغفیر من شیعته ان ابابکر و عمر أفضل الامۃ - قالہ الذہبی ، ثم قال : ”و رواہ

1 شیخین LD<sub>2</sub> .

2 LD<sub>2</sub> . و قد تواتر before قال الذہبی A has : قال LD<sub>2</sub> .

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نیفا و ثمانون نفسا<sup>1</sup> و عدد منهم جماعة ، ثم قال : ”فبج الله المرفضة ما اجهلهم“<sup>2</sup> و روى البخاری<sup>3</sup> : الذي كتابه أصبح الكتب بعد كتاب الله - انه<sup>3</sup> قال : ”خير الناس بعد النبي عليه و على آله الصلوة والسلام ابوبکر ثم عمر ثم رجل آخر“ فقال ابنه - محمد بن الحنفية : ”ثم انت“ فقال : ”انما انا رجل من المسلمين“ و امثال ذلك عنه و عن غيره من اكابر الصحابة والتابعين كثيرة شهيرة لا ينكرها الا جاهل او معاند -

و بان بی انصاف باید گفت کہ بمحبت جميع اصحاب پیغامبر علیہ و علیہم الصلوٰت والتسلیمات ماسوریم ، و از بغض و ایذا ایشان ممنوع ، حضرات ختنین<sup>4</sup> از اکابر صحابہ اند و از اقارب آن سرور علیہ و علی آله الصلوٰت والتسلیمات ، پس بمحبت و مودت احق باشند ، قال الله تعالیٰ : ”قل لا اسئلكم علیہ اجرا الا المودة فی القربی“<sup>5</sup> - و قال علیہ و علی آله الصلوٰة والسلام : ”الله الله فی أصحابی ، لاتخذوهم غرضا من بعدی ، فمن احبهم فبحی احبهم ، و من ابغضهم فببغضی ابغضهم ، و من آذاهم فقد آذانی ، و من آذانی فقد آذی الله و من آذی الله فیوشک ان يأخذه“<sup>6</sup> این قسم کل بدبو از ابتدای اسلام تا این وقت معلوم نیست کہ در ہندوستان شگفتہ باشد ، نزدیک است کہ از این معاملہ تمام شہر متہم گردد - بلکہ اعتماد از ہندوستان مرتفع شود ، سلطان وقت نصرہ الله سبحانہ علی اعداء الاسلام از اہل سنت است و حنفی مذہب ، در زمان او این چنین بدعت نمودن نہایت جرأت است - بلکہ فی الحقیقت معارضہ کردن است با سلطان و خروج است از اطاعت اولی الامر -

مع ذلک عجب است کہ محادیم عظام آن مقام در این واقعہ خود را

1 LD<sub>2</sub> . جہلہم .

3 i.e. 'Ali.

5 Qur'an XLII, 23.

2 LD<sub>2</sub> . رواہ .

4 LD<sub>2</sub> . شیخین .

6 Cf. pp 92-3 above.

معاف دارند و مسابلت فرمایند ، قال الله تبارک و تعالیٰ فی ذم اهل  
الکتاب : ” لولا ینہامہم الربانیون والاحبار عن تولہم الاثم و اکلہم  
السحت لبس ما کانوا یصنعون<sup>۱</sup>“ و قال الله تعالیٰ ایضا : ” کانوا  
لا یتناہون عن منکر فعلوہ لبس ما کانوا یفعلون<sup>۲</sup>“ در این طور  
واقعات تغافل ورزیدن مبتدعان را دلیر ساختن است ، و رخنہ در دین  
کردن ، از مسابلات است کہ جماعت مہدویہ آن جا برملا اہل حق را  
بیاطل خود دعوت می نمایند ، و در اندک مدت یک دوی را در رنگ  
گرگان از رسہ می ربایند ، زیادہ چہ تصدیع دہد ؟ چون استماع این خبر  
وحشت انگیز در شورش آورد و رگ فاروقیم را حرکت داد بچند  
کلمہ اقدام نمود ، معذور خواہند داشت ، والسلام علیکم و علی سائر  
من اتبع الہدی و التزم متابعة المصطفی علیہ و علی آلہ الصلوٰت و  
التسلیٰت و التحیات و البرکات ۔

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

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله و سلام<sup>۳</sup> علی عبادہ الذین  
اصطفی ، صحیفہ شریفہ کہ از روی کرم و التفات نامزد فقرای نامراد  
ساختہ بودند رسید ، حمدآ لله سبحانہ کہ در این طور اوان پر شبہ و  
اشتباہ اغنیای سعادت مند را ۔ از حسن نشاء کہ دارند ۔ باوجود مناسبتہا  
باققرای دور از کار سر نیاز است ، و ایمانی باین طائفہ حاصل است ،  
چہ نعمتی است کہ تعلقات شتی مانع حصول این دولت نگشتہ است ،  
و توجہات پراگندہ از محبت اینان باز نداشتہ ، شکر این نعمت عظمی  
بجا باید آورد ، و امیدوار باید بود ۔ کہ : المرء مع من أحب حدیث

1 Qur'ān V, 63.

2 Qur'ān V, 79.

3 السلام .

نبوی است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و السلام -

سعادت و نجات آثارا! آدمی را از تصحیح اعتقاد بموجب آرای فرقه<sup>۱</sup> ناجیه<sup>۱</sup> 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<sup>۱</sup> معتقدات اہل سنت را بلسان ایجاز و اختصارا براد 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 بايجاد او سبحانہ موجود گشته 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 نوآمده 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 - کہ بقدم و ازلیت متصف اند ، و بحضورت ذات جل سلطانہ قائم اند ، تعلقات حوادث در قدم صفات خلل نکند ، و حدوث متعلق مانع ازلیت اینان نگردد ،

<sup>۱</sup> Qur'ān IV, 48.



و فلاسفہ از بی خردی و معتزلہ از کوری از حدوث متعلق پی بہ حدوث متعلق برند، و نفی صفات کاملہ نمایند، و (او را تعالیٰ<sup>۱</sup>) عالم بجزئیات ندانند۔ کہ مستلزم تغیر است کہ امارت حدوث است، نمی دانند کہ صفات ازلی باشند و تعلقات صفات بہ متعلقات حادثہ حادث باشند، و صفات نقائص<sup>۲</sup> از جناب قدس او تعالیٰ مسلوب است، و او تعالیٰ از صفات و لوازم جواہر و اجسام و اعراض منزہ است، زمان و مکان و جهت را در حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست، اینہا ہمہ مخلوق او اند، کہ او را سبحانہ فوق العرش داند؟ و جهت فوق اثبات کند؟ عرش و ما سوای آن ہمہ حادث اند، و مخلوق او اند تعالیٰ، و مخلوق حادث را چہ مجال کہ مکان خالق قدیم گردد؟ و مقر او شود؟ این قدر ہست کہ عرش اشرف مخلوقات اوست تعالیٰ، و نورانیت و صفا از ہمہ ممکنات در وی بیشتر است، ناچار حکم مرآتیت دارد۔ کہ ظہور عظمت و کبریائی خالق جل و علا آن جا پیدا و ہویدا است، باین علاقہ ظہور آن را عرش اللہ نامند۔ الا عرش وغیرہ نسبت باو تعالیٰ برابر اند۔ کہ ہمہ مخلوقات وی اند تعالیٰ، اما عرش را قابلیت نمائندگی است و دیگران را نیست، آئینہ۔ کہ صورت شخص را می نماید۔ نمی توان گفت کہ آن شخص در آئینہ است، بلکہ نسبت شخص با آئینہ و سائر اشیای متقابلہ برابر است، تفاوت از جانب قابل است، آئینہ قبول صورت شخص می نماید، و دیگران را این قابلیت نیست۔

و او تعالیٰ جسم و جسمانی نیست، جوہر و عرض محدود و متناہی نیست، طویل و عریض نیست، دراز و کوتاہ نیست، پهن و تنگ نیست، بلکہ واسع است۔ نہ بان وسعت کہ بہ فہم ما در آید، محیط

1 Add. ed.

2 Ed. : LD<sub>2</sub> نقائص .

است - نه بان احاطه که مدرک ما شود ، قریب است - نه بان قرب که متعلل ما گردد ، و با ما است - نه به معیت متعارفه ، ایمان آریم که واسع است و محیط است و قریب است و با ما است ، اما کیفیت این صفات را ندانیم که چیست ، و هر چه دانیم دائمی که قدمی در مذهب مجسمه دارد ، و او تعالی با هیچ چیز متحد نشود ، و هیچ چیز باوی متحد نگردد ، و نیز هیچ چیز در وی تعالی حلول نکند ، و او تعالی در هیچ چیز حال نشود ، و تبعض و تجزی در جناب قدس او تعالی محال است ، و ترکیب و تحلیل در آن حضرت جل شانه ممنوع است ، و او را سبحانه مثل و کفو نیست ، زن و فرزند نیست ، ذات و صفات او تعالی بی چگونگی و بی چون اند ، بی شبهه و بی نمونه اند ، این قدر می دانیم که او تعالی هست ، و به اسمها و صفات کامله - که خود را بان ستوده است - متصف است ، اما هر چه از آن در فهم و ادراک ما در آید و متعلل و متصور ما شود او تعالی از آن منزله و متعالی است - چنانچه گزشت ، لا تدرکه الابصار<sup>۱</sup> :

دور بینان بارگاه "الست"

بیش ازین پی نبرده اند که هست

باید دانست که اسماء الله تعالی توقیفی اند یعنی موقوف بر 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 - اگرچه در آن اسم معنی کمال مندرج باشد ، "جواد" اطلاق باید کرد - که آمده است و "سخی" نباید گفت - که نیامده است - قرآن کلام خدا است جل سلطانه که بلباس حرف و صوت در آورده بر پیغمبر ما علیه و علی آله الصلوٰة والسلام منزل ساخته است ،

<sup>1</sup> Qur'ān VI, 103.

و عباد را بان امر و نهی فرموده ، چنانچه ما کلام نفسی خود را بتوسط کام و زبان در لباس حرف و صوت در آورده ظاهر می سازیم و مقاصد خفیه خود را در عرصه ظهور می آریم ، همچنین حضرت حق سبحانه کلام نفسی خود را بی توسط کام و زبان بقدرت کامله خود لباس حرف و صوت عطا فرموده بر عباد فرستاده است ، و اوامر و نواهی خفیه خود را در ضمن حرف و صوت آورده بر منصفه ظهور جلوه داده است ، پس هر دو قسم کلام کلام حق باشند جل و علا - نفسی و لفظی ، و اطلاق کلام بر هر دو قسم بطریق حقیقت باشد - چنانچه هر دو قسم کلام ما - نفسی و لفظی - بطریق حقیقت کلام ما اند - نه آنکه قسم اول حقیقت است و ثانی مجاز ، زیرا که مجاز را نفی جائز است و کلام لفظی را نفی کردن و کلام خدا ناگفتن کفر است ، و همچنین کتب و صحف دیگر که بر انبیای ما تقدم علی نبینا و علیهم الصلوات و التسلیات انزال فرموده است هم کلام حق اند سبحانه ، و آنچه در قرآن و در آن کتب و صحف مندرج است احکام خداوندی است جل سلطانه - که موافق بر وقت عباد را بان تکلیف فرموده است -

و دیدن مؤمنان سر حضرت حق سبحانه را در بهشت - بی جهت و بی مقابله و بی کیف و بی احاطه - حق است ، ایمان آریم باین رؤیت اخروی و به کیفیت آن مشغول نشویم ، زیرا که رؤیت او تعالی بی چون است ، و در این نشأ حقیقت آن بر ارباب چون ظاهر نشود ، و غیر از ایمان نصیب ایشان<sup>۱</sup> نبود ، وای بر فلاسفه و معتزله و سائر فرق مبتدعه ! که از حرمان و کوری انکار رؤیت اخروی نمایند ، و قیاس غائب بر شاهد کنند ، و بدولت ایمان آن هم مشرف نگردند ،

و او تعالی چنانچه خالق عبادست خالق افعال اینها است نیز - خیر باشد

۱ . اتیان LD<sub>2</sub> ۱

آن فعل یا شر ہمہ بتقدیر اوست تعالیٰ ، اما از خیر راضی است و از شر راضی نیست ، ہر چند ہر دو بہ ارادت و مشیت اوست سبحانہ لیکن باید دانست کہ شر تنها را - بواسطہٴ ادب - باو تعالیٰ نسبت نباید کرد ، ”خالق الشر“ نباید گفت بلکہ ”خالق الخیر والشر“ باید گفت - چنانچہ گفته اند : حضرت حق را سبحانہ ”خالق کل شی“ باید گفت و ”خالق القاذورات و الخنازیر“ نباید گفت - از جهت رعایت ادب جناب قدس او تعالیٰ ، معتزلہ - از سوء نیتی کہ دارند - 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 - زیرا کہ فرق واضح است در میان حرکت مرتعش و حرکت مختار ، قدرت<sup>۱</sup> و کسب بندہ را در حرکت ارتعاش<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> و اختیار عبد تردد دارند ، و بندہ را مضطر و عاجز دانند ، ایشانان مراد علمای را نفہمیدہ اند ، اثبات قدرت و اختیار در بندہ نہ باین معنی است کہ بندہ ہر چہ خواہد بکند و ہر چہ نخواہد نکند این خود از بندگی دور است - بلکہ باین معنی است کہ بندہ بآنچہ مکلف شدہ است از عہدہٴ آن تواند برآمد ، مثلاً نماز پنج وقت تواند ادا کرد ، و زکوٰۃ چہل یکی تواند داد ، و در دوازده ماہ یک ماہ روزہ تواند داشت ، و در عمر خود<sup>۴</sup> - بازاد و راحلہ - یک حج تواند ادا نمود ، و علیٰ هذا القیاس باقی احکام شرعیہ است کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ از کمال مہربانی<sup>۵</sup> سہولت و آسانی در آنها رعایت فرمودہ است - از جهت ضعف و قلت

1 D<sub>2</sub> add. لا .

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

3 D<sub>2</sub> add. و در کسب بندہ را در حرکت ارتعاش ہیچ مدخلی نیست والی .

4 Ed. : LD<sub>2</sub> بہ .

5 Ed : LD<sub>2</sub> add. و .

توانائی بندہ ، قال اللہ تعالیٰ : ”یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر<sup>۱</sup>۔“ یعنی خدا تعالیٰ بشما آسانی می خواهد و دشواری نمی خواهد ، و نیز فرموده است جل سلطانہ : ”یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا<sup>۲</sup>۔ یعنی می خواهد خدای تعالیٰ کہ تخفیف بکند از شما گرانی تکلیفات شاقہ را و مخلوق گشته است انسان ضعیف ، صبر از شہوات نمی تواند کرد ، و تکلیفات شاقہ را نمی تواند برداشت ۔

انبیا علیہم الصلوٰت و التسلیٰت فرستادہ ہای حق اند جل شانہ بسوی خلق ۔ تا ایشان را بحق دعوت کنند تعالیٰ ، و از ضلالت براه آرند ، ہر کہ دعوت ایشان را قبول کند او را بہ بہشت بشارت دہند ، و ہر کہ انکار نماید بعد از دوزخ تہدید کنند ، ہر چہ ایشان از حق تبلیغ نمودہ اند و اعلام فرمودہ ہمہ حق است و صدق کہ شائبہ<sup>۳</sup> 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 الصلوٰة والسلام کہ نزول خواہد نمود عمل بشریعت او خواہد کرد ، و بعنوان امت او خواہد بود ، و آنچه او علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیٰت 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 سہاوت و انتشار کواکب و برداشتن زمین و کوه ہا و پارہ پارہ شدن اینہا ، و حشر و نشر ، و اعادہ روح بجد ، و زلزله<sup>۴</sup> ساعت و ہول قیامت ، و محاسبہ<sup>۵</sup> 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

<sup>1</sup> Qur'an II, 185.

<sup>2</sup> Qur'an IV, 28.

و سیشہ معلوم سازند، اگر پلہ<sup>۱</sup> 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 پلہ<sup>۲</sup> کہ بالا رود ثقیل است، و آنکہ پست باشد خفیف، و شفاعت انبیا و صلحا علیہم الصلوٰت والتسلیٰت اولاً<sup>۱</sup> و ثانیاً<sup>۲</sup> مر عصاة مؤمنان را۔ باذن مالک یوم الدین جل سلطانہ۔ ثابت است، قال علیہ و علی آلہ الصلوٰة والسلام: ”شفاعتی لاہل الکبائر من امتی“ و پل صراط۔ کہ بر بہشت دوزخ نهند و مؤمنان از آن پل عبور کردہ بہ بہشت روند و کافران پایہا لغزیدہ در دوزخ افتند نیز [ثابت است]<sup>۳</sup>، و بہشت۔ کہ معد از برای تنعم مؤمنان است و دوزخ۔ کہ معد از برای تعذیب کافران است ہر دو مخلوق اند، و ابدالاباد باقی خواهند ماند، و فانی نخواہند گشت، و بعد از محاسبہ مؤمنان چون بہ بہشت روند در بہشت دائم خواهند ماند، و از بہشت بیرون نخواہند آمد، و همچنین کفار چون بدوزخ روند ہمیشہ در دوزخ خواهند بود، و ابد الاباد معذب خواهند ماند، تخفیفی در عذاب در حق ایشان مجوز نیست، قال اللہ تعالیٰ: ”لا یخفف عنہم العذاب ولاہم ینظرون“۔ و ہر کہ در دل او ذرہ ایمان خواہد بود او را۔ بواسطہٴ افراط معاصی۔ اگر بدوزخ بہرند بقدر عصیان معذب خواہد بود، آخر او را از دوزخ خواہند بر آورد، و نیز روی او را سیاہ نخواہند کرد۔ کفار را سیاہ کنند، و نیز غل و زنجیر نخواہند کرد۔ چنانچہ کفار را کنند۔ از جہت حرمت ایمان او۔

و ملائکہ<sup>۵</sup> بندہ ہای خداوند جل و علا اند<sup>۶</sup> کہ مکرم اند، و عصیان از امر خدا جل شائہ در حق ایشان جائز نیست، و بانچہ مامور

1 Refers to انبیا .

3 Add. ed.

5 بلائیکہ L .

2 Refers to صلحا .

4 Qur'an II, 162.

6 add. ed.

اند بفعل می آرند ، و از زنا شوی پاک اند ، و توالد و تنامل در حق ایشان مفقود است ، بعض ایشان را حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ برسالت برگزیده است ، و بہ تبلیغ وحی مشرف ساخته ، مبلغان کتب و صحف انبیا علیہم الصلوٰت والتسلیٰت ایشان اند - کہ از خطا و خلل محفوظ اند و از کید و مکر دشمن معصوم ، ہر چہ ایشانان از حضرت حق سبحانہ تبلیغ نموده اند ہمہ صدق و صواب است ، و شائبہٴ احتمال و اشتباہ ندارد ، و این بزرگواران از عظمت و جلال او سبحانہ ترسان اند ، و غیر از امثال او امر کار دیگر ندارند -

ایمان تصدیق قلبی است و اقرار لسانی بہ آنچه از دین بتواتر و ضرورت بما رسیدہ است - اجہالاً و تفصیلاً ، اعمال جوارح از نفس ایمان خارج اند ، اما در ایمان کمال می افزایند و حسن پیدا می کنند ، امام اعظم کوفی علیہ الرحمۃ می فرماید کہ ایمان قبول زیادتی و نقصان نمی کند ، زیرا کہ تصدیق قلبی عبارت از یقین و اذعان قلب است کہ تفاوت کمی و زیادتی در آن گنجائش ندارد ، و آنچه قبول تفاوت کند داخل دائرہ ظن و وہم است ، کمال و نقصان در ایمان باعتبار طاعات و حسنات است ، ہر چند طاعت بیش کمال ایمان بیش ، پس ایمان عامہٴ مؤمنان مثل ایمان انبیا نباشد علیہم الصلوٰت والتسلیٰت - کہ آن ایمان بواسطہٴ اقتران طاعات بہ ذرورہٴ علیای آن کمال رسیدہ است کہ ایمان عوام مؤمنان بگرد آن نرسد ، ہر چند این ہر دو ایمان در نفس ایمان شرکت دارند اما آن ایمان - بواسطہٴ لحوق طاعات - حقیقت دیگر پیدا کردہ است ، ایمان دیگران گویا فرد آن ایمان نیست ، و در میان اینہا مماثلت و مشارکت مفقود است ، عوام انسان ہر چند بانبیا علیہم الصلوٰت والتسلیٰت در نفس انسانیت شریک اند اما کمالات دیگر مر انبیا را علیہم الصلوٰت والتسلیٰت بدرجات علیا رسانیدہ است ، و حقیقت دیگر ثابت کردہ ،

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

مومن بارتکاب معاصی - اگرچه کبائر باشند - از ایمان بیرون نرود ، و داخل دائره کفر نگردد ، منقول است که روزی امام اعظم با جمعی از علمای کبار نشستہ بودند ، شخصی آمده پرسید کہ : چه می گویند در حق مؤمن فاسق کہ پدر خود را بناحق بکشد ، و سر او را از تن او جدا سازد ، و در کاسه سر او شراب اندازد و بخورد ، و بعد شراب خوردن با مادر خود زنا کند ؟ آیا مؤمن است یا کافر ؟ ” هر کدام از علمای در حق او غلطها نمودند ، و دور از معامله ساختند ، امام اعظم در این اثنا فرمود کہ : ” او مؤمن است و بارتکاب این کبائر از ایمان نہ برآمده است “ - این سخن امام بر علمای گران آمد ، و زبان طعن و تشنیع ایشانرا دراز ساخت ، آخر - چون سخن امام برحق بود - همه قبول نمودند و اعتراف فرمودند ، اگر مؤمن عاصی پیش از غرغره توفیق توبہ یافت امید نجات عظیم است - کہ وعده قبول توبہ است ، و اگر بتوبہ و انابت مشرف نکشت امر او بخداست جل سلطانه ، اگر خواهد عفو کند و بہ بہشت فرستد ، و اگر خواهد - بقدر معیصت - عذاب کند ، بآتش و بغیر آتش ، اما آخرکار او نجات است ، و مال او بہ بہشت است ، زیرا کہ در آخرت حرمان از رحمت خداوندی جل سلطانه مخصوص باہل کفر است ، و ہر کہ ذرہ از ایمان دارد امیدوار رحمت است ، اگر بواسطہ علت معصیت رحمت در ابتدا نرسد



در انتها بعنایة اللہ سبحانہ میسر است ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا  
وہب لنا من لدنک رحمة انک انت الوہاب ۔

بحث خلافت و امامت نزد اہل سنت شکر اللہ تعالیٰ معیہم ہر چند  
از اصول دین نیست و باعتقاد تعلق ندارد اما چون شیعہ در این باب  
غلو نموده اند و افراط و تفریط کرده اند بضرورت علمای اہل سنت  
حق رضی اللہ تعالیٰ عنہم این بحث را ملحق بعلم کلام ساخته اند ،  
و حقیقت حال را بیان فرموده اند ، امام برحق خلیفہ مطلق بعد از  
حضرت خاتم الرسل علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیٰت حضرت ابوبکر  
است صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ، بعد از آن حضرت عمر فاروق  
است رضی اللہ تعالیٰ عنہ ، بعد از آن حضرت عثمان ذوالنورین است  
رضی اللہ تعالیٰ عنہ است ، بعد از آن حضرت علی ابن ابی طالب  
است رضوان اللہ تعالیٰ علیہ ، و افضلیت ایشان بترتیب خلافت است ،  
افضلیت حضرات شیخین باجماع صحابہ و تابعین ثابت شدہ است ۔ چنانچہ  
نقل کرده اند آن را اکبر ائمہ کہ یکی از ایشان امام شافعی است ،  
شیخ ابوالحسن اشعری ۔ کہ رئیس اہل سنت است ۔ فرماید کہ :  
” افضلیت شیخین بر باقی امت قطعی است ، انکار نکند مگر جاہل یا  
متعصب “ ۔ حضرت امیر کرم اللہ تعالیٰ وجہہ می فرماید : ” کسی کہ  
مرا بر ابی بکر و عمر فضل بدهد مفتری است ، او را تازیانہ زخم  
چنانکہ مفتری را زنند “ ۔ حضرت عبدالقادر جیلانی قدم سرہ در کتاب  
غنیہ ۔ کہ از مصنفات ایشان است ۔ می فرماید و حدیثی نقل می کند  
کہ آن سرور فرمودہ است علیہ و علی آلہ الصلوٰة و السلام کہ : ” مرا عروج  
واقع شد ، از پروردگار خود مسألت نمودم کہ خلیفہ بعد از من علی  
بود ، ملائکہ گفتند کہ : ” ای محمد ! ہر چہ خدا خواهد آن شود ،  
خلیفہ بعد از تو ابوبکر است “ ۔ و نیز حضرت شیخ می فرمود کہ

حضرت امیرگفته است کہ : ” بیرون نیاید<sup>1</sup> پیغمبر خدا از دنیا تا آنکہ عہد کرد بمن کہ : خلیفہ بعد از فوت من ابوبکر خواهد بود ، بعد از آن عمر ، بعد از آن عثمان ، بعد از آن تو خلیفہ خواہی بود“ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین ، و حضرت امام حسن افضل است از امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما ۔

و علمای اہل سنت در علم و اجتہاد حضرت عائشہ را رضی اللہ تعالیٰ عنہا بر حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فضیلت می دهند ، فاطمہ را ” بتول “ می گفتند ۔ کہ صیغہٴ مبالغہ است در انقطاع ، و حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدمس سرہ در کتاب غنیہ حضرت عائشہ را تقدیم می دہد ، و آنچه معتقد ابن فقیر است آن است کہ حضرت عائشہ در علوم و اجتہاد پیش قدم است ، و حضرت فاطمہ در زہد و انقطاع پیش رو ، لہذا فاطمہ را ” بتول “ می گفتند کہ صیغہٴ مبالغہ است در انقطاع ، و حضرت عائشہ مرجع فتاویٰ صحابہ است رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ، بیچ مشکلی در علم بر اصحاب پیغمبر علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیات پیش نمی آید ۔ مگر آنکہ حل آن نزد عائشہ بود رضی اللہ تعالیٰ عنہا ۔

و محاربات و منازعات کہ در میان اصحاب کرام علیہم الرضوان واقع شدہ اند ۔ مثل محاربہٴ جمل و محاربہٴ صفین ۔ بر محامل نیک صرف باید نمود ، و از ہوا و تعصب دور باید داشت ۔ چہ نفوس این بزرگواران در صحبت خیرالبشر علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیات از ہوا و ہوس مزکی شدہ بودند ، و از حرص و کینہ پاک گشتہ ، اگر مصالحت<sup>2</sup> دارند برای حق دارند ، و اگر منازعت و مشاجرت است برای حق است ، ہر گروہی بمقتضای اجتہاد خود عمل نمودہ اند ، و مخالف

1 Sic : perhaps better نیامد .

2 L مصالحت .

را بی شائبہ ہوا<sup>۱</sup> و تعصب از خود دفع کرده اند ، ہر کہ در اجتناب خود مصیب است دو درجہ - و بقولی دہ درجہ - از صواب دارد ، و آنکہ مخطی است یک درجہ<sup>۲</sup> ثواب او را نقد وقت است ، پس مخطی - در رنگ مصیب - از ملامت دور است - بلکہ امید درجہ<sup>۳</sup> از درجات ثواب دارد ، علما فرمودہ اند کہ در آن محاربات حق بر جانب امیر بودہ است کرم اللہ تعالیٰ وجہہ و اجتناب مخالفان از صواب<sup>۲</sup> دور بودہ ، مع ذلک موارد طعن نیستند ، گنجائش ملامت ندارند - چہ جای آنکہ نسبت کفر یا فسق کردہ شود ؟ امیر کرم اللہ تعالیٰ وجہہ فرمودہ است : ” برادران ما بما باغی گشتند ، ایشان نہ کافران اند نہ فاسق<sup>۳</sup> زیرا کہ ایشان را تاویل است کہ منع کفر و فسق می نماید“ - حضرت پیغمبر ما فرمودہ است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و السلام : ” ایاکم و ما شجر بین اصحابی “ - پس جمیع اصحاب پیغمبر را علیہ و علیہم انصلوات و التسلیمات بزرگی باید داشت ، و ہمہ را بہ نیکی یاد باید کرد ، و در حق بیچ یکی از این بزرگواران بد نباید بود ، گمان بد نباید کرد ، و منازعت ایشان را بہ از مصالحت دیگران باید داشت ، طریق فلاح و نجات این است - چہ دوستی اصحاب کرام بواسطہ دوستی پیغمبر است علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیمات ، بزرگی فرماید : ” ما آمن برسول اللہ من لم یوقر اصحابہ “ -

علامات قیامت - کہ مخبر صادق علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیمات از آن خبر دادہ است - حق است ، احتمال تخلف ندارد<sup>۴</sup> ، طلوع آفتاب از جانب مغرب - برخلاف عادت ، و ظہور حضرت مہدی علیہ الرضوان ، و نزول حضرت روح اللہ علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ و السلام ، و خروج

<sup>۱</sup> Ed. : L دا [?] : D<sub>2</sub> وا .

<sup>۳</sup> Sic. : better فاسقانند .

<sup>۲</sup> D<sub>2</sub> ثواب .

<sup>۴</sup> LD<sub>2</sub> add. کہ .

دجال ، و ظهور یاجوج و ماجوج ، و خروج دابة الارض ، و دخانی که از آسمان پیدا شود ، تمام مردم را فراگیرد ، و عذاب درد ناک کند ، مردم از اضطراب گویند : ” ای پروردگار ما ! این عذاب را از ما دور کن - که ما ایمان می آریم “ و آخر علامات آتش است که از عدن خیزد ، و جماعتی از نادانی گمان کنند شخصی را - که دعوی مهدویت نموده بود از اهل بند - مهدی موعود بوده است ، پس بزعم اینان مهدی گزشته است ، و فوت شده ، و نشان می دهند که قبرش در فره است<sup>۲</sup> در احادیث صحاح که بحد شهرت - بلکه بحد تواتر معنی - رسیده اند تکذیب این طائفه است ، چه آن سرور علیه و علی آله الصلوة والسلام مهدی را علامات فرموده است که در حق آن شخص - که معتقد ایشان است - آن علامات مفقود اند ، در احادیث نبوی آمده است علیه و علی آله<sup>۳</sup> الصلوة والسلام که مهدی موعود بیرون آید و بر سر وی پاره ابر<sup>۴</sup> بود که<sup>۵</sup> در آن ابر فرشته باشد که ندا کند که : ” این شخص مهدی است ، او را متابعت کنید “ و فرموده علیه و علی آله الصلوة والسلام که : ” تمام زمین را مالک شدند چار کس - دو کس از مؤمنان و دو کس از کافران ، ذوالقرنین و سلیمان از مؤمنان و نمرود و بخت نصر از کافران ، و مالک خواهد شد آن زمین را شخص پنجم از اهل بیت من “ - یعنی مهدی و فرموده علیه و علی آله الصلوة والسلام : ” دنیا فرود 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 بر سارد زمین را بداد و عدل - چنانچه شده بود بجزور و ظلم “ و در حدیث آمده است که :

1 Ed. : LD<sub>2</sub> من .

3 LD<sub>2</sub> add من .

5 Add. ed.

2 فراشت D<sub>2</sub> فراست L .

4 LD<sub>2</sub> add. که .

”اصحاب کھف اعوان حضرت مہدی خواہند بود ، و حضرت عیسیٰ علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ و السلام در زمان وی نزول خواهد کرد ، و او موافقت خواهد کرد با حضرت عیسیٰ علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ و السلام در قتال دجال ، و در زمان ظهور سلطنت او در چہاردهم شہر رمضان کسوف شمس خواهد شد ، و در اول آن ماہ خسوف قمر - برخلاف عادت زمان ، برخلاف حساب منجان“ ، 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 الصلوٰۃ و السلام ، شیخ ابن حجر رسالہ<sup>۱</sup> نوشتہ است در علامات مہدی منتظر کہ بہ دو بیست ( ۲۰۰ ) علامت می کشد ، نہایت جہل است کہ - باوجود وضوح امر مہدی موعود - جمعی در ضلالت مانند ، ہدایم اللہ سبحانہ سواہ الصراط -

پیغمبر فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و السلام : ”بدرستی<sup>۱</sup> کہ بنی اسرائیل ہفتاد و یک فرقہ شدہ بودند کہ ہمہ<sup>۲</sup> ایشان در نار اند - مگر یکی از ایشان ، و زود است کہ امت من بر ہفتاد و سہ فرقہ متفرق شوند کہ ہمہ<sup>۲</sup> ایشان در آتش باشند - مگر یک فرقہ“ ، پرسیدند کہ آن فرقہ<sup>۲</sup> ناجیہ چہ کسانیہند ؟ فرمود علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و السلام : ”آنان اند کہ باشند بر مثل آنچه من بر آمم و اصحاب من بر آن اند“ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و السلام ، و آن یک فرقہ<sup>۲</sup> ناجیہ اہل سنت و جماعت اند کہ ملتزم متابعت آن سرور اند علیہ الصلوٰۃ و السلام<sup>۲</sup> ، و متابعت اصحاب آن سرور علیہ و علیہم الصلوٰۃ و التسلیات ، اللہم ثبتنا علی معتقدات اہل السنۃ و الجماعۃ و امتنای 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<sub>2</sub> add. والتسلیات .

## الوہاب -

بعد از تصحیح اعتقاد از امتثال اوامر و انتہا از نواہی شرعیہ - کہ بعمل تعلق دارد - نیز چارہ نبود ، نماز پنج وقت بی فتور باتعدیل ارکان و باجماعت ادا باید نمود - کہ فارق درمیان اسلام و کفر ہمین نماز است ، چون ادای صلوٰۃ بروجہ مسنون میسر شد جبل متین از اسلام بدست آمد ، زیرا کہ نماز اصل دوم است از اصول پنج گانہ اسلام ، و اصل اول ایمان بخدا و رسول او است جل شأنہ و اصل دوم نماز است ، و اصل سوم ادای زکوٰۃ است ، و اصل چهارم روزه ہای ماہ رمضان است ، اصل پنجم حج بیت اللہ است ، اصل اول با ایمان تعلق دارد ، و اصول اربعہ با اعمال تعلق دارند ، جامع ترین جمیع عبادات و فاضل ترین اینہا نماز است ، در روز قیامت ابتدای محاسبہ از نماز خواهد بود ، اگر نماز درست آمد محاسبہ دیگر بہ عنایت اللہ سبحانہ نیز بہ سہولت خواهد گزشت ، و مہما ممکن از محظورات شرعیہ اجتناب باید نمود ، و نامرضیات مولی را جل شأنہ سمیات مہلکہ 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 - واللہ سبحانہ الموفق ، وآنکہ بی تحاشی ارتکاب نا مرضی مولای خود نماید جل شانہ و از آن عمل خود در تشویر و انفعال نبود مارد متمرد است ، اصرار و تمرد او نزدیک است کہ مر او را از ربقہ اسلام بیرون کشد ، و در دائرہ اعدا داخل سازد<sup>۱</sup> ربنا آتنا من لدنک رحمۃ و بیئی لنا من امرنا رشد<sup>۲</sup> -

دولتی کہ حضرت حق سبحانہ و تعالی شاہ را بان ممتاز ساخته است و مردم از آن دولت غافل اند - بلکہ نزدیک است کہ شاہ ہم

1 L om.

2 Qur'an XVIII, 10.

آن را در یابید - آن است که بادشاه وقت که به بفت پشت مسلمان آمده است و از اهل سنت است و حنفی مذهب - هرچند چند سال است در این اوان - که اوان قرب قیامت است و بعد عهد نبوت - بعضی از طلبه علوم بشومی طمع که ناشی از خبث باطن است به امرا و سلاطین تقرب جسته براه خوش آمد ایشان در آمدند ، و در دین متین تشکیکات نمودند ، و شبهات پیدا کردند ، و ماده لوحان را از راه بردند ، - این چنین بادشاه عظیم الشان هرگاه سخن شما را بحسن استماع می فرماید و به قبول تلقی می نماید چه دولت است که بصریح یا بشارت کلمه حق - یعنی کلمه اسلام که موافق معتقدات اهل سنت و جماعت است شکر الله تعالی سعیم - گوش زد ایشان نمایند ، و هر قدر که گنجایش داند سخن اهل حق را عرضه دارند ، بلکه همواره مترصد و منتظر باشند که تقریبی پیدا شود<sup>۱</sup> و سخن مذهب و ملت در میان آید - تا اظهار حقیقت اسلام نموده آید ، و بیان بطلان و شناعة کفر و کافری کرده شود ، کفر خود ظاهر البطلان است ، بیچ عاقل آن را نه پسندد و بطلان آن را بی تحاشی باید ظاهر ساخت ، و آلهه باطله ایشان را بی توقف نفی باید کرد ، و *الهم برحق جل سلطانہ بی تردد* و بی شبه خالق سماوات است ، بیچ شنیده آید که آلهه باطله ایشان پشه را آفریده باشند اگرچه همه جمع آیند ؟ و اگر پشه ایشان را نیش زند و آزار رساند خود را محافظت نه نمایند ، چه جای آنکه دیگران را محافظت کنند ؟ کفره - گویا شناعة این امر را ملاحظه نموده - می گویند که این آلهه شفعی ما خواهند بود نزد حق جل و علا ، مارا بخدا جل شأنه نزدیک خواهند ساخت ، بی عقلان اند ، از کجا دانسته اند که این جادات را مجال شفاعت خواهد بود ؟ و حضرت حق سبحانه و تعالی شفاعت شرکا را - که *فی الحقیقت دشمنان وی اند* - در حق عبده دشمنان خود

<sup>۱</sup> نشود LD<sub>2</sub> : Ed.

قبول خواهد کرد ؟ در رنگ آن است کہ باغیان بر سلطان خروج نمایند و جمعی از اہلہان امداد باغیان نمایند - بزعم فاسد آنکہ در وقت تنگ این باغیان نزد سلطان شفعا خواهند بود ، بوسیله آنها تقرب سلطان خواهیم<sup>۱</sup> یافت ، زہی بی خردان ! خدمت باغیان کنند و بہ شفاعت باغیان عفو از سلطان خواهند ، و تقرب او جویند ، چرا خدمت سلطان بر حق نکنند ؟ و باغیان را شکست بد ہند - تا از اہل قرب و از اہل حق باشند ، در امن و امانی ہوند ، بی عقلاں 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 -

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 الصلوٰات والسلام ، و طریق خلفای راشدین او است علیہ و علیہم الصلوٰات والتسلیٰات ، حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ در کتاب غنیہ می فرماید کہ : دینہای مبتدعان کہ اصول آنها نہ طائفہ اند - خوارج و شیعہ و معتزلہ و مرجئہ و مشبہہ و جہمیہ و ضراریہ و نجاریہ و کلایہ - در زمان آن سرور نبودند علیہ و علی آلہ الصلوٰات 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 سببہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین حادث شدہ است ، خبر آن سرور فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلوٰات والتسلیٰات : ”کسی کہ بعد از من خواهد زیست اختلاف بسیار خواهد دید ، پس لازم گیرید شہا سنت مرا و سنت خلفای راشدین مرا ، آن را بدندان خود محکم بگیرید ، و دور دارید خود را از محدثات امور

۱ Ed. : LD<sub>2</sub> خواہم .



زیرا که هر بدعت ضلالت است، و هر چه بعد از من نو پیدا شود رد است، پس مذهبی که بعد از زمان آن حضرت و خلفای راشدین علیه و علیهم الصلوات و التسلیات حادث شود از حیث اعتبار ساقط است، و شایان اعتبار نیست۔

شکر این دولت عظمیٰ بجا باید آورد که از کمال کرم و فضل ما را داخل فرقه<sup>۱</sup> ناجیه ساخت۔ که ایشان اهل سنت و جماعت اند، و از فرق اهل هوا و بدعت نگردانید، و با اعتقادات فاسده ایشان مبتلا نکرد، از آن جماعت نساخت که بنده را در اخص صفات مولی جل شانہ شریک گردانند، و خالق افعال بنده بنده را گویند، و منکر رؤیت آخروی باشند که سرمایه دول دنیویہ و اخرویہ است، و نفی وجود صفات کاملہ از واجب تعالی نمایند، و نیز از آن دو طائفہ نساخت که باصحاب کرام خیرالبشر علیہ و علیہم الصلوات و التسلیات بہ پیچند، و با کابر دین سوی ظن نمایند، و ایشان را معادی یکدیگر تصور کنند، و بہ بغض و کینہ<sup>۱</sup> مبطن متهم سازند، حق سبحانہ و تعالیٰ در حق این بزرگواران ”رحماء بینہم“<sup>۱</sup> می فرماید، و این دو طائفہ تکذیب کلام حق جل و علا می نمایند، و اثبات عداوت و بغض و کینہ در میان این بزرگواران می کنند، اللہ تعالیٰ اینها را توفیق دہاد، و بصراط مستقیم بینا گرداناد، و نیز از آن جماعت نگردانید کہ حق را سبحانہ جهت و مکان اثبات کنند، و جسم و جسمانی انکارند، 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 مائر انسان کالجسد، اگر روح صالح است بدن صالح، و اگر روح فاسد است بدن فاسد، پس در اصلاح سلطان کوشیدن

<sup>۱</sup> Qur'an XLVIII, 29.

در اصلاح جمیع بنی آدم کوشیدن است و اصلاح در اظهار کلمہ اسلام است ، بہر روش کہ گنجائش وقت باشد از<sup>۱</sup> گزشت کلمہ اسلام۔ از معتقدات اہل سنت و جماعت نیز۔ گاہ و بی گاہ گوش زد باید ساخت ، و رد مذہب مخالف باید نمود ، و اگر این دولت میسر گردد<sup>۲</sup> وراثت عظمیٰ از انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیمات بدست آید ، شاہ را این دولت مفت بدست آمدہ است ، قدر آن را بدانند ، زیادہ چہ مبالغہ نماید ؟ — ہر چند مبالغہ و ابرام مستحسن است ، واللہ سبحانہ الموفق۔

36. Letter No. 6 (Vol. III) written to his greatest disciple Shaikh Badī'uddin (from prison) :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، صحیفہ شریفہ کہ بمصحوب شیخ فتح اللہ ارسال داشتہ بودند رسید ، از جفا و ملامت خلق نوشتہ بودند ، آن خود جلال این طائفہ است ، و صیقل زنکار ایشان است ، باعث قبض و کدورت چرا باشد ؟ اوائل حال کہ فقیر باین قلعہ<sup>۳</sup> 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 حسیض باوج می برند ، سالہا بتربیت جلالی قطع مراحل می نمودند ، الحال بتربیت جلالی قطع مسافت نمایند ، در مقام صبر۔ بلکہ در مقام رضا۔ باشند ، و جلال و جلال را مساوی دانند ، نوشتہ بودند کہ از وقت ظہور فتنہ نہ ذوق مانده است و نہ حال ، باید کہ ذوق و حال مضاعف باشد۔ کہ جفای محبوب از وفای او بیشتر لذت بخش است ، چہ بلاشد ؟ در رنگ عوام سخن کردہ آید ، و دور از محبت ذاتیہ رفتہ آید ، برخلاف گزشتہ جلال را بیش از جلال انگارند ، و ایلام را

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

<sup>2</sup> Ed. : LD<sub>2</sub> add. و

<sup>3</sup> The fort of Gwalior.

زیادہ از انعام تصور نمایند ، زیرا کہ در جلال و انعام مراد محبوب مشوب بمراد خود است ، و در جلال و ایلام خالص مراد محبوب است و خلاف مراد خود است ، این جا<sup>۱</sup> وقت و حال و رای وقت و حال سابق است - شتان مابینہا ، از زیارت حرمین شریفین نوشتہ بودند ، چہ مانع است ؟ حسبنا اللہ و نعم الوکیل -

37. Letter No. 7 (Vol. III), written to Mir Muhibb Allah (from prison) :

بعد الحمد و الصلوٰۃ و تبلیغ الدعوات می رساند کہ صحیفہ شریفہ سیادت پناہ اخوی میر سید محب اللہ رسید ، فرحت فراوان رسانید ، از تحمل ایذای خلق چارہ نبود و از صبر بر جفای اقارب گزر نہ ، قال اللہ تعالی امرأ لحبیبہ علیہ و علی آلہ الصلوٰت والسلام : ”فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل ولا تستعجل لہم“<sup>۲</sup> نمکی در سکونت آن مقام ہمیں ایذا و جفا است - و شا در مقام فرارید از آن نمک ، آری ! شکر پروردہ تاب نمک ندارد ، چہ توان کرد ؟ :

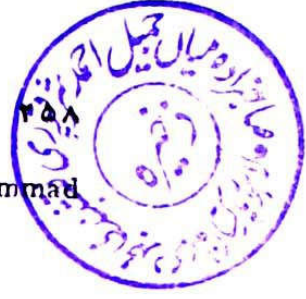
ہر کہ عاشق شد اگرچہ نازنین عالم است  
نازکی کے راست آید؟ بار می باید کشید

اندراج یافتہ بود : ”اگر اجازت باشد در الہ آباش<sup>۳</sup> منزل اختیار کم“ - منزل تعین نمایند تا از افراط جفا آنجا رفتہ نفسی راست کند ، ہذا ہو طریق الرخصۃ ، و طریق العزیمۃ الصبر و التحمل علی الایذاء ، در این موسم ضعف بر فقیر غالب می آید - چنانچہ معلوم شا است ، از این جہت بچند کلمہ اقتصار نمود ، والسلام!

<sup>1</sup> i.e. in adversity.

<sup>2</sup> Qur'an XLVI, 36.

<sup>3</sup> Allahabad.



38. Letter No. 15 (Vol. III), written to Mir Muḥammad Nu'mān (from prison) :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، سیادت پناه اخوی میر  
محمد نعمان را معلوم بوده باشد کہ مفہوم شد کہ ہر چند یاران خیر  
اندیش در تشبہ اسباب خلاصی کوشیدند سودمند نیامد - الخیر  
قیما صنع الله سبحانه ، بارہ ازین امر - بمقتضای بشریت - حزنی پیدا شد ،  
و در سینہ تنگی ظاہر گشت ، بعد از زمانی - بفضل حق جل سلطانہ -  
آن ہمہ حزن و تنگی سینہ بفرح و شرح صدر مبدل گشت ، و یقین خاص  
دانست کہ اگر مراد این جاعت کہ در صدد آزار اند موافق مراد حق  
است جل شانہ پس کرہ و تنگی سینہ بی معنی است و منافی دغوی محبت  
است ، چہ ایلام محبوب - در رنگ انعام او - نیز محبوب و مرغوب  
محب است ، محب چنانکہ از انعام محبوب لذت می گیرد از ایلام او  
نیز ملتذ می گردد ، بلکہ در ایلام او لذت بیشتر می یابد کہ از  
شائبہ حظ نفس و مراد او مبرا است ، و چون حضرت حق سبحانه و  
تعالی - کہ جمیل مطلق است - آزار این کس خواستہ باشد ہر آئینہ  
این ارادہ او تعالی نیز در نظر این کس - بعنایت او سبحانه و تعالی -  
جمیل است بلکہ سبب التذاذ است ، و چون مراد این جاعت موافق  
مراد حق است سبحانه - و این مراد در پچہ ظهور آن مراد است - ہر  
آئینہ مراد اینہا نیز بہ نظر مستحق و موجب التذاذ است ، فعل شخصی  
کہ مظهر فعل محبوب بود آن فعل<sup>۱</sup> شخص نیز - در رنگ فعل محبوب -  
محبوب است ، و آن شخص فاعل - بعلاقہ<sup>۲</sup> این نظر - نیز در نظر محب  
محبوب می آید ، عجب معاملہ است : ہر چند جفا از این شخص بیشتر  
متصور بود در نظر محب زیبا تر می در آید - کہ 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۔ کہ آن شخص بیش از مرآت فعل محبوب ہیچ نیست، جمعی کہ متصدی آزار اند در نظر محبوب می در آیند۔ نسبت بسائر خلایق، پیاران بگویند کہ تنگی های سینہ را دور سازند، و بجاعتی کہ در صدد آزار اند بد نباشند۔ بلکہ باید کہ از فعل آنها لذت گیرند، آری! چون بدعا ماموریم و حضرت حق سبحانہ و تعالی را دعا و التجا و تضرع و زاری خوش می آید دعای دفع بلیہ می نمایند، و سوال عفو و عافیت کنند و آنکہ مرآت صورت غضب گفته شد<sup>۱</sup> زیرا کہ حقیقت غضب نصیب اعداء است، با دوستان بصورت غضب است و بحقیقت عین رحمت است، در این صورت غضب چندان منافع محب و دیعت نہادہ اند کہ چہ شرح دهند؟ نیز در صورت غضب۔ کہ بدوستان عطا می فرمایند۔ خرابی جاعت منکران است و باعث ابتلای اینہا، معنی عبارت شیخ محی الدین ابن<sup>۲</sup> عربی قدس سرہ معلوم نمودہ باشند کہ گفته است: ”عارف را ہمت نیست“ یعنی ہمتی کہ قصد دفع بلیہ شود از عارف مسلوب است، زیرا کہ چون بلیہ را عارف از محبوب داند و مراد محبوب تصور نماید بدفع آن چہ نوع ہمت بندد؟ و رفع آن چگونه خواهد؟ اگرچہ بصورت<sup>۳</sup> دعای دفع بر زبان آرد۔ از جهت امثال امر دعا۔ اما فی الحقیقت ہیچ نمی خواهد، و بانجہ می رسد ملتذ است، والسلام علی من اتبع الہدی۔

39. Letter No. 22 (Vol, III). written to Maqṣūd Alī, Tabrizi :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی، مخدوما! شفقت آثارا !!

1 . شلہ A .

3 . بظاہر .

2 Add. ed.

معلوم نشد که مقصود از فرستادن تفسیر حسینی<sup>۱</sup> چه بود ، صاحب تفسیر بیان آیت کریمه<sup>۲</sup> موافق ائمه<sup>۳</sup> حنفیه می نماید ، و از نجاست شرک خبث باطن و سوء اعتقاد می خواهد ، و آنکه بعد از آن گفته است که : ”اینها<sup>۳</sup> اجتناب از نجاست نمی نمایند“ این معنی امروز در اکثر اهل اسلام نیز موجود است ، و از این راه فرق در میان عوام اهل ایمان و در میان کفار مفقود است ، اگر عدم اجتناب از نجاست سبب نجاست شخص بود معامله تنگ گردد - لاجرح فی الاسلام ، و آنکه نقلی از ابن عباس رضی الله تعالی عنها کرده است که : مشرکان نجس العین در رنگ کلاب - این قسم نقلهای شواذ از اکابر دین بسیار آمده است که محمول بر توجیه و تاویل است ، چگونه نجس العین باشند ؟ - که آن سرور دین علیه و علی آله الصلوٰة از خانه یهودی طعام خورده است ، و به ظرف مشرکی طهارت کرده و حضرت فاروق رضی الله تعالی عنه نیز از سبوی زن ترسا طهارت کرده است -

اگر گویند که کریمه : ”انما المشرکون نجس“<sup>۲</sup> تواند بود که متاخر باشد و ناسخ آنها بود - جواب : ”تواند بود“ این جا کفایت نمی کند ، اثبات تاخر باید نمود تا دعوی ناسخ صحت پیدا کند ، فان الخصم من وراء المنع و لو سلم که متاخر باشد باید که مثبت حرمت نبود ، و مراد از نجاست خبث باطن باشد ، زیرا که منقول است که پیغمبری مرتکب امری نگشته است که مال آن امر - در شریعت او یا در شریعت یکی از انبیاء - مجرمت کشد ، و آخر مجرم گردد - اگرچه آن امر در وقت ارتکاب مباح باشد ، خمر که اول مباح بوده آخر حرام گشت پیغمبری آن را نخورده است ، اگر مال کار مشرکان بنجاست ظاهر

1 Commentary of the Qur'an by Kamāl al-Dīn Ḥusayn Wā'iz Kāshfī.

2 Qur'an IX, 28.

3 I. e. infidels.

قرار می یافت و اینها را<sup>۱</sup> در رنگ کلاب نجس عین می گفتند<sup>۲</sup> هرگز آن سرور - که محبوب رب العالمین است علیه و علی آله الصلوٰۃ والسلام - بطروف آنها مساس نمی کرد - چه جای آنکه آب و طعام اینها می خورد؟ و نیز نجس عین همه وقت نجس عین است ، اباحت سابق و لاحق دروی گنجایش ندارد ، واگر<sup>۳</sup> مشرکان نجس عین باشند ، باید که از ابتداء چنین بوند ، و آن حضرت علیه و علی آله الصلوٰۃ والسلام با اینها از اول باندازه آن معامله می فرمود ، و لیس فلیس -

و ایضاً حرج در دین مدفوع است ، معلوم شریف است که حکم بنجاست ایشان کردن و ایشان را نجس عین دانستن چه قدر بر مسلمانان تنگ گرفتن است ؟ و ایشان را در ریخ انداختن است ؟ ممنون ائمه<sup>۴</sup> حنفیه رضی الله تعالی عنہم باید بود که مخلصی از برای مسلمانان پیدا کرده اند ، و از ارتکاب حرام بر آورده - نه آنکه ایشان را مطعون سازند ، و پسر ایشان را عیب انگارند ، بر مجتهد چه جای اعتراض است ؟ که خطای او را نیز یک درجه ثواب است ، و تقلید او - اگرچه خطا کند - موجب نجات است ، جماعتی که بحرمت اطعمه و اشربه<sup>۵</sup> کفار قائل اند محال عادی است که خود را از ارتکاب آن محفوظ دارند - خصوصاً در دیار ہندوستان کہ این ابتلا بیشتر است -

در این مسئلہ<sup>۶</sup> کہ عموم بلوی دارد اولی آن است کہ فتوی با سهل و ایسر امور بدہند - اگرچہ موافق مذہب خود نبود و بقول ہر مجتہد کہ باشد ، قال الله تعالی : ”یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر“<sup>۷</sup> و قال الله تعالی : ”یرید الله ان یخفف عنکم و خاق الانسان ضعیفاً“<sup>۸</sup> برخلق تنگ گرفتن و ایشان را رنجانیدن حرام است ، و غیر مرضی حضرت

1 Add. ed.

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

5 Qur'an IV, 28.

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

4 Qur'an II, 186.

حق است سبحانہ ، شافعیہ در بعضی مسائل کہ شافعی در آن تنگ گرفتہ است بمذہب حنفیہ فتویٰ می دهند ، و برخلائق آسان می سازند ، مثلاً در مصارف زکوٰۃ ، نزد شافعی صدقہ را بر جمیع اصناف مصارف زکوٰۃ قسمت باید کرد ، یکی از این اصناف مؤلفہ قلوب<sup>۱</sup> اند - کہ در این اوان مفقود اند ، علمای شافعیہ بمذہب حنفیہ فتویٰ دادہ اند ، بہ ہر یکی از این اصناف کہ بدهد کفایت کردہ اند -

و ایضاً اگر مشرکان نجس عین باشند باید کہ از ایمان آوردن ہم پاک نشوند ، پس معلوم شد کہ نجاست ایشان بواسطہ خبث اعتقاد است کہ زوال پذیر است ، و مقصور بر باطن است کہ محل اعتقاد است ، و نجاست درونی بطہارت بیرونی جنگ ندارد - چنانچہ معلوم وضع و شریف است ، و ایضاً کلام حسن انتظام : ”انما المشرکون نجس“ اخبار از حال مشرکان است - 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 - تا ادلہ متعارض نباشند ، و مساس اینہا ہیچ وقت محظور نبود -

آن روز کہ این فقیر کریمہ<sup>۲</sup> : ”طعام الذین اتوا الكتاب حل لکم“<sup>۲</sup> در این بحث خواندہ بود شہا در برابر آن فرمودید : ”مراد از طعام این جا گندم و نخود و عدس است“ - اگر این توجیہ را اہل عرف پسندند چہ مضایقہ است ؟ اما انصاف درکار است ، مقصود اصلی از این تصدیع و از این اطالہ کلام آن است کہ برخلائق رحم نمایند ، و حکم بعموم نجاست شان نکنند ، و اہل اسلام را نیز بواسطہ اختلاط کفار - کہ از آن چارہ و گریز نیست - نجس ندانند ، و از اطعمہ و اشربہ<sup>۳</sup> مسلمانان<sup>۳</sup> - بعلت نجاست متوہم - اجتناب نکنند ، و از این راہ

1 Reference to Qur'ān IX, 60

2 Qur'ān V, 6.

3 Ed.: LD<sub>2</sub> بمسلمانان .



از همه تبری نه نمایند، و این را احتیاط نه الگارند که احتیاط در ترک  
این احتیاط (باید نمود)<sup>1</sup>، زیاده چه تصدیع دهد :

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

والسلام !

40. Letter No. 43. (Vol. III), written to his sons (from the king's Court) :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، احوال و اوضاع این  
حدود مستوجب حمد است ، صحبت های عجیب و غریب می گزاراند ،  
و بعنایة الله سبحانه سر موی<sup>2</sup> در این گفتگوهای<sup>2</sup> امور دینی و اصول  
اسلامیه مسألت و مداہنت را نمی یابد ، و به بهان عبارات که در  
خلوات و در مجالس خاصه بیان می کرد در این معرکه با بتوفیق الله  
سبحانه بیان می نماید ، اگر یک مجلس را نویسد دفتری باید ، خصوصاً  
امشب - که شب ہفدهم ماه مبارک رمضان بود - آن قدر از بعثت  
انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیٰت و از عدم استقلال عقل و از ایمان  
بآخرت و عذاب و ثواب در ان و از اثبات رؤیت و از خاتمیت نبوت  
خاتم الرسل و از مجدد ہر مات و از اقتداء بخلفای راشدین رضی الله تعالی  
عنہم اجمعین و سنت تراویح و از بطلان تناسخ و از احوال جن و  
جنیان و از عذاب و ثواب ایشان و امثال آنها بسیار<sup>3</sup> مذکور شد ، و  
بحسن استماع مسموع گردید ، و همچنین در این ضمن اشیای دیگر -  
از احوال اقطاب و ابدال و اوتاد و بیان خصوصیات ایشان کذا و کذا -

1 Add. ed.

2 I.e. discussions at the Court.

3 Does not conform with آن قدر at the beginning of the sentence.

مذکور گشت ، الحمد لله سبحانه کہ بجا می مانند ، و تغییری ظاہر نمی شود ، در این واقعات و ملاقات شاید حق را سبحانه مصلحتها و سزها مکنون بود :

الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کننا لنهتدی لولا ان هدانا الله  
لقد جاءت رسل ربنا بالحق -

دیگر ختم قرآن را تا سورہ عنکبوت رسانیدم ، شب کہ از آن مجلس برگشته می آیم بتراویح اشتغال می نمایم ، این دولت عظیمی حفظ در این فترات - کہ عین جمعیت بود - حاصل گشت ، الحمد لله اولاً و آخراً -

41. Letter No. 47 (Vol. III), written to King Jahāngīr :

کمترین دعا گوین احمد بعرض بار یافتگان معلی درگاه و خادمان والا بارگہ می رساند ، و اظهار شکستگی و نیازمندی می نماید ، و شکر نعمت امن و امانی کہ - بدولت و اقبال بندگان - شامل حال عوام و خواص است بجا می آرد ، و در اوقات رجا و اوان مظنہ اجابت دعا و زمان اجتماع فقرا فتح و نصرت عسکر ظفر قرین می خواهد ، زیرا کہ :

ہر کسی را بہر کاری ساختند

- کہ عبث در کارخانہ خداوندی ممنوع است ، کاری کہ بلشکر غزا و جہاد مربوط ساخته اند تقویت و تائید پایہ دولت قاہرہ سلطنت است - کہ ترویج شریعت غراء منوط بان است - کہ :  
الشرع تحت السیف گفته اند و ہمین کار جلیل الاعتبار نیز مربوط بلشکر دعا است - کہ ارباب فقر و اصحاب بلا اند ، چہ 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 غذا دارد ، و قسم دیگر حقیقت فتح و نصرت است که از نزد مسبب الاسباب است ، و کریمه : ”و ما النصر الا من عند الله“<sup>۱</sup>، اشارت بان است ، و<sup>۲</sup> تعلق بلشکر دعا دارد ، و بس لشکر دعا بواسطه ذل و انکسار خود از لشکر غذا سبقت نمود ، و از سبب به مسبب دلالت فرمود :

بردند شکستگان ازین میدان گوی

و ایضاً دعا رد قضا می نماید - چنانچه مخبر صادق فرموده علیه و علی آله الصلوات و السلام : ”لا یرد القضاء الا الدعاء“ و سیف و جهاد این قدرت ندارد که رد قضا نماید ، پس لشکر دعا - باوجود ضعف و شکستگی - بقوت تر<sup>۳</sup> آمد از لشکر غذا ، و نیز لشکر دعا همچو روح است مر لشکر غذا را ، و لشکر غذا قالب است مر او را ، پس لشکر غذا را از لشکر دعا چاره نبود - که قالب بی روح قابل تائید و نصرت نباشد ، از این جا است که گفته اند : ”کان رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم یستفتح بصعاليک المهاجرین“ - یعنی پیغمبر خدا طلب فتح و نصرت می فرمود بتوسل فقرای مهاجرین - باوجود لشکر غذا 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 کردند -

مخبر صادق فرموده علیه من الصلوات اتمها که : فردای قیامت خون شهداء را با سیاهی علماء وزن می کنند ، پله آن سیاهی راجح

1 Qur'ān III, 126.

2 Add. ed.

3 LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> تیز .

آید ، سبحان الله و بحمدہ ! این سیاہی و این سیاہ روی باعث عزت  
و سرخروئی ایشان گشت ، و پایہٴ ایشان را از حضیض باوج رسانید ،  
بلی ! :

بہ تاریکی درون آب حیات است

شاعری گوید :

غلام خویشتم خواند لاله رخساری

سیاہ رویی من کرد عاقبت کاری

ہرچند این کمترین شایان آن نیست کہ خود را در عداد لشکر دعا  
داخل سازد لیکن بمجرد اسم فقر و احتمال اجابت دعا خود را از دعای  
دولت قاہرہ فارغ نمی دارد ، و بلسان حال و قال بدعا و فاتحہٴ سلامت  
رطب اللسان می باشد ، ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم -

42. Lettef No. 54 (Vol. III), written to Khān-i-Jahān :

حق سبحانہ و تعالیٰ توفیق مرضیات خود کرامت فرمودہ سلامت  
و معزز و محترم داراد - بالنبی و آلہ الاجاد علیہ و علیہم الصلوٰت  
والتسلیٰت :

گوی توفیق و سعادت درمیان افکنده اند

کس بمیدان در نمی آید سواران را چہ شد؟

تلذذات و تنعمات دنیویہ \* فانیہ وقتی گوارا افتد و بتحلیل رود کہ  
در ضمن آن عمل بمقتضای شریعت غراء نموده آید و باختر جمع شود  
و الا حکم سم قاتل دارد کہ بشکرش اندودہ اند و ابلہی را بان  
فریب دادہ ، وای ! اگر معالجہٴ آن بتریق حکیم مطلق جل شانہ  
نمودہ نہ آید ، و تلافی آن شیرینی بتلخی اوامر و نواہی شرعیہ کردہ

نشود ، بالجمله باندک سعی و تردد بروفق شریعت - کہ مبنای آن بر  
 سهولت است - ملک ابدی بدست می آید ، و باندک غفلت و فراغت  
 آن دولت جاودانی از دست می رود ، عقل دور اندیش را کار باید فرمود ،  
 و در رنگ طفلان بجزوی و مویزی عوض نباید کرد ، ہمین خدمت  
 کہ در پیش دارند اگر آن را باتیان شریعت مصطفویہ علی مصدر با  
 الصلوات والسلام و التحیة جمع سازند کار انبیاء کرده باشند علیہم  
 الصلوات والتسلیات ، و دین متین را منور ساخته و معمور گردانیده ،  
 ما فقیران اگر سالها جان بکنیم در این عمل بگرد شما شایبازان نرسیم :

گوی توفیق و سعادت در میان افکنده اند  
 کس بمیدان در نمی آید ، سواران را چه شد؟

اللهم وفقنا لما تحب و ترضی !

بقیة المرام : رافعان رقیمہ<sup>۱</sup> دعا فضائل مآیین - خواجہ<sup>۲</sup> محمد سعید و  
 خواجہ<sup>۳</sup> محمد اشرف - از یاران مخصوص اند ، ہر قدر کہ رعایت احوال  
 ایشان خواہند فرمود موجب امتنان فقرا<sup>۱</sup> است ، امر کم اعلی و  
 شانکم ارفع -

43. Letter No. 78 (Vol. III), written to his sons :

الحمد لله والصلوات والسلام علی رسول الله ، فرزندان گرامی ہر چند  
 مشتاق و خواہان دوام صحبت ما اند و ما ہم آرزو مند حضور و  
 ملاقات ایشان اما چه توان کرد کہ جمع<sup>۲</sup> آرزوہا میسر نیست :

تجری الرياح بما لا تشتهي السفن

در این طور در<sup>۳</sup> عسکر بی اختیار و بی رغبت ماندن بسیار مغتم می

1 A [marg] فقیر .

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

3 Add. ed.

داند ، و یک ساعت این عرصه را به از ساعات کثیرهٔ امکانهٔ 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 شانہ ، و سعادت خود در این حبس می انگارد ، علی الخصوص در این ایام مشاجرت عجب کاروبار است ، و این ایام تفرقه<sup>۱</sup> غرائب غنچ و دلال ، لیکن هر دولت تازه بوالعجب که روز بروز می رسد ، فرزندان در دل می خلند ، از دوری و<sup>۲</sup> نا یافت آنها جگر در اضطراب می باشد ، 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 دہلی است بشما ہمسایہ است ، و اگر آگرہ است ہم - بکرم اللہ سبحانہ - قریب ، والسلام !

44. Letter No. 82 (Vol. III), written to his sons :

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، فرزندان گرامی بجمعیّت صوری و معنوی متحقق باشند ، در این سفرها و محنت با بیچ المی برابر مفارقت آن دو فرزند عزیز نمی یابد ، و کم است که از یاد شان فارغ

<sup>1</sup> Ed.: LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> ہر تفرقہ .

<sup>2</sup> Add. ed.

باشد ، ہر چند وصول نعم<sup>۱</sup> از منعم حقیقی جل شانہ بیشتر تذکر اجبہ دور افتادہ زیادہ تر سواخ 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 مغنم است کہ ذوق و<sup>۲</sup> فہم سخن دارد ، و فی الجملہ ملتذ می گردد ، لیکن در این مفر اجمیر - از شدت محن - از متخلفان صحیح العذر گشتہ است ، چندی مگر موافقت کنند - حسنا اللہ و نعم الوکیل<sup>۳</sup> رفاہم کم اند و آرز ہم کم - أليس الله بكاف عبده<sup>۴</sup> ؟ بلی -

دیگر از مفارقت شاہ در آزار بودہ ، شبی بعد از نماز تہجد می بیند کہ شاہ ہر دو برادر با یکی از این یاران پیش وکیل بادشاہی رفتہ آید کہ<sup>۵</sup> نوکر بادشاہ گردید ، و تجویز نوکری را بان وکیل تفویض نمودہ اند - کہ ہر کرا قابل داند نوکر گیرد ، و ہر کرا تجویز می کند بر ورق چہرہ او می نویسد و برکنار ورق او مینویسد کہ نوکر گیرند ، از این ہر سہ چہرہ ہر دوی شاہ را نوشتہ است ، و تجویز نوکری نمودہ ، و آن یار سوم را چہرہ ننوشتہ و نوکر نگرفتہ ، من از شاہ می پرسم : آن ثالث را چرا چہرہ نہ نوشت ؟ شاہ گفتید کہ : ”در وقت چہرہ نوشتن روی خود را نزدیک روی او آوزد و نیک ملاحظہ نمودہ گفت : ”سیاہی دارد“ - یا نزدیک باین لفظ چیزی گفتہ و ننوشتہ ، حمد آ اللہ سبحانہ کہ خاطر از جانب ہر دوی شاہ جمع گشت کہ قبول کردند ، اما از آن یار ثالث خاطر در آزار ماند کہ تجویز نشد ، کاش بنوکری نوکران بادشاہ قبولش فرمایند ، ! العاقبة بالخير -

[توالی نعم ؟] اونعم D<sub>2</sub> تویم LD<sub>1</sub> Ed. : 1

2 Add. ed.

4 Qur'ān, XXXIX, 37.

3 Qur'ān III, 174.

5 U ed. : LD<sub>1</sub> D<sub>2</sub> و

45 Letter No. 83 (Vol. III), written to his sons :

فرزندان گرامی بجمعیت باشند ، مردم همه وقت محنتهای ما را در نظر می دارند ، و مخلصی از این مضیق می طلبند ، نمی دانند که در نا مرادی و بی اختیاری و ناکامی 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 دهند ، و امور اختیاری او را نیز تابع آن بی اختیاری او ساخته او را از دائره اختیار او بر آرند ، و کالمیت بین یدی الغسال سازند ، در ایام حبس گاهی که مطالعه ناکامی و بی اختیاری خود می نمودم عجب حظ می گرفتم و طرفه ذوق می یافتم ، بلی ! ارباب فراغت ذوق ارباب بلا را چه دریابند ؟ و از جمال بلای او چه درک نمایند ؟ طفلان را حظ منحصر در شیرینی است ، و آنکه از تلخی حظ فرا گرفته است شیرینی را بجوی نمی خرد :

مرغ آتشخواره کی لذت شناسد دانه را ؟

و السلام علی من اتبع الهدی -

46 Letter No. 85 (Vol. III), written to his sons :

احوال و اوضاع این حدود مستوجب حمد است ، المسؤول من الله سبحانه سلامتکم و استقامتکم بمشیتة الله سبحانه ، اگر اجیر رسیده شد و از این عقبات و اشدائد راه و<sup>2</sup> گرمای مفرط نجاتی میسر گشت بشما خواهد نوشت و خواهد طلبید ، انشاء الله تعالی ، بجمعیت باشند ، و همت خود را تمامی مصروف مرضی مولی جل شانہ سازند ، مبادا در فراغت افتند و حظ نفس نمایند و باهل و عیال مؤانست تام پیدا کنند و

1 Add. ed.

2 Add. ed.



فتوری درخانه<sup>۱</sup> اہم نمایند کہ جز حرمان و ندامت نقد وقت نخواہد بود ، و سود نخواہد داشت ، این صحبت و این دولت را مغتم دانند ، و بہ اہم امور گزارانند ، خبر شرط است ، معارف جدیدہ کہ نوشتہ شدہ است ہمہ سبق بعد سبق شا است ، سرسری نگزرانند ، و بجد و جہد در مطالعہ<sup>۲</sup> آن کوشند ، شاید در پیچہ<sup>۳</sup> از مکنونات آن منکشف گردد و سرمایہ<sup>۴</sup> سعادت شود ، در مادہ<sup>۵</sup> شا بشری یافتہ ام کہ در مکتوبی نوشتہ بخواجہ<sup>۶</sup> چہ ہاشم کشمی سپردہ ام کہ بشا رساند ، امید کہ بکرم خود حق سبحانہ و تعالیٰ شا را ضائع نگزارد ، و قبول فرماید ، اما ترسان و لرزان باشند ، و بہ لہو و لعب نگزرانند ، بعد صحبت مبدا تاثیر می نماید ، و بحضورت حق سبحانہ ملتجی و متضرع باشند ، و — بقدر ضرورت — باہل حقوق اختلاط نمایند ، و خاطر داری کنند ، و با جماعت مستورات بوعظ و نصیحت زندگانی نمایند ، و از امر معروف و نہی منکر در حق ایشان دریغ نکنند - و جمیع اہل خانہ را بہ نماز و صلاح و اتیان احکام شرعی ترغیب نمایند : فانکم مسؤولون عن رعیتکم ، حق سبحانہ تعالیٰ شا را علم دادہ است ، عمل بروفق آن نیز کرامت فرماید و بران استقامت دہد - آمین -

پایان

the relations between the King and Shaikh Ahmad remained not only undisturbed but that they improved. It is even claimed by some that Jahāngīr hardly took any momentous decision without consulting Shaikh Ahmad. However, the last four letters of Part II of the text clearly show that Shaikh Ahmad was, during the last years of his life, in military detention. Gorakhpūrī<sup>15</sup> says that Shaikh Ahmad was with the king in the army for a long time and that from Lahore they went to Sirhind and from there to Dihli and Ajmer. The author of the *Zubdah* (p. 161) says that "during the last three years of his life he passed over a number of places *in the company of the army*." On page 272 of the same work the word "detention (*nazar-bandī*)" is used to describe the situation of Shaikh Ahmad in the army. The Shaikh himself speaks of "being in the army involuntarily and unwillingly";<sup>16</sup> and again (in the same letter) of "confinement (*man'*) ordered by the king" and of "internment (*habs*)". In Letter 45 he says, "People are continuously watching our hardships (*mihnat-hā*) and are seeking to find some way out of this trouble (*maḍīq*)".

Why was Shaikh Ahmad detained in the army? Obviously not, or not—even ostensibly—entirely, for the benefit of the forces, for the language used by the Shaikh himself to describe the situation seems to me clearly to contradict such a view. Or, was the Sultān afraid of Shaikh Ahmad's activities if he were set free? This seems to me the only satisfactory answer. For Shaikh Ahmad was not released from detention until the condition of his health had deteriorated to a very low point, and when he returned home, a few months prior to his death, he announced a complete retirement from the public and finally died on Tuesday, 28 Ṣafar, 1034 (10 Decemher 1624). His tomb in Sirhind is still visited by thousands of devotees.

15. Op. cit., p. 93.

16. Text, part II, Letter No. 43.

given in Jahangīr's autobiography (*Tuzuk-i-Jahāngīrī*) under the year 1027 A.H. :

- (1) That Shaikh 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<sup>14</sup> 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.

letter was written much later<sup>11</sup> 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<sup>12</sup> 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. Nevertheless, 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*. . ." <sup>13</sup> This fact, supplemented by the Shaikh's connections with Transoxiana where he had his spiritual deputies (*khulafā'*), could give rise to politico-religious suspicions.

The Shaikh was summoned to the court where the Emperor questioned him about his claim that he had risen to stations higher than that of Abū Bakr. The Shaikh replied: "This does not imply my superiority over Abū Bkr. When you sit in your court and a humble man comes to you to present his petition, he certainly rises higher than your courtier Amirs in order to reach you. But this does not imply his superiority, for when he goes back he is the same humble man as he was before." The Shaikh, however, refused to perform the prostration of respect (*sajdat al-ta'zīm*) before the Emperor and was sent to jail in the Gwālīār 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 *Makrūbat* printed in Dihli and Lucknow.

pery, is reducible to this primal insight. But even apart from this fact and speaking purely psychologically, Shaikh Aḥmad was not pretending or lying. He himself tells us in one of his letters<sup>9</sup> that he was seriously perturbed by the suggestions of his inner voice that he was greater than the greatest in the Muslim *Ummah* and resolves the difficulty by recourse once again to his theory of *Zill* and *asl*—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 Agra, the capital and army head-quarters, and his activities seem to have become the special object of official suspicion.<sup>10</sup> It also seems to be the case that many among the public were alarmed at the titles to which Shaikh Aḥmad laid claims. One of his most eminent contemporaries and a co-disciple of his, Shaikh 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī, father of the *hadīth* tradition in India, wrote a long letter to Shaikh Sirhindī protesting against his claims. But this

9. Text, p. 164, line 23-166.

10. *Zubdah*, p. 336.

doctrine; he trained an immense number of people and sent them not only into the major towns of India but also to Afghanistan and Transoxiana. Among the large number of eminent contemporaries who became his disciples was Shaikh Mirak, prince Dārā Shikoh's tutor.<sup>7</sup> It is also claimed that the famous scholar 'Abd al-Hakīm of Siālkot became his disciple (*murīd*),<sup>8</sup> although I cannot check this because 'Abd al-Hakīm's life is not accessible to me.

A large number of influential Amīrs at the court were his followers, to whom the majority of the letters in the second part of this text are directed. The greatest among these, the wise and wild Nawwāb Murtaḍā Khān, known as Shaikh Farīd, who subsequently became governor of Lahore, did much to help the cause of Shaikh Ahmad who had inherited the discipleship of this eminent figure from his own master, Bāqī Bi'llāh. In his letters to these Amīrs, Shaikh Ahmad stressed the crisis of Islam in India—both religious (at the hands of the ṣūfīs and the Shī'ah) and political (at the hands of the Hindūs and the Shī'ah). He expounded the orthodox doctrine theologically and sufically, emphasized the need for total conversion of the Emperor and demanded a new, radically anti-Hindū royal policy that would crush the rising Hindū consciousness of power.

Alongside of his teaching, Shaikh Ahmad also claimed for himself the status of the Renovator of the Second Millennium (*Mujaddid-i-Alf-i-Thāni*). His claim basically meant that he had, after Muḥammad, rediscovered fully and vigorously the meaning and purpose of the prophet's mission. The substance of his teaching lends, to my mind, strong support to this conviction. Everything else he claimed, e.g., that in his spiritual flights he was shown a station higher than that of Abū Bakr when stripped of its mystical dra-

7. Gorakhpūrī, op. cit., p. 84.

8. *Zubdah*, p. 178; Gorakhpūrī, p. 85. It is known, however, that Siālkot defended Shaikh Ahmad's doctrines against his critics.

state of 'difference after unity' is the end of human endeavour, Shaiḫ 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-kaiḫiyat*). Once again I went into the state of Wonder and this time experienced a kind of spiritual contraction (*qabḏ*) upon return to myself. I witnessed God without even that relationship of unknown quality—without any relationship at all. . . . and also witnessed the world in this manner. At this point a special gnosis was bestowed upon me which removed all relationships and comparisons between God and the world altogether, although I witnessed both, and I was made to understand that this object of vision with this quality of transcendence is not God Himself but is an image of the (Divine) relationship of creation.”

The comparison between this language and that of al-Ghazālī's account of gnosis is striking ; Shaiḫ 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 fi'l-mabḏā' wa'l-ma'ād* (showing that the end of ṣūfīsm is the beginning of Islām, *Risālā dar Radd-i-Rawāfiḏ* (against the Shī'a) and a colossal number of letters propagating the true

been of some note at the Royal Court.<sup>5</sup>

In 1007 A. H. (1598 A. C.), on the death of his father, Shaikh Ahmad left Sirhind with the intention of proceeding to Arabia for pilgrimage. When he reached Dihli he heard that a great Naqshbandi Shaikh, Khwāja Bāqī Bi'llāh had arrived there. Bāqī Bi'llāh, a cceval of Shaikh Ahmad, was born in Kabul of a Samarqandī family and had recently immigrated to Dihli. On meeting Shaikh Ahmad he persuaded the latter to postpone the journey to Mecca and stay with him for a while. An account of his spiritual career under the new Shaikh is given by Shaikh Ahmad himself.<sup>6</sup> After describing how in a period of just more than two months he had rapidly passed through a number of spiritual stages (*maqāmat*), Shaikh Ahmad continues :

“I attained to an extreme degree of Wonder (*hairah*). 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 (*hairah*), 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—*hudūr*) is not pure. Continue with your task until the real Existent (*maujūd*) and the phantasmal (*mauhūm*) become clearly distinguishable.' I read before him the passage from the *Fuṣūṣ*, which indicated indistinguishability (of the two). The Shaikh said, 'Shaikh (Ibn al-'Arabī) has not described the state of a perfect ṣūfī, although some ṣūfīs have maintained indistinguishability.'” After stating that after two days this state was replaced by another wherein God and the World emerged clearly distinguishable from one another, and that his Shaikh told him that this

5, Gorakhpūri, Op. cit., p. 70.

6. Text, p. 133, line 11 ff.



thought he expounded the doctrine of the Unity of Being on which he also wrote some poetry as he confesses later in his *Makṭūbat*. The latter two treatises were reactions against the Shī'a influence generally and especially at the court and against the philosophical scepticism of the two brothers Abū'l-Faḍl and Faiḍī whose influence on Akbar was one of the great contributory factors to the crisis of orthodox Islam at the court.

It appears that at first Shaikh Aḥmad's relations with Abū'l-Faḍl and Faiḍī were good, so much so that he is said to have been associated with Faiḍī in his venture to write a commentary on the Qur'ān entirely with undotted letters. But once Abū'l-Faḍl, it is said, spoke in exuberantly appreciative language of the Muslim philosophers, implying disparagement of the orthodoxy. Thereupon Shaikh Aḥmad spoke of al-Ghazālī's refutation of the philosophers and their sciences and praised his *al-Munqidh min Ḍal-alāl*. Abū'l-Faḍl became angry and described al-Ghazālī as "stupid" (*na-ma' qūl*). Shaikh Aḥmad, wrathful, left the meeting.<sup>3</sup> According to another report, Abū'l-Faḍl had raised serious doubts about prophethood and this caused their separation and provided the occasion for Shaikh Aḥmad's treatise on prophecy.<sup>4</sup> Both of these statements can be correct and can be substantiated by what the contemporary historian Badā'ūnī has to say about Abū'l-Faḍl's views.

This period of association and a knowledge of what transpired at Akbar's court seems to have been formative of Shaikh Aḥmad's stand, setting his mental-spiritual tone. The ground for the amazingly rapid developments which took place in his mind later under the direction of Khwāja Bāqī Bi'llāh was prepared adequately in this period. After a few years, his father came to Āgra and took him back to Sirhind where he continued to teach and write. On the way to Sirhind, he married a daughter of one Shaikh Sulṭān who appears to have

3. *Zubdah*, p. 137.

4. *Gorakhpūri, Op. cit.*, p. 70.

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<sup>2</sup> (in East Panjab), a town which was built by the order of Fīroz Shāh Tughlaq to facilitate the shipments of revenue to Dihlī. His father, 'Abd al-Aḥad, was a spiritual disciple of the famous Qādirī ṣūfī, 'Abd al-Quddūs Gangohī and his son Rukn al-Dīn. Before his affiliation to the Naqshbandī order, Shaikh Aḥmad was in Chishtī and Qādirī traditions. He began his education by memorizing the Qur'ān. After this he started his studies with his own father, and a little later completed his courses in Kalām, Philosophy, Ḥadīth, etc., successively under Kamāl 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'arīf Ladunya* (ṣūfīsm and *kalām*), *Risāla Tahṭīliya* and *Risāla fī ithbāt al-nubuwwah*. In his ṣūfī

2. Sirhind is said to be a corruption of Sibrind (meaning "jungle of tigers").

## CHAPTER V

### SHAIKH AHMAD'S LIFE<sup>1</sup>

Like most great Muslim mystics, especially non-Arabs, the life history of Shaikh Sirhindī is shrouded in apocryphal stories, often crass-superstition. This is because his immediate biographers—as in the case of many other ṣūfis—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.

God is not the master-player pulling the strings of the human puppets from behind the screen. On the contrary, He has provided for man the world-stage to act freely therein. On this view, God and man are not *two* actors co-ordinate with one another. The Divine Power is not a co-runner with man on the course of world-history. Rather, it provides the conditions for free human activity; its collaboration with man is in the sense that it behaves like a matrix, a conditioning, maturing, formative agency for the human will, purpose and endeavour. And since human action without this matrix will be inconceivable, man is asked to recognize this situation. In this sense God's power is the supreme power, the condition *sine qua non* of man, and all man does may be attributable to it; but to regard God as Man annulling man and substituting Himself for the human race is ethically the most dangerous misreading of reality. On this score Shaikh Aḥmad again reprimands the philosophers and the ṣūfīs, including, of course, Ibn al-'Arabī, for advocating a relentless determinism and confounding God with man.<sup>9</sup>

9. Text, p. 70, lines 11-13, also for his disapproval of ṣūfīs in general, p. 160.

“even though this be hard upon al-Ash‘arī.” But this has only brought us face to face with the crux of the whole matter. We have said that both man’s volitional efficacy and the efficacy of Divine Power and Decree (*Qadā*) collaborate in the actions of man. But what are the terms of this collaboration and, further, how does man come to assume *total* responsibility for his voluntary actions? Shaikh Sirhindī’s answer to this question, although brief, seems to me quite new in the history of Muslim ethical thought, and gives, for the first time, meaning and content to the orthodox formula. Explaining the meaning of the Divine Decree he says:

“You should know that the *Ahl al-Sunna* believe in the Divine Decree and Determination and say that all good and evil, sweet and bitter is by the Divine Determination. For Determination (*Qadar*) means production and bringing into existence and it is obvious that the producer and originator of everything is God the Glorious—there is no God but He, the Creator of everything. He (alone) be worshipped.

“Now, the Mu‘tazilah and the Qadarites have rejected the Divine Determination and Decree and have asserted that the acts of men are due entirely to the power of men. They argue that if God ordains evil and then punishes people for it, this would be injustice on His part—Glory be to Him.

“This is sheer ignorance on their part. For the Divine Decree does not take away the power and choice of man: He has decreed that *it shall be up to man to choose to act or not to act* (in a certain way). *In brief, God’s Decree itself is the cause of human free choice; it has brought about the power of choice in man (mubaqqiq al-ikh̄tiyār) rather than removed it. (The Mu‘tazilite conception of the Divine Decree) is contradicted even by (the freedom of) God’s action, for God’s actions—in view of His Decree—would either be necessary or impossible. . . and so He Himself will not be free.*”<sup>8</sup>

8. Text, p. 158, line 25 ff. For another important view on this vexed problem of Islamic Theology, held by Ibn Taymiyah, see my book *Islam* (London, 1966), Chap. 6.

man and ontologically to God. "The *Ahl al-Sunnah* say that the voluntary actions of man are in the realm of Divine Power with regard to God's creative agency and in the realm of human power in another way, viz., through attachment (to the act) and appropriation (of it)." Then follows a criticism of al-Ash'arī. According to his formulation of the solution, the human will has no direct efficacy with regard to the act; it is God who produces the act entirely—although He does so after man has willed the act and not before it. Although al-Ash'arī maintains (in opposition to the predestinarians who say that the attribution of the act to man is metaphorical, not real) that the attribution of the act to the human agent is real, nevertheless, his denial of the efficacy of the human will in the production of the act is really a doctrine of (or qualified) determinism, and that is why it has been justly characterised as "moderate determinism (*al-jabr al-mutawassit*)".

Then the views of Abū Ishāq al-Isfrā'inī and Abū Bakr al-Bāqillānī are mentioned. According to the latter, the efficacy of the human will is only with regard to the "description of the act (as distinguished from its production) inasmuch as it is to be described as obedience or disobedience (to God)", i.e. the production is God's, the responsibility is man's (because of his act of will). This, Shaikh Aḥmad says, is unintelligible, for how can man assume complete responsibility without having produced the act? According to Abū Ishāq (whom the Shaikh cites with approbation), on the other hand, the human action is the product of the collaboration of two powers, the human and the Divine. This view, viz., that two contributory causes should produce an effect, is quite legitimate. Shaikh 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

tations, emanations and effects (*tajallī*, *tanazzul*, *āthār*) of God's eternal and inexhaustible Speech. From the point of view of us humans, again, the Qur'an must remain the final, consummated Word of God, but from God's point of view it is only *the index* to His speech.<sup>5</sup>

Equally eternal and indivisible is the Creative Act of God which brings into existence the entire diversity of the universe, even as the Qur'an says: "And We commanded but once like the twinkling of an eye."<sup>6</sup> Thus even the creative command has no diversity of relationships, although, again, from our human point of view, every new thing or event must appear to demand a fresh relationship. But really the multiplicity of the world is not the Act of God as such but effects of His eternal Act. Al-Ash'arī did not understand the matter when he described the creative activity of God as something originated (*ḥādith*) and thus relegated Creativity from the realm of the eternal Attributes of God to the realm of contingency and change. So also is the case with the dictum of the ṣūfīs who pretend to have arrived at a knowledge of God's Act as reflected "in the mirror of the acts of the contingents". What they arrive at is not the unfathomable Act of God, but rather the effects and manifestations of it.<sup>7</sup>

What is the relationship between the Act of God and the human action? This question touches upon a central point of Islamic theology—always delicately and precariously balanced ever since al-Ash'arī and a point absolutely vital to the moral outlook of Islam. Shaikh Sirhindī's critique of both al-Ash'arī and the Mu'tazilah and his positive teaching have a direct relationship with his mystic doctrine, and his utterances on this point are consequently strikingly original.

Shaikh Ahmad first states the essential point in the Sunni Creed on the question, viz., that every voluntary human act must be so construed that it should be attributable morally to

5. Text, p. 64, line 1 ff.  
7. Text, p. 64 line 17 ff.

6. Qur'an, LIV : 50

whole process of time and the entire spatial multiplicity is "laid bare (*inkishāf basīt*)" before God. It is instantaneously related to all the infinite particulars of space and time. In order to illustrate this phenomenon, Shaikh Aḥmad cites an example from grammar. Where a man knows what a word (*kalima*) is, he instantaneously knows all it implies, viz., it can be a noun or a verb or a preposition; it can be trilateral or quadrilateral; it can be a diptote or a triptote; it can be present, past or future, etc. If this example is not absolutely perfect, this is because it has been taken from the human sphere. For an infinite Being what difficulty is there in comprehending the entire multiplicity, as *multiplicity*, by a simple atomic stroke of knowledge.<sup>4</sup>

God's Knowledge, therefore, has a single, unchanging relation to all objects of knowledge; affirmation of different relationships is neither desirable nor needed. From the point of view of the creatures it is possible to speak of different relationships of the Divine Knowledge with different things. But this is because creatures are finite and in time, and, therefore, *their* mode of understanding the relationship of the Divine Knowledge with successive and multiple objects can only be the mode of different and successive relationships.

As with His Knowledge, so with God's Speech and Creative Act (*takwīn*). His Speech is a single, indivisible eternal Word embracing in its atomic being all the multiplicity and diversity of positive and negative commands, Inspirations and Revelations. The Old and the New Testaments and the Qur'an 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.



phers earn the titles of "fool", "stupid" and "deprived of God's grace" for their heresies concerning God and His Attributes and for their deterministic view of God and the World. Ibn al-'Arabī's teaching which tallies with that of the philosophers on all these points must also be rejected, although respect ought to be shown to his person since he did not base his findings on pure reason but on mystic experience.<sup>2</sup> This is because the philosophers, by subjectively setting up their own reason as the safe criterion of truth, trifle with God; but the mystic, even when in error with regard to his findings, tries to find truth in objective experience.

On the subject of God and His Attributes, Shaikh Aḥmad, in pursuance of his concept of *aṣl-ḥill*, affirms the real existence of the Divine Attributes: these are not merely conceptually distinguishable from God's Essence, as the philosophers and the Mu'tazilah assert, but are actually and "externally" distinguishable. These are co-eternal with the Essence of God, and like His Essence, are not intrinsically knowable (*bī-chigūn*). In themselves they are so unique that their comparison (*munāsabat*) with the attributes of the creatures is inconceivable. All the Divine attributes are eternal, atomic and changeless. Let us consider the Attribute of Knowledge. The Mu'tazilah and the philosophers, in the interest of keeping God's Essence free from change, have denuded it of all attributes. Some theologians (the Ash'arites) have affirmed the Attribute of knowledge, but, in order to keep it immune from change, have declared that although the Attribute is eternal, nevertheless its relations to different objects of knowledge are different and successive. But is this affirmation of successive relations really necessary? And if the relations are different, can the Attribute itself remain free from change?<sup>3</sup>

God's Knowledge, according to Shaikh 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.

## 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 century.

Shaikh Aḥmad's *kalām* is of far less importance than his brilliant, bold and original doctrine of mysticism which may, with justice, be said to take the place of *kalām*-theology with him. Certainly, as we shall see, his original contribution to *kalām*-problems is directly related to and originates in his mystic teaching. In general, the Shaikh exhibits a great distrust of the purely rational activity of the human mind and intellectual disciplines like metaphysical philosophy and mathematics which he lashes with uncompromising scorn.<sup>1</sup> Philoso-

1. See text, pp. 68-70, especially the sentence: "What is the good and the purpose of knowing the equality of the angles of a triangle to two right angles?"

great number of miraculous acts is not necessarily a sign of the spiritual greatness of the saint.

In this connection, Shaikh Aḥmad also rebukes<sup>23</sup> those who despise the "world of causes" and want to live in a world where anything can happen. "These people do not know that in the annulment of causes is the annulment of reason and wisdom. . . 'O Lord! Thou hast not created this (world) in vain'" (Qur'ān, III: 191).<sup>24</sup> This is, of course, not to say that the causal order of the world has an autonomous nature. Through external causes, God himself works, although He can also create powers in things to work by themselves. But, in any case, the purpose of causal processes is to make man endeavour whereby he both realizes his own capacities and truly appreciates the meaning of God for the world.

23. Text, p. 72, line 19 ff.

24. Text, p. 72, line 20.

in the subjective mind of man, the faculty of imagination is a free agency, with its floating sphere of images wherein any spiritual idea or material body can be figurized and symbolized with a suitable image freely, so, in the structure of reality, the '*ālam al-mithāl*' is the locus of the actual appearance of figures and events and occult occurrences whose existence cannot be credited either in the spiritual or the physical realm.

Shaikh Aḥmad, like other ṣūfīs, has accepted '*ālam al-mithāl*',<sup>21</sup> but has sought to make it entirely subjective, of the order of experience rather than of the order of being, and has discouraged pre-occupation with it. "The '*ālam al-mithāl*' is not a place for being but something for seeing. The realm of being is either the realm of the spiritual or the physical." He consequently disallows the explanation of the "punishment of the grave" on the assumption of the '*ālam al-mithāl*', since it is not a part of reality.

## 2. The Miracles of Saints

Shaikh Aḥmad holds that performance of miraculous acts is an auxiliary concomitant of saintship and not an essential part of it. In accordance with ṣūfī tradition, he distinguishes between the miracles of saints and those of prophets, the main distinction being that the saint performs miraculous deeds in the state of "intoxication", while the prophet works his miracles in the state of "sobriety".

In the light of this distinction, Shaikh Aḥmad draws certain important and radical conclusions.<sup>22</sup> First, the miracles of a saint occur at a level where the world—the "world of causes" ('*ālam al-asbāb*')—disappears. The saint is not in this world at the time and, being out of touch with it, has little to offer to the world. The miracles of a saint signify that, after ascent, his "descent has not been completed". Consequently, the performance of great miraculous acts or of a

21. Text, p. 103 ff.

22. Text, p. 107, line 4 ff. ; also p. 72, line 1 ff.

## APPENDIX TO CHAPTER III

### 1. 'Ālam al-Mithāl

Al-Ghazālī in his *Iḥyā'*<sup>19</sup>, while discussing the possibility of affirming the punishment and happiness in the grave (i.e. between the state of death and resurrection), says that one mode of affirmation is to believe that there is a world, a mode of being accessible to the Prophet, but not accessible to us, and that in that mode of being the dead feel pain and pleasure. In this passage al-Ghazālī also draws attention to the phenomenon of dreams. After al-Ghazālī, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī claimed<sup>20</sup> to have experienced a world of "unstable images" (*al-Ṣuwar al-Mu'allāqa*) to which he gives the name of 'ālam al-mithāl. He declares that the bliss and the punishment of the hereafter will take place in the 'ālam-al-mithāl and, interpreting the philosophical doctrine about the appearance of the Angel of revelation, he affirms that in revelation the prophet comes into contact with this world.

Ibn al-'Arabī has adapted the idea of the 'ālam al-mithāl presumably from al-Suhrawardī: he explains occult occurrences on this assumption. From there the idea became common in sūfism and has also been accepted by Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī. The 'ālam al-mithāl is conceived as the ontological constituent corresponding in man to the faculty of imagination. There are thus three worlds—the purely spiritual immaterial realm of God and pure ideas, the material realm of bodies and the intermediary realm of imagination (*mithāl*). Just as

19. Vol. IV, the chapter on "The Punishment of the Grave"; see also my paper on "Dream, Imagination and 'Ālam al-Mithāl," *Islamic Studies*, Vol. IV No. 2, June, 1964, pp. 167-180. Cf. Shāh Waliy Allāh, *Hujjat Allāh al-Bālighāh*, Cairo, Vol. I, chapter on "'Ālam al-Mithāl."

20. *Opera Mystica et Metaphysica*, Vol. II, Teheran, 1952, pp. 230, 232-234,

ned to the Shari'ah a paramount place in religious experience, a place quite new in the history of ṣūfīsm. It is not necessary, says Shaikh Aḥmad, that a man who claims to have had a great spiritual experience, and is sincere in his claim, be automatically and absolutely regarded higher than the one who does not lay any such tall claims. The text is pragmatic. *A genuine insight in the spiritual must result in a meaningful and fresh contact with this world.* The spiritual experience, as such, if one has had it, indicates only a relative worth, not an absolute one. In this context Shaikh Sirhindī boldly proclaims the *relative* superiority of Jesus over Moses but an absolute superiority of the latter over the former. Jesus, as a member *par excellence* of the realm of the spirit, is a great saint and as such may be regarded higher than Moses, but, absolutely speaking, *qua* Prophet, Moses far excels him: "I have witnessed in that station (of prophethood) the difference between Moses and Jesus; for Moses there is a magnitude and grandeur which Jesus does not possess."<sup>17</sup> Again: "Whichever knower of God (*'arif*) has greater kinship with the spiritual realm, he would be more advanced in the qualities of saintsip, and whoever has a greater kinship with the world of creation he would be more advanced in the qualities of prophethood. That is why Jesus is a greater saint while Moses is a greater prophet."<sup>18</sup> In the light of this Shaikh Aḥmad interprets the personalities of these two as they have been described in the Qur'ān. Jesus was assisted by the Holy Spirit, so he belongs to the spiritual realm—is essentially a saint; but Moses demanded of God that he should show Himself unto him (*rabbī arinī*—Qur'ān, VII : 143). Jesus was content with his spiritual experience; Moses wanted a perceptual experience of God *in this world.*

17. Text, p. 45, line 1 ff.

18. Text, p. 50, line 15 ff.

Indeed, as has been hinted before also, the abstraction from and renunciation of the empirical world is fundamentally illusory and the attempt to do so creates a delusive, unreal situation. The spiritual experience, which the *ṣūfīs* call *ḥaqīqat* and which they are wont to oppose to the *Shari'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 *Shari'ah* from which an escape was sought: it becomes the meaning of the *Shari'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 *Shari'ah* which arises from the prophetic office. . . . This insight (vouchsafed to me) has been borrowed from the Light of Prophecy; saints know but little about this."<sup>14</sup> *Shaikh* Aḥmad then enumerates three stages of a genuine spiritual development: (1) the formal *Shari'ah* from which one must go to (2) the spiritual reality (*ḥaqīqat*) which will develop into (3) *ḥaqīqat-i-Shari'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."<sup>15</sup> The *Shaikh* ends this discussion by saying: "The science of the Prophets is the Book of God and the *Sunnah* of the Prophet and the science of the saints is (Ibn al-'Arabī's) *Fuṣūṣ al-Hikām* and *Futūḥāt Makkīyah*. 'You may judge (the state of) my garden from the nature of my spring."<sup>16</sup>

The Law of proportionality stated above provides for *Shaikh* Sirhindī also the criterion for judging the relative worths of both saints and the Prophets. The Law has assign-

14. Text, p. 46, lines 15-47, line 13.

15. *Pakistan Quarterly*, vol., VII, No. 1 (Spring 1957), pp. 45-48.

16. Text, p. 54, line 14.

dead instruments in the hand of God. They cannot *choose* to be in God's service: they cannot help it. But out and down here "in the realm of this earth", it is not so quiet; God cannot take it for granted. The '*alam al-amr*' "is intoxicated and in its state of effacement, inevitably, cannot gainsay God. But the elements, which have a special relationship to prophethood and are in the state of sobriety, inevitably retain the choice of disobedience."<sup>11</sup> This is the reason why this world is the lowest of the low and the highest of the high.<sup>12</sup>

The mistake of the common run of the *ṣūfīs* is that they start from the wrong end. They seek to abstract from the world. They perform great feats of self-mortification and undergo severe physical discipline. The result is that this world, *as it exists* as an appearance—riddled with evil and passions—comes to occupy, even though rejecting it, an unduly great importance in their mind. And when they reach the spiritual realm, the peace and quietude there enamours them and retards their further development. That is why one of them has said, "For thirty years I worshipped the spirit as God." The result is that fright of the world *as it is* prevents them from discovering the world *as it ought to be*. If they had concentrated on spiritual discipline, they would rise from the world of the spirit and rediscover this world at a higher level. But the world they would come back to would not be the same world which they had left. It would have an entirely new significance: their spiritual experience would render their insight into this world full of developmental meaning. In this connection<sup>13</sup> Shaikh Sirhindī praises the training given in the Naqshbandī order which, he says, is free from the mistakes and errors he has pointed out in connection with his criticism of other *ṣūfī* orders.

11. Ibid., p. 53, line 2; see this whole passage on pp. 52-53.

12. This teaching is strikingly similar to Iqbal's philosophy of the self.

13. The texts for this paragraph are on pp. 40-41.



In order to integrate the two moments and to bring out the meaningfulness of the prophetic experience for the world, Sirhindī has enunciated an important law of higher religious experience, which he has repeatedly applied himself. This law states that "the descent occurs proportionately to the ascent"<sup>9</sup> and can be called the Law of the proportionality of Experience and Creativity. The prophet comes lower down to act in the flesh and blood of the temporal, simply because he has gone highest: which fact bestows an inherent impulsion and fecundity upon his experience to become historic. The pure mystic never comes down quite to the earth, because he has never been quite in the heaven: "In its downward movement saintship does not wholly (*ba-kul-līyat*) face the creation: only its exterior is with the world while its inner is with God. The reason is that a saint starts moving downwards without having completed all the stages of the ascent. Inevitably, then, he is constantly being held back and haunted by his care for the side of the ascent and cannot fully be with the world. The Prophet, on the other hand, comes back after having been 'there' and hence can devote himself entirely to his mission to humanity. You should understand this point because no *ṣūfī* has ever spoken of these noble mysteries. Apprehend well that the element of earth just as it had cutstripped all others in the stages of ascent, so in descent it comes lowest down. Why should it not so descend lowest, for its natural place is there? And since it descends so towards the bottom, it is inevitable that the mission of the prophet should be the most complete, all-embracing and beneficial to humanity."<sup>10</sup>

The inner realm of the spirit where the mystic builds his abode is free from troubles. There are no rebellions there, no warfare; there is peace and tranquillity. But this prize is won at a tragically disproportionate price. The '*ālam al-amr*' and its residents—the angels and the mystic—are like

9. Ibid., p. 16, line 11.

10. Ibid., p. 39, lines 15 ff.

saintliness consists in the state of effacement, intoxication and ascent which were the apogee of spiritual experience. The functions of the prophetic office, on the other hand, demanded the opposite states. They had spoken of the mystic's descent and sobriety but they did not have to say much about it, which fact shows clearly that they had developed these pairs of terms in order to place the *Shari'ah* somewhere in their scheme and to determine their relationship with Muhammad *qua* prophet. *Shaikh Sirhindi* 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 Sirhindi*, 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 *sūfis* have imagined, that in saintship one faces God-ward while in prophecy one faces creation-ward, and that saintship belongs to the higher level and prophecy to the lower—whence they have fancied saintship to be higher than prophethood. Both, indeed, have an ascent and a descent, through the one facing God-ward, through the other facing creation-ward."<sup>8</sup>

8. *Ibid.*, [p. 36, line 6 ff.

Hard are these words that their tongues utter" (Qur'ān, XVIII : 5).

The centrality and true greatness of the world now stands fully revealed. The 'earth', which began its humble career at the lowest rung of the ladder as "non-Being", when transformed by God and man, far outstrips the angelic realm and throws the purely spiritual flights of the pure mystic into a shadow of semi-reality. For it is the positively active principle of evil which, when transmuted into active goodness, manifests the greatness and glory of God. And, surely, he is truly great who more adequately displays the greatness and potency of God. This is the meaning of the Prophet's saying: "[Even] my devil has become a Muslim", because it is the perfect non-Being that can competently show the meaning of this perfect Being: "This non-Being which was the seat of all evil and defect became beautified by a perfect mirroring of the Highest Being, and achieved what none else achieved."<sup>6</sup>

In the light of this doctrine Shaikh Ahmad interprets the Qur'ānic verse about the "contented and satisfied soul" (*nafs muṭma'innah*) which returns to its Lord. In the beginning the same soul was "the soul that commandeth evil" (*al-nafs al-ammāra bi-'l-sū'*; Qur'ān XII: 53), but only such a soul had the possibilities of this radical evolution after which it excelled all creation: "God be glorified! the evil-commanding soul which was in the beginning the worst of the creation became, after becoming 'satisfied'... the ruler of all the elements of the spiritual realm and the head of all its rivals. That is why the true Prophet said: 'Those among you, who were the best in the days of paganism (i.e. were the greatest as pagans), shall be the best in the days of Islām, when they have understood (the faith).'<sup>7</sup> Shaikh Sirhindī is now ready to re-interpret the ṣūfī doctrine of "Effacement and Restitution", "Intoxication and sobriety" and "Ascent and Descent". The ṣūfīs had asserted that

6. *Ibid.*, p. 16, lines 20-22.

7. *Ibid.*, pp. 51 line 7-52 line 11.

Attribute appears at *each level* with a different intensity and meaningfulness. The levels, as we have said, are divided into regions and are identified as "the saintship of the saints", "the saintship of the prophets" and "the saintship of the angels." But the distinction seems formal since there is no region which is closed intrinsically to any spiritual traveller provided he possesses the necessary gifts.

. But now something momentous happens. The apogee of the spiritual journey takes us to the highest Divine Name—Being, and its opposite non-Being. At this point the journeyman re-discovers the world which he thought he had left behind long ago. The pure mystic, the saint, must stop there, for having renounced the World, he is unprepared to enter into this highest spiritual reality. It is the Prophet alone who has kept his 'earth' intact that is capable of entering into this field which is nearest to God: "The acquisition of these [highest] perfections is peculiar to the prophets, and their perfect followers too can, through the leadership and mediacy of the prophets, share in them. Among the constituent elements of man it is the element of earth which is entitled most and primarily to these perfections. All the other elements. . . are here subject to the earth. . . And since this element is peculiar to man, the qualities of man emerge inevitably superior to those of angels. . . for what earth has attained, nothing else has. . . ."

" . . . At this level one comes to know that the perfections of all the grades of saintliness (i.e. saintliness of saints, of prophets and of angels). . . were nothing but adumbrations of the perfection of prophethood and its symbols and figures. . . . The relation of the prophetic station to that of saintliness is like the relation of the infinite to the finite. God be glorified! A person ignorant of this station (Ibn al-'Arabi is meant) says: 'Saintliness is greater than prophethood'; and another (Ibn al-'Arabi's commentator), equally ignorant of this situation, interprets him as saying: 'The saintliness of the prophet is higher than his prophethood!'

position is the reverse of this: what they have thought lowly is in fact great and *vice versa*.<sup>4</sup>

In a long letter<sup>5</sup> to his eldest son, Shaikh Muḥammad Ṣādiq, Shaikh Aḥmad describes in detail and critically his own spiritual journey. This account reveals in the technical language of ṣūfism the full intricacy of the levels of spiritual experience. The enquiring initiate is taken from one level to the other and shown how the world of spiritual insight is literally infinite. These levels are shown to fall into classifiable groups constituting regions of experience superimposed on one another. The ṣū is divide the constitution of the human spirit into five broad layers: the 'heart' (*qalb*), the 'spirit' (*rūḥ*), the 'inner' (*sirr*), the 'hidden' (*khafīy*), and the 'hiddenmost' (*akhfa*). These, in a formal manner, indicate the regions of human consciousness and trans-consciousness. The first of these, the 'heart', is a bridge between the physical and the spiritual and exhibits characteristics of both.

The spiritual constitution of the created universe—the macrocosm—exhibits in each of its levels these very 'depths' and at every level one must experience them exhaustively. In non-technical language this doctrine states that not all 'experience' is of the same order and that it has grades of intimacy, clarity and authority. With the exception of the 'heart' which is a translation, the remaining four 'depths' correspond in their subtlety—although metaphorically—to the four elements: earth, water, air and fire. Just as the originals of the four elements constituting the human body exist in the universe, so the primordials of the constituent elements of the human spirit exist in the universe.

The spiritual order is, in fact, nothing but the '*alam al-amr*', the attributes of God projected into the world. When the mystic takes flight, his experience carries him through these Divine Attributes and Names. But each Name and

4. Ibid., p. 47, line 1 ff.

5. Ibid, pp. 29-59.

comes into existence. This is creation. God could very well withdraw His projections from the recalcitrant material world and be in peace, but He does not. He has flung the gauntlet and what is called '*alam al-amr* or the Realm of the Spirit—which is nothing but the self-projection of God into the world—is the first and necessary step in the act of creation. The Realm of the Spirit has been created for the external world of sense. This shows that this seemingly lowly world is much nearer to God's heart than is the Realm of the Spirit, for the ultimate interest of God in creating the world of the spirit is to redeem the world here below. It would be meaningless to create a world of spirits; there can be no movement in it, no change from the worse to the better. This is why the world of change, although it begins by being the lowest, ends up, if handled rightly, as far superior to the *ṣūfī* world of eternity. As *Shaiḫ* Aḥmad puts it "Of all the elements both the lowest and the highest is the earth."<sup>2</sup> Indeed, the last point in the creation which is this world is also the nearest to the starting point [(God), because the world is the purpose of the whole creative process].<sup>3</sup>

The man who leaves this world in order to dwell in the Realm of Eternity and thinks he will be near God by doing so, is, in fact, moving in a direction exactly the opposite of God's. They think the world is bad, but they are mistaken; how can it be bad when it is the focus of God's attention? When they indict the world, they are cheated by appearances: "What can be done? They [God] have not given insight into this knotty problem to everyone. Other (*ṣūfīs*) having grasped merely the exterior [*ṣūrat*] of the world, have condemned it as lowly and have embarked on a seemingly rising journey from a seeming lowliness to a seeming height. They do not know that in reality the

2. *Ibid.*, p. 41, line 19; see the whole of this passage and also pp. 46-48 and 37, line 2 ff.

3. *Ibid.*, p. 47, line 8.

civilize the barbarian bedouins of Arabia.

The essence of Shaikh Sirhindī's attempt to restate the relationship between *Taşawwuf* and the *Shari'ah* consists in re-evaluating the Eternal and the Temporal, with a view to integrating the two afresh, so that their positions are reversed *vis-a-vis* God, turning the tables against the *şūfis*. 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 *şūfi* claims are deflated, but *şūfism*, far from being discredited or exercised, is launched in a positive direction by its reorientation to life and positive life-values.

The *şūfis* divide the whole created universe into the Realm of the Word or Spirit (*'ālam al-amr*) and the Realm of Empirical objects (*'ālam al-khalq*). The first they call the eternal, the second the temporal, world. To obtain a state of happiness and bliss, they say, man must renounce or "abstract from" the changing world of time and abide in the eternal Realm of the Spirit. Being in the eternal world is to be with God, they hold, and away from the world of time and its manifold contingencies and changes. The prophet's task is to bring order into this temporal world of empirical objects; in doing so he necessarily sinks below the level of the saint who abides in the realm of the spirit. The life of the *Shari'ah* is, therefore, necessarily at a lower level than the saintly life. Hence the *şūfi* dictum "saintliness is higher than prophethood" or "the beginning of saintliness is the end of prophethood". Is this picture justified?

To answer this question we must resume the metaphysical account of the relationship of the world to God at the point where we left it. We said that non-Being confronts Being and evil posits itself as the contradictory of goodness. We also said that God projects the reflections of His own perfections into this non-Being and evil whereby the World

correct insight to a fertile direction because of the disdain in which they held the temporal world, the "world of the people". And so, although they continued to insist that the observance of the *Sharī'ah* was absolutely indispensable even for the *ṣūfīs*, their lack of integration, indeed positive dislocation, between the Inner and the Outer leads to the suspicion that their insistence on the *Sharī'ah* is formal and even hypocritical.

This dislocative attitude again found its authoritative formulation in Ibn al-'Arabī and his followers. Nobody who reads even the quotations we have given from him towards the end of Chapter I can fail to predict that from this dislocation the inevitable next step is the rejection of the *Sharī'ah* (or *Taṣawwuf*). A picture which represents Muḥammad *qua* Prophet as possessing only one eye—and the weaker of the two eyes at that—could, under no circumstances, expect to claim validity in Islam at large. To *distinguish* between the spirit and the letter of the law is one thing, but to *divorce* the one from the other—and this is exactly what this doctrine was consciously or unconsciously guilty of doing—is what no religion which means to function can tolerate. The 'Ulamā', for their part, did not understand the situation and failed to appreciate the force of the *ṣūfī* attitude. In India, as we have hinted before, the situation became in fact more chaotic. The politico-religious culmination of this attitude, as we have said, was Akbar's religion, which, however, never became a religious movement. It is doubtless true that he was actuated directly, among other factors, by the disengagement between the *Sharī'ah* and *Taṣawwuf* effected by the *ṣūfīs* but before which the 'Ulamā' showed a pitiful helplessness. And so Badā'ūnī who was in attendance at the Imperial 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



### 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'*)."<sup>1</sup> In his state of "intoxication" and "annihilation", Muḥammad was a *walī*, a saint, and as such he was with God, while in the alternate state he was a *nabī*, a prophet, and was with the people. In doing so, the ṣūfīs came very near to the "Law of Alternation" as it has been enunciated by Professor H.E. Hocking.<sup>1</sup> But they could not turn their basically

1. *Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press, 1912, pp. 405-425.

experience as opposed to "rational" knowledge which, according to mystics, never carries within itself any token of its findings being the final truth. *In practice*, however, mysticism, and certainly ṣūfism, has always been critical and corrective with regard both to its particular methods and findings. Shaikh Sirhindī has recognized it in principle and has put it forward as a theory. This is true of the character of knowledge in general. Why should it not be true of mystic knowledge? There need be no quarrel that a mystic experience has a great sense of authority and a feeling of extraordinary certainty for the subject, but, equally, this need not entail that a particular mystic experience cannot be challenged and partly falsified by a subsequent one.

It should be noted that the theory put forward above of the relativity of the truth of mystic experience cannot be refuted on the ground that it itself cannot claim absolute truth for itself for it may be subject to correction. For the theory, although it is based on the facts of mystic experience, is not itself *a fact* of that experience. It only seeks to formulate theoretically what the facts of mysticism *in practice* have often tacitly recognized but what mysticism *in theory* has always disdained and sought to reject, especially in favour of its privileged cognitive claims over against rational thought.

changed his views not only on this point but on many others as well. We have already come across, in the first section of this chapter, his change of opinion, *on the basis of mystic insight*, over the ultimacy of Being as constitutive of the essence of God. Here is a fuller statement of the Shaikh himself on this general point: "This kind of misapprehension, viz., that the mystic, at the time of the non-revelation of the ultimate truth (*aṣl*), mistakes its adumbration (*ḡill*) for it, occurs quite frequently, and so the subject asserts the adumbration to be the last truth. That is why a single type of experience (*maqām*) asserts itself several times (in a spiral, as it were, but at each level more adequately). The reason is that each type manifests itself only through its (progressively adequate) adumbrations. . . . If people ask: How can it be ascertained that the last experience is the last and highest level of its manifestation, so that it may be regarded as "true"? I answer that the mystic's (new) consciousness of the adumbrative character of earlier experiences is an irrefutable testimony (*Shāhid-i-'adl*) of the truth of the last experience [in the series] because this consciousness [of their inadequacy] did not exist when these experiences obtained."<sup>23</sup>

The idea of adumbrality (*ḡilliyat*) is, in fact, of fundamental importance both in the ontology and theory of knowledge of Shaikh Sirhindī. It is also a radical, indeed, a revolutionary idea. The idea of the "grades of truth" has been accepted among some philosophers, but not in the field of mysticism; not as a rule by mystics themselves and most certainly not as a theory and in principle. The deliverances of mystic insight are patently said to be direct and immediate and this quality of immediacy is supposed to confer upon them a character of incorrigibility and even of infallibility, at least for the mystic himself. Indeed, this has been claimed as the chief hallmark, the validity—passport of the mystic

23. Ibid., p. 46, lines 4-12.

*which is sought to be overcome by affirming an identity.* To illustrate this case, Shaikh Sirhindī gives an example.<sup>22</sup> If someone has fallen in love with the sun and has lost himself completely in its contemplation and worship, he will, in this state, affirm the existence of nothing besides the sun. But even when this man perforce returns to other things than the sun, the consciousness of the sun will always burst out with any experience whatever. He is apt, at the sight of anything, to see that thing as some sort of manifestation or mirror of the sun. The sun can never go out of his mind. The same is true of every lover *par excellence*. Any or everything that he sees or experiences, he is prone, if he is a true lover, to discover his beloved in it. When such statements of identity are meant literally, they constitute a kind of consolation for the lover, but they also show that the mind of such a lover, who makes these identity statements in a literal sense, has not yet become quite integrated.

Whether these acute actual analyses by Shaikh Ahmad of the different motivations and meanings of the mystic's doctrine of the Unity of Being will be accepted by the mystics themselves as adequate or not, they undoubtedly represent a bold and fertile attempt at solving this problem—an attempt, I repeat, unique in the history of thought. The psychology of mysticism has not yet begun to grapple with this fascinating task.

Further, Shaikh Ahmad tells us that he has given these analyses on the basis of his own mystic experience. He himself, in the early stages of his mystic development, had experienced the Unity of Being, as will be described in his biography (Chapter V). But later experience revealed the inadequacy and partially illusory character of the experience of the Unity of Being. This corrigibility of earlier mystic experiences by later, more adequate ones is indeed a cardinal doctrine of Shaikh Sirhindī who himself has

22. *Ibid.*, p. 155, line 12 ff.

are imprisoned in this station are prevented from many [higher] perfections and stations.”<sup>20</sup>

Among those who have become absorbed in the love of God and therefore “see” nothing else besides God, there are those in whom this attitude gives birth to a new moral attitude of “self-effacement” and annihilation (*fanā-u-nāstī*). 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.”<sup>21</sup>

Often when those people return to the World, they see God in everything and either say that the world is God or that it is literally a manifestation or a mirror of God. The reason for this is that although they have externally returned to the World, God is paramount in their minds. This is because, as we shall see more adequately in the next chapter, the mystic consciousness, unlike the prophetic consciousness, is not quite able to integrate the world consciousness and the God-consciousness and there remains in it a dualism

20. Ibid., p. 152, line 22 ff.

21. Ibid., p. 154, line 8 ff.

(*ilhād-u zandaqah*).<sup>18</sup>

Despite these rational and pseudo-rational doctrines of Unity, the experiential unity is, nevertheless, a mystic fact which cannot be denied but must be transcended.<sup>19</sup> Among those people who have genuinely experienced unity in their spiritual journey there are those upon whom the spell of Divine love is paramount and, again, there are those with whom not so much love but a moral humility and effacement in face of the awe-inspiring grandeur of God predominates. The first type, since it does not "see" anything but God in its intense love, affirms nothing but God. It is as though one could see nothing but the sun in the sky, and thought no stars existed there.

This experience, so far as it goes, is genuine and indeed valuable. But unless it is transcended, it impoverishes the personality and becomes harmful. They are wrong who decry such people; they are wrong too who dogmatically assert that this is the final word in mystic experience: "There are people who decry and speak ill of those who have asserted this type of experience like Rukn al-Dīn Abul-Makārim 'Alā' al-Daula al-Simnānī (who violently attacked Ibn al-'Arabi. Shaikh Ahmad considers al-Simnānī to be in the wrong in denying the unitive experience at all or in regarding it as utterly valueless. His view is that the experience is genuine and even valuable, that Ibn al-'Arabi had this genuine experience, but that by declaring this experience to be the last word and, further, by building a speculative system around this mystic insight, he did incalculable harm). . . . The writer of these lines flees from such disparagement of genuine unitists and is far removed from speaking ill of them. Disparagement and ill speaking is in place only when the owners of this experience have voluntarily produced it . . . they are to be excused. . . . But I know this much that beyond this gnosis there is a higher one and further than this experience another. Those who

18. *Ibid.*, p. 152, line 5 ff.

19. *Ibid.*, p. 152, line 8 ff.

directly a cleansing link in the overall purpose of discrediting monism as a whole.

Broadly speaking, the affirmation of unity is of two kinds,<sup>16</sup> one the speculative kind we have seen before. This the Shaikh calls the Unity of being proper (*tauḥīd-i wujūdī*) or the Unity based on reason (*tauḥīd-i 'ilmī*). This kind of Unity affirms that only God exists and that the multiplicity of things is either "unreal" or is identical with God. It contradicts, according to Shaikh Aḥmad, both reason and the Sharī'ah, and has, therefore, been rejected above. The other broad kind arises from the mystic's devotional concentration on God wherein everything else except God goes out of his consciousness. He, therefore, does not "see" anything save God. This he calls (following al-Ghazālī) *Shuhūd* or experience (literally: "seeing" or "witnessing"), and such unity is the Unity-in-experience (*tauḥīd-i shuhūdī*). In between these two there is a third kind based neither on pure reason nor on mystic experience but on imagination (*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*).<sup>17</sup>

Since the mental condition of these so-called ṣūfīs of the last type is artificially produced (*maj'ūl ast*), they cannot be regarded as possessed of a spiritual state (*ḥāl*); they do not even know what "the station of the heart" (*maqām-i-qalb*) is. . . . Nor do they possess reasoned knowledge (*'ilm*). It is these who misinterpret the genuine experiences of the real ṣūfīs (*tauḥīd-i shuhūdī*) into a popular form of the unity of Being (*tauḥīd-i-wujūdī*) and lead people away from the Sharī'ah, that is the moral law into licentious perfidy

16. Ibid., p. 151, last para, ff.

17. Ibid., p. 152, line 1.

Light of the heavens and the earth" (XXIV : 35) which, in the history of Islamic thought, has evoked more divergent and fertile interpretations than perhaps any other. And for "all is God" (*hama ust*) of the *ṣūfīs*, Shaikh Ahmad substitutes "all (goodness) is from God" (*hama az ust*), meaning "all goodness is from God".

(B) *Mystic Experience and Unity of Being*

Monism or Unity of Being has been one of the most persistent and influential ideas in the intellectual and spiritual history of man. Shaikh Ahmad recognizes this. But, further and more important, he is aware that monism is not a uniform and monoeidic doctrine; different men have affirmed different forms of monism, have done so from very different motives and purposes and have meant by it different, indeed, contradictory objectives. Purely philosophical monism we have been discussing in the previous section (although Ibn al-'Arabi, according to Shaikh Ahmad, is not a purely philosophical monist but has built this speculative system on a genuinely mystical insight).

There is, besides, the *ṣūfī* monism which has its source in the experiences of the *ṣūfī* himself. These experiences themselves betray a great diversity of character; and then there are hybrid forms produced by a combination, in varying degrees, of the philosophical and genuinely mystical types of monism.

The phenomenon, though externally and superficially the same, is very complex indeed, and Shaikh Ahmad, to my knowledge, for the first time in the history of thought, has seriously and systematically set about the task of a critical analysis of it. The distinctions that are drawn are not based primarily on the *contents* of the different doctrines but rather on different motivations and purposes. This process, while it ostensibly serves the purpose of sifting the more "genuine" forms of monism from the spurious ones, is in-



predicated of God. But the World as it actually exists is not pure evil because the reflections of the Divine are also its constitutive element. These reflections, however, are reflections of God and cannot, as such, be predicated of God. The World, therefore, in neither of its aspects can be predicated of God. The error of Ibn al-'Arabī and of the majority of the sūfīs who followed him consists in (a) not recognizing the fundamental evil in the World and (b) calling it a reflection of God but identifying the reflection with the original. A reflection or a shadow can only metaphorically be said to be that of which it is a reflection or a shadow. A literal identification is nothing but an intellectual confusion and a religious disaster.

But why was Shaikh Muhy. al-Dīn led to assert the predication of the reflection of God? "This is because they do not recognize the locus of the reflection<sup>14</sup> (i.e. the external world) except as being that of a mental order. They do not allow these reflections even to "smell" of external existence. They interpret this multiplicity (which they regard only as being) of a mental order as nothing more than a reflection of (and in) the Sole Existing Reality . . . in the external world. What a difference between the two views! Thus, whether a reflection is to be predicated of the original or not will depend on whether one recognizes or not the external existence of the reflection."<sup>15</sup>

There must be then "somewhere" where reflections are cast. Further, there must be something and something dark if it is to be illuminated by the Light. This is how Shaikh Aḥmad interprets the famous Qur'ānic verse "God is the

14. Shaikh Aḥmad uses the words "reflection" and "shadow" interchangeably, except that in the use of the word "shadow" there is some insinuation that it is further removed from reality. In English, however, I have mostly rendered both as "reflection" because "shadow" in most cases seems linguistically inappropriate.

15. The Persian text for this paragraph and the preceding and the succeeding ones is on pp. 25-28. The Shaikh ends this letter by a Persian hemistich saying: "They are like that and I am like this, O Lord!"

prophets has said: "(Even) my Devil has become Muslim!"<sup>11</sup>

Under the impulse of moral dualism, the metaphysical structure with God's absoluteness at its base threatens to break. But Shaikh Ahmad became aware of this and drastically modified his metaphysic of being. He gave up the doctrine that God is absolute Being; rather, God is beyond both being and non-being which take rise at the same time:

"The Being of God is beyond this being and non-being; just as non-being has no place there, similarly being has no admittance. For, how can a being which is opposed by a non-being, be worthy of His Majesty. . . . What I have said in some of my letters, viz. that the essence of God the Glorious and Exalted is pure absolute being, has been said because (at that time) I did not know the truth of the matter."<sup>12</sup>

The upshot of this development is that being ceases to be the absolute category and becomes the first determination of God the Absolute: "What at last by the grace of God has been unveiled to me (*makshūf sākhtah*) is that the first determination (*ta'ayyun*) of the Exalted Being is the level (*ḥadrat*) of being."<sup>13</sup> This being then generates, by its very birth, non-being and in the Divine mind both become explicit and differentiated and produce the world of moral conflict. The net result of this development is that being, having ceased to be absolute, is only one predicate of God among others, and the conflict is still kept at the attributional level. Only, it becomes difficult, in that case, to give meaning to an absolute non-Being which the author still seems to keep.

Be that as it may, the chief concern of Shaikh Sirhindī is to bring into focus the moral dualism between God and the World and metaphysics is used as means to this end. The essence of the world is non-being and evil: it cannot be

11. Ibid., p. 8.

12. Ibid., p. 38, line 18 ff.

13. Ibid., p. 36, n. 4. On this question, however, Shaikh Sirhindī's thought seems to have passed through much vexation; see pp. 119-121 where the first determination is said to be "Love," not Being. See also pp. 45-46.

the world to God we shall say more in Chapter III.

The contingents are constituted by a mixture of non-being and being. It is clear that "non-being" here does not mean something merely negative; it signifies positive evil, the *opposite* of goodness. We saw above how Being and good at the differentiated (attributive) level in the Divine mind gave rise to corresponding, equally individual, differentiated non-beings and evils. So far, then, the stuff of the entire reality is made up of three kinds of entity: Absolute Beings, the differentiated beings and their corresponding non-beings. We also said that only at the differentiated, predicational level opposition could occur. This could be adequate to maintain an effective enough moral dualism within an ultimate monism of Being. But Shaiḫ Sirhindī, in his more radical dualism, posits, besides differentiated (literally so) non-beings, Absolute non-Being and, besides logical contradiction at the predicational level, an elemental opposition between Absolutes:

"You should know that each individual non-being coloured with a reflection of the perfections of positive being which is opposite to it and reflected in it, acquires a mental<sup>9</sup> existence in the external world. But Absolute non-Being has not been affected or coloured by these reflections. How can it be so coloured when it is not an opposite of these reflections? For, it is the opposite of Absolute Being. Thus when the perfect gnostic rises (above differentiated beings) to Absolute Being, he alights upon pure non-Being.<sup>10</sup> And through him, this Absolute non-Being also becomes coloured by Absolute Being, and is beautified and rendered Good. . . . Therefore, even the Devil (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.

“into real existence, therefore, the world becomes more perfect. This, which may be called “the proof of the real existence of the world”, has an interesting parallel in Descartes’ proof for the existence of God. Instead of the Cartesian human mind we have the Divine mind; and instead of the idea of the perfect Being we have the idea of an essentially imperfect being into which reflections of the Ideas of Divine perfections come to inhere. One of the Ideas is that of existence, and although the Idea is in God’s mind, it is not an Idea of mental existence but of real existence.<sup>7</sup> While Descartes was trying to establish rationally God’s existence which was in doubt, Sirhindī is attempting to establish the real existence of the world which was being doubted by the Ṣūfic-Vedantic monism.

But “where” does the world exist? And this is the third cardinal point on which Sirhindī disagrees with Ibn al-‘Arabī. According to Ibn al-‘Arabī, the world exists in the only thing there is—the pure Being which is God. Only the World does not exist “veritably” as God does—it is a pure reflection in the “mirror of pure Being”. Or, as Sirhindī puts it, it is only an “appearance” (*namūd*). With both of these tenets Sirhindī disagrees. God, for Sirhindī, as we have seen, is not only pure Being but has other attributes, although at that level no attributes can be predicated of Him. God’s Being, therefore, cannot serve as the locus of the existence of the World, for then the World would become God. And Ibn al-‘Arabī’s talk of reflection makes the World only an attenuated carbon copy of God. *The world, therefore, exists externally not only to God’s Mind but also to His Being.* It is an imperfect being with only a derivative existence, but it is on its own, with its own constitution, its own capacities and destiny.<sup>8</sup> But of the relationship of

7. This is an interesting analogy; the two problems and their contents have nothing in common; and of course there is no historical connection whatever between the two.

8. Shāikh Sirhindī also inweighs against the ‘ulamā’-i *ẓawāhir* who seem to him to set the world and God at par in terms of existence, text p. 21, line 1.

justification behind the rather formal account given by the Shaikh of the distinction between the absolute and the attributive levels. For at the absolute level, where there are no predicates, negation or contradiction would be out of place. But when, at the predicational level, an attribute is affirmed of a subject in a proposition, this attribute becomes distinguishable not only from other positive attributes, but also and necessarily, from its opposite; whenever an affirmative proposition comes to be true, a negative proposition also comes to be true. This is what the Shaikh means when he says that "derivative attribution (*haml-i ishtiqaq*) is true of God only at the level of adumbration (*zilliyāt*)."<sup>6</sup>

The Essences of the Contingents then are constituted in the mind of God, as having their base or matters as non-being or evil but receiving in themselves effluences or reflections of Divine perfections or attributes as their form. Now, one of these perfections of God is existence. Therefore, by receiving an effluence of this perfection, the contingents cease to be mere Essences in the Divine mind and come to exist externally. This is creation. While discussing Ibn al-'Arabī, we asked: "Why does the world come out of God's mind and exist externally? And what happens when it does so?" Ibn al-'Arabī's answer was that the world thereby attains to consciousness. Shaikh Sirhindī's answer is the same; only he has been able to give a perfectly logical account of the fact of creation. The reflection of the Divine attribute of existence must bring the contingent Essences out of His mind, for this is what the very fact of the reflection of this particular attribute means. By coming

6. Text, p. 2. When Shaikh Ahmad 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 *ṣūfīsm*. I have shown above how, e.g., Ibn *Ṣīnā* distinguishes between God's existence and the existence of created beings. Al-Fārābī does the same. Beginning with Suhrawardī, however, as expounded above, this doctrine takes a new turn and later the distinction between the contingent and the necessary became one maintained by sheer courtesy.

structure something which cannot really belong there. For God is pure Being ; His attributes flow from this pure Being in which there is no admixture of any kind, nor in the process of the explication of these attributes from their primordial state has anything happened or could anything happen which would provide an occasion for the introduction of this strange and extraneous element of antithesis or non-being. How could, from pure Being and unmixed good, there arise non-being and evil? Has Shaikh Ahmad, purely on the basis of his "moral facts", interpolated these opposites without any philosophical justification?

The reply to this objection against the central thesis of Shaikh Ahmad has been indicated although not explicitly stated by himself. The intrinsic characteristic of consciousness, whether Divine or any other, is to manifest or clarify or show or illuminate objects. This is what knowledge means. Hence the perennial analogy between light and knowledge. But what is this showing or clarification? A fundamental part of this clarification, called knowledge, is *discernment*. Now, the most primordial form of discernment is discernment between opposites. God cannot know His own Being, Knowledge, Power unless He somehow knows also what not-being, ignorance and impotence are like. According to a famous *hadith*, quoted often by Ibn al-'Arabī. himself, God created the world because He wanted Himself to be known. That is why, Ibn al-'Arabī says, God created a second god (the world) . According to Sirhindī, God could best display Himself or be best known only through an antithesis in whom He could cast a reflection of Himself, so that both would be thrown in bold relief, and he quoted al-Mutanabbī's saying: "And it is through their opposites that things are known (literally, become clear)."

It is true that Shaikh Ahmad has quoted the Arab poet in a moral rather than a logical context, but the account we have just given is not only desired but also justified by his metaphysical doctrine. This is the real philosophical

Subject becomes conscious of his manifold, indeed unlimited, perfections, the attribute of Being serving as the centre of the attributes; the latter, so to speak, fan themselves out severally as Knowledge, Power, etc. So far Shaikh Aḥmad has differed on one point from Ibn al-'Arabī, viz. in asserting that even at the absolute level, God, as pure Being, contains the attributes as real external existents, whereas Ibn al-'Arabī had maintained that externally nothing exists but pure Being and that attributes arise only in the mind of God. This, as we shall soon see its implications, is a major point of difference, but now comes the central issue of conflict with the great ṣūfī theosoph with regard to the content and nature of the Divine consciousness.

Ibn al-'Arabī had held that the multiplicity of the attributes, which constituted the Divine Mind, was the furniture of the universe. The World, in fact, was nothing but the Divine attributes reflected in the only external existent—the pure Being. These Divine attributes, Ibn al-'Arabī calls the Essences of the Contingents. At this point Shaikh Aḥmad comes into categorical contradiction with the teaching of Ibn al-'Arabī. For Shaikh Aḥmad, when the attributes come to exist in a multiple manner in the mind of God, they generate their own opposites. Thus, e.g., Knowledge stands over against an antithesis called ignorance, Power is opposed by its contradictory, viz. powerlessness, and so on. The sum total of these attributes and their specific antitheses constitutes both the Divine consciousness and the material of the universe. The Essences of the Contingents are really the opposites of the Divine attributes, or "non-beings" (*a'dām*) as Sirhindī calls them. But in these opposites or antitheses the positive attributes cast their reflections. The Essences of the Contingents are thus these "non-beings" plus the reflections that come to inhere in them of the positive attributes.

One may express a suspicion here that Shaikh Aḥmad has arbitrarily introduced here into his metaphysical

But if Ibn al-'Arabī's metaphysical system does not take account of the facts of moral struggle, it is not enough just to state these facts by way of criticism; they must be worked into a new system of metaphysics. In order to do this it is necessary to break through the monistic framework of Ibn al-'Arabī's system at some point where opposition or dualism can be effectively and correctly introduced. As we shall presently see, on this issue Shaikh Ahmad's thought has experienced some difficulty and has undergone a development, while the moral motive has retained its intensity constantly.

According to Shaikh Ahmad's earlier statement, God's essence is absolute Being. The term "absolute" here means that, at that level, nothing can be predicated of God, not strictly speaking, even existence, for all predication implies a relation. One may say "God is Being" but not "God exists". This level of absoluteness Shaikh Ahmad calls the "level of primordality" (*aṣalāt*) "implicitness" (*ijmāl*). Similarly, at the level of primordality, 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" (*ẓilliyat*) or explicitness (*tafṣīl*), it is possible to say "God exists," "God knows," etc.; only at this predicational level one must not lose sight of the fact that one is not giving the primordial truth about God.<sup>5</sup>

The predicational level, with its multiplicity of attributes, including that of being, occurs in the mind of God, for in the Divine consciousness, those attributes, although still forming a unity, have to spell themselves out, as their

5. Text, pp. 1-20



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?"<sup>4</sup>

4. Text, p. 14, line 6 ff.

The metaphysical criticism is directed against Ibn al-'Arabī because in the words of Shaikh Ahmad "before the Shaikh (Ibn al-'Arabī) none among this group (i.e. the *sūfīs*) has spoken of this knowledge and these mysteries—not in this fashion. No doubt, utterances of unity and union (with God) have come from them under the seizure of intoxication (i.e. in the state of ecstasy) and they have cried out 'I am God' or 'Glory be to me', but they have not been able to formulate and express the (precise) manner of this union and unity. The Shaikh has, therefore, become the confirmation of the earlier *sūfīs* and the argument for the later ones."<sup>2</sup>

According to Shaikh Ahmad, Ibn al-'Arabī's position is as follows.<sup>3</sup> God, as the Absolute, is indeterminate in nature. He simply exists without any existent qualities, which fact is expressed by saying that at that level God's attributes are identical with His Being. At the level of God as Mind, however, His absolute nature becomes determinate and attributes emerge. Within the Divine Mind, two levels may be distinguished. At the prior level the attributes are a unity and only implicitly multiple; at the second level they become explicitly multiple and distinct. The first level of the Divine Mind, containing all the attributes implicitly in its unity is the Essence of Muḥammad, while the totality of the distinct attributes at the second level constitutes the Essences of all the contingent beings. These Essences exist only in the Divine Mind, not externally, for the externally existent is only the pure attributeless Being of God. As the content of the Divine Mind they are a part of the realm of Necessary existence (*Wujūb al-Wujūd*), although, of course, they do not exist.

The multiplicity of the many which appears to have real existence in the world is a reflection of the multiplicity of the Divine attributes in the Divine Mind. As reflections or modes they do exist, but only as reflections or modes.

2. Text, p. 24, line 1 ff.

3. Text, p. 22 ff.

the Ṣūfī thinking remained almost purely non-speculative and ethical. But under the influence of fresh injections from Persia and directly from Ibn al-'Arabī's works there sprang speculative mystical thought of which the glaring manifestation on the political plane was Akbar's Dīn-i Ilāhī, which was positively thwarted by the Muslims but to which nothing but overall indifference was shown also by Hinduism which itself had experienced a series of important and interesting developments from tenth century onwards.<sup>1</sup>

The movement which set out as an Islamic reaction to these forces found its chief intellectual and spiritual leader in Shaiḫ 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 Ṣūfis who declare the unitive experience to be the highest and truest fact of mystic life. We shall study the metaphysical side in this section and the mystical in the next.

1. In the tenth century A.D. Shankara's *māya* doctrine was severely criticised by Bhāskara who believed that the world was real, but that it represented the Brahman in bondage from which it must be freed. In the eleventh century came Rāmānuja with his theory of attributive monism. In opposition to Shankara and along with Bhāskara he holds the world to be real, but, against Bhāskara he argues that the attributes (this world) not only do not put the Brahman in bondage and thus create a duality within Brahman, but are identical with Brahman, who becomes the world in "sheer sport". "For him, the identity of the Brahman with the souls is the last word" (*A History of Indian Philosophy* by Das Gupta, Vol. III, p. 194). According to Rāmānuja, therefore, everything in this world is an attribute of the High Brahman itself. The view that Rāmānuja's system is "theistic" does not seem to me to be correct. It is sheer monism *endeavouring within monism to be theism*. Creationism (or dualism), a necessary implication of theism, is simply non-existent here. Nevertheless, the doctrine of the freedom of the human will is also morally central to his system, even though irreconcilable with his metaphysical monism. In his doctrine of moral-religious endeavour, he speaks of man as "servant" of the Lord and emphasises the idea of "surrender of man to God". A proper theistic doctrine was built much later by Nimbārka who lived, it seems, during the fourteenth-fifteenth century (see Das-Gupta, op. cit., Vol. III, p. 399). According to this teaching which shows remarkable resemblance with the *wājib-mumkin* doctrine of the Kalām and of Ibn Sīna, the world's existence is dependent upon and derivative from God's existence and the term "exists," therefore, cannot be applied to both in the same sense.

## CHAPTER II

### SHAIKH AHMAD'S DOCTRINE OF BEING

#### (A) *The Metaphysical Doctrine*

The monistic doctrine of Being, as formulated in Ibn al-'Arabī's system, with its expressed implications for the long-standing problem of Ṣūfism concerning the status of prophethood and the *Shari'ah vis-à-vis* mystic saintliness (*nubuwwah* and *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 *rapprochement* remained at first at the popular level of which the Bhakti Movement was the socio-religious manifestation, while at the higher level

he has attempted<sup>52</sup> to redeem this by saying that whenever it is said that saintliness is higher than prophethood, they are always referred to as existing in the same person, for a follower can never outdo him whom he follows. But even there the words are elliptical: "for the follower can never overtake him whom he follows *in that where he follows him,*" i.e. the External Law.

52. Or, is it a later interpolation? Cf. Chapter III, Sirhindī's Criticism of Ibn al-'Arabī and his commentators.

(P. 63, 4) "The Prophet Muḥammad has likened prophethood to a wall which was all complete for one brick : so he himself was that brick. Now, the Prophet did not see except as he said—a *single* brick. But when the "Seal of the Saints" necessarily sees this phenomenon . . . he sees the empty place of two bricks (not one). . . . So he will see the two bricks which are deficient in the wall as being one of gold and the other of silver. He will then necessarily see himself as filling in the gap of these *two* bricks—so that the wall may become complete.

"The reason why the "Seal of the Saints" sees the place of two bricks is because he is a follower of the External Law of the "Seal of the Prophets" who fills in the gap of one brick—the silver one. This is the External aspect of the "Seal of the Saints"—his obedience of the Law. But he is also a (direct) pupil of God receiving inwardly that of which the exterior is followed by him in the External form. For *he* sees things as they are. Therefore, he must see the (empty) place of the golden brick as well—which is the Inner. The "Seal of the Prophets" receives by the mediacy of the Angel of Revelation. . . ."

(P. 64, 5) "Therefore, the "Seal of the Prophets", in so far as his saintliness is concerned, bears the same relation to the "Seal of the Saints" as other prophets bear to him. For he is the saint-prophet, whereas the "Seal of the Saints" is the saint, the (true) inheritor, the pupil of the Original Source, the perceiver of all ranks of existence."

No fair-minded person, I think, can say after reading this passage that by the "Seal of the Saints", the Inner of Muḥammad, the prophet is meant ; all the allusions are to "someone who is under the jurisdiction of the External Law of the Seal of the Prophets". There is little doubt that Ibn al-'Arabī himself is meant. Later on in the *Fuṣūṣ*,<sup>51</sup> however,

51. p. 135, 12ff.

theosophical-metaphysical system, unprecedented in Ṣūfism, his solution had much wider, sweeping implications. The upshot is that Ibn al-'Arabī cuts the two—the Inner and External—apart from one another so that the two are not harmonised but juxtaposed. Each prophet is also a *waliy*, a saint. By virtue of the latter—the External—he brings a Law and an organised religion: by virtue of the former, which constitutes his Inner, he is a true representation of the Logos. Prophethood is a temporary and transient phenomenon for it is only meant for the regulation of life in this world; saintliness is eternal, abiding, even as the Logos. The prophet gets his knowledge not directly from the Logos but through the intermediacy of the angel, while the saint is the direct pupil of the Logos or the Holy Spirit.

But just as the outer religious history (the history of organised religion) is a gradual development, culminating in the "Seal of the Prophets" Muḥammad, so the Inner of the religion is represented at the highest level in the "Seal of the Saints". The source of the knowledge of the Seal of the Saints is, as we have said above, the Logos itself which Ibn al-'Arabī calls the Essence of Muḥammad. This Essence, however, is not to be identified with Muḥammad the Prophet, since prophethood deals merely with the External, but in its truest sense with the seal of the saints. But who is the Seal of the Saints? I think there is little doubt that Ibn al-'Arabī himself is meant (*Fuṣūṣ*, p. 62, 21). This knowledge is possessed only by the Seal of the Prophets and the Seal of the Saints. No prophet can ever know it directly except through the light (*mishkāt*, literally, niche) of the Seal of the Prophets: nor can a saint know it except through the light of the Seal of the Saints—indeed, even the prophets know it only through the light of the Seal of the Saints, i.e. the prophets, in so far as they are also saints, know it only from the light of the Seal of the Saints . . . even though the Seal of the Saints be under the jurisdiction of the Seal of the Prophets in matter of External Law. . . .

like and dislike (*al-karāhiyah wa'l-māḥabbah*) which are applicable both to God and to man: "I mean by good that which is conducive to someone's purpose and is in harmony with his nature and temperament, and by evil that which contravenes his purpose and is contrary to his nature and temperament:"<sup>48</sup> again, "Is it conceivable or not that there be in the world a temperament which sees only goodness in everything and does not see any evil at all (good = *ṭayyib*; bad = *ḵhabīth*). We say this is never the case, for we did not see this even in the Root of the world, which is God—we found Him, too, liking and disliking."<sup>49</sup> It is obvious from this that Ibn al-'Arabī is an axiological realist, if relativist, and far removed from the doctrine of Illusionism (*Māyā*—the Vedantic doctrine which declares the material world as evil to be Illusion); but he cannot carry his distinctions to a genuinely ethical plane. For time, the world, *taken in its entirety*, is the revelation of God, and the conflict of "likes" and "dislikes" constitutes the rhythm of God Himself *at this level*.

The Logos, in so far as it not merely *is* the world but is the source of religious revelation to mankind, is the metaphysical, pre-existent Essence of the Prophet Muḥammad. The history of religious experience of mankind thus appears to Ibn al-'Arabī as the gradual unfolding in the world-process of the Logos, culminating in the advent of Muḥammad. But here the perennial problem of Muslim mysticism poses itself for Ibn al-'Arabī: religious knowledge and guidance is of two kinds: prophethood and saintliness (*risālah* and *wilāyah*); how to reconcile and harmonise the two? Like other Ṣūfīs before him, he attempted to solve this problem with the help of the categories of the Inner (*bāṭin*) and External (*ẓāhir*).<sup>50</sup> But having formulated a complete

48. *Fuṣūṣ*, p. 118, 8ff.

49. *Ibid.*, pp. 221-2.

50. Here these two terms are used by Ibn al-'Arabī in the traditional Ṣūfī sense and, therefore, the emphasis here is on the *bāṭin* in opposition to his own metaphysical theory outlined above where *ẓāhir* appears as more perfect.



and the existential world is played out *within* God. Hence it would be better to replace the term "emanation" with the term "descent (*tanazzul*)" or "determination (*ta'ayyūn*)" which Ibn al-'Arabī himself uses. The Logos doctrine again in both of its stages—the uttered and the unuttered Word (hence Ibn al-'Arabī's dicta that the Logos is co-eternal with God and also that He created it)—is patently there, but again with fundamental changes. These changes have occurred from two directions. First, under the influence of the Peripatetic Entelechism, the created actual world is regarded by him, in contrast to the holders of the Logos doctrine, as more perfect, more full-blooded than the "Interior of God". Secondly, the Logos, or the Interior of God, is extended to the whole world and does not exclusively designate a single person as Jesus Christ in the Christian tradition. Certainly, the centre of the Logos is the Essence of Muḥammad, but between this Essence and other Essences there is only a difference of degrees: the Essence of Muḥammad, unlike Christ in the Christian Logos doctrine, does not represent a break from or discontinuity with the rest of the world, an exclusively privileged point. One could again say here that this is an influence of Islamic tradition which does not affirm a discontinuity in the religious history of mankind. But besides this and supporting this there is also the fact that Ibn al-'Arabī, following Ibn Gebirol, regards the Logos as the matter of which the *entire world* is made, and, of course, as the "Intellect" of Plotinus.

The resulting optimism is unparalleled in history. The metaphysical monism is carried unrelentingly into the denial of ethical dualism. True, Ibn al-'Arabī would certainly have us talk of some dualism such as that between the Inner and the External, that between God and creation (*al-ḥaqq-al-'abd*), but his principles have literally left no room for it. And, indeed, he himself has reduced the opposition between Good and Evil to that between agreeable and disagreeable (*al-mulā'im wa'-'ghair al-mulā'im*), between

existent seems, on analysis, as though it was in a certain state in something (i.e. in God's mind) where it was neither existent nor non-existent."<sup>47</sup> Nyberg, commenting on this doctrine which gives to the real a higher status than the conceptual, even God's conceptual, attributes it to the influence of religious creationism as opposed to philosophical emanationism according to which things become worse or less good as they fall into external reality from their ideal (conceptual) status. To me, however, it seems more true to say that the Peripatetic doctrine of the Entelechy, according to which external realisation and actualisation constitute the perfection of a thing, is in play here: it is the realism of Aristotle over against the idealism of Plato and Neoplatonism. This is all the more so because Ibn Sīnā, in his doctrine of existence, had regarded concrete existence as perfection (*kamāl*) of the essence. Moreover, creationism implies the newness of the created thing: but in Ibn al-'Arabī, there is nothing new: the world, abstracted from the fact of its existence, is nothing but the realm of Essences. It may be said, however, that Aristotelianism, when its concept of God is suitably modified, is in far greater harmony with Creationism and, indeed, with evolutionary creationism (for the world-process can then be seen as the temporal working out, not of a pre-existing complete plan, but of the unconscious of God) than Neoplatonic-Logos doctrine.

Four main streams of thought may be said to have come together to make Ibn al-'Arabī's God-world identification and to be responsible for his absolute optimism, although, from each of these taken severally, he shows very fundamental differences: the Plotinian emanationism, the Christian Logos doctrine, the Aristotelian Entelechism and the Intelligible Matter of Ibn Gebirol. The Plotinian emanationism appears drastically modified in the sense that for the Neoplatonic dynamic pantheism, a concrete existential pantheism is substituted: the whole drama of both the intelligible

47. Nyberg, *op. cit.*, p. 8, 17ff.

the realm of Divine Consciousness are always the "interior" (*batīn*) of God and have not "tasted concrete existence": God gives them existence by reflecting them in the mirror of His own existence which is the only external concrete existence that there is. When the essences are thus reflected, they come into external existence and become the world. This is what I mean by the existential pantheism of Ibn al-'Arabī. Nothing has really changed, there has been no 'becoming' of any kind: the world has simply existentially reproduced God's interior exactly. Previously, we had seen that the consciousness of God had served as a mirror for Him, now His being serves as a mirror for His Consciousness. This is what Ibn al-'Arabī means when he says that when God sees Himself He sees the world exactly as it is and when He sees the world, He sees Himself exactly as He is, without any difference whatever.<sup>44</sup>

From another point of view, however, much has happened by the externalising of the Divine Consciousness. Hitherto, the objects of Divine Knowledge were themselves unconscious: their external existence means that they have attained to consciousness.<sup>45</sup> This is a point which constitutes the centre of his optimism unlike the Neoplatonic doctrine and the Logos doctrines of Philo and Origen. For, according to the one the external existence represents in a definite sense a fall from the Beatitude, while according to the other the concrete existence is but a pale, impoverished shadow of the full-blown and real Intelligible World. Not so with Ibn al-'Arabī who explicitly states that "positive, concrete existence is prior in rank (*bi'l-martaba*) to mere existence in knowledge and equals it in eternal existence . . . from the point of view of God (i.e. since God has always visualised it in its perfect, existential form, besides apprehending it as a mere object of His knowledge). For it is only from the point of view of the creature<sup>46</sup> that the concrete

44. Ibid., p. 15, 2ff.

45. *Futūhāt Makkiya*, ch. 17.

46. I read *al-khalq*, following Nyberg's MS. rather than *al-ḥaqq*.

This Prime Matter is "the circle encompassing absolutely all the existents without exception and it contains all the known and existent essences, and those which are non-existent and also those which are not non-existent. Within it is the Intelligible (read *al-ma'qūla* for Nyberg's *wa'l-ma'qūla*) Life which is eternal in the eternal and temporal in the temporal, and knowledge and will."<sup>42</sup> Then Ibn al-'Arabī draws two diagrams, one containing the Prime Matter and the other showing the personal and qualitative Names of God; of the latter he says, "This diagram is really of the same thing as that one showing the (Prime) Matter, for substance means the root and the root of all things is the being of God, the Exalted, for, but for the concrete existence of the Divine Substance and but for this Intelligible Matter, this external temporal world could not have existed."<sup>43</sup> The one thing that comes out glaringly from what has been said so far of the "third thing" is *that it is at one and the same time both God and the world in all their attributes*. We had previously said that God and the world are co-relates; now they turn out to be identical *in essentia*. This is what I mean by essential pantheism. Indeed, Ibn al-'Arabī calls the Perfect Man the God Creature or the Created God and identifies the Essence of essences with the Ṣūfī Essence of Muḥammad; but of this more presently.

Why does Ibn al-'Arabī say that the Prime Matter or the Essence of essences is, as such, neutral both to God and the world, although he equally identifies all the three? This is because it does not have concrete, external existence. In later Hellenism, especially in later Neoplatonism, and among the Muslim philosophers there is a widespread doctrine that things exist because God knows them—the doctrine of the creative knowledge of God. Ibn al-'Arabī does not share this view. For him, the essences which constitute

42. *Ibid.*, p. 24, 13ff.

43. *Ibid.*, p. 32, 5ff.

externally (for what exists so far externally is only the Transcendent Reality) but only in the mind of God. Ibn al-'Arabī, who has a great deal to say about this "thing," calls it the "inner" of God and God the "exterior" of it. So far as the contrast between the existent and non-existent, between the eternal and the temporal, is concerned, this "thing" is neutral and is both: "As for the third thing, it cannot be described as existent or non-existent, as temporal or eternal."<sup>36</sup> Again: "If you said this thing is identical with the world you would be right, or if you said it is the Eternal Glorious God, you would be equally correct."<sup>37</sup> This "thing" in fact is the stuff identically both of God and of the world *at this level*.<sup>38</sup> "This is the Root of the world, the Root of the (Ash'arite) Atomic Substance, the Sphere of (Divine and World) Life and the Created God [*al-haqq al-makhlūq* should be read for Nyberg's *ulhiq al-makhlūq*—see the *Futūḥāt*, Vol. I, p. 2 (the two verses sq.) and p. 8 last line, p. 9, line 3; also Vol. II, p. 45 lines 24-28; also *bihi* should, I think, be omitted, after Nyberg's MSS. UW2L]. . . . From this third thing appeared the world; therefore, this thing is the Essence of essences of the world which are conceived as universals in the mind; it appears in the eternal as eternal and in the temporal as temporal."<sup>39</sup> This "thing" is the Prime Matter of the world. "So name it what you will: the Essence of essences, or Matter or Prime Matter or the genus of 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."<sup>40</sup> Although in his more exoteric works the author speaks also of a production or creation of this thing by God.<sup>41</sup>

36. Ibid., p. 31, 14 ff.

37. Ibid., p. 17, 9ff.

38. Ibid., p. 12, 10, pp. 29-32; see also *Fuṣūṣ*, p. 53, 9ff., etc. This idea is in fact fundamental in Ibn al-'Arabī.

39. Ibid., op. cit., p. 17, 6ff.

40. Ibid., p. 19, 14ff.

41. Ibid., p. 49, 6ff. In fact the two correspond to the "uttered" and "unuttered" states of the Philonic-Christian Logos.

impossible.”<sup>35</sup> It is important to note that according to the philosophers—al-Fārābī and Ibn Sīnā—too, God, who operates by a rational necessity, has no real choice and this is why they say that the contingent existent, although possible in itself, is, nevertheless, necessary when viewed from God’s side. But there is a difference between the philosophers and Ibn al-‘Arabī: according to the philosophers, things in themselves are only possible and this possibility is a feature which they carry in themselves: hence their necessity is something additional to themselves and is literally *bestowed* by God, the giver of existence (*Wāhib al-wujūd*). According to Ibn al-‘Arabī, on the other hand, things in themselves are not contingent but necessary and, therefore, existence is not something that *comes* to them but they simply *have* it. Ibn al-‘Arabī no doubt continues to apply the terms “Necessary” and “Contingent” (e.g. *Fuṣūṣ*, p. 53) but these are not only not absolute, denoting *per se* features of God and the world as in the case of al-Suhrawardī: they are completely unreal. This is because in al-‘Arabī we have a case of double pantheism, both existential and essential: the world, or its pinnacle—the Perfect Man—is God not only in its existential quality but also in the whole of what it is. We shall now describe how this double pantheism comes about.

According to our theosoph, God is pure real existence which at its transcendent level has no essence and no name and is, therefore, to be described only negatively, which negations, however, do not constitute real knowledge about Him. At the second level, however, God contemplates and knows Himself. This self-knowledge generates His attributes of Life, Knowledge, Will, etc., which also form the content of His knowledge. Ibn al-‘Arabī regards this realm of the contents of Divine Knowledge as an entity-in-itself which is co-eternal with God; only this realm does not exist

35. S. Nyberg, *Kleinere Schriften*, p. 10, 12 ff.

Reality Himself through this being.<sup>33</sup> . . . Now God the Glorious had already brought into existence the entire universe as a completed figure but without spirit (*rūḥ*), so that it was like a mirror, although unpolished. It is also of the nature of the Divine Command that it never brings into existence a place which does not also receive a Divine Spirit which He (in the Qur'ān) expresses as 'breathing into it'. . . . So the Command required the polishing of this mirror or the inspiration of this figure." Again, "As for the manhood of man (*insān*), this signifies his all-comprehensive nature and the fact that he encompasses all the Ideas, for man is unto God what the pupil of the eye (*insān al-'ain*) is to the eye, by which sight occurs"<sup>34</sup>—And so on. God and man are then co-relates—Godhead is inconceivable without manhood; we have now to inquire more closely the exact terms of this co-relation.

While discussing al-Sahrawardī we saw that he had rejected the concept of a *distinctio in re* between essence and existence and had reduced the difference between contingency and necessity to a difference in degree. Ibn al-'Arabī abrogates the whole idea of contingency and teaches that things are either necessary or impossible: "The real nature (or things) establishes God's Will but disallows free choice on His part, just as it establishes His knowledge but rules out His Management (through a free choice between alternatives—*tadbīr*). Although the Qur'ān has it: 'God manages the affairs (of the world)' and also that: 'And thy Lord creates what He wishes and chooses,' yet he who understands the mystery of the laying down of the Law knows the real place of these dicta about God's management and choice. I shall explain—God willing—in this book that God has Will but without free choice and that in the realm of being there is absolutely nothing possible or contingent and that everything is either necessary or

33. The sentence is faulty: the apodosis is missing.

34. Affīf, op. cit., p. 50, 1 ff.

out and intellectually synthesised as partly absorbed and partly amassed by high suggestible and unbridled imagination. The result is a certain lack of fixity even of some of the cardinal ideas *within* the system. Nevertheless, in its fundamental scheme it has a very definite character which it is sufficient to outline for our purpose here. This fundamental scheme is outspokenly, unhesitatingly, pantheistic and is systematically, if briefly, set out only in his treatise *Inshā' al-Dawā'ir*, composed almost contemporaneously with his *mangnum opus al-Futūḥāt al-Makkīya* and published by S. Nyberg in his *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī* (Leiden, 1919). The brief account given in the *Inshā'*, when read in the light of *Fuṣūṣ al-Ḥikam*—the author's latest and comprehensive if not systematic work—can undoubtedly give Ibn al-'Arabī's doctrine.

The basic motivation of Ibn al-'Arabī in constructing his out-and-out monistic system is to reveal the greatness and centrality of man—the microcosm which reflects not only the “created” universe but essentially the Deity: his system is anthropocentric. Why is it, he asks, that the Qur'an says: “And He had subdued for you what is in the Heavens and what is in the earth.”<sup>31</sup> The answer is that God wanted to reveal His Glory to Himself and so He “created” this perfect mirror for Himself. Ibn al-'Arabī has reiterated this doctrine of the indispensability of man to God as the latter's Self-Revelation in several contexts and on innumerable occasions. At the beginning of the *Fuṣūṣ*<sup>32</sup> we have: “When God the Glorious willed, in so far as He is constituted by His Beautiful Names, to see their concrete existence—or, if you would so like, to see His own concrete existence—in a comprehensive being containing the whole Reality, by virtue of his becoming existent, and (when God willed) that He should manifest His Inner

31. Qur'an, XLV. 13.

32. Ed. A.A. Affifi, Cairo, 1946, p. 48, 14ff.



it logical, although he states expressly that his use of the term is literal and not derived from the phenomenon of knowledge.<sup>27</sup> But then he does not say what in its literal usage Light does mean. At all events, self-awareness is regarded as the constitutive element of being: "Self-awareness, then, is not an attribute of or something additional to your being . . . nor is it only a part of your being, for in that case, that other part of yourself will be unknown."<sup>28</sup> Again: "You should not say, 'My being is something first and is then necessarily attended by self-manifestation (*zuhūr*).'"<sup>29</sup> For, in that case, your self will be unknown in itself. On the contrary, the self is nothing but self-manifestation and self-luminosity."<sup>30</sup> Al-Suhrawardī claims that only by taking Light to be the real nature of being and not merely immateriality—as the philosophers had done—can one establish a spiritual, self-conscious ego.

Thus does al-Suhrawardī, by taking the principles of the earlier Muslim philosophers by refuting their cardinal distinctions between essence and existence and between possibility and necessity and further by overthrowing their theory of knowledge by a simple substitution of Light, erect a pantheism of self-luminous, self-reflecting, self-present existence, varying in degree of intensity.

(C) *Ibn al-'Arabī*

Muḥy al-Dīn ibn al-'Arabī, known in the Muslim Ṣūfī tradition as *al-Shaikh al-Akbar* (probably in a somewhat conscious contrast to the title *al-Shaikh al-Ra'īs* bestowed on ibn Sīnā) is the greatest and most influential Ṣūfī speculative thinker. His system displays a wealth of ideas rarely paralleled in the history of human thought. But these ideas, drawn from all the available sources—Greco-Gnostic, Christian, Persian, Islamic, Jewish—are not so much logically worked

27. *Ibid.*, p. 107, 10-11.

28. *Ibid.*, p. 112, 13.

29. I think the inverted commas in the text should close here not after the words "unknown in itself" as M. Corbin has it.

30. *Opera*, II, p. 114, 5 ff.

Although the idea of existential pantheism was present in al-Suhrawardi'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 *Talwihāt*, as we have said above, there is a real hesitation in the philosopher's mind on the issue: he both accepts objective possibility and rejects it. In the *Hikmat al-Ishrāq*, on the other hand, there is no trace of this embarrassing ambivalence. This clears the way for an existential pantheism. The second development concerns the nature of pantheism itself. In the *Talwihāt* (which, however, it should be pointed out, he regards only as an introduction to his real philosophy), although the Peripatetic theory of knowledge is criticised, he does not introduce the notion of *ishrāq*. The result is that, although he regards both existence and self-presence (self-awareness) as in some sense constituting the Ultimate Reality, he is not able to synthesize them. Indeed, in the quotation we have cited at length on pages 11-12, he went so far as to say that consciousness of the self is not constitutive of it since consciousness already assumes the self. The result is a purely existential pantheism.

In the *Hikmat al-Ishrāq*, on the other hand, although a similar criticism of the Peripatetic theory of knowledge—based on the abstraction of forms—is made,<sup>26</sup> and a similar assimilation of all forms of cognition to self-awareness is put forward, the earlier notion of presence (*ḥudūr*) is amended by the fuller and more positive concept of manifestation (*zuhūr*). All knowledge is a kind of illumination and involves light; self-awareness is therefore self-luminousness and the self-aware is nothing but the Light itself. This kind of reasoning must have been at the back of our author's doctrine of Light, for this is what gives it point and makes

26. *Ibid.*, pp. 99 ff.

exist . . . no other differentia is needed. The contingency of my being consists precisely in its imperfection (and nothing else) and necessity of His being means His perfect existence. 'If it is objected that in a self-subsisting entity (like being) there is no "more or less" (or perfect and imperfect), I shall say that this is pure dogatism.'"<sup>23</sup>

This last sentence brings out clearly the importance of the category of degree, expressed in terms of "more and less" and, equivalently, "perfect and imperfect" in al-Suhrawardī, and it throws into glaring relief his purpose in introducing it, for it is absolutely fundamental for the establishment of his pantheism. In all the treatises edited by H. Corbin he treats of this category, apparently innocently, and argues that difference in degree does not involve a change in the essence as the Peripatetics believe. It also shows why he wants to reject the distinction between essence and existence. The whole Reality is for him a single homogeneous essence or a single existence with differences in terms of "more or less," and one must not say that in the (so-called) created existents the essence of the Ultimate Reality, God, has changed. Man is only a lesser God as God is just a greater man. The scale of the continuum of Reality is differentiated only by points of varying degree of intensity and these points represent the eternal realm of Platonic Ideas which he re-affirms in the *Hikmat al-Ishrāq*. But the realm of Ideas is not the heterogeneous mass of Peripatetic essences, but a homogeneous substance—Light—in which the Ideas appear as merely so many glittering centres of radiation. The Aristotelian essence (*māhiyah*) is a purely subjective myth like contingency and necessity—indeed, all Aristotelian categories are mere mental abstractions.<sup>24</sup> There is as little distinction within al-Suhrawardī's realm of Light as within the gloom of his Darkness—"the whole of God is existence and the whole of existence is God".<sup>25</sup>

23. Ibid., pp. 115, 6; 115, end.

24. Ibid., II, p. 74.

25. Ibid., I, p. 35, 11.

from of knowledge beyond the self to the whole realm of being.

The direct and necessary consequence of extending the concept of self-awareness is the affirmation of identity of being in true experience: "Then I asked him [Aristotle] about the meaning of union and identity of all souls and of their identity with the Active Intellect. He said: 'So long as you are in this world you are veiled from this (truth), but when you leave it (i.e. this world) in a perfect state you shall have union and identity.'<sup>22</sup> And the same result is reached by the denial of the distinction between essence and existence for, in self-awareness, we are not aware of any essence or quality except pure existence. When I am alone with my self and consider it, I find there existence (alone).—And on analysis I find nothing in my self except existence and consciousness (*idrāk*). This self is distinct from others only through certain accidents and through (self-) consciousness; thus there remains nothing but existence. . . . The self is not constituted by self-consciousness for self-consciousness already presupposes the self; nor is it constituted by the consciousness of something else, for this is not necessary for it; and as for the capacity for consciousness, it is an accidental quality. . . . Thus I judge that my essence is nothing but existence unanalysable into two constituents, except certain negations—for which positive names have been invented—and relations.

"Question: 'Perhaps you have an unknown differentia?'

"Answer: 'If I knew what I am, then whatever unknown something there may be additional to it, it will be outside the 'I' and will in fact be 'it'.'

"Then I am told that (if I am pure existence) my being will become necessary (like God's). . . I shall say: necessary being is that pure being which is the most perfect, whereas my being is imperfect; it is related to God as the ray of light is related to the sun. When the difference in perfection and imperfection (as between me and God) does

22. *Ibid.*, p. 73, 9.

—vividly reminiscent of al-Ghazālī's critical spirit displayed in his *Tahāfut al-Falāsifah* (which may have served as an inspiration to our philosopher)—he seeks to show that the postulate of matter does not only not explain anything but is incapable of explaining itself. Then follows the attack on the Peripatetic notion of form or the distinction between the essence and the accidents, etc. We shall resume this point presently.

The second fundamental line of criticism is developed along epistemological lines. In a vision<sup>20</sup> he inquires from Aristotle as to the nature of knowledge. The Greek philosopher tells him that the solution of the problem lies in a consideration of self-knowledge which does not result from any abstraction of a form of the self, but is a direct awareness of the present self. All true knowledge is direct (*'ilm ḥuḍūri*) not through the mediation of a form (*'ilm ḥuṣūli*). "He said: 'now that you know that the soul does not know through an effect or a form' (caused in it by the subject) which corresponds to the known object, next you should know that intellection consists in the direct presence (of the object) to the immaterial substance (i.e. the mind), or, rather, in the fact that the object is not absent from the subject. . . . The soul is immaterial and non-absent from itself and it knows itself (in this direct manner) in so far it is thus immaterial."<sup>21</sup> If we had on other bodies the power and influence which we have on our own, we would know them all, as has been said before, directly, without the mediacy of form. The inspiration in this whole section is drawn from the famous argument of Ibn 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.

has the capacity to effect its existence. . . . If, then, the possibility of the contingent exists *in reality* (*kāna mutahaqqiq<sup>an</sup>*) . . . it must have a substratum. Thus every contingent is preceded by a matter and possibilities.'<sup>17</sup>

But then the author goes on to say that this possibility, of which Aristotle has spoken, is not the objective possibility (*al-imbkān al-ḥaqqiqiy*). The embarrassment of al-Suhrawardī 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:<sup>18</sup> "You should know that the possibility of a thing precedes its existence *in the mind*." The distinctions between essence and existence and contingency and necessity are purely logical; they do not reflect reality. This position is the exact antithesis of the fundamental principle of Ibn Sīnā's philosophy which insistently lays it down that for logically distinct concepts there must be corresponding distinctions in reality. Indeed, without this principle, most of Ibn Sīnā's philosophy must collapse; and this is why he insists so much on the validity of definition. But the whole trend of al-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 febleness" (*al-ashadd wa'l-anqaṣ*) or "perfect and imperfect". By a well-sustained and brilliant criticism<sup>19</sup>

17. *Ibid.*, pp. 47, 16ff.

18. *Ḥikmat al-Ishrāq* (*Opera*, II), p. 68, 13.

19. *Opera*, I, p. 70ff.

osophers had found their entire groundwork of theology.<sup>15</sup>

“Contingency and necessity are not in reality additional to the essence. Otherwise, if it is besides the essence, contingency itself will be an existent. So if its existence is necessary without relation to something else it will not be a predicate of anything (i.e. since it will be a self-subsisting substance). And if it is made necessary by being related to the essence, it will then be only an effect and, as such, itself contingent. . . . But the necessity of every contingent preceded the contingent. . . . This being so, the same argument shall apply to this possibility as a contingent. . . . Therefore, it is one of the fallacies to regard purely mental abstractions (*al-i'tibārāt al-'aqliyah*) as real existents and then to build consequences upon them.”<sup>16</sup>

To the question : How can our thought faithfully reflect reality if it carves out concepts and distinctions to which nothing in reality corresponds?—our author gives a summary reply that our thought is only a copy or an image (*mithāl*) of the real and it is not necessary that the two agree in all respects. He is aware, however, that he is deviating from Aristotle whom he claims to be interpreting and who affirms possibilities in the objective nature (although he is also clear that the possibles of Aristotle are not the same as the contingents of Ibn Sīna, for, according to the Stagirite, there is no room for possibility in the eternal existents, while, according to Ibn Sīna, even the eternal are only possible since their existence is derived from God's), and in the *Kitāb al-Talwīhāt*, he himself admits objective possibilities: “Every contingent, before it comes into existence, is possible. This possibility is not mere non-existence, for the impossible also is non-existent. Nor does it merely mean that the agent

15. Al-Suhrawardi himself recognises the capital importance of this doctrine for the philosophers. “Some of the followers of the Peripatetics have built all their theology on the doctrine of existence”—see *Opera*, II (*K. Hikmat al-Ishrāq*), p. 67; see the whole chapter beginning p. 64 “on mental abstractions”.

16. *Opera*, I, p. 25, 6 ff, and the corresponding part in the *Hikmat al-Ishrāq* referred to in the last note.

ground that we can conceive the essence without existence ; for (in this case) even the existence is understood—e.g. the existence of the '*Anqā*'—as-such (i.e. as conceptual existence), but we do not know whether it exists in actuality." <sup>11</sup> If all the existents, he tells us, are considered together as a totality, or if nothing existed in the world but a single thing, e.g. *x*, there would not exist such a relation (as between essence and existence) to enable us to say: "This thing exists in reality outside the mind"—but it would be simply an essence (without existence being regarded as something additional to it). <sup>12</sup> What do we mean then when we do make a distinction between the two? "Thus when we say that the existence of such and such is distinct from its essence, we are only referring to a mental analysis (*al-tafṣīl al-dhinni*). And when we say that the existence of such and such is identical with its essence, we mean thereby that its concept is such that it does not allow its being mentally analysed into existence and something else (i.e. essence)." <sup>13</sup>

It should be pointed out that many orthodox scholastics, especially later ones, like Fakhr al-Dīn al-Rāzi <sup>14</sup> also rejected the distinction between essence and existence, but their purpose in doing so is very different. They saw in the philosophical doctrine the danger that it affirmed eternal essences besides the eternal God and then wanted to make the essence as well as the existence of the world and its objects contingent and created (*mumkinah, maj'ūlah*). But the purpose of our theosophy is to deny, in the last analysis, as we shall see, all essence in reality to the human ego and to affirm its pure existence, keeping only a formal distinction of "perfect" and "imperfect" between the Divine Ego and the human self. In the meantime, having abrogated a real distinction between essence and existence, he proceeds to deny the further real distinction between contingency and necessity of being on which the Muslim phil-

11. Ibid., p. 22, 10ff.

13. Ibid., p. 23, 16-24, 1.

12. Ibid., p. 23, 9 ff.

14. See, e.g., Rāzi.



reinterpretation of Ibn Sina, expressed and formulated consciously in the basic Zoroastrian terminology of Light and Darkness and entitled the "Philosophy of Illumination" (*ḥikmat al-ishraq*) which the author claims is the true philosophy of the ancient oriental (Persian) sages. We are not here concerned with the question of this system being oriental—(indeed, apart from certain Avestan concepts and terminology, its central themes and principles are a development within the framework of Ibn Sina's thought, and our Ṣūfī 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 *ishraq* emerged gradually in the young author's mind through his continuous study, criticism, and interpretation of Ibn Sina. Whether some inspiration came from India is impossible to ascertain: he does not name any particular Indian source and his general appeals to the "ancient Indian wisdom" cannot carry more, indeed, perhaps less, weight than his attestations of conformity with the ancient sages of Persia from whom he borrows at least some terminology. On the other hand, given a pantheistic impulse, already present in Persian Ṣūfīs (he himself names Abu Yazīd al-Bisṭāmī and Abu Sahl al-Tustarī)<sup>9</sup> and a skilful manipulation of the Greco-Muslim philosophy, as formulated by Ibn Sina, the result is assured. In any case, he himself claims<sup>10</sup> to have attained to the esoteric knowledge by direct instruction in a dream from Aristotle of whom and whose philosophical tradition he is otherwise severely critical.

Al-Suhrawardī accepts the distinction between essence and existence but affirms it only at the mental level and rejects it as a *distinctio in re*: "It is not admissible to say that existence *in reality* is additional to essence on the

9. *Opera Metaphysica*, I, p. 74.

10. *Ibid.*, p. 70.

tations so completely as to become identical with God—even in a mystic experience? It is for this reason that Ibn Sīna regards with genuine horror, for example, the suggestion that God, conceived as soul, exists in everything according to its own measure.<sup>8</sup> The highest goal of man in this philosophy is to contemplate God.

Just as with existence, so with the attributes. None of the human attributes, as such, are applicable to God. Indeed, the Muslim philosophers went so far in safeguarding the absoluteness of God's existence and His difference of nature from man that, following the earlier Mu'tazilah school, they denied the real existence of all His attributes which, none the less, they applied to Him as relations or negations. For this they were severely criticised not only by al-Ghazālī but later by other outstanding orthodox *Mutakallimūn* like Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Yet their basic desire was not to deny the attributes of God but to emphasise the logically different nature—simple and utterly non-composite—of God from man. Man's duality of essence and existence made him not only existentially but also *a fortiori* qualitatively *disparate* with God, although, as I have said above, they rejected the idea of utter discontinuity between God and man, wherein they used the monistic emanationism of Neoplatonism.

(B) *Al-Suhrawardi*

Shihāb al-Dīn al-Suhrawardi, called *al-Maqtūl* (or *al-Shahīd* = "martyr") was born in 1155 A.H. and was executed in 1191 A.H. at Aleppo. We owe an excellent edition of his metaphysical works in two volumes (*Opera Metaphysica*, Vol. I, Istanbul, 1945; Vol. II, Tehran-Paris, 1952) to Professor H. Corbin. His thought is essentially a critical

8. *Kitāb al-Shifā'*, Book IV, Psychology, Maqālah, Chapter 2, where, on the lines of Aristotle, ancient views about the soul are discussed. For Ibn Sīna man can become (indeed, some men, viz. prophets, are even in this life) identical with the Intellect, the creative principle of human knowledge. But that is a separate matter.

or essential characteristic which, as a genus has two species—the necessary existence and the contingent existence—is expressly repudiated by the philosophers' insistence that God in no sense can be described as a member—or even as the sole member—of a species. For this dictum later became the direct ground of the existential pantheism in Şūfi speculation, as we shall show. According to the philosophers, the existence of everything besides God, including that of the pure, eternal, immaterial Intelligences, although derived from God, is radically and essentially different from His existence, not only because it is derivative and not primal, but also because in these beings existence is somehow extra to their essence. They are somehow composed of essence and existence. But here again, existence is not to be understood in an abstract manner, in the sense of an additional essence to the real essence, but simply the fact that these beings are existent. Any attempt to reduce the *fact* of existence to a concept or an abstract quality must inevitably commit the error of making existence a co-ordinate of essence, a kind of extra-essence, a quality. This error, as I have shown in my article "Essence and Existence in Avicenna,"<sup>7</sup> has been officially committed both by medieval philosophers and by modern historians of medieval philosophy. However, it is a fact that the existence of the contingent is not given in its essence but is bestowed by God.

This duality so changes the character of existence in the contingent that this term cannot be applied both to the contingent and to the Necessary Being in the same sense. Here it is derivative, there it is primal; here it is composite, there it is simple; here it is always *per se* potential (even though in some cases eternal), there it is self-actual and self-necessary; here, in a sense, its identity is dislocated, there it is veritably self-identical. How could, under these conditions, the Contingent ever hope to shed its own limi-

7. In *Medieval and Renaissance Studies*, Warburg Institute, University of London, Vol. IV, 1958.

essence.<sup>6</sup>

The third variety noted above is highly interesting in that it combines the ontological argument with the cosmological or causal argument and places the former within the context of the latter, apparently not regarding it as self-sufficient. For, a transition is made from the conceptual necessity of God's existence to the necessity of His actual existence in terms of explaining the existence of contingents which, considered in themselves, do not explain themselves. Hence the need for the self-explanatory and the conceptually necessary Being. The contingent being, then, when viewed together with the Necessary Being, can give an account of itself. Hence Ibn Sina calls the contingent existent "necessary-by-the other," as opposed to the Self-Necessary God.

It is not difficult to see how with Aristotelian terms one has travelled far from Aristotle's doctrine of the necessary and the possible. With Aristotle, the Necessary Being meant only the absolutely actual being which is prior to all potential being. With Ibn Sina, the Necessary Being has come to mean both that which is logically necessary and that which is necessarily actual and simple and as such the cause and the explanatory ground of all potential existent: the cosmological proof of Aristotle has become an ontological-cum-cosmological proof.

God is, then, the simple, necessary Being whose essence is existence. And the term "existence" is not to be understood as an abstract noun but as a verb, i.e. the essence of God is *to exist* in this simple necessary manner. Existence, therefore, is not, strictly speaking, the essence of God, for God has no essence at all and therefore no definition. Some later Muslim thinkers' dictum that existence is an attribute

6. See *Kitāb al-Najāt*, p. 235, the proof for the existence of the Necessary Being (*Wājib al-Wujūd*). The "necessary" in the passage referred to in note 4 above must mean logically necessary. The logically or conceptually necessary is then shown to be ontologically existent because otherwise we will be involved in an infinite regress of contingent causal chain. But it is not said that since God's existence is conceptually necessary, therefore He actually exists.

affirm an absolute identity of the human ego with God's in mystic experience, despite, additionally, to the fact that he had raised God quite above the realm of existence as such. But, for Ibn Sina, 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 Sina tells us that "the Necessary Being is the being" which when conceived to be non-existent involves a (logical) absurdity"<sup>4</sup> while the contingent is that whose non-existence is not absurd in this way. At the beginning of the work called *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and attributed to al-Fārābī<sup>5</sup> we read that God's existence, being identical with His essence, follows directly from the conception of His essence, in contradistinction to contingent beings whose existence can be established only either on perceptual experience or on argument. A third variety states that in order to explain the actual existence of contingent beings, i.e. beings whose existence is not conceptually necessary, there must actually exist also the Being whose existence is conceptually necessary, i.e. whose existence follows directly from the conception of His

4. *Kitāb al-Najāṭ*, Cairo, 1933, p. 224, 21ff.

5. For the correctness of this attribution, see, however, my *Prophecy in Islam*, Allen and Unwin, London, 1958, p. 21, n. 2.

the universe but primarily the Giver of Existence (the Prime Efficient Cause). This was now to lead to a new meaning of the Aristotelian phrase "Necessary Being," for whereas in Aristotle this was equivalent to "actual being," in the Muslim philosophers it means "an actual being whose non-being is not only not a fact but is an unthinkable absurdity". We shall return to this presently.

But if the concept of the Giver of Existence differentiates the Muslim philosophers from Aristotle, it also differs from the Neoplatonic idea of the One. The One of Plotinus is the *Source* of everything and is not the *Cause* of anything. Things arise from it but are not caused by it. This fact indeed brings out also the inner inconsistency in the Muslim philosophical doctrine—an inconsistency pointed out later on with vigour by al-Ghazālī—viz. their combination of the Aristotelian concept of cause with the Plotinian doctrine of emanation. This difficulty, however, was due to the philosophers' anxiety to denude God of all essence except His necessary existence, whence they were led to explain all His attributes either as pure relations or negations.<sup>3</sup> And the fact is that the concept of God as the Primary Cause of the universe is central to their whole theology.

Indeed, it is on the basis of the notion of God as the Self-Necessary that the Muslim philosophers are able to avoid any suggestion of pantheism and to formulate their doctrine of the necessary and the contingent. For otherwise, having accepted monism and having affirmed existence as the only constituent of God's being and, further, having declared that the existence of the world derives from God's, the door was open not only to the dynamic pantheism of Plotinus, but also to a purely existential pantheism. Even in his "dynamic" pantheism and despite his insistence that the emanationary process results in ever weaker and weaker beings as they recede from the source. Plotinus was able to

3. This doctrine was later enshrined in the official Roman Catholic theology which declared God's *essentis* to be identical with His *esse*.

emanants and how an existential pantheism of some intensity can, in the last analysis, be escaped. Further, how else will, in the ecstatic experience, identification with God be possible, which, for Plotinus, is the end and goal of the mystic return-process?

The doctrine of the Muslim philosophers, al-Fārābi and, especially, Ibn Sīna—heirs consciously both to Hellenic and Islamic traditions—represents a synthesis of the Aristotelian and the Neoplatonic conceptions of God and of the God-world relationship. The utter discontinuity in the Aristotelian system between God and the world, resulting in an absolute dualism where matter is regarded as existing *per se* and independently of God, they could not accept. At the same time, they could not accept a simple identification of God with the world (pure pantheism). Therefore, they accepted the Plotinian model of dynamic emanationism with certain adjustments with the help of categories which they developed from Aristotelian grounds. We shall now consider briefly how and why this entire development took place.

The One of Plotinus, as we have seen above, was absolutely indeterminate, so that nothing could be predicted of it—not even existence. The Muslim philosophers affirm the attribute of existence of God. The severe dialectic of Plotinus, resulting in the One, was not accepted on the same grounds on which the Aristotelian God was rejected, viz. the utter discontinuity between God and the world. Further, following Aristotle, the pure intellectual nature of God was affirmed. Similar changes occurred in the Aristotelian conception. Since matter was no longer regarded as existing independently of God, as in Aristotle, who therefore viewed God only as the Prime Mover of the universe, the Muslim philosophers' God was primarily the productive agent of the world. Hence the Prime Mover of Aristotle was replaced by the Prime and Uncaused Cause (*al-sabab al-awwal*)—i.e. God is not merely the formal and final cause of

inferior effluents as they recede from the absolute source. This point is directly related to the ethical impulse and is intended to explain evil: the metaphysical dualism of Aristotle—God and matter—has been transformed into a purely ethical dualism—good and evil (expressed in terms of being and non-being).

The Plotinian doctrine of emanation, as outlined above, represents a reconciliatory attempt between the purely philosophical impulse of classical Hellenism, viz. to explain the world of continuous change, and the religious impulse of linking God with man (which was the dominant temper of Plotinus' times) in such a way that the latter may be enabled to have a recourse to the former. This recourse, which constitutes the essence of Neoplatonism, was formulated by Plotinus in terms of a return movement of the lower to the higher, through mystic experience, culminating in Ecstasy—in the experienced identification of the human self with the Divine.

It should be pointed out that although for Plotinus God does not transmit His own being to the emanating entities which are to be viewed as simply powers and energies flowing from Him, it is, nevertheless, impossible to conceive them without their possessing something of His being, for they are not creations *ex nihilo* and whatever reality they possess is borrowed from God. In the opinion of the present writer, therefore, although we must, in representing the Plotinian system, remain faithful to the language of Plotinus, the distinction, nevertheless, between existential pantheism on the one hand and dynamic pantheism on the other cannot be pressed very far and very sharply.<sup>2</sup> Downright pantheism—the type we see, for example, expressed in the Vedic-Vedantic *tat tuam asi*—it is certainly not and the world lies outside the One, it is nevertheless not imaginable how God's being can avoid flowing into the

2. As E. Zeller does recurrently in *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 5th edition, pp. 85, 486, 580-1.



no transition from the one to the other, no contact<sup>1</sup> or communion. Since God does not create the world, it has an existence independent of His, confronting His, and co-eternal with His. One of these two eternal, the world, is in continuous movement and change, thanks to its potentialities, while the other eternal, God, imparts this change and realises these potentialities in the former. But He Himself remains unchanged, without potentialities, which fact constitutes the whole meaning of his Necessary Being.

Plotinus' remedy of this situation is his doctrine of monistic emanationism. According to this doctrine, the One, the Ultimate Reality, is utterly transcendent—one can predicate nothing of it, not even existence. But while being absolutely beyond everything, everything flows from it by stages (emanation), until we reach the material realm. In this process of emanation, Plotinus insists, the being of the higher (the source) remains complete and within itself and does not flow into the lower (the effluent). While the effluent flows out of the source, the latter does not give itself, either totally or even partly, to the former. The world, therefore, owes its existence to God but is not a part of Him. This doctrine, which affirms, on the one hand, that nothing exists outside God, but denies, on the other, that the world is even a part of God, has been justly termed "dynamic pantheism," to distinguish it from simple or existential pantheism which says that God's being itself flows into the world. Indeed, it could not be existential pantheism, since the One does not even exist. One other characteristic of the doctrine to be noted here is that the process of emanation gradually results in ever

1. This is despite the fact that Aristotle announces in *Physics*, III, 2, that in change the moved and the mover contact or "touch" one another in such a way that even the latter suffers change, and in *Physics*, VII, 2, we are told: "The first mover is together with the moved. I say 'together with' because there is no mediation between them. This (characteristic) is common to all (kinds of) movers and moved ones."

## INTRODUCTION

### CHAPTER I

#### DEVELOPMENT OF THE SPECULATIVE DOCTRINE OF THE UNITY OF BEING TO IBN AL-'ARABI

##### (A) *Ibn Sīna*

Ibn Sīnā's doctrine of Being, which determines the ontological relationship between God and the world, is based upon a reinterpretation of the Aristotelian concepts of the necessary and the possible, and the Neoplatonic doctrine of emanation. In the system that emerges, therefore, the doctrine of emanation itself becomes seriously modified and interpreted in the light of the concepts of the necessary and the possible.

Aristotle had based his argument for God's existence on the eternity of movement and change: to explain constant change in the world a being is required who should be the ground of all change yet himself be outside it. This is the unmoved mover. Further, change requires as yet unfulfilled but unrealisable possibilities, i.e. potentialities. These constitute the world. Correspondingly, God must not have any such possibilities. Aristotle, therefore, calls God a necessary being (*Metaphysics*, XII, 7, 1072<sup>b</sup>7 ff.). It is obvious that the term "necessary" here is opposed to the potential and the changeable and, therefore, means only actual and unchangeable. We have, in Aristotle's system, to do not only with two disparate realms of existence—God's and the world's—but with a complete discontinuity where there is



						Page
10.	Letter No. 54	Vol. 1	...	...	...	190
11.	Letter No. 53	Vol. 1	...	...	...	191
12.	Letter No. 63	Vol. 1	...	...	...	193
13.	Letter No. 65	Vol. 1	...	...	...	196
14.	Letter No. 66	Vol. 1	...	...	...	199
15.	Letter No. 68	Vol. 1	...	...	...	200
16.	Letter No. 69	Vol. 1	...	...	...	202
17.	Letter No. 71	Vol. 1	...	...	...	203
18.	Letter No. 81	Vol. 1	...	...	...	204
19.	Letter No. 163	Vol. 1	...	...	...	205
20.	Letter No. 165	Vol. 1	...	...	...	209
21.	Letter No. 167	Vol. 1	...	...	...	212
22.	Letter No. 191	Vol. 1	...	...	...	213
23.	Letter No. 193	Vol. 1	...	...	...	126
24.	Letter No. 194	Vol. 1	...	...	...	220
25.	Letter No. 195	Vol. 1	...	...	...	221
26.	Letter No. 198	Vol. 1	...	...	...	222
27.	Letter No. 214	Vol. 1	...	...	...	222
28.	Letter No. 268	Vol. 1	...	...	...	224
29.	Letter No. 269	Vol. 1	...	...	...	227
30.	Letter No. 152	Vol. 1	...	...	...	228
31.	Letter No. 8	Vol. 2	...	...	...	230
32.	Letter No. 9	Vol. 2	...	...	...	231
33.	Letter No. 62	Vol. 2	...	...	...	232
34.	Letter No. 65	Vol. 2	...	...	...	234
35.	Letter No. 67	Vol. 2	...	...	...	237
36.	Letter No. 6	Vol. 2	...	...	...	256
37.	Letter No. 7	Vol. 3	...	...	...	257
38.	Letter No. 15	Vol. 3	...	...	...	258
39.	Letter No. 22	Vol. 3	...	...	...	259
40.	Letter No. 43	Vol. 3	...	...	...	263
41.	Letter No. 47	Vol. 3	...	...	...	264
42.	Letter No. 54	Vol. 3	...	...	...	266
43.	Letter No. 78	Vol. 3	...	...	...	267
44.	Letter No. 82	Vol. 3	...	...	...	268
45.	Letter No. 83	Vol. 3	...	...	...	270
46.	Letter No. 85	Vol. 3	...	...	...	270
47.	Errata		...	...	...	273

(PERSIAN)

PART I

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL LETTERS

			Page
1.	Letter No. 234 Vol. 1	...	1
2.	Letter No. 1 Vol. 2	...	18
3.	Letter No. 260 Vol. 1	...	29
4.	Letter No. 266 Vol. 1	...	59
5.	Letter No. 31 Vol. 3	...	103
6.	Letter No. 216 Vol. 1	...	106
7.	Letter No. 3 Vol. 2	...	110
8.	Letter No. 122 Vol. 3	...	117
9.	Letter No. 254 Vol. 1	...	129
10.	Letter No. 290 Vol. 1	...	130

APPENDIX

11.	Letter No. 292 Vol. 1	...	151
12.	Letter No. 291 Vol. 1	...	151
13.	Letter No. 289 Vol. 1	...	156
14.	Letter No. 220 Vol. 1	...	161

PART II

SHAIKH SIRHINDĪ IN THE WORLD

1.	Letter No. 23 Vol. 1	...	169
2.	Letter No. 25 Vol. 1	...	172
3.	Letter No. 43 Vol. 1	...	173
4.	Letter No. 44 Vol. 1	...	178
5.	Letter No. 46 Vol. 1	...	180
6.	Letter No. 47 Vol. 1	...	182
7.	Letter No. 48 Vol. 1	...	184
8.	Letter No. 51 Vol. 1	...	186
9.	Letter No. 52 Vol. 1	...	187

## CONTENTS

### (ENGLISH)

Preface	...	...	v
<b>CHAPTER I</b>			
Development of the Speculative Doctrine of Unity of Being to Ibn al-'Arabī			
A. Ibn Sīna	...	...	1
B. Al-Suhrawardī	...	...	9
C. Ibn al-'Arabī	...	...	18
<b>CHAPTER II</b>			
<u>Shaikh</u> Aḥmad's Doctrine of Being			
A. The Metaphysical Doctrine	...	...	31
B. Mystic Experience and Unity of Being	...	...	43
<b>CHAPTER III</b>			
Amr- <u>Khalq</u> and Walāyāh-Nubuwwah	...	...	50
<b>APPENDIX TO CHAPTER III</b>			
1. 'Ālam al-Mithāl	...	...	62
2. The Miracles of Saints	...	...	63
<b>CHAPTER IV</b>			
Theology (Kalām)	...	...	65
<b>CHAPTER V</b>			
<u>Shaikh</u> Aḥmad's Life	...	...	72

My thanks are due to the Iqbal Academy for bringing out the book, to the Historical Society of Pakistan for originally causing the book to be prepared by financially supporting its preparation when I was still on the staff of the University of Durham, England.

FAZLUR RAHMAN  
Director, Islamic Research Institute  
Islamabad

7 April, 1968

## PREFACE

This book, consisting of selections from the Letters of Shaikh Ahmad Sirhindī known as Mujaddid-i-Alf-i-Thānī (The Renovator of the Second Millennium i.e. of Islam) and an English Introduction has at long last seen the light, of the day after it was originally made ready for publication nearly a decade ago. The unfortunately low standard of printing and publication of the Persian material in terms of accuracy, the non-availability of good proof-reading coupled with my own pre-occupations which left me little time to attend to proof-checking, were responsible for this long delay. I am now thankful to my friend Mr. B.A. Dar through whose personal interest and care the book is at least in some position to be given to the scholar. The text, together with the list of Errata easily supplied at the end by myself, is now a good, sure and reliable text. One great difficulty for the proof-reading must have been the peculiar style of the Shaikh who, as will be visible from the text, mixes Arabic and Persian phrases in one single clause or sentence.

This book is an attempt to introduce Shaikh Ahmad's thought and effort. He himself was so conscious of his originality in Islamic thought—particularly in Sufi thought—that he described his function as “renovation of the second millennium” of Islam. An attempt has been made in the Introduction to bring out this originality—a positive world-affirming role assigned to the Shari'ah as opposed to the negative and world-denying forces of hollow spiritualism prevalent around him. Shaikh Sirhindī is a bold thinker. He ranks among the class of reformers before him like Ibn Tayimiya; his style is at times unusually telling and modern. In this sense, with all the richness of his thought, Iqbal has but simply rendered in magical poetry what Shaikh Ahmad, the Majaddid, had preached as his central theme three hundred years before.



All rights reserved

1st Impression ... 1968  
2nd Impression ... 1984  
Price ... Rs. 45/-  
Quantity ... 1000

*Publisher*

Prof Muhammad Munawwar  
Director  
Iqbal Academy Pakistan  
116 - McLeod Road, Lahore

*Printed at*

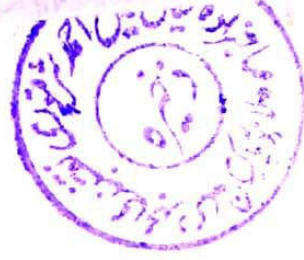
Zarreen Art Press  
61 - Railway Road, Lahore

SELECTED LETTERS  
OF  
Shaikh Ahmad Sirhindī

by  
FAZLUR RAHMAN

IQBAL ACADEMY PAKISTAN  
116 - McLeod Road, Lahore





SELECTED LETTERS  
OF  
SHAIKH AHMAD SIRHINDĪ



