

(müteşâbih), mü'telif ve muhtelif, müttetik ve müfterik gibi konularda yazılan eserlerde nisbeler de ele alınmaktadır. Bunlar arasında sadece benzerlikler sebebiyle iltibasa yol açan nisbelerle tahsis edilen "müştebihü'n-nisbe" adlı eserler mevcuttur (bk. MÜŞTEBİH; MÜ'TELİF ve MUHTELİF; MÜTTEFİK ve MÜFTERİK). Farsça'da da nisbe için Arapça'daki gibi ismin sonuna nisbet "yâ"sı getirilir (Tahrânî, Kummî, Tebrîzî).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "nsb" md.; Sibeveyhi, *Kitâbü Sibeveyhi* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, III, 335-383; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I-XIII, tür.yer.; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), I, 456; İbnü'l-Esrî, *el-Lübâb*, I-III, tür.yer.; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şaîyeti İbnî'l-Hâcib* (nşr. M. Nûr el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1402/1982, II, 4-89; Safedî, *el-Vâfi*, I, 33-36; Sehâvî, *ed-Dev'ü'l-lâmî*, XII, 81, 89, 102; Süyûtî, *el-Mühzir* (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru lhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye), II, 444-447; Mehmed Zihni Efendi, *el-Müntehab fi kavâidi's-sarf*, İstanbul, ts., s. 345-372; W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge 1951, I, 149-165; Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi*, Kahire 1974, IV, 713-746; A. Arieli, "Nisba Determinata e Indeterminata: Annotazioni per l'Onomasticon Arabicum", *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno* (ed. R. Traini), Roma 1984, I, 19-27; Emin Abdullah Sâlim, *en-Neseb fi'l-'Arabiyye*, Kahire 1406/1986; A. Schimmel, *Islamic Names*, Edinburgh 1989, s. 10-12; Bashir bin Muhammad H. Kabir al-Ma'sumi, *A Guide to Islamic Names*, Makkah 1410/1990, s. 24-25; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'n-nisbe bi'l-elif ve'n-nûn*, Beyrut 2000, s. 5-32; Hulusi Kılıç, *Arapça Dilbilgisi: Sarf*, İstanbul 2005, s. 306-316; D. Ayalon, "Names, Titles, 'Nisbas' of the Mamlûks", *JOS*, V (1975), s. 189-232; Jacqueline Sublet, "Nisba", *EI*² (Ing.), VIII, 53-56.



CASİM AVCI

NİSBET

(النسبة)

Kavramlar arasındaki ilişkiyi ifade eden mantık terimi.

Sözlükte nisbet "yakınlık, iki şey arasındaki ilişki, bir niceliğin veya sayının diğeri-ne göre olan durumu" gibi anlamlara gelmektedir. Mantıkta ise iki kavram arasında duyu veya aklı kurulan ilişkiye "nisbet ve izâfet (bağlı) ilişkisi" denilmektedir. Terimler arası ilişkiler farklı açılardan değerlendirilmekte olup bunlardan biri de terimlerin mutlak ve nisbî olma durumlarıdır. Mutlak terim başka bir nesnenin varlığına ihtiyaç göstermeden bir nesneye işaret eden terimdir; dağ, deniz ve ağaç bu türden terimlerdir. Bir terimin işaret ettiği nesne bir başka nesne olmadan düşünülüyorsa bu gibi terimlere nisbî te-

rim denir. Meselâ "baba" teriminin bir kişiye işaret edebilmesi için o kişinin çocuğunun olması gerekir. Öyleyse baba ve çocuk terimleri arasındaki ilişki nisbet ilişkisidir. Fârâbî'ye göre matematikçiler nisbetin bir tür izâfet olduğunu söylerken mantıkçılar bunun izâfetten daha genel, izâfetin ise bir çeşit nisbet sayılması gerektiğini savunurlar. Ayrıca izâfet on kategoriden (makûlât) biri olduğu halde nisbet bir kategori değildir; şu var ki mantıkçılar nisbet ilişkisinin sadece izâfet, mekân, zaman ve mülk kategorilerinde söz konusu olduğunu söyler (Fârâbî, s. 83). Kavramlar arası ilişkiyi belirleyen bu iki terimden hangisinin daha genel olduğu tartışmalıdır. İbn Sînâ'ya göre "tavan" ve "duvar" terimleri arasındaki anlam ilişkisi düşünüldüğünde nisbetin izâfet ilişkisinden farklı olduğu anlaşılır. Çünkü kavram ağının zihindeki çağrışımları izâfet değil nisbettir. Eğer bu nisbetler kendi içinde tekrar ele alınırsa bu ilişkiye izâfet denilir (İbn Sînâ, s. 145-146).

Öte yandan mantıkta doğruluk ve kapsamları açısından iki kavram arasında dört çeşit ilişkiden birinin bulunduğu kabul edilmiştir. Bunlardan ilki eşitliktir (müsâvat); eğer iki kavramdan her biri ötekinin bütün fertlerini karşılarsa bu iki kavram arasında eşitlik var demektir. Canlı-duyarlı, konuşan-gülen kavramları arasındaki ilişki eşitlik ilişkisidir. Bu husus şu şekilde ifade edilebilir: Her canlı duyarlıdır; her duyarlı olan canlıdır. Her konuşan güler; her gülen konuşandır. İkincisi aykırılıktır (mübâyenet); eğer iki kavramdan her biri ötekinin hiçbir ferdini kapsamına almıyorsa bu iki kavram arasında aykırılık var demektir. İnsan-melek, kuş-balık kavramları gibi. Bunun önerme şeklindeki ifadesi şöyledir: Hiçbir insan melek değildir, hiçbir kuş balık değildir. Üçüncüsü tam girişimciliktir (umum ve husus mutlak); iki kavramdan sadece biri ötekinin bütün fertlerini kapsamına alıyorsa bunlar arasında tam girişimcilik vardır. Meselâ insan-canlı, balık-yüzen kavramları arasında bu türden bir ilişki vardır. Buna göre her insan canlıdır, fakat her canlı insan değildir. Her balık yüzer, fakat her yüzen balık değildir. Dördüncüsü eksik girişimciliktir (umum ve husus min vech); eğer iki kavramdan her biri ötekinin bazı fertlerini kapsamına alıyorsa aralarında eksik girişimcilik var demektir. Memeli-balık, Hintli-müslüman kavram çiftleri arasındaki ilişki böyledir. Buna göre bazı memeliler balıktır, bazı balıklar memelidir. Bazı Hintliler müslümandır, bazı müslümanlar Hintli'dir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 1685-1691; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1970, s. 83; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık* (2), s. 145-146; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'İlm* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 62-63; Şafak Ural, *Temel Mantık*, İstanbul 1985, s. 19-21; Ferid Cebr v.dğr., *Mevsû'atü muştalahâtü 'ilmi'l-mantık 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1996, s. 1059-1061; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999, s. 77-79.



MAHMUT KAYA

NİSYAN

(النسيان)

Bazı dinî hükümlere etkisi sebebiyle ehliyet ârizaları arasında incelenen unutmama anlamında terim.

Sözlükte "unutmak, ertelemek, bilerek veya bilmeden terketmek" anlamlarına gelen nisyân, kelimesi terim olarak sahip olunan bilginin ihtiyaç ânında akla gelmemesini ifade eder ve bu duruma bazı fikhî sonuçlar bağlanır. Fıkıh usulünde ehliyet kavramı "şer'î hitaba ehil ve muhatap olma" mânası esas alınarak incelendiği için hukukî açıdan ehliyeti daraltma veya ortadan kaldırma özelliği bulunmamakla birlikte ilgili kişiye nisbetle bazı hükümlerde değişiklik meydana getiren bir kısım haller "avânüzü'l-ehliyye" kapsamında değerlendirilmiştir. Ehliyeti etkilesin veya etkilemesin bu durumlar kişinin iradesi dışında olursa "el-avânüzü's-semâviyye", insanın irade ve çabasıyla meydana gelirse "el-avânüzü'l-müktesebe" adını alır. Semâvî nitelikteki avânız arasında yer alan unutmama, ehliyeti daraltan veya ortadan kaldıran bir sebep olmayıp bazı dinî hükümlerde mazeret olarak kabul edilmesinden dolayı bu kapsamda ele alınmıştır.

Psikolojide en genel anlamıyla unutma hâfızada bulunan bilgilere erişilememesini ifade eder ve bunun sebepleri, daha önce öğrenilmiş bilginin artık kayıtlı olmaması yahut kayıtlı olup da o an için çağrışım ilişkilerinin kurulamaması veya zayıf olması şeklinde iki noktada toplanır. Daha önce veya daha sonra öğrenilen malzemelerin araya girmesi ("ileriye etkili ketleme, geriye etkili ketleme") unutmayı hızlandırabilen âmiller arasında sayılır ve araya giren malzeme miktarının artıp hatırlanacak malzemeye benzerlik taşımasının unutma miktarını arttırdığı belirtilir. Psikolojide temel yaklaşıma bağlı olarak unutma teorileri değişmektedir. Meselâ çağdaş biliş psikolojisinde unutma hem duyu belleğinde sinirsel bir bozulmayla hem ki-

sa süreli bellekte kapasite sınırlaması, hem de uzun süreli bellekte erişimin engellenmesiyle açıklanır; bunların ilk ikisinde bilgilerin tamamen kaybedildiği, üçüncüsünde ise bilginin olduğu gibi kaldığı, fakat erişim mekanizmalarındaki sorunlar yüzünden hatırlanamadığı var sayılır. Klasik psikanalizde unutma “bastırma”nın bir işlevi, Gestalt psikolojisinde bellekteki tutarlı bütünlüklerin (anamlı bilgiler) yapısının bozulmasının bir neticesi olarak gösterilirken davranışçı ekolde pekiştirilmeyen davranışın sıklığının giderek azalması ve sonunda tamamen ortadan kalkması şeklinde açıklanır. Bazı teoriler ise bellek izlerinin kendiliğinden silikleştiğini yahut rakip bilgilerin ürettiği bellek izleri tarafından silindiğini savunur (Budak, s. 782-783).

Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde nisyana aynı kökten türeyen kelimelere ve özellikle “nesiye” fiilinin kullanımına sıkça rastlandığı gibi bazı hadislerde nisyana kelimesi de geçmektedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu’cem*, “nsy” md.; Wensinck, *el-Mu’cem*, “nsy” md.). Âyetlerde Allah’ın unutmasının söz konusu olamayacağı belirtilirken (Meryem 19/64; Tâhâ 20/52) nisyana kökünden türeyen fiillerin Allah hakkında sadece “terketme”, kullar hakkında ise hem “terketme” hem de “unutma” anlamlarında kullanıldığı görülmekte, birçok âyet ve hadiste gerek soyut biçimde gerekse bazı somut durumlara ilişkin olarak kullanılan ifadelerden unutmanın dinen bir mazeret kabul edildiği anlaşılmaktadır (meselâ bk. el-Bakara 2/286; İbn Mâce, “Talâk”, 16; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 11; Kur’ân’da “nisyana” ve “zikir” kavramlarının kullanımıyla ilgili bir karşılaştırma için bk. Seyyid Rızk et-Tavîl, sy. 13 [1405], s. 129-178).

Ruhî fonksiyonların en önemlisi, zihin ve fikir binasının anahtarı sayılan hâfıza olmaksızın tahayyül, hüküm, lisan ve şuurdan söz edilemez (Richet, s. 173). Fakat hâfızanın işleyişinde unutmanın doğal bir süreç olduğu dikkate alındığında hatırlama yetisi yanında unutmanın da beşerî bir görünüm ve insan için kaçınılmaz bir olgu olduğu anlaşılır. Bazı dilcilerin “insan” kelimesinin “unutma” anlamındaki “nesy” kökünden türetilmiş olduğunu belirtirken dayandıkları, İbn Abbas’a nisbet edilen ve insanın üstlendiği sorumluluğu veya kendisinden alınan sözü unutmaması sebebiyle bu ismi aldığı dair rivayetin (*Lisânü’l-‘Arab*, “ins” md.) bir yönüyle bu olguya yapılan bir vurgu anlamı taşıdığı söylenebilir. Acıların ve uğranılan kötülüklerin etkisinden kurtulmayı ve gereksiz bilgilerin ayıklanmasını sağlama açısından Allah’ın bir

rahmeti sayılan nisyana, fıkıhta dinî ve hukukî sorumluluklar bağlamında mazeret kabul edilip edilmemesi yönüyle incelenmiştir.

Birçok fıkıh usulü müellifi nisyanın mahiyeti hakkında açıklama yaparken değişik nisyana tanımlarını aktarıp özellikle uyku (nevm) ve baygınlığın (iğmâ) nisyandan farklı olduğu noktalara dikkat çeker. Dil ve usul âlimlerince nisyana zühul, sehiv ve gaflet halleri arasındaki ilişki, bilhassa sehiv-nisyana mukayesesi üzerinde durulmuş, genellikle bunların “ilm”in karşıtı olma noktasında birleştikleri belirtilirken aralarındaki farklar konusunda değişik açıklamalar yapılmıştır (dilcilerin bakışını yansıtan bir sehiv-nisyana mukayesesi için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, s. 78). Fıkıh usulündeki anlamıyla nisyana, genelde insan için normal kabul edilen unutma halleriyle ilgili olup psikolojide patolojik unutma kapsamında sayılan durumların ortaya çıkardığı fikhî meselelerin daha çok gaflet, iğmâ, ateh ve cünûn kavramlarına ilişkin tahliller çerçevesinde incelenmesi gerekir. Öte yandan fıkıh ve usul kitaplarında nisyanın etkisiyle ilgili olarak verilen örneklerden bir kısmının hata veya cehalet kapsamında değerlendirilmesi gereken meseleler olduğu veya farklı kavramlarla açıklanabilecek tedahüller içerdiği görülmüştür.

Nisyana ilgili hükümlerin teorik temeline ışık tutan tartışmalarda Hz. Peygamber’in, ümmetinden hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını veya Allah Teâlâ’nın bunları bağışladığını belirten hadisin (İbn Mâce, “Talâk”, 16) yorumu öncelikli bir yere sahiptir. Bu hadisin sıhhati hakkında bazı itirazlar bulunsada da (bk. HATA), birçok âyet ve hadisin ortak anlamının hata, nisyana ve ikrah hallerini dinen geçerli birer mazeret sayma noktasında birleştiği genel kabul gören bir husustur. Delâletü’l-iktizâ kuralı gereğince ümmetten kaldırılan veya bağışlanan bizâtihi hata, unutma ve ikrah olmayıp hadiste bu durumlara ilişkin sonucun kastedildiği açık sayılmakla birlikte sadece uhrevî mi yoksa hem uhrevî hem dünyevî sonucun mu kaldırıldığı hususu ihtilâfıdır. Umûmü’l-muktezâ esasını benimseyen çoğunluğa göre bu ifade her iki tür sonucu kapsar; Hanevî usulü ise anlamın uhrevî sonuçla yani günahın kaldırılmasıyla sınırlı sayılmasını gerektirir (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 248-254; Seyfeddin el-Âmidî, II, 229-231). Hata ve özellikle başkalarının baskısıyla ilişkili bir durum olan ikrah, hayat olayları arasında karşılaşıma oranının yüksek olması yanında mahiyet ve sonuçları bakımın-

dan nisyandan önemli farklılıklar taşır ve değişik ihtimaller göz önüne alınarak fıkıhta nisyana nisbetle daha geniş inceleme-lere konu olur. Bu üç durum arasındaki ortak kesit ise irade ile söz veya fiil arasında dinen mâzur sayılmayı haklı kılacak ölçüde bir kopukluğun bulunması şeklinde ifade edilebilir.

Nisyanın hükümlere etkisiyle ilgili görüş ayrılıkları sadece yukarıda belirtilen usul ihtilâfına bağlı olmayıp başka deliller de dikkate alınarak her bir mesele için farklı yaklaşımlar ortaya konabilmektedir. Bununla birlikte fakihler genellikle nisyana konusunu önce bunun Allah veya kul hakkıyla ilgili olmasına göre bir ayırım yaparak inceler ve kul hakkını ilgilendiren bir meselede nisyanın etkisinin olamayacağını kabul eder. Meselâ başkasına sattığını unutarak daha önce sahibi olduğu malı telif eden kimse bunu tazminle yükümlü olur. Yine malın sahibi tarafından verilen tüketme müsaadesinin kapsamını unutup iznin sınırını aşacak şekilde tüketimde bulunan kimse bu fazlalığı tazmin etmekle mükelleftir. Bu yaklaşımın teorik temeli fıkıh usulü âlimlerinin hüküm kavramıyla ilgili analizlerinde açıklığa kavuşturulmuştur. Şöyle ki: Usulcüler hüküm tanımı yaparken kişiye yükümlülük getiren (iktizâî) veya serbestlik tanıyan (tahyîrî) hitabın yanına bir tür şartlı önermeler niteliğindeki (vaz’î) hitabı yerleştirmek suretiyle mükellefiyet için gerekli asgari şartları (akıl ve hitabı anlama yeteneği) taşımayan kişilerin de bazı durumlarda hukuken sorumlu sayılmasına açıklama getiren bütüncül bir bakış ortaya koymuşlardır. Buna göre temyiz kudretinden yoksun olan mecnun ve akli melekeleri yerinde olmakla birlikte hitabı anlayacak durumda olmayan nâsî (unutana) vb. kişilerin bazı sonuçların şer’an belirli sebeplere bağlandığı hallerde sorumlu tutulmaları, meselâ fiil ehliyetinden yoksun bulunan akıl hastasının başkasına verdiği zararın bazı durumlarda onun malından karşılanması bunların teklife muhatap sayılmalarına değil adalet ve maslahat gerekçesine dayanır (Tûfî, I, 180-185, 411-418). “Teklif” ile “hükümlerin vaz’î hitapla sabit olması” kavramlarını birbirinden ayırt eden bu bakış açısı (Gazzâlî, I, 84; Seyfeddin el-Âmidî, I, 140) benzeri durumlarda Allah ve kul haklarının ayrı ele alınmasını gerektirmiş, hukuk güvenliğinin sağlanması ve objektif sorumluluk hallerinin tesbitinde önemli bir rol oynamıştır. Pezdevî, nisyana açısından Allah ve kul hakları ayırımına temas ederken Allah hakkına konu olan hükümlerde kullu-

ğün sınanması amacının gözetildiğine, buna karşılık kul haklarının insana tanınan bir hak olması itibarıyla ve insanların ihtiyaçlarının karşılanması gayesiyle saygın kabul edildiğine dikkat çeker. Abdülazîz el-Buhârî de kul haklarında imtihan amacının bulunmayışını açıklarken kulun başka bir kulun kendisine itaatini sinama hakkı bulunmadığını, insanın sahip olduğu ve herkesçe saygın kabul edilmesi gereken temel hakların özünde Allah Teâlâ'nın onları değerli saymasının yattığını belirtir. Bunun pratik sonuçlarından biri de Allah hakları kapsamındaki konularda mazeret sayılabilen nisyanın kul haklarıyla ilgili meselelerde zarar gören tarafın sübût bulmuş haklarının zayıf olmasına yol açacak bir gerekçe olarak kabul edilmemesidir (*Ken-zü'l-uşûl*, IV, 276; *Keşfü'l-esrâr*, IV, 276). Dolayısıyla bazı durumların dinî görevler açısından mazeret sayılması yaklaşımının kul hakları alanına taşınması insanların can ve mallarının masuniyeti ilkesiyle çatıştığı için nisyan vb. durumların hükümlere etkisi hükûkullah alanıyla sınırlandırılmıştır. Buna göre kişinin Allah hakları çerçevesinde kalan ve suç teşkil eden bir fiili yasak olduğunu unutarak işlemesi durumunda nisyanın geçerli mazeret sayılması gerektiği düşünülebilirse de yasaklığın hatırlanmasına imkân vermeyecek biçimde ve tabii sâiklerle yasak fiile yönelme hali çok nadir olduğundan nisyanın ilke olarak ceza hükümlerine tesir etmeyeceği kabul edilmiştir. Yeni müslüman olmuş bir kimsenin şiddetli susuzluk durumunda yasak olduğunu unutarak şarap içmesi örneğinde görüldüğü gibi bazı istisnâî durumlardan söz edilebilirse de kişinin suçu unutarak işlediğini ispat etmesi hayli zor bir durum olduğundan ceza hukuku alanında nisyanın etkisinin son derece sınırlı kalması kaçınılmazdır (Abdülkâdir Üdeh, I, 439-440). Öte yandan hükûkullah kapsamında yer alan ceza hükümlerinin de sosyal disiplini sağlama amacıyla diğerleriyle kesiştiği dikkate alındığında bunların kul haklarından tamamen bağımsız düşünülemeyeceği açıktır.

Allah haklarıyla ilgili hususlarda nisyanın etkisi, yukarıda değinilen hadisin yorumuna ilişkin temel yaklaşımın yanı sıra her bir olayın özelliği ve o mesele hakkındaki delillere göre çözüme bağlanmaktadır. Bununla birlikte Hanefî usulcülerinin bu konudaki sonuçları kişinin kusurlu olup olmayışını esas alan teorik bir izaha kavuşturmaya çalıştıkları görülür. Buna göre nisyan iki kısma ayrılır: a) Beşer olma-

nın tabii sonucu sayılabilecek unutmama ki Pezdevî bunu "aslı nisyan" olarak niteler. Bu tür nisyan dinî hükümlerde geçerli bir mazeret olabilir. b) Kişinin kendi kusuru sonucu içine düştüğü unutmama. Bu nevi nisyan geçerli bir mazeret olarak kabul edilmez; zira mükellef hatırlamayı sağlayacak sebeplere tevessül etmediği için kınanma ve muahezeyi hak etmiştir. Fakihler, kusurun bulunup bulunmadığını belirlerken unutmanın hangi şartlarda gerçekleştiğine ilişkin tahliller yaparlar ve özellikle "galebe" kavramı üzerinde durarak unutmanın yoğun biçimde bulunacağı halleri ayırt etmeye çalışırlar. Bunlardan çıkan sonuç, objektif olarak dinî vecibenin özellikleri dikkate alındığında yapılması ve yapılmaması gerekeni hatırlatacak şartlar içinde gerçekleşen fiillerde unutmanın mazeret sayılmaması, aksi halde mazeret kabul edilmesi şeklinde özetlenebilir. Meselâ unutarak namazın herhangi bir aşamasında konuşmak, namazın ka'de dışındaki bir bölümünde namazdan çıkış selâmı vermek, ihramlı veya itikâfta iken ihram veya itikâf yasaklarını unutarak ihlâl etmek geçerli bir mazeret sayılmamış, buna karşılık hayvanı boğazlama sırasında bismelenin unutulması halinde hayvanın etinin yenebileceğine, namazda ilk oturuşun sonunda unutarak selâm verilmesi durumunda namazın bozulmayacağına hükmedilmiştir (Pezdevî, IV, 276-277; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 276-277). Karâfî de cehl ile nisyan arasındaki farka değinirken kişinin öğrenme çabası ortaya koyarak bilgisizliğe çare bulabileceğini, unutmanın ise insanı çaresiz bırakacak şekilde baskı altına alan bir durum olduğunu belirtir (*el-Furûk*, II, 148-149).

Nisyanla ilgili değerlendirmelerde esas alınan diğer bir kriter, emir ve nehiy ayrımıdır. Her iki grup fiilde unutmama uhrevî sorumluluğu düşürmekle birlikte yapılması istenenlerle (me'mûrât) kaçınılması istenenler (menhiyyât) arasında dünyevî sonuç bakımından şöyle bir fark vardır: Birinci tür fiillerde nisyan yükümlülüğü düşüren bir mazeret sayılmaz; zira emredileni terkeden kimse, hatırladığında bunu yerine getirerek eksikliği telâfi edebilir. Meselâ abdest almayı unutarak namaz kılan veya namazda rükûu unutan kimse bu sebeple günahkâr sayılmazsa da namazını şart ve rükûnlerini taşır biçimde yeniden kılması gerekir. Nitekim Resûl-i Ekrem unutarak namaz vaktini geçiren kimsenin hatırladığında o namazı kılması istemiştir (Buhârî, "Mevâkîf", 37; Müs-

lim, "Mesâcid", 311, 314-316). İkinci gruptaki bir fiili işleyen ise onu telâfi edemez, zira varlık kazanmış bir fiili ortadan kaldırması mümkün değildir; dolayısıyla mâzur kabul edilir. Bu ayırımla ilgili başka bir izah şöyledir: Emri yapmaktan maksat sevap ümididir, fiil işlenmeyince sevap beklenmez. Nehiyde ise yasağı ihlâl etme sebebiyle cezaya mâruz kalma endişesi söz konusudur; unutanın fiili bir yasağı ihlâl etme anlamı taşımadığına göre bu endişenin gerekçesi de ortadan kalkmış olmaktadır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, II, 5-6; Yahyâ b. Hüseyin el-Fîfî, s. 37; M. Revvâs Kal'alcî, II, 1884).

Fıkıh literatüründe nisyanın dünyevî sonucu etkisi konusunun en yoğun tartışıldığı mesele unutarak yeme ve içmenin orucu bozmaması hükmünün (Buhârî, "Şavm", 26; Müslim, "Şıyâm", 171) başka olaylara taşınması hususudur. Hanefîler, orucun rükû olan imsak oruç yasaklarından birinin işlenmesiyle ihlâl uğradığı halde nasla (Hz. Peygamber'in hadisi) orucun bozulmamış kabul edildiğini, genel kurala uymayan bu hükmün kıyas yoluyla hata ve ikrah gibi durumlara taşınamayacağını, Şâfiîler ise hata ve ikrah durumlarında da kasıt bulunmadığı için orucun bozulmayacağına hükmedilmesi gerektiğini savunurlar (tartışmanın ayrıntıları için bk. Şemsüleimme es-Serahsî, II, 149, 150, 153-155; HATA. Bu hükmün kıyasa aykırı olmayıp namaz, hac ve yemin gibi konularda benzerlerinin bulunduğu hakkında açıklamalar için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 50-53). Buna karşılık Mâlikîler, unutarak yiyip içenin günahkâr olmayacağını kabul etmekle birlikte bu durumda kazâ gerekmedikçe veya hadisin nâfile oruçlarla ilgili olduğunu düşündükleri için genel kurala göre orucu bozulmuş ve kazâsının da gerekli olduğuna hükmetmişlerdir. Hanefîler'in oruçta nisyan için konan hükmü kural dışı saymalarına rağmen yukarıda değinilen kusur kriterinin belirlenmesinde bu örnekten önemli ölçüde yararlandıkları, orucun yeme-içmeden engelleyecek bir özelliğinin bulunmayıp aksine insanın aç ve susuzken unutarak böyle bir yönelişe geçmesinin doğal olduğunu, fakat namaz kılan kişinin konuşmadan uzak durmayı sağlayan bir durumda bulunduğunu belirterek oruçta nisyanın mazeret sayılmasını mâkul gösteren bir izah yaptıkları görülür. Unutarak konuşmanın namazı bozup bozmayacağı ihtilâfı ise oruca kıyastan çok konuya ilişkin özel delillere

dayanır (Kâsânî, I, 233-234; İbn Kudâme, II, 444-449; nisyanın etkisiyle ilgili başlıca fûrû-i fıkıh meseleleri için bk. Yahyâ b. Hüseyin el-Fîfî, s. 40-225).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "nsy" md.; *Lisâ-nû'l-'Arab*, "ins", "nsy" md.leri; *et-Ta'rifât*, "Nis-yân" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1436-1437; Wensinck, *el-Mu'cem*, "nsy" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "nsy" md.; Buhârî, "Mevâkit", 37, "Şavm", 26; Müslim, "Mesâcid", 311, 314-316, "Şıyâm", 171; İbn Mâce, "Talak", 16; Ebû Dâvûd, "Salât", 11, "Şavm", 40; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye* (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), s. 78; İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-uşûl* (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 157-158; Bâcî, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-uşûl* (nşr. Neziî Hammâd), Kahire 1420/2000, s. 30-31; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, IV, 276-277; Şemsüleimne es-Serahsî, *el-Üşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, I, 248-254; II, 149, 150, 153-155; Gazzâlî, *el-Müştaşfa*, Bulak 1324, I, 83-86; Kâsânî, *Bedâ'î*, I, 233-234; İbn Kudâme, *el-Mugnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, II, 444-449; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-aḥkâm*, Kahire 1387/1968, I, 138-140; II, 229-231; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürûc 'ale'l-uşûl* (nşr. M. Edîb Sâlih), Dimaşk 1382/1962, s. 33-35; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ: Kavâ'idü'l-aḥkâm* (nşr. Neziî Kemâl Hammâd - Osman Cum'a), Dimaşk 1421/2000, II, 5-7; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 140-142; II, 148-149; Tûfî, *Şerḥu Muḥtaşar'r-Rauza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 180-185, 411-418; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 276-277; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvâkkat* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, II, 50-53; Teftâzânî, *et-Telviḥ* (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, II, 358, 363; İbn Receb, *Câmi' u'l-'ulûm ve'l-ḥikem* (nşr. Şuayb el-Arnaût - İbrâhim Bâcis), Beyrut 1419/1999, II, 361-369; İbnü'l-Lahâm, *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-uşûliyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1375/1956, s. 30-35; Molla Fenârî, *Fuṣûlü'l-bedâ'iyi*, İstanbul 1289, I, 292-295; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîrû Hâc, *et-Tahrîr ve't-taḥbîr* içinde), II, 176-177; İbn Emîrû Hâc, *et-Tahrîr ve't-taḥbîr*, Bulak 1316, II, 176-177; M. Sellâm Medkûr, *Mebâhişü'l-ḥûkûm 'inde'l-uşûliyyîn*, Kahire 1379/1959, s. 268-271; Yahyâ b. Hüseyin el-Fîfî, *en-Nisyan ve eşerühü fi'l-aḥkâmî's-şer'iyye*, Beyrut 1400/1980; Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, Beyrut 1405/1985, I, 438-440; Hüseyin Halef el-Cübûrî, *'Avârüzü'l-ehliyye 'inde'l-uşûliyyîn*, Mekke 1408/1988, s. 124-127, 208-219; Charles Rycroft, *Psikanaliz Sözlüğü* (trc. M. Sağman Karatekin), İstanbul 1989, s. 16, 158, 166; Charles Richet, *Fizyolojiye Dayalı Genel Psikoloji* (trc. Münir Raşit), Ankara 1994, s. 129-144, 173-176; M. Revvâs Kal'acı, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyessere*, Beyrut 1421/2000, II, 1884; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara 2000, s. 12, 58-59, 121-122, 132-134, 574, 782-783; Seyyid Rızk et-Tavîl, "en-Nisyan ve'z-zikr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm", *Mecelletü'l-buḥûşî'l-İslâmiyye*, sy. 13, Riyad 1405, s. 129-178; "Nisyan", *Mu.F. XL*, 264-283.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

NİŞ

Sırbistan'da
eski bir Osmanlı vilâyet merkezi,
tarihî şehir.

Sırbistan'ın ikinci büyük şehri ve ülkenin güney ve güneydoğusundaki en büyük şehir, ana endüstri ve iletişim merkezidir. Morava nehrinin bir kolu olan Nişava'nın kıyısında deniz seviyesinden 214 m. yükseklikte geniş ovanın (Niş ovası) güneydoğu kenarında kuruludur. Burası aynı zamanda, Antik dönemden beri Balkanlar boyunca uzanan kuzey-güney karayolunun biri güneydoğudan Sofya, Filibe ve İstanbul'a, diğeri güneyden Üsküp, Selânik ve Yunanistan'a gidecek şekilde iki kola ayrıldığı yerdir. Günümüzde altı karayolu ile beş tren yolu Niş'te birleşir. 1386'da başlayıp 1878'e kadar kesintilerle devam eden Osmanlı idaresi altında stratejik öneme sahip İslâmî bir merkez özelliği kazanmıştır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Osmanlılar'ın Balkanlar'daki en büyük ve en güçlü kalelerinden biri konumunda olup bugün çeşitli yıkım ve sürgünlere rağmen İslâmî izlerini tamamiyle kaybetmemiş bir şehir durumundadır.

Şehrin ilk defa Kelt ve Dardanelliler'e ait eski bir yerleşim alanı üzerinde Naissus adıyla bir Roma kalesi olarak tarih sahnesine çıktığı belirtilir. Roma İmparatoru Tiberios (14-37) tarafından önemli bir merkez haline getirildikten sonra İstanbul'un kurucusu İmparator Konstantin kendisinin de doğduğu yer olan şehri birçok bina ile süsledi. Naissus 441'de Hunlar tarafından yıkıldı. İmparator Iustinianes şehri yeniden muhkem hale getirdiyse de 641'de Slavlar Niş'i bu defa tamamen tahrip ettiler. Tarihî Naissus şehri Nişava nehrinin güney kıyısında yer alıyordu.

VIII ve IX. yüzyıllarda bugünkü Niş'in yer aldığı bölge ilk Bulgar İmparatorluğu'nun sınırları içinde bulunuyordu. 971'den sonra Bizans'ın hâkimiyetine girdi. XI. yüzyılda Bizans imparatorları Niş, Semlin (Zemun) ve Belgrad'ı muhkem hale getirdiler. Osmanlı şehrinin çekirdeğini teşkil edecek olan yeni Niş Kalesi bu defa Nişava nehrinin kuzey (sağ) yakasında kuruldu. 1096'da ilk Haçlı seferi tarihçisi Tyrelî William kalenin muhkem duvar ve kulelerle büyük bir garnizona sahip olduğundan bahseder. 1153'te coğrafyacı Şerîf el-İdrîsî burayı özellikle et, balık, meyve ve sütüyle zengin gelişmiş bir şehir diye anar. Fakat 1183'te Macar Kralı III. Bela yönetimindeki

Sırp ve Macar orduları Belgrad ve Sofya ile birlikte Niş'i ele geçirip yıktılar. Aynı yıl III. Haçlı Seferi tarihçisi Ansbert burayı yarı yıkılmış bir şehir olarak tasvir eder. Daha sonra Niş Sırp Devleti'ne dahil oldu.

I. Murad kumandasındaki Osmanlı ordusu 788 (1386) yılında yirmi beş gün süren ağır bir kuşatmanın ardından şehri ele geçirdi ve burada ilk camiyi inşa ettirdi. 816'da (1413) Çelebi Sultan Mehmed, Niş'i vasalı Stephan Lazarevic'e verdi, fakat 831'de (1428) Osmanlılar şehri geri aldı. 1433'te seyyah Bertrandon de la Broquière, Niş'in kanlı bir şekilde geri alınışından ve harabeye dönmüş halinden bahseder. Niş tekrar inşa edildiyse de 847'de (1443) Kasım Bey ve Üsküplü İshak Bey'in liderliğindeki Osmanlı kuvvetleri Janos Hunyadi (Yanko), Djordje Branković ve Polonya-Macaristan Kralı Vladislav'ın orduları tarafından bozguna uğratılınca buranın üs olarak kullanımını engellemek için şehri ve çevresini yıktılar. Segedin Antlaşması'ndan (Ağustos 1444) sonra Niş Sırp'lar'a iade edildi, 860'ta da (1456) Djordje Branković'in ölümünün ardından kati olarak Osmanlı hâkimiyetine girdi. 927'de (1521) Belgrad'ın kesin biçimde fethedilmesinden sonra Niş'in askerî ehemmiyeti

Niş'i tasvir eden 950 (1543) tarihli minyatür (Matrakçı, *Tarih-i Feth-i Şikloş ve Estergon ve Istolni-Belgrad*, TSMK, Hazine, nr. 1608, vr. 53^a)

