



Muş Alparslan Üniversitesi

MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ / MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY

www.alparslan.edu.tr

e-ISSN: 2667 - 7717

Haziran/June 2024

Cilt/Volume 07

Sayı/Issue 01

DİN ve BİLİM

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

RELIGION and SCIENCE-

MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY

FACULTY of ISLAMIC SCIENCES JOURNAL



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2024 Cilt/Volume: 7 Sayı/Number: 1 e-ISSN: 2667-7717

KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

YAYIN TARİHİ

30 Haziran 2024

YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce, Arapça

SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

PUBLICATION DATE

June 30, 2024

LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English, Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan uluslararası hakemli ve bilimsel bir akademik dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 400 kelime), anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 400 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye
Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to: dinbil@alparslan.edu.tr

Tel: (90 436) 249 4949

<http://dergipark.gov.tr/dinbil>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2024 Cilt/Volume: 7 Sayı/Number: 1 e-ISSN: 2667-7717

Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Murat SERDAR

Editör/Editor in Cheif

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Sekreteryaya

Arş. Gör. Furkan ÇELEBİ

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Teceli KARASU	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Rafiz MANAFOV	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Halil KILIÇ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Abdulalim DEMİR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cennet Ceren ÇAVUŞ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Adem LÖK	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin SULAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İĞDİ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Sevda ÇETİN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Arş. Gör. Dr. Furkan ÇELEBİ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Murat SERDAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Jeff JORDAN	University of Delaware - USA
Prof. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Ahmed IDRIS RASHID OWDA	Islamic University of GAZA - Palestine
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Assist. Prof. Fabrizio BOSCAGLIA	Universidade Lusófona - Portugal
Doç. Dr. Sadrettin BUĞDA	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	İstanbul Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI
Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ
Prof. Dr. Murat KAYRI
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Prof. Dr. Cemil ORUÇ

Siirt Üniversitesi - Türkiye
Ankara Üniversitesi - Türkiye
Atatürk Üniversitesi - Türkiye
İnönü Üniversitesi - Türkiye
Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye
Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC
İnönü Üniversitesi - Türkiye

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Arda DİNÇER - Arş. Gör. Arif GÖREN –
Arş. Gör. Zehra ORUK AKMAN





ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Öğr. Gör. Fatih SARI – Öğr. Gör. Osman MATPAN

Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

DOAJ		Kabul/Accepted: 26.11.2022
ErihPlus		Kabul/Accepted: 17.10.2023
MLA		Kabul/Accepted: 09.11.2023
Index Copernicus		Kabul/Accepted: 17.10.2023

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published in the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Sürelili Yayınlanan, Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:7 Sayı:1 – Vol:7 Issue:1

İÇİNDEKİLER /CONTENTS

Yazar / Author	Araştırma Makalesi / Research Article	Sayfa No
Ünal ÇAMDALI	Entropi Bakış Açısıyla Termodinamiğin Kıyamet Senaryosu The Doomsday Scenario of Thermodynamics from an Entropy Perspective	7-16
Dilek AYAN Rabia Sümeyye AYKAN	Ruhsal Hastalıklara Yönelik İnanç ve Tutumların İncelenmesi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği Beliefs and Attitudes Towards Mental Illness: Faculty of Theology Students Sample	17-39
Hakan ÇAĞIRAN	Kur'an Ayetlerinde Neshin Kronolojik Tarihi Hakkında Problemler Problems About the Chronological History of Naskh (Abrogation) in the Verses of the Qur'an	41-63
Amine AOUISSI Mohamed Adel KESRİ	Modern Teknolojiyi Vakıfa Entegre Ederek Dijital Vakıf Oluşturmak: "Vakıf Camii" Modeli Integrate New Technologies to Waqf for Establish Digital Waqf The "Djamaa Al Waqf" as a model	65-86
Muhittin ÖZDEMİR	Fıkıh Usulünde İmruülkays'ın Şiirleriyle İstishâd Istishhad with the Poems of Imru al-Qays in the Usul al-fıqh	87-103
Muhammed Şevki SARI	Mustafa Sağlam, Tefsirde Anlam Kırılmaları, Fecr Yayınevi, 2022 Mustafa Sağlam, Fractures in Meaning in Tafsir, Fecr Yayınevi, 2022	105-108

Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ - dinbil@alparslan.edu.tr



Editörden

Değerli okurlarımız,

Yayınlanmış olduğumuz bu sayı ile Din ve Bilim Dergisi yayın hayatının 7. yılına girmiş oldu. Dergimizin indekslere girme çalışmaları devam etmekte olup ilahiyat alanında uluslararası alan indeksi olarak kabul edilen DOAJ'a (Directory of Open Access Journals) 26.11.2022 tarihi itibariyle kabul edildi. Bunun yanında 17.10.2023 tarihinde ErihPlus ve Index Copernicus 09.11.2023 tarihinde ise MLA tarafından kabul edildi. Önümüzdeki süreçte dergimize değer katacak diğer dizinlerden de olumlu sonuçlar almayı umuyoruz.

Haziran 2024 sayısında yayınlanmak üzere dergimize 10 çalışma gönderilmiştir. Bu çalışmaların 4'ü editoryal ön değerlendirme sonucunda veya hakem görüşleri doğrultusunda yayınlanması uygun görülmemiştir. Bu doğrultuda dergimizin 7. Cilt 1. sayısında 5 araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesini dikkatlerinize sunuyoruz.

Dergimize gelen makalelerin değerlendirme süreci, dergimizin yayın politikası ve benimsemiş olduğu etik ilkeler doğrultusunda yürütülmektedir. Dergimize çalışmalarını gönderecek yazarlardan öncelikli talebimiz, dergimizin yayın politikasını ve yazım kurallarını incelemeleri ve çalışmalarını bu doğrultuda dergimize göndermeleridir. Yazarların çalışmalarını yayın politikasını dikkate alarak ve yazım kurallarına uygun olarak göndermeleri, hem editoryal ekibin ve hakemlerin oldukça ağır olan yüklerini hafifletmek hem de değerlendirme sürecinin hızlı işlemesi ve olumlu sonuçlanması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmalarını, değerlendirme sürecinin zamanında işletilebilmesi ve makalelerin hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda geliştirilebilmesi için makale kabul sürecinin erken zamanlarında göndermelerini istirham ediyoruz.

Dergimize gönderilen makaleler, çift taraflı kör hakemliğe göre en az 2 hakem tarafından değerlendirilmektedir. Hakem atamasında hakemlerin ilgili makale konusunda çalışmalarının olmasına dikkat edilmektedir. Dolayısıyla makale konusuyla ilgili yetkinliği olan hakemler tarafından yapılan değerlendirme kapsamındaki görüş ve önerilerin yazarlar tarafından dikkate alınması gerekmektedir.

Bu sayıda teveccüh edip bilimsel çalışmalarıyla dergimize katkı sağlayan yazarlarımıza çok teşekkür ediyorum. Kıymetli vakitlerini ayırıp makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alan, büyük bir özveri ve hassasiyetle makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara eşsiz katkılarda bulunan hocalarıma minnettarım. Ayrıca, alan editörlerimize yabancı dil editörlerimize, yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, son okuma ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Editör



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2024, 7(1): 7-16

Entropi Bakış Açısıyla Termodinamiğin Kıyamet Senaryosu
The Domsday Scenario of Thermodynamics from an Entropy Perspective

Ünal ÇAMDALI

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi,
Makina Mühendisliği Bölümü.
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Engineering and Natural Sciences,
Department of Mechanical Engineering, Ankara, Türkiye
unalcamdali@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2566-9945

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 07 Şubat / February 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Nisan / April 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June
DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1433382>

Atıf / Citation: Çamdalı, Ünal. "Entropi Bakış Açısıyla Termodinamiğin Kıyamet Senaryosu".
Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 7 / 1 (Haziran 2024): 7-16. doi:
<https://doi.org/10.47145/dinbil.1433382>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.
web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Termodinamik en temel enerji bilimidir. Termal (ısı) ve dinamik (devimsel) kelimelerinden türetilmiştir. Termodinamiğin yasaları; evrenin varoluşundan beri mevcut olmasına rağmen bilimin gelişiminin başlangıcı, İngiltere'deki buhar makinalarının icadından sonradır. Yasalar, sıfırdan başlayarak üçe kadar rakamlarla ifade edilmektedir. Sıfırncı, Birinci, İkinci ve Üçüncü Yasa olarak tanımlanmaktadır. Tanımlar en temel yasadan başlayarak sıralanmıştır. Bunlar makro yasalardır ve mikro evrende de geçerlidir. Gözleme ve deneye dayalı olarak belirlenmiştir, kuramsal düşünce ürünü değildir. *Sıfırncı Yasa*, sıcaklık ölçümünün temelini oluşturmaktadır. Yasa, iki farklı sistemin (veya cismin) diğer üçüncü bir sistemle (veya cisimle) ayrı ayrı ısı dengede (aynı sıcaklıkta) olması hâlinde, kendi aralarında da ısı dengenin kendiliğinden (doğal olarak) oluşması gerektiği gerçeğinden hareketle *sıcaklık ölçümünün* temel ilkesini ve geçerliliğini ortaya koymaktadır. *Birinci ve İkinci Yasalar*, enerji ile ilgili temel yasalardır. Enerjinin Sakınımı (veya Korunumu) Yasası olarak bilinen birinci yasa ile Entropi Yasası olarak bilinen ikinci yasa, kâinattaki (toplam) enerjinin davranışı ve değişimi ile enerji dönüşümünün hangi bedelle, hangi yönde gerçekleştiğinin temel prensiplerini açıklamaktadır. Bununla birlikte kâinatın ve buna bağlı olarak maddenin (dolayısıyla eşyanın) davranış mekanizmasının anlaşılmasına da ciddi manada katkı sağlamaktadır. *Üçüncü Yasa* ise kimyasal olarak saf kristal yapıdaki maddelerin, mutlak sıfır sıcaklığa (-273°C , 0 K) doğru yaklaştığında, entropilerinin de sıfıra yaklaşacağını; bu sıcaklıktaki söz konusu maddelerde *düzensizliğin ve hareketin* oluşamayacağını aksine mutlak düzen ve durağanlığın oluşacağını belirtmektedir. Termodinamik biliminin teknik alanlardan felsefeye kadar geniş bir uygulamaya sahip olması, geniş kitleler tarafından tanınmasına neden olmuştur. Termodinamiğin yasaları, evrenin en temel yasalarındandır yani evrenseldir. Bunlar, mühendislik ve diğer pek çok sistemlerin kurulması, işletilmesi ve analizi açısından olduğu kadar evrenin düzeninin ve işleyiş mekanizmasının anlaşılması açısından da önemlidir. Bu bakımdan bazı evren bilimciler; evrenin düzenini ve işleyiş mekanizmasını, termodinamiğin yasalarından yararlanarak açıklamaya çalışmaktadır. Kaldı ki termodinamiğin yasaları, evrenin yaratılışı hakkında da önemli iddialar ortaya koymaktadır. Termodinamiğin ikinci yasasına göre tanımlanan entropi, aslında maddenin (eşyanın) ve enerjinin bir özelliğidir. Özellikler ise basınç, sıcaklık ve hacim gibi sistemi tanımlayan büyüklüklerdir. Entropi, bir sistemin düzensizliğini veya karmaşıklığını diğer ifadeyle kaotik durumunu gösteren nicel bir olgudur ve sayısal olarak (hesapla) belirlenebilmektedir. Bir sistemin düzensizliği veya karmaşıklığının derecesi ile sistemde oluşan tersinmezlikler, doğru orantılıdır. Tersinmezlikler arttıkça sistemin entropisi de benzer oranda artacaktır. Yasanın, evreni ve içindeki her sistemi etkileyen, bir yapısının olduğu da açıktır. Zamandan ve mekândan bağımsızdır. Zaman ve özellikle mekân adeta bu yasaya bağlıdır. Yasa, evrenin var oluşundan yani $t=0$ anından beri yürürlüktedir. Evren var olduğu sürece varlığını ve etkisini sürdürmesi beklenmektedir. Zira evren, içindeki madde ve canlılarla birlikte yasaların etkisi altında, belli bir mekanizmaya sahip, sistem veya yapı olarak tanımlanabilir. Yaşamın sürdürülmesi için enerjiye ihtiyaç vardır. Enerji yok olmasa da kaynakların kullanılması süreci, entropi yasasının sonucu olarak onların belli bir potansiyelden (değerden), ölü hâle (çevreye) doğru geçişi (transferi) anlamına gelmektedir. Söz konusu süreç, kâinattaki tüm sistem ve yapılar için benzerdir. Enerji dönüşümlerinin tamamı aynı süreçle gerçekleşirken doğadaki canlılar da yaşamdan ölüme doğru ilerleyen, benzer bir süreçten geçmektedir. En nihayetinde evrendeki tüm enerji kaynakları, çevreye veya üretilen eşyaya transfer olarak (veya edilerek) ölü forma geçecektir. Bu durum evrenin entropi kıyameti olarak tanımlanabilir. Kıyametin kopuşu ise gürültü, patırtı, çatırtı, çalkantı vb. kaotik koşulları yansıtmaktadır. Kaynaklarda kıyamet kopmadan önce kozmik olarak durgun bir durumun oluşacağı da bildirilmektedir. Söz konusu durum, kozmik ölü durumdur. Bu çalışmada termodinamiğin yasalarından yararlanılarak entropi ve kıyamet arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda evrenin zaman olarak sonunda oluşacak entropi kıyametinin, tıpkı dinî kaynaklardaki (İslam dini de dâhil) kıyamet olgusunda ifade edilen hâle (noktaya) benzediği gerçeği, bilim ve din düzleminde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Entropi, Entropi Kıyameti, Termodinamik, Kıyamet, Benzeşim

Abstract

Thermodynamics is the most basic energy science. It is derived from the words thermal (heat) and dynamic (motion). Although its laws have existed since the beginning of the universe, the development of thermodynamics as a science was with the invention of steam engines in England. These laws, as known, are the Zeroth, First, Second and Third Laws of Thermodynamics. These are four macro laws, and they were determined based on observation. They are not the product of theoretical thought. Zeroth Law reveals the basic structure of temperature measurement, based on the principle that if two different systems are in thermal equilibrium separately with a third system, there must be thermal equilibrium between them. The First and Second Laws are the fundamental laws regarding energy. The first law, also known as the law of conservation of energy, and the second law, also known as the law of entropy, along with explaining the principles of energy conversion; also make a significant contribution to understand the functioning mechanism of the universe. The Third Law states that as chemically homogeneous and perfectly crystalline substances approach absolute zero temperature ($-273\text{ }^{\circ}\text{C}$, 0 K), their entropy (or entropy changes) will also approach zero; in other words, it states that there can be no disorder or movement in the substances in question at this temperature. It is also important that thermodynamics science has a wide range of applications, from technical fields to philosophy, therefore it is known by large masses. Because its laws are among the most fundamental laws of the universe, in other words it is universal. Laws are noteworthy for the establishment, operation and analysis of engineering and many other systems, as well as for understanding the order of the universe. Additionally, some cosmologists strive to explain the order and functioning mechanism of the universe by making use of the laws of thermodynamics. Moreover, the laws of thermodynamics also give clues about the existence of the universe. Entropy, defined based on the second law of thermodynamics, is a phenomenon that gives the numerical magnitude of the disorder or complexity of a system. The more disordered or complex a system is, the greater its irreversibility and entropy will be. There is also a structure of the law that affects every system everywhere in the universe. It is not dependent on time and space. Time and space are literally subject to this law. The law has been in effect since the beginning of the universe, and it will continue to exist if the universe exists. Because universe means system; system means mechanism; mechanism means a structure that works according to the sovereignty of laws. Energy is needed to sustain life. Even though energy is not destroyed, the use of resources means that they move from a certain potential to a dead state (environment) because of the law of entropy. This process is valid for all systems in the universe. While all energies are processed through this process, living creatures in nature experience a similar process as they move from life to death. Eventually, all energy sources in the universe will go to the environment and become dead. This situation can be described as the entropy apocalypse of the universe. The concept of the apocalypse also reflects chaotic conditions such as noise and turmoil. Sources state that a cosmically stagnant situation will occur before the apocalypse. This is the cosmic dead state of the universe. In this study, an attempt was made to establish a relationship between entropy and doomsday by using the laws of Thermodynamics. In this context, the fact that the end of the universe is similar to the point where the entropy apocalypse will occur, as expressed in the doomsday scenario in religious literature (including the Religion of Islam), is tried to be explained on the plane of science and religion.

Key Words: Entropy, Entropy Doomsday, Thermodynamics, Doomsday, Analogy

Giriş

Termodinamik en temel enerji bilimidir. Termal (ısı) ve dinamik (devimsel) kelimelerinden türetilmiştir. Sözcük, bilimin doğasını yansıtmaya açısından oldukça anlamlıdır. Bu noktada termodinamik, bir ısı makinesi veya santrali için ısının (mekanik) güce dönüşümünün, temel ilkelerini ve dönüşüm oranlarını tespit etmektedir. Ayrıca maksimum dönüşüm oranı ile ilgili bir sınır (limit) belirlemekte ve bir çerçeve çizmektedir. Çizdiği çerçeve ise evrenseldir.¹

Termodinamik en basit anlamıyla *ısının işe* (ya da güce) dönüşümünün, temel ilkelerinin belirlenmesi ile ilgili ortaya çıkmış bir bilim dalıdır. Bilim, belirtilen temel düşünce ve gözlem üzerine kurulmuştur.² Tarihi bir anlamı da vardır. *Bir buhar makinası nasıl çalışır?* Sorusu belki de *Termodinamik* biliminin doğmasına neden olmuştur.

Termodinamiğin yasaları, evrenin varoluşundan beri mevcut olmasına rağmen bilimin gelişiminin başlangıcı, İngiltere'deki *buhar makinalarının* icadından sonradır.³ Başlangıçta, termodinamik salt enerji bilimi olarak teknik uygulamalarla sınırlandırılrsa da ilerleyen zamanlarda, teknik uygulamaların çok ötesindeki *sosyoloji, ekonomi* hatta *felsefe* vd. pek çok alanlarla ilişkilendirilmiştir. Einstein'ın, *termodinamiğin önerilerinin yalın olmasına karşın ilişkili olduğu alanların çok geniş olmasının, üzerinde derin bir etki yapmasına neden olduğunu* belirtmesi, ifade edilmeye çalışılan gerçeğin farklı şerhidir.⁴

Termodinamik biliminin teknik alanlardan felsefeye kadar geniş bir uygulamaya sahip olması, geniş kitleler tarafından tanınmasına neden olmuştur.⁵ Termodinamiğin yasaları, evreni yöneten temel yasalardandır yani evrenseldir. Bunlar; enerji üretimi, mekanik ve elektrik gibi sistemlerin kurulması, işletilmesi ve analizi açısından olduğu kadar evrenin düzeninin ve işleyiş mekanizmasının anlaşılması açısından da dikkate değerdir.⁶ Ayrıca bazı evren bilimcileri; evrenin düzenini ve işleyiş mekanizmasını, termodinamiğin yasalarından yararlanarak açıklamaya çalışmaktadır. Zira termodinamiğin yasaları, evrenin yaratılışı hakkında da önemli iddialar ortaya koymaktadır.⁷ Bu yasalar Termodinamiğin 0., 1., 2. ve 3. *Yasası* olarak tanımlanmaktadır. Tanımlar en temel yasadandan başlayarak sıralanmıştır. Bunlar makro yasalardır ve mikro evrende de geçerlidir. Gözleme ve deneye dayalı olarak belirlenmiştir, kuramsal düşünce ürünü değildir ve başka yasalardan da türetilmemiştir.

Bu çalışmada, etki alanı geniş ve anlamı derin olan termodinamiğin, entropi (2.) yasasından yararlanarak *evrenin maksimum entropiye eriştiği hâl (nokta)* ile dini kaynaklarda yer alan, evrenin ve yaşamın sonunu betimleyen *kıyamet* arasında benzeşim (analoji) kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda evrenin (zaman olarak) sonunda oluşacak entropi kıyametinin tıpkı dinî kaynaklardaki (İslam dini de dâhil) kıyamet olgusunda ifade edilen hâle (noktaya) benzediği gerçeği, bilim ve din düzleminde, bilim ile din arasındaki kavram ilişkisi de *entropi* özelinde belirlenmeye çalışılmıştır.

¹ Ünal Çamdalı, "Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginç Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 67/2, (Şubat 2012), 213.

² Çamdalı, "Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginç Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit", 213-214; Artgur Stanley Eddington, *The Nature of the Physical World*, (Macmillan Company, 1929). (Erişim 27 Şubat 2024). <http://archive.org/stream/natureofphysical00edd#page/n5/mode/2up>.

³ Çamdalı, "Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginç Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit", 213-221; Yunus A. Çengel - Michael A. Boles, *Termodinamik Mühendislik Yaklaşımıyla*, Çeviri Editörü Ali Pınarbaşı (İzmir: Güven Bilimsel, 5. Basım 2008), 2.

⁴ Çamdalı, "Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginç Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit", 214.

⁵ Jeremy Rifkin - Ted Howard, *Entropi Dünyaya Yeni Bir Bakış*, çev. Hakan Okay (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992).

⁶ Ünal Çamdalı - Murat Tunç, "Energy and Exergy Efficiencies for Society", *Journal of the Energy Institute* 81/2 (Haziran 2008), 118-122.

⁷ Kerem Cankocak, "Evrenin Evrimi Kuarkların Kendiliğinden Macerasında Simetri ve Simetri Kırınımı", *Cogito Yapı Kredi Yayınları-Üç Aylık Düşünce Dergisi* 60-61 (2009), 147.

Termodinamiğin Yasaları

Sıfırıncı (0.) Yasa: İki farklı sistemin veya cismin (A, B), üçüncü bir sistemle veya cisimle (C) ayrı ayrı ısı dengede ($A \rightleftharpoons C$, $B \rightleftharpoons C$) olmaları hâlinde, kendi aralarında da ısı dengenin ($A \rightleftharpoons B$) var olmasının gerektiği ilkesinden⁸ hareketle *sıcaklık ölçümünün* temel prensibini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sıcaklık ölçümünün temeli, bu yasaya dayanmaktadır. Yasa fark edilmeseydi sıcaklık ölçümü ile ilgili kullanılan yöntemlere ve cihazlara, şüpheyle bakılabılırdı. Ya da şüphelerin yok olması mümkün olmayabilirdi. Bu konuda bir anlam sorunu bile yaşanabilirdi.

Üçüncü (3.) Yasa: Kimyasal bakımdan homojen ve mükemmel kristal yapıdaki maddelerin sıcaklığı, mutlak sıfıra ($-273 \text{ }^\circ\text{C}$, 0 K) doğru yaklaştıkça, entropilerinin (s) de sıfıra yaklaşacağını ($\lim_{T \rightarrow 0} s = 0$);⁹ bir başka ifadeyle 0 K sıcaklığındaki söz konusu maddelerde, *düzensizliğin ve hareketin* olmayacağını, aksine mutlak düzenin ve durağanlığın oluşacağını belirtmektedir. Yasa, sıcaklığın olmadığı ortamlardaki mükemmel kristal yapıda bulunan maddelerin, entropisinin de olmayacağını tespit etmektedir.¹⁰ Anlamı: sıcaklık (bir nevi termal enerji) yoksa hareket, hareket yoksa da yaşam yok demektir. Yasa mutlak sıfır (civarındaki) sıcaklığındaki maddelerin, davranışını ve özelliğini belirlemesi açısından da manidardır.

Termodinamiğin *Birinci (1.) ve İkinci (2.) Yasaları* ise enerji ile ilgili temel yasalardır.¹¹ Enerjinin Korunumu (Sakinimi) Yasası olarak da bilinen birinci yasa ($\Delta E_{evren}=0$) ile Entropi Yasası olarak da bilinen ikinci yasa ($\oint \frac{\delta Q}{T} \leq 0$); hem enerji dönüşümlerinin temel prensiplerini açıklamakta hem de evrenin işleyiş mekanizmasının anlaşılmasına, ciddi katkı sağlamaktadır. Zira diğer yasaları gibi etki alanları evrenseldir. Evrende bu manada maddenin ve enerjinin hâl ve davranışının, mutlaka termodinamik ile ilgili bir bağı ve açıklaması vardır.

Enerjinin Korunumu Yasasına göre *evrende var olan enerji (tıpkı madde gibi) yok edilemez, yoktan da var edilemez*. Enerji sadece bir biçimden (formdan) diğer bir biçime dönüşür. Bir tepeden düşen taşın potansiyel enerjisi, kinetik enerjiye dönüşür.¹² Bu yasaya Osmanlı Türkçesinde, israfın olmayacağı anlamında, *Adem-i İsrâf Yasası* denmiştir.¹³ Örneğin bir güç santralinde kullanılan doğal gazın, kimyasal formda bulunan enerjisi, form değiştirerek belli bir kayıpla (yok olma değil) sırasıyla ısı, mekanik ve elektrik enerjisine dönüştürülür ($E_{kim} \cong E_{ısı} = E_{mek} + E_{kayıp} = E_{elk} + E'_{kayıp}$). Enerjinin Korunumu Yasasına göre her dönüşümde toplam enerji miktarı, sayısal olarak *değişmemekte* yani sabit kalmaktadır.¹⁴ Burada, beşeriyet (ve diğerleri) açısından varlığın (maddenin veya enerjinin) yok edilmesi veya yoktan var edilmesi, mümkün değildir. Bu noktada tabiri caizse *acizlik* söz konusudur. Zira yoktan madde ve enerji yaratma hususunda maddi ve beşeri varlıkların kaynağının ve gücünün olmadığı düşünülmektedir. Kaldı ki evrendeki tüm kaynaklar zaten sınırlıdır.

Termodinamiğin İkinci Yasası ise enerjiye, birinci yasadaki farklı olarak *niteliksel* bir bakış açısı kazandırmaktadır. Enerjiyi niteliğine göre değerlendirmektedir. Bunun için enerjiyi; *ekserji* ve *anerji* şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Bunların toplamı, enerjinin toplam değerini vermektedir ($E_{enerji} = E_{ekserji} + E_{anerji}$). Ekserji, diğer enerji formlarına dönüşebilme potansiyeli olan kısım veya enerjinin saf miktarıdır. Anerji ise (kendiliğinden) diğer enerji türlerine dönüşemeyen kısımdır.

⁸ Ahmet Rasim Büyüktür, *Termodinamik*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1982) Cilt I, 11.

⁹ Büyüktür, *Termodinamik*, Cilt I, 239.

¹⁰ Büyüktür, *Termodinamik*, Cilt I, 240.

¹¹ Büyüktür, *Termodinamik*, Cilt I; 87; Sadık Kakaç, "Bilimsel Termodinamiğin Evrimi: Tarih", *Isı Bilimi ve Tekniği Dergisi* 36/2 (2016), 1-6.

¹² Çamdalı, "Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginc Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit", 214.

¹³ Durmuş Hocaoğlu, "Termodinamiğin İkinci Kanunu ve Entropi", (2008). (Erişim 2 Nisan 2024). https://www.academia.edu/download/32596003/DHocaoglu_652_DERS_NOTU_FIZIK_Termodinamigin_Iinci_Kanunu_ve_Entropi_Edisyon_2.pdf

¹⁴ Çamdalı, "Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginc Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit", 214.

Enerjinin adeta posasıdır. Süreçler sonucunda sürtünme, yanma vd. nedenlerden dolayı çevreye transfer olan ve *kayıp* olarak nitelendirilen enerji, bu tür enerjidir. Kayıplar ise tersinmezliklere (geri dönüşsüz işlemlere) bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Enerjinin enerji değeri olsa da ekserji değeri yani iş yapabilme potansiyeli veya kabiliyeti (kendiliğinden) yoktur.¹⁵

Yasa aynı zamanda enerji dönüşümlerinin bir bedelle gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Tüm sistemler kullandıkları enerjiyi, başka bir forma dönüştürdüklerinde, bir miktar ekserji tersinmezliklere bağlı olarak enerjide dönüşmektedir. Ekserjiden enerjide dönüşüm kayıp olarak tanımlansa da tersi kendiliğinden yani bedelsiz mümkün değildir. Zira her dönüşümün bir bedeli vardır. Bedelsiz bir dönüşüm zaten normal yaşamda da mümkün değildir.¹⁶ *Her şeyin bir bedeli var* ifadesi, sanki bu yasa tanımlamaktadır. İfade, yasanın sosyal alandaki yansıması gibidir. Bir elektrik santralinde yakıt olarak kullanılan; kömürün, petrolün, doğal gazın veya benzeri fosil yakıtların, yanma sonucunda ısıya dönüşen kimyasal enerjilerinin, elektrik enerjisine dönüşümü, ideal koşullarda bile *yüzde yüz* olamaz. Dönüşüm belli bir bedelle (kayıpla) gerçekleşir. İkinci yasa bu noktada sınır getirmekte, limit belirlemektedir. Ayrıca yukarıda ifade edildiği gibi gerçek koşullarda, enerjinin her dönüşümünde tersinmezliklere bağlı olarak ekserjinin (faydalının) belli bir kısmı, enerjide (faydasıza) dönüşmektedir.

Tersinmezlik, geriye dönememek, Herakleitos'un ifadesiyle bir nehirde iki kez yıkanamamak¹⁷ demektir. Bir sürecin zaman içinde geriye dönmeden, kendiliğinden belli bir yöne doğru ilerlemesi hatta evrilmesidir. Süreçlerin kendiliğinden geri dönmeye imkân vermeyen ve doğal yaşamın içinde var olan: sürtünme, yanma, karışım, kimyasal reaksiyonlar, sonlu sıcaklık farkındaki ısı transferi, sonlu basınç farkındaki genişleme vd. olgular, tersinmezliğin temel nedenlerindedir.¹⁸ Sosyal yaşamda da söylenen sözün geri alınmaması, kırılan yumurtanın eski hâline dönememesi gibi olgular tersinmezdir. Doğal yaşamdaki tüm olaylar (ve süreçler) tersinmez olarak gelişir ve ilerler. Tersinirlik ise asla mümkün değildir.

1. Süreçlerin Doğası ve Entropi

Doğal yaşamın olguları, süreçleri *tersinmez duruma* sürükleyerek eşyanın (ve sistemlerin) *entropisinin artmasına* neden olmaktadır. Dolayısıyla ikinci yasa, madde ve enerjiye yeni bir boyut getirmektedir. Boyutun adı *entropidir*. Birinci yasa, *enerjiyi (e)* sistemin bir özelliği olarak tanımlarken ikinci yasa, sisteme yeni ve farklı bir özellik daha katmaktadır. *Yoktan var olan ve var olduktan sonra asla yok olmayan* özellik *entropidir (s)*.

Entropi, bir sistemin düzensizliğini veya karmaşıklığını, sayısal olarak veren bir olgudur.¹⁹ Bir sistem, ne kadar düzensiz veya karmaşık ise ortaya çıkan tersinmezlikler o kadar fazla, sistemin entropisi de bir o kadar yüksek olacaktır. Tersinmezlikler ile entropi eşgüdümlüdür. Sistemin entropisine bakarak (veya hesaplayarak) onun ne kadar düzensizliğe veya karmaşığa sahip olduğunu, niceliksel olarak ifade etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle sistemin entropi değeri, düzensizliğinin veya karmaşasının ölçüsünü belirlemektedir. Bu bakımdan verimli (veya yüksek kapasitede çalışan) sistemler ve yapılar (mekanizmalar), tersinmezliklerin düşük olduğu bir süreçte ya da koşullarda yani düşük entropide çalışıyor demektir. Entropi üretimi artınca doğal olarak verim ve kapasite kullanımı,

¹⁵ Çamdalı, "Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginç Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit", 214.

¹⁶ Mustafa Gündüz, "Sosyal Yaşam ve Entropi Yasası: Dünyanın Sonuna mı Yaklaştık?" *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 20/1, (2006), 345-355. (Erişim 27 Şubat 2024). <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/IIBD/article/viewFile/3685/3514>. Weimin Huang - Leping Shen, "Analysis of the Factors Influencing the Development of Regional Economy Based on Research into Rough Set and Entropy Theory", (2008). *4th International Conference On Wireless Communications, Networking and Mobile Computing*, 1-31, Book Series: International Conference on Wireless Communications, Networking and Mobile Computing, 10196-10199.

¹⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1995), 102.

¹⁸ Çengel - Boles, *Termodinamik Mühendislik Yaklaşımıyla*, 297-298.

¹⁹ Çengel - Boles, *Termodinamik Mühendislik Yaklaşımıyla*, 332.

düşük olacaktır. Bu ilke, evrendeki mikro kozmostan, makro kozmosa; tek hücrelilerden, çok hücrelilere; cansızlardan, canlılara hatta mekanik yapılara kadar tüm sistemler için geçerlidir.²⁰

Yasanın evrendeki her sistemi etkileyen, bir yapısı da söz konusudur. Zamana ve mekâna bağlı değildir. Zaman ve özellikle mekân adeta bu yasaya bağlıdır. Diğer büyük yasalar gibi evrenin var oluşundan beri yürürlükte. Evren var olduğu sürece de varlığını sürdürecektir. Evren ise yasaların etkisi altında, belli bir çalışma mekanizmasına sahip, sistem veya yapı olarak tanımlanabilir.²¹

2. Kıyamet ve Entropi

Kıyamet kelimesi, Arapça “kıyam” yani ayağa kalkmak olarak tanımlansa da kıyametin kopuşu; gürültü, patırtı, çatırtı, çalkantı vb. kaotik koşulları yansıtmaktadır. Kaynaklarda, kalkıştan önce kozmik olarak durgun bir durumun oluşacağı da bildirilmektedir.²² Bu, *kozmetik ölü durumdur*.²³

Termodinamiğin ikinci yasasına göre evrende süreçlere bağlı olarak sürekli (sistem ve çevresinin birlikte) toplam entropi ($\Delta S_{\text{toplam}} = \Delta S_{\text{sistem}} + \Delta S_{\text{çevre}}$) artışı gerçekleşmektedir. Her süreç, mutlaka entropi artışıyla sonuçlanmaktadır. Toplam entropinin artışı ile sonuçlanmayan bir sürecin gerçekleşmesi, *mümkün değildir*. Örneğin bir insanın bir yıllık besin kaynağı, 300 adet alabalık olsun. 300 alabalık 90 bin kurbağayı, 90 bin kurbağa da 27 milyon çekirgeyi yemektedir. 27 milyon çekirge ise çevredeki 1000 ton otu tüketmektedir.²⁴ İnsanın balıkla beslenmesi sonucunda entropisi azalsa da çevre bozularak entropisi artacaktır. Yasaya göre çevrenin entropisinin artışı, insanın entropisinin (mutlak olarak) azalışından daima daha fazla olacaktır ($\Delta S_{\text{çevre}} > |\Delta S_{\text{insan}}|$ veya $\Delta S_{\text{çevre}} + \Delta S_{\text{insan}} > 0$). Ancak belli bir süre sonra insan da her canlı gibi yaşlanacak ve/veya ölecektir. *Sıcak çay soğuyacak, eşya eskিয়েcek, kömür yanacak, sular da yüksekte alçağa doğru akacaktır*. Ancak tersi asla *kendiliğinden* oluşamayacaktır.²⁵ Evrende bu noktada tüm (doğal) süreçler, kendiliğinden tek yönde gerçekleşmektedir. Söz konusu yön, tıpkı trafikteki tek yönlü yol benzeri toplam entropinin arttığı yöndür. Ters yöne girmek yasaktır üstelik olanaksızdır. Dolayısıyla evrende tüm doğal süreçlerin kozmik bir yönü vardır. Bazı olayları, belli bedellerle tersine çevirmek mümkünken, bazılarını tersine çevirmek asla mümkün değildir.²⁶ Örneğin enerji kullanarak soğumuş çay ısıtılabilir, suyu pompayla düşük bir seviyeden, yüksek bir seviyeye taşımak (akıtmak) mümkün olabilir. Ancak ne yapılırsa yapılsın; eskimiş eşyayı yeni hâline; yanmış, kül olmuş herhangi bir yakıtı yanmadan önceki hâline, ölüyü de canlı hâline dönüştürmek asla mümkün değildir. Bunların ve benzeri olayların ters yöne dönüşümü kapatılmıştır. Bu noktada bütünü oluşturan parçalar bir araya getirilse bile bütün elde edilemeyecektir. Yasa burada ters yönü kapatmış, ters yöne gidişi olanaksız hâle getirmiştir. Bu yol, belirtildiği üzere adeta tek yönlü işleyen, bir kara yoluna benzemektedir. Hatta ondan da katıdır. Yaşamda ters yön ihlali (ceza ödeyerek) mümkünken yukarıdaki ve benzeri süreçler mümkün değildir. Burada adeta sessiz gemi misali giden dönememektedir.

²⁰ Çengel - Boles, *Termodinamik Mühendislik Yaklaşımıyla*, xvii.

²¹ Ünal Çamdalı, “Pascal’ın Oyunu Bayrakdar’ın Yorumu: Termodinamik Zeminde”, *Türkiye’de İslam Felsefesi: Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar’a Armağan*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 141-151, Ünal Çamdalı, “Entropi Açısından Pascal Oyunu”, *Pascal Oyunu: Hz. Ali, Gazzali ve Pascal’a Göre Ahirete Zar Atmak*, haz. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2023), 111-121.

²² Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), c. 25, 516-522.

²³ Michael Guillen, *Dünyayı Değiştiren Beş Denklem*, (TÜBİTAK Yayınları, 14. Basım, Haziran 2012), 219-221.

²⁴ Rifkin– Howard, *Entropi Dünyaya Yeni Bir Bakış*, 63; Caner Taslaman, “Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası”, M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi 30 (2006/1), (2006), 89-111.

²⁵ Çamdalı, “Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginç Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit”, 213-221.

²⁶ Çamdalı, “Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginç Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit”, 213-221.

Einstein'a göre enerjinin sebebi ya da özü maddedir ($E=mc^2$)²⁷; maddenin de enerjidir ($m=E/c^2$). Birbirlerine tıpkı yumurta-tavuk ilişkisine benzer, çift yönlü olarak neden sonuç ilişkisi ile bağlanmışlardır. Enerjinin varlığı ve değeri bu noktada önem ifade etmektedir. Ancak tek başına değeri yeterli değildir. Faydalı kısmı yani ekserjisinin (iş yapabilme potansiyeli veya yeteneğinin) de olması önemlidir. Potansiyeli (iş yapma yeteneği) olmayan enerji, tek başına (termodinamik manada) anlam ifade etmeyecektir. Bu tür enerji çevrededir diğer ifadeyle ölü hâldedir. Değeri devasa olsa da tek başına (iş yapma anlamında) bir şey üretemeyecek, çarkları veya tekerleri döndüremeyecektir. Yaşamın olağan hâli olan *yuvarlanıp gitmeyi* tek başına sağlayamayacaktır.

Yaşamda kömür, petrol veya doğal gaz gibi fosil yakıtlar ve diğerleri olduğu, güneş de ısıttığı sürece, (iş gerçekleştirme anlamında) enerjinin potansiyeli mevcut demektir. Bu sayede çarklar dönecek, yuvarlanıp gitme devam edecek, yaşam da sürecektir. Ancak yaşamın doğal akışını sağlayan yakıtlar yandıkça ve çarkları döndürdükçe, potansiyeli azalarak *ölü hâle* doğru akacak, sonrasında orada kalacak ve dengelenecektir. Bu denge çevre ile gelişen ortak dengedir ve onunla hemhâl değildir. Yakıt ve çevre açısından aynı zamanda *minimum enerji, maksimum entropi* durumudur. Buradaki enerji, adeta bir boks maçındaki yere (ringe) serilmiş (nakavt olmuş) boksörün ayağa kalkamamasına, bir şey yapamamasına benzemektedir. Bu hâldeki boksörün enerjisi minimum, ancak entropisi maksimumdur. Bu bir benzetmedir. Gerçek *ölü hâli* ise daha dramatik bir olgudur.

Sonuç

Doğada enerji dönüşümlerine benzer bir süreç sürekli tekrarlanmaktadır. Enerji yok olmasa da biçim değiştirerek belli bir potansiyelden, ölü hâle doğru (çevreye) geçişini devam ettirmektedir. Sürecin nihai durağı, *entropi kıyametinin* gerçekleşeceği nokta ya da hâldir.

Yaşamın sürdürülmesi için enerjiye (kaynağa) ihtiyaç vardır. Kaynakların kullanılması, onların belli bir potansiyelden, ölü hâle doğru gidişi anlamına gelmektedir. En nihayetinde, tüm enerji kaynakları çevreye veya eşyaya transfer olarak ölü forma geçecektir. Bu süreç, evrendeki tüm sistemler için geçerlidir. Enerji kaynakları bu süreçle kullanılırken doğadaki canlılar da yaşamdan ölüme doğru ilerleyen, benzer bir süreçten geçmektedir. Bu hususta enerjinin, canlıların hatta eşyanın kaderi birbirine benzemektedir. Eşya ölmese de çürümektedir. Çürüme onun adeta ölümüdür. Dolayısıyla yasa, evrenin tamamını sarmış ve kuşatmıştır. Bundan kaçış ve kurtuluş yoktur. Aksi durum ancak evrenden kaçışla mümkündür. Evrenden kaçış ise asla mümkün değildir.

Evrendeki tüm kaynaklar dönüştüğünde diğer anlamda kullanılamaz hâle geldiğinde, güneş dürülüp karardığında ve yıldızlar dökülüp söndüğünde²⁸; *hayat sonlanacak, yaşam noktalanacak*, maksimum kargaşa (kaos) oluşacaktır. Bu hâl (nokta); *sıfır ekserji, minimum enerji, maksimum entropi* noktası olacaktır. Entropi artacağı kadar artmış, daha da artamayacaktır. Bu nokta aynı zamanda, evrendeki *entropi kıyametinin* meydana geldiği son (nihai) nokta olacaktır. Bu hâldeki evrenin entropisi sanki dinî ve diğer kaynaklarda belirtilen, *kıyametin entropisi* olacaktır.

Sonrasında belki sıcaklık da 0 K'e ulaşacak, evren mutlak olarak soğuyacak, mutlak olarak duracak ve ısının ölümü gerçekleşerek muhtemelen entropi de yok olacaktır.

Literatürde mevcut entropi yasasına aykırı görüş ve düşünceler, az sayıda olsa da mevcuttur. Bunlardan birine göre entropinin *negatif potansiyeli* barındıran bir özelliği olduğu ve filojiston (phlogiston) adı verilen ateş elementine (negatif oksijen gibi) benzediği dolayısıyla ikinci yasanın, *entropinin artışı değil azalışı* şeklinde tanımlanabileceği belirtilmektedir. Ayrıca bir şeyin (olayın) gerçekleşmesi için bir potansiyelin olması ve o şey gerçekleştikten sonra potansiyelin tükenmiş olması gerektiği gerçeğinden hareketle ikinci yasanın yukarıdaki gibi tanımlanması durumunda, yok olan

²⁷ Reymond A. Serway - Robert J. Beichner, *Fen ve Mühendislik için Fizik: Modern Fizik 3* Çeviri Editörü Prof. Dr. Kemal Çolakoğlu (Ankara: Palme Yayıncılık 2011), 1274-1275.

²⁸ Tekvir, 81/2.

potansiyelin yeniden yaratılma olasılığının olduğu iddia edilmektedir. İddiayı savunanlar söz konusu tanımlamaya bağlı olarak ölümsüzlüğe dayanak oluşturmaya çalışmaktadır.²⁹

Bu tür ve diğer benzer iddialar zaman zaman ortaya atılıp, literatürde yer alsada bunların deneysel ve gözlemsel verilerle uyuşmadığı bir gerçektir. Zira termodinamiğin entropi yasası dâhil tüm yasaları, icat değil doğal hakikatlerin farkındalığı olgusuna dayanan keşiflerdir. Şimdiye kadar yapılan tüm deney ve gözleme dayalı sonuçlar, mevcut yasaların doğruluğunu ortaya koymuştur. Sonuç olarak entropi yasası Kur'ân'da bildirilen, *kıyametin olacağı, ölümsüzlüğün de olamayacağı*³⁰ konusunda önemli hatta bilimsel bir dayanak oluşturmaktadır. Kaldı ki kıyamet de kâinatın bir nevi ölümüne sebep olacaktır.³¹

²⁹ Charles Tandy. "Entropy and Immortality ", Journal of Futures Studies 14(1): 39-50, (August 2009), 39-50.

³⁰ Âli-İmrân, 3/185.

³¹ Kasas 28/88., Ahmet Rasim Büyüktür, *Termodinamik*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1982) Cilt I, 164.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1995.
- Büyüktür, Ahmet Rasim. *Termodinamik*. Cilt I. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1982.
- Cankoçak, Kerem. "Evrenin Evrimi Kuarkların Kendiliğinden Macerasında Simetri ve Simetri Kırınımı", *Cogito Yapı Kredi Yayınları-Üç Aylık Düşünce Dergisi* 60-61 (2009), 139-154.
- Çamdalı, Ünal - Tunç, Murat. "Energy and Exergy Efficiencies for Society", *Journal of the Energy Institute* 81/2 (Haziran 2008), 118-122.
- Çamdalı, Ünal. "Entropi Açısından Pascal Oyunu", *Pascal Oyunu: Hz. Ali, Gazzali ve Pascal'a Göre Ahirete Zar Atmak*, haz. Mehmet Bayraktar. 111-121. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2023.
- Çamdalı, Ünal. "Pascal'ın Oyunu Bayraktar'ın Yorumu: Termodinamik Zeminde", *Türkiye'de İslam Felsefesi: Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'a Armağan*, ed. Mehmet Vural. 141-151. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Çamdalı, Ünal. "Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginç Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 67/2, (Şubat 2012), 213-221.
- Çengel, Yunus A. - Boles, Michael A. *Termodinamik Mühendislik Yaklaşımıyla*, Çeviri Editörü Ali Pınarbaşı, İzmir: Güven Bilimsel, 5. Basım 2008.
- Eddington, Artgur Stanley. *The Nature of the Physical World*, Macmillan Company, (1929). (Erişim 27 Şubat 2024). <http://archive.org/stream/natureofphysical00edd#page/n5/mode/2up>.
- Guillen, Michael. *Dünyayı Değiştiren Beş Denklem*, TÜBİTAK Yayınları, 14. Basım, Haziran 2018.
- Gündüz, Mustafa. "Sosyal Yaşam ve Entropi Yasası: Dünyanın Sonuna mı Yaklaştık?", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 20/1, (2006), 345-355. (Erişim 27 Şubat 2024). <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/IIBD/article/viewFile/3685/3514>
- Hocaoğlu, Durmuş. "Termodinamiğin İkinci Kanunu ve Entropi", (2008). (Erişim 2 Nisan 2024). https://www.academia.edu/download/32596003/DHocaoğlu_652__DERS_NOTU_FIZIK_Termodinamigin_Iinci_Kanunu_ve_Entropi_Edisyon_2.pdf.
- Huang, Weimin - Shen, Leping. "Analysis of the Factors Influencing the Development of Regional Economy Based on Research into Rough Set and Entropy Theory", *4th International Conference On Wireless Communications, Networking and Mobile Computing*, 1-31, *Book Series: International Conference on Wireless Communications, Networking and Mobile Computing*, 10196-10199, (2008).
- Kakaç, Sadık. "Bilimsel Termodinamiğin Evrimi: Tarih", *Isı Bilimi ve Tekniği Dergisi* 36/2 (2016), 1-6.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Rifkin, Jeremy - Ted Howard. *Entropi Dünyaya Yeni Bir Bakış*, çev. Hakan Okay, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Serway, Reymond A. - Beichner, Robert J. *Fen ve Mühendislik için Fizik: Modern Fizik 3*, Çeviri Editörü Prof. Dr. Kemal Çolakoğlu, Ankara: Palme Yayıncılık, 2011.
- Tandy, Charles. "Entropy and Immortality", *Journal of Futures Studies* 14(1), (August 2009), 39-50.
- Taslaman, Caner. "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası", *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 30 (2006), 89-111.
- Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2022, c. 25, 516-522.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2024, 7(1): 17-39

Ruhsal Hastalıklara Yönelik İnanç ve Tutumların İncelenmesi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği

Beliefs and Attitudes Towards Mental Illness: Faculty of Theology Students Sample

Dilek AYAN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / PhD Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Istanbul/Türkiye
dilekayan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4651-9858

Rabia Sümeyye AYKAN

Öğr. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Lecturer Assist., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Psychology of Religion, Muş/Türkiye
r.acar@alparslan.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0454-6636

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1456707>

Atıf / Citation: Ayan, Dilek & Aykan, Rabia Sümeyye. "Ruhsal Hastalıklara Yönelik İnanç ve Tutumların İncelenmesi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2024):17-39. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1456707>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Amaç: Bu çalışma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlarının belirlenmesini amaçlamaktadır. Geleceğin din görevlisi, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni, manevi danışman ve rehberi olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ruhsal hastalıklara ilişkin inanç ve tutumlarının belirlenmesi son derece önemlidir. Elde edilen bulguların değerlendirilmesi; bu konuda eğitim çalışmalarının yapılması, halkın doğru bilgilendirilerek toplumdaki olumsuz inanç ve tutumların değiştirilmesi, geleneksel yöntemler yerine öncelikle tıbbi uygulamalara başvurulması konularında katkı sunabilecektir.

Gereç ve Yöntem: Araştırma örneklemini, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde öğrenim gören 306 öğrenci oluşturmuştur. Araştırma öncesinde etik kurul onayı, Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan (tarih: 08.11.2023, sayı: 73) alınmıştır. Araştırmanın verileri "Kişisel Bilgi Formu", "Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar Ölçeği (RHYİÖ)"; ve "Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Yönelik Toplum Tutumları Ölçeği (RSTTÖ)" ile toplanmıştır. Verilerin analizinde SPSS 26 Programı kullanılmıştır. Shapiro Wilk testi ile normallik dağılımına bakılmış, verilerin parametrik ya da nonparametrik olma durumuna göre analizler gerçekleştirilmiştir. İkili gruplarda bağımsız grup t-testi ve Mann Whitney U testinden; ikiden fazla grup içeren değişkenler için ise ANOVA, Welch ve Kruskal Wallis testi kullanılmıştır. Ölçekler ve alt ölçeklerinin birbirleriyle olan ilişkileri korelasyon ve regresyon analizi ile ölçümlenmiştir.

Bulgular: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlarının sosyodemografik özelliklerine göre değişkenlik gösterdiği saptanmıştır. Buna göre cinsiyet, yaş, medeni hal, öğrenim sınıfı, sosyoekonomik durum değişkenlerine göre katılımcıların ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumları anlamlı farklılık göstermektedir. Erkek, yaşça büyük, evli, öğrenim sınıfı daha yüksek, sosyoekonomik durumu kötü olan ve ruhsal hastalığı bulunan tanıdığı olan katılımcıların ruhsal hastalıklara yönelik olumsuz inançlarla birlikte olumlu tutumlarının daha belirgin olduğu görülmüştür. Ruhsal sorunları olan tanıdığı yakınlık düzeyi de kişinin inanç ve tutumlarını etkileyen bir faktör olarak göze çarpmıştır. Buna göre kardeşi ruhsal bir hastalığa sahip katılımcıların, akraba ya da herhangi bir tanıdıktan daha fazla çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma, utanma inançlarını taşıdıkları; toplum ruh sağlığı ideolojisi ve iyi niyet tutumlarını daha fazla benimsedikleri gözlenmiştir. Kişilerin algıladıkları dini bilgi düzeylerinin ise inanç ve tutumları üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı belirlenmiştir. Bunlara ek olarak ruhsal hastalıklara yönelik inançlarla ve tutumların birbirleriyle ilişkili olduğu belirlenmiştir. Olumlu tutumların yordanmasında, inanç alt boyutlarından sadece utanma boyutunun anlamlı bir yordayıcı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ruhsal hastalıklara yönelik inançları incelendiğinde, ruhsal hastalıklar konusunda çaresiz hissettikleri ve ruhsal hastalığa sahip kişilerin çevreleriyle ilişkilerinin bozulacağına dair inançları yaygın şekilde taşıdıkları anlaşılmaktadır. Öte yandan, ruhsal hastalıklara sahip kişileri ortalamanın üzerinde tehlikeli buldukları görülmektedir. Katılımcıların utanma boyutunda ise ortalamanın altında bir inanç taşıdıkları gözlenmektedir. Genel ortalamalar değerlendirildiğinde ise katılımcıların önemli bir çoğunluğunun ruhsal hastalığa yönelik olumsuz inançlara sahip oldukları söylenebilecektir. Katılımcıların ruhsal sorunları olan kişilere yönelik tutumları incelendiğinde ise belirgin olarak korku (dışlama) eğilimlerinin yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Ruhsal sorunları olan kişilerin toplumda tedavi edilmesine karşılık gelen "toplumsal ideoloji" tutumunu benimseme düzeylerinin ortalamanın altında kaldığı görülmektedir. Ruhsal sorunları olan kişilere yönelik "iyi niyet (koruyuculuk)" boyutundaki eğilimin yine düşük olduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin genel tutumlarının görece olumsuz olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Gelecekte kamusal alanda aktif görev alacak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, ruhsal hastalıklar konusunda eğitim almalarının, toplumsal öğretilerden kaynaklı olumsuz inanç ve tutumlarının olumlu şekilde değişmesine katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ruh hastalıklarına yönelik inançlar, Ruh hastalıklarına yönelik tutumlar, İlahiyat Fakültesi öğrencileri

Abstract

Aim: This study aims to determine the beliefs and attitudes of Faculty of Theology students towards mental illnesses. It is extremely important to determine the beliefs and attitudes of the Theology Faculty students since they will be future religious officials, teachers of religious culture and ethics, spiritual advisors and guides, towards mental illnesses. The evaluation of the findings obtained may contribute to the implementation of educational studies on this subject, to change the negative beliefs and attitudes in society by informing the public correctly, and to apply primarily medical practices instead of traditional methods.

Methods: The research sample consisted of 306 students studying at Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences. Before the research, ethics committee approval was received from Muş Alparslan University Scientific Research and Publication Ethics Committee (date: 08.11.2023, number: 73). The data of the study were collected from the "Personal Information Form", "Beliefs towards Mental Illness Scale (BMI)"; and "Scale for Community Attitudes towards Individuals with Mental Problems (CAMI)". SPSS 26 Program was used to analyze the data. According to the Shapiro Wilk test results, Independent group t-test and Mann Whitney U test were used for paired groups; ANOVA, Welch and Kruskal Wallis tests were used for variables with more than two groups. The relationships between the scales and their subscales were measured by correlation and regression analysis.

Results Faculty of Theology students' beliefs and attitudes towards mental illnesses vary according to sociodemographic characteristics. It was observed that beliefs and attitudes towards mental illnesses were more pronounced in participants who were male, older, married, had a higher education level, had a poor socioeconomic status, and had acquaintances with mental illness. The level of closeness to the mentally ill acquaintance also affects the beliefs and attitudes. The participants whose siblings had a mental illness held more beliefs of helplessness, deterioration in interpersonal relationships and shame, and adopted the community mental health ideology and goodwill attitudes more than relatives or any other acquaintance. The level of religious knowledge was not effective on their beliefs and attitudes. In addition, it was determined that beliefs and attitudes towards mental illnesses were related to each other. The sub-dimension of shame was significant in predicting positive attitudes.

Conclusion: Faculty of Theology students widely believe that they are helpless about mental illnesses and that their relationships with their environment will deteriorate, and they consider people with mental problems to be more dangerous than average. The level of belief in the shame dimension is below average. When the general averages are evaluated, a significant majority of the participants have negative beliefs about mental illness. When their attitudes are examined, their tendency to fear (exclusion) is clearly high. Their attitudes and goodwill scores towards the treatment of mentally ill people in society are below average. In this context, it is concluded that the general attitudes of the Faculty of Theology students are relatively negative. Educating Faculty of Theology students, who will take active roles in the public sphere in the future, about mental illnesses can contribute to the positive change of negative beliefs and attitudes arising from social teachings.

Keywords: Psychology of religion, Beliefs towards mental illnesses, Attitudes towards mental illnesses, Faculty of Theology students

Giriş

Ruhsal hastalıkların içeriği, doğası, tedavisi ve toplumda farklı demografik özelliklere sahip kişilerin bu hastalıklara ilişkin inanç ve tutumları, birçok araştırmaya konu olmuştur. Özellikle olumsuz tutumların sonucu olan damgalama, değişik meslek gruplarından kişileri içeren araştırmalarda incelenmiştir (Çam - Bilge, 2013). Söz konusu çalışmalarda sağlık çalışanlarına yönelik araştırmalar ağırlıklı olmakla birlikte din görevlilerine ve İlahiyat öğrencilerine yönelik çalışmaların ulusal ve uluslararası literatürde oldukça sınırlı sayıda olduğu görülmektedir (Çam - Bilge, 2013; Eker vd., 2010). Öte yandan Din Psikolojisi alanında dindarlık ve ruhsal sağlık arasındaki ilişki, dini inanç ve ibadetlerin ruh sağlığı üzerindeki etkileri çeşitli çalışmalarda incelenmiştir. Bununla birlikte topluma dini inançları aktarmakta önemli role sahip kişilerin ruh sağlığı konusundaki genel inanç ve tutumları yeterince ele alınmamıştır (Dokur - Duran, 2021; Gencer, 2019; Horozcu, 2010; Yapıcı, 2011).

Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlarının belirlenmesi amaçlanmıştır. İlahiyat Fakültesi öğrencileri, geleceğin din görevlileri, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri veya manevi danışman ve rehberleri olmaları nedeniyle, ruhsal hastalıklara ilişkin inanç ve tutumlarının belirlenmesi oldukça önemlidir. Elde edilen bulgular konuya ilişkin eğitim çalışmalarının planlanmasına, halkın doğru bilgilendirilerek toplumdaki olumsuz inanç ve tutumların değiştirilmesine dair adımların atılmasına ve geleneksel yöntemler yerine tıbbi uygulamaların tercih edilmesine katkı sağlayabilecektir.

1. Ruhsal Hastalık

Ruh sağlığı, bireyin içsel güçlerini ifade etmekte, acı ve zorluklarla başa çıkmada bu güçleri kullanabilmesini, acıdan sevince farklı duyguları kabul içerisinde deneyimlemesine karşılık gelmektedir (Reber, 1985). Ruh sağlığı alanındaki temel kavramlardan biri olan ruh hastalığı ya da ruhsal hastalık; kişinin gerek duygu gerek düşünce gerekse davranış düzeyinde kendini gösteren yetersizlik ve tutarsızlıklarını ifade eden, karakteristik bozukluklardır. Sözü geçen özellikteki duygu, düşünce ve davranışları ruhsal hastalık olarak tanımlayabilmek için bu tür tutarsızlıkların süresi, şiddeti, bireyin çevresine ve topluma uyum ve dengesini bozma düzeyinin değerlendirilmesi gerekmektedir (Öztürk, 1995).

Ruhsal bozukluğu olan kişiler toplumda genellikle tehlikeli kimseler olarak algılanmakta, tuhaf ve ürkütücü bulunmaktadır. Bu nedenle, toplum tarafından bekledikleri şefkat, empatik yaklaşım ve sosyal destek yerine damgalamaya maruz kalarak düşmanca tutumlarla karşılaşmaktadırlar (Bostancı, 2005). Özellikle ruhsal hasta ve hastalıklara yönelik toplumsal inançlardan beslenen bu tür tutumların araştırılması, 1940'lı yıllardan sonra hız kazanmıştır. Araştırmalar, toplumda ruhsal hastalığa sahip kişilere yönelik hem olumlu hem olumsuz inançların bulunduğunu ortaya koymaktadır (Bağ, 2003).

2. İnanç ve Tutum Kavramları

İnanç, toplum içerisindeki sosyal, kültürel ve ahlaki yapıyı şekillendiren ve toplumsal normları oluşturan değerlerdir. İlk kez Allport tarafından ele alınan inanç kavramı, belli bir konuda toplumun önemli bir kısmı tarafından kabul görerek sabitleşen ve yerleşen genel kanılar olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle yazılı olmayan yasalar niteliğindeki inançlar, insanoğlu var olduğu sürece yaşamı şekillendirmiş ve kişilerarası ilişkileri düzenlemiştir (Ziyalar, 1999, 38; akt. Çam - Bilge, 2007, 216). İnanç, kişinin bir konuya ilişkin bilişlerinin tümü olması sebebiyle doğru ya da yanlış olsun, bireyin gelecekteki olayları algılayışını ve yorumlayışını etkilemektedir (Eren, 2001, 180).

Dünya genelinde ruhsal hasta ve hastalıklara ilişkin inançların genellikle olumsuz olduğu gözlenmektedir (Pescosolido vd., 2021). Araştırmalar, toplum içerisinde ruhsal hastalıklara yönelik olumsuz düşünce ve inanışlara sıklıkla rastlandığını ortaya koymaktadır. Ruhsal hastalıkların gerçek hastalıklar olmadığı, ruh hastalarının tehlikeli olduğu, normal yaşamlarına asla dönemeyecekleri, kilitli tutulmaları gerektiği gibi çok sayıda olumsuz inançla karşılaşılabilir (Sağduyu vd., 2003).

İnançlarla yakından ilişkili kavramlardan biri tutumdur. Fishbein ve Ajzen (1975) tarafından geliştirilen Beklenen-Değer Modeli'ne göre tutumlar inançlardan ayrılmaktadır. Allport (1967) tutumu;

geçmiş yaşantılar ve deneyimlerin sonucunda ortaya çıkan, bireyin davranışlarını ilgili olduğu tüm objelere ve durumlara karşı yönlendirme ve dinamik biçimde etkileme gücü olan zihinsel ve duygusal bir yapı olarak tanımlamaktadır.

Allport'un tanımında da vurgulandığı biçimde yaşantılar ve edinilen deneyimlerle örgütlenen ve öğrenme sürecinin bir sonucu olarak gelişen tutumlar, davranışa ilişkin seçimlerimizi ve kararlarımızı şekillendiren gözlemlenebilir olmayan yapılardır (Hogg - Vaughan, 2007). Plotnik (2009) kişinin, herhangi bir olgu, insan ya da olayla ilgili değerlendirmelerinin olumlu veya olumsuz şeklinde tutarlılık göstermesini ve kişiyi söz konusu olgu, insan ya da olay karşısında belirli bir biçimde davranmaya yatkın olmasını tutum olarak tarif etmektedir. Psikoloji alanındaki temel araştırma konularından biri olan tutumlar, üç bileşenli bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Bu bileşenler bilişsel, duygusal ve davranışsal boyut olarak açıklanmaktadır. Buna göre bilişsel boyut, tutum nesnesine ilişkin inanç ve düşünceleri ifade etmekte; duygusal boyut tutum nesnesine ilişkin duygusal tepkileri ve davranış boyutu, tutum nesnesi karşısında sergilenen davranış biçimlerine karşılık gelmektedir (Aronson vd., 2010; Şirin, 2017).

İnanç kavramı, yukarıdaki açıklandığı gibi tutumların ilk bileşeni olan bilişsel boyut ile doğrudan ilişkilidir. Tutum olgusu hakkındaki değerlendirmeler, kişinin olguya dair görüşleri ve genel bilgileri inancı oluşturmaktadır. Olgulara ilişkin bilgi ve inançlardan oluşan bilişsel boyut, kişinin düşünce sürecinde yararlandığı bir sınıflama olgusudur. Kişinin tutum nesnesine ilişkin bilgisi değiştiğinde tutumu da değişmektedir (Morris, 2002). İnanç ve tutum arasındaki temel farklılık değerlendirildiğinde, inanç kişinin olguya ilişkin bilgisine karşılık gelirken, tutum kişinin ilgili olguyu olumlu ya da olumsuz olarak görmesini ifade etmektedir (Taşkın, 2007).

Toplumda ruhsal hasta ve hastalıklara ilişkin tutum ve inançlar, ruhsal hastalığa sahip kişilerin toplumda kabulünü ve tedavi süreçlerini doğrudan etkileyen önemli faktörlerdendir. Kişinin eğitim düzeyinin ruhsal hastalıklarla ilgili inanç ve tutumlarını belirlediği düşünülmekle birlikte, bazı araştırmacılar üniversite öğrencilerini toplumun farklı kesimlerinden gelmeleri sebebi ile yaşadıkları toplumun ve yetiştikleri çevrenin izlerini taşıyan önemli bir örneklem grubu olarak kabul etmektedir (Shulman - Adams, 2002).

Ruhsal hastalığa sahip kişilerin toplumdaki konumları, toplum tarafından kabul edilmeleri ya da dışlanmaları, toplumun ruhsal hastalıklara yaklaşımının doğrudan bir sonucudur. Örneğin, ruhsal hastalığı olan kişinin saldırgan biri olduğu düşünülüyorsa, çevreye vereceği zarardan endişe edilmesi ve kişinin izole bir yaşama mahkûm edilmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Bir başka örnek, şizofreni gibi bir rahatsızlık, Yaratıcı tarafından verilmiş bir ceza olarak görüldüğü ya da cin gibi ruhsal güçlerle açıklandığı bir durumda hasta tıbbi tedavi yerine geleneksel yöntemlerle tedavi edilmeye çalışılacaktır. Sonuç olarak, toplumun hastalığa yaklaşımı ve ruhsal hastalıkla ilgili tutumu benimsenen tedavi yöntemini ve hastalığın gidişatını doğrudan etkileyecektir (Sağduyu vd., 2003). İlahiyat öğrencileri özelinde ruhsal hasta ve hastalıklarla ilgili temel inançları ve tutumları bilmek, hastaların sağaltım süreçlerini ve halk nezdindeki inanışları etkileyeceğinden son derece kritiktir. Manevi rehberlik ve danışmanlık (MDR), İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin temel çalışma alanlarından biri olması ve bu tür hastalarla doğrudan iletişim içerisinde olmaları nedeniyle bu konudaki inanç ve tutumları önem kazanmaktadır. Öğretmen ya da imam-hatip olarak görev almaları halinde toplumsal normları etkileyebilecek önemdeki rolleri ile toplumun ruh sağlığı eğitimine katkıda bulunabileceklerdir. Sonuç olarak İlahiyat öğrencilerinin olumlu inanç ve tutumlara sahip olması, ruhsal hastalığı olan bireyleri ve yakınlarını dolaylı da olsa olumlu etkileyebilecektir.

3. Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç ve Tutumlara İlişkin Araştırmalar

Ulusal literatürde ruhsal hastalık ve hastalar ile ilgili inanç ve tutumları araştıran çok sayıda araştırmaya rastlanmaktadır (Taşkın - Özmen, 2004). Özellikle 1950'li yıllardan sonra ağırlık kazanan bu araştırmaların önemli bir kısmında, toplumun ruhsal hastalıklara ilişkin inançlarının belirlenmesi hedeflenmiştir. Alanın ilk çalışmalarından biri kabul edilen Savaşır'ın (1971) çalışmasında köyde ve kentte yaşayan aileler arasında herhangi bir tutum farklılığı olup olmadığı incelenmiş ve anlamlı bir farklılığa ulaşılmamıştır. Ayrıca cinsiyet farkının ruhsal hastalıklara yönelik tutumda bir değişiklik

göstermediği tespit edilmiştir. Sunman ve Savaşır (1970), çeşitli vakalar üzerinden kişilerin inanç ve tutumlarını ölçmeye çalışmışlardır. Buna göre ruhsal hastalığı olan kişi, kendi kendine konuşmadığı, gülmediği, saldırmadığı ya da kaçıp gitmediği sürece toplum nezdinde hasta olarak görülmediği kabul edilmiştir. Öte yandan söz konusu araştırmada, ruhsal hastalıklar katılımcılar tarafından doğaüstü güçlerle açıklanmaktadır (akt. Bağ - Ekinci, 2006, 64). Konuyla ilgili ilk çalışmalardan sayılabilecek Küey, Aksakoğlu ve Amato'nun (1989) araştırmasında ise depresyon yaşayan kişilerin çoğunlukla hastalığın herhangi bir tıbbi tedaviye başvurmadan geçmesini bekledikleri tespit edilmiştir. Yurt dışı çalışmalar incelendiğinde Link, Struening ve Rahav'ın (1997) ABD'de yaptıkları araştırmada, katılımcıların %88'i şizofreniyi bir ruhsal hastalık olarak gördüğünü belirtmiştir. Hastalığın sebebi konusunda katılımcıların %91'i stresli hayat koşullarını, %85'i beyindeki kimyasal düzensizlikleri, %67'si genetik etkenleri, %45'i aileden kaynaklı yetiştirme yanlışlarını, %33'ü kişilik bozukluklarını sebep olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Şizofreni hastalığını Yaratıcının takdiri olarak değerlendirenlerin oranı ise %17 olarak bulunmuştur. Etiyoloji konusunda olumlu bulunan yanıtlara karşın hastalara ilişkin inançlarda katılımcıların %61'inin şizofreni hastalarını çevreleri açısından, %87'sinin ise kendileri açısından tehlikeli bulduğunu, %63'ünün şizofreni hastasıyla arasında belirli bir sosyal mesafenin bulunmasını istediğini belirttiği görülmüştür.

Sağlık çalışanlarının ruhsal hastalıklara ilişkin inanç ve tutumlarını araştıran çalışmaların da çok sayıda olduğu görülmektedir. Üçok, Erkoç ve Ataklı (2001) tarafından yapılan araştırmaya, pratisyen ve psikiyatri dışındaki branşlardan doktorlar dahil edilmiş ve çalışma sonucunda katılımcıların şizofreni tanısı almış hastalar ile sosyal ilişki kurmak konusunda olumsuz tutuma sahip oldukları ve bu kişileri tedavi etmekte isteksiz oldukları anlaşılmıştır. Benzer bir örneklem grubuna Aker, Özmen ve Ögel (2002) tarafından yapılan araştırmada ise pratisyen doktorların şizofreni hastalığını ruhsal bir zayıflık hali olarak gördükleri, hastaların %80'inin tam olarak düzelmediğine inandıkları, hastalığın sosyal sorunlardan kaynaklandığını düşündükleri belirlenmiş ve katılımcıların %26'sının sosyal sorunların çözülmesi ile hastaların iyileşebileceğine inandığı tespit edilmiştir. Ruhsal sorunları olan kişilere ilişkin toplum tutumlarının sağlık personeli özelinde araştırıldığı bir başka çalışmada, katılımcıların ruhsal hastalığı bulunan bir kişi ile aynı iş yerinde çalışmak istemeyecekleri belirlenmiş ve Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Yönelik Toplum Tutumları Ölçeği'nde (RSTTÖ) "korcu (dışlama)" boyutunda yüksek puanlar aldıkları gözlenmiştir (Bağ, 2003). Arkan, Bademli ve Duman (2011) Türkiye'de 2000 yılı sonrası gerçekleştirilen araştırmalar üzerinden sağlık çalışanları özelinde ruhsal hastalıklara karşı tutumları incelemiştir. Araştırma sonucunda, sağlık memurluğu, ebelik, hemşirelik ve tıp fakültesi öğrencileri ile sağlık çalışanlarının psikiyatri hastaları ve hastalıkları konusundaki tutumunda yıllar içerisinde bir değişim görülmediği ve dışlayıcı ve reddedici tavrın sürdüğü görülmüştür. Özyiğit ve arkadaşları (2004) ruhsal hastalıklara karşı olumlu tutumların yaşça daha büyük, evli ve ruhsal hastalıklarla yakın çevresinde daha önce tanışıklığı olan kimselerde daha yaygın olduğunu tespit etmişlerdir. Tarım ve Yılmaz (2018) tarafından yapılan araştırmada, üniversite öğrenimine sağlık alanında devam eden öğrencilerin inanç ve tutumları incelenmiştir. Araştırma sonucunda katılımcılar tarafından ruhsal hastalığı olan kişilerin tehlikeli olarak görüldüğü, bu kişilerle iletişim kurma konusunda engellenme ve çaresizlik yaşandığını belirttikleri ve söz konusu hastalara yönelik olumsuz inançlar taşıdıkları belirlenmiştir. Sağlık çalışanları ile ilgili Çin'de yapılan bir çalışmada, Sévigny, Yang, Zhang ve arkadaşları (1999) ruhsal hastalığı bulunan kişilere karşı psikiyatristlerin, psikiyatri hemşirelerinden daha olumlu inanç ve tutumlar taşıdıklarını gözlemlemişlerdir.

Sağduyu, Aker, Özmen ve arkadaşları (2003) tarafından hasta yakınlarının tutumlarıyla ilgili yürütülen araştırmada; ruhsal hastalıkların tanınması, tedavisi ve rehabilitasyonu sürecinde yürütülecek toplumsal eğitim ve bilgilendirme faaliyetlerinin halkın inanç ve tutumlarının olumlu yönde değişiminde etkili olabileceği bildirilmiştir. Benzer şekilde Ran, Xiang ve Chan'ın (2003) yürüttüğü araştırmada Çin'de kırsal bir bölgede yaşayan şizofreni tanısı almış hastaların yakınları örneklem grubu olarak seçilmiştir. Ruhsal hastalıklarla ilgili eğitim programına katılan hasta yakınlarının hastalık konusundaki bilgi, inanç ve tutumlarının olumlu yönde geliştiği ve ailelerin eğitime katılımlarının tedavi uyumunu olumlu yönde etkilediği belirlenmiştir.

Özmen, Taşkın, Özmen ve arkadaşları (2004) tarafından damgalama ile ilgili bir araştırma yürütmüş ve toplumda ruhsal hastalıklara ilişkin inanç ve tutumların, çoğunlukla olumsuz olduğu ve söz konusu olumsuz tutumun sağlık uygulamalarında zorluk oluşturduğu belirtilmiştir. Bir başka araştırmada ise ruhsal hastalıklara yönelik olumlu tutumların kadın, genç, inançlı, eğitim düzeyi yüksek, mesleki ve sosyoekonomik açıdan daha üst seviyede olduğunu belirten kişilerde daha yaygın olduğu tespit edilmiştir (Özmen - Taşkın, 2004).

Altun (2018) tarafından yapılan araştırmada, psikoloji öğrencilerinin şizofreni konusunda olumlu ve olumsuz tutumların her ikisini de taşıdıkları, özellikle şizofreni hastası bir bireyle çalışmak veya evlenmek gibi bir varsayım karşısında daha fazla ikilem yaşadıkları gözlenmiştir. Bununla birlikte, örneklem grubunun geçmişten gelen şizofreniye ilişkin inanç kalıplarının, hâlihazırdaki düşüncelerini tamamen etkilememesi, aldıkları eğitimin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Cotton (2004) polis tutumlarını incelediği araştırmada ise polislerin ruhsal hastalıklara karşı daha az toleranslı olduğu ve bilgilendirilmeye ihtiyaç duydukları sonucuna ulaşmıştır.

Farklı ülke örneklemi üzerinden de çeşitli araştırmaların yürütüldüğü görülmektedir. Bu bağlamda, Shulman ve Adams (2002) tarafından yapılan araştırmada, Rusya ve İngiltere örneklemelerinin ruhsal hastalıklara ilişkin inanç ve tutumları karşılaştırılmıştır. Buna göre İngiliz katılımcıların, Rus katılımcılara göre; ruhsal hastalığı olan kişilere daha hoşgörülü davrandıkları tespit edilmiştir. İngiltere örneğinde; katılımcıların eğitim durumunun ve bir yakınlarının ruhsal hastalığı bulunmasının olumlu tutumlarıyla anlamlı ilişki gösterdiği görülmüştür. Al-Krenawi (2005) tarafından yapılan araştırmada ise Arap Müslümanların ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumları incelenmiştir. Söz konusu örneğin bu tür hastalıkları Yaratıcı'dan gelen bir imtihan olarak kabul ettikleri ve tedavi konusunda geleneksel yaklaşımları benimsedikleri görülmüştür. Hirai ve Clum (2000) tarafından ruhsal hasta ve hastalıklara yönelik bireysel ve toplumsal inançların önemini vurgulamak ve belirlenmesinin gerekliliğini ortaya koymak amacıyla geliştirilen Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar Ölçeği, literatürdeki çalışmalarda sıklıkla tercih edilmiştir. Araştırmacılar geliştirdikleri ölçekle birlikte kişilerin sosyodemografik özelliklerinin ruhsal hastalıklara yönelik inançları üzerinde etkili olabildiğini vurgulamışlardır. İnanç ve tutumların değişimi konusunda Tanaka ve arkadaşları (2003) tarafından yapılan çalışma önemli ipuçları sunmaktadır. Çalışma kapsamında katılımcılara bir eğitim programı uygulanmış, eğitim öncesi ve eğitim sonrası inanç ve tutumları ölçülerek karşılaştırılmıştır. Eğitim öncesi ve sonrası tutum puanları arasında anlamlı fark bulunmuş ve olumsuz tutumların eğitim sonrasında azaldığı tespit edilmiştir.

Bu araştırmanın örneklem grubu ile örtüşecek şekilde Güngörmüş, Ekinci ve Daş (2014) ruhsal hastalıklara yönelik inançları İlahiyat Fakültesi öğrencileri özelinde incelemişlerdir. Araştırma sonucunda öğrencilerin tutumlarının toplumun geneline nazaran daha olumlu olduğu ve söz konusu tutumların katılımcıların bireysel özellik ve görüşlerinden etkilendiği belirlenmiştir. Elde edilen bulgular sonucunda, gelecekte din görevlisi olacak öğrencilere ruhsal hastalıklara ilişkin bilgilendirmede bulunulmasının, olumlu tutumların artırılmasında ve damgalamanın önlenmesinde etkili olabileceği belirtilmiştir. Eker, Öner ve Şahin (2010) tarafından yapılan araştırmada ise din görevlilerinin şizofreninin etiyolojisi ve tedavisi konusundaki bilgi düzeylerinin ve şizofreniye dair tutumlarının saptanması amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda din görevlileri sosyal açıdan şizofreni hastaları konusunda daha ılımlı bir tutuma sahip olmakla birlikte, kendi özel yaşantılarında bu tür hastalardan rahatsız oldukları belirlenmiştir.

4. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Kapsamı

Ruh hastalıklarına yönelik inanç ve tutumlar, ruhsal sorunu bulunan bireylere yapılan damgalama durumları her zaman araştırılmıştır. Ruh hastalıklarıyla ilgili konular olduğu kadar bu rahatsızlıklara karşı diğer insanların verdiği tepkiler ve bu durumlarla ilgili var olan inançlar da dikkate değer bulunmaktadır. Bu çalışmada da din ile ilişkisi hem günlük hayatta hem de eğitim hayatında var olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ruh hastalıklarına yönelik inançları ve ruhsal hastalığı olanlara yönelik tutumları incelenecektir. Bu kapsamda, araştırmaya katılan kişilerin ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumları ortaya konacaktır. Katılımcıların inanç ve tutumlarının demografik özelliklerine göre

değişkenlik gösterip göstermediği değerlendirilecektir. Ayrıca katılımcıların algıladıkları dini bilgi düzeyleri ile ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlarının ilişkisi incelenecektir.

5. Yöntem

5.1. Araştırma Deseni

İlişkisel karşılaştırmalı tarama modeli ile nicel desende tasarlanan bu araştırmada, ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutum değişkenleri arasındaki ilişkinin varlığı ve derecesinin belirlenmesi hedeflenmiştir (Balci, 2015).

5.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri (İslami İlimler Fakültesi) oluşturmaktadır. Örneklem Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

5.3. Etik Kurul

Araştırmanın uygulanması için etik kurul onayı, Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 08.11.2023 tarihinde 73 karar sayısı ile alınmıştır.

5.4. Ölçme Araçları

İlahiyat öğrencilerinin ruh hastalıklarına yönelik inanç ve tutumlarını ölçmek için, Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar Ölçeği (RHYİÖ) ve Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Yönelik Toplum Tutumları Ölçeği'nden (RSTTÖ) yararlanılmış, katılımcıların demografik bilgileri kişisel bilgi formu ile elde edilmiştir.

5.4.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel Bilgi Formu; sosyodemografik bilgiler ve öğrencilerin ruhsal hastalığa ilişkin görüşlerinden oluşturulmuştur. Kişisel bilgi formunda, öğrencilerin cinsiyet, yaş, sınıf, sosyo-ekonomik durum bilgileri ile algıladıkları dini bilgi düzeyleri kapalı uçlu sorularla ölçülmüştür. Demografik bilgiler dışında katılımcıların ruhsal hastalığı olan bir tanıdıklarının olup olmadığı, ruhsal hastalığa sahip kişilerin kendilerinde ne gibi duygulara sebep olduğu, ruhsal hastalık belirtisi gösteren yakınları için yardım almayı tercih edecekleri kişinin kim olacağı ve ruhsal hastalıkların ana nedenine ilişkin değerlendirmeleri sorulmuştur.

5.4.2. Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar Ölçeği (RHYİÖ)

Ruhsal hastalığa yönelik inançlar ölçeği, Hirai ve Clum (2000) tarafından Amerika'da geliştirilmiş ve ölçeğin Türkçe geçerlilik ve güvenilirlik çalışması Bilge (2006) tarafından yapılmıştır. Ölçek temel olarak ruhsal hastalıklara yönelik olumsuz inançları ölçmektedir. 6'lı Likert tipinde 21 ifadeden oluşan ölçeğin, 3 alt boyutu bulunmaktadır. Ölçek güvenilirliği değerlendirildiğinde Cronbach Alpha katsayısı 0.82 olarak bulunmuş olup yüksek güvenilirliğe sahiptir. Ölçeğin alt boyutları olan "Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma" boyutunun Cronbach Alpha değeri 0.80'dir. Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma boyutu, ruhsal hastalıkların kişiler arası ilişkileri olumsuz etkileyeceğine ve bu tür bir hastalık durumunda kişinin yaşadığı çaresizlik duygularına ilişkin ifadeleri içermektedir. İkinci alt boyut olan "Tehlikeli" boyutunun güvenilirlik değeri 0.71 olarak ölçümlenmiş olup, bu alt ölçek ruhsal hasta ve hastalıkları tehlikeli bulmaya ilişkin değerlendirmeleri içermektedir. Son alt boyut olan "Utanma" alt ölçeğinin güvenilirlik değeri 0.69 olup, bu boyut kişinin ruhsal hastalığa veya ruhsal sorunları olan bir yakına sahip olmaktan duyulan utanma duygularını ifade etmektedir. Çalışma kapsamında elde edilen güvenilirlik katsayıları incelendiğinde, ölçeğin tamamının 0.82, alt boyutlardan "Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma" alt boyutunun 0.76, "Tehlikeli" alt boyutunun 0.64 ve "Utanma" alt boyutunun 0.76 Cronbach Alpha değerine sahip olduğu bulunmuştur.

5.4.3. Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Yönelik Toplum Tutumları Ölçeği (RSTTÖ)

Taylor ve Dear'ın (1979) geliştirdiği ve ruhsal sorunları olan kişilere yönelik toplum tutumlarını belirlemeyi hedefleyen ölçek, Bağ ve Ekinci (2006) tarafından Türkçe'ye uyarlanarak, geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır. 5'li Likert formunda hazırlanan ve 21 maddeden oluşan ölçeğin üç alt boyutu bulunmaktadır. Ölçeğin Türkçe Formu'nun güvenilirlik değeri 0.72 bulunmuştur. Ölçeğin alt boyutlarından "İyi Niyet" boyutu, ruhsal hastalıklara sahip kişiler için toplumun hastaların duygularını anlayıp paylaşmaya istekli olması gerektiğini ve bu şekilde görevini yerine getirmesi gerektiğini ifade etmektedir. İkinci boyut olan "Toplum Ruh Sağlığı İdeolojisi" boyutu, ruhsal sorunları olan kişilerin bakım ve tedavilerinin toplum içerisinde sürdürülmesi gerektiğini savunan ifadelerden oluşmaktadır. Ölçeğin üçüncü alt boyutu olan "Korku/Dışlama" boyutu, ruhsal sorunlara sahip kişilerin toplum açısından tehdit oluşturduğuna dair tutumları içermektedir. Çalışma kapsamında elde edilen güvenilirlik katsayıları incelendiğinde, ölçeğin tamamının 0.79, alt boyutlardan "İyi Niyet" alt boyutunun 0.64, "Toplum Ruh Sağlığı İdeolojisi" alt boyutunun 0.76 ve "Korku" alt boyutunun 0.75 Cronbach Alpha değerine sahip olduğu bulunmuştur.

5.5. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışma kapsamında araştırma örnekleme anket uygulanarak veriler toplanmış ve analiz edilmesinde SPSS 26 istatistik programından yararlanılmıştır. Veri analizinde öncelikle Shapiro Wilk testi ile normallik dağılımına bakılmış ve verilerin parametrik ya da nonparametrik olma durumuna göre analizler gerçekleştirilmiştir. Gruplar arası karşılaştırmaların yapılmasında iki alt gruba sahip verilerde, normallik dağılımına bağlı olarak bağımsız grup t-testi ve Mann Whitney U testinden yararlanılmıştır. İki'den fazla alt gruba sahip değişkenlerin karşılaştırılmasında ise normallik dağılımı doğrultusunda ANOVA, Welch ve Kruskal Wallis testi kullanılmıştır. Ölçekler ve alt ölçeklerinin birbirleriyle olan ilişkilerini ölçmek için korelasyon ve regresyon analizleri yapılmıştır. Anlamlılık değeri 0.05 olarak kabul edilmiştir.

6. Bulgular

Araştırmaya katılan kişilerin demografik özellikleri Tablo 1'de görülmektedir. Buna göre katılımcıların % 60,5'i kadın ve %39,5'i erkektir. Medeni duruma bakıldığında katılımcıların %92,8'i bekar iken %7,2'si evli olduğunu belirtmiştir. Yaş dağılımı incelendiğinde katılımcıların %35'i 17-20 yaş arasında, %55,9'u 21-24 yaş arası ve %9,2'si 25 yaşın üzerindedir. Katılımcıların %19'u hazırlık sınıfında, %15,4'ü 1. sınıf, %27,5'i 2. sınıf, %20,3'ü 3. sınıf ve 18'i 4. sınıf öğrencisidir. Katılımcıların büyük bir kısmı (%69,3) sosyo-ekonomik durumunu 'iyi' olarak tanımlamaktadır. Katılımcıların %5,2'si dini bilgi düzeyini "çok yetersiz", %20,9'u "yetersiz", %51,6'sı "biraz yeterli" ve 22,2'si "yeterli" olarak belirtmektedir.

Tablo 1. Araştırma Örnekleme Ait Demografik Bilgiler

Değişkenler	Alt Kategoriler	N	%	Toplam
Cinsiyet	Erkek	121	39.5	306
	Kadın	185	60.5	
Medeni Durum	Bekar	284	92.8	306
	Evli	22	7.2	
Yaş	17-20 yaş arası	107	35.0	306
	21-24 yaş arası	171	55.9	
	25 yaş ve üstü	28	9.2	
Sınıf	Hazırlık sınıfı	58	19.0	306
	1. sınıf	47	15.4	
	2. sınıf	84	27.5	

	3. sınıf	62	20.3	
	4. sınıf	55	18.0	
Sosyo-Ekonomik Durum	Çok iyi	10	3.3	306
	İyi	212	69.3	
	Kötü	71	23.2	
	Çok kötü	13	4.2	
Dini Bilgi Düzeyi	Çok yetersiz	16	5.2	306
	Yetersiz	64	20.9	
	Biraz yeterli	158	51.6	
	Yeterli	68	22.2	

Katılımcılara kişisel bilgi formu kapsamında demografik bilgileri dışında ruhsal sorunları olan hastalarla ilgili birtakım sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların %33,3'ü "ruhsal hastalığı olan bir yakınları" olduğunu belirtirken, geri kalan %66,7'si "hayır" cevabını vermiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğunun ruhsal hastalıkla ilgili yakın bir tanıdık tecrübeleri olmadığı görülmektedir. Ruhsal hastalığı olan yakını bulunan öğrencilerin %20,9'unun akrabası, %5,2'sinin kardeşi, %4,9'unun arkadaşı ve %4,2'sinin bunlar dışında bir yakınının olduğu saptanmıştır. Ruhsal rahatsızlıkları olan bireylerin katılımcılarda en fazla yaşattığı duygunun ne olduğu araştırma kapsamında sorulmuştur. Katılımcılar sırasıyla en çok korku, sıkıntı ve üzüntü cevabını vermiştir. Bir yakınlarının ruhsal hastalık belirtisi göstermesi durumunda, iyileşmesi için öncelikle yardım alacakları kişinin kim olacağı katılımcılara yöneltilen bir başka sorudur. Bu soruya sırasıyla en çok Psikiyatr, Psikolog ve Din Adamı cevapları verilmiştir. "Size göre ruhsal hastalıkların ana nedeni nedir?" sorusuna sırayla en çok aile içi çatışmalar, travmatik olaylar ve dini problemler cevapları verilmiştir.

Araştırma örneklemini oluşturan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ruhsal hastalığa yönelik inançları incelendiğinde, ruhsal hastalıklar konusunda çaresiz hissettikleri ve ruhsal hastalığa sahip kişilerin çevreleriyle ilişkilerinin bozulacağına dair inançları yaygın şekilde taşıdıkları anlaşılmaktadır. Öte yandan, ruhsal hastalıklara sahip kişileri ortalamanın üzerinde tehlikeli buldukları görülmektedir. Katılımcıların utanma boyutunda ise ortalamanın altında bir inanç taşıdıkları gözlenmektedir. Genel ortalamalar değerlendirildiğinde ise katılımcıların önemli bir çoğunluğunun ruhsal hastalığa yönelik olumsuz inançlara sahip oldukları söylenebilecektir (Tablo 2).

Katılımcıların ruhsal sorunları olan kişilere yönelik tutumları incelendiğinde, belirgin olarak korku (dışlama) eğilimlerinin yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Ruhsal sorunları olan kişilerin toplumda tedavi edilmesine karşılık gelen "toplumsal ideoloji" tutumunu benimseme düzeylerinin ortalamanın altında kaldığı görülmektedir. Ruhsal sorunları olan kişilere yönelik "iyi niyet (koruyuculuk)" boyutundaki eğilimin yine düşük olduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin genel tutumlarının görece olumsuz olduğu sonucuna ulaşılmaktadır (Tablo 2).

Tablo 2. Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç ve Toplum Tutumlarına İlişkin Örneklem Ortalamaları

Boyutlar	Alt Boyutlar	Ortalama+ss
Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar	Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma	3.65+0.86
	Tehlikeli	3.75+0.85
	Utanma	1.91+1.31
	Genel RHYİnanç	3.52+0.74
	Toplumsal İdeoloji	2.25+0.65
	İyi Niyet (Koruyuculuk)	2.09+0.56

Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Yönelik Toplum Tutumları	Korku (Dışlama)	3.18+0.85
	Genel RSBYTutum	2.27+0.50

Araştırma kapsamında ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumların demografik özellikler açısından farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Tablo 3'te katılımcıların cinsiyetleri ile genel ruh hastalıklarına yönelik inançları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır. Buna göre erkeklerin kadınlara göre daha olumsuz inançlara sahip olduğu görülmektedir. Ruhsal hastalıklara yönelik inançların alt boyutları incelendiğinde, sadece utanma boyutunda anlamlı fark olduğu görülmüştür. Buna göre erkeklerin ruhsal hastalıklara sahip olmak ve ruhsal sorunları olan bir yakına sahip olmaktan utanma konusunda kadınlardan daha yüksek bir ortalamaya sahip oldukları bulgulanmıştır. Katılımcıların ruhsal sorunları olan bireylere yönelik tutumlarının da cinsiyet değişkeni üzerinden anlamlı farklılık gösterdiği görülmektedir (Tablo 3). Buna göre erkek katılımcıların toplumsal ruh sağlığı ideolojisi ve iyilik alt boyutlarında anlamlı şekilde daha yüksek ortalamaya sahip oldukları görülmektedir. Kadınlar ise korku (dışlama) boyutunda erkeklerden daha yüksek ortalamaya sahiptir. Sonuç olarak erkek katılımcıların ruhsal sorunları olan kişilere yönelik daha olumlu tutumlara sahip iken, kadınların tutumlarının daha olumsuz olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

Katılımcıların ruhsal hastalıklara yönelik inançları ve ruhsal sorunları olan bireylere yönelik tutumları medeni durumları açısından anlamlı farklılık göstermektedir. İnançlar bakımından hem genel ruh hastalıklarına yönelik inançlar hem de tüm alt boyutlarda, evli kişilerin bekârlara göre daha olumsuz inançlara sahip olduğu görülmüştür. Toplum tutumları bakımından ise evli katılımcıların bekar kişilere göre toplum ruh sağlığı ideolojisini ve iyi niyeti anlamlı şekilde daha fazla benimsediği gözlenmiştir. Tutumların korku boyutunda ise medeni duruma göre anlamlı bir farklılık gözlenmemektedir (Tablo 3).

Tablo 3. Cinsiyet ve Medeni Durum Değişkenlerine Göre Katılımcıların Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançları ve Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Karşı Tutumları

	Erkek (n=121)	Kadın (n=185)	P	Bekar (n=284)	Evli (n=22)	P
Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma	3.69+0.94	3.62+0.81	0.335	3.61+0.86	4.16+0.79	^b 0.004*
Tehlikeli	3.71+0.87	3.78+0.84	0.676	3.72+0.85	4.24+0.78	^b 0.003*
Utanma	2.15+1.43	1.75+1.21	^b 0.004*	1.81+1.25	3.11+1.51	^b 0.000*
Genel RHYİnanç	3.55+0.79	3.50+0.71	^a 0.007*	3.48+0.72	4.09+0.75	^a 0.000*

Toplum Ruh Sağlığı İdeolojisi	2.41+0.67	2.14+0.62	^a0.038*	2.22+0.64	2.60+0.68	^b0.006*
İyi Niyet	2.19+0.64	2.03+0.50	^b0.030*	2.07+0.55	2.39+0.60	^b0.010*
Korku (Dışlama)	3.04+0.90	3.27+0.81	^b0.017*	3.18+0.86	3.15+0.80	0.989
Genel RSTTutum	2.38+0.55	2.20+0.45	^a0.017*	2.25+0.49	2.56+0.54	^b0.006*

p<0.05, a: Bağımsız T testi, b: Mann Whitney U Testi

Katılımcıların ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlarının yaş grupları açısından farklılık gösterip göstermediği incelendiğinde, inanç değişkeninin alt boyutlarından sadece utanma boyutunda anlamlı farklılığa rastlanmıştır. Buna göre 17-20 yaş arasındaki katılımcıların 21 yaş ve üzerinde olduğunu belirten kişilere göre anlamlı şekilde daha az olumsuz inanca sahip olduğu görülmektedir. Toplum tutumları açısından ise sadece toplum ruh sağlığı ideolojisi boyutunda anlamlı farklılık gözlenmiştir. 21 yaş ve üzerindeki katılımcıların 20 yaş altındaki katılımcılara göre toplum ruh sağlığı ideolojisini daha fazla benimsedikleri anlaşılmaktadır (Tablo 4).

Katılımcıların halihazırda devam ettikleri sınıflarıyla genel ruhsal hastalığa yönelik inançlarının anlamlı olarak değiştiği görülmektedir. Ruhsal hastalığa yönelik inançların tüm alt boyutlarında gruplar arası anlamlı farklılığa rastlanmıştır. Çaresizlik ve kişilerarası ilişkilerde bozulma alt boyutunda hazırlık sınıfında olanların, 3. sınıf olanlara göre daha az ilişkilerde bozulma inancı olduğu saptanmıştır. Tehlikeli alt boyutunda 2. ve 3. sınıflarda olanların 4. sınıfta olanlara göre ruhsal hastaların tehlikeli olduğu inançları anlamlı şekilde daha yüksektir. Utanma alt boyutunda ise; 3. sınıfta olanların tüm diğer sınıflara göre utanma inançlarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Genel inanç durumu değerlendirildiğinde ise 3. sınıfta olanların hazırlık, 1 ve 4. sınıflara göre ruhsal hastalıklara yönelik daha fazla olumsuz inanca sahip olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların devam ettikleri sınıflara göre ruhsal sorunları olan bireylere yönelik tutumlarının sadece toplumsal ideoloji ve iyi niyet alt boyutlarında anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür. Korku alt boyutunda, sınıflar düzeyinde anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır. Buna göre, 3. sınıfta olan katılımcıların diğer sınıflara göre toplum ruh sağlığı ideolojisi puanları anlamlı şekilde daha yüksektir. İyi niyet alt boyutunda da benzer şekilde 3. sınıfta olduğunu belirten katılımcıların diğer sınıflarda bulunanlara göre daha fazla iyi niyet tutumuna sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Katılımcıların, ruhsal hastalıklara yönelik inançlarının belirttikleri sosyo-ekonomik duruma göre anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Buna göre, çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma ile utanma alt boyutlarında ve genel inanç düzeyi açısından sosyo-ekonomik düzeyini kötü ve çok kötü olarak belirten katılımcıların iyi ve çok iyi olarak belirtenlere göre anlamlı şekilde daha fazla olumsuz inanç taşıdığı anlaşılmıştır. Ruhsal sorunları olan kişilere yönelik tutumların, katılımcıların sosyoekonomik düzeylerine göre toplum ruh sağlığı ideolojisi ve iyi niyet boyutlarında anlamlı farklılık gösterdiği saptanmıştır. Her iki boyutta da sosyoekonomik düzeyi çok kötü olanların iyi ve çok iyi olanlara göre anlamlı şekilde daha olumlu tutumlara sahip oldukları gözlenmiştir.

Araştırma kapsamında katılımcılara dini bilgi düzeyleri sorulmuştur. Katılımcıların dini bilgi düzeyleri ile ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumları arasında anlamlı bir ilişki saptanmamıştır.

Tablo 4. Diğer Demografik Değişkenlere Göre Katılımcıların Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançları

Alt Boyutlar	Değişkenler	Kategoriler	N	Ort.	ss	p	Anlamlı Fark
Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma	Sınıf	1 Hazırlık Sınıfı	58	3.37	.82	.008*	1-4
		2 1. Sınıf	47	3,61	.98		
		3 2. Sınıf	84	3.69	.74		
		4 3. Sınıf	62	3.94	.82		
		5 4. Sınıf	55	3.57	.95		
	Sosyo-Ekonomik Durum	1 Çok İyi	10	3.52	.98	.020*	2-4
		2 İyi	212	3.58	.81		
		3 Kötü	71	3.75	.99		
4 Çok Kötü		13	4.30	.71			
Tehlikeli	Sınıf	1 Hazırlık Sınıfı	58	3.62	.93	.014*	3-5 4-5
		2 1. Sınıf	47	3.70	1.02		
		3 2. Sınıf	84	3.90	.73		
		4 3. Sınıf	62	3.95	.85		
		5 4. Sınıf	55	3.50	.69		
Utanma	Yaş	1 20 yaş ve altı	107	1.60	1.11	.004*	1-2 1-3
		2 21-24 yaş	171	2.02	1.39		
		3 25 yaş ve üstü	28	2.37	1.33		
	Sınıf	1 Hazırlık Sınıfı	58	1.46	1.05	.000*	1-4 2-4 3-4 4-5
		2 1. Sınıf	47	1.55	1.09		
		3 2. Sınıf	84	1.66	.93		
		4 3. Sınıf	62	2.94	1.66		
		5 4. Sınıf	55	1.90	1.22		
	Sosyo-Ekonomik Durum	1 Çok İyi	10	1.65	1.27	.000*	1-4 2-4
		2 İyi	212	1.75	1.17		
		3 Kötü	71	2.19	1.49		
		4 Çok Kötü	13	3.11	1.75		
Genel Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Düzeyi	Sınıf	1 Hazırlık Sınıfı	58	3.29	.69	.000*	1-4 2-4 4-5
		2 1. Sınıf	47	3.45	.86		
		3 2. Sınıf	84	3.57	.60		
		4 3. Sınıf	62	3.85	.79		
		5 4. Sınıf	55	3.38	.69		
	Sosyo-Ekonomik Durum	1 Çok İyi	10	3.43	.93	.006*	2-4
		2 İyi	212	3.46	.69		
		3 Kötü	71	3,60	.83		
4 Çok Kötü		13	4.17	.63			
Toplumsal Ruh Sağlığı İdeolojisi	Yaş	1 20 yaş ve altı	107	2.12	0.58	.033	1-2 1-3
		2 21-24 yaş	171	2.30	0.69		
		3 25 yaş ve üstü	28	2.39	0.58		
	Sınıf	1 Hazırlık Sınıfı	58	2.01	.64	.000*	1-4 2-4 3-4 4-5
		2 1. Sınıf	47	2.14	.55		
		3 2. Sınıf	84	2.26	.64		
		4 3. Sınıf	62	2.59	.68		

		5	4. Sınıf	55	2.20	.59		
Sosyo- Ekonomik Durum	1	Çok İyi	10	1.96	.58	.004*	1-4 2-4	
	2	İyi	212	2.20	.63			
	3	Kötü	71	2.36	.74			
	4	Çok Kötü	13	2.62	.37			
İyi Niyet (Koruyuculuk)	1	Hazırlık Sınıfı	58	2.01	.55	.001*	1-4 2-4 3-4 4-5	
	2	1. Sınıf	47	1.99	.45			
	3	2. Sınıf	84	2.04	.56			
	4	3. Sınıf	62	2.36	.65			
	5	4. Sınıf	55	2.03	.48			
Sosyo- Ekonomik Durum	1	Çok İyi	10	1.81	.38	.010*	1-4 2-4	
	2	İyi	212	2.06	.55			
	3	Kötü	71	2.17	.59			
	4	Çok Kötü	13	2.50	.52			
Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Yönelik Genel Tutum Düzeyi	1	Hazırlık Sınıfı	58	2.13	.48	.000*	1-4 2-4 3-4 4-5	
	2	1. Sınıf	47	2.16	.40			
	3	2. Sınıf	84	2.25	.49			
	4	3. Sınıf	62	2.55	.55			
	5	4. Sınıf	55	2.23	.45			
Sosyo- Ekonomik Durum	1	Çok İyi	10	1.99	.39	.006*	1-4 2-4	
	2	İyi	212	2.23	.49			
	3	Kötü	71	2.36	.54			
	4	Çok Kötü	13	2.61	.33			

p<0.05; a: Kruskal Wallis Testi

Katılımcıların ruhsal hastalığa yönelik inançlarının, ruhsal sorunları olan bir yakını olması açısından farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Buna göre Tablo 5'te görüldüğü üzere; katılımcıların ruhsal hastalığı olan yakınlarının olup olmaması ile genel ruhsal hastalığa yönelik inançları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır ve olumsuz inançların bir tanıdığı olan kişilerde daha yaygın olduğu gözlenmiştir (p=0.007). Ruhsal hastalığı bulunan bir yakına sahip kişilerin, sahip olmayanlara göre çaresizlik duygularını daha fazla deneyimledikleri ve kişilerarası ilişkilerde bozulma yaşanacağı inancını daha fazla taşıdıkları görülmektedir (p=0.020). Benzer şekilde ruhsal sorunları olan bir yakını bulunan kişilerin ruhsal hastalıklardan utanmaya dair inançlarının anlamlı şekilde daha yüksek olduğu bulunmuştur (p=0.020). Ruhsal hastaları tehlikeli bulmaya dair inançların, ruhsal sorunları olan yakına sahip kişilerde anlamlı şekilde yüksek olduğu elde edilen bir başka bulgudur (p=0.042).

Katılımcıların ruhsal sorunları olan bir yakını olma durumuna göre bu tür hastalara yönelik tutumları incelendiğinde, katılımcıların ruhsal hastalığı olan yakınlarının olup olmaması ile genel ruhsal sorunları olan bireylere yönelik toplum tutumları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır (p<.01). Ruhsal sorunları olan bir tanıdığı bulunan kişilerin tutumlarının, olmayanlara göre toplum ruh sağlığı ideolojisi (p=0.038) boyutu açısından daha yüksek olduğu görülmektedir. İyi niyet ve korku (dışlama) boyutları açısından ruhsal sorunları olan bir tanıdığı olup olmamasının farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak ruhsal sorunları olan bir yakını bulunan kişilerin, bu tür hastaların tedavisine karşı toplum destekli bir tedavi modelinin benimsenmesi doğrultusunda tutum geliştirdikleri görülmektedir (Tablo 5).

Tablo 5. Ruhsal Hastalığı Bulunan Bir Yakını Olma Durumuna Göre Katılımcıların Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançları

Ruhsal Hastalığı Bulunan Yakına Sahip
Olma

Değişkenler	Var (n=102)	Yok (n=204)	p
Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma	3.81+0.94	3.56+0.81	^b 0.020*
Tehlikeli	3.89+0.89	3.69+0.82	^b 0.042*
Utanma	2.33.+1.61	1.70+1.08	^b 0.020*
Genel RHYİnanç	3.70+0.85	3.43+0.66	^a 0.007*
Toplum Ruh Sağlığı İdeolojisi	2.36+0.74	2.19+0.59	^a 0.038*
İyi Niyet	2.18+0.62	2.05+0.53	^b 0.078
Korku (Dışlama)	3.21+0.82	3.16+0.87	^b 0.475
Genel RHYTutum	2.37+0.57	2.22+0.45	^b 0.400

* $p < 0.05$; a: Bağımsız gruplar T testi, b: Mann Whitney U testi

Katılımcılardan ruhsal sorunları olan yakını bulunduğu söyleyen kişilerin, inanç ve tutumları bu ekseninde incelendiğinde anlamlı farklılıklara rastlanılmıştır. Ruhsal hastalıklara yönelik inançların “Çaresizlik ve Kişiler Arası İlişkilerde Bozulma” alt boyutunda ruhsal hastalığa sahip bir kardeş ve/veya akrabaya sahip kişilerin, ruhsal sorunları olan bir arkadaşına sahip kişilerden daha fazla çaresizlik inancı taşıdıkları anlaşılmaktadır. Benzer şekilde “Utanma” alt boyutunda da ruhsal sorunları olan bir kardeşe sahip kişilerin akraba veya bir tanıdığına sahip olanlardan daha yüksek düzeyde utanma inançları taşıdıkları görülmektedir. Ruhsal hastalığa yönelik genel inanç düzeyi açısından da ruhsal sorunları olan bir kardeşe sahip olanların bir arkadaş ve yakına sahip olanlara göre olumsuz inançlarının daha fazla olduğu görülmektedir (Tablo 6).

Ruhsal sorunları olan bireylere yönelik tutumların, ruhsal hastalığa sahip bir yakına sahip olma bakımından değişkenlik gösterip göstermediği incelendiğinde, sadece iyi niyet alt boyutunda anlamlı sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre, ruhsal hastalığa sahip bir kardeşe sahip olan katılımcıların iyi niyet boyutundaki olumlu tutumları bir akraba ya da tanıdığına sahip olanlara göre anlamlı biçimde daha yüksektir.

Tablo 6. Ruhsal Hastalığa Sahip Yakınları Bulunan Katılımcıların Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç ve Tutumları

Alt Boyutlar	Değişken	Kategoriler	N	Ort.	ss	p	Anlamlı Fark
Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma		1 Kardeşiyim	16	4.22	1.03	^a 0.005*	1-3 2-3
		2 Akrabasıyım	64	3.87	.87		
		3 Arkadaşıyım	15	3.15	.82		
		4 Diğer	13	3.46	.89		
Utanma	Ruhsal	1 Kardeşiyim	16	3.46	1.73	^a 0.022*	1-2 1-4
		2 Akrabasıyım	64	2.14	1.53		
	Sorunları Olan	3 Arkadaşıyım	15	2.40	1.54		
		4 Diğer	13	1.57	.97		
Ruhsal Hastalığa Yönelik Genel İnanç Düzeyi	Kişiye Yakınlık Durumu	1 Kardeşiyim	16	4.05	1.01	^a 0.022*	1-3 1-4
		2 Akrabasıyım	64	3.74	.79		
		3 Arkadaşıyım	15	3.20	.84		
		4 Diğer	13	3.33	.76		
İyi Niyet (Koruyuculuk)		1 Kardeşiyim	16	2.60	.55	^a 0.008*	1-2 1-4
		2 Akrabasıyım	64	2.12	.57		
		3 Arkadaşıyım	15	2.15	.66		
		4 Diğer	13	1.86	.62		

p < 0.005; *a*: Kruskal Wallis testi

6.1. Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Düzeyleri ile Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Yönelik Toplum Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişki

Katılımcıların ruhsal hastalığa yönelik inanç ile ruhsal sorunları olan bireylere yönelik tutumları arasındaki ilişki araştırma kapsamında incelenmiştir. İnançların çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma boyutu ile tehlikeli boyutu arasında orta düzeyli pozitif ve anlamlı bir ilişki gözlemlenirken, çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma ile utanma boyutu arasında zayıf düzeyli pozitif ve anlamlı ilişki gözlenmektedir. Tehlikeli (bulma) ve utanma alt boyutları arasında ise pozitif ve çok zayıf ilişki bulunmaktadır (Tablo 7).

Katılımcıların ruhsal sorunları olan bireylere yönelik tutumlarının alt boyutları arasındaki ilişkilere bakıldığında, toplum ruh sağlığı ideolojisi boyutu ile iyi niyet boyutu arasında pozitif yönlü yüksek düzeyli ilişki bulunmaktadır. Tutum değişkeninin korku alt boyutunun hem toplum ruh sağlığı ideolojisi hem de iyi niyet boyutları ile beklenildiği şekilde negatif yönlü zayıf düzeyli anlamlı korelasyon gösterdiği görülmektedir.

Ruhsal hastalığa yönelik inançlar ile tutumlar arasındaki ilişkiler değerlendirildiğinde; çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma inancı ile toplum ruh sağlığı ideolojisi tutumu arasında pozitif yönlü düşük düzeyli anlamlı bir ilişki vardır. Ruhsal sorunları olan kişilerin tehlikeli olduğu düşüncesini ifade eden tehlikeli inancı ile toplum ruh sağlığı ideolojisi tutumu arasında çok zayıf düzeyde pozitif ve anlamlı bir ilişki vardır. İnançların son boyutu olan utanma alt boyutu ile hem toplum ruh sağlığı ideolojisi tutumu hem de iyi niyet tutumu arasında pozitif yönde ve zayıf düzeyli ilişkinin anlamlı olduğu görülmektedir. Ruhsal sorunları olan bireylere yönelik tutumlardan korku tutumunun, herhangi bir inanç boyutu ile anlamlı ilişkisi bulunmamıştır (Tablo 7).

Tablo 7. Ruh Hastalıklarına Yönelik İnançlar ile Ruhsal Sorunları olan Bireylere Yönelik Toplum Tutumları Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	Ort.	ss	1	2	3	4	5	6	7
1. Çaresizlik ve Kişi. Ara. İliş. Boz.	306	3.65	.86	-	-	-	-	-	-	-
2. Tehlikeli	306	3.75	.85	.59**	-	-	-	-	-	-
3. Utanma	306	1.91	1.31	.31**	.19**	-	-	-	-	-
4. Genel RHYİnanç	306	3.52	.74	.92**	.83**	.44**	-	-	-	-
5. Toplum Ruh Sağlığı İdeolojisi	306	2.25	.65	.27**	.15**	.39**	.30**	-	-	-
6. İyi Niyet (Koruyuculuk)	306	2.09	.56	.08	.01	.38**	.12*	.70**	-	-
7. Korku (Dışlama)	306	3.18	.85	-.00	.03	-.05	.00	-.18**	-.14*	-
8. Genel RSBYTutum	306	2.27	.50	.20**	.10	.40**	.23**	.92**	.88**	-.19*

N = 306; **p < .01, *p < .05

Ruh hastalıklarına yönelik inançların ruhsal sorunları olan bireylere yönelik tutumları yordama düzeyi regresyon analizi ile incelenmiştir. Regresyon modeline ruh hastalıklarına yönelik inançların tüm alt boyutları dahil edilerek analiz yapılmıştır. Analiz sonucunda inanç boyutlarından sadece utanma alt boyutunun tutumların yordanmasında anlamlı olduğu görülmüştür. Buna göre ruh hastalıkları konusunda var olan utanma inançları, tutumların %17,3'ünü anlamlı şekilde açıklamaktadır (Tablo 8).

Tablo 8. Ruh Hastalıklarına Yönelik İnançların Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Yönelik Toplum Tutumlarını Yordama Düzeyi

Bağımlı Değişken: Ruhsal Sorunları olan Bireylere Yönelik Tutum	R	R ²	Düz. R2	F	β	t	p
Çaresizlik ve Kişiler Arası İlişkilerde Bozulma					,095	1,432	,153
Tehlikeli	,426	,181	,173	22,293	-,026	-0,404	,687
Utanma					,394	7,185	,000*

p<0,05

Sonuç

Ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlar, ruhsal sorunları olan kişiler için damgalama kaynağı olabildiği gibi hastaların toplum içerisinde desteklenerek tedavi imkânlarından faydalanması için zemin oluşturabilmektedir. Halkın genel inanç ve tutumları kadar sağlık çalışanları gibi kamu görevlilerinin ruhsal hasta ve hastalıklara yaklaşımı araştırmalara konu olmuştur. Bu bağlamda,

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumları, birer öğretmen, imam hatip veya manevi danışman adayı olmaları sebebi ile toplum ruh sağlığı yaklaşımları bakımından önem taşımaktadır.

Araştırmada yer alan katılımcıların, önemli bir kısmı ruhsal sorunları olan kişileri tehlikeli bulmakta ve böyle bir hastalıkları ya da yakınları olması durumunda çaresizlik hissedecekleri inancını taşımaktadırlar. Uluslar arası yazında da ruhsal hastaların tehlikeli bulunduğu dair pek çok bulgu ile karşılaşmaktadır(Berger, 2018; Price - Khubchandani, 2016; Reavley vd., 2016). Katılımcıların utanma düzeylerinin ise ortalamanın altında olduğu görülmektedir. Katılımcıların tutumları incelendiğinde ise korku tutumlarının daha yüksek düzeyde olduğu gözlenirken, ruhsal sorunları olan kişilerin toplumda tedavi edilmelerine ilişkin toplum ruh sağlığı ideolojisi tutumları ile iyi niyet tutumları görece düşük kalmaktadır. Nitekim, Fenvesh ve arkadaşları(2023), toplumdaki korku ve önyargılar nedeniyle ruhsal sorunları olan kişilerin haksız şekilde tehlikeli olarak algılandıklarını belirtmektedir. Gerek katılımcı inançları gerekse tutumlarının olumsuz olması, toplumdan edinilen bilgileri ve katılımcıların büyük bir kısmının ruhsal hastalığı bulunan bir tanıdığı olmamasını akla getirmektedir. Ruhsal hastalığı bulunan bir tanıdığı bulunmamasının araştırmanın diğer sonuçları üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Katılımcılar ruhsal hastalıkların kendilerinde oluşturduğu duygu sorusuna seçeneklerde yer alan korku, sıkıntı duyguları dışında sıklıkla üzüntü yanıtını vermişlerdir.

Ruhsal hastalıklar konusunda yardım alınacak kişiler arasında psikiyatr, psikolog dışında en sık din adamı yanıtı verilmiştir. Bu durum İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin çoğunluğunun geldiği genel muhafazakâr çevrenin etkisi ile açıklanabilir. Bu sonucu destekler şekilde katılımcıların %32,3'ü ve bu kişilerden ruhsal hastalığı bulunan yakını olanların %49'u hastalık sebebi olarak dinsel problemleri belirtmişlerdir. Hartog ve Gow'un (2005) araştırma sonuçları da şizofreni ve majör depresyon temelinde katılımcıların hastalık nedenleri arasında dini faktörlere yer verdiklerini ve tedavi araçları arasında yine dini araçların tercih edildiğini ortaya koymuştur. Söz konusu araştırma kişilerin dini inanç ve değerlerinin, ruhsal hastalıklar konusunda dini argümanlara yönelmelerinde etkili olduğunu tespit etmiştir. Bu bağlamda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ruhsal hastalıkların ana nedeni olarak dini problemleri belirtmeleri, ruh sağlığı ile din arasında bir ilişki kurduklarına işaret etmektedir. Nitekim Al-Krenawi'nin (2005) Arap Müslümanlar üzerinde yaptığı çalışmada da katılımcıların tedavi aşamasında geleneksel yaklaşımları kullandıklarını ve sorunun Allah'tan gelen bir durum olduğu için din adamlarıyla çözüleceğini düşündükleri saptanmıştır. Link, Struening ve Rahav'ın (1997) ABD'de yaptıkları araştırmada, katılımcıların %91'i hastalığın stresli yaşam koşullarından kaynaklandığını söylerken %17'si Yaratıcının takdiri olduğunu düşünmektedir.

Öğrencilerin, ruhsal hastalığa sahip bireyleri tehlikeli olarak gördüğü, ruhsal hastalığa sahip bireylerle kişilerarası ilişkide engellenme ve çaresizlik yaşadıkları belirlenmiş, ruhsal hastalığa sahip bireylere yönelik utancın ise düşük düzeyde olduğu görülmüştür. Ayrıca öğrencilerin ruhsal sorunları olan bireylere yönelik tutumlarından "Korku/dışlama" boyutu puanları, toplumsal ruh sağlığı ideolojisi ve iyi niyetten daha yüksek bulunmuştur. Bağ'ın (2003) sağlık personeliyle yaptığı çalışmasında da, "Korku/dışlama" boyutu puanları yüksek bulunmuştur.

Öğrencilerin cinsiyetleri ile genel ruh hastalıklarına yönelik inançlar arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır. Bu durum sosyal hizmet öğrencilerinde çıkan sonuçla benzerlik göstermektedir(Demiray vd., 2018; Aysan-Kökel, 2022). Erkek öğrencilerin kadınlara göre daha olumsuz inançlara sahip oldukları ve özellikle utanma inancını daha fazla taşıdıkları gözlenmiştir. Köşger ve Altınöz (2019) araştırmasında da anlamlı olmamakla birlikte erkeklerin çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma ile utanma puanlarının kadınlara göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. Bununla birlikte erkek katılımcıların toplum ruh sağlığı ideolojisi ve iyi niyet boyutları ile ruhsal sorunları olan kişilere yönelik genel tutumlarının kadınlara göre daha yüksek düzeyde olduğu görülmüştür. Erkeklerin sahip olduğu olumlu tutuma karşın kadın katılımcılarda korku temelli tutumların daha baskın olması, kadın ve erkek fıtratı ile açıklanabilir.

Yaş değişkeninin ruhsal hastalıklara inanç ve tutumların çoğunda anlamlı bir farklılık ortaya koymadığı görülmektedir. Sadece utanma alt boyutunda yaş arttıkça katılımcıların utanma inanç

düzeylerinin arttığı saptanmıştır. Bununla birlikte aynı yaş gruplarında toplum ruh sağlığı ideolojisi tutumunun daha fazla benimsendiği de görülmektedir. Her iki bulgu gençlerin yaşam tecrübesi ile ruhsal hastalıklara dair algılarının değişmesine bağlı olarak yorumlanabilir. Katılımcıların büyük kısmı bekar olmakla birlikte medeni durum ile ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlar arasında anlamlı ilişkilere rastlanmıştır. Ruhsal hastalıklara yönelik inançların tüm boyutlarında evlilerin bekarlara göre daha olumsuz inançlar taşıdıkları belirlenmiştir. Bununla birlikte evlilerin toplumsal ruh sağlığı ideolojisi ve iyi niyet tutumlarının da anlamlı şekilde bekarlardan yüksek olduğu görülmüştür. Nitekim Özyiğit ve arkadaşları (2004) tarafından yapılan araştırmada da olumlu tutumların yaşça daha büyük ve evli kişilerde daha yaygın olduğu belirlenmiştir. Söz konusu sonuçların katılımcıların yaşlarından ve evlilikle birlikte gelen yaşam tecrübelerinden etkilendiğini söylemek mümkündür.

Katılımcıların dini bilgi düzeyleri ile ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumları arasında hiçbir anlamlı ilişkiye rastlanmamıştır. Ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlar üzerinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin toplumdan edindikleri bilgilerin, sahip oldukları dini bilgi düzeyinden daha etkili olduğu söylenebilecektir. Gelecekte İlahiyat Fakültesi mezunları üzerinden yapılacak araştırmalar, dini bilgi düzeyi ile ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlar arasındaki ilişkiye dair bulguları karşılaştırma imkânı verebilecektir.

Katılımcıların sınıflarıyla ruhsal hastalığa yönelik inançlarının ve tutumlarının anlamlı olarak değiştiği görülmektedir. Çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma inancının en belirgin olduğu grup hazırlık sınıfı öğrencileridir. Ruhsal sorunları olan kişileri tehlikeli bulmaya dair inançların ise en az 4. sınıf öğrencilerinde gözlemlendiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte 3. sınıf öğrencileri, en fazla utanma inancına sahip katılımcılardır. Katılımcıların tutumları incelendiğinde de 3. sınıfta olduğunu belirten kişilerin toplum ruh sağlığı ideolojisi ve iyi niyet boyutlarındaki olumlu tutumları daha fazla taşıdıkları görülmüştür. Sözü geçen bulguları, deneyim ve yaşanmışlıkların ortaya çıkarmış olabileceği söylenebilir.

Katılımcıların ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumlarının sosyoekonomik durumlarından etkilendiği gözlenmiştir. Sosyoekonomik durumunu kötü olarak belirten katılımcıların, çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma inançlarına daha fazla sahip oldukları, aynı zamanda ruhsal bir hastalığa ya da ruhsal sorunları olan bir yakına sahip olmaktan daha fazla utanç duyacakları görülmüştür. Benzer şekilde sosyoekonomik durumu kötü olan kişilerin, toplum ruh sağlığı ideolojisi ve iyi niyet tutumlarını daha fazla benimsedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Sosyoekonomik düzey arttıkça katılımcıların ruhsal hastalıklarla mücadele edebileceklerine, tedavi imkanlarına daha rahat ulaşabileceklerine dair inançlarının arttığı söylenebilir. Öte yandan, sosyoekonomik düzeyleri düşük kişilerin toplumun desteği ile ruhsal hastalıkların tedavi edilmesine dair tutumları benimsemeleri sahip oldukları kısıtlı sosyal ve ekonomik imkanların doğal bir sonucu olarak görünmektedir.

Ruhsal hastalığı olan bir tanıdığa sahip olmanın katılımcıların inanç ve tutumlarını etkilediği belirlenmiştir. Ruhsal sorunları olan bir tanıdığı bulunan kişilerin çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma ile utanma inançlarını daha fazla taşıdıkları gözlenmiştir. Tehlikelilik boyutunda ise anlamlı bir fark araştırmamızda görülmezken, Köşger ve Altınöz'ün (2018) araştırmasında da ruhsal hastalığı bulunan bir yakını olmayanların tehlikelilik inançlarının anlamlı şekilde daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Bununla birlikte aynı kişilerin toplum ruh sağlığı ideolojisi tutumunu daha fazla benimsedikleri de anlaşılmıştır. Ruhsal hastalığa sahip bir yakının bulunmasının, kişilerdeki hastalığa karşı olan çaresizlik duygularını pekiştirdiği ve bu durumdan duyulan utancı arttırdığı anlaşılmaktadır. Sözü geçen olumsuz inançlara sahip katılımcıların yakınlarının toplumda tedavi edilmeleri yönünde bir tutum benimsemeleri son derece doğaldır. Ruhsal hastalığa sahip tanıdığın, yakınlık derecesinin de kişinin inanç ve tutumlarını etkilediği belirlenmiştir. Ruhsal sorunları olan kardeşe sahip olmak, bir akraba ya da tanıdıktan daha fazla çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma, utanma inançlarını arttırmakta ve iyi niyet tutumu bu kişilerde daha baskın görülmektedir. Özbaş ve arkadaşlarının (2008) hasta yakınları ile ilgili yaptığı araştırmada da yakınlık derecesi doğrultusunda katılımcıların koruyucu tutumlarının arttığı gözlenmektedir.

Ölçekler ve alt ölçekleri arasındaki korelasyona bakıldığında; ruhsal hastalığa yönelik inançlar ile ruhsal sorunları olan bireylere yönelik toplum tutumları arasında anlamlı pozitif bir ilişki

bulunmaktadır. Yani ruhsal hastalıklar hakkında var olan inançlar tutumlarla doğrudan ilişki içerisinde. Çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma inancı ile toplum ruh sağlığı ideolojisi tutumu arasında pozitif bir ilişkinin bulunması, ruhsal hastalıklar karşısında çaresizlik yaşanacağı inancı taşıyan kimselerin toplumun desteği ile hastalığın tedavi ve rehabilite edilmesini beklemesi son derece anlamlıdır. Benzer şekilde bu tür bir hastalık durumunda utanç yaşayacağına dair inancı yüksek kişilerin, toplum ruh sağlığı ideolojisi ve iyi niyet tutumlarını daha fazla benimsedikleri görülmektedir. Öngörülen utanç duygusunun etkisi ile toplumdan daha fazla destek ve iyi niyetli yaklaşım beklenmesi kaçınılmaz görünmektedir. Korku tutumunun inançla ve inancın alt boyutlarıyla ilişkili olmaması dikkate alınması gereken bir başka bulgudur. İlahiyat Fakültesi öğrencileri ruhsal hasta ve hastalıklara yönelik olumsuz inançlar taşıyıcıları dahi yaklaşımları korku temelli olmaktan çok olumlu tutumları benimsemek yönündedir.

Araştırmalar ve yapılan çalışma gelecekte din adamı/kadını, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni, manevi danışman vb. mesleklere sahip olacak İlahiyat öğrencilerinin ruh sağlığını, ruh sağlığı din ilişkisini ve ruhsal hastalıklara yönelik inanç ve tutumları bilmesinin önemli olduğunu göstermiştir. İnsanlara rehber olma vasfını taşıyan din adamları olacak İlahiyat öğrencilerinin ruhsal sorunu olan bireylere yönelik inanç ve tutumlarının daha olumlu olması için fakülte süresince ruh hastalıklarıyla ilgili bir ders almalarının önemli olduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Aker, Tamer vd. "Birinci Basamak Hekimlerinin Şizofreniye Bakış Açısı". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 3/1 (2002), 5-13.
- Al-Krenawi, Alean. "Mental Health Practice in Arab Countries". *Current Opinion in Psychiatry* 18/5 (2005), 560-564. <https://doi.org/10.1097/01.yco.0000179498.46182.8b>
- Allport, Gordon W. *Attitudes, Readings in Attitude Theory and Measurement*. Newyork: John Willey & Sons, 1967.
- Altun, Cemre. "Psikoloji Öğrencilerinin Şizofreniye Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Örneği". *R&S-Research Studies Anatolia Journal* 1/2 (2018), 195-203.
- Arkan, Burcu vd. "Sağlık Çalışanlarının Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumları: Son 10 Yılda Türkiye’de Yapılan Çalışmalar". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/2 (2011), 214-231.
- Aronson, Elliot vd. *Social Psychology*. Boston: Prectice Hall, 2010.
- Aysan, Ümmügülsüm - Kökel, Zülal. "Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Ruh Sağlığı Problemi Olan Bireylere Yönelik İnanç ve Tutumlarına Eğitimin Etkisi". *Sağlık Profesyonelleri Araştırma Dergisi* 4/3 (21 Ekim 2022), 153-163. <https://doi.org/10.57224/jhpr.1123205>
- Bağ, Beyhan. *Sağlık Personelinin Ruhsal Sorunları Olan Bireylere Yönelik Tutumlarının Araştırılması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Bağ, Beyhan - Ekinci, Mine. "Ruhsal Sorunlu Bireylere Yönelik Toplum Tutumları Ölçeğinin (RSTTÖ) Türk Toplumunda Geçerlilik ve Güvenirliğinin Değerlendirilmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 5/15 (01 Temmuz 2006), 63-83.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015.
- Berger, Raqota. "Still Stigmatized? People’s Beliefs and Attitudes about Mental Illness and Dangerousness". *Open Access Library Journal* 5/8 (03 Ağustos 2018), 1-13. <https://doi.org/10.4236/oalib.1104768>
- Bilge, Ayşegül. *Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar Ölçeği Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması*. İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Bostancı, Nihal. "Ruhsal Bozuklu ğu Olan Bireylere Yönelik Stigma ve Bunun Azaltılmasına Yönelik Uygulamalar". *Düşünen Adam Dergisi* 18/1 (2005), 32-38.
- Cotton, Dorothy. "The Attitudes of Canadian Police Officers Toward the Mentally Ill". *International Journal of Law and Psychiatry* 27/2 (2004), 135-146. <https://doi.org/10.1016/j.ijlp.2004.01.004>
- Çam, Mahire Olcay - Bilge, Ayşegül. "Ruh Hastalığına Yönelik İnanç ve Tutumlar". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 8/3 (2007), 215-223.
- Çam, Olcay - Bilge, Ayşegül. "Türkiye’de Ruhsal Hastalığa/Hastaya Yönelik İnanç, Tutum ve Damgalama Süreci: Sistemik Derleme". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 4/2 (2013), 91-101.
- Demiray, Tülay vd. "Hemşirelik Öğrencilerinin Ruhsal Hastalıklara Yönelik İnançları". *Hemşirelik Bilimi Dergisi* 1/2 (31 Ekim 2018), 14-18.
- Dokur, Ayşe Selin - Duran, M. Emrullah. "Hastalık ve Dua İlişkinine Yönelik Yapılan Çalışmalar Üzerine Literatür Değerlendirmesi (1990-2020)". *Tevilat* 2/2 (31 Aralık 2021), 191-208. <https://doi.org/10.53352/tevilat.992574>
- Eker, Fatma vd. "Din Görevlilerinin Şizofreniye İlişkin Bilgi ve Tutumları (Düzce Örneği)". *Journal of Psychiatric Nursing* 2/1 (2010), 63-70.
- Eren, Erol. *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi*. İstanbul: Beta Yayınları, Geliştirilmiş 7., 2001.
- Fenvesh, Tatyana Anatolevna vd. "Study of Stigmatization of People with Mental Illnesses among Young People". *Социодинамика* 3 (Mart 2023), 9-21. <https://doi.org/10.25136/2409-7144.2023.3.39751>
- Fishbein, Martin - Ajzen, Icek. *Belief, Attitude, Intention, and Behavior: An Introduction to Theory and Research*. Reading, MA.: AddisonWesley, 1975.
- Gencer, Nevzat. "Ali Ayten. Din ve Sağlık-Kavram, Kuram ve Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 291-298. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.484448>

- Güngörmüş, Kübra vd. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlarının Belirlenmesi". *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma* 11/2 (2014), 45-51.
- Hartog, Kristine - Gow, Kathryn M. "Religious Attributions Pertaining to the Causes and Cures of Mental Illness". *Mental Health, Religion & Culture* 8/4 (01 Aralık 2005), 263-276. <https://doi.org/10.1080/13674670412331304339>
- Hirai, Michiyo - Clum, George A. "Development, Reliability, and Validity of the Beliefs Toward Mental Illness Scale". *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment* 22/3 (2000), 221-236. <https://doi.org/10.1023/A:1007548432472>
- Hogg, Michael A. - Vaughan, Graham M. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2007.
- Horozcu, Ümit. "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki". *Milel ve Nihal* 7/1 (01 Mart 2010), 209-240.
- Köşger, Ferdi - Altınöz, Ali. "A Medical School Students' Mental Disorders Attitudes". *Klinik Psikiyatri Dergisi-Turkish Journal of Clinical Psychiatry* 22/1 (2019). <https://doi.org/10.5505/kpd.2018.78941>
- Küey, Levent vd. "Afektif Bozukluklara İlişkin Tutumlar". *Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 4/2 (1989), 68-77.
- Link, Bruce G. vd. "On Stigma and Its Consequences: Evidence from a Longitudinal Study of Men with Dual Diagnoses of Mental Illness and Substance Abuse". *Journal of Health and Social Behavior* 38/2 (1997), 177-190.
- Morris, Charles G. *Psikolojiyi Anlamak*. çev. H. Belgin Ayvaşık - Melike Sayıl. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2002.
- Özmen, Erol vd. "Hangi Etiket Daha Damgalayıcı: Ruhsal Hastalık mı? Akıl Hastalığı mı?" *Türk Psikiyatri Dergisi* 15/1 (2004), 47-55.
- Özmen, Erol - Taşkın, Emin Oryal. "Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumların Ruh Sağlığı Hizmetlerine Etkisi". *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi* 12/Ek 3 (2004), 83-92.
- Öztürk, M. Orhan. *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 6., 1995.
- Özyiğit, Şule vd. "Hemşirelerin ve Hemşirelik Öğrencilerinin Şizofreniye İlişkin Tutumları". *Yeni Symposium*. 42/105-112, 2004. <https://scholar.google.com/scholar?cluster=9007932534181588820&hl=en&oi=scholar>
- Pescosolido, Bernice A. vd. "Trends in Public Stigma of Mental Illness in the US, 1996-2018". *JAMA Network Open* 4/12 (21 Aralık 2021), e2140202. <https://doi.org/10.1001/jamanetworkopen.2021.40202>
- Plotnik, Rod. *Psikolojiye Giriş*. çev. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Price, James H. - Khubchandani, Jagdish. "Firearm Violence by the Mentally Ill: Mental Health Professionals' Perceptions and Practices". *Violence and Gender* 3/2 (Haziran 2016), 92-99. <https://doi.org/10.1089/vio.2015.0045>
- Ran, Mao-Sheng vd. "Effectiveness of Psychoeducational Intervention for Rural Chinese Families Experiencing Schizophrenia--a Randomised Controlled Trial". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 38/2 (Şubat 2003), 69-75. <https://doi.org/10.1007/s00127-003-0601-z>
- Reavley, Nicola vd. "Beliefs About Dangerousness of People with Mental Health Problems: The Role of Media Reports and Personal Exposure to Threat or Harm". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 51 (01 Eylül 2016). <https://doi.org/10.1007/s00127-016-1215-6>
- Reber, Arthur S. *Mental Health. Dictionary of Psychology*. London: Penguin Books, 1985.
- Sağduyu, Afşin vd. "Şizofrenisi Olan Hastaların Yakınlarının Şizofreniye Yönelik Tutumları". *Türk Psikiyatri Dergisi* 14/3 (2003), 203-212.
- Savaşır, Yusuf. *Toplumun Ruh Hastalığına Karşı Tutumlarının Bilinmesinin Önemi ve Bu Konuda Uygulanan Bir Araştırma*. Ankara: VII. Milli Nöro-Psikiyatri Kongresi Bilimsel Çalışmaları, 1971.
- Sévigny, Robert vd. "Attitudes Toward the Mentally Ill in a Sample of Professionals Working in a Psychiatric Hospital in Beijing (China)". *The International Journal of Social Psychiatry* 45/1 (1999), 41-55. <https://doi.org/10.1177/002076409904500106>

- Shulman, Natalia - Adams, Bryan. "A Comparison of Russian and British Attitudes Towards Mental Health Problems in the Community". *The International Journal of Social Psychiatry* 48/4 (2002), 266-278. <https://doi.org/10.1177/002076402128783307>
- Sunman, Tülay - Savaşır, Yusuf. "Akıl Hastalıkları ve Akıl Hastalıklarına Karşı Tutum ve İnançlar". V. *Milli Nöro Psikiyatri Kongresi Kitabı*. 481-485. İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1970.
- Şirin, Turgay. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (11 Eylül 2017), 65-88.
- Tanaka, Goro vd. "Effects of an Educational Program on Public Attitudes Towards Mental Illness". *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 57/6 (2003), 595-602. <https://doi.org/10.1046/j.1440-1819.2003.01173.x>
- Tarım, Hazel ŞAHİN - Yılmaz, Mualla. "Sağlık Alanında Öğrenim Gören Üniversite Öğrencilerinin Ruhsal Bozukluklara Yönelik İnançlarının Sosyo-Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/2 (15 Ağustos 2018), 134-146. <https://doi.org/10.26559/mersinsbd.344852>
- Taşkın, Emin Oryal. "Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumlar ve Damgalamayı Etkileyen Etmenler". *Stigma Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumlar ve Damgalama*. ed. Emin Oryal Taşkın. 73-114. İzmir: Meta Basım Matbaacılık Hizmetleri, 2007.
- Taşkın, Emin Oryal - Özmen, Erol. "Ruhsal Hastalıklara İlişkin Tutumlar: Türkiye Çalışmalarının Gözden Geçirilmesi". *3P Dergisi* 12/3 (2004), 229-238.
- Taylor, S. M. - Dear, M. J. "Attitudes Toward the Mentally Ill and Reactions to Mental Health Facilities". *Social Science & Medicine. Medical Geography* 13D/4 (Aralık 1979), 281-290. [https://doi.org/10.1016/0160-8002\(79\)90051-0](https://doi.org/10.1016/0160-8002(79)90051-0)
- Üçok, Alp vd. "Psikiyatri Dışındaki Hekimlerin Şizofreniye İlişkin Tutumları". 5. *Bahar Sempozyumları (24-29 Nisan)*. Antalya, 2001.
- Yapıcı, Asım. "Kuramdan Yönteme 'Ruh Sağlığı-Din' Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 11/2 (01 Haziran 2011), 25-61.
- Ziyalar, Adnan. *Sosyal Psikiyatri*. İstanbul: Yüce yayın, 2., 1999.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2024, 7(1): 41-63

Kur'an Ayetlerinde Neshin Kronolojik Tarihi Hakkında Problemler

Problems About the Chronological History of Naskh (Abrogation) in the Verses of the Qur'an

Hakan ÇAĞIRAN

Doktora Öğrencisi, Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı /
PhD Student, Muş Alparslan University, Social Sciences Institute, Department of Exegesis

Diyarbakır/Türkiye
hakan.cagiran@diyanet.gov.tr
ORCID: 0009-0004-9374-4451

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Akademik araştırma / thesis summary
Geliş Tarihi / Date Received: 26 Nisan / April 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Haziran / June 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1474325>

Atıf / Citation: Çağiran, Hakan. "Kur'an Ayetlerinde Neshin Kronolojik Tarihi Hakkında Problemler". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7 / 1 (Haziran 2024): 41-63. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1474325>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Kur'an hükümlerinin başka bir kitapla nesh edilmeyeceği; Kur'an'ın kendisinden önceki diğer ilahi kitapları nesh ettiği hususunda ihtilaf yokken Kur'an ayetlerinin birbirini nesh etme meselesi ve hadislerin Kur'an'ı nesh etme hususunda ise ihtilaf vardır. İlk dönem müfessirlerinin kahir ekseriyeti neshin Kur'an ayetleri arasında varlığını kabul eder. Onlar, Kur'an'ın kendisinden önceki kutsal kitapların neshine ek olarak, yeni kurulmaya başlayan İslam düzeninin oluşması ve kemale ermesi için neshi doğal bir olgu saymışlardır. Nesh olayı, yalnızca hüküm bildiren ayetleri kapsamakta olup inanç esaslarına etki etmez. Hükümler de zaman, mekân ve duruma göre değişebilir. Bir illete bağlı olarak konulan hüküm, illetinin değişmesi ile değişebilir. Bu görüşü benimseyenler neshin, dini vecibelerin ifasında bir kolaylık olduğu kanaatinde dirler. Kur'an ayetleri arasında neshin varlığını kabul eden müfessirler mensuh ayetlerin sayısında ittifak etmemişlerdir. Bazı müfessirler mensuh ayet sayısını 200'e kadar çıkartmış diğer bazıları da 5'e indirmiştir. İmam es-Süyûtî ifrat ve tefritten uzak kalarak mensuh hükümlerin 20 ayet olduğunu ifade etmiştir. Nesh olayının gerçekleşebilmesi için bu olayın Hz. Peygamberin (s.a.v.) hayatta olduğu süre içerisinde olması, nasih ve mensuhun şer'i-amelî hükümler ile alakalı olması, (ihtilafı olsa da) mensuh ayetin amel edilebilecek kadar bir süre yürürlükte kalmış olması, iki ayet arasında cem ve telif imkanının bulunmaması ve nesh eden ayetin neshe uğrayan ayetten sonra inmiş olması gibi bazı şartlar vardır. Nesh olduğu söylenen ayetlerin arasında çelişkilik durumu vardır. Ancak sadece ayetlerin birbiriyle çelişki içinde olması neshin hükümünün çıkarılması için yeterli değildir. Bu konuda en önemli nokta tarihsel kronolojidir. Bundan dolayı da bu çalışmada neshin şartlarından olan kronolojik tarih araştırılmıştır. "Ayet kronolojisi" terimi, nesh olduğu iddia edilen ayetler arasındaki tarihsel bağlamın göz önünde bulundurulması, nasih ve mensuh ayetlerin zamanının belirlenmesini ifade eder. Nesh kavramının kabul edilmesi için, nasih ayetin mensuh ayetten sonra nazil olması gerektiği prensibi önemlidir. Kronolojinin dikkate alınması, İslam hukukunda ve tefsir biliminde neshin belirlenmesi için yapılan çalışmalarda önemli bir yöntemdir. Bu bağlamda kronolojinin tespiti ayetlerin nüzul sırasının belirlenmesi, ayetlerin iniş sebeplerini ve bağlamını bildiren siyer ve hadis ilmi, özellikle ilk dönem müfessirlerin görüşleri ve onlara dayandırılan rivayetlerle belirlenmektedir. Bazı görüşlere göre neshin olgusunda kronolojik tarihin dikkate alınmadan hüküm verildiği söylenmişse de bu çalışma ile önemli bir kaynak olan İmam es-Süyûtî ve onun gibi nesh konusunda uzmanlaşmış otoritelerin tarihsel bağlamı dikkate aldığı tespit olunmuştur. Bu çalışmada ele alınan ayetlerin tamamında kronolojik olarak neshin olayının gerçekleşmesi mümkündür. Zira her birini araştırdığımız ayetlerde nasih ayet, mensuh ayetten sonra nazil olmuştur. Bu da ilgili ayetlerde neshin olayının gerçekleştiği hususunu ortaya çıkartmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ayet, Nasih, Mensuh, Kronoloji.

Abstract

The provisions of the Quran will not be abrogated by another book; While there is no disagreement about the Quran abrogating other divine books before it, there is a disagreement about the issue of Quran verses abrogating each other and hadiths abrogating the Quran. The overwhelming majority of early commentators accept the existence of abrogation among the verses of the Quran. In addition to the Qur'an's abrogation of the previous holy books, they considered the abrogation a natural phenomenon for the formation and perfection of the newly established Islamic order. The issue of abrogation only covers the verses that give judgment and does not affect the principles of faith. Provisions may also change depending on time, place and situation. A provision made due to a cause may change as the cause changes. Those who adopt this view are of the opinion that abrogation facilitates the performance of religious duties. Commentators who accept the existence of abrogation among the verses of the Quran do not agree on the number of abrogated verses. Some commentators increased the number of abrogated verses to 200, while others reduced them to 5. Imam al-Suyuti, staying away from exaggeration and negligence, has stated that the abrogated provisions were 20 verses. In order for the abrogation (naskh) event to occur, this event must have occurred during the lifetime of the Prophet (pbuh), the abrogating (nasikh) and the abrogated (mansukh) must be related to the shariah-practical provisions, the abrogated verse must have remained in force for a long enough time to be acted upon (even though it is controversial, there is no possibility of combining and composing between the two verses. And there are some conditions such as the abrogating verse having been revealed after the abrogated verse. There is a contradiction between the verses that are said to be abrogated. However, just the fact that the verses contradict each other is not sufficient for the decree of abrogation to be issued. The most important point in this regard is historical chronology. Therefore, in this study, chronological history, which is one of the conditions of abrogation, was investigated. The term "verse chronology" refers to determining the time of the abrogating (nasikh) and the abrogated (mansukh) verses, considering the historical context between the allegedly abrogated verses. For the concept of naskh to be accepted, the principle that the abrogating (nasikh) verse must be revealed after abrogated (mansukh) verse is important. Taking chronology into consideration is an important method in studies to determine abrogation in Islamic law and tafsir science. In this context, the determination of chronology is determined by determining the order of revelation of the verses, the science of sirah and hadith, which informs the reasons and context of the revelation of the verses, especially the views of the early period commentators and the narrations based on them. According to some views, it has been said that the phenomenon of naskh was judged without considering chronological history, but with this study, it was determined that Imam al-Suyuti, who is an important source, and authorities specialized in naskh like him took the historical context into consideration. In all 20 verses we discussed in this study, it is possible for the abrogation event to occur chronologically in the verses that are stated to be abrogated. Because in the verses we have researched, the abrogating (nasikh) verse was revealed after the abrogated verse. This issue gives us a clue that the abrogation event took place in the relevant verses.

Keywords: Commentary, Verse, Nasikh, Mansukh, Chronology.

Giriş

Kur'an, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu hedefleyen ilahi bir kitaptır. Dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmek, Kur'an'ı anlamaktan geçer. Tarih boyunca yazılan tefsirler, Kur'an'ı daha iyi anlamaya yönelik çabalarlardır. İlim adamları, Kur'an'ın derin anlamlarını, hukuki hükümlerini, ahlaki öğretilerini ve ilahi mesajını açıklamak ve yorumlamak amacıyla tefsirler kaleme almışlardır. Bu çabalar, Kur'an'ın farklı bağlamlarda, tarihsel ve kültürel şartlara göre anlaşılmasını sağlamış ve Müslüman toplumun dini, sosyal ve hukuki hayatını şekillendirmiştir. Mufessirlerin bu çabalarına bağlı olarak Kur'ani ilimler doğmuştur. Kur'ani ilimlerden bir tanesi de nesh meselesidir. Kur'an'ı Kerim'i iyi anlayabilmek ve onun âyetleri hakkında doğru hükümler verebilmek için nesh meselesini bilmeye ihtiyaç vardır. Nesh olayının gerçekleşmesi için de nesh eden âyetin, neshedilen (mensuh) âyetten sonra nazil olması gerekmektedir.¹ Dolayısıyla neshin varlığı için ayetler arasında tarihi kronolojinin tespiti büyük önem arz etmektedir. Bu çalışma ile aralarında nesh bağı olan ayetlerin ne zaman nazil olduğu belirlenecektir. İlgili âyetlerde tarihsel olarak neshin mümkün olup olmadığı tespit edilerek Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlanacaktır.

Bu çalışmada araştırma konusu olarak Kur'an ilimlerinden olan nesh olgusunda kronoloji araştırılmıştır. Nesh meselesi, sadece usul kitaplarında kendisine yer edinmekle kalmamış konu ile ilgili olarak ilk dönemden beri müstakil eserler de yazılmıştır. Ayrıca gerek tez olsun gerek makale olsun akademik çalışmalarda da bu konu detaylı bir şekilde ele alınıp araştırılmıştır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla konu hakkında 3 tane doktora tezi, 24 tane yüksek lisans tezi ve 42 tane makale yazılmıştır. Bu araştırmalarda neshin varlığı problemi, nesh tartışmaları, neshin çeşitleri ve türleri, bazı âlimlerin neshe bakış açısı gibi konular ele alınmıştır. İncelemeler neticesinde neshe konu olan ayetlerin kronolojik tarihi hakkında görülen eksiklik üzerine bu çalışma yapılmıştır.

Çalışma yapılırken ilk dönem nesh kitaplarından, tefsir kaynaklarından, hadis ve siyer kitaplarından ve akademik çalışmalardan istifade edilmeye çalışılacaktır. Çalışmada, konunun anlaşılmasına katkı sağlaması için konuya giriş yapılmadan önce nesh ile alakalı bazı genel bilgiler verilecektir. Konu araştırılırken önce mensuh ayet peşinden hangi ayet ile nesh edildiği zikredilecektir. Gerektiği yerlerde ayetlerin sebab-i nüzülü araştırılıp ilgili ayetlerin ne zaman nazil olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Nesh Kelimesinin Lügat ve İstilah Anlamları

Nesh kelimesi, Arapça sözlüklerde pek çok anlamda kullanılmıştır. Aşağıda zikredilenler onun kullanıldığı bazı anlamlarındandır.

Yok etmek (ortadan kaldırmak): Arapların " *نسخت الشمس الظل* " (Güneş gölgeyi yok etti) ve yine " *نسخت الريح المشي* " (Rüzgâr çölde yürüme izlerini yok etti) ifadelerinde bu anlamda kullanılmıştır.² Kur'an-ı Kerim'de Allah'ı Teâlâ: " *Allah şeytanın attığı (vesveseyi) yok eder. Sonra Allah ayetlerini sağlam olarak yerleştirir.* " ³ Buyururken de "nesh" kelimesi sözlük anlamındaki mezkûr anlamda kullanılmıştır.⁴ Bir yerden başka bir yere nakletmek: "Kitabı nesh ettim" (lafzını ve hattını başka bir yere naklettim)

¹ Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 202.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dârü'l Mearif, 1950), 14/243; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l-Arabi, 1996), 2/72; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis. fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-İlm, 2014), 260.

³ el-Hac 22/52.

⁴ Ebubekir Muhammed b. Müslim İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Mahmud (Kahire: Daru İbni Affan, 2008), 27; Celalüddin b. Abdürrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Risaletü'n-Naşirin, 2013), 462; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ulûmi'l -Kur'an* (Beyrut: Darü'l- Ceyl, ts.) 87; Salih, *Mebâhis. fi ulûmi'l-Kur'ân*, 260.

örneğinde bu anlamda kullanılmıştır. هَذَا كِتَابُنَا يُطَوُّ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَشِيعُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "Bu, size karşı gerçeği söyleyen kitabımızdır. Çünkü biz yaptıklarımızı (meleklerle) kaydettiriyorduk.5" mealindeki ayette bu anlamda kullanılmıştır.6 Tebdil etmek, değiştirmek: Kur'an-ı Kerimde aynı anlam Arapçadaki "tebdil" lafzıyla geçmektedir: وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ "Biz bir ayeti başka bir ayet ile değiştirdiğimizde"7 ayetinde bu anlamı ifade etmektedir.8

Nesh, istilahta ise şer'i bir hükmün kendisinden daha sonra gelen başka bir şer'i hüküm ile yürürlükten kaldırılması demektir. Bu tarife göre önceki şer'i hükmü ilga eden, yürürlükten kaldıran yeni hükme "Nasih", hükmü yürürlükten kaldırılan önceki hükme "Mensuh", bu işleme de "Nesh" denilmektedir.9

2. Neshin Önemi

Kur'an'ın Kur'an ile tefsirini bilmeyen, Allah Resülü'nün (s.a.v.) ayetleri nasıl açıkladığını araştırmayan, Ayetlerin nüzul sebeplerini, nasih-mensuh vb. Kur'an ilimlerini bilmeyen; ayetlerin taşıdığı ilmi ve fıkhi manalarına aşina olmayan; Arap dilinden ve istilahi anlamlarından habersiz olan kişilerin Kur'an'dan hüküm çıkartıp onu tefsir etmesi uygun değildir. Bu konu ile alakalı Hz. Ali (ö. 661), nesh hakkında malumatı olmayıp insanlara Kur'an'dan nasihat eden bir kişiye "Bizim mescidimizden çık, burada vaaz etme. Hem kendin helak oldun hem de insanları helak ettin" diyerek nasih ve mensuhun önemine işaret etmiştir.10 Görüldüğü gibi Hz. Ali, nasih ve mensuh hakkında bilgisi olmayan kişilerin Kur'an hakkında hüküm çıkartıp onu tefsir etmelerini yasaklayarak böyle kişilerin insanları helak ettiğini söylemiştir. Bu husus da nasih ve mensuh konusunun önemini ifade etmektedir. Zira nasih ve mensuhu bilmeyenler, kaldırılan hükümleri geçerli sanıp ona göre hüküm vererek hem kendileri günaha bulanır hem de kendisine tabi olanları saptırır. Gerçi Hz. Ali'nin nesh ifadesinden bu olayın hükmünün kaldırılması mı yoksa tahsis ve takyit ifade ettiği anlaşılmamaktadır.11 Zira selef âlimleri, nesh kelimesine âmın tahsisi, mutlakın takyidi, mutlakın mukayyede hamledilmesi gibi anlamlar yüklemiştir.12 Nesh konusu, İslam fıkıh ve hukukunun en önemli konularındandır. Konu hakkında imam Şafiî, Kur'an ve hadisle iştigal eden bir kişinin ilk bilmesi gereken şeyin nesh meselesi olduğunu söylemiştir.13 Bundan dolayıdır ki fetva verme makamında olan ya da Kur'an'ı tefsir eden müfessirlerin nasih ve mensuhu bilmeleri gerekir.14

Nesh Olgusunun Oluşabilmesi İçin Gerekli Şartlar

Nesh kavramının tanımında belirtilen şartlar şunlardır:

1) Nesh edilen mesele, şer'i bir hüküm olmalıdır. Bu, inanç esasları, kıssalar veya öğüt niteliğindeki ayetler gibi hükümlerin neshe tabi olmayacağı anlamına gelir.

⁵ el-Casiye 45/29.

⁶ İbni Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/243; Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fil'l-Kur'ân*, 27; Süyûtî, *el-İtkân*, 462; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an*, 2/72; Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 260.

⁷ el-Nahl 16/101.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/243; Süyûtî, *el-İtkân*, 462; Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 260.

⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 463; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an*, 2/76; Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 261; Zekiyüddin Şaban, *Usulü'l-fikhi'l-İslami* (İstanbul: Mektebetü'l-Hanifiyye, ts.), 396; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2010), 237; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul, Kitap Dünyası Yay. 2016), 312; Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum* (Ankara: Araştırma Yay. 2018), 202.

¹⁰ Ebû Cafer Ahmet b. Muhammed en-Nehhâs, *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-mensûh* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1988), 2; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-Marife ts.), 2/2; Süyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*, 462.

¹¹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 323.

¹² Yusuf el-Kardavî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. M. Nurullah Aktaş (İstanbul: Nida Yay. 2015), 393.

¹³ Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fil'l-Kur'ân*, 7.

¹⁴ Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü* (İstanbul, Beka Yayıncılık, 2017), 634.

2) Nesh eden ve neshe uğrayan hüküm arasında, şer'i delil olarak kabul edilebilecek bir delilin bulunması gerekir.

3) Hükümü nesh edecek olan delil, nesh edilecek hükümden sonra gelmelidir.

4) Bu iki delil arasında, birbiriyle çelişen veya zıt hükümler bulunmalıdır ve bunlar arasında çözümlenmeye imkân vermeyecek derecede bir tezat olmalıdır.¹⁵

Neshin Kur'an ayetleri arasında varlığını kabul eden alimler, nesh oluşabilmesi için belirtilen şartlar konusunda genel bir mutabakata varmışlardır. Ancak, bazı konularda hala ihtilaf söz konusudur. Örneğin, Kur'an'ı nesh eden hükmün yine Kur'an olması veya Sünnetin neshinin yine Sünnetle olması gibi konularda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konulardaki farklılıklar, alimlerin delil yorumlama metodolojileri ile Kur'an ve Sünnet'in nasıl anlaşılması gerektiği konularında farklı yaklaşımlarından kaynaklanabilir.¹⁶

3. Neshin Varlığını Kabul Edenlere Göre Mensuh Ayetlerin Sayısı

Kur'an'da neshin varlığını kabul eden müfessir ve usulcüler arasında, mensuh ayetlerin sayısı konusunda bir ittifak sağlanamamıştır. Bu konuda farklı görüşler öne sürülmüş, bazıları mensuh ayetlerin sayısını 200 veya daha fazla olarak belirtirken, diğerleri bu sayıyı 5'e kadar indirmiştir. İmam Süyûtî, bu konuya temas ederek, Kur'an'daki mensuh ayetleri çoğaltmaya çalışanların amacını açıklayıp yaptığı araştırma sonucunda mensuh ayetlerin sayısını 20 ile sınırlandırmıştır.¹⁷ Mensuh ayetlerin sayısında ittifak olmamasının birkaç sebebi vardır. Bunlardan biri, çeşitli müfessirlerin cem veya bağdaştırma yöntemlerine başvurmalarıdır. Bazı müfessirler, birbiriyle çelişkili olan ayetleri bir araya getirmeye çalışırken, diğerleri ise bu yaklaşımı tercih etmemiş ve seleften gelen rivayetleri olduğu gibi kabul etmişlerdir. İkinci bir sebep ise, ayetleri birbiriyle bağdaştırmada kullanılan metodların farklı olmasıdır. Bu durum da müfessirler arasında farklı yorumlara ve sonuçlara yol açmaktadır. Bu nedenlerle, mensuh ayetlerin sayısı konusunda tam bir ittifak sağlanamamıştır.¹⁸

4. Kur'an Ayetlerinde Neshin Kronolojisi

Ayet kronolojisinden kastımız, nesh olduğu söylenen ayetler arasındaki tarihsel bağlamın dikkate alınıp nasih ve mensuhun zamanın belirlenmesidir. Yani tarihsel kronolojinin varlığı şarttır. Nesh olduğu söylenen pek çok ayet hakkında bu tarihi bağlam dikkate alınmamışsa da bu çalışma ile anlaşılacağı gibi bizim baz aldığımız kaynak -İmam es-Süyûtî- bu tarihi göz önünde bulundurmamıştır. Çünkü nesh konusunda derin araştırma yapanlardan biri de imam Süyûtî'dir. Bu çalışmada nesh olduğunu varsaydığımız ayetleri zikrederken onun tespiti göz önünde bulundurulacaktır.

5. 1. Kiblenin Tahvili

İlk başta herhangi bir tarafa yönelerek namaz ibadetine ruhsat veren *وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِيعُ عَلَيْهِمْ* *قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ* *الْحَرَامِ* "Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, çok bilgilidir."¹⁹ Bu ayet, sadece Kabe'ye yönelmeyi emreden *الْحَرَامِ* "Yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir."²⁰ ayet ile nesh edilmiştir.²¹

¹⁵ Zürcânî, *Menâhîlu'l-irfan fî ulumi'l-Kur'an*, 2/76; Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum*, 203.

¹⁶ Zürcânî, *Menâhîlu'l-irfan fî ulumi'l-Kur'an*, 2/77; Sâlih, *Mebhis. fî ulûmi'l-Kur'ân*, 261; Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 238-239.

¹⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 127.

¹⁸ Karakaya, *Fıkıh Usulü*, 651.

¹⁹ el-Bakara 2/115.

²⁰ el-Bakara 2/149.

İbni Abbas'ın (ö. 687) zikrettiğine göre Namaz, Miraç'ta farz kılınmıştır.²² Allah Resulü Medine'ye gelirken Kudüs'teki Beytü'l-Makdis'e yönelerek namaz kılıyordu.²³ Bu konu ile ilgili Buhârî (ö. 870) de Berrâ' (ö. 641) dan rivayetle şu hadisi nakleder: "Peygamber(s.a.v.) Medine'ye ilk geldiğinde Kudüs'e yönelerek namaz kıldı. O, on altı ya da on yedi ay boyunca bu şekilde namaz kıldı. Bu arada Allah elçisi kiblesinin Kâbe olmasını arzuluyordu. Nihayet kiblenin Kâbe olduğu bildirildi. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek kıldığı ilk namaz ikindi namazıydı."²⁴

Mezkur hadisten de anlaşılacağı gibi neshe uğrayan ayetin hicretten önce; nesh eden ayetin hicri ikinci yılda nazil olduğunu söyleyebiliriz. Mekke'deki Mescid-i Haram (Kâbe) yerine Kudüs'ün kible olarak seçilmesi, Müslümanların Mekke'deki müşriklerle arasına mesafe koyma amacı taşıyordu.

5.2. Vasiyet Uygulamasının Değişmesi

İslam'ın ilk yıllarında vasiyet uygulaması farz kılınmıştır. Vasiyetin farz olduğunu ifade eden "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" *"Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakıncılara bir borç olmak üzere farz kılındı."*²⁵ ayet, miras paylarını belirleyen مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ *"Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder..."*²⁶ ayet ile nesh edilmiştir.

İlk ayetten anlaşılan vasiyet uygulaması, İslam'ın ilk yıllarında uygulanmıştır.²⁷ Bu uygulama, en-Nisâ suresinin 4/11. ayeti olan miras ayeti ve (hadisin Kur'an'ı nesh edebileceğini söyleyenlere göre) Peygamber (s.a.v.)'in veda haccında söylediği *"Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık varis olana vasiyetle mal bırakmak yoktur"*²⁸ hadisi ile nesh edilmiştir.²⁹

en-Nisâ suresi 11. ayetin inmesine sebep olan olay ile ilgili olarak İbni Kesîr (ö. 1373) İmam Ahmed'ten (ö. 855) rivayetle şu olayı zikreder: *"Sa'd b. Ebi Rebi'in hanımı Rasulullah'a (s.a.v.) geldi ve "ey Allah'ın Resulü! Bu iki kız: Sa'd b. Ebi Rebi'in kızlarıdır. Babaları Uhud'da seninle birlikte iken şehit oldu. Amcaları bunların mallarını alıp geride onlara hiç mal bırakmadı. Bu kızlar ancak malları olsa nikâhlanır" dedi. Peygamber de "bu konuda Allah hüküm verir" buyurdu. Daha sonra miras ayeti nazil oldu. Peygamber, bu kızların amcalarına haber gönderip bu iki kıza üçte iki, annelerine sekizde bir ver kalanı senindir diye haber gönderdi."*³⁰

Bu rivayetten anlaşıldığına göre miras ayeti, Uhud savaşından sonra nazil olmuştur. Uhud savaşı, hicri üçüncü yılda yapıldığına³¹ göre bu ayetin Medine döneminin ortalarında nazil olduğu

²¹ Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fil'l-Kur'ân*, 55; Nehhâs, *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-mensûh*, 8; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Darü'l-Marife 2013), 99; Süyûti, *el-İtkân*, 467.

²² Ahmet Özel, "Kible", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2002), 25/365.

²³ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/194.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İmân" 30; "Tefsiru's-Sure" 12.

²⁵ el-Bakara 2/180.

²⁶ En-Nisâ 4/11.

²⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 120.

²⁸ Tirmizî, "Vesâyâ", 5.

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Darü'l-Hicr, 2011), 3/390-395; Süyûti, *el-İtkân*, 466; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 120; Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2006), 1/273.

³⁰ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1996), 3/370.

³¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/370.

ortaya çıkar. Zaten Nisâ suresindeki ayetler, hicri dört ve altıncı yılları arasında nazil olmuştur.³² Bu durumda mensuh ayet, İslam'ın ilk yılları olan Mekke'de nazil olmuşken onu nesh eden ayetin de Medine döneminde nazil olduğu ortaya çıkar.

5.3. Oruç Hükümünün Değişmesi

Oruçtan bahseden *وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ* "ona güç yetirenler de fidye vermeleri gerekir (oruç tutamaya gücü olanlar da isterse oruç tutmayıp fidye verebilir)."³³ ayetin anlamının bu şekilde olduğunu söyleyenlere göre bu ayet, daha sonra nazil olan *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* "sizden kim bu ayı idrak ederse bu ayı oruçlu geçirsin"³⁴ ayet ile nesh edilmiştir.³⁵

Nitekim Muaz b. Cebel'in (ö. 639) naklettiğine göre Peygamber (s.a.v) Medine'ye hicret ederken sadece Aşûre ve her ayın üç günü oruç tutardı. Sonra yüce Allah "Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakımasız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç farz kıldı. İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Oruç tutmaya gücü olanlar da bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye verip (oruç tutmaya bilir)" ayeti ile orucu farz kılınca dileyenler oruç tuttu dileyenler de bir fakiri doyuracak kadar fidye verdi. Nitekim Buhârî'nin de rivayet ettiği hadise göre 2/184. ayet indiğinde dileyen kişi oruç tuttu dileyen fidye verip oruç tutmamıştır.³⁶ Daha sonra Yüce Allah, mükim olanlara orucu farz kılıp oruç tutamayan ihtiyarlara fidye ödeyerek oruç tutmamaları hususunda ruhsat veren "sizden kim bu ayı idrak ederse bu ayı oruçlu geçirsin. (İhtiyarlık ya da şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak kadar fidye gerekir."³⁷ ayetini inzal ederek önceki hükmü nesh etmiştir.³⁸

Orucun farz olduğunu bildiren bu ayet hicri 18. ayda nazil olmuştur.³⁹ Yani Medine döneminin ilk yıllarında nazil olmuştur. Hem ayetin kendi siyakından hem de yukarıda zikredilen rivayetlerden hükmü değiştiren 2/185. ayetin daha sonra nazil olduğu sonucuna varılır.

5. 4. Haram Aylarda Savaşma Hükümü

Haram aylarda savaşmayı yasaklayan *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ* "Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahdır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır."⁴⁰ bu aylarda savaşa ruhsat veren *وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا* "O aylarda kendinize zulmetmeyin, müşrikler sizinle topyekün savaştıkları gibi siz de onlarla topyekün savaşın. Bilin ki Allah buyruklarına karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir."⁴¹ ayet ile nesh edilmiştir.⁴²

İslam öncesi dönemde Araplar, haram aylarda (Receb, Zilkade, Zilhicce ve Muharrem) savaşlara ara verir ve ateşkes ilan ederlerdi. Hicri 2. yılın Cemâziyelâhir ayının son günlerinde,

³² Karaman vd., *Kuran Yolu Tefsiri*, 2/29.

³³ el-Bakara 2/184.

³⁴ el-Bakara 2/185.

³⁵ Süyûti, *el-İtkân*, 466.

³⁶ İbni Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/177.

³⁷ el-Bakara 2/184.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/419; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 121; Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâleddin es-Süyûtî-Celâleddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 34.

³⁹ Salih Suruç, *Peygamberimizin Hayatı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013), 410.

⁴⁰ el-Bakara 2/217.

⁴¹ et-Tevbe 9/36.

⁴² Süyûtî, *el-İtkân*, 466.

Allah'ın Elçisi (s.a.v.), Abdullah b. Cahş liderliğindeki sekiz kişilik askeri birliği, Mekkeli müşriklerin kervanına saldırmak üzere gönderdi. Kervanın lideri Amr b. Hadramî idi. Birlik, kervana saldırması sonucunda kervan liderini öldürdü ve iki kişiyi esir aldı, ardından ganimetlerle birlikte Medine'ye döndü. Bu askeri harekât, Mekkeli müşriklerin haberi olmadan haram aylardan biri olan Receb'in ilk gününe denk gelmişti. Kureys, bu olayı öğrendiğinde, "Haram aylarında savaş mı yapılır?" diyerek Hz. Peygamber ve Müslümanlar hakkında propagandaya başladı.⁴³ Bazı tefsirler, Bakara Suresi'nin 2/217 ayetinin bu olaya atıfta bulunduğunu ifade etmişler ve gelişme sebebini bu olayda göstermiştir.

Taberî, Tevbe Suresindeki ilgili ayetin nesh ettiği iddiasına yönelik şu ifadelerde bulunmaktadır: "Tüm siyer alimleri, Hudeybiye Barışı'ndan önce Hazret-i Osman'ın müşrikler tarafından öldürüldüğü haberi üzerine Rasûlullah'ın, sahabeleriyle birlikte müşriklerle savaşmak üzere "Biat-ı Rıdvan" yaptığı ve bu biatin Zilkade gibi bir haram ayda gerçekleştiği konusunda ittifak etmişlerdir. Barıştan sonra Rasulullah savaştan vazgeçmiştir. Bu olay, açıklamakta olduğumuz ayette zikredilen haram aylarda savaşmanın yasak olduğu hükmünden sonra meydana gelmiştir. Çünkü Abdullah b. Cahş olayı Hicret'in ikinci yılında, Hudeybiye Barışı ise Hicret'in altıncı yılında, Huneyn ve Taif olayları ise Hicret'in sekizinci yılında yaşanmıştır.⁴⁴ Müfessir İzzet Derze de bu ayetin Tevbe savaşında nazil olduğunu zikreder.⁴⁵ Bu bilgiler ışığında mensuh olan ayetin hicri ikinci yılda, onu nesh eden ayetin ise hicri dokuzuncu yılda nazil olduğu ortaya çıkmaktadır.

5.5.Haram Aylarda Dokunulmazlık

Haram aylarda savaşmayı yasaklayan الْحَرَامَ الْأَشْهُرَ وَاللَّيْلَةَ وَالنَّهَارَ وَاللَّيْلَةَ وَالنَّهَارَ وَاللَّيْلَةَ وَالنَّهَارَ "Ey iman edenler! Allah'ın işaretlerine, haram aya (onu helal sayıp) saygısızlık etmeyin."⁴⁶ ayet daha sonra haram aylarda savaş izni veren الْكَافِرِينَ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَاقْتُلُوهُمْ "Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkışlarsa o zaman onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir!⁴⁷ " onlara mühlet verilen aylar bitince, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün"⁴⁸ ayetleri ile neshedilmiştir.⁴⁹

Haram aylarla ilgili uygulamalar, Hz. İbrahim döneminde başlayan Hac ibadetiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu dönemde insanlar, haram aylarda ilan edilen ateşkes sürecinde güvenli bir ortamda hac ibadetini gerçekleştirirken, Mekke halkı da ticaret faaliyetlerini sürdürerek geçimlerini sağlamıştır. İslam öncesi Arap toplumlarının haram aylarda kan dökülmemesi ve barışın korunması geleneği, İslam'ın yayılmasıyla da devam etmiştir. Ancak daha sonra indirilen Bakara Suresi'nin 2/191. Ayeti ve Tevbe Suresi'nin 9/5 ve 28. ayetleri, hangi koşulda olursa olsun müşriklerle savaşılmasını emrederek bu geleneği sonlandırmıştır.⁵⁰

Mâide suresi 5/2. ayet, Hutâm adında bir kişi hakkında inmiştir. Hutâm, Yemâme'den Medine-i Münevvere'ye Peygamber (s.a.v.)'i görmeye gelir. Yanındaki atlıları Medine dışında bırakarak yalnız başına Efendimiz'in huzuruna girer ve şöyle sorar: "İnsanları neye davet ediyorsun?" Allah Resûlü (s.a.s.) ise: "Allah'ın birliğine şehâdet etmeye, namaz kılmaya, zekât vermeye" şeklinde cevap verir. Hutam, bu daveti kabul ettiğini ima ederek, "Ancak, kabilem içinde önemli büyüklerimiz var. Onlara danışmadan karar veremem. Onları ikna edersem, Müslüman olabilirler ve onları size getirebilirim" der ve oradan ayrılır. Hutam, Efendimiz'in yanına girdiğinde, Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ashâbına hitaben, "Yanınıza şeytanın diliyle konuşan bir adam girdi" der. Çıkışında ise, "Bu adam sizin aranızda kâfir

⁴³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 135; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/307; Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/341.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 4/315.

⁴⁵ Derze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 9/430.

⁴⁶ el-Mâide 5/2.

⁴⁷ el-Bakarâ 2/191.

⁴⁸ et-Tevbe 9/5.

⁴⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 466.

⁵⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/206.

yüzüyle girdi ve bir zalimin çıkışıyla ayrıldı. O kişi Müslüman değildir" şeklinde ifade eder. Hutam, Medine'den çıkarken Medinelilerin otlatmak için dışarı saldırdığı hayvanları alıp götürür. Müslümanlar onu kovalar, ancak kaçmayı başarır ve yakalanamaz. Daha sonra Allah Resûlü (s.a.s.), Umretü'l-kazâ için Mekke-i Mükerreme'ye girerken, Yemâme hacıların seslerini duyar ve ashâbına "Bunlar Hutâm ve arkadaşlarıdır" der. Hutâm, Medinelilere ait hayvanları gasp ederek Mekke'ye getirir ve Kurban Bayramı'nda kurban olmaları için nişanlar. Efendimiz'in yanında bulunan Müslümanlar, Hutâm'ı yakalamak için harekete geçtiklerinde, bu ayet iner.⁵¹

Bu ayeti nesheden Tevbe suresinin 5. ayeti ise hicretin dokuzuncu yılı nazil olmuştur. Rasulullah (s.a.v) o yıl hacca gidemediği için hac emiri olarak Hz. Ebubekir'i tayin etti. Hz. Ebubekir, Hac için Medine'den ayrıldıktan sonra Tevbe suresi nazil olmuştur. Peygamber (s.a.v.) bu sureden inen 40 ayeti insanlara bildirmesi için Hz. Ali'yi görevlendirmiştir.⁵² Yani Mensuh olan ayet Maide 5/2 kaza umresinin yapıldığı hicri yedinci yıl; Nasih olan ayet Tevbe 9/5 ise hicri dokuzuncu yıl nazil olmuştur.

Eşi Ölen Kadının İddeti: Erkeğin ölmesi durumunda karasının 1 yıl kocasının evinde beklemesi hükmünü bildiren وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُزُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ "İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliliğini vasiyet etsinler."⁵³ ayet, bu süreyi 4 ay 10 gün ile sınırlayan وَعَشْرًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ بِأَنْفُسِهِنَّ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler."⁵⁴ ayet ile neshedilmiştir.⁵⁵

Bu neshe delil olarak şu olay rivayet edilmektedir: Abdullah b. Zübeyr (ö. 692), mushafı yeniden yazdıran Hz. Osman'a (ö.656), "Bunu bir başka âyet neshetti, hükmünü kaldırdı, buraya niçin yazdırıyorsun?" demiş, Hz. Osman da ona, "Kur'an'da bulunan hiçbir şeyin yerini değiştiremem" cevabını vermiştir.⁵⁶ Hz. Osman'ın ona "Kur'an'da bulunan hiçbir şeyin yerini değiştiremem" sözü, bu neshin Peygamberin tevkifi ile gerçekleştiğine delildir.⁵⁷ Yani Hz. Osman, Kur'an'daki ayetlerin yerleştirilmesi ve hükümlerinin belirlenmesi konusunda Peygamber (s.a.v) Efendimizin yetkili olduğunu ve herhangi bir değişikliğin ancak onun yönlendirmesiyle yapılabileceğini ifade etmek istemiştir. Abdullah b. Zübeyr gibi nüzul ortamına şahit olan bir müfessirin bu ayetin neshedildiğini Hz. Osman'a söyleyip Hz. Osman'ın onu destekler mahiyette cevap vermesi bunun neshine delildir.

Eşi ölen kadının iddeti ile alakalı Zeynep binti Ümmi Süleym de Bakara 2/234. ayet ve miras hukukunun düzenlenmesiyle nesh edildiğini söylemiştir.⁵⁸ Bu ayet ile kocası ölen kadınla ilgili olarak ilk ayetten anlaşılan vasiyet, miras ile neshedilmiş, mesken ise bazı müfessirlere göre neshedilmiş olup bazılarına göre ise sabittir.⁵⁹ Ayetlerin kronolojik sırası ve bağlamları dikkate alınarak, İslam hukukçuları ve müfessirler, nesih hükümlerini belirlemişlerdir. Kocası ölen kadınların durumu ile ilgili bu ayetler, nesih kavramının hem teorik hem de pratik yönlerini anlamak için önemli bir alan sunmaktadır.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/474.

⁵² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 410; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 424.

⁵³ el-Bakara 2/240.

⁵⁴ el-Bakara 2/234.

⁵⁵ Ebû Abdullah Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, thk. Abdullah Umeyre (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994), 1/447; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl* (Beyrut: Darü'l-Marife, 2008), 126; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 147.

⁵⁶ Buhârî, "Tefsir", 41.

⁵⁷ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tunisiyye, 1984), 2/471.

⁵⁸ Halil İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay. 2000), 21/467.

⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 466.

Bakara suresinin 2/240. ayetinden anlaşılan kadının bir yıl boyunca kocasının evinde kalması meselesi, İslam'ın ilk yıllarında uygulanan hükümdü.⁶⁰ Bir rivayete göre bu ayet Medine'ye hicret etmek isteyen Tâîf'li bir adam hakkında nazil olmuştur.⁶¹ Buradan hareketle bu ayetin Medine döneminin ilk yıllarında nazil olduğunu söyleyebiliriz. Onu nesheden ayetler de Miras ve iddetten bahseden ayetlerdir. İddet ve miras hukuku düzenlemeleri de yukarıda da zikredildiği gibi Medine döneminin ortalarında yani hicri altıncı yılda nazil olmuştur.⁶²

5.7. Kişinin İçinden Geçirdiği Düşüncelerinden Sorumluluğu

Bir kişinin ister dışa vursun isterse de içinde saklı tuttuğu düşüncelerinden sorumlu olduğunu ifade eden *“وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ”* *“İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker.”*⁶³ ayeti, kişinin içinden geçirip insanın elinde olmayan ve güçlerini aşan davranışlardan sorumlu olmadığını ifade eden *“لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَنُفْسًا”* *“Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz”*⁶⁴ ayeti ile nesh edilmiştir.⁶⁵

Bazı âlimler, bu ayetin hüküm ifade etmediği hususuna dayanarak bunun nesh edilmediğini söylese de⁶⁶ Müslim'in (ö. 875) naklettiği bir hadis, bu ayeti anlamamızı sağlamaktadır. Rivayet özetle şöyledir: Bu âyet nâzil olunca ayetin hükmü sahâbeye ağır gelmiş, Resûlullah'ın huzuruna gelerek diz çökmüş ve *“Ey Allah'ın elçisi! Namaz, oruç, cihad, sadaka (zekât) gibi gücümüzün yettiği amellerle yükümlü kıldık (bunlara bir diyeceğimiz yok). Şimdi ise size bu âyet geldi; buna uymaya gücümüz yetmez!”* demişlerdi. Rasûlullah (s.a.v) *“Sizden önceki iki kitabın tâbileri gibi siz de ‘Duyduk ve uymadık’ mı diyeceksiniz? Oysa ‘Duyduk, itaat ettik. Senin bağışlamayı dileriz ey rabbimiz, gidiş sanadır demeniz gerekir”* buyurmuş, onlar da aynen böyle söylemişler, bu cümleyi tekrarladıkça dilleri de buna alışmıştı. Bunun üzerine (onların bu tutumunu öven) 2/285. ayet, daha sonra da 2/284. ayete açıklık getiren ve bir bakıma sahâbenin bu ayetle ilgili yukarıdaki anlayışlarını düzelten *“Allah hiçbir kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz...”* mealindeki 2/286. ayet nazil olmuştur.⁶⁷ Bir rivayete göre iki ayet arasındaki zaman dilimi bir yıldır. Yani önce inen ayet *“İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker.”*⁶⁸ Bir yıl yürürlükte kaldıktan sonra onu nesheden *“Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz”*⁶⁹ ayeti inmiştir.⁷⁰

Bakara, 2/286. ayetin 2/284. ayeti neshettiği ile ilgili olarak sahâbeden pek çok rivayet mevcut olup hepsinde de 286. ayetin 284. ayetten daha sonra indiğine dair açıkça ifadeleri vardır.⁷¹ Bu rivayetler, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında kronolojik sıranın ve bağlamın ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, nesih meselesi ve ayetlerin tarihsel bağlamı, Kur'an'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasında büyük önem taşımaktadır.

5.8. Allah'tan Sakınma Meselesi

⁶⁰ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/154.

⁶¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 5/287.

⁶² Karaman vd., *Kuran Yolu Tefsiri*, 2/29.

⁶³ el-Bakara 2/284.

⁶⁴ el-Bakara 2/286.

⁶⁵ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefâsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 3/412; Süyûtî, *el-İtkân*, 466.

⁶⁶ Hâni Tâhîr, *Tenzihu âyi'l-Kur'ani ani'n-neshi ven'-nüksân* (Cemaatü'l-İslamiyye, 2000), 71.

⁶⁷ Müslim, *“İman”*, 199; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 3/411; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/514.

⁶⁸ el-Bakara 2/284.

⁶⁹ el-Bakara 2/286.

⁷⁰ Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1981), 7/135.

⁷¹ Detaylı bilgi için bk. Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 3/411-420; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/511-520.

Kişinin kendisini günaha düşürecek fillerden koruması/Allah'a karşı gereği gibi saygınlığı tam bir şekilde sağlamasını emreden *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ* "Ey iman edenler! Allah'tan gereği gibi sakının"⁷² ayeti, insanın gücünü aşan hükümlerin olmayacağını dolayısıyla kişinin gücü nispetinde Allah'tan sakınmasını ifade eden *فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ* "O halde gücünüz oranında Allah'a saygısızlıktan sakının"⁷³ ayeti ile nesh edilmiştir.⁷⁴

Ali İmran 102. ayet indiğinde sahâbiler, Allah'a karşı gereği gibi saygılı olma konusunda endişeye kapılmışlar, bir yandan hiç kimsenin bunu hakkıyla yerine getiremeyeceğini söyleyip bir yandan da kendilerini aşırı derecede ibadete vermişler, bunun üzerine, "Gücünüz yettiğince Allah'a saygısızlıktan sakının" mealindeki ayet inmiştir.⁷⁵ Çünkü ilk ayetin anlamı İbni Abbas'ın dediğine göre "süreklili Allah'a itaat edilip göz açıp kapanıncaya kadar bile isyan ve itaatsizliğin olmamasıdır." Bu hüküm de kullara ağır gelince daha sonra nesh edilmiştir.⁷⁶

Neshedilen Ali İmran 3/102 ve devamındaki ayetler hakkında Derveze (ö. 1984) şu hususu zikreder: Peygamberin Medine'ye gelerek hâkimiyet kurması, Yahudiler arasında hoşnutsuzluğa neden olmuştur. Onlar, Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliğin İslami kardeşlikten kaynaklandığını bilerek, Müslümanların birleşmesinden rahatsız olmuşlardır. Özellikle Medine'nin iki önemli kabilesi olan Evs ve Hazrec İslam'ın gelmesiyle birlikte eski düşmanlıklarını bir kenara bırakmışlardır. Ancak Yahudiler, bu durumu kıskançlıkla karşılayarak, Evs ve Hazrec kabilesini ayrıştırıp eski düşmanlıklarını yeniden canlandırmak istemişlerdir. Bu plana kapılan iki kabile arasında tartışmalar başlamış ve eski düşmanlık duyguları tekrar alevlenmiştir. Durumu öğrenen Peygamber (s.a.v.), hemen müdahale ederek, Müslümanların birlik ve kardeşlik bağlarını hatırlatmış ve fitnenin önlenmesini sağlamıştır. Bu durum, neshe uğrayan ayetlerin bağlamında bir açıklama olarak sunulmuştur.⁷⁷

Bu olaydan anlaşıldığına göre bu ayetler Medine döneminin ilk çeyreğinde henüz Müslümanların kardeşliğini tam anlamıyla pekiştirmediği yıllarda nazil olduğunu söyleyebiliriz. Zaten Ali İmran suresi de Medine döneminin ikinci ya da üçüncü suresidir.⁷⁸ Onu nesheden et-Teğâbün suresi ise kimilerine göre on dört ve on altıncı ayetleri hariç Mekke'de nazil olmuştur. Bu iki ayet ise Medine de nazil olmuştur.⁷⁹ Bazı müfessirlere göre de sure, tamamıyla Medine'de nazil olmuştur.⁸⁰ Her halükârda 16. Ayet Medine'de nazil olmuştur.

Ayetin nüzulüne sebep olarak tefsirler şu olayı zikreder: Mekkelilerden Avf b. Malik (ö. 641) iman etmiş ve kalan ömrünü Peygamber şehrinde geçirmek istemişti. Ancak eşi ve çocukları buna engel olmuştu. Daha sonra Peygambere ulaştıklarında Peygamberin yanındaki ashâbın dinde fakih olduklarını görmüş ve onları takip etmek istemişti. Bunun üzerine bu ayet inmiştir.⁸¹

Avf b. Malik de hicri altıncı yılda iman ettiğine göre⁸² bu ayet de hicri ilk yılda nazil olan Ali İmran suresi 3/102. Ayetten sonra indiği hükmüne varılır. Ali İmran suresi'nin hicri ilk yılda nazil olduğu bilindiğine göre, Avf b. Malik'in iman ettiği dönemde nazil olan ayetlerin, Ali İmran suresi

⁷² Âl-i İmrân 2/102.

⁷³ et-Teğâbün 64/16.

⁷⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 466.

⁷⁵ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mens.ûr*, 3/706; Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/642-643.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/176.

⁷⁷ Derveze, *et-Tefsîrü'l-ħadîs.*, 7/199-200.

⁷⁸ Derveze, *et-Tefsîrü'l-ħadîs.*, 7/106.

⁷⁹ Derveze, *et-Tefsîrü'l-ħadîs.*, 8/544; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mens.ûr*, 14/511.

⁸⁰ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mens.ûr*, 14/511.

⁸¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/27; Derveze, *et-Tefsîrü'l-ħadîs.*, 8/552.

⁸² İsmail Lütfü Çakan, "Avf b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1991), 4/115.

3/102'den sonra geldiği açıktır. Bu kronolojik bilgi, ayetlerin iniş sırasını belirlemede ve nesih hükmünün uygulanmasında önemli bir temel oluşturmaktadır.

5.9.Miras Hukukunun Değişimi

Miras hukukunda anlaşma yapanlar arasında miras alma olayının var olduğunu bildiren وَالَّذِينَ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ “Allah’ın kitabına göre yakın akrabalar birbirine (vâris olmaya) daha layıktır.”⁸⁴ ayet ya da Ahzap suresi 33/6. ayet ile nesh edilmiştir.⁸⁵

Yeminle anlaşma yapılan kişilere mevle’l-muvalet denir. Mevle’l-muvalet, İslam miras hukukunda özel bir tür miras ilişkisidir. Bu terim, yeminle veya karşılıklı bir anlaşma ile birbirine bağlanan ve birbirine mirasçı olan kişileri ifade eder. Bu gibi anlaşma yapan kimse, müttefiğinden altıda bir nispetinde miras alırdı. Bu hüküm, Enfâl suresi 75. ayet ile neshedilmiştir.⁸⁶ Muhacirler Medine’ye geldiklerinde Ensar, miras hukukunda onları kendi akrabalarından daha öne alırdı. Sebebi de Peygamberin onlar arasında yaptığı Muâhâtan (muhacir ile ensarın kardeş ilan edilmesi) kaynaklanır.⁸⁷ Bundan hareketle Nisâ 4/33. ayetin kardeş ilan edilmesi olayından sonra indiği anlaşılmaktadır. Muâhât olayı da mescidi Nebevî’nin inşası sırasında yani hicretin ilk günlerinde olmuştur.⁸⁸ Bedir savaşından sonra artık Muhacirler Medine’ye alışıp oraya ayak uydurarak mal sahibi oldular. Muhacirlerin Ensar’a mâli bakımdan ihtiyaçları kalmayınca sadece akrabaların birbirine miras bırakacağını bildiren Enfâl 8/75. ayet hicri üçüncü yılda nazil oldu.⁸⁹ Bu tarihten itibaren artık muhacir ve ensar’ın birbirlerinden miras alma olayı da ortadan kalkmıştır.⁹⁰

Bu bilgiler ışığında neshe uğrayan ayetin hicretin ilk günlerinde yani birinci yılda onu nesheden ayetin de hicri üçüncü yılda nazil olduğu anlaşılmaktadır. Aralarında en azından üç yıl vardır. Bu tarihsel bilgi ve kronolojik analiz, nesih kavramının Kur’an tefsirinde nasıl uygulandığını ve hangi şartlar altında geçerli olduğunu anlamamıza yardımcı olur. Muhacir ve ensar arasındaki miras hükmünün kaldırılması, İslam hukukunun dinamik yapısını ve toplumsal değişikliklere uyum sağlama kabiliyetini gösterir.

5.10. Zina Yapanların Cezası

Zina suçunu işleyenlerin evde hapsedilmesini bildiren ayet, وَالَّذِينَ يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَمَا اسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَمَا يَسْكُرُونَ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّعَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا “Kadınlarımızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açmıyaya kadar evlerde tutun.”⁹¹ daha sonra had cezasını bildiren الرَّانِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.”⁹² ayet ile nesh edilmiştir.⁹³

Recm ve celde hükmü gelmeden önce zina yapan kadınlara en-Nisâ suresinin 4/15. ayeti hükmünce ev hapsi uygulanıyordu.⁹⁴ Bunun geçici bir ceza olduğu ayetin “Allah onlar hakkında bir

⁸³ en-Nisâ 4/33.

⁸⁴ el-Enfâl 8/75.

⁸⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 466.

⁸⁶ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 234.

⁸⁷ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 3/706; İbni Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, 4/11.

⁸⁸ Mevlana Şibli, *Büyük İslam Tarihi Asrı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1/207.

⁸⁹ Şibli, *Büyük İslam Tarihi Asrı Saadet*, 1/488.

⁹⁰ Şibli, *Büyük İslam Tarihi Asrı Saadet*, 1/208.

⁹¹ en-Nisâ 4/15.

⁹² en-Nûr 24/2.

⁹³ Süyûtî, *el-İtkân*, 466.

⁹⁴ İbni Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, 3/384.

hüküm verip yol belirleyinceye kadar" sözünden anlaşılıyor. en-Nûr suresi 2. ayetinin bu hükmü neshettiğini destekler nitelikte Usame b. Samit'in Peygamberden rivayet ettiği hadis mevcuttur. "Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Benden alın, benden alın! Allah, fuhuş yapanlara yol açtı. Evli, evli ile zina ederse yüz sopa vurulup taşlanarak öldürülür. Bekâr, bekârla zina ederse yüz sopa vurulup bir yıl sürgün edilir."⁹⁵ Aynı şekilde "Nisa suresindeki ayetlerin nüzulünden sonra (zina yapan kadınları) evde hapsetmek yoktur."⁹⁶ hadisi mevcuttur.

İlk ayetin hükmü, İslam'ın henüz hâd cezalarını belirlemediği dönemlerinde uygulanmış daha sonra inen en-Nûr suresi 2. ayeti ve Hz. Peygamberin fiili uygulamasıyla neshedilmiş olup bekârların zinasına belli sayıda sopa cezası; evlilerin zinasına da recm cezası hükmü belirlenmiştir.⁹⁷ en-Nisâ suresindeki ayetler hicri dört ve altıncı yılları arasında nazil olmuşken en-Nûr suresi ayetleri hicri altıncı yılda vahyedilmiştir. Fuhşun çeşidine göre bu iki sure birbirini tamamlamıştır.⁹⁸ Yukarıdaki bilgiler ışığında mensuh ayetin hicri beşinci yılda⁹⁹ onu nesheden ayetin ise hicri altıncı yıldan sonra nazil olduğu sonucuna varılır.

5.11. Gayrı Müslimler Arasında Hüküm Verme Hususu

Gayrı Müslimlerin kendi aralarında çıkan anlaşmazlıklarda Allah elçisine müracaat etmeleri durumunda Peygamberi hüküm verip vermemede serbest bırakan ayet *فَإِنْ جَاؤُكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضُوا عَنْهُمْ* "(Aralarında hüküm vermen için) sana gelirlerse aralarında hüküm ver veya onlardan yüz çevir. (Hüküm verip vermemede serbestsin)"¹⁰⁰ gayrı Müslimler arasında Kur'an ile hükmedilmesini emreden *وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا* "Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma"¹⁰¹ ayet ile nesh edilmiştir.¹⁰²

Bu ayetler hakkında Kurtûbî, (ö. 1273) şöyle demektedir: "Eğer sana gelirlerse aralarında hükmet, ya da onlardan yüz çevir" ayeti nesh olmuştur. Çünkü bu ayet, Peygamber (s.a.v.)'in Medine'ye ilk geldiği sıralarda nazil olmuştur. O sırada Yahudiler, Medine'de sayıca çoktular. Onların İslam'a ısındırılmaları için daha uygun ve daha yerinde olan davranış, kendi hâkimlerine geri gönderilmeleri şeklindeydi. İslam güç kazanınca, yüce Allah: "O halde aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet" âyetini indirdi. İbn Abbâs, Mücahid, İkrime, ez-Zührî, Ömer b. Abdülaziz ve es-Süddî de bu görüştedir.¹⁰³ Maide 42. Ayet Medine dönemin ilk yıllarında nazil olmuş, onu nesheden ayet de Müslümanların Medine'de güç ve kuvvet kazandığı daha sonraki yıllarda (Medine döneminin orta ya da son dönemleri) nazil olmuştur.

Müslim'in de rivayet ettiği bir hadiste şöyle denilmektedir: "Yahudiler, Resûlullah (aleyhissalatu vesselam)'a gelip, kendilerinden bir erkekle kadının zina yaptığını söylediler. Resûlullah (aleyhissalatu vesselam) onlara: "Recm hakkında Tevrat'ta ne buluyorsunuz?" diye sordu. Onlar: "Teşhir edip rezil ederiz ve dayak atarız" dediler. Abdullah İbnu Selam (radiyallahu anh): "Yalan söylüyorsunuz. Zinanın Tevrat'taki cezası recmdir" dedi. Hemen Tevrat'ı getirip açtılar. İçlerinden (Abdullah İbnu Surya adında) biri elini recm ayetinin

⁹⁵ Müslim, "Hudûd", 12-14; Ebû Davûd, "Hudûd", 23.

⁹⁶ İbni Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/387.

⁹⁷ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'îl-mes'ânî* (Beyrut: Daru İhyau't-Turasü'l-Arabi), 4/235; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-tevîl*, 2/ 41; İbni Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/384; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/74.

⁹⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/29.

⁹⁹ Mevlana Şibli, *Büyük İslam Tarihi Asrı Saadet*, 1/495.

¹⁰⁰ el-Maide 5/42.

¹⁰¹ el-Maide 5/49.

¹⁰² İbni Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/226; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 5/315; Süyûtî, *el-İtkân*, 466.

¹⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2006), 7/491.

üzerine koydu. Sonra, ayetten önceki kısımlardan okumaya başlayıp (kapadığı kısmı atlayarak arka kısmını okumaya devam etti. Abdullah İbnu Selam (radıyallahu anh) müdahale edip: "Kaldır elini!" dedi. Adam elini çekti, tam orada recm ayeti mevcut idi. Bunun üzerine: "Ey Muhammed, Abdullah doğru söyledi. Tevrat'ta recm ayeti mevcuttur!" dediler. Resûlullah (aleyhissalatu vesselam) derhal o iki zaninin recmedilmesini emretti ve recmedildiler."¹⁰⁴

Maide Suresi'nin 42. ayeti ile 49. ayeti arasında yaklaşık 5 yıllık bir zaman farkı bulunmaktadır. Hicri 3. yılda nazil olan 42. ayet,¹⁰⁵ Peygamber'in hüküm verme serbestliğini tanıırken, Mekke fethinden sonra nazil olan¹⁰⁶ 49. ayet, bu serbestliği daha belirgin kurullarla sınırlamıştır. Bu kronolojik fark, nesh ilkesinin uygulanabilirliği açısından önemli bir göstergedir.

5.12. Vasiyet Uygulamasında Şahitlerin Durumu

Berberinde herhangi bir Müslüman bulunmadığı halde vefat eden bir Müslüman'ın gayri Müslimleri şahit tutabileceğini ifade eden *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ جِئِنَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ* "Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki âdil kişi, şayet seyahatte iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan başka iki kişi aranızda şahitlik etsin"¹⁰⁷ ayet, daha sonra adaletli iki Müslümanın şahitliğini bildiren " *وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ* "İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun"¹⁰⁸ ayeti ile nesh edilmiştir.¹⁰⁹

Mensuh ayetlerin nazil olmasına sebep olan olay tefsir ve hadis kaynaklarında şu şekilde ele alınmıştır: Olay, Temîm ed-Dârî, Adî b. Bedâ ve Büdeyl b. Ebû Meryem'in ticaret için birlikte Şam'a gitmeleriyle başlar. Temîm henüz Müslüman olmamış, Adî ise Hıristiyan'dır. Ancak Büdeyl Müslümandır. Şam'a ulaştıklarında veya yolda Büdeyl hastalanır. Kendi eşyalarının listesini gizlice yazarak, eşyalarına koyar. Daha sonra arkadaşlarına geri döndüklerinde, eşyalarını ailesine teslim etmelerini vasiyet eder ve sonra ölür. Arkadaşları, ondan aldıkları eşyaları ailesine teslim ederler. Ancak aile, Büdeyl'in gizlice yazdığı listede eksiklik fark eder ve bunu arkadaşlarına bildirir. Onlar ise böyle bir şey almadıklarını iddia ederler. Aile, bu durumu Hz. Peygamber'e arz eder ve Maide Suresi'nin 106. Ayeti iner. Hz. Peygamber, bu konuda onlara yemin ettirir. Ancak sorun bir süre çözümsüz kalır. Daha sonra Mekke'de dava konusu gümüş kap bulunur ve sahipleri, Temîm ed-Dârî ve Adî b. Bedâ'dan satın aldıklarını söylerler. Durum tekrar Hz. Peygamber'e arz edilir ve bu defa 107. Ayet nazil olur. Hz. Peygamber, ölünün vârislerinden iki kişiye yemin ettirerek davayı kazanır. Başka bir rivayete göre, Temîm ve Adî bu kabı 1000 dirheme satıp parasını bölüşmüşlerdir. Temîm, Müslüman olduktan sonra rahatsızlık duyarak Büdeyl'in ailesine durumu açıklar ve 500 dirhemi öder. Aile, Adî aleyhine dava açar ve ayete göre yemin edip davayı kazanır.¹¹⁰

Taberî, Zeyd b. Eşlem'den rivayetle demiştir ki: "Mâide suresinin 5/106. Ayeti, yanında herhangi bir Müslüman bulunmadığı halde vefat eden bir adam hakkında nazil olmuştur. Bu mesele İslam'ın ilk dönemlerinde olmuştur. O zaman ortam savaş ortamıydı. İnsanlar kâfir idi. Rasulullah ve sahabileri Medine'de bulunuyorlardı. İnsanlar o dönemde birbirlerine vasiyet yoluyla mirasçı oluyorlardı. Daha sonra vasiyet neshedildi. Mirasta payları belirten hükümler geldi. Müslümanlar da onlarla amel eder oldular."¹¹¹

¹⁰⁴ Müslim, "Hudûd", 26.

¹⁰⁵ Şibli, *Büyük İslam Tarihi Asrı Saadet*, 1/488.

¹⁰⁶ Derveze, *et-Tefsîrü'l-ĥadîs.*, 9/8-9.

¹⁰⁷ el-Mâide 5/106.

¹⁰⁸ et-Talâk 65/2.

¹⁰⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 467.

¹¹⁰ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/261.

¹¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/67.

İlk uygulama İslamiyetin Medine'ye henüz yeni geldiği yıllarda uygulandığı hususu göz önüne alındığında ayetin hicretin ilk yıllarında indiğine hükmedilir. Zaten neshedilen ayetlerin nüzulüne sebep olan olayda yer alan Temim ed-Dârî Müslüman olup Kabilesi ile ikinci defa Medine'ye gelişi hicri 9. yıla tekabül eder.¹¹² Yani onun Müslüman olup olaydan pişman olması hicri 9. Yılda öncedir. Talak suresiyle ilgili olarak bazı müfessirler ayetin hicri dokuzuncu yılda nazil olduğunu söylemiştir.¹¹³ Dolayısıyla Talâk 65/2. ayetin Mâide 5/106. ayetten sonra inmiş olduğu anlaşılmış olur.

5.13. Savaşta Düşmanla Çarpışma Durumu

Müslümanların savaş esnasında on misli düşman birliğine karşı bile mücadele etmelerini isteyen *“Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur.”*¹¹⁴ ayet daha sonra hafifletilip bire iki ile sınırlandırıldığını bildiren *“Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener.”*¹¹⁵ ayet ile nesh olunmuştur.

İbn Abbâs'tan şöyle rivayet edilmektedir: *“Sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa iki yüz kişiye galip gelirler”* ayeti nazil olup, yüce Allah bir kişinin on kişiden kaçmamasını farz kılınca, bu husus Müminlere ağır geldi. Daha sonra, hafifletici ayet gelerek: *“Şimdi Allah sizden (yükü) hafifletti”* buyurdu.¹¹⁶ 65. ayetin nüzulünden sonra Müslümanlar on misli düşmanla çarpışmayı çok bulup bu husus onlara ağır gelmiştir. Müminler, Allah'tan bu sayıyı azaltması temennisinde bulununca 66. ayet nazil olup bir önceki hükmü kaldırmıştır. 66. ayetin mana ve üslubu, bu hususta zikredilen rivayetlerin doğruluğunu ispat ve teyit eder.¹¹⁷

Nesh eden ve neshedilen ayetlerin nüzul tarihini net bir şekilde belirleyen olmamıştır. Fakat İbn Âşûr'a göre bu ayetlerin Mekke fethinden önce indiği ve 66. Ayetin 65. ayetten sonra indiğinde şüphe yoktur.¹¹⁸ *“Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener”* ayeti nazil olduktan sonra çok zaman geçmeden onu nesheden *“Şimdi Allah sizden (yükü) hafifletti”* ayeti nazil olmuştur. Yani aralarında fazla bir müddet yoktur.¹¹⁹

5.14. Savaşa Gitmeme Ruhsatı

Rivayete göre Tebuk savaşı ile ilgili olarak nazil olan *“İnzûrُوا خَفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ”*¹²⁰ *“(Ey Müminler) Gerek hafif, gerek ağır olarak savaşa çıkın, mallarınız ve canlarınızla Allah yolunda cihad edin”*¹²¹ ayetinde ifade edilen umumi bir şekilde savaşa çıkma emri, üç farklı ayet ile neshedilmiştir.¹²² Fetih suresi 48/17. ayeti olan *“ليس على الاعمى حرج....”* *“Ama'ya (Savaşa çıkmamak hususunda) ve bal yoktur”*¹²³ ayeti; Tevbe suresi 9/122. Ayeti *“مُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً”* *“Müminlerin hepsinin toptan savaşa*

¹¹² Halit Özkan, “Temim ed-Dârî” Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi (İstanbul TDV yay. 2011) 40/419-421.

¹¹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/29; Salih Suruç, *Peygamberimizin Hayatı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013), 2/1748.

¹¹⁴ el-Enfâl 8/65.

¹¹⁵ el-Enfâl 8/66.

¹¹⁶ Ebu Davûd, “Cihad”, 96.

¹¹⁷ Derzeze, *et-Tefsîrû'l-ğadîs*, 7/87.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/69.

¹¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/69.

¹²⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 3/40.

¹²¹ et-Tevbe 9/41.

¹²² Süyûtî, *el-İtkân*, 467; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/221.

¹²³ el-Fetih 48/17.

çıkmaları doğru değildir."¹²⁴ Tevbe suresinin savaşa gitmeme hususunda ruhsat verdiği 9/91-92. ayet *لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمُرْضِلِ* "Güçsüzler, hastaların sorumlulukları yoktur."¹²⁵

Mensuh olan Tevbe suresi 9/41. ayet yukarıda da zikredildiği gibi Tebuk seferi hakkında yani henüz savaşa gidilmeden önce nazil olmuştur. Münafıkların bu savaşa katılmamak için peygamberden izin istemeleri ile alakalıdır.¹²⁶ Bu ayeti nesheden ayetlerden olan Tevbe suresi 9/91-92. ayetleri, bu savaşa mazeretlerinden dolayı katılmayanları açıklamaktadır. Bu ayetlerin devamında gelen "onlara geri döndüğünüzde"¹²⁷ ifadesi, 91 ve sonrasındaki ayetlerin seferden dönerken indiğinin belirtisidir.¹²⁸

Tebük Seferi hicri 9. yılda gerçekleşmiştir. Nesih meselesinin incelenmesinde, Tebuk Seferi öncesi ve sonrası nazil olan ayetlerin kronolojik olarak belirlenmesi önemlidir. Bu bağlamda, neshe uğrayan ayetler Tebuk Seferi'nden önce, nesheden ayetler ise seferden sonra nazil olmuştur

5.15.Zina Eden Kadın ya da Erkek ile Evlilik Hususu

Zina eden bireyler ile sadece zina eden kişilerin evlenebileceğini, bu tür kişiler ile zina yapmayanların evlenemeyeceğini ifade eden *الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرَمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ* "Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadını evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır."¹²⁹ Hususu *وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ* "İçinizden evli olmayanları, köle ve câriyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin"¹³⁰ ayet ile nesh edilmiştir.¹³¹

Rivayete göre, Medine'ye hicret eden Müslümanlardan Mirsed, gizlice Mekke'ye gitmekte ve müşriklerin elinde esir olan ya da hicret etmelerine izin verilmeyen Müslümanları kaçırmaktadır. Bir gece Mekke'ye giriş yapan Mirsed, kaçırmayı planladığı Müslümanın bulunduğu yere ulaşır. Ancak Mirsed'in Mekke'de yaşamış olduğu eski metresi Anâk, onu tanır ve birlikte zaman geçirmeyi teklif eder. Mirsed, İslam'ın zina eylemini reddettiğini belirterek teklifi geri çevirir. Bunun üzerine Anâk, bağırarak Mirsed'in niyetini ve varlığını Mekkelilere duyurur. Mirsed, kaçarak canını kurtarır. Daha sonra bir fırsatını bulup hapsedilmiş bir Müslümanı daha kaçırarak Medine'ye gelir. Hz. Peygamber'in huzuruna çıktığında başından geçenleri anlatır ve "Anâk ile evlenebilir miyim?" diye sorar. Peygamberimiz hemen cevap vermez, bir süre sonra bir ayet nazil olur ve Mirsed'e, "O kadınla evlenme" talimatını verir.¹³²

Nûr 32. ayette zikredilen "İçinizden evli olmayanları, evlendirin" ifadesi mutlak olup zina eden kadın da ayette ifade edilen dul hükmüne girer. İmam Şafiî (ö. 820) de Said b. Müseyyeb'in (ö. 715) görüşünü tercih ederek bu ayetin mensuh olduğunu söyler.¹³³ Bazı müfessirler de bu ayetin sadece müşriklerle ilgili olan hükmünün neshedilip zina edenlerle (zinakar müminlerle) ilgili olan hüküm ise sabittir demiştir.¹³⁴

¹²⁴ et-Tevbe 9/122.

¹²⁵ et-Tevbe 9/91-92.

¹²⁶ Derveze, *et-Tefsîrû'l-ĥadîs*, 9/438.

¹²⁷ et-Tevbe 9/94.

¹²⁸ Derveze, *et-Tefsîrû'l-ĥadîs*, 9/517.

¹²⁹ en-Nûr 24/3.

¹³⁰ en-Nûr 24/32.

¹³¹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 467.

¹³² Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/51.

¹³³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/159; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/119; İbni Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/ 170; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mens.ûr*, 10/645.

¹³⁴ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/118.

Nûr suresi 3. âyet, hicretin 3. yılında, Recî' çatışmasında şehid düşen Mirsed ile ilgilidir. Şu hâlde sûrenin ilk âyetleri hicretin 1. yılının sonu ile 2. yılının başlarında vahyedilmiş olmalıdır.¹³⁵ Nûr suresinin çoğu ayeti Medine döneminin ilk yıllarında Benî Mustalik Gazvesi'nin ardından 5. (626-27) yılın sonlarında nâzil olduğuna¹³⁶ göre 32. ayetin de hicri 5. Yılda nazil olduğunu söyleye biliriz. Yani aralarında en az 2 yıl vardır.

5.16. Peygamberin Evliliğinin Kısıtlanması

Peygambere evlendiği eşler dışında artık evlenmeyeceğini bildiren لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ “Bundan sonra sana kadınlar helâl olmaz; mülkiyetin altında bulunanlar dışında kadınlarını, güzellikleri hoşuna gitse bile başka eşlerle değiştirmen de helâl olmaz.”¹³⁷ ayet, daha sonra bu kısıtlamayı kaldıran يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَ الَّتِي أَتَيْتَ أَجْرَهُنَّ “Ey peygamber! Mehirlerini verdiğin eşlerini, sana helâl kıldık...”¹³⁸ ayet ile nesh edilmiştir.¹³⁹

Nesh eden 50. ayet daha sonra nazil olmuştur. Çünkü nüzul tertibi Mushaf tertibine göre değildir.¹⁴⁰ Nitekim bu ayete dayanan Allah Rasulü (s.a.v.) ayette zikredilen eşlerinden sonra oğlu İbrahim'in annesi Mariye ile evlenmiştir.¹⁴¹ Buna ek olarak Hz. Aişe'den rivayet edilen: “Peygamber'e (s.a.v.) yeryüzündeki bütün kadınlar (kadınlarla evlilik)helal kılmana kadar o vefat etmedi” hadisi de evliliğini kısıtlayan hükmün kaldırılması Peygamberin vefatına yakın bir zamanda gerçekleştiğini gösterir.¹⁴² Ebu Talib'in kızı Ümmü Hani de Mekke fethinden sonra Peygamberin kendisine evlenme teklif ettiğini, kendisinin de bu evlilik hususunda özür beyan ettiğini ve Peygamberin kendisinin özrünü kabul ettikten sonra 50. ayetin nazil olduğunu söyler.¹⁴³

Hem Nesh eden hem de neshe uğrayan ayetler Ahzâb suresindedir. Ahzâb suresi hicri 5. yılda nazil olmuştur.¹⁴⁴ Mensuh olan 52. ayet, Peygamberin son evliliği olan hicri 7. yıldan önce nazil olması mümkün değildir.¹⁴⁵ Bu ve yukarıda zikredilen rivayetler dikkate alındığında nasih olan ayetin mensuh olan 52. ayetten sonra indiğini kanıtlar mahiyettedir.

5.17. Peygamber ile Gizli Konuşmadan Önce Sadaka Verme Hususu

Müminlerin Peygamber ile gizli görüşmelerinden önce sadaka vermeleri gerektiğini bildiren يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَحَاتُّمُوا الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً “Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin.”¹⁴⁶ ayet, bu hususun kaldırıldığını bildiren وَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تُفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ “Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (vermediğiniz takdirde) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapmadınız ve Allah da sizi bağışladı.”¹⁴⁷ ayet ile nesh edilmiştir.¹⁴⁸

¹³⁵ Ömer Çelik *Hakkın Daveti Kur'an-ı Kerim*, 3/420.

¹³⁶ M. Kamil Yaşaroğlu, “Nûr suresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2007), 33/247-248

¹³⁷ el-Ahzâb 33/52.

¹³⁸ el-Ahzâb 33/50.

¹³⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 467.

¹⁴⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 823; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 948.

¹⁴¹ Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-vecîz* (Dimeşk: Darü'l-fikr, 2006), 426.

¹⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/78; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/154; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-bahrî'l-mûhîr*, 7/ 236; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 948.

¹⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/130; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 946.

¹⁴⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 849.

¹⁴⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 864.

¹⁴⁶ el-Mücâdele 58/12.

¹⁴⁷ el-Mücâdele 58/13.

¹⁴⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 467.

İlk ayette müminlerin peygamber ile gizli görüşmelerinden önce sadaka vermeleri istenmiş ve bu husus inananlara ağır gelmişti. Fakirler peygamber ile çok görüşmek istemelerine rağmen sadaka verecek bir şey bulmadıkları için özel olarak peygamber ile görüşemedi. Bu husus bazı müfessirlere göre on gün, bazılarına göre de bir günün bir bölümü devam etmiştir. Daha sonra Yüce Allah, 13. ayeti indirerek bu hükmü neshedip uygulamadan kaldırmıştır.¹⁴⁹

Bunu destekler mahiyette Hz. Ali'den nakledilen şu sözü mevcuttur: “Allah'ın kitabında öyle bir ayet vardır ki ne benden önce bir kimse onunla amel etmiştir, ne de benden sonra herhangi bir kimse onunla amel edecektir: Şöyle ki: Bir dinarım vardı. Ben onu on dirheme bozdurdum. Ne zaman Peygamber (s.a.v.) ile baş başa kalmak istesem, bundan önce bir dirhem sadaka verirdim. Daha sonra bu hüküm nesh edildi ve hiç kimse bununla amel edemedi.”¹⁵⁰

Hem ayetin bağlamından hem de zikredilen bu rivayetlerden 13. ayetin 12. ayeti neshettiği anlaşılmaktadır. Tarihsel olarak da müfessirlerin sözleri ve rivayetlerden de anlaşıldığına göre nasih ile mensuh ayetler arası on gün ya da bir gün kadar zaman vardır.¹⁵¹

5.18. Müslümanların Mekke'den Hicret Eden Kişileri Kafirlere Geri Göndermesi

Mekke müşrikleri ile yapılan antlaşma gereği Mekke'den Medine'ye giden kadınların müşriklere tekrardan iade edilmesi sonucunda kocalarının evlenirken o kadınlara ödedikleri mehri, devlet hazinesinden ödemesini bildiren *وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعاقِبْتُمْ فَانكِحُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِنْكُمْ مَا أَنْفَقُوا* “Şayet eşlerinizden biri kâfirlere kaçar, böylece (tazminat ödemek için) sıra size gelmiş olursa, eşleri gitmiş olanlara harcadıklarına denk bir şey verin.”¹⁵² ayeti *فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَأَحْصُرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ* “müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin”¹⁵³ ayet ile nesh edilmiştir.

Hicretin 6. yılında Hz. Peygamber ile Mekke müşrikleri arasında yapılan Hudeybiye Antlaşması'nın 5. maddesinde şu hüküm yer alıyordu: “Velisinin izni olmadan Kureyş'ten Muhammed'e geleni o kendilerine iade edecek, Muhammed'in beraberindekilerden Kureyş'e geleni ise onlar kendisine iade etmeyecektir”.¹⁵⁴ Mümtehine 60/11. ayet ile Yüce Allah, Peygamberine (s.a.v.) eğer mümine bir kadın kafirlere iade edilirse kocalarının masrafını telafi etmek üzere ganimetten ödenek ayırmasını istemiştir.¹⁵⁵

Bu husus, ganimetlerin taksimini belirten ayet ya da savaştan bahseden Tevbe suresi 9/5. ayet ile neshedilmiştir.¹⁵⁶ Müşrikler, Hudeybiye'de yaptıkları anlaşmaya uymamış ve anlaşmayı çiğnemişti. Müşriklerin antlaşma hükümlerini sinsice ihlâl etmeleri ve hıyanet içinde bulunmaları karşısında Resûlullah'ın da bu antlaşmaları bozabileceği Enfâl sûresinde bildirilmiş (8/58) ve bu konuda Müslümanların fikrî bir hazırlık içinde olmaları sağlanmıştı. Tebuk Seferi'nde yaşanan birçok olay da Müslümanlarla birlikte hareket ediyor görünen kişilerin gerçek yüzlerini açığa çıkarma açısından onlara önemli tecrübeler kazandırmıştı. Nihayet Tebuk Seferi'ni takiben bu bildirim yapılması zamanının geldiği Resûlullah'a vahyedildi. Müslümanların antlaşma yaptığı müşrikler artık bu antlaşmanın geçersiz olduğunu bildirildi.¹⁵⁷

¹⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/272; Taberî, *Camiu'l-beyân*, 22/484; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/68; Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 8/489; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1019.

¹⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/272; Taberî, *Cami' u'l-beyân*, 22/482.

¹⁵¹ Zemâhşerî, *Keşşâf*, 6/68.

¹⁵² el-Mümtehine 60/11.

¹⁵³ Tevbe 9/15.

¹⁵⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/317.

¹⁵⁵ Taberî, *Cami' u'l-beyân*, 22/591.

¹⁵⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 467.

¹⁵⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/317.

Bu bilgiler ışığında mensuh olan ayetin hicri 6. yılda, onu nesh eden ayet ise Tebük seferi sırasında yani hicri 9. yılda indiği ortaya çıkmaktadır. Hicri 9. yılda gerçekleşen Tebük Seferi sırasında nazil olan ayetler ise önceki hükümlerin geçerliliğini kaldırarak yeni düzenlemeler getirmiştir.

5.19. Peygamberin Gece İbadet Süresi

Peygambere gecenin uzun bir bölümünde ibadet etmesini bildiren *“فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا”* “Kalk, birazı hariç olmak üzere geceyi; yarısını ibadetle geçir.”¹⁵⁸ ayeti *“إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ اللَّيْلِ مِنْ أَثَرِ اللَّيْلِ”* “Senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını, üçte birini ibadetle geçirdiğini ve beraberinde bulunanlardan bir grubun da (böyle yaptığını) rabbın elbette bilir.”¹⁵⁹ ayeti ile nesh edilmiştir.¹⁶⁰

Allah Resulüne az bir zaman dilimi bile olsa gece ibadetini emreden 2. ayet, gecenin üçte ikisi zamanı bildiren 20. ile nesh edilmiştir. Daha sonra teheccüd uygulamasının farz namazlar ile nesh edildiği söylenmiştir.¹⁶¹ Bûhârî'nin rivayetine göre Hz. Peygamber Hira mağarasında ilk vahyi aldığı anda bu olaydan etkilenmiş, doğruca evine gidip eşi Hz. Hatice'ye, *“Beni örtün, beni örtün!”* demiş; onlar da üzerine bir örtü örtmüşler, korkusu geçip rahatlayınca kadar bu şekilde kalmıştır.¹⁶² Hz. Peygamber örtüsüne bürünmüş bir halde dururken yine Cebrâil gelmiş ve *“Ey örtüsüne bürünen!”* hitabıyla başlayan yeni vahiyler getirmiştir.¹⁶³ el-Müzzemmil suresi 20. ayet ise Medine'de nazil olmuştur.¹⁶⁴ Buna göre mensuh ayet vahyin ilk yılları olan Mekke'de nazil olmuşken nasih ayet hicretten sonra nazil olmuştur.

5.20. Orucun Mahiyeti

Müslümanlara Ehli kitap gibi oruç tutmalarını emreden *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* “Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilerin üzerine farz kılındığı gibi sakınsınız diye sizin üzerinize farz kılındı”¹⁶⁵ ayeti, *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ* “Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın...”¹⁶⁶ ayet hükmü ile nesh edilmiştir.

Bu ayette zikredilen “sizden öncekilere farz kılındığı gibi” ifadelerinden Yahudi ve Hristiyanlarda olduğu gibi Müslümanlara da geceyin uyuduktan sonra yemek, içmek ve cinsi münasebette bulunmanın yasak olduğunu ifade eder.¹⁶⁷ Oruç tutmanın farz olduğunu bildiren bu ayet hicri 2. yılda nazil olmuştur.¹⁶⁸

183. ayet nazil olunca Sahabeler, uyumadıkları süre içinde yeme, içme ve şehvi arzularını giderebiliyorlardı. Ancak uyuduktan sonra bir daha uyandıklarında artık yiyip içemezlerdi. Sahabeden Ebû Sirme akşam iftar vakti girdikten sonra yemek yemeden yattı. Ertesi gün bitkin bir halde onu gören Allah Resulü ona halini sorunca o da akşam yemek yemeden yattığını söyledi. Bunu binaen 178. ayet nazil oldu.¹⁶⁹ Bu ayet müminlerin uyuduktan sonra uyandıklarında yeme, içme ve cinsel arzularını giderebilmelerine izin vermiştir. Böylece, önceki hükmü kaldırarak (neshederek)

¹⁵⁸ el-Müzzemmil 73/2.

¹⁵⁹ el-Müzzemmil 73/20.

¹⁶⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 467.

¹⁶¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 467.

¹⁶² Bûhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 3.

¹⁶³ Şevkânî, 5/364.

¹⁶⁴ Derzeve, 1/104.

¹⁶⁵ el-Bakara 2/183.

¹⁶⁶ el-Bakara 187.

¹⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 467.

¹⁶⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/277.

¹⁶⁹ Tâberî, *Cami'u'l-beyân*, 3/235

daha kolay uygulanabilir bir düzenleme getirmiştir. Bu bilgiler ışığında 187. ayetin 183. ayetten sonra nazil olduğu söyleyebiliriz.

Sonuç

Nesih meselesi, tartışmalı bir mesele olup Kur'an'da varlığını kabul edenler olduğu gibi inkâr edenler de olmuştur. Kabul edenler, *"Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen sadece uyduruyorsun" dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler."*¹⁷⁰ Ve *"Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir."*¹⁷¹ gibi ayetlerin yanında Peygamber ve sahabeye dayandırdıkları bazı rivayetler ile konu hakkında icma olduğu gerekçelerine dayanmışlardır.

Rededenler de Kur'an'da herhangi bir ayetin başka ayet ile neshedildiğine dair bir ifadenin olmadığını, neshin var olduğunu iddia edenlerin serdettikleri ayetlerin ise Kur'an'ın önceki kitapları neshettiğini, konu hakkında sahih bir hadisin olmadığı ve neshin herhangi bir delile dayanmadığını, ayetlerin delilsiz bir şekilde mensuh sayıldığını vb. hususları gerekçe olarak sunmuştur. Kur'an'da nesh olgusu kabul edilmekle birlikte, mensuh ayetlerin sayısının iddia edildiği kadar fazla olmadığı kanaatindeyiz. Kur'an ayetlerinin büyük çoğunluğunun muhkem olduğu ve neshe uğramadığı esastır. Nesh, yalnızca kesin bir delil bulunduğu ve tarihsel olarak mümkün olduğu durumlarda söz konusu olabilir. Bu prensip doğrultusunda, Kur'an'ın muhkemliği ve ayetlerin sabitliği korunur.

Neshin oluşması için nesh eden ayet neshe uğrayan ayetten daha sonra nazil olmalıdır. Bunun için tarihi kronolojinin önemi çok büyüktür. Bu çalışma ile mensuh olduğu iddia edilen ayetlerin tarihini belirlemeye çalıştık. Ele aldığımız ayetlerde neshin tarihsel olarak mümkün olduğunu ve kronolojisinin de doğru olduğu hükmüne vardık. Nesh olduğunu kabul ettiğimiz ayetler arasında çelişkilik durumu vardır. Sadece ayetlerin birbiriyle çelişki içinde olması nesih hükmünün çıkarılması için yeterli değildir. Neshin varlığını tespit ederken, bazen tarihi kronolojiyi ve ayetin siyak-sibakını (bağlamını) dikkate alarak, bazen de *"Şimdi Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi ve şu andan itibaren yükünüzü hafifletti"*¹⁷² ayetinde olduğu gibi, önceki hükmün kaldırıldığına delalet eden açık bir ifadeyi ve tarihi bağlamı belirleyerek nesih olduğu sonucuna varılmıştır. Bazı ayetlerde ise neshin tarihi serencamını belirlerken kıblenin değiştirildiği izah eden Peygamberin uygulamasında¹⁷³ olduğu gibi sadece tarihi bilgiler nakledilerek ayetlerin tarihini belirleyip nesh olduğu kanısına vardık. Ve ele aldığımız ayetlerde neshin tarihsel olarak mümkün olduğunu ve kronolojisinin de doğru olduğu hükmüne vardık. Mensuh ayetlerin sayısını abartanlar olduğu gibi neshi reddedenler de bulunmaktadır. Bu durumda bazen birbiriyle çelişen ayetleri zorlama tevillerle yorumlamaya çalışmışlardır. Kanaatimizce nesh vardır. Ancak mensuh ayetlerin sayısı o kadar abartılı değildir.

¹⁷⁰ en-Nahl 16/101.

¹⁷¹ el-Bakara 2/ 106.

¹⁷² el- Enfal 8/ 66.

¹⁷³ *"Peygamber(s.a.v.) Medine'ye ilk geldiğinde Kudüs'e yönelerek namaz kıldı. O, on altı ya da on yedi ay boyunca bu şekilde namaz kıldı. Bu arada Allah elçisi kıblesinin Kâbe olmasını arzuluyordu. Nihayet kıblenin Kâbe olduğu bildirildi. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek kıldığı ilk namaz ikinci namazıydı"* Buhârî, "İman", 30.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. "İddet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1. Baskı 1998.
- Bezâvî, Nâsirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-Marife, 1. Baskı, 2013.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'ı Tanımak*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 28. Baskı, 2016.
- Çakan, İsmail Lütfü. "Avf b. Mâlik". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 4/115. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebi Dâvûd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti'n-Naşîrûn, 1. Baskı, 2015.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf B. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsiru'l-bahri'l-muhît*. 8 Cilt. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1983.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, 4 Cilt İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Hallâf, Abdülvenhâb, *İlmu usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 2012.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l Meârif, 1. Basım, 1950.
- İbni Kesîr, Ebû'l-Fida' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1996.
- İbni Kesîr, Ebû'l-Fida' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr. *İbni Kesîr Tefsiri*. çev. Bekir Karadağlı. 7 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- İbn Şihâb, Ebubekir Muhammed b. Müslim ez-Zührî. *en-Nâsih ve'l-mensûh fil'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Mahmud, Kahire: Daru İbni Affân, 2008.
- Karakaya, Hasan. *Fıkıh usulü*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kardâvî Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. çev. M. Nurullah Aktaş, İstanbul: Nida Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Kurtûbî, Hammad b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin, 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Nehhâs, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'n-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1988.
- Müslim, Ebû'l- Hüseyin b. Haccac. *Sahih-i Müslim*. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1956.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 2. Basım, 2008.
- Özel, Ahmet. "Kible". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 25/364-365. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberîstânî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l-Ceyl, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Şafoetü't-tefâsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2000.

- Subhî, Sâlih. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-İlm, 1. Baskı, 1994.
- Suruç, Salih. *Peygamberimizin Hayatı*. 2 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 370. Baskı, 2013.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdürrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. 1 Cilt. Beyrut: Risaletü'n-Naşirîn, 1. Baskı, 2013.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdürrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr-Celâleddin Muhammed b. Ahmed Mahâlî. *Tefsir-i Celâleyn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Şaban, Zekiyüddîn. *Usulü'l-fıkhi'l-İslâmi*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanifiyye, t.s.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed. *Fethü'l-Kadir*. thk. Abdullah Umeyre, 5 Cilt. Halep: Daru'l-Vefâ, 1994.
- Şibli, Mevlana Şibli. *Büyük İslam Tarihi Asrı Saadet*. çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 13. Basım, 2016.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'da Nesh Meselesi*. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 2, 1986, s. 239.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-eyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Darü'l-Hicr, 2011.
- Tahîr Hânî. *Tenzihu âyi'l-Kur'ani ani'n-neshi ven'-Nüksân*, Cemaatü'l-İslamiyye, 2000.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu Abikân, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdullah el-Mısri. *el-Burhân fi 'ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l-Marife, ts.
- Zühaylî, Vehbe, *et-Tefsirü'l-vecîz*, 1 Cilt. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 2010.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2010.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-'Arabî, 1996.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2024, 7(1): 65-86

**Türkçe Başlık Modern Teknolojiyi Vakıfa Entegre Ederek Dijital Vakıf
Oluşturmak:**

“Vakıf Camii” Modeli

التأسيس للوقف الرقمي من خلال دمج التكنولوجيا الحديثة في الوقف
“جامع الوقف” نموذجاً

**Integrate New Technologies to Waqf for Establish Digital Waqf
The “Djamaa Al Waqf” as a model**

Amine AOUISSI

Professor Dr, Ferhat Abbas Sétif University 1, Faculty of Economics, Commerce and Management
Sciences, Department of Economics, Sétif/Algeria
amine.aouissi@univ-setif.dz
ORCID: 0000-0001-8063-0165

Mohamed Adel KESRİ

Associate Professor Dr, Ziane Achour University of Djelfa, Faculty of Economics, Commerce and
Management Sciences, Department of Economics, Djelfa/Algeria
m.kesri@univ-djelfa.dz
ORCID: 0009-0006-3796-3902

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1474978>

Atıf / Citation: Aouissi, Amine & Kesri, Mohamed Adel. “Modern Teknolojiyi Vakıfa Entegre Ederek Dijital Vakıf Oluşturmak: “Vakıf Camii” Modeli”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2024): 65-86. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1474978>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Bu çalışmanın amacı, Müslüman çoğunluklu ülkelerde dijital Vakıf girişimlerinin yaygın şekilde benimsenmesi için temel bir çerçeve olarak hizmet etmeyi amaçlayan, Vakıflara adanmış bir dijital platforma uyarlanmış kapsamlı bir bilimsel modelin temelini oluşturmaktır. Bu amaca ulaşmak için çalışma ağırlıklı olarak normatif yönetime dayandı ve “Dijital Vakıf” kavramına ilişkin bilinçli bakış açılarının geliştirilmesini kolaylaştırdı. Ek olarak, teknolojinin geleneksel Vakıf kurumuyla kesişmesine ilişkin yeni terminolojileri tanıtmak için kavramsal analiz kullanıldı. Bu bağlamda “Dijital Vakıf”, başta Vakıf kurumu olmak üzere İslami kültürel mirasın korunmasını en son teknolojik gelişmelerle uyumlu hale getiren önemli bir araç olarak ortaya çıkıyor. Dağıtılmış Defterler, Akıllı Sözleşmeler ve Değiştirilemez Tokenlar gibi en son teknolojileri entegre ederek “Dijital Vakıf” kavramı ve Vakıf yönetimi ile ilgili geleneksel uygulamaları modernleştirmeyi ve geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu çabanın temelinde, paydaşları arasındaki eşitsizlikleri azaltırken vakıf oluşturma ve yönetiminin tüm yönlerini merkezileştirmeyi amaçlayan “Camia El Vakıf” olarak adlandırılan “Dijital Vakıf” platformu için bir modelin kavramsallaştırılması yatıyor. Öngörülen “Dijital Vakıf” platformu, Müslüman ulusların çeşitli sosyo-ekonomik bağlarına uyarlanabilen pragmatik ve bilimsel temelli bir modeli temsil ediyor. Gelecekteki uygulaması, Vakıf girişimlerinin hem kavramsallaştırılmasında hem de yürütülmesinde önemli gelişmeler vaat etmektedir. Sonuç olarak, bu araştırmadan kaynaklanan birincil öneri, “Dijital Vakıf” çabasının ivmesini ve ilerlemesini sürdürmek için araştırmacılar, hükümet yetkilileri ve Vakıf paydaşları arasında artan iş birliğinin teşvik edilmesinin zorunluluğunun altına çiziyor. Bu işbirlikçi çaba, Vakıf ekosisteminde kapsayıcılığı ve sürdürülebilir kalkınmayı teşvik etmek için güçlü bir katalizör görevi görerek Vakıf ve hayırseverliğin yörüngesini yeniden tanımlamaya hazırlanıyor. Geleneksel Vakıf ilkelerini en son teknolojilerle güçlendirilmiş dijital bir çerçeve içinde özetleyen “Dijital Vakıf” platformu, yalnızca İslami vakıfların özünü korumakla kalmıyor, aynı zamanda çağdaş sosyo-ekonomik ortamlara kusursuz bir şekilde uyum sağlamasının yolunu da açıyor. Gelişmiş dijital altyapının kolaylaştırdığı kolaylaştırılmış süreçler aracılığıyla “Djamaa Al Waqf”, Vakıf yönetiminin erişilebilirliği, şeffaflığı ve etkinliğinde devrim yaratmayı ve böylece çeşitli topluluklar ve bölgeler genelinde dönüştürücü potansiyelini açığa çıkarmayı vaat ediyor. Özünde, bu çalışmanın vardığı sonuç, Vakıf algısı ve uygulamasında bir paradigma değişikliğinin habercisi olup, onu yenilik, verimlilik ve kapsayıcılıkla karakterize edilen bir geleceğe doğru itmektedir. Vakıf, dijital alanı benimseyerek geleneksel sınırları aşarak Müslüman dünyasında ve ötesinde sosyo-ekonomik ilerlemeyi ve toplumsal refahı yönlendiren dinamik bir güç olarak ortaya çıkıyor. Bu sadece teknolojik bir evrimi değil, aynı zamanda İslami ilkelerin çağdaş bağlamlarda kalıcı geçerliliğinin ve uyarlanabilirliğinin yeniden onaylanmasını temsil ediyor ve böylece hayırseverlik ve sosyal refah alanında gelenek ile modernlik arasındaki boşluğa köprü oluşturuyor.

Anahtar Kelimeler: Dijital Bağış; Dijital Bağış Varlığı, Dağıtılmış Defter Teknolojisi, Akıllı Sözleşme, Standart Yaklaşım, Vakıf Camii.

المخلص

الهدف من هذه الدراسة هو وضع الأساس لنموذج علمي شامل مصمم خصيصًا لمنصة رقمية مخصصة للوقف، تهدف إلى أن تكون بمثابة إطار أساسي لتبني مبادرات الوقف الرقمي على نطاق واسع عبر الدول ذات الأغلبية المسلمة. ولتحقيق هذا الهدف، اعتمدت الدراسة في الغالب على المنهج المعياري، مما يسهل تطوير وجهات نظر مستنيرة حول مفهوم "الوقف الرقمي". بالإضافة إلى ذلك، تم استخدام التحليل المفاهيمي لتقديم مصطلحات جديدة ذات صلة بتقاطع التكنولوجيا مع مؤسسة الوقف التقليدية.

وفي هذا السياق، يبرز "الوقف الرقمي" كأداة محورية تعمل على تنسيق الحفاظ على التراث الثقافي الإسلامي، ولا سيما مؤسسة الوقف، مع أحدث التطورات التكنولوجية. ومن خلال دمج التقنيات المتطورة مثل الدفاتر الموزعة والعقود الذكية والرموز غير القابلة للاستبدال، يسعى مفهوم "الوقف الرقمي" إلى تحديث وتعزيز الممارسات التقليدية المرتبطة بتنظيم الوقف وإدارته. وفي قلب هذا المسعى يكمن تصور نموذج لمنصة "الوقف الرقمي"، والتي تمت صياغتها باسم "جامع الوقف"، والتي تهدف إلى مركزة جميع جوانب إنشاء الوقف وإدارته مع تخفيف الفوارق القائمة بين أصحاب المصلحة.

تمثل منصة "الوقف الرقمي" المتصور نموذجًا عمليًا قائمًا على أسس علمية وقابل للتكيف مع السياقات الاجتماعية والاقتصادية المتنوعة للدول الإسلامية. ويحمل تنفيذه المرتقب وعدًا بإدخال تحسينات جوهرية في كل من تصور وتنفيذ مبادرات الوقف. ونتيجة لذلك، تؤكد التوصية الأولية المنبثقة عن هذا البحث على ضرورة تعزيز التعاون المتزايد بين الباحثين والسلطات الحكومية وأصحاب المصلحة في الوقف للحفاظ على زخم وتقدم مسعى "الوقف الرقمي". ويستعد هذا الجهد التعاوني لإعادة تحديد مسار الوقف والعمل الخيري، ليكون حافزاً قوياً لتعزيز الشمولية والتنمية المستدامة داخل النظام البيئي للوقف.

ومن خلال تغليف المبادئ التقليدية للوقف ضمن إطار رقمي مدعوم بالتقنيات المتطورة، لا تحافظ منصة "الوقف الرقمي" على جوهر الوقف الإسلامي فحسب، بل تمهد الطريق أيضًا لتكيفه السلس مع المشهد الاجتماعي والاقتصادي المعاصر. ومن خلال العمليات المبسطة التي تسهلها البنية التحتية الرقمية المتقدمة، يعد "جامع الوقف" بإحداث ثورة في إمكانية الوصول والشفافية وفعالية إدارة الوقف، وبالتالي إطلاق العنان لإمكاناتها التحويلية عبر المجتمعات والمناطق المتنوعة.

وفي جوهر الأمر، فإن تنويع هذه الدراسة يبشر بتحول نموذجي في تصور وممارسة الوقف، ويدفعه نحو مستقبل يتميز بالابتكار والكفاءة والشمولية. ومن خلال احتضان العالم الرقمي، يتجاوز الوقف الحدود التقليدية، ليظهر كقوة ديناميكية تدفع التقدم الاجتماعي والاقتصادي والرفاهية المجتمعية داخل العالم الإسلامي وخارجه. فهو لا يمثل تطورًا تكنولوجيًا فحسب، بل يمثل أيضًا إعادة تأكيد على الأهمية الدائمة للمبادئ الإسلامية وقدرتها على التكيف في السياقات المعاصرة، وبالتالي سد الفجوة بين التقليد والحداثة في مجال العمل الخيري والرعاية الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: الوقف الرقمي؛ الأصل الوقفي الرقمي؛ تكنولوجيا السجل الموزع؛ العقد الذكي؛ المنهج المعياري؛ جامع الوقف.

Abstract

The aim of this study is to establish the groundwork for a comprehensive scientific model tailored to a digital platform dedicated to Waqf, intending to serve as a fundamental framework for the widespread adoption of digital Waqf initiatives across Muslim-majority nations. To achieve this objective, the study predominantly relied on the normative method, facilitating the development of informed perspectives on the concept of "Digital Waqf." Additionally, conceptual analysis was employed to introduce novel terminologies pertinent to the intersection of technology with the traditional institution of Waqf. In this context, "Digital Waqf" emerges as a pivotal instrument that harmonizes the preservation of Islamic cultural heritage, notably the institution of Waqf, with state-of-the-art technological advancements. By integrating cutting-edge technologies such as Distributed Ledgers, Smart Contracts, and Non-Fungible Tokens, the concept of "Digital Waqf" seeks to modernize and enhance the traditional practices associated with Waqf management and administration. At the heart of this endeavor lies the conceptualization of a model for the "Digital Waqf" platform, coined as "Djamaa Al Waqf," which aims to centralize all aspects of Waqf creation and management while mitigating existing disparities among its stakeholders. The envisioned "Digital Waqf" platform represents a pragmatic and scientifically grounded model adaptable to the diverse socio-economic contexts of Muslim nations. Its prospective implementation holds the promise of substantial improvements in both the conceptualization and execution of Waqf initiatives. As a result, a primary recommendation stemming from this research underscores the imperative of fostering increased collaboration among researchers, governmental authorities, and Waqf stakeholders to sustain the momentum and progression of the "Digital Waqf" endeavor. This collaborative effort is poised to redefine the trajectory of Waqf and philanthropy, serving as a potent catalyst for fostering inclusivity and sustainable development within the Waqf ecosystem. By encapsulating traditional principles of Waqf within a digital framework empowered by cutting-edge technologies, the "Digital Waqf" platform not only preserves the essence of Islamic endowment but also paves the way for its seamless adaptation to contemporary socio-economic landscapes. Through streamlined processes facilitated by advanced digital infrastructure, "Djamaa Al Waqf" promises to revolutionize the accessibility, transparency, and efficacy of Waqf management, thereby unlocking its transformative potential across diverse communities and regions. In essence, the culmination of this study heralds a paradigm shift in the perception and practice of Waqf, propelling it towards a future characterized by innovation, efficiency, and inclusivity. By embracing the digital realm, Waqf transcends conventional boundaries, emerging as a dynamic force driving socio-economic progress and societal well-being within the Muslim world and beyond. It represents not only a technological evolution but also a reaffirmation of the enduring relevance and adaptability of Islamic principles in contemporary contexts, thereby bridging the gap between tradition and modernity in the realm of philanthropy and social welfare.

Keywords: Digital Waqf, Digital Waqf Asset, Distributed Ledger Technology, Smart Contract, Djamaa Al Waqf.

1-1. مقدمة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله وعلى أهله وصحبه ومن والاه، صلاةً وتسليماً كثيراً. ثم أما بعد؛

الوقف، المعروف أيضاً باسم الوقف الإسلامي، هو ممارسة تعود إلى صدر الإسلام، ولعب دوراً مهماً في المجتمع الإسلامي من خلال توفير وسائل لدعم الأعمال الخيرية والحفاظ على التراث الإسلامي وتعزيز الرفاهية الاجتماعية. يشير الوقف اقتصادياً إلى تكريس جزء من ثروة المرء، مثل الأرض أو المباني أو النقد، لصالح المجتمع المسلم إلى الأبد. تُدار الأصول الموقوفة من قبل مؤسسة وقيية ويتم استخدام الدخل الناتج عن هذه الأصول للأغراض الخيرية مثل بناء المساجد والمدارس والمستشفيات، وكذلك لدعم برامج الرعاية الاجتماعية المختلفة. ومع ذلك، فإن إدارة أصول الوقف تتم تقليدياً من خلال الأنظمة اليدوية والورقية التي غالباً ما تكون عرضة للأخطاء وعدم الكفاءة والافتقار إلى الشفافية. وقد أدى ذلك إلى سوء إدارة أصول الوقف وأدى إلى تراجع فاعلية الوقف في خدمة المجتمع المسلم.

في السنوات الأخيرة، كان هناك اهتمام متزايد لاستخدام التكنولوجيا الجديدة مثل تكنولوجيا السجلات الموزعة (سلسلة الكتل² أساساً) والعقود الذكية لإنشاء أنظمة الوقف الرقمي. توفر هذه الأنظمة الرقمية إمكانية تحسين شفافية وأمن وكفاءة إدارة الوقف -حوكمة الوقف-، مع جعلها في متناول مجموعة واسعة من الواقفين والموقوف عليهم. وبذلك أصبح موضوع دمج التكنولوجيا الحديثة في الوقف لتأسيس الوقف الرقمي أكثر أهمية ليتم دراسته، لأنه يمكن أن يحدث ثورة في طريقة إدارة أصول الوقف واستخدامها، ويساعد على ضمان استدامتها وفعاليتها في خدمة المجتمع المسلم. باستخدام تكنولوجيا السجلات الموزعة مثلاً، يُمكن لأنظمة الوقف الرقمي إنشاء سجل شفاف لا يمكن التلاعب به لمعاملات الوقف، مما يجعل من الممكن تتبع تدفق الأموال والتأكد من استخدامها للغرض المقصود منها. بالإضافة إلى ذلك، يمكن استخدام العقود الذكية لأتمتة إدارة أصول الوقف، وتقليل الحاجة إلى التدخل اليدوي وتقليل مخاطر الأخطاء والاحتيال. يمكن أن يؤدي ذلك أيضاً إلى زيادة كفاءة وسرعة معاملات الوقف، فضلاً عن تقليل التكاليف الإدارية المرتبطة بإدارة أصول الوقف. كما يمكن لأنظمة الوقف الرقمي أيضاً أن تسهل على الأفراد والمؤسسات المساهمة في الوقف، بغض النظر عن موقعهم -الشمول الواسع-. يمكن أن يساعد هذا في زيادة مشاركة الواقفين ويجعل من الممكن جذب مجموعة أوسع من المساهمين، بما في ذلك أولئك الذين ربما لم يتمكنوا من المساهمة في أنظمة الوقف التقليدية. بالإضافة إلى ذلك، يمكن لأنظمة الوقف الرقمي أيضاً أن تسهل على الموقوف عليهم الوصول إلى أصول الوقف، من خلال تزويدهم بوسائل آمنة وشفافة للوصول إلى هذه الأصول واستخدامها.

إن، الهدف من الوقف الرقمي أساساً هو تسهيل عمليات إنشاء، إدارة، وتوزيع أصول الوقف بطريقة تتماشى مع الشريعة الإسلامية ومبادئها من جهة، وبكافية (شفافية وإفصاح...) من الجهة الأخرى؛ وذلك من خلال استغلال مزايا التكنولوجيا الحديثة. إذ لدى الوقف الرقمي القدرة على زيادة تأثير وفعالية الوقف كشكل من أشكال العمل الخيري وتوفير فرص جديدة للأعمال الخيرية في العصر الرقمي. وبذلك يسهل غرس الوقف كداعمة أساسية في المجتمع والاقتصاد المستقبلي لأي بلد مسلم.

1-2. مشكلة البحث وفرضياته

مشكلة البحث

ينطلق البحث من الحاجة لتطوير الوقف كمفهوم وواقع معاش بما يتناسب مع متطلبات الحاضر والتحديات التكنولوجية المستقبلية. فلكون الوقف عموداً أساسياً في أي اقتصاد ومجتمع مسلم يجب أن يمسه التطور والتحديث المستدام. ولا يكون هذا إلا في ضوء التكنولوجيا الحديثة المشكلة للمستقبل القريب والبعيد. وربما تبدو مسألة دمج مختلف فئات المجتمع في الوقف واختصاراً مشكلة "الشمول الواسع" مسألة ثانوية في هذا البحث. إلا أنه وجب بحث آلية الاستفادة من التكنولوجيا الحديثة في إيصال الوقف -كثقافة أصيلة ومعاملة شرعية اجتماعية خيرية- إلى مختلف فئات المجتمع -أساساً الفئات الهشة فيما يخص توزيع ريع الوقف-. فالتكنولوجيا توفر آليات الوصول وتخفيض التكاليف وذات انتشار واسع وبذلك ستقدم دفعة لا بأس بها لتطور الوقف وتنميته وزيادة قيمته المضافة في الاقتصاد والمجتمع.

وفي صلب مشكلة هذا البحث أيضاً نجد تحديات التكنولوجيا وأفضل الممارسات للوقف الرقمي؛ ونقصد الحاجة إلى منصات وبنية تحتية قوية وأمنة، بالإضافة إلى أفضل الممارسات لدمج أنظمة إدارة الوقف الحالية مع التكنولوجيا الرقمية الحديثة.

ومنه يعتقد الباحث أن المشكلة تتمحور حول:

التساؤل الرئيس:

كيف يمكن التأسيس للوقف الرقمي من خلال دمج التكنولوجيا الحديثة بالوقف؟

التساؤلات الفرعية:

¹ التقنية أو التقنيات هي الأصل والمرادف لكلمة تكنولوجيا وتكنولوجيا على التوالي؛ والتي استخدمناها في عنوان البحث وسنستخدمها في باقي ثنايا البحث. وتفضلنا مرده أن كلمة "تكنولوجيا" أصبحت أكثر انتشاراً وتعبيراً عن المفهوم المراد إيصاله للقارئ.

² نذكر أن تكنولوجيا سلسلة الكتل أو ما يعرف أيضاً بتكنولوجيا سلسلة البيانات Blockchain هي أساساً نوع (أو جزء) من تكنولوجيا السجل الموزع DLT.

- ❖ ما هي أهم التكنولوجيات الحديثة التي يمكن أن يركز عليها تأسيس الوقف الرقمي؟
- ❖ ما هي أهم مواصفات المنصة الرقمية النموذجية التي من شأنها إنشاء وإدارة الوقف الرقمي؟
- ❖ ما هي تبعات غرس الوقف الرقمي في أي بلد مسلم؟

فرضية البحث

الوقف الرقمي أداة مستقبلية تزيد في مشاركة الواقفين والموقوف عليهم في النظام البيئي للوقف؛ الأمر الذي يقود إلى الشمول الوقفي كهدف وسيط؛ والذي يقود بدوره إلى أحداث تنمية مستدامة في الوقف -مفاهيمياً وتطبيقياً-. وحتى يؤسس الوقف الرقمي بطريقة صحيحة يجب أن يركز على التكنولوجيا الحديثة دون المساس بثوابت الشريعة الإسلامية.

3-1. أهمية البحث

4-1. الأهمية العلمية

الوقف الرقمي، هو مفهوم جديد نسبياً. وترتبط به جملة من المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بتفاصيل التكنولوجيا الحديثة؛ ومن المهم جداً الإحاطة بها وفهمها وتحديد آلية الاستفادة منها، فهي تسهم بشكل مباشر في تشكيل الثقافة الوقفية المستقبلية. يمكن أن يؤسس الوقف الرقمي لمفاهيم ومناهج جديدة فيما يخص الأطراف ذات المصلحة؛ خاصة ما تعلق بمفهوم وكيان "ناظر الوقف" ليزيد في حاكمية إدارة أصول الوقف وتوزيع ريعها.

لأهمية العملية

تتمن الأهمية العملية للوقف الرقمي كتطبيق جديد، في قدرته على معالجة بعض القيود والتحديات التي تواجه ممارسات الوقف التقليدية. حيث يمكن للوقف الرقمي زيادة كفاءة وشفافية إدارة الوقف باستخدام التقنيات الرقمية لأتمتة المهام الإدارية وتوفير معلومات في الوقت الفعلي حول استخدام أصول الوقف؛ مرسخاً بذلك مبادئ حوكمة الوقف. يسمح الوقف الرقمي بإنشاء أنواع جديدة من أصول الوقف، مثل الأصول الرقمية والملكية الفكرية، ويمكن أن يسهل مشاركة عدداً أكبر من أفراد المجتمع في بيئة الوقف. يعتبر الوقف الرقمي مفهوماً جديداً واعداً يمكن أن يساعد في تحسين الكفاءة والشفافية وقابلية التوسع وإمكانية الوصول إلى ممارسات الوقف، ويوفر فرصاً جديدة للمجتمع الإسلامي للاستثمار في المشاريع الاجتماعية.

5-1. هدف البحث

الهدف الرئيس لهذا البحث هو بناء نموذج علمي عملي لـ: "وقف رقمي"؛ قابل للتطبيق في أي بلد مسلم. فالوقف الرقمي من شأنه قيادة قطاع الوقف في أي بلد مسلم إلى المستقبل المنشود الذي يستفيد من التكنولوجيا الحديثة ويحافظ على أصالة الشخصية الإسلامية في العمل الخيري.

ومن أهم الأهداف الجزئية لهذا البحث أيضاً؛ أن القارئ الكريم يتعرف على جملة من مصطلحات ومفاهيم التكنولوجيا الحديثة ناهيك عن التعرف على التكنولوجيا الحديثة نفسها وآلية الاستفادة منها من خلال دمجها في قطاع الوقف. وهو ما يوسع فكرة ومجال الوقف والعمل الخيري في حد ذاته لدى القارئ.

6-1. أسباب اختيار الموضوع

من أهم أسباب اختيار الموضوع هو ميول الباحث ومجال بحثه العام "الاقتصاد الإسلامي"، وفي الأونة الأخيرة تركيزه على الوقف وسبل تنميته وتطويره. جاذبية الموضوع وحدائته؛ فالوقف الرقمي من المواضيع المستجدة والمعاصرة. فملاحظة تطور سبل الحياة وانماجها في التكنولوجيا الحديثة؛ أثارت حس الغيرة على القطاع والرغبة في تطويره ليوكب تطور باقي القطاعات بالإفادة والاستفادة من التكنولوجيا العالمية.

7-1. حدود الموضوع

8-1. الحدود المكانيّة

بما أننا نتكلم عن الوقف فمبدئياً تشمل حدود الدراسة المكانيّة جميع بلدان العالم الإسلامي. ومع ذلك فإن آثاره تتعداه، فمن ميزات الوقف الرقمي أنه يقدم خدمات قد يستفيد منها غير المسلم وهي تندرج ضمن العمل الخيري والإنساني. وهذه الميزة الأخيرة يمكن أن تزيد في انفتاح العالم الإسلامي ونشر الإسلام وتعاليمه.

9-1. الحدود الزمنية

من الصعب جداً تحديد المدى الزمني للوقف الرقمي؛ فرقمنة الوقف تأتي في بدايتها بمعنى الحوسبة -أي استخدام الحاسوب- في الإدارة وحتى حفظ بعض الأصول الوقفية الرقمية قد تعود لمطلع القرن الواحد والعشرين. ومع ذلك أول منصة رقمية بالمفهوم الأول ظهرت في العقد الماضي (نقصد "أوقاف تك" التي ظهرت سنة 2013م). لكن لما نتكلم عن رقمنة المفهوم الحديث أين تستعمل التكنولوجيات الحديثة فهنا نتكلم عن منصة "فينترا" الإندونيسية التي تعد أول منصة استخدمت تكنولوجيا سلسلة الكتل، والتي أنشأت سنة 2017م.³ وفي النهاية الأخرى من محور الزمن، تبقى الحدود مفتوحة على المستقبل؛ ففي المستقبل القريب ستكون فيه دراسات وتجارب محدودة؛ أما المستقبل البعيد فالوادر تنبئ بسيادة نمط الوقف الرقمي.

³ حازم فضل الله ساسي، "استخدام تطبيقات البلوكتشين لتطوير الأصول الوقفية: منصة شركة فينترا نموذجا"، مجلة الإسلام في آسيا، 03/16 (2019)، 141-160.

10-1. مراجعة الأدبيات

ترتيب الدراسات أخذ فيه بعين الاعتبار: العلاقة بالموضوع لتصنيفية الدراسات، ثم الزمن لترتيبها. كما يلي:

- 11-1. الشايح، 2016؛ دراسة بعنوان: "الأوقاف الرقمية وأحكامها الفقهية"⁴؛ هي دراسة مميزة ولها السبق في موضوع الوقف الرقمي. تطرق "الشايح" لموضوع الوقف الرقمي بإسهاب خاصة من الجانب الشرعي. وتختلف هذه الدراسة عن هذا البحث، في كون هذا الأخير تكملة للطرح الذي قدمه "الشايح"، بأكثر تفصيل وأكثر شمولاً للتكنولوجيا الحديثة وكذلك الجوانب التكنولوجية للوقف الرقمي.
- 12-1. الشيل، 2019؛ دراسة بعنوان: "الأوقاف الإلكترونية"⁵، دراسة مميزة هي الأخرى؛ رغم أن عنوانها مختلف نوعاً ما، لكن محتواها في موضوع الوقف الرقمي. اهتم "الشيل" في دراسته بالجانب الفقهي هو الآخر. ولعل أهم ما خلص له "الشيل" هو تكييف الأوقاف الإلكترونية على أنها مال وعلى أقرب للأعيان منها للمنافع، وبذلك فيجوز وقفها إذا توفرت فيها شروط (عدها لكل صنف منها). وما تختلف فيه دراسة "الشيل" عن هذا البحث، أن هذا البحث يقدم تصور مستقبلي عن آلية استحداث الوقف الرقمي، الشيء المفقود في دراسة "الشيل" التي نشير أيضاً أنها جاءت بمنهج وضعي خلاف هذا البحث الذي ارتكز في جوهره على المنهج المعياري.
- 13-1. ساسي، 2019؛ دراسة وصفية تحليلية بعنوان: "استخدام تطبيقات البلوكتشين لتطوير الأصول الوقفية: منصة شركة فينترا نموذجاً"⁶؛ عرض فيها "ساسبي" منصة "فينترا". وأهم ما عرضه "ساسبي" هو الميزات التي قدمتها تكنولوجيا البلوكتشين⁷ لقطاع الوقف ممثلاً في منصة "فينترا". وتختلف دراسة "ساسبي" عن هذا البحث في كونها دراسة وضعية اعتمدت المنهج الوصفي. في نفس الوقت ركز "ساسبي" على وصف المنصة والخدمات التي تقدمها ومميزاتها، في حين هذا البحث يقدم طريقة البناء والمرتكزات.
- 14-1. نعيمة، 2020؛ دراسة بعنوان: "الوقف الرقمي كروية استثمارية لعصرنة قطاع الأوقاف"⁸؛ دراسة وصفية غطت باقتضاب الشق القانوني من موضوع الوقف الرقمي. إضافته ظهرت في جانب ما أطلق عليه "نعيمة": "إدارة الوقف الرقمي"؛ والتي شددت على تفرقتها عن "الإدارة الرقمية للوقف"؛ مع تأكده على أن الأول جزء من الثاني. دراسة "نعيمة" ورغم اهتمامها بجانب مهم من الوقف الرقمي وهي قضية إدارته بطريقة رقمية، إلا أنه لم يقدم تصوراً واضحاً عن الآلية التي يجب أن يتم بها هذا الأمر، عكس ما جاء في هذا البحث الذي حاولنا فيه تقديم تصور واضح بنموذج مقترح.
- 15-1. النجران، 2021؛ هي دراسة وصفية بعنوان: "الوقف الرقمي مقاصده ومجالاته"⁹. عالج فيها "النجران" موضوع الوقف الرقمي بطريقة مختلفة نوعاً ما عما سبقها من دراسات. فقد عدد "النجران" بعض المشاريع الوقفية الرائدة خاصة في المملكة العربية السعودية. طبعاً لم يكتفِ "النجران" بهذا، فدرسته شملت أهمية الوقف الرقمي وتداخله في حياة الفرد المسلم. مبيناً خصائصه ومميزاته التي تميزه عن الوقف العيني. وتختلف دراسة "النجران" عن هذا البحث كونها جاءت وصفية عامة؛ فلم يتعمق "النجران" في الجانب التقني للوقف الرقمي؛ عكس هذا البحث الذي يتميز بعمقه التقني. بالتأكيد لا يمكن حصر جميع الدراسات السابقة من طرف الباحث؛ لكن المذكورة أعلاه هي الأكثر قرباً لموضوع هذا البحث. وقد تم اعتماد هذه الدراسات بشكل أساسي في تمهيد الموضوع وصياغته. وهي مراجع مهمة لمن أراد الاستزادة.
- مما سبق؛ قد تكون إحدى الفجوات البحثية المحتملة لموضوع دمج التكنولوجيا الحديثة في الوقف لإنشاء الوقف الرقمي هي الافتقار إلى الفهم والمعرفة حول كيفية استخدام التكنولوجيا الحديثة لغرس وتطوير الوقف الرقمي. حيث الدراسات والبحوث السابقة حول تطبيق هذه التكنولوجيا الحديثة في الوقف الرقمي محدودة خاصة ما تعلق بالجانب التقني، وهناك حاجة إلى مزيد من البحث لفهم كيف يمكن تنفيذها بشكل فعال وما هي الصورة الأكثر وضوحاً للوقف الرقمي.
- ولربما ما يميز هذا البحث هو أنه يقدم شرحاً لنموذج تقني مقترح من أجل تنفيذ أنظمة الوقف الرقمي. فتجسيد الوقف الرقمي يحتاج إلى منصة أساسية وبنية تحتية قوية وأمنة، بالإضافة إلى واجهات سهلة الاستخدام تسهل على الأفراد والمؤسسات المساهمة في إنشاء أصول الوقف وإدارتها.

⁴ سهيل بن سليمان الشايح، الأوقاف الرقمية وأحكامها الفقهية، الرياض: مؤسسة ساعي لتطوير الوقف، 2016.

⁵ بن إبراهيم عبد العزيز الشيل، "الأوقاف الإلكترونية"، مجلة البحوث الإسلامية 119 (2019).

⁶ ساسبي، "استخدام تطبيقات البلوكتشين لتطوير الأصول الوقفية".

⁷ المصطلح مترجم صوتياً من اللغة اللاتينية والمقصود هو: تكنولوجيا سلسلة الكتل في هذا البحث.

⁸ عبد المنعم نعيمة، (2020)، "الوقف الرقمي كروية استثمارية لعصرنة قطاع الأوقاف"، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية، 05/57 (2020).

⁹ بن محمد سليمان النجران، "الوقف الرقمي مقاصده ومجالاته"، مجلة دراسات إسلامية، 02/16 (2019).

16-1. منهجية البحث

تم الاركان في هذا البحث أساساً على المنهج المعياري، ويتميز بقدرته على إعطاء الباحث صلاحية إطلاق أحكام قيمية على الظاهرة المدروسة؛ انطلاقاً من التساؤل: كيف يجب أن تكون الظاهرة؟ أو ما هي الوضعية المثالية للظاهرة المدروسة؟ حيث تم استخدام المنهج المعياري في هذا البحث بهدف تحليل القدرة على دمج التكنولوجيات الحديثة في تفاصيل الوقف كنظام، وتقصى إمكانية إحلال الوقف الرقمي كآلية لإنشاء وإدارة الأصول الوقفية وتوزيع ريووعها، مكان أنظمة إدارة الوقف التقليدية (المتعارف عليها). كما يمكننا المنهج المعياري من اقتراح آلية يُمكن من خلالها دمج التكنولوجيا الحديثة مثل تكنولوجيا السجلات الموزعة والعقود الذكية في إنشاء وإدارة أصول الوقف وتوزيع ريووعها، ولتحديد ما إذا كانت هذه الآلية تتماشى مع مبادئ وأنظمة الشريعة الإسلامية. مع ضمان أمن وشفافية معاملات الوقف الرقمي، وزيادة مشاركة الأفراد بتوسيع دائرة الواقفين والموقوف عليهم (نوعاً وكماً).

يغلب على هذا البحث أيضاً منهج التحليل المفاهيمي (وهو في هذا البحث أسلوب مساعد). بحيث تم إضافة العديد من المصطلحات المستحدثة مع وضع مفاهيم مستحدثة لها بطريقة معيارية. فقد تم استخدام التحليل المفاهيمي في هذا البحث لفحص المفاهيم والمصطلحات الأساسية المتعلقة بهذا الموضوع وتوضيح معانيها. حيث يمكن أن يساعد هذا المنهج في تحديد أي غموض أو تناقضات في استخدام هذه المفاهيم والمصطلحات، ويمكن أن يوفر فهماً أوضح للقضايا المتعلقة بموضوع "الوقف الرقمي". في جزئية أخرى من التحليل المفاهيمي، أي يمكننا هذا الأخير من فحص مفهوم مصطلح "رقمي" وكيفية ارتباطه بالوقف، وما هي آثاره على الممارسة التقليدية للوقف. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يشمل التحليل المفاهيمي أيضاً فحص مفهوم "التكنولوجيا الحديثة" في سياق إنشاء وإدارة الوقف.

والجدير بالذكر أيضاً أن الباحث قام بإسقاط الكثير من المفاهيم المتعلقة بالتكنولوجيا الحديثة على عناصر الوقف، مستنتجاً بذلك مفاهيم جديدة لمصطلحات مستحدثة (تزاوج بين مصطلحات الوقف ومصطلحات التكنولوجيا الحديثة). حيث تسهم هذه المصطلحات في بيان وشرح آلية تأسيس الوقف الرقمي.

17-1. النتائج

18-1. المفاهيم والمرتكزات

تشمل هذه النقطة معظم المصطلحات والمفاهيم الأساسية الخاصة بالوقف الرقمي؛ وهي تمهيد للنقطة الموالية التي تحمل الطرح المقترح. ويحاول الباحث هنا الإحاطة بمجموع المفاهيم التي تمهد للفارئ فهم واستيعاب النموذج المقترح. هذه المفاهيم مرتبطة أساساً بالتكنولوجيات الحديثة المختارة في البحث: السجل الموزع (Distributed ledger Technology-DLT)، العقد الذكي (Smart Contract-SC)، والرمز غير القابل للاستبدال (Non-Fungible Token-NFT).

19-1. مفهوم: الوقف الرقمي والأصل الوقفي الرقمي

نقدم هنا مفهوم مصطلحين (الوقف الرقمي والأصل الوقفي الرقمي) فقط؛ فهما ركيزة البحث ومفتاحه؛ ثم نقدم مفهوم باقي المصطلحات المرتبط به والمفسر لعناصر الوقف الرقمي.

❖ الوقف الرقمي

«الوقف الرقمي هو: كل حق معنوي وُقف بصيغة رقمية عبر وسيط مناسب؛ للإفادة منه أو ريعه»¹⁰.
 «الوقف الرقمي هو: التبرع، بمنتج إلكتروني مباح، يمكن الانتفاع به، مع بقاء أصله، على جهة بر»¹¹.
 «يراد بالأوقاف الإلكترونية الأشياء الإلكترونية التي حُبست، وتصدق بمنفعتها، وبعبارة أخرى: الأموال الإلكترونية الموقوفة، مثل وقف المواقع والبرامج الإلكترونية»¹².

يراد بالوقف الرقمي في هذا البحث: «كل أصل رقمي (نشأ في شكل رقمي أو حول من أصل عيني لأصل رقمي)؛ حُبس وسُبلت منافعه» هذا المفهوم مقترح من طرف الباحث. وهو مفهوم عام وجامع مشتق من مفهوم الوقف في الشريعة الإسلامية مرتكزاً على مصطلح "الأصل الرقمي".

❖ الأصل الوقفي الرقمي

هو مصطلح مستحدث ناتج عن التطور التكنولوجي الذي عرفه الإنسان وهو محور الاختلاف بين الوقف العادي والوقف الرقمي. وهو نتاج المزاجية بين مفهوم الوقف الشرعي ومفهوم الأصل الرقمي. وبذلك وجب أولاً بيان مفهوم "الأصل الرقمي" ثم بيان مفهوم "الأصل الوقفي الرقمي".
 الأصل الرقمي: «هو أي أصل مسجل في شكل رقمي. لا يكون ولا يمثل مطالبة مالية (Financial Claim) أو التزاماً مالياً (Financial Liability) لأي شخص طبيعي أو اعتباري. ولا يجسد حق ملكية ضد كيان» ... «ليس صادراً ولا مضموناً من طرف بنك مركزي»¹³.
 مفهوم الأصل الوقفي الرقمي: «هو أصل رقمي مهما كان صنفه، شكله أو نوعه؛ حلال في شكله ومضمونه واستخدامه؛ نشأ بشكل رقمي أو كان عيناً حول لشكل رقمي؛ وُقف في سبيل الله؛ هو في حد ذاته و/أو ثمره» مقترح من طرف الباحث.

❖ الفرق بين الأصل الوقفي الإلكتروني والأصل الوقفي الرقمي.

المفهومان لهما نقاطاً تشابه وثلاثة اختلافات جوهرية:

كل أصل وقفي رقمي هو حتماً أصل وقفي إلكتروني ولكن العكس غير صحيح.
 كلا النوعين موجدين في الفضاء الرقمي الذي هو حتماً إلكتروني.
 الأصل الوقفي الرقمي يخضع في إنشائه والتعامل به لتكنولوجيا السجل الموزع أساساً؛ في حين هذا ليس شرطاً حالة الأصل الوقفي الإلكتروني.
 الأصل الوقفي الرقمي يخضع في إنشائه لتكنولوجيا "التشفير Cryptography"؛ في حين هذا ليس شرطاً حالة الأصل الوقفي الإلكتروني.
 الأصل الوقفي الرقمي يجب أن ينشأ في شكل رمز غير قابل للاستبدال؛ في حين هذا ليس شرطاً حالة الأصل الوقفي الإلكتروني.

20-1. الأصول الوقفية الرقمية غير القابلة للاستبدال W-NFTs

نعرض هنا أهم الأشكال (حسب تصور الباحث) التي يمكن أن يأخذها الأصل الوقفي؛ وهذا بعد اسقاط مفهوم الرموز غير القابلة للاستبدال على الوقف الرقمي.

❖ الرموز غير القابلة للاستبدال

المفهوم: الرموز غير القابلة للاستبدال (NFT): «هي رموز رقمية مساعدة (Digital Tokens)؛ مسجلة على سلسلة كتل أو شكل آخر من تكنولوجيا السجل الموزع (DLT) وهي فريدة بطبيعتها وغير قابلة للاستبدال»¹⁴.

خصائصها: تتميز الرموز غير القابلة للاستبدال بثلاثة خصائص:¹⁵
 فريدة (Unique): العناصر الفريدة من نوعها، والتي قد تكون رقمية أم لا.

¹⁰ الشايح، الأوقاف الرقمية وأحكامها الفقهية، 33.

¹¹ النجران، "الوقف الرقمي مقاصده ومجالاته"، 14.

¹² الشبل، "الأوقاف الإلكترونية"، 241.

¹³ Alison Lui - Nicholas Ryder (eds.), *FinTech, Artificial Intelligence and the Law* (Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2021), 88.

¹⁴ JP Fabri - Karl Wismayer, "How NFTs and Tokenisation Will Disrupt Tomorrow's Economies" (Seed, 2022), 13.

¹⁵ Fabri - Wismayer, "Tokenise," 13.

ثابتة (Immutable): لا يمكن محوها أو إتلافها أو معالجتها.
غير قابلة للتبديل (Not Interchangeable): لا يمكن تغيير محتواها أو نسخه.

21-1. مفهوم وأشكال الأصول الوقفية الرقمية غير القابلة للاستبدال (W-NFTs)

❖ مفهوم (W-NFTs)

هي أساساً أصل وقفي رقمي؛ كما سبق وأن عرفناه؛ ما نضيفه هنا أننا نسحب عليها مفهوم الرموز غير القابلة للاستبدال؛ لتداول في العالم الرقمي في شكل أصول وقفية رقمية غير قابلة للاستبدال. وتكسب الخاصيتان الأولتان للرموز غير القابلة للاستبدال (فريدة وثابتة)؛ في حين أننا نرى أنه يجب أن تكون فيه مرونة في تطبيق الخاصية الثالثة بحيث يكون هناك رموز قابلة للنسخ وأخرى غير قابلة للنسخ.

❖ أشكال (W-NFTs)

النصوص (المخطوطات والأبحاث العلمية)

مخطوطات لكتاب قديم قيم أو زخرفة إسلامية أو بحثاً ذا قيمة مضافة أو مصنفاً، كتاباً حديثاً ... إلخ؛ يمكن أن تصبح (W-NFTs). بحيث يحولها صاحبها إلى أصل رقمي ثم يضعها في السوق الرقمي كسلعة أو خدمة وقفية، في شكلين:

سلعة أو خدمة نادرة حصرية، بثمن مرتفع نسبياً (والبيع يكون بمزاد)، يذهب مباشرة لمحفظه وقفية رقمية.

أو بهدف الانتشار؛ عدداً كبيراً من النسخ، مقابل مبلغ رمزي؛ ثم يذهب مباشرة لمحفظه وقفية رقمية.

البث أو التسجيل

محاضرات لكبار العلماء (Podcast or Video) في شتى الميادين، مقاطع قرآنية لقراءات نادرة، دورة التحكيم الشرعي؛ دروس تعلم اللغة الفرنسية أو الإنجليزية، دروس تعلم الباحثين، دورة أخصاء للمبتدئين. وفيها نوعين:

البث (المباشر) عبر قنوات تلفزيونية؛ وهنا تكون القناة في حد ذاتها وقف؛ وهي مشفرة، ويفك تشفيرها مقابل مبالغ رمزية أو مسعرة.

التسجيل (ملف سمعي أو ملف فيديو)؛ تحول إلى ملفات رقمية (NFT) وبعد ذلك تخضع لضوابط الوقف (بوقفها صاحبها).

التطبيقات

تطبيقات إلكترونية مثل: برنامج تسيير الميزانية، برنامج تسيير الدروس، برنامج الصلاة، برنامج القرآن والحديث ... ويمكن أن تكون:

مفتوحة المصدر: يمكن لأي فرد تخصيصها أو تطويرها والتصرف فيها.

مغلقة المصدر: يمكن الانتفاع بها فقط.

وتعد التطبيقات أولى تجارب الوقف الرقمي (عرفت تحت اسم الوقف الإلكتروني (وهي الأكثر انتشاراً))¹⁶.

وفي جميع الحالات السابقة، يجب أن يذهب ريع الأصول الوقفية سابقة الذكر إلى محفظه وقفية رقمية؛ ويجب أن تكون هذه الأخيرة تابعة لمؤسسة وقفية أو أمانة أوقاف مكلفة بتسيير موارد تلك المحفظه.

22-1. المنظمات المستقلة اللامركزية الوقفية W-DAOs

❖ مفهوم المنظمات المستقلة اللامركزية DAOs

«إنها منظمات¹⁸ لامركزية بدون سلطة مركزية أو قائد. تعمل على كود برمجة موجود في مجموعة من واحد أو أكثر من العقود الذكية؛ والتي تم ترميزها (Encoded) على سلسلة كتل إيثيريوم (Ethereum Blockchain). ومثل سلسلة الكتل، يتحرك رمز DAO بعيداً عن المنظمة التقليدية عن طريق إزالة أي متطلبات للتحكم المركزي وقوة الأشخاص. حتى المطور الأصلي لـ DAO ليس لديه أي سلطة إضافية، فهي تعمل بشكل مستقل دون الحاجة إلى التدخل»¹⁹

«المنظمة اللامركزية المستقلة (DAO) تشبه "مجتمع قائم على الإنترنت مع حساب مصرفي مشترك". يمكنك التفكير في الأمر على أنه صندوق مشترك حيث يقرر المشاركون بدلاً من المدير المركزي (الاستثمار والقرارات الأخرى). توجد DAO فقط على سلسلة كتل ويتم ترميز قواعدها بـ: "العقود الذكية". نظراً لأن DAO تعمل على سلسلة الكتل العامة، يمكن لأي شخص التحقق والتحقق في جميع المعاملات المالية التي أجراها على DAO. كما لا يتعين على أعضاء DAO أن يتفقوا ببعضهم البعض فعليهم أن يتفقوا بالكود فقط»²⁰.

¹⁶ حمزة حصاد، "الوقف الخيري الإلكتروني، دراسة فقهية مقارنة "أوقاف تك" نموذجاً"، مجلة الدراسات الإسلامية، 03/32 (2020)، 145-173.

¹⁷ Decentralized Autonomous Organizations

¹⁸ مصطلح المنظمات هنا لا علاقة له بمصطلح المؤسسات ومفهومها أو مرادفها؛ فالترجمة القريبة لها هي: تنظيم؛ وهي في الأصل حسابات مشتركة تفتح وتعلق وتسير ألياً. لكني كباحث اخترت استعمال الترجمة اللفظية الأكثر انتشاراً واستخداماً.

¹⁹ Ikuya Takashima, Blockchain: The Ultimate Guide To The World Of Blockchain Technology, Bitcoin, Ethereum, Cryptocurrency, Smart Contracts, 2017.

²⁰ FMW Team, "19. DAO Cryptos," Blog, Future Money Wallet (February 27, 2022).

❖ أساسيات المنظمة المستقلة اللامركزية الوقفية W-DAO

المفهوم: «هي منظمات ذاتية التسيير، غير مركزية؛ تقوم بتجميع الوقف و/أو ريعه في محافظ ووقفية تابعة لها؛ ثم توزعه على الموقف عليهم دون تدخل يد الإنسان؛ وهي أساساً حساب وقفي رقمي مشترك في محفظة ووقفية رقمية يجري معاملات مالية رقمية لصالح الأطراف ذات المصلحة بصفة آلية -دون الحاجة لتدخل الإنسان-» اقترح الباحث.

الهدف: هو تجميع ريع وقف رقمي واحد في حساب واحد -حساب مشترك-؛ ثم توزيعه على الموقوف عليهم و/أو صرفه على المشروع الوقفي؛ بصفة آلية دون تدخل أي طرف.

آلية العمل: عند إنشاء وقف أو مشروع وقف (مثال: مبادرة ترجمة الأحاديث الصحيحة وشروحها بلغات العالم من منصة وقفي (waqfy.sa))؛ يفتح للمشروع حساب مشترك في شكل (W-DAO) آليا (أثناء عملية تعدين الوقف التي تشرح لاحقاً)؛ بعد ذلك ترسل بصفة آلية جميع مساهمات المتبرعين إلى ذلك الحساب؛ عند تجميع المبلغ المراد (من المثال السابق: 5 مليون ريال سعودي)، يغلق الحساب من حيث قبول المساهمات؛ لينقل المبلغ كله لتمويل المشروع سواء أكان هذا الحساب تابعاً لفرد (الواقف) أو هيئة مشرفة تقوم بإنجاز المشروع. طبعاً هذه الآلية خاصة بنوع واحد من الوقف الرقمي وهناك عدداً كبيراً من أنواع الوقف الرقمي؛ تبقى الفكرة صالحة لكن بتخصيصات حسب ما يقتضيه نوع الوقف.

الملاحظ هنا أن W-DAO (الحساب المشترك) كان مؤقتاً؛ ومنه يمكن أن أشير إلى أن هذه المنظمات (أو الحسابات) قد تكون مؤقتة وقد تكون دائمة.

والدائمة تنشأ لو كان مشروع الوقف المنجز يدر ريعاً يصرف في وجه من أوجه الخير؛ ومثال ذلك أن يكون مثلاً "مدرسة لتعليم اللغات أو البرمجة" قد تقبل المدرسة رسوم تسجيل منخفضة أو عادية من المنتسبين؛ ثم تحول فوائض الربح إلى (W-DAO) التي تقوم بتسييرها آلياً وصرفها على الموقوف عليهم وقد يكونوا مثلاً: المتفوقون في شكل منح؛ أو الفقراء الذين لا يملكون القدرة المالية للانتساب إلى المدرسة؛ أو يكون الربح مسبلاً لخدمة اجتماعية أو صحية أخرى لا علاقة لها بالمشروع الأول.

23-1. المحافظ الوقفية الرقمية W-Wallet

❖ مفهوم المحفظة الرقمية²¹

«تطبيق أو جهاز لتخزين المفاتيح الخاصة التي توفر الوصول إلى الأصول المشفرة. وهناك نوعان من المحافظ الرقمية؛ المحافظ المستضافة (Hosted Wallets) والتي عادة ما يحتفظ بها خادم خارجي، محافظ غير مستضافة (Unhosted Wallets) يحتفظ بها عند المستخدم نفسه»²². «تتيح المحفظة الرقمية (أو المحفظة الإلكترونية أو محفظة الجوال) للعلماء إجراء المعاملات المالية بسرعة وأمان. تعمل المحفظة الرقمية كمحفظة فعلية. هناك نقود رقمية في المحفظة الرقمية. يتم تثبيت التطبيق (المحفظة الرقمية) على جهاز محمول. يتم تحميل النقد على المحفظة من حساب مصرفي للعميل. يمكن إجراء المعاملات من المحفظة في أي مكان وزمان. تسمح المحفظة الرقمية بمعاملات الند للند (P2P)، بما في ذلك مدفوعات فواتير الخدمات والرسوم وتحويل الأموال إلى محافظ الأشخاص الآخرين والمدفوعات الأخرى عبر الإنترنت أو دونها»²³.

❖ مفهوم المحفظة الوقفية الرقمية W-Wallet

المفهوم: «هي محفظة رقمية تجمع لصالح الواقفين، الموقوف عليهم، و/أو المؤسسات الوقفية الرقمية، أصول الوقف الرقمية؛ وتتشكل أساساً من حسابات تحصيل ريع الوقف الرقمي» اقترح الباحث

الهدف منها: من المفهوم يتضح الهدف من المحفظة الوقفية الرقمية هو تجميع الأصول الوقفية وريوعها لصالح الواقفين، الموقوف عليهم، و/أو المؤسسات الوقفية الرقمية؛ ونؤكد هنا أن العملية تكون آلية ورقمية بمجرد إنشاء الوقف الرقمي.

آلية العمل: نستحضر هنا مفهوم (W-DAO) وآلية عملها؛ ما نضيفه هنا هو كون (W-Wallet) تجمع واحد أو أكثر من (W-DAO)، أي بصيغة أخرى حساب مشترك واحد أو أكثر؛ وتعتبر في هذه الحالة المنظمات (W-DAOs) التي تشملها (W-Wallet) أصول ووقفية رقمية.

في المثال المفترض السابق "مدرسة لتعليم اللغات أو البرمجة"؛ في البداية يتم فتح حساب مشترك أولي W-DAO_1 لتمويل المشروع الذي هو أصلاً يعتبر أصل وقفي (المدرسة)؛ وعند الانتهاء من تجميع مبلغ الإجمالي للمشروع؛ يتوقف الحساب W-DAO_1 آلياً عن قبول المساهمات؛ ليتم تحويل المبلغ لحساب W-DAO_2 الذي يتم به صرف المبلغ لإنجاز المشروع ويغلق الحساب W-DAO_1. عند الانتهاء من إنجاز المشروع يغلق الحساب W-DAO_2. ثم يفتح حسابين W-DAO_3 و W-DAO_4؛ بحيث يكون الحساب W-DAO_3 خاص بمساهمة المنتسبين العاديين؛ والحساب W-DAO_4 خاص بالمنتسبين الموقوف عليهم (فرضا).

والأمر المهم الذي نلفت انتباه القارئ له في هذه النقطة؛ أن جميع الحسابات وجميع العمليات تتم في (W-Wallet) واحدة؛ أي:

$$W-Wallet = W-DAO_1 + W-DAO_2 + W-DAO_3 + W-DAO_4$$

نلاحظ ما يلي:

الحسابين W-DAO_1 و W-DAO_2 مؤقتين؛ يغلقان مع نهاية المهمة آلياً.

الحسابين W-DAO_3 و W-DAO_4 حسابين دائمين.

يتم تحويل المبالغ كل مرة من حساب إلى آخر في كل مرة عند انتهاء مهمة وبدء مهمة بصفة آلية.

جميع الحسابات المشتركة W-DAOs تنشأ وتغلق وتسير من طرف محفظة واحدة (W-Wallet).

²¹ Digital Wallet or e-Wallet or Mobile Wallet

²² FSB, *Assessment of Risks to Financial Stability from Crypto-Assets*, Crypto Assets, Vulnerabilities Assessments (Financial Stability Board, February 16, 2022) (Financial Stability Board), 30.

²³ Bernardo Nicoletti, *Banking 5.0: How Fintech Will Change Traditional Banks in the "New Normal" Post Pandemic* (Cham: Springer International Publishing, 2021), 131.

24-1. تصنيف الوقف الرقمي وأنواعه

تجدد الإشارة هنا إلى أن هناك عددًا معتبرًا من أصناف الوقف الرقمي و/أو أشكاله و/أو أنواعه، وهي اجتهادات في الغالب تأتي من زاوية رؤية الباحث للموضوع (يضع "أل جُبَعَان" له ما يزيد عن 21 مثال (شكل))²⁴. ومنه نقدم هنا بعض الأمثلة:

❖ مساهمة النجران

يضع "النجران" ثلاثة فروع رئيسة بين الوقف العيني والوقف الرقمي- وهي خصائص الوقف الرقمي أيضًا-²⁵: الوقف الرقمي غير ملموس؛ الوقف الرقمي كثير التغيير سريع التجدد والتحديث؛ الوقف الرقمي سريع الفقد سهل الضياع.

❖ مساهمة الشايح

«يختلف الوقف الرقمي عن الأوقاف المعتادة-العينية والمنقولة-بأنه ليس وفقًا لأمر مادي محسوس، وإنما هو وقف لحق معنوي يظهر في شكل محتوى رقمي»²⁶. ويرى "الشايح" أن الأوقاف كلها-ومنها الرقمية-تنقسم إلى نوعين: وقف عادي؛ ووقف استثماري. ويرى أيضًا أنه قد يقع الأمران في وقف واحد متفاضلين أو متساويين. ويرى أيضًا أن للوقف الرقمي صور أربعة: الموقع الرقمي، الحساب الرقمي، البرنامج الرقمي، الملف الرقمي. والحقيقة حسب ما يراه الباحث أنه لا يمكن حصر جميع الوقف في نوعين، وأربعة صور فقط.²⁷

❖ تصنيف الوقف الرقمي (مساهمة الباحث)

الجدول (رقم 01): يوضح أهم معايير تصنيف الوقف الرقمي والأصناف الناتج عنها

المعيار	الصنف	المفهوم
الحصرية	وقف حصري	لك حق التصرف والانتفاع
	وقف لا حصري	لك حق الانتفاع فقط
الثمنية	وقف مئمن	تدفع مقابل التصرف و/أو الانتفاع
	وقف مجاني	مجانية التصرف و/أو الانتفاع
الاستدامة	وقف فاني	ينتهي الوقف بمجرد انتفاع الفرد منه؛ أي يستهلك وتنتهي أو تختفي تلك السلعة و/أو الخدمة الوقفية (مثلًا: خدمة حجز التذكرة تنتهي مع حجزك للتذكرة)
	وقف مستدام ²⁸	لا ينتهي ولا يفنى باستهلاك الفرد له ويمكن إعادة نقل ملكيته أو الانتفاع به من طرف الجميع (كتاب الكتروني أو مقطع صوت أو فيديو)

المصدر: اقتراح الباحث

ملاحظة: يؤكد الباحث هنا على معيار الثمنية؛ حيث أن "الوقف الرقمي المئمن" هو أهم أصناف الوقف المذكورة. فالثمنية هي التي تنقل الوقف الرقمي لمرتبة الوقف العيني. والثمنية هي من تجسد النفع المادي لذوي الحاجة وتنتج ما يعرف بـ: "ربع الوقف".

التفرقة بين:

❖ **الأصل، والخدمة أو السلع:** كود (ترميز أو شفرة) برنامج أو برمجية هي الأصل الوقفي والتي تمنحك حق التصرف في البرنامج أو البرمجية (مثل تطبيق تسيير محفظة وقفية إلكترونية) بحيث يمكنك تحديثها وتغيير تفاصيلها؛ أما البرنامج أو البرمجية في حد ذاتهما هما الثمرة التي يستفيد منها الموقوف عليهم.

❖ **الأصل والنسخة (الثمرة):** خرفة أصلية أو كتاب إلكتروني تم تحويلهما لـ: (NFT). فأتثناء عملية التحويل تمنحك منصة التعدين القدرة على تحديد هل تريد أن يكون فيه أصل واحد أو تنشئ عددًا محدودًا و/أو غير محدودًا من النسخ (وهنا نرى ظهور فكرة الوقف الفاني والوقف المستدام).

25-1. الحكم الشرعي للوقف الرقمي

أصل جملة من الباحثين لحكم الوقف الرقمي بشيء من التفصيل؛ وبذلك يكتفي الباحث هنا بعرض أهم النتائج التي توصلوا لها دون التأميل ولا التفصيل؛ وفق ما يحتاجه البحث فقط (على أساس أننا نركز في هذا البحث على الجانب التقني فقط). ومنه فالحقيقة التي يتفق عليها معظم الباحثين هي أن الوقف الرقمي من "النوازل"²⁹. وقد خلصت معظم الدراسات الفقهية التي تناولته كموضوع بمسميات مختلفة (وقف إلكتروني، وقف رقمي)، إلى: ما يراه "الشبل" أن الأوقاف الإلكترونية هي أقرب للأعيان منها للمنافع؛ ويرى أن الوقف الإلكتروني مال أيضًا. ويخلص إلى: «أن المواقع الإلكترونية مال من الأموال، وأسماء المواقع من الحقوق التي اعتاد الناس على تمويلها، وحق البرمجة حق مالي، والخوادم لا تعدو أن تكون أجهزة حاسوبية حكمها حكم باقي الأموال؛ يمكن أن تجتمع فيما سبق شروط الوقف، وعلى ذلك فيصح وقفها، تخريجًا على الراجح من أقوال أهل العلم»³⁰. وما يذهب إليه "حماد" إلى «ترجيح القول القائل بجواز وقف المنافع... إذ القول بالجواز فيه توسعة على الناس، وتيسيرا لأسباب الخير لهم، كما أنه يفتح بابا واسعا لإيجاد صورة جديدة للأوقاف تتناسب مع الوقت الراهن» وبذلك «جواز الوقف في النماذج التطبيقية التي تعرضها بوابة أوقاف تك...»³¹.

ومنه نستنتج ما يلي:

²⁴ ظافرُ بنُ حسنِ آلِ جُبَعَان، الوقفُ الخيريُّ الإلكترونيُّ، صيد الفوائد، الوصول 22 جانفي 2023، <http://www.saaaid.net/Doat/dhafer/93.htm>

²⁵ بن محمد سليمان النجران، "الوقف الرقمي مقاصده ومجالاته"، 15.

²⁶ سهيل بن سليمان الشايح، الأوقاف الرقمية وأحكامها الفقهية، 32.

²⁷ المرجع نفسه، 34 و 56-79.

²⁸ هنا اختار الباحث مصطلح الاستدامة بدل مصطلح التأييد؛ لأن مصطلح الاستدامة يشمل فكرة النمو في أبعاد التنمية المستدامة الثلاثة: المجتمع، الاقتصاد والبيئة.

²⁹ سهيل بن سليمان الشايح، الأوقاف الرقمية وأحكامها الفقهية، 34.

³⁰ بن إبراهيم عبد العزيز الشبل، "الأوقاف الإلكترونية"، 268.

³¹ حمزة حماد، "الوقف الخيري الإلكتروني، دراسة فقهية مقارنة" أوقاف تك" نموذجاً".

- أ. الوقف الرقمي يدخل في عموم حكم الوقف³²؛ «فسعة الوقف تشمل الوقف الرقمي وبذلك يدخل في الأوقاف الشرعية دخولاً أولياً»³³.
- ب. ضرورة تكييف وضبط الوقف الرقمي ليأخذ شكل ومضمون الوقف المعتاد (العيني والمنقول)؛ ثم بعد ذلك يخضع لشروط الوقف المعتاد نفسها.
- ج. بعد أخذ الوقف الرقمي لشكل ومضمون الوقف المعتاد وخضوعه لنفس شروط هذا الأخير؛ فحكمه سيكون: الإباحة حسب "نعيمي"³⁴.
- وصولنا لنتيجة "إباحة الوقف الرقمي" لا ينهي المسألة ويغلق باب الاجتهاد. بل هو دعوة لأهل التخصص للاجتهاد أكثر وربما الاجتهاد للوصول إلى معيار يضبط الوقف الرقمي (مثل باقي المعايير الشرعية) ويرفع عنه الشوائب والشبهات.

26-1. نموذج "جامع الوقف"

يقدم الباحث في هذا النقطة خلاصة نموذج "جامع الوقف"؛ وهو نموذج مقترح يحمل تصوراً مستقبلياً لكيفية إنشاء وتسيير الوقف بصفة عامة؛ والوقف الرقمي بصفة خاصة. والمقترح وليد المزاجية بين مفهوم الوقف ومضمونه وأهم التكنولوجيا الحديثة (NTs³⁵).

27-1. مفهوم مشروع "جامع الوقف" وأهدافه

❖ المفهوم

"جامع الوقف" أساساً هو: سجل موزع رقمي عالمي للوقف؛ لجمع وتوثيق الوقف في العالم الإسلامي. و"جامع الوقف" عبارة عن بوابة للوقف الرقمي العالمية؛ وبذلك توفر جميع الإحصائيات والبيانات عن الثروة الوقفية.

ثم "جامع الوقف" هو عبارة عن منصة رقمية عالمية؛ منصة لتعدين الوقف الرقمي. أي الوظيفة الرئيسية الثانية للمنصة هي إنتاج الوقف الرقمي عن طريق التعدين.

أخيراً يسجل "جامع الوقف" ك: وقف رقمي عالمي وجوبا؛ وبذلك تكون أول منصة لجمع وإحصاء وإنتاج الوقف؛ ووقف؛ في أن واحد.

❖ أهداف المشروع

الهدف الرئيس

الهدف الرئيس هو جمع الإرث الوقفي في العالم الإسلامي؛ والوقوف على الثروة الوقفية وإحصاؤها في العالم الإسلامي؛ ثم إدارة تلك الثروة (الأصول الوقفية) بطريقة حديثة وعصرية مرتكزة على التكنولوجيات الحديثة خاصة تكنولوجيات (NTs). وبعد ذلك إنتاج ما عرفناه بال: الوقف الرقمي؛ الذي يسهم بدوره في التنمية المستدامة للوقف.

الأهداف الفرعية

- جرد وإحصاء الوقف في جميع دول العالم الإسلامي وتوثيقه.
- حصر الإرث الوقفي في العالم الإسلامي.
- إدارة الوقف وتسيير أصوله بطريقة حديثة.
- دمج التكنولوجيات الحديثة في الوقف.
- التحضير لإدارة الأصول الوقفية الرقمية.
- إنتاج الوقف الرقمي.
- الاستعداد للجيل الثالث من الوقف (الوقف الرقمي أساساً).
- توسيع دائرة الأطراف ذات المصلحة خاصة الواقفين والموقوف عليهم.

28-1. مراحل إنجاز المشروع

المشروع يمر بمرحلتين:

❖ معالجة الأوقاف القديمة

في هذه المرحلة الأولى يتم جرد جميع الأوقاف في العالم الإسلامي ولا بأس أن تكون البداية من بلد واحد في البداية؛ ثم تحويل جميع حجج الوقف إلى عقود ذكية في قاعدة بيانات تشتغل بتكنولوجيا. في البداية هناك عمليتان أساسيتان:

عملية الجرد:

- البحث عن الأوقاف (خاصة المنسية والمتركة دون عناية).
- التحقق من وجود الوقف (سواء كان نقداً أو عيناً).
- التحقق من صحة حجة الوقف.
- تحديد الأطراف ذات المصلحة المرتبطة بالوقف.

عملية التعدين:

- استخراج المعلومات من حجة الوقف.
- تعبئة نموذج إلكتروني يعد بمثابة حجة وقف إلكترونية.

³² سهيل بن سليمان الشايح، الأوقاف الرقمية وأحكامها الفقهية، 40-45.

³³ بن محمد سليمان النجران، "الوقف الرقمي مقاصده ومجالاته"، 18. بتعديل طفيف في الصياغة.

³⁴ نعيمي، (2020)، "الوقف الرقمي كروية استثمارية لعصرنة قطاع الأوقاف"، 171-177.

³⁵ NTs: New Technologies= Distributed ledgers + Smart Contacts + Non Fungible-tokens

³⁶ على أساس أن الوقف العادي هو الجيل الأول بجميع أنواعه؛ والوقف الإلكتروني هو الجيل الثاني بجميع أنواعه؛ والوقف الرقمي كما هو موصوف ومعرّوف في هذا البحث يعد الجيل الثالث.

التحقق من حجة الوقف وإثباتها شرعاً وقانوناً (من طرف: مدقق شرعي ومدقق قانوني).
اعتماد حجة الوقف الإلكترونية وتحويلها إلى حجة رقمية مشفرة غير قابلة للتغيير.

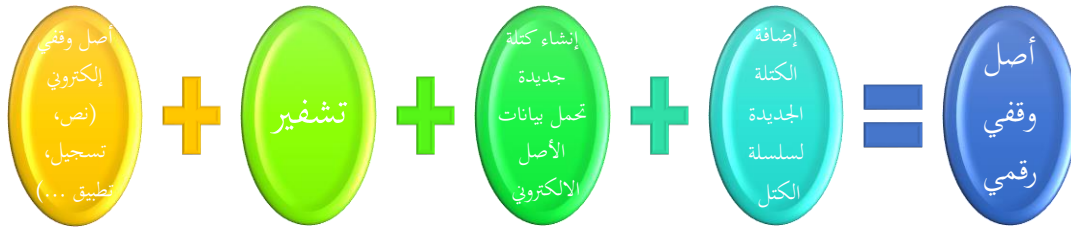
❖ إنشاء الأوقاف الرقمية الجديدة (تعيين الوقف)

وهي المرحلة الثانية من مشروع "جامع الوقف" وترتكز على عملية التعيين والتي تأتي بمفهوم الإنشاء - أي إنشاء الأوقاف الرقمية الجديدة، لذا وجب أن في البداية طرح مفهوم التعيين بصفة عامة ثم ربطه بالوقف.

مفهوم التعيين: «التعيين هو آلية لإنتاج كتل جديدة في أنظمة سلسلة الكتل»³⁷. و«التعيين عملية تتطلب شبكة من المعدنين المترابطين لحل مشكلة رياضية معقدة من أجل ربط الكتل والحفاظ على سلامة المعاملات»³⁸.
تعيين الوقف الرقمي: «هي عملية تحويل أصل وقفي إلكترونيًا و/أو عاديًا، إلى أصل وقفي رقمي» من اقتراح الباحث.
ولربما تعتبر هذه أهم ميزة أو خاصية في منصة "جامع الوقف"؛ أي يجب أن يكون مشروع "جامع الوقف" منصة رقمية توفر خدمة تعيين الوقف الرقمي.

عملية تعيين الوقف الرقمي

الرسم البياني (رقم: 01): يوضح عملية تعيين الوقف الرقمي



المصدر: من اقتراح الباحث

شرح الرسم البياني (رقم: 01)

عملية تعيين الأصول الوقفية الرقمية تمر بأربعة مراحل رئيسية؛ في البداية يجب إنشاء أصل وقفي إلكتروني أولاً، من خلال وقف إلكتروني أساساً (مثل تطبيق إلكتروني) أو وقف عادي (بتحويل حجه إلى حجة إلكترونية)؛ ويجب أن يكون مباحاً في شكله ومضمونه واستخدامه؛ وأخيراً نافعاً. ثم يتم إعطاء هذا الأصل الوقفي الإلكتروني هوية إلكترونية (DID³⁹) مكون من: ختم الوقت (Time Stamp) ورقم التجزئة (Hash). بعد ذلك يتم إنشاء كتلة جديدة تحمل جميع بيانات الأصل الوقفي الإلكتروني الجديد (شكله، خصائصه، قيمته، بيانات منشئه...). إضافة الكتلة الجديدة الحاملة للأصل الوقفي الإلكتروني إلى السجل الموزع⁴⁰؛ وهذا بعد عملية التحقق من حقيقة الوقف وإتمام مراحل تسجيله وفق قواعد وضوابط قانونية وشرعية (على شرط الباحث التي تشرح فيما بقي من البحث). في نهاية العملية ينشأ لنا أصل وقفي رقمي. ناتج عن عملية إنشاء وتحويل أصل إلكتروني أساساً (تشرح أكثر عند تقديم نموذجنا فيما يلي).

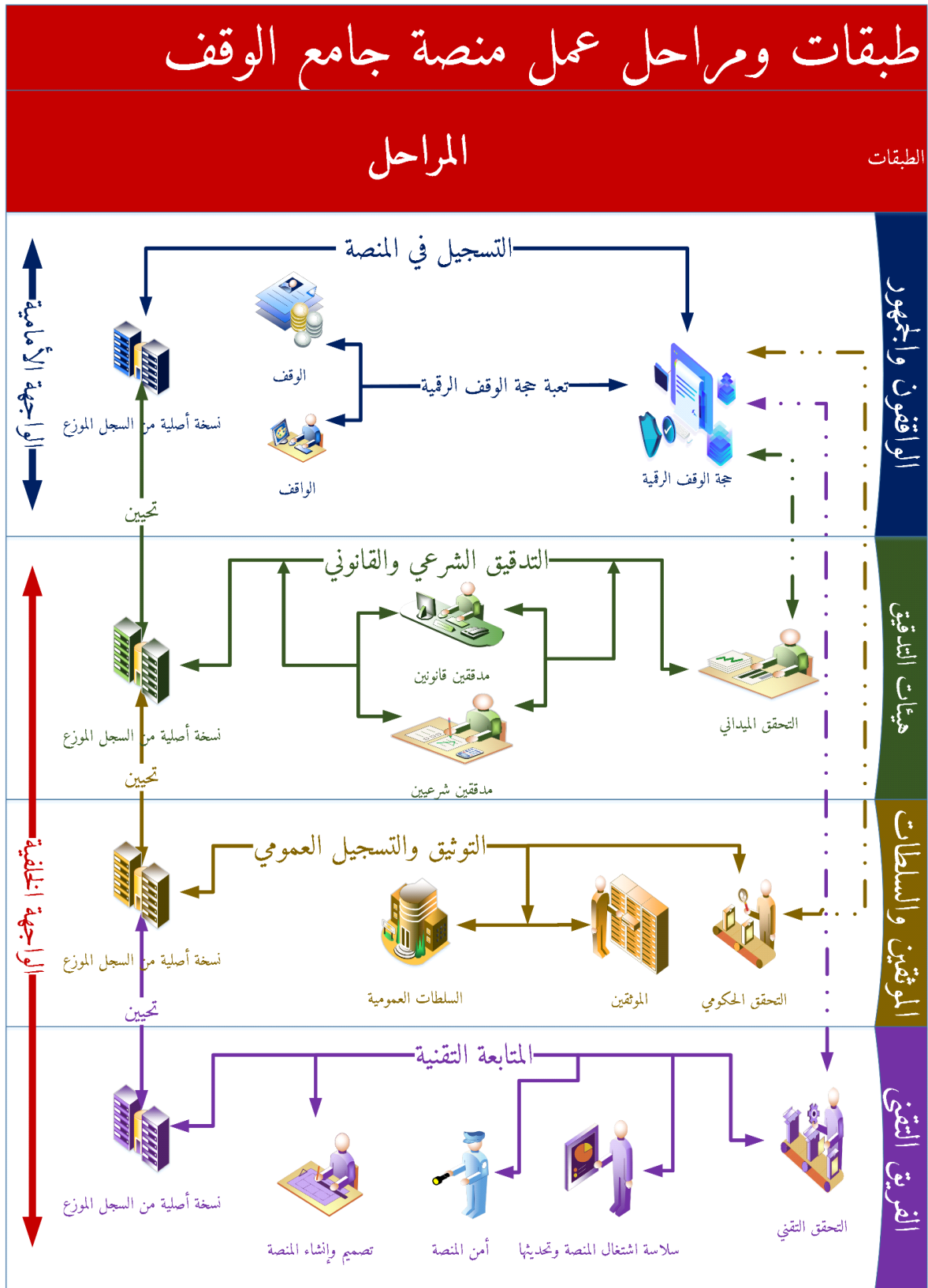
لجانبة التقني للمنصة

³⁷ Jan R uth et al., "Digging into Browser-Based Crypto Mining," *Proceedings of the Internet Measurement Conference 2018* (IMC '18: Internet Measurement Conference, Boston MA USA: ACM, 2018), 70–76.

³⁸ Sergio Pastrana - Guillermo Suarez-Tangil, "A First Look at the Crypto-Mining Malware Ecosystem: A Decade of Unrestricted Wealth," *Proceedings of the Internet Measurement Conference* (IMC '19: ACM Internet Measurement Conference, Amsterdam Netherlands: ACM, 2019), 73–86.

³⁹ *Digital IDENTITY*

⁴⁰ السجل (أو دفتر الأستاذ) غير القابل للتغيير، وهو الفلسفة الأولى التي بنيت عليها "تكنولوجيا السجل الموزع DLT". في نفس الوقت هو عبارة عن سجل رقمي يحمل سلسلة كتل من البيانات؛ وما إن تدخل فيه البيانات تصبح غير قابلة للتعديل أي لا يمكن تغييرها أو تبديلها؛ وهو أداة أمان ضد التزوير؛ لأن التغيير في بيانات كتلة واحدة يستوجب التغيير في بيانات جميع الكتل التي تليها؛ ومنه تعد هذه العملية صعبة جداً (أي شبه مستحيلة) وهو ما نقصد بأنه غير قابل للتغيير.



المصدر: إعداد الباحث

30-1. شرح الرسم البياني لآلية العمل

❖ الواجهة الأمامية (Forant end)

وهي خاصة بالجمهور (أساساً، الواقفين والموقوف عليهم)؛ وفيها صفحة عامة؛ وتحمل معلومات النظرية والتطبيقية عن سير قطاع الوقف الرقمي في الدولة عن المشاريع الوقفية المنجزة والتي في طريق الإنجاز وكذلك المخطط لإنجازها مستقبلاً (منصة وقفي كمثال). وأهم شيء يجب أن يظهر في الواجهة الأمامية هو الإحصائيات الدقيقة الخاصة بتمثين الوقف (المبالغ أساساً)؛ وهذا تحقيقاً لمبدأي الحوكمة (الشفافية والافصاح)؛ وذلك بهدف تحضير الجمهور للانخراط في المشروع الوقفي الرقمي و/أو ما نصطلح عليه بالشمول الوقفي الرقمي. صفحة خاصة؛ وهي خاصة بالواقفين "لوحة قيادة (Dashboard)"، حيث يبدأ الواقف بتسجيل نفسه (كواقف جديد). وإعطاء المعلومات الضرورية حسب مقتضيات القانونية والشرعية مع إمكانية إبقاء تلك المعلومات مغلقة (أي مشفرة Encrypted) عن الجمهور.

❖ عملية تسجيل الوقف

بعد تسجيل الواقف لنفسه كواقف جديد تعرض عليه المنصة عدداً من الخيارات للوقف الرقمي ليختار ما يناسبه وتكون الخيارات أساساً: إنشاء وقف جديد؛ المساهمة في وقف قيد الإنجاز؛ وقف نقدي مفتوح. ثم ينتقل بعد ذلك إلى تعبئة نموذج "الحجة الوقفية الرقمية". وعند الانتهاء من تعبئة الحجة الوقفية الرقمية المناسبة تسجل تلك الحجة في كتلة جديدة ضمن سلسلة الكتل التابعة للسجل الموزع وبهذا ينتهي العمل في الواجهة الأمامية.

❖ الواجهة الخلفية (Back end)

بعد إنهاء الواقف عملية التسجيل وتسجيل الوقف الخاص به تنتهي مهمته لتبدأ العملية في الواجهة الخلفية في ثلاث طبقات رئيسية: **هيئة التدقيق**؛ وهنا التدقيق يكون في الوثائق (تحقق في سلامة الحجة شرعاً وقانوناً)، سواء كان الوقف نقدي أو عيني؛ من طرف مدققين شرعيين وقانونيين كل يدقق حسب تخصصه. لينتهي عمل الهيئة بقبول أو رفض أو تعديل الكتلة المسجلة الجديدة؛ ثم تسجيل ذلك الرأي على الكتلة الجديدة في السجل الموزع نفسه.

الموثقين والسلطات؛ تتدخل هذه الهيئتين لرفع أي تحفظات قانونية قد تصحب عملية الوقف. فالموثقون يثبتون سلامة "حجج الوقف الرقمية" وقابلية تسجيلها رسمياً كوقف جديد عند السلطات العمومية المختصة. وسلطات العمومية المختصة بدورها تبدي رأيها فيما يخص الوقف الجديد وأنه لا يتعارض مع السياسة الوقفية العامة للدولة والرأي يسجل بالقبول أو الرفض أو التعديل. الرأي يسجل على الكتلة الجديدة ويحفظ في نفس السجل الموزع.

الفريق التقني؛ ويضطلع إلى ثلاثة مهام أساسية: تصميم وإنشاء المنصة، أمن المنصة، تشغيل المنصة بسلاسة وتحديثها.

❖ تفصيل مهام الفريق التقني

تصميم وإنشاء المنصة؛ وهنا يقوم الفريق التقني ببرمجة المنصة برمجة سحابية وفيها: الموقع موقع ديناميكي (WEB3)؛ قاعدة البيانات وفقاً لتكنولوجيا السجل الموزع (DLT)؛ برمجة حجة الوقف الرقمية (عقد ذكي (SC) حسب تكنولوجيا الرموز غير القابلة للاستبدال (NFT).

أمن المنصة؛ يحمي الفريق التقني المنصة من جميع المخاطر المحتملة كما يحمي أساساً معلومات المستخدمين وكذلك البيانات التي تعرضها المنصة وأهم شيء هو بيانات الوقف. يركز أمن المنصة على تكنولوجيا التشفير لحماية بيانات المستخدمين وتكنولوجيا السجل الموزع لحماية بيانات الوقت والكل يركز على مفهومي البرمجة السحابية ولغة البايثون (Python) اللذان يعتبران من أقوى أدوات الحماية.

تشغيل المنصة بسلاسة وتحديثها؛ يتم التحقق من سلامة اشتغال المنصة وعدم وجود مشاكل فيها وسهولة الولوج لها، من طرف الفريق التقني. وبأبسط التحديث بصفة دورية لسد الثغرات الأمنية وتوفير المعلومات الضرورية التحفيزية وكذلك تسهيل عملية الولوج للمنصة.

❖ تنفيذ العمليات

جميع العمليات التي تتم على مستوى المنصة في الواجهة الأمامية أو الخلفية تكون متزامنة وفي الوقت الحقيقي لتحقيق الكفاءة التشغيلية العظمى للمنصة ثم للقطاع ككل، وهو تجسيد لمبدأ الشمول الوقفي الرقمي وفي الوقت الحقيقي.

تنتهي جميع العمليات في الواجهة الأمامية أو الخلفية بثلاثة صور:

قبول الكتلة الجديدة؛ وتسجيلها في سلسلة الكتل بالسجل الموزع.

تعديل الكتلة وتسجيل جميع التعديلات فيها؛ وفي النهاية يتم تسجيلها ككتلة جديدة في سلسلة الكتل بالسجل الموزع (وتصبح وقف رقمي).

رفض الكتلة؛ وبذلك تصبح كتلة يتيمة لحذف فيما بعد من طرف الخوارزمية التشغيلية.

31-1. النمذجة المعيارية لحجة الوقف الرقمية

هذه العملية تحتاج تنسيق جميع كيانات المنصة؛ أي بمشاركة المحققين، المدققين والفريق التقني؛ بهدف إنشاء استمارة تُعبأ من طرف الواقف لتصبح في النهاية "حجة الوقف الرقمية". تسهم الحجة الوقفية في توثيق الوقف شرعاً وقانوناً. تحفظ حقوق الأطراف ذات المصلحة. وتمنع اندثار الوقف حاضراً ومستقبلاً ولها أهمية بالغة.⁴¹ والاستمارة تُنشأ في شكل عقد ذكي على منصة "جامع الوقف"؛ بعد ملئها وتخصيصها من طرف الواقف والتحقق منها من طرف الهيئات المختلفة يتم تسجيلها في كتلة جديدة على أنها رمز غير قابل للاستبدال؛ هذا الأخير هو التجسيد الفعلي لـ: "حجة الوقف الرقمية".

أ. أهم عناصر حجة الوقف الرقمي

أهم العناصر التي يجب أن تحملها حجة الوقف (العادية)؛ كان "سالم"⁴² السياق في تقديم تصور مقترح لتوثيق الأوقاف يزاوج بين المتطلبات الشرعية والتطور التكنولوجي. وفيما يلي أقدم مقترح لأهم العناصر التي يجب أن تحملها حجة الوقف الرقمية مستنداً على مقترح؛ كما يلي:⁴³

❖ طرفا العقد (الواقف والموقوف عليه)؛ وهنا ذكر جميع البيانات الخاصة بالطرفين وبأكثر تفصيل ممكن.

❖ موضوع العقد (يحدد بالتفصيل: نوعه- وقف-؛ وصفته- ذري أو خيرى أو غيره -).

❖ تحديد المعقود عليه (أطرافه وحدوده).

❖ شروط الوقف (شروط الواقف أساساً؛ مع تحديد القيد من الحرية بدقة).

❖ إقرار الواقف بوقفه وفق ما تقتضيه المتطلبات الشرعية والقانونية.

⁴¹ أحمد سالم، توثيق الأوقاف ونماذج لحجج وقفية ومقارنتها، الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، 2014، 23-33.

⁴² أحمد سالم، توثيق الأوقاف ونماذج لحجج وقفية ومقارنتها، 70-76.

⁴³ المرجع نفسه، 50-53.

ب. خصوصيات التكنولوجيا المتبناة

- ❖ مضيئاً ما تملبه خصوصيات التكنولوجيا المتبناة (NTS):
- ❖ العقد الذكي، ونقصد أن الحجة الوافية الرقمية تكون في شكل عقد ذكي، والذي هو: «عبارة عن كود كمبيوتر يتم نشره، ذاتي التنفيذ على سلسلة الكتل، يؤدي وظيفة معينة. في كثير من الأحيان يمثل: تبادل القيمة بين المشتري والبائع»⁴⁴.
- ❖ «برنامج ينفذ شروط العقد القانوني، ومتى تم استيفاء أحكامه. وبالتالي، فإن العقد الذكي هو، في جوهره، عقد قانوني ذاتي التنفيذ»⁴⁵.
- ❖ رقم التجزئة (Hash) وهو بصمة الكتلة، أو تعريف الكتلة. «رقم معقد يمثل جزءاً من توقيع رقمي. ويتم الحصول على التجزئة من خلال تطبيق دالة رياضية تسمى أحياناً خوارزمية التجزئة على البيانات الجاري توقيعها رقمياً»⁴⁶؛ وهنا هو عبارة عن رقم تعريف الوقف الرقمي الجديد المنشأ -الوحيد والأوحد-؛ مكون من 64 أو 128 خانة بنظام سداسي عشر.
- ❖ الرقم الخاص: Nonce "الرقم الخاص" هو رقم خاص بالتعدين وهو كل ما تتعلق به عملية التعدين. وهو خاص بالخوارزمية وربما لا نحتاجه إذا كانت الخوارزمية خاصة بتعدين الوقف (وليست الخاصة بالعملة المشفرة أو العقود الذكية).
- ❖ الختم الزمني (Time Stamp)؛ ويظهر التواريخ التالية: تاريخ جميع عقود الوقف الذكية المسجلة (في الوقت الحقيقي Real Time)؛ تاريخ جميع التحويلات المسجلة في الوقت الحقيقي؛ الوضعية الحالية لجميع الحجج الوافية الرقمية (الذكية) في الوقت الحقيقي.

ملاحظات مهمة:

يتميز الوقف الرقمي بخاصية التشفير؛ وهذا يعني أنه ليس شرطاً أن تظهر جميع البيانات السابقة للجمهور، فالواقف له حرية إظهار هويته أو إغفالها. لكن جميع البيانات السابقة يجب أن تظهر لهيئات التدقيق (القانونية والشرعية) والسلطات العمومية التي يجب عليها التحقق من تلك المعلومات وتوثيقها. من المهم في مرحلة متأخرة من عمل المنصة أن يتم تمكين جميع الأوقاف التي تم جردها وتوثيقها؛ للوقوف على الثروة النقدية والعينة (الأسمال الوقفي). وبذلك يمكن تتبع نمو وتطور الوقف كما ونوعاً في العالم الإسلامي.

32-1. المناقشة

في هذا الجزء من البحث، نناقش جملة من القضايا المرتبطة بالوقف الرقمي (الخطوات، المعوقات، المزاياب والعيوب، والتحديات). ونلفت انتباه القارئ ونذكره أن المناقشة ستكون بمنهج معياري، أي أهم الأحكام مشتقة من موضوع الرقمنة في قطاعات مختلفة بصفة عامة تم اسقاطها على الوقف الرقمي مع الحفاظ على خصوصية الوقف.

33-1. الخطوات العملية لغرس نظام الوقف الرقمي

يمكن أن تتضمن الخطة التفصيلية لإنشاء الوقف الرقمي من خلال دمج التكنولوجيا الحديثة في الوقف الخطوات التالية⁴⁷:

- أ. **البحث:** إجراء بحث حول الأنواع المختلفة من التكنولوجيا الحديثة المتاحة. ثم تحديد أنسب تكنولوجيا للاحتياجات المحددة للوقف من خلال مراعاة عوامل مثل الأمان وقابلية التوسع والتوافق مع الأنظمة الحالية.
- ب. **تطوير استراتيجية رقمية:** لتوضح كيفية دمج التكنولوجيا الحديثة في الوقف. يجب أن تتضمن هذه الاستراتيجية التكنولوجيا المحددة التي سيتم استخدامها، والعمليات التي سيتم أتمتتها، والفوائد التي سيتم تحقيقها.
- ج. **غرس التكنولوجيا:** تنفيذ التكنولوجيا المختارة، مثل السجلات الموزعة، وإنشاء البنية التحتية اللازمة لدعمها. قد يشمل ذلك إنشاء محافظ رقمية، وإنشاء عقود ذكية، وإنشاء نظام هوية رقمية.
- د. **تدريب الموظفين:** تدريب الموظفين على استخدام التكنولوجيا الحديثة والتأكد من أن لديهم المهارات اللازمة لإدارتها وصيانتها.
- هـ. **الاختبار والتقييم:** اختبار وتقييم التكنولوجيا الحديثة للتأكد من أنها تعمل على النحو المنشود وإجراء أي تعديلات ضرورية. ستساعد هذه الخطوة في ضمان عمل الوقف الرقمي بسلاسة وتحديد أي أخطاء أو مشكلات وحلها.
- و. **التواصل والتتقيف:** التواصل وتثقيف الجمهور حول الوقف الرقمي وفوائده وكيفية عمله. سيساعد ذلك على بناء الثقة وزيادة المشاركة في الوقف الرقمي.
- ز. **المراقبة والتحسين المستمر:** مراقبة أداء الوقف الرقمي باستمرار وإجراء التحسينات حسب الحاجة. سيساعد ذلك على ضمان بقاء الوقف الرقمي فعالاً وملائماً بمرور الوقت.

34-1. معوقات تأسيس الوقف الرقمي

بطبيعة الحال عملية تأسيس الوقف الرقمي ككل عملية مستحدثة فإنها ستلقى مقاومة و عددًا من العراقيل، نحاول عدها لتكون النظرة أشمل لمشروع الوقف الرقمي (تم استخلاصها من: ⁴⁸):

⁴⁴ CompTIA, "Blockchain Terminology: A GLOSSARY FOR BEGINNERS" (Blockchain Advisory Council, 2022).

⁴⁵ Niels Pedersen, *Financial Technology: Case Studies in Fintech Innovation* (London, United Kingdom; New York, NY: Kogan Page, 2021), 118.

⁴⁶ Almaany Team, "Translation and Meaning of Hash In Arabic, English Arabic Dictionary of Terms Page 1" (2020).

⁴⁷ Maria Hulla et al., "Towards Digitalization in Production in SMEs – A Qualitative Study of Challenges, Competencies and Requirements for Trainings," *Procedia CIRP* 104 (2021), 887–892; Manuela Ingaldi - Dorota Klimecka-Tatar, "Digitization of the Service Provision Process - Requirements and Readiness of the Small and Medium-Sized Enterprise Sector," *Procedia Computer Science* 200 (2022), 237–246.

⁴⁸ Hiyam Mohammed Al-Zidaneen et al., "Obstacles to Digitization in the Islamic Circle," *LINGUISTICA ANTVERPIENSIA*, (2021), 1144–1155; Daiva Bickauske et al., "Analysis and Perspectives of the Level of Enterprises Digitalization (Lithuanian Manufacturing Sector Case)," *Independent Journal of Management & Production* 11/9

- 35-1. عدم الفهم: قد يؤدي عدم فهم التكنولوجيا الحديثة وكيفية استخدامها لدعم إدارة أصول الوقف إلى صعوبة إنشاء الوقف الرقمي.
- 36-1. التحديات القانونية والتنظيمية: قد يتطلب إنشاء وقف رقمي تغييرات قانونية وتنظيمية ومن المهم التشاور مع الخبراء القانونيين والمنظمين لضمان الامتثال للقوانين واللوائح.
- 37-1. مخاوف الأمان والخصوصية: يعد ضمان أمان وخصوصية البيانات والأصول المخزنة في الوقف الرقمي أمرًا بالغ الأهمية. يمكن أن تتسبب اختراقات البيانات والقرصنة والهجمات الإلكترونية الأخرى في إلحاق أضرار جسيمة بالوقف الرقمي وقد تعرض أيضًا بيانات المساهمين (أساسًا الواقفين) والمستفيدين (أساسًا الموقوف عليهم) للخطر.
- 38-1. مقاومة التغيير: التغيير صعب دائمًا وقد يكون من الصعب حمل الناس على تبني تكنولوجيا جديدة وطرق عمل جديدة. يمكن أن تأتي مقاومة التغيير من الموظفين والمستفيدين والجمهور بشكل عام.
- 39-1. التحديات التكنولوجية: قد يكون دمج التكنولوجيا الحديثة في الوقف عملية معقدة وقد تتطلب على عددًا من التحديات التكنولوجية.
- 40-1. التمويل والموارد: يمكن أن يكون إنشاء الوقف الرقمي وتطويره عملية مكلفة وقد يتطلب تمويلًا وموارد كبيرة.
- 41-1. عدم المشاركة: يتطلب الوقف الرقمي مشاركة الجمهور والمستفيدين والموظفين. ويمكن أن يؤدي عدم المشاركة إلى إعاقة نجاح الوقف الرقمي.
- 42-1. الوصول المحدود إلى التكنولوجيا: قد يكون لدى بعض المجتمعات وصول محدود إلى التكنولوجيا والإنترنت، مما قد يجعل من الصعب التعامل مع الوقف الرقمي.
- 43-1. مزايا وعيوب الوقف الرقمي
- نشير فيه هذه النقطة إلى أن أي عملية دمج للتكنولوجيا في أي قطاع لها إيجابيات وسلبيات التي تترجم في شكل مزايا وعيوب؛ وكذلك الوقف الرقمي الذي هو نتاج تلك العملية. والحقيقة أن ذكر المزايا والعيوب يعطي رؤية أفضل وأوضح لصاحب القرار حتى يكون القرار رشيد وشامل؛ وهنا نؤكد أن هذه المزايا والعيوب هي مزايا وعيوب محتملة لأن مسألة التأكيد رهينة التطبيق أو على الأقل التجريب، التفاصيل فيما يلي⁴⁹:
- 44-1. المزايا
- يتضمن إرساء نظام الوقف الرقمي الكثير من الفوائد المحتملة بصعب حصرها كلها، لذا نحاول حصر أهمها فقط فيما يلي:
- ❖ **زيادة إمكانية الوصول:** الوقف الرقمي يسهل على الناس تقديم وإدارة تبرعاتهم الوقفية، حيث يمكنهم القيام بذلك عبر الإنترنت دون الحاجة إلى زيارة موقع مادي.
 - ❖ **زيادة الشفافية:** توفر المنصات الرقمية قدرًا أكبر من الشفافية والمساءلة في إدارة أصول الوقف، حيث يمكن للمانحين تتبع كيفية استخدام تبرعاتهم والتأكد من استخدامها وفقًا لنواياهم. فقد توفر المنصة الرقمية تقارير منتظمة حول كيفية استخدام أصول الوقف.
 - ❖ **زيادة الكفاءة:** تعمل المنصات الرقمية على أتمتة العديد من المهام الإدارية المرتبطة بالوقف التقليدي، مثل حفظ السجلات والإدارة المالية، مما يجعل العملية الكلية أكثر كفاءة.
 - ❖ **تأثير متزايد:** يسمح الوقف الرقمي بتجميع عدد أكبر من التبرعات الصغيرة واستخدامها لغرض معين، مما قد يؤدي إلى تأثير إجمالي أكبر. مثلًا، تقوم المنصة الرقمية بدمج التبرعات الصغيرة لتمويل مشروع أكبر، مثل بناء مدرسة أو مستشفى.
 - ❖ **فعال من حيث التكلفة:** الوقف الرقمي فعال من حيث التكلفة لأنه يقلل من تكلفة إدارة أصول الوقف وصرف الأموال إلى المستفيدين. فهو يقلل من التكاليف الإدارية عن طريق أتمتة العديد من العمليات، مثل حفظ السجلات، وصرف الأموال من خلال الوسائل الإلكترونية بدلاً من النقد.
 - ❖ **المرونة:** تستطيع منصات الوقف الرقمي أن توفر مزيدًا من المرونة فيما يتعلق بأنواع الأصول التي يمكن التبرع بها، مثل الأصول الرقمية أو الملكية الفكرية. وهذا ما يفتح فرصًا جديدة للمتبرعين (الواقفين) لتقديم مساهمات ذات مغزى (وهو يسمح بظهور أوقاف من نوع جديد).
 - ❖ **زيادة قابلية التوسع:** تعمل منصات الوقف الرقمي على إنشاء أوقاف صغيرة وأكثر استهدافًا يمكن توجيهها إلى أسباب أو مجتمعات محددة.
 - ❖ **زيادة السيولة:** يسمح الوقف الرقمي بزيادة السيولة، حيث يمكن بيع الأصول والعائدات المستخدمة للغرض المقصود من الوقف.
 - ❖ **زيادة الوعي والمشاركة في الوقف بين أفراد المجتمع بشكل أوسع،** من خلال جعله أكثر سهولة في الوصول إليه وسهل الاستخدام من خلال المنصات الرقمية. لزيادة قابلية التوسع في الوقف واستدامته.

(November 1, 2020), 2294; Rocio Rodríguez et al., "Digitalization Process of Complex B2B Sales Processes – Enablers and Obstacles," *Technology in Society* 62 (August 2020), 08.

⁴⁹ Nassir Abba Aji et al., "CHAPTER TWENTY TWO THE PROS AND CONS OF DIGITALISATION AND ITS INTERPLAY IN PUBLIC COMPLAINTS IN NIGERIA: A FOCUS ON PUBLIC COMPLAINTS COMMISSION (PCC) AND SERVICE COMPACT FOR ALL NIGERIANS," *Communication and Metacommunication: A Discourse on Media and Society*, (2021), 377; A. Patel Durgambini, *Digitalisation Vis-à-Vis the Indian Labour Market: Pros and Cons, Labour Law and the Gig Economy* (Routledge, 2020); Michael Sony, "Pros and Cons of Implementing Industry 4.0 for the Organizations: A Review and Synthesis of Evidence," *Production & Manufacturing Research* 8/1 (January 1, 2020), 244–272.

45-1. العيوب

تشمل بعض العيوب المحتملة للوقف الرقمي ما يلي:

- ❖ **مخاطر الأمن السيبراني:** منصات الوقف الرقمي عرضة للقرصنة وغيرها من تهديدات الأمن السيبراني، مما قد يعرض المعلومات الشخصية والمالية للمانحين للخطر.
- ❖ **الافتقار إلى التنظيم:** يعتبر الوقف الرقمي مفهوماً جديداً نسبياً، وقد يكون هناك نقص في التنظيم لضمان استخدامه بطريقة مسؤولة وأخلاقية.
- ❖ **انعدام الثقة:** قد يتردد بعض الأفراد في تقديم تبرعات الوقف الرقمي لأنهم قد لا يثقون بالمنظمة أو المنصة التي تدير الأموال.
- ❖ **الاعتماد على التكنولوجيا:** إذا كانت هناك مشكلة في التكنولوجيا أو الوصول إلى الإنترنت، فقد يؤدي ذلك إلى تعطيل إدارة وصرف أموال الوقف.
- ❖ **الوصول الجغرافي المحدود:** الوقف الرقمي قد يكون محدوداً في وصوله إلى مواقع جغرافية معينة حيث لا يتوفر الوصول إلى الإنترنت على نطاق واسع.
- ❖ **التحديات القانونية وتحديات الامتثال:** قد تواجه منصات الوقف الرقمي تحديات قانونية وتحديات تتعلق بالامتثال، خاصة إذا كانت تعمل في دول خارج دولة تأسيس الوقف.
- ❖ **الوعي والفهم المحدود للوقف الرقمي:** قد يكون هناك وعي وفهم محدودان للوقف الرقمي بين عامة الناس، مما قد يجعل من الصعب جذب المانحين وجمع الأموال.
- ❖ **التحديات التكنولوجية والتشغيلية:** قد تواجه منصات الوقف الرقمي تحديات تكنولوجية وتشغيلية، مثل الحفاظ على أمن وسلامة النظام الأساسي، وضمان خصوصية وسرية بيانات المانح، وتقديم الدعم المناسب للعملاء. قد تتطلب هذه التحديات استثمارات كبيرة في التكنولوجيا والموارد البشرية.

46-1. تحديات مشروع جامع الوقف**47-1. تحديات شرعية**

كأي أمر مستحدث أو مبتكر يجب الوقوف عنده وبحث توافقه مع الشريعة؛ وبما أننا نتكلم عن التكنولوجيا الحديثة فالكثير من الشوائب تشوبها وبذلك وجب تحييصها وتصفيها قصد استعمالها بما لا يخالف الشريعة الإسلامية. وبذلك فالوقف الرقمي، كآلية مستحدثة نريدها أن تُنشئ وتُدبر مرتكزاً حاسماً من مرتكزات الدين الإسلامي ونقصد الوقف؛ وجب تحري الأمر وبحته بدقة ومن طرف مختصين من فقهاء وعلماء شريعة وحتى علماء الاقتصاد الإسلامي. وبذلك لا نستبعد في هذا البحث قيام هذه الفئات المذكورة بالاجتهاد والخروج على الأقل بمعيار شرعي يضبط عمل مشروع جامع الوقف بصفة خاصة وعمل الوقف الرقمي ككل، وفيه بوادر على ذلك لمسها الباحث انطلاقاً من اهتمام الكثير من الباحثين بالموضوع وحتى ظهور بعض التطبيقات على أرض الميدان والتي لعل أهمها منصة فينترا الإندونيسية.

48-1. تحديات قانونية

يختلف القانون المنظم لقطاع الوقف من بلد لآخر ويعتبر الجانب القانوني من أهم التحديات لأنه جزء من المنظومة القانونية للدولة ويصعب تعديله أو المساس به إلا في حالات الضرورة أو الحاجة القصوى. ومع ذلك يجب بناء تنظيم قانوني خاص ينظم عمل الوقف الرقمي لضمان حقوق أطرافه ذات المصلحة. فالوقف الرقمي مبني على مفهوم مغاير للعقود -العقود الذكية التي هي تطور للعقود الإلكترونية-؛ فمسألة إلزامية أو قانونية العقد الإلكتروني لم يفصل فيها بعد في الكثير من البلدان الإسلامية؛ فما بالك بالكلام عن العقد الذكي الذي قد يختفي أحد طرفيه أو يغفل (يخفي هويته). ومع ذلك فيه أعمال جبارة من طرف أغلب البلدان حتى الإسلامية لتأسيس ما يعرف بـ: "التكنولوجيا القانونية RegTech"؛ وهي تفتح المجال لقبول دمج التكنولوجيا في الجانب القانوني والتي جوهرها قبول العقد الإلكتروني وتنظيمه ليصبح حجة قانونية تامة. هذه البادرة تجعل من التحدي القانوني للوقف الرقمي صعب المنال ولكن ليس مستحيلاً ونعتقد في هذا البحث أن الوقت كفيل بتخطي هذا التحدي، وما يلزم فقط هو تفعيل هذه الإرادة بجدية كسباً لعامل الزمن.

49-1. تحديات تنظيمية

الأمر هنا يتعلق باستقلالية الوقف، فهل قطاع الوقف في الدولة الواحدة مستقل أم تابع لوزارة أو إدارة؟ وهذه القضية مهمة أيضاً. لأنها تحدد الأطراف المتدخلة في قطاع الوقف وكذلك صلاحياتهم. ناهيك أن الوقف الرقمي يحتاج قمة الاستقلالية (ويمثلها في نفس الوقت) حتى نحصل على الأداء المنشود منه (الوقف الرقمي يدار ذاتياً وبطريقة لا مركزية). وحتى نتخطى هذا التحدي يجب أن نركز على جاذبية التكنولوجيا الحديثة والتنافس الدولي لغرسها في شتى ميادين حياة الفرد، ورغبة السلطات أيضاً في التخلي عن جزء من مهامها التنظيمية في بعض القطاعات التي أصبحت مكلفة وأرهقت كاهلها، حتى نفتح صاحب القرار بتبني الوقف الرقمي. وهي مهمة ورغم صعوبتها تبقى ممكنة.

50-1. الخلاصة والتوصيات

51-1. الخلاصة

عرض هذا البحث الكثير من المفاهيم (أغلبها مستحدث وفق مقارنة معيارية) المتعلقة بالمزاوجة بين التكنولوجيا الحديثة والوقف، ولعل أهم مفهوم تم عرضه كان مفهوم "الوقف الرقمي". والذي يعتبر أداة واعدة تسمح بمشاركة عدد كبير من أفراد المجتمع في الوقف بصفة خاصة والعمل الخيري والإنساني بصفة عامة. مستغلا التسهيلات والمميزات التي توفرها التكنولوجيات الحديثة والتي على رأسها تكنولوجيا السجل الموزع (DLTs). وعرض هذا البحث أيضا نموذج علمي لمنصة وقف تركز على آخر ما وصلت له التكنولوجيا الحديثة على رأسها تكنولوجيا السجل الموزع والعقود الذكية والرمز غير القابل للاستبدال، وربما مستقبلا تسمح المنصة بإصدار عملة مشفرة (Cryptocurrency) أو عملة مشفرة مساعدة (Token). المنصة أختير لها اسم "جامع الوقف"، لتجمع كل ماله علاقة بالوقف والعمل الخيري الإنساني (خدمات، منتجات...) في منصة رقمية واحدة. وتجمع الشيء الأساسي وهو "مجتمع الوقف والعمل الخيري" محليا وعالميا وفق تطلعات مستقبلية. ونعتقد أن تجسيد منصة "جامع الوقف" سيحدث قفزة نوعية من حيث إنتاج الوقف الرقمي أو إدارته، والمنصة تسهل عملية الوقف والعمل الخيري على الأفراد وتقربهم لذلك أكثر، تخلق مجتمع تفاعلي على المباشر بهوية معروفة أو مجهولة حسب رغبة الفرد. محققة الهدف الرئيس في هذا البحث وهو الشمول الوقفي، الذي يعزز بدوره الهدف الأسمى ألا وهو التنمية المستدامة للوقف.

في نقطة أخرى ناقشنا بشيء من الاختصار خطة عملية للتأسيس للوقف الرقمي، وهي مجموعة من الخطوات البسيطة التي تسمح لأي دولة لها الرغبة في أن تؤسس الوقف الرقمي بطريقة سليمة. ثم وضحنا أنه يمكن أن يعترض العملية جملة من العراقيل التي يجب تخطيها. ثم انتقلنا لنقطة بغاية الأهمية وهي تحديد ما إذا كان لإرساء الوقف الرقمي فوائد ترجى (مزايا محتملة) ووجدنا أنه لا يمكن حصرها ما قادنا لتقديم أهمها فقط. ومع ذلك، على الرغم من الفوائد المحتملة لمنصة الوقف الرقمي، هناك أيضًا العديد من العيوب المحتملة التي يجب التفكير في معالجتها بطريقة استباقية من أجل جعل هذه الأنظمة حقيقة واقعة. كما ناقشنا بعض التحديات المرتبطة بمشروع جامع الوقف؛ والتي أهمها ضمان توافق منصة الوقف الرقمي مع الشريعة الإسلامية وكذلك القوانين واللوائح الوضعية التي تحكم الوقف؛ إضافة إلى تنظيم الوقف في الدولة الواحدة الذي يغض لجملة من الاعتبارات. لنشير في الأخير أن أهم تحدي يلخص التحديات السابقة ونهايتها هو كيف يتم اقناع المجتمع بختية الوقف الرقمي.

ونعتقد في الأخير، أن الحاجة لمنصات وبنية تحتية قوية وأمنة، فضلاً عن واجهات سهلة الاستخدام تسهل على الأفراد والمؤسسات المساهمة في إنشاء الوقف وإدارته بحكمة؛ وهي من ستقود لتأسيس الوقف الرقمي وتطويره الذي أصبح ضرورة حتمية في عصر ميزاته الرئيسية التكنولوجية.

52-1. التوصيات

53-1. ضرورة تكثيف وتكاثف الجهود بين الباحثين، السلطات والأطراف ذات المصلحة بالوقف، لدعم مشروع الوقف الرقمي، لأنه بكل بساطة يمثل مستقبله.

54-1. ضرورة دمج التكنولوجيا الحديثة (الحالية والمستقبلية) التي من شأنها تسهيل دمج أفراد المجتمع محليا ودوليا في الوقف ("جامع الوقف" نموذجاً).

55-1. من المهم مراعاة العقبات (خاصة: التحديات الشرعية، القانونية والتنظيمية) عند التخطيط لإنشاء وقف رقمي وتطويره واتخاذ خطوات للتخفيف منها.

56-1. إيلاء الجانب الشرعي للوقف الرقمي الأهمية الأكبر؛ وخصه ببحوث مفصلة؛ ولما لا استحداث معيار شرعي فيما يخصه؛ لأنه مفتاح قبول الفرد المسلم للمشروع، وبذلك مفتاح نجاح المشروع.

المصادر

- الشبل، بن إبراهيم عبد العزيز. "الأوقاف الإلكترونية". مجلة البحوث الإسلامية 119 (2019). 296-229.
- سالم، أحمد. توثيق الأوقاف ونماذج لحجج وقفية ومقارنتها. الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، 2014.
- النجران، بن محمد سليمان. "الوقف الرقمي مقاصده ومجالاته". مجلة دراسات إسلامية، 02/16 (2019). 34-09.
- ساسى، حازم فضل الله. "استخدام تطبيقات البلوكتشين لتطوير الأصول الوقفية: منصة شركة فينتورا نموذجا". مجلة الإسلام في آسيا، 03/16 (2019). 160-141.
- حماد، حمزة. "الوقف الخيري الإلكتروني، دراسة فقهيّة مقارنة "أوقاف تك" نموذجا". مجلة الدراسات الإسلامية، 03/32 (2020). 145-173.
- الشايح، سهيل بن سليمان. الأوقاف الرقمية وأحكامها الفقهية. الرياض: مؤسسة ساعي لتطوير الوقف، 2016.
- أل جَبَعَان، ظافرُ بنُ حسن. الوقفُ الخيريُّ الإلكترونيُّ. صيد الفوائد. الوصول 22 جانفي 2023. <http://www.saaid.net/Doat/dhafer/93.htm>
- نعيمي، عبد المنعم. (2020). "الوقف الرقمي كروية استثمارية لعصرنة قطاع الأوقاف". المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية، 05/57 (2020). 193-163.
- Aji, Nassir Abba et al. "Chapter Twenty-Two the Pros and Cons of Digitalisation and Its Interplay In Public Complaints In Nigeria: A Focus On Public Complaints Commission (Pcc) And Service Compact For All Nigerians." *Communication and Metacommunication: A Discourse on Media and Society*, 377.
- Al-Zidaneen, Hiyam Mohammed et al. "Obstacles to Digitization in the Islamic Circle." *LINGUISTICA ANTVERPIENSIA*, 1144-1155.
- Bickauske, Daiva et al. "Analysis and Perspectives of the Level of Enterprises Digitalization (Lithuanian Manufacturing Sector Case)." *Independent Journal of Management & Production* 11/9 (November 1, 2020), 2291-2307. <https://doi.org/10.14807/ijmp.v11i9.1404>
- CompTIA. "Blockchain Terminology: A Glossary for Beginners." Blockchain Advisory Council, 2022. https://comptiacdn.azureedge.net/webcontent/docs/default-source/research-reports/07576-blockchain-glossary-of-terms-r3.pdf?sfvrsn=7df7462a_0
- Durgambini, A. Patel. *Digitalisation Vis-à-Vis the Indian Labour Market: Pros and Cons. Labour Law and the Gig Economy*. Routledge, 2020. <https://doi.org/10.4324/9781003033721-3>
- Fabri, JP - Wismayer, Karl. "How NFTs and Tokenisation Will Disrupt Tomorrow's Economies." Seed, 2022. <https://seedconsultancy.com/wp-content/uploads/2022/04/Tokenise.pdf>
- FMW Team. "19. DAO Cryptos." Blog. *Future Money Wallet*. February 27, 2022. Accessed June 27, 2022. <https://www.futuremoneywallet.com/features.php?link=dao-cryptos>
- FSB. *Assessment of Risks to Financial Stability from Crypto-Assets*. Crypto Assets, Vulnerabilities Assessments. Financial Stability Board, February 16, 2022. Financial Stability Board. <https://www.fsb.org/wp-content/uploads/P160222.pdf>

- Hulla, Maria et al. "Towards Digitalization in Production in SMEs – A Qualitative Study of Challenges, Competencies and Requirements for Trainings." *Procedia CIRP* 104 (2021), 887–892. <https://doi.org/10.1016/j.procir.2021.11.149>
- Ingaldi, Manuela - Klimecka-Tatar, Dorota. "Digitization of the Service Provision Process - Requirements and Readiness of the Small and Medium-Sized Enterprise Sector." *Procedia Computer Science* 200 (2022), 237–246. <https://doi.org/10.1016/j.procs.2022.01.222>
- Lui, Alison - Nicholas Ryder (eds.). *FinTech, Artificial Intelligence and the Law*. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 1st edition., 2021.
- Nicoletti, Bernardo. *Banking 5.0: How Fintech Will Change Traditional Banks in the "New Normal" Post Pandemic*. Cham: Springer International Publishing, 2021. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-75871-4>
- Pastrana, Sergio - Suarez-Tangil, Guillermo. "A First Look at the Crypto-Mining Malware Ecosystem: A Decade of Unrestricted Wealth." *Proceedings of the Internet Measurement Conference*. 73–86. Amsterdam Netherlands: ACM, 2019. <https://doi.org/10.1145/3355369.3355576>
- Pedersen, Niels. *Financial Technology: Case Studies in Fintech Innovation*. London, United Kingdom ; New York, NY: Kogan Page, 2021.
- Rodríguez, Rocio et al. "Digitalization Process of Complex B2B Sales Processes – Enablers and Obstacles." *Technology in Society* 62 (August 2020), 101324. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2020.101324>
- Rüth, Jan et al. "Digging into Browser-Based Crypto Mining." *Proceedings of the Internet Measurement Conference 2018*. 70–76. Boston MA USA: ACM, 2018. <https://doi.org/10.1145/3278532.3278539>
- Sony, Michael. "Pros and Cons of Implementing Industry 4.0 for the Organizations: A Review and Synthesis of Evidence." *Production & Manufacturing Research* 8/1 (January 1, 2020), 244–272. <https://doi.org/10.1080/21693277.2020.1781705>
- Takashima, Ikuya. *Blockchain: The Ultimate Guide To The World Of Blockchain Technology, Bitcoin, Ethereum, Cryptocurrency, Smart Contracts*, 2017.
- Team, Almaany. "Translation and Meaning of Hash In Arabic, English Arabic Dictionary of Terms Page 1." 2020. Accessed March 18, 2020. <https://www.almaany.com/en/dict/ar-en/hash/>



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2024 7(1): 87-103

Fıkıh Usulünde İmruülkays'ın Şiirleriyle İstishâd

الإستشهاد بشعر امرئ القيس في اصول الفقه

Istishhad with the Poems of Imru al-Qays in the Usul al-fiqh

Muhittin ÖZDEMİR

Doç. Dr, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, TİB İslam Hukuku Anabilim Dalı/
Bingol University, Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law/
Bingöl/Türkiye
mozdemir@bingol.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-4660-4075

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 01 Mayıs / May 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Haziran / June 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June
DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1476980>

Atıf / Citation: Özdemir, Muhittin. "Fıkıh Usulünde İmruülkays'ın Şiirleriyle İstishâd". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2024): 87-103. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1476980>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Fıkıh usulü âlimlerinin büyük bir çoğunluğu, bu ilmin muhtelif konularında İmruülkays'ın kelâmıyla istişhâdda bulunmuştur. İmruülkays'ın şiiriyle en çok istişhâdda bulunulan bölüm elfâz bahisleri olmuşken, en az istişhâdda bulunulan bölümlerse deliller ve hükümler olmuştur. İctihad bölümüne gelince, İmruülkays'ın şiiriyle bu kısımda neredeyse istişhâdda bulunulmamıştır. Bu da İmruülkays'ın şiirinin öneminin elfâz, belâgat ve bunlara benzer dil bilimleriyle sınırlı olduğunu göstermektedir. Zâhirî âlim İbn Hazm el-Endulusî (ö. 456/1064), şerâatin lügatta '*Nehirden suyun kaynağının binici ve içici için hazırlandığı yer*' anlamına geldiğini söyledikten sonra, onun bu anlamı için İmruülkays'ın şiiriyle istişhâdda bulunmuştur. Hanefî âlim Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), Kur'ân-ı Kerim'in icâzı ve tevatürü konularında İmruülkays'ın şiiriyle örnek vermiştir. Molla Fennârî (ö. 834/1532) olarak meşhur olan bir diğer Hanefî âlim de benzeri şeyi kaydetmiştir. Allâme Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Kur'ân'ın tanımı meselesini ele alırken İmruülkays'ın şiirini görüşü için delil olarak zikretmiştir. Tâceddîn es-Sübkî (771/1370), Hz. Peygamber (s.a.v.)'in güzel sıfatlarını izah sadedinde '*zelleleri tekrarlanmamıştır*' kelâmının izahı esnasında, İmruülkays'ın beytini delil olarak getirmiştir. Bazı fıkıh usulü eserlerinde, kıyas konusunda onun lügat anlamı hakkında İmruülkays ismi örnek olarak verilmiştir. Kıyasın anlamlarından birinin *itibar* olduğu söylenmiştir. Bir şeye itibar edildiğinde, '*Bir şeyi kıyasladım*' (*kistu-kaysen-kıyasen*) denilmiştir. *Kaysu'ra'y* ve *İmruülkays* bu anlamdadır, zira onların görüşlerine itibar edilmiştir. İmruülkays'ın şiirlerine müracaat edilen temel konulardan biri, şer'î hükümler konusu olmuştur. Şer'î deliller konusunda olduğu gibi şer'î hükümler konusunda da İmruülkays'ın şiirlerine müracaat az olmuştur. Bu da İmruülkays'ın rolünün, genel anlamda İslâmî ilimlerde özel anlamda da fıkıh usulü ilminde, lafızlar bakımından önem arz ettiğini göstermektedir. Diğer konulardaysa onun kelâmına müracaat ve onunla istişhâd neredeyse bulunmamaktadır. Deliller ve hükümler bahsinde İmruülkays'ın şiirleriyle istişhâd oldukça azdır. İctihad konusundaysa neredeyse hiç yoktur. Bu temel konulardaki istişhâdlar da lafızlarla alakalı olmuştur. Bu da İmruülkays'ı şiirinin fıkıh usulü ilminde lügatla sınırlı olduğunu göstermektedir. Elfâz bölümünde İmruülkays'ın şiiriyle istişhâdda bulunulan bahisler şu şekildedir: Nas, mücmel, müfesser, beyân, müşterek, müterâdif, hakikat ve mecâz, müevvel, umûm ve husûs. Ayrıca bazı kelimelerin anlamı ve emrin geldiği anlamlar ile belli bir konunun kapsamına girmeyen konularda da istişhâdda bulunulmuştur. Fıkıh usulü eserlerinde İmruülkays'ın şiirleriyle en çok istişhâd edilen konulardan bir diğeri emrin geldiği anlamlar olmuştur. Usulü'l-fıkıh eserlerinde, emrin geldiği anlamlar sayılırken onlardan birinin *temenni* olduğuna değinmeyen bir eser neredeyse bulunmamaktadır. Usul âlimleri, yöntemlerinin ve eserlerinin yapısının birbirlerinden farklı olmasıyla beraber, İmruülkays'ın şiiriyle istişhâdda bulunmuşlardır. Netice itibariyle; İmruülkays'ın şiirleri hiç şüphesiz, usulcülerin lügatla alakalı istişhâdlarında dayandıkları önemli şiir kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. İşte *el-melîku'd-dalîl* İmruülkays, Arap şiirinin lideridir.

Anahtar Kelimeler: Câhiliye Şiiri, İmruülkays, İstişhâd, Fıkıh Usulü, Fıkıh Lafızlar.

الملخص

استشهد عدد كبير من علماء أصول الفقه بكلام امرئ القيس في مختلف مباحث هذا العلم، وأكثر مباحث استشهد بشعره فيه هو مبحث الألفاظ، بينما كان مبحث الأدلة والأحكام الأفل استشهداً بشعره، وأما مبحث الاجتهاد فلا يكاد يوجد ممّا يُستشهد بشعره، وهذا يدلّ على أنّ أهميّة شعره مقصورة على الألفاظ والبلاغة وما أشبه ذلك من العلوم اللغويّة.

فالعالم الظاهريّ ابن حزم الأندلسيّ (ت. 1064/456) بعد ما عرّف الشريعة في اللغة بأنّها «الموضع الذي يتمكّن فيه ورود الماء للراكب والشارب من النهر»، استشهد لمعناها اللغويّ بشعر امرئ القيس.

وكذلك العالم الحنفيّ أبو بكر شمس الأئمّة محمّد بن ابي سهل السرخسيّ (ت. 1090/483) مثّل في مسألتي إجاز القرآن والتواتر بشعر امرئ القيس، وقبّد العالم الحنفيّ الآخر الشهير بملاّ الفناريّ (ت. 1531/834) نفس الشيء.

وذكر العلّامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانيّ (ت. 1390/792) حين تناول مسألة حدّ القرآن شعر امرئ القيس دليلاً له.

واستشهد تاج الدين السبكيّ (ت. 1370/771) عند ذكر قول (لا تتنّى فلتاته) في بيان صفة محاسن رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيت امرئ القيس. ويُمثّل باسم امرئ القيس في بعض مؤلّفات أصول الفقه في مبحث القياس عند بيان معناه اللغويّ فيقال: "ومن معناه الاعتبار، يُقال: قِسْنْتُ الشيء، إذا اعتبرته قياساً وقياساً، ومنه قيس الرأي، وامرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه".

ومن المباحث التي يُستشهد فيها بشعر امرئ القيس مبحث الأحكام الشرعيّة، إلا أنّ الاستشهادات قليلة في مبحث الأدلة الشرعيّة، وكذلك الأحكام الشرعيّة، وهذا يدلّ على أنّ الاستشهاد بكلامه مهمّ في العلوم الإسلاميّة عامّة وعلم أصول الفقه خاصّة من حيث الألفاظ، وأما بالنسبة إلى المباحث الأخرى فلم يُستشهد بكلامه ألبتّة.

الاستشهاد بشعر امرئ القيس يكاد يندم في مبحث الاجتهاد، وهذا يدلّ على أنّ الاستشهاد بشعره يقتصر على اللّغة في علم أصول الفقه.

ومن الألفاظ التي استشهد بشعره فيها: النصّ، المجمل، المفسّر، البيان، المشترك، المترادف، الحقيقة والمجاز، المؤوّل، العموم والخصوص، بالإضافة إلى معاني بعض الكلمات ومعنى الأمر، كما استشهد بشعره فيما لا يدخل تحت عنوان معيّن.

ومن أكثر الموضوعات التي يُستشهد بشعره في مؤلّفات أصول الفقه من بين الألفاظ هي معاني الأمر، وقد استشهد الأصوليون في مؤلّفاتهم لذلك المعنى بشعر امرئ القيس على اختلاف مناهجهم وحجم آثارهم.

وبالجملة فإنّ شعر امرئ القيس يُعدّ بلا شك ركيزة من الركائز الشعريّة المهمة التي اعتمد عليها الأصوليون في استشهاداتهم اللغويّة لاسيما وهو رائد الشعر العربيّ «المليك الضليل».

الكلمات المفتاحية: الشعر الجاهلي، امرؤ القيس، الاستشهاد، أصول الفقه، الألفاظ الفقهية.

Abstract

The majority of the scholars of *usul al-fiqh* have referred to Imru al-Qays' *kalâm* in various topics of this science. The most frequently cited section of Imru al-Qays's poetry was the *al-'alfâz*, and the least frequently cited sections were the proofs and rulings. As for the section on *ijtihâd*, Imru al-Qays's poem is almost never consulted in this section. This shows that the importance of Imru al-Qays' poetry is limited to the sciences of eloquence, rhetoric, and similar linguistic sciences. The Zâhiri scholar Ibn Hazm al-Andulusî (d. 456/1064), after stating that *sharî'ah* in the lexicon means '*the place where the source of water from a river is prepared for the rider and the drinker*', made an *istishâd* with Imru al-Qays' poem for this meaning. The Hanafî scholar Abû Bakr Shams al-A'imme Muhammad b. Abî Sahl al-Sarahsî (d. 483/1090) used Imru al-Qays' poem as an example for the *ijâz* and *tawatur* of the Qur'ân. Another Hanafî scholar, known as Mullâ Fannârî (d. 834/1532), recorded something similar. Allâma Sa'd al-Dîn Mas'ûd b. 'Umar al-Taftâzânî (d. 792/1390) cited Imru al-Qays's poem as evidence for his view when discussing the issue of the definition of the Qur'ân. Taj al-Dîn al-Subkî (771/1370) brought Imru al-Qays's couplet as evidence in his explanation of the Prophet's (pbuh) beautiful attributes in the context of the explanation of the phrase '*his faults are not repeated*'. In some works of jurisprudence, the name of Imru al-Qays is given as an example of its lexical meaning. It has been said that one of the meanings of *qiyâs* is esteem. When something is respected, it is said, '*I compared something*' (*qistu-qaysen-qiyâsen*). This is the meaning of *Qaysu'r-ra'y* and *Imruul-Qays*, because their opinions were credited. One of the main topics on which Imru al-Qays' poetry was consulted was the issue of Sharia rulings. As in the case of Shari'ah evidence, Imru al-Qays' poetry was rarely consulted in the case of Shari'ah rulings. This shows that the role of Imru al-Qays is important in the Islamic sciences in general and in the *usul al-fiqh* in particular, in terms of wording. In other matters, recourse to his theology and *istishhâd* is almost non-existent. In the field of proofs and rulings, *istishhâd* with Imru al-Qays's poems is quite rare. Regarding *ijtihâd*, it is almost non-existent. The *istishhâd* on these basic issues are also related to the wording. This shows that Imru al-Qays' poetry is limited to the lexicon in the science of *usul al-fiqh*. In the chapter on *al-'alfâz*, the topics in which Imru al-Qays' poetry is mentioned are as follows: *Nas*, *mujmal*, *mufasser*, *bayân*, *musterek*, *muteradif*, *hakika* and *majaz*, *muawwal*, *umûm* and *husûs*. In addition, the meaning of some words, the meanings of the commandment, and issues that do not fall within the scope of a particular subject are also mentioned in the *istishhâd*. One of the most frequently cited topics in the works of *fiqh* jurisprudence with Imru al-Qays's poems is the meaning of the commandment. In the works of *usul al-fiqh*, there is almost no work that does not mention *wish* as one of the meanings of the imperative. The scholars of *usul al-fiqh*, despite the differences in their methods and the structure of their works, have made *istishhâd* with Imru al-Qays' poem. As a result, Imru al-Qays' poetry has undoubtedly been recognized as one of the most important sources of poetry on which the jurists relied in their lexical *istishhâd*. Thus, Imru al-Qays, *al-malîq al-dalîl*, is the leader of Arabic poetry.

Keywords: Jâhiliyya Poetry, Imru al-Qays, *Istishhâd*, Jurisprudence, Jurisprudential Words.

المدخل

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيّدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد ..

فإنه لا يخفى على طالب العلم دور الشعر والشعراء في فهم العلوم الإسلامية وخاصة فيما يرتبط منها ارتباطاً وثيقاً باللغات والألفاظ واصطلاحات الفنون المختلفة وما أشبه ذلك. ومن أكثر العلوم احتياجاً في فهمها إلى الشعر ودواوينه علم أصول الفقه؛ لأنّ كلام العرب هو مصدر من مصادر هذا العلم، وخاصة المباحث التي تتعلّق باستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية أو ما يُسمّى بمباحث الألفاظ وما يتعلّق بها. لذلك لا بدّ أن يكون لأولئك الشعراء أصحاب الأقسام في هذا العلم ثقل أدبيّ ولغويّ كبير يعوّل عليه في الاستشهاد؛ كأصحاب المعلّقات السبع مثلاً.

وفي رأس القائمة بلا نزاع أشعر العرب (الملك الضليل) امرؤ القيس (ت. 80 ق هـ/565 م)، الذي لا يكاد يوجد في العلوم الإسلامية وكتب الأدب فصل أو باب أو بحث إلا وفيه استشهاد بشعره. ونحن في هذه الورقة البحثية نقب عن أثر امرئ القيس في مصنّفات علم أصول الفقه، وما يُستشهد بشعره في مسائل هذا العلم، وفي النتيجة نوّد أن نصل إلى دور امرئ القيس في فهم أصول الفقه في ضوء دور شعر العرب في العلوم الإسلامية وتأثيره الحيويّ في فهم النصوص الأصولية التي لها تأثير مستمرّ وأصيل في تكوين الفكر الأصولي. ولا يناسب في هذه المقام أن نبحت كلامه في جميع كتب الأصول، لأجل ذلك نكتفي بأهمّات الكتب التي ألف على طريقة المتكلمين والفقهاء والذين مرّجوها.

نسأل الله تبارك وتعالى أن يوفّقنا لبيان ذلك دون تطويل ممّ ولا اختصار مخلّ، إنه وليّ ذلك والقادر عليه.

1. الأدلة الشرعية

أول مباحث مؤلّفات علم أصول الفقه هو مبحث الأدلة الشرعية، إذ نبدأ به تماشياً مع طريقة علمائنا النبلاء.

العالم الظاهريّ ابن حزم الأندلسيّ القرطبيّ (ت. 1064/456) بعد ما عرّف الشريعة في اللغة بأنّها "الموضع الذي يتمكّن فيه ورود الماء للراكب والشارب من النهر"، استشهد لمعناها اللغويّ بشعر امرئ القيس:

ولمّا رأت أنّ الشريعة همّها

وأنّ البياض من فرائضها دامي

تيمّمت العين التي عند ضارج

يفيء عليها الطلح؛ عرّضها طامي¹

صاحب لسان العرب وضح الشريعة مع شرح شعره الذي استشهد به:

الشريعة مورد الماء الذي تشرع فيه الدواب. وهمّها: طلبها، والصمير في رأث اللحمر؛ يُريد أن الحمر لما أردت شريعة الماء وخافت على أنفسها من الرّماة، وأن تُدْمَى فرائضها من سبهمهم، عدلت إلى ضارج لعدم الرّماة على العين التي فيه. وضارج: موضع في بلاد بني عبس. والعزمض: الطّخلب. وطامي: مرتفع.²

العالم الحنفيّ أبو بكر شمس الأئمة محمّد بن ابي سهل السرخسيّ (ت. 1090/483) إذا تكلم حول مسألة إعجاز القرآن مثلاً بشعر امرئ القيس، ويقول لا بدّ لإعجاز القرآن أن يكون العجز عن الإتيان بمثل القرآن بنفس اللغة لا بلغة أخرى ما عدا العربية، ويزعم أنّ الأعجميّ كما لا يستطيع أن يأتي بمثل القرآن لا يستطيع أن يأتي بمثل شعر امرئ القيس وغيره. وبذلك

¹ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الأفاق الجديدة، د. ت.) 46/1؛ حسن السندوبي - أسامة صلاح الدين ميمونة، شرح ديوان امرئ القيس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/1410)، 228؛ عبد الرحمن المصطاوي، ديوان امرئ القيس (بيروت: دار المعرفة، 2004/1425)، 155.

² محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويقي الإفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414) 315/2.

يَدْعِي أَنْ مَعْنَى الْإِعْجَازِ تَامٌ فَكَمَا يَكُونُ فِي النِّظْمِ كَذَلِكَ يَكُونُ فِي الْمَعْنَى.³ والسرخسي في بحث التواتر أيضًا يمثّل بامرئ القيس.⁴ والعالم الحنفي الآخر الشهير بملاً الفناري (ت. 1531/834) قيّد نفس الشيء.⁵ وممّن استشهد بشعر امرئ القيس سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. 1390/792) حينما تناول مسألة حدّ القرآن، إذ شرع بشرح قول المصنّف (على أنّ الشخصي لا يحدّ) يقول: لأنّ معرفته لا تحصل إلّا بتعيين مشخصاته بالإشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحدّ لا يفيد ذلك؛ لأنّ غايته الحدّ التامّ، وهو إنّما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته.⁶ يأتي العلامة التفتازاني بتأويلين لحلّ مشكلة عدم إمكان تعريف الشخصي: الأوّل الشخصي الحقيقي لا يقبل الحدّ لأنّه لا يمكن معرفته إلّا بالإشارة ونحوها، والثاني أن يكون اصطلاحاً على التسمية مثل مؤلف معلوم لا يتعدّد إلّا بتعدّد المحالّ شخصياً. فيذكر هذا الشعر شاهداً لأمرئ القيس:

فَقَا نَبِيكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٌ وَمَنْزُورٌ
.....⁷

سعد الدين التفتازاني بعدما قيّد هذا البيت بيّن أنّه بواسطة مشخصات هذا البيت من التّأليف المخصوص من الحروف والكلمات بلغ حدّاً لا يمكن تعدّده إلّا بتعدّد الألفاظ.⁸

وتاج الدين السبكي (ت. 1370/771) عند ذكر قول (لا تتنّى فلتاته) في بيان صفة محاسن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أتى ببيت امرئ القيس:

عَلَى لِاجِبٍ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ
إِذَا سَاقَهُ الْعُودُ النَّبَاطِيُّ جَرَجَرًا⁹

أي ليس فيه علم، ولا منار فيهتدي به؛ يصف أنّه طريق غير مسلوک، فلم يجعل فيه علماً، كذلك لا فلتات لرسول الله (ص) فتتنّى.¹⁰

أحمد بن عليّ أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت. 981/370) حين أوضح موضوع التواتر، يقول: يفترق حكم الكثير عن حكم القليل، لو لم يكن كذلك لأمكن أن آتي بمثل القرآن في نظمه وترتيبه لمن يتكلم بحرف من حروف المعجم، ومعلوم قطعاً أنّه ضروريّ البطلان. الجصاص يأتي مثلاً من امرئ القيس ويرى أيضًا أنّه كما لا يمكن ذلك لا يمكن لمن يتكلم بكلّ كلمات من المعجم على الانفراد أن يأتي بمثل شعر امرئ القيس.¹¹ كما رأينا يأتي الجصاص العالم الأصولي بمثال من شعر امرئ القيس لتقوية رأيه الذي يختلف الانفراد عن التواتر قوّةً وحجّةً.

وفي بعض مؤلفات أصول الفقه في مبحث القياس عند بيان معناه اللغوي يمثّل باسم امرئ القيس ويقال: ومن معناه الاعتبار يقال قيسن الشيء إذا اعتبرته قياساً وقياساً، ومنه قيس الرأي وامرؤ القيس لا اعتبار الأمور برأيه.¹²

ب. الأحكام الشرعية

ومن المباحث التي يُستشهد فيها بشعر امرئ القيس مبحث الأحكام الشرعية، إلّا أنّ الاستشهادات قليلة في مبحث الأدلّة الشرعية، وكذلك الأحكام الشرعية، وهذا يدلّ على أنّ الاستشهاد بكلامه مهمّ في العلوم الإسلاميّة عامّة وعلم أصول الفقه خاصّة من حيث الألفاظ، وأمّا بالنسبة إلى المباحث الأخرى فلم يُستشهد بكلامه ألبتّة.

³ محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي (بيروت، دار المعرفة: د. ت.)، 282/1.

⁴ السرخسي، أصول السرخسي، 290/1.

⁵ شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006/1427) 91-90/1.

⁶ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (مصر: مكتبة صبيح، د. ت.)، 51/1.

⁷ أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلّقات السبع الطوال، تحقيق: عمر فاروق الطباع (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، د. ت.)

63، 59.

⁸ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 51/1.

⁹ السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 107؛ المصطوي، ديوان امرئ القيس، 96.

¹⁰ تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن [تقي الدين] علي بن عبد الكافي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض = عادل أحمد عبد الموجود (بيروت، عالم الكتب، 1999/1419)، 156/3.

¹¹ أحمد بن عليّ أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، الفصول في الأصول (كويت: وزارة الأوقاف الكويتية 1994/1414)، 47/3.

¹² ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، 163/1؛ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (عمّان: دار الكنتي، 1994/1414) 6/7؛ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999/1419)، 89/2.

العالم الحنبليّ نجم الدين الطوفيّ (ت. 1316/716) حين شرع في شرح الواجب وقسميه؛ المعين والمبهم تطرّق إلى مسألة "أو" الذي يفيد التخيير بين الواجبين أو الواجبات في المبهم¹³ وقال: إنّ حقيقة معنى لفظ "أو" للتخيير، واستشهد لذلك بشعر امرئ القيس:

فَقُلْتُ لَهُ لَا تَبْكِ عَيْنُكَ إِنَّمَا نُحَاوِلُ مُلْكًا أَوْ نَمُوتُ فَنُعْذَرُ¹⁴

وبيّن أنّ معنى الشعر في غاية سعينا ومحاولتنا أحد شيئين: إمّا الملك أو الموت دونه فَنُعْذَرُ¹⁵ وأنّ "أو" هنا للتخيير بين الشيين.

ونجم الدين الطوفيّ في نفس المسألة اعترض على شهاب الدين القرافيّ لقوله: "إنّ صيغة الشرط لا تحسن إلا في الترتيب والحصر، إذا انتفى أحدهما تعيّن الآخر"، وقال: بل جاءت لمعنى آخر؛ وهو التسوية في أصل المقصود بين الأمرين وإن تفاوتتا في كماله. واستشهد الطوفيّ لرأيه بشعر امرئ القيس وقد أُغْيِرَ على أمواله فلم يسلم له إلاّ أعزّ:

إِذَا مَا لَمْ يَكُنْ غَنَمٌ فَمِعْزَى كَأَنَّ فُرُونَ جَلَّتْهَا عَصِيٌّ

فَتَمَلُّ بِبَيْتِنَا أَقْطًا وَسَمْنَا وَحَسْبُكَ مِنْ غَنَى شَبَعٍ وَرِيٌّ¹⁶

أي: المقصود من الغنم حاصل من المعزى، وإن كان من الغنم أكمل، وهذا المعنى بالآية أنسب¹⁷، أي: مقصود الشاهدين حاصل من الرجل والمرأتين، وإن كان من الرجلين أكمل، لبعدهما عن الغلط، واحتياجهما إلى التذكّر.¹⁸

كما رأينا، الاستشهاد بشعر امرئ القيس في مبثني الأدلّة والأحكام قليل جدًّا، وفي مبحث الاجتهاد لا يكاد يوجد، وأمّا ما يوجد فيهما فهو متعلّق بالألفاظ. وهذا يدلّ على أنّ أهميّة شعر امرئ القيس مقصورة على اللغات والألفاظ والبلاغة وما أشبه ذلك من العلوم اللغويّة.

ج. مباحث الألفاظ

وأكثر مباحث أصول الفقه التي يُستشهد فيها بشعر امرئ القيس هو مبحث الألفاظ كما بيّنّا. ونوضّح هذا المبحث تحت عناوين مختلفة فرادى فرادى لكثرتها.

1. النصّ

النصّ من الاصطلاحات الأصوليّة باعتبار وضوح المعنى. وهو في اللغة الرفع والإظهار والكشف.¹⁹

ولمعناه اللغويّ استشهد كثيرًا في مصنّفات الأصول ببيت امرئ القيس:

وَجِدِّ كَجِدِّ الرَّيِّمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَّتْهُ وَلَا بِمُعْطَلٍ²⁰

فسرّوا بأنّ معنى "نصّته" إذا أظهرته وكشفته ورفعته.²¹

¹³ سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987/1407)، 285/1.

¹⁴ السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 106-107؛ المصطاوي، ديوان امرئ القيس، 96.

¹⁵ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 283/1، 291.

¹⁶ السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 240.

¹⁷ {واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان} سورة البقرة، 282/2.

¹⁸ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 296/1.

¹⁹ ابن منظور، لسان العرب، 97/7؛ مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005/1426)، 632.

²⁰ الزوزني، شرح المعاني السبع الطوال، 60، 77.

²¹ القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1418)، 341/1؛ القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي (الرياض: د.ن، 1990/1410)، 137/1؛ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المرزوي السمعاني التميمي، قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1418)، 259/1؛ أبو

2. المَجْمَل

العالم الأصولي الحنفي أبو بكر الجصاص (ت. 981/370) حين عرّف المَجْمَل وقسمه الى قسمين، ومثّل للمَجْمَل الصّوم بأنّه في اللغة الإمساك والكفّ عن الشّيء، كما في قول الله تعالى: {إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا} 22 يَعْني صَمْتًا؛ أتى لمعنى الصوم الذي هو في اللغة الصمت ببيت امرئ القيس:

فَدَعَهَا وَسَلَّ الهمَّ عَنْكَ بِجَسْرَةٍ دُمُولٍ إِذَا صَامَ النَّهَارَ وَهَجَّرًا 23

3. الحقيقة والمجاز

ومما يُستشهد بشعر امرئ القيس في أصول الفقه الحقيقة والمجاز، لكن لأجل اكتفائنا بالمتون الأصلية المعتمدة في هذا العلم وعدم إطالنتنا، نقتصر بما ورد في هذه الكتب ولا نتناول ما كان في كتب أصولية فرعية 24.

العالم الأصولي الشافعي عزّ الدين بن عبد السلام (ت. 1262/660)، ذكر تحت عنوان: "في ضروب من المَجَاز" من كتابه الإمام في بيان أدلة الأحكام، حين فسّر لفظ "يسيرًا" من سورة النساء: {فَسَوْفَ نَصَلِيه نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا} 25، استشهد ببيت امرئ القيس:

يعزّ عَلِيهَا ريبتي ويسوءها بكاه فتنني الجيد أن يتضوعا 26

يوضح أنّ معنى "يسيرًا" في الآية بمعنى لا يعزّ عَلَيْهِ وَلَا يصعب. 27

لا بدّ أن نوّكد أنّ العزّ بن عبد السلام لم يأت بهذا البيت مثالاً للمجاز، بل أتى به في تفسير آية ورد فيها لفظ "يسيرًا" على أنّه بمعنى لا يعزّ، وهو متعلّق بلفظي عزّ وهان اللذين جاءا مثالاً للمجاز. 28

والعالم الأصولي الشافعي الصفيّ الأرمويّ الهنديّ (ت. 1315/715)، لإثبات وقوع المجاز في اللغة العربية خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (ت. 1027/418)، استشهد بشعر امرئ القيس:

وليل كموج البحر أرخى سُدُولَهُ عليّ بأنواع الهموم ليبتلي 29

وقال وليس لليل "أرخى"، ولا له "سدول"، وإنما هو كناية عن الستر والتغطية، وعقد الكلام بأنّ الاستقراء يفيد العلم الضروريّ بوقوع المجاز في اللغة. 30

ومن عادة العرب في ضرب الأمثال بما يتخيّلونه قبيحاً يشبهون الشيء المستقبح برؤوس الشياطين، ورؤوس الشياطين استقرّ قبحها في الأُنفس، فسبّه بها. والأصوليون يراجعون لذلك هذا البيت لامرئ القيس:

أَيْقُتُنِي وَالْمَشْرِفِي مُضَاجِعِي وَمَسُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ 31

العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي، *نفائس الأصول في شرح المحصول*، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، 9 ج (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995/1416)، 2186-2185/5؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 554/1.

22 سورة مريم؛ 26/19.

23 الجصاص، *الفصول في الأصول*، 68/1؛ السندي - ميمونة؛ شرح *ديوان امرئ القيس*، 105؛ المصطاوي، *ديوان امرئ القيس*، 95.

24 ينظر: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، *الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف*، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت: دار الفكر، 1403.

25 سورة النساء 30/4.

26 السندي - ميمونة؛ شرح *ديوان امرئ القيس*، 150؛ المصطاوي، *ديوان امرئ القيس*، 125.

27 عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، *الإمام في بيان أدلة الأحكام*، تحقيق: رضوان مختار بن غربية (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1987/1407)، 241.

28 عز الدين بن عبد السلام، *الإمام في بيان أدلة الأحكام*، 240.

29 الزوزني، *شرح المعاني السبع الطوال*، 61، 81.

30 صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، *نهاية الوصول في دراية الأصول*، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف - سعد بن سالم السويح (مكة: المكتبة التجارية، 1996/1416)، 323/2.

31 السندي - ميمونة؛ شرح *ديوان امرئ القيس*، 183؛ المصطاوي، *ديوان امرئ القيس*، 137.

فَسَبَّه سَيْفَهُ بِأَنْيَابِ الْأَعْوَالِ لِقَبْحِهَا الْمُسْتَقَرَّ تَشْنِيعًا لَهَا، وَمِبَالِغَةً فِي وَصْفِهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا حَقِيقَةٌ.³² وَالْأَعْوَالُ الشَّيْطَانِيْنَ وَإِنَّمَا خَصَّ الشَّيْطَانِيْنَ لِمَا شَاعَ مِنْ عَظِيمِ أَمْرِهِمْ وَكَثْرَةِ نِكْرِهِمْ. وَثَبِتَ فِي النَّفْسِ مِنْ شِنَاعَةِ خَلْقِهِمْ.³³ وَبِذَلِكَ نَرَى أَنَّ الْأَصُولِيَّيْنَ يَسْتَشْهَدُونَ بِكَلَامِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ فِي الْمَجَازِ وَالْحَقِيقَةِ وَالتَّشْبِيهِ وَالْبَيَانِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

4. التَّأْوِيلُ

وَالْأَصُولِيَّوْنَ فِي مَوْضُوعِ التَّأْوِيلِ -عَلَى مَا يَخْتَلَفُ الْعَنْوَانُ مِنْ كِتَابٍ إِلَى آخَرَ- تَطَرَّقُوا إِلَى بَحْثِ جَرِّ الْجَوَارِ، وَضَرَبُوا لِذَلِكَ مَثَلًا مِنْ قَوْلِ الْعَرَبِ: "هَذَا جُرْحٌ ضَبِّ خَرَبٍ"، وَاسْتَشْهَدُوا بِشَعْرِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ، وَاسْتَنْتُوا مِنْ ذَلِكَ آيَةَ الْوَضْعِ. وَقَدْ حَكَى الْخَلِيلُ عَنِ الْعَرَبِ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: هَذَا جُرْحٌ ضَبِّ خَرَبٍ - بِخَفْضِ لَفْظِ "خَرَبٍ" - إِتِّبَاعًا لِإِعْرَابِ اللَّفْظَةِ الَّتِي قَبْلَهَا، وَهُوَ قَوْلُهُ "ضَبٌّ" - بِالْخَفْضِ - وَمَعْلُومٌ أَنَّ الضَّبَّ لَا يَخْرَبُ وَإِنَّمَا يَخْرَبُ جِجْرَهُ، فَالْأَصْلُ أَنْ يُقَالَ: "خَرَبٌ" - بِالرَّفْعِ - نَعْتًا لِلْجِحْرِ الَّذِي هُوَ مَضْمُونٌ.³⁴

وَالْأَصُولِيَّوْنَ اسْتَشْهَدُوا لَجَرِّ الْجَوَارِ لِهَذَا الشَّعْرِ مِنْ أَمْرِئِ الْقَيْسِ:

كَانَ نَبِيرًا فِي عَزَائِنِ وَبِلِهِ
كَبِيرُ أَنْاسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ³⁵

فَقَوْلُهُ: "مَزْمَلٌ" خَبِيرٌ عَنْ قَوْلِهِ "كَبِيرُ أَنْاسٍ" جَرَى مَعَهُ مَجْرَى الصِّفَةِ، وَوَجْهُ الْكَلَامِ: كَبِيرُ أَنْاسٍ مَزْمَلٌ فِي بَجَادٍ، وَلَكِنَّهُ أُتْبِعَ كَسْرَةَ اللَّامِ الْكَسْرَاتِ الْمَتَقَدِّمَةَ لِمَا كَانَتْ الْقَافِيَةُ عَلَى الْكَسْرَةِ.³⁶ وَاسْتَنْتَى إِمَامُ الْحَرَمِيِّنِ الْجَوِينِي (ت. 1085/478) مِنْ ذَلِكَ قَوْلَهُ تَعَالَى: {وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَغْبِيِّنِ}³⁷ لِعَدَمِ مِشَارَكَةِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي الْمَعْنَى. وَهَذَا فِي حُكْمِ الْخُرُوجِ عَنِ نِظْمِ الْإِعْرَابِ بِالْكَالِيَّةِ وَإِثَارِ تَرْكِ الْأَصُولِ لِإِتِّبَاعِ لَفْظَةِ لَفْظَةِ فِي الْحَرَكَةِ، وَهَذَا ارْتِيَادُ الْأَرْدَا مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ، وَإِذَا اضْطُرَّ الشَّاعِرُ إِلَيْهِ فِي مِضَاقِ الْقَوَافِي لَمْ يَعُدْ ذَلِكَ مِنْ حَسَنِ شَعْرِهِ كَمَا كَانَ فِي أَمْرِئِ الْقَيْسِ.³⁸ وَقَيَّدَ سَيْفُ الدِّينِ الْأَمْدِيُّ (ت. 1233/631) (وَالصَّفِيَّ الْهِنْدِيُّ (ت. 1315/715) نَفْسَهُ إِلَّا أَنَّهُمَا جَعَلَا "مَزْمَلٌ" صِفَةً لِلْفِظِ "كَبِيرٌ" لَا خَبِيرًا لَهُ.³⁹

5. الْعَمُومُ وَالْخُصُوصُ

وَالصَّفِيَّ الْهِنْدِيُّ عِنْدَ إِثْبَاتِ صَيْغِ الْعَمُومِ يَقُولُ: قَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْفِظُ جَمْعًا بِاعْتِبَارِ الْفِظِ لَا بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى، لِأَنَّ مِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ إِجْرَاءُ خُطَابِ الْأَثْنَيْنِ عَلَى الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ، كَمَا قِيلَ فِي "فِقَاهٍ" فِي بَيْتِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ:

فَقَا نَبَّكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ
بِسَيْفِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّحُولِ فَحَوْلَمِلٍ⁴⁰

6. الْأَمْرُ

وَمِنْ أَكْثَرِ مَوْضُوعِ يَسْتَشْهَدُ بِشَعْرِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ فِي مَوْأَلَفَاتِ أَصُولِ الْفِقْهِ هُوَ مَعَانِي الْأَمْرِ، فَلَا يَكَادُ يَوْجَدُ أَثْرَ مِنْ آثَارِ أَصُولِ الْفِقْهِ عِنْدَ تَعَدَادِ مَعَانِي الْأَمْرِ إِلَّا أَنْ يَذْكَرَ أَنَّ مِنْ مَعَانِيهِ التَّمَتِّي، وَيَقُولُونَ وَيَأْتِي الْأَمْرُ بِمَعْنَى التَّمَتِّي كَمَا كَانَ فِي شَعْرِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ:

³² علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي دمشقي الصالحي الحنبلي، التَّحْبِيرُ شَرْحُ التَّحْرِيرِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ، تَحْقِيقٌ: عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجَبْرِينِ - عَوْضُ الْقُرْنِيِّ - أَحْمَدُ السَّرَاحِ (رِيَاضُ: مَكْتَبَةُ الرَّشْدِ، 2000/1421)، 1401/3؛ تَقِي الدِّينُ أَبُو الْبَقَاءِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَلِيٍّ الْفَتْوَحِيِّ الْمَعْرُوفُ بِأَبْنِ النَّجَّارِ الْحَنْبَلِيِّ، شَرْحُ الْكَوْكَبِ الْمُنِيرِ - الْمَخْتَبَرِ الْمَبْتَكِرِ شَرْحُ الْمَخْتَصِرِ، تَحْقِيقٌ: مُحَمَّدُ الزَّحِيلِيُّ - نَزِيرُ حَمَادٍ (مَكَّةُ: جَامِعَةُ أُمِّ الْقُرَى، 1423)، 145/2.

³³ مُحَمَّدُ الزَّحِيلِيُّ وَنَزِيهَةُ حَمَادٍ، شَرْحُ الْكَوْكَبِ الْمُنِيرِ (هَامِشُ الْمُحَقِّقِ)، 145/2.

³⁴ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عَمْرِو الْمَازَرِيِّ، إِيْضَاحُ الْمَحْصُولِ مِنْ بَرَهَانِ الْأَصُولِ، تَحْقِيقٌ: عَمَّارُ الطَّالِبِيُّ (بَيْرُوتُ: دَارُ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ، د. ت.)، 389.

³⁵ الزُّوزَنِيُّ، شَرْحُ الْمَعْلَقَاتِ السَّبْعِ الطُّوَالِ، 62، 93.

³⁶ الْجَوِينِيُّ، الْبَرَهَانُ، 207/1.

³⁷ سُورَةُ الْمَائِدَةِ، 6/5.

³⁸ الْجَوِينِيُّ، الْبَرَهَانُ، 207/1.

³⁹ أَبُو الْحَسَنِ سَيْفُ الدِّينِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمِ التَّلْبَلِيِّ الْأَمْدِيِّ، الْإِحْكَامُ فِي أَصُولِ الْأَحْكَامِ، تَحْقِيقٌ: عَبْدِ الرَّزَّاقِ عَفِيفِي (بَيْرُوتُ: الْمَكْتَبَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، د. ت.)، 62/3؛ الْهِنْدِيُّ، نَهَايَةُ الْوَصُولِ فِي دَرَايَةِ الْأَصُولِ، 2018/5.

⁴⁰ الزُّوزَنِيُّ، شَرْحُ الْمَعْلَقَاتِ السَّبْعِ الطُّوَالِ، 59، 63؛ الْهِنْدِيُّ، نَهَايَةُ الْوَصُولِ فِي دَرَايَةِ الْأَصُولِ، 1341/4.

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي

بصُبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ فَيْكَ بِأَمْتَلٍ⁴¹

وإنما حُمل على التمنيّ دون الترجي؛ لأنه أبْلغ، لأنه نَزَلَ لَيْلَهُ -إِطْوَالَهُ- منزلة المستحيل انجلاؤه.⁴²

7. حروف المعاني

وقد ترد الفاء مورد الواو للعطف والتشريك مع كون الواو لمطلق الجمع ولجزء مفهوم الفاء الذي هو للجمع مع الترتيب⁴³. واستشهد لذلك إمام الحرمين الجويني (ت. 1085/478) بهذا البيت لامرئ القيس⁴⁴:

فَقَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ
بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

واستشهد الكوفيون بنفس البيت لما رأوا من أنّ الفاء لا تقتضي الترتيب لأنه قد يكون في موضع لا يصح فيه الترتيب، ويزعمون أنّ الدَّخُولَ وَحَوْمَلَ وهما بلدان فلا يمكن الترتيب بينهما. ولكن رُدَّ ذلك القول وأجيب بأنّ الصحيح أنّ الفاء تفيد الترتيب والتعقيب وكلّ ما أوهم خلاف ذلك يؤوّل، وهو مذهب الجمهور.⁴⁵ وقال الصفيّ الهنديّ (ت. 1315/715) إذا ثبت أنّ الفاء للتعقيب فحيث ورد ولم تفده، كما في "بسقط اللوى بين الدخول فحومل" يجب حمله على التجوّز جمعًا بين النقل والاستعمال.⁴⁶

وتأتي "في" بمعنى "من" الجارّة، واستشهد الأصوليون لذلك بشعر امرئ القيس:

وَهَلْ يَعْصَمُ مَنْ كَانَ أَحَدْتُ عَهْدِهِ
ثَلَاثِينَ شَهْرًا فِي ثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ⁴⁷

أي من ثلاثة أحوال.⁴⁸

وبعض الأصوليين عند تحقيق مسألة "ما" الداخلة على إنّ وأخواتها يقولون إنّها كاقئة ليست نافية ويؤيدون رأيهم بأنّها لو كانت نافية لأفاد قول امرئ القيس "وَلَكِنَّمَا أَسْعَى لِمَجْدٍ مُؤْتَلٍّ"؛ أنّه لا يسعى للمجد، وبصير تقديره: ولكنني ما أسعى لمجد، لأنّ التقدير أنّ ما للنفي، لكنّ ذلك مناقض لما قبله وبعده.⁴⁹

وشعر امرئ القيس هكذا:

وَلَوْ أَنَّمَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ
كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ

⁴¹ الزوزني، شرح المعاني السبع الطوال، 61، 82؛ أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر (بيروت: مؤسسة الريان، 2002/1423)، 547-546/1؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 143-142/2؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 356/2؛ تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن [تقي الدين] علي بن عبد الكافي السبكي، شرح المحلي على جمع الجوامع (حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع)، (بيروت: دار الكتب العلميّة، د. ت.)، 472/1؛ الزركشي، البحر المحيط، 281/3؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 254/1.

⁴² تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن [تقي الدين] علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1416-1995)، 20/2؛ أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، (بيروت، دار الكتب العلميّة، 1999/1420)، 162؛ شمس الدين محمد بن عبد الدائم البرماوي، الفوائد السنوية في شرح الألفية، تحقيق: عبد الله رمضان موسى (المدينة: مكتبة التوعية الإسلامية، 2015/1436)، 197/3.

⁴³ محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية (مصر: مصطفى البابي الحلبي 1351-1932)، 78/2.

⁴⁴ الجويني، البرهان، 52/1.

⁴⁵ أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي الشوشاوي السيملاي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تحقيق: أحمد بن محمد السراح - عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين (الرياض: مكتبة الرشد، 2004/1425)، 214/2.

⁴⁶ الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، 425-424/2.

⁴⁷ السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 180؛ المصطوي، ديوان امرئ القيس، 135.

⁴⁸ بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع (مكة: مكتبة قرطبة، 1998/1418)، 536/1؛ ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2004/1425)، 213؛ ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، 254/1.

⁴⁹ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 739/2، 743؛ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الراميني الصالحي، أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السدحان (رياض: مكتبة العبيكان، 1999/1420)، 1106-1105/3؛ المرادوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، 2958-2956/6.

وَلِكَيْنَمَا أَسْعَى لِمَجْدٍ مُؤْتَلٍّ وَقَدْ يُدْرِكُ الْمَجْدَ الْمُؤْتَلُّ أَمْثَالِي⁵⁰

وقد تُستعمل "أو" بمعنى "حتى" و "إلا أن"، وقال فخر الإسلام البزدوي (ت. 1089/482) هذا الاستعمال كثير في كلام العرب ومثل لذلك بشعر امرئ القيس:

بَغَى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ وَأَيَقَنَ أَنَّا لِأَحْقَانٍ بِقَيْصَرَ

فَقُلْتُ لَهُ لَا تَبْكُ عَيْنِكَ إِنَّمَا نَحَاوُلُ مُلْكًا أَوْ نَمُوتُ فَنُعْذَرُ⁵¹

ونجم الدين الطوفي (ت. 1316/716) يفسر جملة "نحاول ملكًا أو نموت فنُعذرنا" بأنه بمعنى غاية سعينا ومحاولتنا أحد شيئين: إمّا الملك أو الموت دونه فنُعذر.⁵²

وقد بيّن العالم الأصولي الحنفي فخر الإسلام البزدوي (ت. 1089/482) أنّ لفظ "حتى" قد تدخل على جملة لا للعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعد أمّا؛ ولذلك يجوز أن يدخل واو العطف عليها كما في قول امرئ القيس:

مَطُوتٌ بِهِمْ حَتَّى يَكِلَّ غَرِيمُهُمْ وَحَتَّى الْجِيَادُ مَا يُقَدْنَ بِأَرْسَانِ⁵³

وعرّب البزدوي بأنّ "الجياد" مبتدأ و"ما يُقَدْنَ" خبره ودخلت الواو على حتى لأنها ليست عاطفة، فقوله "وحتى الجياد" بمنزلة قوله "وأما الجياد" في كون ما بعدهما مبتدأ.⁵⁴

صاحب التحرير في أصول الفقه كمال الدين ابن الهمام (ت. 1457/861) وشارحاه ابن أمير حاج الحلبي (ت. 1474/879) وأمير بادشاه (ت. 1579/987)، قيّدوا الادعاء بأنّ حتى قد تعطف جملتين مع الدليل من شعر امرئ القيس:

سَرِيتَ بِهِمْ حَتَّى تَكُلَ مَطِيهِمْ وَحَتَّى الْجِيَادُ مَا يُقَدْنَ بِأَرْسَانِ⁵⁵

وقسم ابن الهمام المفرد إلى لفظٍ وغيره. وبيّن اللفظ منه بالأمثلة كالجمله والخبر والاسم والفعل والحرف مع ما فيه من تساهل.⁵⁶ لأنّ مدلول كلّ منها مركّب خاصّ أو لفظ خاصّ.⁵⁷ إذ الألفاظ ما صدقات مدلوله الكلّي.⁵⁸ يعني أنّ لكل واحد من المفردات المذكورة موضوع بإزاء مفهوم كلّي أفرادُه ألفاظٌ وهو ظاهر، فنفس مدلوله ليس بلفظ بل اللفظ أفراد مدلوله.⁵⁹ فاللفظ لا يُدلّ عليه إلا بضميمة إليه لوضعه لمعنى جزئي من حيث هو ملحوظ بين نسبتين خاصّين فهو الحرف كمن وإلى، وإن دلّ مستقلاً أي من غير ضميمته إليه؛ إمّا أن يكون معناه حدثاً مقيداً بأحد الأزمنة الثلاثة فهو الفعل، وإمّا لا يكون فهو الاسم كالإبتداء والانتهاء، فالكاف وَعَنْ وَعَلَى حينئذ مشترك لفظي له وَضِعٌ للمعنى الكلّي يُستعمل فيه اسماً ككبّابن الماء.⁶⁰ أي حين كان الأمر على ما عرفت من البون البعيد بين حقيقتي الاسم والحرف وتباينهما باعتبار الاستقلال وعدم الاستقلال وغيره مع العلم بأنّ كلّاً منهما يُستعمل تارة استعمال الحروف فيجري عليه أحكامها، وتارة استعمال الأسماء فيجري عليه أحكامها.⁶¹

واكتفى ابن الهمام للاستشهاد من شعر امرئ القيس بلفظي "كبّابن الماء" وشرح ابن أمير حاج الحلبي وأمير بادشاه مراده.

⁵⁰ السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 188؛ المصطاوي، ديوان امرئ القيس، 139.

⁵¹ فخر الإسلام البزدوي (علاء الدين عبد العزيز البخاري)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، 1890/1308)، 159/2؛ السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 106-107؛ المصطاوي، ديوان امرئ القيس، 96.

⁵² الطوفي، شرح مختصر الروضة، 291/1.

⁵³ السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 232؛ المصطاوي، ديوان امرئ القيس، 161.

⁵⁴ البزدوي، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، 162/2.

⁵⁵ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الشهير بابن همام الدين الإسكندري الحنفي، التحرير في أصول الفقه (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1351)، 200؛ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج الحلبي الحنفي، التقرير والتحرير (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983/1403)، 59/2؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 99-98/2.

⁵⁶ ابن الهمام، التحرير في أصول الفقه، 59.

⁵⁷ ابن أمير حاج، التقرير والتحرير، 174/1.

⁵⁸ ابن الهمام، التحرير في أصول الفقه، 59.

⁵⁹ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 183/1.

⁶⁰ ابن الهمام، التحرير في أصول الفقه، 59.

⁶¹ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 184/1.

وَرُحْنَا بِكَابِنِ الْمَاءِ يُجَنَّبُ وَسَطَنَا

تُصَوَّبُ فِيهِ الْعَيْنُ طَوْرًا وَتُرْتَقَى⁶²

فالکاف في "بکابن" اسمٌ بمعنى مثلٍ بدليل دخول الجار عليها أي بفرسٍ مثل ابن الماء، وهو الكُرْكِيُّ شَبَّه به فرسه في خفته وطول عنقه. وإنما الثَّانُ في أنها لا تكون اسمًا إلا في الشعر ممَّا هو معزوّ إلى سببويه والمحقّقين، أو تكون فيه وفي سعة الكلام كما هو معزوّ إلى كثيرٍ منهم الأَخْفَشُ والفارسيّ واختاره ابن مالك ولعله الأظهر.⁶³

8. الأبواب المتفرقة

وقد استشهد الأصوليون بكلام امرئ القيس فيما لا يدخل تحت عنوان معيّن في الأصول. ونحن نقيّد منها على وجه الاختصار فيما يلي:

والمبحث الذي استشهد بشعره التلغيف، وهو أن تلفّ شيئين في الذكر ثم تومئ بتفسيرهما جملة، ثقة بأن السامع يردّ كلّ تفسير إلى اللائق به.⁶⁴ والعرب تلفّت كلامين مختلفين وتّرمي بتفسيرهما جملة، ثقة بأن السامع يردّ إلى كلّ مخير عنه ما يليق به.⁶⁵ مثاله قوله تعالى: {وَمَنْ رَحِمْتَهُ جَعَلْ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَيْسَكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} الأول للأول، الثاني للثاني.⁶⁷

وللتلغيف أوتي هذا البيت من امرئ القيس:

كَانَ قَلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا لَدَا وَكُرْهَا الْعَنَابَ وَالْحَشْفُ الْبَالِي⁶⁸

ولو جاء هذا الكلام مفصلاً لقال: كَانَ قَلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا الْعَنَابَ وَيَابَسًا الْحَشْفُ الْبَالِي.⁶⁹

شهاب الدين القرافي (ت. 1285/684) في كتابه المخدّد المسمّى بالفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق) في الفرق الثالث والخمسين والمائتين بين قاعدة الغيبة المحرّمة والقاعدة الغيبية التي لا تحرم، ونبه القرافي بأن بعض العلماء استثنى من الغيبة ستّ صور وذكر في الصورة الثالثة الملحن بالفسوق، ومثّل لذلك بهذا الشعر لامرئ القيس:

فَمِثْلِكَ حَبْلِي قَدْ طَرَقْتُ وَمَرْضِعٍ فَالْهَيْتَهَا عَنْ ذِي تَمَائِمٍ مُحُولِ⁷⁰

قال القرافي فيفتخر بالزنا في شعره، فلا يضرّ أن يحكى ذلك عنه، لأنّه لا يتألّم إذا سمعه، بل قد يُسرّ بتلك المخازي، فإن الغيبة إنّما حرّمت لحقّ المغتاب وتألّمه.⁷¹

ونجم الدين الطوفي (ت. 1316/716) عند بيان حذف المصدر وصفته وإقامة ما أضيف إليه مقامه اختصارًا مثل لقول امرئ القيس:

إِذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ الْمِسْلُكُ مِنْهُمَا نَسِيمِ الصَّبَا جَاءَتْ بَرِيًّا الْقَرْنُفُلِ⁷²

62 السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 160؛ المصطاوي، ديوان امرئ القيس، 132.

63 ابن امير حاج، التقرير والتحبير، 174/1=175.

64 السيملاي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، 234/1.

65 البطلوسي، الإنصاف، 50.

66 سورة القصص، 73/28.

67 السيملاي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، 234/1.

68 السيملاي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، 234/1؛ السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 188؛ المصطاوي، ديوان امرئ القيس، 165.

69 البطلوسي، الإنصاف، 50.

70 الزوزني، شرح المعلقات السبع الطوال، 59، 66.

71 أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الفروق - أنوار البروق في أنواء الفروق (بيروت: عالم الكتب، د. ت.)، 205/4، 207.

72 الزوزني، شرح المعلقات السبع الطوال، 59، 69.

أي تَضَوُّعٍ تَضَوُّعًا مَثَلًا تَضَوُّعٍ نَسِيمِ الصَّبَا. 73

وقال بعض الأصوليين يأتي المصدر في اللغة بمعنى الإمالة والإسناد واحتجوا للإسناد بقول امرئ القيس:

فَلَمَّا نَحَلْنَا أَضْفَنَا ظُهُورَنَا إِلَى كَلِّ حَارِيٍّ قَشِيْبٍ مُشْطَبٍ 74

يعني أسندنا، وهذا أيضًا فيه معنى الإمالة، غير أن الإسناد أخص. 75

والعالم الشافعي الأصولي بدر الدين الزركشي (ت. 1392/794) لورود الواجب أو المحال في صورة الممكن يُمتل بقول امرئ القيس:

وبدلت قرحا داميا بعد صِحَّةٍ فَيَا لَكَ نَعْمَى قَدْ تَبَدَّلَتْ أُبُوسًا 76

وتحول المنايا أبوسًا من المُمتنع الذي لا يُمكن، وقد جعله في صورة المُمكن على العلم منه أنه ليس كذلك تعلقًا بذلك واستراحة مما كان فيه من عظيم البلاء. 77

العالم المالكي أبو عبد الله محمد بن علي التميمي المازري (ت. 1141/536) عند توضيح الاستثناء من المنفي وعدد أدواته بأنها اثنا عشر حرفًا، بين أن إعراب خمسة منها بالخفض وهي غير، وبلة، وسوى، وسواء، وسيما وراجع لذلك بشعر امرئ القيس:

أَلَا رَبِّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ وَلَا سَيِّمًا يَوْمَ بَدَارَةِ جُلُجُلٍ 78

قال المازري بخفض يوم على الوجه الذي قلنا، ويروى بغير ذلك لوجه أخرى يعرفها النحاة. 79

الخاتمة

للشعر العربي وخاصة القديم منه دور مهم في أصول الفقه. والاستشهاد بالشعر في مصنفات الأصول كثيرة جدًا. ومن أهم الشعر الذي يُستشهد به في هذا العلم بلا شك هو شعر امرئ القيس، وقد نتج أنه تمركز الاستشهاد في مصنفات أصول الفقه على معاني اللغات للمصطلحات الفقهية الأصولية. وأكثر باب يُستشهد بأشعار امرئ القيس فيه من بين أبواب أصول الفقه هو باب استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية أو ما يُسمى بمباحث الألفاظ. والاستشهاد في الأبواب الثلاثة الأخرى التي هي الأدلة الشرعية والأحكام الشرعية والاجتهاد قليل بالنسبة إلى أبواب الألفاظ. وما استشهد في هذه الأبواب الثلاثة هو أيضًا متعلق بمعانيها اللغوية وليس متعلقًا بأصل أبواب أصول الفقه. وهذا يدل على أن الأصل في الاستشهاد بأشعار امرئ القيس متمركز على اللغات، ومنحصر فيها ولا يجاوزها. ولا يمكن أن يُعتقد تأثير أفكار من عاش قبل الإسلام ومات بلا إيمان على العلوم الإسلامية. وكثير من أبواب مباحث الألفاظ استشهد بأشعار امرئ القيس من قبل الأصوليين كالنص والمجمل والبيان والحقيقة والمؤول والعموم والخصوص والأمر والنهي وما أشبه ذلك. وأيضًا استشهد كثيرًا بأشعاره في مبحث حروف المعاني مثل الفاء وما وأو وحتى والكاف وما أشبهها. واستشهد في مصنفات الأصول في بعض مواضع مختلفة لا يدخل تحت عنوان معين. وفي النهاية أشعار امرئ القيس في علم أصول الفقه لا سيما للمعاني اللغوية للمصطلحات الفقهية الأصولية مصدر مهم من مصادر الفقه الإسلامي.

73 الطوفي، شرح مختصر الروضة، 71/1.

74 السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 71؛ المصطاوي، ديوان امرئ القيس، 78.

75 الطوفي، شرح مختصر الروضة، 115/1-116؛ تقي الدين أبو بكر بن زايد الجراعي المقدسي الحنبلي، شرح مختصر أصول الفقه، تحقيق: عبد العزيز محمد عيسى محمد مزاحم القايدي (الكويت، لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية، 2012/1433)، 43/1.

76 الزركشي، البحر المحيط، 89/3؛ السندوبي - ميمونة؛ شرح ديوان امرئ القيس، 135؛ المصطاوي، ديوان امرئ القيس، 112.

77 البطلبوسي، الإنصاف، 99-100.

78 الزوزني، شرح المعاني السبع الطوال، 59، 66.

79 المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، 294=295.

المصادر والمراجع

- ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الحلبي الحنفي. *التقرير والتحبير*. 3 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري. *الإحكام في أصول الأحكام*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. 8 ج. بيروت: دار الأفاق الجديدة د. ت.
- ابن السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن [تقي الدين] علي بن عبد الكافي. *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*. تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. 4 ج. بيروت: عالم الكتب، 1999/1419.
- _____ . *الإبهاج في شرح المنهاج*. 3 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1416.
- _____ . *شرح المحلي على جمع الجوامع (حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع)*. 2 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعلي المقدسي. *روضة الناظر وجنة المناظر*. 2 ج. بيروت: مؤسسة الريان، 2002/1423.
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعي الإفريقي. *لسان العرب*. 15 ج. بيروت: دار صادر، 1414.
- ابن النجار الحنبلي، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى. *شرح الكوكب المنير - المختبر المبتكر شرح المختصر*. تحقيق: محمد الزحيلي - نذير حماد. 4 ج. مكة: جامعة أم القرى، 1423.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الإسكندري الحنفي. *التحرير في أصول الفقه*. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1351.
- أبو زرة العراقي، ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم. *الغيث الهامع شرح جمع الجوامع*. تحقيق: محمد تامر حجازي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1425.
- الإسنوي، أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي. *نهاية السؤل شرح منهاج الوصول*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1420.
- الأمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي. *الإحكام في أصول الأحكام*. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت.
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري الحنفي. *تيسير التحرير*. 4 ج. مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1932/1351.
- الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب. *التقريب والإرشاد (الصغير)*. تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد. 3 ج. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1418.
- البرماوي، شمس الدين محمد بن عبد الدائم. *الفوائد السنوية في شرح الألفية*. تحقيق: عبد الله رمضان موسى. 5 ج. المدينة: مكتبة التوعية الإسلامية، 2015/1436.
- البيزدوي، فخر الإسلام (علاء الدين عبد العزيز البخاري). *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيزدوي*. 4 ج. إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، 1890/1308.
- البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد. *الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف*. تحقيق: محمد رضوان الداية. بيروت: دار الفكر، 1403.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر. *شرح التلويح على التوضيح*. 2 ج. مصر: مكتبة صبيح، د. ت.
- الجراعي، تقي الدين أبو بكر بن زايد المقدسي الحنبلي. *شرح مختصر أصول الفقه*. تحقيق: عبد العزيز محمد عيسى محمد مزاحم القايدى. 3 ج. الكويت، لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية، 2012/1433.
- الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي. *الفصول في الأصول*. 4 ج. كويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994/1414.

- الراميني، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الصالحي. *أصول الفقه*. تحقيق: فهد بن محمد السدحان. 4 ج. رياض: مكتبة العبيكان، 1999/1420.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه*. 8 ج. عمان: دار الكتبي، 1994/1414.
- _____ . *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*. تحقيق: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع. 4 ج. مكة: مكتبة قرطبة، 1998/1418.
- الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد. *شرح المعاني السبع الطوال*. تحقيق: عمر فاروق الطباع. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، د. ت.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. *أصول السرخسي*. 2 ج. بيروت: دار المعرفة، د. ت.
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي التميمي. *قواطع الأدلة في الأصول السمعاني*. تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي. 2 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1418.
- السيملاي، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي الشوشاوي. *رفع النقاب عن تنقيح الشهاب*. تحقيق: أحمد بن محمد السراح - عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين. 6 ج. الرياض: مكتبة الرشد، 2004/1425.
- السندوبي، حسن - ميمونة، أسامة صلاح الدين. *شرح ديوان امرئ القيس*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/1410.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليميني. *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. تحقيق: أحمد عزو عناية. 2 ج. بيروت: دار الكتاب العربي، 1999/1419.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري أبو الربيع نجم الدين. *شرح مختصر الروضة*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. 3 ج. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987/1407.
- عز الدين بن عبد السلام، عبد العزيز السلمي. *الإمام في بيان أدلة الأحكام*. تحقيق: رضوان مختار. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1987/1407.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين البغدادي الحنبلي. *العدة في أصول الفقه*. تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي. 5 ج. الرياض: د. ن، 1990/1410.
- الفناري، شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الرومي. *فصول البدائع في أصول الشرائع*. تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل. 2 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006/1427.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005/1426.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. *نفائس الأصول في شرح المحصول*. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض. 9 ج. مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995/1416.
- _____ . *الفروق - أنوار البروق في أنواع الفروق*. 4 ج. بيروت: عالم الكتب، د. ت.
- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر. *إيضاح المحصول من برهان الأصول*. تحقيق: عمار الطالبي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، د. ت.
- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي. *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه*. تحقيق: عبد الرحمن الجبرين - عوض القرني - أحمد السراح. 8 ج. رياض: مكتبة الرشد، 2000/1421.
- المصطاوي، عبد الرحمن. *ديوان امرئ القيس*. بيروت: دار المعرفة، 2004/1425.
- الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي. *نهاية الوصول في دراية الأصول*. تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف - سعد بن سالم السويح. 9 ج. مكة: المكتبة التجارية، 1996/1416.

Kaynakça

- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Ebî Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Bâkîllânî, el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağîr)*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1418/1998.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Seyyid el-. *el-İnsâf fî't-tenbîh alâ'l-maânî ve'l-esbâbi'l-letî evcebeti'l-ihtilâf*. thk. Muhammed Ridvân ed-Dâyye. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1403.
- Birmâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim el-. *el-Fevâidu's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Abdullah Ramazan Musa. 5 Cilt. Medine: Mektebetu't-tev'iyye el-İslâmiyye, 1436/2015.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Hanefî el-. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cirâî, Takiyüddîn Ebû Bekir b. Zâyid el-Makdisî el-Hanbelî el-. *Şerhu Muhtasari usûli'l-fıkh*. thk. Abdülazîz Muhammed İsâ Muhammed Müzâhim el-Kâyidî. 3 Cilt. Kuveyt: Latâif li-neşr'l-kutub ve'r-resâili'l-ilmiyye, 1433/2012.
- Ebû Zür'â el-İrâkî, Veliyüddîn Ahmed b. Abdürrahîm. *el-Ğaysu'l-hâmi' şerhu Cemi'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Tâmir Hicâzî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1425/2004.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhârî el-Hanefî. *Teysîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932.
- Fennârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî el-. *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1427/2006.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-Bağdâdî el-Hanbelî el-. *el-İdde fî usûli'l-fıkh*. thk. Ahmed b. Ali b. Siyer el-Mubârekî. 5 Cilt. y.y. 1410/1990.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1426/2005.
- Hindî, Safiyüddîn Muhammed b. Abdürrahîm el-Urmevî el-. *Nihâyetu'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Suveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye, 1416/1996.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî el-Hanefî. *et-Takrîr ve't-tahrîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1403/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-âfâk el-cedîde, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetu'l-münâzir*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-reyyân, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâadır, 1414.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd b. Mes'ûd es-Sivâsî el-İskenderî el-Hanefî. *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İbnü'n-Neccâr el-Hanbelî, Takiyüddîn Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ali el-Fütûhî. *Şerhu'l-Kevebi'l-münîr-el-Muhteberü'l-mübtaker şerhu'l-Muhtasar*. thk. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîr Hammâd. 4 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1423.
- İbnü's-Sübkî, Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvahhâb b. (Takiyeddîn) Ali b. Abdilkâfî. *Refu'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdulmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Alemu'l-kutub, 1419/1999.
- İbnü's-Sübkî, Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvahhâb b. (Takiyeddîn) Ali b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1416/1995.
- İbnü's-Sübkî, Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvahhâb b. (Takiyeddîn) Ali b. Abdilkâfî. *Şerhu'l-Mahallî alâ Cemi'l-cevâmi' (Hâşiyetu'l-Attâr alâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cemi'l-cevâmi')*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasan b. Ali el-. *Nihâyetu's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1420/1999.

- İzzeddîn b. Abdisselâm, Abdülazîz es-Sülemî. *el-İmâm fi beyâni edilleti'l-ahkâm*. thk. Rıdvân Muhtâr. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-. *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-. *el-Furûk-Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kutub, ts.
- Mastavî, Abdurrahman el-. *Dîvân-u İmrii'l-Kays*. Beyrut: Dâru'l-ma' rife, 1425/2004.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Ömer el-. *İzâhu'l-Mahsûl min burhâni'l-usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, ts.
- Merdâvî, Alâüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Süleymân ed-Dimaşkî es-Sâlihî el-Hanbelî el-. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman el-Cebrîn - Avad el-Karnî - Ahmed es-Serrâh. 8 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1421/2000.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm el- (Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî). *Keşfu'l-esrâr an Usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketu's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1308/1890.
- Râminî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muflih b. Muhammed b. Müferrec el-Makdisî es-Sâlihî er-. *Usûlu'l-fikh*. thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehân. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-ubeykân, 1420/1999.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr İbn Ahmed el-Mervezî et-Temîmî es-. *Kavâtiu'l-edille fi usûli's-Sem'ânî*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418/1999.
- Sendûbî, Hasan es- Meymûne, Üsâme Salâhaddîn. *Şerh-u Dîvân-i İmrii'l-Kays*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1410/1990.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme es-. *Usûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma' rife, ts.
- Simlâlî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali b. Talha er-Recrâcî eş-Şevşâvî es-. *Refu'n-nikâb an tankîhi's-Şihâb*. thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh - Abdurrahman b. Abdullâh el-Cebrîn. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1425/2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullâh el-Yemenî eş-. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed İzv İnâye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-. *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.
- Tûfî, Süleymân b. Abdilkavîy b. el-Kerîm es-Sarsarî Ebü'r-Rabî Necmeddîn et-. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1407/1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-. *el-Bahru'l-Muhîtt fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Ammân: Dâru'l-ketbî, 1414/1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-. *Teşnîfu'l-mesâmi' bi-Cemi'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdülazîz - Abdullâh Rebî'. 4 Cilt. Mekke: Mektebetu Kurtuba, 1418/1998.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed ez-. *Şerhu'l-Muallakâti's-sebi't-tivâl*. thk. Ömer Farûk et-Tabâ'. Beyrut: Müessesetu'l-kutubi's-sekâfiyye, ts.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2024, 7(1): 105-108

Mustafa Sağlam, *Tefsirde Anlam Kırılmaları*, Fecr Yayınevi, 2022

Mustafa Sağlam, *Fractures in Meaning in Tafsir*, Fecr Yayınevi, 2022

Muhammed Şevki SARI

İlçe Vaizi, Diyanet İşleri Başkanlığı
District Preacher, Directorate of Religious Affairs
Nevşehir /Türkiye
hafiz_38@msn.com
ORCID: 0009-0003-3413-9553

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1476201>

Atıf / Citation: Sarı Muhammed Şevki. “Mustafa Sağlam, *Tefsirde Anlam Kırılmaları*, Fecr Yayınevi, 2022”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2024): 105-108. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1476201>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Kitap İncelemesi

Mustafa Sağlam, *Tefsirde Anlam Kırılmaları*, Fecr Yayınevi, 2022

Vahy'in nüzûlünden itibaren Kur'an'ı Kerim anlama faaliyetinin merkezinde olmuştur. Yaşadığı dönemde Kur'an ayetlerinin ne kastettiklerini anlama ihtiyacına Hz. Peygamber tek otorite olarak cevap vermiştir. Sahâbeden itibaren günümüze kadar olan süreçte ise gerek Kur'an'ın dilsel özellikleri, kıraat farklılıkları, çokanlamlılık, gramatik özellikler, muhkem, müteşâbih gibi sebepler gerekse de yaşanan siyasi gelişmeler, itikadi ve fikhî ayrışmalar Kur'an'ın yorumlanmasında birtakım farklılıklara sebep olmuştur. Buna ilaveten müfessirlerin farklı ilim ve becerileri, siyasal otoriteyle olan münasebetleri ve hepsinden önemlisi aidiyet duygusu gibi bazı özellikler, onları ayetleri yorumlamada farklı yaklaşımlar ortaya koymaya sevk etmiştir. Yazar, tefsirlere yansıyan bu farklı görüşlerin tarihsel arka planının izini sürmüştür.

Çalışmanın içeriğine geçmeden önce bu kitabın oluşum sürecine değinilmelidir. Bu eser Sağlam'ın da önsöz kısmında ifade ettiği üzere kendisinin 2020 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı "*Tefsirlerdeki Farklı Görüşlerin Arka Planı ve Kur'an'ın Anlaşılmasına Yansımaları*" başlıklı doktora tezinin kısmen değiştirilerek yayımlanmış şeklidir. (s. 15)

Dört bölümden oluşan kitabın önsöz'ünde eserin ortaya çıkış hikayesi ve yararlanan mealler zikredilir. Giriş'te çalışmanın konusu, önemi, amacı, kaynakları, yöntemi ve çalışmada başvuru olan tefsirlerin kapsam ve sınırları belirtilir. Birinci bölümde Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili bazı meseleler ve yorumda farklılık konuları üzerinde durulur. İkinci bölümde tefsirlerdeki farklı görüşlerin dilsel ve bağlamsal nedenleri ele alınır. Üçüncü bölümde yorumda meydana gelen yaklaşım farklılıklarının ana nedeni olarak siyasî, itikâdî ve fikhî kabuller zikredilir. Dördüncü bölümde ise anlam değişimlerinde etkili olan ilmî ve dönemselsel sebepler ele alınır. (s. 20)

Giriş kısmında Yazar, Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahâbenin Hz. Peygamberden öğrendikleri ile günümüz insanının anladığı şeyin aynı olup olmadığını sorgulayarak başlar. Bu soru kitabın üzerine oturduğu zemini anlamak açısından önemlidir. Bu soru çerçevesinde yazar bu eserinde 150'ye yakın ayetin tarihsel arka planını araştırmış, yararlandığı tefsir kaynaklarını da zikretmiştir. Söz konusu ayetlerle ilgili sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinin yorumlarını öğrenebilmek için hicrî 2. asır müelliflerinden Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil*'inden başlayarak konuyla ilgili ilk dönem kaynaklarını taradığını ifade eder. Belli bir kronolojiyle İbn Âşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'ine kadar pek çok tefsirden de istifâde ettiğini belirtir. (s. 34)

Eserin birinci bölümünde Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili hazırlık bilgilerinden bahsedilerek İlahî Kelâm'ın anlaşılması ve yorumlanmasında özelliğin devreye girme ihtimalinin her zaman mümkün olduğu ifade edilir. Mevsukiyet yönüyle sağlam bir şekilde Hz. Peygamber'den gelen bilgiler dışında bütün değerlendirme ve yorumların çok değerli kabul edilmekle birlikte neticede bir yorum olduğu gerçeği belirtilir. Bu bölümde ele alınan konulardan biri de Kur'an'ın tefsir edilmesine ihtiyaç duyulduğu görüşüdür. Bunun temel sebebi nüzûlünden günümüze insan unsuru ve Kur'an'ın kendine has birtakım özellikleri olarak zikredilir. İnsanların fikrî gelişim sürecinde edindiği bilgi birikimleri ve kavrayış biçimleri farklı olduğundan anlayış ve yorumlarının da farklı olabileceği düşüncesi hakimdir. Temel argüman olarak müfessirlerin kişisel özellikleri, yaşadıkları dönem, içinde buldukları coğrafya, yetişme şartları, mezhebî mensûbiyetleri gibi nedenler görüş ve eğilimlerinde etkili olan unsurlar olarak belirtilir. Yukarıda ifade edilen Kur'an'ın kendine has birtakım özelliklerinin yoruma etkisi konusunda ise Yazar, Kur'an'ın metin yapısının çoklu yaklaşımlara açık olması, muhkem, müteşâbih, anlam kayması, anlam daralması, anlam genişlemesi vb. sebeplerin yorumda farklılığa sebep olduğunu ifade eder.

İkinci bölümde tefsirlerdeki farklı görüşlerin dilsel ve bağlamsal nedenleri başlığı altında kelime, terkip, cümlelerdeki çok anlamlılık, sözdizimi açısından metnin farklı ihtimallere açık olması, deyimsele anlamların, sanatlı ifadelerin nasıl yorumlanacağı ve bazı lafızlara yüklenen anlamların yoruma etkisini

ele alır. Ayrıca kıraat farklılıkları, nüzûl ortamındaki asıl mananın tayin edilmeyişi ve ayetin muhatabının bilinmeyişinden kaynaklanan nedenler üzerinde durur. Bu bölümün ikinci başlığında ise metin içi bağlam ve dış bağlamın yoruma etkileri, örnekler üzerinde değerlendirilir. Bu iki kavram üzerinde biraz durulmasında yarar vardır. Metin içi bağlamda ele alınan Bakara 2/143. ayetindeki “ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ” lafzının ne anlama geldiğiyle ilgili görüş farklılıklarını ele alarak ayetin bağlamı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanır. Böyle olmadığı durumlarda ayetin kastettiği mana bağlamından kopararak başka başka yerlere götürüldüğü ifade edilir. (s. 162) Dış bağlamla ilgili olarak ise Arapların sosyal, kültürel, siyasî, ve dinî dünyalarını anlayabilmek için tarihi bağlama vâkif olmak gerektiği ve bunun Kur’an’ın anlaşılmasında göz ardı edilmemesi gereken bir prensip olduğu üzerinde durulur. Konuyla ilgili Bakara 2/14. Ayette geçen “şeyâfîn” lafzının anlaşılması örnek verilir. Buradaki ifadenin şeytan ruhlu, şeytan tabiatlı, inancı bozuk kimseler hakkında kullanıldığına işaret olduğu ifade edilir. Bundan da münafıklar ve münafıkların kışkırttığı Yahudiler olduğu zikredilir. (s. 183) Şüphesiz örneklerin çokluğu ve değerlendirmeler okuyucuyu teoriden pratiğe taşıma amacından kaynaklanmaktadır.

Üçüncü bölüm fıkhi temelli kabullerin yol açtığı farklı anlayışlar ile itikâdî ve siyasî kabullerin yol açtığı farklı anlayışlar başlıkları altında incelenir. (s. 199) Çalışmada ele alınan her bir ayet için ilk dönem tefsirlerinden geniş ölçüde yararlanılmıştır. Bundan maksatın ise ayetlerin bu tefsirlerde nasıl anlaşıldığının ortaya konması ve hangi süreçten itibaren fikhî, kalâmî, mezhebî, siyasî delil olarak kullanılmaya başlandığının tespit edilmesidir. Bu bölümde ayetlerin bir tefsirden diğerine nasıl intikal ettiği ve nereden itibaren sistemleşmeye başladığı konuları üzerinde durulmuştur. Bütün bu farklı yaklaşımlar üzerine de sürecin analizi yapılarak bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Öte yandan fikhî tefsirlerin ortaya çıktıkları dönem itibariyle insanların sorunlarını çözmeyi amaçladıkları bununla birlikte zaman içerisinde mezhep taassubunun sıklıkla görüldüğü eserler haline geldiği ifade edilir. Böyle bir taassubun en önemli sebeplerinden biri, mezheplerin kendi görüşlerinin nihai kanaat olarak görülmesi ve taklit edilmek istenmesidir.

Fikhî temelli kabullerin yol açtığı farklı anlayışlar ve yoruma etkisi başlığı altında incelenen kadının şahitliği, müt’a nikahı, çok evlilik gibi konular en ince ilmî araştırmalarla irdelenir. Mezhebî aidiyet ve siyasî kabulden kaynaklanan anlayışların yoruma etkisi başlığı altında ele alınan “ilim sahipleri ve ülü’l-emr” gibi konular derinlemesine bir araştırmayla ele alınmıştır. Bu konuların araştırılmasını, incelenmesini değerli kılan unsurlardan birisi de bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmiş olmalarıdır. Bu ayetlerin kelimeler, fıkıh, belağat gibi birçok ilim dalını ilgilendiriyor olması, bu konuları araştırmanın zorluğunu ortaya koyan diğer bir unsurdur. İlk Tefsirlerden günümüze kadar belli bir konunun izini sürmek, araştırmak, incelemek ve nihayetinde bir sonuca varmak takdir edilir ki kolay bir iş değildir. Neresinden bakılırsa bakılsın ele alınan konuların uzun yıllar süren bir çalışmadan elde edilmiş bir hazine mesabesinde olduğu aşikârdır.

Dördüncü bölümde ise tasavvufi geleneğin bir parçası olarak kavramların anlamlarının genişletilmesi ya da daraltılması yoluyla yorumu farklılaşan ayetlerden, çağdaş söylemin etkisiyle farklı yorumlanan ayetlerden ve dönemsel sosyolojik gelişmelerin yoruma etkisinden bahsedilmiştir. Tespit edilen konu başlıkları ya da ayetler çerçevesinde müfessirlerin yorumları kronolojik olarak alınarak anlam kırılmalarının nerede oluştuğu ve hangi sâiklerle meydana geldiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde ise günümüze kadar geçen süreç içerisinde gerek Kur’an’ın kendisinden kaynaklanan gerekse de başka nedenlerden dolayı hicrî I. asırdan itibaren başlayan bu farklı anlama ve yorumlama biçimlerinin daha sonraki süreçte mezhep adıyla kurumsallaştığı ifade edilir. Eserde ayetlere yaklaşım biçimi itibariyle değişik düşüncelerin meydana gelişiyle ilgili yorum farklılıklarının sadece bir döneme hasredilemeyeceğinden bir dönemlendirme yapılmadığı ifade edilir. Kur’an tefsirinde yapılması gerekenin ilahi vahyin ilk muhatapları olan sahâbenin esas alınarak farklı yaklaşımların buna göre değerlendirilmesi gerektiği ifade edilir.

Son olarak çalışmanın güçlü ve zayıf olarak değerlendirdiğimiz yönlerine değinilmelidir. Eserin güçlü yönlerini şöyle değerlendirebiliriz; ele alınan meselelerin çok sayıda kaynaktan istifade edilerek sunulması, teorinin mümkün mertebede pratiğe dökülme çabası takdire şayandır. Ayrıca mevcut akademik birikimden istifade edilmesi de kitabın zenginleşmesini sağlamıştır. Yine bu doğrultuda takdiri hak eden bir tutum da yazarın kitabın neredeyse tamamında bir üslup olarak atıf yaptığı, işaret ettiği, değerlendirdiği ve tahlil ettiği bütün tefsirlerin orijinal metinlerine yer vermesidir. Ayrıca eserin mevcut akademik birikime önemli katkılar sunacağı kanaatindeyiz. Eserin zayıf olarak değerlendirebileceğimiz yönleri ise; Arapçanın ince meselelerinin kitapta zikrediliyor olması, kitabın okuyucu kitlesinin de daralabileceği kanaatini oluşturmaktadır. Kitap, sanki ehline hitap ediyorum der gibidir. Diğer bir konu ise gerek dikkat eksikliğinden gerekse de baskı hatalarından kaynaklanan yazım yanlışlarıdır. Diğer bir konu ise, dikkat eksikliğinden veya baskı hatalarından kaynaklanan yazım yanlışlarıdır. Bu yanlışlar daha çok bırakılması gereken boşluğun bırakılmamasından kaynaklanmaktadır.¹ Bir ayette de ayet içi kalp şeklinde olmuştur.²

¹ Örnek olmak üzere bk. s.15 "anlaşılmasiile" (s. 15); s. 23 "karşifarklı" (s. 23); s. 33 "ve'l-Uyû'uve" ve "Nüzûlisimli" s. 36 "bakmışlarve", s. 50 "sadecekeçi", s. 80 "hiçkimse", s. 360 "biçimiylebirlikte", "manaveya" ve "bölümdefikhi" şeklindedir.

² s.163 Bakara 2/143 وما كان الله ليضيع بالنا من الرؤوف رحيم إيمانكم إن الله



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
Haziran / June 2024, Cilt/Volume 7, Sayı/Issue 1

Yayın ilkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannually: June & December).



Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly stated reasons. Submissions which are not accepted for publication is not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



Yayın Dili

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 400, en fazla 850 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Language of Publication

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic if the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 400, up to 850 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Notes and Bibliography

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivatives 4.0.



Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talepmemektedir.

Telif Hakkı

Yazarlar, Din ve Bilim Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

Makale Kabul

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

Authors publishing with Journal of Religion and Science retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.