

ma<sup>c</sup>, II, 978). Küçüğün malından zekâtın gerekmeceği aslı berâet ilkesiyle savunulabilir yahut zekâtın gerekliliğinin nasla sabit olduğu ve küçük bundan istisna edilmediğine göre şer'î hüküm istishâbının uygulanacağı söylenebilir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 223). Abdestin bozulduğu bilinmediği sürece devam etmesine mi yoksa varlığı kesin bilinmedikçe yokluğuna mı hükmedileceği, talâkın sayısında veya muhatabında tereddüt edilince haram kılıcı olanın mı geri dönüş imkânı verenin mi asıl alınacağı tartışmalı olduğundan bu konularda da farklı görüşler ortaya çıkmıştır (İbn Hazm, V, 4-5). Aynı şekilde Hanefîler'le Şâfiîler'in karşı tarafın inkârı halinde sulhun cevazı, hisseli malın satımında ortağın şüf'a hakkı, âzat oluşun bağlandığı şartın gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda köle ile efendi arasındaki ihtilâf gibi konulardaki farklı görüşlerini savunurken iki tarafın da her biri bir istishâb delili sayılabilecek farklı asıllara tutunduğu görülür (Abdülazîz el-Buhârî, III, 1098-1099). Ancak bu örneklerin konunun sadece bir yönüyle tartışılmasında ortaya çıktığı, bütünüyle istishâb düşüncesini yansıtmakta yetersiz kalacağı da göz ardı edilmemelidir.

İstishâbla ilgili kısa bir değerlendirmeye yapmak gerekirse, fıkıh usulünde edille-i şer'iyye kavramı kural olarak şer'î hükme ulaşmak için başvurulan kaynakları ve izlenecek metotları ifade ederse de istishâb delilinin bu muhteva ile sınırlı olmadığı ve delil kavramı için Şehâbeddin el-Karâfî tarafından yapılan tasnifteki bütün türleri kapsamına alacak bir muhtevada olduğu görülmektedir (*el-Furûk*, I, 165). Karâfî'nin tasnifinde birinci sırayı tutan "edilletü meşrûiyeti'l-ahkâm" az önce belirtilen anlamda delilleri, yani şer'î hükme ulaştırılan kaynak ve metotları ifade eder ki istishâbın en belirgin türü olan ibâha-yi asliyye istishâbı bu anlamda bir delil niteliğindedir. Zira bu yolla -hakkında özel delil bulunmayan durumlarda eşyadan yararlanma ve davranışlarda mubahlığın esas olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte istishâb türleri ve örnekleri incelendiğinde -Karâfî'nin taksiminde yer alan- "edilletü vukû'l-ahkâm" (bir hükmün yükümlü açısından sabit olup olmadığını gösteren deliller) ve "el-hıccâc"ın da (hukukî ihtilâfların çözümünde iddia ile maddî vâkıa arasındaki uyumu tesbite yarayan deliller) istishâb delilinin önemli unsurları arasında olduğu görülmektedir. Öte yandan berâet-i zimmet istishâbının bir hukuk ilkesine

vurgu yapmayı, vasıf istishâbının da hukuk mantığı çerçevesindeki bazı temel yaklaşımların teorik bir ifadeye kavuşturulmasını hedefleyen birer metot olduğu söylenebilir. Öyle görünüyor ki istishâbın bütün türlerinin fikrî temelini, "Şek ile yakın zâil olmaz" ilkesinin çatısı altında birleştirmek mümkün olduğu için hemen bütün fikhî ilişkilerde geçerli ve İslâm hukuk düşüncesince benimsenen değerlerin ve yüksek hakikatlerin ifadesi olan hukuk veziceleri arasında özel bir yer tutmuş ve İslâm fikhini temel çizgileriyle tanıtmaya yeter sayılan beş temel ilkedен biri kabul edilmiştir. Bazı fıkıh usulü incelemelerine istishâbın delillerin sonucunu olarak takdim edilmesi teorik açıdan isabetlidir; zira müctehid, karşılaştığı olayla ilgili özel bir delil bulunduğu takdirde öncelikle onu dikkate almak durumundadır. Pratik açıdan ise istishâbın delillerin ilki olarak düşünülmesi, ibâha-yi asliyye prensibinin sağlıklı işletilmesine olumlu katkı sağlar. Bir başka anlamıyla, alanın yetkilileri tarafından karşı delil gösterilerek sakıncası ortaya konmadıkça bu ilkenin ön planda tutulması gerekir; çünkü eşyadan yararlanma ve davranışlarda mubahlığın esas alınması toplumların ilerlemesi ve gelişmesi bakımından hayatî bir önemi haizdir ve bu ilke de ancak bu sonucu gerçekleştirdiği ölçüde anlam kazanmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İlim" 53; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Beyrut 1406/1986, s. 282; a.m.f., *el-Hücc'e 'alâ ehli'l-Medîne* (nşr. Seyyid Mehdi Hasan el-Kilânî), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 585; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), III, 289; IV, 188-190, 192-193; a.m.f., *el-Füsu'l fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, II, 296-306, 329, 331; III, 122; IV, 86; İbnü'l-Kassâr, *el-Mu'kaddime fi'l-uşûl* (nşr. Muhammed b. Hasan es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 40, 157-158; İbn Fûrek, *Mu'kaddime fi nûket min uşûl'l-fıkh* (*Mecmû'u resâ'il fi uşûl'l-fıkh*, nşr. Cemaleddin el-Kâsımî içinde), Beyrut 1324/1906, s. 4, 12-14; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVII, 144-145; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 216<sup>b</sup>, 224<sup>a-b</sup>; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûl'l-fıkh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1385/1965, II, 868-886; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, V, 2-49; Bâcî, *İhkâmü'l-fusu'l fi ahkâm'l-uşûl* (nşr. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 187, 694-699; Ebû İshak eş-Şirâzî, *et-Tebşıra fi uşûl'l-fıkh* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk 1980, s. 526-529; a.m.f., *Şerhü'l-Lüma'* (nşr. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 977, 986-993; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *et-Telhiş* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, III, 127-134; a.m.f., *el-Burhân fi uşûl'l-fıkh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II,

768, 1113-1141; Pezdevî, *Kenzü'l-vuşûl*, III, 1092; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973, II, 140, 215, 223-226; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, 100, 217-223, 315-316; Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûl'l-fıkh* (nşr. Müfid M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, I, 31; IV, 251-262; Alâeddin es-Semerkanî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. Abdülmelik es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 933-940; İbn Kûdâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 176; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi uşûl'l-ahkâm*, Kahire 1387/1968, I, 145-146; IV, 111-120; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, Bulak 1316, II, 17, 280, 284-288; Karâfî, *el-Furûk*, Tunus 1302, I, 165; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Rauza*, Beyrut 1407/1987, II, 5; III, 147-168; Hillî, *Mebâdî'ü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* (nşr. Abdülhüseyn M. Ali el-Bakâlî), Kum 1404, s. 250-252; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, III, 1097-1103; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvaqqı'în*, I, 339-344; Tâceddin es-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'* (*Hâşiyetü'l-Atfâr* içinde), Mısır 1356/1937, II, 342, 347; a.m.f., *el-İbhâc fi şerh'l-Minhâc*, Beyrut 1404/1984, III, 165-173; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî* (nşr. Abdüsettar Abdülkerîm Ebû Gude), Küveyt 1413/1992, VI, 17-26; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 147-159; Hamevî, *Gamzû 'uyûni'l-beşâ'ir*, Beyrut 1405/1985, I, 193-244; Şevkânî, *İrşâdül-fu'ûl*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 208-209; *Mecelle*, md. 4, 5, 6, 8, 9, 10, 76-77, 1683; Hasan b. İbrâhim el-Hindâvî, *el-İstishâb ve fâ'ilüyye-tühü fi 'ameliyyeti'l-ictihâd 'inde İbn Hazm* (yüksek lisans tezi, 1999), el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü'l-âlemiyye [Malezya]; Y. Linant de Bellefonds, "İstishâb", *E<sup>2</sup>* (Ing.), IV, 269; Ahmed Pâketçi, "İstishâb", *DMBİ*, VIII, 189-192.



ALİ BARDAKOĞLU

#### İSTİSKÂ

(الاستسقاء)

Yağmur yağması için dua etmek anlamında bir terim.

Sözlükte "su vermek, sulamak, yağmur yağdırmak" anlamındaki saky kökünden türeyen ve "su istemek" mânasına gelen *istiskâ*, terim olarak yağmur yağdırması için Allah'a özel bir şekilde dua etmeyi anlatır. Saky kökünün çeşitli türevleri Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde, *istiskâ* ise iki âyette geçmektedir. Bunlardan birinde Hz. Mûsâ'nın kavminin kendisinden su istediği (el-A'râf 7/160), diğesinde ise Hz. Mûsâ'nın kavmi için Allah'tan su dilediği (el-Bakara 2/60) ve Allah'ın emriyle asasını taşa vurması üzerine on iki pınarın fışkırdığı belirtilir. Ayrıca Hz. Hûd ve Nûh'un kavimlerinden, üzerlerine bol yağmur göndermesi ve kendilerine bolluk, bereket ve güç vermesi için Allah'tan başlanma dilemelerini istedikleri ifade edilir (Hûd 11/52; Nûh 71/10-12). Hz. İbrâhim'in de çocuklarına ilâhî adlar-

dan birini öğretip onunla istiskâda bulunmalarını ve yardım dilemelerini öğütlediği rivayet edilir (İbn Sa'd, I, 48).

Yağmur, hemen bütün din ve inanışlarda bereket simgesi ve Tanrı'nın lutfunun bir göstergesi sayıldığı gibi kuraklık da Tanrı'nın cezalandırması olarak görülür. Bu sebeple yağmur yağdırma amaçlı ritüeller oldukça eskilere ve geniş bir coğrafyaya uzanır. İptidai kültürlerde ve mahallî inanışlarda yağmur yağdırma töreni çoğunlukla hayvan kurban etme ve kanını toprağa dökmeye, bazılarında da yağmur ses ve görüntüsünün taklidi şeklinde yapılır. Yahudilik'te Tanrı'ya kurak geçen mevsimlerde yağmur yağdırması, bereketli ürün vermesi ve kıtlıktan koruması için muhtelif şekillerde dua edilir. Ahd-i Atîk'te Hz. Süleyman'ın, kuraklığı İsrâilî-ğulları'nın Rab Yahova'ya karşı suç işlemeleriyle alâkalandırmasından, pişman olup tövbe etmeleri ve yalvarmaları halinde Yahova'nın yağmur yağdıracağından söz edilir (I. Krallar, 8/35-36; ayrıca bk. II. Tarihler, 7/13). Ancak yağmur duasının ritüel şeklinde yahudi geleneğinde yer alması ileri dönemlere rastlar ve onun, "ikinci mâbed" döneminde meydana gelen kuraklık üzerine bir din adamı tarafından Hz. Süleyman'ın duasına atfen icra edildiği (Yoma, 53<sup>b</sup>), bir ibadet şekli olarak Mişna ile (Ta'anith, 1/4-3/9) dinî literatüre girdiği ve uygulanmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Esasen yağmur duası, yahudi geleneğinde kuraklık tehlikesi karşısında yapılan bir ibadet olma özelliğini korumakla birlikte periyodik bir ibadet niteliği de taşır. Ortodoks yahudilerde yahudi dinî takviminin kutsal günlerinden olan Sukkot'un (çardaklar bayramı) sekizinci günü sabahı belirli bazı ifadelerin okunması şeklinde icra edilir. Ayrıca bu, Pesah'a (bahar bayramı) kadar ayakta okunan ve "Amidah" olarak isimlendirilen günlük dualara dahil edilir. Diğer yahudi mezheplerinde yağmur duası daha kısa şekliyle de olsa varlığını korumuştur.

İslâm öncesi Arap toplumunda yağmur duası yapıldığı bilinmekte, Hz. Peygamber'in daha çocukken dedesi Abdülmuttalib ile birlikte yağmur duasına çıktığı kaydedilmektedir (İbn Sa'd, I, 90). Peygamber olduktan sonra Resûlullah'ın yağmur duası yaptığına dair çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerde, cuma hutbesi sırasında bir kişinin ayağa kalkıp kuraklıktan şikâyet ederek Resûl-i Ekrem'den yağmur için dua etmesini istemesi üzerine Resûlullah'ın dua ettiği

ve minberden daha inmeden (veya camiden çıkmadan) yağmurun başladığı (Buhârî, "İstiskâ", 6-8, 21, 24; Müslim, "Şalâtü'l-istiskâ", 8-9), aşıpla birlikte yağmur duasına çıktığı ve kibleye dönerek dua ettiği, ridâsını ters çevirdiği, sonra iki rek'at namaz kıldığı (Buhârî, "İstiskâ", 4; Müslim, "Şalâtü'l-istiskâ", 2, 4), bu namazda kıraati sesli yaptığı (Buhârî, "İstiskâ", 16, 17), bazı rivayetlerde namazdan söz edilmediği (Buhârî, "İstiskâ", 1; Müslim, "Şalâtü'l-istiskâ", 1), bazılarında ise namazgâhta hutbe okuyup dua ettikten sonra iki rek'at namaz kıldığı (Ebû Dâvûd, "Şalâtü'l-istiskâ", 1, 2) veya önce namaz kılındıktan sonra hutbe okuduğu (İbn Mâce, "Şalât", 153) belirtilmektedir. Farklı yer ve zamanlarda vuku bulan olaylarla ilgili bu rivayetler bütün olarak değerlendirildiğinde yağmur duasının bazan cami içinde, bazan şehir dışına çıkılarak yapıldığı, halkı tövbe ve duaya davet amacıyla bir hutbe okunduğu ve iki rek'at namaz kılındığı, bazan da yalnız duayla yetinildiği anlaşılmaktadır. Bazı hadislerde de yıldızlara tevessülle yağmur beklenmesi küfür olarak nitelendirilmiştir (Buhârî, "İstiskâ", 28; Müslim, "Cenâ'iz", 29). Câhiliye devri müşriklerinin istiskâ (istimtâr) âdetleri yanında (Câhiz, IV, 466; Nüveyrî, I, 109-110) yağmur duasıyla ilgili olarak çeşitli müslüman toplumlarda görülen ve İslâm öncesi inanç ve geleneklerin izlerini yansıtan bir kısım uygulamalar (Â, V/2, s. 1221-1224; EP [İng.], IV, 270, 271) İslâm inancına aykırı, dua olmaktan çok tılsım ve büyü özelliğine sahip sembol ve motifler taşımaktadır.

Bütün mezhepler Hz. Peygamber'in uygulamasından hareketle istiskâyı sünnet kabul etmiş ve onun herhangi bir namaz kılmandan topluca veya ferdî olarak, cuma namazı veya başka bir namazdan sonra ya da cuma hutbesinde veya şehir dışına çıkılarak istiskâ maksadıyla kılınan iki rek'at namaz ve okunan hutbeden sonra yapılan dua olmak üzere üç şekilde yapılabileceği belirtilmiştir. Ancak Ebû Hanîfe istiskâda duanın asil olduğunu belirtmiş, bu amaçla cemaatle namaz kılınmasını Resûl-i Ekrem'in her yağmur duasında özel namaz kılmadığı gerekçesiyle ve çoğunluğun görüşüne aykırı olarak sünnet kabul etmemiştir. Bununla birlikte ferdî olarak kılınan namazı mubah görmüştür.

İstiskâda duadan önce namazı sünnet kabul eden mezhepler, söz konusu namazın hutbeden önce mi yoksa sonra mı kılınacağı konusunda farklı görüşler ileri

sürmüşlerdir. Mâlikî mezhebine, Hanefîler'den İmam Muhammed'e, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre önce namaz kılınır, bir kısım Hanbelî ve Şâfiî fakihlere göre ise önce hutbe okunur. Bazı Hanbelî fakihleri de namazı hutbeden önce veya sonra kılma konusunda imamın muhayyer olduğunu söylemişlerdir.

Sadece istiğfar ve dua ile yapılacak istiskâ için herhangi bir vakit tercihi ya da kısıtlaması söz konusu değildir. Fakat duadan önce namaz kılınacaksa bunun ke-râhet vakitlerinin dışında olması gerekir. Mâlikîler, bu namazın ancak kuşluk ile zeval vakti arasında kılınabileceğini ileri sürerken çoğunluğa göre bunun için belli bir zaman söz konusu değildir. Mâlikîler de dahil çoğunluğa göre istiskâ namazı için en faziletli vakit bayram namazının kılındığı zaman dilimidir.

Ezan ve kâmet okunmadan sesli ve iki rek'at olarak kılınan istiskâ namazı Şâfiî ve Hanbelîler'e göre bayram namazı, Hanefî ve Mâlikîler'e göre ise iki rek'atlık diğer namazlar gibidir. Şâfiî ve Mâlikî fakihleriyle Hanefîler'den İmam Muhammed'e göre istiskâ hutbesi şartları ve rükunleri bayram hutbesi gibi olan iki hutbedir. Hanbelî fakihleriyle Hanefîler'den Ebû Yûsuf'a göre ise tek hutbedir ve tek birle başlanır. Hanefî ve Hanbelîler'in aksine Mâlikîler'e ve Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bayram hutbesindeki tekbirlerin yerine birinci hutbede dokuz, ikinci hutbede ise yedi defa "استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم و أتوب اليه" denilir. Hutbenin minbere çıkılmadan yerde okunması tavsiye edilmiş, hatta Mâlikîler minberden okumayı mekruh, yerde okumayı mendup saymışlardır. Bunun yanı sıra Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre imam hutbesini okurken cemaate döner ve hutbesini bitirdikten sonra kibleye yönelerek dua eder. Hanbelî mezhebine göre ise imamın hutbe okurken de kibleye yönelmesi müstehaptır.

Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler, istiskâ için şehir dışına çıkılmasının daha uygun olduğunu ileri sürerken Mâlikîler ancak şiddetli ihtiyaç halinde bunu gerekli görürler. Ancak Hanefîler Mekkeliler'in Mescid-i Harâm'da, Kudüslüler'in Mescid-i Aksâ'da, Medineliler'in Mescid-i Nebevî'de istiskâ yapmalarının şehir dışına çıkmaktan daha uygun olduğu görüşündedir. İstiskâdan önce beden temizliği yapılması, gusletme ve son derece mütevazî giyinme müstehap olup huşû bozacağı ge-

rekçesiyle süslenilmemesi ve güzel koku sürülmemesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca duadan önce halka vaaz ve nasihat edilerek onları nefislerini ıslaha, tövbeye ve günahattan kaçınmaya davet etmek, günahın felâkete, ibadet ve taatin bereket ve rahmete sebep olduğunu (el-A'râf 7/96) hatırlatmak müstehaptır. Yine bütün mezheplere göre istiskâyâ çıkmadan önce üç gün oruç tutulması ve imkân ölçüsünde fakirlere sadaka verilmesi duanın kabulü için uygun bir davranıştır.

Dua ederken elleri olabildiğince kaldırmak sünnettir (Buhârî, "İstiskâ", 22; Müslim, "Şalâtü'l-istiskâ", 5). Bu esnada çeşitli dualar yapılabilirse de Hz. Peygamber'den nakledilen duaları okumak daha uygundur (meselâ bk. Buhârî, "İstiskâ", 6-7, 14; Ebû Dâvûd, "Şalâtü'l-istiskâ", 3; Nesâî, "İstiskâ", 9-10). Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikîler'e göre hem imamın hem cemaatin, İmam Muhammed'e ve bazı tâbiîn fakihlerine göre yalnız imamın üst elbiselerini tersyüz etmesi müstehaptır. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu davranış sünnet değildir. Hz. Peygamber'den nakledilen bu uygulama, içinde bulunulan kuraklık halinin tersine dönmesi arzusunun bir ifadesi olarak yorumlanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de kâinatın tek yaratıcısının Allah olduğu, gücünün her şeyi yettiği, kudretiyeli her şeyi kuşattığı birçok âyette ifade edilirken tabiat olaylarına da bu bağlamda temas edilir ve rüzgârları rahmetinin müjdecisi olarak gönderip bulutları sevkettiği ve onlardan su indirdiği (el-A'râf 7/57; el-Hicr 15/22), uygun bir ölçüde indirdiği bu yağmurla (el-Mü'minûn 23/18; ez-Zuhruf 43/11) ölü topraklara yeniden hayat verdiği (en-Nahl 16/65; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/24), suyun çekilmesi halinde hiç kimsenin gücünün onu geri getirmeye yetmeyeceği (el-Kehf 18/41; el-Mülk 67/30) belirtilir. Bir âyette de, "O, insanlar umutlarını kestikten sonra yağmuru indiren, rahmetini her tarafa yayandır. O gerçek dosttur ve övülmeye lâyık olandır" (eş-Şûrâ 42/28) buyurulmaktadır. Allah'ın kâinattaki her şeyi belli bir düzen içinde yarattığı, tabiat olaylarının ve insan fiillerinin sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana geldiği, yağmurun da belli fizikî şartların oluşmasıyla yağdığı bilinen bir husustur. Yağmur duasıyla da Allah'tan sebep-sonuç ilişkisini yağmur yağmasına yol açacak şekilde yönlendirmesi niyaz edilmektedir. Allah'ın ezeli ilmi çerçevesinde ve yine ezelde duaya bağlı olarak takdir edilen bir şeyin gerçekleşmesi istenmektedir.

Bu bakımdan insanın Allah'tan yağmur yağdırmasını istemesiyle kendisini herhangi bir dert ve hastalıktan kurtarmasını veya bir kaza ve musibetten korumasını istemesi arasında fark yoktur. Bu anlamıyla dua ve tevekkül maddî sebeplere tutunmaya, aklın ve bilimin önerdiği gerekli tedbirleri almaya engel ya da onların alternatifini bir çözüm yolu değil, aksine onlara ilâve olarak metafizik alanda yaşatılan bir bağlılık ve duyarlılık olarak görülmelidir. Bu sebeple İslâmî gelenekte her dua gibi yağmur duası da determinist bir anlayışla maddî bir sebep olarak görülmez; olumlu ya da olumsuz bir sonuç alınması halinde de bu olay, ilâhî irade ve takdir çerçevesinde gerçekleşen ve maddî sebeplerin gerekliliğini dışlamayan bir sonuç olarak görülür. Aslında duada maddî dilek unsuru ikinci derecede olup temel amaç, Allah'ın yüce kudreti ve sonsuz zenginliği karşısında insanın kendi güçsüzlük ve yoksulluğunu ifade etmesi, yaratıcısına yakınlaşma isteğini dile getirmesidir. Dua, kulluk tavrının gösterge ve ürünü olarak insanın manen yücelmesini hedeflediğinden ibadetin özü sayılmış (Tirmizî, "Da'avât", 1), "De ki, duanız olmasa rabbim size ne diye değer versin?" (el-Furkân 25/77) meâlindeki âyette de buna işaret edilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Müsned*, IV, 235-236; Buhârî, "İstiskâ", 1, 3-4, 6-8, 14, 16, 17, 20-21, 22, 24, 28, "Cihâd", 76, "Edeb", 5; Müslim, "Şalâtü'l-istiskâ", 1-2, 4-5, 8-9, "Cenâ'iz", 29; Ebû Dâvûd, "Şalâtü'l-istiskâ", 1-3; İbn Mâce, "Şalât", 153; Tirmizî, "Şalât", 395, "Da'avât", 1; Nesâî, "İstiskâ", 9-10; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 48, 90; Sahnûn, *el-Müdevvene*, Mısır, ts., I, 165-167; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 466; Şirâzi, *el-Muhezzeb*, I, 130-132; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 182-183; Kâsânî, *Bedâ'î*, I, 282-284; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Herrâs), II, 430-441; Nevevî, *el-Mecmû*, V, 63-104; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, I, 109-110; Buhûfî, *Keşşâfü'l-kunâc*, II, 66-76; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halil*, Bulak 1318, II, 109-113; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Serhi'l-kebir*, Kahire 1328, I, 405-407; Şevkânî, *Neylül-ıvâr*, IV, 3-17; İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr* (Kahire), II, 184-185; *The Mishnah* (trc. Herbert Danby), Oxford 1992, Moed, Taanith, 1/4-3/9; *The Babylonian Talmud*, London 1935-78, Mo'ed, Yoma, 53<sup>b</sup>; Orhan Acıpayamalı, "Türk Folklor Ürünü Yağmur Duasıyla İlgili Yapı ve Fonksiyon Sorunları", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1976, IV, 1-7; Atâ Terzibaşı, "Irak Türkmenleri Arasında Yağmur Duası Törenleri ve Sosyolojik Değeri", a.e., IV, 305-314; Nevzat Gözaydın, "Çuvaşlarda Yağmur Duası", *Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri (27-29 Ekim 1975 Konya)*, Ankara 1976, s. 44-48; D. Young, *Origins of the Sacred*, New York 1981, s. 95;

*Daily Prayer Book: Ha-Siddur Ha-Shalem* (trc. Philip Birnbaum), New York 1992, s. 586-588; L. Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford 1995, s. 406-407; Nadia Abu-Zahra, "The Rain Rituals as Rites of Spiritual Passage", *IJMES*, XX (1988), s. 507-529; A. Bel, "İstiska", *JA*, V/2, s. 1221-1222; Pertev Naili Boratav, "İstiska", a.e., V/2, s. 1222-1224; a.mlf., "İstiskâ", *EI<sup>2</sup>* (İng.), IV, 270, 271; T. Fahd, "İstiskâ", a.e., IV, 269-270; "İstiskâ", *Mu.F.*, VII, 38-59; "Rain, Prayer For", *EJd.*, XIII, 1523-1524; E. O. James, "Rain", *ERE*, X, 563; "İstiskâ", *Mu.F.*, III, 304-317; A. Dunnigan, "Rain", *ER*, XII, 202-203.



MUSTAFA BAKTİR

## İSTİSLÂH

(الاستصلاح)

İslâm fıkhnın genel ilkelerine, özellikle de şer'an onaylandığına veya reddedildiğine dair bir delil bulunmayan maslahata göre hüküm verme yöntemini ifade eden fıkhn usulü terimi.

Sözlükte "düzeltme, iyileştirme, bir şeyi iyi bulma" anlamına gelen ve sulh, ıslâh, maslahat kelimeleriyle de kök birliğine sahip bulunan istislâh, fıkhn usulünde "kaynaklardan hüküm çıkarmada izlenen yöntem" mânâsında şer'î delillerden birinin adı olup nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü şer'an itibar edilebilir maslahatlara ve İslâm fıkhnının genel ilkelerine göre belirleme yöntemini ifade eder. Böyle olduğu için istislâh, fıkhn usulünde nasların doğrudan ve dolaylı kapsamını belirlemeye yönelik dört şer'î delilin yani kitap, sünnet, icmâ ve kıyasın dışında kalan ve nasların bıraktığı bilinçli boşluğu doldurmaya yarayan fer'î delillerden biridir. Bu yöntem İslâm hukukunun genel prensipleri, gözetilebilir ve öncelikli genel ve özel yararlar (maslahat) ekseninde bir akıl yürütmeyi ve çözüm üretmeyi konu aldığından belli bir súbjektivite taşır. Bu sebeple istislâh metoduna başvurmanın taşıdığı ana fikir ve gözetildiği amaç hemen bütün fakihlerce olumlu karşılanmakla birlikte istislâhın fıkhn usulündeki terimleşme süreci, kazandığı kavramsal çerçeve ve yüklediği işlev hukuk ekollerine ve ilim muhitlerine göre farklılaşmış, özellikle Mâlikî fakihlerinin ayrı bir önem verip işlerlik kazandırdığı bu yöntem üzerinde zengin metodolojik tartışmalar cereyan etmiştir.

Fikrî Temelleri. Genelde dinin, özelde teşriî ahkâmın esasen insanların yararı