

KARATAY
SOSYAL ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ

Journal of Karatay
Social Research

Bahar / Spring 2020

Sayı / Issue: 4

e-ISSN: 2651-4605



KTO KARATAY
ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

KTO KARATAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

Sahibi / Owner of Journal

KTO Karatay Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Adına

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Dekan / Dean

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Chief Editor

Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Birol BÜYÜKDOĞAN – Dr. Öğr. Üyesi Şerife ÖZKAN NESİMIOĞLU

Arş. Gör. Berkay ÇETİN

İngilizce Editörleri / English Editors

Prof. Dr. Mehmet ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir ÇAKIR

Dr. Öğr. Üyesi Abdülhamit ÇAKIR

Elektronik Yayın Sorumlusu / Electronic Publication Officer

Arş. Gör. Abdülfettah AKİN

Sekreteryaya / Secretariat

Arş. Gör. Orhun KÜSKÜ

İletişim Adresi / Contact Address

KTO Karatay Üniversitesi

Akabe Mah. Alaaddin Kap Cad. No: 130 / 42020 – Karatay / KONYA

Tel: +90 444 1251 / Faks: +90 332 202 00 44

E-Posta: karataysad@karatay.edu.tr

Sayfa Tasarımı / Page Design

Ertan MEHONİKJ

Kapak Tasarımı / Cover Design

İletişim Direktörlüğü

Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi / Journal of Karatay Social Research, KTO Karatay Üniversitesi

Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi yayınıdır.

Yılda iki kez yayımlanan hakemli ve süreli bir dergidir.

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Mazhar BAĞLI	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Tacettin UZUN	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÇELİK	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil ALPTEKİN	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Nesimi YAZICI	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer AKDAĞ	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Seher AKDENİZ	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bülent BİNGÖL	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Birol BÜYÜKDOĞAN	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice BUDAK	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇELİKER	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Eda SEZERER ALBAYRAK	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şerife ÖZKAN NESİMIOĞLU	KTO Karatay Üniversitesi

Hakem Kurulu

Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Mazhar BAĞLI	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Tacettin UZUN	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÇELİK	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil ALPTEKİN	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Nesimi YAZICI	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Caner ARABACI	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan BAHAR	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Özdemir KOÇAK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Osman KUNDURACI	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mustafa ERAVCI	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer AKDAĞ	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail ÇİFTÇİOĞLU	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

IV

Prof. Dr. Muhittin TUŞ	Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi
Prof. Dr. Alaattin AKÖZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Murat Mustafa ÖNTUĞ	Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Sefer SOLMAZ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Zehra ODABAŞI	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Mehmet BERK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Doğan YÜKSEL	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Recep Şahin ARSLAN	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Barış SARIKÖSE	Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet KURT	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Bilge AFŞAR	KTO Karatay Üniversitesi
Doç. Dr. Serdar ÖSEN	Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şerife ÖZKAN NESİMİOĞLU	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Seher AKDENİZ	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bülent BİNGÖL	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Birol BÜYÜKDOĞAN	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice BUDAK	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇELİKER	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Eda SEZERER ALBAYRAK	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif GÜNDÜZ	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep GÜLTEKİN AHÇI	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim DALMIŞ	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice HARMANCI	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan SÖNMEZ	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir ÇAKIR	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdülhamit ÇAKIR	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İlker IŞIK	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ümit ESER	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYTAÇ	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ARSLAN	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Demet AKARÇAY ULUTAŞ	KTO Karatay Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali POLAT	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan GEDİK	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Seyida ERKEK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şeyda ERUYAR	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇALIK	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Deniz GÜNAYDIN	Konya Gıda ve Tarım Üniversitesi
Dr. Yaşar ERDEMİR	Emekli Öğretim Üyesi

Dördüncü Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Tacettin UZUN	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Nesimi YAZICI	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer AKDAĞ	KTO Karatay Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal GÜVEN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Recep DİKİCİ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Sefer SOLMAZ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇALIK	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif GÜNDÜZ	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇELİKER	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan SÖNMEZ	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice HARMANCI	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Seher AKDENİZ	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice BUDAK	KTO Karatay Üniversitesi

VI

Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi / Journal of Karatay Social Research Yayın İlkeleri

1. KTO Karatay Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi yayını olan Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi / Journal of Karatay Social Research, “Hakemli Dergi” statüsünde ve yılda iki defa olmak üzere Bahar (Nisan) ve Güz (Ekim) aylarında yayımlanır.
2. Yayımlanacak yazılar, sosyal ve beşeri bilimler alandaki tüm disiplinler (Arkeoloji, Antropoloji, Batı Dilleri ve Edebiyatları, Coğrafya, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları, Dilbilim, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Felsefe, Halkbilim, İletişim Tasarımı ve Yönetimi, Psikoloji, Sanat Tarihi, Sosyal Hizmet, Sosyoloji, Tarih, Tiyatro, Türk Dili ve Edebiyatı) ile ilgili, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış, araştırmaya dayalı, özgün olmalıdır.
3. Yayımlanan yazılar nedeniyle her türlü yasal sorumluluk yazarlarına aittir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere değerlendiriliyor olmamalıdır. Yazının dergimize yayımlanmak üzere gönderilmesi, yazarın bu konudaki taahhüdü olarak değerlendirilir.
5. Bilimsel toplantılarda sunulan bildiriler, daha önce başka bir dergide veya bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınabilir. Bildiri kitapçığında ya da başka bir yerde yayımlanan yazılar ne sebeple olursa olsun yayımlanmaz. Gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanıp yayımlanmadığını Dergi Yönetimi araştırmak mecburiyetinde değildir. Durumun etik sorumluluğu makale sahibine aittir.
6. Yazılar “Microsoft Word” programında hazırlanıp Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi / Journal of Karatay Social Research Yayın Kurulu’na karataysad@karatay.edu.tr adresi üzerinden e-posta olarak gönderilmesi gerekmektedir.
7. Yazarlar, ad ve soyadlarını, unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, iletişim adreslerini, telefonları ile e-mail adresleri ve “ORCID” bilgilerini sisteme girmelidirler.
8. Derginin yayın dili Türkçedir, bununla birlikte bilimsel iletişim işlevini gören yabancı dillerdeki çalışmalara da yer verilmektedir. Ancak yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması, dergi yayın kurulunun kararına göre belirlenir.
9. Türkçe veya yabancı dillerden herhangi birinde yazılmış olan makalenin başına, Türkçe adı, makalenin yabancı dildeki adı, en fazla 300 kelimelik Türkçe ve İngilizce özetleri ile en az üç adet, en fazla 5 adet anahtar kelime (Keywords) eklenmelidir.
10. Kaynakça çalışmanın sonunda APA usulüne göre yer almalıdır. APA usulünde APA 6. sürüm esas alınmaktadır.
11. KTO Karatay Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesine gönderilen yazılar, Yayın Kurulu tarafından öncelik sırasına konur ve yazılar derginin yayın ilkeleri ve yazım kurallarına uygunluğu bakımından değerlendirilmeye tabi tutulur. Bilimsellik ölçütlerine ve yayın ilkelerine uyulmadığı, olağanın üzerinde yazım yanlışlarının bulunduğu tespit edilen yazılar, hakeme gönderilmeden önce, yayın ilkeleri doğrultusunda düzeltilmesi için yazarına iade edilir.
12. Yayın Kurulunca yapılacak ilk değerlendirmeden sonra yazılar “kör hakemlik” sistemi uyarınca yazar adı metinden çıkarılarak hakeme gönderilir. Bu bağlamda yazara da yazının hangi hakeme gönderildiği ile ilgili bilgi verilmez. Hakemden gelen rapor doğrultusunda yazının yayımlanmasına veya yazardan rapor çerçevesinde düzeltme istenmesine ya da yazının geri çevrilmesine karar verilir ve yazar durumdan en kısa sürede haberdar edilir. Hakem raporunda düzeltme istenmesi durumunda yazar, sadece belirtilen düzeltmeler çerçevesinde değişiklikler yapabilir.

13. Yazardan düzeltme istenilmesi hâlinde, düzeltilen metnin en geç 10 gün içinde yayın kuruluna gönderilmesi gerekmektedir. Yazar, hakem tarafından önerilen düzeltmeleri yaptıktan sonra tekrar gerekirse hakem denetimine başvurulur. Hakem raporunun olumsuz olması durumunda, incelenmek üzere ikinci bir hakeme gönderilir. Bu hakemin de olumsuz rapor vermesi durumunda makale yayımlanmaz.
14. Çeviri olarak gönderilen çalışmanın yayımlanmış olduğu dildeki asıl nüshası ile birlikte Yayın Kurulu'na gönderilmesi gerekir. Ayrıca bu çalışmanın çevrilen yabancı eserin yazarından ve/veya yayın haklarına sahip kişi veya kurumlarından yazılı yayım izni alınması ve bu iznin Yayın Kurulu'na iletilmesi gerekmektedir.
15. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde, elektronik ortamda tam metin olarak yayımlamak da dâhil olmak üzere tüm yayın hakları KTO Karatay Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesine aittir.
16. Sayfa yapısı: üst ve alttan 6'şar cm; yanlardan 4,5'ar cm olmalıdır. Bu şekilde hazırlanan yazılar kural olarak 35 sayfadan fazla olmamalıdır. Çalışma metni ve dipnotlar iki yana yaslı olmalıdır.
17. **Metin yazıları:** Times New Roman karakteri ile 11,5 punto tek satır aralığı, ilk satırı özel 1,25 cm değerinde paragraf, paragraf arası boşluklar öncesi ve sonrası 3nk olmak üzere iki yandan hizalı yazılmalıdır. Başlık 1 biçemi sadece yazının ana başlığı için kullanılmalıdır. Yazının ana başlığı 12 punto ve tamamı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazar adı, ana başlığın altına sağa dayalı olarak "adı SOYADI" biçiminde yazılmalı, gerekli açıklamalar (7. maddede belirtilmiştir) '*' işareti kullanılarak dipnotta yazılmalıdır. Arapça makaleler, Traditional Arabic yazı tipi ile 16 punto yazılmalıdır.
18. **Ana başlıklar:** Tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır. 12 punto Times New Roman yazı tipiyle yazılmalıdır. İngilizce ana başlık ise, eğer çalışmanın özgün dili İngilizce değilse, ilk harfleri büyük olacak şekilde 11,5 punto Times New Roman yazı tipiyle yazılmalıdır.
Ara başlıklar: Tamamı koyu olmalıdır. Her kelimenin ilk harfi büyük olacak ve başlık sonunda satırbaşı yapılacaktır. Başlık sola yaslı bir biçimde 11,5 punto olarak yazılacaktır.
Alt başlıklar: Tamamı koyu olmalıdır. Başlığın ilk kelimesindeki birinci harf büyük sonraki kelime/kelimelerin ilk harfi küçük olacak ve başlık sonunda satırbaşı yapılacaktır. Başlık sola yaslı bir biçimde 11,5 punto olarak yazılacaktır.
Şekil, tablo ve fotoğraflar: Şekil, tablo ve fotoğraflar numaralandırılacak, numara ve başlıklar, şekillerin ve fotoğrafların altına, tabloların ise üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılacak, ayrıca küçültmede ve basımda zorluk çıkarmaması için şekil, tablo ve resimler aynen basılabilecek nitelikte olmak şartıyla metin içindeki yerlerine yerleştirilecektir. Şekil, tablo ve açıklamaların isimleri 11 punto olmalıdır.
19. **Atıf Usulleri:** Atıflar APA usulüne göre yapılmalıdır. APA 6.

VIII

Metin İçerisinde Kaynak Gösterme:

Makalede yapılacak atıflar, ilgili yerden hemen sonra, parantez içinde ‘‘yazarın soyadı, eserin yayın yılı, ‘s.’ sayfa numarası’’ sırasıyla verilmelidir. rnek: (Okay, 1990, s. 28)

Birden fazla kaynak gösterileceği durumlarda eserler aynı parantez içinde, en eski tarihli olandan yeni olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır. rnek: (Gökyay, 1982, s. 120; Okay, 1990, s. 28)

İki yazarlı kaynaklarda, yazarların soy adlarının arasına ‘‘ve’’ bağlacı konulur. rnek: (Şafak ve öz, 2003, s. 15),

Üç, dört, beş yazarlı kaynaklarda, metin içerisinde ilk alıntıda parantez içerisinde bütün yazarların soy adları verilir. Metnin içinde tekrar atıf yapıldığında sadece ilk yazarın soy adına yer verilir ve ‘‘ve diğerleri’’ ibaresi kullanılır. Örnekler:

Metin içerisinde ilk atıfta: (Yılmaz, Esen, Akpınar ve zcan, 2005, s. 157)

Metin içerisinde aynı kaynağa diğer atıflarda: (Yılmaz ve diğerleri, 2005, s. 157)

Altı ve daha fazla yazarlı kaynaklarda, metin içerisinde sadece ilk yazarın soy adının verilmesi yeterlidir. rnek: (Demir ve diğerleri, 2013, s. 28)

Yazarın adı, ilgili cümle içinde geçiyorsa, parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir. rnek: (1990, s. 28)

Yazarın aynı yıl yayımlanmış iki eseri, yayın yılına bir harf eklenmek suretiyle ayırt edilir. Örnekler: (İlhan, 2003a, s. 25), (İlhan, 2003b, s. 58)

Soyadları aynı olan iki farklı yazarın aynı yılda yayınlanmış olan eserleri, soyadından sonra adların ilk harflerinin de yazılması yoluyla belirtilir. Örnekler: (Demir, A., 2003, s. 46), (Demir, H., 2003, s. 27) Yahut metin içerisinde yazarın ismine yer verilip yalnızca tarih ve sayfaya atıf yapılır. Örnekler: ‘‘A. Demir (2003, s. 46) ve H. Demir’in (2003, s. 27) alışmalarında bahsettikleri üzere (...)’’

Ulaşılamayan bir yayına metin içinde atıf yapılırken, bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı eser şu şekilde gösterilmelidir: rnek: Köprülü’nün çalışmasında (aktaran elik, 1998, s. 25)
El yazması bir eser kaynak gösterilirken, müellif veya mütercim adından sonra [yz.] kısaltması konmalı, varak numarası örnekteki gibi belirtilmeli ve tam knyeye kaynakçada gösterilmelidir. rnek: (Ahmed [yz.], 1410, 7b)

Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımlı kaynakçada verilmelidir. rnek: (BOA, Mühimme 15, s. 25)

Dipnotlar: Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve ‘‘DİPNOT’’ komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. rnek: (Kaya, 2000, s. 15). Dipnotlarda 10 punto Times New Roman yazı tipi kullanılmalıdır.

Alıntılar: Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. 40 kelimedenden az alıntılar cümle arasında, 40 kelimedenden uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1,25 cm içeride, blok hâlinde ve yine tırnak içerisinde verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

IX

Kaynakçada Kaynak Gösterme:

Sürelî Yayınlardaki (Dergi) Makalelerde:

DOI numarası varsa: Yazarın Soy Adı, Adının ilk harfi. (yayın yılı). Kaynağın ismi, Derginin İsmi, Cilt (Sayı), Sayfa Aralıkları. DOI Numarası:

DOI numarası yoksa ancak erişim adresi varsa: Yazarın Soy Adı, Adının ilk harfi. (yayın yılı). Kaynağın ismi, Derginin İsmi, Cilt (Sayı), Sayfa Aralıkları. Erişim Adresi:

Sürelî Yayınlardaki (Popüler Dergi vb.) Makalelerde:

Basılı ise: Yazarın Soy Adı, Adının ilk harfi. (yayın yılı). Kaynağın ismi. Derginin İsmi, Cilt (Sayı), Sayfa Aralıkları.

Çevrimiçi ise: Yazarın Soy Adı, Adının ilk harfi. (yayın yılı). Kaynağın ismi. Derginin İsmi, Cilt (Sayı), Sayfa Aralıkları.

Kitaplarda:

Basılı eser: Yazarın Soy Adı, Adının ilk harfi. (yayın yılı). Eserin ismi. Yayımlandığı yer: Yayınevi.

Elektronik eser: Yazarın Soy Adı, Adının ilk harfi. (yayın yılı). Eserin ismi. Yayımlandığı yer: Yayınevi. [Adobe Acrobat Reader sürümü]. Erişim adresi:

Kitap İçi Bölümlerde/Makalelerde:

Yazarın Soy Adı, Adının ilk harfi. (yayın yılı). Kitap bölümünün/makalenin ismi. Editörün Adının İlk Harfi. Soy Adı (Ed.). içinde, Kitabın ismi (s. sayfa aralıkları) Yayımlandığı yer: Yayınevi.

Yukarıda yer almayan örnekler için APA kitapçığının kontrol edebilirsiniz:

<https://apastyle.apa.org/>

Ayrıca dergipark'ın usullerine, bilhassa kaynakça oluşturmak için başvurabilirsiniz:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/busad/page/2914>

Yayın Etiği İlkeleri

Genel İlkeler

1. Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi'ne yayımlanmak üzere gönderilen makaleler daha önce başka bir platformda yayımlanmamış veya yayımlanmak için gönderilmemiş olmalıdır.
2. Gelen makaleler editör kurulu tarafından ön incelemeye tabi tutulur. Derginin yayın amacına uygun olmayan yazılar reddedilir.
3. Yayımlanacak yazıların sorumluluğu yazara aittir. Hukuken suç teşkil edecek herhangi bir ifadenin yer aldığı makale doğrudan reddedilir.
4. Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi'ne yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, kör hakem değerlendirmesine alınır. Yazıların yayına hazırlanması aşamalarında gerekli görölen düzeltmeler yazara önerilir. Dergimiz, herhangi bir aşamada yazıyı reddetmeye yetkilidir.
5. Dergi kapsamında yazarlarca gönderilen makaleler, hakemlere gönderilmeden önce Turnitin programında taramaya tabi tutulur. Oranın %20 üstü olduğu durumda yahut intihal tespit edilmesi durumunda, makale hakemlere sunulmaksızın editör tarafından yazara iade edilir.
6. Yazıların telif hakkı Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi'ne aittir.
7. Kabul edilse bile sonradan etik standartlara uygun olmadığı ortaya çıkan makaleler yayından çıkarılır.

Yazar Sorumlulukları

1. Etik kurallara aykırılığın tespit edilmesi durumunda her türlü sorumluluk makale yazarına yahut yazarlarına aittir.
2. Gönderilen yazıların özgünlüğü yazar yahut yazarlarca kabul edilmiş sayılır. Yazılar, herhangi bir platformda, herhangi bir dilde yayımlanmış yahut yayımlanmak üzere olmamalıdır.
3. Makalelerde kullanılan telifli materyaller ancak geçerli izin ve telif onayı ile yayımlanır. Söz konusu izinlerin alınmasının sorumluluğu makale yazarına yahut yazarlarına aittir.
4. Makale yazarı, makalede kullandığı tabloların, şekillerin ve diğer materyallerin hakkının kendisinde olduğunu, alıntı durumunda uygun bir biçimde kaynak gösterdiğini kabul eder. Dolayısıyla aksi bir durumda hukuki sorumluluk kendisine aittir.
5. Makalede ismi geçen yazarlar, makaleye önemli katkı sağlayanlarla sınırlı tutulmalıdır. Yazar yahut yazarlar, yazısı yayımlanmış olsa bile, fark ettikleri herhangi bir bilimsel hata fark ettiğinde hızlı bir şekilde ilgili editör ile temasa geğmekle yükümlüdür.

XI

Hakem Sorumlulukları

1. Hakemler, gelen yazıları, sadece bilimsel içerik açısından, nesnel bir biçimde değerlendirir.
2. Hakemler açısından, yazarlar ile ilgili bir çıkar çatışması yahut rekabet ilişkisi bulunmamalıdır.
3. Hakemler, makalenin yazım sürecine katkıda bulunmuşlarsa makaleyi değerlendirmeyi reddetmelidir. Bu durumda, makale, başka bir hakeme sunulur.
4. Hakemler, makale değerlendirme formunu eksiksiz ve ayrıntılı bir biçimde doldurmalıdır. Ret verilmesi durumunda bunun gerekçesi yazılmalıdır.
5. Hakemler, kendisine gelen makaleler üzerinden herhangi bir yarar sağlama yönüne gitmemelidir.
6. Hakemler, makalelerde atıf yapılmamış yayınları belirtmelidir. Makale ile ilgili bütün bilgileri saklı tutmakla ve yazar tarafından yapılan intihali ilgili editöre bildirmekle yükümlüdür.
7. Hakem, gönderilen makalenin kendi alanını kapsamadığını düşündüğünde yahut süresi içinde değerlendirme yapamayacağını düşündüğünde, derginin editörünü bilgilendirerek değerlendirmeden çekilmelidir.

Editör Sorumlulukları

1. Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi Editör Kurulu dergiye gelen yazıları, sadece bilimsel açıdan değerlendirir. Değerlendirme esnasında öznel bir tutum takınmaz.
2. Gönderilen yazıların yayımlanması için adil bir değerlendirme sürecinin yürütülmesi sağlanır.
3. Makale ile ilgili tüm bilgiler, yayımlanana kadar gizli tutulmalıdır.
4. Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi'nde hakem atamasından editör kurulu sorumludur.
5. Editör kendisine gelen makaleyi süresi içinde değerlendirmeye almalıdır. En az iki hakem görüşüne dayanılarak makalenin yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilmelidir. Hakemlerden birinin ret vermesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşü alınmalıdır.
6. Editörler, alanlarında yayınları olan, etik değerlere bağlı ve derginin yayın süreçlerini aksatmayacak hakemleri tercih eder.
7. Gönderilmiş bir makaledeki bilgiler, yazarın izni dışında editörlerin kendi araştırmalarında kullanılamaz.
8. Editörlerden birinin makalesi değerlendirmeye alınması durumunda, bununla ilgili süreç bir başka editör tarafından yürütülür.

XII

EDİTÖRLERDEN

Sayın Bilim İnsanları,

Tüm dünyayla birlikte ülkemizi de etkisi altına alan koronavirüs sebebiyle Nisan ayında yayımlamayı planladığımız dergimiz bir seferliğe mahsus olarak Haziran ayında yayımlanıyor. Konya Ticaret Odası (KTO) Karatay Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi bünyesinde hazırlanan Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi'nin 4. sayısı, böylece kısa bir gecikmeyle de olsa okurlarının karşısına çıkıyor.

Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi'nin 4. sayısında Türkçe ve Arapça olmak üzere 9 makale bulunuyor. Farklı disiplinlerin ortak çalışmalarına, disiplinlerarası bakış açısına önem veren dergimizin bu sayısında, Psikoloji, Sosyoloji, Tarih, İşletme, Dilbilim alanlarında özgün çalışmalar bulunuyor. Dr. Öğr. Üyesi Seher Akdeniz, Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Ahçı ve Dr. Öğr. Üyesi Semih Yumuşak günümüzde sıklıkla tartışılan sanal gerçeklik olgusunun psikoterapide kullanımlarını ele alıyor. Dr. Öğr. Üyesi Hatice Budak ve Şerife Altıparmak da İslami Feminizm mefhumunun kökenlerini, alanlarını ve Türkiye'de kullanımlarını tartışıyor. Dr. Öğr. Üyesi Bilge Afşar ve Tülin Gökçil, girişimcilikte erkek girişimcilerin kadın girişimcilere olan bakış açılarını Konya ili nezdinde, alana dayalı bir biçimde ele alıyor. Dr. Öğr. Üyesi Cemile Tekin'in çalışması ise, Karadağlı Müslümanların Türkiye'ye göçünün nedenleri ve tarihçesi üzerine özgün bir çalışma olarak alana katkı sunuyor. Dr. Öğr. Üyesi Alaa Aldeen Al Karaz da teoriye ve uygulamaya dayalı olarak Kur'an'da belagatin inceliklerini çok yönlü bir biçimde ele alıyor. Arş. Gör. Abdülfettah Akin'ın "Endülüs Edebiyatı ve Arap Şiirinde Gazel" adlı çalışması ise mezkûr coğrafyada genelde edebiyatın, özelde ise gazelin türlerini ve tarihçesini ortaya çıkarıyor. Ramazan Sönmez'in çalışması, Allah ve ilah lafızlarının dilbilim perspektifinde ele alındığı bir çalışma olarak kendini gösteriyor. Yunus Güler ise, İbn Haldûn'un tarih felsefesini Türk tarihçiliğine yansımalarıyla birlikte ele alıyor.

Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi'nin okurlara ulaşmasında emeği geçen, öncelikle KTO Karatay Üniversitesi Müttevelli Heyeti Başkanı Selçuk Öztürk'e ve onun nezdinde tüm mütevelli heyeti üyelerimize, KTO Karatay Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Bayram Sade'ye, KTO Karatay Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hüsametdin Erdem'e, KTO Karatay Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Müdürü ve Mütercim Tercümanlık İngilizce Bölüm Başkanı Prof. Dr. Mehmet Çelik'e, derginin yönetim ve yayın kurullarında yer alan kıymetli akademisyenlere, sekreteryaya görevini son derece titizlikle yürüten Arş. Gör. Orhun Küskü'ye, derginin elektronik ortama aktarılmasında son derece önemli katkıları olan Arş. Gör. Abdülfettah Akin ve Ertan Mehonikj'e, geçen sayılarda olduğu gibi bu sayıda da kapak tasarımı noktasında bizlere yardımcı olan İletişim Direktörlüğüne ve yukarıda isimleri anılan 4. sayı yazarlarına dergi ekibi olarak teşekkürü bir borç biliriz.

2020 yılı Güz sayımızda görüşmek dileğiyle...

Prof. Dr. Yusuf Küçükdağ
Dr. Öğr. Üyesi Birol Büyükdoğan
Dr. Öğr. Üyesi Şerife Özkan Nesimioğlu
Arş. Gör. Berkay Çetin

XIII

FROM THE EDITORS

Dear Scholars,

Our journal, which we could not publish in April due to the coronavirus, which has affected our country as well as the world, is published in June, only for once. The 4th issue of the Karatay Journal of Social Sciences under the auspices of Konya Chamber of Commerce (KTO) Karatay University Faculty of Social and Human Sciences is here with you, though with some delay.

This issue presents nine articles in Turkish and Arabic. Given the importance of the collaboration of different disciplines and interdisciplinary perspective, you will find original studies in Psychology, Sociology, History, Business Administration and Linguistics. Seher Akdeniz, Zeynep Ahçı and Semih Yumuşak discuss the use of the phenomenon of virtual reality, which is frequently discussed today, in psychotherapy. Hatice Budak and Şerife Altıparmak examine the origins of Islamic Feminism and discuss how it is related to Turkish context. Members Bilge Afşar and Tülin Gökçil discuss the perspectives of male entrepreneurs on female entrepreneurs in the field of entrepreneurship in Konya.

Cemile Tekin's work on the causes and history of migration to Turkey of Montenegrin Muslims offer original contribution to the field. Alaa Aldeen Al Karaz deals with the subtleties of eloquence in the Qur'an in a versatile way, based on theory and practice. Abdülfettah Akin's work titled "Andalusian Literature and Gazel In Arab Poetry" reveals the genre and history of literature in general and ghazal. The work of Ramazan Sönmez manifests itself as a study in which the words of God and God are dealt with in a linguistic perspective. Yunus Güler, on the other hand, deals with the historical philosophy of Ibn Khaldun with his reflections on Turkish historiography.

We thank Selçuk Öztürk, KTO Karatay University Chairman of the Board of Trustees for his patronage, and Rector Prof. Dr. Bayram Sade, Dean of the Faculty of Social Sciences and Humanities, Prof. Dr. Hüsametdin Erdem for their support, Orhun Küskü who worked as secretary, Abdülfettah Akin and Ertan Mehonikj who jointly did electronic layout and Communication Directorate for the cover design.

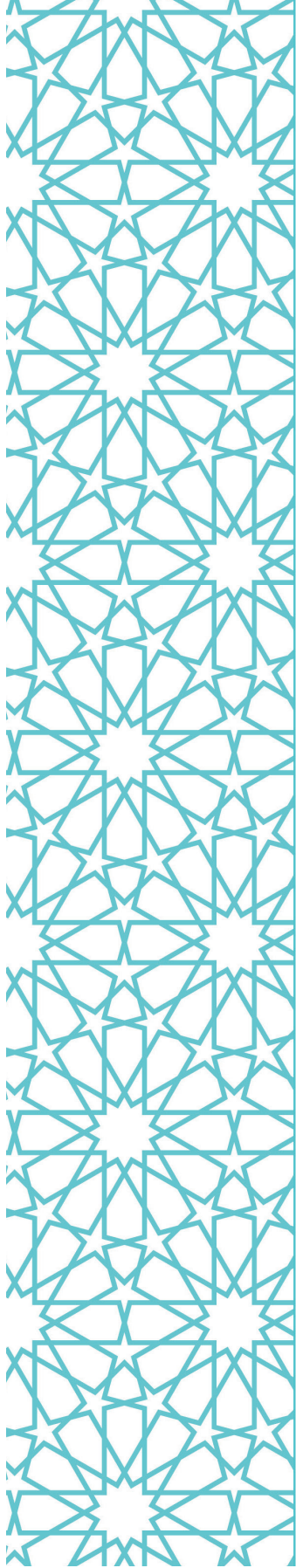
Hoping to see you in our 2020 Fall issue.

Prof. Dr. Yusuf Küçükdağ
Dr. Birol Büyükdoğan
Dr. Şerife Özkan Nesimioğlu
Research Assistant Berkay Çetin

XIV

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRLERDEN.....	XII-XIII
SANAL GERÇEKLİK VE PSİKOTERAPİDE KULLANIMI.....	1
Seher AKDENİZ & Zeynep AHÇI & Semih YUMUŞAK	
İSLAMİ FEMİNİZM VE TÜRKİYE'DEKİ YANSIMALARI.....	21
Şerife ALTIPARMAK & Hatice BUDAK	
ERKEK GİRİŞİMCİLERİN KADIN GİRİŞİMCİLERE BAKIŞ AÇISI: “KONYA İLİ ÖRNEĞİ” ...	42
Tülin GÖKÇİL & Bilge AFŞAR	
İBN HALDÛN'UN TARİH FELSEFESİ VE TÜRK TARİHÇİLİĞİNE YANSIMALARI	62
Yunus GÜLER	
KARADAĞ MÜSLÜMANLARININ TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE GÖÇÜ	73
Cemile TEKİN	
ENDÜLÜS EDEBİYATI VE ARAP ŞİİRİNDE GAZEL	94
Abdülfettah AKİN	
لَفْظُ الْجَلَالَةِ دِرَاسَةٌ لُغَوِيَّةٌ (ALLAH LAFZİNİN DİLBİLİMSEL AÇIDAN ANLAŞILMASI)	128
Ramazan SÖNMEZ	
تَأْكِيدُ الْمَدْحِ بِمَا يُشْبَهُ الدَّمَ وَتَأْكِيدُ الدَّمَ بِمَا يُشْبَهُ الْمَدْحَ (BİRİNİ YERİYORMUŞ GÖRÜNEREK ÖVMEK VE BİRİNİ ÖVÜYORMUŞ GİBİ GÖRÜNEREK YERMEK)	152
Alaa Aldeen AL KARAZ	



MAKALELER

SANAL GERÇEKLIK VE PSİKOTERAPİDE KULLANIMI

Seher AKDENİZ*

Zeynep AHÇI**

Semih YUMUŞAK***

Öz

Sanal Gerçeklik Terapileri psikoterapide özellikle fobiler olmak üzere pek çok rahatsızlığın tedavisi için son yıllarda etkili bir yöntem olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöntemle danışanların duyarsızlaşması gerçekleşene kadar bilgisayar tarafından oluşturulan kontrollü bir ortamda korkuları ile terapist eşliğinde sistematik bir şekilde yüzleştirilmeleri sağlanır. Klinik psikolojinin geleceğinin bir parçası olarak görüldüğü için sağlık profesyonelleri tarafından geniş bir şekilde tanımlanması önem arz etmektedir. Bu araştırmada sanal gerçeklik teknolojileri ve kullanım alanları tanımlandıktan sonra psikoterapi kapsamındaki mevcut sanal gerçeklik uygulamaları gözden geçirilmiş, son olarak sanal gerçeklik uygulamalarının sınırlılıkları ve geleceğı tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sanal Gerçeklik, Sanal Gerçeklik Terapisi, Psikoterapi.

* Dr. Öğr. Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Psikoloji Bölümü, seher.akdeniz@karatay.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2282-9165.

** Dr. Öğr. Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Psikoloji Bölümü, zeynep.ahci@karatay.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2383-7167.

*** Dr. Öğr. Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi, Bilgisayar Mühendisliği Bölümü, semih.yumusak@karatay.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8878-4991.

Virtual Reality and Use In Psychotherapy

Abstract

Virtual reality has been used in psychotherapy efficiently to treat several psychological disorders, especially fobias in recent years. Therapists help their clients confront their fears systematically in a controlled environment created by computer. It is important for health professionals to define it in depth since it is considered to be a part of the future of clinical psychology. In this study virtual reality technologies and their uses are described, current virtual reality applications available for psychotherapy are reviewed, and lastly limitations and future of these applications are discussed.

Keywords: Virtual Reality, Virtual Reality Therapy, Psychotherapy.

Giriş

Son otuz yılda bilgisayar ve ilgili teknolojideki gelişmeler bilgisayar temelli uygulamaların her alanda hızla yaygınlaşmasını sağlamıştır. Psikoloji, eğitim ve tıp gibi alanlarda da bu yayılmanın etkileri yoğun olarak grlmektedir. Buna bağlı olarak sanal gerçeklik (SG) her alanda giderek daha fazla kullanılan bir yöntem hâline gelmiştir. SG'nin tanımlarında hem belirli bir deneyime hem de teknolojiler bütününe vurgu yapıldığı grlmektedir. Örneğin; Malbos, Rapee ve Kavaklı (2013) sanal gerçekliği bireylerin üç boyutlu, gerçek zamanlı bir sanal çevreyle etkin bir şekilde etkileşime girme olanağı sağlayan teknolojiler bütünü olarak tanımlamışlardır. Buna karşılık Russel (1997) ise içine girme ve katılma yanılısaması yaratacak şekilde birden çok duyum bilgisi sağlayan çevreyi ifade ettiğini belirtmiştir. Barker'a (1993) göre ise sanal gerçeklik kullanıcıların dokunsal, işitsel ve görsel duyumların yerine geçen deneyimlere maruz kalıp katılım sağlayabildiği karmaşık çok araçlı bir çevredir.

Sanal gerçeklik, doğal ortamların aslına uygun ve pek çok özelliği kontrol edilebilen kopyalarını yaratabilmesi ve kullanıcının bu çevreyle aktif bir şekilde etkileşime girmesine izin vermesi nedeniyle birçok araştırma ve uygulama alanı için yeni olanaklar sağlamaktadır. Araştırma, lme ve değerlendirme alanlarındaki uygulamalar açısından bakıldığında sanal gerçeklik hem ilgili ve ilgisiz uyaranların kontrolüne izin vermesi, hem değerlendirmede performans düzeyi, tepki süresi gibi pek çok parametrenin daha kesin bir şekilde belirlenmesine olanak sağlaması hem de geleneksel uygulamalara göre daha yüksek ekolojik geçerlik potansiyeli olması nedeniyle giderek daha fazla tercih edilmektedir (Blascovich vd., 2002; Neğuş, Matu, Sava ve David, 2016; Rizzo, Schultheis, Kerns ve Mateer, 2004).

Sanal gerçeklik teknolojisinin hızlı yayılımı psikoloji alanında da yankı bulmuş, özellikle kaygı ve korkuların tedavisinde etkili bir müdahale olarak değerlendirilmiştir. Korku karşısında kaçınma pek çok kuramsal yaklaşımın temel olarak üstesinden gelmeye çalıştığı tepki örüntüsünü tanımlamaktadır. Buna bağlı olarak farklı kuramsal yaklaşımlar bireyin korkularıyla yüzleşmesini sağlamak üzere çeşitli teknikler önermektedir. Özellikle davranışçılar; özgül fobiler, Panik

Bozukluk, Travma Sonrası Stres Bozukluğu gibi birçok kaygı bozukluğunda semptomların sürekliliğinin nedeni olarak kaçınma tepkilerini görmüş, kişinin korku ve kaygılarıyla daha doğrudan yüzleşmesine olanak sağlayan teknikleri önermiştir. Günümüzde de kaygı bozukluklarının tedavisinde en yaygın yaklaşım olarak kabul edilen Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT), maruz bırakma tekniğini yoğun olarak kullanmaktadır. Maruz bırakma, danışanların kendilerini korkulu bir durumda olduğunu hayal etmeleri aracılığı ile veya danışanların duruma gerçekte maruz kaldıkları (in vivo) ve hayalî maruz bırakma yöntemi ile gerçekleştirilebilir. Sanal gerçeklik teknolojisi ile birlikte üçüncü adım olarak sanal gerçeklik ortamları kullanılmaya başlanmıştır. Bu araştırmada sanal gerçeklik uygulamalarının psikoterapideki kullanım alanlarının incelenmesi amaçlanmıştır. Sanal gerçeklik teknolojileri ve kullanım alanları tanımlandıktan sonra psikoterapi kapsamındaki mevcut SG uygulamaları gözden geçirilmiş, son olarak SG uygulamalarının sınırlılıkları ve geleceği tartışılmıştır.

Yöntem

Web of Science, Science Direct, ERIC, EBSCO, Google Akademik veri tabanları kullanılarak literatür incelemesi yapılmıştır. Literatür incelemeleri, genel olarak potansiyel bir içerme için materyalleri tanımlamak, seçilen makaleleri metinsel, tablo veya grafiksel olarak sentezlemek ve katkıları için çeşitli değerlendirmeler yapma süreçlerini içerir. Daha önceki çalışmaları bütünleştirmeyi sağlaması, özet çıkarması, tekrarı önlemesi alan yazındaki eksiklik ve boşlukları ortaya çıkarmaya yardımcı olması bakımından önemliyken, sistematik olmaması, hipoteze yönelik makale seçilebilme riski yönleriyle sınırlılıklara sahiptir (Grant ve Booth, 2009).

İlgilenilen konuya ilişkin uzunlamasına gelişimsel bir süreç elde edebilmek için tarih kısıtlaması yapılmamıştır. Kaynakların tanımlanması, analizi ve seçilmesi süreçlerinde ilk olarak konuyla ilgili genel anahtar kelimeler (“virtual reality”, “virtual reality AND psychotherapy”, “virtual reality AND treatment”) kullanılmış daha sonra literatür inceleme amaçlarına uygun olarak daha spesifik kelimelerle

arama yapılmıştır (VR OR virtual reality AND anxiety”, “virtual reality AND social phobia” vb.).

1. Sanal Gerçeklik Teknolojileri ve Kullanım Alanları

Sanal gerçeklik, farklı kullanım alanları için çeşitlilik gösteren teknolojik donanım ve yazılımlarla yaratılabilmektedir. Riva (2009) sanal gerçeklik sistemlerini donanım ve yazılımdaki farklılıklara bağlı olarak beş temel kategoride incelenebileceğini belirtmiştir. Bu sistemlerden ilki bireyi tamamen üç boyutlu dünyanın içine alan sistemler bütünüdür. Örneğin baş ekran monteleri ve g bildirimli robotik kollarının kullanıldığı ileri teknoloji sistemlerini kapsamaktadır. İkinci sistem birden çok kişinin aynı deneyimin içinde bulunmasını sağlamayı amaçlamakta ve bir odada bilgisayar tarafından oluşturulan sanal çevreyi oda duvarlarına yansıtılmaktadır. nc sistem kullanıcıların uzaktan gerçek bir meknla etkileşime girmesini sağlamaktadır. Kullanıcının gerçek dünyaya ilişkin algılarını sanal nesnelere geliştirilerek performansın desteklenmesini sağlayan bir diğer sanal gerçeklik sistemdir. Son olarak kullanıcıların bilgisayar monitörü ya da TV ekranı, fare, joystick gibi araçlarla sanal gerçeklik deneyimini elde ettiği masaüstü sanal gerçeklik sistemleri bulunmaktadır.

Sanal gerçeklik sistemlerinde kullanılan teknolojiye bağlı olarak kişinin sanal gerçeklik deneyiminin niteliğini belirlemede etkili olduğu söylenebilir. Sarmalayıcılık, kullanıcının sanal deneyiminin niteliğini belirlemesi açısından önemli bir kavramdır. Blascovich ve diğerleri (2002) sarmalayıcılığı kullanıcının elde ettiği duyum bilgisiyle tamamen sanal çevrenin içine girmesi olarak tanımlamaktadır. Buna bağlı olarak, Rizzo ve Shilling (2017) sanal gerçekliği sarmalayıcı olup olmamasına göre sınıflandırmışlardır. Sarmalayıcı olmayan sanal gerçeklikte kişinin dış dünyayla etkileşimi sınırlanmamaktadır. Monitörler ya da TV ekranı, mouse, klavye ya da kontrol paneli gibi ara yüz cihazları ve üç boyutlu grafiklerle sanal gerçeklik deneyimlenmektedir. Buna karşılık sarmalayıcı sanal gerçeklik dış dünyayı kapatan bir görüş sunan kafa monte cihazları, kişinin baş ve beden pozisyon ve hareketlerini izleyerek bu bilgiye uygun olarak kullanıcının aldığı duyuşsal bilgiyi yenileyen

vücut izleme sensörleri ve üç boyutlu grafikleri kullanmaktadır. Sarmalayıcı sanal gerçeklik bu özellikleriyle kullanıcının sanal gerçeklik deneyimini daha gerçekçi kılmaya yardımcı olmaktadır.

Sanal gerçeklikle ilgili olarak vurgulanan bir diğeri temel özelliğı bireyin sanal çevrede etkin olmasına ve bu çevreyi kontrol edip değıştirmesine izin vermesidir. Carvalho, Freire ve Nardi (2010) kullanıcıların sanal gerçeklikte maruz kaldıkları duyuşal unsurları ve imgeleri yalnızca gözlemlenerek kalmamakta, aynı zamanda çevreyi değıştirip değışen çevreden etkilenecek değışim geçirdiğini belirtmektedir. Bu özellikleriyle sanal gerçeklik insanla doğrudan ilgili pek çok alanda giderek daha fazla kullanım alanı bulmaya başlamıştır.

Eğitim ve rehabilitasyon alanlarında da sanal gerçeklik giderek daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Rizzo ve Kim (2005) sanal gerçekliğı eğitim ve rehabilitasyon uygulamalarında tercih edilir kılan özelliklerinden bazılarını şu şekilde sıralamıştır: Ekolojik geçerliğın, dolayısıyla öğrenmenin gerçek dünyaya transfer edilme olasılığının daha yüksek olması, uyarıcıların gerektiğı kadar tekrar edilebilecek ve hiyerarşik olarak sunulabilecek şekilde kontrol edilebilmesi, performansa ilişkin anlık geribildirim sağlanması ve tepkiden önce ipuçlarının verilebilmesi sayesinde hatasız öğrenme olanağı vermesi, hatadan kaynaklanan riskleri en aza indirmesi nedeniyle güvenli bir öğrenme ortamı sunması ve oyun temelli etkinliklerle kullanıcının motivasyonunu artırması sanal gerçekliğı bu alanlar için çekici kılan güçlü yönleridir.

Bu alanlarda sanal gerçeklik uygulamaları arttıkça alan yazında sanal gerçekliğı, bahsi geçen potansiyel avantajları açısında değışlendiren araştırma sayısı da artmıştır. Bu çalışmalarda yöntem ve uygulamalar açısından farklılıklar olmakla birlikte, farklı alanlardaki uygulamaları değışlendiren pek çok meta-analiz çalışması sanal gerçeklik kullanımının genel olarak başarılı sonuçlar verdiğini göstermektedir. Örneğın; Negut ve diğeri (2016) klinik gruplarla sağlıklı kontrol gruplarının karşılaştırıldığı 18 çalışmayı incelemişler ve bellek, yürütücü işlev ve görsel-uzamsal analiz becerilerinin değışlendirilmesinde sanal gerçekliğın kullanıldığı nöropsikolojik değışlendirmelerde bilişsel bozuklukların başarılı bir şekilde ayırt edilebildiğini ortaya koymuşlardır.

Eğitimde de okul öncesinden orta öğretime kadar olan dönemde oyun, simülasyon ve sanal dünya tasarımlarının kullanımının öğrencilerin öğrenme sürecindeki etkililiğini inceleyen çok sayıda çalışmayı analiz eden Merchant ve diğerleri (2014) ğretim etkililiğinin farklı tasarımlar açısından değişkenlik göstermesine karşılık genel olarak sanal gerçekliğin öğrenme kazanımlarını artırmada etkili olduğunu ortaya koymuşlardır. Rehabilitasyon alanında ise sanal gerçeklik kullanımının hastaların işlevselliklerini geri kazanmalarında etkili olabileceğine dair veriler bulunmaktadır (Crosbie, Lennon, Basford ve McDonough, 2007; Parsons, Rizzo, Rogers ve York, 2009).

2. Psikoterapide Sanal Gerçeklik

2.1. Anksiyete Bozukluklarında SG'nin Kullanımı

Alan yazın incelendiğinde psikoterapide SG bağlamında en çok çalışılan alanın anksiyete ve korkular üzerine olduğu görülmüştür. Foa ve Kozak (1986) korkuda azalmayı açıklamak üzere sundukları bilişsel modelde, korkuların fizyolojik ve psikolojik bileşenlerinin aktive olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu yaklaşıma göre bellekte bilgi yapıları olarak depolanan korkuların aktive olması, sonuçta kaçınma ve kaçma tepkisini ortaya çıkaran korkuyu tetiklemektedir. Korkuya ait bilgi yapıları çok bileşenli olup, tehlikeli olarak yorumlanan uyarılar, tepkiler ve kaçma hazırlığında ortaya çıkan fizyolojik etkinliğe ilişkin bilgiyi kapsamaktadır. Bu yapının değişebilmesi için öncelikle ilgili bilginin varlığında aktive olması, böylelikle erişilebilir hâle gelmesi gerekmektedir. İkinci koşul ise sunulan bilginin bu yapıdaki bileşenlerden bazılarıyla örtüşmeyen unsurlar içermesidir. Bu şekilde yapıya eklenen uyumsuz bilgi o yapıyı değiştirmektedir.

SG'nin kullanıcıya sunduğu deneyimin niteliği göz önünde bulundurulduğunda korkunun bileşenlerini ve bu yapıyı değiştirecek bilgiyi aktive etmede güçlü bir araç olma potansiyeline sahip olduğu söylenebilir. SG'nin sunduğu gelişmiş grafikler ve çoklu duyum bilgisi ve sanal çevreyle sağladığı etkileşim olanağı, danışanın deneyimine

ilişkin gerçekçilik duygusunu artırarak gelişmiş bir maruz bırakma deneyimi sağlamaktadır. Araştırmalar daha yüksek başlangıçlı korkuların bu tekniğe daha iyi cevap verdiğini göstermektedir (Botella, Fernandez-Alvarez, Guillen, Garcia-Palacios ve Banos, 2017). Bu sanal maruz bırakma; danışanın kendini daha güvende hissetmesi olasılığı, tedavinin başlangıcındaki destekleyici doğası, özel ve korunaklı bir ortamda terapinin yapılandırılmasına fırsat sağlaması (Garcia Palacios, Hoffman, See, Tsai ve Botella, 2001), rol yapmaya izin vermesi gibi pek çok yönden avantajlı görülmektedir (Powers ve Emmelkamp, 2008).

Temel olarak, doktorlar, psikologlar ve sağlık alanındaki farklı uzmanlarla birlikte çalışan mühendisler ve programcılar, ortak bir amaç doğrultusunda kişilerin problemlerini çözme yolunda çalışmalar gerçekleştirmeye başlamıştır. Anksiyete bozukluklarının alt alanlarında Sanal Gerçeklik Terapisi (SGT) uygulamaları aşağıda özetlenmiştir.

2.1.1. Özgül Fobiler

SGT uygulamaları danışanları üç boyutlu ancak kontrollü bir şekilde uyarılara maruz bıraktığı için, özellikle anksiyete ve fobilerin tedavisinde yaygın ve başarılı bir şekilde kullanılmaktadır (Wiederhold & Bouchard, 2014). Terapistin SG destekli terapiyi danışanlarını yakından izleyerek ofisinde uygulayabilmesi, uyarının kontrollü bir şekilde SG ortamında oluşturulabilmesi güçlü yanları olarak görülmektedir.

Yapılan çalışmalar SGT'nin diş fobisi (Gujjar, Wijk, Kumar ve Jongh, 2019; Botella vd., 2017), uçuş korkusu (Rothbaum, Hodges, Smith, S., Lee ve Price, 2000), yükseklik korkusu (Coelho, Waters, Hine ve Wallis, 2009), kapalı alan korkusunu duyarsızlaştırmada (Wiederhold ve Bouchard, 2014) etkili olduğunu göstermiştir.

Garcia ve diğerleri (2002), 23 katılımcı ile yaptıkları çalışmada kontrol grubuna kıyasla örümcek korkusuna sahip ve SGT uygulanmış olan deney grubunda korku puanlarında anlamlı derece düşüş olduğunu bulmuşlardır. Yine örümcek korkusu olan öğrencilerle yapılan bir çalışmada neredeyse %90'ının in vivo maruz kalma terapisi yerine sanal

maruz bırakmayı tercih edeceğini göstermiştir (Garcia-Palacios, Hoffman, See, Tsai ve Botella, 2001).

Diğer özgül fobilerin tedavisinde olduğu gibi agorafobide de aşamalı ve kontrollü bir şekilde dış ortamlara ait uyaranların verilmesi danışanların katılımını teşvik etmekte ve tedaviyi bırakma olasılıklarını azaltmaktadır (Karthick vd, 2020).

2.1.2. Sosyal Fobi

Sosyal kaygı bozukluğunu tedavi etmek için SGT'nin birincil mekanizması, danışanı kaygı uyandıran sanal sosyal durumlara maruz bırakmaktır. SGT'nin sosyal anksiyete için etkinliği üzerine yapılan meta analiz çalışmaları, anksiyete semptomlarını azaltmada başarılı olduğunu göstermiştir (Kampmann, Emmelkamp ve Morina, 2016).

Kim ve diğerleri (2017) sosyal kaygı bozukluğuna sahip 22 danışan üzerinde mobil tabanlı sanal gerçeklik programını iki hafta boyunca sekiz kez kullanarak kendi kendine tedavi yönteminin etkililiğini incelemişlerdir. Kontrol grubuna deney grubunun anksiyete düzeylerinde anlamlı bir düşüş gözlenmiştir.

In vivo müdahalelerin etkililiği ile sanal gerçeklik ortamları arasında fark olmadığını destekleyen çalışmaların yanında (Powers ve Emmelkamp 2008) tersini iddia eden çalışmalar da mevcuttur (Morina, Ijntema, Meyerbröker ve Emmelkap, 2015). Yapılan bir araştırmada Sosyal Anksiyete Bozukluğu tanısı almış 60 katılımcı rastgele sanal gerçeklik ortamında maruz bırakma, gerçekte ortamda maruz bırakma ve kontrol grubuna atanmıştır. Araştırma sonuçları iki deney grubunun da konuşma süresi, algılanan stres ve kaçınmacı kişilik bozukluğu ile ilişkili inançlar gibi sosyal kaygı semptomlarında kontrol grubuna göre anlamlı bir düşüş olduğu görülmüştür. Ancak izleme çalışmalarında in vivo maruz bırakma grubunun kaygı azalması sanal gerçeklik grubuna göre daha fazla bulunmuştur. Sanal gerçeklik tedavisi alan grupta ise yalnızca algılanan strese azalma durumu etkililiğini koruduğu görülmüştür (Kampmann vd, 2016).

SG'nin sosyal kaygı bozukluklarının sadece tedavisinde değil tanılama süreçlerinde bir araç olarak da kullanılabileceğini düşünen

Dechant, Trimpl, Wolff, Mühlberger ve Shiban (2017), 19’u yüksek sosyal kaygılı ve 18’i düşük sosyal kaygılı katılımcılardan oluşan iki grup oluşturmuşlardır. Sanal bir tren ve bekleme odası senaryosunda katılımcıların sekiz görevi tamamlamaları sırasında deri iletkenliği tepkilerini ve göz hareketlerini gözlemişlerdir. Bulgular, sanal bir sosyal durumda yüzlerin göz kontağı süresinin analiz edilmesinin, düşük ve yüksek sosyal endişeli katılımcıları ayırt etmek için cilt iletkenlik yanıtlarının araştırılmasından daha etkili olduğunu göstermektedir. Bulgulara dayanarak araştırmacılar SG ortamlarının danışanların tanılanması sürecinde de kullanılmasını önermektedirler.

2.1.3. Panik Bozukluk

Agorafobili panik bozukluğu gibi daha kompleks anksiyete bozukluklarında da SGT’nin etkililiği araştırılmıştır. Panik bozukluğa sahip danışanlar için SG ortamında onların sıklıkla semptomlar yaşadığı otobüs, metro, tünel, asansör gibi bir ortam oluşturulur.

Botella ve diğerleri (2007), agorafobili panik bozukluk ve sadece panik bozukluk olarak tanılanmış 37 danışan üzerinde bir araştırma gerçekteşirmişlerdir. Deney grubundaki danışanlar ilk iki seans anksiyete ve panik bozukluk, bilişsel yeniden yapılandırma ve nefes eğitimi aldıktan sonra sonraki altı seans uyaranlara maruz bırakılmış, son seans ise nüksün önlenmesi üzerine çalışılmıştır. Maruz bırakma seanslarında bir grup için gerçek uyaranlar, ikinci grup içinse sanal gerçeklik uygulamaları ile maruz bırakma gerçekteşirilmıştir. Bulgular her iki deney grubunun da anksiyete puanlarının kontrol grubuna göre anlamlı düzeyde azaldığını, sanal gerçeklik ve gerçek maruz bırakmanın benzer sonuçlar verdiğini göstermektedir. Diğer araştırmalar da panik bozukluk için in-vivo maruz bırakmayı içeren BDT uygulanan danışanlar ve BDT ile birlikte SG ortamında uygulanan maruz bırakmanın etkililiğinin benzer olduğunu göstermiştir (Penate, Pitti, Bethencourt, de la Fuente ve Gracia, 2008). Yine yapılan bir metaanaliz çalışmasında sanal gerçeklik uygulaması içeren BDT müdahaleleri ile diğer klasik kanıta dayalı müdahaleler arasında fark olmadığı bulgusuna ulaşılmıştır (Oprış vd, 2012).

2.1.4. Obsesif Kompulsif Bozukluklar

Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB) tedavisinde maruz bırakma kullanılarak yapılan araştırmalarda maruz bırakmanın korku azalmasında daha etkili olduğu, ancak tikslenme duygusunun müdahaleye daha dirençli olduğu bildirilmektedir (Olatunji, Wolitzky-Taylor, Willems, Lohr ve Armstrong, 2009).

SGT'nin OKB ile ilişkilendirilen kirlenme korkusu, tikslenme ve el yıkama sıklığındaki azalmadaki etkililiği merak edilmiştir. Deneysel yöntemle gerçekleştirilen araştırmada klinik tanılanması olmayan yüksek kirlenme korkusuna sahip 21 kişi tesadüfi olarak deney ve kontrol gruplarına atanmıştır. Araştırmada katılımcıları sanal gerçeklik ortamına alıştırmak için eğitim ortamı ve maruz bırakmanın uygulanacağı deney ortamı olmak üzere iki ortam tasarlanmıştır. Deney düzeneğinde kirlenme kaygısı, tikslenme ve mutfakta elleri yıkama dürtüsüne yönelik uyarımlarla dört senaryo tasarlanmış, katılımcılar aşamalı olarak SG ortamına maruz bırakılmıştır. Araştırma bulguları SG maruz bırakmanın katılımcıların kirlenme korkusu, tiksinti ve el yıkama dürtülerinde anlamlı bir azalma olduğunu göstermektedir (İnözü, Çelickan, Akin ve Çiçek, 2020).

Alan yazında SG uygulamalarının OKB'nin tanılanmasında da kullanılabileceğine yönelik öneriler mevcuttur. Kim ve diğerleri (2010), 30 OKB tanısı almış kişiden oluşan deney grubundan sanal ortama alıştırma çalışmalarından sonra, oluşturulan sanal ortamları doğal ortamlarındaymış gibi özgürce keşfetmeleri talimatı vermişlerdir. Araştırmacılar OKB'de kompulsif davranışların kontrolünde sanal ortamın kullanılmasını destekleyen bulgulara ulaşmışlardır.

2.1.5. Travma Sonrası Stres Bozukluğu

Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) semptomlarının azaltılmasında Bilişsel-Davranışçı yöntemlerin bir uzantısı olarak maruz bırakma terapilerinin etkililiği kabul edilmektedir (Rothbaum, Meadows, Resick, ve Foy, 2000). Ancak birçok danışan travmatik olayı veya ilgili ayrıntıları görselleştirmede sorunlar gösterdiğinden, bu özellikle hayalî maruz kalma bağlamında başarılması zordur (Rizzo ve Shilling, 2018). In

vivo maruz bırakmada ise travmatik deneyimleri yeniden oluşturmak hem zordur hem de danışanların kaygılarını tekrar alevlendirebileceği için tehlikelidir. SG uygulamaları kontrollü maruz bırakma içerdiği için tedavide danışanlar tarafından tercih edilmektedir.

Beck, Palyo, Winer, Schwagler ve Ang (2007) yaptıkları araştırmada trafik kazası geçirip TSSB semptomları gösteren altı danışan için, gerçek zamanlı sürüş senaryoları oluşturmak için tasarlanmış yazılım kullanılarak yürütölen on seans SG maruz bırakma terapisini uyguladılar. Sonuçlar katılımcıların TSSB semptomlarından yeniden deneyimleme, kaçınma ve duygusal hissizlik puanlarında anlamlı bir düşüş işareti emektedir.

Kazanımlarının 3-6 aylık izleme çalışmalarıyla kontrol edildiği bir çalışmada SGT'nin TSSB tedavisinde etkili bir yöntem olduğunu göstermektedir (Beidel vd, 2017). Rothbaum ve diğerleri SG'in savaş sonrası TSSB için çok bileşenli müdahalenin bir bileşeni olarak kullanıldığı klinik bir çalışma sundular (Rothbaum, Hodges, Ready, Graap ve Alarcon, 2001). Dokuz savaş gazisinin katıldığı SGT seansları sonrası TSSB semptomlarında anlamlı düşüşler olduğunu rapor ettiler. Ancak bazı çalışmalar da SG'nin etkisinin geleneksel maruz bırakma tedavisinden daha iyi olmadığını göstermektedir (McLay vd., 2017).

3. SG'nin Diğer Klinik Uygulamaları

SG teknolojisi katılımcıların vücudunu temsil eden ve vücut görüntüsünün farklı bileşenlerini, örneğin algılanan vücut imajını veya ideal vücut imajını üretmek için değiştirilebilen üç boyutlu şekillerin geliştirilmesine izin vermektedir. Aynı zamanda beden imgesi kaygısıyla ilişkili gerçek yaşam durumlarını simüle ederek yeme bozukluklarını tetikleyici uyaranlara ilişkin güvenli, esnek ve kontrollü bir ortam sağlar (Ferrer-Garcia ve Gutierrez-Maldonado, 2012). Bu nedenle yeme bozukluklarının tedavisinde de kullanılabilir. Bulimia Nervoza ve Tıkınırcasına Yeme Bozukluğu'nun tedavisi üzerine yapılan bir meta-analiz, SGT'nin bireyin vücut görüntüsünde değişikliklere, değişme motivasyonunun artmasına, benlik saygısının artmasına ve vücut imajının bozulmasına, aşırı yeme ve kusma davranışına neden olduğunu

göstermiştir (de Carvalho, Dias, Duchesne ve Appolinario, 2017). Roncero ve Perpina (2015) gerçekleştirdikleri olgu sunumunda Bulimia Nervoza tanılı birey üzerinde BDT'nin bir parçası olarak kullandıkları SGT'nin etkililiğini değerlendirmişlerdir. Sonuçlar danışanın yeme alışkanlıklarında önemli bir ilerleme kaydettiğini, aşırı yeme ve kusma davranışlarının ortadan kalktığını işaret etmektedir. Bunların yanında alan yazın incelendiğinde SGT'nin Cinsel İşlev Bozuklukları (Optale, Marin, Pastore, Nasta ve Pianon,2003) ve Dikkat Eksikliği ve Hiperaktivite Bozukluğu (Rizzo vd., 2000) üzerinde de etkili olduğu görölmektedir.

Sonuç

SGT'nin özellikle anksiyete bozukluklarındaki başarısına dair yapılan alışmalar, SGT'nin gelecekteki konumu açısından umut vadetmektedir. SGT geleneksel yöntemlerle gerçekleştirilmesi çok zor ve maliyetli olan pek çok rahatsızlığı daha ekonomik ve güvenli ortamlarda gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. SGT pek çok duyuşsal uyarının kontrollü bir şekilde sunumunu sağlaması, maruz bırakma deneyimini sınırsız yaşatma imkânı, uyarılar üzerindeki kontrolün terapist eşliğinde aşamalı olarak sağlanması, gerçek hayatın sınırlılıklarını sanal ortamlarda aşma imkânı, in-vivo maruz bırakmalara göre danışanlar tarafından reddedilme olasılığının daha düşük olması yönleriyle avantajlı olarak görölmektedir. Gerçek yaşam ortamlarındakine benzer stres ve kaygı semptomları üretmesi (Dibbets, 2019), SG'nin maruz bırakma yöntemi olarak kullanılabilmeğini göstermektedir. Ancak yapılan çalışmaların çoğunun klinik olmayan örneklemlerde gerçekleşmesi nedeniyle, klinik örneklemler üzerinde gerçekleştirilecek yeni çalışmalar etkililiğin belirlenmesinde önem arz etmektedir.

SG'nin şu anda piyasada bulunan bağımsız bilgisayarlarda nispeten ucuz donanım ve yazılımlarla etkili olabileceği gerçegi önemini artırmaktadır. Bu nedenle klinik psikoloji alanında araştırmacılar tarafından ilgi odağı hâline gelmiştir. Ancak hâlâ bu alanda bazı eksiklikler devam etmektedir. Her danışan için ortamı bireyselleştirmek için gereken esneklik yeteneği henüz programlarda görölememektedir.

Akdeniz, S., Ahçı, Z. ve Yumuşak, S. (2020, Nisan). Sanal gerçeklik ve psikoterapide kullanımı. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 1-20.

Çoğu araştırmacı kendi sanal gerçeklik uygulamalarını tasarlama ve geliştirme konusunda çok fazla zaman ve para harcamaya zorlanmaktadır. Ancak önümüzdeki yıllarda SG'nin yalnızca etkinliği nedeniyle değil, aynı zamanda diğer tedavilere kıyasla sunduğu avantajlar nedeniyle de önemli bir araca dönüşebileği düşünölmektedir.

Kaynakça

- Barker, P. (1993) Virtual reality: Theoretical basis, practical applications. *ALT-J*, 1(1), 15-25.
- Beck, J. G., Palyo, S. A., Winer, E. H., Schwagler, B. E., & Ang, E. J. (2007). Virtual reality exposure therapy for PTSD symptoms after a road accident: An uncontrolled case series. *Behavior Therapy*, 38, 39– 48.
- Beidel, D. C., Frueh, B. C., Neer, S. M., Bowers, C. A., Trachik, B., Uhde, T. W., & Grubaugh, A. (2017). Trauma management therapy with virtual-reality augmented exposure therapy for combat-related PTSD: A randomized controlled trial. *Journal of Anxiety Disorders*. 50, 23-32.
- Blascovich, Jack Loomis, Andrew C. Beall, Kimberly R. Swinth, Crystal L. Hoyt, & Jeremy N. Bailenson (2002) Immersive Virtual Environment Technology as a Methodological Tool for Social Psychology, *Psychological Inquiry*, 13(2), 103–124.
- Botella, C., Fernandez-Alvarez, J., Guillen, V., Garcia-Palacios, A., & Banos, R. (2017). Recent progress in virtual reality exposure therapy for phobias: A systematic review. *Current Psychiatry Reports*, 19(7), 42.
- Botella, C., García-Palacios, A., Villa, H., Baños, R. M., Quero, S., Alcañiz, M., & Riva, G. (2007). Virtual reality exposure in the treatment of panic disorder and agoraphobia: A controlled study. *Clinical Psychology & Psychotherapy: An International Journal of Theory & Practice*, 14(3), 164-175.
- Carvalho, M. R., Freire, R. C. & Nardi, A. E. (2010) Virtual reality as a mechanism for exposure therapy, *The World Journal of Biological Psychiatry*, 11(2-2), 220-230.
- Coelho, C. M., Waters, A. M., Hine, T. J., & Wallis, G. (2009). The use of virtual reality in acrophobia research and treatment. *Journal of Anxiety Disorders*, 23(5), 563–574.

- Crosbie, J. H., Lennon, S., Basford, J. R. ve McDonough S. M. (2007) Virtual reality in stroke rehabilitation: Still more virtual than real, *Disability and Rehabilitation*, 29(14), 1139-1146.
- Dechant, M., Trimpl, S., Wolff, C., Mühlberger, A., & Shiban, Y. (2017). Potential of virtual reality as a diagnostic tool for social anxiety: a pilot study. *Comput. Hum. Behav.* 76, 128–134.
- De Carvalho, M., Dias, T., Duchesne, M., Nardi, A., & Appolinario, J. (2017). Virtual reality as a promising strategy in the assessment and treatment of bulimia nervosa and binge eating disorder: A systematic review. *Behavioral Sciences*, 7(3), 43.
- Ferrer-García, M., & Gutiérrez-Maldonado, J. (2012). The use of virtual reality in the study, assessment, and treatment of body image in eating disorders and nonclinical samples: a review of the literature. *Body Image*, 9(1), 1-11.
- Foa, E. B. ve Kozak, M. J. (1986). Emotional Processing of Fear: Exposure to Corrective Information. *Psychological Bulletin*, 99(1), 20-35.
- Garcia-Palacios, A., Hoffman, H. G., See, S. K., Tsai, A., & Botella, C. (2001). Redefining therapeutic success with virtual reality exposure therapy. *CyberPsychology & Behavior*, 4(3), 341–348.
- Garcia-Palacios, A., Hoffman, H., Carlin, A., Furness Iii, T. A., & Botella, C. (2002). Virtual reality in the treatment of spider phobia: a controlled study. *Behaviour Research and Therapy*, 40(9), 983-993.
- Grant, M. J., & Booth, A. (2009). A typology of reviews: an analysis of 14 review types and associated methodologies. *Health Information & Libraries Journal*, 26, 91–108.
- Gujjar, K. R., van Wijk, A., Sharma, R., & de Jongh, A. (2019). Efficacy of virtual reality exposure therapy for the treatment of dental phobia in adults: A randomized controlled trial. *Journal of Anxiety Disorders*, 62, 100-108.
- Inozu, M., Celikcan, U., Akin, B., & Cicek, N. M. (2020). The use of virtual reality (VR) exposure for reducing contamination fear and

disgust: Can VR be an effective alternative exposure technique to in vivo?. *Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*, 25, 1-9.

- Kampmann, I. L., Emmelkamp, P. M., Hartanto, D., Brinkman, W. P., Zijlstra, B. J., & Morina, N. (2016). Exposure to virtual social interactions in the treatment of social anxiety disorder: A randomized controlled trial. *Behaviour Research and Therapy*, 77, 147-156.
- Kampmann, I. L., Emmelkamp, P. M. G., & Morina, N. (2016). Meta-analysis of technology-assisted interventions for social anxiety disorder. *Journal of Anxiety Disorders*, 42, 71-84.
- Karthick Thangavelu, Joshua A. Hayward, Nancy A. Pachana, Gerard J. Byrne, Leander K. Mitchell, Guy M. Wallis, Tiffany R. Au & Nadeeka N. Dissanayaka (2020) Designing Virtual Reality Assisted Psychotherapy for Anxiety in Older Adults Living with Parkinson's Disease: Integrating Literature for Scoping, *Clinical Gerontologist*, 1-33.
- Kim, H. E., Hong, Y. J., Kim, M. K., Jung, Y. H., Kyeong, S., & Kim, J. J. (2017). Effectiveness of self-training using the mobile-based virtual reality program in patients with social anxiety disorder. *Computers in Human Behavior*, 73, 614-619.
- Kim, K., Kim, S., Cha, K., Park, J., Rosenthal, M. Z., Kim, J., Han, K., Kim, I., & Kim, C. (2010). Development of a computer-based behavioral assessment of checking behavior in obsessive-compulsive disorder (2010). *Compr. Psychiatry* 55, 86-93.
- Malbos, E., Rapee, R. M., & Kavaklı, M. (2013) Creation of Interactive Virtual Environments for Exposure Therapy Through Game-Level Editors: Comparison and Tests on Presence and Anxiety, *International Journal of Human-Computer Interaction*, 29(12), 827-837.
- McLay, R.N., Baird, A., Webb-Murphy, J., Deal, W., Tran, L., Anson, H., Klam, W., & Johnston, S. (2017). A randomized, head-to-

head study of virtual reality exposure therapy for posttraumatic stress disorder. *Cyberpsychol. Behav. Soc. Netw.* 20(4), 218–224.

Merchant, Z., Goetz, E. T., Cifuentes, L., Keeney-Kennicutt, W. & Davis, T. J. (2014). Effectiveness of virtual reality-based instruction on students' learning outcomes in K-12 and higher education: A meta-analysis. *Computers & Education*, 70, 29-40.

Neguş, A., Matu, S., Sava, F. A., & David, D. (2016). Virtual reality measures in neuropsychological assessment: a meta-analytic review, *The Clinical Neuropsychologist*, 30(2), 165-184.

Olatunji, B. O., Wolitzky-Taylor, K., Willems, J., Lohr, J. M., & Armstrong, T. (2009). Differential habituation of fear and disgust during repeated exposure to threat-relevant stimuli in contamination-based OCD: An analogue study. *Journal of Anxiety Disorders*, 32, 118–123.

Opriř, D., Pinteá, S., García-Palacios, A., Botella, C., Szamoskőzi, ř., & David, D. (2012). Virtual reality exposure therapy in anxiety disorders: a quantitative meta-analysis. *Depression and anxiety*, 29(2), 85-93.

Optale, G., Marin, S., Pastore, M., Nasta, A., & Pianon, C. (2003). Male sexual dysfunctions and multimedia immersion therapy (follow-up). *CyberPsychology & Behavior*, 6(3), 289-294.

Parsons, T. D., Rizzo, A. A., Rogers, S., & York, P. (2009) Virtual reality in paediatric rehabilitation: A review, *Developmental Neurorehabilitation*, 12(4), 224-238.

Peñate, W., Pitti, C.T., Bethencourt, J.M., Fuente, J.d.l. & Gracia, R. (2008), “The effects of a treatment based on the use of virtual reality exposure and cognitive-behavioral therapy applied to patients with agoraphobia”, *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 8(1), 5-22.

Powers, M. B., & Emmelkamp, P. M. (2008). Virtual reality exposure therapy for anxiety disorders: A meta-analysis. *Journal of Anxiety Disorders*, 22(3), 561-569.

- Riva, G. (2009). Virtual reality: an experiential tool for clinical psychology. *British Journal of Guidance & Counselling*, 37(3), 337-345.
- Rizzo, A.A., & G.J. Kim.(2005). A SWOT analysis of the field of VR rehabilitation and therapy. *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 14(2) 119–46.
- Rizzo, A. A., Buckwalter, J. G., Bowerly, T., van der Zaag, C., Humphrey, L., Neumann, U., vd. (2000). The virtual classroom: A virtual reality environment for the assessment and rehabilitation of attention deficits. *CyberPsychology and Behavior*, 3, 483–499.
- Rizzo, A. A., Schultheis, M., Kerns, K. A., & Mateer, C. (2004) Analysis of assets for virtual reality applications in neuropsychology, *Neuropsychological Rehabilitation*, 14(1-2), 207-239.
- Rizzo, A. S.,&Shilling,R.(2018). Clinical virtual reality tools to advance the prevention, assessment, and treatment of PTSD. *European Journal of Psychotraumatology*, 8, 1414560
- Roncero, M., & Perpiñá, C. (2015). Normalizing the eating pattern with virtual reality for bulimia nervosa: a case report. *Revista Mexicana de Trastornos Alimentarios*, 6(2), 152-159.
- Rothbaum, B. O., Hodges, L., Smith, S., Lee, J. H., & Price, L. (2000). A controlled study of virtual reality exposure therapy for the fear of flying. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 68(6), 1020.
- Rothbaum, B., Hodges, L., Ready, D., Graap, K., & Alarcon, R. (2001). Virtual reality exposure therapy for Vietnam veterans with posttraumatic stress disorder. *Journal of Clinical Psychiatry*, 62, 617–622.
- Rothbaum, B., Meadows, E., Resick, P., & Foy, D. (2000). Cognitive-behavioral therapy. In E. Foa, T. Keane, & M. Friedman (Eds.), *Effective treatments for PTSD* (pp. 60–83). New York: The Guilford Press.

Akdeniz, S., Ahçı, Z. ve Yumuşak, S. (2020, Nisan). Sanal gerçeklik ve psikoterapide kullanımı. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 1-20.

Russell, A. L. (1997). Nonexpert Conceptions of Virtual Reality, *Journal of Research on Computing in Education*, 30(1), 53-66.

Wiederhold, B. K., & Bouchard, S. (2014). Virtual reality for posttraumatic stress disorder. In *Advances in virtual reality and anxiety disorders* (pp. 211-233). New York: Springer.

İSLAMİ FEMİNİZM VE TÜRKİYE’DEKİ YANSIMALARI

Şerife ALTIPARMAK*

Hatice BUDAK**

Öz

Batı’da Rönesans ve Reformun zihinsel mirası üzerine inşa edilen 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin “birey” anlayışının bir uzantısı olarak şekillenen feminizm, ataerkil toplumsal yapı ve siyasal sistemin sebep olduğu erkek-kadın arasındaki eşitsizliği “doğal haklar” dairesinde ele alıp kamusal ve özel alanda kadın madunluğunun giderilmesini amaçlamıştır. Aydınlanma felsefesinin rasyonelleşme, sekülerleşme, bireyselleşme ideallerine müteakip dünyevi-laik bir karakterde gelişen feminizm kendi coğrafyasından farklı coğrafyalara da aynı hüviyetle yayılma eğiliminde olmuştur. Kadın olgusunu Batılılaşma projesi içinde değerlendiren birçok Batı dışı toplumda, feminist söylem ile yerel motiflerin uyumsuzluğunun yarattığı handikap bu toplumlarda eleştirel bir sorgulama sürecini başlatmıştır. 20. yüzyılın sonlarına doğru İslam toplumlarında bir kesim aydın kadının, Müslüman kadının sosyal konumunu yerleşik geleneksel kodlar ve İslam’ın ilkeleri nezdinde sorgulamaya başlamaları “İslami feminizm” şeklinde kavramlaştırılmıştır. İslami feminizm kavramı, İslam coğrafyasında birtakım tartışmalara ve görüş ayrılıklarına da sebep olmuştur. Genel anlamda İslami feminizm, İslam’ın kadına, kadın-erkek ilişkilerine, evlilik-aileye dair temel hükümlerinin patriarkal zihniyetle çarpıtılmış yorumlarına ve geleneksel kalıplarına alınmış sorgulayıcı bir tavır ve asli kaynakları hatırlatma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu genel değerlendirmenin ötesinde İslami feminizm olarak kavramlaştırılan hareketin, Batı kökenli feminizm ile olan geçmişi İslam toplumlarında kadın olgusunun oryantalist bir dil ile ele alınmasına sebep olduğu da aşıkârdır. İslami feminizmin İslam ülkelerinde gelişim sürecinin farklı tezahür etmesi, işaret edilen sorunların ve taleplerin çeşitliliği birtakım bölünmelere sebebiyet vermişe de sadece Müslüman kadınlar için değil bütün kadınlar için ortak bir söylemin oluşturulması kadim bir medeniyetin ulvi sorumluluğudur.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, İslami Feminizm, Türkiye’de İslami Feminizm.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, KTO Karatay Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, serifealtiparmak@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-9176-9621.

** Dr. Öğr. Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, hatice.budak@karatay.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9815-9997.

Islamic Feminism and Their Reflections in Turkey

Abstract

Feminism, which is formed as an extantion of philosophy of the “individual” approach, built on the 18 th century mental legacy of the Renaissance and Reformation in the West is aimed to eliminate the subaltern of women in public and private sphere, tackling inequality between man and women in natural rights caused by patriarchal social and the political system. Feminism, which has been developing as a character of worldly-secular, following the ideals of philosophy of enlightenment, rationalization, secularization and individualizm, tends to spread in different geographies with the same identity. In many non-western socreties, which evaluate the women in the westernization Project, the handicap created by the mismatch the feminist discourse and local motifs initates the process of interrogation in these socreties. At the end of 20th century, in Islamic socreties, some of enlightened women begin questioning the social pasition of muslim women by means of the traditional codesand the principles of Islam and this was can ceptualized as Islamic feminism. The concept of Islamic feminism has led to some discussions and disagreements in Islamic geographies. In general, Islamic feminism can be evaluated as a questioning attitude towards the distarted interpretations of Islam to women, men-women relationship and the main provisions of the family and as an attempt to remind primary sources. Beyond these general can side rations, it is appearent that although we call it as Islamic feminism, it was affected by the post of the western feminism, so in Islamic societies, people talk about feminism with an arientalist language. Islamic feminism occurred differently in Islamic countries because of the diversity of problems and demonds of the countries. But people are responsible for the creation of a common discourse for not only muslim women but also all the women of the ancient civilization.

Keywords: Feminism, Islamic Feminism, Islamic Feminism in Turkey.

Giriş

18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin individualizm, hümanizm, özgürlük ve eşitlik söylemlerinin, bireylerin aklın önderliğinde tüm esaret kuvvetlerinden kurtulacağına dair vurgunun işaret ettiği doğal haklar öğretisi Batı dünyasında siyasal ve sosyal alanda yeni bir insan ve toplum modeline geçişin itici unsurları arasındadır. Siyasal anlamda yerleşik monarşi modeli karşısında aşamalı olarak ve kısmen elde edilen doğal insan haklarına dair kazanımlar çoğunlukla erkekler -soylu, eğitimli, beyaz erkekler- dünyanın kazanımlarıydı. Dönemin özgün koşulları içinde kadınlar -bilhassa soylu, eğitimli, beyaz kadınlar- eşitlik ve özgürlük söyleminin insan idealinden ziyade erkek temsiline dönüşmesinden duydukları rahatsızları dile getirmeye başlamışlardır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren kadınların insan olmaktan kaynaklı haklarını erkeklerle eşit ve adil düzlemde talep etme çaba ve mücadeleleri feminizm kavramını ortaya çıkarmıştır. Feminizm söylemi öncelikle 18. yüzyıl'da İngiltere'de kendini ifade etme imkânı bulmuş, Mary Wollstonecraft'ın 1792'de yayımlanan "A Vindication of the Rights of Women" adlı eseriyle de ilk defa akademik alan içerisine girmiştir. Feminizm, patriarkal düzen içinde baskı altında olduğu varsayılan kadınların özgürleşmesi, kamusal ve özel alanda doğal haklarının meşrulaştırılması, türdeşleri olan erkelerle eşit haklara sahip olmaya yönelik faaliyetleri kapsayan bir hareket olarak tarih içinde farklı söylemlerle, ideolojilerle yolları kesişerek gelişmiştir.

20. yüzyılın sonlarına kadar İslam ve feminizm kavramları akademik anlamda birbirleri ile yan yana konumlandırılmamıştır. Bu tarihten sonra İslami çizgiyi temsil eden entelektüel kadınların, din ve gelenek içinde kadının statüsünü tartışma çabaları "İslami Feminizm" kavramı ile ifade edilmeye başlanmıştır. 1990'lı yıllarda Mısır, İran, Malezya gibi İslam ülkelerinde dillendirilen ve Avrupalı entelektüellerin yorumlarından beslenen İslami feminizm, 2000'li yıllarda uluslararası platformda varlık kazanmaya başlamıştır.

İslami feminizm kavramının içeriği, ilgilendiği problem alanları ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Bu heterojen özellik İslami feministlerin ortak bir manifesto oluşturamamalarının önündeki en temel belirleyicilerden biridir. Bununla birlikte İslami feministlerin Kuran-ı Kerim'i geleneksel, patriarkal yorumlardan arındırma çabaları ve İslam ülkelerinde kadın haklarına yönelik ciddi reform talepleri ortak

paydalarıdır. Arap coğrafyasında yer alan İslam ülkelerinde İslami feminizmin sözcüleri daha çok kadının miras hakkı, çok eşlilik, Cuma namazı, şahitlik gibi sosyal hayatın konusu olan kavramları irdelemektedir. Türkiye'de ise İslami feminizm dairesinde değerlendirilen talepler öncelikle siyasi ve kamusal alanda Müslüman kadının var olma mücadelesi olarak başlamış ancak zamanla bir sistem meselesi olmaktan çıkarak, geleneksel İslam ve ataerkil sistemin sorgulanmasına dönüşmüştür.

Bu çalışma, dinî ilke ve değerleri referans alan İslami feminizm kavramının argümanları ve eylem stratejileri ile rasyonel ilke ve dünyevi değerleri referans alan feminizm hareketinin söylem ve pratikleri arasında karşılaştırma yaparak İslam coğrafyasında kadın üzerinden üretilen dilin özgün bir karaktere sahip olup olmadığını betimlemeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın yöntemsel aşamaları, literatür taraması tekniğine bağlı kalınarak elde edilen verilerle İslami feminizm kavramı, tarihsel kökenleri ve gelişimi, Türkiye'de İslami feminist hareketin serencamının betimlenmesini içermektedir.

1. Tarihsel ve Kavramsal Boyutuyla İslami Feminizm

İslami feminizm, Müslüman kadının din ve gelenek içindeki konumunu eleştirel bir yaklaşımla ele alan, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere dinî metinleri referans göstererek, geleneği ve ataerkil yorumları sorgulayan (Güç, 2008, s. 654) bir kavram olarak tanımlanabilir. Genel hatlarıyla İslami feministler; yaşadıkları toplumlarda sosyal haklarının ve yaşamlarının kısıtlanmasını, kadın olarak karşılaştıkları zorlukların sebebini, İslamiyet ve Kur'an'a değil, İslam'ın ataerkil ve gelenekçi tavrıyla yorumlanmasına bağlamaktadır. İslam'ın temelde kadını ve kadın haklarını üstün tuttuğunu ve müdafaa ettiğini ancak yüzyıllardır yaşanan problemlerin ana kaynağının din gibi uygulanan gelenekler olduğunu belirtmektedir (Şişman, 2013, s. 122).

Mısır'da 1990 yılında Kasım Emin'in "Tahrir'ül Mere" (Kadınların Özgürleşmesi) ve "Abudiat al Mara" (Kadınların Köleliği) adlı eserleri İslami feminizmin zeminini hazırlayan çalışmalar olması bakımından önemlidir. İran'da 1980'li yıllarda daha çok siyasi-sosyal bağlamda tartışılan Müslüman kadının hakları, 1990'lı yıllara

gelindiğinde bir reform hareketi olarak İslami feminizm başlığı altında tanımlanmaya başlamıştır (Gürhan, 2010, s. 378). İslami feminizm kavramını ilk kez 1990 yılında Londra Üniversitesi'nde konuşma yapan İranlı akademisyen Afsaneh Najmabadi kullanmıştır (Yılmaz, 2017, s. 5). İslami feminizm kavramı yazılı literatürde İran'da, 1992 yılında Shahla Sherkat tarafından Zanan dergisinde ve Suudi Arabistan'da 1996 yılında Mai Yamani'nin Feminism and Islam adlı kitabında kullanılmıştır (Tunç, 2018, s. 239). 1996'da Haleh Afshar, 1998'de Azize Karam ve 2007-2009'da Margot Badran İslami feminizmi akademik olarak tartışan isimlerin başında gelmektedir (Yılmaz, 2017, s. 5). Türkiye'de ise, Nilüfer Göle "Modern Mahrem" adlı kitabında, Yeşim Arat ve Feride Acar ise yazdığı makalelerde İslami feminizm kavramını kullanan yerli aydınlardır.

İslami feminizm kavramının 90'lı yıllarda gündeme gelmeye başladığı ve çeşitli anlamlarda kullanıldığı görölmektedir. Kavramın içeriği kimi düşünörlere göre kadın temelli bir Kur'an okuması iken, kimilerine göre ise vahiy bazlı bir eşitlik vurgusudur. İslami feminizm kavramının tanımlanmasındaki çeşitlilik, kavrama iki farklı bakış açısından yaklaşmakla ilintilidir. Kavramın içeriğine, klasik feminist yöntemlerle yaklaşan ancak kendilerini feminizm çatısı altında görmek istemeyenler birinci kesimi ve kendilerini İslami feminist olarak ifade edenler ise ikinci kesimi oluşturmaktadır. Her iki grup öznel farklılıkları temsil etmekle birlikte; İslam'da kadın haklarına vurgu yapmaları, Müslöman kadınların gerek kamuda gerek özel alanda hak ve taleplerini dile getirmeleri ve ortak öznelerinin "kadın" ve "kadın hakları" olması sebebiyle "feminizm" kavramı altında toplanmakta ve böylece ortak bir bakış açısını yansıtmaktadırlar. Bu bakış açısını ve feminizm kavramını kabul etmeyen diğer kesim ise kadın için talep edilen hak ve özgürlüklerin feminizm ile kazanılmadığını/kazanılamayacağını aslen İslamiyet'in varoluğu ile başladığını ve garanti edildiğini iddia etmektedirler. Sezgin (2014, s.80), İslami feminist kadınların "feminizm" terimini kullanmaktan çekinmelerinin sebebini, Batılı bir söylem olarak "feminizmin" Müslöman toplumlarda tahribat yaratacağı endişesinden kaynaklandığını belirtmektedir. İkinci bakış açısını temsil edenler Batı'dan ithal edilen bu kavramı, İslam coğrafyasının kadın gerçeklerini tam olarak yansıtmadığı gerekçesiyle reddetmektedirler.

İslami feminizmin iki önemli ismi Margot Badran ve Zahra Ali ise İslam ve feminizmin bir arada olabileceğini savunmaktadır. Onlara göre, din dışarıda tutularak feminizm için mücadele edilemez. İslami feminizm kadınlara sosyal yaşamda kendi potansiyellerinin farkına varmalarını sağlamakta, devlet ve toplum alanındaki değişimlerde rol alacak gücü vermektedir (Ali, 2017, s. 48).

Zahra Ali, (2017, s. 127-147) İslami feminizmin yapması gereken çalışmaları üç noktada toplamaktadır: Birincisi, İslam'ın temel kaynakları yeniden detaylı bir şekilde irdelenerek okunmalı ve ataerkil yorumların önüne geçilmelidir. İkincisi, tarihin yeniden okunması, araştırılması ve yorumlanması ile tarihe izler bırakan kadın figürlerin gündeme getirilmesi ile eğitimi ve aydın kadınlar yetiştirilmelidir. Üçüncü olarak, toplumsal ve ruhsal eşitlik açısından kadın ve erkek düşünürlerin katkılarıyla geleneksel İslamcı düşünce yapısı yeniden oluşturulmalıdır.

Tohıdı'ya göre (2004, s. 282-283), İslami feminizm birbiriyle bağlantılı olan üç etki üzerine ortaya çıkmıştır. Bunlar; iç baskılar, ulusal baskılar ve küresel baskılar şeklindedir. İç baskılar; İslam diye dayatılan geleneksel, ataerkil sistemden kaynaklanmaktadır. Ulusal baskılar; modern yaşamın getirdiği yeni aile yapısı, şehirleşme, yüksek okuryazarlık, çalışma hayatı gibi konulara binaen Müslüman kadınlar, toplumsal konularını yeniden müzakere etmeye çalışmaktadır. Küresel baskılar ise hızlı iletişim ve medya aracılığıyla, dünyada artık erkek egemen sistemin önemi ve baskısını yitirmeye başlamasıdır. İslami feminizm; dünyada ses getiren feminist hareketlerin yerli versiyonu olarak ve daha kabul edilebilir bir dille, Müslüman kadınların rollerini değiştirme ve düzeltme zorunluluğu hissederek, alternatif sunma teşebbüsüdür.

Batı'da izlediği yola müteakip İslami feminizm de öncelikle kentli ve eğitimi, orta sınıf kadınlar arasında ortaya çıkmıştır. Müslüman kadınlar modernizmin etkisi ile kamusal ve özel alanda statü ve rollerini sorgularken feminist söylemi de yeniden yorumlama yoluna gitmiştir. İslami feministlerde Batı kökenli feminist söylem gibi öncelikle yazın faaliyetlerine önem vererek fikirlerini belirginleştirmeye ve kitlelere arz etmeye çalışmışlardır. 20. yüzyılın globalleşme ve iletişim ağının gelişmesi süreçlerinin yardımıyla İslami feminist söylem hem Müslüman coğrafyada hem de Müslümanların yoğun olduğu Batı coğrafyasında hızla yayılmıştır.

İslami feministler kendilerine özgün farklı bir söylem sunmaya çalışsalar da, İslam kültürü içinde gelişen yeni bir kadın söylemi olarak mevcut seküler sistemi pratik haliyle algılamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır. Biraz dinden biraz moderniteden derlenen bu yeni söylem tam da postmodern döneme uygun bir form çizmektedir (Aynur, 2013, s. 93-94). Bilhassa 20. yüzyılda ortaya çıkan kadın müfessirler, klasik İslam tarihinden farklı bir çerçeve çizmektedir. Modern çağın konularına İslami alternatifler aramaktansa Batı kültüründen direkt ithal edilen öğeleri, İslami yorumu yeniden kurmak için bir araç olarak kullanan İslamcılar, küresel ideolojik pazarda yer alan kavramlara ilgi duymakta ve kucak açmaktadır. Böylece modern dünyaya açılma sürecinde farklı öğeleri eklektik olarak harmanlayarak yeni bir zihniyet dünyası ortaya koymaktadır (Haenni, 2005, s. 30).

İslami feminizmin uluslararası platformda konuşulmaya başlaması ise Kasım 2005 yılında Barcelona'da yapılan Birinci Uluslararası İslamcı Feminizm Kongresi ile olmuştur. Kasım 2006 yılında ikincisi, Ekim 2008 yılında üçüncüsü ve Ekim 2010 yılında dördüncüsü düzenlenen kongrelerde yer alan gündem maddeleri şöyledir:

I. Kongre'de 25 maddelik sonuç belgesinde dikkat çeken maddeler arasında kadın hakları için "cihat" çağrısı, Kur'an'ın kadın bakış açısından, alternatif okunması ve içtihat kapılarının açılması gerektiği üzerinde durulmuştur (Sargın, 2005). II. Kongre'de İslam hukuku ve aile konusu tartışılmıştır. Bazı İslam ülkelerinde yasa olarak görülen uygulamaların Allah'ın hükmü değil, geleneksel ataerkil sistemin dayatmaları olduğuna vurgu yapılmıştır (Şafak, 2006). III. Kongre'de; neoliberalizm ve din, küreselleşmenin kadınlar ve kültür üzerindeki etkileri konuları ele alınmıştır (Yılmaz, 2017, s. 15). IV. Kongre'de; feminizm-sufizm arasındaki ilişkiyi analiz etmek, İslami kadın kuruluşlarına uluslararası destek gibi daha spesifik konular tartışılmıştır (Gürhan, 2010, s. 379).

Batı'nın Müslüman kadınların ezilmişlikleri ve mahrumiyetlerine yönelik oryantalist yaklaşımı karşısında Müslüman toplumların savunmacı bir dile başvurmaları, zaman zaman Batının gerisinde kalmanın getirdiği hissiyatın bir özgüven sorununa dönüşmesine, Batı'nın argümanlarına sarılmaya neden olmuştur.

Nazife Şişman'a göre (2013, s.113-114) Müslüman toplumlarda kadın zulme uğramamıştır. Müslümanların hayatları ile ilgili öne sürülen

görüşler İslam dünyasına oryantalist bir bakışın yani Batılı seküler zihniyetin ürünleridir. Müslüman kadınların ezilen, zulüm gören kadınlar olarak yansıtılmasına da bu çerçeveden bakılmaktadır. Müslüman toplumların gücünü kırmanın yolunu kültürel değişim ile sağlamaya çalışan sömürgeciler, kadının çözülmesi ile toplumun çözüleceğine inanmıştır. İslami feminizmin özellikle sömürgecilik ve oryantalist tecrübesi olan Mısır ve Hindistan gibi İslam coğrafyalarında ortam bulması, Batı zihniyetinin bir ürünü olduğu tezini güçlendirmektedir (Korkmaz, 2017, s. 942-944). Müslüman kadının konumunu tartışan oryantalist ve sömürgeci zihniyetin ürettiği söylemler, batılılaşma yanlısı entelektüel İslamcılar tarafından devam ettirilmiş ve modern dünyanın terminolojisine uygun olarak İslami feminizm başlığı altında toplanmıştır (Sünter, 2018, s. 57).

Bütün bunlar İslami lügati; geleneksel, fıkhî temellerinden koparıp, kökeni kendisine tamamen yabancı Batı modernitesinin hüküm sürdüğü bir kavramsal alana yerleştirme çalışmasıdır (Haenni, 2005, s. 32).

Kadın merkezinde konuşulan konular temelde bir problem teşkil etmezken, feminizmin etkisi ile İslam'ın ve Kuran'ın yorumlanır olması sorunlu bir alana kapı açmaktadır. Evrensel nitelikli olan Kur'an'ı tarihsel bağlamda ele alarak, oldukça sübjektif ve kuralsız bir biçimde yorumlamaya çalışmak, İslami değerleri modern değerlerle uyumlu hale getirmeye çabalamaktır (Korkmaz, 2017, s. 953). Sağlam bir metodun geliştirilememiş olması ve tarihin hiçbir döneminde ilgili ayetlerin bu şekilde tefsirinin yapılmamış olması da İslam'ın zarar göreceği endişesi ile eleştirilmektedir. İlaveten endişe edilen başka bir husus da, İslami feminizmin Kuran-ı Kerim'i ilahi çizgisinde mi yoksa Batı kaynaklı mı okumasıdır (Aynur, 2013, s. 119; Tanrıveri, 2015, s. 68).

Batı'nın kendi özgül koşullarının ve fıkhî tasavvurunun ürünü olan feminizmin, batı dışı toplumlardaki kadınların sorunlarına duyarlı olmadığını hatta göz ardı ettiğini savunan post-kolonyal feministler, bütün coğrafyalardaki kadın problemlerinin ve hak mücadelelerinin farklı olduğunu ve bölgesel özelliklere göre anlamlandırılıp değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu bakış açısından İslami feminizm, İslam coğrafyasında kadının problemlerini ve mücadelesini dile getirirken post-kolonyal feminizm akımının içerisinde değerlendirilmektedir (Güngör, 2018, s. 2).

1.2. Feminizm ve İslami Feminist Söylemin Karşılaştırılması

İslami feminizm başlığında kendini tanımlayan kadın düşünürlerin bir kısmı Batı'nın özgül şartlarından doğan ve bu coğrafyanın problemlerine çözüm arama çabasının ürünü olan feminizmin Müslüman kadınların ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kaldığını İslam coğrafyasının bölgesel ve yerel farklılıklarına odaklanılarak "kadın" meselesine yaklaşılması gerektiğini savunmaktadırlar. Bununla birlikte İslam ülkelerinin genelinde "kadın" meselesine Batı merkezli fikirler, dünyevi değerler ve laiklik ekseninde yaklaşan feminist anlayışlar ise İslam toplumlarında kadın meselesini İslami düşünce ve yaşam pratiklerini eleştirerek tartışmaktadırlar.

İslam dininin kadına yaklaşımı, zaman ve mekân sınırlarına hapsolmayan evrensel bir dil ile insanlığa hitap eden bir din olma özelliği dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda İslami feminizmin kuramcılarının başında gelen Margot Badran; İslami feminizmin daha evrensel bir dil kullandığını ve milliyetçilik bağlarını koparamayan seküler feminizmden daha küresel olduğunu düşünmekte ve Hristiyan olmasına rağmen kendisini İslami feminist olarak ifade etmektedir. Ona göre İslami feminizm, Doğu'nun veya Batı'nın ürünü değildir. Her iki coğrafyada yaşayan Müslüman kadınların ortaya çıkardığı bir fenomendir (Yılmaz, 2011, s. 108).

Farklı coğrafyalarda farklı ihtiyaçlardan doğmakla birlikte kritik ettiği objenin kadın olması hasebiyle seküler feminizm ve İslami feminizmin iç içe girmiş ortak noktaları, benzerlikleri ve farklılıkları mevcuttur. Aralarındaki en belirgin ortak nokta cinsiyet ve sosyal haklar alanındaki eşitsizlikle mücadele etmektir. Bu ortak mücadele alanında sahip olduğu perspektif ile İslami feminizmin, muhafazakâr ve seküler kavramları arasındaki çift kutupluluğu ortadan kaldırma avantajına sahip olduğu söylenebilir (Yılmaz, 2011, s. 108-109). Seküler feminizm ile İslami feminizm arasında yakınlık kurulan diğer konular arasında kadın bedeninin metalaştırılması, eğitim, kariyer, kadına şiddet ve taciz sayılabilir (Akyılmaz, 2016, s. 134).

Nilüfer Göle; İslami feminizm ve seküler feminizmin, mahrem olanı siyasi alana taşıma noktasında birleştiklerini ifade etmektedir. Seküler feminizm, söylenmesi bile zor ve yasak olan şeylerin,

savunulması ve itiraf edilmesini sağlayarak mahrem olanı bilindir kılmaktadır. İslami feminizm ise özellikle Türkiye'de başörtüleri ile kamusal alanda görünürlük mücadelesi şeklinde belirginleşmektedir (Göle, 2000, s. 53). Göle, "İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri" adlı eserinde ise İslami feminizm ve seküler feminizmin aralarındaki en önemli benzerliğin kadınların özne olmak için verdikleri mücadele olduğunu ifade etmektedir (Göle, 2000, s.78).

Seküler feminizm ve İslami feminizm arasındaki benzerliklerin mevcudiyeti özsel açıdan hemen hemen her konuda karşı karşıya gelerek farklı cephelerde yer alma (İngün, 2005, s. 38) gerçeğini bertaraf edememektedir.

İslami feministler, İslami argümanları kullanarak kadını, ataerkil boyunduruktan kurtarmayı amaçlamakta, kadının özel ve kamusal alanda konumunu yeniden yorumlayıp tanımlamaktadırlar. İslam'da cinsler arasında eşitlik sorunu olmadığını ve Kuran'ın kadın haklarının teminatı olduğunu vurgulayan düşünürler dinî referanslarla mücadele etmektedir. İslami feminizmin bu argümanı karşısında seküler bir tutuma sahip olan feminizme göre İslam başta olmak üzere tüm dinler ataerkildir. Dolayısıyla din ile araya mesafe konulmadan cinsiyet eşitliği mücadelesi verilemez (Aynur, 2013, s. 93). İslami feministler, Batılı feministlerle aynı teorik kaynaklardan beslenmiş olsa da, dinî metinleri söylemlerinin merkezine yerleştirmiş olmaları, onları seküler feministlerden ayıran en temel özelliktir (Güç, 2008, s. 653-654).

Cinsler arası eşitlik veya bir cinsin diğer cinse üstünlüğü İslami feminizmin, feminizmden ayrıldığı bir diğer noktadır. İslam'a göre kadın-erkek adalet ve insan hakları konusunda eşittir. Ancak cinsiyet rolleri konusunda aralarında eşitlikten söz edilemez. İslamcı feministler, kadın ve erkek arasında biyolojik farklılıklar olduğunu kabul etmekte ve birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görmektedir. İslam'ın ve feminizmin argümanları bu konuda birbiriyle örtüşmemektedir (Taştekin, 2019).

İslami feministlere göre Batılı feministler "özgürlük" konusunda pek çok kazanım elde etmelerine rağmen cinsel özgürlüklerine olan aşırı saplantıları nedeniyle hala kendileri olma özgürlüğüne sahip değillerdir ve kurban durumundadırlar (İngün, 2005, s. 109). Feministler, kadının bedensel özgürlüğü üzerinden cinsel özgürlüğünü savunarak kadını özne konumundan obje konumuna düşürmektedir. Buna göre kadın maço

erkek tipinin karşısında feminen bir portre çizmektedir. Böylece kadının toplumda farklılığıyla yer alması ve erkek egemen toplumu dönüştürmesi mümkün olamamakta aksine cinselliği tekrar üreterek erkek egemen toplumu güçlendirmektedir. Kendi doğal çizgisinde ilerleyen, ilahi kaynaklardan beslenen, yakaladığı ipuçlarıyla modern ve geleneksel düzene meydan okuyan İslami feministlere göre, kendileri daha özgürdür (Gülnaz, 1996, s. 67-68). Zira modernizmin dünyevi zevkleri öne çıkaran yaşam tarzını izleyen kadınlar, güzellik uğruna birbirleri ile yarışa girerken kapitalizme hizmet etmekte ve birbirlerinin en büyük rakipleri ve düşmanları oluvermektedir.

Türkiye'de başörtüsü ile özdeşleşen İslami feminist hareketin en önemli söylemlerinden olan "örtünerek özgürleşme" düşüncesi, laik feministler tarafından ataerkilliğin savunulduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. İslamcı kadınlara göre ise nasıl ki örtünmek bir tercihtir, tesettürlü kadınlar örtünme tercihini özgür iradeleri ile belirlemektedirler. İslami feministlere göre, Batı'nın tarihsel sürecinde zorlu mücadelelerle edilen kadın haklarının meşruiyeti, realitedeki mevcut durumu çok da değiştirmemiş özellikle kapitalizmin gerekleri dâhilinde çalışma hayatına alınan kadınlar elde ettikleri ekonomik özgürlüğün bedelini özel alan ve kamusal alanda süregelen cinsiyet rolleri arasında sıkışıp kalarak, bilimselleştirilmiş bir sömürü düzeninin dişlileri altında ezilerek ödemişlerdir.

İslami feministler, kadının eş ve anne olarak geleneksel rollerini devam ettirirken, eğitim ve çalışma hayatı gibi modern faaliyetleri de yürütebileceğini savunarak çoğulcu kimlik anlayışını benimsemektedir (Akyılmaz, 2016, s. 134). İslami feminizmin; toplumsal düzenin temel taşlarından olan aile kurumuna önem vermesi ve aile ile kadın arasında doğrudan ilişki kurarak idealleştirmesi, kürtaj, eşcinsellik, cinsel özgürlük gibi başlıklar seküler feminizmle mesafeli olduğu ve ittifakının mümkün olmadığı konulardır (Yılmaz, 2015, s. 21).

İslami feminizm ve feminizm arasındaki en belirgin kırmızı çizgi kadın meselesinin ilahi yoksa dünyevi kaynakları referans alarak mı tartışılıp çözümleneceğidir. Kadın konusunun çeşitli alt başlıklar altında konuşulduğu I. İslamcı Feminizm Kongresi'nde iki perspektif arasındaki bu kırmızı çizgi de dile getirilmiş seküler feministlerin "İslam ve kadın" olgusuna dair ön yargıları yıkılmak istenmiş ve iş birliği çağrısı

yapılmıştır. Tek ve etnik merkezli feminist söylemin terk edilmesi gerektiği ifade edilmiştir (Sargın, 2005).

2. Türkiye'de İslami Feminizm

İslami feminizm, homojen bir yapıda değildir ve ortak bir manifestosu da bulunmamaktadır. İslami feminizmin öne çıkardığı temalar ülkelerin tarihsel ve kültürel dayanaklarına göre farklılık göstermektedir.

Türkiye'de İslami feminizm, diğer İslam ülkelerinde ya da temsil imkânı bulduğu Batı ülkelerinde dile getirilen taleplerden farklı bir içeriğe ve seyre sahiptir. Türkiye dışındaki İslam ülkelerinde ciddi reform talepleri bulunan İslami feministler, Kur'an'ı Kerim'i patriarkal yorumlardan arındırarak, kadın bakış açısıyla yeniden yorumlamayı amaçlamaktadır. Kadının miras hakkı, çok eşlilik, Cuma namazı, şahitlik gibi sosyal hayatın konusu olan kavramları irdelemektedir. Türkiye'de ise, başörtülü İslamcı kadınlar kamusal alanda var olma, başörtüsü ile eğitim hakkını talep etme bir başka deyişle devlet tarafından gasp edilen temel hakları kazanma mücadelesi içindedirler (Albayrak, 2008).

Türkiye'de genel anlamda feminizmin ve tırnak işareti içinde İslami feminizmin gelişim süreci ülkenin tarihsel, siyasal ve toplumsal değişim süreçlerine bağlı olmuştur. Osmanlı'nın son döneminde toplumsal yapının Batı merkezli kurumsal değişimine ilaveten zihinsel bir dönüşümde yaşanmaya başlamış bu durum kadın konusunda da hissedilmiştir.

Tanzimat dönemine kadar askerî, idari, teknik alanlarda takip edilen Avrupa, Tanzimat'tan itibaren kültür ve değerleri ile birlikte model alınmak istenmiştir. Dönemin aydınları arasındaki entelektüel tartışma, iki görüş ortaya çıkarmıştır. İlki Batı uygarlığının maddi ve manevi yönleriyle bir bütün olduğunu ve çağdaşlaşma için geleneğin değişmesini savunan görüştür. İkinci görüş ise, manevi ve kültürel değerlerimizi koruyarak, Batı'nın teknolojik gelişimini takip etmeyi savunmaktadır. Doğu'nun ahlaki, dinî, kültürel, manevi değerlerine karşın; Batı'nın evrensel modern değerlerini benimseme çabaları toplum içinde Gelenekçi/Batıcı, Şark/Garp, Geri/İleri tartışmalarına yol açmıştır. İslam geleneğini ve dini kültürü medeniyet yolunda engel olarak gören Batıcılar, Osmanlı'nın geri kalış ve çöküş nedenlerini peçe, çok karılık

gibi dinsel kurallara ve dejenere geleneklere bağlamaktadır (Göle, 1992, s. 26-28).

1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte Tanzimat'tan beri süregelen Doğu- Batı meselesi "yeni bir medeniyet, yeni bir gelecek" esasına dayandırılarak aşılmak istenir. Batı medeniyeti, muasır bir medeniyet olarak telakki edilmiş ve bu telakkinin gereği olarak Batı medeniyeti idealine erişmek, çağdaşlaşmak için çeşitli inkılaplar geręekleřtirilmiřtir. Eğitim, hukuk, siyaset, ekonomi vb. toplumun yapı taşlarını oluşturan kurumların tahsisinde dinin etki alanı bertaraf edilerek seküler ve laik bir anlayış hâkim kılınmış, hatta yeni paradigma dinin kurumsal uzanımlarında da tasarrufta bulunmaya başlamıştır. Batı medeniyeti ideali ülkenin kamusal yapılanmasının dışında özel alanın yapılandırılmasına doğru genişletilmiş gündelik hayat ve aktörleri de "medenileştirme" projesine eklenmiştir. Bu bağlamda yeni medeni kanunu, kılık-kıyafet inkılapları vd. Batı medeniyetine olan hayranlık ve kabulünün yansımaları olmuştur. Mustafa Kemal modernleşme sürecinde kılık kıyafete verdiği önemi şöyle belirtmiştir: "Medeni ve beynelmilel kıyafet bizim için, çok cevherli milletimiz için layık bir kıyafettir." (hukukbook.com/sapka, 2017).

Cumhuriyet döneminde günlük yaşama başlayan müdahale kadın üzerinden kendini konumlandırdıkça kadının kamusal alandaki görünürlüğü ve bu görüntünün Batılı kadın formatına indirgenmesi, başörtüsü ile kamusal alanda kendine yer bulamayan kadınların çevrede kalması ve buna gerekçe olarak laiklik ilkesinin gösterilmesi ile başlayan siyasal kutuplaşma en keskin yüzünü 1983'te üniversitelerde başörtüsünün yasaklanması ile göstermiştir. Üniversitede başörtüsü yasağını protesto etmek için eylemler düzenleyen başörtülü öğrencilere toplumun çeşitli kesimlerince de destek verilmiş nihai aşamada din ve vicdan özgürlüğü kapsamında dile getirilen talepler toplumsal bir hareket niteliği kazanırken 1970'ler sonrasında Türkiye'de varlığı hissedilen feminist harekette de farklı bir pencere açmıştır.

Türkiye'de uzun süre egemen olan laik kamu modeline karşı 1980'den sonra itiraz sesleri yükselmeye başlamıştır. Kamusal alandan dışlanmaya ve bastırılmaya olan tepkilerini yeni bir kamu oluşturarak gösteren İslamcılar, Fraser'in teorileri arasında yer alan karşı-kamusal topluluğun Türkiye'deki örneği olmuştur. Müslüman kimliği ve değerleri etrafında gelişen bu hareketin simgesi başörtülü kadınlar olmuştur. Bu

dönemde ortaya çıkan İslamcı hareketler Türkiye tarihinin dönüm noktaları arasında yerini almıştır (Göle, 2000, s.75-76).

Türkiye'de 80'li yıllarda dinî inancını ve vecibelerini özgürce yaşama talepleri 90'lardan sonra hem din ile meşrulaştırılan ataerkil geleneksel yapıya hem de Kemalizm'e karşı, kadın dernekleri ve örgütler kanalıyla kadın dayanışması şeklinde gelişmiştir. Barbarosoğlu (2006, s. 44) Müslüman kadınların 1980'li dönemlerde haklarını ayet ve hadislerle savunduklarını ancak 1990'lara gelindiğinde din ve vicdan özgürlüğü, kadın hakları gibi küresel söylemleri kullanmaya başladıklarını ifade etmektedir.

Altuntaş (2002, s. 8); inancın ve İslam'ın feminen bir boyut kazanmasını ise Müslüman kadınların dinî bilgi boyutunda eğitim almaları ve bilinç kazanmaları ile “din asıl böyle diyor” deme cesareti göstermesine bağlamaktadır. Bununla birlikte Türkiye'de İslami feminizmin; muhafazakâr kimlikleri ile kamuda var olabilmek için siyasi alanda ve geleneksel İslam anlayışına sahip erkek egemen zihniyete karşı olmak üzere iki cephede mücadele verdiğini (Güngör, 2018, s. 87) söylemek de mümkündür.

Türkiye'de feminizmin muhafazakâr kesim arasında yeterince ilgi görmemesinin sebepleri arasında ise Osmanlı döneminde başlayan kadın hareketlerinin Cumhuriyet ile kesintiye uğraması ve özellikle başörtüsü konusuna odaklanılmış olması daha derin teolojik ve kültürel çalışmaların önünü kesmiş olması gösterilmektedir. (Fidan, 2006, s. 42).

Türkiye'de İslami feminizm kavramı ilk olarak 20 Aralık 1998 yılında *Nokta Dergisi*'nde yayımlanan “Türbanlı Feministler Dosyası”nda kullanılmıştır. Bu dosyada; Hidayet Şefkatli, Nazife Şişman, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Mualla Gülnaz, Sibel Erarslan gibi entelektüellerin adı geçmektedir. Ancak Cihan Aktaş, Nazife, Şişman, Yıldız Ramazanoğlu, Sibel Eraslan, İslami feminizm kavramına mesafeli ve hatta tepkili yaklaşmaktadır. Onlar bu tanımlamayı “ılımlı İslam” projesini, Müslüman kadın kanalıyla yürütmek isteyen Batı'nın bir ürünü olarak görmektedir (Beşli, t.y.).

Hidayet Şefkatli Tuksal ve Hafza Fidan Türkiye'de İslami feminizmi entelektüel düzlemde tartışan öncü yazarlardandır. Hidayet Şefkatli Tuksal, “Hadis Literatüründe Kadın Aleyhtarı Rivayetler” üzerine yaptığı doktora çalışması ile İslam geleneğindeki ataerkilliği

eleştirmektedir ve kendisini özellikle İslami feminist olarak ifade etmektedir (Tanrıveri, 2015, s. 106).

Türkiye'de Müslüman kadınların eylem ve mitinglerle seslerini duyurma mücadelesi, sosyal platformlar ve derneklerle daha örgütlü bir biçimde devam etmiştir. Başkent Kadın Platformu ve Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AK-DER), feminist söylemi kullanarak Müslüman kadını güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Hazar Derneği ve Kadından Toplumla Eğitim Grubu ise feminizme mesafeli durmakla birlikte kadının eğitimine önem vermekte ve aile içindeki konumunu güçlendirmeyi amaçlamaktadır (Yılmaz, 2015, s. 25-26).

Türkiye'de feminizm üst kavramı içinde kendini tanımlayan kadınların arasında "kadın adına" bir bütünlük olduğu söylenemez. Seküler/laik çizgide kadın hareketini sürdüren kesim ile Muhafazakâr/İslami çizgide kadın hareketini sürdürenler arasında belirli bir kutuplaşma bulunmaktadır. Seküler feminizm var olan ataerkil yapıyı ve bu yapı içinde kadının statü ve konumunu tartışırken bir taraftan da İslami feministleri özellikle örtünerek ataerkil yapının sürekliliğine destek sağladıkları iddiasıyla suçlamaktadırlar. Bu suçlamanın karşısında Müslüman kadınlar örtünmeyi bir tercih özgürlüğü olarak ele alıp dinin emrine icabet etmekle kendilerinin özgür bireyler olduklarını ispat ederken karşı kampta konumlandıkları feministleri ise Batı taklitçisi olmakla itham etmektedirler. Bugün Türkiye'de feminizmin aktörleri arasında siyasi bir renge bürünmüş olan söylemlerin, aslen kadın probleminin ıskalanmasına ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanan sorunların adaletle çözümlenmesine engel olduğu gerçeği gözden kaçırılmamalıdır.

Sonuç

18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin individualizm ve doğal haklar söyleminin tezahürü olarak ifade imkânı bulan feminizm, Batı'nın kendi özgül şartları altında patriarkal sistemin ürettiği baskı ve eşitsizlik karşısında kadının toplumsal yaşamın her alanında eşit statüde konumlandırılması ve özgürleştirilmesi amacını taşıyan bir harekettir. Batı kökenli birçok "izm" gibi feminizm de dünyanın çeşitli coğrafyalarına yayılarak evrensel bir kadın hareketine dönüşmüştür. Bununla birlikte feminist öğretinin kadına dair temel söylem ve talepleri

kaynak coğrafyanın özgülüğünü yansıttığından yayıldığı ülkelerdeki - özellikle İslam coğrafyasında- kadın gerçeğiyle çoğu kez örtüşmemiştir. Batı'da seküler/laik bir çizgide gelişen feminizmin söylemleri, İslam ülkelerinde kadın entelektüellerin bazıları tarafından taklit ve tekrardan öteye gidememişken bazıları ise yerel farklılıkları dikkate alarak İslam dininde kadının konumu ile reel hayattaki kadın olgusunu mukayese yaparak İslam referanslı bir kadın söylemi geliştirmeye çalışmışlardır.

Batı'nın Doğu karşısındaki oryantalist dili ve bu dilin altında ezilen Doğu toplumlarının ekseriyetle muasır medeniyet olarak Batı'yı kabul ve öykünmeleri, yerel iktidarlarca yürütülen Batılılaşma politikaları kadın mevzusunda da işlerlik göstermiş ithal ikameci bir feminizm Doğu-İslam toplumlarında kendine yer açmıştır. 1990'lı yıllarda İslami feminizm olarak adlandırılan oluşum İslam toplumlarında kadın olgusu ve sorunlarına Batı menşeli feminist söylemlere bir alternatif sunma teşebbüsüdür. İslami feminizm teşebbüsü yerel ve dinî bir dil kullanmakla birlikte İslam toplumlarının modernizm dairesine dâhil olma gayretlerinin de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Türkiye özelinde İslami feminizm 1980 sonrasında üniversitelerde yaşanan başörtüsü yasağına direnen kız öğrencilerin din ve vicdan özgürlüğü kapsamında anayasal haklarının talebi şeklinde seyrederken süreç dindar kadınların kamusal alanda var olma mücadelesinden özel alanın ve ataerkil sistemin İslami kaynaklara referansla kritiğine doğru evrilmiştir. Türk toplumunun yapısal dinamiklerinin ve siyasi tarihinin kendine özgü yapısı "İslami feminizm" olgusunun diğer İslam toplumlarına göre daha farklı seyretmesini sağlamıştır. Türkiye'de İslami feminizm hem entelektüel camiada hem de toplumsal hareket sahasında varlık göstermekle birlikte genel olarak Türkiye'de muhafazakâr-dindar kesimin seküler feminizme karşı takındığı mesafeli tavrı İslami feminizme karşıda sürdürdüğü ifade edilebilir. Nitekim Türkiye, Uluslararası İslamcı Feminizm Kongresi'nin ilk ikisine katılmayarak konunun dışında kalmayı tercih etmiştir.

İslami feminizm kadın konusunu çoğunlukla İslami renge bürünmüş geleneğin eleştirisi üzerinden ele almaktadır. Bu bakış açısı, İslam dini temelinde insan merkezli bir din olarak özsel anlamda erkek-kadın arasında erkeğin lehine kadını tahakküm altına alacak bir üstünlük tanımadığını binlerce yıl öncesinde kadının toplumsal yaşamda statü ve haklarını adalet ilkesinden hareketle sağlamlaştırdığını bugün çeşitli

İslam lkelerinde yaşanılan kadın sorunlarının gelenekten kaynaklandığını ancak bu geleneğe İslam dini ile meşruiyet kazandırılmaya çalışıldığı üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte yer yer İslami feminist hareket içinde İslam dininin temel ilkelerini profan bir gözle okuyup İslam'ın kadına bakış açısını manipüle etmeye çalışan bir nevi İslam'ın protestanlaştırılması olarak adlandırabileceğimiz yorumlara rastlamak da mümkündür.

İslami feminizm içinde farklı açılımların bulunması nedeniyle bütün Müslümanları kapsayıcı belirgin bir manifestodan ve ortak eylem planından söz etmek mümkün görünmemektedir. Türkiye zeline de kadın olgusunu İslami bir perspektiften ele almaya çalışan muhafazakâr-dindar kesim arasında bir mutabakat söz konusu değildir. Türkiye'de feminizm ve İslami feminizm diyalogunda da benzer bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Türk toplumsal yapısında toplumsal cinsiyet statü ve rollerine ilişkin çalışmalar din-laiklik tezatlığına indirgenerek ideolojik bir kamplaşma içinde yürütülmektedir. Kadın adına konuşan ve çalışan kesimlerin farklılığı çoğu kez akademik bir zenginlik olmaktan ziyade bölünmeye sebep olmaktadır. Bütünlüğün sağlanamadığı bu platformda gözden kaçan husus dini kimlikleri, dindarlık boyutları paranteze alınarak kadınların özel ve kamusal alanda sadece kadın olmalarından dolayı maruz kaldıkları cinsiyetçi adaletsizliğe sistematik, genelleştirilmiş, evrensel bir çözüm retilemediğidir. Belirli adlandırmaların dar kalıplarına sıkıştırılmamış bir kadın söylemi farklı aidiyetleri, farklı kimlikleri, farklı dünya görüşleri ve farklı sorunları bulunan cümle kadınlara şmul güçlü ve gerçekçi bir ses olabilecektir.

Kaynakça

- Akyılmaz, Ö. (2016). Türkiye'de İslami feminizm ve kadın kimliğinin yeniden inşaası: Reçel bloğu örneği, *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, S.2, s. 126-145. Erişim adresi: <https://www.academia.edu>
- Albayrak, Ö. (2008, 15 Mart). *İslamcı feminist*. Erişim Adresi: <http://www.yenişafak.com>
- Ali, Z. (2017). *İslami feminizmler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Altuntaş, N. (2012). *Feminen İslam, küresel çağda alternatif bir kadın kimliği inşaası*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Aynur, H. (2013). İslami feminizm ve feminist Kuran okumaları üzerine genel bir değerlendirme, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13 (3), s. 89-122. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4485>
- Barbarosoğlu, F. (2006). *Őov ve mahrem*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Beşli, G. M. (t.y.). *İslamcı feminizm*. Erişim adresi: <http://www.academia.edu>
- Demir, H. (1998). *İslamcı kadının aynadaki sureti*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Fidan, H. (2006). *Kur'an'da kadın imgesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Göle, N. (2000). *İslamın yeni kamusal yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2000). *Melez desenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (1992). *Modern mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Güç, A. (2008). İslamcı feminizm: Müslüman kadınları birey olma çabaları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), s. 649-673. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13483/162895>
- Gülnaz, M. (1996). Suyu tersine akıtanlar, *Birikim Dergisi*, S.91, s.70-73. Erişim adresi: <https://www.birikimdergisi.com>
- Güngör, O. (2018). *Türkiye'de İslami feminizm: İslami feminist perspektife ilişkin bir inceleme*, (Yüksek Lisans Tezi Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Gürhan, N. (2010). *Toplumsal cinsiyet ve İslami feminist söylem*. Erişim adresi: <http://www.academia.edu>
- Haenni, P. (2005). *Piyasa İslamı: İslam suretinde neoliberalizm Çev: Levent Ünsaldı*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Hukuk Ansiklopedisi. (2017, 20 Eylül). Erişim adresi: <http://www.hukukbook.com/sapka>
- İngün, Ö. (2005). *Feminizm ve İslam ilişkisi: "İslami feminizm"*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Korkmaz, A. (2017). Feminizmin modern dönem Kuran tefsirine etkileri, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6 (2), s. 940-956. Erişim adresi: <http://www.itobiad.com/tr/issue/28774/297611>
- Sargın, A. (2005, 12 Kasım). Erkeklerin yasası, Őariat değil. Erişim adresi: <http://m.bianet.org/bianet/kadın>

Sezgin, S. (2014). *Türkiye'de feminist söylem ve İslami feminizm* (Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

Sünter, F. (2018). Feminizm ve İslam'da kadın tartışmaları, Uluslararası İslam Ve Kadın Çalıştay, s. 49-65.

Şafak, E. (2006, 4 Kasım). *İslamcı feministler*. Erişim adresi: <http://www.sabah.com.tr>

Şişman, N. (2013). *Emanetten mülke*. İstanbul: İz Yayınları.

Tanrıverdi, A. B. (2015). *Türkiye'de İslami feminizm sorunsalı*. (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

Taştekin, A. (2019, 04 Ekim). *Müslüman feministler: Ne istiyorlar? Neden eleştiriliyorlar?*. Erişim adresi: <http://www.bbc.com>

Tohıdı, N. (2004). 'İslami feminizm' tehlikeler ve ümit vaad eden unsurlar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (11), s. 279-289. DOI Numarası: https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000186

Tunç, H. (2018). İslamcı feminizm: Kavramsal bir tartışma, *Antakya/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), s. 235-247. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat/issue/41579/483993>

Yılmaz, Z. (2011). Badran ve İslam'da feminizm, *Fe Dergisi*, 3 (1), s.108-109. Erişim adresi: <https://cins.ankara.edu.tr/badran>

Yılmaz, Z. (2015). *Dişil dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları.

**Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı: 4, 2020 Bahar,
ISSN: 2651-4605**

Altıparmak, Ő. ve Budak, H. (2020, Nisan). İslami feminizm ve Türkiye'deki yansımaları. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 21-41.

Yılmaz, Z. (2017). Neoliberal küreselleşmenin melez izdüşümleri: İslamcı feminizm, *Van Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (34), s.1-22. Erişim adresi: <https://www.yyusbedergisi.com/neoliberal>

ERKEK GİRİŞİMCİLERİN KADIN GİRİŞİMCİLERE BAKIŞ AÇISI:

“KONYA İLİ ÖRNEĞİ”¹

Tülin GÖKÇİL*

Bilge AFŞAR**

Öz

Ülkelerin teşvik politikaları, ekonomik hareketliliği ve istikrarı sağlamak için geçmişten günümüze kadar sürekli var olmuştur. Teşvik politikaları, temel anlamda üretimi arttırmak, mevcut üretimde yeniliği sağlamak ve girişimciliğe teşvik etmek amacı ile değerlendirilmektedir. Ülkelerin kalkınmasında, refah seviyelerinin artmasında ve sosyoekonomik olarak ilerlemesinde girişimcilik önemli bir faktördür. Girişimciler dünyada kadın girişimci ve erkek girişimci olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama ülkelerin toplumsal, kültürel, tarihi ve endüstriyel geçmişlerine bağlı olarak farklılıklar göstermektedir. Ayrıca zaman zaman cinsiyete yönelik sürdürülen ayrımcılık sosyokültürel olarak verilen teşviklerde de farklılık göstermektedir. Bu doğrultuda çalışmanın esas amacı, Konya’da erkek girişimcilerin kadın girişimcilere olan bakış açısını değerlendirmektir. Araştırmaya, Konya ilinde faaliyet gösteren 145 erkek girişimci dâhil edilerek anket sorularıyla girişimcilerin görüşleri toplanmıştır. Verilerin değerlendirilmesinde ve analiz edilmesinde IBM SPSS (Statistical Packet for Social Sciences) programı kullanılmıştır. Araştırmaya katılan girişimcilerin vermiş oldukları cevaplar neticesinde, kadın girişimcilere verilen devlet desteğinin yeterlilik düzeyi ve kadın girişimcilerin girişimlerinden önce tecrübe sahibi olmaları gerektiği algısında erkek girişimcilerin yaşlarının etkili bir faktör olduğu tespit

¹ Bu makale “Erkek Girişimcilerin Kadın Girişimcilere Bakış Açısı: Konya İli Örneği” adlı yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

* Uzman, KTO Karatay Üniversitesi, tulin.gokcil@karatay.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3099-2376.

** Doç. Dr., KTO Karatay Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimleri Fakültesi, Uluslararası Ticaret ve Lojistik Bölümü, bilge.afsar@karatay.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2891-7617.

Gökçil, T. ve Afşar, B. (2020, Nisan). Erkek girişimcilerin kadın girişimcilere bakış açısı: “Konya ili örneği”. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 42-61.

edilmiştir. Ayrıca erkek girişimcilerin kadın girişimcilere yönelik bakış açısı bulguları değerlendirildiğinde yaş ve eğitim durumunun farklılık yarattığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Girişimcilik, Kadın Girişimci, Ekonomi, Erkek Girişimci, Girişimcilikte Cinsiyet.

Male Entrepreneurs View of Women Entrepreneurs: Example of Konya Province

Abstract

Incentive policies have always existed from past to present to ensure economic mobility and stability. It evaluates the incentive policies to ensure innovation in current production and to encourage entrepreneurship. Entrepreneurship is an important factor in the development of the welfare levels of the countries in the artistic environment and socio-economic progress. Entrepreneurs are defined as female entrepreneurs and male entrepreneurs in the world. This definition is for differences based on historical and industrial backgrounds. In addition, discrimination against gender is sometimes different according to the socio-oriented incentives. To evaluate the point of view of male entrepreneurs in Konya. 145 male entrepreneurs operating in Konya are included in the research. Collected data was evaluated and analyzed by IBM SPSS software. As a result of the answers given by the entrepreneurs participating in the research. It also evaluates the findings of male entrepreneurs towards women entrepreneurs.

Keywords: Entrepreneurship, Female Entrepreneur, Economy, Male Entrepreneur, Gender in Entrepreneurship.

Giriş

Ekonomide girişimcilik önemli bir üretim faktörüdür. Girişimci olabilmek için fırsatları görmek gerekmektedir. Fırsatları girişime çevirebilmek için risk almak ve bu riskleri başarılı bir şekilde yürütmek önemlidir. Girişimci, rakiplerin ve rekabet ortamının getireceği iş yüküne kadar tüm ayrıntıları planlayabilmelidir. Dolayısıyla girişimcinin karakteristik özelliklerine ek olarak eğitimi, yaratıcılığı ve riski taşıyabilecek donanımlarının tam olması gerekmektedir.

Girişimcilik denildiğinde cinsiyet faktörü de girişimci olmaya ilişkin önemli bir etken olarak ifade edilmektedir. Bunun nedeni günümüzde erkek ve kadın rollerinin farklılaşması ve bu farklılığın girişimcilik sürecine de yansımalarıdır.

2000’li yıllara gelindiğinde kabul görmüş olan geleneksel kadın rolü tamamen değişime uğramıştır. Tarihsel süreçte geleneksel kadın olarak betimlenen kadın figürü, yeni bir kimlik kazanarak lider kimliği ile varlığını güncellemiştir. Kadınlar ekonomiye kayıtsız yollar ile her zaman katkı sağlamışlardır. Fakat 2000’li yıllar itibarıyla faal bir şekilde ekonomik hayatı etkilemeye ve desteklemeye başlaması her zaman önemli olmuştur.

Bu çalışmanın amacı, Konya’da erkek girişimcilerin kadın girişimcilere olan bakış açısını değerlendirmektir. Ayrıca girişimcilik kavramı, Türkiye’de ve Konya’da girişimciliğin önemini ve kadın girişimciliğini incelemektir.

Çalışmada, Konya Ticaret Odasına üye, farklı sektörlerde faaliyet gösteren 145 erkek girişimcinin görüşlerine yer verilmiştir. Bu araştırma “demografik bilgiler” ile “kadın girişimcilere bakış açısı” ölçeğinde yer alan ifadelerle sınırlıdır.

Çalışmanın birinci bölümünde girişimcilik ve kadın girişimciliğine, ikinci bölümünde literatür taramasına ve üçüncü bölümde ise araştırma hipotezlerine yer verilmiştir.

1. Girişimcilik ve Kadın Girişimciliği

Girişimcilik belli bir süreç gerektirmektedir. Süreç sonrasında yeni bir işletme kurmak ve kâr elde etmek hedeflenmektedir. Her girişimin öncelikle fikre ihtiyacı vardır. Girişimcilik yeni bir fikir ortaya atma ya da daha önce hiç düşünülmemiş bir fikri de geliştirme sürecidir (Güven, Kaygın, & Salik, 2015: 49-50).

1.1 Girişimcilik

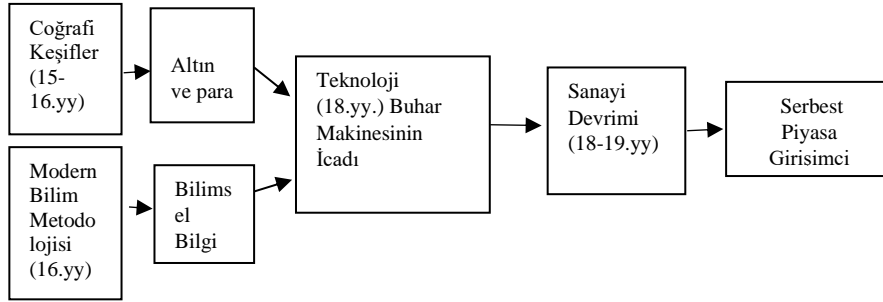
Sosyal bilimler alanında önemli bir yer tutan girişimcilik, ülkenin gelişmesi, kalkınması ve ilerlemesinde büyük bir etkiye sahiptir. Ekonominin canlılığını sağlanmasında ve ülkelerin gelişmişlik seviyesinin belirlenmesinde girişimcilik büyük bir role sahiptir. Toplumsal kaliteyi arttırmak için birçok birleşimden oluşan girişimcilik kavramı Fransızca kökenli olan, “entreprendre” fiilinden üremiştir (Erkan, 2014: 3). Sermaye faktörlerinin bir araya geldiği döngü içerisinde girişimciliği dördüncü faktör olarak düşünen Joseph Von Schumpeter girişimci kimliğini dinamik ve statik olarak ikiye ayırmıştır. Dinamik girişimciler; ekonomik gelişmenin öncüsü olarak bilinmekte olup yeni pazarlar, yeni üretim teknikleri ve finansman kaynakları bulan kişidir. Statik girişimciler ise dinamik girişimcinin takipçisi olan ve ekonomik gelişmenin boyutlarını genişletenlerdir (Müftüoğlu, 2007: 72-74).

Ayrıca Schumpeter “The Theory of Economic Development” eserinde girişimciliğin beş yeni durumu üzerine çalışmıştır (Ağca & Yumuşakipek, 2015: 14). Bunlar; (1) yeni ürünü ya da var olan ürünün kalitesini farklılaştırmak; (2) yeni bir üretim türü, (3) yeni pazar, (4) yeni hammadde kaynakları bulmak ve (5) endüstri ortamında başarılı organizasyon oluşturmak.

Girişimcilik, avcılık ve toplayıcılık devrinin bitmesi ve insanoğlunun neolitik dönemde üretime geçmesi ile hayata geçmiştir. Maden devrinin başlaması üzerine iş yerleri kurulmuş, ticari hayat başlamıştır. Şehir devletlerinin kurulması ile de ticaret şehirlerarasına yayılmıştır (Ercan & Gökdeniz, 2009: 59-82).

Sanayi devrimi ile ortaya çıkan modern girişimcilik, sanayi devriminin hızlı bir şekilde büyümesinde etkili olmuştur. Bilimsel bilgi ve coğrafi keşifler sayesinde girişimcilik boyut değiştirmiş sanayi devriminin ekonomik unsuru hâlini almıştır. Modern bilime ulaşan bilgiler sayesinde

üretim hacmi büyümüştür. Girişimciliğin yüzyıllara ve devrim bağlı olarak gelişen hareketliliğine Şekil-1’de yer verilmiştir.



Şekil 1: Çağdaş Girişimciliğin Gelişim Süreci (Çögürçü, 2006)

1.2. Kadın Girişimcilik

Toplumun yarısını oluşturan kadınlar, iş gücünün de büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır (Sayın, 2011: 24). Kadınların eğitim seviyelerinin artması ve mesleki imkânlardan faydalanmalarına yönelik çalışmalar 1990’larda başlamıştır. İlgili kuruluşlar ile koordinasyon sağlanmış ve uygulama hareketleri başlamıştır. Kadınların sorunlarının çözüm anahtarının istihdam olması sebebi ile kadın girişimcilik gündeme gelmektedir (Ekin, 1990: 55).

Çelebi, kadın girişimciliği tanımlarken belirli bir çerçeve çizmiştir (Çelebi, 1993: 35-42). Bu çerçeve; yaşam alanı dışında istihdam etmesi veya istihdam imkânı sunması, mal/hizmet üreten, üretimden sonra tüketiciye ulaştıran, iş sürecini kurgulayan, koordine eden ve planlayan, kazancını ve kârını kendi için yöneten, yatırıma yönlendiren kişidir.

Kadın 18. yüzyılda Sanayi Devrimi ile çalışma hayatına ilk adımını atmıştır. Kadının zorunlu çalışma hâli, kadın iş gücüne olan talebin artmasını ve ucuz bir çalışma gücü olması hâlini doğurmuştur (Günsel, Köroğlu, & Demirci, 2019: 3-5). Dünya Ekonomi Forumu 2015 yılında Cinsiyet Ayrımı Raporu göndererek, 117 yıl sonra kadın ve erkeğin maaşının eşit olacağını belirtmiştir. Bu bağlamda kadınların iş hayatında

yeterince yer almama sebepleri eğitim seviyesi ve ücret politikası olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelişmişlik seviyesi cinsiyet ayrımı yapmadan her kimliğin ekonomiye kazandırılması gerekliliği ekonomik bir gerçektir (Afşar & Öğrekeçi, 2015).

2. Literatür Taraması

Şahin (2006) çalışmasında cinsiyetin bakış açısındaki etkisini ele almıştır. Kadınların erkeklerden farklı bir düşünce yapısına ve analiz gücüne sahip olduğunu analiz etmiştir. Konya Ticaret Odası, Konya Eczacılar Odası ve Konya Sanayi odasına kayıtlı kadın girişimcilerin katılımı ile toplam 132 kişilik bir araştırma yapmıştır. Kadınların girişimci olarak faaliyet göstereceği alanların sadece bir sektör ile sınırlı kalmamasının bölgesel kalkınmaya olumlu bir katkı sağlayacağını sonucuna varılmıştır.

Kutlu (2006), kadınların çalışma hayatındaki rolleri ve girişimcilik faaliyetlerini ele almıştır. Yazar ayrıca kadın girişimciliği hususunda verilen teşvikler ve Türkiye’deki kadın girişimciliğini çeşitli boyutları ile analiz etmiştir. Kadın Girişimci Derneği ana kütle olarak belirlenmiş ve 80 kişilik bir örneklem grubu ile veriler toplanmıştır. Sonuç olarak ise kadın girişimcilere özgü vergi muafiyeti, düşük faizli kredi imkânlarının sunulması gerektiğini belirtmiştir.

Soysal (2010) çalışmasında 76 kadın girişimci ile yüz yüze görüşülerek Kahramanmaraş ilinde bir uygulama gerçekleştirilmiştir. Çalışma hayatında bulunan kadın girişimcilerin demografik ve kişisel özellikleri, yaşadıkları sorunlar ele alınmıştır. Araştırma sonucunda ise kadın girişimcilerin yaşadıkları sorunlara ilişkin çözüm önerilerini tespit etmiştir.

Özyılmaz (2016), kadınların çalışma hayatındaki paylarının başarı katkısını arttırmak için kadınları girişimciliğe sürükleyen etkenlerin belirlenmesi ve nelere ihtiyaçları olduğunun tespit edilmesi analiz edilmiştir. Araştırmaya 2014 yılına kadar KOSGEB aracılığı ile işini kuran toplam 9832 kadın girişimci dâhil etmiştir. Ankete toplam 1566 kişi katılmış olup 1457 anket analiz edilmiştir. Sonuç olarak ise girişimciliğin kalitesini arttırmak için eğitim müfredatlarına ders olarak eklenmesi ve

kadın girişimcilere yönelik alternatif finansman araçlarının geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkarmıştır.

Arıkan’ın 2016 yılında yaptığı çalışmada Bursa ilinde yaşayan 90 kadın girişimci ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Kadınları girişimci olmaya iten faktörlerin tespiti ve sonrasında başarısız olmalarının sebepleri ortaya konulmuştur. Çalışma sonucunda ise kurumsal anlamda destek ve girişimci özelliklerinin başarıyı arttırdığının anlamlı bir değişken olduğu tespit edilmiştir.

Afşar ve Doğanalp (2016), kadınları girişimciliğe iten faktörler ve karşılaştıkları sorunları üzerine araştırma yapmışlardır. Araştırmada Konya Ticaret Odası Kadın Girişimciler Kuruluna üye 86 kadın girişimci ile yüz yüze, telefonla ve e-postayla anket yapılmıştır. Kadınları girişimci olmaya iten sebepler; aile ihtiyaçlarını karşılamak, mesleğini yapmak, sosyal prestij ve ekonomik bağımsızlık olarak önem sırasına göre sıralanmıştır.

Çifçi ve Uğur (2017) tarafından erkek girişimcilerin perspektifinden kadın girişimciliği üzerine bir çalışma yapılmıştır. Çalışmada toplumsal cinsiyet kalıplarının kadın girişimciliğe etkileri üzerine durulmuştur. ZMET tekniği kullanılarak araştırmaya katılan erkek girişimcilerden kadın girişimcileri betimleyen kolaj yapımları istenmiştir.

Tatar (2018) araştırmasında kırsal kesimde yaşayan kadınların girişimcilik eğilimlerinin nasıl bir yapıda olduğunu analiz etmiştir. Araştırmayı Konya ili Derbent ilçesinde yer alan 100 kadın ile yüz yüze görüşerek anket yöntemi ile gerçekleştirmiştir. Araştırma sonucu olarak kadınların girişimci olabilmeleri üzerine eğitimlerin verilmesi ve kişisel gelişimlerini geliştirmek üzere faaliyetlerin artırılması belirlenmiştir

Tahtalı (2019) araştırmasına Malatya ilinde bulunan meslek odalarına kayıtlı 490 kadın girişimci arasından seçilen 230 kadın girişimciden 147 adet sonuç alarak analiz etmiştir. Kadın girişimcilerin ekonomik ve demografik özelliklerinin faaliyet alanları üzerinde etkisi araştırılmıştır. Malatya’da bulunan kadın girişimcilerin önceliklerinin kalıcı olmak ikincil hedeflerinin ise kaliteyi iyileştirmek olduğu tespit edilmiştir.

Cho, Li ve Chaudhuri (2020) araştırmalarında Asya’daki kadın girişimcilerin özel sorunları ve girişimcilik kapsamında olan liderlik vasıfları üzerine Asya kadınları üzerine bir araştırma gerçekleştirmişlerdir. Çin, Hindistan, Endonezya, Japonya, Kore, Malezya ve Vietnam’daki kadın girişimcilerin katlandıkları zorluklar ve sahip oldukları fırsatları araştırılmıştır. Kadın girişimcilerin sorunlarının küresel ilgi odağı olması ve nasıl ele alınacağı üzerine Uluslararası İnsan Kaynaklarının geliştirilmesi gerektiğı tespit edilmiştir.

3. Erkek Girişimcilerin Kadın Girişimcilere Bakış Açısı: Konya İli Örneğı

3.1. Araştırmanın Konusu

Bu araştırmanın konusu, erkek girişimcilerin kadın girişimciler hakkındaki demografik ve ekonomik anlamdaki görüşleridir. Erkek girişimcilerin kadın girişimcilere karşı sergiledikleri davranışlarda ayrıca ele alınmıştır. Kadın girişimcilerin bilgisine, tecrübesine, sevgilerine, yönetici kimliğine ve başarısına olan güveni de araştırmada ölçmüştür.

3.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın amacı erkek girişimcilerin bakış açısını değerlendirmekle beraber kadın girişimcinin ülkemiz ve Konya ilindeki varlığının önemini ölçmektir. İş, aile ve yaşam dengesi arasında girişimci kimliğini sürmeye çalışan kadınlara karşın erkek girişimcilerin bakış açısı önemlidir.

3.3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma nicel bir araştırmadır ve genel tarama yöntemlerinden ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır. Verileri toplama tekniğı olarak anket yöntemi seçilmiştir. İlgili anket formu 26 sorudan oluşmaktadır. İlk beş soru ankete katılan erkek girişimcinin demografik özelliklerine yöneliktir. Sonraki dört soru katılımcının iş yerinin özellikleri hakkındaki

sorulardır. Kalan on yedi soru ise erkek girişimcilerin kadın girişimcilere karşı olan tutum ve bakış açısına yönelik sorulardır. Nominal düzeyde olan anketten alınan veriler IBM SPSS programı kullanılarak analiz edilmiştir. Veriler kolayda örneklem yöntemi ile toplanmış olup arasındaki ilişkileri değerlendirmek için Pearson Ki-Kare testi uygulanmıştır. Araştırmanın anket soruları hazırlanırken Şahin’in “Kadın Girişimcilik ve Konya İlinde Kadın Girişimcilik Profili Üzerine Bir Uygulama” konulu yüksek lisans tezi anketi dikkate alınmıştır (Şahin, 2006). Erkek ve kadın kimliğinin bazı kalıpların dışına çıkamaması nedeni ile araştırmanın veri toplama aracının uygulanmasından sonra analizler yapılırken birleştirme, gruplama gibi revizyonlar yapılmıştır. Bu değişiklikler araştırmanın güçlü ve dikkat çekici yönlerini ortaya çıkarmaya imkân sağlamıştır.

3.4. Araştırmanın Hipotezleri

Ortaya çıkmış veya çıkacak tutumların varsayımı niteliği olan hipotezler (Altunışık, Coşkun, Bayraktaroğlu, & Yıldırım, 2012: 381), çalışmada şu şekilde belirtilebilir:

H1: İş yerinde çalışan kadın sayısı ile işin kurulma biçimi arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H2: Erkek girişimcilerin eğitim durumu ile iş yerinde çalışan kadın sayısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H3: Kadın girişimcilere verilen devlet desteğini yeterli bulmakla ekonomide kadın girişimci görme isteği arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H4: Eşinin iş kurmasına yönelik sergileyeceği tavır ile iş yerinde kadın sayısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H5: Kadın girişimcilerin duygusal karar verdiğini düşünülmesi ile iş yerinde çalışan kadın sayısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H6: Erkek girişimcilerin kadın girişimcilerin bilgisine güvenmesi ile eğitim durumu arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H7: Kadınların girişimci olmadan önce tecrübe sahibi olmaları gerektiğini düşünmek ile ekonomide kadın girişimci görmek isteme arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H8: Girişimci olabilmek için gereken en önemli özellik ile girişimcinin işini nasıl kurduğu arasındaki anlamlı bir ilişki vardır.

H9: Erkek girişimciler demografik özellikler ile kadın girişimcilere bakış açısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H9.a: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadınlar girişimcilere verilen devlet destek arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H9.b: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadınlar girişimcilerin tecrübe sahibi olması arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H9.c: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadınlar girişimcilerin Türkiye ekonomisine sağladığı katkı oranı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H9.d: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadınlar girişimcilerin Konya ekonomisine sağladığı katkı oranı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H9.e: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadınlar girişimcilerin kendi işini kurması arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H9.f: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadınlar girişimcilerin bilgisine olan güven ile arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H9.g: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadınlar girişimcileri başarılı bulmak arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H10: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadın girişimcilere bakış açıları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H10.a: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadınlar girişimcilere verilen devlet destek arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H10.b: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadınlar girişimcilerin tecrübe sahibi olması arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H10.c: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadınlar girişimcilerin Türkiye ekonomisine sağladığı katkı oranı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Gökçil, T. ve Afşar, B. (2020, Nisan). Erkek girişimcilerin kadın girişimcilere bakış açısı: “Konya ili örneği”. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 42-61.

H10.d: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadınlar girişimcilerin Konya ekonomisine sağladığı katkı oranı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H10.e: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadınlar girişimcilerin kendi işini kurması arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H10.f: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadınlar girişimcilerin bilgisine olan güven ile arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H10.g: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadınlar girişimcileri başarılı bulmak arasında anlamlı bir ilişki vardır.

3.5. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Konya ilinde faaliyet gösteren erkek girişimciler oluşturmaktadır. Konya Ticaret Odasının yirmi binin üzerinde üyesi olması sebebi ile kolayda örnekleme metodu benimsenmiştir. Konya Ticaret Odasına üye, Konya ilinde farklı sektörlerde faaliyet gösteren 145 erkek girişimcinin kadın girişimcilere karşı bakış açıları istatistiksel olarak analiz edilmiştir.

3.6. Araştırmanın Kapsam ve Kısıtları

Veriler 2019 yılı ikinci çeyreğe aittir. Erkek girişimcilerin anket esnasında yöneltilen sorulara ek olarak önerilerini iletmesi anketin bitiş süresini uzatmıştır.

3.7. Analiz ve Bulgular

Erkek girişimcilerin araştırmada vermiş olduğu yanıtlar değerlendirilerek verilerin analizi ve frekans dağılımları ele alınmıştır. Katılımcılardan 142 kişi “medeni durum” bilgisini belirtmiş olup, 3 kişi bilgi vermemiştir. Ankete katılanların yüzde 73,10’u evli, yüzde 24,65’i bekârdır. Yüzde 0,69’u okur-yazar değil, yüzde 6,90’ı ilköğretim mezunu, yüzde 22,76’sı ortaöğretim mezunu, yüzde 53,10’u lisans mezunu ve yüzde 8,28’i yüksek lisans mezunudur. Girişimcilerin yüzde 59,31’i

şirketini sıfırdan kurduğunu belirtmiştir. Yani bu girişimcilerin işlerini kendi sermayeleri ile kurdukları anlamına gelmektedir. Yüzde 6,90’ı ise var olan bir şirketi devraldığını belirtmiştir. Aile şirketini devralan yüzde 28,28’lik bir dilim mevcuttur. Kamu, özel, sivil toplum kuruluşu vb. kurumlardan destek, hibe alarak iş yerini kuran yüzde 4,83’tür. Bir girişimci bu konuda bilgi vermemiştir. Erkek girişimcilerin yüzde 66,21’i 0 ile 4 arasında kadın çalışanı olduğunu söylemiştir. Beş ile 10 arasında kadın çalışanı olan girişimcilerin oranı yüzde 17,24’tür. Yüzde 7,59’nun 11-20 arasında kadın çalışanı vardır. Yüzde 1,38’in 21 ve 30 arasında çalışanı olmakla beraber 35 ve üstünde kadın çalışanı olan girişimcilerin oranı yüzde 4,83’tür. Erkek girişimcilerin vermiş olduğu yanıtlar ve hipotez sonuçları Tablo-1’de verilmiştir.

Tablo 1: Hipotezler ve Sonuçları

Hipotezler	χ^2	p	Sonuçlar
H1: İş yerinde çalışan kadın sayısı ile işin kurulma biçimi arasında bir ilişki vardır.	0,638	>0,05	Hipotez reddedilmiştir.
H2: Eğitim durumu ile iş yerinde çalışan kadın sayısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.	2,296	>0,05	Hipotez reddedilmiştir.
H3: Kadın girişimcilere verilen devlet desteğini yeterli bulmakla ekonomide kadın girişimci görme isteği arasında anlamlı bir ilişki vardır.	2,106	>0,05	Hipotez reddedilmiştir.
H4: Eşinin iş kurmasına yönelik sergileyeceği tavır ile iş yerinde kadın sayısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.	1,788	>0,05	Hipotez reddedilmiştir.
H5 :Kadın girişimcilerin duygusal karar verdiğini düşünülmesi ile iş yerinde çalışan kadın sayısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.	7,082	<0,05	Hipotezi kabul edilmiştir.
H6: Girişimcilerin kadın girişimcilerin bilgisine güvenmesi ile eğitim durumu arasında anlamlı bir ilişki vardır.	3,090	>0,05	Hipotez reddedilmiştir.

H7: Kadınların girişimci olmadan önce tecrübe sahibi olmaları gerektiğini düşünmek ile ekonomide kadın girişimci görmek isteme arasında anlamlı bir ilişki vardır.	0,001	>0,05	Hipotez reddedilmiştir.
H8: Girişimci olabilmek için gereken en önemli özellik ile girişimcinin işini nasıl kurduğu arasındaki anlamlı bir ilişki vardır.	0,142	>0,05	Hipotez reddedilmiştir.
H9: Erkek girişimciler demografik özellikler ile kadın girişimcilere bakış açısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.			
H9.a: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadın girişimcilere verilen devlet destek arasında anlamlı bir ilişki vardır.	11,948	<0,05	Hipotezi kabul edilmiştir.
H9.b: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadın girişimcilerin tecrübe sahibi olması arasında anlamlı bir ilişki vardır.	10.361	<0,05	Hipotezi kabul edilmiştir
H9.c: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadın girişimcilerin Türkiye ekonomisine sağladığı katkı oranı arasında anlamlı bir ilişki vardır.	11,476	<0,05	Hipotezi kabul edilmiştir
H9.d: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadınlar girişimcilerin Konya ekonomisine sağladığı katkı oranı arasında anlamlı bir ilişki vardır.	5,968	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.
H9.e: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadınlar girişimcilerin kendi işini kurması arasında anlamlı bir ilişki vardır.	5,669	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.
H9.f: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadın girişimcilerin bilgisine olan güven ile arasında anlamlı bir ilişki vardır.	9,852	<0,05	Hipotezi kabul edilmiştir
H9.g: Erkek girişimcilerin yaşları ile kadın girişimcileri başarılı bulmak arasında anlamlı bir ilişki vardır.	5,669	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.

Gökçil, T. ve Afşar, B. (2020, Nisan). Erkek girişimcilerin kadın girişimcilere bakış açısı: “Konya ili örneği”. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 42-61.

H10: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadın girişimcilere bakış açıları arasında anlamlı bir ilişki vardır.			
H10.a: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadın girişimcilere verilen devlet destek arasında anlamlı bir ilişki vardır.	2,823	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.
H10.b: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadın girişimcilerin tecrübe sahibi olması arasında anlamlı bir ilişki vardır.	1,719	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.
H10.c: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadın girişimcilerin Türkiye ekonomisine sağladığı katkı oranı arasında anlamlı bir ilişki vardır.	2,261	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.
H10.d: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadın girişimcilerin Konya ekonomisine sağladığı katkı oranı arasında anlamlı bir ilişki vardır.	0,096	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.
H10.e: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadın girişimcilerin kendi işini kurması arasında anlamlı bir ilişki vardır.	2,603	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.
H10.f: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadın girişimcilerin bilgisine olan güven ile arasında anlamlı bir ilişki vardır.	3,090	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.
H10.g: Erkek girişimcilerin eğitim durumları ile kadın girişimcileri başarılı bulmak arasında anlamlı bir ilişki vardır.	0,063	>0,05	Hipotezi reddedilmiştir.

Sonuç

Çalışma Konya'daki erkek girişimcilerin kadın girişimcilere karşı olan bakış açısını değerlendirmiştir. Erkek girişimcilerin cinsiyet faktöründen dolayı kadın girişimcilerin ekonomideki varlığına karşı tutumları analiz edilmiştir. Girişimcilik alanında da erkek girişimciler ile ilgili çalışmaların olduğu yapılan literatür taramalarında ortaya çıkmıştır.

Fakat erkek girişimci gözü ile kadın girişimciler ile ilgili çalışmalarının sayısının az olduğu tespit edilmiştir.

Yapılan analizlerde erkek girişimcilerin demografik özellikleri ele alınmıştır. Demografik özelliklerin erkek girişimcilerde kendi iş yerlerinde bulunan veya sektörde bulunan kadın girişimcilere karşı tutumlarındaki farklılık etkisi değerlendirilmiştir. İş yerinde kadınların çalışmasının veya çalışmamasının erkek girişimcilerin eğitim durumuna bağlı olarak değişkenlik göstermiştir.

Erkek girişimcilerin kadın girişimleri ekonomide görmek istedikleri tespit edilmiştir. H3 hipotezinde erkek girişimcilerin kadınlara verilen devlet desteğinin yeterliliği ve ekonomide yer alıp almaması noktasında vermiş oldukları yanıtlar değerlendirildiğinde, çoğunluğun desteğın yeterli olduğunu belirttiği ve kadınların ekonomide yer alması gerektiğini ortaya koydukları sonucuna varılmıştır. Bu ise ancak devlet desteklerinin artırılması sonucunda kadınların daha fazla ekonomide yer alması mümkün olacaktır. Ayrıca H9a ve H9c hipotezlerinde de kadınlara verilen devlet desteğinin yeterli olması veya olmaması cevapları girişimcilerin yaşı ile ilişkilendirildiğinde, yaş faktörünün bu husustaki fikri etkilediği ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde, kadın girişimcilerin Türkiye ekonomisine katkısının yaş ile ilişkili olduğu sonucuna varılmıştır. Erkek girişimcilere göre kadın girişimcilerin karar verirken sezgilerinden etkilendiği H5 hipotezinde analiz edilmiş ve anlamlı çıkmamıştır. Ancak iş yerinde çalışan kadın sayısı az olmasına rağmen, girişimcilerin kadınların karar verirken sezgilerinden etkilendiğini belirtmesi tezatlık oluşturmaktadır.

Araştırmaya göre, erkek girişimcilerin eğitim durumlarının kadın girişimcilerin bilgisine güvenmelerini etkilediği, kadın girişimcilerin bilgisine güvenen erkek girişimcilerin eğitim durumunun lisans ve lisansüstü olduğu görülmektedir. Erkek girişimcilerin iş yerinde çalışan kadın sayısının, kadın girişimcilere karşı bakış açısında herhangi bir değişiklik olmadığı gözlemlenmiştir. Erkek girişimcilerin işlerini nasıl kurduklarının ise bakış açısında etkili olduğu tespit edilmiştir. Erkek girişimci iş yerini devir alması (aileden devam vb.) veya sıfırdan kurması, sektörde ve işyerinde bulunan kadın girişimcilere karşı olumlu bir tavır sergilediği analiz edilmiştir.

Araştırmanın sonuçlarına göre bazı öneriler ise;

Erkek girişimcilere göre kadın girişimcilerin Konya ekonomisine katkı sağladığı tespit edilmiştir. Buna bağlı olarak kadın girişimcilere verilen devlet destekleri artırılmalıdır. Verilen destekler kadınların girişimci olarak faaliyet göstereceği alana göre kendi içerisinde kategorilere ayrılmalıdır. Devlet desteklerine ek olarak ülkenin ve şehrin önde gelen sivil toplum kuruluşları da kadınlara verilen destekleri arttırmalıdır.

Kadın girişimcilerin, girişimci olarak faaliyet göstereceği sektöre dair daha öncesinde tecrübe sahibi olması başarısını arttıracaktır. Erkek girişimcilere göre, kadın girişimcilerin ekonomide bulunmasının sektörde kaliteli rekabetin oluşturduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak, erkek girişimcilerin kadın girişimcilere karşı olumsuz bir bakış açısına sahip olmadığı tespit edilmiştir. Kadın girişimcilerin Konya ekonomisine sağladığı katkılara ilişkin erkek girişimcilerin bakış açısının olumlu olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Erkek girişimcilerin, kadın girişimcilere karşı tutumları, eğitimlerinden ziyade yaşlarına göre farklılık göstermiştir. Kadın girişimcilerin ekonomideki varlığı rekabetin kalitesini, sosyal kalkınmayı ve işsizlik sorununa alternatif çözümdür.

Kaynakça

- Afşar, B., & Öğrekçi, S. (2015). Tarihsel süreçte kadının gelişimi ve ekonomideki rolü: Toplayıcı kadından günümüz kadınına dönüşüm. *S.Ü. Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*, 65-86.
- Ağca, V., & Yumuşakipek, H. D. (2015). *Günümüzde girişimcilik trendini yükselten güçler*. İstanbul: Siyah İnci Akademi.
- Altunışık, R., Coşkun, R., Bayraktaroğlu, S., & Yıldırım, E. (2012). Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri (SPSS uygulamalı). Sakarya, Türkiye: Sakarya Yayıncılık.
- Arıkan, C. (2016). Kadın girişimcilikte başarı ve başarıyı etkileyen faktörler: Bursa örneği. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 138-156.
- Arslan, K. (2002). Üniversiteli gençlerde mesleki tercihler ve girişimcilik eğilimleri. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 1-11.
- Bedük, D. Ö. (2005). Türkiye'de çalışan kadın ve kadın girişimciliği. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 106-117.
- Bingöl, O. (2014). Toplumsal cinsiyet olgusu ve Türkiye'de kadınlık. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 108-114.
- Çakmak, N. (2003). Girişimciliğin tarihsel gelişimi. *Kış Dergisi*, 62-77.
- Çelebi, N. (1993). Kadın girişimciliğini özendirme ve destekleme konusunda politikalar. *Kadın Girişimciliğe Özendirme ve Destekleme Paneli Bildiriler ve Tartışmalar*. Ankara: Devlet Bakanlığı Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı KSSG Müdürlüğü.
- Çögürçü, İ. (2006). İktisadi doktrinlerinde geçmişten günümüze girişimciliğin önemi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, 65-80.
- Ekin, D. N. (1990). OECD ülkelerinde kadın işgücü ve istihdam sorunları. *İ.İ.B.K Konferansı*, (s. 55). Ankara.

Gökçil, T. ve Afşar, B. (2020, Nisan). Erkek girişimcilerin kadın girişimcilere bakış açısı: “Konya ili örneği”. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 42-61.

- Ercan, S., & Gökdeniz, İ. (2009). *Girişimciliğın gelişim süreci ve girişimcilik açısından*. Bilig, Kazakistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı.
- Erkan, N. (2014). *Dominantlık özelliğinin girişimcilik eğilimine katkısında kendini ayarlama ve cinsiyet rolleri algısının etkisi*. İstanbul, Türkiye: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gül, Z. (2012, Eylül). *Türkiye'deki iş adamı örgütlerinin üye girişimcilere sağladığı katkıların girişimcilik ve inovasyon performansları üzerindeki etkileri*. Kahramanmaraş, Türkiye:: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme ABD.
- Günsel, A., Köroğlu, S., & Demirci, L. (2019). Çalışma hayatında kadınların karşılaştıkları sorunlar ve cam tavan algıları: Kadın öğretmenler üzerinde bir araştırma. *Kadın Araştırmaları Dergisi*.
- Güven, B., Kaygın, E., & Salık, N. (2015). Girişimcilikte iş fikri geliştirme planı,. T. Koçel içinde, *Girişimcilik* (s. 49-50). İstanbul: Siyahinci Akademi.
- Kutlu, Ö. (2006). *Türkiye'de kadın girişimciliği*. İstanbul, Türkiye: Beykent Üniversitesi.
- Müderrişoğlu, N. (1994). *Almanya'da Kobi'ler için girişimcilik ve teşvik programları'na önsöz*. Ankara: TOSYÖV.
- Müftüoğlu, T. (2007). *İşletme iktisadı*. Ankara: Turhan Kitapevi.
- Öztürk, İ. (2008). Girişimcilik raporu. *İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Dergisi*.
- Özyılmaz, A. M. (2016, Haziran). Türkiye'de kadın girişimciliği ve girişimci kadınların karşılaştıkları sorunları üzerine bir araştırma. Nevşehir, Türkiye: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi.
- Salkım, E. (2018). *İş hayatında kadın olmak*. http://www.s360.com.tr: http://www.s360.com.tr/Contents360/images/dragslider/is_hayati_nda_kadin_olmak.pdf adresinden alındı
- Sayın, E. (2011). Kadın girişimcilerin sorunlarının betimleyici analizi. *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 23-32.

Gökçil, T. ve Afşar, B. (2020, Nisan). Erkek girişimcilerin kadın girişimcilere bakış açısı: “Konya ili örneği”. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 42-61.

Sipahi, E. (1997). *Türkiye’de girişimcilik ve kadın girişimcilik üzerine bir araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Soysal, A. (2010). Kadın girişimcilerin özellikleri, karşılaştıkları sorunlar ve iş kuracak kadınlara öneriler: Kahramanmaraş ilinde bir araştırma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 71-95.

Şahin, E. (2006). Kadın girişimcilik ve Konya ilinde kadın girişimcilik profili üzerine bir uygulama. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Ana Bilim Dalı Yüksek lisans tezi*. Konya, Türkiye.

İBN HALDÛN'UN TARİH FELSEFESİ VE TÜRK TARİHÇİLİĞİNE YANSIMALARI

Yunus GÜLER*

Öz

İnsanlığın var olduğu andan itibaren, insanı ilgilendiren her olay tarihin konusu olmuştur. İnsanlar bir müddet sonra bu olayları nakletme ihtiyacı hissetmişlerdir. Herodotos ile başlayan tarih yazıcılığında, bilimsellikten uzak bir üslupla, olaylar anlatılırken hikâye tarzı benimsenmiştir. İbn Haldûn'un Mukaddime adlı eserindeki tarihsel olayları anlatırken kullandığı "neden ve nasıl" soruları ise bilimsel tarih anlayışının temelini oluşturmaktadır. Tarihin toplumlar için öneminden bahseden İbn Haldûn, daha sonraki çağlara da ışık tutmuştur. Bilimsel perspektifle ele alınan tarih anlayışında, toplumları dizayn etmede ve geleceğe ışık tutma noktasında Haldûn'un "neden ve nasıl" soruları önemli bir ivme yakalamıştır. Sadece Arap, Türk ve Mağrip ülkelerine değil, Avrupa'ya da örnek olan İbn Haldûn, tarih biliminin babası olarak nitelendirilmiştir. Bu çalışmada Haldûn'un tarihe bakış açısını inceleyerek Türk tarihçiliğine katkısına değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Felsefe, İbn Haldûn.

* Doktorant, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Tarih Anabilim Dalı, Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyet Tarihi, gyunusguler@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2632-2959.

Ibn Khaldun's Philosophy of History and Its Effects on Turkish Study of History

Abstract

From the moment humanity existed, every event that concerns people has been the subject of history. People felt the need to transfer these events after a while. The history writing, which started with Herodotos, was adopted in a story style that was not scientific, while the story style was adopted while the events were told. The questions "why and how" used by Ibn Haldûn in describing the historical events in his work Mukaddime form the basis of the understanding of scientific history. Speaking of the importance of history for societies, Haldûn also shed light on later ages. Haldûn's "why and how" questions have gained an important momentum in designing societies and shedding light on the future. Haldûn, which is an example not only for Arab, Turkish and Maghreb countries but also for Europe, has been described as the father of historical science. In this study, we will examine Haldûn's perspective on history and mention his contribution to Turkish historiography.

Keywords: History, Philosophy, Ibn Khaldun.

Giriş

Sosyal bilimlerde kavramların ve olguların birden fazla tanımları bulunabilmektedir. Bilimsel sınıflandırmanın revaçta olduğu 19. yüzyılda tarih üzerine çok fazla tanımlama meydana getirilmeye çalışılmıştır. Şiir ve edebiyat içerisinde kendine yer bulan “tarih bilimi” için sistemli çalışmalar yaparak “Tarih İlminin Babası” unvanını alan İbn Haldûn bu alanda yüzlerce yıl önce çığır açmıştır. Tarihi tanımlarken kullandığımız, sebep-sonuç, yer ve zaman kavramlarının mucidi odur. Mukaddime'nin ilk bölümünde İslam tarihçilerine yönelik yapmış olduğu eleştiriler bir bakıma tarih ilminin ne olduğunu anlamamıza da yardımcı olmaktadır. Toplumların gelişiminde faydalı bir ilim olarak nitelendirdiği tarihi sistemli bir hâle getirerek Doğu ve Batı tarihçileri tarafından sık sık atif almasına sebep olmuştur. Osmanlı'da İbn Haldûn'un Mukaddime'si geç keşfedilmiş ve Türkçeye Ahmet Cevdet Paşa tarafından çevrilmiştir. İçtimai, ekonomik, tarih ve devletle ilgili asrını aşan bilgilerin mevcut olduğu bu kitapta “tarih felsefesi” minvalinde de yorumlamalar mevcuttur. 19. yüzyıla gelindiğinde onun tarihçiliğini takip eden ve çizgisinde eserler vermeye çalışan Ahmet Cevdet Paşa gibi tarihçiler de Türk tarihçiliği açısından çığır açmışlardır.

1. Tarih ve Tarih Felsefesi

Tarih kelimesi etimolojik olarak Türkçeye Arapçadan geçmiştir. Tarih, genel geçer ifade ile halkları, devletleri ve bireyleri etkileyen, toplumsal ve siyasal olayların yer, zaman ve sebep-sonuç minvalinde değerlendirerek objektif bir yorum çıkaran bir bilim dalıdır. Bu tanım aslında tarih ilminin sınırlarını da çizmektedir. Tarihin ilgi alanı insanlar ve insanların meydana getirdiği hareketlenmelerdir. Bu alan, günümüze kadar çeşitli evrelerden geçmiştir. Tarih bilimin özerkleşmesi çok geç bir zamana tekabül etmektedir. Tarih alanını İlk, Orta ve Yeni Çağ olarak sınıflandıracak olursak, bu alan, aslen Yeni Çağ sonrası sistemli bir hâl almıştır. İlk Çağ'da Herodotos ile başlayan tarih serüveni günümüze kadar değişkenlik göstererek intikal etmiştir. İlk zamanlarda bu alanda saf bir fayda gözetilmezken, daha sonraları iktidarların da kullandığı birer propaganda aracı hâline dönüştürülmüştür (Özlem, 2012, s. 20).

Edward Hallet Carr tarih hakkında, bilimin tersine din ve ahlak sorunlarını işin içine katar diyerek bu alanın objektif olamayacağını belirtmiştir (Carr, 2011, s. 118). Hegel de tarih çeşitlerine değinirken Carr doğrultusunda söylemler geliştirmiştir. Ona göre yazarın içinde bulunduğu toplum ve edindiği kültür tarih yazımında ön plana çıkararak, olaylar ile kendi öz benliğini birleştirerek eserler vermiştir (Hegel, 1995, s. 13).

İlber Ortaylı tarihi değerlendirirken, tarihçiler üzerinden yorumlayarak, Herodotos, İbn Haldûn gibi tarihçilerin başka bir dünyayı tasavvur ederken, Rönesans sonrası Batı tarihçilerinin “etnosentrik”¹ bir düşünceyi inşa ettiğini söylemiştir (2011, s. 14). Collingwood, tarih, teoloji ya da doğa bilimi gibi, özel bir düşünme biçimidir der. Collingwood'a göre herkeste biraz tarihsellik vardır fakat bunu sistemli hâle getirmek için yani bu özel düşünceyi elde etmek için bu alanda eğitilmiş olmak gerekmektedir (Tarih Tasarımı, 1990, s. 24).

Tarihin felsefeyle olan ilişkisi yani tarihe bir misyon yükleme işi İbn Haldûn'la başlamıştır. Batı dünyasında İlk Çağ'da hikâyecilikle başlayan bu alan, Orta Çağ'da dinin hegemonyası altına girerek mevcut amacının dışına çıkmıştır. Orta Çağ'da tarih bilimi, Hristiyanlıkta din tekelinde veriler ortaya koyarken, İbn Haldûn bu alanı sistemli bir bilim hâline getirmiştir. Bir bilim olarak tarih felsefesi aslında oldukça eskidir. Ancak bir felsefe olarak 19. yüzyıldan sonra İbn Haldûn'un etkisiyle yaygınlaşmış (Şenol , 2012, s. 8) ve tarihçilere yeni bir bakış açısı getirmiştir.

Zeki Velidi Togan, tarihi anlatırken, kahramanların ve mucitlerin tarihe yön vermiş olduğunu fakat onlar olmasa da tarihin aşağı yukarı aynı doğrultuda sonuçlarının olacağını ifade eder. Bu olayların nasıl meydana geldiği ve nasıl sonuçlar doğuracağı da filozofların işidir diyerek tarih felsefesinin önemine vurgu yapmaktadır (1981, s. 135).

Batı, Orta Çağ girdabından çıktıktan sonra tarihi dogmalardan ayırmak ve filozofça yaklaşmak suretiyle aklın çerçevesinde yorumlar getirmiştir. Voltaire'i öncü olarak kabul eden batılı tarih felsefecileri, teokratik tarih felsefesi yerine aklın ön planda olduğu, sebep ve sonuçları ile değerlendirilen bir tarih anlayışına sahip olmuşlardır. Tarihsel bilgi saf

¹ Irkçılıkla benzer yönleri olan bu tabir meydana gelen olaylarda kendi kültürünü temel alması ve o doğrultuda değerlendirmeler yapmasıdır.

bilgiyi kapsamaktadır; bu bilgileri kullanmak, faydalı bir hâle getirmek ve evrensel normlara göre değerlendirmek tarih felsefesinin alanına girmektedir. Voltaire ile Hegel'in tarih "felsefesine" yükledikleri işi ancak tarih yerine getirebilirdi. Bu durumların her birinde, tarih felsefesi anlayışına egemen olan bir felsefe anlayışı vardı: Voltaire için, felsefe bağımsız ve eleştirel düşünme, Hegel için ise bir bütün olarak dünya hakkında düşünme demektir. Bunlar felsefe ile tarih arasındaki köprüleri kurmaları bakımından önemli şahsiyetlerdir (Collingwood, 1990, s. 22).

Müslüman tarihçiler, İslamiyet'ten önceki Arap ve Fars rivayetleri tesiri altında tekemmül etmişlerdir. Bunlar tarihten ziyade mitlerden oluşmaktadır. Bu tarihçiler, tarihî olayları yorumlarken şu usulü takip etmişlerdir: "Bu Allah'ın yoludur; sizden önce de böyle olmuştur ve Allah'ın yolu hiç değişmez" deniliyordu. Bu gibi ayetlerden dolayı bazı İslam mezhepleri "Allah vaadinden dönmez"² nazariyle bakmışlardır. Osmanlı dönemi tarihçileri de yukarıdaki prensibi benimseyerek, İbn Haldûn'un ortaya koyduğu tarihsel perspektiften layığıyla faydalanamamışlardır (Togan, 1981, s. 146). İbn Haldûn, tarihi çok geniş bir perspektifte ele alarak o döneme kadar kullanılmayan bir usul benimsemiş ve "Tarih"e bilimsel bir disiplin hüviyeti kazandırmıştır. Şimdi İbn Haldûn'un Tarih alanına yaptığı katkıları ve felsefi altyapısına değinmeye çalışacağız.

2. İbn Haldûn ve Tarih

Tunus'ta dünyaya gelen İbn Haldûn'un tam adı, Ebu Zeyd Veliyuddin Abdurrahman İbn-i Muhammed İbn-i Haldun El-Hadrami'dir. Aslen Yemenli bir ailenin mensubu olarak 1332 yılında dünyaya gelmiştir. Hayatını; okumak, yönetmek ve yayın yapmak olarak üç safhaya ayırabiliriz. İdari işler içerisinde önemli mevkilere gelen Haldûn, Afrika ve Akdeniz bölgesini karış karış gezmiştir. Bugün bizim idari ve sosyal işler için kaynak olarak kullandığımız "Mukaddime", El İber isimli kitaba ön söz, yani giriş olarak yazılmıştır. Ve hayatının her aşamasında edindiği tecrübeleri aktardığı bu eserler, ekonomi, sosyal, siyaset, kültür, tarih ve felsefe alanlarında günümüz araştırmacılarına ilham kaynağı olmuştur (Uludağ, 1988, s. 17).

² Kur'an-ı Kerim, Rum Suresi, 6. Ayet.

Yaşamı, öğrenmek ve öğretmek ile geçen İbn Haldûn, Doğu ve Batı tarafından çok geç fark edilmiştir. Cemil Meriç, İbn Haldûn'un eseri Mukaddime için dört asır arafta bekler, demektedir. Tunuslu tarihçiyi Batı'ya ilk tanıtan Silvestre de Sacy olarak bilinse de ondan önce Fransa'nın Afrika ordusunda yer alan İskoçyalı tercüman De Slane, İbn Haldûn tarihini Fransızcaya çevirmiştir. De Slane'in 1862 – 1868 yılların arasında tercüme ettiği bu kitap yeterince ilgi görmemiştir. İbn Haldûn'u tarih felsefecisi olarak, Vico gibi bu alanda ünlenmiş bir filozoftan daha değerli bulan kişi Charles Rappoport'tur. Marksist bir bakış açısıyla tarihi değerlendiren Rappoport, Haldûn'un tarih felsefesi değerlendirmesini kendi temayülüne yakın görmüştür (Meriç, 2013, s. 271).

Türk dünyasında Mukaddime'nin, 1730 yılında, Pîrîzâde Sait Molla tarafından üçte iki kısmı çevrilmiştir. Tam anlamıyla dilimize ve tefekkür dünyamıza kazandıran ise daha sonra tarih alanında aynı yolda yürüyen Ahmet Cevdet Paşa olmuştur. İbn Haldûn ile Ahmet Cevdet Paşa'nın tarih alanında ayrıldıkları tek nokta İbn Haldûn'un Ahmet Cevdet Paşa'ya oranla daha determinist bir tavır takınmasıdır (Meriç, 2013, s. 277).

Tarihe bir gayeler ilmi anlayışıyla yaklaşan İbn Haldûn, ona ilerlemeye ve gelişmeye yardımcı olması gereken bir bilim dalı gözüyle bakmıştır. Tarihi olayları değerlendirirken, akıl etmeyi ön plana çıkararak araştırmayı araç kılmıştır. Olaylara keyfi bir tavır ile yaklaşmak yerine daha derinlemesine yaklaşılması gerektiğine ve bu bağlamda edinilen sonuçların geçmiş ile gelecek arasında bir köprü oluşturacağına kanaat getirmiştir. İbn Haldûn nakilci tarih anlayışına karşı gelerek, eleştirel bir anlayışla tarihe yaklaşılması gerektiğinden kitaplarında bahsetmiştir. Mukaddime'de Arap tarihçileri, onların anlattığı olaylar üzerinden eleştiren İbn Haldûn, neden eleştirdiğini sebepleriyle açıklamıştır. Verdiklerin tarihin ve olayların birbirini tutmadığı, az buçuk coğrafya bilgisinin dahi olaylardaki anlamsız örgüyü ortaya çıkaracağını ifade etmiştir.

İbn Haldûn'un tarih ilmine verdiği değeri, Mukaddime adlı eserindeki görüşleri ile anlamak mümkün olmaktadır. Buna göre tarih, faydalı bir ilimdir. Çünkü geçmişte olanları, başta peygamberler olmak üzere hükümdarların hayat tarzı ve verdikleri mücadeleleri, tarihte öğrenmek mümkündür. (Haldun, 2004, s. 24). O, tarihin önemine değindikten sonra metodu hakkında da önerilerde bulunur. Tarihinin

doğruya ulaşmak için sistematiğe önem vermesi gerekir. Tarihle ilgilenen kişi sadece nakle dayanmamalı, bu arada kültür ve uygarlığı da göz önünde tutulmalıdır (Haldun, 2004, s. 31).

14. yüzyıla dayanan bu görüşler bugün hâlâ geçerliliğini korumakta ve tarih ilmi için de birer mihenk taşı konumunda olmayı sürdürmektedir. Felsefi altyapısını oluşturduğu eserinde tarihin gidişatını cebriyecilikten ayırmış, neden ve nasılcı anlayışı hâkim kılmıştır. Yazarların eserlerini ele alırken, nakledilen dönemin şartlarını, olaylar içerisinde örüntülerini ve benzeri olaylar ile ilişkisini dikkate almadan konu hakkında yorum yapmak ya da olayı aynen gelecek kuşaklara aktarmak dönemin tarihçi anlayışını yansıtmaktadır. Fakat İbn Haldûn bu anlayışın aksine bir görüş ortaya koyarak, kendinden önceki tarihçileri tenkit etmiştir. Verdiği örneklerin birinde asker sayısı ile ilgili bilgiyi coğrafya penceresinden değerlendirip, o kadar abartılı sayılarla o coğrafyada sevk ve idarenin zor olacağını ve askerinin manevrasının o kalabalıkta imkânsız olacağını dile getirmiştir.

İbn Haldûn'un yapmak istediği şey, tarihi pragmatik olarak kullanmaktır. Çünkü devletlerin geleceklerini tayin etmede yararlanacakları yegâne alanın tarih ilmi olduğuna inanmaktadır. Bunun için tarihle ilgilenen kimse, siyaset ilmini, örf ve âdetleri; incelediği toplumun sosyal yapısı ile dönemin özelliklerini de bilmelidir (Haldun, 2004, s. 58).

İbn Haldûn'un bu hassasiyetinde, meydana gelen olayların açıklamasını yapmakta en asli görev tarih felsefesine düşmektedir. Olayların karşısında tarihçinin tutumu, açık, anlaşılır ve araştırmacı bir üslupla durumu değerlendirmektir. Felsefe ve akıl iş birliğinin tezahürü olan tarih felsefesi, insanın doğru bilgiye ulaşmadaki en temel araçlarından biridir. Büyük devletlerin beka problemlerinin tarih ilminin gelişmesiyle ortadan kalkabileceğini, geleceklerinin inşasında kullanabileceklerini dile getirmiştir. Nakilci Arap tarihçiliğine getirilen bu düstur, İbn Haldûn'dan haberi olmayan 17. ve 18. yüzyıl batılı aydınların bu doğrultuda fikirler ortaya koyarak Haldûn ile paralel çizgide olduklarını bizlere göstermiştir (Haldun, 2004, s. 60). Buradan yola çıkarak tarihçinin, dönemin şartlarını dikkate alması gerekir. Bunun aksi bir davranışın sergilenmesi "anakronizm" sorununu ortaya çıkarmaktadır. Zamanla toplumların niteliklerinin değişmesi, kuralların değişmesi, toplumun örf ve âdetlerinin değişmesi, kısacası değer

yargılarının değişmesi, tarihî olayları değerlendirirken zaman mefhumunun ne kadar değerli olduğunu bizlere göstermektedir. Zaman olgusuyla beraber, devletlerin kuruluşlarının ve yıkılışlarının sebep-sonuç anlayışıyla değerlendirmesi bilimsel bir perspektif sağlamıştır. Her olayın sebepleri ile ele alınması gerektiğini ve bunun sonuçlarından başka olayların meydana geleceğini dile getirmiştir. Kısacası İbn Haldûn, tarih ilmi için kendinden sonrakilere ışık tutmuştur. Bu alanda özgün fikirleriyle günümüzde dahi önemli bir referans kaynağı olmaktadır.

3. İbn Haldûn ve Türk Tarihçiliği

Osmanlı Devleti'nin son iki yüz yılı yenileşme ve modernleşme, diğer bir ifadeyle Batılılaşma temayülüyle geçmiştir. "İmparatorluğun en uzun yüzyılı" olarak nitelendirilen bu devirde, devlet müesseseleri dönüşmeye başlamış ve Avrupa'nın etkisi kendini ilerleyen yıllarda daha fazla hissettirmeye başlamıştır. Bu değişim ve dönüşüm sadece müessese bazında gerçekleşmemiştir. Aynı zamanda fikir yapısına da sirayet etmiştir.

Bu değişimlerden biri ve konumuzla alakalı olanı vakanüvislik mesleğinin dönüşümüdür. Avrupa'da o dönem Fransız ihtilalinin etkisiyle artan milliyetçilik akımlarının getirdiği "milli tarih" anlayışı benimsenmekte ve o doğrultuda eserler verilerek ulusal çıkarlar gözetilmekteydi. Osmanlı tarihçileri de ilk etapta bu rüzgârdan etkilenerek milli unsurları gözeten eserler vermeye başlamışlardır (Özbaran, 1997, s. 20).

Osmanlı tarihçiliği açasından geleneksel yöntemden pragmatik bir yönetime evrilmenin yaşandığı Tanzimat sonrası, Ahmet Cevdet Paşa bu dönüşümün önemli kalemlerinden biri olarak, hikâyecisi ve nakilci bir tarzdan bilimsel tarza geçiş yapmıştır. Bu yüzyılda hükümet politikalarını geliştirmek ve yeni politikalar üretmek için daha önceki yüzyıllarda da yararlandığı tarih ilminden bu merhalede de yararlanmıştır. Hatta bu dönemde idari anlamda eleştiriler getirilmişse de bu girişimler yüzeysel kalmıştır. Paşa bu dönemde klasik İslam tarihçilerinin de anlayışını benimsese de yeni anlayışı ortaya koyarak eski ile yeni arasında bir köprü oluşturmuştur.

3.1. Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarih Anlayışı

Ahmet Cevdet Paşa, O, Tanzimat döneminde yetişmiş çok yönlü bir Osmanlı aydınıdır. Özellikle tarihçiliği klasik Osmanlı tarih anlayışından farklıdır. Tarih felsefesini Osmanlı tarihçiliğine kazandırmıştır. Tarih felsefesi konusunda geniş çapta İbn Haldûn'un Mukaddime adlı eserinin etkisi altında kalmıştır. Bu nedenle A. Hamdi Tanpınar onun İbn Haldun'un son öğrencisi olduğunu söylemiştir. Cevdet Paşa'nın bazı Batılı ve Doğulu bilim adamlarından da etkilendiği bilinmektedir. Bununla birlikte İbn Haldûn'un görüşlerinin onun tarihçilik anlayışında baskın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tarihî olayların vukuunda determinizme inanmama konusunda İbn Haldûn'dan ayrılmaktadır (Halaçoğlu & Aydın, 1993, s. 446).

Yakın tarihimize katkı sağlayan Paşa, tarihçi, dilci, hukukçu, devlet adamı ve edebiyatçı kimlikleriyle çok yönlü bir bilgi birikimine sahiptir. Öğrenci olduğu dönemde verdiği derslere baktığımızda mantık ilmi noktasında uzmanlığı dikkat çekmiştir. Kendisindeki mantık ilmini felsefe ile bağdaştırması tarih alanında ortaya koyduğu eserlere de sirayet etmektedir. Daha önceki bölümde de değindiğimiz üzere İbn Haldûn'un Mukaddime'sini tercüme etmiş ve İbn Haldûn'un tarih felsefesi düsturunu benimseyerek tarih alanına katkılar yapmıştır.

1853 yılında Ahmet Cevdet Paşa'nın da içinde bulunduğu encümende bir Osmanlı tarihi yazılması kararlaştırıldı. Ve bu karar doğrultusunda yazılacak olan kitabın bölümleri paylaştırıldı, Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan Vak'a-i Hayriye'ye kadar olan devresi (1774-1826) Ahmet Cevdet Paşa'ya verildi. Ahmet Cevdet, bu vazifeyi tamamladı ve on iki ciltlik Tarih-i Cevdet namıyla bilinen eserinin ilk üç cildini bir sene içinde kaleme alıp 1854 senesinde padişaha takdim etti. Daha sonra 1855 yılında vakanüvislik görevine getirildi ve bu vazifeyi 1865 yılına kadar devam etmiştir. Bu eseri, (Tarih-i Cevdet) 30 yıl daha üzerinde çalışarak 12 ciltte tamamlamıştır. Form olarak vakanüvisliğin gereğini yerine getirmiştir. Ama eserin içeriği, mantığı ve İslam dünyasını ayrı bir kültür çevresi olarak ele alışı, özellikle Rusya, İngiltere, Fransa ve Osmanlı idare ve hukuk tarihi müesseseleri üzerindeki analizleriyle, Cevdet Paşa, Osmanlı cemiyetinde vakanüvislik geleneğini sona erdiren kalem olma vasfını taşır. Kendisinden evvel 18. yüzyılda Mehmet Sadık, (Piri Zade) İbn Haldûn'un Mukaddime'sine

Güler, Y. (2020, Nisan). İbn Haldûn'un tarih felsefesi ve Türk tarihçiliğine yansımaları. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 62-72.

başlamış ve büyük kısmını çevirmiştir. Cevdet Paşa'nın, İbn Haldûn'un mütercimlerinden olmasına rağmen, onun sosyoloji ve tarih görüşünü tam anlamıyla benimsemediğini çalışmalarında görmekteyiz (Ortaylı, 2011, s. 88).

İbn Haldûn'un tarih felsefesi ekolü, bizde Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıksa da tam anlamıyla Cumhuriyet döneminde benimsenmiştir. Cumhuriyet dönemi aydınları daha pozitivist ve pragmatik yaklaştığı tarih alanında, ortaya koydukları eserleri Batı tarihçiliğine, daha da özetle Haldûn ekolüne dayandırmışlardır.

Sonuç

Son yüzyılda Batı, Doğu'yu tanımlarken oryantalist bir bakış açısıyla irdilemiş ve Doğu'nun fikrî altyapısının derin bir felsefeden mahrum olduğu iddiasını tekrar edegelmiştir. Bugün yaygın disiplinler olan, "Sosyoloji" ve "Tarih" bilimsel bir alanda yer buluyorlar ise bunun temeli İbn Haldûn'a dayanmaktadır. Marx'tan asırlar önce Haldûn, toplumların müşterek hayat sürmesinin temelini teşkil eden esas unsurlardan birinin ekonomi olduğunu ortaya koymuştur. Montesquieu'den yüzyıllar önce coğrafyanın insan üzerinde etkisini dile getirmiştir. Batı, Orta Çağ karanlığını yaşarken, Doğu, fikrî anlamda en zengin dönemini yaşamıştır. Ve bu zenginliğin önemli teorisyenlerinden olan İbn Haldûn, tarih alanında koyduğu usul ve kavramlarla bu alanın akademik bir alana dönüşmesini sağlamıştır. Kendisinden önceki tarihçileri eleştirerek tarihin, sırf nakil ve edebî bir tür olmadığını, toplumların ve devletlerin devamı için kullanılması gereken hayati bir unsur olduğunu dile getirmiştir. Tarih felsefesinin iskeletini Haldûn'un yazmış olduğu mukaddime eseri oluşturmaktadır. Neden sonuç, zaman ve mekân kavramlarıyla açıkladığı olaylar kendisine "Tarih İlminin Babası" unvanının verilmesine neden olmuştur. Osmanlı'daki etkisi Ahmet Cevdet Paşa ile başlamış ve daha sonra cumhuriyetle beraber devam etmiştir.

Cumhuriyetle beraber Batı'dan ithal edilen pozitivist felsefe, tarih alanına da sirayet etmiş ve aydınlar bu zeminde eserler vermişlerdir. Pozitivist felsefe yanında rejimi değişen ülkenin tarihsel arka planını oluşturmak için milli şuurla tarihe yaklaşılmış ve İbn Haldûn'un vurguladığı pragmatik tarih anlayışı benimsenmiştir.

Güler, Y. (2020, Nisan). İbn Haldûn'un tarih felsefesi ve Türk tarihçiliğine yansımaları. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 62-72.

Kaynakça

- Carr, E. H. (2011). *Tarih nedir?* İstanbul: İletişim.
- Collingwood, R. G. (1990). *Tarih tasarımı*. İstanbul: Arı.
- Halaçoğlu, Y., & Aydın, M. A. (1993). Cevdet Paşa. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, Türkiye: Diyanet Vakfı.
- Haldun, İ.-i. (2004). *Mukaddime I*. Yeni Şafak: Ankara.
- Hegel, G. W. (1995). *Tarihte akıl*. İstanbul: Kabalıcı.
- Meriç, C. (2013). *Işık doğudan gelir*. İstanbul: İletişim.
- Ortaylı, İ. (2011). *Tarih yazıcılık üzerine*. Ankara: Cedit.
- Özbaran, S. (1997). *Tarih, tarihçi ve toplum*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Özlem, D. (2012). *Tarih felsefe*. İstanbul: Notos.
- Şenol , H. F. (2012). Tarih felsefesine giriş. D. Özlem içinde, *Tarih Felsefesi I* (s. 2 - 65). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Togan, Z. V. (1981). *Tarihte usul*. İstanbul: Enderun.
- Uludağ, S. (1988). *İbn-i Haldun mukaddime*. İstanbul: Dergah.

KARADAĞ MÜSLÜMANLARININ TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE GÖÇÜ

Cemile TEKİN*

Öz

Berlin Kongresi'nden (1878) sonra Osmanlı Devleti'nden kopan Rumeli topraklarından başlayan Müslümanların Anadolu'ya zorunlu göçlerinin en önemli sebepleri; savaşlar, katliamlar, saldırılar, yağmalar, baskılar ve zorla özümlemeler, daha doğrusu cana, mala, namusa, dinî veya millî kimliğe tecavüzlerdir. Bahsedilen nedenlerden dolayı göç hareketlerinin yaşandığı yerlerden biri de Karadağ' dır. Eski Yugoslavya Krallığı'nın bir parçası olan Karadağ'dan Anadolu istikametinde ilk Müslüman göç dalgası, "93 Harbi" olarak isimlendirilen 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşıyla meydana gelmiştir. Ardından Balkan Savaşı'yla devam etmiş ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı döneminde yaşanan korkunç Şahoviçi Katliamından sonra ise hızlı ve kitlesel olarak göç gerçekleşmiştir. Karadağ'dan Anadolu'ya göç dalgaları çoğalarak 1960'lara kadar sürmüştür. Özellikle Şahoviçi Katliamından sonra yapılan göçlerde anlaşmalı olarak göç eden göçmenlere konuksever Türk halkı, kendileri bir sürü maddi sıkıntılar çektikleri hâlde tüm imkânlarını seferber etmişlerdir. Karadağ'da büyük problemler içinde yaşayan Müslüman halk, 1925 tarihinde Türkiye'ye göçtüklerinde uyum sorunu ile karşılaşmışlar; bilhassa dil ve gelenek mevzuunda bir süre değişik biçimlerde davranmışlardır. Zamanla uyum sağlayan Karadağ göçmenleri, bugün yerli insanlarından daha güzel imkânlar içinde bulduklarından dolayı rahat bir yaşam sürdürmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Karadağ, Şahoviçi Katliamı, Karadağ Göçmenleri.

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü, cemileh@hotmail.com ORCID:0000-0003-2694-3296.

Migration of Montenegrin Muslims to The Republic of Turkey

Abstract

The most important reasons for the compulsory immigration to Anatolia of Muslims, who started from the Rumelian lands that broke from the Ottoman State after the Berlin Congress (1878) are; wars, massacres, attacks, plunder, oppression and forced analysis, or rather, rape to life, property, honor, religious or national identity. For the reasons mentioned, one of the places where migration movements take place is Montenegro.

The first wave of Muslim migration in the direction of Anatolia from Montenegro, which is part of the former Yugoslav Kingdom, occurred in the Ottoman-Russian war of 1877-1878, called the "93 War". And then, it continued with the Balkan War, and after the terrible Shahovic massacre that occurred after the First World War during the Serbian-Croatian-Slovenian Kingdom, there was rapid and mass migration.

The waves of migration from Montenegro to Anatolia increased and continued until the 1960s. Particularly in the immigration after the Shahovic massacre, the Turkish people welcomed to the immigrants who migrated in agreement have mobilized all their possibilities even though they suffered a lot of economical problems. Muslim people living in major problems in Montenegro, have been faced with compliance issues when they migrated to Turkey in 1925; especially in language and tradition they have acted in different ways. Adapting to time, Montenegrin immigrants are living a comfortable life as they are also available for better opportunities than indigenous people.

Keywords: Montenegro, Şahoviç Massacre, Montenegro immigrant.

Giriş

İnsanlık tarihi kadar eski ve hemen her dönemde toplumların nüfusunda, kültüründe, ekonomisinde, politikasında etkili olan göç, bir ülkeden diğer bir ülkeye veya bir bölgeden öbür bir bölgeye doğru hız, biçim ve nitelik değiştirerek oluşabilmekte; bu çok yönlülüğü sebebiyle değişik bilim dalları tarafından tetkik edilmektedir.

Türkiye'de, muhacir denilince, düşmandan kaçıp Türk hâkimiyetindeki topraklara sığınan “*kahır-zede*” Müslümanlar akla gelmektedir. Bunlar, genellikle ya malını mülkünü terk ederek savaş alanından ve düşman mezaliminden kaçanlar veya savaş sonrası düşman işgali altında kalan topraklarda kalıp yabancı devletin baskılarına sabredemeyerek Anadolu'ya iltica edenlerdir (İpek, 1999, s. 218).

Balkan Müslümanlarının Anadolu'ya göçleri zaman bakımından Osmanlı Devleti'nin zayıflaması ve çöküşüyle örtüşmektedir. Kaybedilen topraklardan “*tahliye*” edilen göçmenleri hareketlendiren motivasyonlar, daha çok dinî, siyasal, ekonomik ve varoluşsal idi. Türkiye'ye geniş çaplı göç, Balkanlardan (Yunanistan, Romanya, Bulgaristan, Yugoslavya) söz konusu olmuş; bu süreçte Balkan devletleri öteki olarak gördükleri vatandaşlarını tasfiye etme yönüne gitmiş; böylece topraklarını “*sadık olmayan*” Arnavut, Türk, Boşnak ve Karadağlı Müslümanlardan kurtarıp bunların yerlerine kendilerine yakın gördükleri başka unsurları yerleştirmişlerdir. Türkiye ise Balkanlardaki “*uygun unsurları*” daha önce Mübadele ile göç eden Rum ve diğer ülkeyi terk eden azınlıkların yerlerine iskân ettirmiştir.

Bu makalede Sırp-Hırvat-Sloven (SHS) Krallığı döneminde Türkiye'ye Karadağlı Müslümanlarının göçü incelenecektir. Osmanlı hâkimiyetine 1479'da giren Karadağ, 1878 yılında bağımsızlığını kazanmıştır. Osmanlı idaresi zamanında Merkezî Karadağ olarak tabir edilen Eski Karadağ'da İslamiyet çok fazla yayılmamıştır. Osmanlı döneminde 1878 yılına kadar geçen zaman diliminde Karadağ'daki Müslümanların nüfusuyla ilgili detaylı bilgi bulunmamaktadır (Jezernik, 2006, s. 121-122). 1878'den sonra Karadağ'dan Müslüman göçünün oldukça uzun ve yoğun olan nedenleri karışık ve katmanlı idi. Osmanlı Devleti'nin beş asırlık hâkimiyeti sırasında, İslam'ı kabullenmiş Slav halkının kimlik belirlenmesinde SHS Krallığı'nda din şartının öne çıktığı bilinmektedir. Üç kıtaya yayılmış Osmanlı Devleti'nin çöküşü, sınırların daralmasıyla onun eski topraklarından İslamlaşmış halkın önemli

kısımının göç etmesine sebep olmuştur. Diđer taraftan bu insanlara karşı bağımsızlık kazanan Hristiyan ülkelerin politikası da son derece düşmanlık sergiliyordu. Örneđin bağımsızlığını 1878'de elde eden Sırbistan, “*Türklerden temizleme*” siyaseti çerçevesinde özellikle büyük şehirlerde çoğunluğu sağlayan Müslüman halkı bu topraklardan göçe zorlamıştı (Muřović, 1992, s. 37).

Balkanlarda yapılan bağımsızlık savaşları ve Karadađ' a uluslararası platformda 3 Mart 1878 tarihli tanındığı Berlin Barış Antlaşması kararı uyarınca Nikřić/Nikřić, Podgorica/Podgoritsa, Kolařin/Kolařin, Bar ve ardından Ulcinj/Ultsiny şehrinin dâhil edildiği malumdur. Bu bölgede önemli sayıda Müslümanın yaşadığı bilinmekte ancak onların sayısı hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Rovinski'ye göre Karadađ'da 1889 yılında Pljevlje, Berane, Bijelo Polje, Rožaje Plav ve Gusinje hariç 12.493 Müslüman yaşamaktaydı. Bu sırada tüm Balkan devletlerinden dinî olarak en hoşgörölüsünün Karadađ olduğu; Osmanlı-Karadađ Savaşı (1876-1878) ve sonrasında Karadađ prensi I. Nikola Petrović Njegoř (1860-1918), Karadađ Müslümanlarını “*kendi kanından*” görüp asırlarca yaşadıkları topraklarda kalmaya devam etmeleri çağrısında bulunmuştur (Pejović, 1971, s. 55-56). Karadađ'daki Müslümanların büyük çođu yerel halkın özelliklerine sahip idi. Meřhur, “*Juni 1876 Proklamaciija Hercegovackom narodu/Haziran 1876 Hersek Halkına Bildiri*”de “*Muhammed dini Herseklilere*” kısmı da bulunmaktadır. Burada Karadađ Prensi Nikola'nın Müslümanlara karşı tutumu şöyle belirlenmiştir;

“Bařka dinin mensupları olduğunuz halde siz bizim kardeşimizsiniz, damarlarınızda Sırp kanı akmaktadır. Bu yüzden Hristiyan kardeşleriniz gibi sizi de kurtarmaya geldim.” (Petrović, 1989, s. 144).

Her hâlıkârda, o dönemde Müslümanları göç etmekten vazgeçirmeye çalıřan tek Hristiyan hükümdar Prens Nikola idi. Buna rađmen 1877'de Osmanlı hâkimiyetinden çıkmıř olan Nikřić şehrinde yařayan 410 Müslüman aileden 391'i Bosna'ya göç edip bunlar, 1878'de Avusturya, Macaristan iřgaline karřı meydana gelen “*Hadži Lojina Uzbuna/Hacı Loyo Ayaklanması*”nda” yer almıřlar; tekrar Nikřić'e geri döndükten sonra fazla geçmeden bir kısmı Novi Pazar sancađına öbür kısmı ise deniz yoluyla Türkiye'ye göç etmiřlerdir (Cvijić, 1962, s. 142; Muřović, 1997, s. 112-116).

Karadađ'a dâhil edilmiş Sandzak/Sancak'tan kitlesel göçler 1912'den sonra başlamış; bu, genelde Anadolu'ya olmuştur. Ardından 1913'te Plav ve Gusinje/Gusinye şehrinde meydana gelen kanlı olaylar ve toplu zoraki Hristiyanlaştırma girişiminden dolayı kitlesel göç dalgası yaşanmıştır (Memić, 1989, s. 200-203, 205-219).

Karadađ İçişleri Bakanlığının resmî verilerine göre Karadađ'da Müslümanların yaşadıkları bölgelerden Nisan-Temmuz 1914 tarihleri arasında Bar limanı üzerinde 12.302 Müslüman Anadolu'ya göç etmiştir (Babić, 1984, s. 259).

Karadađ'da yaşayan Müslümanların göçü, Krallığı SHS kurulduktan (1918) sonra da devam etmiştir. En yoğun göç ise 1924 yılının sonunda Sancaklı Yusuf Mehonić tarafından Boşko Boşković'in öldürülmesiyle yaşanmıştır.

1. Biyelo Polye'li Huzeir Ađa Dervović'in SHS Krallık Başbakanı Nikola Paşić ve Mustafa Kemal'le Karadađlı Müslümanlarının Göç Meselesini Görüşmeleri

SHS Krallığı'nda 18 Mart 1923 tarihinde yapılacak genel seçimleri için iktidar partisi Radikalna Stranka/Radikal Parti yoğun bir kampanya sürdürüyordu. Karadađ'a tabi olan Novi Pazar Sancağı toprağında bulunan Biyelo Polye'nin (Akova) en varlıklı kişisi olan Huzeir Ađa'nın dönemin başbakanı Nikola Paşić'e (1891-1926) Sancak Müslümanlarının onun partisine oy vereceklerini garanti etmişti (Restoder, 2011, s. 54). Buna karşılık olarak ondan Sancak'ta soykırım yaşanmasına engel olması istenmiştir. Bunun dışında Huzeir Ađa, Sancak Müslümanlarının bir an evvel Anadolu'ya göç etmeleri konusunu da Paşić'e söylemiştir.

SHS Krallığı Reisululeması Cemaludin Çauşeviç, sürekli Başbakan Paşić ile temasta bulunarak Sancak Müslümanları üzerine hazırlanan katliam planlanan katliamı engellemesini istemişti.

Paşić ise sürekli olarak Biyelo Polye yerel idare yetkilileri ve garnizon komutanlığı ile görüşmeler yaparak gelişmeleri takip ediyordu. Huzeir Ađa'nın Paşić'e verdiği sözde durarak Biyelo Polye müftüsü Mustafa Salihbegović ile birlikte iktidar partisine oy verme kampanyasını başarılı bir şekilde sonuçlandırmıştı.

Huzeir Ađa'nın Başbakan Dervović nezdinde Sancak Müslümanlarını katliamdan kurtarma mücadelesi yetmemiş, İstanbul'a

gidip Biyelo Polye Müslümanlarının Anadolu'ya göç etmeleri konusunda Mustafa Kemal'le 1923'te görüşme yapmıştır. Atatürk, Huzeir Ağa'nın talebine olumlu cevap vererek Anadolu'da bir köy belirlemiş fakat göç bilinmeyen sebeplerden gerçekleşmemiştir. O sırada Huzeir Ağa, Selanik ve Üsküp'te bulunan toprak ve dükkânlarını satıp Biyelo Polye Müslümanlarının kurtuluşu için harcamıştır (Avdić, 1991, s. 144-145).

Yukarıda verilen bilgilere göre Biyelo Polye Müslümanlarının kurtulmasında anahtar rolü SHS Krallık Ordusu Biyelo Polye Granizon Komutanı Binbaşı Uzun Mirko Apostoloviç ile Huzeir Ağa Dervoviç ve müftü Mustafa Salihbegoviç oynamıştır.

Sancak Müslümanları için yukarıdaki iki Müslüman lider dışında bu sırada önemli kabul edilen bir diğer kahraman, Yusuf Mehoniç'tir. Bunun için Yusuf Mehoniç aşağıda kısaca incelenecektir.

2. Şahoviçi Katliamı

SHS Krallığı'nın kuruluşunun ardından Karadağ Müslümanları çok ağır bir baskıya maruz kalmışlar, uzun süre can ve mal emniyetlerini sağlayamamışlardır. Yönetimin ilk yıllarında Müslümanların özel ve kamu varlıklarına birçok kez saldırı olmuştur.

Bu dönem de tıpkı diğer dönemlerde olduğu gibi Karadağ Müslümanlarının hayatı sudan ucuz olduğu bir dönemdi. SHS Krallığı'nın Karadağ Müslümanlarına yönelik katliamlarının en belirginini, 1924 yılının Kasım ayında Biyelo Polye'ye (Akova) bağlı Şahoviçi ve Pavino Polye köylerinde işlenmişti.

1878 Berlin Antlaşması kararlarının uygulanması Balkanlarda farklı yapıli komitacılık hareketlerine yol açmıştır (Škrijelj- Azemović, 2003, s. 169). Karadađ'da Müslümanların komitacılık hareketi, aynı dönemde kurulan diğer komitacılık hareketleri gibi¹ önce Avusturya-Macaristan ve sonra SHS Krallığı rejimlerine karşı yapılmakta idi (Sait Š. Šabotić, 2003, s. 141-173). Bu hareketin ortaya çıkış sebebi, SHS Krallığı'nın Karadađ'da yaşayan Müslümanlara karşı sistematik olarak

¹ Örneğin, Karadağ komitacılık hareketi, Karadağ ile Sırbistan birleştirilmesi için mücadele ederken Arnavut komitacılık hareketinin amacı ise tüm Arnavutların bir devlete birleşmesi idi.

řiddet uygulaması idi (Avdić, 1987, s. 145-164). Bu dönemde genelde erkeklerin büyük çođu ormanlar ve dađlara kaçıp Berane, Biyelo Polye, Novi Pazar ve Rojaye illerinde faaliyet gösteriyorlardı. Bunlardan en meşhuru, Müslüman komitacıların başı olarak bilinen Yusuf Mehonić idi (Šabotić, 2003, s. 149).

Karadađ'a bađlı Sancak Müslümanları için büyük tarihî önem taşıyan Yusuf Mehonić'in, Biyelo Polye (Akova) ili, Šahovići ilçesine bađlı Grnçarevo köyünde 1870, 1883 veya 1888 yılında dünyaya geldiđi tahmin edilmektedir. Osmanlı döneminde askerî okulda tahsil görmüş ve seferlere katılmıştır (Škrijelj- Azemović, 2003, s. 161). Balkan Savaşları'nda Osmanlı ordusunda subay olarak görev yapmış, Sırpçanın yanında Türkçe ve Arnavutça bildiđi için (Avdić, 1987, s. 159). Avusturya-Macaristan döneminde askerî-siyasi alanda oynadıđı rol büyük olmuştur (Crnovršanin, 2007, s. 121). 1913'te komitacılıđa katılmış ve Avusturya-Macaristan yetkilileri 1917'de gözaltına alınarak Šahovići Cezaevi'ne gönderilmiş fakat Mehonić buradan kaçmayı başarmıştır (Čengić, 1999, s. 58).

Karadađ sınırları içinde kalan Sancak bölgesinin Biyelo Polye (Akova) ilçesine bağlı Šahovići ve Pavino Polye köylerinde Kurban Bayramı'na denk gelen 10 Kasım 1924'te 600-700 civarında Karadağlı Müslüman katledilmiştir. Müslümanlardan silahlar daha önce toplanmış olduğu için katliamcılar herhangi bir direnişle karşılaşmamışlardır. Kaçmayı başaramayan Müslümanların korkunç bir şekilde katledilmiş olması dışında, o sıralarda nüfusun %73'ünü Boşnakların oluşturduğu Šahović'te tecavüzler ve soygunlar da yaşanmıştır. Sağ kurtulmayı başaran tanıklar, küçük çocukların anne babalarının gözleri önünde katledildiklerini, insanların samanlıklarda diri diri yakıldığını, imamların alınlarına haç kazıtılıp öldürüldüklerini, Kurban Bayramı nedeniyle kurban kesen bir Müslüman'ın ise bir grup tarafından ayaklarından ağaca asılıp kurban gibi kesildiğini anlatmışlardır (Restoder, 2011, s. 252).

Šahovići Katliamının özelliđi, barış zamanında gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu katliama yol açan olay Kolaşin Belediye Başkanı Boško Bošković'in öldürülmesiydi. Cinayeti, Šahovići ve Pavino Polye'nin Karadađlı yetkilileri siyasi amaçlarla planlamış, bu bahaneyle bölgedeki Müslümanlar temizlenmiştir. Bir plan çerçevesinde yukarıda adı geçen

Bořnak Yusuf Mehoniç ve yandaşları Bořkoviç cinayetinden sorumlu tutulmuştur. Bu olay, kışkırtılan yaklaşık 2000 kişilik silahlı Ortodoks Sırp ve Karadağlının Müslümanlara saldırmasına yol açmıştır. Gerçi katliam şahoviçi ile sınırlı kalmamış ve yakınında olan Pavino Polye'ye de sıçramıştır. Orada da seksenin üzerinde Müslüman acımasızca katledilmiştir. Bunun dışında civardaki Ćeoçe, Drařkovima ve Sokolats gibi köylerde de yüzün üzerinde Müslüman öldürölmüştür (Restoder, 2011, s. 283).

Devlet, şahoviçi katliamını yaklaşık 34 yıl gizli tutmaya çalışmış; bir tek Karadağlı siyasetçi Milovan Đilas/Cilas², Londra'da yayımlanan *Adaleti Olmayan Devlet* isimli kitabında şahoviçi katliamından şu şekilde bahsetmiştir: "şahoviç köyünde rehin olarak tutulan Karadağlı Müslümanların katledilmesinden sonra bizim Sekula köyünden bir köylü, öldürölen adamların ayaklardaki sınırları kesmiştir. Bu uygulama, eskiden köylerde öküzleri keserken yapılıyordu; hayvanın kafasını baltayla kestikten sonra tekrar ayağa kalkmaması için. Bunun dışında bazı Karadağlı Ortodokslar, ölenlerin ceplerinde kanlı şeker bulmuş ve o şekerleri zevkle yemişlerdir. Annelerinin kucaklarından küçük çocukları zorla koparıp gözlerinin önünde kafaları kesilmiştir. Müslüman din adamlarının sakalları yolunmuş ve alınlarına haç kazanmıştır." (Đilas, 2005, s. 216).

Milovan Cilas'ın dikkat çeken özelliği, babası Nikola Cilas'ın şahoviçi katliamını örgütleyenlerden biri olmasıdır. Bu yüzden katliamı en ince detaylarına kadar bilen Cilas olayı şu şekilde anlatmıştır: "Bir grup Karadağlı Hristiyan, ıssız bir Müslüman evine saldırmış, onların niyeti evi yakıp adamı öldürmek idi. O sırada adam erik ağacına asılı kesilmiş kuzunun derisini yüzüyordu. Gördükleri görüntü, aynı şekilde adama uygulanmış; ayaklarından ağaca asarak canlı canlı baltayla kafasının derisini soyup göğsünü keserek kalbini koparmış ve etrafında dolaşan köpeğe atmıştır. Köpek, önüne atılan kalbi yemeye yanaşmayınca bu eylemi, uygulayanlar gülererek: 'Bakın köpek bile Türk eti istemez.'" (Đilas, 2005, s. 219).

² Yugoslavların komünist liderleri Tito'nun yakın çevresindeki birkaç kişiden biridir. 1941 yılında Almanların Yugoslavya'yı işgali üzerine de Cilas yaptıkları ve direnişteki kararlılığıyla; Partizan (Komünist) liderlerinden biri hâline gelmiştir.

Dönemin SHS Krallık yetkilileri bu katliam ile ilgili ne bir soruştırma yapmış ne de suçluları bulup cezalandırmıştır. Hayrudin Çengiç'e göre SHS Krallığı bu katliam planından çok önceden haberdar olmuştur. Aslında katliamın gerçekleşmesinin arifesinde, bölge Müslümanlarının devletin jandarma güçleri eliyle silahsızlandırılmış olması, Şahoviçi Katliamından devletin de sorumlu olduğunu göstermektedir (Çengiç, 1999, s. 73).

Şahoviçi Katliamı, bölgedeki Müslümanların yoğun bir şekilde göç etmesine neden olmuştur. Yugoslavya yetkilileri Şahoviçi Katliamında öldürülenlerin gerçek sayısını hiçbir zaman açıklamamıştır. Ayrıca "göç giderleri için" karşılığında topraklarını satıp bölgeyi terk etmek zorunda kalanların sayısı da gizli tutulmuştur (Restoder, 2000, s. 121).

3. Şahoviçi Köyü Müslüman Halkının Göç Süreci

Şahoviçi köyünde yaşanan katliamın ardından bu bölgede yaşayan Müslüman halk kendi ocaklarını bırakıp göç etmek zorunda kalmıştır. Attıkları ilk adım en yakın yerlere kaçmak olmuş, genelde Sırbistan'ın Bosna ile sınır şehirlerine sığınmışlardır. O şehirlerden biri Vişegrad'da kaldıklarında SHS Kralı I. Aleksandar'e yazdıkları 17 Haziran 1925 tarihli mektupta: "Biz Biyelo Polye Müslümanları çok vahim durumda bulunmaktayız. Üzerimize yapılan katliamdan dolayı kendi ocaklarımızda hayat sürdürmek için güven kalmadı. Türkiye'ye gitmek istiyoruz fakat Yugoslav uyruklu olmamızdan dolayı bizi kabul etmiyor. Sizden acil yardım beklemekteyiz." (Restoder, 2011, s. 423) demişlerdir. Halkın bir kısmı ise Kuzey Bosna-Hersek'teki Brčko ili Gornji Rahiç köyüne yerleşmişti. *Pravda* gazetesine yazılan 18 Şubat 1925 tarihli bir mektuba göre Gornji Rahiç köyüne göç eden 140 aileden toplam 400 kişi maddi ihtiyaçları karşılanmak üzere Brčko Vakıflar Müdürlüğünden talepte bulunmuştur (Pravda, 1925, s. 2).

Gornji Rahiç köyünde yaşamış Şahoviçi doğumlu Hakiya Fazloviç'in anlattıklarına göre katliamdan hemen sonra halkın yarısı Bosna'ya öbür yarısı ise Türkiye'ye göçmüş; bunlar, genel olarak Adana,

Balıkesir Burhaniye, Bursa, İzmir, Karamürsel gibi şehirlere yerleşmişlerdir (Restoder, 2011, s. 431).

Müslüman halkın Biyelo Polye'den Bosna'ya göç etmesinin sebebi ise Şahoviçi köylüsü berber Molla Rüşit adlı şahıs katliam olayından çok daha önce Gornyi Rahiç köyüne yerleşmiş olmasıdır. Hakiya Fazloviç'in amcası Şakir ile mektuplaşmış ve onu Gornyi Rahiç köyüne davet etmiştir. Katliamdan hemen sonra göçeceği yer konusunda kararsız kalınca Şakir Fazloviç hem Bosna'daki dostunu ziyaret hem de oradaki durumu öğrenmeye gitmiştir. Gornyi Rahiç köyündeki insanların göçmenlere karşı ilgisi, dinî özgürlükleri, toprak verimliliğini görünce oraya yerleşmeye karar vermiştir. Bu durumu Hakiya Fazloviç şöyle ifade etmiştir: "Şakir amcam memleketine döndüğünde Bosna'yı çok beğendiğini, anlattıklarına göre Türkiye'den bir farkı olmadığını, her tarafta cami, mektep ve mescitlerin insanlarla dolu olduğunu ve Bosna'nın ikinci Türkiye olduğunu ve Türkiye'ye gitmeye gerek kalmadığını anlatmıştır." (Restoder, 2011, s. 433).

Kasım 1924 Şahoviçi Katliamını Taşlıca bölgesi Baş komiseri Ujitse Valisine, ilgili makama sunduğu raporunda şöyle ifade etmiştir: "Bu kanlı olaydan sonra Müslümanlar ile Karadağlı Sırp lar arasındaki ilişkiler eskisinden de dayanılmaz bir hal almış, bunun etkisiyle Şahoviçi ve Pavino Polyeli Müslümanlar bölgeyi terk etmeye başlamışlardır. Bu sırada verdikleri kurbanların mezarlarını ve onların katillerini her gün görmeye tahammül edememektedirler. Bu türlü göç çok yaygındır ve Müslüman aileler göç etmek için genellikle Türkiye'yi seçmektedir. Başlangıçta çıkan vize ve pasaporta ilişkin kimi sorunlar sonradan çözülmüş ve tüm aileler topraklarını satarak Türkiye'ye göç etmişlerdir." (Kolaşinli, 2003, s. 117).

Başkomiserin rapordaki ifadesi aslında Ortodoksların, Müslümanları Karadağ toprağından kovmayı amaçladıklarını, bunda da başarılı olduklarını, Müslümanların kendi isteğıyle artık Türkiye'ye gideceklerini raporun devamında şöyle anlatmaktadır: "Kral Majesteleri'ne mektup gönderen grup ise Vişegrad'da bulunmaktadır. Hükümet şu an için güvenliği sağladığı için eğer arzu ederlerse ve tabii topraklarını satmamışlarsa bunların köyelerine dönemleri için bir engel

yoktur. Ancak pasaport ve vize olarak Türkiye'ye gitmek isteyen Pavino Polye ve Şahoviçililere de engel yoktur." (Kolaşinli, 2003, s. 117).

4. Anadolu'ya Göç Hareketi

Millî Mücadele'nin hemen ardından bağımsız Türkiye Cumhuriyeti ilan edildi (29 Ekim 1923). Cumhuriyet yönetimi, milletleşme siyasetine muvafık olarak savaşlarda meydana gelen insan kayıplarının ortaya çıkardığı boşlukları doldurmak ve iktisadi yaşamı canlandırmak amacıyla çalışmalara başladı.

Mübadele Anlaşması'na tabi olarak 1923-1925 yılları arasında göçmenlerin taşınma ve iskân etme işlemleri büyük nispette yapılmıştı. 12 Mayıs 1923'te alınan karar uyarınca, bu tarihler arasındaki süreçte Yunanistan haricindeki Balkanlardan göç edecek olan göçmenlere izin verilmedi. 1925'ten sonra mübadele olunanların taşıma ve yerleştirme işlemlerinin büyük ölçüde son bulmasıyla Balkanların başka yerlerinden göç etmek isteyenlere de müsaade edilmiş ve Türkiye'ye göç edenlerin yerleştirilmesi faaliyetlerine başlanmıştır (Kurtulgan, 2010, s. 99).

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk döneminde başlayan ve uzun süre devam eden göçler sebebiyle sıkıntıya düşen Türk Hükümeti'nin ilk hedefi göçmenleri bir an önce evlere oturtmak ve onları üretici hâle getirmektir. Karadağ muhacirlerinin hem göçleri hem de geçici iskânları sırasında farklı problemlerle karşılaşan Türk Devleti bunları giderici tedbirler almaya çalışmıştır.

Karadağ Müslümanları, Atatürk'ün yeni kurduğu Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni ilk kez görmüş; beklenenin dışında bir durumla karşılaşmaları yüzünden bazı göçmenlerin alışma süreci sıkıntılı olmuştur.

4.1. Vatandaşlık

Boşnakların Osmanlı topraklarına göçü ve vatandaş olmaları için üzerine 11 Ekim 1910'da bir tezkere yayımlanmıştır. Buna göre muhacir

pasaportuyla gelenlere usulüne uygun olarak vatandaşlık verileceği, pasaportu olmayanlardan askerlik hizmetini yapanların ise bir vilâyeti mesken tutarak göçlerinin mümkün olabileceği hükme bağlanmıştı (Restoder, 2011, s. 435).

Balkan Savaşları esnasında ve sonrasında Boşnakların da aralarında bulunduğu göçmen sayısı 800.000'leri gördüğünde göçmenlere dair daha büyük bir düzenlemenin yapılması şart olmuştur. Böylece 13 Mayıs 1913'te İskân-ı Muhâcîrîn Nizâm-nâmesi kabul edilmiştir (Dâhiliye Nezâreti Muharrerât-ı Umûmiye Mecmuâsı, II, Nu.187, s. 210).

Türkiye'ye 1925'ten sonra göç eden Karadağ Müslümanlarından bir kısmı kitlesel, diğer kısmı ise bireysel olarak gelmiştir. Fakat her iki gruptaki insanlar çok geçmeden toplu hâlde vatandaşlığa başvurmaya başlamışlardır. Böylece SHS Krallığı topraklarından gelen Karadağ Müslüman halkı Türk İçişleri Bakanlığının 6 Mayıs 1929 tarih ve 1402/82 sayılı Kararı'yla yapılan vatandaşlık başvuruları uygun görülüp Mustafa Kemal ve komisyon üyelerinin imzasıyla kabul edilmiştir. Belgede bu konu şu şekilde ifade edilmiştir: “Yugoslavya Müslümanlarından olup hicret ve iltica suretiyle memleketimize gelmiş olan merbut listede isimleri yazılı eşhasın vatandaşlık kanununun altıncı maddesi mucibince istisnaen Türk vatandaşlığına alınması...” (BCA, 030/18/01/02/3/23/13).

Muhacirin Komisyonu tarafından Ortodoks Karadağlı ve Sırpların zulmünden kaçan Müslüman göçmenlerin, geçici toplanma yerlerine ulaşabilmeleri için tren indirim anlaşması yapılmıştır. Müslümanlar, kendi imkânları ile buldukları yerlere yakın iskele ve istasyonlara at arabası veya yaya olarak ulaşmışlar, daha sonra kara, deniz ya da demiryolunu kullanarak Anadolu'ya geçişte önemli bir üs konumunda olan Üsküp, Prizren, Priştine gibi yerlere, oradan da deniz veya kara yolu ile İstanbul'a gelmişlerdir (Restoder, 2011, s. 436).

Olumsuz hava koşulları ve fakirlik gibi etkenler göçleri zorlaştırmıştır. Örneğin beş parasız ve perişan bir hâlde 30 kişilik 6 aile, aralık ayı boyunca yürüyerek Türkiye'ye göç edebilmişti: “Onların arasında yirmiden fazla çıplak, yalınayak küçük çocuk” vardı. Bir diğer

örnek ise 1925 tarihlidir. Karadağ'da yaşayan Müslümanlar toplanarak Türkiye'ye göç etme kararı almıştır. En ağır şartlarda gerçekteşen bu göç aylarca sürmüştür. Bir kısım Karadağlı Müslüman, yolda açlık, sefalet ve hastalıklarla mücadele ederek Sancak, Kosova, Makedonya güzergâhından Selanik'e varmıştır. Bu kafilenin bir kısmı gemilerle Selanik'ten İzmir'e geçerken, yaklaşık 1000 hane Karadağlı Müslüman yaya olarak Edirne'ye gelmiştir (Restoder, 2011, s. 436)³.

4.2. İşkân

Cumhuriyet döneminde mübadele, serbest ve iskânlı göçmen ile dönem dönem de sığınmak suretiyle Balkan topraklarından Türkiye'ye 1.750.000 civarında Müslüman göçmen gelmişti (Sarıay, 2011, s. 361)

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Balkan göçmenlerinin çoğunluğunun Trakya bölgesine yerleştirilmesi sebebiyle bölgeye yeni göçmen yerleştirilmesinin halkın sıkıntısını artıracakđı gerekçesi ile Bakanlar Kurulu 29 Ocak 1936 tarihinde; "yeniden gelecek olan 25 bin kadar göçmenin Ankara, Yozgat, Kayseri, Niğe, Konya ve Adana vilayetlerinin muhtelif kazalarında tesbit edilmekte olan boş topraklarda yerleştirilmeleri" için bir kararname çıkarmıştır (BCA, 030/18/1/2/61/8/9).

Muhacirlerin toplandıkları ilk durak Edirne ve İstanbul olmuştur. İşkân yerlerinin hazırlanması ile köylerin inşasından mevcut konutların onarılmasına kadar geçen sürede bu iki merkez dışında Çanakkale, Samsun, İzmir gibi şehirlerde göçmen sayısı katlanarak artmıştır. Bu geçici konaklama noktalarında göçmenler camilere, boş okullara, boş çiftliklere, askerî kışlalara yerleştirilmiştir. Geçici iskân için kullanılabilir her şeyden faydalanan Türkiye, bu göçmenleri belirlemiş olduğu iskân bölgelerine dağıtmadan Balkanlardan gelen yeni göçmenleri kabul etmeme kararı almıştır (İpek, 2006, s. 119).

³ Öyle ki İstanbul'a gelen göçmenlerden bazıları yolda ölen yakınlarını "gâvur" toprağında kalmaları, Türkiye'de yatsınlar diyerek yanlarında getirmişlerdir.

Daha sonra Edirne, Karamürsel, Sakarya, Bursa, Balıkesir, Manisa, Amasya, Samsun, Sivas, Eskişehir, Adana, Konya, Ankara, İzmir, İstanbul gibi şehirlere, mahallî iskân komisyonları aracılığıyla, yeni köyler, mahalleler kurulmuş ve Karadağlı Müslümanlar hayatlarını buralarda sürdürmeye çalışmıştı (Kurtulgan, 2010, s. 59).

Göç süreciyle yakından ilgilenilmesi için Muhâcirin Komisyonu kurulmuştur. Göçmenlerin hem yolculuk hem de iskân sırasında ihtiyaçları bu komisyon tarafından karşılanmıştır. Buna rağmen yine de göçmenlerin iskânı sırasında bazı sıkıntılarla karşılaşmıştır. Muhacirlerin iskân bölgelerindeki yerliler ile arazi yüzünden sıkıntılar yaşadıkları da görülmüştür (Kurtulgan, 2010, s. 184).

Türk Devleti, gelen göçmenlerin bir an önce kalıcı olarak iskân edilmeleri ve üretici duruma geçmelerini sağlamak amacıyla gerekli yardımları yapmıştır. Göçmenler özellikle geldikleri yerlerin iklim ve hayat şartları ile önceki meslekleri dikkate alınarak iskân edilmişlerdir. Bu çerçevede Karadağ muhacirlerinin geldikleri yerler ve iskân edildikleri ilçe, bucak ve köylere uygun olarak kendilerine ev, arsa, dükkân, tarla, bağ ve bahçeler tahsis edilmiştir (BCA, 271/ V/ 06/ 16/ 19/ 32). Devlet, tüm imkânları kullanarak göçmenleri ev sahibi yapmak istiyordu. Öncelikle mübadele ile Yunanistan'a göçen Rumların evlerinin onlara verilmesi yönüne gidilmiş ancak bunlardan kalan evler gelen göçmenler için yeterli olmamıştır (Kurtulgan, 2010, s. 164-165).

Göçmenler, evlere oturma mevzuunda birçok problemlerle karşılaşmışlardır. Bilhassa kendilerine dağıtılan konutların yasalara aykırı bir biçimde sığınmacılar veya askerî personel ve memurlarca kullanılmakta olması ve boşaltmak istememeleri büyük bir problem oluşturmuştur (Faroqhi, 2009, s. 27).

Türkiye'ye göç eden göçmenler ekonomik faaliyet sahalarına uygun olarak iskân edilmeye çalışılmışsa da bu mevzuda tam olarak başarılı olunduğu söylenemez. Ancak bu, Adana ili ve ilçelerinde iskân edilen göçmenler için geçerli değildir. Buraya yerleştirilenlerin, diğer illere iskân edilenlerden farklı olarak ekonomik hayatın her alanında çalışan veya çalışabilecek insanlardan oluştuğları görülmektedir. Örneğin Adana İcadiye Mahallesi'nde ikamet eden Karadağlı göçmen Salih oğlu

Tekin, C. (2020, Nisan). Karadağ Müslümanlarının Türkiye Cumhuriyeti'ne göçü. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 73-93.

Süleyman, Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı İskân Müdüriyeti Başkanlığına yazdığı dilekçede kendisine dükkân tahsis edilmesini istemiştir (BCA, 272/12/59/163/13).

Genel olarak Karadağ göçmenlerinin yerleştirildikleri yerler köylerdir. Bu nedenle çiftçilik ve ırgatlık işleriyle ilgilemişlerdir. Hatta Konya ilinde tarım arazilerde mübadeleye kadar çalışan Hristiyan halkın zaman içerisinde epeyce azaldığı ve buradan giden bu insanların boşluğunun yeni gelen Karadağ göçmenlerince doldurulduğu ve üretimin arttırıldığı söylenebilir. Çiftçiliğin dışında kent merkezinde ikamet eden göçmenler geçimlerini kahvecilik, kunduracılık, arabacılık ve bakkallık gibi küçük esnaflıkla sağladıkları görülmektedir (Kurtulgan, 2010, s. 158).

4.3. Sağlık Sorunlarının Halledilmesi

Karadağ göçmenleri olumsuz hava koşulları ve farklı bir iklime göç ettikleri için birtakım sağlık sorunları yaşamışlardır. Göç esnasında baş gösteren salgın hastalıklar da kayıtlara geçmiştir. Muhacirlerin sağlık durumuyla Kızılay Cemiyeti ilgilenmiştir. İlk olarak, iki seyyar tabip tayin edilmiş ve daha sonra da muhacir hastaneleri kurulmuştur. Bunun yanı sıra göçmenler arasında ortaya çıkabilecek bulaşıcı hastalıkları önlemek için karantina ve ilaçlama evleri olarak isimlendirilen Tahaffuzhaneler hazırlanmıştır (Kurtulgan, 2010, s. 30).

Türkiye Cumhuriyeti, gelen muhacirler arasında ortaya çıkabilecek bulaşıcı hastalıkları önlemek amacıyla göçmenlerin hepsini kurulan denetim noktalarında sağlık kontrolünden geçirmiştir. Bu, gelen göçmenlerin sağlık sorunlarını tespit etmede önemli olmuştur. Çünkü Biyelo Polye'den gelen göçmenlerde bulaşıcı olarak lepra hastalığı görülmüştür. Biyelo Polye belediye başkanının İçişleri Bakanlığına sunduğu ildeki genel duruma ilişkin 16 Ağustos 1924 tarih ve 421 sayılı üç aylık raporunda özellikle Müslüman halkta tifüs, tüberküloz, frengi ve lepra gibi bulaşıcı hastalıkların mevcut olduğu yazılmıştır (Restoder, 201, s. 326). Demek ki bu dönemde Karadağ'dan Türkiye'ye göç eden insanların, Türkiye'ye geldikten sonra değil gelmeden önce veya

seyahatleri sırasında sözü edilen bulaşıcı hastalıklara yakalandıkları anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan göç sırasında yollarda rahatsızlananların kesinlikle iyileştikten sonra yine yolculuğa devam etmelerine izin verilmiştir. Özellikle Konya'ya gönderilen ve yolculukları sırasında rahatsızlanan göçmenlerin yol üzerinde bulunan İzmit ve Eskişehir gibi kentlerdeki hastanelerde iyileştirildikten sonra yerleştirilecekleri yerlere sevk edilmişlerdir (Restoder, 2011, s. 326).

4.4. Millî Kimlik Sorunu

Canlı varlıklar ilk etapta susuzluk, açlık, barınma ve soyunu sürdürme gibi fiziki ihtiyaçlarını gidermeye çalışır. Ondan sonra zaman içerisinde aile, toplum, millet adı verilen topluluklar oluşturur. Oluşum sürecinde kendine özgü değer ve kültür üretir (İpek, 2017, s. 1999).

Kimlikler, göç ve harmanlanmış tarihlerle şekillenir, hiç kuşkusuz insanların dilleri ve kültürleri de bunların izleriyle doludur. Göçmenler, bir taraftan kendi geldikleri ülkenin kültürünü korumaya çalışırken diğer taraftan gittikleri ülkenin değer yargılarına alışmaya çalışmaktadırlar. Bu süreçte karşılaştıkları en büyük sorunun dil olduğunu söyleyebiliriz. Türkiye'ye ilk göç ettikleri dönemde Türkçe bilmemelerinden, yerli halk hatta kendi çocukları “gâvurca” konuştukları gerekçesiyle tepki göstermişlerdir (Silkin, 5 Temmuz 2010)⁴. Türkçe bilmemeleri yerli halkla etkileşimlerini sınırlandırmış; kız alıp-verme, arkadaşlık-komşuluk ilişkileri kurulamamıştır.

Göçler, hem bireyde hem de bireylerin oluşturduğu toplumda travmalara neden olmaktadır. Bu durum, yalnız bireyi ve onun kuşağını değil, sonraki kuşakları da derinden etkilemektedir. Üstelik sadece göç edeni değil, göç edilen yeri ve oradaki toplumu da uzun ve kısa vadede birçok yönden etkilemektedir (Fügen, 2000, s. 25-26). Göç eden birinci

⁴ Karadağ muhacirlerinden Niğde'ye bağlı Uluçam köyüne yerleşen Silkin ailesinin yaşlıları evde Boşnakça konuşunca Türkiye'de doğan ve Boşnakça bilmeyen çocukları gâvurca konuşmayın” diye tepki gösteriyorlardı.

kuşak kültürel kimliklerinden vazgeçmezken sonraki kuşaklarda göç edilen toplumun kültürel özellikleri daha kolay benimsenmektedir. Bu nedenle ilk kuşakta göçmen kimliği ön plana çıkarken; ikinci kuşak kimlik arayışı içindedir.⁵ Sonraki kuşaklar içinse Boşnak kökenli Türk vatandaşı ya da Türk kimliği tanımlamaları öne çıkmıştır.

Sonuç

Balkanlar, geçmişte birçok savaşa şahit olmuş stratejik bir coğrafyadır. Yüzlerce yıl Osmanlı sınırları içinde kalan bu bölgede XIX. yüzyıldan sonra başlayan kopmalar, dinî ve ırkî çatışmaların yaşanmasına sebep olmuş; her hadisenin ardından Balkan topraklarından Türkiye istikametine Müslüman göçleri olmuştur.

Cumhuriyet döneminde Balkan topraklarından Türkiye'ye neredeyse bir asır önce yapılan göçler, hem Türkiye Cumhuriyeti hem de Balkan devletleri için çok önemli neticeler doğurmuştur. Sağlanan rahatlık ve barış ortamında yaraların bir an önce sarılması ve bir daha bu sıkıntıların yaşanmaması için çaba gösteren millî devletler, bu sayede öz servetlerine ve öz varlıklarına sarılmak durumunda kalmıştır.

Şahoviç'teki katliamdan bilimsel çalışmalarda birçok sebepten sık bahsedilmemiştir. İlk sebep, barış zamanında gerçekleşmesidir. Çünkü bu topraklarda katliamların büyük çoğu savaşlar zamanında yaşanmaktaydı. İkincisi, tüm insani kurumlara sahip modern bir devlette yaşanmış olmasıdır. Bu kurumların var oluşunun mantığına göre suç unsuruna destek verilmiş; susma yolu tercih edilmiş, bu durum, devletin suçlu ile dayanışma içinde olduğunu göstermiştir. Üçüncüsü, katliam gaddarca gerçekleştirilmiştir. Buna benzer bir örneğe tarihte rastlanmamıştır.

Şahoviç Katliamı, yüzlerce yıl buralarda yaşamış Müslümanların yurtlarını yuvalarını terk etmelerine sebep olmuştur. Böylece kendilerine yakın buldukları Türkiye'ye göç etmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti tüm imkânlarını seferber ederek Anadolu'nun değişik yerlerine onları yerleştirmiş, hazırladığı iş ortamıyla üretici durumuna getirmiştir.

⁵ Konya Büyükşehir Belediyesi tarafından KOMEK'te 2007 tarihinde açılan Boşnakça kursu tarafından verilirken Karadağlı bir ailenin Boşnakça bilmeyen bir ailenin kızı olan Nuray Başarır kursa devam etmiş ve Boşnakçayı öğrenmiştir.

Tekin, C. (2020, Nisan). Karadağ Müslümanlarının Türkiye Cumhuriyeti'ne göçü. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 73-93.

Aynı din ve kültürden olan Karadağ göçmenleri sığındıkları Türkiye'de bir zaman yerli halkla uyuşmazlık yaşamışlarsa da çalışkanlıkları ve dürüstlükleri ile bugün ülkenin hemen her yerinde işlerinde imrenilen ve güven duyulan insanlar olarak görülmektedirler. Yaşadıkları zorluklardan dolayı işlerine sarılmışlar ve yükselmişlerdir. Bu yüzden refah düzeyleri epeyce yüksek olan bu insanlar arasında güçlü bir dayanışma bulunmaktadır.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BCA, nr. 030/18/1/2/61/8/9; nr. 271/ V/ 06/ 16/ 19/ 32; nr. 030/18/01/02/3/23/13; nr. 272/12/59/163/13.

Kitaplar

Avdić, H. (1991). *Položaj Muslimana u Sandžaku*. Sarajevo.

Babić, B. (1984). *Politika Crne Gore u novooslobođenim krajevima 1912-1914*. Cetinje.

Čengiđ, H. (1999). *Borba za opstanak Bošnjaka u Sandžaku (1919-1929): Istina o Jusufu Mehonjiću i Huseinu Boškoviću*. Sarajevo.

Crnovršanin, H. (2007). *Sinovi Sandžaka*. Zenica.

Cvijić, J. (1962). *Balkansko poluostrvo i jugoslovenske zemlje*. Beograd.

Đilas, M. (2005). *Besudna zemlja*. Beograd.

Faroqhi, S. (2009). *Orta halli Osmanlılar*, (H. Çalışkan, Çev.). İstanbul.

İpek, N. (1999). *Rumeli'den Anadolu'ya Türk göçleri*. Ankara: TTK Yayınları.

İpek, N. (2006). *İmparatorluktan ulus devlete göçler*. Trabzon.

Jezernik, B. (2006). *Vahşi Avrupa, Batı'da Balkan imajı*. İstanbul.

Kolaşinli, H. (2003). *Muhacirlerin izinde: Boşnakların trajik göç tarihinden kesitler*. Ankara.

Kurtulgan, K. (2010). *Balkan muhacirlerinin Konya vilayetine iskânı (1923-1933)*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Tekin, C. (2020, Nisan). Karadağ Müslümanlarının Türkiye Cumhuriyeti'ne göçü. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 73-93.

Memić, M. (1989). *Plav i Gusinje u prošlosti*. Beograd.

Mušović, E. (1997). *Muslimani Crne Gore*. Novi Pazar.

Mušović, E. (1992). *Muslimansko stanovništvo Srbije od pada Despostovine (1459) i njegova sudbina*. Kraljevo.

Pejović, Đ. (1971). *Razvitak prosvjete i kulture u Crnoj Gori (1852-1916)*. Cetinje.

Perşembe, E. (2005). *Almanya'da Türk kimliği din ve entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları.

Petrović, N. (1989). *Politički spisi*. Cetinje-Titograd.

Rastoder, Š. (2000). *Političke stranke u Crnoj Gori 1918-1929*. Conteco. Bar.

Rastoder, Š. (2000). *Uloga Francuske u nasilnoj aneksiji Crne Gore*. Bar.

Rastoder, Š. (2011). *Kad su vakat kaljali insani; Šahovići 1924*. Podgorica.

Makaleler

Avdić, A. (1987). Hajdučka i komitska delatnost (1878-1925). *Novopazarski Zbornik*, S. 11, : 35-57.

Fügen, B. (2000). Göç ve kişilik. IV. *Türk-Alman Psikiyatri Kongresi*, 25-26. Antalya.

İpek, N. (2017). Değer, kimlik ve göç. *Geçmişten Günümüze Göç*, (ed. O. Köse), III, Samsun: 1999-2003.

Tekin, C. (2020, Nisan). Karadağ Müslümanlarının Türkiye Cumhuriyeti'ne göçü. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (4), 73-93.

Šabotić, S. Š. (2003). Muslimanski komitski pokret i učestvovanje žena u njemu. *Almanah*, S. 21-22. Podgorica: 141-173.

Sarıнай, Y. (2011). Cumhuriyet döneminde Balkan ülkelerinden Ankara'ya yapılan göçler (1923-1990). *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 27 (80) : 351-388.

Škrijelj, R. & Azemović Z. (2003). Uloga Jusufa Mehonjića u razvoju komitskog pokreta u Sandžaku (1912-1927). *Tutinski Zbornik*, IV, Tutin: 51-75.

Ansiklopediler

Istorijski leksikon Crne Gore (2006). (ed. Šerbo Rastoder ve Živko M. Andrijašević), C. I, Podgorica.

Sürelı Yayınlar

Pravda (1925, 25 Şubat). Pomożimo muhadžirima iz Šahovića i Pavina-polja. S. 45: 2.

Canlı Kaynaklar

Silkin, R. (2010, 5 Temmuz). Karadağ Berane Muhaciri, "Milli Kimlik Sorunu" konulu görüşme, Uluçam-Niğde.

ENDÜLÜS EDEBİYATI VE ARAP ŐİRİNDE GAZEL*

Abdulfettah AKİN**

Öz

Yaklaşık sekiz asır boyunca varlığını koruyan, medeniyet ve kültürde ıgır aan Endülüs Devleti, edebiyat ve Őirde sadece Avrupa kıtasına değil yedi kıtaya birden örnek olmuştur. Bu çalışmada genel olarak edebiyat ve Őirin, özede ise gazel Őirinin dönemlere göre gelişim aşamaları, ortaya çıkma sebepleri ve etkenleri incelenmiştir. Ayrıca Araplar açısından yeni bir dünya ve doğasıyla yeryüzü cenneti olarak adlandırılan Endülüs Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar yaşadığı kriz ve kargaşalara rağmen Őirde ortaya çıkan yenilikler ve bu yeniliklerin Şairler ve Őiirlerindeki etkileri incelenmeye çalışılmıştır.

Endülüs coğrafyasının doğal güzelliğinden kaynaklanan ve Őiire yansıyan tabiat tasviri ve medh konuları Endülüs dönemi Şiirinde en önemli yeniliklerden biri olarak savunulmuştur. Ancak alışmamızda insanın doğasında mevcut olan aşk ve sevginin de Şairler nazarında söz konusu doğa harikası coğrafya kadar etkili olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda doğu edebiyatı ve klasik Arap edebiyatı ile kıyaslanarak gazel Őiirindeki değişimler Endülüs döneminin önde gelen Şairlerin Şiir örnekleriyle birlikte incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Arap Edebiyatı, Şiir, Gazel.

* Bu makale, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2019 yılında sunulan ve onaylanan "Endülüs Arap Şiirinde Gazel" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** KTO Karatay Üniversitesi, Konya, abdufettah.akin@karatay.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1720-6713.

Andalusian Literature and Gazel in Arab Poetry

Abstract

The Andalusian state which has pioneered civilization and culture preserved its existence for nearly eight centuries, set an example not only for the European continent but also for seven continents. In this study, by the developmental stages, causes and factors of literature and poetry in general and ghazal poetry in particular have been examined. In addition, despite the crises and disorders the Andalusian state -called as a new world and the paradise of the earth with its nature for the Arabs- lived from its foundation to its collapse, the innovations that emerged in poetry and the effects of these innovations on poets and poems tried to be examined.

Nature description and medh issues which are reflected in poetry and originated from the natural beauty of Andalusia, have been defended as one of the most important innovations in the poetry of the Andalusian period. However, in our study, it was observed that the romance and love, which exist in the nature of human beings, are as effective as wonder of nature geography in question for the poets. In this regard, the changes in ghazal poetry have been examined together with the poem samples of the leading poets of the Andalusian period by comparing them with eastern literature and classical Arabic literature.

Keywords: Andalusian, Arabic Literature, Poetry, Ghazal.

Giriş

Araplar Endülüs'te yaklaşık sekiz asır yaşamış ve orada doğudaki hayatlarından tamamen farklı olarak yeni bir toprak, yeni bir hayat ve yeni bir toplumla tanışmışlardır. Endülüs edebiyatı bu yeni yaşamdan ve çevresinden etkilenmiş olmalı ki, ondan türemiş özelliklere sahiptir ve çağın koşullarıyla birlikte daha da parlamıştır.

Endülüs edebiyatı bazı aşamalardan geçmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Taklit Aşaması

Bu aşama Emevî dönemi boyunca süregelmiş ve yaklaşık üç asır sürmüştür. Sebebi ise, bu dönemde ortaya çıkan ve doğudaki topraklarını geride bırakan Hicazlı, Yemenli, şamlı ve Iraklı şair ve yazarların doğudaki topraklarına olan bağlığıdır. İlk şairler Necd, Yemen ve şam bölgelerindeki şairlerin şiirlerini düzenlediği üzere şiirlerini düzenliyor ve yazıyorlardı. Dolayısıyla anlam, üslup, yöntem ve konu olarak her şeyde taklit bulunmakla birlikte methiye, hiciv, mersiye, gazel ve içki konuları şiirlerde yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır.

İkinci nesil, büyüklerinden çok etkilenmeleri sebebiyle onların yolunu izlemiş ve sahip oldukları yeni çevreye adapte olmaları için yeterli zamanları olmamış, dolayısıyla kendilerini yeni çevreye yabancı hissederek büyüklerinden daha fazla doğuya bağlılık göstermişlerdir. İbn 'Abdirabbih (h. 236-328), İbn Hâni' (m. 936-973), İbn şuheyd (h.382-426) ve İbn Derrâc (h. 347-421) gibi şairler de vezin, konu, anlam ve üslup bakımından doğuyu taklit etmiş ve şiirlerinde dişi deve, boğa, vahiy, çöl ve bedevi çadırı gibi konular işlenmiştir. ('Abdurrahmân, 2018, 8-9)

Taklitten Yeniliğe Geçiş Aşaması

Endülüs'e giden Araplar, doğuda bulunan kendi ülkelerindeki kültür köklerinin derinleşiği gibi Endülüs çevresinin, yaşam tarzı üzerinde

gerçek etki yarattığını ve kişiliklerini geliştirdiğini fark etmişlerdir. Böylece taklit tamamen ortadan kalkmış olmasa da Şiir ve nesirde yenilik izleri görölmeye başlanmıştır. (‘Abdurrahmân, 2018, s. 8)

Yenilik Aşaması

Endülüs edebiyatının taklitten tamamen uzaklaşıp yenilikçilik adına, Şiir ve nesirde zirveye ulaştığı son aşamadır. Buna entelektüel hareketin gelişmesi, bilim ve bilgi Rönesans’ı eşlik etmiştir. Őiire gelince, doğu etkisinden tamamen kurtulmuş, özgürleşmiş ve Endülüs hayatından etkilenen kendine özgü sanat ve üslubu ile ortaya çıkmıştır. (‘Abdurrahmân, 2018, s. 8)

Yukarıdaki bilgiler ışığında Endülüs edebiyatı incelendiğinde, edebiyatın yeniden canlanmasına yol ačan ve refahına katkıda bulunan faktörlerden bazılarını aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

Sosyal Çevre

Sosyal çevre, yani toprağı inşa eden, mekânı (ortamı) dolduran ya da dağılmışlıklarını toplayıp kalplerini Őefkat, vicdan ve duygu bağları ile birbirine bağlayan her şeyin Endülüs edebiyatı üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu görölmektedir. Tarih bize Endülüs’ün el sanatlarına sahip ve üretken insanların bu tanımları tattığını, bilgeliklerini dilleri ile yansıttığını ve yumuşak dillerinden konuşma sanatının ortaya çıktığını göstermektedir. (Ebu’l-Haşab,1966, s. 73-74)

Endülüs Doğası

Allah, Endülüs’e, bakışları cezbeden, çevresinde kalpleri ve ruhları toplayan bir doğa bahşetmiştir. Ağaçlarla örtölü dağları, akar suları, çiçekleri, bahçeleri ve havası Endülüs’ün yeryüzü cenneti olması için yeterli bir sebep olmuştur. el-Makarrî Endülüs’ün doğası ile ilgili Őunları söylemiştir: “Endülüs, yedi kıtanın dördüncüsünün sonundadır. Etrafı ölkelerle çevirili, doğal olarak kıymetli konuma, verimli toprağa, kaynaklarından patlayan

bol nehirlere, az zehirli otlara, çoğu zaman bedenleri rahatsız etmeyen sıcaklıkta ılıman bir iklime ve yıl içerisinde sakin, ılıman mevsimlere, bitmeyen meyvelere, batı sahilinden çıkarılan kaliteli ambere ve sadece Hindistan'da yetiştiği iddia edilen yaban kirazı ağaçlarına sahiptir.” (et-Tilimsânî, 1968, c. I, s. 220-221)

Endülüs ve Doğu Edebiyatının Rekabeti

Her ülke, sanat, edebiyat ve bilim alanlarında rekabet etmek için çaba göstermiştir. Endülüs, sahip olduğu tüm enerjisini ve çabasını doğu edebiyatından tam bağımsız olabilmek, bir başka edebiyatın arkasındaki kuyruk olmamak veya herhangi birine bağlı olmamak için harcamıştır. Bu vizyondan sonra medeniyetteki rekabeti, kentleşmedeki öncülüğü, gelişimdeki ilerlemesi ve edebiyattaki ticaretiyle kısıtlanmayı reddetmiş ve bir adım geri atmamıştır. Bu güçlü ruhu Endülüs'e, entelektüel ve edebi bağımsızlığını kazandırmıştır. (Ebu'l-Haşab,1966, s. 75)

Yöneticilerin Edebiyatın Önemi ve Kıymetinin Bilincinde Olmaları

Endülüs'ün ileri gelenleri ve büyükleri edebiyatın, kalpleri ve zihinleri etraflarında toplama ve yönetimlerinin temellerini pekiştirmedeki önemini fark etmişlerdir. O zamanlar önlerinde doğu edebiyatı olduğundan, âlim ve edebiyatçılar yetiştirerek onlara hediyeler ve paralar verdiler, böylece doğu edebiyatının önüne geçebilmişlerdi.

Yönetici ve Halifelerin Âlim ve Edebiyatçıları Desteklemesi

Bu destek, düşüncelerin eğitime, ilerlemesine, zevklerinin ve görüşlerinin gelişmesine, sanat ve edebiyatta derinleşmelerine katkıda bulunmuştur. Bilgi edinmelerine yardımcı olacak okulları yoktu, bu sebeple ilimlerini camilerde ücret karşılığında tahsil etmişlerdir. (Ebu'l-Haşab,1966, s. 75)

1. Endülüs Arap Őiirine Genel Bakış

Şüphesiz Endülüs mirasını gerek kùltür açısından gerekse medeniyeti açısından araştıran doğu ve batı insanı, araştırmaları sonucunda kabul ettiği bu vatanın, hayret verici bir durumu olduğuna ve bitmek tüklenmek bilmeyen bir kaynak olduğuna Şahit olmaktadır. Belki de bu durum, İslam medeniyetinin o coğrafyada asırlar boyunca hakimiyet sürmesinin temel nedenlerinden biridir. Çünkü halkın nitelikli ve özellikli kişilerden oluşması onları benzersiz ve mükemmel bir toplum hâline getirmiştir. el-Makarrı bu bağlamda Şöyle söylemektedir: “Endülüs halkı bilim ve sanat konusunda büyük ölçüde değişiklik göstermiştir. Halk arasında eşitliğin ve adaletin gerçek manada gerçekleştirilmesi onların mükemmellik konusunda son derece istekli olduklarını göstermektedir. Allah’ın bilim konusunda muvaffak etmediği cahil kişi; yaptığı bir işçilik ile insanlar tarafından dikkat çekmeye çabalar, çünkü bu onlarda çirkinliğinin en son noktası olarak tanımlanır. Ancak âlim kişi ise, gerek yönetim gerekse halk tarafından, kendisine danışılan, yönlendirilen ve söyledikleri dikkate alınan muazzam bir kişilik olarak görülür.” (et-Tilimsânî, 1968, c. I, 220). Bu durum, bir toplumu refah ve gelişime iten en üstün niteliklerdendir (eş-Őek’a, 1979, s. 71).

Çağlar boyunca Şairler, inancı ve dininden bağımsız olarak, devletin en üst saflarında yer almıştır. Endülüs tarihinde de Kasmûne binti ‘İsmâ’il¹ ve Hamdûne binti Ziyâd² gibi bir dizi bazı gayrimüslim Şairler ortaya çıkmıştır. Endülüs toplumu arasında hoşgörü ve iyi niyetlilik olmasaydı bu gibi Şairler toplumda yer edinemezlerdi.

Ahmad Hasan az-Zayyât, Endülüs dönemi Şairlerinin hayal gücü ve tasviri hakkında Şöyle söylemektedir: “Bazı batı edip ve Şairleri, Arap Şiirinde kurulan hayalin donuk kaldığını ve bunu ifade etmekte kullanılan kelimelerin yapmacık olduğunu ileri sürerler. Ancak ileri sürülen bu düşünce Endülüs Şairleri için geçerli değildir. Çünkü Endülüs Şairlerinin tabiatı tasvir etme Őekilleri göz önüne alındığında duygu ve düşüncelerini en

¹ Kasmûne binti ‘İsmâ’il en-Nağrîle: Endülüslü Yahudi kadın Őairdir. Yaklaşık hieri 1009 yıllarında yaşamış ancak kaynaklar soyunu tam olarak zikretmemiş ve sadece Muvaşşahalarından bazıları aktarılmıştır.

² Hamde, fakat Hamdûne binti Ziyâd b. Takiyy diye adlandırılmıştır. Fas’ın Âř vadisinin bir köyündendir. Babası Müeddib (eğitimci) idi ve bu babasının mesleği nedeniyle Hamde bintu-l Müeddib olarak da adlandırılmıştır.

iyi ve en sũslũ biçimde dile getirdikleri gųrũlmektedir. İspanyol ve Fransızlar kafiyeyi³ Endũlũslũ Őairlerden ųğrenmelerinin yanı sıra aynı zamanda hiciv, methiye ve gazel gibi tũrleri de almışlardır. Eđer Endũlũs ağının ųmrũ daha uzun olsaydı, medeniyet ve uygarlıkları devam edebilseydi, Russo Le Martin vb. ediplerin ortaya çıkardığı eserlerden daha ųstũn eserler ortaya çıkarırlardı.” (2011, s. 314-315)

Hiç Őũphe yok ki Őiir sanatı Endũlũs toplumunda yũce bir yere sahipti. Őairlerin hũkmũ altında buldukları kralları veya emirleri nazarında saygınlıkları ve onların Őairlere karşı gųrevleri bulunmaktaydı. Hatta bazı Őiir okuma sanatına sahip Őairler, yųneticilerin bulunduğu meclislerde onların kudretlerini ųven Őiirler okumaktaydı. Tabii bu durum doğudaki Arap Őairlerin durumundan çok farklı değildi.

Endũlũs’ũn manzara ve doėa gũzelliėi ile bilinmesi Őairleri, bu manzaraları tasvir ve Endũlũs’ũn gũzelliklerini anlatmaya ve ųvmeye sũrũklemiřtir.

Doėasını vezir İbnu-l-Hamāra el-Endelũsi Őųyle anlatmaktadır:

لَا حِثَّ فُرَاهَا بَيْنَ حُضْرَةِ أَيْكِهَآ كَالدَّرِّ بَيْنَ زَبْرَجِدٍ⁴ مَكْنُون

“Onun kasabaları yeşillik ve zeberdec arasında kalmış bir inci tanesi gibi parlıyordu.” (et-Tilimsānî, 1968, c. I, s. 148)

Belki de doğasının bu gũzelliėi, onların mũzik ruhunu besleyip Şiir sanatında ustalaşmalarını sağlayan en bũyũk etken olmuştur. ũnkũ uygarlığın ve yũksek refah seviyesinin verdiği zarafet ve incelik her aruz vezni ile ifade edilemiyordu. Bu sebeple zaman içerisinde “Muvaşşah”⁵ diye adlandırılan bir Şiir sanatı ortaya çıkmıştır.

³ İspanyol ve Fransızlar Endũlũslũ Őairlerden kafiye ilmi almıştır ũnkũ onların kafiye anlayışı, kelimenin sonundaki sesli harfi esas alıp gerisini dikkate almamaya dayanıyordu.

⁴ زَبْرَجِدٍ: Lisanu-l ‘Arab’da birçok rengi olan fakat en çok yeşil rengeyle bilinen zũmrũde benzer bir taş olarak zikredilmektedir.

⁵ Muvařřah, bir Őiirde dizelerin ilk harflerinin yukarıdan aşağıya doğru sıralandığında anlamlı bir sųzcũk meydana getirmesine denir. Batı dillerinde akrostiş olarak anılan muvaşşah kelimesine için divan edebiyatında istihraç kelimesi kullanılmaktadır.

Endülsü Şairlerin Arap Őiirine kattıkları yenilik, muvaşşah türünde bir Şiir sanatını ilk defa ortaya çıkarmalarıdır. Muvaşşah sanatında ilk Őiiri yazan Şair, Mukaddem b. Mu’afir el-Kabri’dir. (İbn Haldün, 2005, s. 584)

Sonuç olarak Endülsü edip ve Şairler ilk dönemlerde her ne kadar tamamen Doğu’yu taklit etseler de zamanla taklitten kurtulup tüm Őiirleri kendi zevklerine göre işlemiş ve kendi Őahsiyetlerini kurmuşlardır. Ancak maalesef Endülsü’ün kuruluşundan yıkılışına kadar meydana gelen iç sa-vaş, siyasi kargaşa ve isyanlar sebebiyle Endülsü, doğu Őairleriyle boy öl-üŐecek bir edip ve Şair yetiştirmekte güçlük çekmiştir. (Dayf, 1987, s. 417)

2. Endülsü Arap Őiirinin Gelişimi

Endülsü Őiiri doğudaki Őiirin doğuşundan daha farklı koşullarda ortaya çıkmıştır. Bu koşullar Endülsü’ün doğası ve güzelliklerinin tasvir edilmesi ve halkın kültürel yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü Arap ırkı ilk defa bir toprak üzerinde Latin, Berberi ve Yahudi halklarla bir araya gelmiş ve aynı gökyüzü altında İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık dinleri bir arada ya-şamaya başlamıştır. Ezan sesinin yanı sıra şehirlerde Kilise ve Sinagog anları duyulabiliyordu. Arapçanın yanı sıra Berberi dilleri, İspanyolca ve Katalanca konuşuluyordu. Bu dinlerin, ırkların, dillerin ve kültürlerin bir arada yaşaması özel ve üstün bir medeniyeti oluşturmuş dolayısıyla doğrudan Endülsü Őiirini etkilemiştir.

Tabii ki Endülsü’ün zor zamanlardan geçmesi de edebiyatın ve Őiirin gelişmesine engel olmuştur. Valiler Dönemi’nde siyasi istikrarın sağlan- masında yaşanan zorluklar ve iç çekişmelerin olması sebebiyle edebiyat ve Şiir gerekli gelişmeyi sağlayamamıştır. Toplumda çalkantıların olması halkta tedirginlik meydana getirmiş ve Őiirin söylenmesi için gerekli Őartlar oluşamamıştır. Bu siyasi kargaşada sayıları az olan Şairlerin birçoğunun Doğu’dan göç ederek geldiklerini görmekteyiz. Doğal olarak göç eden bu Şairler her ne kadar Őiirlerini Endülsü’te yazmış olsalar da eserleri üslup, tema ve Şekil açısından Doğu’daki Őairlere benzemiştir. (Reysünî, 1978, s. 29)

Fetihten hemen sonra veya fetih ordusuyla beraber Endülsü’e gelen Şairler, Endülsü’te klasik Őiirin ilk temsilcileri olmuşlardır. Bu Őairlerden

Ebu'l-Ecreb Ca'vene (ö. h. 138) Ferezdak ile aynı seviyede görölmüş ve Vali Ebu'l-Hattâr (ö. h. 121) ise dönemin Antere'si kabul edilmiştir. (Heykel, 1985, s. 253)

Emirlik döneminin başlangıcından itibaren Şairlerin Doğu'ya duydukları sevgi, özlem gibi duygular ve tabiat tasvirleri, dünya hayatına bağlanma veya ondan uzaklaşma vb. birbirine zıt konular Őiire girmeye başlamıştır. Bu dönemde cereyan eden iç kargaşa ve isyanlar Őiiri etkilemiş ve aynı zamanda Őiirin de bu olaylardan beslenmesine yol açmıştır. Emirlik döneminde; I. Hakem (ö. h. 206), Saîd b. Cûdî (ö. h. 284), 'Abbas b. Firnâs (ö. h. 274), I. 'Abdurrahmân (ö. h. 275), Yahya el-Gazâl (ö. h. 250), 'Abbas b. Nâsîh (ö. h. 250), Müvelled el-'Abli, Hassâne et-Temîmiyye gibi Şairler önde gelmektedir. (Yıldırım, 2007, s. 9-10)

Klasik Őiirde, X. yüzyılda ise vezin yönünden fazla değişikliğin olmamasıyla birlikte üslup, mana ve tema bakımından yeni gelişmeler meydana gelmiştir. Örneğin gayriahlaki olarak kabul gören kadın, içki vb. gibi konular Őiirlerde terk edilmiş, bunun yerine bazı ilmî meseleler (edebiyat – Şiir – bilim) ele alınmış ve işlenmiştir. Ancak halifelik döneminin sonlarına gelindiğinde ölkede hâkim olan siyasi karmaşa ve akabinde meydana gelen karmaşık duygular nedeniyle terk edilen konular yeniden Őiirde işlenmeye başlamıştır. Bu siyasi baskılar sonucunda yalvarma, himmet ve af dileme konuları da sık sık Őiirlerde görölmeye başlamıştır. (Seybold, c. IV, s. 271)

Yine bu dönemde önemli temalardan biriye Endülüs'ün sahip olduğu maddi ve manevi güzelliklerdir. Bu temaya İbn Derrâc, 'Ubâde b. Mâusemâ', Remâdî ve İbn Őuheyd gibi Şairler öncülük etmişlerdir. Diğer yandan Doğu'ya seyahat eden Mü'min b. Saîd ve Ebu 'Osmân b. Musenna gibi Şairler, yine Doğu'da kültürel ve siyasi istikrardan doğan yenilikçi akıma karşı gelişmeye başlayan muhafazakâr akımdan (neoklasisizm) etkilenmiş ve bunun etkisinde kalmışlardır. Münzir b. Saîd el-Bellûtî, İbn Hânî ve İbn Abdurabbih gibi Şairler ise bu akıma rağmen orijinal Őiirler ortaya koymuşlardır.

Mulûkü't-Tavâif döneminde ise klasik Şiir, siyasi çöküşe rağmen met-hiye, züht, övünme, hüzn, sabır, tabiat, hiciv, kadın ve içki gibi konular etrafında ciddi bir zenginlik kazanmıştır. Bu dönemin önde gelen Şairleri ise Ebu İşhâk el-İbirî, Mu'temid b. Abbâd, İbnu'l-Lubâne, İbn Őeref el-Kayrevânî, İbn Zeydûn, İbn 'Abdûn ve İbn Hamdis'dir. Mulûkü't-Tavâif

dönemindeki durumunda daha ilerisine gidemeyen klasik Şiir, Murâbitlar ve Muvahhidler döneminde İbnu'z-Zekkâk, Rusâfi, Ebu'l-Bekâ er-Rundî, İbn Hafâce ve Gırnata Emirliğinde ise İbn Zemrek ve Lisânuddîn İbnu'l-Hatîb gibi Şairler yetiştirmiştir. (Yıldırım, 2007, s. 10-11)

Her ne kadar Emir Abdullah döneminde ilk defa Mukaddem b. Mu'afir el-Kabrî tarafından ele alındığı ve bu konuda genel bir kanaatin bulunmasına rağmen Endülüs yerli halkının Latince Őarkılardan etkilenmesinden dolayı ortaya çıktığına dair görüşlerin bulunduğu Muvaşşahalar'da işlenen konular, kasidelerde işlenen konularla aynı olmakla birlikte musiki aletler eşliğinde okunması sebebiyle aşk konularına daha fazla ağırlık verilmiştir. Muvaşşahalar'da yetişen önemli Şairler sırasıyla Şöyledir: İbn 'Abdurabbih, 'Ubâde el-Kazzâz, İbn, Bâkî, Muhammed b. Ebu'l-Fâzi, Nezhûn bint Kılâi, İbn Hayyûn, İbn Hazar, İbrâhîm b. Sehl el-İsrâilî, Usâmuddîn İbnu'l-Hatîb. (Heykel, 1985, s. 98)

XI. yüzyıl, Endülüs Arap Őiiri için bir geçiş dönemini temsil etmektedir. İbn 'Ammâr, Mu'tamid b. 'Abbâd ve İbn Zaydûn gibi Şairler Endülüs'ün güzelliklerinin farkında vararak tasvir etmeye başlamış ancak yine de Doğu'yu taklit etmekten tamamen vazgeçmemişlerdir.

XII. yüzyıldan itibaren Şairler, daha önce etkisinde kaldıkları Doğu Őiiri temasıyla, ülkelerini daha üstün tutmak için yarışmaktadır. Böylece yeni bir dönem açmışlardır. (az-Zayyât, 2011, s. 315)

في أرضٍ أندلسٍ تلتدُ نَعْمَاءَ ولا يُفَارِقُ فِيهَا القَلْبُ سَرَاءَ
وَكَيْفَ لَا تَبْهُجُ الأَبْصَارُ رُؤْيَيْهَا وَكُلَّ أَرْضٍ بِهَا فِي الوَشْيِ صَنْعَاءَ
نَهَارَهَا فِصَّةً والمِسْكُ تربتها والحَزْرُ رَوْضَتُهَا والدَّرُّ حَصْبَاءَ

"Endülüs ülkesinde güzel yaşamın zevki vardır. Orada sevinç kalbi hiç terk etmez,

Oradaki tüm bahçeler, süslemede San'a'ya benzerken bu görüntü nasıl olur da gözleri kamaştırmazın,

Nehirleri gümüş, toprağı misk, bahçeleri ipek ve çakıl taşları incidir".

Endülüs'te her Şair, Şiirlerinde yaşadığı bölgeyi konu olarak ele almış ve güzelliklerinden bahsetmiştir. Örneğin, İbn Safar İşbilîyye'yi, İbn

Zaydün Kurtuba'yı, İbn az-Zakkâk Balensiya'yı ve geri kalan bazı Şairler de Sarakusta'yı anlatmıştır. Bu Şairler, güzel bahçelerin, aralarından akan gür nehirlerin ve güzelliiklerinin etkisinde kalarak bu doğa güzelliiklerini Şiirlerinde ele almıştır.

Endülüs Őiirine geniş açıdan bakıldığında, çöl yaşantısının derin iz bıraktığı ve dolayısıyla geniş hayal gücüne, keskin bir zekâya ve üstün bir mizaca sahip olan Doğulu Arapların daha önce görmedikleri ve alışılmışın dışında olan yeni coğrafyanın tabiat zenginlikleri ve ulaştıkları medeniyet karşısındaki tavırları, Endülüs Őiirinin gelişmesine ve yayılmasında büyük rol oynamıştır. Bunun yanı sıra emir, halife ve devlet adamlarının Şair olmaları ve iktidarlarını devam ettirebilmek adına her zaman Şairlerin desteğini alma gelenekleri de Őiirin önemli bir yere sahip olmasına ve gelişmesine yol açmıştır. (ınar, 2002, s. 84-85)

3. Endülüs Arap Őiirinin Konuları

Endülüs Őiirini diğer Őiirlerden ayıran, güzelliği ve zarafetidir. Kelimenin manasından ziyade vasıf üslubu ve yumuşak sözleriyle öne çıkmaktadır. Bunun sebebi ise, Şairlerin felsefe ve kelimelerin derin anlamlarına hâkim olması ve bu Őiirleri teganni etmeleriydi.

Endülüs Őiirinin başlıca konuları Şöyledir:

3.1. Medh

Medh (övgü); Cahiliye döneminin de en önemli konularından ve Őiirin ayrılmaz bir parçasıdır. Övülen şahsın, kabilenin veya çölün at deve vb. gibi canlı-cansız tüm varlıkların özelliklerinin anlatıldığı bir Şiir türüdür. Aynı zamanda methedilen kişinin fiziki görünüşü veya mal varlığından ziyade, övülmeye değer; kahramanlık, himaye, yardım, cömertlik, mertlik, sebat, iffet ve adalet gibi vasıfları bu Şiir türünde methedilmektedir. (Heykel, 1985, s. 133)

Endülüslü Şairlerin Őiirlerine bakıldığında Doğulu Şairler gibi bu Şiir türünde sayısız Şiir yazdıkları görülmektedir. Üslup bakımından klasik Arap Őiirine sıkı sıkıya bağlı kalan ve Őiirin ana konusunu oluşturan medh

şiirlerinde övülenin, savaşlardaki cesareti, kahramanlığı, cömertliği ve ardi ardına zaferler elde eden Müslüman askerlerin övülmesinin yanı sıra, çöl, deve ve terk edilen diyarın kalıntılarının da ciddi izleri görölmektedir. İbn Derrâc, İbn Hamdîs ve İbn Hânî el-Endelûsî gibi şairlerin şiirlerinde medih türünün sıkça ele alındığı görölmektedir. Ayrıca Endülüs'ün ilk dönemlerinde meydana gelen siyasi olaylar nedeniyle Endülüs'te övgü şiirlerinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu dönemde 'Ubeydullâh b. Yahyâ b. İdrîs ve 'Abdirabbih gibi şairler, vali, vezir, halife, emir ve devlet ricalini överek büyük kazançlar elde etmiş ve saray şairleri makamına yükseltilmişlerdir. (Çınar, 2002, s. 105-107)

Saray şairlerinden İbn 'Abdirabbih, Doğu'nun ve Batı'nın kısılandığı halife olarak betimlediği III. Abdurrahmân'ı vezirleri ile birlikte Ablak adlı atının üzerinde saraydan ayrılışını abartılı bir şekilde methetmiştir:

بَدْرٌ بَدَا مِنْ تَحْتِهِ أَبْلُقُ يَحْسُدُ فِيهِ الْمَعْرَبُ الْمَشْرِقُ
لَوْ يَعْلَمُ الْأَبْلُقُ مَنْ فَوْقَهُ لَأَخْتَالَ عَنْ عَجْبٍ بِهِ الْأَبْلُقُ
إِمَامٌ عَدْلٍ بَاسِطٌ كَفَّهُ يَرْزُقُ مِنْهَا اللَّهُ مَا يَرْزُقُ
عَادَ بِهِ الدَّهْرُ الَّذِي قَدْ مَضَى وَجَدَّ الْمَلِكُ بِهِ الْمُخْلُقُ

“Altında Ablak adlı atı ile bir dolunay göründü ki, onu batı da kıska-nır, doğu da

Ablak, üzerinde kimin olduğunu bilseydi, gururlanır, şâha kalkardı,

Cömertliğini gösteren adaletli bir önderdir ki, Allah verdiği rızkı onun cömert elinden verir,

Onun sayesinde geçmiş zaman geri döndü onunla yıpranmış saltanat yenilendi.” (Colan, 1983, c. II, s. 229)

Başkent Kurtuba'da toplanan şairler, taht mücadelesi kaynaklı çıkan siyasi kargaşadan dolayı ortaya çıkan boşluk sebebiyle Endülüs'ün geleceği ile ilgili ümitlerini kesmişlerdir. Bu kargaşadan sonra başlayan emirlik döneminde şairler, hükümdarlar etrafında kendilerine yeni bir yer edinmeye çalıştılar. Bunların başında III. Abdurrahmân'ın oğlu Abdullah'ın saray ve önde gelen methiye şairlerinden İbn 'Abdirabbih gelmektedir.

Abdullah, Luke Kalesi’ni fethettikten sonra onu tebrik etmeye gelen ‘Ubeydullâh b. Yahyâ b. İdrîs, kalabalık bir topluluk içerisinde emiri Şöyle methetmiştir:

قَدْ جَاءَكَ الْفَتْحُ فِي الْعِيدِ الْكَبِيرِ فَمَا رَأَيْتُ مِثْلَهُمَا فِي الْيَوْمِ عِيدَيْنِ
يَا فَرْحَةً مَنْ رَأَى فِي الْعَزْوِ طَالِعَهَا وَشَاهَدَ الْفَتْحَ لَمْ يَأْسَفْ عَلَى الْبَيْنِ
أَلْدُّ فِي السَّمْعِ مِنْ بُشْرَى الْحَمِيمِ إِذَا وَاقِيٍّ وَمِنْ مَنْظَرِ الْمَعْشُوقِ فِي الْعِيدِ

“Büyük bayramda fetih nasip oldu sana. Ben, iki bayramı bir günde daha önce hiç yaşamadım.

Ne mutlu, savaşın kazanıldığı anı yaşayanlara ve ne mutlu fethi görüp geçmişe üzülmeyenlere,

Bir dostun geliş müjdesini duymaktan ya da bayram günü sevgilinin yüzünü görmekten daha tatlıdır.” (el-Humeydî, 2008, s. 348)

3.2. Mersiye

İnancı ve düşüncesi ne olursa olsun ölüme karşı daima aciz kalan insanoglu, değer verdiği birinin ölümünden etkilenmiş, üzüntü ve acı içerisinde ağlamıştır.

Şüphesiz ki şairler, bu yaşanan duyguları ve acıları en etkili biçimde dile getirebilen kişilerdir (Demirayak ve Sarvan, 2009, 78). Çünkü şairler mersiyelerinde genel olarak bu dünyanın geçici ve aldatıcı olduğunu ve onun adaletsizliğinden bahseden bir bölüm ile şiirlerine başlamışlardır. Bu bölümden sonra, ölen kişiye karşı duydukları üzüntü ile birlikte onun cömertliği, yiğitliği, iyiliği, adaleti, kahramanlığı vb. gibi sıfatları ile devam etmiştir. Böylece şair bu üzüntüsünü, kederini ve içinde bulunduğu psikolojik durumu dış dünyayla paylaşmış ve diğer herkesi kendi duygularına ortak etmiş olur (Pala, 2004, 368-369). şairlerin ölüm karşısında verdikleri bu tepkiye Risâ’ (ağıt), mersiye adı verilmiştir.

Biri genç, diğer ise daha henüz çocuk yaşta olan iki çocuğunu kaybeden ve Hilafet döneminin önde gelen şairlerinden İbn ‘Abdirabbih, mersiyesine Şöyle başlamıştır:

بَلِيَّتْ عِظَامِي وَالْأَسَى يَتَجَدَّدُ وَالصَّبْرُ يَنْفَدُ وَالْبُكَاءُ لَا يَنْفَدُ
يَا غَالِباً لَا يُرْتَجَى لِإِيَابِهِ وَلِقَائِهِ، حَتَّى الْقِيَامَةِ مَوْعِدُ

“Kemiklerim çürüdü, Üzüntüm yenilendi, Sabrım tükendi de ağlamam tükenmedi,

Ey çoğunlukla dönüşü ve buluşulması beklenmeyen, seninle kıyamette buluşacağız.”

İbn ‘Abdirabbih bu beyitlerinde daha gençliğinin baharında toprağa verdiği oğlunun ölümünden sonra sürekli olarak ağlayıp göz yaşı döktüğünü, üzüntüsünün sürekli arttığını ve bu acıya daha fazla dayanacak gücünün kalmadığını dile getirmiştir. (Çınar, 2002, s. 134)

Endülüs’te medeniyetinin mimarı olarak sayılan III. ‘Abdurrahmân’ın vefat etmesi üzerine şair Tahir b. Hazm aşağıdaki beyitleri yazmış ve birçok kişinin ulaşamadığı makama ulaşan III. ‘Abdurrahman’ın bile ölüme karşı aciz oluşundan ve bu durumundan birçok dersin çıkarılması gerektiğini vurgulamıştır:

وَيَا حَسْرَتَا إِذْ أَظْفَرَ الْمَوْتُ بَعْتَةً مِّنْ لَّمْ يَكُنْ إِلَّا بِهِ الْمَوْتُ يَظْفَرُ
تَدَاعَتْ إِلَى النَّعْشِ السَّحَابُ فَظَلَّتْ سَرِيراً عَلَيْهِ السَّيِّدُ الْمُتَخَيَّرُ
سَقَى اللَّهُ قَبْرًا بِالنَّحِيلِ عَمَامَةً تَكَادُ إِذَا حُلِلَتْ عُرَاهَا تَفْطَرُ

“Eyvah, ölüm ansızın sadece sayesinde galip gelebildiği kimseye galip geldi.

Bulutlar onun naaşına çağırıldı birbirini, o seçkin efendinin üzerinde bulunduğu tahta gölge etti.

Allah, o ağaçlık yerdeki kabrin açık yerlerine dokunduğunda, yarılan bir bulutla sulasın.” (el-Humeydî, 2008, s. 348)

3.3. Hiciv

Hiciv, medhin aksine bir yergi sanatıdır. Bir diğer deyişle Hiciv, övgüde yer verilen sıfatların aksine zayıflık, cimrilik, korkaklık vb. gibi özellikleriyle bireylerin ya da kabilelerin vafedilmesidir. Dolayısıyla Şair, kabilesinin savaŐçı ve kahramanları, kabile Őeyhlerini veya kabilenin ileri gelenlerini övgüye değer sıfatlarıyla methederken, diğer kiŐileri veya kabileleri alaycı bir üslup ile eleŐtirmektedir. (Çetin, 2001, s. 17)

Birçok edebiyatçı, hicvin toplumsal yaşam ile çok sıkı bağı bulunduğuna ve hiciv olmadan bir hayatın neredeyse mümkün olmadığına vurgu yapmaktadır. Cahiliye döneminden bu yana kabileler arasında Őeref, gurur, haysiyet, ırz ve namus meselelerinden dolayı savaşlar çıkmış ve bu gibi durumlarda Şairler karşı kabileyi hiciv Őiirleriyle korkunç bir Şekilde hedef almış hatta hicvi en etkili silah olarak kullanmıŐlardır. (Dayf, h. 1119, s. 224)

Yaklaşık sekiz asır geçmiŐi bulunan Endülüs Devleti'nin Şairleri ile Doğulu Şairler arasında hiciv Őiirinin uzunluğu veya kısalığı konusunda görüş farklılıkları olsa da Endülüslü Şairler, Doğulu Şairleri taklit etme konusunda hiçbir sakınca görmemiŐlerdir. Örneğin Doğulu Şairlerin hiciv Őiirleri uzun olmasına karşın Endülüslü Şairlerin hiciv Şiirinde bu yöntemden neredeyse hiç bahsedilmemektedir. Burada dikkat çeken bir diğer mesele ise Endülüs döneminde siyasi kargaŐaların ve siyasi grupların ayrılıklarının sıkça meydana gelmesidir. Böylece önceki dönemlere kıyasla hiciv Şiirlerinde siyasi konular iŐlenmemiŐ ve siyasi konular bu Şiir türünde varlığını sürdürememiŐtir.

Ancak buna rağmen Endülüs Őiirinin hicivden yoksun olduğu söylemez. Endülüs döneminde hiciv Őiirleri sadece Şairler ve kabileler arasındaki çekiŐmelerde değil, devletin ileri gelenleri arasında az da olsa kullanılmıştır. Bu duruma örnek olarak, Şair 'Abdumelik b. 'Omar b. Őuheyd'in ziyarete gittiği vezir 'Abdumelik b. Cehver tarafından kabul edilmemesi üzerine veziri, yazdığı beyitlerde hicvetmiŐtir:

أَتَيْنَاكَ، لَا عَنُ حَاجَةٍ عَرَضَتْ لَنَا إِلَيْكَ، وَلَا قَلْبٍ إِلَيْكَ مَشُوقٍ
وَلَكِنَّا زُرْنَا بِضَعْفٍ عُقُولِنَا حِمَارًا، تَوَلَّى بَرْنَا بِعُقُوقٍ

“Biz sana ne başımıza gelen bir ihtiyaç ne de sana özlem duyan bir kalpten dolayı geldik.

Fakat biz, akıllarımızın zayıflığı sebebiyle iyiliğimize isyanla karşılık veren bir eşegi ziyaret etmiş olduk.” (et-Tilimsânî, 1968, c. I, s. 123; Kazîha, 1998, s. 191)

Bunun üzerine vezir ‘Abdumelik b. Cehver, şaire şu beyitlerle karşılık vermiştir:

حَجَبْنَاكَ لَمَّا زُرْتَنَا غَيْرَ تَائِقٍ بِقَلْبٍ عَدُوٍّ فِي ثِيَابِ صَدِيقٍ
وَمَا كَانَ بَيْطَارُ الشَّامِ لِمَوْضِعٍ يُبَاشِرُ فِيهِ بَرْنَا بِخَلِيقٍ

“Bizi özlemeksizin dost kıyafeti içinde düşman bir kalple ziyaret ettiğin zaman kulluk etmedik.

Şam baytarı bizim iyiliğimizin ulaştığı yere layık değildir.” (et-Tilimsânî, 1968, c. I, s. 123)

Bu beyitlerden, gelişme kaydeden hiciv türünün sadece şairler arasında değil, devletin ileri gelenleri arasında da benimsendiği anlaşılmaktadır.

3.4. Tasvir

Şüphesiz insanın yaratılışından bu yana daima tabiata ve onun güzelliklerine ilgi ve hayranlık duyulmuştur. Bu sevgi dolu tabiatın büyüleyen güzelliğinden etkilenen insanoğlu, ona karşı duyduğu hayranlığını ya resmederek ya da sözlere dökerek anlatmaya çaba harcamıştır. Arap şairleri, tasvir türüne şiirlerinde büyük önem verdikleri gibi Endülüslü şairler nezdinde de aynı şekilde çok büyük bir öneme sahip olmuştur.

Cahiliye ve Emevîler dönemindeki şairler, atalarının tasvir türündeki şiirlerinin izlerini takip ederek çölleri ve oradaki hayvanları, kadın ve içki

meclislerini tasvir etmişler fakat buldukları ve yaşadıkları çevreye yeteri kadar önem vermemişlerdir. Çölü bir sahne olarak kullanmış, tabiatı ve aşkı tek bir konu olarak ele almış, hatta yaşadıkları yerlerden kalan kalıntıları tasvir ederek başlamış ve daha sonra Şiirlerinde, âşık oldukları kadınlarla ilgili anılarından bahsetmişlerdir. Burada belirtmek gerekir ki Cahiliye ve Emevî Şairleri sadece buldukları ortamdan dolayı bu tür Őiirlere bağlı kalarak çölleri, kadını ve içkiyi tasvir etmemiş, aynı zamanda klasik Şiir geleneklerine oldukça bağlı kalmaları sebebiyle bu konulara daha çok yer vermişlerdir. (Çınar, 2002, s. 141-145; Yanık, 2010, s. 75)

Tarık b. Ziyâd ve komutasındaki ordu Endülüs'ü fethetmesiyle, yüzlerce kilometre uzaklardan gelen Araplar, daha önce hiç görmedikleri, şahit olmadıkları ve anavatanlarına benzemeyen bu toprakların gölleri, akarsuları, yeşil ormanları, her tür bitkinin yetiştiği doğası karşısında büyülenmiş ve hayranlıklarını saklamayarak bunu her fırsatta dile getirmekten de çekinmemişlerdir. (Abbâs, 1959, s. 193-194; Dayf, h. 1119, s.293)

Gazel Şiirlerinin önde gelen Şairlerinden İbn Zeydûn'un tasvir konusunda da kayda değer sayıda Őiirleri bulunmaktadır. İbn Zeydûn'un İşbiliyye'de (Sevilla) kaldığı zamanlarda sevgilisi Vellâde için ele aldığı Nuniye'sinde yer yer tasvir sanatını kullandığını görmek mümkündür. Çevresinde şahit olduğu yeşilliği tasvir ettiği beyitlerden bazıları şöyledir:

يا رَوْضَةً طَالَ مَا أَجْنَتْ لَوَاحِظَنَا وَرَدًّا، جَلَاهُ الصَّبَا عَضًّا، وَنَسْرِينَا
ويا حَيَاةً تَمَلِّينَا، بِزَهْرَيْهَا مُنَىٰ ضَرْوَبًا، وَلَدَاتِ أَفَانِينَا
يا جَنَّةَ الخُلْدِ أُبْدِلْنَا، بِسِدْرَيْهَا وَالكَوْثِرِ العَدْبِ، زُقُومًا وَعَسَلِينَا

“Ey bakışlarımıza uzun süre taze güller toplatan bahçe, Ey gençliğin ürettiği taze gül ve nesrinler toplatan bahçe,

Ey parlaklığında türlü arzulara nâil olduğumuz hayat, çeşitli zevklerle neşe bulduğumuz hayat,

Ey bize Sidre'si yerine zakkum sunulan Huld Cenneti, tatlı Kevser'ine bedel olarak irin verilen Cennet.” (İbn Zeydun, 1994, s. 301)

3.5. Züht

İslam dininin indiriliŐiyle birlikte putperestlik duygularının yok oluŐu ve bunun yerine Allah'a ve onun vahdaniyetine, salih amele, bu dÜnyanın geçiici olduğuna ve önemli olanın ahiret hayatı olduğuna vb. gibi düşünce-lerin yaygınlaŐması, takva, cihat, tevhit ve cennet gibi mefhumların insanlarda yer etmesi, cahiliye dönemindeki Araplardan yeni ve sağlıklı bir toplum meydana getirmiştir.

Züht, insanın günahlarından arınarak, temiz ve saf bir Şekilde Allah'a yakınlaŐmasıdır. Endülüs'te züht Őiiri Doğu Őiirine benzerlik gösterse de Doğu'dakine nazaran daha yavaş gelişme kaydetmiŐ, Endülüs'te 7. ve 9. yüzyılda baŐlangıç dönemi olarak kabul edilmiş ve İbn Meserre öncülüğünde kısa sürede yaygınlık kazanmıştır. (Dayf, h. 1119, s. 348)

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasının ardından oluşan otorite boŐluĐu ve siyasi kargaşa ortamında, toplumda yaygınlaŐan lüks hayat, eğlence meclisleri, zevk, sefa ve ahlaksızlığın artmasına rağmen dönemin Şair ve edipleri tarafından züht konulu Őiirlerin ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur. Dolayısıyla ahlaksızlığın yerine züht anlayışı halk arasında zamanla yayılmaya başlamış, Takva ve züht ehli Şair ve edipler ortaya çıkmıştır. ('Abbâs, 1959, s. 130)

Ebû Ishâk el-İlbirî lakaplı Ebu'l-Hasan et-Tuleytulî bu Şairlerin başında gelmektedir. Kurtuba'nın önde gelen âlimlerinden din, fıkıh, edebiyat ve kÜltür dersleri alan et-Tulaytulî, züht konulu kasidelerinden biri Şöyle-lerdir:

إِذَا سُدَّ بَابٌ عَنْكَ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ فَدَعُهُ لِأُخْرَى يَنْفَتِحُ لَكَ بِأَيْهَا
فَإِنَّ قِرَابَ الْبَطْنِ يَكْفِيكَ مَلُؤُهُ وَيَكْفِيكَ سَوَاءَاتِ الْأُمُورِ اجْتِنَابُهَا
فَلَا تَكُ مِنْدَالًا لِعَرْضِكَ وَاجْتَنِبْ رُكُوبَ الْمَعَاصِي يَجْتَنِبُكَ عِقَابُهَا

“Bir kapı ihtiyacını görmeden yüzüne kapatılırsa, onu bırak git, onun kapısı açılır sana.

Karnını doyuracak dağarcığın dolusu sana yeter, kötü alışkınlardan kaçınman sana yeter.

İrzını savuran biri olma, kötülüklerden uzak dur ki cezaları da senden uzak dursun.” (Dayf, h. 1119, s. 349; Abbâs, 1959, s. 133)

Endülüs Emevî dönemi züht şairlerinden Munzir b. Sa’îd el-Bellûti ölümle ilgili şu beyitleri yazmıştır:

الموتُ حَوْضٌ كُلُّنَا نَرِدُ لَمَّ يَنْجَحُ بِمَا نَخَافُهُ أَحَدُ
فَلَا تَكُنْ مُعْرَمًا بِرِزْقِ عَدٍ فَلَيْتَ تَدْرِي بِمَا يَحْيِي عَدُ

“Ölüm bir havuzdur, hepimiz geliriz içmeye, korktuğumuzdan kurtulmayı başaramadı hiç kimse,

Sakin yarının rızıkına düşkün olma, keşke bilseydin yarının ne getireceğini” (et-Tilimsânî, 1968, c. I, s. 374)

3.6. Gazel

Gazel, Arap edebiyatında en eski ve en yaygın kullanılan şiir sanatlarından biridir. Çünkü doğrudan insanın doğası ve özel kişisel tecrübeleri ile bağlantılıdır. Diğer insanların aksine iç dünyalarında yaşadıkları sevgi ve özlemi dile getiren şairler, sadece kendilerinde yaşadıkları bu duygulara tercüman olmamış, aynı zamanda gelecekteki insanlara tecrübelerini ve sevgilerinin boyutunu anlatmışlardır. (Muhammed, 2000, s. 6-7)

Şüphe yok ki gazel şiirleri Arap edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Gazel, kadınlara aşk ve güzel duyguları ifade etmek ve şiire dökerek onlarla sohbet etmek anlamına gelmektedir. (Çetin, 2001, 89) Kitâbu’l-Ağânî adlı eserin müellifi Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, Arap edebiyatında aşk, kadın, güzellik, tabiat, şarap vb. gibi konuların işlendiği şiirlere gazel denildiğini ve bu tür şiirlerin Cahiliye dönemine kadar uzandığını söylemektedir. el-İsfehânî’ye göre Arap edebiyatında şekil bakımından gazel adında bir şekil olmadığını, aksine kadın ve aşk konulu kasidelerden bahsetmektedir. Bu kasidelerin giriş kısmında bulunan kadın ve aşk konulu bölüme *nesîb*, sevgilinin yaşadığı yeri, şairin sevgiliyle anılarının ve dolu dizgin aşklarında yaşadıklarını anlattığı bölüme *tebîb*, bu şiirlerin söylenmesine ise *teğazzul* denilmektedir. (Çınar, 2002, s. 172-173)

Cahiliye dönemi gazel şiirlerinde, sevgilinin diyarı, hicret, vuslat, mutluluk, yakınlık ve uzaklık gibi konular işlenmiştir. Şairler, sevgilinin gidişini, arkasından bıraktığı izleri, bedeninin güzelliği ve sevgiye dair kişisel görüşlerini sıkça şiirlerinde işlemişlerdir. Ayrıca cahiliye dönemi şairlerinin gazel şiirlerinin üslup açısından süslemeden ve yapmacılıktan uzak olduğu görülmektedir. Şairin yaşadığı duygu yoğunluğu, şiirlerinin gelişigüzel kelimelerle söylemesine sebep olmuştur. (Muhammed, 2000, s. 8)

Arap edebiyatında ilk gazel şiirini söyleyen şairlerin başında İmru'ul-Kays ve el-A'şâ'nın şöhret kazandığı söylenebilir. el-A'şâ'nın cahiliye dönemindeki en güzel gazel konusunu işleyen beyitlerinden bazıları aşağıdaki gibidir:

وَدَّعَ هَرِيرَةَ إِنَّ الرِّكْبَ مُرْتَحِلٌ وهل تُطِيقُ وَدَاعاً أَيُّهَا الرَّجُلُ؟
عَرَاءُ فَرَعَاءُ مَصْفُوءٌ عَوَارِضُهَا تَمْشِي الهُوَيْنَا كَمَا يَمْشِي الوَجِي الوَحِلُ
كَأَنَّ مِشْيَتَهَا مِنْ بَيْتٍ جَارَتْهَا مَرَّ السَّحَابَةِ ، لَا رَيْثٌ وَلَا عَجَلُ

“Hureyre ile vedalaş, kabile yola çıkıyor, vedalaşmaya katlanabilir misin ey adam,

Bembeyazdır iki yana salıverdiği saçlarının ıslıl ıslıl örgüleri adeta yorgun kimsenin çamurda yürüdüğü gibi ağır ağır yürüyor,

Komşusunun evinden gelişi bulutun gelişi gibi ne yavaş ne çabuk yürüyordu” (Meymûn 1979, s. 145)

İslam'ın ilk dönemlerinde gazel şiirleri sayıca azalmıştır. Bunun sebebi ise şairlerin İslam daveti ile meşgul olmaları ve İslam'ın, Cahiliye dönemi gazel şiirlerini yasaklamasıdır. Burada belirtmek gerekir ki İslam sevgiyi ve sevmeyi yasaklamamış, sevgiliyi ve onun bedenini tasvir etmeyi, sevgide ileri gitmeyi yasaklamış ve Allah'a ma'siyet derecesine gelmesinden sakındırmıştır.

Emevî döneminde ise gazel şiirleri yeniden yaygınlık kazanmaya başlamakta ve üç şekilde karşımıza çıkmaktadır. Platonik gazel: Bu tür gazelde şair sevgilisiyle konuşamaması sebebiyle ona söyleyemediklerini, İslam kaidelerine uygun bir şekilde şiiri ile dile getirmektedir. Medenî gazel:

Bolluk ve refah seviyesi yüksek bir toplumda yaşaması sebebiyle ‘Omar b. Ebî Rabi’a’ya nispet edilmiş ve birçok sevgilisi olması nedeniyle her birine ayrı Şiir yazmıştır. Bu tür Őiiri yazan Őairlerde sevgi anlayışının olmadığı görülmekle birlikte bu Şairler, aşkta seven değil sevilen taraf olmuşlardır. Taklidî gazelde ise Şair klasik Arap edebiyatına tema, Şekil ve üslup bakımından bağlı kalmış ve atalarının yolundan çıkmamıştır. (Muhammed, 2000, s. 19-20)

Abbasî döneminde refah ve eğlencenin artmasıyla gazel, kayda değer ciddi bir gelişim sağlamış ve Şairler dünya hayatına değinmekten çekinmemişlerdir. Bu dönemde Őairlerde İslam’ın din ve ahlak felsefesi zayıflamıştır. Gazel, Cahiliye dönemindeki sınırlarını aşmış ve aşk-sevgi gerçek değerini kaybetmiştir. Dönemin Şairleri, platonik gazel ile diğer Şairlerin duygu ve değerleriyle alay etmiş, cariyeye, Őarkıcı ve Őehvet artmıştır. Bu olaylar ışığında kadının doğasının değişmesi tabii olarak gazel Őiirlerini de etkilemiştir.

Abbasî döneminin önde gelen Şairlerinden *Dıku’l-Cinn el-Hımsî* (lm. H. 236) Şiirinde sevgilisi için Şöyle dile getirmiştir:

يا بديع الدل والعنج لك سلطان على المهج
إن بيتاً أنت ساكنه غير محتاج إلى السرج
وجهلك المعشوق حجتنا يوم يأتي الناس بالحج

“Ey işveli, eşsiz güzelliğe sahip olan sevgili, nefsimi hükmetme yetkisi veriyorum sana,

Senin içinde olduğun ev; ışığa (kandile) ihtiyaç duymaz,

“Açık olduğum yüzün, insanların hacca gelmeleri için sebeptir.”
(‘Abdusselâm 2004, s. 260-261)

Bu dönemde yeni bir gazel Őekli ortaya çıkmıştır ki ahlaksızlığın zirvesi olarak tanımlanmaktadır. Bu gazel Őiiri ise erkek Şairlerin, başka erkeklere Őiirler yazması ve tegazzul etmesidir. Toplumun dinden uzaklaşması, ahlaksızlaşmasına yol açmış ve bu durum Eb Nevvs, Yûsuf b. el-Haccc es-Sekafi, Huseyn b. ed-Dahhk ve Sa’id b. Vehb gibi Şairlerin cretkr beyitler yazmasına sebep olmuştur. (Muhammed, 2000, s. 44-45)

Her ne kadar erkeğe yazılan gazel Şiirlerinin bazıları manevi bazıları da ahlaksızca olsa da bu çalışmada bu tür Őiirlere yer verilmemiştir.

Endülüs'ün, Arap edebiyatı ve Őiiri için yeni bir ortam olduğunu daha önce de vurgulamıştık. Bu durum tabii olarak gazel Őiirini de etkilemiş ve gazel Őiirin gelişmesini sağlamıştır.

Endülüs döneminde tabiat tasviriyle bütünleşen gazel; gerek bu yeni vatanın güzelliğiyle göz kamaştıran doğası, gerekse sosyal ve kültürel anlamda gelişen toplumun Őarap, eğlence, çalgı ve müzik meclislerin de yaygınlık kazanmasıyla kendine diğer Arap ülkeleri ile kıyaslandığında daha fazla gelişme alanı bulmuştur. Daha önce Arap edebiyatında çok görölme-yen ve Endülüs edebiyatında kadın Şairlerin sayılarının her geçen gün artması, erkeğe gazel Őiirleri yazması ve tegazzul etmesi de gazelin Endülüs'te gelişmesindeki önemli faktörlerden biri olarak kabul edilmektedir. Diğer Şiir türlerinde olduğu gibi Doğu'nun izlerini taşıyan Endülüs gazel Őiiri geleneksel, müstehcen ve müstehcen olmayan Şekilde karşımıza çıkmış ve her Şair ahlak terazisine göre bundan nasibini almıştır (el-Keylânî, 2018, s. 260-261). Endülüs edebiyatının Őiirleri ilk zamanlar o kadar çok Doğu'ya benziyordu ki İbn Derrâc'a üslup bakımından çok benzerlik gösterdiği için el-Mütenebbi ve Marvân b. 'Abdurrahmân'a da İbn'ul-Mu'tez diye lakap verilmiştir. (Muhammed, 2000, s. 65)

Tabiat harikası olan bu topraklara gelen Şairler doğanın güzelliği ve toplumun etnik yapısından etkilenmiş, Şiirlerinde güzellik değerleri değişmiş, cahiliye döneminden kalma nefsi duyguların yerini hissî duygular almış, kadına bakış açıları ve kadın anlayışlarının değişmesine sebep olmuştur (el-Keylânî, 2018, s. 261). Aynı zamanda bu durum Őiirlerde kullanılan kelimelerin daha süslü olmasını sağlamıştır (Muhammed, 2000, s. 66). Şairler, Cahiliye ve Emevî dönemlerinde olduğu gibi sevgilinin bedenini vasfetmemiş, aksine, duracağı sınırları bilmiş ve sevgilinin güzelliğini ay, yıldız, güneş vb. cisimlere benzetmiştir:

مَا أَرَى الْحَالَ فَوْقَ حَدِّكَ لَيْلًا عَلَى فَلَقٍ إِتْمَا كَانَ كَوْكَبًا قَابِلَ الشَّمْسِ فَاحْتَرَقَ

“Geceleyin Őafakta iki yanağının üstündekinin ben olduğu kanaatinde değilim,

O ancak güneşle karşılaşıp da yanan bir yıldızdı.” (el-Keylânî, 2018, s. 261)

Tabii ki şairlerin, sınırlarını bildiği bu durum çok uzun sürmemiştir. Endülüs’ü fetheden Araplar, tabiatın duyguları coşturan güzelliği ve toplumda saygınlık kazanmak üzere içkili, çalgılı ve kadınlı eğlence meclislerine karışmıştır. Bu durum bir süre sonra gazel şiirlerini etkilemiş ve müstehcenlik tekrar gazel şiirlerinde kendine yer edinmiştir. şair el-Tuleytulî sevgilisine geçirdiği ve unutamadığı o geceyi şöyle anlatmıştır:

بِحَيَاتِي عَصِيَابِي عَلَيْكَ عَوَازِي إِنَّ كَانَتْ الْقُرْبَاتُ عِنْدَكَ تَنْفَعُ
هَلْ تَذْكُرِينَ لَيْلِيًّا بِنْتًا بِهَا لَا أَنْتِ بِأَحِلَّةٍ وَلَا أَنَا أَفْنَعُ

“Hayatımın hakkı için, sana karşı olan isyanlarım kınayıcılarımdır, eğer yakınlıklar sana faydalıysa,

Berber geçirdiğimiz o geceleri hatırlıyor musun? Hani ne senin cimri davrandığın ne de benim yetindiğim” (‘Asî, 1970, s. 72)

Yukarıdaki şiirden de anlaşıldığı üzere bu yeni çevre ve tabiat şairlerin kalplerini kadınlara karşı ısındırmış hatta onlara olan duygularını herkesle paylaşmaya başlamıştır. Tabii bu durum şairlerin kadın anlayışını çok değiştirmemiştir. Böylece Endülüs gazeli doğudaki gibi hayalî ve duygusal tasvirlerden uzak kalarak daha çok duygusal tasvirlerin hâkim olduğu bir şiir türü hâline gelmiştir.

şairin, maddi ve manevi duygularını, sevgilisine karşı duyduğu hissiyatı ve bu duygular karşısındaki reaksiyonunu doğayı vasfederek şiire dökmesi, Endülüs gazelinin başlıca özelliklerinden biri sayılmaktadır. Zira şair, doğa unsurlarını sevgilisine olan aşkınlı ve özlemini anlatırken dahi yoğun bir şekilde kullanmıştır. Bu durum şairin vasfetme yetisini ve hayal gücünü geliştirmiş, böylece gazele farklı bir boyut kazandırmıştır (Sâdık 2006, s. 9-12).

İbn Zeydûn, sevgilisini vasfederken doğa unsurlarından yararlandığı şiirinden bazı beyitler şöyledir:

هِيَ الشَّمْسُ مَغْرُبًا فِي الْكَلِيلِ وَمَطَلَعُهَا مِنْ جُيُوبِ الْخُلَلِ
وَعُصْنٌ تَرَشَّفَ مَاءَ الشَّبَابِ ثَرَاهُ الْهَوَى وَجَنَاهُ الْأَمَلِ

“O öyle bir güneş ki, batışı cibinlik içinde, doğuşu elbiselerin yenle-
rinde,

Gençlik suyuna kanmış bir fidandır, toprağı aşktır, ürünü de arzudur.” (İbn Zeydun, 1994, s. 245)

Endülüs gazelinde Őiirin mana ve Şekil açısından, Doğu’nun taklit edildiği aşikârdır. Her ne kadar doğu Şairlerinin yöntemlerini izleseler de bazı kısmî değişikler ile birlikte dil açısından bireysel katkısı bu Őiiri diğerlerin farklı kılmaktadır.

Gazel Şiirlerinin birçoğunda iki Şekil sevgili karşımıza çıkmaktadır; ilki, acı çeken ve aşktan gözü dönen sevgili. Diğeri ise, ulaşılması imkânsız katı bir sevgiliyi konu etmektedir. Şair sevgilisinin bedenini ve güzel huy-
larını, tabiatın harikuladeliğiyle birleştirdiğinde, sevgilisinin güzelliği gö-
zünde katbekat artmış ve bu tabiat gerek Őiirlerine gerekse sevgilisini vas-
fetmesine ilham kaynağı olmuştur. Tabiatın yaratılış güzelliği ve kadının kendini sevdirmesi, Şairlerin Endülüs’e cennet demelerinin sebeplerinden-
dir. (‘Umrân, ve diğerleri, s. 12-24)

3.6.1. Gazel Türleri

Gazelin başlıca iki türü vardır, bunlar Şöyledir:

a) Saf- İffetli Gazel (‘Afif – ‘Uzri)

Bu gazel türünün ‘Uzri olarak isimlendirilmesi Yemen’de bulunan ‘Uzra kabilesine nispet edilmektedir. Bunun sebebi ise bu kabilenin kadın-
larının güzel, erkeklerinin ise iffetli olmasından kaynaklanmaktadır (Bere-
ket 1998, s. 35). Bu kabile, nefisleri hoş tutan, fesahat ve iffet sahibi âşık-
larının çokluğu ile meşhur olmuştur. (el-Hâdî, 1986, s. 429)

Bu gazel türü; Şairin sevgilisinin bedenine ve çekiciliğini dile ge-
tirmekten uzak durarak, kendisine acı veren ve ona fazlasıyla duyduğu öz-
lem ve hasretini, ondan ayrı uzak kalmanın ne kadar acı olduğunu, ona

duyduğu sevgiyi ve bu sevginin boyutunu en kalbî duygularla iffetli bir şekilde dile getirdiği gazel türüdür (Ebû ‘Ali, 2010, s. 3). Ayrıca bu şiirin özelliklerinden biri de şairin birden fazla sevgilisinin olmaması ve ondan bir sebepten dolayı mahrum kalmasıdır. (‘İd, 1993, s. 58-60)

İbn Hazm bu gazel türünde şu beyitleri yazmıştır:

وَدِدْتُ بِأَنَّ الْقَلْبَ شَقَّ بِمُدِّيَةِ وَأَدْخَلْتِ فِيهِ ثُمَّ أَطْبِقُ فِي صَدْرِي
فَأَصْبَحْتَ فِيهِ لَا تَحْلِينَ غَيْرَهُ إِلَى مُنْقَضِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَالْحَشْرِ
تَعِيشِينَ فِيهِ مَا حَيَّيْتَ فَإِنْ أُمْتُ سَكَنْتِ شَعَاْفُ الْقَلْبِ فِي ظَلَمِ الْقَبْرِ

“İstedim ki kalbimi bir bıçakla yarsınlar, sen yerleştirilesin; sonra yüreğim kapatılsın,

Böylece sen orda kalasın; kıyamet ve mahşer gününe kadar ordan ayrılmayasın,

Ben yaşadıkça sen de yaşayasın. Eğer ölürsem, kabrin karanlığında, kalbimin içinde kalasın.” (İbn Hazm, 2014, s. 108-109)

Murabıtlar dönemi şairlerinden Ebû Ca’fer b. Sa’îd sevgilisine duyduğu hislerin boyutunu şöyle dile getirmiştir:

أَغَارُ عَلَيْكَ مِنْ عَيْنِي وَمَنِّي وَمَنْكَ، وَمِنْ زَمَانِكَ وَالْمَكَانِ
وَلَوْ أَنِّي حَبَّأْتُكَ فِي عَيْوِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا كَفَّانِي

“Gözümden, kendimden, senden, zamanından, mekânından kıskanı-
rım seni,

Yine de yetmez bana, kıyamete kadar gözlerimde saklasam seni” (ed-Dâye, 2000, s. 59)

Yukarıdaki şiir örneklerinden de anlaşılacağı üzere sevgilinin tek olmasının yanı sıra, konunun tek, açık ve anlaşılır olması, iffet ve doğruluk merkezli olması ‘Uzrî gazel şiirinin özelliklerindedir.

b) Açık Gazel (Fâhiş / El-Hudari)

Bu gazel türünde şair, sevgilisine karşı hissettiği duygularını, onun cazip yönlerini ve saklı güzelliklerini açık bir şekilde dile getirmektedir. Gazelin bu türüne neden *el-Hudari* olarak isimlendirilmiştir. Bu tür, fâhiş ve fâhiş olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır. (Ebû ‘Ali, 2010, s. 10)

‘Uzrî gazelin aksine, maddi sevgi duygularının, kadının güzelliklerini açık bir şekilde tasvir ve teganni edilmesi, şairin birden fazla sevgilisin olması ve bununla iftihar etmesi bu gazel türünün başlıca özelliklerindedir.

Bu şiir türünün menşei hicaz bölgesidir ve en önemli şairlerinden biri de Mekke’de bulunan Kureyşli ‘Amr b. Ebi Rebî’a’dır. Âşık olduğu Hind ile ilgili şu beyitleri yazmıştır:

كُلَّمَا قُلْتُ مَتَى مِيعَادُنَا ضَحِكْتَ هِنْدُ وَقَالَتْ بَعْدَ عَدِّ

“Ben ona buluşmamız ne zaman dedikçe Hind güldü ve ‘Yarımdan sonra’ dedi.” (et-Tabbâ’, 2016, s. 30)

3.6.2. Gazel Örnekleri

Endülüs’ün önde gelen edip ve şairlerinden ve “gazel, kalbin isteklerine cevap veren ruhun ihtiyacıdır” diyen Ebu’l- Velîd Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Zeydûn el-Mahzûmî (ö. h. 462), diğer adıyla İbn Zeydûn, âşık olduğu sevgilisi Vellâde’ye sözünde durmaya devam etmesi ve geçmişteki günlerine olan hasret ve özlemini dile getirdiği Nûn kafiyesinde kasidesi şöyledir:

أَضْحَى التَّنَائِي بَدِيلًا مِنْ تَدَانِينَا، وَنَابَ عَنِ طِيبِ لُفْيَانَا بَجَافِينَا،
أَلَّا وَقَدْ حَانَ صُبْحُ الْبَيْتِ، صَبَحْنَا
مَنْ مَبْلُغِ الْمَلْبَسِينَا، بَانْتِرَاحِهِمْ،
أَنَّ الزَّمَانَ الدِّي مَازَالَ يُضْحِكُنَا
غِيظَ الْعِدَا مِنْ تَسَاقِينَا الْهُوَى فِدَعَوْا
فَانْحَلَّ مَا كَانَ مَعْقُودًا بَأَنْفُسِنَا؛
يَا لَيْتَ شِعْرِي، وَلَمْ نُعْتَبِ أَعَادِيكُمْ،
وَنَابَ عَنِ طِيبِ لُفْيَانَا بَجَافِينَا
حَيْنَ، فَقَامَ بِنَا لِلْحَيْنِ نَاعِينَا
حُزْنًا، مَعَ الدَّهْرِ لَا يَبْلَى وَيُبْلِينَا
أُنْسًا بِفُرْجِهِمْ قَدْ عَادَ يُيَكِينَا
بِأَنَّ نَعَصَّ، فَقَالَ الدَّهْرُ آمِينَا
وَأَنْبَتَ مَا كَانَ مَوْصُولًا بِأَيْدِينَا
هَلْ نَالَ حَظًّا مِنَ الْعُتْبَى أَعَادِينَا

“Yakınlaşmamız yerine ayrılık bedel oldu bize, Tatlı vuslatımız yerine Azap, vekil oldu bize,

Yazık! Ayrılık sabahı olunca ölüm selamladı bizi, ölüm habercisi verdi ölü haberimizi,

Kim ulaştırır acı haberi yas elbiselerini giyenlere, dünya durdukça eskimeyen ama bizi yıpratın bu haberi,

Dostların yakınlığıyla bizi sürekli güldüren zamanın, Artık şimdi ağlatmaya başladığını bizi,

Düşmanlarımız aşk şarâbını yudumlamamızı kıskandı, Felek de âmîn dedi boğazınıza tıkansın diye ettikleri duâya,

Bozuldu böylece, bizi bağlayan bağlar, tükendi elimizdeki tüm imkanlar,

Bilsen ki, biz düşmanlarımızı hiç sevindirmemişken, Şimdi nasiplendi mi düşmanlarımız memnuniyetten?” (İbn Zeydun, 1994, s. 298)

Yine Endülüs’ün önde gelen şairlerinden ve Doğu’nun fesahati, Batı’nın akıcılık ve inceliğini birleştirme yönünden İbn Zeydûn’a benzerlik gösteren Ebû ‘Omar lakaplı İbn Abdirabbih (ö. h. 328) sevgilisine yazdığı ve onu öven beyitleri şöyledir:

يَا سَاحِرًا طَرَفُهُ إِذْ يَلْحُظُ وَفَاتِنًا لَنَفْظُهُ إِذْ يَلْفُظُ
يَا عُصْنًا يَنْتَنِي مِنْ لَيْنِهِ وَجْهَكَ مِنْ كُلِّ عَيْنٍ يُحْفَظُ
أَيَقْظُ طَرْفِي إِذْ بَدَا مِنْ نَعْسِهِ مَنْ طَرَفُهُ نَاعَسَ مُسْتَيَقِظُ
ظِيٌّ لَهُ وَجَنَّةٌ مِنْ رِقَّةٍ بَجْرَحِهَا مُفْلَتِي مَنْ يَلْحَظُ

“Ey baktığında bakışıyla büyüleyen, konuştuğunda sözleriyle baştan çıkaran,

Ey bükülebilen narin dal, güzelliğın bütün gözlerden korunsun,

Uyku bürüyünce gözlerimi, uyandırdı mahmur gözlü beni,

Yumuşak yanaklı bir ceylan, öyle narin ki bakışım ona zarar verir.”
(ed-Dâye, 1979, s. 102)

Doğduğu Sicilya adalarının Sakûsa bölgesinden İşbliliyye’ye hicret eden ve orada emir ve halifelere medhler yazan İbn Hamdîs ise sevgilisinin gözlerinde duyduğu acıyı Bâ’ kafiyesinde şöyle dile getirmektedir:

رُؤْيُكَ يَا مُعَدَّبَةَ الْقُلُوبِ أَمَا تَحْشَيْنَ مِنْ كَسْبِ الذُّنُوبِ
مَتَى يَجْرِي طُلُوعُكَ فِي جُفُونِي سَنَا شَمْسٍ مُوَاصِلَةَ الْعُرُوبِ
وَكَمْ تُبْلِي الْكُرُوبُ عَلَيَّكَ جِسْمِي أَلَا فَرَجٌ لَدَيْكَ مِنَ الْكُرُوبِ
وَأَنْتِ قَدَحْتِ فِي أَعْشَارِ قَلْبِي بِسَهْمَيْكَ
وَلَمْ أَسْمَعْ بِأَنَّ عَيْونَ عَيْنٍ تُفَيْضُ سِهَامَهُنَّ عَلَى الْقُلُوبِ

“Yavaş! Ey kalplere acılar salan, hiç günah işlemekten korkmaz mısın?

Batmaya yüz tutmuş parlak bir güneş gibi ne zaman göz kapaklarımda doğacaksın?

Bedenim acılarınıla daha ne kadar çürüyecek? Sende, acılardan bir kurtuluş yok mu?

Sen kalbimin derinliklerine gözlerinle iki ok sapladın,

Daha önce gözlerin arka arkaya ok sapladığımı duymamıştım.” (İbn Hamdîs, 1960, s. 8)

Yine gördüğü güzel bir kıza tegazzul ederken, etrafını uzaklık ateşleri saran bir cennete benzetmektedir:

يَا جَنَّةَ الْوَصْلِ الَّتِي حَفَّتْ بِهَا نَارُ الصُّدُودِ
مَنْ لِي بِرِيَاكِ الَّتِي فَتَقَتْ بِرِيْحَانِ الْخُلُودِ
وَمُجَاجَةً شَهْدِيَّةٍ نُجِّيَ مِنْ الْبَرْدِ الْبَرُودِ

“Ey uzaklık ateşiyle çevresi kuşanmış vuslat cenneti,

Hoş ebediyet kokunu püskürten esintine ne zaman ereceğim,

Soğutucu dolu tanelerinden elde edilen balımsı ağız suyunu ne zaman tadacağım.” (İbn Hamdîs, 1960, s.113)

Divanında birçok farklı renklerde farklı armoniler bulunan ve kaside-lerin hepsinde bir ağırbaşlılık ve özgünlük gördüğümüz İbn Hafâca (ö. h. 533) ise âşık olduğu bir kadını kâf kafiyesinde Şöyle dile getirmiştir:

غَارَلْتُهُ مِنْ حَبِيبٍ وَجْهُهُ فَلَقْتُ فَمَا عَدَا أَنْ بَدَا فِي خَدِّهِ شَفَقُ
وَأَزْتَجَّ يَعْتُرُ فِي أَذْيَالِ خِجْلَتِهِ غُصْنٌ بِعَطْفِيهِ مِنْ اسْتَبْرَقِ وَرَقُ
تَحَالُ خِيْلَانُهُ فِي نُورِ صَفْحَتِهِ كَوَاكِبًا فِي شُعَاعِ الشَّمْسِ تَحْتَرِقُ
عَجِبْتُ وَالْعَيْنُ مَاءٌ وَالْحَشَا هَبُّ كَيْفَ التَّقَّتْ بِهَمَا فِي جَنَّةِ طُرُقُ

“Yüzü tan olan bir sevgiliye âşık oldum, yanağında da şafak söker,

İki yanında yeşil ipekten yaprakları olan bir fidan, uzun eteklerinin içinde tökezleyip gitti,

Onun yüzünün aydınlığı içindeki benleri, güneşin ışınlarında yanan yıldızlar sanırsın,

Suyun ve ateşin yollarının kesişerek cennette kavuşmalarına şaşır-dım.” (İbn Hafâce, 1994, 165)

Endülüs Arap Şiirinde gazel, diğer asırlarda olduğundan daha fazla ilgi görmüş, yaygınlık kazanmış ve Şiir konuları arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Gazel konusu, kasidelerin sadece Matla’ kısmında değil, başlı başına gazel konusu üzerine yazılan kasidelerde ortaya konulmuştur. Bu-nun en önemli sebepleri; doğa güzelliği, toplumun etnik yapısından kay-naklanan özgür ortam, cariyeye ve kadın tutsak sayılarının artması olarak tes-pit edilmiştir.

El-Makarrî’ nin gazel yazan Endülüslü Şairler hakkında söylediği gibi: “Onlar gazel Őiiri yazmaya başlarsa; gülden yanak, nergisten göz, mersin ağacından zülûf, Őeker kamışından endam, badem çekirdeğinden dudağı şekillendirirler.”

Sonuç

Endülüs’te Şiir; doğudaki Őiirin taklidiye başlamış ve daha sonra Şair-ler bununla yetinmeyip Şiir sanatını geliştirmiş ve yenilikler getirmiştir. Endülüslü Şairler 9. Yüzyılda doğuda bulunmayan Muvaşşah adından yeni bir kaside ve Şiir sanatı ortaya koymuşlardır. Bu yeni coğrafyanın doğa güzelliği, müziğin yaygınlık kazanması ve teganni edilmesi bunun ortaya çıkmasındaki başlıca sebeplerdendir.

Endülüs Őiirinin karakteristik yapısının tamamlanması, sadece Endü-lüs’ün bağımsız bir bilince sahip olduğunu ispat etmemiş, aksine Şahit olu-nan Muvaşşah ve Zecel gibi asil bir Endülüs yaratıcılığının çıkmasına bü-yük katkı sağlamış ve Endülüs Őiirini diğerlerinden ayırt eden iki sanat ha-line getirmiştir.

Endülüs Arap Şiirinde gazel, diğer asırlarda olduğundan daha fazla ilgi görmüş, yaygınlık kazanmış ve Şiir konuları arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Gazel konusu, kasidelerin sadece Matla’ kısmında değil, başlı

başına gazel konusu üzerine yazılan kasideler ortaya konmuştur. Bunun en önemli sebepleri; doğa güzelliği, toplumun etnik yapısından kaynaklanan özgür ortam, cariyeye ve kadın tutsak sayılarının artmasından kaynaklandığı tespit edilmiştir.

El-Makarri'nin gazel yazan Endülüslü Şairler hakkında söylediği gibi: "Onlar gazel Őiri yazmaya başlarsa; gülden yanak, nergisten göz, mersin ağacından zülüf, şeker kamışından endam, badem çekirdeğinden dudağı şekillendirirler."

Endülüs Arap Şairleri, kadını tasvirde doğanın büyüleyen güzelliğini en güzel biçimde kullanmıştır. Tasvirde ve dolayısıyla gazelde ileri derecede gelişen Endülüs Arap Őiiri, çağdaş Arap edebiyatında da ulvî bir yer edinmeyi başarmıştır.

Yeryüzü cenneti olarak adlandırılan Endülüs, birçok medeniyete öncülük etmiş ve kendisinden sonraki edebiyat tarihine de yön vermiştir. İnsanın yaratılışı ve doğası gereği hissettiği aşk ve sevgi duygusu her ortamda olduğu gibi Endülüs'ün yaşadığı kargaşa ortamında dâhi unutulmamış, geri plana atılmamış, aksine kendine bulduğu farklı sebeplerle gazel Őirlerinde kendine yer bulmuştur. Allah'ın insana bahşettiği bu duygu, Endülüslü Şairlerin elinde farklı bir boyut kazanmış ve günümüze kadar önemini korumuştur.

Kaynakça

- ‘Abdurrahmân, İ. M. (2018). *Edeb Endelusî*. Mekke: Ümmü’l-Kurra Üniversitesi Yayınları.
- ‘Abdusselâm b. Rağbân, (2004). *Dîvân Dîku’l-Cinn el-Hımsî*, der. Mazhar el-Haccî. Şam: İttihâdu’l-Kitabu’l-‘Arab Yayınları.
- ‘Asî, M. (1970). *eş-Şi’ru ve’l-Bi’etu fi’l-Endelus*. Beyrut: el-Mektebetu’t-Ticârî li’n-Neşr,.
- ‘Îd, S. (1993). *el-Ğazalu’l-‘Uzrî; el-Hakikatu’z-Zahira*. Kahire: Mektebetu’l-Âdâb Yayınları.
- Abbâs, İ. (1959). *Târîhu’l-edebi’l-Endelusî – ‘Asru’t-Tavâ’if ve’l-Murâbitîn*. Beyrut: Dâru’s-Sekâfe Yayınları.
- az-Zayyât, A. H. (2011). *Târîh el-Adabu’l-‘Arabi*. Kahire: Nahdatu Mısır Yayınları.
- Bereket, İ. (1998). *el-Hub fi Sadri’l-İslâm*. Kahire: Kabâ’ Yayınları.
- Colan, C. S. (1983). *el-Beyânu’l-Muğrib fi Ahbâri’l-Endelus ve’l-Mağrib*. Tercüme: İbn ‘Azârî el-Marâkeşî, Beyrut: Daru’s-Sekafe yayınları.
- Çetin, N. M. (2001). *Eski Arap şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çınar, M. (2002). *Endülüs’te Mulûku’t-Tavâ’if Dönemi Edebi Çevresi*. Erzurum: (Yayımlanmış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dayf, Ş. (h. 1119). *‘Asru’d-Duvel ve’l-İmârât el-Endelüs*. Kahire: Dâru’l-Ma’arif Yayınları.
- Dayf, Ş. (1987). *al-Fenn ve Mezâhibuhû fi’ş-Şi’ri’l-‘Arabi*, (11. Baskı). Kahire: Dâr’ul-Ma’arif Yayınları.
- Demirayak, K. – Sarvan, A. (2009). *Arap edebiyatı tarihi Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Ebû ‘Ali, N. H. (2010). *M’aani Şi’ir’ul-Ğazal Beyne’t-Taklîd ve’t-Tecdîd*. Gazze: İslamiyye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Ebu'l-Haşab, İ. 'A. (1966). *Târih el-Edebu'l-'Arabî fi'l-Endelüs*. Beyrut: Daru'l-Fikr Yayınları.
- ed-Dâye, M. R. (1979). *Divân İbn 'Abdirabbih*. Şam: er-Risâle Yayınları.
- ed-Dâye, M. R. (2000). *fi'l-Edebi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr Yayınları.
- el-Hâdî, S. (1986). *İtticâhâtu'ş-Şi'ri fi'l-'Asri'l-Emevî*. Kahire: el-Hâncî Yayınları.
- el-Humeydî, E. 'A. M. b. F. (2008). *Cuzvetu'l-Muktebes*, Tahkik: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Tunus: Dâru'l-Ėarb el-İslâmî Yayınları.
- el-Keylânî, F. N. (2018). *el-Gazal fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*. Bağdat: Dicle Yayınları.
- eş-Őek'a, M. (1979). *el-Edebu-l Endülüsî: Mevdu'atihî ve Hasâisihî*, (4. Baskı). Beyrut: el-'İlmu lil-Melâyîn Yayınları.
- et-Tabbâ', A. E. (2016). *Divân Omar b. Ebi Rebi'a*, (II. Baskı). Beyrut: Kalem Yayınları.
- et-Tilimsânî, A. b. M. el-Makkarî, (1968). *Nefhu-t Tib min Ėusni-l Endülüs er-Ratîp*. Beyrut: Dâr Sâdır Yayınları.
- Heykel, A. (1985). *el-Edebu'l-Endelusî*. Kahire: Daru'l Ma'arif Yayınları.
- İbn Hafâce, (1994). *Divân İbn Hafâce*, Tahkik: 'Omar Fârûk et-Tabbâ', Beyrut: Dâru'l-Kalem Yayınları.
- İbn Hamdîs, (1960). *Divan İbn Hamdîs*, Tahkik: Muhammed 'Abbâs, Beyrut: Dâr S'adır Yayınları.
- İbn Hazm, (2014). *Güvercin gerdanlığı*, (22. Baskı), çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Zeydun, (1994). *Divân İbn Zeydûn*, (2. Baskı), Der. Yûsuf Ferhât, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî.
- İbni Haldûn, (2005). *Mukaddime*, Tahkik 'Abdusselâm eş-Őedâdi, 1. Baskı, Fas: Beytu'l-Funûn ve'l-Adâb Yayınları.

- ‘İd, S. (1993). *el-Ėazalu’l-‘Uzri; el-Hakikatu’z-Zahira*. Kahire: Mektebetu’l-‘Adâb Yayınları.
- Kazîha, R. (1998). *el-Fukahe fi’l-Edebi’l-Endelusi*. Kahire: el-Mektebetu’l-‘Asriyye Yayınları.
- Meymûn b. K. (1979). *Divânu’l-A’şâ el-Kebîr*. Kahire: Mektebetu’l-‘Adâb Yayınları.
- Muhammed, S. (2000). *el-Ėazal fi’ş-Şi’ri’l-‘Arabî*. Beyrut: Dâr el-Râtib el-Câmi’iyye.
- Pala, İ. (2004). *Ansiklopedik divan Őiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı yayınları.
- Reysûnî, M. (1978). *eş-Şi’ru’n-Nesevî fi’l-Endelus*. Beyrut: Dar mektebet’u-l Hayat Yayınları.
- Sâdık b. ‘Umrân; el-Bâcî , ‘A.; el-‘İrdâvî, el-Hâşimî; el-Vuğlânî, R. ‘A. (2006). *Kitâbu’n-Nusûs*, Tunus: Ulusal Pedagoji Merkezi yayınları.
- Seybold, C.F. (1999). Endülüs. *İslam ansiklopedisi*. İstanbul.
- Yanık, N. H. (2010). *Arap Şiirinde tasvir*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Yıldırım, A. (2007). *Endülüs’te Arap dili çalışmaları* (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi) Van: Sosyal Bilim Enstitüsü.

لَفْظُ الْجَلَالَةِ دِرَاسَةٌ لُغَوِيَّةٌ

*Ramazan Sönmez | د. رمضان سوئمز

ملخص البحث:

يتناول البحث دراسة أصل لفظ الجلالة واشتقاقه، وبيان آراء أصحاب اللغة في أصله، ومعناه وما يتصل به من خلال دراسة لغوية، كما بيّنت الدراسة الفرق بين لفظ الجلالة وبين الإله وتوصلت الدراسة إلى أنّ "الله" علم لا يُطلق على غيره تعالى. و"إله" اسم جنس يطلق عليه وعلى غيره، وأنّ لفظ الجلالة لا يُثنى ولا يُجمع ولا يقبل التصغير ولا يصحّ في حق الله ذلك تعظيمًا له. ولا يقع مضافًا؛ فلفظ الجلالة "الله" غير مفتقر إلى ذلك كلّه وجميع الخلق مفتقرون إليه. إذ هو الصمد المقصود في الحوائج.

الكلمات المفتاحية: لفظ -الجلالة - لغوية.

* Dr. Öğr. Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Tercümanlık Bölümü, ramazan.sonmez@karatay.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9406-888X.

Allah Lafzının Dilbilim Açısından Araştırılması

Öz

Bu araştırma; Allah lafzının aslını, iştikak yönünü, filologların bu lafza dair görüşlerini, bu lafzın anlamını ve dil açısından değerlendirilmesiyle ilişkisi olduğu diğer hususları kapsamaktadır. Ayrıca bu araştırma, Allah ile ilah kavramı arasındaki farka değinerek Allah kelimesinin özel isim (alem) olduğunu ve O'ndan başkası için kullanılmadığını vurgulamaktadır. İlah kelimesi ise cins isim olup hem Allah hem de O'nun dışındakiler için kullanılabilir. Allah lafzının ikil veya çoğul kullanımı mümkün olmadığı gibi yüceliğinden dolayı bu kelimenin ism-i taşgir (küçültme ismi) şeklinde kullanımı da doğru değildir. Bunun yanında söz konusu lafzın muzaf (tamlayan) hâlini alması da söz konusu olamaz. Allah lafzı bunların hiçbirine ihtiyaç duymazken bütün mahlûkat ise O'na muhtaçtır. Nitekim O, hiçbir şeye muhtaç değildir (Samed).

Anahtar Kelimeler: Allah, Lafız, Dilbilim.

Research of the word of ‘Allah’ in terms of Linguistics

Abstract

This research involves the origin of the word of ‘Allah’, the direction of its involvement, opinions of philologists on this word, meaning of the word and other issues related to its evaluations in terms of language. Besides, this research mentions the difference between the word ‘Allah’ and the concept of god and states that the word of ‘Allah’ is a proper name and is not used to refer anyone but Him. On the other hand, ‘god’ is a common noun and can be used for representing Him and others. It is not possible to use plural form of the word of ‘Allah’, and also it is not proper to use diminutive form for the word due to His greatness. Moreover, the word of ‘Allah’ cannot be used as subject in a noun phrase. While the word of ‘Allah’ does not need any of the forms and usages above, all creature is in need of Him. Indeed, He is not in need of anything. (As- Samad)

Keywords: Allah, The word of ‘Allah’, Linguistics, Philology.

تعريف لفظ الجلالة، هل لفظ الجلالة عربي أو عجمي؟ وما اشتقاقه؟

١- تعريف لفظ الجلالة:

عرف لفظ الجلالة القاضي أبو بكر بن العربي (ت 453 هـ) بقوله: "علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لجميع الأسماء الحسنى الإلهية الأحادية جمع جميع الحقائق الوجودية." (الزبيدي، 284/9).

وعرفه أبو حيان (ت 745 هـ) تعريفاً موجزاً فقال: "الله لا يطلق إلا على المعبود بحق." (أبو حيان، 1، 14/1992).

وقال التفتازاني (ت 793 هـ) في تعريف لفظ الجلالة "الله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد." (التفتازاني، 1330، ص 6).

وقال الزركشي (ت 932 هـ): "اسم الله سبحانه علم واجب لذاته الذي تفرد به تعالى." (الزركشي، ص 104).

لفظ الجلالة هو اسم علم، جامع لكل الأسماء والصفات الإلهية في نفسه، ويطلق عليه "الاسم الجامع". يفيد كل واحد من أسماء الله الحسنى على مختلف الانعكاسات والأبعاد للفظ الجلالة. في الحقيقة يُعرّف لنا القرآن الكريم بأكمله لفظ الجلالة من شتى الجوانب. 114 سورة قرآنية بتعبير آخر حوالي 6 آلاف آية كلها تُعبّر عن صفات الله جل وعلا وتَدخُلُه في الكون وحياة الإنسان. ولا يمكن التعريف بلفظ الجلالة تعريفاً كاملاً إلا بعد قراءة القرآن الكريم كله بالفهم والإدراك.

لقد ورد لفظ "الله" أو بتعبير آخر لفظ الجلالة في القرآن الكريم 6972 مرة. ولو أضفنا إلى اسمه سبحانه استخدام الضمائر البارزة والمستترة لبلغ العدد 6000 مرة. ورد اسم الله الأعظم مرفوعاً في (980) موضعاً ومنصوباً في (592) موضعاً ومجروراً في (1125) موضعاً. (الفيروز آبادي، 1992، 21/2).

لا يُثنى لفظ الجلالة ولا يجمع. ولا يُطلق هذا الاسم على غيره سبحانه وتعالى ولو كان على سبيل المجاز. ولم يُطلق على أيّ أحد غيره إلى الآن، وذلك لغيره تعالى ليس بجائز.

لقد ذُكر لفظ الجلالة في القرآن الكريم أول مرة في سورة الفاتحة التي هي السورة الخامسة على حسب ترتيب النزول.

لم يستعمل فرعون اسم "الله" لنفسه قائلاً "أنا الله" عند زعمه الألوهية. وإنما قال: "فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى" [النارعات: 24]. وكانت لمشركي مكة أكثر من 360 صنماً. ولم يطلقوا اسم "الله" على أيّ صنم من أصنامهم. وكانوا يعلمون أن اسم الله تعالى يخصه فقط. "رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا" [مريم: 65].

ب- هل لفظ الجلالة عربي أو عجمي؟ وما اشتقاقه؟

ذهب جمهور العلماء وأكابر المحققين كالإمام الشافعي (ت 204 هـ) ومحمد بن الحسن الأشعري وغالب أصحابه وإمام الحرمين (ت 438 هـ) والغزالي (ت 505 هـ) والفخر الرازي (ت 606 هـ). (الرازي، 163/1).

وأكثر الأصوليين والفقهاء ونقل عن اختيار الخليل (ت 170 هـ) وسيبويه (ت 180 هـ) والمازني (ت 249 هـ) والكسائي (ت 189 هـ) إلى أن لفظ الجلال عربي لا عجمي وعلم من أصله... وذكر الألويسي أنه عربي فلا يكاد يحتاج إلى برهان. (الألوسي، 57/1)

بحث كثير من اللغويين والمستشرقين عن أصل لفظ الجلالة واشتقاقه. وأبدوا أكثر من 30 رأياً.

وجدير بالذكر قبل أن نعد آراء العلماء في اسم الله الأعظم أن هناك علماء أمسكوا عن القول فيه تورعاً. (الفيروز آبادي، 21/2).

و يمكننا أن نرتب الآراء المهمة منها هكذا:

1- اسم "الله" اسم جامد، لم يشتق من أية كلمة. وليس له معنى لغوي. وهو اسم علم. يقول البيهقي (ت 565 هـ): هذا رأي الخليل والخطابي (ت 388 هـ). ويقول الزجاجي (ت 337 هـ): يؤيد أبو عثمان المازني (ت 249 هـ) هذا الرأي. (الزجاجي، 29، البيهقي، 1، 47\1985).

وقد نسب ابن يعيش (ت 643 هـ) هذا الرأي إلى سيبويه.

2- اشتق لفظ الجلالة من كلمة "إله"، وهو مصدر بمعنى اسم مفعول. وهو مشتق من "أله-يأله" بمعنى: العبودية، لأنه مألوه أي معبود كقولنا: "إمام" أي مؤتم به، وهو قول النضر بن شميل. (ابن حبان، 1992، 15/1).

3- اشتق لفظ الجلالة من كلمة "أله-يأله" بمعنى: التعجب والتضرع. (الشهاب الخفاجي، 54/1).

1- أله بمعنى فزع، إذا فزع إليه وهو قول عبدالله بن إسحاق الحضرمي (الشهاب الخفاجي، 50/1).

الله سبحانه هو المفزع الذى يلجأ إليه فى كل أمر بله الشدائد والمهمات، ومن الشواهد الشعرية التي ورد فيها أله بمعنى فرع قول الشاعر:

" ألهت إلهنا الحوادث حمة" وقول الآخر: " ألهت إلهنا والركائب وقف" (الزبيدي، 375/9).

ب- أله بمعنى سكن، يقال: ألهت عليه بمعنى سكنت إليه، وهو قول أبي العباس المراد (ت 286 هـ). وذلك لأن القلوب تطمئن بذكره سبحانه تعالى وتسكن الأرواح لمعرفته كما ورد في القرآن: " ألا بذكر الله تطمئن القلوب." [سورة الرعد: 28].

ج- أله بمعنى أقام ويقال: أله بالمكان كفرح، إذا أقام و قال الشاعر:

"ألهنا بدارٍ ما تبينَ رسومها كأنَّ بقاياها وُشومٌ على اليدِ". (الزبيدي، 375/9).

د- أله بمعنى أجار غيره وأمنه. هو الله المجير لكل الخلائق من كل المضار.

هـ - أله بمعنى أولع بالشيء، ومن قولهم: أله الفصيل، إذا أولع بأمه، وذلك لأن العباد مولعون بالتضرع إليه تعالى في كل حال. (الفيروز آبادي، 14/2).

وفي نهاية المطاف يختار السيوطي (ت911هـ) ما ذهب إليه سيبويه (ت180هـ) من "أله" لأنه أشرف وأقرب. (السيوطي، 1989، 349/1).

4- وذهب الخليل إلى أنّ أصل "إلاه": "ولاه": "فعل" من "الولّه" فقلبت الواو همزة، كما قالوا: وشاح وإشاح، ووعاء وإعاء. وهو التحير، لأن كل ما يتخيله الإنسان ويتصوره فهو سبحانه بخلافه. وذكر الفيروز آبادي أن معنى التحير: "تحير العقول في إدراك كمال عظمتة وكنهه

جلال عزته. (الفيروز آبادي، 14/2). وإلى معنى التحير يشير قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

"كل دون صفاته تحيير الصفات، وضل هناك تصاريف اللغات." لقد أضيف حرف التعريف إليه ليدل على العظمة والكبرياء، وحذفت الهمزة بسبب صعوبتها في النطق، وأدغمت لام التعريف في اللام الأصلية في كلمة الإله ففُرى لفظ الجلالة على هيئة "الله". وهذا الرأي ليونس بن حبيب (ت 182 هـ)، والكسائي، والفراء (ت 352 هـ)، وقطرب (ت 206 هـ)، والأخفش. (فخر الدين الرازي، 1984، 118، والزجاجي، 23).

وذهب سيويه-أيضاً- إلى أن أصل اسم الله الأعظم "إله". (الزجاجي، 27، وأبو علي الفارسي 196/1) وهذا القول أيضاً للجوهري. (الجوهري، 1984، 2224/6) وذهب إليه- أيضاً- ابن القطاع. (ابن القطاع، 1999، 376).

5- لفظ الجلالة، هو مشتق من " ل و ه = لاه-يلوه"

أ- بمعنى: الاختفاء، والاحتجاب، وكون الشيء خارج نطاق الكفاءات البشرية، وفوق حد الحس والإدراك، والله جل جلاله محتجب بكنه صمديته عن العقول وبكمال نوره عن العيون. قال بعض المحققين: سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره.

ب- وبمعنى العلوّ (ابن منظور، مادة لاه). فهذا رأى سيويه. (فخر الدين الرازي، 160\1، والزجاجي، 27) وأنشد:

لاه ابن عمك لا أفضلت في حسبٍ عني ولا أنت ديان فتخزوني.
(القرطبي، 2008، 111/1).

وذهب أيضا أبو العباس المبرد إلى أن أصل لفظ الجلالة "لاه" علي وزن "فَعَلَ" مثل: "ضَرَبَ" وأصله "لَوَه" أو "لَيَه" ثم دخلت عليه الألف واللام تعظيمًا لله وإبانه له عن كل مخلوق، فوزن لفظ الجلالة علي هذا "الفعل". (السخاوي، 1995، 10/1).

ج- لاه بمعنى اضطرب، هو الذى تضطرب العقول والأفهام دون معرفة ذاته وصفاته.

د - لاه بمعنى لمع وأضاء، من قولهم: لاه البرق يلوه: إذا لمع وأضاء. وذلك لأنه سبحانه تضىء القلوب وتلمع بذكره تعالى ومعرفته.

هـ - لاه بمعنى خلق، من قولهم: لاه الله الخلق يلوهم بمعنى خلقهم. قال الزبيدي: "وذلك غير معروف." (الزبيدي، 410/9).

و- لاه بمعنى ارتفع، وقد أثبتته الشهاب الخفاجي نقلًا عن بعض كتب اللغة. (الشهاب الخفاجي، 56/2).

ز- اشتقاقه من "ل ي هـ" وهى أيضا مادة مشتركة بين معنيين هما: ارتفع واحتجب. سميت الشمس إلهة لارتفاعها. (الفيروز آبادي، 292/4).

6- واشتقاق لفظ الجلال من "وَلِه-يَوْلُه" تأتي هذه المادة لمعنيين:

أ- معنى التحير (الآلوسي، 56/1). وقد تقدم بيان التحير في "أله".

ب- معنى طرب وذلك لأنه تطرب العقول والقلوب عند ذكره.

7- وهناك من يقول: إن لفظ الجلالة اسم معرّب. وهو عندهم مشتق من "لاه" وهى

سريانية، "إلاه" وهى آرامية، "ألوهم" بمعنى: الآلهة وهى عبرانية.

زعم أبو زيد البلخي أحمد بن سهل أنه ليس بعربي بل هو عبراني أو سرياني وأصله "لاه" يعني ذو القدرة. ثم عربته العرب و نقلته إلى لغتهم بحذف الألف الأخيرة وإدخال "آل" عليه فقالت: "الله الرحمن". (الرازي، 163/1).

ج-الفرق بين لفظ الجلالة وبين الإله:

اختلف العلماء في الفرق بين "الله" و"الإله". فذهب السيد الشريف الجرجاني (الألوسي، 55/1). إلى أنهما يشتركان في أن كلاً منهما علم لذاته سبحانه وتعالى. ويفترقان في أن "الله" - بعد الحذف- لا يطلق إلا عليه سبحانه. و"الإله" -قبل الحذف- قد يطلق على غيره تعالى. (الزبيدي، 375/9).

وقال العلامة سعد الدين التفتازاني: إن "الإله" اسم لمفهوم كلي هو المعبود بحق و"الله" علم لذاته تعالى. (الألوسي، 55/1).

وذهب ابن مالك إلى أن هناك فرقاً لفظياً وفرقاً معنوياً بين "الله" و"الإله".

أما الفرق اللفظي فهو أن "الله" معتل العين، والإله مهموز الفاء صحيح العين واللام، فهما من مادتين مختلفتين. أي أن الأول من "لاه" والثاني من "أله".

وأما الفرق المعنوي فهو أن "الله" خاص به تعالى في الجاهلية والإسلام. و"الإله" ليس كذلك. لأنه اسم لكل معبود. ويدعى ابن مالك أن "الله" من الأعلام التي قارن وضعها "أل" وليس أصله الإله. (الشهاب الخفاجي، 53/1).

وأبو عثمان المازني و أبو بكر بن العربي والسهيلي متابعون ما قال ابن مالك في هذا الموضوع. (السهيلي، ص 51).

وقال المازني: إن قولنا "الله" إنما هو اسم هكذا موضوع لله عز وجل وليس أصله "إله". إنه يرى فرقاً بين "الله" و"الإله". ولهذا أفاد رأيه المتقدم مشيراً إلى أن يرى لقوله "الله" فضل مزية على "إله" وأنه يعقل به ما لا يعقل بقوله "إله". (الزجاجي، ص 28).

الفروق بين "الله" و"إله":

1- إن "الله" علم لم يطلق على غيره تعالى. و"إله" اسم جنس يطلق عليه وعلى غيره ولذا أطلق المشركون على أصنامهم آلهة.

2- إن "الله" لم يستعمل قط منكرًا، و"إله" يستعمل مقطوعاً عن الإضافة حيناً ومضافاً حيناً آخر.

3- إن "الله" حقيقة عليه جل جلاله و"إله" يطلق على غيره حكاية أو مجازاً لا حقيقة. (الزجاجي، ص، 31، والزركشي، ص 107). مثل قوله تعالى حكاية عن السامري: "هذا إلهكم وإله موسى" [طه: 88] ولم يقل هذا الله.

د- لفظ الجلالة لا يُثنى ولا يُجمع

قال القرطبي: أنه اسم لأعظم ولم يتسم به غيره ولذلك لم يُثنَّ ولم يُجمع وهو أحد تأويلي قوله تعالى: "هل تعلم له سمياً" [مریم، 65]. أي من يسمى باسمه الذي هو "الله". (القرطبي، 110/1).

لم يثن ولم يجمع لفظ الجلالة لأسباب ثلاثة:

أولها: أنه لم يسم به أحد من الخلق: كيف تتأني التثنية فضلاً عن الجمع؟ وأنه أخير عن نفسه بأنه ليس له سمي فقال: "هل تعلم له سميًا" الاستفهام في الآية خرج عن معناه الحقيقي إلى معنى المجازي هو النفي، والمعنى حينئذ: لا تعلم له سميًا. ومجيء الاستفهام بمعنى النفي -المجاز- كثير في القرآن سواء أكان بـ "هل" أم بـ "الهمزة". مثل:

"فهل ترى لهم من باقية" [الحاقة، 8]. "فهل يهلك إلا القوم الفاسقون" [الأحقاف، 35] "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" [يونس، 99].

ثانيها: أن المراد من التثنية ما لجمع التكثير والإشعار بأن الشيء قد تجاوز حد الأفراد (البطليوسي، ص، 36) ولذا لا يليق به سبحانه وتعالى.

ثالثها: وأن النحاة (الأزهري، 67/1) وضعوا شروطاً عشرة لتثنية ما يراد تثنيته. ولم تحقق شروط التثنية والجمع في لفظ الجلالة. (السيوطي، 139/1، 145) وأن لفظ الجلالة "الله" علم باق على علميته، بل هو أعرف المعارف كلها، وعلميته لا تفارق أبداً، ومن ثم لا يصح تقدير تنكيهه توصلاً إلى تثنيته، لأنه علم خاص به تعالى فلا يثنى ولا يجمع. (اللبيدي، 1986، 39 - 40).

هـ - لفظ الجلالة والإضافة:

إن لفظ الجلالة يقع مضافاً إليه ولا يقع مضافاً قط. وذلك لفظ الجلالة "الله" خالف الأعلام في أنه لا يقع مضافاً مثلها، بل يقع مضافاً إليه فقط. فيصح أن نقول: جاءني محمدك وعمرو بنى فلان. ولا يصح ذلك في لفظ الجلالة. امتنع وقوعه مضافاً لأسباب ثلاثة:

أولها: أن لفظ الجلالة علم خاص به تعالى باق على علميته، بل هو أعرف المعارف كلها ولا يصح تنكيهه ألبتة. لأن النحاة ذكروا أن مالا يصح تنكيهه لا يصح إضافته.

ثانيها: أن الغرض من إضافة المضاف إلى المضاف إليه - في الإضافة المحضة - هو تعريف المضاف إذا كان المضاف إليه معرفة. كقولنا: هذا غلام محمد، أو تخصيصه إذا كان المضاف إليه نكرة، كقولنا: هذا غلام رجل. (الأزهري، 27/2-28).

ولفظ الجلالة "الله" غير مفتقر إلى ذلك كله. وجميع الخلق مفتقرون إليه. إذ هو الصمد المقصود في الحوائج.

ثالثها: أن لفظ الجلالة "الله" تنسب إليه جميع أسمائه وصفاته سبحانه وترجع جميع المخلوقات إليه. ولذا يضاف إليه ولا يضاف. مثل: عهد الله، رزق الله، فضل الله، كلام الله، سبيل الله.

ويسهل الرجوع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للوقوف على الآيات التي ورد فيها الكلمات مضافة إلى لفظ الجلالة "الله" وعدد المرات التي كرر فيها.

و- لفظ الجلالة والنداء

ورد نداء لفظ الجلالة "الله" على خمسة أوجه:

أولها: وهو الأصل إثبات الألفين فنقول، يا الله (المبرد، 1399، 139/4) المقصود هنا بالألفين ألف "يا" النداء وألف "أل" من الله بقطع همزتها، ومن ذلك قول الشاعر:

مبارك هو ومن سماه على اسمك اللهم يا الله (الأنباري، 239/1).

ثانيها: حذف الألفين فنقول: يله. حكاها السكاكي عن العرب، وهو مستكره.
(الأزهري، 182/2، والزيدي، 375/9).

ثالثها: حذف الألف الثانية وإبقاء الأولى، فنقول: "يا الله". ونريد من حذف الثانية جعل ألف "أل" وصلا لا قطعاً، كما قيل: جاء ابنا الحارث. فنجعل همزة أل في الحارث وصل. وهذا قول ثعلب.

ومن رواية علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو الله تعالى في الدعاء الذي يدعو به عند حدوث النسيان وهو يبدأ بلفظ الجلالة فيقول:

"أَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ يَا رَحْمَنُ بِجَلَالِكَ وَنُورِ وَجْهِكَ أَنْ تُلْزِمَ قَلْبِي حَفِظَ كِتَابِكَ كَمَا عَلَّمْتَنِي..." (أبو داود، كتاب الصلاة، 358، وابن ماجه، كتاب الدعاء: 9، والنسائي: 1284).

رابعها: كلمة "اللهم"، وهي أكثرها استعمالاً.

وهناك آراء مختلفة عند اللغويين في تركيب لفظ "اللهم". والبصرويون كالخليل وسيويه يقولون: أصل كلمة "اللهم" هو "يا الله". وعندما بُدئ أن تستخدم هذه الكلمة بحذف حرف النداء، وأضافوا حرف الميم إلى الآخر. وهكذا استخدموا حرف الميم بالتشديد بدلا من حرفين، وهما حرفا الباء والألف.

أما الكوفيون مثل الفراء فيقولون: أصل كلمة: "اللهم" هو "يا الله أُمَّنَّا بخير". ويزعمون أن هذه الكلمة أصبحت على هيئة "اللهم" بعد حذف الكلمات الأخرى وتركيب بعضها في بعض.

وهناك من ادعى بأن أصل الكلمة كان "اللهي" بإضافة ياء النسبة إلى لفظ الجلالة، لكن لكون هذا الاستخدام غير مناسب أستخدم على هيئة "اللهم". لأن نسبة الله سبحانه وتعالى إلى أحد غير مناسب. وإن الله هو رب العالمين فنسبته تعالى إلى شخص ما أو شعب أو قبيلة غير ملائم إطلاقاً. (القرطبي، 49/3).

هذا الأسلوب استخدم في القرآن الكريم 5 مرات

"قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ". [آل عمران: 26].

"قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ". [المائدة: 114].

"وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَاباً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ". [الأنفال، 32].

"دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ". [يونس: 10].

"قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ". [الزمر، 46].

وورد في سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بما لا يعد ولا يحصى، ومنها قوله الرسول (صلى الله عليه وسلم) عند دخوله إلى المسجد: "اللهم افتح لي أبواب رحمتك". (النسائي، 90 / 1، 91، 92).

وعند خروجه من المسجد: "اللهم إني أسألك من فضلك، اللهم اعصمني من الشيطان الرجيم". (الترمذي، 314).

وورد هذا الوجه في شعر العرب مثلا قول عبد الله بن رواحة:

اللهم لو لا أنت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا

فأنزِلُنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا وَثَبِّتِ الْأَقْدَامَ إِنْ لاقِينَا (السيوطي، 241/4).

وقال الآخر: "إِنْ تَغْفِرِ اللَّهُمَّ تَغْفِرْ جَمًّا وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لَا أَلْمَأ" (ابن الأنباري، 76/1).

وقول أمية بن أبي الصلت: "رضيت بك ربا فلن أرى أدين إلها غيرك الله راضيا (الأزهري، 165/2).

خامسها: حذف "يا" النداء و"ال" من "الله" والحجيء بميم مشددة في آخره "لاهم". ومن شواهده الشعرية قول طالب بن أبي طالب:

لاهم إما يغزون طالب في عصبة محالف محارب

في مقنب من هذه المقانب فليكن المسلوب غير السالب

ولكن المغلوب غير الغالب. (ابن هشام، 1979، 411/2).

وقول علي بن أبي طالب:

لاهم إن الحارث بن الصمت كان وفيا وبنا ذا ذمه

أقبل في مهامه مهمة كليلة ظلماء مدلهمه

بين سيوف ورماح جمه يبغى رسول الله فيما ثمه (ابن هشام، 1979،

122/3).

ز- لفظ الجلالة والنعته:

في هذا البحث خصوصية واحدة وهى: أنه ينعت ولا ينعت به. ونقول: آمنت بالله الحكيم العليم. ولا يقال: الشيء الله أو شيء إله. صرح هذه الخصوصية الزمخشري قائلاً: فإن قلت: أأسم هو أم صفة؟ قلت: بل اسم غير صفة. (الزمخشري، 37/1 - 38). ف"الرحمن الرحيم" في "بسم الله الرحمن الرحيم" نعتان للفظ الجلالة عند جمهور النحاة (الزجاج، 1988، 43/1).

ح- لفظ الجلالة والقسم:

القسم: اليمين والحلف لغة. وأما اصطلاحاً فجملة يؤكد بما جملة أخرى، كلتاها خبرية. وبذا عرفه ابن عصفور (ابن عصفور، 1982، 520 / 1). أما حروف القسم فهي الباء - وهى الأصل - والتاء والواو واللام والميم المكسورة والمضمومة. دخول "الباء" و "الواو" القسمان على لفظ الجلالة معروف ومشهور.

1- دخلت "تاء" القسم على لفظ الجلالة في القرآن الكريم تسع مرات:

"قالوا تا الله لقد علمتم ما جننا لفسد في الأرض وما كنا سارقين" [يوسف، 73 ، 85، 91، 95، النحل، 63، الأنبياء، 57، الشعراء، 97، الصفات، 56].

وقد وردت شواهد شعرية-جاهلية وإسلامية-ثبتت دخول تاء القسم على لفظ الجلالة، ومن ذلك قول الأعشى: **تا الله ترَّجَلُ الغَدَاةِ وإنْ تَفْعَلُ فإنَّكَ غيرُ ذي قَدَرٍ** (أبو حيان، 723)

وقوله خفاف بن ندبة يمدح أبا بكر الصديق رضي الله عنه:

إن أبا بكر هو الغيث إذ لم تشمل الأرض سحابًا ثما

تالله لا يدريك أيامه ذو طرة جاف ولا ذو حذا. (أبو حيان، 733).

ومن أقوال العرب: **تالله لا يؤخر الأجل**

2- دخلت "اللام" على لفظ الجلالة في القسم المضمن معنى التعجب: ومن أقوال العرب:

الله لا يُبقى أحد، والله لا يؤخر الأجل.

فمعناها كأنك تقول: عجب الله الذي لا يُبقى أحدا ولا يؤخر أجلا. (ابن عقيل، 1984، 253/2).

3- دخلت "م" على لفظ الجلالة في القسم المضمومة و مكسورة وحده: صرح بهذه الخصوصية ابن عصفور عند حديثه عن أحرف القسم: "وأما الميم المكسورة والمضمومة فلا يدخل إلا على الله نحو:

مُ اللهُ لِأَفْعَلِن، م اللهُ لِأَفْعَلِن.. " (ابن عصفور، 1982، 544/1، 525).

ط- لفظ الجلالة والتصغير:

إن لفظ الجلالة "الله" -وكذا جميع أسمائه وصفاته- لا يقبل التصغير ولا يصح في حق الله ذلك تعظيماً له -جل وعلا- وتنزيهاً، وكذلك ما جرى مجراه في التعظيم، وهو أسماء رسله وأنبيائه وملائكته، أسماء وكتبه المنزلة والمصحف والمسجد، لأن تعظيماً من عظمتته سبحانه تعالى.

أسباب امتناع تصغير لفظ الجلالة ما يلي:

1- منافات التصغير التعظيم المستحق والواجب له، ولهذا أخرج أنه العليُّ الكبير المتعال العظيم. [الرعد، 9 و الحج، 62، ولقمان، 30، و غافر، 12، والبقرة 255، وآل عمران، 74].

2- أن تصغير لفظ الجلالة غض من قدرته ولا يصدر هذا إلا من إنسان كافر أو جاهل.

قال المبرد بلغني أن ابن قتيبة قال: إن اسم مهيمنا هو مؤمن، والهاء بدل من الواو، وتوجهت إليه أن اتق الله فإن هذا خطأ كبير يوجب الكفر على من تعتمد، وإنما مثل مسيطر... (أبو حيان، 686).

ى- لفظ الجلالة والحذف:

وذلك أننا إذا حذفنا حرفاً أو أكثر من لفظ الجلالة بقى الاسم والصورة ما يدل عليه سبحانه ويرشد إليه تعالى. و صرح بها الرازي والخازن والفيروز آبادي والآلوسي. (الرازي، 163/8).

الأولى: حذف الألف. حذفت الألف (همزة الوصل) من "الله" بقى على صورة "لله" دالا عليه سبحانه و مختصاً به. وذلك في القرآن كثيراً. مثل: "لله ملك السماوات والأرض." [البقرة: 284].

الثانية: حذف اللام الأولى وبقاء الألف. وإذا حذفنا اللام الأولى وأبقيت الألف من "الله" بقي الباقي على صورة "إله" دالا عليه سبحانه. وذلك-أيضاً- ورد في القرآن. مثل: "إلهكم إله واحد" [النحل: 22].

الثالثة: حذف الألف واللام الأولى من "الله" بقى الرسم على "له" وهو أيضا يدل عليه عز وجل. وقد أثبتته القرآن كثيراً، مثل: "ألا له الخلق والأمر" [الأعراف: 54].

الرابعة: حذف اللام الباقية من "له". وإن حذفت اللام الباقية من "له" بقيت الهاء المضمومة على صورة "هو" والواو زائدة من الضمة، والدليل علي زيادة الواو "هو" سقوطها في التنثية "هما" والجمع "هم" وعدم بقائها فيهما. وهذا-أيضاً- ثابت في القرآن. مثل: "ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو" [الأنعام: 102].

ك- الدعاء والذكر بلفظ الجلالة

كان النبي (صلى الله عليه وسلم) يدعو بلفظ الجلالة أحياناً، لكنه (صلى الله عليه وسلم) في أكثر أذعيته كان يبدأ ب: "اللهم" أو ب: "يا رب". أبواب الدعاء والذكر في كتب الأحاديث ممتلئة بالأدعية التي تبدأ ب: "اللهم". هذا الأسلوب استخدم لبدء الدعاء في القرآن الكريم 5 مرات كما ذكرنا من قبل.

لم نعرث على رواية صحيحة تذكر فيها أن النبي عليه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم كان يذكر الله تعالى قائلاً "الله، الله، الله" فقط، وزيادة على ذلك لم يثبت في الروايات الذكر بمجرد اسم من أسماء الله تعالى مثل "هو، هو، هو" أو "حي، حي، حي" أو "هُ، هُ، هُ"، إنما النبي (صلى الله عليه وسلم) قد ذكر الله تعالى بجملة مفيدة. ويذكر في المصادر أنواع الأذكار مثل: "سُبْحَانَ اللَّهِ"، و"الحمد لله"، و"الله أكبر"، و"لا حول ولا قوة إلا بالله"، و"استغفر الله" بكثرة.

قال النبي (صلى الله عليه وسلم): "لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله الله"

(مسلم، كتاب الإيمان: 234).

إذا قرأنا هذا الحديث مع الحديث التالي يفهم الموضوع أكثر فهماً.

"لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض لا إله إلا الله". (الحاكم، 8590، 1990).

هذان الحديثان يبينان لنا أن القيامة لن تقوم على الموحدين. وأن الله تعالى لن يُظهر فرع القيامة على المؤمنين، وسيقبض أرواحهم قبل أن تقوم الساعة.

وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) يدعو الله بلفظ الجلالة عند همه وغمه قائلاً: "الله الله

ربي لا أشرك به شيئاً". (أبو داود: 1525).

ومن رواية علي (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يدعو الله تعالى في

الدعاء الذي يدعا به عند حدوث النسيان وهو يبدأ بلفظ الجلالة فيقول:

"أَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ يَا رَحْمَنُ بِجَلَالِكَ وَنُورِ وَجْهِكَ أَنْ تُلْزِمَ قَلْبِي حِفْظَ كِتَابِكَ كَمَا عَلَّمْتَنِي،

وَأَرْزُقْنِي أَنْ أَتْلُوهُ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي يُرْضِيكَ عَنِّي ، اللَّهُمَّ بَدِّعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ذَا الْجَلَالِ

وَالْإِكْرَامِ وَالْعِزَّةِ الَّتِي لَا تُرَامُ ، أَسْأَلُكَ يَا رَحْمَنُ بِجَلَالِكَ وَنُورِ وَجْهِكَ أَنْ تُنَوِّرَ بِكِتَابِكَ بَصْرِي،

وَأَنْ تُطَلِّقَ بِهِ لِسَانِي ، وَأَنْ تُفَرِّجَ بِهِ عَن قَلْبِي ، وَأَنْ تَشْرَحَ بِهِ صَدْرِي ، وَأَنْ تَسْتَعْمِلَ بِهِ بَدَنِي

، فَإِنَّهُ لَا يُعِينُنِي عَلَى الْحَقِّ غَيْرَكَ ، وَلَا يُؤْتِيهِ إِلَّا أَنْتَ ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ". (الترمذي: 3803\6).

ويروى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَإِذَا رَجُلٌ قَدْ قَضَى صَلَاتَهُ وَهُوَ يَسْتَهْدُ فَقَالَ: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ بِأَنَّكَ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ أَنْ تَغْفِرَ لِي ذُنُوبِي إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ"، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قَدْ غُفِرَ لَهُ ثَلَاثًا". (أبو داود، كتاب الصلاة: 358، ابن ماجة، كتاب الدعاء: 9، النسائي، 1284، 1986).

تم البحث -بعون الله تعالى- للفظ الجلالة والحمد لله.

ثبت المصادر المراجع

- 1- ابن السيد البطليوسي. إصلاح الخلل الواقع في الجمل. ت، حمزة النشريقي، الرياض: دار المريخ.
- 2- ابن الشجري. أمالي، تح، محمود محمد الطناحي، الخانجي، القاهرة 1992.
- 3- ابن القطاع. أبنية الأسماء والأفعال والمصادر. تح، أحمد محمد عبد الدايم، القاهرة: المكتبة المصرية، 1999.
- 4- ابن جني. الخصائص. تح، محمد علي النجار، بيروت: عالم الكتب، 1983.
- 5- ابن عصفور. شرح جمل الزجاجي. تح، صاحب أبو جناح، العراق: مطابع جامعة الموصل، 1982.
- 6- ابن عقيل، المساعد على شرح تسهيل الفوائد. تح. محمد كامل بركات، مركز البحث العلمي، مطبعة المدني، 1984.
- 7- ابن ماجه. سنن ابن ماجه، بيروت: دار الفكر.
- 8- ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- 9- ابن هشام. السيرة النبوية. تح. أحمد حجازي السقا، دار التراث، 1979.
- 10- ابن يعيش. شرح المفصل. بيروت: عالم الكتب.
- 11- ابن يعيش. شرح الملوكي في التصريف. تح، فخر الدين قباوة، حلب: المكتبة العربية، 1973.
- 12- أبو بكر البيهقي. كتاب الأسماء والصفات. بيروت: عالم الكتب، 1985.
- 13- أبو حيان. البحر المحيط. دار الفكر، 1992.
- 14- أبو حيان، تذكرة النحاة. تح، عفيفي عبد الرحمان، مؤسسة الرسالة.
- 15- أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، بيروت، دار الفكر.
- 16- أبو علي الفارسي. المسائل الشيرازيات. تح، حسن بن محمود هندواوي، ط1، الرياض: كنوز أشبيلية، 2004.
- 17- الأزهرى، الشيخ خالد. التصريح. مصر: عيسى البابي الحلبي.
- 18- الأنباري. الإنصاف. تح، الشيخ محمد محي الدين، دار الفكر.
- 19- البغدادي. خزانة الأدب، تح، عبد السلام محمد هارون ، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- 20- التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، الرازي، دار إحياء التراث العربي.
- 21- الجوهري. الصحاح. تح. أحمد عبد الغفور العطار، بيروت: دار العلم للملايين.
- 22- الحاكم. المستدرک. تح، مصطفى عبد القادر العطا، دار كتب العلمية، بيروت، 1990.
- 23- الزبيدي. تاج العروس في جواهر القاموس. بيروت: منشورات دار الحياة.

- 24- الزجاج. معاني القرآن وإعرابه. تح، عبد الجليل شلبي، بيروت: عالم الكتب 1988.
- 25- الزجاجي. الاشتقاق. (ت د). عبد الحسين المبارك، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- 26- الزركشي. معنى لا إله الا الله. تح، على محي الدين على القره داغي، مطبعة الاعتصام.
- 27- الزمخشري. الكشاف. تح: عبد الرزاق المهدي بيروت: دار الكتاب العربي.
- 28- السخاوي، سفر السعادة وسفير الإفادة علم الدين. تح، محمد أحمد الدالي، بيروت: دار صادر، 1995.
- 29- سعد التفتازاني. المطول (شرح تلخيص المفتاح)، مطبعة أحمد كامل، 1330 هـ.
- 30- السهيلي. نتائج الفكر. تح. د. محمد إبراهيم البناء، مطبعة الاعتصام.
- 31- السيوطي. همع الهوامع شرح جمع الجوامع. تح. عبد العال سالم مكرم، الكويت.
- 32- السيوطي، المزهري في علم اللغة وأنواعها، تح، محمد أحمد جاد المولي، القاهرة: مكتبة التراث، 1989.
- 33- الشهاب الخفاجي. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة "عناية القاضي وكفاية الراضي"، بيروت: دار الصدر.
- 34- فخر الدين الرازي. شرح الأسماء. بيروت، 1984.
- 35- الفيروز آبادي. بصائر ذو التمييز. تح. محمد علي النجار، بيروت: المكتبة العلمية، 1996.
- 36- الفيروز آبادي، القاموس المحيط. بيروت: دار الفكر.
- 37- القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. مصر: المكتبة التوفيقية، 2008.
- 38- المررد. المقتضب. تح، محمد عبد الخالق عزيمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1399..
- 39- محمد سمير اللبدي. معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، 1986.
- 40- مسلم. صحيح المسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- 41- النسائي. سنن النسائي. تح. عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1986.

Makale Geliş Tarihi: 28.02.2020

Makale Kabul Tarihi: 01.06.2020

تَأْكِيدُ الْمَدْحِ بِمَا يُشْبِهُ الدَّمَّ وَتَأْكِيدُ الدَّمِّ بِمَا يُشْبِهُ الْمَدْحَ

(دراسة وتطبيق)

Alaa Aldeen AL KARAZ* / د. علاء الدين الكرز

الملخص:

تهدف الدراسة إلى الوقوف على أساليب النظم القرآني، وفنونه البلاغية، وجمالياتها، ودلالاتها البلاغية من خلال توضيح الأسلوب البديعي (تأكيد المدح بما يشبه الدم) و(تأكيد الدم بما يشبه المدح) من جانبين: الأول: نظري يوضح المعنى الاصطلاحي للأسلوبين، والثاني تطبيقي يحاول تحليل بعض الأنموذجات القرآنية.

الكلمات المفتاحية: تأكيد - مدح - دم - يشبه.

*Dr. Öğr.Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi Arapça Mütercim Tercümanlık Bölümü,
Konya, alaa.alkaraz@gmail.com, ORCID, 0000-0003-0475-8911.

**Te'kîdu'l-medh bimâ yuşbihu'z-zem ve te'kîdu'z-zem bimâ
yuşbihu'l-medh**

**(Birini yeriymuş görünerek övmek ve birini vyormuş gibi
görünerek yermek)**

(Araştırma ve uygulama)

z

Araştırma, Kur'an'ın nazmının (ifade edilifinin) sluplarını, ondaki belagat sanatlarını ve üslupların güzelliklerini, Te'kîdu'l-medh bimâ yuşbihu'z-zem ve te'kîdu'z-zem bimâ yuşbihu'l-medh adlı bedi' sanatlarının üslubunu iki yönden açıklayarak, onların belagat yönünden delaletlerini tanıma amacındadır.

İki yönden biri teoriktir, yani iki üslubun terim manalarını açıklamaktadır. Diğeri de uygulamayla ilgilidir ki Kur'an'daki bazı rnekleri tahlil etmeye alışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Te'kîd – medh – zem – yuşbihu

**To praise someone pretending to be vilifying him, and to vilify
someone pretending to be praising
(Research and application)**

Abstract

The research aims to recognize the signs of rhetoric in terms of eloquence and the signification of the styles of the verse (expression) of the Qur'an, its eloquence arts and beauties of styles, by explaining the style of the bedi arts "Te'kîdu'l-medh bimâ yuşbihu'z-zem and te'kîdu'z-zem bimâ yuşbihu'l-medh" in two way . One of the two aspects is theoretical, that is, it describes the term meanings of the two styles. The other one is related to the application that it tries to analyze some examples in the Qur'an.

Keywords: Te'kîd - medh - zem - yuşbihu

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
وبعد:

إنّ علم البلاغة من العلوم التي تكشف عن إعجاز القرآن الكريم وعن أسرار البيان فيه ولا عجب
في ذلك فالقرآن معجزة الرسول الشاهدة على صدق رسالته جاء باللغة العربية فأعجز العرب
ببيانه وبهرهم ببلاغته.

وإنّ علم البلاغة في اللسان العربي من أفضل العلوم والفنون قدراً وأنفعها، وأكرمها ذكراً وأكثرها
شرفاً وفخراً، وأعظمها إخباراً وذخراً، إذ به تعرف وجوه إعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به
سبحانه من حسن التأليف وبراعة التركيب، وما اشتمل عليه من عذوبة وجزالة وسهولة.
وقد وضعت هذا البحث المتواضع، حاولت فيه توضيح الأسلوب البديعي تأكيد المدح بما يشبه
الذم وتأكيد الذم بما يشبه المدح من جانبين: أولها نظري يوضح المعنى الاصطلاحي للأسلوبين.
وثانيها تطبيقي يحاول تحليل بعض الأمودجات القرآنية.

وقد كان المنهج في هذا البحث تفصي مفهوماً الأسلوب ومناقشة بعض آيات القرآن الكريم
كأمودجات لهذا الأسلوب مناقشة تطبيقية، راجياً من الله التوفيق والسداد.

خطة البحث:

المقدمة

المبحث الأول: تأكيد المدح بما يشبه الذم.

المبحث الثاني: تأكيد الذم بما يشبه المدح.

المبحث الثالث: بلاغة هذين الأسلوبين.

المبحث الرابع: تحليل أمودجات قرآنية.

خاتمة.

تأكيد المدح بما يشبه الذم:

هو من ابتكار عبد الله بن المعتز (ت 296هـ) واصطلاحه، ويجعله أبو هلال العسكري (ت 395هـ) ضرباً من ضرب البدیع یسمیه الاستثناء، وكذلك فعل ابن رشيق القيرواني (ت 456هـ). (ابن المعتز، 2012، 38/1)، و(أبو هلال العسكري، 1999، 408)، و(ابن رشيق، 1981، 42/2).

وهو أن يأتي المتكلم بكلام يتضمن مدحاً، أو ذمّاً، أو إثبات صفة أو حدّث، أو نفي صفة، أو حدّث، ويثبته بكلام يندوه بما يُشعر باستثناء أو استدراك على كلامه السابق فإذا به يأتي بما يتضمّن تأكيد كلامه السابق.

وهذا فنٌ بدیع في الكلام له حركة في النفس تُشبه الجزر فالمدّ السّريع الأقوى من الجزر. (حبّكة، 1996، 392 / 2).

فهو أسلوبٌ يقوم على مفاجأة السامع بصفة من صفات المدح، حيث كان يتوقع صفة ذم وذلك باستخدام أداة من أدوات الاستثناء أو الاستدراك. (جامعة المدينة العالمية، ص 417).

وهذا ينبه السامع إلى الاهتمام بما يقوله، وينشط ذهنه لاستقبال المعاني التي يضمنها مدحه. إنّ سبب تسمية هذا الأسلوب - بتشبيه المدح بما يشبه الذم وضده - يكمن في أنّ هذا الأسلوب أَلَفَ النَّاسَ سَمَاعَهُ فِي الذَّمِّ؛ لِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ عِنْدَمَا يَذْكُرُ صِفَةَ ذَمِّ مَنْفِيَةٍ أَوْ صِفَةَ مَدْحٍ مُثَبِّتَةً تَمَّ يَعْقِبُ بِأَدَاةِ اسْتِثْنَاءٍ أَوْ اسْتِدْرَاكِ، يَتَوَقَّعُ السَّامِعُ أَنَّ الْمُسْتَثْنَى أَوْ الْمُسْتَدْرَكَ سَيَكُونُ ذَمًّا؛ لِأَنَّ هَذَا مَا قَدْ أَلَفَهُ، وَلَكِنِ الْمُتَكَلِّمَ يَعدِلُ عَن ذِكْرِ مَا قَدْ أَلَفَ إِلَى ذِكْرِ صِفَةِ مَدْحٍ يُوَكِّدُ بِهَا الْمَدْحَ الْأَوَّلَ، وَهَذَا سُمِّيَ الْأَسْلُوبَ تَأْكِيدَ الْمَدْحِ بِمَا يَشْبَهُ الذَّمِّ. ومثله يقال في تأكيد الذم بما يشبه المدح. (ابن المعتز، 2012، 418/1).

تحدث ابن المعتز عن محاسن الكلام في تأكيد المدح بما يشبه الذم ولم يشر الى تأكيد الذم بما يشبه المدح ونكّر المدح فقال في كتاب (البدیع): "ومنها تأكيد مدح بما يشبه الذم". (ابن المعتز، 2012، 38/1).

ثم أطلق أبو علي الحاتمي (388هـ) عليه استثناء لأنَّ الاستثناء يمثل ركيزته الأساسية فقال: «وأحسب أنَّ أول من بدأ به النابعة فأحسن كلَّ الإحسان في قوله: «ولا عيب...». (ابن المظفر الحاتمي، 1979، 1/162). وتبعه على هذا المصطلح جماعة من العلماء. وسمي أيضاً تأكيد المدح بما يوهم الدم، وربما كان ذلك مأخوذاً من ابن فارس (ت 395هـ) الذي عقد باباً في كتابه (الصاحبي) أسمائه: "باب إخراجهم الشيء المحمود بلفظ يوهم غير ذلك، يقولون: "فلانٌ كريم غير أنَّه شريف" و"كريم غير أنَّ له حسباً" وهو شيء تنفرد فيه العرب". (ابن فارس القزويني، 1997، ص 206)، وتبعه أبو العباس الجرجاني (ت 471هـ)، وبعضهم سمَّاه: ذكر المدح في معرض الدَّم. (جامعة المدينة العالمية، ص 418).

تأكيد المدح بما يشبه الدم: نوعان:

الأول: أن يُستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء، صفة مدح بتقدير دخولها فيها، كقول أبي هلال العسكري:

ولا عيب فيهم غير أنَّ ذوي الندى ... حساسٌ إذا قيسوا بهم ولنامٌ

(أبو هلال العسكري، 1999، 408). في هذا البيت تأكيد المدح بما يشبه الدم، فإنَّه استثنى من صفة ذم منفية، صفة مدح. (الهاشمي، 1999، ص 323).

الثاني: أن يثبت لشيء صفة مدح، ثم يُؤتى بعدها بأداة استثناء. تليها صفة مدح أخرى (والنوع الأول أبلغ) كقول النابعة الجعدي:

فتي كملت أخلاقه غير أنه ... جوادٌ فما يُبقي من المال باقيا
(الجعدي، 1964، 173).

وقد تقوم (لكن) مقام أداة الاستثناء في هذا النوع. (الهاشمي، 1999، ص 313).
أمثلة:

المثال الأول: قول الله عزَّ وجلَّ بشأن الجنة وما فيها من نعيم لأهلها:

{لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلَا تَأْتِيهَا * إِلَّا قِيلاً سَلاماً سَلاماً} [سورة الواقعة: 25 - 26].

إنَّ الاستثناء عبارة {إِلَّا قِيَالًا} يُشْعِرُ بِأَنَّ نَفِي اللَّغْوِ وَالتَّأْتِيمِ السَّابِقِ سِيَاقِي إِثْبَاتٍ بَعْضِ مَا هُوَ ضَدُّهُ، فَإِذَا بِالْمُسْتَثْنَى يُوَكِّدُ الْفِكْرَةَ السَّابِقَةَ، وَهِيَ أَهْمٌ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَعْوًا وَلَا تَأْتِيمًا، لِأَنَّ عِبَارَاتِ السَّلَامِ الَّتِي يَسْمَعُهَا أَهْلُ الْجَنَّةِ لَيْسَتْ مِنَ اللَّغْوِ وَلَا مِنَ التَّأْتِيمِ، الَّذِي هُوَ الشَّتِيمَةُ بَارْتِكَابِ الْإِثْمِ، بَلْ هِيَ تَكْرِيمٌ وَدَعَاءٌ وَتَحِيَّةٌ. (حبنكة، 1996، 2 / 392).

المثال الثاني: قول الله عزَّ وجلَّ خطاباً لرسوله محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

{ طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذَكُّرًا لِمَنْ يَخْشَى } [سورة طه: 1 - 3] .

جملة: { مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى } أي: ما أنزلنا عليك القرآن لتتعب قلبك ونفسك بتحمُّلِ أعباء تحويل الناس من الكفر إلى الإيمان، بل لتبلغهم وتذكِّرهم، وتريح قلبك ونفسك بأنك أدَّيتَ واجبك.

وجاءت بعدها كلمة [إِلَّا] تشعر بأنه سيَلِيها مستثنى يُحْمِلُهُ تَكْلِيفًا فِيهِ بَعْضُ شَقَاءٍ لَهُ، فَإِذَا بِالْمُسْتَثْنَى يَتَضَمَّنُ تَأْكِيدَ الْفِكْرَةِ الَّتِي جَاءَتْ فِي الْجُمْلَةِ السَّابِقَةَ لِأَدَاةِ الْاسْتِثْنَاءِ. (حبنكة، 1996، 2 / 392).

المثال الثالث: قول الله عزَّ وجلَّ بشأن الكافر المسوق إلى عذاب ربه:

{ فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى } [سورة القيامة: 31 - 32].

قد تُشْعِرُ كَلِمَةُ [لَكِنْ] فِي الْوَهْلَةِ الْأُولَى بِأَنَّهُ فَعَلَ شَيْئًا مِنَ الْخَيْرِ اسْتِدْرَاكًا عَلَى كَوْنِهِ كَذَّبَ بِالرَّسُولِ وَلَمْ يُصَلِّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِذَا بِالْمُسْتَدْرَكِ بِهِ يَتَضَمَّنُ تَأْكِيدَ مَا جَاءَ قَبْلَهُ، فَقَدْ كَذَّبَ الرَّسُولَ وَكَذَّبَ بِمَا جَاءَ بِهِ، وَتَوَلَّى مُدْبِرًا فَلَمْ يُصَلِّ وَلَمْ يَعْبُدِ رَبَّهُ بِعِبَادَةٍ مَأْمُورًا. (حبنكة، 1996، 2 / 392).

المثال الرابع: قول النابغة الذبياني يمدح ملوك غسان:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُبُوفَهُمْ ... يَهِنُ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكُتَائِبِ

(الذبياني، 1968، ص 60). (فُلُولٌ: جَمْعُ "فَلٍّ" وَهُوَ ثَلْمٌ يُصِيبُ حَدَّ السَّيْفِ مِنَ الضَّرْبِ الشَّدِيدِ بِهِ. مِنْ قِرَاعِ الْكُتَائِبِ: التَّقَاتِلِ ضَرْبًا بِالسُّيُوفِ وَالرَّمَاكِ، وَالْكَتَائِبِ: الْجِيُوشِ الْمَحَارِبَةُ).

في البيت ما يسميه البلاغيون، المدح بما يشبه الذم. والشاهد في البيت نصب «غير» على الاستثناء المنقطع.

إنّ تتلم سيوفهم من قراع الكتائب يتضمّن مدحاً لهم بالشجاعة والإقدام، فهو ليس من العيوب، بل هو من المناقب، فذكره على أنّه هو العيب الوحيد لهم يؤكّد الثناء عليهم أبلغ تأكيد. المثال الخامس: قول بديع الزمان الهمذاني بمدح خلف بن أحمد السجستاني الصّفار، أمير سجستان وكرمان:

هُوَ الْبَدْرُ إِلَّا أَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرًا ... سِوَى أَنَّهُ الضَّرْغَامُ لَكِنَّهُ الْوَيْلُ

البيت بلا نسبة في مفتاح العلوم. (السكاكي، 1987، ص 227).

(زاخراً: ممتلاً طامياً. الضرغام: الأسد. الويل: المطر الشديد).

فقد أكدّ المدح بأسلوب يُوهّم عند البدء به أنّه يريد أن يذكر له عيباً بعد أن شبهه بالبدر.

المثال السادس: قول ابن الرومي في المديح:

لَيْسَ لَهُ عَيْبٌ سِوَى أَنَّهُ ... لَا تَقَعُ الْعَيْنُ عَلَيَّ شَبْهِي

(ابن رشيق، 1981، 49/2).

المثال السابع: روي عن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ:

"أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ، بَيْدَ أَبِي مِنْ قُرَيْشٍ"

فكوه من قريش يؤكّد أنّه صلوات الله عليه أفصح العرب.

هذا الحديث لا أصل له. (العجلوني، 2000) وإنما ذكر الحديث في كتب الأدب واللغة كما في

زهر الآداب وثمر الألباب (القيرواني، 59/1).

المثال الثامن: قول المعري:

تُعَدُّ دُنُوبِي عِنْدَ قَوْمٍ كَثِيرَةً ... وَلَا ذَنْبَ لِي إِلَّا الْعُلَا وَالْقَضَائِلُ

(المستعصي، 2015، 372).

المثال التاسع: قول صفي الدين الحلّي:

لَا عَيْبَ فِيهِمْ سِوَى أَنَّ النَّزِيلَ بِهِمْ .. يَسْأَلُونَ عَنِ الْأَهْلِ وَالْأَوْطَانِ وَالْحَشَمِ

(حشَمُ الرَّجُلِ: خاصَّتهُ الذين يغضبون لغضبه ويرضون لرضاه ويدخل فيهم الأهل والعبيد والجيرة). أي أنهم مبرؤون من العيوب، غير أنهم يكرمون نزيلهم حتى يسلموا أهله، ووطنه، وحشمه، وتلك صفة مدح لا صفة ذم فتأكد بهذا مدحهم وبلغت العبارة أسمى درجات البلاغة. (الرجاني، 1981، 229/1).

المثال العاشر: قول الله عزَّ وجلَّ بشأن المنافقين:

{ ... وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ ... } [سورة التوبة الآية: 74] .

من شأن الإغناء أن يكون سبب حُبِّهم والباعث على طاعتهم، لا أن يكون سبب نقمتهم، فجاء ما بعد الاستثناء مؤكِّداً عدمَ وجود سبب لنقمتهم. (حبنكة، 1996، 394 / 2).

المثال الثاني عشر: قول الله عزَّ وجلَّ في سورة الحج:

{ أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ... } [الآيات: 29 - 30].

جاء ما بعد الاستثناء مؤكِّداً أنهم أُخْرِجُوا من ديارهم بِغَيْرِ حَقٍّ، لأنَّ قَوْلَهُمْ: { رَبُّنَا اللَّهُ } لا يُعْطَى الكافرين أيَّ حَقٍّ في إخراجهم من ديارهم. (حبنكة، 1996، 394 / 2).

المثال الثالث عشر: قول الشاعر في مدح بني أمية:

مَا نَقَمُوا مِنْ بَنِي أُمِيَّةٍ إِلَّا ... أَنَّهُمْ يَحْلُمُونَ إِنْ غَضِبُوا
وَأَنَّهُمْ سَادَةُ الْمُلُوكِ وَلَا ... يَصْلُحُ إِلَّا عَلَيْهِمُ الْعَرَبُ

البيتان في ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات. (الرقيات، 1995، ص73).

تأكيد الذم بما يشبه المدح

تأكيد الذم بما يُشبه المدح: ضربان أيضاً

الأول: أن يُستثنى من صفة مدح منفية عن الشيء، صفة ذم بتقدير دخولها فيها مثل قول الله تعالى: { لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا * إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا } (النبا: 24، 25) فما قبل "إلا" نفي لذوق البرد والشراب، وما بعدها إثبات لذوق الحميم والغساق، وكلاهما ذم. ومنه قوله تعالى: { فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ * وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ } (الحاقة: 35، 36) فما قبل "إلا"

نفي لوجود الصديق الحميم والطعام الطيب، وما بعدها إثبات لوجود الطعام الخبيث {غسيلين}، وكلاهما دم. (جامعة المدينة العالمية، ص434).

وكقول الشاعر:

خلا من الفضل غير أني أراه في الحمق لا يجارى

فقد نفي عنه الفضل بقوله: "خلا" هذا أولاً، ثم استثنى من ذلك رؤيته له منغمساً في الحمق لا يجاربه أحد في حماقة (جامعة المدينة العالمية، ص434).

ونحو: لا فضل للقوم إلا أنهم لا يعرفون للجار حقه.

ونحو: الجاهل عدو نفسه إلا أنه صديق السُّفهاء، ونحو: فلان ليس أهلاً للمعروف، إلا أنه يُسيء إلى من يحسن إليه.

الثاني: أن يثبت لشيء صفة دم، ثم يؤتى بعدها بأداة استثناء

تليها صفة دم أخرى، نحو: فلان حسودٌ إلا أنه نمام، وكقوله: هو الكلبُ إلا أن فيه ملالةً وسوء مُراعاة وما ذاك في الكلب، وكقوله: لئيم الطباع سوى أنه جبانٌ يهون عليه الهوان. (الهاشمي، 1999، ص313).

وكقوله تعالى: {قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَبِلاً وَهَارًا (5) فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا} [سورة نوح: 5-6]. فقد ذكر الفرار المستمر من قبل قوم نوح - عليه السلام من التوحيد وأتبع ذلك قوله - تعالى على لسان سيدنا نوح عليه السلام - {فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا}، فهذا استتباع ونتيجة لما جاء في المعنى الأول وهو فرار قوم نوح عليه السلام من دعوته وقد قال ابن عاشور: واستثناء الفرار من عموم الزيادات استثناء منقطع، والتقدير: فلم يزد لهم دعائي قرباً من الهدى لكن زادهم فراراً... ولما كان فرارهم من التوحيد ثابتاً لهم من قبل كان قوله: {فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا} [سورة نوح: 6]. من تأكيد الشيء بما يشبه ضده. (ابن عاشور، 180/1984، 29).

بلاغة هذين الأسلوبين:

إنَّ بلاغة تأكيد المدح بما يشبه الذم أو الذم بما يشبه المدح يرجع إلى أمرين؛ الأمر الأول: أن كلاً منهما بمثابة الدَّعوى التي أُقيمت عليها الدليل والبرهان، وذلك أنَّ المتكلم يستدل على نفي الذم أو المدح في الضرب الأول من كلِّ أسلوب، وعلى إثباتهما في الضرب الثاني، يستدلُّ على ذلك بالتعليق على ما لا يكون وما لا يتحقق له وجود بحال من الأحوال. فعندما نقول مثلاً: لا عيب فيكَ سوى أنَّكَ شجاع، فإننا نستدلُّ على نفي العيب عنكَ بكونكَ شجاعاً، والمعنى: لا عيب فيكَ سوى الشجاعة إن كانت الشجاعة عيباً، وكون الشجاعة عيباً محال، فثبوت العيب لك محال. وعندما نقول:

فتي كُملت أخلاقه ... سوى أنه كريم

فإننا نستدل على كمال أخلاقه بكونه كريماً، والمعنى: لقد كُملت أخلاقه إلا من شيء واحد، وهو الكرم، إن كان الكرم ينقص من كمال الأخلاق، وكون الكرم ينقص من كمال الأخلاق محال، فيثبت بهذا أنه متصف بكمال الأخلاق. وكذا يُقال في تأكيد الذم بما يشبه المدح، وما من ريب في أنَّ إثبات الشيء بالدليل والبرهان يكون أكدَّ وأبلغ من إثباته مجرداً عن الدليل. الأمر الثاني: ما فيهما من المفاجأة والمباغته للسامع؛ فإنَّ المتكلم عندما ينطق بأداة الاستثناء أو الاستدراك، يتوقع السامع ويدور في حُلده أنَّ المستثنى أو المستدرك فيكون مغايراً ومخالفاً للمستثنى منه، كما هو المؤلف من هذا الأسلوب، وعندما يأتي المستثنى مؤكِّداً للمستثنى منه وعلى خلاف ما كان يتوقع السامع، تكون المفاجأة والمباغته التي تكسب المعنى طرافةً، وتثير في النفس تبيهاً، وبهذا يتأكد المدح في أسلوب تأكيد المدح، ويتأكد الذم في أسلوب تأكيد الذم. (جامعة المدينة العالمية، ص435).

وهذان الأسلوبان يعملان على تنشيط للإدراك؛ لأنهما يشتملان على عنصري المفاجأة والمباغته، فتأتي النتيجة فيهما غير متوقعة، وعلى خلاف ما تفيدته المقدمات، وهذا ينبه الذهن ويوقظه كما يعمل على نوع من التشويق والإثارة، ويدفع إلى التأمل والتدبر لكشف الحقيقة.

تحليل أموذجات من القرآن الكريم:

في ضوء ما تقدم يمكننا تتبع المواضع القرآنية التي تحتضن هذا الأسلوب البديعي:
ففي قوله تعالى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ} [سورة المائدة: 59].
فيها أسلوب المدح بما يشبه الذم، وإنَّ الاستفهام في هذه الآية للإنكار وهو بمنزلة النفي، هل (تَنْقِمُونَ مِنَّا) أبلغ في تقييد أهل الكتاب وتوبيخهم، وكأنَّ دعواهم زائفة لم تلق فهماً، والمؤمنون عنها معرضون و"الاستثناء - بعد الاستفهام الخارج مخرج التوبيخ على ما عابوا به المؤمنون من الإيمان - يُوهم أنَّ ما يأتي بعده مما يُوجب أن يُنقم على فاعله مما يُذم به، فلما أتى بعد الاستثناء بما يُوجب مدح فاعله كان الكلام مُتضمناً تأكيد المدح بما يُشبه الذم". (السيوطي، 1974، 343/3). وعده ابن عاشور من تأكيد الشيء بما يشبه ضده، قال ابن عاشور: "والذي يظهر لي أن يكون قوله: (وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ) معطوفاً على (أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ) على ما هو المتبادر، ويكون الكلام تحكماً، أي تنقمون منا أننا آمننا كإيمانكم وصدقنا رسلكم وكتبكم، وذلك نُقمه عجيب وأنا آمننا بما أنزل إلينا وذلك لا يهكم. وتنقمون منا أن أكثركم فاسقون، أي ونحن صالحون، أي هذا نُقم حسد، أي ونحن لا نملك لكم أن تكونوا صالحين، فظهرت قرينة التهكم فصار في الاستفهام إنكار فتعجب فتهمكم، تولد بعضها عن بعض وكلها متولدة من استعمال الاستفهام في مجازاته..." (ابن عاشور، 1984، 245/6). يتناول الخطاب طرفين متقابلين هما المؤمنون وأهل الكتاب، فما قبل الاستثناء يُعد ذمّاً للطرف الثاني (أهل الكتاب)، ومدحاً ضمناً للطرف الأول (المؤمنين) ذلك لتحملهم الأذى والصبر عليه وما بعد الاستثناء كان المدح واضحاً للطرف الأول، بقوله (أَنْ آمَنَّا) وهو متضمن الذم للطرف الثاني، وما يعمق هذه الدلالة وجود الاستفهام الإنكاري التعجبي بقوله (تَنْقِمُونَ مِنَّا)، إذ يدل هذا الاستفهام على مدح المنتقم منهم، ودم المعارضين لهم. (العبيدي، ص451). فمسألة الإيمان ليست مستقرة في نفوس أهل الكتاب بدليل أنهم يكرهون من آمن بالله.

ومثله قوله تعالى: { وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفَرِحَ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَقَّفْنَا مَسْئِلِينَ } [سورة الأعراف: 126]. أي "ما تعيب منا إلا أصل المناقب والمفاخر كلها وهو الإيمان بآيات الله عز وجل، وهذا ليس بعيب، فلا عيب يستوجب النقمة". (الزمخشري، 1989، 142/2).

نرى في الآية صفة ذم منفية استثنى منها صفة مدح، فقد قال سحرة فرعون لما آمنوا بموسى عليه السلام لفرعون ما تنكر منا، يا فرعون، وما تجد علينا، وما تعيب منا إلا من أجل أن آمننا، أي صدقنا بحجج ربنا وأدلته التي لا يقدر على مثلها أنت ولا أحد، سوى الله الذي له ملك السماوات والأرض، فإن كان الإيمان بالله عيباً، وكون الإيمان عيباً مستحيل، فيكون ثبوت العيب منهم مستحيلاً.

ومنه قوله تعالى: { الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ يُدْرِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } [سورة الحج: 40].

هذا من تأكيد المدح بما يشبه الذم، فقد أثبت صفة مدح للمهاجرين وهي أنهم أخرجوا من ديارهم بغير حق، ثم أتى بعدها بأداة استثناء فأشعر ذلك أنه سيأتي بصفة ذم بعدها، ولكنه وصفهم بأنهم مؤمنون بالله، فالإيمان موجب الإقرار والتمكين لا الإخراج وهذا من صفات الكمال، وفيه تأكيد فيكون مدحاً على مدح.

قال ابن عاشور: "الاستثناء في قوله: إلا أن يقولوا ربنا الله استثناء من عموم الحق، ولما كان المقصود من الحق حقا يوجب الإخراج، أي الحق عليهم، كان هذا الاستثناء مستعملاً على طريقة الاستعارة التهكمية، أي إن كان عليهم حق فهو أن يقولوا ربنا الله، فيستفاد من ذلك تأكيد عدم الحق عليهم بسبب استقرار ما قد يتخيل أنه حق عليهم". (ابن عاشور، 17، 275/1984).

ومنه قوله تعالى: "لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ" [سورة الدخان 56].

الاستثناء في قوله: (إلا الموتة الأولى) من تأكيد الشيء بما يشبه ضده فتكون بشارة لأهل الجنة بخلودهم فيها، إذ نفى عن أهل الجنة ذوق الموت لزيادة تحقيق انتفاء ذوق الموت عن أجل الجنة فكأنه قيل لا يذوقون الموت ألبتة وقرينة ذلك وصفها بالأولى. والمراد بـ (الأولى) السالفة، كما تقدّم آنفا في قوله: إن هي إلا موتتنا الأولى [الدخان: 35]. (الزمخشري، 1989، 319/25).
ومنها قوله تعالى: {لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهِنَّ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا} [سورة الواقعة: 25 - 26].

فيها فن رفيع وهو تأكيد المدح بما يشبه الذم في هذه الآية ثلاثة أوجه:
الوجه الأول: أن يكون معناه إن كان تسليم بعضهم على بعض أو تسليم الملائكة لغوا فلا يسمعون لغواً إلا ذلك.

الوجه الثاني: إنهم لا يسمعون فيها إلا قولاً يسلمون فيه من العيب والنقيصة وهذا يتعين فيه الاستثناء المنقطع.

الوجه الثالث: أن معنى السلام هو الدعاء بالسلامة وهي دار السلامة وأهلها أغنياء عن الدعاء بالسلامة، فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الإكرام، ففي الوجه الأول والثالث يتعين الاتصال في الاستثناء، أما الأول فلجعل ذلك لغواً على سبيل التجوز أو الفرض، وأما الثاني فواضح لأنّ فيه إطلاق اللغو على السلام، وأما الثالث: فلحمل الكلام على ظاهره من دون تجوز أو فرض (الدرويش، 1995، 126 / 6).

الخاتمة

فخلص إلى أنّ الدلالات البديعية في القرآن الكريم هي التي تكشف مفهوم الخطاب القرآني، وأنّ تحليل الدلالات يفيد المختصين في البلاغة القرآنية، وفي تفسير القرآن الكريم؛ ولهذا الأسلوب أثر جمالي في البلاغة العربية شعراً ونثراً ويظهر أثره الدلالي في القرآن العظيم من خلال إيصال المعنى المراد والغرض المطلوب بأبهى صورته. وتساعد طالب العلم والتخصص على فهم أساليب القرآن الكريم المختلفة، ونخلص إلى أنّ لأسلوب المدح بما يشبه الذم وعكسه عدة تسميات منها: تأكيد المدح بما يشبه الذم، وتأكيد الذم بما يشبه المدح، وتأكيد المدح بما يوهم الذم، وتأكيد الشيء بما يشبه ضده، والاستثناء، وبعض البلاغيين لا يفرقون بين تأكيد المدح بما يشبه الذم وعكسه فيطلقونه على الحالتين. وأخيراً أسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق والسداد.

المصادر والمراجع

1. ابن المعتز، عبد الله بن محمد. البديع في البديع. مح. عرفان مطرجي. ط.1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 2012.
2. ابن رشيق القيرواني، الحسن. العملة في محاسن الشعر وآدابه. مح. محمد محيي الدين عبد الحميد. ط5، دار الجيل، 1981.
3. ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية، 1984.
4. جامعة المدينة العالمية، البلاغة البيان البديع، ماليزيا: مطبوعات جامعة المدينة العالمية، (د.ت).
5. الجعدي. ديوان النابغة. مح. عبدالعزيز رباح، ط.1، بيروت: المكتب الإسلامي، 1964.
6. الحاقمي، أبو علي محمد بن الحسن. حلية المحاضرة في صناعة الشعر. مح. الدكتور جعفر الكتاني. بغداد: دار الرشيد للنشر، 1979.
7. حبنكة، عبد الرحمن بن حسن الدمشقي. البلاغة العربية. ط.1، دمشق: دار القلم، 1996.
8. الدرويش، محي الدين. إعراب القرآن وبيانه. ط.4، دمشق: دار اليمامة، 1995.
9. الذبياني، زياد بن معاوية. ديوان التابغة الذبياني. مح. الدكتور شكري فيصل. (د. ط)، دمشق: دار الفكر، 1968.
10. الرقيات، عبيد الله بن قيس. ديوان عبيد الله بن قيس. مح. الدكتورة عزيزة فوال بايتي. ط.1، بيروت: دار الجيل، 1995.
11. الزمخشري، محمود بن عمرو. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.
12. السكّاكي، يوسف بن أبي بكر. مفتاح العلوم. مح. نعيم زرزور. ط.2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
13. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. ط.1، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
14. العبيدي، حسن حماد. العراق: مجلة جامعة الأنبار - العدد العاشر، (د.ت).
15. العجلوني، إسماعيل بن محمد. كشف الخفاء ومزيل الإلباس. مح. عبد الحميد بن أحمد هندراوي، ط.1، القاهرة: المكتبة العصرية، 2000.
16. العسكري، الحسن بن عبد الله العسكري. الصناعتين. مح. علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، 1999.

17. القزويني، أحمد بن فارس القزويني. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. ط.1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
18. القيرواني، إبراهيم بن علي. زهر الآداب وثمر الألباب. بيروت: دار الجيل، (د.ت).
19. المستعصي، محمد بن أيدير. الدر الفريد وبيت القصيد. مح. الدكتور كامل سلمان الجبوري. ط.1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2015.
20. الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع. بيروت: المكتبة العصرية، 1999.