

'Keşke Bileseydim Kimdir Mükellef?' Alîmullah Lâhûrî'nin İbnü'l-Arabî Savunusu
'Would That I Knew Who is Accountable?' Alîmullâh Lâhûrî's Defense of Ibn al-'Arabî

Orhan MUSAHANLI¹  

¹ Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Afyonkarahisar, Türkiye.
Assoc. Prof. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Afyonkarahisar, Türkiye.

Makale Bilgisi / Article Information 

Atıf / Citation: Musahanlı, Orhan. "'Keşke Bileseydim Kimdir Mükellef?' Alîmullah Lâhûrî'nin İbnü'l-Arabî Savunusu" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2025), 6-30. <https://doi.org/10.35415/simakifd.1731954>

ÖZET

Geliş Tarihi
01.07.2025

Kabul Tarihi
08.11.2025

Yayın Tarihi
15.12.2025

Keywords:

Tasavvuf,
İbnü'l-Arabî,
Alîmullah Lâhûrî,
Vahdet-i Vücûd,
Hayret,
Hakikat-Şeriat.

Bu makale, XVIII. yüzyılda yaşamış olan Alîmullah Lâhûrî'nin, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinin girişinde yer alan ve tartışmaya konu olmuş "Rab hakır, kul hakır / Keşke bileydim kimdir mükellef?" beytine yönelik yazdığı savunuyu konu edinmektedir. Alîmullah Lâhûrî, Nakşibendiyye'nin İmâm-ı Rabbânî'ye (öl. 1034/1624) nispet edilen Müceddidî koluna mensup olmakla birlikte vahdet-i vücûd yanlısı Hâce Muhammed Pârsâ (öl. 822/1420), Molla Câmî (öl. 898/1492) ve Ubeydullah Ahrâr (öl. 895/1490) gibi Nakşî sûfilerinin izinden giden ve İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûd yorumlarını dikkate alan bir sûfidir. İbn Taymiyye'nin (öl. 728/1328), İbnü'l-Arabî'nin söz konusu beytinin teklif/dini sorumluluk anlayışını iptal ettiği ve vahdet-i vücûd düşüncesinin şeriatla bağdaşmadığı yönündeki eleştirilerine karşı Lâhûrî, bu risalesinde, söz konusu beyti bağlamından koparmadan vahdet-i vücûd öğretisi çerçevesinde açıklamıştır. Ona göre hakikat ve şeriat birbirini dışlayan değil, farklı boyutlarda geçerli olan iki gerçektir. Bu iki düzlemin bir arada düşünülmesi ise sûfi hayret makamına ulaştırmaktadır. Lâhûrî, İbnü'l-Arabî'nin beytine yöneltilen tenkitleri terminolojik ve bağlamsal olarak çözümlenmiştir. Cebr ile ihtiyar, hakikat ile şeriat, ittihad ile teklif gibi kavramlar arasında mutedil bir denge kuran Lâhûrî, böylelikle sadece İbnü'l-Arabî'yi savunmakla kalmamış, aynı zamanda tasavvufi düşüncenin şer'î zeminle bağını da yeniden tesis etmeye gayret etmiştir. Bu çalışmada, söz konusu risale merkeze alınarak, Lâhûrî'nin düşünsel tutumu, metodolojik yaklaşımı ele alınmış ve makalenin ekinde Alîmullah Lâhûrî'nin savunusunun tahkikli metni sunulmuştur.

ABSTRACT

Date of Submission
01.07.2025

Date of Acceptance
08.11.2025

Date of Publication
15.12.2025

Keywords:

Tasavvuf,
Ibn al-'Arabî,
'Alîmullâh al-Lâhûrî,
Wahdat al-wujûd,
Hayra,
Haqîqa-sharî'a.

This article examines the defense written by 18th-century scholar 'Alîmullah Lâhûrî regarding a controversial verse found at the beginning of Ibn al-'Arabî's *al-Futûhât al-Makkiyya*, which reads: "The Lord is true, the servant is true / Would that I knew, who is the one obligated?" Although 'Alîmullah Lâhûrî was affiliated with the Mujaddidî branch of the Naqshbandî order, traditionally associated with İmâm Rabbânî (d. 1034/1624), he closely followed the path of earlier Naqshî Sufis such as Khwâja Muḥammad Pârsâ (d. 822/1420), Molla Jâmî (d. 898/1492), and 'Ubaydullâh Ahrâr (d. 895/1490), all of whom upheld the doctrine of waḥdat al-wujûd (the unity of being). At the same time, he did not disregard the interpretations of İmâm Rabbânî and can be described as a sûfi who incorporated both waḥdat al-wujûd and waḥdat al-shuhûd perspectives into his thought. In response to Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) criticism-that this verse nullifies the concept of divine obligation (taklîf) and that the doctrine of waḥdat al-wujûd is incompatible with the sharî'a-Lâhûrî offers a contextual and doctrinal defense. He argues that the verse must be interpreted within its original context and within the metaphysical framework of waḥdat al-wujûd. For Lâhûrî, reality (ḥaqîqa) and religious law (sharî'a) are not mutually exclusive but rather two levels of truth that must be understood together. This dual perspective leads the Sufi to the spiritual station of bewilderment (ḥayra).

EXTENDED ABSTRACT

This article examines the 18th-century Sufi scholar ‘Alīmullah Lāhūrī’s defense of Ibn al-‘Arabī (d. 1240) through his treatise *Risāla fī al-Kalām fī Qawl Ibn al-‘Arabī: al-‘Abdu Ḥaqq wa-l-Rabbu Ḥaqq*, which aims to interpret the controversial verse from the *Futūḥāt al-Makkiyya*: “The Lord is true, the servant is true / Would that I knew, who is the one obligated (mukallaf)?” This couplet has been at the center of both support and condemnation throughout Islamic intellectual history. While Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and other traditionalist scholars considered such expressions to negate the validity of divine command (*taklīf*) and promoted accusations of unbelief, defenders of Ibn al-‘Arabī argued for deeper esoteric meanings that reflect the Sufi state of bewilderment (*ḥayra*).

Lāhūrī’s treatise constitutes a significant intervention in this debate, particularly for its attempt to harmonize metaphysical doctrines like *waḥdat al-wujūd* (unity of being) with *shar‘ī* obligations. Lāhūrī, though affiliated with the Mujaddidī branch of the Naqshbandī order that is often critical of *waḥdat al-wujūd*, follows the mystical lineage of figures such as Khwāja Muḥammad Pārsā (d. 822/1420), ‘Ubaydullāh Aḥrār (d. 895/1490), and Molla Jāmī (d. 898/1492). This highlights his unique intellectual position: he adopts a synthetic approach that seeks to reconcile the schools of *waḥdat al-shuhūd* (unity of witnessing) and *waḥdat al-wujūd*, much like his contemporary Shāh Walīullāh al-Dihlawī (d. 1176/1762).

At the heart of his defense lies the concept of bewilderment, which for Lāhūrī is not merely emotional confusion but a metaphysical station born out of the conjunction of divine compulsion (*jabr*) and human volition (*ikhtiyār*). He maintains that, from the standpoint of reality (*ḥaqīqa*), God is the only real agent; however, from the perspective of the law (*shar‘ī’a*), human beings possess responsibility and accountability. Thus, the verse “Who is the one obligated?” expresses a legitimate perplexity that arises from witnessing both divine omnipotence and human accountability simultaneously.

Lāhūrī’s treatise, when considered alongside his other work *Taqdīs al-Raḥmān*, seeks to respond to Ibn Taymiyya’s literalist interpretations by offering a reading of Ibn al-‘Arabī’s statements within the framework of Sufi theology. According to this approach, failing to account for Sufi terminologies and metaphysical contexts in interpreting such expressions leads to serious misunderstandings. The arguments presented in Lāhūrī’s treatise and the statements in *Taqdīs al-Raḥmān* are substantiated through theological examples and juridical analogies that further elaborate his defense. One such example offered in *Taqdīs al-Raḥmān* is particularly significant: even if a Caliph personally witnesses a crime, he is not authorized to enforce punishment unless

the conditions for legal testimony are fulfilled. Through such examples, Lāhūrī emphasizes the distinction between knowledge of reality and juridical validity.

Another pivotal argument in the treatise revolves around the Sufi understanding of divine names and attributes as being manifest in all actions and entities. Lāhūrī emphasizes the levels of tawḥīd-tawḥīd al-af'āl (unity of actions), tawḥīd al-ṣifāt (unity of attributes), and tawḥīd al-dhāt (unity of essence)-to demonstrate that although God is the ultimate source of all actions, human acquisition (kasb) is still recognized. This balance is articulated through the concept of *jabr mutavassit* (moderate determinism), which seeks to affirm both divine authorship and human moral responsibility.

Finally, Lāhūrī connects this metaphysical tension to the notion of divine beauty (jamāl) and love. He posits that mystical bewilderment arises not from contradiction, but from the soul's encounter with infinite beauty and unity. Through examples from early Sufi masters such as Bāyazīd al-Bisṭāmī and al-Shiblī, he illustrates how the experience of fanā' (annihilation of the self) leads not to union in the literal sense but to the disappearance of duality in perception.

In conclusion, this article demonstrates that Lāhūrī's treatise is not only a robust defense of Ibn al-'Arabī but also a comprehensive hermeneutic effort that aims to establish a legitimate framework for interpreting Sufi metaphysics in relation to Islamic law. It underscores the intellectual vitality of the Akbarian tradition in 18th-century Damascus and reflects a nuanced methodology for reconciling mystical and legal discourses. Lāhūrī's strategy of contextualized interpretation, metaphysical depth, and epistemological humility offers an enduring model for engaging with complex theological issues.

Keywords: Tasawwuf, Ibn al-'Arabī, 'Ālimullāh al-Lāhūrī, Wahdat al-wujūd (unity of being), Taklīf (religious accountability), Ḥayra (mystical bewilderment), Ḥaqīqa-sharī'a.

GİRİŞ

İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), yaşadığı dönemden itibaren büyük bir veli olarak kabul edildiği gibi küfürle de itham edilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştiriler, genellikle tasavvuf çevrelerinden değil; fıkıh, kelam ve hadis gibi zâhir ulemâsı çevrelerinden gelmiştir. Özellikle İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbrahim el-Bikâî (öl. 885/1480) ve Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) gibi isimlerin İbnü'l-Arabî'yi tekfir edecek kadar ileri gittikleri bilinmektedir. Buna karşılık, onu savunan birçok âlim, İbnü'l-Arabî'nin ibarelerinin zâhirine değil, derin tasavvufî anlamlarına dikkat çekerek onu müdafaa etmiştir. Beyzâvî (öl. 685/1286), Firûzâbâdî (öl. 817/1415), İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), Süyûtî (öl. 911/1505) ve Zekeriyya el-Ensârî (öl. 926/1520) gibi döneminin önemli ilim adamlarına

göre İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin zâhirine bakarak hüküm vermek hatalıdır ve onun sözleri doğru bir şekilde tevil edilmelidir. Özellikle Beyzâvî ve Firûzâbâdî İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin ehil olanlar tarafından okunmasının dinen sakıncalı olmadığını belirtirken; Süyûtî ise geçmişte İbnü'l-Arabî'yi eleştirip daha sonra onu öven bazı âlimlerden söz ederek bu dönüşümün hikmetlerini anlatmaktadır. İbnü'l-Arabî'yi tekfir edenler onun *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*'deki bazı ibarelerine odaklanarak onun küfre düştüğünü iddia etmişlerdir.¹

İbnü'l-Arabî'yi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki bir beyit üzerinden savunanlar arasında bugüne kadar akademik literatürde hayatı ve eserleri hakkında tarafımızdan kaleme alınan makale² dışında bir çalışma olmayan isimlerden birisi de Alîmullah Lâhûrî'dir (öl. 1176/1763).³ Lahor, Hicaz, Dımaşk ve İstanbul'da ilmî-tasavvufî bir ömür süren Alîmullah Lâhûrî, Ekberî çizgiyi takip ederek Arapça ve Farsça eserler kaleme almış, Dımaşk'ta irşad faaliyetleriyle öne çıkmış, İstanbul'da ise şeyhülislam ve sadrazam gibi devlet erkânıyla ilişkiler kurmuş Müceddidî bir sûfidir. Alîmullah Lâhûrî, her ne kadar İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileriyle tanınan İmâm-ı Rabbânî'ye (öl. 1034/1624) nispet edilen Nakşibendî tarikatının Müceddidî koluna bağlı olsa da tasavvufî görüşleri itibarıyla ondan farklı bir çizgide durmaktadır. Lâhûrî, daha çok İmâm-ı Rabbânî'nin Nakşî geleneğindeki selefleri olan Hâce Muhammed Pârsâ (öl. 822/1420), Molla Câmî (öl. 898/1492) ve Ubeydullah Ahrâr (öl. 895/1490) gibi vahdet-i vücûd yanlısı sûfilerin izinden gitmiştir.⁴ Bununla birlikte İmâm-ı Rabbânî'nin yorumlarını göz ardı etmemiş, vahdet-i şuhûdu zâhire, vahdet-i

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 281-301; Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 121-458; Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30, (Aralık 2017), 211-240.

² Alîmullah Lâhûrî'nin Lahor, Dımaşk ve İstanbul yolculukları, eserleri ve Ekberî ve Müceddidî gelenekteki yeri hakkında detaylı bilgi için bk. Orhan Musahanlı, "Lahor, Şam ve İstanbul Hattında Ekberî-Müceddidî Sûfi: Alîmullah Lâhûrî ve Eserleri", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 203-225.

³ Alîmullah Lâhûrî'den önce bu beyitle ilgili müstakil bir diğer risale, Fatih Dönemi âlim ve sûfilerinden Alâeddin Arabî (ö. 901/1496) tarafından kaleme alınmıştır. bk. Alâeddin Arabî Efendi, *Risâle fi şerhi'l-kavli li İbni'l-Arabî: er-Rabbu Hakun ve'l-abdu Hakun* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1371), 38b-41a; Alâeddin Arabî Efendi'nin (öl. 901/1496) mantık temelli argümanlarla kaleme aldığı bu savunma, müstakil olarak incelenmeyi hak etmektedir. Alâeddin Arabî Efendi'nin hayatı eserleri ve aklî ilimlerdeki konumu hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Alâeddin Arabî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/319; Ziyad Ravasdeh, "Şeyhülislâm 'Alâeddin El-'Arabî'nin 'Asr Sûresi Tefsiri ve Metodu", *Mütefekkir* 10/20 (Aralık 2023), 417-440; Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar -Alâeddin Arabî Bağlamında-* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020). Her üç çalışmada da Alâeddin Arabî Efendi'nin söz konusu risalesine dair bir bilgi yer almamaktadır.

⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd* (Mısır: Ezheriyye Kütüphanesi, 46127), 11a-15b.

vücûdu ise bâtna nispet ederek, çağdaşı Şah Veliyyullah Dihlevî (öl. 1176/1762) gibi⁵ bu iki görüşü cem etmenin daha isabetli olduğu kanaatine varmıştır.⁶

Lâhûrî'nin, İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin girişinde yer alan "Rab Haktır, kul haktır; keşke bileydim kimdir mükellef?" şeklindeki beytin anlamını açıkladığı *Risâle fi'l-keîâm fi kavli İbni'l-Arabî: el-abdu hakkun ve'r-Rabbu hakkun* adlı eseri,⁷ İbnü'l-Arabî'nin söz konusu ifadesini derinlemesine yorumlayarak İbnü'l-Arabî'yi savunmayı amaçlamaktadır. Bu savunma, İbnü'l-Arabî'ye yönelik hem tasavvuf çevrelerinden (içeriden) hem de zâhir ulemâsından (dışarıdan) gelen eleştirileri göz ardı etmeyen bir müellifin kaleminden çıkmış olması bakımından ayrıca önem taşımaktadır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine yönelik zâhir ulemâsı tarafından yapılan eleştiriler ve sûfiler tarafından yapılan savunular hakkında oldukça geniş bir literatür mevcuttur.⁸ Ancak bu makalede ele alınan Alîmullah Lâhûrî ve onun savunusunun varlığına işaret yalnızca bir çalışmaya rastlanabilmiştir.⁹

Bu makale, Lâhûrî'nin risâlesi ile *Takdîsu'r-Rahmân* adlı eserindeki konuyla ilgili görülen ifadelerini merkeze alarak, İbnü'l-Arabî'ye ait bir beytin tarihsel ve tasavvufî bağlamını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede, İbn Teymiyye'nin eleştirilerine verilen yanıtları ortaya koymak ve XVIII. yüzyıl Dımaşk'ında Ekberî geleneğin tarihsel eleştiriler karşısında nasıl bir canlılık sergilediğini ve bu eleştirilerle nasıl hesaplaştığını gözler önüne sermek hedeflenmektedir. Lâhûrî, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de yer alan tartışmalı beytini ele alırken, şeyhin diğer eserlerinde geçen ilgili pasajlara da atıfta bulunarak, söz konusu beytin bağlamından kopararak yorumlanmasının isabetsizliğine dikkat çekmiştir. Vahdet-i vücûd düşüncesinin şer'î sınırlar içinde nasıl meşrulaştırılabileceğini göstermesi bakımından Lâhûrî'nin bu risâlesi, aynı zamanda tasavvuf ehli ile zâhir ulemâsı arasındaki tarihsel gerilimli diyaloga da ışık tutmaktadır.

1. Alîmullah Lâhûrî'nin İbnü'l-Arabî Savunusunun Tarihsel Bağlamı

Yaratılmışlardaki her bir tasarrufun ilâhî bir isme dayandığı kabul edildiğinde şu soru ortaya çıkar: Madem bütün fiillerin temeli ilâhî isimlere dayanıyor, o hâlde neden herkes mümin değil de bazıları mümin, bazıları kâfir olmuştur? Her türlü çokluğun/varlığın ve fiilin/eylemin kaynağı

⁵ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûdu sentezleme çabası hakkında bilgi için bk. Muhammed Bedirhan, "Vahdet-i Şühûd Teorisi", *Metafizik*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/478.

⁶ Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd* (Ezheriyye, 46127), 11a-12b; Orhan Musahanlı, "Lahor, Şam ve İstanbul Hattında Ekberî-Müceddidî Sûfi: Alîmullah Lâhûrî ve Eserleri", 209-211.

⁷ Orhan Musahanlı, "Lahor, Şam ve İstanbul Hattında Ekberî-Müceddidî Sûfi: Alîmullah Lâhûrî ve Eserleri", 206-212.

⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", 281-301; Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 121-458; Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü", 211-240.

⁹ Orhan Musahanlı, "Lahor, Şam ve İstanbul Hattında Ekberî-Müceddidî Sûfi: Alîmullah Lâhûrî ve Eserleri", 218.

neresidir? Bu sorular, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin girişinde yer alan "Rab Hakır, kul hakır / Keşke bileydım kimdir mükellef?"¹⁰ beyti ile kısaca ve daha vurucu bir şekilde dile getirilir. Bu beyit hem sûfîlerin derûnî tecrübeleri sonucu ulaştıkları hayrete düşmeyi yansıtan bir ifşâ hem de şiddetli tenkitlere maruz kalan bir metin olarak öne çıkar. İbn Teymiyye'nin bu beyte yönelik ağır tenkitleri, vahdet-i vücûd düşüncesinin teklif anlayışını iptal ettiği iddiasına dayanır. Bu eleştirilere karşı, XVIII. Yüzyılda Ekberîlik ile Müceddidîlik arasında bir tasavvuf anlayışı ortaya koyan¹¹ Alîmullah Lâhûrî, İbnü'l-Arabî'yi savunan bir risale kaleme almış ve bir metni, bağlamından kopuk okumanın yanlışlığına, hakikat ile şeriat arasındaki ayrıma ve sûfîlerin hayret makamının mahiyetine dikkat çekerek İbn Arabî'yi te'vil etmiştir. Lâhûrî'nin savunusu, yalnızca İbn Teymiyye'nin eleştirilerine cevap vermekle kalmaz, aynı zamanda vahdet-i vücûd düşüncesinin nasıl bir şer'î çerçevede anlaşılması gerektiğine dair bir usul sunar. Onun yorumunda, İbnü'l-Arabî'nin beyti, bir yandan tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât mertebelerindeki derin idraki yansıtır, diğer yandan şeriatın emir ve nehiyelerini de geçersiz kılmaz. Aksine, bu iki hakikatin bir arada var olması, sûfîyi hayret makamına ulaştırır ki bu da "Keşke bileydım kimdir mükellef?" sorusunun arka planını teşkil eder.

Alîmullah Lâhûrî dostlarından birisinin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin girişindeki söz konusu beyit hakkında açıklama istemesini risalenin telif sebebi olarak belirtir.¹² İbnü'l-Arabî'nin söz konusu beyti, ilk sistemli vahdet-i vücûd eleştirmenlerinden İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328)¹³ İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirilerinin hedefinde olan bir beyittir. Alîmullah Lâhûrî, İbn Teymiyye hakkında "selefin bazı sözlerini değerlendirmede cüretkâr; âlim ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî, Şeyh İbnü'l-Fârız gibi velilerin tasavvufun hakikatleri hususundaki dakik meselelerde dediklerini yorumlamada şedit ve mutaassıptı"¹⁴ demektedir. Bütün bunlar dikkate alındığında risalede açıkça belirtilmese de bu risalenin İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'nin söz konusu beyti üzerine getirdiği eleştirilerine karşı müdafaa kastıyla kaleme alındığını söylemek mümkündür. Alîmullah Lâhûrî'nin zikri geçen İbnü'l-Arabî savunusunu Dımaşk'ta iken kaleme almış olması bu ihtimali daha da kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla burada ilk önce İbn Teymiyye'nin söz konusu beyte

¹⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb (Yemen: Vizârettü'-Sekâfe, 2010), 1/86.

¹¹ Alîmullah Lâhûrî'nin bu yönü için bk. Orhan Musahanlı, "Lahor, Şam ve İstanbul Hattında Ekberî-Müceddidî Sûfî: Alîmullah Lâhûrî ve Eserleri", 209-211.

¹² Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi'l-keîâm fi kavli İbni'l-Arabî: el-abdu hakkun ve'r-Rabbu hakkun* (Mısır: Ezheriyye Kütüphanesi, 46127), 60a.

¹³ İbn Teymiyye'nin ilk sistemli vahdet-i vücûd eleştirmeni oluşu hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, 183-201.

¹⁴ Alîmullah Lâhûrî, *Takdîsu'r-Rahmân bi't-takyîd ani'z-zamân ve'l-mekân* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1562), 39a.

yönelik eleştirileri verilecek ve sonra da Alîmullah Lâhûrî'nin bu eleştirilere dönük cevapları zikredilecektir.

2. İbn Teymiyye'nin 'Keşke Bileydim Kimdir Mükellef?' Eleştirisi

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin girişindeki beytin tam hâli şöyledir: *Rab Haktır, kul haktır / Keşke bileydim kimdir mükellef? / Eğer dersen kuldur, kul ölüdür / yok eğer dersen Rab'tır, Rab olur mu mükellef?*¹⁵ İbn Teymiyye'ye göre bu şiir emreden ile yasaklayanı ve emredilen ile yasaklı olanı bir kılmakta ve teklifi ortadan kaldırmaktadır. Aynı şekilde bu şiir her şeyin Hak'la ittihad ettiğini dile getirmektedir. İbn Teymiyye İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) *Ben kendimi kendime elçi gönderdim / zatım âyetlerim ile bana delil getirmiştir*¹⁶ şiirini İbnü'l-Arabî'nin söz konusu şiirine eşdeğer görür ve bu düşüncelerin, hakikatte ikili bir varlık anlayışını -başka bir deyişle, teklifi yapan ile teklife muhatap olan arasındaki ikiliği- ortadan kaldırdığını çeşitli vesilelerle defalarca vurgular.¹⁷ İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin bu şiirinin teklifi ortadan kaldırdığını çeşitli şekillerde vurgulamasına rağmen başka bir yerde İbnü'l-Arabî'nin bu şiirini yine onun cehennemde kafirler için bir vakitten sonra azabın bir çeşit rahmete dönüşeceği düşüncesiyle ilişkilendirir.¹⁸ İbn Teymiyye bu ilişkilendirmede kendi kendisiyle çelişkiye düşer. Çünkü eğer İbnü'l-Arabî bu şiiriyle teklifi ortadan kaldırıyorsa teklifin sonucu olarak var olan cehennemin varlığını kabul etmemesi gerekmektedir. Aslında İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin bu şiirinin teklifi ortadan kaldırmadığına dair sûfî yorumları bilmektedir. Çünkü ona bu beyit hakkında tartışan iki kişinin görüşleri sorulmuş ve hangisinin haklı olduğuna dair fetva istenmiştir. İbn Teymiyye'ye zikri geçen beyit hakkında sunulan tartışma şu şekildedir:

İki kişiden biri şöyle dedi: Bu söz küfürdür, bunu söyleyen Rab ve kulu tek bir hakikat kılmış, ikisi arasında fark görmemiş ve teklifi iptal etmiştir.

Diğeri ona şöyle karşılık verdi: Manayı anlamadın ve bu sözü söyleyene inanmadığı ve kastetmediği şeyleri nispet ettin. Çünkü bu sözü söyleyen şöyle demektedir: *Rab Haktır, kul Haktır*. Yani Rab rububiyetinde Haktır ve kul ubudiyetinde haktır. Senin iddia ettiğin gibi Rab kul, kul da Rab değildir. Sonra teklifin hak olduğunu bilmekle birlikte dedi ki: *Keşke bileydim kimdir mükellef?* Teklifin kimle kaim olacağı konusunda hayrete düştü ve şöyle dedi: *Eğer dersen kuldur, kul ölüdür*. Ölünün kendi başına bir hareketi yoktur. Aksine hareket etmesi, ölüyü dilediği gibi evirip çeviren bir başkası

¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/86.

¹⁶ Abdülganî Nablusî, *Keşfu's-surri'l-gâmu'z fi şerhi Dîvânî İbni'l-Fârız*, thk. Hâlid ez-Zer'î (Dimaşk: Dâru Ninova, 2017), 2/968; İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-resâil*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ (Kahire: el-Mektebetü Vehbe, 1992), 4/74.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mecmau'l-Melik, 1995), 1/111-114.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1/115, 2/114, 243; İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-resâil*, 4/74.

sebebiyledir. Aynı şekilde kul, her ne kadar canlı olsa da Rabbiyle muamelesinde Allah'ın dışında kendinden bir fiilin olmadığı gassalin önündeki ölü gibidir. Çünkü Hak Teâlâ kula teklifi yerine getirecek kuvvet vermeseydi kul buna güç yetiremezdi. Fiil hakikaten Allah'a, mecazen kula aittir. Bunun delili de 'Yüce Allah dışında güç ve kuvvet sahibi yoktur' sözüdür. Yani masiyette bulunulacak güç ve itaatte sarf edilecek kuvvet yalnızca Allah'a aittir. Buradan bilindi ki Rab üzerine teklif yoktur. Çünkü O'nu mükellef kılacak yoktur. Kul mükellef kılındığı hususları ancak Allah'ın kendisine güç ve kuvvet vermesiyle yerine getirir. Teklif haktır. Bu sözü söyleyen bu hâle şahid olduğunda şaşırır ve teklifin kul üzerine hak olduğunu ikrar etmekle birlikte hayrete düştü. Akıllı kimseye anlamadığı bir söze dalmaması gerekir. Aksine kusurlu davranan kıt anlayış sahibidir.¹⁹

İbn Teymiyye, söz konusu sūfî yorum sahibinin görüşlerini kesin bir dille reddeder ve onun batıl bir anlayışa sahip olduğunu, aklının ermediği konularda yorum yaptığını, hatta İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin esasını kavrayamadığını ileri sürer. İbn Teymiyye'ye göre bu şiirin arka planında varlığın birliği, yani vâcib varlık ile mümkün varlığın özdeş sayılması, ma'dumun bir şey olarak kabul edilmesi ve dış dünyada yok hükmünde olan nesnelere hakikatlerinin ilâhî ilimde sabit olduğu iddiası yatmaktadır. Ayrıca bu görüş, Hakk'ın varlığının bu hakikatler üzerine feyzan ettiği düşüncesini temel alır. İbn Teymiyye, bu tür metafizik kabuller üzerine inşa edilen bir sistemde ikili gerçek varlık anlayışının ve şer'î sorumluluğun temellendirilemeyeceğini savunur. Zira ona göre, gerçekliğin iki boyutlu bir yapıda ele alınmadığı bir düşünce çerçevesinde teklif eden ile teklif edilen arasında bir ayırım yapmak mümkün değildir. Bu durumda söz konusu beyitte ifade edilen fikirlerin İslam şeriatıyla bir bağlantısı kalmaz, çünkü şer'î hükümler ve sorumluluk ancak hakikatlerin ayrıştığı ve ilâhî iradenin teklifinin anlam kazandığı bir zeminde geçerlilik taşır.²⁰

Suyûtî (öl. 911/1505), İbn Teymiyye gibi âlimlerin İbnü'l-Arabî'yi tekfir etmelerine karşılık olarak, İbnü'l-Arabî'nin şu sözünü aktarır: "Biz öyle bir topluluğuz ki, yolumuzu (meşrebimizi) ve kullandığımız özel terimleri bilmeyenlerin kitaplarımızı okuması haramdır."²¹ Ardından şu yorumlamalarda bulunur: Sûfîler, kendi aralarında kullandıkları bazı kavramlara özel anlamlar yüklemişlerdir. Bu terimler, kelâm âlimleri ve fakihlerin anladığı yaygın manalardan farklıdır. Sûfîler, kendi aralarında kullandıkları özel ıstılahların anlamları üzerinde anlaşmışlardır. Bu

¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2/111-112.

²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2/113-118.

²¹ Suyûtî, *Tenbihü'l-gabî fi tebrieti İbn Arabî* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2964), 2b.

terimler, kelâm âlimleri ve fakihlerin bildiği yaygın anlamlarından farklıdır. Dolayısıyla eğer bir kişi, sûfîlerin bu özel ıstılahlarını, zâhirî ilim ehlinin bildiği anlamlarla yorumlarsa ya kendisi küfre düşer ya da bu kavramların gerçek anlamını bilmeyenleri yanlışlıkla küfre sokar.²²

3. Cebir/Hakikat ile İhtiyarın/Şeriatın Cem Edilmesinin Sonucu: Hayret Yahut Tevhîd-i Ef'âl, Sıfât ve Zât

Alîmullah Lâhûrî'nin savunusunun esasını oluşturan bu başlığı "Cebir ile İradeyi Cemetmek Hayrete Götürür" yahut "Akıl ile Duyuyu Cemetmek Hayrete Götürür" şeklinde yazmak bu bağlam için aynı sonucu verir. Lâhûrî "his/duyu, şeriat mertebesini akıl ise hakikat mertebesini ikame etmektedir. Hakikat şeriatı ve hükümlerinden bir hükmü kaldırmaz"²³ demektedir. Lâhûrî, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu beytine yönelik savunusunda sûfîlerin tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât görüşlerine atıfta bulunmakla birlikte bu konuları detaylandırmaz. *Takdîsu'r-Rahmân* adlı eserinde ise o, İbnü'l-Arabî'nin şiirinde ortaya konan insan iradesi/şeriat ile Hakkın mutlak fail olması/hakikat arasındaki görünür çelişki meselesini, aslında şeriat ile hakikat arasında çelişki gibi görünen fakat gerçekte bir çelişki barındırmayan bir durum olarak ele alır.²⁴ Lâhûrî'ye göre bu görünürdeki çelişki ve aynı zamanda temeldeki uyum, yalnızca tasavvufî metinlerde değil, fıkıh ilminin temel meselelerinde de kendini açıkça gösteren bir özellik taşımaktadır. Zira şer'î hükümler, şeriatın belirlediği esaslara dayanır, hakikatte ve gerçekte sabit olana değil. Lâhûrî bu durumu Hârûnürreşîd (slt. 170/786-193/809) ile Ebû Yûsuf (öl. 182/798) arasında geçen bir fikhî mesele üzerinden izah eder. Şöyle ki Hârûnürreşîd, Ebû Yûsuf'a şöyle bir soru sormuştur: "Halife, ailesinden birinin had gerektiren bir suç işlediğini gözleri ile görse, ancak şahitler olmasa, ne yapmalıdır?" Ebû Yûsuf, "Hiçbir şey yapmaz" der. Hârûnürreşîd, "Nasıl olur? Halife şüphesiz suçu gözleri ile görmüştür!" deyince, Ebû Yûsuf şu cevabı verdi: "Bu, sadece bir bilgidir/ilim, oysa şer'an had ancak şahitlerle sabit olur."²⁵ Halifenin sahip olduğu hakikat, yani suçun işlenmesinin görülmesi, şeriatın hükmünü ortadan kaldırmıyor, yani suç, hakikatte sabit

²² Suyûtî, *Tenbihü'l-gabî fi tebrieti İbn Arabî* (Manisa, 45 Hk 2964), 1b-5b.

²³ Alîmullah Lâhûrî, *Takdîsu'r-Rahmân*, 26b.

²⁴ Alîmullah Lâhûrî, *Takdîsu'r-Rahmân*, 26a.

²⁵ Alîmullah Lâhûrî, *Takdîsu'r-Rahmân*, 27a-b.

olduğu hâlde cezanın uygulanabilmesi için dört şahide yani şeriatın hükmüne ihtiyaç vardır. Burada nasıl çelişki yoksa kul hakikatte fiilin sahibi olmadığı hâlde -çünkü fiiller hakikatte kendisine ait değildir- şeriatı ise kesp sahibidir ve kesp sahibi ise mükelleftir ve bunun sonucuna katlanacaktır.

Bu çerçevede, insan fiilleri hem kulun sorumluluğunu hem de Allah'ın yaratmasını birlikte barındırır. İki uç görüş bu dengeyi bozmaktadır: Bir yanda insanı tamamen edilgen gören mutlak cebir anlayışı şeriatın emir ve yasaklarını anlamsızlaştırırken, diğer yanda kulun bağımsız yaratıcı olduğunu iddia eden mutlak irade anlayışı tevhidi zedelemektedir. Lâhûrî ehl-i sünnetin kader anlayışını paylaşan sûfilerin "Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratandır."²⁶ âyetiyle hakikat boyutuna, "Dilediğinizi yapın çünkü O yaptıklarınızı görendir"²⁷ ifadesiyle şeriat boyutuna işaret ettiğini ifade eder. Ehl-i sünnet, bu iki mertbe arasındaki uyumu orta dereceli cebir/cebr-i mutevassıt olarak ifade etmektedir. Cebr-i mutevassıt ne iradeyi tamamen inkâr eder ne de ilâhî kudreti görmezden gelir.²⁸

Şeriat açısından, kul irade sahibidir, fiillerinin kâsibidir ve yaptıklarından dolayı mükâfat veya ceza görür, diğer bir ifadeyle mükelleftir. Hakikat açısından ise Allah'ın isimleri ve fiilleri vardır. Bunlar, kâinatta tecelli eder. Kimi fiiller lütuf ve rahmet tecellisidir, kimi ise kahır ve gazap tecellisidir. Allah, isim ve fiillerinin eserlerini dünyada ve ahirette gösterir. Her iki âlem de O'nun tecelli yeridir. İnsan, bu tecellilerin bir aynasıdır. Şeriat düzeyinde kul sorumludur, irade sahibidir, emir ve yasaklara uymakla yükümlüdür. Hakikat düzeyinde her şey Allah'ın takdiriyledir, kulun fiilleri de O'nun yaratmasıyla.²⁹

Lâhûrî, İbnü'l-Arabî'nin bu beytini şeriat ve hakikatin cem edildiği vahdet bağında açan gül ve övülmüş hayret ağacının çiçeği olarak nitelemektedir. Bu hayret, sûfilerin "Ya Rabbi sendeki hayretimi artır"³⁰ diye yaptıkları dualarının sonucudur. Abdülgani Nablusî (öl. 1143/1731) *De ki: Rabbim ilmimi artır*³¹ âyetini 'Rabbim seninle ilgili bilgimi artır'

²⁶ es-Sâffât 37/96.

²⁷ Fussilet 41/40.

²⁸ Alîmullah Lâhûrî, *Takdîsu'r-Rahmân*, 27b.

²⁹ Alîmullah Lâhûrî, *Takdîsu'r-Rahmân*, 28a-29a.

³⁰ es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma'*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Ammân: Dâru'l-Feth, 2016), 468.

³¹ Tâhâ 20/114.

şeklinde tefsir eder.³² Allah'ı bilmedeki ziyadeliği talep etmek Allah hakkında hayrete düşmeyi talep etmektir. Lâhûrî, İbnü'l-Arabî'nin bu şiirinin hayret makamında ondan zuhur ettiğini desteklemek için şiirin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Kitâbu'l-Celâle'*deki bağlamını alıntılar. Burada önce şiirin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'*deki bağlamı sonra ise *Kitâbu'l-Celâle'*deki bağlamı aktarılacak ve peşi sıra yorumlanacaktır.

[*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*] O'nun ilâhî azameti (*subuhât*) altına izzet perdesi salınmıştır. O'nun zâtının bilgisine giden kapı kapatılmıştır. Eğer O, kuluna hitap ederse duyuran ve duyan O'dur. Eğer yapmasını emrettiği şeyleri yaparsa itaat edilen ve itaat eden O'dur. Beni bu hakikat hayrete düşürünce insanlara bu yolun hükmünü şu şiirimle açıkladım:

Rab Haktır, kul haktır *Keşke bileydim kimdir mükellef?*

Eğer dersen kuldur, kul ölüdür *Yok eğer dersen Rab'tır, Rab olur mu mükellef?*³³

[*Kitâbu'l-Celâle*] İlâhî hayret konusu bu konulardandır. *Attığın zaman sen atmadın, Allah attı.* Ey kulum faili ben olduğum işlerde fiilde bulun. Bunu ancak seninle yaparım. Çünkü bu fiili kendimle yapmam mümkün olmuyor. Sen senden dolayı gereklisin. Ben senin gerekenim. Kendinden ve benden olan gerekliliğini yerine getir. Böylece işler bana ve O'na dayandı. Hayrete düştüm, hayret de hayrete düştü ve her şey hayrete düştü. Hayret içinde hayretten başka bir şey yoktur.

Kaç defa söylemişimdir:

Rab Haktır, kul haktır *Keşke bileydim kimdir mükellef?*

Eğer dersen kuldur, kul ölüdür *Yok eğer dersen Rab'tır, Rab olur mu mükellef?*

Kaç defa söylemişimdir:

Hayretten hayret doğdu *Keşke bileydim hayrete düşmeyen var mı?*

Ben mecburum, benim fiilim yoktur *Zorunlu olarak fiilde bulunurum*

Fiilimi kendisine nispet ettiğim kimse *Fiillerinde seçim sahibi değildir*

Eğer ben desem benim fiil sahibi dedi ki hayır *Eğer O dese Benim fiil*

sahibi gayrette bulunulamaz

³² Abdülganî Nablusî, *Keşfu's-sırri'l-gâmız fî şerhi Dîvânî İbni'l-Fârız*, 4/2044.

³³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/85-86; Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi'l-keîlâm fî kavli İbni'l-Arabî: el-abdu hakkun ve'r-Rabbu hakkun*, 61a.

Ben sabit bir nokta üzerindeyim,

Bizim için karar kılmak yoktur

Kaç defa söylemişimdir:

Faili olmayana teklifte bulunulmasından hayrete düştüm

Yaptığımı kendim için

yapmıyorum ki onu göreyim³⁴

Lâhûrî, İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncelerinden hareketle şu yorumda bulunur. Âlemde tek bir varlık ve fail var ve bununla birlikte teklif geçerli ise bunun sonucu kaçınılmaz olarak hayrettir. Lâhûrî bundan dolayı risalenin başında bu şiir bağlamında tevhîd-i efâl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zâta değinmiştir ve sonra teklifin geçerliliği üzerinde durmuştur. Bu ayırım, Lâhûrî'nin cebri hakikat ve teklifi şariat olarak konumlandığını ortaya koyar. Hakikat ve şeriatı cem etmek doğal olarak sûfiyi hayrete düşürür. Lâhûrî şiiri yorumlarken açıkça hakikat ve şeriat yahut cebir ve ihtiyar ayırımına gitmese bile yukarıda geçen *Takdîsu'r-Rahmân*'ındaki anlatımları ve aşağıdaki ifadeleri bunu açıkça ihsas ettirmektedir.

[Hakikat] Hayretin açıklanması: Hak Teâlâ şöyle buyurmaktadır: O evvel, âhir, zâhir ve bâtıdır. O her şeyi bilendir. Bu tevhid konusunda apaçık nastır. Muhakkiklerin nezdinde bu âyetin tefsiri şöyledir: Şüphesiz "Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" açısından O, ezellerin ezeline evveldir. O, varlıkların suretlerini giyinmesi bakımından âhirdir. Bu da O'nun şeylerin/nesnelerin aynlarındaki varlığıyla zâhir olmasıdır. O, ilim mertebesindeki gaybların gaybıyla batıdır. Zâhir âhirin aynıdır ve bâtın evvelin aynıdır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *Attığın zaman sen atmadın, Allah attı*. Bu tevhîd-i ef'âldir. Fiil ancak Allah'a aittir. O'nun dışında fail yoktur. Kul ve Allah'ın dışındaki her şey asla varlığı bulunmayan ölüdür. Zat, sıfat ve fiil hepsi Allah'a aittir. O'nun dışında zat yoktur. Çünkü zat, sıfatların kendisiyle kaim olduğu şeydir. Âlemin kendisi ile kıyamı yoktur. Aksine âlem yaratıcısının varlığıyla kaimdir. Allah'ın dışında varlık, sıfat ve fiil yoktur.³⁵

³⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-Celâle", *Resâilu İbni'l-Arabî*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemerî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabiyye, 2001), 53-54; Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi'l-keâm fi kavli İbni'l-Arabî: el-abdu hakkun ve'r-Rabbu hakkun*, 60b-61a.

³⁵ Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi'l-keâm fi kavli İbni'l-Arabî: el-abdu hakkun ve'r-Rabbu hakkun*, 60a.

[Şeriat] Bütün bunlarla birlikte emir ve nehiy vardır ve bunlar da “Allah’ın emir ve nehiyelerine karşı gelmekten sakınınız”, “hayır yapınız” ve benzeri emir ve “Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayınız” ve benzeri gibi şer’î tekliflerdir.³⁶

[Hayret] Bu, hayreti ortaya çıkarır. [Bu da bizi şu soru ile karşı karşıya bırakır:] Kudretimizin etkilerinde ve tasarrufumuzun kuşatma alanında bulunmayan şeyler ile bizi nasıl mükellef kılar? Çünkü biz ihtiyar sahibi görünümünde mecbur kimseleriz. Bizim hiçbir şeyde fiil ve etkimiz yok. Dahası Rabbimiz şöyle buyurmuştur: *Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratandır*³⁷ *Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*.³⁸ İbnü’l-Arabî bu makamdan -ki hayret makamıdır- söz konusu iki beyti söylemiştir: Keşke bileydim kimdir mükellef?³⁹

Lâhûrî’nin bu yorumlarını İbnü’l-Arabî *el-Fütûhâtü’l-Mekkiye*’nin “Seni hayrete düşürdüysen seni kendime vasıl ettim” başlıklı bölümünde “Hak hakkında hayrete düşmek, Allah’a ulaşmak ile aynıdır” cümlesi ile irtibatlandırmak mümkündür. İbnü’l-Arabî’ye göre hayrete düşmenin sebebi ise tek bir zattaki (*ayn*) suretlerin farklılaşmasından kaynaklanmıştır. Bu farklılaşma zatın (*ayn*) kendisinde değil bakanların nazarındaki suretlerde değişen zatta (*ayn*) gerçekleştiği için ve kendiliğinde değişmeyen zat (*ayn*) da bilenemediği ve müşahede edilemediği içindir. Nimetullah Nahçivânî (öl. 920/1514 [?]) sûfîlerin hayretini, filozof ve kelamcıların akıl yürütme sonucu ortaya çıkan çelişkiler ve şüphelerle dolu geçici hayretlerinden farklı bir hayret olduğunu dile getirir.⁴⁰ Afifüddin Tilimsânî (öl. 690/1291) ise akıl yürütme sonucunda filozof ve kelamcıların düştükleri hayretin örneklerini şu ifadeler ile dile getirir:

Filozof ve kelamcılar gibi akıl sahipleri, [mârifetullah ile ilgili] düşüncelerinde derinleştirdiler ancak bir sonuca ulaşamadılar. Sonunda onlardan biri, “Matlubu kavramaktan aciz olduğumu anladım.” demiş, bazıları ise kesin bir şekilde, “Ulaşılabilecek tek şey, ulaşılamayacağını bilmektir.” ifadesini kullanmıştır. Hatta, “Allah’ı idrak etmekten acziyet duymak, idrakin bizzat kendisidir” diye eklemiş ve bunu Hz. Ebu Bekir’in sözü olarak aktarmıştır. Onun Hz. Ebu

³⁶ Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi’l-kelâm fi kavli İbni’l-Arabî: el-abdu hakkun ve’r-Rabbu hakkun*, 60b.

³⁷ es-Sâffât 37/96.

³⁸ el-İnsân 76/30.

³⁹ Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi’l-kelâm fi kavli İbni’l-Arabî: el-abdu hakkun ve’r-Rabbu hakkun*, 60b.

⁴⁰ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 10/257-258.

Bekir'in bu sözüne dayanarak kendi görüşünü desteklemeye çalışması bir hatadır. Eğer bu söz gerçekten Hz. Ebu Bekir'e aitse, onun kastettiği mana bu değildir. Bu sözden asıl maksat, sûfîlerin "Kim Allah'ı bilir ise dili tutulur" şeklinde dile getirdikleri sözün anlamıdır. Bu bilgi O'nun yüceliğini müşahede etmekten kaynaklanır. Bu müşahede, âlimlerin ilminin ötesinde bir marifetullahtır.⁴¹

Sûfîler, filozof ve kelamcılarının aksine mücâhedeyle ilerleyip sonsuz bir hakikat denizine ulaşıncaya, övgüye değer, coşkulu ve ilâhî bir hayrete düşerler. Çünkü marifet, onları aşkın bir şaşkınlığa, hakikatin sonsuzluğu karşısında mest edici bir hayrete götürmüştür.⁴² Lâhûrî, İbnü'l-Arabî'nin bu sözündeki asıl maksadın, cebir ve ihtiyar/kader ve özgür irade meselesindeki hayreti ifade etmek olduğunu tekrar tekrar vurgulamakta ve bu sözün vahdet-i vücûd düşüncesini taşıma kapasitesine aşağıdaki ifadeleri ile değinmektedir:

Burada aynı zamanda, mümkün varlıkların ayınlarında sâri olan vahdet-i vücûda da bir işaret vardır. Nitekim "Kul dersin, işte o ölüdür." sözüyle anlatılmak istenen, kulun varlığı ancak Hak Teâlâ'nın kıyamı ile olur. Zira Hakk'ın varlığı olmasaydı, âlemin zuhuru ve haricî vücudu asla mümkün olmazdı. İşte bu mesele, hakiki marifetin özünün özüdür (lûbbu'l-lûbb). Âlimlerden pek azı bu hakikate ulaşabilmiştir. Ancak Allah ehlinin derinlik sahibi olanları bu sırrı tatmış ve onu derin, anlaşılması zor, dipsiz ifadelerle remz etmişlerdir.⁴³

Lâhûrî'nin bu ifadeleri, Ekberî sûfîlerin bir beytinin ya da tek bir cümlesinin, vahdet-i vücûd düşünce sisteminin bütün unsurlarını taşıma kabiliyet ve kapasitesine sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Böylece bir şiirin çözümlemesi, esasen bütüncül bir düşünce sisteminin çözümlemesine dönüşmektedir.

4. Hayretin İttihad ve İlâhî Cemâl ile İlişkilendirilmesi: Mutlak Cemal ile Mutlak Hayır

⁴¹ Afîfüddin Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Niffêri* (İngiltere: Bodleian Library, MS, Marsh, 166), 13a-b. Tilimsânî'nin *Şerhu Mevâkîfi'n-Niffêri* adlı eserinin Cemal Merzûkî (Kahire: Daru'l-kütübî'l-kavmiyye, 1998) ve İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007) neşirlerinde çok sayıda hata ve tahrifat bulunduğundan, bu çalışmada en eski ve güvenilir nüsha olan Bodleian nüshası temel alınmıştır.

⁴² Nimetullah Nahçıvânî, *Hidâyetü'l-İhvân: Sûfîlerin Kelâmçıları ve Felsefecileri Eleştirisi*, çev. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012), 80-82.

⁴³ Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi'l-kelâm fi kavli İbni'l-Arabî: el-abdu hakkun ve'r-Rabbu hakkun*, 61a-b.

Lâhûrî bu risalesinin merkezine hayret kavramını yerleştirdiğinden dolayı hep hayretle eşdeğer kavramların tahlilini yapmış, hayret kavramından ittihad kavramına ve ittihad kavramından da ilâhî cemal kavramına intikal etmiştir. Çünkü ona göre kişiyi manevi sarhoşluğa götüren söz konusu hayrettir. Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]) hayret makamında iken “Şanımlı tespih ederim ne de yücedir!”⁴⁴ ve benzerlerini demiş, Ebû Bekir eş-Şiblî (öl. 334/946) hayretini “Konuşan ve duyan benim, iki cihanda benden başkası mı var?”⁴⁵ şeklinde dile getirmiştir. Burada sûfî her şey gibi kendini Hakk’a nispetle var ve kendine nispetle yok görür. Bu da ittihaddır ama sözlük anlamında bir ittihad değildir. Sözlük anlamıyla ittihad iki şeyin bir olması demektir. Lâhûrî burada bahsedilen ittihadın istilâhî/terminolojik ittihad (*ittihâd mustalah aleyh*) olduğunu belirtir. Istilâhî/terminolojik ittihad da kulun yok olarak Hakk’a dönüşmesi yahut iki şeyin birleşmesi değil, aslında kendisinin/ikiliğin yok olduğunu görmesi ve bu durumun bilincine varmasıdır. Bu durumu açıklamak için Lâhûrî sûfîlerin âdeti olduğu üzere kurb-ı ferâiz ve kurb-ı nevâfil sonucunda Allah’ın kulun tutan eli, gören gözü ve işiten kulağı oluşunu anlatan hadise başvurur. Afifüddin Tilimsânî Hakk’ın kulun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olmasını kulun bu duruma muttali kılınması şeklinde yorumlar. “Yoksa [farkında olmasa bile] herkes O’nunla görür ve O’nunla duyar.”⁴⁶ Lâhûrî, *Takdîsu’r-Rahmân ani’t-takayyüd bi’z-zamân ve’l-mekân ve el-Fütûhâtü’l-ünsiyye fî tahkîki rumûzi’s-sûfiyye* isimli eserlerinde ittihadın terminolojik anlamını Gazzâlî’nin *el-Maksadü’l-esnâ* ve Kâşânî’nin *Istilâhâtu’s-sûfiyye*’sine başvurarak detaylandırır. Burada kurb-ı ferâiz ve nevâfil hadisinin ittihadın terminolojik anlamıyla irtibatı kurulmaktadır:

[*Takdîsu’r-Rahmân*] İttihadın terminolojik anlamı hakkında şeyhlerden biri şöyle demektedir: “Mutlak bir ve Hak olan vücudu müşahede etmektir ki, var olan her şey Hak’la mevcuttur. Dolayısıyla her şey, kendisi [kendi varlığı] açısından ma’dûm olup, Hakk’ın vücuduyla mevcut olması açısından O’nunla birlik içindedir. Yoksa eşya kendine mahsus bir vücutla Hak’la ittihâd hâlinde

⁴⁴ es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma’*, 525; Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi’l-keâm fi kavli İbni’l-Arabî: el-abdu hakkun ve’r-Rabbu hakkun*, 61b.

⁴⁵ Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, thk. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016), 179; Alîmullah Lâhûrî, *Risâle fi’l-keâm fi kavli İbni’l-Arabî: el-abdu hakkun ve’r-Rabbu hakkun*, 61b.

⁴⁶ Afifüddin Tilimsânî, *Meâni’l-esmâ’i’l-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 237-238.

değildir, böyle bir şey imkânsızdır.”⁴⁷ Diğer bir şeyh şöyle demektedir: “İttihad, Hak Teâlâ’nın sultanlığının kul üzerine, kulu bir fiilde tasarrufta bulunmaktan azletmek ve onun yerine geçmek suretiyle zâhir olmasıdır. Bu Allah Teâlâ’dan “Onun kulağı ve gözü olurum” şeklinde hikâye edilen sahih hadisin anlamına işarettir. Hak Teâlâ’nın sultanlığı, kul üzerine onu bir fiilde tasarrufta bulunmaktan azletmek ve onun yerine geçmek suretiyle zâhir olduğunda; hakikatte “Onun kulağı ve gözü olurum” hadisine binaen kulda zuhur eden fiil ve sıfatlar Mevlâ’sının iken kul, duyuda/zâhirde fiil ve sıfatların zuhurunu kuldan görür. Hakkın zâtî vasfı O’nun zâtî vücubundaki ahadiyeti ve âlemlerden gani oluşudur.”⁴⁸

[*el-Fütûhâtü’l-ünsiyye*] Hücetü’l-İslam [Gazzâlî] Allah ona rahmet eylesin şöyle demektedir: “Kesin bir söz olarak şöyle deriz: ‘Bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi alelîtlak imkansızdır.’” Sonra [Gazzâlî] bu cümlesini şu şekilde delillendirdi. “İttihad kelimesi kavramlaştırılır ve şöyle denir O, O’dur. Ancak bu illaki müsamaha yoluyla söylenir. Eğer sen bu tevillerle ittihadın sözlük anlamını kastedersen bu, O’nun hakkında imkansızdır.”⁴⁹ Tasavvuf ehli arasında bilinen ve mütedavil olan ittihadın anlamı hakkında şeyhlerden biri şöyle demektedir: “Mutlak bir ve Hak olan vücudu müşahede etmektir ki, var olan her şey Hak’la mevcuttur. Dolayısıyla her şey, kendisi [kendi varlığı] açısından ma’dûm olup, Hakk’ın vücuduyla mevcut olması açısından O’nunla birlik içindedir. Yoksa eşya kendine mahsus bir vücutla Hak’la ittihâd hâlinde değildir, böyle bir şey imkânsızdır.”⁵⁰

Lâhûrî risalesini her şeyde sârî ve asıl olanın ilâhî cemâl olduğuyula ilgili *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’den⁵¹ ve *Ahlâk-ı Celâlî*’den⁵² aşk-ı ruhânî ve cismânî ayırımının yapıldığı birer alıntıyla bitirir. İlk bakışta ittihaddan ilâhî cemâl ve aşk-ı ruhânî ve cismânî ayırımının

⁴⁷ Abdürrezzâk Kâşânî, *Istîlâhâtü’s-sûfiyye*, haz. Abdürrezzak Tek (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024), 20.

⁴⁸ Alîmullah Lâhûrî, *Takdîsu’r-Rahmân*, 53a-b.

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ* (Riyâd: Dârü’l-minhâc, 2018), 306-307, 311.

⁵⁰ Abdürrezzâk Kâşânî, *Istîlâhâtü’s-sûfiyye*, 20; Alîmullah Lâhûrî, *el-Fütûhâtü’l-ünsiyye fi tahkiki rumûzi’s-sûfiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 617), 47a-48a.

⁵¹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 9/375-376.

⁵² ed-Devvânî, Celâleddîn Muhammed b. Es’ad, *Ahlâk-ı Celâlî Lavâmî’u’l-İşrâk* (Leknev: Neşr-i Menşe-i Nûlkışûr, 1883), 181-182.

yapıldığı metinlere intikali anlaşılmaz gözükmektedir. Ancak Lâhûrî'nin *Takdîsu'r-Rahmân*'daki "varlığın sırf hayır ve yokluğun sırf şer" ve "fiillerin hakiki failin tesirleri sonucu oluşması açısından mutlak kemaller"⁵³ oluşu şeklindeki Ekberî ilkelere dayanan açıklamaları bu intikalin arka planını ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu makale, Alîmullah Lâhûrî'nin risalesi üzerinden, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'deki "Rab hakır, kul hakır / Keşke bileydim kimdir mükellef?" beytine yönelik eleştiriler karşısında nasıl bir savunma geliştirdiğini ortaya koymuştur. Lâhûrî'nin yaklaşımının en ayırt edici yönü, şeriat ve hakikati çatışma değil, tamamlayıcılık ilkesi çerçevesinde ele almasıdır. Ona göre insan fiilleri, bir yandan kulun şer'î sorumluluğunu ve iradesini barındırırken, öte yandan bunların hakikatte Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini gösterir. Bu çift yönlü bakış, tasavvufta hayret makamı olarak adlandırılan bilinç durumunu doğurur. Lâhûrî, bu hayretin, kulun fiilleri ile ilâhî fiillerin aynı zeminde kavranmasının mümkün olup olmadığına dair metafizik bir sorgulamanın sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Böylece beyitte geçen "kimdir mükellef?" sorusu, sadece bir bilememe sonucu ortaya çıkan şaşkınlık anlamındaki hayret değil, aynı zamanda teolojik bir derinlik kazanmaktadır.

Lâhûrî'nin İbnü'l-Arabî müdafaası, XVIII. yüzyıl Dımaşk'ında Ekberî geleneğin canlılığını ve İbn Teymiyye eleştirilerine karşı süregelen tartışmaları göstermesi bakımından önemli bir metindir. İncelenen risale, İbnü'l-Arabî'nin "Rab Hakır, kul hakır" beytinin hem nazarî/tasavvufî derinliğini hem de şer'î meşruiyetini ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu bağlamda Lâhûrî'nin savunması üç temel noktaya dayanmaktadır: Öncelikle, beyit bağlamından kopararak okunmamalıdır; İbn Teymiyye'nin eleştirileri bu tür bir bağlam kaybından kaynaklanmaktadır. İkinci olarak, şeriat ile hakikat birbirine zıt değil, farklı mertebelerde geçerli iki hakikattir. Nihayetinde bu ikilik, aklın ilâhî hakikati kuşatamamasının doğurduğu bir hayret hâlini işaret eder. "Keşke bileydim kimdir mükellef?" sorusu da bu hayretin sembolik ifadesidir.

Lâhûrî'nin teklif ettiği çözüm, cebr/zorunluluk ile ihtiyar/seçim özgürlüğü arasında mutedil bir denge kuran *cebr-i mutevassıt* anlayışıdır. Bu yaklaşım, tasavvufun metafizik ilkeleri ile şeriatın normatif yapısı arasında sağlıklı bir köprü kurmayı hedefler. Vahdet-i vücûd, Allah'ın fiillerinin kâinatta sâri olduğu düşüncesiyle temellendirilirken, kulun sorumluluğu da bu fiillere zemin olması ve kesb/edinim sahibi olmasıyla açıklanır. Böylece fiil, hem hakikatte Allah'a aittir hem de

⁵³ Alîmullah Lâhûrî, *Takdîsu'r-Rahmân*, 34a.

kul şer'î düzeyde mükelleftir. Bu denge, Lâhûrî'ye göre, ancak hayret ile kavranabilecek bir marifet seviyesidir.

Çalışma sonucunda ulaşılan en temel bulgulardan biri, Lâhûrî'nin risalesinin sadece bir savunma metni değil, aynı zamanda bir yorumlama yöntemi sunduğudur. O, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerini bağlamından koparmadan, diğer eserleriyle irtibatlı biçimde anlamayı teklif etmektedir. Bu yaklaşım, özellikle zâhir ulemâsının eleştirilerinde gözlemlenen literal okuma biçimlerine karşı bütüncül bir yorum ameliyesini gündeme getirmektedir. Bu bağlamda önerilen çözüm şudur: İbnü'l-Arabî gibi metafizik derinliğe sahip sûflerin ifadeleri, zâhirî anlamlarının ötesine geçerek, tasavvufun kendi iç terminolojisiyle değerlendirilmelidir. Aksi takdirde hem tekfir tehlikesine girilmekte hem de metinlerin taşıdığı katmanlar anlaşılmaz hâle gelmektedir.

Sonuç olarak, Lâhûrî'nin risalesi hem tarihsel bir savunma olarak hem de şer'î ve metafizik düzeyde dengeli bir tevil yöntemi olarak dikkate değer teorik bir rehberdir. Bu yönüyle çalışma, yalnızca bir metni değil, bir geleneği ve onun içinde sürdürülen eleştiri-savunma dengesini anlamak açısından da önemli bir katkı sunmaktadır.

Makale Türü / Article Type

Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Peer-Review

Çift Taraflı Körleme - En Az İki Dış Hakem / Double anonymized – At Least Two External

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere riayet edildiği ve yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz biçimde kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / This study does not require ethical committee approval, as the data were obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation of the study, and all referenced works have been duly cited in the bibliography.

Etik Beyan / Ethical Statement

Evet / Yes – Turnitin / Ithenticate.

Benzerlik Taraması / Plagiarism Checks

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan Adresi / Complaints

suifdergi@gmail.com

Finansman / Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & License

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yapay Zekâ Kullanımına Dair Yazar Taahhütnamesi

(Author Declaration on the Use of Artificial Intelligence)

Yazar, yapay zekâ araçlarının kullanımına ilişkin şeffaflık, etik uygunluk, orijinallik ve sorumluluk ilkelerine riayet ettiğini beyan etmiş, bu kullanımın etik ilkelere uygun olmasını ve tüm akademik sorumluluğu üstlendiğini taahhüt etmiştir. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur. / The author has declared adherence to the principles of transparency, ethical compliance, originality, and responsibility in the use of artificial intelligence tools. They have affirmed that such usage complies with ethical standards and have undertaken full academic responsibility for it. Final revisions and checks for academic compliance were carried out by the author, who assumes full responsibility for the resulting text. The signed original copy of the document is available in the journal's editorial process files.

Kaynakça/References

- Abdülğanî Nablusî. *Keşfu's-sirri'l-gâmuz fi şerhi Dîvânî İbni'l-Fârız*. thk. Hâlid ez-Zer'î. Dımaşk: Dâru Ninova, 2017.
- Abdürrezzâk Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, haz. Abdürrezzak Tek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.
- Alâeddin Arabî Efendi. *Risâle fi şerhi'l-kaoli li İbni'l-Arabî: er-Rabbu Hakkun ve'l-abdu Hakkun*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1371/38b-41a.
- Alîmullah Lâhûrî. *el-Fütûhâtü'l-ünsiyye fi tahkîki rumûzi's-sûfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 617/1b-146b.
- Alîmullah Lâhûrî. *Risâle fi'l-keâm fi kavli İbni'l-Arabî: el-abdu hakkun ve'r-Rabbu hakkun*. Mısır: Ezheriyye Kütüphanesi, 46127/60a-62b.
- Alîmullah Lâhûrî. *Takdîsu'r-Rahmân bi't-takyîd ani'z-zamân ve'l-mekân -Arapça-*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1562/1b-60b.
- Alîmullah Lâhûrî. *Risâle fi vahdeti'l-vücûd*. Mısır: Ezheriyye Kütüphanesi, 46127/11a-15b.
- Alkan, Ercan. "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (Aralık 2017), 211-240.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Bedirhan, Muhammed. "Vahdet-i Şühûd Teorisi". *Metafizik*, haz. Ömer Türker. 2/458-480. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Devvânî, Celâleddîn Muhammed b. Es'ad. *Ahlâk-ı Celâlî Lavâmî'u'l-İşrâk*. Leknev: Neşr-i Menşe-i Nûlkışûr, 1883.
- Gazzâlî. *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. Riyâd: Dâru'l-minhâc, 2018.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. Medine: Mecmau'l-Melik, 1995.
- İbn Teymiyye. *Mecmûatü'r-resâil*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ. Kahire: el-Mektebetü Vehbe, 1992.
- İpşirli, Mehmet. "Alâeddin Arabî Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/319. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016).
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. "Kitâbu'l-Celâle". *Resâilu İbni'l-Arabî*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemerî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, 2001.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb. Yemen: Vizâretü'-Sekâfe, 2010.
- Musahanlı, Orhan. "Lahor, Şam ve İstanbul Hattında Ekberî-Müceddidî Sûfi: Alîmullah Lâhûrî ve Eserleri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 203-225. <https://doi.org/10.52637/kiid.1272768>
- Nimetullah Nahçivânî. *Hidâyetü'l-İhvân: Sûfilerin Kelâmcıları ve Felsefecileri Eleştirisi*. çev. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar -Alâeddin Arabî Bağlamında-*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ravasdeh, Ziyad. "Şeyhülislâm 'Alâeddin El-'Arabî'nin 'Asr Sûresi Tefsiri ve Metodu". *Mütefekkir* 10/20 (Aralık 2023), 417-440.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Luma'*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Ammân: Dâru'l-Feth, 2016.
- Suyûtî, *Tenbihü'l-gabî fi tebrieti İbn Arabî*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2964/1b-5b.
- Tek, Abdurrezzak. "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 281-301.
- Tilimsânî, Afîfüddin. *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Tilimsânî, Afîfüddin. *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*. İngiltere: Oxford-Bodleian Kütüphanesi, MS Marsh, 166/1b-220b.

Risalenin Nüshası ve Tahkikindeki Yöntem

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'nu (haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM Yayınları, 2021) temel aldığımız Alîmullah Lâhûrî'nin *Risâle fi'l-keîâm alâ kavli İbni'l-Arabî: el-abdu hakkun ve'r-Rabbu hakkun*'un tahkikli neşrinde Ezheriyye kütüphanesi 46127 numaralı mecmuada 60a-62b varakları arasında müellif hattıyla bulunan nüshası esas alınmıştır. Tahkikte âyet ve hadisler tahric edilmiş, ister metinde isterse de hamîşte yapılan alıntuların kaynağı verilmiş ve varağın önyüzü (vech و), arka yüzü ise (zahr ظ) harfi ile gösterilmiştir.

رسالة في الكلام في قول ابن العربي: العبد حق والرب حق

لعليم الله بن عبد الرشيد العباسي اللاهوري (ت. 1176هـ/1763م)

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على نبيّه الكريم محمّد وآله وصحبه [صحبّه] أجمعين

سألني بعض الأحاب عن الشعر الواقع في خطبة الفتوحات المكيّة به بيّتين، هما:

العبد حقّ والربُّ حقّ ليت شعري من المكلف؟

إن قلت عبدٌ فذاك ميّت إن قلت ربُّ أتى يكلف؟⁵⁴

فأقول -وبالله التوفيق-: إنّ هذه وأمثالها وُرِدَتْ⁵⁵ فَتَحَّ في بساتين العارفين من رياض الوحدة وتوحيد الموقنين؛ بل هذه أزهأ

من شجرة الحيرة المحمودة المشار إليها: «ربّ زدني فيك تحييراً»،⁵⁶ قال سيّد المحبّين ابن فارض قدّس الله روحه:

زدني بفرط الحبّ فيك تحييراً وارحّم حسّي بلطى هوأك تسعراً⁵⁷

وبيّانه أنّ الله سبحانه يقول: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد 3/57]، وهذا نصٌّ صريحٌ

في التوحيد، وتفسيره عند المحقّقين: أنّه هو الأوّل حيثُ «كان الله ولم يكن معه شيء»⁵⁸ في أزل الأزال، وهو الآخر متلبّساً بصور

الكائنات، وهو الظاهر بوجود الأشياء في أعيانها، وهو الباطن في غيب الغيب في مرتبة العلم، فالظاهر عينُ الآخر والباطن عينُ

الأوّل، قال الله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال 17/8]، وهذا توحيد الأفعال، فلا فعلَ إلاّ الله، ولا فاعلَ إلاّ هو،

فالعبدُ وكلُّ مسمّى ما سوى الله ميّتٌ لا وجودَ له أصلاً، والذاتُ والصفةُ [60ظ] والفعلُ كلُّه لله؛ بل لا ذاتَ إلاّ هو؛ لأنّ الذات ما

يقوم به الصفات، والعالم لا قيامَ له بذاته؛ بل قائمٌ بوجود الخالق تعالى، فلا وجودَ ولا صفةَ ولا فعلَ إلاّ الله وحده، ومع ذلك أمرٌ

ونهيٌّ، وهو التكليف الشرعيّة مثلُ قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [الحشر 18/59]، ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحجّ 77/22]، ونحوه من الأمر،

وقوله تعالى: ﴿لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء 36/4] ونحوه من النهي، فهذا يُورث الحيرة، كيف يُكفّفنا بما ليس في آثار قدرتنا ولا

حيطة تصرّفنا؟ إذ نحن مجبورون في صورة الاختيار، ولا فعلَ ولا تأتيرَ لنا في شيء؛ بل قال ربُّنا تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

⁵⁴ الفتوحات المكيّة لابن العربي، 69/1.

⁵⁵ "الوَرْدُ جالفتح- الذي يُتَمُّمُ الواحدة وَرَدَّةً، (...)، والأنثى وَرَدَةٌ، والجمع وَرْدٌ بالضم-." الصحاح للجوهري، 550/2.

⁵⁶ الفتوحات المكيّة لابن العربي، 81/2؛ "قال تعالى للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه، 114/20]، أي: بك، والعلم بالله هو الحيرة فيه"، كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض لعبد الغني النابلسي، 2044/4.

⁵⁷ كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض لعبد الغني النابلسي، 2044/4.

⁵⁸ صحيح البخاري، بدء الخلق 1.

تَعْمَلُونَ» [الصافات 96/37]، «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» [الإنسان 30/76]، وعبر عن هذا المقام التي هي الحيرة بهذا البيتين:
"ليت شعري من المكلف ... إلى آخره".⁵⁹

وإن شئت نذكر لك من كلام الشيخ صاحب الفتوحات ما يدل على ما ذكرنا أن هذين البيتين أشار بهما إلى مقام الحيرة؛ فإنه قال في رسالة الجلالة:

ومن هذا الباب باب الحيرة الإلهية، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» [الأنفال 17/8]، وافعل يا عبدي ما لست بفاعل؛ بل أنا فاعله، ولا أفعله إلا بك؛ لأنه لا يتمكّن أن أفعله بي، فأنت لا بدّ منك وأنا بدّك اللازم، فالزم بدّك فلا بدّ منّي، فصارت الأمور موقوفة عليّ وعليه، فحرتُ وحات الحيرة وحات كل شيء، وما تمّ إلا حيرة في حيرة.
وكم قلتُ:

الربُّ حقُّ والعبدُ حقُّ
يا ليت شعري من المكلف؟
إن قلتُ عبدٌ فذاك ميّتٌ
وإن قلتُ ربُّ أنى يكلف؟

وكم قلتُ: / [61و]

حيرة من حيرة صدرت
ليت شعري تمّ من لا يحار
أنا مجبور ولا فعل لي
فالذي أفعله بالاضطرار
والذي أسند فعلي له
ليس في أفعاله بالخيار
أنا إن قلتُ أنا قال لا
وهو إن قال أنا لا يغار
فأنا وهو على نقطة
ثبتت ليس لنا من قرار

وكم قلتُ:

تعجبتُ من تكليف ما هو خالق
له وأنا لا أفعل لي فأراه
فيا ليت شعري من يكون مكلفاً
وما تمّ إلا الله ليس بسواه⁶⁰

وأما عبارته ففي الفتوحات قوله:

وإنّ حجاب العزّة دون سبحاته مُسدّل، وباب الوقوف على معرفة ذاته مُقفّل، إن خاطب عبده فهو المُسمع السميع، وإن فعل ما أمر بفعله فهو المطاع المطيع، ولما حيرتني هذه الحقيقة أنشدتُ على حكم الطريقة للخلية:

الربُّ حقُّ والعبدُ حقُّ
يا ليت شعري من المكلف
إن قلتُ عبدٌ فذاك ميّتٌ
وإن قلتُ ربُّ أنى يكلف⁶¹

فقد فهمت أيها السامع أنّ المراد من هذا الكلام الحيرة في باب الجبر والاختيار؛ ولكن فيه زيادة من مسألة الجبر والتكليف الإشارة إلى توحيد الوجود الساري في أعيان الممكنات / [61ظ] بقوله: "إن قلتُ عبد فذاك ميّت"، أي وجود العبد لا قيام له إلا بالحقّ الواحد الأحد، لولا وجود الحقّ لم يكن للعالم ظهور وشهود في الخارج أصلاً، وهذه المسألة لبّ لباب المعرفة الحقيقية؛ قلّ من عثر عليها من العلماء، وإنّما المحقّقون من أهل الله قد ذاقوا من هذا⁶² السرّ، ورمزوا له بعبارات غامضة عميقة عوّرها، فقال أبو يزيد طيفور: "سبحاني ما أعظم شأنى"،⁶³ و"ما في جبّتي سوى الله"،⁶⁴ وقال العطاء: "ليس في الدار غيره ديار"،⁶⁵ قال الجنيد للشبلي قدس سرّهما: "ما لك يا أبا بكر تُدكّر الأسرار بين الأغيار ونحن نكتمها في الخلوة"، فزعق الشبلي وقال: "من يقول ومن

⁵⁹ الفتوحات المكيّة لابن العربي، 69/1.

⁶⁰ كتاب الجلالة لابن العربي، ص. 53-54.

⁶¹ الفتوحات المكيّة لابن العربي، 69/1.

⁶² بخط مؤلف الرسالة: هذه.

⁶³ اللمع لأبي نصر السراج، ص. 525.

⁶⁴ مشكاة الأنوار للغزالي، ص. 139.

⁶⁵ ولم أجد هذا الكلام منسوباً إلى أحمد بن العطاء في المصادر التصوفية، وذكره مصطفى الكامل الشيباني في شرح ديوان الحلاج (ص. 454) بين الأشعار التي نسبت إلى الحلاج.

يسمع؟ هل في الدارين غيري؟⁶⁶ فهؤلاء تَرَاجِمَ الحَقَّ يَعْبِرُونَ عنه بلسان الباقي بالله والفاني عن نفسه لغلبة الحَقِّ جَلَّ جلاله على قلبه وسرّه، ويسمى هذا المقام الاتحاد المصطلح عليه،⁶⁷ وإثما قلنا: الاتحاد المصطلح عليه؛ لأنَّ الاتحاد اللغوي هو كون الشيء أمرًا واحدًا، وهذا محال مطلقًا لا يجوز في أمرين بوجهٍ من الوجوه؛ ولكن قد يكون تمازج أجزاء الشينيين والأمرين يكون باتحاد الوضع بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عينُ الإشارة إلى الثاني كالماء في الوَرْدِ فيسمى اتِّحادًا بالمجاز، وفي الوجود الحقيقي كلُّ ذلك محال؛ بل المراد بهذا المقام هو تجلّي الواحد بفناء العبد بالكليّة، وهو المشار إليه بقوله صَلَّى اللهُ عليه وسلّم مترجمًا عن الله تعالى: «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنتُ له سمعًا وبصرًا وبيدًا»،⁶⁸ فبي يسمع وبني يبصر»،⁶⁹ قال الشيخ رضي الله عنه:

ورد في الخبر الصحيح رواه مسلم عن النبي صَلَّى اللهُ عليه وسلّم أنّه قال: «إنَّ الله جميل يحبُّ الجمال»،⁷⁰ وهو تعالى صانع العالم وهو أوجده على صورته، فالعالم كلُّه في غاية الجمال، ما فيه شيءٌ من القبح؛ بل قد جمع الله له الحسن كلّه والجمال، فليس في الإمكان أجمل ولا أبداع ولا أحسن من العالم، ولو أوجد ما أوجد إلى ما لا يتناهى فهو مثلٌ لما أوجد؛ لأنَّ الحسن الإلهي والجمال قد حازه وظهر به؛ فإنّه كما قال تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَقَّهُ﴾ [طه 50/20]، فهو جماله؛ إذ لو نقص منه شيء لنزل عن درجة كمال خلقه فكان قبيحًا، ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ [طه 50/20]، أي بيّن ذلك لنا.

ولما رأينا الحقَّ في صورة البشر	ولمنا بأنَّ العقل فيه على حَطر
فمن قيّد الحقَّ المبين بعقله	ولم يُطلق التقبيد ما عنده خبر
إذا ما تجلّى لي على مثلِ صورتي	تجلّيتُ في التنزيه عن سائر الصور
فإن قال ما ذا قلتُ أنت ذكرت لي	بأنك تعفو عن ظلوم إذا انتصر
وما أنت مثلي قلّ قلم حزت صورتي	ورؤيتي إياكم كما تُبصر القمر
فإن كنت مثلي فالتماثل حاكم	على كلِّ مثلٍ كالذي يقتضي النظر
فكلُّ شبيهه للشبيه مُساكِل	على كلِّ حال في القديم وفي البشر
لقد شرع الله السجودَ لسهونا	بإرغام ⁷¹ شيطانٍ وجبر ⁷² لما انكسر
فما لك لم تسجد وأنت إمامنا	فأنت جدير بالسجود كما ذكر
أتيناك نسعى فانتنيت مهزولاً	فأين حُطى الأقدام من خطوة البصر

⁶⁶ التعرف لمذهب التصوف للكلايادي، ص. 179.

⁶⁷ قال مؤلف الرسالة في كتابه الآخرين المسميين بتقديس الرحمن عن التقيد بالزمان والمكان وبالفنوحات الأنسية في تحقيق الرموز الصوفية معرّفًا بالاتحاد المصطلح عليه والمتعارف والمتداول بين أهل التصوف: "قال بعض المشايخ في معنى الاتحاد المصطلح عليه: 'الاتحاد هو شهود الوجود الحقّ الواحد سبحانه الذي الكلُّ به موجود، فالحقّ سبحانه يتحد به الكلُّ من حيث كون كلِّ شيء موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث أن له وجودًا خاصًا اتحد به، فإنّه محال، [اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق القاشاني، ص. 20]؛ "وقال بعضهم: 'الاتحاد هو ظهور سلطان الحقّ عزّ وجلّ على العبد بحيث يعزله عن التصرف، وينوب منابه، وهو إشارة إلى معنى الحديث الصحيح حكاية عن الله عزّ وجلّ: «كنت سمعه وبصره»، [صحيح البخاري، الرقاق 38]، فإذا ظهر سلطان الحقّ عزّ وجلّ على العبد بحيث يعزله عن التصرف وينوب منابه يرى في الحسن ظهور الصفات والأفعال من العبد، وهي في الحقيقة لمولاه عزّ وجلّ المتصرف بصفاته الذاتية في العبد على ما ورد في نص: «كنت سمعه وبصره»، والوصف الذاتي للحقّ سبحانه هو أحديته في وجوبه الذاتي وغناه عن العالمين". انظر: تقديس الرحمن عن التقيد بالزمان والمكان لعليم الله اللاهوري، ورقة 53ظ.

"قال حجة الإسلام رحمه الله تعالى: 'نقول قولاً مطلقاً: إنَّ شيئاً صار شيئاً آخر محال على الإطلاق، ثم ذكر الاستدلال عليه: 'وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز، وإن جاوزت هذه التأويلات إلى ظاهر معنى الاتحاد فذلك محال قطعاً، [المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي، ص. 306-307، 311] (...). قال بعض المشايخ في تعريف الاتحاد المتعارف والمتداول بين أهل التصوف: 'الاتحاد هو شهود الوجود الحقّ الواحد سبحانه الذي الكلُّ به موجود، فالحقّ سبحانه يتحد به الكلُّ من حيث كون كلِّ شيء موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث أن له وجودًا خاصًا اتحد به، فإنّه محال، [اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق القاشاني، ص. 20]". انظر: الفتوحات الأنسية في تحقيق الرموز الصوفية لعليم الله اللاهوري، ورقة 47ظ.

⁶⁸ بخط مؤلف الرسالة + ومؤيد.

⁶⁹ صحيح البخاري، الرقاق 38.

⁷⁰ صحيح مسلم، الإيمان 39.

⁷¹ بخط مؤلف الرسالة: بإرغام.

⁷² بخط مؤلف الرسالة: وجبراً.

فَمِمَّنْ فُصِّلْنَا أَوْ بَمَنْ قَدْ وَصَلْتَنَا

وما هو إلا الله بالعين والأثر

فشكراً لِمَا أَخْفَى وشكراً لِمَا بَدَأ⁷³

وحاز مزيدَ الخير عبداً إذا شكر

وما هو إلا الحقّ يشكر نفسه

ولكن حجابَ القُرب أرسلَ فاستتر⁷⁴

قال المحقق الكامل الشيخ جلال الدين الدواني في بعض كتب تهذيب الأخلاق:

إنَّ العشق نوعان عشق بهيمي وعشق نفساني، أي: روحاني؛ فإنَّ الروح في اصطلاح الحكماء هو النفس الناطقة، فالنوع الأوّل من الرذائل المعدودة من جنس الشهوات المفرطة، وهو مشترك بين الحيوان / [62ظ] الناطق وغيره من الحيوانات العجم، وأمّا النوع الثاني فمبدأه هو التناسب الروحاني، وليس من عداد الرذائل؛ بل هو فنٌّ من فنون الفضائل؛ فإنَّ الطبع اللطيف يميل إلى الصور الظريفة ميلاً عظيماً؛ فإنَّ الجنسيّة علّة الضمّ، وكلّما كان المزاج بالنسبة الاعتداليّة ألطف وأشرف يكون ميله إلى الصورة الحسنّة والنعم المطربة الرخيمة والشمائل الكريمة أقوى.⁷⁵ والله أعلم.

⁷³ بخط مؤلف الرسالة: نرى.

⁷⁴ الفتوحات المكيّة لابن العربي، 9/375-376.

⁷⁵ أخلاق جلاي بلغة الفارسيّة. لجلال الدين الدواني، ص. 181-182.

المصادر والمراجع

- **أخلاق جلاي** (المسمى بـ **لوامع الإشراف** بلغة الفارسية-)؛
أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي (ت. 908هـ/1502م).
مطبعة منشئ نول كيشور، لُكْنُو 1883م.
- **اصطلاحات الصوفية؛**
أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم الكلاباذي (ت. 380هـ/990م).
تحقيق: عبد الرزاق تَك، دار أكاديمية بروسة، بروسة 2014م.
- **التعرّف لمذهب أهل التصوف؛**
أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم الكلاباذي (ت. 380هـ/990م).
تحقيق: عبد الرزاق تَك، دار أكاديمية بروسة، بروسة 2016م.
- **تقديم الرحمن عن التقيد بالزمان والمكان؛**
عليم الله بن عبد الرشيد العباسي اللاهوري (ت. 1176هـ/1763م).
مكتبة بايزيد، قسم ولي الدين، رقم المخطوط 1652، إستانبول.
- **رسالة في الكلام في قول ابن العربي: العبد حقّ والربّ حقّ؛**
عليم الله بن عبد الرشيد العباسي اللاهوري (ت. 1176هـ/1763م).
المكتبة الأزهرية، قسم بخيت، رقم المخطوط 46127، القاهرة.
- **شرح ديوان الحلاج؛**
مصطفى كامل الشيبلي (1927-2006).
منشورات الجمل، كولونيا 2007.
- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛**
أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت. 393هـ/1003م).
تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت 1407هـ.
- **صحيح البخاري** (المسمى بـ **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه**)؛
أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة 1422هـ/2001م.
- **صحيح مسلم** (المسمى بـ **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم**)؛
أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 261هـ/874م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1374هـ/1955م.
- **الفتوحات الأنسية في تحقيق الرموز الصوفية؛**
عليم الله بن عبد الرشيد العباسي اللاهوري (ت. 1176هـ/1763م).
مكتبة قيليغ علي باشا، رقم المخطوط 617، إستانبول.
- **الفتوحات المكية؛**
محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي (ت. 638هـ/1240م).
تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، وزارة الثقافة، الجمهورية اليمنية 2010م.
- **كتاب الجلالة** (ضمن رسائل ابن عربي)؛
محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي (ت. 638هـ/1240م).
تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت 2001م.
- **كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض؛**
عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل النابلسي (ت. 1143هـ/1731م).
تحقيق: خالد الزرعي، دار نيّوى، دمشق 2017م.
- **اللمع؛**
أبو نصر عبد الله بن علي بن محمد السراج الطوسي (ت. 378هـ/988م).

تحقيق: محمد أديب الجادر، دار الفتح، عمان 2016م.

- **مشكاة الأنوار؛**

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. 505 هـ / 1111م).

تحقيق: عبد العزيز عرّ الدين السبّروان، عالم الكتب، بيروت 1986م.

- **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى؛**

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. 505 هـ / 1111م).