

VÜCÛD

rı bir şey olduğunu ve önce geldiğini savunan idealistlerin başında İbn Sînâ yer alır. İbn Rüşd ve Eş'arî kelâmcıları bir nesnenin mahiyetiyle varlığı arasında herhangi bir ayırım yapılmayacağını, ikisinin özdeş olduğunu savunurlar. İbn Sînâ, felsefesinin odağını teşkil eden bu sorun sebebiyle Aristo'dan çok Eflâtun'un idealizmine yakın durmakla birlikte ikisi arasında önemli farklar vardır. İbn Sînâ'ya göre mâhiyet her türlü varlıktan önce gelir. Meselâ insan olarak insan kavramının ifade ettiği anlam başka; onun varlığının, biyolojik, fizyolojik ve psikolojik özelliklerinin bir veya çok oluşu gibi yönleri daha başka bir şeydir. İnsan sırf insan olarak mahiyet bakımından dikkate alınacak olursa onun ferdî varlığına ilişkin nitelikler insanlığa sonradan katılan arazlar konumdadır. Meselâ, "İnsan canlı, akıllı, konuşan ve gülen bir varlıktır" ifadesindeki nitelikler insana sonradan katılan arazlardır. Şu halde insanı insan kılan mahiyet yani insanlık her şeyden önce gelmektedir. İdealistlerin diliyle söylemek gerekirse varlıktan mahiyete geçilmez, ama mahiyetten varlığa geçilir. Ancak bu görüş, Eflâtun'da görüldüğü gibi varlığın aslının idealer, yani tümel kavramlar olduğu anlamına gelmez. İbn Sînâ'ya göre varlığa ait kavramlar zihinde teşekkül ettikten sonra zihin çalışırken, yani bilgi üretirken küllîlerden / mahiyetlerden hareket ederek cüzîlere veya soyuttan somut varlıklara iner. Filozofa göre zihnin işleyiş tarzı böyledir. Buna göre Eflâtun ideaları reel varlık sayarken İbn Sînâ, onların gerçekliğini değil sadece düşüncede nesnelere önce geldiğini söylemektedir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* [1], s. 31-32).

Bu açıklamaya göre İbn Sînâ mahiyetin varlıktan önce geldiğini, bu açıdan varlığın mahiyete katılan bir araz konumunda bulunduğunu söylerken arazın mantıktaki anlamını kastetmiş değildir. Çünkü mantıkta araz "cevherin karşıtı olup cevherde bulunan, bulunmadığı zaman cevherin cevherliğinden bir şey eksilmeyen" anlamına gelir. İbn Sînâ'nın burada arazdan kastı ise cevherin karşıtı olan araz değil, ontolojik anlamdaki arazdır, yani mahiyetin tasavvur durumundan çıkıp var olması, gerçeklik kazanması demektir. Burada önemli olan husus İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayırımı yaparken maddî varlıkları kastetmiş olmasıdır. Zira mânevî varlıklar için bu ayırım söz konusu değildir. Meselâ Allah hakkında mahiyet-vücûd ayırımı yapılamaz, O'nun mahiyetiyle

varlığı özdeşdir (*a.g.e.*, s. 244-245). Diğer bir ifadeyle Allah'ın cinsi ve faslı bulunmadığı için tarife konu olması anlamında mahiyeti yoktur, ancak ontolojik olarak mahiyeti vardır (*a.g.e.* [2], s. 344-350). Mahiyet-varlık konusunda İbn Sînâ'yı eleştiren İbn Rüşd'e göre varlık terimi, mahiyetten ayrılmayan genel bir nitelik değil nesnelere mahiyetini gösteren bir tür cinstir. Ancak varlık bakımından nesnelere arasında bir sıra düzeni vardır. Meselâ sıcak kelimesi hem ateşi hem sıcak olan her şeyi ifade eder. Bu anlamda varlık terimi cins teşkil eder ve Allah hakkında da kullanılır; bu terim nesnelere hakkında kullanılırsa cins teşkil etmez. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ varlık teriminin bu iki farklı anlamını kavrayamadığı için yanılığa düşmüştür (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 295, 302, 370).

Varlık kavramına ilişkin sorunlardan biri de bir önermede varlığın yüklem olup olmayacağı, yani varlığın diğer nitelikler gibi konuya yüklenen bir nitelik sayılıp sayılmayacağı hususudur. Meselâ, "İnsan vardır" derken bu önermenin anlamlı olup olmadığı tartışılmıştır. Çünkü önermenin konusu durumundaki insan lafzı bir varlığı ifade etmektedir; yüklem konumundaki var lafzı ise konunun anlamına yeni bir şey katmamıştır; dolayısıyla bu önerme terribi sentetik değil tahlilî analitik bir önermedir; yani yüklem diğer nitelikler gibi konuyu nitelemediğinden yok hükmündedir; diğer bir deyişle bir şeyin varlığı o şeyden başkası değildir. Fârâbî'ye göre söz konusu önerme konu ve yüklemi bulunduğu için mantık bakımından tam bir önerme sayılır. Ancak konuyu nitelleyen "var" lafzı genel bir kavram olup diğer nitelikler gibi konuyu başkalarından ayırt etmese bile bu da bir önermedir (*‘Uyûnû'l-mesâ'il*, s. 97). Birçok konuda olduğu gibi burada da Fârâbî'nin eklektik ve uzlaştırıcı tavrı görülmektedir. Varlık kavramıyla ilgili kaydedilmesi gereken bir başka husus da kadim felsefede metafizik ontoloji ayırımı yapılmazken Yeniçağ'dan itibaren bu ayırımı yapılmasıdır. Şöyle ki, ontoloji varlığı dış görünüşüyle değil sırf var olması bakımından irdelerken özü esas alır; yani ontolojinin en temel sorunu mahiyet-varlık (zât-vücûd) ilişkisidir. Meselâ varlık, yokluk, zorunluluk, imkân, süreklilik, ihtimal ve rastlantı gibi genel kavramlar ontolojinin başlıca alanıdır (Cemîl Salîbâ, II, 558-561; ayrıca bk. VAHDET-i VÜCÛD).

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Resâ'il*, I, 182-183; Fârâbî, *‘Uyûnû'l-mesâ'il* (*el-Mecmû'â* içinde), Kahire 1325/1907, s. 97, 117; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (1), s.

31-32, 128-129, 244-245; a.e. (2), s. 344-350; a.mlf., *eş-Şifâ' el-Manîk* (3), I, 1-6; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Abdurrahman Umeire), Beyrut 1412/1992, II, 48; Gazzâlî, *Maķâsîdül-felâsife* (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 104-105; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 295, 302, 370; W. Kranz, *Antik Felsefe* (trc. Suad Baydur), İstanbul 1976, s. 61; Abdurrahman Bedevî, *Medhal cedid ile'l-felsefe*, Küveyt 1979, s. 188-195; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemül-felsefî*, Beyrut 1982, II, 558-561; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları İşığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 135; a.mlf., "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 453-459; W. D. Ross, *Aristoteles* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1999, s. 184-187; O. N. H. Leaman, "Vudûd", *EL²* (İng.), XI, 216-217.

MAHİMUT KAYA

VÜCÛH
(الوجوه)

Ortakların
ticarî tecrübe ve itibarına dayalı olarak
kurulan iş ortaklığı anlamında
fıkıh terimi.

Sözlükte "yüz; itibar" anlamlarındaki **vehc** kelimesinin çoğulu olan **vücûh**, fıkıhta sermayesi bulunmayan iki veya daha çok kişinin ticarî tecrübe ve itibarlarını öne çıkarıp belli bir işi yapmak üzere kurdukları ortaklığı ifade eder. Klasik fıkıh literatüründe vücûh, akid şirketleri grubundaki ebdân (iş gücü) ve emvâl (sermaye) ortaklıklarının yanında üçüncü bir türü oluşturur. Bu ortaklığa vücûh denilmesinin sebebi genelde sermayesi olmayan, ticarî bilgi, beceri ve itibar sahibi kişilerin itibarlarından dolayı vadeli mal alarak işe başlamalarıdır. Buna aynı zamanda "mefâlis şirketi", "kredi şirketi" ve Mâlikîler'de "zimem ortaklığı" da denir.

Akid şirketlerinde mevcut olan, ortaklık konusunun vekâlete uygunluğu ve kâr oranının belirlenmesi gibi hükümler vücûh şirketi için de geçerlidir. Vücûh ortaklığı Hanefî, Hanbelî ve Zeydîler'e göre sahih; Mâlikî, Şâfiî, Zâhirî ve Ca'ferîler'e göre bâtıldır. Vücûhu meşrû kabul edenler bu hususta yasaklayıcı bir nassın bulunmadığı sürece aslî ibâhanın geçerli olduğunu, böyle bir ortaklığa ihtiyaç duyulduğunu ve eskiden beri bu türdeki ortaklıklara kimsenin itiraz etmediğini delil olarak ileri sürerler. Onlara göre vücûh ortaklığında her ortağın diğerini alım satım hususunda vekil tayin etmesi ve satın alınan şeyin aralarında ortak olmak üzere diğerine vekâlet vermesi sahih görüldüğünden böyle bir ortaklığın kurulmasında bir sakınca yok-

tur. Vücûhu meşrû kabul etmeyenlere göre ise bu ortaklık mal veya işe taalluk etmediği, ortaklardan her birinin diğerine belirsiz bir miktar borçlanmasından dolayı garar içerdiği ve menfaat sağlayan borç niteliği taşıdığı için bâtıldır.

Vücûh ortaklığında kârın nasıl paylaşılacağı konusu fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler'e ve bazı Hanbelîler'e göre kâr ve zarar hisseye göredir. Zira vücûh şirketinde kârın kaynağı üstlenilen sorumluluktur. Eğer kâr sorumluluktan fazla ise karşılıksız bir fazlalık söz konusudur ki bu câiz değildir. Taraflardan birine hissesiyle orantısız biçimde fazla kâr verilmesi şart koşulmuşsa bu şart geçersiz sayılır ve hisse eşit olarak dağıtılır. Hanbelîler'in çoğuna göre kâr inan şirketinde olduğu gibi ortakların anlaştığı şekilde paylaşılabilir, çünkü ortaklardan biri ticarî beceri ve itibar açısından diğerinden daha üstün olabilir. Hanefîler'e göre diğer ortaklık akidlerinde görüldüğü gibi vücûh da mufâvada ve inan şeklinde, yani ortaklar arasında sermaye, kâr-zarar paylaşımı, tasarruf ehliyeti, yetki ve sorumluluk bakımından denklik şartının arandığı veya aranmadığı iki şekilde kurulabilir. Şirket bu iki ortaklıktan hangisine göre kurulmuşsa o ortaklıkla ilgili şartların yerine getirilmesi gerekir. Vücûh ortaklığı mufâvada şeklinde kurulursa her iki ortağın kefalet ehliyetini taşıması gerekir. Satın alınan şeyin ve kârın yarı yarıya olması ve mufâvada lafzının kullanılması şarttır. Eğer vücûh inan ortaklığı şeklinde ise ortaklar arasında eşitlik aranmaz, kâr da ortakların ödemeyi üstlendiği bedel oranında paylaşılır. Hanbelîler ise vücûh şirketinin sadece inan şeklinde kurulabileceğini kabul ederler. Çünkü mufâvada şartlarıyla kurulan vücûh ortaklığı hem garar içerir hem de benzeri bir kuruluş şeriatta görülmemiştir. Vücûh şirketi genel hükümler açısından bağlayıcılık taşımayan (gayr-i lâzım) bir akid sayıldığından ortaklardan birinin feshiyle sona erer ve bu hususta ortaklık akidleri-ne ait genel hükümler geçerli olur.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "vch" md.; Serahsî, *el-Mebsûʿ*, XI, 151, 152, 154, 168; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 226; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki – Abdülfettâh M. el-Hulvi), Riyad 1417/1997, VII, 120-122, 137, 138-139, 144, 145; Şehâbeddin el-Karâfî, *ez-Zâhire* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, VIII, 22-23, 34, 48-49; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-taʿlîl-i-Muhtâr* (nşr. Mahmûd Ebû Dakika), Kahire 1370/1951, III, 12, 18; Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebjünü'l-ha-kâʿik*, Bulak 1313, III, 322; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr*, Beyrut, ts.

(el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 649; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, V, 4-5; *Mecelle*, md. 1332, 1399-1403; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, III, 711-713; Bilmen, *Kamus*², VII, 96-98; İsmail Büyükcşelebi, *İslâm Hukukunda İnan Şirketi ve Nevileri* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 157-168; Osman Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku Emek-Sermaye Şirketi*, İstanbul 1981, s. 238-243; Vehbe ez-Zühayfî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1404/1984, IV, 794-795, 801-802, 814, 824; Abdülazîz İzzet el-Hayyât, *eş-Şerikât fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1408/1987-88, II, 46-49; Murtaza Köse, *İslâm Hukukunda Anonim Ortaklıklar* (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 132; Ali el-Haffî, *eş-Şerikât fi'l-fikhî'l-İslâmî*, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 97-99; "Şeriketü'l-ʿakd", *Mu.F.*, XXVI, 33, 35-37, 43, 56-57, 60, 77-78, 82, 84-85.

İSMAİL CEBECİ

VÜCÛH ve NEZÂİR

(الوجوه والنظائر)

Kur'an'da

bir kelimenin farklı yerlerde kazandığı değişik mânaları mükerrerleriyle birlikte inceleyen bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte vücûh "yüz, bir nesnenin karşısında olan şey, ön, önde olan" anlamlarındaki *vech* kelimesinin, *nezâir* ise "bir şeyin dengi, benzeri, yanısı" anlamındaki *nazîrenin* çoğuludur. Karakterleri, söz ve davranışlarındaki üstünlükleriyle birbirine benzeyenlere de *nezâir* denir. Hz. Peygamber'in namazlarda okuduğu yirmi kısa sûreyi Abdullah b. Mes'ûd'un *nezâir* diye adlandırması (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 6; Müslim, "Müsfîrîn", 275) nazîre kelimesinin sözlük anlamıyla ilgili görülmüş ve bu sûrelerin uzunluk bakımından birbirine yakın olmasıyla açıklanmıştır (*Lisânü'l-ʿArab*, "nżr", "vch" md.leri; *Tâcü'l-ʿarûs*, "nżr", "vch" md.leri). Vücûh ve *nezâir* ilminin öncülerinden olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Yahyâ b. Sellâm ile (ö. 200/815) onları izleyen Hîrî ve Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî'nin eserlerinde bu terimler tarif edilmişse de verilen bilgilerden Kur'an'da aynı lafzın farklı yerlerde değişik mânalarda kullanılmasına vücûh, bir lafzın anlamlarından sadece birinin başka âyetlerde tekrarlanmasına *nezâir* denildiği anlaşılmaktadır. Bilindiği kadarıyla vücûh ve *nezâir* terimlerini ilk tanımlayan âlim olan Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ile (ö. 597/1201) onu takip eden Kâtib Çelebi'ye göre her iki terim de "harekesi ve lafzı aynı olan bir kelimenin farklı yerlerde farklı mânalara gelmesi" anlamını ifade eder. Ancak bu

kelimelerin kullanıldığı her yerde aynı olan lafızlarına *nezâir*, bunların birbirinden farklı olan mânalarına vücûh denir. Buna göre *nezâir* lafızlara, vücûh mânalara verilen addır (*Nüzhetü'l-a'yûn*, s. 83; *Keşfü'z-zunûn*, II, 2001). Bedreddin ez-Zerkeşî, İbnü'l-Cevzî'nin izahlarını vücûh ve *nezâir* konusunda yazılan ilk eserlerdeki anlayışı yansıtmadığı gerekçesiyle kabul etmemiştir. Zerkeşî ve onu izleyen Süyûtî ile Taşköprizâde gibi âlimler, ilk kaynaklardaki açıklamalara bağlı kalarak bir kelimenin farklı yerlerde ifade ettiği farklı anlamlara vücûh, aynı kelimenin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan lafızlarına da *nezâir* denilmesi gerektiğini belirtmişlerdir (*el-Burhân*, I, 193; *el-İtkân*, II, 121; *Miftâhu's-sa'âde*, II, 415). İbnü'l-Cevzî, İslâm kelimesinin Kur'an'da "din olarak İslâm, tevhid, ihlâs, boyun eğme, ikrar" şeklinde beş veçhi bulunduğunu söyler ve bu anlamlara dair on iki örnek zikreder (*Nüzhetü'l-a'yûn*, s. 136-137). Ona göre âyetlerdeki İslâm lafızları birbirinin nazîrleri, mânaları da vecihlerdir. Buna karşılık Zerkeşî'ye göre bu on iki örnekteki İslâm lafızlarından sadece aynı anlama gelenler (meselâ "ikrar" anlamında Tevbe sûresinin 74. ve Hucurât sûresinin 14. âyetlerinde) birbirinin nazîridir. Birinci gruptaki âlimler *nezâir* için lafzî benzerliği yeterli görürken ikinci gruptakiler bunun yanı sıra aynı lafızlar arasında mâna benzerliği de aramışlardır.

Bu açıklamalardan, vücûh teriminin Kur'an'da aynı lafzın farklı yerlerde ifade ettiği değişik mânalar için kullanıldığında görüş birliği bulunduğu ve ihtilâfın *nezâir* hakkında olduğu anlaşılmaktadır. *Nezâir* tanımı açısından bakıldığında mevcut literatüre Zerkeşî'nin öncülük ettiği ikinci görüşün hâkim olduğu, aynı lafızlar arasında anlam birlikteliği de bulunduğu *nezâir*den söz edildiği görülmür. Mukâtil b. Süleyman, Yahyâ b. Sellâm, Hîrî, Dâmegânî gibi ilk müellifler tarafından verilen örneklerin bu çerçeveye uygun olduğu tesbit edilmiştir (Karagöz, s. 448). Meselâ Mukâtil b. Süleyman ile Yahyâ b. Sellâm, Kur'an'da "tâğût" kelimesinin üç veçhinden söz ederler. Birinci vecih Bakara sûresinin 256. âyetinde şeytanı, ikinci vecih Nahl sûresinin 36. âyetinde putları, üçüncü vecih Bakara sûresinin 257. âyetinde Kâ'b b. Eşref'i kasteden kullanımlardır. İlkinin nazîri Nisâ sûresinin 76., ikincisinin nazîri Zümer sûresinin 17., üçüncünün nazîri Nisâ sûresinin 51. âyetinde geçer (Mukâtil b. Süleyman, neşredenin girişi, s. 77; Yahyâ b. Sellâm, s. 207-208). Konuyla ilgili eser-