



Mü'ellefe-i Kulübün Zekattaki Payı Neden Düştü? Hanefî Fakihlerin Gerekçeleri Üzerine Eleştirel Bir Tahlil

SEYİT MEHMET UĞUR

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Türkiye
smugur@uludag.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3158-1050>

Öz

Mü'ellefe-i kulüb Kur'an-ı Kerim'de zekat verilebilecek kesimler arasında sayılmakta ve Hz. Peygamber'in de bazen zekat mallarından bu kesime pay verdiği bilinmektedir. Resulullah'ın vefatından sonra onun bu fon kapsamında pay verdiği bazı kimselere zekat verilmesine Hz. Ömer (ö.23/644) karşı çıkmış ve onun bu görüşüne başta halife Hz. Ebu Bekr olmak üzere diğer müctehid sahabe itiraz etmemiştir. Bu durum içlerinde Hanefîlerin de bulunduğu bazı fukaha tarafından, bütün çeşitleriyle *mü'ellefe-i kulübün* zekattaki payının kalıcı olarak düştüğü şeklinde yorumlanmıştır. Bu nedenle Hanefîlere göre *mü'ellefe-i kulüb*a zekat vermek caiz değildir. Bu makalede Hanefî fakihlerin bu görüşü nasıl delillendirdikleri tespit edilmeye ve ileri sürdükleri gerekçeler eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmaya çalışılmıştır. Hanefî fakihlerin bu görüşü izah için beş farklı gerekçeye başvurdukları tespit edilmiştir: Bunlar "*mü'ellefe-i kulübün* Resulullah döneminde yaşayan sınırlı sayıda bir topluluk olduğu," "hükümün 'illeti ortadan kalktığı için *mü'ellefe-i kulüb*a zekat verilemeyeceği," "*makâsıd-vesâil* ayrımının benimsenmesi ve *ma'nen takrîr* vurgusu," "hükümün mensûh olduğunda sahabenin icmâ' ettiği," ve "hükümün gâî 'illeti ortadan kalktığı için *mü'ellefe-i kulüb*a zekat verilemeyeceği" şeklindedir. Bize göre kökeni itibariyle Hz. Ömer'in yaklaşımının hatalı bir yorumuna dayanan bu görüşü izah ve temellendirme noktasında, Hanefî fakihlerin ciddi zorluklarla karşı karşıya kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu amaçla ileri sürülen gerekçelerin yer yer zayıf, hükmü izah ve ispat etmekte yetersiz, usûldeki bazı ilkelerle tutarsız ve -bazı gerekçeler dikkate alındığında- kabul edilemez neticelere yol açacak nitelikte olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Mü'ellefe-i Kulüb, 'İllet, Nesh, İctihadla Nesh, Makâsıd-Vesâil, Gâî 'İllet.

Why Was the Share of *Mu'allafa al-Qulüb* in Zakât Abolished? A Critical Analysis of the Hanafî Scholars' Justifications

Abstract

The mu'allafa al-qulüb (those whose hearts are to be reconciled) are listed among the people to whom zakât can be given in the Qur'ân, and it is known that the Prophet

sometimes gave a share of the zakāt to this group. However, ‘Umar opposed the giving of zakāt to some people to whom the Prophet had given a share from this fund after her death, and other mujtahid şahābe, especially the caliph Abū Bakr, did not object to her opinion. This situation, has been interpreted by some jurists, including the Ḥanafis, as meaning that the share of the *mu’allafa al-qulūb* in zakāt with all its varieties has ended permanently. For this reason, according to the Ḥanafis, it is not permissible to give zakāt to this group. This article seeks to identify and critically evaluate the justifications presented by Ḥanafī jurists for their stance. It finds that Ḥanafī jurists relied on five primary arguments to substantiate their view: “*The mu’allafa al-qulūb* was a limited group of people who lived during the time of the Prophet”, “The effective cause (‘illa) for granting zakāt to *mu’allafa al-qulūb* no longer exists”, “The adoption of the *maqāsid-wasāil* distinction and the emphasis on the tacit approval (*ma’nan taqrīr*)”, “The consensus of the Companions that the ruling is abrogated abrogated”, “Since the purpose cause (*al-‘illa al-ghāiyye*) of the ruling has been eliminated, zakāt cannot be given to the *mu’allafa al-qulūb*.” In our opinion, this view is based on an erroneous interpretation of ‘Umar’s approach, and for this reason, it is understood that the Ḥanafī jurists faced serious difficulties in explaining and justifying this view. It has been concluded that the justifications put forward for this purpose are weak in some places, inadequate in explaining and proving the view, inconsistent with some principles of the *uṣūl al-fiqh*, and when some justifications are taken into account, they will lead to unacceptable results.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafī School, The *Mu’allafa al-Qulūb*, Cause (‘illa), Naskh, Naskh with Ijtihād, *Maqāsid-Wasāil*, *al-‘illa al-Ghāiyye*.

Giriş

Kur’an-ı Kerim’de sadaka (zekat) verilebilecekler arasında *mü’ellefe-i kulūb* da sayılmakta¹, Resulullah’ın (s.a.v) da bazen toplanan zekatlardan bazen de ganimetlerden *mü’ellefe-i kulūba* pay verdiği bilinmektedir.² Hanefī kaynaklarda *mü’ellefe-i kulūb* üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi Müslümanlara kötülüklerinin dokunmasını engellemek ve diğer gayrimüslim karşı yardımlarını temin etmek için pay verilenler; ikincisi kalbi İslam’a ısıdırılmak istenen gayri müslimler, üçüncüsü ise yeni Müslüman olup inancında zayıflık bulunduğu inancını takviye etmek için pay verilenlerdir.³

Mü’ellefe-i kulūbun payının devam edip etmediği fukahâ arasında ihtilâfıdır. ⁴ *El-Emvāl* müellifi Ebū ‘Ubeyd (154-224/771-838) bazılarının *mü’ellefe-i kulūbun* ancak Hz. Peygamber döneminde var olduğu görüşünü benimsediklerini ifade eder. Ebū ‘Ubeyd’e göre ise konuyla ilgili ayet *muḥkem* olduğu ve onu nesh eden bir delil bilinmediği için *mü’ellefe-i kulūbla* ilgili

¹ 9/et-Tevbe: 60.

² Rivayetler için bkz. Yavuz, *İslam’da Zekat Müessesesi*, 464-68.

³ el-Çeşşâş, *Aḥkāmü’l-Ḳur’ân*, 4:324; el-Bābertī, *el-‘Ināye*, 2:14; İbnü’l-Humām, *Şerhu Fethu’l-Ḳadīr*, 2:14.

⁴ *Mü’ellefe-i kulūbun* payının devam edip etmediği konusundaki görüşler için bkz. el-Ḳaradāwī, *Fıkhü’z-Zekāt*, 2:598-600; Yavuz, *İslam’da Zekat Müessesesi*, 480-86.

hüküm devamlılık arz eder.⁵ İbn Cerir eṭ-Ṭaberî (225-310/839-923) ihtiyaç hissedilmesi halinde onlara pay verilebileceği kanaatindedir. Ebū Ca'fer Muḥammed el-Bâkir'a (57-114/676-733) göre de hükmün kalıcı olduğunu ifade eder.⁶ *Mü'ellefe-i kulüb* tasnifi Hanefilerdekinden kısmen farklılık arz eden Şafiî mezhebinde gerek kötülüğünden korkulan gerekse iman etmesi umulan gayri müslim *mü'ellefe-i kulûba* pay verileceği ve verilmeyeceği yönünde iki farklı görüş bulunmaktadır. En-Nevevî (631-676/1234-1277) bu kimselere pay verilmeyeceği görüşünün daha şahiḥ olduğunda mezhep ashabının ittifak ettiklerini belirtir. Pay verileceği kabul edilse bile bunun zekat mallarından değil fey gelirlerinden verileceğini ifade eder. Müslüman olmuş ancak inancında zayıflık bulunan kimselere pay verilip verilmeyeceğine dair Şafiî mezhebinde iki meşhur kavil bulunduğunu aktaran en-Nevevî, bu kimselere zekat mallarından pay verileceği görüşünü konuyla ilgili ayet nedeniyle en şahiḥ görüş olarak niteler. Mezhepte bu kategorideki *mü'ellefe-i kulûba* pay verilmeyeceği görüşünü tercih edenler de vardır.⁷ Mâlikî fakih İbn 'Abdilberr (368-463/978-1071) Allah'ın müstağni kılması nedeniyle *mü'ellefe-i kulübün* payının sâkit olduğunu ifade etmekle birlikte devlet başkanının faydasını umduğu veya zararından korktuğu bir gayri müslimi ısındırmak zorunda kalırsa zekat mallarından pay vermesinin caiz olduğunu da ilave eder.⁸ Hanbelî fakih İbn Kudâme (541-620/1147-1223) oğlunun Aḥmed b. Ḥanbel'den (164-241/780-855) *mü'ellefe-i kulübün* hükmünün sona erdiği yönünde bir görüş aktardığını ancak mezhep görüşünün buna aykırı olduğu belirtir. İbn Kudâme'ye göre ihtiyaç hissedilmesi şartıyla *mü'ellefe-i kulûba* zekattan pay verilmesi caizdir. Et-Tevbe suresinin 60. ayeti ile Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekr'in (ö.13/634) mümin ve müşriklere *mü'ellefe-i kulüb* fonundan pay vermeleri bunun delilidir. Herhangi bir delile dayanmaksızın konuyla ilgili Kitap ve sünnetteki naşslara muhalefet etmek caiz olmadığı gibi Hz. Ömer ve sonraki halifelerin bu payı vermemeleri sebebiyle de hükmün nesh edildiği sonucuna ulaşılamaz. Hz. Ömer ve sonraki halifelerin bu kimselere pay vermemelerinin nedeni bu payın sâkit olması değil buna ihtiyaç hissedilmemesi olabilir.⁹

Hanefîlerin de içerisinde bulunduğu bazı mezhep ve fakihlere göre *mü'ellefe-i kulûba* zekattan pay verilmez. Hz. Ebu Bekr'in hilafeti döneminde Hz. Ömer'in görüşü üzerine gerçekleştiği kabul edilen icmā'a dayandırılan bu görüş, modern dönemde farklı şekillerde izah edilmiş, naşsları anlama ve

⁵ Ebū 'Ubeyd, *Kitābu'l-Emvāl*, 2:290.

⁶ eṭ-Ṭaberî, *Cāmi'u'l-Beyān*, 11:523.

⁷ en-Nevevî, *el-Mecmū'*, 6:188-189.

⁸ İbn 'Abdilber, *el-Kāfi fî Fıkhî Ehli'l-Medîne*, 1:325-326; Ayrıca bkz. el-Ḥaraşî, *Şerḥu'l-Ḥaraşî 'alâ Muḥtaşar-i Ḥalîl*, 2:217.

⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9:316-317.

yorumlama konusunda bazı yeni yöntem teklifleri ve fıkıhta değişim talepleri için de yer yer bir meşruiyet gerekçesi olarak takdim edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda naşşa sabit hükümlerin konuyla ilgili maşlahat veya ‘illet ortadan kalktığına ictihadla değiştirilebileceği veya geçici olarak askıya alınabileceği, mubāh olan alanda kamu otoritesinin sınırlandırma yetkisinin bulunduğu, şer’an caiz olan bir şey maşlahat gerektirmesi halinde kanun yoluyla yasaklanabileceği için şeriatla kanunun farklı şeyler olduğu gibi, bazıları klasik kaynaklarda karşılığı olan bazıları ise yeni ve modernist yaklaşımları gerekçelendirmek maksadıyla, Hz. Ömer’in *mü’ellefe-i kulûb*la ilgili görüşü ve bunun üzerine oluşan icmā’ -bu icmā’ın konusu aşağıda tartışılacaktır- bir argüman olarak kullanılmıştır.¹⁰ Hz. Ömer’in bu görüşünün nasıl anlaşılması gerektiğine ve günümüzde *mü’ellefe-i kulûba* zekattan pay vermenin hükmüne dair de birçok çalışma yer almaktadır. Hâkim kanaat şartların oluşması, ihtiyaç hissedilmesi halinde bu fonu işletmenin caiz olacağı yönündedir.¹¹ Konu hakkında birçok çalışma olduğu için bu makalede bizâtihi *mü’ellefe-i kulûba* zekattan pay vermenin hükmü incelenmeyecektir. Keza Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplerin konu hakkındaki görüş ve gerekçeleri de makalenin inceleme alanı dışındadır.

Konuyla ilgili naşşa rağmen Hanefîlerin *mü’ellefe-i kulûba* zekattan pay vermeyi neden caiz görmedikleri ve bu hükmü izaha yönelik gerekçeleri bazı çalışmalarda tasvir ve kısmen tahlil edilse de¹² bu gerekçelerin yeterli seviyede eleştirel bir değerlendirmeye tâbî tutulmadığı görülmektedir.

Bu çalışmanın konusu Hanefî fakihlerin *mü’ellefe-i kulûba* zekattan pay verilmeyeceği görüşünü delillendirme keyfiyeti; amacı, bu görüşü izah için ileri sürülen gerekçeleri eleştirel bir değerlendirmeye tâbî tutmaktır.

¹⁰ Modern dönemdeki yenilikçi ve modernist yaklaşım sahiplerinin *mü’ellefe-i kulûbun* zekattaki payının düşmesine ilişkin görüşleri ve buradan hareketle ulaştıkları sonuçların değerlendirilmesi için bkz. Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış,” 14-29; Yılmaz, “İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Bağlamında Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûb ile İlgili Uygulaması,” 36-48.

¹¹ Örnek olarak bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2:972-975; el-Çaradâvî, *Fıkhu’z-Zekât*, 2:601-602, 608-11; Yavuz, *İslam’da Zekat Müessesesi*, 486-489.; Konu hakkındaki görüşler ve ilgili literatür için şu iki çalışmaya bakılabilir: Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”; Yılmaz, “İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Bağlamında Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûb ile İlgili Uygulaması”; Konuyla ilgili modern dönemdeki tartışma ve uygulamalar için bkz. Haniçli Toprak, “Zekâtın Hikmet-i Teşriyyesi Bakımından Müellefe-i Kulûb,” 107-21.

¹² Konu hakkındaki bazı tasvir ve tahliller için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2:972-973; el-Çaradâvî, *Fıkhu’z-Zekât*, 2:600-607; Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış,” 19-20; Kahraman, “Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûb’a Zekat Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi,” 138-42; Yılmaz, “İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Bağlamında Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûb ile İlgili Uygulaması,” 29-35; Özdemir, “İmâm Mâtürîdî’de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi,” 529-32; Haniçli Toprak, “Zekâtın Hikmet-i Teşriyyesi Bakımından Müellefe-i Kulûb,” 81-95.

Makalenin iddiası ise ileri sürülen gerekçelerin birtakım zaaflar barındırdığı ve hükmü ispat etmekte yetersiz kaldığı; mezhebin fıkıh usûlünde benimsenen bazı ilkelere aykırılık teşkil ettiği ve dolayısıyla tutarsızlıkla malûl olduğudur. Keza ileri sürülen bazı gerekçelerin benzer konularda da işletilmesinin, kabulü mümkün olmayan sonuçlara yol açacağıdır.

Fürû kaynakları merkeze alınarak, usûl eserlerindeki konuya dair izahlar da göz önünde tutularak Hanefî fakihlerin bu görüşü izah için ileri sürdükleri gerekçeler müstakil başlıklar altında incelenecek, bu gerekçeler tahlil ve tenkîde tâbî tutulacaktır. Konuyla ilgili gerekçelerin değerlendirilmesine geçmeden önce şunları ifade etmeyi gerekli görüyoruz: *Mü'ellefe-i kulûba* neden pay verilmeyeceğini izah etmek için birden fazla fakih aynı gerekçeyi ileri sürebildiği gibi tek bir fakih birden fazla gerekçeye de yer verebilmektedir. Bununla beraber “ictihādî nesh”, “*maķāsıd-vesāil* ayrımı” ve “*ma'nen takrîr*” gibi gerekçeler ise aşağıda görüleceği üzere sadece tek bir fakih tarafından kullanılmaktadır. Ayrıca aşağıdaki gerekçelerin, Hanefîlerin ilkten kendilerinin benimsedikleri bir görüşü delillendirmek için değil, daha Hz. Ebu Bekr'in hilafeti döneminde benimsendiği ve Hanefîlere göre üzerinde sahabe icmā'ı olduğu iddia edilen bir görüşü gerekçelendirmek için kullandıklarına hususen dikkat edilmelidir.

1. Gerekçe: *Mü'ellefe-i Kulûb* Resulullah Zamanında Yaşayan Sınırlı Sayıda Bir Topluluktan İbarettir

Bazı Hanefî fakihlere göre *mü'ellefe-i kulûb* Resulullah döneminde yaşayan belirli bir topluluktur. Hz. Peygamber'in vefatıyla *mü'ellefe-i kulûb* ortadan kalkmış ve zekattaki payı da bunun bir sonucu olarak sâkit olmuştur. Bu gerekçeyi ilk dillendiren Hanefî fakih İmām Muḥammed (132-189/749-805) olup el-Ceşşâş (305-370/917-981), es-Seraḥsî (ö.483/1090) ve el-Merġinānî (511-593/1117-1197) de bu gerekçeyi benimseyenler arasında yer almaktadır.

İmām Muḥammed, *el-Cāmi'u's-Şaġîr*'de *mü'ellefe-i kulûbun* ortadan kalktığını söylemekle yetinir.¹³ *el-Aşl*'da ise “*mü'ellefe-i kulûba* zekat vermek gerekir mi?” sorusuna cevap olarak, Resulullah döneminde insanların kalplerini İslam'a ısındırmak için bu payın verildiğini, bu gün ise artık verilmeyeceği ifade eder.¹⁴ Konuyu daha ayrıntılı şekilde ele alan el-Ceşşâş'ın *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥāvî* ve *Aḥkāmü'l-Kur'ân*'daki izahına bakılırsa Hanefîlere göre kalpleri İslam'a ısındırılacak kimseler Müslümanların sayıca az, düşmanlarının ise çok olduğu, İslam'ın başlangıcını teşkil eden Hz. Peygamber döneminde söz konusuydu. Sonrasında ise *mü'ellefe-i kulûb*

¹³ eş-Şeybānî, *el-Cāmi'u's-Şaġîr*, 124 “أَنَّ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبِهِمْ قَدْ ذَهَبُوا”.

¹⁴ eş-Şeybānî, *el-Aşl*, 2:142.

ortadan kalkmıştır. Çünkü *mü'ellefe-i kulûba* zekattan pay verilmemesinin iki amacı vardır. Bunlardan ilki mal vererek onların gönlünü kazanmak suretiyle düşmanlık ve şerlerinden emin olmak ve hatta diğer gayri müslimlere karşı bunların desteğini almaktır. İkinci amaç ise gayri müslimlerin kalplerini İslam'a ısındırarak Müslüman olmalarına vesile olmaktadır. Allah İslam'ı aziz ve Müslümanları da güç ve kuvvet sahibi kılmıştır. Dolayısıyla Allah Müslümanları, mal vererek gayri Müslimlerin kalbini İslam'a ısındırmaktan müstağni kılmıştır.¹⁵ Şayet Müslümanlar bu payı verme ihtiyacı hissedерlerse bunun sebebi cihadı terk etmeleridir. Müslümanlar her ne zaman güçlerini birleştirirlerse mal vererek kafirlerin kalbini kazanmaya ihtiyaç hissetmezler.¹⁶ Birçok Hanefî fakih gibi el-Ceşşâs da konuyla ilgili Hanefîlerin yaklaşımını Hz. Ömer'in biraz sonra arz edeceğimiz görüşüyle destekler.

Konuyu benzer şekilde ele alan es-Seraḥsî'nin anlatımına göre ayetteki *mü'ellefe-i kulûb* Hz. Peygamber döneminde var olan Ebû Süfyan, Şafvân b. Umeyye, 'Uyeyne b. Hısn ve Akra' b. Hâbis gibi *Arap liderlerinden oluşan bir topluluktur*. Resulullah adı geçen kimselere kalplerini İslam'a ısındırmak için zekattan pay vermiş, Hz. Peygamber'in vefatıyla ise bu kimselerin zekattaki payı sâkit olmuştur. Rivayet edildiğine göre Hz. Ebu Bekr halife iken bu kimseler zekattan pay almak için ondan bir yazı istemişler ve Hz. Ebu Bekr de onlara bu yazıyı vermiştir. Bu kimseler hemen Hz. Ömer'den de bu yönde yazı talep etmişler ancak Hz. Ömer onlara istediklerini vermediği gibi Hz. Ebu Bekr'den aldıkları yazıyı da yırtıp atmış ve onlara şöyle demiştir: "Bu pay Allah Resulünün sizi İslam'a ısındırmak için verdiği bir şeydi. Bugün ise Allah İslam'ı azîz kılmıştır. Artık siz İslam'da sebât ederseniz ne âlâ. Aksi halde aramızda kılıç (konuşur)!" Bu cevabı alan muhatapları hemen Hz. Ebu Bekr'e gidip "Halife sen misin yoksa Ömer mi? Sen bize yazılı belge verdin, o ise bu belgeyi yırtıp attı!" deyince Hz. Ebu Bekr "Allah dilerse halife o (olacak)" demiş ve Hz. Ömer'in görüşüne itiraz etmemiştir.¹⁷ *Mü'ellefe-i kulûba* zekat verilmeyeceği hükmünü el-Mergînânî de *mü'ellefe-i kulûbun kendisinin* sâkit olmasıyla gerekçelendirir.¹⁸

el-Ceşşâs, es-Seraḥsî ve el-Mergînânî'nin, aşağıda görüşleri tahlil edilecek birçok Hanefî fakihten farklı olarak konuyu neshle ilişkilendirmeksizin ele almaları dikkat çekicidir. Sonuç olarak adı geçen bu üç fakihin iki gerekçe zikrettikleri görülmektedir. Bunların ilki hükmün uygulama mahallinin yani *mü'ellefe-i kulûbun* ortadan kalkmasıdır. El-Mergînânî bu hususta icmâ' edildiğini de ekler. İkinci gerekçe ise Allah'ın Müslümanları aziz ve güçlü

¹⁵ el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 2:373.

¹⁶ el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 4:325.

¹⁷ es-Seraḥsî, *el-Mebsût*, 3:9.

¹⁸ el-Mergînânî, *el-Hidâye*, 2:226.

kılması sayesinde gayri müslimlere zekat vererek onların kalbini kazanmaktan Müslümanları müstağni kılmasıdır. Adı geçen üç fakih bu ikinci gerekçe bağlamında -sonraki başlıklarda yaklaşımları değerlendirilecek fakihlerden farklı olarak- konuyu izah ederken 'illet veya bu manaya gelecek *teknik bir terim* kullanmazlar. Dolayısıyla meseleyi 'illetle hüküm arasında *açık bir bağlantı* kurarak gerekçelendirmezler. Bununla birlikte bu ikinci gerekçe, "hükümün konuluş amacı/'illeti bulunmadığı için hükümün uygulanmayacağı" manasını da tazammun etmektedir. Bu gerekçenin tazammun ettiği bu mananın incelenmesini sonraki başlığa bırakıp burada ilk gerekçeyi değerlendirmeye çalışalım.

Bu gerekçeye göre sâkit olan şeyin *mü'ellefe-i kulübun* zekattaki payı veya onlara bu payı vermenin cevazı değil, bizatihi *mü'ellefe-i kulübun* kendisi olduğuna dikkat edilmelidir. Bunların zekattaki paylarının düşmesi ve artık bu payı vermenin caiz olmaması, hükümün mahallinin ortadan kalkmasının zorunlu bir sonucudur. Esasen *mü'ellefe-i kulübun* Hz. Peygamber döneminden sonra ortadan kalktığını düşünmekte Hanefiler yalnız değildir. İbn CerİR eṭ-Ṭaberî'nin nakline göre Ḥasan-ı Başrî (21-110/642728) ve 'Âmir eṣ-Şa'bî (19-104/640722) de artık *mü'ellefe-i kulübun* bulunmadığı görüşündedir.¹⁹ Hz. Peygamber dönemindeki *mü'ellefe-i kulübun* listelerine dair rivayetler de yer almaktadır.²⁰

Peki *mü'ellefe-i kulübun* sınırlı kişilerden ibaret olduğunun ve Resulullah'tan sonra kalıcı olarak ortadan kalktığının delili nedir? Burada ilk dikkat çekici husus, bu üç fakihin bu konuda delil olarak herhangi bir *naṣṣa* yer vermemeleridir. Oysa ayetteki *mü'ellefe-i kulüb* ifadesi ister mutlak ister 'âm kabul edilsin, bu lafızla sadece belirli kimselerin kastedildiğine hükmedilmesi için mutlaka taḥṣiṣ veya taḳyîd edici bir delil gerekir. Aksi halde mutlak lafızla itlâk, 'âm lafızla da 'umûmu üzere hüküm vermek Hanefî usûlünün bir gereğidir. Bu noktada Hz. Peygamber'in bazı önde gelen Arapların liderlerine *mü'ellefe-i kulüb* olarak pay vermesi ve buna dair bazı sözlü ifadeleri, yani fiilî ve kavli sünneti, *mü'ellefe-i kulübun* bunlardan ibaret olduğuna delalet etmez. Zira Hanefî usûlünde mefhûm-ı muḥâlefet şaḥîḥ bir istidlal yöntemi değildir. Hz. Peygamber'in fiilleri de sözlerinin aksine vücûp ifade etmez.²¹

Görünen o ki bu gerekçeyi kullananların delilleri, zekattan pay talep eden bazı müşriklere Hz. Ömer'in verdiği cevaptır. Başta Halife Hz. Ebu Bekr olmak üzere sahabenin de Hz. Ömer'in bu görüşüne itiraz etmemeleri, konu

¹⁹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 11:522.

²⁰ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 11:520; Yavuz, *İslam'da Zekat Müessesesi*, 473-75. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çakıcı, "Hz. Peygamber Döneminde Müellefe-i Kulüb".

²¹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Uṣûl*, 25-26, 180 vd.

hakkında en azından sükûtî icmâ' olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bu noktada, Hz. Ömer'in "Bu pay Allah Resulünün sizi İslam'a ısındırmak için verdiği bir şeydi. Bugün ise Allah İslam'ı aziz kılmıştır. Artık siz İslam'da sebât ederseniz ne âlâ. Aksi halde aramızda kılıç (konuşur)!" sözünün sadece bu olaydaki muhatapları olan 'Uyeyne b. Hısn ve Akra' b. Hâbis'le mi sınırlı olduğunun, yoksa bütün *mü'ellefe-i kulûb* kapsamına girebilecek kişiler için geçerli, genel ve kalıcı bir hüküm mü ifade ettiğinin açığa kavuşturulması önemlidir.

Hz. Ömer'in bu sözü 'Uyeyne b. Hısn ve Akra' b. Hâbis ve benzer nitelikteki kişilerle sınırlı olabilir. Şöyle ki, bu kimselerin özelliği Resulullah hayattayken *mü'ellefe-i kulûb* olarak zekattan pay almalarıdır. Hz. Peygamber'in bunlara zekat vermesinin amacı şayet şerlerinden korunmak ise Müslümanlar güçlendiği için şerlerinden artık korkulmaz. Şayet amaç kalplerini İslam'a ısındırmak ise ve onlar da Müslüman olmuşlarsa amaç gerçekleştiği için yine zekat verilmeyecektir. Nitekim bu kimselerden bazılarının Müslüman olduğu bazılarının da Müslüman olmayı vaat ettiği yönünde rivayetler vardır.²² Bu kimseler Resulullah döneminde de pay aldıkları halde şayet hâlâ Müslüman olmamışlarsa, kalplerinin İslam'a ısınma ümidi kalmadığı anlaşıldığı için veya asalak bir grubun oluşmasını engellemek için pay verilmesi uygun görülmemiş olabilir.²³ Her halükârda hükmün konuluş amacı bu şahıslar ve benzer durumdaki kişiler açısından ortadan kalkmıştır. Hatta Hz. Ömer'in 'Uyeyne b. Hısn ve Akra' b. Hâbis'i kastederek "Resulullah *ikinize* kalbinizi kazanmak için zekattan pay veriyordu..." ifadesi²⁴ dikkate alındığında, bu sözün sadece adı geçen iki kişiyle sınırlı olduğu da ileri sürülebilir. Hz. Ömer zekattan pay vermeyince muhataplarının bazı çirkin sözler söylemeleri üzerine bu ifadelerin kullanılmasının da sözün muhataplarıyla ilgili ve sınırlı olduğuna işaret etme ihtimali vardır.

Hz. Ömer'in sözünün muhatapları ve benzer nitelikteki kimselerle sınırlı olmayan genel bir hüküm içerdiği kabul edilse bile, bu durum *mü'ellefe-i kulûbun* zekattaki payının kalıcı olarak düştüğünü göstermez. Şöyle ki Hanefîlere göre zekat sarf yerlerine ilişkin ayet kimlerin zekatta hakkı olduğunu değil, kimlere zekat verilebileceğini beyan etmektedir.²⁵ Zekatın bu sınıflardan kimlere verileceği meselesi, zekatın devlet aracılığıyla edâ edildiği dönemlerde kamu otoritesinin; Hz. Osman'ın hilafetiyle başlayan süreçte ise emvâl-i bâtına (sahiplerinin zekat tahsiliyle görevli memurlardan

²² es-Seraḥsî, *el-Mebsût*, 3:9.

²³ Kallek, "Müellefe-i kulûb," 474.

²⁴ el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 4:325.

²⁵ el-Merḡinânî, *el-Hidāye*, 2:229-230.

saklamaları mümkün olan altın, gümüş, para ve ticaret eşyası gibi mallar] özelinde zekat mükellefinin takdirindedir. Hz. Ömer de maşlaḥat gereği veya siyaseten ya da az önce ifade edildiği üzere bu şahıslar özelinde hükmün amacı ortadan kalktığı için zekattan pay isteyen bu kimselere pay vermeyi doğru bulmamıştır. Zira *mü'ellefe-i kulüb* fonunu kullanma ihtiyacının bulunup bulunmadığını ve *mü'ellefe-i kulüb* kapsamına giren şahısları tespit etme yetkisi, İslam ve Müslümanların yararını gözetmek şartıyla kamu otoritesine aittir.²⁶ Nasıl ki zekat yükümlüsü bir kimse zekatını borçlulara veya yolda kalmışlara değil de sadece fakirlere vermeyi tercih ettiğinde Hanefîlere göre ayete muhalefet etmiş sayılmıyorsa aynı durum Hz. Ömer'in uygulaması için de geçerlidir.²⁷

Hz. Ömer'in hilafeti döneminde *mü'ellefe-i kulūba* neden hiç pay vermediği meselesi de bununla ilgilidir. Zekatın dağıtımı konusunda yetkili kamu otoritesi olması hasebiyle, kendi döneminde varlıkları devam etse bile, *mü'ellefe-i kulūba* pay verme ihtiyacı hissetmediği veya onlara pay vermeyi maşlaḥata/siyaseten uygun görmediği için zekat gelirlerini diğer sarf yerlerine dağıtmayı takdir etmiş olabilir. Bu fonu işletmeyen sonraki halifeler için de benzer bir izah yapılabilir. Hz. Ömer'in sözleri ve uygulaması bu şekilde yorumlandığında, hem konuyla ilgili naṣṣa aykırı olmadığı hem de hükmün konuluş amacına uygunluk arz ettiği sonucuna ulaşılır. Buna karşın Hz. Ömer'in bu sözleri bütün *mü'ellefe-i kulūb* kapsamına girebilecek kimseler için geçerli, genel ve kalıcı bir hüküm olarak yorumlanıp, bununla da yetinilmeyerek bundan hareketle artık *mü'ellefe-i kulūbun* kategorik olarak ortadan kalktığı sonucuna ulaşılması eleştiriye açıktır.

Öncelikle böyle bir yorumun kabul edilmesi halinde Hz. Ömer'in görüşü ayetin hükmüne aykırı olacaktır. Bu ihtimali bertaraf etmek için Hz. Ömer'in "*ve'l-mü'ellefe-i kulūbuhum*" ifadesinin bir delile binaen taḥṣiṣ, taḳyīd veya neşḥ edildiğine kanaat getirdiğinin ispatlanması gerekir. Ancak adı geçen üç Hanefî fakih meseleyi nesihle gerekçelendirmedikleri gibi²⁸ taḥṣiṣ veya taḳyīd edici bir delil de sunmazlar. En önemlisi Hz. Ömer'in sözlerinde *mü'ellefe-i kulūbun* tamamen ve kalıcı şekilde ortadan kalktığına dair bir ifade de zaten yer almamaktadır. Tam aksine az önce de belirtildiği üzere olayın bağlamı sözün, muhataplarla sınırlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ortada iddiayı ispatlayacak bir delil bulunmamaktadır.

Girişte de ifade edildiği üzere Hanefî fakihlere göre *mü'ellefe-i kulūb* sadece şerhlerinden emin olmak için pay verilenlerden ibaret olmayıp, bunun

²⁶ el-Ḳaradāwī, *Fıkhū'z-Zekāt*, 2:601.

²⁷ Yakın bir izah için bkz. Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, 223-224.

²⁸ Bazı Hanefî fakihler benimsedikleri bu hükmü nesihle izah ederler. Bu gerekçe sonraki başlıklarda değerlendirilecektir.

yanında Müslüman olması ümit edilenler ve imanı henüz kuvvetlenmemiş yeni mühtediler de *mü'ellefe-i kulüb* kapsamındadır. Hz. Ömer'in sözlerine ve bunun üzerine olduğu iddia edilen icmā'a dayanarak artık *mü'ellefe-i kulübun* ortadan kalktığını ileri sürmek, *mü'ellefe-i kulüb* kapsamında görülen son iki gruba neden pay verilmeyeceğini izah etmeyi de güçleştirecektir. Bir sonraki gerekçe değerlendirilirken bu husus da ele alınacaktır.

2. Gerekçe: 'İllet Ortadan Kalktığı İçin Hüküm Sona Ermıştır

Bazı Hanefî fakihler hükmün 'ileti ortadan kalktığı için *mü'ellefe-i kulûba* zekat verilemeyeceğini savunurlar. Ebû Manşûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), el-Kāsânî (ö. 587/1191) ve ez-Zeylâ'î (ö.743/1342) bu görüşü savunan Hanefî fakihlerdendir. Hanefî usûl eserlerinde de hükmün bu gerekçeyle temellendirildiği görülmektedir.

Bu başlık altında görüşlerini ilk olarak değerlendireceğimiz el-Mâturîdî ve el-Kāsânî mezhepte benimsenen bu hükmü esas itibariyle iki temel argümanla gerekçelendirirler. Bu argümanlardan biri şer'î hükümle 'illet arasında kurdukları bağa dayanmaktadır. Adı geçen bu iki fakih, hakkında naşş bulunan/ manşûşun 'aleyh meselelerde hükmü, naşsa değil 'illete izafe etmekte ve bunun bir sonucu olarak 'illet bulunmadığı için hükmün uygulanamayacağını savunmaktadırlar. Diğer argümanları ise *mü'ellefe-i kulûbla* ilgili hükmün mensûh oluşuna dayanmaktadır. El-Kāsânî ve hocası 'Alâ'uddîn es-Semerqandî (ö. 539/1144) nesh eden delilin ne olduğuna hiç temas etmeksizin sadece hükmün bizim açımızdan mensûh olduğunu söylemekle yetinirler. El-Kāsânî ayrıca bu hükmü gerekçelendirmek için icmā' delilini de devreye sokar.²⁹ Bu iki fakihin de mensubu olduğu ekolün önderi kabul edilen el-Mâturîdî ise zekat sarf yerleriyle ilgili ayette, icthadla nesh'in cevâzına dair bir delalet bulunduğunu ileri sürerek, nesh'in mahiyetiyle ilgili diğer Hanefî fakihlerden oldukça farklı bir yaklaşım sergiler.

Mâturîdî *mü'ellefe-i kulübun* zekattaki payı meselesini ele alırken ilk önce hükmün amacına temas eder ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı aktarır. Daha sonra Hz. Ebu Bekr'in hilafeti döneminde Hz. Ömer'in tutumu üzerine uygulamada yaşanan değişikliğe temas eder ve bu iki halifenin uygulamasına dair rivayeti kendilerinin kabul ettiklerini, bu iki halifenin görüşünün hüccet olarak yeterli olduğunu ifade eder. Bundan sonra Hz. Ebu Bekr'in hilafetinden itibaren uygulanan ve yaşadığı zamana kadar birçok müctehid nezdinde kabul gören bu hükmü gerekçelendirmek amacıyla iki delile yer verir. Bunlardan biri Müslümanların zayıf ve sayıca az oldukları

²⁹ 'Alâ'uddîn es-Semerqandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 1:299; el-Kāsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'i*, 2:45.

dönemde, ihtiyaç hissedildiği için Hz. Peygamber'in gayri müslimlerle antlaşma yapması, Müslümanlar çoğalıp kuvvetlenince antlaşma ihtiyacı ortadan kalktığı için antlaşmaları bozup gayri müslimlerle savaşmasıdır. Diğeri ise Kur'an-ı Kerim'de yeryüzünde düşmanı tamamen silip hâkim hale gelmedikçe esir edinmek yasaklanmışken (8/el-Enfâl:67), bu hakimiyet tesis edildikten sonra esir almaya izin verilmesidir.

Bu iki gerekçenin ortak noktası bazı hükümlerin duruma göre değişebileceğidir. Ancak dikkat edilirse el-Mâturîdî'nin delil olarak zikrettiği gayri müslimlerle barış yapılmasına ve savaş esirlerine dair hükümlerdeki değişiklikler Resulullah hayatta iken ve vahiyle gerçekleşmiştir. Buna karşın *mü'ellefe-i kulûbla* ilgili uygulamadaki değişiklik Resulullah'ın vefatından sonradır. Dolayısıyla el-Mâturîdî'nin zikrettiği meseleler incelemekte olduğumuz konuyla tam örtüşmemekte ve bu nedenle ileri sürülen deliller hükmü tatmin edici bir şekilde gerekçelendirmekten uzak görünmektedir. el-Mâturîdî muhtemelen bu noktadaki zaaf sebebiyle bu delillerden sonra şöyle der: "Bu ayette, kendisiyle (hükümün) var olduğu mananın/'illetin ortadan kalkması nedeniyle içtihatla neshin caiz olduğuna bir delâlet vardır. Bu durum neshin farklı şekillerde olabileceğinin bilinmesi içindir."³⁰

el-Mâturîdî'nin zekat sarf yerlerine dair et-Tevbe 60. ayette delâlet bulunduğunu ileri sürdüğü "ıctihatla nesiğ", Resulullah'ın vefatından sonraki süreçte var olan bir değişikliktir. Klasik yaklaşıma göre ise nesiğ ancak Hz. Peygamber hayatta iken söz konusu olacağı için ve ayrıca kıyas ve hususen ictihadla nesiğ de şâz bazı görüş sahipleri dışında yine caiz görülmediği için el-Mâturîdî'nin bu yaklaşımının birçok tartışmayı beraberinde getirmesi doğaldır. Kanaatimizce el-Mâturîdî'nin "ıctihâdî nesiğ" konusundaki mezkûr ifadelerini sağlıklı bir şekilde anlamak, onun "manşûşun 'aleyh meselelerdeki şerî hüküm naşşa mı yoksa 'illete mi sabittir?" sorusuna verdiği cevabın göz önünde tutulmasına bağlıdır. Bir kıyas işleminde fer'ın hükmünün 'illete izafe edileceğinde ittifak bulunmakla birlikte, aşlın hükmünün naşşa mı yoksa 'illete mi izafe edileceği usûlcüler arasında tartışmalıdır. Irak meşâyihî ile başta ed-Debûsî (ö. 430/1039), el-Pezdevî (400-482/1010-1089) ve es-Serahsî olmak üzere Hanefî usûlcülerin çoğuna göre aşlın hükmü naşşa, fer'ın hükmü ise 'illete izafe edilir. Buna karşın usûlcülerin çoğuna ve Hanefîlerden içlerinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve 'Alâ'uddîn es-Semerqandî'nin de bulunduğu Semerkant meşâyihîna göre hem aşlın hem de fer'ın hükmü 'illete izafe edilir.³¹

³⁰ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtul-Kur'ân*, 6:391-392.

³¹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 280; es-Serahsî, *Uşûl*, 2:176; el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3:344; Molla Husrev, *Mir'ât*, 2:1147. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. 'Alâ'uddîn es-Semerqandî, *Mizânu'l-Uşûl*, 636-40; el-İzmîrî, *Hâşiye*, 2:311-313. Manşûşun 'aleyh mesele hakkındaki hükmün naşşa mı

el-Mâtürîdî'nin de savunduğu bu ikinci görüşe göre manşûşun 'aleyh meselelerde hüküm naşsla değil 'illetle sabittir. Bu görüşü kabul etmenin doğal sonucu şudur: Bir mesele zahiren naşsın lafzının kapsamına giriyor görünse bile naşsla sabit hükmün 'illeti bu meselede gerçekleşmiyorsa 'illet bulunmadığı için hüküm de bulunmaz ve tatbik edilmez. Bu görüşü, ele aldığımız meseleye uyarlayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Resulullah'ın vefatından sonraki dönemde yaşayan bazı gayri müslimlerin veya imanı henüz kuvvetlenmemiş yeni mühtedilerin de ayetteki "*ve'l-mü'ellefeti kulūbuhum*" ifadesinin kapsamına zahiren dahil olması mümkündür. Ancak Müslümanlar kuvvetlendikleri için artık bunlara zekattan pay verme hükmünün 'illeti ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla bunlara zekattan pay verme uygulaması sona ermiştir.

el-Mâtürîdî'nin bu gerekçesi el-Kāsānî'nin gerekçesiyle birlikte aşağıda değerlendirilecektir. Burada sadece modern dönemde yer yer farklı amaçlarla ve bağlamlarda ele alınmaya çalışılan³² ve ele aldığımız meselede de bir gerekçe olarak ileri sürülen el-Mâtürîdî'nin "ictihādî nesih" yaklaşımına temas etmemiz yerinde olacaktır.

el-Mâtürîdî'nin nesih "hükmün yürürlük süresinin sona erdiği vaktin beyan edilmesi" olarak kabul ettiği görülmektedir.³³ Bununla birlikte el-Mâtürîdî yukarıda geçtiği üzere zekat sarf yerleriyle ilgili ayette ictihādla neshe bir delâlet olduğunu iddia etmektedir. Keza el-Mumtehi'ne suresinin 10. ayetini tefsir ederken, insanların bir hükümle amel etmeyi terk etme konusunda icmā' etmeleri sebebiyle, Kitâb'ın hükmünün nesih edilmesinin cevâzına bir delil olduğunu³⁴ ileri sürmektedir. Bu durumda el-Mâtürîdî'ye göre bir hükmün yürürlük süresinin sona erdiğini beyan etme yetkisinin, Allah ve Resulü yanında müctehid ve ümmette de bulunup bulunmadığı sorusu akla gelmektedir.

el-Mâtürîdî bu sorunun cevabını bulmamıza imkân sunan şu önemli ifadeyi kullanır: "Nesih bize göre hükmün (yürürlük) süresinin sona erdiğini beyandır. Ahkâm ve şer'atları her an koyma yetkisi sadece Allah'a (c.c.) aittir. O, (hükmün yürürlük süresinin sona erdiğini) bazen Kitap'la bazen de Mustafa (s.a.v)'in diliyle beyan eder."³⁵ Bu ifadeler ona göre bir hükmün yürürlük süresinin sona erdiğinin sadece Allah ve Resulünün beyanıyla

yoksa 'illete mi izafe edileceği konusundaki görüşlerin gerekçeleri için bkz. Uğur, *Nassın Lafzına Aykırı Makâsîdî Yorumun İmkânı*, 123-28.

³² Bu konuda genel bir tasvir için bkz. Özdemir, "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Nesih Bağlamında Nass-İctihād İlişkisi," 527-28.

³³ el-Mâtürîdî'nin nesih tanımları için bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 1:199, 257, 333.

³⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 15:125.

³⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, 1:259. وهو عندنا: ما ذكرنا من بيان منتهى الحكم إلى وقته، والله ﷻ نصب الأحكام والشرائع في كل وقت.

بين ذلك مرة بالكتاب، وتارة على لسان المصطفى ﷺ.

anlaşılabileceğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla el-Mâtürîdî'ye göre ictihâdın veya icmâ'ın bizatihi nâsih kabul edilmesi söz konusu değildir. Bu kapsamda naşsla sabit bir hükmün maşlahat bulunmadığı gerekçesiyle askıya alınabileceği veya terk edilebileceği; keza nesh'in ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğinin aklın yetkisine bırakıldığı vb. görüşlerin el-Mâtürîdî'ye nispetinin sahih olmayacağı söylenmelidir. Ancak bu durumda el-Mâtürîdî'nin "ictihâdî nesiḥ" ile neyi kastettiğinin de açığa kavuşturulması gerekir.

Konuyla ilgili görüş beyan eden bazı araştırmacılar el-Mâtürîdî'nin ictihâdî nesiḥle kastının 'illetin bulunmaması nedeniyle hükmün uygulanmaması,³⁶ başka bir ifadeyle -ilerleyen süreçte taḥkîku'l-menâṭ olarak isimlendirilecek olan- cüzî meselelerde 'illetin varlığının/yokluğunun incelenmesi neticesinde 'illet bulunmadığı için hükmün tatbik edilmemesi³⁷ olduğu kanaatindedirler. el-Mâtürîdî'nin gerek -yukarıda arz edildiği üzere- usûlde 'illetle hüküm arasında kurduğu ilişki gerekse mü'ellefe-i kulübun payı meselesinde ve hükmün uygulanmasının terk edilmesini nesiḥ olarak isimlendirirken kullandığı ifadeleri³⁸ bu izahın isabetli olduğunu düşündürmektedir. Nitekim 'Alâ'uddîn es-Semerḳandî'nin *Şerḥu't-Te'vîlât*'taki "Nesiḥ, hükmün konuluş nedeni olan maşlahatın sona ermesi sebebiyle hükmün (yürürlük süresinin) sona erdiğinin beyan edilmesidir..." şeklindeki ifadeleri de³⁹ bu görüşü teyid etmektedir. Bununla birlikte el-Mâtürîdî'nin 'illetin yokluğu nedeniyle hükmün yürürlüğünün sona ermesini nesiḥ olarak isimlendirmesinin iki açıdan problemli olduğunu söylemek mümkündür.

İlk olarak, hüküm tatbik edilecek meselede 'illetin bulunmadığını tespit eden, tabiatı itibariyle Allah veya Resulü değil müctehid veya -icmâ' edilen meseleler söz konusu olduğunda- müctehidlerin tamamıdır. Şayet 'illetin bulunmadığını tespit etmek bir tür nesiḥ olarak isimlendirilecek olursa, nesh'in vuku bulduğunu ve dolayısıyla hükmün yürürlük süresinin sona erdiğini beyan yetkisinin sadece Allah ve Resulüne ait olmadığı, müctehidin ve ümmetin de bu konuda yetkili olduğu sonucuna ulaşılır. Oysa yukarıda da nakledildiği üzere el-Mâtürîdî hükmün yürürlük süresinin sona erdiğinin Şâri' tarafından Kitap ve sünnetle beyan edileceğini ifade etmektedir. Burada bir çelişki ihtimali gündeme gelmektedir. Bunu izale etmek için el-Mâtürîdî'nin terminolojisinde nesh'in sadece bir hükmün yürürlük süresinin

³⁶ Okur, "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İctihâdî Nesh' Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış," 543.

³⁷ Özdemir, "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi," 526.

³⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtul-Kur'ân*, 6:392; 15:125.

³⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtul-Kur'ân*, 1:199, 12. dipnot.

sonra erdiğinin *naşş yoluyla* beyan edilmesinden ibaret olmadığı, onun nesih terimine ‘illeti ortadan kalktığı için hükmün uygulanmamasını da kapsayacak daha geniş bir anlam yüklediği söylenebilir. Ancak bu izahın sorunu gidermede yeterli olmayacağı açıktır. el-Mâtürîdî’nin “ictihâdî nesih” teribindeki nesih kelimesinin ıstılâhî değil lügavî anlamda kullanıldığı iddiasının da⁴⁰ nesih kelimesinin sözlük anlamı dikkate alındığında tam olarak sorunu çözmeyeceği görülecektir. Sözlükte nesih bir şeyi izale etmek, silmek, iptal etmek, değiştirmek, bir şeyi iptal/izale edip yerine başka bir şey koymak, bir yerden başka bir yere nakletmek, istinsah etmek gibi anlamlara gelir.⁴¹ Dikkat edilirse bunların hepsinde bir durumun tespiti değil, durumun değiştirilmesi anlamı mevcuttur. Dolayısıyla şayet ictihâdî nesih teribindeki nesih, sözlük anlamında kullanılmış ise bu durumda kastedilen, ‘illetin bulunup bulunmadığını *tespit etmek* ile sınırlı olamaz. Bunun ötesinde ya ‘illette veya onun hükmünde bir tür *değişiklik yapma* anlamının da bulunması gerekir. Naşsla sabit bir hükmü veya onun ‘illetini değiştirme yetkisinin Şâri’ dışında birine, müctehid bile olsa, tanınması ise kabul edilemez. Zaten “ictihâdla nesih” ifadesini tartışmalı kılan husus da budur. Bu noktada Hanefî usûlünde muğârin olmayan naşsla ‘âm lafzın kapsamının daraltılmasına, naşsa ziyâdeye ve muṭlakın takyîdine de nesih denmesinde görüldüğü üzere, neshin daha geniş bir anlama sahip olduğu gerçeği de, işaret ettiğimiz sorunu gidermeye yetmeyecektir. Zira bu meselelerde de taḥşîş/takyîd eden ve naşsa ek hüküm getiren müctehid değil başka bir naşştır.

İkinci problemli nokta şudur: Bir dönemde ‘illet bulunmadığı için tatbik edilmeyen hüküm, başka bir dönemde ‘illet tekrar varlık kazanırsa buna bağlı olarak uygulanabilir. Bu genelde fukahânın özelde ise el-Mâtürîdî’nin ‘illetle hüküm arasında kurduğu ilişkinin doğal bir sonucudur. Buna karşın ‘illetin yokluğu nedeniyle hükmün sona ermesinin *nesih* olarak isimlendirilmesi bunu imkânsız kılacaktır. Zira mensûh hükümle amel etmek caiz değildir. el-Mâtürîdî’nin de bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.⁴² Dolayısıyla aynı meselede hem hükmün, ‘illet bulunmadığı için ortadan kalktığını hem de mensûh olduğunu kabul etmek, sonuçları itibariyle çelişki arz etmektedir.

Bize göre ictihâdla nesih ifadesi bu açıdan bir çelişki gibi görünse de aynı zamanda el-Mâtürîdî’nin incelemekte olduğumuz meselede tutarlılık arayışının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bilindiği üzere Hanefî mezhebine göre *mü’ellefe-i kulûbun* zekattaki payının düşmesi geçici değil

⁴⁰ Bu görüş ve delilleri için bkz. Özdemir, “İmâm Mâtürîdî’de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi,” 532-35.

⁴¹ Ibn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “nsh,” 3:61.

⁴² el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtul-Kur’ân*, 4:244-245; 5:244.

kalıcı bir durumdur. İşte sadece “hükümün ‘illeti bulunmadığı için hüküm uygulanmaz” şeklinde bir gerekçeyle yetinilmesi, bu hükümün neden *kalıcı olarak* düştüğünü izah noktasında yeterli olmayacaktır. Çünkü bu gerekçenin mantıki sonucu, şartların oluşması ve ‘illetin tekrar ortaya çıkması halinde hükümün tekrar tatbik edilmesinin caiz olacağıdır. Oysa mezhep görüşü bu yönde değildir. el-Mâtürîdî hükümün kalıcı olarak düştüğünü gerekçelendirmek için ictihâdla da ilişkilendirerek neshi devreye sokma ihtiyacı hissetmiş görünmektedir.⁴³

Sonuç itibariyle bizce el-Mâtürîdî’nin *mü’ellefe-i kulübun* zekattaki payının *kalıcı* olarak düştüğünü gerekçelendirmek için kullandığı “ictihadla nesiḥ”, teorik olarak izahı oldukça güç; genelde fukahânın özelde ise el-Mâtürîdî’nin nesiḥ anlayışı açısından birtakım sorunlar barındıran; günümüzde bazı örnekleri görüldüğü üzere akıl-vahiy dengesi konusunda bazı yanlış anlamalara ve bu dengenin vahiy aleyhine bozulmasına zemin hazırlama potansiyeli olan bir ifadedir. Muhtemelen bu nedenle el-Mâtürîdî sonrası gelenekte de hiç benimsenmemiştir.⁴⁴

Bu başlıkta konuyla ilgili gerekçelerini inceleyeceğimiz diğer bir Hanefî fakih el-Kāsânî’dir. O, konuyu “âlimlerin geneline göre mü’ellefe-i kulübun payı nesh olunmuştur” diyerek nesiḥle ilişkili şekilde ele alır. Onun meseleyi ele alış tarzı el-Mâtürîdî’ye yakındır. el-Kāsânî Resulullah’ın vefatından sonraki dönem söz konusu olduğunda *mü’ellefe-i kulübun* payının ne olacağına ihtilaf edildiğini, azınlıktaki bazı fakihlere göre bu kimselerin hakkının hala bâki olduğunu belirtir. Bu görüştekilere göre benzer konumda olan sonraki gayri müslim önderlerinin şerrinden emin olmak için veya yeni Müslüman olanların kalbini kazanmak ve İslamiyet’e bağlılığını kuvvetlendirmek için zekattan pay verilebilir. el-Kāsânî çoğunluğa göre ise bu payın *yürürlükten kaldırıldığını (üntüsiḥa)* ifade eder ve sâkıt olduğunu, Hz. Peygamber’den sonra da onlara pay verilmediğini söyler.

el-Kāsânî şahîḥ olduğunu belirttiği bu ikinci görüşü temellendirmek için iki gerekçe zikreder. İlki icmâ’ delilidir. Hz. Ebu Bekr halife iken Hz. Ömer’in zikredilen görüşü üzerine *mü’ellefe-i kulûba* zekattan pay verilmemiş ve sahabe de bu uygulamaya itiraz etmemiştir. Dolayısıyla konu hakkında sahabe icmâ’ı bulunmaktadır. İkinci gerekçe ise hükümün amacıyla ilgilidir. Buna göre ümmet Resulullah’ın *mü’ellefe-i kulûba* kalplerini İslam’a

⁴³ Bu nedenledir ki el-Mâtürîdî’ye göre neshin ‘illet ve şartların bulunmadığı zaman ayetin uygulanmasını askıya alma olduğunu ve dolayısıyla gerekli şart ve ‘illetlerin oluşması halinde ayetin hükümünün yeniden uygulanabileceğini ileri sürmek isabetli görünmemektedir. Bu yönde bir iddia için bkz. Karakuş, “İmam Mâtürîdî’nin Nesh Anlayışı,” 88.

⁴⁴ Apaydın bu ifadenin el-Mâtürîdî’ye ait olmadığı kanaatindedir. Ona ait olması halinde nasıl anlaşılabilceği konusunda bazı ihtimaller için bkz. Apaydın, “Mâtürîdî’de Şer’î Hüküm Akıl İlişkisi,” 539-40.

ısrındırmak için pay verdiğiğinde ittifak etmiştir. O dönemde Müslümanlar sayıca az ve zayıf, müşrikler ise çok ve kuvvetliyidiler. el-Kāsānī yaşadığı dönemde durumun tam tersine döndüğünü ifade eder ve konumuz açısından oldukça önemli olan şu ifadeyi kullanır: “Her ne zaman hüküm özel bir ‘illetle (bi-ma’nen hāşşın) aklen idrak edilebilecek şekilde (ma’külen) sabit olursa, bu özel ‘illetin ortadan kalkmasıyla sona erer.”⁴⁵ el-Kāsānī’nin bu ifadesi, hakkında naşş bulunan konulardaki şer’î hükmün naşşla mı yoksa ‘illetle mi sâbit olduğu konusunda hocası ‘Alā’uddīn es-Semerqandī’nin ve el-Mâturidī’nin yaklaşımını benimsediğini göstermektedir. Ancak el-Kāsānī ictihādî nesih ifadesini hiç kullanmaz.

ez-Zeylāī de Allah Müslümanları azîz ve gayri müslimlerden müstağni kıldığı için bu payın düştüğünü ve bu konuda icmā’ oluştuğunu söyledikten sonra “Bu, ‘illeti ortadan kalktığı için hükmün sona ermesi türündendir. Zira Resulullah’tan sonra nesih söz konusu değildir” diyerek hükmü izah etmesi⁴⁶, el-Mâturidī ve el-Kāsānī’den farklı olarak bu meselede nesih gerekçesine başvurmayı isabetli bulmadığını göstermektedir.

Mü’ellefe-i kulûba zekat verilmeyeceği meselesi usûl eserlerinde ise yoğunluklu olarak icmā’ın nâsih olup olamayacağı konusu bağlamında gündeme gelmektedir. Hanefî usûlcülere göre icmā’ nâsih olamaz. Çünkü icmā’ esas itibarıyla ictihadların bir araya gelmesinden ibarettir. Fiillerdeki husun ve kühun ve buna bağlı olarak bir hükmün yürürlük süresinin ne zaman sona ereceği ise rey ve ictihadla tespit edilemez. Ayrıca nesih ancak Resulullah hayattayken vuku bulabilir. Resulullah hayattayken ise icmā’ var olamaz. Zira onun görüşünün bulunmadığı bir ittifak icmā’ değildir. Resulullah’ın hükmünün bulunduğu bir meselede ise bilgi kaynağı ondan işitilen sözdür. İcmā’ ancak onun vefatında sonra bir bilgi kaynağı olabilir.⁴⁷ Buna karşın bazı Mu’tazilî alimler *mü’ellefe-i kulûbun* zekattaki payının icmā’ ile nesh edildiğini örnek göstererek icmā’ın nâsih olabileceğini ileri sürerler. Hanefî usûlcüler bu noktada *mü’ellefe-i kulûbun* payının icmā’ ile nesh edilmediğini, ‘illeti ortadan kalktığı için bu payın sâkit olduğunu söylerler.⁴⁸ İbn Melek (ö.821/1418’den sonra) ise buna ek olarak bazılarına göre bu hükmün Hz. Ömer’in rivayet ettiği bir hadis sebebiyle nesh olunduğu ve bunun üzerine sahabenin icmā’ ettiklerini ikinci bir görüş olarak nakleder.⁴⁹

⁴⁵ el-Kāsānī, *Bedā’i’u’s-Sanā’i*, 2:45.

⁴⁶ ez-Zeylāī, *Tebyīnu’l-Ḥakā’ik*, 1:296.

⁴⁷ es-Seraḥsī, *Uşûl*, 2:66-67; el-Buḥārī, *Keşfu’l-Esrār*, 3:175-176.

⁴⁸ el-Buḥārī, *Keşfu’l-Esrār*, 3:176; et-Teftāzānī, *et-Telviḥ*, 2:79; Molla Fenārī, *Fuṣûlü’l-Bedāyi*, 2:141; Molla Ḥusrev, *Mir’ât*, 1:997.

⁴⁹ İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr fi’l-Uşûl*, 245.

Şimdi *mü'ellefe-i kulûba* zekattan pay verilmeyeceğini 'illetin ortadan kalmasıyla gerekçelendiren bu yaklaşımı değerlendirebiliriz. Kanaatimizce bu gerekçe dört açıdan eleştiriye açıktır.

İlk olarak mezkûr gerekçe ayetteki hükmün neden *kalıcı* olarak düştüğünü izah etmekte yetersizdir. el-Mâturîdî'nin ictihâdla nesiğ görüşü değerlendirilirken kısaca ifade edildiği üzere şayet *mü'ellefe-i kulûbun* payı, 'illet ortadan kalktığı için düşmüşse bunun doğal bir sonucu olarak 'illet ilerleyen bir tarihte tekrar oluştuğu zaman hükmün de yeniden uygulanması söz konusu olabilecektir. Müslümanların güçlü oldukları dönemlerde şerhlerinden emin olmak için gayri müslimlere *mü'ellefe-i kulûb* olarak zekat verilmeyebilirdi. Ancak maalesef Müslümanların o kuvvetli ve muktedir günleri geride kaldı. Bu makale, bir yıldan uzun bir süredir Gazze'deki binlerce Müslümanın Siyonist İsrail tarafından soykırıma tâbî tutulduğu, Müslümanların da bu zulme engel olmaktan âciz kaldığı bir dönemde kaleme alınıyor. Dolayısıyla *mü'ellefe-i kulûba* zekat vermenin 'illeti şayet Müslümanların zayıf, kafirlerin güçlü olması ise -ki 'illetin gerçekte sadece bundan ibaret olup olmadığı da aşağıda tartışılacaktır- bu 'illet belki tarihin hiçbir döneminde günümüzdeki kadar kesin bir şekilde var olmadı. Dolayısıyla bu gerekçeyi benimseyen Hanefî fukahânın en azında teorik olarak 'illetin yeniden ortaya çıkması halinde bu fonun tekrar işletilebileceğini de kabul etmeleri gerekirdi. Ancak malum olduğu üzere Hanefîlere göre *mü'ellefe-i kulûbun* zekattaki payı sâkıt olmuştur.⁵⁰ Sâkıt olan ise 'avdet etmez. Dolayısıyla sadece bu gerekçeyle yetinenlerin yaklaşımının tutarlı ve benimsedikleri hükmü izah etmeye yeterli olmadığı görülmektedir.

İkinci olarak *Hanefî usûlcülerin* böyle bir gerekçeye başvurmaları, başka bir konudaki görüşleriyle tezat teşkil etmektedir. Şöyle ki Irak meşâyihî ile başta ed-Debûsî, el-Pezdevî ve es-Serahsî olmak üzere Hanefî usûlcülerin çoğuna göre aşlın hükmü naşşa izafe edilir.⁵¹ Aşağıdaki görüleceği üzere el-Bâbertî (710'dan sonra-786/1310'dan sonra-1384) ve İbnu'l-Humâm (790-861/1388-1457) da bazı somut meseleleri örnek göstererek hükmün devamının 'illetin devamına bağlı olmayacağını ifade ederler. Dolayısıyla *hakkında naşş bulunan meselede* hüküm 'illetle değil naşşla sâbit olmakta, hükmün devamı 'illete değil naşşa dayanmaktadır. Hem bu görüşü kabul edip

⁵⁰ Bu konuda farklı bir değerlendirme için bkz. Kahraman, "Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb'a Zekat Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi," 144.

⁵¹ ed-Debûsî, *Taḳvîmu'l-Edille*, 280; es-Serahsî, *Uşûl*, 2:176; el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3:344; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 2:1147. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. 'Alâ'uddîn es-Semerḳandî, *Mizânu'l-Uşûl*, 636-40; el-İzmîrî, *Hâşiye*, 2:311-313. Mañşûşun 'aleyh mesele hakkındaki hükmün naşşa mı yoksa 'illete mi izafe edileceği konusundaki görüşlerin gerekçeleri için bkz. Uğur, *Nassın Lafzına Aykırı Makâsîdî Yorumun İmkânı*, 123-28.

hem de hükmün ‘illeti bulunmadığı için *mü’ellefe-i kulûbun* payının düştüğünü ileri sürmek izaha muhtaç bir konudur.

Bu eleştiriye cevaben “*Mü’ellefe-i kulûba* zekat verilebileceği hükmü naşşa sabittir. Bu hükmün devamı da naşşa dayanmaktadır. Ancak ayetteki ‘*ve’l-mü’ellefeti kulûbuhum*’ ifadesinin kapsamına giren hiçbir fert bulunmadığı, başka bir deyişle hükmün mahalli ortadan kalktığı için hüküm uygulanmamaktadır” demek de tatmin edicilikten uzaktır. Zira burada görüşlerini tahlil ettiğimiz fakih ve usûlcüler, birinci gerekçe sahiplerinden farklı olarak *mü’ellefe-i kulûbun* ortadan kalktığını değil, hükmün ‘illetinin ortadan kalktığını ileri sürmektedirler. Ayrıca birinci gerekçe tahlil edilirken ifade edildiği üzere *mü’ellefe-i kulûbun* kalıcı olarak ortadan kalktığı iddiası da ispatlanmaya muhtaçtır.

Üçüncü olarak hükmün ‘illeti kabul edilen vasıf ile *mü’ellefe-i kulûbun* kısımları arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Bunun için Hanefîlerin *mü’ellefe-i kulûbu* üç kısma ayırdıklarını tekrar hatırlatalım. Bunların ilki Müslümanlara kötülüklerinin dokunmasını engellemek için pay verilenler; ikincisi kalbi İslam’a ısındırılmak istenen kafirler, üçüncüsü ise İslam’a bağlılığını artırmak ve inancını takviye etmek için pay verilen yeni Müslüman olmuş kimselerdir.⁵² Öte yandan *mü’ellefe-i kulûba* zekat vermenin ‘illeti Müslümanların zayıf, düşmanların kuvvetli olması olarak kabul edilmekte⁵³ ve Allah İslam’ı aziz ve Müslümanları da güç ve kuvvet sahibi kıldığı için ‘illetin ortadan kalktığı sonucuna ulaşılmaktadır. *Mü’ellefe-i kulûbun* ikinci ve üçüncü kısmı açısından, ‘illet olduğu ileri sürülen bu vasfın münasip olmadığı görülmektedir. Şöyle ki, Resulullah’ın bazen daha çok sevdiği kişilere hediye vermeyip bunun yerine Allah’ın yüz üstü cehenneme atmasından korktuğu diğer bazı kimselere hediye vermesi⁵⁴, kalpleri İslam’a ısındırmanın tek amacının Müslümanların güven ve emniyetini sağlamak olmadığını, bunun yanında bazı gayri müslimlerin hidayete ermelerine ve ebedî azaptan kurtulmalarına vesile olmak gibi uhrevî amaçlarının da olduğunu göstermektedir.⁵⁵ Bu amaç dikkate alındığında Allah’ın Müslümanları aziz ve güçlü kıldığı dönemlerde her ne kadar şerlerinden emin olmak için gayri müslimlere zekat vermek gerekli ve hatta caiz olmasa da, hidayete ermesi

⁵² el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4:324; el-Bâbertî, *el-‘Înâye*, 2:14; İbnu’l-Humâm, *Şerhu Fethu’l-Kâdir*, 2:14.

⁵³ el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, 3:167, 340; 4:143.

⁵⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4:324. Bizim bu rivayete yer vermemizin amacı Hz. Peygamber’in uygulamasında *mü’ellefe-i kulûbun* sadece şerrinden emin olunmak veya faydası temin edilmek istenen gayri müslimlerden ibaret olmadığını, *mü’ellefe-i kulûba* pay vermenin yegane ‘illetinin müslümanları aziz ve güçlü kılmak olmadığını ortaya koymaktır. Bunun ötesinde Hz. Peygamber’in bu rivayette verdiği payın zekat mallarından mı diğer gelirlerden mi olduğu meselesi, bizim ispatlamaya çalıştığımız konu açısından ikincil ve tâlî bir husustur.

⁵⁵ Ayrıca bkz. el-Ğaradâvî, *Fıkhu’l-Zekât*, 2:606.

ümit edilenlere zekattan pay vermenin caiz olacağı söylenebilir. Tarihin hiçbir döneminde kılıçla/maddî güçle insanların Müslüman olmaya zorlanmadıkları dikkate alındığında, siyasi-askeri üstünlüğün gayri müslimlerin hidayeti için yeterli olmayacağı görülür. Benzer bir durum *mü'ellefe-i kulübun* üçüncü kısmı için de geçerlidir. Müslümanların sadece kuvvetli olması, mühtedilerin inancının sağlamlaştırılmasını temin edemeyebilir. Hususen mühtedilerin din değiştirmeden kaynaklanan maddî ve/veya manevi sıkıntılarının giderilmesi için onlara zekattan pay vermek gerekli olabilecektir.⁵⁶ Nitekim Osmanlı'da fakirlik ve sefaletten kurtulamayan mühtedilere, Hristiyanların tekrar kendi dinlerine girmesi için para teklif ettikleri, buna karşın bu mühtedilerin Müslüman mercilerden maddi yardım görmemeleri nedeniyle irtidat hadiselerinin ortaya çıkmaya başladığı ve bunun İslamiyet'in namusuna dokunacağı rapor edilmiş, bunun çözümü için hazineden bir fon ayrılabilceği ifade edilmiştir.⁵⁷

Dördüncü olarak, 'illet olduğu ileri sürülen vasfın, *mü'ellefe-i kulubu* bütün olarak kuşatmaktan uzak oluşu, bu meseledeki ta'lil işleminin doğruluğunu da kuşkulu hale getirmektedir. Hanefî fakihlere göre Tevbe suresinin 60. ayetindeki zikredilenlere zekat vermenin 'illeti, altı sınıfta yani fakirler, miskinler, köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolcularda ihtiyaç sahibi olmaları⁵⁸; zekat memurlarında, ortaya koydukları emek; *mü'ellefe-i kulubta* ise Müslümanların zayıf, kâfirlerin güçlü olmalarıdır. Hanefî fakihler burada 'illeti kendi içtihatlarıyla belirledikleri için müstenbat bir 'illet söz konusudur. Oysa ilgili ayette zikredilen her bir sınıfın bizatihi ismi/lafzı yani fakir, miskin, köle, borçlu veya *mü'ellefe-i kulub*... olmak, hükmün 'illeti kabul edilmeye daha uygundur. Zira hükmün, naşsta müştak bir kelimeyle ilişkilendirilmesi, 'illetin bu kelimenin türediği vasıf olduğunu îmâ eder ki bu, Hanefî usûlünde 'illetin naşsla tespit yöntemlerine ilişkin bir ilkedir.⁵⁹ Dolayısıyla manşûş bir 'illet bulunduğu için 'illet istinbatına gerek yoktur. Bu durumda hükmün 'illeti kâşır olacaktır. Hanefî usûlüne göre manşûş 'illetlerin kâşır olması ise mümkündür.⁶⁰ Bakara suresinin 184. ayetinde zikredilen yolculuk vasfı, seferilik ruhsatlarına ilişkin hükümlerin 'illeti kabul edildiği gibi Tevbe suresinin 60. ayetindeki kimselere zekat verilmesinin cevâzının 'illeti olarak da ayette yer alan

⁵⁶ Batıdaki mühtedilerin karşılaştıkları zorluklar için bkz. Divleli, "Zekat ve İhtida/Gayr-i Müslim Bireylerin Zekata Bakışı," 99-101.

⁵⁷ Ancak dönemin siyasi şartları nedeniyle Padişahın şahsi servetinden bu kimselere yardımda bulunulmasında karar kılınmıştır. Bu konuda bkz. Deringil, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidat*, 148-51.

⁵⁸ el-Mergînânî, *el-Hidâye*, 2:230; el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3:340.

⁵⁹ Örnek olarak bkz. Şadru's-Şerî'a, *et-Tavdîh*, 2:156; Ayrıca bkz. el-Ğaradâvî, *Fıkh'u'z-Zekât*, 2:601.

⁶⁰ el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3:315-317.

vasıflar kabul edilmelidir. Bu durumda *mü'ellefe-i kulûba zekat* vermenin 'illeti onların bizatihi *mü'ellefe-i kulûb* olmalarıdır.

El-İtkânî (685-758/1286-1357) ayette zikredilen isimlerin 'illet kabul edilmesine iki açıdan itiraz eder.⁶¹ Bunlardan ilki şöyledir: "Ayette zikredilen isimler 'illet kabul edilecek olursa, örneğin az bir borcu olan kimseye, elindeki serveti nisap miktarından fazla olsa bile borçluluk 'illeti bulunduğu için zekat vermenin caiz olması gerekir. Oysa bu kimse dinen zengin sayılacağı için ona zekat verilemez." Kanaatimizce bu itiraz yerinde değildir. Zira nasıl ki yolculuk ruhsatlarının sabit olması için ayette zikredilen yolculuk hali mutlak olarak 'illet kabul edilmemiş, ilgili naşşlar da dikkate alınarak 'illet kabul edilecek yolculuğun süresi/mesafesi müctehidler tarafından belirlenmişse, aynı şekilde zekat sarf yerlerine ilişkin ayette zikredilen isimlerin de 'illet kabul edilmesi için gerekli şartlar müctehidler tarafından belirlenebilir. Nitekim Hanefî kaynaklarda fakir, miskîn, Allah yolunda cihad edenler ve yolcularla ilgili bu türden belirlemeler mevcuttur. El-İtkânî'nin diğer itirazı şöyledir: "Ayetteki isimlerin bizatihi 'illet kabul edilmesi halinde örneğin bir kimse hem fakir hem de yolcuysa bu durumda zekattan iki pay hak eder. Oysa hüküm böyle değildir." Kanaatimizce bu itiraz da yerinde değildir. Zira Hanefîlere göre ayetteki sınıfların zikredilmesinin amacı bu kimselerin zekatta hakkı olduğunu bildirmek değil kimlere zekat verilebileceğini beyan etmektir. Dolayısıyla hem fakir hem de yolcu olan biri zaten zekat paylarında hak sahibi değildir ki ona iki 'illet nedeniyle iki ayrı pay vermek zorunlu olsun.

3. Gerekçe: Ma'nen Takrîr ve Makâsıd-Vesâil Ayrımı

Konu hakkında özgün temellendirmesi olan fakihlerden biri de el-Bâbertî'dir. O, *mü'ellefe-i kulûbla* ilgili hükmün kat'î bir delil olan icmâ ile nesh edildiği şeklindeki izaha karşı çıkar. Zira ona göre Kitab'ın icmâ ile nesh edilebileceği, mezhepteki şaîh kabul edilen bir görüş değildir. El-Bâbertî 'illetin sona ermesi sebebiyle hükmün nihâyete erdiği şeklindeki izahı da kabul etmez. Çünkü hükmün devam etmesi 'illetin devamına ihtiyaç duymayabilir. Tavaftaki remel ve ızdıbâ' bunun örneğidir. Bundan dolayı 'illetin sona ermesiyle hükmün sona ermesi gerekmebilir.⁶² El-Bâbertî ikinci izaha itiraz etmekle, yukarıda ele aldığımız el-Mâturîdî ve el-Kâsânî gibi fakihlerin ve Hanefî usûlcülerin yaklaşımını da isim vermeksizin eleştirmektedir.

El-Bâbertî *mü'ellefe-i kulûba zekattan* pay verilmeyeceğini gerekçelendirirken hocasının hocası 'Abdulazîz el-Buḥārî'nin (ö.730/1330)

⁶¹ el-İtkânî, *Ġâyetu'l-Beyân*, 3:117; Ayrıca bkz. el-Buḥārî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3:340.

⁶² el-Bâbertî, *el-'Ināye*, 2:15.

izahını benimsediğini ifade eder. Önce 'Abdulazîz el-Buhârî'nin konuyla ilgili kendi ifadelerine yer verelim: O, nesh'in bedâ' ve tenâkuzu gerektirmeyeceğini izah ederken bu meseleye temas eder ve şöyle der:

... Hüküm nesh edici bir delil (nâsih) sebebiyle değil de hükmün konulmasına sevk eden 'illetin (el-ma'na'd-dâ'i) yokluğu nedeniyle ortadan kalkmıştır. Bu durum tıpkı sebebinin sona ermesi nedeniyle *mü'ellefe-i kulûba* zekattan pay vermenin meşruiyetinin sona ermesine benzemektedir. Bu hükmün sebebi Müslümanların zayıflığı ve bu pay verilerek İslam'ın/Müslümanların kuvvetlenmesini sağlamaktır. O dönemde mal verip onların kalbini İslam'a ısındırmak ve onların Müslümanlara vereceği sıkıntıları savuşturmakla dinin izzeti gerçekleşmekteydi. İslam'ın/Müslümanların durumu kuvvetlendiği zaman hâlâ onlara mal vermek ise dini aziz kılmaz, alçaltır. Dolayısıyla hükmün sebebi ortadan kalktığı için hüküm de nihâyete ermiştir.⁶³

El-Bâbertî'nin 'Abdulazîz el-Buhârî'ye isnat ettiği ifadeler ise -şayet el-Buhârî'nin başka bir eserine dayanmıyorsa- önemli bazı farklılıklar ihtiva etmektedir. El-Bâbertî'nin nakli şöyledir:

Hocamın hocası 'Alâ'uddîn 'Abdul'azîz raḥimehumallāh şöyle demiştir: Bu konuda en güzeli şöyle demektir: (Sonraki dönemlerde) *mü'ellefe-i kulûba* zekattan pay verilmemesi, Resulullah (s.a.v) zamanındaki (uygulanan hükmü) *ma'nen takrîrdir*. Şöyle ki, bunlara zekattan pay verilmesinin amacı, o dönemde ehl-i küfrün galebesi nedeniyle zayıf olan İslam'ın (Müslümanların) aziz kılınması/güçlendirilmesidir. O dönemde güçlendirme mal vermekle gerçekleşirdi. Ehl-i İslam'ın muzafferiyetiyle durum değişince onların güçlendirilmesi, kâfirlere mal vermemekle gerçekleşiyordu. Dolayısıyla kâfilere o dönemde mal vermek, bu dönemde ise vermemek dinin güçlendirilmesinin aracı konumundadır. Dinin güçlendirilmesi amaçtır ve aynı hal üzere devam etmektedir. Dolayısıyla bir nesiḥ söz konusu değildir. Bu durum teyemmümlünün haline benzer. Onun (hükmi açıdan) temizlenmek için toprağı kullanması vâciptir. Çünkü su bulunmadığı zaman (hükmi) temizliğin gerçekleşmesi için toprak yegâne vasıta. Su bulunması sebebiyle durum değişince ilk yükümlülük düşer ve su kullanmak vâcip olur. Çünkü artık amacın gerçekleşmesi için su kullanmak tek seçenek haline gelmiştir. Bu ikinci hüküm ilk hükmü nesh etmek değildir. Aynı durum *mü'ellefe-i kulûb* için de geçerlidir. Bu hüküm diyeti ödeme yükümlülüğünün 'âkıleye âit olmasının bir benzeridir. Diyet ödemek Resulullah (s.a.v) zamanında katilin aşiretinin, Resulullah'tan sonra ise aynı divana mensup olan kimselerin yükümlülüğündeydi. Diyeti ödeme borcunun 'âkıleye ait olmasının sebebi yardımlaşmadır (intişâr).

⁶³ el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3:167.

Yardımlaşma ise Resulullah (s.a.v.) zamanında kan bağı (aşiret) ile Resulullah'tan sonra ise aynı divana mensup olmakla gerçekleşir. Dolayısıyla Resulullah'tan sonraki dönemlerde diyet ödeme yükümlülüğünün aynı divana mensup kişilere ait olması, önceki hükmün nesh edilmesi değildir. Bilakis diyetin (katil dışındaki kimselere) vâcib olma gerekçesi olan yardımlaşma manasını/‘illetini *ma‘nen takrîr*dir.⁶⁴

Görüldüğü üzere ‘Abdul‘azîz el-Buhârî'nin hükmü gerekçelendirişi, hükmün devamını ‘illete bağlayan el-Mâturîdî ve el-Kāsânî'nin yaklaşımına benzer niteliktedir. El-Bâbertî'nin izah tarzının ise bundan çok farklı bir boyutu olduğu görülmektedir.

El-Bâbertî'nin temellendirmesindeki “*ma‘nen takrîr*” ile neyin kastedildiği yeterince açık değilse de gerek bu ifadenin bağlamı gerekse fıkıh ve usûl eserlerinde “ma‘na” kelimesinin çoğunlukla ‘illet anlamında kullanıldığı göz önünde tutulduğunda bu ifade şöyle yorumlanabilir: “Yeni durumda kafirlere zekattan pay vermemek, Resulullah zamanındaki hükmü, ‘illet bakımından yerleştirmektir.⁶⁵ Yani o hükme muhâlefet etmek değil, amacı bakımından onu takviye ve tahkim etmek, ona uymaktır.” Burada ma‘na ile ‘illet değil lafzın delalet ettiği anlam da kastedilmiş olabilir. Bu durumda *ma‘nen takrîr* ifadesi “Yeni durumda kafirlere zekattan pay vermemek, her ne kadar konuyla ilgili naşşların lafzına aykırı gibi görünse de lafızların delalet ettiği anlama uygun ve onu destekler niteliktedir” şeklinde anlaşılabilir. Ancak bize göre *ma‘nen takrîr* ile birinci anlamın kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira ifade edildiği üzere kaynaklarda ma‘na kelimesinin ‘illet anlamında kullanılması yaygın bir durumdur. Ayrıca ikinci anlamın kastedilmesi halinde, naşşların anlaşılması ve yorumlanmasında lafız-mana bütünlüğünün korunması ilkesinin ihlali ve naşşın lafzının göz ardı edilmesi durumu söz konusu olacaktır.

El-Bâbertî'nin temellendirmesindeki esas özgün ve bizce problemli husus *makâsîd-vesâil* ayırımına dayanılmasıdır.⁶⁶ El-Bâbertî'nin izahına bakılırsa, naşşla gerçekleştirilmek istenen amaç bazen naşşta öngörülen vesileyle bazen de yeni duruma uygun ve naşşta yer almayan başka bir yolla gerçekleşebilecektir. Bu yeni durumda naşşta öngörülen yöntemin uygulanmaması naşşa aykırılık teşkil etmez. Tam aksine naşşın amacının yeni durumda gerçekleşmesini temin ettiği için naşşın gerçek anlamda

⁶⁴ el-Bâbertî, *el-‘Înâye*, 2:15; Ayrıca bkz. Kahraman, “Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûb’a Zekat Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi,” 142.

⁶⁵ Benzer bir açıklama için bkz. Kahraman, “Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûb’a Zekat Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi,” 142.

⁶⁶ *Makâsîd-vesâil* ayırımı konusunda bkz. Yılmaz, “İslam Hukukunda Vesail-Makasîd İlişkisi.”

uygulanması bu yolla mümkün olur. Bu yaklaşım kanaatimizce hem *argümanları* hem de *sonuçları* itibariyle ciddi bazı sorunlar içermektedir.

Önce el-Bâbertî'nin argümanlarına bakalım. İlk olarak *maḳāsid-vesāil* ayrımının Hanefîlerin benimsediği şekliyle 'âkıle ile temellendirilmesi isabetli görünmemektedir. Hanefîlerin 'âkıle konusundaki yaklaşımı da tıpkı *mü'ellefe-i kulüb* gibi temellendirilmeye muhtaçtır. Dolayısıyla bu iki meseleden birini diğerinin argümanı olarak takdim etmek isabetli olmayacaktır. Sadece konuyu daha anlaşılır kılmak için zikredilebilir.

Kanaatimizce *mü'ellefe-i kulüb* konusundaki görüşü hükmî temizliğin teyemmüm ve abdestle gerçekleşmesine kıyaslayarak temellendirmek de doğru değildir. Şöyle ki gerek abdestin gerekse teyemmümün amacının hükmî temizlik olduğu naşşla sabittir. Buna ilaveten hükmî temizliğin yolu olan hem abdest hem de teyemmüm bizzat naşş ile meşru kılınmış vâsitalardır. Temellendirilmeye çalışılan meselede ise *mü'ellefe-i kulûba zekat* vermenin amacının "Müslümanları güçlendirme" olduğu naşşla sâbit değildir, icthadîdir. Buna ilaveten hükmün amacı olduğu düşünülen "Müslümanları güçlendirme" hedefine ulaşmak için teklif edilen alternatif yöntem yani "*mü'ellefe-i kulûba* bazı hallerde zekat vermemek" de yine naşşla sabit değildir, icthadîdir. Dolayısıyla hükmî temizlik amacına ulaştırması bakımından abdest-teyemmüm ilişkisinden hareketle, ele alınan bu hükmün temellendirilmesi mümkün değildir. Bu iki mesele arasında hem hükmün amacının hem de bu amaca ulaştıracak yöntemin dayandığı delil bakımından farklılık bulunduğu için yapılan kıyas, *ḳiyās ma'a'l-fârıktır*.

El-Bâbertî'nin *ma'nen taḳrîr* ve *maḳāsid-vesāil* ayrımı esas olarak yaptığı temellendirmenin nesih olmadığı iddiası da tartışmaya açıktır. İbnu'l-Humâm'ın da ifade ettiği üzere *mü'ellefe-i kulûba* zekat vermenin caiz olduğu sabit iken daha sonra bu caiz olma hükmü ortadan kalkmaktadır.⁶⁷

El-Bâbertî'nin *maḳāsid-vesāil* ayrımına dayanan bu temellendirmesi, yol açacağı sonuçlar bakımından da sakıncalı görünmektedir. Şöyle ki, hükmü hakkında katî naşş bulunan bir meselede, naşş yoluyla değil de icthad ederek ulaşılan *amacı* gerçekleştirmek için, bazı durumlarda *naşsta öngörülen yöntemi* uygulamanın caiz olmadığını veya bu yöntemin geçersiz olduğunu ileri sürüp, bunun yerine naşşla sabit olmayan, ancak hükmün amacına ulaştıracığı düşünülen başka bir yöntemi, naşşla sabit yöntemin yerine ikâme etmeye kalkmak, Şâri'in emrine muhalefet olması yanında naşşla sâbit birçok hükmün atıl bırakılmasına yol açacaktır. Örneğin böyle bir yorum meşru görülecek olursa günümüzde yer yer dillendirilen "Unsurları tam olan bir hırsızlık suçunun cezasına dair Kur'an'daki el kesme hükmünün

⁶⁷ İbnu'l-Humâm, *Şerhu Fethu'l-Ḳadîr*, 2:15.

amacı caydırıcılıktır. Bu amacın el kesme ile gerçekleştiği zaman veya toplumlarda el kesme cezası uygulanabilir. Ancak bu cezanın amaca ulaştırmadığı zaman veya toplumlarda hırsıza, caydırıcılığı sağlayacak farklı bir ceza verilmesi, ilgili naşşa aykırılık teşkil etmez” türü görüşlere ilkesel olarak itiraz etmek tutarlı olmayacaktır. Oysa hükmün amacı olduğu zannedilen hususu gerçekleştirmek için bazı hallerde, ilim ve hikmet sâhibi Şâri’in naşsta beyan ettiği vesilenin yetersiz olduğu ve bunun için daha etkili bir vesile bulunabileceği iddiası, haddi aşmaya varan ve bu nedenle sakınılması gereken bir durumdur. Ayrıca *mağāsıd-vesâil* ayrımına dayanarak bu tür bir yorum yöntemini meşru görenlerin şu soruları cevaplamaları beklenir: Naşsla sabit yönteme alternatif olarak teklif edilen yöntemlerin, hükmün amacını daha etkili şekilde gerçekleştireceğinin şer’î dayanağı nedir? Mahza akıl ve tecrübeye dayanarak, naşsla sabit -vesâil türünden bile olsa- bir hükmü atıl bırakacak alternatif bir hüküm ileri sürmek meşru olabilir mi?

El-Bâbertî’nin izahının merkezî unsuru olan *mağāsıd-vesâil* ayrımı kabul edilecek olursa bu zikredilen mahzurlu sonuçların bir adım ötesinde, günümüzde yapılması gereken naşslarda yer alan tikel hükümleri olduğu gibi uygulamak değil, bu tikel hükümlerle ulaşılması hedeflenen amaçları, bu somut hükümlerin dayandığı genel ilkeleri tespit etmek ve günümüz şartlarında bu ilkelere uygun ve bu amaçlara ulaştıracak yeni hükümler uygulamaktır, şeklinde özetlenmesi mümkün olan tarihselci tezlere⁶⁸ ilkesel olarak itiraz etme imkânı kalmayacaktır. Tarihselci yaklaşımı veya mutlak olarak *mağāsıd-vesâil* ayrımını benimseyenler açısından *mü’ellefe-i kulûbla* ilgili mezkûr izah tarzı bir sorun teşkil etmeyecek, aksine kendi yaklaşımlarını destekleyen bir argüman olarak kullanılacaktır. Ancak bu yaklaşımları sahih görmeyenler açısından el-Bâbertî’nin temellendirmesinin kabul edilemez olduğu aşikardır.

El-Bâbertî’nin *mağāsıd-vesâil* ayrımına dayalı bu gerekçesini eleştirmekle, vesile türü hükümlerin asla değişmeyeceğini veya bu alanda hiçbir düzenleme yapılmaması gerektiğini iddia etmediğimizi de belirtmemiz gerekir.⁶⁹ Örneğin hilalin doğuşunun ve namaz vakitlerinin astronomik hesaplarla tespit edilmesi; nikâh akdinin ilanı için şahitler yanında resmî tescilin de gerekli görülmesi vb. hükümlerde görüldüğü üzere maksada ulaştıracak alternatif veya ilave vesilelerin kabul edilmesi

⁶⁸ Bir örnek olarak bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 70-81; Fazlur Rahman, *İslam*, 90-93; Kur’an’a tarihselci yaklaşımların tasvir ve tenkidi için bkz. Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, 169-267.

⁶⁹ Vesile türü hükümlerin değişimi konusunda bkz. Yılmaz, “İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi,” 194-216. Ayrıca bkz. Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 215-29; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 100-107.

mümkündür. Ancak vesilelerle ilgili değişimler için hükmün amacının/maksadın ictihadla değil naşsla sabit olması; şayet naşsta belirtilmiş ise vesile hükmün bağlayıcı olduğuna ilişkin bir kaydın bulunmaması, teklif edilen yeni yöntemin naşsta yer alan bağlayıcı yöntemi tamamen iptal edici nitelikte olmaması gibi hususlara riayet edilmesi gerekir.⁷⁰

Konuyla ilgili farklı yaklaşım sahiplerinden biri de İbnu'l-Humām'dır. O, bu payın düşmesini biri icmā', diğeri 'illetin ortadan kalması olmak üzere iki farklı şekilde gerekçelendirir.⁷¹ Ayrıntılarına bakıldığında onun bu gerekçelerinin önceki Hanefî fakihlerden farklılık arz ettiği görülür. İbn Nüceym (926-970/1520-1563) ve İbn 'Âbidîn'in de İbnu'l-Humām'a benzer izahlar yaptıkları görülmektedir.⁷² Şimdi onun yaklaşımını iki ayrı başlıkta tahlil etmeye çalışalım.

4. Gerekçe: Hükmün Mensûh Olduğunda Sahabe İcmâ Etmıştır

İbnu'l-Humām'a göre Hz. Ebu Bekr döneminde gerçekleşen sahabe icmâ'ı nedeniyle *mü'ellefe-i kulübun* payı düşmüş olabilir. Bu icmâ'ın da mutlaka bir senede dayanması gerekir. İcmâ'nın senedi ya Resulullah'ın vefatından önce bu hükmün neşh edildiğini veya bu hükmün Resulullah'ın hayatıyla mukayyed olduğunu gösteren bir delildir. Buna göre sahabe bu delile dayanarak *mü'ellefe-i kulübun zekattaki* paylarının düştüğünde ittifak etmişlerdir.

Acaba iddia edildiği gibi gerçekte icmâ'ın dayanağı olan böyle bir delil var mıdır? Varsa icmâ'ın senedi bu delillerden hangisidir? İbnu'l-Humām bu delillerin varlığına dair kanıt sunmaz. Ancak bu durum mezkûr temellendirme için bir sorun teşkil etmeyecektir. Zira icmâ'ın dayanağı olan delil bilinmese bile icmâ' edilen hüküm sâbit ve geçerlidir. Usûl eserlerinde de icmâ'ın bizâtihi hüccet olduğu, huciiyetinin senedine mebnî olmadığı açıkça ifade edilir.⁷³ Konuyu benzer şekilde temellendiren İbn Nüceym'e göre

⁷⁰ Hilalin gözle görme yerine astronomik hesaplarla tespit edilebileceğini savunmak bizim açımızdan bir çelişki arz etmez. Zira astronomik hesaplamamanın geçerli olduğunu savunanların delil olarak kullandıkları bazı hadisler, hükmün amacının hilali bizzat gözle görmek değil hilalin doğduğunu ve yeni ayın girdiğini tespit etmek olduğuna en azından işaret etmektedir. Bu noktada "صوموا لرؤيته وأفطروا" (el-Buḥārī, "Şavm," 11; Muslim, "Şıyam," 18-19) rivayetinde ef'âl-i kulübün olan ru'yet fiilinin kullanılması, amacın bizzat gözle görmek değil hilalin doğduğunu anlamak olduğuna işaret etmektedir. Yine Hz. Peygamberin "Biz ümmî bir toplumuz. Ne yazı yazarız ne de hesap yaparız" dedikten sonra parmaklarıyla ayın bazen yirmi dokuz bazen otuz gün olacağını gösterdiği rivayette de (el-Buḥārī, "Şavm," 11; Muslim, "Şıyam," 15) hesap bilmemenin bir gerekçe olarak zikredilmesi, astronomik hesabın bilinmesi halinde hilalin tespitinde geçerli bir yöntem olabileceği dair işaret ihtiva etmektedir. Bu nedenledir ki astronomik hesapla hilalin tespit edileceğini kabul edenler, teklif ettikleri bu vesileyi naşsa dayandırdıkları sürece naşsın hükmüne açık bir aykırılık bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir.

⁷¹ Konuyla ilgili görüşleri için bkz. İbnu'l-Humām, *Şerḥu Fethu'l-Kadîr*, 2:14-15.

⁷² İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-Râ'ik*, 2:258; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 3:287-88.

⁷³ Örnek olarak bkz. et-Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 2:119.

nâsih olan delil, Hz. Ömer'in kendilerine zekattan pay verilmesini talep edenlere okuduğu "De ki: Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (el-Kehf, 18/29) ayeti iken⁷⁴, Haşkefi'ye (1025-1088/1616-1677) göre zekatın Müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verileceğine dair rivayettir.⁷⁵ Ancak bunların nâsih kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.⁷⁶

Bu icmâ' argümanına şöyle bir eleştiri yöneltmesi mümkündür: Yukarıda ele alınan bazı yaklaşımlarda da *mü'ellefe-i kulûb*la ilgili Kur'an'daki bu hükmün icmâ' ile nesh edildiği ileri sürülmekteydi. Ancak bu yaklaşım iki açıdan eleştirilmekteydi. İlk olarak el-Bâbertî'nin de ifade ettiği üzere Kitapla sâbit bir hükmün icmâ' ile neshi mezhepte kabul görmemiştir. İkinci olarak ise nesiğ ancak Hz. Peygamber hayattayken gerçekleşebilir. İcmâ'ın hüccet oluşu ise Resulullah'ın vefatından sonra söz konusu olabilir. Dolayısıyla onun vefatından sonra oluşan icmâ' ile bir hükmün nesh edilmesi, icmâ' ve neshin gerçekleşeceği zaman dilimi dikkate alındığında, izaha muhtaç bir durumdur. Bu noktada İbnu'l-Humâm çok dikkatli bir dil kullanır ve konuyu icmâ' ile temellendirse de "Resulullah'ın vefatından önce bu hükmün nesh edildiğine gösteren bir delil" olabileceğini ve sahabe'nin de bu delile binaen icmâ' etmiş olabileceklerini söyler. İcmâ' ile nesiğ konusunda İbnu'l-Humâm'ın 'İsâ b. Ebân (ö. 221/836) gibi düşündüğü anlaşılmaktadır.⁷⁷ Dikkat edilirse bu ihtimalin gerçekleşmiş olması halinde nesiğ Resulullah hayattayken vuku bulmuş olacaktır. Dolayısıyla nesiğ ve icmâ'ın gerçekleşebilecekleri zaman dilimi arasındaki uyumsuzluk ortadan kalkmaktadır.

İbnu'l-Humâm'ın buraya kadarki izahı kendi içerisinde tutarlı görünmektedir. Ancak bu gerekçenin de ciddî bir zaaf noktası vardır: Sahabe icmâ'ının *mü'ellefe-i kulûb*un payıyla ilgili hükmün mensûh olduğu

⁷⁴ İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-Râ'ik*, 2:258.

⁷⁵ el-Ḥaşkefî, *ed-Durru'l-Muḥtâr*, 3:288.

⁷⁶ Bkz. el-Ḳaradâvî, *Fıkh'u'z-Zekât*, 2:605, 1. dipnot.

⁷⁷ Bazı Hanefî usul eserlerinde meşâyih'tan bazılarının icmâ' ile neshi kabul ettikleri ifade edilir. 'Abdul'azîz el-Buḥārî gibi bazı müellifler bu görüşü 'İsâ b. Ebân'a ait olduğunu açıklarlar. Bkz. el-Buḥārî, *Keşfu'l-Esrâr*, 3:175. Ancak konuyla ilgili el-Ceşşâs'ın açıklamalarına bakıldığında 'İsâ b. Ebân'ın icmâ'ı bir nâsih olarak görmediği, sadece icmâ' ile, neshin vukuuna istidlal edilebileceğini savunduğu görülmektedir. Ona göre örneğin birbirine zıt hüküm getiren iki haberdan biriyle amel etme/hüküm verme konusunda Müslümanlar ittifak etmişlerse bu amel edilen haber, diğerini nesh etmiş demektir. Ceşşâs bu görüşü izah ederken nâsih olanın icmâ' olmadığı, neshin ancak vahiyyle gerçekleşebileceğini ve Resulullah'ın vefatından sonra bunun mümkün olmadığını ifade ettikten sonra şöyle der: "Naş ile sâbit bir hükmün ortadan kalktığı hususunda icmâ' gerçekleşmişse, bu icmâ' - nâsih olan delil bize nakledilmese de- hükmün vahiy/tevkîf ile nesh edildiğini gösterir." Dolayısıyla bu görüşe göre nâsih delil icmâ' değil naştı, neshin zamanı da icmâ'n gerçekleştiği an değil nâsih olan delilin nâzil/vârid olduğu andır. Ceşşâs daha sonra bazı somut meselelerde neshin gerçekleştiğine icmâ'n delâlet ettiği örnekler verir. Bu örnekler arasında *mü'ellefe-i kulûb*un payı meselesinin yer almaması ise dikkat çekicidir. Zira el-Ceşşâs yukarıda zikredildiği üzere bu konuyu nesiğ ile temellendirmez. el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 2:290.

konusunda gerçekleştiğinin delili nedir? Evet, zekattan pay isteyen ‘Uyeyne b. Hısn ve Akra’ b. Hâbis’e Hz. Ömer’in pay vermemesi ve sahabenin de buna itiraz etmemeleri, bu kişilerin payının düştüğü konusunda icmâ’ edildiğini gösterebilir. Belki bu şahıslara kıyasla benzer nitelikteki kimselerin payının düştüğünde de icmâ’ edildiği kabul edilebilir. Ancak icmâ’ın konusunu, olayın muhataplarından soyutlayarak, *mü’ellefe-i kulûb* kapsamına girebilecek bütün kesimlere teşmil etmek ve bu icmâ’ kapsamına Müslüman olması ümit edilen gayri müslimler ile inancı takviye edilmek istenen yeni mühtedilerin de girdiğini iddia etmek, izah ve ispata muhtaçtır. Oysa ne İbnu’l-Humâm ne de bu argümanı kullanan diğer Hanefî fakihler, buna dair bir kanıt sunmazlar. Hz. Ömer’in de bu hükmün mensûh olduğuna dair bir beyanı da yoktur. Tam aksine olayın bağlamı, zikri geçen icmâ’ın muhataplarla sınırlı olduğunu göstermektedir. Buna ek olarak Hanefî usûlünde sarîh nesih bulunmayan konularda mümkün mertebe neshe hükmetmemenin ve ihtimale binâen neshin gerçekleştiğini ileri sürmemenin genel bir tavır olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸ Bu meselede de neshin gerçekleştiği kesin olmayıp İbnu’l-Humâm’ın delilleri serdederken kullandığı üsluptan da anlaşılacağı üzere sadece bir ihtimaldir.⁷⁹ Bu ihtimalin itibara alınması için delile dayanması gerektiği açıktır.⁸⁰ İlk gerekçe değerlendirilirken ifade edildiği üzere burada diğer bir ihtimal Hz. Ömer ve sonraki halifelerin *mü’ellefe-i kulûba* pay verme ihtiyacı hissetmemeleri veya bu payı vermeyi maşlahata uygun görmemeleridir. *Mü’ellefe-i kulûba* pay vermek vacip değil caiz olduğu için zekat vermekle/dağıtmakla yetkili kimselerin takdirlerini bu payı vermeme yönünde kullanmaları naşsa aykırılık da teşkil etmeyecektir.

5. Gerekçe: Gâi İlet Ortadan Kalktığı İçin Hüküm Sona Ermıştır

İbnu’l-Humâm’a göre *mü’ellefe-i kulûbun zekattaki* payıyla ilgili hüküm, ‘illetinin ortadan kalmasıyla sona erecek nitelikte bir hüküm olabilir. İlk anda meseleyi ‘illet-hüküm ilişkisini merkeze alarak izah etmeye çalışan diğer Hanefî fakihlere yöneltilen eleştirilerin İbnu’l-Humâm için de geçerli olacağı düşünülebilir. Ancak İbnu’l-Humâm’a göre hükmün devam etmesi ‘illetin devamına muhtaç değildir. Nitekim remel ve ızdibâ’da ‘illet ortadan kalktığı halde hüküm hâlâ devam etmektedir. Bu nedenle İbnu’l-Humâm, ikinci gerekçe başlığında görüşü aktarılan bazı Hanefî fakihlerden farklı olarak “mutlak şekilde ‘illetin ortadan kalktığı her durumda hükmün sona ereceği” görüşünü isabetli bulmaz. Ona göre *mü’ellefe-i kulûba zekat vermenin cevâzının ‘illeti, Hz. Peygamber hayattayken ortadan kalkmıştır*. Bu da ya

⁷⁸ Şadru’s-Şerî’a, *et-Tavdîh*, 2:236-238; et-Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2:238; Molla Hüsrev, *Mir’ât*, 2:1253.

⁷⁹ İbnu’l-Humâm, *Şerhu Fethu’l-Kâdir*, 2:15.

⁸⁰ Nesih iddiasının eleştirisi için ayrıca bkz. el-Ğaradâvî, *Fıkhu’z-Zekât*, 2:601-606.

Resulullah'ın *mü'ellefe-i kulûba* verdiği son payla veya vefatına denk düşen bir zaman diliminde gerçekleşmiştir.

İbnu'l-Humâm'ın 'illet-hüküm arasındaki ilişkiye ve 'illetin ne zaman ortadan kalktığına dair bu farklı izahıyla, usûlde benimsenen ve fûrûda da bazı yansımaları bulunan "hakkında naşş bulunan konularda hükmün sübûtu 'illetin varlığına bağlı değildir" şeklindeki ilkeye ters düşmemeye gayret ettiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan ikinci gerekçe sahiplerinden daha tutarlı bir izah söz konusudur. Ancak bu izahın da iki noktada itiraza açık olduğu söylenebilir. İlki, hükmün 'illetinin en geç Resulullah'ın vefatıyla ortadan kalktığına dair iddia herhangi bir şekilde kanıtlanmamaktadır. İkinci ve esas zaaf noktası şudur: İbnu'l-Humâm da tıpkı el-Bâbertî gibi bir taraftan Hanefî usûlündeki hâkim çizginin görüşünü benimseyerek hükmün devamının 'illete bağlı olmadığını benimsemekte, öbür yandan ele aldığımız bu meseledeki hükmün, 'illetin ortadan kalkmasıyla sona erecek nitelikte olabileceğini ileri sürmektedir. Bu meselede hükmün devamının 'illete bağlı olduğunun kabul edilmesi ise, benimsenen genel ilkeye aykırıdır. Bu noktada "*Mü'ellefe-i kulûbla* ilgili hükmün benzer meselelerden ayırt edici özelliği nedir ki, genel ilkeye aykırı olarak bu meselede 'illet ortadan kalktığı için hüküm sona ermektedir?" sorusu akla gelmektedir.

İbnu'l-Humâm'a göre sahabenin mesele hakkında icmâ' ettiği bilindikten sonra, 'illetin ortadan kalktığına dair kanıtı bizim vâkıf olamamamız, icmâ' edilen hükmün geçerliliğini etkilemez. Yukarıda belirtildiği üzere icmâ'ın bizatihi kendisi hüccet olup, hucciyeti senede mebnî değildir. Bununla da irtibatlı olarak 'illet-hüküm ilişkisi bakımından *mü'ellefe-i kulûb* meselesinin diğerlerinden farklı olduğuna dair bir delil ortaya koymak da gerekmez. Meseleyi diğer benzer meselelerden farklı kılan delil tespit edilemese bile icmâ' nedeniyle hüküm geçerliliğini korumaya devam edecektir. Kaldı ki İbnu'l-Humâm'a göre Hz. Ömer'in kendilerine zekattan pay verilmesini talep eden 'Uyeyne b. Hışn gibi kimselere karşı okuduğu "De ki: Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (18/el-Kehf:29) ayet-i kerimesi, bu meselenin diğerlerinden farklı olduğunu ispat etmeye elverişlidir.⁸¹

İbnu'l-Humâm'ın bu izahı da bir önceki başlıkta ele alınan gerekçe gibi, bütün kesimleriyle *mü'ellefe-i kulûbun* payının nesh edildiği hususunda sahabenin icmâ' ettiği iddiasına dayanmaktadır. İcmâ'n konusunun bu olduğu iddiasının ispata muhtaç ve tartışmaya açık olduğu yukarıda ifade edilmişti.

⁸¹ İbnu'l-Humâm, *Şerhu Fethu'l-Ğadîr*, 2:15.

İbnu'l-Humâm'ın ortadan kalkmış olabileceğini ileri sürdüğü 'illetle ilgili izahları da bazı açılardan problemlidir. Önce konuyla ilgili görüşlerine yer verelim. İbnu'l-Humâm'a göre burada 'illetle kastedilen gâi 'illettir. Buna göre *mü'ellefe-i kulûba zekat vermek, İslam'ı/Müslümanları güçlendirme hükmünün gâi 'illetidir*. Zira bu kimselere, Müslümanları güçlendirmek için zekat verilir. İşte 'illet olan zekat verme işleminin, hüküm olan Müslümanları güçlendirme sonucunu doğurması en geç Hz. Peygamberin vefatıyla sona ermiştir. İbnu'l-Humâm'a göre -bir benzerini el-Bâbertî'de gördüğümüz üzere- Hz. Peygamber'den sonra bu kimselere zekat vermeme uygulamasının Kur'an'daki hükmü "*ma'nen takrîr*" olduğunu iddia etmek, nesih bulunmadığını ispatlamaya yetmez. Zira netice itibariyle Hz. Peygamber döneminde sâbit olan cevaz hükmü ortadan kalkmıştır. İbnu'l-Humâm'a göre konu hakkında en fazla şu söylenebilir: "Bu (*mü'ellefe-i kulûba* zekatın caiz olması) hem şerî bir hükümdür hem de (Müslümanları güçlendirme) şerî hükmün(ün) 'illetidir. 'İleti ortadan kalktığı için ilk hüküm nesh edilmiştir.⁸²

İbnu'l-Humâm'ın gâi 'illet ve hükümle ilgili bu yaklaşımı iki açıdan problemlidir. İlk olarak İbnu'l-Humâm'ın gâi 'ileti *mü'ellefe-i kulûba zekat* vermek, hükmü ise İslam'ı/Müslümanları güçlendirme olarak takdim etmesi isabetli görünmemektedir. Zira bilindiği üzere gâi 'illet hükmün amacı, gerçekleştirmek veya korumak istediği menfaat anlamına gelmektedir ki buna hikmet de denir.⁸³ Buna göre örneğin dinen yolcu sayılan kişi hakkında namaz ve oruç gibi konularda bazı özel hükümlerin sabit olmasının 'ileti yolculuktur. Ancak bu hükmün amacı olan meşakkatin giderilmesi, gâi 'illet/hikmettir. Kıyasın temeli olan 'illetin de normal şartlarda bu hikmeti/gâi 'ileti içermesi gerekir ki bu yönüyle 'illete bâiş ve münâsîp vasıf ismi de verilmektedir. Dolayısıyla ele aldığımız konuda hüküm *mü'ellefe-i kulûba zekat* vermenin caiz oluşu, bu hükmün gâi 'ileti ise Müslümanları güçlendirme olmalıdır. Oysa İbnu'l-Humâm'ın tasvirinde durum tam tersinedir.

İbnu'l-Humâm'ın da *mü'ellefe-i kulûba zekat* vermenin caiz oluşunu hüküm, Müslümanların güçlenmesini gâi 'illet/hikmet olarak gördüğünü farz etmemiz halinde ise Hanefî usûlü açısından ikinci ve daha esaslı problem ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Hanefî usûlcüler hikmetle ta'lîli kabul etmezler.⁸⁴ İbnu'l-Humâm'ın 'illette aradığı şartlar dikkate alındığında onun

⁸² İbnu'l-Humâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, 2:15. Parantez içi ifadeler bize aittir.

⁸³ et-Tehânevî, *Mevşû'atu Keşşâfî İştlâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, 2:1245-1246; Dönmez, "İlet," 117. Hikmet ve maşlahatın farklı itibarlarla gâye, fâide ve ğaraz/gâi 'illet olarak isimlendirilişi ve fâilin fiili yapmaya yönelme sebebi, failin 'ileti anlamındaki gâi 'ileti Allah'ın fiilleri için kullanmanın caiz olmadığı hakkında bkz. Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 1:285.

⁸⁴ Hanefî usulcülerin görüşleri için bkz. Uğur, *Nassın Lafzına Aykırı Makâsîdî Yorumun İmkânı*, 136-46.

da hikmetle ta'lili kabul etmediği görülecektir.⁸⁵ Bu durumda Haneffilerin usûlde ve fîrûdaki birçok meselede hikmetle ta'lili reddettikleri halde neden bu meselede konuluş amacına ulaştırmadığı için *mü'ellefe-i kulûba* artık zekat verilmeyeceği görüşünü kabul ettikleri izaha muhtaç bir konudur.

Bu noktada hükmün icmâ' ile sâbit olduğu için geçerli olacağı şeklindeki izah da yeterli olmayacaktır. Zira şayet sahabenin hükmün konuluş amacı/hikmet gerçekleşmeyeceği için artık bu payın verilmeyeceğinde icmâ' ettikleri kabul edilecek olursa bu durum aynı zamanda sahabenin hikmetle ta'lilin caiz olduğunda ittifak ettiklerinin kabulü anlamına gelecektir. Buna rağmen Haneffilerin hikmetle ta'lili neden reddettikleri, izahı güç bir mesele olacaktır. Bu itiraz sadece İbnu'l-Humâm'ın temellendirmesine yönelik değil, konuyu benzer şekilde izaha çalışan ikinci ve üçüncü gerekçe sahipleri için de geçerlidir.

Görüldüğü üzere İbnu'l-Humâm'ın izahları diğer Haneî fakihlerinkine kıyasla daha tutarlı olmakla birlikte yine de ciddî zaaf noktaları taşımaktadır.

Sonuç

Mü'ellefe-i kulûb Kur'an-ı Kerim'de zekat verilebilecek kesimler arasında sayılmakta ve Resulullah'ın de bazen zekat mallarından bazen de ganimetlerden bu kesime pay verdiği bilinmektedir. Resulullah'ın bu fon kapsamında pay verdiği bazı kimseler Hz. Ebu Bekr'den de aynı talepte bulununca Hz. Ömer bu kimselere zekat verilmesine karşı çıkmış ve onun görüşüne başta halife Hz. Ebu Bekr olmak üzere diğer müctehid sahabe itiraz etmemişlerdir. Modern dönemdeki birçok çalışmada da vurgulandığı gibi esasen Hz. Ömer'in tahkîku'l-menâf ictihadı mahiyetindeki bu görüş, içlerinde Haneffilerin de bulunduğu bazı fukâha tarafından, bütün çeşitleriyle *mü'ellefe-i kulûbun zekattaki* payının kalıcı olarak düştüğü hususunda sahabenin icmâ' ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Haneî fakihlerin bu görüşü beş farklı argümanla gerekçelendirmeye çalıştıkları tespit edilmiştir.

Birinci gerekçeye göre mü'ellefe-i kulûb Resulullah döneminde yaşayan belirli bir topluluktur. Bunların zekattaki paylarının düşmesi ve bu payı vermenin caiz olmaması da hükmün mahallinin ortadan kalkmasının zorunlu bir sonucudur. Bu gerekçeyi ileri sürenler *mü'ellefe-i kulûbun* Resulullah döneminde yaşayan belirli bir topluluktan ibaret olduğuna ilişkin herhangi bir naşş göstermemektedirler. Ayrıca bu gerekçenin argümanı olduğu anlaşılan Hz. Ömer'in sözlerinden hareketle *mü'ellefe-i kulûbun* kategorik olarak ortadan kalktığını ileri sürmek de hem kanıttan yoksun ve dolayısıyla

⁸⁵ İbnu'l-Humâm, *et-Tahrîr*, 3:141. Ayrıca bkz. 3:145-146.

ispata muhtaç bir iddiadır hem de bu durumda Hz. Ömer'in görüşünün meşruiyetini izah etmek oldukça güçtür.

İkinci gerekçeye göre hükmün 'illeti ortadan kalktığı için *mü'ellefe-i kulûba zekat* verilemez. Bu gerekçe *mü'ellefe-i kulûbun* payının niçin düştüğünü izah etmek amacıyla Hanefî usûl eserlerinde de yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bu gerekçenin dört açıdan eleştiriye açık olduğu görülmektedir. *İlk olarak* Hanefî usûlcülerin böyle bir gerekçeye başvurmaları el-Mâturîdî ve takipçileri dışında kalan Hanefî usûlcülerin çoğunun kabul ettiği bir fıkıh usûlü ilkesiyle çelişmektedir. Bu ilkeye göre hakkında naşş bulunan meselede hüküm 'illetle değil naşşla sâbit olmakta, hükmün devamı 'illete değil naşşa dayanmaktadır. Hem bu ilkeyi kabul edip hem de hükmün 'illeti bulunmadığı için *mü'ellefe-i kulûbun* payının düştüğünü ileri sürmek izaha muhtaç bir konudur. *İkinci olarak* Hanefî fakihlerin *mü'ellefe-i kulûbun* kapsamına dair yaklaşımlarıyla, onlara zekattan pay vermenin 'illeti olarak kabul ettikleri vasıf arasında uyumsuzluk olduğu görülmektedir. *Üçüncü olarak*, 'illet olduğu ileri sürülen vasfın, *mü'ellefe-i kulûbu* bütün olarak kuşatmaktan uzak oluşu, bu meseledeki ta'lîl işleminin doğruluğunu da kuşkulu hale getirmektedir. Kanaatimizce *mü'ellefe-i kulûba* zekat vermenin caiz oluşunun 'illeti "Müslümanların zayıf, düşmanların kuvvetli olması" gibi müstenbat bir 'illet değil, ilgili ayette yer aldığı şekliyle onların bizatihi *mü'ellefe-i kulûb* olmalarıdır. *Dördüncü ve son olarak* bu gerekçe, *mü'ellefe-i kulûbun* payının neden kalıcı olarak düştüğünü izah etmekte de yetersizdir. Kanaatimizce bu gerekçeyi benimseyenlerden biri olan Ebû Mansûr el-Mâturîdî hükmün kalıcı olarak düştüğünü izah etmek için "ictihadla nesiḥ" argümanına başvurmaktadır. el-Mâturîdî'nin "ictihadla nesiḥ" ifadesiyle 'illetin bulunmaması nedeniyle hükmün uygulanmamasını kastettiğini söylemek mümkündür. Ancak bu anlamda bile olsa ictihadla neshin caiz olduğunun ileri sürülmesi teorik olarak izahı oldukça güç; genelde fukahânın özelde ise el-Mâturîdî'dinin nesiḥ anlayışı açısından birtakım sorunlar barındıran ve akıl-vahiy dengesi konusunda bazı yanlış anlamalara neden olabilecek bir görüştür. Muhtemelen bu nedenle el-Mâturîdî sonrası gelenekte de hiç benimsenmemiştir.

Üçüncü gerekçe maḳāsıd-vesâil ayırımına dayanmaktadır. Bu gerekçeye göre, naşşla gerçekleştirilmek istenen amaç bazen naşşta öngörülen vesileyle bazen de yeni duruma uygun ve naşştakinden farklı bir yöntemle gerçekleştirilebilir. Bu ikinci durumda naşşta öngörülen yöntemin uygulanmaması ise naşşa aykırılık teşkil etmez. Tam aksine naşşın amacının yeni durumda gerçekleşmesini temin ettiği için naşşın gerçek anlamda uygulanması bu yolla mümkün olur ki bu durumu el-Bâbertî *ma'nen takrîr*

şeklinde isimlendirmektedir. *Mü'ellefe-i kulûba* ile ilgili hükmü *maķāsıd-vesāil* ayrımıyla gerekçelendirmek hem *argümanları* itibariyle zayıf hem de *mâhiyeti* ve yol açacağı muhtemel *sonuçları* itibariyle sakıncalı görünmektedir.

Dördüncü gerekçe mü'ellefe-i kulûba zekattan pay verilebileceğine ilişkin hükmün mensûh olduğunda sahabenin icmā' ettikleri iddiasıdır. Bu gerekçeyi en tutarlı şekilde izah eden İbnu'l-Humām'dır. Ancak ne o ne de diğer Hanefî fakihler sahabenin bu icmā'ının konusunun *hükmün neshi* olduğuna dair bir kanıt ortaya koymazlar. Konuyla ilgili görüşüne atıf yapılan Hz. Ömer'in de bu hükmün mensûh olduğuna dair bir beyanı yoktur. Tam aksine olayın bağlamı icmā'ın, zikri geçen olayın muhatapları -ve belki de benzer nitelikteki kişilerle- sınırlı olduğunu göstermektedir.

Beşinci gerekçeye göre ise hükmün gāi 'illeti ortadan kalktığı için *mü'ellefe-i kulûba zekat* verilemez. İbnu'l-Humām'ın ileri sürdüğü bu gerekçe her ne kadar yukarıda zikredilen ikinci gerekçeye göre daha sağlam görünse de hem temellendirilişi hem de gāi 'illete yüklenen anlam itibariyle sorunlu olmasına ilaveten, Hanefî mezhebinde reddedilen hikmetle ta'lîlin kabulü anlamına geldiği için de tutarsızlıkla ma'lûl görünmektedir.

Sonuç olarak kökeni itibariyle Hz. Ömer'in yaklaşımının hatalı bir yorumuna dayandığı anlaşılan *mü'ellefe-i kulûba zekat* vermenin kalıcı olarak caiz olmayacağı şeklindeki mezhep görüşünü izah noktasında, Hanefî fakihlerin ciddi zorluklarla karşı karşıya kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu amaçla ileri sürülen gerekçelerin yer yer zayıf, hükmü izah ve ispat etmekte yetersiz, usûldeki bazı ilkelerle tutarsız ve -bazı gerekçeler dikkate alındığında- kabul edilemez neticelere yol açacak nitelikte olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- ‘Alā’uddīn es-Semerqandī, Ebu Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *Mizānu’l-Uşul fī Netāyici’l-Ukūl*. Kaṭar: Maṭābī’u ed-Dūḥa el-Ḥadīse, 1984.
- ‘Alā’uddīn es-Semerqandī, Ebu Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *Tuhfetu’l-Fukahā*. 3 c. Beyrūt: Dāru’l-Kutub el-‘İlmiyye, 1994.
- Apaydın, H. Yunus. *Din ve Fıkıh Yazıları*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. “Mâturîdî’de Şer’î Hüküm Akıl İlişkisi.” *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum*, 537-540. İstanbul, 2014.
- el-Bābertî, Kemāluddīn Muḥammed b. ‘Abdulvāḥid b. ‘Abdulḥamîd. *el-‘İnāye Şerḥu’l-Hidāye*. 8 c. Bülāk: el-Maṭba’atu’l-Kubrā el-Emîriyye, 1315.
- el-Buḥārî, ‘Alā’uddīn ‘Abdul’azîz b. Aḥmed. *Keşfu’l-Esrār ‘an Uşul’l-Pezdevî*. 4 c. Dersa’adet: Şirket-i Şahāfiye-i ‘Osmāniyye Maṭbaası, 1308.
- el-Ceşşās, Ebu Bekr Aḥmed b. ‘Alî er-Rāzî. *Aḥkamu’l-Ḳur’ān*. Ed. Muḥammed Şādiḳ el-Kamḥavî. 5 c. Beyrūt: Dāru İhyā’i’t-Turāşî’l-‘Arabî, 1992.
- el-Ceşşās, Ebu Bekr Aḥmed b. ‘Alî er-Rāzî. *Şerḥu Muḥtaşari’t-Taḥāvî fî’l-Fıkhî’l-Ḥanefî*. 8 c. Beyrūt/Medîne: Dāru’l-Beşā’iri’l-İslāmiyye/Dāru’s-Sirāc, 2010.
- el-Ceşşās, Ebu Bekr Aḥmed b. ‘Alî er-Rāzî. *Uşulu’l-fıkh el-Musemmā bi’l-Fuşul fî’l-Uşul*. 2. Bs. 4 c. Kuveyt: Vizāretu’l-Evkāf ve-ş-Şu’uni’l-İslāmiyye, 1994.
- Çakıcı, Nagehan. “Hz. Peygamber Döneminde Müellefe-i Kulûb.” Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010.
- ed-Debūsî, Ebû Zeyd ‘Ubeydullāh b. Muḥammed b. ‘Ömer. *Taḳvîmu’l-Edille fî Uşul’l-Fıkh*. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.
- Deringil, Selim. 19. *Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde İhtida ve İrtidad*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Divleli, Jenny Molendyk. “Zekat ve İhtida/Gayr-i Müslim Bireylerin Zekata Bakışı.” *Zekat Kongresi*, içinde 95-102. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İllet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22:117-120.
- Ebû ‘Ubeyd, el-Ḳasım b. Sellām. *Kitābu’l-Emvāl*. 2 c. Mısır: Dāru’l-Hind en-Nebevî, 2007.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. 4. bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Fazlur Rahman. *İslam*. 13. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık*. 3. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. 5. bs. 2 c. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hanilçi Toprak, Sevda. “Zekâtın Hikmet-i Teşriyyesi Bakımından Müellefe-i Kulûb.” Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- el-Ḥaraşî, Ebû ‘Abdullāh. *Şerḥu’l-Ḥaraşî ‘alâ Muḥtaşar-i Ḥalîl*. 2. bs. 8 c. Bülāk: el-Maṭba’atu’l-Emîriyye, 1317.
- el-Ḥaşkefî, ‘Alā’uddīn Muḥammed b. ‘Alî. *ed-Durru’l-Muhtâr Şerḥu Tenvîri’l-Ebşâr*. 14 c. Riyâd: Dāru ‘Ālemi’l-Kutub, 2003.
- İbn ‘Abdilber, Ebû ‘Ömer Cemāluddīn Yūsuf b. ‘Abdillāh en-Nemerî. *el-Kāfî fî Fıkhî Ehli’l-Medîne*. 2 c. Riyâd: Mektebetu’r-Riyâd el-Ḥadîsiyye, 1980.

- İbn 'Âbidîn, Muḥammed Emîn b. 'Ömer ed-Dımaşkî. *Reddu'l-Muhtâr 'ale'd-Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebşâr*. 14 c. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003.
- İbn Qudâme, Ebû Muḥammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed. *el-Muğnî*. 3. bs. 15 c. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muḥammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 c. Beyrût: Dâru Şâdir, 1414.
- İbn Melek, 'Abdullâṭif. *Şerhu'l-Menâr fî'l-Uşûl*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm. *el-Baḥru'r-Râ'ik Şerhu Kenzi'd-Deḳâ'ik*. 2. bs. 8 c. Kâhire: el-Maṭba'atu'l-'İlmiyye, 1311.
- İbnu'l-Humâm, Kemâleddîn Muḥammed b. 'Abdulvâhid b. 'Abdulḥamîd. *et-Taḥrîr fî Uşûli'l-fikh*. 2. bs. 3 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.
- İbnu'l-Humâm, Kemâleddîn Muḥammed b. 'Abdulvâhid b. 'Abdulḥamîd. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. 8 c. Bülâk: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1315.
- el-İtkânî, Qivâmuddîn Emîr Kâṭib. *Şerhu'l-Hidâye = Ğâyetu'l-Beyân Nâdiretu'z-Zamân fî Âhiri'l-Evân*. 17 c. Kâhire/Havallî: 'İlmu'l-Iḥyâ'i't-Turâş ve'l-Ḥidemâti'r-Raḳmiyye/Dâru'z-Ziyâ', 2023.
- el-İzmîrî, Mevlânâ Meḥmed. *Ḥâşiyetu Mir'âti'l-Uşûl*. 2 c. İstanbul: Maṭba'a-i 'Âmire, 1309.
- Kahraman, Abdullah. "Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb'a Zekat Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi." *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, 3:135-44, 2018.
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb." *DİA*, 31:473-75.
- el-Ḳaradâvî, Yûsuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Çev. Bünyamin Erul. 3. bs. Ankara: Rey Yayıncılık, 1998.
- el-Ḳaradâvî, Yûsuf. *Fıḳhu'z-Zekât*. 2. bs. 2 c. Beyrût: Mu'essetu'r-Risâle, t.y.
- Karakuş, Abdulkadir. "İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018): 83-113.
- el-Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertibi's-Şerâ'i'*. 2. bs. 7 c. Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1974.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. 4. bs. İstanbul: Beyan, 2020.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006): 13-50.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*. 18 c. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- el-Mergînânî, Burhânuddîn Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*. 7 c. Medîne: Dâru's-Sirâc, 2019.
- Molla Fenârî, Şemsuddîn Muḥammed b. Ḥamza. *Fuṣûlu'l-Bedâ'i' fî Uşûli's-Şerâ'i'*. 2 c. İstanbul: Şeyḫ Yaḥya Efendi Matbaası, 1289.
- Molla Ḥusrev, Muḥammed b. Feramuz. *Mir'âtu'l-Uşûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vuṣûl*. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2024.
- en-Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû 'Şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.

- Okur, Kaşif Hamdi. "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İctihadî Nesh' Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış." *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum*, 541-46. İstanbul, 2014.
- Özdemir, İbrahim. "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi." *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: İfav, 2019.
- Şadru's-Şerî'a, 'Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkih*. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Erşam b. Ebî'l-Erşam, t.y.
- es-Serahsî, Ebu Bekr Şemsule'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 c. Kâhire: Maṭba'atü's-Sa'âde, 1331.
- es-Serahsî, Ebu Bekr Şemsule'imme Muḥammed b. Aḥmed b. Sehl. *Uşûlu's-Serahsî*. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- eş-Şeybânî, Muḥammed b. Ḥasen. *el-Aşl*. 12 c. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2012.
- eş-Şeybânî, Muḥammed b. Ḥasen. *el-Câmi'u's-Sagîr* (Leknevî'nin *en-Nâfi'u'l-Kebîr* serhiyle birlikte). Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân, 1990.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Câ'fer Muḥammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Ṭaberî: Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Ed. 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân et-Turkî ve 'Abdusselâm Ḥasan Yemâme. 26 c. Kâhire: Dâru Hacer, 2001.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer. *et-Telviḥ ilâ Keşfi Ḥakâ'iki't-Tenkih*. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Erşam b. Ebî'l-Erşam, t.y.
- et-Tehânevî, Muḥammed b. 'Alî. *Mevşû'atu Keşşâfi İştilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. Ed. Rafîk el-'Acem. 2 c. Beyrût: Mektebetu Lubnân, 1996.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Nassın Lafzına Aykırı Makâsîdî Yorumun İmkânı: Hanefî Usûlü Örneği*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam'da Zekat Müessesesi*. Bursa: Feyiz Yayınları, 2008.
- Yılmaz, Fetullah. "İslam Hukukunda Vesail-Makasîd İlişkisi." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Yılmaz, İbrahim. "İslam Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Bağlamında Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb ile İlgili Uygulaması." *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, III:11-62. Sivas, 2018.
- ez-Zeyle'î, Faḥreddîn 'Oşmân b. 'Alî. *Tebyînu'l-Ḥakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Deḳâ'ik*. 6 c. Bülâk: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1313.

