

3304

انتخاب مکتوبات

شیخ احمد سر ہندی

ترتیب و مقدمہ

از

ڈاکٹر فضل الرحمن

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

86451

~~68459~~

طبع اول : ۱۹۶۸ ع
طبع دوم : ۱۹۸۳ ع
قیمت : ۵۰ روپے
تعداد : ۱۰۰۰

لاشر :
پروفیسر محمد منور
ڈائریکٹر
اقبال اکادمی پاکستان
۱۱۶ - میکوڈ روڈ ، لاہور

مطبع :
زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ لاہور

301

PART I

Philosophical & Theological Letters

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

1. Letter No. 234 Vol I written to Muhammad Sādiq, his eldest son.¹

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ، اما بعد حمد خدای ییچون و درود پیغمبر
 رهنمون معلوم فرزندى باد که حقیقت حق سبحانه وجود صرف² است که
 امرے دیگر بآن انضمام نیافتہ³ است ، و آن وجود تعالیٰ منشاء ہر خیر
 و کمال است و مبداء ہر حسن و جمال ، و جزئی است حقیقی و بسیطے است
 کہ ترکیب اصلاً بآن راہ نیافتہ است ، لا ذہناً و لا خارجاً ، و بحسب
 حقیقت ممتنع التصور است ، و محمول است بر ذات تعالیٰ مؤاطاة⁴ لا اشتقاقاً ،
 ہر چند نسبت حمل را نیز دران موطن فی الحقیقت گنجائش نیست زیرا کہ
 جمیع نسب در آنجا ساقط گشتہ اند ، و وجودی کہ عام و مشترک است
 از ظلال آن وجود خاص است تعالیٰ و تقدس ، و این ظل محمول است
 بر ذات تعالیٰ و تقدس و بر اشیاء بر سبیل تشکیک اشتقاقاً لا مؤاطاة ،
 و مراد ازان ظل ظهور حضرت وجود است تعالیٰ در مراتب تنزلات ، و
 از افراد آن ظل اولیٰ و اقدم و اشرف فردیست کہ محمول بر ذات است
 تعالیٰ اشتقاقاً ، پس در ہر مرتبہ اصالت ”اللہ تعالیٰ وجود“ توان

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

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

3 یافتہ LD₁.

گفت نہ "اللہ تعالیٰ موجود"۔ و در مرتبہ^۱ 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 ماحققت^۱ بالہام اللہ سبحانہ، و این اصالت و ظلیت در رنگ اصالت و ظلیت سائر صفات حقیقیہ است، زیرا کہ در ہر مرتبہ^۱ 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 ثمة لانه فوق التعین الاول بمراحل، لان النسب ملحوظة بطریق الاجال فی ذلک التعین، ولا ملاحظہ لشیء من الاشیاء بوجہ من الوجوه فی ذلک الموطن، و در مرتبہ^۱ ظل۔ کہ تفصیل آن اجال است۔ حمل اشتقاق صادق است نہ حمل مؤاطاة، لیکن عینیت این صفات در آن مرتبہ^۱ 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 ماہیات کہ ہاں وجود متصف کردند در ہر مرتبہ^۱ 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 فرزندا! سر غامض، بشنو کہ کالات ذاتیہ در مرتبہ^۱

۱ حقیقت L

حضرت ذات تعالیٰ و تقدس عین حضرت ذات است ، مثلاً صفت علم در آن موطن عین حضرت ذات است تعالیٰ ، و همچنین قدرت و ارادت و مائر صفات ، و ایضاً دران موطن حضرت ذات بتامہ علم است کہ همچنان بتامہ قدرت است نہ آنکہ بعض حضرت ذات علم است و بعض دیگر قدرت کہ تبعض و تجزی آن جا محال است ، و این کہالات کہ گویا منتزع از حضرت ذات تعالیٰ در مرتبہٴ حضرت علم تفصیل یافته است و تمیز پیدا کردہ - مع بقاء حضرة الذات تعالیٰ و تقدست علی تلك الصرافة الاجمالية الوجدانية ، بعد ازان ہیچ چیز دران موطن نہ مانده کہ درین تفصیل داخل نشدہ و متمیزاً نگشتہ بلکہ جمیع کہالات کہ ہر کدام ایشان عین ذات بودہ تعالیٰ در مرتبہٴ علم آمدہ است ، و این کہالات مفصلہ در مرتبہٴ 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 الرحمة² عبارت از بہان کہالات مفصلہ است کہ در خانہٴ علم وجود علمی حاصل کردہ است ، و نزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند کہ ماواے ہر شر و نقص اند بان کہالات کہ در آنها منعکس گشتہ اند ، این سخن 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 ہر³

1 LD₁ تمیز .

2 His real name was Muhammad, and Muhy-ad-Din Ibn al-'Arabī 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 *Futūḥāt Makkiyah* are his monumental works. He promulgated the theory of pantheism (*Wahdat al-Wujūd*). He passed away in 638/1240-41. (See Nizāmi Badāyūni, *Qāmūs al-Mashāhīr* (Bādayūn, 1924) Vol. 1 p. 25.

3 LD₁ 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 ماہیت عدمیہ بطریق اشتقاق نیست، دران مرتبہٴ آن ماہیت را معدوم نمی توان گفت۔ بل ہو عدم محض، در مراتب تفصیل علمی کہ بآن ماہیت عدمیہ تعلق یافته است جزئیات آن ماہیت متصف بعدم می گردند^۱ و حمل اشتقاق در آنها راست می آید، و مفہوم عدم کہ گویا منتزع^۲ ازان ماہیت اجالیہ^۳ عدمیہ است و کالظل است مرآن ماہیت را بر جمیع^۳ افراد مفصلہ^۳ 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^۴ 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^۵ 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 علمیہ 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 ماہیات ممکنات اند، غایۃ ما فی الباب: آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماہیات 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۔

۱ کردند LD₁.

۲ منزع LD₁.

۳ جمع LD₁.

۴ فساد LD₁.

۵ کمال LD₁.

و قادر مختار جلّ سلطانه^۱ این مابیات عدمیه را با لوازم اینها و با کمالات ظلال وجودیه که درینها در حضرت علم منعکس گشته اند و مابیات ممکنات نام یافته هرگاه خواست بآن وجود ظلی منصبی گردانیده موجودات خارجیہ ساخت ، و مبداء آثار خارجیہ گردانید ، باید دانست که منصبی ساختن صور علمیه را - که عبارت از اعیان ثابتہ^۲ ممکنات اند و مابیات ایشان - نه بآن معنی است که صور علمیه از خانه^۳ علم برآمده وجود خارجی پیدا می کنند که آن محال است و مستلزم جهل - تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا - بلکه بآن معنی است که ممکنات در خارج بر طبق آن صور علمیه وجودی پیدا کرده اند ، و وراى وجود علمی وجود خارجی موافق آن وجود علمی حاصل نموده در رنگ آنکه استاد نجار در ذهن صورت سریر تصویر نموده در خارج اختراع آن نماید ، درین صورت آن صورت ذهنیه^۱ سریر که در معنی مابیت آن سریر است از خانه^۲ علم آن نجار نه برآمده است ، بلکه در خارج آن سریر وجودی بر طبق آن صورت ذهنیه پیدا کرده است - فانهم -

بدان که بر عدمی بظلمی از ظلال کمالات وجودیه - که مقابل اوست و متعکس درو - منصبی گشته در خارج وجود ذهنی^۱ پیدا کرده است بخلاف عدم صرف که باین ظلال متأثر نگشته^۲ است و رنگی نگرفته است ، چگونه رنگی بگیرد که مقابل این ظلال نیست ؟ اگر مقابله دارد بحضرت وجود صرف دارد تعالی و تقدس ، پس عارف تام^۳ المعرفة بحضرت وجود ترقی نموده در مقام عدم صرف نزول نماید ، و بتوسل او این عدم نیزبان حضرت انصباغی پیدا کرده مزین می گردد

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

2 گشته LD₁.

3 Add ed.

و مستحسن می شود ، این زمان جمیع مراتب اعدام آن عارف - کہ فی الحقیقت جمیع مراتب ذاتیہ^۱ اوست اجالی و تفصیلی - حسن و خیریت پیدا کردہ است و کمال و جہال حاصل نموده است ، و این خیریت کہ در جمیع مراتب ذاتیہ سرایت نماید مخصوص باین چنین عارف است ، و غیر او را اگر خیریت سرایت نموده است یا مقصور است بر بعضی مراتب تفصیلیہ^۲ اعدام ذاتیہ^۱ او و یا در جمیع مراتب تفصیلی^۱ او دویده است - علی تفاوت الدرجات ، و این قسم اخیر نیز نادر الوجود است ، اما در مرتبہ^۱ اجہال عدم کہ عین ہر شر و نقص است ہیچ یکے^۱ از غیر آن عارف بوئے از خیریت نیافتہ است ، و رنگے از حسن پیدا نکرده ، پس ناچار شیطان آن عارف کہ بخیریت تام متصف گشتہ نیز حسن اسلام پیدا کند ، و نفس امارہ او مطمئنہ گشتہ از مولای خود راضی گردد ، ازین جااست کہ سید المرسلین علیہ و علیہم الصلوٰات و التسلیات فرمودہ "اسلم شیطانی" پس ہیچ غازی در غذا از وی سبقت نکند ، و مثل (وی) شیطان را دلالت بخیر نہ نماید ، سبحان اللہ ! معارفے کہ درین حقیر بے خواست بظہور مے آید ، اگر اکثرے جمع شدہ در تصویر آن کوشند^۲ 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 سہت^۳ مکن

فتبارک اللہ احسن الخالقین و الحمد للہ رب العالمین -

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

۱ LD₁ add .

۳ AD₁ سہت .

۲ L کوشد D₁ ill.

۴ LD₁ ماورائے .

ہر شر و فساد. باشند^۱ و ملاذ ہر سوء و نقص و^۲ ہر خیر و کمال کہ در آنها تعبیه فرمودہ اند عاریتی است کہ از حضرت وجود کہ خیر محض است فائض شدہ است [آیۃ] کریمہ: "ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك"^۳ 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^۴ عاریت در بر کردہ باشد، این دید عاریت^۴ بروی کمال استیلاء یابد بر نہجی کہ درست جامہ با را در تخیل بصاحبش بدہد ہر آئینہ خود را بذوق برہنہ یابد، اگرچہ جامہ^۴ عاریت داشتہ باشد صاحب این دید مشرف بمقام عبدیت می گردد کہ فوق جمیع کمالات ولایت است۔

این اجتماع خیر و شر^۵ 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 بمحضیض تنزلات نزول فرمودہ اند در جانب عدم نیز آن مراتب ظلیہ از حضیض صرافت عدم ارتقاء نمودہ اند، اجتماع اینها در رنگ اجتماع عناصر متضادہ است کہ صورت ضدیہ^۴ 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. : LD₁ باشد .

3 Qur'an, IV : 69.

5 شر و خیر .

2 Add. ed.

4 غایت D₁ ; عاریت L .

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

سوال : از تحقیق سابق معلوم شد کہ وجود صفات حقیقیہ در مراتب ظلال است و در مرتبہ^۱ اصل ایشان را وجودے حاصل نیست ، این سخن مخالف رای اہل حق است ۔ شکر اللہ تعالی سعیم ، چہ صفات را ہیچ وقتے از ذات تعالی و تقدس جدا نمی دانند و ممتنع الانفکاک تصور می فرمایند ، جواب آنکہ : ازین بیان جواز انفکاک لازم نمی آید ، زیرا کہ این ظل لازم آن اصل است ، فلا انفکاک ، غایۃ ما فی الباب : عارفے کہ قبلہ^۲ توجہ^۲ [او]^۲ احدیت ذات است تعالی و تقدس و از اسماء و صفات ہیچ ملحوظ او نیست در آن موطن برآئینہ ذات را می یابد تعالی و از صفات ہیچ ملحوظ او نمی شود ۔ نہ آنکہ صفات در آن وقت حاصل نیستند ، پس انفکاک صفات از حضرت ذات تعالی و تقدس باعتبار ملاحظہ^۳ عارف ثابت شد^۳ نہ

2 Add ed.

1 LD₁ . باید .3 LD₁ . نشد .

باعبار 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 تعالیٰ و تقدس پس ناچار حق را سبحانہ بخیر و کمال و
 حسن و جمال خواہد شناخت ، ازین تحقیقات واضح گشت معنی تاویلی
 آیہ کریمہ : *الله نور السموات والارض*^۱ 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
 تعالیٰ و تقدس و عین ہر خیر و کمال ، پس ناچار نور آسمانہا و زمینہا
 حضرت وجود باشد کہ حقیقت واجب است تعالیٰ و تقدس ، و چون
 این نور در آسمانہا و بہ زمین بتوسط ظلال بودہ است از برای رفع
 وہم و اہبان کہ بے توسط فہمند تمثیلی از برای آن نور آوردہ -
 حیث قال تعالیٰ : ”مثل نوره کمشکوۃ فیہا مصباح المصباح فی
 زجاجہ“^۲ الی آخر الآیۃ الکریمہ تا ثبوت وسائط فرماید ، و تفصیل
 تاویل این آیہ کریمہ انشاء اللہ تعالیٰ در جای دیگر ثبت خواہد یافت
 کہ مجال سخن در آنجا بسیار است و این مکتوب گنجائش تفصیل آن
 ندارد ، و آنکہ گفتیم کہ معنی ”تاویلی“ 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 (ردائل ؟) ایشان مقتضیات آن عدمات کہ باعجاب قادر مختار جل

^۱ Qur'an XXIV : 35.

^۲ Qur'an, XXIV : 35.

ملطانه بوجود آمده اند و صفات کاملہ در ایشان مستعار از ظل کمالات حضرت وجود است تعالیٰ و تقدس کہ بطریق انعکاس ظہور یافته بایجاد قادر مختار جل ملطانه 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 ابحلاوت و طراوت ظاہر شود - کالمزخرفات الدنیویۃ ، ازین جاست کہ در شریعت مصطفویہ - علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ 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 حسنی کہ در مظاہر جمیلہ دنیوی ظاہر و ہویداست نہ از ظلال حسن اوست تعالیٰ ، بلکہ از لوازم عدم است کہ بواسطہ مجاور حسن حسنی در ظاہر پیدا کردہ است ، و فی الحقیقت قبیح و ناقص است ، در رنگ آنکہ زہر را بشکر غلاف سازند و نجاست را زرانود نمایند ، و آنکہ تجویز تمتعات نساء جمیلہ نکاحیہ و اماء² فرمودہ است بواسطہ تحصیل اولاد و بقاء نسل است کہ مطلوب است در بقاء نظام عالم -

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

1 Add A.

2 اماء جمیلہ A.

گرفتاری را نیک و مستحسن می انگارند بلکه راه وصول تصور می نمایند ، نزد این حقیر خلاف آن ثابت شده است ، چنانچه شمس^۱ از آن بالا مذکور شده است ، عجب کاریست ! بعضی ازینها در آن مطالب خود این قول را مند می آرند کہ گفته : ایاکم و المردفان فیہم لو تا کون الله کلمہ^۲ کون الله ایشان را در اشتباه می اندازد ، نمی دانند کہ این قول منافی طلب ایشان است و مؤید معرفت این درویش زیرا کہ کلمہ^۳ 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 عنہ السلام والصلوۃ : ”ما الدنيا و الآخرة الا الضرتان ان رضیت احدیها مخطت الاخری“^۴ 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 دنیا دارند و وجہ دیگر بہ آخرت ، این اشیاء از وجہ اولی^۵ قبیح اند و از وجہ ثانیه^۶ حسن ، و امتیاز در میان این دو^۷ وجہ و در میان حسن و قبیح ہر کدام اینها مفوض بعلم شریعت است ، قال الله سبحانہ : ”ما آتا کم الرسول فخذوه وما نہکم عنہ فانتہوا“^۸ در خبر آمده^۹ است کہ از آن وقت کہ دنیا آفریدہ شدہ است حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بر وی نظر نہ کردہ است و مغضوبہ^{۱۰} حق است سبحانہ ، این ہمہ بواسطہ قبیح و شرارت و فساد اوست کہ از مقتضیات عدم است کہ ماوای ہر شر و فساد است ، حسن و جمال دنیوی و حلاوت و طراوت آن کالمطروح فی الطریق اند و

1 L om.

3 Add ed.

5 Add L.

2 [Sic] feminine.

4 Qur'an 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“^۱ اللہم صغر الدنیا باعیننا و کبر 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^۲ 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^۲ را قبیح بالذات نمی داند ، حتی کہ کفر و ضلالت نسبت بہ^۳ ایمان و ہدایت بد می داند نہ نسبت بذات^۴ 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 دابة الا هو آخذ بناصیئہا ان ربی علی صراط مستقیم“^۵ شاہد این معنی می سازد ، آری ! ہر کہ حکم بوحدت وجود نماید از امثال این سخنان چرا تماشای فرماید ؟ آنچه بر این حقیر ظاہر ساختہ اند آن است کہ ماہیات ممکنات عدمات اند با کمالات وجودیہ کہ در آنها منعکس گشتہ است و ممتزج شدہ ۔ کما مر مفصلا ، واللہ سبحانہ یحق الحق و هو یرہدی السبیل^۶ ۔

1 Qur'ān, VIII : 67.

2 Ed. : LD₁ خیر .

3 Add ed.

4 بذوات A .

5 Qur'ān, XI : 56.

6 E.g. Qur'ān, VIII : 7 ; XXXIII : 4.

ای فرزند! این علوم و معارف کہ بیچ یک از اہل اللہ بدان تکلم نہ فرمودہ است۔ نہ بصریح و نہ باشارت۔ از اشرف معارف اند و اکمل علوم کہ بعد از ہزار سال در منصب ظہور آمدہ و حقیقت واجب تعالیٰ و تقدس و^۱ ممکنات را کہا ممکن و یلیق بیان فرمودہ اند، نہ مخالفت^۲ بکتاب و سنت دارند و نہ مبائنات بہ اقوال اہل حق، مانا کہ مراد از دعائے نبوی علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام کہ گویا از برای تعلیم است^۳ فرمودہ اند: ”اللہم ارنا حقایق الاشیا کہا ہی“، این حقائق اند کہ در ضمن این علوم مبین گشتہ اند و مناسب مقام عبودیت اند، و بر نقص و ذل و انکسار کہ ملائم حال بندگی است دلالت دارند، بندہ عاجز کہ خود را عین مولای قادر خود دارد^۴ چہ لطائف دارد، از کمال بے ادبی خبر دہد^۵، ای فرزند! این آن وقتی است کہ در امم سابقہ درین طور وقتی کہ پر از ظلمت است پیغمبر اولوالعزم مبعوث می گشت، و احیاء شریعت جدیدہ می کرد، و درین امت کہ خیرالامم است، و پیغمبر ایشان خاتم الرسل علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و التسلیات، علماء را مرتبہ انبیای بنی اسرائیل دادہ اند و بوجود علماء از وجود انبیاء کفایت فرمودہ اند، لہذا بر سر ہر مائتہ از علماء این امت مجددی تعین می نمایند کہ احیاء شریعت فرماید۔ علی الخصوص بعد از مزی الف کہ در امم سابقہ وقت بعثت پیغمبر اولوالعزم است، و بر ہر پیغمبری در آن وقت اکتفا نہ نمودہ اند، درین طور وقت عالمی عارفی تام المعرفت درکار است کہ قائم مقام اولوالعزم امم سابقہ باشد۔

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

۱ Add ed. A add حقائق .

۳ I. است .

۵ AL میدہد .

۲ مخالف D₁ .

۴ 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 پر خیر و کمال پر چند ملاحظہ این عینیت ہم - اگرچہ بر سبیل اجہال باشد - در آن مؤطن 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 پر شر و نقص است - پر چند این عینیت^۱ نیز در آن جا نمی گنجد کہ بوی از اضافت دارد، و معلوم است کہ ظہور شے بر وجہ اتم^۲ 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 است - پس کسے کہ عروج او بہ عنایہ اللہ سبحانہ بحضورت 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 بر تجلی کہ حاصل شدہ بود در پردہ ظلے از ظلال اسماء و صفات و شئون و اعتبارات بود^۳ - پر چند عارف آن تجلی را بے ملاحظہ اسماء و شئون داند و تجلی حضرت وجود صرف شمرد سبحان اللہ این عدم کہ ماوای^۴ پر شر و نقص است بواسطہٴ ظہور تام حضرت وجود تعالیٰ معنی حسن پیدا کرد و آن یافت کہ ہیچ کس نیافت، قبح لذاتہ بواسطہٴ حسن عارضی مستحسن گشت، نفس امارہ انسانی کہ بالذات

1 LD₁ غیبت

3 A .

2 LD₁ add کہ ; om. ed.

4 LD₁ ماورای .

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

کہ مستحق کرامت گناہ گاراند

باید دانست کہ عارف تام المعرفت بعد از طے مقامات غروج و مراتب آن^۴ نزول فرماید و آئینہ داری حضرت وجود نماید، پر آئینہ جمیع کمالات امہائی و صفائی در وے ظہور 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؟ 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^۵ کہ لاشے محض است بکدام اعتبار مرآت وجود گفته اند؟ جواب: عدم باعتبار خارج لاشے محض است، اما در علم^۷ امتیازے پیدا کرده است بلکہ وجود علمی نیز حاصل کرده^۸ نزد مثبتان وجود ذہنی، و او را مرآت وجود بہ آن اعتبار گفته اند کہ در مرتبہ عدم پر چہ از نقص و شرارت کہ ثابت شود از وجود کہ نقیض اوست لاجرم مسلوب خواهد بود، و ہر کمالے کہ در مرتبہ عدم مسلوب گردد در حضرت وجود مثبت خواهد بود، پس ناچار عدم مسبب ظہور 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 مجال

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.

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

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

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

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ الحمد لله الذی جعل الامکان مرآة للوجوب ، و صیر العدم مظهر الوجود و الوجوب ، و ان کانا¹ صفتی کمالہ² سبحانہ فهو تعالی و راء³ جمیع الاسماء والصفات و وراء جمیع الشئون والاعتبارات و وراء الظهور و البطون ، و وراء البروز والکون و وراء التجلیات و الظہورات ، و⁴ وراء المشاهدات و المکاشفات و وراء کل محسوس و معقول ، و وراء کل موهوم و متخیل ، فهو سبحانہ و راء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء :

1 کان (marg.) : کانا L

3 راءها بل وراء A

2 کمال له A

4 و وراء کل موصول A

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

فلا یصل حمد حامد الی جناب قدم ذاتہ بل منہی جمیع الحامدون .
مرادقات عزتہ فهو الذی اثنی علی نفسہ و حمد ذاتہ بذاتہ ، فهو سبحانہ
الحامد و المحمود ، و مساوہ عاجز عن اداء الحمد المقصود ، کیف و قد
عجز عن حمدہ سبحانہ من ہو حامل لواء الحمد یوم القيامة تحتیة
آدم و من^۱ دونہ و ہو افضل البرایا و اکملہم ظہورا و اقربہم منزلة و
اجمعہم کمالا و اشملہم جلالا و اتمہم بدرا و ارفعہم قدرا و اعظمہم
ابہة و شرفا و اقومہم دینا و اعدلہم ملة و اکرہم حسبا و اشرفہم
نسبا و اعرفہم بیتا لولاءہ لہ خلق اللہ سبحانہ الخالق و لہ اظہر الربویة
و کان نبیا و آدم بین الماء و الطین و اذا کان یوم القيامة کان ہو امام
النبین و خطیبہم و صاحب شفاعتہم الذی قال نحن الاخرون و نحن
السابقون یوم القيامة و انی قائل قولاً غیر فخر و انا حبیب اللہ و انا
خاتم النبین - ولا فخر ، و انا اول الناس خروجا اذا بعثوا ، انا قائدہم
اذا و قدوا و انا خطیبہم اذا انصتوا^۲ و انا مستشفعہم اذا حبسوا ، و
أنا مبشرہم اذا یشوا^۳ و المفاتیح یومئذ بیدی :

در قافلہ کہ اوست دائم نرسم

این بس کہ رسد ز دور بانگ جرم

صلوات اللہ سبحانہ و تسلیاتہ تعالیٰ و تحیاتہ عز شانہ و برکاتہ جل
برہانہ علیہ و علی جمیع اخوانہ من النبین و المرسلین و الملائکتہ
المقربین و علی اہل الطاعة اجمعین صلواتہ و سلاما و تحیة برکة ہو لہا

۱ A add ہ .

۲ L . نصتوا .

۳ A add الکرامة .

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^۱ رسانیدند ، و خوش وقت ساختند۔ چون متضمن
حقائق و معارف ارباب کشف و شہود بود فرحت بر فرحت افزود ،
جزاکم اللہ^۲ سبحانہ ، فقیر نیز موافقت صحیفہ ایشان نمودہ از اذواق و
مذاق این طائفہ علیہ سخن درمیان آورده بہ چند کلمہ مصدع گشت۔
مخدوما ! معلوم شریف است کہ وجود مبدا ہر خیر و کمال است و
عدم منشأ ہر نقص و شرارت^۳ ، پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل
سلطانہ و عدم نصیب ممکن بود تا ہمہ خیر و کمال عائد باو باشد
تعالی^۴ 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 ہمچنین ممکن را عین واجب گفتن۔ تعالی
شانہ۔ و صفات و افعال او را عین صفات و افعال او تعالی ساختن
سوء ادب است و الحاد است در اسماء و صفات او تعالی ، کناس
خسیم را^۵ 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 *Khudifah* of the Mujaddid. After completing his studies he became the spiritual disciple of Shāh Sikandar in the Qādiriyah order. Subsequently he perfected his spiritual knowledge under the Mujaddid. He concentrated on Lahore for his 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, *Hālāt-i-Mashāikh-i-Nakshband*, (Lahore, N.D) pp. 363-68.

² A add خیرا .

³ A add و زوال .

⁴ L om.

⁵ Add ed.

کند ؟ علمای ظواہر ممکن را وجود ثابت کرده اند و وجود واجب تعالی و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشته اند ، غایۃ ما فی الباب : بنا پر قضیہ تشکیک^۱ 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 پر^۲ چند تنزہ نموده اند و از اثینیت گریختہ ، اما غیر وجود را وجود یافتہ اند و نقائص را کہالات گفته 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^۳ کہ در آن سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع ، مقتدای ایشان درین امر کشف و شہود است ہر قدر

1 L puts these words before the beginning with : غایۃ . . . تشکیک

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

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 وجه اتم حاصل گردد ، و از دقت یکے بدیگرے خلط نہ شد ۔

شیخ محی الدین ابن العربی¹ و تابعان² او میفرمایند کہ اسماء و صفات واجبی - جل و علا - عین ذات واجب اند ، تعالی و تقدس ، و همچنین عین یکدیگر اند ، مثلاً علم و قدرت ، چنانچہ عین ذات اند تعالی عین یکدیگر اند نیز ، پس در آن موطن بہ³ 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 علم⁴ 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 انکارند ، و این حقائق ممکنات را اعیان ثابتہ می دانند ، این⁵ دو تعین علمی کہ وحدت و واحدیت⁶ اند در مرتبہ⁷ و جوہ اثبات می نمایند ۔ می گویند کہ این اعیان بوی از وجود خارجی نیافتہ اند ، و در خارج غیر احدیت مجرہہ 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 شخصے⁷

1 A om. : ابن عربی . L om.

2 متابعان A .

3 در L .

4 عالم L .

5 A has و این .

6 احدیت L .

7 شخص L .

~~66481~~ 86451

منعکس گردد و وجود تخیلی در مرآت پیدا کند ، این عکس را وجودی جز در تخیل ثابت نیست ، و در مرآت امری^۱ حلول نکرده است ، و در روی آن مرآت چیزے منتقش نگشته ، اگر انتشار است در تخیل است کہ در روی مرآت متوہم شدہ^۲ 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 مرتب^۳ باشد ، این کثرت^۴ کہ در خارج نمودے پیدا کردہ است بہ سہ قسم منقسم است ، قسم اول تعین روحی است ، و قسم دوم تعین مثالی ، و قسم سوم تعین جسدی کہ بہ شہادت تعلق دارد ، این سہ تعین را تعینات خارجیہ می گویند و در مرتبہ^۵ امکان اثبات می نمایند ، تنزلات خمسہ عبارت ازین تعینات پنجگانہ است ، و این تنزلات خمسہ را حضرات خمس نیز گویند ۔

و^۶ چون در علم و خارج غیر^۷ از ذات واجب^۸ 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^۹ صورت دانستہ اند نہ شبیح و مثال آن و همچنین صورت منعکسہ^{۱۰} 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

۱ روی L : (وی marg. A)

۳ مرتب L

۵ چون علم خارج AL

۷ واجب ست L

۲ شد L

۴ کثرت LA (marg.)

۶ بجز A

۸ این L

تکلفات می نمایند ، بالجملہ پیش از شیخ بیچ یکے ازین طائفہ باین علوم و اسرار زبان نہ کشادہ است و این حدیث را برین^۱ 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^۲ ایشان گشتہ ، مع ذلک دقائق کثیرہ درین مسئلہ مخفی مانده است و اسرار غامضہ درین باب برمنصہ^۳ ظہور نیامدہ کہ فقیر باظہار آن توفیق یافتہ است و بہ تحریر آن^۳ مبشر گشتہ ، و اللہ یحق الحق و ہو یهدی السبیل ۔

مخدوما ! صفات ثمانیہ^۴ 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 چونی^۴ در مرتبہ^۵ حضرت ذات تعالی و تقدس نیز ثابت است ۔ لانہ الواسع بالوسع^۵ المجهول کیفیة ، و تمیزی کہ فراخور فہم و ادراک ما باشد از آن جناب قدس مسلوب است ، چہ تبعض و تجزی در آنجا متصور نیست ، و تحلیل و ترکیب را دران حضرت جل سلطانہ بار نہ و حالت 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^۶ علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند ، و منعکس گشتہ ، و ہر اسم و صفت متمیزہ را مقابلے است در مرتبہ^۶ 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 مرتبہ^۱ عدم مقابلے است و نقیضے است^۱ کہ عدم علم باشد کہ معبر بہ جہل است ، و صفت قدرت را مقابلے است عجز کہ مقابلے^۲ قدرت باشد ، علی ہذا القیاس ، و ان عدمات مقابلہ^۳ نیز در علم واجبی جل شانہ تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند و مرایای اسماء و صفات مقابلہ^۴ خود گشتہ ، و مجالی ظہور عکوس آنها شدہ ۔

نزد فقیر آن عدمات با آن عکوس اسماء و صفات حقائق ممکنات اند ، غایۃ ما فی الباب : آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماہیات اند و آن عکوس ہمچون صور حالہ دران مواد ، پس حقائق ممکنات نزد شیخ محی الدین بہان اسماء و صفات متمیزہ اند در مرتبہ^۵ علم ، و نزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند کہ نقائض اسماء و صفات اند با عکوس اسماء و صفات کہ در مرایای آن عدمات در خانہ^۶ علم ظاہر گشتہ و با یکدیگر ممتزج شدہ ، و قادر مختار جل سلطانہ ہرگاہ خواست^۵ ماہیتے را از آن ماہیات ممتزجہ بوجود ظلی ۔ کہ پرتوے است از حضرت وجود^۶ متصف گردانیدہ بوجود خارجی ساخت^۷ ۔ بالجہاہ پرتوے از حضرت وجود بر این^۸ ماہیت ممتزجہ انداختہ او را^۹ مبدا آثار خارجیہ گردانید پس وجود ممکن در علم و در خارج ۔ در رنگ مائر صفات او ۔ پرتوے است از حضرت وجود و از کالات تابعہ^{۱۰} او ، مثلاً^{۱۰} علم ممکن پرتوے است از علم واجب تعالی و تقدس و ظلے است از آن کہ در مقابل خود منعکس گشتہ است ، و قدرت ممکن نیز ظلے است کہ در عجز کہ مقابل اوست منعکس شدہ ، و ہمچنین وجود ممکن ظلے است از حضرت وجود کہ در^{۱۱} مرآت عدم کہ مقابل^{۱۲} اوست منعکس گشتہ است ۔

1 AL om .

3 AL متقابلہ .

5 L add کہ .

7 A (marg.) L ساخته .

9 Add ed.

11 L om.

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

2 AL عدم .

4 AL متقابلہ .

6 L add بریں .

8 L add باین .

10 L مثل .

لیاوردم از خالہ چیزے نخست
تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

لیکن نزد فقیر ظل شے عین شے نیست بلکہ شبیحے است و مثال
آن شے ، و حمل یکے بر دیگرے ممتنع است ، پس نزد فقیر ممکن عین
واجب^۱ ثابت نبود چه حقیقت ممکن عدم است ، و عکسے کہ از اسماء و
صفات^۲ در آن^۳ منعکس گشته است شبیح و مثال آن اسماء و صفات است ،
نہ عین آنها ، پس ”ہمہ اوست“ درنت نباشد بلکہ ”ہمہ از اوست“۔ چه
انچہ ذاتی ممکن است عدم است کہ شرارت و نقص و خبیث 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^۴ او سبحانہ ، پس ناچار او تعالیٰ نور آسمانہا و زمین باشد ،
و ماورای او سبحانہ ہمہ ظلمت بود ، و کیف و العدم فوق جمیع
الظلمات ، تحقیق این مبحث ۔ کما ینبغی ۔ در مکتوبے کہ بنام فرزندی
اعظمی مرحومی در بیان حقیقت وجود و تحقیق مہیبات ممکنات نوشته
است طلب فرمایند ۔

پس عالم با سرہا^۵ نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء و صفات است
کہ در خانہ^۶ 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^۷ علم در آنها^۸ منعکس گشته اند ،
و در خارج با ایجاد حق سبحانہ آن عدمات با آن عکوس بوجود ظلی
موجود شدہ ، پس در عالم خبیث ذاتی پیدا شد و شرارت جبلی ظاہر
گشت ، و خیر و کمال ہمہ خالد بجناب قدم او شد ۔ جل و علا ،

۱ A add و حمل در میان ممکن و واجب

۲ A add است

۳ A add گفتن

۴ A add آنها

۵ A add عدم

۶ Sic feminine

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

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

1 Qur'an : IV : 79.

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

3 I. add وجود .

شمائیہ را کہ بآراء اہل سنت و جماعت رضی اللہ تعالیٰ عنہم وجود
 اینہا در خارج ثابت شدہ است۔ نیز جز^۱ در علم اثبات نمی کنند ،
 علمائے ظواہر و ایشانان رضی اللہ تعالیٰ عنہم دو طرف اقتصاد^۲ 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^۳ آگاہ می گشتند ہرگز ممکن را وجود اصلی ثابت^۴ نمی کردند و بر
 وجود^۵ 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 ثابتہ را برزخ گفتہ است بین
 الوجود و العدم ، پس عدم بطور او نیز داخل حقایق ممکنات گشت ،
 پس فرق درمیان این^۶ تحقیق و آن قول چہ بود^۷ ؟ جواب : برزخ بہ
 این اعتبار گفتہ است کہ صور علمیہ را دو رو است ، روئے است کہ
 بوجود دارد بواسطہ^۸ ثبوت علمی ، و روئے است کہ بعدم دارد بواسطہ^۹
 عدم^۸ خارجی ۔ لان الاعیان ما شمت رائحة من الوجود الخارجي
 عنده ، و عدمی کہ درین تحقیق اندراج یافتہ است حقیقت دیگر دارد ،
 و ہمچنین^۹ آنچه در عبارات بعضے اعزہ کہ اطلاق عدم بر ممکن رقتہ
 است مراد ازان معدوم خارجی است نہ عدمی کہ بالا تحقیق یافتہ^{۱۰} ،

1 L om.

2 L . اقتصار .

3 A add سر .

4 A . اثبات .

5 A . وجود .

6 L om.

7 A . خواهد بود .

8 L om.

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

10 A add است .

و او تعالیٰ ازان اسماء و صفات کہ در علم تفصیل و تمیز یافتہ اند و در مرایایے عدمات منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند۔ و راء و راست ، پس با عالم او را سبحانہ بہ ہیچ وجہ مناسبت نہ باشد ، ”ان الله لغنی عن العالمین“^۱ او را سبحانہ با عالم عین و متحد ساختن۔ بلکہ نسبت دادن۔ بر این فقیر بسیار گران است :

آن ایشانند و من چنینم یا رب!

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین والسلام علیکم و علی من لدیکم۔

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

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمین و الصلوة والسلام علی سید المرسلین و علیہ و علیہم و علی آله و اصحابہ الطیبین الطاہرین ، بدان ای فرزند! امعدک الله تعالیٰ و سبحانہ کہ پنجگانہ عالم امر۔ قلب و روح و سر و خفی و اخفی۔ کہ اجزای عالم صغیر انسانی است اصول اینها در عالم کبیر است ، در رنگ آنکہ^۲ عناصر اربعہ کہ اجزای انسان است اصول خود در عالم کبیر دارد و ظهور آن اصول^۳ پنجگانہ فوق العرش است کہ بہ لامکانیت موصوف است ، ازین جا است کہ عالم امر را لامکانی گویند ، و دائرۃ امکان۔ چہ خلق و چہ امر و چہ صغیر و چہ کبیر۔ بہ نہایت این اصول تمام شود ، و امتزاج عدم بوجود۔ کہ منشاء امکان است۔ درین موطن منتهی گردد ، و چون سالک رشید ہدی المشرب پنجگانہ عالم امر را بہ ترتیب طی کردہ میر در اصول اینها۔

1 Qur'ān, xxix : 6

2 Add ed

3 ed. : ALD₁ transpose.

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

باید دانست کہ این دائرہ ظل متضمن مبادی تعینات خلایق است - سوای انبیاء کرام و ملائکہ^۳ عظام علیہم الصلوٰة و السلام ، و ظل ہر اسم مبداء تعین شخصی است از اشخاص ، حتی کہ مبداء تعین حضرت صدیق کہ افضل بشر^۳ است بعد از انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیٰت نقطہ^۲ 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^۳ اسماء و صفات است ، مثلاً علم صفتی است حقیقی کہ جزئیات دارد ، تفصیل آن جزئیات ظلال آن صفت است کہ بہ اجال مناسبت دارد ، و ہر جزئی

۱ ہر .

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

۳ الفضل البشر .

آن صفت حقیقت شخصی^۱ 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 اعتباری مبداء تعین حضرت ابراہیم است علی نبینا و علیہ الصلوٰت و التسلیات ، و نیز آن صفت بہ اعتباری مبداء تعین حضرت نوح است علی نبینا و علیہ^۲ الصلوٰت و التسلیات و تعین این اعتبارات در مکتوب^۳ خواجہ محمد اشرف ذکر یافتہ است -

و آنکہ بعضی از مشائخ گفته اند کہ حقیقت ہزی 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 بہرا است از تعین - تصور نمودہ اند^۴ کہ این چنین است ، لکنہ 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 شمولات است ، و تفصیل اسماء و صفات درین دائرہ مرتبہ واحدیت است ، و اطلاق وحدت و واحدیت^۵ در مرتبہ ظلال اسماء

۱ Ed. : LD₁ شخص .

۲ Letter No. 261, Vol 1.

۳ Ed. : LD₁ احدیت .

۴ Ed. : LD₁ علیہم .

۵ 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^۱ - بہ طریق ”سیر فی اللہ“ واقع شود شروع در
 کمالات ولایت کبریٰ خواهد بود ، و این کمالات ولایت^۲ کبریٰ
 مخصوص بہ انبیاء است علیہم الصلوٰت و التسلیٰت بالاصالت ، و بہ
 تبعیت ایشان^۳ 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^۴ خواهد بود ، و از گذشت این دائرہ
 اصول دائرہ اصول آن اصول است ، بعد از طے آن دائرہ قدسی دائرہ
 فوق ظاہر خواهد شد^۵ ، آنرا نیز قطع باید نمود ، و چون از آن دائرہ
 فوق جز از قوسے ظاہر نشد بہ بہاں قوس اقتصار نمودہ آمد ، درین جا سرے
 خواهد بود^۶ 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^۷ 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^۸

1 Add ed.

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

3 AL add : D₁ add بہ .

5 L بود .

7 Ed. : LD₁ گفته .

4 Ed. : LD₁ انتہا .

6 L نشد .

8 Ed. : LD₁ 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 ظاهر² بوده که یک بازوی طیران است، و اسم باطن بنور 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، بی 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 سترها³ 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 به اسم الباطن تعلق دارند مبادی تعینات ملائکه ملاء اعلی اند⁴ علی نبینا و علیهم الصلوات و التحیات، و شروع سیر درین اسماء نمودن قدم نهادن است⁵ در ولایت علیاء که ولایت ملاء اعلی است، و فرقی که در میان علم و علم در بیان اسم الظاهر و اسم

1 Ed. : ALD₁ باشد .

3 Ed. : LD₁ سیرها . A سیرها .

5 Ed. : ALD₁ است .

2 A الظاهر .

4 Ed. : LD₁ 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 بتام ذکر یافتہ است، و حصول این سیر را تقدیر بہ مدت پنجاہ ہزار سالہ^۲ راہ نمودہ اند، آیہ کریمہ: ”تعرج الملائکۃ والروح الیہ فی یوم کان مقداره خمسين الف سنۃ“^۲ رمزے ازین معنی می نماید، غایۃ ما فی الباب: جذب عنایت جل سلطانہ نزدیک است کہ کار این مدت مدیدہ را در طرفۃ العین میسر آرد۔

با کریمان کارہا دشوار نیست

و همچنین گنتہ است کہ دائرہ اسماء 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^۳، 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 همچنان باقی

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

1 Ed. : LD₁ add کہ

3 LD₁ repeat.

5 Add ed. ; LD₁ om.

2 Qur'an. 70 : 4

4 A تجلیات ذاتیہ .

6 Add ad.

اعتبارات نیست و آن حسن ذاتی بے روپوش صفات جالبہ نہ ، چہ گفت و گور را 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^۱ کہ انقطاع آن نزد ایشان متعسر است ، و امرئے کہ برین درویش ظاہر ساخته 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 ہائے 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^۲ کرام را ۔ علی نبینا و علیہم^۳ الصلوات والتسلیات ۔ نیز ازین عناصر مہ گانہ نصیب است چنانکہ وارد شدہ است کہ بعضی از ملائکہ از نار و ثلج مخلوق اند ، و تسبیح ایشان ”سبعان 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 مانده شدہ ام ، و^۴ 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 مدتی باین حال سیر نمودم فناے شہری ظاہر شد ، بعد از طے مسافت آن فنا دخول بان شہر واقع شدہ^۵ معلوم گردید کہ این شہر عبارت از تعین

1 Ed. : LD₁ است .

3 A om.

5 Ed. : A LD₁ کردند .

2 D₁ علیہ .

4 A شد .

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^۱ 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 اصلاً زیادتی آنها بر ذات تعالی و تقدس متصور نیست علم آنها مناسب علم حضوری ، و الا فلیس ثم 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^۲ انبیاء کرام و ملائکہ^۳ عظام است علیہم الصلوٰت و التسلیات ، و منتهای ولایت علیہ است کہ مخصوص بملاء اعلیٰ است بالاصالت ، درین مقام ملاحظہ نموده آید^۴ 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^۵ 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^۵ 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 : LD₁ : Ed .

3 آمد .

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

آئمہ در آخرکار 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 A شہر

است ، واکمل تابعان انبیاء را نیز بہ تبعیت ازان کہالات نصیب² است³ ، و درمیان لطائف انسانی حظ وافر ازین 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 آنچہ این عنصر را میسر شدہ است ہیچ کسے را میسر نشدہ ، و⁴ بعد از دنو حقیقت تدلی ازین⁵ موطن بظہور می آید ، و سر ”قاب قومین او ادنی“⁶ 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 نقطہ⁷ 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 ، دریائے محیط را نیز نسبتے است بقطرہ ، درینجا آن نسبت ہم منقود است ، مگر آنکہ گوئیم کہ⁷ نسبت مقام نبوت بمقام ولایت همچون نسبت غیر متنابی است بمتناہی ، سبحان الله ! جاہلے ازین سیر می گوید : ”الولاية افضل من النبوة“۔ و دیگرے از عدم آگہی این معاملہ در توجیہ او می گوید ”ولاية النبي افضل من نبوته“⁸ کبرت کلمة تخرج من افواہہم⁸۔

و چون بعنايت الله سبحانه و صدقة حبيبه عليه و على آله الصلوات و التسليات این سیر را نیز بانجام رسانید مشہود گشت کہ اگر بالفرض

1 Add ed.

2 نصیب AL.

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

4 A om.

5 A دریں .

6 Qur'an, LIII : 9.

7 Add ed .

8 Qur'an, XVIII : 5.

قوم^۱ دیگر در سیر افزایش در عدم محض خواهد افتاد - اذ لیس وراءه
الا لعدم 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^۲ الوجدان،
آرے بعضے از کمل مرادان باشند کہ در آن سرادقات عظمت و کبریائی
بطفیل انبیا علیہم الصلوٰات و التسلیٰات ایشانرا جا دہند و محرم^۳ بارگاہ
سازند، فعومل معہم ما عومل معہم، ای فرزند! این معاملہ مخصوص
بہ ہیئت وجدانی انسانی است کہ از مجموع عالم خلق و عالم امر ناشی
گشتہ است، مع ذالک، درین موطن نیز رئیس ہمہ عنصر خاک است،
و آنکہ گفتہ: ”لیس وراءہ الا لعدم المحض“ زیرا کہ بعد از
تمامی مراتب وجود خارجی و وجود علمی حصول عدم است کہ نقیض
اوست، و ذات اللہ سبحانہ وراء این وجود و عدم است، ہم چنانکہ عدم
را آنجا راہ نیست وجود را نیز گنجائش نہ، زیرا کہ وجودیکہ عدم بر^۴
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 D₁ .

۲ Ed. : A LD₁ من .

۴ بہ A .

است از نارسائی خود نوشته است بحقیقت این معاملہ ، و ازین قبیل است بعضی از معارف کہ در توحید وجودی و غیر آن نوشته ، سرش عدم اطلاع بوده است¹ . و چون از حقیقت گار آگاہ ساختند از آنچه در ابتداء و وسط نوشته است و گفتہ نادم و مستغفر گشتہ² ، استغفراللہ و اتوب الی اللہ من جمیع ما کرہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ -

ازین بیان لائح گشت کہ کہالات نبوت در مراتب صعود است ، و ایضا در عروجات نبوت رو بحق است سبحانہ ، نہ آنچنان کہ اکثری گمان بردہ اند کہ در ولایت رو بحق است سبحانہ و تعالیٰ ، و در نبوت رو بخلق و ولایت در مراتب عروج است و نبوت در مدارج نزول ، ازین جا توہم کردہ اند کہ ولایت افضل از نبوت بود ، آری ! ہر کدام ولایت و نبوت را عروجی است و ہیوطی³ در عروج ہر دو را رو بحق است سبحانہ و تعالیٰ و در ہیوط رو بخلق ، غایبہ ما فی الباب ؛ در مرتبہ ہیبوط ولایت بکلیت رو بخلق نیست بلکہ باطنش بحق است و ظاہرش بخلق ، سرش آن است ، کہ صاحب ولایت مقامات عروج را تمام نا کردہ نزول نمودہ است ، لا جرم نگرانی فوق ہمہ وقت دامن گیر اوست و مانع توجہ اوست بکلیت بخلق ، بخلاف صاحب نبوت کہ مقامات عروج را تمام کردہ ہیبوط فرمودہ است ، لہذا بکلیت خود متوجہ دعوت خلق است بحق جل و علا ، فافہم ، فان ہذہ المعرفة الشریفۃ و امثالہا ما لا یتکام بہا احد ، باید دانست کہ در مراتب عروج چنانکہ⁵ عنصر خاک از ہمہ بالاتر رود⁶ در منازل ہیبوط آن عنصر از ہمہ پایان تر ، فرود می آید ، چرا پایان تر فرود نیاید کہ مکان طبیعی آن از ہمہ پایان تر است ؟ و چون از ہمہ پایان تر فرود آید ناچار دعوت صاحب آن اتم بود و افادہ آن اکمل باشد -

1 . بر حقیقت کار A add

3 Ed. : D₁ نبوت

5 . چنانچہ A

2 . گشت A

4 . نبوت A

6 . میروود A

بدان ای فرزند! چون در طریقہ^۱ نقشبندیہ ابتداء سیر از قلب بودہ^۲ 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^۳ و - الی ماشاء اللہ تعالیٰ - آنجا عروج می نمایند، ازین جا است کہ^۴ 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^۵ بوجہ احسن میسر شدہ است، کہ^۶ 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 بادیہ ہائے صورت عالم خلق نموده چون شروع در سیر عالم امر فرمایند و در انجذاب قلبی و التذاذ روحی افتند بسیار است^۷ کہ باین انجذاب قناعت کنند و باین التذاذ کفایت ورزند، مظنہ^۸ لامکانیت این عالم دامن گیر شان شود، و شائبہ^۹ بے چونی این^{۱۰} عالم از بے چونی 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^{۱۱} علیاہ کہ شروع از مقام جذبہ می نمایند و بمدد التذاذ ترقیات می فرمایند، این انجذاب و التذاذ در حق ایشان در رنگ ریاضات و مجاہدات است در حق دیگران، بس آنچہ دیگران را

۱ Ed. : ALD₁ می در آیند .

۲ بود L .

۳ Add ed.

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

۵ A و .

۶ A است .

۷ Ed. (in conformity with the preceding این) : LAD₁ آن .

مانع وصول است این بزرگوارانرا مدد و معاون ، لامکانیت عالم امر را عین مکانیت تصور نموده بلا مکانی حقیقی توجہ 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 مویز این راه بر مثال طفلان گول نمی شوند ، و بہ ترہات صوفیہ مباہات 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^۱ در ما تقدم ذکر یافته است مخصوص بہ مہدی المشرّب است کہ تام الاستعداد است و^۲ از کمالات جواہر خمسہ^۳ عالم امر نصیب کامل دارد و چہ از عالم صغیر ۔ چہ از عالم کبیر ، و ہمچنین از اصول پنجگانہ^۴ آن ۔ کہ ظلال اسماء وجوبی است ۔ حظ وافر دارد ، و ہمچنین از اصول^۵ 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 کمالات اخفی ۔ کہ نہایت مراتب امر است ۔ نیز نصیب داشته باشد ، اما معاملہ^۵ اخفی را بہ انجام نرساند و بہ نقطہ^۶ 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^۵ ہمین نسبت در باقی چہارگانہ^۷ عالم امر کہ تمامی استعداد ہر مرتبہ وابستہ بوصول است بہ نقطہ^۸ آخر آن مرتبہ ، ابتدا و وسط از نقص خبر می دہد ۔ اگرچہ برابر مواز نہایت کوتہی کند :

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

1 Add ed.

3 Ed. : LD₁ آن پنجگانہ

5 Add ed.

2 Add ed ; AL کہ .

4 Ed. : D₁ وصول .

و این کوتہی در اصول و اصول اصول نیز سرایت خواهد کرد ، و از وصول^۱ بمطلب باز خواهد داشت ۔

و آنکہ گفتم کہ ابن بیان مخصوص بہ مہدی المشرب است زیرا کہ غیر مہدی المشرب کسی باشد کہ کمال او مقصور^۲ بر درجہ^۳ اولی باشد از درجات ولایت ، و مراد از درجہ اولی مرتبہ^۴ قلب است^۳ ، و دیگرے باشد کہ^۴ 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^۵ ثالث بود کہ مقام سراسر است ، و شخص^۵ رابع بود کہ نہایت عروج کمال او تا درجہ^۵ رابع باشد کہ مقام خفی است ، درجہ^۵ اولی را مناسبت بہ تجلی صفات افعال است ، و درجہ ثانیہ را بہ تجلی صفات ثبوتیہ^۵ ذاتیہ ، و درجہ ثالث را بہ شئون و اعتبارات ذاتیہ مناسبت ، و درجہ^۵ رابع بہ صفات سلبیہ کہ مقام تقدیس و تنزیہ است مناسبت دارد ، و ہر درجہ^۵ 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^۵ 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^۵ ثالث زیر قدم حضرت موسی است^۶ علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ و السلام ، و رب او از مقام شئونات شان ” الکلام ” است ، و درجہ^۵ رابعہ زیر قدم حضرت عیسی 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. : LD₁ اصول.

3 Add ed.

5 Ed. : LD₁ شخصے

2 Ed. : LD₁ مقصود .

4 D₁ add .

6 Add ed.

اکثر ملائکہ کرام علی نبینا و علیہم الصلوٰات و السلام درین موطن مشارکت بحضرت عیسیٰ دارند، و شان عظیم ایشان را درین مقام حاصل است، و درجہ^۱ خامس زیر قدم خاتم الرسل است علیہ و علیہم الصلوٰات و التسلیات، و رب او علیہ الصلوٰات و السلام رب الارباب است کہ جامع صفات و شئونات و تقدیسات و تنزیہات است، و مرکز دائرہ این کمالات است، و در مرتبہ صفات و شئونات تعبیر از آن جامع بہ شان "العلم" مناسب^۱ است، کہ این شان عظیم الشان جامع جمیع کمالات است، و بہ ہمین مناسبت مات او علیہ الصلوٰة و السلام ملت حضرت ابراہیم گشت، و قبلہ^۲ او قبلہ^۳ او علیہا الصلوٰات و التسلیات۔ باید دانست کہ تفاضل اقدام ولایت نہ باعتبار تقدم و تاخر درجات است تا صاحب اخفی افضل باشد از دیگران۔ و علی ہذا القیاس، بلکہ باعتبار قرب است^۲ بہ اصلی^۳ و بعد است از اصلی و [باعتبار^۴] 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^۵ فی الدرجۃ الادنی^۶ من الولاۃ افضل قطعاً من ولایۃ الولی الذی فی الدرجۃ الاخری، پوشیدہ نماند کہ سلوک لطائف بترتیب مذکور کہ از قلب بروح رود^۷ و از روح بسر و از سر بخفی 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^۸ را مرعی داشتہ کار را بانجام می رساند، و این راہ بہ ترتیب مذکور

1 Ed. : D₁ مناسبت.

3 Ed. : LD₁ اصل.

5 Ed. : LD₁ التي.

7 Ed. : ALD₁ روند.

2 Add ed.

4 Add ed.

6 A الاولى.

8 Ed. : D₁ تربیت.

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

1 Ed. : D₁ اصول.

2 Qur'ān, XXXVII, 171-3.

3 A 5.

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

درین مقام شگرف کہ مناسب مقام ظهور مرادقات عظمت و کبریائی است کہالات مرکز آن مقام - کہ مقام اجہال است - نصیب خاتم الرسل است ، و باقی ہمہ مفصل بحضرت خلیل مسلم ، ہر کہ دیگر است در آنجا طفیلی^۱ 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 اجہال طلب فرمودہ اند آنجا کہ تشبیہ دادہ اند صلوٰت و برکات مسؤل خود را بصلوات و برکات حضرت ابراہیم علی نبینا و علیہ الصلوٰت و التسلیات ، و برین فقیر ظاہر ماختہ اند کہ بعد از مضی ہزار سال آن تفصیل ایشان را نیز میسر شد ، و مسؤل مجاب گشت ، الحمد للہ سبحانہ علی ذلک و علی جمیع نعمائہ ، و کہالات آن مقام عالی فوق کہالات ولایات و کہالات نبوت و رسالت است ، چرا فوق نباشد کہ آن حقیقت مسجود الیہا است مر انبیاء کرام و ملائکہ عظام را علیہم الصلوٰت و التحیات ، و آنچہ ابن فقیر در رسالہ^۱ ”مبداء

1 Ed. : D₁ ; AL₁ ; انه

و معاد^۱ نوشته است که حقیقت مجدی از مقام خود عروج نموده بمقام حقیقت کعبه که فوق اوست رسیده متحد گردد و حقیقت مجدی حقیقت احمدی نام یابد آن حقیقت کعبه ظلی از ظلال این حقیقت بوده ، در وقت عدم ظهور این حقیقت همه^۲ 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 بهان است که در مرتبه^۳ آخر ظاهر شده است ، اگر گویند از کجا معلوم شود که این مرتبه مرتبه^۴ آخر ظهور اوست تا حقیقت^۲ 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 هیچ یکی را ظل^۳ 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^۴ ظلیت ، که مناسب ظهورات این نشاء 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^۳ 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. : ALD₁ بحقیقت . ³ LD₁ ظلال .

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

عروج نبوت را ، ازین بیان معلوم شد کہ میرے کہ اکابر نقشبندیہ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم اختیار کردہ اند و ابتداء از عالم امر نموده اولیٰ و انسب است چہ ترقی از ادنیٰ کہ عالم امر است بہ اعلیٰ کہ عالم خلق است باید نمود ۔ نہ از اعلیٰ بادی ، چہ توان کرد ؟ این معما را بر ہمہ نکشودہ اند ، دیگران بصورت نظر انداختہ عالم خلق را پست دیدہ شروع از پستی بہ بلندی صوری ارتقاء نمودہ اند^۲ ، 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 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 التسلیٰت 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 التسلیٰت افتادہ است در ابتداء صورت شریعت است و در وسط طریقت و حقیقت۔ کہ بولایت تعلق دارند و مناسب عالم امر اند۔ و در آخر حقیقت شریعت است کہ از ثمرہ نبوت است ، پس مقرر شد کہ حصول طریقت مقدمہ است بر حصول حقیقت شریعت را ، پس بدایت اولیاء کمل و بدایت انبیاء مرسل حقیقت شد ، و نہایت ہر دو شان شریعت ۔

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

۱ A add حقیقت .

۲ Ed. : D₁ نہ نمودہ اند .

ہر چند کسے نکتہ است۔ بل اکثرے بر عکس آن گفتمہ اند۔ و مستبعد از ادراک است، اما منصفی کہ جانب بزرگی انبیاء را علیہم الصلوٰت و التسلیٰات ملاحظہ نماید و عظمت شریعت بر وی مستولی بود یحتمل کہ قبول این اسرار غامضہ فرماید، و این قبول را وسیلہٴ زیادتی ایمان خود نماید، ای فرزند! بشنو کہ انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیٰات دعوت را مقصوداً^۱ بر عالم خلق ساختہ اند: بنی الاسلام علی خمس، و چون قلب را مناسبت بعالم خلق بیشتر بود^۲ بتصدیق او نیز دعوت فرمودند، و از ماورای قلب سخن فرمودند، و آنرا کالمطروح فی الطریق ساختند، و از مقاصد نشمردند، بلے! تنہات بہشت و آلام دوزخ و دولت دیدار و بے دولتی حرمان ہمہ وابستہ بعالم خلق است، عالم امر را بان تعلق نیست، دیگر: عملے کہ فرض و واجب و سنت است اتیان آن بقالب تعلق دارد^۳ کہ از عالم خلق است، و آنچه نصیب عالم امر است از اعمال نافلہ است، پس قربے کہ ثمرہٴ اداء این اعمال است باندازہٴ اعمال خواهد بود، پس ناچار قربے کہ ثمرہٴ اداء فرائض است نصیب عالم خلق باشد، و قربے کہ ثمرہٴ اداء نوافل است نصیب عالم امر، و شک نیست کہ نفل را^۴ باندازہٴ فرض ہیچ اعتدادی نیست، کاشکہ حکم قطرہ داشت نسبت بہ^۵ دریای محیط، بلکہ نفل را باندازہٴ سنت نیز ہمین نسبت است، اگرچہ در میان سنت و فرض نیز نسبت قطرہ 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 ساختہ در ترویج نوافل می کوشند، صوفیہ خام ذکر و فکر را از اہم مسہام دانستہ در اتیان فرائض و سنن مساہلات می نمایند و اربعینات و

1 Ed. : D₁ مقصود.

2 A بودہ .

3 Ed. : D₁ دارند.

4 Add ed.

5 Add ed.

ریاضات^۱ 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 علہای 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 الصلوٰات و التسلیٰات بصحت نہ پیوستہ است بجماعت و جمعیت تمام می گزارند ، و حال دیگر^۲ 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^۳ این عمل ضعف در اسلام پیدا است و از ظلمت این کردار ہوا و بدعت ہویدا^۴ :

اندے پیش^۴ 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^۵ کہ شائبہ ظلیت ندارد ، مگر نوافل کہ برای تکمیل فرائض ادا کردہ شود آن نیز مدد و معاون قرب اصل است ، و از ملحقات فرض ، ہم 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 اینہا صلوات است۔ ”الصلوٰۃ معراج المؤمن“ شنیدہ باشی و : ”اقرب ما یکون العبد من الرب فی الصلوٰۃ“ ۔ و وقت خاص کہ حضرت پیغمبر را بودہ علیہ و علی آلہ

1 A add . را .

3 A add . است .

5 A . اصل .

2 A add . آنکہ .

4 D₁ . پیش .

الصلوة و السلام 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 و السلام راحت خود را در آن می جوید - آنجا که میفرماید : "ارحنی یا بلال !" و نماز است که ستون دین است و نماز است که فارق اسلام و کفر گشته - بر سر اصل سخن رویم ، و از مزیت عالم خلق بر عالم امر گوئیم ، که عالم امر اینجا حظ خود را فرا گرفته است ، و مشاهده و معاینه حاصل کرده ، فردا در بهشت معامله بعالم خلق افتد ، و رویت بلاکیف او را میسر آید ، و ایضا متعلق مشاهده ظلی است از ظلال وجوب ، و مرئی در آخرت واجب الوجود ، پس هر قدر که فرق درمیان مشاهده و رویت است و درمیان ظلیت و اصلیت^۱ بهان قدر فرق^۲ عالم امر و عالم خلق بدان و نیز بدان که مشاهده ثمره ولایت است و رویت ثمره نبوت ، که به^۳ تبعیت انبیاء علیهم الصلوات و التسلیات عامه متابعان را نیز میسر خواهد شد ، ازین جا تفاوت درمیان ولایت و نبوت نیز دریاب -

تنبیه : هر عارفی را که بعالم امر مناسبت بیشتر باشد قدم او در کمالات ولایت زیاده تر خواهد بود ، و هر که را بعالم خلق بیشتر مناسبت است قدم او در کمالات نبوت افزون تر ، ازین جاست که حضرت عیسی علی نبینا و علیه الصلوة و السلام در ولایت قدم بیشتر دارند ، و حضرت موسی را قدم در نبوت زیاده تر ، علی نبینا و علیه الصلوة و السلام ، چه جانب امر در حضرت عیسی غالب است ، لهذا ملحق بروحانیان گشت ، و جانب خلق در حضرت موسی غالب ، علی نبینا و علیها الصلوة و السلام ، لهذا بمشاهده اکتفاء نه نموده طلب رویت بصر فرمود -

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

1 Ed : LD₁ دارد ; A اصالت .

2 A add درمیان .

3 D₂ om.

ما تقدم وعده بیان آن نموده بودم نہ علو بعضی لطائف و سفل آن کہ در تفاوت کہالات 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^۱ 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^۲ سابق حاصل شدہ بود ظلے از ظلال این قرب بودہ کہ بصورت بعد متصور می گردد، و عروجی کہ اول میسر شدہ بود عکسے از عکوس این عروج بودہ کہ بظاہر نزول می نماید، نمی بینی کہ مرکز دائرہ ابعدا^۳ نقطہ است نسبت بمحیط دائرہ و حالانکہ فی الحقیقت بیچ نقطہ اقرب بمحیط نیست از نقطہ مرکز، زیرا کہ محیط تفصیل آن نقطہ اجمال است، و این نسبت نقطہ دیگر را میسر نشدہ است، عوام صورت بین این قرب^۴ را نتوانند دریافت و^۵ حکم بہ ابعادیت آن نقطہ می نمایند، و حکم اقربیت آن نقطہ را جہل مرکب تصور می کنند، و حاکم این حکم را تجہیل و تحقیق می نمایند، والله المستعان عالی ما یصفون - باید دانست کہ مطمئنہ بعد از حصول شرح صدر، کہ از لوازم کہالات ولایت کبری است، از مقام خود عروج فرمودہ بر تخت صدر ارتفاع^۶ می نماید و آنجا تمکین و سلطنت^۷ پیدا می کند، و امتیلا بر ممالک قرب می فرماید، این تخت صدر فی الحقیقت فوق جمیع مقامات عروج مرتبہ^۸ 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 D₁ om.3 D₁ بعد .

5 Add ed.

7 تمکن سلطنت A .

2 Add ed.

4 A اقربیت .

6 A ارتفاع .

بارفع ممکنہ صعود فرماید بصر او تا بابعاد ابعاد نفوذ خواهد نمود، و بعد از تمکین^۱ 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^۲ رئیس لطائف عالم امر گشتہ است، و راس 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 غضبیه 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 دناءت 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 الی 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^۳ و ترک عزیمت نہ ارادہ ارتکاب اشیاء محرّمہ و ترک فرائض و واجبات، کہ آن در حق او نصیب اعداء گشہ

۱ . تمکین A

۲ سبحان A

۳ . مرخصہ A ، مرہقہ LD_۱ : Ed.

است، ای فرزند! ہر چند کہالات عناصر اربعہ فوق کہالات مطمئنہ است۔ چنانکہ گذشت۔ اما مطمئنہ بواسطہ آنکہ مناسبت بہ مقام ولایت دارد و ملحق بعالم امر گشتہ است صاحب سکر است و در مقام استغراق، لاجرم مجال مخالفت در وی نماندہ، و عناصر را چونکہ مناسبت بمقام نبوت بیشتر است و اَصحو در ایشان غالب است ناچار صورت مخالفت² در ایشان باقی ماند³ از برای تحصیل بعضی منافع و فوائد کہ بآنان⁴ مربوط است، فافہم۔

باید دانست کہ منصب نبوت ختم بر خاتم الرسل شدہ است علیہ و علی آلہ الصلوٰات و التسلیٰات۔ اما از کہالات آن منصب بطریق تبعیت متابعان او را نصیب کامل است، این کہالات در طبقہ صحابہ بیشتر است و در تابعین و تبع تابعین نیز این دوات برسبیل قلت سرایت کردہ است، بعد از آن رو باستتار آورده است، و غلبہ کہالات ولایت ظلی جلوہ گر گشتہ است، اما امید است کہ بعد از مضي الف این دولت از سر تازہ گردد و غلبہ و شیوع پیدا کند، و کہالات اصلی رو بظہور آرند و ظالی استتار پیدا کنند، و حضرت مہدی علیہ الرضوان بظاہر و باطن مروج این نسبت علیہ باشند، ای فرزند! تابع کامل نبی علیہ و علی آلہ الصلوٰة و السلام چون بہ تبعیت کہالات مقام نبوت را تمام کند اگر از اہل مناصب است بہ منصب امامتش سرفراز می سازند، و چون کہالات ولایت کبری را تمام کند و از اہل منصب باشد بہ منصب خلافتش مشرف می سازند، و ز مقامات کہالات ظلی مناسب⁵ امامت نصب⁶ قطب ارشاد است، و مناسب منصب خلافت منصب قطب مدار، گویا این دو مقام کہ در تحت اند ظلال آن دو مقام اند

1 Add ed.

2 A LD₁ add. را.3 Ed. : A LD₁ . مانده اند .4 Ed. : A LD₁ ہان (referring to صورت مخالفت).5 مناسب منصب : A مناسب D₁ .

6 A منصب .

کہ در فوق اند ، و غوث نزد شیخ محی الدین ابن^۱ العربی بہان قطب مدار است ، غوثیت منصب علاحدہ نیست ، و آنچہ معتقد فقیر است آن است کہ غوث قطب^۲ مدارست ، قطب از وے در بعضے امور مدد خواہد ، و در نصب مناصب ابدال او را نیز دخل است ، ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم ۔

تذیل : علوم و معارفی کہ مناسب مقام نبوت است و ولایت آن نبوت شرائع انبیاء است علیہم الصلوٰت والتسلیٰت ، 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 بی^۳ بقرب حق برد ، و ولایت انبیاء نشان اقریبیت او تعالیٰ نماید^۳ ، و ولایت اولیاء دلالت بہ شہود نماید ، و ولایت انبیاء نسبت مجہول کیفیت اثبات فرماید ، ولایت اولیا اقریبیت^۴ را نشناسد کہ چیست و جہالت را نداند کہ کدام است ، و ولایت انبیاء ۔ باوجود اقریبیت ۔ قرب را عین بعد داند و شہود^۵ را نفس غیب^۶ شمرد :

گر بگویم شرح این بے حد شود

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

1 Add ed.

2 غوث غیر قطب A .

3 می نماید A .

4 Ed. : LD₁ .

5 شہود النفس L : شہود النفس D₁ ; ed. : شہود را نفس

6 غیبیت A .

علیاء است - و معارف^۱ مناسب ہر کدام و محال متعلقہ^۲ 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 و اربد ، این علوم کشفی است و ضروری نہ استدلالی و نظری ، ذکر بعضی مقدمات از برای تنبیہ 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^۳ نقشبندیہ است کہ متضمن اندراج نہایت در ہدایت است ، برین بنیاد عمارتہا ساختہ^۴ 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^۵ از خاک یثرب و بطحا است کشتند و بہ آب فضل سالہا آنرا سیراب داشتند و بتربیت احسان مربی ساختند - چون ان کشت را^۶ کار بکمال رسید این علوم و معارف کلمات بخشید ، ”الحمد لله الذی ہدانا لهذا وما كنا لنہتدی لولا ان ہدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق“۔

باید دانست کہ ملوک این طریق عالی مربوط است برابطہ^۷ محبت بشیخ مقتداء کہ بسیر مرادی باین راہ یافتہ^۸ باشد ، و قوت انجذابش^۹ باین کمالات منصب گشتہ نظر او شافی امراض قلبیہ است و توجہ او دافع علل معنویہ ، صاحب این کمالات امام وقت است و خلیفہ روزگار ، اقطاب و ابدال بہ ظلال مقامات او خرسند اند ، و اوتاد و نجبا از بحار کمالات او بقطرہ قانع نور ہدایت و ارشاد او در رنگ نور آفتاب بے خواست او بر ہمہ کس فائز است - فکیف کہ بخواہد ؟ - ہر چند کہ خواہش او در اختیار او نباشد چہ بسا است کہ طلب خواہش امرے نماید و

۱ نسبت . A add .
 ۲ و معارف مناسبہ A ، و LD₁ add .
 ۳ اند A add .
 ۴ را LD₁ add .
 ۵ و LD₁ : Ed .
 ۶ رفتہ A .
 ۷ انجذاب LD₁ : A 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 میر مقامات ہمہ را نمی بخشند ، آری شیخی کہ مدار و ابناء خصوصیت طریقے از طرق وصول منوط بوجود شریف اوست البتہ صاحب علم است و از تفصیل میر آگاہ ، دیگران را بعلم او کفایت نموده بتوسط او بمرتبہ کمال و تکمیل می رسانند ، و بقنا و بقا مشرف می سازند :

خاص کند بندہ مصلحت عام را

افادہ و استفادہ بانعکاسی و انصباغی است۔ مرید برابطہ^۱ محبت کہ بشیخ مقتداء دارد ساعة فساعة برنگ او منصبغ می گردد و بطریق انعکاسی بانوار^۲ میشود ، درین صورت علم چہ درکار بود ہم در افادہ و ہم در استفادہ ؟ و خرپزہ کہ بتابش خورشید ساعة فساعة پختہ می گردد و بہ مرور ایام می پزد چہ درکار است کہ او را علم بہ پختگی خود بود و یا آفتاب داند کہ آنرا پختہ می سازد ؟ آری ! علم از برائے سلوک و تسلیک اختیاری درکار است کہ بسلاسل دیگر مربوط^۳ ، و در طریق ما کہ طریقہ اصحاب کرام است علیہم الرضوان علم بسلوک و تسلیک ہیچ درکار نیست۔ ہر چند شیخ مقتداء کہ ہمچون^۴ 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^۱ محبت یا بہ توجہ صاحب دولت بہ منہای مقاصد برسند ، ذلک فضل اللہ یؤتہ من یشاء و اللہ ذوالفضل العظیم^۱!

1 Add ed.

2 A add اومنور .

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^۱ 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^۲ تفصیل احوال است نہ عدم علم مطلقاً بحیثیت کہ احوال خود ہیچ نہ فہمد کما مرت الاشارة الیه ، و این نور ہدایت او در مریدان او بے واسطہ و بواسطہ و بوسائط تا زمانے ماری است کہ طریقہ مخصوص او را بلوث تغیرات و تبدیلات ملوث نساختہ بالحاق مخترعات و مبتدعات خراب نگردانیدہ۔ ”ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم“^۳ عجب آنکہ جماعتی^۴ این تبدیلات را تکمیلات ان طریقہ گمان می برند ، و آن الحقات را^۵ تتمیہات ان نسبت تصور می نمایند۔ نمی دانند کہ تتمیم و تکمیل آن کار بہ ہر بے سر انجامی نیست ، والحاق و اختراع فراخور ہر بے سر و برگی نہ :

ہزار نکتہ 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 مصدر با^۶ الصلوٰت و السلام و التحیۃ کدورات امور محدثہ ضائع گردانیدہ ، عجب تر آنکہ جمعے آن محدثات را امور مستحسنہ می دانند ، و ان بدعتہا را حسنات می انگارند ، و تکمیل دین و تتمیم ملت ازان حسنات می جویند ، و در اتیان آن امور ترغیبات می نمایند ، ہدایم اللہ سبحانہ سواہ 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 LD₁ . بسامت .

3 Qur'an, XIII : 11.

5 Add ed.

2 A repeat.

4 A add .

6 Ed. : LD₁ مصدر .

”کما قال اللہ تعالیٰ:“ الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا“ پس کمال دین ازین محدثات جستن فی الحقیقت انکار نمودن است بمقتضای این آیه کریمہ :

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

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

ای فرزند! معرفتے در رسالہ ”مبداء و معاد در باب افادہ و استفادہ۔ کہ بقطب ارشاد تعلق دارد۔ نوشتہ است ، چون مناسبت باین مقام داشت و سود مند بودہ این معرفت را درین مکتوب نیز نوشتہ ، ازین جا اعتبار نمایند کہ² قطب ارشاد کہ جامع کمالات فردیہ نیز باشد بسیار عزیز الوجود است ، و بعد از قرون بسیار و ازمنہ بے شمار این قسم گوہری بظہور می آید و عالم ظلماتی از نور ظہور او نورانی میگردد ، و نور ارشاد و ہدایت او شامل تمام عالم است از محیط عرش تا مرکز فرش ، ہر کسے را کہ رشد و ہدایت و ایمان و معرفت حاصل میشود از راہ او می آید و ازو استفاد می گردد ، و بے توسط او ہیچ کس باین دولت نمی رسد ، مثلاً نور³ 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 آنکہ⁴ 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 از⁵ دریا میراب می گردد ، و همچنین شخصے کہ متوجہ ذکر الہی است جل شانہ و ہاں

1 Qur'an, V : 3.

2 Add ed.

3 A add ہدایت .

4 L Add اگر .

5 A add آن .

عزیز اصلاً متوجہ نیست - نہ از انکار بلکہ او را نمی شناسد - ہمین قسم افادہ انجام^۱ 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 ، ہاں 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^۲ عزیز دارند ہر چند از توجہ مذکور و ذکر الہی تعالیٰ جل شانہ خالی باشند نیز ایشان را بواسطہ مجرد محبت نور رشد و ہدایت می رسد - ولتکن ہذہ المعرفۃ آخر المکتوب :

بس کم این ، زیرکان را این بس است

بانگ دو کردم اگر در دہ کس است

الحمد لله رب العالمین الرحمان الرحیم اولاً و آخراً والصلوة والسلام

علی رسولہ محمد و آلہ دائماً سرمداً -

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

بعد الحمد و الصلوات و تبلیغ الدعوات بجناب مخدوم زادہای کرام می نماید کہ این فقیر از سرتا قدم غرق احسانہای والا بزرگوار شاہ است ، درین طریق سبق الف و با^۴ را از ایشان گرفتہ است و تہجی حروف

¹ انجام A .

² ہاں A .

³ This letter is addressed to Khawajah 'Ubaidullah, the 'eldest son of Khawajah Baqi-Billah and his brother Khawajah 'Abdullah. (See *Maktubat-i-Rabbani* edited by Nur Ahmad (Lahore N.D.) Part IV, p. 127).

⁴ Ed. : A بے ; L بی ; D₁ ب .

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

1 Add. ed.

3 A add . و معیت .

5 ed : LD₁ transpose. کہ بالجملہ

6 Add A . آنجا .

8 Ed. بہر زرائی و رقاصی D₁ ; بہر زرائی و رقاصی L ; بہ ہرزہ رانی و رقاصی .

A بہر زرائی و رقاصی .

2 . بی کیفیتہا L .

4 Ed. : LD₁ مقامات و مبادی ;

A مقدمات و مبادی .

7 حضور A .

9 دولتی ALD₁ .

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

سہ مرتبہ فقیر بدولت عتبہ بومی حضرت ایشان مشرف گشت ،
مرتبہ^۱ اخیر فقیر را فرمودند کہ ضعف بدن بر من غالب آمدہ است و
امید حیات کم ماندہ ، از احوال طفلان خیردار خواہی بود ، و در
حضور خود شاہ را طلبیدند و شاہ در حجور مرضعات بودید و بفقیر
امر کردند کہ بایشان توجہ بکن ، بامر ایشان در حضور ایشان بشا
توجہ کردہ بجدے کہ ظاہر اثر آن توجہ نیز ظاہر شدہ ، بعد از آن
فرمودند کہ حضرات^۱ 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^۱ 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 منت و جماعت - شکر اللہ تعالیٰ سعیم - کہ
فرقہ^۱ ناجیہ اند ، بعضے از مسائل اعتقادیہ کہ در آنجا نوع خفا بودہ
بیان آن می نماید ۔

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

۱ حضرت LD₁ : Ed.

۲ بذات مقدس A ; مقدس LD₁ ; ed. ، تقدس ۲

ذات او سبحانہ بے چون و بے چگونه اند ، و بصفات و افعال ممکنات
 ہیچ مناسبت ندارند^۱ مثلاً صفت العلم مر او را سبحانہ صفتی است قدیم و
 بسیطی است حقیقی کہ ہرگز تعدد و تکثر بان راہ نیافتہ است ۔ اگر
 باعتبار تعدد^۲ تعلقات باشد ، زیرا کہ آنجا یک انکشافی است بسیط کہ
 معلومات ازل و ابد بہان انکشاف منکشف می گردد^۳ ، جمیع اشیاء را باحوال
 مناسبہ^۴ و متضادہ ایشان کلیہ^۵ و جزئیہ باوقات مخصوصہ^۶ 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 خواہد ۔ 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
 خواہد 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 تصور^۶ 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. : LD₁ ندارد .

3 A گردند .

5 Ed. : LD₁ کایت و جزئہت .

2 LD₁ add. و .

4 A متناسبہ .

6 A تصویر .

ممکن داند و ہم غیر ممکن ، 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 الاعلیٰ^۱ - 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 سنہ ہجری است ، و وقت عدم سابق او پیش از آن سال
معین است ، و وقت عدم لاحق او بعد از ہزار و یک صد سال است ، فلا
تضاد بینہما فی 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^۲ تغیر در وے راہ نمی یابد ، و مظنہ^۳ 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 بصفتم 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 استعمال است
ہم از آنجا ، اگر تمنی است ہم از آنجا مستفاد است ، و اگر ترجی است

^۱ Qur'an, XVI : 60.

ہم از آنجا ، جمیع کتب منزلہ و صحف مرسلہ ورق است از آن کلام بسیط ، اگر توریث 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 فرمودہ :

والله کلام حق کہ^۱ علی الحق یک است^۲ و پس

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 بآن فعل است ، و اگر ایلام و اگر انعام منوط ہم بآن فعل ، و ہمچنین اگر ایجاد است و اگر اعدام ناشی از آن فعل است ، پس در فعل حق سبحانہ نیز تعدد تعلقات ثابت نبود ۔ بلکہ بیک تعلق مخلوقات اولین و آخرین باوقات مخصوصہ وجود خود بوجود می آیند ۔ این تعلق نیز در رنگ فعل او تعالیٰ بے چون و بے چگونه است ، زیرا کہ چون را بہ بے چون راہ نیست ، لا یعمل 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 اینها آثار فعل ازلی حق اند سبحانہ ، نہ افعال او تعالیٰ ، 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 تعالیٰ ، زیرا کہ فعل او تعالیٰ را^۳ کہ بے چون و چگونه و قدیم است و قائم بذات اوست تعالیٰ ۔ کہ آن را تکوین گویند ۔ در مرایای محدثات گنجایش نیست و در مظاهر ممکنات ظہوری نہ ۔

1 [Sic].

2 بکیست A .

3 Add ed.

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

تجلی افعال و صفات نزد فقیر بے تجلی ذات^۱ 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^۲ ۔

بر سر اصل معنی 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^۳ ، آنچه بکشف و شہود معلوم کند^۴ 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 امت 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 است .

3 A add و .

2 Qur'an, LVII : 21.

4 A کنند .

و همچنین هیچ چیز باو سبحانه نیز متحد نمی‌گردد، 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 نمی‌ماند مگر الله تعالی، نه آنکه آن فقیر بخدا متحد شود و خدا گردد - که آن کفر و زندقه است - تعالی^۱ و^۲ سبحانه عما یتوهم الظالمون علوا کبیرا، و حضرت^۳ خواجه ما قدس سره می فرمودند که معنی عبارت "انا الحق" نه آن است که من حقم بلکه آن است که من نیستم و موجود حق است سبحانه، و تغیر و تبدیل را، بذات و صفات و افعال او تعالی راه نیست، فسبحان من لا یتغیر بذاته و لا بصفاتہ ولا فی افعاله بحدوث الاکوان -

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

1 A add. الله .

2 و add. ed.

3 Khwājah Bāqi Billah (d. 1012/1603).

4 LD₁ add .

5 D₁ 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 نمایم "تعالی اللہ عن ذالک علوا کبیرا"۔ و او تعالیٰ از جمیع صفات نقص و سہات حدوث منزہ و مبرا است ، جسم و جسمانی نیست ، و مکان و زمانی نہ ، و صفات کمال او را ثابت است ۔

از آنجملہ ہشت صفت کمال در وے موجود اند بوجود زائد بر وجود ذات تعالیٰ و تقدس ، و آن صفات حیات و علم و قدرت و ارادہ و بصر و سمع^۱ و کلام و تکوین است ، این صفات در خارج موجود اند ، نہ آنکہ در علم موجود^۲ بوجود زائد از وجود ذات و در خارج نفس ذات اند ، تعالیٰ و تقدس ۔ چنانچہ بعضے از صوفیہ وجودیہ گمان بردہ اند و گفتہ اند ۔

از روی تعقل ہمہ غیر اند صفات

با ذات تو از روئی تحقق ہمہ عین

کہ آن فی الحقیقت نفی صفات است ، چہ نفاة^۳ صفات ۔ معتزلہ و فلاسفہ نیز تغایر علمی و اتحاد خارجی گفتہ اند ، و از تغایر علمی انکار نہ نمودہ ، و نگفتہ^۴ کہ مفہوم علم عین مفہوم ذات است ، تعالیٰ و تقدس ، یا عین مفہوم قدرت و ارادت است ، و اتحاد^۵ باعتبار وجود خارجی گفتہ اند ، پس تا تغایر وجود خارجی اعتبار نکنند از نفاة صفات خارج نشوند ، والتغایر الاعتباری لا یجدیہم نفعا کما عرفت ۔

و او تعالیٰ قدیم و ازلی است ، و غیر او را قدم و ازلیت ثابت نبود ، جمیع مسلمین^۶ برین حکم اجماع فرمودہ اند ، و ہر کسے کہ بقدم و ازلیت

۱ بصیر و سمیع LD₁ .

۳ LD₁ تفاوت (D₁ add.) .

۵ عینیت A .

۲ موجودند A .

۴ اند AL add .

۶ ملین A .

غیر حق جل و علا قائل گشته است تکفیر او نموده است^۱۔ امام غزالی ازین راه تکفیر ابن سینا و فارابی و غیر ایشان نموده است کہ قائل بقدم^۲ عقول و نفوس^۳ 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 اضطرار 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 بیچ کاری نیست، ناچار باید کہ در وقت اضطراب و اضطرار التجا بعقل فعال آورند^۴ و بحضرت حق سبحانہ بیچ رجوع نکنند کہ او را^۵ 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^۶ پیش قدم فرق ضالہ^۷ 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. : AD₁ اند .

3 Ed. : LD₁ تقدس .

5 A add.

7 AD₁ ضلالت .

2 Ed. : LD₁ تقدم .

4 A آوردند ; L آرند .

6 حق بلاہت ; L ; حمق و ہواہت D₁ .

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 خوردہ اند ہیچ سفیہ نخوردہ - مساوات و کواکب کہ ہمہ
وقت بے قرار و سرگردان اند مدار کار را بر حرکات و اوضاع ایشان داشتہ
اند ، و از خالق مساوات و موجد کواکب و محرک اینہا و مدبر امر
ایشان چشم پوشیدہ اند و دور از معاملہ دانستہ ، زہے بے خردان !
زہے بے دولتان ! ، سفیہ تر از ایشان آنکہ ایشان را زیرک داند و صاحب
فطانت انگارد ، از علوم متسق و منتظم ایشان عام ہندسہ است و املا
یعنی محض است و املا طائل صرف ، مساوات زوایای ثلاث مثلث
بہ^۲ دو قائمہ^۳ چہ کار می آید ، و شکل عروسی و مامونی کہ جانگاہ
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 والتسلیٰات مرثہ کردہ ترویج اباطیل خود
نمودہ اند کما صرح بہ الامام الغزالی فی ”المنقذ عن الضلال“^۴ -

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 آوردہ اند و در صدد اثبات بدلائل
گشتہ ، ”ضلوا فاضلوا“ دعوت نبوت حضرت عیسیٰ علی نبینا و علیہ
الصلوٰۃ والسلام چون بافلاطون کہ کلان ترین^۵ این بے دولتان بودہ

۱ کہ A .

۲ مر A ، LD₁ Ed. : 2

۳ ALD₁ add را .

۴ Famous treatise of Imam Ghazali.

۵ Ed. : ALD₁ تر .

رسیدہ گفت : ”نحن قوم مهتدون لا حاجة بنا الی من یهدینا“ زہے سفیہ! مالا یعنی^۱ شخصے کہ احیاء اموات می نماید و ابراء اکہ و ابرص میکند کہ خارج از طور حکمت ایشان است۔ او را می دید و تفتن احوال او می کرد نا^۲ 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 ، دربن ایام فرزندی محمد معصوم^۳ ”جو اہر شرح مواقف“^۴ را تمام کردہ در اثنای سبق او قباحتہای این بے خردان بوضوح آمد و فائدہ ہا برآن 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^۵ ترک از قادر تجویز نمی نماید ، و جانب فعل را لازم می داند ،^۶ عجائب کاروبار است۔ شیخ

۱ باسترے A .

۲ تا D₁ .

۳ 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 Muhammad Tāhir of Lahore. He completed his studies at the age of 16 years. Subsequently he committed to memory the Holy Qur'an in a short period of 3 months. He pledged Bai'a to his father Shaikh Ahmad Sirhindī and succeeded to his father's *Khilāfat* in 1034/1624 on the latter's demise.

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

۴ '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.

۵ Ed. : D₁ صحبت .

۶ Ed. : D₁ داند .

محمی الدین از مقبولان در نظر^۱ می آید، و اکثر علوم او که مخالف آرای اهل حق اند خطا و ناصواب ظاهر می شود^۲، 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^۳ شیخ محمی الدین - که او را از مقبولان می داند و علوم مخالفه او را خطا و مبضر می بیند، جمع بستند ازین طائفه که هم شیخ را طعن و ملامت می کنند و هم علوم او را تخطیه می نمایند - و جمع دیگر ازین طائفه تقلید شیخ را اختیار کرده جمیع علوم او را صواب می دانند، و بدلائل و شواهد حقیقت آن علوم را اثبات می نمایند - و شک نیست که این هر دو فریق راه افراط و تفریط اختیار کرده اند، و از توسط حال دور مانده، شیخ را که از اولیاء مقبولان است بواسطه خطای کشفی چگونه رد کرده شود؟ و علوم او را که از صواب دور اند و مخالف آرای اهل حق اند چگونه بتقلید قبول توان کرد؟ فالحق 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 فیہ -

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

۱ در ALD₁ add .

۲ شوند A .

۳ ماده ALD₁ : Ed .

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

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

۱ قباب A .

۲ A add.و.

۳ اسباب D₁ .

۴ A add کہ .

۵ LD₁ D₂ om.

۶ Qur'an, II : 26.

۷ LD₁ D₂ دفع .

۸ LD₁ D₂ چندان .

۹ Qur'an, III : 191.

مراعات اسباب می نمایند ، و تفویض امر - با این مراعات - بحضرت حق سبحانه و تعالیٰ می فرمایند - چنانچہ حضرت یعقوب علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام - ملاحظہ چشم زخم نموده - پسران خود را وصیت فرمود : ”یا بنی لا تدخلوا من باب واحد و ادخلوا من ابواب متفرقة“¹ باوجود این مراعات تفویض امر² بحق³ فرموده جل سلطانہ گفت : ”وما اغنی عنکم من الله من شیء ان الحكم الا الله علیہ توکلت و علیہ فلیتوکل المتوکلون“⁴ - و حضرت حق سبحانه و تعالیٰ این معرفت او را تحسین فرموده است و بہ خود نسبت داده کہ بعد ازان فرموده ”وانہ لذو علم لما علمناه و لکن اکثر الناس لا یعلمون“⁵ - و حضرت حق سبحانه و تعالیٰ در قرآن مجید حضرت پیغمبر ما را نیز بہ توسط اسباب اشارت می فرماید : ”یا ایہا النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین“⁶ - باقی ماند تاثیر اسباب : روا است کہ حضرت حق سبحانه تعالیٰ در بعضی اوقات در اسباب تاثیر⁷ 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 ظهور نمی آید ، انکار از مطلق تاثیر اسباب مکابره⁸ است ، تاثیر باید گفت ، و ان تاثیر را در رنگ وجود آن سبب بایجاد حضرت حق سبحانه و تعالیٰ باید دانست ، رای فقیر درین مسئلہ این است - والله سبحانه اعلم⁹ -

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 سبب را با تفویض امر بحق جل و علا توکل فرموده :

1 Qur'an, XII : 67.

3 LD₁ D₂ حق.

5 Qur'an XII : 68.

7 D₁ D₂ Repeat.

9 A الملهم .

2 LD₁ D₂ با امر.

4 Qur'an XII : 67.

6 Qur'an, VIII : 64.

8 L مظاہرہ .

”علیہ توکلت و علیہ فلیتوکل المتوکلون“^۱

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 بان 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 میلے 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^۲ است، و اگر ضعیف^۳ 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

^۱ Qur'an, XII : 67

^۲ D₁ add گفتمہ.

^۳ D₁ D₂ ضعف.

باو تعالیٰ محتاج را منوطاً بایمان موقت نمود ذالک تقدیر² العزیزالحکیم۔ 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 مہاوات 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 همچنین 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 تنعمات 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 ہرچہ³ جزای اعمال بود الذ باشد، و نزد فقیر دخول بہشت فی الحقیقت مربوط بایمان است، لیکن ایمان فضل اوست سبحانہ و عطیہ⁴ 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 همچنین منوط ساختن دخول نار را بکفر تحقیر کفر است و تبجیل⁴ 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 ایضاً⁵ در دخول نار۔ کہ عدیل اوست۔ مثل این وجہ متمشی نیست چہ دخول نار فی الحقیقت مربوط بکفر است۔ واللہ سبحانہ الملہم، ہذا۔

و حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ را مومنان در آخرت⁶ در بہشت

1 . متوسط D₂ .

3 LD₁ D₂ om.

5 . ایفا L ; ایفا D₁ D₂ .

2 . کفر موقت . . . تقدیر LD₁ om.

4 . تبجیل D₂ ; تبجیل D₁ : تفصیلی L .

6 . آخر D₁ D₂ .

خواہند دید۔ بے جہت و بے کیف و بے شہہ و بے مثال۔ این مسئلہ^۱ است کہ جمیع فرق اہل ملت و غیر اہل ملت۔ غیر اہل سنت۔ ہمہ منکران اند، و رویت بے جہت و بے کیف را تجویز نہ نمایند، حتیٰ کہ شیخ محی الدین ابن^۱ العربی نیز رویت آخرت را بتجلی صوری فرود می آرد، و بجز این تجلی تجویز نمی نماید^۲ 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 بحال نمی دانستند۔ یعنی انکار ایشان از بے جہتی و بے کیفی است کہ مخصوص بمرتبہ تنزیہ است، بخلاف این تجلی کہ جہت و کیف در آن ملحوظ است۔ پوشیدہ نماند کہ رویت آخرت را بہ تجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن است مر رویت را، چہ آن تجلی صوری اگرچہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود رویت حق نیست تعالیٰ۔

یراہ المؤمنون بغير کیف

و 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 تعالیٰ و تقدس کہ دلالت می فرمود؟ و مرضیات مولاء ما را جل شانہ از عدم مرضیات او سبحانہ کہ تمیز می نمود؟ عقول ناقصہ ما بے تائید نور دعوت ایشان ازین معنی معزول است، و افہام نا تمام ما بے تقلید این بزرگواران درین معاملہ مخدول، آرمے! 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 D₁ om.

2 D₁ D₂ 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 ساختہ 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 موالی 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 مناسبتر

۱ LD₁ D₂ add او.

و اتصالی غیر متکیف ہر تہہ^۱ وجوب تعالیٰ و تقدس^۱ پیدا شود کہ بسبب آن مناسبت و اتصال احکام از انجا اخذ نماید؟، و حاجت بہ بعثت^۲ 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 ہرگز خیال او را نگدازد، و قوت غضبیہ و شہویہ ہموارہ مصاحب او ہوند، و رذیلہ^۳ حرص و شرہ ہمہ وقت ندیم او باشند، سہو و لسیان کہ از لوازم نوع انسان است ازو منفک ہوند، و خطا و غلط کہ از خواص این نشاۃ اندازد و جدا لباشند، پس عقل شایان اعتقاد نبود، و احکام ماخوذہ او از سلطان وہم و تصرف خیال مصنون ہوند، و از شائبہ نسیان و مظنہ^۴ خطا محفوظ نباشند، بخلاف ملک کہ ازین اوصاف پاک است و ازین رذایل مبرا، پس ناچار شایان اعتقاد بود، و احکام ماخوذہ او از شائبہ و ہم و خیال و مظنہ نسیان و خطا مصنون باشند، و در بعضے اوقات محسوس می گردد کہ^۳ علومی کہ بتلقی روحانی اخذ نمودہ است در اثناء تبلیغ آن بہ قوی و حواس بعضی از مقدمات مسلمہ^۴ غیر صادقہ۔ کہ از راہ وہم و خیال با غیر آن حاصل شدہ اند۔ بے اختیار بان علوم منضم می شود۔ بحیثیہ کہ دران وقت اصلاً تمیز نتواند کرد، و در اثناء^۴ الحال گاہ بود کہ علم آن تمیز دہند، و گاہ ندہند، پس لاجرم آن علوم بواسطہ^۴ خلط آن مقدمات ہیئت کذب پیدا می کنند، و از اعتقاد می برآیند، یا آنکہ گوئیم کہ حصول تصفیہ و تزکیہ منوط است باتیان اعمال صالحہ کہ مرضیات مولی 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 تقدست D₂ تعالیٰ و تقدست A

۲ معیت D₁

۳ در LD₁D₂

۴ ثانیاً D₁D₂

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^۱ دست می دہد استدراج است کہ مقصود ازاں خرابی و خسارت آن جماعت است ۔ نجانا اللہ سبحانہ عن ہذہ البلیۃ بجرمۃ مید المرسلین علیہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات و علی آلہ و آل کل^۲۔

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^۳ و نگذارند^۴ کہ بخورند و بچسپند 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 ایضا نظام عالم منوط باین تکلیف است ، اگر ہر یکے را بطور خود می گذاشتند غیر از شرارت و فساد بظہور نمی آمد^۵ ، ہر بوالہوسی در نفس و مال دیگر دست درازی می کرد و بچبٹ و فساد پیش می آمد ہم^۶ خود ضائع شد و ہم او را ضایع می ساخت ۔ عیاذاً باللہ سبحانہ ۔ اگر زواجرو موانع شرعی نمی بودند ۔ ”ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب“^۷۔

کند زنگئے مست در کعبہ قے
اگر چوب حاکم نباشد زپے^۸

1 D₁D₂ add ست (ا).

3 Ed. : AL D₁D₂ نکند .

5 A add و.

7 Qur'an, II : 179.

8 L بے ؛ A transposes hemistches

2 D₂ Lacuna, LD₁ om.

4 Ed. : AL D₁D₂ گذارند .

6 LD₁ D₂ 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^۱ ظلم و فساد منزہ و مبرا است، "لا یسئل عما یفعل"۔^۱

کرا زہرہ آنکہ از نیم او^۲

کشاید زبان جز بہ تسلیم او

و اگر ہمہ را بدوزخ فرستد و عذاب ابدی فرماید جائے اعتراض نیست، و در ملک غیر^۳ تصرف نہ^۴ تا شائبہ^۵ 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^۶ بعضی مصالح ان املاک را ہم^۵ 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، آنچه 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 و التحیات ہر چند خطا تجویز نمودہ اند اما تقریر بر^۶ 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 بعضی از عاصیان اہل ایمان را حق است، مخبر صادق علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و التسلیات از آن خبر دادہ، و سوال منکر و نکیر مؤمنان را و کافران را در قبر نیز حق است، قبر برزخے است در میان دنیا و آخرت، عذاب او نیز بہ یک وجہ مناسبت بعذاب دنیوی دارد۔ کہ^۷ انقطاع پذیر^۸ است و بوجہ دیگر مناسبت بعذاب

1 Qur'an XXI : 23.

3 L add ما را .

5 D₁D₂ ہان .

7 LD₁D₂ و .

2 A (marg) تو .

4 LD₁D₂ بی (=؟) فی .

6 A پر .

8 D₁D₂ بدبر .

اخروی۔ کہ فی الحقیقت از عذابہای آخرت است۔ آیہ کریمہ^۱ ”النار
 يعرضون عليها غدوا وعشيا“^۲ نزلت فی عذاب القبر، و همچنین راحت قبر
 نیز ہر^۲ دو جہت دارد، سعادت مند کسے است کہ از زلات و معاصی او
 بکمال کرم و رافت در گذرند و اصلاً مواخذہ نفرمایند، و اگر در مقام
 مواخذہ آیند از کمال رحمت کفارت گناہان او را آلام و محن دنیوی
 سازند، و اگر بقیہ مانده باشد بہ ضغطہ^۳ قبر و محنتہائے کہ دران موطن
 مقرر ساخته اند کفارت کنند تا پاک و پاکیزہ بمحشر^۳ مبعوث گردد و ہر
 کرا چنین نکنند و مواخذہ او را بہ آخرت اندازند عین عدل است۔ اما
 وای بر گنہگاران و شرمساران! لیکن اگر از اہل اسلام است مال او^۴
 برحمت است، و از عذاب ابدی محفوظ، این نیز نعمتے است عظیم، ”ربنا
 اتم لنا نورنا واغفر لنا انک علی کل شیء قدیر“^۵۔ 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،
 آسمانہا منشق گردند، و ستارہا انتشار پیدا کنند و بریزند، و زمین و کوبہ ہا
 بہاء منشور شوند، این اعدام و افنا بہ نفخہ اولیٰ تعلق دارد، و بہ نفخہ
 ثانیہ از قبرہا برانگیزند و بہ محشر روند، و فلامفہ 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 خوردی 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 D₁ D₂ بر L om.

4 LD₁ D₂ om.

6 LD₁ D₂ می داند.

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

استبعاد بعضی از جاهلان طور نبوت از وجود این امور از حیز اعتبار ساقط است ، چه طور نبوت و رای طور عقل است اخبار⁵ صادقہ انبیاء⁶ را به نظر عقل موافق ساختن فی الحقیقت انکار طور نبوت است ، آنجا معاملہ بر تقلید است ، ندانند کہ طور نبوت مخالف طور عقل است ، بلکه طور عقل بے تائید تقلید انبیاء علیهم الصلوة والتسلیات بان مطلب⁷ عالی نتواند مهتد شد ، مخالفت دیگر است و نا رسیدن دیگر ، چه مخالفت بعد از رسیدن متصور بود ، و بهشت و دوزخ موجود الد ، بعد از محاسبہ روز قیامت گروہے را به بهشت خواهند فرستاد و گروہے را بدوزخ ، و ثواب و عقاب اینها ابدی است کہ انقطاع ندارد -

کما دلت علیہ النصوص القطعیة الموکده - صاحب نصوص گوید کہ مال همه برحمت است - "و رحمتی وسعت کل شیء" ⁸ کفار را عذاب دوزخ تاسہ عقبہ ثابت کند ، بعد ازان - گوید کہ نار در حق ایشان برد و سلام گردد ، چنانچه بر حضرت ابراهیم علی نبینا و علیہ الصلوة

1 Qur'an, LXXXI : 1, 2.

3 Qur'an LXXVIII : 19.

5 LD₁ D₂ add. را به .

7 LD₁ D₂ مطالب .

2 Qur'an, LXXXIV : 1, 2.

4 LD₁ مجیبہ ; D₂ مجیبہ .

6 D₁ D₂ 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 بدنیاست ، و در آخرت بوئے از رحمت بکافر نرسد ۔ کہا قال اللہ تعالیٰ : ”انہ لایسئس من روح اللہ الا القوم الکافرون“¹ و قال اللہ تعالیٰ بعد قوله سبحانہ : ”و رحمتی وسعت کل شیء فساکتہا للذین یتقون و یوتون الزکوٰۃ والذین ہم بآیاتنا یؤمنون“² ۔ شیخ اول آیت را خواندہ و آخر را کار نفرمودہ ، و قال اللہ تعالیٰ : ”ان رحمة اللہ قریب من المحسنین“³ و آیہ کریمہ : ”فلا تحسبن اللہ مخاف وعدہ رسلہ“⁴ دلالت ندارد بر خصوصیت خلف بوعدہ⁵ تواند بود کہ اقتضای عدم خلف بوعدہ اینجا بواسطہ آن بود کہ مراد از وعدہ اینجا نصرت⁶ رسل است و غلبہ اینها بر کفار ، و آن متضمن وعدہ و وعید است ۔ وعدہ است مرسل را و وعید است مر کفار را ، پس گویا درین آیہ کریمہ ہم خلف وعدہ⁷ منتفی شد و ہم خلف وعید ، فالایۃ مستشہدۃ علیہ لہ ، و ایضا خلف در وعید در رنگ خلف در وعدہ مستلزم کذب است و ناشایان آن حضرت جل سلطانہ⁸ ، زیرا کہ در ازل دانستہ بود کہ کفار را عذاب مخلص نخواہم کرد ، مع ذالک ۔ برای مصلحتی ۔ مخالف علم خود گفتہ کہ عذاب مخلص نخواہم کرد ، این معنی را تجویز نمودن شناعت تمام دارد ، ”سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون و سلام علی المرسلین“⁹ ۔ اجماع اہل دل بر عدم خلود عذاب کفار کشف¹⁰ شیخ است ، و مجال خطا در کشف بسیار

1 Qur'an XII : 87.

3 Qur'an VII : 56.

5 وعدہ LD₁ D₂.

7 وعدہ A.

9 Qur'an, XXXVI : 180-1.

2 Qur'an VII : 156.

4 Qur'an, XIV : 47.

6 تصرف LD₁ D₂.8 سلطانہا D₁ D₂.10 کشفی Ed. : AD₁ D₂.

است ، فلا اعتداد بہ - مع کونہ مخالفاً لاجماع المسلمین - ملائکہ بندہ ہای خدا اند جل سلطانہ کہ از معاصی معصوم اند ، و از خطا و نسیان محفوظ ، ”لا یعصون اللہ ما امرہم و یفعلون ما یومرون“^۱ از خوردن و آشامیدن پاک اند ، و از زنا^۲ شوی منزہ^۳ 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 برصالت برگزیدہ است ، چنانچہ بعضی از انسان را نیز باین دولت مشرف ساختہ ، ”اللہ یصطفیٰ من الملائکۃ رسلاً و من الناس“^۴ ، جمہور علماء اہل حق برآن اند کہ^۵ خواص بشر افضل اند از خواص ملک ، امام غزالی و امام الحرمین^۶ و صاحب فتوحات مکیہ بہ افضلیت خواص ملک از خواص بشر قائل اند ، و آنچه برین فقیر ظاہر ساختہ اند آن است کہ ولایت ملک افضل است از ولایت نبی علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات ، اما در نبوت و رسالت درجہ ہست مر نبی را کہ ملک بان نرسیدہ است ، و آن درجہ از راہ عنصر خاک آمدہ است کہ مخصوص بہ بشر است ، و نیز برین فقیر ظاہر ساختہ اند کہ کمالات ولایت را نسبت بہ کمالات نبوت ہیچ اعتدادی نیست ، کاش حکم قطرہ داشت نسبت بہ دریای محیط ، پس مزیتی کہ از راہ نبوت آمد^۷ باضعاف زیادہ خواهد بود از آن مزیت کہ از راہ ولایت حاصل شود ، پس افضلیت مطلق مر انبیا را بود علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات ، و فضل جزئی مر ملائکہ کرام را است علیٰ نبینا و علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات ، فالصواب ما قال الجمہور من العلماء شکر اللہ تعالیٰ

1 Qur'an LXVI : 6.

2 زن .

3 A add اند .

4 Qur'an, XXII : 75.

5 D₁ D₂ و .

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

7 آید .

سعیم ، ازین تحقیق لائح گشت کہ پیچ 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^۱ 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^۲ بانجا رجوع فرمایند ۔

ایمان عبارت از تصدیق قلبی است بانچہ از دین بطریق ضرورت^۳ 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 کافری - و آنچه در کافری است از خصائص و لوازم آن ہمچون^۴ بستن زنار و مثل آن ، و اگر - عیاذاً باللہ سبحانہ - با دعوی این تصدیق تبری از کفر نہ نماید مصدق دینین^۵ است کہ بدناغ ارتدار متسم است ، و فی الحقیقت حکم او حکم منافق است - "لا الی ہولاء ولا الی ہولاء"^۶ پس در تحقیق^۷ ایمان از تبری کفر چارہ نبود ، ادنای آن تبری قلبی است ، و اعلای آن تبری قلبی و قلبی ، و تبری عبارت از دشمنی است با دشمنان حق جل و علا - آن دشمنی خواه بقلب بود - اگر خونی از ضرر ایشان داشتہ باشد - و خواه بقلب و قالب ہر دو در

۱ ہشگاہ LD₁ D₂

۲ می ماند LD₁D₂ (مانند marg.) ماند A

۳ یقین =

۴ و مبین LD₁ D₂

۷ تحقیق (marg.) A

۴ LD₁ D₂ ہمچنان

۶ Qur'an IV : 143.

وقت عدم آن خوف، آیه کریمه^۱: ”یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم۔“^۱ مویذ این معنی است، چه محبت خدای عز و جل و محبت رسول او علیه و علی اله الصلوٰة و التسلیات۔ بی دشمنی دشمنان ایشان^۲ صورت نه بندد:

تولی^۳ بی تبری نیست ممکن

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

^۱ Qur'an, IX : 73.

^۲ LD₁ D₂ om.

^۳ دوستی.

^۴ AL om ب.

^۵ LD₁ D₂ A (marg.) add. و التحیات.

^۶ Qur'an XLII : 23.

و البغضاء ابدأ حتی تومنوا باللہ وحدہ^۱۔ و بیچ عملی در نظر فقیر از برای حصول رضای حق جل و علا برابر این تبری نیست ، می یابد^۲ کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ را با کفر و کافری عداوت ذاتی است ، و آلہد^۳ آفاق۔ مثل لات و عزی۔ و عبده ایشان بالذات دشمنان حق اند ، جل سلطانہ ، و خلود نار جزای این شنیع است ، و آلہد 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 بصفات 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 عصاة 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 چگونہ 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 ”یحبسون المانمدم بہ من مال و بنین نسارع لہم فی الخیرات ہل لا یشعرون“ و آیہ کریمہ ”سنستدرجہم من حیث

۱ Qur'an, LX : 4.

۳ A add. مر .

۲ می یابد D₁ D₂.

۴ Qur'an XXIII : 55-56.

لا یعلمون و املی لهم ان کیدی متین^۱ شاید این معنی است ، فلیفهم -
 فائده جلیله - عذاب ابدی دوزخ جزای کفر است ، پس^۲ اگر پرسند
 که شخصی باوجود ایمان رسوم کفر بجای می آرد ، و تعظیم مراسم
 اهل کفر می نماید ، و علماء بکفر 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 ایمان بود از دوزخ او را بیرون خواهند آورد و در عذاب مخلد
 نخواهند گذاشت ، تحقیق این مسئله نزدیک تو چیست ؟ گوئیم که اگر
 کافر محض است عذاب مخلد نصیب اوست - عیاذاً بالله سبحانه منه - و اگر ،
 باوجود اتیان مراسم کفر ، ذره ایمان نیز دارد بعذاب دوزخ مبتلا
 خواهد شد ، اما به برکت آن ذره ایمان امید است که از خلود عذاب
 خلاص شود ، و از گرفتاری دائمی نجات یابد ، فقیر یک بارے به
 عیادت شخصی رفته بود که معامله او قریب به احتضار^۳ رسیده بود ،
 چون متوجه حال او شد دید که قلب او ظلمات بسیار دارد ، هر چند
 متوجه دفع آن ظلمات شد فائده^۴ نه کرد ، بعد از توجه بسیار معلوم شد
 که آن ظلمات ناشی از صفات کفر است که در وی مکنون است ، و منشاء
 آن کدورات موالات او است با کفر و اهل کفر ، توجهات دفع آن
 ظلمات نه نمایند^۵ تنقیه^۵ او از آن ظلمات مربوط بعذاب نار است که
 جزای کفر است ، و نیز معلوم شد که ذره از ایمان دارد که به برکت

1 Qur'ān, VII : 182-183.

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

3 موت = .

4 که آن ظلمات D₁ ; که آن ظلمات را بیرون نهد قبول نکرد L ; فائده نکرد A
 (See how the text has been deliberately constructed from D₂ through D₁ to L.
 که آن ظلمات D₂ [ill.] . . . نهد . . . نکرد

5 A (marg.) نماید .

آن آخر او را از دوزخ خواهند برآورد ، و چون این حال را در وی مشاهده نمود بخاطر گذشت که آیا بر جنازه او نماز باید کرد یا نه ، بعد از توجه ظاهر شد که نماز باید کرد ، پس مسلمانانے کہ باوجود ایمان رسوم اہل کفر نمایند^۱ و تعظیم ایام ایشان می کنند بر جنازه اینها نماز باید کرد ، و بہ کفار ملحق نباید ساخت ، کما ہوالعمل^۲ 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“^۳ 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^۴ 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 سکرات موت مکفر نساخته ۔ امید است کہ در عذاب آنها جمعی را بعذاب قبر کفایت کنند ، و جمعی دیگر را ، باوجود محنتهای قبر ، با احوال قیامت و شدائد آن روز اکتفا فرمایند ، و از گناہان باقی نگذارند کہ محتاج بعذاب نار گردند ، آیة کریمہ^۵ : ”الذین آمنو و لم یلبسوا ایمانہم بظلم اولئک لہم الامن“^۶ موید این معنی است چہ مراد از ظلم شرک است ، والله سبحانہ اعلم بحقائق الامور کلہا ، اگر گویند کہ در جزای بعضی از سیئات غیر کفر عذاب دوزخ نیز آمدہ است ، کما قال تعالی : ”من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدا فیہا“^۶ 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 LD₁ add الی .

۴ LD₁ D₂ om.

۶ Qur'an, IV : 93.

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

و در زیادتی و نقصان ایمان همواره اختلاف است ، امام اعظم کوفی رضی الله تعالی عنه می فرماید : الایمان لا یزید و لا ینقص ، و امام شافعی رحمه الله سبحانه می فرماید که : یزید و ینقص ، و شک نیست که ایمان عبارت از تصدیق و یقین قلبی است که زیادتی و نقصان را در آنجا گنجایش نیست - و آنچه قبول زیادتی و نقصان کند داخل دائره ظن است نه یقین ، غایه ما فی الباب : اتیان اعمال صالحه^۴ انجلائی آن یقین می فرماید ، و اعمال غیر صالحه آن یقین را مکدر می سازد ، پس زیادتی و نقصان باعتبار اعمال در انجلائی آن یقین ثابت شد نه در نفس آن یقین ، جمعی یقینی^۵ را که منجلی و روشن یافتند زیاده 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 LD₁ D₂ صالح .

۵ Ed. : ALD₁ D₂ یقین .

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

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

1 Add ed.

3 LD₁ om بر ظاهر .

5 AL همچنین .

2 LD₁·D₂ ذاتیه .

4 Qur'an, LVIII : 11.

6 LD₁ D₂ 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 تماشایی از صورت استثناء اولی و احوط است ۔ کہا لا ینفی 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 ۔ بلکہ مقرون است باعتبار متابعت آن نبی ، فلا اشتباه بین المعجزة والكرامة كما زعم المنكرون ۔

و ترتیب افضلیت درمیان 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 الشيخ الامام ابوالحسن الاشعری : ان تفضیل ابی بکر ثم عمر علی بقیہ الامتہ قطعی ، قال الذہبی : و قد تواتر عن علی ۔ فی خلافتہ و کرمی مملکتہ و بین العجم الغفیر من شعیبہ ۔ ان ابابکر و عمر افضل الامۃ ۔ ثم قال : و رواہ عن علی ، کرم الله تعالی وجہہ ، نیف و ثمانون نفساً ۔ وعد منهم جماعة ۔ ثم قال : فتبع الله الرافضة ما اجہلہم ! و روی البخاری عنہ انه قال : خیر الناس بعد النبی علیہ و علی الہ

الصلوٰۃ و السلام ابوبکر ثم عمر ثم رجل آخر ، فقال ابنہ مجد بن الحنفیہ
 ثم انت ، فقال : انما انا رجل من المسلمین - فقال ابنہ مجد بن الحنفیة :
 ثم انت ، فقال انما انا رجل من المسلمین ، و صحیح الذہبی ، و غیرہ
 عن علی انه قال : الا و انه بلغنی ان رجلا یفضلوننی علیہا ، و من
 وجدته فضلی علیہا فهو مفتر ، علیہ ما علی المفتری ، و اخرج الدار
 قطنی عنہ : لا اجد احداً فضلی علی ابی بکر و عمر الا جلدتہ
 جلد المفتری ، و امثال ذلك منه و من غیرہ من اصحابہ متواترة بحیث
 لا مجال فیہا لانکار احد - حتی قال عبدالرزاق - من اکابر الشیعة -
 افضل الشیخین بتفضیل علی ایہما علی نفسه و الا لہا فضلہا ، کفابی
 وزرا آن احبہ ثم اخالفہ ،¹ 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^۲ اربعہ مجتہدین نیز ہمین است ، و توقفی کہ در افضلیت^۲ حضرت عثمان
 از امام مالک نقل کردہ اند قاضی عیاض کفہ کہ او رجوع کردہ است
 از توقف بسوی تفضیل عثمان ، و قرطبی گفتہ است : هو الاصح انشاء اللہ
 تعالیٰ ، و همچنین توقفی کہ ازین عبارت امام اعظم رحمۃ اللہ فہمیدہ
 اند کہ : من علامات السنۃ و الجماعة 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 یافۃ 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 الحذنیہ مشحونۃ بان افضلیتہم علی ترتیب خلافتہم - بالجملہ
 افضلیت شیخین یقینی است ، و افضلیت حضرت عثمان دون اوست -

1 End of 'Abd al-Razzāq's statement.

2 LD₁ D₂ فضیلت .

اما احوط آن است کہ منکر افضلیت حضرت عثمان را۔ بلکہ منکر افضلیت شیخین را نیز۔ حکم بکفر نکنیم ، و مبتدع و ضالّ دانیم ، چه علماء را در تکفیر او اختلاف است و در قطعیت ابن اجاع قیل و قال ، و این منکر قرین یزید بی دولت است 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^۱ باو رسیده علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیات ، 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^۲ فیوشک ان یاخذہ ، و قال عز و جل :
 ” ان الذین یؤذون اللہ و رسولہ لعنہم اللہ فی الدنیا و الاخرۃ ”^۳ و آنچه مولانا سعدالدین^۴ در شرح عقائد النسفی^۵ درین افضلیت انصاف دانستہ^۶ 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 : ماجاء لاحد من الصحابہ من الفضائل ما جاء لعلی ، مع ذلک ، ہم ایشان حکم کرده اند

۱ حسن و حسین .e.

۲ LD₁ D₂ add. و رسولہ .

۳ Qur'an, XXXIII, 57.

۴ .e. at-Taftāzānī.

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

۶ D₁ داشته .

به افضلیت خلفای ثلاثہ ، پس معلوم شد کہ وجہ افضلیت دیگر است و رای این فضائل و مناقب ، و اطلاع بر آن افضلیت مشاہدان دولت وحی را میسر است کہ بصریح یا بقرائن^۱ معلوم نموده باشند ، و آن صحابہ پیغمبر اند علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیات ، پس آنچه شارح عقائد نسفی گفہ است کہ : ”اگر مراد از افضلیت کثرت ثواب است پس توقف را جهت است“ - ماقط است ، زیرا کہ توقف را وقتی گنجائش باشد کہ آن افضلیت را از قبل صاحب شریعت - صریحا او دلالت - معلوم نکرده باشند ، و چون معلوم کرده باشند چرا توقف نمایند ؟ و اگر معلوم نکرده باشند چرا حکم به افضلیت کنند ؟ و آنکہ ہمہ را برابر داند و فضل یکی بر دیگری فضولی انگارد بوالفضول است - عجب بوالفضولی کہ اجاع اہل حق را فضولی داند ، مگر لفظ فضل او را باین فضولی بردہ است ، و آنچه صاحب فتوحات مکیہ گفہ است کہ : سبب ترتیب خلافتہم مدۃ اعمارہم دلالت بر مساوات در فضیلت ندارد ، چہ امر خلافت دیگر است و مبحث افضلیت دیگر ، ولو سلم این و امثال این از شطحیات او است کہ شایان تمسک نیست ، اکثر معارف کشفیہ او کہ از علوم اہل سنت جدا افتادہ است از صواب دور است ، پس متابعت نکند آن را مگر کسی کہ دلش مریض است یا مقلد صرف - و آنچه در میان صحابہ از منازعت و مشاجرات گذشتہ بر محامل نیک صرف باید کرد ، و از ہوا و تعصب دور باید داشت ، قال التفتازانی مع افراطہ فی حب^۲ علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ : و ما وقع من المخالفات و المحاربات لم یکن عن نزاع فی خلافتہ بل عن خطا فی الاجتہاد ، و فی حاشیۃ الخیالی علیہ ، فان معاویہ و احزابہ بغوا عن طاعتہ - مع اعترافہم بانہ افضل اہل زمانہ وانہ الاحق بالامامۃ منہ - بشبہتہ ہی : ترک

۱ . بالقرائن LD₁ D₂

۲ . حسب LD₁

القصاص عن قتلة عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ ، و نقل فی حاشیة قرہ کمال^۱ 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 ہاں محبت است کہ بمن متعلق شدہ است ، و همچنین بغضی کہ بایشان تعلق گیرد ہاں 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 ماموریم 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 مکتوبی^۲ 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 مکروہ گذر نہ ، و همچنین عمل بہ مقتضای این علم نیز ضروری است ، مطالعہ کتب فقہ از

^۱ کمال القری LD₁ D₂ .

^۲ Letter No. 251 (Vol : I).

ضروریات شمرند ، و سعی بلیغ در اتیان اعمال صالحہ مرعی دارند ، شمعہ از فضائل و ارکان صلوٰۃ - کہ عہاد دین است - ایراد می نماید استماع فرمایند - اول از اسباب وضو چارہ 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^۱ 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 خذف ریزہ ہای چند جوہر^۲ نفیس را بخرد ، و بچہاد لاطائل روح را بدست آرد ، بعد از طہور^۳ کامل و اسباب وضو قصد نماز - کہ معراج مومن است - باید فرمود ، و اہتمام باید نمود کہ فرض بی جماعت 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 چارہ 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^۴ 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 ۳۰ 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

۱ LD₁ om. اصابع رجل

۳ ظهور D₁ D₂ ، ظہور کمال L

۲ جواہر LD₁ D₂

۴ L add . راست

استطاعت اقتضای بر اقل تسبیحات نماید ، اگر نتواند پنج بار یا هفت بار بگوید ، و در وقت سجده رفتن آنچه بزمین نزدیک تر^۱ است اول بر زمین^۲ 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 یمن باید نمود ، و در وقت رفع راس آنچه باسماں نزدیک است اول باید برداشت ، پس ابتدای رفع از جبین باید نمود ، و در وقت قیام نظر بر موضع سجود باید دوخت ، و در وقت رکوع بر پایهای خود نظر باید کرد ، و در سجود بر نوک بینی خود ، و در جلوس بر دو دست خود یا برکنار خود ملاحظه باید نمود ، چون نظر از پراگندگی دوخته شود و بر مواضع مذکوره گماشته گردد نماز بجمعیت میسر شود ، و 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^۳ 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^۴ 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 LD₁ D₂ om.

2 LD₁ D₂ بزمین.

3 LD₁ D₂ تقرب.

4 [Sic], better للاعمال.

5 Letters Nos. 260 (above No. 3) 261 and 263 (all Vol. 1).

یابند پس سہ^۱ 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^۲ و مکتوب سوم باسم شیخت ماب میان شیخ تاج^۳ ۔ بعد از تحصیل دو جناح اعتقادی و عملی اگر توفیق ایزدی جل سلطانہ رہنمونی فرماید سلوک طریقہ علیہ صوفیہ است ، نہ از برای آن غرض کہ شے زائد از آن اعتقاد و عمل حاصل کنند و امرے^۴ مجدد بدست آرند ، بلکہ مقصود آن است کہ نسبت بہ معتقدات یقینی و اطمینانی حاصل کنند ، کہ ہرگز بہ تشکیک^۵ مشکک زائل نگردد ، و بایراد شبہ باطل نشود چہ پامے^۶ استدلال چوبین است و مستدل بی تمکین ۔ ”الا بذكر الله تطمئن القلوب“^۷ ۔ و نسبت باعمال یسری و سہولتی حاصل کنند ، و کسل و سرکشی را^۸ ۔ کہ از امارہ ناشی می شود ۔ زائل گردانند ، و ایضا مقصود از سلوک طریقہ صوفیہ نہ آن است کہ صور و اشکال غیبی را مشاہدہ نمایند ، و انوار و الوان را

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

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

3 Shaikh Tāj-al-Dīn of Sanbhal was the prominent Khalīfa of 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-Ṣādāt-i-Naqshbandiah is very famous. He translated Jamī's Naḥḥat-al-Uns and Kashf-i-Rāshḥāt into Arabic. He died in 1640 A.D. (See Ikrām, Shaikh Muḥammad, Rud-i-Kanḥar (Lahore, 1958) pp. 206—208).

4 Ed. : ALD₁ D₂ امر .

5 LD₁ D₂ om.

6 Reference to Rumi's verse :

ہائی چوبین سخت ہے تمکین بود

ہائی استدالیان چوبین بود

7 Qur'an, 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 گذاشته بریاضات و مجاہدات تمنای صور
 و انوار غیبی نماید ؟ چه این صور و آن صور و این انوار و آن انوار
 ہمہ مخلوق حق اند جل و علا ، و از آیات دالۃ بر وجود او تعالیٰ -
 و در میان طرق صوفیہ اختیار کردن طریقہ نقشبندیہ اولی و انسب
 است ، چه این بزرگواران التزام متابعت منت نموده اند ، و اجتناب از
 بدعت فرمودہ ، لہذا اگر دولت متابعت دارند و از احوال ہیچ ندارند
 خود پسند اند ، و اگر باوجود احوال در^۱ 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^۲ نہ نموده - بلکہ ذکر جہر
 را بدعت دانستہ منع آن فرمودہ اند ، و شمراتی کہ بر آن مترتب شود
 التفات بآن نہ نموده - روزی بمجلس طعام در ملازمت حضرت ایشان
 حاضر بودیم ، شیخ کمال کہ یکی از مخلصان حضرت خواجہ ما بود
 در وقت افتتاح طعام در حضور ایشان اسم اللہ را بلند گفت ، ایشانرا
 ناخوش آمد - بجدی کہ زجر بلیغ فرمودند ، و فرمودند^۳ کہ او را منع
 کنند کہ در مجلس طعام ما حاضر نشود ، و از حضرت ایشان شنیدہ ام
 کہ حضرت خواجہ نقشبند^۴ علمای بخارا^۵ را جمع کردہ بخانتاہ حضرت
 امیر کلال^۶ 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^۷ ہر گاہ در منع ذکر جہر این

۱ از D₁ D₂ .

۲ Add ed.

۳ LD₁ D₂ om.

۴ Khwājah Naqshband (d. 791/1389) was the founder of the Naqshbandiah order of sūfis.

۵ LD₁ . آنجا .

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

۷ LD₁ D₂ طریقہ : A (marg) .

ہمہ مبالغہ نمایند از سماع و رقص و وجد و تواجد^۱ 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"^۲ در شان منع سرود نازل شدہ است۔ چنانچہ مجاہد کہ شاگرد ابن عباس است و از کبار^۳ 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"^۴ ای لا یحضرون^۵ الغناء و حکى عن امام الہدیٰ ابی منصور الباتریدی: من قال لمقرء زماننا احسنت عند قراءتہ یكفرو بانتم منہ امراتہ و احبط اللہ تعالیٰ کل حسناتہ، و حکى عن ابی نصر^۶ الدبوسی عن القاضی ظہیر الدین الخوارزمی: من یسمع^۷ الغناء من المغنی وغیرہ او یری فعلا من الحرام فیحسن ذلک باعتقاد او بغیر اعتقاد یصیر مرتدا فی الحال بناء علی انہ ابطل حکم الشریعۃ، و من ابطل حکم الشریعۃ فلا یكون مؤمنا عند کل مجتہد، ولا یقبل اللہ تعالیٰ طاعتہ، و یحبط^۸ اللہ تعالیٰ کل حسناتہ۔ اعاذنا اللہ سبحانہ من ذالک، و روایات فقہیہ^۹ در حرمت غنا بسیار است۔ بحدی کہ احصای آن متعذر است، مع ذلک اگر شخصی

1 LD₁ om.

3 LD₁ D₂ کبار.

5 LD₁ D₂ یحضرون.

7 Ed. : AL D₁ D₂ سمع.

9 و آیات و احادیث و روایات فقہیہ L.

2 Qur'an, XXXI : 6.

4 Qur'an, XXV : 72.

6 LD₁ D₂ نصیر.

8 Ed. : AL D₁ D₂ احبط.

حدیث منسوخ یا روایت شاذ^۱ را در اباحت سرود بیاراد اعتبار نباید کرد ، زیرا^۲ کہ بیچ^۳ فقیہے در بیچ وقتی و زمانی فتوے بہ اباحت سرود نداده است ۔ و رقص و پاکوبی را مجوز نداشته ، چنانکہ در ملقط رسالہ امام بہام ضیاء الدین شامی^۴ 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^۵۔ 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۔^۷ و از روایت سابق معلوم شدہ است کسی کہ فعل حرام را مستحسن داند از زمرہ اہل اسلام می برآید ، و مرتد می گردد ، پس خیال باید کرد کہ تعظیم مجلس سماع و رقص نمودن۔ بلکہ آن را اطاعت و عبادت دانستن۔ چہ شناعت دارد ، لہ سبحانہ الحمد و المنة کہ پیران ما باین امر مبتلا نشدند ، وما ۔ متابعان ۔ را از تقلید این امر وا رہانیدند ، شنیدہ می شود کہ مخدوم زادہا میل بسرود دارند ، و مجلس سرود و قصیدہ خوانی در شب ہائے جمعہ منعقد می سازند ، اکثر یاران در این امر موافقت می نمایند ، عجب ! ہزار عجب ! مریدان سلامی 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

۱ شاذہ A.

۲ LD₁ D₂ om.

۳ LD₁ D₂ om.

۴ He was a great scholar and contemporary of Shajikh 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).

۵ داریم AL.

۶ Interrog. ed.

۷ 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 بآن جمع شود ، یقین است کہ جناب میرزا جیو^۱ باین امر راضی نخواہند بود ، اما مراعات آدابہ شا 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-Dīn² 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 بوده 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 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 بہ قسم قرارداده اند عالم ارواح و عالم

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

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

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

1 add ed. و

3 LD₁ om.

5 Add ed.

2 D₁ D₂ پیش.

4 Mystic visions.

6 D₁ D₂ transpose. مستحق آن

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

سوال : از آیه کریمه^۳ - "الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی مناسها"^۴ الخ مفهوم می شود که توفی^۴ انفس چنانچه در موت است در خواب است نیز ، عذاب یکی را از عذابهای دنیا شمردن و عذاب^۵ دیگر را از عذابهای آخرت گفتن بکدام وجه است ؟ جواب : توفی نوم از آن قبیله است که شخصی از وطن مالوف خود بشوق و رغبت از برای میر و تماشا بیرون آید تا فرح و سرور حاصل کند و خرم و شادان^۶ بوطن خود باز رجوع نماید ، و میر 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 با او نمایند از معاملات دنیا باشد ، و متوفای

1 ed. : ALD₁ D₂ transpose. . عذاب عالم

2 البته L .

3 Qur'an, XXXIX : 42.

5 عذابها LD₁ D₂ .

4 توفی A .

6 شادمان A (marg.) .

موتی بعد از تخریب وطن مالوف خود انتقال باختر نموده است ، و معاملہ با او از معاملات اخروی گشتہ - 'من مات فقد قامت قیامتہ ، شنیدہ باشند - زہار! بکشوف خیالی و ظہور صور مثالی اعتقادیات مقررہ اہل سنت و جماعت را - شکر اللہ تعالیٰ سعیم - از دست ندهند ، 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^۲ - انبساط عبارت شاہرا در توہم انداخت کہ نزدیک است کہ این تخیلات شاہرا 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^۳ پس کوچہ ہا نیندازد ، مدت مفارقت تا بہ یک سال ہم نکشیدہ است ، چہ بلا شد ؟ آن احتیاطہا کہ در التزام متابعت سنت^۴ 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 - ربنا آتنا من لدنک رحمۃ و ہیئ لنا من امرنا رشدا^۵ - والسلام علی من اتبع الہدی -

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

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), D₁ D₂ : om.

2 Qur'an, V : 99.

3 LD₁ D₂ om.

4 AL add و اهل سنت .

5 Qur'an, XVIII : 10.

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

بعد صوری حائل گشته است و ملاقات ظاہری عنقاء مغرب شدہ اگر احیاناً بعضی از علوم و معارف بایشان نوشته شود مناسب می نماید۔ بناءً علی ذالک گاہ گاہ ازین قسم چیزے می نویسد، امید است کہ بملال نکشد۔
مخدوما! چون مبحث ولایت در میان است، و نظر عوام بر ظہور خوارق، از این مقولہ سخن چند مذکور می سازد، استماع خواهند 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^۱ 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^۲ مرتفع گشته است، لا جرم حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بہ مقتضای ظن ہر کدام^۳ 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 Shaikh '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, Samsām al-Daulah, *Ma'āthir al-Umarā'*, Vol. III, p. 323-24 (Calcutta, 1891).

1 LD₁ D₂ add از .

2 LD₁ D₂ add بر فعل مسبب الاسباب .

3 LD₁ om.

اسباب مهیا می سازد ، و حدیث قدسی : 'انا عند ظن عبدي (بی)'^۱ شاهد این معنی است -

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

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

1 Add ed.

2 A add بصری .

3 A گذشته رفت .

4 Add ed.

در مقام ارشاد هر چند نازل تر کامل تر که در ارشاد حصول مناسبت در میان مرشد و مستر شد در کار است ، که منوط بنزول است ، بدانند که اغلب آن است که هر چند بالا تر رود پایان تر فرود آید ، لهذا حضرت رسالت خاتمیت علیه و علی آله الصلوٰۃ والسلام والتحیة از همه بالا تر رفت و در وقت نزول از همه پایان تر فرود آمد ، ازین جا است که دعوت او اتم گشت و به کافه انام مرسل شد ، چه بواسط نهایت نزول مناسبت به همه پیدا کرده ، و راه افاده تمامتر گشته ، و بسیار است که از متوسطان این راه آن قدر افاده طالبان بوقوع آید که از منتهیان غیر مرجوع میسر نشود¹ ، زیرا که متوسطان بیشتر مناسبت دارند به مبتدیان از منتهیان غیر مرجوع ، ازین جا است که شیخ الاسلام هروی قدس سره گفته که اگر خرقانی و مجد قصاب بجای بودندی من شمارا بوی فرستادمی نه بخرقانی که وے شمارا سودمند تر بود از خرقانی ، یعنی خرقانی منتهی بود ، مرید از وی بهره کمتر یافتی ، یعنی منتهی غیر مرجوع نه منتهی مطلقا ، که عدم افاده تام در حق او غیر واقع است ، زیرا که مجد رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم منتهی تر بود از همه - و حال آنکه افاده او از همه زیاده تر بود ، پس مدار زیادتی افاده و کمتر آن بر رجوع و هبوط آمد نه بر انتها و عدم انتها - این جا دقیقه ایست ، باید دانست که همچنان که در حصول نفس ولایت مرولی را علم بولایت خود شرط نیست - چنانکه مشهور است - علم بوجود خوارق خود هم شرط نیست ، بلکه بسا است که مردم از وی خوارق نقل کنند و او را از آن خوارق اصلا اطلاع نه ، و اولیائی که صاحب علم و کشف اند جائز است که بر بعضی از خوارق خود اطلاع پیدا نکنند² بلکه صور مثالیہ ایشان را در امکان متعدد ظاهر سازند و در مسافات بعیده کارهای عجیبه و غریبه از آن صور بظهور آرند

۱ . بکنند D₁ ; کنند L 2

و A add 1 .

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

حضرت مخدومی قبلہ گاہی قدم سرہ^۱ 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.²

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

¹ 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.

² 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 Tābir 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 ابن مرتبہ ولایت اصلی است، بخلاف ولایت مرتبہ سابق۔ کہ بافاق 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^۱ حصول می پیوندد، و ابن تجلی برقی قدم اول است در ولایت کبری کہ ولایت انبیاء است علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات، و ولایت صغری ولایت اولیاء است قدم الله تعالیٰ اسرارہم، ازینجا تفاوت ولایت اولیاء و ولایت انبیاء باید دریافت صلوٰۃ الله تعالیٰ و تسلیٰاتہ سبحانہ علیہم، کہ نہایت آن ولایت ہدایت این ولایت است، از کلمات نبوت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتحیات چه گوید کہ ہدایت نبوت نہایت این ولایت است، مگر حضرت خواجہ نقشبند قدم سرہ نصیبی از ولایت انبیاء علیہم الصلوٰۃ

1 Add ed.

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

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

۱ LD₂ add نیز .

۳ A adds قید .

۵ LD₂ آدم .

۲ LD₂ om.

۴ A (marg.) مولای .

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

من شوم عربان 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^۱ است شکر اللہ تعالیٰ معیہم - 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^۲ ، عالی است و وجہ ثانیہ سافل ، و ایضا وجہ اولیٰ در نظر همچو اصل می در آید و وجہ ثانیہ در رنگ ظل آن اصل ، و ایضا وجہ اولیٰ رنگی از وجوب دارد و وجہ ثانیہ رنگی از امکان ، این وجہ ثانی مبادی تعینات غیر انبیاء است علیہم الصلوٰت والتسلیٰت ، 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^۱ از مکاتیب تحقیق یافته است طلب نمایند، باید دانست که وجه ثانیہ از^۲ فعل عبارت از خلق خاص است۔ کہ [مثلاً]^۳ تعلق بزید گرفته است، و این خلق زید گویا جزئی است از جزئیات مطلق خلق، و این خلق خاص کہ 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 کہ همچون کلی است، و خلق فعل زید را نیز ظلی است و مظهری، و آن کسب زید است کہ 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 کہ فعل ظل تکوین است، و وجه ثانیہ از فعل ظل است مر وجه اولی را۔ چنانچہ تحقیق یافته است، و وجه ثانیہ را نیز ظلی است۔ کہ خلق زید بود مثلاً، و خلق زید را نیز ظلی است کہ خلق فعل زید بود، و این ظل را نیز ظلی است کہ کسب زید باشد۔

چون این علوم دانستی بدان کہ در نظر سالکان۔ در وقت سلوک۔

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

2 در AL.

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^۱ داد کہ این تجلی تجلی^۲ 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]^۲ اصل اصل انگاشته اند ، و بہ جوز و مویز آرام یافته ۔

باید دانست کہ وجوب وجود چونکہ نسبت و اضافت است ناچار در مرتبہ 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 مرتبہ 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^۳ سوای وجوب و امکان و امتناع ، و حال آنکہ انحصار عقلی ثابت شده است درین اشیای ثلاثہ ، گوئیم کہ این انحصار مر ماہیت را است نسبت بوجود آن ، فحیث لا نسبة للإیة الی الوجود لا انحصار ۔ کہ فی ذات الواجب تعالی و صفاتہ سبحانه ، فان ذاته تعالی موجود بذاته لا بالوجود ۔ عینا کان او زائدا ، و صفاتہ تعالی موجودہ بذاته سبحانه من غیر آن بتخلل فیها وجود ، فذاته تعالی و صفاتہ سبحانه فوق هؤلاء الثلاثہ المنحصرة ، غایة ما فی الباب : اذا تصور ذاته تعالی و تعلقت صفاتہ سبحانه بالوجوه

۱ LD₂ می باید

۲ Add ed.

۳ شد A

والاعتبارات - اذ لا سبيل الى الكنه ، عرض لذاته سبحانه في الوجود التصوري الظلي الوجوب ، كما هو المناسب و اللائق لغناه¹ تعالى ، و عرض لصفاته سبحانه في الوجود الذهني الامكان - كما هو المناسب لها لاحتياجها الى الذات ، فذاته تعالى و صفاته سبحانه في حد انفسها فوق مرتبه الوجوب و الامكان - بل فوق مرتبه الوجود ايضا ، و باعتبار الوجود التصوري الظلي الوجوب يناسب الذات تعالى و الامكان يناسب الصفات تعالت و تقدست ، فالصفات تعالت من حيث الوجود الخارجي لا واجبة ولا ممكنة - بل هي فوق الوجوب و الامكان ، و باعتبار الوجود الذهني ممكنة ، و لا يلزم من هذا الامكان الحدوث لها انه ليس لذواتها كمال² الممكنات ، بل لوجوداتها الظلية و يناسب هذه المعرفة ما قاله ارباب المعقول من ان الكلية والجزئية³ تعرضان للماهية باعتبار خصوصية الوجود الذهني ، فلا توصف بها الماهية حال الوجود الخارجي ، فزيد الموجود في الخارج - مثلاً - قبل التعقل ليس بجزئي كما انه ليس بكلي بل عرض له الجزئية بعد الوجود الذهني الظلي³ ، بل نقول جميع النسب و الاضافات و الاحكام والاعتبارات التي تحمل عليه تعالى - كاللوية والرئوية⁴ والاولية⁵ والازلية⁶ - غير الصفات الثمانية الموجودة - انما تصدق سبحانه باعتبار التصور و التعقل ، و الا فالذات - من حيث هو⁷ - غير متصف بصفة ولا مسمى باسم و لا محكوم

1 لغناه A ; بعنايته LD₂.

2 كما للمكنات i.e. the contingency of Attributes is different from that of (other) contingents ; I, however, prefer the reading of LD₂, i.e. other contingents need perfection from outside contrary to the Divine Attributes.

3 What Ibn Sinā says (see his *Isagogy*, Cairo, 1952, p. 65 ff. see also *Metaphysic of Kitāb al-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 LD₂ om.

5 LD₂ om.

6 A add ما هي .

7 A هي .

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

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

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

1 Add ed.

مطلوب احدی را بی توسط او 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]^۱ می خواهند و به آرزو داخل امتان او می گردند^۲ 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 الصلوٰات 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^۳ الصلوٰة والسلام ، و تا امت نشود باین دولت نرسد ، و رفع حجاب توسط نگردد که بوسیله اتحاد میسر است ، مگر ازین جا فرموده است جل شانہ : "کنتم خیر امة"^۴ ، فهو علیه و علی آله الصلوٰة والسلام - کما هو افضل من کل فرد من الانبیاء الکرام و الملائکة العظام - [هو^۵] افضل [ایضاً^۶] من الکل ، علیه و علیهم الصلوٰة والتسلیات ، زیرا که اصل را بر ظل خود فضل است اگرچه آن ظل متضمن الوف ظللال 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^۷ 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 -

1 Add ed.

3 A اتباعه .

5 Add ed.

7 Ed. : D₁ D₂ کالظلال .

2 Ed. : D₁ D₂ می گردند .

4 Qur'an, III : 110.

6 Add ed.

سوال : ازین بیان لازم می آید فضل خواص این امت^۱ بر انبیاء علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات ؟

جواب : بیچ لازم نمی آید ، این قدر ثابت شد کہ خواص این امت با انبیاء در آن دولت شرکت دارند ، مع ذلک کہالات دیگر بسیار است کہ انبیاء را بہ آن مزیت و اختصاص است ، علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات ، اخص خواص این امت اگر بسیار ترقی نماید مر او تا پای پیغمبری - کہ ادون پیغمبران است - نرسد ، مساوات و مزیت^۲ چہ گنجائش دارد ؟ قال اللہ تعالیٰ : ”و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین“^۳ ، علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات ، و اگر فردی از امتان بطفیل و تبعیت پیغمبر خود از بعضی پیغمبران بالا رود بہ عنوان خادمیت و تبعیت خواهد بود ، و معلوم است کہ خادم را با ہمگنان مخدوم غیر از خادمیت و تبعیت چہ نسبت خواهد بود ؟ کہ خادم طفیلی در ہمہ وقت طفیلی است -

و حقیقت مهدی علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام کہ حقیقت الحقائق است - آنچه در آخر کار بعد از طی مراتب ظلال برین فقیر منکشف گشته است - تعین و ظهور حقی است کہ مبداء ظهورات و منشاء خلق مخلوقات است ، در حدیث قدسی کہ مشہور است آمدہ است : ’کنت کنزاً مخفیاً فاحییت آن اعرف فخلقت الخلق لاعرف‘ اول چیزی کہ از آن گنجینہ مخفی بر منصف^۴ ظهور آمد حب بوده است کہ سبب خلق خلایق گشته ، اگر این حب نمی بود در ایجاد نمی کشود ، و عالم در عدم راسخ و مستقر می بود ، سر حدیث قدسی : ’لولا ک لآ خلقت الافلاک‘ را - کہ در خاتم الرسل واقع است - علیہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات - اینجا باید جست ، و حقیقت : ’لولا ک لآ

۱ Ed : A LD₁ D₂ add را .

۳ Qur'an, XXXVII : 171.

۲ مزید LD₁ D₂ .

اظہرت^۱ الربوبیۃ را درین مقام باید طلبد ۔

سوال : صاحب فتوحات مکیہ تعین اول کہ حقیقت مہدی است ، حضرت اجال علم^۲ را^۳ گفته است ، و تو در رسائل خود تعین اول را^۳ 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^۴ 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^۵ است ۔

جواب : این فقیر در رسائل^۶ 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^۷ ، 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^۸ ۔ از عالم و از ایجاد عالم استغناء است ، [آیہ کریمہ]^۹ ”ان الله

1 Ed : D₁ D₂ اظہر ۔

2 Ed : D₁ D₂ add کثرت ۔

3 Add ed.

4 Ed : LD₁ D₂ اول , A کہ اول ۔

5 D₁ موجود ۔

6 See e.g. the preceding Letter.

7 L add غیر ۔

8 Ed : D₁ D₂ موجود ۔

9 Add ed.

لغنی عن العالمین^۱ قاطع^۲ است ، و تعین علمی جملی را ظل آن دو تعین گفتن باعتبار آن است کہ آن دو تعین باعتبار حضرت ذات است تعالیٰ - بی ملاحظہ صفات ، و درین تعین ملحوظ صفت است کہ کالظل است مر ذات را عز شانہ -

باید دانست : در^۳ تعین اول - کہ تعین حبی است - چون بدقت نظر کردہ می شود بفضل اللہ سبحانہ معلوم می گردد کہ مرکز آن تعین حب است - کہ حقیقت مهدی است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ، و محیط آن (تعین^۴) کہ کالدائرہ است در صورت مثال و آن محیط کالظل است مر آن مرکز را - خلعت است کہ حقیقت ابراہیمی است علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام ، پس حب اصل آمد و خلعت 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^۵ آن جز تعین حبی ظاہر می گردد ، و چون محیط دائرہ کالظل است مرکز آن را^۶ 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^۶ است کہ مشتمل بر حب و خلعت 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 ، چه وصول بہ مطلوب از راه مرکز است کہ اصل و اجال دائرہ است -

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

1 Qur'an, XXIX : 6.

3 A has کہ در .

5 Add ed.

2 A has نص قاطع .

4 Add ed.

6 تعین L ; یک تعین A .

باید دریافت علیہا و علی جمیع الانبیاء والمرسلین الصلوٰۃ و التسلیات ، و چون اصل واسطہ است و^۱ وصول^۲ ظل بہ مطلوب لاجرم حضرت خلیل اللہ توسط حضرت حبیب اللہ را درخواستہ است ، و آرزوی آن فرمودہ کہ در امت او داخل شود۔ کما ورد ، علیہا و علی جمیع الانبیاء الصلوٰۃ و التعلیات 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 : ' کما صلیت و کما سلمت علی ابراہیم ، چرا فرماید ؟ علیہم الصلوٰۃ و التسلیات ۔

جواب : حقیقت شی ہر چند بلند تر بود و بہ تنزیہ اقرب باشد مظهر آن حقیقت در عالم عناصر انسب^۳ تر بود و بصفات^۴ بشریت بیشتر متلبس^۵ باشد ، پس وصول این مظهر بطریق عروج بآن حقیقت متضمن عسر بود ، و ملتی کہ بحضرت ابراہیم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام عطا شدہ است شاہراہ است بوصول حقیقت ابراہیمی کہ در جوار حقیقت مجددی 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 " کما صلیت " فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام کہ صلوٰۃ و رحمت بر وی^۶ 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 "۷ امر بمشورت یا اصحاب خالی از تضمن امر بمتابعت شان نیست۔ و الا مشورت را چہ فائدہ باشد ؟

۱ در .

۲ i.e. means.

۳ ہست A .

۴ D₂ add و .

۵ تلبیس L .

۶ i.e. Abraham.

۷ Qur'an, iii : 159.

[و حال آن^۱] کہ حقیقت حضرت صدیق - یعنی رب او از اسمای الہی جل سلطانہ^۲ 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^۳ 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 سرور 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 والتسلیٰات 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 بان حقیقت جائز است یا نہ ؟
جواب : وصول بان 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 ہر 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 .

3 A om.

واقع شد ترقی از آن بی سطفیل 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^۱ سیر طبیعی و استعدادی است - چنانچہ شمع ازین در ما سبق در بیان وصول بحقیقت مہدی گذشتہ است علیہ و عالی 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^۲ کہ ترقی از حقیقت مہدی واقع شد ، حقیقت این معاملہ چیست ؟ جواب : جائز نیست ، زیرا کہ فوق آن مرتبہ مرتبہ^۳ 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^۴ 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 بوحادت کردہ ، و در آن وقت اشتباہ ظل بود باصل ، و چون بمحض فضل خداوندی جل سلطانہ از آن ظل و از مائر ظلال مخلصی میسر شد دانستہ^۵ 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^۵ 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 دانستہ A .

4 A om.

5 Ed. ; A LD₁ D₂ مانند .

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^۱ ان یكون له ند و شریک ، دع ما ادعته النصاری فی نبیہم^۲ -

سوال^۳ : از تحقیق سابق واضح گشت کہ دیگران را نیز بطفیل و وراثت او علیہ و علیہم الصلوٰۃ والتسلیٰات وصولی بحقیقت الحائق و الحاق و اتحادی بآن ثابت است ، و شرکتی در کمال خاص او کائن ، پس برین تقدیر فرق درمیان تابع^۴ 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^۵ 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^۵ ، 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 Dihlawī called *Muhaddith* criticising Sirhindi's claim (letter No. 87, Vol. III) that, having become one with Muhammad's Essence, he had higher mystic experiences of God's presence without the intermediacy of Muhammad (in Khalīq Ahmad Nizāmī's *Hayāt-i-Shaykh 'Abdul Haq Muhaddith Dihlawī*, Nadwatul Musannifin, Urdū Bāzār, Dihlī, 1953, pp. 312-44). To this letter, which stated that Shaikh Sirhindi's claim would put him at par with Muhammad and would destroy the uniqueness of the Prophet, Shaikh Ahmad replied (letter No. 121, Vol. III), on similar lines, saying that the *murshid's* perfection is shown in the fact that his followers acquire developments similar to his own. On the question of the intermediacy of the *murshid*, and the related question of the two types of mystic way, viz., *Jazb* and *Sulūk*, see below 10.

⁴ متبوع و تابع .

⁵ Ed : LAD₁D₂ اصیل .

است، او را چه شرکت^۱ به مخدوم؟ و کدام عزت و آبرو است در جنب او، و طفیلی بر چند جلیس و ہم لقمه است اما طفیلی طفیلی است، خادمان که بامنکه^۲ عالیہ بہ تبعیت مخدوم می رسند و از اطعمه^۳ 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^۴ الصلوٰۃ والسلام: 'من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها' پس متبوع را در سنت حسنه^۵ او بر چند تابعان بیشتر باشند او را مثل اجور شان زیادہ تر بود و موجب ازدیاد منزلت او باشد، پس تابعان را با متبوع چه شرکت باشد؟ و کدام مساوات متوہم گردد؟، بشنو، بشنو، روا است کہ جمعی در یک مقام باشند و شریک یک دولت بوند، اما با ہر کدام شان معاملہ جدا باشد، و بیچ یکی را از دیگری اطلاع نبود، ازواج مطہرات در بہشت با آن سرور در یک مقام باشند، و از یک طعام و شراب تناول قرمایند علیہ و علی اہل بیتہ الصلوٰۃ والسلام، لیکن معاملہ کہ با آن سرور باشد با آنها نباشد، و التذادی و سروری کہ او را باشد اینان را نبود علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام، و اگر اینها را در جمیع امور آنجا شرکت با او بود افضلیت اینها نیز - در رنگ افضلیت او - بر ہمہ لازم آید علیہ و علی اہل بیتہ الصلوٰۃ والسلام - کہ افضلیت اینجا بمعنی^۶ کثرت ثواب عنداللہ است -

سوال: این تعین حبی کہ تعین اول است و حقیقت مهدی است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام ممکن است یا واجب؟ حادث است یا قدیم؟ صاحب فصوص تعین اول را - کہ حقیقت مهدی گفته است و تعبیر از آن بوحدت کرده - و همچنین تعین ثانی را - کہ واحدیت گفته

۱ A add است.

۲ [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 پیچ 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 مشاکلہ باید دانست ، بہر حال گوئیم کہ آن تعین 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^۱ آمده 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^۲ ممکن گشت حقائق دیگران بطریق اولیٰ مخلوق خواهند بود ، و امکان و حدوث خواهند داشت ، عجب است کہ شیخ قدس سرہ حقیقت مجدی 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

۱ (هم. marg.) لیز A 1

2 Add ed.

واجب را ممکن گوید و ممکن را واجب پاک ندارد - اگر معذورش فرمایند کمال کرم و عفو است - ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا^۱ -

سوال : تو در رسائل خود در میان 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 در میان واجب تعالی و ممکن در شرع به ثبوت آنها (بیچ^۲) وارد نشده است ، همه از معارف مکریه است ، و از نارسانی 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 منجی از شائبه عدم کمال لطافت اصل ، هر گاه بحد رسول الله را از لطافت ظل نبود خدای بحد 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 مالک 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.

حیثت ادراک و وصل و اتصال است ، ربنا آتنا من لدنک رحمة و
بی " لنا من امرنا رشداً^۱ -

9. Extract from letter No. 254 (Vol. I) about the status of the Ka'bah and the Qur'an² written to Mullā Aḥmad Barkī³ :

نوشته 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 تعالی و تقدس ، پس معنی آنچه در رسالہ "سبداء
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 ثنائیہ است ، و حقیقت کعبہ ناشی از مرتبہ است کہ از
تلوینات و صفات و شئون برتر است ، پس تفوق آن را گنجائش شد -
نوشته 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 تعالی و تقدس ،

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

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

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

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

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

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام
على سيد المرسلين و آله واصحابه الطيبين الطاهرين - بدان کہ طریقی
کہ اقرب است و اسبق و اوفق و اوثق و اسلم و احکم و اصدق و
ادل و اعلى و اجل و ارفع و اکمل طریقه^۱ علیه نقشبنديه است قدم
الله تعالی ارواح اہالیہا و اسرار موالیہا - این ہمہ بزرگی این طریق و
علو شان این بزرگواران بواسطہ التزام متابعت سنت منیہ است علی
صاحبہا الصلوٰۃ والسلام والتحیة و اجتناب از بدعت نامرضیہ ایشان
اند کہ در رنگ اصحاب کرام علیہم الرضوان من الملك المنان نہایت کار
در بدایت شان مندرج گشته است ، و حضور و آگاہی ایشان دوام پیدا
کردہ بعد از وصول بدرجہ^۱ کمال فوق آگاہی ہای دیگران شدہ -
ای برادر! ارشدک الله تعالی الی سواء الصراط - این درویش را
چون ہوس این راہ پیدا شد عنایت خداوندی جل و علا ہادی کار او

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

گشته بخدمت ولایت پناه حقیقت آگاہ ہادی طریق اندراج النہایت فی البدایت والی السبیل^۱ 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 اسرارہم بودہ 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 دریای 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 ، گاہی تا یک پھر روز می کشید و گاہی 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^۲ 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^۳ فنا آن است کہ باوجود دید آن اتصال بی شعوری حاصل شود“۔ در بہان شب فنای فنا بآن 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. : LD₁D₂ والی السبیل (may be under the preceding (ہادی).

2 Ed. : LD₁ ز D₂.

3 Ed. : I.D₁ D₂ 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^۱ 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

^۱ LD₁ om .

ذره عالم را فرادی فرادی عین خود دیدم و خود را عین ہمہ اینہا ، تا آنکہ تمام عالم را در یک ذره گم یافتم ، بعد از آن خود را۔ بلکہ ہر ذرہ^۱ را۔ آن قدر منبسط و وسیع دیدم کہ تمام عالم را۔ بلکہ اضعاف عالم را۔ در آن گنجائش باشد ، بلکہ خود را و ہر ذرہ را نوری یافتم منبسط کہ در^۲ ہر ذرہ^۳ ساری است ، و صور و اشکال عالم در آن نور مضمحل و متلاشی ، بعد از آن خود را۔ بلکہ ہر ذرہ 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 مہوم ، و ہر ذرہ را کہ حق می یافتم بی تفاوت و بی تمیز بہان ذرہ را مہوم 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 انہ ۔ ای العالم ۔ حق ، و ان شئت قلت انہ خلق ، و ان شئت قلت انہ حق من وجہ و خلق من وجہ ، و ان شئت قلت بالحیرۃ 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 مہوم ظاہر شود“۔ عبارت فصوص را کہ مشعر بہ^۴ عدم تمیز بود خواندم ، فرمودند کہ : ”شیخ بیان حال کامل نکرده است ، عدم تمیز 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 مہوم ظاہر گردانید ، تا موجود حقیقی را^۵ از مہوم متخیل ممتاز یافتم ،

1 i.e. خود .

3 i.e., عالم .

5 Add. : ed.

2 Add. : ed.

4 Ed. : LD₁ D₂ ہر .

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 مرتبه را مشائخ طریقت مقام تکمیل گفته اند“ -

باید دانست که این درویش را در مرتبه اولی چون از سکر به صحو آوردند و از فنا به بقا مشرف ساختند چون هر ذره از ذات وجود خود نظر کرد جز حق را نیافت ، و هر ذره را مرآت شهود او یافت ، از آن مقام باز به حیرت بردند ، و 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 درآمد ، باز به حیرت بردند ، و چون به افاقه آوردند در این مرتبه حق را سبحانه نه متصل عالم یافت و نه منفصل ، نه داخل عالم و نه خارج ، نسبت معیت و احاطه و سریان برنجی که اول می یافت بالکلیه منتفی گشت ، مع ذلک به بیان کیفیت مشهود شد - بل کانه محسوس ، و عالم نیز در این وقت مشهود بود - اما با حق سبحانه ازین نسب² 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 نسب² مذکوره ، و آن نسبت مجهول کیفیت است ، او تعالی مشهود شد به نسبت مجهول کیفیت ، باز به حیرت بردند ، و نحوی از قبض درین مرتبه روداد ، چون باز به خود آوردند او تعالی مشهود گشت بغیر آن نسبت مجهول کیفیت— به طوری که هیچ نسبت به عالم ندارد— نه معلوم کیفیت نه مجهول کیفیت و در این وقت عالم مشهود بود به بیان خصوصیت -

1 Add. : ed.

2 Ed. : LD₁ D₂ نسبت .

و در آن وقت علم خاص عنایت شد که به سبب آن علم هیچ
 متناسبی در میان خلق و حق تعالی نماند - باوجود حصول هر دو شهود، و^۱
 در این وقت معلوم گردانیدند که این مشهود باین صفت و^۲ با این
 تنزیه نه^۲ 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 انکارند، و از علمای منکرین توحید می
 شمارند، و از کومه 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^۳ پیر

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

1 Add. : ed.

2 LD₁ om.

3 D₁ D₂ 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^۱ اشاره اقتضای بر قلیل نمودم و اکتفا بقطره ، ای برادر ! چون حضرت خواجه مرا کامل و^۲ مکمل دانسته اجازت تعلیم طریقه فرمودند و جمعی از طالبان را حواله^۳ 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 منین 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^۴ طالبانی که در گرد من بودند^۵ جمع کرده حدیث نقص خود گفتم ، و^۶ وداع همه را^۶ ساختم ، اما طالبان این معنی را بر تواضع محمول داشته از آنچه داشتند بر نگشتند - بعد از چند گاه حضرت حق سبحانه و تعالی احوال منتظره^۷ را محصل گردانید - بصدقه حبیبه علیه و علی^۸ آله الصلوات و التسلیات -

بدان که حاصل طریقه^۹ حضرات خواجگان قدس الله تعالی اسرارهم

۱ Ed. : LD₂ غزیر ; D₁ عذیر .

۳ Ed. : LD₁ D₂ نگشت .

۵ Add. ed.

۷ D₁ D₂ منظره .

۲ Add. ed.

۴ Ed. : LD₁ D₂ بوده اند .

۶ D₂ om.

۸ Add. ed.

اعتقاد اہل سنت و جماعت است و اتباع سنت سنیہ^۱ مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام و التعمیۃ ، و اجتناب است از بدعت و ہوای نفسانیہ ، و عمل بہ عزیمت امور مہمہا امکن ، و احتراز از عمل برخصت ، و استہلاک و اضمحلال است اولاً^۲ 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^۳ 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 اصل را رجوع نمی باشد۔ بزرگی می فرماید : ما رجع من رجع الا من الطريق و من وصل الیہ فلا^۲ یرجع“۔

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

1 Add. ed.

2 Ed. : LD₁ D₂ لا .3 Ed. : LD₁ D₂ سیر .

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

1 Add. ed.

3 L : D₁ D₂ برسائیده .

5 A .

7 Ed. : LD₁ D₁ add است .2 LD₁ om.

4 Add. ed.

6 Ed. : LD₁ D₂ add. و .

مخلصان ایشان درایت و معرفت : ”من ارسلت الیہ“ است ، و^۱ : ”تکلموا الناس علی قدر عقولہم“۔ در آنجا مرعی است ، و نیز ازین قبیل است رسالہ^۲ ”سلسلۃ الاحرار“ کہ بطریق کلام حضرت خواجہ^۳ احرار واقع شدہ است ، و رباعیات مشرحہ کہ حضرت خواجہ^۳ 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 مآلش 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۔ کمالاً یخفی علی اربابہ ، و شہود وحدت در مراتب کثرت بر نہجی کہ مراتب تمام مخفی شود و شہود جز وجہ باقی^۲ 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^۳ احسان می فرمایند ، و آن گم شدن را بوصل معبر ساختہ :

تو درو گم شو وصال این است و بس

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

ہرچہ خوبان کنند خوب آید

1 Add. ed.

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

3 LD¹ 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^۱ 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^۲ مرآت^۳ بیش^۳ نیند ، واللہ سبحانہ اعلم بحقیقۃ الحال و ما عنده من علو درجتہ و منزلة کمالہ ، این مثنویات را مناسب حال خود می خواندند :

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

این حقیر شہہ ای از حقیقت علوم و معارف ایشان در آخر این مکتوب^۴ بالداڑہ 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^۵ در (آیہ) کریمہ : تعرج الملائکة و الروح الیہ فی یوم کان مقداره خمسين الف سنة^۶ رمزی است ہاین

1 LD₁ om.

3 D₂ .

5 Add. ed.

6 Qur'ān, XXXII : 5 ; LXX : 4.

2 Add. ed.

4 LD₁ D₂ 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 بنفای 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^۱ 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 احظی لذیه و اجمل“

هر چند اصلان سائر ارباب سلوک در جهت ثانی بایشان مشارک اند و به فناء فی الله و البقاء به متحقق، لیکن مسافتی که ارباب سلوک بریاضات و مجاهدات قطع می کنند و در ازمنه طویل بمنتهای آن می رسند اکابر این خانواده بزرگ بالتذاد دولت شهود و ذوق یافت مقصود آن مسافت را بزمان^۲ قلیل قطع می فرمایند، و بکعبه^۳ 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^۴ محبوبیت می طلبد، تا مراد لباشد جذب نمی کنند، چون بکشند بر آئینه نزدیکتر افتد، و قرب بیشتر پیدا کند، از خواسته شده^۳ تا^۴ خواهند فرق بسیار است - ذالک فضل الله یؤتیہ من یشاء

۱ Ed. : LD₁ D₂ که .

۳ Ed. : LD₁ D₂ add. و .

۲ Ed. : LD₁ D₂ بزبان .

۴ LD₁ U .

والله ذوالفضل العظیم^۱ :

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

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

این جا دقیقه ایست، باید دانست که سر^۳ هر واصل را رجوع نمی‌باشد، و آگاهی دائمی است، اما مریان آن نسبت در کلیه^۴ او

^۱ Qur'ān, LXII. 4.

^۲ مرتبه LD₁.

^۳ هر D₂ مر D₁ : هر L : ed. : هر^۳

کالبرق است ، بخلاف آن^۱ محبوبان را کہ جذبہ بر سلوک شان مقدم است ، این مریان دائمی است ، و کلید^۲ ایشان حکم سر گرفته است ، و کار سر می کند ۔ کہا مرت الاشارة الیہ ، لانت اجسادہم کہا 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^۲ دولت ۔ کہا مر ۔ والا بعضی اکابر سلامل دیگر را ہم اگر^۳ میسر شود جائز است ۔ بلکہ واقع ، قدوة اکابر اہل اللہ شیخ ابو سعید ابوالخیر قدس اللہ تعالیٰ سرہ ازین^۴ 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^۵ سوم باز تکرار آن سوال می کند ، استادش در جواب می فرماید کہ : ”اگر باشد نادر است“ ۔ شیخ برقص در آمدہ و گفته 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^۴ است ۔ کہا وقع فی کتب القوم ، بزرگے درین مقام

1 Add. ed.

2 AL .

3 Ed. : LD₁ D₂ . اگرچہ .4 LD₂ add. اکابر .5 LD₁ add. اکابر .

می فرماید :

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

دیگری می فرماید :

عشق بالای کفر و دین دیدم برتر از شک و از یقین دیدم
کفر و دین و یقین و شک هر چار همه با عقل ہم نشین دیدم
چون گذشتم ز عقل صد عالم چون بگویم کہ کفر و دین دیدم
بر چه بستند صد راه تو اند صد اسکندری ہمین دیدم
عزیزی دیگر می فرماید :

لا و ہوزان سرای روز ہی
باز گشتند جیب و کیسہ ہی

بعد از حصول این حیرت مقام معرفت است ، تا کرا باین دولت
مشرف سازند ، و بحصول ایمان حقیقی بعد از کفر حقیقی کہ مقام
حیرت است بنوازند ، نہایت مطلوب محققان درین ایمان است و مقام
دعوت و کمال متابعت حضرت صاحب شریعت علیہ الصلوٰۃ والسلام -
کہ : ادعوا الی اللہ علی بصیرۃ انا و من اتبعنی^۱ - در این مقام است
کہ آن سرور دین و دنیا علیہ الصلوٰۃ والسلام این ایمان را می طلبد
و می فرماید : "اللہم اعطنی ایمانا صادقا و یقینا لیس بعدہ کفر" ، و از
کفر حقیقی کہ مقام حیرت است استعاذہ می فرماید کہ : اعوذہک
من الفقر و الکفر ، این مرتبہ^۲ مراتب نہایت حق الیقین است ، این جا
علم و عین حجاب یک دیگر لیستند :

لطوبی^۲ لارہاب النعم لعمہا
وللعاشق المسکین ما یتجرع

1 Qur'an, XII : 108.

2 ہنیأ لارہاب النعم لعمہم ; The usual reading is : ہنیأ لارہاب النعم لعمہم ; طوایب LD₁ D₂ A

بنا :

بدان ارشدک الله تعالی که جذبہ^۱ این عزیزان دو نوع است ، نوع اول که از حضرت صدیق اکبر رسیده ، و بہ ہمین اعتبار طریق ایشان منسوب بآن حضرت است رضی الله تعالی عنہ ، و حصول آن بتوجہ بوجہ خاص است کہ قیوم جملہ^۲ موجودات است ، و استہلاک و اضمحلال در آن ، نوع دوم کہ مبدا ظهور آن درین طریق حضرت خواجہ^۳ نقشبند است^۱ ، و آن از راه معیت ذاتیہ می خیزد ، و آن جذبہ از حضرت خواجہ بہ خلیفہ^۴ نخستین ایشان خواجہ^۳ علاء الدین رسیده ، و چون ایشان قطب ارشاد وقت خود بودند از برای حصول این قسم جذبہ نیز طریقی وضع کردند ، و آن طریق در خلفای خانوادہ ایشان بطریق علائییہ مشہور است ، در عبارت ایشان واقع می شود کہ اقرب طرق طریقہ^۴ علیہ^۳ علائییہ است ، ہر چند اصل این جذبہ از حضرت خواجہ^۳ نقشبند است اما وضع طریق از برای تحصیل آن مخصوص^۲ بخواجہ^۳ علاء الدین قدس الله تعالی 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^۳ احرارا این دولت عظمی از خدمت مولانا یعقوب چرخ علیہاالرضوان- کہ از خلفای حضرت خواجہ^۳ علاء الدین است^۳- رسیده است -

نوع اول از جذبہ کہ بحضرت صدیق رضی الله تعالی عنہ منسوب است طریق علائییہ از برای حصول آن موضوع^۴ است ، و آن طریق

1 Add. ed.

2 ed. : LD₁ D₂ transpose. آن مخصوص

3 Add. ed.

4 Ed. : LD₁ D₂ موضع .

وقوف عدوی است ، و سلوکی که بعد از حصول این جذبہ متحقق می شود ہم دو نوع است - بلکه انواع است ، نوعی است که حضرت صدیق رضی الله تعالی عنه از آن طریق بمقصود پیوسته اند ، و حضرت رسالت خاتمیت علی صاحبها الصلوٰۃ والسلام والتحیة نیز از ہمین خانہ^۱ جذبہ بہ ہمین خانہ^۲ طریق رسیده اند ، و حضرت صدیق رضی تعالی عنه - بجهت کمال اخلاص^۱ که بآن سرور داشتند وفائی در ایشان بودند - از میان سائر اصحاب رضوان الله تعالی عنہم اجمعین باین خصوصیت طریق مخصوص گشته اند ، و ہمین نسبت جذبہ و سلوک تا بحضرت امام جعفر صادق بہ ہمین خصوصیت رسیده ، و چون والدہ امام از اولاد کرام حضرت صدیق است^۲ - رضی الله تعالی عنہم - امام باعتبار این ہر دو فرمودند : ” ولدنی ابوبکر مرتین “ - و چون حضرت امام از آبای کرام خود ہم نسبتی جدا گرفته اند جامع این ہر دو طریقہ گشته اند ، و آن جذبہ را با سلوک ایشان جمع فرمودند ، و باین سلوک بمقصود پیوستند ، و فرق در میان 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 نقی از خانہ جذبہ کنندہ باشند و بمطلوب رسانیدہ ، در سلوک اول تحصیل معارف است و در ثانی غلبہ^۳ محبت ، لا جرم حضرت امیر^۳ باب مدینہ^۳ علم آمد ، و حضرت صدیق قابلیت خلت آن سرور علیہ الصلوٰۃ والسلام پیدا کرد ، قال علیہ الصلوٰۃ والسلام : ” لو کنت متخذاً احداً خلیلاً

1 Ed. : LD₁ D₂ 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 آفاقی۔ کہ منشا 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 بزرگوار نصیب وافر است ، مثلاً نوعی از مکر کہ درین نسبت مندمج است از آثار انوار سلطان العارفین است ، آن مکر مبتدیان را از حص^۱ غائب^۲ می سازد و از ہوش می برد ، بعد از آن بتدریج رو باستتار می آرد ، و۔ باعتبار غلبہٴ صحو۔ این نسبت در مراتب صحو مندمج می گردد ، در ظاہر صحو است و در باطن مکر ، 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 حلقہٴ سلسلہٴ حضرات خواجہ ہا است قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم ، در این وقت باز این نسبت علیہ از سر طراوت گرفته در عرصہٴ ظہور آمد ، بعد از ایشان در این سلسلہ جانب سلوک آفاقی باز مخفی شد ، بعد حصول جذبہ براہہای دیگر سلوک نمودند و عروج پیدا کردند ، تا زمانی کہ حضرت خواجہٴ نقشبند قدس اللہ تعالیٰ سرہ الا قدس بعالم

۱ Fil. : LD₁ D₂ حسن .

۲ غایت D₂ .

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

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

1 LD₁ add. را .

2 Add. ed.

3 L ریوگری : D₁ om. ; A دپک کرانی .

4 LD₁ om.

قطبیت ارشاد نیز تنها در دعوت کفایت می کند اما این بزرگواران را درین مقام مرتبه دیگر است ، نظر ایشان شافی امراض قلبیه است ، و صحبت شان دافع اخلاق نامرضیه ، سید الطائفہ جنید البغدادی باین دولت مستسعد شده بود ، و باین منزلت مشرف گشته ، نسبت قطبیت ایشان را از شیخ سری سقطی حاصل شده بود ، و نسبت فردیت از شیخ محمد قصاب ، از سخنان قدسی نشان ایشان است : ” مردم می دانند 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 خواجہ نقشبند چراغ این خاندان بزرگ حضرت خواجہ احرار بودند ، جذبہ خواجہ ہا را تمام نموده متوجہ سیر آفاق گشتند ، و تا اسم سیر را رسانیده بی آنکہ در اسم در آمدہ استہلاک و فنا در آن پیدا کنند باز بخانہ جذبہ در آمدند ، و استہلاک و اضمحلال خاص در ہمین جهت پیدا کردند ، و بقائی ہم در ہمین جهت یافتند ، بالجملہ شان عظیم درین جهت داشتند ، و علوم و معارف کہ از فنا و بقاء دست می دہد ایشان را در ہمین مقام میسر شد - اگرچہ در علوم بواسطہ 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 و شہود الوحدة فی الکثرة مع اختفاء الکثرة بالکلیة بحیث لا یرجع کلمة ” انا “ علی السالک اصلا ، و امثال ذالک ، بخلاف العلوم التي تترتب علی البقاء الذی بعد الفناء المطلق - فانہا لیست کذاک ، بل علومہم مطابقة لعلوم الشریعة بحقیقة غیر محتاجة الی التمحلات و التکلفات و الاسئلة و الاجوبة ، بالجملہ لقائی کہ در جہت جذبہ است -

۱ Ed. : LD₁ D₂ معلوم .

هر نوع جذبه که باشد - از مکر 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 مکر لازم است ، پس به هیچ وجه مکر از وی منفک نشود ، پس ناچار علوم آن نیز مکر آمیز باشند - کلقول بوحدة الوجود ، فان میناها علی السكر 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 فنای مطلق و نهایت سلوک است منشا صحو و مبدأ معرفت است ، مکر را در آن موطن مدخلی نیست ، آنچه از سالک در حالت فنا گم شده بود همه رجوع کرده - امام منصیغ برنگ اصل ، و هو المعنی بالبقاء بالله ، پس ناچار در علوم شان مکر 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 نگشت از جرات آن^۱ 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-Hayy² :

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

1 Ed. : LD₁ D₂ add درین باب .

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

اللہ“ ظہور این قسم توحید بعد از تعمل^۱ و تامل و تخیل بواسطہ استیلای سلطان خیال است۔ کہ از کثرت مزاولت معنی توحید این معرفت در متخیلہ نقش بستہ است، و چون بجعل جاعل معمول 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^۲ نیست، بلکہ علم را درجات است، بعضیها فوق بعض۔

و جمعی دیگر را منشا توحید وجودی انجذاب و محبت قلبی است کہ ابتداء باذکار^۳ و مراقبات۔ کہ خالی از تخیل معنی توحید است۔ اشتغال نموده اند، و بجد و جہد با بمجرد سابقہ عنایت بمقام قلب رسیدہ اند، و جذبی پیدا کردہ اند، درین مقام اگر ہر ایشان جہال توحید وجودی ظاہر شود سبب آن غلبہ محبت محبوب خواهد بود کہ ماسوای محبوب را از نظر شان مخفی ساختہ است، و مستورگردانیدہ، و چون ماسوای محبوب را نمی بینند و نمی یابند لا جرم جز محبوب را موجود نمی دانند، این قسم توحید از احوال است، و از علت تخیل و شائبہ 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 برسند بر ارباب آن معرفت۔ مثل رکن الدین ابوالمکارم شیخ علاء الدولہ سمنانی، بعض دیگر را بعد از زوال این معرفت بنفی

1 تحمل ed. : LD₁ D₂ تعمل

2 Ed. : LD₁ D₂ بیش

3 Ed. : LD₁ D₂ یادگار

و اثبات آن کاری نمی ماند ، کاتب این مَطور از انکار ارباب این معرفت
تھاشی می نماید ، و از طعن ایشان خود را دور می دارد ، انکار و طعن
را وقتی مجال باشد کہ ارباب آن حال را در ظہور آن حال تصدی و
اختیاری باشد ، بی ارادہ ایشان این معنی در ایشان ظاہر شدہ است ،
ایشان مغلوب آن حال اند ، پس ہر آئینہ معذور باشند ، و لارد و لا
طعن علی المضطر المحذور ، لیکن این قدر می داند کہ 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 آنکہ ممارست بمعنی تہ حید نماید۔
در ضمن مراقبات و اذکار۔ بلکہ بی آنکہ جد و جہد نماید۔ بمحض
فضل ایزدی در ملازمت ہدایت و افاضت پناہی حقائق و معارف آگاہی
مؤید الدین الرضی شیخنا و مولانا محمد الباقی قدس اللہ تعالی سرہ
الاقدمس ۔ بعد از تعلیم ذکر و توجہ و التفات ایشان ۔ در مقام قلب
آوزدہ در این معرفت کشادہ بودند ، علوم و معارف این مقام را فروان عطا
فرمودہ ، و دقائق این معارف را منکشف ساختہ ، و تا مدتی درین مقام
داشتند ، آخر الامر از کمال بندہ نوازی از مقام قلب ہر آوردند ، درین
ضمن آن معرفت رو بزوال آورده رفتہ رفتہ بہتمام معدوم گشت ، مقصود
از اظہار احوال خود آن است تا معلوم شود کہ این مرقوم را از روی
کشف و ذوق بتحریر آورده است نہ از روی ظن و تقلید ، و معارف
توحیدی کہ از بعضی اولیاء اللہ ظاہر شدہ اند در ابتدای حال و در
مقام قلب سر بر زدہ باشند ، پس ہیچ نقص بایشان ازین راہ لاحق
نشود ، این حقیر نیز در آن وقت رسائل در معارف توحیدی نوشتہ
است ، و چون آن نوشتہ ہا را منتشر ساختہ اند جمع آن را متعسر
دانستہ آن رسائل را بحال خود گذاشتہ ، نقص وقتی لازم می آید کہ
از آن مقام نگذرانند ۔

طائفه دیگر از ارباب توحید آناند 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 ابدا" - عدمی 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 غفات 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 بسامع و رقص الفت داده، و طائفه ای^۱ تصنیف کتب و تحریر علوم و معارف شعار ساخته، و گروهی را به بعضی امور مباح مشغول داشته، عبدالله اصطخری همراه سگبانان^۲ بصحرا می رفت، شخصی از عزیزی سر آن را پرسید، فرمود: "تا نفس از بار وجود خلاص شود" -

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

۱ . را I, D₁ add.

۲ . سگبانان AL.

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^۱ ”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^۲ محبت ، و مشہود ایشان را با عالم نسبتی نیست ، آنچہ 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^۳ وہ نشانی از خود نگذاشتہ ، این چنین گم شدہ را اگر خوابند باو باز دہند و انسی و الفتی در وی بما سوی آفتاب پیدا آرند - تا ساعتی از شعشعان انوار آفتاب نفسی راست کند و دمی بیاساید - بہان آفتاب را در مجالی این عالم وا می نمایند ، و بآن 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^۴ 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. : LD₁ D₂ کتابت .

3 Ed. LD₁ D₂ نامزد .

5 Add. ed.

2 غیر آن sic. ; better

4 Add. ed.

حق سبحانہ و تعالیٰ بکمال قدرت خویش اموری کہ باعث امتیاز اند بواسطہ بعضی حکم و مصالح از نظر اینها مختفی می سازد ، و اجزای مشترک فقط مشہود می مانند ، پس ناچار حکم باتحاد یک دیگر می کند ، پس آفتاب را نیز باین علاقہ عین عالم می یابد ، 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 در میان این دو وجود بیچ مناسبت نیست -

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

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

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

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 الربوبیة الی العباد“ فقال : ”ہل یجبرہم علی ذلک ؟“ فقال : ”اللہ اعدل من ان یجبرہم علی ذلک ثم یعذبہم“ - فقال : ”فکیف ذلک ؟“ فقال : ”بین بن لا جبر و لا تفویض و لا کرہ و لا تسلیط“ - لهذا قال اہل السنة : ان الافعال الاختیاریة للعباد مقدورة اللہ تعالیٰ من حیث الخلق و الایجاد و مقدورة العباد علی وجه 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 منہم ذہب الی ان لا مدخل لاختیار العباد فی افعالہم اصلا الا انہ سبحانہ اوجد الافعال عقیب اختیارہم بطریق جرى العادة - اذ لا تاثیر للقدرة الحادثة عنده ، و ہذا المذہب حائل^۱ الی الجبر ، و لهذا یسمى بالجبر المتوسط“ -

قال الامتاذ 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 القاضی 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 معنی للتاثير فی الوصف بدون التاثير فی الاصل و الوصف اثره المتفرع علیہ لکنہ محتاج الی تاثير زائد علی تاثير اصل الفعل - اذ وجود الوصف زائد علی وجود الاصل ، و لا محذور فی القول بالتاثير - و ان کبر ذلک علی الاشعری ، التاثير فی القدرة ایضا بايجاد اللہ سبحانہ کما ان نفس القدرة بايجاده تعالیٰ ایضا -

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

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

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

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

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

ایضا کفرہ تعالیٰ : جزاء بما كانوا يعملون^۱ ، و قوله سبحانه : فمن شاء فليؤمن و من شاء فليکفر^۲ - الی غیر ذالک ،
و اعلم ان کثیر الناس لضعف ہمہم و تصور نیاتہم یطلبون الاعتذار و دفع السؤال عن انفسہم ، فیمیلون الی مذہب الاشعری - بل الی المذہب الجبری ، فتارة یقولون بان لا اختیار للعبد حقیقہ و نسبة الفعل الیہ مجاز ، و تارة یقولون بضعف الاختیار المستلزم للاجبار ، و مع ذالک یسمعون کلام بعض الصوفیۃ فی ہذا المقام : من ان الفاعل واحد لیس الا ہو ، و ان لا تاثیر لقدرة العبد فی الافعال ، و ان حرکاتہ بمنزلہ حرکات الجہادات ، بل وجود العبد ذاتا وصفة کسراب بقیعة بحسبہ الظن ماء حتی اذا جاءہ لم یجد شیئا و وجد اللہ عنده ، و امثال ہذالكلام ازدادہم جراة علی المداہنات و المساہلات فی الافوال و الافعال ، فنقول فی تحقیق ہذا المقام - واللہ سبحانہ اعلم بحقیقۃ المرام : ان الاختیار لو لم یکن ثابتا للعبد حقیقہ - کما ہو مذہب الاشعری - لہا نسب اللہ تعالیٰ الظلم الی العباد ، اذ لا اختیار لہم ولا تاثیر لقدرتہم - وانما ہی مدار محض عنده ، و قد نسب سبحانه الظلم الیہم فی غیر موضع من کتاب المجید ، و مجرد المداریۃ بدون التأثير - و لو فی 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 النسبۃ خلاف المتبادر ، فلا یرتکب من غیر ضرورۃ -

1 Qur'ān, XLVI : 14 and LVI : 24.

2 Qur'ān, XVIII : 29.

13. Letter No. 220 (Vol. I) written to Hamīd Bangālī¹ concerning the origin of the mistakes of the Ṣūfi claims :

الحمد لله رب العالمین ، والسلام علی میدالمرملین و علی آلہ و اصحابہ اجمعین ، احوال و اوضاع فقرای این جا روز بروز موجب ازدیاد شکر است ، ہمین توقع را دربارہ² دوستان دور افتاده دارد ۔

ای عزیز ! درین راه غیب الغیب مزله اقدام مالکان بسیار است ، سررشته^۳ شریعت را در اعتقادیات و عملیات نیک نگاہ داشته زندگانی فرمایند ، در حضور و غیبت ہمین نصیحت است ، مبادا غفلت واقع شود ، بعضی از اغلاط ابن راه را می نویسند ، و منشا غلط را تعیین می نمایند ، بنظر اعتبار ملاحظہ خواهند نمود ، و در ماورای جزئیات مذکورہ باندازه آن کار خواهند فرمود ۔

بدانند کہ بعضی از اغلاط صوفیہ آن است کہ گاہ مالک در مقامات عروج خود را فوق دیگران یابد کہ فی الحقیقت افضلیت آنها باجماع علماء ثابت شدہ است ، و بہ یقین مقام این مالک دون مقامات آن بزرگواران است ، بلکہ این اشتباه 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 بامیاء 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 الی ما شاء اللہ تعالی ، اما باوجود این عروج ماوا و منزل ہر کدام ایشانان بہان اسم است کہ مبدا تعین وجود

¹ He was a famous *Khalifa* of *Shaikh* Ahmad Sirhindī. *Shaikh* Sirhindī trained him in spiritual sciences and sent him to Bengal for preaching and propagating Islam. He passed away in Mangal Kot and was buried there. (See Raūf Ahmad, op. cit., p. 330)

² Ed. : c. مادہ .

اوست ، لہذا در مقامات عروج ہر کہ ایشان را جوید اکثر در بہان اسماء یابد چہ مکان طبعی این بزرگواران در مراتب عروج بہان اسماء است ، و عروج و ہبوط از آن اسماء بواسطہٴ 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 توہم پیدا خواهد کرد ۔ عیاذا باللہ سبحانہ از آن کہ آن توہم یقین سابق را زائل گرداند ، و در افضلیت انبیاء علیہم الصلوٰت و التسلیات و اولویت اولیاء کہ باجماع افضل اند ۔ اشتباہ پیدا آرد ، این مقام از مزال اقدام سالکان است ، در آن وقت سالک نمی داند کہ آن اکابر از آن اسماء عروجات بی نہایت فرمودہ اند ، و بفوق فوق رسیدہ ، و نیز نمی داند کہ آن اسماء امکانہٴ عروج ایشان است و او را نیز در آن جا مکانی طبعی است کہ ادون آن اسماء است و انزل آنها ، چہ افضلیت ہر شخصی باعتبار اقدمیت [اسم^۱] اوست کہ مبدأ تعین او گشتہ است ، از این قبیل است آنچه بعضی از مشائخ گفتہ اند کہ گاہ ہست کہ عارف در مقامات عروج بر زخیت کبری را حائل نیابد و بی توسط او ترقی فرماید ، حضرت خواجہٴ ماہی فرمودند کہ رابطہ نیز از این جماعت است ، این جماعت در وقت عروج چونکہ از اسمی کہ مبدأ تعین برزخیت کبری است بفوق گذشتہ اند توہم کردہ اند کہ بر زخیت کبری در میان حائل نماندہ است ، و از برزخیت کبری حقیقت حضرت رسالت خاتمیت علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام مراد داشتہ اند ، و حقیقت معاملہ آن است کہ بالا گذشت ۔

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

1 Add. ed.

اجمال - چہ جامعیت انسان بواسطہ جامعیت آن اسم است ، پس ناچار درین ضمن اسمائے کہ مبادی تعینات مشائخ دیگر است بطریق اجمال نیز بان سیر 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 انموجی است از مقامات ایشان نہ^۱ 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 انموج 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 بنہند بیچ محسوس نشود ، این جا نیز اشتباہ انموج 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^۲ عشیہ 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^۳ معقول خواهد شد ، این سخن را بمشالی 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 کرۃ زمین کلان تر ام و از سہاوات 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 کرۂ زمین و مہاوت 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 کرۂ ارضی و مہاوی ، و بہ ہمیں اشتباہ انمودج بحقیقت شئی صاحب فتوحات مکیہ گفته است کہ جمع مجدی نمونہ اجمع است از جمع^۱ الہی چہ جمع مجدی مشتمل بر حقائق کونی و الہی است پس اجمع باشد ، نمی داند کہ آن اشتہال بر ظلی از ظلال مرتبہ^۲ الوہیت است و انمودجی است انمودجات آن نہ بر حقیقت آن مرتبہ^۳ مقدسہ ، بلکہ نسبت بآن مرتبہ^۴ مقدسہ کہ عظمت و کبریائی از لوازم آن است۔ جمع مجدی را بیچ مقداری نیست : ماللتراب 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 احتہال فضل جزئی است کہ خارج از مبحث است ، چہ ہر حجاج و حائک بہ بعضی از وجوہ مخصوصہ^۵ 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 مدتہا 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 ، لہ سبحانہ الحمد و المنة 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^۱ وسوسہ ہبای مشور می گشت ، و ہیچ اعتبار نہ داشت^۲ ، 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 مبادا برین کشف مؤاخذہ نمایند ، از^۳ این توہیات مسألت فرمایند ، و غلبہ^۴ این خوف بی قرار و بی آرام ساخت ، التجا و تضرع را بجناب قدسی خداوندی جل سلطانہ مضاعف گردانید ، و این حالت تا مدتی کشید ، اتفاقاً درین وقت گذر بر مزار عزیز افتاد ، و درین معاملہ آن عزیز را حمد 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

۲. لدائمت c Ed.

1 Add. ed.

3 Add. ed.

ظلی است از ظلال مراتب الوهیت که مخصوص باسمی است که رب تست، پس موجب فضل نباشد، و صورت مثالی این مقام را بر نهجی منکشف گردانیدند که جای ربب نماند و محل این بالکلیت زائل گشت، و این درویش بعضی از علوم—که محل اشتباه دارند و گنجایش تاویل و توجیه—در کتب و رسائل خود نوشته بود که^۱ منتشر^۲ گشته، خواست که منشا اغلاط آن علوم را که بمحض فضل خداوندی جل شانہ لایح گشته است بنویسد و انتشار دهد—که گناه مشتمر را اشتهار توبه درکار است—تا مردم از آن علوم خلاف شریعت فہم نکنند و بہ تقلید در ضلالت نیفتند یا^۳ بہ تعصب و تکلف تضلیل و تجهیل ورزند، کہ در این راه غیب الغیب این گنہا 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 انجام نا رسانیدہ غلطہا کردہ اند و ضلالت رفتہ، والسلام—

1 Add. ed.

2 Ed. : c بیشتر .

3 Ed. : c تا .

PART II
Shaikh Sirhindi in the World

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

I. Letter No. 23 (Vol. I) written to 'Abd al-Rahim¹ Khān-i-Khānān:

نجانا الله سبحانه و اياكم عن المقال الخالي عن الحال و العلم المعرا
عن الاعمال - بحرمة سيد البشر المبعوث اليهن الاسود و الاحمر عليه و
علني آله من الصلوات افضلها و من التسليات اكملها - و رحم² 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 الكلمات - اظهر الله سبحانه و تعالى
فعلكم من القوة - ان الدنيا مزرعة الآخرة ، فويل لمن لم يزرع فيها ،
و عطل ارض الاستعداد ، و أضع بذرا الاعمال و مما ينبغي ان

¹ 'Abd al-Rahim 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 Delhi (See *Shāhnawāz Khān*, op. cit., vol. I, pp. 693=713).

² Ed. : A. LD₁ D₂ برحم

يعلم ان اضاءة الارض و تعطيلها اما بان لا يزرع فيها شيئا او القى فيها بذرا خبيثا فاسدا ، و هذا القسم من الاضاءة اشد مضرة و اكثر فسادا من القسم الاول - كما لا يخفى ، و خبث البذر و 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 مناسبا لطريق¹ الجذبة غير مناسب لطريق¹ السلوك ابتداء - فالناقص² - 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 السماء³ ، فصحة الشيخ الكامل المكمل كبريت احمر ، نظره دواء و كلمته شفاء ، و بدونها خرط القتاد ، ثبتنا الله سبحانه و اياكم على جادة الشريعة المصطفوية ، على صاحبها الصلوة والسلام و التحية ، اذ هو ملاك الامر و مدار النجاة و مناط السعادة ، و لنعم ما قيل

1 بطريق A .

2 Ed. : A LD₁ D₂ and the word 'else' at the beginning of the sentence has no apodosis.

3 Qur'an, XIV : 24.

بالفارسیة :

محمد عربی کابروى ہر دو سراسر
کسی کہ خاک درش نیست خاک بر سر او
و لنختم المقالة على صلوات سيد المرسلين و تسليته و تحياته
و برکاته۔

التتمة¹ العجب² 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 ينبغي³ ان يفر من هذا الاسم
زيادة ما يفر من الاسد المهلك و يكرهه كل الكراهة ، لان هذا الاسم و
و مساهم مبعوضان لله سبحانه و رسوله عليه الصلوات و التسليته⁴ و
المسلمون مامورون بعبادة اهل الكفر و الغاظة عليهم ، فالتحاشى عن
مثل هذا الاسم القبيح واجب ، و ما وقع في عبارات بعض المشائخ قدس
الله تعالى اسرارهم في غلبات السكر من مدح الكفر و الترغيب على⁵
شد الزنار و امثال ذلك فمصروف عن الظاهر و محمول على التاويل ،
فان كلام السكرى يحمل و يصرف عن الظاهر المتبادر ، فانهم معذورون
بغلبة السكر في ارتكاب هذه المحظورات - مع ان كفر الحقيقة⁶ نقص بالنسبة
الى اسلام⁷ الحقيقة عند اكابر هؤلاء ، و غير السكرى غير معذور في
تقليدهم - لا⁸ عندهم و لا عند اهل الشرع ، لان لكل شئ موسما
و وقتا خاصا صلح ذلك الشئ في ذلك الموسم و قبح في موسم

1 LD₁ D₂ om.2 LD₁ D₂ om.

3 A. add. له .

4 LD₁ D₂ الصلاة والسلام .

5 A (marg.) في .

6 i.e. even after one reaches the mystic truth one must not equate
kuf_r with Islam.7 LD₁ D₂ om.

8 Under معذور , not غير معذور .

آخر، و العاقل لایقیم احدہا علی الآخر، فالتمسوه من قبلی ان ینیر ہذا الاسم و یندلہ باسم خیر منہ 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 باتقائہا^۱، "اتقوا من مواضع التہم" کلام صادق لا غبار علیہ، قال سبحانہ: "و لعبد مومن خیر من مشرک"^۳، والسلام علی من اتبع الہدی -

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

سلم اللہ تعالیٰ قلبکم، و شرح صدرکم، و زکی نفسکم، والان جلدکم، کل ذالک - بل جمیع کمالات الروح و السر و الخفی و الاخفی - 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 الاضطراب و ضیق المعیشۃ لابنی المرحوم الشیخ السلطان، فالملتزم من جنابکم مددہم و اعانتہم، فانکم حربون بذالک، بل موقوفون لقضاء^۲ حوائج الناس طراً، زاد اللہ تعالیٰ توفیقکم، و جعل الخیر رفیقکم، والسلام علیکم و علی سائر من اتبع الہدی -

1 Ed. : A LD₁ D₂ باتقائہ .

3 Qur'an, II : 221.

2 Ed. : A LD₁ D₂ بقضاء .

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

سلمکم اللہ تعالیٰ و سبحانہ و عصمکم عما یصمکم و مہانکم عما
شانکم ، توحیدی کہ در اثنای راہ 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 راہ است - چہ فنا بی این توحید متحقق نمی شود و عین الیقین بے
آن میسر نمی شود² زیرا کہ رؤیت یکی - بامتیلائی او - مستلزم عدم
رؤیت ماسوای اوست ، بخلاف توحید وجودی کہ نہ چنین است :
یعنی ضروری نیست - چہ علم الیقین بے آن معرفت حاصل است ، چہ
علم الیقین مستلزم نفی ماسوای او نیست ، غایۃ ما فی الباب : مستلزم نفی
علم ماسوای اوست در وقت غلبہ و امتیلائی علم آن یکی ، مثلاً شخصی
کہ یقینی بوجود آفتاب پیدا کرد امتیلائی این یقین مستلزم آن نیست
کہ ستارہ ہا را در آن وقت 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 شمشعان نور آفتاب

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

² A (marg) نمی گردد .

مکتوبات سرپندی

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

اعتدال تجاوز نمی فرمایند -

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

۱ . بحیرت LD₁ D₂

این جواب بمثالی واضح گردد ، مثلاً شخصی در خواب - بواسطه^۱ 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^۲ در خود دیده است ، و فی الحقیقت پادشاهت را بآن صورت مثالی هیچ مناسبت نیست ، آری ! آن شهود اگرچه^۳ بصورت مثالی باشد اما از استعداد آن شخص به متحقق شدن بحقیقت آن صورت خبر می دهد ، اگر جانی^۴ بکند و عنایت خداوندی جل سلطانہ شامل حال او شود بآن مقام برسد ، از قوت تا فعل فرق بسیار است ، بسا آہن کہ قابلیت صرآتیت داشته باشد ، تا صرآت نشود بدست پادشاهان نرسد ، و از حصول جمال 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 بالحداد و زندقہ - دست بدامن این توحید وجودی زده اند ، و ہمہ را از حق می دانند ، بلکه حق می دانند ، و گردنہای خود را از ربقہ^۵ 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 ورای 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 اجہال و تفصیل است و استدلال و کشف ، ہر چہ مخالف شریعت است مردود است ، کل حقیقہ ردتہا^۶ الشریعہ فہی^۷ زندقہ ،

1 LD₁ D₂ om.

3 LD₁ D₂ حالی .

5 Ed. : LD₁ D₂ فہو .

2 LD₁ اگر .

4 Ed. : A LD₁ D₂ ردتہ .

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

معرفت پناہی قباہ 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 آخر کار حق سبحانه و تعالی بکمال عنایت خویش از آن مقام ترقی ارزانی فرمودہ بشاہراہ انداختہ از ضیق این معرفت خلاصی داد ، میان عبدالحق^۱ کہ یکی از مخلصان اند نقل کردند کہ پیش از مرض موت ایشان بیک ہفتہ فرمودہ اند کہ مرا بعین الیقین^۲ معلوم شد کہ توحید کوچہ است تنگ ، شاہراہ دیگر است ، پیش ازین ہم می دانستم اما اکنون یقینی دیگر حاصل گشت ، و این حقیر نیز چند گاہ در حضرت ایشان این مشرب توحید داشت ، و مقدمات کشفیہ در تایید این طریق بسیار لائح گشتہ بودند ، اما عنایت خداوندی جل سلطانہ از آن مقام گذرانیدہ بمقامی کہ خواست مشرف گردانید ، زیادہ برین موجب اطناب است ۔

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

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

² I.D₁ D₂ عین .

³ کروری گری is a tax officer.

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

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

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

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

ما ان مدحت مجداً بمقالتی

لکن مدحت مقالتی بمحمد

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

1 or اغر .

2 A (marg.) صدور .

3 Add. ed.

و نحن السابقون يوم القيامة ، و انى قائل قولا 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 خير هم قبيبة ، ثم جعلهم فجعلنى فى خيرهم فرقة ،
ثم جعلهم فريقين فجعلنى فى خيرهم فرقة ، ثم جعلهم قبائل فجعلنى فى
خيرهم قبيلة ، ثم جعلهم بيوتا فجعلنى فى خيرهم بيتا ، فانا خيرهم نفسا
و خيرهم بيتا ، و انا اول الناس خروجا اذا بعثوا ، و انا قائدهم اذا
وفدوا ، و انا خطيبهم اذا انصتوا ، و انا مستشفعهم اذا حبسوا ، و انا
مبشرهم اذا يشوا ، الكرامة و المفاتيح يومئذ بيدي ، و لواء الحمد
يومئذ بيدي ، و انا اكرم ولد آدم على ربي ، يطرف على الف خادم
كانهم بيض مكنون ، و اذا كان يوم القيامة كنت امام النبيين و خطيبهم
و صاحب شفاعتهم غير فخر“ - لولاه لخلق الله سبحانه الخلق و ليا
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 بيغمبر سيد البشر عليه الصلوات
و السلام خير الامم باشند - ”كنتم خير امة اخرجت (للناس)¹ ، نقد
وقت ايشان است ، و مكذبان او عليه الصلوة و السلام بد ترين بنى آدم -
”الاعراب اشد كفرا و نفاقا“² نشان حال ايشان است ، تا کدام صاحب
دولت را باتباع سنت سیه او بنوازند و بمتابعت شريعت رضيه او سرفراز
مازند ؟ امروز عمل قليل را - كه مقرون بتصديق حقيقت دين اوست
عليه الصلوات و السلام - 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 ،

¹ Qur'ān, III. 109.

² Qur'ān, IX. 97.

مثلاً سپاهیان در وقت غلبه دشمنان و استیلاي 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 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^۲ .

موسم نوروز رسیده است ، و^۳ معلوم است که آن ایام اهلای آن معامله را در تفرقه می دارد ، و بعد از مضمی آن هنگامه اگر اراده خداوندی جل سلطان مساعدت نمود امیدوار است که شرف ملاقات گرامی میسر شود ، زیاده اطنا ب موجب املا ل است ، ثبتکم الله سبحانه علی جادة آبائکم الکرام ، السلام علیکم وعلیهم الی یوم القیام .

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

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

1 اندک تر A .

3 LD₁ D₂ om.

2 Qur'ān, LXV : 1.

4 LD₁ D₂ add. در .

بر تقدیر سلامتی مدرکہ از آفات ردیثہ 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^۱ 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^۲ مرض قلبی نمودن ضروری آمد - صفرائی را ازالہ^۳ 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"^۲ پس مقرر شد کہ منکر این شریعت باہرہ و این ملت ظاہرہ^۳ در رنگ منکر حلاوت نبات است -

خورشید نہ مجرم ار کسی بینا نیست

2 Qur'an, XCI : 9.

1 LD₁ D₂ دفع .

3 A add و ظاہرہ .

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“^۱، 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 بحلاوت قند و نبات کہ وجدان او بخلاف آن شاہد است ، یقین حقیقی بحلاوت شکر بعد از زوال مرض صفرا صورت بندد ، پس بعد از تزکیہ نفس و اطمینان آن حقیقت ایمان صورت دارد^۲ و وجدانی می گردد ، و این قسم ایمان از زوال محفوظ است ، [آیہ] کریمہ^۳ - الا ان اولیاء اللہ لا خوف علیہم ولا ہم یحزنون“^۳ در شان ایشان صادق است ، شرفنا اللہ سبحانہ بشرف ہذا الایمان الکامل الحقیقی بحرمۃ 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 و التحیۃ ، بادشاہ نسبت
بعالم در رنگ دل است نسبت ببدن ، اگر دل صالح است ، بدن صالح
است و اگر فاسد است فاسد ، صلاح بادشاہ صلاح عالم است و فساد
او فساد عالم -

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.) باید LD₁ D₂ om.

3 Qur'ān, X : 62.

بود که مسلمانان بر دین خود باشند و کفار بر کیش خود، [آیه] کریمه :
 "لکم دینکم ولی دین" ^۱ بیان این معنی است ، و در قرن ماضی کفار
 بر ملا بطریق استیلا^۱ 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 سخریه
 و استهزا بر جراحتهای ایشان نمک می پاشیدند ، آفتاب هدایت در تق
 ضلالت مستور شده بود ، و نور حق در حجب باطل منزوی و معزول -
 امروز که زوال مانع دولت اسلام و بشارت جلوس بادشاه اسلام
 بگوش خاص و عام رسیده اهل اسلام بر خود لازم دانستند که مدد و
 معاون بادشاه باشند ، و بر ترویج شریعت و تقویت ملت دلالت نمایند -
 این تقویت خواه بزبان میسر شود و خواه بدست ، سابق ترین دولت
 مددها تبیین مسائل شرعیه است ، و اظهار عقائد کلامیه بر طبق کتاب
 و سنت و اجماع 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 باختر دارند ، علای دنیا که همت ایشان دنیای دنییه است صحبت
 ایشان زهر قاتل است ، و فساد ایشان فساد متعدی :

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

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

^۱ Qur'ān, CIX : 6.

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

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

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

حامل رقیمه^۲ نیاز مولانا حامد از سرکار اقبال آثار و وظیفه^۳ مقرره دارد ، پارسال ظاهراً از حضور یافته بود ، امسال نیز امیدوار آمده است ، دولت حقیقی و مجازی میسر باد !

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

نصرکم الله سبحانه علی الاعداء بجرمة سید الانبیا علیه و علیهم

۱ شرف A 1

الصلوات و التسلیات و التحیات ، مرحمت نامہ^۱ گرامی کہ فقراء را بان نواختہ بودند بمطالعہ^۲ آن مشرف گشت ، در کتابت مولانا محمد قلیج مؤفق مرحوم 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 بترشح بما فیہ۔

از کوزہ ہان^۱ 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 تعالی 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 کرورہا^۲ 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 بان اکابر ، و مقرر است کہ کامل ترین حسنات با ایشان مسلم فرمودہ اند ، و خرچ کردن کرورہا غیر اکابر را لیز میسر است۔

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

۱ ہون ہان A .

۲ کوزہ زر (marg.) A .

نفس^۱ وارد شدہ است ، و در انفاق اموال گاہ است کہ نفس موافقت کند ، بلی ا انفاق اموال را کہ برای تائید شریعت باشد و ترویج ملت درجہ^۲ علیا است ، و انفاق جیتلی^۳ باین نیت خرچ کردن برابر خرچ لکھا است در غیر این نیت ، این جا کسی سوال نکند کہ طالب علم گرفتار^۴ از صوفی وارستہ چون مقدم باشد ؟ جواب گوئیم کہ او^۴ ہنوز حقیقت سخن را در نیافتہ است ، طالب علم۔ باوجود گرفتاری۔ سبب نجات خلائق است ، چہ تبلیغ احکام شرعی از وی میسر است ۔ اگرچہ خود بآن منتفع نشود ، و صوفی۔ باوجود وارستگی۔ خود را خلاص ساختہ است ، بخلائق کاری ندارد ، شخصی کہ کثرت نجات باو وابستہ باشد مقرر است کہ بہتر باشد از آن شخصی کہ بہ نجات خود درماندہ باشد ، آری ! صوفی را کہ بعد از فنا و بقا و سیر عن اللہ و باللہ بعالم گردانیدہ باشند و بدعوت خلق فرود آورده از مقام نبوت نصیبی دارد داخل مبلغان شریعت است حکم علمای شریعت دارد ، ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشا واللہ ذوالفضل العظیم^۵ ۔

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

از حق سبحانہ و تعالی خواستہ می آید کہ بتوسل وجود شریف آن سلالہ^۱ عظام ارکان شریعت غرا و احکام ملت زہرا قوت گیرند و رواج پذیرند ۔

کار این است و غیر این ہمہ ہیچ

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

۱ آن (marg.) .

۲ A small coin.

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

۴ i. e. the objector.

۵ Qur'ān, LXII : 4.

سفینہ^۱ اہل بیت خیر البشر است علیہ و علی آلہ من الصلوات اتمہا و من التحیات و التسلیات اکملہا ، قال علیہ الصلوات والسلام : ”مثل اہل بیتی کمثل سفینۃ نوح من رکبہا 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 بارادہ اظہار امثال این سخنان در تایید و ترویج شریعت حقہ متوجہ خدمت ایشان است ، ہلال ماہ مبارک رمضان در حضرت دہلی دیدہ شد ، مرضی^۱ حضرت والدہ بزرگوار در توقف مفہوم گشت ، بضرورت تا استماع ختم قرآن توقف نمود^۲ و الامر عنداللہ سبحانہ ، سعادت دارین محصل باد ۔

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

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

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

^۱ LD₁ D₂ مرض .

^۲ نمود (Marg.) نمودہ A.

^۳ i.e. one who prays for you.

است ، و بالذات خواهان آن است که خلائق همه به وی محتاج باشند و منقاد اوامر و نواهی او گردند ، و او به هیچ کس محتاج نباشد ، و محکوم احدی نبود ، این دعوی الوهیت است از وی ، و شرکت است بخدای بی همتا جل سلطانه ، بلکه آن بی سعادت بشرکت هم 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 : ”الکبرياء ردائی والعظمة ازاری فمن نازعنی فی شی منها ادخلته فی النار - و لا ابالی“ ، دنیای دنی که ملعونه و مبعوضه حق است سبحانه و تعالی بواسطه آن است که حصول دنیا بمد و معاون حصول مرادات نفس است ، پس هر که بدشمن مدد نماید ناچار لعنت را شاید ، و فقر فخر مهدی گشت ، ، علیه و علی آله الصلوات و التسلیات ، زیرا که در فقر نامرادی نفس است و حصول عجز آن ، مقصود از بعثت انبیا علیهم الصلوات و التسلیات و حکمت در تکلیفات شرعیه تعجیز و تخریب همین نفس اماره است ، شرائع برای رفع هواهای نفسانی وارد شده اند ، هر قدر که بمقتضای شریعت بعمل در آید بهان قدر هوای نفسانی رو بزوال آرد -

للهذا اتیان یک حکم از احکام شرعیه در ازانه هوای نفسانی بهتر است از ریاضات و مجاهدات هزار ساله که از نزد خود کرده شود ، بلکه این ریاضات و مجاهدات - که بمقتضای شریعت غراء واقع نشده اند - مؤید و مقوی هواهای نفسانی اند ، برهمنان 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 بان 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 صلواۃ نافلہ قیام نماید و نماز بامداد را بی جاعت ادا کند ۔

بالجملہ تا نفس مزکی نشود و از خبث ماخولیای مسہتری پاک نگردد نجات محال است ، فکر ازالہٗ این مرض ضروری آمد ۔ تا بموت ابدی نرساند ، کلمہٗ طیبہٗ " لا الہ الا اللہ " کہ موضوع است برای نفی آلہٗ آفاق و انفسی ۔ در تزکیہٗ نفس و تطہیر آن انفع و انسب است ، اکابر طریقت قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم از برای تزکیہٗ نفس ہمین کلمہٗ طیبہ را اختیار فرمودہ اند ۔

تا بجا روب لا تروبی راہ نرسی در سراۃ الا اللہ

ہر گاہ نفس در مقام سرکشی آید و نقض عہد 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 آمدہ است در فضائل این کلمہ کہ اگر آسمانها و زمینها را در پاہٗ بنہند و این کلمہ را در پاہٗ دیگر ہر آئینہ این پلہ راجع آید بر پلہٗ دیگر ، والسلام علی من اتبع الہدی و التزم متابعة المصطفی علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والتسلیمات ۔

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 ، الحمد للہ سبحانہ علی ذالک ، مسلمانان را بہ ازین چہ بشارت ، و ماتم زدگان را ازین چہ نوید !

لیکن چون حقیر بواسطہ^۱ ہمین غرض متوجہ خدمت علیہ است - چنانچہ مکرر اظہار آن نمودہ - بضرورت درین باب از^۲ 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^۲ خود خواہد نمود ، و سخنان اختلافی در میان خواہد آورد ، و آن را توسل قربت پادشاہ خواہد ساخت ؟ ناچار مہم دین اہل خواہد شد ، در قرن سابق اختلافات علماء عالم را در بلا انداخت ، و^۳ 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.) ، بہ A ۱

۲ افضلیت (in marg.) A ۲

۳ Ed. : AD₁ D₂ و .

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

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

غرض کہ درین باب فکر صحیح و تامل صادق مرعی داشته 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 مصدرع 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 الصلوٰت افضلها و من التسلیٰت اکملها، من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ۔ ہر کسی کہ شکر آدمی بجا نیاورد شکر خدای عز و جل بجا نیاورد، پس ہر ما فقیران شکر احسانہای شا لازم است، اولاً سبب جمعیت حضرت خواجہٴ ما شا بودہ اید، بطفیل شا 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 شا اید، جزا کم اللہ سبحانہ

عنا خیر الجزاء :

گر برتن من زبان شود بر مو
یک شکر تو از هزار نتوانم کرد

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

خوابم بشد از دیده درین فکر جگر سوز
کاغوش که شد منزل و آسایش خوابت

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

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

^۱ Qur'an, XLVIII : 29.

^۲ Ed. : A LD₁ D₂ معتقد .

اما این خطا خطای اجتہادی است ، تا بعد فسق نمی رساند ، بلکه ملامت را ہم درین طور خطا گنجائش نیست - کہ مخطی را نیز یک درجہ 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^۲ کہ از وی راضی اند بلکہ رعایت احتیال رجوع و توبہ کرده اند ، می باید کہ در مجلس شریف از کتب معتبرہ قطب زمان بندگی مخدوم جہانیان^۳ 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 مخذول گردند ، در این ایام این طائفہ^۴ بد اندیش بسیار غلو کردہ اند ، و باطراف و جوانب منتشر گشتہ اند ، بواسطہ^۵ آن در این باب چند کلمہ نوشتہ آمد ، تا در صحبت شریف این قسم بد اندیشان را جا نباشد ، ثبتکم اللہ تعالیٰ علی الطریقۃ المرضیۃ -

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

ثبتنا اللہ سبحانہ و ایاکم علی جادۃ آبائکم الکرام علی افضلہم
اصالۃ و علی بواقیہم متابعا 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 *Khalīfa* of Shaikh Rukn al-Dīn of Mulān. He rendered great services in preaching and promulgation of Islam in the territory of West Pakistan. His *Malfūzāt* command very much respect among of Ulāma' and Sūfīs. He passed away in 785 A.H./1383 A.C. (See Qādrī, Muḥammad Ayūb, *Makhdūm Jahāniān Jahāngasht*, Karachi, 1963).

و تسلیاته و تحیاته و برکاته علی اجمعهم عموماً و علی افضلهم خصوصاً
رحمتها اند که بتوسط این بزرگوان عالمی بنجات ابدی مستعد 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 مکلف ساخته است - تکلیف نمی فرمود ، و
مرضیات او تعالی از نامرضیات جدا نمی گشت ، پس شکر این نعمت
عظمی بکدام زبان راست آید ؟ و کرا مجال آنکه از عهده آن بر
آید ؟ الحمد لله الذی انعم علینا و هدانا الی الاسلام و جعلنا من
مصدق الانبیاء علیهم الصلوات والسلام -

و این بزرگواران در اصول دین ^{یک} اندکلمه^۱ ایشان واحد است در
ذات و صفات تعالی و تقدس و حشر و نشر و ارسال رسل و نزول ملک
و ورود وحی و نعم 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^۱ آن
زمان را به بعض احکام مناسبه آنها وحی فرستاده و باحکام مخصوصه
تکلیف فرموده ، نسخ و تبدیل در احکام شرعیه از حکم و مصالح حق
است سبحانه ، و بسیار است که بر یک پیغمبر صاحب شریعت در اوقات
مختلفه احکام متضاده - بطریق نسخ و تبدیل - وارد شوند -

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

1 LD₁ D₂ انبیاء .

2 LD₁ D₂ 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 دو 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 تمحاشی 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 فاضلوا ، فویل لہم ولاتباعہم ولاشیاعہم ۔

و کلمہ دیگر کہ انبیا علیہم الصلوٰت و التسلیات 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

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

سالی کہ نکوست از بہارش پیداست

اظہار امثال این سخنان برای ازدیاد ایضاح است ، و الا حق از باطل جدا است و نور از ظلمت ہویدا : "جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً" ^۲ اللهم ثبتنا على متابعة هؤلاء الاكابر عليهم الصلوات و التحيات اولاً و آخراً -

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

13. Letter No. 65 (Vol. I) written to Khān-i-A'zam³ :

ایدکم اللہ سبحانہ و نصرکم علی اعداء الاملام فی اعلاء

¹ LD₁ نو .

² Qur'ān, XVII. 81.

³ He was the younger son of Shams al-Dīn Muhammad Khān Atga and his name was Mirzā 'Aziz. He was of the same age as

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الاحکام ، مخبر صادق علیہ و علی آلہ من الصلوات افضلها و من التسلیات اکملها فرموده است : ”الاسلام بدا غریبا و سيعود كما بدا فطوي للغرباء“ ، غربت اسلام تا بحدی رسیده 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 الله و بحمدہ ، ”الشرع تحت السیف“ گفته اند ، و رونق شرع شریف را بسلاطین وابستہ اند ، قضیہ منعکس گشتہ است و معاملہ انقلاب پیدا کردہ است ، واحسرتا ! واندامتا !! واویلا !!!

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

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

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

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

غیرت اسلام است۔ در نہاد شاہ محسوس است ، الحمد للہ سبحانہ علی ذالک ، امروز آن روز است کہ عمل قلیل را باجر جزیل باعتنائی تمام قبول می فرمایند ، از اصحاب کہف غیر از ہجرت عملی دیگر نمایان نیست کہ این ہمہ اعتبار پیدا کردہ است ، سپاہیان در وقت غلبہٴ اعداء اگر اندک تردد می کنند اعتبار بسیار پیدا می کنند ۔ بخلاف در^۱ وقت امن و تسکین اعداء ۔

و این جہاد قوی کہ امروز شاہ را میسر شدہ است جہاد اکبر است ، مغتم دانید ، و ”ہل من مزید“^۲ بگوئید ، و این جہاد گفتن را بہ از جہاد کشتن دانید ، امثال ما مردم فقرای بی دست و پا ازین دولت محرومیم :

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

حضرت خواجہ^۳ احرار قدس اللہ تعالیٰ سرہ می فرمودند کہ اگر من شیخی کنم بیچ 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 شاہ با کابر این خانوادہ بزرگ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم ۔ سخن شاہ را تائیری بخشیدہ است و عظمت مسلمانی شاہ در نظر اقران ظاہر گشتہ سعی فرمایند کہ علی الاقل ۔ احکام کبیرہ^۳ 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 کثیرہ L D₁ .

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 الصلوٰۃ 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 بواسطہٴ 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 اعلام 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 تعالیٰ اسرارہم مبنی بر اندراج نہایت در ہدایت است ، حضرت خواجہ نقشبند قدس اللہ تعالیٰ سرہ فرمودہ اند کہ ما نہایت را در ہدایت درج می کنیم ، و این طریق بعینہ طریق اصحاب کرام است رضی اللہ تعالیٰ 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 تعالیٰ
علیہم ، کلمہ ”ثم“ کار دیگران را در پس انداخت ، و اشارت بہ بعد
درجہ نمود -

شخصی از عبداللہ ابن مبارک قدم سرہ سوال کرد : ”ایہا افضل -
معاویۃ ام عمر بن عبدالعزیز؟“ قال ”الغبار الذی دخل انف فرس
معاویۃ مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ و آلہ وسلم خیر من عمر بن
عبدالعزیز آلف مرۃ“ 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

مالی کہ نکوست از بہارش پیداست

ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم ، حضرت
خواجہ نقشبند می فرمودند کہ ما فضلیانیم² جعلنا اللہ سبحانہ و ایاکم من
محبی ہؤلاء الاکابر و متابعی آثارہم بھرمۃ 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 : الخیر القرون قرنی ثم الذین بلونہم . . . 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 دریا بند^۱ 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 امت او علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات اتمہا و اکملہا از تکلف بری 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 لابرہ“ حدیث نبوی است علیہ الصلوٰۃ والسلام۔

اندکی پیش تو گفتم غم دل ، ترسیدم

کہ دل آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است

محبان عزیز و مخلصان صمیمی شا می باید کہ ملا خطہ^۱ 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 محبان و مخلصان شا نگذاشتند^۲ ، 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

1 L D₁ درباہید .

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

اطلاع برعیوب مکتوبہ 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^۱ ، خواجہ محمد صدیق اگر یک روز پیشتر می آمدند یحتمل کہ فقیر بہر حال خود را بشما می رسانید ، اما در اثنای 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 الصلوة و السلام علی رسول الله ۔ 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 رفعه الله"۔ این تنزل موجب رفعت دینی و دنیوی 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 نتایج ثمرات^۲ آن باشند ، اما حقوق آن را باید کہ مہما امکن مرعی دارند ، از^۳ وصایا و نصائح چہ نویسد ؟ و از علوم و مغارف چہ وا نماید ؟ کہ علمای مجتہدین و صوفیہ محققین شکر اللہ تعالیٰ سعیم در بسط و تفصیل سخن تقصیر جائز نداشتہ اند ، و ہارہ از مسودات این کم بضاعت را نیز ظاہراً بعضی از یاران بخدمت شما بردہ اند ، بنظر شریف گذشتہ باشد ۔

بالجملہ ۔ طریق النجاة متابعہ اہل السنة و الجماعة ۔ کثریم اللہ

1 A (marg.) فرمایند ۔

2 ممرہ LD₁ D₂ ۔

3 A واز ۔

سبحانہ - فی الاقوال والافعال و فی الاصول و الفروع ، فانہم الفرقة
الناجیة ، 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 لبہنا قبل ان ینبہنا الموت -

سیادت مآی سید ابراہیم از قدیم چون انتسابی بان آستانہ^۱ علیہ دارد
و در سلک دعا گوینان منتظم است بر ذمہ کرم لازم است کہ دستگیری
فرمایند کہ اوان فقر 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,
Dārāb¹ :

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
اغنیاء - علی تفاوت درجا اللہم - نسبت بہ فقراء اضعاف مضاعف شکر
واجب آمد ، لہذا فقرای این است پیش از اغنیاء بہ پانصد مال در
بہشت خواهند آمد -

و شکر منعم تعالیٰ اولاً بتصحیح عقائد است بمقتضای آرای فرقہ

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

لاجیہ کہ اہل سنت و جماعت اند ، و ثانیاً باتیان احکام شرعیہ عملیہ است بروفق آرای مجتہدین این فرقہ علیہ ، و ثالثاً بتصفیہ و تزکیہ است بر طبق سلوک صوفیہ علیہ این فرقہ سنیہ ، 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 شدہ اند مردود اند ، و از نجات اخروی بی نصیب ، فعلیکم بمتابعتہ سیدنا و مولانا و شفیع ذنوبنا و طیب قلوبنا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ و علیٰ آلہ وسلم و متابعتہ خلفاء الراشدین المہدیین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

18. Letter No. 81 (Vol. I) written to Lala Baig¹ :

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 خواهند 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

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

اسلام است ، کفار مجزیہ 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 - عیاذا باللہ سبحانہ - در توقف افتاد کار بر مسلمانان بسیار مشکل خواہد شد - الغیاث ! الغیاث !! ثم الغیاث !!! الغیاث !!! تا کدام صاحب دولت باین سعادت مستعد گردد ؟ و کدام شاہباز باین دولت دست برد نماید ؟ ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم¹ ، 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 و هدانا الى الاسلام و جعلنا من امة محمد عليه الصلوة و التحية 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 الصلوٰة 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 الصلوٰة و التحية می فرماید : ” یا ایہا النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیہم²“ پس پیغمبر خود را - کہ موصوف بخلق عظیم³ است - بجهاد کفار و غلظت با⁴ 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 ḥ .

در خواری کفر و اہل کفر است ، کسی کہ اہل کفر را عزیز داشت
اہل اسلام را خوار ساخت ۔

عزیز داشتن عبارت از آن نیست کہ البتہ ایشان را تعظیم کنند و بالا
نشانند ، در مجالس خود جا دادن و با ایشان مصاحبت نمودن و ہمزبانی
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 شیوہ بی اعتباری را مرعی داشته بقدر ضرورت
با ایشان باید پرداخت ، و کمال اسلام آن است کہ از آن غرض دنیاوی نیز
باید گذشت ، و با ایشان نباید پرداخت ، حق سبحانہ در کلام مجید
خود اہل کفر را دشمن خود و دشمن پیغمبر خود فرمودہ 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 کہ
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
علیہ الصلوٰۃ و السلام می شود ، شخصی گمان می کند کہ او از اہل
اسلام است و تصدیق و ایمان باللہ و رسولہ دارد ، اما نمی داند کہ
اعمال شنیعہ دولت اسلام او را پاک و صاف می برد ۔ نعوذ باللہ من
شرور انفسنا و من سیئات اعمالنا :

خواجہ پندارد کہ مرد واصل است

حاصل خواجہ بجز پندار نیست

کار این نابکاران استہزاء و سخریت است باسلام و اہل آن ، و
منتظر اند ، اگر قابو بیابند ما را از اسلام بر آرند ، یا ہمہ را بقتل
برسانند ، یا بکفر باز گردانند ، پس اہل اسلام را ہم شرمی درکار است
کہ : الحیاء من الایمان ، و ننگ مسلمانی ضروری است ، ہموارہ در مقام
خواری اینہا باید بود ۔

جزیہ از اہل کفر۔ کہ در ہندوستان برطرف شدہ است۔ بواسطہ^۱ شومی مصاحبت اہل کفر است با سلاطین این دیار، و مقصود اصلی از جزیہ گرفتن از ایشان خواری ایشان است، و این خواری بحدی است کہ از ترس جزیہ جامہ خوب نمی توانند پوشید، و بہ تجمل نمی توانند بود، و ہمیشہ ترسان و لرزان می باشند از اخذ اموال، پادشاہان را چہ می رسد کہ منع جزیہ گرفتن کنند؟ حق سبحانہ و تعالیٰ جزیہ را از برای خواری ایشان وضع کردہ است، مقصود رسوائی ایشان است و عزت و غلبہ^۲ اہل اسلام۔

جہود پر کہ شود کشتہ سود اسلام است

علامت حصول دولت اسلام بغض است با اہل کفر و عناد است با ایشان، حق سبحانہ و تعالیٰ در کلام مجید خود ایشان را نجس^۱ فرمودہ، و در جائی رجس^۲ فرمودہ^۳، پس در نظر اہل اسلام می باید کہ اہل کفر نجس^۴ و پلید در آیند، و چون چنین بینند و دانند لاجرم از صحبت ایشان پرہیز نمایند، و در مجالست ایشان مستکرہ بوند۔

چیز ہا از ایشان پرسیدن و بمقتضای حکم اینہا عمل کردن از کمال اعزاز این دشمنان است، ہمتی^۵ کہ کسی از ایشان طلبد و دعائی کہ بتوسط ایشان خواہد چہ خواہد بود؟ حق سبحانہ و تعالیٰ در کلام مجید خود می فرماید: ”و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال“^۶ دعای این دشمنان باطل و بی حاصل است، اجابت را در آن جا چہ احتمال؟ این قدر فساد لازم می آید کہ اعزاز این مگان می افزاید، ایشان اگر دعا خواهند کرد بتان خود را وسیلہ خواهند آورد، خیال باید کرد کہ کار تابکجا می کشد، و از مسلمانی بوئی نمی ماند، عزیز می فرمودہ است۔ ”تا یکی از شما دیوانہ نشود

1 Qur'ān, IX : 28.

2 Qur'ān, e.g. VI : 126.

3 LD₁ D₂ فرمود .

4 See further on this point No. 39 below.

6 Qur'ān, XIII : 14.

5 i.e. prayer.

مسلمانی نرسد، دیوانگی عبارت از در گذشتن است از نفع و ضرر خود بواسطه اعلای کلمه اسلام، با مسلمانی پر 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 والتحیة، دولتی عظیم تر از رضاء مولا نیست - رضینا بالله سبحانه رباً و بالاسلام دیناً و بمحمد علیه الصلوة والسلام نبیاً و رسولاً :

بسم برینم بداریم یا رب

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

عجالت الوقت آنچه ضروری و لابدی دانست بطریق اجال نوشته فرستاد، بعد از این اگر توفیق رفیق گشت مفصل تر از این نوشته ارسال خواهد گشت^۱ -

همچنانکه اسلام ضد کفر است آخرت نیز ضد دنیا است، دنیا و آخرت جمع نشوند، ترک دنیا بر دو نوع است، نوعی است که از مباحات آن همه ترک کرده شود مگر بقدر ضرورت، این قسم اعلای ترک دنیا است، و نوعی دیگر آن است که از محرمات و مشتهات آن اجتناب کرده شود، و باسور 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

بس ناچار از استعمال ذهب و فضة و لبس حریر و امثال آنها - که شریعت مصطفویه علی مصدرها الصلوة والسلام والتحیة 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،

۱ . داشت (marg.) A 1

القصہ حق سبحانہ و تعالیٰ دائرہ امور مباحہ را بسیار وسیع ساخته است ، تنہات و تمتعات باینہا در عیش و لذت زیادہ از آن است کہ در امور محرّمہ 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 محرّمہ لذت مباحہ ہم تجویز فرمودہ است ، رزقنا اللہ سبحانہ و ایاکم الاستقامۃ علی متابعت صاحب الشریعۃ علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و التحیۃ ، در معاملہ حل و حرمت ہموارہ بعلمای دین دار رجوع باید نمود ، و از اینہا استفسار باید کرد ، و بمقتضای فتوای ایشان عمل باید نمود کہ راہ نجات شریعت است ، و بعد شریعت ہر چہ ہست باطل است و بی اعتبار ، 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 عبداً 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 اوامرہ 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^۱ 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^۱ نخواہد بود :

بوقت صبح شود ہمچو روز معلومت

کہ باکہ باختہ^۱ عشق در شب دیجور

متاع دنیا غرور در غرور است و معاملہ^۱ 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 :

مجدِ عربی کا بروی ہر دو سراست

کسی کہ خاکِ درش نیست خاکِ برسر او

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

۱ . حاصل [marg.] A 1

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 قدسِ جدِ 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 ! بیہات !! :

کیف الوصول الی سعاد و دونها

قلل الجبال و دونهن خیوف ؟

زیادہ چہ ابرام نماید ؟

اند کی پیش تو گفتم غمِ دل، ترسیدم
کہ دل آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است

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

دو کتابِ شا 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 شا بلکہ پروردگار عالمیان - چہ
سہاوات 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 تمائل را در آن حضرت
چہ مجال ؟ شائبہ^۱ اتحاد و حلول در شانِ او سبحانہ مستہجن است و
مظنہ^۲ کمون و بروز در آن جناب قدم مستقیح ، زمانی نیست کہ زمان
مخلوقِ او مت ، مکانی نیست کہ مکان مصنوعِ او مت ، وجود او را
بدایت نیست و بقای او را نہایت نہ ، ہر چہ از خیر و کمال است باو
سبحانہ ثابت^۱ است^۲ ، 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^۳ ہنود اند - از کمینہ^۴ مخلوقات
وی اند و از مادر و پدر زائیدہ اند ، رام پسر جسرت است و برادر
لکہمن^۳ و شوہر سیتا ، ہر گاہ رام زوجہ^۴ خود را نگاہ نتواند^۵ 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 که نام رام و کرشن با و سبحانه و تعالی اطلاق می کنند ؟ و یاد کرشن و رام را یاد پروردگاری دانند ، حاشا و کلا ! ثم حاشا و کلا !

پیغمبران ما علیهم الصلوات و التسلیات - که قریب بیک لکه^۱ و بست و چهار هزار گزشته اند - خلایق را بعبادت خالق ترغیب فرموده اند ، و از عبادت غیر منع نموده ، و خود را بنده عاجز دانسته اند ، و از بیست و عظمت او تعالی ترمان و لرزان بوده اند - و آلهه بنود خلق را بعبادت خود ترغیب کرده اند و خود را آلهه دانسته ، هر چند به پروردگار قائل اند اما او را در خود حلول و اتحاد اثبات^۲ کرده اند ، و از این جهت خلق را بعبادت خود می خوانند و خود را آلهه گویانیده اند و در محرمات بی تحاشی افتاده^۳ - بزعم آنکه اله از هیچ چیز ممنوع نیست ، در خلق خود هر تصرفی که خواهد بکند ، اقسام این تخیلات فاسده بسیار دارند : ضلوا فاضلوا ، بخلاف پیغمبران علیهم الصلوات و التسلیات که خلایق را از آنچه منع فرموده اند خود را نیز از آن چیز باز داشته اند بوجه اتم و اکمل ، خود را بشر مثل سائر بشر می گفتند :

بین تفاوت راه از کجاست تا بکجا

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

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

¹ 100,000.

² A [marg.] تخیل .

³ A add اند .

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

1 Qur'ān VII, 43.

2 Qur'ān XXIV, 39.

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

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

اگر بی انصافی با این یسر و با این سهولت متعسر و متعذر داند بمرض قلبی مبتلا است ، و بعلت باطنی گرفتار ، بسیاری از کارها است که اصحا بر فعل آن یسر تمام دارند و بر ضعفا متعسر است بعسر تمام ، مرض قلبی عبارت از عدم یقین قلب است باحکام منزله^۲ ماوی ، تصدیقی که دارند صورت تصدیق است نه حقیقت تصدیق ، علامت حصول حقیقت تصدیق ثبوت یسر است در اتیان احکام شرعیہ - و بدونها خراط القتاد ، و قال الله تبارک و تعالی: ”کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه“ و الله یجتبی الیه من یشاء و یرہدی الیه من ینیب^۲ و السلام علی من التبع الہدی ، و التزم متابعة المصطفی علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات أئمتھا و اکملھا -

^۱ زیبا Arabicized from the Persian .

^۲ Qur'ān XLII, 13.

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

[بسم الله الرحمن الرحيم¹] ، الله تعالى ناصرکم و معینکم علی کل مایعیبکم و یشینکم ، نخستین ضروریات بر ارباب تکلیف تصحیح عقائد است بروفق آرای علای اہل سنت و جماعت شکر الله سعیم - کہ نجات اخروی وابستہ باتباع آرای صواب تنای این بزرگواران است ، و فرقہ^۱ ناجیہ ہم ایشان و اتباع ایشان اند ، و ایشان اند کہ بر طریق آن سرور اند صلوات الله و تسلیاتہ علیہ و علیہم أجمعین ، و از علمی کہ از کتاب و سنت مستفاد اند بہان معتبر اند کہ این بزرگواران از کتاب و سنت اخذ کردہ اند و فہمیدہ ، زیرا کہ ہر مبتدع و ضال عقائد فاسدہ خود را - بزعم فاسد خود - از کتاب و سنت اخذ می کند ، پس ہر معنی از معانی مفہومہ از اینہا معتبر نباشد ، و از برای تصحیح این عقائد حقہ رسالہ^۱ امام اجل تور پستی بسیار مناسب است و قریب بفہم ، مذکور مجلس شریف بودہ باشد ، اما رسالہ^۱ مذکورہ چونکہ مشتمل بر استدلالات است و طول و بسط بسیار دارد اگر رسالہ^۱ کہ متضمن مسائل صرف بودہ باشد (بدست آید¹) اولی و انیسب خواهد بود ، در این اثنا بخاطر حقیر نیز خطور کردہ کہ در این باب رسالہ^۱ بنویسد کہ متضمن عقائد اہل سنت و جماعت باشد ، و سهل الیخذ ، اگر میسر شد نوشتہ متعاقب بخدمت خواهد فرستاد -

و بعد از تصحیح این عقائد علم حلال و حرام و فرض و واجب و سنت و مندوب و مکروہ - کہ علم فقہ متکفل آن است - و عمل بمقتضای این علم نیز ضروری است ، بعضی از طلبہ فرمایند کہ از کتاب فقہ - کہ بعبارت فارسی بودہ باشند - در مجلس می خوانند باشند - مثل

1 Add. ed.

مجموعہ^۱ خانی^۱ و عمدۃ الاسلام^۲، و اگر۔ عیاذا باللہ سبحانہ۔ در مسئلہ^۳ از مسائل اعتقادیہ^۴ ضروریہ خلل رفت از دولت نجات اخروی محروم است، و اگر در عملیات مسابہت رود محتمل کہ بی توبہ ہم در گزرانند، و اگر مؤاخذہ ہم کنند آخر کار نجات است، پس عمدہ کار تصحیح عقائد است، از حضرت خواجہ^۵ اجرار 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 متعلی نساژند جز خرابی ہیچ نمی دانیم، و اگر تمام خرابی ہا را بر ما جمع کنند و حقیقت ما را بعقائد اہل سنت و جماعت بنواژند ہیچ باکی نداریم۔“ ثبتنا اللہ سبحانہ و ایا کم علی طریقتم المرصیۃ۔ بحرمۃ میدالبشر علیہ و علی آلہ من الصلوٰت افضلہا و من التسلیات اکملہا۔

درویشی از جانب لاہور آمدہ بود گفت کہ شیخ جیو^۳ 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^۴، الحمد للہ سبحانہ علی ذلک، حضرت حق سبحانہ تعالیٰ مزید توفیق ارزانی فرماید، این قسم اخبار کہ مخلصان می شنوند غایت الغایت مسرور و مبتہج می گردند، سیادت پناہا! مکرما!! امروز اسلام بسیار غریب است، جیتلی کہ امروز در تقویت آن صرف می کنند بکروہا^۵ 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 یئت زیبا تر

1 By Kamāl al-Dīn Karīm.

3 i.e. Shaikh-i-Farīd.

5 Crore—10 million.

2 By Abū Ṭāhir Multānī.

4 LD₁ D₂: کردند.

و رعنا تر است - کہ این دولت خالہ زاد خاندان بزرگ شاہ است ، از شاہ ذاتی است و از دیگران عرضی ، حقیقت وراثت نبوی علیہ و علی آلہ من الصلوٰات أفضلها و من التحیات و التسلیات اکملها عظیم القدر است ، حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب را مخاطب ساخته فرمودند کہ : ”شاہ در زمانی موجود شدہ اید کہ اگر از او امر و نواہی دہم حصہ را ترک کنید ہلاک شوید ، و بعد از شاہ گروہی خواہند آمد کہ اگر دہم حصہ را از او امر 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^۱ 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^۲ 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 ابالت ایشان ، ہر قدر کہ اہل کفر را عزت باشد ذلت^۳ اسلام بہان قدر است ، این سررشتہ را لیک باید نگاہداشت ، و اکثر مردم این سررشتہ 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 LD₁ D₂ کبر .

3 A add. در .

الکفار و المنافقین و اغلظ علیہم^۱“ جہاد باکفار و غلظت
برایشان از ضروریات دین است ، بقایای رسوم کفر - کہ در قرن سابق
پیدا شدہ بود - در این وقت - کہ بادشاہ اسلام را آن توجہ باہل کفر
نماندہ است - بردلہای مسلمانان بسیار گران است ، بر مسلمانان لازم
کہ بادشاہ اسلام را از زشتی رسوم آن بدکیشان اعلام بخشند ، و در
رفع آن کوشند ، شاید بقایای اینہا مبتنی باشد بر عدم علم بادشاہ
بزشتی آنہا -

اگر فی الجملہ گنجائش وقت یابند بعضی از علمای اہل اسلام را
اعلام بخشند کہ آمدہ برشناخت رسوم اہل کفر اعلام نمایند - کہ از
برای تبلیغ احکام شرعی اظہار خوارق و کرامات ہیچ درکار نیست ، در
قیامت عذر نخواہند شنید کہ بی تصرف تبلیغ احکام شرعی نکرد ، انبیا
علیہم الصلوٰت و التسلیٰت - کہ بہترین موجودات اند - تبلیغ احکام
شرعی می کردند ، اگر امتان معجزات می طلبیدند می فرمودند کہ
معجزات از نزد خدا است عز و جل ، بر ما تبلیغ احکام است ، و
تواند بود کہ در آن اثنا شاید حق سبحانہ و تعالیٰ بروی امری ظاہر
سازد کہ باعث اعتقاد حقیقت این جماعت باشد ، بہر حال از حقیقت این
مسائل شرعیہ اطلاع دادن ضروری است ، تا این واقع نشود عہدہ بر
ذمہ^۲ علمای و مقربان حضرت بادشاہ است ، چہ سعادت کہ در این گفتگو
جمعی بازار رسند ، انبیا علیہم الصلوٰت و التحیات در تبلیغ احکام
شرعیہ چہ آزارہا کہ نکشیدہ اند و چہ محنت ہا کہ ندیدہ ، بہترین
ایشان علیہم من الصلوٰت افضلہا و من التحیات اکملہا فرمودہ : ”ما
أودیٰ لبی مثل ما أودیت -“

عمر بگذشت و حدیث درد ما آخر نشد

شب باخر شد کنون کوتہ کم افسانہ را

والسلام والا کرام !

^۱ Qur'ān IX, 73.

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

سلمکم اللہ سبحانہ و عافاکم ، استماع سخنان ترویج احکام شرعیہ و تذلیل اعدای ملت مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام و التحیۃ مسلمانان ماتم زدگان را فرح بخش و روح افزا است ، الحمد للہ سبحانہ و المنۃ علی ذلک ، و المسؤل من اللہ سبحانہ الملک القدیر ازدیاد هذا الامر الخطیر - بحرمۃ النبی البشیر النذیر علیہ و علی آلہ من الصلوٰت أفضلها و من التسلیات أکملها ، یقین است کہ مقتدایان اسلام از سادات عظام و علمای کرام در خلا و ملا متصدی ازدیاد این دین متین و تکمیل این صراط مستقیم خواهند بود ، بی سرورگی در این باب چه دراز نفسی نماید ؟ شنیده شد کہ بادشاہ اسلام از حسن استعداد اسلامی خواہان علمائے اند ، الحمد للہ سبحانہ علی ذلک ، معلوم شریف است کہ در قرن سابق ہر فسادی کہ پیدا شد از شومی علمای سوء بظہور آمد ، در این باب تتبع تمام مرعی داشته از علمای دیندار انتخاب نموده اقدام خواہند فرمود ، علمای سوء لصوص دین اند ، مطلب ایشان حب جاہ و ریاست و منزلت نزد خلق است ، و العیاذ باللہ سبحانہ من فتنتم ، آری ! بہترین ایشان بہترین خلایق اند ، ایشان اند کہ فردای قیامت سیاہی ایشان را بخون شہدای فی سبیل اللہ وزن خواہند کرد ، و پلہٴ این سیاہی خواہد چربید : شرالناس شرار العلماء و خیرالناس خیار العلماء -

ثانیاً ملتمس آنکہ بعضی نیات بر آن آورده کہ خود را بعسکر رسالہ ، بتقریب ماہ مبارک رمضان در حضرت دہلی توقف واقع شد ، ان شاء اللہ تعالیٰ بعد از ماضی این ماہ مبارک بخدمت اعزہ خواہد 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
 خلائق حاصل است بضرورت دلہای خلائق - بحکم : جبلت الخلائق
 علی حب من أحسن الیہم - بجانب محسنان مائل است ، پس ناچار
 بواسطہ 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 اسلام - از صدور
 عظام و علمای کرام - لازم است کہ تمام ہمت خود را بر مصروف رواج
 شریعت غرا ساختہ در ہدایت 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 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 شمرند کار بر فقرای اہل اسلام بسیار تنگ و
 تیرہ خواہد بود - انا لله و انا الیہ راجعون ، عزیزی می فرماید :

آنچہ از من گم شدہ گراز سلیان گم شدی
 ہم سلیان ہم پری ہم اہرن بگریستی
 صبت علی مصائب 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 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 اللہ سبحانہ و تعالی و ایاکم علی جادة الشریعة انحقہ علی مصدرہا الصلوۃ والسلام والتحیة۔

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

فتوحات مکیہ مفتاح فتوحات مدنیہ باد^۱۔ بحرمۃ النبی و آلہ الایجاد علیہ و علیہم الصلوٰت والتسلیات ، 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 انکارند 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 استعمال برآمده است ، ابو سعید خراز می فرماید : ”عرفت ربی بجمع الاضداد“۔ ہر چند ارباب نظر این مقدمہ را قبول نمی کنند و محال انکارند ، لیکن غم نیست ، طور ولایت و رای طور نظر عقل است ، باقی احوال را امیر و مولانا بتفصیل معروض خواہند داشت ، والسلام علی من اتبع الهدی ،

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

طوبی لمن جعلہ اللہ سبحانہ مظهر الخیر ، حضرت حق سبحانہ دلہا

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

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

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

^۱ Qur'ân II, 261.

^۲ Qur'ân العظیم (e.g. VI, 96).

باو سخنی کردن بی خریدی است :

زان کس کہ بقرآن و خبر می نری

آن است جوابش کہ جوابش ندہی

بقیة المرام رافع رقیمہ فقرا میان شیخ احمد ولد اعز مغفرت پناہی
شیخ سلطان تھانیسری است ، ملاحظہ الطاف و احسانہای ثہا را - کہ
نسبت بہ پدر بزرگوار او بودہ - نمودہ بندمت علیہ بتومل این فقیر خود
را رسانیدہ است ، و از جملہ الطاف ایشان موضعی بود کہ در برگنہ
اندری^۱ کرم فرمودہ بودند ، والا مر عندکم ، بل کل من عنداللہ ،
و السلام علیکم و علی سائر من اتبع الہدی والتزم متابعة المصطفی علیہ
و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات -

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

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، احوال و اوضاع فقرای
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 نوشتہ آمد -

در اخبار آمدہ : 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 عزا است کہ نصیب او بجنس حق او تعلق گرفتہ است ، و همچنین

¹ اندور (Indore).

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

اکثر مردم گمان دارند کہ علم اسرار عبادت از علوم توحید وجود است و شہود وحدت در کثرت و مشاہدہ کثرت در وحدت ، و کنایت است از معارف احاطہ و سریان و قرب و سعیت او تعالی بر نہجی کہ مکشوف و مشہود ارباب احوال است ، حاشا و کلا ! ثم حاشا و کلا !! کہ این علوم و معارف از علم اسرار بوند و شایان مرتبہٴ نبوت باشند ، زیرا کہ مبنای این معارف سکر وقت است و غلبہٴ حال کہ منافی صحو است ، و علم انبیا علیہم الصلوٰۃ والتحیات - چه علم احکام و چه علم اسرار - ہمہ صحو در صحو است کہ شمدہٴ از سکر بان ممتزج نگشتہ است ، بلکہ این معارف مناسب مقام ولایت اند کہ قدم راسخ در سکر دارد ، پس این علوم از اسرار ولایت بوند نہ از اسرار نبوت ، انبیا را علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات ہر چند ولایت نیز ثابت است اما احکام آن مغلوب اند و در جنب احکام نبوت مضمحل :

بلی ! ہر جا شود مہر آشکارا

سہا را جز نہاں بودن چہ یارا !

فقیر در کتب و رسائل خود نوشتہ است و تحقیق نمودہ کہ کمالات نبوت حکم دریای محیط دارد و کمالات ولایت در جنب آن قطرہ است محقر ، اما چہ توان کرد ؟ جمعی از نارسائی بکمالات نبوت گفتہ

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 غالب کرده اند، نزدیک باین حکم است حکم به ترجیح مکر بر صحو، اگر حقیقت صحو را می دانستند برگز مکر را بصحو نسبت نمی دادند:

چه نسبت خاک را با عالم پاک

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

کفرت بدین الله والكفر واجب

لدى، و عند المسلمین قبیح

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

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

¹ Qur'an XVII, 84.

بہ معنی بود؟ گوئیم کہ صحو و مانند آن در مرتبہ فرق اثبات نمودن نسبت بہ مرتبہ جمع است۔ کہ سراسر سکر و استتار است، والا صحو آن مرتبہ نیز ممتاز 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^۱ ملا^۲ اعلیٰ۔ کہ ولایت ایشان اکمل است از سایر ولایات۔ از انبیا علیہم الصلوٰت والتسلیٰت افضل می شدند، و گروهی از این طائفہ چون ولایت را افضل از نبوت دانستند^۱ و^۲ ولایت ملا^۳ اعلیٰ را اکمل از ولایت انبیا علیہم الصلوٰت والتسلیٰت دیدند ناچار ملائکہ علین^۳ 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 شمع^۴ از حقیقت معاملہ وا نمود، ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فی امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا 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 LD₁ D₂ دانستہ .

2 A om.

3 Ed. : A عالین : LD₁ D₂ = 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 باطلہ^۱ 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 ، واتیان باین عمل از اہم مسام اسلام می داند ، چون بدولت آنجا تشریف بردہ اند و برای تحقیر و اہانت رسانیدن آن بقعہ^۲ 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 ، اللہ سبحانہ و تعالیٰ الحمد والمنة کہ مارا باین بلا مبتلا نساخت ، و بعد از شکر این نعمت عظمی در تحقیر و توہین این بی دولتان و آلہہ باطلہ^۳ 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^۴ تہی برآن سنگ می انداخت و آن را سرمایہ^۵ معادت می ساخت ، زیادہ چہ مبالغہ نماید ، والسلام !

30. Letter No. 162 (Vol. I), written to the same :

قال اللہ سبحانہ تعالیٰ : "من یطع الرسول فقد اطاع اللہ"^۲ 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 ،

۱ بکبار D₂ .

۲ Qur'an IV, 80.

و از برای تاکید و تحقیق این معنی کلمہ "قد" آورد - تا ابوالہوسی 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 و² 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: "اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم"³ برخوردار شوید ، چون وکلا از شیخ توقف فہمیدند کریمہ مذکورہ را برخوردارند ، 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 انگارند ، و نیز منقول است کہ شیخ امنہ و شیخ ابوسعید ابوالخیر مجلسی داشتند ، و سیدی اجل از اکابر سادات خراسان نیز در مجلس

1 Qur'an IV, 151.

2 Ed. : LD₁ D₂ .

3 Qur'an 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 انکارند ۔

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 تعالى : "و اذ اسألك عبادى عنى فانى قريب"²
و قال الله تعالى : "ما يكون من بنوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم اينما كانوا"³ قرب و معیت او تعالى ہمچو ذات او سبحانہ بی چون و بی چگونه 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 تعالى از آن معنی منزہ و مبرا است کہ قدمی در مذہب مجسمہ دارد ، ایمان داریم کہ او تعالى قریب و با ما است ، ما معنی قرب و معیت ندانیم کہ چیست ، در این نشأۃ نہایت نصیب

1 D₂ add. اگر .

2 Qur'ān, II, 186.

3 Qur'ān LVIII, 7.

کُمل ایمان بغیب است بذات و صفات او تعالیٰ :

دور بینان بارگاہ "الست"^۱

بیش ازین پی نبرده اند کہ ہست

ایمان بغیب کہ نصیب اخص خواص است در رنگ ایمان بہ^۲

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 سرادقات تجلیات و ظہورات مطالعہ نمودہ ایمان

بغیب حاصل نمودہ اند ، و متوسطان ظلال را اصل انگاشتہ و تجلیات^۳

را عین متجلی دانستہ بایمان شہودی خرسنداند ، و در حق ایشان

ایمان بغیب نصیب اعدا است : کل حزب بما لدیہم فرحون^۴ ۔

باعث تصدیق آنکہ مولانا عبدالغفور و مولانا حاجی مجد 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 Muhaddith-i-Dihlawi):

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، مخدوما ! مکرمات ! 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 حلاوت آنها

¹ Allusion to Qur'ān : VII, 172. آلست برہکم

² Add. ed.

³ Add. ed.

⁴ Qur'ān XXIII, 53 ; XXX, 32.

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

بنیا لارباب النعم نعیمها

اللهم لا تحرمننا اجرهم ولا تفتنا بعدهم^۱ ،

وجود شریف ایشان در این غربت اسلام اهل اسلام را مغتم است ،

سلمکم الله سبحانه و ابقاکم ، والسلام -

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

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی ، ترقیات صوری و معنوی
 شما را از حضرت حق سبحانه و تعالی مسألت می نماید^۲ - که خیریت و
 صلاح شما متضمن جمعیت و رفاهیت جم غفیر از مسلمانان است ، و
 دعای شما گویا دعای جمیع ایشان ، سلمکم الله سبحانه عما لا یلیق بجنابکم -
 بحرمة سید المرسلین علیه و علیهم و علی آل کل من الصلوات أفضلها و
 من التسلیات اکملها -

چون نسبت محبت و ارادت و اخلاص شما با کابر سلسله^۱ علیه
 نقشبندیه قدس اسرارهم می داند که بوجه اتم و اکمل است بنا برآن
 تصدیق ده می گردد ، مخدوما ا مکرما !! اهل این سلسله^۱ علیه در این
 دیار غریب افتاده اند ، و اهل این دیار را - بواسطه^۱ شیوع بدعت -

¹ The pronouns refer most probably to his three sons and daughter
 all of whom died in the plague. ² Ed. : LD₂ نمایند :

بطریقہ^۱ این اکابر - کہ ملتزم سنت اند - قلت مناسبت است ، از این جا است کہ بعضی از اہل این سلسلہ - بواسطہ^۲ قصور نظر - در این طریقہ^۳ علیہ نیز بدعتہا اختیار نموده اند ، و دلہای مردم را - بعلاقہ^۴ ارتکاب بدعت - بجانب خود کشیدہ ، و این عمل را بزعم خود تکمیل این طریقہ^۵ علیہ گمان بردہ ، حاشا وکلا ! ، بلکہ این جماعت در تخریب و تزییع این طریقہ کوشیدہ اند ، و بحقیقت معاملہ^۶ اکابر این طریقہ نرسیدہ ، ہدایم اللہ سبحانہ سواء الصراط -

و چون اہل این سلسلہ^۷ علیہ در این دیار عزیز الوجود اند^۸ بر مریدان و محبان این سلسلہ امداد و اعانت این اکابر و طلبہ^۹ این طریق [لازم است]^{۱۰} کہ آدمی مدنی الطبع مجبول است ، در تمدن و تعیش بہ ہنی نوع خود محتاج است ، قال اللہ تبارک و تعالیٰ : ”یا ایہا النبی حسبک اللہ و من اتبعک من المؤمنین“^{۱۱} ہر گاہ در کفایت مہمات خیرالبشر علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام مومنان را دخل دادہ باشند بدیگران چہ مضایقہ ، اکثر اغنیای این وقت درویشی را عبارت از عدم احتیاج می دانند ، کلا ! احتیاج ذاتی انسان است - بلکہ ذاتی جمیع ممکنات است - بلکہ خوبی انسان ہمین احتیاج است ، و ذل و بندگی او از این راہ ناشی است ، چہ اگر - فرضاً - احتیاج از انسان زائل گردد و استغنا پیدا کند غیر از عصیان و سرکشی و طغیان و نافرمان برداری نقد وقت او نخواہد بود ، قال اللہ سبحانہ و تعالیٰ : ”ان الانسان لیطغی ان رآہ استغنی“^{۱۲} - غایۃ مافی الباب : فقرای کہ از گرفتاری ماسوا و ارستہ اند - احتیاجی کہ باسباب دارند آن احتیاج را بہ مسبب الاسباب حوالہ می نمایند ، و دولت پہن شدہ را از خوان نعمت او تعالیٰ می دانند ، و معطی و مانع فی الحقیقت او را سبحانہ تصور می فرمایند ،

1 Add. ed.

3 Qur'an VIII, 64.

2 Add. ed.

4 Qur'an XCVI, 7.

و چون اسباب را - بواسطه^۱ حکم و مصالح - در میان آورده اند و حسن و قبح را باسباب منتسب ساخته این بزرگواران نیز شکر و شکایت را باسباب راجع می گردانند ، و نیک و بد را بظاہر از ایشان می دانند ، چه اگر اسباب را دخل ندهند کارخانه^۲ عظیم را باطل سازند : ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک^۱ -

و وجود شریف سیادت پناهی حقائق و معارف آگاهی اخوی اعزی میر محمد نعمان در آن حدود مغتم است ، دعا و توجه ایشان کبریت احمر انگارم که برکات و فیوض توجهات ایشان قوائم دولت شما اند ، و در حضور و غیبت ایشان را بمدد و معاون شما می یابم ، زیاده از یک سال شده است که ایشان از خوبی های شما غائبانه بفقیر نوشته بودند ، و محبت و اخلاص که شما را نسبت بفقرا حاصل است در آنجا درج نموده و ظاہر ساخته بودند که : ”صوبه داری این جا را بدیگری تفویض نموده اند ، وقت توجه و دستگیری است“ - فقیر را در اثنای مطالعه آن مکتوب توجهی در این باب حاصل گشت ، و شما را در آن وقت رفیع القدر یافت ، ظاہراً در همان ساعت شخصی راهی بود ، در جواب آن باین عبارت نوشت که : ”خان خانان در نظر رفیع القدر می در آید ، والامر عندالله سبحانه“ - والسلام ۱

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^۲ و مبادات عظام و قضاة و اہالی و موالی کرام بلده سامانہ آن کہ شنیده شد کہ خطیب آن مقام در خطبہ^۱ عید قربان ذکر خلفای

^۱ Qur'an III, 191.

^۲ Add. ed.

راشدین را رضی اللہ تعالیٰ عنہم ترک کرده ، و اسامی متبرکہ^۱ ایشان را نخوانده ، و نیز شنیده کہ چون جمعی باو تعرض نمودند بسمو و نسیان خود اعتذار نا کرده 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 مسابہلت 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^۱ 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“^۲ ۔ و قد تواتر عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی خلافتہ و کرسی مملکتہ و بین الجہم الغفیر من شیعتہ ان ابابکر و عمر افضل الامۃ ۔ قالہ الذہبی ، ثم قال : ”و رواہ

1 شیخین LD₂ .

2 LD₂ . و قد تواتر before قال الذہبی A : قال LD₂ .

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ لیفًا و ممانون لفسا" و عدد منهم
 جماعة ، ثم قال : "فبجح الله المرفضة ما اجهلهم"¹ و روى البخاری² :
 الذى كتابه أصبح الكتب بعد كتاب الله - انه³ قال : "خير الناس بعد النبي
 عليه و على آله الصلواة والسلام ابوبكر 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 بأن بی انصاف باید گفت کہ بمحبت جمیع اصحاب پیغامبر علیہ
 و علیہم الصلوٰات والتسلیٰات ماموریم ، و از بغض و ایذاى ایشان ممنوع ،
 حضرات ختین⁴ از اکابر صحابہ اند و از اقارب آن سرور علیہ و علی
 آله الصلوٰات والتسلیٰات ، پس بمحبت و مودت احق باشند ، قال الله
 تعالیٰ : "قل لا اسئلكم علیہ اجرا الا المودة فی القربی"⁵ - و قال علیہ و
 علی آله الصلوٰة والسلام : "الله فی أصحابی ، لاتخذوہم غرضا من
 بعدی ، فمن احبہم فبحبی احبہم ، و من ابغضہم فببغضی ابغضہم ، و من
 آذاہم فقد آذانی ، و من آذانی فقد آذی الله و من آذی الله فیوشک ان یاخذہ"⁶
 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 اعتقاد 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 ذلك عجب است کہ مخادیم عظام آن مقام در این واقعہ خود را

1 LD₂ جهلہم .

3 i.e. 'Ali.

5 Qur'an XLII, 23.

2 رواہ LD₂ .

4 شیخین LD₂ .

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 قولہم الاثم و اکلہم
السحت لبس ما کانوا یصنعون^۱“ و قال الله تعالیٰ ایضاً : ” کانوا
لا یتناہون عن منکر فعلوہ لبس ما کانوا یفعلون^۲“ 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 رمہ 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 ، و السلام علیکم و علی سائر
من اتبع الہدی و التزم متابعة المصطفیٰ 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^۳ علی عباده الذین
اصطفیٰ ، صحیفہ شریفہ کہ از روی کرم و التفات نامزد فقرای نامراد
ساختہ بودند رسید ، حمداً لله سبحانہ کہ در این طور اوان پر شبہ و
اشتباہ اغنیای سعادت مند را ۔ از حسن نشاء کہ دارند ۔ باوجود منا ستہا
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 پراکنده 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 D₂ .

نبوی است علیه و علی آله الصلوٰة و السلام -

سعادت و نجات آنرا! آدمی را از تصحیح اعتقاد بموجب آرای فرقه^۱ ناجیه^۱ اهل سنت و جماعت رضوان الله تعالی علیهم اجمعین - که سواد اعظم و جم غفیر اند - چاره نبود تا فلاح و نجات اخروی متصور شود ، خبث اعتقاد - که مخالف معتقدات اهل سنت است - سم قاتل است که بموت ابدی و عذاب سرمدی رساند ، مداہنت و مسابہت در عمل امید مغفرت دارد ، اما مداہنت اعتقادی گنجایش مغفرت ندارد - ان الله لا یغفر ان یشرك به و ینفر ما دون ذلک لمن یشاء^۱ معتقدات اهل سنت را بلسان ایجاز و اختصارا براد می نماید ، بمقتضای آن تصحیح اعتقاد باید فرمود ، و از حضرت حق سبحانه و تعالی استقامت بر این دولت بتضرع و زاری مسألت باید نمود -

بدانند که الله تعالی بذات قدیم خود موجود است ، و مائراشیا بايجاد او سبحانه موجود گشته اند ، و به تخلیق او تعالی از عدم بوجود آمده ، پس او تعالی قدیم و ازلی باشد و اشیا همه حادث و نوپدید باشند ، و هر که قدیم و ازلی است باقی و ابدی است ، و هر چه حادث و نوآمده است فانی و مستهلک است یعنی در شرف زوال است ، و او سبحانه یگانه است ، شریک ندارد - نه در وجوب وجود و نه در استحقاق عبادت ، وجوب وجود غیر او را تعالی نشاید و استحقاق عبادت سوای او را سبحانه نسزد -

و مر او را تعالی صفات کامله است ، از آن جمله حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام و تکوین است - که بقدم و ازلیت متصف اند ، و بمحضرت ذات جل سلطانه قائم اند ، تعلقات حوادث در قدم صفات خلل نکند ، و حدوث متعلق مانع ازلیت اینان نگردد ،

^۱ Qur'ān IV, 48.

و فلاسفہ از پی خردی و معتزلہ از کوری از حدوث متعلق پی بہ حدوث متعلق برند، و نفی صفات کاملہ نمایند، و (او را تعالیٰ^۱) 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^۲ 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 و۔ 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. : LD₂ نقائص .

است - نه بان احاطه که مدرک ما شود ، قریب است - نه بان قرب که متعل ما گردد ، و با ما است - نه به معیت متعارف ، 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 شاله ممنوع است ، و او را سبحانه مثل و کفو نیست ، زن و فرزند نیست ، ذات و صفات او تعالی بی چگونه و بی چون اند ، بی شبه و بی نمونه اند ، این قدر می دانیم که او تعالی هست ، و به 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 متعل و متصور ما شود او تعالی از آن منزّه و متعالی است - چنانچه گزشت ، لا تدركه الابصار^۱ :

دور بینان بارگاه "الست"

پیش 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 ،

¹ 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 التسلیمات 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^۱ 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 LD₂ ۱

آن فعل یا شر ہمعہ 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 جہت رعایت ادب جناب قدم 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 ! علما ہی 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^۱ و کسب بندہ را در حرکت ارتعاش^۲ 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^۳ و اختیار عبد تردد دارند ، و بندہ را مضطر و عاجز دانند ، ایشانان مراد علما را نفہمیدہ اند ، اثبات قدرت و اختیار در بندہ نہ باین معنی است کہ بندہ ہر چہ خواہد بکند و ہر چہ نخواہد نکند این خود از بندگی دور است - بلکہ باین معنی است کہ بندہ بانچہ 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^۴ - بازاد و راحلہ - یک حج تواند ادا نمود ، و علی هذا القیاس باقی احکام شرعیہ است کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ از کمال مہربانی^۵ سہولت و آسانی در آنها رعایت فرمودہ است - از جہت ضعف و قلت

1 D₂ add. لا .

2 D₂ om.

3 D₂ add. والی نیست مدخلی ہیچ مدخلی نیست والی .

4 Ed. : LD₂ ہ .

5 Ed : LD₂ add. و .

توانائی بنده ، قال الله تعالى : ”یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر“^۱۔ یعنی خدا تعالیٰ بشما آسانی می خواهد و دشواری نمی خواهد ، و نیز فرموده است جل سلطانہ : ”یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفاً^۲۔ یعنی می خواهد خدای تعالیٰ که تخفیف بکند از شما گرانی تکلیفات شاقه را و مخلوق گشته است انسان ضعیف ، صبر از شهوات نمی تواند کرد ، و تکلیفات شاقه را نمی تواند برداشت ۔

انبیا علیہم الصلوٰت و التسلیات فرستاده های حق اند جل شانہ بسوی خلق ۔ تا ایشان را بحق دعوت کنند تعالیٰ ، و از ضلالت براه آرند ، هر که دعوت ایشان را قبول کند او را به بهشت بشارت دهند ، و هر که انکار نماید بعذاب دوزخ تهدید کنند ، هر چه ایشان از حق تبلیغ نموده اند و اعلام فرموده همه حق است و صدق که شائبه^۳ تخلف ندارد ، و خاتم البیا محمد رسول الله است صلی الله علیه و آله وسلم ، و دین او ناسخ ادیان سابق است ، و کتاب او بهترین کتب ما تقدم است ، و شریعت او را ناسخی نخواهد بود ، بلکه تا قیام قیامت خواهد ماند ، و عیسیٰ علی نبینا و علیہ الصلوٰة والسلام که نزول خواهد نمود عمل بشریعت او خواهد کرد ، و بعنوان است او خواهد بود ، و آنچه او علیه و علی آله الصلوٰت و التسلیات از احوال آخرت خبر داده است همه حق است ۔ از عذاب گور و ضغط آن و سوال منکر و نکیر در آن و فنای عالم و انشقاق سہاوت و انتشار کواکب و برداشتن زمین و کوه ها و پاره پاره شدن اینها ، و حشر و نشر ، و اعاده روح بجد ، و زلزله ساعت و هول قیامت ، و محاسبه اعمال و شهادت جوارح باعمال مکتسبه ، و طیران نمودن نامه های حسنات و سیئات به یمین و شمال ، و وضع میزان تاحسنات و سیئات را بان وزن کنند ، و کمی و زیادتی حسنہ

^۱ Qur'an II, 185.

^۲ Qur'an IV, 28.

و سیئه معلوم سازند ، اگر پله^۱ حسنات گران آمد علامت نجات است ، و اگر خفت ظاهر شد علامت خسران است ، ثقل و خفت آن میزان بر خلاف میزان دنیا است ، آنجا پله^۲ که بالا رود ثقیل است ، و آنکه پست باشد خفیف ، و شفاعت انبیا و صلحا علیهم الصلوات والتسلیات اولاً^۱ و ثانیاً^۲ مر عصابة مؤمنان را - باذن مالک یوم الدین جل سلطانہ - ثابت است ، قال علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام : ”شفاعتی لاهل الکبائر من امتی“ و پل صراط - که بر پشت دوزخ نهند و مؤمنان از آن پل عبور کرده به بهشت روند و کافران پایها لغزیده در دوزخ افتند نیز [ثابت است]^۳ ، و بهشت - که معد از برای تنعم مؤمنان است و دوزخ - که معد از برای تعذیب کافران است هر دو مخلوق اند ، و ابدالاباد باقی خواهند ماند ، و فانی نخواهند گشت ، و بعد از محاسبه مؤمنان چون به بهشت روند در بهشت دائم خواهند ماند ، و از بهشت بیرون نخواهند آمد ، و همچنین کفار چون بدوزخ روند همیشه در دوزخ خواهند بود ، و ابد الابد معذب خواهند ماند ، تخفیفی در عذاب در حق ایشان مجوز نیست ، قال الله تعالی : ”لا یخفف عنهم العذاب ولا هم ینظرون“^۴ - و هر که در دل او ذره ایمان خواهد بود او را - بواسطه^۵ افراط معاصی - اگر بدوزخ ببرند بقدر عصیان معذب خواهد بود ، آخر او را از دوزخ خواهند برآورد ، و نیز روی او را سیاه نخواهند کرد - کفار را سیاه کنند ، و نیز غل و زنجیر نخواهند کرد - چنانچه کفار را کنند - از جهت حرمت ایمان او -

و ملائکہ^۶ بنده پای خداوند جل و علا اند^۶ که مکرم اند ، و عصیان از امر خدا جل شانه در حق ایشان جائز نیست ، و باغچه مامور

1 Refers to انبیا .

3 Add. ed.

5 بلائیکه L .

2 Refers to صلحا .

4 Qur'an II, 162.

6 add. ed. اند

اند بفعل می آرند ، و از زنا شوی پاک اند ، و توالد و تناسل در حق ایشان مفقود است ، بعض ایشان را حضرت حق سبحانه و تعالی بر مسالت برگزیده است ، و به تبلیغ وحی مشرف ساخته ، مبلغان کتب و صحف انبیا علیهم الصلوات والتسلیات ایشان اند - که از خطا و خلل محفوظ اند و از کید و مکر دشمن معصوم ، هر چه ایشانان از حضرت حق سبحانه تبلیغ نموده اند همه صدق و صواب است ، و شائبه احتمال و اشتباه ندارد ، و این بزرگواران از عظمت و جلال او سبحانه ترسان اند ، و غیر از امثال او امر کار دیگر ندارند -

ایمان تصدیق قلبی است و اقرار لسانی به آنچه از دین بتواتر و ضرورت بما رسیده است - اجبالاً و تفصیلاً ، اعمال جوارح از نفس ایمان خارج اند ، اما در ایمان کمال می افزایند و حسن پیدا می کنند ، امام اعظم کوفی علیه الرحمة می فرماید که ایمان قبول زیادتی و نقصان نمی کند ، زیرا که تصدیق قلبی عبارت از یقین و اذعان قلب است که تفاوت کمی و زیادتی در آن گنجایش ندارد ، و آنچه قبول تفاوت کند داخل دائره ظن و وهم است ، کمال و نقصان در ایمان باعتبار طاعات و حسنات است ، هر چند طاعت بیش کمال ایمان بیش ، پس ایمان عامه مؤمنان مثل ایمان انبیا نباشد علیهم الصلوات والتسلیات - که آن ایمان بواسطه اقتران طاعات به ذروه علیای آن کمال رسیده است که ایمان عوام مؤمنان بگرد آن نرسد ، هر چند این هر دو ایمان در نفس ایمان شرکت دارند اما آن ایمان - بواسطه حقوق طاعات - حقیقت دیگر پیدا کرده است ، ایمان دیگران گویا فرد آن ایمان نیست ، و در میان اینها مماثلت و مشارکت مفقود است ، عوام انسان هر چند بانبیا علیهم الصلوات والتسلیات در نفس انسانیت شریک اند اما کمالات دیگر مر انبیا را علیهم الصلوات بدرجات علیا رسانیده است ، و حقیقت دیگر ثابت کرده ،

گویا از حقیقت مشترکہ عالی و برتر اند ، بلکہ انسان ایشان اند و عوام حکم نسنام دارند ، امام اعظم علیہ الرحمۃ فرماید : ”انا مؤمن حقا“ - و امام شافعی گوید علیہ الرحمۃ : ”انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ“ ہر کدام را وجہ است - باعتبار ایمان حال توان گفت : انا مؤمن حقا ، و باعتبار مال و خاتمہ توان گفت : انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ ، اما ہر وجہ کہ گویند از صورت استثنا اجتناب بہتر است -

مومن بارتکاب معاصی - اگرچہ کبائر باشند - از ایمان بیرون نرود ، و داخل دائرہ کفر نگردد ، منقول است کہ روزی امام اعظم با جمعی از علمای کبار نشستہ بودند ، شخصی آمدہ پرسید کہ : چہ می گویند در حق مؤمن فاسق کہ پدر خود را بناحق بکشد ، و سر او را از تن او جدا سازد ، و در کاسہ سر او شراب اندازد و بخورد ، و بعد شراب خوردن با مادر خود زنا کند ؟ آیا مؤمن است یا کافر ؟ ” ہر کدام از علمای در حق او غلطی نمودند ، و دور از معاملہ ساختند ، امام اعظم در این اثنا فرمود کہ : ”او مؤمن است و بارتکاب این کبائر از ایمان نہ برآمدہ است“ - این سخن امام بر علمای گران آمد ، و زبان طعن و تشنیع ایشانرا دراز ساخت ، آخر - چون سخن امام برحق بود - ہمہ قبول نمودند و اعتراف فرمودند ، اگر مؤمن عاصی پیش از غرغره توفیق توبہ یافت امید نجات عظیم است - کہ وعدہ قبول توبہ است ، و اگر بتوبہ و انابت مشرف نگشت امر او بخداست جل سلطانہ ، اگر خواهد عفو کند و بہ بہشت فرستد ، و اگر خواهد - بقدر معصیت - 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 سلطانہ مخصوص باہل کفر است ، و ہر کہ ذرہ از ایمان دارد آسیدوار رحمت است ، اگر بواسطہ علت معصیت رحمت در ابتدا نرسد

در انتها بعناية الله سبحانه میسر است ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا
و هب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب ۔

بحث خلافت و امامت نزد اهل سنت شکر الله تعالیٰ معیهم هر چند
از اصول دین نیست و باعتقاد تعلق ندارد اما چون شیعه در این باب
غلو نموده اند و افراط و تفریط کرده اند بضرورت علمای اهل سنت
حق رضی الله تعالیٰ عنهم این بحث را ملحق بعلم کلام ساخته اند ،
و حقیقت حال را بیان فرموده اند ، امام برحق خلیفه مطلق بعد از
حضرت خاتم الرسل علیه و علیهم الصلوات و التسلیات حضرت ابوبکر
است صدیق رضی الله تعالیٰ عنه ، بعد از آن حضرت عمر فاروق
است رضی الله تعالیٰ عنه ، بعد از آن حضرت عثمان ذوالنورین است
رضی الله تعالیٰ عنه است ، بعد از آن حضرت علی ابن ابی طالب
است رضوان الله تعالیٰ علیه ، و افضلیت ایشان بترتیب خلافت است ،
افضلیت حضرات شیخین باجماع صحابه و تابعین ثابت شده است ۔ چنانچه
نقل کرده اند آن را اکبر ائمه که یکی از ایشان امام شافعی است ،
شیخ ابوالحسن اشعری ۔ که رئیس اهل سنت است ۔ فرماید که :
” افضلیت شیخین بر باقی امت قطعی است ، انکار نکند مگر جاهل یا
متعصب “ ۔ حضرت امیر کرم الله تعالیٰ وجهه می فرماید : ” کسی که
مرا بر ابی بکر و عمر فضل بدهد مفتری است ، او را تازیانه زخم
چنانکه مفتری را زنند “ ۔ حضرت عبدالقادر جیلانی قدم سره در کتاب
غنیہ ۔ که از مصنفات ایشان است ۔ می فرماید و حدیثی نقل می کند
که آن سرور فرموده است علیه و علی آله الصلوات و السلام که : ” مرا عروج
واقع شد ، از پروردگار خود مسألت نمودم که خلیفه بعد از من علی
بود ، ملائکه گفتند که : ” ای محمد ! هر چه خدا خواهد آن شود ،
خلیفه بعد از تو ابوبکر است “ ۔ و نیز حضرت شیخ می فرمود که

حضرت امیر گفته است که: "بیرون نیاید^۱ پیغمبر خدا از دنیا تا آنکه عهد کرد بمن که: خلیفه بعد از فوت من ابوبکر خواهد بود، بعد از آن عمر، بعد از آن عثمان، بعد از آن تو خلیفه خواهی بود" رضی الله تعالی عنهم اجمعین، و حضرت امام حسن افضل است از امام حسین رضی الله تعالی عنهما -

و علمای اهل سنت در علم و اجتهاد حضرت عائشه را رضی الله تعالی عنهما بر حضرت فاطمه رضی الله تعالی عنهما فضیلت می دهند، فاطمه را "بتول" می گفتند - که صیغه^۲ مبالغه است در انقطاع، و حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدم سره در کتاب غنیه حضرت عائشه را تقدیم می دهد، و آنچه معتقد این فقیر است آن است که حضرت عائشه در علوم و اجتهاد پیش قدم است، و حضرت فاطمه در زهد و انقطاع پیش رو، لهذا فاطمه را "بتول" می گفتند که صیغه^۲ مبالغه است در انقطاع، و حضرت عائشه مرجع فتاوی صحابه است رضوان الله تعالی علیهم اجمعین، هیچ مشکلی در علم بر اصحاب پیغمبر علیه و علیهم الصلوات و التسلیات پیش نمی آید - مگر آنکه حل آن نزد عائشه بود رضی الله تعالی عنهما -

و محاربات و منازعات که در میان اصحاب کرام علیهم الرضوان واقع شده اند - مثل محاربه^۲ جمل و محاربه^۲ صفین - بر محامل نیک صرف باید نمود، و از هوا و تعصب دور باید داشت - چه نفوس این بزرگواران در صحبت خیرالبشر علیه و علیهم الصلوات و التسلیات از هوا و هوس مزکی شده بودند، و از حرص و کینه پاک گشته، اگر مصالحت^۲ دارند برای حق دارند، و اگر منازعت و مشاجرت است برای حق است، هر گروهی بمقتضای اجتهاد خود عمل نموده اند، و مخالف

۱ Sic : perhaps better نیامد .

۲ L . مصالح .

را بی شائبہ^۱ ہوا^۱ و تعصب از خود دفع کرده اند ، ہر کہ در اجتهاد خود مصیب است دو درجہ - و بقولی دہ درجہ - از صواب دارد ، و آنکہ مخطی است یک درجہ^۲ ثواب او را نقد وقت است ، پس مخطی - در رنگ مصیب - از ملامت دور است - بلکہ امید درجہ^۲ از درجات ثواب دارد ، علما فرمودہ اند کہ در آن محاربات حق بر جانب امیر بودہ است کرم اللہ تعالیٰ وجہہ و اجتهاد مخالفان از صواب^۲ 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^۳ 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 الصلوٰت و التسلیات بزرگی باید داشت ، و ہمہ را بہ نیکی یاد باید کرد ، و در حق پیچ 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^۴ دوستی پیغمبر است علیہ و علیہم الصلوٰت و التسلیات ، بزرگی فرماید : ” ما آمن برسول اللہ من لم یوقر اصحابہ “ -

علامات قیامت - کہ مخبر صادق علیہ و علی آلہ الصلوٰت و التسلیات از آن خبر دادہ است - حق است ، احتمال تخلف ندارد^۴ ، 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

۱ Ed. : L دا [?] : D₂ وا .

۲ ثواب D₂ .

۳ Sic. : better فاسقاند .

۴ LD₂ 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 هند - مهدی موعود بوده است ، پس بزعم اینان مهدی گزشته است ، و فوت شده ، و نشان می دهند که قبرش در فره است^۲ در احادیث صحاح که بحد شهرت - بلکه بحد تواتر معنی - رسیده اند تکذیب این طائفه است ، چه آن سرور علیه و علی آله الصلوٰة 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^۳ الصلوٰة والسلام که مهدی موعود بیرون آید و بر سر وی پاره ابر^۴ بود که^۵ در آن ابر فرشته باشد که ندا کند که : ” این شخص مهدی است ، او را متابعت کنید“ و فرموده علیه و علی آله الصلوٰة 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 الصلوٰة والسلام : ” دنیا نرود تا آنکه بعثت کند خدای تعالی مردی را از اهل بیت من که نام او موافق نام من بود ، و نام پدر او موافق نام پدر من باشد ، پس بر سارد زمین را بداد و عدل - چنانچه شده بود بجزور و ظلم“ و در حدیث آمده است که :

1 Ed. : LD₂ . من .

3 LD₂ add من .

5 Add. ed.

2 فراشت D₂ فراست L

4 LD₂ 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 چہاردہم 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^۱ نوشتہ است در علامات مہدی منتظر کہ بہ دو یست (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^۱ کہ بنی اسرائیل ہفتاد و یک فرقہ شدہ بودند کہ ہمہ^۲ ایشان در نار اند۔ مگر یکی از ایشان ، و زود است کہ امت من بر ہفتاد و سہ فرقہ متفرق شوند کہ ہمہ^۳ ایشان در آتش باشند۔ مگر یک فرقہ“ ، پرسیدند کہ آن فرقہ^۴ 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^۵ ناجیہ اہل سنت و جماعت اند کہ ملتزم متابعت آن سرور اند علیہ الصلوٰۃ و السلام^۲ ، و متابعت اصحاب آن سرور علیہ و علیہم الصلوٰۃ و التسلیات ، اللہم ثبتنا علی معتقدات اہل السنۃ و الجماعۃ و امتنای زمرتہم و احشرنا معہم ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا و ہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت

۱ ان Translation of the Arabic .

۲ LD₂ add. والتسلیات .

الوہاب -

بعد از تصحیح اعتقاد از امثال اوامر و انہا از نوہی 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 شانہ و اصل دوم نماز است ، و اصل سوم ادای زکوٰۃ است ، و اصل چہارم روزہ 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 گذشت ، و مہما ممکن از محظورات شرعیہ اجتناب باید نمود ، و نامرضیات مولی را جل شانہ سمیات مہلکہ باید دانست ، و مواد تقصیرات خود را در نظر باید داشت ، و از ارتکاب آن خجل و منفعل بید 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 وارد متمرّد است ، اصرار و تمرد او نزدیک است کہ سر او را از ربقہ اسلام بیرون کشد ، و در دائرہ اعدا داخل سازد^۱ ربنا آتنا من لدنک رحمة و ہیئی لنا من امرنا رشدا^۲ -

دولتی کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ 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 کہ بادشاہ وقت کہ بہ ہفت پشت مسلمان
آمدہ است و از اہل سنت است و حنفی مذہب - ہرچند چند سال است
در این اوان - کہ اوان قرب قیامت است و بعد عہد نبوت - بعضی از
طلبہ علوم بشومی طمع کہ ناشی از خبث باطن است بہ امرا و
سلاطین تقرب جستہ براہ خوش آمد ایشان دو آمدند ، و در دین متین
تشکیکات نمودند ، و شبہات پیدا کردند ، و سادہ لوحان را از راہ
بردند ، - این چنین بادشاہ عظیم الشان ہرگاہ سخن شاہ را بحسن استماع می
فرماید و بہ قبول تلقی می نماید چہ دولت است کہ بصریح یا بشارت
کلمہ حق - یعنی کلمہ اسلام کہ موافق معتقدات اہل سنت و جماعت
است شکر اللہ تعالیٰ سعیم - گوش زد ایشان نمایند ، و ہر قدر کہ
گنجائش دانند سخن اہل حق را عرضہ دارند ، بلکہ ہموارہ مترصد و
منتظر باشند کہ تقریبی پیدا شود^۱ و سخن مذہب و ملت درمیان آید -
تا اظہار حقیقت اسلام نمودہ آید ، و بیان بطلان و شناعت کفر و کافری
کردہ شود ، کفر خود ظاہر البطلان است ، ہیچ عاقل آن را نہ پسندد
و بطلان آن را بی تماشای باید ظاہر ساخت ، و آلہہ باطلہ ایشان را بی
توقف نفی باید کرد ، و اللہ برحق جل سلطانہ بی تردد و بی شبہ خالق
سماوات است ، ہیچ شنیدہ آید کہ آلہہ باطلہ ایشان ہشہ را آفریدہ باشند
اگرچہ ہمہ جمع آیند ؟ و اگر ہشہ ایشان را نیش زند و آزار رساند خود
را محافظت نہ نمایند ، چہ جای آنکہ دیگران را محافظت کنند ؟ کفرہ -
گویا شناعت این امر را ملاحظہ نمودہ - می گویند کہ این آلہہ
شفعای ما خواهند بود نزد حق جل و علا ، مارا بخدا جل شأنہ نزدیک
خواہند ساخت ، بی عقلان اند ، از کجا دانستہ اند کہ این جادات را
بجال شفاعت خواهد بود ؟ و حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ شفاعت
شرکا را - کہ فی الحقیقت دشمنان وی اند - در حق عبدہ دشمنان خود

^۱ نشود LD₂ : 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 شفاعت خواهند بود، بوسیلهٔ آنها تقرب سلطان خواهیم^۱ 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 بدہند۔ تا از اہل قرب و از اہل حق باشند، در امن و امانی ہوند، بی عقلان سنگی را بگیرند، و بدست خود بتراشند، و سالہا آن را پرستش نمایند، و توقعات از وی امید دارند، بالجملہ دین کفرہ ظاہر بطلان است۔

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 الصلوٰت والسلام، و طریق خلفای راشدین او است علیہ و علیہم الصلوٰت والتسلیٰت، 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 ضاریہ و نجاریہ و کلایہ۔ در زمان آن سرور نبودند علیہ و علی آلہ الصلوٰت والسلام، و در زمان خلافت ابی بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعیٰ نیز نبودند، اختلاف این طوائف و تفرق اینہا بعد از سالہا از موت صحابہ و تابعین و موت فقہائی سبعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعیٰ حادث شدہ است، خبر آن سرور فرمودہ علیہ و علی آلہ الصلوٰت والتسلیٰت: "کسی کہ بعد از من خواہد زیست اختلاف بسیار خواہد دید، پس لازم گیرید شما منت مرا و منت خلفای راشدین مرا، آن را بدندان خود محکم بگیرید، و دور دارید خود را از محدثات امور

۱ Ed. : LD₂ خواہم .

زیرا که هر بدعت ضلالت است، و هر چه بعد از من نو پیدا شود رد است^۱ 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^۱ ناجیه ساخت۔ که ایشان اهل منت 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 مولیٰ جل شانه 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 تعالیٰ 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^۱ مبطن متهم سازند، حق سبحانہ و تعالیٰ در حق این بزرگواران "رحماء بینہم"^۱ 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، الله تعالیٰ اینها را توفیق دہاد، و بصراط مستقیم بینا گرداناد، و نیز از آن جماعت نگردانید کہ حق را سبحانہ جہت و مکان اثبات کنند، و جسم و جسمانی 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

^۱ Qur'an XLVIII, 29.

در اصلاح جمیع بنی آدم کوشیدن است و اصلاح در اظہار کلمہ^۱ اسلام است ، بہر روش کہ گنجائش وقت باشد از^۱ گزشت کلمہ^۱ 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^۲ وراثت عظمیٰ از انبیاء علیہم الصلوٰات و التسلیٰات 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^۱ شریفہ کہ بمصحوب شیخ فتح اللہ ارسال داشتہ بودند رسید ، از جفا و ملامت خلق نوشتہ بودند ، آن خود جہاں این طائفہ است ، و صیقل زنکار ایشان است ، باعث قبض و کدورت چرا باشد؟ اوائل حال کہ فقیر باین قلعہ^۳ 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 بوند ، سالہا بتربیت جہالی قطع مراحل می نمودند ، الحال بتربیت جلالی قطع مسافت نمایند ، در مقام صبر۔ بلکہ در مقام رضا۔ باشند ، و جہاں 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 بلا شد؟ در رنگ عوام سخن کردہ آید ، و دور از محبت ذاتیہ رفتہ آید ، برخلاف گزشتہ جلال را بیش از جہاں انکارند ، و ایلام را

1 Ed. : LD₂ .

2 Ed. : LD₂ add. و

3 The fort of Gwalior.

زیادہ از انعام تصور نمایند ، زیرا کہ در جہاں و انعام مراد محبوب مشوب بہ مراد خود است ، و در جلال و ایلام خالص مراد محبوب است و خلاف مراد خود است ، این جا^۱ 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^۱ شریفہ^۲ 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 امرأً لحبیبہ علیہ و علی آلہ الصلوٰت والسلام : ”فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل ولا تستعجل لہم“^۳ نمکی در سکونت آن مقام ہمیں ایذا و جفا است - و شاہا 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^۳ منزل اختیار کنم“ - 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 شاہا است ، از این جہت بچند کلمہ اقتصار نمود ، والسلام !

1 i.e. in adversity.

2 Qur'an XLVI, 36.

3 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 تشبث اسباب خلاصی کوشیدند سودمند نیامد - الخیر فیما صنع الله سبحانہ ، 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 جماعت 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 سبحانہ و تعالی - کہ جمیل مطلق است - آزار این کس خواستہ باشد ہر آئینہ این ارادہ او تعالی نیز در نظر این کس - بعنایت او سبحانہ و تعالی - جمیل است بلکہ سبب التذاذ است ، و چون مراد این جماعت موافق مراد حق است سبحانہ - و این مراد در پیچہ ظہور آن مراد است - ہر آئینہ مراد اینہا نیز بہ نظر مستحق و موجب التذاذ است ، فعل شخصی کہ مظهر فعل محبوب بود آن فعل¹ شخص نیز - در رنگ فعل محبوب - محبوب است ، و آن شخص فاعل - بعلاقہ² این نظر - نیز در نظر محب محبوب می آید ، عجب معاملہ است : ہر چند جفا از این شخص بیشتر بتصور 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 بیچ نیست، جمعی کہ متصدی آزار اند در نظر محبوب می در آیند۔ نسبت بسائر خلایق، بیاران بگویند کہ تنگی ہای سینہ را دور سازند، و بجاعتی کہ در صد 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 گفتہ شد! 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^۲ عربی قدس سرہ معلوم نمودہ باشند کہ گفتہ 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^۳ دعای دفع بر زبان آرد۔ از جهت امثال امر دعا۔ اما فی الحقیقت بیچ نمی خواهد، و بآنچہ می رسد ملتذ است، والسلام علی من اتبع الهدی۔

39. Letter No. 22 (Vol, III). written to Maqşūd Alī, Tabrizi :

الحمد لله و سلام علی عبادہ الذین اصطفی، بخدوما! شفقت آثارا!!

۱ شدہ A .

۲ Add. ed.

۳ بظاہر .

معلوم نشد کہ مقصود از فرستادن تفسیر حسینی^۱ چہ بود ، صاحب تفسیر بیان آیت کریمہ^۲ موافق ائمہ^۳ حنفیہ می نماید ، و از نجاست شرک خبث باطن و سوء اعتقاد می خواهد ، و آنکہ بعد از آن گفتہ است کہ : ”اینہا^۳ اجتناب از نجاست نمی نمایند“ این معنی امروز در اکثر اہل اسلام نیز موجود است ، و از این راہ فرق در میان عوام اہل ایمان و در میان کفار مفقود است ، اگر عدم اجتناب از نجاست سبب نجاست شخص بود معاملہ تنگ گردد ۔ لاجرج فی الاسلام ، و آنکہ نقلی از ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کردہ است کہ : مشرکان نجس العین در رنگ کلاب ۔ این قسم نقلہای شواذ از اکابر دین بسیار آمدہ است کہ محمول بر توجیہ و تاویل است ، چگونہ نجس العین باشند ؟ ۔ کہ آن سرور دین علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ از خانہ یہودی طعام خوردہ است ، و بہ ظرف مشرکی طہارت کردہ و حضرت فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نیز از سبوی زن ترسا طہارت کردہ است ۔

اگر گویند کہ کریمہ : ”انما المشرکون نجس^۲“ تواند بود کہ متاخر باشد و ناسخ آنها بود ۔ جواب : ”تواند بود“ این جا کفایت نمی کند ، اثبات تاخر باید نمود تا دعوی نسخ صحت پیدا کند ، فان الخصم من وراء المنع و لو سلم کہ متاخر باشد باید کہ مثبت حرمت نبود ، و مراد از نجاست خبث باطن باشد ، زیرا کہ منقول است کہ پیچ پیغمبری مرتکب امری نگشتہ است کہ مال آن امر ۔ در شریعت او یا در شریعت یکی از انبیاء ۔ بحرمت کشد ، و آخر محرم گردد ۔ اگرچہ آن امر در وقت ارتکاب مباح باشد ، خمر کہ اول مباح بودہ آخر حرام گشت پیچ پیغمبری آن را نخوردہ است ، اگر مال کار مشرکان بنجاست ظاہر

1 Commentary of the Qur'an by Kamāl al-Dīn Ḥusayn Wā'iz Kāshfi.

2 Qur'an IX, 28.

3 I.e. infidels.

قرار می یافت و اینها را^۱ در رنگ کلاب نجس عین می گفتند^۲ 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 لیز نجس عین همه وقت نجس عین است ، اباحت سابق و لاحق دروی گنجایش ندارد ، واگر^۳ 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^۴ 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 ہنر ایشان را عیب انگارند ، بر مجتہد چه جای اعتراض است ؟ کہ خطای او را نیز یک درجہ ثواب است ، و تقلید او - اگرچہ خطا کند - موجب نجات است ، جماعتی کہ بحرمت اطعمہ و اشربہ^۵ کفار قائل اند محال عادی است کہ خود را از ارتکاب آن محفوظ دارند - خصوصاً در دیار ہندوستان کہ این ابتلا بیشتر است -

در این مسئلہ^۶ 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“^۷ و قال الله تعالی : ”یرید الله ان یخفف عنکم و خاق الانسان ضعیفاً“^۸ بر خلق تنگ گرفتن و ایشان را رنجانیدن حرام است ، و غیر مرضی حضرت

1 Add. ed.

3 Ed.: LD₁ D₂ اکثر .

5 Qur'an IV, 28.

2 Ed. : LD₁ D₂ کشتند .

4 Qur'an II, 186.

حق است مباحانہ ، شافعیہ در بعضی مسائل کہ شافعی در آن تنگ گرفته است بمذہب حنفیہ فتویٰ می دهند ، و برخلائق آسان می مازند ، مثلاً در مصارف زکوٰۃ ، نزد شافعی صدقہ را بر جمیع اصناف مصارف زکوٰۃ قسمت باید کرد ، یکی از این اصناف مؤلفہ قلوب^۱ اند ۔ کہ در این اوان مفقود اند ، علما شافعیہ بمذہب حنفیہ فتویٰ داده 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 بان 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 محذور نبود ۔

آن روز کہ این فقیر کریم^۲ : ”طعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم“^۲ در این بحث خوانندہ بود شاہ 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 تصدیق 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^۳ مسلمانان^۳ ۔ بعلت نجاست متوہم ۔ اجتناب نکنند ، و از این راہ

¹ Reference to Qur'ān IX, 60

² Qur'ān V, 6.

³ Ed.: LD₂ مسلمانان .

از ہمہ تبری نہ نمایند ، و این را احتیاط نہ الکارند کہ احتیاط در ترک
این احتیاط (باید نمود)^۱ ، زیادہ چہ تصدیع دہد :

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

والسلام !

40. Letter No. 43. (Vol. III), written to his sons (from the king's Court) :

الحمد لله و سلام علی عبادہ الذین اصطفی ، احوال و اوضاع این
حدود مستوجب حمد است ، صحبتہای عجیب و غریب می گزارند ،
و بعنایۃ اللہ سبحانہ سر موی^۲ در این گفتگوہای^۲ امور دینیہ و اصول
اسلامیہ مسابلت و مداہنت را نمی یابد ، و بہ بہان عبارات کہ در
خلوات و در مجالس خاصہ بیان می کرد در این معرکہ با بتوفیق اللہ
سبحانہ بیان می نماید ، اگر یک مجلس را نویسد دفتری باید ، خصوصاً
امشب - کہ شب ہفدہم ماہ 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 اللہ تعالیٰ
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^۳ مذکور شد ، و
بحسن امتناع مسموع گردید ، و همچنین در این ضمن اشیای دیگر -
از احوال اقطاب و ابدال و اوتاد و بیان خصوصیات ایشان کذا و کذا -

1 Add. ed.

2 I.e. discussions at the Court.

3 Does not conform with آن قدر at the beginning of the sentence.

مذکور گشت ، الحمد لله سبحانہ کہ بجا می مانند ، و تغییری ظاہر
نمی شود ، در این واقعات و ملاقات شاید حق را سبحانہ مصلحتہا و سزہا
مکنون بود :

الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله
لقد جاءت رسل ربنا بالحق -

دیگر ختم قرآن را تا 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 Jahāngir :

کمترین دعا گوین احمد بعرض بار یافتگان معلی درگاہ 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 ساختہ اند تقویت و تائید پایہ دولت قاہرہ
سلطنت است - کہ ترویج شریعت غراء منوط بان است - کہ :
الشرع تحت السیف گفتہ 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 : ”وما النصر الا من عند الله“^۱، اشارت بآن است ، و^۲ تعلق بلشکر دعا دارد ، و بس لشکر دعا بواسطه^۳ 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^۳ 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 گردند -

مخبر صادق فرموده علیه من الصلوات اتمها که : فردای قیامت خون شهداء را با سیاهی علماء وزن می کنند ، پله^۳ آن میاهی راجح

1 Qur'ān III, 128.

2 Add. ed.

3 LD₁ D₂ تیز .

آید ، سبحان الله و بحمده ! این سیاهی و این سیاه روئی باعث عزت
و سرخروئی ایشان گشت ، و پایهٔ ایشان را از حسیض باوج رسانید ،
بلی ! :

به تاریکی درون آب حیات است

شاعری گوید :

غلام خویشتم خواند لاله رخساری

سیاه روئی من کرد عاقبت کاری

هرچند این کمترین شایان آن نیست که خود را در عداد لشکر دعا
داخل سازد لیکن بمجرد اسم فقر و احتمال اجابت دعا خود را از دعای
دولت قاهره فارغ نمی دارد ، و بلسان حال و قال بدعا و فاتحهٔ سلامت
رطب اللسان می باشد ، ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم -

42. Lettef No. 54 (Vol. III), written to Khān-i-Jahān :

حق سبحانه و تعالی توفیق مرضیات خود کرامت فرموده سلامت
و معزز و محترم داراد - بالنبی و آله الابداد علیه و علیهم الصلوات
والتسلیات :

گوی توفیق و سعادت درمیان افکنده اند

کس بمیدان در نمی آید سواران را چه شد؟

تلذذات و تنعمات دنیویہ * فانیہ وقتی گوارا افتد و بتحلیل رود که
در ضمن آن عمل بمقتضای شریعت غراء نموده آید و باختر جمع شود
و الا حکم سم قاتل دارد که بشکرش اندوده اند و ابلهی را بان
قریب داده ، وای ! اگر معالجهٔ آن بتریاق حکیم مطلق جل شانہ
نموده نه آید ، و تلافی آن شیرینی بتلخی اوامر و نوایی شرعیہ کرده

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 ، همین خدمت
 کہ در پیش دارند اگر آن را باتیان شریعت مصطفویہ علی مصدر ہا
 الصلوات والسلام و التحیة جمع سازند کار انبیاء کرده باشند علیہم
 الصلوات والتسلیات ، و دین متین را منور ساخته و معمور گردانیدہ ،
 ما فقیران اگر سالہا جان بکنیم در این عمل بگرد شما شاہبازان نرسیم :

گوی توفیق و سعادت در میان افکنندہ اند

کس بمیدان در نمی آید ، سواران را چہ شد؟

اللہم وفقنا لما تحب و ترضی ا

بقیة المرام : رافعان رقیمہ^۱ دعا فضائل مآبین - خواجہ^۲ مجد سعید و
 خواجہ^۳ مجد اشرف - از یاران مخصوص اند ، ہر قدر کہ رعایت احوال
 ایشان خواہند فرمود موجب امتنان فقرا^۱ 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 چہ توان کرد کہ جمیع^۲ آرزوہا میسر نیست :

تجری الرياح بما لا تشتهي السفن

در این طور در^۳ عسکری اختیار و بی رغبت ماندن بسیار مغتم می

1 A [marg] فقیر .

2 Ed. LD₁ D₂ جمع .

3 Add. ed.

داند ، و یک ساعت این عرصہ را بہ از ساعات کثیرہ امکانہ دیگر تصور می نماید ، این جا آن میسر است کہ در جاہای دیگر معلوم نیست کہ تمثال آن میسر شود ، و علوم و معارف این موطن جدا است ، و احوال و مقامات این مجمعہ علاحدہ ، منعی کہ از جانب سلطان است آن را درچہ 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 تفرقہ^۱ غرائب غنچ و دلال ، لیکن ہر دولت تازہ بوالعجب کہ روز بروز می رسد ، فرزندان در دل می خلند ، از دوری و^۲ نا یافت آنها جگر در اضطراب می باشد ، انکارم کہ شوق من بر شوق شما چرب و غالب است ، و مقرر است کہ آن قدر کہ پدر خواہان پسر است پسر خواہان پدر نیست ، ہر چند قضیہ^۳ اصالت و فرعیت مقتضی عکس این معنی است - چہ اصل را احتیاجی نیست و فرع سرامر محتاج اصل - از پیشگاہ چنین آمدہ ، و اشد شوق اصل را ثابت گشتہ ، آری !

در خانہ بکد خدای ماند ہمہ 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 عبادہ 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 کہ از یاد شان فارغ

¹ Ed.: LD₁ D₂ ہر تفرقہ .

² Add. ed.

باشد ، ہر چند وصول نعم^۱ از منعم حقیقی جل شانہ بیشتر تذکر احبہ دور افتادہ زیادہ تر سواغ جدیدہ روز بروز در مسودہ می آید و بہ بیاض میرسد ، اما کسی کہ درک کند کیست ؟ و آنکہ حظ بگیرد کدام ؟ خواجہ مجد ہاشم مغتم است کہ ذوق و^۲ فہم سخن دارد ، و فی الجملہ ملتذ می گردد ، لیکن در این سفر اجمیر - از شدت محن - از متخلفان صحیح العذر گشتہ است ، چندی مگر موافقت کنند - حسبناللہ و نعم الوکیل^۳ رفاہم کم اند و زاد و آرز ہم کم - ایس اللہ بکاف عبدہ ؟ 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 اید کہ^۴ 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 بر کنار ورق او مینویسد کہ نوکر گیرند ، از این ہر دو 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 ، حمداً للہ سبحانہ کہ خاطر از جانب ہر دوی شاہ جمع گشت کہ قبول کردند ، اما از آن یار ثالث خاطر در آزار ماند کہ تجویز نشد ، کاش بنوکری نوکران بادشاہ قبولش فرمایند ، ! العاقبۃ بالخیر -

[توالی نعم ؟] او نعم D₂ تویم LD₁ Ed. : 1

2 Add. ed.

4 Qur'ān, XXXIX, 37.

3 Qur'ān III, 174.

5 Ed. : LD₁ D₂ و

45 Letter No. 83 (Vol. III), written to his sons :

فرزندان گرامی بجمعیث 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 دربابند ؟ و از جمال بلای او چه درک نمایند ؟ طفلان را حظ منحصر در شیرینی است ، و آنکه از تلخی حظ فرا گرفته است شیرینی را بجوی نمی خرد :

مرغ آتشخواره کی لذت شناسد دانه را ؟

و السلام علی من اتبع الهدی -

46 Letter No. 85 (Vol. III), written to his sons :

احوال و اوضاع این حدود مستوجب حمد است ، المسؤل من الله سبحانه و سلامتکم و استقامتکم بمشیئة الله سبحانه ، اگر اجمیر رسیده شد و از این عقبات و اشدائد راه و² گرمای مفرط نجاتی میسر گشت بشما خواهد نوشت و خواهد طلبید ، انشاء الله تعالی ، بجمعیث باشند ، و همت خود را تمامی مصروف مراضی مولی جل شانہ¹ 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 درخانہٴ 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 گزرانند ، خبر شرط است ، معارف جدیدہ کہ نوشتہ شدہ است ہمہ سبق بعد سبق شاہ است ، سرسری نگزرانند ، و بجد و جہد در مطالعہٴ آن کوشند ، شاید دریچہٴ از مکنونات آن منکشف گردد و سرمایہٴ سعادت شود ، در مادہٴ شاہ بشری یافتہ ام کہ در مکتوبی نوشتہ بخواجہٴ مجد ہاشم کشمی سپردہ ام کہ بشاہ رساند ، امید کہ بکرم خود حق سبحانہ و تعالیٰ شاہ را ضائع نگزارد ، و قبول فرماید ، اما ترسان و لرزان باشند ، و بہ لہو و لعب نگزرانند ، بعد صحبت مبادا 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 شاہ 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. Gorakhpūrī¹⁵ 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";¹⁶ 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 (*maḍiq*)".

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 Safar, 1034 (10 Decemher 1624). His tomb in Sirhind is still visited by thousands of devotees.

15. Op. cit., p. 93.

16. Text, part II, Letter No. 43.

given in Jahangīr's autobiography (*Tuzuk-i-Jahāngīrī*) under the year 1027 A.H. :

- (1) That Shaikh Ahmad was a cunning impostor.
- (2) That he had filled each part of the country and every town with his "clever salesmen" and propagandists under the guise of disciples.
- (3) That he had composed an imposing volume of Letters wherein he set out certain heretical views.
- (4) That Shaikh Ahmad appeared to the Emperor "arrogant (*khud pasand*)".
- (5) That Shaikh Ahmad was sent to the penitentiary so that the "public upheaval (*shūrash-i-'awāmm*)" should subside.

Probably the imprisonment lasted for about a year. Shaikh Ahmad was then released *and honoured*. What was the reason for the change? Shaikh Ahmad had, clearly, not given up his ideas. His disciples claim¹⁴ that the rebellion of Mahābat Khān, father-in-law of the heir-apparent, was associated with Shaikh Ahmad's imprisonment. This is apparently pure fiction. His release must be attributed to the good offices of his followers at the court. In any case, he was not only released but was invited to the court to take part in discussions. Letter No. 40 in Part II of the text was written to his sons from the Emperor's Court. It states that the Shaikh spoke on prophethood, on the weakness of reason and several other subjects and that the King "listened favourably". Two years after recording Shaikh Ahmad's imprisonment, the *Tuzuk-i-Jahāngīrī* also records that "two thousand rupees were given to Shaikh Ahmad Sirhindī". Letter No. 41 is addressed to the king himself.

After this the picture becomes obscure again. All the modern historians who have written on the subject say that

14. *Zubdah*, p. 336; *Gorakhpūrī*, pp. 88-9.

letter was written much later¹¹ towards the end of Shaikh Ahmad's life. Nevertheless, it is very likely that there were some public complaints and protests.

Last but not least, it must be noted that Shaikh Ahmad's treatise against the Shi'ah could be suspected of having an extra-Indian political meaning. His disciples have claimed¹² that the *Risāla* was written at the bidding of 'Abd Allāh Khān Uzbek, the ruler of Transoxiana who was fighting Shāh 'Abbās Ṣafawī both theologically and politically. There is no evidence of this in the treatise itself which explicitly states that it was written to counteract the Shi'ah influence in India. Nevertheless, the opening sentence recalls the politico-religious background beyond the Indian borders: "The Shi'ah, when 'Abd Allāh Uzbek laid seige to Mashhad, sent an epistle to the theologians of Transoxiana in answer to the epistle of the latter. . . . When I learnt that the purpose of the Shi'ah epistle, after fool-deceiving promises, was to declare the three first Caliphs *kāfir*. . ." ¹³ This fact, supplemented by the Shaikh's connections with Transoxiana where he had his spiritual deputies (*khulafā'*), could give rise to politico-religious suspicions.

The Shaikh was summoned to the court where the Emperor questioned him about his claim that he had risen to stations higher than that of Abū Bakr. The Shaikh replied: "This does not imply my superiority over Abū Bkr. When you sit in your court and a humble man comes to you to present his petition, he certainly rises higher than your courtier Amirs in order to reach you. But this does not imply his superiority, for when he goes back he is the same humble man as he was before." The Shaikh, however, refused to perform the prostration of respect (*sajdat al-ta'zīm*) before the Emperor and was sent to jail in the Gwāliār Fort. The following points are made in the account of the incident

11. Text, p. 125, note 3.

12. Gorakhpūrī, p. 82.

13. This treatise is printed at the end of the 3rd Volume of the *Makūbāt* 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 letters⁹ that he was seriously perturbed by the suggestions of his inner voice that he was greater than the greatest in the Muslim *Ummah* and resolves the difficulty by recourse once again to his theory of *Zill* and *aṣl*—the superiority he thought he had was only at a certain lower, adumbral level. In the history of this discipline—which seeks to render man truly humble—instances are not lacking of an opposite movement, of extravagant, preposterous claims.

The situation at the Royal Court was tense. Jahāngīr had come to power through the backing of the Muslim orthodoxy, as is well-known. He now realized that he was in danger of becoming their prisoner; he resented this. But quite apart from his personal considerations, it is very likely that he found the uncompromising attitude of the orthodoxy difficult of implementation. The Hindū power which had never been completely vanquished by the Muslims certainly obtained fresh impetus, hope and vision through Akbar's policies. His mother was a Hindū, his wife Nūr-i-Jahān—for whom his love has become a legend in India—a Shī'a. Nūr-i-Jahān's nearest relatives were in the highest posts. But that is not all. Shaikh Aḥmad's followers and disciples were working in the army as well. One of his disciples, Badī' al-Dīn, was working at Āgra, the capital and army head-quarters, and his activities seem to have become the special object of official suspicion.¹⁰ It also seems to be the case that many among the public were alarmed at the titles to which Shaikh Aḥmad laid claims. One of his most eminent contemporaries and a co-disciple of his, Shaikh 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī, father of the *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.⁷ It is also claimed that the famous scholar 'Abd al-Hakīm of Siākot became his disciple (*murid*),⁸ although I cannot check this because 'Abd al-Hakīm's life is not accessible to me.

A large number of influential Amirs 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 Amirs, Shaikh Ahmad stressed the crisis of Islam in India—both religious (at the hands of the ṣūfis 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 Siākot defended Shaikh Ahmad's doctrines against his critics.

state of 'difference after unity' is the end of human endeavour, Shaikh Ahmad proceeds to sum up:

"You should note that when I was brought from intoxication to sobriety and from annihilation to restoration (at the first stage of experience), I could see nothing but God in every particle of my being. . . . From this station, I was taken back to the state of Wonder and when I returned to myself, I found God 'with' every particle of my being—not 'in' it. The previous stage now seemed much inferior to this new one. Again I was taken back to the state of Wonder and on restoration found that God was neither joined to the World nor separate from it, neither inside it nor outside. . . . Once again I was thrown back into Wonder and on return to sobriety I found that God the Exalted has a relationship (to the World) beyond the above-mentioned relationships (of immanence and transcendence, etc.), and that that relationship is of unknown quality (*majhūl al-kaiḥiyat*). Once again I went into the state of Wonder and this time experienced a kind of spiritual contraction (*qabḍ*) upon return to myself. I witnessed God without even that relationship of unknown quality—without any relationship at all. . . . and also witnessed the world in this manner. At this point a special gnosis was bestowed upon me which removed all relationships and comparisons between God and the world altogether, although I witnessed both, and I was made to understand that this object of vision with this quality of transcendence is not God Himself but is an image of the (Divine) relationship of creation."

The comparison between this language and that of al-Ghazālī's account of gnosis is striking; Shaikh Ahmad had re-discovered orthodoxy through spiritual experience. He now embarked on an intensive and feverish endeavour to bring back ṣūfism to orthodoxy. He wrote works like *Risālā fī'l-mabdā' wa'l-ma'ād* (showing that the end of ṣūfism is the beginning of Islām, *Risālā dar Radd-i-Rawāfiḍ* (against the Shī'a) and a colossal number of letters propagating the true

been of some note at the Royal Court.⁵

In 1007 A. H. (1598 A. C.), on the death of his father, Shaikh Ahmad left Sirhind with the intention of proceeding to Arabia for pilgrimage. When he reached Dihlī he heard that a great Naqshbandī Shaikh, Khawāja Bāqī Bi'llāh had arrived there. Bāqī Bi'llāh, a cceval of Shaikh Ahmad, was born in Kabul of a Samarqandī family and had recently immigrated to Dihlī. On meeting Shaikh Ahmad he persuaded the latter to postpone the journey to Mecca and stay with him for a while. An account of his spiritual career under the new Shaikh is given by Shaikh Ahmad himself.⁶ After describing how in a period of just more than two months he had rapidly passed through a number of spiritual stages (*maqāmat*), Shaikh Ahmad continues :

“I attained to an extreme degree of Wonder (*ḥairah*). At this point I remembered a passage of (Ibn al-'Arabī's) *Fuṣūṣ*, which I had heard from my father; it says, 'If you wish, you may say that it (i.e. the world) is God; or, if you like, you may say that it is created; or, if you desire, you may say that it is God in one sense and creation in another; or finally, if you prefer, you may speak of wonder (*ḥairah*), because both are indistinguishable.' This passage made me satisfied in general. Afterwards I went into the presence of the Shaikh and described my condition; he said, 'As yet your intimate presence (before God—*ḥudūr*) is not pure. Continue with your task until the real Existent (*maujūd*) and the phantasmal (*mauhūm*) become clearly distinguishable.' I read before him the passage from the *Fuṣūṣ*, which indicated indistinguishability (of the two). The Shaikh said, 'Shaikh (Ibn al-'Arabī) has not described the state of a perfect ṣūfī, although some ṣūfīs have maintained indistinguishability.' ” After stating that after two days this state was replaced by another wherein God and the World emerged clearly distinguishable from one another, and that his Shaikh told him that this

5. Gorakhpūri, Op. cit., p. 70.

6. Text, p. 133, line 11 ff.

thought he expounded the doctrine of the Unity of Being on which he also wrote some poetry as he confesses later in his *Makṭūbat*. The latter two treatises were reactions against the Shī'a influence generally and especially at the court and against the philosophical scepticism of the two brothers Abū'l-Faḍl and Faiḍī whose influence on Akbar was one of the great contributory factors to the crisis of orthodox Islam at the court.

It appears that at first Shaikh Aḥmad's relations with Abū'l-Faḍl and Faiḍī were good, so much so that he is said to have been associated with Faiḍī in his venture to write a commentary on the Qur'an entirely with undotted letters. But once Abū'l-Faḍl, it is said, spoke in exuberantly appreciative language of the Muslim philosophers, implying disparagement of the orthodoxy. Thereupon Shaikh Aḥmad spoke of al-Ghazālī's refutation of the philosophers and their sciences and praised his *al-Munqidh min Dal-alāl*. Abū'l-Faḍl became angry and described al-Ghazālī as "stupid" (*na-ma' qūl*). Shaikh Aḥmad, wrathful, left the meeting.³ According to another report, Abū'l-Faḍl had raised serious doubts about prophethood and this caused their separation and provided the occasion for Shaikh Aḥmad's treatise on prophecy.⁴ Both of these statements can be correct and can be substantiated by what the contemporary historian Badā'ūnī has to say about Abū'l-Faḍl's views.

This period of association and a knowledge of what transpired at Akbar's court seems to have been formative of Shaikh Aḥmad's stand, setting his mental-spiritual tone. The ground for the amazingly rapid developments which took place in his mind later under the direction of Khwāja Bāqī Bi'llāh was prepared adequately in this period. After a few years, his father came to Āgra and took him back to Sirhind where he continued to teach and write. On the way to Sirhind, he married a daughter of one Shaikh Sulṭān who appears to have

3. *Zubdah*, p. 137.

4. *Gorakhpūri, Op. cit.*, p. 70.

Ahmad died two years before Shāh Jahān's accession and the book itself was finished in the second year of his accession. This is an illustration, although an extreme one, of the chaotic material and the violent historical nonsense the modern historian is faced with. A recent and more respectable attempt at the Shaikh's biography is Ihsān Allāh Abbāsī Gorakhpurī's, entitled *Sawānih-i 'Umrī Hadrat-i Mujaddid-i Alf-i Thānī*, Rāmpūr (India), 1926. This work discards much of the spiritual apocryphal drapery of the earlier works and aims at being genuinely historical, but the author obviously succumbs to the, in all appearance, extravagant claims of Shaikh Ahmad's followers about the role of the Shaikh in the events of Jahāngīr's reign, e.g., he accepts the view that Mahābat Khān's rebellion was brought about by the internment of the Shaikh by the Emperor, and is generally highly uncritical.

Shaikh Ahmad Badr al-Dīn Abū'l-Barakāt al-Fārūqī was born on 14 Shawwāl, 971 A.H. (1563 A.C.) at Sirhind¹ (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-Ahad, was a spiritual disciple of the famous Qādirī ṣūfī, 'Abd al-Quddūs Gangohī and his son Rukn al-Dīn. Before his affiliation to the Naqshbandī order, Shaikh Ahmad was in Chishti and Qādirī traditions. He began his education by memorizing the Qur'an. After this he started his studies with his own father, and a little later completed his courses in Kalām, Philosophy, Hadīth, 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'arif Ladunya* (sūfism and kalām), *Risāla Tahṭīliya* and *Risāla fi ithbāt al-nubuwwah*. In his ṣūfī

2. Sirhind is said to be a corruption of Sihhind (meaning "jungle of tigers").

CHAPTER V

SHAIKH AHMAD'S LIFE¹

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 sūfis—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 Ahmad had with his eminent contemporaries. Under the circumstances the only sure guide are the Letters of Shaikh Ahmad 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 Ahmad's death. Another, somewhat later biography and, to some extent, dependent on this one, called *Ḥadrāt al-Quds* by another disciple, Badr al-Dīn, has not been available to me.

At the end of the chapter on the 'miracles' (*karāmāt*) of Shaikh Ahmad 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 Ahmad'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.⁹

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 (*Qada*) collaborate in the actions of man. But what are the terms of this collaboration and, further, how does man come to assume *total* responsibility for his voluntary actions? Shaikh Sirhindī’s answer to this question, although brief, seems to me quite new in the history of Muslim ethical thought, and gives, for the first time, meaning and content to the orthodox formula. Explaining the meaning of the Divine Decree he says:

“You should know that the *Ahl al-Sunna* believe in the Divine Decree and Determination and say that all good and evil, sweet and bitter is by the Divine Determination. For Determination (*Qadar*) means production and bringing into existence and it is obvious that the producer and originator of everything is God the Glorious—there is no God but He, the Creator of everything. He (alone) be worshipped.

“Now, the Mu‘tazilah and the Qadarites have rejected the Divine Determination and Decree and have asserted that the acts of men are due entirely to the power of men. They argue that if God ordains evil and then punishes people for it, this would be injustice on His part—Glory be to Him.

“This is sheer ignorance on their part. For the Divine Decree does not take away the power and choice of man: He has decreed that *it shall be up to man to choose to act or not to act* (in a certain way). *In brief, God’s Decree itself is the cause of human free choice; it has brought about the power of choice in man (mubaqqiq al-ikhtiyār) rather than removed it. (The Mu‘tazilite conception of the Divine Decree) is contradicted even by (the freedom of) God’s action, for God’s actions—in view of His Decree—would either be necessary or impossible... and so He Himself will not be free.*”⁸

8. Text, p. 158, line 25 ff. For another important view on this vexed problem of Islamic Theology, held by Ibn Taymiyah, see my book *Islam* (London, 1966), Chap. 6.

man and ontologically to God. "The *Ahl al-Sunnah* say that the voluntary actions of man are in the realm of Divine Power with regard to God's creative agency and in the realm of human power in another way, viz., through attachment (to the act) and appropriation (of it)." Then follows a criticism of al-Ash'arī. According to his formulation of the solution, the human will has no direct efficacy with regard to the act; it is God who produces the act entirely—although He does so after man has willed the act and not before it. Although al-Ash'arī maintains (in opposition to the predestinarians who say that the attribution of the act to man is metaphorical, not real) that the attribution of the act to the human agent is real, nevertheless, his denial of the efficacy of the human will in the production of the act is really a doctrine of (or qualified) determinism, and that is why it has been justly characterised as "moderate determinism (*al-jabr al-mutawassit*)".

Then the views of Abū Ishāq al-Isfrā'inī and Abū Bakr al-Bāqillānī are mentioned. According to the latter, the efficacy of the human will is only with regard to the "description of the act (as distinguished from its production) inasmuch as it is to be described as obedience or disobedience (to God)", i.e. the production is God's, the responsibility is man's (because of his act of will). This, Shaikh Ahmad says, is unintelligible, for how can man assume complete responsibility without having produced the act? According to Abū Ishāq (whom the Shaikh cites with approbation), on the other hand, the human action is the product of the collaboration of two powers, the human and the Divine. This view, viz., that two contributory causes should produce an effect, is quite legitimate. Shaikh Ahmad maintains that although man's will is efficacious in the production of the act, the act, by this causal fact alone, does not become a *moral* act. For this, something else is needed, a moral criterion for judgement. The judgement is something which "follows upon" the act and is rooted in the human situation.

The efficacy of the human will is, then, beyond doubt

tations, emanations and effects (*tajallī*, *tanazzul*, *āthār*) of God's eternal and inexhaustible Speech. From the point of view of us humans, again, the Qur'ān must remain the final, consummated Word of God, but from God's point of view it is only *the index* to His speech.⁵

Equally eternal and indivisible is the Creative Act of God which brings into existence the entire diversity of the universe, even as the Qur'ān says: "And We commanded but once like the twinkling of an eye."⁶ Thus even the creative command has no diversity of relationships, although, again, from our human point of view, every new thing or event must appear to demand a fresh relationship. But really the multiplicity of the world is not the Act of God as such but effects of His eternal Act. Al-Ash'arī did not understand the matter when he described the creative activity of God as something originated (*ḥādith*) and thus relegated Creativity from the realm of the eternal Attributes of God to the realm of contingency and change. So also is the case with the dictum of the ṣūfīs who pretend to have arrived at a knowledge of God's Act as reflected "in the mirror of the acts of the contingents". What they arrive at is not the unfathomable Act of God, but rather the effects and manifestations of it.⁷

What is the relationship between the Act of God and the human action? This question touches upon a central point of Islamic theology—always delicately and precariously balanced ever since al-Ash'arī and a point absolutely vital to the moral outlook of Islam. Shaikh Sirhindī's critique of both al-Ash'arī and the Mu'tazilah and his positive teaching have a direct relationship with his mystic doctrine, and his utterances on this point are consequently strikingly original.

Shaikh 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'ān, 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 Ahmad 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.⁴

God's Knowledge, therefore, has a single, unchanging relation to all objects of knowledge; affirmation of different relationships is neither desirable nor needed. From the point of view of the creatures it is possible to speak of different relationships of the Divine Knowledge with different things. But this is because creatures are finite and in time, and, therefore, *their* mode of understanding the relationship of the Divine Knowledge with successive and multiple objects can only be the mode of different and successive relationships.

As with His Knowledge, so with God's Speech and Creative Act (*takwin*). 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 Ahmad'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 Ahmad 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.² This is because the philosophers, by subjectively setting up their own reason as the safe criterion of truth, trifle with God; but the mystic, even when in error with regard to his findings, tries to find truth in objective experience.

On the subject of God and His Attributes, Shaikh Ahmad, in pursuance of his concept of *aṣl-ẓill*, affirms the real existence of the Divine Attributes: these are not merely conceptually distinguishable from God's Essence, as the philosophers and the Mu'tazilah assert, but are actually and "externally" distinguishable. These are co-eternal with the Essence of God, and like His Essence, are not intrinsically knowable (*bī-chigūn*). In themselves they are so unique that their comparison (*munāṣabat*) with the attributes of the creatures is inconceivable. All the Divine attributes are eternal, atomic and changeless. Let us consider the Attribute of Knowledge. The Mu'tazilah and the philosophers, in the interest of keeping God's Essence free from change, have denuded it of all attributes. Some theologians (the Ash'arites) have affirmed the Attribute of knowledge, but, in order to keep it immune from change, have declared that although the Attribute is eternal, nevertheless its relations to different objects of knowledge are different and successive. But is this affirmation of successive relations really necessary? And if the relations are different, can the Attribute itself remain free from change?³

God's Knowledge, according to Shaikh Ahmad, is an atomic, eternal moment, and with one indivisible act the

2. Text, p. 70, line 11 ff.

3. Text, p. 62, line 2 ff.

CHAPTER IV

THEOLOGY (KALĀM)

Ibn al-'Arabī was the first great Muslim mystic who systematically interpreted *kalām* in the light of his mystic thought, and his voluminous *Futūḥāt Makkīya* is a monument of ṣūfī scholasticism, which hitherto remains unstudied. Al-Ghazālī's *Iḥyā'*, a more brilliant and basic work in the development of Islamic thought, is not quite in the same category, for it offers, not so much an interpretation of *kalām* as of *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.¹ Philoso-

1. See text, pp. 68-70, especially the sentence: "What is the good and the purpose of knowing the equality of the angles of a triangle to two right angles?"

great number of miraculous acts is not necessarily a sign of the spiritual greatness of the saint.

In this connection, Shaikh Aḥmad also rebukes²³ those who despise the "world of causes" and want to live in a world where anything can happen. "These people do not know that in the annulment of causes is the annulment of reason and wisdom. . . 'O Lord! Thou hast not created this (world) in vain'" (Qur'ān, III: 191).²⁴ This is, of course, not to say that the causal order of the world has an autonomous nature. Through external causes, God himself works, although He can also create powers in things to work by themselves. But, in any case, the purpose of causal processes is to make man endeavour whereby he both realizes his own capacities and truly appreciates the meaning of God for the world.

23. Text, p. 72, line 19 ff.

24. Text, p. 72, line 20.

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 '*alam al-mithāl*,²¹ but has sought to make it entirely subjective, of the order of experience rather than of the order of being, and has discouraged pre-occupation with it. "The '*alam 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 '*alam al-mithāl*, since it is not a part of reality.

2. The Miracles of Saints

Shaikh Aḥmad holds that performance of miraculous acts is an auxiliary concomitant of saintship and not an essential part of it. In accordance with ṣūfī tradition, he distinguishes between the miracles of saints and those of prophets, the main distinction being that the saint performs miraculous deeds in the state of "intoxication", while the prophet works his miracles in the state of "sobriety".

In the light of this distinction, Shaikh Aḥmad draws certain important and radical conclusions.²² First, the miracles of a saint occur at a level where the world—the "world of causes" (*alam al-asbab*)—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'*¹⁹, while discussing the possibility of affirming the punishment and happiness in the grave (i.e. between the state of death and resurrection), says that one mode of affirmation is to believe that there is a world, a mode of being accessible to the Prophet, but not accessible to us, and that in that mode of being the dead feel pain and pleasure. In this passage al-Ghazālī also draws attention to the phenomenon of dreams. After al-Ghazālī, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī claimed²⁰ to have experienced a world of "unstable images" (*al-Ṣuwar al-Mu'allāqa*) to which he gives the name of '*alam al-mithāl*'. He declares that the bliss and the punishment of the hereafter will take place in the '*alam 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 '*alam 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 '*alam 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."¹⁷ 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."¹⁸ In the light of this *Shaikh* Aḥmad interprets the personalities of these two as they have been described in the Qur'ān. Jesus was assisted by the Holy Spirit, so he belongs to the spiritual realm—is essentially a saint; but Moses demanded of God that he should show Himself unto him (*rabbī arinī*—Qur'ān, VII: 143). Jesus was content with his spiritual experience; Moses wanted a perceptual experience of God *in this world*.

17. Text, p. 45, line 1 ff.

18. Text, p. 50, line 15 ff.

Indeed, as has been hinted before also, the abstraction from and renunciation of the empirical world is fundamentally illusory and the attempt to do so creates a delusive, unreal situation. The spiritual experience, which the *ṣūfis* call *ḥaqīqat* and which they are wont to oppose to the *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."¹⁴ *Shaikh* Ahmad 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."¹⁵ The *Shaikh* ends this discussion by saying: "The science of the Prophets is the Book of God and the *Sunnah* of the Prophet and the science of the saints is (Ibn al-'Arabī's) *Fuṣūṣ al-Hikām* and *Futūḥāt Makkīyah*. 'You may judge (the state of) my garden from the nature of my spring."¹⁶

The Law of proportionality stated above provides for *Shaikh* Sirhindī also the criterion for judging the relative worths of both saints and the Prophets. The Law has assign-

14. Text, p. 46, lines 15-47, line 13.

15. *Pakistan Quarterly*, vol., VII, No. 1 (Spring 1957), pp. 45-48.

16. Text, p. 54, line 14.

dead instruments in the hand of God. They cannot *choose* to be in God's service: they cannot help it. But out and down here "in the realm of this earth", it is not so quiet; God cannot take it for granted. The '*ālam al-amr*' "is intoxicated and in its state of effacement, inevitably, cannot gainsay God. But the elements, which have a special relationship to prophethood and are in the state of sobriety, inevitably retain the choice of disobedience."¹¹ This is the reason why this world is the lowest of the low and the highest of the high.¹²

The mistake of the common run of the *ṣūfīs* is that they start from the wrong end. They seek to abstract from the world. They perform great feats of self-mortification and undergo severe physical discipline. The result is that this world, *as it exists* as an appearance—riddled with evil and passions—comes to occupy, even though rejecting it, an unduly great importance in their mind. And when they reach the spiritual realm, the peace and quietude there enamours them and retards their further development. That is why one of them has said, "For thirty years I worshipped the spirit as God." The result is that fright of the world *as it is* prevents them from discovering the world *as it ought to be*. If they had concentrated on spiritual discipline, they would rise from the world of the spirit and rediscover this world at a higher level. But the world they would come back to would not be the same world which they had left. It would have an entirely new significance: their spiritual experience would render their insight into this world full of developmental meaning. In this connection¹³ 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"⁹ and can be called the Law of the proportionality of Experience and Creativity. The prophet comes lower down to act in the flesh and blood of the temporal, simply because he has gone highest: which fact bestows an inherent impulsion and fecundity upon his experience to become historic. The pure mystic never comes down quite to the earth, because he has never been quite in the heaven: "In its downward movement saintship does not wholly (*ba-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."¹⁰

The inner realm of the spirit where the mystic builds his abode is free from troubles. There are no rebellions there, no warfare; there is peace and tranquillity. But this prize is won at a tragically disproportionate price. The *'ālam al-amr* and its residents—the angels and the mystic—are like

9. Ibid., p. 16, line 11.

10. Ibid., p. 39, lines 15 ff.

saintliness consists in the state of effacement, intoxication and ascent which were the apogee of spiritual experience. The functions of the prophetic office, on the other hand, demanded the opposite states. They had spoken of the mystic's descent and sobriety but they did not have to say much about it, which fact shows clearly that they had developed these pairs of terms in order to place the *Sharī'ah* somewhere in their scheme and to determine their relationship with Muḥammad *qua* prophet. Shaikh Sirhindī resumes the same doctrine but gives it an entirely new orientation in the light of his own account of the mystic experience briefly outlined above.

First of all, the ascent and descent, with Shaikh Sirhindī, are not two mutually dislocated experiences—a higher and a lower—but constitute two moments of a single experience. There is an organic connection between the two which renders them an integrated whole and determines their proportion. Both the pure mystic and the prophet have an ascent and a descent. As we have seen, it is not true that the mystic experience occurs at the heights while the prophetic function belongs to the lower depths, because, as we have said, the prophet—as prophet—goes in fact higher than the pure mystic does. The pure mystic is in fact debarred from those higher reaches which are the province of the prophetic consciousness: "It is clear from this that the perfections of prophecy occur in the moment of ascent and in the moment of ascent the prophet is facing God-ward, not as many *ṣūfīs* have imagined, that in saintship one faces God-ward while in prophecy one faces creation-ward, and that saintship belongs to the higher level and prophecy to the lower—whence they have fancied saintship to be higher than prophethood. Both, indeed, have an ascent and a descent, through the one facing God-ward, through the other facing creation-ward."⁸

8. *Ibid.*, p. 36, line 6 ff.

Hard are these words that their tongues utter" (Qur'ān, XVIII : 5).

The centrality and true greatness of the world now stands fully revealed. The 'earth', which began its humble career at the lowest rung of the ladder as "non-Being", when transformed by God and man, far outstrips the angelic realm and throws the purely spiritual flights of the pure mystic into a shadow of semi-reality. For it is the positively active principle of evil which, when transmuted into active goodness, manifests the greatness and glory of God. And, surely, he is truly great who more adequately displays the greatness and potency of God. This is the meaning of the Prophet's saying: "[Even] my devil has become a Muslim", because it is the perfect non-Being that can competently show the meaning of this perfect Being: "This non-Being which was the seat of all evil and defect became beautified by a perfect mirroring of the Highest Being, and achieved what none else achieved."⁶

In the light of this doctrine Shaikh 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).'"⁷ Shaikh Sirhindī is now ready to re-interpret the ṣūfī doctrine of "Effacement and Restitution", "Intoxication and sobriety" and "Ascent and Descent". The ṣūfīs had asserted that

6. Ibid., p. 16, lines 20-22.

7. Ibid., pp. 51 line 7-52 line 11.

Attribute appears at *each level* with a different intensity and meaningfulness. The levels, as we have said, are divided into regions and are identified as "the saintship of the saints", "the saintship of the prophets" and "the saintship of the angels". But the distinction seems formal since there is no region which is closed intrinsically to any spiritual traveller provided he possesses the necessary gifts.

. But now something momentous happens. The apogee of the spiritual journey takes us to the highest Divine Name—Being, and its opposite non-Being. At this point the journeyman re-discovers the world which he thought he had left behind long ago. The pure mystic, the saint, must stop there, for having renounced the World, he is unprepared to enter into this highest spiritual reality. It is the Prophet alone who has kept his 'earth' intact that is capable of entering into this field which is nearest to God: "The acquisition of these [highest] perfections is peculiar to the prophets, and their perfect followers too can, through the leadership and mediacy of the prophets, share in them. Among the constituent elements of man it is the element of earth which is entitled most and primarily to these perfections. All the other elements. . . are here subject to the earth. . . And since this element is peculiar to man, the qualities of man emerge inevitably superior to those of angels. . . for what earth has attained, nothing else has. . . ."

"...At this level one comes to know that the perfections of all the grades of saintliness (i.e. saintliness of saints, of prophets and of angels)... were nothing but adumbrations of the perfection of prophethood and its symbols and figures. . . . The relation of the prophetic station to that of saintliness is like the relation of the infinite to the finite. God be glorified! A person ignorant of this station (Ibn al-'Arabī is meant) says: 'Saintliness is greater than prophethood'; and another (Ibn al-'Arabī's commentator), equally ignorant of this situation, interprets him as saying: 'The saintliness of the prophet is higher than his prophethood!'

position is the reverse of this: what they have thought lowly is in fact great and *vice versa*.⁴

In a long letter⁵ to his eldest son, Shaikh Muhammad 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' (*khaḥfiy*), and the 'hiddenmost' (*akhfa*). These, in a formal manner, indicate the regions of human consciousness and trans-consciousness. The first of these, the 'heart', is a bridge between the physical and the spiritual and exhibits characteristics of both.

The spiritual constitution of the created universe—the macrocosm—exhibits in each of its levels these very 'depths' and at every level one must experience them exhaustively. In non-technical language this doctrine states that not all 'experience' is of the same order and that it has grades of intimacy, clarity and authority. With the exception of the 'heart' which is a translation, the remaining four 'depths' correspond in their subtlety—although metaphorically—to the four elements: earth, water, air and fire. Just as the originals of the four elements constituting the human body exist in the universe, so the primordials of the constituent elements of the human spirit exist in the universe.

The spiritual order is, in fact, nothing but the '*alam al-amr*', the attributes of God projected into the world. When the mystic takes flight, his experience carries him through these Divine Attributes and Names. But each Name and

4. Ibid., p. 47, line 1 ff.

5. Ibid., pp. 29-59.

comes into existence. This is creation. God could very well withdraw His projections from the recalcitrant material world and be in peace, but He does not. He has flung the gauntlet and what is called '*alam al-amr* or the Realm of the Spirit—which is nothing but the self-projection of God into the world—is the first and necessary step in the act of creation. The Realm of the Spirit has been created for the external world of sense. This shows that this seemingly lowly world is much nearer to God's heart than is the Realm of the Spirit, for the ultimate interest of God in creating the world of the spirit is to redeem the world here below. It would be meaningless to create a world of spirits; there can be no movement in it, no change from the worse to the better. This is why the world of change, although it begins by being the lowest, ends up, if handled rightly, as far superior to the *ṣūfī* world of eternity. As Shaikh Ahmad puts it "Of all the elements both the lowest and the highest is the earth."² Indeed, the last point in the creation which is this world is also the nearest to the starting point [(God), because the world is the purpose of the whole creative process].³

The man who leaves this world in order to dwell in the Realm of Eternity and thinks he will be near God by doing so, is, in fact, moving in a direction exactly the opposite of God's. They think the world is bad, but they are mistaken; how can it be bad when it is the focus of God's attention? When they indict the world, they are cheated by appearances: "What can be done? They [God] have not given insight into this knotty problem to everyone. Other (*ṣūfīs*) having grasped merely the exterior [*ṣūrat*] of the world, have condemned it as lowly and have embarked on a seemingly rising journey from a seeming lowliness to a seeming height. They do not know that in reality the

2. Ibid., p. 41, line 19; see the whole of this passage and also pp. 46-48 and 37, line 2 ff.

3. Ibid., p. 47, line 8.

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 şūfī 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 şūfī 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 *ṣūfis*, 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 *ṣūfi* 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 *ṣūfis* but before which the 'Ulamā' showed a pitiful helplessness. And so Badā'uni 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 Taymiya. The central streamline of the *ṣūfīs* remained within the field of orthodox Islam and strove to formulate their own solution of the problem. But the solution they offered moved round the personality of the Prophet rather than his explicit teaching. This solution, in brief, asserted that Muḥammad had two radically different aspects—*wilāyah* and *nubuwwah*: by virtue of the former he was a saint with a spiritual life only; by virtue of the latter, he was the promulgator of the *Sharī'ah* for humanity at large. In their formulation of this doctrine they developed certain pairs of antithetical categories like "intoxication and sobriety (*ṣahw* and *sukr*)" and "annihilation and restitution (*fanā'* and *baqā'*)."¹ In his state of "intoxication" and "annihilation", Muḥammad was a *walī*, a saint, and as such he was with God, while in the alternate state he was a *nabī*, a prophet, and was with the people. In doing so, the *ṣūfīs* came very near to the "Law of Alternation" as it has been enunciated by Professor H.E. Hocking.¹ But they could not turn their basic

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 (*asl*), mistakes its adumbration (*zill*) for it, occurs quite frequently, and so the subject asserts the adumbration to be the last truth. That is why a single type of experience (*maqām*) asserts itself several times (in a spiral, as it were, but at each level more adequately). The reason is that each type manifests itself only through its (progressively adequate) adumbrations. . . . If people ask: How can it be ascertained that the last experience is the last and highest level of its manifestation, so that it may be regarded as "true"? I answer that the mystic's (new) consciousness of the adumbrative character of earlier experiences is an irrefutable testimony (*Shāhid-i-'adl*) of the truth of the last experience [in the series] because this consciousness [of their inadequacy] did not exist when these experiences obtained."²³

The idea of adumbrality (*zilliyat*) 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.²² If someone has fallen in love with the sun and has lost himself completely in its contemplation and worship, he will, in this state, affirm the existence of nothing besides the sun. But even when this man perforce returns to other things than the sun, the consciousness of the sun will always burst out with any experience whatever. He is apt, at the sight of anything, to see that thing as some sort of manifestation or mirror of the sun. The sun can never go out of his mind. The same is true of every lover *par excellence*. Any or everything that he sees or experiences, he is prone, if he is a true lover, to discover his beloved in it. When such statements of identity are meant literally, they constitute a kind of consolation for the lover, but they also show that the mind of such a lover, who makes these identity statements in a literal sense, has not yet become quite integrated.

Whether these acute actual analyses by Shaikh 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.”²⁰

Among those who have become absorbed in the love of God and therefore “see” nothing else besides God, there are those in whom this attitude gives birth to a new moral attitude of “self-effacement” and annihilation (*fanā-u-nāsī*). This moral effacement is a kind of attitude different from that of effacement in love; indeed, this is the truer and higher kind of love. Such people regard the application of the demonstrative pronoun “I” (*anā*—ego or self) to themselves as utter perfidy (*kufr*). But the consciousness of the unity and majesty of God in this sense becomes frighteningly strenuous. The [moral] weight that God assumes in his consciousness well-nigh kills the mystic who then seeks avenues of relief from it, even though for a moment: “They are always [being crushed] under the weight of the [unitary] Being, without having comfort for a moment. For comfort consists in becoming unmindful, and in a perpetual state of [moral] effacement, unmindfulness is inconceivable. [So] Shaikh al-Islām Hirawī says: “Whoever takes my mind away from God for an instant, I hope God shall forgive his sins.’ Man needs [this kind of] unmindfulness [otherwise man would be God]. God the Glorious and Exalted in His perfect Mercy then gives them tasks according to their capacities.”²¹

Often when those people return to the World, they see God in everything and either say that the world is God or that it is literally a manifestation or a mirror of God. The reason for this is that although they have externally returned to the World, God is paramount in their minds. This is because, as we shall see more adequately in the next chapter, the mystic consciousness, unlike the prophetic consciousness, is not quite able to integrate the world consciousness and the God-consciousness and there remains in it a dualism

20. Ibid., p. 152, line 22 ff.

21. Ibid., p. 154, line 8 ff.

(*ilhād-u zandaqah*).¹⁸

Despite these rational and pseudo-rational doctrines of Unity, the experiential unity is, nevertheless, a mystic fact which cannot be denied but must be transcended.¹⁹ Among those people who have genuinely experienced unity in their spiritual journey there are those upon whom the spell of Divine love is paramount and, again, there are those with whom not so much love but a moral humility and effacement in face of the awe-inspiring grandeur of God predominates. The first type, since it does not "see" anything but God in its intense love, affirms nothing but God. It is as though one could see nothing but the sun in the sky, and thought no stars existed there.

This experience, so far as it goes, is genuine and indeed valuable. But unless it is transcended, it impoverishes the personality and becomes harmful. They are wrong who decry such people; they are wrong too who dogmatically assert that this is the final word in mystic experience: "There are people who decry and speak ill of those who have asserted this type of experience like Rukn al-Dīn Abul-Makārim 'Alā' al-Daula al-Simnānī (who violently attacked Ibn al-'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,¹⁶ one the speculative kind we have seen before. This the Shaikh calls the Unity of being proper (*tauḥīd-i wujūdī*) or the Unity based on reason (*tauḥīd-i 'ilmī*). This kind of Unity affirms that only God exists and that the multiplicity of things is either "unreal" or is identical with God. It contradicts, according to Shaikh Aḥmad, both reason and the Sharī'ah, and has, therefore, been rejected above. The other broad kind arises from the mystic's devotional concentration on God wherein everything else except God goes out of his consciousness. He, therefore, does not "see" anything save God. This he calls (following al-Ghazālī) *Shuhūd* or experience (literally: "seeing" or "witnessing"), and such unity is the Unity-in-experience (*tauḥīd-i shuhūdī*). In between these two there is a third kind based neither on pure reason nor on mystic experience but on imagination (*takḥayyul*). 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 takḥayyul*).¹⁷

Since the mental condition of these so-called ṣūfīs of the last type is artificially produced (*maj'ūl ast*), they cannot be regarded as possessed of a spiritual state (*ḥāl*); they do not even know what "the station of the heart" (*maqām-i-qalb*) is. . . . Nor do they possess reasoned knowledge (*'ilm*). It is these who misinterpret the genuine experiences of the real ṣūfīs (*tauḥīd-i shuhūdī*) into a popular form of the unity of Being (*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 reflection¹⁴ (i.e. the external world) except as being that of a mental order. They do not allow these reflections even to "smell" of external existence. They interpret this multiplicity (which they regard only as being) of a mental order as nothing more than a reflection of (and in) the Sole Existing Reality . . . in the external world. What a difference between the two views! Thus, whether a reflection is to be predicated of the original or not will depend on whether one recognizes or not the external existence of the reflection."¹⁵

There must be then "somewhere" where reflections are cast. Further, there must be something and something dark if it is to be illuminated by the Light. This is how Shaikh Ahmad interprets the famous Qur'ānic verse "God is the

14. Shaikh Ahmad 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!"¹¹

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."¹²

The upshot of this development is that being ceases to be the absolute category and becomes the first determination of God the Absolute: "What at last by the grace of God has been unveiled to me (*makshūf sakhtah*) is that the first determination (*ta'ayyun*) of the Exalted Being is the level (*ḥadrat*) of being."¹³ This being then generates, by its very birth, non-being and in the Divine mind both become explicit and differentiated and produce the world of moral conflict. The net result of this development is that being, having ceased to be absolute, is only one predicate of God among others, and the conflict is still kept at the attributional level. Only, it becomes difficult, in that case, to give meaning to an absolute non-Being which the author still seems to keep.

Be that as it may, the chief concern of Shaikh Sirhindī is to bring into focus the moral dualism between God and the World and 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 mental⁹ existence in the external world. But Absolute non-Being has not been affected or coloured by these reflections. How can it be so coloured when it is not an opposite of these reflections? For, it is the opposite of Absolute Being. Thus when the perfect gnostic rises (above differentiated beings) to Absolute Being, he alights upon pure non-Being.¹⁰ And through him, this Absolute non-Being also becomes coloured by Absolute Being, and is beautified and rendered Good. . . . Therefore, even the Devil (Shaiṭān) of such a gnostic, having become thoroughly good, is beautified by Islam and his evil-commanding-soul itself having come to peace surrenders with pleasure to its Lord. This is why the Chief of the

9. "Mental" here simply means derivative since the world subsists neither in God's mind nor in His Being as we have learnt before.

10. The meaning of this will be determined in Chapter III.

“into real existence, therefore, the world becomes more perfect. This, which may be called “the proof of the real existence of the world”, has an interesting parallel in Descartes’ proof for the existence of God. Instead of the Cartesian human mind we have the Divine mind; and instead of the idea of the perfect Being we have the idea of an essentially imperfect being into which reflections of the Ideas of Divine perfections come to inhere. One of the Ideas is that of existence, and although the Idea is in God’s mind, it is not an Idea of mental existence but of real existence.⁷ While Descartes was trying to establish rationally God’s existence which was in doubt, Sirhindī is attempting to establish the real existence of the world which was being doubted by the Ṣūfic-Vedantic monism.

But “where” does the world exist? And this is the third cardinal point on which Sirhindī disagrees with Ibn al-‘Arabī. According to Ibn al-‘Arabī, the world exists in the only thing there is—the pure Being which is God. Only the World does not exist “veritably” as God does—it is a pure reflection in the “mirror of pure Being”. Or, as Sirhindī puts it, it is only an “appearance” (*namūd*). With both of these tenets Sirhindī disagrees. God, for Sirhindī, as we have seen, is not only pure Being but has other attributes, although at that level no attributes can be predicated of Him. God’s Being, therefore, cannot serve as the locus of the existence of the World, for then the World would become God. And Ibn al-‘Arabī’s talk of reflection makes the World only an attenuated carbon copy of God. *The world, therefore, exists externally not only to God’s Mind but also to His Being.* It is an imperfect being with only a derivative existence, but it is on its own, with its own constitution, its own capacities and destiny.⁸ But of the relationship of

7. This is an interesting analogy; the two problems and their contents have nothing in common; and of course there is no historical connection whatever between the two.

8. Shaikh Sirhindī also inweighs against the ‘ulamā’-i *zawāhir* who seem to him to set the world and God at par in terms of existence, text p. 21, line 1.

justification behind the rather formal account given by the Shaikh of the distinction between the absolute and the attributive levels. For at the absolute level, where there are no predicates, negation or contradiction would be out of place. But when, at the predicational level, an attribute is affirmed of a subject in a proposition, this attribute becomes distinguishable not only from other positive attributes, but also and necessarily, from its opposite; whenever an affirmative proposition comes to be true, a negative proposition also comes to be true. This is what the Shaikh means when he says that "derivative attribution (*ḥaml-i ishtiḳāq*) is true of God only at the level of adumbration (*zilliyāt*)."⁶

The Essences of the Contingents then are constituted in the mind of God, as having their base or matters as non-being or evil but receiving in themselves effluences or reflections of Divine perfections or attributes as their form. Now, one of these perfections of God is existence. Therefore, by receiving an effluence of this perfection, the contingents cease to be mere Essences in the Divine mind and come to exist externally. This is creation. While discussing Ibn al-'Arabī, we asked: "Why does the world come out of God's mind and exist externally? And what happens when it does so?" Ibn al-'Arabī's answer was that the world thereby attains to consciousness. Shaikh Sirhindī's answer is the same; only he has been able to give a perfectly logical account of the fact of creation. The reflection of the Divine attribute of existence must bring the contingent Essences out of His mind, for this is what the very fact of the reflection of this particular attribute means. By coming

6. Text, p. 2. When Shaikh Aḥmad accuses the ṣūfīs and the philosophers (*ḥukamā'*) of confusing the two levels of asserting existence of God, he must mean, I think, later philosophers who were influenced by ṣūfism. I have shown above how, e.g., Ibn Sīnā distinguishes between God's existence and the existence of created beings. Al-Fārābī does the same. Beginning with Suhrawardī, however, as expounded above, this doctrine takes a new turn and later the distinction between the contingent and the necessary became one maintained by sheer courtesy.

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 Ahmad 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 Ahmad comes into categorical contradiction with the teaching of Ibn al-'Arabī. For Shaikh Ahmad, 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 Ahmad 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" (*aṣālat*) "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" (*zilliyat*) or explicitness (*tafṣīl*), it is possible to say "God exists," "God knows," etc.; only at this predicational level one must not lose sight of the fact that one is not giving the primordial truth about God.⁵

The predicational level, with its multiplicity of attributes, including that of being, occurs in the mind of God, for in the Divine consciousness, those attributes, although still forming a unity, have to spell themselves out, as their

5. Text, pp. 1-20

But what do they exist in? Now, since there is nothing externally existent except God's Being, that Being must be the locus of the existence of these reflections. Thus the totality of the world is nothing but the Divine Mind reflected in the mirror of God's Being.

Shaikh Ahmad opposes this doctrine of Ibn al-'Arabī on moral and religious grounds: in its pure monism it does not take account of the evil that exists so palpably and, by removing the contrast between the holy and the good on the one hand and the positively unholy and evil on the other, it leaves no ground for real religion. "Since the great Shaikh Muhy al-Dīn has overlooked the real evil, badness and corruption of these Essences of the contingents, he has regarded them as Ideas of the Mind of God the Exalted. These Ideas, for him, have cast a reflection in the mirror of the Being of God—besides Whom, according to the Shaikh, nothing exists externally—and have acquired an external shadow being (*namūd*). And (since) he does not consider these Ideas to be anything except the Names and Attributes of the Necessary Being, he inevitably declares the doctrine of the Unity of Being and affirms the identity of the contingent with the Necessary Being. Holding that evil and badness are relative, and denying that there is an absolute evil or pure badness, he says that there is nothing evil-in-itself. Indeed he thinks that *kufr* and misguidedness are evil only relatively to (true) faith and righteousness; in themselves they are exactly and verily good and salutary—he goes so far as to exhort the people of *kufr* and misguidedness to stand firm in their position. He quotes the verse of the Qur'ān: 'And there is no living creature but that its forelock is in the grip of the Lord: verily, my Lord is on the right path', as being confirmatory of his view. Of course; why should one, who affirms the Unity of Being, try to restrain himself from such utterance?"⁴

4. Text, p. 14, line 6 ff.

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."²

According to Shaikh Ahmad, Ibn al-'Arabī's position is as follows.³ God, as the Absolute, is indeterminate in nature. He simply exists without any existent qualities, which fact is expressed by saying that at that level God's attributes are identical with His Being. At the level of God as Mind, however, His absolute nature becomes determinate and attributes emerge. Within the Divine Mind, two levels may be distinguished. At the prior level the attributes are a unity and only implicitly multiple; at the second level they become explicitly multiple and distinct. The first level of the Divine Mind, containing all the attributes implicitly in its unity is the Essence of Muḥammad, while the totality of the distinct attributes at the second level constitutes the Essences of all the contingent beings. These Essences exist only in the Divine Mind, not externally, for the externally existent is only the pure attributeless Being of God. As the content of the Divine Mind they are a part of the realm of Necessary existence (*Wujūb al-Wujūd*), although, of course, they do not exist.

The multiplicity of the many which appears to have real existence in the world is a reflection of the multiplicity of the Divine attributes in the Divine Mind. As reflections or modes they do exist, but only as reflections or modes.

2. Text, p. 24, line 1 ff.

3. Text, p. 22 ff.

the Ṣūfī thinking remained almost purely non-speculative and ethical. But under the influence of fresh injections from Persia and directly from Ibn al-'Arabī's works there sprang speculative mystical thought of which the glaring manifestation on the political plane was Akbar's Dīn-i Ilāhī, which was positively thwarted by the Muslims but to which nothing but overall indifference was shown also by Hinduism which itself had experienced a series of important and interesting developments from tenth century onwards.¹

The movement which set out as an Islamic reaction to these forces found its chief intellectual and spiritual leader in Shaikh Aḥmad. He attacked the doctrine of monism, Unity of Being (*Waḥdat al-Wujūd*) both metaphysically and on the basis of his mystic experience. The former is directed against Ibn al-'Arabī, the second against all Ṣūfīs who declare the unitive experience to be the highest and truest fact of mystic life. We shall study the 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 Sūfism concerning the status of prophethood and the Shari'ah *vis-à-vis* mystic saintliness (*nubuwwah* and *wilāyah*), proved the corner-stone for subsequent Sūfic 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 Sūfism 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 attempted⁵² 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*,⁵¹ 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:'⁴⁸ again, "Is it conceivable or not that there be in the world a temperament which sees only goodness in everything and does not see any evil at all (good = *ṭayyib*; bad = *khabīth*). We say this is never the case, for we did not see this even in the Root of the world, which is God—we found Him, too, liking and disliking."⁴⁹ It is obvious from this that Ibn al-'Arabī is an axiological realist, if relativist, and far removed from the doctrine of Illusionism (*Māyā*—the Vedantic doctrine which declares the material world as evil to be Illusion); but he cannot carry his distinctions to a genuinely ethical plane. For time, the world, *taken in its entirety*, is the revelation of God, and the conflict of "likes" and "dislikes" constitutes the rhythm of God Himself *at this level*.

The Logos, in so far as it not merely *is* the world but is the source of religious revelation to mankind, is the metaphysical, pre-existent Essence of the Prophet Muḥammad. The history of religious experience of mankind thus appears to Ibn al-'Arabī as the gradual unfolding in the world-process of the Logos, culminating in the advent of Muḥammad. But here the perennial problem of Muslim mysticism poses itself for Ibn al-'Arabī: religious knowledge and guidance is of two kinds: prophethood and saintliness (*risālah* and *wilāyah*); how to reconcile and harmonise the two? Like other Ṣūfīs before him, he attempted to solve this problem with the help of the categories of the Inner (*bāṭin*) and External (*ẓāhir*).⁵⁰ But having formulated a complete

48. *Fuṣūṣ*, p. 118, 8ff.

49. *Ibid.*, pp. 221-2.

50. Here these two terms are used by Ibn al-'Arabī in the traditional Ṣūfī sense and, therefore, the emphasis here is on the *bāṭin* in opposition to his own metaphysical theory outlined above where *ẓāhir* appears as more perfect.

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."⁴⁷ Nyberg, commenting on this doctrine which gives to the real a higher status than the conceptual, even God's conceptual, attributes it to the influence of religious creationism as opposed to philosophical emanationism according to which things become worse or less good as they fall into external reality from their ideal (conceptual) status. To me, however, it seems more true to say that the Peripatetic doctrine of the Entelechy, according to which external realisation and actualisation constitute the perfection of a thing, is in play here: it is the realism of Aristotle over against the idealism of Plato and Neoplatonism. This is all the more so because Ibn Sīnā, in his doctrine of existence, had regarded concrete existence as perfection (*kamāl*) of the essence. Moreover, creationism implies the newness of the created thing: but in Ibn al-'Arabī, there is nothing new: the world, abstracted from the fact of its existence, is nothing but the realm of Essences. It may be said, however, that Aristotelianism, when its concept of God is suitably modified, is in far greater harmony with Creationism and, indeed, with evolutionary creationism (for the world-process can then be seen as the temporal working out, not of a pre-existing complete plan, but of the unconscious of God) than Neoplatonic-Logos doctrine.

Four main streams of thought may be said to have come together to make Ibn al-'Arabī's God-world identification and to be responsible for his absolute optimism, although, from each of these taken severally, he shows very fundamental 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" (*bāṭin*) of God and have not "tasted concrete existence": God gives them existence by reflecting them in the mirror of His own existence which is the only external concrete existence that there is. When the essences are thus reflected, they come into external existence and become the world. This is what I mean by the existential pantheism of Ibn al-'Arabī. Nothing has really changed, there has been no 'becoming' of any kind: the world has simply existentially reproduced God's interior exactly. Previously, we had seen that the consciousness of God had served as a mirror for Him, now His being serves as a mirror for His Consciousness. This is what Ibn al-'Arabī means when he says that when God sees Himself He sees the world exactly as it is and when He sees the world, He sees Himself exactly as He is, without any difference whatever.⁴⁴

From another point of view, however, much has happened by the externalising of the Divine Consciousness. Hitherto, the objects of Divine Knowledge were themselves unconscious: their external existence means that they have attained to consciousness.⁴⁵ This is a point which constitutes the centre of his optimism unlike the Neoplatonic doctrine and the Logos doctrines of Philo and Origen. For, according to the one the external existence represents in a definite sense a fall from the Beatitude, while according to the other the concrete existence is but a pale, impoverished shadow of the full-blown and real Intelligible World. Not so with Ibn al-'Arabī who explicitly states that "positive, concrete existence is prior in rank (*bi'l-martaba*) to mere existence in knowledge and equals it in eternal existence . . . from the point of view of God (i.e. since God has always visualised it in its perfect, existential form, besides apprehending it as a mere object of His knowledge). For it is only from the point of view of the creature⁴⁶ that the concrete

44. Ibid., p. 15, 2ff.

45. *Futūḥāt Makkiya*, ch. 17.

46. I read *al-khalq*, following Nyberg's MS. rather than *al-ḥaqq*.

This Prime Matter is "the circle encompassing absolutely all the existents without exception and it contains all the known and existent essences, and those which are non-existent and also those which are not non-existent. Within it is the Intelligible (read *al-ma'qūla* for Nyberg's *wa'l-ma'qūla*) Life which is eternal in the eternal and temporal in the temporal, and knowledge and will."⁴² Then Ibn al-'Arabī draws two diagrams, one containing the Prime Matter and the other showing the personal and qualitative Names of God; of the latter he says, "This diagram is really of the same thing as that one showing the (Prime) Matter, for substance means the root and the root of all things is the being of God, the Exalted, for, but for the concrete existence of the Divine Substance and but for this Intelligible Matter, this external temporal world could not have existed."⁴³ The one thing that comes out glaringly from what has been said so far of the "third thing" is *that it is at one and the same time both God and the world in all their attributes*. We had previously said that God and the world are co-relates; now they turn out to be identical *in essentia*. This is what I mean by essential pantheism. Indeed, Ibn al-'Arabī calls the Perfect Man the God Creature or the Created God and identifies the Essence of essences with the Sūfī 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."³⁶ Again: "If you said this thing is identical with the world you would be right, or if you said it is the Eternal Glorious God, you would be equally correct."³⁷ This "thing" in fact is the stuff identically both of God and of the world *at this level*.³⁸ "This is the Root of the world, the Root of the (Ash'arite) Atomic Substance, the Sphere of (Divine and World) Life and the Created God [*al-ḥaqq al-makhlūq* should be read for Nyberg's *ulḥiq al-makhlūq*—see the *Futūḥāt*, Vol. I, p. 2 (the two verses sq.) and p. 8 last line, p. 9, line 3; also Vol. II, p. 45 lines 24-28; also *bihi* should, I think, be omitted, after Nyberg's MSS. UW2L]. . . . From this third thing appeared the world; therefore, this thing is the Essence of essences of the world which are conceived as universals in the mind; it appears in the eternal as eternal and in the temporal as temporal."³⁹ This "thing" is the Prime Matter of the world. "So name it what you will: the Essence of essences, or Matter or Prime Matter or the genus of genres and call the essences contained in this third thing the Primary Essences or the Higher Genuses. And this third thing is eternally inseparable from the Necessary Being (God) posited besides Him, except that it has no concrete existence."⁴⁰ Although in his more exoteric works the author speaks also of a production or creation of this thing by God.⁴¹

36. Ibid., p. 31, 14 ff.

37. Ibid., p. 17, 9ff.

38. Ibid., p. 12, 10, pp. 29-32; see also *Fuṣūṣ*, p. 53, 9ff., etc. This idea is in fact fundamental in Ibn al-'Arabī.

39. Ibid., op. cit., p. 17, 6ff.

40. Ibid., p. 19, 14ff.

41. Ibid., p. 49, 6ff. In fact the two correspond to the "uttered" and "unuttered" states of the Philonic-Christian Logos.

impossible."³⁵ It is important to note that according to the philosophers—al-Fārābī and Ibn Sīnā—too, God, who operates by a rational necessity, has no real choice and this is why they say that the contingent existent, although possible in itself, is, nevertheless, necessary when viewed from God's side. But there is a difference between the philosophers and Ibn al-'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.³³ . . . Now God the Glorious had already brought into existence the entire universe as a completed figure but without spirit (*rūḥ*), so that it was like a mirror, although unpolished. It is also of the nature of the Divine Command that it never brings into existence a place which does not also receive a Divine Spirit which He (in the Qur'ān) expresses as 'breathing into it'. . . . So the Command required the polishing of this mirror or the inspiration of this figure." Again, "As for the manhood of man (*insān*), this signifies his all-comprehensive nature and the fact that he encompasses all the Ideas, for man is unto God what the pupil of the eye (*insān al-'ain*) is to the eye, by which sight occurs"³⁴—And so on. God and man are then co-relates—Godhead is inconceivable without manhood; we have now to inquire more closely the exact terms of this co-relation.

While discussing al-Sahrawardī we saw that he had rejected the concept of a *distinctio in re* between essence and existence and had reduced the difference between contingency and necessity to a difference in degree. Ibn al-'Arabī abrogates the whole idea of contingency and teaches that things are either necessary or impossible: "The real nature (or things) establishes God's Will but disallows free choice on His part, just as it establishes His knowledge but rules out His Management (through a free choice between alternatives—*tadbīr*). Although the Qur'ān has it: 'God manages the affairs (of the world)' and also that: 'And thy Lord creates what He wishes and chooses,' yet he who understands the mystery of the laying down of the Law knows the real place of these dicta about God's management and choice. I shall explain—God willing—in this book that God has Will but without free choice and that in the realm of being there is absolutely nothing possible or contingent and that everything is either necessary or

33. The sentence is faulty: the apodosis is missing.

34. Affī, op. cit., p. 50, 1 ff.

out and intellectually synthesised as partly absorbed and partly amassed by high suggestible and unbridled imagination. The result is a certain lack of fixity even of some of the cardinal ideas *within* the system. Nevertheless, in its fundamental scheme it has a very definite character which it is sufficient to outline for our purpose here. This fundamental scheme is outspokenly, unhesitatingly, pantheistic and is systematically, if briefly, set out only in his treatise *Inshā' al-Dawā'ir*, composed almost contemporaneously with his *mangnum opus al-Futūḥāt al-Makkīya* and published by S. Nyberg in his *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī* (Leiden, 1919). The brief account given in the *Inshā'*, when read in the light of *Fuṣūṣ al-Ḥikam*—the author's latest and comprehensive if not systematic work—can undoubtedly give Ibn al-'Arabī's doctrine.

The basic motivation of Ibn al-'Arabī in constructing his out-and-out monistic system is to reveal the greatness and centrality of man—the microcosm which reflects not only the "created" universe but essentially the Deity: his system is anthropocentric. Why is it, he asks, that the Qur'an says: "And He had subdued for you what is in the Heavens and what is in the earth."³¹ The answer is that God wanted to reveal His Glory to Himself and so He "created" this perfect mirror for Himself. Ibn al-'Arabī has reiterated this doctrine of the indispensability of man to God as the latter's Self-Revelation in several contexts and on innumerable occasions. At the beginning of the *Fuṣūṣ*³² we have: "When God the Glorious willed, in so far as He is constituted by His Beautiful Names, to see their concrete existence—or, if you would so like, to see His own concrete existence—in a comprehensive being containing the whole Reality, by virtue of his becoming existent, and (when God willed) that He should manifest His Inner

31. Qur'an, XLV. 13.

32. Ed. A.A. Affi, 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.²⁷ But then he does not say what in its literal usage Light does mean. At all events, self-awareness is regarded as the constitutive element of being: "Self-awareness, then, is not an attribute of or something additional to your being . . . nor is it only a part of your being, for in that case, that other part of yourself will be unknown."²⁸ Again: "You should not say, 'My being is something first and is then necessarily attended by self-manifestation (*zuhūr*).'"²⁹ For, in that case, your self will be unknown in itself. On the contrary, the self is nothing but self-manifestation and self-luminosity."³⁰ Al-Suhrawardī claims that only by taking Light to be the real nature of being and not merely immateriality—as the philosophers had done—can one establish a spiritual, self-conscious ego.

Thus does al-Suhrawardī, by taking the principles of the earlier Muslim philosophers by refuting their cardinal distinctions between essence and existence and between possibility and necessity and further by overthrowing their theory of knowledge by a simple substitution of Light, erect a pantheism of self-luminous, self-reflecting, self-present existence, varying in degree of intensity.

(C) *Ibn al-'Arabī*

Muḥy al-Dīn ibn al-'Arabī, known in the Muslim Ṣūfī tradition as *al-Shaikh al-Akbar* (probably in a somewhat conscious contrast to the title *al-Shaikh al-Ra'īs* bestowed on ibn Sīnā) is the greatest and most influential Ṣūfī speculative thinker. His system displays a wealth of ideas rarely paralleled in the history of human thought. But these ideas, drawn from all the available sources—Greco-Gnostic, Christian, Persian, Islamic, Jewish—are not so much logically worked

27. *Ibid.*, p. 107, 10-11.

28. *Ibid.*, p. 112, 13.

29. I think the inverted commas in the text should close here not after the words "unknown in itself" as M. Corbin has it.

30. *Opera*, II, p. 114, 5 ff.

Although the idea of existential pantheism was present in al-Suhrawardī's mind from the beginning, there have been two genuine developments in the final formulation of his doctrine. To the first development we have pointed before. This concerns the notion of objective contingency and necessity. In the *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,²⁶ and a similar assimilation of all forms of cognition to self-awareness is put forward, the earlier notion of presence (*hudūr*) 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 dogmatism.'"²³

This last sentence brings out clearly the importance of the category of degree, expressed in terms of "more and less" and, equivalently, "perfect and imperfect" in al-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.²⁴ There is as little distinction within al-Suhrawardī's realm of Light as within the gloom of his Darkness—"the whole of God is existence and the whole of existence is God".²⁵

23. Ibid., pp. 115, 6; 116, end.

24. Ibid., II, p. 74.

25. Ibid., I, p. 35, 11.

from of knowledge beyond the self to the whole realm of being.

The direct and necessary consequence of extending the concept of self-awareness is the affirmation of identity of being in true experience: "Then I asked him [Aristotle] about the meaning of union and identity of all souls and of their identity with the Active Intellect. He said: 'So long as you are in this world you are veiled from this (truth), but when you leave it (i.e. this world) in a perfect state you shall have union and identity.'²² And the same result is reached by the denial of the distinction between essence and existence for, in self-awareness, we are not aware of any essence or quality except pure existence. When I am alone with my self and consider it, I find there existence (alone).—And on analysis I find nothing in my self except existence and consciousness (*idrāk*). This self is distinct from others only through certain accidents and through (self-) consciousness; thus there remains nothing but existence. . . . The self is not constituted by self-consciousness for self-consciousness already presupposes the self; nor is it constituted by the consciousness of something else, for this is not necessary for it; and as for the capacity for consciousness, it is an accidental quality. . . . Thus I judge that my essence is nothing but existence unanalysable into two constituents, except certain negations—for which positive names have been invented—and relations.

"Question: 'Perhaps you have an unknown differentia?'

"Answer: 'If I knew what I am, then whatever unknown something there may be additional to it, it will be outside the "I" and will in fact be "it".'

"Then I am told that (if I am pure existence) my being will become necessary (like God's). . . I shall say: necessary being is that pure being which is the most perfect, whereas my being is imperfect; it is related to God as the ray of light is related to the sun. When the difference in perfection and imperfection (as between me and God) does

22. *Ibid.*, p. 73, 9.

—vividly reminiscent of al-Ghazali'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 vision²⁰ 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 ḥudūri*) not through the mediation of a form (*'ilm ḥuṣūli*). "He said: 'now that you know that the soul does not know through an effect or a form' (caused in it by the subject) which corresponds to the known object, next you should know that intellection consists in the direct presence (of the object) to the immaterial substance (i.e. the mind), or, rather, in the fact that the object is not absent from the subject. . . . The soul is immaterial and non-absent from itself and it knows itself (in this direct manner) in so far it is thus immaterial."²¹ If we had on other bodies the power and influence which we have on our own, we would know them all, as has been said before, directly, without the mediacy of form. The inspiration in this whole section is drawn from the famous argument of Ibn Sina 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^{an}*) . . . it must have a substratum. Thus every contingent is preceded by a matter and possibilities."¹⁷

But then the author goes on to say that this possibility, of which Aristotle has spoken, is not the objective possibility (*al-imkān al-haqiqiy*). The embarrassment of al-Suhrawardi is obvious enough for he has simply juxtaposed glaring contradictions: how can a real possibility be unreal? He has no recourse but to repeat his earlier argument, noted above, viz. that real possibility involves an infinite regress. Under the pressure of this dilemma, he seeks to make no concessions to Aristotle in his later work, *Hikmat al-Ishrāq*, where he roundly declares the possible or the contingent to be a purely mental abstraction:¹⁸ "You should know that the possibility of a thing precedes its existence *in the mind*." The distinctions between essence and existence and contingency and necessity are purely logical; they do not reflect reality. This position is the exact antithesis of the fundamental principle of Ibn Sīnā's philosophy which insistently lays it down that for logically distinct concepts there must be corresponding distinctions in reality. Indeed, without this principle, most of Ibn Sīnā's philosophy must collapse; and this is why he insists so much on the validity of definition. But the whole trend of al-Suhrawardi's philosophy is to abolish distinctions. Having got himself rid of the notion of objective possibility, he attacks the whole notion of matter and form. His argument is shot through with one purpose—that of removing the intrinsic distinctions in reality which appears to him as a single continuum punctuated only by differences in degree which he calls "relative intensity and febleness" (*al-ashadd wa'l-anqaṣ*) or "perfect and imperfect". By a well-sustained and brilliant criticism¹⁹

17. *Ibid.*, pp. 47, 16ff.

18. *Hikmat al-Ishrāq* (*Opera*, II), p. 68, 13.

19. *Opera*, I, p. 70ff.

osophers had found their entire groundwork of theology.¹⁵

“Contingency and necessity are not in reality additional to the essence. Otherwise, if it is besides the essence, contingency itself will be an existent. So if its existence is necessary without relation to something else it will not be a predicate of anything (i.e. since it will be a self-subsisting substance). And if it is made necessary by being related to the essence, it will then be only an effect and, as such, itself contingent. . . . But the necessity of every contingent preceded the contingent. . . . This being so, the same argument shall apply to this possibility as a contingent. . . . Therefore, it is one of the fallacies to regard purely mental abstractions (*al-i'tibārāt al-'aqliyah*) as real existents and then to build consequences upon them.”¹⁶

To the question : How can our thought faithfully reflect reality if it carves out concepts and distinctions to which nothing in reality corresponds?—our author gives a summary reply that our thought is only a copy or an image (*mithāl*) of the real and it is not necessary that the two agree in all respects. He is aware, however, that he is deviating from Aristotle whom he claims to be interpreting and who affirms possibilities in the objective nature (although he is also clear that the possibles of Aristotle are not the same as the contingents of Ibn Sīna, for, according to the Stagirite, there is no room for possibility in the eternal existents, while, according to Ibn Sīna, even the 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."¹¹ If all the existents, he tells us, are considered together as a totality, or if nothing existed in the world but a single thing, e.g. x , there would not exist such a relation (as between essence and existence) to enable us to say: "This thing exists in reality outside the mind"—but it would be simply an essence (without existence being regarded as something additional to it).¹² What do we mean then when we do make a distinction between the two? "Thus when we say that the existence of such and such is distinct from its essence, we are only referring to a mental analysis (*al-tafṣīl al-dhinni*). And when we say that the existence of such and such is identical with its essence, we mean thereby that its concept is such that it does not allow its being mentally analysed into existence and something else (i.e. essence)."¹³

It should be pointed out that many orthodox scholastics, especially later ones, like Fakhr al-Dīn al-Rāzi¹⁴ also rejected the distinction between essence and existence, but their purpose in doing so is very different. They saw in the philosophical doctrine the danger that it affirmed eternal essences besides the eternal God and then wanted to make the essence as well as the existence of the world and its objects contingent and created (*mumkinah, maj'ūlah*). But the purpose of our theosophy is to deny, in the last analysis, as we shall see, all essence in reality to the human ego and to affirm its pure existence, keeping only a formal distinction of "perfect" and "imperfect" between the Divine Ego and the human self. In the meantime, having abrogated a real distinction between essence and existence, he proceeds to deny the further real distinction between contingency and necessity of being on which the Muslim phil-

11. Ibid., p. 22, 10ff.

13. Ibid., p. 23, 16-24, 1.

12. Ibid., p. 23, 9 ff.

14. See, e.g., Rāzi.

reinterpretation of Ibn Sina, expressed and formulated consciously in the basic Zoroastrian terminology of Light and Darkness and entitled the "Philosophy of Illumination" (*ḥikmat al-ishrāq*) which the author claims is the true philosophy of the ancient oriental (Persian) sages. We are not here concerned with the question of this system being oriental—(indeed, apart from certain Avestan concepts and terminology, its central themes and principles are a development within the framework of Ibn Sina's thought, and our Ṣūfi thinker, even when criticising his older Persian compatriot, not only shows his indebtedness to the latter in the formulation of arguments, but is even unable to be independent in his verbal expression)—but its doctrine of "illumination" stands at its very heart and represents the culmination of its pantheism.

The pantheism of *ishrāq* emerged gradually in the young author's mind through his continuous study, criticism, and interpretation of Ibn Sina. Whether some inspiration came from India is impossible to ascertain: he does not name any particular Indian source and his general appeals to the "ancient Indian wisdom" cannot carry more, indeed, perhaps less, weight than his attestations of conformity with the ancient sages of Persia from whom he borrows at least some terminology. On the other hand, given a pantheistic impulse, already present in Persian Ṣūfīs (he himself names Abu Yazīd al-Bisṭāmī and Abu Sahl al-Tustarī)⁹ and a skilful manipulation of the Greco-Muslim philosophy, as formulated by Ibn Sina, the result is assured. In any case, he himself claims¹⁰ to have attained to the esoteric knowledge by direct instruction in a dream from Aristotle of whom and whose philosophical tradition he is otherwise severely critical.

Al-Suhrawardī accepts the distinction between essence and existence but affirms it only at the mental level and rejects it as a *distinctio in re*: "It is not admissible to say that existence *in reality* is additional to essence on the

9. *Opera Metaphysica*, I, p. 74.

10. *Ibid.*, p. 70.

tations so completely as to become identical with God—even in a mystic experience? It is for this reason that Ibn Sina regards with genuine horror, for example, the suggestion that God, conceived as soul, exists in everything according to its own measure.⁸ The highest goal of man in this philosophy is to contemplate God.

Just as with existence, so with the attributes. None of the human attributes, as such, are applicable to God. Indeed, the Muslim philosophers went so far in safeguarding the absoluteness of God's existence and His difference of nature from man that, following the earlier Mu'tazilah school, they denied the real existence of all His attributes which, none the less, they applied to Him as relations or negations. For this they were severely criticised not only by al-Ghazālī but later by other outstanding orthodox *Mutakallimūn* like Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Yet their basic desire was not to deny the attributes of God but to emphasise the logically different nature—simple and utterly non-composite—of God from man. Man's duality of essence and existence made him not only existentially but also *a fortiori* qualitatively *disparate* with God, although, as I have said above, they rejected the idea of utter discontinuity between God and man, wherein they used the monistic emanationism of Neoplatonism.

(B) *Al-Suhrawardi*

Shihāb al-Dīn al-Suhrawardi, called *al-Maqtūl* (or *al-Shahīd* = "martyr") was born in 1155 A.H. and was executed in 1191 A.H. at Aleppo. We owe an excellent edition of his metaphysical works in two volumes (*Opera Metaphysica*, Vol. I, Istanbul, 1945; Vol. II, Tehran-Paris, 1952) to Professor H. Corbin. His thought is essentially a critical

8. *Kitāb al-Shifā'*, Book IV, Psychology, Maqālah, Chapter 2, where, on the lines of Aristotle, ancient views about the soul are discussed. For Ibn Sina man can become (indeed, some men, viz. prophets, are even in this life) identical with the Intellect, the creative principle of human knowledge. But that is a separate matter.

or essential characteristic which, as a genus has two species—the necessary existence and the contingent existence—is expressly repudiated by the philosophers' insistence that God in no sense can be described as a member—or even as the sole member—of a species. For this dictum later became the direct ground of the existential pantheism in Sūfi speculation, as we shall show. According to the philosophers, the existence of everything besides God, including that of the pure, eternal, immaterial Intelligences, although derived from God, is radically and essentially different from His existence, not only because it is derivative and not primal, but also because in these beings existence is somehow extra to their essence. They are somehow composed of essence and existence. But here again, existence is not to be understood in an abstract manner, in the sense of an additional essence to the real essence, but simply the fact that these beings are existent. Any attempt to reduce the *fact* of existence to a concept or an abstract quality must inevitably commit the error of making existence a co-ordinate of essence, a kind of extra-essence, a quality. This error, as I have shown in my article "Essence and Existence in Avicenna,"⁷ has been officially committed both by medieval philosophers and by modern historians of medieval philosophy. However, it is a fact that the existence of the contingent is not given in its essence but is bestowed by God.

This duality so changes the character of existence in the contingent that this term cannot be applied both to the contingent and to the Necessary Being in the same sense. Here it is derivative, there it is primal; here it is composite, there it is simple; here it is always *per se* potential (even though in some cases eternal), there it is self-actual and self-necessary; here, in a sense, its identity is dislocated, there it is veritably self-identical. How could, under these conditions, the Contingent ever hope to shed its own limi-

7. In *Medieval and Renaissance Studies*, Warburg Institute, University of London, Vol. IV, 1958.

essence.⁶

The third variety noted above is highly interesting in that it combines the ontological argument with the cosmological or causal argument and places the former within the context of the latter, apparently not regarding it as self-sufficient. For, a transition is made from the conceptual necessity of God's existence to the necessity of His actual existence in terms of explaining the existence of contingents which, considered in themselves, do not explain themselves. Hence the need for the self-explanatory and the conceptually necessary Being. The contingent being, then, when viewed together with the Necessary Being, can give an account of itself. Hence Ibn 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"⁴ while the contingent is that whose non-existence is not absurd in this way. At the beginning of the work called *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and attributed to al-Fārābī⁵ we read that God's existence, being identical with His essence, follows directly from the conception of His essence, in contradistinction to contingent beings whose existence can be established only either on perceptual experience or on argument. A third variety states that in order to explain the actual existence of contingent beings, i.e. beings whose existence is not conceptually necessary, there must actually exist also the Being whose existence is conceptually necessary, i.e. whose existence follows directly from the conception of His

4. *Kitāb al-Najāt*, Cairo, 1933, p. 224, 21ff.

5. For the correctness of this attribution, see, however, my *Prophecy in Islam*, Allen and Unwin, London, 1958, p. 21, n. 2.

the universe but primarily the Giver of Existence (the Prime Efficient Cause). This was now to lead to a new meaning of the Aristotelian phrase "Necessary Being," for whereas in Aristotle this was equivalent to "actual being," in the Muslim philosophers it means "an actual being whose non-being is not only not a fact but is an unthinkable absurdity". We shall return to this presently.

But if the concept of the Giver of Existence differentiates the Muslim philosophers from Aristotle, it also differs from the Neoplatonic idea of the One. The One of Plotinus is the *Source* of everything and is not the *Cause* of anything. Things arise from it but are not caused by it. This fact indeed brings out also the inner inconsistency in the Muslim philosophical doctrine—an inconsistency pointed out later on with vigour by al-Ghazālī—viz. their combination of the Aristotelian concept of cause with the Plotinian doctrine of emanation. This difficulty, however, was due to the philosophers' anxiety to denude God of all essence except His necessary existence, whence they were led to explain all His attributes either as pure relations or negations.³ And the fact is that the concept of God as the Primary Cause of the universe is central to their whole theology.

Indeed, it is on the basis of the notion of God as the Self-Necessary that the Muslim philosophers are able to avoid any suggestion of pantheism and to formulate their doctrine of the necessary and the contingent. For otherwise, having accepted monism and having affirmed existence as the only constituent of God's being and, further, having declared that the existence of the world derives from God's, the door was open not only to the dynamic pantheism of Plotinus, but also to a purely existential pantheism. Even in his "dynamic" pantheism and despite his insistence that the emanationary process results in ever weaker and weaker beings as they recede from the source. Plotinus was able to

3. This doctrine was later enshrined in the official Roman Catholic theology which declared God's *essentis* to be identical with His *esse*.

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-Fārābī and, especially, Ibn Sīnā—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.² Downright pantheism—the type we see, for example, expressed in the Vedic-Vedantic *tat tuam asi*—it is certainly not and the world lies outside the One, it is nevertheless not imaginable how God's being can avoid flowing into the

2. As E. Zeller does recurrently in *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 5th edition, pp. 85, 486, 560-1.

no transition from the one to the other, no contact¹ 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 Sina*

Ibn Sina'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^b7 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		268
46.	Letter No. 85	Vol. 3		270
47.	Errata			270
				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. 200 Vol. 1	...	29
4.	Letter No. 206 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. 200 Vol. 1	...	130

APPENDIX

11.	Letter No. 292 Vol. 1	...	151
12.	Letter No. 291 Vol. 1	...	151
13.	Letter No. 289 Vol. 1	...	156
14.	Letter No. 220 Vol. 1	...	161

PART II

SHAIKH SIRHINDI IN THE WORLD

1.	Letter No. 23 Vol. 1	...	169
2.	Letter No. 25 Vol. 1	...	172
3.	Letter No. 43 Vol. 1	...	173
4.	Letter No. 44 Vol. 1	...	178
5.	Letter No. 46 Vol. 1	...	180
6.	Letter No. 47 Vol. 1	...	182
7.	Letter No. 48 Vol. 1	...	184
8.	Letter No. 51 Vol. 1	...	186
9.	Letter No. 52 Vol. 1	...	187

CONTENTS
(ENGLISH)

Preface	v
CHAPTER I			
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
CHAPTER II			
<u>Shaikh</u> Aḥmad's Doctrine of Being			
A. The Metaphysical Doctrine	31
B. Mystic Experience and Unity of Being	43
CHAPTER III			
Amr- <u>Khalq</u> and <u>Walāyāh</u> -Nubuwwah			... 50
APPENDIX TO CHAPTER III			
1. 'Ālam al-Mithāl	62
2. The Miracles of Saints	63
CHAPTER IV			
Theology (Kalām)			... 65
CHAPTER V			
<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

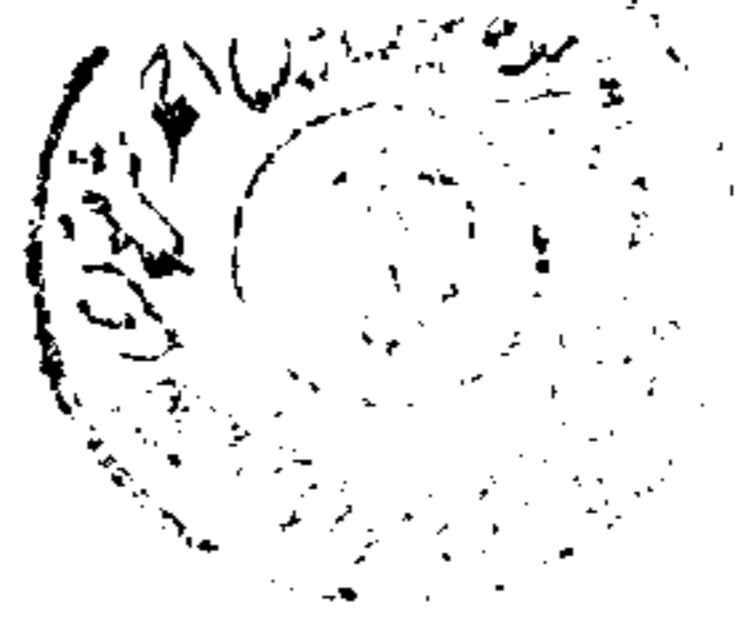
Shaikh Ahmad Sirhindī

by

FAZLUR RAHMAN

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

116 - McLeod Road, Lahore



SELECTED LETTERS
OF
SHAIKH AHMAD SIRHINDĪ

