

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**HANBELÎ FİKİH USÛLÜ ESERLERİNDE
İSTİSHAB DELİLİ**

Yüksek Lisans Tezi

HALİL EFE

İstanbul, 2009

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**HANBELÎ FİKİH USÛLÜ ESERLERİNDE
İSTİSHAB DELİLİ**

Yüksek Lisans Tezi

HALİL EFE

Danışman: PROF. DR. İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

İstanbul, 2009

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı Yüksek Lisans
öğrencisi HALİL EFE'nin HANBELİ FİKİH USULÜ ESERLERİNDE İSTİSHAB DELİLİ
adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 16.07.2009 tarih ve 2009-12/34 sayılı
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak
kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

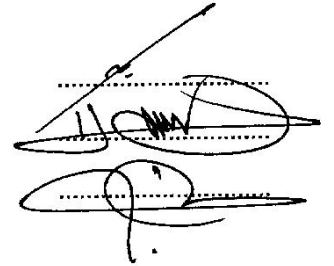
İmzası

Tez Savunma Tarihi : 25.08.2009

1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ

2) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. HASAN HACAK

3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. İSMAİL TAŞPINAR



GENEL BİLGİLER

Ad ve Soyadı:	Halil Efe
Anabilim Dalı:	İlahiyat
Bilim Dalı:	İslam Hukuku
Tez Danışmanı:	Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans- Ağustos 2009
Anahtar Kelimeler:	Hanbelî, Delil, İstishâb, Akıl, Berâet, İbaha.

ÖZET

HANBELÎ FIKIH USULÜ ESERLERİNDE İSTISHAB DELİLİ

Fıkıh usûlü ilminin temel konularından biri de “şer‘î deliller”dir. “Şer‘î hükümlerin kaynağı veya şer‘î hükümlere ulaştıran metotlar, yöntemler” anlamına gelen şer‘î delillerden biri de istishâbü’l-hâldir. İstishâbü’l-hâl, “aksini gösteren bir delil bulunmadığı sürece mükellefin şer‘an sorumlu olmamasına (*berâet-i zimmet*) ve varlıklardan (*eşya*) yararlanma hususunda serbestliğe (*ibaha-yi asliyye*) yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemi” demektir. İstishâbü’l-hâl delili, Hanbelî fıkında ve usûl anlayışında önemli bir yer tutar. Kur’an, Sünnet ve icmâ ile birlikte üzerinde ittifak edilen (*müttefekun aleyh*) deliller arasında yer alır. Berâet-i zimmet ve ibaha-yi asliye istishâbı yanında şer‘î hüküm istishâbı ve icmâ istishâbı da Hanbelî fıkıh usûlü eserlerinde incelenen istishâb türleri arasındadır.

İşbu tezimizde, aklî ve naklî bir karaktere sahip istishâbü’l-hâl delilinin, Hanbelî usûlündeki yeri ve önemi yanında Hanbelî usûl eserlerinde yer verilen istishâb türleri ve bunların delil değerleri incelenmiştir. Re’y ictihadına (re’y ile ictihada) sıcak bakmayan Hanbelî usûl anlayışı, istishâbü’l-hâl deliline ağırlık vermiş; özellikle, temel bir prensip olarak kabul edilen berâet-i asliyye istishâbı hukukî hayatta ve muamelat sahasında Hanbelî fıkına bir genişlik ve esneklik kazandırmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Halil Efe
Field: Theology
Programme: Islamic Law
Supervisor: Professor İbrahim Kafi Dönmez
Degree Awarded and Date: Masters Programme- August 2009
Keywords: Hanbalite, Indicator, İstishab, Reason, Bara'a, İbaha.

ABSTRACT

INDICATOR OF PRESUMPTION OF CONTINUITY (İSTİSHABU'L- HAL) IN THE HANBALİ WORKS OF LEGAL THEORY

One of the central issues of Islamic legal theory (*Usul Al-Fiqh*) is indicators of God's law. One of the legal indicators that carries the meaning 'sources of legal ordinances or the methods leading to legal ordinances' is 'istishabu'l-hal' (Presumption of Continuity). İstishabu'l-hal is 'the method of ruling that as long as there is no proof indicating the contrary, the *mukallaf* according to religious law is not responsible (*bara'at al-zimma*) and entitled to freedom of benefiting from the goods (*ibaha asliyya*), or it is the method of ruling the continuity of a case which has been previously prevailing'. İstishabu'l hal has a significant place in Hanbali jurisprudence and understanding of legal theory. It takes place among Quran, Sunnah and consensus (*ijma'*) along with the agreed upon (*Muttefak Aleyh*) indicators. Along with *bara'at al-zimma* and *ibaha asliyya*, presumption of continuity of legal ordinance (*istishab al-hukm al-shar'i*) and presumption of consensus (*istishab al-ijma'*) are among the istishab types reviewed in the Hanbali works of legal theory.

In our present thesis, istishabu'l-hal indicator which is based on rational argument (*aqli*) and transmitted knowledge (*naqli*), its position and importance in Hanbali works of legal theory along with the types of istishab given in those works in addition to its indicatory value is examined. Hanbali conception of legal theory does not look warm to the *ijtihad al-ra'y*, therefore it emphasizes on istishabu'l-hal, especially the *istishab al-bara'a al-asliyya* which is accepted as basic principle, and which gave the Hanbali jurisprudence its flexibility and wideness in legal life and civil transactions.

ÖNSÖZ

Kısaca “İslâm hukukunun dayandığı kökler veya esaslar” olarak ifade edebileceğimiz fıkıh usûlü, “ictihad faaliyetini yönlendiren kurallar”ı inceleyen ilim dalıdır. Fıkıh usûlü bu yönüyle sahih bir fikhî düşünüşün anahtarı mesabesinde. Aklî ve naklî bir karaktere sahip olan fıkıh usûlü ilminde dört temel konu ele alınmaktadır: Mükellefin fiillerine tealluk eden şer‘î hükümler, bu hükümlerin müstenedi olan şer‘î deliller, şer‘î delillerin delâlet yönleri ve delillerinden hükümleri istinbat eden müctehidin faaliyeti olarak ictihad.

Fıkıh usûlünün en önemli bahisleri arasında yer alan şer‘î deliller, şer‘î hükümlerin dayanağı, bu hükümlerin sarahaten veya zımnen mevcut olduğu kaynaklar ya da onları elde etme metotları olarak kabul edilir. Bu sebeple onların sıhhat ve itibar derecesi üzerinde önemle durulmuş, Kitab, Sünnet ve –birkaç itiraz dışında- icmâin hucciyeti genel kabul görmüştür. Bunların dışındaki delillerin hucciyeti noktasında ise usûl âlimleri arasında görüş farklılıkları vardır. Hucciyeti hakkında farklı görüşlerin olduğu delillerden biri de istishâbdır. Mahiyeti itibariyle bir istidlâl yöntemi olarak kabul edilen istishâbü’l-hâlin, şer‘î delillerin delil değerleri esas alınarak yapılan “*müttefekun aleyh – muhtelefun fih*” şeklindeki sınıflandırmada ikinci kısımda değerlendirilmesi, usûlcüler arasındaki hâkim görüşü yansıtmakla birlikte bu konuda farklı tutumların olduğu da tesbit edilmektedir. Nitekim istishâbü’l-hâl deliline, “üzerinde ittifak edilmiş deliller” arasında yer veren Hanbelî fıkıh anlayışının, sözkonusu farklı tutumların varlığını gösteren önemli bir örnek olarak tebarüz ettiğini söylemek mümkündür.

Usûl-i fıkha ait bir mesele olarak istishâbü’l-hâl delilini konu edinen tezimizde, bir fıkıh ekolünün, -mezheb usûlünde bu delile önemli bir yer verdiği düşünülen- Hanbelî fıkıh anlayışının istishâb hakkındaki yaklaşım ve değerlendirmeleri incelenecektir. Bu bağlamda Hanbelî usûlünün delil algısı, şer‘î ahkâmın kaynak ve yöntemleri olarak şer‘î deliller değerlendirmesi, istishâb delilinin bu değerlendirmedeki yeri, aklî bir düşünme tarzı olarak tasvir edilmesi sebebiyle “akl”ın şer‘î hükümler alanındaki rolü ve etkisi yanında istishâbın çeşitli vechelerini gösteren türleri, tezimizin öne çıkan başlıkları arasındadır.

Bu tezin hazırlanmasında pek çok kişinin yardımı ve desteği olmuştur. Burada öncelikle, tez konusunun belirlenmesi ve hazırlanması sürecindeki ilgisi ve yol gösterici tavsiyelerinden dolayı danışman hocam Sayın Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez’e şükranlarımı sunarım. Ayrıca Türkçe literatürde Hanbelî mezhebi hakkındaki çalışmaların azlığına dikkat çekerek beni bu alanda çalışmaya sevkeden Dr. Eyyüp Said Kaya’ya, tezle ilgili bazı

Çalışmalardan beni haberdar eden ve özellikle tezin sınırlarının tayin edilmesinde önerilerinden çokça istifade ettiğim Ahmet Aydın'a, tezi okuyarak daha olgun bir hale gelmesindeki önemli katkılarından dolayı Nail Okuyucu'ya, tezin teknik kısımlarında yardımcı olan Seyit Ali Gşen'e de teşekkürü bir borç bilirim. Ve nihayet, beni ilimle tanıştıran, hayatımın her safhasında ilim ve irfanı, engin sabrı ve hořėrs ile yetişmemde en büyük pay sahibi olan muhterem babam Dr. Ahmet Efe'ye sonsuz minnet ve şükranlarımı sunuyorum.

İstanbul 2009

Halil Efe

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	2
III. DELİL KAVRAMI.....	7
1. Sözlük Anlamı	7
2. Terim Anlamı	7
a. Şer‘î Delil Tasnifleri	9
b. Önem ve Öncelik Sıralamasına Göre Şer‘î Deliller	12
IV. HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE İNCELENEN ŞER‘Î DELİLLER.....	14
1. Usûl Telif Geleneğinde Hanbelî Usûlünün Yeri.....	14
2. Ahmed b. Hanbel’in Fıkıh Anlayışının Dayandığı Temeller.....	16
3. Hanbelî Usûl Literatüründe Şer‘î Deliller	19

BİRİNCİ BÖLÜM

HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE İSTİSHÂB DELİLİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

I. İSTİSHÂB DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ.....	27
II. HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE İSTİSHÂBİN TANIMI.....	35
1. Sözlük Anlamı	35
2. Terim Anlamı ve Kavramlaşma Süreci.....	35
3. Kavramsal Çerçevesi.....	40

III. HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE AKIL DELİLİ VE ŞER‘Î	
HÜKÜMLERİN BELİRLENMESİNDE AKLIN ROLÜ	47
1. <i>Hükümlerin İsbat ve Nefyinde Aklın Rolü ve İşlevi</i>	49
2. <i>Hüsün- Kubuh Tartışmaları Işığında Aklın Rolü ve İşlevi</i>	51
a. Hüsün- Kubuh Nazariyesi	51
b. Hüsün- Kubuh Konusunda Hanbelî Usûlcülerin Görüşleri	54
c. Dinin Gelmesinden Önce Şeylerin ve Fiillerin Hükümü	58
ca. Hazır Görüşü	61
cb. İbaha Görüşü	63
cb. Vakf/ Tevakkuf Görüşü	65

İKİNCİ BÖLÜM

HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE DELİL DEĞERİ AÇISINDAN İSTISHÂB TÜRLERİ

I. İSTISHÂB TÜRLERİ	70
1. <i>Berâet-i Zimmet İstishâbı</i>	73
2. <i>İbaha-yi Asliyye İstishâbı</i>	81
3. <i>Şer‘î Hüküm İstishâbı</i>	84
4. <i>İcmâ Hükümünün İstishâbı</i>	89
II. BİR HÜKMÜ NEFYEDENİN DELİL GETİRME SORUMLULUĞU	97

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSTISHÂBIN DİĞER ŞER‘Î DELİLLER İLE İLİŞKİSİ VE İSTISHÂBDAN DOĞAN KÂİDELER

I. İSTISHÂBIN DİĞER ŞER‘Î DELİLLER İLE İLİŞKİSİ	104
II. KÜLLÎ KÂİDELER VE İSTISHÂB	110
SONUÇ	115
BİBLİYOGRAFYA	119

KISALTMALAR

b. :	ibn
bk.:	bakınız
DİA:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.:	editör
h. :	hicrî
Hz.:	hazreti
nşr.:	neşreden
sav:	sallallâhu aleyhi ve sellem
sy.:	sayı
t.y.:	tarih yok
thk.:	tahkik eden/ler
tlk:	ta‘lik eden
trc.:	tercüme eden/ler
tsh.:	tashih eden
v. :	vefatı
vd.:	ve devamı
vs.:	vesaire
y.y.:	yer yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Fıkıh tarihinde hicrî I. asrın ortalarından başlamak üzere, fikhî meselelerin çözümünde, re'y ve hadisi kullanmada gösterdikleri ilmî tavır ve metoda göre farklılaşan ve zamanla ekolleşen iki temel eğilimin var olduğu görülmektedir: Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y. Mahiyet, kapsam ve kullanım alanı hadis ve re'y kelimelerine verilen anlama, metodik farklılıklara ve dönemlere göre değişmekle birlikte, genellikle, Hanbelî fıkıh anlayışının, bu eğilimlerden ehl-i hadis tarafında yer aldığı kabul edilmektedir. Bu fıkıh anlayışını benimsemiş fakihler, re'y ve kıyası inkâr etmemekle birlikte onlara nadiren başvurlar, hadislerin yanında sahabe ve tâbiîn fetvalarını da delil olarak kabul ederler. Hadis ve esere hiçbir re'yi tercih etmezler. Ayrıca farazî fıkha, henüz vukû bulmamış meseleler hakkında görüş bildirmeye de mesafeli dururlar.

Kaynaklar, hükümlerin delilleri ve metot noktasında yukarıda tasvir edilen yaklaşıma sahip olan Hanbelî fakihlerinin, nasların anlaşılması faaliyetinde ise lafza, lafzî yoruma, lafzın zahirî anlamına verdikleri öneme dikkat çekilmektedir. Lafza olan bağıllık, nassın lafız ve mefhumu ile temas etmediği konularda, bilhassa mükellefin sorumluluğu ile helal ve harama ilişkin meselelerde bir serbestliğin (yükümsüzlük, mubah oluş) olduğu fikrini de beraberinde getirmektedir ki, bunun fıkıh usûlündeki metodik ifadesi istishâb'î-hâldir.

Genel olarak fıkıh usûlü eserlerine bir göz atıldığında, istishâbın mahiyeti ve hucciyeti noktasında farklı birçok görüşün varlığı dikkati çekmektedir. Berâet-i asliyye, ibaha-yi asliyye, şekk ile yakînin zâil olmaması gibi prensibleri ihtiva eden üst bir kavram olarak tasvir edilen istishâb, gerek delil değeri ve geçerli bir delil olarak şer'î hükümler sahasına taşınması gerekse de fer'î meselelere tatbiki gibi hususlarda, usûlcüler arasında tartışmalı delillerdendir. Usûl eserlerinde, fıkıh mezhepleri arasında tartışmalı birtakım fer'î meseleler üzerinden ve onları temellendirme gayesi ile incelendiği için bir metot, fikhî bir düşünme yöntemi olarak istishâbın mahiyetinin ve delil değerinin ortaya konması güçleşmektedir. Bu sebeple istishâb delilinin, mezheb usûlünde ona önemli bir yer vermiş olan Hanbelî fıkıh düşüncesindeki konumu ve işlevinin ortaya konması, konunun hakikatini belirlemeyi kolaylaştıracak, bizi daha net bir istishâb tasavvuruna ulaştıracaktır.

“Hanbelî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İstishâb Delili” isimli bu çalışmanın “Giriş” bölümünde delil kavramı ve bunun Hanbelî fıkıhındaki algılanışı yanında mezhep usûlünün deliller hiyerarşisi incelenecek ve böylece istishâbü’l-hâlin bu hiyerarşideki yeri tesbit edilmiş olacaktır.

Tezimizin birinci bölümünde bir kavram olarak istishâb, lügavî ve ıstılâhî yönlerden incelenecektir. Hanbelî fıkıh usûlü telif geleneği çerçevesinde, istishâbın ıstılâh olarak gelişimi, tarihî süreci içerisinde izlenecek; geçirdiği evreler ve –varsa- anlam daralmaları veya genişlemeleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Yine bu bölümde, istishâbın akıl, akla uygun düşünme, aklî zarûretlere ters düşmeme vb. hususlarla olan ilgisi dikkate alınarak, istishâbü’l-hâlin yakından ilişkili olduğu gözlenen “akıl ve şer’î hükümler sahasındaki rolü” de tedkik edilecektir. İstishâbın mezkûr konularla bağlantısı, bazı fıkıh usûlü eserlerinde “Akıl Delili ve İstishâb” başlığı altında incelenmiş olmasında da kendini göstermektedir.

İkinci bölümde ise istishâbın farklı vechelerini gösteren türleri ve bunların her birinin delil değeri, fûrûdaki misalleri de göz önünde bulundurularak incelenmeye çalışılacaktır. Burada istishâb ve türlerinin delil değeri hakkında Hanbelî usûl âlimlerinin dile getirdiği müsbet veya menfî görüşler, bir bütünlük içerisinde sunulmaya çalışılmıştır. Bu bölüm ile, istishâb delilinin mezhep usûlündeki yeri ve öneminin - somut örnekler üzerinden- belirlenmesi ve mahiyetinin ortaya konması hedeflenmiştir.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde istishâb delilinin diğer şer’î deliller ile olan münasebetine dair tesbit ve değerlendirmelere yer verilecektir. Bunun yanında istishâb düşüncesinin temellerini oluşturan fikrî esasların, usûl eserlerinden kavâid literatürüne küllî kâideler halinde yansımaları incelenecektir.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

İslâmî ilimler tarihinde hicrî I. asrın sonlarından itibaren çevre, üstad ve Sünnet bilgisindeki farklılıklar ve bunun yanında fikhî faaliyette akla/ re’ye verilecek rol hususundaki ihtilaflar zamanla Ehl-i hadis ve Ehl-i re’y olarak isimlendirilen ilim çevrelerinin doğuşunu hazırlamıştır. Söz konusu isimlendirmelerin mahiyet ve kapsamı üzerindeki görüş farklılıkları bir yana, gelişen süreçte her iki çevrenin önde gelen şahsiyetleri etrafında oluşan ders halkaları fıkıh mezheplerinin temellerini teşkil

etmiştir. İctihad usûlleri ve fikhî görüşleri farklılıklar arzeden ve önceleri Hasan-ı Basrî (v. 110/ 728), İbn Ebî Leylâ (v. 148/ 765), Evzâî (v. 157/ 773), Süfyân es-Sevrî (v. 161/ 777), Leys b. Sa'd (v. 175/ 791), Süfyân b. Uyeyne (v. 198/ 813), daha sonra ise İshak b. Râhûye (v. 238/ 853), Dâvûd ez-Zâhirî (v. 270/ 883), İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/ 923) gibi müctehidlerin görüşleri etrafında oluşan fıkıh okullarından ancak bir kısmı hayatiyetini devam ettirebilmiştir. Ebû Hanife (v. 150/ 767), Malik b Enes (v. 179/ 795), Muhammed b. İdris eş-Şafîî (v. 204/ 820) ve son olarak hayatının büyük bir bölümünü mezkûr üç imamdan sonra yaşayan Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/ 855) fikhî birikimleri etrafında oluşan Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri sonraki dönemlerde de varlığını devam ettiren ve Sünnî çevrelerde geniş bir şekilde kabul gören ve benimsenen fıkıh ekolleri olmuştur.

Hanbelî mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel, ömrünü hadis araştırmaları ile geçiren ve bu sebeple daha çok muhaddis kimliği ile tanınan bir âlimdir. Bağdat merkezli tedris çalışmalarında ekseriyetle hadis takrir etmiş, selef-i sâlihîn olarak isimlendirilen ilk üç neslin “*eser*”lerini aktarmış; hadisler ve *âsâr* dışında kendisinden bir şey nakledilmesini, yazılmasını istememiştir. Bununla birlikte, ömrünün sonlarına doğru, fıkha, akâid ve ahlâka dair kendisine sorulan sorulara verdiği cevap ve fetvaların yazılmasına izin vermiş, “Mesâil” adı verilen bu cevap ve fetvalar talebeleri vasıtasıyla İslâm coğrafyasının pek çok bölgesine yayılmıştır.

Akâid, hadis, fıkıh, ahlâk gibi ilimlerde söz sahibi, çok yönlü bir âlim olan Ahmed b. Hanbel'in ilmî mirasının tedvin edilmesi süreci uzun bir dönemi kapsamaktadır. İmam Ahmed, *el-Müsned* adlı eseri dışında kendisine nisbet edilen kitapların hiçbirini bizzat kaleme almamıştır. Kendisine nisbet edilen eserler, başta oğlu Abdullah olmak üzere talebeleri tarafından ve vefatından sonra yazılmıştır. Talebelerinin, Ahmed b. Hanbel'in fıkıh ve usûlüne dair görüşlerini bir araya getirme yönündeki gayretleri ise ilk meyvelerini, onun vefatından yaklaşık 150 sene sonra vermiş ve Hanbelî usûlüne dair ilk eserler hicrî IV. asrın ortalarından itibaren kaleme alınmaya başlamıştır. Bu döneme ait bilinen ilk eserler Ebû Abdullah Hasen b. Hâmid el-Verrâk (v. 403/ 1012)'in *Tehzîbü'l-ecvibe*'si ile Ebû Ali Hasan b. Şihâb el-'Ukberî (v. 428/ 1037)'nin *Risâle fi usûli'l-fikh* isimli eseridir. Bu iki eserden *Tehzîbü'l-ecvibe*'nin Ahmed b. Hanbel'in, *Risâle fi usûli'l-fikh*'in ise genel olarak Hanbelî mezhebinin usûl anlayışına dair önemli

bilgiler ihtiva ettiği, ancak her ikisinin de klasik bir usûl eseri sistematigine sahip olmadığı belirtilmektedir.¹

Sistematik ilk Hanbelî usûl eseri ise İmam Ahmed'in vefatından yaklaşık iki asır sonra kaleme alınmıştır. Bu eser Kadî Ebû Ya'la el-Ferrâ'nın (v. 458/ 1065) *el- 'Udde fî usûli 'l-fikh*'ıdır. Aynı müellifin, günümüze IV. cildi ulaşan beş ciltlik *el-Kifâye fî usûli 'l-fikh* adlı bir eserinin daha olduğu kütüphane kayıtlarında mevcuttur.² Ebû Ya'la'dan sonra ise başta talebesi Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (v. 510/ 1116) olmak üzere pekçok Hanbelî âlim, mezhebin usûlû ile ilgili eserler kaleme almıştır. Müelliflerinin vefat tarihleri dikkate alınarak yapılacak bir değerlendirme, ilk sistematik Hanbelî usûl eserinin telifinden (hicrî V. asırdan) sonraki –Hanbelî fıkıh tarihinde “*mutavassıtîn*” dönemi olarak da nitelenen- dört asırlık süreçte, mezheb usûlünü belirleyici kabul edilebilecek eserlerin ortaya çıktığını göstermektedir. Çalışmamızın da temel başvuru kaynaklarını oluşturan bu eserler ve müellifleri şunlardır:

1. Ebû Ya'la el-Ferrâ' (v. 458/ 1065): *el- 'Udde fî usûli 'l-fikh*
2. Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (v. 510/ 1116): *et-Temhîd fî usûli 'l-fikh*
3. Ebû'l-Vefâ Muhammed İbn Akîl (v. 513/ 1119): *el-Vâzih fî usûli 'l-fikh*
4. Muvaffakuddîn İbn Kudâme (v. 620/ 1233): *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*
5. Âlü İbn Teymiyye: *el-Müsevvede fî usûli 'l-fikh*. Bu, üç Hanbelî fakihinin müşterek katkısı ile oluşmuş bir eserdir. Harranlı Benû Teymiyye ailesinden Mecdüddîn İbn Teymiyye (v. 653/ 1255) eseri yazmaya başlamış, ama tamamlayıp temize çekme imkânı bulamamıştır. Babasının bıraktığı müsveddelere bazı ilavelerde bulunmakla birlikte Şehâbüddîn İbn Teymiyye (v. 682/ 1283) de eseri ikmal edememiştir. Torun Şeyhülislâm Takiyyüddîn İbn Teymiyye (v. 728/ 1328)'nin de bazı ilavelerde bulunduğu, ancak tamamlayamadığı eseri, talebelerinden Ebû'l-Abbas Ahmed b.

¹ Özmen, “Doğuşundan Tedvînine Hanbelî Fıkıh Usûlü Geleneği ve Özgünlük Sorunu”, 202- 203.

² Koca, *Selefi Söylem*, 236.

Muhammed el-Harrânî (v. 745/ 1344), mevcut müsveddeleri temize çekerek bir araya getirmiş, her müellifin görüşlerini diğerinden ayırarak eseri tertib etmiştir.³

6. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (v. 751/ 1350): *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-âlemîn*

7. Şemseddîn İbn Müflih (v. 763/ 1362): *Usûlü'l-fikh*

Tezimizde, Hanbelî usûlü açısından kurucu nitelikteki bu eserler yanında, bazı Hanbelî usûlcülerin söz konusu eserler üzerindeki ihtisar veya şerh türünden çalışmalarına da müracaat edilecektir. Bu meyanda, Necmüddîn et-Tûfî (v. 716/ 1316)'nin *el-Bülbül fî usûli'l-fikh* ve *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* isimli eserleri, Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Kemâlüddîn Abdülhak el-Bağdâdî (v. 739/ 1338)'nin *Tahkîku'l-emel fî ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel* adlı eserinin muhtasarı *Kavâ'idü'l-usûl ve me'âkidü'l-fusûl*'ü, İbnü'l-Lehhâm (v. 803/ 1400)'ın *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*'i, Alâüddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî (v. 885/ 1480)'nin *Tahrîrü'l-menkûl fî tehzîbi 'ilmi'l-usûl*'ü ve şerhi *et-Tahbîr fî Şerhi't-Tahrîr*'i, Takiyyuddîn İbnü'n-Neccâr (v. 972/ 1564)'ın *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr* ismiyle meşhur *el-Muhteberu'l-mübtaker şerhu'l-Muhtasar*'ı zikredilebilir.

Fıkıh usûlünün hemen her bahsinde olduğu üzere istîshâb bahsinde de, konunun işlenişi örnekler üzerinden olmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda, yeri geldikçe, örneklerin tasviri için Hanbelî fûrûnunun ve mukayeseli fıkıh çalışmalarının temel eserlerinden Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* adlı eserine müracaat edilecektir.

İstîshâb konusu, klasik literatürde, mezhep ayrımı olmaksızın hemen bütün fıkıh usûlü eserlerinde, şer'î delillerden biri olarak incelenmektedir. Ancak, mezhepten mezhebe değişebilen şer'î deliller algısı ve kabulüne bağlı olarak bazen ittifak bazen de ihtilaf edilen deliller başlığı altında, fakat oldukça kısa bir şekilde işlenmektedir. Modern dönemde de bu durumun pek fazla değişmediği, Arapça ve diğer dillerdeki fıkıh tarihi çalışmaları ve usûl eserlerinde de istîshâbın, klasik fıkıh usûlü eserlerinin

³ Koca, *Selefi Söylem*, 244.

tasnif ve tertibi içerisinde diğ er şer’  delillerle birlikte, ancak kısaca işlenmeye devam ettiği görülmektedir.

 stish b ’l-hâl konusunun, usûl eserleri içerisinde ve genellikle kısa bir şekilde işlendiği klasik dönem literatürü istisna edilerek söylenecek olursa, modern dönemde istishâba dair müstakil çalışmaların yok denecek kadar az olduğu gözlenmektedir.  stish b ile ilgili az sayıdaki müstakil çalışmadan biri Hasan b.  brahim el-Hindâvî’nin istishâbın, ictihad sürecindeki yerini ve işlevini inceleyen “*el- ctih d ’l-istish b  ve eseruhu fi’l-fikhi’l- sl m *” isimli tezidir. Yazar, eski ve yeni kaynaklarda yeterince ele alınmadığını belirttiği istishâb delilini ictihad faaliyetindeki rolü ve etkisi, bazı fıkıh kaideleri ve prensiplerinin kaynağı oluşu, fıkıh sahasında zaman zaman dile getirilen tecdid ve ısl h fikri ile ilgisi, Zahir  fıkıh düşüncesi ve bilhassa  bn Hazm’ın fıkıh sistemindeki yeri gibi konular çerçevesinde incelemektedir. Bu çalışmanın yanında, “Nazariyyetü’l-istishâb fi usûli’l-fikhi’l-isl m yyi’l-muk ren” başlığı altında, küçük hacimli bir kitap olacak şekilde istishâb konusuna geniş bir yer ayıran son dönem yazarlarından Muhammed Feth  ed-Dirînî’nin “*Buhûs mukârane fi’l-fikhi’l-islâmî ve us lih *” isimli çalışması da zikredilmelidir.

Türkçe literatürde ise Yaşar Koçyiğit’in “*Bir Hüküm ve Küllî Kâide Kaynağı Olarak  stish b*” isimli yüksek lisans tezi, Nurhayat Haral Yalçı’nın “* lk Beş Asır Usulü’l-fikh Literatüründe  stish b Delili*” isimli doktora tezi yanında Mustafa Kelebek’in “ sl m Hukukunda  stish b Delili ve Uygulamadaki Yeri” isimli makalesi istishâb hakkındaki çalışmalar arasında zikredilebilir.

Diğ er taraftan Ferhat Koca’nın, tarihî serüveni ve literatürü ile birlikte Hanbelî mezhebine dair kaleme aldığı ve Türkçe literatürde sahasında önemli bir boşluğu dolduran * sl m Hukuk Tarihinde Sele i Söylem: Hanbelî Mezhebi*  alışması da araştırmamızda çokça istifade ettiğimiz bir kaynak olmuştur.

Son dönemde kaleme alınan  sl m fıkıh tarihi ve usûlüne dair eserler yanında us l  ve f r u ile birlikte Hanbelî fıkıh tarihine temas eden eserler de tezimizde yararlandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır.

III. DELİL KAVRAMI

1. Sözlük Anlamı

“Delil” (ç. edille), mastarı “delâlet” olan d-l-l fiil kökünden, “faîl” vezninde mübalağa ifade eden bir kelimedir. Sözlükte “bir şeyi gösteren, bir şeye işaret eden, kendisi ile istidlâl edilen şey; bir şeyin bilgisine ulaştıran vasıta, yol gösterici, rehber, kılavuz” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Delil, “delâlet” fiilinin ism-i fâili olan “dâll” ile eşanlamlıdır. Dâll ise, delili ikame eden, ortaya koyan demektir.⁵ Delilin, medlûlüne (gösterdiği, bilgisine ulaştırdığı şeye) delâleti, iradî olabileceği gibi gayr-i iradî de olabilir. Mesela insanın hareket ediyor olmasının canlı olduğunu göstermesi gayr-i iradî bir delâlettir.⁶

2. Terim Anlamı

Delil kelimesinin terim anlamına dair dil, mantık, felsefe, kelam, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinde farklı tanımlamaların olduğu ifade edilmektedir.⁷ Bu tanımlarda, her bir ilmin hususiyetlerinden kaynaklanan bazı kayıt ve farklılıklar söz konusu olmakla birlikte, bu ilimlerce de genel kabul gören bir tanıma göre delil “ zâtı, hâl ve vasıfları üzerinde yapılacak sağlıklı bir düşünme ile, araştırılan meseleye dair bir hükme ulaştıran veya bir hükmü isbat eden vasıta”dır.⁸ İslam hukuku açısından tarifte geçen “hüküm”den maksat şer’î- amelî hükümdür. Buna göre, fıkıhtaki anlamıyla delil “şer’î- amelî nitelikteki hükme götüren şey, vasıta” olarak tanımlanabilir.⁹ Fıkıh usûlünde ise, daha kapsamlı bir şekilde şer’î hükümlerin kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm elde etme yöntemlerini ifade eder.¹⁰

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, XI, 248– 249; Cevherî, *Sihâh*, IV, 1698.

⁵ İbn Yûsuf, *‘Umdetü’l-huffâz*, II, 17; Abdülmün’im, *Mu‘cemü’l-mustalahât*, II, 87.

⁶ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 246– 247.

⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 297; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 11– 12.

⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 292; İbn Müflih, *Usûlü’l-fıkh*, I, 19; İbnü’l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, 33; Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 197; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 52.

⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 23; Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, IX, 139.

¹⁰ Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı*, 19– 21.

Mutlak olarak kullanıldığında “delil”, huccet ve burhan ile müteradiftir.¹¹ Yine beyyine, şahid, emare, asl, masdar (ç. mesâdir) kelimeleri ile de eş anlamlı veya yakın anlamlıdır.¹² Mesela, fıkıh usûlünde “delil” ile aynı anlama gelmek üzere, hükümlerin elde edildiği kaynaklar ve metotlar hakkında “*usûlü’l-ahkâm, mesâdiru’l-ahkâm*” gibi ibareler kullanılmaktadır.¹³

Bazı Hanbelî usûlcüler, “delil” kavramının sözlük ve ıstılâh anlamlarına dair, yukarıda temas edilen değerlendirmelerinden sonra, delil kavramına verilen anlamları, Ahmed b. Hanbel’in, şer’î ahkâmın delillerinin Kur’ân ve Sünnet olduğunu vurgulayan şu sözü ile örneklendirirler: “ ‘Dâll’ (aklî ve şer’î delilleri ikame eden, ortaya koyan) Allah’tır. ‘Delil’, Allah’ın hitabı Kur’ân’dır. ‘Mübeyyin’ (Kur’ân’ı açıklayıp beyan eden) ise Resûl-i Ekrem (sav)’dir.” Ahmed b. Hanbel bunların, şer’î ahkâmın kaynakları ile istidlâlde bulunan ilim ehli (*müstedill*, müctehid) de dâhil olmak üzere şeriatın esaslarını (*kavâ’id*) teşkil ettiğini ifade eder.¹⁴

“Delil” kavramının, fıkıh ve fıkıh usûlü terminolojisinde, daha çok hüküm kaynakları hakkında ve farklı anlamları ifade etmek üzere kullanıldığına dikkat çekilmektedir. Buna göre fıkıh usûlünün dört temel konusundan birini teşkil eden şer’î hükümlerin dayanaklarının mahiyetleri göz önünde bulundurulduğunda “delil” kavramı, hukuk kaynağı, metot veya hukuk prensibi gibi anlamları ifade edebilmektedir. Mesela, “delil” ile, Kitab, Sünnet, icmâda olduğu üzere “hukuk kaynağı” anlamı kastedilirken, “kıyas”ta “metot”; sedd-i zerâi‘, umûmu’l-belvâ, istishâb gibi kavramlarda ise “hukuk prensibi” anlamı kastedilebilmektedir.¹⁵

Delil kavramının bu geniş kapsamlı kullanımı sebebiyle Karâfî gibi bazı âlimlerin, özellikle hüküm çıkarırken dayanan delilleri “*edilletü meşrûiyyeti’l-ahkâm*” nitelemesi ile diğerlerinden ayırt etmeye çalıştıkları ifade edilmektedir. Ancak bu tasnifte de,

¹¹ Ebû Ya’lâ, *el-‘Udde*, I, 133; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 292.

¹² Örnekler için bk. Ebû Ya’lâ, *el-‘Udde*, I, 133; İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 33; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 51; Serahsî, *Usûl*, I, 277– 279.

¹³ Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 20.

¹⁴ Ebû Ya’lâ, *el-‘Udde*, I, 135; İbn Müflih, *Usûlü’l-fikh*, I, 19; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 55.

¹⁵ Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı*, 19– 21.

yukarıda işaret edilen ve delil kavramının terminolojide yüklendiği anlamlara dikkati çeken “kaynak- metot- ilke” ayrımının net olmadığı belirtilmektedir. Zira hüküm çıkarırken yararlanılan ve mahiyeti bakımından kaynak vasfı taşımayan pek çok metot ve ilke bir arada bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, literatürde şer‘î delillerin daha ziyade, herkes tarafından bir delil olarak kabul edilip edilmemesi bakımından tasnif edildiği görülür. Bu sebeplerden dolayı, delillerin öncelikle mahiyet bakımından kaynak niteliğini taşıyanlarının ayırt edilip bunların şer‘an da geçerli sayılıp sayılmadığının belirlenmesi, ardından bu niteliği taşımayan delillerin hüküm çıkarmadaki rolünün tesbit edilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.¹⁶

a. Şer‘î Delil Tasnifleri

Fıkıh usûlü eserlerinde şer‘î delillerin bazı özellikleri göz önünde bulundurularak değişik açılardan tasnif edildikleri görülür. Bu tasniflerde şer‘î delillerin kaynağı, ifade ettiği bilginin değeri, kaynağına aidiyetinin kesinlik derecesi, bir lafzının olup olmadığı, ne ölçüde kabul gördüğü gibi hususların bir ölçüt olarak dikkate alındığı görülmektedir. Söz konusu tasniflere geçmeden Şehâbeddîn el-Karâfî (v. 684/ 1285)’nin, şer‘î delillere genel bir bakış imkânı veren tasnifini incelemek yararlı olacaktır. Karâfî’ye göre, fıkıhta deliller üç kısma ayrılmaktadır:

1. Hükümlerin meşrûiyetini ortaya koyan deliller (*Edilletü meşrûiyyeti’l-ahkâm*): Şer‘î- amelî hükme ulaştıran, bu tür hükümlere dayanak teşkil eden kaynak ve metotlardır. Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas başta olmak üzere Şâri’in, hükümlerin dayanağı olarak belirlediği kabul edilen delillerdir. Karâfî, bu tür delillerin sayısının yirmiye kadar çıkabildiğini ifade eder.

2. Bir hükmün, mükellef açısından gerçekleşip gerçekleşmediğini gösteren deliller (*Edilletü vukûi’l-ahkâm*): Mesela “güneşin batıya yönelmesinden itibaren gecenin kararmasına kadar namaz kıl”¹⁷ âyetinde öğle namazının, mükellefin zimmetinde bir yükümlülük olarak taayyün etmesinin sebebi olarak belirlenen *zevâl* (güneşin tam tepe noktasına ulaştıktan sonra batıya doğru meyletmesi), bu anlamda bir delildir.

¹⁶ Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, 665.

¹⁷ İsrâ, 17/ 78.

3. Hukukî anlaşmazlıklarda iddia ile vakıa arasındaki uyumu tesbite yarayan deliller (*el-Hicâc*): Bu delillerin, iddia ile vakıa arasındaki tutarlılığı test eden veya ortaya çıkaran isbat vasıtaları olduğu söylenebilir. Kanıt, ikrar, şahit veya yemin gibi.¹⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere, şer‘î deliller bazı ölçütlere göre birtakım ayrımlara tabi tutulmuştur. Karâfî’nin tasnifinde ilk sırada yer alan “hükümlerin meşrûiyet delilleri” grubundaki delillerin çeşitli özellikleri dikkate alınarak gerçekleştirilen bu ayrımlardan bazıları kısaca şöyledir:

i. İslâmî terminolojide, ifade ettiği bilginin kaynağı veya oluşumunda müctehidin katkısının olup olmaması açısından deliller iki türlüdür:

1. Naklî delil: Kaynağı vahiy olan veya oluşumunda müctehidin herhangi bir katkısının olmadığı delildir. “Muhbir-i sâdık”tan öğrenilmesi ve nakledilmesi sebebiyle “sem‘î delil” olarak da isimlendirilir. Kitab, Sünnet, naklî icmâ, şer‘u men kablena, re‘y ile bilinemeyecek hususlardaki sahabî kavli naklî delil türlerini oluşturmaktadır. Müctehidin katkısının olmaması yönüyle örf de bu gruba dâhil edilmektedir.¹⁹

2. Aklî delil: Doğrudan vahye istinad etmeyen, oluşumunda müctehidin katkısı olan delildir. Mesela kıyas, istihsan, istislâh (mesâlih-i mürsele), istishâb, sedd-i zerâi‘ birer aklî delildir.²⁰

Naklî delil denildiğinde ilk olarak akla gelen Kitab ve Sünnet, mahza şer‘î olan, vahye dayanan delillerdir. Kitab ve Sünnet’i, bu yönüyle aynı zamanda şer‘î delil olarak nitelemek de mümkündür. Oluşumunda ve işletilmesinde müctehidin katkısı, fikrî mesaisi olan deliller ise aklî delil vasfını almaktadır. Diğer taraftan “aklî” nitelemesi, ilgili delilin gayr-i şer‘î olduğu anlamına gelmemekte, yalnızca aklın, ilgili delilin oluşumu ve kullanılmasındaki katkısını vurgulamaktadır. Usûl-i fıkıhta “aklî” olarak nitelenen deliller, bir şekilde dinin temel kaynakları ile irtibatlandırılmakta, meşrûiyetleri şer‘î delillere dayandırılmaktadır.

¹⁸ Karâfî, *el-Furûk*, I, 165.

¹⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 24.

²⁰ Hudarî Bek, *Usûlü’l-fıkıh*, 207; Şa‘ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 47; Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, IX, 139.

Delillerin aklî- naklî şeklindeki ayrımının, naklî deliller vasıtasıyla elde edilen bilgilerin aklın önermeleri ile çeliştiği anlamına gelmediği, aklî ve naklî deliller arasında hakiki manada bir tenakuzun olmadığı özellikle vurgulanır.²¹

ii. Delil ile ulaşılan hükmün, bilgi değeri açısından kat'î veya zannî olmasına, bir başka ifadeyle karşı ihtimali ortadan kaldırıp kaldırmamasına göre delilin de kat'î ve zannî kısımlarına ayrıldığı ve özellikle mütekellimîn usûlcüleri tarafından kat'î bilgiye ulaştıran vasıtanın “delil”, zannî bilgiye ulaştıran vasıtanın ise “emare” olarak isimlendirildiği görülür.²² Buna göre, ifade ettikleri bilginin değeri bakımından Kitab, mütevatir hadis ve icmâ delil; haber-i vahid ve kıyas emare olarak isimlendirilir.²³ Bununla birlikte, Arapça’da kat'î bilgiye (*ilim*) veya “zann”a ulaştıran vasıtanın isimlendirilmesinde bir farklılık gözetilmediği, her ikisinin de delil olarak isimlendirildiği gerekçesiyle böyle bir ayrımı doğru bulmayan usûlcüler de vardır.²⁴

iii. Bir diğer ayrım da şer'î delillerin kaynağına aidiyeti ve bir anlamı ifade etmesi yönüyle taşıdığı kesinlik, yani delilin sübûtu ve delâleti açısındandır. Kur'ân-ı Kerim, Allah'tan Hz. Peygamber'e ve O'ndan bize naklinde hiçbir şüphe ve inkıta olmadığı için sübût, yani kaynağına aidiyeti açısından kat'îdir. Belli türleri (mütevatir²⁵ ve – Hanefîler'e göre- meşhûr hadis²⁶) hariç, hadisler sübût yönünden genellikle zannîdirler.²⁷ Kat'î- zannî ayrımı, şer'î delillerin hükme delâletleri bakımından da söz konusu olup, kendisinden şer'î hükmün net ve kesin bir şekilde anlaşıldığı deliller kat'î,

²¹ Hudaî Bek, *Usûlü'l-fikh*, 205– 207.

²² Basrî, *el-Mu'temed*, I, 10; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 171; Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, I, 131; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 61; İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 32– 33; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 11.

²³ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 513.

²⁴ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, I, 131; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 61; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 32– 33; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 19.

²⁵ Mütevatirin ifade ettiği bilginin kat'î ve zarûrî olduğuna dair bk. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 347– 349; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 210– 211; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, II, 471– 479.

²⁶ Meşhûr hadisin tarifi, mütevatir ve âhâd haberlerden farkı, ifade ettiği bilginin değeri vb. hususlar için bk. Serahsî, *el-Usûl*, I, 291– 293; Ayrıca, Hanefîler'in, meşhûr hadisi mütevatir hükmünde gördüklerine dair bk. Hudaî Bek, *Usûlü'l-fikh*, 216.

²⁷ Haber-i vahidlerin zannî bilgi ifade etmeleri de bunun bir neticesidir. Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, III, 898– 906; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 216; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, II, 487– 491.

böyle olmayıp yorum ve izahla hükmü anlaşılanlar ise zannîdir. Kur'ân ve Sünnet'te her iki delil türü de mevcuttur. Aklî delillerin hükümlere delâletleri ise daima zannîdir.²⁸

iv. Şer'î deliller, bir lafza sahip olup olmamalarına göre ise nass olan ve olmayan şeklinde bir ayrıma da tabi tutulmuşlardır. Buna göre lafızları olduğu için Kur'ân ve Sünnet nass olan deliller, bu ikisinin haricindekiler ise nass olmayan deliller grubunu oluştururlar.²⁹

v. Şer'î delillere yönelik bir diğer ayrım da aslî- fer'î delil tasnifidir. Üzerinde ittifak edilen, hemen bütün İslâm âlimleri tarafından genel kabul gören Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas aslî delilleri; bir delil olarak kendileri ile ihticacda bulunulması tartışmalı olan istihsan, istishâb, istislâh, örf, sahabî kavli, şer'u men kablenâ ve sedd-i zerâi' ise fer'î delilleri oluştururlar.³⁰

Genel olarak sünnî usûl literatüründe deliller hakkında, mahiyetlerine göre yapılmış bir tasniften ziyade, umumiyetle, herkes tarafından kabul edilir olup olmamasına göre bir tasnifin yapıldığı ifade edilmektedir. Ancak mahiyetleri dikkate alınarak yapılacak bir değerlendirme, şer'î delillerin karakterini daha belirgin kılabilir. Mahiyet belirlemesi yapıldıktan sonra ayrıca şer'an muteber sayılıp sayılmadığı yönünde bir ayrıma gidilmesi de mümkündür.³¹ Bu tesbitler ışığında Kur'ân, Sünnet, şer'u men kablenâ, sahabî kavli ve örf mahiyetleri itibariyle kaynak niteliğinde olan deliller grubunu oluştururken; kıyas, istihsan, istislâh, istishâb, sedd-i zerâi' gibi delillerin ise bir metot veya ilke niteliğinde olduğu görülmektedir. Herkes tarafından kabul edilir olup olmama bakımından ise edille-i şer'iiyenin, ittifak edilen deliller-i ihtilaf edilen deliller şeklinde iki başlık altında incelendiği tesbit edilebilmektedir.

b. Önem ve Öncelik Sıralamasına Göre Şer'î Deliller

Şer'î deliller birtakım özellikleri dikkate alınarak çeşitli tasniflere tabi tutulmaktadır. Bu tasnifler, aynı zamanda, söz konusu delillerin önem ve öncelik

²⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 41; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 444– 445; Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, IX, 139– 140.

²⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 24.

³⁰ Hallâf, *Usûlü'l-fıkıh*, 21; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 24.

³¹ Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, 665.

sıralaması bakımından birtakım farklılıklar taşıdığını da ihsas ettirmektedir. Bu noktada kilit kavramın “vahiy” olduğu ifade edilmelidir.

Bütün İslam âlimlerinin kabulüne göre fıkhnın en önemli ve en belirleyici kaynağı vahiydir. İslâm’a göre yegâne teşrî‘ yetkisi sahibi ve “*hüküm*” kaynağı olarak Allah’ın iradesi olan vahiy, Kur’ân’da ve kısmen de hadislerde (kudsî hadisler) ifadesini bulmuştur. Kur’ân ve Sünnet’in dışında, fıkhnı oluşturan ve şekillendiren diğer unsurlar ise meşrûiyetini bu iki asıldan ve hatta “*aslü’l-usûl*” olan Kur’ân’dan almışlardır.³² Dolayısıyla fıkhnın en önemli özelliği vahiy kaynaklı oluşudur.

Esasen, menşeinin vahiy olması hasebiyle meselelerin çözümlerinin elde edileceği kaynaklar ve metotlar arasında, vahye uygunlukları nisbetinde bir hiyerarşinin, bir öncelik sıralamasının olması da tabidir. Nitekim, sahabenin bu husustaki tutumu, daha ilk dönemden itibaren deliller arasında bir öncelik sıralaması olduğunu göstermesi bakımından oldukça aydınlatıcıdır. Kitab ve Sünnet’in önceliği ve temel kaynaklar olduğu düşüncesi tartışılmaz bir hakikat olarak, daha başlangıçta ilk nesil olan sahabe tarafından benimsenmiş, zihinlerde yer etmişti. Hz. Peygamber’in, Yemen’e vali olarak gönderdiği Mu‘âz b. Cebel’e ne ile hükmedeceğini sorduğu zaman onun verdiği cevap³³, bir kadının, ölen torununun mirasından hisse alıp alamayacağı sorusuna Hz. Ebûbekir’in verdiği cevap³⁴, Hz. Ömer’in Kadî Şureyh’e yazmış olduğu bir mektubunda, karşılaştığı bir mesele hakkında önce Allah’ın kitabına, orada bulamazsa Allah Resûlü’nün sünnetine ve nihayet sahabenin görüşlerine bakmasını tavsiye etmesi³⁵, sahabenin fethedilen ülkelerdeki yeni müslümanlara, kendi görüşlerini değil, her şeyden önce, Allah Resûlü’nün söz ve uygulamalarını aktarmaları³⁶ vb. örnekler onların zihinlerindeki kaynak tasavvurunu göstermektedir. Sahabeden bu yana bütün İslam bilginlerince kabul edilen anlayışa göre Kur’ân ve onu beyan eden Sünnet temel

³² İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 262; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, I, 264; İbnü’l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, 70; İbn Bedrân, *Nüzhetü’l-hâtır*, I 177; Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu*, 57; Karaman, “Fıkhn”, *DİA*, XIII, 2– 3.

³³ Ebû Dâvûd, “*Akdiye*”, 11; Tirmizî, “*Ahkâm*”, 3; Dârimî, “*Mukaddime*”, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 230, 236, 242.

³⁴ Ebû Dâvûd, “*Ferâiz*”, 5; İbn Mâce, “*Ferâiz*”, 4.

³⁵ İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-muvakka‘în*, II, 227.

³⁶ İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-muvakka‘în*, II, 247.

kaynaklardır. Bunların dışındaki kaynak ve metotlar ise meşrûyetlerini aslî kaynaklar olan Kur'ân ve Sünnet'ten alırlar. Öyle ki, Kur'ân ve Sünnet ile birlikte, çoğunlukla dört temel delil arasında yer verilen, ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş hususlar anlamındaki icmâ ile re'yn sistematik bir biçimi olarak nitelenen kıyas dahi bu iki temel kaynağa tabidirler. Yani, onların hucciyeti de, temel kaynaklara olan uygunluklarına bağlıdır. Genel kabul gören bu uygunluğun bir neticesi olarak icmâ ve kıyas, Kur'ân ve Sünnet'te, çözümlerine yönelik doğrudan bir işaret bulunmayan meselelerde –şartlarına uygun gerçekleştikleri takdirde- bağlayıcı birer hukuk kuralı olarak kabul edilmektedir.³⁷ İslâm âlimlerinin ekseriyetinin kabul ettiği bu dört aslî delilin yanı sıra istihsan, istislâh, istishâb, sedd-i zerâi', amel-i ehl-i Medine gibi tâlî deliller de daima fıkıh mezheplerinin gündeminde olmuş, bunların meşrûyetini gösteren ifade, atıf ve imaların Kitab ve Sünnet'te mevcut olduğu âyet ve hadislerle isbat edilmeye çalışılmıştır.

Mezhebin imamı Ahmed b. Hanbel'in görüşleri de dâhil olmak üzere Hanbelî usûl eserleri çerçevesinde, şer'î delillerin öncelik sıralaması dikkate alınarak incelenmesi ise bir sonraki başlığın konusunu oluşturmaktadır.

IV. HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE İNCELENEN ŞER'Î DELİLLER

1. Usûl Telif Geleneğinde Hanbelî Usûlünün Yeri

Fıkıh tarihi boyunca, fıkıh usûlü eserleri telif geleneği içerisinde fukaha, mütekellimîn ve memzûc olmak üzere üç tür yazım metodunun olduğu kabul edilir.³⁸ Tarihî önceliği bulunan fukaha ve mütekellimîn metotlarının isimlendirmelerinde, usûl-i fıkıh sahasında eser telif eden yazarların yoğun olarak ilgilendikleri, kendilerini yetiştirdikleri ve eserlerinin çoğunu yazdıkları ilim dalını dikkate alan bir yaklaşımın etkili olduğu ve bu yazarların üslûp ve eserlerinin ilgi alanlarına nisbetle anıldığı belirtilir.³⁹ Buna göre ekseriyetini kelimcilerin teşkil ettiği, bir başka deyişle fıkıh ve

³⁷ Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu*, 64– 81.

³⁸ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 424– 427. Usûl-i fıkıh eserleri telif metotları ile ilgili ayrımın, İbn Haldun tarafından net bir şekilde isimlendirilerek ortaya konması hakkında bk. Yığın, *Fukahâ Metodu*, 11.

³⁹ Yığın, *Fukahâ Metodu*, 8– 9.

usûlüyle de ilgilenmekle birlikte, ilm-i kelâm ile meşguliyetleri şöhret bulmuş müellifler eserlerini genellikle mütekellimîn (Şâfiyye) metodu ile, fıkıhçı yönleri ağır basan Hanefîler ise fûrû öncelikli bir karaktere sahip fukaha (Hanefiyye) metodu ile yazmışlardır.⁴⁰ Mütekellimîn mesleğinin kelam ilminin öncüllerini dikkate alarak üslûbunu oluşturduğu, fukaha mesleğinde ise, isminin de çağrıştırdığı üzere, fûrû fıkıh temelli, yani fer'î hükümlerin teorik temellerini ortaya koyma gayesi taşıyan, kısaca fûrûun usûlü belirlediği bir yaklaşımın hâkim olduğu ifade edilir.⁴¹ Daha sonra ise bazı müellifler, birbirine paralel bir zaman diliminde geliştiği ifade edilen fukaha ve mütekellimîn metotlarını birleştirerek memzûc adı verilen bir metodla çeşitli eserler vermişlerdir.⁴² Hanbelî usûl eserlerinin, söz konusu üç metottan mütekellimîn metoduna yakın olduğu ifade edilmiştir.⁴³ Ancak, mesela *el-'Udde*'nin müellifi Ebû Ya'lâ'da olduğu üzere Bâkılânî (v. 403/ 1013), Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/ 1044) gibi mütekellimîn metodunun önde gelen usûlcülerinin eserlerinden ve görüşlerinden haberdar olmakla birlikte⁴⁴, fûrû bilmeden usûlü hakkıyla bilmenin mümkün olmayacağını söyleyerek⁴⁵ fûrû fıkıh önceleyen, fûrûdan tahripte bulunan⁴⁶ ve bu yönüyle mütekellimîn (Şâfiyye) metodundan ziyade fukaha (Hanefiyye) metoduna yakın duran yazarlar da yok değildir.⁴⁷ Bunun yanında İbn Akîl'in de usûlün kelâm ile

⁴⁰ Başta İbn Haldun olmak üzere, fukaha- mütekellimîn ayrımını inceleyen âlimler, kelâmcılarla ilişkilendirilen mütekellimîn metodunu Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Eş'arî ve Mu'tezile mezheplerine nisbet eder ve örneklerini bu mezheplere mensup âlimlerin eserlerinden verirlerken, fukaha metodunu Hanefîlere nisbet eder ve onların eserlerini örnek olarak zikrederler (İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 424–427). Ancak bu metot- mezhep özdeşleştirmesinin, bağlayıcı ve istisnası olmayan genel kurallar olarak görülmemesi gerektiği, zira mensup olduğu mezhebe nisbet edilen metotla değil de, diğeri ile eser telif eden yazarların azımsanmayacak sayıda olduğu yönünde değerlendirmeler de vardır. Bu husustaki iddialar ve değerlendirmeleri için bk. Yığın, *Fukahâ Metodu*, 13- 15.

⁴¹ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 15- 50. Fıkıh usûlünde fukaha- mütekellimîn ayrımının ortaya çıkış ve gelişim süreci hakkında bk. Yığın, *Fukahâ Metodu*, 6- 11.

⁴² Söz konusu metotlar ve özellikleri hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 424- 427; Hudari Bek, *Usûlü'l-fikh*, 8- 12; Ebû Süleymân, *el-Fikru'l-usûlî*, 445- 462; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 33- 41.

⁴³ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, 446; Koca, *Selefi Söylem*, 123.

⁴⁴ Koca, *Selefi Söylem*, 123. M. Hamidullah, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn*'da Ebû Ya'lâ'nın, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin eserinden yararlandığını teyid ettiğini kaydeder. Bk. Hamidullah, "el-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", 337, 340.

⁴⁵ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, I, 70.

⁴⁶ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 9.

⁴⁷ Koca, *Selefi Söylem*, 125.

mezcedilmesine karşı çıktığı ve fukaha metodunu savunduğu belirtilir.⁴⁸ İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in de fukaha metodu çerçevesinde değerlendirilebileceğini dile getiren yazarlar da vardır.⁴⁹

Bununla birlikte Hanbelî müelliflerin genel olarak mütekellimîn metodunu benimsediği kabul edilir. Ebû Ya'lâ'dan sonra, onun önemli bir talebesi olan, Hanefî ve Mu'tezilî yazarların görüşlerine aşina olduğu anlaşılan Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd* adlı eserini, *el-Udde*'den yararlanarak mütekellimîn metodu ile kaleme almıştır. Yine İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nâzır*'ı, önemli bir mütekellimîn- Şâfiî usûlcüsü olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (v. 505/ 1111)'nin *el-Mustasfâ* adlı eserinin ihtisarı görünümündedir.⁵⁰

2. Ahmed b. Hanbel'in Fıkıh Anlayışının Dayandığı Temeller

Hanbelî mezhebi kendisine nisbet edilen Ahmed b. Hanbel'in, hayatı boyunca meşgul olduğu en önemli ilmî faaliyeti Hz. Peygamber'in hadislerini ve selefîn "eser"lerini toplamak ve rivayet etmek olmuştur. İlmî faaliyetinin merkezinde hadis ve "eser" vardır. Bu sebeple onun fıkıh anlayışının rivayet ağırlıklı olduğu söylenebilir.⁵¹ Nitekim Muhammed Ebû Zehra (v. 1394/ 1974), İmam Ahmed'in görüşleri etrafında oluşan Hanbelî mezhebinin "nakil ve esere dayanan bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu" ifade eder.⁵² Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel, fikhî birtakım meselelerle de muhatap olmuş, kendisine yöneltilen sorulara cevaplar vermiştir. Hadis ve âsâra verdiği önemin bir yansıması olarak, muhatap olduğu sorular karşısındaki seçiciliği de dikkat çekicidir.

⁴⁸ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 35- 36 (George Makdisî, *İbn 'Akil: Religion and Culture in Classical Islam*, 76- 89'dan naklen).

⁴⁹ Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 23- 24.

⁵⁰ Koca, *Selefi Söylem*, 123– 124. Necmüddîn et-Tûfî, kelâm ve mantık âlimi olmamasına rağmen İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nâzır*'da, *el-Mustasfâ*'nın başında yer alan mantık mukaddimesine yer vermesi ve aynı veya benzer ifadeler ile *el-Mustasfâ*'dan çokça nakillerde bulunması bakımından bu iki eserin benzerlikler taşıdığını ifade ederken, telif edildiği dönemde ilim çevrelerinde *Ravza*'nın, *el-Mustasfâ*'nın ihtisarı olduğu yönünde yorumlar da yapıldığını aktarır. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 98, 100.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel'in, kendisine sorulan 60.000 civarındaki soruya/ meseleye "haddesenâ, ahberanâ" ile, hadisler ve seleften gelen haberler ile cevap verdiği şeklindeki ifadeler için bk. Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, 210.

⁵² Örnek ifadeler için bk. Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, 214, 302.

Vukû bulmamış, farazî meselelerde görüş beyan etmeyi doğru bulmamış⁵³, “hakkında *imâmın* (nakil, eser) bulunmadığı bir konuda konuşmamayı” tavsiye etmiştir.⁵⁴ Vaki meseleler hakkında ise nassları ve âsârı temel alarak değerlendirmelerde bulunmuş, mecbur kalmadıkça re’ye ve kıyasa müracaat etmemiştir.⁵⁵

İslâmî ilimlerin hemen her alanında söz sahibi olmakla birlikte⁵⁶ -hadisler konusundaki zengin malumatını yansıtan *el-Müsned*’i dışında- ilmî birikimini kaleme almayan, hadis ve eser dışında kendisinden bir şey yazılmasını istemeyen İmam Ahmed’in rivayetleri, görüş ve fetvaları talebeleri tarafından bir araya getirilmiştir. Fikhî düşüncesinin temellerini teşkil eden görüşleri de, söz konusu görüş ve fetvalarından hareketle talebeleri tarafından ortaya konmuştur.⁵⁷

Burada Ahmed b. Hanbel’in fikhî düşüncesine anahatları ile temas edilecektir. İbnü’l- Kayyim el- Cevziyye’ye göre, İmam Ahmed’in fikhına hâkim olan esaslar sırası ile şunlardır:

a. Nass: Ahmed b. Hanbel, şayet bir konu hakkında âyet veya hadis varsa, bu yönde hüküm vermiş, sahih bir hadisin varlığı durumunda re’y, kıyas ve sahabî kavli yanında gerçekleştiği iddia edilen icmâ sahih hadise takdim etmemiştir. Öte yandan, İmam Ahmed’in, nasslarla birlikte en kuvvetli şer’î delil olarak kabul edilen icmâ hakkındaki görüşü tartışma konusu olmuştur. Ancak bu konuda söyleneceklerin özü şudur: Ahmed b. Hanbel, ilim çevrelerindeki icmâ iddialarına, bir mesele hakkında bütün müctehidlerin görüşlerine muttali olmanın imkânsızlığı sebebiyle muhalif bir görüşün her zaman ihtimal dâhilinde olduğunu söyleyerek ihtiyatla yaklaşır. Onun bu ihtiyatlı yaklaşımı, icmâ kabul etmediği şeklinde yorumlanmışsa da bunun doğru olmadığı ifade edilir. Onun karşı çıktığı husus icmâ olmayıp, muhalif bir görüşün

⁵³ İbn Receb, kendisine sorulan bir soru üzerine İmam Ahmed’in “bu hadise vukû bulmuş mudur, henüz bununla karşılaştınız mı” şeklinde karşılık verdiğini nakleder. İbn Bedrân, *el-Medhal*, 121 (İbn Receb, *Câmi’u’l- ‘ulûm ve’l-hikem*, 103’ten naklen).

⁵⁴ İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, IV, 221.

⁵⁵ Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, 211- 212.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel’in, hadis ilmindeki otoritesi yanında kendisine nisbet edilen eserler ve talebeleri tarafından derlenen “Mesâil”inde kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan anlaşıldığı kadarıyla fıkıh, akâid/ kelam ve ahlâk gibi ilimlerde de söz sahibi olduğu yönündeki değerlendirmeler için bk. Koca, *Selefi Söylem*, 37- 38, 41; Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 77- 79.

⁵⁷ İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, I, 28; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 123– 125.

bilinmediği durumlarda buna dayanarak icmâ olduğunu öne sürmek ve bunu sahih hadise takdim etmek suretiyle bazı nassların iptal edilmesine, devre dışı bırakılmasına sebep olmaktadır.⁵⁸

b. Muhalifi olmayan sahabî kavli: Bir meselede, bir sahabîye ait bir görüş var ve diğer sahabîler de buna karşı çıkmamışsa İmam Ahmed artık bundan başka bir delil aramamakta ve hatta böyle bir sahabî kavlini mürsel hadise takdim etmektedir. Bununla birlikte o, muhalifi olmayan bu görüşü icmâ olarak da nitelemez, sadece buna karşı koyabilecek kuvvette başka bir delilin olmadığını belirtmekle yetinir.⁵⁹

c. İhtilaf ettikleri noktalarda dahi sahabenin görüşlerinin dışına çıkmamak: Bir meselenin hükmü hakkında sahabe bir noktada uzlaşamaz ve farklı görüşler serdederse, Ahmed b. Hanbel bu farklı görüşlerden Kitab ve Sünnet'e en yakın olduğunu düşündüğü görüşü tercih eder, bu görüşlerin dışına çıkmaz. Böyle bir tercih yapamadığı durumda ise ihtilafı zikretmekle yetinir.⁶⁰

d. Zayıf ve mürsel hadis ile amel etmek: Bir konuda başka bir delil bulamadığı zaman zayıf ve mürsel hadis ile amel etmiş ve bunu kıyasa tercih etmiştir. Bu noktada İmam Ahmed'in zayıf hadislerle, münker veya senedinde cerh edilmiş bir ravi bulunan bir rivayeti kast etmediği, onu sahih hadisin bir türü addettiği özellikle vurgulanmıştır. Onun sıhhat bakımından hadis tasnifine bakıldığında bu daha iyi anlaşılır. Ahmed b. Hanbel'e göre hadisin sahih ve zayıf olmak üzere iki türü olup, zayıfın da kendi içinde dereceleri vardır. Daha kuvvetli bir delil olmadığında kıyasa gitmektense, zayıf hadis ile amel etmeyi evla görmüştür.⁶¹

e. Kıyas: İmam Ahmed'e göre bir meselede nass, sahabenin üzerinde ittifak veya ihtilaf ettiği bir sahabî kavli ya da mürsel veya zayıf bir rivayet yoksa bu takdirde zarûreten kıyasa gidilir.⁶² Ancak onun kıyaslarının, nasslarda ve selefin fetvalarında

⁵⁸ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 29– 30; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 113– 115.

⁵⁹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 30– 31; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 115– 116.

⁶⁰ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 31; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 116.

⁶¹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 31– 32; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 116– 119.

⁶² İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 32.

hükmü yer alan hadiselerle kıyas etmek şeklinde olduğu, dolayısıyla âsâra benzediği ifade edilir.⁶³

İbnü'l-Kayyim'in, Ahmed b. Hanbel'in fıkıh anlayışının temelini oluşturan kaynak ve metotlar hakkındaki bu tasnifinde bazı tedahüllerin olduğu, muhtevaları dikkate alınarak bazı maddelerin bir başlık altında işlenebileceği ifade edilmektedir. Örneğin, ihtilaf edip etmedikleri dikkate alınmaksızın sahabenin görüşleri "sahabî fetvası" veya "sahabî kavli", neticede hadis olması itibarıyla mürsel ve zayıf rivayetler ise Sünnet başlığı altında incelenebilir. Bu durumda İmam Ahmed'in itibara aldığı temel delillerin Kitab, Sünnet, sahabî fetvası ve kıyas olarak tesbit edilmesi yanlış olmayacaktır. Ayrıca bazı usûl bilginlerinin, bu sayılanlara istishâb, maslahat ve zerâ'i de ekledikleri kaydedilmektedir.⁶⁴

Bu tesbitler ışığında, re'ye ve farazî fıkha dayalı meseleler ve görüşlerle dolu eserler telif edilmesine sıcak bakmayan, daima hadise ve esere yönelmeyi tavsiye eden⁶⁵ İmam Ahmed'in fıkıh anlayışının Kur'ân ve Sünnet yanında "eser" ağırlıklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim o, seleften herhangi bir rivayetin gelmediği bir mesele hakkında görüş beyan etmeyi doğru bulmamış ve buna şiddetle karşı çıkmıştır. Öyle ki, "*sizin fetva vermeye en cür'etli olanınız, ateşe en cür'etli olanınızdır*"⁶⁶ hadisinin, sem'î bir delile dayanmaksızın görüş beyan edenler hakkında olduğu kanaatini taşımaktadır.⁶⁷

3. Hanbelî Usûl Literatüründe Şer'î Deliller

"Delil" kelimesinin eş anlamlılarından biri de asl (ç. usûl) kelimesidir.⁶⁸ "Fıkıhın asılları" manasına gelen "*usûlü'l-fıkıh*" terkipteki "usûl" kelimesi de "deliller" anlamında olup, fikhî meselelerin üzerine bina edildiği temelleri, mükellefin fillerine tealluk eden şer'î hükümleri -tafsîlî değil, icmâlî olarak- gösteren delilleri, hükümlerin

⁶³ Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, 212.

⁶⁴ Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, 217.

⁶⁵ İbn Bedrân, *el-Medhal*, 123.

⁶⁶ Dârimî, "Mukaddime", 20.

⁶⁷ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 32– 33; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 119- 121.

⁶⁸ Bk. "Delil Kavramı" başlığı.

kendisi ile bilindiği vasıtaları ifade eder. Bunlarla başka şeylerin bilgisine ulaşılır ki, artık bu vasıtalar, bilgisine ulaştırdıkları şeyler için “asıl” hükmünde olmaktadır.⁶⁹

Kadî Ebû Ya‘lâ’ya göre, “fıkhın asılları” (*usûlü’l-fikh*) ile “fıkhın delilleri” (*edilletü’l-fikh*), kapsam ve muhteva bakımından kısmen farklı şeyleri ifade eder. Usûl-i fikh denildiği zaman yalnızca fıkhın delilleri anlaşılmamalıdır. Zira fıkhın delilleri, umûm lafızların kullanılması ve icthad usûllerinden ibaret iken, usûl-i fikh çalışmaları, bütün bu lafızların ve icthad metotlarının mukteza ve mücepleri yanında, sıhhat ve fesatlarının isbatıyla ilgilidir.⁷⁰ Bununla birlikte Ebû Ya‘lâ, deliller tasnifine geçmeden önceki ifadelerinde bu farklılığı vurgulamamış, “fıkhın asılları” (*usûlü’l-fikh*) ve “fıkhın delilleri” (*edilletü’l-fikh*) terkiplerini aynı anlamı ifade eder şekilde kullanmıştır.

Ebû Ya‘lâ’nın önde gelen talebelerinden Ebû’l-Hattâb el-Kelvezânî ise usûl-i fıkhın lügavî ve örfî olmak üzere iki anlamı olduğunu belirtir. Sözlük anlamına göre usûl-i fikh, “fıkhın üzerine bina edildiği ve kendisinden birtakım fer‘î meselelerin doğduğu şeyler” demektir.⁷¹ İstılâhî olarak ise “hükümlerin elde edildiği deliller, metotlar ve dereceleri ile bunlarla istidlâlde bulunma keyfiyeti”ni ifade eder.⁷²

Kelvezânî’nin tarifi, kapsam ve içerik yönüyle, hocası Ebû Ya‘lâ’nın tarifinden daha açık ve anlaşılır görünmektedir. Ayrıca, onun bu tarifi fıkıh usûlü eserlerinin muhtevasını da veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷³

Yukarıdaki tariftten sonra Ebû Ya‘lâ, fıkhın asıllarını, yani şer‘î hükümlerin delillerini üç temel gruba ayırır:

1. Asl
2. Mefhûmü’l-asl
3. İstishâbü’l-hâl

⁶⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, I, 70; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, I, 60- 61.

⁷⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, I, 70.

⁷¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 5.

⁷² Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 6.

⁷³ Koca, *Selefi Söylem*, 125.

Elde edilmeleri bakımından şer‘î delillerin *akvâl* (nass, umûm, zâhir, mefhûmü’l-hitâb, fahve’l-hitâb, icmâ) ve *istihârâc* (kıyas) şeklindeki ikili ayrımı ise daha dar kapsamlı olduğu ve delîlü’l-hitâb, istishâbü’l-hâl gibi bazı delilleri kapsamadığı gerekçesiyle pek muteber kabul edilmemiş, ilk ayrım daha doğru bulunmuştur. Ayrıca, muhalifî olmayan sahabî kavli de şer‘î deliller arasında sayılmamıştır.⁷⁴

Ebû Ya‘lâ’nın benimsediği üçlü ayrımın alt başlıkları şöyledir:

1. Asl: Kitab, Sünnet, icmâ
2. Mefhûmü’l-asl: Mefhûmü’l-hitâb, delîlü’l-hitâb, ma’ne’l-hitâb
3. İstishâbü’l-hâl: İstishâbu berâet-i’z-zimme, istishâbu hükmi’l-icmâ.⁷⁵

Ebû Ya‘lâ, usûl-i fikhın önemli konularından olan kıyası, istishâbü’l-hâlden sonra çeşitli istidlâl türlerini incelerken ele almış⁷⁶, kıyas ile teabbüdün (bir delil olarak kıyas ile amel etmenin) aklen ve şer‘an caiz olduğunu vurgulamış⁷⁷, bu konuda Ahmed b. Hanbel’den gelen farklı rivayetleri ise, kıyası kabul ettiği şeklinde yorumlamıştır.⁷⁸

“Asl” başlığı altında toplanan Kitab, Sünnet ve icmân şer‘î hükümlerin bizatihi mevcut bulunduğu “kaynak” anlamındaki şer‘î deliller grubunu teşkil ettiği görülür. “Mefhûmü’l-asl” ise, Kur‘ân ve Sünnet nassları yanında icmâ lafızlarının, sözde zikri geçmeyen manaya delâletleri ve bunların çeşitleri üzerinde durmaktadır.⁷⁹ Son olarak “istishâbü’l-hâl” ise, ne doğrudan ne de dolaylı olarak hakkında bir hükmün bulunmadığı durumların şer‘ nazarındaki hükmünü temellendirmekte, bunun yanı sıra sübût bulmuş hükümlerin devamlılığını koruyacağını vurgulamaktadır.

Kelvezânî de, hocası gibi, şer‘î delilleri üçlü bir tasnif içerisinde incelemiştir:

1. Asl: Kitab, Sünnet, icmâ ve İmam Ahmed’den nakledilen iki görüşten birine göre “bir sahabînin görüşü”.

⁷⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, I, 71.

⁷⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, I, 72– 73. Ayrıca bk. Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 511.

⁷⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1273 vd.

⁷⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1284- 1324.

⁷⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1281- 1282.

⁷⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, I, 152- 155.

2. Ma‘kûl-ü asl: Lahnü’l-hitâb, fahve’l-hitâb, ma‘ne’l-hitâb, delîlü’l-hitâb.

3. İstîshâbü’l-hâl: İstîshâbu hâli’l-‘akl, istîshâbu hâli’l-icmâ.⁸⁰

Kelvezânî, hocasından farklı olarak sahabî kavlini de bir delil saymıştır. Ayrıca ma‘kûl-ü aslın bir türü olan ma‘ne’l-hitâbın kıyas olduğunu ifade eder.⁸¹ Bunun yanı sıra, istîshâbın ilk türünün isimlendirilmesinde de Ebû Ya‘lâ ile talebesi Kelvezânî arasında bir farklılığın olduğu görülmektedir. Bu türü göstermek üzere Ebû Ya‘lâ, *istîshâbu berâeti’z-zimme* ifadesini tercih ederken, Kelvezânî *istîshâbu hâli’l-‘akl* ifadesini kullanmıştır. Kelvezânî’nin, istîshâbü’l-hâlin delil oluşu hakkında bazı olumsuz ifadeleri var ise de⁸², bunların kıyas- istîshâbü’l-hâl karşılaştırması bağlamında değerlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir.⁸³

İlk dönem Hanbelî usûlcülerinden İbn Akîl “fikhî ahkâmın üzerine bina edildiği deliller” olarak tarif ettiği asılları Kitab, Sünnet, icmâ, sahabî kavli ve istîshâbü’l-hâl olarak sıralamaktadır.⁸⁴ İbn Akîl de, muasırı Kelvezânî gibi, ma‘kûl-ü l-lafzın bir türü olan ma‘ne’l-hitâbın kıyas olduğunu söylemektedir.⁸⁵

Önde gelen Hanbelî usûlcülerden İbn Kudâme ise, mükellefin fillerine tealluk eden şer‘î hükümlerin dayanakları olan asılların, icmâlî olarak bu ahkâma delâlet eden deliller olduğunu ifade ederken⁸⁶, bunlardan üzerinde ittifak edilen delilleri Kitab, Sünnet, icmâ ve hükmü nefy-i aslî üzere bırakan akıl delili, yani istîshâb; ihtilaflı olanları ise sahabî kavli ve şer‘u men kablenâ olarak belirlemiştir.⁸⁷ Ancak ihtilaflı delilleri incelerken bu son ikisine istihsan ve istislâhı da eklemiştir.⁸⁸ Mezkûr dört aslın bir fer‘i olduğunu ifade ettiği kıyası⁸⁹ ise, bu tasniflerin dışında, müstakil olarak ele

⁸⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 6.

⁸¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 24.

⁸² Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 399.

⁸³ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 435.

⁸⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 7– 8, 32– 45.

⁸⁵ İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 36– 37.

⁸⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü ’n-nâzir*, I, 60– 61.

⁸⁷ İbn Kudâme, *Ravzatü ’n-nâzir*, I, 264

⁸⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü ’n-nâzir*, II, 531, 537.

⁸⁹ İbn Kudâme, *Ravzatü ’n-nâzir*, I, 58.

almıştır.⁹⁰ Bu bölümde, kıyasın delil değeri ile ilgili olarak, aklî konularda olduğu gibi şer‘î konularda da kıyasın caiz olduğunu, kıyasa başvurulmazsa pek çok meselenin hükümsüz kalacağını, İmam Ahmed’in kıyastan sakındıran ifadelerinin ise “nassa muhalif kıyas” hakkında olduğunu kaydetmiştir.⁹¹

“Usûl” teriminin “deliller” anlamına geldiğini, “*usûlü’l-fıkıh*” (fıkıhın asılları) terkibi ile de fıkıhın delillerinin kastedildiğini⁹² belirten Necmüddîn et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*’da işleyeceği konular ve bunların tertibi hakkında bilgi verirken, ele alacağı konulardan birinin de “delil” ve bunun kısımları olan Kitab, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, istislâh ve istishâbü’l-hâl olduğunu ifade eder⁹³ ve istishâbü’l-hâlî üzerinde ittifak edilen asılların dördüncüsü olarak niteler ve işler.⁹⁴

Usûlü’l-fıkıhı, fıkıhın delillerini icmâlî olarak araştıran, bu delillerden istifadenin (hüküm istinbatının) keyfiyetini ve bu istinbatı yapan kimsenin (müctehid) durumunu inceleyen ilim olarak açıklayan Abdülhak el-Bağdâdî’ye göre usûl-i fıkıh, dar anlamıyla fıkıhın delilleri, fikhî ahkâmın dayandığı deliller demektir.⁹⁵ Bu anlamdaki delillerden asl niteliğinde olan dört temel delili iki ana gruba ayırır:

1. Sem‘î deliller: Kitab, Sünnet ve icmâ.
2. Aklî delil: İstishâbü’l-hâl.⁹⁶

Bunlar üzerinde ittifak edilmiş dört delildir.⁹⁷ Kıyas ve diğer istidlâl metotları ise bu dört delile dayanmaktadır (*yeteferra ‘u anhâ*).⁹⁸ Bağdâdî, aklî delil olarak tasnif ettiği istishâbü, berâet-i zimmete delâlet eden nefy-i aslî vurgusu ile işler.⁹⁹ Hucciyeti

⁹⁰ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, III, 797– 958.

⁹¹ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, III, 806- 808.

⁹² Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, II, 5.

⁹³ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 108.

⁹⁴ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 147- 168.

⁹⁵ Bağdâdî, *Kavâ’idü’l-usûl*, 8.

⁹⁶ Bağdâdî, *Kavâ’idü’l-usûl*, 14.

⁹⁷ Bağdâdî, *Kavâ’idü’l-usûl*, 31.

⁹⁸ Bağdâdî, *Kavâ’idü’l-usûl*, 14.

⁹⁹ Bağdâdî, *Kavâ’idü’l-usûl*, 30- 31.

tartışmalı olan diğer dört delil ise şer‘u men kablenâ, sahabî kavli, istihsan ve istislâhtır.¹⁰⁰

İbn Müflih’in tasnifi ise, usûl-i fikh literatüründe genel kabul gören delil hiyerarşisini yansıtır. Buna göre temel şer‘î deliller Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyastır.¹⁰¹ Ayrıca o, kıyas dışındaki delilleri işleyeceğini ifade ettiği “istidlâl” başlığı altında istishâb, mezhebü’s-sahabî (sahabî kavli), şer‘u men kablenâ, istihsan ve mesâlih-i mürsele bahislerini inceler.¹⁰²

Bir diğer Hanbelî usûlcü İbnü’l-Lehhâm da, temel şer‘î delillerin Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört tane olduğunu¹⁰³, bunların dışında ise şer‘u men kablenâ, sahabî kavli, istihsan ve maslahat (istislâh) gibi delillerin bulunduğunu kaydeder.¹⁰⁴

Merdâvî ise istishâbın, kendisinden önce gelen temel delillerden (Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas) farklı olarak hucciyyeti tartışmalı delillerden biri olduğunu¹⁰⁵, ancak Hanbelîler tarafından muteber bir delil kabul edildiğini¹⁰⁶ ifade eder.

Son dönemin önemli Hanbelî âlimlerinden Abdülkâdir b. Bedrân (v. 1346/ 1927), şer‘î delilleri incelerken, Ebû Ya‘lâ’nın yukarıda geçen üçlü taksimini ve alt başlıklarını nakleder.¹⁰⁷ Ayrıca İbn Bedrân bu delilleri üzerinde ittifak edilenler ve ihtilaf edilenler şeklinde bir ayrıma tabi tutarak, bunlardan Kitab, Sünnet, icmâ ve istishâbü’l-hâlin birinci gruba; şer‘u men kablenâ, sahabî kavli, istihsan ve istislâhın ise ikinci gruba dâhil olduğunu ifade eder.¹⁰⁸ Ayrıca sedd-i zerâi‘, ilham gibi delillerin de, bazı âlimlerce bu kısma ilave edildiğini kaydeder.¹⁰⁹ İbn Bedrân’ın bu tasnifinde kıyasın yeri

¹⁰⁰ Bağdâdî, *Kavâ‘idü’l-usûl*, 31- 32.

¹⁰¹ İbn Müflih, *Usûlü’l-fikh*, I, 306.

¹⁰² İbn Müflih, *Usûlü’l-fikh*, IV, 1429.

¹⁰³ İbnü’l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, 70.

¹⁰⁴ İbnü’l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, 161- 163.

¹⁰⁵ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3753.

¹⁰⁶ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3755.

¹⁰⁷ İbn Bedrân, *el-Medhal*, 143.

¹⁰⁸ İbn Bedrân, *el-Medhal*, 195– 196, 289– 296.

¹⁰⁹ İbn Bedrân, *el-Medhal*, 296– 297.

net olarak belirtilmemekle birlikte (zira ne ittifak ne de ihtilaf edilen deliller arasında zikrediliyor) o, kıyası deliller sıralaması içerisinde, istîshâbdan sonra beşinci sırada incelemektedir.¹¹⁰

İlgili delilin çoğunluğun kabulüne mazhar olup olmaması ölçüt alınarak gerçekleştirilen bu tasniflerde görüldüğü üzere Hanbelî usûlcüler, “asl” olarak isimlendirilen ilk üç delilin Kitab, Sünnet ve icmâ olarak kabulünde görüş birliği içerisindeyler. Usûl literatüründe umumiyetle dört ile sınırlandırılan aslî delillerin dördüncüsü ve sonuncusu ise Hanbelî usûl âlimleri tarafından ekseriyetle istîshâbü’l-hâl olarak benimsenmiştir. İstîshâbın yerine kıyası zikreden Hanbelî müellifler de olmakla birlikte, onların da istîshâba yaklaşımları müsbettir. Hanbelî usûlünün şer’î deliller hiyerarşisini ortaya koyan bu tertip, istîshâbü’l-hâl deliline aslî deliller arasında yer vermesi bakımından, temel şer’î delillerin dördüncüsünü kıyas olarak benimseyen usûl tefekkürünün genel yaklaşımından farklılık arz etmektedir. Hanbelî usûlünde istîshâb düşüncesine verilen bu önem, mezhebin karakteristik özellikleri arasında zikredilmektedir. Şöyle ki, Hanbelî usûl anlayışının, re’y ile ictihada sıcak bakmamasının neticesinde istîshâba ağırlık verdiği, istîshâbü’l-hâl delilinin Hanbelî usûlünün önemli ve temel bir unsuru olduğu vurgulanmakta, özellikle berâet-i asliyye istîshâbının temel bir prensip olarak kabul edilmesinin hukukî hayatta ve bilhassa muâmelât sahasında Hanbelî fihkına bir esneklik ve genişlik kazandırdığı ifade edilmektedir.¹¹¹

¹¹⁰ İbn Bedrân, *el-Medhal*, 300.

¹¹¹ Koca, *Selefi Söylem*, 200.

BİRİNCİ BÖLÜM
HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE İSTİSHÂB DELİLİNİN
KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Delil kavramı ve Hanbelî usûl literatüründe incelenen şer‘î deliller konuları yanında istishâb delilinin, Hanbelî usûl eserlerindeki yerini tayin etmeye çalıştığımız “Giriş” kısmından sonra çalışmamızın üç ana bölümünden ilkinin oluşturan bu bölümde, yine Hanbelî usûl eserleri çerçevesinde istishâb delilinin kavramsal çerçevesi, diğer bir ifadeyle istishâb delili çerçevesinde hangi konulara/ meselelere temas edildiği üzerinde durulacaktır. Burada öncelikle istishâbın sözlük ve ıstılâh anlamını, ardından da istishâb düşüncesinin temellerini inceleyeceğiz. Bu noktada, Hanbelî usûlüne dair elimizde bulunan -meselelerin işlenişi ve üslûp itibariyle- olgunlaşmış kaynakların, diğer fıkıh mezheplerinin usûllerine göre nisbeten geç bir dönemde tedvin ve telif edilmiş olması sebebiyle, istishâb düşüncesinin temellerini incelerken, mezhep farkı gözetmeden ilk dönem usûl tefekkürünü ortaya koyan kaynaklara da başvurduğumuzu ifade edelim.

Öte yandan, Hanbelî usûl eserlerinde temas edilen istishâb türleri, mahiyet ve delil değeri incelemesi yönüyle esasen ikinci bölümün mevzu olmakla birlikte, kavramsal çerçeveyi ortaya koyması ve anahtar kavramları belirlemesi açısından bu bölümde bir başlık olarak yer alacaktır. İstishâb delilinin bir yönüyle aklî bir delil olarak isimlendirilmesi ve aklın, özellikle “şer‘in vürûdundan önce eşyanın hükmü” meselesinin mihverini teşkil ediyor olması ise, hüsün- kubuh meseleleri zemininde, şer‘î hükümler sahasındaki rolü bakımından “akıl” konusunu da incelememizi gerekli kılmıştır.

I. İSTISHÂB DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ

Usûl literatüründe, hükümlerin kaynak ve metotları olan şer‘î deliller incelenirken hemen her delilin meşrûiyyeti hakkında öncelikle, aslî kaynaklar olan Kur’ân ve Sünnet’ten dayanaklar gösterilmeye, bunun yanında aklî çıkarımlara dayalı birtakım argümanlar getirilmeye çalışıldığı görülür. Aynı durum, Hanbelî usûl eserleri ile sınırlı olmak üzere, çalışmamızın konusu olan istishâb delili için de geçerlidir. Şimdi burada, istishâbü’l-hâlin meşrûiyyetini ortaya koyduğu düşünülen âyet ve hadisler ile bunların değerlendirilmesi noktasında dile getirilen görüşler incelenecektir.

Kur'ân-ı Kerim'de yer ve gökyüzündeki her şeyin insan için yaratıldığı ve onun istifadesine sunulduğu ifade edilir.¹ Buna göre, varlıklardan istifade noktasında insana izin verilmiş, haddi aşmadan, makul ölçüler içerisinde, bunlardan yararlanmak hususunda bir serbestlik tanınmıştır.² Yüce Allah'ın insanlar yararlansın diye yarattığı nimetleri kimsenin haram kılamayacağı belirtilmiştir.³ Yasaklarla ilgili olarak ise sınırlı sayıda olmak üzere evlenme, yiyecek ve içecekler, ticaret, cezâî sorumluluk gibi alanlarda yasak ve yanlış olan davranışlara işaretle yetinilmiştir.⁴ Âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla yaratılan varlıklardan istifade etmede geniş bir serbestlik alanı bırakılmış, bununla birlikte ilâhî inâyet çerçevesinde gerekli görülen durumlarda kısıtlayıcı bazı düzenlemelere de gidilmiştir.

Hz. Peygamber (sav) de, Allah'ın helal ve haram olan şeyleri beyan ettiğini, bunun dışında kalan şeyler hakkında ise, unuttuğundan değil, fakat kullarına olan merhametinden dolayı sükût ettiğini belirterek⁵ bir ibaha alanının varlığına işaret etmektedir.⁶ Vahiy süreci ile sınırlı olmak üzere, haram olmayan bir şeyin sormak suretiyle yasaklanmasına yol açmanın vebalini bildiren ifadelerinden de aslolanın mubahlık olduğu anlaşılmaktadır.⁷ Hz. Peygamber'in, ihramlının ne giyebileceğini soran sahabîye neleri giyemeyeceğini söylemesi⁸ de bu meyanda zikredilebilir.⁹ Bütün bunlar dinî alanda serbestliğin asıl, kısıtlama ve yasaklamanın istisna olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Dinî bildirimde hayatın tabîî seyrinin temel alınıp buna sadece gerekli görülen durumlarda mükellefiyet ve sınırlamaların getirilmiş olmasının, beşerî niteliği öne çıkan

¹ Hac, 22/ 65; Câsiye, 45/ 13.

² A'râf, 7/ 31.

³ A'râf, 7/ 32.

⁴ Bakara, 2/ 275; Nisâ, 4/ 22- 23; Mâide, 5/ 3; En'âm, 6/ 145.

⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 12; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 129; Dârekutnî, "Radâ", 42.

⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 253.

⁷ Buhârî, "İ'tisâm", 3; Müslim, "Fedâil", 37. Zerkeşî, bu hadisin eşyada aslolanın mubahlık, haram kılmanın ise ârizî (istisnâî) olması noktasında açık (zâhir) olduğunu ifade etmektedir. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 14.

⁸ Buhârî, "İlim", 53.

⁹ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istushâbî*, 56.

ictihâdî faaliyet için geniş bir alan bıraktığına dikkat çekilir. Bunun bir neticesi olarak erken dönemlerden itibaren usûl bilginleri arasında, aksine bir delil bulunmadığı sürece eşyada aslolanın ibaha olduğu fikri ifade edilmeye başlamıştır. Başlangıçta hüsün-kubuh ve aklın hükümler sahasındaki rolü ile bağlantılı bir şekilde ağırlıklı olarak itikadî bir zeminde tartışılan aslî ibaha düşüncesi zamanla fıkıh sahasına taşınmış ve “aksine bir delil bulunmadıkça aslolan durumun yükümsüzlük olması” anlamındaki berâet-i zimmet ilkesi ile birlikte istishâbın bir türü olarak terimleşmiştir.¹⁰ İlk dönemlerde üzerinde durulan ve istishâb düşüncesinin temelini oluşturan iki ana kavramın aslî ibaha ve berâet-i zimmet olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh usûlü alanında kaleme alınan ilk eserlerde söz konusu iki kavrama yapılan vurgu açıkça görülmektedir. Klasik anlamdaki ilk Hanbelî fıkıh usûlü eserinin yazarı Ebû Ya‘lâ’nın, fıkıh tarihinin ilk döneminin sonlarında¹¹, hicrî 458’de vefat ettiği düşünüldüğünde, Hanbelî usûl eserlerinin bu husustaki değerlendirmelerine geçmeden, Ebû Ya‘lâ öncesinde kaleme alınan usûl eserlerinde istishâb düşüncesinin hangi bağlamda yer aldığına ve nasıl incelendiğine kısaca temas etmemiz yerinde olacaktır.

Erken dönem Hanefî usûlcülerinden olan Cessâs (v. 370/ 980)’ın *el-Fusûl fi’l-usûl* adlı eserinde istishâbü’l-hâl kavramının terimleşmiş olarak yer almadığı, bununla birlikte onun aslî ibaha ilkesine sıkça atıfta bulunduğu ifade edilmektedir.¹² Cessâs’a göre, Allah’a iman, adalet veya küfür, zulüm gibi vacip veya haram olduğu akıl tarafından kesin olarak bilinen davranışlar dışında kalan şeylerin hükmü, –açık bir mefsetet söz konusu olmadıkça- esas itibarıyla mubahtır. Zira Yüce Allah, eşyayı ne kendi faydasına ne de insanların zararına yaratmıştır. Varlıkların, faydadan hâlî olarak yaratılmış olması da, O’nun hikmet ve şanına yakışmayacağı için tasavvur edilemeyeceğine göre geriye tek bir ihtimal kalmaktadır ki, o da eşyanın insanların

¹⁰ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 377.

¹¹ Erken veya geç dönem ya da mütekaddimîn- müteahhirîn ayrımlarının taşıdığı belirsizlik ve bakış açısına göre değişebilirlik kaydı saklı kalmak üzere (Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, XXXI, 186), yaygınlık kazanmış dört sünî fıkıh mezhebi bakımından, müctehid imamlar döneminden hicrî V. asrın ortalarına kadar olan zaman diliminin, ilk dönem veya mütekaddimîn dönemi olarak nitelendiği ifade edilmektedir. Hanbelî fıkıh tarihi açısından ise mütekaddimîn sonrakî dönem (mutavassıtîn dönemi), Ebû Ya‘lâ ile birlikte başlamaktadır. Kaya, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, XXXI, 188- 189.

¹² Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 377.

yararlanması için yaratılmış olmasıdır. Varlıkların yaratılışının hikmet ve gayesi insanların istifadesi olunca, bunun gerçekleşebilmesi de ancak, eşyanın hükmünün mubah olması ile mümkün olmaktadır.¹³

Yine Cessâs'ın değerlendirmelerine göre, İslâm teşrî'i incelendiğinde, mubah olan şeylerden ziyade istisnâî nitelikte olduğu için haram kılınan şeylerin beyan edildiği gözlenir. Hz. Peygamber, mubah olan her şeyi beyan etmemiş, sayıp dökmemiştir. Böyle bir şey gerekli de değildir. Tek tek her şeyin hükmünün beyan edilmesi yerine, bazı şeylerin dinin gelmesinden önce eşya hakkındaki hüküm olan aslî ibaha ilkesi gereğince mubah hükmü üzere bırakılması caizdir.¹⁴ Dinin bir şeyin mubah olduğunu beyan etmesi ise, aslen mubah olan şeyin akıldaki bu hükmünün din tarafından teyid edilmesi ve şer'an da mubah kılınması demektir.¹⁵ İbaha-yi asliyyeden farklı olarak bu ikincisine ibaha-yi şer'iyeye denilir.¹⁶

Bir kavram olarak istishâbü'l-hâlden ilk bahsedenlerden biri olan Mâlikî usûl âlimi İbnü'l-Kassâr (v. 397/ 1007) da, dinin gelmesinden önce eşyanın alacağı hüküm konusunda İmam Mâlik'ten mubah veya haram şeklinde herhangi bir görüş gelmediğini, mezheb âlimleri arasında ise bu konuda hazır, ibaha ve tevakkuf olmak üzere üç görüşün bulunduğunu ifade ederken¹⁷, bu mesele üzerinde konuşmanın tekellûf olduğunu, zira peygamberler ve şeriatlerin olmadığı bir zamanın düşünölemeyeceğini, eşyaya dair ahkâmın da peygamberler ile tayin edildiğini belirtmektedir.¹⁸

İbnü'l-Kassâr ayrıca, mezhebin imamı Mâlik b. Enes'in, hakkında açıkça bir görüş beyan etmemekle birlikte kendisine sorulan birçok meselede “ne Hz. Peygamber ne de sahabe bunu yaptı”, “hiç kimsenin böyle yaptığını görmedim” gibi ifadelerle istishâba başvurduğunu kaydetmektedir. İmam Mâlik'in bu ifadeleri aynı zamanda, din

¹³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 248. Müellifin, eşyada aslolanın ibaha olduğu görüşünü desteklemek üzere getirdiği aklî ve naklî deliller için bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 248- 254.

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 122.

¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 296- 297; III, 252- 254.

¹⁶ Dönmez, “Mubah”, *DİA*, XXX, 342.

¹⁷ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl*, 153- 155. Ebü'l-Velîd el-Bâcî, mezheb içinde ibaha, hazır ve tevakkuf şeklinde üç farklı görüş olmakla birlikte Mâlikîler'in çoğunluğuna göre eşyanın asl'daki hükmünün “vakf” olduğunu kaydetmektedir. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 681- 687.

¹⁸ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl*, 156.

bir şeyi vacip kılmadıkça vücûptan söz edilemeyeceğini, o şey hakkındaki hükmün “berâet-i zimmet cihetiyle olduğu hâl üzere kalması” olduğunu göstermektedir.¹⁹

Aynı tesbit, klasik dönem Şâfiî usûlcüleri tarafından İmam Şâfiî hakkında da dile getirilmektedir. Buna göre İmam Şâfiî, bir delil olarak kabul edip istishâb ile ihticac etmemekle birlikte, herhangi bir şekilde istishâbdan bahsetmeden, bazı meselelerin çözümünde bir tercih kriteri olarak istishâba müracaat etmiştir. Şâfiî âlimleri, İmam Şâfiî’nin, istishâbı şer‘î bir delil olmaya elverişli kabul edip etmediğinde farklı görüşlere sahip olsalar da bir tercih ölçütü olarak kabul ettiği noktasında fikir birliği içerisindeyler.²⁰

Mütakellimîn ekolünün öncülerinden Ebü’l-Hüseyin el-Basrî de dinin gelmesinden önce eşyanın hükmünü incelerken, aklın fayda ve zarar açısından değerlendirmesine bağlı olarak eşyanın mutlaka hazır ve ibaha hükümlerinden birini alacağını, ancak bir mefsedet veya mazarrat içermediği sürece eşyada aslolan hükmün mubahlık olduğunu ifade eder ve aklî delillerle bunu isbatlamaya çalışır.²¹

Basrî, aklın insanın fiilleri hakkında hüsün- kubuh bakımından bir değerlendirme yapabileceği görüşündedir. Buna göre, akıl nazarında insanın fiilleri, hasen ve kabih olmak üzere iki nitelikten birini alır. Yapılması veya yapılmaması arasında bir fark olmayan fiillerin hükmünü ifade eden mubah hüküm kategorisi, hasen başlığı altında yer alır. Mesela yeme, içme, yiyeceklerden faydalanma gibi fiiller hasen ve mubahtır. Ayrıca bu hususta bir ölçü olarak da kabul edilebilecek olan “herhangi bir mefsedet ve mazarrat içermeyen, bilakis mahza fayda temin eden bir fiilin hasen ve mubah sayılması gerektiği” görüşünü dile getirir.²²

Basrî’ye göre, dinî bildirim öncesi eşya üzerindeki tasarrufların, fayda veya zarar içermesine bağlı olarak hasen veya kabih olduğunun belirlenmesi, ardından da hazır veya mubah hükümlerinden birini alması, eşyanın hükmü hakkında aslî bir durumu

¹⁹ İbnü’l-Kassâr, *el-Mukaddime fi’l-usûl*, 157.

²⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 19. Ayrıca bk. Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 238.

²¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 868- 879.

²² Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 868- 871.

ifade eder. Yani, dinî bildirim olmasa da eşyanın hükmü ya mubahtır ya da haramdır.²³ Şer‘î hüküm de zaten, bu “aslî hüküm”den başkasına çevrilen veya “asl” üzere bırakılan hüküm demektir.²⁴

Basrî, şer‘î ahkâmın belirlenmesinde müctehidin önünde iki yol bulunduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, naklin veya nakil üzerinde –kıyas gibi istinbat yöntemleri ile gerçekleştirilen- ictihadın gereğince hareket etmek, ikincisi ise din başka bir hükme çevirmedikçe aklın hükmü üzere kalmaktır ki, bu hükümler hazır veya ibahadır.²⁵ Bu konudaki görüşlerini şöyle detaylandırır: Gerek isbat gerekse nefy niteliğinde olsun, şer‘î ahkâmın aklî veya şer‘î olmak üzere iki türlü sübût yolu, bunlardan aklî olanın da kendi içinde iki çeşidi vardır. Şer‘î hükümlerin aklî sübût yollarından biri de “aklın hükmü üzere kalmak” ilkesi ile yapılan istidlâldir. Bu istidlâl, yukarıda geçtiği üzere, eşyanın mutlaka hazır veya ibaha hükümlerinden birini alacağı kabulünü ve aksi bir delil olmadıkça eşyada aslolan hükmün mubahlık (aslî ibaha) olduğu fikrini içermektedir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ayrıca, aklî istidlâl yöntemleri arasında yer verip hakkında olumlu görüş beyan ettiği “aklın hükmü üzere kalmak” ilkesinin istishâbü’l-hâlden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.²⁶

İlk dönem usûl eserlerinde yer alan ifadelerden, daha müctehid imamlar döneminden itibaren ilim çevrelerinde şer‘î bir delil, dinî bir düzenleme olmadıkça yükümsüzlüğün ve eşyadan yararlanmada bir serbestliğin olduğu düşüncesinin dile getirilmeye başlandığı anlaşılmaktadır.

Fikrî altyapısını teşkil eden, delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğün asıl olması ilkeleri yanında, esas itibariyle istishâb metodunun ve türlerinin temelini, İslâm hukukunun en kapsamlı beş kuralından biri olan “şekk ile

²³ Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 879.

²⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 9.

²⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 11.

²⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 879- 880. Nitekim bazı kaynaklarda, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin, istishâbü’l-hâli muteber bir delil olarak görmediği kaydedilmektedir. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 127; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 148; İbn Müflih, *Usûlü’l-fıkh*, IV, 1433; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 17; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 237; İbn Bedrân, *Nüzhetü’l-hâtır*, I, 389.

yakîn zâil olmaz” kâidesinin²⁷ oluşturduğu ifade edilmektedir. Fıkıh literatürüne geçmesi aslî ibaha düşüncesinden önce olan bu kâide²⁸, varlığı veya var olmadığı kesin olarak bilinen bir durumun, değiştiğine dair bir delil olmadıkça, mahza bir tereddüt sebebiyle ortadan kalkmasına veya buna binaen sabit olmasına hükmedilememesi anlamını taşır. Bilindiği üzere, ifade ettiği bilgi açısından yakîn, şekten daha kuvvetlidir. Dolayısıyla yakînî olan bir durumun şüphe ve tereddüt ile değişmesi söz konusu olamaz.²⁹ Esasen, kesin bilginin şüphe ile izale edilememesi anlayışına dayanan aslî ibaha ve berâet ilkeleri de, “şekk ile yakîn zâil olmaması” ilkesi ile aynı temelde birleşmektedir.³⁰

Aklın şer‘î hükümler sahasındaki rolü, şer‘ gelmeden önce kendisinden yararlanılan şeylerin hükmü ve istishâb’l-hâl bahisleri çerçevesindeki değerlendirmeleri incelendiğinde Hanbelî usûl bilginlerinin de genel olarak, aklın, eşyadan yararlanmada mubahlık hükmüne ve şer‘î bir delil bulunmadıkça mükellefin zimmetinin vacip nitelikli hükümler ile meşgul ve sorumlu sayılamayacağına delâlet edeceğini kabul ettikleri görülür. Aklın, sem‘î hükümleri idrak edemeyeceği ve isbat etmeye selâhiyetinin olmadığı vurgulanmakla birlikte, herhangi bir delile dayanmayan yükümlülük iddiasının reddinde (*nefy*) delil olacağı kabul edilir.³¹ Bütün her şeyin insan için yaratıldığını ve yasaklanmadıkça eşyadan istifade etmekte herhangi bir günah olmadığını ifade eden âyetlerden³² hareketle de –bazı farklı görüşler olmakla birlikte– ekseriyetle eşyadan yararlanmada temel hükmün mubahlık olduğu benimsenir. Bu görüş, eşyadan yararlanmanın, getirdiği faydalar sebebiyle akıl tarafından güzel (hasen)

²⁷ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 118 vd. İslâm hukukunun en genel ilkelerinden biri olan bu küllî kâidenin fıkıhın hemen her babında geçerliliği olduğu belirtilir. Süyûtî, bu kâide üzerine bina edilen fer‘î meselelerin, fıkıhın neredeyse dörtte üçünü teşkil ettiğini ifade eder. “Şekk ile yakîn zâil olmaz kâidesinin kapsamında yer alan kâidelerden bazıları şunlardır: 1. Olanın olduğu hal üzere kalması asıldır, 2. Berâet-i zimmet asıldır, 3. Aslolan ademdir, 4. Eşyada aslolan ibahadır. Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 118- 135. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 2, 60- 80.

²⁸ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 377.

²⁹ Âtîf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi*, 10- 11.

³⁰ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 377.

³¹ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 504- 505.

³² Kelvezânî, bu hususta şu âyetleri delil gösterir: Bakara, 2/ 29; A’râf, 7/ 32; En’âm, 6/ 145. Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 281.

bulunduğu düşüncesi ve bunu temellendiren aklî çıkarımlarla desteklenir.³³ Onların bu konudaki görüşlerinden, umumiyetle eşya bakımından mubahlık, sorumluluk bakımından da berâet düşüncesini aslî bir hüküm olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. “Aksi yönde bir delil, bir durum olmadıkça olanın olduğu hâl üzere kalması” ilkesi ışığında aklın bir gereği olan berâet ve ibaha aslî hükümlerinin geçerliliklerini koruyacakları kabul edilir ki, “değiştirici veya izale edici bir delil bulunmadıkça, geçmişte sabit bir hükmün hâl-i hazırda ve gelecekte de mevcut ve geçerli olması” şeklindeki tarifi hatırlandığında bunun istishâbü’l-hâl anlamına geldiği görülecektir. Burada “aksini gösteren bir delil bulunmadıkça” kaydının, aklın öngördüğü temel birer ilke olarak eşyadan yararlanmada serbestlik, şer‘î mükellefiyet açısından ise yükümsüzlük düşüncesine fikrî bir zemin teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim, bazı fıkıh bilginlerinin “delilin olmaması da bir tür delil sayılmalıdır” anlamındaki ifadeleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir.³⁴

Hanbelî usûlcüler arasında, istishâb düşüncesinin fikrî temellerine daha açık ifadeler ile dikkat çekmesi bakımından İbn Akîl’in değerlendirmeleri önemlidir. O, bazı usûl bilginlerinin “*Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın. Eğer Kur’ân indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. (Açıklanmadığına göre) Allah onları affetmiştir*”³⁵ âyetini istishâbü’l-hâlin esası olarak gördüklerini nakleder. Selef âlimlerinin söz konusu âyet üzerindeki değerlendirmelerinden, âyette geçen “*‘afellâhu ‘anhâ*” ibaresi ile, hakkında herhangi bir hüküm beyan edilmeyen hususlarda Şâri‘in o şeyleri, davranışları hoş gördüğü, en azından bu hususlarda kısıtlayıcı bir düzenlemede bulunmamak suretiyle bir serbestlik tanıdığı anlaşılmaktadır. İbn Akîl de, istishâbü’l-hâlin özünün, bu âyet ve onun hakkındaki bu açıklamalarda ifadesini bulan ibaha/ mubahlık düşüncesi olduğu kanaatindedir.³⁶ İbn Akîl, bunların yanında bazı fer‘î meselelerin çözümlerinin gerekçesi olarak, Hz. Peygamber’in yapmış

³³ Özellikle Kelvezânî, bir taraftan hazır ve tevakkuf görüşlerini tenkid ederken, diğer taraftan da hüsün-kubuh meselesindeki değerlendirmelerinin de eşliğinde, uzun uzun eşyada aslolanın mubahlık olduğu düşüncesini işler. Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 269- 294.

³⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1263; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 252; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 434; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3757.

³⁵ Mâide, 5/ 101.

³⁶ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 310- 311.

olduğu açıklamalar ışığında formüle edilen “şekk ile yakînün zâil olmayacağı, aksini ortaya koyan bir delil olmadıkça mükellefin zimmetinin yükümlülükten berî olacağı” şeklindeki prensiplerin de istishâb düşüncesine dayanak teşkil ettiğini dile getirir.³⁷

II. HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE İSTISHÂBIN TANIMI

1. Sözlük Anlamı

“İstishâb” kelimesi “dost, arkadaş olmak; eşlik etmek, refakat etmek” anlamındaki “sa-hi-be” fiil kökünün “istif’âl” vezninden mastarı olup, sözlükte “birlikte olmak, beraber olmayı istemek, ayrılmamak, devamlı yanında olmak, uyumlu olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Mesela, bir şeyin diğer bir şey ile uyumlu olması, bir kitabı beraberinde bulundurmak gibi durumlar istishâb kelimesi ile ifade edilmektedir.³⁸ “Hâli istishâb ettim” cümlesindeki “hâlin istishâbı” ise geçmişte sabit olan şeye, duruma tutunmak, yani o durumu şimdiki zaman ve gelecekte de, kesintiye uğramadan devam ediyor kabul etmek demektir.³⁹

2. Terim Anlamı ve Kavramlaşma Süreci

Kaynaklarda istishâb veya istishâbü’l-hâl olarak geçen bu kavramla ilgili Hanbelî usûl eserlerinde yer alan tarifler oldukça muhtasar ve kapalıdır. Bu eserlerde daha ziyade istishâb delilinin mahiyeti ve türleri üzerinde durulur. Bununla birlikte şerh niteliğindeki çalışmalar, söz konusu muhtasar tarifleri izah etmeleri bakımından önemli bilgiler vermektedir.

el-‘Udde fî usûli’l-fikh’ın müellifi Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, istishâbı gerek eserinin giriş kısmında şer‘î delillerin bir dökümünü verdiği yerde⁴⁰, gerekse de müstakil olarak istishâbü’l-hâli işlediği bölümde⁴¹ herhangi bir tarif vermeden berâet-i zimmet ve icmâ istishâbı şeklinde iki kısma ayırarak incelemeye başlamıştır. Ebû Ya‘lâ’nın talebesi ve

³⁷ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 311- 313.

³⁸ Cevherî, *Sihâh*, I, 161- 162; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, I, 519- 521; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 134; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, III, 185- 189.

³⁹ Hallâf, *Mesâdir*, 151; Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 359- 360; Hindâvî, *el-İctihâdü’l-istishâbî*, 19- 22.

⁴⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, I, 72.

⁴¹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1262- 1272.

et-Temhîd fî usûli'l-fikh'ın müellifi Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî de konunun işlenişinde hocasını takip ediyor gibidir. O da herhangi bir tanım yapmadan, istîshâbu hükmi'l-asl ve istîshâbu hâli'l-icmâ olarak iki kısım halinde istîshâbü'l-hâli inceler.⁴²

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Hanbelî usûl eserleri içerisinde istîshâba dair tanım niteliğindeki ilk ifadeler, İbn Akîl'in *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*'ında kaydedilmektedir. Ebû Ya'lâ'dan ve onun ders halkasında beraber ders aldığı arkadaşı Kelvezânî'den⁴³ farklı olarak İbn Akîl, istîshâbü'l-hâl hakkında birbirine yakın iki tanımlamada bulunur. Buna göre istîshâbü'l-hâl; 1) "Asl"ın hükmü üzere kalmaktır⁴⁴, 2) Aklî bir delile veya sem'î bir huccete dayanan hüküm üzere kalmaktır.⁴⁵ Verdiği misaller⁴⁶ dikkate alındığında İbn Akîl'in, tarifte geçen "*el-bekâ*" ifadesi ile "sübût bulmuş durumların –aksini gösteren bir delil olmadıkça- devamlılık göstermesini", "*asl*" tabiri ile de naklî bir delili veya "genel fıkıh ilkeleri" anlamına gelmek üzere aslî ibaha, berâet-i zimmet gibi aklen sabit prensipleri kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim istîshâb delilinin söz konusu aklî vechesine ışık tutan bir diğer tanımı da "akıl delilinin delâlet ettiği hâle tutunmak" şeklindedir.⁴⁷ Bütün bu tanımlar esasen istîshâbın mahiyetini de ortaya koymakta, onun aklî bir delil, bir istidlâl metodu olarak değerlendirildiğini de göstermektedir.

Tariflerinden de anlaşılacağı üzere İbn Akîl, "asl"a oldukça önem vermektedir. Ona göre istîshâb yapılırken, önceden mevcut olan ve devam ettiği kabul edilen hâl, bir delile raci değilse onunla istidlâlde bulunmak sahih değildir.⁴⁸ İstîshâbü'l-hâl, bir yönüyle mevcut hâlin devam ediyor kabul edilmesi anlamını taşıdığı için, söz konusu hâldeki hüküm bir delile dayanmıyorsa onun istîshâbı da geçerli olmamaktadır.

⁴² Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 251- 262.

⁴³ Koca, *Selefi Söylem*, 72.

⁴⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 310: "البقاء علي حكم الاصل".

⁴⁵ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 321: "البقاء علي حكم استند الي دليل عقل او حجة سمع".

⁴⁶ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 311- 313.

⁴⁷ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 325: "تعلق بحال قد دل دليل العقل عليها".

⁴⁸ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 321.

Necmüddîn et-Tûfî ise, İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nâzır*'da kaydettiği “şu halde istishâb, aklî veya şer'î bir delile tutunmaktan ibarettir”⁴⁹ şeklindeki tarifini, *Ravza*'nın muhtasarı olan *el-Bülbül fî usûli'l-fıkh* isimli eserinde “başka bir hükme nakleden (ilk hükümden veya “asl” hükmünden başka bir hükme çeviren) bir delil bulunmadıkça”⁵⁰ kaydı ile aynen muhafaza eder. Tûfî, istishâbın aklî veya şer'î bir delile dayalı olması gerektiğini ifade ederken, “aklî” ibaresi ile mûcib delilin bulunmadığı durumda söz konusu olan “zimmetin vacip nitelikli hükümlerden berî olması” (berâet-i asliyye) kâidesini, “şer'î” ibaresi ile de nesh veya tahsîs eden bir delil olmadıkça nassın ve umûm hükmünün istishâbını kastetmektedir.⁵¹ Daha açık bir ifadeyle, “delilin bulunmadığı halde herhangi bir hükümden söz edilememesi” anlamındaki nefy-i aslî tabiri ile izah ettiği⁵² istishâb'ı hâli şöyle tanımlar: Bir şeyin, geçmişte veya hâl-i hazırda sabit olduğu yönündeki kesin bilginin (*i'tikâd*), onun hâl-i hazırda ve gelecekte de sabit olduğu zannını gerektirmesidir.⁵³ Yani istishâb, varlığının sübûtuna binaen bir şeyin devam ettiği, devamlılığını koruduğu yönündeki zannî bilgidir.

Diğer bir tarif de İbnü'l-Kayyim'in *İ'lâmü'l-muvakkı'in* isimli eserinde karşımıza çıkmaktadır. Klasik tarzda bir usûl-i fikh eseri olmayan bu eserde müellif, istishâbı “geçmişte varlığı sabit olan bir hükmün sübût, yokluğu sabit olan hükmün ise adem hâli üzere devam ettiğine hükmetmek” şeklinde tanımlar.⁵⁴ Yani istishâb, isbatî veya nefyî

⁴⁹ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 508: “التمسك بدليل عقلي أو شرعي”.

⁵⁰ Tûfî, *el-Bülbül fî usûli'l-fıkh*, 85: “التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل”.

⁵¹ Tûfî, *Şerhu Muhtasarari'r-Ravza*, III, 148. Ayrıca bk. Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 34.

⁵² Tûfî, *Şerhu Muhtasarari'r-Ravza*, III, 147.

⁵³ Tûfî, *Şerhu Muhtasarari'r-Ravza*, III, 148: “اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو ”. “الاستقبال”.

⁵⁴ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 339: “استدامة اثبات ما كان ثابتاً او نفي ما كان منفيًا”. Bazı araştırmalarda İbnü'l-Kayyim'in bu tarifinden, istishâb hakkındaki ilk tarif olarak söz edilmektedir (Kelebek, “İslam Hukukunda İstishâb Delili ve Uygulamadaki Yeri”, 417). Ancak bu tesbit, istishâb kavramının, farklı mezheplere mensup usûlcülerin katkılarıyla, zaman içerisinde olgunlaşarak ulaştığı muhteva dikkate alındığında geçerli kabul edilebilir. Zira Bâkılânî (v. 403/ 1013)'den itibaren Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/ 1044), Şîrâzî (v. 476/ 1083), Cüveynî (v. 478/ 1085), Gazzâlî (v. 505/ 1111) gibi istishâba dair çeşitli tarifler getiren pek çok usûlcünün olduğu bilinmektedir (Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 27- 30). Bunlardan özellikle Gazzâlî'nin “(...) istishâb, aklî veya şer'î bir delile tutunmaktan ibarettir” şeklindeki tarifinin -İbn Akîl, İbn Kudâme, Necmüddîn et-Tûfî gibi Hanbelî usûlcülerin tarifleri göz önünde bulundurulduğunda- daha sonraki tarifler üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir.

niteliğe sahip, (bir meselede bir yükümlülük getiren ya da sarahaten veya delâleten yükümlülük olmadığını bildiren) sabit bir hükmün, bu niteliği değiştiren bir delil bulunmadıkça devamlılığını koruması ile hükmetmek demektir.⁵⁵ Bu tarifte geçen “devam ettiğine hükmetmek (*istidâme*)” ibaresi, diğer tariflerde açıkça zikredilmeyen “devamlılık” hükmünü vurgulaması bakımından önemlidir. Ayrıca İbnü’l-Kayyim’in, usûlcülerin nefy ağırlıklı tariflerinden farklı olarak tarife istishâbın isbat yönünü de dâhil etmek suretiyle kavramın kullanım sahasını genişlettiği, bunun yanında istishâbı hemen hemen “olanın olduğu hâl üzere kalması” ilkesi ile eşitlediği ifade edilmektedir.⁵⁶

Geç dönem Hanbelî usûlcülerinden Alâüddîn el-Merdâvî de, *Tahrîrû'l-menkûl* isimli eserinin, yine kendisine ait olan *et-Tahbîr* isimli şerhinde istishâbı Tûfî'nin yukarıda geçen ifadeleri ile tanımlar.⁵⁷ Merdâvî'nin, Tûfî'den naklettiği istishâb tarifini İbnü'n-Neccâr şu şekilde izah eder:

“İstishâbü'l-hâlin hakikati, aklî bir delile tutunmaktır. Bu, bazen akıl hükmü ile olur. Berâet-i asliyye hâlinin istishâbı gibi. Şöyle ki; akıl, zimmetin berî olduğunun ve mükellefe herhangi bir hüküm yönelmeyeceğinin delilidir. Bazen de şer'î delilin hükmü ile olur. İcmâ hâlinin ve umûmun istishâbı gibi. Bundan çevirerek, zimmete sorumluluk yükleyen veya umûmu tahsîs eden bir delil olmadıkça buna göre hükmetmek gerekir. Bunun anlamı, var/ mevcûd olan ve değişme ihtimali bulunan hüküm hakkında aslolanın devamlılık (bekâ) olması ve değiştirici delilin nefyidir.”⁵⁸

Son devrin önemli Hanbelî âlimlerinden, İbn Bedrân olarak tanınan Abdülkâdir b. Ahmed ise, *Ravzatü'n-nâzır* üzerine yaptığı şerhte istishâbü'l-hâli şöyle tanımlar: “Bir şeyin geçmişteki sübûtuna dayanarak (hâl-i hazırda da) devam ettiği yönündeki zandır.”⁵⁹ Bu tarifteki zan vurgusu dikkat çekicidir. Bilindiği üzere istishâbü'l-hâl, geçmişte sabit olan bir şeyin, değiştiği veya ortadan kalktığı yönünde bir delil olmadıkça devam ediyor olması ile hükmetmektir. Ancak bu hüküm, değiştirici veya izale edici delilin yokluğu yakînî değil, zannî olarak bilindiği için buna dayandırılan “devamlılık” hükmü de zannî bir nitelik taşımaktadır. Söz konusu zannîliğe, istishâb

⁵⁵ Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, 301.

⁵⁶ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 34.

⁵⁷ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3753.

⁵⁸ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 403- 404

⁵⁹ İbn Bedrân, *Nüzhetü'l-hâtır*, I, 389: “ظن دوام الشيء بناء على ثبوت وجوده قبل ذلك”.

tanımında yer verilmesi, diğer Hanbelî usûlcülerin tariflerinden farklı olması hasebiyle önem arz etmektedir.⁶⁰

Hanbelî usûl bilginlerinin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, bir istishâb tarifinde şu unsurlar bulunmalıdır:

- i. Aklî veya şer'î bir delil ile sabit olmuş bir hüküm.
- ii. Sübût bulmuş bu hükmü değiştiren veya ortadan kaldıran herhangi bir delilin varid olmadığına –zannî olarak- bilinmesi.
- iii. İzale edici herhangi bir delilin veya durumun olmadığı bilindiği sürece, sabit hükmün ikinci bir zamanda, yani hâl-i hazırda ve gelecekte de var olduğunun ve geçerli olarak devam ettiğinin kabul edilmesi.⁶¹

Buna göre istishâb, bir şeyi isbat veya nefy etmek, diğer bir ifadeyle varlık veya yokluk durumunu ortaya koymak üzere, aklî veya şer'î bir delil ile sabit olmuş bir hükmün, aksini gösteren bir delil olmadıkça, hâl-i hazırda ve gelecekte de devam ettiğine –zannî olarak- hükmetmek demektir. Yani, kesin olarak varlığı ya da yokluğu bilinen bir durumun değiştiğine dair delil bulunmadıkça o hâle göre hükmedilmesi asıldır; bir tereddüt sebebiyle o hüküm ortadan kaldırılamaz. Örneğin sübûtu bilinen bir hükmün, bir durumun zevalinde (bulunduğu hâlin değişip değişmediğinde) bir şüphe varsa aslanan bekâsıdır, durumunda herhangi bir değişikliğin olmamasıdır. Sübûtunda (sabit mi değil mi, bunda) bir şüphe varsa aslanan sabit olmamasıdır.⁶²

Hanbelî usûlcülerin, yukarıda vermeye çalıştığımız istishâb tarifleri, istishâbın “geçmişte sabit olmuş bir hükmün, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça, bulunduğu

⁶⁰ M. Fethi Dirînî, “*zannu 'l-bekâ'*: devamlılık zannı” kaydının muhakkik usûlcüler tarafından, temel bir unsur olarak istishâb tarifine eklendiğini kaydeder ve örnek olarak Hanefî usûlcüsü İbnü'l-Hümâm (v. 861/ 1457)'ın “istishâb, geçmişte sabit olan ve sübûtundan sonra ortadan kalktığı zannedilmeyen bir durumun devam ettiğine –zannî olarak- hükmetmektir” şeklindeki tarifini verir. Dirînî, *Buhûs Mukârame*, I, 361.

⁶¹ İstishâbü'l-hâlin tarifinde bulunması gerektiği anlaşılan bu unsurlar ile ilgili birtakım çekincelerin dile getirildiği de görülmektedir. Örneğin şer'î bir delil ile sabit olmuş hükmün devamlılığı noktasında, hükmü isbat eden delil dışında istishâb gibi ikinci bir delilin aranmasına gerek olmadığı veya değiştirici ya da izale edici delilin yokluğunun kesin olarak söylenemeyeceği gibi itirazlar ileri sürülmüştür. Bunlar, aynı zamanda istishâbın hucuiyetine karşı ileri sürülen itirazlar olup “İstishâb Türleri” başlığı altında işlenecektir.

⁶² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 237.

hâl üzere hâl-i hazırda ve gelecekte de devamlılığını koruyacağı” yönünü dile getirir ve aşağıda incelenecek olan istishâb türlerinin, “bir zamanda sabit bir hükmün veya durumun, aksini gösterir bir durum bulunmadığı sürece ileriye doğru devam ettiğinin kabul edilmesi” şeklindeki müşterek noktasını teşkil eder. Ancak bazı usûlcüler, geçmişte sabit bir hükmün daha sonraki bir zamanda da sübûtu ile hükmetmenin istishâbın yalnızca bir vechesini gösterdiğini, bunun yanında istishâbın şu an mevcut hâlin geçmişte de aynıyle mevcut olduğuna hükmetme şeklinde ikinci bir vechesi de bulunduğunu ifade ederler ki, buna *maklûb istishâb* denir.⁶³ Bu mülâhazalar dikkate alındığında, istishâbın her iki vechesini de kapsamına alacak nitelikteki bir tarifi şöyle olması gerektiği ifade edilmektedir: “Bir şeyin bir vakitte sübûtuna binaen diğer vakitte de sübût ile hükmetmektir”.⁶⁴

Müteahhir eserlerde ilk dönem eserlerindeki tariflerden nisbeten farklı ve daha kapsamlı tarifler geliştirilmeye çalışılmasının sebebinin, zamanla istishâb türlerinin çeşitlenmesine ve artmasına paralel olarak bütün türleri kapsayacak bir tarif ortaya koyma çabası olduğu söylenebilir.

3. Kavramsal Çerçevesi

İstishâb düşüncesinin fikrî temelleri incelendiğinde usûl âlimlerinin, kesin bilginin şüpheyile çürütülememesi anlayışı ile aslî ibaha ve berâet-i zimmet ilkelerine dayalı olarak istishâb metodunu temellendirdikleri tesbit edilebilmektedir.⁶⁵ İlk dönemlerden itibaren, söz konusu ilkelere dayalı bir akıl yürütme tarzı olarak re’ye dayalı fikhî düşüncenin ve icihad faaliyetinin bir parçası olan istishâb metodu, fıkıh usûlünün tedvini sürecinde kısa zamanda terimleşmeye başlamıştır.⁶⁶

⁶³ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 25- 26. Zerkeşî, istishâba dair altı tür zikreder. Bunlardan beşinin, olanın olduğu hâl üzere kalması veya geçmişte sübût bulmuş bir hükmün, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça o şekilde devam etmesi yönüyle bir grupta tasnif edilebileceğini ifade eder. Altıncısının ise, ikinci bir vakitte sabit olan bir şeyin daha önce de sabit olduğunun kabulü yönüyle diğerlerinden ayrı bir grup teşkil ettiği belirtir ve maklûb istishâb olarak da bilinen bu türü “*istishâbü’l-hâzır fi’l-mâzî*” şeklinde isimlendirir. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 25.

⁶⁴ Bunun yanı sıra, istishâbın netice itibarıyla aynı anlamı ifade eden diğer tarifleri için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 1097. Ayrıca bk. Âtîf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*, 12.

⁶⁵ Bk. “İstishâb Düşüncesinin Temelleri” başlığı.

⁶⁶ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 377.

Fıkıh tarihinin erken dönemine ait eserlerde bir ıstılâh olarak istishâbın yer almadığı, örneğin Mâlik'in *el-Muvatta'*ı, Şâfiî'nin *er-Risâle*'si gibi müctehid imamların eserlerinde istishâb kavramının bulunmadığı tesbit edilmektedir.⁶⁷ Ancak bu tesbit, ictihâdî faaliyetin erken dönemlerinde istishâb düşüncesine yer verilmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Mâlik b. Enes⁶⁸, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (v. 189/ 805)⁶⁹, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî⁷⁰ gibi müctehidler eserlerinde istishâbı gözeterek vermiş oldukları fetvaların bulunduğu kaydedilmektedir. Zerkeşî, İmam Şâfiî'nin istishâbı bazı meselelerin çözümünde bir tercih ölçütü olarak kabul ettiği şeklindeki ifadelerle yer vermektedir.⁷¹ Hanefîler'in de -Kur'ân ve Sünnet'te kendisinden daha üstün bir delil bulunmadığı takdirde mükellefin amel etmesi vacip olan- istishâbı, tartışma esnasında muhalife karşı ileri sürülebilecek bir delil olarak kabul ettikleri ve bu görüşün erken dönem Hanefî âlimlerinden İmam Mâtürîdî (v. 333/ 944)'nin günümüze ulaşmayan *Meâhizü's-şerâi'* isimli eserinde de yer aldığı ifade edilmektedir. Şâfiî ve Mâtürîdî hakkındaki bu ifadelerin, her iki âlimin terim olarak istishâba yer verdikleri hususunda bir ipucu, muhteva olarak istishâbı kullandıkları hakkında ise kesin bilgi verdiği belirtilmektedir.⁷²

İstishâbın bir kavram olarak literatüre yansımaları ise hicrî IV. asra tekabül eder. Hindâvî, istishâb ve ictihâdî faaliyetteki rolünü incelediği çalışmasında, Kerhî (v. 340/ 952), Cessâs⁷³ gibi ilk dönem usûlcülerinin eserlerinde yer almayan istishâbın, hicrî IV.

⁶⁷ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 24.

⁶⁸ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl*, 157.

⁶⁹ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 24. İmam Muhammed'in *el-Hücce* adlı eserinde, kavramsal olarak istishâb delilinin yer almadığı tesbiti ile birlikte, onun bazı meselelerin çözümünde istishâb düşüncesine uygun yaklaşımlarda bulunduğu hakkında bk. Temel, *İmam Muhammed'in el-Hücce Adlı Eseri Ekseninde Şer'î Deliller*, 146- 147.

⁷⁰ İmâm Şâfiî'nin, şer'î deliller arasında müstakil olarak zikretmemekle birlikte, hüküm verirken bazen kıyas formunda bazen de doğrudan; aslî ibaha, berâet-i asliyye ve sübût bulmuş hükmün devamlılığı gibi genel kurallarını dikkate alarak istishâbı kullandığı tesbiti ve bazı örnekler için bk. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 229- 231. Ayrıca İmam Şâfiî'nin istishâbı bir tercih kriteri olarak gördüğü tesbiti için bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 19.

⁷¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 19.

⁷² Yalçı, *İlk Beş Asır Usûlü'l-fıkıh Literatüründe İstishab Delili*, 15.

⁷³ Bir ıstılâh olarak istishâba değinmeyen Cessâs'tan daha önce, "*Usûlü's-şâfi'*" olarak bilinen ve ilk Hanefî usûl eseri olarak nitelenen eserin yazarı Ebû Ali eş-Şâfi (v. 344/ 956)'nin istishâbdan bahsettiği ve ona delilsiz istidlâl metotları arasında yer verdiği tesbitinde bulunan çalışmalar vardır (Koçyiğit, *İstishâb*, 21). Ancak, konuların işleniş ve tertibi dikkate alındığında tedvin- tasnif

asrın sonlarında yaşamış olan Mâlikî usûl âlimi İbnü'l-Kassâr'dan itibaren Bâkılânî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi usûlcülerin eserlerinde bir kavram olarak işlenmeye başladığı tesbitinde bulunmaktadır.⁷⁴ Yine bu dönem usûlcülerinden İbn Fûrek (v. 406/ 1015) ve Debûsî (v. 430/ 1039) de, muteber olan ve olmayan kısımlarıyla istishâb ve türlerinden bahsetmektedirler.⁷⁵

Erken dönem usûlcülerinin eserlerindeki istishâb incelemelerinin genellikle iki tür ile, berâet-i zimmet ve icmâ istishâbı ile sınırlı olduğu gözlemlenmektedir. Bu eserlerde, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça mükellefin dinî sorumluluğu bakımından yükümsüzlüğün temel kural olduğunu ifade eden berâet-i asliyye istishâbı ile icmâ istishâbı türlerine yer verilir.⁷⁶ Ayrıca bu eserlerde, eşyanın hükmü hakkındaki değerlendirmelere yer verilen “şer‘in vürûdundan önce eşyanın hükmü” başlığı altında ise, hükmü hakkında şer‘î bir delilin bulunmadığı şeyler üzerindeki tasarrufların hükmünün ne olabileceği de incelenir. Bu mesele bağlamında, serbestliğin asıl olması yönündeki görüş ve düşünceler, ilk dönemden itibaren dile getirilmeye başlanmıştır. Bu serbestlik görüşü, nihayetinde aslî ibaha mefhumuna işaret etmektedir.⁷⁷ Bu durumda ilk dönemde, aslî ibaha da dâhil olmak üzere istishâba dair üç türün incelemeye konu edildiği söylenebilir.

Hanbelî usûl literatürüne bakıldığında ise, belki de diğer fıkıh mezheplerinin usûllerine göre nisbeten geç bir dönemde telif ve tedvin edilmesinin bir sonucu olarak daha ilk Hanbelî usûl eserlerinden itibaren istishâba yer verildiği görülür. Hanbelî usûlcülerin şer‘î deliller tasnifinde görüldüğü üzere istishâbü'l-hâl, şer‘î hükmün dayanağı veya şer‘î hükmü isbat eden bir metot olarak, öncelikle başvurulması gereken

dönemine ait olamayacağı belirtilen bu eserin Ebû Ali eş-Şâfi‘ye aidiyeti şüpheyle karşılanmış, kimliği meçhul bir “Şâfi‘” tarafından h. VI. asırda kaleme alınmış olması ihtimali üzerinde durulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Pekcan, “İlk Klasik Hanefî Usûl Eseri Olarak Bilinen (!) ‘Usûlü’ş-Şâfi‘ Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme”, 269- 270.

⁷⁴ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 22- 24, 27- 29.

⁷⁵ İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, 49- 55; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 400- 401.

⁷⁶ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 37- 39.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 247- 254; İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl*, 153- 156; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 868- 879.

diğer şer‘î delillerde hükmü belirlenemeyen şeylerin ve davranışların hükmünü açıklayan önemli ve temel deliller arasında yer almaktadır.

Kadî Ebû Ya‘lâ fıkhn temel dayanaklarının, diğer bir ifadeyle şer‘in aslî delillerinin (*usûlü’l-fıkh* ve *edilletü’ş-şer’*) Kitab, Sünnet ve icmâ olduğunu ifade ettikten sonra, bu delillerde hükmü bulunmayan meselelerin hükmünü temellendirmek üzere istîşâbü’l-hâl delilini zikreder. Berâet-i zimmet ve icmâ istîşâbı olarak iki türü olduğunu belirttiği istîşâbü’l-hâlî⁷⁸, muteber bir delil saydığı “şer‘î bir delil bulunmadığı sürece dinî- hukûkî sorumluluktan bahsedilememesi” anlamındaki berâet-i zimmet vurgusu ile işler.⁷⁹ İcmâ istîşâbının hucciyetini ise kabul etmez.⁸⁰

Hanbelî usûl literatünün erken dönem eserlerinden biri olan *et-Temhîd*’in müellifi Kelvezânî de akıl hâlinin (*istîşâbu hâli’l-‘akl*) ve icmân istîşâbı olmak üzere iki istîşâb türünden bahseder. “İstîşâbu hâli’l-‘akl” tabirini, akılda sabit bir “asl” olan “hükmü gerekli kılan delil yokluğunda zimmetin bütün yükümlülüklerden berî olması” ilkesini ifade eden berâet-i zimmet anlamında kullanır.⁸¹

el-Vâzıh’ta işleyeceği konuları ve izleyeceği yöntemi açıkladığı kitabının giriş bölümünde İbn Akîl, diğer delillerin yokluğunda başvurulacak delil olduğunu ifade ettiği istîşâbın huccet oluşuna, dikkate alınmayacak (*men lâ yu‘temed*) bazı âlimlerin karşı çıktığını, ancak tahkik ehli âlimlerce istîşâbü’l-hâlîn muteber kabul edildiğini söyler. Ayrıca istîşâbı, ilk dönem usûlcülerinde görüldüğü üzere, berâet-i zimmeti kavramlaştıran “akıl hâlinin istîşâbı (istîşâbu hâli’l-‘akl)” ve icmâ istîşâbı olarak iki tür halinde incelemiş, “söylenmiş olanın en azına göre hükmetmek” (*el-kavl bi-ekalli mâ kıl*) meselesini de berâet-i zimmet istîşâbı çerçevesinde ele almıştır.⁸² İbn Akîl’in, söz konusu iki türün yanında, kavramlaştırılmış ifadeler şeklinde olmamakla birlikte, incelediği örnekler üzerinden vasıf istîşâbına da değindiği tesbit edilebilmektedir. Nitekim “asl hükmü üzere kalmak” olarak tanımladığı istîşâba temel teşkil eden aslın,

⁷⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, I, 72- 73.

⁷⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1262- 1264.

⁸⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1265- 1268.

⁸¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 31.

⁸² İbn Akîl, *el-Vâzıh*, I, 44- 45; II, 317.

berâet-i zimmette olduğu gibi bazen aklî, bazen de şer‘î bir delil ile sabit olmuş hükmün devamlılığında olduğu üzere şer‘î nitelikte olabileceğini ifade ederken, sonuncusu ile vasıf istishâbını kastettiği anlaşılmaktadır.⁸³

İbn Kudâme ise, konuyu akıl vurgusu ile işler. Aklın hükümlerin isbatında değil, nefyinde delil olabileceğini, yani sem‘î bir delil bulunmadığı sürece şer‘î hükümden bahsedilemeyeceğini, dolayısıyla hükmün nefy-i aslî üzere olacağını ifade eder. İstishâb konusunu nefy-i aslî bağlamında berâet-i asliyye ile şer‘î hüküm ve icmâ istishâb meseleleri çerçevesinde inceler. Seleflerinden farklı olarak “*istishâbu delîli’s-şer’*” kavramı ile açık bir şekilde şer‘î hüküm istishâbına temas eder.⁸⁴

Üzerinde ittifak edilen delillerin dördüncüsü olarak istishâbü’l-hâli inceleyen Necmüddîn et-Tûfî, delilin nefy-i aslî yönüne vurgu yapar. Aklın delâlet ettiği aslî nefy prensibi, mûcip delil bulunmadıkça şer‘î ahkâmdan bahsedilememesi, dolayısıyla dinî veya hukûkî sorumluluğun söz konusu olmaması anlamına gelmektedir ki, bu berâet-i asliyye demektir. Berâet-i asliyye, “aklî veya şer‘î bir delile tutunmaktan ibarettir” şeklinde tanımladığı istishâbın aklî delile dayanan yönünü göstermektedir. İcmân, umûm hükmünün ve nassın istishâbı ise, şer‘î delile istinad eden istishâb türlerini göstermektedir. Bu durumda Tûfî, aklî delil ve şer‘î delile müstenid olan şekilde ikiye ayırdığı istishâbü’l-hâli, berâet-i asliyye ve şer‘î hüküm (nassın, icmâ ve umûm hükmünün) istishâbı türleri halinde işlemiş olmaktadır.⁸⁵

Bağdâdî, ilk dört temel delil içerisinde sonuncu olarak “nefy-i aslîde akıl delili” olarak nitelediği istishâbı inceler. O, “nefy-i aslîde akıl delili” ifadesini, ya da diğer bir anlatımla, aklın delil bulunmadığı sürece şer‘î hükümlerin yokluğuna delâletini, şer‘î delilden önce zimmetin yükümlülüklerden berî olması şeklinde açıklar.⁸⁶ Onun bu husustaki ifadelerinden, berâet-i zimmet ile istishâb arasında bir özdeşlik kurduğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim eserinin başında, delil kavramı ve delillerden bahsederken sem‘î nitelikteki Kitab, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü asıl olarak “berâet-i zimmete

⁸³ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 315.

⁸⁴ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 504- 510.

⁸⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 147- 148. Ayrıca bk. Tûfî, *el-Bülbül fî usûli’l-fikh*, 85.

⁸⁶ Bağdâdî, *Kavâ’idü’l-usûl*, 30- 31.

delâlet eden nefy-i aslî” nitelemesi ile, aklî bir niteliğe sahip olduğunu belirttiği istishâbü’l-hâle yer verir.⁸⁷ Abdülhak el-Bağdâdî, berâet-i zimmetin yanında icmâ istishâbından da söz eder ve –Hanbelî Ebû İshâk İbn Şâklâ⁸⁸’nın da aralarında bulunduğu az sayıdaki fakih istisnâ edilirse- fukahanın ekseriyetinin icmâ istishâbını kabul etmediğini kaydeder. Bunların yanı sıra önemli bir hususa da dikkat çeker: “Bir şeyin ‘asl’deki hâli (bulunduğu hâl) üzere kalması”, hemen her delil için geçerli olabilecek genel bir kuraldır. Nesh veya tahsîs edici delil bulunmadıkça nassın ve umûm hükmünün devamlılığını bunun birer örneği olarak zikreder.⁸⁹ Şu halde Bağdâdî, bir taraftan berâet-i zimmet ve icmâ istishâbından söz ederken, diğer taraftan da “aksini isbat eden bir delil olmadıkça sübût bulmuş bir durumun devamlılığı” kuralı çerçevesinde nass ve umûm hükümlerinin devamlılığına değinmektedir.

İbnü’l-Kayyim, hucciyeti tartışmalı delillerden biri olduğunu ifade ettiği istishâbı üç tür olarak inceler: Berâet-i asliyye, aksi sabit olmadıkça şer’î bir hükmü isbat eden vafın istishâbı (şer’î hüküm istishâbı) ve nizâ mahallinde icmâ istishâbı. İbnü’l-Kayyim’in ifadelerinden, ilgili örneklerin ayrıntılarındaki ihtilaflar bir yana, prensip olarak istishâbın ilk iki türünün kabulünde, Hanbelî usûlcüler arasında kayda değer bir ihtilafın olmadığı anlaşılmaktadır. İcmâ istishâbının hucciyeti meselesinde ise, Hanbelî âlimlerin genel kanaati muteber olmaması yönünde iken, İbnü’l-Kayyim bu noktada olumlu görüş bildirir.⁹⁰

Merdâvî, usûl literatüründe ihtilaflı deliller arasında gösterilen ancak Hanbelîler’in muteber bir delil kabul ettikleri istishâb ve türleri ile ilgili olarak Tûfî’nin yukarıda geçen açıklamalarına benzer değerlendirmelerde bulunur. “Aklî veya şer’î bir delile tutunmaktan ibaret” olan istishâbü’l-hâl bazen, bir meselede yükümlülük getiren

⁸⁷ Bağdâdî, *Kavâ'idü'l-usûl*, 14.

⁸⁸ Ebû İshâk İbrahim b. Ahmed b. Ömer b. Hamdân b. Şâklâ (v. 369/ 980). Hadis ilmi yanında usûl ve fûrûda da söz sahibi bir Hanbelî âlimdir. Bağdat’ta biri Mansûr, diğeri Kasr Câmîi’nde olmak üzere iki yerde ders vermiştir. Vefat ettiğinde cenazesini, diğeri bir Hanbelî âlimi Ebû'l-Hasen et-Temîmî’nin yıkadığı rivayet edilir. Bk. İbn Ebû Ya’lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 128- 139. İbn Bedrân’ın aktardığına göre, Muhammed b. Ebû'l-Feth el-Ba’lî *el-Matla' 'alâ ebvâbi'l-mukni'* adlı eserinde, Ebû İshâk’ın isminin “İbn Şâklâ” şeklinde okunduğunu kaydetmektedir. İbn Bedrân, *Nüzhetü'l-hâtır*, I, 392- 393.

⁸⁹ Bağdâdî, *Kavâ'idü'l-usûl*, 30- 31.

⁹⁰ İbnü’l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in*, I, 339- 344.

bir delil bulunmadığında mükellefe yönelen bir hükmün olmadığına, yani mükellefin zimmetinin sorumluluktan berî olduğuna delâleti bakımından aklın değerlendirmelerine; bazen de değiştiren veya izale eden bir delil bulunmadıkça geçerliliğini koruyacağı yönündeki zanna bağlı olarak, hüküm kendisi ile sabit olan şer‘î delile göre gerçekleşmektedir. Merdâvî birinci durumun örnekleri olarak, delil bulunmadığında şer‘î ahkâmdan ve dinî sorumluluktan söz edilememesi hâllerini kavramlaştıran adem-i aslî ve berâet-i asliyye istishâblarını; ikinci durum için ise, şer‘î bir delil ile sabit olmuş hükmün, –değiştirmek, ortadan kaldırmak veya kapsamını daraltmak suretiyle- başka bir hükme çeviren bir delil bulunmadıkça devamlılığını koruyacağı ortak kesitini paylaşan vasıf, icmâ ve umûm hükümlerinin istishâblarını zikreder.⁹¹

Görüldüğü üzere, daha ilk Hanbelî usûl eserlerinden itibaren işlenmeye başlayan istishâbü’l-hâl, önceleri berâet-i zimmet ve icmâ istishâbı türleri ile incelenirken, zamanla mefhumların işlenmesi ve yeni kavramlaştırmalarla birlikte şer‘î hüküm (vasıf) istishâbı yanında nassın ve umûm hükmünün istishâbı da gündeme gelmiş, bu eserlerde incelenmiştir.

Yukarıda “delil” kavramını incelediğimiz başlıkta, delilin kaynak, metot veya prensip gibi anlamlara gelebildiğine dikkat çekilmişti. Daha sonra, sözlük ve ıstılâh anlamı itibariyle istishâbü’l-hâl kavramını incelediğimiz bölümde ise istishâbın tarifi konusunda Hanbelî usûlcülerin tesbit ve değerlendirmelerine temas edildi. Delil ve istishâbü’l-hâl kavramları ile ilgili olarak Hanbelî usûl eserleri çerçevesinde aktarmaya çalıştığımız bu değerlendirmelerden sonra istishâb delili hakkında şu tesbitlerde bulunmak yanlış olmayacaktır: İstishâb, kaynak olması bir yana, kaynak mahiyetinde olanlar da dâhil olmak üzere, bir mesele hakkında diğer şer‘î delillerde bir hüküm (doğrudan veya dolaylı bir şekilde çözümü gösteren bir delil) bulunamadığında başvurulana ve mevcudu ya da aklen veya şer‘an sabit bir durumu meselenin hükmü olarak temellendiren, birtakım aklî ilkelere dayalı yöntem mahiyetinde bir delildir. Berâet-i zimmet, ibaha-yi asliyye gibi akla dayalı ilkelerin yanı sıra, Hanbelî usûl eserlerinde işlenen şer‘î hüküm, nassın ve icmâ hükmünün istishâbı gibi türleri de göz önünde bulundurulduğunda, aksi sabit olmadıkça şer‘ ile sübût bulmuş hükümlerin

⁹¹ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3753- 3755.

sürerliğini vurgulayan istishâbın şer‘î bir yönü olduğuna da dikkat çekilmiştir. Bu iki yönlü yapısını ifade etmek üzere bazı usûlcüler tarafından istishâbın “aklî veya şer‘î bir delile tutunmaktan ibarettir” şeklinde tanımlandığına yukarıda değinilmiştir.

Bir meselenin hükmünü belirlemek için müctehidin müracaat edeceği son delilin istishâb olduğu belirtilir.⁹² Bir mesele hakkında diğer şer‘î delillerde emredici veya yasaklayıcı bir hüküm bulunamadığında, akıl, delil yokluğuna dayalı olarak mükellefin zimmeti bakımından yükümsüzlüğün⁹³, davranışlarda ise serbestliğin⁹⁴ asıl olduğu sonucuna varmaktadır. Delilin olmaması halinde hükmün de olmayacağını vurgulayan ve -aklın delâleti ile sabit- eşyadan yararlanma ile davranışlarda serbestlik ve yükümsüzlük kurallarını ihtiva eden bu ilke “nefy-i aslî” olarak isimlendirilir.⁹⁵ Aklın, en önemli türleri olan berâet-i zimmet ve aslî ibaha ilkelerinin ortaya konulmasındaki bu belirleyici rolü dikkate alındığında istishâbın neden aklî bir delil olarak nitelendiği daha iyi anlaşılmaktadır. Aklî veya şer‘î bir hükmün aksini gösteren bir delil bulunmadıkça varlığını koruyacağını ifade eden “olanın olduğu hâl üzere kalması” ilkesinin de aklen zorunlu olarak değerlendirilmesi⁹⁶, yine aynı kanaati güçlendirmektedir. Özetle, davranışlarda yükümsüzlük, eşyada serbestlik ve bütün bunları ifade eden nefy-i aslî prensibinin aklın delâleti ile sabit olduğunun vurgulanması, istishâb delilinin aklî karakterini öne çıkarmaktadır. Nitekim istishâbın aklî bir delil, metodu akıl olan bir delil olduğu bazı Hanbelî usûlcüleri tarafından açıklıkla dile getirilmiştir.⁹⁷

III. HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE AKIL DELİLİ VE ŞER‘Î HÜKÜMLERİN BELİRLENMESİNDE AKLIN ROLÜ

Kaynaklarda çeşitli şekillerde tarif edilen “akıl” genellikle, insanı diğer canlılardan ayıran, gözlem ve kıyas yoluyla varlığın hakikatini ve kavramları idrak

⁹² Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 17; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 237.

⁹³ Hemen her Hanbelî usûl eserinde yer alan bu yöndeki ifadeler, aşağıda “Berâet-i Zimmet İstishâbı” başlığı altında incelenmiştir.

⁹⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 310- 311.

⁹⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 505; Bağdâdî, *Kavâ’idü’l-usûl*, 30- 31.

⁹⁶ Bağdâdî, *Kavâ’idü’l-usûl*, 31.

⁹⁷ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 435.

eden, insanın doğru ve yanlış idrak etmesini sağlayarak onun doğru yoldan sapmasına engel olan meleke, güç olarak tanımlanmıştır. Bir başka ifadeyle, doğruyu yanlıştan ayırd etme özelliği kazandırması sebebiyle insanı Allah karşısında muhatap ve sorumlu kılan düşünme ve anlama melekesidir. Kısaca akıl anlama, düşünme ve ona göre davranma kabiliyetidir.⁹⁸

Şer‘î deliller arasında diğer delillerden sonra, yani müracaat edilecek son delil olarak yer alan istishâb delili bazı usûl eserlerinde “akıl delili ve istishâb/ istishâbü’l-hâl” (*delîlü’l-‘akli ve’l-istishâb, istishâbü’l-hâl ve delîlü’l-‘akl*) başlığı altında incelenir.⁹⁹ Bu başlık, istishâb ile, bir delil olarak nitelenen ve bazı durumlarda hükme delâlet ettiği belirtilen akıl arasında bir ilişkinin varlığını da göstermekte, en azından ima etmektedir.

Fıkıh ilminde bir meselenin hükmü araştırılırken, belli bir hiyerarşi içerisinde, muteber şer‘î delillere başvurulur. Şayet başvuru bu kaynaklarda, araştırılan meselenin çözümüne dair doğrudan veya dolaylı bir cevap getiren herhangi bir hüküm tesbit edilemezse bu durumda istishâb deliline gidileceği vurgulanır.¹⁰⁰ Aynı vurgu, Hanbelî usûl eserlerinde de yer almaktadır. Bunların bazılarında, yer yer istishâb kavramı dahi kullanılmadan akla, akıl deliline başvurulacağı ifade edilir ve daha sonra istishâbü’l-hâl ile yakından ilgili olan berâet-i zimmet, ibaha-yi asliyye gibi bazı “asl”lara, aslî prensiplere temas edilir.¹⁰¹ Mesela Ebû Ya‘lâ, mûcip delil bulunmadığında zimmetler hakkındaki hükmün berâet olmasını, akıl delilinin hükmünün bir gereği olarak nitelerken¹⁰², bir başka yerde aklın berâet-i zimmete delâletinden bahseder.¹⁰³ Akıl delilinin herkesi ilzam edeceğini söyleyen¹⁰⁴ Kelvezânî de berâet-i zimmeti aklın bir gereği olarak görmesi¹⁰⁵ ve aklın berâet-i zimmete

⁹⁸ Cürçânî, *et-Ta‘rîfât*, 151- 152; Bolay, “Akıl”, *DİA*, II, 238.

⁹⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, 217- 223; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 504- 510.

¹⁰⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 17; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 237.

¹⁰¹ Genel olarak Hanbelî usûlcülerin, istishâbın aklî yönüne yaptıkları vurgu tariflerine de açık bir şekilde yansımıştır. Bk. “Terim Anlamı ve Kavramlaşma Süreci” başlığı.

¹⁰² Ebû Ya‘lâ, *el- ‘Udde*, IV, 1264.

¹⁰³ Ebû Ya‘lâ, *el- ‘Udde*, IV, 1267.

¹⁰⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 254.

¹⁰⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 254.

delâletinin şer‘ geldiğinde de geçerli olmaya devam edeceğini vurgulaması¹⁰⁶ yanında, hakkında mubah ya da haram olduğuna dair bir delil bulunamayan şeyin, “akıl” olarak açıkladığı “asl” (ibaha) hükmünü alacağını da ifade eder.¹⁰⁷ Diğer taraftan, özellikle aslî ibaha prensibinin, “şer‘in vürûdundan önce kendisinden yararlanılan şeylerin hükmü” gibi aklî değerlendirmelere, mantıkî çıkarımlara sıklıkla başvurulmuş bir mesele üzerine inşâ edildiği görülmektedir. Bu konu ise, dinin gelmediği bir zaman diliminde insanın eşya üzerindeki tasarruflarının hangi değer hükmünü taşıyacağı, bu noktada aklın ne ölçüde rol alacağı veya işlevsel olacağı meselelerini işleyen “hüsün- kubuh” tartışmaları ile yakından alakalıdır. İşaret edilen bütün bu meseleler, tek bir kavramın etrafında dönmektedir: Akıl. Çalışmamızın bu kısmında Hanbelî usûlcülerin, aklın şer‘î hükümler sahasındaki konumu üzerindeki değerlendirmeleri ve bu çerçevede yer verilen meseleler incelenecektir.

1. Hükümlerin İsbat ve Nefyinde Aklın Rolü ve İşlevi

Şer‘î hükümler sahasında akla ne ölçüde yer verileceği, usûl âlimlerinin kelâmî görüş ve yaklaşımları ile de yakından alakası olan önemli ve tartışmalı bir meseledir. İbn Kudâme, aklî bir temele dayandığı için istishâbü’l-hâli akıl delili ile birlikte inceler ve bu noktada öncelikle aklın konumuna, şer‘î hükümler alanında bulunması gereken yere temas eder. Buna göre, sem‘î hükümler akıl ile idrak edilemez. Bunun anlamı, aklın şer‘î hüküm sahasında ilkten, mükellefleri bağlayıcı nitelikte hükümler koymaya selâhiyetinin olmaması demektir.¹⁰⁸ Zira akıl dinî hükümler tesis edemez, birtakım şeyleri vacip kılamaz. Akıl yalnızca, dini ve onun hükümlerini anlamaya götüren bir kılavuzdur, yol göstericidir.¹⁰⁹ Şer‘î hükümler koyma yetkisi yalnızca Şâri‘e aittir. Bununla birlikte akıl, peygamberlerin gönderilmesinden önce zimmetin yükümlülüklerden (*vâcibât*) berî olduğuna, insanın tasarruflarında herhangi bir kısıtlamanın olmadığına (*nefy*) delâlet edebilir. Yani, dinin gelmesinden önce vacip nitelikli hükümlerin bulunmaması hususu akıl delili ile bilinebilir ve din gelinceye kadar

¹⁰⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 261.

¹⁰⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 272.

¹⁰⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü ’n-nâzir*, II, 504.

¹⁰⁹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari ’r-Ravza*, III, 152; İbn Bedrân, *Nüzhetü ’l-hâtur*, I, 389.

bu durumun devam ettiği kabul (*istishâb*) edilir.¹¹⁰ Zimmetin sorumluluktan berî olması hükmü ve bunun devam ettiğinin kabulü ise, teşrî‘ mahiyetinde olmayıp, mûcip delilin yokluğu haline dayalı olarak aklın yaptığı bir durum tesbitidir.

Şer‘î hükümler incelendiği zaman bunların, ya zimmete bir sorumluluk yükleyen ya da varlığı iddia edilen bir sorumluluğu reddeden bir nitelik taşıdığı görülür. Bunlardan ilki bir sorumluluk ihdas etmesi (bir yükümlülüğü ortaya koyması) yönüyle “isbat nitelikli hükümler” olarak isimlendirilebilir. Akıl, bu nitelikteki hükümlerin isbatında yeterli ve yetkili değildir. İkincisinde ise, taşıdığı red anlamı ile, iddia edilen bir sorumluluğun yokluğu ileri sürülmektedir ki, bu da “nefy nitelikli hükümler”i ifade eder. Şu halde, zimmete yeni bir sorumluluk yüklemek, yani şer‘î bir hüküm tesis etmek, esas itibarıyla Şâri‘in uhdesindedir; akıl bu hususta hüküm isbatında yetersizdir, yetkili değildir. *Nefye* gelince, isbat (zimmete yeni bir sorumluluk yükleme) yönünde sem‘î bir delil gelmedikçe, akıl nefy nitelikli hükme delâlet edebilir. Bu durumda akıl, şer‘î ahkâmın iki kısmından birinde, yalnızca nefyde delil olarak kabul edilmektedir.¹¹¹

Anlatılanları izah sadedinde şöyle bir misal verilmektedir: Din, beş vakit namazın farz olduğunu bildirmiştir. Bu hüküm, namazın beş vakit olarak farz kılındığını kesin bir şekilde ifade etmektedir. Artık altıncı bir vaktin farziyetinden bahsedilemez. Altıncı bir vaktin farziyeti gibi zimmete yeni bir sorumluluk yükleyen hükmün varlığı iddiası – namazın beş vakit olduğunu bildiren delil, bu yönde bir bilgi vermediği, aksine namaz vakitlerini “beş” ile sınırladığı için- akıl tarafından nefyedilir. Yani, misaldeki gibi bir yükümlülük isbatında akıl yetersiz ve yetkisiz görülürken, bu yöndeki bir iddianın geçersizliğine (*nefy*) delâlet edebildiği kabul edilir. *Nefy-i aslî* olarak da isimlendirilen bu durum¹¹², aşağıda “Berâet-i Zimmet İstishâbı” başlığı altında incelenecektir.

Yukarıda geçtiği üzere, istishâbü’l-hâl konusu işlenirken, aklın sem‘î ahkâmı idrak edemeyeceği, yeni hükümler ihdas etmede yetersiz ve yetkisiz olduğu vurgulanmakla birlikte, nefy nitelikli hükümlere delâlet edebileceğine de dikkat

¹¹⁰ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 504; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 152. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, 217- 218.

¹¹¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, 219; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 504- 505.

¹¹² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, 218; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 505; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 152- 153.

çekilmektedir. Bu vurgular ile muhtemelen, aklî bir istidlâl yöntemi olan istishâbü'l-hâlin yeni hak ve sorumluluklar ihdas etmediği, fakat -aksi yönde bir delil olmadıkça- bilinen hâlin devam ettiği düşüncesine dayalı olarak mevcut durumu koruduğu ima edilmek istenmiştir.

2. Hüsün- Kubuh Tartışmaları Işığında Aklın Rolü ve İşlevi

Şer'î hükümler konusu, bu hükümlerin elde edildiği kaynaklar olan şer'î delillerden sonra fıkıh usûlünde incelenen en önemli konulardan biridir. İslam âlimleri, şer'î hükümleri koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunda ve bu anlamda şer'î hükümlerin menşeinin Allah ve O'nun iradesi olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler. Fıkıh usûlünde “*el-Hâkim*” başlığı altında incelenen “hüküm koyma yetkisi” bahsinde vurgulandığı üzere, söz konusu yetkinin hakiki anlamda sahibi Allah'tır. “*el-Hâkim*” kavramının bunun yanı sıra, “hükümlerin idrakini sağlayan yol” anlamında akıl için de kullanıldığı bilinmektedir. Aklın “*el-Hâkim*” anlamındaki kullanımı hususunda İslâm âlimlerinin yaklaşımları farklılık göstermektedir. Âlimlerin çoğunluğu aklın, peygamberler ve ilâhî kitapların bildirmesi olmadan, kendi başına ilâhî hükümleri idrak edemeyeceğini kabul ederken, Mu'tezile âlimlerinden oluşan diğer grup ise dinî bildirim olmadan da aklın bu hükümleri kavrayabileceğini savunur. Esasen İslâm âlimlerinin bu meseledeki ihtilafı, fiillerin hüsün ve kubhunun aklî mi yoksa şer'î mi olduğu hususundaki görüş ayrılıklarına dayanır.¹¹³ Şimdi burada, öncelikle genel olarak hüsün- kubuh nazariyesini, ardından da Hanbelî usûlcülerin bu konudaki değerlendirmelerini inceleyeceğiz.

a. Hüsün- Kubuh Nazariyesi

Farklı anlamlardaki kullanımları bir yana¹¹⁴ hüsün ve kubuh, fıkıh usûlü ve kelâm ilimleri ıstılâhında insanın fiillerinin, ahirette sevap veya ikâba sebep olması itibarıyla alabileceği değer hükmünü ifade eden kavram çiftidir. Yani, Allah indinde ceza veya mükâfata sebep olması açısından insan davranışlarının iyilik- kötülük bakımından

¹¹³ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 273- 274.

¹¹⁴ Hüsün ve kubuh vasıflarının, bir şeyin kemâl sıfatını taşıyıp taşıması veya insanın gayesine uygun olup olmaması ya da insanın birşeyden hoşlanıp- hoşlanmaması gibi, aklî olarak nitelenen anlamları da vardır. Ancak incelediğimiz konu bağlamında bunlar bizi ilgilendirmemektedir. İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 300- 301; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 107.

değerlendirilmesi demektir. Buna göre dünyada övgü ve takdire (*medh*), ahirette sevaba vesile olan fiiller hasen; dünyada kınanmaya (*zemm*), ahirette cezaya (*ikâb*) sebep olanlar ise kabih vasfını alır.¹¹⁵ Nitekim bazı usûlcüler, şer‘î anlamıyla hüsün- kubhu şöyle tarif etmişlerdir: “Allah’ın emrettiği şeyler güzel/hasen, nehyettiği şeyler ise çirkin/kabihtir”.¹¹⁶

Esasen *usûlü’l-dîn* sahasına ait bir problem olan hüsün- kubuh meselesine, “dinin gelişinden önce eşyanın hükmü (eşyanın asıldaki hükmü)” konusu ile bağlantılı olarak fıkıh usûlü eserlerinde de yer verilmiştir.¹¹⁷ Hüsün ve kubuh konusunun fıkıh usûlünü ilgilendiren yönü, şer‘î bildirimin olmadığı bir durumda, aklın iyilik- kötülük eksenindeki değerlendirmesine göre bir şeye, bir fiile dünya ve ahirete müteallik bir hükmün bağlanıp bağlanamayacağı hususudur. Bu husustaki tartışmalar, hüsün ve kubhun fiillerin zâtî vasfı olup olmadığı, peygamberlerin bildirmesi olmadan aklın bu vasıfları bilip bilemeyeceği meseleleri üzerinden yürütülür. Nihayet bu tartışmaların varıp dayandığı esas problem, dinî hükümlerin aklın değerlendirmeleri üzerine bina edilip edilemeyeceği ve buna bağlı olarak insanın dinî sorumluluk (*teklîf*) bakımından durumunun ne olduğu problemidir.¹¹⁸

Fiillerin hüsün veya kubuh vasıflarından hangisini taşıdığının tesbitinin ne ölçüde akla veya dine dayandığı, peygamberler ve ilâhî kitapların yol göstericiliği olmadan, aklın tek başına insanın fiilleri hakkındaki şer‘î hükmün ne olduğunu idrak edip edemeyeceği, şayet idrak ediyorsa bu idrake bağlı olarak dinî bir sorumluluktan söz edilip edilemeyeceği meselelerinde İslâm âlimleri arasında üç yaklaşımın olduğu ifade edilir. Bu görüşler kısaca şöyledir:

¹¹⁵ İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 301; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 107- 108.

¹¹⁶ İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 306.

¹¹⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 402. Usûl-i fıkıh ile ilgili yazılmış pek çok eserin, gerçekte, tam manasıyla usûl-i fıkıh konusu olmaktan ziyade kelâm ve hukuk felsefesinin problemleri arasında yer alan hüsün ve kubuh (*et-tahsîn ve’t-takbîh*), akıl- vahiy ilişkisi (*el-‘aklî ve’s-şer‘î*), şeriatın vürûdundan önce işlenmiş olan işlerin hükmü (*hükmü’l-ef‘âl kable vürûdi’s-şer‘î*), bir kimseye kaldırılabileceğinden fazla sorumluluk ya da mükellefiyet yüklenmesi (*teklîfu mâ lâ yutâk*) gibi meseleleri de incelediği, gelenekçi müelliflerin dahi bundan uzak kalamadıkları yönündeki bir tesbit için bk. Makdisî, “Şâfiî’nin Hukûkî Teoloji Anlayışı”, 22- 23, 38.

¹¹⁸ Hudarî Bek, *Usûlü’l-fıkıh*, 22; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 108.

1. Eş'ariyye ve Selefiyye ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usûl bilginlerinin çoğunluğuna göre fiillerin özünde hüsün ve kubuh bulunmaz; bu vasıflar şer'îdir, yani bir şey dinin o konudaki hükmüne göre söz konusu vasıfları alır. Bu bakımdan, iyilik veya kötülük ancak dinin bildirmesi ile bilinebilir. Dolayısıyla dinî sorumluluk din ile, dinin bildirmesi ile sabit olur.

2. Mu'tezile bilginleri başta olmak üzere bazı Mâtürîdiyye-Hanefiyye âlimlerine göre ise hüsün ve kubuh aklîdir; peygamberlerin gelmesine ve bildirmesine bağlı olmaksızın, akıl fiil ve şeylerin iyi veya kötü vasıflarından hangisini taşıdığını bilebilir. Bu vasıfların, fiil ve eşya hakkında zâtî mi ârızî mi olduğu noktasında ikiye ayrılan bu âlimler, aklın tek başına yeterli olduğu ve vahye ihtiyaç duymadığı iddiasında olmamakla birlikte, dinin iyi ve kötü davranışları bildirmesine gerek olmadan insanların zarûrî olarak bilebildikleri şeylerden sorumlu olduğu görüşündedirler.

3. Mâtürîdîler'in çoğunluğu ile Selefiyye'ye mensup bazı âlimler, orta bir yol izleyerek hüsün ve kubhun kısmen aklî kısmen de şer'î olduğunu kabul ederler. Akıl, fiillerin çoğunun iyilik ve kötülüğünü idrâk edebilirse de bu nitelikleri taşıyan şeylerin emredilmiş veya yasaklanmış olması ancak din ile bilinebilir. Aklın söz konusu nitelikleri idraki, şer'î hükümleri belirleyici değildir.¹¹⁹

Birinci ve üçüncü görüşler, hüsün ve kubhun akıl ile idrak edilebilmesi noktasında farklı düşünmekle birlikte, mükellefiyetin şer' ile sabit olduğu hususunda müttefiktir.¹²⁰ İkinci ve üçüncü görüşler ise aklın, fiillerin ekseriyetinin hüsün ve kubhunu idrak edebileceği noktasında hemfikirdir, ancak bunun üzerine bina ettikleri sonuçlar bakımından farklı görüşlere sahiptir.¹²¹

Fetret ehli ile dünyanın uzak ve ıssız coğrafyalarında yaşamaları sebebiyle İslâm'ın daveti kendilerine ulaşmamış kimselerin durumu da bu konu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu durumdaki kimselerin dinî mükellefiyetleri hakkında sorumlu

¹¹⁹ Hudaî Bek, *Usûlü'l-fıkh*, 21- 24; Hallâf, *Usûlü'l-fıkh*, 96- 99; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 275- 277; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 107- 111; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 60- 62.

¹²⁰ Hudaî Bek, *Usûlü'l-fıkh*, 22.

¹²¹ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 276.

olmadıkları, oldukları ve sadece idrak edebildikleri hususlarda sorumlu oldukları şeklinde yukarıda verilen görüşlerin bir uzantısı sayılabilecek üç farklı görüş vardır.¹²²

Hüsün ve kubuh konusunda ana çizgileri belirleyen fıkıh ve kelâm ekollerinin görüşlerine kısaca temas ettikten sonra, çalışmamızın bu kısmında Hanbelî fıkıh bilginlerinin, hüsün- kubuh meselesi bağlamında, aklın şer‘î hükümler sahasındaki rolü ve işlevine yaklaşımları üzerinde duracağız.

b. Hüsün- Kubuh Konusunda Hanbelî Usûlcülerin Görüşleri

İslâm fıkıh tarihinde aslî kaynaklar olan Kur‘ân ve Sünnet yanında, ilk nesillerin meseleler hakkındaki görüş ve değerlendirmelerine verdikleri önem sebebiyle “eser” ağırlıklı bir fıkıh geleneğini temsil ettiği kabul edilen Hanbelî mezhebinin, genel olarak, hüsün- kubuh meselesi ve buna bağlı olarak aklın şer‘î hükümler sahasındaki rolü konusunda, aklın hareket sahasını çok da geniş tutmayan temkinli bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir.

Yukarıda açıklandığı üzere, hüsün- kubuh nazariyesi, ilâhî bildirimin olmadığı durumda ilgili meseledeki hükmün akıl tarafından idrakinin; aklın, insanın fiil ve davranışlarını iyilik- kötülük bakımından değerlendirmesi ile mümkün olup olmadığı meselesini incelemektedir. Hüsün- kubuhun mevzûu budur. Hanbelî usûlcülerin bu çerçevede ele aldıkları diğer bir husus da hasen- kabih, helal- haram gibi vasıf ve hükümlerin eşya hakkında kullanılıp kullanılamayacağı meselesidir. Ebü’l-Hasen et-Temîmî’ye¹²³ göre söz konusu nitelemeler, mükellefin fiilleri ile ilgili olup onun fiillerinden etkilenen şeyler hakkında hakikî anlamıyla değil, mecazen (*istiâreten*) kullanılır. Örneğin, “şarap haramdır” hükmü mecazîdir, bununla kastedilen şarap içmenin haram oluşudur.¹²⁴ İbn Teymiyye ise, bu nitelemelerin hakikî anlamıyla eşya hakkında da kullanılabileceğini ifade eder.¹²⁵

¹²² Hudaî Bek, *Usûlü’l-fıkıh*, 21- 24; Hallâf, *Usûlü’l-fıkıh*, 96- 99; Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 275- 277; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 107- 111; Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XIX, 60- 62.

¹²³ Ebü’l-Hasen, Abdülazîz b. Hâris b. Esed et-Temîmî (317/ 929- 371/ 981). Ebü’l-Kâsım el-Hırakî (v. 334/ 945)’nin ders halkasında bulunmuştur. Kelâm, usûl, fûru, hilâfîyât ve ferâize dair eserlerinin olduğu rivayet edilir. İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, II, 139.

¹²⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1260- 1261.

¹²⁵ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 428.

Hüsün- kubuh tartışmalarında, tartışılan hususu netleştirmesi, sınırlarını belirlemesi açısından *el-Müsevvede*'de dile getirilen şu tesbit önemlidir: Aklın bir şeyi iyi veya kötü bulması ile bir şeyin iyi veya kötü, buna bağlı olarak da mubah veya haram olduğunu belirleme yetkisinin dine ait olması farklı şeylerdir.¹²⁶ Buna göre, bir davranışın, övgü ve sevaba ya da kınama ve günaha götüreceği anlamında iyilik ve güzelliğinin, kötülük ve çirkinliğinin tesbit edilmesi, onun vacip veya haram kılınmasıdır ki, bu belirleme şer'î bir nitelik taşır; bu konuda yegâne belirleyicinin Şâri' olduğu açıktır. Akıl ise, vücûb veya hurmet anlamında şer'î hüküm ifade etmek üzere, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirleyemez. Hanbelî *usûlünün* (kelâmî esaslarının ve fıkıh anlayışının), bunu gerektirdiği ifade edilir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'la, İbn Akîl gibi âlimler başta olmak üzere Hanbelîler'in çoğunluğunun görüşü bu şekildedir. Bununla birlikte, bu konu ile ilgili olarak Hanbelî fıkıh tarihinde Ebû'l-Hasen et-Temîmî, Kelvezânî, Takiyyüddîn İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi Mu'tezile ile aynı çizgide buluşacak şekilde aklın bir şeyin hasen veya kabih olduğunu belirleyeceğini, buna göre onu vacip veya haram kılabileceğini kabul eden Hanbelî usûlcüler de vardır.¹²⁷

Mezhebin bu önemli isimlerinin, Mu'tezile çizgisinde yer alıyor görüntüsü bir yerde, müteahhir Hanbelîleri, Mu'tezile'nin konu ile ilgili görüşünü, Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımı ile uyumlu hale getirecek şekilde yorumlamaya sevk etmiş görünmektedir. İbnü'n-Neccâr'ın bu husustaki değerlendirmesi şöyledir:

Hükümlerin aklî olduğunu kabul eden Mu'tezile bilginlerinin bu görüş ile esas olarak kastettikleri, mutlak anlamda aklın birşeyi vacip veya haram kılabilmesi değildir. Onların kastettiği aklın, hikmet sahibi Yüce Allah'ın, insanlardan zararlı olan şeyleri terketmelerini, faydalı olan şeyleri elde etmeye çalışmalarını istediğini idrak edebilmesidir. Yani, akıl îcâb ve tahrîmi idrak eder, ancak bir şeyi vacip veya haram kılamaz. İşte Mu'tezile ile asıl tartışma konusu, aklın bunu idrak edip edemeyeceği ve

¹²⁶ Âlü İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 421.

¹²⁷ Âlü İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 421; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 301- 302.

bunun yanında Şâri'in hükümlerinde "aslâh" olanı gözetmesinin vacip olup olmaması (*vücûbü'l-aslah*) hususlarındadır.¹²⁸

Hanbelî usûl eserlerinde şer'î hükümler sahasında (şer'î ahkâmın belirlenmesinde) aklın rolü etrafındaki değerlendirme ve tartışmalar, hüsün- kubuh konusunun bir parçası olan nimeti verene şükretmenin (*şükrü'l-mün'im*) hükmünün ne olduğu meselesi üzerinden yürütülür. Esasen "şer'in vürûdundan önce eşya ve ef'âlin hükmü" kapsamında da incelenebilecek olan bu mesele bağlamında, aklın şer'î hüküm alanındaki konumuna ilişkin değerlendirmelere yer verilir. Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'ye göre bu meselenin cevabı üzerindeki görüş farklılıkları, tarafların helal veya haramı belirlemede akla verdikleri rolden kaynaklanmaktadır. Akıl, helal ve haramı belirlemede etkindir diyenlere göre akıl, nimeti verene şükretmenin vacip olduğu sonucuna ulaşabilir. Hanbelî mezhebinde çoğunluğun kabulüne mazhar olan görüş ise, nimeti verene şükretmenin vacip oluşunun akıl ile değil, din ile, dinin bildirmesi ile sabit olduğudur.¹²⁹ Nitekim İbnü'n-Neccâr da, Allah'ı tanımının/ bilmenin (*ma'rifetullâh*) ve nimeti verene şükretmenin, akıl ile değil şer' ile sabit olduğunu; aklın, helal veya haramı belirleyici olmadığını kabul eden ehl-i Sünnetin görüşünün de bu yönde olduğunu nakleder.¹³⁰

Aklın konumunu ve rolünü tayin noktasında dikkati çeken diğer bir husus da, - şer'î hükmü belirleyiciliğini kabul eden görüşe göre- aklın, hakkında haram veya vacip şeklinde bir hükme vardığı meselede, dinin buna muhalif bir hüküm getirip getiremeyeceği konusudur. Gerçekte bu mesele ile, şer'î hükümlerin akla uygunluğu, akıl ile çelişmezliği vurgulanmış olmaktadır. Ebü'l-Hasen et- Temîmî'nin bu konuyla ilgili değerlendirmeleri, Mu'tezile âlimlerinin görüşleri ile benzeşmesi bakımından

¹²⁸ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 303. Ayrıca Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin, Mu'tezile'nin "*vücûbü'l-aslah*" düşüncesine yaklaştığı yönündeki ifadeler için bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 280, muhakkıkın notu.

¹²⁹ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 421. İbn Müflih, *Kitâbü'l-fürû'* da Ebû Ya'lâ'dan şunu nakleder: "Şüphesiz, Allah'ı tanımak/ bilmek akıl ile değil, şer' ile vacip olur ki, o da (şer' de) peygamberlerin gönderilmesidir." İbn Müflih, *Kitâbü'l-fürû'*, VI, 185.

¹³⁰ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 309. Ehl-i Sünnete mensup usûlcüler, hüsün- kubuh meselesinin bir parçası olan nimeti verene şükretmenin vacip olup olmaması meselesini, bir an için hüsün ve kubuhun aklî olduğunu farzederek incelemişlerdir. Çünkü, hüsün ve kubuhun aklî oluşu reddedilirse, nimeti verene şükretmenin aklen vücûbu da zaten ortadan kalkmış olacaktır. İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 309, muhakkıkın notu.

oldukça dikkat çekicidir. Ona göre din, nimeti verene şükretmek, adalet gibi aklen iyi ve gerekli (*vâcip*) olan şeyleri haram kılamaz; nimeti vereni inkâr, zulüm gibi aklen kötü ve sakındırılmış (*mahzûr*) olanları da mubah kılamaz. Ancak kurban kesmek, fakire sadaka vermek gibi aklın hoş karşılamayıp yasaklanmasını öngörmüş olduğu fiilleri, daha üstün bir menfaat içermesi sebebiyle mubah kılabilir. Yani, insanın fiillerine tealluk eden şer‘î hükümler, aklın onlar hakkındaki müsbet veya menfî yöndeki değerlendirmelerine uygun olmalı, aklın hükmüne muhalif olmamalıdır.¹³¹ Temîmî’nin seçkin talebesi Kadî Ebû Ya‘lâ ise, hocasının “aklın iyi ve kötü olanı idrak edebileceğini ve buna göre mubah veya haram şeklinde şer‘î hükmü belirleyebileceğini” ifade eden bu değerlendirmelerini kabul etmez. Her şeyden önce hasen ve kabih olanın belirlenmesinde, neyin güzel ve iyi, neyin çirkin ve kötü olduğu hususunda insanlar arasında bir ittifak yoktur; bu insandan insana, akıldan akıla değişiklik gösterebilen bir durumdur. Bunun yanında peygamber gönderilmedikçe hiç kimseye azab edilmeyeceğini ifade eden âyeti ve İmam Ahmed’in, Sünnetin (“Sünnet ile sabit haberlerin”¹³²) idrak ve kabulünün aklî değerlendirmelere bağlı olmadığı, ona yalnızca ittibâ edileceği şeklindeki ifadelerini hatırlatan Ebû Ya‘lâ, kendilerine bir elçi gönderilmemiş insanların akla dayalı birtakım hükümlerle sorumlu tutulamayacaklarını, çünkü şer‘î ahkâmın ve dolayısıyla şer‘î mükellefiyetin, peygamberlerin gelişine bağlı olduğunu savunur.¹³³

Sonuç olarak, başta İmam Ahmed, Kadî Ebû Ya‘lâ, İbn Akîl gibi âlimler olmak üzere Hanbelîler’in çoğunluğu, aklın vücûb ve hurmet anlamında hasen ve kabih olanı belirleyemeyeceğini kabul ederler. Buna göre, bir şeyin iyi veya kötü, dolayısıyla mubah veya haram olduğunu belirleme yetkisi dine aittir. Bu âlimler, “ma’rifetullâh”, “şükrü’l-mün‘im” gibi meselelerde de, aklın değil şer‘in belirleyiciliğini vurgularlar. Bununla birlikte, söz konusu meselelerde akla belli ölçüde bir yetki tanıyan Ebû’l-Hasen et-Temîmî, Kelvezânî, Takiyyüddîn İbn Teymiyye ve İbnü’l-Kayyim gibi Hanbelî âlimlerinin bulunduğu da tesbit edilebilmektedir.

¹³¹ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 427, 431.

¹³² Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 405.

¹³³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, IV, 1258- 1260.

c. Dinin Gelmesinden Önce Şeylerin ve Fiillerin Hükümü

İslâm âlimleri, fiillerin ve eşyanın özünde iyilik ve kötülüğün bulunup bulunmadığını, var ise aklın bu iyilik ve kötülüğü idrak edip edemeyeceğini geniş bir şekilde tartışmış, incelemişlerdir. Bu tartışmaların temelinde, Allah'ın davetinin, peygamber ve kitaplarının gelmediği zaman ve durumda insanın mükellefiyeti açısından eşyanın, daha doğrusu eşyadan istifadenin, eşya üzerindeki tasarrufun hükmünün ne olduğu meselesi yer almaktadır. Yani, bu başlık ile, hüsün- kubuh konusundaki yaklaşımlara göre, şer'in bulunmadığı varsayılan bir zaman diliminde insanın eşya üzerindeki tasarruflarının hangi hükmü alacağı tartışılmaktadır. İbn Akîl'in "farazî bir mesele" olarak nitelediği bu konu, fıkıh usûlünden ziyade kelâm (*usûlü'd-dîn*) ilminin konuları arasında yer almaktadır. Ancak, fukahânın birtakım meseleleri bu konuya dayandırması sebebiyle fıkıh usûlü konuları arasında işlenmiş¹³⁴, Hanbelî usûl eserlerinde de, fıkıh usûlü telif geleneğine sadık kalınarak incelenmiştir.

Hanbelî usûl bilginleri, "dinin gelmesinden önce kendisinden istifade edilen eşyanın hükmü" meselesine, istishâbü'l-hâl konusunun bir bölümü veya mukaddimesi olarak temas etmişlerdir.¹³⁵ Hatırlanacağı üzere istishâbü'l-hâl, bir meseleye dair nasslar ve diğer şer'î delillerde herhangi bir hüküm bulunmadığında başvurulacak ve mevcut hâlî, söz konusu problemin hükmü olarak temellendiren son delildir. Dinin/ şer'î hükmün gelmesinden önce eşyanın hangi hükmü alabileceği tesbit edilmelidir ki, daha sonra şer'/din geldiğinde hükmüne temas edilmemiş meseleler olursa bunlar, dinin/ şer'î delilin gelişinden önceki akla dayalı hükümleri istishâben taşımaya devam etsinler. İşte, berâet-i zimmet ve ibaha-yi asliyye türleri ile istishâbü'l-hâl, şer'den/ şer'î hükmün vürûdundan önce eşya ve tasarrufların aklen sabit hükümlerini, şer'in vârid olduğu zamana taşıyan ve bunlara meşrûiyyet zemini sağlayan delil görünümündedir.

Usûl eserlerinde öncelikle, din ve hükümlerinin bulunmadığı bir zaman diliminin var olup olmadığı tartışılmıştır. Genel olarak Hanbelî usûlcülerin böyle bir zaman diliminin hiçbir zaman mevcut olmadığı noktasında ittifak ettikleri¹³⁶, böyle bir

¹³⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 317.

¹³⁵ Örneğin, Ebû Ya'lâ "şer'in vürûdundan önce kendisinden istifade edilen şeylerin hükmü" meselesini istishâbü'l-hâl konusundan önce (Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1238- 1261), Kelvezânî ise istishâbü'l-hâl'in bir bölümü olarak incelemiştir (Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 269- 294).

¹³⁶ İbnü'l-Lehhâm, *el-Kavâ'id*, 152.

tasavvuru bir faraziye olarak değerlendirdikleri görülür. Onlar, âlemin, hiçbir zaman ‘din’siz olmadığını¹³⁷, zira Allah’ın, ilk yarattığı insan olan Hz.Âdem’e gerek cennette gerekse de dünyada vahyi ile birtakım emir ve yasaklarını bildirdiğini, ayrıca eşyanın hükmünün zaten din ile bilinip yerleştiğini ifade ederler.¹³⁸ Mezhep imamı Ahmed b. Hanbel’den de, bu görüşü destekler mahiyette, peygamberlerin veya ilim ehlinin her dönemde var olduğu yönünde ifadeler nakledilmiştir.¹³⁹ Bütün bunlar dikkate alındığında, bu mesele hakkında konuşmanın bir faydasının olmadığı, bunun bir zorlama (*tekellüf*) olduğu da dile getirilmiştir.¹⁴⁰

Mesele “dinin gelmesinden önce eşyanın hükmü” şeklinde kurgulandığı zaman, bu kurguda göze çarpan –bir önceki paragrafta gerekçeleri ile birlikte ortaya koyduğumuz- farazîlik Hanbelî usûlcüleri, gerçekte bu mesele ile ne kastedildiği sorusunu cevaplamaya ve de konuyu daha gerçekçi bir zeminde yeniden inşa etmeye yöneltmiş görünmektedir. Nitekim onlar, burada incelenen problemi, dünyanın diğer bölgeleri ile irtibatı olmayan geniş çöllerde veya steplerde yaşayan ve bu sebeple dinin daveti (*tebliğ*) kendisine ulaşmamış, dinin hükümlerinden habersiz insan veya insan toplulukları üzerinden tasavvur etme yoluna gitmişlerdir.¹⁴¹ Söz konusu tasavvur üzerinden ifade edilecek olursa, din ve onun hükümleri kendilerine ulaşınca kadar, bu insanların çevrelerindeki yiyeceklerin, eşyanın, eşya üzerindeki tasarruflarının hükmü ne olacaktır?¹⁴² Ebû’l-Hattâb el-Kelvezânî, meseleyi daha farklı bir düzleme taşıyarak, dinin hakkında herhangi bir hüküm getirmediği şeylerin hükmünün ne olacağı sorusunun da bu bağlamda incelenebileceğini ifade eder.¹⁴³

Dinin gelmesinden önce hükmü araştırılan eşya ve fiillerin, haram veya mubah olduğu akıl tarafından kesin olarak kabul edilen hususların haricinde kalan ve insan

¹³⁷ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 317

¹³⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 271; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 323- 324.

¹³⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1250- 1251; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 272; Âlü İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 432; İbnü’l-Lehhâm, *el-Kavâ‘id*, 152.

¹⁴⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 271.

¹⁴¹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1243; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 272.

¹⁴² Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1243; Âlü İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 432; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 325.

¹⁴³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 272.

aklının değerlendirmelerine göre harama veya mubaha ihtimali olanlar olduğuna dikkat çekilmiştir. Buna göre, Allah'ın varlığını ve birliğini tanımak/ bilmek gibi haram; O'nu inkâr etmek, O'na şirk koşmak gibi mubah olduğu kesinlikle kabul edilemeyecek durumların dışında, domuzun haram, deve ve inek etinin mubah kılınması gibi aklen haram veya mubah olma ihtimali bulunan hususlar, “dinin gelmesinden önce kendisinden istifade edilen eşyanın hükmü” başlığının mevzunu oluşturmaktadır.¹⁴⁴

şer'in vürûdundan önce eşyanın hükmü meselesi paralelinde bir taraftan da aklın rolü ve etkisi (şer'î hükmü belirleyici olup olamayacağı) incelenmektedir. Hanbelî usûlcüler, aklın rolüne ilişkin değerlendirmelerinde, öncelikle, dinin gelmesinden önce ve sonra şeklinde –yukarıda “farazî” olarak nitelendiği kaydedilen- bir ayrıma giderler. Dinin gelmesinden sonra, ilkten (*ibtidâen*) hüküm ihdas etmek suretiyle yükümlülük doğuracak şekilde, aklın bir şeyi helal veya haram kılamayacağında görüş birliği içerisindedirler. Ancak Kadî Eb Ya'lâ, Kelvezânî, Eb'l-Hasen et-Temîmî, Hulvânî¹⁴⁵ gibi dinin gelmesinden önce, eşyanın hükmünü tesbit etme noktasında aklın belirleyici rolünden sözeden âlimler de olmuştur.¹⁴⁶

Gerek “dinin gelmesinden önce” şeklinde olsun, gerekse de “dinin tebliğine muhatap olmamış kişiler hakkında eşyanın hükmü” şeklinde olsun; hangi düzlemde tartışılırsa tartışılsın, bu mesele hakkında Hanbelî usûlcüler arasında hazr, ibaha ve vakf/ tevakkuf olmak üzere üç görüşün olduğu tesbit edilmektedir. Söz konusu görüşlerden her birinin, Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetlerle görüşlerini takviye

¹⁴⁴ Eb Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1243.

¹⁴⁵ Eb'l-Feth Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Osman el-Hulvânî (v. 505/ 1111). Bağdat Hanbelî fakihlerindendir. Kısa bir süre Kadî Eb Ya'lâ'nın ders halkasından bulundu. Gerçek anlamda ise fıkıh tahsilini, onun talebelerinden Eb Ali Ya'kb ve Ebû Ca'fer eş-şerîf'ten yaptı. Kaynaklarda “*Kifâyetü'l-mübtedî*”, “*Muhtasarü'l-ibâdât*” adlı fıkıh eserleri yanında usûl-i fıkha dair iki ciltlik bir eserinin olduğu nakledilir. İbn Eb Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 257; İbn Receb, *Kitâbü'z-zeyl*, I, 106.

¹⁴⁶ Âl İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 424. Bu Hanbelî âlimlerinden özellikle Kadî Eb Ya'lâ'nın, aklın hükümler sahasındaki rolü meselesinde, gerek kendi eserindeki gerekse de ondan nakilde bulunan *el-Müsevvede* gibi kaynaklarda zikredilen ifadelerinde bir çelişki var gibidir. Ancak bu ifadeleri şöyle telif etmek mümkündür: Eb Ya'lâ, prensip olarak aklın hüküm kaynağı olmasını kabul etmez. Özellikle dinin gelmesinden sonra, aklın ilkten bir şeyi haram veya mubah kılamayacağını benimsediği kesindir. Bununla birlikte, -farazî bir mesele de olsa- dinin gelmesinden önce eşya ve ef'âlin hangi hükmü taşıyacağı hususunda aklın bir değerlendirmede bulunabileceğini kabul eder. Çünkü şer', henüz gelmediği için, bunu yasaklayacak bir mercî bulunmamaktadır. Bk. Eb Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1248.

ettikleri görülür. İbn Hâmid¹⁴⁷- Ebû Ya‘lâ çizgisi hazır, Ebû'l-Hasen et-Temîmî-Kelvezânî çizgisi ibaha, Ebû'l-Hasen el- Cezerî¹⁴⁸- İbn Akîl çizgisi ise vakf görüşünü benimsemektedir.¹⁴⁹ Bu konuda dördüncü bir görüş olarak ise, özellikle müteahhir Mu‘tezile âlimlerinden, dinin gelişinden önce eşya hakkında herhangi bir hükümden bahsedilemeyeceği görüşü nakledilir.¹⁵⁰ Ancak, Kelvezânî'nin de benimsediği ifade edilen bu görüşü¹⁵¹ dördüncü bir görüş saymak yerine, vakf görüşünün farklı bir yorumu saymak daha doğru olabilir. Aşağıda buna temas edilecektir.

Hanbelî âlimlerin şer‘in gelmesinden önce eşyanın hükmü hakkındaki görüşleri ve tarafların delilleri kısaca şöyledir:

ca. Hazır Görüşü

İbn Hâmid ve Kadî Ebû Ya‘lâ'nın benimsediği bu görüşe göre, din gelip mubah kılmadıkça bir şeyden yararlanmanın hükmü hazırdır.¹⁵² Selebden beşte bir alınıp alınmaması ve buluntu zînet eşyası meselelerinde verdiği hükümden, Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğu kaydedilir. Zira o, Hz. Peygamber'in selebden beşte bir kesinti yapmak gibi bir uygulaması bilinmediğinden böyle bir uygulamayı, hakkında

¹⁴⁷ Ebû Abdullah, Hasan b. Hâmid b. Ali b. Mervân (v. 403/ 1012). Döneminin önde gelen Hanbelî âlimlerindendir. İlmî faaliyetleri hadis ağırlıklı olmakla birlikte kelâm ve fıkıh usûlüne dair şerhleri de vardır. Bu meyanda *Muhtasar-ı Hirakî* şerhi ve *el-Câmi‘ fi'l-mezheb* isimli eserleri kaynaklarda zikredilmektedir. Eserleri geniş bir coğrafyaya yayılan İbn Hâmid'in çok sayıda talebesi olduğu, vefatına yakın, talebelerine kendisinden sonra hoca olarak Kadî Ebû Ya‘lâ'yı işaret ettiği nakledilir. Hayatı ve eserleri için bk. İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 171- 177.

¹⁴⁸ Ebû'l-Hasen el-Cezerî (v. 380/ 990). Bazı Hanbelî usûl eserlerinde künyesi Ebû'l-Hasen olan el-Harezî nisbesiyle başka bir isim daha geçer (Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 17, 270; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 391; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 433). Ancak Hanbelî tabakât kitaplarında bu nisbeyle anılan bir âlime rastlanmamaktadır. Bu nisbenin el-Cezerî olması daha doğru görünmektedir. Ebû'l-Hasen, usûl ve fûrûda söz sahibi, münazara ehli bir âlimdir. Hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. Önde gelen Hanbelî âlimlerinin ders halkalarında bulunmuştur. Kendisinin de Bağdat'ta, Câmî‘u'l-kasr'da bir ders halkasının olduğu nakledilir. İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 167.

¹⁴⁹ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 197- 200; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 391; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 421- 422; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 325- 328.

¹⁵⁰ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 423.

¹⁵¹ *Şerhu'l-Kevkeb* muhakkiki, Kelvezânî'nin de bu görüşte olduğunu kaydeder (*Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 328, muhakkikin notu). Ancak *et-Temhîd*'in ilgili bölümleri incelendiğinde Kelvezânî'nin açık bir şekilde ibaha görüşünü benimsediği ve savunduğu görülmektedir.

¹⁵² *el-Müccerred* isimli eserinin mukaddimesindeki ifadelerine bakıldığında, Ebû Ya‘lâ'nın ibaha görüşünü benimsediği nakledilir. Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 422; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 325.

doğrudan ilgili bir hüküm bulunmadığı için de buluntu zînet eşyasının temellük edilmesini caiz görmemiş, bunların haram oldukları kanaatinde olduğunu ihsas ettirmiştir. Bağdat Mu‘tezilesi¹⁵³ ve bazı Şâfiî âlimlerinin de hazr görüşünü benimsediği kaydedilmektedir.¹⁵⁴

Ebû Ya‘lâ, dinin daveti kendisine ulaşmamış insan/lar tasavvuru üzerinden “hazr” görüşünü şöyle temellendirmektedir:

İzni olmaksızın başkasının mülkünden yararlanmak caiz değildir. Bunun gibi, her şeyin yaratıcısı olan Yüce Allah’ın izni olmadan O’nun mülkünden yararlanmak da caiz olmaz.¹⁵⁵ Ayrıca, dinin henüz gelmemiş veya davetin kendilerine ulaşmamış olması gibi durumlarda, bir şeyin mubah olduğunu kabul ederek ondan yararlanmak, haram olması ve işlendiği takdirde bu haram fiile bir ceza terettüp edeceği ihtimali de dikkate alındığında şüpheli ve ihtiyata aykırı bir tutumdur. Akla ve ihtiyata uygun olan davranış ise, hükmü bilinmeyen şeyi terk etmektir.¹⁵⁶

İbn Teymiyye, hazr görüşü sahiplerinin “ihtiyaç” nokta-i nazarından şöyle bir kayıt getirdiklerini ifade eder: İhtiyaç anında veya cana gelebilecek bir zarar korkusu olduğunda eşyadan istifade caizdir. Böyle bir ihtiyaç veya korku söz konusu olmadığında ise hazr hükmü geçerlidir.¹⁵⁷ Ancak buradaki “ihtiyaç ve korku” kaydı ile, zarûret derecesine ulaşmış durumların kastedildiği anlaşılmaktadır¹⁵⁸ ki, bu gibi hallerde haram olan şeyleri yapmanın caiz ve hatta vacip olduğu ifade edilir.¹⁵⁹

¹⁵³ *el-Müsevvede*’de, Bağdat Mu‘tezilesinin “ibaha” görüşünü benimsediği kaydedilir (Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 422). *el-Udde* muhakkikinin nakline göre ise (*el-Udde*, IV, 1240, muhakkikin notu) Ebû’l-Hüseyn el-Basrî “bazı şeylerimiz bu görüşü benimsedi” diyerek hazr görüşüne işaret eder. Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 868.

¹⁵⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, IV, 1238- 1240.

¹⁵⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, IV, 1243. Hazr görüşünü temellendirmek üzere, “başkasının mülkünde tasarruf etmenin caiz olmadığı” hükmüne dayandırılarak dile getirilen “Allah’ın mülkünde tasarrufta bulunmanın da caiz olmaması” argümanı, sonuçları bakımından çok farklı olan “Allah’ın bir şeye mâlik olması ile insanların mâlik olmaları”nın birbirine kıyası “fasit” olarak nitelenerek geçersiz sayılmıştır. Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 282- 283; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 396- 397.

¹⁵⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, IV, 1244. Ayrıca bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 395.

¹⁵⁷ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 421.

¹⁵⁸ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 421.

¹⁵⁹ Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 256.

cb. İbaha Görüşü

Basra Mu‘tezilesi, Hanefiler ile Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu, dinin gelmesinden önce eşyadan yararlanmanın mubah olduğu görüşündedirler.¹⁶⁰ Ahmed b. Hanbel’in, herhangi bir rivayet gelmediği için hurma ağaçlarının kesilmesinde bir beis olmadığı yönündeki ifadeleri ibaha görüşüne yorulmuştur. Ebü’l-Hasen et-Temîmî bu görüşü üstün bulmaktadır.¹⁶¹ Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî de ibaha görüşünü benimsemektedir.¹⁶²

İbaha görüşünü benimseyen âlimler, görüşlerini, Allah’ın hikmetsiz ve gayesiz bir şey yaratmayacağı düşüncesine dayandırır. Allahü Teâlâ, nimetleri ne kendi yararına ne de insanların zararına olsun diye yaratmıştır. Böyle bir şey, O’nun şanına yakışmaz. Geriye makul tek bir ihtimal kalmaktadır ki, o da nimetlerin insanların yararlanması için yaratılmış olduğudur.¹⁶³ Nitekim pek çok âyet-i kerime (Bakara, 2/ 29; En‘âm, 6/ 145; İsrâ, 17/ 70 vs.), varlıkların insanın hizmetine verildiğini ifade etmektedir. Hazır görüşünü benimseyenlerin dile getirdiği “eşyanın, imtihan veya ibret için yaratılmış olması” ihtimalini ise¹⁶⁴, din ve ahkâmının henüz mevcut olmaması ve dolayısıyla delil yokluğu sebebiyle geçerli kabul etmek mümkün değildir. Zira imtihan, mesûliyeti gerektirir. Yükümlü tutmak ise, bu yönde hüküm getiren bir delil ile mümkündür.¹⁶⁵

Diğer taraftan, dinin gelmesinden önce eşyanın veya hakkında bir hüküm bulunmayan bir şeyin mubah olması, her şeyden önce aklın bir gereğidir. Zira akıl, eşyadan istifade etmenin fayda getirdiğini görür, tecrübe eder. Sağladığı bu faydalardan ötürü eşyadan yararlanmanın caiz olduğu sonucuna varır. Fayda da zaten, hedeflenmesi meşrû bir gayedir. Ayrıca insanın, kendisine veya bir başkasına zararı olmadıkça eşyadan istifade etmesinin güzel (*hasen*) olduğu da kabul edilmelidir. Hem bir şey

¹⁶⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 270. Ebû Ya‘lâ, Zâhirîlerin de ibaha görüşünü benimsediğini kaydetmektedir. Bk. *el-Udde*, IV, 1240. Ancak İbn Hazm, Zâhirîlerin tamamının aklın hazr veya ibaha şeklinde bir belirleme yapamayacağı, bütün her şeyin hükmünün dinin bildirimine bağlı olduğu görüşünde olduklarını açıkça ifade eder. Bk. Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, IV, 1240, muhakkıkın notu (İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 47’den naklen).

¹⁶¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, IV, 1241; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 269.

¹⁶² Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 269- 294.

¹⁶³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 276- 277; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 392- 393.

¹⁶⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, IV, 1246.

¹⁶⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 277.

zararlı ise, ilâhî hikmetin gereği olarak bu beyan edilirdi.¹⁶⁶ Şu da var ki, dinin bazı şeyleri haram kılması, onların esasen mubah olduklarını gösterir. Çünkü eşya aslî olarak haram olsaydı, daha sonra onu tekrar haram kılmak anlamsız olurdu.¹⁶⁷

Zararlı olması ihtimaline binaen, ihtiyat olarak bir şeyden uzak durmanın ve onun haram olduğunu söylemenin, aynı kuvvetteki “faydalı ve mubah olma” ihtimali sebebiyle geçersiz olması bir yana, akıl sahibi insanların dikkate alacağı bir tutum da değildir. Zira onlar ihtimal ile değil, faydalı veya zararlı olduğu yönündeki belirtilerinden hareketle bir şey hakkında olumlu veya olumsuz bir kanaate varırlar.¹⁶⁸ Ayrıca, bir an için eşyadan istifadenin haram olduğu farzedildiğinde şöyle bir durum ortaya çıkar: İnsanın ihtiyaçlarını karşılaması yasaklandığı için, ihtiyaçları karşılanmayan beden zamanla helâk olacaktır.¹⁶⁹ Dolayısıyla nefsin helâkine sebep olduğu için, ceza terettübü ihtimaline binaen, ihtiyat gerekçesi ile dahi olsa eşyadan istifadeden uzak durmanın (*terk*) yol açacağı zarar, muhtemel cezadan daha büyüktür.¹⁷⁰

Yukarıda özetlediğimiz argümanlar ile, eşyanın aslî hükmünün ibaha olduğunu isbat etmeye çalışan Kelvezânî, henüz dinin, dinî ahkâmın mevcut olmadığı farazî bir zaman diliminde tartıştığı bu meseleyi, tabii olarak aklî delillerle izah etmeye çalışmaktadır. Buna mukabil aynı görüşü, dinin gelmesinden önce eşyanın hükmünün mubah olduğu görüşünü benimseyen Necmüddîn et-Tûfî, bu hükmün, aklın bir şey hakkındaki hüsün- kubuh eksenli değerlendirmelerine değil, bizzat dinin temel kaynaklarına, Kitab ve Sünnet’e dayandığını savunur. Ona göre, aslî ibaha hükmü aklî değil, sem‘î bir hükümdür; Kur’ân ve Sünnet nassları ile sabittir. Şer‘in olmadığı bir zamana ait olduğu varsayılan bir problemin hükmünün, şer‘in kendisi ile belirlenmesi ilk anda bir çelişki gibi gözükmemektedir. Ancak Tûfî, yeryüzündeki her şeyin insanlar için yaratıldığını (Bakara, 2/ 29), göklerdeki ve yerdeki her şeyin insanın emrine musahhar kılındığını (Câsiye, 45/ 13) ifade eden âyetlerden istidlâl ile, yaratılan şeylere mâlik olma özelliğinin ve dolayısıyla eşyadan yararlanmanın yalnızca insana has

¹⁶⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 272- 273.

¹⁶⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 278.

¹⁶⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 274.

¹⁶⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 275.

¹⁷⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 283.

olmasının ezelde takdir edildiğini, söz konusu istifadenin ise yaratılacaklar ne zaman vücûda gelirlerse (varlık sahasına çıkarlarsa) o zaman gerçekleşeceğini ifade ederek ibaha-yi asliyye prensibini dinî bildirime dayandırmaktadır. Mezkûr âyetlerin yanı sıra, sormak suretiyle bir şeyin haram kılınmasına sebep olan müslümanın ağır sorumluluğundan, helal ve haramın açık bir şekilde Allah'ın kitabında beyan edildiğini, bunun dışındakilerin bağışlanmış olduğundan bahseden hadisleri de delil olarak zikreder. Gerçekte Tûfî'nin de, her şeyin insan için yaratıldığını, Allah ve Resûlü'nün açıkça helal veya haram kıldıkları haricindekilerin affedildiğini belirten âyet ve hadislerden delil getirdiği, ancak bunları adeta şer' den önceki zamana taşıyarak, o zaman diliminde yorumladığı görülmektedir. Eşyanın aslî hükmünün ibaha olduğu hususunda, kendisi ile aynı görüşü paylaşan ve aynı deliller ile istidlâlde bulunan mezhepdaşlarından farklı olarak, sadece söz konusu hükmün akıl ile değil, sem' ile sabit olduğunu iddia etmektedir.¹⁷¹

Netice itibariyle, Hanbelîler'in başka bir delil bulamadıkları zaman istîshâba müracaat etmeleri ve onu re'ye alternatif olarak kullanmaları dikkate alındığında, onların usûl anlayışına göre eşyada aslolanın ibaha olması fikrinin daha tercih edilir olduğu ifade edilmektedir.¹⁷²

cb. Vakf/ Tevakkuf Görüşü

Eş'arîler, bazı Şâfiî âlimleri ile birlikte Hanbelîler'den Ebü'l-Hasen el-Cezerî ve İbn Akîl ise vakf görüşünü, yani din gelip hükmünü beyan etmedikçe eşya için mubah, haram diye bir hükümden bahsedilemeyeceğini veya eşyanın hangi hükmü taşıdığının bilinemeyeceğini benimserler.¹⁷³ Buna göre, haram veya mubah olanı bilmede/ belirlemede aklın bir rolü yoktur. Dolayısıyla dinin gelmesinden önceki halde, eşya hakkında bir hükümden bahsetmek veya –varsa- bu hükmü bilmek/ belirlemek mümkün değildir. Ebü'l-Hasen el-Cezerî, çeşitli meseleleri ihtiva eden bir risâlesinde, dinin veya dinî hükmün gelmesinden önce eşyanın hükmü konusunda tevakkuf edileceğini, hakkında nass varid olursa o takdirde hükmün sabit olacağını, bu sebeple din, ilgili

¹⁷¹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 399- 401.

¹⁷² Koca, *Selefi Söylem*, 150.

¹⁷³ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1242- 1243; Âlü İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 422; İbnü'l-Lehhâm, *el-Kavâ'id*, 151.

meseledeki hükmü açıklamadan bir şeyin mubah olduğunu söyleyen kimsenin hata edeceğini ifade etmektedir.¹⁷⁴ İbn Akıl de, bir şeyin hazır veya ibaha hükmünü ancak din ile alacağını¹⁷⁵, dolayısıyla dinin gelmesinden önce eşyanın herhangi bir hükmü olmadığını, olsa bile bunun bilinemeyeceğini, sahih olan görüşün bu olduğunu, mezhebin anlayışına göre bundan başka bir görüşü benimsemenin ise caiz olmadığını vurgulamaktadır.¹⁷⁶

Burada, hükmün yokluğu ve bilinmemesi şeklinde iki görüşten söz edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Tûfî, tevakkuf görüşünü benimseyen âlimlerin, “vakf”ı iki şekilde yorumladıklarını ifade eder: 1. Dinin gelmesinden önce, prensip olarak “hüküm”den söz edilemez, “hüküm” diye bir şey yoktur. Zira hüküm, Şâri’in hitabıdır. Dinin gelmesinden önce ise hitaptan söz edilemeyeceği açıktır. Hitap olmadığına göre hüküm de yoktur. 2. Eşyanın bir hükmü olabilir, ancak hitap olmadığı için bu hüküm bilinemez. Şer’den önce eşyanın hükmünün olmadığı veya bilinemeyeceği görüşünü benimseyen bu âlimler, aklın, Mu’tezile’nin kabul ettiği gibi hükmü tesis edici (*hâkim*) değil, vürûdundan sonra şer’î hitabın anlamına ulaştıran bir kılavuz olduğunu savunurlar.¹⁷⁷

Dinin gelmesinden önce eşyanın hükmü konusunda vakf görüşünü benimseyen bilginler, bu durumda insanın eşya üzerindeki tasarruflarının, yaptıklarından sorumlu olmayan hayvanların davranışları (*ef’âlü’l-behâim*) mesabesinde olduğunu, *kable’ş-şer’* günahattan, günah işlemekten bahsedilemeyeceğini de kaydederler.¹⁷⁸

Gerçekte vakf görüşü ile ibaha veya hazır görüşleri arasında pek bir farkın olmadığı da dile getirilmiştir. Ebû Ya’lâ, vakf görüşü “kişinin bir fiili işlememesinden dolayı sevap veya işlemesinden dolayı bir günah almadığı” anlamına geldiği için,

¹⁷⁴ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, IV, 1242; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 422.

¹⁷⁵ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 428- 429.

¹⁷⁶ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 422, 430.

¹⁷⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 398- 399. Hükmün aklî veya şer’î bir nitelik taşıdığının kabulünde şer’îlik algısındaki görüş farklılıklarının da belirleyici olduğu ifade edilmektedir. Hükümlerin kaynağı ile ilgili bir sorunu işaret eden şer’îlik algısındaki farklılığın bir örneği olarak “ibaha alanının şer’îliği” meselesindeki ihtilafın, Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet fıkıh usûllerini belirleyen temel ölçütlerden biri olduğu hakkında bk. Türcan, “Sünnî ve Mu’tezilî Fıkıh usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer’îlik Algısı”, 195- 211.

¹⁷⁸ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 422- 423.

mubahın bu yöndeki tarifi de hatırlandığında¹⁷⁹, vakfin ibaha görüşü ile uyumlu olduğunu ifade eder.¹⁸⁰ İbn Akîl ise, buna itiraz etmiş, vakfin ibahadan ziyade hazır görüşüne daha yakın olduğunu vurgulamıştır.¹⁸¹

Netice itibariyle “dinin gelmesinden önce eşyanın hükmü” meselesi ile ilgili olarak, Hanbelî usûl eserleri çerçevesinde şu tesbitlerde bulunmak mümkündür:

Hanbelî usûlcüler, “şer‘in vürûdundan önce” şeklinde bir durumdan bahsetmenin imkânını tartışmışlar, ancak böyle bir zaman diliminin vaki olmadığını genel olarak kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, din ve ahkâmı kendisine ulaşmamış, dolayısıyla bunlardan habersiz kimsenin, yaşadığı çevredeki şeylerden yararlanmasının hükmü hakkında da değerlendirmelerde bulunmuş; hazır, ibaha ve vakf olmak üzere üç görüş üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Tûfî, bu konudaki görüş farklılıklarının pratik neticesini şöyle açıklar: Sem‘î olarak delili bilinmeyen bir meselenin hükmü hakkında, şer‘î hüküm öncesi değerlendirmelere müracaat edilerek, istishâben bir hüküm tayin edilir. Örneğin, at etinin, haşerâtın, kertenkele, sırtlan, tavşan, tilki gibi hayvanların yenmesinin mubahlığında âlimler arasında ihtilaf vardır. Bütün bunlar hakkında, isbat veya nefy şeklinde bir delilin bulunmadığı farzedilse veya birbirine denk zıt deliller söz konusu olsa, bu durumda her bir görüş sahibi, şer‘î hüküm öncesi “asl”a bakar ve onu istishâb eder. Mesela böyle bir durumda ibaha görüşü sahibinin tavrı şu olacaktır: Bu tür şeylerde aslolan mubahlıktır. Bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması da temel bir prensip olduğuna göre bu mubahlık, istishâbü’l-hâle binaen, geçerliliğini korumaya devam eder.¹⁸²

¹⁷⁹ Ebû Ya‘lâ’nın mubahı şöyle tarif ettiği nakledilir: “Fâilinin, yapmasına izin verilen her bir fiildir; yapmasından dolayı ona sevap, yapmamasından (terkinden) dolayı da cezâ (ikâb) yoktur.” Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 516; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 426. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, I, 194.

¹⁸⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, IV, 1242.

¹⁸¹ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 422.

¹⁸² Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 402. Ayrıca Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Kudâme’nin bu husustaki değerlendirmeleri için bk. İbnü’l-Lehhâm, *el-Kavâ’id*, 152.

İKİNCİ BÖLÜM
HANBELÎ USÛL ESERLERİNDE DELİL DEĞERİ
AÇISINDAN İSTİSHÂB TÜRLERİ

Usûl literatüründe genel olarak istishâbü'l-hâl, kimi eserlerde de “akıl delili ve istishâb” başlığı altında incelenen ve diğer şer'î delillerin yokluğunda, aynı zamanda türlerini oluşturan berâet-i zimmet, aslî ibaha gibi akla dayalı ilkeler ışığında hüküm verme yöntemi olan istishâbın muteber bir delil olup olmadığı usûl bilginleri arasında tartışmalı bir meseledir. Fıkıh usûlü eserleri incelendiğinde, istishâb ile ihticacı mutlak olarak kabul veya red edenlerin yanında kural olarak istishâbü'l-hâlî bir huccet saymamakla birlikte, birtakım kayıtlarla bazı türlerini ihticaca elverişli gören usûl âlimlerinin de olduğu tesbit edilebilmektedir.¹ İçerdiği türler ile bir bütünlük oluşturan, onları kuşatan bir üst başlık veya üst bir kavram olan istishâbın hucciyeti konusunda, kabul eden- etmeyen her bir görüşün, tezini savunmak üzere ileri sürdüğü argümanlar incelendiğinde, bütün bunların esas itibarıyla istishâbın türleri dikkate alınarak, berâet-i zimmet ve aslî ibahaya delâlet eden veya buna muhalif olarak yorumlanan âyet ve hadisler yanında aklî deliller üzerinden dile getirilmiş argümanlar olduğu görülmektedir.² Nitekim, istishâbın delil değeri konusunda usûl âlimleri arasındaki ihtilafların temelinde, istishâbın türleri hakkındaki farklı görüş ve değerlendirmelerin yer aldığı³ ve istishâbın hucciyeti konusundaki değerlendirmelerin istishâb türleri üzerinden dile getirildiği ifade edilmektedir.⁴ Bu sebeple bir bütün olarak istishâbın huccet değerinin belirlenmesi amacıyla yapılacak bir inceleme yerine, bu incelemenin her bir tür için ayrı ayrı yapılması, usûlcülerin konunun işlenişinde takip ettikleri usûle riayet etmek ve tekrardan kaçınmak bakımından daha doğru olacaktır.

İstishâb türleri ve bunların delil değerleri hakkındaki görüş ve değerlendirmelere geçmeden önce iki hususu hatırlatalım. Bunlardan ilki, istishâbın delil değeri

¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 17- 20; Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 358- 359. Mesela ilk Hanefî usûlcülerinden Debûsî, istishâbı “delilsiz bir görüş” olarak yanıltıcı deliller arasında saymakla birlikte, dört istishâb türünden ikisini, zarûreten ve de müctehidin sabit hükmü değiştirici delili, araştırmasına rağmen tesbit edememiş olmasını kendisi açısından bir mazeret ve yalnızca onun hakkında bağlayıcı kabul ederek geçerli saymıştır. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 400- 401. Yine Serahsî de, kural olarak istishâbü'l-hâlî huccet saymamakla birlikte bazı türlerini ihticaca elverişli görmektedir. Serahsî, *Usûl*, II, 224- 225. Hanefîlerin istishâbü'l-hâl konusundaki görüşleri ve bunların değerlendirmesi için bk. Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-fikh Literatüründe İstishab Delili*, 32- 56.

² Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 53- 64. İstishâbın hucciyeti konusunda müsbet veya menfî görüş sahiplerinin dile getirdikleri aklî deliller için bk. Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 395- 403; Koçyiğit, *İstishâb*, 27- 31.

³ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 18, 53.

⁴ Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-fikh Literatüründe İstishab Delili*, 24.

meselesinde Kelvezânî'nin yanlış anlaşılan bir görüşüdür. Eserinin bir yerinde istishâbın delil değeri konusunda dile getirdiği bir görüş dolayısıyla Hanbelî fıkıh çevrelerinde Kelvezânî'nin durumuna özellikle dikkat çekildiği ve bu hususta yanlış bir anlama olmaması için okuyucunun ikaz edildiği görülmektedir. Şöyle ki, bazı Hanbelî kaynaklarında, istishâbın hucciyeti hakkında Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin olumsuz görüş beyan ettiği kaydedilir.⁵ Gerçekten de Ebü'l-Hattâb, *et-Temhîd*'in kıyas bahsinde “onun (istishâbü'l-hâl ve akıl hükmünün) dinde bir delil olduğunu kabul etmiyoruz; sahabe istishâbü'l-hâle veya akıl delillerine değil, kıyasa müracaat etmiştir” ifadelerini kullanmaktadır.⁶ Kelvezânî'nin istishâbı delil olarak görmediği gibi bir yanlış anlamayı tashih etme ihtiyacı duyan İbn Teymiyye, bu ifadelerin zahirinden ilk anda Kelvezânî'nin istishâbü'l-hâli şer'î hükmün bir delili olarak görmediğinin anlaşılabilirliğini, ancak söz konusu ifadelerin, “istishâbın kıyas karşısında bir delil olarak alınamayacağı” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁷

Bir diğer husus da, istishâbın delil değeri konusunda, hucciyetini savunanların temel dayanağı olan, muhaliflerin ise bir zaaf olarak görüp karşı çıktıkları “delilin yokluğu” meselesidir ki, esasen bütün istishâb türleri için geçerli ortak bir kesiti teşkil eden bu mesele aşağıda, “Berâet-i Zimmet İstishâbı” başlığı altında ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Öte yandan, yine mezkûr “delilin yokluğu” meselesi bağlamında, istishâbın yalnızca -şer'î bir yükümlülük getiren bir delilin varlığının reddi anlamında- bir inkâr (*nefy*) tavrı içerdiği, istishâb ile ihticâcın herhangi bir delile dayanmadığı iddia edilerek istishâbın hucciyetine karşı bir itiraz daha getirilmektedir. “Bir hükmü nefyedenin delil getirme sorumluluğu” olarak ifade edebileceğimiz bu itiraz, istishâb türleri ilgili olduğu için, delil değeri bakımından istishâb türlerini inceleyen bu bölüm içerisinde incelenmesi uygun görülmüştür.

I. İSTISHÂB TÜRLERİ

Fıkıh usûlü sahasındaki ilk eserlerde istishâb türlerinin, umumiyetle berâet-i zimmet ve icmâ istishâbı olmak üzere iki ile sınırlı olduğu tesbit edilebilmektedir. Bu

⁵ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3755; İbn Bedrân, *Nüzhetü'l-hâtır*, I, 389.

⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 399.

⁷ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 435.

eserlerde, mutlak olarak kullanıldığında istishâbü'l-hâl kavramı ile genellikle berâet-i asliyye, zaman zaman da ibaha-yi asliyye istishâbının kastedildiği belirtilir.⁸ Erken dönem eserlerinde berâet-i asliyye ile neredeyse aynîleşen istishâbü'l-hâl kavramı, mefhumunun genişlemesine paralel olarak ortaya çıkan türlerle⁹ yeni bir görünüm kazanmıştır. Bu yeni durum ile birlikte usûl eserlerinde üç, dört, beş ve hatta altı istishâb türüne yer verildiği ifade edilmektedir.¹⁰

Söz konusu tesbit bir dereceye kadar Hanbelî fıkıh usûlü eserleri için de geçerlidir. Hicrî IV. asrın ortaları ile hicrî V. asrın başlarına ait en erken tarihli Hanbelî usûl eserlerinden *el-'Udde* ve *et-Temhîd*'de yer verilen istishâb türleri berâet-i zimmet ve icmâ istishâbı ile sınırlıdır. Yine bu döneme ait *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkıh*'ta da –daha sonra kavramlaştırılan türlerden bir kısmına dair değerlendirmeler tesbit edilebilmekle birlikte- incelenen başlıklar itibariyle aynı durum görülmektedir.¹¹ Bunun yanında bahse konu eserin müellifi İbn Akîl'in, diğer Hanbelî usûlcülerden farklı olarak “geçmiş şeriatların ahkâmının istishâbı”ndan söz ettiği de kaydedilmelidir.¹² Daha sonraki Hanbelî usûlcülerden İbn Kudâme ile İbnü'l-Kayyim ise, seleflerinden farklı olarak, zikredilenlere ilaveten şer'î hüküm/ vasıf istishâbına da yer vermişlerdir.¹³ Bunların yanında *el-Müsevvede*'de, Ebû Ya'lâ'nın, dinin gelmesinden önce eşyanın hangi hükmü alacağı konusundaki değerlendirmelerini içeren “istishâbü'l-hâli'l-'aklî” adında bir başka istishâb türünden olumlu ifadelerle bahsettiği kaydedilmektedir.¹⁴ Ayrıca bazı

⁸ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 377.

⁹ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 37- 50.

¹⁰ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 377.

¹¹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 68, 310- 338.

¹² İbn Akîl, *el- Vâzıh*, II, 319- 320. Müellif burada, “şer'u men kablenâ” ve onun, Şâri‘ tarafından ümmet-i Muhammed'e 1) emredilen, 2) yasaklanan (nesh edilen), 3) bu yönde bir bilgi verilmeyen üç kısmı hakkında genel bir bilgi verir. Neshin varid olmasının, artık “asl'a, yani geçmiş şeriatlara veya onların bazı hükümlerine tutunmanın geçersiz kılındığını gösterdiğini ifade eder. İbn Akîl'in “geçmiş şeriatların ahkâmının istishâbı” ile, sözkonusu şeriatlara ait öldürme ve yaralamalar hakkındaki kısas hükümleri gibi Hz. Peygamber'e de emredilen, ümmet-i Muhammed hakkında da geçerliliğini korumaya devam eden hükümleri kastettiği anlaşılmaktadır.

¹³ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 504- 510; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 339- 344.

¹⁴ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 431.

kaynaklarda, şer‘î delil/ şer‘î hüküm istishâbının bir örneği olarak nassın ve umûm hükmünün istishâbından da bahsedilmektedir.¹⁵

Hanbelî usûl literatüründe işlenen istishâb türlerine geçmeden önce, berâet-i zimmetin ve de sarîh nassın getirdiği hükmün sürerliğinin istishâb sayılıp sayılamayacağı hususundaki bir değerlendirmeye işaret etmemiz uygun olacaktır. Günümüz araştırmacılarından M. Fethî Dirînî, istishâba başvurmaın temel şartının, çözümü aranan mesele ile ilgili herhangi bir delilin bulunamaması olduğunu¹⁶, hâlbuki bazı meselelerin çözümünün dayanağı olarak tesbit edilen ve genellikle aklî bir hüküm olarak kabul edilen berâet-i zimmetin, bir diğer ifadeyle adem-i aslînin, delilinin akıl olması ve aklın hükmün devamlılığını kat‘î şekilde göstermesi sebebiyle istishâbın bir türü sayılmasına karşı çıkar.¹⁷ Bunun yanında -neshedilmemiş olması şartıyla- sarîh nassın hükmünün devamlılığının da istishâb olarak nitelenemeyeceğini belirtir. Şöyle ki, istishâbın hükmün devamlılığına delâleti zannî, sarîh nassın delâleti ise kat‘îdir. Dolayısıyla hükmün devamlılığını kat‘î olarak gösteren sarîh nassın istishâbından bahsedilemez.¹⁸ Söz konusu ahkâmın delilleri olan akıl ile sarîh nass mevcut ve hükme delâletleri kat‘î iken, delillerin sonuncusu olan zannî nitelikteki istishâba gitmek tutarsızlık olacaktır. Bu iki husus, aşağıda ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

Çalışmamızın bu kısmında Hanbelî usûl eserlerinde yer verilen istishâb türleri ve bunların hucciyetleri noktasındaki değerlendirmeler hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

¹⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 508; Tûfî, *el-Bülbül fî usûli'l-fikh*, 85; *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 148, 155; Bağdâdî, *Kavâ'idü'l-usûl*, 31. Nass ve umûm hükmünün istishâbı, Ebû Ya‘lâ ve Kelvezânî’de bir kavram olarak geçmemekle birlikte, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça hükmün berâet-i zimmet üzere olması gibi, tahsîs veya nesh edici delil bulunmadıkça umûm ve nass hükmü üzere kalınacağı şeklinde ifadeler vardır. Ebû Ya‘lâ, *el-'Udde*, IV, 1264; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 254.

¹⁶ Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 352- 353.

¹⁷ Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 366- 367. Yazar ayrıca, hükmü araştırılan meseleye dair diğer delillerde çözüm bulunamayışının istishâba başvurmaın temel şartı sayıldığı, fakat adem-i aslî, berâet-i zimmet gibi aklın bir gereği olarak sabit olan hususlarda ise, müsbit delil olan aklın kâim (mevcut ve geçerli) olduğu dikkate alındığında Gazzâlî’nin “şu halde istishâb, aklî veya şer‘î bir delile tutunmaktan ibarettir” (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 223) şeklindeki tarifinde yer alan “aklî delile tutunmak” ibaresinin tartışmaya açık olduğunu ileri sürer. Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 369.

¹⁸ Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 364- 366. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, VI, 21.

1. Berâet-i Zimmet İstîshâbı

Vücûb ehliyetinin temelini teşkil eden “zimmet” kavramı, “kişiyi haklara ve borçlara ehil kılan şer‘î bir vasıf” olarak tanımlanır.¹⁹

Hanbelî usûlcülerin çoğunluğu istîshâbın bu türünü isimlendirmede “berâet-i zimmet” eksenli kavramlaştırmaları tercih etmektedir.²⁰ İbn Kudâme ve İbnü’l-Kayyim ise *berâet-i asliyye istîshâbı* ifadesini kullanır.²¹

İslam hukukunda insanın zimmetinin yükümlülükler açısından sorumsuz ve borçsuz olduğu temel bir ilke (*asl*) olarak kabul edilir.²² Buna göre berâet-i zimmet, hakkında şer‘î bir delil olmadıkça zimmetin vacip nitelikli hükümlerden (*vücûb*) berî olması, herhangi bir yükümlülük ile sorumlu olmaması demektir.²³ Yani berâet-i zimmet prensibi, şer‘in vürûdundan önce hitaptan bahsedilemeyeceği için, yükümlü olmamayı ifade etmesi yanında şer‘î bildirim sonrasında vücûb veya hurmet türünden zimmete sorumluluk yükleyen durumların dışında kalan şeylerin zimmeti meşgul etmeyeceği anlamındadır.²⁴ “İstîshâb” kelimesinin “hâlin devamı” şeklindeki anlamı da göz önünde bulundurulduğunda, “şer‘î bir delil olmadıkça” kaydı ile, zimmetin sorumluluk ve borçtan berî olması ilkesinin istîshâbı, yani devamlılığı vurgulanmaktadır. Bir sorumluluk veya borç yükleyen bir sebep, yani şer‘î bir delil olmadıkça zimmetin berî olması ve bunun devamlılığı şeklinde tasvir edebileceğimiz berâet-i zimmet istîshâbı Hanbelî usûlcüler tarafından tartışmasız bir şekilde delil olarak kabul edilmektedir.²⁵

İbnü’l-Kayyim, fakihlerin çoğunluğunun, istîshâbın bu türünü, sübût bulmuş hakların korunması (*def*) yanında olanı olduğu hâl üzere bırakma (*ibkâ*) hususunda da

¹⁹ Hudaî Bek, *Usûlü’l-fikh*, 91; Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 136; Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 296.

²⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1262; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 251; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 68, 326; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 434.

²¹ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 505; İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, I, 339.

²² Kelvezânî, istîshâbın bu türünü isimlendirirken, berâet-i zimmetin “asl” oluşuna vurgu yaparak “asıl hükmünün istîshâbı (*istîshâbu hükmi’l-asl*)” ifadesini tercih eder. Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 251.

²³ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 434.

²⁴ Yalçı, *İlk Beş Asır Usûlü’l-fikh Literatüründe İstîshab Delili*, 17.

²⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1262; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 251– 252; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 434.

delil saydığını, ancak bazı fıkıh bilginlerinin bu ikisi arasında bir ayırım yaparak, berâet-i asliyye istishâbının yalnızca *def*'de delil olacağını, *ibkâ*'da ise delil olamayacağını savunduklarını kaydeder. Şöyle ki; berâet-i asliyye istishâbı, hâlin (var olan durumun) değiştiği iddiasını reddeden bir delildir, ancak olanı olduğu hâl üzere bırakan, devam ettiğine hükmeden bir delil değildir. Zira bir şeyin olduğu hâl üzere devam ettiğine hükmedilmesi (*ibkâ*), o hâli değiştiren bir delilin olmamasına bağlı olmayıp, hükmü getiren delile (*mûcibü'l-hükm*) bağlıdır. Buna göre, hâlin değiştiği fikrini içermesi sebebiyle bir hükmü isbat edenin, var olduğunu söyleyenin iddiası istishâb ile reddedilir.²⁶

Bu anlatılanlara şöyle bir misal verilebilir: İstishâb, öldü iddiasıyla mefkûdun²⁷ malını paylaşmak isteyen mirasçılara engel olur. Akrabalarının mefkûdun öldüğü yönündeki iddialarını reddetmede bir delildir. Çünkü onlar bir delil getirmeksizin, sabit olan hâlin değiştiğini, mefkûdun hayatının sona erdiğini iddia etmektedirler. Hâlbuki “bir şeyin olduğu hâl üzere kalması asıldır”.²⁸ Bununla birlikte mefkûdun öldüğü iddiasının reddi, onun hayatta olduğu, dolayısıyla yeni birtakım haklar kazanabileceği, mesela mirasçı olabileceği anlamına da gelmemektedir. Yani mefkûdun öldüğü iddiasının reddinde bir delil olan istishâb, hayatta olduğu kabul edilerek kendisine birtakım haklar kazandırma hususunda bir delil olmamaktadır.²⁹ Âtîf Bey bunu şöyle ifade eder: İstishâb huccet-i vâkıa olur ise de huccet-i mülzime ve müsbite olamaz. Bu, sabit olmayan bir şeyin isbatta huccet olmayıp, ancak *def*'de huccet olabileceği

²⁶ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in*, I, 339.

²⁷ Mefkûd, kaybolmuş ve hayatta olup olmadığına dair bilgi bulunmayan kimse demektir. Gözübenli, “Mefkud”, *DİA*, XXVIII, 353. Mefkûd meselesi, fıkıh usûlü eserlerinde genellikle şer'î hüküm/ vasıf istishâbı ile bağlantılı olarak incelenmektedir. Hanbelî usûlcüler arasında ise yalnızca İbn Akîl mefkûd örneğine yer verir ve o da bu örneği şer'î hüküm istishâbının bir örneği olarak değil, “asl hükmü üzere kalmaktır” şeklinde tanımladığı istishâbın fikrî esaslarından birini oluşturan “olanın olduğu hâl üzere kalması” ilkesi çerçevesinde inceler. Burada mefkûdun hayatta/ sağ olmasının temel kural olduğunu, dolayısıyla vakti gelince fitır sadakası gibi yükümlülüklerin zimmetinde sabit olacağını, yine bu kural gereğince, öldüğü varsayılarak malının taksim edilemeyeceğini, eşinin de başkası ile evlenemeyeceğini ifade eder. İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 312.

²⁸ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 119- 122; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 62- 64.

²⁹ Esasen bütün fıkıh mezheplerinin mefkûdun, bu vasfı taşıdığı sürece, müktesep haklarının korunması ve yeni haklar kazanmaması hususunda yakın görüşlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Gözübenli, “Mefkud”, XXVIII, 353- 356. Ayrıca istishâbın mefkûd meselesindeki rolünü ortaya koyan güzel bir izah için bk. Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 376- 377.

anlamındadır. Şu halde, sabit olan bir şeyin hilafına delil olmadıça bekâsıyla hükmedilir.³⁰

Berâet-i zimmet istîshâbının sahîh bir delil oluşunun iki temel dayanağı olduğu ifade edilir:

1. Bir konuda, hükmün ne olduğunu gösteren bir delilin olmayışı (delilin yokluğu), Şâri‘in o şeyi –en azından- vacip kılmadığı noktasında bir delil kabul edilmelidir. Çünkü delil olmaksızın bir şeyin vacip kılınması (*icâb*) muhaldir.

2. Şer‘î delil bir hüküm getirmediğçe, zimmetin vaciplerden berî olmasını gerektiren aklî hüküm üzere hareket edilmesi gerektiği noktasında fıkıh bilginleri görüş birliği içerisinde.³¹

İslâm hukukuna göre hükümlerin kaynağı şer‘dir, dindir. Bundan dolayı mükellef, ancak din bir şeyi emrettiği takdirde onu yerine getirmekle yükümlü olur.³² Hakkında herhangi bir delil bulunmayan veya delilin getirdiği hükmün, ortaya koyduğu düzenlemenin dışında kalan konularda mükellef açısından bir yükümlülüğün bahsedilemez. “*Nefy-i aslî*” olarak isimlendirilen bu prensip, hükmün yokluğu, dolayısıyla bir şeyin esas itibarıyla bir sorumluluk olarak var olmaması anlamını taşımaktadır. Bir şeyin mükellefiyet olarak mevcut olmaması noktasında bunu gösteren bir delilin aranması gereksizdir. Çünkü aslî nefiy ilkesi, zaten mükellefiyet getiren delilin yokluğunu veya delilin düzenleme sahasının dışında kalan durumları ifade etmektedir. “*Nefy-i aslî*” ile ilgili şu örnek meseleyi izah edicidir:

Din, beş vakit namazın farz olduğunu bildirmiştir. Yani farz olan namaz, beş vakit olarak taayyün ve tekarrur etmiştir. Dolayısıyla altıncı bir namazın farziyetinden bahsetmek artık mümkün değildir. Böyle bir şeyden söz edilememesi, dinin altıncı bir vaktin farz olmadığını bildirmesi sebebiyle değil, bu konudaki âmir hükmün beş vakit ile sınırlı olması, yalnızca beş vakit namazı emretmesi sebebiyledir. İşte hakkında delil olmadığı, delilin düzenleme sahası dışında kaldığı için hiçbir şekilde herhangi bir yükümlülüğün bahsedilemeyen bu durumda (örneğimizdeki altıncı bir namazın farz

³⁰ Âtîf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi*, 13.

³¹ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 434.

³² Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 253.

olmaması meselesinde) *nefy-i aslî* prensibi söz konusu olmaktadır.³³ Esas itibarıyla bir yükümlülükten bahsedilemeyeceğini anlatan nefy-i aslî prensibi ile içiçeliği sebebiyle istîshâbü'l-hâlin bu türünün *istîshâbü'l-ademi'l-aslî* olarak da isimlendirildiği³⁴ ve mutlak olarak istîshâb denildiğinde kast edilenin bu olduğu ifade edilir.³⁵

Mutlak anlamda yegâne hüküm kaynağı Allah Teâlâ olduğuna ve dinin emretmediği bir konuda yükümsüzlük temel bir ilke olarak kabul edildiğine göre, zimmetin sorumluluğu açısından bir mesele incelenirken öncelikle ilgili meselede yükümlülük getiren, sorumluluk yükleyen şer'î bir düzenlemenin olup olmadığı, yani delilin varlığı araştırılır. Müctehid, araştırması neticesinde şer'î bir delilin olmadığı kanaatine varırsa, söz konusu meselede zimmetin herhangi bir yükümlülüğünün olmadığını belirlemiş olur.³⁶ Bunun, hemen her Hanbelî fıkıh usûlü eserinde yer verilen klasik örneği vitir namazının vacip olup olmadığı meselesidir. Kendisine vitir namazının hükmü sorulan bir Hanbelî, onun vacip olmadığını söyler. Onun bu konudaki delili, söz konusu mesele hakkında vücûb ifade eden şer'î bir delilin bulunmamasıdır.³⁷ Şöyle ki; bir şeyin vacip olması, dinin bu yöndeki bildirimine bağlıdır. Bu sebeple, ilk olarak vitir namazını vacip kılan bir delilin olup olmadığı araştırılmalıdır. Araştırma neticesinde görülecektir ki, vitir namazını vacip kılan bir delil yoktur. Dolayısıyla, mükellefin zimmeti bundan berîdir.³⁸

Hanbelî usûlcüler Ramazan'da oruçlu iken yiye-içen kimseye kazanın yanında ayrıca kefaretin gerekmemesi³⁹, Şevval orucunun farz⁴⁰, kurbanın vacip olmaması, atların, zînet eşyasının, sebze vb. şeylerin zekâtının vacip olmaması hükümlerinde de

³³ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 505.

³⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 238.

³⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 505, muhakkikin notu. Ayrıca bk. Hindâvî, *el-ictihâdü'l-istîshâbî*, 41.

³⁶ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1263; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 337.

³⁷ Hanefî âlimlerinden Ebû Yusuf'un yanında başka fakihlerden de "delilin yokluğunun da bir tür delil olduğu" şeklinde ifadeler nakledilmiştir. Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1263; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 252; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 434; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, IV, 1433.

³⁸ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1263; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 251–252.

³⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 252.

⁴⁰ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 506.

şer‘î delilin yokluğuna bağlı olarak berâet-i zimmet istishâbının geçerli olduğunu ifade etmektedirler.⁴¹

Ahmed b. Hanbel’in bu şekilde bir akıl yürütmeyi, yani delilin yokluğuna bağlı yükümsüzlük hükmünü kabul etmediği yönünde rivayetler olmakla birlikte, Ebû Ya‘lâ berâet-i zimmet istishâbının huccet olarak kabul edilmesinin şu açıdan doğru olduğunu ifade eder: Bir şey ancak Allah tarafından emredildiği zaman mükellef onunla sorumlu olur. Şer‘î hükme delâlet eden bir delil olmadıkça, Allah’ın onunla sorumlu tutması caiz olmaz. Dolayısıyla bir meselede, Şâri‘den vacip nitelikli hüküm getiren bir delilin gelmemiş olması, Şâri‘in onu emretmediği, onunla sorumlu tutmadığı şeklinde anlaşılmalıdır.⁴² Bu da, ilgili meselede zimmetin herhangi bir yükümlülük ile meşgul olmadığını göstermektedir.

Esasen Ahmed b. Hanbel’den gelen ve onun, delilin yokluğu durumunda berâet-i zimmet istishâbını kabul ettiğini gösteren rivayetler de yok değildir. İmam Ahmed, örneğin *selebden*⁴³ beşte bir alınıp alınmaması meselesinde, ganimetlerden beytül-mâl adına yapılan beşte bir kesintinin seleb için uygulanamayacağını, çünkü Hz. Peygamber’in selebden beşte bir aldığı şeklinde bir bilginin kendilerine ulaşmadığını söylerken, bu konuda şer‘î bir delilin olmamasını, selebden beşte bir alınmaması, yani selebi elde eden savaşçının beşte birini vermek gibi bir yükümlülüğünün olmayışı ve onda başkasının hakkının olmaması (*nefyü’l-istihkâk*) hükümlerinde, hükmü “asl” üzere bırakan bir delil olarak kabul etmiştir.⁴⁴

Ahmed b. Hanbel, “*lukata*” olarak bulunmuş zînet eşyasının hükmü meselesinde de benzer bir yaklaşıma sahiptir. O, buluntu zînet eşyasının temellük edilmesini caiz görmezken “*lukata*”nın hükmüyle ilgili olarak varid olan hadisin, yalnızca paralar

⁴¹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1263.

⁴² Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1264.

⁴³ Seleb: Savaş meydanında, yüzyüze çarpışma esnasında Müslüman bir asker tarafından öldürülmek veya ağır yaralanmak suretiyle etkisiz hâle getirilen gayr-i müslim düşman askerinin savaşırken yararlandığı şeylerin (bineği, üzerinde bulunan elbisesi, silahı, zırhı, miğferi vs.) tamamına verilen isimdir. Hz. Peygamber’in bazı harplerde, sahabîleri teşvik gayesiyle göğüs göğüse çarpışıp öldürdükleri düşman askerlerinin “seleb”inin öldürenin olacağını söylediği rivayet edilmiştir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 386- 396.

⁴⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1263.

(dirhem ve dinar) hakkında olduğunu, buluntu zînet eşyasının hükmüne dair bir delilin olmaması sebebiyle bu konuda “asl” hâlinin, yani muteber bir sebep olmadıkça “lukata” üzerinde herhangi bir mülkiyetin tesis edilememesi hükmünün devam edeceğini ifade eder.⁴⁵

Şer‘î bir hükmün dayanağını tesbit etmek üzere yapılan delil araştırmasında, ilgili konuda vacip kılıcı herhangi bir delilin (*ed-delîlü’l-mûcib*) olmadığı neticesine ulaşarak mükellefin bu konuda bir yükümlülüğünün olmaması hükmünü “delilin yokluğu” (*ademü’d-delîl*) bilgisi üzerine bina etmek birtakım itirazlara ve eleştirilere yol açmış görünmektedir.⁴⁶ Söz konusu itiraz ve eleştiriler, müctehidin delil araştırmasında hata etmiş olması veya delilin, mesela ilgili bir rivayetin kendisine gizli kalmış veya ulaşmamış olması noktalarında toplanmaktadır. Buna göre, müctehidin delili bulamamış/ belirleyememiş olması, delilin olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla delili araştırırken bir hataya düşme veya delile ulaşamama ihtimalleri mevcut iken vacip kılan bir delilin varlığını bilmediğini söylemek doğru değildir.⁴⁷ Çünkü “bir şeyin varlığını bilmemek”, bilgisizlik (*cehl*) demektir ve delil olarak kabul edilemez. Bunun kabulü, cahil bir kimsenin (*âmmî*) de, kendisine herhangi bir delil ulaşmadığını ileri sürerek delilin yokluğunu iddia etmesine kadar gidebilir.⁴⁸

Mezkûr itirazlara, müctehide düşen sorumluluğun bütün gayretini sarfederek delili araştırmak olduğu söylenerek cevap verilmiştir. Şayet müctehid, böyle titiz ve dikkatli bir araştırmanın sonucunda delilin olmadığı kanaatine varmış ise bunun gereğince hareket edilmeli, mükellefin zimmetine tealluk eden bir yükümlülüğün olmadığı hükmü ile hükmedilmelidir.⁴⁹ Şu da belirtilmelidir ki, berâet-i zimmet meselesinde itirazlara konu olan “delilin yokluğu” hususu, “delilin varlığını bilmemek” şeklinde bir

⁴⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1264.

⁴⁶ Müctehidin, araştırması neticesinde sübût bulmuş hükmün değiştiğini gösteren ya da bir meselede yükümlülük getiren bir delilin olmadığı kanaatine vararak, sabit hükmün veya yükümsüzlük halinin devamlılığını “delilin olmadığı” bilgisine dayandırması, istishâbı kabul ve reddedenlerin ortak hareket noktası olarak belirlenmektedir. Bk. Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü’l-fikh Literatüründe İstishab Delili*, 25.

⁴⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1264; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 253; Tûffî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 153.

⁴⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 506.

⁴⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1264; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 253.

bilgisizliğe (*cehl*) değil, “delilin olmadığını bilmek” şeklindeki -kat‘î veya zannî- bir bilgiye dayanmaktadır.⁵⁰ Ayrıca, amelî konular söz konusu olduğunda delilin kat‘î veya zannî olmasının çok belirleyici bir etkisi olmadığından, ictihad neticesinde ulaşılan bilginin zannî nitelikte olduğu ve bunun delil olamayacağı yönündeki itirazın da pek bir önemi kalmamaktadır.⁵¹

Yine, ictihadın belli bir ehliyet ve liyâkati gerektirdiği dikkate alındığında, hüküm kaynağı olan delilin araştırılması sürecinin faili müctehidin durumunun âmmî ile mukayese edilmesinin doğru olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Bu, gören ile görmeyenin bir tutulması kadar hatalıdır. Görme melekesi olan bir insan, aradığı bir eşyanın evinde olmadığı hususunda kesin bir kanaate varabilir. Buna mukabil evi tanımayan, nerede ne olduğunu bilmeyen bir âmâ, onun evde olmadığını kesin bir şekilde söyleyemez. İşte müctehid de, Kitab ile birlikte artık tedvin ve tasnif edilmiş rivayetler dolayısıyla sınırları belli bir nitelik kazanmış olan dinin kaynakları (*medârikü’ş-şer‘*) üzerindeki araştırması sonucunda, araştırmasına konu olan mesele hakkında bir delilin olup olmadığı noktasında bir kanaate varabilir. Kanaati olumsuz ise bu durumda, zimmetlerin sorumluluktan berî olduğuna delâlet eden akıl deliline müracaat etmesi caiz olur.⁵²

Bazı usûl eserlerinde icmâ ile de bağlantılı olarak işlenmekle birlikte esasen berâet-i zimmet istishâbı başlığı altında incelenmesi daha doğru olan bir diğer husus da “söylenmiş olanın en azına göre hükmetmek” (*el-kavl/el-hükm bi-ekalli mâ kîl*) konusudur. Kadî Ebû Ya‘lâ, mefhum ve muhtevası göz önünde bulundurulduğunda, bu konunun berâet-i zimmet istishâbı ile ilgili olduğunun görüleceğini ifade eder.⁵³ Sahih bir istidlâl türü olduğu belirtilen⁵⁴ “*el-kavl/el-hükm bi-ekalli mâ kîl*”, Hanbelî usûl

⁵⁰ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 337- 338; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 506; İbn Bedrân, *Nüzhetü’l-hâtır*, I, 390.

⁵¹ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 506.

⁵² İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 507; Tûff, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 153- 154.

⁵³ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1268; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 267; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 436. Gazzâlî de, bu konunun -bazılarının söylediği gibi- icmâ ile değil, berâet-i asliyye istishâbı ile ilgili olduğunu belirtir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 216- 217.

⁵⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1268; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 267; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 317, 337; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 436.

eserlerinde verilen örnekler incelendiğinde şu şekilde tarif edilebilir: Bir meselenin hükmü hakkında farklı miktarlar öngören görüşlerden, en az miktarı söyleyen ile hükmetmektir. Aşağıdaki misaller, tarifi anlaşılır kılacaktır:

Yahudi, hristiyan vs. gayr-i müslimlerin diyeti konusunda âlimler arasında, müslümanın diyetinin üçte biri, yarısı veya ona eşit olduğu şeklinde birbirinden farklı miktarlar getiren görüşler vardır. Bunlardan “üçte bir” görüşü, bu konuda dile getirilen görüşlerin en azını ve aynı zamanda üzerinde ittifak edilen miktarı göstermektedir. Her üç görüşe göre de bu miktarın, diyet olarak gerekli olduğunda bir ittifak vardır. Ancak üçte birin üzerindeki miktarlar hakkında böyle bir görüş birliğinden sözedilemez. Üçte birden fazlasına hükmeden görüşlerin gerekli olması için, bunu gösteren şer‘î bir delile ihtiyaç vardır. Böyle bir delilin olmadığı tesbit edildiğine göre, suçlunun zimmetinin, diyetin üçte birden fazlasını ödemekle yükümlü olduğunu söylemek doğru olmaz. Şu halde bu konuda dile getirilen görüşlerden en azına göre hükmedilmelidir.⁵⁵

Bir diğer misal de şudur: Abdestte, başın meshinde vacip olan mesh miktarı hususunda, mesh denebilecek en ufak bir el teması, dörtte biri veya tamamı şeklinde olmak üzere farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu miktarların en azı olan “mesh denebilecek en ufak bir el teması”, üzerinde ittifak edilen miktardır. Diğer miktarların vücûbu meselesine gelince, delil olmadığı sürece zimmetin bunlarla yükümlü olmaması aslolanıdır. Bu durumda, mezkûr görüşlerden en az miktarı getirene göre hükmedilmelidir.⁵⁶

Şu halde, bir meselede farklı miktarlar öngören görüşlerden en azını gösteren görüş üzerinde, bundan fazlasını savunan görüşlerin de müşterek paydasını oluşturduğu için bir tür görüş birliği olduğu varsayılmakta, “az”a nisbetle ilave yükümlülükler getiren diğer görüşler ise delilsiz görülerek terk edilmektedir.

İnsanın mükellefiyeti bakımından aslolan, bir delil bulunmadığı sürece zimmetinin yükümlülükten veya sabit olandan fazla bir yükümlülükten berî olmasıdır. Aslolan, yükümsüzlüktür. Bu hükmün değiştiğinden veya ilave yükümlülüklerden söz edebilmek için, değişiklik veya yükümlülük iddiasının bir delil ile sabit olması

⁵⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1269; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 268; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 216- 217.

⁵⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1269- 1270.

gereklidir. Böyle bir delil tesbit edilemediğinde ise mükellefin zimmeti berî olmaya devam edecektir.⁵⁷

2. İbaha-yi Asliyye İstishâbı

“Aksine bir delil bulunmadıkça bir şeyden yararlanma veya bir davranışta bulunmanın mubah olduğuna hükmedilmesi” demektir.⁵⁸ Bazı kaynaklarda “*istishâbu hükmi’l-asl*”⁵⁹, *istishâbü’l-hükmi’l-‘aklî*”⁶⁰ olarak da isimlendirildiği tesbit edilmektedir.

“İstishâbu hükmi’l-asl” terkipteki “asl” ile “eşyadan istifade hususunda esas hükmün ibaha olması” ilkesi kastedilmektedir. Bu ilke, şer’î bildirim öncesi eşyada ve eşyadan yararlanmada esas hükmün mubahlık olduğunu, şer’î bildirim sonrasında ise haram veya helal olduğu açıklanmayan şeylerin ve davranışların mubah hükmünü alacağını ifade etmektedir.⁶¹ İslâm âlimlerinin çoğunluğu, hakkında şer’î bir hüküm bulunmayan ve insana faydalı olan şeylerde ve işlerde temel hükmün mubahlık ve izin olduğunu kabul ederler.⁶² Kısaca “aslî ibaha” olarak nitelendirilen bu prensip, her şeyin insan için yaratılıp onun istifadesine sunulduğunu⁶³, özel olarak haram kılınanlar dışında yiyeceklerde haramdan söz edilemeyeceğini⁶⁴ ifade eden âyetlerin, eşyadan yararlanma hususunda getirdiği genel izne dayanmaktadır.⁶⁵

Hanbelî usûl eserlerinde bir kavram olarak yer almayan bu istishâb türüne dair ipucu niteliğindeki bilgilerin, dinin gelmesinden önce eşyanın hükmü konusunun işlendiği bölümlerde, bunun yanında aksi yönde hüküm getiren bir delil bulunmadıkça, hükmün “ikinci hâl”de de geçerli sayılması bağlamında incelendiği tesbit

⁵⁷ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 317.

⁵⁸ Hindâvî, *el-İctihâdü’l-istishâbî*, 41; Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 218; Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 378.

⁵⁹ Hindâvî, *el-İctihâdü’l-istishâbî*, 41. Bu isimlendirme *et-Temhîd*’de berâet-i zimmet istishâbı için kullanılmaktadır. Bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 251.

⁶⁰ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 238.

⁶¹ Yalçı, , *İlk Beş Asır Usûlü’l-fıkıh Literatüründe İstishab Delili*, 17.

⁶² Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 218.

⁶³ Bakara, 2/ 29; Câsiye, 45/ 13.

⁶⁴ En‘âm, 6/ 145.

⁶⁵ Hindâvî, *el-İctihâdü’l-istishâbî*, 42; Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 218.

edilebilmektedir. Dinin gelmesinden önce eşyanın hükmü meselesi, yukarıda, aklın hükümler sahasındaki rolünün tartışıldığı bölümde incelenmiş olmakla birlikte, mezkûr konunun eşyanın aslî hükmü ile bağlantısı sebebiyle burada, bizi ilgilendirdiği nisbette, bu husustaki değerlendirmelere atıfta bulunacağız.

Eşyanın aslî hükmü derken, bir tasavvur olarak dinin gelişinden önceki hâlde eşyadan veya dinin temel kaynaklarında haklarında herhangi bir hüküm yer almayan şeylerden yararlanmanın akıl nazarındaki hükmü kastedilmektedir.⁶⁶ Bu hükmün bilinemeyeceğini savunan görüş yanında, mubah veya haram olduğu da fakihler arasında kabul gören görüşlerdendir. Söz konusu görüşler Hanbelî usûlcüler arasında da taraftar bulmuştur.

Kadî Ebû Ya‘lâ’ya göre din gelmeden önce eşyadan yararlanmanın hükmü “hazır”dır.⁶⁷ Eşya hakkındaki temel hüküm budur. Bu açıdan Ebû Ya‘lâ’nın “aslî hazır” görüşünü benimsediği ifade edilebilir. Onun, berâet-i zimmet istîshâbı başlığında yer verdiği seleb ve buluntu zînet eşyası örnekleri, aslî hazır bağlamında bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Ebû Ya‘lâ, selebden beşte bir alınıp alınmaması ve buluntu zînet eşyasının temellükü meselelerindeki değerlendirmelerinden mezheb imamı Ahmed b. Hanbel’in de hazır görüşünde olduğunun anlaşıldığını söyler. İmam Ahmed’in, selebden beşte bir alınması meselesinde Hz. Peygamber’den herhangi bir bilgi gelmediğini, dolayısıyla bu payın alınamayacağını söylerken bunu mubah görmediği anlaşılmaktadır. Buluntu eşyalarla ilgili hüküm ise, paralar (dinar ve dirhem) hakkında olup zînet eşyasına dair Hz. Peygamber’den bir hüküm gelmemiştir. Ahmed b. Hanbel, delil bulunmadığı için buluntu zînet eşyası hakkında “asl” hükmünün, yani hazır hükmünün geçerli olacağını söylemiş ve onun temellükünü caiz görmemiştir.⁶⁸

Bazı kaynaklarda, Ebû Ya‘lâ’nın, eşyanın aslî hükmünü değerlendirdiği bir istîshâb türünden söz ettiği belirtilir. Onun, *el-‘Udde*’de istîshâbın türleri olarak berâet-i

⁶⁶ Bu konudaki görüşlerin dinî kaynaklar ve bilgilerle değil, aklî yorumlarla temellendirilmeye çalışıldığı görülür. Zira atıfta bulunulabilecek bir din/şer‘ henüz mevcut değildir.

⁶⁷ Ebû Ya‘lâ’nın Hanbelî fikhına dair *el-Mücerred* isimli eserinde “ibaha” görüşünü benimsediği yönündeki ifadeler için bk. Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 422; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, I, 325.

⁶⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1238- 1240.

zimmî ve icmâ istîshâbına yer verdiği bilinirken⁶⁹ *el-Müsevvede*'de "istîshâbü'l-hâli'l-'aklî" adında bir istîshâb türünden daha olumlu ifadelerle bahsettiği kaydedilir. Bu istîshâb türü, dinin gelmesinden önce eşyanın hükmü hakkında aklın hazır veya ibaha şeklindeki değerlendirmesinin bir "asl", aslî bir hüküm olarak, din aksine bir hüküm getirmediğiçe devam ettiğinin kabul edilmesi demektir.⁷⁰ Ancak, eşyanın aslî bir hükmünün olacağını kabul eden Ebû Ya'lâ'nın burada aslî ibahadan farklı bir şey söylediğine dikkat edilmelidir. Bir önceki paragrafta değinildiği üzere onun, eşyada aslolanın ibaha değil hazır olduğu görüşünü benimsediği dikkate alındığında "istîshâbü'l-hâli'l-'aklî" ile esasen "aslî hazır" düşüncesini dile getirdiği söylenebilir.

Dinin gelmesinden önce eşya üzerindeki tasarrufların hükmü hakkında Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî, Ebû'l-Hasen et-Temîmî ile birlikte "ibaha" çizgisinde yer alır. O, hurma ağaçlarının kesilmesi konusunda, bunun bir mahzuru olmayacağını, çünkü bu konuda yasaklayıcı bir hükmün gelmediğini söyleyen Ahmed b. Hanbel'in de, aksini gösteren bir delil olmadıkça eşya üzerindeki tasarruflarda, aslî hüküm olan ibahanın geçerli olacağını benimsediğini kaydeder.⁷¹

Dinin gelmemesi veya kendilerine dinin davetinin ulaşmamış olması ya da dinin hükmünü beyan etmemiş olması gibi sebeplerle hükümleri bilinmeyen şeyler, mubah veya haram olduğu yönünde şer'î bir delil olmadığı için "asl" hükmü, yani "akıl hükmü" üzere kalırlar.⁷² Bunların hükmü, akıldaki ibaha hükmüdür.

İstîshâbü'l-hâli "asl hükmü üzere kalmak, asl niteliğindeki prensiplere göre hükmetmek"⁷³ şeklinde tanımlayan ve aksi yönde bir delil bulunmadıkça "asıl"ların devam ettiği ile hükmedilmesi olarak değerlendirdiği tesbit edilen Hanbelî usûl âlimlerinden İbn Akîl'e göre şekk ile yakînin zâil olmaması, berâet-i zimmî, birşeyin olduğu hâl üzere kalması gibi asıllar istîshâbü'l-hâlin temelini oluşturmaktadır.⁷⁴ Şer'in vürûdundan önce eşyanın hükmü konusunda bir görüş beyan edilemeyeceğini ifade

⁶⁹ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1262- 1268.

⁷⁰ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 431.

⁷¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 269- 270.

⁷² Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 272.

⁷³ İbn Akîl, *el-Vâzıt*, II, 310.

⁷⁴ İbn Akîl, *el-Vâzıt*, II, 311- 315.

ederek vakf görüşüne meylettiği bilinen İbn Akîl⁷⁵, bazı usûl bilginlerinin istîshâbü'l-hâlin özü olarak Mâide sûresinin 101. âyetini⁷⁶ gösterdiklerini nakleder. Buna göre Allah (cc), bazı konularda kullarına bir lütûf, bir ihsan olarak sükût etmiş, bazı şeylerin hükmünü beyan etmemiştir. Kur'ân tefsirinin öncü ismi Abdullah b. Abbas'a göre, Kur'ân'da zikredilmemiş, hükmü açıklanmamış şeyleri Allah affetmiş, oldukları üzere bırakmıştır. Yine selef ulemasından, Allah'ın helal ve haramı açıkça beyan ettiği, sükût ettiği şeyleri ise bağışladığı yönünde ifadeler nakledilmiştir.⁷⁷ Burada istîshâbü'l-hâlin özü olarak dile getirilen değerlendirmelerin, daha çok aslî ibaha ilkesini vurguladığı anlaşılmaktadır. Her şeyin kurallara, hükümlere bağlandığı bir durumdan ziyade, hükümleri belirlenmiş şeyler, davranışlar dışında insanlara bırakılmış serbest bir hareket alanının, bir mubah sahasının olduğu bu âyetin yorumundan anlaşılmaktadır.

İbaha-yi asliyye ilkesine göre, fakih karşılaştığı bir meselenin, mesela bir şeyin veya bir davranışta bulunmanın hükmünü belirlemek için sırasıyla şer'î delilleri inceler. Bu delillerde bir hüküm bulamazsa, o takdirde ibaha-yi asliyye ilkesi gereğince bu konudaki hükmün mubahlık olduğuna hükmeder.⁷⁸

İbaha-yi asliyye istîshâbına göre amel etme hususunda fakihler arasında farklı bir tutuma rastlanmamakla birlikte, bazıları bunun istîshâb olarak isimlendirilmesine karşı çıkmışlardır.⁷⁹

3. Şer'î Hüküm İstîshâbı

Kaynaklarda bazen *istîshâbü delîli 'ş-şer'*, bazen de *vasıf istîshâbı* adıyla anılan bu tür akıl yürütme, şer'î delil ile sabit olmuş bir hükmün, aksini gösteren bir delil bulunmadığı sürece devam ettiği ile hükmedilmesi demektir.⁸⁰ İstîshâb edilen bu hüküm, her ne kadar ibaha ve berâet ilkesi gibi aslî bir hüküm değilse de, şer'in sübût

⁷⁵ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 422.

⁷⁶ “Ey imân edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur'ân indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. (Açıklanmadığına göre) Allah onları affetmiştir.”

⁷⁷ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 310- 311.

⁷⁸ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 218.

⁷⁹ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 218.

⁸⁰ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 508; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 339; Bardakoğlu, “İstîshâb”, *DİA*, XXIII, 378.

ve devamına delâlet ettiği bir hükümdür.⁸¹ Bu sebeple Gazzâlî, bir hükümün istishâbının caiz olmasının aklî, sem‘î veya şer‘î bir delile istinad etmesine bağlı olduğunu söyler.⁸² İbn Akîl’in verdiği istishâb tariflerinden biri de buna işaret eder niteliktedir.⁸³ İbn Kudâme ise, şer‘î hüküm istishâbının, tahsîs delili bulunmadıkça *umûm* hükümünün, nesh delili bulunmadıkça da *nassın* devamı ile hükmedilmesi gibi olduğunu ifade eder.⁸⁴ Tahsîs veya nesh edici delilin olmadığı durumda *nassın* hükmü genellik ve geçerliliğini korumaktadır.

İlk Hanbelî usûl eserlerinde kavram olarak zikredilmeyen şer‘î hüküm istishâbı, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, kavramlaştırılmış hâli ile ilk olarak İbn Kudâme’nin *Ravza*’sında *istishâbu delili’ş-şer‘* adıyla işlenir.⁸⁵ Diğer bir Hanbelî usûlcü İbnü’l-Kayyim ise, şer‘î hüküm istishâbını *istishâbü’l-vasfî’l-müsbit li’l-hüküm* adıyla kavramlaştırmıştır.⁸⁶

İbnü’l-Kayyim, vasıf istishâbının muteber bir delil olduğunu ifade eder. Nitekim şer‘, bir takım hükümleri bu istishâb türüne dayandırmıştır. Örneğin Hz. Peygamber, avcının oku ile vurulup suya düşen av hayvanı hakkında “*boğulmuş olarak bulursan onu yeme. Çünkü sen, su mu onu öldürmüş, yoksa senin okun mu; bunu bilemezsin*” demiştir.⁸⁷ Burada, av hayvanının ne şekilde öldüğü kesin olarak bilinmemektedir. Bu şüphe sebebiyle onun helal olduğu söylenememekte, *zebâih*te aslolanın haramlık olduğu ilkesi işletilerek, boğulmuş hayvan hakkında haramlık vasfının devam ettiğine hükmedilmektedir.⁸⁸ İbnü’l-Kayyim, vasıf istishâbına dair verdiği abdestin varlığı, mülkiyetin devamı, bir borç ya da tazmin ile yükümlü zimmetin sorumluluğu (*şuğl*) gibi örneklerde de şüphe ve tereddütün hükme etkisi üzerinde durmakta, sübûtu kesin olan

⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 222.

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 222.

⁸³ İstishâb, “aklî bir delile veya sem‘î bir huccete dayanan hüküm üzere kalmaktır.” İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 321.

⁸⁴ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 508.

⁸⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 508.

⁸⁶ İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, I, 339.

⁸⁷ Müslim, “Sayd”, 1.

⁸⁸ İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în*, I, 339.

hükümün şüphe ile değişmeyeceğini vurgulamaktadır.⁸⁹ Hemen her usûl eserinde yer alan bu örneklerin yanında ayrıca, şer‘î ahkâm için tayin edilen sebeplerin tekrarı ile hükümlerin de tekrar etmesi meselesi de vasıf istishâbı kapsamında incelenmiştir.⁹⁰

Nasslarda yer alan örneklerden başka, şer‘î hüküm istishâbının meşrûiyet zeminini oluşturan argümanlardan biri de aksini gösteren bir delilin bulunduğu bilinmedikçe, sabit bir durumun/ bir hükümün sürerliği ve bulunduğu hâl üzere devam ettiği yönündeki zannın, değişmesi ihtimalinden daha kuvvetli kabul edilmesidir.⁹¹ Nitekim, akl-ı selim sahibi insanların muamelat ve tasarrufları, varlığın (şeylerin) durumu hakkındaki bilgilerine istinad eder. Onlar, varlığından veya yokluğundan emin oldukları şeylerin, bu hâllerine mahsus bazı hükümleri olduğunu tartışmasız kabul ederek, -devamlılık zannının değişiklik ihtimalinden daha güçlü olduğu düşüncesinden hareketle- daha sonraki bir zamanda da bunlara aynı veya benzer hükümlerin terettüp etmesini caiz görürler. İnsanlar, örneğin mevcûdiyetleri, sağ oldukları hususundaki bilgilerine dayanarak çeşitli muamelelerde bulunurlar; haberleşirler, birbirlerine bazı şeyler gönderirler. Bütün bunlar aynı zamanda “şekk ile yakînin zâil olmaması” ve “olanın olduğu hâl üzere kalması” ilkelerinin bir neticesidir.⁹² Kısaca, aklî zarûretler ve beşeriyetin genel örf ü âdâtı, sübûtu ve varlığı bilinen şeylerin devamlılığını öngörmektedir.⁹³

Şer‘î hüküm istishâbı bağlamında serd ettikleri itirazlarında istishâbın, özellikle muhatabı ilzam edici bir delil oluşunu kabul etmeyen görüş sahipleri ise, tezlerini, “sabit hükümün devamlılığı”nın, delili bilmemeye dayandırıldığını savunurlar ve bunu “delilsiz ihticac” olarak nitelendirirler. Müctehid, araştırması neticesinde mevcut hâlin değiştiğine delâlet eden bir delil bulamayıp buna istinaden bir şeyin devamlılığına (bekâsına) hükmederse, bu hüküm “delilin bilinmemesi”ne dayandırılmış olur. Bu görüşü benimseyenlere göre şu husus dikkatlerden kaçırılmamalıdır: Bir şeyin sübûtu

⁸⁹ İbnü’l-Kayyim, *İ‘lâmü’l-muvakka‘în*, I, 339- 340.

⁹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 223; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 508.

⁹¹ Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 364, 400.

⁹² Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 150. Ayrıca bk. İbn Müflih, *Usûlü’l-fikh*, IV, 1434.

⁹³ Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 399.

ile bekâsı farklı şeylerdir. Yani, bir hükmü isbat eden delil, onun devamlılığını da isbat ediyor değildir.⁹⁴

Şer‘î bir delil ile sabit olmuş bir hükmün devamlılığının, değişmediği veya ortadan kalkmadığı sürece kendisini isbat eden delil ile mi yoksa ikinci aşamada istishâb delili ile mi gerçekleştiği hususu, şer‘î hüküm istishâbı konusunun tartışmalı meselelerindendir.⁹⁵ İstishâb nazariyesini oldukça geniş bir etüde konu eden M. Fethî Dirînî, fıkıhta her hükmün şer‘î bir *sebebinin* olması gereğinden hareketle, aksini gösteren bir delil olmadıkça hükmün devamlılığının, istishâb ile değil kendisini isbat eden delil (*şer‘î sebep*) ile sabit olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin bey‘ akdinin hükmü olan mülkiyetin veya nikâh akdinin hükmü olan istimtân (zevciyyet) sübûtu da devamlılığı da söz konusu akitler iledir. Şâri‘, zaman bakımından tahdîd edilemeyen, edildiği takdirde zaten batıl olan bu tür akitleri, mülkiyet ve istimtâ (zevciyyet) hükümlerinin sürerliliğinin de sebebi kabul etmiştir. Dolayısıyla, varlık sebeplerinden ayrı tutarak bu hükümlerin devamlılığının istishâb ile olduğunu söylemek gereksizdir. Müellif, öne sürdüğü bu gerekçelerle “şer‘î hükmün devamlılığı”nın, *şer‘î hüküm istishâbı* veya *vasıf istishâbı* adıyla istishâb çerçevesinde değerlendirilmesinin ve istishâbın bir türü kabul edilmesinin hatalı olduğunu savunur.⁹⁶

Yazarın benzer değerlendirmeleri, şer‘î hüküm istishâbının bir örneği olarak zikredilen sarîh nassın hükmünün istishâbında da karşımıza çıkmaktadır. “*Cihâd, kıyamet gününe kadar devam edecektir*”⁹⁷ hadisinde olduğu üzere bazı nassların hükümlerin devamlılığına delâleti sarihtir. Bu gibi durumlarda, hükmün devamlılığını yakînî olarak ortaya koyan sarîh nassın varlığı sebebiyle, hükmün devamlılığına hükmetmek için ayrıca, ifade ettiği bilgi zannî olan istishâba müracaat edilmez. Yani, hükmün devamlılığı hususundaki yakînî/ kesin bilgi, bu yöndeki zann ile müsâvî

⁹⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 1100- 1101. Bu itirazın, istishâbın “delili bilmemeye” değil, delilin olmadığı bilgisine dayandığı şeklinde cevaplandırıldığına “Berâet-i Zimmet İstishâbı” başlığında değinmiştik.

⁹⁵ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 379.

⁹⁶ Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 355- 357.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 33; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-ıvsaat*, V, 390. Ayrıca bk. Zeyla‘î, *Nasbu’r-râye*, III, 377.

tutulamaz. Netice olarak Dirî'nî, varlık ve devamlılığı sarîh nass ile sabit olan şer'î hükümlerin, istîshâbın mevzûu kabul edilmesine karşı çıkmaktadır.⁹⁸

İbnü'l-Kayyim, şer'î hüküm istîshâbının kabulü noktasında fakihler arasında genel bir mutabakatın olduğunu, bununla birlikte bu tür istîshâbın bazı fer'î meselelere tatbikinde, özellikle bir mesele üzerinde iki asl'ın çekiştiği meselelerde görüş farklılıklarının görülebildiğini ifade eder. Burada dikkati çeken örnek, abdestinin bozulduğundan şüphe eden kimsenin durumudur. İmam Mâlik, bu adamın yeniden abdest almadıkça şüpheli abdest ile namaza durmasını caiz görmez. Çünkü, her ne kadar aslolan var olan abdestin devamı (*bekâ*) ise de, namazın kişinin zimmetinde bir yükümlülük olarak sübûtu –belki de daha kuvvetli- bir asıldır. Bu sebeple İmam Mâlik, şüphe ile abdestin bozulmayacağı itirazına, varlığı şüpheli bir abdest ile namaza durulamayacağını söyleyerek mukabele etmektedir.⁹⁹

Yukarıda ilk dönem Hanbelî usûl eserlerinde kavramlaştırılmış hâli ile vasıf istîshâbının yer almadığı tesbitine yer verilmişti. Bu tesbit, Hanbelî usûl kitaplarında, kavramlaşmamış da olsa vasıf istîshâbına değinildiği gerçeğinin gözden kaçırılmasına yol açmamalıdır. Nitekim bu eserlerin bir kısmında, istîshâbın bu türünün klasikleşmiş örneğinin, namazda abdestinin bozulduğu vehmine kapılan kimseye Hz. Peygamber'in “*bir ses veya koku duymadıkça namazdan ayrılma*”¹⁰⁰ şeklindeki tavsiyesinin, şüphenin sabit hükmü etkilemeyeceği ilkesi bağlamında işlendiği kaydedilmektedir.¹⁰¹

Özetle ifade etmek gerekirse şer'î hüküm istîshâbında, sabit bir hükmün, değiştirici veya ortadan kaldırıcı bir sebep, yeni bir delil olmadıkça devam ettiği kabul edilir. İstîshâbın bu türü ile, fıkhen muteber bir sebep olmadıkça, aradan ne kadar

⁹⁸ Dirî'nî, *Buhûs Mukârame*, I, 364- 366. Şevkânî, nassın veya umûm hükmünün devamlılığının “istîshâb” olarak isimlendirilmesinde cumhûrun olumlu düşündüğünü, tahkîk ehli usûlcülerin ise, söz konusu meselelerde hükmün sübûtunun istîshâb ile değil, lafız cihetiyle olduğu gerekçesiyle buna itiraz ettiğini nakleder. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 238.

⁹⁹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 340; Dirî'nî, *Buhûs Mukârame*, I, 379- 380.

¹⁰⁰ Buhârî, “Vudû”, 4; Müslim, “Hayz”, 26; Ebû Dâvûd, “Salât”, 192; Tirmizî, “Tahâret”, 56; İbn Mâce, “Tahâret”, 74.

¹⁰¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 259- 260; İbn Akîl, *el- Vâzih*, II, 323; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I, 340.

zaman geçerse geçsin sabit ahkâmın devamlılığını koruyacağı, zamanın bunda bir etkisinin olmadığı vurgulanmaktadır.

Hükmün devamlılığını öngören bu ilke, delil ile sabit bir hükmün devamı hakkında ayrıca bir delilin aranmaması, hükmü ortaya koyan delilin hükmün devamlılığı için yeterli kabul edilmesi; değişmesi için ise yeni ve değiştirici bir delil gerekmesi demektir.¹⁰²

4. İcmâ Hükmünün İstishâbı

İstishâbü'l-hâlin diğer bir türü de, usûl eserlerinde geniş tartışmalara ve değerlendirmelere konu olan icmâ istishâbıdır. Yaygın olarak kullanılan *istishâbu hükmî'l-icmâ* tamlaması yanında *istishâbu's-şer'* olarak da isimlendirilen¹⁰³ ve bazı kaynaklarda icmâ bahsi içerisinde ve daha çok icmân, icmâ dışında bir delil ile terkinin caiz olup olmaması yönüyle incelenen¹⁰⁴ bu istishâb türü şu şekilde tasvir edilir: Hükmü üzerinde icmâ edilmiş bir meselenin şartlarının değişmesi, farklılaşması ile ortaya çıkan yeni durum için de, ilk meseleye ait icmâ hükmünün geçerli sayılmasıdır.¹⁰⁵ Yani belli şartları taşıyan bir mesele üzerinde gerçekleşmiş icmâ hükmünün, sürerliğini koruyarak farklı özellik ve şartlara sahip, ancak ilkinin yakın/ benzer, fakat tartışmalı mesele veya meselelere taşınmasıdır. Böylece bir meselenin, üzerinde icmâ edilmiş hükmü, söz konusu meselenin özellik ve şartları açısından uğradığı değişimler neticesi ortaya çıkan yeni ve farklı durumda da geçerli kabul edilmekte, üzerinde icmâ edilmiş hüküm ihtilaflı yakın alanlara taşınmaktadır. Bu, fıkıh usûlü bilginleri arasında oldukça tartışmalı bir konudur.¹⁰⁶

Ebû Ya'îlâ'nın aktardığına göre Ahmed b. Hanbel, istishâbın bu türünün batıl olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte İmam Ahmed'in, kendisine sorulan soruları cevaplandırırken icmâ istishâbına başvurduğu da kaydedilir.¹⁰⁷ Hanbelî usûl âlimlerinin

¹⁰² Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 362; Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XXIII, 378.

¹⁰³ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 431- 432.

¹⁰⁴ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1211- 1212; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 306- 308.

¹⁰⁵ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1265; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 254.

¹⁰⁶ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 238; Dirînî, *Buhûs Mukârane*, I, 386.

¹⁰⁷ Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 307.

çoğunluğu icmâ istishâbını caiz görmezken¹⁰⁸, ilk meseleye ait icmâ hükmünün istishâben şartları farklı diğer bir meseleye taşınması yerine, icmân dışında kaldığı için ihtilafa, yani farklı görüşlere açık bir nitelik taşıyan ikinci mesele hakkında yeni ve başka bir delil aranması gerektiği vurgulanır.¹⁰⁹ İbn Hâmid ve Ebû İshâk b. Şâklâ ise, icmâ hükmünün istishâbı hakkında olumlu görüş bildiren Hanbelî usûlcüler olarak zikredilmektedir.¹¹⁰ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye de aynı görüştedir.¹¹¹

Usûl eserlerinde icmâ istishâbına örnek olarak getirilen meseleler incelendiğinde görülür ki, fakihlerin hükmü üzerinde ittifak ettiği meselenin şartlarının değişmesi ile kısmen farklı, ikinci ve yeni bir mesele ortaya çıkmaktadır. İlk meselede söz konusu olan ittifak, ikincisinde yerini farklı görüşlere, yani ihtilafa bırakmaktadır.¹¹² Diğer bir ifade ile, hükmünde icmâ edilmiş olması sebebiyle farklı görüşlere kapalı olan bir konu, bazı şartlarının değişmesi ile farklı görüşlerin serdedilebildiği bir niteliğe, yani ictihâdî bir karaktere bürünmektedir.¹¹³ İlk meseleye ait icmân yanında, farklı görüşlerin varlığından dolayı ihtilafı yeni bir alan daha doğmaktadır. İşte usûl âlimleri arasındaki esas tartışma da, icmân bu hilaf noktasına (*mevdu' u'l-hilâf*) taşınıp taşınamayacağına yoğunlaşmaktadır.

İcmâ istishâbını benimseyenlerin delilleri kısaca şöyledir:

¹⁰⁸ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1265; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 254- 256; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 316; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 509; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 157; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 306- 307; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3763- 3764.

¹⁰⁹ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1265; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 330.

¹¹⁰ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1265; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 255- 256; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 509; Âlû İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 307; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, I, 341; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, IV, 1435; İbnü'l-Lehhâm, *el-Muhtasar*, 160; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3763. Koca, Ebû Ya'lâ ve Kelvezânî'nin de "icmân hükmünün istishâbı lehinde görüş belirttiklerini" kaydeder (Koca, *Selefi Söylem*, 147). Aynı şekilde Yalçı da, Ebû Ya'lâ'nın icmâ hükmünün istishâbını geçerli gördüğünü kaydeder (Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-fikh Literatüründe İstishab Delili*, 94- 95). Oysa ki, her iki usûlcü de, bunun sahih olmadığını açıkça ifade ve müdafaa ederler (Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1265- 1268; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 254- 262). Nitekim daha sonraki bazı kaynaklar da bunu teyid etmektedir. Bk. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, I, 341; Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, 307; Türkî, *Usûlü mezhebi'l-imâm Ahmed*, 381, 383- 384.

¹¹¹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, I, 341- 344.

¹¹² İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 316.

¹¹³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 328.

1. İcmâ, farklı bir görüş ileri sürerek karşı çıkmanın caiz olmadığı kesinlikte bir delildir, huccettir. İhtilaf ise re'ydir; her bir müctehidin, yalnızca kendisi için bağlayıcı olan fikhî görüşleridir. Bundan dolayı re'y karşısında huccet olan icmâa tutunmak¹¹⁴, ihtilaf noktasında icmâ ile istidlâl etmek evladır.¹¹⁵

2. Üzerinde icmâ hâsıl olmuş görüş, Hz. Peygamber'in sözü gibi bir huccettir. İlk hükümden başka bir hükme nakleden, mesela tahsîs veya nesh eden bir delil olmadıkça Hz. Peygamber'in sözünün istishâbı, yani hükmünün devam ettiğinin kabul edilmesi vacip olduğuna göre, icmâ edenlerin görüşünün istishâbı da vaciptir.¹¹⁶

3. Akıl, zimmetlerin sorumluluk ve yükümlülükten berî olduğuna delâlet etmektedir. Aksi yönde hüküm getiren bir delil olmadıkça, bu delâletin devam ettiği kabul edilir. Yani istishâba göre hareket edilir. Aynı şekilde, icmâa karşı çıkabilecek kuvvette denk bir delil olmadıkça, icmâ hükmünün de devam edeceği kabul edilmelidir. Bu ikisi arasında bir fark yoktur.¹¹⁷

4. Şekk ile yakîn zâil olmaz. İcmâ hükmü kat'îdir; şüphe edilemeyecek bir kesinlik, yakînî bir nitelik taşımaktadır. Aynı kesinliğin, ihtilafî bir konudaki hüküm için söz konusu olmadığı açıktır. Dolayısıyla yakîn derecesindeki bir hüküm, yani icmâ edilmiş hüküm, şekk hâlinde de geçerli olmaya devam eder.¹¹⁸

5. Sonradan ortaya çıkmış durumlar (*havâdis*), sabit hükümleri ortadan kaldıramaz.¹¹⁹ Dolayısıyla icmâ hâsıl olduktan sonra meydana gelmiş ihtilafın, icmân hükmüne bir etkisi olamaz.¹²⁰

İcmâ istishâbının geçerli bir delil olduğunu savunan usûl bilginlerinin icmân gücü ve bağlayıcılığından kuvvet almaya çalıştıkları, argümanlarını bunun üzerine bina ettikleri söylenebilir. Onlar, üzerinde icmân gerçekleştiği meseleye benzer, ancak bazı

¹¹⁴ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1265.

¹¹⁵ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1266.

¹¹⁶ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 261.

¹¹⁷ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 261.

¹¹⁸ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 260.

¹¹⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 257.

¹²⁰ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, I, 343.

özellikleri farklı olan, hükmü etrafında çeşitli görüşlerin olduğu ihtilafli mesele veya meselelerde de, söz konusu icmâin hükmünün geçerli olması gerektiğini, ihtilaf karşısında bunun daha tercih edilir olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İcmâ istishâbı taraftarlarının bu görüşlerine mukabil, onu kabul etmeyen ve çoğunluğu teşkil eden usûlcülerin temel itirazı ise, şartları itibariyle özel olan bir konuda icmâ ile kabul edilmiş bir hükmün, kapsamadığı meselelere taşınması noktasında temerküz etmektedir. Bu noktada öncelikle şu ifade edilmelidir ki, hükümlere delâletleri bakımından bütün delillerin bir şümûlü vardır. Bu sebeple, delillerin hükümlerinin geçerli olduğu alan, şümûlleri ile sınırlı olmalıdır. Bahse konu sınırlar ise, incelenen konuların özellik ve şartları ile belirlenmektedir. Bundan dolayı delillerin, kapsamı dışındaki meselelerde hükmünü icra ettiğini kabul etmek caiz değildir.¹²¹ Mezkûr mülâhazaların, hükme delâleti açısından diğer delillerden farklı olmayan icmâ delili hakkında da geçerli olduğu açıktır. Bununla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Hz. Peygamber'in "hâss" nitelikteki bir sözü, nasıl farklı bir konuda delil olarak alınamıyorsa, "hâss" bir niteliğe sahip olduğu açık olan icmâ hükmü de şümûlü dışında delil olmamalıdır.¹²²

Bunun yanında bilindiği üzere, icmâ delili yapısı itibariyle farklı görüşlerin, muhalif ictehadların varlığını kabul etmeye müsait değildir. Bundan dolayı, hükmü üzerinde icmâ edilmiş bir meselede farklı görüşlerin varlığından bahsetmek mümkün değildir.¹²³

Buna karşılık İbnü'l-Kayyim, icmâ istishâbını kabul edenlerin ihtilafın olduğu yerde icmâ iddia etmediklerini, yalnızca ortadan kalktığını gösteren bir delil bulunmadıkça, hükmü üzerinde icmâ edilmiş hâli istishâb ettiklerini (hükmünün devam ettiğini kabul ettiklerini) ifade eder.¹²⁴ Nitekim onların "değişen özellik ve şartların", ilk meseleye ait icmâ edilmiş hükmü değiştirdiğini veya ortadan kaldırdığını gösteren ve

¹²¹ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1266.

¹²² Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 262.

¹²³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 327.

¹²⁴ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, I, 341- 342.

bu hükmün aksini getiren bir delil olmadıkça, bu özellik ve şartların hüküm üzerindeki etkisini kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.¹²⁵

Öte yandan, icmâ istishâbını kabul etmeyen görüş sahipleri, farklı hususiyetleri ve şartları olan meselelerin, hükümleri itibariyle de farklı olması gerektiğine dikkati çekerler. Zira meseleler arasındaki farklılıkları dikkate almadan, onların aynı hükümleri alacaklarını söylemek, herhangi bir delile veya müşterek bir illete dayanmadan onları bir hükümde birleştirmek demektir. İncelemekte olduğumuz konuyla ilgili olarak ifade etmemiz gerekirse, kendine has şartları olan bir konuda gerçekleşmiş bir icmâ, özellik ve şartları farklı meselelere taşıyarak mücma‘ aleyh hükmün ikinci durum için de geçerli olacağını kabul etmek, birbirinden farklı iki meseleyi delilsiz veya illetsiz olarak aynı hükme tabi kılmaktır.¹²⁶ İcmân gerçekleştiği meselenin bazı özelliklerinin değişmesi veya ortadan kalkması ile icmâ ve buna bağlı olarak hükmü de ortadan kalkmakta, yeni durum için geçerliliğini yitirmektedir. İcmân olmadığı durumda icmâ istishâbından da bahsedilemeyeceği açıktır.¹²⁷ Burada bir tutarlılık problemine dikkat çekildiği söylenebilir.

Aynı şekilde aklın berâet-i zimmete delâleti ve bunun istishâbı ile icmâ istishâbının, geçerliliklerinin ve etkilerinin devam etmesi yönüyle aynı şeyler olmadığı açıktır. Şöyle ki; aksini gösteren bir delil olmadıkça zimmetlerin berî olduğuna delâlet eden akıl delili, herkesi bağlayıcı, ilzam edici bir nitelikte olmasının yanında, farklı görüşlerin ortaya çıktığı ihtilaf halinde de geçerliliğini korumaktadır. İcmân varlığı ise, vaki olduğu meselenin özellik ve şartlarının değişmesi ile ortadan kalkmaktadır. Berâet-i zimmet istishâbından farklı olarak, bu durumda artık ne icmâdan ne de istishâbından (hükmünün devam etmesinden) söz edilebilir.¹²⁸

¹²⁵ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 343.

¹²⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 257.

¹²⁷ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1266; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 261.

¹²⁸ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, IV, 1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 261. İbnü'l-Kayyim ise, icmân zevalinin, hükmünün de zevalini gerektirmeyeceğini, icmân hükmün illeti veya sebebi değil, delili olduğunu, icmâ ile delili olduğu hüküm arasında illet- ma'lûl, sebep- müsebbeb ilişkisinde olduğu gibi birinin varlığının diğerinin varlığını, yokluğunun da diğerinin yokluğunu gerektirmesi türünden zorunlu bir ilişki olmadığını ifade eder. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*, I, 342.

Muhalliflerinin bir diğ er itirazı da, icmâa istish abının delillerin denkliğıne (*tek  fu'  l-edille*) yol açtığı yönündedir. Delillerin denkliğı, aynı meselede farklı hükümler getiren denk kuvvette delillerin olması ve bunlar arasında bir tercih yapılamaması demektir. Delillerin denkliğı, karşıt görüş sahiplerinin her birinin, hilaf noktasında icmâa hâlinin istish abı ile istidl alde bulunması şeklinde tezahür etmektedir. İcm a istish abının us  l eserlerinde zikredilen klasik ve en meşhur örneğı üzerinden ifade etmek gerekirse, suyun görülmesinin teyemmüm abdestine etkisini kabul eden görüş sahipleri (icmâa istish abını kabul etmeyenler), namaz dışında görülen suyun teyemmümü bozup su ile abdest almayı gerekli kıldığını ve bunda icmâa olduğunu, aynı hükmün suyun namazda görülmesi durumunda da geçerli olduğunu savunurlar. Muhallifler (icmâa istish abını kabul edenler) ise, teyemmüm ile namaza ba lamanın sıhhatinde icmâa olduğunu, bu sıhhat hükmünün, namazda suyun görülmesi durumunda da geçerliliğini koruyacağını ifade ederler. Tarafların namaza ba lamadan önceki durumda var olduğunu söyledikleri icm aın namaz esnasında da devam ettiğini kabul ettikleri görülmektedir. Bu bakımdan her iki taraf da aynı meselede icmâa istish abına tutunmaktadır ki, delillerin denkliğı ile kast edilen de budur.¹²⁹

İcm a istish abı ile ilgili en çok gündeme getirilen örnek, suyu gören teyemm ml n n abdestinin ve buna bağılı olarak namazının hükmünün ne olacağı meselesidir. Bu  rnek etrafındaki tartışma ve değıerlendirmeler literatürde geniş bir yer tutmaktadır. Esasen, teyemmüm abdesti ile namaza ba lamanın ve onu eda etmenin sıhhati hakkında fakihler arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Asıl ihtilaf, suyun bulunması ve kullanma imk nının ortaya çıkmasının teyemmüm abdesti üzerindeki etkisi meselesindedir. İcm a istish abı konusunda, konuyu ve diğ er örnekleri anlama ve izah etme noktasında yüksek bir temsil kabiliyetine sahip olan bu mesele üzerinde tarafların görüşleri özetle şöyledir:

İcm a istish abını benimseyenlere göre teyemmüm abdesti olan kimsenin, namazda suyu görmesi halinde abdesti bozulmaz. Çünkü onun namazı başlangıç itibariyle sahihtir. Zira suyun yokluğı halinde teyemmüm abdestinin geçerliliğinde icmâa vardır.¹³⁰ Bu icm aın, n sih gibi hükmü ortadan kaldıran¹³¹ veya farklı bir hükme  eviren

¹²⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 258.

¹³⁰ Eb  Ya'  , *el-'Udde*, IV, 1265; İbn Ak  l, *el-V  z h*, II, 327.

bir delil olmadıkça, suyun görülmesinden sonra ortaya çıkan tartışmalı duruma binaen terk edilmesinin caiz olmayacağı açıktır.¹³²

Şüpheli durumun, kesin olarak bilinen, emin olunan durumu ortadan kaldırmayacağını ifade eden “şekk ile yakîn zail olmaz” kaidesi de bunu teyid eder. Nitekim Hz. Peygamber, namaz esnasında abdestinin bozulduğu şüphesine kapılan bir adama “bir ses veya koku duymadan namazdan ayrılmamasını, namazına devam etmesini”¹³³ söylemiştir.¹³⁴ Bu hadis, abdestin hangi durumlarda bozulacağını sarîh bir şekilde ifade etmektedir. Teyemmüm ile başlanmış namaz hakkında suyun görülmesi ile ortaya çıkmış ihtilaflı durum da, abdestin hangi hallerde bozulacağını -şüphenin değil, kesin olarak bilinenin dikkate alınması gerektiğini- gösteren bu hadis gereğince bir çözüme kavuşturulmalıdır. Buna göre, yakînî olan icmâ hükmü, suyun bulunmasından sonraki tartışmalı durum karşısında terk edilmemelidir.¹³⁵ Ayrıca suyun görülmesinde olduğu gibi, sonradan ortaya çıkmış (*hâdis*) durumlar, sübût bulmuş hükümleri değiştirmez.¹³⁶

Esasen iki taraf arasındaki ihtilafın, “delillerin denkliği” (*tekâfü’ü’l-edille*) meselesinde izah edildiği üzere, icmân hangi durumda gerçekleştiği noktasındaki görüş farklılığından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Yani bu ihtilaf, tarafların, icmân hangi durumda vaki olduğu hususunda farklı görüşlere sahip olmasından ileri gelmektedir. Mesele etrafındaki tartışmaları ayrıntılı bir şekilde inceleyen İbn Akîl’in verdiği bilgilere göre¹³⁷, icmâ istishâbına karşı çıkan âlimler icmân, yani teyemmüm abdesti ile namaz kılmanın sahîh oluşunun, suyun bulunmaması şartına bağlı ve bununla sınırlı olduğunu kabul ve müdafaa ederler.¹³⁸ Dolayısıyla, “suyun bulunduğu ikinci halde

¹³¹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 329.

¹³² Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 261; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 509.

¹³³ Buhârî, “Vudû”, 4; Müslim, “Hayz”, 26; Ebû Dâvûd, “Salât”, 192; Tirmizî, “Tahâret”, 56; İbn Mâce, “Tahâret”, 74.

¹³⁴ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 323.

¹³⁵ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 332.

¹³⁶ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 330.

¹³⁷ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 315- 316, 327- 334.

¹³⁸ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 316; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 510.

namaza devam etmenin sıhhati hakkında ümmetin icmâi vardır ve bu yakînî bir husustur” görüşü “açık bir hata”dır.¹³⁹

Suyun bulunması ile ortaya çıkan yeni durumda abdestin hükmünün ne olacağı hakkında fakihler arasında görüş ayrılıklarının olduğu bir gerçektir.¹⁴⁰ Bir icmâdan söz edilecekse eğer, bu ihtilafların olmaması gerekirdi.¹⁴¹ Zira icmân olduğu yerde, farklı görüşler ileri sürmek, vaki icmâa karşı gelmektir ki, İbn Akîl’in ifadesiyle bu “fisk”tır.¹⁴²

Şer’î delillerin şümûlü ile ilgili olarak yukarıda değinilen hususlar ışığında şu da söylenmelidir ki, suyun bulunması, özellik ve şartları itibariyle ilk halden farklı yeni bir meseleyi işaret etmektedir.¹⁴³ İlkinden farklı olan bu yeni mesele hakkında da ilk meseleye ait icmâ hükmünün geçerli olduğunu söylemek, “hâss” nitelikteki icmân şümûlünü aşmak demektir.¹⁴⁴ Suyun görülmesi ile, icmâa konu olan mesele değişmiş ve icmâ ortadan kalkmış olduğu için artık icmâ ile istidlâl de mümkün olmamaktadır.¹⁴⁵

Ayrıca “sonradan ortaya çıkmış durumların, sabit hükümleri değiştirmeyeceği” görüşü de, icmâ sebebiyle ictihad sahasına girmeyen bir meselenin, değişen özellik ve şartları dolayısıyla yeni bir mesele haline gelerek ictihad kapsamına dâhil olabileceği¹⁴⁶ gerçeği karşısında geçerliliğini yitirmektedir.

Suyu gören teyemmümlünün abdesti ve namazının hükmü meselesi dışında konuyla ilgili diğer bazı örnekler de şöyledir:

i. Müslümanın malı üzerindeki mülkiyetinin geçerliliği icmâ ile sabittir. İrtidâd ettiği takdirde mülkiyetinin devam edip etmeyeceği noktasında ise farklı görüşler, yani

¹³⁹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 333.

¹⁴⁰ Fakihlerin çoğunluğunun, bu durumda teyemmüm abdestinin ve namazın bozulduğu görüşünde olduğu ifade edilmektedir. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 328.

¹⁴¹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 327.

¹⁴² İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 328.

¹⁴³ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 316, 334.

¹⁴⁴ Ebû Ya’lâ, *el-‘Udde*, IV, 1267.

¹⁴⁵ Ebû Ya’lâ, *el-‘Udde*, IV, 1266; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 261; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 330; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, II, 510.

¹⁴⁶ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 330.

ihtilaf vardır. İcmâ istishâbını benimseyenlere göre, ilk durumdaki icmâ, ihtilaf halinde de geçerli olup, kişinin irtidâd etmesi mülkiyet hakkını ortadan kaldırmaz. Aksini iddia eden delilini ortaya koymalıdır.

ii. Yine benzer bir mülkiyet örneğinde ihrama girmeden önce avlanan kimsenin avladığı şey üzerindeki mülkiyeti ihrama girmesi ile zâil olmaz. Zira ihrama girmeden önce avı üzerindeki mülkiyetinin sabit olduğunda icmâ vardır. Bu icmâ hükmünün geçerliliği, ihrama girdikten sonra da devam eder.

iii. Asıl itibariyle suyun temiz olduğunda icmâ vardır. İçine düşen necis bir şey, rengi, kokusu, tadı bakımından suyu değiştirmezse, aslen temiz oluşu hakkındaki icmâ hükmü geçerliliğini korur.

iv. “Ümmü veled”in, çocuğunu dünyaya getirmesinden önce satılmasının caiz olduğunda icmâ vardır. Ümmü veledin satılabileceği şeklindeki bu cevaz hükmü, doğumdan sonra da geçerlidir.¹⁴⁷

İcmâ istishâbı tartışmalarının kaynağını teşkil eden bu örneklerden anlaşıldığı üzere, bir hususta gerçekleşmiş icmâ, istishâbını kabul edenlerce yakın alandaki meselelerde de etkin kılınmaya çalışılmıştır. İkinci hâli temsil eden “yakın alan meseleleri”nin hükmünde farklı görüşler, dolayısıyla ihtilaf vardır. İhtilaf yerine, ittifak edilmiş görüşün tercih edilmesinin daha isabetli olduğu savunulmuştur.

Bu anlayışı kabul etmeyen icmâ istishâbı muhalifleri ise, bazen gerçekleştiği söylenen icmâ iddiasını reddetmişler, bazen de icmâ edilen meselenin özellik ve şartlarının değişmesi ile ilkinden tamamen farklı yeni bir meselenin ortaya çıktığını, dolayısıyla ilk meseleye ait icmâın diğerine taşınamayacağını savunmuşlardır.

II. BİR HÜKMÜ NEFYEDENİN DELİL GETİRME SORUMLULUĞU

İstishâbın huciiyetine karşı bazı itirazlar ileri sürülmüştür. Bu itirazların en önemlisi, yukarıda geçtiği üzere, istishâb ile ihticacda bulunan kimsenin herhangi bir delile dayanmadığı şeklinde idi. İstishâb bir anlamda, hükmü araştırılan mesele

¹⁴⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, IV, 1266. İhramlının avı üzerindeki mülkiyeti ile ümmü veled meselesi için ayrıca bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 258.

hakkında “emredici veya yasaklayıcı bir hüküm getiren ya da aklen veya şer‘an sabit bir hükmü değiştiren muteber bir delilin olmadığı” iddiasını içermekte, istishâba dayanan kimse tarafından delilin yokluğu iddia edilmektedir. Söz konusu itiraza göre istishâb ile ihticacda bulunan kimse yalnızca bir “inkâr” tavrı içerisinde bulunmakta, delilin varlığını reddetmekte, geçmişte sabit bir hükmün değiştiğini veya ortadan kalktığını gösteren bir delilin bulunmadığını ileri sürmekte, fakat görüşünü isbat eden herhangi bir delil getirmemektedir. Bu itiraz istishâbın, “delilin bilinmemesine/ bulunamamasına” değil, “delilin olmadığı yönündeki bilgiye” dayandığı şeklinde cevaplandırılmıştı. Buna rağmen, bu hususla ilgili olarak, bir hükmü nefyedenin (*nâfi*), bunu ortaya koyan bir delil getirip getirmeyeceği tartışması gündeme gelmiştir.¹⁴⁸ Bu tartışma Hanbelî usûl eserlerinde de istishâbü’l-hâl konusu içerisinde bir alt başlık olarak yer almış veya istishâbü’l-hâlin sonunda işlenmiştir.¹⁴⁹ Bütün türleri hakkında geçerli olmak üzere istishâbın delil oluşuna karşı ileri sürülmüş itirazlardan olması ve Hanbelî usûlcülerce ayrıntılı bir incelemeye tabi tutularak işlenmesi hasebiyle, hükmü nefyedenin delil getirme sorumluluğu meselesinin, müstakil bir başlık ile, istishâbın türleri ve bunların delil değerleri incelemesini konu edinen bu bölümde ele alınması uygun görülmüştür.

Bir hükmü nefyedenin delil getirme yükümlülüğü hakkında usûl âlimleri arasında, aklî veya şer‘î konularda olmasına göre, farklı görüşlerin bulunduğu tesbit edilebilmektedir.¹⁵⁰ Bazı usûlcüler, aklî veya şer‘î bir konuda olması kaydını dikkate almaksızın, mutlak olarak, bir hükmü nefyedenin delil getirmesinin gerekli olmadığı görüşündedirler.¹⁵¹ Bazıları, şayet hüküm aklî ise nefyedenin delil getirmesi gerektiğini, şer‘î ise gerekmediğini söylerken¹⁵², bunun aksini savunanların olduğu da ifade edilmiştir.¹⁵³ Aralarında Hanbelî usûlcülerin de bulunduğu âlimlerin ekseriyetinin

¹⁴⁸ Hindâvî, *el-İctihâdü’l-istishâbî*, 71.

¹⁴⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1270- 1272; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 263- 267; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 339- 342; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 511- 516; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, III, 161- 168.

¹⁵⁰ Şevkânî, bu meseledeki görüşlerin sayısının dokuza kadar çıktığını ifade eder. Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 245.

¹⁵¹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1271; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 263; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 339; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 512.

¹⁵² Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1271; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 263; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 339.

¹⁵³ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 511.

kanaati ise, gerek aklî gerekse şer'î bir meseledeki bir hükmü nefyedenin delil getirmesi gerektiği yönündedir. Hanbelî usûl eserlerinde bu görüş genel olarak, ilk Hanbelî usûl âlimlerinden Ebû'l-Hasen et-Temîmî'ye atfen yer almaktadır.¹⁵⁴

Nefyedene delil gerekmeyeceği görüşünü benimseyen âlimlerden bazısı, nâfînin iddiasının “eşyada yokluğun asıl olması” kuralına uygunluğuna dikkat çekerek, bu kuralın aksini, yani “şeyler”in varlık ve sübûtunu iddia edenin delil getirmekle yükümlü olacağını savunurken, bazıları bu meseleyi istishâbın delil olup olmamasıyla ilişkilendirmiş ve istishâbın hucet kabul edilmesi durumunda nâfîye delil gerekmeyeceğini, delil kabul edilmemesi durumunda ise gerekeceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁵ Şöyle ki, bilindiği üzere istishâb ile amel eden, istishâba dayanarak berâet-i zimmet, aslî ibaha gibi bir hükme varan kimse, araştırdığı meselede hükmü belirleyen herhangi bir delilin bulunmadığı bilgisi ile hareket etmektedir. Nâfî de, istishâb ile amel eden kimse gibi, bir hükmü nefyederken zaten olmayan bir şeyi gösteren, ortaya koyan bir delilin bulunamayacağı düşüncesini taşımaktadır. Buna göre mesela, zimmetin herhangi bir yükümlülük ile meşgul olmadığını gösteren bir delil bulunamayacağı gibi bir şeyin nefyine dair delil getirmek de mümkün değildir. Dolayısıyla nâfîden, nefyettiği şey hususunda delil istenemez.¹⁵⁶

Bir şeyin varlığı veya yokluğu hususundaki bir iddia, ya herhangi bir bilgiye dayanmaz ya da zarûrî veya mükteseb (istidlâlle dayalı) bir bilgiden kaynaklanır. Yani iddia sahibi, ya bilgisi olmaksızın ya da yakînî veya zannî bir bilgiye dayalı olarak bir şeyi isbat veya nefyetmektedir. Herhangi bir bilgiye dayanmayan bir iddia zaten geçersiz olup iddia sahibinden bu hususta bir delil istenmez. Zarûrî (aksi düşünülemeyecek zorunlu) bir bilgiye dayanıyorsa, herkes bu konuda görüş birliği içerisinde olacaktır; delil istemeye dahi gerek yoktur. İstidlâl kaynaklı ve dolayısıyla farklı görüşlerin ihtimal dâhilinde olduğu mükteseb bir bilgiye dayalı iddiada ise, iddia

¹⁵⁴ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1270; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 263; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 339- 340.

¹⁵⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 161.

¹⁵⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 512.

sahibi delilini ortaya koymalıdır.¹⁵⁷ Gerek isbatta gerekse nefyde, herhangi bir delile dayanmayan iddia geçersiz, kuru bir iddiadan ibaret görülmüştür.¹⁵⁸

Bir şeyin varlığını iddia edenin delil getirmesi gerektiği hususu tartışmasızdır, bu konuda görüş birliği vardır. Asıl ihtilaf, nefyedenin delil getirme yükümlülüğü hakkındadır. Ancak, âlimlerin çoğunluğuna göre, yakînî olsun zannî olsun, bilgi kaynaklı bir iddia sahibi oldukları, bir hüküm ortaya koydukları için¹⁵⁹, delil getirme yükümlülüğü bakımından müsbit ile nâfî bir fark yoktur, her ikisi de delil getirmekle yükümlüdür.¹⁶⁰

Bir şeyin yokluğuna dair delil getirmenin imkânsız olduğu gerekçesi ile¹⁶¹ nâfiye delil gerekmeyeceği görüşünde olanlar, dinin kanıt getirme yükümlülüğünü, aleyhindeki bir iddiayı reddedene (*müddeâ aleyh*, *münkir*) değil, iddia sahibine (*müddeî*) yüklediğini hatırlatarak nefyedene delil gerekmeyeceğini savunurlar.¹⁶² Bu konu ile ilgili olarak, bir peygamberlik iddiasında müsbit ile nâfînin, delil getirme yükümlülüğü hususundaki durumunu örnek verirler. Dinin kanıt getirme hususundaki tavrı dikkate alındığında, peygamberlik iddia eden müsbit konumundaki kimsenin delil getirmekle yükümlü olduğunu, bu iddiayı reddeden kimseye ise delil gerekmeyeceğini ileri sürerler.¹⁶³

Bu itirazı cevaplarırken Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî, "...bilgisini kuşatamadıkları şeyi yalanladılar" (Yûnus, 10/ 39) âyetini hatırlatır ve herhangi bir bilgiye dayanmaksızın birşeyi reddetmenin kınandığını belirtir.¹⁶⁴ İbn Kudâme de, ehl-i kitaptan, yalnızca yahudi ve hristiyanların cennete gireceği şeklindeki iddialarını doğrulayan bir delil getirmelerinin istendiğini (Bakara, 2/ 111) kaydederek onların hangi bilgiye istinaden bu iddiaya kalkıştıklarının sorgulandığını ifade eder.¹⁶⁵

¹⁵⁷ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1271; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 264; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 340.

¹⁵⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 264.

¹⁵⁹ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istushâbî*, 71.

¹⁶⁰ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1271; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 263.

¹⁶¹ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 512.

¹⁶² Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1272; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 265; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 342.

¹⁶³ Ebû Ya'îlâ, *el-'Udde*, IV, 1272; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 264- 265.

¹⁶⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 263.

¹⁶⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 512. Ayrıca bk Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 163.

Ayrıca, dayandığı bilginin niteliği bakımından nefyedenin durumu ve delil getirme yükümlülüğü hakkında, yukarıda ifade edilen hususlar çerçevesinde bu itiraza şöyle de cevap verilir: Bir hükmü nefyeden kimse bunu ya bir bilgiye dayanarak yapıyordur ya da bu konuda şüphe ve tereddüt içerisindedir. İkinci ihtimale göre nâfi, iddia sahibi dahi sayılmaz; çünkü bir bilgiye/ delile dayanarak bir şeyin yokluğunu iddia ediyor değildir. Bir bilgiye istinaden bir şeyin yokluğunu iddia eden ise, bunu gösteren delili ortaya koymalıdır.¹⁶⁶ Yukarıdaki örnek üzerinden ifade edilecek olursa nübüvvet iddiasını nefyeden kimse delilini şöyle ortaya koyar: Allah, peygamberliğini gösteren bir mucize, doğruluğunu açıklayan bir delil olmadan bir peygamber göndermez. Böyle bir mucize ve delil yoksa bu, nübüvvet iddia eden kimsenin yalancı, iddiasının da batıl olduğunu gösterir.¹⁶⁷

Müddeâ aleyhin delil getirmesinin gerekmediği, dinin ona böyle bir sorumluluk yüklediği görüşüne gelince; öncelikle belirtilmelidir ki, o aleyhindeki iddiayı, kesin bir şekilde, bir bilgiye dayanarak nefyetmektedir. Bu sebeple ona da delil gereklidir. Onun delili ise yemin etmesidir. Nitekim müddeâ aleyhin sadece “iddia sahibinin, üzerimde hiçbir hakkı yoktur” demesi yeterli görülmemiş, ondan yemin etmesi de istenmiştir.¹⁶⁸ Öte yandan, müddeâ aleyhin nefyinin “asl”a olan uygunluğu ve zahirî hâl de onun doğruluğunu göstermektedir. Şöyle ki; müddeâ aleyhin borcu olduğu (*deyn*) iddia ediliyorsa, berâet-i zimmet kuralı; elindeki bir şey (*ayn*) üzerinde bir hak iddia ediliyorsa, mülkiyete delâlet eden, o şeyin elinde bulunuyor olması (*zilyedlik*) durumu, onun doğru söylediğini teyid etmektedir. İşte “asl”ın ve zahirî hâlin kendisini teyidi sebebiyle şer‘, iddiayı ortaya koyan iki sebepten kuvvetli olanını, kanıt (*beyyine*) getirme yükümlülüğünü müddeâ aleyhe değil, müddeâyeye yüklemiştir.¹⁶⁹

Diğer taraftan, bir şeyi nefyeden kimseye delil gerekmeyeceği görüşünün sevimsiz bazı neticelerinin olabileceğine dikkat çekilir. Mesela âlemin sonradan meydana geldiğini, Yaratıcı’yı, peygamberliği, bunun yanında zinanın, şarabın, murdar hayvanın vs. haramlığını nefyeden kişilerin delil getirme mecburiyetinde olmamaları

¹⁶⁶ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 341- 342.

¹⁶⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1272.

¹⁶⁸ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 342.

¹⁶⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, IV, 1272.

gündeme gelir ki, bu muhaldır. Bunun yanında, bir şeyin varlığını iddia eden kimse, “müsbit” vasfı ile delil getirmesi gerektiğini bildiği için meramını/ iddiasını nefy ifadelerini kullanarak dile getirebilir. Delil getirmekten kaçınarak, “sonradan yaratılmış” demek yerine “sonradan yaratılmış değil” diyebilir.¹⁷⁰ Ayrıca, nefyedene delil gerekmeyeceği kabul edildiği takdirde, iddiasını nefy ifadeleri ile ortaya koyan nâfiden delil istenemeyeceği için “hak” (gerçekler, doğrular) zayi olur, bilgisizlik yayılır. Hak ortadan kalkarsa batıl kâim olur. Bu sebeplerden dolayı, nefyedene delil gerekmeyeceği görüşü geçersiz olmaktadır.¹⁷¹

Bir hükmü nefyedenin delil getirmekle yükümlü olup olmadığı meselesini istishâbın hucciyetine yönelik itirazlardan biri olarak değerlendiren Hindâvî, bu konudaki ihtilafların lafzî olduğunu, çünkü nefyedene delili gerekir diyenin de gerekmez diyenin de, nâfinin delilin yokluğu ile değil, delilin bilinmemesi ile istidlâl ettiğini, tarafların bu hususta görüş birliği içerisinde olduklarını ifade eder.¹⁷²

¹⁷⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 234; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 513.

¹⁷¹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 164.

¹⁷² Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istushâbî*, 72.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSTISHÂBIN DİĞER ŞER'Î DELİLLER İLE İLİŞKİSİ
VE
İSTISHÂBDAN DOĞAN KÂİDELER

Çalışmamızın üçüncü ve son kısmını oluşturan bu bölümde istishâbın diğer şer‘î deliller ile olan münasebeti ve istishâbın temellerini oluşturan ilkelerin, daha sonraları teşekkül eden ve fûrû fıkıh meselelerinin ortak kesitlerini özlü bir şekilde ifadelendiren kavâid ilmi ve literatürüne ne şekilde yansıdığı üzerinde durulacaktır. İstishâbü’l-hâli tasvire ve türleri ile birlikte delil değerlerini ortaya koymaya ağırlık veren Hanbelî usûl eserlerinde, istishâbın diğer şer‘î delillerle ilişkisine dair açık veya işaret yoluyla değerlendirmeleri tesbit etmek mümkün olmadığı için, bu hususta istishâb hakkındaki – çoğunluğu son döneme ait- çalışmalarda dile getirilen tesbitlere yer verilmiştir. İstishâbî ilkelerin kavâid literatürüne yansımaları ise Hanbelî kavâid eserleri üzerinden incelenirken, söz konusu ilkelerin “kâideler”e dönüşümü, Hanbelî usûl eserlerinden izlenmeye çalışılmıştır.

I. İSTISHÂBIN DİĞER ŞER‘Î DELİLLER İLE İLİŞKİSİ

İstishâb üzerine yapılan çalışmalar ve değerlendirmelerde dikkat çekilen hususlardan biri de istishâbın diğer şer‘î deliller ile olan münasebetidir. İstishâbın diğer delillerle olan ilişkisi noktasında belki de ilk akla gelecek değerlendirme, Zerkeşî’nin *el-Bahru’l-muhît*’i ile Şevkânî’nin *İrşâdü’l-fühûl*’ünde Hârizmî (v. 387/ 997)¹’den ortak bir nakille yer alan ifadelerdir. Hârizmî’nin, istishâbın ictihâdî faaliyette diğer delillere göre konumunu da ortaya koyan ifadeleri şöyledir²:

¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî. *Mefâtihu’l-‘ulûm* adlı ansiklopedik eseriyle tanınan bir İslâm âlimidir. Hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. Sâmanî devletinin üst düzey bürokratları arasında yer aldığı düşünülen Hârizmî, bilinen tek eseri *Mefâtihu’l-‘ulûm*’u, özellikle devlet kademelerinde görevli kâtiplerin idarî işleri görürken ihtiyaç duyacakları teknik terimleri açıklamayı hedefleyen bir başvuru kitabı olarak hazırlamıştır. Hârizmî bu eserinde ilimleri 1) Şer‘î-Arabî ilimler, 2) Grekler ve diğer milletlerden alınmış yabancı ilimler şeklinde tasnif etmektedir. Şer‘î ilimler arasında yalnızca fıkıh ve kelâmı saymıştır. Fıkıhı, usûl ve fûrû (ibadetler, muâmelât, cezalar, miras vs.) olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Kutluer, “Hârizmî, Muhammed b. Ahmed”, *DİA*, XVI, 222- 224.

² Zerkeşî ile Şevkânî, Hârizmî’nin bu ifadelerini herhangi bir eserini kaynak göstermeksizin aktarırlar. Aynı ifadeleri aktaran bir başka yazar, Abdullah et-Türkî ise, kaynak olarak Hârizmî’nin *el-Kâfi* adlı eserini gösterir. Bk. Türkî, *Usûlü mezhebi’l-imâm Ahmed*, 384.

“İstishâb, fetva kaynaklarının sonuncusudur. Şöyle ki; Kendisine bir mesele sorulan müftî, hükmü önce Kitab’da, sonra sırasıyla Sünnet, icmâ ve kıyasta arar. Buralarda bulamazsa meselenin hükmünü, gerek isbat gerek nefy bakımından olsun, istishâbü’l-hâlden alır.”³

İstishâbın şer’î deliller arasındaki yerini tasvir eden ifadelere yer veren ilk dönem usûlcülerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/ 1083) de, Hârizmî’nin değerlendirmelerine benzer bir yaklaşım içerisindedir. Ona göre, bir meselenin hükmü sorulduğu zaman “âlim”, önce lafzın imkânları çerçevesinde nasslara müracaat etmeli, Allah Resûlü’nün fiil ve davranışlarını, bunun yanında müctehid âlimlerin ilgili meselede bir icmânın olup olmadığını ve nihayet karşılaştığı meselenin nasslarda illet bakımından bir benzerinin olup olmadığını araştırmalı, böyle bir illet tesbit edebiliyorsa kıyas yöntemine başvurmalıdır. Bütün bu kaynak ve yöntemler meselenin hükmü hakkında bir şey söylemiyorsa bu durumda berâet-i zimmet aslına müracaat eder.⁴ İstishâbü’l-hâli, şer’î delil yokluğunda zimmetin yükümlülüklerden berî olması olarak değerlendirdiği anlaşılan Şîrâzî, bir başka yerde, akıl hâlinin istishâbının (*istishâbu hâli*’l-‘*akl*), müctehidin ancak şer’î delillerin yokluğunda başvurması gereken bir delil olduğunu vurgulamaktadır.⁵

Erken dönem âlimlerinden ikisine ait birbirine yakın bu ifadeler ışığında, istishâbın diğer delillerle münasebeti ile ilgili olarak ilk söylenebilecek husus, istishâbın, hükmü araştırılan meselenin çözümü noktasında diğer şer’î delillerin yokluğunda, onlardan sonra gündeme gelen bir delil olduğudur.

Hanbelî usûl anlayışında da istishâbın diğer şer’î deliller arasındaki bu konumuna işaret edilerek, müctehidin karşılaştığı veya kendisine sorulan bir meselenin hükmü ile ilgili olarak Kitab, Sünnet, icmâdan ve illet benzerliği gerekçesi ile meselelere bu üç

³ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 17; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 237. Hârizmî’nin, *Mefâtîhu’l-‘ulûm*’da, usûl-i fıkha dair değerlendirmelerinde şer’î delillerden bahsederken, hükümlerin delilleri arasında istishâbü’l-hâle yer vermediği görülmektedir (Hârizmî, *Mefâtîhu’l-‘ulûm*, 6- 8). Bu durumda, Zerkeşî ve Şevkânî’nin, istishâba dair yaptıkları naklin ya burada bahsedilen Hârizmî’ye ait olmadığı veya kendisine nisbet edilen *Mefâtîhu’l-‘ulûm*’un günümüze eksik olarak ulaştığı ya da bu husustaki bilgilerin *Mefâtîhu’l-‘ulûm*’un günümüze ulaşan nüshasında yer almadığı düşünülebilir.

⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, II, 1001- 1004.

⁵ Şîrâzî, *el-Lüma*, 247.

kaynakta yer alan hükümleri verme yöntemi anlamındaki kıyas işleminden sonra, meselenin hükmünü belirlemek üzere başvuracağı son delil olduğu vurgulanmaktadır.⁶

Bu husustaki dikkate değer yaklaşımlardan biri de maslahata dayalı ictihad (istislâh) anlayışı ile istishâbî ilkelerden biri olan “olanın olduğu hâl üzere bırakılması” ilkesi arasında kurulan münasebettir. Bilindiği üzere amelî bir meselenin hükmü hakkında müracaat edilecek ilk kaynaklar Kur’ân ve Sünnet nassları ile icmâdır. Meselelerin, mümkün olduğu takdirde, lafızdan hareketle bu delillerin kapsamında değerlendirilip bir hükme bağlanması yorum ictihadı olarak nitelenmektedir. Söz konusu delillerin kapsamına girmeyen olaylar hakkında ise temel kural istishâbdır, yani yeni bir dinî yükümlülüğün getirilmemesi, kişilere yeni bir borç ve cezâî sorumluluğun yüklenmemesidir. Bununla birlikte hakkında nasslarda doğrudan bir çözüm bulunmayan bir mesele ile ilgili olarak, Kur’ân ve Sünnette çözümü bulunan olaylar ve bu iki kaynağın içerdiği ilkeler arasında fikrî bir bağ kurularak şer’î bir değerlendirme yapılmasının kaçınılmaz olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağ kurulurken başlıca iki yolun izlendiği ifade edilir: 1) Usûldeki anlamıyla, tikelden tikele kurulan bir bağ olarak kıyas işlemi, 2) olay ile nasslardaki kapsamlı düzenlemeler ve ilkeler arasında bir bağ kurulması. Bu iki yol, iki ictihad türünü, kıyasa ve istislâha dayalı ictihad türlerini ifade etmektedir. İstislâh metodunda, kıyastaki kadar güvenli bir bağ kurulamayacağı ve keyfiliğin önüne geçilemeyeceği endişesi ve gerekçesi ile istislâhın müstakil bir delil olarak kabul edilmesine genellikle sıcak bakılmadığı için, istislâha dayalı çözümlerin bir tür kıyas olarak nitelendirilmesi bir yana, çoğu zaman yapılan çıkarımların sedd-i zerâî‘, örf, umûmu’l-belvâ gibi ilkelerle güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir. İstishâbın “olanın olduğu hâl üzere bırakılması” ilkesi de bu anlamda bir ilke görevi üstlenmiş, istislâha dayalı ictihad türünün dayanaklarından birini oluşturmuştur.⁷

Hindâvî ise, istishâbın mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâî‘, örf gibi metot ve kaynak niteliğindeki delillerle, aynı meselede birbirini destekler nitelikte olmaları veya bir araya gelmelerinin imkânsız oluşu, yani karşıt olmaları şeklinde bazen olumlu bazen de

⁶ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 321. “Hanbelî Usûl Literatüründe Şer’î Deliller” başlığında, ayrıntılı bir şekilde bu duruma işaret edilmişti.

⁷ Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, 666-668.

olumsuz bir münasebet içerisinde olabildiğini ifade eder.⁸ Bir mesele hakkında aslî delillerde herhangi bir hüküm bulunmadığı durumda çözüm için müracaat edilecek tâlî delillerden olan istishâb ile mezkûr delillerin ilişkisi, benzerlik veya farklılıkları kısaca şöyledir:

İstishâb, eşyada aslolanın cevaz/ ibaha olması kuralının bir gereği olarak, özellikle muâmelât alanında, hakkında ne muteber sayıldığı ne de reddedildiği yönünde özel bir delil bulunmayan maslahatların (*mesâlih-i mürsele*) kabulünün, süreklilik ve devamlılığının önünü açar. Bir taraftan yenilikleri, yeni gelişmeleri kuşatabilmesi noktasında fıkha bir esneklik kazandırırken, diğer taraftan şer‘e aykırı olmayan durumlarda, özellikle muâmelâtta insanlara bir genişlik ve kolaylık sağlar. İbadetler sahasında ise bu iki delil karşıt olarak konumlanırlar. İstishâbın, herhangi bir delil olmaksızın hükümden ve yükümlülüğten söz edilememesini öngören ilkeleri, maslahat bahanesi ile birtakım uydurma yeniliklerin (bid‘atlar) dine karışmasına, onun sâfiyetini zedelemesine engel olur.⁹ Netice itibarıyla istishâb, “yararlı olan şeylerde aslolan mubahlıktır” ilkesi uyarınca mürsel maslahatları meşrûlaştırıcı olumlu bir rol üstlenmektedir.

Esasen mubah olan bir fiilin, dince haram kılınan sonuçlara götürmesi dikkate alınarak yasaklanması anlamındaki sedd-i zerâi‘ ile istishâb delili arasında da bazı benzerlik ve farklılıkların olduğu ifade edilir. Sedd-i zerâi‘ anlayışı gereği, dinin haram kıldığı neticelere götürmesi muhtemel bir davranış yasaklanırken, istishâbda hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan bir davranışın, iyilik- kötülük, fayda- zarar değerlendirmesine bağlı olarak “asl”daki mubah veya mahzûr hükümlerinden birini alması söz konusudur. Yani, sedd-i zerâi‘in sadece yasaklama yönü varken, istishâb haram veya mubah kılmada, iki sahada birden kullanılabilir. Bid‘atların engellenmesi gayesiyle ibadetler sahasında birbirini destekleyici ve tamamlayıcı bir rol üstlenen bu iki delil, muâmelât alanında ise karşıt konumdadırlar; birini işletmek diğerini devre dışı bırakmayı gerektir. Şöyle ki, -sedd-i zerâi‘in aksine- istishâb, açık bir şekilde dinî esaslara aykırı olmadıkça insanların örf ve âdetleri ile muamelelerinde serbestliği (cevaz

⁸ Hindâvî, *el-İctihâdü’l-istishâbî*, 136.

⁹ Hindâvî, *el-İctihâdü’l-istishâbî*, 140- 146.

ve ibahayı) öngörür. Sedd-i zerâi'in ise yalnızca yasaklama yönü vardır. Öte yandan istishâb delilinin, yasaklayıcı karaktere sahip sedd-i zerâi'in, -ibaha hükmüne en çok ihtiyaç duyulan- muameleler alanında kullanılmasında görülebilecek aşırılıklara karşı dengeleyici bir unsur olabileceği de vurgulanır.¹⁰

Müstakil bir delil olarak varlığından sözedilememekle birlikte, İslâm hukukçularının sosyal bir gerçeklik olarak fert ve toplum üzerindeki etkilerini göz ardı edemedikleri örf ve âdetlerin¹¹, dinin ruhuna ve esaslarına aykırı olmadıkça devamlılığını koruyacağı kabulü de istishâbın, özellikle “olanın olduğu hâl üzere kalması” ilkesi çerçevesinde değerlendirilmektedir.¹² İstishâbın bu ilkesi gereğince, Şâri'in sükût edip hakkında emredici veya yasaklayıcı herhangi bir beyanda bulunmadığı serbestlik alanını gösteren “*afv*” kapsamında yer alan ve İslâm'ın ruhu ile çelişmeyen örf ve âdetlerin ibaha ve cevaz hükümlerini alacağı ifade edilmektedir.¹³

İstishâb ile diğer şer'î deliller arasında kurulan en kapsamlı ilişki ise Karâfi'nin şer'î deliller tasnifi¹⁴ üzerinden tasvir edilmektedir. Karâfi'nin tasnifinde ilk sırada yer alan “*edilletü meşrûiyyeti'l-ahkâm*”, şer'î hükme ulaştıran kaynak ve metotları ifade etmektedir. İbaha-yi asliyye de bu anlamda bir delil olarak değerlendirilmektedir. Zira ibaha-yi asliyye yoluyla, -hakkında özel delil bulunmayan durumlarda- eşyadan yararlanmada ve davranışlarda mubahlığın esas olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. İşte bu yönüyle aslî ibaha ilkesi, mubah hükmüne ulaştıran bir delil olarak değerlendirilmektedir.¹⁵

¹⁰ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 150- 153.

¹¹ Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 236. İslâm Hukuk literatüründeki ilgili değerlendirmeler ışığında (Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 201- 205) örf ve âdet kavramları “ferdî ve ictimâî hafızada yerleşmiş, makbul karşılanan görgü ve anlayışlar, davranış kalıpları olarak” tarif edilebilir.

¹² Hz. Peygamber'in takrîrlerinin de, sosyal realite olarak önceden mevcut olan şeylerin devamını tasvib ettiği, örf ve âdetlerin de bu kapsamda yer aldığı ifade edilmektedir. Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 220.

¹³ Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 157- 158

¹⁴ Karâfi, *el-Furûk*, I, 165.

¹⁵ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 381. Ayrıca bk. Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-fikh Literatüründe İstishab Delili*, 16.

Esasen istishâbü'l-hâlin, şer'î delil kavramı ile kastedilen “şer'î hükme ulaşmak için başvuru kaynakları ve izlenecek metotlar”dan, muhteva olarak daha geniş bir şumûle sahip olduğu, Karâfî'nin delil kavramı için yaptığı tasnifteki bütün türleri kapsamına alacak bir muhtevada olduğu ifade edilir.¹⁶ Ancak, istishâbın bütün delil türlerini kapsamasından ziyade, çeşitli türleri ve vecheleri ile bu deliller tasnifindeki her bir grubun kapsamı içerisinde yer alabileceğini söylemek belki de daha doğru olacaktır.

Nitekim diğer istishâb türleri ve örnekleri incelendiğinde –Karâfî'nin taksiminde yer alan- “*edilletü vukûi'l-ahkâm*” (bir hükmün yükümlü açısından sabit olup olmadığını gösteren deliller) ve “*el-hicâc*”ın da (hukûkî ihtilafların çözümünde iddia ile maddî vâkıa arasındaki uyumu tesbite yarayan deliller) istishâb delilinin önemli unsurları arasında yer aldığı ifade edilmektedir.¹⁷ Örneğin mükellefi ilzam eden, şer'an sorumlu kılan bir delilin bulunmaması veya bulunsu bile mükellefin kendisinden kaynaklanan bir durum sebebiyle bu hükmün kapsamına girmemesi hâllerinde sorumlu olmayışını ifade eden berâet-i zimmet ilkesinin *edilletü vukûi'l-ahkâm*; iddia sahibine kanıt getirme sorumluluğu yükleyen, iddiayı inkâr eden de yemin etmekle yükümlü kılan “kanıt, iddia sahibine, yemin münkiredir” prensibinin ise “*el-hicâc*” kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Bu tür delillerin de istishâbın önemli unsurları arasında olduğu açıktır.

Sonuç olarak, müctehidin hüküm verirken müracaat edeceği şer'î delillerin sonuncusu kabul edilen istishâbü'l-hâlin mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi', örf gibi metot veya kaynak niteliğindeki delillerle karşıt veya birbirini destekler bir özellik ve işleve sahip olduğuna dikkat çekilmiştir. Bunun yanında istishâb, mubah hükmüne götüren aslî ibaha türü/ ilkesi ile şer'î bir hükmün kaynağı olabilirken diğer taraftan, “olanın olduğu hâl üzere kalması” prensibi ile, kıyas çerçevesinde değerlendirilen maslahata dayalı ictehad türünün sıhhatini kontrol eden ve onu güçlendiren bir ilke işlevi de görebilmektedir.

¹⁶ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 381.

¹⁷ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 381.

II. KÜLLÎ KÂİDELER VE İSTİSHÂB

Şer‘î- amelî hükümler sahasındaki etkileri ve işlevleri bakımından istishâb ile İslâm hukukunun temel ilkelerini kısa, özlü ve kuşatıcı ifadelerle formüle eden küllî kâideler arasında belli bir yakınlık ve paralelliğin kurulabileceği ifade edilir.¹⁸ Nitekim istishâbın değişik vecheleri, küllî veya daha dar kapsamlı kâideler halinde formüle edilmiştir. Diğer taraftan istishâbü’l-hâl düşüncesinin “kesin olarak bilinen durumların şüphe ve tereddüt ile ortadan kalmaması, aksini gösteren bir delil/ durum olmadıkça olanın olduğu hâl üzere devam etmesinin asıl olması” gibi kapsamlı ilkelere dayandığı da belirtilmektedir.

İstishâb ile küllî kâideler arasında şöyle bir benzerlikten söz edilmektedir: Aklî bir istidlâl yöntemi olan istishâbü’l-hâl, ilkten şer‘î bir hüküm isbat etmeyip var olanı açıklayan bir işleve sahiptir. Yani hükmün doğrudan kaynağı değildir.¹⁹ Küllî fıkıh kâideleri de benzer bir özellik taşır. Onlar da doğrudan hüküm kaynağı olarak kabul edilmez.²⁰ Küllî kâideler yalnızca fer‘î meselelerin çözümünde izlenen genel tavırları ve cüz‘î hükümlerin ortak çizgisini yansıtır. Fer‘î ahkâmı toparlamaya ve onlara ortak açıklama getirmeye yönelik bir çabanın ürünüdür.²¹

Şer‘î hükmün kaynağı olmama hususundaki bu benzerlikle birlikte küllî kâideler ile fıkıh usûlü kuralları arasında şöyle temel bir fark vardır: Kâideler, mükelleflerin fiiline ilişkin olup, fıkıhın birden çok alanındaki fer‘î meselelerin tamamına veya büyük çoğunluğuna uygulanabilir genel prensipler verir veya ortak açıklamalar getirir. Fıkıh usûlü kuralları ise şer‘î delillere ilişkindir ve delillerden hüküm elde etme yollarını ifade eder.²² Yani fıkıh usûlü kurallarının özellikle bir bölümü, şer‘î hükümlerin kaynaklarını (*edille-i şer‘iyye*) ve bu kaynaklardan hükümlerin nasıl elde edileceğini gösteren yöntemleri incelerken, küllî kâideler elde edilmiş hükümleri, benzerliklerini dikkate alarak, genel çizgilerini yansıtan kapsamlı kurallar altında toplayabilmeyi amaçlar. Bu

¹⁸ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 380.

¹⁹ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 380.

²⁰ Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 208.

²¹ Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 205.

²² Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 206.

bakımdan küllî kâideler, daha ziyade ictihad faaliyetinin sonuçları (semere, hüküm) üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmayı göstermektedir.

Celâlüddîn es-Süyûtî (v. 911/ 1505)'nin, kavâid literatürünün temel eserlerinden sayılan *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'inde İslâm hukukunun esaslarını teşkil eden, furû fikhın hemen her bölümünde geçerli beş temel kâidenin olduğu ifade edilir.²³ Bu beş kâideden biri de, istishâb metodunun fikrî esasını gösteren “şekk ile yakîn zâil olmaz” kâidesidir.²⁴ İfade ettikleri anlam itibarıyla bu kâide ile “bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalmasının asıl olması”²⁵ ilkesi müşterek bir düşünceye dayanmaktadır. Nitekim istishâbın, daha özelde, “şekk ile yakîn zâil olmaz” küllî kâidesinden elde edilen “bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalmasının asıl olması” ilkesine dayandığı ifade edilmektedir.²⁶

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de ard arda sıralanan şu kâidelerin “şekk ile yakîn zâil olmaz” küllî kâidesinin birer fer'î olması yanında istishâbın çeşitli vechelerini de gösterdiği ifade edilmektedir²⁷: “Bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması asıldır” (md. 5); “Kadîm kıdemi üzere terk olunur” (md. 6); “Berâet-i zimmet asıldır” (md. 8); Sıfât-ı ârızada aslolan ademdir” (md. 9); “Bir zamanda sabit olan şeyin hilâfına delil olmadıkça bekâsı ile hükm olunur” (md. 10).²⁸ Ayrıca “eşyada aslolan mubahlıktır”²⁹ kuralı ve

²³ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 36- 37. Ayrıca bk. Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 78- 79. İbnü's-Sübkî (v. 771/ 1370), İslâm'ın beş şartına benzetmek gayesi ile fikhın dayandığı esasların beş ile sınırlandırılması veya beş olarak belirlenmesi yönündeki çabaları zorlama (*teassüf, tekellüf*) olarak nitelendirmiştir. Zira, herhangi bir sınırlama yapılmaksızın, fikhın esaslarını teşkil eden pek çok kâideden söz edilebilir. İslâm âlimleri arasında fikhı tek bir esas üzerine bina edenler olduğu gibi, bunun için birden çok esas tesbit edenler de olmuştur. Söz konusu beş kâideyi birbirine ircâ edenler yanında, İzzeddîn b. Abdisselâm (v. 660/ 1262) gibi fikhın tek bir esasa –i'tibârü'l-mesâlih ve der'u'l-mefâsid- dayandığını savunanlar da vardır. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 12.

²⁴ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 13; Hindâvî, *el-İctihâdü'l-istishâbî*, 79. Diğer küllî kâideler ise şunlardır: 1) Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir. 2) Meşakkat teysîri celbeder. 3) Zarar izâle olunur. 4) Âdet muhakkemdir. Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 36- 37.

²⁵ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 119- 122; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 62- 64.

²⁶ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 42; Âtîf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*, 12.

²⁷ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 380.

²⁸ “Şekk ile yakîn zâil olmaz” küllî kâidesi çerçevesinde incelenen bu kâideler için bk. Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 118- 135; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 60- 80.

²⁹ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 133; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 73- 74.

iddia edenin delil getirme sorumluluğunu (md. 76–77)³⁰ ifadelendiren kâideler de bu meyanda zikredilmelidir.

Hanbelî müelliflerce kaleme alınmış kavâid eserleri yanında istîshâbın türleri ve çeşitli yönleriyle kâideler halinde bu eserlere yansması hakkında şu tesbitlerde bulunmak mümkündür:

Hanbelî kavâid literatürünü oluşturan en önemli eserler arasında İbn Teymiyye (v. 728/ 1328)'nin *el-Kavâ'idü'n-nûrâniyyetü'l-fikhiyye*³¹, İbn Receb (v. 795/ 1393)'in *el-Kavâ'id fi'l-fikh*³², İbnü'l-Lehhâm (v. 803/ 1400)'ın *el-Kavâ'id*³³, Cemâlüddîn Yusuf b. Abdülhâdî ed-Dımaşkî (v. 909/ 1503)'nin *Kitâbü'l-kavâ'idü'l-küllîyye ve'd-davâbiti'l-fikhiyye*³⁴'si zikredilebilir. Bunlardan İbnü'l-Lehhâm'ın *el-Kavâ'id*'i, müellifin, eserinin başında zikrettiği fer'î meselelerin dayandığı fıkıh usûlü disiplinine ait kâideleri ortaya koyması ve incelemesi yönüyle, fûrû fıkıh konuları ve meseleleri üzerinde yoğunlaşmış olan diğerlerinden ayrılır. Kavâid literatürünü oluşturan eserlerin özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, İbnü'l-Lehhâm'ın *el-Kavâ'id*'i dışında, mezkûr eserler hakkında şunlar söylenebilir:

İbn Teymiyye'nin, klasik bir fûrû fıkıh metni görünümündeki *el-Kavâ'id*'inde taharet ve namazdan başlayarak sırasıyla zekât, oruç, hac gibi ibadet konuları yanında akitlere dair meseleler incelenmiştir. Kavâid eserlerinin tarzından farklı olarak, tesbit edilen kâidelerin altında ilgili meseleler ele alınmamış, ibadetler ve akitlere dair konu başlıkları altında zaman zaman meselelerle ilgili kâidelere, temel kurallara yer verilmiştir.

İbn Receb'in *el-Kavâ'id* adlı eseri ise fûrû fıkıh kitaplarının taharet ve ibadet bahisleriyle başlayan tertibine umumiyetle riâyet ederek, Hanbelî fûrû fıkıh birikiminde

³⁰ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 770.

³¹ İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *el-Kavâ'idü'n-nûrâniyyetü'l-fikhiyye*, thk. A. M. Ali Şahîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.

³² İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Kavâ'id fi'l-fikh (Tahrîru'l-kavâ'id ve tahrîru'l-fevâ'id)*, thk. İyâd b. Abdüllatîf, Beyrut: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2004.

³³ İbnü'l-Lehhâm, Alâüddîn Ali b. Abbâs b. Şeybân, *el-Kavâ'id*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.

³⁴ ed-Dımaşkî, Cemâlüddîn Yusuf b. Abdülhâdî, *Kitâbü'l-kavâ'idü'l-küllîyye ve'd-davâbiti'l-fikhiyye*, thk. Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, Beyrut, 1994.

yer alan meseleleri ortak kesitlerini yansıtan başlıklar (*kâideler*) altında işlemektedir. Ancak bu başlıkların bir kısmı, kâide formatına uygun olarak soyut ve genel (nazarî) ifadeler şeklinde iken, bazıları ibadetler, muameleler (akitler), cezalar gibi fikhın belli sahalarına ait olduğunu gösterir ifadelerle oluşturulmuş kurallardır ki, bu tür kurallar fikhın bütün konularında geçerli olan küllî kâidelerden ayrı tutularak *zâbit* olarak isimlendirilir.³⁵ Yine bu kâidelerin pek çoğu formüle edilmiş özlü ifadeler şeklinde değil, tasvir edici uzun ifadeler ile oluşturulmuştur.

Söz konusu eserlerde, istishâb ile ilgili “şekk ile yakîn zâil olmaz”, “berâet-i zimmet asıldır”, “eşyada aslolan mubahlıktır” gibi kâideler, kavâid literatürünün önemli eserlerinden Süyûtî ve İbn Nüceym’in aynı ismi taşıyan *el-Eşbâh ve’n-nezâir* eserlerinde işlendiği üzere fikhın temellerini oluşturan genel kurallar/ ana başlıklar halinde değil, çeşitli kâideler zımınında incelenmiştir. Mesela İbn Receb’in, *el-Kavâ’id*’inde kesin olarak bilinen, sabit olan hususların şüphe ve tereddüt ile ortadan kalkmayacağı, bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalmasının asıl olduğu, mûcib bir delil bulunmadıkça yükümlülüğün olmayacağı yönündeki ifadeler müstakil bir başlık (kâide) olarak değil, farklı konular içerisinde ve değişik ifade kalıpları ile yer almıştır.³⁶

Hanbelî usûl eserlerinde istishâb ile bağlantılı küllî kâidelerin kullanımı hakkında ise şu hususlar dikkati çekmektedir: Hanbelî usûlcülerin istishâb’l-hâl konusunu işlerken, özellikle istishâb düşüncesinin temellerini oluşturan “kesin olarak bilinen durumların şüphe ile ortadan kalkmayacağı, mûcib bir delil bulunmadıkça mükellefiyetten söz edilemeyeceği” ilkeleri yanında “kanıt getirme yükümlülüğünün iddia sahibinin üzerinde olması, inkâr edenin ise yemin etmesi” gibi istishâb ile ilişkili kuralları, kavâid literatüründe yer alan “şekk ile yakîn zâil olmaz”, “berâet-i zimmet asıldır”³⁷, “delil getirme yükümlülüğü iddia sahibine, yemin ise iddiayı inkâr edene(*münkire*)dir”³⁸ şeklindeki olgun ve özlü ifadelendirilmesine yakın bir formatta

³⁵ Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 206.

³⁶ Bazı örnekler için bk. İbn Receb, *el-Kavâid fi’l-fikh*, 76- 84, 85, 89- 92, 695- 716.

³⁷ Bazı örnekler için bk. Ebû Ya’lâ, *el-‘Udde*, IV, 1263- 1264, 1267; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 251, 260, 267, 268; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 311- 313, 317, 336, 337.

³⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, II, 514. İbn Kudâme burada “müddeînin delil getirmesi, inkâr edenin ise yemin etmesi gerektiğini” ifade eden hadisi nakletmektedir. Son derece veciz bir ifadeye sahip olan bu hadis, olduğu hâli ile kavâid literatürüne geçmiştir. Bk. Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 770.

kullandıkları tesbit edilmektedir. Ayrıca eşyanın sahip olduğu “aslî” vasıfların devamlılığı, yani mevcut hâlin sürerliği de bir kural olarak çeşitli örnekler vesilesiyle, ancak ilgili meseleye has serbest ifadelerle dile getirilmiştir. Mirasının taksimi bakımından mefkûdun ber-hayât oluşunun “asl” olması, suyun temiz oluşunun “asl” olması vs. durumların ifadelendirilmesi söz konusu tesbitin örnekleri olarak zikredilebilir.³⁹

³⁹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 311- 313.

SONUÇ

Fıkıh usûlü, müctehidin şer‘î- amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarmasını mümkün kılan kurallar bütünü olarak tarif edilir. Aynı zamanda fıkıh usûlünün temel konularını da işaret eden bu tarifi içerdiği kuralların belki de en önemli ve öncelikli olanları, şer‘î hükümlerin kaynaklarını (*edille-i şer‘iyye*) icmâlî olarak (genel ve soyut düzeyde) belirleyen kurallar ile söz konusu kaynaklardan hükümlerin nasıl elde edileceğini (*istidlâl*) gösteren yöntem kurallarıdır.

Şer‘î hükümlerin dayanağı kabul edilen delillerden biri de istishâbü’l-hâldir. “Aksini gösteren bir delil bulunmadıkça, insanın davranışları ve eşya üzerindeki tasarrufları bakımından yükümsüzlüğün ve serbestliğin temel kural oluşu”nun metodik bir ifadesi olan istishâbü’l-hâl, usûl literatüründe umumiyetle tâlî deliller arasında ve diğer şer‘î delillerde hükmü araştırılan meseleye dair herhangi bir hüküm bulunamadığında başvurulacak bir delil olarak son sırada zikredilmekle birlikte Hanbelî usûlünün şer‘î deliller anlayışında önemli bir yer tutar. Usûl tefekküründe genellikle dört olarak belirlenen aslî/ temel şer‘î delillerin Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak kabulünde genel bir mutabakattan söz edilebilirken Hanbelî delil anlayışında bundan farklı olarak, bu dört aslî delilin dördüncüsü olan kıyasın yerini istishâbü’l-hâlin aldığı gözlenmektedir.

Hanbelî usûl kaynaklarında, mezheb imamı Ahmed b. Hanbel’in usûlî anlamda/ metodolojik olarak istishâbü’l-hâl hakkında değerlendirmelerde bulunduğundan söz edilmemektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel’in, mefhum veya ıstılâh olarak istishâbdan bahsetmemekle birlikte istishâb düşüncesine uygun fetvalar verdiği yönünde rivayetler de vardır. Hicrî IV. sonları ile V. asrın başlarında ilk eserlerini veren Hanbelî usûl geleneği ise, bu ilk eserlerden başlamak üzere istishâb kavramına yer vermektedir. Hanbelî usûl âlimlerinin istishâbü’l-hâli, şer‘î bir delil ile sübût bulmuş bir hükmün sürerlik ve sürekliliğini öngören veya hakkında herhangi bir delil/ hüküm bulunmayan bir şeyin/ davranışın hükmünü, aklın, eşya hakkındaki iyilik- kötülük, fayda- zarar

eksenindeki değerlendirmeleri ışığında temellendiren bir delil, yani şer‘î ve aklî yönleri olan bir delil olarak tasvir ettikleri anlaşılmaktadır.

Hanbelî usûlünde, ilk eserlerden başlayarak istishâbü’l-hâl kavramına yer verildiği gözlenmektedir. Hanbelî usûl eserlerinin ilklerinden olan *el-‘Udde*’de Kadî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, yerleşmiş ifade ve kavramlarla iki tür halinde istishâbü’l-hâl delilini incelemiştir. Ebû Ya‘lâ’nın ardından gelen hemen her Hanbelî usûlcü tarafından istishâbın mezkûr iki türünün, berâet-i zimmet ve icmâ istishâbının ayrıntılı bir şekilde incelendiği görülür. Bunun yanında, çağdaşı Kelvezânî ile birlikte İbn Akîl’in, herhangi bir kavramlaştırmaya gitmeksizin ibaha-yi asliyye istishâbına temas ettiği, yine bu usûlcülerin kavramlaştırmaksızın değindikleri şer‘î hüküm/ vasıf istishâbının ise daha sonra İbn Kudâme ve İbnü’l-Kayyim tarafından kavramlaştırıldığı tesbit edilmektedir.

Hanbelî usûlcüler, genel olarak istishâbü’l-hâli, türleri itibariyle de berâet-i zimmet ve vasıf istishâblarını muteber bir delil kabul ederken sözü edilen istishâb türlerinden özellikle icmâ hâlinin/ hükmünün istishâbı konusunda farklı görüş ve değerlendirmelere sahiptirler. Hanbelîler’in çoğunluğunca geçerli bir delil sayılmayan icmâ istishâbını sadece birkaç Hanbelî âliminin, İbn Hâmid, Ebû İshâk İbn Şâklâ ile İbnü’l-Kayyim’in muteber saydıkları tesbit edilmektedir.

Hanbelî usûl eserlerinde, isimlendirme hususundaki farklı yaklaşım ve tercihlerle birlikte berâet-i zimmet, vasıf ve icmâ istishâbı yanında “şer‘î bir delil ile sabit hükmün sürerlik ve sürekliliği”ni ifade eden *şer‘î hüküm istishâbı* çerçevesinde nassın ve umûm hükmünün istishâbına da yer verildiği tesbit edilmektedir. Ayrıca İbn Akîl’in, “geçmiş şeriatlar ile sabit ahkâmın istishâbı”ndan (*istishâbu şer‘u men kablenâ*) söz ettiği görülmektedir.

Aslında istishâb türlerinin, hüküm kendisi ile sabit olan delilin kaynağına, bir anlamda söz konusu delilin şer‘î veya aklî niteliğine göre “şer‘î ve aklî hükümlerin istishâbı” şeklinde iki ana grupta tasnif edildiğini söylemek de mümkündür. Nitekim berâet-i zimmet hükmünün aklın delâleti ile sabit olduğu, bunun istishâbının da “aklî hüküm istishâbı” kapsamında sayılacağı bazı Hanbelî usûlcüleri tarafından dile getirilmektedir. Buna mukabil, şer‘î bir delil ile sabit olan hükümlerin istishâbını gösteren “vasıf istishâbı, nassın, icmâ ve umûm hükmünün istishâbı” ise “şer‘î hüküm istishâbı” kapsamında değerlendirilmektedir.

Diğer taraftan, bazı kaynaklarda “ibaha-yi asliyye istishâbı” adıyla kavramlaştırılan istishâb türüne bir kavram olarak Hanbelî fıkıh usûlü eserlerinde rastlanmaz. Ancak İbn Akîl’in, mefhum olarak ibaha-yi asliyye istishâbından söz ettiği tesbit edilebilmektedir. Esasen istishâbın bu türü, “eşyanın aslî hükmünün ne olacağı” problemi üzerinden, “şer‘in/ şer‘î hükmün vürûdundan önce eşyanın hükmü” meselesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Hanbelî usûlcüler bu meseleye, istishâbü’l-hâl konusunun bir mukaddimesi veya alt bir başlığı olarak yer vermektedirler. Burada dinin gelmesinden önceki halde veya din gelmiş olsa bile “din”den, dinin ahkâmından habersiz insanlar hakkında eşyanın hangi hükmü alabileceği, aklın iyilik- kötülük, fayda- zarar ölçütlerine göre bu meseledeki değerlendirmeleri esas alınarak incelenmektedir. Hanbelî usûlcülerin, aklın böyle bir değerlendirme için ehil (yeterli ve yetkili) olup- olmadığı, ehil ise aklın değerlendirmelerine göre eşyanın hangi hükmü alacağı konusunda farklı görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu husustaki görüş farklılıkları bir yana, dinin gelmesinden önceki halde aklın öngördüğü hükmün, dinin gelmesinden sonra da –şayet din tarafından ilgili meseleye bir hüküm bağlanmadıysa- istishâben geçerli olmaya devam edeceği kabul edilir. Bir kavram olarak ibaha-yi asliyye istishâbından sözedilmemekle birlikte, hüsün- kubuh meselesi zemininde, aklın şer‘î hükümler sahasındaki rolü ve etkisi de tartışılarak, bahse konu istishâb türünün incelendiği anlaşılmaktadır.

Şer‘î deliller içerisinde en son müracaat edilecek delil sayılan istishâbü’l-hâl ile bazı şer‘î delillerin çeşitli yönlerden benzerlikler taşıması yanında bunlar arasında birtakım münasebetler de kurulabileceği ifade edilmektedir. Örneğin, istishâbın mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi‘, örf gibi delillerle, ibâdât veya muâmelât sahalarında, aynı meselede birbirini destekler nitelikte olmaları veya bir araya gelmelerinin imkânsız oluşu, yani karşıt olmaları şeklinde bazen olumlu bazen de olumsuz bir münasebet içerisinde olabildiği belirtilir.

Esasen istishâbü’l-hâlin çeşitli unsurları ile, Karâfî’nin, metot veya kaynak özelliği göstermesi ya da ispat vasıtası özelliğinde olması gibi niteliklerini dikkate alarak yaptığı şer‘î deliller tasnifinin her bir bölümünde yer alabileceği de ifade edilmektedir. Aksi yönde bir delil bulunmadıkça eşyadan yararlanmada temel kuralın serbestlik/ ibaha olması ilkesine dayalı ibaha-yi asliyye istishâbının mubah hükmünün kaynağı kabul edilmesi veya iddia sahibine kanıt getirme sorumluluğu yükleyen, iddiayı

inkâr edeni de yemin etmekle yükümlü kılan “kanıt, iddia sahibine, yemin münkiredir” kuralınca kanıt ve yeminin ispat vasıtası kabilinden birer delil sayılması bu meyanda zikredilebilir.

Ayrıca istîshâb, maslahata dayalı ictihâdın sıhhatini kontrol eden bir rol de üstlenebilmektedir. Subjektif etki ve değerlendirmelere açık olabileceği mülâhazası ile maslahata dayalı ictihâdların sedd-i zerâi‘, örf, umûmu’l-belvâ gibi ilkelerle güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu, istîshâbın “olanın olduğu hâl üzere bırakılması” ilkesinin de bu anlamda bir ilke görevi üstlendiği, istislahâ dayalı ictihad türünün dayanaklarından birini oluşturduğu belirtilmektedir.

Diğer taraftan, istîshâb ile İslâm hukukunun dayandığı genel prensipleri ifade eden küllî kâideler arasında bir yakınlık ve paralelliğin olduğu veya söz konusu kâidelerin istîshâb düşüncesine dayandığı ifade edilmektedir. Örneğin istîshâb düşüncesinin fikrî temelini oluşturduğu kabul edilen “bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalmasının asıl olması” ilkesi, kesin olarak bilinen bir durumun şüphe veya tereddüt ile ortadan kalkmayacağını dile getiren “şekk ile yakîn zâil olmaz” küllî kâidesine dayanmaktadır. Bunun yanında “şekk ile yakîn zâil olmaz” küllî kâidesinden elde edilen ve istîshâb’l-hâlin çeşitli yönlerini gösteren daha dar kapsamlı birtakım kâidelerin olduğu da belirtilmektedir.

İstîshâb düşüncesine verilen önem, Hanbelî mezhebinin karakteristik özellikleri arasında zikredilmektedir. Hanbelî usûl anlayışı, re’y ile ictihada sıcak bakmamasının neticesi olarak istîshâba ağırlık vermiş, istîshâb’l-hâl delili Hanbelî usûlünün önemli ve temel bir unsuru olmuştur. Özellikle berâet-i asliyye istîshâbının temel bir prensip olarak kabul edilmesinin hukukî hayatta ve bilhassa muâmelât sahasında Hanbelî fıkına bir esneklik ve genişlik kazandırdığı ifade edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'alâ usûli'l-pezdevî*, İstanbul, 1890. **(Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr)**

Abdûlmün'im, Mahmûd Abdurrahman, *Mu'cemü'l-mustalahâtî ve'l-elfâzi'l-fikhiyye*, Kahire: Dâru'l-Fadîle, t.y. **(Abdûlmün'im, Mu'cemü'l-mustalahât)**

Abdülvehhâb İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî: Dirâse tahlîliyye nakdiyye*, Cidde: Dâru's-Şurûk, 1984. **(Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî)**

Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul: Matbaa-yi Tevsî' 1330. **(Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm)**

Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983. **(Âmidî, el-İhkâm)**

Âtîf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi ve Kavâid-i Küliyye-i Fıkhiyyenin İzâhı*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339. **(Âtîf Bey, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi)**

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986. **(Bâcî, İhkâmu'l-fusûl)**

Bağdâdî, Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Kemâlüddîn Abdülhak, *Kavâ'idü'l-usûl ve me'âkidü'l-fusûl (Muhtasarı Tahkîki'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel)*, tsh. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986. **(Bağdâdî, Kavâ'idü'l-usûl)**

Bardakoğlu, Ali, "Delil", *DİA*, XXIII, 376- 381. **(Bardakoğlu, "Delil")**

Bardakoğlu, Ali, "İstishâb", *DİA*, XXIII, 376- 381. **(Bardakoğlu, "İstishâb")**

Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-dirâsât el-Arabiyye, 1964. **(Basrî, el-Mu'temed)**

Başıoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2001. **(Başıoğlu, İllet Tartışmaları)**

Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004. **(Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet)**

Bedir, Murteza, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, XXXI, 186- 188. **(Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”)**

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y. **(Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ)**

Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, II, 238- 242. **(Bolay, “Akıl”)**

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Riyad: Dâru's-Selâm, 1999. **(Buhârî)**

Cevherî, İsmâîl b Hammâd, *Tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-arabiyye*, thk. A. Abdülğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990. **(Cevherî, Sıhâh)**

Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-ta'rîfât*, tsh. Heyet, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983. **(Cürcânî, et-Ta'rîfât)**

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, thk. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966. **(Dârekutnî)**

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001. **(Debûsî, Takvîmü'l-edille)**

Dirînî, Muhammed Fethi, *Buhûs Mukârane fî'l-fikhi'l-islâmî ve usûlihî*, Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1994. **(Dirînî, Buhûs Mukârane)**

Dönmez, İbrahim Kâfî, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 1981. **(Dönmez, İslam Hukukunda Kaynak Kavramı)**

_____, “Fıkıh Usûlünün İşlevi Ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes'elesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat,

2005. **(Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”)**

Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2007. **(Duman, Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı)**

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak, *es-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dârü'l-Kible, 1998. **(Ebû Dâvûd)**

Ebû Ya'lâ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî, Riyad: Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, 1993. **(Ebû Ya'lâ, el-'Udde)**

Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Ahmed: Hayâtühû ve 'asruhû- ârâühû ve fikhuhû*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1981. **(Ebû Zehra, İbn Hanbel)**

_____, *Usûlü'l-fikh*, İstanbul: Tebliğ Yayınları, t.y. **(Ebû Zehra, Usûlü'l-fikh)**

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Heyet, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986. **(Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît)**

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1332. **(Gazzâlî, el-Mustasfâ)**

Gözübenli, Beşir, “Mefkud”, *DİA*, XXVIII, 353- 356. **(Gözübenli, “Mefkud”)**

Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990. **(Hâkim, el-Müstedrek)**

Hallâf, Abdülvehhâb, *'İlmu usûli'l-fikh*, Beyrut 1972. **(Hallâf, Usûlü'l-fikh)**

_____, *Mesâdiru't-teşrî'i'l-islâmî fî mâ lâ nassa fih*, Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1982. **(Hallâf, Mesâdir)**

Hamidullah, Muhammed, “el-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine”, *Marife*, sy. 3 (2003), 331–342. **(Hamidullah, “el-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine”)**

Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, Kahire: Matbaatü's-Şark, 1342/ 1923. **(Hârizmî, Mefâtîhu'l-'ulûm)**

Hassan, Ahmed, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu- Hüseyin Esen, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999. **(Hassan, İslâm Hukukunun Doğuşu)**

Hindâvî, Hasan b. İbrahim, *el-İctihâdü'l-istishâbî ve eseruhû fi'l-fikhi'l-islâmî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004. **(Hindâvî, el-İctihâdü'l-istishâbî)**

Hudari Bek, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, Kahire 1969. **(Hudari Bek, Usûlü'l-fikh)**

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999. **(İbn Akîl, el-Vâzih)**

İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa, *Nüzhetü'l-hâtiri'l-âtır şerhu kitâbi Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-menâzir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y. **(İbn Bedrân, Nüzhetü'l-hâtir)**

_____, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, tsh. Abdullah et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985. **(İbn Bedrân, el-Medhal)**

İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-hanâbile*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y. **(İbn Ebû Ya'lâ, Tabakâtü'l-hanâbile)**

İbn Fûrek, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, *İbn Fûrek ve âsâruhü'l-usûliyye* içinde, thk. Muhammed Hasan İbrahim Avd, Dimeşk: 2002. **(İbn Fûrek, el-Muhtasar)**

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Mukaddime*, thk. Dervîş el-Cüveydî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996. **(İbn Haldûn, el-Mukaddime)**

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, t.y. **(İbn Kudâme, el-Muğnî)**

_____, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994. **(İbn Kudâme, Ravzatü'n-nâzir)**

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975. **(İbn Mâce)**

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-'arab*, Beyrut: Dârü Sâdır, t.y. (**İbn Manzûr, Lisânü'l-'arab**)

İbn Müflih, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed, *Kitâbü'l-fürû'*, nşr. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985. (**İbn Müflih, Kitâbü'l-fürû'**)

_____, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1999. (**İbn Müflih, Usûlü'l-fikh**)

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1983. (**İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâir**)

İbn Receb, Zeyneddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Kavâ'id fi'l-fikh (Tahrîru'l-kavâ'id ve tahrîru'l-fevâid)*, thk. İyâd b. Abdüllatîf, Beyrut: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2004. (**İbn Receb, el-Kavâ'id fi'l-fikh**)

_____, *Kitâbü'z-zeyl 'alâ tabakâti'l-hanâbile*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y. (**İbn Receb, Kitâbü'z-zeyl**)

İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdullah, *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1983. (**Âlü İbn Teymiyye, el-Müsevvede**)

İbn Yûsuf, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed (Halebî Semîn), *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrafi'l-elfâz*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993. (**İbn Yûsuf, 'Umdetü'l-huffâz**)

İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-Mukaddime fi'l-usûl (Dirâsât ve nusûs fi usûli'l-fikhi'l-mâlikî içerisinde)*, thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996. (**İbnü'l-Kassâr, el-Mukaddime fi'l-usûl**)

İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddîn, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Mısır: Matbaatü's-Se'âde, 1955. (**İbnü'l-Kayyim, İ'lâmü'l-muvakkî'in**)

İbnü'l-Lehhâm, Alâüddîn Ali b. Abbâs b. Şeybân, *el-Muhtasar fi usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1980. (**İbnü'l-Lehhâm, el-Muhtasar**)

_____, *el-Kavâ'id*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1994. (**İbnü'l-Lehhâm, el-Kavâ'id**)

İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr el-müsemma bi-Muhtasari't-Tahrîr ev el-Muhteberu'l-mübteker şerhu'l-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Zuhaylî, Nezâr Hammâd, Dımaşk: Câmiatü'l-Melik Abdülazîz, 1980. **(İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr)**

İbnü's-Sübkî, Tâcüddîn b. Abdülvehhâb b. Ali, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muuz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991. **(İbnü's-Sübkî, el-Eşbâh ve'n-nezâir)**

İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-vusûl*, Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1343. **(İsnevî, Nihâyetü's-sûl)**

Kandemir, Mehmet Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 77- 79. **(Kandemir, "Ahmed b. Hanbel")**

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Abdurrahman, *Envârü'l-bürûk fî envâ'i'l-furûk*, y.y., t.y. **(Karâfî, el-Furûk)**

Kaya, Eyyüp Said, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *DİA*, XXXI, 188- 189. **(Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn")**

Kelebek, Mustafa, "İslam Hukukunda İstishâb Delili ve Uygulamadaki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1999), 401- 438. **(Kelebek, "İslam Hukukunda İstishâb Delili ve Uygulamadaki Yeri")**

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfîd Muhammed b. Ebû Amşe- Muhammed b. Ali b. İbrahim, Mekke: Dâru'l-Medenî, 1985. **(Kelvezânî, et-Temhîd)**

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002. **(Koca, Selefi Söylem)**

Koçyiğit, Yaşar, *İslam Hukukunda Bir Hüküm ve Küllî Kâide Kaynağı Olarak İstishâb*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006. **(Koçyiğit, İstishâb)**

Kutluer, İlhan, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, XVI, 222- 224. **(Kutluer, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed")**

Makdisî, George, "Şâfiî'nin Hukûkî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi", trc. Sami Erdem, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* adlı eserin

içinde, (Ed.) M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2003, 13- 48. **(Makdisî, “Şâfiî’nin Hukûkî Teoloji Anlayışı”)**

Merdâvî, Alâüddîn Ebû’l-Hasen Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu’t-Tahrîr*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cebrîn, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2000. **(Merdâvî, *et-Tahbîr*)**

Özmen, Ramazan, “Doğuşundan Tedvînine Hanbelî Fıkıh Usûlü Geleneği ve Özgünlük Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (2008), 189- 216. **(Özmen, “Doğuşundan Tedvînine Hanbelî Fıkıh Usûlü Geleneği”)**

Pekcan, Ali, “Usûlü’ş-Şâfiî (İlk Klasik Hanefî Usûl Eseri Olarak Bilinen (!) ‘Usûlü’ş-Şâfiî’ Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2003), 267- 272. **(Pekcan, “İlk Klasik Hanefî Usûl Eseri Olarak Bilinen (!) ‘Usûlü’ş-Şâfiî’ Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme”)**

Râğib el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât li-ğarîbi’l-kur’ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halfellah, y.y: Mektebetü’l-Anclû el-Mısriyye, 1970. **(Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*)**

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife 1973. **(Serahsî, *Usûl*)**

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebûbekir, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fî kavâid ve fîrûi fikhî’ş-şâfiyye*, thk. Muhammed el-Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987. **(Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*)**

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y. **(Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*)**

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Lüma‘ fî usûli’l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Müstü- Yusuf Ali Büdeyvî, Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1995. **(Şîrâzî, *el-Lüma‘*)**

_____, *Şerhu’l-Lüma‘*, thk. Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988. **(Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma‘*)**

Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu‘cemü’l-evsat*, thk. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, Riyad: Mektebetü’l-Me‘ârif, 1985. **(Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsat*)**

Tehânevî, Muhammed b. Ali el-Farûkî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*, thk. Lütî Abdülhâdî, Kahire: el-Müessesetü'l-Âmme el-Mısriyye, 1963. **(Tehânevî, Keşşâf)**

Temel, Ahmet, *İmam Muhammed'in el-Hücce Adlı Eseri Ekseninde Şer'î Deliller*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007. **(Temel, İmam Muhammed'in el-Hücce Adlı Eseri Ekseninde Şer'î Deliller)**

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra, *el-Câmi 'u's-sahîh (es-Sünen)*, thk. A.Muhammed Şakir, y.y: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978. **(Tirmizî)**

Tûfî, Ebü'r-Rabî' Süleymân b. Abdülkaviyy, *el-Bülbül fî usûli'lfikh*, tşk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999. **(Tûfî, el-Bülbül fî usûli'lfikh)**

_____, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987. **(Tûfî, Şerhu Muhtasari'r-Ravza)**

Türçan, Talip, “Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme”, *Marife*, sy. 3 (2005), 195- 211. **(Türçan, “Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı”)**

Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin, *Usûlü mezhebi'l-imâm Ahmed (Dirâse Usûliyye Mukârane)*, Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1980. **(Türkî, Usûlü Mezhebi'l-imâm Ahmed)**

Yalçı, Nurhayat Haral, *İlk Beş Asır Usulü'l-fikh Literatüründe İstishab Delili*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2008. **(Yalçı, İlk Beş Asır Usulü'l-fikh Literatüründe İstishab Delili)**

Yığın, Adem, *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Usûl Eserlerinin Temel Özellikleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004. **(Yığın, Fukahâ Metodu)**

Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülkerîm el-İrbâvî, Beyrut: et-Türâsü'l-Arabî, 1967. **(Zebîdî, Tâcü'l-'arûs)**

Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-hidâye*, y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973. **(Zeyla'î, Nasbu'r-râye)**