

# Academic Knowledge

4.

volume

december

2.

issue

2021



ISSN: 2667-6362

Social Science Studies

# Academic Knowledge

2021 – Volume:4, Number:2

<b>Kapsam</b>	<b>Scope</b>
Sosyal Bilimler	Social Sciences
<b>Periyot</b>	<b>Period</b>
Yılda İki Sayı (Bahar & Güz)	Biannual (Spring & Autumn)
<b>Yayın Dili</b>	<b>Publication Language</b>
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
<b>e-Yayın Tarihi</b>	<b>Online Publication Date</b>
31 Aralık 2021	31 December 2021

### **Yayın Türü**

Academic Knowledge Dergisi, e-yayın olarak yayımlanan uluslararası, bilimsel, hakemli bir dergidir. Sosyal ve Beşeri Bilimler alanıyla ilgili çalışmalara yer verilir. Özgün ve ilmi makaleler dışında makale ve tebliğ çevirileri, edisyon kritik (tahkik) çalışmaları, tez, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri, eleştiri yazıları, mülakatlar, anılar, bilim dünyasından haberler vs. yayımlanabilir.

### **Yayın Süreci**

Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

### **Hukuki Beyan**

Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Academic Knowledge Dergisi'nin yayın kuruluna ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve ayrıca elektronik ortama aktarılamaz.

### **Tarandığı Dizinler**

Index Copernicus, Asos İndeks, Root Indexing, İSAM, Google Scholar, Türk Eğitim İndeksi, İdeal Online, EuroPub, ISSN, CiteFactor

### **e-Yayın Tarihi**

31 Aralık 2021

### **Publication Type**

Academic Knowledge Journal is an international, scientific and a refereed e-journal. In this respect, only works related to the field of Social Sciences are included. In addition to original and scientific articles, it accepts translations of articles and papers, edition critics, thesis, book and symposium reviews, reviews, interviews, memoirs, news, etc.

### **Publication Process**

Submitted articles are scanned by the plagiarism detection program in order to check that they have not been previously published and to find out they do not contain any plagiarism. Then, they are evaluated by double-blind review fulfilled by at least two referees who have already studied on the subject.

### **Legal Statement**

Scientific and legal responsibility for the content of an article published in Academic Knowledge Journal belongs to the authors. All rights of the published materials belong to the editorial board of Academic Knowledge Journal. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.

### **Index**

Index Copernicus, Asos Index, Root Indexing, ISAM, Google Scholar, Index of Turkish Education, Ideal Online, EuroPub, ISSN, CiteFactor

### **Online Publication Date**

31 December 2021

### **Sahipleri | Owners**

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey  
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey  
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, Inonu University / Turkey

### **Baş Editör | Editor in Chief**

Asst. Prof. Dr. Yusuf Oktan / Yalova University / Turkey

### **Editörler | Editors**

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey  
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey  
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, Inonu University / Turkey  
Asst. Prof. Dr. Abdulkadir ÖZDEMİR, Firat University / Turkey  
Asst. Prof. Dr. Murat YAŞ, Marmara University / Turkey

### **İngilizce Dil Editörü | English Language Editor**

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ, Karabuk University / Turkey

### **Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor**

Dr. Abderrahman ETHMANE / Mauritania

### **Yardımcı Editörler | Associate Editors**

Dr. Ferhat Durmaz  
Yusuf Fuat Ünal, Inonu University / Turkey

### **Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia / Malaysia  
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey  
Asst. Prof. Dr. Taner Namlı, Inonu University / Turkey  
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, Inonu University / Turkey

### **İletişim | Contact**

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey (veysel.ozdemir@inonu.edu.tr)  
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey (nuhyavuzalp@gmail.com)

### **Web**

<http://academicknowledge.net>

### **Submit Article**

<https://dergipark.org.tr/ak>



**E-mail**

academic.knowledge@yandex.com

**Bilim ve Danışma Kurulu | Science and Advisory Board**

- Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah, University of Jordan, Jordan  
Prof. Dr. Cihad Demirli, Istanbul Commerce University, Turkey  
Prof. Dr. Fikret Karaman, Inonu University, Turkey  
Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia  
Prof. Dr. Mehmet Kubat, Inonu University, Turkey  
Prof. Dr. Muhammad Abul Lais al-Khairabadi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia  
Prof. Dr. Mustafa Arslan, Inonu University, Turkey  
Prof. Dr. Mustafa Taner Şengün, Fırat University, Turkey  
Prof. Dr. Tarık Özcan, Fırat University, Turkey  
Prof. Dr. Tofiq Abdühasanli, Azerbaijan State University of Economics, Azerbaijan  
Prof. Dr. Veli Atmaca, Mehmet Akif Ersoy University, Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Abdullah Aydın, Kastamonu University, Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Abdulmohdi Thamer Hatamleh, Bingol University, Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Beyhan Kanter, Mardin University, Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Davut Kaplan (Ondokuz Mayıs University, Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Fatih Kanter, Kilis 7 Aralık University, Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Galina Miskiniene, Vilnius University, Lithuanian  
Assoc. Prof. Dr. Harun Şahin, Gaziantep University, Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia  
Prof. Dr. Ünal Taşkın, Adiyaman University, Turkey  
Prof. Dr. Veysel Özdemir, Inonu University, Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Yaşar Baş, Bingol University, Turkey  
Assoc. Prof. Dr. Zhanat Idrisheva, D. Serikbayev East Kazakhstan State Tech. University, Kazakhstan  
Asst. Prof. Dr. Abdul Majid al-Ghouri, International Islamic University College, Malaysia  
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk Güler, Inonu University, Turkey  
Asst. Prof. Dr. Ferdi Güzel, Bayburt University, Turkey  
Asst. Prof. Dr. Gülda Çetindağ Süme, Fırat University, Turkey  
Asst. Prof. Dr. Muhammed Hüküm, Kilis 7 Aralık University, Turkey  
Asst. Prof. Dr. Murat Çelikdemir, Gaziantep University, Turkey  
Asst. Prof. Dr. Nuh Yavuzalp, Bolu Abant İzzet Baysal University, Turkey  
Asst. Prof. Dr. Öner Tolan, Ardahan University, Turkey  
Asst. Prof. Dr. Taner Namlı, Inonu University, Turkey  
Asst. Prof. Dr. Sadeq Kandeel, Islamic University of Gaza, Palestine

## Sayı Hakemleri | Referee Board

Academic Knowledge dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Journal of Academic Knowledge uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Prof. Dr. Abdul MUSTAQIM, Pemikiran Islam UIN / Indonesia

Prof. Dr. Beyhan KANTER, Mardin Artuklu University / Turkey

Prof. Dr. Raj Kumar SINGH, School of Management Sciences Varanasi / India

Doç. Dr. Emel SÜNTER, Iğdır University / Turkey

Doç. Dr. Kaplan UĞURLU, Kırklareli University / Turkey

Doç. Dr. Muhammed HÜKÜM, Sakarya University / Turkey

Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ, Kastamonu University / Turkey

Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU, Tekirdağ Namık Kemal University / Turkey

Asst. Professor. Parashuram SHARMA, Jigme Namgyel Engineering College / India

Dr. Abdullah ÇAĞIL, Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin POLAT, İnönü University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ferda ATLI, İnönü University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü CENGİZ, Balıkesir University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇIVAN, Yalova University / Turkey

Doç. Dr. Mehmet Han ERGÜVEN, Kırklareli University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Nur YUSUF, İnönü University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Emin SOYDAŞ, Pamukkale University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Recai GÜNDÜZ, Yalova University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin TEKİN, Balıkesir University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi, Yusuf AKÇAKOCA, Atatürk University / Turkey

Dr. Mustafa Bilal ÖZTÜRK, Dokuz Eylül University / Turkey

Dr. Cemal ŞAHİN, Indonesia

Dr. Erhan AKKAŞ, Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

## Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Academic Knowledge içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Academic Knowledge provides free immediate access to its content.

# İçindekiler | Contents

## Makaleler / Articles

- 1. Şemsettin KARCI** ..... 129  
Kur'ân'da Ricz / رجز ve Rics / ريس Kavramları  
*The Ricz / رجز (Filt and Wrath) and Rics / ريس (Abomination and Dirt) Concepts in the Qur'an*
- 2. Samah OURNA** ..... 153  
السرقة الأدبية في ضوء مفهوم التناص  
Metinlerarasılık Kavramı Işığında Edebî Hırsızlık  
*Literary Theft in the Light of Intertextuality*
- 3. Mustafa DİKMEN** ..... 164  
Felsefi Bir Sorun Olarak Entelektüel: Michel Foucault ve Edward Said'in Entelektüel Algısı  
*The Intellectual as a Philosophy Problem: The Intellectual Perception of Michel Foucault and Edward Said*
- 4. İsmail ŞENCAN** ..... 179  
Türk ADR'leri ve Dayanak Pay Senetleri Arasındaki Volatilite Yayılımının Analizi  
*The Analysis of Volatility Spillover between Turkish ADRs and Their Underlying Stocks*
- 5. Badru Tamam & Nur Arfiyah Febriani** ..... 190  
Ecojustice Education in Quranic Perspective
- 6. Mehmet YILMAZ** ..... 201  
Eski ile Yeni Arasında Mithat Cemal Kuntay'la Mehmet Akif'in Dostluğu  
*The Friendship of Mithat Cemal Kuntay and Mehmet Akif Between The Old and The New*
- 7. Hemlal BHATTARAI** ..... 213  
Perception on Graduate Employment Trends of Jigme Namgyel Engineering College Under Roayl  
University of Bhutan
- 8. Mohamadou Aboubacar MAİGA** ..... 224  
تنديد الاستعمار في الشعر العربي من الغرب الإفريقي  
Batı Afrika Arap Şiirinde Sömürgeciliğin Kınanması  
*Denouncing Colonialism in Arabic Poetry from West Africa*
- 9. Mehmet DOĞAN** ..... 249  
Covid-19 Öncesi ve Sonrası Dönemlerinde Tarım, Sanayi ve Turizm Sektörleri Kamu, Mevduat ve Katılım  
Bankalarının Kredi Performanslarına Etkisi  
*The Effect of Agricultural, Industrial and Tourism Sectors on Credit Performances of Public, Deposit and  
Participation Banks Before and After Covid-19*
- 10. Özgen GÖÇMEN** ..... 267  
2022 Türk Dünyası Kültür Başkenti Bursa İli Osmangazi İlçesinin Önemi  
*The Importance of Bursa Province Osmangazi District, Cultural Capital of the Turkish World in 2022*

# İçindekiler | Contents

## Tercüme Makale / Translation

### 11. Çev. Selin OLUR .....284

İrrasyonel ve Felsefi Sistemlerin Çokluğu

*Ricoeur, P. (1985). Irrationality and the Plurality of Philosophical Systems. Dialectica, 39(4), 297-319.*



# Editörden

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin özveriyle hazırladığımız 4. cilt, 2. sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz.

Academic Knowledge dergisi, yayın hayatına başladığı ilk günkü gayret ve hassasiyetle bilimsel araştırmaları uluslararası bilim dünyasına ulaştırma niyetiyle yazarlarımızın nitelikli çalışmalarını her yeni sayısında genişleyen uluslararası index veri tabanlarında ilim alemine kazandırarak yoluna devam etmektedir.

Bu sayımızda titizlikle yürütülen hakemleme sürecinden geçmiş İlahiyat, Finans, Turizm ve Edebiyat gibi anabilim dallarından on makale ve bir tercüme okuyucularımızın takdirine arz edilmiştir. Dergimiz tarafından hassasiyetle yürütülen süreçlerde makalelere fikirsel ve bilimsel katkı sağlayarak olgunlaşmasına katkı sağlayan hakemlerimiz başta olmak üzere makalelerini özveriyle hazırlayan yazarlarımıza ve dergimizin yayın sürecinde emeği geçen tüm ekibimize teşekkür ediyoruz.

**Baş Editör**

**Dr. Öğr. Gör. Yusuf OKTAN**

# Editorial

Dear Researchers,

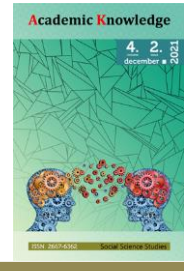
We are pleased to publish the 4rd volume and 2nd issue that we prepared with the devotion of our devotion.

Academic Knowledge journal continues its way by bringing the quality works of our writers into knowledge in the new index databases that are expanding in each new issue with the intention of delivering scientific researches to the international scientific world with the effort, diligence and sensitivity on the first day of its publication.

In this issue, ten articles and one translation from departments such as Theology, Finance, Tourism and Literature, which have undergone a meticulous refereeing process, have been submitted to our readers' appreciation. We would like to thank our writers, who have prepared their articles with great dedication, especially our referees, who contributed to the maturation of the journal by contributing intellectually and scientifically to the articles, and to all of our team who contributed to the publication process.

**Editor in Chief**

**Dr. Yusuf OKTAN**



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received : 03.10.2021  
Kabul Tarihi / Date Accepted : 14.12.2021  
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

## Kur'ân'da Ricz / رجز ve Rics / ريس Kavramları

Şemsettin KARCI\*

### Anahtar Kelimeler:

Ricz,  
Rics,  
Ceza,  
Azap,  
Tefsir,  
Kur'ân'ın Kur'ân'la  
Tefsiri,

### ÖZ

Kur'ân kavramlarının incelenmesi, Kur'ân'ın anlaşılması çabalarında önemli bir yer tutmaktadır. Son yaşadığımız COVID-19 pandemi sûreci de dâhil olmak üzere, her yeni durum Kur'ân'a tekrar tekrar bakmayı, vahyin ışığında olayları doğru değerlendirebilmeyi zorunlu kılmaktadır. Yaşadığımız salgının, bir imtihan, ceza veya sünnetullâh mı olduğu, ya da normal bir hadise mi olduğu gibi akla gelen hususlara, Kur'ânî bir bakışla ne söylenebilir, nasıl yaklaşılmalıdır? Bu alandaki araştırmaların önemi gün geçtikçe artmaktadır. Bu çerçevede ricz/ رجز ve rics/ ريس kavramlarının gerek telaffuz ve gerekse anlam yakınlıkları dikkat çekmektedir. "Azap ve ceza" ortak paydasında birleşen risc ve ricz kavramlarının, Kur'ân'daki kullanım sayıları da aynıdır. İki kavram da 7 surede, 9 âyette ve 10 defa zikredilmektedir. Kavramların geçtiği âyetleri, semantik, filolojik, siyak-sibak/kontekst, sebab-i nüzûl, klasik ve modern tefsirler ışığında incelemek, aralarındaki ortak yönler ve farklılıkları tespit etmek, yaşadığımız sûreci anlamlandırmak/ yorumlayabilmek, diğer taraftan yanlış çıkarımlardan kaçınmak açısından önem arz etmektedir. Daha önce sadece rics kavramı bir makale düzeyinde incelenmiş olup, ricz kavramı ile ilgili fazlaca bir çalışmanın yapılmadığını tespit etmemiz, konuyu ele almamıza neden olmuştur. Ricz/ رجز kavramını önceleyerek, zikredildiği tüm âyetleri incelerken, rics/ ريس kavramını ve geçtiği âyetleri de öz olarak ele aldık, birleştirdiği ve ayrıştığı noktaları tespit etmeye çalıştık.

## The Ricz/ رجز (Filt and Wrath) and Rics/ ريس (Abomination and Dirt) Concepts in the Qur'an

### Keywords:

Ricz, (filt and wrath)  
Rics (abomination  
and dirt),  
Punishment,  
Torment,  
Tafsir, Interpretation  
of the Qur'an with  
the Qur'an.

### ABSTRACT

Examine of the the Quranic concepts has an important place in the endeavor to understand the Quran. So, the last covid-19 pandemic process included, every new situation requires to look at the Quran again and again and to evaluate the events correctly in the light of revelation. Whether the pandemic we are living in it, is a test or a punishment or a normal incident; what can be said with a Quranic perspective? How should be approached to it? In this field the importance of research is increasing day by day. In this context, these two concepts RICZ / رجز and RICS / ريس the closeness in pronunciation and meaning of them draws attention. The numbers of use of the concepts RICZ / رجز and RICS / ريس combined in the common denominator of "punishment and torment" and in the Quran are also the same. Both concepts are mentioned 10 times in 7 suras, 9 verses. It is important to examine the verses in which the concepts are mentioned in the light of semantic, philological, word compatibility, word context, the reason for the revelation to come down and classical and modern commentaries of the Quran to identify common aspects and differences, to make sense of interpret the process we live in, and on the other hand, to avoid false inferences. Previously, only the concept of RICS / ريس was examined at the level of an article and our determination that there has not been much work on the concept of RICZ / رجز led us to deal with the subject of RICZ / رجز and RICS / ريس Prioritizing the RICZ / رجز concept, while examining all the verses in which it is mentioned, we also dealt with the concept of RICS / ريس and its verses, and tried to identify the points where it converges and diverges.

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, semsettinKarci44@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-5638-6497

## GİRİŞ

Kur'ân düşüncesini bir duvara benzetecek olursak, kelime ve kavramlar da bu duvarı oluşturan tuğlalara benzer. Kur'ân'ın belirlemiş olduğu sünnetullâh düşüncesini oluşturan kavramlardan biri de risc / ريس veya ricz / رجز kavramlarıdır. Neredeyse anlam olarak birbirine aynı yakınlıkta olan her iki kavramın da Kur'ân'da zikrediliş şekli ve sayısı oldukça dikkat çekicidir. Hem Risc kelimesi hem de Ricz kelimesi Kur'ânda 10 defa 9 âyette ve 7 surede geçmektedir. Her ikisi de isim formatında geçerken, fiil formatında kullanılmamaktadır. Birbirine bu derece yakın anlam ve telaffuzu olan her iki kavramın aynı sayıda ve aynı şekillerde kullanılmış olması son derece calib-i dikkattir ve araştırmayı hak eden bir durumdur. Her ne kadar Ebû Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû Amr b. el-Alâ (ö.154/771) gibi bazı dilbilimciler her iki ifadenin de aynı olduğunu, sinin س nin ز ye dönüşmesi sonucu rics veya ricz şeklinde iki ayrı kullanımın olduğunu söyleseler de âyetlerin incelenmesi neticesinde farklılıklar olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu durumu âyetler ışığında göstermeye gayret edeceğiz.

Bahar Canset Dünder ve Hidayet Aydar yazdıkları "Kur'ân'da Rics Kavramı" adlı araştırma makalesi dışında konunun pek fazla ele alınmadığı, özellikle de ricz/ رجز kavramı ile ilgili fazlaca bir şey yapılmadığını gördük. Bu nedenle rics/ ريس kavramını genel olarak değerlendirdikten sonra araştırmanın ağırlık noktasını ricz/ رجز kavramı üzerinde yoğunlaştırdık. Özellikle ortak yönler, farklılıklar, dil ve mana yönüyle benzerlikler önem arz etmektedir. Bu yönüyle makalemiz her iki kavramı birlikte ele alma özelliğiyle orijinallik arz etmektedir.

Risc ve Ricz kavramlarının belki de ortak olan en yakın anlamları "azap" ve "ceza" manasında birleşmiş olmalarıdır. Ancak daha farklı anlamların kastedildiği siyâk-sibâk dediğimiz bağlam, isim, masdar veya sıfat olarak kullanımlarından ortaya çıkmaktadır. Zaten Kur'ân kavramlarının anlamalarını belirlemek, semantik yönteminin kullanılmasını ve ayrıca Kur'ân'ın Kur'ânla Tefsiri yöntemine başvurmamızı gerektirmektedir. Kur'ân'daki kullanımlarına bakıldığında ricz kelimesinin daha çok "azâb" kelimesi ile birlikte kullanıldığı, rics kavramının ise daha umumi bir şekilde kullanılmış olduğunu müşahede etmekteyiz. Bu durum bazı müfessir ve dilbilimcilerin ricz "azap" manasında kullanılırken, rics ise hem "azap" hem de azabın dışındaki manalar için kullanılmaktadır sonucuna varmalarını sağlamıştır (İbn Kesir, 1981, 309). Gerçekte ise durum biraz daha dakik ve akademik bir inceleme yapmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü aralarındaki fark sadece sin harfinin ze harfine dönüştürülmesi kadar basit olsa idi, âyetlerdeki kullanımları bu kadar farklılık arz etmezdi diye düşünüyoruz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, örneğin ricz/ رجز

kelimesi genel olarak sema/gök kelimesi ile عَذَابٌ مِنْ رَجْزٍ مِنَ السَّمَاءِ şeklinde veya عَذَابٌ مِنْ رَجْزٍ اليم gibi azap kavramı ile birlikte terkip olmaktadır. Bu da gösteriyor ki, kavramın farklı bağlamlardaki kullanımları ile mana farklılık arz etmektedir. Bu anlamları aşağıda inceleyeceğiz.

## 1.1. Kavramın Semantik Tahlili

### 1.1.1. Rics/ رجس Kavramının Dil Yönünden İncelenmesi

R-c-s/ رجس filinden türemiştir. رجست السماء gök şiddetle gürledi demektir. Aynı şekilde رجست البعير Deve böğürmek, gürültü yapmak, homurdanmak anlamlarına gelmektedir (Firûzabâdî 2005: 1/548). Kesralı isim olarak Rics رجس ise, pislik, günah, kötü amellerin tümü, azaba götüren davranış, şüphe, ceza ve gazap anlamlarına gelmektedir (Firûzabâdî 2005: 1/548). Bu anlamda “gürleyen gök” ve “böğüren deve” ifadeleri kullanılmaktadır (İbn Fâris 1986: 1/421).

Râgıb el-İsfahâni (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği ) rics'in 5/Maide 90. Âyetteki “içki kumar, fal okları ve putlar şeytanın işi pisliklerdir” âyetinden hareketle rics'in pislik manasında olduğunu belirtir. Bu pisliğin de dört şekilde olabileceğini söyler: Mizaç, akıl, şer'î/dinî veya bunların tümü açısından, örneğin leş eti yemek gibi. Zira leş hem akıl, hem mizaç, hem de şer'î açısından tiksinti kabul edilmektedir. Şer'î açıdan pislik örneği: İçki ve kumar ki, bunların akıl açısından da pis kabul edildiği söylenmektedir (İsfahâni 2009: 342). Nitekim âyet-i kerime bu duruma işaret ederek: “Günahı faydasından daha çoktur” (bk. Bakara 2/159) faydanın daha az olması ancak akılla anlaşılacağından akıl ondan kaçınmak gerektiği sonucuna varır. وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ / Kalplerinde hastalık olanlara gelince, bu onların (mânevî) kirlerine kir katmıştır ve onlar inkârcı olarak ölüp gitmişlerdir (Tevbe 9/125). Buradaki kir veya pislik, şirkten kaynaklanan manevi pisliktir ki benzer bir âyette ise müşriklerin manevi olarak pis oldukları şöyle ifade edilmektedir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ / Ey İman edenler! Müşrikler ancak necistirler/pistirler (Tevbe 9/128). Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri açısından baktığımızda, müşriklerin pisliklerinin maddi olmaktan ziyade inanmamaktan kaynaklanan manevi pislik yani küfür olduğu anlaşılmaktadır (el-Merâgî 1946: 1/89).

### 1.1.2. Ricz/ رجز Kavramının Dil Yönünden İncelenmesi

رجز Receze fiil olarak asıl anlamı “titremek” demektir. Devenin titremesi manasında رجز رجز /Deve titredi. Deve zayıflığından ötürü adımlarını birbirine yakın atıp güçsüzlüğünden ötürü titrediğinde ناقة زجاء denir (İsfahâni : 340; İbn Fâris : 1/418). Şiirdeki recez ölçüsü de bu kökten türemiştir. Çünkü cüzleri birbirine yakın olması ve okunurken de sesin



titremesi yönüyle bir benzerlik kurulmuştur. رجز فلان وارتجز / Falan kişi recez ölçüsü ile şiir yazdı veya şiir okudu (Firûzabâdî : 1/545). رجزة / içine taşların konulduğu heybe veya bez manasındadır.

Devenin hevdecî/tahtırevanı eğildiğinde iki tarafından birine taş konulur ki sarsıntı dengelensin. Bu ismin verilmesi var olan sarsıntı ve hareket nedeniyledir. İbn Fâris (ö. 395/1004), ricz kelimesinin anlam olarak; zayıflığında deveye isabet eden hastalık olduğunu söyler, deve hareket ettiğinde baldırı titrer. Diğer bir anlamı ise hevdecin süslenmesi maksadı ile asılan yündür (İbn Fâris 1979: 2/489).

Kur'ân'daki kullanımlarına baktığımızda azap, küfür, isyan, şirk, put, taun gibi anlamlara geldiğini görmekteyiz. Örneğin, وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزِ الْبَئِيسِ / Âyetlerimizi boşa çıkarmak için çaba harcayanlara ise en kötüsünden sarsıcı bir azap vardır( Sebe 34/5). إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ. / Biz, yoldan çıkmalarının cezası olarak bu memleket halkının üzerine gökten alçaltıcı bir belâ indireceğiz!" (Ankebût 29/34) Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) "رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ" ifadesi ile "gökten ricz emrinin gelmesi" şeklinde anlaşılırsa, bu durumda "rics'e taun anlamı vermek mümkün olduğunu belirtir(er-Râzî, 1420: 25/52). Birbirine oldukça yakın olan rics ve ricz kavramlarının aynı sayıda âyetlerde zikredildiğini belirtmiştik. Her ikisi de 10 defa, 9 âyette ve 7 sûrede zikredilmektedir. Şimdi başta ricz kavramı olmak üzere Kur'ân'daki eşit sayıda kullanımlarına yakından bakarak incelemeye çalışalım.

Tablo-1

Kavram	Geçtiği Sure	Âyet Numarası	Kaç Kez geçtiği
Ricz/ رجز	Bakara	59	1
	A'râf	134	1
	A'râf	135	2
	A'râf	162	1
	Enfâl	11	1
	Ankebût	34	1
	Sebe'	5	1
	Câsiye	11	1
	Müddesir	5	1
<b>Toplam</b>	<b>7 Sure</b>	<b>9 Âyet</b>	<b>10 kez</b>

Tablo-2

Kavram	Geçtiği Sure	Âyet Numarası	Kaç Kez Geçtiği
Rics/ ريس	Mâide	90	1
	En'âm	125	1
		145	1
	A'râf	71	1
	Tevbe	95	1
		125	2
	Yunus	100	1
	Hac	30	1
	Ahzab	33	1
<b>Toplam</b>	<b>7 Sure</b>	<b>9 Âyet</b>	<b>10 kez</b>

### 1.1.3. Ricz/ رجز Kavramının Kur'ân'daki Kullanımları

Ricz kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarını takip ettiğimizde, özellikle رَجْرًا مِنَ السَّمَاءِ şeklinde "semâ" kelimesi ile ilişkili ve aynı zamanda harf-i cerle kullanılmaktadır. Yine aynı şekilde رَجْرَ الشَّيْطَانِ şeklinde "şeytan" lafzına izafetle kullanıldığını, iki ayrı yerde عَبَابٌ مِنْ رَجْرِ الْيَمِّ şeklinde "azap" lafzına izafetle kullanıldığını görmekteyiz. Tüm bu kullanım şekillerinde azap veya azap türü anlamı özellikle ön plana çıkmaktadır.

#### 1.1.3.1. Gökten Gelen azap ve Ricz/ رجز

Bakara 2/59 da, A'raf 7/162 ve Ankebût 29/34 âyetlerinde gökten gelen azap şeklinde kullanım söz konusudur. فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْرًا مِنَ السَّمَاءِ /Fakat zalimler, kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirdiler. Bunun üzerine biz, yapmakta oldukları kötülükler sebebiyle zalimlerin üzerine gökten acı bir azap indirdik (el-Bakara 2/59). سَنَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رَجْرًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ /Sonra içlerinden hakkı çiğneyenler, sözü değiştirip kendilerine söylenenden başka bir şekle soktular. Biz de hakkı çiğnedikleri için üzerlerine gökten bir azap gönderdik (el-A'râf 7/162). Ankebût 29/34 âyeti de benzer ifadelerle gelmiştir. "Biz, yoldan çıkmalarının cezası olarak bu memleket halkının üzerine gökten alçaltıcı bir belâ indireceğiz!"

İlk iki âyet-i Kerime, İsrail oğullarının kendilerine söylenmesini istedikleri şeyin başka bir şeyle değiştirilmesi neticesinde bir cezaya çarptırıldıklarını bu cezanın da gökten gelen bir azap türü olduğunu belirtmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır(ö.1950) ricz hakkında şöyle demiştir: "ricz" esasen "rics" gibi tiksiniilen pis ve murdar şey demek olup, bundan dolayı azap ve ukubet manasına da kullanılmıştır. Kelimedeki tenvin, tehvil (korkutma) içindir. Fısku fücür işlemenin akıbeti işte böyle murdar azaplarla mahvolup gitmektir. Ricz

kelimesine “murdar” anlamı vererek “o zalimlere gökten murdar bir azap indirdik” şeklinde anlam vermiştir (Yazır 1999: 1/109).

Ebû Cafer ibn Cerîr et-Taberî (ö.320/923) âyetteki rics’den maksadın azap olduğunu, çünkü Arap lügatinde risc’in azap anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu azabın da tâûn olabileceğini, çünkü tâûn olduğuna dair Kitap ve Sünnette kesinlik olmadığını belirtir. Daha sonrada taunun bir azap türü olduğuna dair, Hz. Peygamber’den taun’la ilgili olarak rivâyet edilen şu sözü zikreder: Allah Resulü (s.a.v.) şöyle buyurdu: “ O, ricz’dir ki sizden önceki bazı ümmetlere onunla azap etmiştir.” (Taberî, 2000: 2/112-117). Taberî, ricz’in daha çok azap anlamında olduğunu, bunun yanında gazap anlamını içerdiğini ve bu gazap denen şeyin de taun hastalığı olduğuna dair birçok rivâyet aktarır. Bunlardan bir kaçını zikretmek faydalı olacaktır.

Ebû Şeybe b. Ebî Bekr b. Ebî Şeybe’den rivâyetle, Usâme b. Zeyd, Sa’d b. Malikin yanında iken şöyle dedi: Resulullâh (s.a.v.) buyurdu ki: *Taun hastalığı sizden öncekilere veya İsrâîl oğullarına indirilmiş ricz/azaptır.*

Yunus’dan rivâyetle dedi ki, bize Vehb b. Münebbih haber verdi. Dedi ki, İbn Zeyd şöyle demiştir: İsrâîl Oğullarına “*Kapıdan secde ederek girin ve af deyiniz. Derken onlardan zulmedenler sözü kendilerine söylenenden başkası ile değiştirdiler.*” (el-Bakara 2/59). Allah üzerlerine taun hastalığını gönderdi, onlardan hiç kimseyi sağ bırakmadı. Sonra âyeti okudu: فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ / *Bunun üzerine biz, yapmakta oldukları kötülükler sebebiyle zalimlerin üzerine gökten acı bir azap indirdik.*” Dedi ki çocuklar geride kaldı. Onlardan faziletli olan, hayırlı ve abid olanlar vardı. Böylece babaların tümünü tâûn hastalığı helak etti. Taberî, İbn Vehb’in ibn Zeyd’den şöyle dediğini aktarmakta: ricz azap demektir. Kur’ân’daki tüm ricz ifadelerinden maksat azaptır dedi. (Taberî 2000: 2/112-117).

Tâbiûn’dan olan Mukâtil b. Süleyman(ö.150/767) âyetteki “*Gökten bir ricz indirdik*” ifadesini, yani gökten bir azap indirdik diye tefsir eder. Aynısının Â’râf sûresi 7/71 de olduğuna işaretle şöyle demektedir: قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رَجْسٌ وَعَظَابٌ / (Hûd ) *şöyle cevap verdi:* “*Üzerinize rabbinizden bir öfke ve bir azap inmiştir. Yani azap vaki oldu ve o azabın taun olduğu veya ateşe benzer bir karanlık olduğu söylenir ki, bir günde yetmiş bin insan helak olmuştur* (Mukâtil 1423: 1/110).

إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رَجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ. / *"Biz, yoldan çıkmalarının cezası olarak bu memleket halkının üzerine gökten alçaltıcı bir belâ indireceğiz!"* (el-Akebût 29/34) Bahsi geçen şehir tarihte azaba uğrayan ve Lût’un (a.s.) kavmi olan “Sodom” ahalisidir. Gökten

üzerlerine şiddetle indirilen azapla helak edilmişlerdir(Zuhaylî 1417: 20:233). Bu azapla ilgili olarak Zuhaylî (ö.2015) şunları söylemektedir: Sodom ahalisine gönderilen azap, onları yerin dibine geçiren şiddetli deprem idi. Şehirlerinin yeri bugünkü Ölüdeniz olarak bilinen yerde bir göle dönüştü. Cebrâil(a.s.) şehirlerini yeryüzünden kaldırıp, göklerdeki bulutlara çıkardı. Sonra üzerlerine ters çevirdi. Daha sonra ateşten lavlar ve işaretlenmiş pişmiş taşlar yağdırarak en şiddetli azaba duçar etmiştir. *"İşte o memleketten geriye, aklını kullananların yararlanabileceği açık bir ibret vesikası bıraktık."*(el-Ankebût 29/35). Lût'un (a.s.) kavmi, her türlü isyan ve taşkınlığı yapmışlardı. Ayrıca âlemlerde hiç kimsenin yapmadığı taşkınlığı yapıyorlardı. Kadınları bırakıp erkelere yaklaşıyorlardı. Allah kendilerini azapla yerin dibine geçirdi ve ibret alınsın diye geridekileri için alametler bıraktı. Âyetin ifadesi ile: *" Siz de sabah akşam onların yurtlarından gelip geçmektesiniz. (Bunları görüp de) aklınızla değerlendirmiyor musunuz?"* (es-Saffât 37/137-139)

Âyetin siyâkında, Lût'un (a.s.), kavminin erkek erkeğe eşcinsel ilişkiye girmeleri ve tövbe etmek yerine Hz. Lût'a (a.s.) meydan okumaları sebebiyle, kendilerine bir bela indirileceğinden bahsedilmektedir. Hz. İbrahim'e de gelmiş olan görevli bazı melekler erkek suretinde, Lût Peygamber'e gelerek, kavminin helak edileceğini bildirmişlerdir. Hz. Lût'a (a.s.) iman edenler ile eşi haricinde ailesi, bu azaptan kurtulmuşlardır, geri kalanlar ise helak olmuşlardır. Âyette bahsedilen "memleket", Sodom halkıdır. O vakit, Sodom halkının yedi yüz bin kişi olduğu rivayet edilmiştir (Dündar – Aydar, 2020: 269).

Görüldüğü gibi "gökten inen ricz"ın azap olduğunda hemen hemen tüm müfessirler görüş birliği içerisinde. Râzî (ö.606/1210) gökten azap yağmayacağı için "gökten azap sözünün indiği" şeklinde yorum yapmaktadır ki, uygun bir yorum olarak görülmektedir. Bakara sûresindeki âyetle Â'raf sûresindeki âyetin hikmete binaen çok küçük farklılıklarla geldiğine işaret eden Fahrettin er-Râzî, ricz'in ceza anlamında olduğuna delil olarak Â'raf 7/134 âyetini zikreder. *وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشِفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ* / *Azap üzerlerine çökünce, "Ey Mûsâ! Sana verdiği söz hürmetine, bizim için rabbine dua et! Eğer bizden azabı kaldırırsan mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrâiloğulları'nı seninle göndereceğiz" derlerdi. Zeccâc'dan ricz ve rics'in her ikisinin de aynı manaya geldiği bununla da azabın kastedildiğini aktarır (Râzî 3/525: Mukâtil 1/110).*

Söz konusu âyetlerle ilgili nakledilen rivâyetlerin tümünde ricz için tâûn olduğu, bu nedenle bulaşıcı hastalıktan ölen İsrâil oğullarına atıfla, bununla ilgili sayısız rivâyetler zikredilmektedir. Özellikle ilk dönem müfessirlerinden olan Mukâtil b. Süleyman, Taberî,

Beğavî gibi müfessirlerin yapmış oldukları tefsir ve rivâyetler birbirini destekler mahiyettedir.

### 1.1.3.2. Belâ ve Musibetler anlamında Ricz/رجز

Â'raf 133-135 âyetleri, inkârları ve İsrâiloğullarına reva gördükleri zulümler nedeniyle Firavun ve kavminin çeşitli bela ve musibetlerle cezalandırıldığından bahsetmektedir. Bu belalarla sınanmaları mucizevî şekillerde gerçekleşirken, isyanlarından vazgeçmeleri için uyarı niteliği taşımaktadır. Çünkü bu mucizevî cezalandırılmanın her birinde bunun Allah katından bir uyarı olduğunu bildiklerinden Hz. Musa'ya (a.s.) gelerek bu azabın son bulması için kendisinden dua etmesini istemektedirler (el-Â'râf 7/133). Firavun ve kavmi her defasında istekleri yerine gelmesine rağmen verdikleri sözlerinde durmazlar. Peşi sıra gelen âyette ricz kelimesinin aynı âyette iki kez tekrarlanması konumuz açısından dikkat çekicidir. Burada ricz kelimesi azap, bela ve musibet anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعِ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كُنُفْتُنَا مِنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ / Azap üzerlerine çökünce, "Ey Mûsâ! Sana verdiği söz hürmetine, bizim için rabbine dua et! Eğer bizden azabı kaldırırsan mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrail Oğullarını seninle göndereceğiz" derlerdi.

Hem Kur'ân-ı Kerim hem de Tevrat'ta Firavun ve çevresinin başlarına gelen ve mucizevî olan birtakım belalar söz konusu edilmektedir. İlk önce kuraklık ardından tufan, çekirge, kurbağa, haşarat, kan gibi belalara uğratılarak inkâr ve zulümlerinden dönmeleri için uyarılar yapılmıştır. Tevrat'taki anlatıma göre, Mısırlıların hayat damarları olan Nil sularının kana dönüştürülmesi, bütün ülkenin ve evlerin kurbağalarla dolup taşması, önce tatarcık, ardından at sineği (kımlı) istilası, hayvanların kırılması, insanların ve hayvanların vücutlarını çiban kaplaması, dolu felâketiyle dağdaki insanların ve önceki felâketlerden artakalan hayvanların kırılması felaketleri yaşanmıştır. Ardından büyük bir çekirge sürüsünün yeri göğü kaplaması şeklinde sıralanan mucizelerden hiçbiri Firavun'u yola getirmeye yetmemiş; o, her felâket vuku bulduğunda, Mûsâ'ya kendilerini bu felâketten kurtarması halinde İsrailoğullarını serbest bırakacağına dair söz vermiş; fakat felâket geçince sözünden dönmüştür. (Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir 2008: 2/577-578). Kur'ân Yolu Tefsirine göre; "ricz kelimesi genellikle "azap" anlamında kullanılır. Bazı müfessirler, veba hastalığının Arapça'daki isimlerinden birinin de ricz olduğunu dikkate alarak, Mısırlıların böyle bir hastalıkla da cezalandırılmış olabileceğini belirtirler. İbn Âşûr, Tevrat'ın Çıkış kitabının 12. babında verilen bilgileri de hatırlatarak aynı görüşe katılır. Râzî'ye göre ise dil



kuralları dikkate alındığında ricz kelimesinden, bir önceki âyette sıralanan belâları anlamak daha uygun olur.”(Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir 2008: 2/578).

Taberî (ö.320/923), âyette geçen ricz kelimesinin kimilerine göre taun, kimilerine göre ise azap anlamında olduğunu belirtir. İbn Abbâs (ra) taun manasını tercih ederken, ilk dönem müfessirlerinden Mücahit, Katâde, ibn Zeyd azap manasını tercih etmektedir ki, aslında her iki görüş de bundan maksadın bir bela ve musibet olduğunu belirtmiş olmaktadır. Taberî'nin Said b. Cubeyr'den naklettiğine göre Musâ (a.s.) bu beş mucizevi bela geldikten sonra kavmine emir ve yasakları vahy'etti. Ancak onlar yine inanmadılar ve İsrâiloğulları'nı kendisi ile birlikte göndermediler. Bunun üzerine Mûsâ(a.s.), her birinin bir koç kurban ederek kanını ellerine sürmelerini bunu da kapılarına sürmelerini emretti. Bunu gören Kıptiler neden böyle yaptıklarını sordular. Onlar da şöyle cevap verdi: Allah sizin üzerinize bir azap gönderecek siz helak olurken biz kurtulacağız. Onlar, peki bu işaretlerle sizin bilinmeniz nasıl olacak deyince İsrail oğulları bize Peygamberimiz bu şekilde yapmamızı emretti diye cevap verdiler. Sabah olunca Firavunun kavminden yetmiş bin kişi helak oldu. Onları defnedemediler. Bunun üzerine Firavun şöyle dedi: قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرَّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ / bizim için rabbine dua et! Eğer bizden azabı kaldırırsan mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrâiloğulları'nı seninle göndereceğiz" dediler. Bunun üzerine Mûsâ (a.s.) dua etti, tâûn salgınından kurtuldular ve Firavun Musâ'ya İsrailoğulları ile dilediğin yere git dedi (Taberî 13/71: Semerkandî 1/545).

Yine Taberî görüşünü şöyle aktarır: Ricz, azap veya Allah'ın kendilerine öfkesidir. Veya ricz için, tufan, çekirge, bit, kurbağa ve kan diyebiliriz, çünkü bunların tümü azaptır. Yine tâûn da diyebiliriz. Allah bunlardan hangisi olduğunu belirtmediği gibi, Hz. Peygamberden de açık bir beyan gelmemiştir. Öyleyse “Allahtan kendilerine azap ve kızgınlık gelince” şeklinde anlamalıyız (Taberî, 13/71).

Vehbe Zuhaylî (ö.2015) âyetteki ricz ifadesini “insanların durumlarını bozan şiddetli azap” şeklinde açıklamaktadır (Zuhaylî 9/69).

فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْعُوهِ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ / Ulaşacakları bir müddete kadar onlardan azabı kaldırdığımızda hemen sözlerinden dönerlerdi (el-A'raf 7/135). A'raf 134. Âyette ki defa, 135. âyette ise bir defa olmak üzere toplamda 3 defa zikredilen ricz kavramının azap, tufan, tâûn, veya Firavun kavmine verilen olağan dışı belalardan herhangi birinin kastedildiği rahatça anlaşılabilir. Buna göre, Firavun ve taraftarlarının başına gelen belalar kast edilmekle beraber, inkârcıların bu belaların kendi yaptıkları eylemlerin sonucu olduğunu da fark

etmelerinden söz ediliyor. Bundan ötürü her defasında Hz. Musa'ya müracaat ederek dua talep etmektedirler. (Semerkandî 1/545: Zuhaylî 9/69).

### 1.1.3.3. Cehennem Azabı ve Ricz / رَجَز

وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رَجْزِ آيَةٍ / *Âyetlerimizi boşa çıkarmak için çaba harcayanlara ise en kötüsünden elem verici bir azap vardır* (es-Sebe' 34/5). Azabın sıfatı olarak kullanılan ricz ifadesi, kötü ve çirkin azap veya elem verici azap anlamındadır. Âyetleri boş çıkarmak için ve yeniden dirilişi sadece inatları sebebi ile inkâr edenlerin akıbet olarak çarpıtılacakları acı son, elem verici bir azap olarak anlatılıyor. O azap en şiddetli cehennem ateşidir. Bu azap onlar hakkında adalettir, çünkü Yüce Allah, iman edip salih amel işleyenleri bozguncularla bir tutmayacağı anlatılmaktadır(es-Sâd 38/28). İbn Âşûr(ö.1973) مِنْ رَجْزِ آيَةٍ ifadesinde مِنْ/Min harf-i cerinin beyâniye olduğunu yani azabın bizzat ricz'in kendisi olduğunu açıklamaktadır. Cumhur ulemâya göre آيَةٍ / "elem verici" ifadesi ricz kelimesinin sıfatı olmakta, buna göre elem verici azap manası çıkmakta, ricz kelimesi de azap anlamında kullanılmaktadır (İbn Âşûr 1984: 22/144). Kur'ân'nın Kur'ân'la Tefsirinin önde gelen çağdaş temsilcilerinden Muhammed Emîn eş-Şankîtî (ö. 1974) (Karcı 2020: 64-80), ricz kelimesine azap anlamı vermiş ancak yüce Allah'ın burada azabın türünü belirtmediğini ifade eder. Bu âyetin tefsirinin Hac suresindeki şu âyet olduğunu söyler: وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا / *Âyetlerimize karşı birbirleriyle yarışmasına çaba harcayanlar ise cehennemliktir.* (el-Hâc: 22/51) Aynı manada açıklayıcı bir diğer âyetin de yukarıda konu ettiğimiz Bakara 2/59 âyetinin olduğunu söyler (el-Bakara: 2/59). Kurra İbn Kesîr b. Amr ed-Dârî (ö.120/738) ve Hafs(ö. 248/862) آيَةٍ lafzını ötre okuyarak عَذَابٌ için sıfat kabul etmiştir, diğer kurrâlar ise, kesralı okuyarak ricz kelimesine sıfat yapmışlardır (Şankîtî 1995: 6/264).

Bir diğer âyeti kerime Câsiye 45/11 âyetidir. هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ / *Bu (Kur'ân) bir doğru yol rehberidir. Rablerinin âyetlerini inkâr edenler için ise en şiddetlisinden elem verici bir azap vardır.* Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir eden çağdaş temsilcilerden Abdülkerim el-Hatib (ö.1980),(Karcı 2020: 80-110) ricz ifadesi için, pislik, pis ve çirkin olan her şey anlamını vermiştir. Azabın ricz ile sıfatlanmış olması, pislikten meydana gelmiş olduğuna, böylece cehennem ehlinin yiyeceği ve içeceğine işaret edildiğini belirtmektedir. Gerçekte oradaki yiyecek ve içecekler insan nefsinin meyletmediği pis şeylerdir. O halde çirkinliğine rağmen, bir de ateşten bir parça şeklinde olunca o zaman ne kadar da pis ve iğrenç olduğu anlaşılır (el-Hatib: 13/229). Âyetteki ricz kelimesine, en şiddetli azap anlamı da verilmiştir (Derveze 1383: 4/560). Ayrıca, acı ve elem veren azap diyerek azabı niteleyen sıfat olduğu da belirtilmiştir (İbn Kesîr 1981: 2/309).

#### 1.1.3.4. Şeytanî Vesvese ve Ricz/ رجز

Enfâl suresi 8/11 âyette ricz kavramı şeytana nispet edilerek kullanılmıştır. إِذْ يُعْتَبِيكُمْ /O النَّعَاسَ أَمْنَةً مِنْهُ وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رَجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ zaman katından bir güven olsun diye sizi hafif bir uykuya daldırıyordu. Sizi onunla temizlemek, şeytanın pislüğünü üzerinizden gidermek, cesaretinizi arttırmak ve o sayede ayaklarınızı yere sağlam bastırmak için gökten üzerinize su indiriyordu.

Buradaki kullanım kelimenin geçtiği diğer 8 âyetin tümünden farklılık arz etmektedir. Çünkü daha çok azap kelimesine veya semaya nispetle kullanılan ricz kavramı burada şeytana nispet edilmektedir. Acaba Mâide 5/90 رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ /Şeytanın işi pis şeyler manasında rics kavramı ile aynı anlama geliyor olabilir mi? Zira burada şeytan lafzına izafet edilen ve mana olarak şeytanın pis işleri anlamı vardır, acaba aynı anlamada mı kullanılmaktadır? Bu durumda her iki kelime de Ferrâ (ö.207/822), Ebû Amr b. el-Alâ (ö.154/771 ) gibi dilbilimcilerin söylediği gibi aynı kelimeler olup ز harfi س harfine dönüşmüştür şeklindeki görüşün doğruluğunu mudur? Bunun tespiti için âyetin tefsirlerdeki açıklamalarına bakmamız gerekiyor.

Sa'lebî (ö.427) İbn Muhaysin'in ra harfinin dammesi ile "rucz" şeklinde okuduğunu, Ebû Âliye'nin ise ricz yerine sin harfi ile "rics" şeklinde okuduğunu belirttikten sonra, Arapların sin ve ze harflerini bu şekilde birbirlerinin yerine kullanabildiklerini söyler. Örneğin: بَرَقَ yerine بَسَقَ şeklinde kullandıkları gibi. سِرَاطَ / Sırâta yerine زِرَاطَ / Zırâta, اِسَدَ / Esed yerine اِزَدَ / Ezed şeklinde kullanmaktadırlar (Sa'lebî 2002: 4/333).

Bedir savaşını konu edinen Enfâl suresinin bu âyetleri, siyâk-sibâk açısından belli anlamları vermesine rağmen, âyetlerin anlaşılmasında diğer bir unsur olan sebab-i nüzûla başvurmak ihtiyacı kendisini gösteriyor. Buna göre, Bedir savaşı öncesi Allah, mucize olarak Müslümanlara bir uyku hali vermiş, savaş tedirginliğini uyku sayesinde bertaraf etmiştir. Resulullâh (s.a.v.)'a uyku bastırması, uykusunda Cebrâil(a.s.) kendisini zaferle müjdelemişti, o da bunu Ebû Bekir'e (r.a.) bildirmişti. Yüce Allah'ın bu gecede uyku vermesi iki yönüyle lütuftur: Birincisi yarınki savaşa istirahatle güçlü çıkmalarını sağlamak, ikincisi: kalplerindeki şüpheyi gidererek güveni yaymak (Maverdî 2/300). Aynı müellif âyetteki, ricz'in anlamı ile ilgili iki şeyin olabileceğini belirtmiştir: bunlardan birinci mana ki, İbn Abbâs'ın (r.a.) tercihidir. Buna göre, müşriklerin su kuyularına konmaları sebebi ile şeytanın vermiş olduğu vesvese, diğeri ise İbn Zeyd'in tercih ettiği manadır ki, bu da şeytanın hilesi anlamıdır. Böylece şeytan kendilerine "onlara karşı güç yetiremezsiniz" sözü ile aldatmak istemiştir (Maverdî 2/300). Aslında Maverdî'nin ifadesi de yine şeytanın attığı vesvese

anlamını içermektedir. Semarkandî (ö.373/983) ricz'in asıl anlamının azap olduğunu belirtir, şeytanın vesvesesine bu ismin verilmesi de azaba sebebiyet vermesi nedeni ile olduğunu söyler (Semerkandî 2/10).

Bununla da kalmamış ilahî ikram olarak bir de etkili bir yağmur indirmiştir. Müslümanlar arazinin farklı yerlerinde mevzilenmiş olmaları nedeniyle, hem düşmanın hareket kabiliyeti güçleşmiş hem de toprağın yeri tutması nedeniyle hareket kabiliyetini kolaylaştırmıştı. Aynı zamanda yağmurun varlığı, kullanılacak su ihtiyacı açısından, abdest, özellikle de ihtilam olan Müslümanların cünüplükten temizlenmelerine imkân sağlamış böylece şeytanın pisliğini gidermiş, cünüplüğün Müslümanda hâsıl ettiği kirlilik duygusunu bertaraf etmiştir.

Taberî(ö.320/923), Allah'ın kendilerinden şeytanın vesvesesini giderdiğini belirtmektedir. İbn Abbâs'tan (r.a.) rivâyet edilir ki: Şöyle dedi: Resûlullâh (s.a.v.) Müslümanlarla birlikte Bedir'e vardı, ancak Müslümanlarla su arasında çok sıcak kumların olduğu bir bölge bulunuyordu. Müslümanlara şiddetli bir moral bozukluğu isabet etti. Şeytan kalplerine bir öfke atarak şöyle vesvese verdi: Sizler Allah'ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsunuz, Peygamber de aranızda olmasına rağmen, müşrikler su konusunda sizlere galip gelmişlerdir. Cünüp halde namaz kılıyorsunuz. Bunun üzerine Allah şiddetli bir yağmur indirmiş, hem ondan içmişler, hem temizlenmişler ve Allah bu şekilde kalplerindeki vesveseleri gidererek onları güvende kılmıştır. رَجَزَ الشَّيْطَانِ Şeytanın vesvesesi manasındadır. Yağmur ile tozu gidermiş, yeri ıslatmış, morallerini yükseltmiş ve ayaklarını sabit kılmıştır (Zeccâc 1988: 2/404;Taberî 12/423-425). Allah'ın bu savaşa katılanlara lütfetmiş olduğu yardım ve destek, bir de yağmur nimeti ile desteklenince, maddî faydasının yanında ayrıca askerin moral kazanmasını, zafer beklentisini artırmış, kalplerini endişe ve heyecandan, zihinlerini de dağınıklıktan kurtarmıştır. (Mâturîdî 2005: 2/404; Taberî 13/423; Kur'an Yolu Tefsiri 2/670-671).

#### 1.1.3.5. Put ve Ricz/ رَجَز

Ricz kelimesinin diğer tüm kullanımlarından ayrılan bir kullanımı el-Müddesir 4/5 âyetinde geçmektedir. Burada "ر/ra" harfinin dammesi ile özel bir kullanım söz konusudur. وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ / Her türlü pislikten uzak dur. Mekke'de Hz. Peygamber'i ağır risâlet görevine hazırlamak maksadı ile ilk inen surelerden olan Müddesir, "örtüsüne bürünen" anlamındadır. 4. Sırada inmiş bir suredir. Hatta İbn Abbâs ve Câbir ilk inen sure olduğunu söylemişlerdir (Mâverdî 6/135; Zeccâc 5/245). Mâverdî (ö.450/1058) âyetteki rucz kavramının 6 anlamda olabileceğini söylemektedir. Birincisi, günahlar ve putlar, Câbir, İbn

Abbâs, Katâde ve Süddî bu görüştedirler. İkincisi, şirkten uzak dur. İbn Cübeyr bu görüştedir. Üçüncüsü, gûnahtan uzak dur. Hasan-ı Basri bu görüşü ileri sürmüştür. Dördüncüsü, suç ve kabahatten uzak dur. Süddî bu görüştedir. Beşinci, azaptan uzak dur. Bu görüş bir grup ilim ehline belirtilmiştir. Altıncısı, Zulümden uzak dur. Bu görüşü de Ru'be b. el-Accâc kabul etmiştir. Ayrıca Süddî, ر/ra harfinin fethası ile yani recz şeklinde olunca tehdit, azap ve cehennem anlamına geldiğini söylemiştir (Mâverdi 6/135).

Zeccâc (ö.311/923) ر/ra harfinin hem fethalı hem de dammeli olarak aynı olduğunu ve manasının putlara ibadetten uzak dur anlamında olduğunu söylemektedir. Daha sonra ricz kelimesinin asıl anlam olarak azap manasında olduğunu, burada ise azaba neden olan şeyden uzak dur anlamının olduğunu ifade etmektedir (Zeccâc 5/245). Mâturîdî, rucz ifadesi aslında suç, günah, kabahat, için kullanılmaktadır demektir. Ancak kişinin azap görmesine neden olan şeyin ismi olduğunu belirtir. Yukarıda zikrettiğimiz لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٍ /elem verici bir azap vardır onlara. (es-Sebe 34/5; el-Câsiye 45/11) âyetlerini de delil olarak zikretmektedir.

Katâde(ö.735), Mekke'de İsfâ ve Nâile isminde iki put vardı. Müşriklerden her gelen kişi, yüzlerini mesh ederek saygı gösterirlerdi. Bunun üzerine Allah, وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ / *Putlardan uzak dur* demek suretiyle şirkten uzaklaşmasını emretmekte idi. Bir diğer rivâyete göre ise, müşrikler Allah Resulüne (s.a.v.) şâyet bizim putlarımızı mesh edersen sana iman ederek tabi oluruz dediler. Bunun üzerine Allah bu âyetleri indirdi. "*Putlara ibadetten uzak dur.*" Rucz için azap anlamında olduğu söylenmiştir. Ancak, tüm bu anlamlar, belirttiğimiz gibi azaba duçar kılan tüm şeyler demektir. (Mâturîdî 10/301).

Dammeli okunduğunda put, kesralı okunduğunda ise azap manasında olduğu söylemiştir ki, burada güzel bir tefrik söz konusudur. Tüm masiyetler için rucz dendiğini söyleyenler olmuştur ki bizler de âyetin tercümesinde Diyanet İşleri Başkanlığının aynı anlamı içeren mealini vermeyi tercih ettik. (İbn Fûrek 2009: 3/78).

Taberî(ö.320/929) rucz kelimesinin okunuşunda kurra âlimlerin ihtilaflarını nakleder. Medineli kurraların bir kısmı ile Kufe'nin tüm kurralarının kesralı okuduklarını nakleder. Buna karşın Medineli ve Mekkeli bazı kurra âlimler ise damme ile okumuşlardır. Dammeli olarak okuyanlar put anlamına yorumlamışlar, mananın putlara ibadetten uzak dur, onlara hizmetten kaçın olduğunu söylemişlerdir. Buna mukabil kesralı okuyanlar ise azaptan sakın yani azaba neden olacak davranış ve amellerden uzak dur, anlamını vermişlerdir. Her iki okuyuş da doğrudur, hangisi ile tilavet yapılırsa isabet edilmiştir. Her iki lügat da aynıdır, mütekaddimundan bu ikisi arasında ayırım yapan Kisâi'den başka kimse yoktur. Buradaki



rucz ifadesinin manası hakkında tevil ehli ihtilaf emişlerdir. Kimileri, putlar demiştir, bunu da Hz. Ali ve İbn Abbâs'a dyandırmışlardır. Katâde'den bunların İsâf ve Nâile adlı putlar olduğu rivâyet edilmiştir. İbn Zeyd bundan kast edilenin tapmış oldukları putlardır ki, Allah Resulünün bunlara hiçbir surette yaklaşmaması ve onları terk etmesi istenmiştir demiştir (Kurtûbî 1964 : 19/66; Taberi 23/13).

## 1.2. Ricz Kelimesinin Neces / نجس Kavramı ile İlişkisi

Necâset / نجاسة pislik demektir. Bu da iki şekilde olur: Biri duyu organları ile algılanabilir. Diğeri ise basiretle idrak edilebilir. İkinci anlamıyla yüce Allah Müşrikleri necis olarak nitelemiştir. *إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ / Müşrikler ancak birer pisliklerdir.* (et-Tevbe, 9/28) Neces, insanın ve her şeyin pis olanıdır (İbn Manzûr 1414:6/226). نجسه fiili şeddeli haliyle bir şeyi pisletmek anlamında olduğu gibi, aynı zamanda "bir şeyin pislüğünü giderdi" manasını da ifade etmektedir. *تتجيس العرب* deyimi, "şeytanın pislüğünü bertaraf etmek için çocuğun üzerine bir muska asılarak yapılan koruma eylemidir." نجيس şeklindeki kullanım formları ilacı olmayan amansız hastalık anlamındadır (İsfahânî 1033, İbn Fâris 5/394). Örneğin yaşlılık, ilacı olamayan bir hastalıktır. Sanki de insanın zamanı uzayınca kirlenmiş olmaktadır. (İbn Fâris 5/394).

Neces kelimesinin ricz veya rics kavramı ile yakın anlamlı olduğunu gösteren kullanımlar vardır. Bunlardan birisi Allah resûlünden (s.a.v.) rivâyet edilen şu hadistir: *Allah Resûlü helaya girdiğinde şu şekilde dua ederdi: Allah'ım pis (neces) murdar(rics) çirkin(habis) çirkinleşmiş şeylerden sana sığınıyorum.* İbn Manzûr(ö.711/1311),Arapların genellikle bu kelimeyi peş peşe kullandıklarını ifade etmiş olması birbirinin eş anlamlısı yani müradifi olduğunu gösteriyor. (İbn Manzûr 6/226).

Şimdi ricz'in yakın anlamlardan biri olan neces/ نجس kavramı ile ilişkisine kısaca bakalım. Neces/ نجس fethalı olarak sadece Tevbe sûresi 9/28 âyetinde bir kez geçmektedir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ / *Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar birer pisliklerdir; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lütfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir.*

Neces kelimesi masdar olup ne-ci-se نجس نجسا fiilinden gelmektedir. Pislik, kir manasınadır. Çünkü onlar şirk içerisindeki müşriklerdir, bu da pislik demektir. Bunlar temizlenmiyor, gusletmiyorlar, necasetlerden sakınmayıp, pislikle iç içe bulunmakta idiler. Hatta bizzat necasetin kendisi gibi olmuşlardır. İbn Abbâs (ra), köpek ve domuz gibi bizzat necistirler demiştir. Hasan'ı Basrî'den şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Her kim bir müşrikle

tokalaşursa abdest alsın” demiştir. Ancak mezhepler bu iki görüşünde ışıdadırlar (Zemahşerî 1407: 2/261). Nûn'un kesrası cîm'in cezimi ile de okunmuştur yani “nicsun” şeklinde. Buna göre hazfedilmiş mevsufun sıfatı olmaktadır. Mana olarak Müşrikler necis cinstirler yani tür olarak pistirler. Aslında var olan manaların tümü rics kelimesine tabiiyetle aynı anlamdadır (Zemahşerî 407: 2/261).

Abdülkerim el-Hatip âyetteki necis ifadesini pislik, “*salim fitratlı insanların tiksinti duyacağı şey olarak*” yorumlamaktadır. Çünkü içlerinin bozukluğu ve Allaha ortak edinmeleri onların tabiatlarını bozmuş, iyinin kötü ile karışıp iyiyi bozması gibi Müşrikler de tümüyle pistirler. Hem zahir-i batın-i yönleri pis olduğundan Allah Teâlâ mümin erkeklerin müşrik kadınlarla mümine kadınların da müşrik erkeklerle evlenmelerini yasaklamıştır. Ayrıca müminlerin müşriklerin yemeklerini yemeleri de yasaklanmıştır, çünkü onlar pistirler (el-Hatib 5/731; İbn Âşûr 10/159). Âyetin devamı ile müşriklerin pis olmasını şu şekilde ilişkilendirmektedir: Mescid-i Haram hidâyetin sembollerinden olup, hakkın işaretidir. Bu yönüyle hem zâhiren-bâtinen temizdir, müminlerin temiz su kaynağıdır. Mescid-i Haram müminlerin susuzluklarını giderdikleri vahiy pınarıdır. Bu nedenle Müslümanların bu temiz mekânı her türlü pislikten, bozulmadan, kayağının bulanmasından korumaları gerekmektedir. Hâlbuki müşrikler de pis ve necistirler, onların buraya yaklaşmaları buranın tabiatını bozmaktadır, o nedenle Mescid-i Haram'a yaklaşmaları yasaklanmıştır (el-Hatib 5/731).

İbn Âşûr (ö. 1973) âyetteki Mescid-i Haram'a yaklaştırılmama talebini aynı surenin başka bir âyetinin delaletiyle Te'kid etmektedir. مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ / Müşrikler, inkârlarına bizzat kendileri tanıklık edip dururken, Allah'ın mescitlerini onarıp şenlendiremezler (et-Tevbe 9/17). Bunun illeti onların necis olmalarıdır. Buradaki necaset hali onlardan ayrılmayan, şirk nedeniyle kendilerine yapışık olan bir necaset halidir. Yüce Allah onların nefsânî-manevî yönden pis olduklarını bize öğretmektedir. Müşrik kişinin cesedi temiz olabilir, ancak akîde yönünden pistir. Akîde önünden pis olmak, zatî yönden pis olmaktan daha da kötüdür (İbn Âşûr 10/160).

Ricz kavramının dil yönünden tahlili ve 9 âyetteki 10 farklı zikrediliş şekillerini gördük. Âyetlerin tefsirlerini detaya dalmamak kaydı ile ilk dönem tefsirleri ile son dönem tefsirlerinden de incelemeye gayret ettik. Yukarıda da görüldüğü gibi ricz kavramının anlam örgüsü daha çok azap, ceza, azaba götüren günah, söz ve davranışlar, pislik, pis ve murdar gibi olumsuz anlamları içermektedir. Bu anlamların benzer şekilde rics/ ريس kavramının içeriğinde de olduğunu gözlemledik. Kur'an'daki kullanımlarının sayısal olarak ilginç bir

şekilde aynı sayıda olduğunu gördük. Her iki kavram da Kur'ân'da 10 defa 9 âyette ve 7 surede zikredilmektedir. İki kavramın bu şekildeki benzer kullanımları yukarıda ismi geçen bazı dilbilimcilerin aslında her iki kavramın da aynı anlamda olduklarını söylemelerine neden olmuştur. Bunlara göre ra harfi sin harfi ile değişebilmektedir ki Arap dilinde bu durum bilinmektedir. Ferra, صراط /Sırâta yerine زراط / Zırâta, اسد / Esed yerine ازد / Ezed şeklinde kullanılmaktadırlar (Sa'lebî 4/333). Birazdan rics/رجس kavramının kullanımlarına kısaca değineceğiz.

### 1.3. Rics/رجس Kavramı ve Kur'ân'daki Kullanımları

Yaptığımız araştırmada rics kavramı ile alakalı sadece Bahar Canset Dünder-Hidâyet Aydar adlı araştırmacıların “Kur'ân'da Rics Kavramı” (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Dergisi 2020/15) adlı bir makale çalışması yaptıklarını gördük. Bu nedenle biz de bu çalışmamızda daha önce çalışılmadığından ricz kavramını incelemek suretiyle her iki kavramı birlikte incelemek istedik. Aynı şekilde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin’de özet denebilecek bir yazı ile rics kelimesi hakkında kısa bilgi verildiğini gördük. (Kızıklı 2008: 35/87).

Ricz kavramının Kur'ân'daki kullanımlarından elde etmeye çalıştığımız semantik anlamının rics kelimesi ile ilişkisini tespit edebilmek için, kavramın geçtiği âyetleri kısaca ele almamız gerekmektedir. Bunu yaparken ricz kavramı kadar kapsamlı ele almayı düşünmüyoruz. Sadece genel hatları ile rics kavramının Kur'ân'da geçen 10 kullanımına kısaca bakmamız, iki kavram arasındaki ortak anlam örgüsünü ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle öncelikle âyetleri zikrederek müfessirlerin yaptığı yorumlar aracılığıyla anlamını belirlemeye çalışacağız.

#### 1.3.1. İçki, Kumar, Şans Oyunları, Putlar ve Rics/رجس

Maide 5/90 âyetinde rics kelimesi, içki, kumar, fal okları ve putları vasıflandırmak sadedinde يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ / Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir. Bunlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz. “Şeytan işi iğrenç şeyler” tercümesi مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ifadesinin karşılığıdır (Kur'ân Yolu Tefsiri 2: 236-340). Âyette konu edilen ve Cahiliye alışkanlıklarından en yaygın olan içki, kumar, fal okları, dikili taşların hakikatinin şeytanın pis işleri olduğu ve şeytanın bunlarla insanlar arasına düşmanlık koymak istediği ifade ediliyor (el-Maide 5/91). Taberî (ö.320/929) rics için “ günah, pislik, Allah’ın gazabını eken ve sizin için kerih gördüğü şeydir” demiştir. İbn Abbâs’ın (r.a.) şeytanın pis işleridir” kısmını Allah’ın öfkesi olduğunu söylemiştir. O, İbn Zeydin ise “şer” anlamını verdiğini nakletmektedir (Taberî 320/929).

Mâverdî (ö.450/1058) haram manası vermiş ve rics'in aslının yasaklamış pis şeyler olduğunu, böylece Allah'ın yasaklanmış şeyi haram ile ifade ettiğini belirtmektedir(Mâverdî 2/65). Burada rics olarak sıfatlandırılan şeylerin örneğin içki gibi bir kısmının yenilen-içilen şeyler, bir kısmının ise putlar, fal okları gibi yenilen içilen şeylerin dışındaki nesnelere olduğu görülmektedir.

فَاَجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ / Öyleyse pislikten yani putlardan uzak durun ve asılsız sözden kaçınınız. (el-Hacc 22/30). Bu âyeti kerimenin baş tarafında Allah'ın yenilmesini yasakladığı hayvanların yenilmemesine vurgu yaparken, devamında putlara tapma pisliğinden ve asılsız sözden kaçınmak emredilmekte (el-Hac 22/30). Zamehşerî (ö.538) قَوْلَ الزُّورِ un şirk olduğunu bunun şöyle bir anlamının olabileceğini söyler: "Asılsız sözün en büyüğü olan putlara tapınmaktan kaçınınız"(Zamehşerî 3/154). Devamla putların pislik olarak tavsif edildiğini, ayı şekilde içki ve kumarın da benzetme yoluyla pislik olarak sıfatlandığını ve şöyle bir anlamın çıktığını söyler: "Sizler tabiatınız gereği nasıl ki pislikten tiksiniyorsunuz, aynı şekilde bu sayılan şeylerden de tiksiniyip kaçınmanız gerekir. Bu kaçınmanın gerekçesini de onları şeytanın ameli olmasına bağlamaktadır. Rics kelimesi putların hakikatini beyan olarak zikredilmiştir."(Beğavî 1997; 5/382; Zamehşerî 3/155).

### 1.3.2. İnanmayanlar, Akıl etmeyenler ve Rics/ رجز

Rics kavramının pislik anlamında olup, inanmayanlarla ilişkilendirilmesi, manevî bir kirlilik, sıkıntılı bir yaşama sebebiyet vereceği şeklindeki manası En'âm suresinin 125. âyetinde dile getirilmiştir. Bu âyet, fitratın eylemi olan inanmaktan yüz çevirenlerin pislik içinde kalmak zorunda olacaklarını veciz bir ifade ile ortaya koymaktadır.

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ  
اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ / Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğze çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır. İbn Abbâs (ra) buradaki rics ifadesini şeytan olarak tefsir eder. Yani şeytanı ona musallat eder. Kelbi, günah manasında, Mücahit, hayrı olmayan, Atâ; azap olarak tefsir etmektedir. Zeccâc ise rics'in dünyada lanet, ahirette ise azap manasında olduğunu söylemektedir (Beğâvî 3/187;Kurtûbi 7/83). İbn Mâce'den bu manada bir hadis rivâyet edilmiştir: "Resulullah (s.a.v.) helaya gireceği zaman şöyle dua ederdi: Allah'ım pislikten/ rics ve kirden/neces sana sığınırım." (İbn Mâce, Taharet, 3/187)

Ebû Hayyân el-Endelûsî(ö.745) âyetin tefsirinde şöyle der: "Kûfe'lilerin azalarına göre rics ve neces aynı manada olan iki kelimedir. Tayyib/hoş ve güzel sözünün zıddıdır. Pis ve

kerih şey anlamındadır. İsmâil ed-Darîr, küfrün pisliği anlamını vermiştir. Biz azap anlamında oluşunu düşünmekteyiz (el-Endelûsî 1420: 4/641).

Âyet-i kerîme imanın verdiği huzur ile imansızlığın huzursuzluğunu örnekleme yöntemi ile anlatmaktadır. Allah küllî kanunlarının gereği olarak hidâyetini dilediği kişinin kalbine açar, ona sevdirebilir ve mutlu eder. Şâyet birinin de haktan uzak kalmasını dilemişse onun kalbine hakkı kabul etmeye engel olacak şekilde sıkıntı ve darlık verir. “Âyette ikinci konumdaki kimselerin yaşadığı psikolojik durumun göğşe doğru yükselenlerin hissettiği fizyolojik sıkıntıya benzetilmesi ilgi çekicidir. Zira bilindiği gibi, yükseğe çıkıldıkça hava basıncı düşer ve irtifan artması oranında nefes almak da güçleşir. Bunun kadar önemli olan diğer bir husus da menfi duyguların etkisinde kalan insanların yaşadığı psikolojik sıkıntıların ve açmazların bu âyette mükemmel bir şekilde teşbih ve veciz bir benzetmeyle tasvir edilmiş olmasıdır. Buna göre kötü niyet, kıskançlık, inatçılık, gurur ve kibir, zevk ve menfaat tutkusu gibi psikolojik amillerin etkisine kapılan kâfirler akıllarını duygularına kurban ederler. Bu tutumda ısrar ettikçe, tıpkı yükseldikçe nefes alma güçlüğü çekenler gibi, Müslümanlık ve Müslümanlar karşısında giderek artan bir sıkıntı ve huzursuzluk hissederler; hak ve hidâyet üzerine rahat ve sağlıklı düşünme imkânından gittikçe uzaklaşırlar. İslâm’ın anlatılması canlarını sıkar, inat ve inkârlarını arttırır, haksız davranışlara sevk eder; böylece ebedî hayat ve kurtuluş demek olan hidâyete ulaşma imkânını da giderek kaybederler. Bütün bunlar, Allah’ın küllî kanunlarının zorunlu bir sonucu olarak, olumsuz duygu ve tutkularının, kötü niyetlerinin esiri olanlar için kaçınılmaz bir durumdur.”(Kur’ân Yolu Tefsiri 2/467-468; Sabûnî 1: 618).

Allah’ın inanmayanların üzerine pisliği atması, ondan temizlenememeleri anlamına gelmektedir. Çünkü kesinlikle iman etmeyeceklerinden, küfrün pisliğinde de kurtulamayacaklardır. (el-Hatip 4:308). Taberî (ö.320/929) İbn Mesûd’dan şu rivâyeti aktarmaktadır: *Bir gurup insan; “Ya Resûlallâh! Allah insanın göğsünü İslam’a nasıl açar? Diye sordular. Resûlullâh (s.a.v.) şöyle cevap verdi: “Oraya nur girer ve gönlü ferah bulur. Dediler ki, peki bunun bir belirtisi var mıdır? Dedi ki; ebedilik diyarına yönelmesi, aldatıcı dünyadan uzaklaşması ve zamanı geçmeden ölüme hazırlık yapmasıdır” dedi (İbn Âşûr 8: 61).*

Rics’in anlamına biraz daha farklı yaklaşanlardan biri de İbn Âşûr’dur. O, rics için pislik, bozukluk demektedir. Manevî ve nefsanî pislik için kullanılır. Buradaki anlam, şirkin pisliği olup nefsî yönden bir pisliktir. Yüce Allah’ın şu âyette belirttiği gibi: “ *وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ* وَمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ *مَرَضٌ فَرَأَدْتَهُمْ رَجْسًا إِلَىٰ رَجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ* / *Kalplerinde hastalık olanlara gelince, bu onların (mânevî) kirlerine kir katmıştır ve onlar inkârcı olarak ölüp gitmişlerdir (et-Tevbe 9/125).* Yani daha önceki



var olan hastalıklarını artırmış, kalplerindeki hastalığın kökleşmesini sağlamıştır. "Üzerlerine" ifadesi ile pisliğin üzerlerinde görünür olmasına işaret edilmektedir. Yani inanmamanın etkisi üzerlerinde o kadar barizdir ki, her şekliyle kendini gösterir. Bu da Allah'ın imandan yüz çevirenler hakkındaki sünnetidir. Kalplerinin katılaşması süreli hale gelir. (İbn Âşûr 8:61). Bu olumsuz hal, sadece bahsedilen müşrikler hakkında olmayıp, imandan yüz çeviren Medine'nin Yahudileri ve Münafıklarını da kapsamaktadır. (Bursevi 3: 101).

Benzer bir âyet-i kerime de Yûnus suresi 100. Âyettir. Burada Yüce Allah rics yani pisliği akıl etmeyenlerin üzerine atacağına bir sünnetullah ilkesi olduğunu belirtiyor (Karcı 2016: 35-50). Buna göre akletmek nasıl ki doğruyu bulmak ise, aklını kullanamamak da karanlıkta kalıp pislik içerisinde yaşamak anlamına gelmektedir. وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ / وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ / Allah'ın izni olmadıkça hiç kimsenin inanması mümkün değildir. O, akıllarını kullanmayanları inkâr bataklığında bırakır. Akıl etmekle imana erme arasında ilişki kuran bu âyetin siyaki âyetin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Buna göre Allah, yerlerde ve göklerde neler olduğuna bir bakın diyerek, aklın gereği düşünmeyi ve ibret almayı öneriyor (Yûnus: 10/101). Devamla geçmiş ümmetlerin peygamberleri ile yaşadıklarının hatırlatılması, aklın eylemi olan geçmişten ders çıkarılması tavsiye edilmektedir. Mâverdî, buradaki rics kavramının 5 şekilde yorumlandığını nakletmekte. Buna göre: 1- Öfke anlamındadır. İbn Abbâs bu görüştedir. 2- Azap anlamındadır, bu görüşü Ferrâ ileri sürmüştür. 3- Günah anlamındadır. Saîd ibn Cübeyr bu görüştedir. 4-Kendisinde hayır olamayan anlamındadır. Mücâhid bu görüşü ileri sürmüştür. 5- Şeytan anlamındadır, bu görüş de Katâde tarafından ileri sürülmüştür (Mavedî 2: 452). "Akıl etmiyorlar" ifadesi ile Allah'ın emrini ve yasaklarını akıl edemiyorlar manası kast edilmiş olabileceği gibi, delillere ve hüccetlere ibret nazarı ile bakmıyorlar anlamında da olabileceği belirtilmektedir.

Zamehşerî (ö.538) rezillik anlamında olduğunu, rezilliğin de azaba neden olduğunu söylemektedir. Allah, inanacak olan kişiye lütuflarını kolaylaştırmaktadır. Allah'ın iznine karşın rezillik anlamındaki rics söylenmiş, onların kör, sağır, dilsiz ve akıl etmeyen küfürde ısrarcı kimseler olduğu belirtilmiştir. Zamehşerî, rics'in ز harfi ile okunduğunu da ifade etmektedir (Zamehşerî 2: 3739).

Aslında akıl etmenin kurtuluşa götüreceğini en açık şekilde ifade eden âyet-i kerime Mülk sûresindeki âyettir. Buna göre: وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ / "Şâyet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu aleoli cehennemde mahkûmları arasında olmazdık!" diye de ilâve ederler. (el-Mülk 7/10) Peygamberlerin çağrısını duymak veya aklını kullanmak

doğruyu bulmak için bir vesile olduğundan, aklını kullanmamak ise her iki âyetin delaletine göre dünyada pislik ahirette ise azap içinde kalmaktır. Bu izahlar Yûnus 101 ve 102. âyetlerdeki ifadelerle örtüşmektedir.

### 1.3.3. Münaflıklar ve Rics/ رِجْسٌ

Tevbe sûresinde iki âyeti kerime münaflıklar ilgili olarak aynı kavramı kullanmaktadır. سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمُ إِذَا انقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِنُعْرَضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَا يُبِهُمُ جَهَنَّمَ إِجْرَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ / Yanlarına döndüğünüz zaman, onları hesaba çekmekten vazgeçersiniz diye size yemin billâh edecekler. Artık onlardan uzak durun; zira onlar tiksiniyecek kimselerdir, işlemiş oldukları günahların karşılığı olarak varacakları yer de cehennemdir.(et-Tevbe 9/95) “Tiksiniyecek kimseler” şeklinde aktarılan rics kelimesi asıl anlam olarak “pis ve kirli” manasındadır. Âyette ise, söz konusu kimselerin bile bile yalan söyleyip üstelik bir de yemin ettiklerine, dünyevî çıkarlar uğruna bütün ahlâkî değerleri feda edebilecek bayağılık içinde olduklarına, yani iç dünyalarındaki kirliliğe gönderme yapmak amaçlanmıştır. Maddî anlamdaki kir ve pisliğe karşı önlem alınmadığında çevresindekilere bulaşma tehlikesi bulunduğu gibi, ruhî anlamdaki kirliliğe karşı dikkatli olmak da öncelikle gereklidir; bu yüzden âyette onlarla sıkı ilişki içinde bulunmanın doğru olmadığı ifade edilmiştir (Kur’ân Yolu Tefsiri 3:45). Onlar, ruhî yönden içleri pis kimselerdir. Nasıl ki, maddî pislikten sakınmak gerekiyorsa manevî pislikten de o şekilde sakınmak gerekmektedir. Hatta daha fazlasıyla sakınmak gerekmektedir. Çünkü manevî pisliğin insana bulaşması ameller yönüyle daha kolay olmaktadır (Râzî 16: 124).

İkinci âyet ise yine münaflıkların iç âlemini deşifre eden bir üslup kullanmaktadır. Rics kelimesi burada iki defa kullanılmaktadır. وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ / Kalplerinde hastalık olanlara gelince, bu onların (mânevî) kirlerine kir katmıştır ve onlar inkârcı olarak ölüp gitmişlerdir. (et-Tevbe 9/95). Râzî (ö.606/1210) kalplerinde hastalık olanların kirlerine kir katılmış olmasını batıl inançları veya kötü ahlaklarının artması olabileceğini söylemektedir. Şâyet ilk anlamı verirsek bu durumda mana; “ onlar ilk inen sûreyi yalanlıyorlardı, şu anda ise yeni inen sureyi de yalanlamaktadırlar. Böylece küfürlerine küfür ekliyorlar.” Şâyet kötü ahlaklarının artması anlamı verilecek olursa bu durumda mana: “ daha önce kıskançlık ve düşmanlık besliyorlar, hile ve desiseler tezgâhlıyorlardı, yeni bir surenin inmesiyle kötü ahlaklarında artış olmuştur”. (Râzî 16: 124) İbn Abbâs’ın (r.a.) yaptığı tefsire göre: “onlarla konuşmayın”. Çünkü Allah Resulü Tebûk’ten dönünce “onlarla oturmayın, konuşmayın” buyurdu. Çünkü onlar pisliktirler. Yani amelleri pis ve çirkindir (Kurtubî 8: 231).

## SONUÇ

Kur'ân her dönemde canlı ve dinamik ilahî bir kelimedir. Zaman yaşlandıkça Kur'ân ve hakikatleri daha iyi anlaşılakta, ilahî hikmetler tezahür etmektedir. Allah Resûlünün ashabı veya daha sonraki asırlarda Kur'ân'a bizlerden çok daha fazla hizmet etmiş olan çağlar, bugün bizim anladığımız birçok Kur'ânî gerçekleri bizlerden daha iyi anlamış değillerdi. Çünkü birçok hakikat ilmin inkişafı, hadiselerin yaşanması tecrübesi ile ortaya çıkmaktadır. Son yaşadığımız COVID-19 salgını da Kur'ân'ı ve benzer âyetlerini bir kez daha incelemeyi, geçmişte yaşanmış olan ve Kur'ân'ın bize haber verdiği kavimler ilgili kıssaları ibret maksadı ile ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede yaşadığımız sûrecin Kur'ânî yorum çerçevesinde bir sünnetullâh olduğundan şüphe duyulmamaktadır. Çünkü sünnetullâh Allah'ın tarih ve topluma koyduğu yasalar, bir nevi müdahalesidir. Ancak bununla beraber rics ve ricz kavramlarının kapsam alanında bulunan "azap", "ceza", "pislik" ve benzeri anlamlardan yaşadığımız sûreyle alakalı olup olmadığı, hadiselerin Kur'ânî bir bakış açısından ele alınması, yanlış anlama ve yorumlardan da sakınılması gerekmektedir. Bunun için Kur'ân bütünlüğü ve Kur'ânın Kur'ân'la tefsiri yöntemlerini etkin olarak kullanmak gerekmektedir.

Son zamanlarda benzer konuların işlenmesi sevindirici olmakla beraber, parçacı ve şabloncu yaklaşımlarla yapılan çıkarsamalar, Kur'ânî düşünce açısından sakıncalar barındırmaktadır. Buna göre, yaşadığımız salgın, deprem, kıtlık, terör gibi hadiseleri hemen Kur'ân âyetleriyle ilişkilendirip ceza veya azap şeklinde sunmak ne kadar problemlili bir yaklaşımsa, aynı zamanda, bu tür durumları son derece normal tabiat olayları olarak, hiçbir şeyi üzerimize almadan yaklaşmak da o derece problemlidir. Doğrusu Kur'ân âyetlerini bir bütünlük içerisinde almak, ön kabuller veya düşündüklerimizi Kur'ân'a kabul ettirme/Kur'âna onaylatma yaklaşımından kaçınmak gerekmektedir. Bunun için semantik tahlil, siyak-sibak, Kur'ân bütünlüğü, sebab-i nüzûl, Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri yöntemlerine işlerlik kazandırmak gerekmektedir.

Her iki kavramın da geçtiği tüm âyetlerde isim formatında geçmektedir. Fiil formatı kullanılmamaktadır. Ricz kavramı üç âyet-i kerimede gökten gelen azap/ رجزاً şeklinde semâ lafzına izafetle kullanılmıştır. Bunlar; Bakara 2/59, A'raf 7/162, Ankebût, 29/34 âyetleridir. Firavun ve kavminin, İsrâil Oğullarına reva gördükleri zulümler sebebi ile cezalandırıldıkları A'râf sûresinde konu edilmektedir. Bu nedenle çeşitli azap şekilleri ile inananları cezalandıran Firavun ahali, âyetin ifadesi ile "üzerlerine tufan, çekirge, haşarat, kurbağalar ve kan gönderdik. Yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir kavim olmakta direndiler."

İmtihan edilmişlerdir. Bu hadiselerin yaptıklarına karşılık bir uyarı veya ceza olduğuna kani oldukları için de her defasında Hz. Mûsâ'nın dua etmesini ve kendilerini kurtarmasını istemişlerdir. Â'raf 133-135 âyetleri de bu konuları gündem etmektedir. A'raf 134'te iki defa, A'raf 135'te ise bir defa olmak üzere toplamda 3 defa zikredilen ricz kavramının azap, tufan, tâûn veya Firavun kavmine verilen olağan üstü belalardan herhangi birinin kastedildiği görülmektedir. Ricz/ رجز kavramı ile Firavun ve taraftarlarının başına gelen belalar kast edilirken, inkârcıların bu belaların kendi yaptıkları eylemlerin sonucu olduğunu da fark ettikleri de vurgulanmaktadır. Sebe, 34/5, Câsiye,45/11 âyetlerinde ricz kavramı "azap" kelimesinin sıfatı olarak رَجَزٌ أَلِيمٌ şeklinde gelmiştir. Kötü, pis, çirkin azap şeklinde sıfat olarak zikredilmektedir. Enfâl,8/11 âyetinde ise ricz kelimesi şeytan lafzı ile terkip edilmiş, رَجَزَ الشَّيْطَانِ/şeytanın vesvese ve pisliği anlamında kullanılmıştır.

Rics/ رِيسٌ kavramını daha öz ve kısa olarak ele aldık. Rics kavramı da 10 defa zikredilmektedir. Genel olarak kast edilen mana, içki, kumar, şans oyunları, dikili taşların şeytanın işi pislik (Rics/ رِيسٌ) olduğu belirtilmektedir. Ayrıca aklını kullanmayan ve inanmayanların üzerine atılacak bir pislik/ رِيسٌ olduğu ifade edilmektedir. Diğer taraftan münafıklar için 2 âyette 3 defa zikredilen رِيسٌ kavramı ile manen pislik oldukları vurgulanmaktadır. Neces/ نَجَسٌ kavramının geçtiği ilişkili âyetlerin mana olarak paralellik gösterdiği görülmektedir.

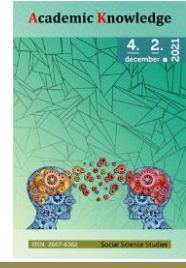
Özetle Yüce Allah'ın kâinat ve toplumlar hakkında koymuş olduğu yasalar olan sünnetullah'ın değişmez bir ölçü olduğu bilinmektedir. Her şey sünnetullah dairesi içerisinde cereyan ederken, anı düşünmek, yorumlamak/tefekkür, geçmişi düşünmek, ders çıkarmak/tezekkür, gelecekle ilgili planlama yapmak, tedbir almak/tedebür Kur'ânî bir emirdir. Bizlere uyarı olan bir şeyin, başkası için ceza, ellerimizin kazandıkları sebebiyle bizler için ceza olan bir şeyin, başkalarına da mühlet olabileceği Kur'ân âyetlerince ifade edilmektedir. Kur'ân, iyiliklerin Allah'tan, kötülüklerin bizden kaynaklandığı, kâinatın dengesini bozan insanoğlunun eliyle karada ve denizde bozulmalar çıktığından bahseder. Diğer taraftan Allah'ın sünnetullah gereği cezalandırması/uyarması, masumlar gerekçesi ile göz ardı edilemeyeceği gibi, her şeyin ceza-mükâfat kapsamında değerlendirilmesi de doğru değildir. Güneş herkese doğar, gül de, hamam böceği de kendi istidadı ile alacağını alır. Yağmur herkes için yağar, kimine rahmet, bereket olurken kimi için de sel felaketi olabilir. Aynı şekilde gecenin gelmesi hırsız için gizlenme, salihler için rabbi ile baş başa kalma zamanı olur. Yemek-içmek kimine şifa olurken kiminin midesine zarar verebilir. Buna göre Allah'ın hakîm/ الحَكِيم ismi gereği hikmetsiz hiçbir işi yoktur. Rahmeti gazabını geçmiştir.

Rahman ve Rahim olması tüm isimlerinin önündedir. Olayları vahyin ışığında doğru yorumlayıp dersler çıkarmamız, vahyin öncülüğünde insan ve Allah telakkisini kazandırmamız, aşırılıklardan kaçınmamız gerekmektedir.

### KAYNAKÇA

- Ahmed b, Hanbel Ebû Abdullâh Ahmed Muhammed b. eş-Şeybânî. (2001). el-Müsned Thk: Şuayb el-Arnâvûtî, Âdil Mürşid, Amir Ğadbân. Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 4: 259.
- Bahar Canset Dünder, Hidâyet Aydar. (2020), "Kur'ân'da Rics Kavramı". Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, ilmi Araştırmalar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 15 269.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Beğavî. (1997) *Meâlimu't-Tenzîl fi Tefsîru'l-Kur'ân* Muhakkik: Muhammed Abdullâh en-Nemir. Daru't-Tayyibe: 4. Baskı, 1: 99.
- Bursevî, İsmail Hakki b. Mustafa el-İstanbulî el-Hanefî el-Halvetî el-Mevlâ Ebu'l-Fidâ. *Ruhu'l-Beyân* ( Beyrut: Dâru'l-Fikr), 3: 101
- Derveze, İzzet Muhammed. (1383), *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Kahire: İhyâu'l-Kutub el-Arabiyye, 4: 560.
- el-Cevherî, İsmail ibn Hammâd. (1987). *es-Sihâh Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arâbiyye*, thk. Abdu'l-Gafûr Ahmed. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 1: 705.
- el-Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esirud'din. (1420). *Bahrul Mûhît Fi't-Tefsîr*, Muhakkik: Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 4: 641
- el-Hatîb, Abdulkerîm Yûnus. *et-Tefsîru'l-Kur'âni Li'l-Kur'ân* ( Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabiyyu,) 13: 229.
- Elmalı Hamdi Yazır. (1999).*Hak dini Kur'ân Dili* , (İstanbul: Akçağ Yayınları, ,1: 109.
- el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*, (Mısır:Şirketu Mustafa el-Halebî, 1. Baskı, 1946. 1: 89.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. (2001), *Tehzîbu'l-Luğa*. Beyrut: İhyau't-Turâsî'l-Arabî, 8: 277.
- er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. El-Hasan b. El-Hüseyn b. El-Hüseyn et-Teymiyyu er-Râzî. (1420), *Tefsîru'l-Kebir*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 3. Baskı, 25: 52.
- Firûzabâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb. (2005). *el-Kâmûsu'l-Muhît*, İşraf: Muhammed Naîm el-İrşûsî, (Lübnan: Müessetür-Risâle, 8. Baskı, 1: 548.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnusî. (1984) *et-Tarîr ve't-Tenvîr*, (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyeti Li'n-Neşr, 22: 144.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed b. Habîb. *Mücmelü'l-Lüğa l'ibni Fâris*, thk. Züheyr Abdul Muhsin Sultân, (Lübnan: Müessetür-Risâle, 8. Baskı, 1986), 1: 421.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-Ensâiyyi el-İsbehânî Ebû Bekr. (2009). *Tefsîru İbn Fûrek*, thk. Atîf b. Kamil Sâlih Buhârî. Mekke: Câmitu Ummu'l-Kurâ, , 3: 78
- İbn Kesîr. (1981). *Muhtasar Tefsîru İbn Kesîr*, Muhtasar ve Tahkîk: Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Dar'ul-Kur'ânı Kerim, 7. Baskı, 2: 309.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd -er-Rabei el-Kazvînî.(1975). Sunenu İbn Mâce, thk. Muhameed Fûad Abdalbâkî. Kahire: Daru İhyâi't-Turâsil Arabiyye "Ta'bir'i-Rüÿâ",10.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebû'l-Fadl Cemaluddin İbn Manzûr, el-Ensârî. 1414). *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, , 6: 226.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî. (2009).*el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâr'l-Kalem, , 570.
- Karcı, Şemsettin.(2016).*Fert ve Toplum Açısından Kur'ân'da Sünnetullâh*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2.Baskı, , 35-50

- Karçı, Şemsettin.(2020). *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri ve Çağdaş Temsilcileri*, Basılmamış Doktora Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi, 64-80.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. (2008). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2: 577-578.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Şemsuddîn. (1964) *el-Câmi'u Li Akâmi'l-Kur'ân* thk. Ahmed el-Berdûnî İbrâhîm Edfîş, Kahire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 2. Baskı.
- Kutup, Seyyid. (1412)*Fizilâli'l-Kur'ân*, (Kahire-Beyrut: Daru's-Şurûk,17.Baskı, 4: 1973.
- M. Ali Sâbûnî. *Muhtasar Tefsiru İbn Kesîr*, trs.1: 618.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. (2005). *Tefsiru'l-Mâtûridî( Te'vîlât Ehli's-Sünne)*, thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâr'ul-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, 5: 162.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Muhakkik: es-Seyyid İbn Andulmaksûd b. Abdurrâhîm, (Beyrut: Dâr'ul-Kutubu'l-İlmiyye),2: 300. Trs.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasan Mükâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. (1423). *Tefsîr Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdulah Mahmûd Şahhâta. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1. Baskı, 1: 110.
- S. Zafer Kızıklı. (2008 ).*Türkiye İslam Ansiklopedisi*, Rics, İstanbul: 35: 87.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Ebû İshâk. (2000).*Tefsîru's-Sa'lebî, el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. el-İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabiyyi, 1. Baskı. 4: 333.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, b. İbrâhîm. *Baru'l-Ulûm*, 2: 10. trs.
- Şankîti, Muhammed Emîn b. Muhammed Muhtâr b. Abdulkâdir el-Cekenî eş-Şankîti. (1995). *Edvâu'l-Beyân Fî İdâhi'l-Kur'âni Bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, , 6: 26.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Ameli Ebû Cafer.(2000). *Tefsîru't- Taberî*, thk. Ahmet Muhammed Şakîr. Müessesür'Risâle, 1. Baskı, , 2: 112-117.
- Zeccâc, İbrâhîm b. Es-Sırrî b. Sehl Ebû İshâk. (1988). *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abdo Şelbî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Baskı, ,2: 404.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Cârullâh. (1407)*el-Keşşâf an Hakâika Ğavâmidî't-Tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-Arabiyyi,3. Baskı, , 2: 261.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî. (1417). *et-Tefsîru'l Münir fî'l-Akîdeti veş'Şeriatî ve'l-Menheci*. Dîmeşk: Dar'ul-Fikr el-Muasır, 2. Baskı.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received : 25.10.2021  
Kabul Tarihi / Date Accepted : 12.12.2021  
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

## السرقة الأدبية في ضوء مفهوم التناص

### Samah OURNA\*

#### الكلمات المفتاحية:

الأدب العربي،  
التناص،  
الاتباع،  
الأخذ،  
الإغارة،

#### الملخص

يتناول هذا المقال أوجه التشابه بين مفهومي السرقة في النقد العربي القديم؛ والتناص في النقد الحديث. اقتضت خطة العمل تتبُّع أقوال النقاد العرب القدماء؛ وموازنتها بأقوال النقاد الأوروبيين لتحديد الأفكار المشتركة بينهم. وقد توصل هذا البحث إلى تسليم النقاد القدماء بوجود ظاهرة التأثير والتأثير بين الشعراء؛ لكن مواقفهم منها اختلفت؛ فكانوا في ذلك فريقين: فريق رأى فيها عيباً ومدمةً تُبعد صاحبها عن الإبداع والتميز. وفريق رآها أمراً سائغاً ومقبولاً بحكم سبب الشعراء الأقدمين إلى المعاني واستنفاذها بمرور الزمن. وأصحاب هذا الفريق قد تطابقوا مع النقاد الغربيين في إجازتهم أخذ اللاحق عن السابق من المبدعين. كما أن النقاد القدماء من الفريق الثاني بحثوا عن أسباب ظاهرة التأثير والتأثير بين الشعراء. وقد توافقوا في هذا الأمر أيضاً مع النقاد المحدثين الذين رأوا أن أصالة المبدع تكمن في اطلاعه على علوم من سبقوه. لكنهم اختلفوا في استخدام المصطلح فحسب، فذكر النقاد العرب القدماء مصطلحات: الاتباع، والأخذ، والإغارة، في حين استخدم النقاد المحدثون مصطلحات: التناص، والتناصية، وتداخل النصوص، وغيرها من المصطلحات الحديثة.

### Metinlerarasılık Kavramı Işığında Edebi Hırsızlık

#### Anahtar Kelimeler:

Arap Edebiyatı,  
Metinlerarasılık,  
İtbâ,  
Ahz,  
İğâra,

#### ÖZ

Bu makale klasik Arap edebiyatı eleştirisindeki "serika" ile modern dönemdeki "metinlerarasılık" kavramlarının birbiri arasındaki benzer yönleri ele almaktadır. Ortak görüşleri belirlemek amacıyla klasik dönem edebiyat eleştirmenlerinin görüşleri ile Avrupalı eleştirmenlerin görüşleri karşılaştırılmıştır. Çalışmanın sonucunda klasik dönem eleştirmenlerin şairler arasındaki etkileşimin varlığını kabul ettiği görülmüştür. Fakat bu olguya iki karşıt tutum da tespit edilmiştir. Bir grup eleştirmen bu etkileşimi yadırgamış, özgünlük ve farklılığı yok ettiğini söylemişlerdir. Başka bir grup ise eski şairlerin bazı fikirlere önceden ulaşması ve bunun neticesinde zamanla yeni fikirlerin tükenmesi gerekçesiyle bunu makul karşılamışlardır. Bu son görüşün sahipleri ile batılı eleştirmenlerin, kaynakları açıkça belli olmayacak şekilde yeni bir eser üretmek amacıyla, sonrakinin öncekinden almasının hem fikir oldukları görülmektedir. Ayrıca klasik dönemdeki bu eleştirmenler şairler arasındaki etkileşimin nedenlerini de araştırmışlar ve bunu şairlerin benzer ya da aynı çevrede yetişmesi ve şairin edebi birikimi ile ilişkilendirmişlerdir. Bu konuda modern dönem eleştirmenleri ile örtüşmekte fakat sadece isimlendirme konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Klasik dönem eleştirmenleri bu noktada "itbâ", "ahz" ve "iğâra" gibi kavramları kullanırken günümüz eleştirmenleri "metinlerarasılık", "göstergelerarasılık" ve "metinlerarası ilişkiler" kavramlarını kullanmaktadır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi Yabancı diller Yüksekokulu, Orcid, 0000-0003-0484-5054, samahorna@gmail.com, Orcid: 0000-0003-0484-5054



## Literary Theft in the Light of Intertextuality

### Keywords:

Arabic  
Literature,  
Intertextuality,  
Itbâ,  
Ahz,  
İğâra

### ABSTRACT

This article deals with the similarities between the concepts of "theft" in ancient Arab criticism, and "intertextuality" in modern criticism. The action plan required following the words of ancient Arab critics and comparing them with the words of European critics to identify common ideas between them. This modest research has reached the acceptance of earlier critics of the existence of the phenomenon of influence and influence among poets. However, their location is different on them. So they were two groups: One group saw a flaw and humiliation protecting its owner from creativity and distinctiveness, such as Ibn Tabataba and Hazem Al-Carthaginian. And one group saw this as an acceptable and acceptable subject because ancient poets like Abu Hilal Al-Askari, El-Amadi, Al-Qadi Al-Jarjani, and others prioritize meanings and become extinct over time. And the owners of this team coincided with Western critics in their power to take the following from the creators. So the continuation of the texts De Saussure, Bakhtin and Julia Kristeva sought to produce a modern text whose origins are difficult to discern.

### المقدمة :

يتناول هذا البحث جهود النقاد العرب القدماء في قضية السرقة الأدبية التي تُعدُّ واحدة من أهم قضايا النقد العربي القديم وأبرزها، ومقارنتها بجهود النقاد الغربيين في موضوع التناس. يهدف هذا البحث إلى إظهار مواضع الالتقاء أو الاختلاف بين النقاد القدماء والغربيين، ممَّا يُعزِّزُ أصالة النقد العربي القديم، ويبرزُ مكانة نُقَّادِهِ القدماء الكبيرة على صعيد النقادين: القديم والحديث معًا. وقد عرضتُ هذا البحث في: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة صَمَّنتُها نتائج البحث. المبحث الأول: فيه عرض نظري لمفهوم السرقة الأدبية في المدونة النقدية القديمة من حيث: أشكالها، وأنواعها. والمبحث الثاني: تحدثت فيه عن مفهوم التناس الغربي، من حيث: تعريفه: لغة، واصطلاحًا. وأنواعه، وآلياته. أمَّا المبحث الثالث: وهو لبُّ الموضوع، فقد تَبَّعتُ فيه آراء النقاد القدماء في قضية السرقة ومواقفهم المختلفة منها، وقارنتها بآراء النقاد الغربيين مُظهِرَةً أوجه التشابه والاختلاف بينهم من حيث:

#### 1- المصطلح

#### 2- الإقرار بقضية التأثر والتأثير (السرقة)

#### 3- تحليل قضية التأثر والتأثير (السرقة)

وتبقى قضية السرقة قضية مشهورة يطول الكلام عليها، وقد اقتصرنا في هذا البحث على جزئية منها ألا وهي: مَوَاقِفُ النقاد العرب القدماء من قضية السرقة الأدبية، لأن المجال هنا لا يتسع لمناقشتها كاملة من جميع الجوانب، والله من وراء القصد.

### 1- مفهوم السرقة في النقد العربي القديم

قضية السرقة الأدبية إحدى قضايا النقد العربي القديم المشهورة، وسأعرض مفهوم هذه القضية بإيجاز، لأنني سأوردُ مواقف النقاد العرب القدامى منها بشيء من التفصيل في صفحات قادمة.

أولاً: أشكال السرقة (محمد مصطفى هدارة، ص. 287)

يقصد بأشكال السرقَة الأدبية الأشكال الفنية التي تتجسد من خلالها السرقَة الأدبية، وتعرف في النص الشعري، ولمّا كان الأمر متعلّقًا بالأشكال الفنية فقد كان من الطبيعي أن يدور التصنيف في هذا الباب على المكونات الأساسية للنص الشعري، ومن هنا فقد ذهب ابن قتيبة ت (276)<sup>1</sup> هجري إلى أن السرقَة: ((تدور على سرقَة الألفاظ أو المعاني أو الطريقة والنهج)). (ابن قتيبة، 1998، ص. 101)

ورأى الأمدي ت (370)<sup>2</sup> هجري أن السرقَة تكمن في نقل الألفاظ والمعاني بِرُمَّتِهَا. في حين ذهب القاضي الجرحاني ت - (392)<sup>3</sup> هجري إلى أن السرقَة: ((لا تقتصر على الألفاظ والمعاني بل تتعداها إلى سرقَة الأغراض أيضًا)) (الجرحاني، 1951، ص 201).

إذن: لقد حصر النقاد العرب القدامى السرقَة في خمسة أشكال هي:

أ - سرقَة الألفاظ

ب- سرقَة المعاني والصور.

ج- سرقَة الألفاظ والمعاني معاً.

د - سرقَة الأغراض والمقاصد

ثانيًا: السرقَة والقيمة: (هدارة، ص. 288)

إن دراسة السرقَة الأدبية تدور على الحكم النقدي استحساناً أو اتهامًا، ولذا فقد كانت السرقَة الشعرية من جهة التصنيف النوعي مقسومة تحت عنوانين رئيسين فرَّعَ النقاد من خلالهما الكلام على مباحث السرقَة ووسائلها، فإمّا أن تكون السرقَة ممدوحة ولذلك وسائله وأشكاله، وإمّا أن تكون مذمومة ولذلك أسبابه ومسوغاته.

أ- السرقَة الممدوحة: وكان رأس الأمر في السرقَة الممدوحة أن تأتي حَفِيَّة، وقد كانت الدعوة إلى إخفاء السرقَة لهدف مُعَيَّن ألا وهو إظهار براعة الشاعر ومقدرته الفنية على تحويل المعنى المأخوذ وإبرازه في حُلَّة جديدة، لئلا تكون السرقات كلها من نوع الإغارة والغضب. وقد عَدَّدَ النقاد للسرقَة الشعرية وسائل تفضي إلى ضروب وأشكال من السرقَة ممدوحة، كان من أهمها: زيادة الآخذ على المعنى المأخوذ، والنقل، ونظم المتنور، وحسن الاختصار والقلب أو النقض.

ب- السرقَة المذمومة: لقد أجمع النقاد على شرعية السرقَة الأدبية في مفهومها الواسع، وذلك لأنها أمر واقع لا يمكن تجاهله أولًا، ولأنها لا بُدَّ منها ثانيًا، إذ لا غنى للمتأخر عن المتقدم، ولذا فإن من الممكن الاستنتاج أن الحكم - وهو الأهم في هذه القضية - لم يكن مُتَوَجِّهًا إلى واقعة السرقَة الشعرية - بما هي تداول للمعاني واستفادة لللاحق من السابق - بل كان مُتَوَجِّهًا إلى الطريقة أو الأسلوب الذي كان يسلكه الشاعر في سرقته. وإذن: فقد كان للنقاد وقفة عند المذموم المستقبح من السرقات، فَعَدُّوا ضُرُوبًا تفضي إلى أشكال مستقبحة عابوا الشاعر الآخِذَ فيها، ومن ذلك حديثهم

<sup>1</sup> ابن قتيبة ت (276) هـ: هو عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدَّبَنُورِيّ أديب، فقيه، مُحَدِّث، مُؤرِّخ، مُسَلِّمٌ. له العديد من المصنفات، أشهرها: عيون الأخبار، أدب الكاتب، الشعر والشعراء.

<sup>2</sup> الأمدي: ت (370) هجري: الحسن بن بشر بن يحيى الأمدي. أديب وشاعر ولغوي، أصله من (آمد): ديار بكر، ووفاته بالبصرة، من مؤلفاته: الموازنة بين الطائيفين، المؤلف والمختلف، نثر المنظوم، معاني شعر البحري.

<sup>3</sup> القاضي الجرحاني ت (392) هجري: هو علي بن عبد العزيز بن الحسن بن علي الجرحاني. عالم موسوعي، وأديب ناقد، من أعلام القرن الرابع للهجرة. من مؤلفاته: تهذيب التاريخ: وهو كتاب في السيرة. وله كتاب في تفسير القرآن، وله ديوان شعر، وكتاب: الوساطة بين المتبني وخصومه.

عن: الإغارة، وتقصير الشاعر عن المعنى الذي أخذه من سابقه، وأخذ المعنى والوزن والقافية معًا، والموازنة أو قبح الأخذ، وغيرها من ضروب السرقة المذمومة.

- ج- ضروب من الأخذ تَوَقَّفَ النقاد عن إصدار حكم عليها: ذكر النقاد مجموعة من الأشكال الفنية التي تتصل بالأخذ، ولكنهم أخرجوها من دائرة السرقة على نَحْوٍ من الأئمة، فلم يكن حكمهم عليها من جهة أنها سرقة، وَسَمَّوْهَا أسماءً مختلفة، منها:
- أ- الاقتباس والتضمين
- ب- المعاني المشتركة
- ج- المعاني التي كثر تداولها واستفاض حتى أصبحت كالمعاني المشتركة.

## 2- مفهوم التناص في النقد الغربي:

يُعدُّ التناص وَاحِدًا من أهم المفهومات النقدية الحديثة، لِدَا سَأَبَيْنِ مفهومه بإيجاز من خلال النقاط التالية:

- 1- تعريف التناص: لغة واصطلاحًا.
  - 2- أنواع التناص.
  - 3- قواعده
  - 4- آلياته
- أولًا: تعريف التناص: أ- لغة: بسؤال المعجمات يظهر لنا أن معنى التناص هو: الاتصال والازدحام: ((يُقَالُ: هذه الفلانة تَنَاصُ أرض كذا وتُوَاصِيها أي تتصل بها)) (ابن منظور، 1997، ص. نَصَصَ) وَ: ((تَنَاصَ الْقَوْمُ: إِزْدَحَمُوا)). (الزبيدي، 1306، ص. 121)
- ب- اصطلاحًا: للتناص تعريفات مختلفة، أكتفي بذكر اثنين منها: التناص هو ((تَعَالَى نُصُوصٍ مَعَ نَصِّ حَدَثٍ بِكَيْفِيَّاتٍ مَخْتَلِفَةٍ)). (محمد مفتاح، 1985، ص. 121)
- المراد بالتعلق هنا هو العلاقة التي تربط النص الحاضر بنصوص أخرى بطرق مختلفة.
- وَعَرَّفَ جِيرَارُ جِينِيَّتِ التناص<sup>4</sup> بأنه: ((ما يجعل النص في علاقة ظاهرة أو خَفِيَّةٍ مَعَ نصوصٍ أُخْرَى)). (جينيت، 1990، ص. 90)

ثانيًا: أنواع التناص (محمد مفتاح، 1985، ص. 124): ينقسم التناص إلى: خارجي وداخلي.

- أ- التناص الخارجي: يقصد به العلاقة التي تربط بين النص المفرد وغيره من النصوص، أدبية كانت أو غير أدبية، لغوية كانت أو غير لغوية. أي تدخل في التناص علاقة الفنون بعضها ببعض وهو ما ذهب إليه باختين<sup>5</sup> حين رأى أن الرواية تسمح بأن تدخل إلى كيانها جميع الأجناس التعبيرية: الأدبية منها: كالتقصص، والأشعار، والقصائد، والمقاطع الكوميديّة. وغير الأدبية: كالدراسات العلمية والدينية وغيرها. ولذلك فهو ينتهي إلى أن الرواية بوصفها نوعًا أدبيًا مازال قيد التشكل.

<sup>4</sup> جيرار جينيت (1930-2018) م: ناقد ومُنَظِّرٌ أدبي فرنسي، صاحب منجز نقدي ضخم وفريد من نوعه في النقد والخطاب السردي وأنساقه، وجماليات الحكاية، وشعرية النصوص واللغة الأدبية. من مؤلفاته: مدخل إلى جامع النص، خطاب الحكاية، نظرية السرد، وغيرها.

<sup>5</sup> باختين (1895-1975) م: فيلسوف ولغوي ومنظر أدبي روسي. أسَّسَ (حلقة باختين) النقدية عام 1921م. من مؤلفاته: مشكلات في شعرية ديستوفسكي مقالة: الفن والمسؤولية. نشر باختين بعض مقالاته وثلاثة من كتبه بأسماء مستعارة. وهناك أعمال لباختين لم تَرِ النور إلا بعد وفاته

ب- التناص الداخلي: يقصد به ارتباط الأجزاء المختلفة للنص بعضها ببعضها الآخر. وله نوعان:

الأول: هو التكرار والتنغيم، والثاني: هو الدَّوَالُّ المَوْلَدَةُ. (ناهم، 2004، ص. 34)

ثالثاً: قوانين التناص (محمد مفتاح، 1985، ص. 125):

تتجلى في ثلاثة قوانين هي:

أ- الاجترار: هو تكرار للنص الغائب من دون تغيير أو تحويل، بسبب من نظرة التقديس والاحترام لبعض النصوص والمرجعيات لاسيما الدينية والأسطورية منها من جهة، ومن جهة أخرى فقد يعود الأمر إلى ضعف المقدرة الفنية والإبداعية لدى الذات المبدعة في تجاوز هذه النصوص شكلاً ومضموناً، إذ تبقى النصوص الجديدة أسيرة لتلك النصوص السابقة.

ب- الامتصاص: ينطلق هذا القانون أساساً من الإقرار بأهمية هذا النص وقداسته، فيتعامل وإياه تعاملاً حركياً تحويلياً، لا ينفي الأصل، بل يسهم في استمراره جوهرًا قابلاً للتجديد. ومعنى هذا أن الامتصاص لا يجمد النص الغائب ولا ينقده، إنه يعيد صوغه فحسب على وفق متطلبات تاريخية لم يكن يعيشها في المرحلة التي كتب بها، وبذلك يستمر النص غائباً غير مَمْحُورٍ، ويجيا بدل أن يموت.

ج- الحوار: هو تغيير النص الغائب، وقلبه وتحويله بقصد قناعة راسخة في عدم محدودية الإبداع.

والحوار أو القلب أو التناص العكسي هو الصيغة الأكثر شيوعاً في التناص، وخصوصاً في المحاكاة الساخرة، لما فيه من عمل للتضاد يذهب عكس الخطابات الأصلية المستدخلة في علاقة تناصية. وهذا النوع من التناص يحدث شعرية واضحة في النصوص، لما فيه من تحويل، وتطوير، وقلب، وتحويل، وهو القانون الذي يسهم في إعطاء التناص شعرية عالية.

رابعاً: آليات التناص (محمد مفتاح، 1985، ص. 165):

للتناص آليات عديدة، وهي مُفَسِّمَةٌ بين نوعين، هما: التمثيط والإيجاز.

أ- آلية التمثيط: يقصد بها توسيع النص التناص معه، وتمديد وحدانه المكونة له من خلال وسائل معينة، مثل: الأناكرام:

(الجناس بالقلب والتصحيف)، والباراكرم: (الكلمة - المحور)، والشرح، والاستعارة، والتكرار، وأيقونة الكتابة

. ب- آلية الإيجاز: يتم وفقها التركيز على الإحالات التاريخية الموجودة في القصيدة.

وقد جعل حازم القرطاجني<sup>6</sup> الإحالة أقساماً: ((إحالة تذكرة، أو إحالة محاكاة أو مفاضلة، أو إضراب أو إضافة)). (القرطاجني،

1966، ص. 221)

تعمل آليات التناص على تماسك النص وانسجامه بنائياً عن طريق اتحاد عناصره بواسطة انحساره أو تكاثره وتناسله داخلياً من مواد من النص ذاته، وهذا ما يجعله مُمَطَّطاً أو مَكْتَفَافاً.

ونجد أن مفهوم التناص قد تطور وتوسع فلم يُعَدُّ مقتصرًا على كونه مجرد تداخل بين نصوص مختلفة وحسب، بل امتدَّ إلى أنواع وَصِيغٍ وفنون أدبية وغير أدبية رغبة من الشعراء أنفسهم في التجديد والممازجة بين الشعر وبعض الأساليب والتقنيات الأدبية والفنية الأخرى، وهو من أهم قضايا التناص حدائثة وطرافة. (ناهم، 2004، ص. 132)

### 3- مفهوم السرقة الأدبية في ضوء مفهوم التناص:

<sup>6</sup> حازم القرطاجني ت (684) هجري: حازم بن محمد بن حازم القرطاجني. كان شاعراً وأديباً. وُصِفَ بأنه خاتمة شعراء الأندلس الفحول، مع تقدمه في

معرفة لسان العرب. من مؤلفاته: منهاج البلغاء وسراج الأدياء وهو كتاب في النقد والبلاغة، تناول فيه حازم القول وأجزاء وأثر الكلام في

السامعين. وله كتب أخرى فُيِّدَ معظمها، مثل: التنجيس، والقوافي، ومنظومة نحوية تعليمية.

يهدف هذا المبحث إلى إظهار أوجه التشابه بين آراء النقاد القدامى والنقاد الغربيين فيما يتصل بقضية التأثر والتأثير بين الشعراء ومفهوم التناص الحديث.

إن السرقة الشعرية مشهورة منتشرة بين الشعراء جميعاً، لم يسلم منها متقدم ولا متأخر، فالشاعر الجاهلي زهير بن أبي سلمى إنهم بسرقة بعض شعر فراد بن حنش من غطفان، (الجمحي، 1998، ص. 773) وقد اهتم النقاد العرب بهذه الظاهرة، فبحثوا فيها، وكانت لهم مواقف منها، فكانوا في ذلك فريقين:

**1- الفريق الأول:** يرى السرقة عيباً يُبعد الشاعر عن الإبداع، مثل حازم القرطاجني ت (684) هجري الذي يُعدُّ السرقة كُلهَا عيباً فيصِفُها (بالمعيبة والقبيحة) في قوله: ((والسرقة كلها معيبة وإن كان بعضها أشدَّ قُبْحًا من بعض)). (القرطاجني، 1996، ص. 196)

**2- الفريق الثاني:** يرى في السرقة تواصلاً بين النصوص يُغني النص الجديد، ويبعد الشاعر عن السرقة. من أبرز نقاد هذا الفريق القاضي الجرحاني ت (392) هجري، حين قال:

((ومتى أنصفت علمت أن أهل عصرنا ثم العصر الذي بعدنا أقرب فيه إلى المعذرة، وأبعد عن المذمَّة، لأن من تقدَّمنا قد استغرق المعاني، وسبق إليها، وأتى على معظمها)). (الجرحاني، 1951، ص. 214)

فالقاضي الجرحاني لا يرى أخذ الشاعر من تقدمه عيباً ولا مذمَّةً، بل يلتمس له العذر في ذلك لأن المتقدمين قد سبقوا إلى كل المعاني وخاضوا فيها، والشعراء بعدهم معذورون إذا أخذوا عنهم، وحذوا حذوهم.

إذن: لقد سلَّم النقاد العرب القدامى بوجود التأثر والتأثير بين الشعراء، وهو ما ذهب إليه الآمدي ت (370) هـ، بقوله: ((إن من أدركته من أهل العلم بالشعر، لم يكونوا يرون سرقات المعاني من كبير مساوى الشعراء، وخاصة المتأخرين، إذ كان هذا باباً ما تعرَّى منه مُتقدِّم ولا مُتأخِّر)). (الآمدي، ص. 326)

ونجد هذه الفكرة عينها عند النقاد الغربيين الذين أقرُّوا بأخذ الشعراء عَمَّن سبقهم، مثل باختين الذي رأى أن كل مُبدع قد أفاد حَتْمًا من مبدع سبقه بطريقة ما، ولم يسلم من هذه الإفادة أحدٌ إلا آدم: ((وحدَه آدم ذلك المتوخِّد كان يستطيع أن يتجنب تماماً هذا التوجه الحوارى نحو الموضوع مع كلام الآخرين)). (باختين، 1987، ص. 53)

ومن النقاد الذين أقرُّوا ظاهرة التأثر والتأثير أبو هلال العسكري<sup>7</sup> ت (395) هجري، وذلك بقوله: ((فليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعاني مَن تقدمهم، والصب على قوالب من سبقهم)). (العسكري، 1997، ص. 202)

يرى أبو هلال أن الشاعر اللاحق يتناول معاني الشاعر السابق وألفاظه بحكم الضرورة لأنه قد سبق إليها. وهي الفكرة عينها التي تحدث عنها باختين نافيًا عدم تأثر أي خطاب بما سبقه نفيًا تامًا، بقوله: ((ليس هناك أي خطاب يستطيع أن يفلت من السير في اتجاه (ما قيل سابقاً) و (المعروف) و (الرأي العام) ----)). (باختين، 1987، ص. 53) وتابعته جوليا كريستيفا<sup>8</sup> الرأي جازمة بتأثر النصوص بغيرها حتى عدَّت كل نص حاضر امتداداً لنص آخر غائب أو تحويلاً عنه، فقالت:

((يتشكل كل نص من قطعة موزاييك من الشواهد، وكل نص هو امتداد لنص آخر أو تحويل عنه)). (كريستيفا، 1990، ص.

(87)

<sup>7</sup> أبو هلال العسكري ت (395) هجري: هو الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري. واحد من أئمة البلاغة وعلوم العربية خلال القرن الرابع

الهجري. من مؤلفاته: كتاب الصناعتين، وديوان المعاني، جمهرة الأمثال، شرح الحماسة، كتاب التبصرة.

<sup>8</sup> جوليا كريستيفا: فيلسوفة بلغارية فرنسية، وناقدة أدبية، ومحللة نفسية أستاذة فخريّة في جامعة باريس. من مؤلفاتها: قوى الرعب، بروست والإحساس بالزمن، أساطير الحب، منحت وسام جوقة الشرف الوطني.

وأذكر أيضاً من النقاد الذين سلموا بظاهرة التأثر والتأثير ابن رشيق القيرواني<sup>9</sup> ت (465) هجري الذي قال: ((وهذا باب مُتَسَّعٌ جِدًّا، لا يقدر أحد من الشعراء أن يدَّعي السلامة منه)). (ابن رشيق، 1988، ص. 2: 280)

فهو يوافق الأمدي والجرحاني والعسكري في حتمية أخذ اللاحق عن السابق مما يؤدي إلى تداخل النصوص، وهو الأمر عينه الذي ذكره فردينان دي سوسير<sup>10</sup> بقوله: ((إن الكلمة لا تكون وحدها أبداً)). (ناهم، 2004، ص. 14)

ثم جاءت الشكلانية الروسية<sup>11</sup> بفكرة ((أن الأدب ينشأ من الأدب الذي سبقه)). (وائل غسان، 2005، ص. 191)

وهذا هو مفهوم التناص الحديث الذي يعني بحسب تودوروف<sup>12</sup>: ((تداخل النصوص فيما بينها بعلاقات مختلفة)). (تودوروف، 1987، ص. 103)

تستنتج من أقوال هؤلاء النقاد القدامى والغربيين أنهم يلتقون في الإقرار بحتمية الاتصال بين النصوص الأدبية، وبأخذ اللاحق عن السابق دون أن ينقص ذلك من قيمة الآخذ، أو يبعده عن الإبداع والتميز.

ولم يكتفِ النقاد القدماء بالإقرار بوجود التأثر والتأثير بين النصوص الأدبية، بل إنهم عكّلوا هذا التأثر، وبحثوا عن أسبابه، فوجدوا أن **1-** للبيئة الواحدة، أو لتقارب البيئة: أثرًا في تشابه الإنتاج الشعري، وهاهو الأمدي ت (370) هجري يتحدث عن هذا الأثر حديثًا صريحًا، فيقول: ((غير منكر لشاعرين متناسبين من أهل بلدين متقاربين أن يتفقا في كثير من المعاني)). (الأمدي، ص. 1: 53)

فالأمدي لا ينكر على الشعراء الذين ينتمون إلى بلد واحد، أو إلى بلدين متجاورين أن تتشابه معانيهم، لأنها مستمدة من مصدر واحد ألا وهو البيئة ذاتها.

**2-** كما ذكر النقاد سببًا آخر لتشابه الإنتاج الشعري ألا وهو: المحفوظ الشعري، وهو ما يظهر واضحًا لدى ابن طباطبا<sup>13</sup> ت (322) هجري.

9 ابن رشيق القيرواني (465) هجري: هو أبو علي الحسن بن رشيق المعروف بالقيرواني أحد البلغاء والأدباء. وُلِدَ في المسيلة بالجزائر، ثم انتقل إلى القيروان ونشأ بها.

أشهر مؤلفاته: كتاب العمدة في محاسن الشعر ونقده وآدابه وهو يقع في جزأين، و: قراضة الذهب في نقد أشعار العرب، وأتمودج الزمان في شعراء القيروان.

10 فردينان دي سوسير (1857-1913) م: عالم سويسري لغوي شهير، يُعد الأب للمدرسة البنوية في علم اللسانيات، ومؤسس علم اللغة الحديث. قال: إن اللغة يجب أن تعتبر ظاهرة اجتماعية. من أشهر آثاره: بحث في الألسنية العامة: كتبه باللغة الفرنسية، ونُشر عام 1916 م بعد وفاته. وقد نقل إلى العربية بترجمات متعددة.

11 الشكلانية الروسية: كانت أحد المذاهب المؤثرة في ميدان النقد الأدبي في روسيا بين العامين (1910-1930) م، وهي تشتمل على أعمال العديد من المفكرين الروس ذوي التأثير الكبير على الساحة الأدبية مثل: فيكتور شيكلوفسكي، ويوري تينيانوف، ورومان جاكوبسون، وكلها أسماء أحدثت ذورة في ميدان النقد الأدبي، وذلك يرجع إلى جهودهم التي بذلوها للتأكيد على خصوصية لغة الشعر و الأدب، واستقلاليتها.

12 تودوروف، ترفيتان (1939-2017) م: فيلسوف فرنسي بلغاري. ولد في مدينة صوفيا البلغارية، يعيش في فرنسا. كتب عن النظرية الأدبية، تاريخ الفكر نظرية الثقافة، نشر واحدا وعشرين كتابا، منها: شعرية النثر، مقدمة الشاعرية، مدخل إلى الأدب العجائبي، غزو أمريكا، الأمل والذاكرة.

13 ابن طباطبا ت (322) هجري: هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن طباطبا العلوي يرجع نسبه إلى الحسين بن أبي طالب رضي الله عنه. من أشهر مؤلفاته: كتاب في العروض ذكر ياقوت أنه لم يسبق إلى مثله. كتاب عيار الشعر، كان أحد المشاركين في النهضة الفكرية والأدبية في عصره.

((----))، يذهب في ذلك إلى ما يحكى عن خالد بن عبد الله القسري، فإنه قال: حَفَظَني أبي ألفَ خطبة، ثم قال لي: تَناسَها، فَنَاسَيتُها، فلم أَرِدْ بعد ذلك شيئاً من الكلام إلا سَهَلْ عليّ. فكان حفظه لتلك الخطب رياضة لفهمه، وتهذيباً لطبعه، وتلقيحاً لذهنه، ومادة لفصاحته، وسبباً لبلاغته، ولَسَنَه، وخطابته)). ( ابن طباطبا، 1985، ص . 10)

لقد كانت الخطب الألف التي حفظها خالد القسري من خطب العرب غذاءً فكرياً لذهنه، وداعماً قوياً لفصاحته وبلاغته، وستكون خطبه ذات صلة وثيقة بما حفظه من خطب غيره من حيث المعاني والألفاظ والتراكيب المختلفة.

ونجد فكرة المحفوظ الشعري واضحة عن النقاد الغربيين فيما يُعرف عندهم بثقافة الأديب مثل بول فاليري<sup>14</sup> الذي يرى ضرورة أن يتقن المبدع نفسه بالاطلاع على نصوص الآخرين واستيعابها، ومَثَلُها في نَصِّه المبدع: ((لا شيء أدعى إلى إبراز أصالة الكاتب وشخصيته من أن يتغذى بآراء الآخرين، فما الليث إلا عِدَّةُ خِرَافٍ مهضومة)). (ناهم، 2004، ص . 35)

كما أكد ابن خلدون<sup>15</sup> ت (808) هجري ثقافة الشاعر، ورأى أن اللسان لا يقوم إلا بالصناعة والتدريب، فدعا إلى الحفظ الجيد، أي من جنس شعر العرب، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويتخير المحفوظ من الحُرِّ النَّقِيّ، الكثير الأساليب، ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء، ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ)). (ابن خلدون، 1988)

فابن خلدون يسوغ التشابه بين إنتاج الشعراء بان مصادر تكوينهم الثقافي واحدة، وهي حصيلة اطلاعهم على علوم اللغة والنحو والصرف، والتمرس بأساليب العرب في قول الشعر، وحفظ أشعارها وآدابها، ممَّا أدَّى إلى تأثر الشاعر اللاحق بالشاعر السابق.

ونجد مثل هذه الفكرة عند الناقد الغربي تودوروف الذي يرى أن النص الأدبي عبارة عن مجموعة من النصوص المتداخلة نتيجة اطلاع المبدع على تجارب من سبقوه: ((لا يستدعي النص الحاضر نصًّا آخر، بل مجموعة لا اسم لها من الخصائص الخطابية، فإننا نجد أنفسنا بإزاء وجه من وجوه تعدد القيم)). (ناهم، 1987، ص . 42) كما أن جيرار جينيت يبحث عن النص الجامع الذي: ((لا يربط النص بمختلف النصوص الأخرى فحسب، بل بكل إشكالات الكتابة وأشكالها المختلفة، والوقائع المتباينة، التي تسهم في تشكل هذه النصوص المتكونة عبر التاريخ)). (ناهم، 2004، ص . 37)

إن النص الحاضر بحسب جينيت هو نص جامع لما سبقه من نصوص أدبية، ولمصادر تشكيل هذه النصوص المختلفة، أي أن النص في النهاية هو حصيلة ثقافة الأديب كاتباً كان أم شاعرًا.

إذن: يتفق نقادنا العرب القدامى (ابن طباطبا، ابن خلدون) مع النقاد الغربيين (بول فاليري، تودوروف، جينيت) في فكرة المحفوظ الشعري أو ثقافة الشاعر، التي توجب عليه الاطلاع على نتاج من سبقوه، والتمرس به، ومَثَلُها، ثم إبداعه النص الخاص به، حيث يصعب علينا إيجاد أصول هذا النص الحاضر ومصادره.

إن التوافق بين آراء النقاد العرب القدامى والنقاد الغربيين فيما يخص جوهر فكرة التناسخ واضح وضوح الشمس، إلا أن ثمة فارقاً واحداً يتعلق بالمصطلح: (السرقعة) في النقد القديم، و (التناسخ) في النقد الحديث.

فابن سلام<sup>16</sup> ت (232) هجري استخدم مصطلح (الإغارة) في قوله: ((----))، وكانت غطفان تغير على شعره، فتأخذه وتَدَعِيه)). ( ابن سلام، 1998، ص . 18)

14 بول فاليري (1871-1945) م: شاعر فرنسي، وكاتب مقالات، وفيلسوف. كانت اهتماماته تشمل أشياء عديدة لذلك وُصِفَ بالعلامة. إضافة إلى نظمه الشعر وكتابة الروايات، فقد دَوَّنَ العديد من المقالات والحكم في الفن والتاريخ والأدب والموسيقى.

15 ابن خلدون ت (808) هـ: هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، أبو زيد وليُّ الدين الحضرمي الإشبيلي. وُلِدَ في تونس، وشبَّ وترعرع فيها، وتخرَّج في جامعة الزيتونة. يُعَدُّ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع الحديث، ومن علماء التاريخ والاقتصاد. أشهر مؤلفاته: مقدمة ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، علم الاجتماع.

(تُغَيَّرُ) من الإغارة، أي: أَسْلَبْتُ، وَ(تَدَّعِيهِ) من الادعاء، وهما مصطلحان يُعْنِيَانِ السرقة ويُدلِّلَانِ عليها. وذكر ابن قتيبة مصطلح (الاتباع) بقوله: ((وقد سبق امرؤ القيس إلى أشياء ابتدعها، واستحسنتها العرب، وأتبعته فيها الشعراء)). (ابن قتيبة، 1998، ص. 40) (اتبعته) من الاتباع أي الحدو. لكنه ذكر مصطلح السرقة صريحاً في موضع آخر من كتابه، فقال عن الشاعر المعدَّل: ((وكان أشدهم إخفاء لسرقته)). (ابن قتيبة، 1998، ص. 40)

وكذلك الأمر فإن حازماً القرطاجني ذكر مصطلح السرقة صريحاً: ((والسرقة كلها معيبة)). (ابن قتيبة، 1998، ص. 40) هذه المصطلحات التي استخدمها نقادنا القدامى تتناسب مع المرحلة الزمنية التي عاشوا فيها، لأن مصطلح (التناص) لم يظهر إلا في العصر الحديث: إذ كان المفكر الروسي باختين أول من أرسى مفهوم التناص، حين أقر مبدأ الحوارية، واستخدم مصطلحات، تداخل السياقات، التداخل السيميائي، التداخل السوسيو-لفظي. واستخدم تودوروف مصطلحي: التناص والحوارية. أما جيرار جينيت فقد استخدم مصطلحات متعددة هي: التناص، المناص، الميتانص، النص اللاحق، النص الجامع، وحدد الفروق بينها.

لكنه ذكر مصطلح السرقة صريحاً في موضع آخر من كتابه، فقال عن الشاعر المعدَّل: ((وكان أشدهم إخفاء لسرقته)). وكذلك الأمر فإن حازماً القرطاجني ذكر مصطلح السرقة صريحاً: ((والسرقة كلها معيبة)). (ناهم، 2004، ص. 39) هذه المصطلحات التي استخدمها نقادنا القدامى تتناسب مع المرحلة الزمنية التي عاشوا فيها، لأن مصطلح (التناص) لم يظهر إلا في العصر الحديث: إذ كان المفكر الروسي باختين أول من أرسى مفهوم التناص، حين أقر مبدأ الحوارية، واستخدم مصطلحات، تداخل السياقات، التداخل السيميائي، التداخل السوسيو-لفظي. (ناهم، 2004، ص. 39) واستخدم تودوروف مصطلحي: التناص والحوارية. (تودوروف، 1998، ص. 4) أما جيرار جينيت فقد استخدم مصطلحات متعددة هي: التناص، المناص، الميتانص، النص اللاحق، النص الجامع، وحدد الفروق بينها.

#### 4- نتائج البحث:

نستنتج مما تقدم عرضه من آراء نقادنا القدامى، والنقاد الغربيين، أن نقادنا القدامى أجادوا مناقشة قضية التأثر و التأثير بين (الشعراء)، (ومترجم عن المصطلح الفرنسي INTER TEXT) لكنهم لم يقعوا على المصطلح المعاصر (التناص)، لأنه مصطلح حديث فكلمة (INTER) في الفرنسية تعني التبادل، بينما تعني كلمة النص TEXT ، وأصلها مشتق من الفعل اللاتيني TEXTER ويعني (نَسَجَ) أو (حَبَكَ) وبذلك يصبح معنى INTER TEXT التبادل النصي، وقد ترجم إلى العربية بالتناص)). (ناهم، 2004، ص. 14) 1- فَهْمٌ قد أفرؤا بوجود التأثر والتأثير كالأمدى والقاضي الجرجاني والعسكري وابن رشيق، والتقوا في هذا الإقرار والتسليم بكل من: دي سوسير، وباختين، وجوليا كريستيفا.

16 ابن سلام الجمحي ت (232) هجري: هو محمد بن سلام الجمحي بن سلام، أبو عبد الله البصري. كان من أهل الفضل والأدب. له كتاب الفاضل في الأخبار ومحاسن الشعراء، وكتاب نسب قريش وبيوتات العرب، طبقات شعراء الجاهلية، طبقات شعراء الإسلام.

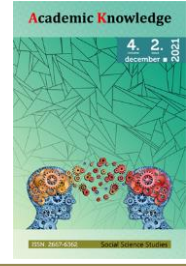


- 2- كما أنهم عكّلوا هذه الظاهرة، وبحثوا عن أسبابها، فوجدوها تكمن في البيئة الواحدة أو في البيئة المتقاربة أولاً، وفي المحفوظ الشعري ثانياً، والتقوا في هذا الجانب أيضاً مع النقاد المحدثين مثل: فاليري، وباختين، وتودوروف.
- 3- لكنهم اختلفوا مع النقاد الغربيين في استخدام المصطلحات فحسب، فذكروا مصطلح السرقة صريحاً أحياناً، ومصطلحات تدل على السرقة وتعنيها أحياناً أخرى مثل: الاتباع، والإغارة، والأخذ، وغيرها.
- في حين استخدام النقاد المحدثون مصطلحات: التبادل النصي، تداخل النصوص، التناس، التناصية.

### المصادر والمراجع

- 1- اتجاهات نقدية حديثة ومعاصرة: د. وائل بركات، د. غسان السيد، دة. نجاح هارون، جامعة دمشق، مطبعة الروضة، 2004-2005م
- 2- إستراتيجية التناص: محمد مفتاح، الطبعة الأولى، 1985م، دار التنوير، بيروت
- 3- تاج العروس من جواهر القاموس: المرتضى الزبيدي، الطبعة الأولى، 1306 هجرية، المطبعة الخيرية، مصر.
- 4- التناص: تودوروف، ترجمة: فخري صالح، مجلة الثقافة الأجنبية، عدد(4)، 1988م.
- 5- التناص في شعر الرواد: أحمد ناهم، الطبعة الأولى، 2004م، بغداد.
- 6- الخطاب الروائي: ميخائيل باختين، ترجمة: محمد برادة، الطبعة الأولى، 1987م، دار الفكر للنشر والتوزيع، القاهرة، باريس.
- 7- الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، 1998م، دار الحديث، القاهرة.
- 8- الشعرية: تودوروف، ترجمة: شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، الطبعة الأولى، 1987م، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
- 9- طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي، تحقيق: د. محمود محمد شاكر، الطبعة الثانية، 1998م، دار الحديث، القاهرة.
- 10- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد قرقران، الطبعة الأولى، 1988م، دار المعرفة، بيروت.
- 11- عيار الشعر: ابن طباطبا، تحقيق: د. عبد العزيز بن ناصر المناع، دار العلوم، 1985م، الرياض.
- 12- في أصول الخطاب النقدي الجديد: تودوروف، ترجمة: أحمد المدني، 1987م، دار الشؤون، بغداد.
- 13- كتاب الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي وأبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابي الحلبي، 1971م.
- 14- لسان العرب: ابن منظور، الطبعة السادسة، 1417 هجرية- 1997م دار صادر، بيروت.
- 15- مشكلة السرقات في النقد العربي القديم: د. محمد مصطفى هدارة، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت.
- 16- مفهومات في بنية النص: جوليا كريستيفا، ترجمة: د. وائل بركات، دار معد، دمشق، 1990م.
- 17- مقدمة ابن خلدون: ابن خلدون، تحقيق: د. علي عبدالواحد وافي، نخصة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- 18- منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجه، تونس، 1966م
- 19- الموازنة بين الطائين: الأمدي، تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة الرابعة، دار المعارف.
- 20- الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرحاني، تحقيق: البجاوي، وأبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، سنة 1951م.

- Ahmet Nahim, (2004), *et-Tenâs fi şîiri'r-revâd*, Bağdat.
- Amidi, *el-Mevazane beyne't-tâyâyîn*, Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Darü'l-maarif.
- Ebû Hilal el-Askari, (1971), *Kitâbü's-sinaateyn*, Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Ebü'l-Fadl İbrahim, el-Bâbi'l-Halabi, Beyrut.
- Hazem el-Kartacî, (1966), *Minhâcü'l-bulegâ ve sirâcü'l-üdebâ*, Thk. Muhammed el-Habîb, Tunus.
- İbn Haldûn, (1988), *Mukaddime* Tahk. Ali Abdel Wahed Wafi, Nahdetü Mısır, Mısır.
- İbn Kuteybe, (1998), *eş-Şiir ve's-şuarâ*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-hadis, Kahire.
- İbn Manzur, (1997), *Lisânü'l-Arab*, Dâr sâdir, Beyrut.
- İbn Reşîk al-Kayravânî, (1988) ,*el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*, Thk: Muhammed Karkazan, Dârü'l-marife, Beyrut
- İbn Selâm, el-Camhî, (1998), *Tabakâtü fuhûli's-şuarâ*, Thk. Dr. Mahmud Muhammed Şakir, Dârü'l-hadis, Kahire.
- İbn Tabâtaba, (1985), *İyârü's-şîir*, Thk. Abdülaziz bin Nasır el-Mâni', Dârü'l-ulum, Riyad.
- Julia Kristeva, (1990), *Mefhûmât fi bünyeti'n-nas*, Trc. Wael Barakat, Dâr Ma'd Şam.
- Kadi el-Cürhânî, (1951), *el-Vasata beyne'l-Mutebennî ve husûmih*, Thk. el-Bicâvî vd. Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabî.
- Mihail Bakhtin, (1987), *el-Hitâbü'r-rivâi*, Trc. Muhammed Berrada, Dârü'l-fikr, Kahire.
- Muhammed Miftâh, (1985), *İstirâciyyetü't-tenâs*, Dârü't-tenvîr, Beyrut.
- Muhammed Mustafa Hadara, *Müşkiletü'l-sarikat fi nakdi'l-Arabiyyi'l-kadim*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut.
- Murtadâ ez-Zebîdî, (1306), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, el-Matbaatü'l-hayriyye, Mısır.
- Todorov, (1987), *eş-Şi'riyye*, Trc. Şükrî el-Mebhût ve Recâ b. Selâme, Dar Tubkâl, ed-Dârü'l-beydâ.
- Todorov, (1987), *Fî usûli'l-hitâbi'l-cedid*, Trc. Ahmed el-Medini, Dârü's-şuûn, Bağdat.
- Todorov, (1988), *et-Tenâs*, , Trc. Fahrî Salih, Mecelletü's-sekâfeti'l-ecnebiyye, sayı, 4.
- Vael Barakât, Ghassan el-Sayed, Najah Hârun, (2005), *İtticâhâtü'n-nakdiye ve muasira*, Matbaatü'r-ravda, Şam.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article  
Geliş Tarihi/ Date Received : 25.11.2021  
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 28.12.2021  
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

### Felsefi Bir Sorun Olarak Entelektüel: Michel Foucault ve Edward Said'in Entelektüel Algısı Mustafa DİKMEN\*

#### Anahtar Kelimeler:

Felsefe,  
Entelektüel,  
Michel Foucault,  
Edward Said,  
Postmodernite.

#### ÖZ

Entelektüele dair tartışmaların varlığı ve entelektüelin mahiyetine dair açıklamalar modern dönemin oluşumuna dek geri götürülebilir. Pek çok düşünürün entelektüelin kim olduğuna, kime entelektüel dendiği/denmesi gerektiği gibi açıklamaları ya da tartışmaları, toplumda entelektüelin rolü ya da işlevinin ne olması gerektiği noktasında toplanmıştır. Entelektüellerin söz konusu edilmesi modern dönem öncesine dahi uzanmaktadır. Öte yandan modern dönem sonrasındaki entelektüele dair tartışmalara baktığımızda toplumsala dair bir etki uyandıran, toplumun bilinci olması beklenen bir zümreden yahut entelektüelin toplumdaki rolü ya da işlevine yönelik tartışmaların daha da ağırlık kazandığı görülmektedir. Bu yönüyle çalışmanın amacı, son dönemde entelektüele dair görüşler ortaya koymuş olan Edward Said ve Michel Foucault'nun entelektüele dair sorunsallaştırmalarını ve iki düşünürün entelektüel algısını karşılaştırmaktır. Bunu yapabilmek için öncelikle entelektüelin gelişimini ve sonrasında kendi dönemlerine değin süregelen entelektüel tartışmalarının bir serencamını genel hatlarıyla sunmak konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Çalışmada nitel araştırma paradigmasında, literatür incelemesine dayanan betimleyici bir yaklaşım benimsenmiştir.

### The Intellectual as a Philosophy Problem: The Intellectual Perception of Michel Foucault and Edward Said

#### Keywords:

Philosophy,  
Intellectual,  
Michel Foucault,  
Edward Said,  
Postmodernity.

#### ABSTRACT

The existence of intellectual debates and explanations of the nature of the intellectual can be traced back to the formation of the modern period. The explanations or discussions of many thinkers, such as who the intellectual is, who is/should be called an intellectual, are gathered at the point of what the role or function of the intellectual should be in society. The talk of intellectuals goes back even before the modern period. On the other hand, when we look at the discussions about the intellectual after the modern period, it is seen that the discussions about the role or function of a group or intellectual, who are expected to have a social impact and are expected to be conscious of the society, gain more weight. In this respect, the aim of the study is to compare the problematization of the intellectual by Edward Said and Michel Foucault, who have recently put forward their views on the intellectual, and the intellectual perception of the two thinkers. In order to do this, first of all, presenting a general serencam to the development of the intellectual and then to the intellectual discussions that continued until their own period will help to understand the subject better.

\* Arş. Gör. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD. mustafadikmen1617@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8737-0789

## Giriş

Bir kavram, nesne ya da olguyu tam olarak kavramanın yolu belirli bir bakış açısı gerektirmektedir. Bakış açılarının çoğulluğu ise kavranılması ya da çözümlenmesi istenen şeyin de farklılaşmasına ya da çoğullaşmasına neden olmaktadır. Entelektüel kavramı da böylesine bir kavram olup, belirli bir bakış açısından bakılmayı gerektirmektedir.

Entelektüele dair kavramsallaştırmaların belirli bir anda ve aniden yalnızca modern düşünce içerisinde neşet etmediğini, modern dönem içerisinde oluşan entelektüel tipolojisinin oluşması için bazı öncüllerinin olması gerektiği aşikârdır. Bundan dolayı Le Goff, modern dönemdeki entelektüele geçişin izini Ortaçağ'dan itibaren başlatır ve bilindik anlamıyla entelektüele gelinceye değin hangi tarihsel uğrak ve kişilerin entelektüele öncülük ettiğini araştırır. (Le Goff, 2006) Öyle ki bu açıdan Le Goff entelektüel kavramını, modern dönem öncesinden başlatmakta ve entelektüellerin bir ortamda neşvünema bulduğunu söylemektedir. Bu entelektüel ortam, 12. yüzyılda kendini hissettirmiş ve özellikle kent okullarında gelişerek kâmil halini 13. yüzyılda bulmuştur. Öte yandan ona göre entelektüel sözcüğü “düşünmeyi ve düşüncelerini öğretmeyi meslek edinmiş kimseleri belirtmektedir.” (Le Goff, 2006, s. 18) Birey olarak ise entelektüel, “düşünsel veya zihinsel etkinliğe yönelmiş, bilgili, değerlendirme ve eleştiri gücü yüksek, topluma öncülük etme misyonunu yüklenen kişi” (Cevizci, 2011, s. 694) olarak tanımlanmıştır.

Entelektüelle ilgili bir diğer kavram olan *literati* ise daha genel olarak, izi çok öncelerde var olan ama günümüzde teknik bir kavram kümesine karşılık gelecek şekilde, geleneksel toplumlarda hayatını bilme üzerine bina eden kişi ve “bu kişilerin, bilgiyi muhafaza ve topluma ‘iyi’yi gösterme yolunda yüklendikleri sorumluluklar *les clerics* tabirinde” (Mardin, 2017, s. 252) toplanmıştır.

Mesleğini bilme üzerine kuran *literatus/literati*, genel itibarla bireysel bir bilme eyleminin içine girmek yerine, iktidarla bağıntılı veya iktidarın güdümü altında çalışan kimselere verilen bir adlandırma olmaktadır. Dahası, bireyselliğe izin verilmeyen toplumsal yapılarıdaki bilme eylemleri daha çok toplumsal bir yapıstırıcı görevi görerek “topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesini sağlamakla” veya “toplumsal yapının pekiştirilmesi” ve “dinî değerlerin kitleye ve gelecek kuşaklara intikal ettirilmesi, yasaların sürdürülmesi, geleneklerin hatırlatılması gibi” (Mardin, 2017, ss. 253-254) görevlerle mükellef kişi rolünü üstlenmektedir. Burada görüldüğü üzere bilgi-iktidar düzleminde birlikte düşünülebilecek olan bir hattın oluştuğu ve *literatilerin* iktidardan bağımsız bir alanı düşünmediğini ve tamamen makro düzlemdeki iktidarın güdümünde olduğu söylenebilir. Nitekim Mardin bu konuda şöyle demektedir:

Yazılı kaynakları kontrol eden *literatus*, içinde yaşadığı toplumun kültürünün özünü devam ettirme işini üstüne almıştır. Gerçekte, bu kültür yavaş yavaş değişir, fakat bu değişme onun ihtiyarı dışındaki gelişmeler dolayısıyla oluşur. Çok zaman bu kültürde köklü değişikliklerle birlikte şekillenir. Bu gibi ‘devrim’ler de sık sık görülmez.

Bauman da bu bakış açısından, entelektüellerin ortaya çıkışını temel etkenin, iki söylemin birbiriyle bir simetri oluşturmasına borçlu olduğunu söyler. Modern dönemdeki entelektüel söylemi betimleyen şey onun yasa koyucu vasfının daha çok görünür olması ve buna karşılık gelecek şekilde seküler bir kamusal alanın yaratımına katkıda bulunmasıdır. (Bauman, 2012, ss. 11-12) Tanrı-Öznenin ardından onun yerini alan insan özne (Özlem, 2015) için temel konuların metot ve bilginin evrenselliği olduğu hatırlandığında bu durum daha da açık olmaktadır.

Entelektüele dair tartışmalara bakıldığında bu durumun modern dönemle sınırlı olmadığı, entelektüele dair algının her zaman için var olduğu görülmektedir. Bu açıdan modern dönem sonrası olarak adlandırılan dönemde, her iki ismin de entelektüel üzerine yazmaları, entelektüelin mahiyetine dair eserler vermiş ve fikirler geliştirmiş olmaları hasebiyle Michel Foucault ve Edward Said'in entelektüele dair görüşleri karşılaştırmalı bir biçimde ele alınması amaçlanmıştır. Bu çalışma vesilesiyle, her ne kadar tekil bazda hem Foucault'nun hem de Said'in entelektüele dair düşüncelerine yönelik çalışmalar mevcut olsa da her iki düşünürün entelektüel konusu açısından karşılaştırıldığı çalışmanın olmaması, bu konunun araştırılmasına yönelten en temel saiktir.

Çalışmada doküman incelemesine dayanan betimleyici bir yöntem benimsenmiştir. Çalışmanın veri setini, entelektüel olgusu ile ilgili tartışmalara dair tespit edilen mevcut literatür ile Foucault ve Said'in konu ile ilgili düşüncelerinin yer aldığı eserleri/metinleri teşkil etmektedir. İlgili literatürde, entelektüel olgusuna dair mevcut (Foucault ve Said'den önceki) tartışmaların genel bir tasviri sunularak yorumlanmıştır. Sonrasında Foucault ve Said'in entelektüel hakkındaki görüşleri mevcut tartışmalarda konumlandığı yer ile benzer ve farklı yönleri açığa çıkacak şekilde betimleyici bir yaklaşımla yorumlanmış ve anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır. (Betimleyici yaklaşım için bk. Kümbetoğlu, 2005, s. 154)

Ortaçağ'ın entelektüel yapısına bakıldığında görülecek olan bir diğer husus da, entelektüel olarak addedilen kişilerin birer zümre/lonca oluşturması ve belirli bir mekân dolayısıyla varlığa gelişin söz konusu olduğudur ki bu da okul hocalarının ortamı anlamına gelmektedir. Modern dönemde ortaya çıkan yeni entelektüel tipolojisinin bir diğer özelliği ise buna karşıt bir biçimde daha bireysel ve seküler bir yapıda olmasıdır. Entelektüelin ortaya çıkışındaki noktaları çözümlenmek istencindeki kimi düşünürler farklı tarihlendirmeler sunsa da ortak bir payda olarak modern dönemin görülmesi daha sağlıklı bir düşüncedir. Modern dönemin önemi, dini düşüncenin etkisinin azalması, nispi de olsa özgürlükçü ortamın doğması ve sanayileşmenin bir getirisi olarak kentleşmenin artarak "kamusal alanın" ortaya çıkışından dolayısıdır. Nitekim Johnson da bu noktaya vurgu yaparak XVIII. yüzyılda Kilise'nin etkisini kaybetmesiyle birlikte oluşan otorite boşluğunu doldurmak üzere ve toplumu bir yere kanalize etmek amacıyla yeni bir akıl insan tipinin ortaya çıktığını söyler. Ona göre bu yeni "akıl insanı" tanımlamak için en uygun kavram "seküler entelektüel" dir;

İnsanlık tarihinde ilk kez, fakat giderek artan bir güven ve cüretle, insanların ve toplumun sıkıntılarını teşhis edip, bunları kendi akli sayesinde, hiçbir yardım almaksızın çözebileceğini iddia etmeye başlamıştı. Yeni formüller geliştirdikçe sadece toplumun yapısı değil, insanoğlunun temel alışkanlıkları da daha iyiye dönmüş olacaktı. Entelektüel, papaz atalarının aksine, Tanrı'nın kulu veya tercümanı olmayıp, bizzat Tanrı'nın yerine geçti. Örnek

aldığı kahraman, kutsal ateşi tanrılardan çalıp dünyaya getiren Prometheus idi. (Johnson, 2008, s. 2)

Bu yönüyle entelektüelin bir kimlik olarak ortaya çıkışını Aydınlanma düşüncesiyle birlikte başlatmak ve bugün bizim anladığımız manadaki bir entelektüel tipolojinin buradan filizlendiğini söylemek gereklidir. En geniş anlamıyla Aydınlanma XVIII. yüzyıl insanların deneyimlemiş oldukları bir süreç ve tecrübeye ve hayata geçirmiş oldukları birtakım faaliyetleri imleyen bir kavramdır. Bu süreç, tecrübe ve faaliyetin mihenk taşları olan akıl ve eleştiri ise öncelikle din, mit, hurafe ve gelenek gibi alanların eleştirel bir süzgeçten geçirilerek reddedilmesine, sonrasında ise oluşan doğa ve insan bilimlerinin tamamına yansımış durumdadır. Öyle ki Aydınlanma'nın isim babası olarak niteleyebileceğimiz Kant'ın, Almanya'da insan türünün gelişmesi ve insanın aydınlanmasına katkıda bulunmak amacıyla kurulan Mittwochsgesellschaft Derneği'nin yayını olan Berlinische Monatsschrift'te sorulan Aydınlanma Nedir? sorusuna vermiş olduğu yanıt, Aydınlanmanın mahiyetini göstermesi bakımından olduğu kadar, aynı zamanda içinde bulunulan zamanı herhangi bir şeyden bağımsız düşünme yolundaki ilk adımdır. (Johnson, 2008, s. 2) Bu yönüyle Aydınlanma, her türlü dinsel-mitik yapıyı reddederek, insanın özgürce düşünmesi ve düşündüğünü de yine özgürce konuşabileceği bir ortam yaratması bakımından oldukça önemlidir.

Aydınlanmayı bir ergin olamayış durumundan kurtulma hali (Kant, 1984) olarak gören Kant'ın ve Alman düşünürlerin bu noktada kullanmış olduğu terim fiilen havanın aydınlanması ve mecazen de bir uyku halinden uyanıklık ya da bilinçlilik haline geri dönüş anlamına gelen *aufklären* fiilinden gelen *aufklärung* terimidir. Bu terimin daha seküler olduğu terimin içerisinde bulunan ışığın, dinsel nurdan farkı oldukça barizdir. Aydınlanma düşünürleri, vahyin veya iman yoluyla bir aydınlanmadan ziyade aklın ve felsefenin ışığında bir aydınlanmadan yanadır. (Cevizci, 2017, s. 13; Çağan, 2003, s. 163) Böylesi bir Aydınlanma Düşüncesi'nden yana olan filozofların dünyayı ve eşyayı anlamak ve yorumlamak dışında daha özel bir şey yapmaları gerekmektedir ki o da dünyayı değiştirmek için fiili adımlar atmaktır.

Ancak entelektüelin bilindik manada dünyayı değiştirmeye yönelik adımları atması ya da atabilmesi için yine de belirli bir süre beklemek gerekmektedir. Nitekim modern dönemin erken tarihlerinde dünyayı anlama ve yorumlamanın dışında değiştirmek isteyen düşünür tipolojisinin çatışması daha çok din, gelenek ve mitle savaş iken, Bauman'ın da belirtmiş olduğu üzere bir dönüm noktası olarak ele alınabilecek olay Dreyfus Davası ve olayıdır. Ona göre entelektüeller sözcüğünün kökeni "kimi zaman Clemenceau'ya, kimi zaman da Dreyfus Davası'na kamusal karşı çıkışın altına imza atanlara mal edilir; ancak her halükârda, sözcüğe XIX. yüzyılın sonlarından önce rastlanmamaktadır." (Bauman, 2012, s. 30) Bauman'ın ifadesinde görüldüğü üzere, entelektüel; artık yalnızca zihni ile çalışan biri olarak değil aynı zamanda otoritenin her türüsüne bir karşı çıkış, adalet ve hak üzerinde temellenen ve dahası, entelektüelin toplumdaki rol ve işlevinin değişmesi gibi anlamlara geldiğinden ayrıca önemlidir.

Entelektüellerin oluşum aşamasından sonra ortaya çıkan en temel sorun, entelektüelin yalnızca zihni ile çalışan meslek gruplarına ait insanları mı tavsif ettiği ya da bunun ötesine

geçip, entelektüelin toplumsal yansımaları olarak değerlendirebileceğimiz toplumdaki rolü ve işlevine dairdir. (Baran, 2014, ss. 7-8) Bu vecihten entelektüelin toplumsal yansımalarını konu edinmiş iki isim olan Foucault ve Said'in düşünceleri, entelektüelin mahiyetini felsefi açıdan tartışan ve entelektüellerin toplumdaki rol ve işlevinin ne olduğuna dair bir açıklama olarak da okunabilir.

Çalışmada doküman incelemesine dayanan betimleyici bir yöntem benimsenmiştir. Çalışmanın veri setini, entelektüel olgusu ile ilgili tartışmalara dair tespit edilen mevcut literatür ile Foucault ve Said'in konu ile ilgili düşüncelerinin yer aldığı eserleri/metinleri teşkil etmektedir. İlgili literatürde, entelektüel olgusuna dair mevcut (Foucault ve Said'den önceki) tartışmaların genel bir tasviri sunularak yorumlanmıştır. Sonrasında Foucault ve Said'in entelektüel hakkındaki görüşleri mevcut tartışmalarda konumlandığı yer ile benzer ve farklı yönleri açığa çıkacak şekilde betimleyici bir yaklaşımla yorumlanmış ve anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır. (Betimleyici yaklaşım için bk. Kümbetoğlu, 2005, s. 154)

### **Michel Foucault ve Entelektüelin Mahiyeti**

Foucault'nun arkeoloji ve soybilimi daha fazla göz önünde tutulup, onun sorunsallaştırma adını verdiği olgu genellikle göz ardı edilmiştir. Oysa sorunsallaştırma; Foucault düşüncesindeki en temel olgulardan bir tanesidir. Ona göre arkeoloji ve soybilimin de merkezinde yer alan sorunsallaştırma:

Deliliğin Tarihi'nden bu yana yapmış olduğum bütün çalışmalarına ortak biçim veren nosyon, zamanında yeterince tanımlayamamış olsam da sorunsallaştırma nosyonudur. (...) Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlâki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür. (Foucault, 2014b, s. 85)

Bu noktada Foucault'nun entelektüeli bir felsefi sorun olarak sorunsallaştırdığını, *evrensel entelektüelin* karşısına *spesifik entelektüeli* koymak amacıyla bu konuya eğildiğini söylememiz mümkündür. (Gündoğdu, 2020; Güneş, 2013) Bu nokta, Foucault'nun entelektüel sorunsallaştırmasının teorik boyutunu oluştururken, öte yandan bir de pratik boyutunun var olduğu söylenebilir ki bu da Sartre-Foucault tartışmasıdır. Sartre'ın, Foucault nezdindeki sistem ve bütünlük isteyen ve her derde deva olabilmeyi başaran entelektüel tipolojisinin karşısına spesifik entelektüeli koyma istenci de bu noktadaki pratik boyutu oluşturur. (Paras, 2016, ss. 36-37)

Entelektüelin Foucault açısından temel bir sorun teşkil etmesinin nedenlerini yalnızca Foucaultcu perspektifte ya da araştırma pratiğinde/pratiklerinde aramak yerine, bununla birlikte onun aktivist yönünde de aramak gereklidir. Bu meyanda Foucault, entelektüeli siyasi-olan'ın içerisine daha da çekmek ister ve bu noktada entelektüeli siyasi manada "bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi" (Foucault, 2016, s. 79) olarak tanımlamaktadır. Aydın veya münevver'in metafizik ışığından

farklı olarak entelektüelin aydınlanan ve aydınlatan ışığının seküler olduğu da (Çağan, 2003) hatırlanacak olduğunda bu durum daha da belirginleşmektedir: Entelektüel, her açıdan Foucault'nun araştırma konusu ettiği şey üzerinde, yani modern eşikte durmaktadır. Bilindiği gibi Foucault'nun sorunsallaştırdığı alanların başında gelen bu modern eşik (Foucault, 2001) yalnızca klasik düşünceden ayrılmamıza yaramamış, bununla birlikte insan bilimleri denilen alanı da yaratmıştır. Bu da insanın aynı anda hem özne hem nesne olabilmesi anlamına gelmektedir.

Güncelliğin ontolojisinin verdiği *şimdinin eleştirisi* ya da bugün bizim biz olabilmemiz adına hangi bilgi-iktidar-etik düzlemlerinden geçtiğimizi spesifik rasyonaliteler üzerinden irdeleme amacıyla olan Foucault, bu türden bir güncelliğin ontolojisini hapishane, cinsellik ya da delilik üzerinden, yani pratik biçimler üzerinden göstermeye çalışmıştır. Öte yandan bu türden bir sorunsallaştırma alanını yalnızca tarihsel anlamda bir pratik olarak görmeyen Foucault, sorunsallaştırma alanının günümüzde bilgi-iktidar-etik düzleminde oynadığı rolün farkında olarak yapmıştır.

Modern eşikte gerçekleştirilen devrimlere bakıldığında, bu devrimler her zaman için radikal ve global ölçekte değiştirilmesi gereken adına gerçekleştirilmiştir. Dahası, bu devrimlerin her zaman için devrilecek olanın teorik bir analizinin ve devrim stratejisinin yanı sıra aynı zamanda devrilenin/devrilecek olanın ardından oluşacak yapının ne olması gerektiğiyle alakalı bir durumla iç içe olduğu görülmektedir. Teorik analiz ve yapının mahiyeti gibi konularda söz söyleyecek olanın kim olduğunun cevabı entelektüeldir. Entelektüel, genelde modern Batı düşüncesinde hakikati elinde tutan bir grup olarak kitlelere hakikati gösterme ve bu hakikate kanalize etme hakkını elinde bulunduran bir grup olarak görülmüştür. Foucault'ya göre:

Entelektüelin siyasileşmesi geleneksel olarak iki şeyden hareketle oluyordu: Burjuva toplumunda, kapitalist üretim sisteminde ve bu sistemin ürettiği veya dayattığı ideoloji (sömürülüyor olmak, yoksulluğa mahkûm olmak, dışlanmış olmak, 'lanetli' olmak yıkıcılıkla, ahlâksızlıkla suçlanmış olmak) içinde bir entelektüel olarak konumundan ve belli bir hakikati ortaya çıkardığı, hiç algılanmadıkları yerlerde siyasi ilişkileri göz önüne serdiği ölçüde kendi söyleminden. (...) Entelektüel hâlâ hakikati görmemiş olanlara, hakikati söyleyemeyenler adına, hakikati söylüyordu: entelektüel vicdandı, bilinçti, belagatti. (Foucault, 2016, s. 31)

Evrensel entelektüel eleştirisi dolayımında ve modern Batı düşüncesinin böylesi son entelektüeli olan Sartre bağlamında düşünebileceğimiz Foucault'nun spesifik entelektüeli, bu türden evrensel entelektüelin bir eleştirimidir. Konunun daha iyi anlaşılması adına Foucault'nun, evrensel olan'ı bulmaya yönelik girişimlerin eleştirisini yapması da göz önüne alındığında evrensel entelektüel diyebileceğimiz olguyu neden eleştirdiği daha sarıh hâle gelecektir. Hakikatin; zorba, baskıcı ve tahakküm eden ve negatif bir tutumla hareket eden iktidarın karşısında konumlandırılması ve entelektüelin de bu bağlamda kitlelerden ayrı bir yerde ve evrenselin sözcüsü olması (Ferda Keskin, 2016, s. 14) onu toplumsalın içinde ayrıcalıklı bir konuma oturtmayı zorunlu kılar. Bu noktada Foucault'nun tipik bir entelektüel



örneği olarak sunduğu isim olan Voltaire'in seçilmesi pek tabii böylesi bir entelektüel tipinin Aydınlanma ile yakından irtibatlı olmasıdır.

Evrensel entelektüeli, Aydınlanmanın evrensel akı bağlamında okumamız gerektiğini düşünen Keskin, "evrensel entelektüelin toplumsal eleştirisinin temelinde evrensel bir akıl" (Ferda Keskin, 2016, s. 18) olduğunu söylemekte ve bu nedenle entelektüelin, genelgeçer ve herkesin kabul edeceği normatif yasaları bulmak için çabaladığı bir anlayışın bütünselleştirici bilgi bağlamında oluştuğunu ifade eder. (Biebricher, 2011, s. 712)

Evrensel olan yerine yerel olanı, tümel olan yerine tikel olanı, aynı olan yerine farklı olanı koyma istencindeki Foucault, bu noktada kendi dönemindeki entelektüellerle (özellikle Sartre'la) ve entelektüelin mahiyetiyle fazlaca ilgilenmiştir. Sartre'ın evrensel entelektüel tipolojisinin karşısına koymak istediği spesifik entelektüel modelini "bir entelektüel - şimdilerde bazılarının midesini bulandıran entelektüel teriminde ısrar ediyorum- etiği, insanı durmadan kendini kendinden koparabilecek (cephe değiştirmenin tam zıddıdır bu) duruma getirmek değilse ne olabilir" (Foucault, 2011, ss. 93-95) sözleriyle açıklayan Foucault, bu noktada yine bir güncellik ontolojisinden, yani entelektüelin mahiyetini sorunsallaştırarak faydalanarak kurtulmaya çalışır:

Bir entelektüelin rolü başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak değildir. Zaten hangi hakla bu role soyunulabilir ki? Entelektüellerin son iki yüzyıldır geliştirebildikleri bütün kehanetler, vaatler, öğütler ve programlar ile bunların şu anda görebildiğimiz etkilerini getirin gözünüzün önüne. Entelektüelin işi başkalarının siyasi iradesine şekil vermek değildir; entelektüelin işi, kendi alanında yaptığı analizler aracılığıyla, apaçık bir postula olarak kabul edilen önermeleri tekrar tekrar sorgulamak, insanların zihinsel alışkanlıklarını, olayları ele alma ve düşünme biçimlerini tepeden tırnağa sarsmak, alışılmış ve genel geçer şeyleri yıkmak, kurallar ve kurumları yeniden incelemek ve bu sorunsallaştırma (ki burada spesifik entelektüel rolünü oynar) temelinde siyasi bir iradenin oluşum sürecine katılmaktır (ki burada yurttaş olarak rolünü oynar). (Foucault, 2014b, ss. 94-95)

Burada merkezi bir kavram olarak karşımıza çıkan şey *hakikat* kavramıdır. Evrensel entelektüelin hakikati bulan ve kitleleri bu hakikate yönlendiren yapısının yerine, hakikati kuran ve iktidar-hakikat noktasında birbirinden bağımsız bir alan bulunamayacağını düşünen Foucault'nun buradaki çıkış noktası şüphesiz Nietzsche'dir. Nietzsche'nin, hakikatin olumsuzluğunu vurguladığı andan itibaren Foucault, hakikatin hangi bilgi ve iktidar düzleminde kurulduğunu açıklamaya çalışır. Böylece de hakikatin kurgusallığını ifşa etmek ister. Evrensel entelektüel modelinin temel yapıtaşlarından olan evrensel akıl ve evrensel hakikat iddialarının çözülmeye başlamasıyla birlikte, evrensel hakikatin taşıyıcıları yani entelektüeller de çözülmeye başlamıştır. Yanlış bilinci doğru bilince ç/evirme görevinin olduğunu düşünen Marksist teoriye (Lukacs, 2014; Marx & Engels, 2004) karşı çıkan Foucault, bir sınıfa mensup insanların neler yaptıklarının açıklanmasına ihtiyaçları olmadığını, onların zaten ne yaptıklarını bildiğini söyler. Bu açıdan entelektüelin bir hakikat üretim ideolojisi ya da aygıtına bağlı olmadığını, bunun yerine enformasyon aygıtına bağlı olduklarını ifade eder. Yine ona göre entelektüelin görevi; bir sınıfa mensup kişilerin bilincini oluşturmak değil, bu kişilerin bilincinin enformasyon sistemine direkt olarak katılmasını sağlamaktır. (Foucault, 2016, s. 41) Evrensel hakikat iddialarının çözülmeye başladığı andan itibaren entelektüelin rol

ve işlevinin ne olacağı sorusunun tekrar gündeme gelmesi, Foucault'yu yeni arayışlara itmiştir denebilir. Ona göre entelektüelin rolü artık bir mücadele biçimini almalıdır:

(...) entelektüellerin keşfettiği şey, kitlelerin bilmek için onlara ihtiyaç duymadığıdır; kitleler eksiksiz biçimde, açık seçik, entelektüellerden çok daha iyi bilmektedir ve bunu güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Ama bu söylemi ve bu bilgiyi engelleyen, yasaklayan, geçersiz kılan bir iktidar sistemi vardır. Sadece yüksek sansür mercilerinde var olan bir iktidar değil; bütün toplumsal ağa çok derinlemesine, çok ustalıkla nüfuz eden bir iktidar. (...) Entelektüelin rolü, herkes hakkındaki ifade bulamamış hakikati söylemek için 'biraz öne veya biraz yana' çıkmak değildir; entelektüelin rolü, daha çok iktidar biçimlerine karşı, bu biçimlerin hem nesnesi hem aracı olduğu yerde mücadele etmektir: 'Bilginin', 'hakikatin', 'bilincin', 'söylemin', oluşturduğu düzende. (Foucault, 2016, s. 31)

Hakikatin iktidardan bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceğini ifade eden Foucault; onun dünyevî oluşunu gündeme getirir ve hakikatin "özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı" (Foucault, 2016, s. 49) olmadığını ifade eder. Foucault açısından temel sorun, entelektüelin bir sınıfa mensubiyeti, bir ideoloji eleştirisi yapması değil, hakikat siyaseti oluşturmanın ve bu oluşturacağı hakikat siyaseti oyununu kendi spesifik alanında uygulamaya sokarak siyaseti zorlamasıdır.

Özellikle bu nokta Edward Said'in entelektüel algısıyla Foucault'nun entelektüel algısının oluştuğu noktadır. Said'in, entelektüeli tanımlarken yapmış olduğu betimlemelere (Sürgün, Marjinal, Yabancı) bakıldığında bu durum daha anlaşılır olmaktadır. Foucault'nun bir ideoloji ya da hakikat penceresinden bakmayan spesifik entelektüelinin, Said'in entelektüeli ile ne kadar ilintili olduğunu görmek adına, Said'in entelektüelini mevzubahis etmek ve iki düşünürün entelektüel algısı arasında bir karşılaştırma yapmak meselenin açığa çıkmasını sağlayacaktır.

### **Edward Said ve Entelektüelin Marjinalize Edilişi**

Said'in entelektüel algısını ve entelektüele dair bakış açısını oluşturan temel unsurlardan biri Foucault'nun iktidardan kurtuluşun olup olmadığı noktasındaki aşırı sessizliğidir. Said, bir kişinin niçin iktidarı düşündüğüne ya da bu kişinin iktidarı düşlediğinde aslında neyi tahayyül ettiğine dair dört temel cevap bulunduğunu söyler:

- a) İktidara sahip olduğunuzda yapabileceklerinizi hayal etmek için, b) ona sahip olduğunuzda hayal edecekleriniz hakkındaki spekülasyon yapmak için, c) mevcut iktidarı alt edip yeni bir düzen veya iktidar kurmak için ne tür bir iktidara ihtiyacınız olacağını değerlendirmeye çalışmak için, d) mevcut hiçbir iktidar formuyla düşünülemeyen veya onun tarafından yönlendirilemeyen bir dizi şey ortaya atmak için. (E. Said, 2015, s. 243)

Said'e göre Foucault'nun iktidar karşısındaki *teorik aşırı-bütünselleştirici* (Bové, 1982, s. 38) tutumu, onun iktidar karşısında olmak yerine iktidarın yanında yer almasına ve üçüncü ve

dördüncü soruların es geçilmesine veya onun neden iktidarın karşısında yer almadığı sorusuna bir cevaptır. Nitekim Foucault'ya göre, iktidarın her yere dağılmış olan bağıntıların ötesinde düşünülemezliği Said'e göre sanıldığı kadar mücadeleci yahut muhalif bir tutumda olmadığı anlamına gelmektedir. (E. Said, 2015, s. 244)

Said, Foucault'nun entelektüel karşısındaki sessizliğinden mustarip bir biçimde ve ona katılmayarak Raymond Williams'tan bir alıntıyla ona karşı çıkışını belirtir:

Bir sistem ne kadar tahakkümcü olursa olsun, onun tahakkümünün anlamı, kapsadığı etkinlikleri sınırlamak veya ayıklamaktan ibarettir; dolayısıyla o, tanımı gereği tüm sosyal deneyimleri tüketemez. Bu açıdan henüz toplumsal bir kurum, hatta bir proje olarak bile dile getirilmemiş olan alternatif eylemler ve niyetler için daima potansiyel bir yer içerir. (E. Said, 2015, s. 246; Williams, 1979, s. 252)

Buradan hareketle Said'in Foucaultcu entelektüel algısına karşı çıktığını ve onu dönüştürme adına birtakım atılımlar gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Bir konferans dizisinden derlenen kitabına (*Entelektüel*) Gramsci'den alıntıyla başlayan Said, Gramsci'nin "bütün insanlar entelektüeldir, ama toplumda herkes entelektüel işlevini görmez" ifadesi ile Benda'nın *Aydınların İhaneti* (Benda, 2006) adlı eserindeki fikirlerini karşılaştırarak bir düzlem oluşturmaya çalışır. Ona göre entelektüel belirli bir kamu adına bir tavır, duruş yahut fikri ve mesajı ifade etme yetisine sahip olan bir birey; aynı zamanda entelektüel marjinal ilan edilme adına bu tavır ve mesajı ifade etme istidadını kendinde gören kişidir. Said, tam da bu noktada Foucaultcu entelektüel algısından ayrılarak entelektüelin bunu evrensel ilkeler merkezli yaptığını ifade eder. (E. W. Said, 2011, s. 27) Bu ifadeyle Foucaultcu entelektüel düşüncesinden ayrılıp Sartre'in entelektüel düşüncesine daha yakın duran Said'in entelektüeli kamu gündemini rahatsız eden, siyasi otoritenin yapıp ettiklerini onaylamak yerine onu zorlayan ve heterodoksi üreten biridir. Said'in entelektüele dair meramının anlaşılmasında Sartre'in şu sözü konuyu daha belirginleştirecektir:

Ben atom savaşı tekniklerini mükemmelleştirmek amacıyla atom füzyonu üzerinde çalışan bilim insanlarını 'entelektüel' olarak adlandırılmaması gerektiğini öneriyorum; onlar bilim insanıdır dahası değil. Ama aynı bilim insanları, yaratılmasına yardım ettikleri aygıtların yıkıcı gücünden korkan, güçlerini birleştiren ve kamuyu atom bombası tehlikelerine karşı uyarıcı bir manifesto imzaladıklarında onlar artık entelektüeldir." (Sartre, 2008, s. 230)

Foucault'nun temsil etme gücünden destek alan evrensel entelektüeli yermesine karşın Said, yine de bu temsil etme gücüne bir değer verir. Oysa Foucault, Deleuze ile yapmış olduğu bir söyleşide Deleuze'ün söylemiş olduğu "artık temsil etmek yok, eylemden, teorinin eyleminden başka bir şey yok" diyerek temsil etmenin ve kamuyu bilinçlendirmenin imkânsızlığına vurgu yapmaktadır. Foucault'dan daha sonra ele almış olduğu entelektüelin böylesi bir temsil yetkesinin bulunduğu görüşünde olan Said'e göre entelektüeli entelektüel yapan şey, entelektüelin kamuyla paylaştığı fikirlerini nasıl aktardığından ziyade neyi temsil ettiği ve temsil ettiği şeyi nasıl savunduğudur. "Savım şu ki entelektüeller temsil etme sanatını

(ki bu konuşma, yazma, öğretmenlik, televizyona çıkma gibi biçimler alabilir) görev edinmiş bireylerdir." (E. W. Said, 2011, ss. 27-28)

Said'in entelektüelin bir temsil yetkesinin bulunduğu görüşünde etkin olanın, modernizm-postmodernizm tartışmasının bir etkisi olduğu da söylenebilir. Nitekim postmodern olarak alımlanan<sup>1</sup> Foucault'nun düşünceleriyle, kendisinin hala modernizmden yana olabileceğini düşünmemiz adına bize belli ipuçları veren Said'in düşünceleri arasındaki örtüşmezlik buradan anlaşılabilir. Foucault'nun yukarıda alıntılanan ifadesinde entelektüelin rolünün bir sınıfı bilinçlendirmek olmadığı vurgusu karşısına Said entelektüelin rolü ve işlevinin bireyin özgürlük ve bilgisini artırmak olduğunu söyler. Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı eserinden (Lyotard, 2013) sonra Kıta Avrupası'nda oluşan algı, modern dönemin aşıldığı veya yeni bir döneme girildiği yönündedir. Marksizm, fenomenoloji, varoluşçuluk vb. türden anlatıları, insanlığın refah ve felahı için bir kurtuluş reçetesi sunmaya hazır birer üst-anlatı (Lyotard, 2013; Sim, 2006) (meta-anlatı) olarak sunan postmodernizmin karşısında bir yer alan Said, postmodern olarak ifade edilen bu düşünürlerin entelektüelin gücünün farkında olmadıklarını ve dahası, bu düşünürlerin kendi tembellik, yetersizlik ve kayıtsızlıklarından dolayı bu şekilde davrandıklarını ifade eder. (E. W. Said, 2011, s. 32) Said'in, Foucault'nun başlatıcılarından biri olarak nitelendiği (Best & Kellner, 2011; Gutting, 2013; Wicks, 2003) postmodernizm konusundaki ihtiyatlı tutumu, entelektüel konusunda kendini açığa vurur. Postmodern düşünürlerin temsile karşı duymuş olduğu kuşku ve evrenselden ziyade yerel ve tikel olana dair istenci bu konuda Said'i onlara karşı durmaya iten sebeplerdendir.

Son olarak, Said ile Foucault arasında entelektüele dair olan bir diğer görüş ayrılığı ise hakikat ve hakikate ilişkin meselelerde belirmektedir. Hakikatin olumsuzluğuna ve tarihselliğine dikkat çeken Foucault, hakikatin hangi söylemsel ve söylemsel olmayan koşulların bir araya gelmesiyle oluşturulduğuna odaklanır. Ona göre her tarihsel dönemin kendi hakikat oyunları vardır. Foucaultcu pratikte önemli bir yer tutan bu *hakikat oyunu* ifadesi, öznenin varlığını tarihsel ve deneyimsel olarak, yani düşünülebilir ve düşünülmesi gerekli bir şey olarak kuran hakikatlerin üretilmesi için oluşturulan kurallar bütününe göndermede bulunur. (Foucault, 2014b, ss. 220-221) Bu meyanda Foucault, Antik döneme başvurur ve hakikati söylemekle iktidar arasındaki bağıntıyı inceler. *Doğruyu Söylemek* adlı eserinde *parrhesia* (hakikati söylemek) sözcüğüne odaklanan Foucault, hakikati söyleyecek insanın, hakikati söyleyecek insanın ve bu insanların diğer insanlardan nasıl ayırt edileceğinin bilinmesinin toplum açısından önemini sorunsallaştırır ve daha da ötesine geçer. Hakikatin analitiği adını verdiği şeyin kökenine dair bir sorunsallaştırma olarak okuyabileceğimiz bu metni, aynı zamanda hakikati söylemenin önemiyle, kimin hakikati söyleyebileceğini bilmekle ve neden hakikati söylememiz gerektiğini bilmekle (Foucault, 2014a, s. 133) ilgilenirken, aslında bir bakıma Batı felsefesindeki hakikat anlatıcısının rolü ve işlevine dair bir sorunsallaştırma olarak okumak da mümkündür.

Görüldüğü üzere Foucault, yalnızca hakikatin olumsuzluğu ile ilgilenmemiş; en başından beri ilgilenmiş olduğu öznenin arkeolojisinde, hakikati de işin içine katarak öznenin hakikatle olan

<sup>1</sup> Burada Foucault'yu bir postmodern filozof olarak görmememiz gerektiği düşüncesinden "alımlanan" olarak ifade etmek daha uygun görülmüştür. Nitekim Foucault, postmodernizm ve postyapısalcılık hakkında sorulan soruya postmodernizmin mahiyetini bilmediğini ifade etmiştir. (Foucault, 1999)

ilişisini söz konusu etmiştir.<sup>2</sup> Foucault'nun evrensel entelektüelden vazgeçişinin altında yatan temel sebep olarak görebileceğimiz her dönemin kendi hakikat oyunlarını üreterek, toptancı ve küresel bir hakikatten bahsedilemeyeceği görüşünün olduğu yerde Said, entelektüelin bir diğer vasfı olarak hakikati söylemek olduğunu söyler. (E. W. Said, 2011, ss. 85-99) Said, evrensel entelektüelden yana olduğunu belirtirken birçok açmazın kendisiyle birlikte olduğunu farkındadır. Örneğin bireyin kendi kimliği ve kendi kültürü, tarihi ve toplumuyla alakalı gerçeklikleri diğer kimliklerle, kültürlerle ve diğer toplumsal gerçekliklerle nasıl bağdaştırabileceği ya da liberal söylemin içerisinde önemli bir yeri olan adalet ve eşitlik gibi meselelerde gerçeklikle tarihsel durum arasındaki uzaklığı nasıl yakın edebileceği gibi sorunlar buna güzel birer örnektir. (E. W. Said, 2011, s. 92)

Said, entelektüelin herhangi bir siyasi tanrıya inanmasını ve o siyasi tanrının saflarına intisap etmeyi kerih görmektedir. Ona göre bunun anlamı entelektüelin sınır uçların mevzilenmesi ama sınırın içine dahil olmaması anlamına gelmektedir. Aksine, entelektüel için, her zaman iktidarın karşı-sınırında, ona cephe almaya hazır bir vaziyette, belirli türden riskleri alarak konuşması ve eylemesi söz konusu olmalıdır.

Siyasi bir otorite ya da iktidara boyun eğen entelektüel tipinin uzun ömürlü olmayacağını düşünen Said, entelektüelin her an bir teyakkuz halinde olmasını istemektedir. Siyasi tanrıların hep iflas edeceği önermesinden hareket ederek Said, entelektüelin karşı karşıya kaldığı en zor durumlardan birinin siyasal bir iktidar karşısında dik durabilme olduğunu ifade eder. Ona göre bugünün dünyasında entelektüelin alacağı konum şu olmalıdır:

Bu tehdide tek başına karşı koymak güçtür hem inançlarınla tutarlı olmanın hem de aynı zamanda serpilecek, düşünce değiştirecek, yeni şeyler keşfedecek veya bir zamanlar bir kenara attığın şeyleri yeniden keşfedecek kadar özgür kalmanın bir yolunu bulmak daha da güçtür. Bir entelektüel olmanın en çetin yanı, yazdıkların ve yaptığın müdahaleler aracılığıyla vazettiğin şeyi, bir kuruma, bir sistemin ya da yöntemin emriyle harekete geçen bir tür robota dönüşüp katlaşımdan temsil etmektir. Hem bunu hem de tetikte durup iradeni gevşetmemeyi başarabilmiş olmanın coşkusu hissetmemiş olan varsa, bu çakışmanın ne kadar nadir gerçekleştiğini takdir edecektir. Fakat bunu başarabilmenin tek yolu, bir entelektüel olarak, elinizden geldiğince iyi ve aktif bir biçimde hakikati temsil etmek ile bir hâminin ya da otoritenin sizi yönlendirmesine pasif bir biçimde izin vermek arasında seçim yapmanın sizin elinizde olduğunu kendinize hatırlatmanızdır. Laik entelektüel için o tanrılar hep iflas eder. (E. W. Said, 2011, s. 113)

Görüldüğü üzere Said burada entelektüeli siyasalın ya da bir iktidarın karşısında konumlandırırken onu belirli türden hegemonik yapılardan arındırmak istemez. Tam aksine entelektüeli iktidar karşısında hakikati dillendiren ve seslendiren, iktidarın her türden yapıp etmelerine karşı dikkatli ve eleştirel bir tarzda konumlandırır.

Fakat Said'in aradan geçen zaman boyunca entelektüelin rolü ve işlevine dair bazı görüşlerini değiştirip bazılarını daha da derinleştirdiğini söylemek gerekir. Bu değişim ve derinleşmenin

---

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. (Foucault, 2017)

temel müsebbibinin yazar ve entelektüellerin apolitikliğinin nerede başlayıp nerede bittiği ve siyasi ve kamusal alanın teknolojik gelişmelere paralel bir biçimde genişlemesi ya da sınırlarının silikleşmesi olduğu söylenebilir. (E. W. Said, 2020, ss. 174-175)

Burada görülen bir diğer olgu ise iki düşünürün de tartışmış olduğu yazar (*author*) meselesi ve ayrıca, yazarla entelektüelin arasındaki ilişkidir. Çağdaş Fransız felsefesindeki düşünürlerden olan Barthes, Derrida ve Foucault'nun yazara ilişkin betimlemelerine bakıldığında, neredeyse hepsinin yazarın rolü ve işlevini<sup>3</sup> entelektüelin rol ve işlevi bağlamında tartıştığı görülecektir. Bu açıdan Foucault ve Said arasındaki yazar-entelektüel olgusu da dikkat çekici bir hal almaktadır. Said, yazar ve entelektüel konusunda daha ılımlı bir tavır takınır ve yazarın entelektüelden tüm kültürlerde daha seçkin bir yeri olduğunu düşünür. Said'in burada örnek olarak vermiş olduğu tarihin, Dreyfus Davası'na doğrudan gönderme yapmasa da Emile Zola'nın *J'Accuse* (Suçluyorum)'unu mevzubahis etmektedir. Said'e göre yazar yirminci yüzyılla birlikte yazar, iktidara gerçeği haykıracak, zulümlere ve acıya şahit olma ve iktidar karşısındaki mücadelede muhalif olma gibi fiillerle giderek entelektüelin yerini almıştır. Said'in buradaki amacı, yazarın entelektüelleşmesi meselesi, yazarın kamuya mal olan görüşlerini açıklama cesaret ve ferasetini kendinde bulmasının kayda değer bir gelişme olduğunu belirtmesi ve son olarak da iktidar karşısında daha aktif bir hakikat bekçisi olması gibi meseleler, yine entelektüele dair evrensel bir görüşün olabilirliğini sorunsallaştırma pratiği olarak görülebilir.

Said'in entelektüeli ile Foucault'nun entelektüeli arasındaki son söz ise Foucault'nun erken ölümü ile, Said'in daha ileri bir tarihte yaşanan hızlı değişim dönüşüm süreçlerini daha iyi analiz edebilmesi konusuna dair olmalıdır. Foucault'nun 1984 yılındaki ölümü, bilgi teknolojileri arasındaki ya da disiplin toplumundan daha üst bir boyuta veya performans toplumuna geçiş gibi olguları görememesine sebep olmuşken, Said, bu türden hızlı toplumsal değişimleri görebilmiştir. Said'e göre, Foucault'nun arşiv ve söylem hakkında söylemiş olduğu tezlerin bugün revize edilmesinin gerekliliği buradan doğmaktadır:

Arşiv ve söylem hakkındaki fikirlerimiz bugün radikal biçimde değişmeli ve artık Foucault'nun sadece yirmi yıl önce titizlikle tanımlamayı denediği şekilde tanımlanamaz. Kişi bir gazete veya dergi için yazdığında bile üretimi çoğaltma olanakları ve en azından soyut olarak sınırsız saklama süresi, sanal olan karşısında, gerçek kitle fikrini altüst etmiştir. Bunlar, iktidarların tehlikeli görülen yazımı sansürleme veya yasaklama güçlerini, birazdan göstereceğim gibi çevrimiçi basımın özgürlükçü işlevini durdurmanın veya yavaşlatmanın büsbütün kaba yolları olmasına rağmen, kesinlikle sınırlandırmıştır. (E. W. Said, 2020, s. 187)

Said'in entelektüele dair açmazlarını revize etmesinin altında yatan temel saik, hızlı değişim dönüşümlerin yaşandığı bir çağın gerçekleriyle yüzleşmek ve entelektüeli burada da mevzilendirme istencidir. Ona göre entelektüelin temel rolü ve işlevi bu noktada sürgün, marjinal ve yabancı olmayı istençli bir şekilde isteme, iflas edeceğini bildiği bir siyasi tanrının

<sup>3</sup> Bu konu hakkında bk. (Barthes, 2013; Derrida, 2010; Foucault, 2014c)

karşısında yer alma, iktidar karşısında her an teyakkuz halinde olup, iktidarın her türden yapıp etmelerini sorunsallaştıran ya da eleştiren bir bakış açısına sahip olmada yatmaktadır.

## SONUÇ

Tarihsel açıdan entelektüelin rolü ve işlevi, entelektüelin oluşum anından itibaren sorgulanagelmıştır. Öyle ki, gerek Le Goff'un Ortaçağ'daki entelektüel zümreleri irdeleyen eserine (Le Goff, 2006) gerekse Foucault ve Said'in eserlerine bakılsın, durum değişmemektedir. Entelektüel, kamu önünde görüşlerini açıklamakta bir beis görmeyen ve iktidar karşısında dirençli bir şekilde kendinden ödün vermemeyi (evrensel ya da spesifik olması fark etmeksizin) kendine şiar edinmiş kişidir.

Foucault'nun entelektüele dair sorunsallaştırmasında görülecek olan ilk şey, entelektüelin işlev ve rolünü sınırlandırmak istemesidir. Ona göre entelektüel, kendi özgül alanında yapıp etmelerini kamuyla paylaşan ve bir sınıfın bilinci olmak yerine, örneğin bir işçinin kamuya açılmasını sağlayacak zemini ona sağlamasıdır. Fakat Said, bu noktada spesifik entelektüelini kabul etmez görünmektedir, çünkü ona göre evrensel değerlerin varlığı her ne kadar postmodern dönemle birlikte sorgulanmışsa da yine de evrensel değerleri bulacak ve bunu siyasi otoritenin karşısında dillendirebilecek kişilerin varlığı entelektüelin varlığına delalettir.

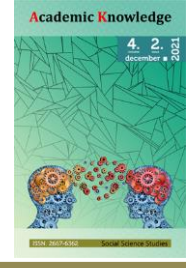
Fakat bu noktada karşımızda, Said'in postmodern düşünürleri eleştirmiş olduğu şekliyle ve *eylemsiz entelektüel* diyebileceğimiz yaftasına Foucault'nun dahil olup olamayacağı sorunu belirir. Çünkü Foucault'nun temsil etme ve bilinçlendirme konusundaki negatif tutumu, onun, toplumun öteki'si olarak yaftalanan kişi ya da sınıflar hakkında bir şey yapmamasına yol açmamış, aksine Foucault, bu türden insanların kendilerini ifade etmesini savunmuştur. Öyle ki, bunun adına *Hapishaneler Enformasyon Grubu'*nu kurması ve birçok sömürge karşıtı eyleme katılması gibi durumların söz konusu edilmesi, Said açısından Foucault'nun nereye oturtulacağı sorununu doğurmaktadır. Ayrıca, aynı dönemlerde yaşamış olan ve entelektüeli sorunsallaştıran iki düşünür olarak Said ve Foucault'nun entelektüelinin her ikisinin de özgün ve yenilenmeye her daim açık olduğu söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Baran, P. (2014). Aydın Sorumluluğu. *Mülkiye Dergisi*, 25(228), 7-18.
- Barthes, R. (2013). *Dilin Çalışma Sesi* (A. Ece, N. K. Sevil, & E. Göktepe, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Bauman, Z. (2012). *Yasa Koyucular ile Yorumcular* (K. Atakay, Çev.). Metis.
- Benda, J. (2006). *Aydınların İhaneti* (C. Soydemir, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Best, S., & Kellner, D. (2011). *Postmodern Teori* (M. Küçük, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Biebricher, T. (2011). The Practices of Theorists: Habermas and Foucault as Public Intellectuals. *Philosophy Social Criticism*, 37(6), 709-734.
- Bové, P. A. (1982). Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analytics of Power. *SubStance*, 11/12, 36-55. <https://doi.org/10.2307/3684179>
- Cevizci, A. (Ed.). (2011). *Felsefe Sözlüğü*. Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). *Aydınlanma Felsefesi*. Say Yayınları.
- Çağan, K. (2003). Entelektüel İmgesi Üzerine. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 9-22.
- Derrida, J. (2010). *Edebiyat Edimleri* (M. Erkan & A. Utku, Çev.). Otonom Yayıncılık.
- Ferda Keskin. (2016). *İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1999). *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık* (Ü. Umacı & A. Utku, Çev.). Birey Yayıncılık.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2011). *Büyük Kapatılma* (I. Ergüden & F. Keskin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014a). *Doğruyu Söylemek* (K. Eksen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014b). *Özne ve İktidar* (I. Ergüden & O. Akınhay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014c). *Sonsuza Giden Dil* (I. Ergüden, Çev.). Ayrıntı.
- Foucault, M. (2016). *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (I. Ergüden, O. Akınhay, & F. Keskin, Çev.). Ayrıntı.
- Foucault, M. (2017). *Öznellik ve Hakikat* (S. Yardımcı, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Gutting, G. (2013). *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960*. OUP Oxford.
- Gündoğdu, H. (2020). Spesifik Entelektüel ve Foucault. *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*, 1(14), 105-141.
- Güneş, C. D. (2013). Michel Foucault'da Söylem ve İktidar. *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 21, 55-69.
- Johnson, P. (2008). *Entelektüeller* (A. Polat, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Kant, I. (1984). *Seçilmiş Yazılar* (N. Bozkurt, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Kümbetoğlu, B. (2005). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. Bağlam Yayıncılık.
- Le Goff, J. (2006). *Ortaçağda Entelektüeller* (M. A. Kılıçbay, Çev.; 2. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Lukacs, G. (2014). *Tarih ve Sınıf Bilinci* (Y. Öner, Çev.; 3. bs). Belge Uluslararası Yayıncılık.
- Lyotard, J. F. (2013). *Postmodern Durum* (İ. Birkan, Çev.; 2. bsk). BilgeSu Yayıncılık.



- Mardin, Ş. (2017). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İletişim Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (2004). *Alman İdeolojisi* (S. Belli & A. Kardam, Çev.; 5. bs). Sol Yayınları.
- Özlem, D. (2015). *Evrensellik Mitosu*. Notos Kitap Yayınevi.
- Paras, E. (2016). *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna* (Y. Çetin, Çev.). Kolektif Kitap.
- Said, E. (2015). *Sürgün Üzerine Düşünceler ve Diğer Yazınsal ve Kültürel Denemeler* (S. Özer, Çev.). Hece Yayınları.
- Said, E. W. (2011). *Entelektüel* (T. Birkan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Said, E. W. (2020). *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri* (Ç. Dedeoğlu, Çev.). Alfa Yayınları.
- Sartre, J.-P. (2008). *Between Existentialism and Marxism* (J. Matthews, Çev.). Verso.  
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=4a8adb91d34e4c2faf46d98490b4ace2>
- Sim, S. (2006). *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (M. Erkan & A. Utku, Çev.). Ebabel.
- Wicks, R. (2003). *Modern French Philosophy: From Existentialism to Postmodernism*. Oneworld Publications.
- Williams, R. (1979). *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (s. 452). New Left Books.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received : 12.10.2021  
Kabul Tarihi / Date Accepted : 27.11.2021  
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

### Türk ADR'leri ve Dayanak Pay Senetleri Arasındaki Volatilite Yayılımının Analizi

İsmail ŞENCAN \*

#### Anahtar Kelimeler:

ADR,  
BEKK GARCH  
Model,  
Şok Geçişi,  
Volatilite Yayılımı,  
Pay Senedi Piyasası,

#### ÖZ

Bu çalışmada, beş Türk Amerikan Depo Sertifikası (ADRs) ile dayanak pay senetleri arasında oynaklık yayılma dinamikleri araştırılmıştır. Ocak 2015 başından Mayıs 2021 sonuna kadar olan dönemi kapsayan ve haftalık veriler kullanılarak yapılan çalışmada, ADR ve dayanak pay senedi arasındaki ilişkinin analizi BEKK parametrelili iki değişkenli GARCH modeli kullanarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın sonuçları, ADR'ler ve dayanak pay senetleri arasında çift yönlü şok ve oynaklık yayılımı olduğunu göstermiştir. Ancak, temel pay senedi piyasasından ADR piyasasına volatilite yayılımı, ters yönde olduğundan daha güçlüdür. Bu, şok ve oynaklığın ADR piyasasına iletilmesinde pay senedi piyasasının önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, hem ADR piyasasında hem pay senedi piyasasında ARCH ve GARCH etkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Diğer bir deyişle, her iki piyasada işlem gören dayanak hisse senetleri ve ilgili ADR'lerin bir önceki dönemde kendi şok ve oynaklığı cari dönem koşullu oynaklığı üzerinde etkili olduğunu ima etmektedir.

### The Analysis of Volatility Spillover between Turkish ADRs and Their Underlying Stocks

#### Keywords:

ADR,  
BEKK GARCH  
Model,  
Shock Transmission,  
Volatility Spillover,  
Equity Market,

#### ABSTRACT

In this study, the dynamics of volatility spillover between the five Turkish American Depository Receipts (ADRs) and their underlying stocks are investigated. In the study covering the period from the beginning of January 2015 until the end of May 2021 and using weekly data, the analysis of relationship between the ADR and its underlying stock is realized by using a bivariate GARCH model with BEKK parameterisation. The results of the study showed that a bidirectional shock and volatility spillover between the ADRs and their underlying stocks. However, volatility spillover from the underlying stock market to the ADR market are stronger than in the reverse direction. This denotes that the stock market has a significant effect in the transmission of shock and volatility to the ADR market. In addition, it is determined that there are ARCH and GARCH effects in both the ADR market and the stock market. In other words, the own shock and volatility in the previous period of the underlying stocks and related ADRs traded in both markets imply that have an effect on the current period conditional volatility.

\* Dr., is-sencan@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-9349-9669

## 1. GİRİŞ

Finansal serbestleşme süreci, gelişmiş ülkelerin döviz kurlarını serbest bırakması ve sermaye kontrollerini kaldırması uluslararası sermaye akışının önü açmıştır. Bu değişimlere bağlı olarak, gelişmekte olan ülke piyasaları bir taraftan finansal baskıya maruz kalırken, diğer taraftan sermaye ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik finansal düzenlemelere giderek finansal serbestleşme sürecine dahil olmuş ve uluslararası finansal piyasaların entegrasyonuna yönelik küresel finans sistemi yeni bir boyut kazanmıştır. Küresel finans sisteminin dönüşümü, piyasalarda yeni finansal araçların geliştirilmesine ve standartlaştırılmasına zemin hazırlayarak sınır ötesi piyasalarda işlem hacminde ve sermaye akışı değerinde önemli artışlara yol açmıştır. Finansal piyasalarda yaşanan bu gelişmeler karşısında, ulusal ve çok uluslu firmalar yatırımcı tabanlarını genişletme, marka değerini arttırma, kaynak sağlama, sermaye maliyetlerini düşürme ve pay senetlerinin likiditesini arttırma isteği sınır ötesi piyasalarda çifte kayıtlı ya da çapraz kayıtlı pay senedi listelemeye yönelik ilginin artmasına neden olmuştur. Sınır ötesi piyasalarda çifte kayıtlı pay senedi listeleme sürecinin ilk adımı DR (Depository Receipt: Depo Sertifikası) ihracıyla başlamaktadır. Uluslararası DR piyasasının genişliği ve derinliği bakımından ABD piyasası başat konumdadır. Bu nedenle, firmalar ADR (American Depository Receipt: Amerikan Depo Sertifikası) ihraç etmeyi tercih etmektedir.

Uluslararası piyasalarda DR'lerin gelişi piyasalar arasındaki bilgisel etkinliğin artması yönünde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Benzer şekilde, DR'ler uluslararası finansal piyasa entegrasyonu ve piyasalar arası ilişkileri belirlemede anahtar bir role sahiptir. DR'ler, sınır ötesi ülkelere ait firmaların pay senetlerine yatırım yaparak daha fazla getiri elde etme ve uluslararası çeşitlendirmeye giderek riskleri azaltma arayışı noktasında model portföy oluşturmak isteyen gerek bireysel gerek kurumsal yatırımcılar açısından cazip hale gelmiştir. Yatırımcılar, DR'lerin işlem gördüğü piyasalarda fiyat hareketlerini ve işlem hacimlerine ilişkin verileri kolayca erişebilmektedir. ABD piyasalarında işlem gören ADR'lerin işlem hacmi büyüklüğü gelişmekte olan ülkelerin serbestleşme politikalarını uygulamaya başladığı 90'lı yıllardan bu yana ADR piyasasının işlem hacmi oransal olarak önemli bir artış kaydetmiştir. Bu bakımdan, yabancı ülkelere ait pay senetlerini temsil eden ADR'ler ABD piyasalarında söz konusu ülkenin uydu piyasası konumundadır.

Çalışmada, Borsa İstanbul'da işlem gören beş farklı sektörde faaliyet gösteren firmaların asıl pay senetleri ile bunlara bağlı ABD'de tezgah üstü piyasalarda işlem gören ADR'ler arasındaki bilgi geçişi ve volatilitate yayılımı analiz edilmiştir. Bu amaçla, 01.01.2015 ile 31.05.2021 tarihleri arası dönemde ADR'ler ve dayanak pay senetleri arasındaki bilgi akışı ve volatilitate yayılma etkisini analiz etmek için BEKK parametrelili iki değişkenli GARCH modeli kullanılmıştır. Asıl pay senedi ve bağlı ADR'ler arasında şok ve volatilitate yayılımına yönelik olarak, bilginin kaynağı olan volatilitenin tahmini, risk yönetimi ve varlık fiyatlandırma sürecinde karar alıcıların portföy seçimi ve yönetiminde önemli bir yer tutmaktadır. Konuyla ilişkin yapılan bu çalışma, piyasalar arası entegrasyon ve etkileşim sürecinde bir katalizör olarak işlev gören ADR'lerin incelenmesi ve Türkiye örneği üzerine olması bakımından yazına katışı sağlayacağı düşünülmektedir.

Çalışmanın bu bölümden sonraki planı şu şekilde sunulmuştur. İkinci bölümde, literatür taraması yapılmıştır. Üçüncü bölümde, ADR'lerin özellikleri ve kurumsal işleyiş mekanizması incelenmiştir. Dördüncü bölümde, veri seti ve ADR'lerin tanımlayıcı bilgileri sunulduktan sonra çalışmada kullanılan modelin teorik yapısı işlenmiştir. Beşinci bölümde, modelin tahmin sonuçları analiz edilmiş ve son bölümde ise, çalışmaya ilişkin değerlendirme yapılarak öneri sunulmuştur.

## **2. LİTERATÜR TARAMASI**

Yazında, ADR'ler ve dayanak pay senetleri arasındaki volatilite yayılımına ilişkin yapılan çalışmalar incelendiğinde; asıl pay senetlerinden bağlı ADR'lere doğru tek yönlü volatilite yayılımının olduğu, buna karşın ADR'lerden dayanak pay senetlerine doğru tek yönlü volatilite yayılımının olduğu, diğer taraftan hem ADR'lerden hem de dayanak pay senetlerinden karşılıklı çift yönlü volatilite yayılımının olduğu yönünde ortaya konulan bulgular üç grup halinde incelenebilir. Pay senetlerinden ADR'lere doğru tek yönlü volatilite yayılımına ilişkin yapılan çalışmalarda ilk grupta; Mak ve Ngai (2005), Hong Kong'da listelenen pay senetleri ile ABD piyasasında işlem gören ADR'ler arasında fiyatlandırma ve volatilite yayılımı ilişkisini iki değişkenli GARCH modeli kullanarak analiz etmişlerdir. Çalışmanın sonuçları, Asıl pay senetleri ile bağlı ADR'ler arasında karşılıklı bilgi geri bildirimini ve oynaklık yayılımı olduğunu, bununla birlikte pay senedi piyasasının ADR'lerin fiyatlamasını önemli derecede etkilediğini tespit etmişlerdir. Kutan ve Zhou (2006), ABD'de piyasasında işlem gören Çin ADR'lerinin getirilerinin ve volatilitelerinin belirleyicilerini incelemişlerdir. Çalışmada, Çin ADR'lerinin getirileri üzerinde ABD, Hong Kong ve Şangay borsalarının etkili olduğu, ancak Hong Kong borsasının en önemli etkiye sahip olduğu ortaya çıkarken, koşullu volatilitenin belirleyicileri açısından dayanak pay senedi piyasalarının ADR'lerin volatilitesi üzerinde etkili olduğu ortaya konulmuştur. Alhaj-Yaseen, Lam ve Barkoulas (2014), ABD piyasalarında ve İsrail piyasasında işlem gören çifte kotasyonlu 29 İsrail firmasının getiri ve oynaklık ilişkisini sabit ve dinamik iki değişkenli GARCH modelleriyle araştırmışlardır. Çalışmanın sonucunda, yurtiçi piyasanın getiri ve volatilite üzerinde etkili olduğunu tespit etmişlerdir.

ADR'lerden pay senetlerine doğru tek yönlü volatilite yayılımına ilişkin olarak ikinci grupta; Alaganar ve Bhar (2002), Avustralya ve ABD'de işlem gören çift listeli pay senetleri arasındaki ilişkiyi iki değişkenli GARCH model kullanarak incelemişlerdir. Çalışmanın sonucunda, hem çift listeli pay senetleri hem pay senedi endeksleri arasında ABD piyasasından Avustralya piyasasına doğru tek yönlü bilgi akışının olduğu sonucuna varmışlardır. Iwatsubo ve Inagaki (2007), Asya finans krizi esnasında ve sonrası dönemi kapsayan çalışmada, farklı Asya ülkelerine ait 22 firmanın pay senetleri ile bunların ADR'leri arasındaki bulaşma etkisini araştırmışlardır. Çalışmada, ADR piyasalarından Asya piyasalarına doğru güçlü bulaşma etkileri olduğu kaydedilmiştir. Jaiswal-Dale ve Jithendranathan (2009), ABD ve Almanya piyasalarında 26 ülkenin çapraz listelenmiş pay senetlerini kullanarak bilgi şoklarının etkisini araştırmışlardır. Çalışmada, depo sertifikalarının getirileri ve volatiliteleri çifte kayıtlı piyasalardaki şoklardan etkilendiğini ve şokların coğrafi bakımdan yakın olan iki büyük piyasadan temel piyasaya iletildiğini tespit etmişlerdir.

Dayanak pay senetleri ve ADR'ler arasında karşılıklı çift yönlü volatilité yayılımına ilişkin olarak son grupta; Poshakwale ve Aquino (2008), on üç farklı ülkenin pay senetleri ve ADR'leri arasındaki volatilité dinamiklerini ve bilgi akışını BEKK parametrelili iki değişkenli GARCH modeli kullanarak araştırmışlardır. Yazarlar, her iki piyasa arasında çift yönlü volatilité aktarımı ve bilgi akışının olduğunu bulgulamışlardır.

### **3. ADR'LERİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ**

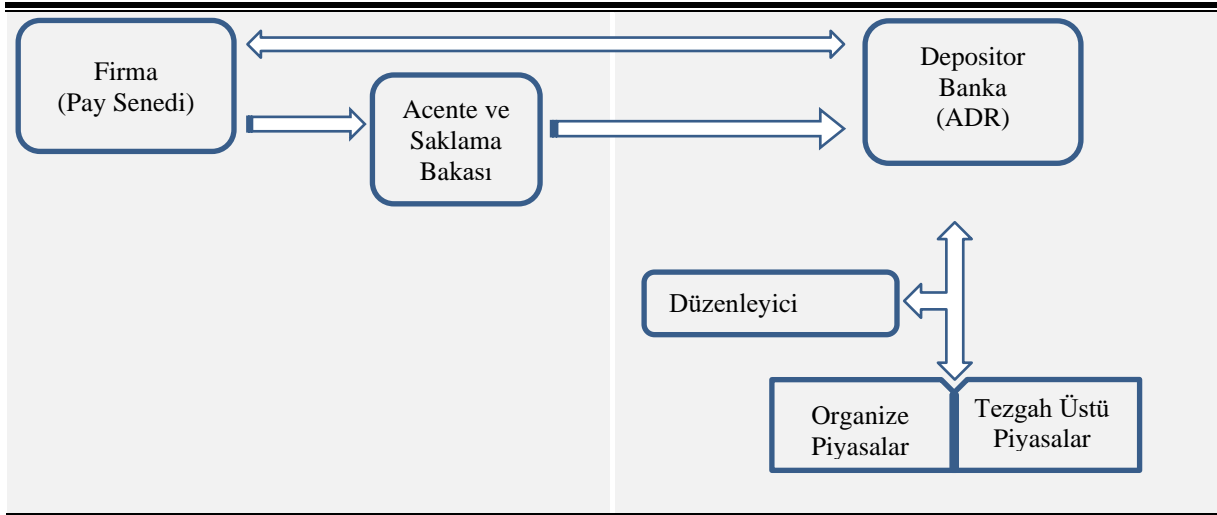
Finansal bir enstrüman olarak ilk kez 1927 yılında uygulamaya başlatılan ADR yaklaşık yüzyıldır ABD piyasalarında işlem görmektedir. Amerikan depo sertifikası, ABD'de yerleşik bir banka tarafından yabancı pay senetlerine karşılık olarak oransal ya da bir paya kadar yatırımı temsil eden ve ciro edilebilir sertifika olarak tanımlanabilir. Günümüzde depo sertifikaları, farklı etiketler üzerinden Global Depositary Receipts (GDR) ve European Depositary Receipts (EDR) olarak finansal piyasalarda yatırımcıya yabancı firmaların pay senetlerine kolayca yatırım yapma fırsatı sunmaktadır. ADR'ler dolar üzerinden işlem görmektedir ve sermaye kazancı, bedelsiz pay senedi çıkartılması, temettü ve vergi ödeme işlemleri ABD'deki depocu kuruluş tarafından sağlanır. Bu sayede, yatırımcıların ADR'ler yoluyla yabancı pay senetlerine yatırım yapma olanağı kolay ve ulaşılabilir hale gelmektedir. Amerikan depo sertifika programları genel hatlarıyla sponsorlu ve sponsorsuz olmak üzere farklı tiplerde; Düzey I, Düzey II ve Düzey III olarak düzenlenmektedir.

Düzey I ADR programları, Menkul Kıymetler ve Borsa Komisyonu (SEC) tarafından diğer ADR tiplerine göre daha gevşek gereksinimlere sahiptir ve yabancı firmalar için ABD piyasalarına erişmenin kolay bir yoludur. Düzey I ADR tipi, sponsorsuz olabileceği gibi ticari bir varlık oluşturmak için kullanılabilir, ancak sermaye artırmak için kullanılamaz ve tezgah üstü piyasa işlem görür.

Düzey II ADR programları, SEC tarafından Düzey I ADR tipine göre biraz daha fazla gereksinime sahiptir. Düzey II ADR tipi, organize piyasalarda ticari bir varlık oluşturmak için kullanılabilir, ancak sermaye artırmak için kullanılamaz.

Düzey III ADR programları, SEC tarafından diğer ADR tiplerine göre daha katı düzenlemelere tabidir. Düzey III ADR tipi, ABD finans piyasalarında en prestijli ADR tipi olup, ticari varlık oluşturmak ve yabancı ihracı için sermaye artırmak için kullanılabilir.

ADR ihraç sürecine ilişkin olarak ilk aşamada, ev sahibi ülkedeki firma ile ABD'de bulunan depocu banka arasında ADR ihracı anlaşması yapılır. İkinci aşamada, ev sahibi ülkede bulunan acente ve saklama bankası pay senetlerini teslim alır ve ABD'deki depocu bankaya ADR'lerin işlem süreci boyunca güncel bilgi aktarımında bulunur. Üçüncü aşamada, ABD'de bulunan depocu banka pay senetlerine karşılık olarak belirli oran üzerinden ADR'lerin düzenlemesini yapar. Dördüncü aşamada ise, depocu banka piyasaya sürmek için ADR'lerin özelliğine göre düzenleyici kuruma başvuruda bulunur. Sonunda, düzenleyici kurumun onayının ardından ADR'lerin tipine göre organize piyasalar ve tezgah üstü piyasalarda yatırımcıya sunulur. Bu kapsamda, ADR'lerin ihraç süreci ve işleyiş mekanizmasına ilişkin diyagram aşağıda şekil 1'de sunulmuştur.



Şekil 1. ADR'lerin Kurumsal Mekanizması

#### 4. VERİ SETİ ve YÖNTEM

Borsa İstanbul'da işlem gören beş firmaya ait ARCLK, FROTO, GARAN, KCHOL ve THYAO etiketli pay senetleri ve bunlara bağlı ABD'de tezgah üstü piyasalarda işlem gören ACKAY, FOVSY, TKGBY, KHOLY ve TKHVY etiketli ADR'lere yönelik düzenlenen haftalık veri seti 01.01.2015 ile 31.05.2021 tarihleri arası dönemi kapsamaktadır. Veriler Yahoo Finance ([www.finance.yahoo.com](http://www.finance.yahoo.com)) internet adresinden elde edilmiş ve modelleme Eviews 10 programı üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Tablo 1. ADR'lerin Tanımlayıcı Bilgileri

Firma	Oran	Endüstri	Efektif Tarihi	Piyasa
Arçelik A.Ş.	1:5	Beyaz Eşya	23.10.2008	OTC
Ford Otomotiv Sanayi A.Ş.	1:5	Otomotiv	27.01.2009	OTC
Türkiye Garanti Bankası A.Ş.	1:1	Banka	01.11.1994	OTC
Koç Holding A.Ş.	1:5	Holding	10.10.2008	OTC
Türk Hava Yolları A.O.	1:10	Hava Yolu Taşımacılığı	23.10.2008	OTC

**Kaynak:** Bank of New York, <http://www.adrbnymellon.com/directory/drs-by-country-profile?country=TR>

##### 4.1. Modelin Çerçevesi

Çok değişkenli GARCH modelleri, finansal varlıklar arasındaki volatilite yayılma etkisini analiz etmek için yaygın olarak kullanılmaktadır. Çok değişkenli GARCH modellerinin ilki Bollerslev Vd. (1988) tarafından önerilen genel VEC modelidir. Bu modelin çok sayıda parametre tahmini gerektirmesinden dolayı köşegen VEC modeli geliştirilmiştir. Köşegen VEC modeli pozitif tanımlı olma koşulunun sağlanması zorluğunun yanında yine çok sayıda parametre tahmini gerektirmektedir. Engle ve Kroner (1995), koşullu varyans ve

kovaryans matrisinin pozitif tanımlı olma koşulunu sağlayan ve daha az parametre tahmini gerektiren BEKK parametrisasyonlu GARCH modelini önermişlerdir. Engle ve Kroner (1995) tarafından önerilen GARCH (1,1) BEKK modelin gösterimi denklem 1'de sunulmuştur.

$$H_t = C_0' C_0 + A_{11}' \varepsilon_{t-1} \varepsilon_{t-1}' A_{11} + B_{11}' H_{t-1} B_{11} \quad (1)$$

İki değişkenli GARCH (1,1) BEKK modelinin matris formu,

$$H_t = C_0' C_0 + \begin{bmatrix} \alpha_{11} & \alpha_{12} \\ \alpha_{21} & \alpha_{22} \end{bmatrix}' \begin{bmatrix} \varepsilon_{1,t-1}^2 & \varepsilon_{1,t-1} \varepsilon_{2,t-1} \\ \varepsilon_{2,t-1} \varepsilon_{1,t-1} & \varepsilon_{2,t-1}^2 \end{bmatrix} \begin{bmatrix} \alpha_{11} & \alpha_{12} \\ \alpha_{21} & \alpha_{22} \end{bmatrix} + \begin{bmatrix} \beta_{11} & \beta_{12} \\ \beta_{21} & \beta_{22} \end{bmatrix}' H_{t-1} \begin{bmatrix} \beta_{11} & \beta_{12} \\ \beta_{21} & \beta_{22} \end{bmatrix}$$

(2)

şeklinde tanımlanabilir ya da zaman indislerini ve GARCH terimlerini gizleyerek,

$$h_{11} = c_{11} + \alpha_{11}^2 \varepsilon_1^2 + 2\alpha_{11}\alpha_{21} \varepsilon_1 \varepsilon_2 + \alpha_{21}^2 \varepsilon_2^2 \quad (3)$$

$$h_{12} = c_{12} + \alpha_{11}\alpha_{12} \varepsilon_1^2 + (\alpha_{21}\alpha_{12} + \alpha_{11}\alpha_{12}) \varepsilon_1 \varepsilon_2 + \alpha_{21}\alpha_{22} \varepsilon_2^2 \quad (4)$$

$$h_{22} = c_{13} + \alpha_{12}^2 \varepsilon_1^2 + 2\alpha_{12}\alpha_{22} \varepsilon_1 \varepsilon_2 + \alpha_{22}^2 \varepsilon_2^2 \quad (5)$$

şeklinde gösterilebilir.

Yukarıdaki BEKK model, değişkenler arasında volatilité yayılma etkisini yakalamada yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla, volatilité yayılma etkisini kapsamlı bir şekilde analiz etmek için bu modele GARCH terimleri eklenip tam (full) BEKK formuna dönüştürülerek aşağıdaki gibi gösterimi sunulabilir.

$$h_{11t} = c_{11}^2 + c_{12}^2 + \alpha_{11}^2 \varepsilon_{1t-1}^2 + 2\alpha_{11}\alpha_{21} \varepsilon_{1t-1} \varepsilon_{2t-1} + \alpha_{21}^2 \varepsilon_{2t-1}^2 + \beta_{11}^2 h_{11t-1} + 2\beta_{11}\beta_{21} h_{12t-1} + \beta_{21}^2 h_{22t-1} \quad (6)$$

$$h_{12t} = c_{11}c_{12} + c_{22}c_{12} + \alpha_{11}\alpha_{21} \varepsilon_{1t-1}^2 + (\alpha_{11}\alpha_{22} + \alpha_{21}\alpha_{12}) \varepsilon_{1t-1} \varepsilon_{2t-1} + \alpha_{22}\alpha_{12} \varepsilon_{2t-1}^2 + \beta_{11}\beta_{21} h_{11t-1} + (\beta_{11}\beta_{22} + \beta_{21}\beta_{12}) h_{12t-1} + \beta_{22}\beta_{12} h_{22t-1} \quad (7)$$

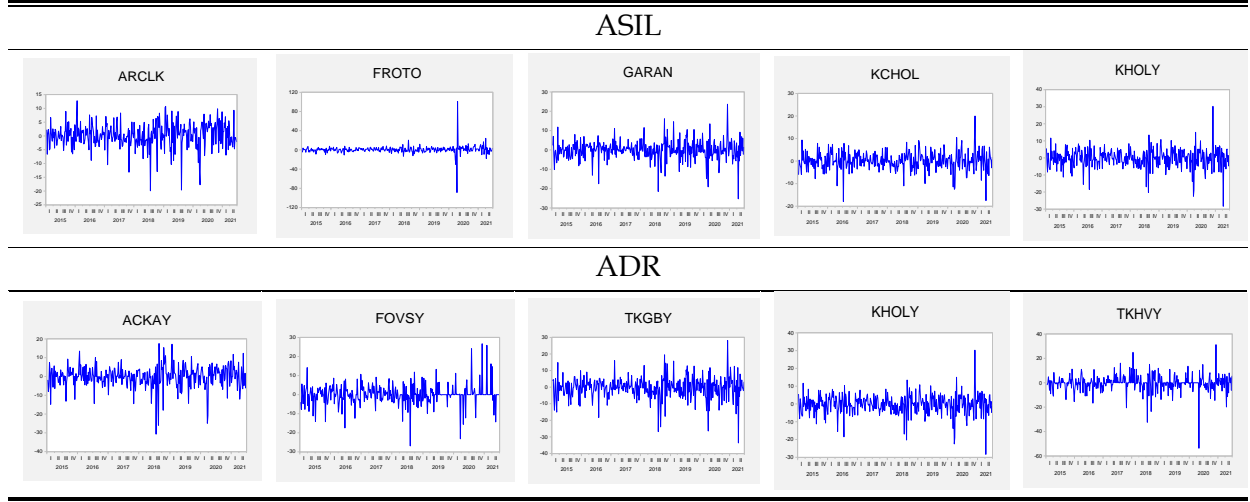
$$h_{22t} = c_{22}^2 + c_{12}^2 + \alpha_{21}^2 \varepsilon_{1t-1}^2 + 2\alpha_{21}\alpha_{22} \varepsilon_{1t-1} \varepsilon_{2t-1} + \alpha_{22}^2 \varepsilon_{2t-1}^2 + \beta_{21}^2 h_{11t-1} + 2\beta_{21}\beta_{22} h_{12t-1} + \beta_{22}^2 h_{22t-1} \quad (8)$$

## 5. BULGULAR

Çalışma kapsamındaki Borsa İstanbul'da işlen gören dayanak pay senetleri ve ABD'de tezgah üstü piyasalarda işlem gören bağlı ADR'lere ait serilerin haftalık kapanış fiyatları,

$$R_t = \log \left( \frac{P_t}{P_{t-1}} \right) \times 100 \quad (9)$$

formülüyle logaritmik getiri formuna dönüştürülmüş ve elde edilen getiri serilerine ait grafikler aşağıda şekil 2'de sunulmuştur.



Şekil 2. Dayanak Pay Senetleri ve ADR'lerin Getiri Grafikleri

Tablo 2'de dayanak pay senetleri ve bağlı ADR'lerin tanımlayıcı istatistikleri sunulmuştur. Buna göre asıl pay senetlerinin getirileri bağlı ADR'lere göre yüksek seyrederken, standart sapmaları ise, FROTO hariç, düşük seyretmektedir. Getiri serilerinin çarpıklık ve basıklık değerleri ile Jarque Bera (J-B) test istatistiği incelendiğinde, serilerin normal dağılıma göre sivri uçlu ve kalın kuyruklu oldukları, dolayısıyla asimetric ve leptokurtik bir dağılım sergiledikleri görülmektedir.

Tablo 2. Dayanak Pay Senetleri ve ADR'lerin Tanımlayıcı İstatistikleri

	Ortalama	En Çok	En az	Std. Sap.	Çarpıklık	Basıklık	J-B Test	Olasılık
<b>ASIL</b>								
ARCLK	0.2125	12.7755	-19.9196	4.4720	-0.7765	5.7356	139.3701	0.0000
FROTO	0.5002	100.8958	-88.8068	8.9201	1.1529	78.6601	80694.28	0.0000
GARAN	-0.0518	23.6539	-25.2928	5.1619	-0.4449	7.2565	266.3178	0.0000
KCHOL	0.1167	20.0024	-17.9782	4.1394	-0.2704	6.2323	151.2690	0.0000
THYAO	0.1130	17.0059	-20.5783	5.1424	-0.6943	5.1399	91.6574	0.0000
<b>ADR</b>								
ACKAY	-0.1724	17.5494	-30.6994	5.8361	-1.0458	7.3862	332.4528	0.0000
FOVSY	0.1262	26.7041	-26.9068	5.5612	0.0890	9.1449	532.2439	0.0000
TKGBY	-1.4347	28.1639	-33.6472	6.7313	-0.5711	6.7343	214.7742	0.0000
KHOLY	-0.2574	30.2669	-28.3648	5.7013	-0.4278	7.6989	312.2744	0.0000
TKHVY	-0.2844	31.2675	-53.7031	6.9385	-1.4464	15.7918	2422.351	0.0000



Tablo 3'te pay senedi ve ADR getiri serilerinin birim kök içerip içermediklerini sınamak için Augmented Dickey-Fuller (ADF) ve Phillips-Peron (PP) birim kök testleri uygulanmıştır. Her iki testin istatistikî sonuçları % 1 önem düzeyinde birim kök içermediklerini ve durağan bir sürece sahip olduklarını göstermektedir.

**Tablo 3.** Birim Kök Testi Sonuçları

	ADF				PP			
	Sabit		Sabit ve Trend		Sabit		Sabit ve Trend	
	t. İst.	Olasılık	t. İst.	Olasılık	t. İst.	Olasılık	t. İst.	Olasılık
ASIL								
ARCLK	-18.1805	0.0000	-18.1712	0.0000	-18.1807	0.0000	-18.1715	0.0000
FROTO	-26.3853	0.0000	-26.4107	0.0000	-29.5902	0.0000	-30.6928	0.0000
GARAN	-20.6319	0.0000	-20.6026	0.0000	-20.5263	0.0000	-20.4986	0.0000
KCHOL	-18.3828	0.0000	-18.3555	0.0000	-18.3833	0.0000	-18.3563	0.0000
THYAO	-16.4514	0.0000	-16.4366	0.0000	-16.4161	0.0000	-16.3996	0.0000
ADR								
ACKAY	-18.1058	0.0000	-18.0848	0.0000	-18.1307	0.0000	-18.1101	0.0000
FOVSY	-20.1443	0.0000	-20.1958	0.0000	-20.0769	0.0000	-20.1320	0.0000
TKGBY	-20.5980	0.0000	-20.5678	0.0000	-20.4618	0.0000	-20.4351	0.0000
KHOLY	-19.2828	0.0000	-19.2541	0.0000	-19.2611	0.0000	-19.2333	0.0000
TKHVY	-19.5806	0.0000	-19.5556	0.0000	-19.5807	0.0000	-19.5557	0.0000

Araştırma kapsamındaki dayanak pay senetleri ve bağlı ADR'lere yönelik ön istatistikî bilgiler sunulduktan sonra söz konusu finansal varlıklar arasındaki şok ve volatilité yayılım etkisini analiz etmek için BEKK parametrelî iki değişkenli GARCH modeli uygulanmıştır.

Tablo 4'teki GARCH BEKK modelinde yer alan A ve B matrisinin parametreleri;  $i=1$  dayanak pay senedini,  $i=2$  ise bağlı ADR'yi temsil etmektedir. Buna göre A matrisinin köşegen  $\alpha_{11}$  ve  $\alpha_{22}$  parametreleri değişkenlerin kendi geçmiş şoklarını açıklarken, B matrisinin köşegen  $\beta_{11}$  ve  $\beta_{22}$  parametreleri ise değişkenlerin kendi geçmiş volatilité etkilerini açıklamaktadır. A matrisindeki parametreler, GARAN hariç, istatistikî olarak anlamlı olup tüm değişkenlerde ARCH etkisinin olduğunu göstermektedir. Diğer yandan, B matrisindeki parametreler, FOVSY hariç, istatistikî olarak anlamlı olduğu ve tüm değişkenlerde GARCH etkisinin olduğunu göstermektedir. Bu durum, her iki piyasada işlem gören asıl pay senedi ve bağlı ADR'lerin kendi geçmiş dönem şok ve geçmiş dönem volatilitesi cari dönem koşullu volatilité üzerinde etkili olduğu anlamına gelmektedir.

A ve B matrislerinin köşegen dışı parametreleri asıl pay senetleri ve bağlı ADR'lerin çapraz şok ve volatilité yayılım etkilerini açıklamaktadır. Buna göre  $\alpha_{12}$  ve  $\alpha_{21}$  parametrelerinin değerleri, TKGBY değişkeni dışında, istatistikî olarak anlamlı olup tüm değişkenlerin karşılıklı olarak şok yayılımı gösterdikleri, ancak GARAN'dan TKGBY'e doğru tek yönlü şok geçişinin olduğu görülmektedir. B matrisinin  $\beta_{12}$  ve  $\beta_{21}$  parametre değerleri FROTO-FOVSY ve KOCHL-KHOLY değişkenlerinin çift yönlü volatilité yayılımında oldukları, bunun dışında ARCLK'ten ACKAY'a, GARAN'dan TKGBY'e ve THYAO'dan TKHVY'e doğru tek yönlü volatilité geçişinin olduğu, diğer bir deyişle asıl pay

senetlerinden ADR'lere doğru volatilite göndermesi söz konusudur. Ayrıca, Tablo 4'te GARCH BEKK modeline yönelik uygulanan gerek 20 gecikmeli  $Q^2$  otokorelasyon testi gerek 12 gecikmeli ARCH LM testi sonuçları, gerek otokorelasyon sorununun gerek değişen varyans sorununun olmadığını, dolayısıyla uygulanan modelin güvenilirliğini göstermektedir.

**Tablo 4.** BEKK GARCH Modeli Tahmin Sonuçları

		ASIL	ADR	ASIL	ADR	ASIL	ADR	ASIL	ADR	ASIL	ADR
		ARCLK-ACKAY		FROTO-FOVSY		GARAN-TKGBY		KCHOL-KHOLY		THYAO-TKHVY	
$\omega_{11}$	Katsayı	-0.2810		-0.0067		-0.0093		-0.0139		-0.0411	
	Olasılık	0.0000		0.8946		0.3823		0.0026		0.0000	
$\omega_{21}$	Katsayı	-0.0048		-0.0370		0.0059		0.0165		-0.0052	
	Olasılık	0.5488		0.8985		0.4353		0.0001		0.4266	
$\omega_{22}$	Katsayı	-2.1590		-0.0213		-0.0122		4.0789		0.0013	
	Olasılık	1.0000		0.9659		0.2465		1.0000		0.9900	
$\alpha_{11}$	Katsayı	-0.7888		0.1710		-0.0166		0.2189		0.4733	
	Olasılık	0.0000		0.0180		0.9441		0.0046		0.0000	
$\alpha_{12}$	Katsayı	-0.8386		-0.6933		-0.9414		-0.7983		-0.5761	
	Olasılık	0.0000		0.0000		0.0002		0.0000		0.0000	
$\alpha_{21}$	Katsayı	0.2347		0.1982		-0.0707		-0.2450		-0.1793	
	Olasılık	0.0000		0.0100		0.7151		0.0000		0.0377	
$\alpha_{22}$	Katsayı	0.4261		0.3949		0.6499		0.2342		-0.2106	
	Olasılık	0.0000		0.0000		0.0013		0.0001		0.0891	
$\beta_{11}$	Katsayı	0.6718		0.2946		0.5578		0.7970		0.3512	
	Olasılık	0.0200		0.0069		0.0628		0.0000		0.0981	
$\beta_{12}$	Katsayı	0.7378		0.3397		0.5349		0.5479		0.3949	
	Olasılık	0.0035		0.0000		0.0852		0.0000		0.0031	
$\beta_{21}$	Katsayı	-0.1185		0.7999		0.3410		0.1631		-0.0146	
	Olasılık	0.5204		0.0000		0.1417		0.0044		0.7079	
$\beta_{22}$	Katsayı	0.3629		0.1052		0.5521		0.5706		0.5761	
	Olasılık	0.0719		0.1099		0.0336		0.0000		0.0891	
Tanısal Testler											
$Q^2_{20}$	Katsayı	7.7552	14.082	21.494	27.398	9.9991	15.390	21.278	17.329	11.200	6.6836
	Olasılık	0.913	0.826	0.369	0.124	0.932	0.754	0.381	0.632	0.941	0.998
ARCH LM <sub>12</sub>	Katsayı	5.8508	10.2070	22.6160	14.1298	9.0574	6.1383	7.3072	4.5517	8.1177	4.9003
	Olasılık	0.9234	0.5978	0.2925	0.2925	0.6980	0.9089	0.8367	0.9713	0.7759	0.9612

## SONUÇ

Finansal araçların iç piyasada ve sınır ötesi dış piyasalarda çift listeli işlem görmesi, piyasalar arasındaki ilişkilerin açıklanmasında önemli yer tutmaktadır. Çalışmada, Borsa İstanbul'da farklı sektörlerde işlem gören beş firmanın pay senetleri ve bunlara bağlı ABD'de tezgah üstü piyasalarda (OTC) işlem gören Amerikan Depo Sertifikaları (ADRs) arasında şok ve volatilite yayılımı BEKK parametrelili iki değişkenli GARCH modeli kullanılarak incelenmiştir. Çalışmanın deneysel sonuçları, her iki piyasada işlem gören asıl pay senetleri ve bağlı ADR'ler arasında karşılıklı çift yönlü şok ve volatilite yayılımı olduğunu

göstermiştir. Ancak, asıl hisse senedi piyasasından ADR piyasasına volatilité yayılımı, ters yönde olduğundan daha güçlü olduğu, dolayısıyla, asıl pay senedi piyasasının şok ve oynaklığın ADR piyasasına iletilmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bunun yanında, asıl pay senedi ve bağı ADR'lerin geçmiş dönemdeki kendi şok ve oynaklığı cari dönem koşullu oynaklığı üzerinde etkili olduğu sonucu ortaya konulmuştur.

Çalışmadan elde edilen bulgular, teorik olarak piyasalar arası karşılıklı çift yönlü ilişkinin olması piyasalar arası bilgi akışının etkin sağlandığını ve piyasaların birbiriyle entegre olduklarını ima etmektedir. Yatırımcılar açısından bulunan bu sonuçlar, yatırımcıların karar alma sürecinde her iki piyasanın zaman diliminden dolayı açılış ve kapanış saatlerinin farklı olması fiyat keşfine yönelik daha doğru tahmin yapma olanağı sunabilir. Ekonomi politika yapımcıları açısından değerlendirildiğinde, yurt dışında işlem gören çift kotasyonlu finansal varlıkların davranışları ve gönderdikleri sinyaller yurtiçi piyasaların seyrine ilişkin öncül değişkenlerden biri olarak dikkate alınabilir. Alanyazında finansal araçlara dair daha fazla içerik geliştirilmesi ve zenginleştirilmesi bakış açısıyla araştırmacıların bundan sonraki yapacakları çalışmalarda ABD ile Avrupa piyasalarında çapraz listeli pay senetlerine yönelik kapsamlı bir çalışma yapılabilir.

#### **KAYNAKÇA**

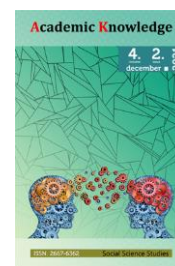
- Alaganar, V. T. and Bhar, R. (2002). Information and Volatility Linkage under External Shocks: Evidence from Dually Listed Australian Stocks, *International Review of Financial Analysis*, 11 (1), 59-71.
- Alhaj-Yaseen, Y. S., Eddery, L. and Barkoulas, J. T. (2014). Price Discovery for Cross Listed Firms with Foreign IPOs, *International Review of Financial Analysis*, 31, 80-87.
- Bollerslev, T., Engle, R. F. & Wooldridge, J. M. (1988). A Capital Asset Pricing Model with Time-Varying Covariances, *Journal of Political Economy*, 96 (1), 116-31.
- Dickey, D. A. and Fuller, W. A. (1979). Distribution of the Estimators for Autoregressive Time Series with a Unit Root, *Journal of the American Statistical Association*. 74 (366), 427-431.
- Engle, R. F. and Kroner, K. F. (1995). Multivariate Simultaneous Generalized ARCH, *Econometric Theory*, 122- 150.
- Gande, A. (1997). American Depositary Receipts: Overview and Literature Survey, *Financial Markets, Institutions & Instruments*, 6 (5), 61-83.
- Iwatsubo, K. and Inagaki, K. (2007). Measuring Financial Market Contagion using Dually-Traded Stocks of Asian Firms, *Journal of Asian Economics*, 18 (1), 217-236.
- Jaiswal-Dale, A. and Jithendranathan, T. (2009). Transmission of Shocks from Cross-Listed Markets to the Return and Volatility of Domestic Stocks, *Journal of Multinational Financial Management*, 19 (5), 395-408.

Kutan, A. M. and Zhou, H. (2006). Determinants of Returns and Volatility of Chinese ADRs at NYSE, *Journal of Multinational Financial Management*, 16 (1), 1-15.

Mak, B. S. C. and Ngai, A. M. S. (2005). Market Linkage for Dual-listed Chinese Stocks, *The Chinese Economy*, 38 (2), 88-107.

Phillips, Peter C. B. and Perron, P. (1988). Testing for a Unit Root in Time Series Regression, *Biometrika*, 75 (2), 335-346.

Poshakwale, S. S. and Aquino, K. P. (2008). The Dynamics of Volatility Transmission and Information Flow between ADRs and their Underlying Stocks, *Global Financial Journal*, 19 (2), 187-201.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article  
Geliş Tarihi/ Date Received : 01.12.2021  
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 26.12.2021  
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

## Ecojustice Education in Quranic Perspective

Badru Tamam\* & Nur Arfiyah Febriani\*\*

### Keyword:

*Antropocentrism,  
Ecotheology,  
Ecojustice education,  
al-Quran*

### ABSTRACT

*The anthropocentric paradigm accuses the teachings of celestial religion as the basis of the argument about the thought that humans are the most important/center element in the universe, from this thinking arrogance arises exploiting natural resources activities and leading to environmental damage. This study wants to uncover the teachings of the Al-Qur'an about patterns of interaction between humans and nature that should be cooperative and complementary, through the concept of ecojustice education. Through maudu'i's interpretation method, this research produced the concept of ecojustice education about respecting the existence and enforcement of natural rights by creating a safe and healthy environment for all people as a form of worship and accountability to the God. Through concepts that integrate students' intellectual, emotional and psychological dimensions in understanding nature, teacher not only educate students about environmental preservation and law enforcement efforts, this concept could also help to touch the spiritual dimension between teacher and students in viewing the systemic relationship between God, humans and nature.*

## 1 Introduction

In the view of the Al-Qur'an, the universe in addition to being a source of life for humans could also be a means to increase human theological awareness. This is because according to Nasr al-Qur'an and the universe (cosmos) have the same form as God's revelation. The Qur'an is a revelation which was revealed with various written symbols and words (the recorded Quran), while nature is a revelation in the cosmic form (takwīn). Nature is like a book that contains "primordial revelation". al-Qur'an and nature are God's "holy books" (Noer 1999: 64-66; Nasr 2004: 199; Suwito 2011: 39).

Interestingly, besides being discovered about the submission of the universe to the provisions of God so that it could be used wisely by humans in Q.S. al-Isrā'/17: 44 as will be explained before, the Al-Qur'an also describes the criteria of an ideal human being who can carry out his caliphate function in leading, prospering and protecting the earth. Humans and nature, like two sides of a coin that are bound to one another. The universe as a source of life, human beings as the preserver of sustainability which prosper it.

This is because according to Ahmad Thib Raya, the word khalifah (خليفة) is mentioned in the Al-Qur'an in 2 (two) contexts. First, in the context of the discussion of the Prophet Adam (Surah al-Baqarah/2: 30), the context of this verse shows that the man who was made the caliph on this earth was tasked

\* Postgraduate Student of UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, badrutamamc5@gmail.com, 0000-0003-2413-6597

\*\* Lacturer at Graduate PTIQ Insitute, febriani@ptiq.ac.id.

with prospering or building it according to the concept established by Allah as commissioning it. Second, in the context of the discussion of the Prophet David (Surah *Ṣād* / 38: 26), the context of this verse shows that David became the khalifah (خليفة) who was given the task of managing a limited area.

Looking at the use of the word khalifah (خليفة) in the two verses above, it can be understood that this word in the Al-Qur'an refers to who is given the power to manage a region on earth. In managing the territory, a caliph may not arbitrarily or follow his desires (Q.S. *Ṣād* [38]: 26 and Q.S. *Ṭāhā*/20: 16).

Ahmad Thib Raya added, the Caliphate requires four interrelated sides, namely: 1) the task giver, namely Allah. 2) Assignees, namely humans, both as individuals and groups; 3) Place or environment where humans live; and 4) assignment materials that must be carried out. The task of the Caliphate given will not be considered successful if the assignment materials are not carried out or if the relationship between the assignee and his environment is not considered. Furthermore, in order for the task to succeed, Allah equips the recipient of that task with certain potentials, including: 1) the ability to know the nature, function and usefulness of all kinds of objects (QS al-Baqarah/2: 31), and 2) the subdued of the earth, the sky and everything in it by Allah swt. to the caliph (al-Jāthiyah/45: 3).

To become a caliph, the Al-Qur'an explains the caliph's indicators with commendable qualities that humans should possess, namely: 1) the ability to show the path of happiness to those they lead; 2) noble character; 3) strong faith; 4) devout worship; 5) patience; 6) fair nature; and 7) nature does not indulge lust. From this it can be understood that, who is not in accordance with the description of the Al-Qur'an, then he is not worthy of the title as caliph on earth. (Raya 2007: 451-453)

With an understanding of the meaning of the word caliph, then the anthropocentric paradigm, which is one of the factors causing humans to exploit natural resources less wisely as revealed at the outset, is at odds with the human concept as a caliph that necessitates a harmonious interaction between humans and the environment. Humans are allowed to use natural resources, but still must be able to conserve and respect the regeneration rights of God's creatures.

In the concept of ecojustice education, an understanding of students about its function as the caliph/conservator of the earth, could educate students' empathy and responsibility in maintaining and enforcing human rights and nature together. With this understanding, students are expected to become ideal caliphs who will understand the existence of nature, preserve its preservation and be firm in upholding the principles of environmental justice as described in the Al-Qur'an before.

Furthermore, research on ecojustice in theoretical studies is found in the work of Kulnieks et al, in this article authors conceptualize curricula through an EcoJustice Education (EJE) framework to educate teachers about Indigenous and environmental education. The primary tasks of EJE are to engage learners in a cultural analysis of the ecological crisis and in the identification of diverse cultural methods that can bring about eco-democratic reforms that emphasize sustainable ways of living (Kulnieks et al 2013: 138).

Kruger et al also write about ecojustice education in African communitarianism. In this article, they explore the concept of African communitarianism and reflect on its potential value for ecojustice education as a localised response to the wider ecological crises that impacts on African communities. They argue for an African eco-communitarian perspective and propose that this perspective extends ecojustice education (Kruger et al 2020: 206-206).

In a field research, Scott Morrison report the findings of an intrinsic case study involving seven ecologically minded teachers who participated in a Critical Friends Group (CFG) for five months. The topic of our discussions was EcoJustice education, which involves analyzing and reframing Westernized culture. Findings are focused on how the participants grappled with what EcoJustice education means and their affective responses to both the content and the professional development experience. Analysis of the data revealed that reframing Westernized culture takes time, that it is not merely an intellectual exercise but also an emotional and psychological one, and that personal

internalization comes before practical application. The participants also indicated that they valued being in a CFG where they could be honest and vulnerable as well as supported, connected, inspired, and challenged. He conclude by recommending CFGs as a model for transformative professional development in environmental education (Morrison 2018: 111-128).

From the several studies above, it can be seen that the views of scientists have not yet discussed ecojustice in the al-Qur'an. The views of the al-Qur'an and the commentators regarding ecojustice education also have not been disclosed in detail by other authors. Therefore, this is our novelty in this paper and deserves to be researched and published.

## 2 Method

The interpretation method chosen in this research is the "Maudu'i interpretation method" (thematic method). This method was chosen because it could be used as a more comprehensive exploration of the concept of ecojustice education in the Qur'an. According to al-Farmawi, the procedure for interpreting the Qur'an with thematic methods uses the following procedure:

- a. Determine the discussion of al-Qur'an which will be studied thematically.
- b. Track and collect verses according to the topics raised.
- c. Arranging the verses chronologically (because of the descending), prioritizes the makiyah verses from madaniyah and is accompanied by knowledge about the background of the verses.
- d. Knowing the correlation (munāsabah) of these verses.
- e. Arrange discussion themes in a systematic outline
- f. Complete the discussion with related traditions. (al-Farmawi: 1977)

## 3 Result and Discussion

Before starting the discussion on environmental justice education in the Al-Qur'an, the authors wants to start with a study of the environment involving the views of experts from various religions. This is because every religion, must teach an attitude of caring and respecting the environment. Revealing more comprehensively the teachings of the scriptures through the views of religious experts about the pattern of harmonious interaction between humans and the environment, is the aim of this research in an effort to reconcile the anthropocentric paradigm.

The mindset of anthropocentric paradigm starts from assumes that humans are the most important element in the universe. This paradigm assumes that humans are the center of the universe and the most important element in it. Uniquely, this paradigm actually legitimizes this view from the teachings of the holy book of the divine religion. This is as revealed by Barbara Jane Davy who stated that: *"Religion has often been blamed for sanctioning systemic disregard for nature, and encouraging indifference to environmental damage in pursuit of human goals. In a classic essay published in 1967, historian Lynn White Jr. condemned biblical religion, on the basis of Genesis 1:28, for legitimizing human domination over nature. Aldo Leopold used what he called the "Abrahamic concept of land" as a foil for the land ethic in A Sand County Almanac* (Davy 2003: 46).

Lynn White Jr (1907-1987) and Aldo Leopold (1887-1948) criticism above is well-founded. This is because the anthropocentric understanding initiated by one of them by Aristotle (322 BC) in his work entitled Rhetoric which was first published in 1877 AD is still very partial. Ironically, this paradigm affects the mindset and actions of humans who use natural resources exploitatively. Humans become less wise in interacting with nature and tend to exploit nature massively. (Aristotle 2009: I; Moore 2017: 1).

In the study of contemporary ecology by involving the clergy, a new branch of science is born called ecoteology. Ezichi defines ecoteology as a theological formula that discusses the interrelation between religion and nature, or between religion and the environment. Ecoteology in general starts

from the premise of the relationship between the religious paradigm or the spiritual paradigm of humans and the destruction of nature (Ituma 2013: 126; Ridwanudin 2017: 47; Dalton 2010).

Ecoteology was born from the development of theological concepts related to environmental crises. Although basically theology is a discipline that discusses faith, the purpose of which is to defend religious beliefs with arguments that could be accepted by human reason, theology is also bound by discussions about the context of the natural and human environment. Therefore, the theological discussion in this paper is limited to the above understanding, and is not placed in the discussion of kalam science (Febriani 2017: 5).

Ecoteology in Christianity was discussed among others by Skillen. According to him, ecoteology is the science that discusses the support of environmental preservation based on the teachings of the Bible and the traditions of Christ (Skillen 2016: 185-187). While Leese said ecoteology outlines a Bible-based conservation ethic of caring for the earth (Lees 2019: 3). The same thing was also expressed by Cheric Bock with additional criticism and hope that humans must dare to make changes in patterns of thought and interaction with the environment to repair environmental damage and restore a sense of comfort (Bock 2016: 1-15). This seems to be an attempt to counter the argument for the anthropocentric paradigm.

Interestingly, in the research of Miriam Pepper & Rosemary Leonard it was concluded that, theological awareness in the formation of human characters related to environmental conservation, may have a positive effect in environmental conservation efforts (Pepper 2016: 101-124).

Pepper's findings could certainly be understood because in the process of environmental preservation efforts an empathic, caring and caring human character is needed. With these three basic characteristics, will foster a sense of "environmental responsibility" or "environmental responsibility" in thoughts, feelings that are actualized in human behavior. This is certainly very important in shaping the character of caring for the environment for students in initiating the concept of ecojustice education.

Christian attention to the environment is also found in Tonstad's writing which explains that respect for God's creatures is a form of human obedience to God. God blesses His creation not only humans (Gen 1: 28), but also His creations other than humans (Gen 1: 22), even His creation as a whole (Gen 2: 3), as God's creatures, humans ordered to glorify God's other creatures (Tonstad, 10). Ecoteology in Christianity seeks explicit Christian theological bases to incarnate praxis for environmental justice that supports socio-ecological growth (Hrynkow 2017: 81-87). In this case between natural and human rights are equally given equal attention, so that the enforcement of environmental justice may produce the expected results, economic needs are met and the environment remains beautiful.

Furthermore, the link between ecoteology and ecojustice education, with the basic understanding of religion as revealed before, is expected to bring environmental awareness to students to give attention and respect for the existence of nature.

Eco-justice education emphasizes a model of cultural ecological analysis and education response. Developing teacher and student understanding with information from world developments about environmental crises and their practical response. (Martusewicz 2015; Turner 2015, Chamberlain 2000: 134).

The teacher may provide an explanation for students to be able to understand and realize the interconnection of every element in the universe of mutual influence, students must also be aware of the independence of the environment that must be respected. This is a theological reflection on the essence of human relations and the environment as fellow creatures created by God that could be mutually cooperative and complementary.

The teacher may provide an explanation for students to be able to understand and realize the interconnection of every element in the universe of mutual influence, students must also be aware of



the independence of the environment that must be respected. This is a theological reflection on the essence of human relations and the environment as fellow creatures created by God that mutually cooperative and complementary.

In teaching and learning activities in schools, this could be done among others by: 1. Giving assignments to students to plant plants both in the school environment and at home. Students take care of their plants and record their growth. The teacher may give appreciation for the students' efforts, and give an evaluation of the maintenance activities of the plant; 2. Familiarize the culture of clean living; 3. Familiarize energy-saving lifestyle; 4. Provide creativity education in reuse and recycle. From here students will understand, how to act justly towards the environment. Humans may use natural resources, and at the same time also make efforts to conserve the environment and regenerate efforts.

A similar opinion in the effort to build environmental awareness was expressed by Scott A Morisson by introducing the concept of eco-justice education, through which eco-justice education patterns of interaction between teachers, students and the environment, not only integrating intellectual, emotional and psychological exercises, but also personal internalization in practical applications (Morrison 2018: 111-128).

Furthermore, in the Al-Qur'an it could be concluded points related to ecojustice education in the following table:

**Table 1. Ecojustice education in Quranic Perspective**

No	Surah and Ayah	Key Word and Explanation	Kind of ecojustice education
1	Q.S. al-An'ām [6]: 38	the universe as a fellow creature created by God	Train students' intellectual awareness in understanding the existence of the universe
2	Q.S. al-A'raf [7]: 56	Preserve nature from the form of vandalism	Train the psychological sensitivity of the student's for the environment conservation
3	(Q.S. al-Baqarah [2]: 30).	Humans have the duty to protect and manage natural resources wisely	Train the psychological sensitivity of the student's for the environment protection
4	Q.S. Ali 'Imrān [3]: 190-191 dan al-Nahl [16]: 11	Observation about the benefits and maintenance of natural resources	Train students' intellectual awareness related to science about nature
5	al-Qaşaş [28]: 77	Empathy is like with one's own family	Train the emotional sensitivity of students in loving God's creatures
6	Q.S. al-Dhāriyāt [51]: 49.	All beings are created in pairs	Train students on the education of the right of regeneration for nature
7	Q.S Hūd [11]: 61.	The function of the Caliphate of humans as environmentalists	Train students for natural resources protection
8	Q.S. al-An'ām [6]: 165	Prosper who is responsible to God	Train students' understanding of the balance between fulfilling natural rights and human rights
9	Hūd [11]: 85	Prohibition damages environmental ecosystems by maintaining law enforcement	Practicing actions in enforcing the law on natural resource management for those who violate
10	Q.S. al-Baqarah [2]:22	Nature continues to be active and developing	Train students' practical actions in environmental preservation
11	Q.S.al-Isrā' [17]: 44.	The universe glorifies. The universe as a means of knowing God's Power in creating and managing the universe	Train the spiritual dimension of students to get to know God better through His creatures
12	Q.S. al-Nahl [16]: 12, dan Q.S al-Ḥajj [22]: 18.	Obedience of the universe	train students in understanding the spiritual dimension of the universe

The table above talks about the obedience of the universe, which also worship God even in ways that are unknown to humans. Contemporary Mufassir has a special interest in expressing this understanding of universal worship, as in QS. al-Isrā'/17: 44 which explains that:

"The seven heavens, the earth and all that is in it glorify God. and there is nothing but glorifying by praising Him, but you all do not understand their prayer beads. Verily, He is Most Gracious, Most Forgiving. Q.S. al-Isrā'/17: 44.

Indonesian contemporary mufassir Muhammad Quraish Shihab explains the word *tasbīḥ* in this verse in the sense: *tasbīḥ* for humans is by word of mouth, is glorifying for Allah's creatures other than humans in this universe, that is to glorify in their respective ways, which not yet understood by humans because of human limitations themselves (Shihab 2005/VII: 472-479).

Muhammad Quraish Shihab's opinion above is also agreed by contemporary commentators from the Middle East, namely: Ṭanṭawī Jauhārī (Jauhari, no year/V: 55] Fakhr al-Rāzī (al-Razi 1995/X: 220-221) Sa'īd Ḥawwa, (Hawa 1989/XI: 3079-3080) and al-Biqā'ī (al-Biqā'i 1995/IV: 385-386) That is, the *tasbīḥ* of universe could also be understood in the form of observance of the universe to God's determination of its function and existence for human life (Febriani 2014: 56).

In addition to the word *tasbīḥ*, in the Al-Qur'an there is also the expression "prostration" everything in the heavens and the earth only to Allah (Q.S. al-Raḥmān/55: 6). In explaining the explanation of the word "prostration" to the universe in this verse, Hamka explained that the submission of all creatures created by God is to carry out their respective functions in accordance with His provision, and the submission of the universe as a form of prostration to God is so that humans may undergo life in the world by taking advantage of natural resources wisely (Amrullah 2000: 183).

*Tasbīḥ* and the prostration of the universe in the form of submission and surrender of the universe by the provisions and provisions of Allah, make the universe in the Qur'an be said to be "Muslim" (Rahman 1999: 183). This is as a sign of Allah in the Qur'an Āli 'Imrān/3: 83, which reads:

"So do they look for other religions from the religion of Allah, even though to Him it is surrendering everything that is in the heavens and the earth, either by like or forced and only to Allah they are returned." Q.S Āli 'Imrān/3: 83.

Muhammad Quraish Shihab (2005/2: 138-139), Hasbi ash-Shiddiqie (2000/1: 627-629) and HAMKA (2001/III-IV: 224) have the same view in interpreting the above verse to the editor which means "to Him is to surrender everything in heaven and earth" with the explanation that the universe surrenders to Allah's provisions, with quoting verses QS al-Ra'd/13: 15 and al-Nahl/16: 48-50. The universe obeys and complies with the provisions of Allah. Nature carries out its function according to the purpose of its creation, which is to worship God and become a human partner as the source of his life.

From explanation verses above, we can understand that the submission of all kinds of creatures that Allah created, is as proof that the universe resigned to the provisions of the Creator. Nature and its contents worship with glory to Allah (QS al-Ḥadīd/57: 1), the universe is subject to the provisions of God to consistently perform its function, providing benefits from its resources to humans without strings attached (QS al-Nahl/16: 14 and al-Ḥajj/22: 65).

From this it could be understood that, the purity of nature's submission without any pretensions except for obedience to God's provision, is a form of universal worship. Nature in this case, could be said to be more virtuous than humans who like to defy by the provision of God. In fact, every form of teaching in the form of commands and prohibitions found in the Qur'an and Hadith is a lesson for humans to realize the wisdom behind all of God's decrees. That is, in the Al-Qur'an it is not only humans who are said to be spiritual beings who have the potential to worship the Creator, even all of His creatures in the universe, worship without defection, defiance, but sincerely without any pretension (QS al -Nahl /16: 49).

Also from the table above, points related to ecojustice education are maintaining the right to environmental sustainability. Verses that could be a basic argument from the concept of ecojustice education, including those in Q.S. al-A'rāf /7: 56:

"And do not make mischief on earth, after repairs and pray to Him in a state of fear and hope. Verily Allah's mercy is close to al-Muḥsinīn ". Q.S. al-A'rāf /7: 56

This verse forbids destruction on earth. Destruction is a form of exceeding the boundaries, therefore, this verse continues the guidance of the previous verse by stating: and do not make damage on earth, after the repairs done by God and or anyone else and pray and worship Him in a state of fear so that you more dedicated ', and more motivated to obey Him and in a state of hope for His grace, including the granting of your prayers. Verily Allah's grace is very close to al-muḥsinīn, those who do good.

The universe has been created by Allah in a state that is very harmonious, harmonious, and meets the needs of beings. God has made it good, even ordering His servants to fix it.

One form of improvement by God, is to send prophets to straighten and improve the chaotic life in society. Who does not welcome the arrival of the apostles, or hinders their mission, then he has done one form of destruction on earth.

Damaging after being repaired, is far worse than destroying it before being repaired, or when it's bad. Therefore, this verse expressly underlines the prohibition, although it certainly exacerbates the damage or damage to the good which is also very despicable (Shihab 2005/V: 123-124).

The word (مُحْسِنِينَ) *muḥsinīn* is the plural form of the word (مُحْسِنٌ) *muḥsin*. For a human being, this trait illustrates the peak of goodness that may be achieved, namely when he sees himself in others, so he gives to others what he should take himself. While iḥsān towards Allah Almighty is a melting of human beings so that he only "sees" Allah. Because of that, iḥsān a human to fellow human beings is that he no longer sees himself and only sees others. Who sees himself in the position of the needs of others and does not see himself when worshiping Allah Almighty, he is called muḥsin, and by that time he has reached the peak in all his deeds (Shihab 2005/V:124).

The Al-Qur'an also reveals the task of humans as earth-prosperous in Q.S Hūd/1: 61:

"And to Tsamud their brother Salih. Salih said: "O my people, worship Allah, there is no god for you except Him. He created you from the earth and made you prosper, so ask for His forgiveness, then repent to Him. Verily, my Lord is very close, All-Permitting " Q.S Hūd/11: 61.

M. Quraish Shihab explains the word (أَنْشَأَكُمْ) *ansya'akum*/creating you to mean manifesting, educating and developing. The object of this word is usually used for humans and animals. While the word (إِسْتَأْمَرَ) *ista'mara* is taken from the word (عَمَرَ) *'amara* which means to prosper. The word is also understood as the antonym of the word (خَرَابٌ) *kharāb*, which is destruction. The letters sīn and tā 'accompanying the word ista'mara have understood it in the sense of the commandment so that the word means that God commands you to prosper the earth and some understand it as a function of reinforcement, which is to make you truly able to prosper and build the earth. There are also those who understand it in the sense of making you inhabit it or prolong your age. Ibn Kathīr understands it in the sense of making you prosperous people and their managers.

Ṭabāṭabā'i understands the word (الْأَرْضِ اسْتَعْمَرَكُمْ فِي) *ista'marakum fi al-ardh* in the sense of cultivating the earth so that it turns into a place and conditions that could be used for human such as building settlements for habitation, mosques for places of worship, land for agriculture, parks for picking the fruit and recreation. And thus, write Ṭabāṭabā'i further, the adoption of the verse means that Allah has manifested through this earthly material, the man He perfected by educating him step by step and conferring on him the nature of the potential that made him able to cultivate the earth by shifting it to

a condition where he can use it for the benefit of his life, so he will be free from all kinds of needs and shortcomings. Human existence to worship God, without it humans violate the purpose of its creation. Muhammad Quraish Shihab argues that this verse clearly contains orders to humans -directly or indirectly- to build the earth in its position as caliph, as well as being the reason why humans should worship Allah solely. This is also in line with His word directed to the Meccan Mushrikīn. (Shihab 2005/VI: 284-285).

The teachings of doing justice and upholding justice for every element in the community is also seen in Q.S. Hūd /11: 85, Allah says:

"And," O my people, complete the measurements and the scales equally, and do not cause harm to mankind concerning their rights, and do not make evil on earth by being destroyers " Q.S. Hūd/11: 85.

In explaining the above verse to the editor of *wa lā ta'thau fi al-ard' mufsidīn*, according to Muhammad Quraishh Shihab, this editorial is a prohibition on committing destruction and various crimes, whatever their form, whether murder, robbery, adultery, human rights violations, both material and immaterial and so on. Thus, the Prophet Syu'aib as, led them to avoid so many violations, starting from certain violations that they have done commonly namely reducing doses and scales, then followed by prohibitions that are broader and include past prohibitions, ie not reducing/take the rights of others, whether in the form of reducing the scales or stealing their property, or deceiving and robbing or reducing the respect that a person should receive (harassing). The ban is comprehensive so that it covers all kinds of crimes, both related to oneself, others, animals and the environment (Shihab 2005/VI: 323).

In addition to the teachings of the al-Qur'an above, several hadiths of the Prophet also teach humans to treat animals fairly by giving them their rights after humans use their energy to help humans. Among the hadiths of the prophet that teach it are:

عَنْ أَبِيهِ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ ذَكَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِزْكَبُوا هَذِهِ الدَّوَابَّ سَالِمَةً وَابْتَدِعُوا سَالِمَةً وَلَا تَتَّخِذُوا كُرَاسِيَّ.

"From Muaz bin Anas he was one of the companions of the Prophet SAW. He said that the Messenger of Allah (SAW) said, "Ride comfortably on these cattle, and leave them in a comfortable state. Do not make it a chair or a seat" (Ahmad Ibn Hanbal, hadith no. 15086).

The hadith of the Prophet above teaches humans that, after humans have finished using their pets according to their functions and abilities, humans must remove all objects attached to the animal so that the animal can rest in peace and comfort. This hadith teaches humans not to overburden their pets, they also need a sense of security and a comfortable rest (Zumaro 2019).

This verses and hadith in line with Nelson Bock's view of doing justice to the environment which he calls eco-justice. Llewellyn Leonard stated the same thing that justice is not only for humans and their needs for natural resources, but also for nature itself by considering all risks of damage and its preservation efforts. Social movements that support social justice can help the struggle to formulate forms of environmental justice and their applications (Leonard 2018: 23-38) This is in accordance with the meaning of environmental justice which emphasizes the right to a safe and healthy environment for all people. (Leonard 2018: 25)

Massive continuous action is needed from all elements of the world community, and it can be started from every element of society with their respective functions. Humans will get a "fair result" from their "green movement jihad". This is because nature, as revealed before, can respond according to the stimulus given to it. Humans cultivate well, but will give good results, and vice versa.

Good legal products originating from religious, cultural and state teachings, should not only be understood normatively, but must be responded positively to maintain the stability of life in social and environmental realities. The government as the policy maker, the teacher as the agent of change, the student of the agent of change and society in general, can work together continuously and cooperatively.

In a Christian study related to efforts to cleanse the heart of greed and want to win themselves in the exploitation of natural resources, Nelson Bock put forward the terms ecojustice and ecospiritual. Although this idea has not fully revealed a comprehensive and comprehensive concept, but the emphasis on radically changing the way humans view nature as a manifestation of God's love for humans, where destroying nature is the same as damaging God's image, is expected to help touch the spiritual dimension of humans in look at the relationship between God, humans and nature. Enforcement of justice for the environment he proposes is, whoever destroys the environment he also has to fix it. If humans do not act justly towards the environment, various disasters and environmental damage, it will eliminate not only animal and plant species, but the human species itself (Bock 2013: 443-444)

Law enforcement against all forms of violations is one form of environmental jihad as well. This is because if the law is not enforced, environmental justice will not be fulfilled, leaving various negative impacts on the environment.

Thus the discussion about the concept of ecojustice education in the Al-Qur'an which integrates students' intellectual, emotional and psychological dimensions in understanding nature. With this model, the teacher can not only educate students about efforts to preserve and enforce the law on the environment, this concept can also help to touch the spiritual dimension between teacher and student in looking at the relationships and systemic relations between God, humans and nature in the Al-Qur'an.

#### **4 Conclusion**

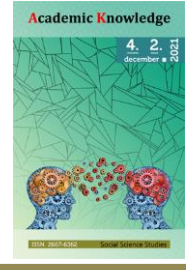
From the discussion above it can be understood that the concept of ecojustice education in the Al-Qur'an can be understood in the sense of education that respects the existence and enforcement of natural rights by creating a safe and healthy environment for all people as a form of accountability to God. Through this concept, in addition to educating about efforts to preserve the environment, this concept can also help touch the spiritual dimension between teacher and student in looking at the interconnectedness and systemic relationship between God, humans and nature.

## 5 BIBLIOGRAPHY

### Al-Quran al-Karim

- Amrullah, A. B. K. (2000). *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: PT. Pustaka Panji Mas.
- ash-Shiddiqie, Hasbi. (2000). *Tafsir al-Quranul Majid*, AN-NUR, Semarang: Pustaka Rizki Putera.
- Aristotle. (2009), *Aristotle Rhetoric* edited by Edward Meredith Cope and Jhon Edwin Sandys, New York: Cambridge University Press, 2009, (first edition 1877), vol. 1.
- al-Biqā'ī, B. D. (1415 H/1995 M). *Nazm al-Durar fi Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, print. I.
- Bock, N. (2013). “An Ecotheology: Toward a Spirituality of Creation and Eco-Justice”, *Cross current*, Association for Religion and Intellectual Life.
- C. Bock. (2016). “CLIMATOLOGISTS, THEOLOGIANS, AND PROPHETS: TOWARD AN ECOTHEOLOGY OF CRITICAL HOPE”, *Crosscurrent*, March.
- C. W. Hrynkow. (2017). “Greening God? Christian Ecotheology, Environmental Justice, and Socio-Ecological Flourishing”, *Environmental Justice*, Jun, Vol. 10 Issue 3, p. 81-87.
- Celia Deane-Drummond, (2017). *A Primer in Ecotheology: Theology for a Fragile Earth* (Eugene, OR: Cascade Books), p. 167.
- Dalton, Anne Marie & Henry C. Simons, (2010), *Ecotheology and the Practice of Hope*, New York: Albany.
- Davy, B.J. (2003) “Jewish ecologies”, *Alternatives Journal*, Waterloo: Vol. 29, Iss. 2; p. 46.
- Fakhr al-Dīn, M. R. (1415 H/1995 M) *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Farmawī, ‘A. H. (1977). *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī: Dirāsah Manhajiyah Mauḍū‘iyyah*, Mesir: Maktabah al-Jumhūriyyah.
- Febriani, N. A. (2014). *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran*, Bandung: Mizan,
- Febriani, N. A. (2017) “Ekoteologi Berwawasan Gender dalam al-Quran”, *Palastren*, no.1/10.
- G. L. Chamberlain, (2000) “Ecology and Religious Education”, *Religious Education*; Spring; 95, 2; ProQuest.
- Ituma, E A. (2013). “Christocentric Ecotheology and Climate Change”, *Open Journal of Philosophy*,. Vol. 3, No. 1A, 126.
- Jauhari, T. (no year). *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Kruger F, Adre le Roux and Kevin Teise. (2020) “Ecojustice education and communitarianism: Exploring the possibility for African eco communitarianism”, *EDUCATIONAL PHILOSOPHY AND THEORY*, VOL. 52, NO. 2, 206–216.
- Kulnieks, Andrejs; Longboat, Dan; Young, Kelly. (2013). “Engaging Literacies through Ecologically Minded Curriculum: Educating Teachers about Indigenous Knowledges through an Ecojustice Education Framework”, *Journal Articles; Reports – Evaluative*, Vol. 19, Number. 2, p. 138-152.
- Leese, J J. Johnson (2019) “Ecofaith: Reading Scripture in an Era of Ecological Crisis”, *Religions*; Basel Vol. 10, Iss. 3, (Mar 2019).
- Leonard, L. (2018). “Bridging Social and Environmental Risks: the Potential for an Emerging Environmental Justice framework in South Africa”, *JOURNAL OF CONTEMPORARY AFRICAN STUDIES*, VOL. 36, NO. 1.
- Morrison S. (2018) “Reframing Westernized culture: insights from a Critical Friends Group on Ecojustice education”, *Environmental Education Research*, Vol. 24, No. 1, 111-128.
- Moore, B L. (2017) *Ecological Literature and the Critique of Anthropocentrism*, Macmillan: Palgrave, 2017, 1.
- M. Pepper & R. Leonard, (2016) “How Ecotheological Beliefs Vary Among Australian Churchgoers

- and Consequences for Environmental Attitudes and Behaviors”, *Rev Relig Res* 58.
- Nasr, H. (2004). *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama*, terj. Suharsono dkk, Jogjakarta: Inisiasi Press.
- Noer, K. A. (1999). “Menyemarakkan Dialog Agama”, dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat*, Bandung: Aman Wacana Mulia.
- R. A. Martusewicz, John Lupinacci, Jeff Edmundson, (2015). *EcoJustice Education: Toward Diverse, Democratic, and Sustainable Communities*, New York: Routledge.
- Rahman, F. (1999). *Major Themes of The Qur’ān*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Raya, A. T. (2007). “Khalifah”, in: *Ensiklopedi al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, cet. I, vol. 2.
- Ridwanuddin, P. (2017). “Ekoteologi dalam Pemikiran Badiuzzaman Said Nursi”, *Lentera*, vol. 1, no.1, Juni.
- Rita J. Turner, (2015). *Teaching for EcoJustice: Curriculum and Lessons for Secondary and College Classrooms*, New York: Rotledge.
- S. A. Morrison, (2018). Reframing Westernized culture: insights from a Critical Friends Group on EcoJustice education, *Environmental Education Research*, VOL. 24, NO. 1.
- S. Hawwā (1989), *al-Asās fī al-Tafsīr*, Cairo: Dār al-Salām, print. II.
- S. Tonstad, (no year). “Ecology & Theology in Revelation”, *Shabbat Shalom*, p. 24.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Skillen J. R. (2016). “Introducing Evangelical Ecotheology: Foundations in Scripture, Theology, History, and Praxis”, *Christian Scholar's Review; Holland Vol. 45, Iss. 2*.
- Suwito NS (2011). *Eko-Sufisme Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama’ah Mujahadah Ilmu Giri dan Jama’ah Aoliya’* Jogjakarta, Jogjakarta: Buku Litera.
- Zumaro, A. (2020). *Ekoteologi Islam (Studi Konsep Pelestarian Lingkungan dalam Hadis Nabi Saw*, Jogjakarta: UIN Sunan Kalijaga Dissertation.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received : 29.07.2021  
Kabul Tarihi / Date Accepted : 26.12.2021  
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

### Eski ile Yeni Arasında Mithat Cemal Kuntay'la Mehmet Akif'in Dostluğu

**Mehmet YILMAZ\***

#### Anahtar Kelimeler:

Mehmet Akif Ersoy,  
Mithat Cemal  
Kuntay,  
Modernizm,  
Batılılaşma,  
Değişim,

#### ÖZ

Yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı'nın Tanzimat'tan bu yana süren yenileşme hareketleri artık neticelerini vermeye başlasa da toplum içinde geleneğe sıkı sıkıya bağlı bir kesim varlığını sürdürmektedir. Teknolojik gelişmeler ve dünya milletleri içinde oluşan yeni kurumlar yenilikleri bir zorunluluk haline getirir. Osmanlı aydını değişimden payını alırken devletin varlığını ve gelişimini sürdürebilmesi için nasıl bir modernleşmenin tam olarak yürürlüğe sokulması gerektiği hala bazı fikir akımları çerçevesinde tartışılan bir durumdur. Mehmet Akif Ersoy, eskiyi muhafaza edip geleneğe sahip çıkarak modernleşmenin mümkün olduğunu ileri süren ve eserlerinde bu yenileşmenin nasıl gerçekleşeceğine dair kuramsal nitelikte reformlar sunan en önemli aydınlarından biridir. Edebî eserlerinde bir düşünce adamının içinde var olduğu toplumu sıkıntılı anlardan kurtarma kaygısı bütün açıklığı ile kendini gösterir. Amacı sadece güzellik duygusu uyandıracak şiirler yazmak değildir. Şiiri, toplumu uyandırmak için bir araç olarak düşünür. Mithat Cemal Kuntay, Akife göre eskiyi koruyarak yenileşmenin çokta mümkün olmadığını ileri süren Batılılaşma yanlısı bir aydın profili sergiler. Yaşadıkları dönemin önemli olaylarına tanıklık eden bu iki aydının dostluğu modernleşme sürecimiz ile ilgili bizi aydınlatması açısından incelemeye değerdir.

### The Friendship of Mithat Cemal Kuntay and Mehmet Akif Between The Old and The New

#### Keywords:

Mehmet Akif Ersoy,  
Mithat Cemal  
Kuntay, Modernism,  
Westernization,  
Variation.

#### ABSTRACT

Although reform movements that continued since the Tanzimat in the Ottoman Empire began to give their results at the beginning of the twentieth century, a part of the society that were strictly tradition bound continued to exist. Technological developments and new institutions formed within the nations of the world made innovations a necessity. While the Ottoman intellectuals received their share from this change, exactly what kind of modernization should be implemented in order for the state to continue its existence and development was still a matter of debate within the framework of some movements of thought. Mehmet Akif Ersoy was one of the most important intellectuals who argued that modernization is possible by preserving the old and protecting the tradition and presenting theoretical reforms in his works regarding how this innovation would take place. In his literary works, the concern of a thinker to save the society she lives in from troubled moments manifests itself with all its clarity. His aim is not just to write poems that will evoke a sense of beauty. He uses poetry as a purpose to awaken society. According to Akif, Mithat Cemal Kuntay indicates a Westernization intellectual profile, who argued that it is not possible to make innovations by preserving the old. The friendship of these two intellectuals, who witnessed the important events of their time, is worth investigating in terms of enlightening us about our modernization process.

\* Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, yilmazmirzamy@gmail.com, ORCID: 0000-0001-2345-6789



## 1. GİRİŞ

İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın evinde ilk karşılaştıklarında bu sessiz adamın vakar bakışlarına tam bir mana veremese de karşısındaki insanın derinliğini, entelektüel birikimini, yaşadığı yüzyılın meselelerine yaklaşımını gördükçe Mithat Cemal'in Akif'e saygısı ve muhabbeti artacaktır. İbnülemin Kemal Bey'in okunan şiirlerin, oturlan sedirlerin, kelimelerin hatta seslerin bile eskiyi hatırlatan evinden sokağa çıktığında “bir devrin cenaze namazından” döndüğünü sanan Mithat Cemal'in aksine, Mehmet Akif'in yeni olan her şeyi bu eskiliği muhafaza ederek var etmek gerektiği fikri aralarında ister istemez bir farklılık oluşturur. (Kuntay, 2005: 13) İlk gördüğünde Mehmet Akif'i klasik divan şiirini devam ettirenlerden biri zannetmesi tanıştıkları ortamın eskiyi hatırlatan havasından olsa gerektir.

1900'lerin başlarında Osmanlı İmparatorluğunda iki çeşit insan tipi önemli görülmektedir: “Saraya söven, dine söven” (Kuntay, 2005: 18). Yetiştigi sosyal ortamın Batı merkezli fikriyatı içinde modernizmi bu iki unsurdan kurtulmaya bağlayan bazı son dönem Osmanlı aydınının hayatı algılama tarzına bağlı olarak Mithat Cemal, dine ve saraya hücum etmesinin Mehmet Akif'in nazarında kendisini önemli bir adam kisvesine bürüneceğini daha tanıştıkları ilk gün düşünür ve icraata koyulur. Çok iyi Fransızca bilen Akif'in Batı düşüncesi ile karşılaşmasına rağmen dindar kalabilmesi Mithat Cemal'i şaşırtacaktır. Kibirden nefret eden, şairliğini yok hükmünde sayan, mütevazılığı ve dürüstlüğü ile insanı hayretlere düşüren bu adam otuz üç yıl boyunca hiç bayağı olmamıştır. Mithat Cemal, “Onun iç yüzüne baktığım vakit gökyüzüne, denize bakar gibi ferahlardım.” (2005: 27) derken Akif'in etrafındaki dostlarına nasıl bir güven duygusu verdiğini izah etmektedir. O, elinden ve dilinden emin olunan kişidir.

Yine de Mithat Cemal Kuntay, Akif'i özel anlarıyla anlattığı monografi niteliğindeki eserinde Mehmet Akif'e kendi düşüncelerinin içinden bakar. Dünya görüşü olarak Akif'e göre dönemin Batılılaşma hareketlerine daha ılımlı bir yaklaşım içinde olduğu için samimiyetle sevdiği ve hayranlık duyduğu bu dostunu kendi tarafına çekmenin ve kendisi gibi biriymiş gibi göstermenin kaygısını taşır. Akif'in seciyesi ve hayata karşı tavrı ile ilgili en önemli eserlerden biri olan *Mehmet Akif* monografisi bu sebeple genellikle öznellekle suçlanmıştır. Aslında bu durum öznelliğin ötesinde bir samimiyeti içermektedir. Mithat Cemal, Akif'le ilgili “Çok çetin huyluydu: Mademki onunla dostunuz, onun gibi düşünecektiniz; onun kızdığı şeye kızacaktınız; onun sevdiği şey sizin için de sevimli olacaktı.” (2005: 27) derken bir itirafta bulunur gibidir: ‘Onu kendime benzetemedim.’

Mehmet Akif'in kendisi gibi düşünmemesine ve hayata aynı yerden bakmamasına rağmen Mithat Cemal'le dostluğu, dönemin şartları içinde değerlendirilmeli ve bu iki insanın entelektüel birikiminin yakınlığı hesaba katılmalıdır. Akif'in vefatından birkaç ay sonra Kuntay, onun en yakın dostlarından ve dava arkadaşlarından biri olan Eşref Edip'le karşılaşır. Mithat Cemal, Eşref Edip'e Akif'le ilgili hatıralarını neşretmesini söyler. Eşref Edip bu konuda kararsızdır, fakat Mithat Cemal'in ısrarı bugün Akif'le ilgili en önemli kaynaklardan birine sahip olmamıza vesile olmuştur. Eşref Edip eserinin girişinde “Bu kitabı neşretmeme Mithat Cemal Kuntay sebep oldu. Merhumun candan dostu, güzide şair Mithat Cemal...Üstad'ı gömeli birkaç ay olmuştu. Hatıratımı neşredip etmeyeceğimi sordu. Bilmem ki bir şeye yarar mı dedim. Cesaret verdi.” cümleleriyle bu durumu açıklar. (Fergan, 2011: 59)

Mehmet Akif'in düşmanlarını bile kendine hayran bırakan sağlam karakteri ve etrafındakilere aşıladığı güven duygusu Mithat Cemal'i hemen etkisi altına almıştır. Bununla birlikte Osmanlı'nın yıkımla karşı karşıya

olması ve dönemin aydınlarının ülkeyi kurtarma kaygısı içinde ideolojik farklılıklardan sıyrılarak yaklaşabilmeleri göz önünde bulundurulmalıdır. Devletin varlığını koruma ve sürekliliğini sağlama noktasında ciddi sorunları vardır ve herkes -hangi düşünceden, meşrepten olursa olsun- bu büyük sorunu çözmek adına yaklaşmak ve ortak hareket etmek zorundadır. Bununla birlikte M. Ertuğrul Düzdağ, Mithat Cemal'in Mehmet Akif'e yakınlığını bir övünme aracı olarak kullandığını söyler. Kendini yüceltmek için Mehmet Akif gibi bir insanla dost olmak onun için yeterlidir. Düzdağ, Mithat Cemal'in *Mehmet Akif* eserini sadece "tarafsız hatıra parçaları" yönünden kıymetli bulur ve Mithat Cemal'in dünya görüşü olarak Mehmet Akif'e çok uzak bir insan olduğunu belirtir. Düzdağ'a göre Mehmet Akif'le Mithat Cemal'in dostluğundan bahsedilemez. Ona göre Mithat Cemal'in, Mehmet Akif'in "şairliğinin kaynağını teşkil ve temin eden inanç ve fikirleriyle bir ilgisi ve yakınlığı yoktur. Tam bir Batıcı olan yazar, her fırsatta Akif merhumu dindar ve muhafazakâr olmanın -kendince- ayıbından kurtarmaya çalışır." (Düzdağ, 2006: 17)

Kuntay'a atfedilenler doğru kabul edilirse Mehmet Akif neden Safahat'ın dördüncü kitabı olan *Fatih Kürsüsünde*'yi Mithat Cemal'e atfetmiştir ve neden birlikte yazdıkları bir şiiri -*Acem Şahu- Safahat*'ına almıştır? Ayrıca Mehmet Akif *İstibdat* şiirini "Kardeşim Mithat Cemal'e" ithafıyla yayınlar. Mehmet Akif'in "kardeşim" dediği bir insan ona çok da uzak olmasa gerektir. İki insan arasındaki yakınlığın seviyesini tespit edebilmek için aslında bu iki yazarın birbirleri için yazdıklarına ve birbirlerine ithaf ettikleri eserlere bakmak en doğru yoldur.

Beşir Ayvazoğlu da Mithat Cemal'in Mehmet Akif'i "resmi ideolojiye kabul ettirme kaygısı" içinde olduğu görüşündedir: "Mithat Cemal, çok sevdiği Mehmet Akif'e resmi ideoloji nezdinde meşruiyet kazandırmak maksadıyla, o nefis monografisinin satır aralarında aslında onun ne kadar Batıcı ne kadar ilerici vb. olduğunu göstermeye çalışır" (Ayvazoğlu, 2007: 187) Mehmet Akif'in bir modernist/reformist olduğu gerçektir. Gerek düzyazılarında ve vaazlarında gerekse Safahat'ta Müslümanlara ve genel olarak İslam ülkelerine yönelttiği eleştiriler bunun delilidir. Yenilenmenin şart olduğunu, yaşanan zaman diliminin gereklerine uyarak İslam âleminin kendine çeki düzen vermesi gerektiğini her fırsatta dile getirir. Mithat Cemal'in eserinde özellikle vurguladığı tavrı da budur. Ancak Mehmet Akif'in modernleşme projesi ile Batılılaşmayı savunanların modernleşme modeli birbirinden çok farklıdır.

Gelenekle modernizmi, eski ile yeninin zıtlığı içinde değerlendiren Tanzimat dönemi sonrası Osmanlı aydını, yenileşebilmek için eskiyi değersizleştirme amacıyla hareket eder. Eski olan hemen hemen her şeyin küçümsendiği bir ortamda devlet kurumlarının ıslahı, ordunun modernizasyonu, sosyal yapının yeniden inşası gibi büyük meselelere kısa sürede çözüm bulmak o kadar kolay olmayacaktır. Oysa amaç, devletin kurumlarını işlevsiz hale getiren sorunlara kısa süre içinde çözüm üretmektir. Bu durum, modernleşmenin kendi kaynakları içinde ıslah yoluyla gerçekleşmesini engeller. Özellikle askeri alanda yaşanan yenilgiler, devlet eliyle sert müdahalelere sebep olur. Modernleşme yavaş yavaş kendi iç dinamiklerini onarak değil de sosyal yapıda ciddi sorunlar yaratan kırılmalar yoluyla yapılmaya çalışılır. Bir şeyi var etmeden yıkmak, elinizdeki mevcut imkânları da kaybetmeye yol açabilir, fakat Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydın ve yöneticilerinin acelesi vardır. Aksi takdirde devleti yıkıma götürecek sonuçlar doğabilir, anlayışı yapılan yenilikleri telaşla yürürlüğe koyma neticesi doğurur. Akif'in karşı çıktığı durum Osmanlı Devleti'nin "taklit etmeye yöneldiği modern Avrupa'nın medenî ve kültürel değerlerinin ve başarılarının dinî, felsefî ve sosyal kaynaklarını arka planı yeterli ölçüde araştırma, anlama ve kuşatma cehdi göstermeden İslam'la Avrupaî değerler arasında ayniyet, benzerlik, uzlaşabilirlik

ilişkileri kur[maktır]". (Kara, 2011: 270) Bu tespit, İslam modernizminin genel sorunudur. Körü körüne taklit yoluyla bir toplumun ihyası ve dönüştürülmesi ne teali ne terakki olur.

Mithat Cemal Kuntay ile Mehmet Akif'in dostluğunun başladığı dönemde II. Abdülhamit yönetimi varlığını devam ettirmektedir ve modernleşmenin önündeki en büyük engel olarak bizzat II. Abdülhamit'in kendisi gösterilmektedir. Mithat Cemal'e göre, Mehmet Akif'in II. Abdülhamit yönetimi muhaliflerinden olduğu bir gerçektir. Fakat dikkat edilmesi gereken husus Mehmet Akif'in körü körüne bir muhalefet yapmadığı, toplumun kalkınmasına set çeken yönetimdeki yanlış uygulamalarına sesini yükselttiğidir. Bununla birlikte Mithat Cemal, her fırsatta Mehmet Akif'in II. Abdülhamit'i sevmediğine vurgu yapar. Dönemin paşalarının çocuklarına özel dersler veren Akif, Yıldız Sarayı'nın yakınında bulunan bu paşa konaklarına sık sık girip çıkmaktadır: "Abdülhamit'in ayak sesleri duyulacak kadar saraya yakın olan bu odalarda bu gençlere Akif, Namık Kemal'i okutuyordu. Alaturka selamların yüz türlü verildiği bu salonlara Akif, ölçüsü ömründe değişmeyen tek selamıyla girdi çıktı. Hiçbir kapı, altından geçerken onu eğilmeye mecbur edemedi." (Kuntay, 2005: 55)

## 2. KARDEŞİM MİTHAT CEMAL'E İTHAFIYLA İSTİBDAT ŞİİRİ VE ACEM ŞAHI

Akif'in ders verdiği paşa çocuklarına Namık Kemal'i okutup okutmadığı ile ilgili elimizde kesin bilgi olmamakla beraber, hiçbir dünyevî güç karşısında menfaati için eğilmediği bilinmektedir. II. Abdülhamit Dönemi'ne ve Abdülhamit'in şahsına en ağır eleştirilerden birini içeren *İstibdat* şiirinin yazılmasına da Mithat Cemal'in başına gelen can sıkıcı bir olay vesile olmuştur. Mehmet Akif bu eserini "Kardeşim Mithat Cemal'e" ithafıyla yayımlar. Bir akşam evinde Mektep-i Hukuk ders notlarını temize çekerken evi Zaptiye Nezareti görevlileri tarafından basılan Mithat Cemal bir jurnal üzerine gözaltına alınır ve günlerce nezarethanede kalır. Komiser, imam, mahalle bekçisi ve zaptiyelerle yapılan baskında kendisine "*politika suçlusu*" olduğu söylenir. Zira dönemin bütün eli kalem tutan mekteplileri bu belirsiz suç ifadesinin şüphelidir. (Kuntay, 2005: 118) Mithat Cemal nezarethanede birkaç gün bekletilir ve Mektep-i Hukuk ders notları içinde yer alan Fransız İhtilali tarihinin anlatıldığı bazı bölümlerle ilgili suçlanır. Kuntay, ifadesinde bunların ders notu olduğunu, eğer Fransız İhtilali'nden bahsetmek suçsa okuldaki derslerden kaldırılmasını gerektiğini söyler. Asıl sorun ise Mektep-i Hukuk'taki bir sınıf arkadaşının Mithat Cemal'i Jön Türklerden biri diye saraya jurnallemesidir. Mithat Cemal serbest bırakıldıktan sonra Mehmet Akif'le birkaç ay görüşmez. Zira artık bir şüphelidir ve Akif'in güvenliği için ondan uzak durmalıdır. Bu olaydan çok müteessir olan Akif, *İstibdat* şiirinde dönemin zaptiye nazırı Çerkez Paşa'ya, kocası zorla götürülen bir mahalle kadının ağzından veryansın eder:

"Sürüklüyor; öteden bir kadın diyor:

-Bırakın!

Kocam ne yaptı? Nedir cürmü bi-günah adamın?

Günahtır etmeyin oğlum, ayıptır eylemeyin.

Efendi kim, o ne bilsin? Bilirse hem ne çıkar?

Kilercisiyle uzaktan biraz hısımlığı var.

Geçende komşuyu görmüş, demiş selam söyle.

Demek alınmayacak Tanrı'nın selamı bile.” (Ersoy, 2011: 121)

Akif şiirin bu bendinde, II. Abdülhamit'e muhalif olan veya II. Abdülhamit'in kendisi ve yönetimi için tehlikeli gördüğü kişilere selam vermenin bile suç olduğu bir ortamı tasvir eder. Şiirde geçen “Efendi” II. Abdülhamit'ten sonra tahtın varisi olan veliaht Mehmet Reşat Efendi'dir. Şehzade Mehmet Reşat Efendi'nin kilercisiyle görüşüp selamlaştığı için gözaltına alınan kişi, İstanbul'un Fatih semtinde oturan sade bir vatandaş ve sürgün edilmesi için verdiği selam yeterlidir. Şiirin anlatıcısı, sıcak bir yaz akşamı evinde bunaldığı için biraz serinlemek için gezintiye çıkar ve bir anda kocası tutuklanan kadının feryatlarıyla karşılaşır:

“Köpek sürür gibi insan sürüklenir mi ayol?

-Kadın çekil döverim ha! Sokulma, haydi defol!

-Kadın paşam, ne yaparsın?

-Paşam mı? Nerde paşa?

Şu korkuluk gibi dimdik duran herif mi, paşa?

Tasavvur et: İki arşın kazık kadar bir boy!

Getir de üstüne kalpaklı bir kemik kafa koy.

Ocak süpürgesi şeklinde bir sakal yaparak

“Senin bu işte yüzün, al!” deyip o yüzüze tak

... Ya sen, zebani kıyafetli, gulyabani paşa

İlahi yumru başın bir geleydi sivri taş!” (Ersoy, 2011: 123)

Yüzü; yani belli bir kişiliği, kendine ait fikriyatı ve dünya görüşü olmayan insanların, II. Abdülhamit'in emrinde, sakal bırakarak aynileşmesi, yönetimin istediği insanlara dönüşmesi ve gerçekleştirilen haksız uygulamalara hiçbir eleştiri getirmeyerek emir büyük yerden anlayışı ile hareket etmeleri “ocak süpürgesine” ifadesinde yer alan sakal benzetmesiyle anlatılmıştır. Sadece emir aldıkları yerin şekline bürünen bu insanlar zahirde önemli makamları işgal ediyor gibi görünseler de iradelerini ve kişiliklerini, sorgulama ve vicdan emarelerini yitirdikleri için kendi yüzlerini, kendi olma bilinçlerini kaybetmişlerdir. Mehmet Akif'in bu şiirinde doğrudan II. Abdülhamit'e hitap ederek,

“Bu bir cani dedin sürdün, ya mahkûm eyledin hapse

Müvekkel eyleyip casusu her vicdana, her hisse

Düşürdün milletin en kahraman evladını ye'se

Ne mel'unsun ki rahmetler okuttun ruh-u iblise” (2011: 118)

demesi, onun II. Abdülhamit Dönemi'nin uygulamalarına bakış açısını çok net bir şekilde gösterir. Mehmet Akif gibi İslamcı bir şairin II. Abdülhamit gibi İslam birliği politikası güden bir padişaha karşı bu denli şiddetli muhalif duygular ve düşünceler içinde olması dönemin sosyal ve siyasi şartları içinde değerlendirilmelidir. Zira Akif hem şiirlerinde hem de biyografisinde görüleceği üzere haksızlığa, zulme sessiz kalacak bir insan değildir. *İstibdat* şiirinin giriş mısralarında II. Abdülhamit dönemi yönetiminin uygulamalarına bakış açısını anlatırken

birkaç zalimin yaptığı zulme, milyonlarca mazlumun neden ses çıkarmadığına şaşırır. Halife II. Abdülhamit için “zıll-i mevhum” ifadesini kullanır. Halife, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir fakat bu gölge vehimlidir, her şeyden şüphe edecek kadar hastadır:

“Utanmaz mıydınız bir salsalar zalimle mazlumu

Siz, ey insanlık isti'dâdının dünyada mahrumu

Semalardan da yüksek tuttunuz bir zıll-i mevhumu

...

Otuz üç yıl devam etsin, başından gitmesin nekbet

Bu bir ibrettir amma olmayaydık böyle biz ibret” (Ersoy 2011: 117)

Mehmet Akif, 1900'lerin başlarından itibaren sık sık görüştüğü ve dönemin sosyal/siyasî meseleleri ile ilgili fikrî mütalaalarda bulunduğu Mithat Cemal'le Şehzadebaşı'nda bir gezinti sırasında İran'da meydana gelen acı bir olaydan bahseder. Dönemin İran şahı Muhammed Ali Şah, anayasayı fes etmiş, bu duruma karşı çıkan Meclis-i Mebusan'ı top ateşine tutarak birçok milletvekilinin ölümüne yol açmıştır. 1907'de babasının ölümü üzerine tahta çıkan Muhammed Ali Şah, gerçekleştirdiği antlaşmalarla ülkenin kuzeyini Rusya'nın sömürmesine, güneyini ise İngiltere'nin hâkimiyetine bırakır. Rusya'dan aldığı destekle muhalif gruplara çok sert müdahalelerde bulunan Ali Şah, en nihayetinde babasının hazırlayıp kabul ettiği “Nizamname-i Hukuk-u Millet” yasasını fes eder. Meşru Meclis'in bu durumu kabul etmemesi üzerine de Meclis'i top ateşi ile yıktırır. (Özgüdenli 2007: 503). Halkın başlattığı geniş çaplı ayaklanma neticesinde Rusya'ya kaçmak zorunda kalan Ali Şah, ömrünün devamını kaçak ve sürgün olarak geçirir. Mehmet Akif, İran meclisinin topa tutulmasından dolayı çok müteessir olur ve Mithat Cemal'e birlikte *Acem Şahı* başlıklı bir şiir yazmayı teklif eder. Şiirde bu olayın eleştirisi dile getirilecek, zulme karşı çıkılacaktır. Mithat Cemal, Mehmet Akif'i kendinden kat kat üstün bir şair olarak gördüğü için “Onunla şiir mi yazmak? Latife mi ediyordu? O koşacaktı; ben arkasından bakacaktım.” diye düşünür (Kuntay, 2005: 89). Ama Akif ciddidir. Şiiri iki bölüm halinde kaleme almayı ve ortak isimle bastırmayı düşündüğünü söyleyince Mithat Cemal'in hayreti artar. Akif, Mithat Cemal'in kalemine onun sandığından daha fazla kıymet vermektedir. Bütün bunları kendisine hoşluk olsun diye söylediğini tasavvur ederken Mithat Cemal, Akif'in ısrarı üzerine şiirin ilk bölümünü yazar ve Akif kendi bölümünü de tamamladıktan sonra şiiri yayımlar. Mithat Cemal'i asıl mutlu eden şey ise bu şiirin Safahat'ın birinci kitabında da yer alıyor olmasıdır.

Acem Şahı, İstibdat şiirinin bir devamı gibidir. Akif bu eserinde II. Abdülhamit ile Muhammed Ali Şah arasında benzerlik kurar. Zulmün mantığı ve sonuçları her toplumda aynı sonuçları doğurur.

“Zafer-yâb olduğun kimdir? Düşün bir kerre millet mi?

Adalet isteyen bir kavmi vurmak galibiyet mi?

Nasibin yok mudur bir parça olsun âdemiyyetten

Nasıl aldırıyorsun yükselen feryâda milletten?” (Ersoy 2011: 114)

Bir toplumun adil kanun hükümleri içinde yönetilmesi ve özgür yaşama isteği evrensel değerler içinde düşünülmelidir. Akif'in vicdanında derin yaralar açan durum, Müslüman olduğunu söyleyen milletlerin İslam'a

muhafif hareket ederek yaşaması ve Müslüman toplumlari yöneten yöneticilerin, insanliğın evrensel değerlerini sayđı duyarak birey ve toplum için özđür bir yaşama alanı oluşturmamalarıdır. Yaşanan haksızlıklara karşı Akif'in susması ve kayıtsız kalması ise karakterine yakından bakılınca düşünülemez.

### 3. FATİH KÜRSÜSÜNDE: MODERNLEŐELİM FAKAT NASIL?

Aralarında on yaş fark olmasına rağmen Mithat Cemal'le Mehmet Akif'in modernleşmenin kaçınılmaz bir şekilde toplumları değiştirmesi, yaşamın sürekli bir tekâmül halinde olması gibi bazı meselelere aynı yerden baktıkları görülmektedir. Ayrıca Mithat Cemal'in entelektüel birikimiyle dönemin sorunlarına vakıf bir derinliğe sahip olması, Mehmet Akif'in yakınlığını kazanmasını sağlar. Mithat Cemal, Mehmet Akif'le yaşadığı fikir tartışmalarına eserinde sıklıkla yer verir ki bu durum bize toplumu ve devleti yenilemeye çalışan iki aydının çözümlerini açasından farklı bakış açısını görme imkânı da sunar.

Mithat Cemal'e ithaf edilen eserlerden bir diğerini *Safahat*'in dördüncü kitabı olan *Fatih Kürsüsünde*'dir. *Fatih Kürsüsünde*, 1913-1914 yılları arasında *Sebilürreşad* dergisinde yayınlanmıştır. Bu eserin Mithat Cemal'e ithaf edilmesi oldukça manidardır. 1900 ile 1908 yılları arasında, II. Abdülhamit'in son demlerinde, bir araya geldikçe Mithat Cemal'le tartıştıkları meseleleri Akif bu eserinde dile getirir. II. Abdülhamit'in tahtan indirilmesinin ardından 1908 ile 1914 yılları arasında meydana gelen olaylar, Osmanlı'nın felaketlerden kurtulmak için modernleşme hareketlerini farklı fikir akımları ile birlikte hayata geçirme çabası *Fatih Kürsüsünde* şiirinde ayrıntıları ile işlenir.

Mehmet Akif eserinin girişinde, gelenekle modernizm arasında kalan iki aydının "Yenilenmeliyiz fakat nasıl?" sorusuna verdiği cevaplarında yaşadıkları fikir ayrılıklarını, Batılılaşma taraftarı olan bir kişi ile geleneği muhafaza ederek modernleşmek gerektiğini düşüneni ikinci bir kişinin karşılıklı mütalaalarını dile getirerek adeta tasvir eder. *Fatih Kürsüsünde*, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm "*İki Arkadaş Fatih Yolunda*" başlığını taşımaktadır. Eminönü'nde vapurdan inen iki arkadaş Fatih semtine doğru yürürken yol boyunca toplumun içinde bulunduğu durum ve yaşadığı sorunlarla ilgili meseleleri tartışırlar. "*Hamasî Şairimiz Mithat Cemal'e*" ibaresiyle ithaf edilen eserde toplumun sorunlarına çözümler arayan bu iki arkadaşın Mithat Cemal'le Mehmet Akif olma ihtimali oldukça yüksektir.

Eserin ilk mısralarından itibaren toplumu mustarip eden sosyal sorunlar sıralanmaya başlanır. En önemli meselelerden biri üretimin olmaması, tüketime dayalı bir anlayışın halk arasında yaygınlaşmasıdır. Anlatıcı, yok edilen ormanların yerine ağaç bile dikilmediğini; ağaç dikmenin, fidanları korumanın da bir üretim olduğunu belirterek söze başlar. Böyle giderse kadirge tamiri için bile Avrupa'dan odun ithal etmemiz gerekecektir:

"Odun dedin de tuhaftır, ne geldi aklıma bak:

Zavallı memleketin yoktu başka mahsulü

Odundu, nerde bulunsan metâ'-ı mebzulü

-Adam yetiştiremezmiş, demek ki toprağımız

-Latife ber-taraf amma, adam değil yalnız

Odun da isteriz artık yakında Avrupa'dan" (2011: 287)

Mithat Cemal'in *Mehmet Akif* isimli eseri dikkatli okunursa Osmanlı devlet kurumlarının nasıl yenilenmesi gerektiği ile ilgili Akif'le yaşadıkları fikir ayrılıklarının *Fatih Kürsüsünde* eserinin giriş kısmındaki bu iki arkadaşın tartıştığı meselelerle benzer olduğu görülecektir. Mehmet Akif'le Mithat Cemal'in yakınlığını ve düşünce dünyalarındaki farklılığa rağmen nasıl dost kalabildiklerini anlayabilmek için bu eserde tartışılan meselelerin ayrıntılarına bakmak gerekmektedir.

Üretimin olmamasından kaynaklanan sıkıntılar; toplumun gelişimine katkı sağlayacak yetişmiş insan gücünden, muhtelif araçların üretiminde kullanılacak ağaç üretime kadar geniş bir alana yayılmaktadır. Bu durum belirtildikten sonra iki arkadaşın Osmanlı kurumlarının modernleşmesi ile ilgili fikirleri hakkında verilerle ulaşıyoruz. İlk tartışılan mesele 'eğitim', yani medreselerin ıslahı sorunudur. Batılılaşma taraftarı olan anlatıcı medrese hocalarını saçma sapan konuşan, sadece boş işlerle uğraşan bir yük olarak görür. Daha da ileri giderek,

“Sarıklı milletidir milletin başına bela” (2011: 288) der.

Geleneği muhafaza ederek modernleşmek gerektiğini savunan diğer anlatıcı hemen savunmaya geçer:

“-Fakat umumunu birden batırmak iş değil a!

Bilir misin ne dehalar yetişti medreseden

-Deha mı, at bakalım hiç sıkılma bol keseden

-Sıkılmadan atayım mış...Kuzum, niçin atayım?

İnanmıyorsan eğer dur ki ben de anlatayım

Sarıklıdır diye hiç görmeden bila-insaf

Kibâr-ı ümmeti haksız değil mi istihfâf” (2011: 288)

Tartışmanın içerinden anlaşılacağı üzere Mehmet Akif, yüzyıllar içinde büyük fedakârlık ve emekle var edilmiş devlet kurumlarının aksayan yönleri var diye kökten sökülüp atılmasına, yıkılmasına karşı çıkmaktadır. Eksiklerin tespit edilip ıslah edilmesi, yenileşmenin zamanın uygun şartlarına bağlı olarak gerçekleştirilmesi toplumun değerlerinin sürdürülebilmesi açısından daha sağlıklı bir çözüm olacaktır.

Eski olan her şeyin kötülenmesi 20. yüzyılın başlarında adeta moda haline gelir. Bu durum şehirleşme ve mimaride kendini gösterir. Cadde ve sokak genişletme çalışmaları yahut yeni teknolojik gelişmelere bağlı olarak tramvay, tren gibi ulaşım vasıtalarına ait yol açım çalışmaları, geçmişten gelen eserlerin gözü kapalı yıkılmasını zorunlu hale getirmemelidir. Yeniye var ederken bir birikimin neticesi olan eski varlıkları korumamak toplumun gelişimine, kimlik bilincine zarar verir. Fatih Camiiin etrafındaki sokak genişletme çalışmalarının camie ait unsurları koruyarak yapılması gerektiğini anlatıcı vurgular:

“Delirmedikçe bir insan nasıl varır eli de

Kıyar şu mahfile yahut şu muhteşem geçide

Bizim de var medeniyetle aşinalığımız

Hem eskidir...diyebilmek için dayandığımız

Yegane hüccet-i sengîni yırtacaklar da

Sıklımadan gezecekler geniş sokaklarda” (2011: 290)

Bununla birlikte mimaride üslup nasıl olmalıdır, sorusunun cevabını arayan iki arkadaşın geleneğe bağlı olan şahıs, sanatta asaletin ancak kimlik inşasıyla mümkün olduğunu savunur. Sanat belirsizliği, şahsiyet sahibi olmamayı kabul etmez. Eminönü’nde yeni yapılan bir banka binasına yakından bakarken gerçekleştirilen sohbet, yeninin içinde geleneksel unsurların nasıl korunması gerektiği ile ilgili önemli fikirler verir. İki arkadaşın biri yeni inşa edilmiş olan banka binasını beğenmez ve Yeni Camii ile kıyaslandığında sadece biçimli bir duvar derecesinde kalacağını söyler. Yenileşme taraftarı olan kişi ise birçok üslubu bir arada kullanarak yeni eserlerin ortaya çıkabileceğini, bunun normal karşılanması gerektiğini belirtir:

“-Nasıl şu banka güzel bir bina mı?

-Pek o kadar

Fena değilse de nispetle bir biçimli duvar

Mesabesinde kalır camiın yanında...

-Garip!

Benim gözümle bakarsan: Ne muhteşem! Ne mehib!

Asalet olmalı sanatta evvela...Bu, melez!” (2011:291)

Saat ve takvim uygulamasının kamerî, şemsî zaman dilimlerine göre belirlenmesinin gerekliliğini savunan arkadaşına miladî ve hicrî takvimin de bir arada kullanılması gerektiğini söyleyen diğer anlatıcı günlük hayatta karışıklığa mahal vermeden her milletin kendi zaman dilimine göre yaşamasında bir beis görmez:

“...Kaç muvakkitin saati

Düzelteyim şunu...Dur dur kurulmamış zatî

-Birinde on buçuk olmuş birinde üç

-Ne güzel!

Zaman içinde zaman...yoktu böyle şey evvel

-Büyük kusur idi lakin...

-Hakikat öyle idi.” (2011: 291)

Değişimin zorunlu olduğunu belirten ve yenilikleri savunan kişi, ortaya konulan her yeni yapının “melez, bizim kimliğimize ait değil” diye reddedilmesini kabul edemez. Bu bakış taassubun bir neticesidir. Taassup ise milletlerin ilerlemesine set çeken bir duvardır. Eski zihniyetin çizilen çizgiler içinde, hiçbir değişimi kabul etmeden varlığını sürdürmesi tabiatın hilkatine aykırıdır. Yenileşmenin zorunluluğu üzerine tartışılırken mesele ‘lisan’ alanında yapılan yeniliklere gelir. Günlük dildeki kelimelerin özellikle yeni fikirler ve teknolojik gelişmeler doğrultusunda değişmesi, gerekli görüldüğü yerde daha önce kullanılmayan, yeni kelimelerin icat edilmesi dili fakirleştiren bir durum yaratmaz. Eskinin korunmasını savunan anlatıcı ise yeni kelimeler üretme adına dilin yapısının bozulması insanımızın düşünme şeklini bozacaktır anlayışındadır. Mehmet Akif burada,



Ziya Gökalp'in II. Meşrutiyet'in başlarından itibaren icat ettiği ve dilimize soktuğu, “halet-i ruhiye, mefkûre” gibi kelimeleri örnek olarak gösterir:

“-Değiştirdi halet-i ruhiyye, çünkü asra göre...

-Aman şu halet-i ruhiyye bir de mefkûre

Ayıp değil ya, gıcıklar benim sinirlerimi

-Niçin sinirleniyorsun, taassubun yeri mi?

Biraz değişmeli artık bu eski zihniyyet

Lisana hiç yenilik sokmayın demek: Cinnet.

-Hayır, taassup eden yok...Şu var ki: İcabı

Tahakkuk etmeli bir kerre, bir de erbabı

Eliyle olmalı matlup olan teceddütler...” (2011: 292)

Böylece yeniliğin gerçekleşmesi için iki şart öne sürülmüş olur. Birincisi sosyal şartlar o yeniliği zorunlu hale getirecek ve halk yeniliğin yapılmasını talep edecek; ikincisi ise hangi alanda olursa olsun yenilik o alanın uzmanları tarafından gerçekleştirilecektir. Çok kısa sürelerde birkaç kişinin zoruyla halka dayatılan yeniliklerin toplumun yapısına zarar vereceği, buna karşı çıkmanın ise taassup olarak değerlendirilemeyeceği bir kez daha belirtilir. Her dilin yüzyıllar içinde oluşan bir “vakar-ı milli”si olduğunu söyleyen Akif, dilin kullanım şeklini sadece o dili kullanan halk ve aydın kesim tarafından belirlemek gerektiği üzerinde durur. İngilizce veya Fransızcanın dilbilgisi kuralları ile milli bir dil var edilemez:

“Tasarrufâtını aynen alırsak İngiliz'in

Fransız'ın ne olur hali sonra şivemizin?

Lisanın olmalıdır bir vakar-ı millisi

O olmadıkça müyesser değil teâlisi

-Biraz muhafazakârânedir ya şimdi bu da...

-Evet muhafazakarım...Bilir misin bu moda

Te'ammüm etmeye başlarsa...

-Başlasın ne olur

-İler tutar yeri kalmaz lisanımız bozulur.” (2011: 293)

Muhafazakâr olduğunu ilan etmede bir sakınca görmeyen anlatıcı, modernleşme modelini de ortaya koymuş olur. Muhafaza ederek ilerlemek, eskiyi yıkmanın moda olduğu bir yenileşme anlayışının yaygın hale geldiği ortamda dikkatleri üzerine çeker. Kayıtsız şartsız Batılılaşmayı eleştirmeye devam eden iki arkadaşın diğeri, Fatih Camiine doğru yürümleri devam ederken Avrupa'da meydana gelen her yeni gelişmenin bizim sosyal ve kültürel yapımıza uygun olup olmadığı sorgulanmadan alınmasının sakıncalarını anlatmaya devam eder. Ona göre bu durum yenileşme veya ilerleme değil, düpedüz taklitçiliktir:

“Ne yapsa Avrupa, bizlerce asıl olan hareket

O halde biz dahi yaptık deyip hemen taklid

Bu türlü bir yenilikten ne hayır edersin ümid.” (2011: 294)

Nihayetinde iki arkadaş Fatih Camii'nin avlusuna ulaşırlar ve öğle namazı için ezanın sesini duyulur. Buraya kadar konuşulanlar eski ile yeni arasındaki bağı nasıl kurulacağına yönelik fikir tartışmalarından oluşmaktadır. Eski ile yeni zannedildiği gibi birbirine zıt şeyler değil, gerçekte iç içe geçmiş birbirinden ayrılması mümkün olmayan şeylerdir. Eserin ilerleyen bölümlerinde vaiz kürsüye çıkar ve buraya kadar konuşulan meseleleri daha geniş haliyle ele alır. Müslümanların yaşam şekline yönelik ağır eleştiriler vardır.

#### 4. ÇOK SEVİLEN BİR SİĞİNAK: ŞAİR RAİF

Mithat Cemal, Mehmet Akif'in modernleşme fikrine kendini çok da uzak hissetmez. Fikirlerine katılmadığı yerler olsa da bu onun Akif'ten uzaklaşmasına veya Akif'in engin birikimine karşı bakışında bir küçümsemeye sebebiyet vermez. Her ne kadar ödün vermez karakteri, insanı hayretlere düşüren dürüstlük kuralları Akif'i zamanının dışında yaşayan bir insana dönüştürse de Kuntay bu durumdan kendine ders çıkarmanın peşindedir. Bunu hem *Mehmet Akif* monografisinde hissettirir hem de *Üç İstanbul* romanında dile getirir. Edebiyat tarihçilerinin *Üç İstanbul* romanındaki Şair Raif karakterinin Mehmet Akif olduğu fikri üzerinde ortak görüşleri vardır. Adnan “Şair Raif bu zamanın adamı değildi. Tufandan evvelki bir hilkattir” derken onun kusursuza yakın temizliğine dikkat çeker. Bu temiz adam, kendisi için değerli bir dosttur. (2016: 138)

*Üç İstanbul*'un “Birbirine Benzemeyen İki Dost” başlıklı bölümünde Kuntay, adeta Akif ile kendisi arasındaki farklılıkları sıralar. Bir “namus inzivasında” yaşayan Şair Raif, doğruluktaki inadı sebebiyle neredeyse insanlardan uzak bir yaşam sürdürür. Elinden gelse evinden dışarı çıkmayacaktır. Sosyal hayatın içindeki aksaklıklara ve hilelere o kadar uzak bir dürüstlükte yaşamaktadır ki Adnan hayatın gerçekliği içinde yalanın, rezilliğin de var olduğunu ona duyurmaya çalışır:

“Penceresiz, kapısız bir namusun inzivasında kendisini hapseden bu zehirli adama hayatı anlatmak için, güzel düşünülmüş yalana, üstü başı temiz rezalete insanlar muhtaçtır; içtimai silah olan iftirayı, teselli olan dedikoduyu, kazanılmamış parayı kaldır, bütün müesseseler yıkılır, diyecekti.” (Kuntay, 2016: 35)

Hayatı kuşatan kötülüklerden, bayağı ve adi durumlardan bıktıkça “temiz bir şey görmek isterse gökyüzüne bakan Adnan; pis İstanbul'dan Şair Raif'e, ecdat lahitlerine kaçan Adnan”, bellidir ki bu dürüst insanın yüzünde güveni ve huzuru bulmaktadır. (2016: 117) Akif'in hayat tarzı ve karakteri ile ilgili “gizli şark” ifadesini kullanan Kuntay, ona duyduğu güvenin ve muhabbetin hayatındaki birçok şeyin üstünde olduğunu sık sık belirtir. (Kuntay 2016: 118)

#### 5. SONUÇ

Meşrutiyet'in ikinci kez ilan edilmesinin ardından yaklaşık seksen yıldır tartışılan yenilikler bir bir uygulamaya konulmaya başlanır. Osmanlı aydın ve yöneticileri telaşlıdır. Zira yenilenme için geç kalındığı düşüncesi yaygındır. Kurumların düzenlenmesi, eski zihniyetin kökünden silinip atılması, yeninin bir an önce inşa edilmesi gereklidir ve bu gereklilik büyük bir kaygı yaratmıştır. Eskiye muhafaza etmeden yıkmak kısa sürede nasıl bir kalkınma doğurabilir? Durumun farkında olan muhafazakâr aydınlar, geleneksel unsurları

reddetmenin bir çözüm olmadığını, devleti ve toplumu bir yıkımla baş başa bırakacağını dile getirirler, fakat dünyadaki siyasi gelişmelerin yarattığı felaketler neticesinde acı sonun gelişini engelleyemezler.

Mithat Cemal'le Mehmet Akif'in tanışıklığı tam da Osmanlının son dönemindeki eski/yeni zıtlığını bir arada sunma imkânı veren bir dostluktur. Eski ile yeni sandığımız kadar birbirine uzak değildir, iç içe gelişir ve birbirini destekleyerek var olur anlayışı özellikle Mehmet Akif'in Mithat Cemal'e atfederek kaleme aldığı *Fatih Kürsüsünde* isimli eserinde vücut bulur. Dostluğun, doğru iletişim kurmanın ne kadar sağlıklı fikir zenginlikleri yarattığının bir ispatı olan bu eserler, bizim o dönemi daha sağlıklı anlamamızı sağlar.

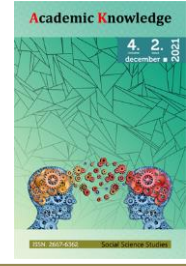
Yenilenme mecburidir. Varlıkta ve yaradılıştta değişmeyen bir şey olmadığına göre toplumlar ve devletler de zamanın ruhuna uygun bir şekilde değişecektir. Modernizasyonun nasıl yapılacağına tespiti, bunu doğru yapabilmek için de sosyal yapının geçmişten bugüne taşıdığı ve böylece kendini var ettiği değerler çok iyi analiz edilmelidir. Mithat Cemal'le Mehmet Akif arasındaki dostluğun fikir levhaları gelenekle modernizm arasındaki ilişkinin aynası çerçevesinde okunmalıdır. Bunu gerçekleştirmek bizim modernleşme ve Batılılaşma çabalarımızı anlamamızı kolaylaştıracaktır.

### **KAYNAKÇA**

- Ayvazoğlu, Beşir (2007). 1924 Bir Fotoğrafın Uzun Hikâyesi, İstanbul: Kapı Yayınları
- Düzdağ, M. Ertuğrul (2006). Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar II, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakóltesi Vakfı Mehmet Akif Araştırmaları Merkezi Yayınları
- Ersoy, Mehmet Akif (2011). Safahat (hzl. şenol Tanju), İstanbul: Karanfil Yayınları
- Fergan, Eşref Edip (2011). Mehmet Akif -Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları- (hzl. Fahrettin Gün), İstanbul: Beyan Yayınları
- Kara, İsmail (2011). Akif'in "Aktif" Din ve Ahlak Anlayışı" Mehmet Akif Ersoy (ed. Mustafa İsmet Uzun), S. 269-289, Ankara: T. C. Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Kuntay, Mithat Cemal (2005). Mehmet Akif, İstanbul: L&M Yayınları
- Kuntay, Mithat Cemal (2016). Üç İstanbul, İstanbul: Oğlak Yayınları
- Okay, Orhan (2015). Mehmet Akif -Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam-, İstanbul: Dergâh Yayınları
- Özgüdenli, Osman Gazi (2007). Muhammed Ali şah. TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 30, s. 502-503.

## Academic Knowledge 4 (2), 213-223.

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received : 06.10.2021  
Kabul Tarihi / Date Accepted : 22.11.2021  
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu / Pup Date Season : Güz / Autumn



### Perception on Graduate Employment Trends of Jigme Namgyel Engineering College Under Roayl University of Bhutan

Hemlal BHATTARAI\*

---

#### Keywords:

Programme,  
Higher Education,  
Employment,  
New Programme,  
Intervention.

#### ABSTRACT

Higher education institutions are always challenged with the relevance of the programme that they offer in meeting the requirements of the job market. In today's dynamic job market, the stakeholders always strive to have the best of the best employee for contribution in their organization. There is thus a challenge of making strategic intervention in the existing programme in higher education followed by initiation of a new programme that is on the demand. This data is based on the survey conducted on the graduates' status and their employability within the span of SIX months to ONE year immediately after their graduation. The result obtained from the study is promising that the college is doing fairly well in introducing the right as well as a relevant programme but on the other hand, there are increased number of graduates available in the job market each year. This is already creating a burden in the small job market available in Bhutan. The employment statistics of Jigme Namgyel Engineering College (JNEC) seem fairly placed in comparison to its national statistics but there is a need to explore further to build employability skills and competencies of its graduates for the job markets. As a result, the study recommends the need for fostering a clear understanding of the national and international job markets with possible supports that are available and necessary to remap its approaches for further enhancing the skills development programmes of its graduates.

---

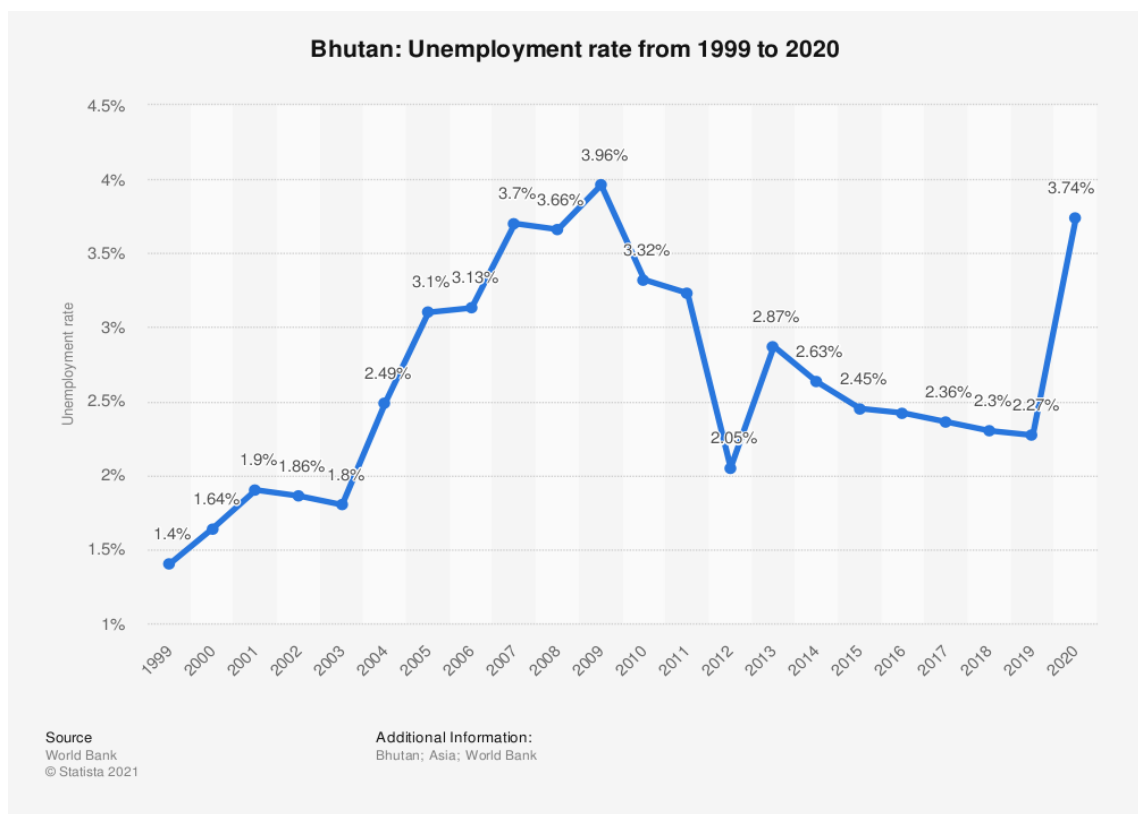
\* Lecturer, Department of Electrical Engineering (Power & Energy System) Royal University of Bhutan, b.hemlal@gmail.com, Orcid: 0000-0002-6512-1685

## 1. INTRODUCTION

The role of an academic institution is to provide a platform for quality academic as well as research activities. As a result, it is often believed that it enriches knowledge contributions (Dhamdhare 2016: 162). Equal importance is to equip the graduates for the very dynamic workplace. The industrial revolutions demand ready graduates for job markets and there are needs to equipped graduates with multiple job-related attributes which are more focused on fulfilling the requirements of the job with satisfaction and contributions too. Graduates' employment has thus been one important factor that can reflect on the performance of an academic institution over some time goals (Abas & Imam, 2016: 119-120).

In terms of graduate employment, a researcher in the context of China has realized that those graduates from research universities are having higher employability followed by the graduates of management, economy, and engineering (Khong Jun, 2017). The same study also highlighted the reputation of the university playing a significant role in terms of graduate's employability. On the other hand, unemployment is seen as one of the economic concerns as shared by a researcher where it is a function of expectation, uncertainty and searching costs which can sum it as fluctuation of the expected returns at the time of graduation and there on (Hwang 2017). This reflects the market dependence on graduate employment and furthermore like mismatch in supply and demand, imbalance in terms of individual perspectives and the actual reality, skills and ability to hire.

The data maintained by Statistica shows the detail of the unemployment rate of Bhutan where there is significant growth between 2019 to 2020 and these can be the indicator that COVID-19 pandemic impacts on the unemployment rates (Statista 2021).



**Figure 1.** Bhutan Unemployment rate (Source: Adapted from Statista, 2021)

Jigme Namgyel Engineering College (JNEC) located at Dewathang, Bhutan is one of the constituent colleges under the Royal University of Bhutan. The same college was renamed JNEC in 2015 from its former name Jigme Namgyel Polytechnic (JNP). The College with its diverse activities always aspires to become a center of excellence in applied engineering and management programs, continuing education programs, material testing and certification, science, consulting, and community services. This is being supported by its approaches to provide programmes of applied engineering and management which are guided by the socio-economic development needs of the country. As a result, the need for equipping the graduates with knowledge and skills that are needed for the dynamic needs of the job markets.

### **1.1 Graduate Employment and its Impacts**

With the uncertainty of the labour market, the focusses on graduate employability have become a concern in higher education (Tomlinson, 2012). The focus for graduate employability is of importance for academic institutions as well as policymaker where the former always strive to produce the graduates that are highly sought in the job market whereas the latter always expects the institutions to produce quality and job-ready graduates. One of the studies pointed that the unemployment status of graduates would have low self-esteem within themselves (Onoyase 2019: 119). This has demanded the actions from academic institutions as well as policymakers to underline their roles and responsibilities which need to be executed effectively.

Researchers also highlighted the serious consequences of graduate unemployment which can be in the form of threatening engagements like crime, corruption, dependency as well as drug abuse (Farah & Ali 2018: 55) and also have psychological health issues (Mutambara, J. et al. 2019: 19).

JNEC on the other hand keep on stressing on meeting the expectations of its stakeholders through the engagement of stakeholders in its academic matters. Some of the vivid examples that JNEC keep prioritizing includes;

- Framing the curriculum that is more oriented towards the needs of the stakeholders.
- Having a dynamic curriculum.
- Engaging the stakeholders in academic and research collaboration as well as consultations.
- Incorporating the concept of field attachment to students at workplaces of relevant stakeholders.
- Engaging in project works through problem-based learning (PBL) mode to engage the communities in understanding and solving emerging issues.
- Collecting feedback from graduates and employers for quality assurance as well as enhancement.
- Engaging experts through a joint research project for planning new modules and programm.

Such framework as of now proved to be successful and handy in realizing the vision of JNEC in producing and providing quality graduates enriched with the values of the Gross National Happiness (GNH) to the job market.

## 2. METHOD

The study made use of the secondary data from the published sources and literature review to explore and highlight the critical outcome of the research. The primary data are also collected from the graduates on their employment status regularly and record extracted. The data collection is through a phone call to the graduates and also cross-check with the friends of the same batchmates. The data are analyzed to come up with figures, tables and charts to indicate the trends and further analysis of the results. Research is a mixed method that is backed with relevant statistics to come up with the findings and conclusions.

## 3. RESULT AND DISCUSSION

### 3.1. Overview of the Graduates Statistics

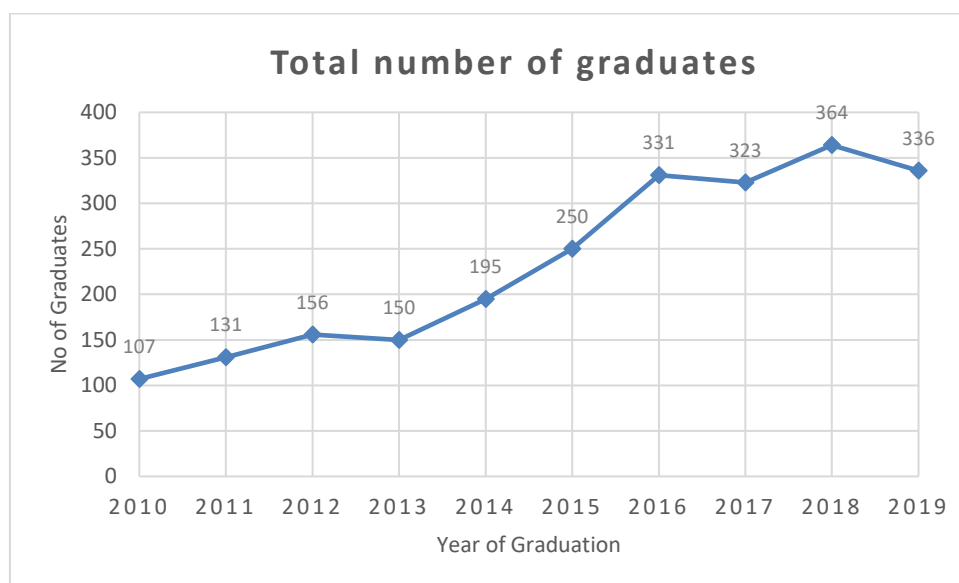
The research makes use of the Graduates' statistics of JNP/JNEC from 2010 till 2019. Overall graduates' statistics are as follow:

**Table 1:** Graduates trends from 2010-2019 of JNP/JNEC

Year	No of Graduates
2010	107
2011	131
2012	156
2013	150
2014	195
2015	250
2016	331
2017	323
2018	364
2019	336

The above table reflects the graduates that have completed the programmes from JNP/JNEC in the last 10 years and entered the job market. It reflects that in each year the trend of graduates completing the programmes and joining the job market is increasing.





**Figure 2.** Graduating students’ trend of JNP/JNEC

From figure 2 above, it is evident that there is a sharp increase in the number of graduates. The college has been offering only 3 programmes in 2010 and that has been increased to 8 programme graduates in 2019.

### 3.2 Overview of the Graduates Employment Statistics

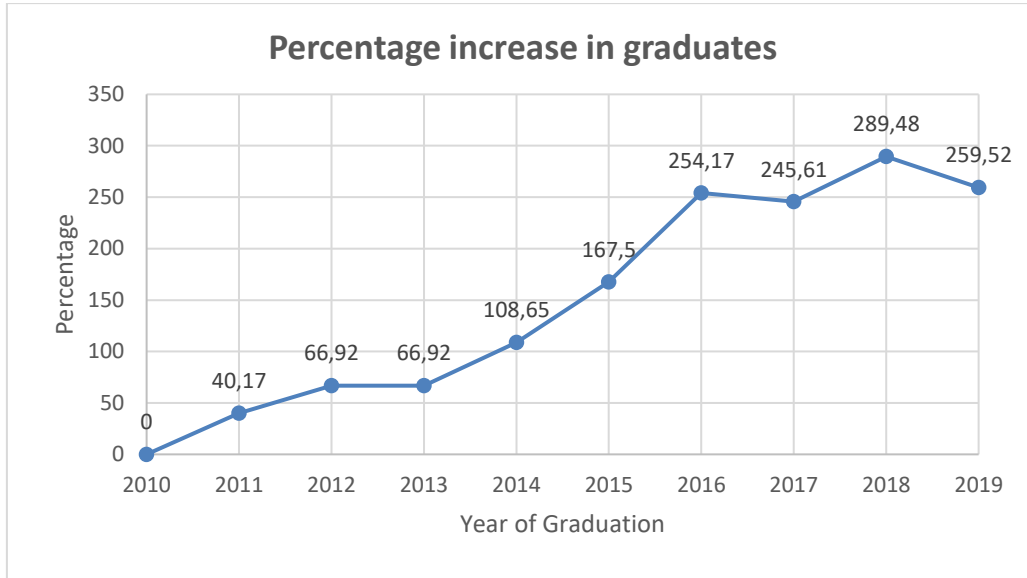
**Table 2.** Graduates’ employment trends from 2010-2019 of JNP/JNEC

Year	No of Graduates	Graduates employed	Graduates unemployed	Percentage of Graduates employed within 1 year of graduation
2010	107	107	0	100
2011	131	131	0	100
2012	156	149	7	95.51
2013	150	118	32	78.67
2014	195	100	95	51.28
2015	250	169	81	67.60
2016	331	195	136	58.91
2017	323	173	150	53.56
2018	364	163	201	44.78
2019	336	151	185	44.18
2020	233	144	89	61.80

The table above shows the trend of graduates employed within SIX months to ONE year of their graduation. The number of graduates getting employed is on the decline as

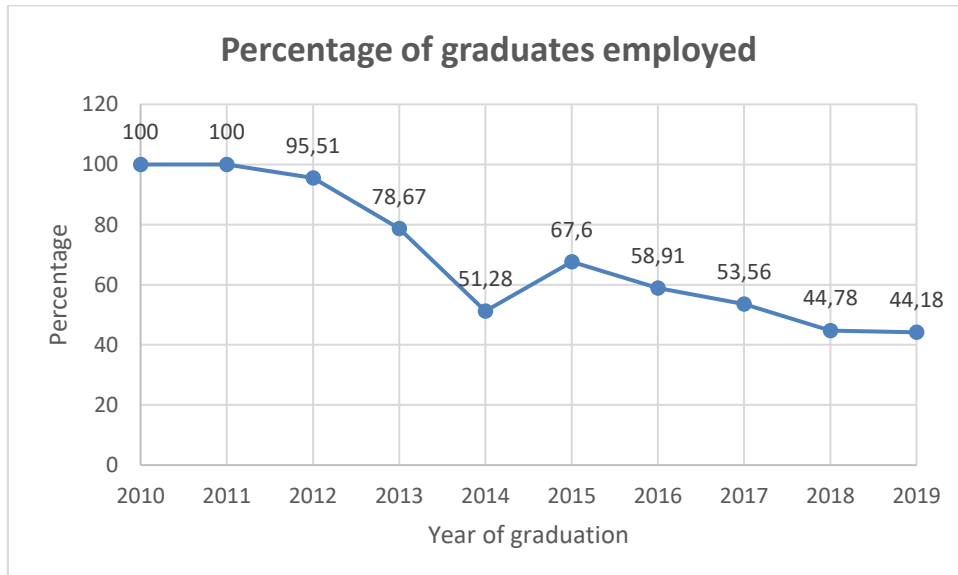
noticed from the statistics. Many attributes have their direct or indirect contribution to employment trends. One of the prominent indicators is the increase of graduating students. Also, almost all of the graduates are competing in a national job market which is already small.

The employment trend curves are as follows.



**Figure 3.** Graduates’ growth in past 10 years

From figure 3 above, it is observed that the graduates’ number has been constantly increasing since 2010. Taking the count of 2010 as zero, the increase in graduates has been 289.48% in 2018 and 259.52% in 2019 which is quite a significant growth.



**Figure 4.** Graduate’s employment statistics

From figure 4 above, it is observed that the employment trends have been dropping from 100% in 2010 to 44.18% in 2019. This statistic includes the graduate’s undertaking

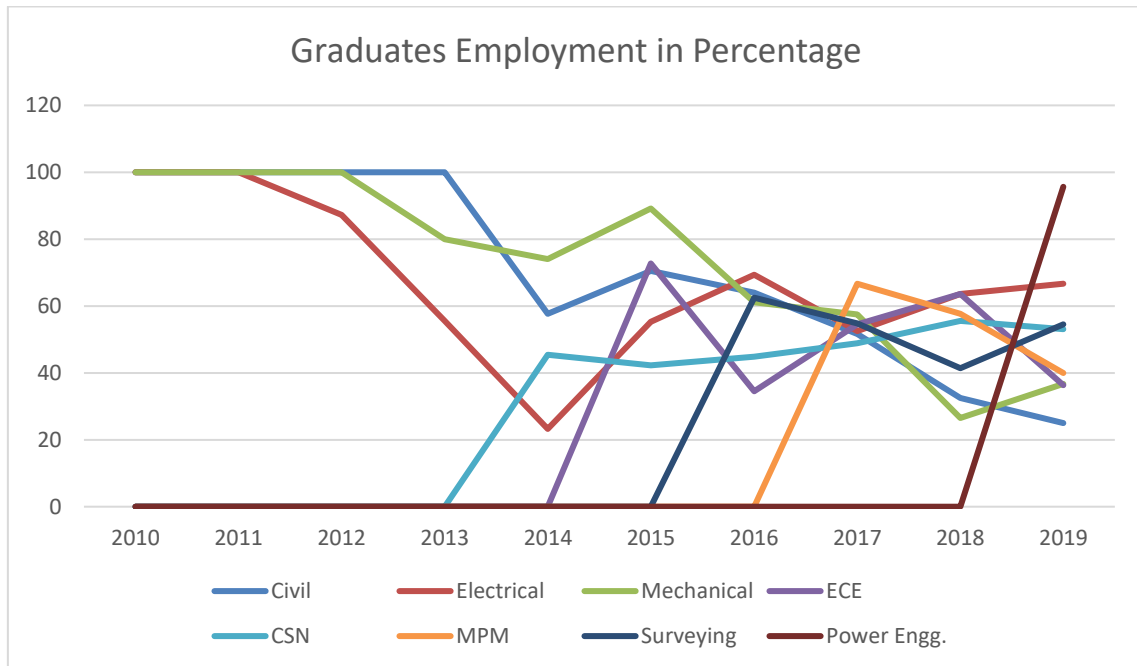
entrepreneurship, further study, internship and employment after their graduation and within 6 months to one year of graduation.

Further to this, a survey was conducted recently to find out the graduates' employment statistics of last three years to see if there are any alarming issues related to employment are there to be addressed. The details of the findings are as follow.

**Table 3.** Programme wise graduates and their employment status

Year	% of Graduates employed							
	Civil	Electrical	Mechanical	ECE	CSN	MPM	Surveying	Power Eng.
2010	100	100	100	-	-	-	-	-
2011	100	100	100	-	-	-	-	-
2012	100	87.23	100	-	-	-	-	-
2013	100	55.56	80	-	-	-	-	-
2014	57.69	23.26	74.07	-	45.45	-	-	-
2015	70.54	55.32	89.19	72.73	42.31	-	-	-
2016	63.97	69.39	61.11	34.48	44.9	-	62.5	-
2017	51.64	52.5	57.45	54.55	48.84	66.67	54.84	-
2018	32.52	63.64	26.53	63.64	55.56	57.69	41.38	-
2019	25	66.67	36.73	36.36	53.13	40	54.55	95.65

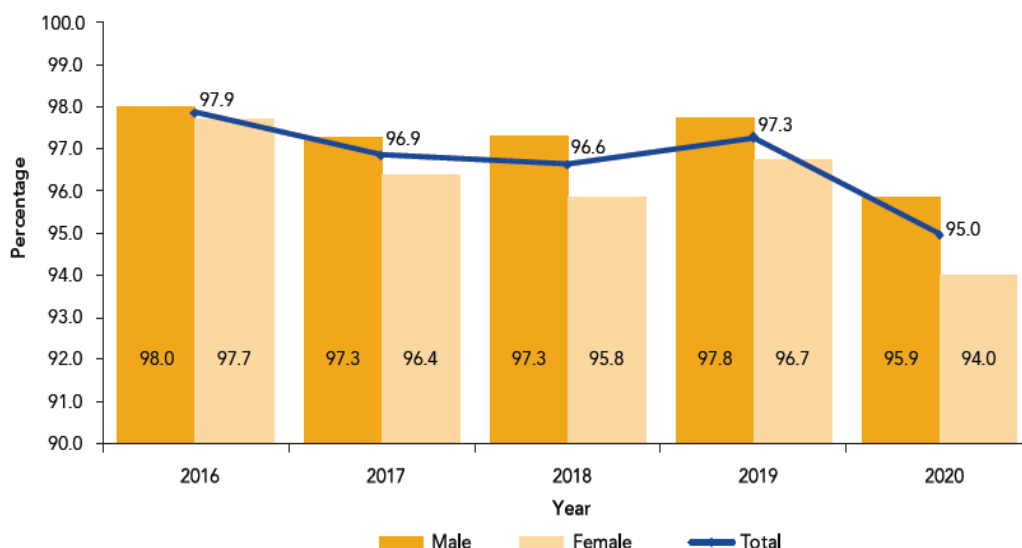
The major programme that was on offer at JNEC is 'Civil Engineering', 'Electrical Engineering' and 'Mechanical Engineering' with 1st batch of the student from 'Computer System and Networking (CSN)' graduating in 2014 followed by 'Electronics and Communication Engineering' in 2015, 'Surveying' in 2016, 'Material and Procurement Management' in 2017 and 'Power Engineering' in 2019.



**Figure 5.** Graduates' employment status from a different programme

It is observed that there is a decline in percentage employment of the graduates from all programme offered at college. Even it is noticed that the new programme graduate employment also falling for almost all programme. It is also observed that the overall employment of graduates from all programmes are below 60% except electrical engineering in recent time. Furthermore, the new programme in power engineering has seen good employment status for its first batch of graduates with a promise on this programme. It is also noticed that the overall employment status of the graduates within SIX months to ONE year from most of the programme is within the range of 40-60%.

The labour force survey report-2020 of Bhutan recorded the following employment rate in a country (NSB, Bhutan 2020). It clearly reflects the challenges in the domain of employment that Bhutan is facing in recent time and that has been aggregated further decline due to the current pandemic. The report also highlighted that the employment-to-population ratio of the country stands at 64.4% and the overall youth unemployment estimation at 22.6%. This gives great comparisons to shows that JNEC is fairly placed in terms of graduate employment.



**Figure 6.** Employment Rate by Sex (2016-2020) [Source: Adapted from labour force survey report-2020 of Bhutan]

Researchers have pointed out that the dynamic of the job market is playing a crucial role in graduate employment [Onoyase 2019: 121]. Such changes might be contributed by the government policies, attention as well as shifting needs of the society. Factors like development priorities, lack of employment skills, unable to clear recruitment interviews are some talked aspects concerning graduate's employment. Also need of employability skills that are essential parameters of concern (Brewer 2013: 1; Rowe 2017: 87) along with possible exploration on the 'Key to employability' (Pool & Sewell 2007: 278-279) and the CareerEDGE model of graduate employability (Pool 2016: 337). Furthermore, key competency like continuous learning, engaging in teamwork and collaboration, willingness to work and work beyond, self-control and greater analytical thinking are more sought (Pang, E. et al. 2018: 55-56). Such prospects are felt essential to be explored and do a detailed analysis of graduate employability.

#### 4. CONCLUSION

It is fairly overserved that JNEC in the past year has been actively engaged in providing quality education, training and skills development. The main challenges that are seen are the increase in the number of graduates graduating each year after completion of their programme but there are declines in the overall employment status which are surveyed for a span of SIX months to ONE year after their graduation. The study highlighted that the number of graduates is increased due to an increase in the number of programme in the college. It is also important to understand the trend of graduates and employment status of the graduates from the various programmes where the result shows there is need for interventions in our programme in terms of the number of students that we can enrol for each of these programmes and on the other hand explore a more relevant applied programme that can be offered to meet the requirements of the job market.

Though college has been striving in enhancing the graduate employability through periodic review of curriculum, collecting graduates and employers' feedback, engaging stakeholders in consultation meetings marking active engagement with stakeholders, incorporating field exposure visits as well as field attachments, engaging stakeholders for guest sessions and infusing entrepreneurship cultures. The thirst is driven towards developing and supporting the employability skills of the graduates. Still from the result and appropriate literature, this study recommends that it would be worthy for college to exercise multiple studies to figure out all contribution aspects of graduates' unemployment and its consequences. There could be a significant contribution that might have been added in current time due to pandemic that too contributes towards job market dynamics of the graduates. The overall average employments of the college are quite well currently too but that should not be a point to explore more rigor strategies to enhance employability skills and competencies during and post-pandemic situations.

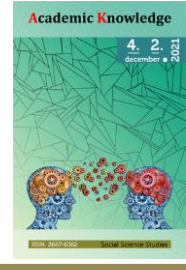
## 5. ACKNOWLEDGEMENT

The heartfelt gratitude to the office of the Dean Research and Industrial Linkages, Jigme Namgyel Engineering College for providing with the necessary data for the graduates' statistics for this research.

## BIBLIOGRAPHY

- Dhamdhere, S. N. (2016). Importance of Knowledge Management in the Higher Educational Institutes. 162-183, *Turkish Online Journal of Distance Education-TOJDE*, 16(1).
- Abas, M. C., & Imam, O. A. (2016). Graduates' Competence on Employability Skills and Job Performance. *International Journal of Evaluation and Research in Education (IJERE)*, 5(2), 119-125.
- Jun, K. (2017). Factors affecting employment and unemployment for fresh graduates in China. Unemployment - Perspectives and Solutions. <https://doi.org/10.5772/intechopen.69809>.
- Hwang, Y. (2017). What is the cause of graduates' unemployment? Focus on individual concerns and perspectives. *Journal of Educational Issues*, 3(2), 1. <https://doi.org/10.5296/jei.v3i2.11378>.
- Statista. (2020). Bhutan - unemployment rate 1999-2020, Statista. <https://www.statista.com/statistics/527274/unemployment-rate-in-bhutan/>.
- Tomlinson, M. (2012). Graduate employability: A review of conceptual and empirical themes. *Higher Education Policy*, 25(4), 407-431. <https://doi.org/10.1057/hep.2011.26>
- Onoyase, A. (2019). Causal factors and effects of unemployment on graduates of tertiary institutions in Ogun state south west Nigeria: Implications for counselling. *Journal of Educational and Social Research*, 9(4), 119-127. <https://doi.org/10.2478/jesr-2019-0061>
- Farah, S. A., & Ali, H. A. (2018). A Study on the Causes of Unemployment among University Graduates in Kenya: A Case of Garissa County, Kenya. *Open Journal of Economics and Commerce*, 1(1), 55-60, Sryahwa publications.
- Mutambara, J., Makanyanga, T. R., & Mudhovozi, P. (2019). Psychological health and optimism amongst unemployed graduates in Zimbabwe. *Journal of Student Affairs in Africa*, 6(2). 19-28, <https://doi.org/10.24085/jsaa.v6i2.3308>

- NSB, RGoB. (2020). 2020 Labour Force Survey Report, Bhutan, [https://www.nsb.gov.bt/wp-content/uploads/dlm\\_uploads/2021/04/2020-Labour-Force-Survey-Report.pdf](https://www.nsb.gov.bt/wp-content/uploads/dlm_uploads/2021/04/2020-Labour-Force-Survey-Report.pdf)
- Brewer, L., & International Labour Office. Skills and Employability Department. (2013). Enhancing youth employability: What? Why? and how? Guide to core work skills, Geneva: ILO.
- Rowe, A. D. (2017). Developing graduate employability skills and attributes: Curriculum enhancement through work-integrated learning. *Asia-Pacific Journal of Cooperative Education, Special Issue: Advancing the WIL curriculum to enhance graduate employability*, 18(2), 87-99. [https://www.ijwil.org/files/APJCE\\_18\\_2\\_87\\_99.pdf](https://www.ijwil.org/files/APJCE_18_2_87_99.pdf)
- Pool, L. D., & Sewell, P. (2007). The key to employability: Developing a practical model of graduate employability. *Education + Training*, 49(4), 277-289. <https://doi.org/10.1108/00400910710754435>
- Pool, L. D. (2016). Developing graduate employability: The CareerEDGE model and the importance of emotional intelligence. *Graduate Employability in Context*, 317-338. [https://doi.org/10.1057/978-1-137-57168-7\\_15](https://doi.org/10.1057/978-1-137-57168-7_15)
- Pool, L. D. (2020). Revisiting the CareerEDGE model of graduate employability. *Journal of the National Institute for Career Education and Counselling*, 44(1), 51-56. <https://doi.org/10.20856/jnicec.4408>
- Pang, E., Wong, M., Leung, C. H., & Coombes, J. (2018). Competencies for fresh graduates' success at work: Perspectives of employers. *Industry and Higher Education*, 33(1), 55-65. <https://doi.org/10.1177/0950422218792333>



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received : 18.10.2021  
Kabul Tarihi / Date Accepted : 19.11.2021  
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu / Pup Date Season : Güz / Autumn

## تنديد الاستعمار في الشعر العربي من الغرب الإفريقي

Mohamadou Aboubacar MAÏGA \*

### الكلمات المفتاحية:

الأدب،  
الشعر،  
إفريقيا الغربية،  
استعمار،  
تنديد،  
مقاومة

### الملخص

لاقى الشعب الإفريقي أنواعا من التعذيب تحت الاستعمار الأوروبي الذي استهدف أرضهم، ومستقبل أجيالهم في الفترة الواقعة بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر الميلاديين، مما دفع بعض شعراء منطقة غرب إفريقيا من الذين كرهوا الاستعمار إلى التعبير عن آمال شعبهم وآلامه عن طريق نظم الشعر؛ لرفع الوعي ضدّ شنيعة الاستعمار، وإدانة الاحتلال، واستثارة الحمية للدفاع عن الأرض والوطن والهوية الإفريقية. ومن هذه المنطلقات يسعى هذا البحث - وفقا للمنهج الوصفي التاريخي والتحليلي - إلى تسليط الضوء على ردّ فعل الشعب الإفريقي في مقاومته الثقافية وصموده أمام المستعمرين، والكشف عن صورة الاستعمار والمستعمرين في الشعر العربي في الغرب الإفريقي، وبيان القضايا والمضامين التي تناوّلها الشعراء عند التنديد في تلك الحقبة ذات العلاقة بصورة الاستعمار، والتعرّف على أبرز الشعراء الأفارقة الذين كتبوا في هذا المجال، كما يحاول أن يبرز لنا مواقف شعراء المنطقة من هذا الاستعمار. والجدير بالذكر أنّ الشعر العربي الإفريقي كان مرآة تعكس معاناة الشعب الإفريقي تحت ويلات الاستعمار، كما كان أيضا مقاوما إلى جانب الأسلحة والبنادق التي استخدمها الشعب لصدّ زحف العدو. وقد تبين من خلال الدراسة أنّ شعراء المنطقة عملوا على توعية الشعب وتبنيه إلى دساتر المستعمرين، وخطتهم وساستهم الاستعمارية لكل ممتلكات الشعب الإفريقي من هوية وثقافة وثورات إلخ.

## Batı Afrika Arap Şiirinde Sömürgeciliğin Kınanması

### Anahtar Kelimeler:

Edebiyat,  
Şiir,  
Batı Afrika,  
Sömürgecilik,  
Kınanma,  
Direniş

### ÖZ

Afrikalılar, MS on beşinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasındaki dönemde, anavatanlarını ve nesillerinin geleceğini hedef alan Avrupa sömürgeciliği altında çeşitli işkence türleriyle karşı karşıya kalmışlardır. Bundan ötürü bölgedeki bazı şairler, şiir aracılığıyla; sömürgeciliğin vahşetlerine karşı farkındalık yaratmak, işgali kınamak ve Afrika topraklarının, vatanının ve kimliğinin savunulması için coşku uyandırmışlardır. Bundan hareketle, bu araştırma -tarihsel ve analitik betimleyici yönleme göre- Afrika halklarının sömürgeciler karşısındaki kültürel direniş ve azminde gösterdikleri tepkiye ışık tutmayı, sömürgecilik ve sömürgeci tavrını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte, batı Afrika Arap şiirini inceleyerek şairlerin sömürgecilik tavrıyla ilgili o dönem için onları kınadıklarında ele aldıkları konularını netleştirmek ve bu alanda yazan en önde gelen Afrika şairlerini belirlemenin yanı sıra serdikleri duruşlarını da göstermeye çalışmaktadır. Çalışma, Afrika Arap şiirinin, sömürgecilik belası altındaki Afrika halkının acılarını yansıtan bir ayna olduğu ve aynı zamanda halkın düşmanın ilerlemesini engellemek için kullandığı silah ve tüfekleri gibi bu şiir de bir direniş aracı olduğu kanıtlamıştır. Batı Afrika şairleri, kendi halkını bilgilendirmek için, sömürgecilerin oyunlarını, Afrika halkının kimlik, kültür, zenginlik vb. tüm varlıklarını ortadan kaldırma plan ve politikaları hakkında uyarmak için çalıştıkları da çalışma yoluyla tespit edilmiştir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Facültesi, Arap Dili ve Belagati, f.maiga85@gmail.com, ORCID numarası: 0000-0001-7586-2754



## Denouncing Colonialism in Arabic Poetry from West Africa

## Keywords:

Literature,  
Poetry,  
West Africa,  
Colonialism,  
Condemnation,  
Resistance

## ABSTRACT

*Africans faced various types of torture under European colonialism, which targeted their homeland and the future of their generations in the period between the fifteenth and nineteenth centuries AD, which prompted some West African poets who hated colonialism to express their hopes and the pain of their peoples through poetry systems; this is to raise awareness against their atrocities, condemn the occupation, and stir up enthusiasm for the defense of African land, homeland, and identity. From this point of view, this research seeks - according to the historical and analytical descriptive method - to shed light on the reaction of the African peoples in their cultural resistance and steadfastness in front of the colonizers, and to reveal the image of colonialism and colonizers in the Arab region through the study of West African poetry, and to clarify the issues and implications that poets addressed when they denounced them for that era related to the image of colonialism, and to identify the most prominent African poets who wrote in this field. It also tries to show us the positions of the poets of the region from this colonialism. The study concluded a number of conclusions, including that Afro-Arab poetry were a mirror reflecting the suffering of the African people under the scourge of colonialism, and it was also a resistance along with the weapons and rifles used by the people to repel the advance of the enemy. It was also found through the study that the poets of the region worked to educate the people and warn of the intrigues of the colonialists, their plan and policy to eradicate all the possessions of the African people of identity, culture, wealth, etc.*

## مقدمة

لقد استطاع المستعمرون بسط نفوذهم على أراضي منطقة غرب إفريقيا جزاء بعد آخر، واقتسامها فيما بينهم. فباتت هذه الأراضي ضحية لهذا الاحتلال الغربي. فما أنجلت خدعة الاستعمار إلا وقد بدأت المقاومات والثورات ضدها في جميع أقطار الغرب الإفريقي، بقيادة أمراء وعلماء من الأفاضل الذين بعثوا وبثوا روح النضال ضد المشاريع الاستعمارية. وقد ساهم بعض شعراء المنطقة في جميع الثورات حيث سخروا أقلامهم، وشعرهم في ذم مختلف أشكال قمع الاستعمار الغربي. وكان لهم تأثير كبير على الساحة ضد الاستعمار وعلى الدفاع عن أوطانهم. ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة في أنها تسلط الضوء على دور الشعر كعامل فعال في مواجهة الاستعمار؛ بغرض إثراء وإخصاب الدرس العربي المتعلق بإفريقيا الغربية، والعمل على إغناء المكتبة العربية في هذا الشأن.

وتتمحور إشكالية البحث حول جملة من القضايا المرتبطة بالتنديد للإستعمار والمستعمرين في المنطقة. وتتسع هذه الإشكالية لعناصر عديدة تتكامل فيما بينها، ويمكن بسطها كالآتي: ما هو الدور الذي لعبه الشعر العربي الإفريقي أثناء فترة الاستعمار؟ وما هي الأحداث التي تناوها الشعر العربي من الغرب الإفريقي طيلة فترة الاستعمار؟ وما هي القضايا التي يحملها الشعر في المنطقة للحفاظ بهويته؟ ومن أبرز الشعراء الذي سخروا أقلامهم في ذم الاستعمار والمستعمرين والتنديد بأعمالهم؟

ولمعالجة هذه الإشكالية والتساؤلات وضعنا خطة منهجية تشتمل على مقدمة ومبحثين وخاتمة. تناول المبحث الأول موضوع أهمية الشعر في المنطقة ودوره في مقاومة الاستعمار. وخصص المبحث الثاني للحديث عن صور تنديد الاستعمار الغربي في الشعر العربي الإفريقي. وأتمينا البحث بخاتمة تضمنت جملة من النتائج التي توصلت إليها الدراسة. ولإنجاز هذا البحث اعتمدنا على جملة من المصادر والمراجع التي تتكون من دواوين شعراء المنطقة، والمقطوعات الشعرية المختلفة. أما عن المناهج التي تم التسلح بها في دراسة البحث؛ فقد تم التعويل على المنهج التاريخي الوصفي ثم التحليلي؛ حتى تتمكن من تحقيق الكثير من الأهداف المرجو من وراء هذه الدراسة.

## 1. أهمية الشعر العربي في الغربي الإفريقي ودوره في مقاومة الاستعمار الغربي

نشطت في منطقة غرب إفريقية إبان الممالك الإسلامية حركة علمية أدبية واسعة النطاق شملت مجالات عديدة. فخلف الشعوب المنطقة اسمها مآدبية بلغت ذوة من النضج، نتيجة الصلات العلمية القائمة بين آداب المنطقة ونظائرهم في المشرق والمغرب العربيين، وثرأ البيئة الطبيعية التي استقرّ فيها الآداب وتنوعها، وكذلك الخصائص الفنية المختلفة التي تشعبت بهذه الاسهامات، من صور التعبير وأساليب البناء وضروب الأخيلاء إلخ. ولا نبأغ إذا قلنا بأن الباحث المهتم بقضايا إفريقية سيعثر في هذه المنطقة على كنوز من الآدب العربي الإفريقي الرائع والعذب مما تشبع فضوله العلمي. وهذا يقودنا أيضا إلى القول بأن فنون الآدب ومنها فنّ الشعر بصفة خاصة لا تزال موضع عناية لدى شعوب المنطقة، يقوضون الشعر ويتذوقونه ويشرحون مضامينه. وسنسلط الضوء في هذا المبحث في حدود أسطر قليلة على أهمية الشعر العربي ومكانته لدى الأفارقة وعلى الدور النضالي الذي مثله أثناء مقاومة الإرهاب الاستعماري.

### 1.1 أهمية الشعر العربي من الغرب الإفريقي

لقد عرف الشعب الإفريقي فضل لغة الضاد، واجتهدوا في تعليمها، ومنها تدرجوا إلى تعلم علوم اللغة العربية وفنونها الأدبية. ويعدّ الشعر العربي أحد مظاهر الثقافة العربية الإسلامية في القارة الإفريقية، وأشهر الفنون الأدبية التي لقيت اهتماما كبيرا لدى علماء الأفارقة، وحظيت بالنصيب الأوفر في المراكز العلمية والتعليمية من غرب إفريقيا بدءا من أيام الأمبراطوريات الإسلامية العظمى القائمة في المنطقة إلى حدّ يومنا. وإنّ الشعر العربي الذي كتبه الأفارقة شعر غزير جدّا، جدير بالعناية جمعا وتحقيقا ودراسة. ولقد نظم شعراء إفريقيا على وجه العموم، وشعراء غرب إفريقيا على وجه الخصوص في جلّ أغراض الشعر العربي المعروفة لدى الباحثين، إضافة إلى كتاباتهم في الأغراض التعليمية والاجتماعية والسياسية إلخ.

ولا نعرف على وجه التحديد أوّل من قال بالشعر في منطقة غرب إفريقيا؛ إلا أنّ المصادر تشير إلى أنه قد نشأ على أيدي مجموعة من الفقهاء، روي عنهم شعر رائق، وذاع هذا الشعر وتناقله الآدباء من بعدهم. فمن الأوائل الذين عرفوا بقول الشعر باللغة العربية الفصحى الشاعر أبو اسحاق إبراهيم الكافني الأسود النحوي (ت. 610هـ/1213م)<sup>1</sup> الذي اكتسب شهرة فائقة في المصادر العربية، وثار تقديرا من قبل نقاد العربية. ومن شعره قوله وهو يمدح أبا اسحاق إبراهيم بن يعقوب:

ما بعد باب أبي اسحاق منزلةً      يسمو إليها فتى مثلي ولا شرف

أبعد ما بركت عيسى بساحته      وصرت من بحر اللجج أعترف

هموا بصرتي وقد أصبحت معرفة      فكيف ذلك واسمي ليس يُنصرف<sup>2</sup>

ومن الفقهاء الأقدمين الذين قالوا الشعر وأبدعوا العلامة سيدي يحي التادلسي (ت. 866هـ/1461م)<sup>3</sup> الذي يقول في قصيدة يرثي فيها شيخه محمد مودب الكابري:

نيل الرّيح أو التّجاج السّرمدى      والسّيّر في التّهج القويم السّرمدى

فازت به (تمبكتو) دون مغارب      ومشارق من كلّ قُطرٍ أبعدي

<sup>1</sup> هو شاعر ونحوي، يلقب بوفاء شعراء أيضا، ولد في قرية (كاتم) من قرى السودان مما يلي صعيد مصر قبيل سنة 550هـ. كان أول من كتب بالعربية في وسط السودان. تلقى الكافني تعليمه في بلاده قبل أن يرحل إلى المغرب، وكان جيد النظم، متفنا للنحو، وعلما للآداب، ولم يعرف في أرضه شاعر سواه. زار إبراهيم مراكش حوالي 1197-1198، واكتسب هناك سمعة كتنحوي وشاعر.

<sup>2</sup> انظر: محمد ابن شريفة، إبراهيم الكافني: نموذج للتواصل الثقافي بين المغرب والسودان (الرباط: جامعة محمد الخامس، 1991م)، 28-29.

<sup>3</sup> هو أحد أئمة الفقه والآدب في منقطة غرب إفريقيا، دامت صيته وشهرته، وهو ذو باع طويل في الشعر والنظم. له العديد من المؤلفات القيمة.

فَتَبَاشَرْتُ أَيَّامَهَا وَتَشَاخَحْتُ      أَعْلَامُهَا مِنْ رَاسِيَاتٍ زَكَّادٍ<sup>4</sup>

ومنها أيضا الشيخ أحمد بابا التمبكتي (ت. 1036هـ/1627م)<sup>5</sup> الذي يقول واصفا نفسه:

لَعَمْرٍ أَيْبُكَ مَا نُسِبَ الْمَعْلَى      إِلَى كَرِيمٍ فِي الدُّنْيَا كَرِيمٍ

وَلَكِنِ الْبِلَادُ إِذَا اقْشَعَرَّتْ      وَصَوَّحَ نَبْتُهَا رَعِيَّ الْهَيْشَمِ<sup>6</sup>

ويقول الطالب محمد بن الطالب عمر البرتلي (ت. 1165هـ/1752م)<sup>7</sup> في الوعظ:

مَالِي عَلَى اللَّهِ هُوَ وَاللَّذَاتِ وَاللَّعِبِ      عَكَفْتُ وَيُحِي فَمَا يَكُونُ مُنْقَلَبِي

وَلَى الشَّابَابِ وَأَقْبَلَ الْمَشِيبُ وَمَ      أَفِئْتُ وَلَسْتُ بِذِي عِلْمٍ وَلَا أَدَبِ

قَدْ يَنْقُضِي الْيَوْمُ ثُمَّ الْيَوْمُ يَتَّبِعُهُ      شَهْرٌ وَعَامٌ بَلْ أَعْوَامٌ وَمَ أَنْسِبِ<sup>8</sup>

ويقول الشاعر المجاهد عبد الله بن فودي (ت. 1244هـ/1828م)<sup>9</sup> في قصيدته ”ألا أبلغن“:

وَلَهُوَ الشَّابَابِ الْيَوْمَ قَدْ بَارَ سُوقُهُ      وَقَامَتْ عَلَى سِوْقِ الصَّلَاحِ مَدَائِحُ

وَأَهْلُ الدُّنْيَا الْيَوْمَ انزَوَى ظِلُّ جَاهِهِم      وَمُظْهِرُهُ مِيزَانُهُ الْيَوْمَ رَاجِحِ<sup>10</sup>

ونكتفي بهذا القدر؛ إذ المقصود هنا ليس استقصاء من قال الشعر من الفقهاء وأبدع؛ لأن ذلك يخرجنا عن المقصود من هذا المقال. هذا، ولا يعلم أحد عدد الدواوين الشعرية أو القصائد التي قرضها علماء وأدباء إفريقيا الغربية، ويذكر المؤرخون أن منطقة غرب إفريقيا خصوصا دولة غينيا والسنغال ومالي تُعد مثلثا ذهبيا في إفريقيا، يستطيع الباحث والدارس الجاد أن يجد فيه كنوزا من روائع الشعر العربي، تختلف من حيث الكم والنوع عما أنتجه شعراء النيجير ونيجيريا مثلاً، ويجد فيها من الخصائص الأسلوبية ما لا يجده في تلك. وهذا كله من

<sup>4</sup> انظر: محمد الغربي، بداية الحكم المغربي في السودان الغربي (الكويت: مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، 1982)، 545.

<sup>5</sup> هو أديب وفقه مالكي ومن مؤرخي التراجم في السودان الغربي. ولد سنة (ت. 963هـ/1556م)، وهو أحد أعلام مدينة تينكو والغرب الإسلامي. أثر بمؤلفاته العديدة وعلمه الواسع في منطقته، وكان تأثيره في المغرب الأقصى كبيرا.

<sup>6</sup> انظر: أحمد بابا التمبكتي، معراج الصعود، تح. فاطمة العراف (الرباط: معهد الدراسات الإفريقية، 2000)، 52.

<sup>7</sup> ولد الشاعر سنة 1091هـ في مدينة ”ولانه“ ويتحلى بقيم علمية وأدبية وأخلاقية عديدة. كان أستاذا فاضلا جليلا علما فقيها متفنا ماهرا في علم أصول الدين والمنطق والعروض والقوافي، وله اليد الطولى في العربية والحساب وعلم السر موصوفا بذلك مشتهرا به، مفتيا مدرسا.

<sup>8</sup> انظر: محمد أويوكر البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تح. محمد إبراهيم الكتاني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، 46.

<sup>9</sup> ولد الشاعر في إقليم غويير، شمالي نيجيريا. تكوّن علميا على يد أعلام وعلماء أسرته، ثم رحل في طلب العلم إلى أكبر مراكز العلم والثقافة غربي إفريقيا آنذاك مدينتي: «كانو وتمبوكتو»، وغيرها حتى بلغ المغرب العربي. وكان من المجاهدين في الحركة الإصلاحية التي تزعمها أخوه عثمان بن فودي. له إنتاج أدبي وشعري ضخم، كما له العديد من المؤلفات في علوم متنوعة.

<sup>10</sup> انظر: محمد بلو، إنفاذ الميسور في تاريخ بلاد التكرور (القاهرة: وزارة الأوقاف، 1964)، 34.

الأدلة القاطعة والحجج البينة على أنّ الشعوب الإفريقية قد أولوا عناية خاصة بهذا الفنّ الذي يدرس في الكتابات والمجالس العلمية؛ لغرض تيسير حفظ العلوم. وقد ترك بعض علماء المنطقة بعض الأغراض الشعرية كالهجاء والغزل والمناقضات وغيرها التي ليس من شأنها إضافة أي شيء لطالب العلم.

## 1.2. دور الشعر العربي الإفريقي في مواجهة الاستعمار

توظيف فنّ الشعر في التنديد للاستعمار ومقاومته ليس بدعة ابتدعتها شعراء غرب إفريقيا، ولا هو خاصّ بهم. فلو تتبعنا الآثار الأدبية عبر الزمان والمكان منذ نشأة الفنون الأدبية لوجدنا فنونا وصنوا من توظيف الشعر وغيره للمقاومة، مما يدل على وجود صلة وثيقة بين الإبداع واحتياجات الإنسان ماديا كان أم معنويا. ونظرا لأهمية الشعر العربي وفعاليتها في المجالس العلمية تم اللجوء إليه في دعم الثورة ضدّ الاستعمار الأوروبي. وقد واجه الشعب الإفريقي الإرهاب الاستعماري بصبر وشجاعة وإيمان عميق بالنصر المؤزر، وأبدى توحيدها كبيرا أمام هذا الإرهاب الذي استهدف ثقافته ووطنه وخيرات أرضه. ولا نبالغ إن قلنا بأنّ الشعر العربي الذي كتبه شعراء الأفارقة قد اتبع كفاح الشعب الإفريقي في جميع مراحل وأطواره، بل وقد ساهم في التاريخ لبعض الثورات أو الأحداث التي لا نجد لها في بعض الأحيان مصادر تاريخية لتوثيقها.

ويبدو روح الوطنية ساطعا في هذا الشعر، وهو قائم أساسا على الدعوة إلى الجهاد والدفاع عن أرض الوطن والدين الإسلامي في صون القيم الثورية. وبهذا فإن الشعر العربي الإفريقي ظل يدعو إلى التثبيت بالقيم النضالية دائما. فالشاعر الإفريقي لم يتخل عن واجبه في استنهاض الهمم وغرس الروح الوطنية لدى الأفراد على مرّ التاريخ، ولا يزال إلى حدّ اليوم يقوم بدوره المنوط به على أكمل وجه. وقد أدى الشاعر الإفريقي دورا إعلاميا مهما في هذا المجال؛ نظرا لغياب وسائل الاتصال والإعلام المتطورة في ذلك الوقت، كما قام برصد مختلف الأحداث التي شهدتها منطقة غرب إفريقيا، بل وسجلها في الذاكرة مما يمكننا من اعتماد بعض الأشعار كوثيقة تاريخية لبعض الحوادث التاريخية المهمة التي شهدتها المنطقة.

وجدير بالذكر أنّه كان للشعراء مواقف مختلفة تجاههم المستعمرين حين ولوجهم في القارة. إذ أيدهم ووالاهم قسم من الشعراء، كما كرههم هم ومن والاهم قسم آخر. فمن الشعراء الذين أيّدوا وجود الاستعمار الأجنبي في القارة الشاعر السنغالي أحمد مبالا (ت. 1345هـ/1927م)<sup>11</sup> الذي يدعو لهم بخير؛ لكونه حظي بالمسألة معهم بعد إطلاق سراحه من ضيق المنفى والإقامة الجبرية، فيقول:

قد أصبح المسلمون اليوم في نعيمٍ      لَمَّا تَوَلَّى أَمْوَرًا مِنْ حَوُوا رَشَدًا

الله أسأل أن يرعى لنا رؤوسا      قَدْ أَخْرَجُوا فِي الْأَرْضِ مَا فَسَدَا

إنّ البلاد استراح اليوم مذ ملكت      جماعة نُشُورُوا خَيْرًا مَحَا أَوْدَا<sup>12</sup>

وتأييد الشاعر هذا - على ما يبدو - مبني على بعض من إيجابيات الاستعمار كقضائهم على اللصوص المعروفين بـ "تيدو"، وتنظيمهم للمحاكم الإسلامية... الخ. ولم يكن ذلك بدعة منه، إذ نلتقي بأحد شعراء صحراء مالي محمد بن الشيخ<sup>13</sup> يشكر للاستعمار بفضل إنجازاتهم المادية:

<sup>11</sup> هو الشيخ أحمد بن محمد بن حبيب الله الملقب "بخدم الرسول" ولد سنة 1854م في مدينة مياكي باوول السينغالية. كان جيلا راسخا في علوم القرآن والحديث، و الفقه بمذاهبه الأربعة وأصوله، والتصوف السني وطودا شاعرا في البلاغة والمنطق والعلوم العربية بعد ما تبحر في كل العلوم وتضلع من كل الفنون وأرى على معاصريه.

<sup>12</sup> انظر: عامر صمب، الأدب السنغالي العربي (الجزائر: مطبعة الشركة الوطنية. للنشر والتوزيع، 1978)، 289/2.

<sup>13</sup> هو أحد شعراء شمال مالي، لم أقف على ترجمة له.

تِلْكَ فَرَنْسَا دَوْلَةٌ مَطْبُوعَةٌ	بالخير في الإعلان والأسرار
وَعَدَالَةٌ وَسِيَّاسَةٌ وَأَمَانَةٌ	وسماحة الرفق والإيثار
وَبِلَادُنَا كَانَتْ قُبَيْلَ وُزُودِهَا	فَوَضَى بِحَالِ الشُّؤْمِ وَالْأَكْدَارِ
وَالأَمْنُ كَانَ بِهَا مُحَالًا عَادِمًا	والظلم كان طبيعته الكبار
سَكَتُهَا كَانُوا بِضَيْقٍ كَامِلٍ	في غايه الأحران والإعسار
سَاقَ فَرَنْسَا لِلخَلَائِقِ رَحْمَةً	فَأَنْتَ لِكشْفِ الضَّرِّ والأَضْرَارِ
مَنَعُوا البِلَادَ مِنَ العَدُوِّ وَجَبَّه	كَفُّوا يَدَ العُصَابِ والأَشْرَارِ <sup>14</sup>

وإلى جانب التنويه بالاستعمار في الأبيات السابقة، اهتم شعراء آخرون بمدح رجال الاستعمار، قوادهم وحكامهم على أقاليم المنطقة، وقد يرثوهم بعد موتهم، أمثال الشاعر السنغالي أحمد عيا سي (ت. 1405هـ/1984م)<sup>15</sup> الذي مدح الجنرال ديغول في قوله:

هَازِي فَرَنْسَا وَذِي أَوْلَادِهَا زُمَرَا	حَفَّوْا بِمَعْنَاكَ لَا يَبْعُونَ إِلا كَا
هُمُ الأَحْبَةُ إِنْ سَادُوا وَإِنْ عَلَبُوا	تُقَدِّي نَفُوسَهُمْ فِي الرُّوعِ إِذَا كَا
أَبطَالُ وَرَدَانَ مَا زَلْنَا نُمَجِّدُهُمْ	مَهْمَا لِنَفْسِكَ كَانَ اليَوْمَ أَهْدَاكَ <sup>16</sup>

وهناك شاعر سنغالي آخر عامر صمب (ت. 1408هـ/1987م)<sup>17</sup> الذي بالغ في مدح الجنرال ديغول؛ إذ أعجب به لما صدّه هجوم الألمان المستعمرين، ولا يرى مثل ذلك في المقاومين الأفارقة للاستعمار الفرنسي، فيقول:

فَلِدِغُولِ وَالْمَجَاهِدُ قَاوِمًا المَسْتَعْمَرِينَا	تُمُّ كَافَا كَالرِّبَالِ وَسَرَّحَا السَّجِينَا
--------------------------------------------------------	--------------------------------------------------

<sup>14</sup> انظر: قاضي درامي، صحراء جمهورية مالي وشعرها العربي (بماكو: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 99-100.

<sup>15</sup> أحمد عيان سي بن عثمان بن أبي بكر بن أحمد بن محمد بن سليمان ولد في مدينة سان لويس السنغالية وبها توفي. وهو أحد الشعراء المتمكنين، له إنتاج أدبي ضخم، ويعد شعره في موقع متقدم بين شعراء العربية في السنغال، وذلك لجودة عبارته، وقوة أسلوبه المكتسب من مصادر الشعر العربي القديم.

<sup>16</sup> انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/113.

<sup>17</sup> هو عامر بن إبراهيم صمب المولدود في مدينة كيميؤ السنغالية. قضى حياته في السنغال وفرنسا، ومات في وطنه. وهو أحد شعراء السنغال الأفاضل. شعره تقليدي موضوعًا وصياغة، قد يقترب من الزكافة، والاضطراب في التركيب الفني. يملك الشاعر القدرة على الاسترسال، أو الرغبة فيه التي قد توصله إلى اصطناع القوافي.

وأَتَى بالاستقلالِ من إفريقيا سُوْدانا  
وأضحوا بأمرٍ له من المشطِ أسنانا  
أَيُّ ظُلُّوا مُتساوِين وأحراراً وإخواناً  
فأصبحَ الملوِكُ ورعاياهم مُتأخِيناً<sup>18</sup>

وعلى عكس أنصار المستعمرين ومدّاحهم هناك الكثير من شعراء المنطقة ممن تنتقد أشعارهم المستعمرين وتندد بأعمالهم وتحجّوهم هم ومن والاهم من أبناء المنطقة، على سبيل المثال قصيدة الشاعر المالي عثمان بن حلون الأنصاري<sup>19</sup> التي يهجو فيها الخونة المتعاونين مع الفرنسيين، يقول فيها:

وَمَنْ يُكْكِمُ كَافِرًا فِي نَفْسِهِ  
لَا عَرَوْا أَنْ بَاءَ بِشَرِّ مَقْتَلِ  
كُونُوا عَلَى الْعَدِّ فِي اللَّهِ يَدَا  
فَفِي التَّأْرُجِ لَزُومُ الْفَشْلِ  
بَلْ قِصَّةُ الْأَسَدِ مَعَ ثِيرَانِهِ  
فِيهَا لَكُمْ ذِكْرِي وَضَرْبُ مَثَلِ  
فَالضَّيْعُ الضَّيْعُ يَا مَنْ رَامَ أَنْ  
يَسْرِيَ فِي اللَّيْلِ الْبَهِيمِ الْأَيْلِ  
وَعَدُّ النَّصَارَى كَذِبٌ وَعَدْلُهُمْ  
جَوْرٌ وَمِيرُهُمْ وَخِيمُ الْمَأْكَلِ  
لَا تَتْرَأَى نَارُ مُسْلِمٍ وَكَأ  
فَرِحَى عَن ذَاكَ خَيْرُ مُرْسَلِ  
وَسَلْمُهُمْ حَرْبٌ وَبَدْلُ مَا لَهُمْ  
يُقْلِبُ بِالْمَكِيدِ وَالتَّحْيَلِ  
وَالسَّمُّ فِي جِوَارِهِمْ وَقُرْبِهِمْ  
وَمُسْلِمٌ بِنَارِهِمْ لَا يَصْطَلِي<sup>20</sup>

ويقول الشاعر النيجيري عبد القادر بن محمد<sup>21</sup> في قصيدة له يصوّر فيها الحياة في عصره، ويسخر من المستعمر الذي يحكم بالاستبداد:

عسا الليلُ حتى اصطادَ بئرَ وتعلبِ  
وناوشتِ الآسادُ ضبُّ وأرنبِ  
تفرّ أفاعي الأرضِ من خوفِ ضفدعِ  
وتزرعُ هندُ في الصباحِ وزينبِ

<sup>18</sup> انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 222/1.

<sup>19</sup> هو من شعراء القرن الثامن عشر الميلادي، شاعر بليغ ومجيد من قبائل الطوارق في جمهورية مالي.

<sup>20</sup> انظر: الهادي المبروك الدالي، أدب إفريقيا فيما وراء الصحراء (بيروت: دار صنين للطباعة والنشر والتوزيع، 1996)، 13.

<sup>21</sup> هو من أعلام بلاد نيجيريا وأحد شعرائه التابعين، مجوّد الشعر، حسن المعاني، يمتاز شعره بعدولة اللفظ وصفائه.

أهاليهم في الدشتِ والظبي تذهب<sup>22</sup>

وأبصرت أفوامًا مع الليل أنزلوا

ويقول الشاعر أحمد مباح في قصيدة له دافع فيها عن جهاده اتهمه به الاستعمار الفرنسي، الذي نفاه إلى غابون، فيبرر جهاده بأسلحة روحية لا مادية متحدثا عن سيفه ومدافعه وسهامه:

إني لوجه الله جلُّ أجاهدُ

ومقالكم أني أجاهدُ صادقُ

عبداً خديما والمهيمئ شاهدُ

إني أجاهدُ بالعلوم وبالتقى

توحيدَه فهو الإله الواحدُ

سَيَفي الذي يفري طلي من ثلثوا

وردت عن الماحي ونعم الواردُ

أما رماحي فالأحاديث التي

وهما يلازميني ارتقاء خالد.<sup>23</sup>

وهما أرحنخ بدعةً قد أحدثوا

وقد تبين لنا من خلال الأبيات السابقة كيف دافع الشاعر عن شخصيته من التهمة التي ألصقها به وهمُ الخصم، وقد برّر هذه التهمة وأقرّ بها على تعليق غير ما يعتقده الخصم.

## 2. صور تنديد الاستعمار في الشعر العربي من الغرب الإفريقي

لقد نظم أدباء غرب إفريقيا قصائد عددة تنبع عن تجرية شعرية صادقة، وتضاحي إنتاجات شعراء العرب ممن كتبوا في هذا المضمار. فعبروا فيها آلام الشعوب في ظل الاستعمار، مستنكرين قسوة المستعمرين الذين تحجرت منهم القلوب، منددين بجرائمهم، داعين إلى مقاومتهم والتخلص منهم. كما تغنوا بالحرية والبطولات والاستقلال وتصوير النكبات والحالة التي أصبحت عليها المنطقة في ظل إفساد الاستعمار للأراضي الإفريقية، وتسجيل الأحداث التي تمرّ بها. وكذلك تخليد الضحايا ومدح الأبطال الوطنيين والثوريين عن طريق استخدام الأساليب الحماسية. وستناول في هذا المبحث تلك الصور المختلفة التي عبر الشعراء من خلالها عن معاناة الأفارقة جراء السياسة الاستعمارية على النحو الآتي:

### 2.1. تصوير معاناة الأفارقة في ظل الاستعمار الغربي

هناك مقطوعات شعرية تغوص في عمق معاناة الشعب من غرب إفريقيا وتصور آلامهم إبان الاستعمار الغربي. ومما يندرج في هذا الإطار نذكر مثلاً قصيدة الشاعر المالي حبيب عبد الله كان<sup>24</sup> "الاستعمار وملاحقة الأبرار" التي يلتقط فيها صوراً مختلفة لتصوير الأفارقة تحت وطأة الاستعمار الأوروبي الغاشم، رغم تشبثها فهي منسوجة بحيوط عاطفة البغض والحزن:

هُم كالعييد لا شيء يأسبهم إلا العصا لكسور الضلع والعظم

<sup>22</sup> انظر: علي أوبكر محمد، الثقافة العربية في نيجيريا من أوائل القرن التاسع عشر إلى استقلال البلاد (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1965)، 339.

<sup>23</sup> انظر: صمب، الأدب السنغالي، 2/ 265-266.

<sup>24</sup> من شعراء القرن التاسع عشر، ويعدّ الشاعر حبيب أحد الشعراء المتميزين في عصره، يمتاز شعره بالجودة والجزالة و غزارة الالفاظ و المعاني، ذاع صيته في ربوع منطقة غرب إفريقيا.

هُمَ لِلهَرَوَاتِ وَالْأَسَاطِ أَجْدُرُ مَعَ      طَوَّقَ الْعِناقِ وَصَفَدَ الْأَيْدِي وَالْقَدَمَ  
هُمَ كَالدَّوَابِ وَفِي الْأَحْكامِ هُمَ هَمَجُ      سَرِبُ قَطِيعٍ مِنَ الْأَنْعامِ وَالْبَجَمِ  
هُمَ كَالبَهائِمِ فِي الْأَعْرافِ لَيْسَ هُمَ      حَقُّ الْكلامِ فَمَا الْإِعْرابُ لِلْعَجَمِ  
هُمَ كَالخِرافِ مِنَ الْمَعْلومِ حَكَمَهُمُو      لِلذَّبْحِ وَالسَّالِخِ وَالْإِجْهَارِ لِلْبُرْمِ  
يُباعُ أَيُّهُمَ بَحْسًا بِلا تَمَنِّ      بَلْ رُمِّما قَيِّمُوا بِالذَّبِيرِ الرَّقْمِ<sup>25</sup>

يلاحظ من الأبيات السابقة أنّ حداثة هذه الصور هي من صميم واقع الأحداث، وبعيدة عن تقاليد الشعراء العرب القدماء، وأنها مرآة تدل على المشاهد، التي حققها المؤرخون وتفنن في تمثيلها أعلام الأفلام الإفريقية. ويستمر الشاعر في تصوير هذه المآسي المؤلمة والمخزية من معاملات المستعمر للأفارقة، فيقول:

يُؤْتِي لَهُ بِالوَيْلِ أضعافًا مُضاعِفَةً      ظَلَمًا وَلَيْسَ الشُّكُوى وَإِنْ يَصْمِ  
أضحى التلاميذُ والطلابُ فِي مَحَن      كلُّ يُشارُ لَهُ فِي الْحَيِّ بِالسِّلمِ  
لِلضَّيِّمِ بَيَضَتْهُمُ لِلسُّومِ سادَتْهُمُ      لِلرَّعي عَامَتْهُمُ وَالْخاصُّ كَالْيَهُمِ<sup>26</sup>

ويقول أيضا في قصيدة أخرى يرسم فيها بلاء مقاومي الاستعمار:

والْحَقُّ أَنَّهُمُ فِي نُورِهِ اندَهَشُوا      واسْتَبَقُوا بِلا شَكِّ ولا وَهَمِ  
والْحَقُّ أَنَّهُمُ فِي هَؤِهِ انْبَهَرُوا      واسْتَشَّروا وَبِهِ هَامُوا بِلا لَمَمِ  
والْحَقُّ مِنَ عَيْشِهِ التَّهْمُوا      واسْتَهَضُّوا أَكلَه مِنَ طَيْبِ اللَّقَمِ  
والْحَقُّ أَنَّهُمُ مِنَ كَأْسِهِ ارْتَشَّعُوا      واسْتَدَوُّوا شِوةً مِنَ لَذَةِ الْكِرَمِ<sup>27</sup>

<sup>25</sup> انظر: حبيب عبد الله كان، الإستعمار وملاحقة الأبرار (بماكو: مكتبة الشاعر إبراهيم كان الخاصة، مخطوطة) 18؛ وكبا عمران، الشعر العربي من الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، (إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 2011م)، 652/2.

<sup>26</sup> انظر: حبيب عبد الله كان، الإستعمار وملاحقة الأبرار (بماكو: مكتبة الشاعر إبراهيم كان الخاصة، مخطوطة)، 20.



ومن أمثلة المقطوعات الشعرية التي تصوّر مأساة الأفارقة تحت اضطهاد المستعمرين قصيدة "السود والاستعمار" للشاعر المالي يوسف جغوراغا من المعاصرين، الذي يتميز غيظا كلما تذكّر مأساة ظاهرة النخاسة، فيقول:

وَنَسِيْتُمْ مِينَاءَ بَحْرِ الْأَحْمَرِ      بَحْرًا الْأَحْمَرِ يُدْمِعُنِي  
بَاعُوا أَسْوَدَ جَنُودِنَا بِدَارِهِمْ      كَادَتْ جَوَى الْأَحْشَاءِ يَقْتُلُنِي  
قَتَلُوا الْجَهَابِذَةَ الْكِرَامَ وَشَتُّوْا      عُمُرًا وَقَوْمِي فِي الْكَرَى وَهَن  
كَمْ أَرْمَلُوْكُمْ يَتَّمُوا أَشْبَالَنَا      إِكْبَالَ سَامُورِي يُكْمِدُنِي<sup>28</sup>

## 2.2. فساد المستعمرين في المدن العلمية

إنّ توسع الحركة العلمية الذي شهدته منطقة غرب إفريقيا أيام الممالك والدول الإسلامية القائمة آنذاك نتج عنه ظهور مراكز راقية ومدن علمية ساهمت بشكل كبير في التطور العلمي والثقافي بالمنطقة. وعند دخول المستعمرين المنطقة واستيلائهم على جلّ الأماكن الاستراتيجية عملوا على تحريب هذه المدن العلمية بما فيها من ثراث ثقافي ومكتبات علمية؛ بغية إحلال ثقافتهم محلّه. وقد أشار بعض شعراء المنطقة إلى هذا الفساد، منددين شنيعتهم، من ذلك مقتطفات من قصيدة الشاعر الغاني الحاج عمر كركي (ت.1353هـ/1934م) التي سجّل فيها فساد الاستعمار في المدن العلمية العريقة من مختلف مناطق إفريقيا، فيقول:

ألم ترر أنّهم ملكوا الأرض      نواحيها وجأفوا كالجهاام  
ومن سنسند) قل(ضغ) ثم جب      وفي(صغ) قاتلوا أهل الرّحام  
وما(حب) جاءوها بجيش      فقائدهم جهنم ذو الأنام  
ومن(ديب) سننغر) يا أولاء      كذلك(بنبر) أرض الطعام  
إلى(يور) و(فوت) جل) و(ثور)      مدينة(مالي) غطت بالقمام  
و(شنجيط) و(تنبكث) و(طوي)      و(ماسين) إتها أرض الكرام

<sup>27</sup> انظر: حبيب عبد الله كان، الحق في كنه القوم (بماكو: مكتبة الشاعر إبراهيم كان الخاصة، مخطوطة)، 13.

<sup>28</sup> انظر: يوسف جغوراغا، السود والاستعمار (بماكو: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 7.

<sup>29</sup> هو عمر بن أبي بكر بن عثمان كركي الكبوي الكبوي الصلغوي. ولد في مدينة كنو النيجيرية سنة 1241هـ. قضى حياته في نيجيريا وغانا وتوغو وبنين. وهو شاعر عالم فقيه، أوقف جل شعره على الموضوع الديني، والمدائح النبوية، يصوغ شعره في لغة وتراكيب بسيطة، ملما بفنون البديع وأساليب البيان.

و(بُنَجَعَرًا)و(دُنْسَ) كَذَا (فُرَيْشَ) (وَسُوْفَرًا) سوقُ ملح الطَّعام  
وقد مَكُّثُوا (سَفَارًا) وما يليها  
سَنَذَكُرُ كُلَّ أَرْضٍ مَلَكُوها  
على قدرِ التَّحْمَلِ في النظام<sup>30</sup>

من الملاحظ أنَّ الشاعر قد عدَّ في الأبيات السابقة المدن العلمية والثقافية العريقة في المنطقة على النحو التالي: (بنبر) في مالي، و(فوت جل) في غينيا، و(فوت نُور) بالسنغال، و(شنجيط) بموريتانيا، و(تنبكت وماسن وبنجغر) في مالي. ويمكن أن تعد هذه الميمية معجما للبلدان لكون أبياتها مشحونة بما بلغ (186) اسما للمدن والقبائل المحلية.

ويقول الشاعر أحمد ينما الإلوري<sup>31</sup> في القصيدة التي يصف لنا فيها ما وقع فيه أهل إلورن من فتنة كبيرة على أيدي المستعمرين، ويندد بخطاهم ويعطن في حركاتهم:

أعوذُ بربِّ العرشِ من شرِّ دهرنا  
وشرِّ الذي يفعلونَ بقوَّة  
هم الأمرونَ بالبناءِ وهُدْمِه  
وكنسِ فناءِ الدارِ في كلِّ ساعة  
جلوسا وراءَ الحصنِ صاحِ بعنوَّة  
بتقديرِ ربِّي قد رَضِينا بِقدرة  
وحفرِ الكنيفِ والبناءِ بِدورها  
جزيةً في أيدي المساكينِ كلِّهم  
وقد هَدَمُوا بعضَ الديارِ لِطريقهم  
مجالُ السلاطينِ الذين تَقَدَّمُوا  
كالجؤلا عَوَّغاءِ الجرادِ مُصيبة<sup>32</sup>

### 2.3. التنبيه على أضرار الاستعمار

<sup>30</sup> انظر: كباء الشعر العربي من الغرب الإفريقي، 730/2.

<sup>31</sup> من شعراء ولاية إلورن المجيدين. وهو من الذين تعدَّ قصائدهم من عيون الشعر العربي الإفريقي، لم أعثر على تاريخ وفاته.

<sup>32</sup> انظر: آدم عبد الله الإلوري، نحات البلور في مشاهير علماء إلورن (القاهرة: مكتبة الآداب ومطبعة الجماهير 1986)، 46.

إنّ الاستعمار بأشكاله المختلفة له أضرار لا تعدّ ولا تحصى؛ إذ بلغ- وما زال يبلغ- كلّ نواحي الحياة في المناطق المستعمرة. ففي ظل الاستعمار لم يكن الأفارقة مجرد عبيد يخدمون سيدهم المستعمر، بل كانوا، في أحيان كثيرة، يباعون كرقيق، ويتم شحنهم في البواخر إلى بلدان أخرى، وهذا ما أشار إليه الشاعر الغيني الحاج عبد الرحمن باه (ت.1434هـ/2012م)<sup>33</sup> من المعاصرين في قصيدته ”أضرار الاستعمار“ التي يقول فيها:

إنّ الاستعمار ضُرٌّ                      ولمَ نُنْجُو به دُرٌّ  
 وغَنِيماتٌ ودُرٌّ                      حَيِّزٌ مِنْ كَسْبِ حَرَامٍ  
 إنّ الاستعمار مُرٌّ                      أَيْسَرُ يَرْضَاهُ حُرٌّ  
 غَرَّةٌ زِيدٌ وعمُرٌ                      نَكْتُوا كِلَّ الذِّمَامِ  
 غسلتُ إفريقيًا مِنْ                      دَرَنِ السَّرِقِ المِوَهِنِ<sup>34</sup>

وتعد هذه الأبيات من الاستطراد العارض أيضاً؛ إذ يوجد فيها شيء من الطرب والبهجة بزوال الاستعمار الذي يمتقته الشاعر. ومن الشعراء الذين أشاروا إلى أضرار الاستعمار والمستعمرين الشاعر النيجري أحمد محمد شفيع الطارقي، من المعاصرين، الذي يرى التفريق بين الشعوب المستعمرة أكبر جرم اقترفه الاستعمار، وما زال يسعى على النهج نفسه في ما يعرف الآن بالاستعمار الجديد . لذا يندد شاعرنا من طوارق النيجر بهذه السياسة الغربية التي كادت تمزق الوحدة النيجرية:

ولم يَنْفَعِ الغَرْبَ الحَقْوَدَ نِداؤُهُ                      لِمَزِيْقِ شَعْبٍ قَدَ عَدَا يَسْتَفِيْزُهُ  
 فأصْبَحَ فِي جُهْدٍ لِتَفْرِيقِ صَقًّا                      وَتَشْتِيْتِ هَذَا الشَّعْبِ هَا هُوَ هُمُّهُ  
 فهَذَا شِمَالِي وَأَبْيَضُ لَوْنُهُ                      وَهَذَا جُنُوبِي وَأَسْوَدُ وَصَفُّهُ  
 ولكنْه قَدْ خَابَ طِنَا لِأَنَّهُ                      نَحْيَلُ هَذَا اللُّوْنِ يَفْصِلُ بَيْنَنَا  
 وَمَا عَرَفَ الغَرْبُ الحَقْوَدُ بِأَنَّهُ                      يُثْبِرُ اعْتِبَارًا لَا يُفَرِّقُ صَقًّا

<sup>33</sup> هو الحاج جرنو عبد الرحمن بن جرنو علي بويديم (الشيخ اللبوي) بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن، وهو أصغر أبنائه الثمانية، وُلِدَ في مدينة لابي عام 1335هـ. تلقى تعليمه الأولي في مجلس والده المرحوم الشيخ علي اللبوي، وبعد وفاة أبيه تعلم على يد أحد طلبة والده يُقال له الشيخ عمر الداري، مكث عنده ثمانية أعوام، تعمق خلالها في علوم العربية والعلوم الإسلامية. وهو مؤسس المجلس الإسلامي الوطني الغيني سنة 1972م. تولى العديد من مناصب. فقد كان أميناً موكلاً بشؤون الحج والأوقاف، وصار قائداً ورئيساً لحجاج غينيا مدة 12 سنة، وفي 1984م عُيِّنَ وزيراً للشؤون الدينية بغينيا.

<sup>34</sup> انظر: الحاج عبد الرحمن باه، *بنات أفكارني* (غينيا: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 4.

أُخَوِّتُنَا أَعْلَى مِنْ اللّوْنِ إِنهَا      نِتَاجِ نِصَالٍ قَدْ تَوَحَّدَ فِي الْعِنَا<sup>35</sup>

وهذا الشاعر السنغالي أحمد جي<sup>36</sup> الذي لا يعترف بأيّ عمل إيجابي للاستعمار في جميع الأحوال فيقول:

والاستعمار      ظلّمٌ بَلْ تَعُدُّ      لِحِقِ الْغَيْرِ فِي كَلِّ الْعُصُورِ<sup>37</sup>

ويقول أيضا منكرًا على المستعمر الذي ترك أوروبا ليستغل أرض أجدادنا:

دَعُّوا أَفْرِيْقِيَا لِلْسُّوْدِ إِنَّا      حَكَمْنَاهَا عَلَى مَرِّ الْعُصُورِ<sup>38</sup>

## 2.4. تعداد المخططات الغربية

للاستعمار حين مجيئه إلى القارة الإفريقية مخططات تتمثل في السطيرة على ثروات الشعب، وتدمير هويتهم وثقافتهم ونشر النصرانية إلخ. وقد تنبه لمثل هذه المخططات بعض شعراء المنطقة. أمثال الشاعر الغيني محمد الأمين جابي (ت. 1438هـ/2016م)<sup>39</sup> الذي يحرص على الحفاظ بالهوية الإفريقية؛ لأن المستعمر يستهدف بالمصالح المادية أن يسلب الإفريقي من هويته البيئية وعزته التقليدية، لذا أطلق عنان شاعريته في طول نفسه حتى بلغت أبيات رائيته 79 بيتا، فأسمها بـ "الهوية المفقودة" التي دلّ مطلعها على براعة الاستهلال:

الحربُ ليسَتْ بالذخائرِ وحدها      حربُ الحضارةِ والثقافةِ أخطرُ

ويتابع بعد ذلك تعداد المخططات الغربية الحبيبة:

لا سيما حربُ تُدارُ بحكمة      ووراءها عَقْلٌ يَعِي وَيُفَكِّرُ

درسٌ تَلَقَاهُ الْعَدُوُّ فَخَطَّطُوا      لِيُشِوْهُوَ إِسْلَامَنَا وَيُدْرِبُوا

عادُوا بِغَزْوَتِنَا حَضَارِيَا وَلِل      فِكْرِ الْمَجْهَوزِ النَّصِيبِ الْأَكْبَرِ

كروا علينا والدَّهَاءِ سِلَاحُهُمْ      ووسائلُ التَّضَلِيلِ فِيهِ أَظْهَرُ

مِنْ بَعْدِمَا أَحْضُوا مَوَاطِنَ ضَعْفَا      جَاسُوا خِلَالَ دِيَارِنَا وَتَأْتَرُوا

<sup>35</sup> انظر: أحمد محمد شفيق، الروابط التاريخية العريقة بين شمال إفريقيا ومنطقة جنوب الصحراء الكبرى وإفريقيا العربية في مجال الثقافة العربية الإسلامية، (نيامي، مطبعة محلية، 1996)، 28؛ وكبا، الشعر العربي من الغرب الإفريقي، 1/175.

<sup>36</sup> أحمد محمد جي من أعلام ورموز العلم والثقافة العربية الإسلامية بالسنغال كما يعد أحد أكبر دعاة و علمائها الذين كرسوا حياتهم كلها لخدمة العلم واللغة العربية وتربية الأجيال في البلاد السنغالية. له حوالي 30 مؤلف في شتى الموضوعات و القضايا الدينية والتاريخية و الاجتماعية و السياسية. لم أعتز على تاريخ وفاته.

<sup>37</sup> انظر: الشيخ أحمد جي، استغلال الرجل الأروبي (كوخ: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 19.

<sup>38</sup> انظر: الشيخ أحمد جي، الاستعمار الأروبي المقتنع والسافر لأفريقيا (كوخ: مكتبة الشاعر مخطوطة)، 10.

<sup>39</sup> من مواليد مدينة كندايا الغينية. قال الشعر وعمره ثلاث عشرة سنة. فتضلع في نظمه، فهو أديب لغوي متمكن، له إنتاج شعري ضخم.

سرقَةً تراثِ المسلمينَ وأنفقوا	فيه من الأموالِ ما لا يُحصَر
فَعَدَّتْ متاجِفهم بِمخطوطاتِننا	مملوءةً من كلِّ نوعٍ يُندر
وبه استعانوا في دراسةِ ديننا	فجئوا على تاريخنا، بل زُوروا
ما ضاعَ منا مَفخَر إلا وهم	سببُ الضياعِ وأيُّ ذاكِ المَفخَر
ضاعتْ جريرةٌ زنجبارٍ ولم تكنْ	إلا مَكائناً بالمعارفِ يزخر
وكذاك تُمبكتو التي ضَمَّتْ مَرا	كيز للعلوم، وبالتقافة تُفخر
طَمَسَتْ هويتنا فأصبحنا كما	قالَ الرسولُ عُشاءَ سيلٍ يُغمر
رسموا الحدودَ بصورةٍ مذبذوبة	تُغري الأهلِي بالنزاعِ وتُنذر
فَمَسَتْ لغائهم، وزادَ تراؤها	إذا بنا نزهو بها وتُعبّر
وإذا تقاليدُ البلادِ تُخلف	وتزمرَّتْ وتَطَرَّفَ وتَحَصَّر
تاريخهم أضحى مدارَ حياتنا	وبه نُقدِّمُ شأننا ونُؤجِر <sup>40</sup>

ولالأديب الغامبي امباي كاه من المعاصرين، قصيدة لم يختلف في عنوانها عن السابق ذكرها، فأسمها بـ "العقد المفقود"، ختمها بثلاثة أبيات تشير إلى دور الاستعمار في فقدان هذا العقد الثمين الغالي، فقال:

عَلِمُوا الخِلافةَ أنما ججِدُّ لكم	فَتَكابُوا من حُبِّهم وتَشَدَّقوا
هَجَمُوا عليها هَجَمَةَ كُفريَّة	أَرْضُوا بِها حَقدا دَفيناً يَحرق

<sup>40</sup> انظر: محمد الأمين، جابي، الهوية المفقودة (كتديا: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 39.

واستَعَمَرُوا أُمَّماً وَكَمْ ضَرَّوْا بِهَا  
مِنْ أَرْضِهَا الْخَيْرَاتِ ظَلَّتْ تُسْرَقُ<sup>41</sup>

وربما يعد الشاعر المالي حبيب عبد الله كأن أكثر تنديدا بأعمال المستعمر في شعره؛ لطول إقامته في الغرب، حيث وقف على خبث نواياهم، وتماديهم على تشويه صورة إفريقيا في وسائلهم الإعلامية. لذا نجد في قصائد أربع يعلن عن كراهيته الشرسة على الغرب المستعمر: في أولها " أين الدعاة ؟ " يحمس الثوار على وضع بناهم على حيل المستعمر الغاشم، وفي ثانیتها " الاستعمار وملا حقة الأبرار " يرسم لنا صورة شنيعة من الأعمال الشاقة التي عانى منها الآباء، وفي ثالثها " كربلاء فرنسا " يرثي الشهداء في مقاومة الجيش الفرنسي، وفي الأخيرة " حبات السبحة " حيث يطلق عنان دعوته على هلاك المستعمر. انظر كيف يصور لنا مساوئ المستعمر في " أين الدعاة: "

كَيْفَ التَّبَادُلُ بَيْنَ ذَنْبٍ جَائِعٍ  
فِي قَفْرَةٍ وَقَطَائِعِ الْحَرْفَانِ  
بِاسْمِ التَّقْدِمِ وَالنُّمُو تَحَابِلُوا وَبِهَا  
يُسَمَّى وَحْدَةُ الْأَهْدَابِ فِي الْأَرْمَانِ  
سَامُوا الْعَذَابَ عَلَى الْعِبَادِ وَدَعَّرُوا  
عَلَيْنَا الْمَبَايِنِ بِأَرْضِهَا التَّخْتَانِي  
تَهَبُّوا الْأَرْضِي فِي الْمَدَائِنِ وَالْقُرَى  
وَأُدُّوا كَرَائِمَ كَذِكِ فَكَّرَ بَانِي<sup>42</sup>

وللشاعر النيجيري عثمان عبد السلام الثقافي من المعاصرين قصيدة تناول فيها آثار الاستعمار السيئة وما يطلق عليه بالاستعمار الجديد أو الغزو الثقافي، يقول فيها:

إِنَّ الْأَجَانِبَ أَصْبَحُوا لِبِلَادِكُمْ  
مُسْتَعْمِرِينَ بِقُوَّةِ الْمُتَعَاتِي  
جَاءُوا لِتَبْدِيلِ الْأُمُورِ بِأَمْرِهِمْ  
فَرَضِيْتُمْوَا تَغْيِيرَ كُلِّ حَيَاةٍ  
نَسَخُوا تَقَالِيدَ الْبِلَادِ جَمِيعَهَا  
بِالْمُحَدَّثَاتِ وَنَحْنُ كَالنَّعْجَاتِ  
وَدَعُّوكُمْ عُمِيَا وَبُكْمَا كَافَةً  
فَقَبَلْتُمْ بِالِدَّعْوَى بِلَا إِثْبَاتِ  
مَنْحُوكُمْ حَرِيَةً بِبِلَادِكُمْ  
فَأَتَاكُمْ الْفَوْضَى بِظُلْمِ وَلَاةٍ.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> انظر: كامباي كاه، ديوان شعر (غامبيا: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 18.

<sup>42</sup> انظر: حبيب عبد الله كان، الوردة على نضج البردة والنفت العنبري في الماتم العمري (ماكو: مطبعة محلية، د.ت.)، 77.

<sup>43</sup> انظر: عثمان عبد السلام الثقافي، تنبيه الأمة والإسلامية (لاغوس: مكتبة الشاعر الخاصة، مخطوطة)، 7، 8.

ومن المعلوم أن الاستعمار تعاون مع الإرساليات التبشيرية في القيام بحملة الغزو الفكر والديني معا، وهذا لم يخف على بعض الشعراء، الذين لم يروا أي فرق بين المستعمرين والنصارى، بل لهؤلاء حقد دفين ودسائس مسمومة أكثر خطورة من أولئك، لأنهم يشوهون روح الدين في النفوس، كما يؤكد ذلك الشاعر الغاني عمر كركي الذي يعد أكثر الشعراء اهتماما بموضوع النصارى: ففي ميمته الطويلة يحكي لنا قصة وصول المستعمر في المنطقة، وخطوات اتصالاته بالمحليين في السلم، ثم تأمرهم على الأمرء قبل أن يفرضوا سلطتهم فهرا على البلاد، والقصيدة الثانية مقفأة بكلمة النصارى، وفي هذا التكرار إعلان هام عن كراهيته الشنعاء لهؤلاء المحتلين الجائرين:

نَعُوذُ بِاللَّهِ يَا بَــــرايا  
من الذي يَذكُرُه النصارى

وَمِنَ أَشَدِّ فِتْنَةٍ عَظِيمَةٍ  
قَعُودِهِ فِي أَرْضِنَا النصارى

وَجَنَّبَنِي يَا رَبِّ مِّنْ إبْلِيسَ  
وَمِنَ لِقَاءِ مَآكِرِي النصارى

إِذَا سُئِلْنَا مِّنْ وَكَيْلِ شَرِّ  
فَقُلْ وَكَيْلُ الْفِتْنَةِ النصارى

وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرَى الشَّيْطَانَ  
بِعَيْنِهِ فَلْيَنْظُرِ النصارى<sup>44</sup>

## 2.5. المطالبة بالحرية والاستقلال

بعد المعاناة الدائمة اندلعت نيران ثورة لاهبة ضدّ الاستعمار الغربي وارتفعت أصوات كثيرة من مختلف شعراء المنطقة لطلب الحرية واستقلال بلادهم، من ذلك ما نجده عند الشاعر أبوبكر غومي (ت. 1992م)<sup>45</sup>، من نيجيريا، في قصيدة له، بعد أن باح بشكاواه في الذلّ الذي ذاقه الشعب من هوان الاستعمار ، فيقول:

قصدنا وحدة البلاد جميعا  
وانفصالٍ عن العدو انقصاصا<sup>46</sup>

ورما كان أحمد عيان سبه السنغالي (ت. 1405هـ/1984م)<sup>47</sup> أفصح منه في تحريض الشعب على مطالبة الحرية، فيقول:

أرى الأرض لم تخلق لسفك دمائكم  
فإن إلهي بالبرية أرحم

ولا تتكوهما للأجانب فرصة  
فللحر رأيي في المواطن أحرّم

<sup>44</sup> انظر: مالم عمر بن أبي بكر كركي، قصيدة النصارى (أكرا: مكتبة جامعة ليفون، مخطوطة)، 13.

<sup>45</sup> هو أبو بكر بن محمود بن محمد بن علي براء البدوي ولد سنة 1924م، أحد علماء نيجيريا المعروفين في ساحة العلم والبحث والتدقيق. وهو من أوائل الأفارقة الذين نالوا جائزة فيصل. له إنتاج أدبي كبير.

<sup>46</sup> انظر: عبد السلام محمد عثمان، الحماسة في الشعر العربي في ديار نيجيريا (صكتو: مطبعة محلية، د.ت)، 331.

<sup>47</sup> هو أحمد عيان سي بن عثمان بن أبي بكر بن أحمد بن محمد بن سليمان. ولد في مدينة سان لويس السنغالية وبها توفي. ويعد شعره في موقع متقدم بين شعراء العربية في السنغال، وذلك لجودة عبارته، وقوة أسلوبه المكتسب من مصادر الشعر العربي القديم.

فحَقُّ لَأوطانِ الفَتَى أَنْ يَصوِّمَهَا وَيَبني فِيهَا ما عَدا يَبْهَدُمُ<sup>48</sup>

وهذا ما جعل بعض الزعماء يكرهون التعامل مع المستعمر، فيشيد بموقفهم بعض شعراء وطنهم، لما في ذلك من خطوات نحو الحرية والاستقلال، فالشاعر النيجيري أبو بكر صلاح الدين يشيد بموقف الإباء الذي أبداه الأمير عبد القادر في الدولة الإسلامية بصكتو:

أبيثُ إلى الغربِ رجوعَ الحكومةِ كَذالكِ أُنوا مَنْ بِالعبادةِ يَعمل

رَمِينا على الأضدادِ كانوا زادِقا بالدعوةِ كيلا نرجعَ يا مؤمل<sup>49</sup>

ويقول الشاعر النيجيري محمد الزيتوني من المعاصرين في همزته:

ويحُ غربتٌ قد أضلُّوا نُم صادُوا عَن سَنا

زأوغُوا باسمِ الحَضارةِ حارُّوا بِالذِّكاءِ<sup>50</sup>

ولكي تتجدد هذه الثورة على الأوروبيين في النفوس الملهتة يصرّ بعض الشباب على إعادة النظر في ظاهرة النخاسة التي لعب فيها الاستعمار دورا خطيرا، ولا ننسى أن الظاهرة نفسها كانت أهم سلاح لأرباب نظام الثورة السياسية، فلذا يقول الشاعر المالي يوسف جغوراغا في هذه النونية التي تضع جمرات الشجون في المشاعر:

أَنسيتُكم أَكلَ الرغيفِ عن الوَعى أَم صرتم حَشبًا، فيا محي

ونَسيتُم أَشلافكم وأُصولكم يُبكيكم الأجدادُ بالشَّجن

ونسيتُم ميناء بحرِ الأحمر وتجارة الأحرارِ تَدْمَعني

بأغوا أسودَ جُنودنا بِدراهم كادت جوى الأحشاء تقتلني<sup>51</sup>

## 2.6. تميميس الشعب للدفاع عن الوطن

<sup>48</sup> انظر: صمب، الأدب العربي السنغالي، 121/1.

<sup>49</sup> انظر: يعقوب يوسف، دراسة تحليلية لحركات المدح وتطوره في مدينة الورد من 1960 إلى 1989 م (الورد: جامعة الورد، كلية الآداب، رسالة الماجستير، 1990)، ص 135.

<sup>50</sup> انظر: محمد المصباح الزيتوني، فاطرقوا باب السماء (لاغوس: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 2.

<sup>51</sup> انظر: يوسف جغوراغا، السود والإستعمار (بماكو: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 16.



يعدّ الدفاع عن الوطن ملحمة تاريخية صارخ إليها الكثير من الأبطال وتباهت بها الشعوب في التضحية بحياتهم من أجل أوطانهم. ومن هذا المنطلق فقد وظّف مجموعة من الشعراء أقلامهم لصالح الدفاع عن الوطن وهويته، محمسين شعوبهم. من بينهم الشاعر المالي أحمد حيدرا من المعاصرين في رائيته التي نلمس فيها تعبيراً جماعياً عن الروح الحماسية لدى الأفارقة:

تَبَّ التسلطُ فكَّ القيْدُ وانْدَثَرَا      بالسيفِ والفأسِ ثارَ الشعبِ فانْتَصَرَ  
 دُقُوا الطبولَ فشهُرُ المجدِ قدْ طَلَعَا      إني أرى النورَ في أفقِ السَّما انتَشَرَا  
 نحنُ البناةُ بَنَيْنَا المجدَ من عَرِقِ      نحنُ الحماةُ إذا ما خائِنٌ غَدَرَا  
 تَبَّتْ يدا سارقٍ وتبَّ ما كسبَتْ      يداهُ من عملي وكلي ما ادَّخَرَ  
 هَبَّتْ موارِدنا أفنَّتْ مناخِنا      وأتتْ كرامتنا قُلنا كَفَى وَثَرَا  
 واسألُ فرنسا وسألُ من رامَ عزتنا      نحنُ الدِّمار ونحنُ السلمُ مُقتَدرا<sup>52</sup>

ويقول الشاعر الوزير جنيد النيجيري (ت. 1417هـ/ 1997م)<sup>53</sup> لتبنيه أبناء السلاطين والأمراء من نومهم وتشجيعهم على طرد المستعمرين بقوله:

صارتْ مراتعُ للوحوشِ بعدَ أنْ      كانتْ مقاصدَ حاضِرٍ أو بادِ  
 أقوتُ فلستَ ترى بها أحداً سوى      الحرباءَ لائِذةً على الأعوادِ  
 قامتْ تُخاطِبني فَعز كلامها      فلُكُم سكوْتُ مُعلنٍ مُبرادِ  
 وتلدیر عینيها تُشير بِذاك دُو      ر الدهرِ غيرَ ما تری في النادی  
 وتلوننَّت ففهمتُ منه تلوونَ ال      أحوالِ في الدُنیا فَعزَّ رقادِ  
 ناديت يا أيُّها ذا التَّنادي      فأجابني يا أيُّها ذا التَّنادي

<sup>52</sup> انظر: الشيخ أحمد حيدرا، إفريقيا أرض البطولة (سيفو: مكتبة الشاعر الخاصة، مخطوطة)، 5.

<sup>53</sup> هو جنيد بن محمد البخاري بن أحمد، ولد في صكتو سنة 1906م. وهو أديب وشاعر ومرجع هام في تاريخ صكتو. بذل جهداً في جمع المخطوطات. وله أكثر من أربعين مؤلفاً في اللغة العربية ما بين المنشور ومنظوم.

لِمَا سَكَنْتُ دَنَا إِلَى حَامَاةٍ مَغْرَةَ تَبْدُو بَلَّوْنَ رَمَادِي

فَسَأَلْتُهَا أَيَّنَ الَّذِينَ عَهَدْتُمْ قَالَتْ لَقَدْ بَلَّغُوا عَلَيَّ الْمِعَادَ<sup>54</sup>

وللعلامة دنب واكي المالي (ت. 1399هـ/1978م)<sup>55</sup> قصيدة حائية، جاءت فيها هذه الأبيات:

فَهُمْ قَوْمٌ عَلَى عِلْمٍ أَضَلُّوا فَلَيْسَ هُمْ عَقْلٌ مِنْ فَلَاح

لِذَا حَقَّتْ شِقَاؤُهُمْ وَلَكِنْ طُهُورُهُمْ تَنْقُلُ بِالْجَنَاح

فِيَا أَعْدَاءَ دِينِ اللَّهِ مَهَلَا فَبِالْمُرْضَادِ سَعِدْتُ بِالْبِتِّالِاح<sup>56</sup>

ولقد ساهم الشعر العربي الصحراوي في التحريض على الجهاد ضد فرنسا في قصائد مطوّلة منها قصيدة الشاعر المالي الصحراوي محمد ولد سيديا (ت. 1286هـ/1869م)<sup>57</sup> الشهيرة التي ذاعت شهرتها في بلاد الصحراء؛ لأنه ينبه فيها إلى دخول الاستعمار ويطلب من المسلمين الوحدة ومحاربة الأعداء، فيقول فيها:

رُوِيْدَكَ إِنِّي شَدِدتْ نَارَا عَلَى أَمْثَالِهَا تَقِفُ الْمَهَارِي

تَأْمَلُ صَاحَ هَاتِيكَ الرَّوَابِي فَذَاكَ التَّلُّ أَحْسِبُهُ أَنَارَا

وَلَسُوْ فِي الْمُسْلِمِيْنَ الْيَوْمَ حَرٌّ يَفُكُ الْأَسْرَ أَوْ يَجْمِي الدِّمَارَا

لَكَفُّوا دِيْنَهُمْ وَحَمَّوْهُ لَمَّا أَرَادَ الْكَافِرُونَ بِهِ الصِّغَارَا

حَمَاةُ الدِّينِ إِنَّ الدِّينَ صَارَا أَسِيرَا لِلصُّوْصِ وَلِلنَّصَارِي

فَإِنْ بَادَرْتُمْوْهُ تَدَارِكُوْهُ وَإِلَّا يَسْبِقُ السِّيفُ الْبَادَارَا<sup>58</sup>

<sup>54</sup> انظر: شيخو أحمد سعيد غلادنت، حركة اللغة العربية وأدائها في نيجيريا (القاهرة: مطابع دار المعارف، 1986)، 193-194.

<sup>55</sup> هو عبدالله بن أبي بكر بن محمد البشير بن عثمان واكي. يلقب بدنب واكي. وهو مولود في مدينة طوبى المالية وتوفي في براكو عاصمة مالي. له إنتاج أدبي رائع. وهو شاعر مقلد، نظم على الموزون الملقى في الأغراض المختلفة. مجمل شعره فيه لغة سلسة ومعانٍ واضحة صريحة يسوقها في أبنية متينة متنوعة بين البحور المختلفة.

<sup>56</sup> انظر: الحاج سعد توري، الصواعق الإلهية في الرد على ترهات الكنائس الميلادية (الدار البيضاء: دار الرشاد، د.ت)، 115.

<sup>57</sup> ولد عام 1832، ونشأ في أحضان والده الذي أشرف على تربيته وتكوينه تكويننا عليما وأديبا مكثفا، مما أسهم في شحذ وتحذيب موهبته، فتفتقت باكرا بالشعر والأدب. هو من أعلام بلاد شنقيط، أديب ولغوي له يد طولى في النحو وعلومه، تميز شعره بالبرقة وسلاسة العبارة، وهو من الشعراء الملتزمين بقضايا الوطن والأمة، فقد كان شعره مثالا للشعر السياسي الثائر.

## 2.7. وصف الانتصارات ومدح المقاومين

راح بعض شعراء المنطقة يصف انتصارات الشعب وبطولاتهم على جيش الاستعمار، ويمدح المقاومين من أبناء مناطقهم وأبطالهم في أبيات مزجوا فيها بين الحماسة والمدح، من ذلك قول الشاعر السنغالي القاضي مجخت كل(ت. 1319هـ/1901م)<sup>59</sup> الذي يقول في وصف انتصار الأمير لتجور البطل الشعبي على جيش الاستعمار:

تلفيه يأمرُ بالمعروفِ عسكره  
كأئما جاءه من ربه النورُ  
يُروعُ أفعدة الأعدا كئائيه  
كأئهم عمم للأسد مَدْعور  
فَلْيَدْخُلِ النَّاسَ طُورَ فِي طَرِيقَتِيهِ  
طَوْعًا وَإِلَّا فَسَيْفُ الْمَوْتِ مَشْهُورُ  
وما زالَ يَضْرِبُهُم بِالْبَيْضِ يَطْعَنُهُم  
حيثُ الرِّصَاصِ مع البارودِ مَنثورُ  
لم يَشْتَكِ الْجُوعَ مَنْ نَسِرَ وَلَا ضُبْعَ  
إِلَّا وَهَامُهُمْ فِي الْبَيْدَرِ مَجْرورُ<sup>60</sup>

ويقول الشاعر المالي الصحراوي عثمان بن حوالن الأنصاري<sup>61</sup> بمدح أمير الأنصار اللود الأنصاري لحرية للفرنسيين:

يا صاحِ عُدْ عن بُكَاكَ الدَّهْرِ مِنْ كَمَدِ  
ولا تَقْوَلَنَّ عَلَيَّ ما فات: وَأَنْدَمِي  
إِذْ لا اِرْتِجَاعَ لَمَّا قَدْ مَرَّ مِنْ زَمَنِ  
بِسَفْحِ دَمْعٍ ولا التَّعْدَادِ والثَّكْمِ  
وَسَلْ عَنْهُ لَجُوزِ عَالِمٍ وِرْعِ  
عَطَّطَ مِلكِ العِرباءِ والعَجَمِ  
لَهُ مَنَازِلُ عَرَبٍ مَنْ أَلَمَّ بِهَا  
نَفَتْ عَلَيْهِ قِتَامُ الدُّلِّ والهَضَمِ  
لا يَتَّقِي فِي جِذَاءِ أَرْضِهِ أَبْدا  
مَنْ اسْتَجَارَ بِهِ مِنْ فَجْأَةِ الدَّقَمِ

<sup>58</sup> انظر: محمد سعيد القشاش، صحراء العرب الكبرى (طرابلس: دار الرواد للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، 222-223؛ أعلام من الصحراء (بيروت: دار الملتقى للطباعة والنشر، 1997)، 174.

<sup>59</sup> اسمه الكامل مكل بن موسى جخت بن مكل جخت، ولكنه اشتهر بالقاضي بفضل براعته في مهنة القضاء. عُرف القاضي مجخت كل بتفوق أقرانه في الشعر العربي، كان شاعرا متمكنا من اللغة العربية والغرض في وقت مبكر. وكان مولعا بمبارزة ومقارعة شعراء وعلماء زمنه؛ فقد سُجِّل له عدة مساجلات شعرية ومباحثات علمية. له قصائد شعرية جميلة بلغة عربية من الطراز الأول.

<sup>60</sup> انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 54/2.

<sup>61</sup> هو عثمان بن محمد بن إنغلان بن حوالن الأنصاري أحد شعراء صحراء مالي من القرن التاسع عشر الميلادي، وهو من قبيلة السوق في شمال مالي. وهو إمام وفتي متقن ومتبحر في علوم اللغة العربية له مؤلفات قيمة ومفيدة تدل على كثرة إطلاعه ووفود عقله.

لَهُ حَالٌ كَرَامٍ لَا مِثَالَ لَهُمْ      لَكِنَهُمْ نَقَضُوا فِي الْعَهْدِ وَالذَّمِّ  
إِذْ كَاشَحُوا وَطَنَ الْعَرَبِاءِ عَن سَفِّهِ      وَاسْتَوَطَنُوا بِلَدَ السُّودَانِ وَالرُّبْمِ  
وَاسْتَأْثَرُوهُ عَن الْأُوطَانِ فَأَتَّخَذُوا      أَعْلَاجَهَا بَدَلَ الْعَرَبِاءِ وَالرَّحْمِ  
الكَاشِحُونَ لَعْدِرِ الْخَلِّ فِي حَضْر      الْقَائِمُونَ لَهُ مِنْ شِدَّةِ الْعِشْمِ  
حَتَّى إِذَا أَنْصَرَفُوا خَاضُوا مُعَايِنَةَ      فِي هِجْرَةٍ وَنَسُوا وَصِيَّةَ السَّلْمِ<sup>62</sup>

ومدح الشاعر السنغالي أحمد جي رئيس غينيا الأسبق أحمد سيكو توري، كما هجا في الوقت نفسه رئيسه السنغالي ليبولد سنغور في قصيدة مطلعها:

حَيِّ الرَّيِّسِ الْغِيَّيِ الْمَجْبُوبَا      الشَّيْخُ تُورِي الْقَائِدَ الْمُوَهَّبَا  
مَنْ قَالَ لَا لِلْغَرْبِ حِينَ أَرَادَهُ      مُسْتَعْمَرًا مُسْتَضْعَفًا مَعْلُوبَا  
فَأَقَامَ دَوْلَةَ تُورِيَّةَ      فِي غِينِيَا وَاسْتَهْدَفَ التَّخْصِيْبَا  
اللَّهُ الْمَهْمَةَ صَوَابَ سِيَاسَةِ      فَأَفَادَ فِي إِفْرِيْقِيَا التَّجْرِيْبَا  
حَيِّ الرَّيِّسِ لِأَنَّهُ مُتَمَسِّكٌ      بِمَبَادِيِ الْإِسْلَامِ دَامَ تَقْيِيْبَا  
إِفْرِيْقِيَا أَفْتَخَرَتْ بِهِ وَبِحَدِّهِ      سَامُورِي، كَانَ الرَّائِدُ الْمَخْسُوبَا<sup>63</sup>

#### الخاتمة

لقد واجه الاستعمار الغربي طيلة احتلاله لمنطقة غرب إفريقيا مقاومة شديدة وتنديدا قويا اختلفت أشكاله وأنواعه حسب ظروف الحركات الوطنية، وقد تمكنا من خلال دراستنا لهذا التنديد من الوصول إلى مجموعة من الاستنتاجات الآتية:

<sup>62</sup> انظر: محمد سعيد القشاط، نماذج من الشعر العربي في الصحراء (بيروت: شركة الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996)، 46؛ الدالي، أدب إفريقيا فيما وراء الصحراء، 22.

<sup>63</sup> انظر: الشيخ أحمد جي، فخامة الرئيس سيكو (كوخ: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 9.

أن دور الثورة والنضال في أشعار شعراء المنطقة تنطوي على أهداف وغايات سامية منها، تنمية شعور أبناء الشعب واستنهاضهم ودعوتهم إلى دفع الذل والخضوع والاستسلام. وقد تبين أنّ شعراء المنطقة قد نظموا قصائد شعرية ذات أغراض مختلفة لتصوير فساد المستعمرين في البلاد، وتذكير الأجيال بمعاناة الأجداد تحت الأعمال الشاقة، وإبراز مدى تأثير الغزو الثقافي الاستعماري على أبناء شعوبهم. كما اتضح أيضا من خلال هذه الدراسة أن معالم الوعي القومي لدى شعراء المنطقة لم تتضح إلا بعد فترة الاستعمار، حين توحدت صفوف الشعب لمحاربة المستعمر والبحث عن التحرر والاستقلال، فسطعت الأقلام الإفريقية في سماء الأدب المناهض لطغيان الاستعمار الأوروبي، وشرع الشعراء يشحذون همم المقاومين ضد الاستعمار، وينددون بأعماله ومخططاتهم المتمثلة في مسخ الهوية الإفريقية. وصفوة القول: إنّ بعضا من هؤلاء الشعراء الذين نسجوا عددا من القصائد للتنديد بأعمال المستعمر الأوروبي وحثّ أبناء مناطقهم على مناهضة كلّ الأشكال الاستعمارية قد تعرضوا لشتى أساليب التعسف والاعتقال والنفي من أوطانهم. ورغم ذلك كله لم يمنعهم أيّ تهديد من الاستمرار بنشاطهم الأدبي والسياسي المناهض للاستعمار. وقد تميزت معظم قصائدهم بلغة شعبية سهلة، قريبة إلى الأفهام، كما اتسمت بالجودة في ديباجاتها وعرض أفكارها، ورقة ألفاظها وسلامة أساليبها.

## المصادر والمراجع

- ابن شريفة، محمد. إبراهيم الكانمي: نموذج للتواصل الثقافي بين المغرب والسودان، الرباط: جامعة محمد الخامس، 1991م.
- الألوري، آدم عبد الله. لمحات البلور في مشاهير علماء الورن، القاهرة: مكتبة الآداب ومطبعة الجماهير 1986م.
- باه، الحاج عبد الرحمن. بنات أفكار، غينيا: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- البرتلي، محمد أبوبكر. فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تح. محمد إبراهيم الكتاني بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981م.
- بلو، محمد. إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، القاهرة: وزارة الأوقاف، 1964م.
- التمبكتي، أحمد بابا. معراج الصعود، تح. فاطمة العراف الرباط: معهد الدراسات الإفريقية، 2000م.
- توري، الحاج سعد. الصواعق الإلهية في الرد على ترهات الكنائس الميلادية، الدار البيضاء: دار الرشد، د.ت.
- الثقافي، عثمان عبد السلام. تنبيه الأمة الإسلامية، لاغوس: مكتبة الشاعر الخاصة، مخطوطة.
- جاي، محمد الأمين. الهوية المفقودة، كنديا: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- جغوراغا، يوسف. السود والاستعمار، بماكو: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- جي، الشيخ أحمد. فخامة الرئيس سيكو، كوخ: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- جي، الشيخ أحمد. استغلال الرجل الأوروبي، كوخ: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- جي، الشيخ أحمد. الاستعمار الأوروبي المتقنع والسافر لأفريقيا، كوخ: مكتبة الشاعر مخطوطة.
- حيدرا، الشيخ أحمد. إفريقيا أرض البطولة، سيقو: مكتبة الشاعر الخاصة، مخطوطة.
- الدالي، الهادي المبروك. أدب إفريقيا فيما وراء الصحراء، بيروت: دار صنين للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م.

- درامي، قاضي. صحراء جمهورية مالي وشعرها العربي، بماكو: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- الزيتوني، محمد المصباح. فاطرقوا باب السماء، لاغوس: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- شفيح، أحمد محمد. الروابط التاريخية العريقة بين شمال إفريقيا ومنطقة جنوب الصحراء الكبرى وإفريقيا العربية في مجال الثقافة العربية الإسلامية، نيامي: مطبعة محلية، 1996.
- صمب، عامر. الأدب السنغالي العربي، الجزائر، مطبعة الشركة الوطنية. للنشر والتوزيع، 1978.
- عبد السلام، محمد عثمان. الحماسة في الشعر العربي في ديار نيجيريا، صكتو: مطبعة محلية، د.ت.
- علي، أبوبكر محمد. الثقافة العربية في نيجيريا من أوائل القرن التاسع عشر إلى استقلال البلاد الاسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1965م.
- الغربي، محمد. بداية الحكم المغربي في السودان الغربي، الكويت: مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، 1982.
- غلاذنت، شيوخو أحمد سعيد. حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، القاهرة: مطابع دار المعارف، 1986م.
- القشاط، محمد سعيد. أعلام من الصحراء، بيروت: دار الملتقى للطباعة والنشر، 1997م.
- القشاط، محمد سعيد. صحراء العرب الكبرى، طرابلس: دار الرواد للطباعة والنشر والتوزيع، 1994م.
- القشاط، محمد سعيد. نماذج من الشعر العربي في الصحراء، بيروت: شركة الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996م.
- كان، حبيب عبد الله. الاستعمار وملاحقة الأبرار بماكو: مكتبة الشاعر إبراهيم كان الخاصة، مخطوطة.
- كان، حبيب عبد الله. الحق في كنه القوم بماكو: مكتبة الشاعر إبراهيم كان الخاصة، مخطوطة.
- كان، حبيب عبد الله. الوردة على نوح البردة والنفث العنبري في المأتم العمري، بماكو: مطبعة محلية، د.ت.
- كاه، كامباي. ديوان شعر، غامبيا: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- كبا، عمران. الشعر العربي من الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 2011م.
- كركي، مالم عمر بن أبي بكر. قصيدة النصارى، أكرا: مكتبة جامعة ليغون، مخطوطة.
- يعقوب، يوسف. دراسة تحليلية لحركات المدح وتطوره في مدينة إلورن من 1960 إلى 1989 م، إلورن: جامعة إلورن، كلية الآداب، رسالة الماجستير، 1990 م.

## KAYNAKÇA

- Abdüsselam, Muhammed Osman. *el-Hamâse fi'siiri'l-arabi fi diyari Nijerya*, Sokoto: Matbaa mahallîye, ts.
- Ali, Ebubekir Muhammed. *es-Sekâfe el-Arabiyye fi Nijerya min evâ-ili'l-karni't-tâsi'aşare ilâ istiklali'l-bilâdi*, İskenderiye: Dâru'd-da'va li't-taba ve'n-neşr ve't-tevzi, 1965.
- BAH, el-hac Abdurrahman. *Benâtu afkârî*, Gine: özel kütüphane, yazma eseri.
- Ballo, Muhammed. *İnfâku'l-Meysûr fi tarihi bilâdi't-tekrûr*, Kahire: vizâretü'l-evkâf, 1964.
- Bartilî, Muhammed Ebubekir. *Fethu's-şükûr fi ma'rifeti a'yâni ulemâ-i'-tekrûr*, thk. Muhammed İbrahim el-Kuttâbî. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslami, 1981.
- CY, Ahmed. *el-İsti'maru'l-urubî el-mukni' ve's-sâfir li'İfrikya*, Kûleh: özel kütüphane, yazma eseri.
- CY, Ahmed. *Fehâmetu'r-resi Seku*, Kûleh: özel kütüphane, yazma eseri.
- Cy, Ahmed. *İstiğlâlü'l-reclü'l-urubî*, Kûleh: özel kütüphane, yazma eseri.
- Dalî, el-Hadî el-Mebrûk. *Edebu İfrikya fimâ verâa es-sahara*, Beyrut: Dâru sinin li't-tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi, 1996.
- Diaby, Muhammed el-Emin. *el-Heviyye el-mefkûde*, Kindiye: özel kütüphane, yazma eseri.
- Diagoraga, Yusuf. *es-Sûdu ve'l-İsti'maru*, Bamako: özel kütüphane, yazma eseri.
- Drame, Kadî. *Sahra Cumhuriyeti Mali ve şii'ruha el-Arabi*, Bamako: özel kütüphane, yazma eseri.
- Garbî, Muhammed. *el-Hükmü el-Mağribi fi's-Sudani'l-garbi*, Kuveyt: Müessesetü'l-haliç li't-tibaa ve'n-neşr, 1982.
- Gladiç, Şeyhu Ahmed Said. *Hareketu'l-Luga el-Arabiyye ve Âdâbiha fi Nijerya*, Kahire: Metâbi-u Dârü'l-maarif, 1986.
- Haydara, Ahmed. *İfrikya Arzu'l-butûlet*, Segou: özel kütüphane, yazma eseri.
- İbn Şerife, Muhammed. *İbrahim el-Kânemî: Nemûzeç li't-tevâsül es-Sekâfi beyne'l-mağrip ve's-sudan*, Rabat: Câmîatü Muhammed el-hâmis, 1991.
- İlverî, Âdem Abdullah. *Lemehâtu'l-belver fi meşâhiri ulema-i İlvern*, Kahire: Mektebetü'l-âdâp ve matbaatü'l-cemâhiz, 1986.
- Kâ, Kambay. *Dîvânu şiiir*. Gambiya: özel kütüphane, yazma eseri.
- Kaan, Habib Abdullah. *el-hakku fi künhi'l-kaum*, Bamako: özel kütüphane, yazma eseri.
- Kaan, Habib Abdullah. *el-İsti'maru ve mülâhaketü'l-ebrâr*, Bamako: özel kütüphane, yazma eseri.
- Kaan, Habib Abdullah. *el-verdetü ala nehci'l-bürde ve'n-nefesi'l-amberi fi'l-ma'temi'l-umeri*, Bamako: Matbaa mahallîye, ts.
- Kaba, İmran. *eş-Şiir'ul-Arabi mine'l-Garbi'l-İfrikî hilale'l-Karni'l-işrin el-miladi*. İcesco: Menşûretü 'l-munazzame el-İslamiye li't-terbiye ve'l-ulum ve's-sekâfe, 2011.
- Karky, Malam Ömer b. Ebubekir. *Kasidetü'n-nasârâ*, Akra: Mektebetü Câmîatü legon. Yazma eseri.
- Keşşât, Muhammed Said. *A'lâmûn nine's-Sahara*, 1. bs. Beyrut: Dârü'l-Mülteka li't-tibaa ve'n-neşri, 1997.
- Keşşât, Muhammed Said. *Nemâzicun Mine's-şiiir'il-Arabi fi's-Sahara*, Beyrut: Şeriketü'l-mülteka li't-tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi, 1996.
- Keşşât, Muhammed Said. *Sahra-ul-Arap*, Beyrut: Dâru Rûvvâd li't-tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi, 1994.
- Samba, Âmir. *el-Edebu's-Senegalî el-Arabi*. Cezair: eş-Şerike el-vataniye li'n-neşr ve't-tevzi, 1978.
- Sekâfi, Osman Abdüsselam. *Tenbihü'l-ümmeti'l-islamiyeti*, Lagos: özel kütüphane, yazma eseri.

Şefi, Ahmed Muhammed. *er-Revâbitü et-tarihiye el-arîke beyne şimali İfrikya ve mentikatü cenûbi's-sahara el-Kübra ve İfrikya el-Arabiyye fi mecâli es-Sekâfe el-Arabiyye el-İslamiye*, Niamey: matbaa mahalliye, 1996.

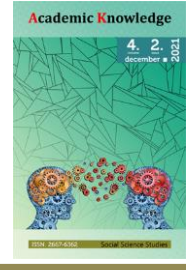
Timbukti. Ahmed Baba. *Mi'râcu's-sûd*, thk. Fatima el-Araf, Rabat: Ma'had ed-Dirâsâtî'l-ifrikiye, 2000.

Ture. el-hac Saad. *Es-Sevâ-iku'l-ilâhiye fi'r-redi ala türrehâtî'l-kenâ-is el-miladiye*, Kazablanka: Dâru'r-resâd, ts.

Yakup, Yusuf. *Dirase tahliliye li harakâti'l-medh ve tatavvurihi fi medineti İlvern mine 1960 ila 1989 miladi*, İlvern: Câmîatü İlvern, Külliyyetü'l-âdâp, Yüksek Lisans tezi, 1990.

Zeytuni, Muhammed el-Misbâh. *Fatrukû baba's-sema*, Lagos: özel kütüphane, yazma eseri.





Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article  
Geliş Tarihi/ Date Received : 03.09.2021  
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 10.12.2021  
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

## Covid-19 Öncesi ve Sonrası Dönemlerinde Tarım, Sanayi ve Turizm Sektörleri Kamu, Mevduat ve Katılım Bankalarının Kredi Performanslarına Etkisi

Mehmet DOĞAN\*

### Anahtar Kelimeler:

COVID-19,  
Bankacılık,  
Katılım Bankaları,  
Kredi Performansı,  
Sektörel Etki

### ÖZ

COVID-19 salgını kısa bir zaman içinde sağlık krizinden ekonomik krize dönüşmeye başlamıştır. Bu çalışmada COVID-19'un farklı sektörlerdeki etkisinin bankaların sektörel kredi performanslarına etkisi tartışılmıştır. Çalışmada tarım, turizm ve sanayi sektöründe lokomotif iller seçilerek COVID-19 pandemisi öncesi ve sonrası döneminde kamu, mevduat ve katılım bankalarının riskli sektörlerdeki kredi tercihleri, bu sektörlerin kredi performansları, sektörlerin ve illerin toplam GSYİH içerisindeki payları, ele alınan sanayi alt sektörleri araştırılmıştır. Seçili illerde ele alınan sektörlerin kredi performans oranı verileri üzerinden istatistikî yöntemle analiz edilmiştir. Bu analizde COVID-19 salgını sonrasında uygulanan politikaların bankacılık kredi performansına olumlu etkisi olduğu sonucuna varılmıştır.

## The Effect of Agricultural, Industrial and Tourism Sectors on Credit Performances of Public, Deposit and Participation Banks Before and After Covid-19

### Keywords:

COVID-19,  
Banking,  
Participation Banks,  
Credit Performance,  
Sectoral Impact

### ABSTRACT

The COVID-19 outbreak started to transform from a health crisis to an economic crisis in a short time. In this study, the effect of the impact of COVID-19 in different sectors on the sectoral loan performance of banks is discussed. In the study, the locomotive provinces in the agriculture, tourism and industry sectors were selected, and the credit preferences of public, deposit and participation banks in risky sectors, the credit performance of these sectors, the shares of sectors and provinces in the total GDP, and has been researched the industry sub-sectors discussed in the period before and after the COVID-19 pandemic. The credit performance ratio of the sectors in the selected provinces has been analyzed by statistical method. In this analysis, it was concluded that the policies implemented after the COVID-19 outbreak had a positive effect on banking credit performance.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finans Enstitüsü, mehmet6081@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8355-2350

## 1. Giriş

2019 yılında Çin'in Vuhan bölgesinde ortaya çıkan hızlı bulaşıcı özelliğiyle ile dünya ülkelerine kısa sürede yayılan COVID-19 ile mücadele için 11 Mart 2020 tarihinde Dünya Sağlık Örgütü tarafından küresel salgın ilan edilmiştir. Uzun çalışmalar sonucunda aşının bulunmasıyla ülkeler, virüsün sosyal ve ekonomik hayata olan etkisinden kurtulmak için aşılama programlarına hız vermişlerdir. Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre 09/07/2021 tarihi itibarıyla 4.010.834 ölüm dahil 185.291.530 kişide onaylanmış COVID-19 vakası olmuş, 7 Temmuz 2021 tarihi itibarıyla 3.078.787.056 doz aşı uygulanmıştır (Who, 2021)' .

Pandemi etkisiyle oluşan sağlık krizi dünya ekonomilerinde ciddi daralmalar meydana getirmiştir. Hastalıkla mücadele noktasında sokağa çıkma yasağı ve bir takım kısıtlayıcı tedbirler uygulanarak insanların evde kalması sağlanan bu dönemde dünyada üretim ve harcamalarda negatif büyüme gerçekleşmiştir. Bu kısıtlamalar bazı sektörlerde daralmalar bazı sektörlerde ise fırsatlar meydana getirmiştir.

Ülkeler ekonomik daralma ve kısıtlamanın ortaya çıkardığı ekonomik zorluklarla mücadele için çeşitli destek paketleri açıklamışlar, parasal genişleme ve düşük kredi faizi politikaları uygulamışlardır.

Sağlık Bakanlığı verilerine göre 03.07.2021 tarihi itibarıyla 49.874 ölüm dahil 5.440.368 onaylanmış COVID-19 vakası gerçekleşmiş, 10.07.2021 tarihi itibarıyla 57.407.028 doz aşı uygulanmıştır (Sağlık Bakanlığı, 2021). Türkiye'de ekonomi yönetimi pandemi koşullarının ekonomiye negatif etkilerine karşı regülasyon uygulamalarını artırmıştır. Merkez bankası kanalıyla yürütülen düşük faiz politikası; Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu'nun (BDDK) banka sermaye yeterliliği hesaplanmasında ve kredilerin sınıflandırılmasında değişikliğe giderek banka yükümlülüklerin hafifletilmesi, donuk alacak gün sayısının 90 günden 180 güne çıkarılması ile piyasa paydaşlarının rahatlatılması yanında aktif rasyo uygulaması ile piyasalara kredi sağlamaları amacıyla bankacılık sektörüne bir takım artı yükümlülükler getirmiştir. Aktif rasyo uygulamasında bankalara mevduat büyüklükleri üzerinden mevduat türü ve banka grupları baz alınarak kredi plasman hedefi verilmiş bu hedefe ulaşamayan bankalara finansal yaptırım uygulamasına geçilmiştir. Döviz mevduata daha fazla kullandırım kat sayısı uygulanmıştır. Konvansiyonel bankalara katılım bankalarına göre daha yüksek kullandırım rasyosu belirlenmiştir. Bu dönemde bankaların piyasalara daha fazla kaynak sağlamasını teşvik eden ve sorumluluklar yükleyen mevzuat değişiklikleri yapılmıştır. Finansal piyasaların etkinliğinin artırılmasıyla reel sektörün krediye ulaşmasının desteklenmesi, işletme yatırımları ve işletme sermayesi ihtiyaçlarının bankalardan karşılanmasına yönelik hazine destekli Kredi Garanti Fonu (KGF) kredi paketleriyle piyasaların rahat nefes alması amaçlanmıştır. COVID-19 döneminde ekonomik büyümeyi sağlayan kredilerin ilerleyen süreçlerde ekonomiye nasıl bir etki bırakacağı bu etkinin negatif sonuç doğurması durumunda yapılması gereken hazırlıkların ne olduğunun belirlenmesi önem arz etmektedir.

COVID-19 döneminde bankalar risk ve kredi plasmanı yönetimini risk düzeyi yüksek sektörler hangi politikalar ile yürüttüğü, bu sektörlerin kredi performanslarının nasıl gerçekleştiğinin tespit edilmesine yardımcı olacak tarım, turizm ve sanayi (gıda,

inşaat, maden ve tekstil) sektörleri ele alınarak bu sektörlerin en fazla yekûn tutan iller üzerinden çalışma yapılması amaçlanmıştır. Pandemi öncesi ve pandemi süreci döneminde belirlenen sektörler açısından politikalar ve uygulamaların nasıl gerçekleştiği hususunun tespiti önem arz etmektedir. Bu sektörlerle verilen desteklerin banka performanslarına yansımaları ne yönde olmuştur. Katılım bankaları ve kamu bankaları açısından kredi plasmanı politikaları doğru sektörlerle verilip verilmediğinin anlaşılması bu araştırmanın diğer konuları arasındadır. Pandemi ortamının devam etmesi durumunda krizden en fazla etkilenecek sektörlerin yaşayacağı zorluklar bankaların kredi tahsilat kalitesini düşürmesi beklenebilir. Ekonomide meydana gelecek olası küçülme ve aktif kalitesindeki zayıflama banka karlılıklarında azalmaya neden olacaktır. Karlılıkların azalması likiditeye olumsuz etkisi olabilir. Olası senaryolar üzerinde durularak bekleyen tehditlerin etkileri minimize edilmesi hususunda sergilenecek yaklaşımlar önceden belirlenmesi gerekmektedir.

Pandemi sürecinde kredilerin takibe dönüşümü için yasal sürenin 180 güne çıkarılması, firmaların yapılandırma taleplerine bankaların kolaylık sağlaması yapılandırmalar bildiriminde bulunurken 'mücbir haller kodu' ile iletilmesi firmaların kredi notunun olumsuz etkilenmemesini destekleyen yaklaşımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı sektörleri komaya sokan salgının bu sektörlerde faaliyet gösteren firmaların yoğun bakımda tutulması anlaşılır bir durumdur. Bu firmaların yoğun bakımdan normal ticari hayata dönmeleri durumunda ilerleyen dönemlerde bu sektörlerin kredi performanslarını doğrudan etkileyecektir. Firmaların yaşadığı iş kayıpları nedeniyle oluşacak küçülmeler ve bir kısım sabit maliyetlerin bilançolara yansımaları ortaya çıktığında bu krize yeterlismeye ile girmeyen firmaların kredi risk analizi yapılmalıdır.

Bu çalışma COVID-19 salgını neticesinde Türkiye'deki finansal sektörün kredi genişleme ve kredi yapılandırma politikasının kredi performansına etkisini anlamaya yönelik ele alınmıştır. Literatüre COVID-19 sağlık krizinde güncel veriler ışığında reel ve finansal sektörlerin, yaşadığı krizleri ve yürüttüğü politikaları inceleme katkısı sunacaktır.

Bu çalışmada literatürde yer alan ekonomik ve finansal krizler, COVID-19 ekonomik krizler, COVID-19 finansal krizler üzerine yapılmış birçok çalışmalara yer verilmiştir. Seçilmiş iller ve sektörlerin banka gruplarına göre kredi performansları COVID-19 salgını öncesi ve sonrası dönemler karşılaştırılarak istatistiki yöntemle analiz edilmiştir. Bankaların kredi performansları COVID-19 döneminde pozitif seyrettiği, kamu bankalarının ise diğer banka grupları içerisinde daha iyi performans sergilediği tespit edilmiştir. COVID-19 döneminde uygulanan politikaların bankaların kredi performansına olumlu yansıdığı değerlendirilmiştir.

## **2. Literatür Araştırması**

Eren ve Saraçoğlu (2017) yaptığı çalışmada kar oranlarının azalması sistemin büyüme dinamiklerini durdurduğu ve krize yol açtığı sonucuna varılmıştır. Işık ve Duman (2012) reel ve finansal göstergeler açısından 1929 ve 2008 yıllarında yaşanan küresel krizleri karşılaştırmalı analiz etmişlerdir. Çalışmada, "1929 ve 2008 yıllarında yaşanan küresel krizler ABD ülkesinden dünyadaki diğer ülkelere yayıldığı, finans sektöründen başlayıp

reel sektörü içerisine alan makro denge bozularak büyümede gerileme yaşandığı ve işsizlik oranlarının arttığı tespit edilmiş, ekonomik krizlerin kısır döngüden çıkabilmesi için dünya piyasalarına uygun küresel bir finansal yapının geliştirilmesi gerektiği ve küresel bir denetim sistemine ihtiyaç olduğu sonucuna varılmıştır. Fidan ve Fırat (2020) BRIC ülkelerinin 2008 küresel finans krizi sürecindeki temel ekonomik göstergeleri karşılaştırmalı olarak irdelemeye çalışmışlardır. Çalışmada gelişmekte olan BRIC-T ülkeleri içerisinde krizin etkilerini yüksek dış ticaret açığı veren Türkiye ile Rusya en fazla hissettiği, ihracata dayalı ekonomisiyle dış ticaret fazlası olan Çin'in en az hissettiği, Rusya petrol fiyatlarının düşmesinden Türkiye yabancı sermaye çıkışlarından ciddi etkilendiği sonucuna varılmıştır.

Dünya tarihinde pek çok defa yaşanan salgınlar sosyal ve iktisadi hayatta krizlere yol açmış derin ekonomik etkiler bırakmıştır. Huberman (1976) 1347 veba salgınında yaşanan sosyoekonomik ilişkileri ele almıştır. Çalışmada "Veba salgını 1347'den 1350'ye kadar Avrupa nüfusunun muhtemelen üçte birini kırdığı, feodal yapının bozulmasıyla toprak sahipleri ücreti iki katına çıkardıkları, toprakları bölerek köylülere kiraladıkları, köylüler iyi çalışma koşulları için seslerini yükseltmeye başladıkları " tespit edilmiştir. Demografik daralma bir açıdan gıda maddelerine olan talebi de azaltmış, kiralari ve fiyatları aşağıya çekmiş, bazı lüks malların fiyatlarını ise artırmış yerel ve bölgesel ticaret hacmini zayıflatmıştır (Peter, 2009). Birçok yazar ve düşünür nüfus artışını engellemesi nedeniyle günümüz Avrupa'sının refah düzeyini olumlu yönde etkilediğini, feodalizmi yıktığını, kent mimarisini değiştirdiğini, halk sağlığına katkı yaptığını ve ormanları koruduğunu söylemektedirler (Haris, 1994).

Terzioğlu ve Dişbudak (2017) Türkiye'nin en büyük 500 firmasının 2001 ve 2008 krizlerinden etkilenme biçimlerini ve krizlere karşı geliştirdikleri stratejileri analiz etmişlerdir. Analizde İstanbul Sanayi Odası ve Türkiye İstatistik Kurumu'ndan elde edilen istihdam, katma değer gibi veriler üzerinden farklı nitelikteki krizlerin büyük firmalar üzerindeki etkileri incelemişlerdir. En büyük 500 sanayi firmasının istihdam payı 1997 yılında %15,2 iken 2010 yılında %11,0'e gerilediği, bu durumun 500 büyük firmanın emek yoğun üretimden sermaye yoğun üretime geçme çabası olarak yorumlanabileceğini ifade etmişlerdir. Büyük firmaların krize karşı dayanıklı olmaları finansal yapılarının sağlam olması olabileceği gibi kriz döneminde ortaya çıkan yükün önemli bir kısmı taşeron firmalara yüklemeleri olabileceğini ifade etmişlerdir. 1998 yılında 500 büyük firmanın katma değer payı %29 iken 2010 yılında bu pay %48'e ulaştığı, katma değer açısından Türkiye ekonomisinde tekelleşme eğiliminin arttığı sonucuna ulaşmışlardır.

Başar ve Coşkun (2001) finansal krizlerin ortak özelliklerini açıklayarak, Türkiye'de yaşanan finansal krizlerin Asya krizleriyle benzerliklerini araştırmışlardır. Çalışmada dışa açılım yapan gelişmekte olan ülkeler ile ekonomik ve finansal yapı olarak dışa açılıma hazır olmayan ülkeler ekonomide iyimserlik hakim olduğunda sermaye bolluğu yaşayarak ciddi büyüme trendleri yakaladığını piyasada en ufak olumsuzluk olduğunda uluslararası sermaye güvenli liman olarak gelişmiş ülkelere kayarak çıktıkları ülkelerde ciddi hasar bıraktığını tespit etmiştir.

Ak ve Çinko (2009) küreselleşen dünyada yaşanan bankacılık krizlerini incelemişlerdir. Çalışmada kavramsal çerçeve, sektördeki riskler ve bankacılık krizlerinin

nedenleri ele alınmış krizlerin iktisadi yansımaları üzerinde durulmuş ve bazı alternatif önerilere yer verilmiştir. Likidite, kur ve faiz riski duyarlılığı yüksek olan bankacılık sektöründe risk yönetiminin etkinleştirilmesi büyük önem taşıdığı tespit edilmiştir.

Sezal ve Levent (2020) 2018 yılında yaşanan krizin Türk bankacılık sektörüne etkisi incelemişlerdir. Çalışmada ülke merkez bankalarının politika değişikliği, küresel piyasalarda artan risk algılamaları ile gelişmekte olan ülkelerden çıkış eğilimi, petrol fiyatlarındaki artış ve ABD'nin Türkiye'ye yönelik yaptırım açıklamaları, yurtiçi piyasalarında olumsuz gelişmeleri destekleyen dışsal etkenler olarak değerlendirilmiştir. Yaşanan yüksek faiz ve enflasyon, iç talepte kayda değer bir gerilemeye ve şirketlerin ödeme yükümlülüklerini yerine getirememesine neden olduğundan iflaslar ve konkordato süreci başladığını bankaların ciddi sorunlu kredilerle baş başa kaldığını tespit etmişlerdir.

Yalçın ve Tunay (2020) sektörlere göre çeşitlendirmenin, Türkiye'de ticari bankaların kullandığı kredilerin riskine etkisini analiz etmişlerdir. Kredi portföyünün bir yoğunlaşma ölçütü olarak Herfin- dahl- Hirschman Endeksi (HHI) kullanılmış ve 2002-2018 dönemini kapsayan yıllık verilerle dinamik panel veri yöntemine dayanan analiz yapılmıştır. Sektörel yoğunlaşma genel olarak bankaların kredi yönetimi politikaları etkinliğini bozduğu ve kredi riskini yükselttiği, daralma dönemlerinde sorunlu kredilerin toplam kredilere oranını yükselttiği sonucuna varılmışlardır. Tüm bu bulgular birlikte değerlendirildiğinde, banka sistemine yönelik düzenlemeleri kapsamının, çetin rekabet koşulları gözetilerek ve bankalara makul karlılık oranları elde etmelerine elverişli bir hareket alanı tanınarak belirlenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Tunalı ve Pekçoşkun (2019) Türkiye nezdinde, bankacılık sistemi içerisindeki iki önemli aktörün ayrıştıkları noktaları performans göstergelerinden hareketle saptamaya ve katılım bankaları ile geleneksel bankalar arasındaki performans belirleyicilerini analiz etmiştir. Çalışmada ampirik sonuçları yüksek mevduat oranlarına ve rezervlere sahip olan bankalar CAMELS göstergeleri bağlamında daha iyi finansal performansa sahip olduğunu daha yüksek aktif büyüklüğü ve genel giderler rasyosuna sahip olan bankalar için ise bu göstergelerin banka finansal performansı üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir etkisi görülmediğini; Katılım bankaları için ise aktif büyüklüğü ve mevduat oranlarının finansal performans üzerinde geleneksel bankalara görece negatif etkiye sahip olması sisteme daha sonra dâhil olmaları ve buna bağlı olarak yeterli deneyime sahip olmamalarından kaynaklandığını tespit etmişlerdir.

Aktaş ve Avcı (2013) 2009-2011 yıllarına ait katılım bankacılığının yıllık verileri ile faize dayalı bankacılık sektörünün yıllık verileri kullanılarak etkinlik karşılaştırması yapmışlardır. Çalışmada model olarak, Veri Zarflama Analiz yöntemi kullanılmakta, veri olarak 3 girdi değişkeni (toplanan fonlar, personel giderleri, kâr payı giderleri) ile 2 çıktı değişkeni (kullandırılan fonlar, kâr payı gelirleri) kullanılmıştır. Kamu bankacılığının etkinliğinin analiz döneminde en yüksek olduğunu, faize dayalı özel bankacılığın ikinci sırada ve katılım bankacılığının son sırada yer aldığını tespit etmişlerdir. Bunun yanında, toplam faktör verimlilik değerlerine göre Katılım bankacılığının etkinlik artışının en yüksek olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Katılım bankalarının teknolojik yatırımlarını artırması

durumunda elde edeceği rekabet gücü artışı yatırımcı sayıları ve yatırım miktarlarının artacağını ortaya koymuşlardır.

COVID-19 salgını ile 1347 veba salgınlarının ekonomik etkilerine yönelik benzerlik ve farklılıklara baktığımızda tarıma dayalı ekonomi ile kapitalist ekonominin farklı etkilendiği söylenebilir. Benzerlikleri arasında toplumlarda meydana getirdiği panik havası neticesinde evlere kapanmayla meydana gelen iktisadi faaliyetlerdeki yavaşlama sayılabilir. Nüfusların erime oranlarında ise iki pandemi arasında ciddi farklar mevcuttur. Worldometers verilerine göre dünyada 11.07.2021 tarihi itibarıyla 7.878.530.420 kişi yaşamaktadır (Worldometers, 2021). Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre 09.07.2021 tarihi itibarıyla 4.010.834 kişi COVID-19 hastalığından vefat etmiştir (Who, 2021). Ele alınan dönemde COVID-19 salgınında ölen insanların dünya nüfusuna göre oranı %0.50 olarak gerçekleşmiştir. Salgın devam ettiği için ölüm oranları kesin bilgiyi içermemektedir. Avrupa'da 1347 veba salgınında ölenlerin toplam nüfusa oranı 1/3 olarak gerçekleşmiştir (Huberman, 1976). Bu iki salgının ölüm oranlarına bakıldığında veba salgınının ayrıştığı görülebilir. 1347 veba salgınında ölenlerin çok yüksek olması nedeniyle bu dönemde işsizlik sorunu olmamış, tarım işçilerinin önemi artmıştır. ABD ülkesinde, 2019 yılı Aralık ayında işsizlik oranları %3,5 iken, dünyada pandemi ilan edilmesiyle birlikte işsizlikte yüksek artış yaşanmış bu oran Nisan 2020'de 14.7'ye yükselmiştir (Şanlı, 2020). Diğer dünya ülkelerinde işsizlik oranları küçük artışlar göstermiştir. Türkiye'de işten çıkarmaların olmaması için kısa çalışma ödeneği yapılarak işsizliğin artmasının önüne geçilmeye çalışıldığı söylenebilir. Küresel ekonominin küçülmesine rağmen işsizliğin ABD harici diğer ülkelerde çok artmamış olması uygulanan politikaların bir sonucu olarak yorumlanabilir. Veba salgınında ise aşırı ölümler toplam talebi düşürmesine rağmen çalışan sayısındaki düşüş nedeniyle işsizlik ortadan kalkmış ve ücretlerde artışlar olmuştur.

Demir ve Eren (2021) COVID-19 salgını nedeniyle uygulanan kamu politikası ve dünyadaki iktisadi faaliyetlerin yavaşlaması nedeniyle Türkiye ekonomisine etkileri üzerine analizler yapmışlardır. Çalışmada salgının Türkiye'de bütçe açıkları ve kamu borcunun artmasına, sosyal güvenlik kuruluşu maliyesinin bozulmasına, cari işlemler açığının artmasına, resmi rezervlerin azalmasına ve döviz kurunun artmasına yol açtığını tespit etmişlerdir.

Şanlı (2020) COVID-19 pandemisinin küresel ekonomiye etkilerini ABD ve ÇİN ekonomileri üzerinden analiz etmiştir. Dünya ekonomisinin yaklaşık %41'ini, küresel toplam ticaretin %21 oluşturan en büyük 2 ekonomi olan Çin ve ABD üzerine ayrı bir inceleme yapmıştır. Çalışmada COVID-19'un tüm dünyada yayılmaya devam etmesi her ülkede toplam talebin ve arkasından toplam arzın azalmasına yol açtığı tespitini yapmıştır. Ekonomik küçülmenin ve salgının maliyetinin azaltılması için, Keynesyen model çerçevesinde belirtilen, toplam talebi ve ardından toplam arzı kalıcı bir şekilde arttırıcı maliye ve para politikalarının, kamu harcamaları üzerinden etkin bir şekilde kullanılması gerektiği sonucuna varmıştır.

Soylu (2020) Türkiye ekonomisinde belirtilen makroekonomik göstergelerde meydana gelen değişimleri incelemiştir. Çalışmada ekonomik göstergelerde meydana gelen değişimler, COVID-19'la mücadele kapsamında uygulanan genişletici para ve maliye



politikaları, Türkiye ekonomisinin “V” şeklinde bir trende sahip olacağını öngörmeyi mümkün kıldığı sonucuna varmıştır. Türkiye ekonomisinin uzun vadede yatırım fonksiyonunu yeniden tahsis etmesi gerekliliği COVID-19’un etkisi altında bir kez daha önem kazandığını ifade etmiştir.

Kaygısız (2021) ikincil veriler kullanılarak COVID-19 sonrası olması beklenen muhtemel gelişmeler ışığında Türk turizminde yaşanacak fırsatlar ve riskleri analiz etmiştir. Çalışmada seyahat sınırlaması ve karantinalar nedeniyle turizm faaliyetlerinin yapılamaması, ekonomik açıdan müşkül duruma düşen bireylerin turizm faaliyetine katılamaması turizm sektörünü etkilediğini tespit etmiş COVID-19 salgınının bireylerin tüketici davranışlarını etkilediği sonucuna varmıştır. Yıldız Conturk (2021) COVID-19 salgınının finansal piyasalar üzerindeki etkisini Dağıtılmış Gecikmeli Otoresif Sınır Testi (ARDL) yöntemi kullanarak analiz etmiştir. Çalışmada COVID-19’un borsa işlem hacmi üzerinde kısa vadede negatif yönde ve anlamlı bir etkisi olduğu, uzun vadede ise pozitif yönde ve anlamlı bir etkisi olduğu sonucuna varmıştır.

Ersoy, Gürbüz ve Erdoğan (2020) COVID-19’un finansal performans üzerindeki ilişkisini incelemişlerdir. Bu çalışmada hastalıkla mücadele kapsamında uygulanan regülasyonların bankacılık sektörüne etkilerini araştırmışlardır. Hastalığın Türkiye’de görüldüğü 11.03.2020 tarihi başlangıç kabul ederek bu tarihten 10 hafta önce ve 10 hafta sonra aralığındaki haftalık bankacılık verilerini ele almışlardır. Türkiye’de faaliyet gösteren mevduat bankaları ve katılım bankaları esas alınan çalışmada elde edilen sonuçlara göre, bu dönemde yerli özel ve kamusal sermayeli bankalar ile katılım bankaları piyasaya likidite sağlama, kredi kullandırma, kredi geri ödeme vadelerini uzatma, takip oranlarını azaltma uygulamaları neticesinde hane halkı ve reel kesim üzerindeki pandeminin oluşturacağı olumsuz etkinin kırılmasına katkı sağlandığı sonucuna varmışlardır.

Arabacı ve Yücel (2020) COVID-19’un Türkiye ekonomisine etkilerini ve Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası tarafından finansal istikrarı sağlamak amacıyla alınan önlemleri ele almışlardır. Çalışmada TCMB politikaları sonucunda açık piyasa işlemleri (APİ) aracılığıyla sağlanan net fonlama miktarında artış gözlemlendiği, politika faiz oranlarında indirimle gidildiği, Türk lirası ve yabancı para likidite yönetiminde esneklik ve öngörülebilirlik artırıldığı, reel sektöre kredi akışının kesintisiz devamını sağlayabilmek için bankalara ilave likidite imkânları tanındığı ve ihracatçı firmaların nakit akışının desteklenmesine yönelik reeskont kredi düzenlemeleri yapıldığı tespit edilmiştir. Pandeminin Türkiye ekonomisi üzerindeki olumsuz etkilerinin giderilebilmesi için para politikası ile birlikte maliye politikası ve diğer politik araçların birlikte kullanılması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır.

Öztürk, Kanuşağı ve Özcan (2020) TCMB tarafından 2010 yılında başlatılan ve COVID-19 sürecinde de uygulanan para politikalarının finansal istikrar hedefine ulaşmada ne kadar başarılı olduğu sorusuna cevap aramışlardır. 2010- 2020 dönemine ait üç aylık veri setleri kullanılmıştır. Çalışmada ekonomik kriz dönemlerinde para arzı çok hızlı artarken enflasyonun arttığı, TL dolar karşısında değer kaybederken, rezervlerde daralma ortaya çıktığı tespiti yapılmıştır.

Gençtürk, Senal ve Aksoy (2021) Katılım bankalarının pandemi dönemindeki genel performanslarını MARCOS yöntemini kullanarak analiz etmişlerdir. Çalışmada Türkiye’de bulunan 5 katılım bankasının pandemi öncesi ve pandemi sonrası belirlenen dönemlerdeki performanslarını tespit edilmiştir. Pandemi öncesi dönemde katılım bankalarının performansının değerlendirilmesinde tasfiye olunacak alacaklar kriteri önemli bir önceliğe sahipken, pandemi döneminde net kar ve tasfiye olunacak alacaklar kriterinin katılım bankalarının genel performans değerlendirmesinde önceliğinin arttığı sonucuna ulaşmışlardır.

Arzova ve Şahin (2021) COVID 19 salgını ve sonrasındaki süreçte İslami finansman modelinin etkisini ele almışlar ve İslami finansman araçlarının kullanımına ilişkin öneriler sunmuşlardır. Çalışmada İslami finansman modelinin, finansman sürecinde toplumsal refah, sosyal ve çevresel unsurlar ile ekonomik dengenin gözetilmesi ilkesi salgın sürecinin sosyal finansmanı açısından önem taşıdığı tespitini yapmışlardır.

Türkiye ekonomisinin COVID-19 öncesinde yaşadığı bozulma eğilimleri COVID-19 etkisiyle bazı sektörlerde artarak devam etmiştir. Makro dengenin içerisinde yer alan hizmet sektörü COVID-19 pandemisinde en fazla etkilenen sektörler arasında yer aldığı gözlemlenmektedir. Hizmet sektörü TÜİK (2019) verilerinde göre Türkiye ekonomisindeki payı %16.2 olarak gerçekleşmiştir. Hizmet sektörü çalışanları 2019 Mayıs ayında toplam çalışan sayısındaki payı %56,6 gerçekleşmiştir (TÜİK, 2019). Makro ekonomi göstergelerinin bozulmasında bu sektörün yaşadığı iş kayıplarının payı olduğunu söyleyebiliriz. Hizmet sektörünün istihdam oranına bakıldığında ülke işsizlik oranını bu sektörde meydana gelecek daralma ciddi etkileyecektir. İşsizlik oranlarının artması bütçe açıklarına negatif etki oluşturmaktadır. İşsizlikle baş etmede en önemli enstrüman yatırımların artırılmasıdır. Uygulanan genişletici para ve maliye politikaları yoluyla sağlanacak düşük maliyetli finansman yeni yatırımları teşvik edecektir.

Piyasanın yaşadığı krizler genel itibariyle reel ve finansal kaynaklı olarak incelenmektedir. Piyasada her şey normal seviyede giderken salgın hastalıklar nedeniyle oluşan krizlere sağlık krizi olarak bakılabilir. Finansal krizlerin ortaya çıkaran başlıca nedenler arasında para krizi, bankacılık krizi, dış borç krizi ve sistematik kriz şeklinde incelenmektedir. Reel krizler ise teknolojik değişimler, üretimde hızlı daralma, fiyatlardaki hızlı değişim, hızlı talep değişikliği, iş sektörlerinin karlarında azalma gibi faktörler reel krizin nedenleri arasında sayılabilir. COVID-19’un ekonomiye olumsuz etkisini azaltmak için uygulanan para ve maliye politikaları ve bankaların piyasayı destekleyen kredi hacmini artırıcı politikaları finansal piyasayı nasıl etkilediği ve olası risklerin tahlilinin yapılması önemlidir.

## 2. Veri ve Yöntem

Bu bölümde tarım, turizm ve sanayi sektöründeki seçilmiş 9 il üzerinden COVID-19 öncesi ve COVID-19 döneminde kamu, mevduat ve katılım bankalarının kredi performansları analiz edilecektir. Analize Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu sitesinde ilan edilen dönemsel bankacılık bultenifinturk verileri kaynaklık etmektedir. COVID-19 öncesi dönemi kapsayan 2017 Mart - 2020 Mart arası ve COVID-19 dönemi kapsayan 2020 Haziran - 2021 Martarası 3’er aylık dönemsel veriler ele alınmıştır.



Bankacılık göstergeleri üzerinden oluşturulan veri seti aşağıda sıralanmıştır.

1. Seçili sektörler: Tarım, turizm ve sanayi
  - a. Tarım sektörü için seçilen iller: İzmir, Konya, Mersin
  - b. Turizm sektörü için seçili iller: Antalya, Muğla, Nevşehir
  - c. Sanayi sektörü için seçili iller: İstanbul, Kocaeli, Bursa
2. Seçili banka grupları: Kamu bankaları, Mevduat bankaları ve Katılım bankaları
3. Takipteki alacaklar ve seçili sektör alt sektörleri kredi performans oranı verileri
  - a. Takipteki alacaklar
  - b. Toplam nakdi krediler oranı
  - c. Tarım sektörü kredi performans veriler: Ziraat ve balıkçılık kredi performansoranı
  - d. Turizm sektörü kredi performans veriler: Turizm kredi performans oranı
  - e. Sanayi sektörü kredi performans veriler: Gıda, meşrubat ve tütün, inşaat, metalve işlenmiş maden ve tekstil ve tekstil ürünleri kredi performans oranı

Türkiye ekonomisi lokomotifleri arasında yer alan tarım, turizm ve sanayi sektörleri COVID-19 salgınının ortaya çıkmadan önceki dönem ile pandemi döneminde gerçekleşen Kamu, Mevduat ve Katılım bankaları kredi performanslarına etkileri istatistiksel yöntemle analiz edilecektir.

Sektörlerin hacmi ve özellikleri dikkate alınarak iller seçilmiştir. Seçilen illerin TÜİK il bazında gayrisafi yurt içi hâsıla, 2019 verilerine göre payı %53,5 olarak gerçekleşmiştir (TÜİK, 2021). Seçilmiş sektörlerin alt sektörleri yayınlanmış BDDK verileri arasından seçilerek belirlenmiştir.

COVID-19 salgınından tarım, turizm ve sanayi sektörleri farklı etkilenmiştir. Bu dönemdekapanma ve seyahat yasaklarından dolayı turizm sektörüne yıkıcı etkisi olmasına karşın tarım ve sanayi sektörlerinde üretim hızının kesilmemesi için işçi ve işyerleri kısıtlamadan muaf tutularak negatif etkinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Türkiye ekonomisinin öncü sektörleri arasında yer almaları ve sektörlerle COVID-19 etkilerinin farklı yansması bu sektörlerin seçiminde etkili olmuştur.

Bankaların kredi performansları seçilmiş sektörlerde hangi yönde gerçekleştiğinin tespit edilmesi çalışmanın amaçları arasındadır. Bankaların kredi genişlemesi ve kredileri yapılandırma politikaları kredi performanslarına etkisinin ne yönde olduğu ve ileriki dönemlerde kredi geri ödemeleri zorlaştıracak risklerin kredi performansına etkisinin ne olacağı ele alınacaktır.

#### 4. Analiz

1929 büyük buhran öncesinde ABD ekonomisi ciddi sorunlarla boğuşurken, 1918 yılında dünyada İspanyol gribi salgını yaşanmıştır. 2008 yılında ABD kaynaklı küresel finans krizinin etkileri devam ederken COVID-19 virüsüyle dünya ekonomilerinde yaşanan daralmalar 1929 büyük buhran gibi dünyada yıkıcı bir ekonomik krize yol açabilir.

Türkiye’de bankacılık kredi performansları 2017 Mart döneminden 2021 Mart dönemi ele alınmıştır. Aralık 2019 verilerine göre bankaların kredi performanslarının en yüksek seviyeye ulaştığı COVID-19 döneminde uygulanan regülasyonların etkisiyle kredi performans oranlarının kabul edilebilir seviyeye geldiği görülmektedir. Bu durum Şekil 1’den izlenebilir.

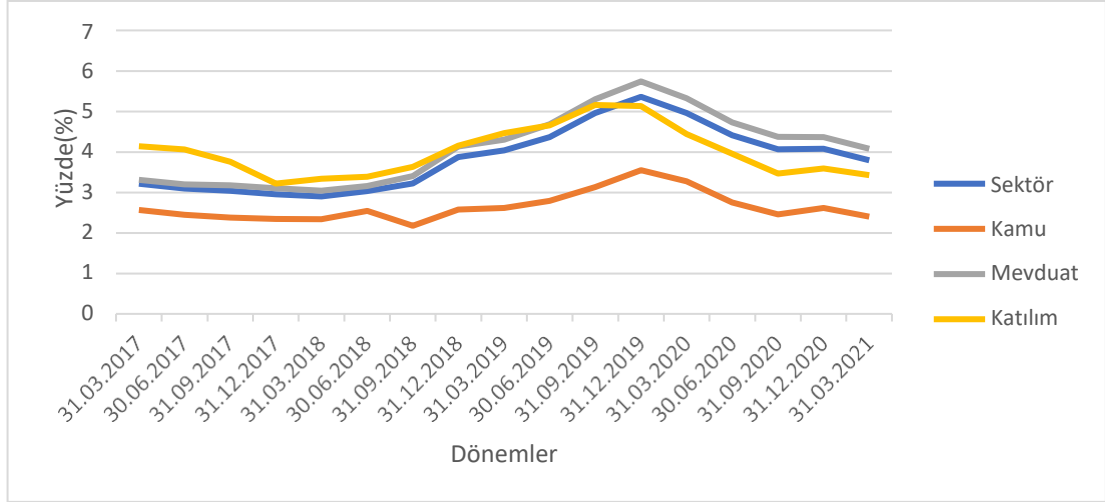
30.06.2018 tarihinde sektör kredi performansı %3,03, kamu bankaları kredi performansı %2,55, mevduat bankaları kredi performansı %3,16, katılım bankaları kredi performansı %3,39 olarak gerçekleşmiştir. 31.12.2019 tarihinde sektör kredi performansı %5,13, kamu bankaları kredi performansı %3,55, mevduat bankaları kredi performansı %5,74, katılım bankaları kredi performansı %5,13 olarak gerçekleşmiştir. 03.03.2021 tarihinde sektör kredi performansı %3,79, kamu bankaları kredi performansı %2,4, mevduat bankaları kredi performansı %4,08, katılım bankaları kredi performansı %3,43 olarak gerçekleşmiştir (Bkz. Şekil 1).

30.06.2018-31.12.2019 tarihleri arasındaki dönemsel rakamlara göre bankaların kredi performansı piyasa şartları içerisinde kabul edilebilir sınırlarının üzerine çıkmıştır. Kamu bankaları kredi performansı diğer banka gruplarına göre pozitif ayrılmıştır. Kamu bankaları kredi rekabetine çok dâhil olmadan tabana yayılma politikası uygulamış olabilir. Kamu bankalarını sektör ve mevduat bankalarına dâhil etmeden hesapladığımızda özel yerli ve yabancı mevduat bankalarının kredi performansı mevcuda göre negatif ayrışacaktır. Pandemi döneminde uygulanan genişletici para ve maliye politikaları ile firmaların likidite ihtiyaçları karşılanmaya çalışılmış, kredi yasal takip sürelerinin artırılması ile firmaların ekonomik ömrü uzatılmış ve krediler yapılandırılmıştır. Bu uygulamalar bankaların kredi performanslarını olumlu etkilemiş kredi takip oranları düşürmüştür diyebiliriz. Bu iyileşmenin sanal bir iyileşmeden ibaret olup olmadığı ileriki dönemlerde incelenmesi gerekmektedir. Pandemi döneminde iyileşen rasyolara bakıldığında COVID-19 bankacılık kredi performansını olumlu etkilediği sonucu çıkmaktadır. Kısa dönem için geçerli olan bu durumun uzun dönemde nasıl bir etki bırakacağını sonraki çalışmalarda cevabını bulacaktır. COVID-19 öncesi firmaların takip oranı yukarı yönde hareket ederken sağlık kriziyle meydana gelen bazı sektörlerde yaşanan ekonomik küçülmelerin normal şartlarda kredi performansına etkisi negatif olarak gerçekleşmesi beklenir.

2018 yılında yaşanan dış ilişkilerden kaynaklı siyasi krizler artan döviz kuru nedeniyle büyük firmaların ciddi etkilendiğini, 2020 yılında etkisini gösteren COVID-19 sağlık krizinin ise hizmet sektörlerini ve perakende mağazaları daha fazla etkilediğini söyleyebiliriz. Esnafın kapanmayla birlikte kriz sonrası dönemde ödeme yapacağı kredi, kira gibi borçlarını çevirebilecek iş hacmini yakalayabilmeleri konusunda piyasada kaygular dile getirilmektedir. Pandemi sonrası normal iktisadi hayata geçildiğinde bu firmaların geri

ödemelerinde yaşaması muhtemel gecikmeler için bankaların hazırlıklı olması ve nasıl davranması gerektiği hususunda önceden planlaması önemli olacaktır.

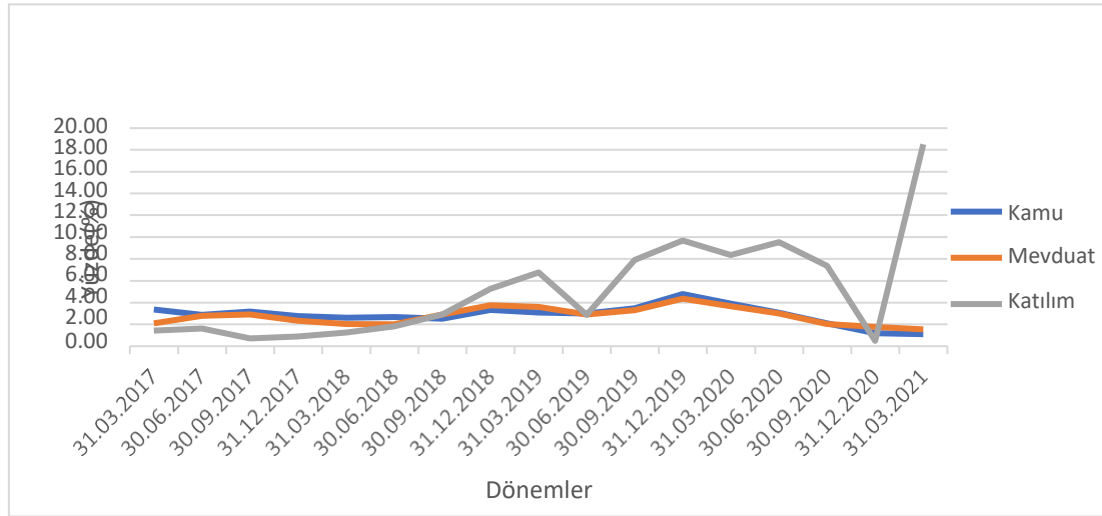
Şekil 1: Türkiye’de Bankacılık Kredi Performansı



Kaynak: BDDK

Bu çalışmanın amaçlarından biri de COVID-19 krizinin turizm sektöründe seçilmiş illerin bankacılık kredi performansını ne yönde etki ettiğidir. Şekil 2’de gözüktüğü gibi 31.03.2020 itibariyle kamu ve mevduat bankalarının kredi performansı %3,66 ve katılım bankaları kredi performansı %8,38 iken 31.03.2021 yılında kamu ve mevduat bankaları yaklaşık %1,54 gerçekleşmiş, katılım bankaları %18,52 olarak gerçekleşmiştir (Bkz. Şekil 2). Kamu ve mevduat bankaları COVID-19 döneminde kredi performansı olumlu etkilenmiş, katılım bankaları kredi performansında hızlı yükseliş yaşamıştır. Seçilmiş illerden Muğla’nın kredi plasmanın çok düşük olması ve bu kredinin takibe atılması katılım bankalarının kredi performansını hızlı yükselten etken olarak değerlendirilebilir. Seçilmiş üç ilin kredi performanslarının aritmetik ortalamaları alınması ortalamayı yükseltmiştir. Eldeki veriler ışığında ağırlıklı ortalamaları hesaplandığında %2,38 olarak gerçekleşmektedir.

Şekil 2: Seçilmiş İllere Göre Turizm Sektörü Bankalar Kredi Performansları

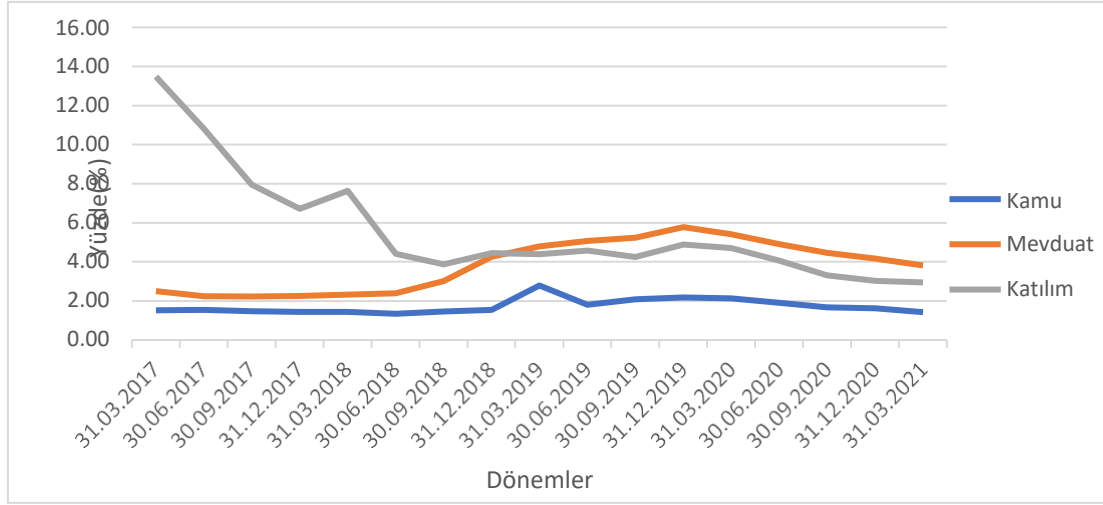


Kaynak: BDDK

Pandemi nedeniyle 2020 yılında turizm gelirleri %65,1 azalmıştır (TÜİK, 2021). Turizm gelirlerindeki yüksek oranda azalmaya rağmen kredi performanslarının olumlu etkilenmesi bankaların kredi verme sürecini başarılı yönettiğini göstermektedir.

Seçilmiş illerin tarım sektöründeki kredi performansları COVID-19 döneminde pozitif etkilenmiştir. Şekil 3'te gözüktüğü gibi seçilmiş illerin tarım sektörü COVID-19 öncesi kredi performansları 31.03.2020 tarihi itibarıyla kamu bankaları %2,13, katılım bankaları %4,71, mevduat bankaları %5,42 iken COVID-19 döneminde kredi performansları 31.03.2021 tarihi itibarıyla kamu bankaları %1,43, katılım bankaları %2,95, mevduat bankaları %3,82 olarak gerçekleşmiştir (Bkz. Şekil 3). Kamu bankalarının tarım kredileri kredi performansı 2017 -2021 yılları arasında %3'ün altında seyretmiştir. Bu başarılı performans kamu bankalarının tarım sektöründeki uzun geçmişe dayanan kredi tecrübesi önemli etkenlerden olduğu söylenebilir. Seçilmiş illerin toplam tarım riskinin yaklaşık %70'ini kamu bankaları oluşturmaktadır. Kamunun açıkladığı destek kredileri kamu bankaları aracılığıyla sektörüreticilerine ulaşması kamu bankalarının tabana yayılmasına ve kredi plasmanının artırmasına ciddi katkı sunmaktadır. Hacimsel büyüklüğü de dikkate aldığımızda kamu bankalarının kredi performanslarının %3'ün altında seyretmesi diğer banka grupları için potansiyel hedef sektör olarak değerlendirilebilir.

Şekil 3: Seçilmiş İllere Göre Tarım Sektörü Bankalar Kredi Performansları

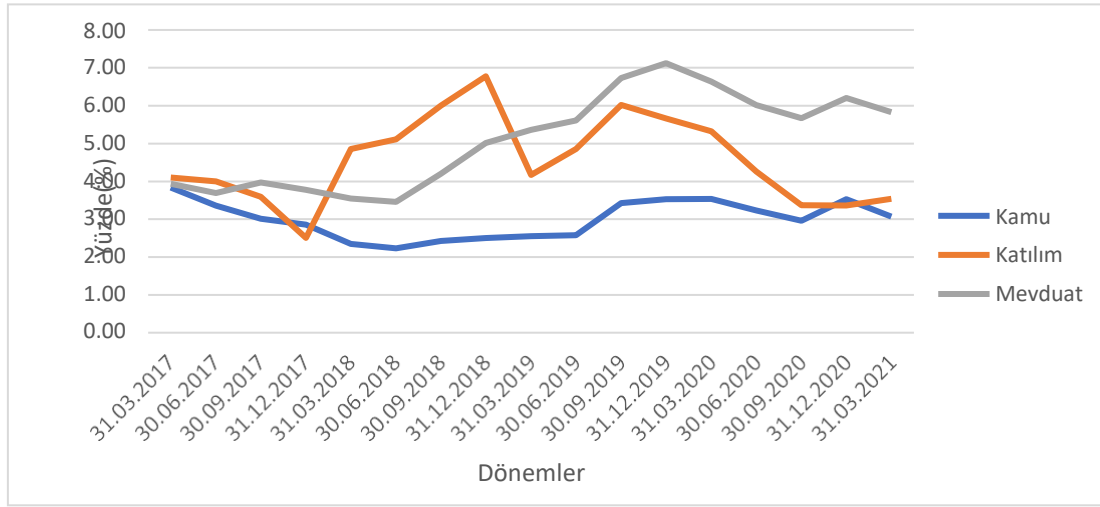


Kaynak: BDDK

Seçilmiş illerin sanayi sektöründeki kredi performansları COVID-19 döneminde pozitif etkilenmiştir. Bu dönemde sanayi sektöründe bir rahatlama söz konusudur. Sanayi sektöründe mevduat bankaları kredi performansının negatif ayrıştığını söylemekte mümkündür. Kamu bankalarının kredi performansını mevduat bankaları kredi performansından arındırdığımızda özel ve yabancı mevduat bankalarının kredi performansı çok daha yüksek oranda negatif ayrıştığından bahsedilebilir. Şekil 4'te gözüktüğü gibi seçilmiş illerin sanayi sektörü COVID-19 öncesi kredi performansları 31.03.2020 tarihi itibarıyla kamu bankaları %3,54, katılım bankaları %5,32, mevduat bankaları %6,64 iken COVID-19 döneminde kredi performansları 31.03.2021 tarihi itibarıyla kamu bankaları %3,07, katılım bankaları %3,54, mevduat bankaları %5,83 olarak gerçekleşmiştir (Bkz. Şekil 4).

COVID-19 döneminde bankaların kredi performans oranlarına olumlu yansımaları doğuran etkenlerden biri olarak bankaların reel piyasayı destekleme yaklaşımı gösterilebilir. BDDK (2021) aylık bülten verilerinde 2019 sonu bankacılık grupları kredi riskleri kamu bankaları 1.190.362 milyon TL, mevduat bankaları 2.308.603 milyon TL, katılım bankaları 136.202 milyon TL gerçekleşmiş 2020 sonu bankacılık grupları kredi riskleri kamu bankaları 1.697.286 milyon TL, mevduat bankaları 3.091.047 milyon TL, katılım bankaları 222.349 TL gerçekleşmiştir. Kamu bankaları yaklaşık 506.924 milyon TL, mevduat bankaları 782.444 milyon TL, katılım bankaları 86.147 milyon TL kredi artışı sağlamışlardır. Mevduat (kamu dâhil) bankaları ve katılım bankalarının toplam risk artışı 868.591 milyon TL iken bunun içerisinde en büyük payı %71 oran ve 509.924 milyon TL ile kamu bankaları yer almıştır. Reel piyasaya kredi yarışında başaktör olan kamu bankalarının kredi performans gerçekleştirmeleri diğer banka gruplarına nazaran daha olumlu seyretmiştir. Finansal sektörün piyasayı destekleyen davranış sergilemeleri karşısında bu iklimi fırsata çeviren reel piyasanın bu dönemde kredi geri ödemelerinde rahatlama emareleri gösterdiğini ve bankaların kredi performanslarına olumlu katkı sunduğunu söylemek mümkündür.

Şekil 4: Seçilmiş İllere Göre Sanayi Sektörü Bankalar Kredi Performansları



Kaynak: BDDK

2016 yılında yaşanan darbe girişimi sonucu ABD- Türkiye ilişkileri dibe vurmasının ardından yaşanan siyasi krizlerin yanında 2018 yılında gelişmiş ülkelerin merkez bankalarının politika değişikliğiyle gelişmekte olan ülkelerdeki sermayeler gelişmiş ülkelere kaymaya başlaması Türkiye ekonomisini ciddi etkilemiştir. Ülkemizde yaşanan dış ilişkiler siyasi krizden dolayı Türkiye, ABD yaptırımlarına maruz kalmıştır. Yaşanan krizler ülke para birimini yabancı para birimleri karşısında çok sert değer düşüşüne yol açmıştır. Bu dönemde “yüksek faiz ve enflasyon nedeniyle iç talepte kayda değer bir gerileme ve şirketlerin ödeme yükümlülüklerini yerine getirememesi riskleri oluşmuş iflaslar ve konkordato ilanları artmıştır. Bu durum bankaların ciddi bir sorunlu kredi bakiyesi ile baş başa kalmasına yol açmıştır. Sezal ve Levent (2020) bankacılık piyasası bu dönemde yaşanan siyasi risk ve kur riski nedeniyle kredi performansları olumsuz etkilendiğini tespit etmişlerdir.

2018 krizinde iç piyasada yaşanan daralmalar, izlenen politikalar ve bankaların risk iştahındaki azalmalar nedeniyle firmaların yaşadığı sıkıntılar kredi performanslarını olumsuz etkilemiştir. 2020 yılı COVID-19 döneminde yaşanan krize karşı uygulanan politikalar ile bankaların kredi verme iştahındaki artış firmaların rahat nefes almasına katkı sunmuş bankaların kredi performanslarına olumlu etki yapmıştır.

Seçili illerde ele alınan sektörlerin kredi performans oranı verilerinden hareketle basit aritmetik ortalamalar üzerinden grafik oluşturulmuş ve analiz edilmiştir. Hesaplamalar COVID-19 dönemi ve öncesini kapsayan 2017mart- 2021mart arası 3 aylık dönemsel verilerle yapılmıştır. Bankacılık sektörü gruplara ayrılarak kamu, katılım ve mevduat bankaları olarak incelenmiştir. Sektörlerin iller içerisinde performansları dikkate alınarak her sektörde 3 il ele alınmış toplam 3 sektör 9 il üzerinden analiz edilmiştir. Diğer iller de çalışmaya dahil edilebilir. Veriler oransal bilgi içerdiğinden basit aritmetik ortalama tercih edilmiştir. Ele alınan sektör ve banka grubunun 3 ildeki performans oranının basit aritmetik ortalaması veri olarak kullanılmıştır. Bu illerin ilgili banka grubunun sektör kredi hacimleri birbirinden farklı olması nedeniyle basit ortalama yöntemiyle elde edilen verilerde sapmalar ortaya çıkabilir. Banka grupları içerisinde yer alan mevduat bankaları; kamu, yerli

özel ve yabancı özel bankalar olarak ayrı ayrı ele alınması konvansiyonel banka gruplarının kredi performansının analizini kolaylaştıracaktır.

## 5. Sonuç

TÜİK (2021) verilerine göre 2020 Gayri Safi Yurt İçi Hâsıla (GSYİH) bir önceki yıla göre %1,8 büyümüş, bu büyümeler A10 düzeyinde büyüme hızlarında tarım, orman ve balıkçılıkta %4,8 artış, sanayi sektöründe %2 artış yaşanırken hizmet sektöründe %4,3 daralma yaşanmıştır. Hizmet sektörünün negatif büyümesindeki en büyük payı turizm sektöründe daralma yaşanmasından kaynaklanmaktadır. 2020 yılında yurt dışı ziyaretçi sayısında %69'luk azalma olurken gelirden %65'lik gerileme gerçekleşmiştir (TÜİK, 2021). Çalışmamda yer verdiğim sektörlerin 2019 GSYİH içerisindeki payları turizm %4,6, tarım %6,4 ve sanayi %21 olarak gerçekleşmiştir. İllerin GSYİH içerisindeki payları ise cari fiyatlarla A10 düzeyinde İstanbul %30,7, Bursa %4,1, Kocaeli %3,6, Antalya %3,5, Muğla %1,3, Nevşehir %0,3, Konya %2,1, İzmir %6,1, Mersin %0,18 olarak gerçekleşmiştir. Bu iller Türkiye GSYİH' dan %51.8 'lik payını almaktadır (TÜİK, 2021).

COVID-19 öncesi bankaların kredi performans oranları makul seviyenin üzerine çıktığı COVID-19 döneminde uygulanan politikalarla kredi performanslarında düzelmeler gerçekleştiği tespit edilmiştir. COVID-19 öncesi ve pandeminin sürdüğü dönemlerde kamu bankaları en iyi kredi performansına sahip iken mevduat bankalarının içerisinde kamu bankalarını çıkardığımızda özel ve yabancı mevduat bankalarının ise önemli derecede yüksek kredi performans oranına sahip olduğu tespit edilmiştir. Katılım bankaları ise sektör ortalamasına yakın performans üretmiş kamubankalarından sonra ikinci en iyi performansa sahip olmuştur.

Seçilmiş iller ve sektörler arasında tarım ve turizm sektörü sanayi sektörüne göre daha iyi kredi performansına sahiptir. Kamu bankalarının en iyi kredi performansı tarım sektöründe gerçekleşmiştir. 2018 ve COVID-19 krizlerinin tarım kredi performansında olumsuz bir sonuç doğurmadığı gibi düşük ve yatay seyir izlediği tespit edilmiştir. Turizm sektöründe yaşanan daralmalara rağmen verilen teşvikler ve bankaların sektörü desteklemesi neticesinde kredi performansı iyi seviyede gerçekleşmiştir. Sanayi sektörü kredi performansı dönemler arasında keskin inişli çıkışlı gelişmeleri mevcuttur. Diğer sektörlerle nazaran kredi performansında negatif ayrılmıştır.

Bankaları tarım sektöründeki paylarını artırmalıdır. Tarım sektörü diğer sektörlerle göre krizlerden daha az etkilenmektedir. Kamunun tarımsal hasılat ve verimliliğin artırılması noktasında yeni politikalar geliştirip bankaların tarım kredi hacminin artırılmasında teşvik edici olmalıdır. Bu sektörün kredi fiyatlaması diğer sektörlerle göre daha düşük olmalıdır.

Kamunun piyasayı rahatlatmak teşvik uygulamaları kapsamında Kredi Garanti Fonu (KGF) kredileri özellikle teminat üretemeyen firmalar için can suyu olmaktadır. Bu uygulama firmaların finansman ihtiyacını karşılamada önemli işlev icra etmiş kimi firmaların iktisadi ömrünü uzatmıştır. 2019 yılı sonunda 581.034 adet kredi için 188.200

milyon TL kullandırılan KGF teminatlı kredi 2020 yılı sonunda 883.157 adet krediye ve 306 milyar TL kredi hacmine ulaşmıştır (KGF, 2021).

Krizler en fazla sanayi sektöründe etkisini göstermektedir. Firmalar bu sektörlerde daha likit kalmalı ve yedek akçe ayırmalıdır. Olası krizlerden daha az yara almaları yanında güçlenerek çıkmalarına imkan sağlayabilir. Firmalar sektör çeşitlenmesinde tarım sektörünü de düşünmeli, olası fırsatları değerlendirmelidir. Tarım sektöründe profesyonel yatırımcının olması sektörün gelişimine katkı sunacaktır.

COVID-19 dışında makroekonomik ve bankacılık ile alakalı birçok etken kredi performansını etkileyebilir. Bankaların gecikmiş alacaklarının varlık yönetim şirketlerine satılmasından kaynaklı gecikmiş alacaklarda azalma ve bankaların kredi büyüklüğündeki artıştan kaynaklı takip oranında azalmalar için kredi performansını etkileyen diğer unsurlar arasında sayılabilir Kur farkı ve enflasyon kaynaklı kredi büyümesi olabileceği gibi yatırım ve tüketim kaynaklı kredi büyümesi de gerçekleşebilir. Bu verilerin hesaplanmasında daha ileri düzey ampirik analiz teknikleri kullanılabilir.

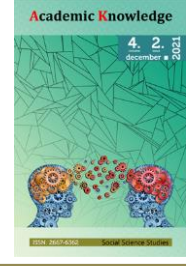
COVID-19 kaynaklı ekonomik krizle mücadele konusunda uygulanan genişletici para ve maliye politikası bankaların kredi performansına olumlu etki bıraktığını söylemek mümkündür. Kredi geri ödemelerinde firmaların finansal sıkıntı yaşamaması için kredi garanti fonu desteklerinin devam etmesi gerekmektedir. Bankacılık sektörü TL likiditelerinin yatırım ve işletme sermayesine ihtiyaç duyan firmalara kullandırılması hususunda teşvik edici politika geliştirilmelidir.



## 6. Kaynakça

- Ak, R., & Çinko, L. (2009). Küreselleşen ekonomilerde yaşanan bankacılık krizleri'nin anatomisi. *Maliye ve Finans Yazıları*, 1(83), 59-83.
- Aktaş, M., & Avcı, T. (2013). Türkiye'de katılım bankacılığı ile faize dayalı bankacılığın etkinlikaçısından karşılaştırılması. *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, 50(576), 85-98.
- Arabacı, & Yücel. (2020). Pandeminin Türkiye ekonomisine etkileri ve Türkiye Merkez Bankasitarafından finansal istikrarı sağlamak amacıyla alınan önlemler. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 9(2), 91-98.  
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1115243>
- Başar, M., & Coşkun, M. (2001). *Gelişmekte olan ülkelerde finansal krizlere yol açan faktörler* (pp. 117-157).
- Bddk.org.tr/BultenAylik. (2021). *Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu*.  
<http://www.bddk.org.tr/BultenAylik>
- Demir, & Esen. (2021). Covid 19'un yıkıcı ekonomik etkileri ve Türkiye ekonomisinde dönüşümühtiyacı. *Journal of Emerging Economies and Policy*, 6(1), 88-105.
- Eren, A., & Saraçoğlu, M. (2017). Kapitalizmin tarihinde finansal krizler: Tarih tekerrür mü ediyor? *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10(1), 87-87. <https://doi.org/10.25287/ohuiibf.297181>
- Ersoy, Gürbüz, & Erdoğan, V. (2020). Covid-19'un Türk Bankacılık ve Finans Sektörü ÜzerineEtkileri, Alınabilecek Önlemler. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Covid-19 Sosyal Bilimler Özel Sayısı*, 19(37), 146-173.
- Ersoy, H., Gürbüz, A. O., & Fındıkçı Erdoğan, M. (2020). Covid-19'un Türk bankacılık ve finanssektörü üzerine etkileri, alınabilecek önlemler. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Covid-19 Sosyal Bilimler Özel Sayısı*, 19(37), 146-173.
- Fidan, A., & Fırat, E. (2020). 2008 küresel finans krizinin gelişmekte olan ülke ekonomilerine etkisi: BRIC ülkeleri-Türkiye karşılaştırması. *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 20(39), 85-100.
- Haris, M. (1994). *Yamyamlar ve krallar, kültürün kökenleri*. İstanbul: İmge Yayınları.
- Huberman, L. (1976). *Feodal toplumdan yirminci yüzyıla*. İstanbul: Bilim Yayınları.
- Işık, N., & Duman, E. (2012). Reel ve finansal göstergeler açısından 1929 ekonomik buhranı ve2008 küresel krizi : Karşılaştırmalı bir analiz. *Celal Bayar Üniversitesi İ.İ.B.F*, 19(2).
- Kaygısız., A. D. (2021). Covid-19 sonrası Türk turizm sektöründe oluşabilecek fırsatlar ve riskler. *Bartın Üniversitesi İİBF Dergisi*, 12(23), 79-95.
- Öztürk, & Kanuşağı ve Özcan. (2020). Covid 19 sürecinde Türkiye'de uygulanan para politikalarının etkileri. *Türk Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 5(2), 70-89.

- Peter, C. (2009). *European Cities and Towns 400-2000*. New York: Oxford University Press.
- Şanlı, O. (2020). Keynesyen model bağlamında covid-19 pandemisinin küresel ekonomiye muhtemel etkileri: ABD ve Çin ekonomileri üzerine bir araştırma. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7(5), 597-634.
- Sezal, & Levent. (2020). 2018 Ağustos krizinin Türk Bankacılık Sektörüne Etkisi. *Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 1(August 2018), 17-32.
- Soylu, Ö. B. (2020). Türkiye ekonomisinde covid-19'un sektörel etkileri. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7(6), 169-185.
- Terzioğlu, M., & Dişbudak, C. (2017). Krizlerin Türkiye'deki sanayi şirketleri üzerine etkilerinin analizi: sektörel yaklaşımı. *Ekonomi ve Yönetim Araştırma Dergisi*, 6(2), 24-47. <http://dx.doi.org/10.1016/j.encep.2012.03.001>
- Tunalı, H. N., & Pekçoşkun, K. (2019). Geleneksel bankalar ve katılım bankaları için panel verilerin analizi: Türkiye örneği. 3. *Sektörel Sosyal Ekonomi Dergisi*, 54(4), 1583-1601. <https://doi.org/10.15659/3.sektor-sosyal-ekonomi.19.10.1185>
- [www.Covid19.saglik.gov.tr](http://www.Covid19.saglik.gov.tr). (2021). T.C. Sağlık Bakanlığı covid-19 bilgilendirme tablosu. <https://covid19.saglik.gov.tr/>
- [www.Covid19.who.int](http://www.Covid19.who.int). (2021). World Health Organization coronavirus (COVID-19) dashboard. <https://covid19.who.int/>
- [www.Worldometers.info.tr](http://www.Worldometers.info.tr). (2021). <https://www.worldometers.info/tr/>
- [www.data.tuik.gov.tr](http://www.data.tuik.gov.tr). (2021). data.tuik. data.tuik.gov.tr [www.Kgf.com.tr/index.php/tr](http://www.Kgf.com.tr/index.php/tr). (2021). Kredi Greanti Fonu. <https://www.kgf.com.tr>
- [www.Worldometers.info/tr](http://www.Worldometers.info/tr). (2021). web site. <https://www.worldometers.info/tr/>
- Yalçın, D., & Tunay, K. bat. (2020). Kredi portföyünde sektörel yoğunlaşma ve risk ilişkisi: Türkiye örneği. *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi*, 12(22), 344-358. <https://doi.org/10.14784/marufacd.688328>
- Yıldız Conturk, F. (2021). Covid -19'un Borsa İstanbul üzerindeki etkisi: Bir ARDL sınır testi modeli. *Muhasebe ve Finansman Dergisi*, 89, 101-112. <https://doi.org/10.25095/mufad.852088>
- Gençtürk, M., Senal, S., & Aksoy, E. (2021). COVID-19 Pandemisinin Katılım bankaları üzerine etkilerinin bütünlüklük CRITIC-MARCOS yöntemi ile incelenmesi. *Muhasebe ve Finansman Dergisi*, 937185(92), 139-160. <https://doi.org/10.25095/mufad.937185>
- Arzova, Sabrı Burak, and Bertaç Şakir Şahin. 2021. "COVID 19'un Yarattığı Ekonomik Etkilerle Mücadelede Felsefesi, Araçları ve Karakteristik Özellikleri İslami Finansman Modelinin Rolü." *Bilimname*: 451-89. <https://dergipark.org.tr/tr/doi/10.28949/bilimname.861879>



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received : 16.11.2021  
Kabul Tarihi / Date Accepted : 12.12.2021  
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu / Pup Date Season : Güz / Autumn

## 2022 Türk Dünyası Kültür Başkenti Bursa İli Osmangazi İlçesinin Önemi

### Özgen GÖÇMEN\*

#### Anahtar Kelimeler:

Özel İlgi Turizmi,  
Kültür Turizmi,  
Türk Dünyası,  
Kültür Başkenti,  
Bursa,  
Osmangazi.

#### ÖZ

Bursa ili Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk başkenti olmasının yanı sıra daha eski tarihlere gidildiğinde farklı medeniyetlere de ev sahipliği yapmıştır. Bu anlamda, Bursa ili ve Osmangazi ilçesi kültür ve tarih yönünden zengin bir yerleşim bölgesidir. Bu çalışmada, 2022 Türk Dünyası Kültür Başkenti Bursa ili Osmangazi ilçesinin somut ve somut olmayan kültürel mirasların günümüze kadar intikal etmiş varlıkları ele alınacak olup, geçmişte ve günümüzdeki etkileri nitel araştırma yöntemleri ile araştırılacaktır. Osmangazi ilçesinin kültür turizmi açısından incelenmesi yapılırken alanyazın taraması, tezlerin ve basılı kitapların incelenmesi ve kurumların çevrimiçi website tabanlarının irdelenmesi ile araştırma kaynakçası meydana getirilmiştir. Çalışma, Bursa ili ve Türk tarihine katkı yapması açısından değerlidir. Çalışmanın akademik açıdan geliştirilmeye açık olması ve yol gösterici olması nedeniyle literatüre katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

## The Importance of Bursa Province Osmangazi District, Cultural Capital of the Turkish World in 2022

#### Keywords:

Special Interest  
Tourism,  
Cultur Tourism,  
The Turkish World,  
The Capital of  
Culture,  
Bursa,  
Osmangazi.

#### ABSTRACT

Bursa province, in addition to being the first capital of the Ottoman Empire, has also hosted different civilizations in older dates. In this sense, Bursa province and Osmangazi district are settlement areas rich in culture and history. In this study, the assests of the tangible and intangible cultural values of the 2022 Turkish World Culture Capital Bursa province Osmangazi district will be discussed, and their past and present effects will be investigated with qualitative research methods. While examining the Osmangazi district in terms of cultural tourism, a research bibliography was created by reviewing the literature, examining the theses and printed books, and examining the online website bases of the institutions. The study is valuable in terms of contributing to Bursa province and Turkish history. It is thought that the study will contribute to the literature because it is open to academic development and is guiding.

\* Turizm Bilim Uzmanı, ozgngcmen@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0199-0697

## 1. GİRİŞ

Turizm, dünyada farklı destinasyonların gelişip kalkınabilmesinde önemli bir role sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Ekonomik ve sosyal bağlamda dünya çapında her geçen gün ivme kazanan bir sektör haline gelen turizm endüstrisi, kıtalar arası bir hareketlilik meydana getirmektedir. Dolayısıyla insanın yapısı itibari ile turizm kendi alt perspektiflerinde çeşitlendirilmiş ve özel ilgi turizm akımları meydana gelmiştir. Bu akımlar turist profilindeki bireylerin kendi istek ve ihtiyaçları kapsamında destinasyon bölgelerine ziyaretlerini ortaya koymuş ve bireylerin destinasyondan beklentileri günden güne değişiklik göstermiştir. Bu sebeple kültür ve turizm sürekli bağlantılı olmuştur. Kültürel tarihi olan yerler, cazibe merkezleri ve aktivitelerin seyahat için önemli bir motivasyon sağlamanın yanında seyahatin kendisi de aslında kültürü temellendirmektedir. Buna göre, kültür birincil yararlanıcılardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de uzun geçmişi olan tarihi kentler, -önceki, -sonraki veya -eski, -yeni kimliklerin zamanla üst üste birikmesi sonucu kendilerine özgü özel bir kimlik meydana getirebilmektedirler. Önemli bir hızla gelişmekte ve çok yönlü olarak sürekli çeşitlenmekte olan kültür turizmi, sadece turizm talebini karşılamakla kalmaz aynı zamanda bölgesel alanlarda turizmi teşvik etmek için giderek daha fazla bir araç olarak hareket etmektedir. Bu tür bir politikanın temel amacı, yerel halkın yaşam kalitesini korumak ve iyileştirmek olarak değerlendirilebilir (Hausmann, 2007: 170). Dolayısıyla kültür turizmi, her geçen gün değişen turist tercihlerinin ve artan turist talebinin etkisiyle dünyada süratle gelişen özel ilgi turizm çeşitlerinden biri haline gelmiştir (Temurçin & Tozkoparan, 2021: 353). Kültür turizmi, tüm uluslararası turizm hareketlerinin %39'undan fazlasını oluşturduğu ve 2017 yılında (COVID-19 salgını öncesi verilerine istinaden) yaklaşık 516 milyon uluslararası seyahate eşdeğer olduğu tahmin edilmektedir (Richards, 2018: 13). Ziyaretçi sirkülasyonunu sağlayabilecek ve sürdürülebilir çerçevede avantajlar bulmak, bir turizm destinasyonunu rakiplerinin önünde konumlandırmak için esas faktördür (Sanchez-Sanchez vd., 2021: 2729). Kitle turizmine karşı özel ilgi turizm çeşitlerinden birini temsil eden kültür turizmi, bilinçli ziyaretçilere yönelik bir turizm hareketini de aynı zamanda ifade etmektedir (Jovicic, 2016: 605). Bu bağlamda üretim ve tüketimin entegrasyonuna ve tedarikçiler ile tüketiciler arasındaki bağların arttırılmasına da odaklanmaktadır.

16 Eylül 2021 yılında Özbekistan'ın incisi Hive kentinde meydana gelen Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı TÜRKSOY 38. Dönem Toplantısı, TÜRKSOY Dönem Koordinatörü ve Özbekistan Kültür Bakanı Ozodbek Nazarbekov'un başkanlığında gerçekleşmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'ni temsilen T.C. Kültür ve Turizm Bakanı Mehmet Nuri Ersoy ve heyeti katılmıştır. TÜRKSOY Kültür Bakanları Daimî Konseyi 38. Dönem toplantısında alınan karar sonrası, Bursa kenti '2022 Türk Dünyası Kültür Başkenti' seçilmiştir. 2022 yılının Bursa için önemi değinilecek olduğunda; Bursalı Türk İslam alimi, Ulu Cami'nin ilk imamı ve birçok dile tercüme edilen ilk Türkçe Mevlid-i Şerif'in yazarı Süleyman Çelebi'nin vefatının 600.yılı olması, Bursa'nın düşman işgalinden kurtuluşunun 100.yılı, zaanaat ve halk sanatları alanında UNESCO Yaratıcı Şehirler dalına seçilmesi ve 4.Dünya Göçebe Oyunları'nın Bursa ilinin İznik ilçesinde gerçekleşecek olmasından dolayı Bursa ili, 2022 yılında Türk Dünyası Kültür Başkenti'ne aday olarak gösterilmiştir. 2022 yılında Bursa'da, proje ve faaliyetler kapsamı içerisinde Türk Dünyası'na üye olan ülkeler ile gönül bağları noktasında güçlendirilmelerin yapılması, kültürel mirasların ihya edilip, siyasi ve iktisadi birliğin geliştirilmesi konularında Bursa ilinin Türk Dünyası Kültürü'ne katkı sağlayacağı amaçlanmaktadır. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşunu simgeleyen Bursa, yeşili, doğası, kültürel mirasları ve tarihi ile ziyaretçileri kendine hayran bırakmaktadır. Bu yıl Özbekistan'ın Hive kentinde gerçekleştirilen TÜRKSOY toplantısı, Bursa Büyükşehir Belediye Başkanı Alınur Aktaş tarafından Bursa'yı tanıtan bir sunum ile toplantıdaki diğer üyelere aktarım sağlanmıştır. Sunum sonrası aday gösterilen Bursa ili, oylamalar neticesi ile 2022 Türk Dünyası Kültür Başkenti olarak ilan edilmiştir (Türksoy Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı, 2021).

Bursa geçmişi ve yapısı itibari ile birçok hikâyeyi bünyesinde barındırmıştır. Tarihsel olarak Bursa'yı değerlendirdiğimizde, içerisinde kalan eski uygarlık bölgelerinin, Akçalar-Aktopraklık kazıları sonrası 8500 yıl öncesine kadar dayandığını göstermektedir. Bursa'nın etrafının surlarla çevrilip resmi olarak kent statüsüne geçmesi, Bitinya Kralı I. Prusias (MÖ 232-192) döneminde gerçekleştiği saptanmıştır (Bursa Ansiklopedisi 1, 1987: 7). Osmangazi ilçesi, Osmanlı İmparatoru kurucusu Osman Gazi'den adını almış olmakla birlikte 14. yüzyılın başlarında padişah koltuğunu kuran bir kentsel ve kırsal sistemin oluşumunu temsil etmektedir. Bursa'ya bağlı İznik ilçesi, 1081-1097 yılları arasında Anadolu Selçuklu Devletine başkentlik yapmıştır. (Bursa Büyükşehir Belediyesi Faaliyet Raporu, 2019: 27). Osman Gazi'nin oğlu Orhan Bey 6 Nisan 1326 yılında Bizansların elinden Bursa'yı 'vire' metodu (*Vire metodu: Kan dökülmeden bir yerin ele geçirilmesine verilen yöntemin adıdır.*) ile almıştır. Orhan Bey'in emriyle şehirin önemli yerlerine iki büyük kule inşa edilerek giriş ve çıkışlar engellenmiştir. Bu bağlamda bölge halkı aç ve susuz bırakılarak şehir kan dökülmeden ele geçirilmiştir (Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa İli ile İlgili Genel Bilgiler, 2021). 8 Temmuz 1920 yılında ise Yunanlılar tarafından işgal edilmiştir. Bursa'nın işgal altında olması münasebetiyle Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) kürsüsü üzerine Bursa işgalden kurtuluncaya kadar siyah bir örtü çekilmiş, 2 yıl 2 ay 2 günlük işgalden sonra 11 Eylül 1922'de Yunanlılar'ın elinden alınmış ve siyah örtü ancak o zaman kaldırılmıştır (Bursa Faaliyet Raporu, 2019: 27).

Bursa ili, coğrafi anlamda Marmara Denizi'nin güneydoğusunda yer almakla birlikte çevresinde Bilecik, Sakarya, Kocaeli, Yalova, İstanbul, Kütahya ve Balıkesir illeri vardır. Genel anlamda Bursa şehiri, ılıman bir iklime sahip olmakla birlikte bölgesel olarak değişiklik gösterdiği de gözlemlenmektedir. Şehirde Marmara Denizi'nin yumuşak iklimine karşı Uludağ'ın sert iklimini de hissetmek mümkündür. Bursa ilinin oransal dağılımda %35'ini dağlar oluşturmaktadır (Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa İli ile İlgili Genel Bilgiler, 2021). 2019'da yayımlanan resmi rakamlar, Bursa ilinin nüfusunu 3.056.120 olarak belirtmektedir (TÜİK, 2020). Bursa'nın en çok nüfusa sahip olduğu ilçesi Osmangazi (876.048) olurken, en az nüfusa sahip ilçesi ise Harmancık'tır (6.384). Türkiye'nin 4. büyük kenti olan büyükşehir Bursa, önemli ulaşım aksları üzerinde yer almanın yanında bu aksların merkezi konumundadır. Bursa şehrini ulaşım bazında değerlendirdiğimizde yerleşim yerlerini birbirine bağlayan geniş ve düzgün bir yol ağı mevcut olduğu saptanmaktadır. Bursa'ya şehirlerarası ulaşım ise kara yolu, deniz yolu ve hava yolu üzerinden ulaşımın sağlandığı görülmektedir (Bursa ve Cumalıkızık Yönetim Planı, 2013: 111).

Şehir, imparatorluğun kuruluş sürecinde vakıf sistemleri ve külliyelerin Bursa'ya özgü üslup gelenekleri ile şekillendirildiği ilk kent olmuştur (UNESCO, 2021). Osmanlı döneminin şehircilik anlayışının geliştirildiği ilk şehir olması ile uzun dönemler Bursa, uluslararası ticaret merkezi konumunda olmuştur. Önemli bir ticaret merkezi, ipek sanayi şehiri ve zengin termal su kaynaklarından sebeptir ki, Bursa günümüzde de güzide konumunu korumaktadır (Songur, 2017: 106). Dolayısıyla tarihin getirmiş olduğu bu çeşitlilikten birçok farklı somut ve somut olmayan kültürel öğeler meydana gelmiştir. Bu nedenle Bursa'nın tamamında yer alan kültürel dokuyu bir makalede ele almak yüzeysel olarak bakılabilir. Bu çalışma Bursa'nın somut kültürel miraslarının fazlalığı sebebiyle Osmangazi ilçesi ile sınırlandırılmıştır. Ancak somut olmayan kültürel miraslar yine bu makalede aktarılmaya çalışılacaktır.

Bursa, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk başkenti olması ve Cumalıkızık Köyü'nün 700 yıllık bir tarihe sahip olması sebebiyle 2014 yılında 7 alan 'Bursa ve Cumalıkızık: Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu' başlığı altında UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne girmiştir (BEBKA, 2021). 7 alanın 5'i Bursa'nın Osmangazi ilçesine bağlı olurken 2 kültürel miras, Yıldırım ilçesine bağlıdır. UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne dahil olan 7 alan:

- Hanlar Bölgesi (Orhan Gazi Külliyesi ve Çevresi) [*Osmangazi İlçesi*]
- Hanlar Bölgesi (Osmangazi ve Orhangazi Türbeleri) [*Osmangazi İlçesi*]
- Hüdavendigâr (I. Murad Külliyesi) [*Osmangazi İlçesi*]

- Yeşil (Çelebi Mehmed) Külliyesi [*Osmangazi İlçesi*]
- Muradiye (Sultan II. Murad) Külliyesi [*Osmangazi İlçesi*]
- Yıldırım (I. Beyazid) Külliyesi [*Yıldırım İlçesi*]
- Cumalıkızık Köyü [*Yıldırım İlçesi*]

## 2. KÜLTÜR TURİZMİ KAVRAMI

Bugün insanların başka kültürleri deneyimlemek için seyahat etmesi dünya çapında kitlesel bir eğilimdir. Ancak kültür turizminin rekreasyonel turizmden farklı olarak tanınması 1980'lerin başında başlamıştır (Lord, 1999: 2). Dolayısıyla kültür turizminin tanımında çeşitlilikler meydana gelebilmektedir. Tanımın kompleks bir yapı içerisine girmesi aktarım süreçlerinde farklı anlamlara kapı aralamaktadır. Bu nedenle Birleşmiş Milletler Dünya Turizm Örgütü (UNWTO) 2017 yılında kültür turizmi tanımı ortaya koymuştur. UNWTO Genel Kurulu 22. Oturumunda (2017) kabul edilen kültür turizmi tanımına göre; ziyaretçinin temel motivasyonunun somut ve somut olmayan kültürel çekicilikleri/ürünleri öğrenmek, keşfetmek, deneyimlemek ve tüketmek olduğu bir turizm faaliyeti türüdür. Bu çekicilikler/ürünler; yaşam tarzlarını, değer sistemlerini, inançları ve gelenekleri ile sanat ve mimariyi, tarihi ve kültürel mirası, mutfak mirasını, edebiyatı, müziği, kreatif endüstrileri ve yaşam kültürlerini kapsayan bir toplumun bir dizi ayırt edici maddi, entelektüel, ruhsal ve duygusal özellikleri ile ilgilidir (UNWTO, 2021). Raporda belirtildiği gibi kültür turizmi, klasik batı somut mirasına yapılan önceki vurgudan, dünyanın her köşesinde çok daha geniş ve kapsayıcı çeşitli kültürel uygulamalar alanına doğru uzaklaşmıştır (Richards, 2018: 13). Bu anlamda kültür turizminden meydana gelen üretim ve tüketim sirkülasyonunun yanı sıra bu yeni tanım, kültür turizmi üzerine akademik araştırmaların sentezini de yansıtmaktadır.

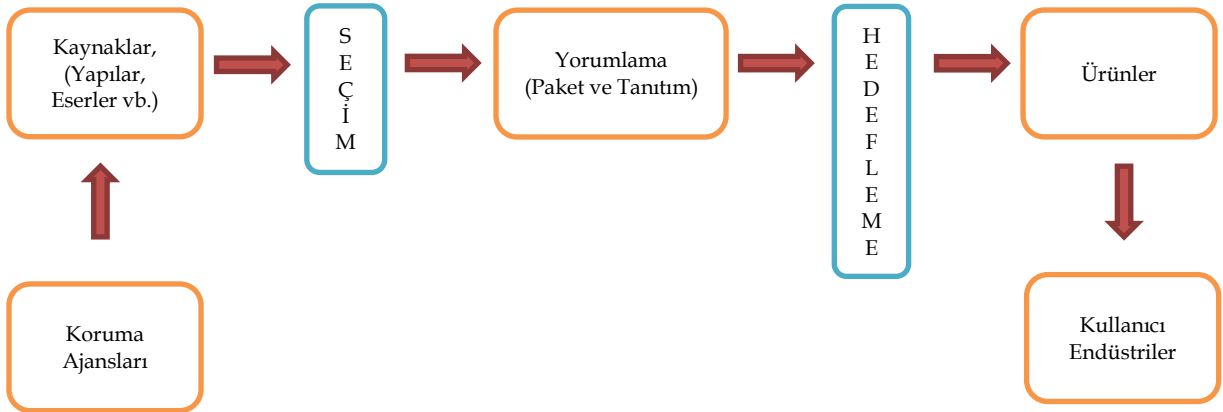
Kültür turizmi, küreselleşme karşısında bir kimlik ve farklılaşma kaynağıdır (Mudana vd., 2021: 608). Ekonomik İş Birliği ve Kalkınma Örgütü (OECD, 2009) kültürü turizmini, turistleri çeken ve destinasyonları birbirinden farklılaştıran bir turizm çeşidi olarak tanımlamaktadır. Petroman vd. (2013: 385) bir bölgenin veya ülkenin kentsel ve kırsal alanındaki sanat (kültür) biçimlerini ifade etmektedir. İnsanların yaşam alanları dışındaki bölgelere kültürel çekicilik görme amaçlı hareketi olarak tanımlanır. Bir topluluğun, grubun veya kurumun tarihsel, sanatsal, bilimsel veya yaşam tarzı/miras olarak değerlendirilebilecek kültürel miraslara ev sahibi topluluk dışından ziyaretleri, kültür turizmi olarak ifade edilebilir (Lord, 1999: 3). Richards (2013: 4) ise genel olarak kültür turizmini, belirli bir yerin yaşam biçimini, tarihini ve doğasını hissedebilmek için seyahat gerçekleştirilmesi olarak belirtmiştir.

### 2.1. Kültür Turizmi Bileşenleri

Kültürü insan yaşamının her alanında bir bileşen olarak ele aldığımızda, herşeyin kültürel olduğunu dolayısıyla tüm turizmin bir şekilde kültür turizmi olduğunu varsaymak mümkündür. Ancak bu geniş ve bütüncül yaklaşım tarzı, turizmde önemli olan kültürel mirasların belirlenmesinde ve tanımlanmasında yararlı değildir. Çünkü karmaşık yapısı itibari ile bilinen turizm kavramı sürekli değişen ve belirsiz bir olgudur. Akademik literatürde kültür, 'süreç olarak kültür' ve 'ürün olarak kültür' terimleriyle iki bileşen olarak nitelendirilmektedir (Van Maanen & Lauren, 1993: 276). Süreç olarak kültür, antropoloji ve sosyolojiden türetilen ve onu esas alarak belirli bir sosyal gruba gömülü davranış kuralları olarak gören bir yaklaşımdır. Bir ürün yaklaşımı olarak kültür ise, özellikle edebi eleştiriden türemiştir. Kültür, belirli anlamların yüklendiği bireysel veya grup etkinliklerinin ürünü olarak kabul edilir (Richards, 1996: 265). Genel olarak kültürün iki anlamı da iç içedir. Fagence (2003) ise kültür turizmini 3 grupta ele almaktadır. (1) Yüksek seviyede kurumsallaşmış kültür; müzeler, sergiler, görsel sanatlar, tarihi yerler, tiyatrolar, sahne sanatları, edebiyat, bilim ve teknoloji merkezleri; (2) Popüler halk kültürü; film, eğlence, spor, kitle iletişim araçları, alışveriş, etkinlikler, yemek, ürün, el sanatları, gelenekler; (3) Sembolik etnik kültür; halk gelenekleri, yerel mimari, eğitim,

ulaşım, din, dil ve kıyafet olarak ifade edilebilir. Fagence'nin (2003) görüşüne göre, batı ülkelerinde kültür turizmi yüksek oranda kurumsallaşmış kültürü içermektedir ve unsurların yüksek oranı popüler halk kültürüdür. Bu araştırmanın yapıldığı Bursa-Osmangazi'deki kültür turizmi, yoğun tarihi dokusunu da içine alması sebebiyle 3 görüşe de hitap etmektedir. Bu nedenle somut ve somut olmayan kültürel mirasların varlığı Bursa'yı bölgedeki bir elmas konumuna almaktadır. Kültürel mirasların sürdürülebilir biçimde geleceğe taşınması ancak bilinçli zihniyetler ile mümkündür. Kültür turistlerinin miras öğelerini ziyaretleri sırasında deneyimler oluşturup proaktif bir yaklaşım sergiledikleri gözlemlenmiştir (Jovicic, 2016: 605). Kültür turizmini modernize edilmiş faaliyetlerin kullanımında, pazarlanabilir bir ürün üretmek amacıyla bilinçli olarak kontrol edilen ve planan bir endüstri haline geldiğini varsaymak doğru olabilir. Bu nedenle süreç, temel bileşenlerine göre basitleştirilebilir (Bknz. Şekil 1.).

Şekil 1. Kültür Turizminin Bileşenleri



Kaynak: Sigala & Leslie, 2005: 9

Bileşenlerin yer aldığı modelde, ürünün türetildiği ham maddeleri içermenin yanı sıra olaylar, kalıntılar, mitolojiler, eserler, arkeolojik alanlar, efsaneler vb. de sürece dahildir. Dolayısıyla yorumlama süreci, kaynakların yorumlama yoluyla ürünlere dönüştürülmesini gerektirebilir. Bu nedenle Sigala & Leslie (2005: 10) ürünün çekilmek istenilen pazara göre farklılık gösterdiğini bu yüzden belirlenmiş bir ulusal miras ürününün olmadığını ifade etmiştir. Yorumlama sürecinin çeşitlendirilmesiyle aynı üründen farklı pazarlar için farklı ürünlerin meydana gelmesi mümkündür.

## 2.2. Kültür Turizmi Özellikleri

İnsan var oldukça, insanın keşfetme duygusu ve merak algısı süregeldikçe kültür turizmi her zaman popüleritesini koruyabilir. Bu nedenle somut ve somut olmayan kültürel mirasların bölge imajına sağladığı katkı ve sonrasında ziyaretçiler nezdinde meydana gelebilecek aidiyet duygusunun belirmesi, bölgeyi pozitif anlamda fayda kazanılmasına olanak sağlayabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde bölgenin istihdam olanağı artabilir, refah kalitesi yükselebilir ayrıca küçük ve büyük esnafın gelişimine katkıda bulunarak sektörel bazda bir trend yakalanabilir. Bu bilgilerin bileşkesi doğrultusunda potansiyel turizm hacmi, bölgenin mevsimsellik sorununu ortadan kaldırarak turizm hareketini somut ve somut olmayan kültürel miraslar aracılığı ile tüm yıla yayma ihtimalini gözler önüne serebilir.

Schweitzer (1999: 1-4) kültürel mirasların bilinirliğini ve yöreye katkısı aşamasında birtakım farklılıkların olabileceğini ve kültürel özellikler kapsamında çeşitlilik gösterilebileceğini ifade etmiştir. Schweitzer, bu farklılıkları estetik ve sanatsal özellikler, tarih ve kültürel miras, bir yerin özel karakteri olmak üzere üç unsur olarak irdelenebileceğini aktarmıştır. Bu üç unsur doğrultusunda ne gibi bir yaklaşım tarzının ortaya çıkabileceğini ise şu şekilde iletmiştir; (1) Değer artırıcı yön: Geleneksel yapıdaki kültürel mirasların, farklı kültürel dokuların bölgeye entegrasyonu ile bölgenin değerinde



olumlu bir ivme kazanacağını belirten bir fikirdir. (2) Farklılık oluşturuca yön: Her bölgenin kendisine özgü bir kültürel dokuya sahip olması, bölgenin karakteristik önemini ortaya koyarak, diğer bölgelerden kendisinin ayrılmasını sağlamaktadır. (3) Rekabeti yok edici yön: Bölgelerdeki kültürel mirasların varlığı, bölgedeki özel ilgi turizm çeşitlerinin önünü açmaktadır. Bu farklılıkların göz önünde bulundurulması, kültür turizmi kapsamında rekabeti önleyerek, alternatif olabilecek bölgeler ile kıyaslama yapılmasının engellenmesini hedeflemektedir. Dolayısıyla bölgelerin veya ülkelerin rekabet avantajı yakalamalarında, kültürel mirasların çeşitliliği kadar donatıların kendilerine özgü ve benzersiz oluşları da önemlidir.

### 2.3. Kültür Turizminin Ekonomiye Katkıları

Kültürel mirasların ekonomiye kattıkları değer bünyelerinde bulundurduğu farklı hikayelerin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda son yıllarda küresel olarak turizmde yaşanan gelişmelerin kültürel mirasların ekonomik anlamda yüksek gelir getirdiği ve birer meta haline dönüştüğünü ifade etmektedir (Gögebakan, 2015: 48). Lord (1999: 5) çalışmasında kültür turizminin neden bu kadar yaygın olduğunu ve kültür turizmi pazarını etkileyen birkaç destekleyici eğilimin varlığını belirtmiştir. Bunlar (1) Yüksek eğitim seviyeleri; kültürel katılımı, refahı ve seyahati etkileyen en önemli faktördür. Son yıllarda global olarak üniversite eğitimi almış insanların sayısının arttığını görmemiz eğitime erişim seviyelerinin yükseldiğini belirtmektedir. (2) Yaşlanan nüfus; kültürel etkinliklere katılımın orta yaş boyunca artma eğiliminde olduğunu, 45 ile 65 yaş arasında zirve yaptığını ve ardından düştüğünü söyleyebiliriz. 45-65 yaş aralığındaki kişiler tipik olarak en yüksek öğrenim yıllarındadır. Bu bağlamda kültürel faaliyet ve seyahatler için harcanan miktar bu dönemde en yüksek rakamlara çıkabilmektedir. (3) Kadınların artan ekonomik rolü; istatistikler kadınların erkeklerden daha fazla kültürel aktiviteye katıldığını belirtmektedir. Kadınlar daha fazla parasal süreçlerde yer alıp, ailevi konularda da etkin bir karar mekanizması olabilmektedir. Buradan hareketle kültür turizmi için daha fazla harcama yapabilmektedirler.

Kültür turizmi, müzeler ve kültürel miras alanları için önemli ekonomik fayda sağlayan bir alanı temsil etmektedir. Özellikle zorlu ekonomik zamanlar, kültürel tesislerinin katılımı ve kendi kendine üretilen gelirleri artırmanın yollarını ve aynı zamanda işletme giderlerini de kontrol etmesini gerektirmektedir (Silberberg, 1995: 361). Bu anlamda kültür turizminden elde edilecek gelirler, kültürel mirasların gelişip korunmasına, sürdürülebilir zihniyetle aktarılabilir ve gelecek nesillere güzel bir paye verilmiş olabilir. Bu sebeple, kültürel mirasların hayatta kalmalarını sağlamak için ek finansman kaynakları bulmak gereklidir. Kültür turizmi tekliflerini iyileştirmek ve genişletmek için yapıların önemi ve konumuna ilişkin raporlar hazırlanıp ekonomik fayda da ne gibi getirilerin sağlanacağı hususunda eleştirel bir bakış sağlanmalıdır.

### 3. OSMANGAZI'NİN SOMUT KÜLTÜREL VARLIKLARI

Beş padişahın (Orhan Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmet, II. Murad) cami, medrese (okul), hamam, imaret (umumi mutfak) ve mezarlardan oluşan beş odak noktası, kentin kendine özgü gelişimini ortaya çıkarmıştır. Sosyal, kültürel, dini ve eğitimsel işlevleri olan merkezler olarak öne çıkan külliyele, şehrin karakteristik yapısını gözler önüne sermektedir. Külliyele, yalnızca şehrin yapısal anlamda mimarisini biçimlendirmekle kalmamış sosyal ve ekonomik anlamda Avrupa şehir tarzından farklı bir biçimle ayrışmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca külliyelelerin yanlarına halkında kendi evlerini yapması, zamanla külliyeleleri çevreleyen mahallelere dönüşümü sağlamıştır. Külliyele, toplumun gereksinimlerini karşılayan ve yaşamı kolaylaştıran sosyal birimler olarak kentleri şekillendirmektedir. Bu bağlamda Bursa'daki külliyele, şehir planlama sistemini benzersiz bir şekilde gösteren olağanüstü bir yapı türüdür. Bu yöndeki külliyele kentin çekirdek yapısını oluşturmasının yanında kente bir kimlik de kazandırmaktadır. Bursa kendine özgü yapısı ile adından söz ettirirken üslubu (Ters T Planı) konusunda da çok konuşulmuştur. Bursa, impartorluğun



hükümdarları olan Osmanlı padişahlarının 'Bursa Stili' veya 'Ters T Planı' adı verilen eşsiz bir mimari plan geliştiren ilk başkentini göstermektedir (UNESCO, 2021). İlk etapta Ters T Planlı camiler, misafir odaları ile daha sonraki aşamalarda külliyelerde ayrı bina olarak inşa edilen imaret (umumi mutfak) ve medrese gibi bağımsız binaların işlevlerini ortaya çıkarmıştır.

### 3.1. UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne Osmangazi'den Giren Kültürel Miraslar

Osmangazi ilçesinden UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne 5 alan dahil edilmiştir. Bu bağlamda ilçenin kültürel bazda önemi, yadsınamayacak seviyededir. Tarihsel bağlamda içerisinde birçok kültürel yapıyı barındıran ilçe, gelecek nesillerin sürdürülebilir bakış açısıyla ileriye taşınmayı beklemektedir.

**Hanlar Bölgesi (Orhan Gazi Külliyesi ve Çevresi):** Bursa'nın fethedilmesinden sonra Orhan Gazi, kenti geliştirme politikası kapsamında, Bizans Kalesi'nin hemen dışında bir külliye inşa ettirmiştir. İnşanın gerçekleştirildiği tarihte bir han yapısında içerisinde yer almasını sağlayacak şekilde plan ve programlanan Orhan Gazi Külliyesi'nin çevresi zamanla bölgenin ticaret merkezi haline gelerek Tarihi Çarşı ve Hanlar Bölgesi'ne dönüşmüştür. Bu bölgedeki kültürel miraslar 14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar geçen zaman dilimi içerisinde inşa edilmiştir (Bursa Büyükşehir Belediyesi Alan Başkanlığı, Hanlar Bölgesi, 2021).

**Hanlar Bölgesi (Osmangazi ve Orhangazi Türbeleri):** Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu Osman Gazi, Bursa'yı fethedemeden vefat etmiş ancak vasiyeti doğrultusunda ilçede yer alan Tophane Saat Kulesi'ndeki Osman Gazi Türbesi'ne defnedilmiştir. Osman Gazi'nin oğlu Orhan Gazi ise vefatında babası Osman Gazi'nin yanına defnedilmiştir. Bugünde halen türbelerin önünde saygı nöbeti tutulmaya devam edilmektedir (Bknz Resim 1.).

**Resim 1.** Osman Gazi ve Orhan Gazi Türbeleri Önünde Saygı Nöbeti



**Kaynak:** Bursa Olay Gazetesi (Eylül, 2020).

**Hüdavendigâr (I. Murad Külliyesi):** I. Murad Külliyesi, Osmangazi ilçesine bağlı Çekirge semtinde yer almaktadır. 1363-1366 yılları arasında Osmanlı İmparatoru'nun ilk şehit padişahı I. Murad Hüdavendigâr tarafından 'Ters T' şeklinde inşa ettirilmiştir. Ek olarak medrese ve caminin aynı külliye içerisinde yer alması açısından da ilk ve tek örnek olarak kayıtlara geçmektedir (Mercan, 2018: 22).

**Yeşil (Çelebi Mehmed) Külliyesi:** 1414 yılında Sultan I. Mehmed'in emri ile yaptırılmaya başlanan Yeşil Külliyesi, bünyesinde Yeşil Camii, Yeşil Medresesi, Yeşil Hamamı, Yeşil İmaret (umumi mutfak) ve Sultan I. Mehmed'in türbesini barındırmaktadır. Yeşil Camii, mimar Hacı İvaz Paşa'nın en önemli eserlerinden biri olarak görülmekle beraber Yeşil Camii'yi 'Ters T' planlı şekilde, camii üzerini iki kubbe ile örtmüştür. (Bursa Büyükşehir Belediyesi Alan Başkanlığı, 2021).

**Muradiye (Sultan II. Murad) Külliyesi:** Osmanlı padişahlarının Bursa'da yaptırdığı son külliye olarak kayıtlara geçen Muradiye Külliyesi, 1425 yılında Sultan II. Murad'ın emriyle yaptırılmaya başlanmıştır. Diğer külliyeler gibi Muradiye Külliyesi'de bünyesinde Muradiye Camii, Muradiye Medresesi, Muradiye Hamamı, imaret (umumi mutfak) ve Sultan II. Murad'ın türbesi dahil toplam 12 adet türbeyi içerisinde barındırmaktadır (Bursa Büyükşehir Belediyesi Alan Başkanlığı, Muradiye (Sultan II. Murad) Külliyesi, 2021).

### 3.2. Osmangazi İlçesindeki Diğer Somut Kültürel Miraslar

**Bursa Ulu Camii:** Bursa Ulu Camii, Osmanlı İmparatorluğu tarafından yaptırılan ilk büyük cami olmasının yanında kapalı alan olarak da 600 yüz yıl boyunca en büyüğü ünvanını korumuştur. 1396-1399 yılları arasında Yıldırım Bayezid tarafından mimar Ali Neccar'a on iki kolon üzerine yirmi kubbeli, ortasındaki kubbenin üstü ise cam şeklinde açık olarak inşa ettirilmiş ve kimi islam alimleri tarafından islam dünyasının makamı en yüksek (Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevi, Mescid-i Aksa ve Şam Ümeyye Camii'nden sonra) beşinci önemli mabedi olarak kabul görmüştür. İlk Cuma namazını Somuncu Baba (*Ekmekçi Koca olarak da bilinir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yaşamış alim ve aynı zamanda Bayramiyye Tarikati kurucusu Hacı Bayram Veli'nin de hocasıdır.*) kaldırmış, ilk imamı ise Mevlid-i Şerif yazarı Süleyman Çelebi olmuştur (Karacabey, 2011: 99). Cami içerisinde Selçuklu üslubundan Osmanlı üslubuna geçişin örneklerini görmek mümkündür.

**Bursa Kalesi:** Yapılışının M.Ö. 1. yüzyıla dayandığı Bursa Kalesi, kentin günümüze yansıyan kuruluş söylencesine göre, eski Prusa, Odrys (Nilüfer) Çayı ile Olympos Mysios (Uludağ) arasındaki bir tepe üzerinde bulunan antik 'Atussa' kentinin yerine kurulmuştur. Atussa, M.Ö. 188'den sonra Bitinya Kralı I. Prusias tarafından, ünlü Kartacalı Komutan Hannibal'ın yardımlarıyla ele geçirilmiştir. Bu durumda Bursa Kalesi'nin Prusa'dan önceki Atussa kenti döneminden bu yana var olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Nitekim 1834'te Bursa'yı gezen arkeolog ve gezgin Charles Texier, kalenin özellikle batı yanındaki duvarlarının tarihi geçmişine dikkat çekmiştir (Bursa Ansiklopedisi 1, 1987: 414).

**Uludağ:** Marmara Denizi'nin güneydoğusunda, Uludağ'ın (2453m) alt yamaçlarında konumlanan Bursa şehiri, ismini kurucusu olan Bitinya Kralı Prusias'tan almıştır. Türkiye'nin kış turizm merkezlerinin başında gelen Bursa Uludağ, özel ilgi turizm çeşitlerini de içerisinde bulundurmaktadır. Aralık ayından mayıs ayına kadar kayak yapılabilmesinin yanında, Uludağ Milli Parkı ile yılın her zamanında güzel manzaralara ve bireyin sağlığını artıracak temiz havaya sahiptir (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2021).

**Irgandı Köprüsü:** 1442 yılında Irgandı Hoca Muslihüdin'in babası, Pir Ali tarafından yaptırılmıştır. Gökdere çayı üzerinde, Gökdere Köprüsü'nün güneyinde yer alan Irgandı Köprüsü, dünya üzerinde içerisinde çarşı bulduran dört köprüden biri ünvanı taşımaktadır (Bursa Ansiklopedisi 1, 1987: 431; Gönül & Sakcalı, 2019: 2). Bursa'nın gerdanlığı olarak nitelendirilen Irgandı Köprüsü, ilk kurulduğu tarihte 32 dükkân, şu an ise bünyesinde 16 aktif dükkânı barındırmaktadır. Ünlü Fransız yazar Pierre Loti, Bursa ziyaretinde Yeşil Camii'ye gitmek için Irgandı Köprüsünü kullanmıştır. Köprüden geçerken hayranlığını gizleyemeyen Pierre Loti, sonrasında Türk köprülerinde de bu hayranlığı genelleştirmiştir. 6 Eylül 1922 günü, Yunanlılar'ın Bursa'yı terk etmeleri esnasında Yunanlılar tarafından dinamitlenerek yakılıp, yıkılan Irgandı Köprüsü, 1949 yılında Bursa Valisi Haşim İşcan tarafından yeniden onarılmıştır (Bursa Ansiklopedisi 1, 1987: 431).

**Tophane:** İsmi Ramazan aylarında iftar ve sahurun habercisi olarak patlatılan toplardan alan Tophane Saat Kulesi, Osmanlı padişahı Sultan Abdülaziz döneminde yaptırılmış, 1900'lü yıllarda bilinmeyen bir sebep ile yıkılmıştır. 1904 yılında yapımına tekrardan başlanan Tophane Saat Kulesi'nin, 1905'te tamamlanarak, dönemin Osmanlı padişahı Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkışının 29. yılı nişanesi olarak 1906 yılında Bursa valisi, Reşit Mümtaz Paşa tarafından tekrardan törenle hizmete açılmıştır. Tophane Saat Kulesi 6 katlı, 89 ahşap basamaklı, 65 metre uzunlukta ve 4,65 metre enine sahiptir. Kulenin en tepesinin dört bir yanında 90 cm çapında yuvarlak saatler yer almaktadır. Bursa'nın detaylı bir panoramik görüntüsünü gözler önüne seren Tophane Saat Kulesi, Bursa Ovası'nı, Uludağ manzarasını ve Hanlar Bölgesi'ni seyretme keyfi vermektedir (Bursa Büyükşehir Belediyesi Dış İlişkiler Daire Başkanlığı Turizm ve Tanıtma Birliği, 2021; Bursa'nın Değerleri, 2021; Bursa Büyükşehir Belediyesi Televizyonu, 2021; Türkiye Kültür Portalı, Tophane Saat Kulesi, 2021).

**İnkaya Çınarı:** İsmi Osmanlı'nın ilk köylerinden olan İnkaya Köyü'nden almaktadır. Doğal turizm çekicilikleri sınıfında yer alan İnkaya Çınarı, 18 metre çapa ulaşan dalları ile 35 metre yükseliğe sahip olmakla birlikte dalların kalınlığı 3-4 metreyi bulmakta ve 13 ana kola sahiptir. Bilinen yaşının 600 yılı aşkın olduğu ve Türkiye'nin en yaşlı ağaçlarından biri olduğu tahmin edilmektedir. (Türkiye Kültür Portalı, İnkaya Çınarı, 2021).

**Kozahan:** 1490 yılında Sultan II. Bayezid tarafından emri verilen yapının çizimini mimar Abdul-ula bin Pulad Şah, yapımını ise döneminde inşaat emini olarak bilinen Sücca bin Karaca yaptırmıştır (Bursa Ansiklopedisi 1, 1987: 443). Hanlar şehiri olarak akıllara kazınan Bursa, Kozahan gibi kültürel miras ile hanlar arasında en önemli han statüsünü tarih boyunca korumuştur. Ulusal ve uluslararası cazibe merkezi olarak simgelenen Kozahan, turistik ve ekonomik getirileri ile Bursa'yı adeta farklı bir konuma getirmiştir. Dönemin padişahı Sultan II. Beyazid tarafından yaptırılan Kozahan, dönem dönem popüleritesi azalsa da bugün halen önemli bir ticaret merkezidir (Aydoğan vd. 2018).

**Emir Sultan Camii:** 14. yüzyılda yapıldığı sanılan Emir Sultan Camii, 1507'de de tek kubbe olan görüntüsüne 2 kubbe ve avlu eklenmiştir. 1868 yılında dönemin padişahı Sultan Abdülaziz tarafından Emir Sultan Türbesi yenilenmiştir (Bursa Ansiklopedisi 1, 1987: 420).

**Osmangazi'deki diğer somut kültürel miraslar:** Aşağıdaki tabloda verilen kültürel miraslar, kaynak belirtilerek tarihsel sıralamaya göre ifade edilmeye çalışılmıştır.

Tablo 1: Osmangazi İlçesinde Yer Alan Diğer Kültürel Miraslar

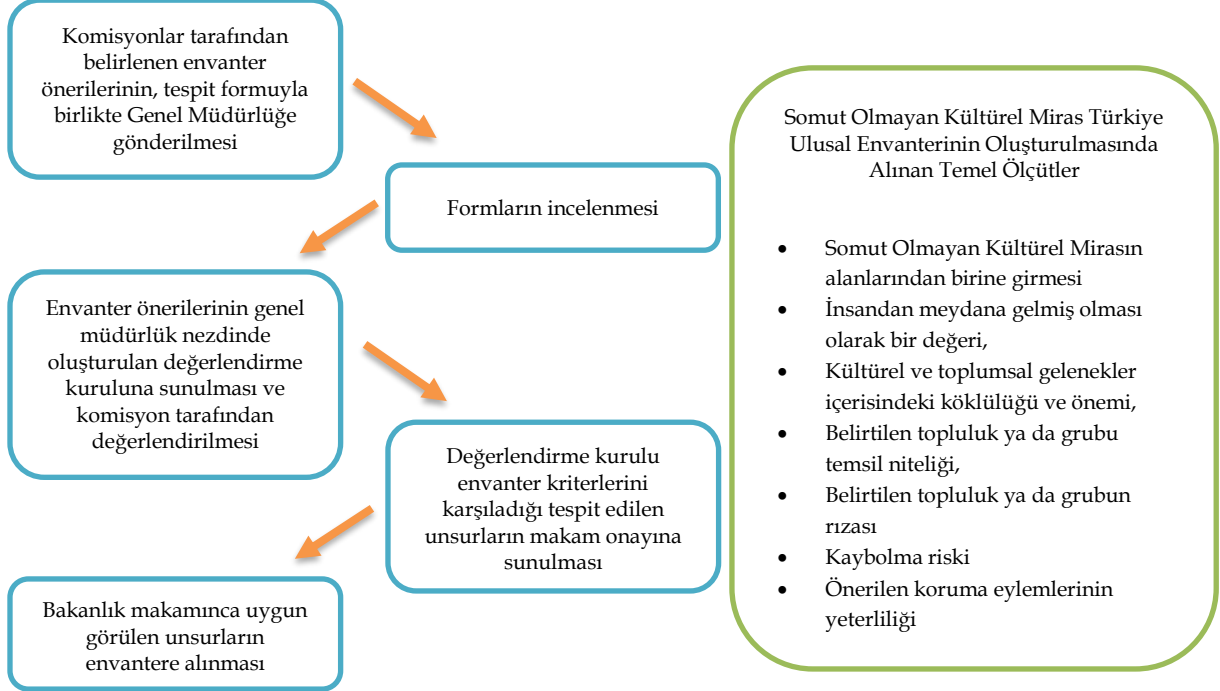
Sıra Nu.	Tarih	Eser Adı	Sıra Nu.	Tarih	Eser Adı
1	1303	Balabancık Hisarı	50	14.yy	Çakır Ağa Hamamı
2	1303	Gazi Ak-Timur Hisarı	51	14.yy	Eski-Yeni (Ördekli) Hamam
3	1326	Alaaddin Camii	52	14.yy	Karışeyh Camii
4	1339	Lala Şahim Paşa Medresesi	53	14.yy	Ahmet Paşa Fenari Camii
5	1365	Şehadet Camii	54	14.yy. sonları	Demirtaş (Timurtaş) Paşa Hamamı
6	1385	Hüdavendigâr Camii ve Medresesi	55	14.yy. sonları	Emir Han
7	1389	Kükürtlü Kaplıcaları	56	1508	Pirinç Han
8	1389	Demirtaş (Timurtaş) Paşa Camii	57	1513	Şehzade Ahmet Türbesi
9	13.yy.	Kapalıçarşı	58	15.yy. başları	Devlet Hatun Türbesi
10	13.yy.	Eski Kaplıca	59	15.yy. başları	İbni Bezzaz Camii
11	13.yy.	Gülçiçek Hatun Türbesi	60	15.yy. başları	İmaret-i İsa Bey Mescidi
12	13.yy. sonları	Dolubaba Hz. Türbesi	61	15.yy. başları	Eski İpek Han
13	1402	Timurtaş Paşa (Sarı) Türbesi	62	1552	Yeni Kaplıca
14	1421	Veled-i Saray Camii	63	1572	Üftade Camii ve Türbesi
15	1421	İbrahim Paşa (Mahkeme) Hamamı	64	15.yy	Duhter-i Şeref (Fışkırık) Camii
16	1439	Hoca Ali-zade Camii	65	15.yy	Yığıt Köhne Mescidi
17	1440	Veled-i Yaniç Mescidi	66	15.yy	Hamza Bey Camii
18	1443	Bedreddin Mescidi	67	15.yy	Karışdırın (Karışdırın) Süleyman Camii
19	1449	Hatuniye Türbesi	68	15.yy	Geyve Han
20	1450	Abdal Mehmet Türbesi	69	15.yy	Çandarlı İbrahim Paşa Camii
21	1450	Selçuk Hatun Camii	70	15.yy	Reyhan (Acemler) Mescidi ve Hamamı
22	1450	Umur Bey Camii	71	15.yy	Saraylılar (Cariyeler) Türbesi
23	14.yy. ortaları	Bekarlar (Cık Cık) Hamamı	72	15.yy	Gülşah Hatun Türbesi
24	1455	Azeb Bey Mescidi	73	15.yy	Çakır Ağa (Mecnun Dede) Mescidi
25	1468	Sitti Hatun (Kamberler) Mescidi ve Mektebi	74	15.yy	Koca Naib Camii
26	1459	Veli Şemsettin Camii	75	15.yy	Beşikçiler Camii
27	1470	İshak Paşa Camii ve Külliyesi	76	15.yy	Emir Sultan Hamamı
28	1471	Ahmed Dai Mescidi	77	15.yy. ortaları	Başçı İbrahim Camii ve Hamamı
29	1471	Hacılar Camii	78	15.yy. sonları	Şirin Hatun Türbesi
30	1473	Şeker Hoca Camii ve Türbesi	79	15.yy. sonları	Veled-i Harir Camii
31	1477	Nasuh Paşa Hamamı	80	15.yy. sonları	Acem Reis Mescidi
32	1479	Şehzade Mustafa ve Cem Sultan Türbesi	81	15.yy. sonları	Ahmet Paşa Medresesi ve Türbesi
33	1479	Düştürhan (Maksem) Camii	82	15.yy. sonları	Bali Bey Hanı
34	1484	İvaz Paşa Camii	83	15.yy. sonları	İbrahim Paşa Hamamı
35	1485	Davut Paşa Hamamı	84	15.yy. sonları	Altıparmak Camii
36	1487	Hacı Seyfettin Mescidi	85	16.yy. başları	Abdüllatif-i Kudsi Türbesi
37	1490	Kadı Hamamı	86	1669	Abdal Köprüsü
38	1492	Dar ül- Kura	87	1674	Eyne Bey Medresesi ve Hamamı
39	14.yy.	Yerkapı Camii (Bab-ı Zemin Mescidi)	88	1678	Kara Mustafa Paşa Hamamı ve Türbesi
40	14.yy.	Nalbantoğlu Camii ve Hamamı	89	16.yy	Fidan Han
41	14.yy.	Tuz Pazarı Camii	90	16.yy	Gülruh Sultan Türbesi
42	14.yy.	Kapan Han	91	16.yy	Şehzade Mahmut Türbesi
43	1495	Pir Emir Camii ve Türbesi	92	17.yy. başları	At Pazarı Hamamı
44	1497	Şahabeddin Paşa Camii	93	17.yy. sonları	Osmanlı Evi Müzesi
45	1497	Kayan Camii ve Hamamı	94	1844	Hünkâr Köşkü
46	1499	Azeb Bey Türbesi	95	1902	Bursa Arkeoloji Müzesi
47	14.yy	Şengül Hamamı	96	1945	Süleyman Çelebi Türbesi
48	14.yy	Hoca Tayyib (Aynalı) Camii	97	1973	Bursa Atatürk Müzesi
49	14.yy	Çekirge Hamamı	98	1975	Türk İslam Eserleri Müzesi

Kaynak: Bursa Ansiklopedisi 1, (1987: 404-484).

#### 4. OSMANGAZİ'DE SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRAS

Türkiye, 2006 yılı itibari ile UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin 11. ve 12. Maddeleri, sözleşmeye taraf olan her devletin kendi somut olmayan kültürel miras envanterini yapmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'nin var olan somut olmayan kültürel miras envanterleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırlarını ve somut olmayan kültürel mirasın bütün alanlarını içerisinde barındırmaktadır. Bu anlamda envanter çalışmaları, Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü tarafından, İl Kültür ve Turizm Müdürlüklerinin koordinasyonunda, illerde oluşturulan İl Tespit Komisyonları vasıtasıyla yürütülmektedir. Bu nedenle somut olmayan kültürel miras envanteri kayıt süreci şu aşamalardan geçmektedir (Bknz. Şekil 2):

Şekil 2. Somut Olmayan Kültürel Miras Türkiye Ulusal Envanteri Kayıt Süreci



**Kaynak:** T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri, 2021.

Somut olmayan kültürel miras envanter kayıt sürecindeki işlemlerin aşamaları ve hangi ölçütlerin sağlanması koşulu, yukarıdaki şekil ile aktarılmaya çalışılmıştır. Üyelik süreci tamamlanan miraslar, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı arşivlerinde saklanmakta olup bölgede somut olmayan mirasın, belediyelerin de desteği ile devamlılığı ve sürdürülebilir olması beklenmektedir. Somut olmayan kültürel mirasların ilçe bazında saptanması mümkün olmayacağından dolayı Bursa ilinde genel olarak somut olmayan kültürel miras listesi aktarılmaya çalışılmıştır. Bu bilgilerden hareketle Bursa ili Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi şunlardır:

**Tablo 2.** Bursa İli Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi

Sıra No	Unsur Grup Başlıkları	Unsurlar	İl Envanteri/Yerel Uygulamaları
1	Klasik Türk Süsleme ve El Sanatları	Çini Sanatı	İznik Çini
2	Klasik Türk Süsleme ve El Sanatları	Kündekari Sanatı	Kündekari Sanatı
3	Geleneksel El Sanatı Ustalığı (Geleneksel Zanaatkarlık)	Yorgancılık	Yorgancılık
4	Geleneksel El Sanatı Ustalığı (Geleneksel Zanaatkarlık)	Kaşıkçılık	Tahta Kaşık Yapımcılığı (Tongurdaklı)
5	Geleneksel El Sanatı Ustalığı (Geleneksel Zanaatkarlık)	Bıçakçılık	Bıçakçılık
6	Geleneksel El Sanatı Ustalığı (Geleneksel Zanaatkarlık)	Sepetçilik/Hasır Örtücülüğü	Köföncülük
7	Geleneksel El Sanatı Ustalığı (Geleneksel Zanaatkarlık)	Süpürgecilik	Süpürgecilik
8	Geleneksel Giyim Kuşam Yapımcılığı ve Kullanım Gelenekleri	Yöresel Kıyafet, İçlik, Önlük ve Süslenme (Kuşak, Kemer, Başlık, Toka)	Keles Kıyafet Geleneği
9	Geleneksel Toplantılar ve Teşkilatlanmalar	Barana, Sıra Gecesi, Yaren vb. Geleneksel Sohbet Toplantıları	Gezek
10	Geleneksel Toplantılar ve Teşkilatlanmalar	Barana, Sıra Gecesi, Yaren vb. Geleneksel Sohbet Toplantıları	Erfana Günü
11	Geleneksel Toplantılar ve Teşkilatlanmalar	Ahilik	Ahilik
12	Yardımlaşma, Dayanışma ve Hayır Gelenekleri	Hayır Geleneği	Lokma Dökme
13	Evlenme Gelenekleri	Düğün	Danışık
14	İnanç ve İnanışlara Bağlı Gelenek ve Uygulamalar	Mevlid Geleneği	Mevlid Geleneği
15	İnanç ve İnanışlara Bağlı Gelenek ve Uygulamalar	Yağmur Duası Törenleri	Yağmur Duası
16	İnanç ve İnanışlara Bağlı Gelenek ve Uygulamalar	Kandil Gecesi Gelenekleri	Miraciyye
17	Önemli Gün ve Şahsiyetleri Anma Gelenekleri	Erguvan Bayramı	Erguvan Bayramı
18	Takvime Bağlı İnanış, Kutlama ve Gelenekler	Hıdırellez	Hıdırellez
19	Geleneksel Halk Dansları	Cezayir Havaları	Cezayir Oyunu
20	Geleneksel Halk Dansları	Kılıç Kalkan Oyunu	Kılıç Kalkan
21	Geleneksel Seyirlik Sanatlar ve Oyunları	Meddahlık	Meddahlık
22	Geleneksel Seyirlik Sanatlar ve Oyunları	Karagöz	Karagöz
23	Geleneksel Seyirlik Sanatlar ve Oyunları	Geleneksel Sirk Sanatları	Canbazhane/Kömrük Geleneği
24	Geleneksel Seyirlik Sanatlar ve Oyunları	Geleneksel Mehter	Mehter
25	Geleneksel Sporlar	Geleneksel Türk Okçuluğu	Yaya Okçuluk
26	Tarım ve Bağ-Bahçe Uygulama ve Gelenekleri	Zeytin ve Zeytinyağı Kültürü	Geleneksel Zeytin Yetiştiriciliği ve Ürünleri Yapımcılığı
27	Geleneksel Hayvan Yetiştiriciliği ve Toplumsal Uygulamaları	İpek ve İpek Böcekçiliği Kültürü	İpek Böcekçiliği
28	Geleneksel Şifa ve Temizlik Uygulamaları, Bakım Ürünleri Yapımcılığı	Hamam Kültürü	Hamam Geleneği
29	Türk Mutfak Kültürü/Geleneksel Yiyecek-İçecek Yapımı ve Toplumsal Uygulamaları	Kahve Kültürü	Kahve Geleneği
30	Türk Mutfak Kültürü/Geleneksel Yiyecek-İçecek Yapımı ve Toplumsal Uygulamaları	Aşure Geleneği	Aşure
31	Türk Mutfak Kültürü/Geleneksel Yiyecek-İçecek Yapımı ve Toplumsal Uygulamaları	Geleneksel Boza Yapımı ve Gelenekleri	Boza

**Kaynak:** T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri, 2021.

#### 4.1. Bursa Yemek Kültürü

Coğrafi işaret, bölgenin kendine has özelliklerini ortaya koyan somut veya somut olmayan unsurlardır (Çalışkan & Koç, 2012: 196). Buradan hareketle medeniyetler beşiği olarak nitelendirilen Bursa, zaman zaman farklı bölgelerden insanı kendisine yurt edindirmiştir. Müslümanların, Balkanların, Rumların ve Ermeni göçmenlerin iç içe yaşamlarını idame ettirdiği şehirde, birçok farklı milletten insanın olması, Bursa'nın yemek kültürünün şekillenmesine de yansımıştır (Demirel ve Baydan, 2017: 344). Dolayısıyla kentte coğrafi işaret tescili almış veya başvuru aşamasında olan birçok ürün mevcuttur. Bu sebeple Bursa mutfağı, Türk mutfağının yanı sıra Dünya mutfağına da eşsiz lezzetler katmıştır. Bunların başında İskender Kebap, inegöl köfte, pideli kebab, cevizli lokum, Kemal Paşa tatlısı, tahinli pide, hoşmerim ve kestane şekeri gelmektedir (Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2021). Bursa'ya özgü diğer yiyecekler ise Bursa mumbarı, cantık, cennet künkü, ciğer sarma, oğmaç çorbası, kaçamak, Manav mantısı, yumurta dolması vd. bunlardan bazılarıdır (Demirel ve Baydan, 2017: 351).

## 5. SONUÇ ve ÖNERİLER

Araştırma, 2022 yılı Türk Dünyası Kültür Başkenti Osmangazi ilçesi ile ilgili kültürel bakışa endeksli sonuçları sunmaktadır. Bu anlamda araştırmanın kurgusu, Bursa ili Osmangazi ilçesinin kültürel miraslarının önemini ortaya koyarak sürdürülebilir çerçevede geleceğe taşıma felsefesini belirtmektedir. İlçede medeniyetlerin bırakmış olduğu birçok farklı somut ve somut olmayan kültürel miras öğeleri bulunmaktadır. Bu nedenle Bursa'nın tamamında yer alan kültürel dokuyu bir makalede ele almak yüzeysel olarak bakılabilir. Bu çalışma Bursa'nın somut kültürel mirasların fazlalığı sebebiyle Osmangazi ilçesi ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla kültür turizmi hareketleri, özel ilgi turizm çeşitlerinin en önemli konumunda olabilecek bir yapıya sahiptir. Geleceğe taşınacak her kültürel öğe, o bölgenin kendine has çekiciliklerini de ifade etmektedir. Bu anlamda araştırma bulguları, Osmangazi ilçesinin daha birçok coğrafi işaretli ürüne sahip olabileceğini, ilçenin sadece yukarıda belirtilen kültürel miras öğeleriyle sınırlandıramayacağını ortaya koymuştur. Çalışma kapsamında Osmangazi ilçesinin kültür turizmi açısından planlaması yapılırken alanyazın taraması, tezlerin ve basılı kitapların irdelenmesi ve internet kaynaklı resmi site tabanlarının incelenmesi ile araştırma kaynakçası meydana getirilmiştir. Çalışma, Bursa ili ve Türk tarihine katkı yapması açısından değerlidir. Çalışmanın akademik açıdan geliştirilmeye açık ve yol gösterici olması nedeniyle literatüre katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Ziyaretçilerin turizm hareketleri deneyimler üzerine kurulu bir süreci konu almaktadır. Bu sebeple Osmangazi ilçesinde yer alan kültürel miras öğelerini kültürel erozyona uğratmadan ürün/hizmet konusunda çeşitlilikler sağlanmalıdır. Bireylerin algılarının günbegün farklılaşmaya uğradığı günümüzde, destinasyonlarında ziyaretçilerin istek ve beklentilerine karşılık olarak sürekli kendilerini geliştirmesi gerekmektedir. Küresel düşünüp yerel hareket etmenin önemi 2022 Türk Dünyası Kültür Başkenti Bursa için önemli bir konu olarak görülmektedir. Bu açıdan ele alındığında ziyaretçilerin deneyimleri bir sonuç değil süreçtir. Bu sürecin sürdürülebilir olmasını sağlamak da destinasyon temsilcilerinin sorumluluğundadır.

UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne Bursa ilinden 7 alan dahil olmuştur. Bu bağlamda alanların yeterli ölçüde yerli veya yabancı ziyaretçilere aktarımının sağlanması, ziyaretçiler nezdinde öneminin idrak edilebilmesi için bu 7 alanda saat başı rehber aracılığı ile aktarımlar sağlanmalıdır. Bursa Büyükşehir Belediyesi tarafından 7 alanda güvenlik görevlisi bulunmaktadır. Bu güvenlik görevlileri alanların güvenliğinden sorumlu olmaktadır. Ancak alanın önemini karşı tarafa bilinçli bir şekilde aktarımını sağlayacak olan rehberlerdir. Dolayısıyla yerli veya yabancı ziyaretçilerin hem aidiyet duygusunun oluşmasında hem de bölgede unutulmaz turizm deneyimi yaşamasında, yapıların önünde bulunan yazılardan ziyade alanlarda saat başı rehberlik hizmeti veren bireylerin olması önerilmektedir.

Alanyazın taraması sırasında Osmangazi ilçesinin kültürel miraslarının bilinirliğine yönelik çalışmaların az olduğu saptanmıştır. Bu nedenle Osmangazi ilçesinin kültürel mirasına yönelik çalışmaların artırılması, Bursa'nın ulusal ve uluslararası platformlarda önemini ortaya koyacaktır. Nicel (amprik) çalışmaların varlığı ile yerli veya yabancı turistlerden bölgeye yönelik beklenti düzeyleri ölçülebilir ve bölge hakkında ne gibi geliştirmelerin olması gerektiği sorgulanabilir. Nitel araştırma yöntemine yönelik birebir görüşmeler doğrultusunda önceden belirlenmiş sorular ile kültürel mirasların dışarıdan bir bakış açısı ile cevapların detaylarına inilebilir, bölgeye değer katabilecek farklı fikirlerin saptanması ile bölge gelişimine yönelik adımlar atılabilir. İleride yapılacak olan çalışmalarda Bursa'nın diğer ilçeleri araştırılarak Osmangazi ilçesi ile mukayeseler yapılabilir ve diğer bölgelerin de bilinirliğini artırmak için çalışmalar yapılması, Bursa'nın tümünde yer alan kültürel mirasların tanınmasına katkıda bulunulabilir.

Kültür turizminde amaç kısa sürede çok getiri kazanmak olarak bakılmamalıdır çünkü kısa sürede kazanılan ve devamı olmayacak bir getiri ancak belli bir dönemde yükselen bir ivme yakalayabilir. Ancak uzun vadede nasıl rekabet avantajı elde edilir, kültürel mirasların sürdürülebilir

kapsamda geleceğe aktarımı sağlanabilir gibi, ciddi ölçüde turizm politikalarının yürürlüğe girmesi gerekmektedir. Bu sebeple Bakanlık, Belediye ve STK'lar iş birliği içerisinde girmesi gereklidir. Bursa ve Cumalıkızık Yönetimi Planı'nda (2013) da belirtildiği gibi külliyelerin çevrelerinin apartman statüsündeki binalarla kapatılıp kültürel mirasların izlenimine zarar verdiği gözlemlenmektedir. Osmanlı Devleti'nin silüetine ve dokusuna zarar gelmesinden çekindiği ve yüksek binalara karşı kesin tavır sergilediği Bursa'da, günümüzde kültürel miras öğelerinin yakınlarına varıldığında görmek mümkün hale gelmiştir. Aynı zamanda kültürel mirasların civarlarında yer alan ticari müesseselerin, çevreye ve tarihi eserlere maddi ve manevi saygısızlığı, bir tehdit olarak algılanmalıdır. Bilhassa külliyelerin yanlarından ağır vasıtaların geçmesi, yer altında meydana getirdiği sarsıntı ve titreşimler ile dokulara zamanla zarar verebilir. Restorasyon işlemlerinde gecikmelerin meydana gelmesi ve restorasyon işlemleri esnasında yanlış müdahaleler ile kültürel mirasların özgünlüğünü kaybetmesi, bir başka faktördür. Ek olarak Türkiye'deki Ulu Camii isimleri arasında en büyüğü olan Bursa Ulu Camii'nin yakınlarına 2011 yılında 22 katlı TOKİ (Toplu Konut ve Kamu Ortaklığı İdaresi Başkanlığı) konutları yapılmıştır. Bu sebeple Bursa Ulu Camii'nin silüetine ve kentin dokusuna zarar gelmiştir. Kentin öz kimliğine tekrar kavuşması için bu ve benzeri bölgelerdeki binaların yıkılması veya traşlanması kültürel mirasları tekrar gün yüzüne çıkarabilir.

Bursa Tophane Saat Kulesi'nde, İstanbul'daki Galata Kulesi gibi girişlerin ücretli olup kulenin tepesinden ziyaretçilere manzara izlettirilebilir. Turistik çekiciliğini artıracak bu etkili adım Tophane bölgesine değer katmanın yanında, aynı bölge içerisinde bulunan Osman Gazi ve Orhan Gazi türbelerine ziyaretçileri çoğaltabilir. Tophane Saat Kulesi, Ramazan aylarında sahur ve iftarın habercisi olarak top patlatma geleneğini sürdürmektedir. Bu geleneği yılın bir ayında gerçekleştirdiğinden dolayı ziyaretçiler belirli bir zaman çerçevesi içerisinde bu bölgede bulunmaktadır. Ancak ürün ve hizmet konusunda çeşitlilikler sağlandığı takdirde tüm yıl bazlı ziyaretçi kapsamına dahil edilebilir.



## 6. KAYNAKÇA

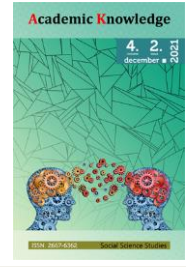
- Aydoğan, G. D., Metin, F. B., Bilgin, E. N., & Şebin, B. (2018). Bursa'da İpek Böcekçiliği Endüstrisi ve Bekçisi Kozahan. *İbrahim Mert Öztürk, HIST 200-11 (2018-2019 Fall)*; 2.
- Bursa Ansiklopedisi 1 (1987). *Bursa Hakimiyet Kültür Hizmetleri Dizisi (Cilt 1)*, Bursa Gazetecilik ve Yayın A.Ş.
- Çalışkan, V. & Koç, H. (2012). Türkiye'de Coğrafi İşaretlerin Dağılışı Özelliklerinin ve Coğrafi İşaret Potansiyelinin Değerlendirilmesi. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 17(28), 193-214.
- Demirel, H. ve Baydan, S. (2017). Bursa Yeme İçme Kültürü ve Değişimi Üzerine Bir Alan Araştırması, *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 5(3), 343-358.
- Fagence, M. (2003). Tourism and Local Society and Culture, *Tourism in Destination Communities*, 55-78. Oxon, UK: CABI.
- Göğebakan, Y. (2015). Dünya Üzerindeki Kültürel Varlıkların Turizme ve Ekonomiye Katkısı, *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 5(2), 48-71.
- Gönül, A. & Sakcalı, G.B. (2019). Tarihi Irgandı Köprüsünün Deprem Performansı. *In International Conference on Earthquake Engineering and Seismology, (5ICEES), (Vol8, p.11)*.
- Hausmann, A. (2007). Cultural Tourism: Marketing Challenges and Opportunities for German Cultural Heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 13(2), 170-184.
- Jovicic, D. (2016). Cultural Tourism in The Context of Relations Between Mass and Alternative Tourism. *Current Issues in Tourism*, 19(6), 605-612.
- Karacabey, S. (2011). Muhteva, Sıhhat ve Mesajları Açısından Bursa Ulucami'de Yer Alan Hadisler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(2), 97-126.
- Lord, G.D. (1999). The Power of Cultural Tourism. On Keynote Presentation, Wisconsin Heritage Tourism Conference, 17(9).
- Mercan, G. (2018). *Osmanlı Dönemi Bursa Külliyesi Bahçelerinin Yapısal ve Bitkisel Öğeleri Üzerine Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi].  
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Petroman, I., Petroman, C., Marin, D., Ciolac, R. & Vaduva, L. (2013). Types of Cultural Tourism. *Animal Science and Biotechnologies*, 46(1), 385-388.
- Richards, G. (1996). Production and Consumption of European Cultural Tourism. *Annals of Tourism Research*, 23(2), 261-283.
- Richards, G. (2003). What is Cultural Tourism? In van Maaren, A.(ed.). *Erfgoed Voor Toerisme*, Weesp: Nationaal Contact Monumenten, 1-15.
- Richards, G. (2018). Cultural tourism: A Review of Recent Research and Trends. *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 36, 12-21.
- Sanchez-Sanchez, M. D., De-Pablos-Heredero, C., & Montes-Botella, J. L. (2021). A behaviour model for cultural tourism: loyalty to destination. *Economic Research-Ekonomska Istraživanja*, 34(1), 2729-2746.
- Schweitzer, C. (1999). Cultural Tourism: The Hot Ticket to Cool Meetings, *Association Management*, 5(8), 1-8.
- Sigala, M. & Leslie, D. (2005). *International Cultural Tourism, Management, Implications and Cases*, Taylor & Francis, 1.Baskı.

- Silberberg, T. (1995). Cultural Tourism and Business Opportunities for Museums and Heritage Sites. *Tourism Management*, 16(5), 361-365.
- Songur, F. (2017). Şehir Tarihi ve Turizm: Bursa Örneği, *International Journal of Social Inquiry*, 10(1), 99-124.
- Temurçin, K., & Tozkoparan, U. (2021). A Study on The Potential of Cultural Tourism: The Case of Burdur Province. *Tourism Studies And Social Sciences*, 22, 353-374.
- Van Maanen, J., & Laurent, A. (1993). The Flow of Culture: Some Notes on Globalization and The Multinational Corporation. In *Organization Theory and The Multinational Corporation*, 275-312.

### İnternet Kaynakları

- Bursa (Hanlar Bölgesi ve Sultan Külliyesi) ve Cumalıkızık Yönetim Planı (2013-2018). Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Bursa Alan Başkanlığı, <http://alanbaskanligi.bursa.bel.tr/unesco/yonetim-plani/> (Erişim Tarihi: 29.09.2021).
- Bursa Büyükşehir Belediyesi Alan Başkanlığı, Hanlar Bölgesi (Orhan Gazi Külliyesi ve Çevresi), <http://alanbaskanligi.bursa.bel.tr/hanlar-bolgesi-orhan-gazi-kulliyesi-ve-cevresi/> (Erişim Tarihi: 27.09.2021).
- Bursa Büyükşehir Belediyesi Alan Başkanlığı, Muradiye (Sultan II. Murad) Külliyesi, <http://alanbaskanligi.bursa.bel.tr/muradiye-sultan-ii-murad-kulliyesi/> (Erişim Tarihi: 29.09.2021).
- Bursa Büyükşehir Belediyesi Dış İlişkiler Daire Başkanlığı Turizm ve Tanıtma Birliği, Tophane Meydanı, <https://www.bursa.com.tr/tr/mekan/tophane-meydani-527/> (Erişim Tarihi: 01.10.2021).
- Bursa Büyükşehir Belediyesi Dış İlişkiler Daire Başkanlığı Turizm ve Tanıtma Birliği, <https://www.bursa.com.tr/tr/mekan/yesil-i-mehmed-kulliyesi-101/> (Erişim Tarihi: 29.09.2021).
- Bursa Büyükşehir Belediyesi Faaliyet Raporu (2019). Strateji Geliştirme Şube Müdürlüğü, [https://www.bursa.bel.tr/dosyalar/yayinlar/200629015632\\_2019-Yili-Faaliyet-Raporu-\(18.06.2020\).pdf](https://www.bursa.bel.tr/dosyalar/yayinlar/200629015632_2019-Yili-Faaliyet-Raporu-(18.06.2020).pdf) (Erişim Tarihi: 30.09.2021).
- Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa ile İlgili Genel Bilgiler, <https://www.bursa.bel.tr/> (Erişim Tarihi: 30.09.2021).
- Bursa Büyükşehir Belediyesi Televizyonu, Tophane'den Bursa, <https://www.bursabuyuksehir.tv/tophaneden-bursa-2-14862.html> (Erişim Tarihi: 01.10.2021).
- Bursa'nın Değerleri, Tophane, <http://www.bursaindegerleri.com/tarihi-degerler/tophane/> (Erişim Tarihi: 01.10.2021).
- Bursa, Eskişehir, Bilecik Kalkınma Ajansı (BEBKA), 2021. Turizm ve Kültür, <https://bursainvest.gov.tr/turizm-ve-kultur/> (Erişim Tarihi: 23.09.2021).
- Bursa Olay Gazetesi (Eylül, 2020), Osmangazi Türbesi'nde 'Sancak Nöbeti' Dönemi, <https://www.olay.com.tr/osman-gazi-turbesinde-saygi-nobeti-basladi-616903> (Erişim Tarihi: 27.09.2021).
- Bursa ve Cumalıkızık Yönetimi Planı, <http://alanbaskanligi.bursa.bel.tr/unesco/yonetim-plani/> (Erişim Tarihi: 04.12.2021).
- Organization of Economic Cooperation and Development (OECD), 2009. The Impact of Culture on Tourism, <http://www.oecd.org/cfe/tourism/theimpactofcultureontourism.htm> (Erişim Tarihi: 23.09.2021).

- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Bursa ile İlgili Genel Bilgiler, <https://www.ktb.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 30.09.2021).
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri, <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-159257/somut-olmayan-kulturel-miras-ulusal-envanteri.html> (Erişim Tarihi: 23.09.2021).
- Türkiye Kültür Portalı, I. Murad Hüdavendigâr Cami-Bursa, <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/i-murad-hudavendigar-camii> (Erişim Tarihi: 29.09.2021)
- Türkiye Kültür Portalı, Gazi Orhan Cami (Sultan Orhan Cami), <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/gazi-orhan-cami-sultan-orhan-cami> (Erişim Tarihi: 29.09.2021).
- Türkiye Kültür Portalı, İnkaya Çınarı, <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/nkaya-cinari> (Erişim Tarihi: 30.09.2021).
- Türkiye Kültür Portalı, Tophane Saat Kulesi, <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/saat-kulesi977258> (Erişim Tarihi: 01.10.2021).
- TÜRKSOY Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı, Osmanlı'nın İlk Başkenti Bursa 2022 Türk Dünyası Kültür Başkenti Seçildi, <https://www.turksoy.org/tr/news/2021/09/16/osmanli-nin-ilk-baskenti-bursa-2022-turk-dunyasi-kultur-baskenti-secildi> (Erişim Tarihi: 30.09.2021).
- The United Nations World Tourism Organization (UNWTO), 2017. About Cultural Tourism, <https://www.unwto.org/tourism-and-culture> (Erişim Tarihi: 23.09.2021).
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), 2021. Bursa and Cumalıkızık: The Birth of The Ottoman Empire, <http://whc.unesco.org/en/list/1452> (Erişim Tarihi: 27.09.2021).



Makalenin Türü / Article Type : Tercüme Makale / Translation  
Geliş Tarihi / Date Received : 05.10.2021  
Kabul Tarihi / Date Accepted : 26.12.2021  
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2021  
Yayın Sezonu / Pup Date Season : Güz / Autumn

## İrrasyonalite ve Felsefî Sistemlerin Çoğulluğu\* (Paul RİCOEUR)\*\*

Çev. Selin OLUR\*\*\*

### ÖZ

Felsefî sistemlerin çoğulluğunun paradoksal olgusuyla başlayarak, bu durumun mantıksızlığı iki çözümün, öncelikle Hegelci çözüm ve onun -yetersiz olarak değerlendirilen- sistemlerin birbirini dışladığını reddederek bu paradoksu çözümü ve daha sonra özgün felsefenin iddiaları ile onun gerçek tarihi pratikleri arasındaki zıtlıklar açısından incelenmiştir. M. Gueroult'un Bütünsel İdealizm'i, felsefî eylemin tarihsel özelliklerini sistematik özelliklerine nispetle ikincil bir yere koymanın sonuçlarını keşfetmek hususunda bir rehber işlevi görmüştür.

### Resume

Partant du fait paradoxal de la pluralité des systèmes philosophiques- the Hegelian another claims of genuine philosophy and its actual historical practice. The idea of system is examined from the perspective of Spinoza's Ethics and, finally, M. Gueroult's idkulisrneintegral serves as a guide in exploring the result of subordinating the historical features of philosophical activity to its systematic features. judged to be inadequate: and then from the viewpoint of the contrast between the l'irrationalité de cette situation d'abord du point de vue de deux solutions qui résoud le paradoxe en niant que les systèmes excluent mutuellement solutions qui sont jugées inadéquates; puis du point de vue du contraste entre la véritable philosophie et sa pratique historique effective, l'idée de système est examinée dans la perspective de l'éthique de Spinoza et, enfin, l'idéalisme intégral de M. Gueroult sert de guide pour explorer les conséquences d'une subordination des aspects historiques de l'activité philosophique à des aspects systématiques.

\* Ricoeur, P. (1985). Irrationality and the Plurality of Philosophical Systems. *Dialectica*, 39(4), 297-319 künyeli makalesinin tercümesidir.

Burada "Plurality" sözcüğü Fransızca "Pluralité" kelimesinden İngilizce'ye çevrilmiştir. Her iki dilde de kelime çokluk, ekseriyet, çoğulluk gibi anlamlara gelmektedir. Ricoeur bu makalede Felsefî sistemleri ve bunların birbiriyle ilişkisini konu almakta, bunların birden fazla oluşundan ve bu durumun felsefeye olan katkısından bahsetmektedir. Bu nedenle biz bu kelimeyi makalenin genel yapısını da gözетerek "Çoğulluk" olarak çevirmeyi uygun bulduk.

\*\* Prof. Dr. Paul Ricoeur (ö. 2005).

\*\*\* Arş. Gör. Kahramanmaraş Sütü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, selinkaya@ksu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4742-6282

Felsefi sistemlerin çoğulluğunun paradoksal olgusuyla başlayarak, bu durumun mantıksızlığı iki çözüm açısından, öncelikle Hegelci çözüm ve onun -yetersiz olarak değerlendirilen- sistemlerin birbirini dışladığını reddederek bu paradoksu çözmesi ve daha sonra özgün felsefenin iddiaları ve onun gerçek tarihi pratikleri arasındaki zıtlıkların bakış açısından incelenmiştir. M. Gueroult'un Bütünsel İdealizm'i, felsefi eylemin tarihsel özelliklerini sistematik özelliklerine nispetle ikincil bir yere koymanın sonuçlarını keşfetmede bir rehber işlevi görmüştür.

### **Zusammenfassung**

Angesichts der paradoxen Situation der Pluralität von philosophischen Systemen wird die Irrationalität dieser Situation untersucht: zunächst vom Gesichtspunkt zweier Lösungen, nämlich der Lösung Hegels und derjenigen, die darin besteht, die Unvereinbarkeit der Systeme zu leugnen -, die beide als inadäquat verworfen werden; dann von einem Standpunkt aus, der zwischen den Ansprüchen echter Philosophie und deren tatsächlicher historischer Praxis unterscheidet. Der Begriff des Systems wird aus der Perspektive von Spinozas Ethik untersucht und schliesslich wird M.Gueroult's integraler Idealismus als Filter verwendet, um das Ergebnis einer Unterwerfung der historischen Zielphilosophischer Tätigkeit unter ihre systematischen Zwecke zu durchleuchten.

Felsefi sistemlerin çoğulluğunun paradoksal olgusuyla başlayarak, bu durumun mantıksızlığı iki çözüm açısından, öncelikle Hegelci çözüm ve onun -yetersiz olarak değerlendirilen- sistemlerin birbirini dışladığını reddederek bu paradoksu çözmesi ve daha sonra özgün felsefenin iddiaları ve onun gerçek tarihi pratikleri arasındaki zıtlıkların bakış açısından incelenmiştir. M. Gueroult'un Bütünsel İdealizm'i, felsefi eylemin tarihsel özelliklerini sistematik özelliklerine nispetle ikincil bir yere koymanın sonuçlarını keşfetmede bir rehber işlevi görmüştür.

### **I. Bölüm Problem**

Felsefi sistemlerin çoğulluğuyla ilgili olan irrasyonallite türü, her bir sistemin diğerlerini hariç tutmasının doğru kabul edilmesi gerçeğinden değil, teknolojik, ekonomik ya da bilimsel sistemlerin aksine, geçmiş felsefelerin bariz karşıtıtlıklarına rağmen, etkilerini hiçbir zaman kaybetmediği, engellenmediği, feshedilmediği gerçeğinden hareket etmektedir.

Bu paradoksal gerçekliğin mahiyeti özel bir araştırmayı gerektirmektedir.

Notlar:

Bir problem öne sürmek için, bazı varsayımları doğru olarak farz etmek kaçınılmazdır: Hiçlikten (hiçbir) soru gelmez. Argümanın bizzatı gelişimi bu kabulü kanıtlamış olacaktır. Felsefi seçimlerin olasılığıyla ilişkili olarak aşağıdaki III,4, a'ya bakınız; bu sınırlı durum elbette içebakış olarak mevcut söylemler için de geçerlidir. Bu şekilde, felsefe, sistematik bir örgütlenmenin bir

biçimi olarak tanımlandığında, üzerinde düşünülen problemin daha kritik -ve bu anlamda, paradigmatik<sup>1</sup> bir hale geldiği kabul edilir. (III,1, a).

Kısım 1. Felsefi çabanın tebarüz edişinin bir göstergesi olan felsefi sistemler arasındaki zıtlıkta görülen sağduyu için hiçbir paradoks yoktur.

Notlar:

Bu felsefe, Sokrates'ten bu yana herkesçe bilinen sağduyu ve önyargıların bir eleştirisi ile başlar. Bu düşünce, kurgusal söylemin kendini diğer söylemlerden ve her şeyden önce sağduyulu olandan farklı olarak varsaymasına izin veren indirgeme işlemini açıklığa kavuşturduğumuzda (111, 1, b) daha az önemsiz görünecektir.

Kısım 2. Öncekilerin felsefelerinin tarihini sadece hatalar tarihi olarak düşünen felsefe kurucuları (Descartes, Kant) için bir çelişki yoktur.

Notlar:

Bu yeni felsefelerin kurucularının kendi kendilerini anlamaları hem asılsız hem de anlaşılabilir bir durumdur. Bir taraftan geçmişle ilgili kırılmalar zaman geçtikten sonra düşünüldüğünde (bu tam olarak Descartes ve Kant örneğindeki gibi çoğu felsefe tarihçisi tarafından gösterilmiştir) yenilikçilerin düşünmüş olabileceğinden daha az radikal görünmektedir. Bu, süreksizliğin, felsefi etkinliğin tarihsel gelişiminin yalnızca bir yönünü oluşturduğunu göstermektedir. Diğer taraftan, geçmişten kopma iddiası, (111,2,a)'da (duruma bağlı eylem) daha sonra dogmatik eylem olarak nitelendirilecek olan bu eylemin önemli bir özelliği ile ilişkili görünmektedir. Felsefi eylemlerin böylesi bir şekilde birbirine bağlanmasının doğası kendi içerisinde bir problemdir. Fakat burada bazı türlerin birbirine bağlandığı gerçeği varsayılır.

Kısım 3. Felsefe tarihini felsefi eylemin zorunlu bir koşulu olarak gören filozoflar için ve kendi disiplinlerini felsefenin asıl parçası olarak gören felsefe tarihçileri için bir paradoks söz konusudur. Her iki kesim için de felsefenin geçmişi asla çağdışı bir geçmiş zaman değildir. Ayrıca benim başlangıç noktama hizmet edecek olan böylesi bir gerçektir. Bu durumun mantıksızlığı "tarihinin gidişatında felsefenin yaşam deneyimini" oluşturmuş görünen bu gerçek için felsefi bir meşruiyet arandığında ortaya çıkar. (Martial Gueroult, *Felsefe Tarihi Felsefesi*, Paris, 1982.) Sorun, bu mantıksızlığın sadece bir başlangıç olup olmadığı ve dolayısıyla çözülebilen bir gizem olup olmadığı ya da bunun bir nihayet olup olmadığı ve bundan dolayı spekülative bir çözümden fazlasını gerektiren kalıcı bir çelişki olup olmadığıdır. Ama ne tür bir çözüm?

Notlar:

Tüm tartışmanın başlangıç noktası olarak burada ele alınan temel gerçek, durmaksızın sürdürülen felsefi etkinlik ile onun tarihi arasındaki bağlantıdır. Sadece filozoflar bir felsefe tarihi yazabilirler ve kendisini ya da kendi çabasını

---

<sup>1</sup> 1960'lardan beri paradigma kelimesi bilimsel disiplinlere veya başka epistemolojik içerikteki düşünce kalıplarına göndermede bulunur.

kendisinden önce gelen ve onun ötesine geçecek bir tarihin içine eklemeyen hiç kimse filozof olarak adlandırılmaz. Kendileri filozof olan ve Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel'i tartışmaya devam eden felsefe tarihçilerinin varlığı, seçilen başlangıç noktasının keyfilikliğini nitelendiren bir olasılıkla bu girişi makul bir iddiaya dayandırır. Şimdi, bu makalenin adandığı çelişkiyi yaratan yani felsefede hiçbir şeyin bir kez ve herkes için edinilmediği ancak hiçbir şeyin hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmadığı gerçeği, felsefe ile onun tarihi arasındaki içsel bağıdır.

## Bölüm II. Yetersiz Yanıtlar

İki çözüm tartışılmaya değerdir. İlki için problem gerçektir, fakat spekülâtif bir çözüm kabul edilir. İkincisi için problem yanlış bir şekilde ele alınır ve başka bir şekilde formüle edilir.

1. Kısım Hegel'in çözümü en karşı konulmaz olanıdır: Tüm sistemleri aynı zamanda Mutlak Ruh'un karşılığında koruyan ya da ortadan kaldıran nihai sentezi, hem mantıksal hem de tarihsel anları kadar eşit bir şekilde doğrudur.

a) Hegel'ci iddiaların çözümü bilhassa güçlü: felsefe tarihi felsefenin kendine özgü bir kısmının başlangıcından ele alınır. Hiçbir önemli felsefe modası geçmiş ilan edilmez, her biri mantıklı ve kendi içinde tutarlı bir şekilde yani bir sistem olarak kabul edilir. Geçmişin bütün felsefeleri, karşılıklı ilişkileri açısından birlikte düşünülür; farklılıkları anlamlı hale getirilir. Bunların birbirini izlemesi temas alanından çıkarılır ve gerekli bağlantı seviyesine getirilir.

b) Fakat kendi tarihinde yaşayan bir felsefe deneyimi Hegel tarafından esasen sadece bir felsefeyi kabul edenler gibi tamamıyla reddedilir: Birbirini izleyen felsefelerde korunan şey, onların karışık içsel ifadelendirilmeleri değil fakat onların kesinlik alanını zayıflatan hâkim bir fikirdir. Geçmiş sistemlerin indirgendiği tek taraflı fikirler bu sistemleri kendi iyilikleri için bile kabul etmemekle birlikte kendilerine karşı çıkma ve başkalarıyla birleşme yollarını kabul ederler. Son olarak, sistemlerin Sınıflandırılması ve bir bilimin terimleri açısından düşünülen nihai sentez, bilimsel gelişmelere uydurulur. Bu yolla, tarihin anlaşılabilirliği sonsuz bir şimdide çözüme kavuşturulur. Hegel'in felsefe tarihinin mutlak varoluşunu meşrulaştırmaya yönelik girişiminin neticesi, Hegelden sonra yeni sistemlerin açığa çıkmasını düşünülemez hale getirdiğinden, kendi tarihi içerisinde yaşayan felsefe deneyimi gerçeğinin bir imhasıdır.

2. Kısım Alternatif bir çözüm, sistemlerden birinin diğerinden tamamen dışlanmış olduğunu inkâr etmek olacaktır, çünkü bu karşılıklı dışlama felsefe tarihinin mutlak deneyimine ait olmalarını akıl ermez kılacaktır.

a) Tartışmalara yakın olan D. Davidson'un "Kavramsal Bir Düzen Fikri Üzerine" isimli eserinde bir ifadesi var: Filozoflar, ortak gerçek olarak adlandırdıkları varsayılan iddia üzerinde, daha sonra farklı bir şekilde yorumlasalar bile, (bu ortak gerçeği)<sup>2</sup> doğrulamak amacıyla kendi hazırladıkları iddiadan çok daha fazla hemfikir olurlar. Çok sayıda özdeş terim bu yorumlamalarda tekrarlamaya devam eder (varlık, düşünce, hakikat, vb.); muhalif filozoflar birçok ortak problemi paylaşır (soyutlama, akıl-beden problemi, özgürlük ve zorunluluk, vb.) Çözümler bile asla birbirinden tamamen ayrı değildir, fakat anlaşmazlıkların

<sup>2</sup> Ç.n. Çevirmenin Notu.

saptanması için örtüşmeye devam etmek, kısmi anlaşmalar oluşturmak zorunludur. Bu konumun gücü, farklılıkların kendilerini onaylanması için bir kriter olarak çevrilebilirliği ele almak ve benzerlikler ile özdeşliklerle bağlantılı farklılıkları düşünmeye zorlamaktır.

b) Fakat felsefi sistemler söz konusu olduğunda bu iddia daha az ikna edicidir. İlk olarak, her bir sistem yeni bir yöntemle gerçekliği temsil eden şeyi belirler. İkinci olarak, eğer benzer terimler tekrarlanırsa, bu, belirlenmiş sistem tarafından her defasında farklı bir şekilde indirgenen çok anlamlılık, felsefi sözlüğün çok anlamlılığı sayesinde. Buna ek olarak, eğer sorunlar ve meseleler benzer görünüyorsa, sağduyu ile yakınlıkları ve söz konusu felsefi sistemin terimlerindeki kusurlu yeniden ifade edilişleri nedeniyledir. Son olarak, kısmi mutabakatlar bile, sistemlerin kesinliği ile karşılaştırıldığında yanlış anlaşılmalara yol açmaktadır.

Bu tecrübe, sistemler arasındaki farklılıkları oluşturan iç tutarlılık ve bütünlük olarak kabul edildiği için felsefe tarihinde yaşayan felsefe tecrübesine bir kez daha ihanet edilir.

### **Bölüm III. Teorik Yöntemlerin Hermenötiği**

Bu durumun mantıksızlığı onun imkân koşulları açısından detaylı bir şekilde incelenmelidir. Bu, her gerçek felsefenin iddiaları ile onun gerçek tarihsel durumu arasındaki karşıtlıktan ileri gelir.

Kısım 1. Felsefenin temel iddiaları onun görevi ile aynıdır:

a) Bir tarihçi-filozofun felsefe olarak dayanmış olduğu şey sistematik bir teşekkül yapısına sahiptir. (Kant ile birlikte sistem ile sistemli arasında ayrım yapsak bile).

Notlar:

Sistem ve sistemli arasında ayrım yaparak, öncelikle felsefi söylemin sistemleştirilmesi görevini başarmak için az ya da çok radikal adımlarla doğru olanı kabul etme niyetindeyim. Örneğin, pek çok Platonik diyalog aporetik<sup>3</sup> kalır ve bu nedenle sistematiklik projesinin yetersiz kalması Platon'un kendisi tarafından defalarca dile getirilir. (*Diyalog. VII, Mektuplar VII, vb.*) Dahası, eleştirel ve kurgusal felsefe arasındaki farkı müteakip tartışmalar (Bölüm III, kısım 2-4) için ayırmak istiyorum: birincisi, aklın mimarisini oluşturan nesnel bilginin imkân şartlarının sunulması, yani eksiksiz ve tamamıyla açık olan bir şartlar kümesi, bakımından sistematiktir.

Sistemli felsefe yöntemlerinin bu çoğulluğundan kaynaklanan çelişkileri ele almadan önce, sistem fikriyle alakalı iddia ve görevleri tek bir felsefeden yola çıkarak göstermeyi tercih ettim: *Etik*'in ilk on beş önermesinde yer alan (ve)<sup>4</sup> açığa kavuşturduğum -örtmek, kapsamak-fiillerini, spekülâtif söylemle bağlantılı olan içsel ilişkilerin tamamına uyguladım. Üçüncü tanım *Etik I*'de elde etmiş olduğum mantıksal işleyişin öz-tutarlılık kuralının yorumcusu olarak, kendisi ve kendi başına töz olana göre alınabilir. Tözün eşsizliği sadece bu işleyişleri kapsayan sistemle doğrulanır; tanımların, aksiyomların ve önermeler grubunun tümüdür-yani ifadelendirilmiş, sürekli, bölünmez söylem, sınırsız olandan sınırsız ve sonsuz anlam- ki

---

<sup>3</sup> Düşünce ya da tartışmanın, ortaya çıkan bir problem veya güçlükten dolayı sonuçsuz kalması durumu.

<sup>4</sup> Ç.n.



bu, bir tözün varlığı ve anlamlılığı arasındaki yeterliliği tespit eder. Buna göre “Var olan, tözün doğasına aittir (ilgilidir)”<sup>5</sup> VII. önerme Tanım I tarafından kastedilmiş olan şeyi basitçe geliştirir: *Causa sui* (kendisinin nedeni) tarafından özün varoluşu içerdiğini anladım: yani doğası ancak var olan olarak algılanabilir.” Bu bağlamın dışında ele alındığında VII. önerme yanlışlıkla bir tür ontolojik delil türü olarak ele alınır, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması rasyonel bir teolojiye ait olur. Bir bütün olarak *Etik I*'in bağlam kapsamında hatırlandığında “varoluş” kavramı kurgusal söylem dışında önceden oluşturulmuş bir referansa, kendi varlıklarının anlaşılabilirliği olarak kendi kendilerini önceden oluşturmuş olan bir özler evrenine eklenmiş (Kant'ın Varoluş tanımlamasını kullanmak için indirgemenin olmadığı) harici “varsaymaya” işaret etmiyor. Bu anlamda VII. önerme Kant'ın ontolojik delili reddetmesine dahil olmaz: töz teriminin yanı sıra cevher, varoluş terimleri spekülative söylemin ilerlemesi ile tamamıyla yeniden tanımlandı, töz olarak kavrandığı için varoluş ile öz arasında herhangi bir ayırım yoktur. VII. önermenin ispatı *Etik I*'deki öz kavramının yalnızca semantik inşasını elde eder. Spekülative söylemin “mantık”ı kendi önermelerinin yanı sıra semantik özerkliği iptal eder. Hegel'in *Ruhun Fenomenolojisi / Tinin Görüngübilimi* eserinin ön sözünde, İçebakış sistemin -öz-anlatım-ı spekülative önerme dediği şeyin “mantıksal” konumunun yerinde yorumlanmasını sağlar.

b) Her bir sistem hem bilimsel bilginin hem de sıradan dilin doğrudan göndergesel<sup>6</sup> iddialarının indirgenmesinden kaynaklanır; bu indirgeme, her felsefenin gerçekliğini temsil eden şeyi yeniden tanımladığına işaret eder.<sup>7</sup>

Notlar:

Spinoza'nın *Etik* örneği bir kez daha ele alınmayı hak ediyor. “Töz”, “cevher” ve “varoluş” kavramlarının yeniden düzenlenmesinden bahsettiğimizde felsefi sistemlerin oluşumunda işaret edilen indirgeme faaliyetine daha önce kısaca değinmiştik. Diğer şeylerin yanı sıra varoluş, spekülative söylem dışında önceden oluşturulmuş bir ilişkiyi göstermiyorsa, bu yeniden formüle edilmenin nihai koşulu, tıpkı kabul edilmiş bir anlamın varlığına atfettiği ve dahası metafizik ilkeler (aşılmasına yol açan) önerdiği ölçüde, Kant'ın her şeyi kapsayan “metafizik yanılısama” kavramını eleştirmesi gibi doğal dilin “gramer”inin indirgemesinde bulunmalıdır.

Bu bağlamda, Carnap'ın *Dilin Mantıksal Söz Dizimi*'nde konuşmanın biçimsel şekli, yanıltıcı nesnelere, cümlelerin kaynağı ile şekilsel konuşma şekli arasında yaptığı ayırım, spekülative söylem tarafından elde edilmiş olan indirgemeye iyi bir bilgi verici giriş olarak alınabilir. Ancak Carnap, birinci derece ve ikinci derece söylem arasındaki ayırımın bir sonucu olarak spekülative bir söylem- yeni bir tür söylemin serbest bırakılabileceğini düşünmedi. Onun sahip olduğu ayırımlardan dolayı, bizim için, tamamıyla öğretici bir işlev, ikinci dereceden söylem olarak düşünülen spekülative söylem ölçüsünde, bu öz yapıdan dolayı herhangi bir mantıksal üst-dilden büyük ölçüde farklılaşır. Husserl'in indirgeme kavramı, spekülative söylem

<sup>5</sup> Ç.n.

<sup>6</sup> Bir ileti dilin göndergeyi olduğu gibi ifade etmesi için düzenlenerek oluşturulmuşsa dil göndergesel işlevde kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle dilin bilgi verme işlevidir.

<sup>7</sup> Carnap'ın felsefenin birinci dereceden söylem olmadığı iddiası, bütün anlamını inkâr etmemekte, özerk bir mantıksal mekânda yaratma ve eklemleme gücünü daha da genişletmektedir.

tarafından elde edilmiş olan indirgeme türü için daha uygun olan, bir başka bilgi verici giriş sağlamaktadır, fakat bu söylemde tamamıyla spekülâtif olan hâlâ yetersizdir. Doğal dillerin “gramerine” ve üzerine aşılı olan ve birinci dereceden söylemin ürünü olarak kabul edilen metafizik varlıklara uygulanan indirgemenin radikalliğinin ölçüsünü alalım. Bu nedenle, unvanına rağmen -Johannes de Deo- maddeye dair bir muamele, mutlaka mevcut olan, sonsuz, ebedi madde, birinci sınıf söylemi kötüye kullanan uzantıları olarak tüm metafizik teolojilerin tüm teogonlarının<sup>8</sup> azaltılmasını sağlar. Spinoza'nın tözü, söylemler arasındaki süreksizliğin göz ardı edildiği, sadece fikir tarihine aykırı olan felsefi bir okumaya göre, doğal dillerin “dilbilgisine” uyduğunu iddia eden bütün kayda değer kurguları kaldırmıştır. Chomsky'nin dilbilgisini izleyerek, sıradan cümlelerin desteğini ve tanınmış söylemin dilbilgisi ile tanışmamızın sağladığı güvenliği kaybettiği zaman felsefe başlar. Kişi felsefenin dilini ve “gramerini” her seferinde yeniden üreterek öğrenmelidir. Bu indirgeyici koşul altında, spekülâtif önerme spekülâtif söylem çatısı altında kendi kanıtını oluşturur: gerçeğin göstergesi parıldar. Bu anlamda Spinoza'nın kendi içinde yer alacağı tözle ilgili söylemi sürdürmesi söz konusudur: söylemin göndergesel karakteri, maddenin nedensel karakteri için yeterlidir.

Söylem tarafından töz hakkında üretilen tüm kavramlar aynı indirgeme kuralına göre yorumlanmalıdır. Sonsuzluk kavramı (yöntemlerin iç çeşitliliğine karşı) tüm dışsal çeşitlilikleri azaltır ve çokluk, tamamıyla tanımlanmasına rağmen sayılamazlığı ifade eder. Benzer bir şekilde sonsuzluk, matematiksel ve mantıksal zamansızlık bile olsa, sonsuz zamanla herhangi bir ilişkiye sahip değildir. Zorunluluğa gelince varlık, benzer bir söylem içerisindeki olasılığa ve temasa, iddialı söylemde olduğu gibi, artık karşı değildir, tüm şekilsel mantığın indirgenmesi anlamına gelir. (Spinoza'nın yöntem görüşünü tartıştığımız zaman bu noktaya döneceğiz).

En çarpıcı indirgeme örneği *Etik I*'in Ek Bölümündeki kesinlik eleştirisi ile sağlanır. İnsan merkezilikle beraber, bu Tanrı hakkında çökmüş olan metafizik söylemin vasıtasının toplamıdır. Son olarak olasılık ve zamanla ilişkili olarak kendi kendine yeten ve dış kaynaklı olmayan zorunluluk hakkındaki söylemle beraber indirgenmiş olan olasılık ve zamanla bağlantılı görünmektedir.

c) Her bir sistem bu yolla gayesi olan (teorik, pratik, estetik gibi) belirlenimlerin azami varlığını ifade eden ve bütün olarak kendi içinde bir tutarlılığı oluşturan kendine özgü bir düşünce nesnesi haline gelir.

Üçüncü kez tüm spekülâtif söylemler için modelsel gibi görünen ödünç almaya niyetlendiğim şey Spinoza'nın *Etik I* eserine istinadendir. XVI-XXXVI önerme aynı zamanda kanıtlayıcı iddiaları olan üretken bir söylemi gösterir. Sarı fiil (kendine özgü kanıtlama özelliği için devreye giren bir fiil olarak) bu yeni özelliği özetler. Bu önermeler yöntemler açısından yegâne, sonsuz, ölümsüz, zorunlu töz tarafından işaret edilen belirlenimlerin varlığı için delil gösterilir. Bu terimlerin tercihi metafizikteki doğal dillerin gramerini kötüye kullanımına indirgenmesiyle ilişkili kendi içinde ve özünde tasarlanmış olan şeyin son derecede muhtelif üretkenliğinin kapsamını doğrudan doğruya gösterir. “İfade” bağıntısı sadece bir -gereklilik

<sup>8</sup> Bkz. Teogoni: Tanrıların nereden geldiğini ve soyunu anlatan mitler.

kipini- kullandığından gerekliliğin kendisi doğal dillerin yapısından elde edilen bir kipler dizisindeki yerini kaybetti. Bu arada, nedensellik ilişkisinin de benzer bir indirgemeye bağlı paralel bir dönüşümden geçtiği fark edilmelidir: Dış nedensellik, sıradan dile ve Galileo bilimine göre, sadece ikinci dereceden bir söylem türü içinde anlamlı hale gelen sırf bilinçte var olan içkin bir nedensellik fikrinin yerine kullanıldı. Benzer bir şekilde, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, söylemin sistematik karakterinin ardında yatan totolojik anlamı açığa çıkarır: dahil olma şimdi gelişme, yani bir yeniliğin oluşumu anlamına gelir. Varoluşun öze dahil edildiğini bildiren VII. önerme, şekilsel gelişmenin özü olan zorunlu varlık olduğu ölçüde, şekilsel gelişme sayesinde güçlendirildi. Yeterlilik sistemli olmayı ikmal ettirir.

İki önermenin doğal sonucu, altının çizilmesini hak etmektedir. Birincisi, özgürlük zorunlulukla birlikte yeniden tanımlanmalıdır; tüm ruhbilimcilikten ayrılan, özgürlük kavramı sırf bilinçte var olan öznel nedensellik ilkesi ile ("varoluşu için başka bir şeye gereksinme duymayan şey" kendinde öz ile eş anlamlı) ve zorunlu olarak anlaşılan şeyle (özünde /tasavvur edilen tözün bir eş anlamlısı) eşdeğerdir. İkinci olarak, bizim söylemimiz için geçerli olan tözün sadece iki zorunlu öz niteliği olan fikir -mekân ve düşünce- spekülative söylemin öz yeterliliğini çığnemeksizin, mekân ve düşünce ile ilgili yöntemlerin düzeyi hakkında tasavvur edilebilen herhangi bir töz konusunda bir söylem eklememize ve tamamlamamıza izin veriyor.

Bu iki önermenin doğal sonucu sistem kavramı için son derecede büyük öneme sahiptir: Bu, *Etik I*'in sonunda, (önermelerin doğru/yanlış, olanaklı/olanaksız, gerekli/gereksiz gibi sınıflara ayrılması (gerçeklik, zorunluluk, olanak sınıfları) yöntem teorisi bakımından kendi kendine olan ve kendiliğinden algılanan söylemin diğerinin içerisinde kavranılan her şeyi dahil eden)) genel özelliklerine göre, hem tamamlanmış hem de II. önermeden V. önermeye kadar komşu söylemlerin alanlarındaki - fizik ve mantık kuralları - spekülative söylemin üretici gücünü sunan etik kitapları gelişimlere açılmış görünüyor. Bu dört kitap, önceden indirgenmiş olan bu söylemlerin ilkelerini, adım adım, yeniden inşa etmek için spekülative söylemin yeterliliğine ve fiziksel olduğu kadar zihinsel bir anlama gelen şeyi yeniden tanımlamak için onun kapasitesine tanıklık eder. Eğer doğal diller ve deneysel bilimlerdeki dolaysız göndergenin indirgenmesi spekülative söylemin özerkliği için şart olsaydı, bu söyleme ait olan "ifade" gücünü ahlaki ve politik söylemleri kapsayan diğer söylemlere dönüştürmek için onun kapasitesi ile açıklanırdı. Diğer disiplin alanlarındaki spekülative söylemlerin gösterdiği bu açıklama ve dönüşüm gücü, birinci dereceden söylem seviyesine atıfta bulunmakla eşdeğeridir. Açığa çıkarıcı ve dönüştürücü kapasitesinden dolayı Spinoza'nın *Tanrı Bilimsel-Politik İncelemeler*'i şu başlığı hak ediyor: V. kitabı ve *Etik*'in kendisini sonuçlandırdığı entellektüellerin aşkı üzerine fevkalade önermeleri ile taçlandırılan *Etik*.

Kısım 2. Meşru felsefe iddiası ile gerçek tarihi durumlar arasındaki karşıtlık şu şekilde açıklanabilir:

Notlar:

Düşünce için, dogmatik eylem, belirli bir yöntem ve bir sınıftaki sonsuzluğun üç başlık halinde söz konusu olan şey her bir felsefi sistemin tekilliği ve bu nedenle felsefi sistemlerin çoğulluğunun mutlak olasılığıdır. Bu üç konunun her birinin detaylarıyla uğraşmadan önce, bu bölümün konusunun yani sistematik felsefelerin akla uygun iddiaları ve onların mevcut tarihsel durumları arasındaki zıtlığın altını çizmekte fayda var. Bu zıtlığı düşünce düzeyine getirmek için ima ediyor gibi görünen karşıtlığı ondan çıkarmak gerekmektedir. Felsefe ve felsefe tarihi arasındaki içsel ilişki (Bölüm I'de bir olgu olarak düşünülen bir şey) gerçekte bu iddiayı betimlemeye ve tarihi dışarıda bırakan spekülative bir felsefenin görevine hizmet eden bu üç özellik bakımından bir çelişki olarak görünmektedir. Bunun tersine, bir fikirler tarihinin sadece bir yönü ve sonra gelen zihniyetlerin ve ideolojilerin tarihi görünüşü olan felsefe tarihine dayandığı zaman -filozof olmayan tarihçilerin haklı olarak yaptığı gibi- felsefe tarihi bir halklar ve medeniyetler tarihi çerçevesinde olgular tarihinin kaderini paylaşır. Hiçbir köprü, sistem ile tarih arasındaki uçurumu kapatamaz.

Eğer daha sonra, bir diğer deyişle Martial Gueroult sonrasında, felsefe tarihinin seyrinde yaşayan felsefe deneyimleri olarak adlandırdığımız bu problemin kendisi, olduğu yerde kalırsa, sadece zihniyetler ve ideolojilerin tarihinden değil medeniyetlerin ve halkların tarihinin zamansal özelliklerini ödünç almayan ve kendi tarihini yapmaya muktedir bir felsefi etkinlik olarak düşünülmelidir. Bu bölümün üç paragrafında söz konusu olan şey spekülative düşünceye (ya da Gueroult'un dilini kullanırsak, "felsefi düşünce") uygun bir tarih fikridir.

a) Her felsefi bütün her bir sistemin asli gerekliliği önceki varsayım zorunluluğu haline gelen dogmatik bir eylem tarafından oluşturulur. Bu dogmatik eylem felsefi düşüncenin sonlu oluşunu doğrular.

Notlar:

Sistematik söylem ile yan yana koyduğumuz dogmatik (ya da varsayımsal) eylem fikri, son söylenen için dışsal değildir. Spinoza'nın *Etik* eseri bunu göstermek için yeterlidir. Spinoza'nın söylediği gibi tözden anladığım şey.... Tözün sınırı... felsefi bir düşünme konusuna adanmışlığı ifade eden ilk kişide, bir düşünce eyleminin konumlandırılması ve sonlu bir zamanda anlamak fiilinin kullanımı dahil etmek fiili tarafından belirtilen dolaylı işlemlerle benzerdir. Elbette, anlıyorum diyen konuşmacının dil örgüsü ne psikolojik ne de kültürel. 3. açıklama bir sonraki kısım, anlıyorum kavramının öznel karakterini daha basit bir hale dönüştürmek için düzenler: (töz ile kendinde ve kendisi aracılığıyla tasavvur edilen, kavranılan şeyi kastediyorum: işte onun bu kavramı oluşturulması gereken başka herhangi bir şeyin kavramına ihtiyaç duymayan şeydir.) Tanımlamanın önemi anlıyorum fiilinden kendiliğinden var olan asli gerçek bir temeli olan kavrama kaydı. Bununla beraber, eğer spekülative söylem, ilkeler hakkında, belirli psikolojik öznelere ait olursa, gerekçelerinden dolayı sorumlu eylemi oluşturan böylesi bir söylem bir diğerini değil bütün bu

sistemi bir bütün olarak belirler. Sistemin doğuşu bu nedenle kendi zamansallığını gösteren bir düşünce etkinliği, düşüncenin oluşu olarak dikkate alınmak zorunda olursa da ikinci bir adımla bu zamansallık zihniyetler ve ideolojiler içerisinde belki de kültürleri çevreleyen hatta değiştiren bazı gizli özellikleri açığa çıkaran bir tesir ile anlaşılır. (Yukarıya Bölüm III, bölüm I, c'ye bakınız).

Bir düşünce olayına özgü olan bu zamansallık, bir felsefenin diğerinden kökenine göre farklılık gösterdiği için, başlangıç hareketi, açılışçı bir hareket fikrine dayanır. Örnekler? Platon Sokrates'in erdemlerini matematiksel özlere benzeyen ahlaki özler olarak tanımlayarak başlar; Aristoteles'e göre başlangıçtaki hareketi, özleri ampirik gerçeklerden "ayırma" anlamına geliyor. Descartes şüphe ederek başlar ve onun *düşünüyorum o halde varım* ifadesi onun uç noktasına getirilen şüphesine uygulanan bir düşünme eylemi ile ilk doğru olarak varsayar. Kant, bir a priori sentetik önermelerin olasılığının koşulları sorusu ile başlar. Hegel, Var olma ve Var olmama soyut fikirlerinden daha somut ve daha eksiksiz olarak oluşu yerleştirerek *Büyük Mantık*'ını başlatır. Bu veya o sistemin belirli bir şekilde ve başka türlü olmayan bir yolla başlayıp başlamamış olması, tüm gelişmeyi birbirine bağlayan gerekliliğin, yani bu başlangıcın hipotezi altında, eski bir hipotez zorunluluğu olacağı sonucuna varmaktadır. Felsefi sistemlerin tekilliğinin bu ilk belirlenimi sistemin özgün yazarının kendine has özelliği olan tüm görüşlerin geliştirilmesi değildir. Böylesi bir bireysellik müdafaası gelişim, ilerleme, eğitim, insan türünün temalarıyla aynı tecrübi düzeyde kalacaktır. Söz konusu tekillik sistemin kendisinin, yani yazarın değil sistemin kendi iç yasasıdır. Bu, bir sonraki konu olan ayrımsal strateji tarafından onaylanacaktır.

b) İlk dogmatik eylemin tekilliği özel bir yöntem<sup>9</sup> açısından tanımlanabilecek (bu metafor tarafından ifade edilen tüm tartışmalı yan anlamlar ile) sistematik yapılandırmanın kendisi olacak şekilde genişler. Bu nedenle, *Cogito*'nun ilk varoluşundan başlayarak Kartezyen sistem tarafından açığa çıkarılan sebeplerin sırası bir yöntemdir; *kendisinin nedeni* eşsiz maddesinin gerekli bir ifadesi olarak Spinoza'nın *Etik*'te sonlu kiplerin üretilmesi başka bir stratejidir; üretici imgelemin dolayımı ve onun tasarısından dolayı Kant'ın eleştirisindeki a priori sentezlerin üretimi hala bir diğeridir. Hegel diyalektiği ve Mantık, Doğa ve Ruh arasındaki karşılıklı dolayım, diğerleri arasında kendine ait özel bir stratejidir.

Notlar:

Yöntem kavramı ima edilen tartışmalı (hatta kavgacı olsa bile) fikirle ilişkili olarak daha sonra (III,4,c) yorumlanacak. Bu bölümde yalnızca sistemlerin içsel yapılarındaki rolü dikkate alınacak. Yöntem kavramı anla daha yakından ilişkili olan bir başlangıç fikri bakımından, dogmatik eylem için bir devamlılık, bir süreklilik sağlar. Bu nedenle soru psikolojik süreklilik meselesi değil yani felsefi bir çalışmayı anlama ya da eser yaratma tarafından gerekli görülen ölçülebilir zamanın, fakat bir düşüncenin uzamı aracılığıyla kurala dayalı dönüşümler iç çeşitliliğin düzenlenmesi sayesinde, başlangıcından sonuna

<sup>9</sup> G. Granger'ın stil kavramı, tekil bir tarihsel konjonktüre yanıt olarak, tekil bir düşünür tarafından tutulduğu gibi, tekil bir düşünce çalışması tarafından sağlanan çözümün tekil niteliğini karakterize etmek için uygun bir eş anlamlı olacaktır.

kadar getirdi. Bu şekilde, bir çalışma yöntemi başlangıçtaki gücün bir bütün olarak çalışmanın kapsamına alınmasını amaçlar.

Daha önce özet bölümünde verilenlere birkaç örnek ekleyeceğim. Bunlardan ilki, yöntemin kendisi tarafından zamana verilen rolle ilgilidir. Bilindiği gibi, buradaki Kartezyen kanıtlamayı, devam eden yaratılış kuramı (Sürekli yaratma: dünyayı korumak için onu her an yaratmak) ve zamanın kendisinin süreksizliğini yöneten önsezilerin ve sebeplerin süreksiz düzeni arasındaki derin benzerliktir. Spinoza ile birlikte, zaman sonsuz olan töz hakkındaki tözü ve söylemi tanımlayan bir güç, tüm kanıtlamalar tarafından sahiplenilen ani bütünleşmenin gücü tarafından hariç tutulur. Zaman, Kant ile birlikte zamanın niteliklerini bu şemalarla (zaman silsileleri, zaman-kapsamı, zaman-düzeni, zamanın faaliyet alanı, aynı yerde, A 145, B 184): birleştiren fakat “metafizik belirlenimler”e göre (Eleştiri A 138 ff., B 177 ff.) eski haline döndü: Bu yolla, soyut tasarıya göre dolayımılama her a priori diyalektikteki zamansal bir dolayımılama da. Hegel'in sistemi tüm doğal, fiziksel, kültürel ve mutlak Varolma tarzlarındaki zamana öncelik tanısı da bu kavramdaki tüm zıtlıkların kaldırılması mutlak düşüncenin sonsuz varoluşunda bir zaman sarf etmeyi ifade eder. Bu ilk örnekler silsilesi zamanla ilgili felsefe öğretilerinin ikilemelerini açığa çıkarmak için münferit açıklamaların birbirlerine karşı çıkması yanlış olacağını göstermektedir. Bunun sadece küresel yöntemler açısından değil, yerel fikir ayrılıkları açısından da değerlendirilmesi gerekmektedir.

Yöntemlerin kaderini etkileyen farklılıklar aynı kuralı izler; bu kader aslında zamana göredir. En çarpıcı farklılık, Spinoza'nın *Etik*'inde kabul edilen özel tercih ve Kant'ın *Eleştiri*'sinde kabul gören özel tercih tarafından sağlanıyor. Fakat Spinoza'nın inkâr etmesi muhtemel olan şey ortaya çıkardığı şey değil. Bu zorunlu (doğruluğu) tarzdaki spekülasyon bir felsefe ve yöntemlere uygulanan farklı işleyişleri düzenleyen bilgi sınırlarıyla ilgili eleştirel bir felsefe arasındaki küresel stratejik farktır. Spinoza ile mümkün olan doğal dillerin şekilsel mantığı indirgenir; Kant ile olasılık yaklaşımı genel veya biçimsel mantıktan aşkın mantığa aktararak dönüştürülür. Bir kez daha Spinoza'nın zorunluluk taç giyme töreni ve Kant'ın ihtimalin çarpışması için tam zamanında karşı çıkmak isabetsizdir. En kafa karıştırıcı tutarsızlıklardan biri, filozoflar arasındaki kesinliğin kaderi ile ilgilidir. Descartes, olayların sırasına göre gerçek ama anlaşılabilir “uçlar” olduğunu itiraf ederken Spinoza, antropomorfik olarak her türlü kesinliği sınırlandırmaktadır. Fakat bu Leibniz'in olası dünyalardan ve sanallıktan monadlarına (mo-nad, bölünmez varlık, metafizikte temel birim) atfetmesini engellemez. Kant ile teleoloji yargıyı yansıma himayesi altında döner. Bu son örnek daha sonra tartışılacak olan soruyu ortaya çıkarmaktadır (Bölüm 111, Bölüm 4, c): yani bir filozofun başka bir filozofun ortaya koyduğu veya koruduğu bir kavramı, bir varlığı, bir tezi indirgemesi veya dönüştürmesi nasıl mümkün olabilir?

c) Bu şekilde, her sistem türü kendi içerisinde sonsuzdur, a) ilk dogmatik eyleminin tekliği, b) ileri stratejisi.

Notlar:

Soruşturmayı felsefi sistemlerin tarihsel tekliğinin paradoksuna dönüştürmek için, her sistemin mümkün olan en büyük belirleme zenginliğini ifade etmeyi amaçladığı tezi bir kez daha düşünelim (III, 1, c). Spinoza ile bu kriteri için verimlilik veya verimlilik aracılığı ile belirledik. Bu, her şey hakkında titiz olan,

bilinebilecek her şey hakkında, ancak her biri kendi tefsir eylemine ve ortaya çıkarma eylemine devam etmek için seçtiği stratejinin benzersiz bakış açısına uygun olarak, tüm büyük felsefeler için geçerlidir. Bu nedenle, zihin-beden ilişkileri, özgürlük ve determinizm, insanın evrendeki yeri, mutluluk ve bilgelik gibi iddia edilen “ebedi problemler” ile ilgili sistemler arasında dikkatli bir karşılaştırma yapmak çok ilgi çekicidir. Burada göz ardı edilen, her bir felsefenin içkin veriminden dolayı, sıradan söylem ve fiziksel ve gürültülü bilimler tarafından ortaya konan temel problemlerle başa çıkma yolunu belirlemesidir. Bu şekilde, her bir felsefe kendi tamamlama ufkunu ve buna bağlı olarak gerçekte neyin gerçek olduğunu (Plato'nun söylediği gibi *hakiki varlık*) belirler. Felsefi bir sistemi tamamlama ufku olarak adlandırdığımız şey, bir bitirme yolu anlamına gelir, aynı anlamda, bir dogmatik eylem fikrinin bir başlangıç şekli ve aynı zamanda bir ilerleme süreci için spekülasyon anlamında strateji kavramı olduğu anlamına gelir. Bir felsefe, kendi tamamlama ufkunu yansıtması yoluyla kişiselleştirilir; bu da bu felsefenin yapılabildiği Gueroult'un “muhtemel tespitlerin maksimum sentezi” anlamına gelir. Spinoza'ya göre, entelektüel aşk, felsefesinin ortaya koyduğu rasyonel umudun ufkunu göz önüne alsak bile, Kant'ın uyguladığı öz denetim ile aynı değildir. Ve bu rasyonel umudun kendisi, Hegel'in mutlak bilgisini Spinoza'nın entelektüel neşesi ile aynı düşünce ailesine yerleştiren spekülasyon bilgelikten büyük ölçüde farklıdır. Her birinin kendi türünde sonsuz olduğunu söylememizi sağlayan felsefi sistemlerin tamamlanma ufkunu etkileyen bu farktır.

Kısım 3. Mevcut felsefelerin sistematik özellikleri ile onları üreten dogmatik eylemin tekil niteliği ve ilk adımlarını geliştiren strateji arasındaki bu karşıtlık, Gueroult tarafından belirtildiği gibi, tarih felsefesinin aşağıdaki koşullara uyması durumunda aşılabilir:

Bu bölümde söz konusu olan, bu makalenin başlangıcından bu yana felsefe ve tarih arasındaki içsel bağıntı olarak adlandırdığımız şeydir. Bölüm III, Bölüm I ve Bölüm III, Kısım 2'nin tezleri arasında kabul edilen zıtlık eğer bu bağlantı aynı zamanda ön-varsayımla eş zamanlı olacak olan spekülasyon bir sentez içinde bir düşünce nesnesi, kararlı bir felsefenin sonucu, felsefe tarihinin spekülasyon bir felsefesi haline gelebilirse, üstesinden gelinir. Her büyük felsefe tarihinin felsefe tarihinin az çok açık bir felsefesi vardır. Gueroult'unki sadece tamamen açık değil, aynı zamanda spekülasyon. Bu nedenle onu, rasyonellik ve felsefe ile tarih arasında ortaya çıkan ilişkinin mantıksızlığı ile ilgili mihenk taşı olarak seçtik.

Bu bölümün sonunda, Gueroult'un *bütünsel idealizm*'inin Hegel'in tarih felsefesine kıyasla iddia edebileceği temel getirilerinin altını çiziceğiz. Bir kez daha ekleyebiliriz: Her felsefenin iç karmaşıklığına tam bir saygı göstererek, hiçbir zaman baskın bir fikre indirgenmeyen, Kısım III, Kısım I'de belirtilen kriterlere uyan bir sisteme az ya da çok kolayca bütünleştirilebilecek bir karmaşıklık, bölüm III'ün 2 ve 3. kısmında daha diyalektik bir şekilde yorumlanmıştır. Bu diyalektik yaklaşımın yarattığı, önceki iki bölümün keskinleştiği çelişkinin üstesinden gelme koşullarını daha fazla gerektiren bir kısıtlamadır. Gueroult'un *bütünsel idealizm*'i tarafından önerilen çözüm, bölüm III. kısım 2'de tanımlanan üç tarihsel özelliğin bölüm III Kısım 1'de tanımlanan sistematik özelliklere tabi kılınması olarak geniş terimlerle karakterize edilebilir.

a) Eğer dogmatik eylem onun olumsuzluğundan, özneliğinden ve zamansallığından kurtarılırsa ve sistemin kendi iç gerekliliği olarak anlaşılabilirse, Spinoza *Etik*'inin V. kitabında, üçüncü bilgi türü şeklindeki, sonsuz ve aynı zamanda “çetin” olarak değerlendirilir. (Sarp kıy1)

Uyarılar:

Zaten tüm ruhbilimciliğin dogmatik eylemini ortaya çıkarmaya, felsefi sistemlerin yazarının dehasına ve özgün oluşuna itiraz etmekten ayırmaya çalıştık. Gueroult'un ayrılmaz idealizmi daha ileri gitmek istiyor. Kutuplaşma, sistem hareketinin karşıt karakterinin üstesinden gelmeyi amaçlamaktadır. Sistem dogmatik eylemdir. Spekülatif söylemi dile getiren konuşan özne o ya da bu konuşan bir özne olarak yetkinliğini mensup olduğu ideolojilerin ve zihniyetlerin ve dahası esasen, medeniyetlerin ve milletlerin tarihinden alacak olan tarihsel bir özne değildir. Bu, sistemin mutlak özelliğinden kaynaklanan derin düşünme sayesinde, yani onun kendini etkilemesi ve kendi kendine yetmesi, kendi kendini düşünebilecek bir sistem gibidir.

En dikkat çekici örnek, üçüncü tür bilginin ezeli karakteri, Spinoza'nın söyleminin ilk tanımlamalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı seviyedir. Bu örnek yalnız değildir. Kartezyen Cogito bile -en azından Meditasyonlarda- ancak her sözle ifade edilisinde doğru olmasına rağmen, Rene Descartes'e özel tarihini aşan entelektüel bir önseziyle desteklenir. Aşkın Tümdengelim B'nin "Öyle Düşünüyorum" u kimse değildir, yani, etik alanında olduğu gibi, ikinci bir kişinin soruşturulması içerisinde birinci şahıs değil. Son olarak, Fichte'nin *Ben'i* ve Hegel'in *Mutlak Ruh'u* insan değildir. Bu, sonuç olarak her şeyden daha Fichteci olan bir gelenek içerisinde Gueroult'un dogmatik eylem iddiaları ile aynı durumdur.

b) Belirlenmiş bir stratejinin iç gerekliliği Platonik Düşünce seviyesine yükseltilebilirse.

Gueroult'un *bütünsel idealizm*'inin ikinci çıkarımı, sistemleri, onları yerleştiren dogmatik eylemin yansıtıcılığı tarafından sonsuz kılan “idraki mümkün hedefler” seviyesine çıkararak felsefi sistemlerin çoğulluğuna yer açmaktadır. Gueroult'un “felsefi gerçeklik” veya “gerçekler” den kolaylıkla konuşması bu anlamdadır. (63). Bu yol da geçmişin hiçbir zaman felsefi bir tarih için modası geçmiş bir geçmiş olmadığıdır. Sistemlerin birbirini izlemesi etkisiz kılındı. Bunun gibi bir felsefe tarihi, tarihin anlaşılabilir amaçlar (noemata) yoluyla geri dönüşlü bir yolculuk olduğu ölçüde, “ikili akli faaliyet” olarak adlandırılmayı hak eder.

İlk koşul Fichte'yi akla getirirse, ikincisi Platon'u ve onun fikirlerinin “çoktanrıcılığını” akla getirir.

Üçüncü koşul, gerçeklik kavramının “ortak ideal” olarak adlandırılan şey pahasına, felsefi sistemlere aktarılması ile ilgilidir.

Farklı felsefe yöntemleri bir ve aynı ilahi anlayış içinde farklı, birbirini dışlayan ve imkânsız olarak yorumlanabilirse.



## Notlar:

Felsefi sistemleri sadece farklı kılan değil aynı zamanda birbirini karşılıklı bir şekilde dışlamasına neden olan şey nedir? Gueroult'a göre, algı yanılması - kaçınılmaz olarak, Kant'a göre aşkın yanılma gibi- bu sistemler tamamlandığında, sistemin ilk örneğinin kopyaları olarak tutularak sistem tarafından elde edilen tüm tespitleri içerdiği şeklindedir. O halde, eğer bir sistem önceki bir gerçekliğe uygun olması bakımından değerlendirilirse, o sistemin tek gerçek sistem olması gerekir. İdealleştirme Öge'sinin ana katkısı, bir ilk kaynak için yeterlilik yanılması ortaya çıktığında, gerçeklik fikrinin bütüncül bir şekilde dönüştürülmesinden ibarettir. Spekülatif söylemin, birinci dereceden söylemin şekil ve görünüşe ait olan anlamlarını indirgeyen ikinci dereceden bir söylem olduğu zaten gösterilmiştir, *bütünsel idealizm*, bu indirgemeyi birinci dereceden söylemin göndergesel işlevi ile tüm bağları iptal etme noktasında radikalleştirmektedir. (Bu arada, birinci dereceden ve ikinci dereceden söylem arasındaki ayrım Gueroult'a yabancıdır). Felsefi sistemlerin gerçekliği, daha önce ortaya koyduğumuz bir fikir olan "olası tespitlerin maksimum sentezi" düşüncesinden başka bir şeyi ifade etmez. (III, I, e). Bir sistemin felsefi gerçekliğe sahip olabileceği en geniş belirleme zenginliği fikrini kıyaslamak için, yalnızca dışsal olan her şeyin içsel olduğu ve bütünün kendi kendine yeterli olduğu inancını eklemek gerekir. Gerçeklik algısı Sistemin öz-yeterliliğinin taç giymesi olan kendinden emin olmaktan, entellektüel tamamlanma hissi, yani, *Etik*'in V. Kitabının en son önermelerine ulaştığında kişinin zevk alabileceği bu entellektüel mutluluktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla kişi, farklı sistemlerde olduğu gibi olaylarda da gerçeklikler olduğu sonucuna varmalıdır (Gueroult, O.C. 101).

Bu şekilde, *bütünsel idealizm*'in, felsefe tarihinin daha da devam etmesi için yer bırakan tek sistem olduğu iddia edebilir. Aynı zamanda bu sistemlerin tartışma götürmez gerçekliğini temellendirirken, onların çatışmalarına da son veriyor. Algı yanılmasına maruz kalmanın pozitif karşıtı, ilahi bir anlamıyla eşleştirilebilen sınırsız bir tamamlayıcılık sistemini kabul etmektir (Gueroult, "sistemler... Tanrı'nın varlığının bir kanıtı için benzersiz olası bir zemindir..." diyecek kadar ileri gider.).

Burada artık Platon'u düşünmüyoruz (Sofist 253 d'yi okuyunuz), ancak olası imkanların filozofunu, yani Leibniz'i (olası tüm dünyaların en iyisini düşünmeden bir Leibniz, ABD'yi başlangıçtaki çıkmazlara geri gönderecek bir fikir) düşünmüyoruz. !<sup>10</sup>

Eğer bu şartlar yerine getirilseydi, Gueroult'un *bütünsel idealizm*'inde olduğu gibi, felsefe tarihinin felsefesi, Hegel'den daha iyi bir şekilde, hiçbir ilerlemeci düzen empoze etmeyeceğinden, adalet sağlayacak bir felsefe mevcut olurdu. Bir sistemden diğerine arka

<sup>10</sup> Gueroult, filozofların niçin tamamlanmanın kendi kesinliğinden bütünlüklü bir sistemin orijinal bir prototipinin kopyası olduğu yanılmasına kaydılarına hiçbir sebep göstermiyor. Burada, Kant'a göre kökeni kötülük kadar anlaşılacak bir tür felsefi melezle mi karşı karşıyayız? Kaçınılmaz bir yanılmasadan söz ederek. Gueroult, bunun sonucu aşkın bir modeldeki tespitlerin en büyük sentezinin öngörüsüne neden olduğunu öne sürüyor gibi görünüyor. Daha sonra, felsefi sistemlerin gelişiminin çokluğuna bağlı olarak "gerçeklik duygusu" nun alternatif bir yorumunu sunacağız.

arkaya; tarihe son veren, bunun yerine gelecekteki yeni sistemlerin olası oluşumunu açık bırakacak bir sentez olarak görülmeyecekti.

Kısım 4. Ne yazık ki, anlamanın sonluluğu bu üç koşulun yerine getirilmesini önler.

Notlar:

Gueroult'un felsefe tarihinin felsefesine itirazım, Heidegger sonrası hermeneutik felsefeden açıkça etkilenmesidir. Fakat, Gueroult tarafından önerilen bütünsel idealizm 'e duyulan derin saygı, *Hakikat ve Yöntem*'in yazarı çalışmalarının ikinci bölümüne bu kelimelerle başladığında, Gadamer'in tanımlanmasına uygun bir şekilde kavranıp müzakere edildi: "Hegel'le Schleiermacher'dan daha fazla alakadar olan biziz..." Heidegger sonrası mı? Olabilir. Hegel sonrası? Kesinlikle. Martial Gueroult, bizi Hegel'den, Hegel'in ve... Gueroult'un ötesine geçmeye zorlar.

a) Felsefi seçimlerin koşullara bağlı oluşu sadeleştirilemeyecek bir şekilde anlaşılmaz gibi görünüyor. (Hiç kimse, o ya da diğeri felsefi yol boyunca uğraştığı dogmatik eylemi tamamen şeffaf bir şekilde açıklayamaz.)

Notlar:

*Bütünsel İdealizm*'in sorgulanması gereken ilk amacı sistemin kendisi için bir iç gereklilik olarak başlayan bir felsefe olan dogmatik eylemi kavrama girişimidir. Olumsuzluk ve felsefi seçimlerin anlaşılmazlığından bahsettiğimizde, elbette, Kierkegaard'ın Hegel'in mutlak bilgisini reddetmesini, Marksist ve ideolojilerin Marksist ve postmarksist eleştirisini, psikanaliz öğretilerini ve bilgi sosyolojisinin eleştirilerini göz önünde bulunduruyoruz. Bununla birlikte, Karl Otto Apel'den ve Jürgen Habermas'tan öğrendiğimiz kendi karmaşık varsayımlarına sahip, eleştirel olmayan bir şekilde varsayılan, tarihselciliğin tuzaklarından kaçınmak isteyen herhangi bir felsefe olan bu tür heterojen argümanların kolayca kullanılmasını protesto etmek istiyorum. Bu tür argümanların bilgisiz kullanımı, kendisini ikinci dereceden bir söylem olarak kurmak ve kendini bu gramer üzerine aşılana metafizik hipotezden kurtarmak için, doğal dillerin "dilbilgisi" ile ilgili spekülative düşüncenin indirgenmesiyle ortaya çıkan sorunu göz ardı etmektedir." Bu indirgemenin merkezinde eninde sonunda çelişki bulunur. Kendi açımdan, büyük felsefeleri canlandıran niyeti, yani kendilerini tarihsel zamansallıktan kurtarmaya çalışan girişimi meşrulaştırmaya devam ediyorum. Hatta her büyük felsefenin bu faaliyeti yapmada başarılı olduğuna inanıyorum. Bir felsefeyi bölünmez kılan bu kısmi başarıdır. Ancak, Merleau-Ponty'nin Husserl'in indirgemesi hakkında söylediği gibi, indirgeme hem gerekli hem de imkansızdır. Spekülative söylem, ikinci dereceden söylem olarak, birinci dereceden söylemden ve hepsinden önemlisi üzerine aşılana metafizik ilkelere ödünç almaya devam eder. İndirgeme her zaman kusurludur. Bu yüzden dogmatik eylemin tekilliği yani karışık bir zorunluluk, içsel özgürlüğe bağlı iç özgürlüğü ve dış bağlantılar tarafından üretilen kısıtlamayı birleştiren katışık bir tekilliktir.

Bu karmaşık tuhaflığın temel belirtisi, felsefede eş sesliliğin görevidir. Bununla, spekülâtif söylem tarafından ifade edilen bu söylemin indirgediği mahiyetlere aynı isimleri verme ihtiyacını içeren kısıtlamayı kastediyorum. Bir kez daha Spinoza'nın *Etik*'ine dönelim. Eski radikal ve teolojik dilin korunması, sonsuz bir müphemlik kaynağıdır. Tüm rasyonel teolojileri indirgeyen benzer bir söylem, belki de bu söylemin eşsizliği kendi kendini uygun bir isimle çağrılmayı hak ettiği için, Tanrı'yı bir özün söylemi olarak adlandırmaya devam ediyor. O halde, ateizm veya panteizm ithamlarıyla doğrulandığı gibi çağın teolojik ihtilaflarına karışmak zorunda kalan "Tanrı mutlaka vardır" önermesini nasıl önleyeceğiz. Yaklaşımların kaderi (gerekli, şarta bağlı, mümkün, imkânsız) benzer bir soruna yol açar: spekülâtif söylem, daha önce söylediğimiz gibi, iddialı söylemin şekilsel mantığını kırar ancak bu indirgenmiş kategorilerden herhangi birini yeniden kullanır (bakınız Spinoza, Leibniz, Kant.) Sonuç, belirli bir felsefenin tekilliğinin, sıradan söylemde, bilimlerde veya muhalif felsefelerde önceki kullanımını iptal ederken, yeniden yorumlanan varlıklara, yaklaşım ve ilişki türlerine bağlı olur.

b) Sistem tarafından açığa çıkarılmış olan yöntemin eski varsayımının zorunluluk kipi aşılmaz ve varsayımsal bir düşünceye herhangi bir aktarımı (Platon'un *Devolet*'inin VI.-VII. açısından) engellemiş gibi görünüyor.

Notlar:

Sistemler tarafından gösterilen özel yöntemlerle ilgili olarak, başka bir karışım türü, Platonik Fikirler seviyesine yükseltmelerini önler. Ben zorunlu ve retorik (söz bilimsel) tartışmalar arasındaki kaynaşmaya atıfta bulunuyorum. Rahmetli Profesör Perelman, zorunluluğun ortaya çıkmasının altında yatan gizli söz bilimsel yöntemleri ortaya çıkarmak için çalışmasının önemli bir bölümünü tahsis etti. Farklı bir şekilde, Gadamer'in hermeneutik felsefesi, etik ve politik meseleler başta olmak üzere çok sayıda felsefi argümanın epistemik karakterinden ziyade fonetikliğinin doğruluğunu kanıtlar. Aristoteles'in *Metafizik*'inin önerdiği gibi, ilk ilkeler kanıtlanamaz; bu nedenle en iyi kabul edilen fikirler arasında bir hakeme başvurulur. Doğru spekülâtif zorunluluk ile geometrik ispat mekanizması (daha fazla geometrik ispat) arasındaki ilişki daha da zor bir probleme neden olur.

Felsefi söylem bir söylem olduğundan, nihayetinde biri tarafından bir başkasına hitap edilir; bu söylevsel karakter, büyük bir monolog (tekil konuşma) olarak kabul edilen sistemin işaret edici stratejilerinden ayrılmaz ikna yöntemlerini gerektirir.

c) Felsefe tarihinin (şüpheciliği, dogmatizmi, sezgiselliği vb. inkâr eden) şimdiki felsefesi de dahil olmak üzere tüm felsefi sistemlerin ihtilaflı duruşu daha az aşılamaz gibi görünüyor.

Notlar:

Zıtların ahengi fikrini gizleyen tartışmalı özyapı, başlangıçtaki seçimlerin anlaşılabilirliğini ve felsefi argümanın retorik bileşenini tahsis edici (veya diyalog) seviyesine kısmen yansıtır.

Felsefi söylemin özerkliğini mümkün kılan kusurlu ve eksik kalan durumuna ilişkin son bakış, neden felsefi tartışmanın diyalojik durumunun her zaman

benzerlik, uzlaşma, karşılıklı anlaşma fikrine ihanet ettiğini anlamamıza yardımcı olacaktır. Her felsefede, spekülâtif söylem sadece doğal dillerin “dîlbilgisi” ile değil aynı zamanda diğer felsefelerle, ikinci ve birinci dereceden söylem arasındaki karışıklığın yarattığı metafizik varlıkların kabulü olarak görünenlerle çelişmektedir. Bu şekilde, Spinoza için, Descartes’ın tözlerin çokluğuna izin veren töz tanımı, Aristoteles ve skolastiklerden alınan tözcülüğün eksik bir şekilde azalmasından kaynaklanmaktadır. Bu rahatsız edici durumun bir belirtisi, yeni bir felsefenin, olduğu gibi, çatışma sürecindeki en yakın olanı kınadığı inanılmaz adaletsizliktir. Aristoteles'in Spinoza'nın Descartes ile başa çıkma şekli olan Platon'u, Hegel'in Kant ve Fichte'nin ele alışının değerlendirmesini düşünün. Bir felsefenin azalttığı şey, başka birinin koruduğu şeydir. Bu yüzden her felsefe, hatalı bir şekilde indirgenmiş veya yanlış bir şekilde korunmuş gibi görünen şeyi indirgediğini iddia ediyor. Bu nedenlerin yanı sıra, doğrudan 4a ve 4b'den türetilmiş olan, felsefeler arasında sistematik düşüncenin kendi kendine yeterliliği ile ilgili olan tartışmalı duruşun daha belirgin bir nedeni vardır. Gueroult'un bu kendi kendine yeterliliği uğruna ödemeye hazır olduğu bedeli gördük, yani sistemin özgün kopyası olacağı gerçeği ile ilgili olarak herhangi bir yeterlilik iddiasının reddedildiğini gördük. Bu, felsefe tarihinin felsefesini *bütünsel idealizm* olarak tanımlayan gerçeklik kavramının bu sisteme aktarılmasıdır. Bana öyle geliyor ki, hakikat kavramının yeterlilik olarak örtülmesi, başka birkaç seçeneğin açılmasına müsaade eder. Hiçbir felsefe dış kısmı iç kısma dahil ettiğini iddia edemez. Spekülâtif söylemde dışarı (dış kısım, dış kaynaklı) olmasa bile (Tanrı dışında töz yoktur), spekülâtif söylemden başka söylemler de vardır. Her şeyi dahil etme ideali, spekülâtif söylemi bunun dışında oluşan söylemlerle arasında bağlantı kuran hasta bir kesişme uğraşısıyla iç içe geçmiş olmalıdır. Mantık, matematik, fizik, biyoloji, psikoloji, sosyoloji vb. ile bağlantılı olarak, bütün büyük felsefelerin yaptığı şey aslında buydu. Gerçeklik ve varoluş fikirleriyle ilgili olan sonuç önemlidir: felsefi söylem, doğal dilin saf gerçekçiliğini, astronominin güneşin doğuşunu ve batışını görmemizi engelleyebileceği kadar az inkâr edebilir. Belki de bizim yadsınamaz “realite hissinden” yeniden koruyan sıradan dilin gönderge işlevidir. Felsefi söylem (muhtemel tespitlerin azami sentezi) doğrultusunda gerçeklikle birlikte bir şey hayal etmek için bazı yeterliliklere ihtiyaç yoktur ve bu diğer tüm söylemler tarafından gerçeklik olarak ele alınan (doğal ve yapay diller, sıradan ve bilimsel söylemler, vb) şeydir. Sorun, artık bir model ve bir kopya arasındaki bir yeterlilik değil, felsefi gerçek ve evrensel gerçek tarafından gösterilen açıklama ve dönüşümün hareketliliğidir.

Spekülâtif söylem ile diğer söylemler arasındaki bu kesişme noktası her bir sistemin karar verme gücünü tüketerek oluşturduğu, “realite hissimiz”e işaret eder, yani hiçbir sistem

deruni ve zahiri arasındaki benzerlik ölçütü, Gueroult'un, sistemlerin gerçekliği olasılığının koşullarının üstüne koyduğu ölçüt ile bağdaşamaz.<sup>11</sup>

Bu sadece felsefelerin başlangıç yolu (dogmatik eylem) ve onların devam etme tarzları (yöntemleri) değil aynı zamanda onların tamamlama (ikmal etme) ve tamamlanamama (kusurlu olma) ufukları açısından da anlaşmazlık içerisinde kalmalarının ana nedeni olabilir.

Bu *bütünsel idealizm*'in imkânsız iddiası tüm felsefi sistemler için ortak olan yanılısamayı ortaya çıkarabilecek tek düşünce olma tasannusunda yatmaktadır, özel bir şekilde her bir sistem tarafından ve gerçeklikleri belirlemek için doğru bir taklidin özgün öncesi ve görünüşü sağlayan ve bu yolla herhangi bir aşkın yanılısamadan etkilenmeyen ilk sistem olmalı.

Notlar:

Bu dördüncü bölümün sona erdiği sonuç iki yönlüdür. Bir taraftan zıtların ahengi fikri tüm felsefi tartışmalarda düzenleyici bir fikir olarak kalmaktadır. Söylem düzeyindeki sistemler arasındaki anlaşmazlıktan alıkoyan bu fikirdir, yani söylem ve şiddet arasındaki sınırın üzerinden geçen bu anlaşmazlığı engeller. Diğer taraftan felsefe tarihinin hiçbir spekülâtif felsefesi fikir ayrılığı gerçeği ve sistemler ile zıtların ahengi fikri arasındaki zıtlıkla başa çıkamaz. Dolayısıyla çalışmamızda felsefi söylemin edimbilimselliğine ilişkin bir cevap arayışımız var. 5. bölüme bakınız.

### Kısım 5. "Ne yapmalı?" (Lenin'in dediği gibi!)

Başlangıç noktamıza yani tarihçi filozofların deneyimlerine dönmeyi ve bu deneyimin eylemsel yönüne odaklanmamızı öneriyorum. Spekülâtif düşüncenin salt pratiğini kastediyorum. Bu eylemsel boyut Kant okuyucularına tanıdık olan aklın uğraşısı kavramında uygun bir ifade bulur. Bu uğraşı kaçınılmaz bir şekilde iki kısma ayrılmış görünüyor:

a) Bir taraftan, yaratıcı ve samimi bir şekilde dogmatik eylemi ve felsefi inanışlarımı teslim etmeden özel bir felsefe oluşturan yöntemi telakki edebilirim. Bunu yaparak, tamamen şeffaf hale getirmek için yakınlık kurduklarımın ve hoşlanmadıklarımın altını çizerek yetersizliklerimin farkında olmaya devam ediyorum. En çok yapabildiğim ön yargılarıma karşı ve bu yabancıya sıçrama (ve sıklıkla düşmanca) nedeniyle üzerinde düşündüğüm çalışmamla birleşen beklenti ufkum olmaksızın kendime yabancılaşmayı öğrenmek için savaşmaktır.

b) Diğer taraftan, iddialı bir gücün kanaati ile olan felsefi çabada ve- seçimlerimin bulanıklığında, yöntemimin varsayımsal özelliği ve indirgenemeyecek bir şekilde tartışmalı olan felsefi konuşmalarla uğraşabilirim (Ve uğraşmak zorundayım).

Teorik düşüncenin pratiği nihai olarak bölünmüş uğraşıya dayanan teorik düşünce gibi görünüyor- diğer sistemlerin düşüncelerinin ve birinin felsefi tercihlerinin iddiasının

<sup>11</sup> Filozof düşüncesinde iç ve dışın bu kimliği, kendi kendine yeterliliğin yeniden gözden geçirilmiş halidir, bu nedenle artan bir derecelendirmede, sistemler gerçeği olasılığı olasılık koşullarının zincirinin halkaları bir araya getirilir: tayinlerin olası sentezi, kendi kendine yeterlilik, iç ve dış kimliği ", oc. s. 139.

kavranışı arasında bölünmüş bir uğraş. Bu bakımdan felsefe, sanattan tamamıyla farklı değildir. Yetenekli bir meraklı farklı çalışmaların değerini, eğer muhalif değilse, yöntemleri anlayabilir; özgün bir yaratıcı sadece kendi yapıtını yapabilir ve yapmalıdır. Kendi içerisinde bölünmüş olan aynı nedenden dolayı felsefe tarihi felsefi bir girişim ve büyük filozofların yani sistematik düşünürlerin tefekküründen doğmak zorunda olan bir felsefe olarak kalmaya devam etmektedir. Ancak, bu ilgi bölünmüş bir ilgi olduğu için, felsefi sistemlerin çoğulluğunun irrasyonelliği sadece bir baş merak konusu değil aynı zamanda sürekli bir çelişkidir.