



BARTIN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı/Issue: 23
Bahar/Spring 2025

e-ISSN
2619-9343



**Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi**

Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı | Issue
23
Bahar | Spring
2025

e-ISSN | 2619 - 9343

BARTIN

Bartın Üniversitesi Adına Sahibi | Owner of the Journal on Behalf of Bartın University
Prof. Dr. Ahmet AKKAYA

Editör | Editor

Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ
Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör Yardımcısı | Co-Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yasir BEYATLI Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri | Section Editors

Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Emin ŞAHİN	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Vahit CELAL	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ali DURMUŞ	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Fuat DAŞ	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Nihal İŞBİLEN	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan AYAYDIN	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yasir BEYATLI	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yetkin KARAOĞLU	Ordu Üniversitesi, Türkiye
Dr. Nurullah DAĞ	Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Saeyd Rashed Hasan CHOWDURY	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Mehmet Ata MİRZAOĞLU	Tarım ve Orman Bakanlığı, Türkiye

Dil Editörleri | Language Editors

Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL (TR)	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan CAN (AR)	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tarek Mohamed Elmorsy HUSSEIN (AR)	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğretim Görevlisi Ayşe ÇAMUR (İNG)	Bartın Üniversitesi, Türkiye

Kitap Değerlendirme Editörü | Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yunus YAZICI Bartın Üniversitesi, Türkiye

Dizin Editörü | Index Editor

Arş. Gör. Zeynep YAZICI Bartın Üniversitesi, Türkiye

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Nihal İŞBİLEN Bartın Üniversitesi, Türkiye

Sekreter | Secretary

Arş. Gör. Dr. Hayrettin BAHAR Bartın Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK KOCA Bartın Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abu Jamal Md. Qutubul Islam NUMANİ	Dhaka Üniversitesi, Bangladeş
Prof. Dr. Âdem CEYHAN	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Ayten	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Asife ÜNAL	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Faruk KARACA	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Halit EV	Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hammet ARSLAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hasan MEYDAN	Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Michel TUCHSCHERER	IREMAM, Fransa
Prof. Dr. Muammer CENGİL	Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Shamsul ALAM	University of Dhaka, Bangladeş
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Coşkun BABA	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Davut EŞİT	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ghazwan YAGHİ	Leiden Üniversitesi, Hollanda

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD) yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir. Bu dergi DOAJ, EBSCO ve Erih Plus tarafından taranmaktadır. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences (BUIIFD) is a peer-reviewed scientific journal published twice a year. All responsibility for the content of the published articles belongs to the authors. This journal is indexed by DOAJ, EBSCO and ERIH PLUS.

Bu dergideki çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazarlar dergide yayımlanan makalelerinin telif hakkına sahiptirler. | Authors retain the copyright to their work under the CC BY-NC 4.0.

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD), en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences uses a double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Adres | Adress

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
74100

Bartın, TÜRKİYE

e-posta: islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr

Tel / Phone: 0378 501 10 00 (1273)

Değerli Araştırmacılar,

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nin 23. sayısında (Haziran 2025) yer alan birbirinden değerli araştırma makaleleri ile huzurlarınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Dergimizin 23. sayısına 18 makale gönderilmiştir. Editör Kurulu incelemesi, Yayın Kurulu değerlendirmesi ve hakemlerin görüşleri neticesinde 4 araştırma makalesi ve 2 kitap incelemesi reddedilmiş, 8 makalenin değerlendirme süreci devam ederken değerlendirme süreçleri tamamlanan ve hakemlerin onayını alan 4 araştırma makalesi bu sayıda yerini almıştır. Bu sayıda yayımlanan 4 araştırma makalesinin; İslam Hukuku, Tefsir, Din Sosyolojisi ve Din Mûsikisi gibi uzmanlık alanlarının literatürüne katkı sağlamasını umuyorum. Bunlar; “Evli Kadının Çalışması Durumunda Nafakası ve Aile Bütçesine Katkısı Meselesi”, “İsrailoğullarının Yozlaşması Örneği Bağlamında Çevrenin Müfessir Üzerindeki Etkisi”, “Yaşanılan Din Kuramı Üzerine Bir Değerlendirme”, “Klasik Türk Mûsikisinde Terkipler ve Yenilenme” başlıklı çalışmalardır.

Bu sayıda yer alan makalelerin sıralamasında makalelerin dergiye gönderiliş tarihleri dikkate alınmıştır. Bu sayıda emeği geçen Yayın Kurulu üyelerimize, Editör Kurulu'na, makaleleri ile 23. sayıyı oluşturan yazarlarımıza, yaptıkları özenli öneri ve değerlendirmelerle makalelerin yayımlanma süreçlerine katkı sunan hakemlerimize emekleri için şükranlarımı sunarım. Oldukça yoğun bir sürecin sonunda büyük emeklerle hazırlanan çalışmalarla karşınızda olan 23. sayımızın ilgili literatürlere katkı sunmasını temenni ederim. Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, 24. sayımızda tekrar görüşmeyi temenni ederim.

Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ

Editör

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Abdullah ACAR – Taha MOBARKI

İslam Hukukuna Göre Evli Kadının Çalışması Durumunda Nafakası ve Aile Bütçesine Katkısı Meselesi

Maintenance Payment and Contribution to the Family Budget in the Case of a Married Woman's Employment According to Islamic Law

7

Abdulselam YUSUF - Maşallah TURAN

أثر الواقع على المفسر: تفسير إفساد بني إسرائيل أمودجاً

İsrailoğullarının Yozlaşması Örneği Bağlamında Olayların Müfessir Üzerindeki Etkisi

37

Mehmet Davut ÇOŞTU

Yaşanılan Din Kuramı Üzerine Bir Değerlendirme
An Assessment of the Lived Religion Theory

59

Muhammed Cahid YILMAZ - Türkan UYMAZ

Klasik Türk Musikisinde Terkipler ve Yenilenme
Compounds and Renewal in Turkish Classical Music

83

İSLAM HUKUKUNA GÖRE EVLİ KADININ ÇALIŞMASI DURUMUNDA NAFAKASI VE AİLE BÜTÇESİNE KATKISI MESELESİ

Maintenance Payment and Contribution to the Family Budget in the Case of a Married
Woman's Employment According to Islamic Law

Abdullah ACAR

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD,
Konya/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Konya/Türkiye
abacar@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5753-6346

Taha MOBARKI

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bilim Dalı, Bursa/Türkiye
PhD Student, Uludag University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law, Bursa/Türkiye
tahamobarki1997@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6389-7463

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 16 Ekim / October 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 27 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2025

Atıf/Cite as: Acar, Abdullah – Mobarki, Taha. “İslam Hukukuna Göre Evli Kadının Çalışması Durumunda Nafakası ve Aile Bütçesine Katkısı Meselesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 23 (Haziran 2025), 7-35. <https://doi.org/10.59536/buiifd.1568175>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

* Bu makale, ikinci yazarın “İslam Hukuku ile Mukayeseli Olarak Cezayir Aile Kanununda Çalışan Eşin Nafaka Hakkı Ve Aile Bütçesine Katkısı” isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ

Batıda sanayileşmeyle birlikte kadın istihdamının artması, kadınların sanayideki orantısız ağır çalışma şartlarını protesto etmek amaçlı ortaya çıkan kadın hakları savunucuları ve diğer Batı orijinli felsefi akımların etkisiyle Batıda ailenin yapısında değişiklikler yaşanmıştır. İletişim vasıtalarının artması ve Müslüman ailelerin sanayileşmiş ülkelere göç etmesi gibi sebeplerle İslam dünyasında da geleneksel aile yapısında değişiklikler oluşmaya başlamıştır. Özellikle evli kadınların mesaiye bağlı çalışma hayatına atılmaları sebebiyle; kadının çalışmasının kendi nafakasına etkisi, ev dışında çalıştıkları için başkasının yardımına muhtaç yaştaki çocuklarının nafakalarının kime ait olduğu, aile bütçesine mali katkı sunup sunmayacağı ve bunun oranı, mal paylaşımı gibi nevâzil fıkhi bağlamında aileyi ilgilendiren hak ve sorumluluklardaki güncel meselelerde fukahânın yeni değerlendirmeler yapmaları bir ihtiyaçtır. Klasik İslam hukuku kaynaklarında, evlenmesi sebebiyle çalışmayan kadının kocasından alacağı nafaka ve nafaka çeşitleri ile bu nafakanın düşeceği hallerden bahsedilir. Çağdaş bazı çalışmalarda klasik dönem nafaka türleri ile değişen ve gelişen ekonomik şartlardaki nafakanın kapsamı gibi konuları mukayeseli olarak ele alan çalışmalar mevcuttur. Bu makalenin asıl meselesi ise evlenen ve ev dışında mesai şartları dâhilinde çalışmayı tercih eden bir kadının hem ev işleri hem kocası hem de çocuklarına yeterli zaman ayıramaması sebebiyle, klasik anlayışa göre hak ettiği nafaka kalemlerinde değişiklik olup olmayacağı, nafakasından kesinti olacaksa bunun oranı meselesi ile gelir elde ettiği için aile bütçesine katkı yapmasının zorunlu olup olmayacağı meseleleridir. Ayrıca çalışan çiftler arasında çocuk bakımı, bakıcı, kreş ve servis ücretleri ile kadının özel hastane masrafları gibi ücretleri kimin ödeyeceği meseleleri de günümüz İslam hukukçularını meşgul eden sorunlardır. İçinde yaşanan dönem ve kültürün de etkisiyle klasik kaynaklarda detayıyla yer almayan bu sorunları ele alan çok yeni tamamlanmış bazı çalışmalar mevcut ise de bunların konuya genel ifadelerle yer verdikleri tespit edilmiştir. Bu çalışmada, bahsedilen bu meselelere fikhî ya da hukukî açıdan katkıda bulunmak amacıyla, öncelikle gelenekte evlilik nafakasının mahiyeti, nafakanın kapsamı, nafaka yükümlülüğünün delilleri ile nafaka hakkını düşüren haller hakkında bilgi verilip ardından yukarıda zikredilen meseleler çağdaş İslam hukukçuları ile farklı ülkelerdeki uygulamalardan istifadeyle ele alınacaktır. Bununla birlikte makalemizi dolaylı olarak ilgilendiren eşlerin bağımsız tasarruf ve harcama hakları ile bütçeye katkı yapması sebebiyle oluşan yeni hakları, çalışan karının aile bütçesini desteklemesinin mali sonuçlarına da makale sınırları dâhilinde temas edilmiş ve bu hususta bir “öneri” ya da “mutabakat metni” taslağı oluşturma denemesi yapılmıştır. Tarafların gönüllü olarak olgunlaştırılabilecekleri bu taslak mutabakata göre çalışan zevcenin aile için harcanan aylık zaruri harcamaların üçte birlik kısmına katkıda bulunmasının naslara aykırı olmayacağı ve ailede oluşan bazı mahrumiyetleri telafi edeceği kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Aile hukuku, Nafaka, Çalışan Kadının Nafakası, Aile Bütçesi Yönetimi.

ABSTRACT

The increase in women's employment in the West with industrialization, the women's rights advocates who emerged to protest the disproportionately difficult working conditions of women in industry, and other philosophical movements of Western origin have caused changes in the structure of the family in the West. The increase in means of communication and the migration of Muslim families to industrialized countries have also necessitated changes in the traditional family structure in the Islamic world. Especially because married women have started working overtime, it is a necessary for jurists to make new evaluations in the current changes in the rights and responsibilities concerning the family in the context of Nevâzil fiqh, such as the effect of a woman's work on her own alimony, who is responsible for the alimony of their children who are old enough to need someone else's help because they work outside the home, whether she will make a financial contribution to the family budget and the rate of this, and the division of property. In classical Islamic law sources, the alimony and types of alimony that a woman who does not work due to marriage will receive from her husband and the situations in which this alimony will be waived are mentioned. In some contemporary studies, there are studies that comparatively address issues such as the types of alimony in the classical period and the scope of alimony in changing and developing economic conditions. The main issue that is the subject of this article is whether there will be changes in the alimony items that a woman who gets married and prefers to work outside the home within working hours cannot spend enough time on both housework, her husband and her children, according to the classical understanding, the rate of deductions from her alimony, and whether she will be obliged to contribute to the family budget due to her income. In addition, issues such as who will pay for childcare, nanny,

nursery, and service fees among working couples, and the woman's private hospital expenses are among the problems that occupy contemporary Islamic jurists. Although there are some very recently completed studies that address these issues, which are not covered in detail in classical sources due to the influence of the period and culture in which they lived, it has been determined that they address the subject in general terms. The main issue that is the subject of this article is whether there will be a change in the maintenance payment items that a woman who gets married and prefers to work outside the home under working conditions will be entitled to according to the classical understanding due to her inability to allocate enough time for housework, her husband and her children, and if there will be a deduction from her maintenance payment, the rate of this deduction, and whether it will be obligatory for her to contribute to the family budget due to her income. In addition, the issues of who should pay for childcare, babysitters, nursery, service fees, and the woman's private hospital expenses between couples who both work are also among the problems that preoccupy today's Islamic jurists. Although there are some recent studies that deal with these issues, which are not covered in detail in classical sources due to the influence of the period and culture in which they lived, it has been determined that the subject we propose is included in general terms. In order to contribute to these issues from a jurisprudential or legal point of view, we will first provide brief information about the nature of marital maintenance payment in the tradition, the scope of maintenance payment, the evidence of maintenance payment obligation and the circumstances that reduce the right to maintenance payment. Then we will try to explain whether the wife's work affects her maintenance payment, and if so, the amount of it, and if she is required to contribute to the family budget, the proportion of it, with the help of contemporary Islamic jurists and practices in different countries. In addition, the article also indirectly deals with the spouses' rights to independent savings and expenditures, their new rights arising from their contribution to the budget, and the financial consequences of the working wife's support of the family budget, and an attempt has been made to draft a proposal or a memorandum of understanding for families with such problems. According to this draft agreement, which the parties can voluntarily adopt, it has been concluded that the working wife's inclusion of one-third of her monthly earnings in the family budget would not be contrary to the teachings and would compensate for some of the deprivations in the family.

Keywords: Islamic Law, Islamic Family Law, Maintenance payment, Maintenance payment of Working Women, Family Budget Management.

Giriş

Evlilik, kısaca “neslin devamı için karı-kocanın birbirlerinden karşılıklı olarak istifade etmeyi mubah kılan bir akid” şeklinde tarif edilir.¹ Aralarında evlenme engeli olmayan kadın ve erkeğin yaptığı ve “büyük anlaşma” olarak nitelendirilen bu akid, karşılıklı hak ve sorumluluklar meydana getirir. Hanefîlere göre kocanın nafaka yükümlüsü olmasının nedeni kocanın nikâh sebebiyle kadın üzerinde sabit olan alıkoyma hakkını kazanmasıdır.² İmam Şâfiî’ye göre ise erkeğe nafakanın borç olmasının sebebi, bir kadının erkeğin karısı olmasına imkan veren evliliğidir.³ Her iki mezhebe göre de kadının nafaka alacaklısı olmasının nedeni; karı-kocanın birbirlerinden faydalanabilme hakkı veren sahih nikah sebebiyle kadının hareketlerinin erkek lehine kısıtlanması, kadının kendisini kocasına teslim etmesi ve onu istediği yere götürme imkânına sahip olmasıdır.⁴ Hanbelîlere göre de nafakanın vâcip olmasının nedeni kadının erkeğe kendisini teslim etmesi ve erkeği kendisinden tam olarak faydalandırmasıdır.⁵ Kısaca, evlilik nafakası, Hanefî ve Zâhirîlere göre nikâh akdinin tamamlanmasıyla; Hanefîler’den Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre kadının kocasına teslimi ile başlar.⁶ Dikkat edilirse mezheplere göre sahih nikâhın yanında evliliğin diğer tabii sonuçları da nafaka sebebi olarak zikredilir. Bu itibarla kocanın, karısının hakkı olan nafakayı temin etmemesi ya da edememesi boşanma gerekçeleri arasında zikredilir.⁷ Dolayısıyla, evliliğin sağlıklı sürdürülebilmesinin en önemli şartlarından birisi bu nafakanın koca tarafından temin edilmesidir. Kadın, zengin olsa dahi kocasıyla birlikte yaşadığı evin ihtiyaçları ve kendi nafakasını temin etme mecburiyeti yoktur.⁸

¹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/258; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 9/230.

² Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 5/169; Ebû Bekir b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 5/114.

³ Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi'*, 5/114.

⁴ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid (Beyrut 2003), 3/244.

⁵ Ebû Muhammed Abdullah İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fıkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dâru Hicre, 1997), 5/77-78.

⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 9/249; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/18; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (İstanbul: Kahraman Neşriyat, 1985), 3/77; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/195, 236; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/575.

⁷ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/518; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yay, 1982), 2/464.

⁸ Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994), 3/91; Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlu's-şahsiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957), 231.

18. yüzyılda başlayan sanayileşmenin kadınlar da dâhil daha fazla insan gücüne ihtiyaç duymaya başlamasıyla birlikte Müslüman kadınlar da istihdama katılmaya başlamıştır. Önceleri, Müslüman kadınlar daha çok ev içinde genellikle kadınların yapageldiği işlerle, ev dışında ise kocaları ya da aile fertleriyle birlikte bağ, bahçe işleriyle meşgul olurlar, kısaca günümüzdeki çalışma mantığıyla maaşlı veya mesaiye tabi bir işlerde pek çalışmazlardı. Bir başka ifadeyle çoğunlukla ücret öngörülme, zorunlu mesaiye tabi olunmayan, çocukların bakıcı, kreş gibi yerlere bırakılmak zorunda kalınmadığı, aile, akraba ve komşu çevresinin dışına çıkılmayan geleneksel işlerle uğraşırlardı. Bu sebeple şer‘î ilkeler gereği evli kadınların nafakalarının tamamı kocalarına ait idi. Günümüzde ise kadınların çalışma ortamı ve şartları geleneksel çerçeveyi aşmıştır. Artık kadınlar her türlü iş ortamında ve evin dışında maaşlı işler olarak adlandırılan işlerde önemli ölçüde varlık göstermektedirler.

Bu yeni aile hayatı, tabiatıyla geleneksel Müslüman aile yapısında ve özellikle evli kadınların ailevî hak ve sorumlulukları ile görev dağılımlarında değişikliklerin meydana gelmesine sebep olduğu kadar özellikle mâlî konularda yeni fikhî değerlendirmelerin yapılmasını gerektirmiştir. Evli kadınların kurumsal manada çalışma hayatında eskiden daha fazla yer alması sonucu, kendi nafakaları, ev dışında çalışıp kazanç elde ettikleri için başkasının yardımına muhtaç hale gelen küçük çocuklarının nafakalarına katkı yapıp yapmayacakları, aile bütçesine mali bakımdan katkı oranları gibi konular çağdaş fakihler arasında önemli müzakere konuları olarak gündemlerini meşgul etmeye devam etmektedir.

İslam aile hukuku başta Kur'an ve sünnet olmak üzere mevcut örfe göre de gelişmiştir. Bu sebeple çağdaş İslam âlimlerinin günümüz örfünü dikkate alarak nafakanın kapsamı ve sınırları konusunda öncekilerden farklı görüş serdetmeleri aslında tabiidir. Öyle ki, evli bir kadının evine ayırması gereken zaman diliminde evinin dışında çalışması halinde nafakasının sınırları konusunda aileler arasında yaşanan sıkıntıların çözümünde çağdaş fakihler arasında dahi görüş farklılıkları bulunmaktadır. Genellikle örften kaynaklanan bu görüş farklılığı, Müslüman toplumlarda kadınların sosyal ve ekonomik statüsündeki değişimde önemli bir etkiye sahip olan küresel, sosyal ve ekonomik sistemlerden de kaynaklanabilmekte, böylece İslam aile hukukuna muhalif değerlendirmelere de rastlanılabilmektedir.

Evli kadının aile hayatındaki görev ve sorumluluklarındaki değişim şu tür soruların fikhî açıdan cevaplandırılmasını gerekli kılmaktadır: “Çalışan kadınların nafaka haklarında koca lehine bir değişim mümkün mü?”, “Çalışan kadının aile bütçesine katkı yapması gerekir mi?”. Kısaca “İslam aile hukuku açısından çalışan kadının mali hak ve sorumluluklarında bir

değişimden söz edilebilir mi?”. Bu makalede bu soruların cevapları aranmaya çalışılacak ve konuyla bağlantılı olarak Müslüman kadının çalışma şartları, kocasının izni ve aile içindeki görevlerini aksatmama konuları üzerinde durulacaktır. Bazı ailelerde yaşanan ve hatta boşanmaya varan problemlere karşı çözüm sağlaması maksadıyla bir mutabakat metni örneği oluşturma denemesi yapılacaktır.

Klasik kaynaklarda, *TDV İslam Ansiklopedisi* ve *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye* gibi güncel Türkçe ve Arapça yayınlar ile Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu ve İslam ülkelerindeki fetva kurumlarının fetvalarında “çalışan kadının nafakasının kapsamında değişiklik olup olamayacağı” ve “çalışan kadının aile bütçesine katkı zorunluluğu” konularında dağınık vaziyette ya da kısmî şekilde bazı değerlendirmeler yer almaktadır.⁹ Öte yandan, ülkemizde nafaka konusunu farklı boyutlarıyla ele alan yayınlar varsa da karı ve kocanın her ikisinin de çalıştığı ailelerdeki bütçe yönetimi konusunu derli toplu inceleyen ve net bir çözüm sunan bir yayına rastlanmamıştır.¹⁰ Aynı minvalde Türkçe dışında bazı yayınların bulunduğu şahit olunmakla birlikte bizim ele almak istediğimiz bu konuya en fazla yaklaşan yayın Muhammed Zühaylî'nin 2005 yılında yayınlanmış makalesidir.¹¹ Yazar bu makalesinde daha çok çalışan kadının nafakasına temas etmiş olmakla birlikte aile bütçesinin yönetimi konusunda detaylı bilgiler vermemiştir. Mîlûd Ka'vâs tarafından 2009 yılında Fas'ta neşredilen *Hakku'z-zevceti fî'l-keddi ve's-si'âye: Dirâsetun fî't-türâsi'l-Mâlikî*¹² isimli kitap ile Süheyle Zeynelabidin Hammâd tarafından 2022 yılında elektronik ortamda neşredilen *Hakku'l-keddi ve's-si'âyeti li'z-zevce*¹³ isimli yayınlarda da Fas kanunları ile İslam hukuku arasında mukayeseli olarak bir kadının tam gün ya da yarı zamanlı dışarıda çalışmasının fikhî boyutları ele alınmış olması yönüyle bizim çalışmamızla kısmen irtibatları bulunmaktadır. Biz ise makalemizde “bütçe yönetimi taslak metni”ne zemin sağlaması bakımından öncelikle klasik kaynaklarda çalışmayan evli kadın için öngörülen nafaka meseleleri hakkında özet bilgilere yer vereceğiz. Böylece evlilik akdinin en önemli

⁹ Bk. Celal Erbay, “Nafaka”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf, 2012), 7/114 vd.

¹⁰ Örnek olarak bk. Mehmet Dirik, “İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 135-159; M. Zeki Uyanık, “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 57-87; Bk. Canan Tatar, *İslam Hukukunda Kadının Ailedeki Ekonomik Konumu*, (İstanbul, İlahiyat Yayınları, 2023).

¹¹ Muhammed Mustafa Zühaylî, “Amelü'l-mer'e hârice'l-beyt ve eseruhû fî'l-hilâfâtî'z-zevciyye”, *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslamî ed-düvelî* 16, (2007), 327-384.

¹² Mîlûd Ka'vâs, *Hakku'z-zevce fî'l-kedd ve's-si'âye* (Rabat: Silsiletü Dirâsât ve Ebhâs, 2009).

¹³ Süheyle Zeynelabidin Hammâd, *Hakku'l-keddi ve's-si'âyeti li'z-zevce* (Riyad: Silsiletü Kadâya'l-Mer'e, 2022).

hukukî sonuçlarından birisi olarak kabul edilen nafaka sorumluluğunun kapsamı hakkında çalışan evli kadının nafakası ve aile bütçesine katkısı konusunda evlilik öncesi ya da sonrasında tarafların rızasıyla ve katkılarıyla geliştirilebilecek metin için temel teşkil edecek bilgiler takdim edilmeye gayret edilecektir.

1. Nafakanın Tarifi, Kapsamı ve Çeşitleri

Nafaka kelimesi Arapçada *n-f-k* kök harflerinden türemiş olup lügavî olarak, “helak olmak, tüketmek, çıkarmak, delik ya da tünel açmak, harcamak, ölmek, fiyatı artmak” gibi manalara gelir.¹⁴ Kelimenin bünyesinde taşıdığı bütün bu manalar bir araya getirildiğinde nafaka kelimesinin; ya bir malı ya bir eşyayı, ya da iki tarafı ayrı yerlere çıkan yerden olsun, *çıkmaq* ve *çıkarmak* manasına geldiği ifade edilebilir.¹⁵ Sözlük anlamıyla bağlantılı olarak, kocanın aile efradının geçimi için yaptığı her türlü çaba, gayret ve harcama, bir başka ifadeyle cebinden *çıkardığı* tüm masraflar nafaka kapsamındadır. Fakihlerin bu lügavî manalar ve naslardan hareketle ıstilahî bakımdan evlilik nafakasının mahiyeti ve kapsamı konusunda aralarında nüanslar olsa da büyük ölçüde birbirine yakın tarifler yaptıkları görülür: Mesela; Malikîlerden İbn Rüşd (öl. 595/1198) ve Yusuf el-Mevvâk (öl. 897/1492), Hanefîlerden Alaeddin Haskefi (öl. 1088/1677) gibi fukahâ, bu *çıkarmak* şeklindeki lügavî manadan hareketle nafakayı; “Kocanın gücü ölçüsünde ve örfe uygun şekilde karısının yiyecek-içecek, kıyafet ve mesken ihtiyacı için kazancından harcama yaparak bir kısmını çıkarmasıdır” şeklinde tarif etmişlerdir.¹⁶ Farklı mezheplere mensup fukahânın nafakanın tarifi ve kapsamı konusundaki ifadeleri birbirine çok yakındır. Onlar, yiyecek, kıyafet ve meskenden oluşan üç temel ihtiyacın koca tarafından temin edilmesinin vücûbiyetinde müttefiktirler.¹⁷

1.1. Nafaka Çeşitleri ve Nafaka Sebebi

İslam aile hukukunda nafaka denilince hem evlilik sürecindeki harcamalar hem de *boşanma sonrasında* boşanan kadına yaklaşık üç ay süreyle ödenmesi öngörülen iki çeşit nafaka kastedilir.¹⁸ Bu manasının yanında, kişinin kendisi için yaptığı harcamalar ile evlilik,

¹⁴ Bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “nfk”, 10/358; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Şam: Darü'l-Fikr, 1979), “nfk”, 5/455.

¹⁵ İbn Fâris, “nfk”, 5/455.

¹⁶ Ebu'l-Kasım Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halil* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/54; Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/45; Muhammed-Ali el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebsâr*, thk. Abdulmün'im Halil İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, 2/257.

¹⁷ Ebû Zehre, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 231.

¹⁸ Uyanık, “İslam Aile Hukukunda Süresiz Nafaka Yasası”, 71.

hısımlık ve mülkiyet nafaka sebebi sayılır¹⁹ ve bu sebeple başkalarına yaptığı harcamalar, genel manada nafaka çeşitleri arasında zikredilir. Boşanma sonrasındaki nafaka ile hısımlık ve mülkiyet nafakası bu makalenin kapsamı dışındadır. Bu nedenle bu çalışmada nafakaya hak kazanmanın en büyük sebebi olan evlilik ve bu süreçte özellikle kocanın sorumlu olduğu harcama kalemlerine dâhil edilen nafaka çeşitleri hakkında kısa bilgi verilecektir.

1.2. Evlilik Nafakası

Kadın ve erkek arasındaki evlilik akdi sahih bir şekilde yapılırsa, bunun çiftlerin karşılıklı *evlilik yükümlülükleri* olarak adlandırılan sonuçları oluşur. Bunlar arasında koca için en önemli görev nafaka temin etmektir. Nafaka temin etme görevi kocaya, aile içindeki konumu sebebiyle farz kılınmış olup, hanımı ile aralarındaki görevlerin taksim edilmesi çerçevesine giren bir vazifedir. Fakihler, evlilik nafakasından kocanın nafaka borçlusu, eşinin zengin de olsa nafaka alacaklısı olduğu konusunda icmâ etmişlerdir.²⁰ Fukahâ, evlilik nafakasının, kocanın görevi olduğunu, kadının nafaka teminine mecbur olmadığını bazı âyetler,²¹ hadisler²² ve kıyas yoluyla delillendirirler.²³ Günümüze kadar evlilik sebebiyle kocanın karısına karşı nafaka borçlusu, karısının nafaka alacaklısı olduğu konusunda -bazı nadir durumlarda kadınların da nafaka yükümlüsü olduğunu savunan Zâhirîler hariç-²⁴ ittifak bulunmaktadır.²⁵ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin 69. maddesi de buna göre düzenlenmiştir.²⁶

Klasik dönem fakihlerine göre kıyas, kocanın evlilik nafakasını ödemesinin bir görev olduğu sonucuna ulaştırır. Çünkü koca, evlendiği kadının kendi evinde alıkonulmasına sebep

¹⁹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 4/15.

²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/348; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/45; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnu'l-Münzir, *el-İcmâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 109; Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kasânî, *Bedâi' u's-sanâi fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5/109; Ebû'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtetâ* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/327; Bilmen, *İstilahât-ı Fıkhiyye*, 2/448; Celal Erbay, *Evlilik ve Hısımlık Nafakası* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 26.

²¹ el-Bakara 2/215, 228, 229, 233, 236 ve 280. âyetleri ile en-Nisâ 4/19, 34. âyetleri; el-Mâide 5/89. âyeti ve et-Talâk 65/1, 6, 7. âyeti de delil olarak kabul edilmiştir.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Ahkâm", 14, "Nafakât", 2; Müslim, *el-Câmi' u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1955.) "Akdiyye", 7; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004), "Nikâh", 41, "Menâsik", 56, 57; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen İbn Mâce*, nşr. M. Fuad Abdülbaki (Kahire, Dâr İhyâi'l-Kütüb, 1953), "Nikâh", 3, "Menâsik", 84.

²³ Kasânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 5/109; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/230; Ruhi Özcan, *İslam Hukukunda Hısımlık Nafakası* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996), 70; Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 69.

²⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/92.

²⁵ Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 3.

²⁶ Hukûk-ı Âile Kararnamesi (HAK), md. 69: "Nikâhın sahîhan in'ikâdıyla beraber zevc üzerine zevcenin mehir ve nafakası lazım gelir ve aralarında hakk-ı tevarüs sabit olur."

olmaktadır. Daha önceki müstakil hayatına kıyasla, evlilik sebebiyle bazı görevlerin altına girmiş bulunan zevcenin nafakasından koca sorumlu tutulmazsa, bir kadın olarak onun ev içi faaliyetleri ya da mesaisi karşılıksız kalacak ve koca, evinde zevcenin bulunması nimetine karşılık bir sorumluluk altına girmemiş olacaktır.²⁷ Ayrıca, “Kim birini kendi hizmeti için alıkoyarsa onun geçimi alıkoyana aittir” kaidesi gereği de kocanın zevcesinin nafakasını üstlenmesinin farz olduğu belirtilir.²⁸ Nitekim Mâverdî (öl. 450/1058), nasıl savaş için hazır bekletilen askerler kışlarında beklemeleri sebebiyle maaşı hak ediyorlarsa, sahih nikâhla evlenen bir kadın da kendisini kocasına, evine ve çocuklarına hazır bulundurmasına karşılık nafakayı hak eder şeklinde bir benzetme yapmaktadır.²⁹

1.3. Evlilik Nafakasının Kapsamı

Nafakanın kapsamı ile kastedilen; evlilik hayatının istikrarını sağlamak ve evlilik hedeflerine ulaşmak için kocanın karısına yiyecek, giyecek, ev ve diğer şeyler dâhil olmak üzere harcadığı şeylerdir. Nafakanın kapsamında yer alan unsurlar hakkında ittifak edilenler olduğu gibi ihtilaf edilenler de bulunmaktadır. Şimdi bu ayrıma göre nafakanın kapsamına dâhil olan kalemler iki başlık altında sunulmaya gayret edilecektir:

1.3.1. İttifak Edilen Nafaka Kalemleri: Yiyecek, Giyecek ve Mesken

Fukahâ, “*Annelerin yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir*”³⁰ âyetine istinaden, kocanın karısına yemesi, içmesi için ihtiyacı olanı vermesi gerektiği ve karısına kıyafet temin etmesinin zorunluluğu konusunda ittifak etmişlerdir. Kadın bebek emziriyorsa çocuğunu emzirmesi için ihtiyaç duyduğu nafaka miktarı da artırılmalıdır.³¹ Fukahâ, yiyecek nafakasının miktarı noktasında ise ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler, Mâlikîler ve Hanbelîler bunun karı-kocanın durumuna göre takdir edileceğini savunurken, Şafîîler ise nafakanın miktarının kocanın durumuna göre belirlenmesi gerektiği kanaatindedirler.³² Şafîîler de dâhil

²⁷ Özcan, *Hısımlık Nafakası*, 70-71.

²⁸ Kasânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i'*, 5/113.

²⁹ Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Muhammed Âdil-Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 11/417.

³⁰ el-Bakara 2/233.

³¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/572; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celî li-şerhi Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992), 4/183; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Darü'l-Minhac, 2007), 15/419; Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî, *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*, thk. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), 4/136.

³² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/574; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale-ş-Şerhi'l-kebîr*, 2/509; Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 7/142; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/420.

olmak üzere fakihler, giyecek için ödenen nafakanın belirli bir miktarının olmadığı hususunda hemfikirler.³³

Giyim nafakası verme aralığına gelince, Hanefiler, Malikîler ve Şafîiler, sıcakta ve soğukta oluşan ihtiyacı gidermek için yazlık ve kışlık olmak üzere yılda iki kez, mekâna ve adetlere uygun bir tarzda yapılmasının farz olduğu görüşündedirler.³⁴ Hanbelîler ise, yılda bir kez giyim nafakasının ödenmesinin farz olduğu görüşündedirler.³⁵ Öte yandan, Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî'ye sorulan; "Kadın, kocasının izniyle çalışıyorsa ve bu işi, ulaşım, yemek gibi ek harcamalar veya işi gereği belirli elbiseler giymesini gerektiriyorsa bu masraflar kime ait olur?" sorusunun "Bir kadının çalışmasıyla ilgili tüm ilave masrafların koca tarafından değil, kadının kendisi tarafından karşılanması gerektiği" şeklinde cevaplanmış olması, belirli ya da normalden fazla dış kıyafet alma ihtiyacının kadın tarafından temin edilmesi sonucuna ulaştırmaktadır.³⁶

Kocanın, karısına mesken temin etme zorunluluğu da yine âyetlerden istinbât edilmektedir.³⁷ Fakihler, kocayı ister mülkiyetine sahip olmak ister kiralamak ister ödünç almak suretiyle, örf'e uygun biçimde karısını uygun bir meskene ya da mekâna yerleştirmekle yükümlü tutmuşlardır.³⁸ Kocanın bu üç aslî ihtiyacı sağlamaması durumunda, kadının nafaka talep etme ve evi terk etme hakkına sahip olduğu, bu sebeple evi terk eden kadının nâşize sayılmayacağı kabul edilmiştir.³⁹ Çalışmayan evli kadının bu üç aslî nafakasını temin etme işi kocasının uhdesine verilmiş olduğundan, bir kocanın, karısı çalışsa da bu üç nafakadan özellikle mesken temin masrafları konusunda bir başka ifadeyle kiracı iseler ev kirasının ödenmesi konusunda katkı yapması için karısına zorlama da yapamaz. Çünkü yukarıda Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin kadının işi ulaşım, yemek gibi ek harcamalar veya işi gereği belirli elbiseler giymesini gerektiriyorsa, bu masrafların kadına ait olması gerektiği yönünde fetva verirken, çalışmak meskenin kirası için ilave bir masraf olmayacağından bu konuda kadın, kiranın ödenmesi konusunda katkı yapma zorunluluğu bulunmamaktadır. Zaten mesken, çalışma ya da

³³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/580; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2/509; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/436; İbn Müflih, *el-Mübdi'*, 7/142.

³⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/580; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2/513; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/438.

³⁵ İbn Müflih, *el-Mübdi'*, 7/143.

³⁶ International Islamic Fiqh Academy (IIFA), "Karâr bi-Şe'ni İhtilâfâtî'z-Zevc ve'z-Zevceti'l-Muvazzafe" (Erişim: 07.05.2024).

³⁷ et-Talak 65/1, 6.

³⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/599; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2/513; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/441; İbn Müflih, *el-Mübdi'*, 7/143.

³⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/306; Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcû't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc 2005), 717.

çalışmamadan bağımsız olarak aslî bir ihtiyaçtır. Fakat kadının çalışması onun sosyal statüsünü yükseltiyor ve daha üst standartlarda bir evde oturmayı talep ediyorsa ve kocanın mesken kirası için ayırdığı bütçe buna yetmiyorsa bu yetmeyen kısım için çalışan kadının katkıda bulunması gerektiğini söylemek aklen mümkündür. Ayrıca kadının çalışması meskenin temizlenmesi gibi ilave masraflar oluşturuyorsa bu durumda da kadının bu işlem için bütçeye katkıda bulunması gerekecektir.

1.3.2. İhtilaf Edilen Nafaka Kalemleri: Tedavi, Temizlik, Süslenme, Seyahat ve Hizmetçi Masrafları

Evli kadının tedavi, temizlik, süslenme, seyahat ve hizmetçi ihtiyaçları gibi masrafları için kocanın nafaka sorumlusu olup olmadığı hakkında âlimlerin farklı kanaatleri mevcut olup her bir konu ayrı bir çalışmayı gerektirecek kadar tafsilatlıdır. Burada sadece makalemize zemin oluşturacak temel bilgilerle yetineceğiz.

Klasik fıkıh âlimleri kadının tedavi ve ilaç masraflarının kocanın zorunlu görevi olmadığı kanaatindedirler. Bunu ileri süren fakihler, kadının uygun şekilde beslenme ve meskeninin temin edilmesinin, onun sağlık-sıhhatini korumak için yeterli olabileceği düşüncesiyle böyle bir görüş belirtmiş olabilirler. Hatta onlara göre evli kadın zenginse tedavi ve ilaç masraflarını kendi karşılamalıdır fakirse bu masrafları kocası dışında kendi usul ya da fûruundan temin eder.⁴⁰ Mütakaddim fakihlere göre tedavi masraflarını kadının üstlenmesinin nedeni, kadının kendi sağlığını yine kendisinin koruması gerektiği ve hastalığın arızî bir durum olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır.⁴¹ Bu kanaatlere rağmen, daha sonraki bazı Hanefî ve Mâlikî fakihler kadının doktor ve tedavi masraflarının da kocaya farz olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁴² Bu görüş, Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin 14/07 sayılı kararında da “Kadının meskeni, ilaçları, giyecekleri ve yiyecekleri ile evin işlerini kolaylaştıracak mobilya, makine vb. her şey kocaya aittir” şeklinde kabul edilmiştir.⁴³

Fakihler, kadının bedeni, elbisesi ve evdeki eşyaların temizliği için zarurî temizlik maddelerinin, kocanın yaşadığı bölgenin örfüne göre temin etme zorunluluğu olduğu

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 4/20; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, 2/510.

⁴¹ Mâverdî, *el-Havi'l-kebir*, 11/436.

⁴² Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 3/23; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş, *Minahü'l-Celil şerhi Muhtasarı Halil* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1989), 4/392.

⁴³ European Council for Fatwa and Research (E-CFR), “The Fourteenth Ordinary Session of The European Council for Fatwa and Research” (Erişim 14.07.2024).

hususunda ittifak etmişlerdir.⁴⁴ Buna karşılık, bir kadının koku, kına ve safran gibi süs ve kozmetik eşyalarını kocanın sağlamasının zorunlu olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁵

Fukahâ, evli kadının ana-baba ve akrabalarını ziyareti konusunda da naslardan mülhem ve örfü de dikkate alarak bazı standartlar geliştirmişlerdir. Bazı kaynaklarda evli kadının ana-babasının haftada bir defa kızlarının evine gelmelerine kocanın engel olma hakkı olmadığı, hastalık ve benzeri sebeplerle onların gelme imkânları yoksa evli kadının ana-babasını haftanın herhangi bir günü örfteki, ziyaret biçimi ve süresine uymak kaydıyla ziyaret etme hakkı olduğu senede bir sefer de yakın akrabalarını ziyaret etme hakkı olduğu belirtilir.⁴⁶

Bu başlıkta kadının ana-babasını ziyareti meselesinin zikredilmesinin sebebi, kocanın ziyarete izin verip vermemesinden ziyade seyahat masraflarının nafakaya dâhil olup olmaması konusunda kıyas yapabilmek içindir. Ziyaret hakkı ile ilgili görüşlerin belirtildiği dönem dikkate alındığında bu değerlendirmelerin küçük yerleşim yerinde kısa süreli ve yol masrafı gerektirmeyen ziyaretler için olduğu tahmin edilebilir. Günümüzde ana-babayı ziyaret için uzakta ikamet etmeleri sebebiyle zaman ayırmaya ilaveten yolculuk süresi ve masrafları da eklenmektedir ve bazen bu zaman bir günü aşmakta masraflar da yüksek meblağlara ulaşabilmektedir. Klasik kaynaklarda, evli kadının yanında kocası olmaksızın hac yolculuğu masraflarını kocanın üstlenme zorunluluğu olmamasından hareketle,⁴⁷ kadının ailesinin ziyaret için yapacağı masraflar konusunda da –nikah akdi esnasında bir şart koşulmamışsa- kocanın bir yükümlülüğü bulunmadığı şeklinde kıyas yaparlar ve bu tür masrafları tahsiniyyât ya da kemâliyyat kabilinden yapılan masraflar olarak zikrederler.⁴⁸ Fakihlerin yukarıdaki değerlendirmeleri ışığında ve örfü de dikkate alarak çalışan evli çiftlerin nikah akdi esnasında ya da daha sonraki bir zamanda kendi aralarında öncelikle senede kaç sefer ziyaret hakkı olması gerektiği konusunda bir anlaşmaya varabilirler. Mesela, karı-kocanın ya dinî bayram sayısına binaen ya da yaz ve kış dikkate almak suretiyle hanımını senede iki defa ailesini ziyaret için müsaade edebilir. Ardından da bu seyahat için oluşabilecek masraflar konusunda da yine kendi aralarında bir paylaşım planı yapabilirler.

⁴⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/161; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/233; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/579; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/543; Nevevî, *Minhâcû't-tâlibîn*, 1/263; Haccâvî, *el-İknâ*, 4/138.

⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/579-580; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, 4/184; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/429; Haccâvî, *el-İknâ*, 4/138.

⁴⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/43.

⁴⁷ Mansûr b. Yûnus b. Salâhaddin El-Hanbelî El-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2/395; Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, (Şam: Dâru'l-Fikr, 1985), 10/7382.

⁴⁸ Zühaylî, “Amelü'l-mer'e,” 353.

Fakihlerin çoğunluğu, kocanın, farklı mazeretler sebebiyle karısının ihtiyaçlarını karşılamak için ona yardımcı olacak bir hizmetçi sağlamasının zorunlu olduğu konusunda hemfikirler.⁴⁹ Fakat fakihler bunu kocanın mali gücü ile kadının ihtiyacının bulunmasına bağlarlar.⁵⁰ Öte yandan teknolojik ev aletleri, eskiden bir hizmetçinin yapacağı işlerin daha fazlasını yapabilmekte, böylece kadınlara dinlenme ve zaman da kazandırdığından daimî hizmetçi temini konusunda bu hususların dikkate alınması gerektiği söylenebilir.

2. Evli Kadının Çalışması

Müslüman bir kadının çalışması konusu, İslam hukukunun belli şartlar çerçevesinde meşru kabul ettiği haklar kapsamına girmektedir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanındaki kadın sahabîlere ve ondan sonraki Müslüman kadınlara bakıldığında bunların sadece ev işleri, çocuk bakımı ve kocaya bakmakla sınırlı olmadıkları, aynı zamanda maddi ve maddi olmayan bazı işlerle de meşgul oldukları görülür.⁵¹ Mesela, Hz. Hatice'nin (r.a), İslamiyet'ten önce ve sonra ticaretle uğraştığı,⁵² Hz. Aişe (r.a) başta olmak üzere bazı kadın sahabîlerin sağlık hizmetlerinde ön planda yer aldıkları nakledilir.⁵³ Fakat, kadın sahabîlerin, aile bireyleri, yakın akrabalar ve az sayıda da başkalarının işlerini çoğunlukla ücretsiz yaptıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslam hukukçularının bu konudaki ihtilafı, maaşlı işler denilen, yani zevcelik ve annelik gereği yapması gereken işlerin aksamasına sebep olan çalışma şeklidir. Bu tür işlerde şer'î kurallara uymak kaydıyla bir kadının maaş karşılığı çalışması konusunda; son dönem Hint alt kıtası âlimlerinden Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (öl. 1979), Vahîdüddin Han (öl. 2021) ile Mısır ulemasından el-Behiy el-Hûlî (öl. 1977) ve Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî (öl. 1998) gibi caiz değildir diyenler⁵⁴ yanında kadının, devlet başkanlığı ve tehlikeli görevler dışında bütün işlerde çalışması mutlak manada caiz olduğunu savunan⁵⁵ iki görüş vardır. Erken dönem âlimlerinden Ebû Hanîfe (öl. 150/767), İbnü'l-Kâsım (öl. 191/806), çağdaş ulemeden Mustafa es-Sibâ'î (öl. 1964), Muhammed Said Ramazan el-Bûtî (öl. 2013) ve Yusuf el-Karadâvî (öl. 2022), kadının maaşlı işlerde

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 4/24; Desûkî, *Hâşiyetü 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2/510; Nevevî, *Minhâcüt-tâlibîn*, 1/263; Haccâvî, *el-İknâ*, 4/138.

⁵⁰ Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/546.

⁵¹ Abdullah Kahraman, "İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I* (2014), 35.

⁵² Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve* (Beyrut: Darü'n-Nefâis, 1986), 1/178.

⁵³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 8/233.

⁵⁴ Hint Mahmut el-Hûlî, *Amelü'l-mer'e: zavâbitühû, ahkâmühû, semerâtühû* (Şam: Darü'l-Farabi, 2001), 186.

⁵⁵ Hûlî, *Amelül-mer'e*, 186.

çalışmasını mutlak olarak caiz kabul etmektedirler.⁵⁶ Öte yandan, geçimini sağlayamayan veya kocası vefat etmiş ve şer'i kurallarına uymak kaydıyla çalışmak zorunda kalan bir kadının çalışmasının caiz olduğu konusunda fakihler hemfikirler.⁵⁷

Klasik eserler ile günümüzdeki yayınlarda evli kadının nafakasının düşeceği haller başlığında sayılan bir şart da çalışmak isteyen kadının kocasından izin alması şartıdır. Buna göre kadının çalışmak için evli değilse velisinden, evli ise kocasından izin alması gerekir. Çünkü evli bir kadının mubah işlerde kocasına itaat etme görevi vardır.⁵⁸ Hatta kadın, kocanın izni olmaksızın çalışmak bir yana nafil oruç tutmak gibi zorunlu ibadetler dışındaki dini işleri için dahi izin almalıdır.⁵⁹ Zira bu durumda ihtibâs yani zamanını kocasına tam olarak ayırma görevi eksiktir. Hatta kadın kendisini gündüz değil de kocasına gece teslim etse veya bunun zıddı olsa, teslim zamanında kocanın iradesi devre dışı kaldığı için noksanlık olduğu, bu sebeple de nafakasının düşeceğinden bahsedilir.⁶⁰ Öte yandan koca, kadının çalışmasına önce razı olup sonradan evden çıkmasına olan rızasını kaldırsa ve kadın buna rağmen çıksa ya da çalışmaya başlasa nafakası yine düşer. Çünkü bu husus, itaatsizlik ya da nüşûz olarak değerlendirilmektedir.⁶¹ Cumhura göre koca, karısını çalışmaktan nehyeder ve kadın buna rağmen iş ararsa nafaka hakkı düşer. Hanbelîler ise bu şartı sahih sayıp koca bu şartı baştan kabul etmişse buna uymayı zorunlu görürler. O takdirde koca, kadını çalışmaktan alıkoyamaz. Şayet mâni olursa kadın nâşize olmaz ve nafaka hakkı da düşmez.⁶² Kocanın hanımına çalışma için izin vermesi, kocası ile çocuklarına karşı görevlerinden muaf olduğu ya da eksik yapabileceği anlamında da anlaşılmamalıdır.

İslam hukukuna göre, asli görevlerini ihmal etmek suretiyle ev dışında çalışsın ya da çalışmasın kadınların ev işlerini yapmakla yükümlü olup olmadıkları hususu genel olarak örfe bırakılmıştır. Tüm dünyada, bütün bölgelerde ve tüm ailelere yönelik değişmez bir kuralın konması da söz konusu değildir.⁶³ Bazı fakihler evli kadının ev içi işleri yapmakla kazâen değil diyaneten sorumlu olduklarını belirtirler. Bu konuda Hanefî fakihler, Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile Fatıma'yı evlendirdikten sonra aralarında iş bölümü yaparken, ev içi işleri kızı Hz.

⁵⁶ Mustafa es-Sibâ'î, *el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kânûn: Dirâse şer'iyye ve kânûniyye ve ictimâ'iyye* (Riyad: Dârü'l-Verrâk, 1999), 35; Yusuf el-Karadâvî, *Merkezü'l-mer'e fi'l-hayâti'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2010), 18.

⁵⁷ Sibâ'î, *el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kânûn*, 137.

⁵⁸ Hülî, *Amelü'l-mer'e*, 148.

⁵⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/576-577; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 4/22; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/189.

⁶⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/577.

⁶¹ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 2/891; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-Kadîr*, 4/398.

⁶² Zühaylî, "Amelü'l-mer'e", 20.

⁶³ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 129.

Fatıma'ya, ev dışındaki işleri ise Hz. Ali'ye verdiğine dair rivayeti delil kabul ederler.⁶⁴ Buradaki diyaneten kaydı, ailedeki görev paylaşımının mahkemeye konu olmayacağı, bunun yerine ev işlerindeki görev paylaşımında yaratılıştan gelen özelliklerin öncelenmesi olduğu belirtilir.⁶⁵

3. Kadının Malî Tasarrufları

İslam hukukuna göre vücûb ve edâ ehliyeti tam olan kadın ve erkek mali hak ve yükümlülük sahibi olmak bakımından eşit haklara sahiptirler.⁶⁶ Mali haklar açısından kadınların mal varlığı edinme, miras alma, sözleşme yapma gibi tasarruflarda erkeklerle eşit olduğu kabul edilir.⁶⁷ Nitekim kadın ya da erkek oluşundan bağımsız olarak kişi, doğumuyla beraber tam olarak vücûb ehliyetine sahip olur ve ölünceye kadar bu hak devam eder. Büyüyüp reşit olduğu ve mümeyyiz vasfına sahip bulunduğu tam edâ ehliyet sahibi olur ve şer'î yükümlülükleri üstlenmeye ehil ve elverişli hale gelir. Bu genel ilkeler doğrultusunda İslam hukukunda karı-kocanın mallarına yönelik düzenlemelerde “mal ayrılığı” prensibi esastır.⁶⁸ Her ikisi de çalışan çiftin mali bakımdan bağımsız olması, aslında aile içindeki bütçeye katkı sunma konusunda da etkili olmaktadır. Öte yandan genel manada kadın, özel manada da evli kadın mali bakımdan bağımsız kabul edilseler de klasik dönemde kadınların tasarrufları öncelikle evli olup olmalarına göre değerlendirilmiştir.

3.1. Evli Olmayan Kadının Mali Tasarrufları

Fukahânın görüşleri, İslam hukukunda kadınların mali hakları ve bu hakların tasarrufu konusunda önemli bir perspektif sunar. Kadınların, evli olup olmamasına bakılmaksızın mal edinme, tasarruf etme ve kendi malları üzerinde serbestçe hüküm verme hakkına sahip olmaları, İslam'ın kadınlara tanıdığı ekonomik özgürlüğün bir yansımasıdır. Bu durum, kadının birey olarak sahip olduğu mali ehliyeti teyit eder.⁶⁹ Çünkü kadın ve erkek mal edinme ve onda tasarruf hususunda eşit haklara sahiptirler. Dolayısıyla cumhura göre kadının mali velayeti konusunda bir yasaklama ve sınırlandırma bulunmamaktadır. İmam Malik ise vücûb

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâi' u 's-sanâi'*, 4/192.

⁶⁵ Bilmen, *Istılahât-ı Fıkhiyye*, 6/201.

⁶⁶ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-Furûk*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/247; Halit Çalış, “Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Mali Özerkliğinin Erkeğin zimmetine Bağlanması”, *Marife* 1 (2004), 10.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/235; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/299; Muhammed Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-şer'iati'l-İslâmiyye* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 345-346.

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâi' u 's-Sânâi'*, 2/240; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 8/19.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/517; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/233; Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, 310.

ve edâ ehliyeti bakımından kadın ve erkeği eşit görmekle birlikte sahip olunan malda tasarrufta bulunma konusunda cumhurdan farklı kanaate sahiptir. Ona göre, evli olmayan kadının üzerindeki mali kısıtlama yani hacir evleninceye kadar devam eder. Onun mallarına evleninceye veya evlilik çağına gelinceye kadar vasisi vesayet eder.⁷⁰ Özetle, cumhura göre evlenmemiş bir kadın, malını mutlak tasarruf sahibidir. Hiç kimsenin bu kazanca, rızası dışında müdahale hakkı yoktur.⁷¹

3.2. Evli Kadının Malî Tasarrufları

Çalışan kadının aile bütçesine kakı meselesine temel oluşturmak üzere bu başlıkta kısaca kadının malî tasarruf hakları konusundaki görüşler aktarılacaktır. Evli kadının malî tasarrufları konusunda ise temelde üç farklı görüşten bahsedilebilir:

a) Bu görüşlerden ilki Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin de görüşü olan;⁷² kadının kendi kazancında mutlak olarak tasarruf yetkisine sahip olduğudur. Kadının malında istediği gibi tasarrufta bulunmasına yönelik bu görüş, en geniş haliyle onun kazancından veya maaşından aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olmadığını ancak dilerse katkıda bulunabileceğini ifade etmektedir. Hatta kadının rızası olmaksızın kocanın onun kazancından tasarrufta bulunmasının haram olduğu kanaatinde olan fakihler de bulunmaktadır.⁷³ Çünkü mal ayrılığı ilkesine göre kadının elde ettiği malı ve kazancı kendisine ait olurken kocanın malı ve kazancı da kendisine ait olur. Bu konuda “...*Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var...*”⁷⁴ ayeti ile “*Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun sizden bir şey yapanın emeğini asla boşa çıkarmam...*”⁷⁵ ayeti delil kabul edilmektedir. Her iki âyette de kadının da erkeğin de kazancından bir payı olduğu ifade edilmekte ve kadınla erkeğe ayrı ayrı hitap edildiği görülmektedir. Bu sebeple fakihler ilgili âyetleri eşler arasındaki mal rejimini ve malî tasarruf yetkilerini ortaya koymak açısından delil olarak zikretmektedir. Evlenmiş kadının malî tasarrufları konusunda Mâlikî mezhebinin görüşü yukarıda zikredilen görüşlerden farklıdır. Kadının malî velayetini evliliğin kısmen kısıtlayacağı görüşünde olan İmam Malik, kadının evlilikten sonra sadece alım-satım, icâre

⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/235.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 4/446; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/211; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/343.

⁷² Kâsânî, *Bedâi' u's-Sânâi*, 2/240; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 8/19.

⁷³ Serahsî, *Mebûsât*, 3/139; Hattâb, *Mevâhibu'l Celîl*, 7/309.

⁷⁴ en-Nisâ, 4/32.

⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/195.

gibi bir ivazlı akidlerde bulunabileceği kanaatindedir.⁷⁶ Malikilerin dışındakilere göre ise evli kadının malı üzerinde mutlak bir tasarruf yetkisi bulunmaktadır. Geç dönem Malikî fakihlerinden Desûkî (öl.1230/1815), kadının dikiş, nakış gibi el emeği ile elde ettiği işlerden elde ettiği kazancından aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda olmadığını, hatta kadının bu kazancı üzerinde kocanın bir hakkı olmadığını belirterek kendi mezhebinden farklı düşünür.⁷⁷

b) Kadının kendi kazancı üzerindeki tasarruf yetkisi konusundaki bir diğer görüş ise, evli değilse velisinden, evli ise kocasından izin alması gerektiği görüşüdür ki Ahmed b. Hanbel ile Malikîlerden gelen bir görüş bu istikamettedir.⁷⁸

c) Kadının kazancı üzerindeki tasarruf yetkisi konusunda bir başka görüş ise Mâlikî mezhebine tercih edilen; kadının malının üçte birinden fazlasını teberruda bulunmasının kocasının icazetine bağlı olduğu şeklindeki görüştür.⁷⁹

Fakihlerin çoğunluğu “*Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var*”⁸⁰ ayetine dayanarak ister evli olsun isterse ev dışında biri olsun, kadınların teberru gibi her türlü aleyhlerine dahi olsa mali işlem ve sözleşmeleri akdetme hakkına sahip oldukları kanaatindedirler. Teberru akitleri de dâhil olmak üzere Mâlikîler, evli kadının bu tür tasarruflarına; bazı hadislerin delaletiyle,⁸¹ ancak malının üçte birine kadar olma, fazlası için ise kocadan izin alma gibi bazı şartlar koyarak cumhurdan ayrılmaktadırlar.⁸² Bu durumda Mâlikîlere göre, evlendikten sonra dahi evli kadının edindiği mallar üzerinde kocanın velâyet hakkı bulunmaktadır.⁸³ Cumhur ise, kadının gerek evli gerekse bekâr olsun tam edâ ehliyetine sahip olması durumunda ticaret, vekâlet ve diğer sözleşmelere taraf olarak malı üzerinde tasarrufta bulunması konusunda tam bir özgürlüğe sahip olduğunu kanaatindedir.⁸⁴

4. Ailede Ortak Kazanılan Mallar Üzerinde Kadının Hakkı

⁷⁶ Ebu Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, 311.

⁷⁷ Desûkî, *Hâşiye ale 'ş-Şerhi 'l-kebîr*, 2/511.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/183; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/318.

⁷⁹ Hattâb, *Mevâhibu'l Celîl*, 5/646.

⁸⁰ en-Nisa 4/7.

⁸¹ Bk. Ebû Dâvûd, “Buyû”, 86, 87.

⁸² Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, 345-346.

⁸³ Çalış, “Kadının Malî Özerkliğinin Erkeğin Zimmetine Bağlanması”, 14.

⁸⁴ Kahraman, “İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti”, 33.

Klasik İslam aile hukukunun genel ilkelerine göre bir kadın kendi çeyiz malzemelerinin temini ile evlilik sonrası ihtiyaç duyacağı malzemelerin temininde, varsa öncelikle kendi malıyla kocasına gönüllü olarak katkıda bulunur, yoksa peşinen aldığı mehrinden harcayarak çeyiz hazırlar. Malikîler⁸⁵ Evlendikten sonra ise kocasının malını israf etmeyerek dolaylı katkıda bulunur. Yukarıda bahsedildiği üzere kadının ev dışında maaşlı işlerde çalışmaya başlaması neticesinde evlilikten bütün yönleriyle beklenen asıl maksadın gerçekleşmesi gittikçe zayıflamaktadır.

Günümüzdeki gibi maaşlı çalışmanın yaygın olmadığı dönemlerde evli bir kadının aile içi işleri aksatmadan çalışması sonucu bu emeklerinin müstakil maddi bir karşılığının olup olmadığı konusu, mezhep imamlarının ya da mezheplerin kuruluş dönemlerinde gündeme gelmemiş bir konu, yani nevâzil fihhına dâhil bir konudur. Bu şekilde çalışan evli bir kadına emeğinin bir karşılığı olarak bir “çalışma bedeli” (hakku’s-si’âye) verilmesi meselesi, belki de ilk defa Faslı İbn Ardûn el-Malikî (öl. 992/1584)⁸⁶ ile yine Fas bölgesindeki diğer bazı fakihler tarafından ele alınmıştır. Onlara göre kadın ister ev içindeki işlerde isterse ev dışında kocalarına yardımcı olarak çalışsın, ailede kazanılan ortak mallarda herkes katkısı oranında müşterektir.⁸⁷ Dolayısıyla, ailenin servetinin artmasına katkıda bulunan kadının, katkıda bulunduğu miktarı almasına engel olunması düşünülemez. Çünkü bu, onun hakkını elinden almak ya da onun hakkını gasbetmek demektir.⁸⁸ Dikkat edilirse bu fetva daha çok ailede ortak çabayla edinilen mallar için geçerlidir.

Kadınların bu tür ev içi ya da dışında tam gün çalışması “el-kedd” (الكد),⁸⁹ yarım gün çalışması ise “es-si’âye” (السعاية)⁹⁰ şeklinde isimlendirilmiştir. Endülüs bölgesindeki bazı Malikî fakihlerin görüşleri incelendiğinde evli kadının, artırılmasına veya yatırım yapılmasına katkıda bulunduğu ortak mallar konusunda farklı bir bakış açısına sahip oldukları görülmektedir. Özetle, özellikle ev dışında da aile bütçesine katkıda bulunan kadının, emeğinin bir sonucu olarak, önceden bir anlaşma olmasa bile, biriktirilen paranın veya bu katkıdan elde edilen paranın belli bir yüzdesini almaya hakkı olduğu öngörülmüştür. Öyle ki bu hakkın kapsamı, bahsi geçen fakihler tarafından ele alındığı şekliyle, ailenin her bir üyesini

⁸⁵ Ebû Zehre, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, 227

⁸⁶ M. Kâmil Yaşaroğlu, “İbn Ardûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/317-318.

⁸⁷ Ka’vâs, *Hakku’z-zevce fi’l-keddi ve’s-si’âye*, 95-99.

⁸⁸ Ka’vâs, *Hakku’z-zevce fi’l-keddi ve’s-si’âye*, 23.

⁸⁹ İbn Manzûr, “kdd”, 14/385.

⁹⁰ İbn Manzûr, “s’ay”, 3/377.

kapsamakta olup, sadece kadınla veya belirli bir süreyle sınırlı değildir.⁹¹ Günümüzdeki âlimlerin de bu fetvayı benimsedikleri görülmektedir. Özellikle fiyatı yüksek mal ve gayrimenkullerde hakların sahiplerine verilmesi konusunda; Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin 144 (16/02) numaralı kararında “Kadın, parasından veya kazancından bir ev, gayrimenkul veya ticari bir proje sahibi olmaya gerçekten katkıda bulunmuşsa katkıda bulunduğu para oranında o evin veya projenin mülkiyetine katılma hakkına sahip olur”⁹² denilmiştir.

Bu değerlendirmelere göre, kadının ev haricinde, ailevî görevlerini aksatmadan elde edilen kazançlardan hissesi vardır. Buna karşılık aile içinde yerine getiremediği sorumluluklar için de herhangi bir bedel ödeme ya da nafaka alacağından indirim yapılmasının mümkün olup olmadığında ise aşağıda izah edileceği üzere farklı görüşler bulunmaktadır.

5. Kadının Aile Bütçesine Katkı Yapması Yükümlülüğü

5.1. Kadının Aile Bütçesine Katkı Yapmasını Zorunlu Görmeyenler

Klasik dönem fakihlerine göre bir kadın, zengin olsa dahi ailenin masraflarına katkıda bulunmak zorunda değildir. Erkeğin yönetici ve nafakadan sorumlu olması ilkesinden hareketle ve kadının ihtibâsı ve temkini, yani kendini kocasının evine hasretmesi ve orada kalmayı tercih etmesi sebebiyle kocanın her zaman ailenin giderlerini karşılaması asli görevidir. Yukarıda belirtildiği üzere bu görüş, erken dönem fakihlerince ev dışında çalışmayan kadın için genel kabul edilen bir kanaat olup Karadavî, 1996-2002 yılları arasında Mısır müftülüğü yapan Nasr Ferîd Vâsıl, Muhammed Seyyid el-Mesîr (öl. 2008) gibi günümüz İslam hukukçularının çoğu tarafından da benimsenmiştir.⁹³ Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin 14 Nisan 2005 tarihli ve 144 sayılı kararında; “Ev haricinde çalışmayan kadın, ilke olarak koca için zorunlu olan harcamalara şer'an katılmakla yükümlü olmadığı gibi, mecbur da değildir” denilmiştir.⁹⁴

Çalışan kadının aile bütçesine katkı sorumluluğu konusunda klasik dönem görüşleri değerlendiren fakihlerin, günümüzde çalışan evli kadının sorumluluğunu öncelikle örf çerçevesinde ele aldıkları görülür. Onlara göre karı-kocanın maslahat gereği örfe göre aile bütçesini yönetmeleri gerekmektedir. Bunun için de yazılı olmayan örf kaidelerinin yanında taraflar kendi aralarında örfe ve rızaya dayalı bir yazılı sözleşme de yapabilirler. Karı-kocanın

⁹¹ Muhammed b. Ebi Bekir el-Ezârîfî, *el-Menhelü'l-'azb ve's-selsebil* (Kazablanka: Matbaatü'n-Necâh, 1980), 1/263.

⁹² IIFA, (Erişim 07.05.2023).

⁹³ Mustafa Kutb Sâno, “fî Nafakati'z-zevce ve mürettebihâ ve a'mâlihâ”, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslami* 16, (2005), 477.

⁹⁴ IIFA, (Erişim 20.11.2023).

arasındaki rıza, mallarının batıl yolla yenilmesinin önüne geçecektir. Bu sözleşmede taraflar aile bütçesine katkı oranlarını kendi aralarında belirleyebilirler.⁹⁵ Eğer ortada herhangi bir sözleşme yoksa ya da bu sözleşmede eşler arasında belli bir oran belirtilmemişse kocanın çalışan karısının maaşından alması caiz olmaz. Çünkü bu durumda koca ihtibâs ve temkin hakkından vazgeçme konusunda rıza göstermiş sayılmış olur ve aile bütçesinin tamamını üstlenmiş sayılır.⁹⁶

Özellikle aile bütçesini yönetme sorunu sebebiyle günümüz fakihlerinden bazıları, tarafların manevi sorumluluklarını belirleyen bir sözleşmenin yanında onların mali bakımdan da sorumluluklarının ve oranlarının belirlendiği bir sözleşme metninin faydalı olacağı kanaatindedirler. Böylece karı ve kocanın rızaya dayalı olarak anlaştıkları miktar onları bağlayıcı hale gelecektir ve niza kapısı kapanacaktır.⁹⁷

Ailenin masraflarını ortak karşılamak için karı-kocanın kendi aralarında rızaya dayalı olarak naslardan hareketle bir oran belirlemelerinin ve bu konuda kadının katkı yapmasının zorunlu olduğu konusunda ise çağdaş fakihlerin farklı kanaatleri mevcuttur. Şimdi, çalışan kadının aile bütçesine katkıda bulunmasını herhangi bir anlaşma olmasa da zorunlu görenler ve bu oran konusundaki görüşleri ele alacağız.

4.2. Aile Bütçesine Kadının Katkı Yapmasını Zorunlu Görenler ve Bu Katkının Oram

İbn Hazm, kocasının nafaka temini sağlayamayacak durumda olması durumunda varlıklı kadının, kocası için harcama yapma ve ev masraflarının bir kısmına katılmasını, kadının zorunlu görevi olarak görmektedir. Ona göre kocanın geliri yeterli olmadığı zaman da aynı hüküm geçerlidir.⁹⁸ Muhammed Zühaylî bu görüşü tercih etmiştir.⁹⁹ Bu görüşün hastalık ve yeterli olmama gibi mücbir bir zaruret durumuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışan evli kadının, ev işlerine, kocasına ve çocuklarına ayırması gereken zaman diliminde kazanç elde etmeyi tercih etmesi sebebiyle, aile bütçesine katkıda bulunmasının, hakkaniyete daha yakın olduğunu ve adeta nimet-külfet dengesini ifade eden “Kim menfaate sahip oluyorsa o menfaati elde ederken göreceği zararlara da tahammül etmesi gerekir”

⁹⁵ Zühaylî, “Amelü'l-mer'e”, 355, 367.

⁹⁶ Zühaylî, “Amelü'l-mer'e”, 369.

⁹⁷ Cemâl Ahmed Zeyd el-Keylânî, “Hakku tasarrufi'z-zevce bi râtibi'l-vazife ve eseri zâlike 'alâ istikrâri hayâtiha'z-zevciyye”, *Dirâsâti 'ulûmi 'ş-şer'iyyeti ve'l-kânûn* 34 (2007), 553-554.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/254.

⁹⁹ Zühaylî, “Amelü'l-mer'e”, 378.

kaidesiyle¹⁰⁰ bağlantılı olduğunu ifade eden görüşler bulunmaktadır. Bu konuda Yusuf el-Karadâvî, “Çalışan evli kadının aile bütçesinin üçte birini karşılaması konusunda katkıda bulunması gerektiği, kocanın da kalan üçte ikilik kısımdan sorumlu olduğu kanaatine sahiptir.”¹⁰¹ Karadâvî’nin miras ayetindeki, “Allah, çocuklarınızda erkeğe iki kadın hissesini vermenizi emrediyor”¹⁰² ayetinden istinbatta bulunduğu ve evi dışında maaş karşılığı çalışan ve kocasına, çocuklarına ve ev işlerine karşı görevlerini aksatmak zorunda kalan kadının aile bütçesine katkısının “üçte bir” oranında olması gerektiğini bu ayete kıyasla çıkarmaktadır.¹⁰³ Abdülhay b. Abdüşşekûr da benzer şekilde “Çalışan kadının nafaka hakkı vardır, ancak çalıştığı için evin masraflarının üçte birini karşılamalıdır, masrafların geri kalan üçte ikisi erkeğe aittir” görüşündedir.¹⁰⁴

Çalışan evli kadının aile bütçesine üçte bir katkısının “zorunlu” olması görüşüne mukabil kadının herhangi bir oran belirlenmeksizin aile bütçesine katkıda bulunmasını “yerinde” görenler de bulunmaktadır. Mesela Keylânî, Muhammed ez-Zühaylî ve Hanân el-Kattân gibi bazı çağdaş fakihler, genel ilke olarak, evlilik öncesi biriktirdiği ya da miras, hibe gibi yollarla elde ettiği mali birikimlerine ilaveten ev haricinde de çalışarak kazanç elde eden bir kadının, kocasıyla birlikte evin masraflarına katkıda bulunabileceğini, ancak bunun bir gönüllülük ve güzel ahlak üzerine tesis edilmesi gerektiği değerlendirmesinde bulunmuşlardır.¹⁰⁵ Hayatın zorlaşması, ihtiyaç çeşitlerinin artması, kocaların, karısı ve çocuklarının tüm ihtiyaçlarını çoğu zaman karşılayamaması gibi zorluklar karşısında evli kadınların, örf-adet gereği ve yardımlaşma niyetiyle aile bütçesine katkıda bulunma konusunda kocalarının yanında olmaya sevk ettiğini de ilave ederler. İşte kadının çalışmaya başlamasıyla birlikte, aylık yolculuk ücreti, günlük beslenme bedeli, çocuk bakım ya da servis ücretleri, kıyafet vs. ek mali masraflar doğurduğu ve bu durumda da bahsedilen masrafları kazanç elde eden kadının üstlenmesinin yerinde olacağını söylemişlerdir.¹⁰⁶ Hatta, aile bütçesinin zorunlu olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayrılarak, naslarda belirtilen ve kocaya

¹⁰⁰ Celâleddin es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 235; Meydânî, *Lübâb*, 2/471.

¹⁰¹ Keylânî, “Hakku tasarrufi’z-zevce”, 553.

¹⁰² en-Nisâ 4/11.

¹⁰³ İslamonline, “*Masîru Râtibi’z-Zevceti’l-Muvazzafe*” (Erişim 10/12/2024).

¹⁰⁴ Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Mer’etü’l-müslimetü’l-muâsira* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2007), 276.

¹⁰⁵ Hannân Ahmed Abdülaziz el-Kattân, *Amelü’z-zevce ve eseruhû fi nafakatiha’s-şer’iyye*, (Kuveyt: Garâs li’n-Neşr, 2009), 221; Cemâl Ahmed Zeyd el-Keylânî, “Hakku tasarrufi’z-zevce”, 552.

¹⁰⁶ Keylânî, “Hakku tasarrufi’z-zevce”, 553.

ait olanların koca tarafından, diğer zorunlu olmayanların ise çalışan evli kadın tarafından karşılanmasının da mümkün olduğunu belirten görüşler de bulunmaktadır.¹⁰⁷

Kadının aile bütçesine katkıda bulunması konusunda sözleşme yapılması hususu daha çok her ikisi de çalışan aileleri ilgilendirmektedir. Genel manada ev işlerini ihmal etmeden ve ev içerisinde ya da çevresinde ve bir mesai saatine tabi olmaksızın çalışarak gelir elde eden kadınların kazançlarından aile bütçesine katkı yapması sadece kocanın mücbir kaldığı sebeplere bağlıdır. Bu sebeple ailenin maslahatını önceleyen fakihler, her ikisi de çalışan aileler için bir sözleşme yapılmasının ailevi çatışmaları önleyeceği kanaatindedirler.¹⁰⁸ Dolayısıyla karı-kocanın kendi aralarında öncelikle, kadının çalışıp çalışmayacağına karar vermeleri, çalışması durumunda aile bütçesine katkıda bulunup bulunmayacağı, ardında da bu katkının oranını belirlemeleri gerekmektedir. Öte yandan, çalışan kadının da kocasının gelir seviyesine göre aile için yaptığı harcama kadar katkıda bulunmayı öngörmesi ya da gönüllüce kabul etmesini insani bir erdem olarak kabul etmek gerekmektedir.

Sonuç

İslam aile hukukuna göre evli bir kadının asli nafaka harcamaları tamamen kocasına ait olup tali derecedeki nafakalarının temininde ise gönüllülük esastır. Bu ilkeden hareketle evli bir kadının ev dışında çalışmak suretiyle aile bütçesine katkıda bulunması, şer'an üzerine vacip bir olmayan bir husustur. Kocasının izni dâhilinde çalışan evli kadının aile bütçesine katkı oranı konusunda, örfî uygulamalar ve tarafların gönüllü olarak belirledikleri oran aile içindeki anlaşmazlıkları hâlâ çözememişse ve en son çare karşılıklı mutabakata gelmişse, bu durumda Yusuf el-Karadâvî'nin belirttiği üçte birlik oranın kadın tarafından karşılanması kalan üçte ikisinin ise koca tarafından karşılanması gerektiği görüşü uygun görülmüştür. Bu kanaatler doğrultusunda, her ikisi de çalışan eşlerden, örf'e göre kadının yapması gereken işler ücretle yaptırılıyor, bebek için bakıcı ya da kreş ücreti ödeniyorsa ve bu sebeple de özellikle mali konularda ailevî anlaşmazlıklar oluyorsa; çalışan kadının mesken kirası hariç olmak üzere aile bütçesi için yapılan harcamaların üçte birini karşılaması, böylece çalışan evli kadının nafakasının kocası lehine üçte bir oranında düşmesi anlamına gelmekte olup bunun aile içi mali sorunun çözümüne katkıda bulunacağı söylenebilir.

¹⁰⁷ Kattân, *Amelü 'z-zevce ve eseruhû*, 222.

¹⁰⁸ Zühaylî, "Amelü'l-mer'e", 369.

Kaynakça

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yay, 1982.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhaddin El-Hanbeli. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-Minhac, 2007.
- Çalış, Halit. “Teberru Ehliyeti Bağlamında Kadının Malî Özerkliğinin Erkeğin Zimmetine Bağlanması”, *Marife 1* (2004), 7-28.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyet 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dirik, Mehmet. “İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 155-159.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*. Beyrut: Darü'n-nefâis, 1986.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Ahvâlu's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fî's-şerîati'l-İslâmiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 199.
- Erbay, Celal. *Evlilik ve Hısımlık Nafakası*. İstanbul: Rağbet yayınları, 1998.
- Erbay, Celal. “Nafaka” *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- European Council for Fatwa and Research (E-CFR). “The Fourteenth Ordinary Session of The European Council for Fatwa and Research”. Erişim: 14.07.2024. <https://www.e-cfr.org/blog/2017/11/04/fourteenth-ordinary-session-european-council-fatwa-research/>

- Ezârîfî, Muhammed b. Ebî Bekir. *el-Menhelü'l- 'azb ve's-selsebîl*. Kazablanka: Matbaatü'n-Necâh, 1980.
- Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ. *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*, thk. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- HAK, Hukûk-ı Âile Kararnâmesi.
- Hammâd, Süheyle Zeynelabidin. *Hakku'l-keddi ve's-si'âyeti li'z-zevce*. Riyad: Silsiletü Kadâya'l-Mer'e, 2022.
- Haskefî, Muhammed Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*. thk. Abdulmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-Celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1992.
- Heyet. *el-Mevsuatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1990.
- Hûlî, Hint Mahmut. *Amelü'l-mer'e: zavâbitühû, ahkâmühû, semerâtühû*. Şam: Dâru'l-Farabi, 2001.
- International Islamic Fiqh Academy (IIFA). “Karâr bi-Şe'ni İhtilâfâtî'z-Zevc ve'z-Zevceti'l-Muvazzafe”. Erişim: 20.11.2022. <https://iifa-aifi.org/ar/2174.html>
- Islamonline. “Masîru Râtibi'z-Zevceti'l-Muvazzafe”. Erisim 14.12.2024. <https://fiqh.islamonline.net/مصير-راتب-الزوجة-الموظفة>
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Şam: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru Hicre, 1997.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen İbn Mâce*, nşr. M. Fuad Abdülbaki. 2 cilt. Kahire: Dâr İhyâi'l-Kütüb, 1953.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Müflih, Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 cilt. İstanbul: Kahraman Neşriyat, 1985.
- İbnu'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İcmâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu fethi'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.s.
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Minahü'l-celîl şerhi Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1989.
- Ka'vâs, Mîlûd. *Hakku'z-zevce fî'l-keddi ve's-si'âye*. Rabat: Silsiletü Dirâsât ve Ebbâs, 2009.
- Kahraman, Abdullah. "İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1* (2014), 25-39.
- Karadâvî, Yusuf. *Merkezü'l-mer'e fî'l-hayâti'l-İslamiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2010.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk*, thk. Halîl el-Mansûr. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Kâsânî, Aluüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kattân, Hannân Ahmed Abdülaziz. *Amelü'z-zevce ve eseruhû fî nafakatiha's-şer'iyye*. Kuveyt: Garâs li'n-Neşr, 2009.
- Keylânî, Cemâl Ahmed Zeyd. "Hakku tasarrufi'z-zevce bi râtibi'l-vazîfe ve eseri zâlike 'alâ istikrâri hayâtiha'z-zevciyye". *Dirâsâti 'ulûmi's-şer'iyyeti ve'l-kânûn* 34 (2007), 542-568.

- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Muhammed Âdil-Ahmed Abdulmevcud. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Mevvâk, Ebu'l-Kasım Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halîl*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kahire: y.y., 1955.
- Nevevî, Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcû't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc 2005.
- Özcan, Ruhi. *İslam Hukukunda Hısımlık Nafakası*. İzmir: Çağlayan yayınları, 2. baskı, 1996.
- Sâno, Mustafa Kutb. “fî Nafakâti'z-zevce ve mürettebihâ ve a'mâlihâ”. *Mecelletü mecmâi'l-fikhi'l-İslamî* 16 (2005), 461-506.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. 3. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sibâ'î, Mustafa. *el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kânûn: Dirâse şer'iyye ve kânûniyye ve ictimâ'iyye*. Riyad: Dârü'l-Verrâk, 1999.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmâmi 'ş-Şâfi'î*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Tatar, Canan. *İslam Hukukunda Kadının Ailedeki Ekonomik Konumu*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2023.

Uyanık, Mehmet Zeki. “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 57-88.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. “İbn Ardûn”. *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/317-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Zühaylî, Muhammed Mustafa, “Amelü’l-mer’e hârice’l-beyt ve eseruhû fi’l-hilâfât’iz-zevciyye”, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 16 (2007), 327-384.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Mer’etü’l-müslimetü’l-mu’âsira*. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 2007.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *Mevsû’âtu kadâyâ İslamiyye muâsira*, 7 cilt. Şam: Dâru’l-Mekteb, 2009.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletühû*. Şam: Dâru’l-Fıkr, 2. Basım, 1985.

EK: Aile Bütçesi Yönetimi Mutabakat Taslağı

1. Ön Açıklamalar

a) İslam hukukuna göre evli kadının çalışma zorunluluğu bulunmadığından ailenin tüm nafakası kocaya aittir. Fakihler, evlilik nafakasından kocanın nafaka borçlusu, kadının da zengin olsa dahi nafaka alacaklısı olduğu konusunda ittifak etmiştir. Bu sebeple karı ve çocukların her türlü aslî ihtiyacı öncelikle baba tarafından temin edilir.

b) Evli kadının nafaka temin etme zorunluluğu olmaması mukabilinde ev işlerini yapma konusunda diyâneten zorunluluğu olduğuna hükmedilmiştir.¹⁰⁹ Âdeten bir ailede kadınların ev içinde yapageldikleri işleri yapmaları aslî görevleridir. Bu ilkeye ve (a) maddesindeki izaha rağmen evli bir kadın, kocasının izni dâhilinde çalışmayı tercih edebilir. Kadının çalışmaya başlamasıyla birlikte ev içi işlerin aksamaya başlamasının yanında biyolojik, fizyolojik, psikolojik yıpranma sebebiyle kocası ve çocuklarına karşı yerine getirmesi öngörülen görevlerde aksamalar olacağı dikkate alınmalıdır.

c) İslam aile hukukunda başkaca bir özel durum yoksa karı-kocanın malî gelirleri/cüzdanlarının bağımsız hesaplanması esastır.

2. Çiftlerin Kazançlarının Aile Bütçesi İçin Harcamasında Tavsiye Edilen İlkeler:

a) Ev haricinde ve ev işleri aksatılarak kazanç elde eden evli bir kadının, ev içi işleri tam yapamamasından dolayı aile bütçesine katkı sağlaması, karşılıklı hak ve sorumluluk dengesinin kurulması bakımından en hafif ifadeyle kul hakkını asgariye indirecek bir görevdir.

b) Ev haricinde ve aile işlerini aksatarak kazanç elde eden evli bir kadın, -mesken kirası hariç olmak üzere- her ay aile bütçesi için yapılan toplam harcamaların 1/3'ü oranında aile bütçesine katkıda bulunur. Bu oran yaklaşık olarak tespit edilmişse her ay maaşından belli bir oranı buraya aktarabilir. Maaşından kalan miktar tamamen kadının uhdesindedir.

c) Koca, örfe ve kendi kazanç seviyesine göre temel nafaka kapsamında zikredilen yılda iki defa yazlık ve kışlık olmak üzere dış elbise ve ayakkabı gibi masrafları için karısına harcama yapar ya da karısının vereceği miktardan mahsup eder. İki den fazla yapılacak dış elbise, ayakkabı masrafları için eşler öncelikle gönüllülük esası içerisinde davranırlar. İç elbise masrafları ise tamamen koca tarafından karşılanır.

¹⁰⁹ Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 130.

d) Bir koca, karısının ailesi ne kadar uzakta olursa olsun, yılda en az iki defa ailesini ziyaret etmek üzere hanımına izin vermesi gerekir. Daha fazla ziyaret konusunda bir sınırlama yoktur. Bu iki yolculuk için oluşacak masraflar konusunda örf de dikkate alınarak kendi aralarında bir miktar belirlemeleri isabetli olur. İki defadan fazla yapılacak ziyaret masrafları konusunda yine örfü dikkate alarak bir plan ya da anlaşma yapmaları tavsiye edilir.

e) Kadın; hamilelik, doğum vb. mücbir sebeplerle maaş alamayacak duruma gelmişse aile bütçesine katkı yapmak zorunda değildir. Maaş almaya başladığında yeniden bütçeye katkı vermeye başlar.

f) Çalışan kadının devlet hastaneleri gibi az masraflı ya da masraf gerektirmeyen hastane masrafları tamamen kocaya aittir. Yine her ay düzenli olarak maaşının 1/3'ünü aile bütçesine ilave eden bir kadının devlet hastanesine götürme vb. ilave tüm tedavi masraflarını koca üstlenir. Özel hastane masrafları konusunda ise kadının kendi tasarruflarından harcama yapması ya da kocanın gönüllülük esasına göre davranması tavsiye edilir.

g) Kadın, maaşının 1/3'ünü vermeye devam ettiği sürece çocuğun bakıcı, kreş, servis vb. her türlü masrafı babaya ait olup çocuk kazanç sağlayıncaya kadar tüm masrafları yine babaya aittir.

h) Boşanma durumunda kadın iddet süresince konumuna uygun nafaka alır. Ancak yedi yaşından küçük çocuk varsa, masrafları babaya, bakımı anneye aittir. Bu halde iken anneye kocası bakım-ilgi ücreti öder. Erkek çocuğu üniversiteden mezun oluncaya, kız çocuğu ise gelin oluncaya kadar masrafları baba tarafından karşılanır.

i) T.C. Medeni Kanun'a göre eşler boşanmışsa ortak kazanılan mallar ikiye bölünmektedir. Bu durumda tarafların kendi tasarruflarıyla edindikleri mallar bu paylaşımdan hariç tutulması gerekmekte, hâkime bu durumun açıklanması gerekmektedir.

j) Koca, çalışsın ya da çalışmasın kendisiyle zifafa girdiği karısının mehrini -karısı ibrâ ya da hibe etmedikçe- her halükârda ödemek zorundadır. Karı da mehrini aldıktan sonra ayrıca manevi tazminat talebinde bulunamaz.

k) Bütün bu açıklamalara rağmen anlaşmazlığın devam etmesi durumunda her iki tarafın kabul edeceği hakemlerin vereceği karara uymaları gerekmektedir.

l) İşbu mutabakat metni iki nüsha olarak düzenlenmiş olup taraflarca imza altına alınmıştır.

أثر الواقع على المفسر: تفسير إفساد بني إسرائيل أنموذجاً

İsrailoğullarının Yozlaşması Örneği Bağlamında Olayların Müfessir Üzerindeki Etkisi
The Effect of Events on the Commentator in the Context of the Corruption of the
Israelites

Abduselam YUSUF

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD, Mardin/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis,
Mardin/Türkiye
drabdusselam99@gmail.com
orcid.org/0000-0001-6522-8709

Maşallah TURAN

Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD, Mardin/Türkiye
Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis,
Mardin/Türkiye
masallahturan25@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5555-6298

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 11 Şubat / February 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 17 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2025

Atıf/Cite as: Yusuf, Abduselam – Turan, Maşallah. “Eseru'l-Vâki ale'l-Müfessir: Tefsîru İfsâd Benî İsrâîl”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 23 (Haziran 2025), 37-57.
<https://doi.org/10.59536/buiifd.1638154>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ملخص

قديمًا قيل: الإنسان ابن بيئته؛ أي يتأثر بها ويتفاعل معها حتى يصطبغ بصبغتها، وهذا الأمر يسري على العلماء أيضاً إلى درجة كبيرة، ويظهر أثره في مؤلفاتهم، وغالباً يكون العالم - المؤلف - صوت بيئته التي عاشها. والمفسر من جملة هؤلاء الذين تلعب في تكوين شخصيته العلمية مؤثرات كثيرة تترك أثرها في تفسيره، فضلاً عن الإيمان بمقولة: القرآن يفسره الزمن، ولعل خير مثال على ذلك تفسير الآيات التي تتحدث عن إفساد بني إسرائيل في الأرض، فالمفسرون قبل بداية القرن العشرين لم يكن عندهم شك في أن المرتين اللتين أعلمنا الله أن بني إسرائيل سيفسدون فيهما قد مضتا وحدثتا قبل الإسلام بقرون، وعندما اجتمع اليهود في فلسطين - في منتصف القرن العشرين - وأصبح لهم كيان وعلو على مستوى العالم أعاد بعض المفسرين النظر في تلك الآيات من جديد، وحاولوا قراءتها من خلال الواقع الحاضر، فخرجوا بعد ذلك بنتيجة مفادها أن مربي إفساد بني إسرائيل لم تحدثا قبل ظهور الإسلام، بل بعده، لأن المسلمين لا شأن لهم بتاريخ بني إسرائيل القديم، وأولاهما في صدر الإسلام، والأخرى في هذا الزمن الذي بدأنا نعيش إرهاباتها؛ متدعين بالواقع الذي يعكس قوة اليهود وسطوتهم وكثرة المؤيدين لهم، وأن العلو الذي وصله بنو إسرائيل أقوى من علوهم الماضي، وقد اعتمدوا في تفسيرهم هذا على عناصر عدة ومصادر متنوعة منها عقلية؛ وهي التي نراها واقعاً، وأخرى نقلية؛ كانت مصادرها الكتب التاريخية لا سيما الإسرائيلية التي كان لها النصيب الأكبر فيها. فهل حقاً مضى الإفسادان وما يعقبهما من الانتقام منهم على يد عباد الله سبحانه، أم أننا نعيش الإفساد الثاني وننتظر العباد الذين سيكون الانتقام على أيديهم؟ وبناء عليه فقد خلصت الدراسة إلى أن المرتين قد مضتا قبل الإسلام بقرون، وأن ما نحن فيه هو العلو الذي أشار إليه القرآن الكريم، وذلك من خلال دلالات اللغة، وسياق السورة والآيات، إلى جانب الروايات التاريخية إضافةً إلى ما جاء في الكتاب المقدس. وقد اعتمدت الدراسة منهجيةً وصفيةً تاريخيةً قائمة على العودة إلى جذور بني إسرائيل، وما تعرضوا له من الانتقام، ثم دراسة تحليلية استقرائية على هدي من دلالات الآيات الكريمة، ليتضح جلياً في النهاية الراجح من الأقوال.

كلمات مفتاحية: تفسير، بنو إسرائيل، اليهود، الإفساد، العلو، الزوال.

ÖZ

İnsanın “çevresinin oğlu” olduğu söylenir; yani, ondan etkilenir ve onun rengine bürünene kadar onunla etkileşime girer. Bu büyük ölçüde ilim adamları için de geçerlidir ve bu etkilenme yazılarında görülür ve çoğu zaman ilim adamı veya yazar içinde yaşadığı çevrenin sesi olur. Bu yönüyle müfessir de ilmi kişiliğinin oluşumunda pek çok etken bulunan ve yorumu üzerinde etki bırakan kişilerden biridir. Nitekim bu bağlamla ilgili olarak şöyle denmiştir: Zaman, Kur’ân’ı tefsir eder. Bunun en iyi örneklerinden biri de İsrâiloğulları’nın yeryüzünde bozgunculuk yapmalarından bahseden Kur’ân ayetlerinin tefsiridir. Yirminci yüzyılın başlarından önce müfessirlerin, Allah’ın İsrâiloğulları’nın yeryüzünde bozgunculuk yapacaklarını bildirdiği iki dönemin geçtiği ve İslâm’dan yüzyıllar önce meydana geldiği hakkında herhangi bir şüpheleri yoktu. Ancak Yahudiler, yirminci yüzyılın ortalarında Filistin’de toplandıklarında ve bir varlık haline geldiklerinde, bazı yorumcular bu ayetleri güncel hadiseler ışığında yeniden ele aldılar ve yaşananlarla ilişkilendirme çabası içine girdiler. Bu çabaların bir sonucu olarak, biri İslâm’ın ilk günlerinde, diğeri de öncüllerini yaşamaya başladığımız bu zamanda olmak üzere ayette bahsedilen iki zamanın İslâm’ın gelişinden önce değil, sonra meydana geldiği sonucunu çıkardılar. Çünkü Müslümanların, İsrâiloğulları’nın eski tarihiyle ilgili bir işleri olmadığını düşündüler. Onlara göre birinci ifsad, İslâm’ın ilk günlerinde yaşandı. Diğeri ise öncülerini yaşamaya başladığımız bu zamanda yaşanmaktadır. Burada Yahudilerin gücünü, iktidarını, onlara destek verenlerin çokluğunu ve İsrâiloğulları’nın ulaştığı gücün geçmişteki güçlerinden daha üstün olduğunu gerekçe gösterdiler. Bu yorumlarında, çeşitli unsurlara ve farklı kaynaklara dayandılar. Bunların bir kısmı tanıklık ettiğimiz aklî delillerdir. Diğer bir kısmı ise kaynakları tarih kitaplarından, özellikle de içlerinde en büyük paya sahip olan İsrâiloğulları’na ait kitaplardan oluşan naklî delillerdir. Acaba gerçekten bahsedilen iki ifsad ve Allah’ın bazı kulları aracılığıyla İsrâiloğulları’ndan intikam alması geçmişte mi gerçekleşti? Yoksa bizler şu anda ikinci bozulma döneminde miyiz ve Allah’ın bazı kulları eliyle onları cezalandırmasını mı beklemeliyiz? Bu doğrultuda elinizdeki çalışma; dilin semantiği, sürenin ve âyetlerin bağlamı, tarihi bilgiler ve Kitâb-ı Mukaddes’teki anlatımlar aracılığıyla, âyette bahsedilen iki zamanın ve Yahudilerin yaşadığı ihtişamlı iki dönemin İslâm’dan yüzyıllar önce gerçekleştiği sonucunu işlemektedir. Çalışma, İsrâiloğulları’nın geçmişine ve uğradıkları intikama yeniden göz atmaya dayanan betimsel-tarihsel bir metodoloji benimsemektedir, aynı zamanda Kur’ân ayetlerinin açıklamaları

ışığında, tümevarımsal-analitik bir değerlendirme ile konuyu ele almaktadır ki netice itibariyle en makul görüş ortaya çıkabilsin.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsrâiloğulları, Yahudiler, Yozlaşma, Büyükleme, Çöküş.

ABSTRACT

It has been said that man is the son of his environment; that is, he is influenced by it and interacts with it until he takes on its color. This is largely true of scholars as well, and this influence is seen in their writings. Often, the scholar or writer becomes the voice of the environment in which he or she lives. In this respect, a commentator is a person whose personality is shaped by the many influences that affect his interpretation. Indeed, it has been said: Time exegetes the Qur'an. One of the best examples of this is the exegesis of the verses that talk about the Children of Israel making mischief on the earth. Before the early twentieth century, commentators had no doubt that the two times in which Allah had foretold the corruption of the Children of Israel had passed and occurred centuries before Islam. However, when the Jews gathered in Palestine in the mid-twentieth century and became an entity, some commentators reconsidered these verses in the light of current events and attempted to relate them to what was happening. As a result of the power and might of the Jews and the large number of their supporters, they concluded that the two times mentioned in the verse, one in the early days of Islam and the other in the present time when we are beginning to experience its antecedents, occurred after, not before, the advent of Islam. They thought that Muslims had nothing to do with the ancient history of the Israelites. The first was in the early days of Islam. The other, the forerunners of which we are beginning to experience now, they interpreted as an event that took place at this time, reflecting the power and might of the Jews and their many supporters, and on the grounds that the power that the Children of Israel have achieved is superior to their power in the past. In this interpretation, Şa'ravî and Habenneke relied on various elements and sources. Some of these are rational evidences that we have witnessed. Another part of it is the evidence from historical books, especially the books of the Children of Israel, which have the largest share among them. Did the two corruptions and Allah's vengeance on the Children of Israel through some of His servants really take place in the past? Or are we currently in the period of the second corruption and should we expect Allah to punish them through some of His servants? Accordingly, through the semantics of language, the context of the surah and verses, historical information, and biblical narratives, the study concludes that the two times mentioned in the verse and the glorious period of the Jews took place centuries before Islam. The study adopts a descriptive-historical methodology based on revisiting the origins of the Israelites and the retribution they suffered, followed by an inductive-historical methodology guided by the evidence contained in the Qur'anic verses.

Keywords: Children of Israel, Jews, Corruption, Greatness, Decline.

مدخل

لأهل الكتاب نصيب وافر من الذكر في القرآن الكريم، لا سيما اليهود؛ فهم الذين كانوا يسكنون المدينة المنورة عند قدومه ع، من خلال ثلاث قبائل، بني النضير وبني قريظة وبني قينقاع؛ لذا لا يملكنا العجب أن نرى الحديث عنهم، من خلال سور وآيات كثيرة، وخاصة في العهد المدني حيث الاختلاط مع اليهود والعيش معهم. هذه السور والآيات تتحدث عن أحوالهم وأوضاعهم السابقة والحاضرة والمستقبلية. ولو افترضنا أن الحكمة قد غابت عن المسلمين سابقاً من كثرة حديث القرآن الكريم عن بني إسرائيل فإننا اليوم نعرفها ونعرف سرها؛ فهم حاضرون بقوة في مسرح الأحداث، وها هم اليوم يسيطرون على مراكز القرار في دول كبرى وكثيرة، وأولها الولايات المتحدة الأمريكية - أقوى دولة - وعموم أوروبا، وبعض الدول الشرقية. ومن الأخبار التي قصها علينا القرآن الكريم عن بني إسرائيل هو إفسادهم في الأرض مرتين وعلوهم فيها ثم الانتقام منهم على يد عباد الله - سبحانه - من خلال تحقيق سنة الله في الكون، وهي عقاب العصاة من عباده والجاحدين لنعمه والمحاربين للأنبياء والمصلحين. وقد أجمع مفسرنا السابقون وكثير من المعاصرين أن المرتين قد مضتا في الزمن السابق للإسلام، مع اختلافهم في تحديد تينك المرتين، وأن أي حضور جديد لليهود بعد الإسلام لا يعدو العودة التي أخبرنا عنها القرآن الكريم والتي ستعقبها عودة معاكسة لعباد يبعثهم الله - سبحانه - عليهم ليذيقوهم ما ذاقوه من قبل، لكن بعض المفسرين المعاصرين عندما رأوا ما وصل إليه اليهود من قوة وعلو وإفساد في الأرض ذهبوا إلى أننا نعيش الإفساد الثاني وبقي أن نعلم من هم العباد الذين سيقضون على دولة اليهود ويجوسون خلال ديارها؟، حتى سمعنا أصواتاً في هذه الأيام - في معركة طوفان الأقصى 2023م - تقول إن العباد هم أهل غزة. وهذا التفسير واضح في أن للواقع وقعه الكبير على فهم المفسر، والإنسان ابن بيئته؛ يتأثر بها وتؤثر في فهمه للأحداث؛ لذا ذهب هؤلاء إلى تخطيط المفسرين السابقين كونهم - السابقين - لم يشهدوا ما آلت إليه أوضاع اليهود من قوة وعلو في الزمن الحاضر، ولا شك أنها - كما قالوا - فاقت ماضيهم الغابر، وقد اعتمدوا في تفسيرهم هذا على دلالة بعض الكلمات القرآنية، ثم واقع اليهود اليوم .

أهداف الدراسة: الدراسة بهذا الشكل تهدف إلى:

أثر الواقع على المفسرين؛ فالإنسان ابن بيئته، يتفاعل معها سلباً أو إيجاباً.

بيان أن اليهود يعيشون العودة التي أشار إليها القرآن الكريم.

سبب الاختيار: يعود سبب الاختيار إلى ذهاب كثير من العلماء وجمهور طلبة العلم - منذ انطلاقة معركة طوفان الأقصى - إلى أننا نعيش العودة الثانية، بمعنى أن اليهود الآن يعيشون الإفساد الثاني، وأننا سنشهد قريباً زوالهم، وأن جنود منظمة حماس هم عباد الله الذين تم ذكرهم. فأراد البحث أن يبين أثر الواقع على التفسير وأنه

ينبغي أن يكون التفسير علميًا موضوعيًا بعيدًا عن العاطفة التي تجيش في صدورنا جميعًا، والتي نرجو الله سبحانه أن نشهد اليوم نهاية لدولة اليهود المصطنعة.

وقد كثرت الدراسات التي تعنى بتفسير آيات سورة الإسراء التي تتحدث عن بني إسرائيل وقصة إفسادهم، والتي تنوعت بين القول بأن الإفسادين قد مضوا، والقول بأن الإفسادين لم يأتوا، والقول إننا نعيش الإفساد الثاني. وأهم هذه الدراسات:

- عبد الستار، عبد المعز. سورة الإسراء ونهاية بني إسرائيل. القاهرة: مجلة الأزهر، المجلد 28.
 - طنطاوي، سيد. بنو إسرائيل في القرآن والسنة. القاهرة: دار الشروق، 2000.
 - القرضاوي، يوسف. آية إفساد بني إسرائيل وتفسيرها. الموقع الإلكتروني: يوسف القرضاوي.
 - السنبر، محمد. إفساد اليهود كما جاء في القرآن والتوراة والإنجيل، القرن الخامس. د. ت.
 - الشعراوي، محمد متولي. الخواطر - مجلة الشعراوي، د. ت.
 - حبنكة، عبد الرحمن حسن الميداني. معارج التفكر ودقائق التدبر. دمشق: دار القلم، 1423.
- والذي تميز به بحثنا هو الاستفاضة في ذكر الأدلة التي ترجح بقوة القول الذي يقول إن الإفسادين قد حدثوا وإننا نعيش العودة التي أشار إليها القرآن الكريم.
- وقد انتهج البحث منهجًا تاريخيًا توصيفيًا تحليليًا مقارنًا.

1. موجز عن تاريخ بني إسرائيل

أطلق القرآن الكريم عدة أسماء على بني إسرائيل، و«إسرائيل» لقب يعقوب U، ويعني: عبد الله، وأطلق عليهم اسم اليهود، نسبةً إلى يهوذا، أحد أبناء يعقوب، أو نسبة إلى الفعل هدى من قولهم ﴿إنا هدنا إليك﴾¹ أي: عدنا. ويطلق عليهم تارة اسم أهل الكتاب، وقوم موسى، وورد اسمهم في التاريخ بـ العبرانيين؛ نسبة إلى جدهم الخامس عابر، أو لعبورهم نهر الفرات.² يبدأ تاريخ بني إسرائيل رسميًا عندما دعا يوسف أباه وإخوته أن يأتوا إلى أرض مصر، للاستقرار فيها مدة من الزمن، ثم أمرهم الله سبحانه في عهد موسى أن يدخلوا الأرض المقدسة - فلسطين - التي كانت بيد العماليق، فجنبوا أن يدخلوها، وعصوا موسى، فكانت عقوبتهم أن بقوا في التيه أربعين سنة بعد موت موسى وهارون، إلى أن قادهم طالوت ودخلوا الأرض المقدسة، بعد انتصارهم على جالوت الذي

¹ الأعراف: 156/7.

² انظر: الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين محمد بن عبد الكريم بن أحمد، الملل والنحل (مصر: مؤسسة الحلبي، د. ت)، 15/2؛ أحمد شلي، اليهودية (القاهرة: مكتبة تحضة مصر، 1988)، 51.

قتله داود، ومن ثم قادهم سليمان صلوات الله عليهم -جميعاً- والذي وصل بنو إسرائيل في عهده إلى عصرهم الذهبي.³

2. الأيات التي وردت في إفسادهم وسياق ورودها

ليس من شأن البحث الخوض في جميع ما يتعلق ببني إسرائيل، فهذا حديث يطول كثيراً، لكن شأنه وحدوده هو الوقوف على الآيات التي تتحدث عن إفساد بني إسرائيل أو التي لها علاقة بإفسادهم، والانتقام الذي يعقبهما، وهي:

قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا. فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا. ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا. إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا. عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ ۚ وَإِنْ عُدتُمْ عُدتُمْ ۖ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾.⁴

وقوله: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾.⁵

وقوله: ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى ۖ وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤْلُوكُمْ ۖ الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ. ضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةَ أَيْنَ مَا تَقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةَ ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ۚ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾.⁶

إذاً السور التي ورد فيها موضوع الإفساد وما سيحل ببني إسرائيل هي: الإسراء وآل عمران. والإسراء مكية ما عدا آيات قيلت فيها إنها مدنية، وليست من ضمن الآيات التي تحدثت عنهم، أما آل عمران فمدنية. وأما سياق ورود ذكرهم فيهما فسوف يأتي لاحقاً.

إذاً السور التي ورد فيها موضوع الإفساد وما سيحل ببني إسرائيل هي: الإسراء وآل عمران. والإسراء مكية ما عدا آيات قيلت فيها إنها مدنية، وليست من ضمن الآيات التي تحدثت عنهم، أما آل عمران فمدنية. وأما سياق ورود ذكرهم فيهما فسوف يأتي لاحقاً.

2.1 شرح الغريب في الآيات

³ انظر: البار، محمد علي، المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم (دمشق: دار القلم، 2011)، 42 وما بعدها؛ شلي، اليهودية، 82-90.

⁴ الإسراء: 8-4/16.

⁵ الإسراء: 104/16.

⁶ آل عمران: 112-111/3.

الوقوف على معاني بعض المفردات من الأهمية بمكان لما سيكون لتفسيرها وفهمها دور واضح في توضيح المعنى العام، ومن ثمّ الترجيح بين الأقوال. **الكتاب:** التوراة، أو جميع الكتب التي أنزلت على أنبياء بني إسرائيل، وقيل: اللوح المحفوظ.⁷ **لَتُفْسِدُنَّ:** الإفساد هو الانحراف عن حدود الاعتدال في النفس أو البدن.⁸ وإفسادهم في الأرض كان بالكفر، وقتل الأنبياء والمصلحين، وممارسة الظلم، وكل ما هو من الكبائر. **وَلَتَعْلُنَّ:** العلو: الارتفاع، وهناك العلو المحمود والعلو المذموم، أما: عليّ، فلا يقال، إلا للمحمود.⁹ والمقصود هنا: لتستكبرن عن طاعة الله تعالى أو لتظلمن الناس.¹⁰ **جاسوا:** غلبوا ودخلوا قسراً.¹¹ **الكثرة:** الدولة والغلبة.¹² **وعد الآخرة:** الكثرة الأخرى، أو الساعة، أو الدار الآخرة. **ليسوؤا وجوهكم:** ليسوء مجيء ذلك الوعد المرة الآخرة وجوهكم فيقبحها.¹³ **وليتبروا:** ليخربوا ويلقوا فيه ما استطاعوا من العذرة والخيف والقدّر.¹⁴ **اسكنوا الأرض:** أرض الشام،¹⁵ أي فلسطين. **لفيفاً** "مختلطين، من قبائل شتى، أو مختلطين؛ إياكم وإياهم. وقيل: من مواقع شتاتكم".¹⁶

2.2. المعنى الإجمالي للآيات

يقول I - في سورة الإسراء: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ» أي: أعلمنا بني إسرائيل على لسان موسى في التوراة، وهذا الذي يقتضيه السياق السابق الذي يتحدث عن موسى، أو - الكتاب - جميع الكتب التي نزلت على أنبيائهم: أنكم سوف تفسدون في الأرض مرتين فساداً عظيماً في الأرض وهو مخالفة حكم الله، ولتستكبرن عن طاعة الله فتظلمن وتبغون، من قتل للأنبياء والمصلحين، وكفر برسالاتهم، وظلم للناس وأكل أموالهم، بحيث يعظم الأمر غاية الإعظام، فإذا جاء وعد عقاب الإفساد الأول سلطنا عليكم عباداً من عبادنا أقوياء أشداء، فترددوا وسط بيوتكم، يتعقبونكم بالقتل والسبي والدمار، وكان هذا وعداً لا بد أن يقع. «ثم ردنا لكم الكثرة» يا بني إسرائيل، أي: جعلنا لكم الدولة والغلبة عليهم، وزودناكم بأسباب القوة والظفر، حيث جعلناكم أكثر منهم. «إن أحسنتم»، أو أسأتم فوبال الأمر عليكم، لا يتعدى ضررها رب العالمين، فإذا جاء وعد الإفساد الثاني، كما فعلتم أول مرة، جئنا بعباد تكون عقوبتكم على أيديهم، ليجعلوا وجوهكم بادية المساء والكآبة، أي يهينوكم

⁷ وهو ما أجمع عليه المفسرون، ولم يخالف في ذلك إلا بعض المعاصرين.

⁸ انظر: الاصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد بن الفضل الراغب، *المفردات*، تحقيق: صفوان داودي (دمشق - بيروت: دار القلم - الدار الشامية، 1991)، 636.

⁹ الاصفهاني، *المفردات*، 583.

¹⁰ البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997)، 248/3.

¹¹ انظر: ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 439/3.

¹² الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، ضبطه: مصطفى أحمد (القاهرة: دار الريان للتراث، 1986)، 649/2.

¹³ انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001)، 478/14.

¹⁴ الطبري، *جامع البيان*، 486/14.

¹⁵ الطبري، *جامع البيان*، 111/15.

¹⁶ الطبري، *جامع البيان*، 111/15.

ويقهروكم، وليدخلوا بيت المقدس كما دخلوه أول مرة، وليهلكوا ويدمروا ويخربوا ما ظهوروا عليه، دماراً كاملاً. لعل الله سبحانه أن يرحمكم بعد المرة الثانية: «وإن عدتم عدنا»، أي: إن عدتم إلى الإفساد والعلو عدنا إلى عقوبتكم، وجعلنا جهنم حصيراً، أي: سجنًا لا محيد لهم عنه به يستقرون ويحصرون.¹⁷

وقوله سبحانه «وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيقًا»¹⁸ أي: وقلنا بعد ذلك لبني إسرائيل اسكنوا في الأرض، أي أرض الشام، أو أي أرض شتتم، آمنين لا خوف عليكم، فإذا جاء موعد يوم القيامة، حشرناكم من قبوركم، إلى أرض الموقف، مختلطين، لا تتعارفون ولا ينحاز أحد منكم إلى قبيلته وحيته.¹⁹

وقوله -سبحانه- في آل عمران: ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤْلُوكُمْ الْأَذْبَارُ ثُمَّ لَا يُصْرُونَ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تَقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ۚ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾.²⁰

3. أقوال المفسرين في الإفسادين

الحديث عن الإفسادين شغل مساحة واسعة عند المفسرين، وعمدتهم في ذلك دلالة الألفاظ التي وردت في الحديث عنهم، إلى جانب الروايات التاريخية التي كان مصدرها اليهود. ولم يصح عن رسول الله ﷺ حديث يبين المراد بالعباد الذين سلطهم الله على بني إسرائيل في مرقى الإفساد.²¹ وبما أن القرآن الكريم لم يفصل في الأمر - كعادته - بل يريد الوصول بقارئه إلى الغايات الكبرى والأهداف العليا؛ لذا ذهب بعض المفسرين إلى أن معرفة هؤلاء الذين أذاقوا بني إسرائيل الويلات «لا يتعلق بذلك كثير فائدة».²² ويقول الرازي: «واعلم أنه لا يتعلق كثير غرض في معرفة أولئك الأقوام بأعيانهم، بل المقصود هو أنهم لما أكثروا من المعاصي سلط الله عليهم أقواماً آخرين قتلوهم وأفنوهم».²³

والقارئ المتابع لكتب التفاسير سيرى أن جمهورهم قالوا: إن المرة الأولى من الإفسادين كان قتلهم زكريا ويحيى - عليهما السلام -، ومحاولتهم قتل عيسى، إلى جانب الجرائم الأخرى التي ارتكبوها، وكان المسبب عليهم

¹⁷ انظر: حوى، سعيد، الأساس في التفسير (القاهرة: دار السلام، 2003)، 3037/6.

¹⁸ الإسراء: 104/16.

¹⁹ الطبري، جامع البيان، 111/15؛ والماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 123/7. والمقصود بوعده الآخرة أنه يوم القيامة، هو قول جميع المفسرين القدامى وكثير من المعاصرين، في حين ذهب بعض المعاصرين إلى أن المقصود هو اجتماعهم في فلسطين أي: المرة الثانية.

²⁰ آل عمران: 111-112.

²¹ طنطاوي، سيد، بنو إسرائيل في القرآن والسنة (القاهرة: دار الشروق، 2000)، 666.

²² الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية (دمشق - بيروت: دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، 1993)، 252/3.

²³ الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الحسن بن الحسين التيمي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999)، 300/20.

في هذه المرة هو بَحْتَنَصَرُ البابلي.²⁴ وقيل: هو سَنَحَارِب من أهل نينوى، وهو جَدُّ بَحْتَنَصَر.²⁵ وذهب فريق آخر من المفسرين المحققين إلى أن العباد الذين سلطهم الله على بني إسرائيل في المرة الأولى كان جالوت وجنوده.²⁶ وأما الإفساد الثاني، وعقوبتها، فقد اختلف المفسرون في ذلك أيضا، بل أكثر من ذي قبل، فالذين ذهبوا إلى أن المرة الأولى كان بقيادة سنحاريب، ذهب إلى أن بَحْتَنَصَر كان في المرة الثانية، وهو اختيار جمهور المفسرين، أو العمالقة - سكان فلسطين.²⁷ لكن بعض المعاصرين ذهب إلى أن المرة الثانية كانت في العهد الروماني، بقيادة الملك تيتوس؛ بسبب تعاظم الإفساد اليهودي في الفترة التي سبقت تنكيل الرومان بهم،²⁸ ثم القسوة التي عاملهم بها تيتوس، من قتل ونهب وتخريب للديار، حتى وصل عدد القرى المهدامة 985، والحصون 50.²⁹

وفي النتيجة إذاً نستطيع القول: إن المرتين اللتين ظهر فيهما الإفساد من بني إسرائيل وما أعقبهما من انتقام وتخريب لديارهم وتهجير لهم تبعاً، كانتا قبل الإسلام، وهو اختيار جميع المفسرين السابقين - قبل العصر الحديث.³⁰

3.1. الإفسادان عند بعض المفسرين المعاصرين وأدلتهم

شهد العصر الحديث ولادة كيانٍ مستقلٍّ غريبٍ باسم إسرائيل في أرض فلسطين سنة 1948م، وأصبح مقصد نسبة كبيرة من يهود العالم للاستقرار، ويتلقى هذا الكيان منذ ولادته دعماً أوروبياً وأمريكياً دون حدود أو قيود، حتى غدت إسرائيل الطفل المدلل لهم، والقوة المتفوقة في المنطقة، والنفوذ القوي على مستوى العالم، وفي عواصم القرار السياسي، كل هذا أثر على بعض المفسرين، الذين هالهم ما حدث لليهود من علوٍ وسطوة، فذهبوا إلى أنهم يعيشون الإفساد الثاني، وهل هناك إفساد أكبر من هذا؟ أم هل هناك إفساد أشد بشاعةً مما نعاينه اليوم ونعايشه؟ لذا ذهب بعض هؤلاء إلى أن الخطاب القرآني للرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأمة من بعده عن إفساد بني إسرائيل لا يتعلق بماضي اليهود وما جرى لهم، فالمسلمون بغنى عن معرفة ماضي اليهود السحيق، بل المقصود بالإفسادين هو ما سيحدث في قادم الأيام أي: بعد نزول القرآن الكريم، حتى يَحْذَرَهُم المسلمون ويعدّوا للأمر عدته.³¹

²⁴ انظر: الطبري، جامع البيان، 457/14؛ والقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 215/10.

²⁵ الطبري، جامع البيان، 457/14؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 215/10.

²⁶ انظر: الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ووطنطاوي، بنو إسرائيل في القرآن والسنة، 667.

²⁷ انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط. د. ت)، 229/3.

²⁸ انظر: القرضاوي، يوسف، آيات إفساد بني إسرائيل وتفسيرها (موقع: يوسف القرضاوي، نشر بتاريخ: 2024/2/1).

²⁹ مكاريوس، تاريخ الإسرائيليين (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 1917)، 64.

³⁰ لم أجد في كل ما طالعت من التفسيرات التي صُنِفَتْ قبل بداية القرن التاسع عشر منْ خالف هذا القول.

³¹ الشعراوي، محمد متولي، خواطر - مجادلات الشعراوي (د. ط. د. ت)، 8348.

والمقصود بالإفساد - عند هؤلاء المعاصرين - أخذ أشكالاً جديدة، وتلون بألوان مغايرة، يقول المفسر حسن حَبَنَكَة - مُعَدِّداً مظاهر الإفساد اليهودي ووسائله: «فمن الإفساد الدعوة إلى الكفر والإلحاد، ونشر المذاهب الفكرية المضادة لدين الله الحق، ونشر الوثنيات وأعمال السوء، وإقامة مؤسسات الربا، ودور الزنا، ودور شرب الخمر، وإنشاء معامل صنعها، وإلزام النساء بإزالة حجابهن عن غير محارمهن، وإقامة دور القمار، ونشر أعمال القمار، والدعوة إلى إباحة محرمات الفروج، وتأسيس المنظمات العلنية والسرية التي تعمل لهدم دين الله، وإقامة نظم مضادة لشرائع الله لعباده، كالماركسية الشيوعية، والاشتراكية، والماسونية، والهيبيّة، والفوضوية، ومنظمة شهود يَهْوَه . . .»³² وهكذا يستمر المفسر حَبَنَكَة بذكر كل ما يحدث اليوم من مساوئ سياسية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية، ويتهم اليهود بالوقوف خلفها والعمل عليها وتذكية نيرانها في العالم كله. إذاً الواقع يشهد - عند حَبَنَكَة - أن المقصود بالإفساد الثاني هو هذا. وأما المفسر الشعراوي فإنه سبق حَبَنَكَة، وأبدى عدم رضاه عن صنيع المفسرين قبله، عندما أكدوا أن المرتين قد مضتا، قائلاً: "كان الأولى أن يفسروا هاتين المرتين على أحدهما في حُضن الإسلام؛ لأنهم أفسدوا كثيراً قبل الإسلام، ولا دَخُلَ للإسلام في إفسادهم السابق"³³ ثم ذهب يذكر ما فعلته القبائل اليهودية - بني النضير وبني قينقاع وبني قريظة - بالمسلمين من نقض للعهد والمواثيق، وما تلاه من تهجير لهم وقتل وإجلاء إلى الشام وخير . . . وقد كانوا من قبل يستفتحون برسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - والدليل على ذلك قوله تعالى «فإذا جاء وعد أولاهما . . .» ف «إذا» ظرف لما يُستقبل من الزمان، وهذا دليل على أن أولى الإفسادتين لم تحدث بعد [يقصد قبل مخالطة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اليهود] . . . وقوله «وعُد» والوعد لا يكون بشيء مضى، وإنما بشيء مستقبل . . . وقوله «بعثنا عليكم عبداً لنا» . . . دليل آخر؛ لأن كلمة «عبداً» لا تُطلق إلا على المؤمنين، أما جالوت الذي قتله طالوت، ويختصر فهما كافران»³⁴ ثم شرع يبين الفرق بين كلمتي: عباد وعبيد، فالعباد هم الذين امتثلوا أمر الله وإرادته، بخلاف العبيد الذين اختاروا لأنفسهم منهجاً بعيداً عن إرادة الله - سبحانه -³⁵ ويتابع الشعراوي تحليله للكلمات القرآنية، فيقول: «وقوله: «أولي بأس شديد» أي: قوَّةٌ ومَنَعَةٌ، وهذه كانت حال المؤمنين في المدينة، بعد أن أصبحت لهم دولة وشوكة يواجهون بها أهل الباطل، وليس حال ضعفهم في مكة»³⁶ وعند تفسيره لكلمة «جاسوا» - وبعد أن بيَّن معناها - قال: «وهذا ما حدث مع يهود المدينة: بني قينقاع، وبني قريظة، وبني النضير، ويهود خير». وكذلك قوله: «بَعَثْنَا» قال: «والبعث يدل على الخير والرحمة، فرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يكن في حال اعتداء، بل في حالة دفاع عن الإسلام أمام مَنْ خانوا العهد ونقضوا الميثاق»³⁷.

³² حَبَنَكَة، عبد الرحمن حسن الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر (دمشق: دار القلم، 2002)، 9/ 550.

³³ الشعراوي، خواطر، 8348.

³⁴ الشعراوي، خواطر، 8353.

³⁵ الشعراوي، خواطر، 8353.

³⁶ الشعراوي، خواطر، 8358.

³⁷ الشعراوي، خواطر، 8358.

وعند قوله - تعالى -: «ثم رددنا لكم الكرة عليهم» ذهب الشعراوي إلى أن الخطاب هنا لبني إسرائيل. وهنا - كما يقول - حدث تغيير جذري في المشهد؛ فالمسلمون تخلوا عن دينهم الذي كان سبب عزتهم وسيادتهم في مقابل «شبه استقامة» من اليهود على الطريق الصحيح، وبعد أن تعلموا من الدرس القاسي على أيدي المسلمين. و«ثم» تفيد التراخي، وهذا الذي حصل؛ فلم تحدث مواجهة بيننا وبين اليهود إلا في سنة 1967 وذلك بعد أن أعطاهم بلفور وعدا ببناء دولة لهم سنة 1917م.³⁸

وعند قوله - تعالى -: «وجعلناكم أكثر نفيراً» ذهب الشعراوي إلى أن النفير ههنا هو الإمداد الذي سيق لليهود من كبرى دول العالم.

وأما عن الإفساد الثاني: «فإذا جاء وعد الآخرة» فيذهب الشعراوي إلى أنها بشارة لنا - المسلمين - أننا سنعود إلى سالف عهدنا؛ متمسكين بمنهج الله وطريقته. وقوله «ليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة» قال: «أي: أن المسلمين سيدخلون المسجد الأقصى ويتقذونه من أيدي اليهود».³⁹

وعند قوله - تعالى -: «جننا بكم لفيقاً» يؤكد الشعراوي على أنها العودة الثانية، فهذا هم يأتون إلى فلسطين من كل أصقاع الأرض.⁴⁰ حتى ذهب إلى أن وجود اليهود في فلسطين «عنصر إثارة له حكمة، وهي إثارة الحيوية الإيمانية في النفوس، فلو لم تُثر الحيوية الإيمانية لبُهِت الإسلام».⁴¹ إن وجود كيان خاص باليهود تعتبر - عند الشعراوي - خدمة عظيمة للإسلام، وتسهل على المسلمين عملية القضاء عليهم.

3.2. الأدلة على أن الإفسادين قد حدثا قبل الإسلام

وقفنا على أدلة القائلين بأن الإفسادين لم يحدثا قبل الإسلام، ورأيانهم لا يعتمدون الروايات التاريخية الكثيرة في تفسيرهم، بل استدلوها - كما قالوا - بدلالة بعض الكلمات، وبالواقع الذي يوضح التفسير أكثر. وسوف نقف - فيما يلي - على الأدلة التي تؤكد أن الإفسادين قد مضيا، وأنها نعيش العودة التي أخبرنا الله سبحانه عن إمكانية حصولها:

أولاً: إن الحديث عن الأدلة التي تؤكد أن الإفسادين قد حدثا قبل الإسلام، يبدأ من سياق السورة؛ فهي تتحدث عن بني إسرائيل المجاورين للمسلمين - ومن أسمائها: سورة: بنو إسرائيل -، والسياق يتحدث عن إنعامه سبحانه على اليهود بأن أنزل عليهم التوراة فيها هدى ونور لمن آمن بها وعمل بمحتواها، ثم أعقب ذلك الحديث عنهم بأنهم لم يتمسكوا بالتوراة، بل نَحَوها جانباً وهجروها، وتكبروا وأفسدوا في الأرض فكانت العقوبة المناسبة أن سلط الله عليهم الشعوب المجاورة ليذيقوهم وبال عملهم. وهذا خطاب غير مباشر لكفار مكة أيضاً؛ فموقفهم من

³⁸ انظر: الشعراوي، خواطر، 8361.

³⁹ الشعراوي، خواطر، 8364.

⁴⁰ الشعراوي، خواطر، 8366.

⁴¹ الشعراوي، خواطر، 8367.

رسول الله صلى الله عليه وسلم مشابه لمواقف اليهود من أنبيائهم. إن سياق نزول آيات سورة الإسراء يوضح الغاية منها، فقد نزلت في السنة الحادية عشرة للبعثة المحمدية، باتفاق العلماء، أي قبيل الهجرة إلى المدينة بسنة واحدة.

ثانيًا: الآيات تنبه المسلمين إلى أمر خطير ينتظرهم في قادم أيامهم، إنه المخالطة مع اليهود، والمسلمون لا يعلمون شيئًا عن تاريخ اليهود، كيف كانوا، وما طبيعتهم، وماذا فعلوا بأنبيائهم . . والآيات تذكير لليهود الساكنين في المدينة المنورة، بآلا يكرروا ويعودوا لما نُهوا عنه، وتحذير لهم كي لا يتعرضوا للعقوبة التي مسّت آباءهم من قبل. وهو درسٌ وأيّ درسٍ للمسلمين، يقول لهم: إن سنة الله ماضية، وهي أن مَنْ يترك كتاب الله - سبحانه - ويهجره سوف يسلط الله عليهم آخرين يذيقونهم سوء العقاب، فالقرآن هداية ورحمة كما كانت التوراة، والإعراض عنه هو الإفساد عينه، يقول السعدي: «في هذه الآيات تحذير لهذه الأمة من العمل بالمعاصي؛ لئلا يصيبهم ما أصاب بني إسرائيل، فسنة الله واحدة لا تُبدل ولا تُغيّر».⁴²

ثم إن قوله - تعالى -: «وإن عديم» تلميحٌ وإيماء إلى أن إمكانية عودتهم إلى سالف عهدهم من العلو قائمٌ، وهذا تحذيرٌ لهم أولاً، وللمسلمين المجاورين لهم ثانيًا، يقول لهم: خذوا حذرکم ولا تأمنوا جانبهم. إذاً قول الشعراوي إن حديث القرآن عن ماضي اليهود لا يعني المسلمين في شيء . . ضعيفٌ لا يظهر وجهه، بل هو تأكيد لسنة الله الماضية في البشرية.

ثالثًا: إن قول الشعراوي: «إذا: ظرف لما يُستقبل من الزمان . . وهذا دليل على أن أولى الإفسادتين لم تحدث بعد» ليس عليه دليل نحوي، فالحكاية كلها عن الزمن الماضي وذلك الاستقبال من حيث السرد التاريخي ضمن أحداث القصة فحسب، ونظيره قوله تعالى عن نوح - و قد مر على قصته آلاف السنين ومع ذلك يخاطبه رب العزة بقوله -: «فإذا استويت أنت . . » والسؤال ههنا: ما الفرق بين القصتين في السرد التاريخي من حيث الصنعة النحوية؟ هل زعم أحد النحويين أن قصة نوح تأخرت عن نزول القرآن الكريم لأن الله - سبحانه - استعمل ظرفاً لما يُستقبل من الزمان؟

رابعًا: كلمة «عبادا» التي ذهب الشعراوي وغيره إلى أنها لا تُطلق إلا على المؤمنين، يخالف ما ورد في القرآن الكريم، من أنها تُطلق على البشر بغض النظر عن عقائدهم، فالمقصود هنا المملوكون، أي: عباد مخلوقية،⁴³ ومثله قوله - تعالى -: «إن الذين تدعون من دون الله عبادٌ أمثالكم»⁴⁴، وقوله: «لهم من فوقهم ظللٌ من النار ومن تحتهم ظللٌ» ذلك يُخوف الله به عباده يا عباد فاتقون»⁴⁵ وقوله: «أنتم أضللتم عبادي»⁴⁶ وقوله «قل يا

⁴² السعدي، عبد الناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 454.

⁴³ ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 30/15.

⁴⁴ الأعراف: 194/3.

⁴⁵ الزمر: 16/39.

⁴⁶ الفرقان: 17/25.

عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله»⁴⁷ وقوله: «وهو القاهر فوق عباده»⁴⁸ فكل هذه المواضع وغيرها لا تتخاطب المؤمنين فقط، بل تشمل الجميع، وفي بعضها خطاب لغير المؤمنين. وإن أكبر دليل على عدم صحة ما ذهب إليه الشعراوي هو عدم خوض المفسرين السابقين - جميعهم - في معنى كلمة العباد، ولازم هذا عندهم أنه لا فرق بين المؤمنين والكافرين، أو من أي عقيدة كانوا، فكلهم عبادٌ لله.

خامساً: إن الإفساد الأول الذي ذهب المعاصرون من المفسرين من أنه إفساد قبائل اليهود في المدينة ضعيف للغاية، فالحديث كان ولا يزال عن اليهود حول المسجد الأقصى، وليس عن المدينة المنورة. والانتقام الذي طال اليهود لم يشملهم جميعاً بل الساكنين في المدينة المنورة فقط. ثم إن إفسادهم في عهد الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - كان يأخذ طابع النفاق والمخادعة، بخلاف إفسادهم قبل الإسلام؛ فكان يأخذ طابع الظلم الصريح والطغيان المتعمد.⁴⁹

سادساً: إن كلمة «جاسوا» وما تعنيه لا تنطبق على حال المسلمين ولا تتفق مع معطيات السيرة النبوية «فتخريب المسجد، وإحراق التوراة من جملة الجوس المسند إليهم».⁵⁰ وقد تمثل انتقام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم منهم دون هذا الوصف، فبنو قينقاع تمت محاصرتهم بضعة عشر يوماً، وأجلوهم عن المدينة بعد مفاوضات ومجادلات . . . وبنو النضير أيضاً تمت محاصرتهم، وأحرق المسلمون بعض زروعهم، ثم اضطروا إلى الجلاء . . . وأما بنو قريظة فقد حاصروهم المسلمون - أيضاً - لعدة أيام ثم قُتل المحاربون منهم، وأجلي الآخرون، وأما يهود خيبر فلم يحصل بينهم وبين المسلمين قتالٌ عنيفٌ.⁵¹ فأين التخريب والحرق والهدم؟ إن هذا الوصف - الجوس والتبشير - يليقان بما قام به تيتوس للمدينة، يصف المؤرخ «يوسفوس» المشهد فيقول: «وكان تيتوس كلما وجد الجنود الرومان قد فرغوا من قتل جميع الناس في المنطقة التي يسيطرون عليها أمرهم أن يخربوا أورشليم ومعبدها، وأن يقلبوها ظهراً على عقب».⁵²

سابعاً: إن قوله: «تتبيرا» يخالف منهج المسلمين وسنتهم مع الأعداء، فالمسلمون مأمورون بألا يقاتلوا إلا المحاربين، فلا يجوز قتل النساء والأطفال والشيوخ، ولا أن يهدموا بيتاً أو يقطعوا شجرة، أو يذبحوا شاةً إلا لمأكلة، وهذا كله ينافي معنى التبشير وهو الدمار والخراب . . . ، والتبشير هنا مؤكد وجاء نكرة؛ ليدل على الشمول والإحاطة بكل ما صدقات التبشير من أنفس وأموال وزروع ودور وغير ذلك.⁵³

⁴⁷ الزمر: 53/39.

⁴⁸ الأنعام: 61/6.

⁴⁹ طنطاوي، بنو إسرائيل، 682.

⁵⁰ الزمخشري، الكشاف، 649/2.

⁵¹ طنطاوي، بنو إسرائيل، 686.

⁵² ظاظا، حسن، إسرائيل ركيزة للاستعمار بين المسلمين (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973م)، 121.

⁵³ انظر: السنبلي، محمد، إفساد اليهود كما جاء في القرآن والتوراة والإنجيل (د. ط، د. ت)، 268.

ثامناً: إن القول: إن اليهود حدث فيهم تغيير «شبه استقامة» لا تؤيده الوقائع ولا تاريخ اليهود، ومتى كانت تلك الاستقامة؟ وعلى القول بأننا نعيش الإفساد الثاني، فلازم قولهم إن سبب بناء دولة لليهود في العصر الحديث يعود إلى عودتهم إلى الله والتمسك بهدي التوراة . . وهل يصدق هذا بصير بحال اليهود، وكيف جاؤوا إلى فلسطين؟ إنهم اليوم أبعد ما يكونون عن الاستقامة، بل هم إلى اللادينية أقرب، ومن تعاليم التوراة وأحكامه أبعد.

تاسعاً: إن هناك فرقاً بين بني إسرائيل قديماً وبين اليهود عموماً اليوم، فبنو إسرائيل قديماً - زمن الإفسادين - كانوا من نسل يعقوب، أما اليهود اليوم فهم خليط من جميع الشعوب، فهناك يهود من الخزر ويهود من الأرمن ويهود من الأعراق الأوروبية المختلفة. وأكثر هؤلاء لا يؤمنون بموسى ولا بالتوراة، بل هم ملاحدة، وهم غير مقبولين عند المتمسكين بالتوراة من بني إسرائيل.

عاشراً: قوله - تعالى - : «وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً» لم يقف هؤلاء المعاصرون على مسألة العدد، بل ذهبوا مباشرة إلى معنى النفير، وهو حصولهم على التأييد الأمريكي والأوروبي . . ولم لم يقفوا على موضوع «وبنين»؟ لأنه يدحض القول بأننا نعيش الإفساد الثاني، فاليهود بعد الإسلام كانوا قلة قليلة دائماً وإلى اليوم، بل الوصف يناسب حالهم كان أيام داود وسليمان - عليهما السلام - فقد «أمدهم الله خلالهم بالأموال الوفيرة والبنين الكثيرة، وجعلهم أكثر من أعدائهم قوةً وعدداً».⁵⁴

حادي عشر: إن حال اليهود سيبقى غير مستقر إلى قيام الساعة، وهذا وعد إلهي وهو قوله: «وإذ تأذن» وهذا الذي حدث عند تشكيل الدولة الإسلامية الأولى وما تلاها في زمن الخلفاء الراشدين؛ فقد أذقهم المسلمون سوء العذاب بقتل محاربيهم وطردهم وتوريث أرضهم، لكن لم يصل إلى درجة الجوس والتتير، يقول ابن جزى - عند قوله تعالى: «وإن عدتم عدنا»: «وقد عادوا فبعث الله عليهم محمداً - صلى الله عليه وآله وسلم - وأمته، يقتلونهم ويذلونهم إلى يوم القيامة».⁵⁵

ثاني عشر: إن المسجد الأقصى لا زال عامراً بصلاة المسلمين فيها، واليهود لم يتمكنوا بعد من السيطرة عليه، وعلى فرض سيطرتهم عليه - لا قدر الله - فهل سيأتي المسلمون - عباد الله - ليدمروا المسجد ويخربوه؟ إنهم قبلتهم الأولى، وما صراعهم اليوم مع اليهود إلا لأجله.

ثالث عشر: معنى «لفيقاً» حيث ذهب الفريق الأول إلى أنها تعبر عن اليهود بشكل دقيق وأنا الآن نرى ذلك في فلسطين . . ، فهذا قول ضعيف؛ لأن كثيرين من اليهود في العالم لم يأتوا إلى فلسطين، بل يعيشون في أرجاء الأرض، ونسبتهم أكبر من نسبة القاطنين في فلسطين، وهناك إقليم كامل لليهود في الاتحاد السوفياتي سابقاً. وعليه فالراجح من القولين أن إفسادي بني إسرائيل قد حدثا قبل البعثة النبوية بمئات السنين، من خلال

⁵⁴ طنطاوي، بنو إسرائيل، 668.

⁵⁵ ابن جزى، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الكلبي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل. تحقيق: عبد الله الخالدي (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1995)، 442/1.

دلالة الآيات وسياقها إلى جانب الأدلة النقلية الكثيرة التي نراها تتفق مع الخطاب القرآني، وما نراه اليوم من علو لليهود وإفساد كبير، كله لا يخرج عن العودة التي أشار إليها القرآن الكريم، وهي العودة المؤقتة التي سيعقبها حتماً تسخير الله لعباده له ليدخلوا المسجد ويكثروا القتل والإهلاك خلال ديارهم، وليذيقوهم الذل والمساءة كما حصل لأسلافهم.

3.3. أدلة إفساد بني إسرائيل في الكتاب المقدس

لا شك أن المسلمين غير مطالبين بالإيمان بالكتاب المقدس؛ التوراة والإنجيل، وما لحق بهما من الشروح وكتب الأنبياء . . ، لكننا لا نؤاخذ أو نأثم إن استأنسنا بما فيه إذا كان يؤيد ما عندنا ويؤكد، فهنا ليس من الحكمة إغفالها أو تجاوزها، لا سيما أن موضوعاً مثل الإهلاك والدمار أخذ مساحةً كبيرةً عندهم، وهذا يؤيد ما ذهب إليه البحث من أن أمر الإفسادين وما تبعهما من الانتقام قد مضى قبل البعثة المحمدية. جاء في الإصحاح 4 من العدد 25 - 27 من سفر التثنية: «إذا ولدتم أولاداً، وأولاد أولاد، وأطلتم الزمان في الأرض وفسدتم وصنعتم تمثالاً منحوتاً صورة شيء ما، وفعلتم الشر في عيني الرب إلهكم لإغاظته، أشهد عليكم اليوم السماء والأرض أنكم تبيدون سريعاً عن الأرض التي أنتم عابرون الأردن إليها لتملكوها. لا تطيلون الأيام عليها بل تهلكون لا محالة. ويبددكم الرب في الشعوب فتبقون عدداً قليلاً بين الأمم التي يسوقكم الرب إليها».⁵⁶

وجاء في سفر القضاة 2: 12-14، 16، 17 «وتركوا الرب إله آبائهم الذي أخرجهم من أرض مصر، وساروا وراء آلهة أخرى من آلهة الشعوب الذين حولهم وسجدوا لها. تركوا الرب وعبدوا البعل وعشتاروت، فغضب الرب على إسرائيل فدفعهم بأيدي ناهبين نهبوهم، وباعهم بيد أعدائهم حولهم، ولم يقدرُوا بعدُ على الوقوف أمام أعدائهم. . . وأقام الرب قضاةً فخلصوهم من يد ناهبيهم. . . ولقضاةم أيضاً لم يسمعوا».

ويتحدث لنا سفر الملوك الثاني 24: 13، 25 وما بعدها، وإرميا 52 30 عن انقسام مملكة اليهود بعد موت سليمان بن يهوذا - السبط الرابع - ليعقوب، في أورشليم - القدس - وإسرائيل في شكيم - نابلس -، واستمرت الحرب بينهما إلى سنة 586 ق. م حيث تمكن بختنصر ملك الكلدانيين في بابل سنة 597 ق. م من القضاء على مملكة يهوذا، وأسر معظم اليهود إلى بابل، وأحرق التوراة وأخذ التابوت، وهو صندوق به بقايا مما ترك آل موسى وآل هارون، ودمر القدس وهيكلها.⁵⁷ إذاً الأحداث التي جاء سردها في الكتاب المقدس توافق ما جاء في القرآن الكريم؛ فالروايات تتحدث عن خراب الهيكل وتدمير القدس وسبي أهلها وتهجيرهم . . وهذا أليق بدلالة الكلمات القرآنية من مثل: الجوس والتبوير والذلة والمسكنة. وفي سنة 70 م ثار اليهود على الرومان فنكل بهم تيتوس وأحرق هيكلهم مرة أخرى بعد أن أعادوا بناءه، بمعاونة الفرس، وأقام - تيتوس - مكانها مدينة إيليا

⁵⁶ الكتاب المقدس، إنجيل متى، (بيروت: دار الشروق، د. ت، د. ط). الإصحاح 4 من العدد 25 - 27.

⁵⁷ انظر: الكتاب المقدس، التوراة، (بيروت: دار الشروق، د. ت، د. ط). سفر الملوك الثاني 24: 13، 25 وما بعدها، وإرميا 52.

وحرّم على اليهود سكنها، وانتشرت النصرانية بعد ذلك، وبنى مدناً كثيرة، ولم تزل بأيديهم حتى جاء المسلمون وانتزعوها من أيديهم. ويتنبأ السيد المسيح بخراب أورشليم حيث يخاطبها: «يا أورشليم، يا أورشليم، يا قاتلة الأنبياء، وراجمة المرسلين إليها، كم مرة أردت أن أجمع أولادك كما تجمع الدجاجة تحت جناحيها، ولم تريدوا! هو ذا بيتكم يُترك لكم خراباً».⁵⁸ ووقف مرةً أمام الهيكل، وقال - متنبأً بنقضه وخرابه -: «أما تنظرون جميع هذه! الحق أقول لكم: إنه لا يُترك هنا حجر على حجرٍ لا يُنقض».⁵⁹ يقول الكاردينال اسطفانوس الأول - بطريرك الأقباط الكاثوليك - عقب إحراق اليهود للأقصى سنة 1969: «إذا كان اليهود لا يؤمنون بذلك فليرجعوا إلى التاريخ، وليروا ما صنعه أجدادهم في عهد الإمبراطور يوليانيوس الذي بنى عام 62م إيلياء على أنقاض مدينة القدس، لقد حاولوا إعادة بناء هيكل سليمان فهبطت ألسنة النار وزلزلت الأرض وأزالت كل ما صنعوا».⁶⁰

بعد أن ترجح للدراسة أن إفسادي بني إسرائيل قد حدثا قبل الإسلام، وأن ما نراه من علو لهم يندرج تحت إخبار الله تعالى بالعودة «وإن عدتم عدنا» بقي أن نقف عند هذه العودة، والتي سنناقشها من خلال طرح عدة أسئلة تتمثل في:

أولاً: هل العودة ستكون مشابحةً تماماً لما كانوا عليه في المرتين السابقتين؟

ثانياً: هل نحن في بداياتها، وعليه فسوف نرى هذا العلو حين من الدهر، أم نحن نشهد نهاية علوهم وانحساره؟

وللإجابة عن هذين السؤالين: أقول: إن سياق الآيات يتفق مع ظاهرها في أنهم سيعودون لسابق عهدهم، وعليه فهم سيحكمون الأرض المقدسة كما حكموه من قبل، وسيستولون سيطرتهم عليها وعلى من فيها، فالله سبحانه وصف العلو بـ «كبيراً»، ولن يبلغوا كبرها إلا بإخضاع كل الناس فيها، والتحكم في مفاصل الدولة وحياة الناس كما كانوا. وإذا عدنا إلى حاضرتهم في فلسطين سنجد أن وصف العلو لا يصدق فيهم؛ فالمسجد - المسجد الأقصى - لا يزال يصدح بالتكبير، وفيه يصلي آلاف المسلمين خمس مرات في اليوم والليلة، والصراع بينهم وبين المسلمين قائم لم يُحسم بعد. وعلى ضوء هذا التفسير والتحليل فنحن نعيش بداية علوهم الذي سيتطور إلى تفردهم بالمسجد الأقصى والقضاء على المسلمين فيه أو تهجيرهم - لا قدر الله -.

وإذا قلنا إن العودة التي أشار القرآن الكريم إلى احتمالية قيامها لا تعني المشابحة التامة للمرتين السابقتين في العلو والغلبة والدولة، بل تعني المشابحة الجزئية التي تعني الغلبة النسبية لليهود في مناطق كثيرة ومعينة لهم، فإننا لا نظن - والحالة هذه - أننا نعيش صعود بني إسرائيل وسقوط نجمهم يوماً بعد يوم، بل ربما كنا نعيش النهايات، أو ما يسمى بالعد التنازلي لعلوهم وغلبتهم.

⁵⁸ إنجيل متى، الإصحاح، 3/23.

⁵⁹ إنجيل متى، الإصحاح، 14/24.

⁶⁰ جريدة الأهرام المصرية، (يوم الجمعة، 1969/8/22).

نتائج الدراسة

من خلال دراسة الآيات التي تتحدث عن إفساد بني إسرائيل مرتين، وما قاله المفسرون قديماً وحديثاً، توصلت الدراسة إلى بعض النتائج، ومن أهمها:

1- إن بني إسرائيل كان لهم وجود تاريخي في مصر ثم في الشام ولا سيما فلسطين، وقد أسسوا دولتين في عهد سليمان عليه السلام وما بعده.

2- إن بني إسرائيل قابلوا نعمة الله عليهم بإرسال الرسل منهم بالكفر بهم، ومعاندتهم وقتلهم وتعطيل أحكام كتبهم السماوية.

3- إن المرتين اللتين أخبرنا الله I بإفسادهم قد مضتا قبل البعثة المحمدية بقرون.

4- إن زهاب بعض المفسرين المعاصرين من أننا نعيش الإفساد الثاني ليس قوياً، ولا يقره السياق ولا الدلالة ولا الروايات التاريخية.

5- إن العلو الذي وصله اليهود اليوم - وهم خليط من بني إسرائيل وأعراق وأجناس شتى - هو العودة التي أخبرنا بها القرآن الكريم في سورة الإسراء (وإن عدتم عدنا)، للأدلة التالية:

- السياق العام للسورة لا سيما في بدايتها تتحدث عن اليهود المجاورين للمسلمين، ففيها تنبيه للمسلمين من دسائس اليهود وتحذير لليهود من أن يعودوا لماضيهم المليء بالجرائم والحيل ومعاودة الأنبياء.

- دلالة الكلمات ودقتها، ففي قوله تعالى: (وإن عدتم) فيه تلميح وإيماء لإمكانية عودتهم.

- قوله: (عباداً) لا تعني عبودية الطاعة بل عبودية مخلوقة.

- قوله: (جاسوا) و(يتبروا) لا يتفق مع سيرة المسلمين وأخلاقياتهم في الحروب.

- إن اليهود لم يسيطروا على المسجد الأقصى، بل لا زال عامراً بصلوات المسلمين.

= إن القول: إن المرة الأولى كانت عن يهود المدينة بعيد للغاية؛ فالحديث عن المسجد الأقصى ولبس عن المدينة المنورة.

6- إن الانتقام الإلهي لليهود قادم، ولكن لا يحق لنا أن نحدد أولئك الناس - العباد - الذين سيكون على أيديهم، ولا الزمان بالسنة والأشهر والأيام.

7- إن علو اليهود له أسباب، ومن أهمها: بُعد المسلمين عن كتاب ربهم؛ من هجره وتنحيته من النظم والدساتير، واستبداله بالنظم والدساتير الوضعية.

وأخيراً: فإن على المفسر لكتاب الله - سبحانه - أن يتحرر من تأثير الواقع ما استطاع إليه سبيلاً، وأن لا يتجاوز دلالة الكلمات وبقية العناصر التي تصب في مجرى بيان الآي القرآني أبداً من: سياق، ولغة، وروايات.

المصادر والمراجع

ابن جزى، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الكلبي الغرناطي، *التسهيل لعلوم التنزيل*. تحقيق: عبد الله الخالدي (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1995).

ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي، *تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد* (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984).

ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، 6 مجلدات، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الاصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد. *المفردات*، تحقيق: صفوان داودي، دمشق، بيروت: دار الكلم، الدار الشامية، 1991. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، 16 مجلداً، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415.

البار، محمد علي. *المدخل لقراءة التوراة والعهد القديم*، مجلدان. دمشق: دار القلم، الطبعة 2. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997).

جريدة الأهرام المصرية، (يوم الجمعة، 1969/8/22). E.T. 10.06.2025. <https://www.ahram.org.eg>

حبنكة، عبد الرحمن حسن الميداني. *معارج التفكر ودقائق التدبر*، 15 مجلداً. دمشق: دار القلم، 2002.

حوى، سعيد. *الأساس في التفسير*، 11 مجلداً. القاهرة: دار السلام، 2003.

الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر. *مفاتيح الغيب*، 32 مجلداً، بيروت: إحياء التراث العربي، 1999.

الزخشري، محمود بن عمر بن أحمد. *الكشاف*، 4 مجلدات. تحقيق: مصطفى أحمد، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986.

السعدي، عبد الناصر، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000).

- السنبالي، محمد. إفساد اليهود كما جاء في القرآن والتوراة والإنجيل، القرن الخامس. د. ت.
- الشعراوي، محمد متولي. تفسير الشعراوي - الخواطر، 20 مجلدًا، مجلة الشعراوي، د. ت.
- شلي، أحمد. اليهودية. القاهرة: مدرسة النهضة المصرية، 1988.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل، 3 مجلدات، مؤسسة الحلبي، د. ت.
- الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، 6 مجلدات، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، 1993.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل القرآن، 26 مجلدًا، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار الهجر، 2001.
- طنطاوي، سيد. بنو إسرائيل في القرآن والسنة. القاهرة: دار الشروق، 2000.
- ظاظا، حسن. إسرائيل ركيزة للاستثمار بين المسلمين. القاهرة: الأشغال العامة للأميرية، 1973.
- القرضاوي، يوسف. آية إفساد بني إسرائيل وتفسيرها. الموقع الإلكتروني: يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: 2024/2/1.
- <https://www.al-qaradawi.net/node/3598>, E.T. 10.06.2025.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن، 10 مجلدات، تحقيق: أحمد بردوني-إبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964/1384م.
- الكتاب المقدس، بيروت: دار الشروق، د. ت، د. ط.
- الماتريدي، محمد بن محمد أبو منصور. تأويلات أهل السنة، 10 مجلدات. تحقيق: مجدي سلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005/1426م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. النكت والعيون، 6 مجلدات، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1958.
- مكاربوس، شاهين. تاريخ إسرائيل. مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، 1917.

Kaynakça

- Alûsî, Şihabüddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, thk: Ali Abdûlbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Bârr, Muhammed Ali. *el-Medhal li-dirâseti't-Tevrâti ve'l-Ahdi'l-Kadîm*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 2011.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Cerîdetu'l-Ehrâm el-Mısriyye, (Yevmu'l-Cumu'a, 22.08.1969). <https://www.ahram.org.eg>, E.T. 10.06.2025
- Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî. *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fî't-tefsîr*. Kahire: Daru's-Selâm, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tahrîru'l-me'nâ's-sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. Tunus, ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Gâlib el-Muhâribî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1995.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât*, thk: Safvan Dâvûdî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1991.
- Karadavî, Yusuf. *Âyâtu İfsâdi Benî İsrâîl ve Tefsîruhâ*. Site: Yusuf al-Karadavi, Yayın Tarihi: 1/2/2024. <https://www.al-qaradawi.net/node/3598>, E.T. 10.06.2025.
- Kitab-ı Mukaddes. Beyrut: Daru's-Şurûk, yy. ty.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Te'vîlâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Begdadî. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Mekâriyûs, Şahîn. *Tarihu'l-İsrailiyyîn*. el-Memleketü'l-Muttehîde: Müessesetü Hindavî, 1917.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Sa'dî, Abdü'n-Nâsir, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tefsiri kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahmân b. Muallâ el-Lüvayhak. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Sinbâlî, Muhammed. *İfşâdü'l-Yehûd kemâ câ'e fi'l-Kur'ân ve't-Tevrât ve'l-İncîl*, yy. ty.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Havâtir- Mücâdelatü's-Şa'râvî*, yy. ty.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Müessesetü'l-Halebî, yy. ty.
- Şelebî, Ahmed. *el-Yehûdiyye*. Kahire: Mektebetü Nahdati Mısır, 1988.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr- Dâru Kelimi't-Tayyib, 1993.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâr Hicr li't-Tıbbâ' ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 2001.
- Tantavî, Seyyid. *Benû İsrâîl fi'l-Kur'ân ve's-sünne*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000.
- Zâzâ, Hasan. *İsrâîl rekîze li'l-İsti'mar beyne'l-Müslimîn*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1973.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. tsh. Mustafa Ahmed. Beyrut: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1986.

YAŞANILAN DİN KURAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Assessment of the Lived Religion Theory

Mehmet Davut ÇOŞTU

Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri,
Erzincan/Türkiye
Asst. Prof., Erzincan Binalı Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious
Studies, Erzincan/Türkiye
davutcostu@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-6139-8567

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 29 Nisan / April 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 27 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2025

Atıf/Cite as: Çoştı, Mehmet Davut. “Yaşanılan Din Kuramı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 23 (Haziran 2025), 59-81.
<https://doi.org/10.59536/buiifd.1686239>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

* Bu çalışma hazırlanırken Dr. Shuruq Naguib ve Prof. Dr. Anne-Marie Fortier danışmanlığında Mehmet Davut Çoştı tarafından Lancaster Üniversitesi’nde hazırlanan “Everyday Religion among Turkish Speaking Migrants in the Northwest of England” başlıklı doktora tezinden yararlanılmıştır.

ÖZ

Bu makalede, sosyal bilimciler tarafından son yirmi yıldır tartışılan ve geliştirilen gündelik din (everyday religion) veya diğer ismiyle yaşanan din (lived religion) teorisi ele alınmıştır. Yaşanılan din teorisi, dinin kurumsallaşmış uygulama biçimlerine odaklanmaktan ziyade, saha çalışması vasıtasıyla sıradan insanların gündelik hayatlarındaki dinî tecrübelerini keşfetmeyi amaçlamaktadır. Birçok farklı disiplinden etkilenmiş olan bu teori, geçmişte kabul edilmiş ön tanımlı uygulamalara bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır ve kendisi de son on beş yıldır pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Özellikle son birkaç yılda teori, Nancy Tatom Ammerman'ın tesiriyle yapısal çerçevesindeki nihai şeklini almıştır. Klasik bakış açılarıyla dini ele alma biçiminin sorgulanması, yeni yaklaşımların da önünü açmıştır. Metin odaklı çalışmalar, yerini uygulamalara, sıradan insanların dinî deneyimlerine, materyal dine, insan vücuduna, dinî hikâyelere ve gündelik yaşama bırakmıştır. Geniş bir yelpazesi olan gündelik din teorisi farklı disiplinleri de içine alarak gündelik hayatta var olan sıradan insanların yeni uygulamalarını farklı alanlarda inceleme fırsatı sunmuştur. Sıradan birey, uyguladığı bir ritüeli dinî olarak kabul ettiği müddetçe o uygulama, yaşanan din araştırmacılarının odağı hâline gelmektedir. Dinî otoritenin onayına bakılmaksızın, bireyin gündelik yaşamındaki bu fiiliyatı dinî olarak uygulanıyorsa bu husus teorisyenlerce yaşanan din kapsamında değerlendirilmektedir. Yaşanılan din, günlük hayatta mabet dışında dinin nasıl tecrübe edildiği sorusuna cevap aramaktadır. Nitekim din, sadece mabetlerdeki dinî uygulamalardan ibaret değildir. Yaşanılan din, merkezine gündelik yaşamı koyarak etrafında olup bitenleri resmî din bakış açısıyla sınırlandırmaksızın sosyal yaşamda var olan dinin yeniden incelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Elitlerin (din adamlarının) dinî tecrübeleri ve söylemleri pek çok araştırmaya konu edildiğinden, bu teoriyle araştırmalardaki ağırlık artık sıradan bireylerin dinî tecrübelerine kaydırılmıştır. Bununla birlikte, elitlerin dinî tecrübeleri, kutsal metin odaklı çalışmalar ve mabet içi araştırmalar dışlanmamaktadır. Bu makalede, yaşanan din teorisinin yıllar içindeki gelişim ve değişim süreci kronolojik bir şekilde doküman analizi yöntemiyle ele alınarak söz konusu teoriye katkı sağlayan araştırmacıların karşılaştıkları çelişkiler incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Gündelik Din, Yaşanılan Din, Sıradan İnsanlar.

ABSTRACT

This article explores everyday religion theory, also known as lived religion. This theory has been discussed and criticized by social researchers for a long time. It has been influenced by many different disciplines aimed at exploring the religious experiences of ordinary people in their daily social lives through qualitative research methods and fieldwork, rather than looking at the institutionalized forms of religious practice, and has emerged as a rebellion against the accepted pre-defined practices. Text-oriented studies have been replaced by practices, religious experiences of ordinary people, material religion, religious stories, and everyday life. The theory was both formed as a critique of existing theories and was subjected to many criticisms. Especially in recent years, theorist Nancy Tatom Ammerman's re-intervention had a significant impact on the finalization of the structural framework regarding what it covers and what it does not cover. Text-oriented religious studies have given way to practices, the religious experiences of ordinary people, material religion, the human body, religious narratives and everyday life. The theory of everyday religion undermines accepted and stereotyped traditional religious theories. Everyday religion, which has a wide range, includes different disciplines and offers the opportunity to examine new practices of ordinary people in daily life and in new areas. In short, decision-making authority has passed from the institution to the individual. As long as an ordinary individual accepts a practice as religious, researchers of lived religion begin to investigate it in depth, placing that practice at the center of their study, without looking for the authority approval. The Researcher goes into numerous detailed investigations, such as the reasons for that practice, how it is implemented, its importance for the individual, what place it has in the individual's life, and the frequency of its implementation, etc. Lived religion also considers how religious practices occur in non-religious spaces, outside the temple. It is not about stereotyped rituals that are religious practices within official religious institutions. Rather than the experiences of elites, the experiences of ordinary individuals constitute everyday life itself. It argues that the religion practiced should be re-examined by placing everyday life at its center, without limiting itself to the perspective of official religious understanding. This article aims to discuss the development and change process of this theory over the years in a chronological manner through document analysis methods, as well as to show the contradictions faced by the researchers who contributed to this theory.

Keywords: Sociology of Religion, Everyday Religion, Lived Religion, Ordinary People.

Giriş

Hayatın birçok noktasında dinî izlerin varlığı bazen gizlenmiş olsa da çoğunlukla açık ve belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.¹ Din, zaman zaman sözlü ifadelerle veya somut nesneler aracılığıyla bazen de davranışlar veya yaşam tarzında ortaya çıkar.² Günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelen dinî belirtiler bazen fark edilirken bazen de alışlageldiği için fark edilemeyebilir. Gündelik hayatta sıradan olarak yapılan alışverişler, iş dünyası, arkadaşlığın oluşumu, giyim tarzı, çocuğa isim verme süreci, duvara asılan süs eşyaları, kermesler ve yenilen yemekler vb. birçok alanda ön planda gözükme dahi bir şekilde din kendini kısmi de olsa yansıtabilmektedir.³ Seküler olarak isimlendirilen alanlarda da din, farkında olunarak yahut olunmadan, hayatın her alanında mevcut olabilmekte ve etkin bir şekilde varlığını sürdürebilmektedir. Din, baskılandığı durumlarda da farklı formlarda varlığını korumaya devam edebilmektedir.⁴

Sadece ibadet ve inanca odaklanan din araştırmaları, din ile gündelik hayatta vücut bulmuş uygulamalar arasındaki ilişkiyi gözden kaçırabilir.⁵ Gündelik hayatın içinde olan dinin tezahürlerine dikkat çekmek için *gündelik din* teorisi süreç içinde ortaya çıkmıştır. Bu teorinin temel amacı gündelik hayatta var olan dinin yeniden keşfedilmesidir.⁶

Din araştırmacıları geleneksel dinî mekânlarda (bunlar arasında kiliseler, sinagoglar, camiler ve tapınaklar olabilir) gerçekleşen ayinleri çalışma konusu olarak alırken, gündelik din araştırmacıları ise bunların yanı sıra umulmadık yerlerde ve zamanlarda meydana gelen dinî toplantıları veya ayinleri da incelerler. Diğer bir ifadeyle, gündelik din araştırmacıları geleneksel bakış açısını dışlamadan ancak diğer mekânları da ekleyerek çalışma alanlarını genişletmişlerdir.⁷ Saha araştırmasındaki başlangıç noktası mabetler değil, bilakis, mabet dışı

¹ Nancy Tatom Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, *Nordic Journal of Religion and Society* 29/2 (2016), 83; Nancy Tatom Ammerman, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices* (New York: New York University Press, 2021), 15.

² Nancy Tatom Ammerman, “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”, *American Journal of Sociology* 126/1 (July 2020), 6.

³ Nancy Tatom Ammerman, “Introduction: Observing Religious Modern Lives”, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, ed. Nancy Tatom Ammerman (Oxford: Oxford University Press, 2007), 5.

⁴ Ammerman, “Introduction: Observing Religious Modern Lives”, 6.

⁵ Ammerman, “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”, 22.

⁶ Ammerman, “Introduction: Observing Religious Modern Lives”, 5, 6, 9, 10.

⁷ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 92.

sosyal yaşamdır.⁸ Doğru soru ve bakış açısıyla sıradan görülen mekân ve davranışlar yeniden ele alınarak yeni formlara bürünmüş dini tezahürlerin keşfedilmesi sağlanacaktır.⁹

Ammerman, gündelik dinî uygulamalarını geleneksel kurum ve kalıplaşmış yapıların ötesinde aramak gerektiğini ileri sürerek gündelik din kavramının ilk çerçevesini yapmıştır.¹⁰ Bu görüşle benzerlik gösteren McGuire da “yaşanılan din” (lived religion) kavramını kullanarak resmî din onaylı inanç ve uygulamalar yerine dinin yaşanılan şeklinin daha fazla çalışılması gerektiğini söylemiştir.¹¹ Kısaca, günlük yaşamda dinin mabet dışında nasıl meydana geldiğini inceleyen araştırma teorisine *gündelik din* veya *yaşanılan din* denilmektedir.¹² Kutsal metinlerin ötesine bakılarak kutsal hakkındaki düşüncelerin resmî olmayan yerlerde nasıl uygulandığı araştırılmaktadır.¹³ Bu araştırmalar, sadece dinî liderlerin dinî uygulamalarının araştırılması ile değil, sıradan insanların dinî metinden ne anladıkları ve bu anladıklarını sosyal veya özel alanlardaki günlük hayatlarına nasıl uyguladıkları incelenerek gerçekleştirilmektedir.¹⁴ Din adamlarının din anlayışlarının çokça çalışılmasından dolayı çalışmalarda ilgi, sıradan insanların dinî tecrübelerine yönelmiştir. Böylelikle, sıradan bireylerin ne söyledikleriyle beraber ne yaptıkları da teori kapsamında incelenmektedir.

Yaşanılan din teorisi kapsamında birçok isim ön plana çıkmaktadır. Gündelik din veya yaşanılan din terimini ilk defa gündeme almalarından dolayı Orsi, Hall, Ammerman ve McGuire gibi önemli isimler bu alanda temayüz etmiştir.¹⁵ Gündelik din denilince bu isimler arasında da akla ilk gelen kişi yaptığı çalışmalarıyla özellikle de son yıllarda kaleme aldığı eserleriyle Ammerman olmuştur.¹⁶

⁸ Kim Knibbe - Helena Kupari, “Theorizing Lived Religion: Introduction”, *Journal of Contemporary Religion* 35/2 (2020), 162.

⁹ Nancy Tatom Ammerman - Roman R. Williams, “Speaking of Methods: Eliciting Religious Narratives through Interviews, Photos, and Oral Diaries”, In *Annual Review of the Sociology of Religion* 3 (2012), 117.

¹⁰ Ammerman, “Introduction: Observing Religious Modern Lives”, 5.

¹¹ Meridith McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 12.

¹² Lived Religion Türkçe’ye yaşanılan din veya yaşanan din şeklinde tercüme edilebilir. Ancak, bu makalede yaşanılan din tercümesi tercih edilmiştir. Everyday Religion ise gündelik din olarak tercüme edilmiştir. Her ne kadar bu iki kavram birbirinin yerine kullanılabilir olsa da bu makalede yaygın kullanım olan yaşanılan din terimi tercih edilecektir.

¹³ Ammerman, “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”, 10.

¹⁴ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 92.

¹⁵ Helena Kupari, “Lived Religion and the Religious Field”, *Journal of Contemporary Religion* 35/2 (2020), 214.

¹⁶ Ammerman, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, 15.

Bu makalede, sosyal bilimciler tarafından son yirmi yıldır tartışılan ve geliştirilen “gündelik din” (everyday religion) veya diğer ismiyle “yaşanılan din” (lived religion) teorisinin kronolojik olarak doğuş ve gelişim süreci ile birlikte araştırmacıların teori özelindeki çelişki ve tartışmaları konu edinilmektedir. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır.¹⁷ Gündelik din / yaşanılan din teorisiyle ilgili akademik çalışmaların analizi yapılarak teorinin kavramsallaşma ve kuramsallaşma süreci ile teorinin nasıl anlaşılması gerektiği konusu tartışılmıştır. Böylece, gündelik din çalışmaları konusunda literatürde ortaya çıkan karışıklık ve belirsizliklerin giderilmesi ve teorinin ana hatlarıyla geçirdiği değişim ve gelişim sürecinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

1. Teorinin Ortaya Çıkışı

Modernleşme süreciyle birlikte, insanların dinî mabetlere olan üyelikleri ve ziyaret sıklıklarıyla alakalı çalışmalar yapılmıştır.¹⁸ Kilise üyeliklerine ve resmî dinî ayinlere katılım azlığını ortaya çıkaran bilimsel çalışmalar, sekülerizm teorisinin iyice güç kazanması, dinin yok olacağı ve dünyadaki etkisinin silineceği gibi bir algıya neden olmuştur.¹⁹ Ancak, bu gibi çalışmalarda dinin toplumdaki tezahürleri genellikle resmî din bakış açısından yola çıkılarak ele alınmıştır.²⁰ Resmî din ayinlerine katılım azlığı ve kalıplaşmış dinî uygulamaların terk edilmesi, toplumun dinden uzaklaştığı algısına neden olmuştur.²¹ Din, toplum üzerinde sadece mabet içi ve kutsal metin merkezli uygulamalar ekseninde çalışıldığı için kalıplaşmış dinî uygulamalardaki görülen azalma bu kaygıları desteklemiştir.

Din olgusu üzerinden geliştirilen yeni perspektifler, sekülerizm teorisinin problemleri sonuçlar ürettiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda, din yok olmaktan ziyade yeni formlara bürünerek gündelik hayatta varlığını sürdürmeye devam etmektedir.²² Ancak bu yeni forma bürünmüş dinî uygulamalar araştırmacıların gözünden kaçmıştır. İnsanların kiliseye gitmemesi veya bir kiliseye bağlı olmaması onların dinden uzaklaştığı anlamına gelmediği

¹⁷ Ramazan Sak vd., “Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi”, *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 229.

¹⁸ Ali Coşkun – Ejder Okumuş, “Thomas Luckmann’ın Din Teorisi”, *Çağdaş Sosyal Teoride Din*, ed. Cevat Özyurt – Ejder Okumuş (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 442.

¹⁹ Ammerman, “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”, 8.

²⁰ Yakup Çoştı, *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 22.

²¹ Mustafa Arslan, “Post Modern Dünyada Sekülerizm Dinin Sonundan Kutsalın Dönüşümüne”, *Eskiye* 13 (2009), 103-105.

²² Thomas Luckmann, *The Invisible Religion; The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967), 23.

gibi din, değişik formlarda insanların hayatlarında görünür veya görünmez bir şekilde devam etmektedir.²³

Klasik yöntemlerle yeni uygulamaların açıklanmaya çalışılması dinin dünyadan silinmekte olduğu veya etkisinin azaldığı algısını desteklemiştir.²⁴ Kilise üyeliği dindarlıkla doğru orantılı kabul edildiğinde, üyeliklerde gözlemlenen bariz azalmalar insanların dinden uzaklaşması şeklinde yorumlanabilmektedir. Önemli olan, değişen dünyadaki yeni eğilimleri o eğilimlere uygun metot ve teorilerle ele alabilmektir. Günümüzde, bir kiliseye bağlı olmadan inanmak veya resmî bir mabede gitmeden dini farklı bir şekilde yaşayarak devam ettirmek gibi durumların yaygınlık kazanması dinin yok olduğu iddiasını çürütmektedir.²⁵ Toplumdaki bu farklı yönelimleri ortaya çıkarabilmek için de yeni araştırma yaklaşımlarına ihtiyaç duyulmuştur. İşte bu yeni teorilerden bir tanesi de *gündelik din/yaşanılan din* teorisidir.²⁶

Yaşayan dinî deneyimi araştırmak üzere 1994'te “yaşanılan din” (lived religion) adlı bir sempozyum farklı alanlardan ilim adamlarının katılımıyla David Hall önderliğinde Harvard Üniversitesi'nde düzenlenmiştir.²⁷ Sempozyumda sıradan insanların dinî uygulamaları gündeme alınmıştır.²⁸ Geçmişte yapılan dinle ilgili çalışmalar, genellikle elitlerin fikirleri veya iddiaları ve onların dinî pratikleri üzerine yazılıp çizildiği için sınırlı olmuştur. Elitlerin din eserlerinde fazla temsil edilmesi, onları aşırı görünür hale getirmiştir.²⁹ Dolayısıyla sıradan insanların dinî tecrübeleri görmezden gelinip gündeme alınmamıştır. Sıradan insanlar tarafından yaşanılan dinî tecrübeler ise çalışma konusu olarak günümüzdeki gibi değer görmemiştir. Kısacası, önceden görmezden gelinen insanların dinî faaliyet ve tecrübeleri, bu sempozyumla beraber sistematik bir çerçeve içinde odak noktası olmaya başlamıştır. Böylece yaşanılan din teorisinin ilk tohumları atılmıştır. Bu sempozyum, “Amerika’da Yaşanılan Din: Bir Uygulama Tarihine Doğru” (Lived Religion in America: Toward a History of Practice) adıyla David Hall editörlüğünde 1997 yılında kitaplaştırılmıştır.³⁰ Bu kitaba ünlü tarihçi Robert Orsi ve sosyolog Nancy Tatom Ammerman

²³ Coşkun – Okumuş, “Thomas Luckmann’ın Din Teorisi”, 416.

²⁴ Coşkun – Okumuş, “Thomas Luckmann’ın Din Teorisi”, 416. 419, 442.

²⁵ Grace Davie, “Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?” *Social Compass* 37/4 (1990), 455.

²⁶ Ammerman, “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”, 9, 10.

²⁷ Ammerman, “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”, 10.

²⁸ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 85.

²⁹ Linda Woodhead, “Tactical and Strategic Religion”, *Everyday Lived Islam in Europe*, ed. Nathal. M. Dessing vd. (London: Routledge, 2013), 13.

³⁰ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 85.

da katkı sağlamak suretiyle “yaşanılan din” kavramının ilk kıvılcımları atılmıştır.³¹ Ancak günümüzde bu öncülerin ortaya çıkardıkları “yaşanılan din” kavramı birçok sosyolog, ilahiyatçı, din coğrafyacısı ve tarihçisi tarafından tekrardan ele alınıp üzerine yeni yorumlar ve yeni bakış açıları eklenilerek geliştirilmeye devam edilmiştir.³² Farklı disiplinlerden aynı konuyu ele alma girişimi, konunun çeşitli bakış açılarıyla değerlendirilmesine imkân sağlamıştır. Daha önceleri sıradan insanların hayatları tarihçilerin çalışma alanı içerisine girmezken, bu teşebbüsle beraber artık tarihçilerin de radarına girmeye başlamıştır.³³ Bu sempozyumun bir diğer önemli katkısı, farklı disiplinlerin güçlü yönlerinin öne çıkarılması ve eksik kalan yönlerin diğer bilim dallarının katkılarıyla tamamlanması suretiyle sıradan bireylerin gündelik yaşamlarının çok boyutlu bir perspektiften ele alınabilmesine imkân tanınmasıdır.³⁴ Bu sayede, sosyologların etnografik çalışmaları ile tarihçilerin geçmişten gelen güçlü sosyal tarih anlayışları aynı amaç için kullanılabilir hâle gelmiştir. Bununla birlikte, son yıllarda dünyanın birçok yerinde gündelik hayattaki dinî yaşamlar gündelik din teorisi vasıtasıyla bölge bağlamı ekseninde ele alınmaktadır.³⁵ Böylece, gündelik din veya diğer adıyla yaşanılan din kavramı yaygın kullanımı ve farklı kişiler tarafından yapılan orijinal tanımları sayesinde günümüzdeki hâlini alarak bir kavram olmaktan ziyade birçok farklı ülke ve alanda kullanılmak suretiyle teori formuna ulaşmıştır.³⁶

2. İsimlendirilme Süreci

İlk olarak yaşanılan din ismiyle gündeme gelen bu yeni teori, sonrasında Ammerman’ın önemli bir katkısıyla gündelik din terimiyle kullanılmaya devam etse de McGuire ve diğer araştırmacıların yaşanılan din terimini tercih etmeleri sonucunda *gündelik* yerini *yaşanılan* terimine bırakmıştır.³⁷ Lancaster Üniversitesi bünyesindeki bir çalıştayda 2013 yılında “Gündelik Yaşanılan İslam” adlı yeni bir kavram oluşturulmuştur. Bu çalıştay sonunda Nathal M. Dessing ve Linda Woodhead editörlüğünde basılan bir kitapta her iki

³¹ David Hall (ed.), *Lived Religion in America: Towards a History of Practice* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), xi.

³² Knibbe - Kupari, “Theorizing Lived Religion: Introduction”, 160.

³³ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 85.

³⁴ Kupari, “Lived Religion and the Religious Field”, 214.

³⁵ Anna Mansson McGinty, “Lived İslam: Embodied Identities and Everyday Practices among American Muslim Youth”, *Annals of the American Association of Geographers* 113/3 (2023), 758; Nathal M. Dessing vd., “Introduction”, *Everyday lived Islam in Europe*, ed. Nathal M. Dessing vd. (London: Routledge, 2013), 1-5.

³⁶ Amy Whitehead, “A Method of “Things”: A Relational Theory of Objects as Persons in Lived Religious Practice”, *Journal of Contemporary Religion* 35/2 (2020), 231; Ammerman, “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”, 10.

³⁷ Ammerman, “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”, 6.

kavram da (gündelik ve yaşanan) birleştirilmiştir.³⁸ Bu teori yalnızca birleştirilmekle kalmamış, aynı zamanda Hristiyan topluluklara uygulanmaktan çıkarılarak Avrupa'daki Müslüman azınlıklara uygulanmaya başlanmıştır.³⁹ Özellikle Müslümanlar üzerinde uygulanırken çoğunlukla gündelik İslam tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Ancak, her ne kadar “gündelik” temel konu olsa da dünyadaki genel kabulü benimseyen Ammerman da daha sonraki eserlerinde gündelik teriminden vazgeçerek “yaşanılan din” terimini kullanmaya başlamıştır.⁴⁰ Ammerman dışında, birçok din araştırmacısı da yaşanan din ismini gündelik din ismine tercih etmişlerdir.⁴¹ Knibbe ve Kupari, ele aldıkları güncel bir makalede teorik çerçeveyi şekillendirerek tanıma son noktayı koymuşlardır.⁴² Sonuçta, günümüzde artık yaygın olan isim *yaşanılan din* olmuştur.

3. Yaşanılan Dinin Kuramsallaşması

Yaşanılan din teorisinde, seküler ve ilahi alan diye suni ayrımı kabullenmeksizin metin temelli çalışmalardan uygulama temelli çalışmalara geçilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır.⁴³ Buna göre yaşanan din teorisi, gündelik yaşamda olup da görmezden gelinen veya yazılıp araştırılmasına önem verilmeyen fakat sürekli uygulanan pratikleri odak noktası haline getirmiştir.⁴⁴

Ammerman'a göre, ister insanların bireysel olarak yaptıkları dinî uygulamalar olsun, isterse de toplu hâlde gerçekleştirdikleri geleneksel ritüeller (ilahi, dinî dans-Afrika kıtasında gerçekleşen toplu dinî ritüeller gibi) veya manevi dayanışma toplantıları olsun, bunların hepsi gündelik hayatın bir parçası olduğu için yaşanan din kapsamı içerisinde kabul edilir.⁴⁵ Bu ve benzeri dinî ritüellerin o toplum/grup/cemaatin dışındakilere din veya manevi uygulama gibi gözükmemesi yaşanan din araştırmacıları için bir önem arz etmez.

³⁸ Dessing vd., “Introduction”, 1.

³⁹ Ayrıca bakınız: Nadia Fadil - Mayanthi Fernando. “Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an Anthropological Divide”, *HAU Journal of Ethnographic Theory* 5/2 (2015), 59.

⁴⁰ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”. 83-89; Ammerman, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, 83-98.

⁴¹ McGinty, “Lived İslam: Embodied Identities and Everyday Practices among American Muslim Youth”, 758; Kupari, “Lived Religion and the Religious Field”, 214; Marie Vejrup Nielsen - Kirstine Helboe Johansen, “Transforming Churches: the Lived Religion of Religious Organizations in a Contemporary Context”, *Journal of Contemporary Religion* 34/3 (2019), 511; Knibbe - Kupari, “Theorizing Lived Religion: Introduction”, 157.

⁴² Knibbe - Kupari, “Theorizing Lived Religion: Introduction”, 157.

⁴³ Ayrıca bakınız: Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (Orlando: Harcourt Brace, 1987), 11.

⁴⁴ Woodhead, “Tactical and Strategic Religion”, 11.

⁴⁵ Ammerman, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, 1-8.

Geleneksel bakış açısıyla dinî uygulamaların araştırılması din sosyologlarını dinin sosyal yaşamdaki yeni formdaki tezahürlerini görmekten alıkoymuştur.⁴⁶ Eğer belli standart ve kalıplaşmış bir pencereden dinî pratikler gündelik hayatta aranmaya kalkılırsa, doğal olarak yaşanan din göz önünde bile olsa bulunması güçleşecektir. Bu sebeple, bir konuyu ele alırken başlangıç noktasının belirlenmesi önem arz etmektedir. Araştırmacının konumu ve neyi nasıl değerlendirdiği ve hangi bakış açısıyla baktığı, ulaşacağı sonucu çok net etkilemektedir. Araştırmacının bakış açısı, resmî din gözlüğü veya daha doğrusu resmî dinin yorumlanmasından kaynaklanan din bağının etkisiyle bakılan dünyada sıradan dinî uygulamaların varlığının farkına varılmasına engel olabilmektedir.⁴⁷ Örneğin, bir araştırmacının din olgusunu, önceden kabul görmüş tanımlar çerçevesinde ya da dinin toplumsal etkisinin zayıfladığı yönündeki varsayımsal bir algıya dayanarak incelemeye başlaması, çalışmanın daha başlangıç aşamasında metodolojik önyargılarla şekillenmesine neden olacaktır. Böylelikle, sosyal hayatta var olan ancak resmî dine aykırı olduğu için din kabul edilmeyen uygulamaların yok sayılmasına sebebiyet verecektir.

Resmî din tarafından kabul edilmiş olan ritüeller zaten din sosyologlarının çalışma alanları arasında yer almaktadır. Bu teori ise din sosyologları tarafından çalışılmayan ve arka planda bırakılan alanları gün yüzüne çıkarmayı amaçlamaktadır. Kısacası, yaşanan din teorisi, *olması* gereken dinden ziyade *olan* dine odaklanılması gerekliliğinin vurgusudur. Böylece, kabullenilmiş dinî bakış açısı eleştirilerek toplumda var olan dinî uygulamaların yeni bakış açılarıyla tekrar ele alınmasını söz konusu teori önermektedir. Göz ardı edilmiş dinî uygulamalar ancak bu yeni bakış açısıyla keşfedilebilecektir.⁴⁸

İnsanlar herhangi bir kiliseye bağlı olmadan ve mezhebin otoritesini de kabul etmeden kendi bildiği gibi dinini sosyal yaşamında sürdürebilmektedir. Bu yaşayışını da hiçbir resmî kuruma onaylatma ihtiyacı hissetmemektedir. Kısacası kişinin yapıp ettiklerinin geleneksel din anlayışıyla uyuma zorunluluğu yoktur.⁴⁹ Kutsal metin veya resmî bir dinî kurum tarafından onaylanmamış dinî uygulamalar da birey tarafından uygulandığı müddetçe araştırma eksenine girer. Bu da otorite tartışmalarını beraberinde getirmektedir. Diğer önemli unsur da otoritenin kimde olduğuyla alakalıdır. Böylece, din konusunda otoritede değişim meydana gelmiştir. Otorite önceleri kurum, cemaat, metin veya gelenekte iken artık tamamen

⁴⁶ Kupari, "Lived Religion and the Religious Field", 216.

⁴⁷ Burcu Bayer, "Kutsal ve Profan Diyalektiğinde Eliade'nin Din Anlayışı", *Çağdaş Sosyal Teoride Din*, ed. Cevat Özyurt – Ejder Okumuş (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 299.

⁴⁸ Ammerman, "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers", 87.

⁴⁹ Ammerman, "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers", 88.

bireye geçmiştir.⁵⁰ İşin özünde, her ne kadar *yaşanılan din* teorisi insanların yapıp ettiklerini çalışmayı hedeflese de daha üst perdeden olaya bakıldığında otorite kavgasını ortaya çıkarmıştır. Bu, kabul edilmiş din tanımları veya dinî uygulamaların din olup olmadığına kimin karar vereceğinin kavgasıdır. Diğer bir ifadeyle, din adamlarının söylemlerine karşı bir başkaldırıdır. Otoritenin din adamlarından sıradan insanlara geçmesidir. Alışlagelen kalıpların yeni formlardaki dinî uygulamalarla olan çatışması sebebiyle yeni formların resmî kurumlar tarafından din olarak kabul edilmemesine sebebiyet vermiştir. Böylece, yaşanılan din teorisi bu yeni forma bürünmüş dinî uygulamaların din olup olmadığı kararını verecek otoriteyi tartışmaya açmıştır.⁵¹

Yaşanılan din teorisinin kesin sınırları çizilmiş net bir tanımı bulunmamaktadır.⁵² Bu sebepten, her bir araştırmacının bu teoriyi kullandığında ne kastettiği ve bu teoriden ne anladıklarına bakılarak teorisinin genel bir tanımına varılabilir. Her araştırmacı kendi bakış açısına uygun bir tanım geliştirerek bu teoriye zenginlik katmıştır. Ancak, bazı araştırmacılar teorisinin neyi kapsadığını açıklarken kendi içlerinde çelişkiye düşmekten de kaçınamamışlardır. Örneğin, McGinty ele aldığı güncel bir eserinde birçok kez bahsedilen ancak ne olduğunu bu zamana kadar hiçbir yaşanılan din çalışması tarafından tanımlanmayan veya açıklanmayan “sıradan insan” kavramını ilk kez tanımlamaya gitmiştir. Bu bakımdan teoride bir ilki başlatarak kısmî bir konuda farkındalık oluşturmuştur. McGinty’ye göre, sıradan insanı merkezine alan bu teorideki sıradan insandan kasıt herhangi bir cemaat veya resmî din kurumunun desteğine ihtiyaç duymayanlar olarak tanımlanır.⁵³ Bu tanım aslında bir kiliseye bağlı olmadan inanan insanlar (believing without belonging) olarak tanımlansa da, bu tanımın kendisi de sıradan insan kavramını suni bir ayrıma götürmektedir.⁵⁴ Suni ayrımdan kasıt cemaat üyesi olan veya cemaat üyesi olmayan, belli bir kiliseye tâbi olan veya hiçbir kiliseye üyeliği olmayan şeklindeki keskin bir ayrımdır.⁵⁵ Her ne kadar McGinty yaşanılan din teorisine alandan veri toplayarak teorisinin Müslümanlar içinde uygulanabilir olduğunu göstermeye çalışsa da, böyle bir tanım yaparak büyük bir çelişkiye düşmüştür. Onun gözünde cemaat üyeliği olan bir kişi, sıradan birey olmadığı için yaşanılan din kapsamında

⁵⁰ Knibbe - Kupari, “Theorizing Lived Religion: Introduction”, 161.

⁵¹ Woodhead, “Tactical and Strategic Religion”, 11, 15, 17.

⁵² Woodhead, “Tactical and Strategic Religion”, 9.

⁵³ McGinty, “Lived İslam: Embodied Identities and Everyday Practices among American Muslim Youth”, 758.

⁵⁴ Davie, “Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?”, 455.

⁵⁵ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 84, 87.

değerlendirilmemektedir. Görüldüğü gibi böyle bir ayırım, başka sıkıntıları da beraberinde getirmektedir.

Yaşanılan din konusunda ele alınan ampirik eserlere bakıldığında, sıradan insanlardan ne kastedildiği net değildir. Sıradan insanlardan kasıt dindar olanlar da demek değildir. Bireyi dindar-dindar değil gibi suni kategoriye koymak da uygun gözükmemektedir. Böyle bir teşebbüs doğal olarak bireylerin dindar olup olmadığına kimin karar verdiğinin tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, tartışmalı konular bir kenara bırakılarak, teorinin daha kapsayıcı yönlerinin ortaya konulmasına odaklanılmaktadır.⁵⁶ Bir kişinin dindar olup olmadığı ayırımına gidilmeden, mabet dışında var olan tüm dinle alakalı faaliyetlerin çalışılması hedeflenmektedir. Özetle, cemaat üyeliği olan bir kişi de sıradan insan konumundadır. Yaşanılan din teorisinde sıradan insandan, din adamlarının dışında kalan insanlar kastedilmektedir.⁵⁷

Yaşanılan din teorisine benzer başka kavramsal yaklaşımlar da mevcuttur.⁵⁸ Bunlar sıralanacak olunursa: Gündelik din (everyday religion),⁵⁹ gündelik hayatta din (religion in everyday life),⁶⁰ din ve gündelik hayat (religion and everyday life),⁶¹ yaşanılan İslam (lived İslam),⁶² gündelik yaşanılan İslam,⁶³ yaşayan İslam⁶⁴ (living İslam), gündelik İslam⁶⁵ (everyday İslam),⁶⁶ popüler din⁶⁷ (popüler religion) ve folklorik din / halk inançları (folk religion), sivil din⁶⁸ (civil religion), yaygın din⁶⁹ (common religion), örtük din⁷⁰ (implicit religion), resmî olmayan din (non-official religion), kurumsal olmayan din (non-institutional

⁵⁶ Knibbe - Kupari, "Theorizing Lived Religion: Introduction", 157.

⁵⁷ Knibbe - Kupari, "Theorizing Lived Religion: Introduction", 157.

⁵⁸ Türkiye’de yaygın olan terimler şunlardır: Sivil din, halk dini, folklor din, popüler din gündelik hayat ve din, gündelik hayatta din. Özellikle gündelik hayat teorisi ile gündelik din teorisi birbirine karıştırılmış olup, iki terimde birbirlerinin yerlerine kullanılmaktadır.

⁵⁹ Ammerman, "Introduction: Observing Religious Modern Lives", 1.

⁶⁰ Nancy Tatom Ammerman, "Finding Religion in Everyday Life", *Sociology of Religion* 75/2 (2014), 189.

⁶¹ Stephen Hunt, *Religion and Everyday Life* (London: Routledge, 2005), 1.

⁶² Nadia Jeldtoft, "Lived Islam: Religious identity with 'non-organized' Muslim minorities", *Ethnic and Racial Studies* 34/7 (2011), 1134.

⁶³ Dessing vd., "Introduction", 1.

⁶⁴ Magnus Marsden, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 1.

⁶⁵ Samuli Schielke - Liza Debevec, *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion* (New York, NY: Berghahn Book, 2012), 1.

⁶⁶ Nadia Fadil - Mayanthi Fernando. "Rediscovering the "Everyday" Muslim: Notes on an Anthropological Divide", 59.

⁶⁷ Carl Watkins, "Folklore" and "Popular Religion" in Britain During the Middle Ages", *Folklore* 115/2 (2004), 140.

⁶⁸ Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus* 134/4 (2005), 40.

⁶⁹ Robert Towler, *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion* (London: The Anchor Press, 1974), 1.

⁷⁰ Edward Bailey, *Implicit Religion in Contemporary Society*. (Weinheim, Germany: Kok Pharos; Deutscher Studien Verlag, 1997), 1.

religion), görünmeyen din⁷¹ (invisible religion), her gün olan/sıradan din⁷² (quotidian turn [religion]) ve yerel din⁷³ (vernacular religion). Bu terimler her ne kadar kesişen ortak noktalara sahip olsa da birbirlerinden ayrılan anlamlara da sahiptirler.

Yukarıdaki uzun listede yer alan her bir terim bir dereceye kadar diğerleriyle örtüşmektedir.⁷⁴ Örtüşükleri nokta mabetlerin dışında meydana gelen dinî uygulamalarla ilgili olmalarıdır. Bu terimler, din çalışmalarının odağını metin ve kiliseden kilise dışındaki dine, özellikle de bireylerin yaşamlarına ve sosyal alanlara kaydırmıştır. Ancak bunların gündelik din teorisinden farkı ise başlangıç/dayanak noktalarıdır. Bahsi geçen kavramlar genellikle resmî dinin onayladığı ve resmî dinin onaylamadığı dinî pratikler üzerinden araştırmalarını gerçekleştirmişlerdir. Gündelik din teorisi ise bu “suni ayrım” tartışmalarını geride bırakarak sadece bireyin gündelik yaşamdaki dinî uygulamalarına odaklanmaktadır.⁷⁵ Bunun temel sebebi ise, böyle bir ikileme girmesi durumunda kendi içinde kilisenin otoritesini kabul etmeyi de beraberinde getirmesidir. Yaşanılan din teorisinde otorite kiliseden alınıp bireye bırakılmıştır.⁷⁶

Türkiye’de gündelik yaşamda din konulu çalışmalar ise gündelik din/yaşanılan din kapsamında ele alınmamışlardır.⁷⁷ Popüler din veya halk dini diye tabir edilen kavramlar yaşanılan din teorisiyle aynı amaca hizmet etmemektedir.⁷⁸ Ancak, yaşanılan din ve halk dinin birçok kesişen noktası mevcuttur.⁷⁹ Gündelik hayatta olması, mabet dışında ve sıradan insanlar tarafından uygulanması ve daha da önemlisi dinî bir kurumun onaylamadığı dinî pratikleri kapsamına alması, halk dininin yaşanılan din teorisiyle kesişen noktalarıdır. Ayrıştıkları noktalar ise yaşanılan din teorisinin resmî-resmî olmayan veya mabet içi mabet

⁷¹ Luckmann, *The Invisible Religion; The Problem of Religion in Modern Society*, 24.

⁷² Thomas Tweed, “After the Quotidian Turn: Interpretive Categories and Scholarly Trajectories in the Study of Religion since the 1960s”, *The Journal of Religion* 95/3 (2015), 361.

⁷³ Leonard Norman Primiano, “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”, *Western Folklore* 54/1 (1995), 37.

⁷⁴ Mehmet Davut Çoştı, *Everyday Religion among Turkish Speaking Migrants in the Northwest of England* (Lancaster: Lancaster University, Religious Studies, Doktora Tezi, 2021), 15.

⁷⁵ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 92.

⁷⁶ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 84.

⁷⁷ Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 23-27.

⁷⁸ Mustafa Arslan, “Türk Toplumunda Geleneksel Dinî Yaşam ve Halk İnançları: Taşrada Yaşayan İnsanlar Arasında Uygulamalı Bir Çalışma”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/2 (2003), 23-24; Coşkun – Okumuş, “Thomas Luckmann’ın Din Teorisi”, 415.

⁷⁹ Mustafa Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/15 (2008), 12.

dışı vb. suni ayrımları kabul etmiyor olmasıdır.⁸⁰ Daha doğrusu mabetlerin içinde olan dinî uygulamalar doğal olarak yaşanılan din teorisi içinde yerini almaktadır.

Halk dini genellikle alt sınıfların dini veya taşra/köylü dini olarak da açıklanmıştır.⁸¹ Yerel ve doğal inançlara karşılık kullanılan bir tabirdir. Bu yerel dinî inanışların geniş kitlelerce yayılması ve halk arasında yaygın hale gelmesi ise “popüler” dini oluşturmuştur. Possamai, popüler dini “alt grupların yaşadığı ve yapılandırılmamış din olup kurumsallaşmış ve yerleşik dinin aksine gelişen bir din”⁸² olarak tanımlamıştır. Yani, Possamai’ye göre popüler din resmî olarak tanınmamış ve mabet dışında yaşanılan dindir. Kısaca, popüler/halk din batıl dini inanışları konu edinmekle sınırlanmıştır.⁸³ İşte, yaşanılan din teorisi resmî kurum bakışını reddederek bu sınırı ortadan kaldırmıştır. Böylece, sadece birey gözüyle sosyal hayattaki dinî uygulamaları çalışmayı hedeflemektedir.⁸⁴

Bu bağlamda, yaşanılan din teorisi önceki var olan muadil kavramların eksiklerini tamamlayacak şekilde bir ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır. Popüler dinin eksiklerini ve çıkmazlarını yeni bir formatta ele alarak ve akademik camiada daha çok ses getirecek bir şekilde birçok disiplinin de müdahalesi ve katkılarıyla günümüzdeki hâline kavuşmuştur. Bunun sebebi ise kendine has veri toplama yöntemi geliştirme teşebbüslerinin mevcut olması, teorinin çalışma sınırlarının yıllar içinde farklı disiplinlerden uzmanlar tarafından tartışılarak her defasında teoriye bir ekleme yapılarak geliştirilmesidir.⁸⁵

Ammerman’ın yaptığı analizlerde ele alınan gündelik din veya yaşanılan din konulu makalelerin çoğunun tek ortak noktası insanların yaptıkları uygulamalardır.⁸⁶ Bu uygulamalar ise maneviyatın somutlaşmış ve hayata geçirilmiş biçimleri olarak nitelendirilmektedir.⁸⁷ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere *maneviyat* kavramı ön plana çıkartılıp dinin gündelik hayattaki yansıması çalışma kapsamına dâhil edilmiştir. Sadece somutlaşmış dinî uygulamalar değil, maneviyatla bütünleşmiş dinî pratikler de yaşanılan dinin bir parçasıdır ve gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir. Bu uygulamalar geleneksel dinden ayrı veya geleneksel dine aykırı olmak zorunda değildir. Diğer bir ifadeyle, yaşanılan din teorisinde insanların din adına

⁸⁰ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 89; Nancy Tatom Ammerman, “Lived Religion”, *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences*, ed. Robert Scott – Stephen Kosslyn (Stanford: John Wiley & Sons, 2015), 1.

⁸¹ Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, 12.

⁸² Adam M. Possamai, “Popular and Lived Religions”, *Current Sociology* 63/6, (2015), 781.

⁸³ Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, 12.

⁸⁴ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 87.

⁸⁵ Knibbe - Kupari, “Theorizing Lived Religion: Introduction”, 160-162.

⁸⁶ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 88.

⁸⁷ Ammerman, “Finding Religion in Everyday Life”, 189.

gündelik yaşamlarında ne yaptıkları sorusuna cevap olacak her türlü alanı keşfetme hedeflenmektedir.

Dinî pratikler her zaman görünür olmak zorunda değildir. Yaşanılan din teorisi arka planda kalmış veya farkına varılmamış dinî uygulamaları gün yüzüne çıkarma girişimidir. Bu sebeple gündelik din umulmadık yerlerde alışılmışın ötesindeki dinî uygulamalara yönelmektedir.⁸⁸ Bunu keşfedebilmek, gündelik hayatımızda var olan dinî uygulamalara metin merkezli bakılmaksızın bireyin bakış açısıyla sosyal alanlara inmesiyle mümkün olabilir. Örneğin, esnafların kasiyer arkasındaki duvarlarına veya tezgâhlarının bir köşesine görünür bir şekilde koydukları bereket parası ilk bakışta dinle hiç alakası olmayan bir nesne gibi gözükebilir. Ancak bu parayı oraya astıran ve dükkân sahibine bu parayı harcatmayan etkene bakıldığı zaman o kaynağın din olduğu araştırmalar sonucunda elde edilebilir. O dükkânın ilk kazancı olan parayı bereket kavramıyla bütünleştiren ilham kaynağında da dinin yaptırımı hissedilmektedir. Gündelik hayatta göz önünde olup ancak farkına varılmayan ve bu farkındalık oluşmadığı için görmezden gelinip çalışmaya değer verilmeyen birçok dinî unsur mevcuttur. Bir objeyi yahut alanı kutsal ve kutsal dışı görmek doğru bir yaklaşım değildir.⁸⁹ Her ne kadar yemek yemek sıradan bir davranış gibi gözüксе de bu davranışın şekillenmesinde dinin etkisi görmezden gelinemez. Kısaca, modern dünyada din nasıl yaşıyor sorusuna verilen cevabı yaşanılan din teorisi aramaktadır.⁹⁰

Din her daim sosyal hayatın başka dinamikleriyle beraber var olmuştur. Bazen sosyal yaşamda başat bir şekilde yer edinmiş, bazen de arka planda varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple, dini salt bir şekilde yalnız başına araştırmak yerine, onu var olduğu toplumla, kültürle, nesnelerle, uygulamalarla beraber detaylarıyla aramak gerekir. Gündelik hayattaki dinî uygulamalar günlük meselelerle o kadar çok iç içe geçmiştir ki bunları farklı toplumsal yaşam biçimleri olarak düşünmek doğru değildir.⁹¹

Ammerman'ın dediği gibi “dinin günlük hayattaki varlığını anlama şeklimiz, onun yaratıldığı ve yayıldığı sosyal süreçte tanınmasına bağlıdır”.⁹² Dinin gündelik hayatta vukuu bulduğu şekli onun bireyler tarafından nasıl yorumlandığını da göstermektedir. Dinin anlaşılması için onun toplumda nasıl vücut bulduğu araştırılmalıdır. Diğer bir ifadeyle, dinin metin hâlinde gündelik yaşamdaki somut hâline geçiş süreci incelenmesiyle yaşanılan dine

⁸⁸ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 89.

⁸⁹ Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, 10.

⁹⁰ Ammerman, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, 5.

⁹¹ Ammerman, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, 32.

⁹² Ammerman, “Finding Religion in Everyday Life”, 196.

ulaşılacaktır. Yaşanılan din teorisi de dinin bu somut hâlini çalışma merkezine almaktadır. Diğer bir deyişle, yaşanılan din teorisi soyut çalışmalardan somut çalışmalara bir geçişi ileri sürmektedir. Din, gündelik hayatta konuşma şekilleri veya yaptıkları işler gibi sıradan davranışlarla hayat bulup somut hâle gelebilmektedir. Daha açık bir ifadeyle din, resim çizen bir ressamın eserindeki boya ile somutlaşıp görünür olabilmektedir.⁹³

Ammerman, kendisinin de önemli katkılar sunduğu gündelik din teorisinin bazen yanlış anlaşıldığını ifade etmekten de geri durmayarak eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Ammerman, “eğer din insanların ne yaptığıyla ilgiliyse, resmî din ile gündelik yaşam arasında yapay bir çizgi çizmeye başlamak yararlı değildir” diyerek suni ayrımın gündelik din yaklaşımına bir tehdit oluşturduğunu ileri sürmüştür.⁹⁴ Özellikle, McGuire’in 2008 yılında öne sürdüğü resmî/resmî olmayan din şeklindeki suni ayrımı kabul etmeyerek o, bu yaklaşımı sorunlu görmüştür. Böyle suni bir ayrım gündelik din teorisinin kapsamlı olmaktan ziyade resmî dini çalışmamaya sebebiyet vermektedir.

McGuire, böyle bir ayrıma gitmekle geçmiş araştırmalarda üzerinde durulmayan alanların artık önem verilmesi gerektiğini savunarak gündelik yaşamdaki yaşanılan dini ön plana çıkartmaktadır.⁹⁵ Bunun da resmî olmayan dinî tecrübelerle önem verilerek elde edilebileceğine inanmıştır. Bu teoriye kadarki yapılmış çalışmalar, bidat veya halk dini fişlemesi yapılarak ele alınmıştır. Bundan dolayı da McGuire mabet ötesindeki dini çalışmayı önceleyecek bir kavram üretme eğilimine gitmiştir.⁹⁶ Bu yönelimi, başlangıç itibarıyla mantıklı gözükmüş olsa da Ammerman’ın eleştirisi gereği vardığı nokta itibarıyla farklı boyutlara ulaşmıştır. Bu sebeple de günümüzde McGuire’in yapmış olduğu yaşanılan din tanımı, Ammerman açısından sorunlu gözükmüştür. Bundan dolayı da yaşanılan din teorisinde, çalışmaya başlanırken başlangıç noktasının belirlenmesi önem arz etmektedir.

Başka bir husus ise yaşanılan dinin, metne zıt bir uygulama gibi düşünülmemesi gerekliliğidir. İbadet, özel alanda ifa edilse de kurumsallaşmış gelenek tarafından şekillendirilmiş olabilir. Luckmann’ın da belirttiği gibi tarihsel ve resmî dine bakmadan tam manasıyla bireysel dini anlamayabilmek mümkün değildir.⁹⁷ Yani, özel alan veya resmî dinî mekân ayrımı, bu tip uygulamaları açıklamakta zorluk çekecektir. Mabet dışı olan özel alanda

⁹³ McGinty, “Lived İslam: Embodied Identities and Everyday Practices among American Muslim Youth”, 763.

⁹⁴ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 89.

⁹⁵ Knibbe - Kupari, “Theorizing Lived Religion: Introduction”, 161.

⁹⁶ McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, 16.

⁹⁷ Luckmann, *The Invisible Religion; The Problem of Religion in Modern Society*, 24.

(evde) meydana gelen dinî uygulamalar ise bu tip kurumsallaşmış dinî pratiklerin ne olarak değerlendirileceği sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Bu örnek gösteriyor ki, resmî din ile resmî olmayan din gibi keskin ve suni ayrımlar tartışmalı bir durumdur. Böyle bir bakış açısıyla dinî uygulamalara yaklaşılması, araştırmacıların daha sonraki aşamalarda kuramsal olarak temellendirilmesi güç uygulamalarla karşı karşıya kalmalarına yol açabilmektedir. Bu tip iç içe geçmiş pratikler hangi kategoride değerlendirilecektir? Resmî din kapsamına girmiyor diye klasik tanımlanmış, alışlagelmiş ve kalıplaşmış yaklaşımlar gibi yeni formdaki dinî uygulamaların yok sayılmasıyla, sıradan bireyler tarafından uygulanan dinden gündelik hayatta sanki hiç yokmuşçasına yüz mü çevrilecektir? Bu sebeple, resmî din kategorisine girmeyip tam manasıyla bâtil olarak da görülmeyen dinî uygulamalar görmezden gelinecek midir? Bunu önlemek amacıyla Ammerman gerekli uyarılarda bulunmuştur.⁹⁸ Din, yeni formlara bürünüp toplumda devam ettiği hâlde ne resmî din ne de bâtil din kategorisine uymuyor diye çalışılmaya değer görülmemesi yaşanan din teorisinin doğuşunu tetiklemiştir.⁹⁹

Gündelik din çalışması, sınırları ortandan kaldırarak resmî olan/resmî olmayan, özel hayat/kamusal alan vb. birbirine zıt görünen alanlardaki sınırları muğlaklaştırma hareketidir.¹⁰⁰ Bu bağlamda yaşanan din tam bir post-modern teoridir. Bunun sebebi ise dini kendi bağlamı içerisinde bir bütün olarak incelemesidir. Bu teori, karmaşık gibi duran dinin bütüncül bir şekilde yeniden keşfedilmesini hedeflemektedir.¹⁰¹

Genel olarak ifade etmek gerekirse, gündelik din veya güncel ismiyle yaşanan din teorisinde üç temel değişme meydana gelmiştir. Birinci değişim, elit olarak adlandırılan din adamlarının din anlayışı ve onların yaşayış şekillerinden sıradan vatandaşın dinî pratiklerine doğru yönelimdir. İkinci değişim, mabet içi din araştırmalarından mabet dışı din araştırmalarına doğru bir eğilimdir. Bu mabet dışından kasıt, sosyal alan ve özel alandır. İster gündelik hayatta mabet (cami-kilise) dışında olsun ister bidat (resmî din bakış açısına göre) denilen başka uygulamalarda olsun dinî bir pratik, bu teorisin radarına girmektedir.¹⁰² Başka bir ifadeyle, bir otoritenin onayına tabi olmadan bireyi merkeze alarak araştırmalara devam etmektir. Otorite, resmî din kurumlarından bireye geçmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere

⁹⁸ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 85, 87.

⁹⁹ Çoştı, *Everyday Religion among Turkish Speaking Migrants in the Northwest of England*, 24.

¹⁰⁰ Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”, 92.

¹⁰¹ Robert A. Orsi, “Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/2 (2003), 172.

¹⁰² Woodhead, “Tactical and Strategic Religion”, 14.

merkezde her daim *birey* olacaktır.¹⁰³ Bunun daha da ötesinde, dinî olaylara bireyin gözünden bakmak esastır. Eğer ki bireyin pratikleri araştırmacıları resmî din uygulamalarına götürürse o da bu çalışma kapsamına girer.¹⁰⁴ Önemli olan, bu teori çerçevesinde bilinmeyenleri keşfetmektir.¹⁰⁵

Özel alan denilen kısım ise insanların evlerindeki dinî uygulamalarıdır. Burada ise evlerde en çok vakit geçiren kadınların dinî tecrübeleri ön plana çıkmaktadır.¹⁰⁶ Dinî liderlerin hep erkeklerden oluşmasından dolayı erkek merkezli çalışmalardan böylelikle kadın merkezli din çalışmalarına geçiş oluşmaya başlamıştır.¹⁰⁷ Kadının özel alandaki dinî yaşantısı tercih edilen bir inceleme konusudur. Böylece, görmezden gelinen veya daha az çalışılmış grupları önceleyen bu teorinin cinsiyet konusunu da çalışma kapsamına alması üçüncü değişimdir.¹⁰⁸ Görmezden gelinenleri ele almayı planlayan bu teori artık merkezine özel alanı, kadını, mabet dışı mekânları, somut materyalleri ve dinî sembolleri, insan vücudunu ve sıradan bireyleri almıştır.¹⁰⁹ Bunları çalışırken de geleneksel dinî uygulamaları veya elitlerin dinî tecrübelerini de ötekileştirme gibi bir tezada düşülmemesi gerektiğini Ammerman, son eserlerinde vurgulamıştır.¹¹⁰ Her geçen gün teoriye dünya çapında birçok farklı disiplinden katkılar sunan araştırmacılar, gündelik din teorisinde başkalarını ötekileştirmeden çalışma alanını genişleterek teoriyi geliştirmeye devam etmektedirler.¹¹¹

4. Teorinin Yöntemsel Yaklaşımı

Yaşanılan din çalışanlarının büyük bir çoğunluğu derinlemesine mülakat ve katılımcı gözlemlerle gündelik yaşamdan veri toplanabileceğini kendi çalışmalarında göstermişlerdir.¹¹² Anket veya sayısal verilerle gündelik yaşamdan veri toplamak çok sağlıklı gözükmemektedir.¹¹³ Yaşanılan din kapsamında yazılan eserlere bakıldığında önceki çalışmaların düştüğü hataya düşülmemesi için anketten uzak kalınmıştır. Kalıplaşmış ve alışlagelmiş sorular sormak yerine, sahaya inilip doğal ortamında incelenmesiyle dinî tecrübenin birey için önemi araştırılmıştır.¹¹⁴ Bunun yapılabilmesi için de yarı yapılandırılmış

¹⁰³ Nathal M. Dessing, vd., "Introduction", 2.

¹⁰⁴ Orsi, "Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?", 172.

¹⁰⁵ Ammerman, "Introduction: Observing Religious Modern Lives", 9, 10.

¹⁰⁶ Woodhead, "Tactical and Strategic Religion", 10, 18.

¹⁰⁷ Nathal M. Dessing, vd., "Introduction", 1.

¹⁰⁸ Woodhead, "Tactical and Strategic Religion", 10.

¹⁰⁹ Woodhead, "Tactical and Strategic Religion", 14.

¹¹⁰ Ammerman, "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers", 83.

¹¹¹ Knibbe - Kupari, "Theorizing Lived Religion: Introduction", 157, 162.

¹¹² Ammerman, "Introduction: Observing Religious Modern Lives", 5.

¹¹³ Ammerman, "Finding Religion in Everyday Life", 203.

¹¹⁴ Dessing vd., "Introduction", 13.

sorularla hareket edilmektedir.¹¹⁵ Birey için önemli olan hususlar gözlem metoduyla tespit edilerek mülakat soruları hazırlanmaktadır. Bu yöntemle toplumda var olan ve gün yüzüne çıkmamış dinî uygulamalar ortaya çıkarılabilecektir.

Görünmeyi ve umulmadık yerde var olanı gün yüzüne çıkarmak kolay gözükmemektedir. Bu sebeple, yaşanan dini bulmak için sürekli yeni yaklaşımlara açık olunması gerekmektedir.¹¹⁶ İnsanoğlunun dinamik bir varlık olduğu ve yaşadığı toplumda değişimle beraber pratikteki dinî uygulamaların da yeni formlara bürüneceği her daim göz önünde bulundurulması gerekmektedir.¹¹⁷

Araştırmacıların teorik çalışmalardan ziyade yaşanan dinî araştırmalar için alana çağırılması yeni bir durum değildir. Toplumdaki yeni formlara bürünmüş ve görünmez hâle gelmiş dini uygulamaların ortaya çıkarılabilmesi için sahaya inildiğinde kalıplaşmış din tanımlarıyla yola çıkılmaması gerekmektedir. Bu sebepten klasik tanım ve metotlar revizyona tabi tutulmadan alandaki dinî tecrübe farklı bakış açılarıyla ele alınmadığı müddetçe klasik çalışmalardan bir fark olmayacaktır.¹¹⁸ Değişen dünyadaki dinin de statik olmayıp canlı ve değişen yapısı göz önünde bulundurularak uygun veri toplama yöntemleriyle yola çıkmak önem arz etmektedir. Bunun yapılabilmesi için de nitel araştırma yöntemi seçilmektedir. Nitel araştırma yöntemi, araştırmacılara içerden bakış açısı sunarak¹¹⁹ bireylerin yaşadıkları dinî uygulamaların özgül anlamını yakalamalarını sağlamaktadır.¹²⁰ Özetle, yaşanan din, “bilinen bilinmeyenleri” keşfetmekten ziyade, “bilinmeyen bilinmeyenleri” keşfetme odaklı bir teoridir.¹²¹

Sonuç

Bu çalışmada, *gündelik din* olarak gündeme gelen ancak günümüzde çoğunluğun kabul ettiği ve yaygın olarak kullandığı *yaşanılan din* teorisinin kronolojik olarak doğuş ve gelişim süreci ele alınmıştır. Ortaya çıkışından günümüze kadarki süreçte teori, farklı saha araştırmacıları tarafından birçok eleştiri ve düzeltmelere tabii tutularak günümüzdeki kuramsal çerçevesine kavuşmuş ve din sosyolojisinde yeni bir çalışma alanı olarak yerini

¹¹⁵ Hilal Akman Dömbekci – Mehmet Akif Erişen, “Nitel Araştırmalarda Görüşme Tekniği”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 143.

¹¹⁶ Woodhead, “Tactical and Strategic Religion”, 12.

¹¹⁷ Çoştı, *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)*, 32.

¹¹⁸ Ammerman, “Introduction: Observing Religious Modern Lives”, 5.

¹¹⁹ Kim Knott, “Inside, Outside and the Space in-between: Territories and Boundaries in the Study of Religion”, *Temenos* 44/1 (2008), 41.

¹²⁰ Roberta Sands vd., “Crossing Cultural Barriers in Research Interviewing”, *Qualitative Social Work: QSW: Research and Practice* 6/3 (2007), 354.

¹²¹ Woodhead, “Tactical and Strategic Religion”, 13.

kabul ettirmiştir. Böylece, günümüzde farklı ülkelerdeki araştırmacılara farklı dinlerde yerel çalışmaların yapılmasına ilham kaynağı olmuştur.

Din araştırmacıları, geleneksel dinî kurumlar ve buralarda görevli olan din adamlarının din hakkındaki söylemleri ve uygulamaları dışında kalan sıradan insanların mabet dışı alanlarda gerçekleştirdikleri dinî tecrübelerine büyük bir ilgi göstermeye başlamışlardır. Özellikle 1990'lardan itibaren *yaşanılan dine* yönelim, din sosyolojisinde önemli bir yer almaya başlamıştır. Dinî metinlerin gündelik yaşamda yeni biçimlerde nasıl uygulandığını araştırmayı amaçlayan bu yaklaşım, din araştırmacılarının ilgisini metin merkezli çalışmalardan gündelik yaşam pratiklerine yönlendirmiştir. Yaşanılan din teorisi, “*Gerçek hayatta din, sıradan bireyler tarafından nasıl yaşıyor?*” sorusuna cevap aramak üzere ortaya çıkmış bir teoridir ve sıradan insanların dinî eylemlerini nasıl hayata geçirdiklerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu teoride, görmezden gelinmiş ve alışılmamış yerlerde dini aramak fikri esastır. Geleneksel inanç ve dinî mekânların ötesinde yaşanılan dinin aranması gerektiği bilinciyle yola koyularak hayatın *gündelik* boyutu ön plana çıkarılmıştır.

Yaşanılan din çalışmaları görünenin ötesine geçebilmeyi amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, yaşanılan din teorisi, araştırmacıları her zaman resmî dinî kurumlar ve sohbetlerin ötesine bakmayı teşvik etmiştir. Dinin mabetlerin dışında aranması ve aynı zamanda eve veya özel alana hapsedilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Din hem mabette hem din sohbetlerinde hem sosyal yaşamda hem kişilerin özel alanları olan evlerinde yaşanmaktadır. Başlangıçta bir uygulama/eylem dinî ve kutsal gibi gözükmese de motive kaynağı din olabilmektedir. Alışılmışın dışında kalan yerlerde meydana gelen dinî uygulamalar yeni perspektif ve yöntemlerle ortaya çıkarılır. Kısaca, yaşanılan din teorisi sıradan bireylerin gündelik yaşamdaki dinî uygulamalarını sınırlamaya tabi tutmaksızın ele almaktadır.

Yaşanılan din teorisinin temel çerçevesini sekiz ana ilke doğrultusunda şu şekilde özetleyebiliriz: Öncelikle, dinin gündelik yaşamda nasıl tezahür ettiğini araştırmak amacıyla (1) inceleme, mabet dışındaki dinî tecrübelerle odaklanarak başlatılır. Burada “mabet dışı” kavramı, özel alanları (örneğin ev ortamı) ve sosyal alanları (sokaklar, hastaneler vb.) içermektedir. Bu bağlamda, dinin mabet dışındaki tezahürleri incelenirken (2) din adamlarından ziyade sıradan bireylerin deneyimlerine öncelik verilir. Özellikle, özel alanlarda daha fazla zaman geçiren bireyler arasında (3) kadınların dinî tecrübeleri çalışmaların merkezine alınır. Ayrıca, resmî dinî kurumlar tarafından onaylanmamakla birlikte bireyler tarafından din olarak tanımlanan pratikler de gündelik din incelemelerine dâhil edilmekte

olup, bu durum (4) otorite meselesini araştırmaların temel tartışma alanlarından biri hâline getirir. Gündelik din çalışmalarında, dinin inanç sistemlerinden çok (5) dinî uygulamalara (pratiklere) odaklanılır. Mabet dışı dinî tecrübeler, aynı zamanda (6) materyal din kavramını da ön plana çıkarır. Bu bağlamda, tüketilen yiyecekler ya da kullanılan dinî objeler (örneğin tespih gibi) materyal din örnekleri arasında yer almaktadır. Dinin beden üzerinden yaşanması sebebiyle, (7) insan bedeni de gündelik din araştırmalarının önemli bir inceleme nesnesi hâline gelmiştir. Son olarak, bu yaklaşım çerçevesinde (8) daha önce çalışılmamış ve sıklıkla ötekileştirilmiş grupların dinî tecrübeleri de araştırma kapsamına dâhil edilmiştir. Göçmenler, azınlık topluluklar ve engelli bireyler gibi grupların dinî pratikleri, gündelik din çalışmaları aracılığıyla görünür kılınmıştır. Alışılmış sınırların dışında kalan bu grupların incelenmesi, araştırmacıları hem beklenmedik dinî alanlara hem de daha önce keşfedilmemiş dinî tecrübelerle yönlendirmektedir. Böylece, resmî kurumların, elit çevrelerin ve kalıplaşmış inanç yapıların ötesinde, dinî hayatın farklı ve özgün boyutları keşfedilebilmektedir.

Kaynakça

- Akman, Dömbekci Hilal - Erişen, Mehmet Akif. “Nitel Araştırmalarda Görüşme Tekniği”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 141-160.
- Ammerman, Nancy Tatom - Williams, Roman R. “Speaking of Methods: Eliciting Religious Narratives through Interviews, Photos, and Oral Diaries”. *In Annual Review of the Sociology of Religion* 3 (2012), 117-134.
- Ammerman, Nancy Tatom. “Finding Religion in Everyday Life”. *Sociology of Religion* 75/2 (2014), 189-207.
- Ammerman, Nancy Tatom. “Introduction: Observing Religious Modern Lives”. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. ed. Nancy Tatom Ammerman. 3-18. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ammerman, Nancy Tatom. “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers”. *Nordic Journal of Religion and Society* 29/2 (2016), 83-99.
- Ammerman, Nancy Tatom. “Lived Religion”. *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences*. ed. Robert Scott – Stephen Kosslyn. 1-8. Stanford: John Wiley & Sons, 2015.
- Ammerman, Nancy Tatom. “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”. *American Journal of Sociology* 126/1 (2020), 6-51.

- Ammerman, Nancy Tatom. *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*. New York: New York University Press, 2021.
- Arslan, Mustafa. “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/15 (2008), 9-34.
- Arslan, Mustafa. “Post Modern Dünyada Sekülerizm Dinin Sonundan Kutsalın Dönüşümüne”. *Eskiye* 13 (2009), 99-107.
- Arslan, Mustafa. “Türk Toplumunda Geleneksel Dinî Yaşam ve Halk İnançları: Taşrada Yaşayan İnsanlar Arasında Uygulamalı Bir Çalışma”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/2 (2003), 23-46.
- Bailey, Edward. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Weinheim, Germany: Kok Pharos; Deutscher Studien Verlag, 1997.
- Bayer, Burcu. “Kutsal ve Profan Diyalektiğinde Eliade’nin Din Anlayışı”. *Çağdaş Sosyal Teoride Din*. ed. Cevat Özyurt – Ejder Okumuş. 283-319. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Bellah, Robert N. “Civil Religion in America”. *Daedalus* 134/4 (2005), 40-55.
- Coşkun, Ali - Okumuş, Ejder. “Thomas Luckmann’ın Din Teorisi”. *Çağdaş Sosyal Teoride Din*. ed. Cevat Özyurt – Ejder Okumuş. 415-462. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Çoştı, Mehmet Davut. *Everyday Religion among Turkish Speaking Migrants in the Northwest of England*. Lancaster: Lancaster University, Religious Studies, Doktora Tezi, 2021.
- Çoştı, Yakup. *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Davie, Grace. “Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?”. *Social Compass* 37/4 (1990), 455-469.
- Dessing, Nathal. M. vd. “Introduction”. *Everyday lived Islam in Europe*. ed. Nathal M. Dessing vd. 1-5. London: Routledge, 2013.
- Fadil, Nadia - Fernando, Mayanthi. “Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an Anthropological Divide”. *HAU Journal of Ethnographic Theory* 5/2 (2015), 59-88.
- Hall, David (ed.). *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

- Hunt, Stephen. *Religion and Everyday Life (The New Sociology Series)*. London: Routledge, 2005.
- Jeldtoft, Nadia. "Lived Islam: Religious identity with 'non-organized' Muslim minorities". *Ethnic and Racial Studies* 34/7 (2011), 1134-1151.
- Knibbe, Kim - Kupari, Helena. "Theorizing Lived Religion: Introduction". *Journal of Contemporary Religion* 35/2 (2020), 157-176.
- Knott, Kim. "Inside, Outside and the Space in-between: Territories and Boundaries in the Study of Religion". *Temenos* 44/1 (2008), 41-66.
- Kupari, Helena. "Lived Religion and the Religious Field". *Journal of Contemporary Religion* 35/2 (2020), 213-230.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion; The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.
- Marsden, Magnus. *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- McGinty, Anna Mansson. "Lived İslam: Embodied İdentities and Everyday Practices among American Muslim Youth". *Annals of the American Association of Geographers* 113/3 (2023), 756-770.
- McGuire, Meridith. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Orlando: Harcourt Brace, 1987.
- Nielsen, Marie Vejrup - Johansen, Kirstine Helboe. "Transforming Churches: the Lived Religion of Religious Organizations in a Contemporary Context". *Journal of Contemporary Religion* 34/3 (2019), 509-527.
- Orsi, Robert A. "Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/2 (2003), 169-174.
- Possamai, Adam M. "Popular and Lived Religions". *Current Sociology* 63/6 (2015), 781-99.
- Primiano, Leonard Norman. "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife". *Western Folklore* 54/1 (1995), 37-56.

- Sak, Ramazan vd. “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 227-256.
- Sands, Roberta vd. “Crossing Cultural Barriers in Research Interviewing”. *Qualitative Social Work: QSW: Research and Practice* 6/3 (2007), 353-372.
- Schielke, Samuli - Debevec, Liza. *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. New York, NY: Berghahn Book, 2012.
- Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Tweed, Thomas. “After the Quotidian Turn: Interpretive Categories and Scholarly Trajectories in the Study of Religion since the 1960s”. *The Journal of Religion* 95/3 (2015), 361-385.
- Towler, Robert. *Homo Religious: Sociological Problems in the Study of Religion*. London: The Anchor Press, 1974.
- Watkins, Carl. “Folklore” and “Popular Religion” in Britain During the Middle Ages”. *Folklore* 115/2 (2004), 140-150.
- Whitehead, Amy. “A Method of “Things”: A Relational Theory of Objects as Persons in Lived Religious Practice”. *Journal of Contemporary Religion* 35/2 (2020), 231-250.
- Woodhead, Linda. “Tactical and Strategic Religion”. *Everyday Lived Islam in Europe*. ed. Nathal M. Dessing vd. 9-22. London: Routledge, 2013.

KLASİK TÜRK MUSİKİSİNDE TERKİPLER VE YENİLENME

Compounds and Renewal in Turkish Classical Music

Muhammed Cahid YILMAZ

Ar. Gör., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Hakkâri/Türkiye
Res. Asst., Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Hakkâri, Türkiye
mcahidyilmaz@hakkari.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7695-6434

Türkan UYMAZ

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İzmir/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
İzmir/Türkiye
turkan.uymaz@deu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9501-6798

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 7 Mayıs / May 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 17 Haziran / June 2025

Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2025

Atıf/Cite as: Yılmaz, Muhammed Cahid – Uymaz, Türkan. “Klasik Türk Musikisinde Terkipler ve Yenilenme”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 23 (Haziran 2025), 83-105.
<https://doi.org/10.59536/buiifd.1694644>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

* Bu çalışma, devam eden “Cumhuriyet Döneminde Terkip Edilen Makamlar ve Usûller” adlı doktora tezi kapsamında hazırlanmıştır.

ÖZ

Türk musikisi teorisini şekillendiren en önemli etmen uygulamadır. Musiki teorisi üzerine yazılan eserlerde, zaman zaman, teori ile uygulamanın çatıştığı ifade edilmiş, benimsenen farklı yaklaşımlarla teorinin uygulamayı en iyi şekilde ifade etmesi amaçlanmıştır. Musikin icra ile nazariyesini kusursuz bir şekilde uzlaştırmaya çalışan arayışlar yalnızca eski dönemlere has olmayıp bugün de güncelliğini korumaktadır. Değişen ortam, şart ve zevklere göre değişen uygulama, nazari sistemlerin de sürekli bir dinamizm içinde olmasına sebep olmuştur. Türk musikisinde formlar, usuller, çalgılar, makam yapıları değişim ve yenilenmenin önemli araçlarından olmuştur. 13. yüzyıldan itibaren sistemli bir şekilde ele alınmaya başlanan musiki nazariyatını konu alan ve edvar adı verilen eserlerde makam, âvâze, şube ve terkip şeklinde bir tasnif sistemi benimsenmiştir. Bu sınıflandırmada âvâze ve şubeler zamanla önemini yitirse de terkipler varlığını sürdürmüştür. Bir makamın bir veya daha fazla makam ya da âvâze ile birleştirilmesiyle oluşan yapılara terkip adı verilmiştir. Makam, âvâze, şube ve terkiplerin bir kısmının isimlerinde belirgin bir değişiklik göze çarpmazken, yapılarında zamanla değişimler meydana gelmiştir. Erken dönem klasik edvarlarda tarif ve yapılarında kesin bir fikir birliği bulunmayan terkipler, makam yapıları içinde sayıları en çok olan gruptur. Sayılarının çok olması, yenileri üretilirken bir kısmının kullanımının terk edilmesi gibi sebeplerle musiki tarihimizde yoğun denilebilecek bir terkip dolaşımı oluşmuş, büyük çoğunluğu günümüze ulaşamayarak edvar kitaplarının sayfalarında kalmıştır. Bugün terkip kelimesi terk edilmiş olup, terkipler bileşik makam ya da yalnızca makam olarak adlandırılmaktadır. Bu çalışma, makam kavramı altında ele alınan terkiplerin Türk musikisinin yenilenme ve değişim sürecine sağladığı katkıyı ve oynadığı rolü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış, veriler literatür tarama ve doküman inceleme teknikleri kullanılarak elde edilmiş ve bu veriler üzerinde betimsel analiz yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Musikisi, Edvar, Makam, Şube, Âvâze, Terkip.

ABSTRACT

The most important factor shaping the theory of Turkish music is practice. In the works written on the theory of music, it has been stated from time to time that theory and practice are in conflict, and it has been aimed that the theory expresses the practice in the best way with the different approaches adopted. The search for a perfect reconciliation between the theory and the performance of music is not unique to ancient times, but is still current today. Changing practice according to the changing environment, conditions, and tastes has caused theoretical systems to be in a state of constant dynamism. In Turkish music, forms, methods, instruments and maqam structures have been important tools of change and renewal. From the 13th century onwards, a classification system of maqām, âvâze, branch and composition was adopted in the works called edwār, which dealt with the theory of music. Although âvâze and branches lost their importance over time in this classification, compounds continued to exist. The structures formed by combining a maqām with one or more maqāms or âvâze are called terkip. While the names of some of the maqāms, âvâze, branches and compounds have not changed significantly, their structures have changed over time. The compounds, whose definitions and structures are not agreed upon in the early classical edwārs, constitute the most numerous group among the maqām structures. Due to the large number of compounds and the fact that some of them were lost over time while new ones were being produced, there was an intense circulation of compounds in the history of our music, and most of them did not survive to the present day and have remained only on the pages of edwār books. Today, the word compound has been abandoned and compounds are referred to as compound maqām or just maqām. This study aims to reveal the contribution and role of the compounds under the concept of maqām to the process of renewal and change in Turkish music. The qualitative research method was used in the study, the data were obtained using literature review and document analysis techniques and descriptive analysis was performed on these data.

Keywords: Turkish Music, Edwār, Maqām, Branch, Āvāze, Compound.

Giriş

Kültürel yapıyı meydana getiren unsurların sürekli değişim ve dönüşüm içinde olması, kültürün doğasının bir gereğidir. Bu değişim ve dönüşüm sürecine katılamayan kültürel öğelerin canlılığını yitireceğini ve zamanla arkaik hale geleceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bir kültür ögesi olan müzik için de durum kuşkusuz böyledir. Geçmişten devralınan müzik mirasını koruma, geliştirme ve bugünün anlayışıyla yeniden yoğurarak geleceğe aktarma düşüncesi, müziğin canlılığını sürdürmesinde mühim bir rol oynamaktadır. Ne var ki müzik, hem icra/pratik, hem de nazariyat/teori yönü bulunması ve bu bakımdan hem bilim hem de sanat olma özelliği taşıması sebebiyle, farklı bir gelişim ve değişim sürecine sahiptir. En azından klasik Türk musikisi için durum böyledir. Klasik Türk musikisinin tarihsel gelişim süreci, eldeki kaynaklara bakılarak izlenmeye çalışıldığında, teori ile pratiğin/nazariyat ile icranın zaman zaman farklı seyirler izlediği görülmektedir.¹ Bu durum, zaman içinde farklı kuramcılarının, teori ile icra alışkanlıklarının birbirine paralel ilerlemediğini fark ederek ortaya çıkan yeni durum karşısında yeni teorik eserler vermesi sonucunu doğurmuştur. Bu teorik eserler, ileride değinileceği üzere farklı karakterleri yansıtmaktadır.

Yakın zamana kadar Türk musikisinde geleneksel eğitim ve aktarım metodu olarak *meşk* sisteminin benimsenmesi² ve bunun sonucu olarak musiki eserlerinin kayda alınması, öğretilmesi ve aktarılması sorumluluğunun insan hafızasına yüklenmiş olması, bu eserlerin notaya alınmasının yakın denebilecek bir zaman diliminde yaygınlaşmaya başlamış olması sonucunu doğurmuştur. Bugün Türk musikisi pratiğinin nasıl bir tarihsel dönüşüm seyrine sahip olduğunu kesintisiz bir şekilde izlemek, ortaya koymak ve bu seyrin tarihini yazmak eldeki mevcut belge ve imkânlarla belki de olanaksıza yakındır.

Değişim ve yenilenme bakımından diğer kültürel öğeler hakkında geçerli olan bir husus, Türk musikisi için de dile getirilebilir. Türk musikisinin gelişimi, değişimi ve yenilenmesi; yalnızca müziğin kendi iç dinamiği olarak ortaya çıkmaktan ziyade ekonomik, sosyolojik, siyasi³ ve hatta ideolojik⁴ etmenlerin etkisiyle de gerçekleşmiştir.

¹ Eugenia Popescu-Judet, *A Summary Catalogue of the Turkish Makams* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2010), 70.

² Meşk sistemi ve Türk mûsiki geleneğinin üretim, öğretim ve aktarım sürecindeki rolü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz Geleneksel Osmanlı / Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).

³ Güneş Ayas, *Müzik Sosyolojisi Kuramsal Bir Giriş* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2023), 179.

⁴ Gönül Paçacı, "Cumhuriyet'in Sesli Serüveni", *Cumhuriyet'in Sesleri*, ed. Gönül Paçacı (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 24.

Klasik Türk musikisi; gelişim, değişim ve yenilenme sürecinde çeşitli vasıtalarla başvurmuştur. Tabiidir ki bu vasıtaları tespit edebilmek büyük ölçüde süreç içerisinde meydana getirilen yazılı kaynakların elde olanlarına ve özellikle daha erken dönemlerdeki örneklerine ulaşmanın zor hatta imkânsız olduğu musiki eserlerine bağlıdır. Türk musikisinin yenilenme süreci yeni formların oluşturulması, var olan formların değişimi, usûllerin oluşturulması ya da zamanla değişimi, müzik icrasında kullanılan çalgıların değişimi gibi vasıtalar aracılığıyla gerçekleşmiştir.⁵ Klasik Türk musikisinde kullanılan makamlar; değişim, dönüşüm ve üretimleri bakımından bu araçlar arasında belki de en önemli fonksiyona sahip olanları olarak değerlendirilebilir.⁶

Bu çalışma, bugün makam kavramı altında ele alınan fakat tarihsel süreçte makam kavramının günümüzdeki anlamının dışında değerlendirilen *terkiplerin* Türk musikisinin yenilenme ve değişim sürecinde oynadığı rolü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitel araştırma yöntemi ile hazırlanan bu çalışmada veriler literatür tarama ve doküman inceleme teknikleriyle elde edilmiş, Türk musikisi nazariyatına dair yazılmış olan edvarlar başlıca kaynak olarak kullanılmış; çalışma, klasik edvar kitaplarında ortaya konmuş olan makam anlayışıyla sınırlı tutulmuştur. Terkiplerin günümüz musiki nazariyatındaki karşılığı olarak görülebilecek olan bileşik makamların edvar nazariyatçılığından sonraki durumu ve gelişimi bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir. Klasik edvarlardan yararlanılarak hazırlanan ikincil kaynakların yanı sıra Türk musikisi hakkında farklı yaklaşımları esas alan ve genellikle güncel teori anlayışlarını benimseyen eserlere de yer yer müracaat edilmiştir. Elde edilen veriler betimsel içerik analizi metoduyla değerlendirilmiştir.

Yazıldığı dönem ve anlayışa göre ilim erbabı ve iş erbabı olarak ikiye ayrılan musiki nazariyatçıları tarafından yazılan edvar kitapları farklı konuları işlemektedir. İlim erbabı olarak nitelendirilen teorisyenler müziğin felsefesi, sesin oluşumu, aralıkların elde edilmesi, dörtlülerin ve beşlilerin oluşturulması, cinslerin oluşumu gibi konuları işlemiş, müziği matematik ilimler arasında ele almıştır.⁷ İş erbabı ise müziği daha çok uygulamayı ön plana çıkaran bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.⁸ Hangi ekole mensup müelliflerce yazılmış, hangi bakış açısını esas alarak ele alınmış ve hangi anlayışla izah edilmeye çalışılmış olursa olsun, edvar kitaplarında yer alan en önemli konulardan biri makam kavramıdır. Türk musikisinde

⁵ Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire* (Leiden: Brill, 2024), 14.

⁶ Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 168.

⁷ Mehmet Tıraşçı, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 21-30.

⁸ Tıraşçı, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı Tarihi*, 131.

sahip olduğu önemli yere istinaden makam kavramı ve tarihsel gelişimine değinme gereği duyuyoruz.

1. Türk Musikisinde Makam

Klasik Türk musiki nazariyat çalışmaları tarihinde akla gelen en önemli isim kuşkusuz Safiyyüddin-i Urmevî'dir (ö. 693/1294). Bununla beraber, ondan önce müzik teorisine dair önemli öncü çalışmalar yapıldığının altını çizmek gerekir. Daha öncesinde Yunus el-Kâtib (ö. 135/752?) ve İshak el-Mevsîlî (ö. 235/850) gibi müzik teorisine ilişkin çalışmalar yapan nazariyatçılar olsa da⁹ Kindî (ö. 252/866?), Grekçe müzik eserlerinin tercüme ve neşirleriyle desteklediği bu teori çalışmalarının önemli öncülerinden biri olarak görülmektedir.¹⁰ Kindî'nin kendinden önceki nazariyatçılardan en önemli farkı, İslâm musikisinin kaidelerini ortaya koymuş olması ve kendinden sonraki çalışmalara yön vermiş olmasıdır.¹¹ Kindî'nin bu çalışmaları yapmasında, nazariyatın uygulama karşısında yetersiz kalmış olduğunu düşünmesinin etkili olması ihtimal dahilindedir.

Kindî'den sonra müzik teorisine dair çalışma yapanlar arasında Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi önemli düşünürler de zikredilmelidir.¹² İyi bir icracı olarak bilinen Fârâbî, icracı kimliğinin ve *Kitâbü'l-Mûsîka'l-kebîr* gibi müzik teorisine dair eserlerinin yanı sıra müzik fiziği hakkında yapmış olduğu çalışmalarla *muallim-i evvel* olarak anılagelmiştir.¹³ Kindî'yi birçok konuda eleştiren Fârâbî, ortaya koyduğu on yedili ses sistemiyle Türk musikisinde sistemci okulun temel kaynağı olmuştur.¹⁴ İbn Sînâ ise Fârâbî'nin musiki sistemini kendi düşünceleriyle zenginleştirerek sistematikleştirmiş, musikiyi fizik ve matematikle doğrudan ilişkilendirmiş, *eş-Şifâ*' adlı eserinde musiki hakkındaki görüşlerine geniş şekilde yer vermiştir. İbn Sînâ, ritmi musikinin vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendirerek eserlerinde bu konuyu özel bölümler altında ele almıştır.¹⁵

⁹ Henry George Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (New York: Arno Press Inc., 1978), 27.

¹⁰ Henry George Farmer, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century* (London: Luzac & Co., 1929), 151.

¹¹ Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 67.

¹² Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, 27.

¹³ Alaeddin Jebrini, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/162.

¹⁴ Tıraşçı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Tarihi*, 75.

¹⁵ Ahmet Hakkı Turabi, "İbn-i Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/336-337.

Kindî ve Fârâbî ile İbn Sînâ arasında geçen dönemin en önemli müzik kaynaklarından biri de *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin beşincisidir.¹⁶ İhvân-ı Safâ, musikiye kozmolojik bir bakış açısıyla bakmış, batıl bir inanç olduğu gerekçesiyle bu bakış açısı eleştirilse de¹⁷, özellikle musiki felsefesi alanında önemli bir katkı sağlamıştır.

Nazarî oluşum dönemi olarak nitelendirilen dönemin benzer anlayışa sahip bu önemli temsilcileri, müzik teorisi alanında Greklerin düşüncelerinden etkilenmiş, bu dönemde ortaya konulan nazarî yaklaşımlar ise Safiyyüddin-i Urmevî'den itibaren farklı bir anlayışla ele alınmış ve Türk musikisi tarihinde sistemci okul olarak bilinen ekol ortaya çıkmıştır.¹⁸

Daha çok yaşayan musiki üzerinde duran Safiyyüddin-i Urmevî'nin, musiki teorisi alanında *Kitâbü'l-Edvâr* ve *er-Risâletü's-şerefiyye* adıyla telif ettiği iki eserinin, 14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Türk musikisi nazariyatı çalışmalarının temel dayanağını teşkil ettiği ifade edilmektedir.¹⁹ Musiki tarihindeki bu özel ve müstesna konumunun, kendinden sonra gelen musiki nazariyatçılarının eserlerinin en önemli kaynağı olmasının, on yedili ses dizisini tertip etmesinin ve musikiye dair hemen her konuyu açık ve anlaşılır bir üslupla ele almasının yanı sıra Safiyyüddin-i Urmevî'nin önemli bir diğer özelliği, makamları sistemli bir şekilde ele alması ve isimlendirmesidir. O, *er-Risâletü's-şerefiyye* adlı eserinde 63 dizi tertip etmiştir.²⁰

Safiyyüddin-i Urmevî, makam terimini kullanmamış olsa da uzun süre geçerliliğini koruyacak bir makam anlayışı ortaya koymuştur. Safiyyüddin-i Urmevî, on iki makamı, bir dörtlüye, bu dörtlünün çeşitli yerlerine eklediği bir tanini ilâvesiyle oluşturduğu beşliyi ilave ederek oluşturmuştur. Ona göre bir makamın sayılan on iki makamdan biri olabilmesi, bir dörtlüye kendi cinsinden olan bir beşli eklenmesiyle oluşmasına bağlıdır.²¹ Safiyyüddin-i Urmevî'nin makam kavramına karşılık kullandığı devir ifadesi, musiki nazariyatını konu alan kitaplara, devir kelimesinin çoğulu olan edvar adı verilmesine sebep olmuştur. Onun musiki nazariyatı alanındaki haklı şöhretinin ve bu alandaki eserlerinden birinin *Kitâbü'l-Edvâr* adını taşımasının da bu isimlendirmede etkili olduğunu düşünmek mümkündür.

¹⁶ Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 79.

¹⁷ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, 81.

¹⁸ Tıraşçı, *Türk Müsikisi Nazariyatı Tarihi*, 74-75.

¹⁹ Mehmet Nuri Uygun, "Safiyyüddin el-Urmevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/479.

²⁰ Fazlı Arslan, *Safiyyüddin-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017), 387-389.

²¹ Safiyyüddin Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, nşr. Mehmet Nuri Uygun (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 312-326.

Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 1311) Safiyyüddin-i Urmevî ile yakın dönemlerde yaşamış ve onunla tanışan bir ilim adamıdır.²² Telif ettiği ve çeşitli ilim dallarını ele aldığı *Dürretü't-tâc li-gurreti'd-dibâc* adlı eserinin dördüncü bölümünü musikiye ayırmıştır. Bu eserin Safiyyüddin-i Urmevî'nin ve daha önceki musiki nazariyatçılarının anlayışlarına karşı eleştirel bir yaklaşımla yazıldığı ifade edilmekte, müellifi sistemci okula mensup kabul edilse de Safiyyüddin-i Urmevî'yi şerh eden bir eser olduğu yönündeki görüşlere ihtiyatla yaklaşmaktadır.²³

Makam kavramını ilk kullanan musiki nazariyatçısının Kutbüddîn-i Şîrâzî olduğu düşünülmektedir:

“(…) Şîrâzî'nin kendinden öncekilerde teşhis edilene kadar ilk kez bu kavramı kullanan âlim olduğunu görüyoruz. Yalnız burada makamın kavramsal olarak Şîrâzî'nin hangi anlamda kullandığına değinmekte fayda vardır. Şîrâzî, edvar-ı meşhûre olarak bilinen ve ilk kez Urmevî tarafından ortaya konulan 12 makamı ifade etmek maksadıyla bu kavramı ilk kez kullanmıştır.”²⁴

Arslan, bu görüşe de ihtiyatlı yaklaşmakta ve bu kavramın, Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin yanı sıra, onunla hemen hemen aynı dönemde yaşamış Emir Hüsrev'in (ö. 1325) *İ'caz-ı Hüsvî* adlı risâlesinde de geçtiğini belirtmektedir. Bu açıdan kavramı ilk kullananın o olduğunu düşünmek de mümkündür.²⁵

Musiki nazariyatı tarihinin en önemli kuramcılarında biri hiç kuşkusuz Abdülkadir-i Merâgî'dir (ö. 838/1435). Musiki alanında önemli eserler vermiş olan Abdülkadir-i Merâgî, esasen Safiyyüddin-i Urmevî'den etkilenmiş olup onun nazariyat sistemine önemli katkılarda bulunmuştur. Musikinin amelî yönüne de üst düzeyde vâkıf olan Abdülkadir-i Merâgî, on iki makam, altı âvâze ve yirmi dört şubeyi ihtiva eden 91 daire tespit etmiş, yeni usûller meydana getirmiştir. Abdülkadir-i Merâgî'nin edvar-ı meşhûre tabir ettiği on iki makam Safiyyüddin-i Urmevî'ninkilerle isim ve daire olarak aynıdır.²⁶

Türk musikisinde makam kelimesinin, ilk kez 15. yy'da Abdülkadir-i Merâgî tarafından kullanıldığını ifade edenler bulunsun da²⁷ yukarıda verilen bilgiler ışığında bu görüşü doğru kabul etmek mümkün değildir. Zira onun eserlerinde zaman zaman makam

²² Sema Dinç, *Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ındaki Mûsikî Bölümünün İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 17.

²³ Dinç, *Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ındaki Mûsikî Bölümünün İncelenmesi*, 21-24.

²⁴ Dinç, *Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ındaki Mûsikî Bölümünün İncelenmesi*, 13-14.

²⁵ Fazlı Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsikî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 304.

²⁶ Tıraşçı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Tarihi*, 101-103.

²⁷ Gülçin Yahya Kaçar, “Türk Mûsikîsinde Makam”, *İSTEM* 11 (Aralık 2008), 148.

kavramı kullanılsa da çoğunlukla devir ve bazen de perde kelimesi aynı kavramı karşılamak için kullanılmıştır.²⁸ Ayrıca aşağıdaki ifadeler Abdülkadir-i Merâgî'nin, *Câmiu'l-elhân* adlı eserinde geçmektedir:

“Daha önce de söylendiği gibi sanatkârlar Arapların şudûd dediği ve her birine özel bir isim verdiği 12 makama 12 perde derler. Uşşâk, nevâ, bûselik, rast, hüseyinî, hicâzî, râhevî, zengûle, ısfahân, ırak, zîrefkend ve büzürg. Bu dâirelerin geri kalanları olup başlangıç farklarından dolayı mevzilerinden farklı yerlerde kullanılırlar. Bu meşhur dâirelere eskiler şudûd da demişlerdir. Sonrakiler makamlar veya köşeler demişlerdir.”²⁹

Bu ifadelerden, makam kavramının Abdülkadir-i Merâgî'den önce ya da onun döneminde kullanımda olduğu ve onun bu kavramı bildiği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Abdülkadir-i Merâgî'nin bu kavramı Kutbüddîn-i Şîrâzî'den almış olması kuvvetli bir ihtimaldir çünkü o, *Makāsıdu'l-elhân* adlı eserinde Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin görüşlerinden alıntılar yaparak yer yer onu eleştirmektedir.³⁰

Makam kelimesi ilk kez kim tarafından kullanılmış olursa olsun, kelimenin ifade ettiği anlamın aynı dönemin ürünü olduğu ve dönemin farklı nazariyatçılarının bu kavrama yaklaşım biçiminin -aralarında çeşitli farklılıklar olsa da- benzer olduğu ifade edilebilir.

Makam (Ar. مقام), kelime anlamı olarak durulan yer demek olup, Arapça kâme fiilinden türemiştir. Musikideki terminolojik anlamıyla makam, belli aralık düzenlerine sahip müzik dizilerinin kendilerine özgü belli seyir tiplerine göre kullanılmasıyla oluşan ezgi dolaşım kalıbını ifade etmektedir.³¹ Bir makamın oluşmasında, seyir kavramının yanı sıra karakteristik müzikal motifler, ses alanı, seyir yönü ve tipik geçkiler gibi birtakım özelliklerin de belirleyici rol oynadığı ifade edilmektedir.³²

Türk musikisinin kendine özgü özellikleri arasında akla gelen ilk kavramlar makam ve usûldür. Türk musikisinde, musiki eserini oluşturan ritim kalıpları usûl kavramının kapsamı içinde değerlendirilirken, melodik yapısı makam kavramı ile ilişkilidir. Türk musiki içinde, herhangi bir usûle bağlı olmayan formlar ve türlerin önemli bir yeri olmasına rağmen bir eserin makamsal özelliklerden bağımsız ele alınması mümkün değildir.

²⁸ Bk. Recep Uslu, *Meragi'den II. Murad'a Müziğin Maksatları Makāsıdu'l-Elhân* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2015), 45.

²⁹ Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-elhân'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 170.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Uslu, *Meragi'den II. Murad'a Müziğin Maksatları Makāsıdu'l-Elhân*.

³¹ Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsiki* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 140.

³² Yalçın Tura, *Türk Müsikişinin Mes'eleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 268.

1.1. Makam Tasnifi ve Sıralamaları

Klasik edvar kitaplarında zaman içinde makam, şube, âvâze ve terkip şeklinde bir sınıflandırmanın yaygınlaştığı görülmektedir. Bu kavramların ifade ettiği müzikal yapıların sayısı, muhtevası ve tarifleri zamanla değişse de tasnif yakın denilebilecek dönemlere kadar hemen hemen aynı kalmıştır. Edvar kitaplarındaki bu sınıflandırma biçimi, Safiyyüddin-i Urnevî'ye dayanmaktadır. Safiyyüddin-i Urnevî, on iki makamı (kendi eserlerindeki ifadesiyle devri), bir dörtlüye, bu dörtlünün çeşitli yerlerine eklediği bir tanini ilâvesiyle oluşturduğu beşliyi ilave ederek oluşturmuştur. Yukarıda da zikredildiği gibi, ona göre bir makamın sayılan on iki makamdaki biri olabilmesi, bir dörtlüye kendi cinsinden olan bir beşli eklenmesiyle oluşmasına bağlıdır.³³

Safiyyüddin-i Urnevî *Kitâbü'l-Edvâr* adlı eserinde on iki devir (bugünkü kullanılan ismiyle makam) zikretmektedir. Bunlar sırasıyla uşşâk, nevâ, bûselik, rast, ısfahan, zîrefkend, bûzürg, zengûle, râhevî, hüseyinî ve hicâzîdir.³⁴ Ana makam olarak değerlendirilen bu makamların listesi, çeşitli edvar kitaplarında ve zamanla küçük değişiklikler gösterse de sayıları çoğunlukla aynı kalmıştır. Sözelimi, *Ma'rifet-i Mûsikî* adlı eserde 12 makam, 6 âvâze ve 48 terkip şeklinde bir sınıflandırma yer almaktadır. On iki makam, rast, uşşâk, nevâ, bûselik, hüseyinî, zengûle, rehâvî, bûzürg, kûçek, mâye ve ısfahân olarak belirtilmiştir.³⁵

Popescu-Judet, 15. yüzyıldan itibaren yazılmış önemli yirmi yedi edvarı esas alarak yapmış olduğu çalışmada, ana makam olarak değerlendirilen makamların bir listesini vermiştir. Buna göre, edvar kitaplarında ve bunlardan bazılarının farklı nüshalarında 33 farklı makamın ana makam olarak yer aldığı görülmektedir. Listede adı geçen makamlardan en çok kullanılan ilk on iki tanesi hüseyinî (27), nevâ (27), rast (26), ırak (24), uşşâk (24), bûselik (24), rehâvî (24), hicâz (23), ısfahân (23), bûzürg (22), zirgûle (21) ve kûçek (8) makamlarıdır. Zirefkend-i kûçek yedi; zirefkend ve segâh beş; çargâh, düğâh, aşîrân, muhayyer, eviç ve sabâ üç; pençgâh ve acem iki; babatâhir, gerdâniye, hüzzâm, nihâvend, nişâbur, nühüft, sûzidilârâ, uzzâl, yegâh ve zîrikûçek ise bir edvarda ana makam olarak anılmıştır.³⁶ Aynı eserde kûçek, zirefkend-i kûçek ve zirefkend adı verilen makamların tanımlarındaki farklılıklardan ve birbirleriyle ilişkilerinden söz edilmekte, makamın oldukça esnek tanımlarına dayanarak bu makamların hemen hemen aynı makamı tanımlayan farklı

³³ Urnevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, 312-326.

³⁴ Urnevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, 182.

³⁵ Recep Uslu, *Marifet-i Musiki Edvarı - 1385? (Hasan Hüsnü - 618)* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 26.

³⁶ Popescu-Judet, *A Summary Catalogue of the Turkish Makams*, 130.

isimler olduğu öne sürülmektedir.³⁷ Bu üç makam ise toplam 20 kez ana makam olarak kabul edilmiştir. Bu verilere göre, ana makam olarak kabul edilen makamlar üzerinde edvar kitaplarının büyük ölçüde fikir birliğine vardığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

Klasik edvar kitaplarında zikredilen -az sayıdaki bazı eserde bu sayının değiştiği görülse de- 12 ana makamla ilgili olarak göz önünde tutulması gereken önemli bir nokta, makamların durağan bir yapıya sahip olmayıp zamanla değişiklikleridir. Bir başka ifadeyle, edvar kitaplarının üzerinde büyük ölçüde fikir birliğine vardığı husus makamların yapılarından ziyade isimleridir, denilebilir. Örneğin, günümüzde Arel-Ezgi sisteminde TTBT aralıklarıyla ifade edilen *çargâh* beşlisi klasik edvar kitaplarında *uşşak* şeklinde isimlendirilirken, yine Arel-Ezgi sisteminde *buselik* beşlisi olarak adlandırılan TBTT aralığı klasik edvar kitaplarında *nevâ* adıyla karşımıza çıkmaktadır.³⁸ Oysa Safiyyüddin-i Urmevî'nin *Kitâbü'l-Edvâr*'nda *buselik* olarak adlandırdığı BTBT aralığı günümüzde *kürdî* beşlisi olarak anılmakta ve kullanılmaktadır.³⁹

Klasik edvar kitaplarında makamlarla ilgili sınıflandırmada yer alan bir diğer kavram olan şube, “nağme seyirlerinin başlangıç ve bitiş sesleri dikkate alınarak sıralanan dört ana perde” olarak tarif edilmektedir. Bunlar yegâh, dügâh, segâh ve çargâh şubeleridir.⁴⁰ Şubeler, Abdülkadir-i Merâgî ve takipçileri tarafından farklı bir anlayışla ele alınmış ve sayıları 24'e kadar çıkarılmıştır. Sistemci okul mensupları genellikle 24 şubeden bahsederken, yukarıda iş erbabı olarak zikrettiğimiz, diğer bir ifadesiyle Anadolu okulu mensuplarında şube sayısının tekrar dörde indiği görülmektedir.⁴¹ 24 şubenin isimlerinin ise makamlarda olduğundan daha fazla değişkenlik arz ettiğini ifade etmek mümkündür.⁴²

Âvâze, klasik edvarlardaki melodik yapıların tasnifinde yer alan diğer bir kavramdır. Makamlara göre daha dar bir çerçeveye sahip nağme yapıları olarak tarif edilmektedir.⁴³ Safiyyüddin-i Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*'da altı âvâzeyi geveşt, gerdâniye, nevrûz, selmek, mâye ve şehnâz olarak belirtmektedir.⁴⁴ Bu âvâzelerin sayısı hisar'ın eklenmesiyle yediye

³⁷ Popescu-Judet, *A Summary Catalogue of the Turkish Makams*, 76-78.

³⁸ Tura, *Türk Müsîkîsinin Mes'eleleri*, 265.

³⁹ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, 320.

⁴⁰ Tura, *Türk Müsîkîsinin Mes'eleleri*, 329. Tura, yegâh perdesinin günümüzdeki rast perdesine tekabül ettiğini ifade etmektedir.

⁴¹ Tıraşçı, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı Tarihi*, 102,136.

⁴² Popescu-Judet, *A Summary Catalogue of the Turkish Makams*, 312.

⁴³ Tura, *Türk Müsîkîsinin Mes'eleleri*, 329.

⁴⁴ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, 380.

çıkarılmıştır. Âvâzelerin isimleri hakkında edvarların, şubelerin aksine ve makamlara nazaran daha güçlü bir fikir birliğine vardıdığı söylenebilir.⁴⁵

Edvar kitaplarında yer alan tasniflerle ilgili üzerinde durulması gereken diğer önemli bir nokta, sınıflandırmanın astrolojik ve kozmolojik dayanaklarıdır.⁴⁶ Özellikle, sistemci okulun etkisini yitirmeye başladığı ve Anadolu ekolünün daha çok ön plana çıkmaya başladığı dönemle birlikte, musikinin pratik yönünün daha çok ağırlık kazandığı, bunun yanı sıra musiki ile astrolojinin etkileşimine yapılan vurgunun daha fazla güçlendiği göze çarpmaktadır. 12 ana makamı on iki burçla, 4 şubeyi dört ana unsurla (anâsır-ı erba‘a), 24 terkibi günün yirmi dört saatıyla ilişkilendiren bu astrolojik temelli anlayışın doğal bir sonucu olarak, yedi gezegeni temsil edebilmesi için âvâze sayısının altıdan yediye çıkarılması gerekmiştir.

Eski Yunan düşüncesinin, dizileri oluşturan seslerin gök cisimlerinin dönüşüyle oluştuğunu düşünen Pythagoras ve öğrencilerinin, astroloji ve anâsır-ı erba‘a ile müziğin ilişkisinde etkileri olduğunu düşünmek mümkündür. İslam musiki bilginleri ayrıca müziğin ruhsal etkileri üzerinde de durmuşlardır.⁴⁷

Çalışmamız açısından taşıdığı önem bakımından klasik tasniflerde yer alan dördüncü grup olan terkipler ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

2. Türk Musikisinde Terkip

Türk musikisinde terkiplerin tarifi konusunda ilk dönemlerde kesin bir çerçeve çizilmiş değildir. Safiyyüddin-i Urmevî *Kitâbü'l-Edvâr*'ında “Meşhur devirler hakkında” başlığı altında, musiki bilginlerine göre on iki devir olduğunu ifade etmekte ve yukarıda geçtiği şekliyle bu devirlerin isimlerini vermekte ve her devrin kaçınıcı daire olduğunu belirtmektedir. Göstermiş olduğu 84 devrin 12'sini bunlar, 6'sını âvâze olarak adlandırdıkları oluşturmaktadır. Bunlar dışında kalan devirler için Safiyyüddin-i Urmevî herhangi bir ayırt edici kategori ismi kullanmamaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla Safiyyüddin-i Urmevî'nin eserlerinde yer alan makam tasniflerine ilişkin şube ve terkip gibi kavramlar yer almamakla beraber, 12 devir ve 6 âvâze dışında kalan devirlerin terkiplerin ilk örnekleri olabileceği

⁴⁵ Popescu-Judet, *A Summary Catalogue of the Turkish Makams*, 131.

⁴⁶ Popescu-Judet, *A Summary Catalogue of the Turkish Makams*, 24.

⁴⁷ Tura, *Türk Müsîkisinin Mes'eleleri*, 161.

⁴⁸ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, 378-382.

değerlendirilmektedir.⁴⁹ Ayrıca o, *Kitâbü'l-Edvâr*'da kendinden önceki musiki nazariyatçılarının terkip tanımını eleştirirken terkiplerin varlığını kabul etmiş olmaktadır.⁵⁰

Terkip kavramının Kutbüddîn-i Şîrâzî tarafından makam tasnifine dahil edildiğini görmekteyiz. O *Dürretü't-tâc*'da 12 makam, 9 şube, 5 âvâze ve 4 terkip tanımlamıştır.⁵¹ Buna rağmen terkip kavramının neyi ifade ettiği konusunda açık bir tarif *Dürretü't-tâc*'da yer almamaktadır. Hatta o, eserinde şubeler arasında zikrettiği *şehnâz*dan söz ederken şube ve terkip gibi kavramlar arasındaki farkın anlaşılmasının kolay olmadığından da söz etmektedir:

“Aynı şekilde şehnaz ve ondaki sınıflandırmalar yanlıştır. Bunun için de biz, her ikisini dizilerden saydık ve perde olarak kabul ettik. Amel erbabları arasında, terkipleri ve şu‘beleri hakkında ihtilaf çoktur. Bunun da nedeni, bunların arasındaki farkın anlaşılmasının zafiyetidir.”⁵²

Bu ifadelerine rağmen Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin bu kavramlar arasındaki farkı açıkça izah etmemiş olması dikkat çekicidir.

Terkiplerin tarifi konusunun Abdülkadir-i Merâgî'de daha belirgin olduğu görülmektedir. *Zevâid-i Fevâid-i Aşere* adlı eserinde o, müfred ve mürekkeb icra şeklinde yaptığı ayrımı izah ederken, müfred icranın yalnız bir dairede, şube de ya da âvâzede yapılabileceğini ifade ederken, mürekkeb icranın bir makam ya da perdede başlayıp buna başka makam, şube ya da âvâzelerin birinin ya da birkaçının eklenmesiyle yapılabileceğini dile getirmekte, devamında usta ve bilgili bir icracının devirleri ve dizileri birbirine karıştırarak çok farklı terkipler yapabileceğini belirtmektedir.⁵³ Bununla birlikte o, terkiplerin isimlerini zikrederek tasnif etmemiştir. Oğlu Abdülaziz-i Merâgî (ö. 1503'ten önce) *Nekâvetü'l-edvar* adlı eserinde babasında olduğu gibi 12 makam, 6 âvâze tasnifine sadık kalmış, ikisini kendisinin icat ettiği 27 şube zikretmiş, terkiplerden söz etmemiştir.⁵⁴

15. yüzyılın ilk yarısında Hızır b. Abdullah tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-Edvâr* adlı eserde 204 terkiplerin tarifi yer almaktadır. Bu terkiplerin 144'ünü Hızır b. Abdullah'ın kendisinin oluşturduğu ve aynı yüzyılın diğer edvarlarında bulunmayan terkipler olduğu ifade

⁴⁹ Tıraşcı, *Türk Müsiki Nazariyatı Tarihi*, 89.

⁵⁰ Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, 190.

⁵¹ Dinç, *Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ındaki Müsiki Bölümünün İncelenmesi*, 198.

⁵² Dinç, *Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ındaki Müsiki Bölümünün İncelenmesi*, 288.

⁵³ Recep Uslu, *Merâgî'nin Son Müzik Eseri: Zevâid-i Fevâid-i Aşere* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018), 85.

⁵⁴ Ferdi Koç, *Abdülaziz b. Abdülkâdir Merâgî ve Nekâvetü'l-Edvâr'ı* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017), 97-108. Aynı eserde Abdülaziz Merâgî'nin bu şubeleri 24 şube başlığı altında ele aldığı belirtilmektedir.

edilmektedir.⁵⁵ Bu, diğer örneklerini az sonra göreceğimiz 15. yüzyıl edvarları arasında en çok terkip ihtiva eden edvardır.

Musiki nazariyatına dair 15. yüzyıl başlarına tarihlenen önemli edvar kitaplarından biri, Fahreddîn-i Müstevfî tarafından telif edildiğine dair güçlü işaretlerin bulunduğu Farsça eserdir. Bu eser bir isim taşımayıp, yakın dönemde keşfedilen kitaba ilişkin yapılan kapsamlı çalışmada, eserin bir nüshasında müstensih tarafından kaydedilmiş bulunan “*Kitâb-ı Fârsî fî fenni'l-elhân*” ibaresi, eseri isimlendirmekte kullanılmıştır.⁵⁶ Fahreddîn-i Müstevfî eserinde, o döneme ait başka eserlerde de olduğu üzere *Kitâbü'l-Edvâr* merkezli olarak musiki nazariyatına dair bazı meseleleri detaylı bir şekilde ele almış, Abdülkadir-i Merâgî'yi yer yer eleştirmiştir. Eserde cem, âvâze, şube, terkip, daire gibi musiki kavramları kapsamlı olarak incelenmiş; bir kısmı Safiyyüddin-i Urmevî ve Abdülkadir-i Merâgî'nin eserlerinde bulunmayan, dörtlü ve beşlilerin terkipleriyle oluşturulan 133 devri gösteren cetvellere yer verilmiştir.⁵⁷

İlk Türkçe musiki edvarını kaleme alan ve bu eserde çoğunlukla Safiyyüddin-i Urmevî'nin *Kitâbü'l-Edvâr*'ından ve *Kenzü't-tuhâf* adlı eserden tercümeler yapan Ahmed oğlu Şükrullah,⁵⁸ yazmış olduğu risâlenin otuz dördüncü faslında 56 terkinin adını vermekte, otuz beşinci faslında ise bunların makamlardan oluştuğunu belirtmektedir.

15. yüzyılın sonlarına doğru, sistemci okul mensupları arasında zikredilen Lâdikli Mehmed Çelebi, *er-Risâletü'l-fethiyye* adlı eserinde 30 terkinin ismini ve dizisini vermektedir. O, terkiplerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ve verdiği terkiplerin kendi döneminin en çok kullanılanları olduğunu aktarmaktadır. Bir başka önemli nokta, onun makam dizilerinde çıkıcı ve inici gibi seyir belirten ifadeler kullanmasıdır.⁵⁹ Lâdikli Mehmed Çelebi, kendi döneminde makamların artık dört sınıfta ele alınmakta olduğunu şu ifadelerle dile getirir:

“Şunu biliniz ki, bir grup eski bilginler kendi zamanlarındaki çok bilinen bestelerin bir grubunu makâm, bir grubunu âvâz, bir grubunu da şu'be diye adlandırıyorlardı. Bu durumlarda

⁵⁵ Binnaz Başar Çelik, *Hızır Bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvâr'ı ve Makamların İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 11.

⁵⁶ Seyed Mohammadtaghi Hosseini, *Kitâb-i Fârsî fî fenni'l-elhân ve 15.yy Mûsikî Nazariyâtındaki Yeri ve Önemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 36-39.

⁵⁷ Hosseini, *Kitâb-i Fârsî fî fenni'l-elhân*, 104, 403.

⁵⁸ Bardakçı, Ahmed oğlu Şükrullah'ın ölüm tarihi ile ilgili kesin bir tarih vermezken, Tıraşçı ölüm tarihini 1476 olarak vermektedir. Bk. Murat Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008).; Tıraşçı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Tarihi*, 107.

⁵⁹ Hakkı Tekin, *Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si* (Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 194-202.

ve terimlerde herhangi bir tartışma yoktur. Yeni bilginler kendi zamanlarındaki uyumlu toplulukların bir grubunu makâm, bir grubunu âvâz, bir grubunu şu'be ve bir grubunu da terkîb diye adlandırıyorlar.”⁶⁰

Naklettiğimiz ifadelerinden Lâdikli Mehmed Çelebi'nin, kendinden önceki dönemlerde terkip olarak adlandırılan bir sınıf olmadığının altını çizdiği anlaşılmaktadır. Kendisinin 15. yüzyılda yaşadığı ve bu yüzyılın ilk yarısında terkiplerin makam tasniflerinde yer aldığı yukarıda belirtildiğine göre “eski bilginler” ifadesiyle 15. yüzyıldan daha önceki bir dönemi ifade etmiş olması muhtemeldir.

15. yüzyıldan itibaren makamların hem dizilerle hem de seyir yapılarıyla ifade edildiği eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bununla beraber, sistemci ekolün etkisini kaybedip yerini yavaş yavaş musikinin amelî yönünü ön plana çıkaran Anadolu ekolüne bıraktığı süreçte, makam tariflerinin artık dizilerle değil, perdelerle yapıldığı ve makam seyrine daha çok önem verildiği, terkiplerin de aynı anlayışla ifade edilmeye başlandığı görülmektedir.⁶¹

Nazariyatın 14. yüzyıldan itibaren sistematikleşmeye başlamasıyla 15. yüzyılda hız kazanan edvar telif faaliyetlerinin Anadolu'da 16. yüzyılda gerileme gösterdiği, bu dönemde müziğin icra yönünün daha çok ön plana çıktığı ifade edilmektedir.⁶² Feldman bu dönemi, Osmanlı toplumun kendine özgü yapısını kazanmaya başladığı, dolayısıyla bu yüzyılın sonlarıyla 17. yüzyıl başının müzik uygulamalarında ve türlerin tanımlarında değişimlerin olduğu bir zamanı olarak tanımlamaktadır.⁶³ Değişimin yansımaları makamlarda ve makam anlayışında da kendini göstermekte, bu dönemde makamlar, Abdülkadir-i Merâgî tarafından yapılan tasnif ve tariflerden farklı bir kimliğe bürünmekte, yeniden tanımlanmakta ve sınıflandırılmaktadır.⁶⁴

16. yüzyılın bu ilgi çekici durumuna dikkat çeken Feldman, Kantemiroğlu döneminde Türk musiki geleneğinin, arada büyük bir öneme sahip hiçbir şey olmamış gibi, on beşinci yüzyılın başlarından on yedinci yüzyılın başlarına sıçradığını ifade ederek; 17. yüzyılda musikinin, durumunu *Orta Çağ Büyük Geleneği*'nin sonuyla ilişkilendirmek için neredeyse iki yüzyıl atladığı ve böylece duraksamayı ortadan kaldırdığı tespitini yapmaktadır.⁶⁵

⁶⁰ Tekin, *Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si*, 156-157.

⁶¹ Tıraşçı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Tarihi*, 185.

⁶² Feldman, *Music of the Ottoman Court*, 16.

⁶³ Feldman, *Music of the Ottoman Court*, 11.

⁶⁴ Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 168.

⁶⁵ Feldman, *Music of the Ottoman Court*, 37.

17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyıl başlarında yaşamış olan Kantemiroğlu'nun dönemine gelindiğinde ise ona göre artık yalnızca iki grup müzikal yapı sınıfı bulunmaktadır: makamlar ve terkipler. Müfred makam, “sekiz tam perdeden birini kutup olarak alıp pestten tize ve tizden peste hareket ederek kutup edildiği perdenin makamı olduğunu gösteren, başka makamlardan kesin olarak ayrılabilen ve kutbuna bağlı öteki terkipleri kendine bağlayan (...)”⁶⁶ makam olarak tanımlanmaktadır. Terkiplere gelince bir veya daha fazla makamın birleşmesiyle meydana gelen ve bu makamlardan birinin karar perdesiyle karar veren yapılarıdır.⁶⁷ Kantemiroğlu, yaygın olarak kullanılan bazı terkiplerin zamanla makam adı ile anıldığını belirtmektedir: “Âgâh ol ki bazı terkîbâtın ziyâdece meydanı olmakla makâm nâmı ile tesmiye olunmak mu’tad olundu ve bazı ehl-i mûsikâr dahi ol makûle terkîbâta makâm nâmını vermek câiz görmüşler.”⁶⁸ Bu ifadeler, makam anlayışının zaman içinde değişip dönüştüğünü ifade etmesi bakımından da anlamlıdır. Ayrıca aynı zamanda popülerlik vasfının bir terkinin makam sınıfında değerlendirilmesine dayanak sağladığına da işaret etmektedir. Bununla beraber Kantemiroğlu terkiplerin sayısının çok olmasını nitelikli müzisyenler yetişmesinin önünde bir engel olarak gördüğünü ifade ederken, terkiplerin makam üretimindeki rolünü şu ifadelerle tespit etmektedir: “Mükemmel musikişinasların bu kadar az olmasının sebebi Arapların terkip adını verdikleri musikinin kısımlarının hepsini anlamamanın zorluğudur. Nitekim Hoca Mûsîkar Batlamyus’a dayanarak ‘Ammâ ki terkiyata nihayet yok’ demiştir.”⁶⁹ Sonuç olarak Kantemiroğlu, 17. yüzyılda gelişen Türk musikisi için bir teori ortaya koymuş, yeni olan ve üretken olacak unsurları vurgulamıştır.⁷⁰

17. yüzyıl, Türk musikisi repertuarının nota aracılığıyla kayda geçirilmesine yönelik faaliyetlerin başladığı bir dönem olması bakımından musiki tarihimizde özel bir öneme sahiptir.⁷¹ Bu alanda öncü çalışmalar Kantemiroğlu ve Ali Ufkî Bey tarafından yapılmıştır. Her iki musiki bilginin notaya aldıkları eserlerde terkiplerle yapılmış bestelere oldukça az yer vermiş olmaları dikkat çekicidir.⁷²

Terkiplerin üretiminin daha sağlıklı ve daha az kesintiyle izlenebildiği bir sürecin önemli bir başlangıç noktasını oluşturması sebebiyle Abdülbâkî Nâsır Dede'nin (ö. 1821)

⁶⁶ Yalçın Tura, *Kitābu İlmi'l-Mûsikî alâ vechi'l-Hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 1/40-41.

⁶⁷ Tura, *Kitābu İlmi'l-Mûsikî alâ vechi'l-Hurûfât*, 1/41.

⁶⁸ Tura, *Kitābu İlmi'l-Mûsikî alâ vechi'l-Hurûfât*, 1/43.

⁶⁹ Cem Behar, *Kan Dolaşımı, Ameliyat ve Musikî Makamları Kantemiroğlu (1673-1723) ve Edvâr'ının sıra dışı müzikal serüveni* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 192.

⁷⁰ Feldman, *Music of the Ottoman Court*, 22.

⁷¹ Feldman, *Music of the Ottoman Court*, IX.

⁷² Feldman, *Music of the Ottoman Court*, 237.

Türk musikisi tarihi açısından özel bir önemi olduğu söylenebilir. Telif ettiği *Tedkîk ü Tahkîk* adlı eserinde Abdülbâkî Nâsır Dede, ana makamların sayısını 14'e çıkarırken, eserinde seyir özellikleriyle tarif ettiği 125 terkibi zikretmiş, esere yazmış olduğu zeylde ilâve ettiği 11 makamla birlikte bu sayıyı 136'ya çıkarmıştır. Onun eserinde, terkiplerin meydana getirildiği zamanı ifade etmeye önem veren bir dönemlendirme anlayışının yer aldığı da dikkati çekmektedir.⁷³

Popescu-Judet, yukarıda sözünü ettiğimiz klasik edvar kitaplarından hareketle hazırladığı eserinde, bu edvarlarda yer alan 615 makam ismi tespit etmiştir.⁷⁴ Yukarıda da belirtildiği gibi bunların 33 tanesi çeşitli edvarlarda ana makam olarak geçmekte, 15 tanesi âvâze olarak belirtilmektedir. Bunlardan altısı üzerinde neredeyse bütün edvar kitapları hemfikir ve sadece birkaç edvarda geçen farklı isimler sebebiyle bu sayıya ulaşılmaktadır. Şube olarak nitelendirilen makamlar da hesaba katıldığında, bu eserlerde yer alan 615 makamın büyük bir çoğunluğunun terkipler sınıfı içinde değerlendirildiği sonucuna ulaşılabilir.

Terkip kelimesinin özellikle erken dönem edvarlarında olmak üzere, çoğunlukla belirgin bir tanıma sahip olmadığı ve başka kavramlarla birbirinin yerine kullanıldığına rastlanmaktadır. Örneğin 48 terkibin adının ve 45 terkibin tanımının verildiği *Ma'rifet-i Mûsiki Edvârı* adlı eserde 12 makam ve 6 âvâze dışında kalan makamlar için terkip ve şube olarak iki ayrı kavram kullanılmışken, bunlara dair açıklamaların yer aldığı kısımda tamamı için terkip adının kullanıldığı ifade edilmektedir.⁷⁵

Türk musikisi nazariyatını ele alırken musikiye bâtını bir anlam yükleyen Anadolu ekolünde makamlar burçlarla, şubeler dört ana unsurla ya da günün yirmi dört saatiyle, âvâzeler yedi gezegenle ilişkilendirilirken terkiplere de zamanla ilgili anlamlar yüklendiği görülmektedir. Yirmi dört ya da kırk sekiz saat, ayın otuz günü ya da yılın elli iki haftası gibi zaman birimlerinin terkiplerin sayısı ile eşleştirildiği, zamanla terkiplerin sayısının sınırlanmasının mümkün olmadığının anlaşılmasıyla bu yaklaşımdan vazgeçildiği ifade edilmektedir.⁷⁶

⁷³ Nâsır Abdülbâkî Dede, *Tedkîk ü Tahkîk İnceleme ve Gerçeği Araştırma*, çev. Yalçın Tura (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006).

⁷⁴ Popescu-Judet, *A Summary Catalogue of the Turkish Makams*, 99-114.

⁷⁵ Uslu, *Marifet-i Musiki Edvarı - 1385? (Hasan Hüsnü - 618)*, 53.

⁷⁶ Okan Murat Öztürk, "Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkip: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu 'Kürelerin Uyumu/Musikisi' Anlayışının Temsili", *Rast Müzikoloji Dergisi* 2/1 (2014), 38.

Terkiplerle ilgili değinilmesi gereken önemli bir nokta, günümüzde artık bu kavramın kullanımının neredeyse tamamen terk edilmiş olmasıdır. İstilahî olarak terkip kavramı yerini bileşik/mürekkep makam kavramına bırakmış olsa da günümüzde makam kelimesi yaygın olarak makam, şed makam ve mürekkep makam kavramlarının tamamını birden karşılamak için kullanılmaktadır.

3. Terkipler ve Musikinin Değişimi

Müzik tarihi yazımıyla ilgili belirsizliklerin devam ettiği günümüzde, bu tarihe dair yazılabilecek kesin bilgilerden biri, müziğin sürekli bir değişim içinde olduğudur. Nazariyat anlayışının değişmesinin yanı sıra uygulama anlayışının değişmesi; sosyal hayatın değişik yönlerinde ortaya çıkan değişikliklerin müziğe yansması, farklı kültürel etkileşimlerin tesirleri gibi birçok farklı nedenle müziğin değişimi kesintisiz devam etmiştir.

Şark musikisinde uygulamanın teori üzerinde önemli bir etkisi vardır. Nazarî sistemler uygulamaya dayanmaktadır.⁷⁷ Uygulamanın değişimi sürekli devam ettiği için teorinin de sürekli değiştirilip var olan yeni duruma uyarlanması gerekmiştir. Nazarî sistem ile icra pratiğini uzlaştırmaya yönelik bu çabaların günümüzde hâlâ tüm canlılığıyla devam ettiğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Dolayısıyla bu durum, eski anlayış ve yeni anlayış arasında sürekli bir gerilim ve uzlaşma sürecini doğuran bir denge sistemi olarak görülebilir. Bu sistemde eski ve yeni anlayış ayrımının ortaya çıkması sürecin kaçınılmaz bir sonucudur. Edvarlarda bu ayrımı vurgulayan ifadeler rastlanması bu düşünceyi desteklemektedir.

Popescu-Judetz, Hızır b. Abdullah'ın 15. yüzyılın ilk yarısında mütekaddimler olarak adlandırılan eskiler ile müteahhirler olarak adlandırılan modernler arasındaki karşıtlığı açıkça dile getiren ilk Türk nazariyatçısı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Hızır b. Abdullah, kültürel farklılaşmaya neden olan sosyolojik durumun ve zaman faktörünün farkındadır ve dikkate alınması gereken karşıt görüşleri fark etmiştir. Hızır b. Abdullah, birkaç örnekte mütekaddimler ve müteahhirler arasındaki anlayış farklılıklarını tartışmakta ve eski ustalardan kadim üstadlar genel terimiyle bahsetmektedir. Örneğin, haleflerin makamları seleflerinden farklı yıldızlarla ilişkilendirdiğini fark etmiştir.⁷⁸

Kantemiroğlu, eski edvar kitapları ile kendi zamanındaki güncel musiki uygulamasının aynı olmadığını farkında olan bir diğer musiki âlimidir. Kantemiroğlu'nun nazarî yaklaşımı daha radikal bir anlayışı temsil etmektedir. Yukarıda sözü edildiği üzere o,

⁷⁷ Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*, XXXIII.

⁷⁸ Popescu-Judetz, *A Summary Catalogue of the Turkish Makams*, 70-71.

makam tasnifini makamlar ve terkipler olmak üzere iki gruba indirmiş, yine de belki eskilere olan saygının bir ifadesi olarak kendi edvarında “*Edvar-ı musiki alâ kavî-i kadîm*” başlığını taşıyan bir bölümde nakil ve izah etme gereği duymuştur.⁷⁹ Güncel olanla eski olanı kesin çizgilerle ayıran bu yaklaşımda, eski olanın artık bir yana konulması gerektiğini ifade etmeye çalışan bir anlayış sezinlemek mümkündür.

Kantemiroğlu’ndan daha sonra gelen Abdülbâkî Nâsır Dede de bu ayrımı fark etmiş görünmektedir. O da değişen musiki anlayışının bilincinde ve eskilerin musiki nazariyatının güncel durumu izah etmekte yetersiz kaldığının farkındadır. Eserindeki dönemlendirme anlayışında “eskiler”in bütününe kapsamaya çalıştığı söylenebilir. Nazarî anlayışını eskilerle ilişkilendirmeye yönelik özel çabasının yanında, yeni terkipler oluşturarak musikin yenilenmesine katkı sağlamaya önem vermiştir. Bu bakımdan Kantemiroğlu’nun radikal tavrına karşılık daha uzlaşmacı bir yaklaşımı benimsediğini ifade etmek mümkündür.⁸⁰

19. yüzyılda nazariyat alanındaki boşluğu fark ederek bir edvar kaleme alan Haşim Bey’in temel kaynakları, Kantemiroğlu ve Abdülbâkî Nâsır Dede olmuş, fakat o aynı zamanda eserinde zaman zaman Batı müziği dizileri ile benzerlikler kurarak farklı bir yol izlemiştir. Seyir tarifleri verirken “*der ta’rif-i makâm-ı...*” şeklindeki başlıklarında yalnızca makam tabirini kullanmış, terkip şeklinde bir ayrıma gitmemiş, *tarzinevin* adını verdiği kendi buluşu olan bir makamın tarifini de eserinde zikretmiştir.⁸¹ Bununla beraber Haşim Bey terkiplerin musikin yenilenmesindeki rolü hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Mütেকaddimînin asırlarında ilâ yevminâ hazâ nağâmât teceddüd idüb, terkîb-i cedîd yapılmakta olmakla demek olur ki, erbâb-ı mûsikî dilerse yeniden bir terkiib yapmak emr-i âşikârdır bununla beraber terkîbâtın çoğalmasından bunların seyr ve hareketlerini teşrîh ve ta’rif lâzım (...).”⁸²

Makamların değişimi sadece yeni bileşimler icat edilmesiyle sağlanmıştır, denemez. Bir makamın farklı dönemlerde farklı anlayışlarla icra edilebildiği gözden kaçırılmaması gereken önemli bir noktadır. Örneğin Levendoğlu, makamların yapılarında meydana gelen değişimlerin 15. ile 17. yüzyıllarda belirgin bir biçimde ortaya çıktığını ve günümüze en yakın

⁷⁹ Tura, *Kitābu İlmi’l-Mûsikî alâ vechi’l-Hurûfât*, 1/137.

⁸⁰ Abdülbâkî Nâsır Dede’nin mûsikî tarihi açısından sahip olduğu konumu kapsamlı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bk. Cem Behar, *Kadîm ile Cedîd Arasında III. Selim Döneminde Bir Mevlevî Şeyhi: Abdülbâkî Nâsır Dede’nin Musiki Yazmaları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022).

⁸¹ Gökhan Yalçın, *19. Yüzyıl Türk Musikisinde Haşim Bey Mecmuası: Edvâr* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2016).

⁸² Yalçın, *19. Yüzyıl Türk Musikisinde Haşim Bey Mecmuası: Edvâr*, 199.

makam tariflerinin 17. yüzyıldan itibaren verilmeye başladığını tespit etmiştir.⁸³ Buna karşın Behar, on yedinci yüzyılda ve günümüzde aynı dizi ve isimlere sahip olan makamların önemli ölçüde farklı anlayışlarla icra edildiğini dile getirmektedir.⁸⁴ Makamlarda olduğuna benzer şekilde, önceki dönemlerde kullanılan formların zamanla terk edilip yerlerine yenilerinin yerleşmesi de yenilenmenin yollarından biridir.⁸⁵ Yenilik ve değişim, kendisini usûl anlayışlarında da göstermektedir.

Türk musikisinin tarihinde değişen sadece makamlar ya da formlar da değildir, mevcut olan eserlerde bile değişim süreci devam etmiştir. Notanın kullanılmaya başlandığı dönemlerde bile bir eserin notaya alınmak suretiyle zaptedilmiş olması eserin değişimine engel olmamış, çeşitli sebeplerle eserlerin yeni versiyonlarının üretimi sürmüştür.⁸⁶

Türk musikisinde son beş asırda binden fazla makamın icat edildiği ve kullanıldığı dile getirilmiştir. Bazı makamların adlarının değiştiği, adları aynı kalan bazı makamların ise yapı ve tanımının farklılaştığı, bir kısmının da rağbet görmediği için unutulmuş olduğu görülmektedir.⁸⁷ Tüm bunlara rağmen, kaynaklarda adı mevcut bulunan makamların - birçoğunun kapsamını bilmek mümkün olmasa da- kalabalık bir yekûn tutması, Türk musikisinin değişim ve yenilenme sürecinin en önemli araçlarından birinin terkipler olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Bir kültür alanında zamana ve değişen ihtiyaçların yanında çok çeşitli ve farklı başka etkenlere bağlı olarak değişimlerin olması neredeyse kaçınılmazdır. Bu değişimde ve yenilenmede her kültür alanının kendine özgü yapısının gerektirdiği yöntemlerin kullanılması da tabiidir. Musikimizin gelişmesinde ve yenilenmesinde makamların yapısının değişmesi, formların ve usûllerin çeşitlenmesi ve değişmesi önemli rol oynamıştır. Bugün genel anlamda bileşik makam adı verilen terkiplerin ise, yukarıda geçen ve “terkîbâta nihayet yoktur” şeklinde aktarılan cümlede ifade bulduğu üzere müzikal üretimin ve yapının yenilenmesinde, değişmesinde ve gelişmesinde rol oynayan faktörlerin belki de en başında geldiğini söylemek mümkündür.

⁸³ Oya Levendoğlu, “XIII. Yüzyıldan Bugüne Uzanan Makamlar ve Değişim Çizgileri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/17 (2004), 136.

⁸⁴ Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 179.

⁸⁵ Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 168.

⁸⁶ Cem Behar, *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 170.

⁸⁷ Cem Behar, *Orada bir musiki var uzakta... XVI. Yüzyıl İstanbulu'nda Osmanlı/Türk Musiki Geleneğinin Oluşumu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 157.

Türk musikisinde sistemci okul geleneğinin kurucusu kabul edilen Safiyyüddîn-i Urmevî'den başlayarak uzun bir dönem boyunca makam tabir edilen ezgisel kalıpların tasnifinde bazı küçük değişikliklere rastlanmakla birlikte 12 makam, 4 şube, 6 âvâze ve 24 terkip şeklinde bir kategorizasyona sadık kalınmıştır. İlerleyen dönemlerde makam, âvâze ve şubelerin sayısı neredeyse hiç değişmezken terkip olarak ifade edilen musiki yapılarının sayısının oldukça farklılaştığı ve arttığı görülmektedir. Günümüze kadar kullanılan makamların sayısı ise oldukça fazladır.

Makam, şube, âvâze gibi yapıların sayısının bugün adı ve/veya yapısı bilinen ve artık yaygın olarak hepsine birden makam adı verilen musiki yapılarının toplam sayısına nazaran oldukça az olması, musikinin yenilenme, değişim ve dönüşümünün önemli ölçüde terkipler tarafından üstlenildiğine işaret eden önemli bir göstergedir. Türk musikisinde makam üretiminin büyük ölçüde terkiplerle yapıldığı ileri sürülebilir.

Terkiplerin tanımında görülen kapalılığın ve belirsizliğin, daha kesin tanımlara sahip olan makam, âvâze ve şube gibi kavramlara nazaran müzikal üretim sürecine katkı sağlayan sanatkârlara daha özgür ve geniş bir hareket alanı sağladığı düşünülebilir. Bunun yanı sıra terkip oluşturmakta kullanılan yöntemlerin sonsuz sayıda terkip oluşturmaya imkan verebilmesi de bir başka neden olarak değerlendirilebilir.

Musikinin kendini yenileme ve dönüştürme sürecinde geleneğe bağlılığın önemli bir değer olarak görüldüğünü söylemek ve bu kadim sanatın zamanla sabitleşmiş ve genel kabul görmüş olması hasebiyle değişime nispeten daha kapalı olan teorik alanlarını muhafaza etme gayretinin yenilik arayışlarına meşruiyet ve dayanak sağlamak için kullanıldığını düşünmek mümkündür. Bunun bir sonucu olarak eski musiki nazariyatçılarının ortaya koyduğu tasniflere -adeta- dokunmadan, onların ortaya koyduğu sınıflandırmaya saygı göstererek ve bu saygıyı gelenekle bağlantı kurmaya yarayan bir araç olarak görerek musikide yenilenmenin ve dönüşümün sağlanmasında terkiplere (ya da bugün kullanılan adıyla bileşik/mürekkep makamlara) başvurulduğu ileri sürülebilir.

Kaynakça

Arslan, Fazlı. *İslâm Medeniyetinde Mûsikî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı., 2017.

Arslan, Fazlı. *Safiyyüddîn-i Urmevî ve Şerefîyye Risâlesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2. Baskı., 2017.

- Ayas, Güneş. *Müzik Sosyolojisi Kuramsal Bir Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Baskı., 2023.
- Bardakçı, Murat. *Ahmed Oğlu Şükrullah Şükrullah'ın Risâlesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz Geleneksel Osmanlı / Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı., 2019.
- Behar, Cem. *Kadîm ile Cedîd Arasında III. Selim Döneminde Bir Mevlevî Şeyhi: Abdülbâkî Nâsır Dede'nin Musiki Yazmaları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Behar, Cem. *Kan Dolaşımı, Ameliyat ve Musikî Makamları Kantemiroğlu (1673-1723) ve Edvâr'ının sıra dışı müzikal serüveni*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Behar, Cem. *Orada bir musiki var uzakta... XVI. Yüzyıl İstanbulu'nda Osmanlı/Türk Musiki Geleneğinin Oluşumu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Behar, Cem. *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Çelik, Binnaz Başar. *Hızır Bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvâr'ı ve Makamların İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Çetinkaya, Yalçın. *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Dinç, Sema. *Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ındaki Mûsikî Bölümünün İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Farmer, Henry George. *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*. London: Luzac & Co., 1929.
- Farmer, Henry George. *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*. New York: Arno Press Inc., Reprint Edition., 1978.
- Feldman, Walter. *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*. Leiden: Brill, 2024.
- Hosseini, Seyed Mohammadtaghi. *Kitâb-i Fârsî fî fenni'l-elhân ve 15.yy Mûsikî Nazariyatındaki Yeri ve Önemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Jebrini, Alaeddin. “Fârâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Koç, Ferdi. *Abdülaziz b. Abdülkâdir Merâgî ve Nekâvetü'l-Edvâr'ı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017.
- Levendoğlu, Oya. “XIII. Yüzyıldan Bugüne Uzanan Makamlar ve Değişim Çizgileri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/17 (2004), 131-138.
- Nâsır Abdülbâkî Dede. *Tedkîk ü Tahkîk İnceleme ve Gerçeği Araştırma*. çev. Yalçın Tura. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006.
- Öztürk, Okan Murat. “Makam, Âvâze, Şûbe ve Terkib: Osmanlı Musiki Nazariyatında Pisagorcu ‘Kürelerin Uyumu/Musikisi’ Anlayışının Temsili”. *Rast Müzikoloji Dergisi* 2/1 (2014), 1-49.
- Paçacı, Gönül. “Cumhuriyet’in Sesli Serüveni”. *Cumhuriyet’in Sesleri*. ed. Gönül Paçacı. 10-29. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- Popescu-Judet, Eugenia. *A Summary Catalogue of the Turkish Makams*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2010.
- Sezikli, Ubeydullah. *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-elhân'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Tekin, Hakkı. *Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Tıraşcı, Mehmet. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Baskı., 2019.
- Tura, Yalçın. *Kitābu İlmi'l-Mûsikî alâ vechi'l-Hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı*. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Tura, Yalçın. *Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı., 2017.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

- Turabi, Ahmet Hakkı. “İbn-i Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/336-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Urmevî, Safiyyüddîn. *Kitâbü'l-Edvâr*. nşr. Mehmet Nuri Uygun. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2. baskı., 2019.
- Uslu, Recep. *Marifet-i Musiki Edvarı - 1385? (Hasan Hüsnü - 618)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Uslu, Recep. *Meragi'den II. Murad'a Müziğin Maksatları Makāsıdu'l-Elhân*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2015.
- Uslu, Recep. *Merâgî'nin Son Müzik Eseri: Zevâid-i Fevâid-i Aşere*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018.
- Uygun, Mehmet Nuri. “Safiyyüddin el-Urmevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yahya Kaçar, Gülçin. “Türk Mûsikisinde Makam”. *İSTEM* 11 (Aralık 2008), 145-158.
- Yalçın, Gökhan. *19. Yüzyıl Türk Musikisinde Haşim Bey Mecmuası: Edvâr*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2016.