

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

İMÂM MÂTÜRÎDÎ VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş

Doç. Dr. Mehmet Ümit

Arş. Gör. Bilal Kır

1. Baskı



M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

ISBN 978-975-548-485-3
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 16209

Kitabın Adı İMÂM MÂTÜRİDÎ VE TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN

Editörler
Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Doç. Dr. Mehmet Ümit
Arş. Gör. Bilal Kır

Sayfa Düzenlemesi
Hamit Sağlam

Kapak Tasarımı
Eren Sakız

Kapak Resmi
Şerhu't-Te'vilât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi; nr. 48

Baskı / Cilt: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 44451

1. Baskı
Ekim 2019, İstanbul



İlahiyat Fakültesi



MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI
YAYINLARI



Ümraniye
Belediyesi

Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* Sempozyumu M.Ü. İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler üzerine inşa edilen metinler, kör hakem sürecinden geçerek kitap hâline getirilmiştir. Metinlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu müelliflerine, teli hakları editörlere, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'na aittir. Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

İMÂM MÂTÜRİDÎ'DE AHKÂMIN NESHİ BAĞLAMINDA NASS-İCTİHÂD İLİŞKİSİ

İbrahim ÖZDEMİR*

GİRİŞ

Bir metni anlamada ve/veya yorumlamada ilk dikkat edilmesi gereken husus, bu metni oluşturan kavramlardır. Zira her metnin ait olduğu alanın kendine has birtakım kavramları vardır. Farklı alanlara/bilim dallarına ait olan kavramlar ise tarihî süreç içerisinde farklı anlam ve nüanslar kazanabilen bir yapıya sahiptir. Başka bir ifadeyle, ilk dönemlere ait söz ve metinlerde yer alan kavramlar, muhteva olarak vücuda geldikleri gibi sabit kalmamakta; zaman içinde bazı farklı içerikler kazanabilmektedirler. Bunun birden çok nedeni bulunmaktadır. Bunların başında, kavramların karşılık geldiği (*mâsadak*) olgu ve nesnelerin değişime ve farklı algılamaya biçimlerine konu olması gelmektedir. Kavramları ifade eden lafızların/dilin dinamik bir yapıyı hâiz olması ve birçok kavramın dönemlere göre farklı anlamlarda kullanılması da buradan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla verili olmayan kavramlardan oluşan söz ve metinlerin doğru anlaşılabilmesi, bunları oluşturan kavramların doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Aksi takdirde herhangi bir düşünsel faaliyette doğru hükümlere ulaşılması mümkün olmaz. Zira sahih tasdikler sahih tasavvurlardan oluştuğu gibi, sahih tasavvurlar da sahih kavramlardan oluşmaktadır. Daha kısa bir ifadeyle doğru bilgi ancak doğru mâlûmattan elde edilir. Binâenaleyh herhangi bir düşünce, söz veya metinde yer alan kavram ve terimlerin gerçeğe uygun olarak anlaşılabilmesi için bunların ait oldukları alanın, yer aldıkları bağlamın ve tarihî süreç içerisinde kazandıkları mâna ve nüansların bilinip dikkate alınması gerekmektedir.

Çalışmamızda, bu tür kavramlardan birini oluşturan ve ilk olarak İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından dile getirilen *ictihâdî nesh* kavramı ve onu ihtiva eden kısa bir metnin anlam ve yorumu üzerinde durulmakta; bu kavramın sonraki dönemlerde bazı nüanslar kazandığı ve farklı bir lafız örgüsüyle ifade edildiği tespit edilmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki: İmâm Mâtürîdî hem fıkıh hem usûl hem de kelâmda Hanefî gelenek içerisinde yer alan çok yönlü ve öncü bir âlimdir. Bu husus,

* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, orcid.org/0000-0001-8119-1520.

kendisine ait olan eserlerde görüldüğü gibi, eserlerine yapılan atıflar ve hakkında yazılan biyografilerde de görülmektedir. Ancak onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde yer verdiği "ictihâdî nesh" kavramı, bağlı bulunduğu gelenekte hatta diğer yerleşik geleneklerde bu şekliyle bilinen bir husus değildir. Nitekim İmâm Mâtürîdî bu eserinde *Tevbe sûresinin 60. âyetinin te'vili bağlamında Hz. Ömer'in (r.a.) kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenen sınıfla (müellefe-i kulûb) ilgili meşhur uygulamasına yer verdikten sonra şöyle demektedir:*

*"Bu âyette ahkâmın ictihâdla neshinin cevazına dâir delâlet vardır. Bunun nedeni de hükümün (zekât verme) varlığını gerektiren mânanın/illetin ortadan kalkmasıdır. Bilinmelidir ki, neshin değişik yönleri/şekilleri vardır."*¹

Yazımızda bu kavramla alakalı birçok bilimsel çalışmada söz konusu edilen bazı değerlendirmelerin yerine, mezkûr kavramın fıkıh usûlü geleneğine uygun bir biçimde ele alınması/konumlandırılması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu cümleden olmak üzere anılan kavramın fıkıh usûlünde, *âmm ve mutlak nasslara konu olan her bir cüzî-fer'i meseleye verilen hükme gerekçe teşkil eden illetin varlığını ve/veya yokluğunu inceleyen tahkikü'l-menât* yöntemi/ictihâdî kapsamında yorumlanmasının daha isabetli olduğu savunulmaktadır. Başka bir deyişle, Mâtürîdî tarafından zikredilen bu kavramın, *illetin ortadan kalkmasıyla birlikte ona bağlanan hüküm de ortadan kalkar* şeklindeki usûlî kuralın, vuku bulan hâdiselere tatbik edilen *tahkikü'l-menât* ictihâdî olarak anlaşılmasının daha doğru olduğu, bunun hem zikredilen müellefe-i kulûb örneğine hem de başvuru temelendirme biçimine daha uygun düştüğü, Mâtürîdî tarafından "ictihâdî nesh" kavramıyla ifade edilen hususun, Gazzâlî'den (ö. 505/1111) bu yana *tahkikü'l-menât* kavramıyla ifade edildiği, bu iki ifade biçimi arasındaki ihtilafın lafzî olduğu ve yerleşik usûlde buna benzer bazı örneklerin bulunduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Konuya geçmeden önce ilk defa Mâtürîdî tarafından kullanılan "ictihâdî nesh" kavramına ilişkin yapılan atıf ve yorumlara değinmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

1. MÂTÜRİDÎ'NİN "İCTİHÂDÎ NESH" KAVRAMINA DAİR YAPILAN ATIF VE YORUMLAR

İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde zikrettiği *ictihâdî nesh* kavramı, klasik dönemde az sayıda Hanefî âlimin atıflarına konu olurken günümüzde ise birçok akademisyen ve araştırmacının atıf ve değerlendirmelerine konu olmaktadır. Klasik ve modern dönemlerde bu kavramla ilgili yapılan atıf ve değerlendirmeleri kısaca şöyle ifade edebiliriz: Klasik dönemde bu kavrama atıfta

1 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 407: وفي الآية دلالة جواز النسخ بالاجتهاد لارتفاع المعنى الذي به كان يعلم أن النسخ قد يكون بوجوه

bulunan Hanefî bilginlerin sayısı yok denecek kadar azdır.² Bu dönemde *ictihâdî nesh* kavramına atıfta bulunduğunu tespit edebildiğimiz iki Hanefî âlim söz konusudur. Bunlardan biri, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'a şerh yazan Alâeddîn es-Semerkindî'dir (ö. 539/1144). Diğeri de *en-Nükâye* şarihi fakih Kuhistânî'dir (ö. 962/1555). Bu iki bilgin dışında söz konusu kavrama atıf yapan ya da ona dâir herhangi bir değerlendirmede bulunan başka bir isim tespit edebilmiş değiliz.³ Semerkandî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) *Te'vilât* derslerinden/takrîrlerinden oluşturduğu hacimli şerhinde "ictihâdî nesh" kavramını içeren cümleleri ve bu kapsamda zikredilen müellefe-i kulûb örneğini izah ederken doğal olarak bu kavrama da değinmektedir. Onun bu bağlamda yer verdiği ilave örnekler ve *nesh* kelimesinin izahında zikrettiği *انتسخ* ve *ذهب* lafızları, bu kavramın hangi anlamda kullanıldığına ilişkin önemli ipuçları vermektedir.⁴ Kuhistânî de *en-Nükâye* şerhi *Câmi'u'r-rumûz* isimli eserinde Hz. Ömer (r.a.) tarafından benimsenen uygulamanın dayandığı delillerden bahsederken "ictihâdî nesh" kavramına atıfta bulunmaktadır. Şu var ki, Kuhistânî bu kavrama atıfta bulunurken kaynak olarak *Te'vilât*'ı değil, *Şerhu't-Te'vilât*'ı zikretmektedir.⁵

Modern dönemde ise Mâtürîdî'nin "ictihâdî nesh" kavramını değişik şekillerde yorumlamaya çalışan birçok akademisyen ve araştırmacıya rastlamak mümkündür. Değişik ilmî mahfillerde ve bilimsel çalışmalarda yapılan bu yorumları da kısaca şöyle ifade edebiliriz: Bazı akademisyenler bu kavramı, "*nassla sabit olan bir hükümün veya uygulamanın şartlar ve maslahatlar gereği ertelenmesi veya asıya alınması*" şeklinde yorumlarken;⁶ bazıları da "*Mâtürîdî tarafından cesaretle*

2 Bunun değişik nedenlerle izahı mümkün olmakla birlikte iki muhtemel nedeninin öne çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri, bu görüşün o günkü dünyada fazla yaygınlaşmaması ve özellikle Bağdat ve Mısır gibi uzak coğrafyalarda yaşayan âlimlerin çoğu tarafından bilinmemesidir. İkinci ve en güçlü muhtemel neden de bahsedilen görüşün Hanefî mezhebinin müellefe-i kulûba yönelik yaygın görüşüyle lafzî açıdan olmasa da mâna bakımından uygunluk arz etmesidir. Zira Hanefî mezhebinde yaygın olan görüşe göre müellefe-i kulûba zekât verme hükmü, sahâbenin icmâ ile nesh edilmişken, Mâtürîdî ve onunla aynı görüşü paylaşanlara göre bu hüküm sahâbenin ictihâdıyla nesh edilmiştir. Bu da her iki görüşün hükümde değil, hükümün delilinde ayrıştığını göstermektedir.

3 Bazı araştırmacıların Kuhistânî'nin *Hidâye* şerhi *en-Nihâye* adlı eserden yaptığı nakle dayanarak Sığnâkî'nin bu görüşe doğrudan Kuhistânî'nin de dolaylı olarak atıfta bulunduğuna hükmetmesi ise gerçeği yansıtmamaktadır. Bkz. Okur, "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İctihâdî Nesh' Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", s. 546. Zira bu esere bakıldığında Kuhistânî tarafından bu esere yapılan atfın (كما في النهاية), *ictihâdî nesh* ifadesini içeren cümleye değil, münhasıran son cümleye raci olduğu görülür. Bkz. Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz*, I, 188. Nitekim Sığnâkî'nin bu eserinde ictihâdî nesh kavramını içeren herhangi bir cümlesi veya atfı da bulunmamaktadır. Bkz. Sığnâkî, *en-Nihâye*, vr.137.

4 Bkz. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 353.

5 Bkz. Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz*, I, 188.

6 Bkz. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir-Anlatışı*, s. 235; Hasebellah, *Usûlü't-teşrî'i'l-İslâmî*, s.184; Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 156.

dillendirilen, maslahatların değişmesinden kaynaklanan ve her zaman başvurulması gerekli olan ahkâmın neshi/değişimi” şeklinde anlamaktadır.⁷ Diğer bazı akademisyenler bu kavramı, “gerçek anlamda nesh olarak kabul etmekle birlikte, bu neshin Hz. Ömer'in (r.a.) kişisel bir icthâdından ziyade, sahâbenin icmâi olarak görülmesi gerektiği” biçiminde değerlendirmektedir.⁸ Bazıları da söz konusu kavramın, “icthâda dayalı bir nesh olmakla birlikte, bunun ileriye dönük bir okuma biçimi değil, sahâbe döneminde vuku bulan bazı uygulamaları açıklayan ve temellendiren bir argüman olarak görülmesi gerektiği” şeklinde izah etmektedir.⁹ Diğer bazıları ise ilgili argümanı din-şeriat ayırımı ekseninde ele alıp “Mâtürîdî'nin dinde değil, şerîatta neshi kabul ettiği, şer'î hükümlerde neshin, ne zaman ve nasıl vuku bulacağını aklın yetkisine bıraktığı, Mu'tezile'nin dahi kabul etmekte zorlandığı bir görüş ileri sürdüğü” biçiminde anlamaktadır.¹⁰ Mâtürîdî'nin dile getirdiği bu kavramı yorumlamaya çalışan başka araştırmacılardan da söz etmek mümkündür. Ancak onların bu kavramla ilgili yorumları yukarıda yer verilenlerden pek farklı olmadığından ayrıca burada zikredilmemiştir.¹¹

İmâm Mâtürîdî tarafından dile getirilen “icthâdî nesh” kavramına yönelik klasik ve modern dönemde yapılan bu atf ve yorumlara bakıldığında, hiçbirinin sadra şifa bir izah getirmediği söylenebilir. Nitekim klasik dönemde yapılan atıflar, bazı ipuçları taşımakla birlikte bu kavramı olduğu gibi zikrederken modern dönemde yapılan yorumların çoğu bunu, şartların ve/veya maslahatların değişmesi sonucu hükümlerin değişebileceği, askıya alınabileceği hatta nesh edilebileceği şeklinde görüp tarihselci bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışmaktadırlar. Bu yorumlama şekli modern durumlarla uyuşmayan (!) şer'î hükümleri içeren nassların bu yöntemle devre dışı bırakılması gibi mahzurlu bir durumu beraberinde taşımaktadır ki, İmâm Mâtürîdî böyle bir görüşü bahse konu etmemektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin elimizde bulunan eserleri incelendiğinde bu hususu gösteren herhangi bir ifadesine rastlanılmamaktadır. Şimdi “icthâdî nesh” kavramının Mâtürîdî tarafından dile getirilmesine vesile olan müellefe-i kulûb uygulamasına dâir Hanefî gelenekte yapılan temellendirilmelere kısaca yer verelim.

7 Bkz. Yüksel, “İmam Matürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükümün İctihat ile Neshi”, s. 127-135. Benzer bir yorum için bkz. Nüveyhî, *Nahve Sevretin fi'l-fikri'd-dini*, s.147-148; Mahmesânî, *Felsefetü'l-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 156.

8 Bkz. Ünsal, “Bir fakih Olarak İmam Mâtürîdî”, s. 207.

9 Bkz. Okur, “Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İctihâdî Nesh'”, s. 543-546.

10 Bkz. Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 54-55.

11 Bkz. Öztürk, “Kur'an ve Sahabe”, s. 23; Dinç, “Taberî ve Maturîdî Tefsirlerinin Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından Mukayesesi”, s. 101; İşcan, “İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı”, s. 15.

2. HANEFÎ MEZHEBİNDE ZEKÂTIN MÜELLEFE-İ KULÛBA VERİLMEYECEĞİNE DAİR BAŞVURULAN TEMELLENDİRMELER

Tevbe sûresinin 60. âyetinde beyan edildiği üzere zekâtın verildiği sekiz sınıftan biri de kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenen ve kendi içinde birkaç gruba ayrılan¹² müellefe-i kulûb sınıfıdır. Fakihler müellefe-i kulûba zekâtтан pay ayırma hükmünün varlığının devam edip etmediği konusunda temelde iki ayrı görüş zikretmişlerdir.¹³ Hanefî fakihlere göre bu sınıfa zekât verme hükmü sona ermiştir.¹⁴ Onlar bu görüşün ispatı için birtakım temellendirmelere başvurmuşlardır. Bu temellendirmeleri fazla detaylandırmadan şöyle zikredip değerlendirebiliriz:

1. Temellendirme

Bazı Hanefî fakihlere göre müellefe-i kulûba zekâtтан pay ayırma hükmünün sona erdiğini gösteren delil, bu hükmü veren Hz. Ömer (r.a.) tarafından bilinen/hatırlanan nasstır.¹⁵ Bu izah şeklini benimseyen Hanefî fakihler Hz. Ömer (r.a.) tarafından bu uygulamaya gerekçe kılınan nassın ne olabileceği hususunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı bunun, Hz. Ömer'in (r.a.) söz konusu uygulamada bulunurken sergilediği tavır esnasında dile getirdiği: "*De ki: Hak, Rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*"¹⁶ âyeti olduğunu söylerken diğer bir kısmı ise bunun, "*Zekâtı, Müslümanların zenginlerinden alıp fakirlerine veriniz*"¹⁷ meâlindeki hadis olduğunu söylemektedir.¹⁸ Bu uygulamanın dayandığı delilin Hz. Ömer (r.a.) tarafından bilinen bir nass olduğunu savunan fakihler bunu, İbn Mes'ûd (r.a.) nezdinde sabit olan ve yemin orucunun peş peşe tutulması gerektiğine delâlet eden *mutetâbiât* (متابعات) kiraatine benzetmektedirler.¹⁹

2. Temellendirme

Bazı Hanefî fakihler müellefe-i kulûba zekât vermeme uygulamasının dayandığı delilin nass değil, "*hükümün bağlandığı illetin ortadan kalkması*" olduğunu söylemektedir.²⁰ Bu istidlâlde bulunan fakihler bunu, "*gündüzün sona ermesiyle orucun sona ermesi*", "*Ramazan ayının son bulmasıyla kefarete hükmünün son*

12 Bkz. Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, II, 259; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, II, 258.

13 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 37.

14 Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, II, 180; Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, I, 110.

15 Bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, vr. 137; Bedrüddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, III, 445.

16 el-Kehf 18/29.

17 Buhârî, "Zekât", 24.

18 Bkz. İbn Abidin, *er-Rürri'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, II, 342.

19 Bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, vr. 137.

20 Siğnâkî, *en-Nihâye*, vr. 137: من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته.

bulması” gibi bazı örneklerle açıklamaya çalışmaktadırlar.²¹ Başta İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) olmak üzere bazı fakihler, tavaf esnasında yapılan *remel* (hızlıca ve çalimli yürüyüş) ve *ıztibâ'* (ihramda sağ omuzun açık bırakılması) örneklerinde olduğu gibi, hükmün bekası için illete ihtiyaç bulunmadığını ileri sürerek bu gerekçelendirmeye karşı çıkmışlardır.²² Bunlar bu itirazı, “*hükmün varlığı illete ihtiyaç duysa da devamı illete ihtiyaç duymaz*” şeklindeki bir argümanla desteklemeye çalışmaktadırlar.²³ Bu fakihler hükmün, ortadan kalkan bir illetle ta'lîl edilmesinin bu hükmün ortadan kalkması için yeterli bir delil olmadığını söylemektedirler. Dolayısıyla onlar, söz konusu hükmün bekasının illetin bekasına bağlı olduğunu gösteren ayrı bir delile ihtiyaç bulunduğunu ileri sürmektedirler.²⁴ Bu temellendirmeyi benimseyen fakihlerin bir kısmı bunu nesh olarak nitelendirirken diğer bir kısmı ise bunun nesh olmadığını ifade etmektedir.²⁵ Bunun nesh olmadığını savunanların onu *tahkikü'l-menât* ictihâdı kapsamında değerlendirdiklerini söylemek mümkündür.

3. Temellendirme

Bir kısım Hanefî fakihlere göre müellefe-i kulûb uygulamasının gerekçesi, Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde meydana gelen sukûfî icmâdır.²⁶ Bu uygulamayı icmâ ile açıklayan fakihler icmân bu uygulama için hüccet oluşu konusunda üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bazıları, icmân ilgili hükme gerekçe teşkil etmesini, onun kat'î bir delil oluşuna dayandırmaktadır. Ancak bu görüş Hanefî fakihler arasında fazla kabul görmemiştir. Bazı fakihler de bunu, icmân kitap ve sünnetten bir nassa (*sened*) dayalı olduğuna bağlamaktadır. Bunlara göre ilgili hükme gerekçe teşkil eden asıl delil icmâ değil, icmân senedini oluşturan nasstır.²⁷ Bazı fakihler ise Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) hilâfeti döneminde vuku bulan bu icmân Hz. Ömer'in (r.a.) konuyla alakalı ictihâdına dayandığını söylemektedir.²⁸ Bu fakihlere göre Hz. Ömer'in (r.a.) bu uygulamayla ilgili ictihâdının diğer sahâbîler tarafından kabul edilmesiyle söz konusu icmâ tahakkuk etmiştir. Hz. Ömer'in (r.a.), bu uygulama esnasında ilgili kişilere hitaben söylediği: “*Resûlullah (s.a.v.) İslâm'ın güçsüz ve Müslümanların az olduğu bir zamanda sizi müellefe-i kulûb sınıfı içinde kabul edip size zekât veriyordu. Ancak şimdi, Yüce Allah İslâm'ı size ihtiyaç duymayacak kadar zengin*

21 Bkz. Siğnâki, *en-Nihâye*, vr.137; el-Aynî, *el-Binâye*, III, 445.

22 Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 259-260; İbn Abidîn, *er-Reddü'l-muhtâr*, II, 342.

23 Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 261.

24 Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 261.

25 Bkz. Bâbertî, *el-İnâye*, II, 259.

26 Bkz. Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 296.

27 İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 258.

28 Bkz. İbn Abidîn, *er-Reddü'l-muhtâr*, II, 342.

ve güçlü kalmıştır. *Gidin kendi işinize bakın*²⁹ şeklindeki ifadeler bu son görüşü desteklemektedir. Aşağıda beyan edileceği gibi birçok Hânefi fakihin bu uygulama hakkında herhangi bir icmâm söz konusu olmadığını söylemeleri de bu görüşü güçlendirmektedir.

4. Temellendirme

Bir kısım Hanefî fakihler de Hz. Ömer'in (r.a.) müellefe-i kulûba dönük uygulamasını, "*Bir hüküm amacının zıddını netice verirse geçersiz olur/bir hüküm kendi konusunu nakzederse bâtil olur*"³⁰ şeklindeki bir argümanla temellendirmeye çalışmışlardır. Nitekim müellefe-i kulûba her durumda zekât verildiğinde böyle bir durum lazım gelir. Şöyle ki: Müellefe-i kulûb sınıfına zekât verilmesinin temel amacı bu sınıftan İslâm'a gelebilecek olan zararın önüne geçilmesidir. Zira Müslümanlar bu uygulama öncesi dönemde kendilerini koruyacak bir güce ve sayıya henüz ulaşmış değillerdi. İslâm dini bu sınıfın şerrinden emîn olacak bir konuma kavuşmasıyla birlikte bu sınıfa zekâttan ayrılan payın kesilmesi gerekir. Aksi takdirde bu hükümden kast edilen amacın zıddı gerçekleşmiş olur. Çünkü bu durumda İslâm'ın bu sınıf karşısında küçük düşürülmesi ve izzetinin zedelenmesi gibi olumsuz durumlar söz konusu olur. Bu da ilgili hükmün sürekli değil, Müslümanların zayıf ve/veya bu sınıfın muhtaç olma hâliyle sınırlı olduğunu beraberinde getirmektedir. Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451) mezkûr uygulamanın asıl gerekçesinin bu argümanda belirtilen husus olduğunu söyleyerek bu gerekçeyi esas alan temellendirme şeklini tercih etmektedir.³¹

5. Temellendirme

Bazı Hanefî fakihler ise Hz. Ömer (r.a.) tarafından gerçekleştirilen uygulamayı, "*İlletin dikkate alınarak Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki uygulamanın takrîr edilmesi/illetin gereğiyle amel edilmesi*"³² şeklindeki bir argümanla açıklamaya çalışmaktadırlar. Zira müellefe-i kulûba zekât verilmesinin temel gâyesi, kalplerin İslâm'a ısındırılarak İslâm'ın güçlendirilmesidir. Bu uygulamanın söz konusu olduğu dönemde ise İslâm güçlü bir hâle gelmişti. Binâenaleyh bu durumda ilgili sınıfa zekâtın verilmemesi gerekir. Bu açıklama biçimini benimseyen fakihler bunu, "düşmandan korunmak amacıyla inşâ edilen bir kalenin düşman tarafından ele geçirilmesi ve Müslümanların aleyhine kullanılması", "Suyun yokluğunda toprakla teyemmüm alınmasının gerekli olması" ve "Âkileye vâcip olan diyetin kabilenin yerini tutan/onun işlevini gören meslek gruplarına intikal etmesi" gibi örnekler-

29 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 123-124.

30 Siğnâkî, *en-Nihâye*, vr.137; el-Aynî, *el-Binâye*, III, 445: كل شيء يعود علي موضوعه بالنقض باطل.

31 Bkz. Aynî, *el-Binâye*, III, 445.

32 Bkz. Siğnâkî, *en-Nihâye*, vr.137; Bâbertî, *el-Înâye*, II, 259; Aynî, *el-Binâye*, III, 445.

le açıklamaya çalışmaktadırlar.³³ Bütün bu örneklerde söz konusu olan şey, hükümün neshedilmesi değil, asıl illetin muktezasıyla amel edilmesidir. Bazı fakihlerin Abdülazîz el-Buhârî'den (ö. 730/1330) naklettiği bu gerekçelendirmeye bakıldığında bunun aşağıda beyan edilen *tahkîkû'l-menâ't* ihtihâdına tekâbü'l ettiği görülür.

Yukarıda yer verilen temellendirme biçimleri müellefe-i kulûba zekâtтан pay ayırma hükmünün sona erdiğini gösteren ve temelde zan ifade eden birer istidlâl biçiminden oluşmaktadır. Bu temellendirmelerin tümünde "illetin nihâyete ermesi" argümanı esas alınmakta; ancak aynı argüman farklı ifadelerle dile getirilmektedir. Nitekim bu argüman anılan temellendirmelerin bir kısmında *nesh*, bir kısmında *sakat olma*, bir kısmında *ibtâl*, bir kısmında *takrîr* diğer bir kısmında da *zehâb* kavramıyla ifade edilmektedir. Hanefî fakihler nesh dışındaki kavramlara yer vermekle bu uygulamayla ilgili ifade edilen nesh kavramının gerçek anlamı dışında kullanıldığına işaret etmektedirler/dikkat çekmektedirler. Nitekim bazı fakihler mezkûr gerekçelendirmelerde esas alınan "illetin ortadan kalkması" şeklindeki argümanın nesh olmadığını açıkça ifade etmektedirler.³⁴ Hanefî geleneğinde benimsenen bu temellendirmelerin beyanından sonra İmâm Mâtürîdî'nin mezkûr uygulamaya ilişkin yer verdiği izah biçimine geçebiliriz.

3. MÂTÜRİDÎ'NİN MÜELLEFE-İ KULÛB UYGULAMASININ TEMELLENDİRMESİ: "İCTİHÂDÎ NESH" KAVRAMI

İmâm Mâtürîdî Hz. Ömer'in (r.a.) müellefe-i kulûba yönelik uygulamasını, *illetin ortadan kalkması* argümanı ile temellendirmekte ve bu uygulamayı *ictihâdî nesh* olarak nitelendirmektedir.³⁵ Ancak o, burada zikrettiği *nesh* kavramını gerçek anlamında değil, sözlük mânâsında kullanmaktadır. Onun bu kavramı gerçek anlamda kullanmadığını gösteren birden çok kanıtın/karinenin varlığından söz etmek mümkündür. Bunlardan biri, gerçek neshin vahiy süreciyle sınırlı olması; buna karşın Mâtürîdî'nin burada bahsettiği *ictihâdî neshin* ise bu süreçten sonra vuku bulmasıdır. Nitekim başta Mâtürîdî olmak üzere birçok Hanefî fakih (diğer fakihler de aynı görüştedir) gerçek anlamdaki neshin Şâfi'nin bir fiili olduğunu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra söz konusu olmayacağını söylemektedir.³⁶ Dolayısıyla herhangi bir hükmün ya da uygulamanın bu anlamdaki neshe konu olabilmesi için onun vahiy sürecinde gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Ancak senedi/temeli nass olan icmâa dayanan hüküm ve uygulamalar da bu süreçte gerçekleşmiş olarak kabul edilmektedir. Zira icmâ, oluşum itibariyle vahiy sürecin-

33 Bkz. Sîgnâkî, *en-Nihâye*, vr.137; Bâbertî, *el-İnâye*, II, 260.

34 Bkz. Bâbertî, *el-İnâye*, II, 260.

35 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 407: لا ارتفاع المعنى الذي به كان.

36 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 583; Semerkandî, *Mizânü'l-ukûl*, s. 717; Taftazânî, *et-Telvil*, II, 67.

den sonra olsa da dayandığı nass açısından bu süreçte gerçekleşmiş sayılmaktadır. İmâm Mâtürîdî ise *ictihâdî nesh* olarak nitelendirdiği mezkûr uygulamayı nass veya icmâ yerine, Hz. Ömer'in (r.a.) illetin ortadan kalktığına yönelik ictihâdına dayandırmaktadır. Bunun gerçek anlamda bir nesh olmadığı ise açıktır. İkincisi, bu temellendirmede yer alan nesh kavramının *Te'vilât*'in farklı yerlerinde zikredilen nesh tanımıyla örtüşmemesidir. Nitekim *Te'vilât*'in birçok yerinde zikredilen tanıma göre istilâhî anlamdaki nesh, illetin ortadan kalkması olarak değil, "*Bir hükmün uygulama süresinin nihâyete erdiğinin Şâri' tarafından beyan edilmesi*"³⁷ şeklinde ifade edilmektedir. Bu tanım, aynı zamanda bir önceki delil ile yapılan istidlâlin de doğru ve yerinde bir istidlâl olduğunu göstermektedir. Zira neshin Şâri'in bir beyanı olması, onun vahiy süreciyle sınırlı olmasını doğal olarak beraberinde getirmektedir. Üçüncüsü, aynı temellendirmede geçen *ictihâd* kavramıdır. Çünkü *Te'vilât*'in birçok yerinde geçen bu kavram, "*müçtehidin nassın içerdiği hükmü anlama ve nasstan hüküm istinbatında bulunma faaliyeti*" olarak ifade edilmektedir.³⁸ Bu da *ictihâd* ve *neshin* kavramsal bakımdan farklı olduklarının yanı sıra, ayrı iki mevsufa taalluk eden farklı vasıflar olduklarını da göstermektedir. Nitekim nesh, Şâri'in bir vasfı/fiili iken; *ictihâd* müçtehidin bir vasfıdır/filidir. Bundan dolayıdır ki, Hanefî usûlcüler (diğer usûlcüler de aynı görüştedir) *ictihâd* ve *ictihâdın* bir türü olan kıyasla neshin câiz olmadığını söylemektedirler.³⁹ Dördüncüsü, *Te'vilât*'ı şerh eden Alâeddîn es-Semerkandî'nin, İmâm Mâtürîdî'nin ifadesinde yer verdiği nesh kavramını *انتسخ* ve *ذهب* lafızlarıyla tefsir etmesidir.⁴⁰ Zira bu iki kelime neshin istilâhî anlamına değil, *bir şeyin ortadan yok olup gitmesi/zail olması* şeklindeki lugavî mânasına denk düşmektedir. Müellefe-i kulûb uygulamasını ilk olarak temellendiren İmâm Muhammed (ö. 189/805) de onu, nesh kavramı yerine *ذهب* kavramıyla gerekçelendirmiştir.⁴¹ Bu da başta İmâm Mâtürîdî olmak üzere söz konusu uygulamayı *illetin ortadan kalkması* ve bununla aynı anlama gelen *ibtâl*, *sakıt olma*, *takrir* vb. kavramlarla temellendiren tüm Hanefî fakihlere dayanak teşkil etmiştir. Altıncısı da Mâtürîdî'nin istidlâlinde yer alan *كان لارتفاع المعني الذي به كان (Bu da hükmün (zekât verme) varlığını gerektiren mânanın (illet) ortadan kalkması nedeniyle)*⁴² şeklindeki ifadesidir. Çünkü bu ifadede, hükmün neshi nass, icmâ veya Şâri'in beyanı yerine, illetin ortadan kalkmasıyla ta'lil edilmektedir. Bu da bîraz önce ifade edildiği gibi, neshin istilâhî anlamına değil, sözlük mânasına tekâbüllmektedir.

37 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 583.

38 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 415.

39 Bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, s. 351; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 174,177.

40 Bkz. Semerkandî, *Şerhu'l-Te'vilât*, vr. 353.

41 Bkz. Şeybânî, *Câimi'u's-sağîr*, s. 124: *الا أن المؤلفه قلوبهم قد ذهبوا*.

42 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 407.

İmâm Mâtürîdî'nin yukarıdaki gerekçelendirmesinde yer alan *ليعلم أن النسخ قد يكون بوجوه* ("Bilinmelidir ki, neshin değişik yönleri/şekilleri vardır")⁴³ ifadesine gelince, Mâtürîdî, bununla zannedildiği gibi,⁴⁴ diğer yerleşik geleneklerde de söz konusu olan, "kitabın kitapla, kitabın sünnetle, sünnetin kitapla ve sünnetin sünnetle" yapılan nesh türlerini kast etmemektedir. Zira bu türlerin varlığı dikkat çekilmeyecek kadar yaygın olarak bilinmektedir. Aksine o, bu ifadesiyle sadece Hanefî geleneğinde söz konusu olan bazı nesh türlerine dikkat çekmektedir. Bunlar da Hanefî fakihlerin müellefe-i kulûb uygulamasına ilişkin yer verdikleri temellendirmelerdeki nesh türlerinin yanı sıra, *Te'vilât*'ta Mümtehine sûresinin 10. âyetinin te'vili bağlamında bahsedilen, "hükmün uygulanmamasından kaynaklanan nesh"⁴⁵ türü ve bu geleneğe ait usûl eserlerinde yer alan "nassa yapılan ziyâde"⁴⁶ şeklindeki nesh türünden oluşmaktadır. Bütün bu hususlar Hanefî geleneğinde *nesh* kavramıyla ifade edilmektedir. İmâm Mâtürîdî de anılan ifadeyle, yaptığı temellendirmede bu nesh türlerinden birine yer verdiğine dikkat çekmektedir. Bu da zikredilen neshin yaygın olarak bilinen bir nesh türü olmadığını göstermektedir.

Binâenaleyh müellefe-i kulûb uygulamasına dâir yapılan ve *illetin ortadan kalkmasını* esas alan temellendirmelerde zikredilen *nesh* kavramının gerçek anlamı dışında kullanıldığı ortaya çıkmış olmaktadır. Bu uygulamayı *illetin ortadan kalkması* argümanı ile gerekçelendiren birçok Hanefî fakihin bunun nesh olmadığını açıkça söylemesi de buradan kaynaklanmaktadır.⁴⁷ Daha genel bir ifadeyle, bahse konu uygulamayı *nass* ve *icmâ* (Şâri'in beyanı) dışındaki argümanlara dayandıran *ictihâd* temelli tüm izah şekilleri, farklı lafız ve terkiplere yer vermekle birlikte aynı noktada buluşmaktadır. Aynı noktada buluşan bu açıklama şekillerini, Mâtürîdî öncesi Hanefîlerde görmek mümkün olduğu gibi, Mâtürîdî sonrası Hanefîlerde de görmek mümkündür. Şimdi de Mâtürîdî'nin temellendirmesinde yer alan *ictihâdî nesh* kavramının fıkıh usûlü geleneğinde neye tekâbüle ettiğini yakından inceleyelim.

4. "İCTİHÂDÎ NESH" KAVRAMININ USÛL-İ FIKİH GELENEĞİNDEKİ YERİ VE ANLAMI

Yukarıda verilen bilgiler ışığında İmâm Mâtürîdî'nin müellefe-i kulûb uygulamasına ilişkin zikrettiği *ictihâdî nesh* kavramına bakıldığında, bu kavramın usûl-i fıkıh geleneğinde, *illetin varlığını ve/veya yokluğunu* konu edinen *tahkîkî'l-menât* *ictihâdına* denk düştüğü görülür. Nitekim İmâm Mâtürîdî yaptığı temellendirmede

43 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 407.

44 Bkz. Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", s. 39.

45 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 623.

46 Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 112; Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye*, s. 224.

47 Bâbertî, *el-İnâye*, II, 259; Aynî, *el-Binâye*, III, 445; İbnü'l-Elîmâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, s. 391.

müellefe-i kulûb sınıfı için zekâtın pay ayırma hükmünün son bulmasını, bu hükmün dayandığı illetin (*te'lîf*) ortadan kalkmasıyla gerekçelendirmektedir. Bu da *tahkîkû'l-menât* yöntemine tekâbül etmektedir.⁴⁸ Mâtürîdî'nin benimsediği temellendirmede yer verdiği: “*Bu da hükmün varlığını gerektiren mânanın (illet) ortadan kalkması nedeniyle*”⁴⁹ şeklindeki ifadesi tam da bu yönetime karşılık gelmektedir. Burada *illetin ortadan kalkmasının* “ictihâdî nesh” kavramıyla nitelendirilmesi, bu kavramın *tahkîkû'l-menât* yöntemine aykırı olduğu veya tekâbül etmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü burada zikredilen *nesh* kavramı *bir şeyin yok olmasın* tekâbül eden lugavî anlamında kullanılmaktadır ki, *tahkîkû'l-menât* yönteminde söz konusu olan da bu anlamdır. İmâm Mâtürîdî'nin *nesh* kavramından gerçek anlamını kast etmediği hâlde bu kavrama yer vermesinin nedeni de ya Hanefî mezhebinin konuyla ilgili yaygın görüşüne aykırı düşmekten kaçınmasıdır ya da *illetin ortadan kalkmasının* Mâtürîdî (ve diğerleri) tarafından *nesh* olarak görülmesidir/isimlendirilmesidir. Zira *nesh* kavramının özellikle ilk dönemlerde farklı anlamlarda kullanıldığı bilinen bir husustur.⁵⁰ Nitekim Zerkeşî (ö. 794/1392) Ebû İshâk el-Mervezî'nin (ö. 340/951) “*hükme ait sebep veya şartın yokluğunu*” *nesh* olarak isimlendiren bir grup âlimden söz ettiğini nakletmektedir.⁵¹ Ebû İshâk el-Mervezî'nin İmâm Mâtürîdî'den sonra vefat ettiğini düşündüğümüzde, Mâtürîdî'nin sebebin yokluğunu *nesh* kavramıyla ifade edebileceğinin mümkün, hatta kuvvetle muhtemel olduğu da görülecektir. Hanefî usûlcülerin “*nassa zaid hükümler ihtiva eden haber-i vâhidin kabulünü*” *nesh* olarak isimlendirmeleri de bu tür bir *nesh* örneğini oluşturmaktadır. Çünkü “*ziyâde ale'n-nass*” olarak bilinen bu hususun *nesh* olarak adlandırılması, yukarıdaki temellendirmelerde olduğu gibi, Hanefî geleneğine ait bir ıstılâhtır.⁵² Kaldı ki, daha geç dönemlerde yaşayan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de *neshi* gerçek anlamı dışında kullanılmaktadır. Nitekim o, *abdest almak isteyen ve ayağı kopuk olan biri hakkında ayağı yıkama hükmünün* *nesh* edildiğini söyleyerek, *hükme konu olan mahallin yokluğunu* *nesh* olarak nitelendirmektedir.⁵³ Bunun gerçek anlamda *nesh* olmadığı ise açıkça bilinmektedir. Zira hükmün, bulunmayan bir mahalle taalluk etmesi mümkün değildir. Bu da anılan kişi hakkında vucûb hükmünün söz konusu olmadığını göstermektedir.⁵⁴ Bütün bu hususlar dikkate alındığında *hükme ait sebebin/illetin, şartın veya mahallin yokluğunun* *nesh* olarak isimlendirilmesinin birçok âlimin yanı sıra Hanefî gelenekte yaygın olarak bilinen bir husus olduğu görülür.

48 Bkz. Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyas*, s. 38; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 285.

49 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, V, 407.

50 Bkz. Şâtîbî, *el-Muvafâkât*, III, 344.

51 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 304.

52 Bkz. Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye*, s. 224.

53 Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 74.

54 Bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, V, 2073.

"İmâm Mâtürîdî'nin *ictihâdî nesh* kavramını içeren temellendirmesinde sadece *illetin nihâyete ermesinden* bahsedilmektedir. *Tahkîkî'l-menât* yönteminde ise illetin ortadan kalkmasının yanı sıra, illetin varlığı da söz konusu olabilmektedir" şeklindeki bir itiraz ileri sürülerek *ictihâdî nesh* kavramının bu yöntemle tekâbül etmediğini söylemek doğru değildir. Çünkü Mâtürîdî'nin bu izah şeklinde konu edildiği uygulamada da başlangıçta hükmün varlığını gerektiren bir illet bulunmaktadır. Kaldı ki, *tahkîkî'l-menât* yönteminin tahakkukunda illetin varlığı söz konusu olabileceği gibi, yokluğu da söz konusu olabilmektedir. Müellefe-i kulûb uygulamasında illetin ortadan kalkması ve bir daha söz konusu edilmemesi ise Hanefî mezhebinin bu uygulamaya dâir görüşünden kaynaklanan zannî bir durumdur. İmâm Mâtürîdî ve diğer bazı Hanefî fakihler bu zannî durumu nesh olarak nitelendirmişlerdir. Hanefî mezhebinin benimsediği bu görüşün asıl gerekçesine gelince bu da mezkûr uygulamadaki illetin hükme has bir illet olarak görülmesidir. Bu nedenledir ki, Hanefî mezhebine göre özel bir illete/olguya bağlanan her hüküm bu illetin ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkmaktadır. Bunun *tahkîkî'l-menât* yöntemine tekâbül ettiği ise izahı varestedir. Kaldı ki, Hanefî fakihlerin bu bağlamda yer verdikleri, "gündüzün sona ermesiyle birlikte orucun sona ermesi", "Ramazan ayının bitmesiyle kefaret hükmünün ortadan kalkması" gibi örnekler dikkate alındığında, ortadan kalkan illetin tekrar söz konusu olabileceğinin mümkün hatta vaki olduğu da görülür. Nitekim çoğu fakihler de Hanefî geleneğinde benimsenen bu görüşün aksini savunmaktadır. Diğer bir anlatımla sözü edilen uygulama çoğu fakihler tarafından *tahkîkî'l-menât* kapsamında mülâhaza edilmektedir. Taberî (ö. 310/923) müellefe-i kulûb sınıfına zekâtın pay ayırma hükmünün devam edip etmediğiyle ilgili fakihler arasında var olan ihtilafa değindikten sonra şu ifadelerle yer vermektedir:

"Bana göre doğrusu şudur: Yüce Allah zekâtı/sadakayı biri Müslümanlara yardım etmek diğeri de İslâm'ı güçlendirmek olmak üzere iki illete (mâna) bağlamıştır.... Müellefe-i kulûb sınıfı zengin de olsa İslâm'ın güçlenmesi amacıyla onlara yine de zekât verilir."⁵⁵

Bu ifadeler, mezkûr uygulamanın *tahkîkî'l-menât* kapsamında ele alındığını/ alınması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Toplumların sosyo-ekonomik gelişmişlik seviyelerinin birçok etkene bağlı olarak farklılık gösterebileceğini göz önünde bulundurduğumuzda da bu sınıfın sonsuza dek sürekli aynı ekonomik seviyede sabit kalacağını ve/veya Müslüman toplumun hiçbir zaman zayıf düşmeyeceğini söylemek zordur. Dolayısıyla bahse konu uygulamada Hanefî fakihler tarafından hükme has olarak kabul edilen ve tekrarı öngörülme-yen illetin tekrar varlık kazanması her zaman mümkündür. Nitekim birçok Hanefî fakih de bu uygulamadaki illetin ortadan kalkmasından söz etmekle birlikte, bu illetin yeniden tahakkuk edebileceğini açıkça

söylemektedir.⁵⁶ Hatta Molla Fenârî (ö. 834/1431) “*Bu uygulamadaki hükmün nass veya icma ile değil, sebebin sakıt olmasıyla sakıt olduğunu ve bunun bir nesh olmadığı*” söyleyerek icmâ ve nass ile yapılan temellendirmeleri doğru bulmamaktadır.⁵⁷ Fenârî tarafından dile getirilen bu ifadelerin benzerleri birçok Hanefî bilginde de görülmektedir.⁵⁸ Binâenaleyh yukarıda zikredilen icthâd temelli tüm gerekçelendirmelerin *tahkîkî'l-menât* yöntemine tekâbül eden farklı birer ifade örneği olduğunu söylemek mümkündür. Bunun en güçlü delili de mezkûr gerekçelendirmelerde bahsedilen illetin, “özel olması”, “akıl tarafından idrak edilebilmesi” ve “ortadan kalkması” şeklindeki küllî niteliklere bağlanmış olmasıdır. Çünkü bu nitelikler söz konusu temellendirmelerin, illetin tespitini esas alan *tahkîkî'l-menât* icthâdının farklı birer ifadesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bunu, başta İmâm Muhammed ve İmâm Mâtürîdî olmak üzere bu uygulamayı *illetin ortadan kalkmasıyla* gerekçelendiren tüm Hanefî bilginlerde görebiliriz. Nitekim Neseî'nin (ö. 710/1310) bu uygulamaya dâir yer verdiği: “*Akıl tarafından idrak edilen özel bir illete bağlanan her şer'î hüküm, bu illetin ortadan kalkmasıyla birlikte kalkar*”⁵⁹ şeklindeki tümel önerme, Hanefî fakihler tarafından kural hâline getirilen ve *tahkîkî'l-menât* yöntemine tekâbül eden ifadelerin en somut örneğini oluşturmaktadır. İmâm Mâtürîdî'nin, “hükmün uygulanmamasından kaynaklanan nesh” şeklinin izahı sadedinde zikrettiği: “*Bu ve benzeri hükümler özel bir illete (mâna) sabit olduktan sonra bu illetin yok olmasıyla yok olurlar*”⁶⁰ biçimindeki ifadesi de aynı yöntemin diğer bir somut ifadesini teşkil etmektedir. Tümel önermeler şeklinde kural hâline dönüştürülen bu ifadelerin gerçek anlamda nesh olmadığı ise bilinmektedir. Bu ifade biçimlerini, yukarıda zikredilen icthâd temelli tüm izah şekillerinde görmek mümkündür.

Bu hususu biraz daha açmak gerekirse şunları söyleyebiliriz: Her bir şer'î hüküm varlıkta ve yoklukta bir illete bağlanmıştır. Şer'î hükümlerin bağlandığı illetler de ya bizzat insan fiillerinden ya da insan fiillerini ilgilendiren olgu ve hâdiselerden oluşmaktadır. Daha kısa bir ifadeyle, şer'î hükümler ya doğrudan ya da dolaylı olarak insan fiillerini konu edinmektedir. İnsan fiilleri de kendi içinde küllî ve cüzî olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Küllî fiiller emânet, adâlet, hırsızlık, ribâ ve zina gibi mutlak/soyut fiillerden oluşurken cüzî fiiller şahıs, zaman, mekân, keyfiyet vb. müşahhas unsurlarla taayyün etmiş tikel fiillerden oluşmaktadır. Şer'î hükümlere konu olan her bir tikel fiili ilgilendiren bu müşahhas unsurlar, fıkıh usûlünde vaz'î hükümler kapsamında ele alınmaktadır. Nasslarda içkin olan teklifi hükümler küllî fiiller kategorisine doğrudan yani vaz'î hükümler söz konusu

56 Bkz. Bâbertî, *el-İnâye*, II, 259.

57 Bkz. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, II, 158, 297.

58 Örnek olarak bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 176; Taftazânî, *et-Telvîh*, II, 68.

59 Bkz. Neseî, *Medârikü'l-tenzîl*, I, 689: *والحكم متى ثبت معقولاً لمعنى خاص يرتفع ويستهي بذهاب ذلك المعنى*.

60 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 624.

olmadan taalluk etmektedir. Zira bu kabil fiiller soyut ve genel olduğundan hükmün onlara taalluk etmesi için sebep, şart ve mânilerin söz konusu olup olmadığına dâir bir bilgiye gerek bulunmamaktadır. Nitekim bu tür fiiller hariçte var olmadıklarından tümel olarak taakkul edilmekte ve soyut/mutlak şer'î hükümlere konu olabilmektedir. “*Ribâ haramdır*”, “*Adâlet farzdır*”, “*Abdest mutlak suyla alınır*”, “*sarhoş edici her sıvı madde haramdır*”, “*Koca, ailesinin nafakasıyla yükümlüdür*”, “*Haksız yere telef edilen malın tazmini gerekir*” vb. gibi. Bu nedenle şer'î hükmün bu tür fiillere taalluku için illetin/olgunun tespitine yönelik herhangi bir aklî nazara veya incelemeye ihtiyaç duyulmamaktadır.

Cüzî fiiller kategorisine gelince bu kabil fiiller hariçte varlık kazandıklarından birçok cihet, keyfiyet ve unsurla taayyün etmektedir. Çünkü bu fiiller birtakım sebep, şart ve mâni unsurlarla kuşatıldığından birbirinden farklı nitelik ve özellikler taşımakta ve dolayısıyla farklı hükümlere konu olmaktadır. Şer'î hükümlerin bu tür fiillere taalluku bir önceki kategorinin aksine doğrudan olmadığı gibi, herkes tarafından bilinecek kadar açık da değildir. Bilakis hükmün bu fiillere doğru bir biçimde taalluk/tatbik edebilmesi için hükümle bu türden olan her bir fiil arasında uygunluğun yani vaz'î hükümlerin gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bu da vaz'î hükümlerden kaynaklanan bu nitelikleri ve farklılıkları bilmek için aklî bir nazara ihtiyaç olduğunu beraberinde getirmektedir.⁶¹ İşte şer'î hükümlerin insandan sadır olan tikel fiillere tekâbül eden illetlere bağlı olduğunu ifade eden ve *tahkîkî'l-menât* içtîhâdı ismiyle anılan yöntem burada karşımıza çıkmaktadır. Bu yöntemin konu edindiği tikel olgular sürekli vuku bulacağından bu yöntem olan ihtiyaç da sürekliedir. Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) bu yöntemde söz konusu olan içtîhâdın kıyâmete dek süreceğini söylemesi de buradan ileri gelmektedir. Nitekim “*Bu alım-satım ribâdır*”, “*Ali âdil olduğundan şahitlik edebilir*”, “*Bu kaptaki suyla abdest alınabilir*”, “*Kıblenin yönü bu taraftadır*”, “*Bu sıvı/bitki sarhoş edicidir*”, “*Hasan'ın yükümlü olduğu nafaka miktarı dört bin liradır*”, “*Haksız yere telef edilen bu koyunun bedeli iki bin liradır*” gibi tikel örneklerde hükmün doğru verilebilmesi için bu önermelerde hükme konu edilen tikel olgularda bulunması gereken niteliklerin gerçekte var olup olmadığına dâir bilgiye ihtiyaç vardır. Bu bilgi de ancak sözü edilen *tahkîkî'l-menât* yönteminin bu olgulara tatbik edilmesiyle elde edilebilir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350): “*Müftî ve hâkim ancak iki türlü bilgiye sahip olmakla doğru fetvâ ve hükümde bulunabilirler: Bunlardan biri, vaki olan durumu anlamak, onu inceden inceye kavramak, karîne, emare ve diğer alametler yoluyla ilgili durumun niteliğini iyice bilmektir. Bu şekilde ancak vaki duruma dâir kuşatıcı bir bilgi elde edilebilir. Diğeri de vaki durumla ilgili gerekli şer'î hükmü anlamaktır. Bu da vaki durumla alakalı kitap ve sünnette varid*

61 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şâtîbî, *el-Muvafâkât*, III, 232-233; Binbeyye, *Tenbihu'l-merâci'*, s. 55.

olan hükmü yeterli düzeyde bilmektir"⁶² şeklindeki ifadeleri bu hususu somut bir biçimde göstermektedir.

İmâm Mâtürîdî'nin *ictihâdî nesh* kavramıyla nitelendirdiği müellefe-i kulûb uygulaması da *tahkîkî'l-menât* yöntemine konu olan tikel olgulardan birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu uygulamanın da bu yöntem kapsamında ele alınması gerekmektedir. Nitekim Hz. Ömer (r.a.) de bu meseleyi bu kapsamda görüp hükme bağlamıştır. Şöyle ki: Hz. Ömer (r.a.) *müellefetü'l-kulûb* sınıfına zekât verme hükmünün illeti olan *kalplerin İslâm'a ısındırılmasının (te'lîf)* ortadan kalktığını düşündüğü için böyle bir uygulamada bulunmuştur. Zira İslâm dini, bu uygulamanın gerçekleştiği dönemde yayılmış, İslâmî hüküm ve hakikatler insanlar tarafından anlaşılabilir ve Müslümanlar güçlü bir konuma gelmişlerdir. Dolayısıyla Müslümanların bu sınıfın kalplerini İslâm'a ısındırmaya ihtiyaçları ortadan kalkmıştır.⁶³ Aynı durum illetleri farklı da olsa zekâtın verildiği diğer tüm sınıflar için de geçerlidir. Örneğin, zekâtın pay alan fakir sınıfı, zekât alma illeti olan fakirlik vasfını yitirdiğinde, bu sınıfa fakirlik vasfıyla verilen zekâtın verilmemesi gerekir. Daha genel bir ifadeyle, Tevbe sûresinin 60. âyetinde yer alan tüm sınıflara zekâtın verilmesi nedeni, bu sınıfları oluşturan fertlerin zatlari değil, haiz oldukları vasıflardır.⁶⁴ Zekâta müstahak olma hükmünün illetlerini teşkil eden bu vasıflardan biri ortadan kalktığında, o sınıfa zekâtın verilmesi doğal olarak ortadan kalkmış olacaktır. Binâenaleyh Hz. Ömer'in (r.a.) bu uygulaması başta Mustafa Şelebî (ö. 1998) olmak üzere bazı araştırmacıların düşündükleri gibi,⁶⁵ maslahatın değişmesiyle hükmün değişmesi veya askıya alınması değil, illetin ortadan kalkmasıyla birlikte ona bağlı olan hükmün ortadan kalkmasıdır. Bu uygulamada söz konusu olan bu durum, hükmün değişmesi veya tarihselliği olarak değil, *tahkîkî'l-menât* kavramıyla ifade edilir/edilmelidir.⁶⁶ Leknevî (ö. 1878) *Müsellemu's-sübût* adlı eserde yer alan: "*Bu uygulamayı, illetin ortadan kalkmasıyla hükmün ortadan kalkmasıdır*" şeklindeki ifadenin izahında yer verdiği: "*el-müellefe kelimesi de bu hususa işaret etmektedir*" sözü de bunu ifade etmektedir.⁶⁷ İmâm Gazzâlî'den bu yana *tahkîkî'l-menât* kavramıyla/lafız örgüsüyle anılan bu yöntem,⁶⁸ Şâtıbî'nin de beyan ettiği gibi, âm ve mutlak nasslara konu olan tikel durumları/olguları ilgilendirmektedir.⁶⁹ Zira müctehid, vuku bulan her bir tikel durumun bu kabil nasslarda yer alan hükme konu olacak bir niteliğe sahip olup olmadığını bu yöntemle tespit etme imkânına sahip olmaktadır.

62 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, I, 69.

63 Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 259-261.

64 Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 497; Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 143-144.

65 Bkz. Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, s. 37-38; Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 235.

66 Bkz. Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 143-144; Medenî, *Nazarâtun fî fikhi'l-Fârûk*, s. 52-53.

67 Bkz. Leknevî, *Fevâti'h'r-rahâmüt*, II, 100.

68 Bkz. Keylânî, "*Tahkîkî'l-menât inde'l-usûliyyîn ve eserühü fî ihtilafî'l-fukahâ*", s. 71.

69 Bkz. Şâtıbî, *el-Muvafâkât*, III, 232-233; Bu konuda daha geniş bilgi bkz. Binbeyye, *Tenbîhu'l-merâci'*, s. 55-76.

Hız. Ömer'in (r.a.) *müellefe-i kulûb* meselesine yönelik uygulaması, zannedildiği gibi, zamanın veya şartların değişmesinden değil, olgulara tekâbül eden illetin değişmesinden kaynaklanan bir uygulamadır. Çünkü ilgili âyette zekâtın verilış hükmünün bağlandığı te'lif olgusu, bu hükmün bir maslahatı veya şartı değil, illetidir.⁷⁰ Bu hükmün maslahatı veya hikmeti ise İslâm'ın güçlendirilmesi ve/veya ihtiyaçların karşılanmasıdır. Bu nedenle *menâtın değişmesiyle hükmün ortadan kalkması* ile *zamanın değişmesiyle hükmün değişmesi* aynı şeyler değildir. Bundan dolayıdır ki usûlcüler, "hükümler değişir" önermesi yerine, "hükümler varlıkta ve yoklukta illetleriyle birlikte deveren eder."⁷¹ demişlerdir. Kaldı ki, salt zaman olgusu hiçbir zaman hükmün değişim illeti olarak görülmediği gibi, usûlî illette bulunması gereken özellikleri taşımayan şart ve durumlar da değişimin birer illeti olarak görülmemiştir. Nitekim *bir şeyin başka bir şeyle deveren olması* ile *bir şeyin diğer bir şeyle birlikte değişmesi* birbirinden farklıdır. Çünkü *deveranda* aynı hüküm tekrar söz konusu olabilirken, *değişimde* farklı hükümler söz konusu olabilmektedir. Bunun en somut göstergesi de ortadan kalkan illetin geri gelmesiyle birlikte aynı hükmün geri gelmesidir. Bu nedendir ki usûlcüler, *deveren* yöntemini illetin tespit yolları arasında saymış ve detaylı olarak ele almışlardır. *Mecelle*'de yer alan "Ezmânun tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz" şeklindeki fikhî kural da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Zira bu kural da *tahkîkû'l-menât* yöntemi kapsamında mülâhaza edilen hükümleri ilgilendirmektedir. Nitekim bu kuralın izahı sadedinde yer verilen örneklerle bakıldığında bu hususu görmek mümkündür.⁷²

Bu perspektiften müellefe-i kulûb sınıfının hükmünü beyan eden âyetin delâletine bakıldığında şunu söylemek mümkündür: Bu âyet mantûk ve mefhûmuyla iki hükme birden delâlet etmektedir: Mantûkuyla *müellefe-i kulûba zekât verilir* hükmüne delâlet ederken mefhûmuyla *müellefe-i kulûb sınıfında yer almayanlara bu isimle zekât verilmez* hükmüne delâlet etmektedir. Fakih/müctehid bu âyeti *müellefe-i kulûb* adına zekât almak isteyen birine tatbik etmek istediğinde, âyetteki hükmün dayandığı illetin tahakkuk edip etmediğine bakacaktır (*tahkîkû'l-menât*). İletinin tahakkuk ettiğini ve bu vasıfla zekât talep eden şahsın/shahısların âyetin kapsamına dâhil olduğunu gördüğünde, ilgili şahsa/shahıslara zekâtı verir. Aksi takdirde vermez. Hız. Ömer (r.a.) tarafından yapılan da budur. Zira Hız. Ömer (r.a.) bu sınıf adına zekât almak isteyen iki şahsın durumunu bu âyetin menâtı açısından tahkik

70 Nitekim hüküm müştak bir isme bağlandığında bu ismin türetildiği mastar o hükmün illeti olur. Usûlcüler bu hususu şöyle formüle etmişlerdir: تعليق الحكم بالمشق يفيد عليه ماخذ الاشتقاق

71 Bkz. Kubeyî, *Usûlü'l-ahkâm ve turukû'l-istinbât*, s. 121-122. Bazı usûl ve fikh eserlerinde yer alan *tağayyür* kelimesi ise günümüzde değişimden kast edilen anlamda kullanılmamaktadır. Bilakis bu kelime de illetin değişmesini ifade etmektedir. Nitekim bu kelimenin geçtiği yerlerde verilen örneklere bakıldığında bu hususu görmek mümkündür. Bkz. Özdemir, "Ahkâmın Değişmesi"ne Farklı Bir Yaklaşım", s. 25-30.

72 Bkz. Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 101.

etmiş ve menâtin bu kişiler hakkında tahakkuk etmediğini görmüştür. Çünkü İslâm yayılıp güçlenmiştir. Dolayısıyla ilgili şahısların kalplerinin te'lif edilmesine ihtiyaç kalmamıştır.⁷³

Başta İmâm Mâtürîdî olmak üzere Hz. Ömer'in (r.a.) müellefe-i kulûba yönelik uygulamasını nass ve icmâ dışındaki gerekçelere dayandıran Hanefî fakihler de onu *tahkîkî'l-menât* yöntemi kapsamında mülhaza etmişlerdir. Hatta bu uygulamayı ilk olarak temellendiren İmâm Muhammed de aslında bu yönteme başvurmuştur. Birçok Hanefî fakih de *illetin ortadan kalkması* gerekçesinin nesh olmadığını açıkça ifade ederek bunun *tahkîkî'l-menât* yöntemi kapsamında ele alınması gerektiğine işaret etmişlerdir.

Binâenaleyh İmâm Mâtürîdî'nin *tahkîkî'l-menât* ictihâdına tekâbül eden *ictihâdî nesh* kavramını, yukarıda bahsedilen bazı yorumlarda belirtildiğinin aksine, “*şer’î hükümlerde neshin, ne zaman ve nasıl vuku bulacağını aklın yetkisine bırakıldığı*”⁷⁴ veya “*neshin beşerî alanda mümkün olduğu ve şer’iyyatın beşerî alanı temsil ettiği*”⁷⁵ şeklinde yorumlamak doğru değildir. Bu yorumları benimseyenler temelde ve genelde Mâtürîdî'nin din-şeriat ayrımını ve neshin mahiyetine yönelik dile getirdiği: “*Aklen neshedilmesi mümteni olan hükümler neshe konu olmazlar. Buna karşın aklı açıdan neshine dâir bir imkânsızlık bulunmayan hükümlerin neshe konu olması mümkündür*”⁷⁶ şeklindeki ifadelerini referans göstermektedirler.⁷⁷ Oysa ne din-şeriat ayrımı ne de bu ifadeler zannedildiği gibi, neshin akifleştirilmesi, beşerî alana veya aklın yetkisine bırakılması anlamına gelir. Din-şeriat ayrımı ve mezkûr ifadeler, şer’î bir hüküm olan neshin, şer’î olmaktan çıkarılıp aklın yetkisine veya beşerî alana bırakılmadığı anlamına gelmediği gibi, şer’î hükümlerin salt akıl veya ictihâdla neshedilebileceği anlamına da gelmez. Bilakis bu ayrım ve ilgili ifadeler, her türlü hükmün neshe konu olmayacağını, neshe konu olmayacak olan hükümlerin akıl tarafından kavranabileceğini göstermektedir. Bu hükümler de *Te’vilât*'ın farklı yerlerinde beyan edildiği gibi, Allah hakkında muhal olan hükümlerin yanı sıra tenzihe aykırı olan her türlü niteliğin ona izafe edilmesine yol açan hükümlerdir. Bunlar da itikâdî, ahlâkî, haberî hükümlerin yanı sıra övgü

73 Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 259-261; Biltâcî, *Menhecü Ömer b. Hattâb fi't-teşri'*, s.180-185.

74 Bkz. Sönmez, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 55. Benzer bir yorum için Bkz. İşcan, “İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı”, s. 14-15.

75 İşcan, “İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı”, s. 15.

76 Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, V, 495: ان كل ما كان في العقل امتناع نسخه فإنه لا يرد فيه النسخ، وكل ما كان في النسخ، العقل لا امتناع على نسخه فإنه يجوز أن يرد فيه النسخ.

77 Bkz. Sönmez, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 48-53; İşcan, “İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı”, s. 14-15; Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, V, 495.

ifade eden, temel ibâdet ve değerlerden meydana gelen hükümlerden oluşmaktadır. Çünkü bu tür hükümlerin neshe konu olması bahsedilen mahzurlara yol açmaktadır. Bu nedenledir ki, ister iyi ister kötü olsun sürekliliği zorunlu olan fiiller neshe konu olmazlar.⁷⁸ Mâtürîdî'nin din-şeriat ayrımı ve anılan ifadeleri, Hanefî mezhebinin nesh konusundaki yaygın görüşüne herhangi bir aykırılık da taşımamaktadır. Nitekim Hanefîlere ait usûl eserlerinde (ve diğer usûlcülerin eserlerinde) nesh konusunda din-şeriat ayrımı yapılmakta ve bu ifadelerle aynı anlama gelen ifadelere yer verilmektedir.⁷⁹

İmâm Mâtürîdî tarafından yapılan din-şeriat ayrımı ve neshe dâir yer verilen ifadeler, neshe konu olan hükümlerin dinî olmadığı veya beşerî olduğu anlamına da gelmez. Daha başka bir ifadeyle, Mâtürîdî'nin din-şeriat ayrımında bulunması ve sadece şeriatte neshi kabul etmesi, dinin mukabilinde zikredilen şeriatın beşerî olduğunu veya neshin aklî bir hüküm olduğunu göstermez. Zira şeriat kavramı mukabilinde yer alan din kavramı, salt itikâdî hükümleri ifade ederken dinle birlikte zikredilen şeriat kavramı şer'î-amelî hükümleri ifade etmektedir. Bu iki kavram birbirinden bağımsız olarak zikredildiğinde ise her ikisi de genelde tüm şer'î hükümleri kapsamaktadır. Binâenaleyh Mâtürîdî tarafından yapılan din-şeriat ayrımı itikâdî, ahlâkî ve haberî hükümlerin neshe konu olmayacağını ve neshin salt amelî/fer'î hükümleri ilgilendiren şer'î bir hüküm olduğunu ifade etmektedir. Bu husus diğer İslâm bilginleri tarafından da aynen kabul edilmektedir.⁸⁰ Bu da şeriat kapsamında yer alan hükümlerin aynı zamanda din kapsamında da yer aldığını beraberinde getirmektedir. Nitekim *din* kavramı ve ondan daha dar kapsamlı olan *iman* kavramı âyet ve hadislerde fer'î hükümler kapsamında yer alan amelî hükümler için de kullanılmaktadır.⁸¹ Bir örnek vermek gerekirse meşhur Cibrîl hadisini zikretmemiz yeterli olacaktır. Çünkü bu hadiste yer alan: "O (gelen kişi) Cibrîl idi. Size dininizi talim etmek için gelmişti"⁸² ifadesinde geçen *din* kavramı hem iman hem İslâm hem de ihسان kapsamına giren tüm şer'î hükümleri içermektedir. Bu üç kavramın sırasıyla itikâdî, amelî ve ahlâkî hükümlere tekâbü'l ettiği ise açıktır.

Mâtürîdî'nin dile getirdiği *ictihâdî nesh* kavramı günümüzde sıklıkla dillendirilen, *ahkâmın şartlar ve/veya maslahatlar gereği değişmesi, askıya alınması, tarihsel ve bağlamsal okumalara tâbi tutulması* gibi esnek ve kapalı anlamlara da hamledilemez. Aksine bu kavram, hükümlerin varlıkta ve yoklukta illete bağlı olduğunu ve bunun vaz'î hükümler çerçevesiyle sınırları belirlenen *tahkîkî'l-menât* ictihâdî

78 Bkz. Taftazânî, *et-Telvîh*, III, 163; Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, II, 79.

79 Örnek olarak bkz. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 707; Sığnâkî, *el-Kâfî fi şerhi'l-Pezdevî*, III, 1504; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 57.

80 Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII, 587; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VIII, 124.

81 Bkz. el-Bakara 2/143; el-Beyyine 98/5.

82 Buhârî, "İmân", 2; Müslim, "İmân", 5: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينك.

kapsamında ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Zira bu ictihâdî yöntem şer'î-teklifi hükümlerden ziyâde bu hükümlerin varlık zeminini oluşturan vaz'î hükümlerin incelenmesini konu edinmektedir. Karâfî (ö. 684/1285) tarafından, "*hükümün varlık delilleri*" (أدلة الوقوع)⁸³ olarak nitelenen vaz'î hükümler de şer'î olmaktan çok akli, hissî, örfî, tıbbî, iktisadî, ictimai, lugavî vb. olgusal hususlardan oluşmaktadır. Nitekim bu ictihâdî yöntem âmm/mutlak nassların vuku bulan tikel olgulara tatbikini konu edinmektedir ki, tikel olgular temelde bu tür hususlardan meydana gelmektedir. İbn Kayyim'in: "*Şeriat bu kurala bina edilmiştir*"⁸⁴ şeklindeki ifadesi bu yöntemin ne denli kapsamlı olduğunu ortaya koyarken onun, 'fetvada değişim' bağlamında yer verdiği: "*Bu bölüm fetvânın zaman, mekân, durum, niyet ve âdetlerin değişmesiyle birlikte değişip farklılaşması hakkındadır*"⁸⁵ şeklindeki başlığı da ilgili yöntemin kapsam alanının ana konularını ihtiva etmektedir. Gazzâlî'nin: "*Fıkıhın onda dokuzu mahza akli nazarla elde edilir. Bu da lugavî, örfî, akli, hissî ve tabî olmak üzere beş temel ölçütle bilinir*"⁸⁶ şeklindeki ifadesi ise bu yöntemin konu edindiği hususların hem niceliğini hem niteliğini hem de bilinme yollarını ortaya koymaktadır. Nitekim fikhî mezhepler arasında söz konusu olan ihtilafların geneli bu yöntemle alakalıdır. İşte Mâtürîdî'nin ictihâdî nesh kavramı da özelden bu yöntemle tekâbül ederken genelde bütün bu hususlara işaret etmektedir.

İmâm Mâtürîdî'nin ilgili gerekçelendirmesinde zikredilen ictihâdî nesh kavramını gerçek anlamda kullanılmadığına göre, "*bu kavramın ileriye dönük bir okuma biçimi olarak değil, sahâbe döneminde vuku bulan bazı uygulamaları açıklayan ve temellendiren bir argüman olarak görülmesi gerektiğini*"⁸⁷ söylemek, kendinde doğru olmakla birlikte yerinde bir tespit değildir. Çünkü bu argüman tahkikü'l-menât ictihâdına tekâbül ettiği için her zaman uygulanabilen mutlak ve/veya âmm nassların tikel olgulara tatbikini ilgilendirmektedir. Bu da anılan yöntemin ileriye dönük işlev gördüğünü doğal olarak beraberinde getirmektedir. Nitekim fıkıh usûlünün ileriye doğru işlev görmesi ve meydana gelen yeni hâdiselere ilişkin çözümler üretmesi daha çok bu yöntem üzerinden gerçekleşmektedir. Şâtıbî'nin bu yöntemde söz konusu olan ictihâdın kıyâmete dek süreceğini söylemesi bu hususu ifade ettiği gibi, Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) "*fakihler tarafından yeni meselelerle ilgili yapılan ictihâdın vahiy konumunda olduğunu*"⁸⁸ ifade etmesi de aynı hususu dile getirmektedir.

83 Karâfî, *el-Furûk*, I, 141.

84 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakk'in*, IV, 80.

85 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakk'in*, III, 11.

86 Gazzâlî, *Esâsü'l-kiyâs*, s. 40, 42.

87 Bkz. Okur, "Mâtürîdî'ye Nişpet Edilen 'İctihâdî Nesh'", s. 546.

88 Sem'ânî, *Kavâtü'ü'l-edille*, I, 18.

SONUÇ

Bir görüşün doğru anlaşılması, onu ifade eden kavram ve terimlerin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Nesh kavramı tarihî süreç içerisinde farklı anlamlar kazanmış ve birçok kullanıma konu olmuştur. Bu kavram ilk dönemlerde daha sonra *tahsis*, *takyîd*, *sebebin yokluğu*, *şartın yokluğu*, *mahallin yokluğu* vb. kavramlarla ifade edilen birçok anlamda istimal edilmiştir. Hükme ait sebep ve şartların yokluğunu nesh olarak isimlendiren birçok âlimden söz etmek mümkündür. Hz. Ömer'in (r.a.) müellefe-i kulûb sınıfına yönelik meşhur uygulaması, fakihlerin çoğunluğu tarafından *tahkîkî'l-menât* kapsamında değerlendirilmiştir. Hanefî bilginlerin geneli ise bu uygulamayı nesh olarak isimlendirmiştir. Onlar bu uygulamada söz konusu olan hükmün son bulunduğunu, "nass/icmâ", "illetin ortadan kalkması", "ilgili sınıfın yok olup gitmesi", "hükmün amacının zıddını doğurması" ve "illetin gereğinin takrîr edilmesi" gibi farklı argümanlarla temellendirmeye çalışmışlardır. Bahse konu hükmü nass ve icmâ dışındaki gerekçelere dayandıran temellendirmelerin tümü ictihâd temelli olma noktasında birleşmektedir. İmâm Mâtürîdî'nin *ictihâdî nesh* olarak nitelendirdiği temellendirmenin diğerlerinden farkı, diğerlerinde mâna olarak var olan nesh ve ictihâd kavramlarının Mâtürîdî'nin temellendirmesinde lafız olarak da var olmasıdır. Bu temellendirmenin diğerlerinden öзде herhangi bir farkı söz konusu değildir. *İctihâdî nesh* kavramının klasik dönemlerde Hanefî bilginler tarafından bahse konu edilmemesinin temel nedeninin de bu olduğunu söylemek mümkündür.

Hanefî fakihler tarafından ictihâd temelli izah biçimleri arasında yer alan *illetin dikkate alınarak Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki uygulamanın takrîr edilmesi/illetin gereğiyle amel edilmesi* şeklindeki temellendirmenin, *tahkîkî'l-menât* yöntemiyle özdeş olduğu açıktır. Bunun dışında kalan, "illetin ortadan kalkması", "ilgili sınıfın yok olup gitmesi", "hükmün, illetin yok olmasıyla sakıt olması" ve "hükmün amacının zıddını netice vermesi" biçimindeki argümanları esas alan gerekçelendirmeler de temelde bu yönetime tekâbüle etmektedir. Bunların bir kısmında zikredilen *nesh* kavramı, onların mezkûr yönetime tekâbüle etmesine mâni değildir. Bunu, bütün bu temellendirmelerin ortak noktasını oluşturan *illetin ortadan kalması* argümanından anlamak mümkün olduğu gibi, bu argüman yerine kullanılan ve onunla aynı anlama gelen "sakıt olma", "ibtâl", "takrîr" ve "zehâb" gibi kavramlardan da anlamak mümkündür. Mezkûr izah şekillerinde sadece *illetin sona ermesinden* bahsedilmesi, bu izahların, illetin varlığıyla birlikte yokluğunu da konu edinen *tahkîkî'l-menât* yöntemine tekâbüle etmediğini göstermez. *Tahkîkî'l-menât* yönteminde illetin varlığı söz konusu olabildiği gibi, yokluğu da söz konusu olabilmektedir. Bu yöntemde önemli olan, illetin varlığı veya yokluğu değil, bu varlık ve yokluğun genel-geçer bir kurala bağlanmış olmasıdır. Hanefî bilginler tarafından ilgili uygulamada hükme dayanak kılınan illetle ilgili zikredilen nitelikler, bu uygulamaya dâir tanzim edilen küllî önermeler ve verilen örnekler, söz konusu kuralı somut olarak ortaya koymaktadır.

İmâm Mâtürîdî'nin, Hz. Ömer'in (r.a.) müellefe-i kulûb sınıfıyla ilgili uygulamasını izah ederken yer verdiği *ictihâdî nesh* kavramından esinlenerek günümüzde nassları birtakım yeni okumalara tâbi tutmak doğru değildir. Bu kavram, “*neshe konu olan şeriatın beşerî olduğu, neshin aklın yetkisine bırakıldığı, ahkâmın zamana göre değişebileceği, askıya alınabileceği, nassların günümüzde bağlamsal ve konjonktürel etkenler doğrultusunda yeniden okunabileceği*” gibi şer’î dayanaktan ve usûlî perspektiften yoksun birtakım anlamlara hamledilemez. İmâm Mâtürîdî tarafından dile getirilen *ictihâdî nesh* kavramının doğru anlaşılabilmesi için genelde *hüküm-illet* özelde ise *nesh-ictihâd* ilişkisinin fıkıh usûlü geleneğine uygun bir biçimde ele alınması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- ABDÜLAZİZ el-BUHÂRÎ, Alâüddîn b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-İslâmî, t.y.
- ABDÜLMECİD, Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*, Kahire: Dârü'l-vefâ, 1979.
- el-AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.
- el-BÂBERTÎ, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- el-BİHÂRÎ, Muhibullâh b. Abdişşekûr, *Müsellemu's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- BİLTÂCÎ, Muhammed, *Menhecü Ömer b. Hattâb fi't-teşri'*, Mısır: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1970.
- BİNBEYYE, Abdullah, *Tenbihu'l-merâci' alâ te'sili fikhi'l-vâki'*, Beyrut: Merkez Nemâ li'l-buhûs, 2014.
- el-BÛTÎ, Muhammed Saîd, *Davâbitü'l-maslaha*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 5. bs., 1986.
- el-CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, t.y.
- DİNÇ, Ömer, “Taberî ve Maturîdî Tefsirlerinin Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından Mukayesesi”, yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi, 2013.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, *Maturîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014.
- el-FENÂRÎ, Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâyi'*, thk. Muhammed Huseyn, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû'l-Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Esâsü'l-kiyâs*, thk. Fehd es-Serhân, Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1993.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû'l-Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- HASEBELLAH, Alî, *Usûlü'l-teşri'i'l-İslâmî*, Mısır: Dârü'l-meârif, 5. bs., 1976.
- HAYDAR, Ali, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul: Matbaa-ı Tevsî-i Tabaat, 1330.
- İBN ABİDÎN, Muhammed Emîn, *er-Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- İBN EMÎRU HÂC, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. bs., t.y.

- İBN KAYYİM, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, thk. Mutasım Billâh el-Bağdadî, Beyrut: Dârü'l-kitabî'l-Arabî, 1996.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, t.y.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Beyrut: Dârü'l-kitabî'l-İslâmî, 2. bs., t.y.
- İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut/Kahire: Dârü'l-hadis, 2004.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1351.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-kadir*, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- İŞCAN, Mehmet Zeki, "İslâm Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı", *Ekev Akademi Dergisi*, 12/34 (2008): 14-15.
- el-KARÂFÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *el-Furûk*, Mısır: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- el-KARÂFÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed – Ali Muhammed, b.y.:1995.
- el-KEYLÂNÎ, Abdurrahman İbrâhîm, "Tahkîkü'l-menât inde'l-usûliyyîn ve eserühü fi ihtilafî'l-fukahâ", *Mecelletü's-şeria ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, Küveyt: 2004.
- el-KUBEYSÎ, Hamed Ubeyd, *Usûlü'l-ahkâm ve turukü'l-istinbât fi't-teşri'i'l-İslâmî*, Bağdat: Dârü's-selâm, 2009.
- el-KUHİSTÂNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî, *Câmi'u'r-rumûz*, Kalküta: 1858.
- KUTLU, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Ankara: 2018.
- el-LEKNEVÎ, Abdülalî Muhammed b. Nizâmüddîn, *Fevâti'h'r-rahamût*, thk. Abdullah Mahmûd, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- MAHMESÂNÎ, Subhî, *Felsefetü't-teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-Keşşâf, 2. bs., 1952.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Baselim, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- MEDENÎ, Muhammed, *Nazarâtun fi fikhi'l-Fârûk*, Kahire: Vezâretü'l-evkâf, 2002.
- el-MERĞİNÂNÎ, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâye*, thk. Tallal Yûsuf, Beyrut: Dârü ihyai't-tûras, t.y.
- en-NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed, *Medârikü't-tenzîl*, thk. Yûsuf Alî, Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1998.
- en-NÜVEYHÎ, Muhammed, *Nahve Sevretin fi'l-fikri'd-dinî*, Kahire: Rû'ye li'n-neşr ve't-tevzî', 2010.
- OKUR, Kâşif Hamdi, "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İçtihadî Nesh' Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", *Uluğ Bir Çınar İmâm Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014 – Eskişehir)*, ed. Ahmet Kartal, İstanbul: 2014, s. 543-546.
- ÖZDEMİR, İbrahim, "Ahkâmın Değişmesi"ne Farklı Bir Yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47: 25-30.
- ÖZDEŞ, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- ÖZTÜRK, Mustafa, "Kur'an ve Sahabe", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2015): 9-56.

- er-RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Alavânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- er-RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibü'l-âliye*, thk. Ahmed Hicâzî, Beyrut: Dârü'l-kıtabî'l-Arabî, 1987.
- er-RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut: Dârü'ihyâ't-türâsî'l-Arabî, 3.bs., 1420.
- es-SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, *Şerhu't-Te'vilât*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176.
- es-SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed, *Mizânü'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Katar: ed-Davha'l-hadise, 1984.
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dârü'l-marife, t.y.
- es-SEM'ÂNÎ, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtü'u'l-edille*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- es-SİĞNÂKÎ, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî, *en-Nihâye*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 809.
- es-SİĞNÂKÎ, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî, *el-Kâfi fi şerhi'l-Pezdevî*, thk. Seyyid Muhammed, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2001.
- eş-ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvafâkât*, thk. Meşhûr Hasen, Kahire: Dârü İbn Affân, 1997.
- ŞELEBÎ, Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- eş-ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasen, *el-Asl*, thk. Ebü'l-Vefâ Afgânî, Karaçi: İdâretü'l-Kur'an, t.y.
- eş-ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasen, *el-Câmi'u's-sağîr (Leknevî şerhi ile birlikte)*, Karaçi: İdâretü'l-Kur'an, 1990.
- et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Ahmed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- et-TAFTAZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn Ömer, *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.
- ÜNSAL, Ahmet, "Bir fakih Olarak İmâm Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014.
- YÜKSEL, Macit, "İmâm Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükmün İctihat İle Neshi", *Hikmet Yurdu: İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı*, 2/4 (2009): 127-135.
- ez-ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahrü'l-muhît*, Mısır: Dârü'l-kebtî, t.y.
- ez-ZEYLA'Î, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Kahire: el-Matbaatü'l-emîriyye, 1313.