

İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak “Güç Yetirme (Kudret)” Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-

Abdurrahim KOZALI

Arş. Gör. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Düşünce tarihinde, özellikle de dinî düşünce bağlamında Tanrı'nın mutlak kudreti ile dogmanın makuliyeti arasındaki dengenin temel meselelerden olduğu bir gerçektir. İslâm dininin pratik boyutunu düzenleyen fıkıh ilminin felsefî arka planına ışık tutan fıkıh usûlü ilminde, Tanrı'nın mutlak kudreti ile dogmanın makuliyeti arasındaki dengenin korunmaya çalışıldığı dikkati çeker. Zira kişinin, gücünün üzerinde bir şeyle yükümlü tutulabileceğini teorik planda kabul eden Eş'arîler bunun pratikte gerçekleşmediğini savunurlar. Mu'tezile kişinin gücünü aşan bir şeyle yükümlü tutulamamasını adâlete dayalı bir zorunluluk olarak görür. Maturidîlerse güç yetirebilmenin (kudret) yükümlülüğün şartı olmasını bir zorunluluk değil, Tanrı'nın ilim, hikmet, adâlet ve kemâline dayalı bir fazlı olduğunu savunmuşlardır. Keza Âmidî'nin bu bağlamda yaptığı “li aynihî-li gayrihî muhâl” ayrımı da konunun açıklanması bağlamında işlevsel olmuştur.

Zusammenfassung

Die Ideen des Ahlu Sunnah's über die Leistungsfähigkeit als eine Vorbedingung der Belastung (at-Taklîf) in der islamischen Rechtswissenschaft

Es ist eine Wahrheit, dass die Gleichgewicht zwischen der Allmacht des Gottes und der Verständlichkeit des Dogmas von

den grünlidhsten Themen in der Geschichte des Denken, besonders im religiösen Denken ist. In der Wissenschaft usulü'l-Fıqh, die auch das philosophische Fundament der Wissenschaft Fıqh erklärt, die das praktische Gebiet des Islams in Anordnung bringt, ist die Bemühung um die Bewahrung die Gleichgewicht zwischen der Allmacht des Gottes und der Verständlichkeit des Dogmas ist beachtlich. Während die Eschariten als theorisch für eine Belastung über die menschliche Leistungsfähigkeit sind, akzeptieren sie das als praktisch nicht. Und die Mutaziliten lehnen eine Belastung über die menschliche Leistungsfähigkeit, denn sie sehen eine solche Belastung gegensätzlich der Gerechtigkeit. Die Maturiden verstehen unter der Unmöglichkeit einer Belastung über die menschliche Leistungsfähigkeit nicht als eine Notwendigkeit. Nach ihrer Meinung ist eine solche Belastung nicht berechtigt, weil die Gnade des Gottes diese Belastung verhindert. Und auch die Teilung "li aynihı muhal" (Die Unmöglichkeit von sich) und "li gayrihı muhal" (Die Unmöglichkeit ausser sich), die von Âmidî gemacht worden ist, gilt wirklich zur Aufklärung von diesem Thema sehr als funktionel.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkıh Usûlü, Yüklümlülük (Teklif), Teklif-i Mâ Lâ Yutâk, Kudret.

Schlüsselwörter: Islamisches Recht, Usûlü'l-Fıqh, Taklif (Belastung), taklif ma la yutaq, kudra (Leistungsfähigkeit).

Giriş

Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinin/teolojisinin temel açmazlarının belki de başında, Tanrı'nın mutlak kudreti ile dogmanın makuliyeti arasında sağlıklı bir dengenin kurulamamasının geldiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Kimi zaman Tanrı'nın mutlak kudretini sağlama almak amacıyla dogmaların makuliyeti göz ardı edilmiş, kimi zaman da makul bir dogmalar sistemi oluşturma kaygısı, Hıristiyan düşünürlerini bağımsız bir ahlâk yasası fikrine götürmüş, bu düşünce ise kâdir-i mutlak olması gereken Tanrı fikriyle çatışmıştır¹. İlginçtir ki, bu çelişki aynı filozofun düşünce sisteminde de olabilmıştır².

Haddizâtında patristik dönemin ilk aşamasında (MS I-II) yaşayan Hıristiyan teologların Gnostiklere gösterdikleri tepki de, son tahlilde Tanrı'dan bağımsız bir ahlâk yasasına götüren ve dolayısıyla ulûhiyet fikrini zedeleyen bir düşünceye gösterilen tepkidir. Zira mistik bir yapıya sahip olan Gnostikler, seçkin insanlara verilen

¹ DEL VECCHIO, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, (çev. Suut Kemal YETKİN), Maarif Mat. İstanbul 1940, s. 301.

² Örnek olarak, hemen aşağıda düşüncelerine değinilen St. Thomas gösterilebilir.

sübjektif ve mistik bilgi anlamına gelen “*gnosis*”i dinin dogmalarının üstünde görmüşler, dahası dogmaların doğruluğunun sağlamanın *gnosis*le yapılabileceğini iddia etmişlerdir³. Buna karşın dönemin teologlarından Aziz Ireneos (ö. 202), Gnostiklere şiddetle karşı çıkarak *gnosis*’in yerine *pistis* (iman)’in konulması gerektiğini savunmuştur⁴. Mamefih aynı dönemin düşünürlerinden Aziz Justin’in (ö. 164) her insanda tohum halinde bir logos (*logos spermatikos*) bulunduğunu ve bu sayede bir putperestin dahi iyiyi ve doğruyu sezme yetisine sahip olduğunu savunması, böyle bir düşüncenin Tanrı’dan bağımsız bir ahlâk yasasını gündeme getirecek olması hasebiyle, dikkat çekicidir⁵.

Aslına bakılırsa patristik dönemin en büyük filozofu olan ve Hıristiyan dogmasının gerçek kurucusu kabul edilen⁶ Aziz Augustinus’ta (ö. 430) dahi ahlâk yasasının Tanrı karşısındaki konumu çok net görünmemektedir. Tanrı’nın iradesinden bağımsız bir ahlâk yasası var mıdır, yoksa ahlâk yasası Tanrı’nın iradesi doğrultusunda mı oluşur? Daha açık bir anlatımla, bir şey, ‘iyi’ olduğu için mi, Tanrı onu talep etmiştir; yoksa Tanrı talep ettiği için mi, o şey ‘iyi’ olmuştur? Weber’in ifadesiyle Aziz Augustinus, filozof yönüyle Tanrı’nın iradesinden bağımsız, hatta O’nun iradesini yönlendiren mutlak bir ahlâk yasasına taraftar iken, teolog yönüyle, ahlâk yasasının tamamen tanrısal irade ile belirlendiğini savunuyor görünmektedir⁷. Yine erken skolastik döneme mensup düşünürlerden Petrus Abelardus (ö. 1142) *Scito te ipsum* (Kendini bill) adlı eserinde o zamana kadar heteronom olan, yani ahlâkın kaynağını dışta, Orta Çağ felsefesi için söylemek gerekirse Tanrı’da arayan

³ VON ASTER, Ernst, *Felsefe Tarihi*, (çev. Macit GÖKBERK), İstanbul 1943, s. 232, 233; GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1996, (8. Basım), s. 143.

⁴ CEVİZCİ, Ahmet, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999, s. 30, 31; GÖKBERK, 143, 144. İslâm âlimlerinin hemen tamamının, Bâtınî yorumlara tepkili olmasının temelinde de benzer kaygıların bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bk. İLHAN, Avni, “Bâtıniyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), V, 190-194.

⁵ GÖKBERK, 143; WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi ERALP) İstanbul 1991, (4. Basım), s. 125. Bu tohumun tanrısal bir kökene sahip olmasının, insanın yapıp etmelerinde başına buyruk olmasına engel olmadığına dikkat edilmelidir. Doğal hukuk düşüncesi izleğinde takip edilebilecek olan Batı hukuk düşüncesinin özü itibarıyla Tanrı düşüncesinden büsbütün uzak olmamasına rağmen, seküler karakter taşıyan hukuksal düzenlemeler doğurduğuna dair bk. KOZALI, Abdurrahim, “Hukukta Aklın Kaynaklığı Konusunda Felsefî Bir Katkı”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 7, Nisan 2006, s. 298-310.

⁶ GÖKBERK, 152.

⁷ WEBER, 134, 135.

anlayışın yerine, otonom, yani ahlâkın kaynağını insanın iç dünyasında arayan bir etik anlayışı geliştirmiştir⁸.

Hıristiyan felsefesinin, Tanrı'dan bağımsız bir ahlâk yasası düşüncesine teşne olmasının temelinde, Greklerden tevârüs edilen ve evrensel, genel-geçer nitelik taşıyan *Logos* düşüncesinden beslenen doğal hukuk anlayışının etkili olduğu açıktır. Nitekim Avrupa'nın Rönesans ve Reform aşamalarından geçerek modernizmi benimsemesini kolaylaştıran bir etken olarak Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinin söz konusu niteliği, St. Thomas'ın (ö. 1274) dörtlü yasa taksiminde yer alan yasaların değeri bakımından, yani hiyerarşide doğal yasanın mı yoksa ilahî yasanın mı daha üstte olması gerektiği konusunda da kendisini göstermektedir⁹: Bir yandan, yeryüzüne düşmekle sâfiyetini yitiren insana kesin bir yol gösterici olarak, vahiy ürünü olan ilahî yasanın gösterilmesine karşın, diğer yandan Eski Ahit'te yer alan hangi hükümlerin Hıristiyanlar için bağlayıcı olduğunu tespit konusunda doğal yasanın hakemliğine başvurulmaktadır¹⁰.

Orta Çağ Hıristiyan felsefesinin bir yönüyle, ahlâk yasasıyla ilgili böyle bir tutum takınarak kâdir-i mutlak bir Tanrı düşüncesini zedelerken¹¹, bir yönüyle de Tanrı'nın mutlak kudretini güvence altına almak adına dogmaların makuliyetini göz ardı etmiş olması dikkat çekmektedir. Sözgelimi, "*Credo quia absurdum est* (Akıl almaz, saçma olduğu için inanıyorum) düşüncesinin ilk temsilcisi kabul edilen Tertullianus (ö. 220), Tanrı'nın kudretine hâlel gelmemesi adına radikal bir dogma yanlısı olmuş ve akla aykırı bile olsa

⁸ GÖKBERK, 164.

⁹ St. Thomas'ın, bir alttaki bir üsttekine aykırı olamayacak şekilde hiyerarşi oluşturan dörtlü yasa taksimi şöyledir: En üstte ezeli-ebedî yasa (*Lex Aeterna*) bulunur. Bu yasa, evreni yaratan ve idare eden tanrısal akıl olup, insan işlediği 'ilk günah' sebebiyle bu yasayı bütünüyle anlamak imkânından mahrum kalmıştır. İkinci sırada doğal yasa (=doğal hukuk, *Lex Naturalis*) yer alır. Doğal yasa, ezeli-ebedî yasadan çıkmış olup, ona tâbidir. İnsanın iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği doğal yasadan kaynaklanır. İşte bu yetenekle fark edilebilen genel, soyut, mutlak ve değişmez kurallar, doğal yasanın içeriğini oluşturur. Bu sayede insan zihninde neyin ahlâka uygun ve neyin aykırı olduğuna dair bir bilinç oluşur. Üçüncü sırada insanî yasa (=pozitif hukuk, *Lex Humana*) bulunur. İlk iki yasanın tanrısal iradedden kaynaklanmasına karşın, insanî yasa insanın akıl ve iradesinden doğar. Bu üç yasa türü ile kanun hiyerarşisi normalde tamamlanmakla birlikte Thomas, hiyerarşiye bir de ilahî yasayı (*Lex Divina*) eklemiştir. Bk. CROZAT, CH, "Thomas d'Aquin'in Hukuk ve Devlet Nazariyesi", (çev. Recai Galip OKANDAN) İÜHFM, IV, s. 14, 1938, s. 598-608; DEL VECCHIO, 42.

¹⁰ Örnek olarak 'On Emir'den, Yahudilere özel olan Cumartesi (sebt) gününe saygı kuralı dışındakiler doğal yasaya uygun olup, Hıristiyanlar'ı da bağlar. Bk. TARAĞCI, Muhammed, "Aquinas'lı Thomas", Felsefe Ansiklopedisi (Ed. Ahmet CEVİZCİ), İstanbul 2004, s. 520.

¹¹ Dipnot 5'te yer alan açıklamaya bkz.

dogmalara inanılıp teslim olunması gerektiğini savunmuştur¹². Bir üstteki paragrafta, ortaya koyduğu yasa taksiminden hareketle bağımsız bir ahlâk yasası karşısında Tanrı'nın kudreti bağlamında pek de açık olmayan bir felsefeye sahip olduğu ifade edilen St. Thomas'da, dogmanın makuliyeti bağlamında da dikkat çekici yönler bulunmaktadır. Filozofa göre, Tanrı'nın varlığı gibi bir takım dogmaları temellendirmede işlevsel olan akıl teslis, hulûl vb. bir kısım dogmaları temellendirme konusunda elverişli olamamaktadır. Bunun anlamı, Hıristiyan dogmasının kısmen de olsa makuliyetini yitirmesidir¹³. St. Thomas'dan sonra Okhamlı William (ö. 1349), Orta Çağ'ın ünlü "Tümeller Meselesi"nde¹⁴ tamamen nominalizmden yana tercihte bulunmuş ve bu anlayışının bir sonucu olarak yalnızca bireysel varlıkların gerçekliğinden söz edilebileceğini, tümel kavramlarınsa varlıklara konmuş adlardan ibaret olduğunu savunmuştur. Bu aynı zamanda, tümel bir kavram olan Tanrı'nın da aklen kanıtlanamayacağı, bir başka deyimle Tanrı'nın varlığına dair dogmanın makuliyetini yitirdiği anlamına gelmektedir. Dogmanın makuliyeti konusunda böyle bir düşünceye sahip olan William, ahlâk yasası konusunda doğal olarak iradecidir; yani filozofa göre ahlâk yasası bütünüyle Tanrı'ya bağlıdır ve bir şey iyi olduğu için Tanrı onu istemiş olmayıp, o şey Tanrı istediği için iyi olmaktadır¹⁵.

Haddizâtında hemen aynı düşünceler Okhamlı'dan önce John Duns Scotus (ö. 1308) tarafından da savunulmuştur. Akıl-irade ikileminde kesin olarak irade yanlısı olan Scotus'a göre, Tanrı'da da irade akıl ve bilgiden önce geldiği için O, evreni zorunlulukla değil, özgürce yaratmıştır. Bu düşüncenin etik alanındaki yansımalarının

¹² VON ASTER, 233; GÖKBERK, 144.

¹³ GÖKBERK, 171; VON ASTER, 272

¹⁴ Tümeller Meselesi, tümellerin, yani cins ve türlerinin (meselâ somut bir varlık olarak insan değil de tümel bir kavram olarak insanın) gerçek bir varlığa mı sahip oldukları, yoksa yalnızca zihinde mi var oldukları konusu etrafındaki tartışmadır. Tümellerin ayrı bir varlığa, ontolojik gerçekliğe sahip olduklarını benimseyen görüş "Kavramsal Realizm"; bunların ne fenomenler dünyasından ne de tikel varlıklardan ayrı bir gerçekliğe sahip olmadıklarını, yalnızca bir takım yapay simge ve adlandırmalardan ibaret oldukları şeklindeki görüş "Nominalizm" ve nihayet bu ikisinin arasında yer alan ve tümellerin tikel varlıklar içinde gerçekliğe sahip bulunduğunu savunan görüş ise "Kavramcılık" olarak adlandırılır. Kökeni antik döneme dayanan bu tartışma, Hıristiyanlık söz konusu olduğunda ayrı bir önem kazanır. Sözgelimi içinde yaşadığımız dünyanın gerçekten var olmadığı şeklindeki bir görüş, öte dünyanın önem kazanmasına yol açar. Bunun gibi, Tanrı'nın kullarından istediği 'on emir'in bizatihi iyi oldukları için mi istedikleri yoksa Tanrı istediği için mi iyi oldukları konusu da tümellerin ontolojik gerçekliklerinin kabul ya da inkârıyla ilintilidir. Yine 'ilk günah' dogmasının anlamlı olabilmesi, söz konusu tartışmanın realizm tarafını benimsemekle mümkündür (CEVİZCİ, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 66-70).

¹⁵ CEVİZCİ, 264.

sonucu olarak iyi ve doğru gibi değerler de Tanrı tarafından irade edildikleri için genel geçerdirler. Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir ahlâk yasası olsaydı, Tanrı'nın gücü, kendisine bağlı olmayan bir yasa tarafından sınırlandırılmış olurdu ki, bu durum, O'nun özgürlüğüne ve yetkinliğine leke düşürürdü¹⁶.

Hemen bütün dinlerin ve hatta teist felsefelerin sorunu olan, Tanrı'nın kudreti ile, son tahlilde dogmanın makuliyetine dair bir gösterge olarak kabul edilebilecek olan, insanın iradesi arasındaki paradoksun İslâm düşüncesinde de gündeme gelmiş olduğu bir gerçektir. Dinî veya felsefî düşüncenin özellikle pratik boyutuyla yakından ilintili olan ve sorumluluğun temellendirilmesi açısından özel önem taşıyan söz konusu mesele, makâlemizde, İslâm düşüncesinin pratik boyutunu düzenleyen fıkıh ilminin, gerek yöntemini ve gerekse düşünsel arka planını oluşturan fıkıh usûlü ilmi bağlamında ele alınacaktır.

İslâm Hukuk Düşüncesinde Teklif Kavramı

İslâm düşüncesinde kişinin dinî/hukukî sorumluluğu “teklif” kavramıyla ifade edilmiştir. Kimi usûl bilginleri tarafından nedb ve kerâheyi de içine alacak şekilde “طلب ما فيه كلفة” şeklinde¹⁷, kimi usûlcülerce ise, yalnızca vücûb ve hürmet hükümlerini kapsayacak şekilde, “الزام ما فيه كلفة” olarak tanımlanan¹⁸ teklif kavramının, bir olgu olarak tasavvuru için kaçınılmaz olan rükünleri en açık şekliyle, kelâmcı yöntem mensup usûlcülerden Bedreddin Zerkeşî (ö. 794/1392) tarafından ortaya konmuştur. Bu rükünler, 1. Teklifin Kaynağı (*Mükellif*) 2. *Teklif* (Dar anlamda) 3. Teklifin Muhatabı (*Mükellef*) 4. Teklifin Konusudur (*Mükellef Bih*)¹⁹.

¹⁶ CEVİZCİ, 250, 259.

¹⁷ Cüveynî'nin (ö. 478/1085) bildirdiğine göre, teklifin bu şekilde geniş kapsamlı tanımı genel olarak Kâdı Ebû Bekr el-Bâkılânî'ye nisbet edilir. Bk. CÜVEYNÎ, Ebu'l-Meâlî İmamı'l-Harameyn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Katar 1399, c. I, s. 101.

¹⁸ Cüveynî'nin kendisi bu tanımı benimsemiştir. Bk. *el-Burhân*, I, 101. Bu tanımı benimseyen diğer kaynaklara örnek olarak bk. BEDRAN, Abdülkadir b. Muhammed (ö. 1927), *Nüzhetü'l-Hâtrî'l-Âtr Şerhu Ravdati'n-Nâzir*, (b.y. ve b.t. yok), c. I, s. 136-137; TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, İstanbul 1984; c. II, s. 1255; MACDONALD, D.B. (ö. 1943), “Teklif”, İ.A., İstanbul 1993, c. XII-I, s. 139.

¹⁹ ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhit fî Usûli'l-Fıkh*, Kuveyt 1413/1992, c. I, s. 343. Fıkıh usûlü eserlerinde genel olarak mükellif, hâkim; teklif, hüküm; mükellef, mahkûm aleyh ve mükellef bih ise mahkûm bih tabirleriyle ifade edilir. Bununla birlikte teklifin hükümle aynı anlama geldiğini söylemek zor görünmektedir. Teklif-hüküm ilişkisi konusundaki bir takım değerlendirmeler için bk. KOZALI, Abdurrahim, *İslâm Hukuk Usûlü*

İslâm hukuk düşüncesi açısından kişinin sorumluluğunu düzenleyen nasların makuliyetinin bir gereği olarak, yükümlülüğün güç yetirilebilir olması öngörülmüştür. Bu çerçevede özellikle iki şart ön plana çıkmaktadır ki, bunlar ilim ve kudrettir. Daha açık bir anlatımla kişinin yükümlülüğünden ve sorumluluğundan söz edilebilmesi için, ne ile yükümlü olduğunu bilmesi ve yükümlü tutulduğu şeyi yerine getirebilecek güce sahip bulunması gerekir.

Usûl âlimlerinin teklifin muhatabı²⁰ ve konusunda²¹ bulunması gereken şartlar bağlamında zikrettikleri özelliklerin, son çözümlemede, -aynı zamanda yükümlülüğün ölçütleri olarak değerlendirilebilecek olan “teklifi hükümler”in²² “vadî hükümler”den²³ farklılığını ortaya koyan temel nitelik de²⁴ olan- “güç yetirebilme” koşuluna indirgenebileceği söylenebilir.

Kişinin bilmediği ve bilme imkânına sahip bulunmadığı bir şeyle yükümlü tutulmasının aslında gücünü aşan bir şeyle yükümlü tutulması anlamına geleceği düşünülürse, ilim (bilgi) şartının da kudret şartına indirgenebileceği²⁵ ve böylece yükümlülüğün temel şartının en genel anlamıyla “kudret” olacağı söylenebilir.

Kudret

Yükümlülüğün gereğini yerine getirmeyi sağlayacak araç ve sebeplerin sağlam olması ve mükellefin yükümlü olduğu şeyin

Eserlerinde Yükümlülük (Teklif), İstanbul 1998 (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), s. 17-19.

²⁰ Fıkah usûlü serlerinden hareketle teklifin muhatabında bulunması gereken şartlar şu şekilde sayılabilir: Hayat, insan (ya da cin) olmak, akıl, ergenlik (buluğ), anlayış (fehmi) ve seçme özgürlüğü (ihtiyar). Bk. ZERKEŞİ, I, 344-365.

²¹ Teklifin konusunda bulunması gereken şartlar ise şunlardır: Teklifin konusu madum, mümkün, malum, fiil ve itaate uygun olmalıdır. Bk. ZERKEŞİ, I, 385.

²² Teklifi hüküm, Allah'ın kulların fiillerine yönelik talep ya da tahyir bildiren hitabı, şeklinde tanımlanmıştır (İBN EMİRÜ HÂC, Ebû Abdillâh Şemsüddin (ö. 879/1414), *et-Takrîr ve't-Tahbir*, Beyrut 1403/1983, c. II, s. 77). Teklifi hükmün kısımları vücûb, hürmet, nedb, kerâhe ve ibâhadır. Teklifi hüküm konusunda daha ayrıntılı bilgi için bk. BEYÂNÜNİ, Muhammed Ebu'l-Feth, *el-Hukmu't-Teklifî fî's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Beyrut 1409/1988.

²³ Vadî hüküm ise, özellikle çağdaş usûlcüler tarafından, kısımlarını da gösterecek şekilde, Şâriin bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mâni kılmasıdır, şeklinde tanımlamıştır. Bk. ŞA'BAN, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (çev. İbrahim Kâfi DÖNMEZ), Ankara 1990, s. 200. Vadî hüküm konusunda müstakil bir çalışma olarak bk. HUMEYRİ, Said Ali Muhammed, *el-Hukmu'l-Vadî inde'l-Usûliyyîn*, Mekke 1984.

²⁴ Teklifi hükümlerle vadî hükümler arasındaki diğer farklar incelendiğinde, bu farkların “güç yetirme” şartına indirgenebileceği görülecektir. Bk. KOZALI, a.g.e., s. 24, 25.

²⁵ İlim şartıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. KOZALI, a.g.e., 112-119.

gereğini meşakkat ve sıkıntı olmadan²⁶ yerine getirebilmesini sağlayacak olan vesilelere sahip olması anlamına gelen kudretin²⁷ Mu'tezile'nin ve Hanefilerin iddia ettikleri gibi teklif için aklî şart mı, yoksa Eş'arilerin savunduğu gibi şer'î şart mı olduğu tartışması, son çözümlemede Tanrı'nın mutlak kudreti ile kişinin irade özgürlüğü arasındaki tercihle ilgilidir. Mu'tezile'nin kudreti aklî şart olarak görmesi ve özellikle de bunu aslah ilkesine dayandırması²⁸, Ehl-i sünnetin haklı olarak tepki gösterdiği gibi, Tanrı'nın kudretinin mutlaklığı bakımından sıkıntı doğurmaktadır. Kudretin aklî değil şer'î bir şart olduğunu, yani Tanrı'nın kudret olmaksızın da kullarını yükümlü tutabileceğini savunan Eş'arilerin, bu görüşlerini yalnızca teorik planda savunup, "Allah kimseye gücünün üzerinde bir şey yüklemez"²⁹, tarzındaki nasları da delil göstererek, pratikte böyle bir durumun varlığını reddetmeleri, son çözümlemede Allah'ın kudretinin mutlaklığına vurgu yapan nasların makuliyetini tartışmalı hale getirecek olan, "irade özgürlüğünün yokluğu" gibi bir düşüncenin ortaya çıkmasına engel olmuştur.

Hanefi usûlcülerin bu konuya getirdikleri çözümde ise, mutlak kudret ile, makuliyetin gereği olan irade özgürlüğü arasındaki denge- nin sağlanabilmesi kaygısı açıkça sezilmektedir. Hanefi usûlcüler, bir kere, aslah olanı yapmak da dâhil olmak üzere, Allah için hiçbir gerekliliğin söz konusu olamayacağını ifade etmek suretiyle kâdir-i mutlak olan Allah teâlâ'nın, iradesinin sınırlandırılması anlamına

²⁶ Şâtübî meşakkatin üç anlamından söz etmiştir: 1. Gücün yettiği ve yetmediği bütün hususları kapsayan şey anlamında "güçlük" olup, bu anlamda meşakkat *teklifu mâ lâ yutâkı* da içine almaktadır. Yukarıdaki tanımda geçen meşakkat da bu anlamdadır. 2. Kişinin gücü dahilinde olan, ancak sürekli işlenmesi alışılmışın üstünde zorluğa neden olan, kişinin huzurunu kaçırıp onu tedirgin eden sıkıntılardır ki, yolculuk sırasında oruç tutmak ve sürekli yapılan nâfile ibadetler bu kısma dâhildir. 3. Kişinin gücü dâhilinde olan, ancak mutad işlerden fazla sıkıntıya yol açmayan güçlüklerdir. Teklif kavramının içeriğinde yer alan "külfet", bu tür sıkıntıları ifade etmektedir. Ancak şu var ki, teklifte yer alan külfet, âdeten meşakkat sayılmaz; zira bir şeyin âdeten meşakkat sayılmasının ölçüsü, o şeye sürekli devam etmenin, sonuçta onun bütünüyle ya da kısmen terkedilmesine veya devam eden kişinin şahsı ya da malı üzerinde bir zarara neden olmasıdır. Bu ölçüye varan güçlükler, dinde ruhsat hükümleriyle hafifletilmiştir. Bk. ŞÂTİBÎ, Ebû İshak (ö. 790/1388), *el-Muwâfakât fî Usûli's-Şeria*, Beyrut, bt. yok c. II, s. 119-123.

²⁷ Kudret konusunda ayrıntılı bilgi için bk. BARDAKOĞLU, Ali, "Kudret", DİA, DİA, XXVI, 317-318.

²⁸ Kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi şey, anlamına gelen aslah, Mu'tezile'nin "vücüb alellah" temel görüşü içinde kabul ettiği fikirlerden birisidir. Bu görüşe göre, kullar için en faydalı olanı yaratmak, Allah için bir gerekliliktir (vücüb). Ehl-i sünnet böyle bir vücüb anlayışını şiddetle eleştirmiş, Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı O'nun hür iradesine bağlı bir ikram ve ihsan olarak görmüştür. Bk. İLHAN, Avni, "Aslah", DİA, III, 495.

²⁹ Bakara 2/286 (لايكلف الله نفسا الا وسعها).

gelen böyle bir yorumdan münezzeh olduğunu ifade etmişlerdir. *Usûl-ü Pezdevî* şerhi *Keşfu'l-Esrâr*'da özellikle ifadesini bulduğu üzere, yükümlülük için kudretin şart koşulmuş olması Allah için bir gereklilik olmayıp, onun fazl ve ihsanının bir gereğidir. Ne var ki, bu yorum, yani kudretin şart koşulmuş olmasının ilahî fazl ve ihsana bağlanması, kudret olmaksızın da yükümlü tutmanın söz konusu olabileceği gibi bir anlama yol açmaktadır. Bu kaygıdan dolayı kimi Hanefî usûlcülerin kudretin bir fazl ve ihsan olarak değil de, adâletin gereği olarak şart olduğunu savundukları ifade edilmiştir. Hiç kuşkusuz bu yorum da, Tanrı'nın iradesini sınırlayan bir yetke olarak adâleti gündeme getirecektir ki, bu görüş tekrar kâdir-i mutlak olan bir Tanrı düşüncesiyle çelişecektir. Hanefî usûlcüler işte bu paradoksu şöyle bir açıklama ile çözmeye çalışmışlardır: Kişiye, kendisinin yükümlülüğe ehil olmasını sağlayan kudretin verilmesi, Allah'ın bir fazl ve ihsanıdır; zira kişi yükümlü olmakla diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı bir konuma gelmekte ve şeref kazanmaktadır. Buna karşın, nasıl ki, yükümlü olmak için aklın şart koşulmuş olması ilahî adâletin bir gereği ise, yükümlülüğün kudret üzerine bina edilmesi de, Allah'ın adâletinin bir gereğidir³⁰.

Hanefî usûlcülerin bu konudaki kaygıları, aslında “kudretin zamanı”, yani kudretin fiilden önce mi, yoksa fiille beraber mi olduğu konusundaki tartışmayla ilgili tercihlerini ortaya koyan “kudret-i mümekkinde” kavramlaştırmasında da kendisini göstermektedir.

Bilindiği gibi, Hanefî usûl eserlerinde kudret, kudret-i mümekkinde ve kudret-i müyessire olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Konumuz açısından özel önem taşıyan kudret-i mümekkinde (ya da mutlak kudret) mükellefin bedenî veya malî yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu asgari gücü ifade eder³¹. Diğer bir anlatımla kudret-i mümekkinde hürriyet ve ihtiyar sahibi bir kimsenin kendi iradesiyle fiil icra etmeye hazır olması durumudur³². Yükümlülük için şart koşulan kudret, kudretin işte bu türüdür³³. Kudret-i mümekkinde sebeplerin mevcut ve organların sağlıklı olması anlamına gelir³⁴. Bir başka ifadeyle bir yükümlülük için gerekli sebepler varsa

³⁰ BUHÂRÎ, Abdülaziz b. Ahmed (ö. 730/1329), *Keşfu'l-Esrâr*, İstanbul 1308, c. I, s. 192; SADRUŞŞERİA, Ubeydullah b. Mes'ûd (ö.747/1346) *et-Tavdîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh*, İstanbul 1310, s.375.

³¹ CÜRCÂNÎ, Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, b.y. ve b.t. yok, s. 173; BUHÂRÎ, I, 191; İBN EMİRÜ HÂC, II, 85; SADRUŞŞERİA, 376.

³² NESEFÎ, *el-İ'timâd*, 50a'dan nakleden TOPALOĞLU, Bekir (Sâbûnî, Nureddin (ö. 580/1184), *el-Bidâye (Mâturidiye Akaidi)* (nşr. Bekir TOPALOĞLU), Ankara 1991, s. 129, -4. dipnotta-).

³³ CÜRCÂNÎ, 173.

³⁴ İBN EMİRÜ HÂC, II, 85; TEFTÂZÂNÎ, Saduddin Mesud b. Ömer (ö. 792/1390), *et-Telvîh (Tavdîh şerhi)*, İstanbul 1310, s. 376; BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1988, c. I, s. 31

ve kişi, yükümlü olduğu şeyi yerine getirebilecek beden sağlığı ve gücüne sahipse, o kişinin kudret-i mümeckineye bilfiil ve gerçek kudret olarak değerlendirilebilecek olan istitaate³⁵ ise bilkuvve sahip olduğu kabul edilir³⁶. Zira Ehl-i sünnete göre, istitaat fiille birliktedir (istitaat mea'l-fiil). Buna göre teklif, gerçek kudret henüz yokken gerçekleşmektedir ki, Ehl-i sünnete ve özelde Hanefi usülcülere göre bir şeref olan mükellefiyete hak kazanma, henüz gerçek kudret yokken, sebeplerin ve azaların sağlam olması anlamında kudret-i mümeckineye bağlanmaktadır. Nitekim kudret-i mümeckinenin istitaati (usül bilginlerinin ifadesiyle kudret-i hakikiyi) içinde barındırdıđı³⁷ veya istitaatin ön şartı ve birinci kademesi olduğu kabul edilmiřtir³⁸. O halde yükümlülük için gerçek kudretin mevcut değil, muhtemel olması yeterlidir. Buna karşın yine yükümlülük için kudret-i mümeckinenin muhtemel olması yeterli olmayıp mevcut olması şarttır³⁹.

Kudret-i müyessire ise bir yükümlülüğün ifasının kolaylaşmasına vesile olan kudrettir. Kudret-i mümeckineye göre daha kapsamlı ve ileri bir düzeyi ifade eden kudret-i müyessire özellikle malî yükümlülüklerde şart kořulmuřtur⁴⁰. Sözelimi zekâtla yükümlü olabilmek için nisap şartına nemâ şartının eklenmesi, bu yükümlülük için kudret-i müyessirenin şart koşulmuş olmasından kaynaklanmıřtır⁴¹.

Yukarıda da belirtildiği üzere, “kudret-i mümeckine” kavramı, haddizâtında kudretin zamanıyla ilgili tartışma bağlamındaki bir tercihi ortaya koymaktadır. Temelde, dinin naslarının makuliyetini tesis endişesiyle, kişinin gücünün üzerinde bir şeyle yükümlü tutulmaması kaygısından kaynaklanan bu tartışmada, Cebriyye bir

³⁵ Fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güç olarak tanımlanan istitaat konusunda bk. YAVUZ, Yusuf Şevki, “İstitaat”, DİA, XXIII, 399.

³⁶ YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, “İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitaat”, İslâmî Araştırmalar, Ankara 1986 sy. 1 (Temmuz), s. 51.

³⁷ BUHÂRÎ, I, 194.

³⁸ BARDAKOĞLU, Ali, “Kudret”, DİA, XXVI, 317.

³⁹ BUHÂRÎ, I, 195.

⁴⁰ CÜRCÂNÎ, 173; İBN EMİRÜ HÂC, II, 86; SADRUŞŞERİA, 378; BİLMEN, I, 31.

⁴¹ Kudret-i mümeckine ile kudret-i müyessire arasındaki temel iki fark şudur: 1. Kudret-i mümeckine bütün yükümlülüklerin, yani teklifin temel şartıdır. Kudret-i müyessire ise bazı yükümlülükler, özellikle de malî yükümlülükler için şarttır. 2. Kudret-i mümeckineye bağlı bir yükümlülüğün devamı için, bu kudretin devamı şart değildir. Sözelimi gücü yerinde iken namazla yükümlü olan kimse, daha sonra gücünü kaybetse de namaz yükümlülüğü kendisinden düşmez. Kudret-i müyessireye bağlı bir yükümlülüğün devamı içinse bu kudretin devamı şarttır. Hanefiler, bu esastan hareketle nisap miktarı malın ortadan kalkmasıyla zekât yükümlülüğünün de ortadan kalkacağını ifade etmişlerdir. Bk. BUHÂRÎ, I, 202; CÜRCÂNÎ, 173; HANBELÎ, Şâkir, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (b.y. ve b.t. yok), s. 88.

yana bırakılacak olursa⁴², İslâm âlimlerinin hemen tamamının kudret/istitaatin⁴³ varlığını kabul ettikleri görülür. Şu var ki, Tanrı'nın kudretinin sınırlandırılmaması kaygısıdır ki, söz konusu kudret/istitaatin zamanı (fiilden önce/*kable'l-fiil* mi, yoksa fiil anında/*mea'l-fiil* mi olduğu) konusundaki tartışmaları doğurmuştur. Genel olarak söylemek gerekirse, Mu'tezile kudretin fiilden önce, Ehl-i sünnet ise fiil anında olduğunu savunmuştur.

İstitaati, bir fiili işlemeyen önce mevcut olan o fiili işleme ya da terketme gücü, şeklinde tanımlayan Mu'tezile'nin⁴⁴ istitaatin fiilden önce olduğunu savunması⁴⁵, son tahlilde beş temel esaslarından birisi olan "adâlet"⁴⁶ ilkesine dayanır. Mu'tezile'ye göre, fiilden önce kudretin mevcut olmaması, kişinin gücünün üzerinde bir şeyle yükümlü tutulması (*teklifu mâ lâ yutâk*) anlamına gelir ki, böyle bir şey Allah teâlâ açısından kötüdür (*kabih*). Ayrıca insanların, ortaya koydukları eylemlerden sorumlu tutulabilmeleri, fiillerini kendilerinin yaratabilmelerine, Allah teâlâ'nın bu yaratmada müdahil olmamasına bağlıdır. Bunun gerçekleşebilmesi içinse kudretin fiilden önce olması gerekir⁴⁷. Ehl-i sünnet usûlcülerinin de vurguladığı üzere, Mu'tezile'nin kudretin zamanı konusundaki görüşlerinin Tanrı'nın mutlak kudreti açısından sakıncalar taşıdığı açıktır⁴⁸.

Fiilden önce mi, yoksa fiil anında mı olduğu tartışılan kudret, gerçek kudrettir (istitaat) ki, bu kudret kimi kelâm âlimlerince "fiilin meydana gelmesine bizzat etki eden, kesin bir iradede doğan

⁴² Cebriyye, insanlara ait ihtiyârî fiillerin ilâhî irâde ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adıdır. Bu düşünceye göre insanların kendilerine ait bir iradeleri olmayıp, zihinsel ve bedensel bütün eylemleri ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. ABDÜLHAMİD, İrfan, "Cebriyye", DİA, VII, 205-208.

⁴³ Hemen hemen aynı anlamada kullanılan bu iki terimden kudret, "canlı varlıkların irâdi olarak bir fiili işlemelerini ya da terketmelerini sağlayan nitelik" olarak tanımlanırken (CÜRCÂNÎ, 173), istitâat ise, "Allah'ın canlılarda yarattığı ve kendisiyle irâdi fiillerin gerçekleştirildiği bir araz", şeklinde tanımlanmıştır (CÜRCÂNÎ, 19). Bununla birlikte kelâm âlimleri genelde istitâat, usûlcüler ise kudret ifadesini tercih etmişlerdir.

⁴⁴ EŞ'ARÎ, Ebu'l-Haseni'l-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 230

⁴⁵ KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 281 (yayımlanmamış doktora tezi).

⁴⁶ Bk. KILAVUZ, Ahmet Saim, "Adl", I, 388.

⁴⁷ Mu'tezile'nin kudretin fiilden önce olduğuna dair ileri sürdükleri naklî ve akli deliller için bk. KÂDİ ABDÜLCEBBÂR, b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Osman), Kahire 1384/1965, s. 390-398; YAZICIOĞLU, 51, 52.

⁴⁸ KILAVUZ, "Adl", I, 388.

kudret”, şeklinde tanımlanmıştır⁴⁹. Ehl-i sünnete göre kudret bir araz olduğundan ve arazlar baki olmadığından, yani bir araz iki anda var olamayacağından, kudret fiilden önce mevcutsa fiil anında mevcut olamayacaktır ki⁵⁰, bu durumda mükellef fiili işleme anında fiil için gerekli olan kudretten mahrum olacaktır. Diğer yandan yine Ehl-i sünnete göre her şeyin ve bu arada insan fiillerinin de yaratıcısı Allah’tır. İnsanın seçip benimsediği bir fiilin yaratılması Allah tarafından gerçekleştirilir. Bu durum Allah için zorunluluk olmayıp, insanın sorumluluğunun temellendirilebilmesi için gerekli olan eylem özgürlüğünün sağlanabilmesi amacıyla, O’nun âdetinin bir gereğidir⁵¹.

Gerçek kudretin fiil anında mevcut olması gibi müphem bir konuyu izah etme kaygısı, özellikle Hanefi usûlcülerini şer’î emirlerin mertebelerini ortaya koymaya itmiştir. Buna göre şer’î emirler üç mertebede ortaya çıkar. Bunlardan ilki bizatihî vacipliktir (*Nefsü’l-vücûb*); ikincisi edânın vacip olmasıdır (*Vücûbü’l-edâ*); üçüncüsü ise fiilin mevcut olmasıdır (*Vücûdü’l-fiil*). Sözelimi namaz ibadetinde namazın müstakil ve başlı başına bir yükümlülük olması *nefsü’l-vücûb*dur. Bir kimsenin namazla yükümlü olması *vücûbü’l-edâ*dır. Namaz ibâdetinin yerine getirilmesi ise *vücûdü’l-fiil*dir. Yükümlülük için şart koşulan kudret, bizatihî vacibin (*Nefsü’l-vücûb*) değil, bir kimsenin bir şeyle yükümlü olmasının (*Vücûbü’l-edâ*) şartıdır. Örneğimiz için söylemek gerekirse kudret namaz yükümlülüğünün başlı başına var olması için değil, kişinin namazla yükümlü olması için şarttır. Bizatihî vacip (*Nefsü’l-vücûb*) için kudretin şart koşulmamış olması iki nedene dayandırılmıştır. Bunlardan ilki teklifin anlamıdır ki, teklif bir kimseden bir fiili ortaya konmasının istenmesi anlamına gelmektedir. Bizatihî vücûpta ise, bu manada teklif anlamı yoktur. Sözelimi hasta veya yolcu olan kimselerin ruhsata dayalı olarak tutmadıkları Ramazan orucu, haddizâtında vacip olan, yani bizatihî vacip olan bir oruçtur. Bununla birlikte söz konusu kişilerin oruç tutmama ruhsatları olduğundan, onlar açısından *vücûbü’l-edâ* gerçekleşmemiştir. İkinci neden ise, kudretin yükümlülüğün şartı olmasının, kişinin ancak gerçekleştirebileceği şeylerle yükümlü olması anlamına gelmesidir. Buna göre kudret, teklifin mutlak olarak vaki olmasında değil, kişinin mükellef tutulduğu şeyin edâsında şarttır.

⁴⁹ NESEFÎ, *el-İ’timâd*, 50a’dan nakleden TOPALOĞLU, Bekir (Sâbüni, Nureddin (ö. 580/1184), *el-Bidâye (Mâturidiye Akaidi)* (nşr. Bekir TOPALOĞLU), Ankara 1991, s. 129, -4. dipnotta-).

⁵⁰ SÂBÜNİ, 129; YAZICIOĞLU, 52, 53; KILAVUZ, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 2004, s. 189, 190. Aslında kudret, Mu’tezile’ye göre de arazdır. Ancak şu var ki, Mu’tezile’ye göre arazlar bakidir; dolayısıyla kudret her zaman mevcut olabilir. Bk. KILAVUZ, a.g.e., 189.

⁵¹ YAZICIOĞLU, 52, 53.

Nasıl ki bizatihî vücûb (*Nefsü'l-vücûb*), edânın vacip olmasından (*Vücübü'l-edâ*) farklı ise ve ona ihtiyaç duymuyorsa, bunun gibi edânın vacip olması da, fiilin mevcut olmasından (*Vücûdü'l-fiil*) farklıdır ve ona ihtiyaç duymaz. Zira ehl-i sünnete göre bir fiilin edânının vacip olmasından maksat, o fiilin var olması değildir. Diğer bir ifadeyle Şâri, kullarını bir fiille yükümlü tuttuğunda, aynı zamanda o fiilin mevcut olmasını da irade etmiş değildir. Nitekim Şâri'in, küfür ehlinin inanmasını emretmesi, onlardan imanın sudûr etmesine neden olmamaktadır.

Nefsü'l-vücûb sebebe ve ehliyete bağlıdır; sözgelimi öğle namazının vacip olması güneşin zevalden batıya meyletmesine ve kişinin ehil olmasına bağlıdır. *Vücübü'l-edâ*, Şâri'in hitabına bağlıdır. Sözgelimi kişilerin namazla yükümlü olmaları "Namaz kılınız" âyetine⁵² bağlıdır. *Vücûdü'l-fiil* ise, her şeyin ve bu arada fiillerin de yaratıcısı olan Allah teâlâ'nın iradesine bağlıdır. Şu var ki, Allah'ın âdeti gereği, kişinin bir fiille teşebbüsünün ardından Allah'ın o fiili yaratmaması söz konusu olmaz⁵³.

Makâlemizde incelemeye çalıştığımız konu açısından, yukarıda, kudretin teklife ait aklî bir şart mı, yoksa şer'î bir şart mı olduğu tartışması bağlamında değinilen "güç yetirilemeyen teklifi (*teklîfu mâ lâ yutak*)" konusunun ele alınması uygun görünmektedir. Bu tartışmada hangi tarafın görüşünü tercih etmek daha isabetli olacaktır: Tanrı'nın mutlak kudretini zedelememek adına *teklîfu mâ lâ yutak*'i hem teori hem de pratikte kabul etmek mi; nasların makuliyetini kanıtlama kaygısıyla, -kudret-i ilâhiye hâlel getirme pahasına da olsa- *teklîfu mâ lâ yutak*'i tanrısal kudretin dışında tutmak mı; yoksa bu iki uç çözüm dışında her iki tarafın kaygısını da dikkate alan bir başka çözüm üretmek mi? Bu konu mezheplerin görüşleri çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır.

Güç Yetirilemeyen Teklifi (Teklîfu Mâ Lâ Yutâk)

Gazzâlî'nin de ifade ettiği üzere⁵⁴, temelde teklifin kelâm-ı nefsinin özel bir türü olması⁵⁵ nedeniyle, gerek kelâm ve gerekse fıkıh usûlü ilimleri çerçevesinde çokça tartışılmış olan *teklîfu mâ lâ yutak*,

⁵² (واقموا الصلاة واتوا الزكاة) Bakara 2/43, 83, 110; Nisâ 4/77; Hac 22/78; Nur 24/56.

⁵³ BUHÂRÎ, I, 216; SADRUŞŞERİA, 375, 376; HANBELÎ, 85.

⁵⁴ GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, Bulak 1322, c. I, s. 126.

⁵⁵ Kelâm, kelâm-ı lâfzî ve kelâm-ı nefsi kısımlarına ayrılır. Kelâm-ı lâfzî harf ve seslerden oluşurken, kelâm-ı nefsi ise harf ve ses olmaksızın gerçekleşir. Allah'ın kitabı lâfız itibarıyla kelâm-ı lâfzî iken, anlam itibarıyla kelâm-ı nefsidir. En genel anlamıyla teklif de, kelâm-ı nefsidir. Bk. BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul 1959, s. 114, 115.

bir kimsenin gücünün üzerinde bir şeyle yükümlü tutulması anlamına gelir⁵⁶.

İnsanın güç yetirebilmesi açısından, kendisine yönelik talepler üç kısımda değerlendirilmiştir⁵⁷. Bunlardan ilki, kesin olarak insanın gücü dâhilinde bulunmayan taleplerdir ki, bu tür taleplerde asıl istenenin, ilk bakışta istenmekte olandan farklı bir şey olduğu ifade edilmiştir⁵⁸. İkincisi, kesin olarak insanın gücü dâhilinde bulunan taleplerdir. Naslarda yer alan taleplerin çoğu bu niteliktedir. Üçüncüsü ise insanın gücü dâhilinde olup olmadığı kesin olmayan taleplerdir ki, sevgi ve kin gibi duygular bu gruba girmektedir.

Teklifu mâ lâ yutâk konusunda genel olarak üç temel yaklaşım bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlar Eş'ariler'in görüşü, Mâturidî-Mu'tezilî Görüş ve Muhâl li aynihî-muhâl li gayrihî ayrımı yapan görüştür.

Eş'arî Görüşü

İslâm düşüncesinde *teklifu mâ lâ yutâk*'ın, bir diğer ifadeyle *teklifü'l-muhâl*'in caiz olduğu düşüncesi, genel olarak Eş'ariler'e nispet edilmiş olmakla birlikte, bu nispet, aklen cevaz-şer'an vukû ve li aynihî-li gayrihî muhâl ayrımlarından sarf-ı nazar edilerek yapılan bir genelleme olduğundan, eleştiriye açıktır. Konuyla ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bir husus da, Eş'ariler'in kendi eserlerinde zikredilen görüşlerle, onlara nispet edilen görüşler arasındaki farktır. Sözelimi Hanefî usûlcülerden Abdülaziz Buhârî, *teklifu mâ lâ yutâk*'la ilgili tartışmanın li aynihî muhâl konusunda gerçekleştiği, li gayrihî muhâl'in teklifinse aklen caiz ve şer'an vâki olduğu konusunda ittifak bulunduğunu ifade etmiştir⁵⁹. Yine bir diğer Hanefî usûl âlimi olan İbn Emîru Hâc, li aynihî muhâl'in teklifi konusunda Eş'ariler arasında da fikir birliği bulunmadığını, Ebu'l-Haseni'l-Eş'arî'nin bunu caiz görmesine karşın, yine bir Eş'arî usûlcü olan Âmidî'nin bunu caiz görmediğini ifade etmiştir. Yine aynı müellif, ligayrihî muhâl'in teklifinin câiz ve vâki olduğu konusunda ittifak bulunduğunu, li aynihî muhâl'inse vâki olamayacağını ifade etmiştir⁶⁰.

Ebu'l-Haseni'l-Eş'arî'nin (ö. 324/936) görüşlerini bir kitapta toplamış olan, ilk dönem Eş'arî kelâmcılarından İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebu'l-Hasen'in *teklifü'l-muhâl*'in aklen caiz olmakla

⁵⁶ ÖZEN, Şükrü, "Meşakkat", DİA, XXIX, 358.

⁵⁷ Bu tasnif için bk. ŞATIBÎ, II, 108, 109.

⁵⁸ Bu tür bir talebe örnek olarak, "Sadece müslüman olarak ölünüz" (وكونوا قردة) (خاسنين) (Bakara 2/132) âyeti verilmiştir. Nitekim, kişinin mümin olarak mı yoksa kâfir olarak mı öleceği kendi elinde olmayan bir durumdur.

⁵⁹ BUHÂRÎ, I, 191.

⁶⁰ İBN EMİRÜ HÂC, II, 82, 83.

birlikte, şeriatta vâki olmadığı görüşüne sahip olduğunu ifade etmiştir. İbn Fûrek'e göre Eş'arî, konuyla ilgili düşüncelerini şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Allah âciz bir kimseyi yükümlü kılabilir. Böyle bir kimseyi yükümlü kılmak Allah için kötü (kabîh) değildir. Bununla birlikte Allah, böyle bir teklifte bulunmamıştır; şeriatta böyle bir teklif yoktur”⁶¹.

Müteahhirûn kelâmcılarından bir kısmı, Ebu'l-Hasen'in *teklifü'l-muhâli* aklen caiz görmediğini ifade etmişlerse de, aslında onun insanın fiilleri bağlamındaki iki temel ilkesi, *teklifü'l-muhâli* aklen caiz görmesinin zemini hazırlamıştır. Bunlardan ilkinde göre, kulun fiilinin ortaya çıkmasını sağlayan kudret, fiille birlikte dir. Teklif ise, fiilden önce, yani kişi henüz yükümlülüğün gereğini yapabilecek güce sahip değilken gerçekleşmiştir ki, bu bir anlamda *teklifu mâ lâ yutâk* olmaktadır. İkincisi ise, kişinin kendi fiilinin oluşmasında herhangi bir etkisi yoktur; fiil, kulun hâdis kudretiyle değil, Allah'ın kudretiyle yaratılmaktadır. Yaratılan bu kudrete âdeta mecbur olan kişi, gücü olmadığı halde mükellef olmaktadır ki, bu da *teklifu mâ lâ yutâk*tır⁶².

Görüldüğü gibi, Ebu'l-Haseni'l-Eş'arî, Tanrı'nın mutlak kudretinin sağlama alınmasına ağırlık vermiş ve bu amaç doğrultusunda makuliyet konusundaki sıkıntıyı göze almış olmakla birlikte pratikte *teklifu mâ lâ yutâk*ın gerçekleşmediğini ifade ederek, bu sıkıntıyı ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

*Teklifu mâ lâ yutâk*ın mutlak olarak caiz olduğu şeklindeki görüş aslında Fahreddin Râzî'ye nispet edilmektedir. Nitekim *teklifu mâ lâ yutâk*ın cevâzı konusunda, birincisi mutlak olarak caiz olmadığı; ikincisi mutlak olarak caiz olduğu ve üçüncüsü li aynihî ve li gayrihî muhâl ayırımı yapan görüş olmak üzere, üç görüş bulunduğunu ifade eden Abdülkadir Bedrân, *teklifu mâ lâ yutâk*ı mutlak olarak caiz gören görüşün Fahreddin Râzî'ye ait olduğunu ifade etmiştir⁶³. Gerçekten de Râzî, *el-Mahsûl*'de, Mu'tezile ve Gazzâlî'nin kanaatlerinin aksine *teklifu mâ lâ yutâk*ın caiz olduğunu

⁶¹ İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan (ö. 406/1015), *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî* (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 334, 335. Eş'arî'nin *el-Luma*"da, bir yerde âcizin teklifinin caiz olmayacağını (s. 59, . prg. 137); bir başka yerde ise “أَنْبِيؤى بِأَسْمَاءِ هَوْلَاءِ” (Bakara 2/31) âyetini teklif u mâ lâ yutâk'ın cevazına delil olarak göstermesi (s. 68, prg. 161) aklen cevaz ve şer'an vukû şeklinde bağdaştırılabilir görünmektedir (Bkz. EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma*', Beyrut 1952).

⁶² CÛVEYNÎ, I, 102; ZERKEŞÎ, I, 389.

⁶³ BEDRAN, I, 152.

ifade etmiştir⁶⁴. İleri sürdüğü delillere de bakıldığında Râzî'nin, *teklifu mâ lâ yutâk*ın hem aklen câiz hem de şer'an vâki olduğunu savunduğu gibi bir kanaat ortaya çıkmaktadır⁶⁵. Ne var ki, müellifin yine aynı eserinde "gâfil"ın teklifiyle ilgili değerlendirmeleri bu görüşle çelişiyor görünmektedir. Râzî, gerek naklî ve gerekse akli delillerin bir gereği olarak gâfil kimsenin teklife muhatap olamayacağını ifade etmiştir. Bu konudaki naklî delil, "Kalem üç kimseden kaldırılmıştır: Çocuk, uyuyan ve baygın kimse", hadisidir⁶⁶. Akli delil ise şudur: Bir şeyi yapabilmek, onu bilmeye bağlıdır. Bir kimseyi bilmediği bir şeyle yükümlü tutmak *teklifu mâ lâ yutâk* olur⁶⁷.

Fahreddin Râzî'de *teklifu mâ lâ yutâk* konusunda çelişik gibi görünen bu iki düşünce, ancak müellifin *teklifu mâ lâ yutâk*ı aklen caiz görmekle birlikte şer'an böyle bir şeyin vâki olamayacağı kanaatine sahip olduğu şeklinde bir yorumla giderilebilir. Bu yorum aynı zamanda *teklifu mâ lâ yutâk*ı mutlak anlamda caiz gördüğü ifade edilen Râzî'nin dahi, kudret-i ilâhiye hâlel getirmeme kaygısının yanında en azından pratik anlamda ve naslar düzeyinde makuliyet kaygısı da taşıdığına ortaya koymaktadır.

Teklifu mâ lâ yutâk'ın câiz olduğuna dair görüşün kendilerine nispet edildiği Eş'arîler'in bu konuda fikir birliği içinde olmadıklarına yukarıda değinilmişti. Aklen cevaz hususunda dahi bütün Eş'arî usûlcüler aynı görüşte değildiler. Sözgelimi Eş'arî-kelâmcı usûl âlimlerinden Cüveynî, teklif kavramıyla bir fiilin talep edilmesi şeklinde bir anlam kastedilirse, bu anlamda imkansız bir şeyin teklifinin caiz olmayacağı görüşündedir. Buna karşın bir teklifte talep anlamı bulunmayıp, yalnızca sîga itibarıyla teklif söz konusu ise⁶⁸, ki buna mecazen teklif denebilir, Cüveynî'ye göre bu anlamda muhâl olan bir şeyin teklifi caizdir⁶⁹.

⁶⁴ RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 1992, c. I, s. 215.

⁶⁵ Râzî'nin *teklifu mâ lâ yutâk*ın cevâzı konusunda ileri sürdüğü deliller için bk. a.g.e., I, 215-231.

⁶⁶ BUHÂRÎ, "Hudûd", 22; "Talâk", 11; EBÛ DÂVÛD, "Hudûd", 17; TİRMİZÎ, "Hudûd", 1.

⁶⁷ RÂZÎ, I, 260, 261.

⁶⁸ Sözgelimi "Aşağılık maymunlar olun (كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ)" (Bakara 2/65) âyetindeki teklif, yalnızca sîga itibarıyla teklif olup, "Biz onları aşağılık maymunlar yaptık, onlar da öyle oldular" anlamına gelmektedir; yani âyet lâfzen inşâi olsa da manen ihbaridir. Cüveynî, Allah teâlâ'nın, inanmayacağını bildiği halde Ebû Cehl'i inanmakla yükümlü tutmasının da, iki zıt şeyin bir arada bulunması kabilinden bir *teklifu mâ lâ yutâk* olarak görülmesini de kabul etmemiştir. Zira Cüveynî'ye göre Ebû Cehl'den istenen, Allah'a inanması, O'nun resûlünü tasdik etmesi ve şeriatin gereklerini yerine getirmesi olup, kendisinin inanmayacağını tasdik etmesi değildir. Bk. CÜVEYNÎ, I, 104.

⁶⁹ CÜVEYNÎ, I, 104.

Gerek Eş'arî kelâmının ve gerekse kelâmcı usûlcülerin en önde gelenlerinden Gazzâlî'de, teklif için kudretin gerekliliği vurgusu çok daha açıktır. Gazzâlî *teklîfü'l-muhâlin* her şeyden önce teklifin anlamı sebebiyle caiz olamayacağını ifade etmiştir. Zira teklif, kendisinde külfet bulunan bir şeyin talep edilmesidir. Her talep bir matlubu gerektirir ve mükellefin yükümlü tutulduğu şeyin gereğini yerine getirebilmesi için kendisinden talep edilen şeyi anlayabilmesi gerekir. Bir diğer ifadeyle her talep makul bir matlubu gerektirir. Talep edilen şeyin yerine getirilebilmesi için öncelikle akılda tasavvur edilebilmesi gerekir. Muhâl olan bir şey ise, tasavvur edilemeyeceğinden, böyle bir şeyin teklifi de caiz değildir⁷⁰.

Gazzâlî ayrıca Ebu'l-Haseni'l-Eş'arî'nin *teklîfü'l-muhâlin* aklen caiz olduğuna dair insan fiilleriyle ilgili olarak ileri sürdüğü temel argümanlardan birisi olan, hâdis kudret fiil anında olmasına rağmen teklif fiilden önce olduğuna göre her teklif, *teklifu mâ lâ yutâk*tır, şeklindeki görüşüne şu şekilde cevap vermiştir: Sağlıklı ve sağlam bir kimseye, "Eve gir!" demekle "Göge çık!" demek arasındaki fark gayet açıktır. Biz böyle bir kimsenin, bu iki emirden ilkinin yapabileceğini, ikincisini ise yapamayacağını zarurî olarak idrak ederiz⁷¹.

Mâturidî-Mu'tezilî Görüş

*Teklifu mâ lâ yutâk*ın mutlak olarak caiz olmadığı görüşü Mâturidîlerle Mu'tezilîlere ait olmakla birlikte⁷², bu iki mezhep, görüşlerinin düşünsel arka planı konusunda ayrılmaktadırlar. Mu'tezile'ye göre *teklifu mâ lâ yutâk*, daha önce de belirtildiği üzere, Allah açısından kötü/kabih olduğu için caiz değildir⁷³. Böyle bir gerekçeyi Allah'ın kudretini sınırlamak olarak değerlendiren Mâturidîler'e göre ise *teklifu mâ lâ yutâk*ın caiz olmamasının nedeni böyle bir şeyin Allah'ın ilmine, hikmetine, adaletine ve kemâline aykırı olmasıdır⁷⁴. Ancak Mâturidîler'in bu açıklamasına rağmen *teklifu mâ lâ yutâk*ın mutlak olarak caiz olmadığı görüşü aynı zamanda kudret-i ilâhiyenin bir nebze de olsa sınırlandırılması anlamına da gelmektedir. Bu sıkıntının bir ölçüde de olsa, *teklifu mâ lâ yutâk* konusunda li aynihî ve li gayrihî muhâl ayırımı yapan görüş tarafından giderilmeye çalışıldığı söylenebilir.

⁷⁰ GAZZÂLÎ, I, 128.

⁷¹ GAZZÂLÎ, I, 125.

⁷² SÂBÛNÎ, 141; SADRUŞŞERÎA, 373; ENSÂRÎ, Muhammed b. Nizamuddin, *Fevâtihu'r-Rahamût (Şerhu Müsellemi's-Sübût li Muhibbillah b. Abdışşekûr)*, Bulak 1322, c. I, s. 123; BASRÎ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, I, 164, 165; KILAVUZ, *İslâm Akaidi*, 127.

⁷³ ZERKEŞÎ, I, 388.

⁷⁴ KILAVUZ, *İslâm Akaidi*, 127. *Teklifu mâ lâ yutâk*ın caiz olmadığına dair diğer nakli ve aklı deliller için KOZALI, 105-107.

Li Aynihî ve Li Gayrihî Muhâl Ayırımı Yapan Görüş

Teklifu mâ lâ yutâk konusunda li aynihî ve li gayrihî muhâl ayırımı, açık olarak kelâmcı usûl bilginlerinden Âmidî tarafından yapılmış olmakla birlikte, Zerkeşî Bağdat Mu'tezile'sinin de bu görüşte olduğunu, hatta Gazalî'nin de bu görüşe eğilim duyduğunu ifade etmiştir⁷⁵. Bu görüşe göre, kulların iki zıt şeyin aynı anda bir arada olması gibi bizzat (*li aynihî*) muhâl olan bir şeyle yükümlü tutulmaları imkansızdır. Buna karşın *li gayrihî* (Âmidî'nin ifadesiyle *nisbî* olarak) muhâl olan bir şeyle yükümlü tutmak ise caizdir.

Âmidî, bizzat muhâl olan bir şeyle yükümlü tutmanın caiz olmamasını, böyle bir şeyin dış dünyada gerçekliği olmadığı gibi, zihinlerde de tasavvur edilememesine bağlamıştır. Zihinde tasavvuru mümkün olmayan bir şeyin talep edilmesi ise caiz olamaz. *Li gayrihî* muhâl olan bir şeyin ise, hem dış dünyada gerçekleşmesi hem de zihinde tasavvuru mümkündür. Müellif, "Rabbimiz bize gücümüzün üzerinde bir şey yükleme"⁷⁶ âyetini de *li gayrihî* muhâl olan bir şeyin teklifinin caiz olduğuna dair naklî bir delil olarak görür; zira ona göre böyle bir şey caiz olmasaydı, bu dua anlamsız olurdu.

Âmidî'nin *li gayrihî* muhâl olan bir şeyin teklifinin caiz olduğuna dair ileri sürdüğü iki temel akli delil vardır. Bunlardan ilki, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olmamasıdır. İkinci delil ise, Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kimseleri inanmakla yükümlü tutmasıdır. Âmidî'nin akli delil olarak ortaya koyduğu bu iki argümana yapılan itirazlar ve onun bu itirazlara cevabı şu şekildedir:

1. Kulun kendi fiilinin yaratıcısı olmadığını söylemek akli ve naklî açıdan sakıncalıdır. Akli bakımdan sakıncalıdır, zira böyle bir anlayışa göre itaat, isyan, ihtiyar gibi kavramlar anlamını kaybedecektir. Naklî açıdan da sakıncalıdır; çünkü amellerin kullara nispet edildiği birçok nas bulunmaktadır.

Âmidî bu itiraza şu şekilde cevap vermiştir: Bir işi yapan (fâil) kişi, o işin kendisine takdir olunduğu kimsedir. Ama bu takdir kulun ihtiyarına mebnî olarak ortaya çıktığından, kul açısından zorunluluk söz konusu olmaz.

2. Küfür ehlinin inanmakla yükümlü tutulmasına gelince, Allah'ın bir konudaki bilgisi o şeyi gerekli kılar, denirse, bu durumda cebir söz konusu olur. Sonuç, Allah'ın bilgisine uygun çıkmadığı takdirde ise, O'na bilgisizlik izâfe edilmiş olur.

⁷⁵ ZERKEŞÎ, I, 389. Gazzâlî'nin bu görüşe eğilim duyduğu, bizzat Âmidî tarafından da ifade edilmiştir. Bk. ÂMİDÎ, Seyfuddin Ebu'l-Hasen (ö. 631/1234), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1387/1967, c. I, s. 124.

⁷⁶ Bakara 2/286.

Bu itiraza Âmidî'nin verdiği cevap ise şöyledir: Bir kimsenin bir işi yapacağını (sözgelimi küfür ehlinin inanmayacağını) bilmek, bu durumu takdir edilmiş olarak bilmek anlamına gelir ki, böyle bir bilgi gerekliliğe yol açmaz.

Sonuç

Özellikle dinî düşüncelerin temel sorunlarından birisi olan Tanrı'nın mutlak kudreti ile, dogmaların/nasların makuliyeti konusunda fikir veren “irade özgürlüğü” arasındaki denge, İslâm düşüncesinin pratik boyutunu düzenleyen fıkıh ilminin felsefî arka planına dair açıklamalar getiren fıkıh usûlü ilmine dair eserler çerçevesinde incelendiğinde görülmektedir ki, yükümlülük için “güç yetirme (kudret)”nin şart olmadığı şeklindeki görüşü savundukları ileri sürülen Eş'ariler dahi, böyle bir durumun en azından pratikte gerçekleşmediğini ifade ederek makuliyet problemi doğurabilecek bir açıklamadan kaçınmışlardır. Diğer yandan “güç yetirme (kudret)”nin yükümlülük için şart oluşunu aslah ilkesinden hareketle açıklayan Mu'tezile'nin bu kanaatinin kudret-i ilâhîye açısından doğuracağı sıkıntıları fark eden Mâturidî/Hanefiler, kudretin teklifin şartı olmasını, bunun Allah'ın ilmine, hikmetine, adaletine ve kemâline aykırı olmaması ile izah etmişlerdir. Nihayet yine bir Eş'arî usûlcü olan Âmidî'nin “güç yetirilemeyen teklifi” konusunda “li aynihî ve li gayrihî muhâl” ayrımını esas alan açıklaması da, kudret-i ilâhîye ile irade özgürlüğü arasındaki dengeye dair söz konusu aynı kaygının ürünü olarak değerlendirilebilir.