

Abdurrezzâk el-Lâhîcî'nin Zât-Sıfat Meselesine Yaklaşımı: Şevâriku'l-ilhâm Örneği

Mustafa KONYALI | orcid.org/0009-0009-8115-0396 | mustafaa.konyalii@gmail.com

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri,
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Denizli/Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01etz1309>

Faruk GÜN | orcid.org/0009-0007-1921-8375 | fgun@pau.edu.tr

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam ve İslâm
Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Denizli/Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01etz1309>

Öz

Kaleme alınmış olunan bu çalışma, İslâm kelâmının temel sorunlarından biri sayılan zât-sıfat ilişkisini Abdurrezzâk el-Lâhîcî'nin (ö. 1072/1661?) *Şevâriku'l-ilhâm* isimli eserindeki görüşleri bağlamında ele almaktadır. Tarih boyunca kelâmcılar ve filozoflar arasındaki anlaşmazlığın belki de en temel nedeni sayılabilecek Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkinin keyfiyeti meselesi, İslâm dinindeki tevhîd anlayışının doğru bir şekilde temellendirilebilmesi için kritik öneme sahiptir. Müellif Lâhîcî de bu hususa binaen zât-sıfat ilişkisi hakkında çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Sıfatların Allah'ın zâtından ayrı olamayacağını savunmakla birlikte sıfatların işlevsel yönlerini ayrıntılı olarak açıklamıştır. Aynı zamanda *sıfatlar zâtın ne aynıdır ne gayrıdır* görüşünün, *fâ'il-i mucip* (zorunlu fâ'il) ve *fâ'il-i muhtâr* (seçtiği fiili işleyen) anlayışlarının problematiğini gözler önüne sermiştir. Lâhîcî kudret ve irâde sıfatlarında Allah'ın fâ'il-i muhtâr oluşu fikrini benimser, Çünkü O, her ne kadar fâ'il-i mucib fikrinde bazı haklılık payları görse de tercih bilâ müreccih ve teselsül gibi aklen imkân dâhilinde olmayan sonuçlar doğurması sebebiyle bu fikri benimsemez. Fâ'il-i muhtâr fikrini ise Allah'ın kudretinin fiil ve terkin her ikisini de kuşatması ve tüm mümkün varlıkları kapsaması nedeniyle benimser. İlim sıfatının ispatında filozofların delillerinden olan özellikle ihkâm delili ile kelâmcıların delili olan fâ'il-i muhtâr delili mezceder ve Allah'ın ilminin tümel tikel ayrımı olmaksızın her şeyi kapsadığını ifade eder. Hayat sıfatını kudret, irâde ve ilim sıfatlarına bir ön şart olarak vurgular ve zâtın aynı olarak görür. Ona göre eğer Allah'ın hayat sıfatı yoksa zıddı olan ölüm sıfatı tahakkuk eder. Ancak bu Allah için muhâl bir durumdur. Sem', basar ve kelâm sıfatlarının varlıklarında ise tenzîh ve tefvîz ortası bir tutum takınır. Bu düşünceler ışığında Lâhîcî'nin hem akla hem de nassa uygun bir yorum üretme çabası içinde olan bir mütekellim olduğu söylenebilir. Çalışmada zât-sıfat ilişkisi hakkında kelâmî ve felsefî tartışmalar karşılaştırmalı şekilde aktarılmaktadır. Özellikle Lâhîcî'nin kudret, ilim, hayat, irâde, sem' ve basar sıfatlarına dâir görüşleri detaylı olarak analiz ve tahlil edilmektedir. Bu yöntem sayesinde, Lâhîcî'nin kendisine kadar gelen kelâm geleneğini tahkik süzgecinden geçirerek yeniden yorumlayan ve tartışmalı yönlerini belirterek bunları geliştirme çabası içinde olan bir âlim olduğu ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Abdurrezzâk el-Lâhîcî, Şevâriku'l-ilhâm, Zât, Sıfat.

Atıf Bilgisi

Konyalı, Mustafa. Gün, Faruk. “Abdurrezzâk el-Lâhîcî'nin Zât-Sıfat Meselesine Yaklaşımı: Şevâriku'l-ilhâm Örneği”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2025), 239-266. DOI: 10.64270/kider.1783877

Geliş Tarihi	14.09.2025
Kabul Tarihi	17.11.2025
Yayın Tarihi	27.12.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Kavramsallaştırma, M.K. (%70) ve F.G. (%30); Metodoloji, M.K. (%70) ve F.G. (%30); Biçimsel analiz, M.K. (%70) ve F.G. (%30); Kaynaklar, M.K. (%70) ve F.G. (%30); Yazım – özgün taslak, M.K. (%70); Yazım – gözden geçirme ve düzenleme, F.G. (%30); Süpervizyon, M.K. (%70). Tüm yazarlar makalenin yayımlanan son hâlini okumuş ve kabul etmiştir.
Yazar Katkıları	Bu çalışmanın hazırlanması, yazımı ve değerlendirilmesi süreçlerinin hiçbir aşamasında yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç, yazılım veya uygulamadan yararlanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemlerine, akademik etik ilkelere ve yayın etiği kurallarına uygun olarak özgün biçimde oluşturulmuştur.
Yapay Zekâ Kullanımı	
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.
Yayıncı	Kocaeli Üniversitesi.

Abdurrezzak al-Lāhijī's Approach to the Issue of Essence and Attributes: The Example of *Shawārik al-Ilhām*

Mustafa KONYALI | orcid.org/0009-0009-8115-0396 | mustafaa.konyalii@gmail.com

Master's Student, Pamukkale University Institute of Islamic Studies, Basic Islamic Sciences,
Kalam and History of Islamic Sects, Denizli/Turkey

ROR ID: <https://ror.org/01etz1309>

Faruk GÜN | orcid.org/0009-0007-1921-8375 | fgun@pau.edu.tr

Assoc. Prof. Dr., Pamukkale University Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Kalam and
History of Islamic Sects, Denizli/Turkey

ROR ID: <https://ror.org/01etz1309>

Abstract

This study examines the relationship between essence and attributes, regarded as one of the fundamental problems of Islamic theology, through the lens of 'Abd al-Razzāq al-Lāhijī's (d. 1072/1661?) work *Shawārik al-Ilhām*. The nature of the relationship between God's essence and attributes—perhaps the most enduring source of disagreement between theologians and philosophers throughout history—has critical implications for grounding the Islamic understanding of monotheism. In this context, Lāhijī develops a range of views on the essence–attribute relationship. While he maintains that the attributes are distinct from God's essence, he offers a detailed account of their functional aspects. He also discusses the position that the attributes are neither identical with the essence nor entirely other than it, alongside the concepts of *fā'il-i mūjib* (necessary agent) and *fā'il-i muḥtār* (volitional agent). Lāhijī adopts the view of God as *fā'il-i muḥtār* with respect to the divine attributes of power and will. Although he acknowledges certain merits in the notion of *fā'il-i mūjib*, he ultimately rejects it on the grounds that it leads to rationally untenable consequences, such as choice without consequence and repetition. The preference for *fā'il-i muḥtār* reflects his view that God's power encompasses all possibilities, both in acting and refraining from action, and extends to all contingent beings. In his demonstration of the attribute of knowledge, Lāhijī combines philosophical arguments—especially the argument of *ihkām*—with theological arguments, notably that of the responsible agent, concluding that God's knowledge comprehends all things without distinction between universal and particular. He emphasizes life as an attribute intrinsically connected to power, will, and knowledge, and regards it as identical with the divine essence. According to him, denying God the attribute of life would imply the realization of its opposite, death, which is impossible for God. With respect to the attributes of *samʿ*, *baṣar*, and speech, Lāhijī adopts a position that lies between *tanzīh* (transcendence) and *taʾwīl* (interpretation). His treatment of these issues strongly suggests that he was a theologian committed to articulating interpretations compatible with both reason and revelation. Methodologically, this study employs a comparative approach to theological and philosophical debates, with particular attention to Lāhijī's discussions of the attributes of power, knowledge, life, will, *samʿ*, and *baṣar*.

Through this analysis, it becomes evident that Lâhijî was a scholar who re-examined the Kalâm tradition he inherited through critical investigation, identified its incomplete or problematic aspects, and sought to refine and strengthen it.

Keywords: Theology, 'Abd al-Razzaq al-Lâhijî, Shawârik al-ilhâm, Essence, Attribute.

Citation: Konyalı, Mustafa. Gün, Faruk. "Abdurrezzak al-Lahici's Approache to the Issue of Essence and Attributes: The Example of Shawârik al-Ilhâm". Kocaeli İlahiyat Dergisi 9/2 (Aralık 2025), 239-266. DOI: 10.64270/kider.1783877

Date of Submission	14.09.2025
Date of Acceptance	17.11.2025
Date of Publication	27.12.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained through a literature review and published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were observed during the preparation of the study, and all referenced works are duly cited in the bibliography.
Author Contributions	Conceptualization, M.K. (65%) and F.G. (35%); Methodology, M.K. (65%) and Conceptualization, M.K. (70%) and F.G. (30%); Methodology, M.K. (70%) and F.G. (30%); Formal analysis, M.K. (70%) and F.G. (30%); Resources, M.K. (70%) and F.G. (30%); Writing—original draft preparation, M.K. (70%); Writing—review and editing, F.G. (30%); Supervision, M.K. (70%). All authors have read and agreed to the published version of the manuscript.
Use of Artificial Intelligence	No artificial intelligence-based tools, software, or applications were used at any stage of the preparation, writing, or evaluation of this study. All content was produced solely by the author(s) in accordance with established scientific research methods, academic integrity standards, and publication ethics.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	kider@kocaeli.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard
Publisher	Kocaeli University.

Giriş

Kelâm ilminde en temel ve tartışmalı konulardan birisi Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkinin keyfiyetidir. Zira bu tartışmalı konu doğrudan doğruya tevhid düşüncesini şekillendirir. Bu açıdan Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki ilişkinin sahîh bir şekilde kavranması bizi doğru bir dini akideye ulaştırması bakımından önemlidir. Her ne var ki kelâm tarihinde bu mesele hakkında birçok görüş ortaya atılmıştır. Zât-sıfat ilişkisi bağlamında ortaya atılan bu görüşlerin her biri İslâm düşüncesinin entelektüel birikimini temsil etmesi açısından önemi büyüktür. Ancak söz konusu görüşlerin kıtas kabul ettikleri delillerin ve teorik arka planlarının dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Zira mesele sadece teorik bir tartışmadan ibaret olmayıp, aynı zamanda dinî akidenin temellendirilip korunması bakımından da hayati nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisi konusu kelâm ilminde temel bir problem haline gelmiştir. Kaleme alacağımız çalışmada tarihsel ve mezhebî bağlamda söz konusu problemin mahiyetini anlama ve anlatmaya yönelik çabalar, Şî'î kelâm geleneğinin önemli alimlerinden biri kabul edilen Abdürrezzâk el-Lâhîcî'nin perspektifinden aktarılacaktır. Lâhîcî'nin yaşamı hakkında pek fazla veri olmamakla birlikte eserlerinde ortaya koyduğu fikirler onun düşünce yapısını anlaşılmasında yardımcı olmaktadır. Asıl adı Abdürrezzâk b. Alî b. el-Hüseyn el-Lâhîcî el-Gîlânî olan âlimin doğumu hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Safevî Devleti'nde İran'ın Lâhîcân bölgesinde doğduğu ve II. Şah Abbas döneminde yaşadığı bilinmektedir. Daha sonraları Kâşân ve İsfahan kentlerine yolculuk yapıp bu sıralarda Molla Sadra'dan felsefe dersleri görmüştür. Yolculuklarının ardından Kum şehrine gelip orada uzun bir süre kalan Lâhîcî ölümüne kadar Medrese-i Ma'sûme'de ders verdiği ifade edilmektedir. En meşhur ve önde gelen hocaları *Damad* lakabıyla bilinen Muhammed Bâkır el-Esterâbâdî (ö. 1041/1631) ve *Molla Sadra*, *Sadru'l-Müteellihîn* lakaplarıyla bilinen Sadreddin Muhammed bin İbrahim eş-Şîrâzî'dir (ö. 1050/1641).¹

İşrâk felsefesine bağlı kalmakla beraber sûfî eğilimli bir şahsiyet olan Lâhîcî'ye göre hakikate ulaşma bakımından keşf ve müşahedeye dayalı tasavvufî yöntem, akıl yürütmeye dayanan felsefî yöntemden daha üstün bir konuma sahiptir. Öte yandan keşf ve müşahedeye dayalı tecrübe ile elde edilen bilgilerin felsefenin hakikat algısı ile çelişmeyeceğini savunur. Sühreverdî (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) yalnızca ilhâm yoluyla elde edilebileceğini öne sürdükleri öğretiyi tümünden kabul etmeyen bir yaklaşım geliştirmiştir. Aynı zamanda vahdet-i vücûd görüşüne sahip olan Lâhîcî, İbn Arabî ve Sühreverdî'nin vahdet-i vücudu açıklama biçimine itiraz etmiştir.² Lâhîcî'nin bu özgün yaklaşımı, özellikle Şî'î kelâm geleneğinde önemli bir sima olan Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) kelâm ilminin temel konularını ele aldığı *Tecrîdü'l-kelâm* adlı kitabı üzerine

¹ Ömer Mahir Alper, "Abdürrezzâk b. Alî el-Lâhîcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/52; Abdürrezzâk b. Alî b. el-Hüseyn el-Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, ed. Ekber Esed Alizade (Tahran: el-Ma'hedü'l-Âlî lil'Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmî, 2018), 17-21.

² Alper, "Abdürrezzâk b. Alî el-Lâhîcî", 27/52; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 34-57.

yazmış olduğu *Şevâriku'l-ilhâm fî tecridi'l-kelâm* isimli şerhinde sistemli bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Lâhîcî'nin Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkinin keyfiyeti hakkında yaklaşımı, sıfatları açıklarken kelâm geleneği ile arasındaki bağı koruyup felsefi gelenekten de yararlanması bakımından özgün bir yaklaşımdır. Kelâm geleneği ile felsefi gelenek arasında kurduğu bu denge akademik çevrelerce de orijinal bir katkı olarak itibara alınmalı ve bu katkının günümüz modern araştırmalarda yeni açılımlar getirme potansiyeline sahip olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle Lâhîcî'nin çalışmalarının daha fazla incelenmesi ve onun eserleri hakkında yapılacak çalışmalar Kelâm ilmi özelinde yapılacak modern çalışmalara katkılar sağlayacaktır. Kaleme alınmış olunan çalışma ise bu hedef minvalinde akademik birikime katkıda bulunmayı amaç edinmektedir. Çalışmada kelâmî ve felsefî tartışmaların mukayeseli şekilde aktarılması yöntem olarak benimsenmiş olup özellikle Lâhîcî'nin kudret, ilim, hayat, irâde, sem' ve basar sıfatlarına dâir görüşleri detaylı olarak analiz ve tahlil edilecektir.

Zât-Sıfat bahislerini ele alan birçok akademik çalışma mevcut olmakla birlikte Lâhîcî özelinde herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Zât-Sıfat bahislerini konu edinen çalışmalara Emre Köksal'ın "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme", Sadık Tanrıkulu'nun "Kâdî Abdülcebâr'ın Zât-Sıfat Anlayışı", Mehmet Fadıl Ünsal'ın "Felsefî ve Kelâmî Argümanlarıyla Zât-Sıfat Tartışması" gibi çalışmalar örnek gösterilebilir. Ayrıca Ziya Erдің'in "Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri", Mustafa Karcı'nın "Mâtürîdî'ye göre Zât Sıfat İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezleri mevcuttur. Ancak Lâhîcî hakkında Ahmet Pirinç'in kaleme almış olduğu "Sudûrun İmkânı Bağlamında Soyut Cevherler" başlıklı akademik çalışma ve Ömer Mahir Alper'in yazmış olduğu *DîA* maddesi dışında doğrudan bir çalışma yoktur. Bu çalışmanın ana konusu ise Lâhîcî'nin *Şevâriku'l-ilhâm* adlı eseri bağlamında zât-sıfat bahisleridir.

1. Zât-Sıfat İlişkisi ve Mezhebî İhtilaflar

Zât kavramı sözlük anlamı itibariyle, nefis ve şahıs anlamlarına gelmektedir.³ Burada nefis ile şahsın arasındaki farklılık gözetilmemiştir. Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göreyse zât ve şahsın ihtiva ettiği anlamlar farklıdır. Şahıs kelimesi ile yalnızca cisimler kastedilirken, zât kelimesi ile hem cisim hem de cisim olmayanlar kastedilir. Bu bağlamda zât kavramı *arazlardan hâli olmamak suretiyle belirli bir şeyin kendisi ve aynısı* şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre zâtın sıfat olmaksızın tanımı yapılamamaktadır. Şu hâlde

³ Heyet, *Mu'cemu'l-Vasît* (Kâhire: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 1976), 307; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 818.

zâtın tanımını yapmak zâtîlik arazi ile mümkündür. Zâtîliğin tanımı ise *herhangi bir şeyin, kendisini kendi haricindeki tüm şeylerden ayırması ve özgün kılması* şeklindedir.⁴

Sünnî gelenekte sıfatlar, zâtın bilinmesinde, tanımının yapılmasında ve diğer varlıklardan ayrılması hususunda işlevi olan vasıtalar. Allah'ın zâtının bilinmesi ancak sıfatlar üzerinden mümkündür. Dolayısıyla kelâm ilmindeki uluhiyet bahisleri sıfatlar ekseninde yürütülmektedir. Zira zâtın mahiyeti insan idrâkine kapalıdır. Bu durumda insan zihninin zâtı idrâk edebilmesinin yegâne yolu, onu sıfatlarla beraber düşünmesidir. Zât, evvelâ bir hâl ve daha sonra da bir sıfat olmak üzere akıl ile kavranabilir. Bu cihetle hem mevsûf olan zât hem de sıfat ayrı ayrı düşünülmüş olur.⁵ Ancak âlimler, biri olmadan ötekini var olmasını câiz görmemişlerdir.⁶

Mu'tezile'de zât anlayışı şey kavramı üzerinden şekillendiği söylenebilir. Zira Mu'tezile'ye göre şey, mevcûd (varlık) ve ma'dûmu (yokluk) kapsamaktadır. Bu açıdan ünlü Şî'î kelâmcı Nasîruddin Tûsî, Mu'tezile'nin ma'dûmu şey kategorisinde ele aldığını ve varlığının sâbit olduğu görüşünde olduğunu iddiâ eder.⁷ Bu açıdan ma'dûmun gâibî varlık olarak bir zâta sahip olduğu söylenebilir. Ancak Sünnî kelâmcılarca ma'dûm, ister gâibi varlık olarak olsun ister olmasın *hiçbir şeyi* yani mahzâ yokluğu temsil eder.⁸ Bu açıdan Sünnî kelâmcılarca ma'dûmun bir zâta sahip olduğunu söylenemez.

Şî'a'da zât anlayışı Allah'ın mutlak, eşi ve benzeri olmayan ve beşerî idrâkin hiçbir şekilde tasavvur edemeyeceği bir özü olarak şekillenmiştir. Buna göre Allah'ın zâtının mahlukât ile kıyaslanması câiz değildir. Bu O'nun mahlukâttan aşkınlığını temsil eder. Şî'îlerde özellikle İmâmîye fırkası bu konuda hassas bir tutum takınır. Onlara göre Allah'ın ilim, kudret ve hayat gibi sıfatları zâtı ile aynıdır. Tıpkı Mu'tezile gibi onlar da özünde tevhitte sâdik kalma amacıyla, teşbîh ve tecsîm gibi tutumlardan kaçınıp tenzihe yönelirler. *tevhit-i zâtî* olarak isimlendirilen bu anlayışta Allah, zâtında bir ve tektir. O'nun zâtı bölünmez ve parçalara ayrılmaz.⁹

Sıfat kavramı sözlük anlamı itibariyle bir varlığın hâlini ifade eden nitelik ve vasıf anlamına gelir.¹⁰ Cürcânî'ye göre ise sıfat uzun, kısa, akıllı, ahmak vb. gibi zâtın bazı

⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabu't- Ta'rîfât* (Lübnan: Darü'l-Kütübül-İlmiyye, 1983), 107.

⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, ed. Halîlî Abdullah Muhammed el- (Beyrut: Darü'l-Kütübül-İlmiyye, 2004), 75.

⁶ Osman Demir, "Zât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/149.

⁷ Nasîruddîn Tûsî, *Risâletü'l-kavâidü'l-akâid*, ed. Ali Hasan Hâzîm (Beyrut: Dâru'l-Gurbe, ts.), 47; Çağfer Karadağ, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 29.

⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhîdül-evâil fî telhîsu'd-delâil*, ed. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 25.

⁹ Nasîruddîn Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, ed. Muhammed Cevad el-Hüseynî (Mektebetü'l-E'lâmî'l-İslâmî, 1986), 191-194; Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/19.

¹⁰ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100.

hallerini gösteren isimdir. Kendisi ile bilinen mevsûfunun zâtına bağlı olan bir göstergedir.¹¹ Buna göre sıfatın zâtтан müstakil olarak kendi başına bir anlamı olsa bile mevsufu olmaksızın kendi başına bir belirginliği yoktur. Cürcânî'nin tarifinde de görüldüğü gibi sıfatın temel işlevi zâtı niteleyip onun hakkında malumat vermektir ve onu diğer varlıklardan ayırt edecek özellikleri belirtmektir. Bu durum bize zât ile sıfat arasında her ne kadar gayriyet olmasına rağmen aslında sıkı bir bağın olduğunu ve dolayısıyla zât ve sıfat arasındaki ilişkinin varlık bilgisi açısından elzem olduğunu gösterir.

Sıfat kavramının genellikle vasıf kavramıyla karıştırılmaktadır. Bu husustaki ayırım ise şöyle yapılmaktadır. Vasıf, bir niteleyici tarafından herhangi bir nesneye ya da zâta nispet edilen niteliktir. Sıfat ise hiçbir niteleyici olmaksızın nesnede veya zâtın kendisinde bulunun bir niteliktir. Sıfatlar ve vasıflar bir cisim veya zâtta bulunan ve ayrılması mümkün olmayan anlamında kabul edilmekle birlikte Sünnî kelâm geleneğinde sıfatlar zâtтан ayrı olarak düşünülmektedir.¹² Zâtтан bilgi edinme hususunda sıfatların varlığı zorunlu kabul edilir. İnsan idrâki Allah'ın zâtını kavramada aciz kaldığı için ancak sıfatları aracılığıyla Allah'ı bilebilir. Allah'ın ilim, irâde, kudret, kelâm, hayat, basar ve sem' gibi subûtî sıfatları kendi zâtından ayrı olarak görülüp onunla kâim ve kadîmdir. Dolayısıyla hâdis değillerdir.¹³

Sıfatların mevcudiyetini kabul eden Sünnî gelenekte sıfatların taksimâtı önemli bir konudur. Te'vil'den uzak durmayı şiar edinen Selef ulemasından Ebû Hanîfe (150/767)¹⁴ hariç bırakıldığında sıfatlar hususunda herhangi bir taksîmâtta bulunan yoktur. Genel olarak Sünnî geleneğin sıfatlar üzerine görüşü İbn Küllâb (ö. 240/854) ile ilişkilendirilen *sıfatlar zâtın ne ayndır ne de gayrıdır* sözüdür.¹⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-936) ise sıfatları zâtî, subûtî ve haberî olmak üzere üç kategoriye ayırır. Ona göre zâtî sıfatların Allah'ın zâtıyla beraber kâim olup Allah'tan ayrı bir şekilde düşünölmeleri caiz değildir. Bunlar sırasıyla vücûd, kıdem, bekâ, vahdaniyet, muhalefetün li'l-havâdis ve kıyâm bi nefsihi olmak üzere altı tanedir. Subûtî sıfatlar ezeli kabul edilir ve sırasıyla bunlar hayat, ilim, irâde, kudret, kelâm, sem' ve basar olmak üzere yedi tanedir. Halk sıfatı fiilî bir sıfat olup irâde ve kudret sıfatları içinde mütalaa edilip hâdis kabul edilmektedir. Yed, vech, ayn gibi haberi sıfatlar ise te'vil edilmez.¹⁶ Bu açıdan Eş'arî, Selef uleması ile benzer bir tutum

¹¹ Cürcânî, *Kitabu't- Ta'rîfât*, 133.

¹² Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 60-61; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 39.

¹³ Nûreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İFAV, 2021), 65.

¹⁴ Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-Mağnîsâvî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (İstanbul: Maruf Yayınevi, 2023), 27-33.

¹⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn -İlk Dönem İslâm Mezhepleri-*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2024), 254-255.

¹⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, ed. Hasan eş-Şâfi (Abu Dabi: Dâru'l-Hukemâ, 2021), 115-126; Karadaş, *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 107-109.

takınır. Ancak sonra gelen Eş'arî alimlerin bir kısmı bu sıfatları te'vil etmişlerdir. Örneğin bu konuda Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika* isimli eserinde te'vilin gerekliliğini savunur.¹⁷

Mâtürîdîlere göre de sıfatlar zâtî, subûtî ve haberî olmak üzere üçe ayrılır. Bu sıfatların mana ve muhtevâsı konusunda Eş'arîlerle genel bir uyum içerisindeyler. Ancak onlar tekvin sıfatını subûtî sıfatlara dahil etmek suretiyle ezeli kabul ederler. Bunun sebebi ise tekvin sıfatının ezeli görülmediği takdirde mükevvin yani hâlık sıfatının da ezeli olmaması sonucunu doğurmasıdır. Haberî sıfatları ise Allah'ın zâtına yaraşacak şekilde te'vil etme taraftarıdır.¹⁸

Mu'tezile'de sıfat kavramı, Allah'ın zâtından bağımsız bir şekilde müstakil bir varlık olarak telakki edilmez. Allah'ın sıfatları kendi zâtıyla aynıdır ve arada ayrıklık yoktur. Mu'tezile, zaman ve mekanla sınırlı olmaksızın Allah'ın sıfatlarını kendi zâtının hâlini açıklamak için vasıta niteliğinde kabul eder. Dolayısıyla sıfatlar, Allah'ın zâtı ile özdeş mahiyette olup, O'nun zâtının yansımasıdır. Mu'tezile, sıfatları zâtan bağımsız ayrı ve kadîm bir varlık olarak kabul etmez. Zira bu onlara göre *teaddüd-i kudemâya* (kadîmlerin çoğalması) yol açar. Allah ile beraber kadîm olan diğer varlıkların olması onların tevhid ilkesine aykırı bir durumdur.¹⁹

Şî'lerde sıfat kavramı bilhassa İmâmiyye mezhebinde, Allah'ın zâtının aynı olarak kabul edilir ve O'nun zâtından ayrılması mümkün değildir.²⁰ İmâmiyye'de ilim, kudret ve irâde gibi sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı olmayıp bir ve aynı olması durumu yukarıda da ifade edildiği üzere *tevhîd-i zâtî* olarak açıklanır.²¹

Şî'î kelâmcı Tûsî, Allah'ın sıfatlarının sayısını *kudret, ilim, hayat, irâde, idrâk ve kelâm* olmak üzere altı tane kabul etmektedir. Buna ek olarak müellif Lâhîcî ise sem' ve basar sıfatlarını idrâk sıfatı altında ele alır.²² Daha önce zikrettiğimiz üzere bunlar Allah'ın zâtıyla aynı olan sıfatlardır. Allah'ın varlığı gereği (vucûbü'l-vücûd) sabit olan sıfatlar da vardır. Vucûbü'l-vücûd Allah'ın sonsuzluğuna ve zâidlik, şeriklik, misl, terkîb, zıtlık, tehayyüz,

¹⁷ Ebû Hâmid El- Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 100-103.

¹⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 65-86.

¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/210-213.

²⁰ Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 191-194.

²¹ Özler, "Tevhid", 41/19.

²² Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 400.

ittihâd, hulûl, ru'yet²³ gibi cismânîliği temsil eden özelliklerden tenzih etmeye delâlet eder. Yed, vech, kadem, rahmet, kerem, rızâ ve tekvin gibi sıfatlar te'vile müsaittir.²⁴

2. Lâhîcî'ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi

Zât ve sıfat kavramları, kelâm ilminde tevhîd anlayışını biçimlendirmesi bakımından önemli bir meseledir. Zira bu çerçevede Sünnî, Mu'tezilî ve Şîî gelenekler, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki bağı açıklama hususunda farklı yol ve yöntemler izlemişlerdir. Daha sonra bu yol ve yöntemler mezhebî sınırlar içinde kalmamış, felsefî düşüncenin etkisiyle metafizik bir derinlik kazanmıştır. Lâhîcî'nin meseleye dair yaklaşımları ise bu derinliğe bir katkı mesabesinde. Bu bölümde ise Lâhîcî'nin meseleyi ele alışı incelenenektir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere çalışmamızda baz aldığımız eser olan Lâhîcî'nin *Şevâriku'l-ilhâm fî Tecridü'l-kelâm* isimli eseri Tûsî'nin *Tecridü'l-kelâm* isimli eserine bir şerhtir. Şerh olması dolayısıyla da Lâhîcî eserini *Tecridü'l-kelâm* isimli eserde geçtiği üzere başlıklandığı düşünmekteyiz. Bu minvalde Lâhîcî'nin eserinde izlediği tertibe bağlı kalarak zât-sıfat bahsi işlenecektir.

2.1. Kudret Sıfatı

Kudret, sözlükte *bir işi ölçülü ve planlı yapmak, güç yetirmek, bir şeyin niteliğini ve şeklini belirlemek* anlamlarına gelen *kadr* sözcüğünden türemiş olup Allah'a nispet edildiği takdirde *eksiği fazlası olmaksızın dilediğinin hikmet çerçevesinde fiil yapmak* anlamlarına gelir. Zıddı âcizliktir.²⁵ Cürcânî'ye göre ise kudret, canlının irâde ettiğinde fiilin meydana gelmesi, irâde etmediğinde meydana gelmemesi durumudur.²⁶ Lâhîcî'ye göre Allah'a nispet edilen kudret ise O'nun bir fiili yapma ve yapmama (terk) imkanına sahip olmasıdır. Allah'ın kâdir-i muhtâr (seçtiği fiile güç yetiren) olmasından kasıt budur. Ancak bu durum filozoflar ve kelâmcılar arasında ihtilafî bir konudur. Söz konusu ihtilaf haricinde Allah'ın âlemi dilerse yaratma ve dilemezse yaratmama kudretine sahip olması hususunda iki taraf arasında ittifak vardır.²⁷

²³ Özellikle ru'yet meselesinde Tûsî'nin izlediği metod dikkate değerdir. Bu minvalde Tûsî'nin ru'yetullahı kabul etmediği ortaya çıkar. Zirâ ona göre nazar (bakma) fiili ru'yete delalet etmez. Çünkü ona göre ma'lûllerin ortaklığı illetlerin de ortak olduğu anlamına gelmez. Yani iki şeyin sonucunun aynı olması, onların oluşmasına sebep olan şeylerin de aynı olduğu anlamına gelmez. Örneğin bir şeyin görülmesi gözle mümkündür. Göz burada illet, görölme ise ma'lûldür. Bir şeyin görülmesi ile Allah'ın cennette görüleceği iddiâsı sonuç açısından (görölme) iki ortak ma'lûldür. Ancak illet açısından aynı değildir. Çünkü Allah gözle görölme şeklide belirli bir zamanla ve mekanla sınırlı değildir. Bundan dolayı Allah'ın görülmesini insanî görmeye indirgemek uygun değildir. Tûsî, *Tecridü'l-îtikâd*, 194.

²⁴ Tûsî, *Tecridü'l-îtikâd*, 191-195.

²⁵ Râgıb El- İsfahânî, *el-Müfredât*, ed. Safvan Adnan Ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, 1995), 657-660.

²⁶ Cürcânî, *Kitabu't- Ta'rîfât*, 173.

²⁷ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 199-200.

Kudretin varlığı, kemâle delalet eder. Zıddı olan acizlik ise eksikliğe delalet eder. Hem filozoflar hem de kelâmcılar Allah'ın kemâle delalet eden kudret sıfatına sahip olması gerektiğini savunur. Kelâmcılara göre Allah'ın fiili yapma ve yapmama ihtiyarına sahip olması hem teorik hem de pratik anlamda geçerlidir. Filozoflara göre ise bu sadece teorik olarak mümkündür ancak pratik anlamda zorunluluğu ifade eder. Bundan dolayı filozoflar hem Allah'ın kudret sıfatına sahip olduğunu hem de evrenin ezeli olduğunu söylemişlerdir. Zira onlara göre Allah'ın dilediğinde yaratmaması teorik olarak yine geçerlidir.²⁸

Lâhîci'ye göre İbn Sînâ (ö. 428/1037) kudreti, kuvvet ve irâdenin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Her kuvvet kudret anlamına gelmez. Ancak her kudret kuvvet anlamına gelir. Zira ona göre kuvvetle ihtiyar beraber bulunduğu kudret meydana gelir. Bir şey kendiliğinden iradesiz olarak bir fiili meydana getiriyorsa ona kudretli değil, kuvvetli denir. Ancak bir şey irâde ile bir fiili meydana getiriyorsa, kudretli kabul edilir. Bir şeyin irâdesinin değişip değişmemesi o şeyin kudretini etkilemez. Çünkü irâdenin değişip değişmemesi ile kudretin varlığı arasında herhangi bir ilişki yoktur. İhtiyar sahibi olan kişi, bir fiili seçtiği takdirde diğer fiili seçmek zorunda değildir. Kâdir-i muhtâr olan Allah âlemi yaratırken muhtârdır (seçici). Şayet O'nun muhtâr olduğu söylenmediği takdirde O'nun âlemi yarattıktan bu yana murâdı (isteği) dışında hareket ettiği iddiası ortaya çıkar ki, bu da âlemi yaratmadığı anlamına gelir.²⁹

Lâhîcî, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) kudret sahibini, muhtelif sebepler dâhilinde hem fiil yapmaya hem de yapmamaya (terk) kâdir olan kişi olarak kabul ettiğini ifade eder. Örneğin insan murâd ettiği takdirde yürür etmediği takdirde ise yürümez. Bu ateşin ısıtmasına benzemez. Ateşin ısıtması tabiatı gereği zorunlu olarak gerçekleşen bir sonuçtur. İnsanın yürümesi ile ateşin yakması aynı şeyler değildir. Ek olarak Teftazânî'nin (ö. 792/1390) de bu görüşte olduğunu belirtir. Filozoflara göre ise Allah'ın kudreti, kuvvet ve irâdeyle birlikte olma halidir. Bu durumda fiilin meydana gelmesi için de kudrete, kuvvetin kudret olabilmesi için ise irâdeye ihtiyacı vardır. Allah'ın irâdesi özel bir ilim olarak kabul edildiği için hem ilim hem de kudret ezeli birer sıfat mesabesinde olup O'nun zâtının aynıdır. Allah'ın kudreti ise fiilin ortaya çıkmasıyla sâbit olur. Bu durumda kudretin ezeli olduğu kabul edildiği takdirde fiilin de ezeli olduğu kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla Allah'ın bir fiili olan âlem ezeli, Allah ise *fâ'il-i mûcib* (zorunlu fâ'il) kabul edilir. Lâhîcî'ye göre buradaki ihtilaf kudretin tanımını içeren şartlı önermede değil önermenin gerçekleşmesinde yani fiilin meydana gelmesinde zorunluluk olup olmadığı hususundadır.³⁰

Lâhîcî'nin iddiasına göre Cürcânî, kudretin Allah'ın dilerse yapması dilemezse de yapmaması anlamını taşıdığını ve bu hususu her iki tarafın da kabul ettiğini belirtmektedir. Lâkin ona göre filozofların varlık hakkında Allah'ın zâtına ezeli bir şekilde bağlı olduğunu

²⁸ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 200.

²⁹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 200-203.

³⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 203-206.

söylemeleri Allah ile âlem arasında bir ayrılığın olmadığı fikrini ortaya çıkarmıştır. Buradan hareketle ilk şartlı önermenin öncülü yani yapmayı dilemesi zorunlu olarak doğrudur ve ikinci şartlı önermenin öncülü yani dilememesi imkânsızdır. Her iki önerme de Allah hakkında doğrudur.³¹

Filozoflara göre Allah'ın fiilinin gerçekleşmesinde herhangi bir dış etkiye muhtaç olmaksızın sadece O'nun mükemmel fâ'il oluşu asıldır. Aynı zamanda bu fiilde tevakkuf (duraksama) yoktur. Sadece kâbil (müsait) varlığın bulunması gerekir ve o da her zaman vardır. Zira imkân her zaman mevcûd olarak kabul edilir. Bunun olmadığı takdirde âlem ve varlık olmaz. Varlık, Allah'ın ilminde dâima olduğu için fiil sadece illetin varlığıyla sâbit olur. Allah'ın ilminde ise zaman ve şart veya herhangi bir hal yoktur. Mahzâ yokluk da bu niteliklerle vasıflanamaz. Bu nedenle fiilin var olması zorunlu hale gelir. kelâmcılara göre ise, etki ortaya çıkmadan önce bir gereklik (dâ'î) şarttır. Bunun olduğu takdirde varlık zorunlu hale gelir. Olmadığında ise varlık zorunlu hale gelmez. Gereklik mevcut olana değil, aslen yok olan şeye yönelir. O yok olan şey ise gereklikle beraber vücuda gelir. Bundan dolayı fiil yokluktan sonra ortaya çıkar. Lâhîcî'ye göre bu durum açıktır. Ancak bu açıklama gerekliliğin sonradan meydana geldiği varsayıldığı takdirde geçerlidir. Gerekliliğin ezeli olduğu söylenirse kelâmcıların söylediği ile filozofların söylediği aynı yere varır.³²

Filozoflar ve kelâmcılara göre icâb (zorunluluk) hakkında ittifak edilen husus fâ'ilin hiçbir irâdesinin olmaması (ateşin yakması gibi) veya irâdesine uygun fiili gerçekleştirememesi (titreyen kişinin elini hareket ettirmesi gibi) hakkındadır. İhtilafı husus ise filozoflarca kabul edilen fâ'ilin fiili isteyerek sürekli yapması veya fiili sürekli terketmesi hakkındadır. Filozoflar bu ikinci görüşü kabul ederek Allah'a mûcib derler. Kelâmcılar ise filozofların bu görüşünü kabul etmeyerek Allah'a muhtâr derler. Allah'ın hiçbir irâdesinin bulunmaması anlamında bir mûcibliği her iki taraf da kabul etmez. Aslen bir fiil meydana gelmişse onu yapana aciz denmez. Zîrâ Lâhîcî'ye göre acizliğin hem bir fiili yapmak isteyip hem de o fiilden kendini alıkoymak olarak tanımlanması kabul edilirse bunun kudretin zıddı olduğu söylenemez. Bu ifade kudretin varlığını doğrular. Lâhîcî'ye göre bu husus Allah'a mûcib demenin herhangi bir sakıncası olmadığını gösterir. O, kelâmcıların itiraz ettiği hususun ise filozofların fiili ezeli kabul etmelerinden ötürü âlemin de ezeli olduğu fikrini kabul etmeleri olduğunu söyler. Nihâyetinde Allah'ın kudreti mevzusundaki ihtilafın âlemin hudûsu veya kıdemi meselesine vardığını ifade eder.³³

Lâhîcî'ye göre Tûsî, Allah'ın fâ'il-i mûcib değil bilakis fâ'il-i muhtâr (seçtiği fiili gerçekleştiren) olduğunu savunur. Zîra Tûsî, Allah'tan başka her şeyin var olduğu kâidesi gereğince Allah ile âlem arasında net bir çizginin olması gerektiğini savunur. Lâhîcî'ye göre Fahreddin Râzî de bunu kabul eder. Çünkü ona göre Allah dışındaki tüm varlıklar mümkün varlıklardır. Söz konusu bu ihtiyaç, mümkün varlığın henüz varlık aşamasında değilken

³¹ Lâhîcî, Şevâriku'l-ilhâm, 204.

³² Lâhîcî, Şevâriku'l-ilhâm, 204-205.

³³ Lâhîcî, Şevâriku'l-ilhâm, 206.

yani yokluk aşamasında olduğunda ortaya çıkar. Buna göre mümkün varlıkların var olabilmesi için bir sebebe ihtiyaçları vardır. Bu sebep ise Allah'tır. Yaratma O'nun irâdesi ve seçimi ile gerçekleştiği için de Allah fâ'il-i muhtârdır. Lâhîcî ise bu görüşün problemli olduğunu söyler. Zira kelâmcıların Allah'ın fâ'il-i muhtâr olduğu sonucunu ortaya çıkaran hudûs delili ona göre zayıftır. Ona göre mümkün varlığa yokluk halindeyken etki etmek yokluk konumunda olan bir şeye etki etmek anlamına gelir. Bu ise anlamsız ve imkânsızdır. Tûsî'nin fâ'il-i mûcibliği reddetmesini ise fiilin fâ'ilden geri kalmadığı anlamında yorumlar. Eğer fiil fâ'ilden geri kalırsa başka bir deyişle fâ'ilden sonra olursa, asıl o zaman âlemin ezeli olması sonucuna varılırdı.³⁴

Kelâmcılara göre âlem sonradan yaratılmıştır. Ancak âlemden kasıt cisimlerden müteşekkil olan somut bir âlemse ortaya yaratılmanın neden o an gerçekleştiği problemi çıkar. Buna ya zamanlamayı belirleyecek başka bir şey gerekir ki bu da *tercih bilâ müreccih*³⁵ cevabıyla ya da *teselsül*³⁶ cevabıyla cevap verilir. Şu var ki her iki cevap kelâmcılarca geçersizdir.³⁷

Lâhîcî'ye göre Teftazânî ve Adüduddin el-Îcî (ö. 756/1355) gibi Eş'arîler ve Tûsî ezeli bir varlıktan hâdis bir şeyin çıkmasının ancak ezeli irâde ve kudretle olduğunu fiilin ise zamanı gelince ortaya çıktığını savunurlar. Başka bir deyişle irâde ezeldir; murâd (yaratma) belli bir zamana tâbidir ve bundan dolayı Allah fâ'il-i muhtârdır. Eş'arîlere göre bu murâdın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği değişebilir. Eş'arîlerin bu görüşü Allah hakkında yaratmanın sıfatlarına bağlı olması hasebiyle zorunlu olduğunu ama gerçekleşme zamanında ise seçmeye tâbi olduğunu gösterir ki bu Lâhîcî'ye göre Allah'ı mutlak zorunlu kılan ile mutlak seçen arasında bir konuma yerleştirir. Diğer bir ifade ile Allah'ın burada aracı olduğu sonucu doğar. Buna mukabil Tûsî ve Lâhîcî Allah'ın aracı olduğunu reddeder. Filozoflar yaratmanın ezeli irâde ile gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu ifade ederler. Lâhîcî ise fâ'il-i mûciblik ile fâ'il-i muhtârlık arasında ispat edilmesinin kolay olmaması gerçeğini belirtmesine rağmen fâ'il-i muhtârlığı seçmek durumunda kalmıştır. Çünkü ona göre her ne kadar Allah'ın fâ'il-i muhtâr olmasında bazı problemler ortaya çıksa da tercih bilâ müreccih ve teselsül gibi aklen imkânsız sonuçlar doğurmamaktadır.³⁸

Kudretin varlığını reddedenlere göre kudret, fiil ve terk arasında eşit olmayı gerektirir. Bu da etkinin mümkün olmasını zorunlu kılar. Oysa etki fiil ve terki oluşturacak şartlar

³⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 207-208.

³⁵ Tercih bilâ müreccih: Bir seçici olmaksızın seçilen fiilin meydana gelmesi durumudur ki bu muhâldir. Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 347; Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Tercih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/484-487.

³⁶ Teselsül: Meydana gelen olayların birbirlerinin sebebi olarak geriye doğru nihaysiz bir şekilde devam etmesidir. Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 347; Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Osman Demir, "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/536-538.

³⁷ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 208.

³⁸ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 208-215.

tamamlandığında zorunlu, tamamlanmadığında imkânsızdır. Tûsî'ye göre bu geçersizdir. Zîra imkân ile imkânsızlık birbirleri ile çelişmez. Yani fiil anında kudret varsa terk imkânı yoktur; terk anında kudret varsa fiil imkânı yoktur. Bunlar birbirlerinden ayrı şeyler olarak (i'tibârî) kabul edilir. Etki, kudretin varlığı ile mümkündür ancak irâde gibi ek şartlar açısından zorunlu veya imkânsız hâle gelebilir. Bu bir şeyin zâtı bakımından mümkün olup, sebepleri tamamlandığında zorunlu hâle gelmesine benzer. Buradaki kudret geleceğe (müstakbel) dönük gerçekleşecek fiili yapma veya yapmama imkânını, başka bir deyişle fiilden önce bulunduğunu ve yoklukla birleştiğini ifade eder. Buna göre kudret, fiil ve terk arasında eşit olmayı gerektirmez. Buradan kudretin gelecekteki bir ana bağlanması hasebiyle şu an yoklukla birleştiği çıkarımı yapılabilir. Bu yokluğunda kudretin konusu olduğu problemini ortaya çıkarabilir. Zîra kudret fiille beraber mevcut kabul edilir yokluk anında mevcut değildir. Yani *kudret nasıl yokluğa taalluk eder?* sorusu akla gelir.³⁹

Lâhîcî'ye göre Tûsî kudretin, fiilin zıttı olan terke yönelik olduğunu savunur. Fiilin zıttı yok etmek veya yokluğu yaratmak değildir. Fiil meydana gelmemişse aslen meydana gelememiş bir fiilin zıddının meydana gelmesi şart değildir. Meydana gelmiş bir şeyin ise zıttı olarak görülen yokluğunu yaratmak ise imkânsızdır. Çünkü Tûsî'ye göre yoktan var etmekle varlıktan sonra yok etmek birbirinin zıttı değildir. Var etmek (fiil) ile var etmemek (terk) birbirlerinin zıddıdır. Bu açıdan kudret hem fiilin varlığına hem de yokluğuna taalluk eder. Ancak yokluğun kudrete taalluku, varlık ve yokluğun birbirini takip etmesi (istitbâ') iledir. Bununla kastedilen varlığın yokluğa herhangi bir etkisi olduğu değildir. Varlığın yokluğa etkisi yoktur.⁴⁰

Lâhîcî Fahreddin Râzî'nin terki, kudrete konu olarak görmediğini belirtir. Çünkü ona göre terk yokluktur. Yokluk salt yokluk olduğundan etkilenmeye müsait değildir. Fiilin ortaya çıkmaması yani terk ise *aslı yokluk üzerinde kaldı demek anlamına gelir. Şimdiki yokluk ile geçmişteki yokluğun aynı olması demek, olan bir şeyi tekrar elde etmek (tahsil-î hâsıl) demek olur ki bu Allah için muhâldir.* Tûsî'ye göre ise kudret gelecekte fiile ve terke konu olur. Ona göre *etkilememek ile yoklukta etkilememek* arasında fark vardır. Bundan dolayı Râzî'nin var etmemek, yani aslını yokluk üzere bırakmak itirazını da varlığın veya yokluğun devamı kudretle ilgili olmadığından dolayı Allah için böyle bir anlamın geçersiz olduğu gerekçesi ile reddeder.⁴¹

Lâhîcî'ye göre Fahreddin Râzî, Allah'ın kudretinin ezelf olup olmadığını sorgular. Çünkü ona göre kudretin ezelf olduğu takdirde fiilin de ezelf olması gerekir. Buna göre ezelf kudret, fiili gerektirir. Halbuki ezelde fiil yoktur. Ezelf olmaması kabul edildiğinde ise kudret hâdis kabul edilmiş olur. Bu cihetle başka bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar. Tûsî bu merakın yanlış bir temele dayandığını iddia eder. Çünkü ona göre *ezel* Râzî tarafından, fiilin imkânsız olduğu belirli bir zaman, *lâ yezâl* ise fiilin mümkün olduğu başka bir zaman gibi anlaşılmıştır.

³⁹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 215-219.

⁴⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 219.

⁴¹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 219-221.

Oysa ezel, sadece *öncesizlik* manasına gelir. Haliyle *Allah daima kâdirdir* denince Allah'ın kudretinin geriye dönük olarak hiçbir zaman eksik olmadığı anlamı çıkar. Bu anlamın ortaya çıkması ile âlemin ezelî olmaması arasında herhangi bir çelişki yoktur.⁴² Buna göre Tûsî Allah'ın kudretinin varlığını ve ezelî olduğunu ispât etmiştir.

Tûsî, Allah'ın kudretini ispat ettikten sonra O'nun kudretinin umumî olduğuna yani tüm mümkün varlıkları kapsadığını ifade eder. Zîra mümkün varlıkların var olabilmesi için bir müessire ihtiyaçları (imkân) vardır. Bu müessir ister fâ'il-i mûcib olsun ister olmasın sonuç itibarıyla her mümkün varlığın sebepler zincirinin geri sarmasıyla er ya da geç kudret sahibi olan bir varlığa dayandığı ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Allah'ın kudreti tüm mümkün varlıkların üzerine şamildir. Şu da var ki Allah'ın kadîm ilmi, irâdesi ve hayır nizâmı açısından bazı şeylerin fiilen ortaya çıkmadığı söylenebilir ancak *mümkün olma* bakımından tümü Allah'ın kudreti kapsamına girer.

Lâhîcî kudretin umumiyetinin ispâtı hususunda yaygın olarak kullanılan Îcî'nin görüşüne değinmiştir. Îcî'ye göre kudret, Allah'ın bir sıfatı olması hasebi ile zâta dayanır ve O'ndan ayrılmaz. Yukarıda da ifade edildiği üzere O'nun kudreti sadece mümkün varlıklara yöneliktir. Allah'ın zâtı, mümkünlerin tümüne eşit olarak taalluk eder. Kudret sıfatının sadece bir tane mümkün varlığı kapsamı halinde kalan mümkün varlıkları da kapsadığı söylenebilir. Ancak bu görüşe Mu'tezile ve filozoflar muhalefet eder. Çünkü Mu'tezile'ye göre yokluk, şey kategorisinde ele alınır. Haliyle bazı yoklukların kendilerine özgü nitelikleri vardır. Söz konusu yokluğun nitelikleri kudretin kapsamını daraltabilir.⁴³

Filozoflara göre ise kudretin umumiliği, *madde* ve *suret* anlayışı ile ilişkilidir. Onlara göre mümkünlük, madde ve suret dâhilinde olur. Şayet madde yalnızca belli bir mümkün varlık için hazırlandığı takdirde kudretin diğer mümkün varlıklara eşit şekilde yöneldiği iddiası geçersiz olur. Lâhîcî'ye göre ise bu iki istidlâl de yanlıştır. Ona göre yokluk şey, değildir ve bundan dolayı çeşitliliği de olamaz. Sadece olumsuzluğu olur ancak yokluğun şey olmadığını söylemekle yokluklar arasındaki farklılıkların olduğunu söylemek arasında herhangi bir ilişki yoktur. Bu aynı zamanda yokluklar arasında fark olmadığı anlamına gelmez. Yokluklar arasında fark olmaması, her yokluğun akılda kendine has bir hükmün olmasını gerektirir. Yani yokluk, dış dünyada mevcut olmasa bile aklen mevcuttur.⁴⁴ Yokluğun aklen mevcûd oluşu ve çeşitliliği, dış dünyadaki kudretin varlığını ve umumiliğini etkilemez. Tûsî ve Lâhîcî'ye göre Allah'ın kudretinin kapsamı tartışılabilir bir meseledir

⁴² Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 221-223.

⁴³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 224 Örneğin kolun yokluğu ile bacağın yokluğu aynı şey değildir. Kolun yokluğunda tutma gücünün yokluğu; bacağın yoklunda yürüme gücünün yokluğu söz konusudur. Bu birbirinden ayrı olarak nitelendirilen iki yokluk Allah'ın kudretinin bunlara yönelişi hususunda bir sınırlama doğurabilir.

⁴⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 224-225 Nedenin yokluğu sonucun yokluğunu gerektirir. Mesela güneşin yokluğu ışığın yokluğuna delalet eder ama ışığın yokluğu güneşin yokluğuna delalet etmez. Aynı zamanda şartın yokluğu şartlının varlığı ile çelişmez. Mesela güneşin yokluğu sabahın yokluğuna delalet eder ama sabahın yokluğu güneşin yokluğuna delalet etmez.

ancak ona göre en doğrusu Allah'ın kudretinin kapsamlılığını gösteren ayetlere tutunmaktır.⁴⁵ Sonuç olarak, Lâhîcî, kudret sıfatındaki ihtilafın kudretin tanımında olmadığını, aslen fiilin zorunlu olup olmadığı meselesinde olduğunu ifade eder. O, her ne kadar fâ'il-i mücib anlayışında bazı doğruluk payları görse de tercih bilâ müreccih ve teselsül gibi aklen imkânsız sonuçlar doğurması hasebiyle bu anlayışı kabul etmez. Fâ'il-i muhtâr anlayışını ise Allah'ın kudretinin hem fiili hem de terki kuşatması ve tüm mümkün varlıkları kapsaması sebebiyle kabul eder. Her ne var ki Lâhîcî, tartışmaların aklî boyutunu dikkate almanın yanında Allah'ın kudretinin kapsamlılığını bildiren ayetlere tutunmanın en sağlam dayanak olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶

2.2. İlim Sıfatı

İlim sözlükte *bir şeyin hakikatini kavramak* anlamına gelir.⁴⁷ Cürcânî'ye göre ise gerçekte uyumlu kesin inanç demektir. Ona göre ilim, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. Kadîm olan ilim Allah'ın zâtıyla kâimdir. Hâdis olan ilim bedhî, zarûrî ve istidlâlî olmak üzere üçe ayrılır.⁴⁸ Tartışma konusu olan ise kadîm olan ilim, bir başka deyişle Allah'a sıfat olarak nispet edilen ilimdir. Tûsî ve Lâhîcî'ye göre Allah'ın ilminin varlığını kanıtlamak açısından üç delil mevcuttur. Bunlar kusursuz ve sağlam fiiller düzeni (ihkâm), Allah'ın maddeden ârî oluşu (tecerrüd) ve her şeyin O'na dayanması (istinad) şeklindedir. Buradan hareketle Allah'ın fiillerindeki kemâli delil olarak kabul eden kelâmcılar, Allah'ın fiilleri zâtından önce bildiğini iddia ederler. Filozoflar ise bunun zıddını kabul ederler. Filozoflara göre Allah'ın kendi zâtını bilmesi aslen tüm varlıkları bilmesi anlamına gelir.⁴⁹

Lâhîcî'ye göre ihkâm delilinden kasıt, tümel açıdan varlıklardaki düzen, faydaya uygunluk ve sanatın güzelliğidir. Uyku halinde yapılan fiiller ve cansızların hareketleri gibi tikel unsurlar ihkâm kavramı dışında değerlendirilir. Onlara göre Allah'ın fiilleri sağlam ve kusursuzdur. Sağlam ve kusursuz fiiller ise sadece ilmi olan bir varlıktan sâdır olur. Bunun günlük hayatta da gözlemlenmesi mümkündür. Nitekim güzel ve anlamlı sözler kesin olarak bilgi sahibi biri tarafından yazıldığına delâlet eder. Felekler, elementler, hayvanlar ve bitkiler yapılarındaki akılları hayrete düşürecek derecedeki intizam ve özellikler sayesinde ilim sahibi bir varlığa delâlet ederler. Ek olarak astronomi, anatomi, yer ve gök bilimleri, biyoloji gibi ilimler doğadaki intizamın varlığını doğrular. Ancak Lâhîcî'ye göre Teftazânî, bazı filozofların doğadaki güzellik ve anlamlılığı herhangi bir bilinci olmayan doğanın kendisine attettiklerini belirtmiştir. Lâhîcî burada Teftazânî'ye muhalefet ederek o filozofların doğayı bilinçten tamamen bağımsız görmediklerini, doğanın bilen bir yaratıcıya

⁴⁵ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 225.

⁴⁶ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 199-225.

⁴⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 580.

⁴⁸ Cürcânî, *Kitabu't- Ta'rîfât*, 155.

⁴⁹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 233-234.

bağlı olduğunu savunduklarını ifade etmiştir. Dolayısıyla hem filozoflar hem de kelâmcılara göre doğadaki bu kusursuz ve sağlam düzen ilim sâhibi bir varlığa delâlet eder.⁵⁰

Lâhîcî'ye göre evrendeki düzen ve nizama şu ayet-i kerîme delil getirilir: *Şüphə yoktur ki göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün arka arkaya seyrinde, insanların işlerini gören şeyleri denizde taşıyan gemilerde, Allah'ın gökten indirdiği ölü toprağı diriltten suda, yeryüzünde her türlü canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yerle gök arasında hazır bekleyen bulutları çekip çevirmesinde düşünen bir kavim için elbette deliller vardır.*⁵¹ Bu ayet aynı zamanda Allah'ın ilmine de işaret eder. Ek olarak Hz. Ali'ye atfedilen *Nehcü'l-belâğa* hutbesinin de aynı şekilde evrendeki düzen ve nizama dikkatleri çektiğini belirtir.⁵²

Lâhîcî'ye göre kelâmcılar, Allah'ın ilim sıfatına delâlet eden bir diğer unsur olarak o'nun fâ'il-i muhtâr oluşunu kabul etmektedirler. Buna göre Allah, fiillerini irâde ederek ve seçerek yapar. Seçerek yapılan bir fiil irâde edilen ve amaçlanan şey hakkında bilgiyi gerektirir. Ancak Lâhîcî, seçerek fiil yapmanın amaçlanan şeyi bilmeyi gerektirmeyeceğini ifade ederek bu görüşe muhalefet eder. Çünkü Lâhîcî buradan hareketle şöyle akıl yürütür: Eğer bir fiilin gerçekleşmesi için ilim gerekliyse, o halde ilim olmadan tek bir fiil bile gerçekleşmez. Zira bilgi olmadan fiilin olması, şart olmadan şartlı olanın meydana gelmesi demektir. Şöyle ki, dilsiz hayvanlar fiillerini seçerek yaparlar, ancak onların yapmış oldukları seçimler, amaçladıkları şeyin bilgisine delâlet etmez. Keza kişinin uyku hali ve dalgınlık hali de bir fiildir. Yani tek bir fiil bile ilimden bağımsız bir şekilde gerçekleşebildiği takdirde fiil yapmak, amaçlanan şey hususunda ilmin varlığını gerektirmez.⁵³

Lâhîcî'ye göre İcî bu görüşe, ilimle yapılan fiiller ile ilimsiz yapılan fiiller arasında farkın apaçık olduğunu savunarak muhalefet etmiştir. Cürcânî de buradan hareketle az kusursuz bir şeyin Allah'tan sâdir olmasının câiz olduğunu ancak çok kusursuz bir şeyin O'ndan çıkmasının câiz olmadığını ifade etmiştir. Ancak Lâhîcî'ye göre Allah'ın fiili seçerek yapmasının ilme delalet etmesi delili kusursuzlukla alakalı değildir. Zira İcî'nin kusursuzluk kavramını dahil etmesi ona göre ihkâm delili özelinde ele alınacak bir durumdur. Yani İcî, ilmin varlığı hususunda fâ'il-i muhtârlığı itibara alıyorsa, ihkâm delili ile alakalı olan kusursuzluk kavramını işin içine dahil etmemesi gerekir. Bunun fiilin az kusurlu veya çok kusurlu olması durumuyla da alakası yoktur. Çünkü çok fiilin çıkması imkânsız ise tek bir fiilin çıkması da imkansızdır. Tek bir fiil ilmin varlığına delâlet etmede yeterlidir. Bu durum aynı zamanda bilgi olmadan fiilin meydana gelemeyeceğini gösterir.⁵⁴

Lâhîcî'ye göre Teftazânî, ilmin varlığına delalet etme hususunda Allah'ın fiillerini seçerek yapması, ihkâm delilinden daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. İhkâm delili

⁵⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 234-236.

⁵¹ Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), 30. Bakara 2/164.

⁵² Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 235.

⁵³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 246.

⁵⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 246.

Allah'ın ilmine delalet etmez. Çünkü evrenin düzensiz ve kusursuz yaratılmış olması Allah haricindeki başka varlıklar aracılığıyla gerçekleşmiş olduğuna bağlanırsa bu doğrudan Allah'ın ilmini kanıtlamaz, Allah haricindeki diğer varlıkların ilimlerini kanıtlar. Dolayısıyla işin neticesi teselsüle bağlanmak durumunda kalır. O halde ilmin varlığına delâlet etme hususunda Allah'ın fiillerini seçerek yapması ihkâm delilinden daha kuvvetlidir. Lâhîcî de bu konuda Teftazânî'ye katılmaktadır. Ancak ona göre bu konu yine de tartışmalıdır. Nitekim bazı âlimler Allah'ın ilminin varlığı hususunda Kitap ve Sünnet'e sarılmıştır. Lâkin bu yol da yeterli görülmemektedir. Çünkü peygambere inanmak Allah'ın ilim ve kudret sahibi olduğuna önceden inanmayı gerektireceği için aslen ön kabullü görülmüştür ve sıhhatli görülmemiştir. Mucizenin Allah'ın ilmine delâlet etmesi mevzusu da aynı şekilde önceden Allah'ın ilminin ve kudretinin kabulünü ve tasdikini gerektirir.⁵⁵

Filozoflara göre Allah'ın ilim sıfatına delâlet eden unsur O'nun maddeden soyutlanmış (mücerret) olmasıdır. Onlara göre Allah maddeye has unsurlardan bağımsızdır. Eğer Allah maddeye has unsurlarla iç içe olsaydı bu durum O'nda kusur ve eksiklik getirir. Kusur ve eksiklik ise O'na yakışmayan bir durumdur. Filozoflara göre her soyut varlık kendi zâtını akleder. Bu durum her soyut varlığın kendi varlığından haberdar olduğunu gösterir. Soyut varlığın kendi zâtını akletmesi iki şekilde gerçekleşir. İlki akleden soyut varlık ile akledilen şeyin özdeşleşmesi yoluyla gerçekleşmez. Bu durum ruhun kendi akledilir formlarını bilmesine ve düşünmesine benzer. Burada ruh ile ruhun formları birlik içindedirler. Diğerisi ise soyut varlığın herhangi bir şey ile birleşmeksizin direkt olarak kendi zâtını idrâk etmesi yoluyla gerçekleşmez. Nihayetinde soyut varlık kendi zâtı için mevcuttur. Kendi zâtını kaybetmesi mümkün değildir. Buradan soyut varlığın kendi varlığını aklettiği sonucu çıkmaktadır.⁵⁶

Lâhîcî'ye göre İbn Sina, Allah'ın ilim sıfatının o'nun kendi zâtını ve yarattıklarını bilmesi ile ortaya çıktığını belirtir. Ona göre bir şeyi akletme, akledilen şeyin varlığının farkında olma anlamına gelir. Bu durumda şayet varlık kendisinde ya da başkasında mevcutsa mutlaka idrâk edilir. Dolayısıyla Allah kendi zâtını akleder. Tevhîd delili vasıtasıyla da O'nun kendisi dışındaki bütün yaratılmışların sebebi olduğu anlaşılır. Çünkü O'ndan başka herşey mümkün varlık kategorisinde yer alır. Mümkün olan şeyin varlığı da vâcibu'l-vücûda (zorunlu varlık) dayanır. Bir nedeni bilmek sonucu bilmeyi gerektirir. Bu cihetle Allah'ın kendi zâtını bilmesi aslında mümkün varlıkların nedenini bilmesi demektir. Allah'ın nedeni bilmesi ise sonuç olan mümkün varlıkları da bilmesi demektir. Nitekim bu durum *Yaratan hiç bilmez olur mu? O Latîftir, her şeyden haberi vardır.*⁵⁷ ayeti ile vurgulanmaktadır. Tûsî'nin ise bu durumu Allah'ın kendi zâtını bilmesinin yanında O'ndan çıkan ilk sonucu ve daha sonra meydana gelen sonuçları da tam olarak bildiğini ifade ederek açıkladığını belirtir. Ona göre Allah'ın bilgisi kusursuz ve sonuçları bilinen şeylerle kısıtlı

⁵⁵ Lâhîcî, Şevâriku'l-İlhâm, 246-247.

⁵⁶ Lâhîcî, Şevâriku'l-İlhâm, 247-248.

⁵⁷ Altuntaş-Şahin, Kur'an-ı Kerim Meali, 634. Mülk 65/14.

değildir. Bilakis O'nun bilgisi tüm varlığı kapsar. Sonuç olarak bu delilden Allah'ın ilminin tikel veya tümel fark etmeksizin tüm varlıkları içine aldığı anlaşılr. Burada neden vasıtasıyla bilinen şeyin falan mahiyet ve falan nedenli olduğu, bu açıdan her ikisinin de tümel olduğu ve aslen tikelin var olmadığı itirazı öne sürülebilir. Lâhîcî'ye göre tümel ve tikel ayrımı aranmaz. Çünkü Allah kendi mahiyetini ve özelliklerini bilir ve zorunlu olarak da sonuçların mahiyet ve özelliklerini bilir. Dolayısıyla O'na dayanan tüm varlıkları da tümel veya tikel ayrımı olmadan bilir.⁵⁸ Sonuç olarak Lâhîcî, Allah'ın ilim sıfatının varlığını ispat etme hususunda hem kelâmcılar hem de filozofların delillerini ele almıştır. Tûsî, ihkâm, tecerrüd ve istinâd delilleri ile Allah'ın ilim sıfatını temellendirmiştir. İhkâm delili ile evrendeki düzen kastedilir. Bu düzen Allah'ın ilim sıfatına delalet eder. Tecerrüd delili ile Allah'ın maddeden soyutlanmış oluşu kastedilir. Her soyut varlık kendi zâtını akleder ve bilir. Keza her şeyin O'na dayanması da O'nun ilminin varlığına delalet eder. kelâmcılar ihkâm ve fâ'il-i muhtârlığı ilim sıfatına delil olarak göstermişlerdir. Lâhîcî'ye göre kelâmcıların fâ'il-i muhtârlık üzerinden ilim sıfatını temellendirmesi tartışmalıdır. Lâhîcî ise fâ'il-i muhtârlığı ilmin varlığını ispat etmede kesin bir delil olarak görmez. Ancak teselsülden kurtaran bir delil olması hasebiyle Teftazânî'ye hak verir. Filozofların tecerrüd ve istinad delilleri Allah'ın kendi zâtını bilmesinden ötürü bütün varlıkları da bildiğini ve dolayısıyla O'nun ilminin tüm varlığı kapsadığını ifade eder. Lâhîcî ise bu konuda İbn Sînâ ve Tûsî'ye katılarak Allah'ın ilminin eksiksiz, kapsamlı ve tümel-tikel ayrımı gözetmeksizin bütün varlıkları kuşattığını savunur.⁵⁹

2.3. Hayat Sıfatı

Diri olan, yaşayan ve hayat sahibi anlamına gelen *hayy* sözcüğü, *yaşamak, diri ve canlı olmak* anlamlarına gelen *hayat* sözcüğünden türemiştir.⁶⁰ Lâhîcî'ye göre Allah'a sıfat olarak nispet edilen hayat ise *bekâ* anlamında kullanılmaktadır. Tûsî'ye göre her kâdir (gücü yeten) ve âlim (bilen), zorunlu olarak Hayy'dır (hayat sahibi). Lâhîcî de Tûsî'ye katılır ve Allah'ın hayat sahibi oluşunun Kur'an ve Sünnet'te sâbit olduğunu ifade eder. Tüm akıl sahiplerinin de bu mesele üzerinde ittifak ettiğini belirtir. Ona göre burada kastedilen hayat, araz olarak ele alınmaz. Nitekim arazlar geçicidir. Ancak sıfatlar zâtın aynı olduğu için aynı durum söz konusu değildir. Lâhîcî'ye göre hayat sıfatı, Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarıyla nitelenme olanağını sağlayan aslî bir sıfat olarak kabul edilir. Ona göre Tûsî'nin Allah'ı zorunlu olarak hayy nitelemesi bu unsura dikkat çekmek içindir.⁶¹

Lâhîcî, Sıfâtîyye'nin hayat sıfatını Allah'ın zâtının aynısı şeklinde görmediğini ifade eder. Ona göre onlar hayat sıfatını zâtın dışında ek bir mana olarak görür. Buna muhalefet eden Şî'a, Mu'tezile ve filozoflara göre ise sıfatlar zâtın aynısıdır. İbn Sînâ ise, Allah'ın hayy olmasından kastın onun akledilen zâtı olduğuna dikkat çeker. Hayy sıfatı, Allah hâricindeki

⁵⁸ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 248-250.

⁵⁹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 233-236, 246-250.

⁶⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 268-270.

⁶¹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 380-381.

tüm varlıklara mecâzî olarak izâfe edilebilir. Yani bu sıfat, sadece Allah'ta hakiki olarak vardır. İbn Sînâ'nın bu görüşü Allah'ın, tüm varlıkların kaynağı olduğu fikrine işaret eder. Buradan hareketle Tûsî ise Allah'ın hayat sıfatının ilme indirgenip indirgenmeyeceğini veya diğer sıfatlardan ayrı olarak zâtî itibarıyla sâbit bir hakikat olup olmadığını sorgular. Lâhîcî bu durumu hayatın zıddı olan ölümden daha efdal olmasına bağlar. Zira Allah'ta hayat sıfatı olmadığı bunun zıddı olan ölüm sıfatının olduğu anlamı çıkar. Bu durum ise Allah'ın ilahlılığına ve şânına ters bir durumdur. Ek olarak Ehl-i Beyt'ten olan bir âlimin⁶² nakli ile de insanın hayalinde icat ettiği kavramların aslında Allah'ın zâtını temsil edemeyeceğini vurgular.⁶³ Sonuç olarak Tûsî ve Lâhîcî'ye göre hayy sıfatı ilim ve kudretin varlığını mümkün kılan asıl sıfattır. Lâhîcî'ye göre Sıfâtiyye, hayat sıfatını zâta zâid bir sıfat olarak kabul eder. Buna mukabil olarak Şî'a, Mu'tezile ve filozoflar zâtın aynı olarak gördüklerini belirtir. İbn Sînâ'nın ise hayat sıfatını, Allah'a hakiki manada, diğer varlıklara ise mecâzî manada nispet ettiğini ifade eder. Bunlara ek olarak Lâhîcî hayat sıfatının olmadığı takdirde zıddı olan ölüm tahakkuk edeceği için hayat sıfatının varlığı zorunlu kabul etmiştir.⁶⁴

2.4. İrade Sıfatı

Sözlükte *istek, arzu, dilemek* anlamına gelir.⁶⁵ *Meşîet, ihtiyar, kasd* gibi sözcüklerle anlamca bağlantılıdır.⁶⁶ Lâhîcî'ye göre irâde ve ihtiyar kelimelerinin anlamları arasında farklar vardır. İrade, tercih edilen şeyi gerçekleştirme kastı anlamına gelirken ihtiyar, iki imkân arasından birini tercih edip yönelmek anlamına gelir. Meşîet kelimesi ise kelâmcıların çoğunluğuna göre irâde ile aynı anlama gelir. Ancak Kerrâmîyye'ye göre meşîet ile irâde arasında fark vardır. Onlara göre meşîet, Allah'ın ezeli ve tek sıfat olarak kabul edilir. İrâde ise yaratılan şeylerin çokluğuna bağlı olarak sonradan var olan çoklu bir sıfat olarak kabul edilir.⁶⁷

Tûsî'ye göre Allah'ın irâde sıfatına delâlet eden delil, O'nun bazı mümkün varlıkları belli bir zaman diliminde var edip diğer zaman dilimlerinde var etmemesidir. Lâhîcî ise buna ek olarak irâde sıfatının ispatında tüm Müslümanların icmâ ettiğini söyler. Lâhîcî'ye göre Allah'ın kudret ve ilim sıfatlarının yanında bir de irâde sıfatı olması gerekir. Kelâmcıların görüşü de böyledir. Çünkü kudret sıfatı, iki uç arasında eşit olup bir seçeneği diğerine tahsis

⁶² Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 382 Lâhîcî'nin burada Ehl-i Beyt'ten bir Âlim olarak nitelediği kişi İsnâaşeriyye'nin beşinci ve İsmâiliyye'nin dördüncü imamı olan Muhammed el-Bâkır'dır. Muhammed el-Bâkır hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Muhammed el-Bâkır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

⁶³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 381-382.

⁶⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 380-382.

⁶⁵ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 3/191.

⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İrâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379.

⁶⁷ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 384-385.

ettirmez. Bundan dolayı mümkün varlıkların belirli bir zamanda yaratılmasını sağlayan tahsis edici işlevi gören bir sıfat olmalıdır. Bu sıfat ise irâde sıfatıdır.⁶⁸

Irâde sıfatı hakkında birçok mezhep farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Lâhîcî bu konuda detaylı bilgiler vermiştir: Eş'arîler ve Basra Mu'tezilesi'nin ekseriyeti irâdeyi zâtın hâriç kadîm bir sıfat olarak kabul ederler. Cübbâiyye'ye göre irâde, herhangi bir yerde bulunmayan ek bir sıfat olarak kabul edilir. Kerrâmiyye'ye göre zâtla beraber olup hâdis bir sıfattır. Dırâriyye'ye göre irâde, zâtın aynısı olarak kabul edilir. Neccâriyye'ye göre irâde, fâ'ilin zorlanmamış olmasına işaret eden selbî bir sıfattır. Filozolara göre irâde, en mükemmel düzeni bilmektir. Mu'tezile'den Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî'ye (317/929) göre irâde Allah'ın kendine yönelik fiili bilmesi ile başkasına yönelik fiili ise emretmesi şeklinde ikiye ayrılır. Nazzâm (231/845), Ebu'l Huzeyl el-Allâf (235/849-50 ?), Câhiz (255/869), Ebu'l-Kâsım el-Belhî (319/931) Ebu'l Hüseyin el-Basrî (436/1044), ve Harezmi (655/1257) gibi kişiler ise irâdeyi, maslahatı bilmek olarak kabul ederler. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî bunu dâ'î olarak niteler. Tûsî de Ebu'l-Hüseyin'e katılır. Tûsî'ye göre irâde, dâ'îye ek bir şey değildir. Zîrâ irâde ek bir sıfat olsaydı, bu durumda ya hâdis bir sıfat olurdu ya da ezeli bir sıfat olurdu. Dolayısıyla ya teselsül ya da teaddüd-i kudemâ meydana gelirdi.⁶⁹

Kelâmcıların ekseriyetine göre Allah'ın irâdesi, fiili meydana getirme kastı olarak kabul edilmektedir. Ancak filozoflar bu görüşe karşı çıkarlar. Çünkü kasıt, bir amaca yönelik fiil anlamına gelir ve amacı olan her fâ'il o amaca ulaştığında kemâle erer. Bu durum Allah için mümkün değildir. Lâhîcî'ye göre İbn Sînâ, meseleyi cömertlik örneği ile açıklamıştır. Ona göre hakiki cömert herhangi bir geri dönüt beklemez ve çıkar gözetmeksizin veren kişi demektir. Bundan dolayı Allah'ın fiilleri de herhangi bir gaye için değil, bilakis zâtından taşan (feyz) cömertlikten ötürü gerçekleşir. Allah'ın bir şeyi kendi içinde iyi olduğu için sevmesi kasıt ifade etmez. Zîrâ bu durum sadece o şeyin iyi olduğunu bilmekten ibaret olup saf aklı irâdenin kendisidir ve hâdis değildir. Bu durumda O'nun irâdesi, O'nun ilmi olarak nitelenir. Buradan hareketle ise Allah'a, kasıtlı fâ'il değil, inayetli fâ'il denir. Fiili ise rıza iledir. Allah'ın inayetli fâ'il olması ise kendi zâtı gereği zorunludur. Bu anlayış bizi aynı zamanda O'nun fâ'il-i mûcib oluşu fikrine götürür. Burada ilim ile fiil eş zamanlı olarak kabul edilir. Bunun sonucunda Allah'ın irâdesinin de ilmi olarak kabul edildiği takdirde O'nun irâdesi ile meydana gelen fiiller ezeli olarak nitelendiği için ve bu fiiller de ezeli bir zorunluluğun neticesi olduğu için alternatif bir imkân olmayacak şekilde vuku bulurlar. Bu fiillerin fâ'ili ise fâ'il-i mûcib olarak nitelenir.⁷⁰

Lâhîcî bu görüşe muhalefet eder. Çünkü Lâhîcî'ye göre Allah'ın irâdesi O'nun ilmi değildir. Yani Allah'ın irâdesi kendi ilmi ile eş zamanlı değildir bilakis O'nun irâdesi kendi ilminden kaynaklıdır. Bu aynı zamanda ilmin irâde ile herhangi bir eş zamanlılık bağının olmayacağını gösterir. Dolayısıyla O'nun irâdesi, ilmi değildir. Bu anlayış ise bizi Allah'ın

⁶⁸ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 383-384.

⁶⁹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 385-387.

⁷⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 387-393.

fâ'il-i muhtâr oluşu fikrine götürür. Zîrâ Lâhîcî'ye göre ihtiyar ile fâ'il olan demek, fiili ilimden kaynaklanan fâ'il demektir. Burada fâ'ilin kasıtlı veya inayetli olmasının bir önemi yoktur. Çünkü ilmin fiilden önce olması ihtiyar ile fâ'il olmanın asıl sebebidir. Lâhîcî, Râzî'ye atıf yaparak irâdenin, Allah'ın zâtına yönelik bir sıfat değil, fiilin zâtına yönelik bir sıfat olduğunu ve kasıtsız gerçekleştiğini aktarmıştır. Bu açıdan Allah'ın mürîd (dileyen) olması, fiilin kendisine yönelik zorunlu olarak tahakkuk etmesiyledir. Bu düşünceyi temellendirmek amacıyla Lâhîcî, irâdeyi iki kısma ayırır. İlki sübut kısmıdır ki bu kısım ezeldir ve zâtın aynıdır. Yani bu kısmıyla irâde Allah'ın zâtına içkindir. Diğer kısım ise teceddüd (yenilenme) kısmıdır. Bu ise murâd edilen şeyin meydana gelmesiyle ortaya çıkar ve sonradan oluşan bir durumdur. Böylece Lâhîcî, irâdeyi hem zâtî hem de fiilî kısma ayırarak Allah'ın irâdesinin hem kadîm hem de yaratılanlarla ilişkilendiği zaman ortaya çıkan hâdis yönünü ortaya koyar. Bu ayrım sayesinde irâde ne zâta ait soyut bir sıfat ne de fiille sınırlı hâdis bir durum olarak anlaşılır.⁷¹ Sonuç olarak Lâhîcî'ye göre irâde, tercih edilen bir şeyi gerçekleştirme kastıdır. İhtiyar ise iki seçenekten birini seçip ona yönelmektir. Tûsî'ye göre Allah'ın irâdesine gösteren delil, mümkün varlıkların belirli zaman ve vakitte yaratılmasıdır. Lâhîcî mümkün varlıkların belirli zamanda yaratılması deliline ek olarak bu konuda Müslümanların icmâsı olduğunu söyler. Ona göre kudret tek başına tahsis edici değildir, kudretin yanında bir de irâdenin olması gerekir. Eş'arîler ve Mu'tezile'nin ekseriyetine göre irâde kadîm bir sıfat sıfattır. Kerramiyye'ye göre irâde hâdis, Dırâriyye'ye göre zâtın aynısı olması dolayısıyla kadîmdir. Neccâriyye'ye göre irâde selbî, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ve bir grup Mu'tezile'ye göre maslahatı bilmek, filozoflara göre ise en mükemmel düzeni bilmek şeklinde yorumlanır. Tûsî'ye göre irâde zâtın aynısıdır. Ona göre irâde eğer zâtın aynısı olmazsa ya teselsül ya da teaddüd-i kudemâ meydana gelir. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın fiilleri zâtından taştan feyizlerdir. O'nun fiilleri ise zorunlu olduğu için ilmi ve irâdesi fiille aynı kabul edilir. Bundan dolayı o kasıtlı fâ'il olarak değil inayetli fâ'il olarak nitelenir. Lâhîcî ise bu görüşe karşı çıkar. Ona göre Allah'ın irâdesiyle ilmi aynı değildir. Irâde ilimden kaynaklanan bir sıfattır. Bu durum Allah'ı fâ'il-i muhtâr olarak nitelememize vesile olur. Lâhîcî, Râzî gibi irâdeyi fiile yönelik bir sıfat olması kaydıyla ikiye ayırır. İlki sübut yönüyle ezeli olup zâtın aynısıdır; diğeri ise teceddüd yönüyle hâdis olup murâdın gerçekleşmesiyle ortaya çıkandır. Dolayısıyla Allah'ın irâde sıfatı, kadîm olmakla beraber fiile yönelik olması bakımından yaratılan mümkün varlıklarla da ilişkisi olan bir sıfattır.⁷²

2.5. Sem' ve Basar Sıfatları

Sem' sözlük anlamı itibariyle duymak, işitmek, namaz esnasında Allah'ın duaya icâbet etmesi anlamlarına gelir. Seslerin niteliğine uyan havanın kulağa ulaşması yoluyla algılandığı kuvve şeklinde tanımlanmıştır.⁷³ Sıfat olarak Allah'a nispet edildiğinde duymaya yarayan alet ve

⁷¹ Lâhîcî, Şevâriku'l-İlhâm, 394-399.

⁷² Lâhîcî, Şevâriku'l-İlhâm, 384-399.

⁷³ Cürcânî, Kitabu't- Ta'rîfât, 121.

organdan tenzih edilecek şekilde nispet edilir.⁷⁴ Basar ise sözlük anlamı itibariyle *görmek, bilmek, sezmek* anlamlarına gelir. *Işığı, renkleri ve şekilleri görmeyi sağlayan kuvve* şeklinde tanımlanır.⁷⁵ Sıfat olarak Allah için kullanıldığında görmeye yarayan alet ve organdan tenzih edilecek şekilde o'na nispet edilir.⁷⁶ Tûsî'ye göre Allah'ın sem' (işitme) ve basar (görme) sıfatlarını idrâk ile nitelemiştir. Çünkü bu sıfatlar hakikatte duysal unsurlara değil, idrâk ve bilmeye (ilim) dayanır. Lâhîcî ise Nas ile sâbit olan bu sıfatlardan tatma, koklama ve dokunma gibi duyuların var oldukları anlamı çıkarılamaz olduğunu belirtmiştir. Çünkü her ne kadar idrâk diğer sıfatları da kapsasa da nasta sadece işitme ve görme nitelikleri yer almıştır. Tûsî'ye göre işitme ve görme sıfatları, akla en uygun olan sıfatlardır. Bundan dolayı çoğu ayette doğrudan ilim kavramı yerine kullanılmıştır.⁷⁷

Lâhîcî, Allah'ın idrâkini organlarla gerçekleşen duysal idrâkten soyutlayarak, organsız ve doğrudan bir ilmî idrâk şeklinde açıklamıştır. Allah'ı duysal idrâk ile nitelendirenler olmuşsa da kelâmcılar, Allah'ın bu sıfatlarla nitelendirilip nitelendirilmeyeceği hususunda çeşitler görüşler ortaya koymuşlardır. Bazıları bu sıfatlardan kastın hissetme, bazıları bu sıfatlardan kastın görülen ve işitilen şeyleri bilme olduğunu ileri sürmüşlerdir. Lâhîcî'ye göre ise bu sıfatlardan kasıt Allah'ın ilminin bir yönüdür. Bu sıfatlar etrafında dönen tartışılarsa daha çok lafzî yönden tartışmalardır.⁷⁸

Tûsî'ye göre akıl, aletlerin imkânsızlığına delâlet eder. Lâhîcî ise bunu aklın Allah'tan cisim ve organları tenzih etmek şeklinde yorumlar ve bunun sonucunda Allah'ın aletsiz bir şekilde işitme ve görme sıfatlarına sahip olduğunu söyler. Lâhîcî'ye göre Gazzâlî ve Cüveynî gibi bazı kelâmcılar, Allah'ın işitme ve görme sıfatlarına sahip olmasını hayy oluşuna bağlar. Zira olara göre her canlının işitme ve görme sıfatına sahip olma potansiyeli vardır. Gazzâlî ise Allah'ı sem' ve basar gibi sıfatlarla nitelenmesi gerekliliğinin, nitelenmemesine kıyasla daha evlâ olduğunu belirtmiştir. Çünkü Allah bu sıfatlarla nitelenmediği takdirde bu sıfatlarla nitelenen insana kıyasla kemâl derecesi açısından daha aşağı kalacağı tehlikesi söz konusudur. Lâhîcî'ye göre her iki delilde zayıftır. İlk delilde Cüveynî'nin belirttiği şekilde her canlı görme ve işitme sıfatlarına sahiptir ve cansız bir varlık göremez ve duyamaz. Ancak buradaki görme ve işitme sıfatları canlılık sıfatlarına bağlıdır. Allah'ta ise bu sıfatlar ilme ve idrâke bağlıdır. Diğer bir delil olan Gazzâlî'nin delili ise sadece gözlenen âlemde geçerlidir. Görünmeyen (gayb) âlemde ise bu durum geçerli değildir. Ayrıca aslen Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmek icma ile sabittir. Fakat işitme ve görme sıfatlarını ispat eden zâhirî deliller üzerindeki icma daha az itiraza açıktır. Yani âlimlerin çoğu Allah'ın noksan sıfatlardan münezze olduğunu kabul etmelerine rağmen O'nun sem' ve basar

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, ed. Tahir Ahmed ez-Zâvî- Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 2/401.

⁷⁵ Cürcânî, *Kitabu't- Ta'rîfât*, 46.

⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, 1/131.

⁷⁷ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 400-401.

⁷⁸ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 401.

sıfatlarıyla nitelenmesinde herhangi bir beis görmemişlerdir. Bundan dolayı Gâzzâlî'nin deliline ihtiyaç yoktur.⁷⁹

Lâhîcî'nin Cürcânî'den yaptığı bir alıntıya göre Allah'ın sem' ve basar sıfatlarının varlığı Müslümanlar arasında icma ile sabittir ancak mâhiyeti hususunda ihtilaflar söz konusudur ve temelde iki yorum vardır. İlki filozoflar, Ka'bî ve Ebu'l Hüseyin el-Basrî'ye göre bu sıfatlar Allah'ın görülen ve işitilen şeyleri bilmesi şeklindedir. Diğerisi ise Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin ekseriyeti ve Eş'arîlere göre bu sıfatlar ilme ek iki sıfat olduğu şeklindedir. Lâhîcî'ye göre ise bu iki yorum dışında en uygun yol, nassın bildirdiği üzere bu sıfatların varlığına imân etmek, bunların hakikatte göz ve kulak gibi aletlerle olmayacağını bilmek ve hakikatlerini Allah'a havale etmektir. Ona göre Tûsî'nin *İşitme idrâke, akıl ise aletlerin imkânsızlığına delâlet eder* sözü de bu anlama gelir.⁸⁰ Sonuç olarak Tûsî bu iki sıfatı ilme indirgemıştır. Lâhîcî ise bu konuda Tûsî'ye muhalefet ederek nassın açıkça işitme ve görmeyi vurguladığını ifade etmiştir. Bu iki sıfatın varlığı hususunda nassa bağlı kalmak ona göre en sağlam yoldur. Bu açıdan Lâhîcî, Ashâb-ı Hadis'in görüşüne uygun bir yol izlemektedir. Kelâmcılara göre bu sıfatların ilmin aynısı mı yoksa gayrısı mı olduğu tartışmalı olsa da tüm Müslümanların icmâ ettiği husus, Allah'ın işitme ve görme sıfatlarına sahip olduğudur. Lâhîcî'ye göre sem' ve basar hakkında en doğru yaklaşım, alet ve organlardan tenzih ederek hakikatlerini Allah'a havale etmek suretiyle doğrudan idrâk şeklinde anlamaktır.⁸¹

2.6. Kelâm Sıfatı

Sözlükte *yaralamak, etkilemek* anlamına gelen *kelm* kökünden türeyen kelâm *konusmak, söz söylemek* anlamlarına gelir. Aynı zamanda düzenli sözcükleri ve bu sözcüklerde bulunan anlamları ifade eder. Allah'a sıfat olarak nispet edildiğinde O'nun herhangi bir cisim veya organa sahip olmaksızın konuşma özelliğine sahip olduğunu gösterir.⁸² Tûsî'ye göre Allah'ın kudret sıfatının genelliği kelâm sıfatının varlığına delâlet eder. Lâhîcî'ye göre buradaki görüşten kasıt, kelâmın hakikatinin harf ve seslerden müteşekkil bir konuşma olmasına rağmen Allah'a nispet edilen kelâmın bunlardan münezze olma hususudur. Çünkü Allah'ın göndermiş olduğu elçiler Allah'ın mütekellem olduğunu haber verir. Rasüllerin elçiliklerini kanıtlamak için göstermiş oldukları mucizeler ise bunun delilidir. Bundan dolayı Allah'ın kelâm sıfatı insanda olduğu şekliyle ses ve harflerden müteşekkil bir söz değil, O'nun kudret sıfatıyla ortaya çıkan tekellüm yani konuşma fiili manasında bir sıfattır. Başka bir deyişle Allah'ın kelâm sıfatı denince kelâm (söz) manasında alet ve organla sınırlı bir anlam değil, konuşma (tekellüm) manasında alet ve organla sınırlı olmayan daha genel

⁷⁹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 402-403.

⁸⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 403-404.

⁸¹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 400-404.

⁸² İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, 4/198-199; İsfahânî, *el-Müfredât*, 722-725; Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, 185-186.

bir anlam anlaşılmalıdır. Çünkü tekellüm, hakikatinde Allah'ın ses ve harflerden münezzehtir bir konuşmaya sahip oluşunu temsil eder.⁸³

Lâhîcî'ye göre Eş'arîlerin kelâm sıfatı anlayışını tenkit eder. Ona göre Eş'arîlerin, kelâmı *kendisinin varlığı ile konuşulan şey* olarak tanımlamaları yani kudretten bağımsız bir sıfat olarak görmeleri, *Mütekellim* olan Allah'ın bu kelâmı konuşması onları Kur'an'ın kadim olduğu sonucuna varmalarını sağlamıştır. Ancak kelâmın hakikatinin hâdis olan ses ve harflerden meydana gelen şey olduğunu fark ettiklerinde aklen imkânsız olan *nefsî kelâm* ismini verdikleri bir kavram meydana getirmişlerdir. Lâhîcî'ye göre Eş'arîler bununla lafızların anlamlarını bilme veya konuşma irâdesinden ziyade tek, müstakil ve zamandan bağımsız bir kelâmı ifade ettiğini belirtir ve lafzî kelâmın sadece O'na delâlet etmek için kullanıldığını söylerler. Dayandıkları delil ise Râzî'nin *şüphesiz ki kelâm kalptedir, dil ise sadece kalbin bir delili kılınmıştır* şeklindeki bir beyittir. Lâhîcî'ye göre Râzî'nin söz konusu beyti kelâm-ı nefis görüşünü desteklemek için söylediği muammadır. Hem Tûsî hem de Lâhîcî'ye göre asıl şaşırtıcı meselenin Eş'arîlerin bu beyite dayanarak kelâm-ı nefis görüşünü kabul etmeyi tekfir etmeleridir.⁸⁴

Lâhîcî'ye göre Teftazânî, nefis kelâm ve Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesini Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf (182/798) arasındaki bir münazaraya bağlar. Bu münazarada her iki âlimin vardığı sonuçtan hareketle Kur'an'ın yaratıldığını söylemek kişiyi tekfir etmek için yeterli bir sebeptir. Teftazânî, mütekellim olanın kelâmı kendi içinde bulundurması gerektiği, kelâmın başka bir mahalde bulunmasının mümkün olmadığı hususunu belirtmiştir. Lâhîcî bu hususu mütekellim olanın içindeki manaları ortaya çıkarma gücü olarak yorumlar. Ona göre söz bizâtihi mütekellim olanda bulunmaz. Eş'arîlerin dayandığı yaklaşım emir, nehiy ve haber gibi anlamların zihinde bizâtihi var olduğu ve bunları bulup lafızlarla ifade etme yaklaşımıdır. Tûsî ise emir, nehiy ve haber gibi anlamların bizâtihi zihinde var olduğu fikrine karşı çıkararak zihinde bizâtihi var olan şeyin sadece ilim, talep ve irâde olduğunu öne sürer. Bu açıdan nefis kelâm akla uygun değildir.⁸⁵ Sonuç olarak Tûsî kelâmı, kudret sıfatı kapsamında değerlendirmiştir. Lâhîcî ise bu sıfatın hakikatini harf ve ses gibi unsurlardan bağımsız bir şekilde konuşma (tekellüm) olarak değerlendirmiştir. O aynı zamanda Eş'arîlerin kelâm sıfatını kudretten ayrı bir sıfat olarak değerlendirmelerini ve nefis kelâm görüşlerini herhangi bir açık delile dayanmadıklarından ötürü zayıf bulmuştur. Lâhîcî'ye göre Taftazânî, nefis kelâm fikrine dayanağın, mütekellim olanın kelâmı kendi içinde bulundurması gerektiğini ifade eder. Ancak Tûsî'ye göre mütekellimin içinde bulunan şeyler ilim, talep, irâde vb.dir. Bu açıdan nefis kelâm fikri temellendirilemez olduğu sonucuna varılır.⁸⁶

⁸³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 405-406.

⁸⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 406-407.

⁸⁵ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 407-408.

⁸⁶ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 405-408.

Sonuç

Zât ve sıfat arasındaki ilişki, tarihsel düzlemde ihtilaflı bir teolojik mesele haline gelmiştir. Bu konuda hem kelâmcılar hem de filozoflar çeşitli görüş ve fikirler ortaya atarak meseleyi daha da derinleştirip tartışmışlardır. Lâhîcî'nin konumu ise bu tartışmayı aşma yönünde bir fikir katkısı kabul edilebilir. O, bir yandan tevhîd-i zâtî ilkesine bağlı kalmak suretiyle sıfatların zâtın ayrı olamayacağını belirtmiş, diğer yandan sıfatların işlevini detaylı olarak açıklayarak tartışma zemininde yeni açılımlar meydana getirmiştir. Lâhîcî'nin bu tavrı, onun hem geleneğe bağlı hem de zamanın felsefî atmosferinden faydalanan sentezci, analitik ve problem çözme odaklı bir fikir adamı olduğunu göstermektedir. O, özellikle kudret ve irâde sıfatları tartışmaları hususunda hem filozofların fâ'il-i mûcib anlayışında hem de kelâmcıların fâ'il-i muhtâr anlayışında var olan sıkıntıları dile getirmiştir; tercihini ise tercih bilâ müreccih ve teselsüle götürmeye engellediği için fâ'il-i muhtârlık anlayışından kullanmıştır. Ona göre fâ'il-i muhtâr anlayışı hem fiil hem de terke sadece teorik açıdan değil pratik açıdan da etki etmeye fâ'il-i mûcib anlayışından daha müsaittir. Allah'ın ilim sıfatını ihkâm, tecerrüd ve istinâd delilleri ile temellendiren Lâhîcî, fâ'il-i muhtâr anlayışını birebir ilme delâlet eden müstakil bir delil olarak değil, ihkâm deliline tamamlayıcı bir delil olarak görür. Ona göre Allah'ın ilmi, tümel-tikel ayrımı gözetmeksizin bütün varlıkları kuşatır. Allah'ın irâdesini zâtın aynı kabul eder. O, İbn Sînâ gibi irâde sıfatını ilim sıfatıyla aynı görmez. Allah'ın irâdesini ilminden kaynaklanan bir sıfat olarak görür. Hayat sıfatı ise Allah'ın ilim, kudret ve irâde gibi sıfatlarla nitelenmesine vesile olan asıl sıfattır. Sem', basar sıfatlarını alet ve organlardan tenzih ederek hakikatlerini Allah'a havale etmek suretiyle doğrudan idrâk şeklinde yorumlar. Kelâm sıfatında ise tıpkı sem' ve basar sıfatlarında olduğu üzere alet ve organlardan tenzih etmek suretiyle hakikatini Allah'a havale eder yorumlar. Ancak ona göre kelâm sıfatı, idrâk sıfatı çatısı altında değil kudret sıfatı çatısı altındadır. Bu konuda Tûsî'ye katılır. Genel duruş olarak Lâhîcî, felsefecilerden ziyade kelâmcıların bakış açısıyla meseleleri ele almaktadır.

Araştırmanın ortaya koyduğu bir diğer sonuç ise, Lâhîcî'nin kendisine ulaşan ilmî mirâsı nakletmekle kalmayıp onda var olan tartışmalı yönlerini yeniden yorumlama çabası içinde olduğunu ortaya koymaktır. Bu açıdan onun tahkik ehli bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun çabası, sünnî kelâmı ana ilke kabul edilmiş sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olması fikrini ve filozofların fâ'il-i mûcib fikrini aşma yönündedir. Böylelikle hem akli hem de akîdevî tutarlılığı koruma hususunda bir orta yol önermektedir. Bu yaklaşım, günümüzde yalnızca tarihsel bir bilgi olarak değerlendirilmemelidir. Aynı zamanda kelâm alanı içerisinde yeni bir metodolojik tavır olarak görülmelidir. Zira Lâhîcî, akıl ve nakil arasındaki kurmaya çalıştığı denge sayesinde disiplinler arası açılımlara müsait bir temel oluşturmakta ve modern kelâm araştırmalarına örneklik teşkil etmektedir.

Kaynakça | References

- Abdulcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Alper, Ömer Mahir. "Abdürrezzâk b. Alî el-Lâhîcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/52-53. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Basım, 2011.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1. Basım, 1928.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *Temhîdül-evâil fî telhîsu'd-delâil*. ed. İmâdüddin Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, ts.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Kitabu't-Ta'rîfât*. Lübnan: Darül-Kütübil-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demir, Osman. "Teselsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Demir, Osman. "Zât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *el-Lüma fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. ed. Hasan eş-Şâfiî. Abu Dabi: Dâru'l-Hukemâ, 2021.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn -İlk Dönem İslâm Mezhepleri-*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2. Basım, 2024.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid El-. *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. ed. Halîlî Abdullah Muhammed el-. 1 Cilt. Beyrut: Darül-Kütübil-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Heyet. *Mu'cemu'l-Vasît*. Kâhire: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 2. Basım, 1976.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi. *Lisânü'l-ʿArab*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Esîr. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. ed. Tahir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İsfahânî, Râgıb El-. *el-Müfredât*. ed. Safvan Adnan Ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru's-Şâmiyye, 1. Basım, 1995.
- Karadaş, Çağfer. *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Karadaş, Çağfer. *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Alî b. el-Hüseyn el-. *Şevâriku'l-ilhâm*. ed. Ekber Esed Alizade. Tahran: el-Ma'hedü'l-Âlî lil'Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmî, 1. Basım, 2018.

- Mağnîsâvî, Ebü'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-. *Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber*. İstanbul: Maruf Yayınevi, 1. Basım, 2023.
- Öz, Mustafa. "Muhammed el-Bâkır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özen, Şükrü. "Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/484-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sâbûnî, Nûreddin es-. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu,. İstanbul: İFAV, 20. Basım, 2021.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfû istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. Lübnan: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2022.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Risâletü kavâidi'l-akâid*. ed. Ali Hasan Hâzim. Beyrut: Dâru'l-Gurbe, ts.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. ed. Muhammed Cevad el-Hüseynî. Mektebetü'l-E'lâmî'l-İslâmî, 1. Basım, 1986.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.