



**İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ**

**U L U S L A R A R A S I
DÜZCELİ M. ZÂHİD KEVSERÎ
SEMPOZYUMU**

24-25 Kasım 2007 Düzce/Türkiye

مؤتمر "محمد زاهد الكوثري" الدولي

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON
M. ZAHİD KEVSERÎ**



**DÜZCE
BELEDİYESİ**

**ULUSLARARASI
DÜZCELİ M. ZÂHİD KEVSERÎ
SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ**

24-25 Kasım 2007

DÜZCE

ŞAH VELİYYULLAH ED-DİHLEVÎ'NİN ÂLEM-İ MİSÂL VE İNŞİKÂK-I KAMERLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNE MUHAMMED ZÂHİD EL-KEVSERÎ'NİN TENKİTLERİ

(نقد محمد زاهد الكوثري لبعض آراء الشيخ ولي الله الدهلوي الكلامية)

Dr. Mehmet İLHAN*

Şah Veliyullah ed-Dihlevî, hicrî XII. (m. XVIII.) asırda Hint alt-kıtasında yetişen, çeşitli sahalarda eserler veren, gerek gelenekçi gerekse modernist akımlar üzerinde derin etkilere sahip önemli bir İslâm mütefekkiridir. Fikirleriyle hem kendi çağında hem de daha sonraki devirlerde, özelde Hint Müslümanlarının, genelde ise İslâm dünyasının düşünce hayatında kayda değer izler bırakmıştır.

İlk tahsilini babasından alan Dihlevî, babasının ölümünden sonra 17 yaşında iken onun yerini almış ve Rahimiye medresesinin başına geçmiştir. Şah Veliyullah'ın Hacc ziyareti, Baljon ve Daudî gibi araştırmacılar tarafından onun fikrî gelişiminin bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Meselâ Baljon, hacca gitmeseydi, büyük ihtimalle Şah Veliyullah'ın Hindistanlı pek çok Müslüman âlimden pek farkı olmaksızın ölüp gideceği varsayımını ifade ederken¹ Dâûdî ise Mekke ve Medine'de tanıştığı âlimlerden Hanefîlik dışındaki fikhî mezheplere ait yakînen bilgi edindiğini ve bunun onun kafasında Hanefîlik, Şafîlik ve Mâlikîliği birleştirme fikrini doğurduğunu² ifade eder.

Kevserî, *Husnü't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kadî* adlı eserinde, genel olarak Şah Veliyullah'ın Hindistan'da Hadis ilmine yaptığı hizmetleri takdirle karşılamakla beraber, Felsefî, Kelâmî ve Tasavvufî bazı fikirlerini garip olarak değerlendirir ve tenkit eder. Ayrıca onun içtihatla ilgili görüşlerini de cüretkâr bulur ve onun bu hareketleri hakkında bid'atçılık değerlendirmesinde bulunur.³

Kevserî, Dihlevî'nin Hicaz'da kaldığı sürede edindiği fikirleri, yukarıda bahsedilen değerlendirmelerin aksine olumsuz bulmaktadır.

* Araş Gör. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ JMS Baljon, Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, s. 5.

² Zaferullah Daudî, Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları, s. 135-136.

³ Muhammed Zâhid el-Kevserî, Husnü't-Tekâdî, s. 96 vd.

Özellikle Şafîî âlim Ebû Tâhir b. İbrahim el-Kûrânî'nin (ö.1145/1732) yanında kaldığı esnada onun babası İbrahim el-Kûrânî'nin (ö.1101/1690) eserlerini okumak sûretiyle bazı olumsuz görüşlere sahip olduğunu, daha önce saf olan inancının orada bulandığını, acıba bazı fikirler edindiğini iddia etmektedir.⁴

Biz burada Kevserî'nin "acıba" olarak değerlendirdiği Dihlevî'nin çeşitli fikirleri arasından, *Âlem-i Misâl* ve *İnşikâk-ı Kamerle* ilgili görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Âlem-i Misâl

Âlem-i misâl, Allah-âlem-insan münasebetini izah etmek için Dihlevî'nin eserlerinde sıkça kullanmış olduğu bir kavram olarak göze çarpmaktadır. Öncelikle Kevserî'nin bu konuda Şah Veliyyullah'a yöneltmiş olduğu eleştirileri daha iyi anlayabilmek bakımından bu görüşü, Şah Veliyyullah'ın nasıl temellendirmeye çalıştığına bakmak uygun olacaktır.

Şah Veliyyullah, beş duyu organıyla algılayamadığımız mücerred âlem ve hislerimizin algılayabileceği şahâdet âlemi gibi farklı âlemlerin bulunduğunu belirtir⁵ ve bunu şöyle ifade eder:

"Bil ki hikmet ehli kesin olarak şunu ifade ederler ki dış dünyada yalnız gözün idrak ettiği ışık, renk ve şekillerden oluşan, yalnız kulağın algıladığı seslerden oluşan, aynı şekilde yalnızca tatma, koklama ve dokunma duyularının idrak ettiği bir âlem bulunduğu gibi yalnızca *hiss-i müsterek*in veya yalnızca vehmin veya yalnızca idrakin ulaşabildiği âlemler vardır... Abdestin ve guslün nuru, hades ve cenâbetin karanlığı da bu âlemedir."⁶

İşte *âlem-i misâl*, âdetâ bizim görüp müşahede ettiğimiz şu âlem ile ilâhî ya da rûhânî âlem arasında bir ara bölge gibidir. Maddî âlemden gördüğümüz eşyanın manaları, yeryüzünde tahakkuk etmeden önce bu misâl âleminde oluşur ve daha sonra oradaki mânâya göre şahâdet âleminde meydana gelir. Madde âleminde vuku bulacak herhangi bir şeyin meydana gelişi, misâl âlemindeki şekline uygun olmak durumundadır.⁷ Mutlak ya da mukayyed olan misâller, hâricte cismânî hale geldikleri takdirde gerçekleşmiş olurlar.⁸

⁴ Kevserî, *Husnû't-Tekâdî*, s. 96.

⁵ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Sata'ât*, s. 1.

⁶ Dihlevî, *el-Hayru'l-Kesir*, s. 47-48.

⁷ Dihlevî, *Hucetullahi'l-Bâliğa*, I, 41(51); I, 246 (198).

⁸ Dihlevî, *el-Hayru'l-Kesir*, s. 46.

Benzer şekilde maddî varlıkların mücerred anlamı da bu âleme gider ve orada saklanır. Şah Veliyyullah bunu şu cümlelerle ifade eder:

"Âlem-i Misâl, mücerred âlem ile müşahede ettiğimiz fizik âlem arasındadır. İşlevi, mücerred olanın hükümünü maddî hükme; maddî olanınkini de mücerred olana çevirmektir. Bu güç olmasaydı, eserler formlarla veya sûretlerle tabii şekilde bir araya gelmez, meselâ beyinde bulunan Zeyd'in sûreti/formu 'Zeyd'in Sûreti/Formu' olarak adlandırılmaz ve maddî formun, sırf tecerrüd olduğu için, doğrudan *Rahmân* isminden sudûr ettiği söylenemezdi."⁹

Ona göre, vahdetin kesrete inmesi, *Sünnetullah* gereği sadece misâl âlemine ait irtibatlarla olabilir, vâkıalar da bu irtibatlara göre temessül eder.¹⁰ Ona göre, cisimler âlemindeki her varlığın, aynı zamanda misâl âleminde mevcûdiyeti vardır. Ancak misâl âlemindeki her varlığın hâricî dünyada mevcûdiyeti yoktur.¹¹ Bu dediğinden hareketle Dihlevî'ye göre misâl âleminin, hâricî dünyaya göre daha fazla sayıda varlıktan oluştuğunu söylemek mümkündür.

"Sübhânallah bu gece ne hazineler ne fitneler indirildi. Namaz kılmaları için odalardakileri kim uyandırır"¹² hadisini Dihlevî, "Bence bu hadis, olayların duyularla algılanacak şekilde meydana gelmeden önce, mânâ halinde temessül ettiğine ve yeryüzüne indiğine delildir" diyerek bu âlemin varlığını ispatlama sadedinde zikretmektedir.¹³

Dihlevî'ye göre, a'yân-ı sâbitenin¹⁴ *Rahmân* isminden varlık sahasına çıkmalarında, âhirette ceza ve mükâfatların belirlenmesinde hep bu misâl âleminin etkisi vardır:

"Sonra misal âleminde bazı sûretler vardır ki, hükümler onların üzerine bina edilir. Cibril'in (as) başkalarının değil Dihyetu'l-Kelbî sûretinde görülmesinin, Hz. Musâ'ya ateşin gözükmesinin sebepleri vardır. Bu sözü edilen münâsebetleri bilen kimse –aynen rüyâ tevilini bilen kimsenin, görünen

⁹ Dihlevî, el-Budûru'l-Bâziğa, s. 19.

¹⁰ Dihlevî, Huccet, I, 371 (292).

¹¹ Dihlevî, et-Tefhîmât, I, 73-74.

¹² Buharî, es-Sahîh, "Teheccüd", 5 (II, 43).

¹³ Dihlevî, Huccet, II, 45 (40-41).

¹⁴ A'yân-ı sâbite bir var oluş safhasıdır. Bu safhadaki varlık, hâricî dünyadakinden farklılık arz eder. Bu farkı Dihlevî, güneş ışığı, ay ışığı ve ay ışığının aksini örnek vererek açıklamaya çalışır. Güneş ışığı ile ay ışığı veya ay ışığının yeryüzüne yansımaları ile aynaya yansımaları bir olmamaktadır. Yine her ikisine de beyaz denilmekle birlikte kar beyazı ile fildişi beyazı da bir değildir. Bkz. Dihlevî, Lemehât, s. 4-5; 21. Ayrıca konu hakkında bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "A'yân-ı sâbite", DİA, IV, 198-199.

sûretlerin hangi mânâyâ geldiğini bildiği gibi- işlenen amelin karşılığının ne olacağını bilir."¹⁵

Dihlevî'ye göre her şeyin bir imam ve vasîsi vardır. Meselâ "nokta imamdır, daire ve küre ise noktanın vasîsidir ve bu ikisi imama en yakın şekillerdir." Dihlevî babasından konuyla ilgili şöyle bir rivâyeti nakleder:

"Babam-Kuddise sirruh- bana şöyle demişti: 'Büyük bir olay gördüm ve o olayda hayat, ilim, irâde ve diğer ilâhî sıfatlar bana temessül etmişti veya Hayy, Âlim, Mürîd ve diğer isimler. Bunlar ışık saçan daireler sûretinde idi.' Sonra benim dikkatimi çekerek basît/latif şeyler eğer çeşitli şekillere girecekse bunun noktaya en yakın şekiller ile olacağını ve noktaya en yakın şekillerin de satih üzerinde daire, hacim bakımından da küre olduğunu ifade etti."¹⁶

Dihlevî'nin bu tür yorumlarının oldukça zorlama, aşırı, hatta Hurûfiliğe kaçır gözüktüğünü de belirtmemiz gerekir. Şah Veliyullah, kendince misâl âlemiyle ilgili gördüğü hadislerin ve âyetlerin anlaşılmasında üç tavrın söz konusu olduğunu ifade etmektedir:

1- Bu gibi hadislerin mânâlarını zâhirine hamletmek ve misal âleminin mevcudiyetine inanmak.

2- Anlatılanların haddi zâtında var olmayıp, psikolojik halin gereği olarak var gibi görüldüğünün kabul edilmesi. Abdullah b. Mes'ud'un "*Şimdi sen, göğün insanları bürüyecek açık bir duman (duhân) çıkaracağı günü gözetle. Zira bu elemli bir azaptır*"¹⁷ âyetinde geçen *duhânı*, insanların açlıklarından dolayı göğü dumanlı görmeleri şeklinde tefsir etmesini buna örnek olarak verir.

3- Anlatılanların temsilî olarak başka mânâlara delâlet ettiğini kabul etmek ki o, bu görüşü benimseyenlerin Ehl-i haktan olmadıkları fikrindedir.¹⁸

Kevserî'nin bu konudaki eleştirileri ise şu şekildedir: Öncelikle âlem-i misâlin varlığı ne aklet ne de şer'î olarak ispat edilebilir. Bu, aslında bazı mutasavvıfların Eflatun'un ideler âleminde esinlenerek ortaya koydukları hayâlî âlemden ibârettir. Bu yüzden Şah Veliyullah'ın bazı meseleleri bu âlem görüşü çerçevesinde çözmeye çalışması bu işi hayale havale etmesi demektir. Hatta Kevserî'ye göre rivayetlerle ilgili yorumlarda ne olduğu bilinmeyen *âlem-i misâl*

¹⁵ Dihlevî, Huccet, I, 420 (331-332).

¹⁶ Dihlevî, Huccet, I, 371 (292).

¹⁷ Duhân, 44/10-11.

¹⁸ Dihlevî, Huccet, I, 44 (54).

görüşüne istinad ettiği için Dihlevî bunların anlamını bir bakıma nefyetmiş olmaktadır.

Dihlevî ise yukarıda aktarılan türdeki yorumlarının Gazâlî'nin kabir azabı konusunda söyledikleriyle uyumlu olduğunu belirtir ve onun görüşlerini aktarmak sûretiyle kendi fikirlerini desteklemeye çalışır.¹⁹ Nitekim söyledikleri ve *teşbîhî varlık* gibi birtakım isimlendirmeleri kullanması²⁰ Gazâlî'nin varlık tasnifini, özellikle burada yer alan şibhî varlık anlayışını²¹ akla getirmektedir. Bu manada bir bakıma "bu görüşün aklen ve şeran ispatı mümkün olmadığı" şeklindekine benzer eleştirilere karşı bir dayanak bulmaya çalışmıştır.

Netice olarak, Şah Veliyyullah'ın bazı meseleleri bu âlem görüşü çerçevesinde çözmeye çalışması, belki Kevserî'nin dediği gibi rivayetlerin anlamını tamamen nefyetmekle eşdeğer olarak değerlendirilmeyebilir. Fakat yukarıda da değinildiği üzere zaman zaman Hurûfilîğe kaçan tarzda bazı şekil ve sembollere fazla önem vermesi bizce de isabetli değildir. Ayrıca ayet ve hadislerin anlaşılmasında temsilî bir anlamın bulunduğunu ifade edenleri ehl-i haktan olmamakla tenkit ederken kendisi de bu tür zorlama yorumlarda benzeri bir yanlışın içine düşmüş gözükmektedir. Son tahlilde bize göre de Kevserî âlem-i misâlle ilgili olarak Şah Veliyyullah'a yöneltmiş olduğu tenkitlerinde büyük ölçüde haklı görünmektedir.

İnşikâk-ı Kamer

Kevserî'nin Dihlevî'yi tenkit ettiği hususlardan biri de inşikak-ı kamer konusundaki görüşleridir. Şah Veliyyullah, Hz. Peygamberin inkarcılara karşı bir mucizesi olarak bir işaretyle ayın ikiye yarılması anlamında kullanılan *inşikâk-ı kameri* yaygın kabulden farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Kevserî Dihlevî'nin bu konudaki görüşünü ne olduğunu tam olarak aktarmaz. Ancak ona göre, Dihlevî'nin bu konudaki görüşleri *inşikâk-ı kameri* bir mucize değil bir nevi iluzyon/gözbağıcılık olduğunu kabul etmiş ve eşdeğerdir ki peygamberler

¹⁹ Dihlevî, Huccet, I, 44-46 (54-56).

²⁰ Meselâ bu konuda şöyle demektedir: "Sadakaların insanların kiri olması, günahları temizlemiş, belaları uzaklaştırmış olmasından ve bu konuda kula fideye sayılmasındandır. Bu *mele-i a'lâ* sâkinlerinin zihinlerinde sanki öyleymiş gibi temessül eder. Aynen zihni, lafzî ve yazıya ait sûretlerin, karşılık tutulan hâricî şeye ait varlıklar olarak temessül etmesi gibi. Bu bizce *teşbîhî varlık* olarak isimlendirilir." Dihlevî, Huccet, II, 139 (117).

²¹ Bkz. Gazâlî, Faysalut-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka, s. 57-63.

hakkında bu tür bir düşünce kabul edilemez. Bu bakımdan Dihlevî'nin bu konudaki görüşüne geçmeden önce genel olarak mucize konusundaki yaklaşımına ve ardından *inşikâk-ı kamer* konusundaki varsayımlarına göz atmak faydalı olabilir.

Şah Velîyullah, nübüvvetin ispatlanması için mucizenin kullanılması hakkında şöyle demektedir:

"Nebînin mutlaka mucize ile ikrar ve tasdik edileceği şeklinde meşhur olan haber bize göre genel geçer değildir. Aksine (peygamberin göstermesi) vâcib olan (şey) burhân, mucize, kitap ya da diğer insanlarınkinden farklı bir hayat tarzı gibi bir şeydir. Peygamberler mucize gösterirken Allah'ın isimleri ile dua etmeye sarılmışlardır."²²

Dihlevî yukarıda aktardığımız sözleriyle bu konuda kelâmcıların çoğunluğundan farklı düşünmektedir.²³ Ayrıca o, hârika denilen olayların aslında âdet dışı olmadığı; bu gibi olayların aslında yine bir âdet çerçevesinde gerçekleştiği, ancak bunların -sıkça rastlanılmadığı için- insanlar tarafından hârika olarak kabul edildiği²⁴ şeklindeki değerlendirmesiyle de farklılık arz eder. Onun bu yaklaşımının bir örneğini, ateşin Hz. İbrahim'i yakmamasını açıklamaya çalışırken görürüz:

"İbrahim (as.) Allah'ın yerine tapılan şeylerden iyice nefret ettiği için putları parçalamış ve neticede ateşe atılmıştı. Fakat o, Allah'ın kendisinden razı olduğu bir kuluydu ve O, onun dünyada yaşamasını arzuladı. Bunun için, soğuk bir bölgeden gelen ve aşırı derecede soğukluk taşıyan rüzgârı ateşin üzerine estirerek onun etkisini değiştirdi. Bu yakıcı ateş ve serin rüzgârın karşılıklı çatışmasından hoş ve latif bir hava meydana geldi."²⁵

Şah Velîyullah, mucizelerin kabulü için eşyanın içerisinde ayrılmaz sâbit özelliklerin bulunmadığını iddia eden Eş'arî mezhebinden farklı düşünmektedir. Bu hususta o, Allah'ın âlemde gözettiği hikmet gereği eşya da belli özelliklerin bulunduğunu, fakat Allah'ın dilediği anda bunları değiştirebileceğini kabul eden Maturîdîlerden ve Mu'tezile'den de ileri gider ve Farabî, İbn Sîna gibi

²² Dihlevî, el-Hayru'l-Kesîr, s. 80. Dihlevî *Huccetullahi'l-Bâliğa*'da Hz. Muhammed'in esas mucizesinin onun getirmiş olduğu şer'î nizâm olduğu görüşünü ifade etmektedir. bkz. Huccet, I, 21-22 (37).

²³ Bu konuda bkz. Osman Karadeniz, İlim ve Din Açısından Mucize, s. 169-170.

²⁴ Dihlevî, Te'vilu'l-Ehâdis, s. 101. Âdet ve hârikulâde kavramları hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Karadeniz, Mucize, s. 92 vd.

²⁵ Dihlevî, Te'vilu'l-Ehâdis, s. 25.

mûcizelerin gizli tabii sebeplere bağılı olarak meydana geldiğini kabul eden felsefecilerin görüşünü paylaşır.²⁶ Şah Veliyyullah'ın mûcizeleri tabiat kanunlarıyla izah etme şeklindeki bu yaklaşımı, kendisinden sonra Seyyid Ahmed Han (ö.1898), Ebu'l-Kerim el-Âzâd (ö.1958) gibi Hint alt-kıtası düşünürleri tarafından özellikle tefsir sahasında benimsenmiş ve kullanılmıştır.²⁷

Dihlevî, "saat yaklaştı ve ay yarıldı"²⁸ meâlindeki âyette geçen inşikâk-ı kamer ifadesinden, Hz. Peygamberin hayatında gerçekleşmiş bir mûcize değil, kıyametin yaklaştığını gösteren bir alâmetin kastedildiği görüşündedir. Ancak burada Hz. Peygamber'in ayın yarılacağını vukuundan önce haber vermesi yönüyle ihbarî bir mûcize söz konusudur.²⁹ Şah Veliyyullah bu hadisenin nasıl gerçekleşeceğini İbnü'l-Mâcişûn'un (ö. 212/827)³⁰ bir görüşünü aktararak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre bu hadisenin, yani inşikâk-ı kamerin sebebi şudur: Arkasında bir dağ ya da kalın bir bulut olan, parlak su zerrecikleri bir araya toplanacak ve bunlar adeta bir ayna haline geleceklerdir. Sonra, bunun üzerine ayın sûreti düşecek ve insanlar gökte sanki iki ay varmış gibi göreceklerdir. Belki de sûreti buraya (yani su zerreciklerinden oluşan ayna benzeri şeye) düşen ay, semâda gördüğümüzden başka bir ay olacaktır. Belki ayın kendisi saklanacak ve havada iki parça gözükecektir. Dihlevî'ye göre bütün bunların olması imkân ve ihtimal dâhilindedir. Bununla birlikte o, Allah'ın kudretinin her şeye yeteceğini ve bütün bunların gerçek bilgisinin Allah'ın indinde olduğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir.³¹

Sonuç olarak inşikâk-ı kameri izah etmeye çalışırken Dihlevî, Kevseri'nin ifade ettiği şekilde peygamberler hakkında bir çeşit sihir büyü vs. ameliyesini akla getirmiş gözükmemektedir. Bu daha çok onun genelde mucizelere yaklaşımının bir uzantısı olarak düşünülebilir. Nitekim o mûcizeleri daha çok, vukua geldikleri anda insanların farkına varamadıkları fizikî bir takım kanunlara bağlama yolunu tercih eder gözükmemektedir. Diğer taraftan Dihlevî bu hadisenin Hz. Peygamberin sağlığında yaşandığını kabul etmemektedir. Dolayısıyla ona göre burada fiilî değil haberî bir mucize söz

²⁶ Mûcize hakkında çeşitli Kelâmî mezheplerin ve felsefecilerin bahsedilen görüşleri için bkz. Karadeniz, Mûcize, s. 136 vd.

²⁷ Bu konuda bkz. Baljon, Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler, s. 48, 76, 85.

²⁸ Kamer, 54/1.

²⁹ Dihlevî, et-Tefhîmât, II, 65.

³⁰ Ebû Mervân Abdülmelik b. Abdilazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Kureşî et-Teymî el-Medenî; İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Mâlikî fakihidir. Hakkında daha geniş bilgi için bkz. H. Mehmet Günay, DİA, "İbnü'l-Mâcişûn", XXI, 122-123.

³¹ Dihlevî, Te'vîlu'l-Ehâdis, s. 103-104.

konusudur. Kıyametin vukuuna yakın meydana gelecek hâdisenin nasıl olacağını ise İbnü'l-Mâcişûn'un bir görüşüne atıfta bulunarak açıklamaya çalışmakta ve Allah'ın bu hâdiseyi dilediği her şekilde yaratmaya muktedir olduğu belirterek ihtiyatı elden bırakmamaktadır. Bu manada bizce Kevserînin bu konudaki tenkidini sihir veya büyüyle irtibatlandırması pek isabetli gözükmemektedir.

KAYNAKLAR

- BALJON, J.M.S., **Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703-1762**, Leiden 1986.
- , **Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994.
- DAUDÎ, Zaferullah, **Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, İstanbul 1995.
- ed-DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah, **Al-Budur Al-Bazighah, The Rising Moon**, çev. G.N. Jalbani, New Delhi 1997.
- , **el-Cüz'ü'l-Latîf fî Tercümeti Abdi'd-Daîf** (Hâlik Ahmed Nizâmî'nin Lahor'da 1978'te neşrettiği **Shah Waliallah key Siyâsî Mektûbat** içerisinde).
- , **An English Translation of Sataat**, çev. G.N. Jalbani, New Delhi 1981.
- , **el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr**, Türkçe'ye çev. Mehmet Sofuoğlu İstanbul 1980; İngilizce'ye çev. G.N. Jalbani, New Delhi 2004; Arapça'ya çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Beyrut 2005.
- , **el-Hayru'l-Kesîr**, Kahire 1974.
- , **Huccetullâhi'l-Bâliğa I-II**, tah. Muhammed Şerif Sükker, Beyrut 1990; Türkçe tercümesi: **Huccetullahi'l-Bâliğa I-II**, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994.
- , **el-İkdu'l Cîd fî beyâni Ahkâmi'l-İctihâd ve't-Taklîd**, nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hafîb, Kahire 1978.
- , **el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf**, nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hafîb, Kahire 1978; Türkçe terc: **İslâm Hukukundaki Farklı Görüşlerin Sebepleri**, çev. Rahmi Yaran İstanbul 2002; **Fikhî İhtilâflarda Ölçü**, çev. Mûsâ Hûb, İzmir 2006.
- , **The Sacred Knowledge (Eltâfu'l-Kuds)**, çev. G.N. Jalbani, London 1982.
- , **Sufism and The Islamic Tradition: The Lamahat and Sataat of Shah Waliullah**, çev. G.N. Jalbani, London 1980.

---, **et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye**, I-II, tah. Gulam Mustafa Kâsimî, Haydarabad 1967.

---, **Te'vîlu'l-Ehâdis fî Rumûzi Kasasî'l-Enbiyâ**, tah. Gulam Mustafa Kâsimî, Haydarabad 1966.

eI-GAZÂLÎ, **Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka**, nşr. Semih Duğaym, Beyrut 1993.

KARADENİZ Osman, **İlim ve Din Açısından Mûcize**, İstanbul 1999.

eI-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, **Husnü't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kadî**, Kahire 1948.