

TÜRKİYE VE DÜNYADA İSLAM HUKUKU

Editör: Doç.Dr.Arslan KARAOĞLAN

yaz
yayınları

Türkiye ve Dünyada İslam Hukuku

Editör

Doç.Dr. Arslan KARAOĞLAN

yaz
yayınları

2025

Türkiye ve Dünyada İslam Hukuku

Editör: Doç.Dr. Arslan KARAOĞLAN

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8678-31-4

Aralık 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Kuran-ı Kerim’de Neshin Mevcudiyeti Tartışmalarından Meydana Gelen Fıkıh Yorum Farklılıkları.....	1
<i>İbrahim AYKUL</i>	
Şii Fıkıh Usulünde Vaz’ın Ontolojik Temelleri.....	30
<i>Şeyma YEŞİLYAYLA</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

KUR’AN-I KERİM’DE NESHİN MEVCUDİYETİ TARTIŞMALARINDAN MEYDANA GELEN FİKHÎ YORUM FARKLILIKLARI

İbrahim AYKUL¹

1. GİRİŞ

Kâinatı müşahade ettiğimizde her şeyin sürekli bir değişim ve hareket içerisinde olduğunu görebilmekteyiz. Bir başka ifadeyle Allah Teâlâ’nın koyduğu kanun çerçevesinde varlık alemine baktığımızda her şeyin bir değişkenlik içerisinde olduğunu ve zamanla birçok şeyin ihtiyaca binaen değişip bir nevi tekâmüle doğru gittiğini müşahade edebilmekteyiz. Aynı şekilde insan da şu alemde bir tekâmül kanununa göre hayat sürdürmektedir. Nasıl ki bir insan, doğuşundan itibaren bebeklik, çocukluk, olgunluk ve yaşlılık merhaleleri itibariyle önce anne sütü, sonra yumuşak yiyecekler ve daha sonra normal gıdalarla beslenmek durumundaysa, insanlık da kültür, medeniyet ve anlayış seviyelerine göre farklı devirlerde temelde aynı, fakat teferruatta farklı olabilen ilâhî kanunlara muhatap olmuştur. Bununla beraber insan için su, hava, ısınma ve temizlik gibi ihtiyaçlar nasıl ki hiçbir zaman değişmemiş ise, insanlık için her zaman ortak ihtiyaçlar olan iman ve ahlakla ilgili asıllar da değişmemiştir. Buna binaen Allahu Teâlâ şer’î hükümler gönderdiği zaman öncelikle inanca yönelik konular üzerinde durmuştur. İnanca ait temel konular hiçbir zaman değişime uğramamıştır. Değişikliğe uğrayan konular ise sadece fer’î ve amelî meselelere dair konular olmuştur.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Artuklu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, ORCID: 0009-0005-7565-3537.

Örneğin İslam ilk geldiğinde hep inanca yönelik meseleler üzerinde durdu. Çünkü her şeyden önce düzeltilmesi gereken en önemli mesele inanç meselesi idi; Allah Teâlâ'ya inanma, onun zat ve sıfatları, Ahiret inancı vb. inanç konuları zaten aklen ve naklen neshe ve değişkenliğe kapalı olan konuların başında gelmektedir. Sadece söz konusu temel konularda zaman ve toplumlara göre, en fazla üslup ve ifadede bir farklılık olmuştur ki bu da gayet normal bir durumdur.

Hicretten sonra Medine dönemine gelindiğinde ise durum farklı bir boyut aldı. Nitekim İslam toplumu tesis edildi ve insanların sosyal ve gündelik yaşantılarında muamelata dair meselelerinin düzeltilmelerine yönelik ihtiyaç hasıl oldu. Bundan dolayı Medine dönemine baktığımız zaman inanç konularından daha çok fert ve toplumu ilgilendiren sosyal durum ve muamelata dair evlenme, boşanma, alım-satım, hırsızlık, kadın erkek arasında gayrimeşru münasebet ve bunun gibi daha birçok konular hakkında yeni ayetler nazil oldu. Ve bu şekilde inen ayetler Müslümanların bu gibi meselelerde nasıl hareket edeceklerini belirlemeye ve düzenlemeye başladı.

Bilindiği gibi Hz. Peygambere indirilen Kur'an'daki en büyük amaç, insanların maslahatlarının sağlanması yönündedir. Allah Teâlâ dilerse getirdiği bir hükmü hiç değiştirmeyip öylece devam ettirebilir. Dilerse de kullarının maslahatları gereği daha önceden verdiği hükmün yerine başka bir hükümde getirebilir. Nasıl ki insanlara ait kanun ve kurallarda, insanların maslahatlarına binaen birçok değişikliğin meydana gelebilmesi mümkün ise, dini hükümler açısından da değişikliğin meydana gelebilmesi gayet tabii bir durumdur. Buna binaen Allah Teâlâ kullarına olan şefkat ve merhametinden dolayı ilk muhatapların durumunu dikkate alarak birçok hükmü birden değil de tedricî olarak değiştirmiştir. Evet, işte bu duruma yani Allah Teâlâ'nın daha önceki hükmünü kullarının maslahatı gereği başka bir hüküm ile değiştirmesine nesih olarak tarif edilmektedir. Bütün

mütekaddim alimlerin görüşü bu yöndedir. Bu alimler neshin caiz ve meydana geldiği hususunda görüş birliği içerisinde idiler. Ta ki Mutezile alimlerinden Ebu Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî Kur'an'da neshin olmadığı görüşünü savunana kadar böyleydi. (Şa'bân, s. 405; Karaman, Çağrııcı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 3/441; Zerkeşi, 2006, s. 60).

Ebu Müslim el-İsfehanî adıyla meşhur Muhammed b. Bahr, Mutezile müfessirlerinin büyüklerinden olup. H.322'de vefat etmiştir. En önemli eseri "Câmiu't-Te'vîl" adlı tefsiridir. O bu kona cumhura muhalefet edip "Nesih olayı her ne kadar aklen mümkün gibi gözükse bile pratikte meydana gelmemiştir" görüşünü savunmuştur (Çetin, 2025). Bu görüşü kendisinden sonraki bir kısım müteahhir alim tarafından da savunulmuştur. Modern zamanda ise özellikle bu görüşün bir hayli taraftar topladığını söylemek gerekir. Bunlar neshi aklen caiz, eski semavi kitaplarda mevcudiyetini kabul ederler. Ve Kur'an'ın kendinden evvelki dinleri neshetmiş olduğunu söylerken, bizzat Kur'an'ın kendi içerisinde neshin olmadığını iddia etmişlerdir. Ebu Müslim, "Câmiu't-Te'vîl İi Muhkemi't-Tenzîl" adlı eserinde bu konuyu detaylı bir şekilde işlemektedir. Mısırın tanınmış tabiplerinden olan ve "ed-Din fi Nazari'l-Akli's-Sahih" adlı eserin müellifi olan Dr. Muhammed Tefvik Sıdkı'da (v.m.1932), Kur'an'da neshin mevcudiyetini kabul etmemektedir. 1906 senesinde "el-Mennar" mecmuasında neşrettiği "En-Nâsîh ve'l-Mensûh" adlı makalesinde bu görüşünü tafsilatlıca izah etmiştir. Aynı zamanda Ömer Rıza Doğrul' da (v.m.1952) bu tezi savunmaktadır (Cerrahoğlu, 1993, s. 121).

Tefsir ilminde önemli bir mesele olan nesih, asırlardan beri tartışılan ve belki de Kur'an ilimleri açısından en çok üzerinde konuşulup kitap yazılan, konuların başında gelmektedir. Bunun nedeni ise neshin varlığını kabul edenlerin ve etmeyenlerin ayetleri yorumlamalarından kaynaklanan fikhî yorum farklılığıdır. Öneme binaen bu çalışmada neshe konu

olan ayetlerin neshin varlığını savunan klasik yorumlamalara karşılık neshin varlığını kabul etmeyenlerin ayetleri yorumlama şekli ele alınacak.

2.1. Gece Namazı

Mensûh:

"يا أيها المزمّل قم الليل إلا قليلا نصفه أو أنقص منه قليلا أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا"

“Ey örtüsüne bürünen! Az bir kısmı hariç olmak üzere geceyi ayakta geçir. Yarısını yahut bundan biraz eksikliğini ya da biraz azaltıp çoğaltabilirsin.”²

Nâsih:

"إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرؤا ما تيسر من القرآن علم"

“Rabbin biliyor ki sen gecenin üçte ikisinden biraz eksikliğini, yarısını veya üçte bir kadarını kalkıp ibadetle geçiriyorsun. Seninle birlikte olanlardan bir grup da bunu yapıyor. Gece ve gündüzü ölçüp biçen Allah’tır. O, sizin bu gece ibadetine riayet edemeyeceğinizi bildiği için sizi affetti. O halde Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun”³

Burada neshe konu olan şey gecenin yarısında, üçte birinde ve daha fazlasında kalkıp namaz kılmak meselesidir. Nesihle ilk ayetteki bu yükümlülük hafifletilmiştir. Ama tam olarak gece kıyamının farz olmasının hükmü beş vakit namazın teşri kılınmasıyla kalktığı söylenir (Nesefî, 2020, s. 3/559).

Şevkânî (v.1250/1834) gibi bazı alimler gece namazının başlangıçta hem Hz. Peygambere hem de ümmete farz kılındığını,

² el-Müzemmil, 73/1-4.

³ el-Müzemmil, 73/20.

daha sonra halkın zorlandığı ortaya çıkınca onlar için nafile, Hz. Peygamber için farz olarak devam ettiği görüşünü savunurlar (Karaman, Çağrıcı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 5/489).

Dihlevî ise “Gece kıyamının farziyetinin hükmü beş vakit namazın teşri kılınmasıyla kalktığı” görüşünün doğru olmadığını belirtip, öncesinde de sonrasında da gece kıyamının farz değil mendub olduğunu söyler. Ona göre burada gece kıyamının hükmü değil, tekitle istenilmesi durumu neshedilmiştir (Dihlevî, 2005, s. 60).

Burada neshin varlığını kabul etmeyen diğer bazı alimlere göre ise, buradaki sınırlama kabul edilebilir değildir. Zira surenin sonunda kendisine kolay gelenin ve gücünün yettiğinin yapılması belirtilmiştir. Sorumluluklar, “Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemesin”⁴ ayetinde açıkça belirtildiği gibi kulun güç yetirebileceği imkanlar ölçüsünde farz kılınmış fiillerdir (Ali Mustafa, 1988, s. 43).

2.2. Hz. Peygamberle Gizli Görüşebilmek İçin Sadaka Verme

Mensûh:

"يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر، فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم"

*“Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğinizde, görüşme öncesi bir sadaka verin. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temiz olandır. Şayet bir şey bulamazsanız şüphesiz ki Allah, çok bağışlayandır çok merhametlidir.”*⁵

⁴ el-Bakara 2/286.

⁵ el-Mücâdele, 58/12.

Nasîh:

"أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خير بما تعملون"

“Özel görüşmenizden önce sadakalar vermekten korktunuz mu? Siz bunu yapmadıysanız ki Allah artık sizi affetmiştir o halde namazı dosdoğru kılın, zekât verin, Allah ve Resulüne itaat edin. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁶

İlk ayette Hz. Peygamberle yapılan özel görüşme öncesinde bir sadaka verilmesinin gerekliliği emri vardır. İkinci ayette ise bu gereklilik kaldırılmıştır. Ve bu durum bazı alimler tarafından neshi örneği olarak zikredilmiştir (Suyûtî, s. 3/67; Neseî, 2020, s. 3/450; Dihlevî, 2005, s. 59; Zerkeşi, 2006, s. 67).

Bu iki ayet arasında neshi kabul etmeyen alimler ise, “Burada hükmün mensûh olması değil, illetinin ortadan kalkması durumu söz konusudur. Sadaka ödeme emrinin ortadan kalkması işfâktan, yani ödeme imkanının zor olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ödeme imkânı elde edildiğinde yani işfâk ortadan kalktığında sadaka ödeme hükmü geri döner” şeklinde görüş belirtmişlerdir (Ali Mustafa, 1988, s. 44).

2.3. Savaştta Sebat

Mensûh:

"يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون"

“Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Şayet sizden sabreden yirmi kişi olursa bunlar kâfirlerden iki yüzüne; yüz kişi olursa binine galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur.”⁷

⁶ el-Mücâdele, 58/13.

⁷ el-Enfâl, 8/65.

Nasîh:

"الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين"

*"Ama şu anda Allah, sizde bir zafiyet bulunduğunu bildiğinden, hakkınızdaki (yükümlülüğü) hafifletti. Dolayısıyla eğer sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi, bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah, sabredenlerle beraberdir."*⁸

Neshin varlığını savunan alimler İlk ayetteki İki kişiye karşılık bir kişinin sebatının vücûbiyeti ile sonraki ayetteki savaşta on katı kemiyet karşısında sebatın vücûbiyetinin neshedildiğini savunurlar (Kattân, 1998, s. 223; Neseî, 2020, s. 1/655; Suyûtî, s. 3/67; Zerkeşi, 2006, s. 67).

Bu iki ayet arasında neshin varlığını kabul etmeyen alimler ise, bunun nesih değil de zayıflık ve güçlülük illetine bağlı olarak değişken bir durum olduğunu zikrederler. Dolayısıyla bütünüyle önceki hüküm ortadan kalkmış değildir. Yani Müslümanlar keyfiyet itibariyle aynı gücü elde etmeleri durumunda zayıflığın ortadan kalkmasıyla aynı hüküm geri döner (Ali Mustafa, 1988, s. 44-45; Zerkeşi, 2006, s. 61).

2.4. Zina Edenlerin Akıbeti

Mensûh:

"واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا"
"والذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيمًا"

a) *"Kadınlarınızdan sevicilik (lezbiyenlik) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o*

⁸ el-Enfâl, 8/66.

kadınlar ölünceye yahut Allah onlar hakkında bir hüküm bildirinceye kadar onları evlerinizde göz hapsinde tutun.

b) “İçinizden eşcinsel ilişkide bulunan erkeklere gelince, onların her ikisini de cezalandırın. Ama eğer tövbe eder ve kendilerini ıslah ederlerse üzerlerine gitmeyin. Çünkü Allah samimi tövbeleri kabul buyurur, çokça merhamet eder.”⁹

Nâsîh:

"الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين"

“Zina eden kadın ile zina eden erkeğe yüz sopa vurun. Allah’a ve Ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygularken o ikisine karşı sizi bir merhamet duygusu kaplamasın. Müminlerden bir grup da cezalandırılmalarına tanık olsun.”¹⁰

Neshin varlığını savunan alimlere göre ilk ayetteki Zina edenlere öngörülen hapsedme ve eziyet verme cezası sonraki ayetteki celde (kırbaçlama) cezasıyla neshedilmiştir (Ali Mustafa, 1988, s. 223).

Bu ayetler arasında neshin varlığını kabul etmeyen alimlere göre ise “iki ayet arasında nesih söz konusu değildir. Burada hüküm gayeye kadar uzamıştır. O gaye gelince Hz. Peygambere vadedilmiş olan yolun şu ve şu olduğunu beyan etmiştir” (Ali Mustafa, 1988, s. 45; Dihlevî, 2005, s. 54).

Bazı alimlere göre ise Nisâ suresi 15. ayette kadınların kendi aralarında yaptıkları fuhuştan (sevicilik, lezbiyenlik), 16. ayette de erkeklerin kendi aralarında yaptıkları fuhuştan (livata, homoseksüellik) bahsedildiği anlaşılmaktadır. Nûr Suresi’nin 2. ayetinde ise kadınlarla erkekler arasında yapılan fuhuş (zina) suçunun hükmü açıklanmıştır. Şu hâlde suçların cezalarıyla ilgili

⁹ en-Nisâ, 4/15-16.

¹⁰ en-Nûr, 24/2.

hükümlerde bir değiştirme (nesih) söz konusu değildir. Nitekim İsfahanlı müfessir Ebu Müslim (v.322/935) bu ayetleri böyle anlamış, Muhammed Abduh (v.1849/1905) ve Reşîd Rızâ'da (v.m.1935) el-Mennâr'da (IV, 438-440) bu anlayışı desteklemişlerdir (Karaman, Çağrıcı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 2/30; Ali Mustafa, 1988, s. 45).

2.5. Akrabalara Vasiyet

Mensûh:

"كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين"

*"Herhangi birinize ölüm geldiğinde, geriye bırakacağı bir malı varsa, Allah'ın, kendisine karşı dikkatli hareket edenler üzerindeki bir hakkı olarak ana-babasına, akrabasına meşru bir şekilde vasiyet etmesi farz kılınmıştır."*¹¹

Nasîh:

"للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا"
"يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين"

a) *"Anne-baba ve akrabanın bıraktıklarından erkeklerin hissesi vardır; ama anne-baba ve akrabanın bıraktıklarından kadınların da hissesi vardır. Hem de [kalan mal] az olsun çok olsun farz kılınmış bir hisse olarak."*¹²

b) *"Çocuklarınız hakkında Allah size şunu tavsiye ediyor: Erkeğe iki dişinin payı kadarı vardır."*¹³

Neshin varlığını kabul eden alimlere göre miras hükümleriyle alakalı olarak inen sonraki ayetler ile akrabalara ve

¹¹ el-Bakara, 2/180.

¹² en-Nisâ, 4/7.

¹³ en-Nisâ, 4/11.

ana-babaya vasiyetin vacip olmasını emreden sonraki ayetin hükmü neshedilmiştir. Hatta burada asıl nâsihin “Varise vasiyet yoktur.” hadisinin bile olabileceği zikredilir (Suyûtî, s. 3/65; Dihlevî, 2005, s. 54; Zerkeşi, 2006, s. 62).

Neshin varlığını kabul etmeyen alimler ise İlk ayetteki vasiyet hükmünün neshedilmediğini, mirastan mahrum edilenler için geçerliliğinin devam ettiğini belirtirler (Ali Mustafa, 1988, s. 46; Kattân, 1998, s. 223; Neseî, 2020, s. 1/333; Dihlevî, 2005, s. 54).

2.6. Oruç Fidyesi

Mensûh:

"فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون"

*“Oruca zor dayanabilenlere ise bir yoksulu doyuracak kadar fidye vardır. Bunun dışında kim gönüllü hayır işlerse kendisi için bu yaptığı iyidir. Oruç tutmanız -eğer bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.”*¹⁴

Nasîh:

"فمن شهد منكم الشهر فليصمه"

*“O halde bu aya ulaşanınız onu oruçlu geçirirsin.”*¹⁵

Neshin varlığını kabul eden alimler ilk ayetteki gücü yetenler için oruç ile fidye arasında muhayyerlik durumunun sonraki ayetle neshedildiğini belirtirler (Neseî, 2020, s. 1/159; Suyûtî, s. 3/65).

Bu ayetler arasında neshin olmadığını söyleyen alimler ise, ilk ayette sadece oruç tutamayacak durumdakiler için bir

¹⁴ el-Bakara, 2/184.

¹⁵ el-Bakara, 2/185.

ruhsat olduğunu savunmakta olup, ayette yer alan “etâkâ” fiili, bir şeye zor güç yetirmek veya zor dayanmak hatta dayanmamak manasında olmasını delil getirmektedirler (Ali Mustafa, 1988, s. 47; Karaman, Çağrııcı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 1/282). Dolayısıyla bu alimlere göre bu ayetler arasında nesih değil, ruhsat söz konusudur.

2.7. Kocası Ölen İddetli Kadının Durumu

Mensûh:

"والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج، فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم"

“Vefat edip de ardında eşler bırakanlar, eşlerinin evlerinden çıkarılmayarak bir yıl geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Şayet bu dul eşlerin kendileri çıkarlarsa, bundan dolayı size bir sorumluluk yoktur. Allah güçlüdür, her şeyi yerli yerince yapandır.”¹⁶

Nâsîh:

"والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير"

“Aranızdan vefat edip de geriye eşler bırakan erkeklerin bu eşleri, dört ay on gün beklerler. İddet sürelerini bitirdikten sonra örfe uygun olarak kendileri hakkında yapacaklarından dolayı size herhangi bir sorumluluk yoktur. Şüphesiz, Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”¹⁷

Neshin varlığını kabul eden alimlere göre kocası vefat eden kadın ilk ayette belirtildiği gibi önceleri iddet süresi bir yıl

¹⁶ el-Bakara, 2/240.

¹⁷ el-Bakara, 2/234.

olarak belirtilmiş, İkinci ayetle ise iddet süresi dört ay on güne indirilmiştir (Suyûtî, s. 3/65; Zerkeşi, 2006, s. 65).

Bu ayetler arasında neshin olmadığını söyleyen alimler ise, bu iki ayet arasında herhangi bir çelişki olmayıp, birinci ayet vasiyet hakkında ikinci ayet ise, kocası ölmüş kadının iddetinin açıklanması hakkında olduğunu belirtirler (Ali Mustafa, 1988, s. 48; Neseî, 2020, s. 1/201).

Tabiinden olan müfessirlerinden Mücâhid (v.103/721) ile Dihlevî'nin, nesih iddiasını kısmen ortadan kaldıran farklı bir yorumlama şekilleri vardır. Buna göre Allah Teâlâ kocası vefat eden kadının, evinden çıkmadan dört ay on gün iddet beklemesini farz kılmıştır. Sonra 240. Ayet gelmiş, müddetin bir yıla çıkarılması kocanın vasiyetine bağlı olarak meşru kılınmış, kadın da bu vasiyete uyup uymamakta serbest bırakılmıştır (Dihlevî, 2005, s. 55). Bu görüşe göre ayet dört ay on gün koca evinde iddet geçirme hükmünü kaldırmış değildir. Buna ek olarak ihtiyarî bir iddet ve oturma hakkı getirmiştir. İbn Abbasa (v.68/687-88) göre ise bu ayet, koca evinde iddet geçirme mecburiyetini kaldırmıştır. Buna göre kadın iddetini dilediği yerde geçirebilir (Karaman, Çağrı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 1/379).

Bu ayetler arasında neshin varlığını kabul etmeyen alimler ise bu iki ayet arasında herhangi bir çelişki olmadığını belirterek birinci ayet vasiyet hakkında ikinci ayet ise kocası ölmüş kadının iddetinin açıklanması hakkında olduğunu belirtirler (Ali Mustafa, 1988, s. 48; Neseî, 2020, s. 1/201).

2.8. Oruç Gecesi Kadınlarla Cinsel İlişkide Bulunmasının Haram Kılınması

Mensûh:

"يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون"

“Ey iman edenler! Sizden önceki ümmetlere farz kılındığı gibi kendinize çeki-düzen vermeniz için- sayılı günlerde oruç tutmak size de farz kılındı.” ¹⁸

Nâsih:

"أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم"

“Oruç gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı.” ¹⁹

Neshin varlığını savunan alimlere göre önceki ümmetlerde farz kılınan oruç gecesinde kadınlarla cinsel ilişkide bulunmak yasak iken bu hüküm İslam şeriatında mubah kılınmıştır (Zerkeşi, 2006, s. 65; Suyûtî, s. 3/65).

Bu ayetler arasında neshin varlığını kabul etmeyen alimler ise önceki ümmetlere ait şeriatların bizim için geçerli olmadığını belirtmişlerdir (Ali Mustafa, 1988, s. 49; Dihlevî, 2005, s. 55).

2.9. Haram Aylarda Savaş

Mensûh:

"يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير"

“Sana, haram ayda savaşıp savaşılamayacağını soruyorlar. De ki: bu ayda savaşmak büyük suçtur.” ²⁰

"يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله"

¹⁸ el-Bakara, 2/183.

¹⁹ el-Bakara, 2/187.

²⁰ el-Bakara, 27217.

“Ey iman edenler! Allah’ın sembollerine, haram aya, saygısızlık etmeyin.”²¹

Nâsîh:

"وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة"

“Müşriklerin sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın.”²²

Neshin varlığını kabul eden bazı alimler savaş emri veya kıtalin mubah kılınması ile haram aylarda savaş yasağının neshedildiğini belirtirler (Kattân, 1998, s. 222; Sâys, 2007, s. 3/52; Neseî, 2020, s. 1/180; Suyûtî, s. 3/65; Zerkeşi, 2006, s. 66).

Neshin varlığını kabul etmeyen alimler ise Tevbe suresinde yer alan ayetin umumiyetin Bakara suresindeki nehyin hususiyetiyle çelişmeyeceğini belirtirler (Ali Mustafa, 1988, s. 50; Dihlevî, 2005, s. 55). Bu alimlere göre haram aylarda savaşma yasağının zikredilmesinin sebebi, bu aylarda savaşma suçunun diğer aylara nispeten daha ağır olduğundan kaynaklanmaktadır (Dihlevî, 2005, s. 57).

2.10. Nefis Muhasebesi

Mensûh:

"وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله"

“Kalplerinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi sorguya çeker.”²³

Nâsîh:

"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"

²¹ el-Mâide, 5/2.

²² et-Tevbe, 9/36.

²³ el-Bakara, 2/284.

“Allah hiç kimseye gücünün yetmediğini yüklemes.”²⁴

Neshin varlığını savunan bazı alimlere göre İlk ayetteki insanın içinde gizledikleri kötü düşünceleri sebebiyle hesaba çekileceği hükmü ikinci ayetle neshedildiğini belirtirler (Suyûtî, s. 2/66; Zerkeşi, 2006, s. 65). Yani Allah Teâlâ önce zihinden geçenlerden de insanları sorumlu tutacağını bildirmiş sonra da bu hükmü, insanın gücünün yetmeyeceği, elinde olmayan şeylerin sorumluluk konusu olmayacağını bildiren ayetle kaldırmıştır. İslam alimlerinden Şevkânî’de (v.m.1834) sahih hadisler bulunduğu gerekçesiyle bu ayetler arasında neshin gerçekleştiğini savunmuştur (Karaman, Çağrı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 17450).

Neshi kabul etmeyen alimler ise burada neshin değil de tahsisin bulunduğunu belirtmişlerdir. Buna göre birinci ayette belirtilen hüküm dinde temel olup neshedilmiş değildir. Kişinin içinde gizlediklerinden sorguya çekilmesi bireysel sorumluluğun gerekliliği şeklinde anlaşılmalıdır (Karaman, Çağrı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 1/450; Dihlevî, 2005, s. 56).

2.11. Takva Ayeti

Mensûh:

"يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته"

“Ey inananlar! Allah’tan nasıl sakınılması gerekiyorsa öylece sakının.”²⁵

Nâsih:

"فاتقوا الله ما استطعتم"

²⁴ el-Bakara, 2/286.

²⁵ Âl-i İmrân, 3/102.

“O halde gücünüz yettiğince Allah’a karşı gelmekten sakının.”²⁶

Neshin varlığını kabul eden alimler tarafından ilk ayetteki Allah Teâlâ’dan gerektiği gibi sakınma emri, ikinci ayetteki bir insanın gücünün yettiği kadarla Allah Teâlâ’dan korkması hükmüyle neshedildiği savunulmakla beraber İmam Süyûtî gibi bazı alimler ise burada neshin ihtilaflı olduğunu belirtir (Suyûtî, s. 3/66).

Neshin varlığını kabul etmeyen alimlere göre ise her iki ayetteki ifadelerin kendi bağlamındaki anlamlarıyla kullanılıp değerlendirilmelerine bir engelin bulunmadığını savunurlar (Karaman, Çağrı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 5/377). Bu yoruma göre ikinci ayet ilk ayeti tahsis etmektedir. Zira istenilen takva güç yetirilebilen takvadır. Allah Teâlâ hiçbir zaman insana kendi gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemiş değildir (Ali Mustafa, 1988, s. 51). Buna göre adeta ikinci ayet birinci ayetin tefsiri hükmünde olmaktadır (Nesefî, 2020, s. 3/494).

Dihlevî ise bu iki ayet hakkında farklı bir yorum getirerek İlk ayetin şirkle ilgili durumlardan sakınma hükmünü, sonraki ayet ise amellerle ilgili hükümleri kapsadığını belirtir. Buna yoruma göre şirkten her durumda sakınmak gerekir. Ameli konular da ise, mazeret bulunması durumunda-abdest yerine teyemmümle yetinmek, ayakta namaz kılma yerine oturarak namaz kılma gibi-ruhsatlarla amel edebilme hükmünün olduğu anlaşılmaktadır (Dihlevî, 2005, s. 56).

2.12. Gayrimüslimlerin Şehadeti

Mensûh:

"يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة

²⁶ et-Teğâbun, 64/16.

الموت تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان
ذا قربي ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين"

“Ey iman edenler! Herhangi birinizde ölüm emareleri belirdiğinde, şayet bir vasiyette bulunacaksa, aranızdan adâlet sahibi iki kişi ya da -yolculuğa çıkmışsanız ve ölüm belâsı size isabet etmişse- sizin dışınızdaki [gayrimüslim] lerden iki kişi aranızda şahitlik edecektir. Şayet bunlardan kuşkulanırsanız, namazdan sonra alıkoyun da: “Akrabamız olsa bile yeminimizi satmıyoruz ve Allah için yapılması gereken şahitliği gizlemiyoruz; yoksa günahkârlardan oluruz.” Diye yemin etsinler.”²⁷

Nâsih:

"وأشهدوا ذوي عدل منكم"

“Aranızdan adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun.”²⁸

İslam alimleri ayetteki bu ifadelerden dolayı gayrimüslimlerin 17üslümanlarla ilgili davalarda şahitlik yapıp yapamayacakları konusunu ele almışlardır. Zikredilen İlk ayetin sonraki ayetle nesih edildiğini savunan alimlere göre gayrimüslimler 17üslümanlarla ilgili davalarda şahitlik yapamayacaklarını belirtirler. Ebu Hanife, İmam Mâlik (v.179/795) ve İmam Şafii bu şekilde görüş belirtmişlerdir (Karaman, Çağrııcı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 2/255). Aynı şekilde İmam Süyûfî ve Zerkeşî’de bu görüşü savunmaktadır (Suyûfî, s. 3766; Zerkeşî, 2006, s. 66).

Bu ayetler arasında neshin varlığını kabul etmeyen alimler ise gayrimüslimlerin 17üslümanlarla ilgili davalarda şahitlik yapamayacakları görüşünü savunanların sadece mücerret bir iddiada bulunduklarını belirtirler. Bu alimler görüşlerini şöyle delillendirmeye çalışmışlardır; İlk ayette çıkan hükümle Hz.

²⁷ el-Mâide, 5/106.

²⁸ et-Talâk, 65/2.

Peygamberin ashabı amel etmişlerdir. Şöyle ki Ebû Mûsâ iki tane gayrimüslim bir Müslümanın vasiyeti üzerine şahitlik edince, Ebu Mûsâ bu ayet gereği amel ederek onlara yemin ettirmiştir. Kaldı ki Hz. Âişe'den de "Mâide suresinde nesih yoktur" diye rivayet aktarılmıştır. Bazı alimlerce en güzel görüş imam Ahmed bin Hanbel'in (v.290/855) söylediği ve hadis alimlerinde savunulan görüştür. Şöyle ki: Müslüman olmayanların şehadeti zarurete binaen seferde caiz olmasıdır (Sâyıs, 2007, s. 2/639). Ve yine imam Ahmed'e nisbet edilen diğer bir görüşe göre ise ilk ayette geçen "sizin dışınızdaki" cümlesinden kasıt gayrimüslimler değil, akrabalar dışındaki diğer müslümanların kastedilmiş olmasıdır. Yani bu görüşe göre de burada nesih durumu bulunmamaktadır (Dihlevî, 2005, s. 58).

2.13. Genel Seferberlik

Mensûh:

"انفروا خفافا وثقالا"

*"Gerek hafif olarak gerekse ağır olarak [yeterli güç ve donanımına sahip olsanız da olmasanız da] seferber olun."*²⁹

Nâsîh:

"ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما يفتقون
حرج إذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم"

a) *"Güçsüz kimselere, hastalara ve harcama imkânı olmayanlara; Allah'a ve Resulüne karşı samimi olmaları şartıyla herhangi bir sorumluluk yoktur."*³⁰

"وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"

²⁹ et-Tevbe, 9/41.

³⁰ et-Tevbe, 9/91.

b) “Müminlerin toptan sefere çıkmaları olacak şey değildir; ama hiç olmazsa onların her bölüğünden bir grubun [vahiy ve dinî bilginin kaynağı olan Peygamberle birlikte] sefere çıkması gerekmez miydi!.. Hem böylece, dinî konularda sağlam bilgiler elde ederler ve kavimlerine döndüklerinde –belki sakınırlar diye- onları uyarırlardı.”³¹

Neshin varlığını kabul eden alimlerce nesheden iki ayette özür sahibi ve ilim talebelerinin seferberlik dışında bırakılmasıyla ilk ayetin hükmü neshedilmiştir (Suyûtî, s. 2/67; Zerkeşi, 2006, s. 67).

Öte yandan bu ayetler arasında neshin varlığını kabul etmeyen alimlere göre ise nâsih olduğu ileri sürülen iki ayet, birinci ayetin umumunu tahsis etmiştir. Dolayısıyla burada bir nesihi söz konusu değildir (Ali Mustafa, 1988, s. 54; Dihlevî, 2005, s. 58).

2.14. Çocuklara İzin Verilmesi

Mensûh:

"يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم"

“Ey iman edenler! Elinizin altında bulunan (köle ve cariyeleriniz) ve henüz ergenlik çağına ermemiş çocuklarınız üç vakitte; sabah namazından önce, öğle sıcağında elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra odanıza girdiklerinde izin istesinler.”³²

Nâsih:

³¹ et-Tevbe, 9/122.

³² en-Nûr, 24/58.

"وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ
يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"

*"Çocuklarınız ergenlik çağına erişirlerse öncekilerin
(büyüklerin) izin istediği gibi izin istesinler."*³³

Bu ayetlerdeki neshe konu olan durum ikinci ayetteki buluş çağına erişmiş çocuklara izin verilmesinin vücûbiyetinin ilk ayetteki buluşdan önce izin verilme hükmünün ortadan kaldırılması meselesidir.

İbn Abbas'a göre ilk ayet nazil olduğunda müminler yokluk içindeydiler, evlerinde ne kapı vardı ne perde ne de bölme... Çocuklar ve hizmetçiler, anılan üç vakitte karı kocanın yanlarına geldiklerinde onları uygunsuz vaziyetlerde görebiliyorlardı. Bunun için eve girerken izin almaları emredildi. Sonra Allah Teâlâ müminlerin imkânlarını arttırdı, şimdi kapıları da var perdeleri de. Bu sebeple kimse bu ayeti uygulayamaz oldu (Sâyıs, 2007, s. 3/333). İbnü'l-Arâbî (v.231/846), İbn Abbas'ın bu yorumunu ayetin neshedildiğini söylemek gibi anlamış ve "Öncelik sonralık, iki hükmün çelişmesi gibi şartlar olmadığına göre burada neshe hükmedilemez" diyerek yoruma katılmadığını belirtmiştir. Cessâs (v.370/981) ise "Ahkâmü'l-Kur'an" adlı tefsirinde şöyle demektedir: "İbn Abbas (r.a.)'ın nakline göre bu ayetteki izin alma emri bir sebebe (tarihî bir duruma, uygulamaya) bağlıdır, sebep ortadan kalkınca hüküm de kalkmıştır. Onun sözlerinden anlaşılan, ayetin hükmünün devamlı olarak kaldırıldığı (mensûh olduğu) değil, uygulamanın sebep ve şarta bağlı bulunduğudur. Aynı sebep yeniden bulunsa hüküm de uygulanır (Karaman, Çağrı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 4/97-98)." Dihlevî'de İbn Abbas (r.a.)'ın görüşünün burada nesih olmadığı şeklinde olduğunu aktardıktan sonra

³³ en-Nûr, 24/59.

kendisi de burada neshin olmadığını savunur (Dihlevî, 2005, s. 59).

2.15. Hz. Peygambere Yeni Evliliklerin Haram Kılınması

Mensûh:

"لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك وكان الله على كل شيء رقيبا"

*"Artık cariyelerin haricinde kadınlarla evlenmen, bunlar yerine başkalarını getirmen senin için helal olmaz."*³⁴

Nâsih:

"يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما"

*"Ey Peygamber! Biz sana ücretlerini verdiği eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiği cariyeleri, amcalarının, halalarını, teyzelerinin ve dayılarının seninle hicret eden kızlarını helal kıldık. Ayrıca mümin bir kadın kendini Peygamber'e hibe edecek olursa ve Peygamber de onu nikâhlamak istiyorsa yalnızca sana helal olmak üzere buna izin verdik; diğer müminlere değil."*³⁵

Burada neshe konu olan mesele ilk ayetteki kadınların haram kılınması hükmünün, ikinci ayetteki kadınların helal kılınması hükmü ile neshedilip edilmediği konusudur.

Bu ayetler arasında neshin varlığını savunan alimler kendi aralarında ilk ayetteki kadınların haram kılınması hükmünün ne

³⁴ el-Ahzâb, 24/52.

³⁵ el-Ahzâb, 24/50.

ile neshedildiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısım alim kitap ile neshedildiğini savunurken³⁶ diğer bir kısım ise sünnet ile neshedildiğini savunur (Sâyıs, 2007, s. 3/400).

Öte yandan bu ayetler arasında nesih olmadığını savunan alimlere göre ise ikinci ayetin nüzulünün birinci ayetten sonra olduğu konusunda kesin bir bilgi olmadığı için bu iki ayet arasında nesih söz konusu olamayacağını belirtirler. Zaten Mushaf tertibine riayet edilirse nesih olmasının tam tersi bir durum mevcut olur. Bu yoruma göre kadınların helal kılınmasından sonra Hz. Peygambere yeni evlilikler yapılması haram kılınmış olur (Ali Mustafa, 1988, s. 56). Dihlevî ise Kur'an tertibine göre önce nâsihin sonra munsûhun bulunmasının nesh açısından bir sorun teşkil etmediğini söyleyerek bu ayetler arasında neshin olduğunu savunur (Dihlevî, 2005, s. 59).

2.16. Mürtet Kadınların Mihri

Mensûh:

"وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار فعاقبتهم فآتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون"

*"Şayet eşlerinizden biri kâfirlere kaçır (ve ona verdiğiniz mihri de kaçırmış olup) siz de onlarla savaşır da galip gelerseniz, eşleri kaçmış olanlara harcamış olduklarını verin."*³⁷

Nâsih:

"واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير"

"Allah'a ve hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün (yani iki topluluğun karşılaştığı gün) kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz bilersiniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her ne

³⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/67; Zerküşî, *el-Beyân*, 67.

³⁷ *el-Mümtehin*, 60/11.

varsa beşte biri Allah’a, Elçi’ye, akrabaya, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlaradır.”³⁸

Enfâl suresi 41. Ayette ganimet olarak elde edilenlerden beşte birinin hükmü zikredilmiştir. Mümtetine suresi 11. Ayetinde ise Mehirlere bu oranın dışında bırakılmıştır. Bundan dolayı bazı alimler bu ayetler arasında nesih olduğunu belirtmişlerdir (Nesefî, 2020, s. 3/471; Zerkeşi, 2006, s. 67). Bazı alimlere göre ise bu ayetler arasında neshi gerektirecek bir çelişki söz konusu değildir. Buna göre ilk önce ilgili kadının mihri verilir, daha sonra ganimetler 5/1’e bölünür (Ali Mustafa, 1988, s. 57). Dihlevî’de “İlk ayetin muhkem olduğu ve hükmün ateşkes veya kafirlerin güçlü olduğu durumlarda kullanılabileceğini söyler (Dihlevî, 2005, s. 59).

2.17. Zina Edenlerin Akıbeti

Mensûh:

"الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك
وحرّم ذلك على المؤمنين"

“Zina eden bir erkek ancak zina eden bir kadınla yahut müşrik bir kadınla evlenir. Zina eden kadınla da ancak zina eden bir erkek veya müşrik biri evlenir. Bu yolda evlenmek müminlere haram kılınmıştır.”³⁹

Nâsih:

"وأنكحوا الأيامى منكم"

“Aranızdaki bekarları evlendirin.”⁴⁰

Buradaki nesih meselesi ilk ayette açıklandığı üzere zina edenlerin zina karları dışında evlenememe durumlarının ikinci

³⁸ el-Enfâl, 8/41.

³⁹ en-Nûr, 24/3.

⁴⁰ en-Nûr, 24/32.

ayetteki nikâh akdinin mubah kılınması hükmüyle neshedilmesidir.

Bu ayetler hakkında uzun uzadıya yorumlar yapılmış (Sâyıs, 2007, s. 3/223-230). Ama biz sadece bizim meselemizle ilgili olan nesih konusu çerçevesinde kısaca görüşleri sunmaya çalışacağız.

1. “Zina etmiş olan kimse ile Mümin evlenemez, evlenirse akit feshedilir. Bu hüküm halen devam etmektedir.” Diyen birkaç müçtehide karşı Mücâhid, İmam Şafii, Cübbâî ve Süyûtî gibi daha birçok fıkıhçıya göre bu hüküm sonraki ayetle neshedilmiştir (Sâyıs, 2007, s. 3/223; Suyûtî, s. 3/67; Zerkeşi, 2006, s. 66). Zina etmekte olan birisi ile evlenmek haram olmakla beraber nikâh feshedilmez.

2. Nesih söz konusu değildir, zina etmiş olsa bile tövbe etmiş, nefsinin ıslah etmiş bulunan bir mümine zina kar (zânî) denmez ve bunlarla evlenmekte bir sakınca yoktur. Ayette zânî dendiğine göre bundan maksat zinaya devam edenlerdir veya zina ettikten sonra adet görüp temizlenmemiş kadınlardır. Bunlarla evlenmek haramdır, çirkindir. Salih bir mümine de yakışmaz, bunu yapsa yapsa zânîler ve müşrikler yapar (Karaman, Çağrı, Dönmez, & Gümüş, 2007, s. 4/51-52). Bu görüşe göre ikinci ayet genel durumu ilk ayet ise özel bir durumu açıklamakta olup ayetler arasında neshin olmayıp tahsisin olduğu anlamı çıkmaktadır (Dihlevî, 2005, s. 58).

2.18. Namazın Dışında Sarhoşlu

Mensûh:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ"

*“Ey iman edenler! Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.”*⁴¹

⁴¹ en-Nisâ, 4/43.

Nâsih:

"يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون"

“Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir. O halde bunlardan uzak durun.”⁴²

Bu iki ayet arasında neshin varlığını kabul eden alimlerce ilk ayetinden anlaşıldığı gibi namaz vakitleri dışında içkinin içilmesi serbest idi. Bu serbestlik sonraki ayetle içkinin hükmünün nihai olarak haram kılınmasıyla ortadan kalkmıştır. Hatta bu konuda neshin bulunduğu hakkında İcmanın bile sabit olduğu aktarılmıştır (Kenân, 1997, s. 109).

Bu ayetler arasında neshin varlığını kabul etmeyen alimler ise burada neshin söz konusu olmadığını belirtirler. Buna görüşe göre iki ayet hükmün tadrîciliği hususunda olup birbirini tamamlayan iki ayettir. Namaz vakitleri dışında içkinin içmesinin mubah olduğu hükmü doğru değildir. Çünkü buradaki nehiy namaz vakitlerinde içkinin içilmesinin haramlığıdır. Dolayısıyla namaz vakitleri dışında kalan vakitlerde içki içmenin mubah olduğu hükmünün çıkarılması hükmü doğru değildir (Ali Mustafa, 1988, s. 56)

3. SONUÇ

Nesih konusu tefsir ilimleri konuları içerisinde en çok tartışılan bir konu olduğu açık bir durumdur. Bundan dolayı Nesih konusu, müfessirler ve fakihler başta olmak üzere ilim ehli tarafından bilinmesi gereken önemli bir konudur. Çünkü bu konu bilinmeden kalıcı ile geçici hükümler birbirinden ayırt edilemez ve nâsih-mensûh ayetlerin ifade ettiği hükümler arasındaki çelişki de giderilemez.

⁴² el-Mâide, 5/90.

Bu kısım ile alakalı olarak sayı bakımından görüş birliği bulunmamakla beraber seleften gelen rivayetlerde ve buna bağlı olarak ilk dönemlerde yazılan eserlerde neshe konu olan ayetlerle ilgili olarak birçok farklı sayılar zikredilmektedir. Bunda, ilk dönem alimlerinin nesih kelimesine daha sonraki dönem usulcülerin yüklediklerinden daha geniş bir anlam yüklemelerinin yanı sıra bazı alimlerin nesihle ifrata düşmelerinin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin bu durumla alakalı olarak Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (v.1176/1762) diyor ki: *“Sahabe ve tabiîn nesilleri olmak üzere ilk dönem selef alimleri nesih kelimesini, usul alimlerinin terminolojisinde kullandıkları anlamda değil, bir şeyi bir şeyle izale edip gidermek manasından ibaret olan lügat anlamda kullanıyorlardı. Binaenaleyh, onlara göre neshin manası bir ayetten vasıfların bazısını diğer bir ayetle izale etmektir. Bu da ya amel müddetinin sona ermesiyle yahut sözü, zihne çabuk gelen manadan çabuk gelmeyen manaya döndürmekle yahut kayıtlardan bir kaydın ittîfakı, yani tesadüfî oluşunu beyan ile yahut âmmı hususileştirmekle yahut mahsûs olanla kıyas edilmiş olan arasındaki ayırıcıyı açıkça beyan ile yahut cahiliye adetini veya geçmiş şeriatı izale etmekle olur (Dihlevî, 2005, s. 53).”* Dikkat edilirse Dihlevî bazı alimlerin neshedilen ayetlerin sayısının fazla vermelerinin sebebini erken dönemde neshin ıstılah manasından daha ziyade lügat manası üzerinde değerlendirmeleri ve neshi başka manalarda kullanmalarına bağlamaktadır (Zerkeşi, 2006, s. 63).

Neshe konu olan ayet sayılarının fazla verilmesinin sebebine dikkat çekici bir başka örnek olarak, Mekki sureler içinde yer alan ve müşriklerin eziyetlerine sabretmeyi, onlara aldırnamayı ve ilişmemeyi emreden ayetlerin müşriklerle savaşmayı emreden “Seyf ayeti”⁴³ ile mensûh sayılması gösterilebilir. Bu ayetle aynı suredeki 114 veya 124. ayetin

⁴³ et-Tevbe, 9/5.

hükmünün neshedildiği söylenir (Zerkeşi, 2006, s. 69). Ancak usul ve tefsir alimleri, genelde bu ayet ve onunla mensûh sayılan ayetlerin farklı durumlarla ilgili olduğu görüşündedir. İmam Süyûtî (v.911/1505) bu hususa değinerek, Kur'an da neshedilen ayetleri çoğaltmaya çalışan alimlerin gayelerini belirtir ve daha sonra bunları tetkik ederek mensûh olan ayet sayısını 21'e indirir (Suyûtî, s. 63). Her ne kadar bazı alimler nesihle ilgili çok sayı verseler de İmam Süyûtî ve Zerkeşi (v.794/1392) gibi bazı alimler bu sayının cidden az olduğunu ifade ederler (Zerkeşi, 2006, s. 63). İmam Süyûtî'den sonra gelen büyük ilim adamlarından Dihlevî de eserinde 21 ayeti ele alıp tafsilatlı bir şekilde tartışmış, Kur'an'da neshin meydana geldiği ayetlerin sayısının ancak 5 olduğu sonucuna varmıştır (Dihlevî, 2005, s. 60).

Son zaman alimlerinden "en-Nesh fî'l-Kur'an'î'l-Kerim" adlı doktora tezi sahibi Dr. Mustafa Zeyd'de bu sayıyı azaltmıştır. Kahire Üniversitesi Profesörlerinden Mısırlı ilim adamı Mustafa Zeyd, Kur'an'da nesih konusunu iki cilt halinde hacimli bir eserle geniş bir şekilde tetkik etmiş ve neshin gerçekleştiği iddia edilen ayetleri tek tek ele alıp bu ayetlerde neshin olmadığını ortaya koymaya çalışmış ve neshin vuku bulduğuna inandığı konuları ele alarak bu sayıyı 8'e indirmiştir. Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere neshin varlığını savunan cumhur arasında neshedilen ayetlerin sayısı hakkında görüş birliği bulunmamaktadır.

Sonuç olarak bu çalışmada nesihle ilgili olarak ihtilafın asıl sebebinin bazı yerlerde isimlendirmeden dolayı kaynaklandığını söylemek mümkündür. Mesela bazı alimler olaya nesih nazarı ile bakarken, bir kısım bazı alimler ise tahsis, tedricîlik veya Kur'an'ın teşri metodu nazarıyla bakmışlardır. Dolayısıyla neshe karşı olanlar karşıt görüşte olanları eleştirmekten kendilerini alamamışlar ve neshin tamamen olmadığını savunabilmek için birçok yorum ve tevellere girmeye çalışmışlar.

KAYNAKÇA

- Ali Mustafa, M. (1988). *en-Nesh fi'l-Kur'an'il-Kerîm*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem.
- Cerrahoğlu, İ. (1993). *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çetin, A. (2025, Aralık 7). *Nesih*. Diyanet İslam Ansklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat> adresinden alındı
- Dihlevî, Ş. (2005). *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûlit-Tefsîr*. Betrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye.
- Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ., & Gümüş, S. (2007). *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kattân, M. H. (1998). *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetür-Risâle.
- Kenân, M. (1997). *Kurratü'l-Âyni Alâ Tefsiri Celâleyn*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Nesefî, E.-B. (2020). *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr.
- Sâyıs, M. (2007). *Tefsîru'l-Âyâtî'l-Ahkâm*. Beyrut: Darü İbni Kesîr.
- Suyûtî, E.-F. C. (tarih yok). *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. Avkâtus-Süudiyye.
- Şa'bân, Z. (tarih yok). *Usûulü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Dâru'l-Mektebeti'l-Hanefiyye.
- Zekiyüddin Şa'bân . b.y., 4. (tarih yok). *Usulü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Dâru'l-Mektebeti'l-Hanefiyye.
- Zerkeşi, E. A. (2006). *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Dârü'l-Hadîs.

ŞİÎ FIKIH USULÜNDE VAZ'IN ONTOLOJİK TEMELLERİ

Şeyma YEŞİLYAYLA¹

1. GİRİŞ

Şîî fıkıh usulü literatüründe “vaz’”, lafız ile mâna arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklamaya yönelik temel kavramlardan biri olarak ele alınmıştır. Bu mesele, çoğu zaman dilsel kullanımın tasviriyle yetinilen lafız-mâna irtibatından farklı olarak Şîî usul düşüncesinde teorik ve kavramsal bir problem alanı hâline gelmiştir. Zira usulcüler açısından lafızların mânalara delâleti, salt fiilî dil pratiğiyle açıklanabilecek bir olgu değil; nassların anlaşılması ve şer’î hükümlerin istinbâtı bakımından bağlayıcı sonuçlar doğuran bir ilişkidir. Bu durum, lafız ile mâna arasındaki ilişkinin hangi tür bir varlık bağına dayandığı sorusunu kaçınılmaz biçimde gündeme getirmiştir.

Şîî usul literatüründe lafız-mâna ilişkisinin özsel ve zorunlu bir bağa dayandığı yönündeki yaklaşımlar büyük ölçüde reddedilmiş; delâletin kendiliğinden ve fitrî bir ilişki olduğu iddialarına karşı, bu ilişkinin vaz’ yoluyla tesis edildiği fikri farklı gerekçelerle temellendirilmiştir. Dilin öğrenim ve kazanım süreci içerisinde teşekkül etmesi, lafızların tarihsel bağlamlarda farklı mânalara delâlet edebilmesi ve diller arasında anlam çeşitliliğinin bulunması gibi olgular, lafız-mâna ilişkisinin ontolojik bakımdan zorunlu bir nedenselliğe indirgenemeyeceğini göstermiştir. Bununla birlikte vaz’ın bu açıklayıcı işlevinin hangi ontolojik

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku ABD, ORCID: 0000-0001-6362-8637.

zemine dayandığı meselesi, Şîî usul düşüncesinde üzerinde ittifak edilmiş bir çerçeveye kavuşmamıştır.

Bu bağlamda Şîî usulcüler arasında vaz‘ın mahiyetine dair farklı teorik yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bazı yaklaşımlar vaz‘ın lafız ile mâna arasında hakikî bir sebebiyet veya gerçek bir ilişki tesis ettiğini varsayarken, diğerleri bu ilişkinin zihnî ve itibârî bir bağdan ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Bunun yanı sıra vaz‘ı ne bütünüyle hakikî ne de sırf itibârî olarak niteleyen, onu ilişkisel veya fonksiyonel bir zeminde açıklamaya çalışan ara yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Bu çeşitlilik, vaz‘ olgusunun yalnızca teknik bir tahsis işlemi değil, ontolojik düzlemde konumlandırılması gereken teorik bir problem olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, Şîî fıkıh usulü eserlerinden hareketle vaz‘ olgusunu, yalnızca mahiyeti ve ontolojik temelleri bakımından incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel hedefi, vaz‘ın usul düşüncesindeki işlevini betimlemekten ziyade, bu işlevi mümkün kılan ontolojik varsayımları açığa çıkarmaktır. Bu doğrultuda lafız ile mâna arasındaki ilişkinin mahiyeti ve vaz‘ın ontolojik statüsü ele alınacak; vaz‘ın kim tarafından tesis edildiği yahut vâzı‘ın kimliği gibi meseleler bilinçli olarak araştırma kapsamı dışında bırakılacaktır.

Bu çerçevede çalışmanın ilk bölümünde, Şîî usul literatüründe vaz‘ın mahiyetine dair geliştirilen başlıca ontolojik yaklaşımlar sistematik biçimde incelenecek; özellikle lafız-mâna ilişkisinin hakikî bir nedensellik mi yoksa vaz‘ yoluyla kurulan itibârî bir bağ mı olduğu meselesi tartışılacaktır. Böylece vaz‘ olgusunun Şîî fıkıh usulü içerisindeki teorik konumu, ontolojik tutarlılık açısından yeniden değerlendirilmiş olacaktır.

2. VAZ'IN MAHİYETİNE DAİR ONTOLOJİK TEORİLER

Lafız ile mânâ arasındaki ilişkinin mahiyeti, dil felsefesi ve mantık literatüründe olduğu kadar Şîî fıkıh usulü düşüncesinde de merkezî bir problem alanı teşkil etmiştir. Zira şer'î nassların doğru anlaşılması ve hükmün istinbâtı sürecinde lafzın mânaya ne şekilde delâlet ettiğinin açıklığa kavuşturulması, usulî yöntemin kurucu varsayımlarından biridir. Bu sebeple vaz' meselesi, Şîî usul geleneğinde salt dilsel bir uzlaşmayı ifade eden teknik bir işlem olarak değil; lafız ile mânâ arasında nasıl bir varlık bağı kurulduğunu sorgulayan ontolojik bir problem olarak ele alınmıştır.

Bu çerçevede vaz', lafzın belirli bir mânaya delâletini mümkün kılan ilişkiyi tesis eden unsur olarak tanımlanmakta; söz konusu ilişkinin metafizik statüsü ve zorunluluk derecesi tartışmanın merkezine yerleştirilmektedir. Şîî usul literatüründe vaz'ın mahiyetine dair geliştirilen yaklaşımlar, temelde lafız ile mânâ arasında hakikî ve zorunlu bir bağın bulunup bulunmadığı yahut bu ilişkinin vaz' işlemi sonrasında kazanılan zihnî ve itibârî bir nitelik taşıyıp taşımadığı sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu yönüyle tartışma, vaz'ın yalnızca işlevsel sonucuna değil, ontolojik olarak ne tür bir ilişki tesis ettiğine odaklanmaktadır. Şîî usul literatüründe bu meseleye dair geliştirilen görüşler, Hâşimî tarafından sistematik bir tasnife tâbi tutulmuş ve iki ana ontolojik eğilim altında değerlendirilmiştir. Buna göre birinci yaklaşım, lafız ile mânâ arasındaki ilişkinin ontolojik düzlemde hakikî bir sebebiyet bağı olduğunu kabul etmekte; vaz' ile birlikte lafzın mânaya delâletinin nesnel ve gerçek bir ilişki statüsü kazandığını savunmaktadır. İkinci yaklaşım ise lafız ile mânâ arasındaki ilişkinin doğrudan ve ontolojik anlamda bir nedensellik teşkil etmediğini; bu ilişkinin vaz' işlemi sonrasında zihinde tesis edilen ve işlev kazanan itibârî bir bağdan ibaret olduğunu ileri sürmektedir (Şahrûdî, 1433, s. 1/73).

Bu iki yaklaşım arasındaki temel ayrım, vaz'ın lafız ile mâna arasında ontolojik bir bağ mı kurduğu, yoksa zihnî ve itibârî bir ilişkiyi mi düzenlediği sorusunda düğümlenmektedir. Başka bir ifadeyle tartışma, delâlet ilişkisinin hakikî bir sebebiyet olarak mı yoksa vaz' yoluyla tesis edilen fonksiyonel bir bağ olarak mı anlaşılması gerektiği noktasında yoğunlaşmaktadır. Aşağıda bu yaklaşımlar, temel iddiaları ve dayandıkları ontolojik varsayımlar çerçevesinde ele alınacaktır.

2.1. Mülâzemet Teorisi/Gerçekçi Nedensellik Doktrini

Bu yaklaşıma göre vaz', lafız ile mâna arasında yalnızca işlevsel veya itibârî bir irtibat tesis eden dışsal bir düzenleme değildir. Aksine vaz' fiili, lafzın tabiatı ile mânanın tabiatı arasında hakikî ve ontolojik bir sebebiyet ilişkisi kurar. Buna göre bir lafzın belirli bir mânaya delâlet etmesi, zihinsel yönelimlere, toplumsal uzlaşıya yahut öğrenim süreçlerine bağlı bir ilişki olmayıp, sebep–sonuç ilişkisine benzer şekilde zorunlu bir bağ niteliği taşır. Lafzın işitilmesi veya telaffuz edilmesi hâlinde mânanın zihinde ortaya çıkması, bu anlayışta arızî bir çağrışım değil; bizzat vaz' ile tesis edilmiş gerçek bir sebebiyetin zorunlu sonucu olarak değerlendirilir (Horasânî, 1438, s. 1/29-30; Hûî, 1962, s. 1/38-39; Muzaffer, ts., s. 9; Şahrûdî, 1433, s. 1/73).

Bununla birlikte bu doktrinde savunulan hakikî sebebiyet, lafız ile mâna arasında tabiatları gereği kendiliğinden mevcut olan bir ilişki anlamına gelmez. Bilakis söz konusu sebebiyet, vaz' fiilinin gerçekleşmesiyle birlikte ortaya çıkan ve ontolojik düzlemde tesis edilen bir bağ olarak tasavvur edilir. Bu yönüyle vaz', lafız ile mâna arasında zaten var olan bir ilişkiyi keşfeden bir işlem değil; bu ilişkiyi varlık düzeyinde ihdas eden kurucu bir edimdir. Dolayısıyla vaz', basit bir isimlendirme yahut sözleşme değil, lafzın mânaya delâletini mümkün ve zorunlu kılan aslî bir sebep konumundadır (Burûcerdî, 1438, s. 1/25; 'Irâkî, 1436, s. 1/62-65; Şahrûdî, 1433, s. 1/73).

Bu anlayışın doğal sonucu olarak vaz'ın gerçekleşmesiyle birlikte lafız, ilgili mânayı zihne getirme hususunda nesnel ve bağlayıcı bir kudret kazanır. Lafız artık yalnızca mânaya işaret eden pasif bir gösterge değil; mânanın zihinde tahakkukunu sağlayan faal bir unsur olarak kabul edilir. Delâletin bu şekilde temellendirilmesi, lafız-mâna ilişkisinin keyfi veya izafi olmadığı; vaz' fiili sayesinde ontolojik anlamda gerçek bir sebebiyet düzlemine taşındığı varsayımına dayanmaktadır.

2.2. Sebebiyetin Sonradan Kazandırılması Doktrini

Bu yaklaşıma göre vaz' işlemi, lafız ile mâna arasında doğrudan ve hakikî bir sebebiyet ilişkisi tesis etmez. Aksine vaz', lafza mânaya delâlet edebilme imkânı kazandıran itibârî bir nitelik izafe etmek suretiyle delâlet sürecinin zihinsel düzlemde işlemlerini mümkün kılan kurucu bir düzenleme mahiyetindedir. Bu çerçevede lafız, vaz'dan sonra mânanın zihinde zorunlu ve kendiliğinden tahakkukunu sağlayan ontolojik bir sebep hâline gelmez; bilakis belirli şartlar altında mânaya intikale elverişli bir vasıta konumunu kazanır (Şahrûdî, 1433, s. 1/73).

Bu doktrine göre lafzın işitilmesi veya tasavvur edilmesi, kendiliğinden mânaya intikali zorunlu kılan ontolojik bir sebep değildir. Lafzın mânaya delâlet edebilmesi, vaz' fiilini bilen ve bu ilişkiyi öğrenmiş olan öznenin zihninde gerçekleşen ikincil bir sürecin sonucudur. Dolayısıyla delâlet, burada vaz'ın bizatihi kendisinden kaynaklanan ontolojik bir zorunluluk değil; vaz'dan sonra ortaya çıkan ve ona dayanan türev bir durum olarak anlaşılmaktadır. Bu yönüyle vaz', sebebiyetin kendisi olarak değil, sebebiyetin imkân şartlarını hazırlayan bir işlem olarak konumlandırılmaktadır.

Birinci teoride savunulan hakikî sebebiyet anlayışı, Şîî usul literatüründe özellikle Ebu'l-Kâsım Hûî (öl. 1899/1992) (Hayatı hakkında bk. Toprak, 1998, ss. 309-311) tarafından eleştirilmiştir. Hûî, lafız ile mâna arasında vaz' yoluyla tesis

edildiği ileri sürülen zorunlu ilişkinin kapsamını sorgulayarak bu iddianın iki ihtimalden birine indirgeneceğini belirtir. Buna göre eğer lafzın tabiatı ile vazedilen mânâ arasındaki zorunluluğun, vaz'ı bilmeyen kimseler için dahi mutlak olarak geçerli olduğu kastediliyorsa, bu durum açıkça bâtıldır. Zira böyle bir kabul, lafzın işitilmesi veya tasavvur edilmesinin, mânaya intikal için tam ve yeterli bir sebep olmasını gerektirir. Bunun sonucu ise lafızların bilinmemesinin imkânsız hâle gelmesi olurdu. Oysa lafızların bilinmemesi hem mümkündür hem de fiilen vuku bulan açık bir olgudur (Hûî, 1962, s. 1/40-41; Şahrûdî, 1433, s. 1/73).

Şayet söz konusu zorunluluğun yalnızca vaz'ı bilen kimseler için geçerli olduğu kastediliyorsa bu durumda kabul edilmesi gereken husus şudur: Lafız ile mânâ arasındaki bu zorunluluk, vaz'ın bizatihi kendisi değil, vaz'a dayalı olarak sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Hâlbuki tartışmanın merkezinde yer alan mesele, lafzın tasavvurunun mânaya intikalini mümkün kılan vaz'ın mahiyetinin ne olduğudur. Bu nedenle Hûî'ye göre vaz', lafzı doğrudan mânayı doğuran faal bir sebep hâline getirmez; ancak mânaya delâlet edebilmesini mümkün kılan itibârî bir zemin tesis eder (Hûî, 1962, s. 1/40-41; Şahrûdî, 1433, s. 1/73).

Bu yaklaşım, lafız-mânâ ilişkisinin ontolojik bir zorunluluk olarak değil, vaz'dan sonra zihinde kurulan itibârî bir bağ olarak anlaşılması gerektiği yönündeki görüşü güçlendirmektedir. Ne var ki bu noktada yeni bir soru ortaya çıkmaktadır: Lafzı mânaya delâlet eder hâle getiren bu itibârî bağ, vaz' işlemi aracılığıyla zihinde hangi mekanizma üzerinden tesis edilmektedir? Şîf fıkıh usulü literatüründe bu soruya cevap vermek üzere geliştirilen başlıca açıklamalar üç teoride toplanmaktadır: itibâr nazariyesi, taahhüd nazariyesi ve karnü'l-ekîd (kesin bağlantı) nazariyesi (Şahrûdî, 1433, s. 1/74). Bu teoriler, vaz' işleminin delâleti mümkün kılan iç yapısını açıklamayı hedeflemekle birlikte lafız-mânâ ilişkisinin ontolojik

statüsü ve usulî işlevi hakkında birbirinden farklı varsayımlara dayanmaktadır.

2.2.1. İtibar Teorisi (Nazariyetü'l-İtibâr)

Sebebiyetin sonradan kazandırılması doktrini içerisinde yer alan itibar teorisi, vaz'ın mahiyetini, lafız ile mâna arasında ontolojik bir sebebiyet tesis eden kurucu bir fiil olarak değil; zihinsel düzlemde gerçekleştirilen itibarî ve inşâî bir düzenleme olarak açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre vaz', lafzı mânanın bizzat sebebi hâline getirmez; ancak lafzın mânaya delâlet edebilmesini mümkün kılan zihinsel bir bağ tesis eder (Şehrekânî, 1430, s. 1/51; Şahrûdî, 1433, s. 1/74). Dolayısıyla lafız-mâna ilişkisi, haricî ve zorunlu bir nedensellik değil, vaz' işlemine dayalı olarak inşa edilen itibarî bir ilişkidir.

Şîî fıkıh usulü literatüründe bu itibarî vaz' anlayışının nasıl işlediğini açıklamak üzere geliştirilen görüşler, her ne kadar farklı kavramsal çerçeveler kullansalar da ortak bir problem etrafında şekillenmektedir: Ontolojik sebebiyet reddedildiğinde, lafzın mânaya delâlet edebilmesini mümkün kılan bağ hangi mekanizma üzerinden kurulmaktadır? Bu soruya cevap vermek üzere itibar teorisi içerisinde üç temel formülasyon geliştirilmiştir (Şahrûdî, 1433, s. 1/74).

2.2.1.1. Birinci Formülasyon: İşaret Sistemi Olarak Vaz'

Bu formülasyona göre vaz', lafız ile mâna arasındaki ilişkiyi, dış dünyada kullanılan işaret sistemlerine benzer bir yapı üzerinden tesis etmektedir. Buna göre vâzı', lafzı mânanın işaretçisi konumuna getirir; tıpkı kırmızı bir ışığın belirli bağlamlarda "tehlike"ye delâlet eden bir alamet hâline getirilmesi gibi, lafız da vaz' yoluyla belirli bir mânaya yönlendiren bir gösterge olur. Bu çerçevede lafız-mâna ilişkisi, işaret-gösterilen ilişkisine benzetilerek açıklanmaktadır.

Ancak bu benzetme, lafız-mâna ilişkisinin ontolojik mahiyetini açıklamak bakımından ciddi sorunlar içermektedir. Zira haricî işaretler ile lafızlar arasında hem varlık tarzı hem de delâlet türü bakımından esaslı farklar bulunmaktadır. Haricî işaretler, dış dünyada fiilî varlığa sahip nesnelerdir ve belirli bir yere konulmaları mümkündür. Buna karşılık lafız, mânaya haricî anlamda “yerleştirilen” bir nesne değildir; lafzın mânaya delâlet etmesi, bütünüyle zihinsel ve itibarî bir inşa sürecinin ürünüdür (Şahrûdî, 1433, s. 1/74-75).

Bu formülasyona yöneltilen temel eleştiriler birkaç noktada yoğunlaşmaktadır.(Şahrûdî, 1433, s. 1/75-76) İlk olarak ister haricî ister itibarî olsun, bir şeyin başka bir şey üzerine “konulması” (جعل), tek başına hakikî anlamda sebebiyet doğurmaz. Haricî işaretlerde bile salt fizikî yerleştirme delâlet için yeterli olmayıp bu yerleştirmenin belirli bir anlamla kullanılacağına dair önceden kabul edilmiş bir bağlama ve sürekliliğe ihtiyaç vardır. Dolayısıyla sebebiyet, salt atıf fiilinden değil, bu fiili anlamlandıran ek zihinsel ve toplumsal mekanizmalardan doğmaktadır (Şahrûdî, 1433, s. 1/75).

İkinci olarak bu açıklama haricî işaretlerin dahi delâlet kazanabilmesi için vaz‘ dışı unsurlara ihtiyaç duyduğunu kabul etmekte, ancak lafız-mâna ilişkisinde bu unsurların nasıl temin edildiğini izah edememektedir. Bu durum, itibarî vaz‘ın sebebiyet sorununu çözmek bir yana, onu daha karmaşık hâle getirdiğini göstermektedir (Şahrûdî, 1433, s. 1/75).

Üçüncü ve daha temel bir eleştiri ise delâlet türleri arasındaki ontolojik farktan kaynaklanmaktadır. Lafız ile mâna arasındaki ilişki tasavvurî (zihinsel) bir ilişkidir ve en fazla lafzın tasavvuru ile mânanın tasavvuru arasında bir tür telâzum meydana getirir. Buna karşılık haricî işaretler çoğu zaman tasdikî bir delâlet üretir; yani işaretin varlığı, haricî bir olgunun mevcut olduğuna dair bilgi verir. Bu iki delâlet türünü aynı nedensellik

şeması altında açıklamak mümkün değildir (Şahrûdî, 1433, s. 1/76).

2.2.1.2. İkinci Formülasyon: Lafzın, Mânanın Tenzilî Bir Varlığı Olarak Kabulü

Bu formülasyonda vaz‘, lafzın mânanın makamına indirilmesi (tenzîl) ve böylece lafız ile mâna arasında itibârî bir birlik tesis edilmesi şeklinde açıklanmaktadır. Buna göre lafız, mânanın karşısında onun bir tür tenzîlî varlığı konumundadır; lafzın dile getirilmesi, gerçekte mânanın muhataba sunulması anlamına gelir. Bu yaklaşım, lafız ile mâna arasında itibârî bir özdeşlik bulunduğu varsayımına dayanmaktadır (Becnurdî, 1379, s. 1/15; Hûî, 1962, s. 1/41; Şahrûdî, 1433, s. 1/76-77).

Bu görüş, bazı şer‘î tenzîl örneklerinden hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak şer‘î tenzîl ile lafız-mâna ilişkisi arasında kurulan bu paralellik, teorik bakımdan sürdürülebilir değildir. Zira tenzîl işlemi, tabiatı gereği bir musahhih’e, yani hükmün ikinci unsura aktarılmasını haklılaştıran bağımsız bir illete ihtiyaç duyar. Şer‘î tenzîllerde bu musahhih mevcuttur; oysa lafız-mâna ilişkisinde böyle bir ilke gösterilememektedir (Ahsâî, 1983, s. 1/241; Becnurdî, 1379, s. 1/15; Hûî, 1422, s. 1/48; Menteş, 2020, ss. 37-38; Selâmî, 2020, s. 22).

Ayrıca lafzın mânanın tenzîlî varlığı olduğu kabul edildiğinde, delâlet ilişkisinin yapısı anlamsız hâle gelmektedir. Zira delâlet, biri dâll diğeri medlûl olmak üzere iki ayrı unsur gerektirir. Bu iki unsur arasında itibârî dahi olsa bir özdeşlik kabul etmek, delâletin kavramsal temelini ortadan kaldırır ve vaz‘ın temel amacına aykırı düşer (Hûî, 1962, s. 1/42).

2.2.1.3. Üçüncü Formülasyon: Vaz'ın, Lafzı Mânanın Anlaşılması İçin Bir Alâmet Olarak Kabul Edilmesi

Bu formülasyona göre vaz', lafzın mânanın anlaşılmasına hizmet eden bir alâmet veya araç olarak belirlenmesi anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımda delâlet ilişkisi, hakikî sebebiyet çerçevesinde değil, alâmetlik esasına dayalı olarak açıklanır (Şahrûdî, 1433, s. 1/77-78).

Bu görüşün temel dayanakları, rivayetler, lugavî açıklamalar ve dilsel yerleşikliklerdir (Şeyh Sadûk, 2014, s. 1/8; Selâmî, 2020, s. 29). Ancak bu yaklaşım da vaz'ın mahiyetini açıklamakta sınırlı kalmaktadır. Zira bir varlığın araç hâline gelmesi, salt zihinsel bir kabul ile gerçekleşmez. Eğer yalnızca bir kabul ile herhangi bir şey araç kılınabilseydi, araç-amaç ayrımı anlamsızlaşırdı. Bu ise aklî ve metodolojik bakımdan kabul edilemez (Şahrûdî, 1433, s. 1/77-78; Selâmî, 2020, ss. 28-29).

Ayrıca bu formülasyon, lafız-mâna ilişkisinin itibarî olduğu tespitinde durmakta; lafzın nasıl olup da mânaya delâlet edebilir hâle geldiği sorusunu tatmin edici biçimde cevaplayamamaktadır. Bu belirsizlik, itibar teorisi içerisinde daha güçlü bir açıklama arayışını doğurmuş ve bunun sonucunda taahhüt teorisinin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır (Şahrûdî, 1433, s. 1/78; Menteş, 2020, s. 38).

2.2.2. Taahhüt Nazariyesi

Taahhüt nazariyesine göre vaz', lafız ile mâna arasında doğrudan ontolojik bir sebebiyet tesis eden bir işlem değildir. Aksine bu ilişki, dili kullanan failin iradesine dayalı olarak üstlendiği zımnî ve süreklilik arz eden bir zihnî taahhüt yoluyla kurulmaktadır. Bu yaklaşıma göre dil kullanıcısı, belirli bir mânayı ifade etmeyi kastettiği durumlarda o mânaya tahsis edilmiş lafzı kullanmayı kendisi için bağlayıcı bir ilke olarak kabul etmiş olur. Böylece vaz', lafız ile mâna arasında haricî veya

tabiatlar arası zorunlu bir bağ kurmak yerine insanın dilsel davranışlarını düzenleyen iradî bir normatif ilişkiyi ifade eder (Şahrûdî, 1433, s. 1/78).

Bu çerçevede lafız, mânanın zihinde kendiliğinden ortaya çıkmasını sağlayan ontolojik bir sebep değil; konuşanın kastını dışa vuran ve onun belirli bir mânayı hedeflediğine işaret eden bir göstergedir. Meselâ bir kimse “aslan” lafzını, ancak yırtıcı hayvan mânasını anlatmayı kastettiği durumlarda kullanmayı taahhüt etmiş kabul edilir. Aynı şekilde “kitap” lafzı da konuşanın “kitap” mânasını ifade etmeyi amaçladığı hâllerde tercih ettiği bir dilsel araçtır. Bu anlamda vaz‘, lafzın belirli bir mânaya ancak kasıt eşliğinde delâlet etmesini esas alır (Hûî, 1962, s. 1/48; Şehrekânî, 1430, s. 1/52; Şahrûdî, 1433, s. 1/78).

Taahhüt nazariyesi, insanın dil kullanımına ilişkin genel bir gözlemden hareket eder. İnsanların, herhangi bir nesneyi veya durumu ifade etmek istediklerinde, o anlam için yerleşik hâle gelmiş lafızları sistematik biçimde kullanmaları, bu teorinin temel dayanağını oluşturur. Buna göre bir lafzın telaffuzu, kural olarak konuşanın o lafızla ilişkili mânayı kastettiğine dair güçlü bir karine teşkil eder. Lafız ile mâna arasındaki delâlet ilişkisi de işte bu istikrarlı dilsel davranıştan ve ona eşlik eden zımnî taahhüitten doğmaktadır (Şahrûdî, 1433, s. 1/78).

Hûî, bu yaklaşımı şu şekilde temellendirmektedir: Vaz‘ın hakikati, konuşanın belirli bir mânayı ifade etmeye yönelik iradesi bulunduğu o mânayı açıklamak için belirli bir lafzı kullanmayı taahhüt etmesidir. Her dil topluluğunda bireylerin zihinlerinde hangi mânaların hangi lafızlarla ifade edileceğine dair potansiyel ve süreklilik arz eden bir taahhüt mevcuttur. Bu yönüyle vaz‘, lafzın belirli bir mânaya yönelik kasıtlı ve iradî kullanımını esas alır (Hûî, 1962, s. 1/45). Bu noktadan hareketle Hûî, her dil kullanıcısının fiilî anlamda bir vâzı‘ olarak değerlendirilebileceğini ileri sürer. Ancak usul literatüründe

“vâzı” teriminin çoğunlukla ilk vazedene tahsis edilmesi, onun ontolojik olarak diğerlerinden farklı olmasından değil; vaz‘ sürecindeki kronolojik önceliğinden kaynaklanmaktadır. Zira her bireyin yaptığı taahhüt, şahsî iradesine dayalı bir fiil olup başkası tarafından onun yerine ikame edilemez. İlk vâzı‘ ile sonraki kullanıcılar arasındaki fark, yalnızca bu başlangıç vasfıyla sınırlıdır (Hûî, 1962, s. 1/47-48).

2.2.2.1. Taahhüt Nazariyesinin Temel Özellikleri

Taahhüt nazariyesinin ilk temel özelliği, lafız ile mânâ arasındaki bağın zorunlu bir tabîî ilişki olarak değil, taahhüde dayalı normatif bir ilişki olarak kabul edilmesidir. Bu ilişki şartlı bir yapı arz eder: Konuşan belirli bir mânâyı ifade etmeyi kastettiğinde o mânaya tahsis edilmiş lafzı kullanmayı üstlenmiş olur. Bununla birlikte lafzın farklı bir anlamda kullanılması, mutlak anlamda taahhüdün ihlali olarak görülmez; ancak lafzın asıl vaz‘ gayesinin, tahsis edildiği mânaya delâlet etmek olduğu kabul edilir (Şahrûdî, 1433, s. 1/78).

İkinci olarak bu teori, vaz‘ kaynaklı delâletin mahiyetini tasdikî olarak yorumlar. Buna göre lafız, yalnızca zihinde bir anlam çağrışımı oluşturan tasavvurî bir unsur değildir. Bilakis lafız, konuşanın belirli bir mânâyı kastettiğini doğrulayan bir işlev görür. Böylece lafız hem mânaya hem de konuşanın ciddî kastına delâlet eder (Sadr, 1436, s. 1/217; Şahrûdî, 1433, s. 1/78-79).

Üçüncü olarak taahhüt nazariyesi, her dil kullanıcısının fiilî anlamda bir vâzı‘ olduğunu kabul eder. Kişi, dili kullanırken zımnî olarak belirli lafızları belirli mânalar için kullanma taahhüdünde bulunmaktadır. İlk vazedene ile sonraki kullanıcılar arasındaki fark, bu taahhüdün zaman bakımından önceliğiyle sınırlıdır (Şahrûdî, 1433, s. 1/79).

2.2.2.2. Taahhüt Nazariyesine Yöneltilen Eleştiriler

Taahhüt nazariyesi, vaz‘ ilişkisinin iradî yönünü güçlü biçimde vurgulamakla birlikte Şîa fıkıh usulü literatüründe çeşitli eleştirilere konu olmuştur.

Birinci eleştiri, taahhüt anlayışının örfî ve tarihsel dil pratiğiyle tam olarak örtüşmemesidir. Zira taahhüt, lafzın yalnızca belirli bir mânayı kastetme hâlinde kullanılmasını öngördüğünden mecazî kullanımı teorik olarak problemli hâle getirmektedir. Bir kimsenin “aslan” lafzını yalnızca yırtıcı hayvan mânası için kullanmayı taahhüt ettiği kabul edilirse lafzın “cesur adam” için kullanımı taahhüde aykırı olacaktır (Şehrekânî, 1430, s. 1/52; Şahrûdî, 1433, s. 1/79). Bu ise mecazın dildeki yerleşik ve yaygın kullanımını izah etmekte yetersiz kalmaktadır.

Birinci eleştiri, dilin tarihsel kökeni ve zihinsel süreçlerinin karmaşıklığına ilişkindir. Bu teori, dilsel ilişkinin bilinçli, akıl yürütmeye dayalı bir taahhüt süreciyle tesis edildiğini varsaymaktadır. Hâlbuki dilin teşekkülü, insanın henüz bu düzeyde soyutlama ve bilinç kapasitesine sahip olmadığı erken dönemlere uzanmaktadır. Dilsel ilişkilerin başlangıç safhalarında böylesi açık ve bilinçli taahhütlerden söz etmek güçtür (Şahrûdî, 1433, s. 1/80).

İkinci eleştiri, bu teorinin lafzî delâleti dolaylı bir mantıkî istidlale indirgemesidir. Taahhüt nazariyesine göre lafzın mânaya delâleti, konuşanın taahhüdünden hareketle yapılan bir çıkarımı gerektirmektedir. Oysa lafız ile mâna arasındaki ilişki, insan hayatının en erken safhalarında, hatta henüz bu tür istidlal yetisi gelişmeden önce dahi mevcuttur. Bir çocuğun “anne” mânasında “mama” lafzını kullanması sırasında bilinçli bir taahhütten söz etmek mümkün değildir. Bu durum, vaz‘ ilişkisinin taahhüt teorisinin öngördüğünden daha dolaysız bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir (Şehrekânî, 1430, s. 1/52).

Üçüncü ve daha temel eleştiri, teorinin şartlı önerme yapısındaki mantikî gerilime yöneliktir. Teoriye göre belirli bir mânayı kasteden kimsenin, o mânaya tahsis edilmiş lafzı kullanması gerekir. Ancak bir kimsenin belirli bir lafzı kullanması, her zaman o mânayı kastettiğini garanti etmez. Böylece şart ile netice arasındaki zorunluluk ilişkisi problemlî hâle gelmekte ve teori, fiilen neticenin şartı gerektirdiğini varsaymış gibi görünmektedir (Şahrûdî, 1433, s. 1/80).

Bu eleştiriler, taahhüt nazariyesinin lafız ile mâna arasındaki delâlet ilişkisini açıklamada önemli katkılar sunduğunu; ancak nihai ve bir açıklama ortaya koymakta yetersiz kaldığını göstermektedir. İşte bu noktada bazı Şîa usul âlimleri, lafız ile mâna arasındaki bağın tekrar ve alışkanlık yoluyla zihinde pekişen kesin bir bağlantı hâlini aldığını ileri süren karnü'l-ekîd (kesin bağlantı) Nazariyesine yönelmişlerdir (Menteş, 2020, s. 40).

2.2.3. Karnü'l-Ekîd/Kesin Bağlantı/Eşleşme Teorisi

Karnü'l-ekîd nazariyesine göre vaz', lafız ile mâna arasında ne salt itibarî bir inşa ne de konuşanın iradesine dayalı normatif bir taahhüt ilişkisidir. Aksine bu nazariye, lafız ile mâna arasındaki bağın, insan zihninin yaratılışına içkin tekvinî kanunlar çerçevesinde zamanla oluşan kesin ve yerleşik bir eşleşme (iktirân) yoluyla meydana geldiğini savunur. Bu eşleşme belirli bir aşamaya ulaştığında, lafzın işitilmesi, mânanın zihinde ortaya çıkması için fiilî ve zorunlu bir sebep gibi işler hâle gelir (Şehrekânî, 1430, s. 1/52; Şahrûdî, 1433, s. 1/81).

Bu yaklaşım, insan zihninin işleyişine dair genel ve tabii ilkelere dayanır. Buna göre Yüce Allah, dış dünyadaki bir unsurun hissedilmesini, onun zihnî suretinin oluşmasına tabii bir sebep kılmıştır. Bir şeyin idraki, o şeye ilişkin hissî tecrübenin doğal bir sonucu olarak gerçekleşir. Karnü'l-ekîd nazariyesi, lafız ile mâna arasındaki ilişkiyi de bu genel zihinsel mekanizma

içerisinde açıklamayı amaçlar. Bu bağlamda zihnî intikalin nasıl gerçekleştiğini belirleyen iki temel ilke öne çıkar (Şahrûdî, 1433, s. 1/81).

2.2.3.1. Benzerlik Yoluyla Zihne Geçiş Kanunu

İnsan zihni, bir varlığın fiilî mevcudiyetiyle değil, onun sûreti veya ona benzeyen bir temsil unsuru ile karşılaştığında da benzer bir idrak süreci yaşayabilir. Bir nesnenin resmi, sembolü veya temsili görüntüsü, o nesnenin kendisini zihinde canlandırabilir. Bu durumda zihinsel intikal, benzerlik ilişkisi üzerinden gerçekleşir (Şahrûdî, 1433, s. 1/81).

Bu ilke, lafız ile mâna arasında doğrudan bir ontolojik benzerlik bulunduğu iddiasını içermez. Aksine burada açıklanan husus, zihnin, doğrudan algı konusu olmayan unsurlar aracılığıyla da tasavvura intikal edebilme kabiliyetidir. Lafız, mâna ile tabiatı gereği benzerlik taşımasa da belirli bir süreç sonunda mâna ile anılır hâle gelerek zihinde ona geçişi mümkün kılan bir unsur hâline gelir (Şahrûdî, 1433, s. 1/81).

2.2.3.2. Kesin Eşleşme ve Şartlanma Kanunu

Karnü'l-ekîd nazariyesinin merkezinde yer alan ikinci ve belirleyici ilke, kesin eşleşme (iktirân) ve şartlanma ilkesidir. Zihin iki unsurun sürekli veya son derece güçlü biçimde birlikte bulunmasına maruz kaldığında bu unsurlar arasında kopmaz bir tesis eder. Bu bağ belirli bir düzeye ulaştığında, unsurlardan birinin idraki, diğerinin tasavvurunu zorunlu biçimde doğurur. Bu aşamada lafız, mâna ile kesin biçimde eşleşmiş bir unsur hâline gelir. Bu çerçevede lafzın işitilmesi, mânanın zihinde ortaya çıkması için fiilî bir sebep gibi işler. Modern psikolojide “şartlı uyaran” ve “şartlı tepki” kavramlarıyla ifade edilen bu mekanizma, Şîî usul literatüründe zihnin yaratılışına içkin genel bir kanun olarak değerlendirilir. Ancak bu benzetme, teorinin temelini değil, işleyiş tarzını açıklamaya yöneliktir (Şahrûdî, 1433, s. 1/81; Selâmî, 2020, s. 28).

Her birliktelik böyle bir kesin eşleşme doğurmaz. Bunun gerçekleşebilmesi için iki unsurdan birinin bulunması gerekir. Birincisi niceliksel unsurdur; yani lafız ile mânâ arasındaki birlikteliğin süreklilik arz edecek şekilde tekrar edilmesidir. İkincisi ise niteliksel unsurdur; bazı durumlarda tekrar gerçekleşmese dahi son derece güçlü ve etkileyici bir tecrübe, zihinde silinmez bir iz bırakarak kalıcı bir eşleşme doğurabilir. Her iki durumda da zihinde lafızdan mânaya otomatik bir intikal mekanizması oluşur (Şahrûdî, 1433, s. 1/81; Selâmî, 2020, s. 27).

Bu bakımdan vaz‘, lafız ile mânâ arasında zamanla teşekkül eden güçlü ve istikrarlı bir zihinsel ilişkinin tesisinden ibaret görülür. Bu ilişki ya uzun süreli tekrar yoluyla ya da nitelik bakımından yoğun bir zihinsel etki sonucu meydana gelir. İşte bu kesin bağlantı, lafız ile mânâ arasındaki vaz‘ ilişkisinin fiilî temelini oluşturur. Bu açıklama aynı zamanda dilin tarihsel gelişimini izah etmeye de elverişlidir: Başlangıçta sınırlı iletişim unsurlarından oluşan lafızlar, tekrar ve pekişme yoluyla mânalarıyla birlikte yerleşmiş ve zamanla daha karmaşık bir dil sistemine dönüşmüştür (Şahrûdî, 1433, s. 1/82).

2.2.3.3. Karnü’l-Ekîd Teorisinin Temel Özellikleri

Bu nazariye üç temel özellik etrafında şekillenmektedir. Birincisi, lafızı işiten zihnin mânaya tabîî ve otomatik biçimde intikal etmesidir. Bu intikal, konuşanın iradesine veya kastına bağlı değildir; belirleyici olan, dinleyicinin zihninde yerleşmiş bulunan kesin bağlantıdır (Şahrûdî, 1433, s. 1/82).

İkincisi, vaz‘ yoluyla gerçekleşen delâletin mahiyet itibarıyla tasavvurî olmasıdır. Buna göre lafzın bilinçli bir konuşmacıdan veya bilinçsiz bir kaynaktan (örneğin yankı veya mekanik ses) işitilmesi arasında delâlet gerçekleşmesi bakımından esaslı bir fark bulunmaz. Konuşanın kastı ve ciddiyeti, delâletin kendisinden değil; bağlamsal karinelere anlaşılar (Şahrûdî, 1433, s. 1/82-83).

Üçüncüsü, lafız ile mâna arasındaki ilişkinin fiilî etkisinin, vaz‘ bilgisinin teorik olarak bilinmesine değil, bu ilişkinin dinleyici tarafından içselleştirilmiş olmasına bağlı olmasıdır. Bu içselleştirme süreci her zaman bilinçli bir öğrenme neticesinde gerçekleşmez. Nitekim bir çocuk, bir lafzın belirli bir mânaya delâlet ettiğini, tekrar eden kullanımlar yoluyla öğrenir; bu süreçte vaz‘a dair teorik bir bilgiye sahip olmaksızın lafız ile mâna arasındaki kesin bağlantı zihninde fiilen oluşur (Şahrûdî, 1433, s. 1/83).

Bu bakımdan karnü’l-ekîd nazariyesi, vaz‘ olgusunu ne salt zihnî bir itibarla ne de yalnızca iradî bir taahhülle sınırlandırır. Lafız ile mâna arasındaki ilişkiyi, insan zihninin işleyişine özgü öğrenme ve şartlanma mekanizmaları üzerinden açıklayarak Şîî fıkıh usulünde vaz‘ problemine daha bütüncül bir perspektif sunar.

3. VAZ‘ OLGUSUNA İLİŞKİN TEORİLERİN ONTOLOJİK KARŞILAŞTIRMASI

Şîî fıkıh usulü literatüründe vaz‘ olgusuna dair geliştirilen teoriler, lafız ile mâna arasındaki ilişkinin ontolojik statüsünü farklı varsayımlar üzerinden açıklamaya yönelmiştir. Gerçekçi nedensellik, itibar, taahhüt ve karnü’l-ekîd nazariyeleri, ortak bir problemi -lafzın mânaya nasıl delâlet eder hâle geldiği meselesini- çözmeyi hedeflemekle birlikte bu delâletin hangi varlık düzleminde mümkün olduğu konusunda birbirinden ayrılmaktadır. Bu nedenle söz konusu teoriler arasındaki temel ayrım, vaz‘ın ontolojik mahiyetine dair kabul ve reddiyelerde düğümlenmektedir.

Gerçekçi nedensellik doktrini, lafız ile mâna arasındaki ilişkiyi haricî ve hakiki bir sebebiyet olarak tasavvur eder. Bu yaklaşıma göre vaz‘, lafzın tabiatına mânanın zihinde ortaya çıkmasını zorunlu kılan bir yeti kazandırmakta; lafız, vaz‘

sonrasında mânâ için fiilî bir sebep hâline gelmektedir. Ancak bu açıklama, lafzın vaz'ını bilmeyen bir kimse açısından delâletin neden gerçekleşmediğini izah etmekte zorlanmaktadır. Bu durum, savunulan sebebiyetin mutlak ve ontolojik olmaktan ziyade bilgiye ve farkındalığa bağlı epistemik bir koşulluluk içerdiğini göstermekte; böylece teorinin kendi ontolojik iddiasıyla gerilimli bir yapı arz etmesine yol açmaktadır.

İtibar teorisi ise lafız ile mânâ arasındaki bağı ontolojik statüsünü zihnî ve inşaî bir ilişki olarak temellendirir. Buna göre vaz', lafzın mânâ ile ilişkilendirilmesine dair itibarî bir düzenlemeden ibarettir. Bu yaklaşım, ontolojik sebebiyet iddiasından kaçınması bakımından tutarlı görünmekle birlikte lafzın işitilmesinin neden fiilen ve çoğu zaman zorunlu biçimde mânâya intikali doğurduğunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Salt kabule ve zihnî atfa dayalı bir ilişkinin, zihinde kararlı ve otomatik bir etki üretmesi güç görünmektedir. Bu sebeple itibar teorisi, vaz' olgusunun ontolojik derinliğini tasvir etmekte sınırlı bir açıklama sunmaktadır.

Taahhüt nazariyesi, lafız-mânâ ilişkisini iradî ve normatif bir bağıllık temelinde ele alır. Bu yaklaşıma göre vaz', dili kullanan failin, belirli bir mânâyı ifade etmeyi kastettiği durumlarda ona tahsis edilmiş lafzı kullanmayı taahhüt etmesinden ibarettir. Bu teori, delâletin tasdikî yönünü ve konuşanın kastının belirleyici rolünü vurgulaması bakımından önemli bir katkı sunar. Ne var ki lafzın fiilî olarak mânâyı çağrıştırmasını sağlayan tasavvurî delâleti açıklamakta sınırlı kalmakta; ayrıca mecaz, alışkanlık ve iradesiz kullanım gibi dilsel olguların yalnızca taahhüt kavramı üzerinden temellendirilmesi güç görünmektedir. Bu durum, taahhüdün delâletin tüm boyutlarını kuşatmakta yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.

Karnü'l-ekîd nazariyesi ise vaz' olgusunu, lafız ile mânâ arasında insan zihninde tekrar, şartlanma ve yerleşiklik yoluyla

oluşan fiilî bir bağ olarak ele alır. Bu bağ ne haricî anlamda hakikî bir sebebiyet ne salt itibarî bir kabul ne de yalnızca normatif bir taahhüt niteliğindedir. Aksine insan zihninin yaratılışına içkin öğrenme ve bağ kurma mekanizmalarına dayanmaktadır. Bu çerçevede vaz‘, doğrudan sebebiyet tesis eden bir fiil olarak değil; lafzı, mâna için fiilî bir hatırlatıcı ve zihinde zorunlu intikal doğuran bir unsur hâline getiren kesin bir eşleşme süreci olarak anlaşılmaktadır.

Bu yönüyle karnü'l-ekîd nazariyesi, lafız ile mâna arasındaki ilişkinin ontolojik gerçekliğini, zihinsel fiiliyat düzeyinde temellendirmekte; delâletin tasavvurî boyutunu açıklarken tasdikî boyutu bağlam ve karine alanına bırakmaktadır. Böylece bu nazariye, Şîî fıkıh usulünde vaz‘ problemini insan zihninin işleyişiyle uyumlu biçimde açıklamakta ve önceki teorilerin ontolojik ve kavramsal eksikliklerini büyük ölçüde telafi eden daha bütüncül bir açıklama çerçevesi sunmaktadır.

Bu ontolojik karşılaştırma, vaz‘ olgusuna dair teorik ayrışmaların fıkıh usulünde delâlet, karine, mecaz ve lafzın bağlayıcılığı gibi meselelerde neden farklı değerlendirmelere yol açtığını da açıklığa kavuşturmaktadır. Lafız ile mâna arasındaki ilişkinin haricî bir zorunluluk, zihnî bir inşa, iradî bir norm veya zihinsel fiiliyat düzeyinde yerleşmiş bir bağ olarak tasavvur edilmesi; delâletin tasavvurî mi yoksa tasdikî mi olduğu, karinenin delâleti askıya alma gücü, mecazın istisna mı yoksa tabîî bir kullanım mı sayılacağı ve lafzın zahirine ne ölçüde bağlı kalınacağı gibi usulî tartışmalarda belirleyici bir arka plan oluşturmaktadır (bk. Hûî, 1962, s. 1/32-134; Şahrûdî, 1433, s. 1/71-127). Bu bakımdan söz konusu ihtilaflar, vaz‘ teorilerinin doğrudan sonuçları olmaktan ziyade bu teorilerin dayandığı ontolojik kabullerin usul alanındaki yansımaları olarak değerlendirilmelidir.

4. SONUÇ

Bu çalışma, Şîî fıkıh usulü literatüründe vaz‘ olgusunun, lafız ile mâna arasındaki ilişkinin mahiyetine dair ontolojik bir problem olarak nasıl ele alındığını incelemiştir. Yapılan analiz, vaz‘ın salt teknik bir tahsis işlemi veya dilsel bir uzlaşıdan ibaret olmadığını; bilakis delâletin hangi varlık düzleminde mümkün hâle geldiğini açıklayan kurucu bir kavram olarak işlev gördüğünü ortaya koymuştur.

Vaz‘a dair geliştirilen teoriler, lafız-mâna ilişkisinin ontolojik statüsünü farklı düzlemlerde temellendirmekte; bu farklılık, delâletin zorunluluğu, bağlayıcılığı ve işleyişine dair kabullerin de ayrışmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda vaz‘ tartışması, dilin fiilî kullanımını betimleyen açıklamaların ötesine geçerek, anlamın nasıl mümkün olduğu sorusunu merkeze alan bir ontoloji problemine dönüşmektedir.

Bu çerçevede karnü’l-ekîd nazariyesi, lafız ile mâna arasındaki ilişkinin ne haricî bir sebebiyet ne de salt zihnî veya iradî bir bağ olarak anlaşılabileceğini; aksine insan zihninin işleyişine içkin öğrenme ve yerleşiklik süreçleri üzerinden oluşan fiilî bir eşleşmeye dayandığını ileri sürerek, vaz‘ problemine daha dengeli ve kapsayıcı bir açıklama zemini sunmaktadır. Bu yaklaşım, delâletin zorunluluk hissini ontolojik değil, zihinsel fiiliyat düzeyinde temellendirmesi bakımından önceki teorilerin karşılaştığı güçlükleri büyük ölçüde aşmaktadır.

Sonuç itibarıyla vaz‘ olgusuna ilişkin ontolojik tercih, lafız-mâna ilişkisinin nasıl kavrandığını belirlemenin ötesinde Şîî fıkıh usulünde anlam ve delâletin imkânına dair temel varsayımları da görünür kılmaktadır. Bu çalışma, vaz‘ın mahiyetine dair ontolojik zeminin açık biçimde tespit edilmesinin lafzî delaletin zorunluluğu, tasavvurî-tasdikî ayrımı, karinenin konumu, mecazın mahiyeti ve lafzın zahirine bağlılık gibi usûl tartışmalarının

kavramsal tutarlılıkla anlaşılması bakımından zorunlu olduğunu ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Ahsâî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Ebî Cumhûr. (1983). *‘Avâli’l-le’âli’l-‘azîziyye fî’l-eḥâdîsi’d-dîniyye*. Kum: Matbaatü Seyyidi’ş-Şuhedâ.
- Becnurdî, Mirza Hasan el-Musevî. (1379). *Münteha’l-usûl*. Necef: Matbaatu Necef.
- Burûcerdî, Şeyh Muhammed Takî. (1438). *Nihâyetü’l-efkâr fî mebâhisi’l-elfâz: Takrîru Ziyâuddîn el-’Irâkî* (7. Baskı). Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî.
- Horasânî, Muhammed Kâzımî. (1438). *El-Fevâidü’l-usûl min ifâdâti kudveti’l-fukahâ ve’l-müçtehidîn ve hâtemi’l-usûliyyîn el-Mîrzâ Muhammed Hüseyin en-Nâînî* (12. bs). Kum: Müessesetü’n-Neşri’i-İslâmî.
- Hûî, Ebü’l-Kâsım. (1422). *Misbâhu’l-usûl: Takrîrun ‘an semâhatillâh Ebu’l-Kâsım el-Hûî* (C. 1–2). Kum: Mektebetü’d-Dâverî.
- Hûî, Ebü’l-Kâsım. (1962). *Muhâdarât fî usûli’l-fikh: Takrîru bahsi’l-Hûî*. Necef: Matbaatu Necef.
- ’Irâkî, Ziyâuddîn. (1436). *Makâlâtü’l-usûl* (5. Baskı, C. 1–2). Kum: el-Mektebetü’l-Usûliyye.
- Menteş, Ali. (2020). el-Vaz‘ fî nazari’l-usûliyyîn: Beyân ve Tahlîl. *Mecelletü Evrâk Sekâfiyye: Mecelletü’l-Âdâb ve’l-Ulûmi’l-İnsâniyye*, (10), 35-54.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. (ts.). *Usûlü’l-fikh*. Kum: Menşûrâtu Fîrûzâbâdî.
- Sadr, Âyetullah el-Uzmâ Seyyid Muhammed Bâkır. (1436). *Dürûs fî ‘ilmi’l-uşûl* (8. Baskı). Kum: Merkezü’l-Ebhâs ve’d-Dirâsât.

- Selâmî, Muhammed Cevâd Kâzım. (2020). *El-Vaz' ve Eseruhu fî İstinbâti'l-Fıkhî*. b.y.: y.y.
- Şahrûdî, Mahmud el-Hâşimî. (1433). *Mebâhisü'd-delili'l-lafzî: Takrîrâtu Muhammed Bakır es-Sadr* (C. 1-7). Kum: Müessesetü'l-Fıkh ve Meârifu Ehl-i Beyt.
- Şehrekânî, İbrahîm İsmail. (1430). *El-Müfîd fî şerhi usûli'l-fıkh* (C. 1-2). Kum: Zevî'l-Kurbâ.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh. (2014). *Me'âni'l-aḥbâr* (C. 1-2). Irak: eş-Şuûnü'l-Fikriyye ve's-Sekâfiyye.
- Toprak, Mehmet. (1998). Hûî, Ebü'l-Kâsım. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 18, ss. 309-311). İstanbul: TDV Yayınları.

TÜRKİYE VE DÜNYADA
İSLAM HUKUKU

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com