

Academic Knowledge

3.
volume

1.
issue

june

2020



ISSN: 2667-6362

Social Science Studies

Academic Knowledge

2020 – Volume:3, Number:1

Kapsam	Scope
Sosyal Bilimler	Social Sciences
Periyot	Period
Yılda İki Sayı (Bahar & Güz)	Biannual (Spring & Autumn)
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
e-Yayın Tarihi	Online Publication Date
30 Haziran 2020	30 June 2020

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.

e-Yayın Tarihi

30 Haziran 2020

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.

Online Publication Date

30 June 2020

Sahipleri | Owners

Assoc. 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

Assoc. 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, Fırat University / Turkey

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia / Malaysia

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Dr. Abderrahman ETHMANE (University of Malaya / Malaysia)

Yardımcı Editörler | Associate Editors

R.A. Ferhat Durmaz, International Islamic University of Malaysia / Malaysia

Yayın Kurulu | Editorial Board

Assoc. 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

Assoc. 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

<http://dergipark.gov.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
Assoc. Prof. Dr. Ünal Taşkın, Adiyaman University, Turkey
Assoc. 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. Abdulkadir Özdemir, Fırat University, Turkey
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 Tolun, 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. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia / Malaysia

Prof. Dr. Tayfur Bayat, Inonu University / Turkey

Assoc. Prof. Dr. İzzet Taşar, Fırat University / Turkey

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şentürk, Kilis 7 Aralık University / Turkey

Assoc. Prof. Dr. Radwan Jamal Yousef Elatrash, International Islamic University Malaysia / Malaysia

Asst. Prof. Dr. Abderrahman Ethmane / Mauritania

Asst. Prof. Dr. Abdullah Çakır, Corum University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Kahramanmaraş Sutcu Imam University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk Güler, Inonu University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Ahmet Karadağ, Inonu University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Ali Çelik, Bingöl University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Aykut Kaya, Sırnak University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Ferda Atlı, Inonu University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Hossam Moussa Mohammed, Karabük University / Turkey

Asst. Prof. Dr. Selahattin Yıldırım, Inonu 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. Hasan BULUT	1
Salgın Bir Hastalık Olarak Vebânın Dinî Açıdan Yorumlanması <i>Religious Interpretation of Plague as an Outbreak Disease</i>	
2. Zülfükar Aytaç KİŞMAN, Fatma AYDIN	20
Uluslararası Ticaret Lojistiğinde Türkiye ve Avrupa'nın Yeri <i>Turkey and Europe's Place in International Trade Logistics</i>	
3. Saihu SAIHU, Athoillah ISLAMY	34
Exploring the Values of Social Education in the Qur'an	
4. Yavuz ÖZEK	49
BRICS Ülkelerinde Faiz Oranı Yakınsaması: Ampirik Bir Değerlendirme <i>Interest Rate Convergence in BRICS Countries: An Empirical Evaluation</i>	
5. Nizamettin ÇELİK	59
Hız. Peygamber'in (s.a.s) Uygulamaları Çerçevesinde Cihad Mefhumu <i>Jihad Concept in The Administration Frame of The Prophet Muhammed (Pbuh)</i>	
6. Mehmet ÖZ	85
Mehmet Kaplan'ın Nazım Hikmet'in "Makinalaşmak" Şiiri Tahliline Dekonstrüktif Bir Yaklaşım <i>Deconstructive Approach to The Analysis of Mehmet Kaplan on Nazım Hikmet's Poem "Mechanization"</i>	

Editörden

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin özveriyle hazırladığımız 3. cilt, 1. sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz.

Academic Knowledge dergisi, yayın hayatına başladığı ilk günkü gayret, titizlik 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.

Dergimizin bu sayısı alışageldiğimiz hayatı değiştirerek toplumun her kesimini etkileyen Covid-19 salgının etkili olduğu dönemde hazırlanmıştır. Salgının etkileri arasında akademik faaliyetlere tesiri göz ardı edilemez. Her ne kadar evlerde kalarak çalışmalara odaklanmaya gayret edilse de kütüphane ve çalışma ortamlarından mahrumiyet bilimsel çalışmaları etkilemiştir. Bu süreçte internet kullanımı normalin birkaç katına çıkmış, bilgiye ulaşımında online kaynakların, kitapların ve kütüphanelerin ne derece kıymetli olduğunu da araştırmacılara göstermiştir.

Bu sayımızda titizlikle yürütülen hakemeleme sürecinden geçmiş İlahiyat, İktisat ve Edebiyat gibi anabilim dallarında 6 makale 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 3rd volume and 1st 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.

This issue of our journal was prepared at the time when the Covid-19 epidemic was effective, changing the life we used to, affecting every segment of the society. Among the effects of the epidemic, its influence on academic activities cannot be ignored. Although efforts were made to focus on studies by staying at home, deprivation from library and working environments affected scientific studies. In this process, internet usage has increased several times more than normal, and it has shown researchers how valuable online resources, books and libraries are in accessing information.

In this issue, 6 articles in divisions such as Theology, Economics and Literature, which have undergone rigorous refereeing process, are presented to our readers' discretion. 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 : 09.05.2020
Kabul Tarihi / Date Accepted : 23.06.2020
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2020
Yayın Sezonu / Pup Date Season : Bahar / Spring

Salgın Bir Hastalık Olarak Vebânın Dinî Açından Yorumlanması

Hasan BULUT *

Anahtar Kelimeler:

Kur'ân,
Tefsir,
Hastalık,
Salgın,
Vebâ.

ÖZ

Yüce Allah, insanoğlunu bir kader programıyla yaratmış, kimi zaman onu nimetlere gark etmiş kimi zaman ise onu bela ve musibetlerle karşı karşıya bırakmıştır. Hak Teâlâ, ibret almaları için verdiği nimetler ve musibetler ile her zaman kullarını sınamıştır. Bu musibetlerden biri de bulaşıcı özelliği olan vebâ hastalığıdır. Bu hastalığın ortaya çıkmasında fiziki birtakım sebepler olmakla birlikte metafizik veya ilahî kaynaklı bazı sebepler de vardır.

İşte bu çalışmada Kur'ân ve Sünnet'ten yararlanılarak sınama, ikaz etme, itaat ettirme, sabretmeye alıştırma, kadere teslimiyeti öğretme ve cezalandırma gibi bazı amiller, vebânın ortaya çıkış sebepleri olarak zikredilmiştir. Ayrıca vebâ hastalığına yakalanan bir kimsenin, karantina ve tıbbi tedavi gibi maddi yöntemler ile birlikte korkudan uzak durarak, dua ederek ve sadaka vererek sağlığına kavuşmasının mümkün olabileceği ifade edilmiştir.

Religious Interpretation of Plague as an Outbreak Disease

Keywords:

Quran,
Interpretation,
Disease,
Epidemic,
Plague.

ABSTRACT

Almighty God created mankind with a program of fate, sometimes he brought him to blessings and sometimes he faced him with trouble and misfortunes. He has always tested his servants with the blessings and misfortunes that they have been given to receive lessons. One of these troubles is the contagious disease. Although there are some physical reasons for the emergence of this disease, there are some metaphysical or divine reasons, too.

In this study, some agents such as testing, warning, obedience, exercise in patience, teaching to surrender, and punishment by making use of the Qur'an and Sunnah are mentioned as the reasons for the plague. It is also stated that a person suffering from plague disease may be able to regain his health by avoiding fear, praying and giving charity along with material methods such as quarantine and medical treatment.

* Dr., Malatya Battalgazi Orduzu Nadire Dernek Ortaokulunda Müdür, E-posta: hasanbulut1244@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6924-9651>

Giriş

İnsanoğlu tarih boyunca farklı isimlerle de olsa pek çok musibete yakalanmıştır. Bu musibetlerden biri de salgın olarak bilinen ve büyük ölçüde ölümlere neden olan Vebâ hastalığıdır. Bu hastalık, insanları birçok yönüyle sıkıntılara maruz bırakmış, bilim adamlarınca birçok boyutuyla ele alınmıştır. Önemine binaen bu mevzunun üzerinde din adamları da hassasiyetle durmuşlardır. Çünkü bireyde ortaya çıkan endişe ve korkunun giderilmesinde güçlü maneviyatın, dini motivasyonun çok büyük katkısı vardır. Bu da ancak söz konusu meseleye Kur'ân ve sünnet eksenli bir yaklaşım sergilemekle mümkün olabilir.

Kur'ân'da tabii varlıklar ve tarihi olaylar ile ilgili geçerli olan ilâhî yasalara işaret edilir ve her iki alanda da sistemin belli bir nizam çerçevesinde yürütüldüğü belirtilir. İnsanların yaşamı ve ölümü için biyolojik yasalar olduğu gibi milletlerin yaşamı ve helâki için de sosyal kanunlar vardır. Yüce Allah'ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve içtimaî hayatı tanzim etmek üzere koyduğu bu kanunlara sünnetullah denilir. Bunlar zorunlu olmayıp Allah'ın iradesine bağlıdır. Kur'ân'da tabiat kanunları ile sünnetullah arasında ilişki kurularak sünnetullah'a uyulmaması durumunda tabiat kanunlarının devreye girip toplumların helâk edilmesine zemin hazırlayacağına vurgu yapılır. Vebâ hastalığından kaynaklanan ölümler de bu bağlamda değerlendirilerek bunların kısmen dünyevî birer ceza oldukları ifade edilir. (Çelebi, 2010, s. 159-160).

İnsanı dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmayı maksat edinen İslam dini, onun dünya hayatını etkileyen vebâ gibi hastalıklar konusunda da bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda İslam, hastalığı da sıhhat gibi yaşamın bir parçası olarak görmüştür. Vebânın ortaya çıkışını maddi ve manevi sebeplere bağlayan İslâm, onun yayılmasına mani olmak için karantina uygulamasını yürürlüğe koyarak farklı bir tutum geliştirmiştir. Ayrıca bu hastalığa maruz kalan kimselere dini bir bakış açısı kazandırarak onları psikolojik olarak rahatlatmaya çalışmıştır.

1. Vebânın Tanımı ve Mahiyeti

(توب) kökünden türeyen Vebâ kelimesi, ölümcül, salgın hastalık anlamına gelir. (el-Cevherî, 1982, "v-b-e" mad.). Vebâ, tâun kelimesi ile eş anlamda kullanılır ancak yaralamak, batmak, ayıplamak ve delmek anlamına gelen tâ'ûn kelimesinden daha kapsamlıdır. Dolayısıyla vebâ kavramı, tâ'ûn, sıtma, corona, grip ve tifo gibi bulaşıcı hastalıkları da bünyesinde bulunduran bir tür enfeksiyon hastalığı olarak tanımlanır. (İbn Hacer el-Askalânî, 1991, s. 102-104). Ayrıca vebâ, farelerde bulunan mikropların pireler vasıtasıyla insanlara taşınması neticesinde oluşan bir salgın hastalık olarak da ifade edilir. (Doğan, 2001, s. 136).

Kur'ân'da vebâ kelimesi doğrudan geçmez ancak ona işaret eden "ricz" kelimesi geçer: "Ama ne yazık ki, onlardan yaratılış maksadına aykırı davrananlar, kendilerine söylenen sözü, başka bir sözle değiştirdiler ve bu yüzden biz de, yaptıkları bütün kötülüklerin karşılığı olarak, onların üzerine gökten bir bela ve afet (ricz) gönderdik" (Araf 7/162). "Derken, onların içindeki zalimler, sözü kendilerine söylenenden başka şekle soktular. Biz de haktan ayrılmaları sebebiyle, o zalimlere gökten bir azap (ricz) indirdik" (el-Bakara 2/59). Bu ayetlerde geçen "ricz" kelimesi, ilahî emri kasten değiştiren münkirlere verilen ceza, azap anlamında yorumlanmıştır. Buna göre münkirler "hitta-bizi affet" sözünü "hinta-buğday" sözünüyle değiştirerek güya Allah'ın kelamıyla alay etmişlerdir. İsyânkâr

tutumlarına karşılık olarak Hak Teâlâ onları cezalandırmak üzere gökten bir azap "ricz" olarak vebâ salgınını musallat kılmıştır (Taberî, 1995, 1: 436; 6: 121). İbn Hacer el-Askalânî (v.852/1449) yetmiş bin kişinin can verdiği bu salgını vebâ olarak isimlendirmiştir. (İbn Hacer el-Askalânî, 1991, s. 102-104).

Dolayısıyla Kur'ân'da "ricz" kelimesi; vebânın azap olduğunu ifade eden bir kelime olarak geçmiştir. Peygamberlerin davet ettikleri tevhit inancına başkaldıran geçmiş ümmetler "ricz" ile ifade edilen azap veya bela ile cezalandırılmışlardır.¹

Hadis-i şerifte ise vebâ ile ilgili şu rivayet vardır: "Bu vebâ, İsrailoğullarına veya sizden öncekilere gönderilmiş bir azaptır (ricz). Bir yerde vebâ olduğunu işiterseniz oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde vebâ çıkacak olursa, ondan kaçıp kurtulmak amacıyla orayı terk etmeyin (Buhârî, "Enbiya" 54; Müslim, "Selam" 92). Burada Hz. Peygamber'in vebâyı bir tür azap (ricz) olarak nitelendirdiği görülmektedir. Vebâ hastalığı, kâfirlerin ahiretteki ceza öncesi inkârları sebebiyle dünyada görecekleri bir azaptır. Günahkâr müminler için de bu hastalık işlediklerine bir karşılık olarak dünyadaki cezalarıdır. Bu nedenle vebânın, Hak Teâlâ'ya isyanları sebebiyle insanlara musallat kılınmış umumi bir musibet olduğu söylenir.

Vebâ, tüm insanlık için ilahî bir uyarıdır (Enfâl 8/25). Münkirler için bir gazap ve azap olan bu hastalık, ibret alan kimseler için ise günahlardan arınma vesilesidir. Vebâ hastalığı, zalimlerin ahirette görecekleri azabın küçük bir provasını mahiyetindedir. Yüce Allah bu hastalıkla; şımarmış, yoldan çıkmış insanları en küçük bir mikrop hastalığıyla bile yok edebileceğini ima etmektedir.

2. Vebâ'nın Ortaya Çıkış Hikmetleri

Vebânın ortaya çıkışının beşerî ve ilahî olmak üzere birçok hikmeti vardır. Ancak bu çalışmada canlılardan kaynaklanan amillere kısaca değinilecek ilahî kaynaklı hikmetler ise etraflıca incelenecektir.

Tıp ilmi, vebâ salgınının mikrop aracılığıyla insanlara bulaştığını savunur. Buna göre vebânın ortaya çıkışına sebep olan amilin "Yersina Pestis" adıyla bilinen bir mikroorganizma olduğu ve bunun da pire ısırığı ya da dışkısı ile bulaştığı ifade edilir (Ana Britanica, 2000, 21: 558). Herhangi bir canlının ölmesiyle pireler bunun üzerinde kalarak canlılığını sürdürür ve Pirelerin yaşamlarını koruyabilmeleri için günde bir defa kan emmeleri gerekir. Yersina Pestis virüsünü taşıyan pire diğerlerinden daha fazla hayatta kalmaya dayanıklıdır ve bu pire çeşidi mikrobu daha çok kimseye bulaştırır (Panzac, 1997, s. 43). Yersina Pestis adlı bu canlı mikroskopta çengelli iğne şeklinde görülür. Hava sıcaklığı 28 derece olan ortamlar bu organizma için en iyi yaşam yerleridir. Nemli ortamlarda haftalarca canlı kalabilen Yersina Pestis, eksi dereceye yakın havalarda aylarca hatta senelerce yaşamını devam ettirebilir. Fakat 55 derecelik bir sıcaklıkta on beş dakika bile dayanamaz ve ölür. Güneş ışığına maruz kalması da bu virüsün yok olmasına sebep teşkil eder. (Panzac, 1997, s. 42; Hacettepe Üniversitesi, 2008, vebâ mad.).

Görüldüğü üzere mikroplar kendi yaşam şartlarına uygun olan nemli yerler seçmekte ve bu sayede vebâ hastalığının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Ağır şartlar altında bile

¹ Kur'ân'da geçen ve ceza anlamını içeren her tür azap, vebâ anlamına gelmez fakat her vebâ hastalığı aynı zamanda azap anlamına gelir. Araştırmamıza göre müfessirlerden Taberî (v.310) ve İbn Hacer'in yorumları dışında "ricz" veya "azap" kelimelerinin vebâyâ işaret ettiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık bu nedenle de sadece "ricz" kelimesine yer vermekle yetindik.

yaşayan bu mikroorganizmalar insan hayatı için son derece tehlike arz ederler. Söz konusu özellikleriyle bu canlılar çok kolay yayılarak bulaştırıcı bir salgına dönüşebilmektedir. Ancak unutmamak gerekir ki bu canlılar kendi başlarına hareket etmemekte Yüce Allah'tan aldıkları emirle bir asker gibi görev yapmakta, karşısına çıkan hiçbir güçten çekinmemekte ve onları kolaylıkla alt etmektedir.

İbn Sînâ (v.428/1037), havanın karakterinin bozulmasını salgın hastalıkların ortaya çıkışına bir amil olarak görür. Ona göre canlılar havayı solumadan yaşamlarını sürdüremezler. Kirlenen havayı teneffüs eden insan ve hayvanlar vebâ hastalığına davetiye çıkarırlar. (İbn Hacer el-Askalânî, 1991, s. 99). İbnü'l-Esîr (v.606/1209) vebâ hastalığının sebeplerinden birinin havanın bozulması olduğunu iddia eder. (İbnü'l-Esîr, 1970, 3: 127). Zehebî (v.748/1348) de aynı görüşü paylaşarak buna ilaveten toprağa gömülmeyen cesetleri, yağmurun azlığını ve göktaşlarının çokluğunu vebâ için birer etken olarak görür. Ona göre bu amillerin ortaya çıkması neticesinde havanın cevheri bozulur, bu da insan ve hayvanların salgılarında bir bozulmaya sebebiyet verir. (Zehebî, 1961, s. 131). İbn Hacer, bu bilginlerin iddia ettiği amillerin tecrübe ve gözleme dayandığını söyleyerek bu teorinin gerçeği yansıtmadığına dair bazı deliller öne sürer. (İbn Hacer el-Askalânî, 1991, s. 101).

Kâinatta olup biten her şey bir program dâhilinde akıp gider. Dolayısıyla tüm varlıklar üzerinde Yüce Allah'ın irade ve kudreti tecelli eder. (Öztürk, 2006, s. 200). Hak Teâlâ eşyayı sebepleri ile birlikte yaratmıştır. Ancak sebeplerin var oluşu her zaman sonuçların da varlığına delil gösterilmez. Bir ailenin vebâ salgınına yakalanması komşularının da bu salgına tutulacağı, bir yerde vebânın görülmesi orada herkesin vebâya yakalanacağı anlamına gelmez. (Kurt, 2009, s. 24-27). İtirazlar olmasına rağmen bilim adamlarınca mikrop lu hava, vebânın ortaya çıkışının en büyük amili olarak kabul edilir. (İbnü'l-Esîr, 1970, 3: 127; Panzac, 1997, s. 154).

Pire ısırmasıyla insan vücudunda vebâ hastalığı üç şekilde belirir. Bunlar Lenf bezi (hıyarcık, bubonic vebâsıdır), deri vebâsı ve akciğer vebâsıdır. Bu belirtiler genellikle mikrobu kaptıktan sonraki beş gün içerisinde ortaya çıkar. (Nikiforuk, ts., s. 71).

Açlık ve pislik de vebâ hastalığının ortaya çıkmasında etkin bir rol oynar. Bu hastalıkla birlikte gıda sıkıntısı ve fiyatlardaki aşırı artış, insanların yetersiz beslenmesine yol açarak, onların bu salgın karşısındaki direncini azaltır ve buna yakalanma riskini arttırır. (Armağan, 2005, s. 907).

Vebânın ortaya çıkış sebepleri olarak gösterilen mikrop, pislik, açlık ve hava gibi unsurlar insanın bakış açısıyla belirlenen etkenlerdir. Ancak bunların yanı sıra asıl bizleri ilgilendiren Kur'ân'ın haber verdiği veya işarette bulunduğu amillerdir. Kur'ân'da genel anlamda tüm hastalıkların dar anlamda ise vebâ'nın ortaya çıkış hikmetleri şöyle sıralanabilir.

2.1. Sınamak

Yüce Allah, insanları yaratmış onlara doğru ve yanlış yolu gönderdiği kutsal kitaplarla göstermiştir. Zaman zaman nimette bulunarak, zaman zaman ise nimetlerden mahrum bırakarak onları sınamıştır. Kur'ân'ı Kerim'de bu hakikat şöyle ifade edilir: "Şüphesiz biz sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlılardan ve ürünlerden eksiltme ile sınayacağız. Müjdele o sabredenleri! Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, 'Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz' derler" (el-Bakara 2/155-156).

Hak Teâlâ, insanları bela ve musibetlerle imtihan eder. Müminleri bu belalar aracılığıyla sabretmeye alıştıır ve bu sabır sayesinde de onlara bol mükâfatta bulunur. Kâfirleri bu sayede İslam dininin delilleri konusunda daha ciddi düşünmeye ve onlardan ders almaya sevk eder. Münafıkları ise bu bela ve musibetler vasıtasıyla müminlerden ayırt eder. (Râzî, 1988, 4: 82-83).

Ayette belirtilen korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme durumları vebâ hastalığıyla birlikte yaşanır. Konumu ne olursa olsun herkes bununla birlikte korkuya kapılır. İnsanlardan kimisi açlık krizinden endişe duyarak yiyecek biriktirmeye başlar, kimisi işinden olur, kimi malını kaybeder ve kimisi de yaşamını yitirir. İşte çetin bir imtihanla karşı karşıya kalan müminler için tam bu noktada inançları ve maneviyatları en önemli güç kaynağı olur. Mümin, görünürde şer gibi gözüken musibetleri sabır ve metanetle karşılar, Rabbine olan bağlılığını güçlendirerek O'ndan yardım diler. Sorumluluk bilinciyle hareket eden müminlerin maruz kaldıkları bu ağır musibetler bu sayede hafifler. Zira onlar Rablerinden geldiklerine ve tekrar ona döneceklerine tam bir teslimiyetle inanırlar, dolayısıyla sonuç ne olacaksa olsun korkmazlar.

Başka bir âyette şöyle buyurulmaktadır: “Andolsun, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz. Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve Allah’a ortak koşanlardan üzücü birçok söz işiteceksiniz. Eğer sabreder ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız bilin ki, bunlar (yapmaya değer) azmi gerektiren işlerdendir.”(Al-i İmrân 3/186). Bu âyette birçok musibet ve belâlarla, dini sorumluluklar ile insanların malları konusunda denenecekleri ifade edilmektedir. Canlar konusunda sınanmanın ise ölüm, hastalık ve sevilenleri yitirmek olduğu belirtilmektedir. Mallardaki imtihandan öncelikle söz edilmesi, maldaki musibetlerin daha çok olduğundan dolayıdır. (Kurtubî, 2005, 4: 509). “Görmüyorlar mı ki her yıl bir veya iki defa musibetlerle imtihan ediliyorlar da yine tövbe etmiyorlar ve ibret almıyorlar. Ne zaman bir sure indirilse, "Sizi biri görüyor mu?" diyerek birbirlerine bakarlar, sonra sıvışıp giderler. Anlamamakta direndikleri için Allah da onların kalplerini haktan çevirmiştir.” (Tevbe 9/126-127) bu âyet de münafıkların çeşitli belâlarla sürekli sınanmalarına rağmen tevbe etmediklerini ortaya koymaktadır.

Hülasa Hak Teâlâ, yarattığı kâinatın işleyişini onu tabi kıldığı bir düzenle sürdürmektedir. Belâlar, musibetler, salgın hastalıklar; kısacası kâinatta olup biten hiç bir şey tesadüf eseri olmayıp her biri evrensel bir program dâhilinde meydana gelmektedir. Kur'an'da bunlara “Sünnetullah” denilmektedir. Her şey Allah'ın (cc) koyduğu nizam çerçevesinde gerçekleştiği için onun izni ve bilgisi olmadan hiçbir hastalık ortaya çıkmaz. Dolayısıyla evrenin düzenini bozmaya çalışanlar da onu mamur hale getirenler de bu vebâ hastalığı sebebiyle sınanmaktadırlar. Sabır ve dua ile buna karşı koyan müminler bu vesileyle günahlarından arınıp mükâfata nail olmakta, bu salgın ile azgınlıklarını arttıran kâfirler de ebedi bir azabı hak etmiş olmaktadır.

2.2. İkaz Etmek

İslâm âlimlerinden kimisi vebâ salgınını, insanların kendi elleriyle yaptıklarından dolayı ilahî bir ceza olarak görürken, kimisi ise bunu sadece tabii bir bulaşıcı hastalık olarak görmüşlerdir. Ancak bu her iki görüşün de konunun doğru anlaşılmasını güçleştirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü bunun yalnızca insanlığa tatbik edilmekte olan ilahî bir azap olarak görülmesi, olayın fatura edilerek sonucun beklenmesinden başka geriye yapacak bir şey bırakmamaktadır. Vebânın sıradan bir enfeksiyon hastalığı olarak görülmesi de insanın yaşananlardaki yükümlülüğünü görmezlikten gelmeye sebep teşkil etmektedir. Her iki

görüŖte de insanın mükellefiyetinin ihmal edilmesi, geleceğe yönelik yükümlülüklerinin göz ardı edilmesi söz konusudur.

Vebâyı ilahî bir azap olarak görenler, geçmiş ümmetlerin helak ediliŖlerini ve Ŗu âyeti delil göstermektedirler: “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu. Allah dönüş yapsınlar diye işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor” (Rum 30/41). Buna göre insanların yaptığı zulümler ve işledikleri günahlar sebebiyle yeryüzünde fitne ve fesat yayılmış, manevî değerler yok edilmiş, tabiatın dengesi bozulmuş ve bu sebeple de Yüce Allah, yaptıklarının bazısına karşılık insanları bu dünyada cezalandırmıştır. Asıl cezalarını ise ahirette çeiktirecektir. Fakat bu dünyada ibret alıp kötü amellerden vazgeçmeleri için biraz da olsa onlara azap tattırılır. (Yazır, 1995, 6: 36).

Kur’ân, insanın işlediklerinden ötürü çeŖitli sıkıntılara maruz bırakıldığını bildirmektedir. Ancak bu musibetlerden ibret alınması gerektiğini de vurgulamaktadır. Sorunun çözümünün yalnızca ilahî azap olarak görülmesi ihtiyatla karşılanması gereken bir husustur. İnsan-kâinat ve insan-Allah ilişkisi Kur’ân bağlamında ele alındığında, insanın yapıp ettiklerinin karşılığının -esas olarak- ahirete bırakıldığını, kısmen ise bu dünyada verildiğini görülmektedir. (Panzac, 1997, s. 166; Hunke, ts., s. 221). Bu hükmü destekleyen bir delil olarak Ŗu âyet zikredilebilir: “Şayet Allah insanları yapıp ettikleri yüzünden hemen cezalandıracak olsaydı, yerin üstünde tek bir canlı bırakmazdı; fakat onlara belirlenmiş bir vadeye kadar mühlet veriyor. Vadeleri dolduğunda ise (herkes anlayacaktır ki) Allah kullarını hakkıyla görüp bilmektedir.” (Fatr 35/45). Ayrıca Nahl sûresi 61. ayet de yukarıdaki hükmü teyid etmektedir. Âyetlerden anlaşıldığına göre eğer her suçun cezası bu dünyada verilmiş olsaydı insanlığın ekseriyeti şimdiye kadar yok edilmiş olurdu. Ancak Hak Teâlâ’nın kâinata koymuş olduğu sünnetullah’ın bu şekilde tecelli etmediğini açıkça anlaşılmaktadır.

Vebâ hastalığını ilahî bir azap olarak görenlerin öne sürdüğü başka bir delil ise Kur’ân’da anlatılan geçmiş bazı milletlerin başına gelen belâlardır. Kur’ân’da Müslümanların ibret almaları ve benzeri hatalara düşmemeleri için geçmiş milletlerin başına gelen musibetler örnek verilir. Bazı âyetlerde helak sebepleri, “Günah işleme” (Duhan 44/37), “Haksızlık ve kötülük yoluna sapma” (Yunus 10/13), “Yöneticilerin emirlere uymayıp günah işlemesi” (İsra 17/16), “Haddi aşma” (Enbiya 21/9), “Elçiyi yalanlama” (Şu’arâ 26/139), “Zulümde ısrar etme” (Kasas 28/59; Kehf 18/59), “Zorbalık yapma” (Zuhruf 43/8), “Suç işleme” (Murselat 77/16, 17, 18), “İnkâr ederek zulümde bulunma” (İbrahim 14/13) şeklinde gösterilmektedir. Bu ayetler bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde, genellikle müminlerin dini emir ve yasaklara bağlı kalmaları, peygambere itaatte gevşek kalmamaları, günah işlememeleri vb. hususlarda onları teşvik etme bağlamında nazil oldukları görülmektedir. İlgili bağlamlar dikkate alındığında ise geçmişte yaşanan bu helaklerin bölgesel olaylar olduğu; helak edilenlerin, uyarıcıların tüm ısrarlarına rağmen şirk, inkâr, zulüm ve haddi aşmakta ısrar ettikleri ve bunun neticesinde helak edildikleri anlaşılmaktadır.

Kur'ân, bütüncül bir yaklaşımla incelediğinde cezaların genel anlamda bireysel olduğu görülür. "Herkesin yaptığının sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez. Sonunda dönüşünüz rabbinizdir ve O, hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz gerçeği size haber verecektir" (En'âm 6/164) âyeti dikkate alındığında cezanın bireyin kendi suçundan kaynaklandığı anlaşılır.

Yaşanan hadiseler, Allah'ın (cc) bilgisi ve izni dâhilinde gerçekleşir: "Allah'ın izni olmayınca hiç bir musibet isabet etmez. Kim Allah'a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya götürür. Allah her şeyi bilendir." (Teğâbun 64/11). Buna göre tabiatta yaşananların bir nedeni vardır; sebepler sonuçları doğurur ve bu nedenselliğin karşılığı sünnetullah olarak ifade edilir. Kâinata gerçekleşen her şey Hak Teâlâ tarafından belirlenen yasalar gereğince vuku bulur. Allah'ın izni bu kâinata bu işleyişi yerleştirmek suretiyle gerçekleşir. Fakat bu musibetlerin onun izni dâhilinde olması, bunların sadece bir azap amacıyla verildiği anlamına gelmez. Zira böyle bir yaklaşım, Kur'ân'ın genel tutumuyla çelişir. **Dolayısıyla** vebâ hastalığını da bu çerçevede ilahî bir işaret ve bir ibret vesilesi olarak görmek Kur'ân'ın ruhuna daha uygun düşmektedir.

2.3. İtaat Etmeye Sevk Etmek

Yüce Allah, insanların gafletten uyanıp itaatte bulunmaları için bazen onlara fakirlik, belâ ve musibet verir, bazen de rahatlık ve bolluk verir. Hastalık ve musibetlerden ibret almadıklarında, onları nimetlere boğarak fakirlik ve sıkıntılardan kurtarır. (En'âm 6/44-45). Her iki durumda da niyazda bulunmayanları ise Allah (cc) cezalandırır: "Andolsun ki, senden önceki ümmetlere de elçiler gönderdik. Ardından boyun eğsinler (tevbe etsinler) diye onları darlık ve hastalıklarla cezalandırdık." (En'âm 6/42). Âyette geçen (البأساء) kelimesi "şiddetli fakirlik ve yoksulluk" manasında; (الضراء) kelimesi de "hastalıklar ve acılar" anlamındadır. (Râzî, 1988, 9: 431). Bu anlamıyla vebâ hastalığı (الضراء) kelimesi kapsamında değerlendirilebilir. Ancak (الضراء) kelimesi Kur'ân'da bedene arız olan bir tür hastalık anlamında geçse de bunun vebâ olduğuna işaret eden herhangi bir yoruma rastlanmadığı için daha önceki konularda bu kelimeye yer verilmemiştir.

Hak Teâlâ, kalp katılığında, canları ve malları hususunda çeşitli belâ ve musibetlerle muaheze edilme noktasına gelmiş olan milletlere elçiler gönderdiğini, ama onların boyun eğerek yalvarıp yakarmadıklarını yukarıdaki âyetle bildirmiştir. Oysa kendilerine bir musibet gelip çattığında onların yalvarmaları gerektiği ifade edilmiştir. (Râzî, 1988, 9: 431).

Âyette de belirtildiği üzere Yüce Allah, insanları iman etmeye sevk etmek için vebâ hastalığı dâhil çeşitli hastalıkları zaman zaman onlara musallat eder. Bu hastalıklardan dersler çıkarıp ibret alanların uhrevî âlemde mükâfatlara nail olacakları öte taraftan ibret almayanların şeytanın kurduğu tuzaklara düşerek ebedi şekavete namzet olacakları Kur'ân'da haber verilir. (Şems 91/9-10). Cenâb-ı Hak, her zaman kullarının iyiliğini ister, istikamet yoluna çekmek için birçok yöntemle onları sınar ve onlar için fırsatlar sunar. Yüce Allah tarafından sunulan tüm bu fırsatlar, O'nun kulları için ne kadar merhametli olduğunu gösterir.

2.4. Sabretmeye Alıştırmak

Yüce Allah'ın insanlara hastalık vermesindeki bir hikmet olarak onları sabretmeye alıştırmak olduğu şu âyetten anlaşılabilir: "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve

peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir." (el-Bakara 2/177).

Yukarıdaki âyet, "zorlukta ve hastalıkta sabırlı olma" ile genel manadaki "iyilik" kavramı arasındaki ilişkiden söz etmektedir. Sabırlı olmak; beklenmedik musibetler karşısında yalpalanamamak, hayal kırıklığına düşmemek, sıkıntı ve hastalıklarla baş edebilmek için vicdanların eğitilerek hazırlıklı duruma getirilmesi demektir. Sabretmek, sıkıntı anında soğukkanlı davranmak, kendini kontrol etmek, direnmek, Hak Teâlâ'dan umut kesmemek ve ona tevekkül etmektir. Âyette her türlü musibete karşı sabırlı olmanın, diğer iyiliklere nisbeten ön plana çıkarılması dikkat çekmektedir. Bu ön plana çıkarma faaliyeti, "sâbirin (sabırlılar)" kelimesinin farklı bir biçimde getirilmesiyle gösterilmektedir. (Kutup, 1991, 1: 250).

Müminlerin vasıflarından söz eden başka bir âyette şöyle buyrulmaktadır: "Bunlar, o kimselerdir ki, Allah anılınca kalpleri titrer, kendilerine isabet eden musibetlere karşı da sabırlıdırlar, namaza devamlıdırlar ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan bir kısmını (hayır için) harcarlar." (Hac 22/35.)

Günah işlememeye, ibadet üzere bulunmaya ve musibetlere mukavemet etmeye karşı gösterilen sabır olmak üzere üç çeşit sabır vardır: Musibetlere karşı gösterilen sabır, insanı tevekkül ve teslimiyete alıştıırır. Sabırsızlık ise Hak Teâlâ'dan şikâyet etmek, yaptıklarını eleştirmek ve rahmetini sorgulamak ve hikmetinden hoşnut olmamak anlamına gelir. Hastalıklara karşı şikâyet etmek, aciz ve zayıf insanların bir özelliğidir. Böyle bir durum müminlere yakışmaz. (Nursi, 2010, 396-397). Bu bağlamda Yüce Allah tarafından verilen vebâ hastalığından da şikâyet etmemek gerekir. Çünkü zahiren bir musibet olarak görülen bu hastalık, sabretmeye alıştıırarak müminleri günahlardan arındırır ve sonuçta Allah'ın rızasına ulaştırır. Sabretmeye alışan müminler sadece uhrevî hayatta mükâfata nail olmazlar aynı zamanda ruhsal açıdan da bir rahatlığa ve huzura kavuşarak bir teselli kaynağı bulmuş olurlar.

2. 5. Kadere Teslimiyeti Öğretmek

Yüce Allah'ın vebâ hastalığını insanlara musallat etmesindeki hikmetlerden biri de kadere teslimiyeti öğretmektir. Bu hükme delil olarak şu âyet gösterilebilir: "Ne yerde ne de canlarınızda hiçbir musibet (afet, hastalık) olmaz ki Biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılı olmasın. Çünkü bunu yazıp tespit etmek, Allah'a çok kolaydır. Biz her şeyi yazmışız ki kaybettiğinize üzülmesiniz ve Allah'ın size verdiği nimet ile de sevinip şımarmayasınız. Çünkü Allah, kendini beğenip övünen hiç kimseyi sevmez." (Hadîd 57/22-23).

Hak Teâlâ, tüm mahlûkat için bir kader ve kaza takdir etmiştir. Kader asıl, kaza da onun fer'i konumundadır. Kader, kaza suretini bulmadıkça insan sebeplere tutunmak ile sorumludur. Şam'da tâun ve kolera hastalığının vuku bulduğunu duyan Hz. Ömer'in takındığı tavır bu meseleye en güzel örnek teşkil eder. (İskilipli, 1332, s. 20).

Hicretin 18. yılında Hz. Ömer, orduları denetlemek için Şam'a doğru giderken Şarğ denilen bir yerde ordu komutanları Ebu Ubeyde el-Cerrah ve önde gelen kimseler kendisini karşılarlar ve şehirde Vebâ/taun hastalığı olduğunu söylerler. Bunun üzerine Hz. Ömer

oraya girip girmeme hususunda sahabenin önde gelenleriyle istişarede bulunur. İstişare neticesinde Hz. Ömer Medine'ye dönmeye karar verdiğinde Ebu Ubeyde el-Cerrah, ona: "Allah'ın kaderinden mi kaçyorsun?" sorusunu yöneltir, Hz. Ömer, "Keşke bunu senden başkası söyleseydi yâ Ebâ Ubeyde! Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz" diyerek Ebu Ubeyde'yi kınar. Cevabın devamında da, "Şayet senin develerin olsa, iki yamacı olan bir vadiye götürsen, o yamaçlardan biri otlak, diğeri kıraç olsa develerini otlak yerde gütsen kıraç yerde de gütsen yine Allah'ın kadere ile gütmüş olmaz mısın?" der. Bu sırada yanlarına gelen Abdurrahman b Avf, Hz. Peygamber'in: "Bu hastalığın bir yerde çıktığını işittiğiniz zaman oraya girmeyiniz. Hastalık sizin bulunduğunuz yerde vuku bulursa, ondan kaçmak için sakın o yerden çıkmayınız" (Buhârî, "Kitabu't-Tıb", 43, 44, 45; Müslim, "Kitâbu's-Selam", 92, 93, 94, 95, 96,97, 98, 100) dediğini haber verir ve bu söz üzere geri dönülür.

İbn Kayyım el-Cevziyye (v.751), Hz. Peygamber'in vebâ olan bir yere girmeyi ve oradan salgından sonra çıkmayı yasaklamasını tam bir korunma olarak görerek böyle bir yere girmenin akla ve şeriata aykırı olacağını beyan eder ve bu hastalığın bulunduğu yerden çıkmamayı hem tıbbî gerekçelerle hem de kadere rıza göstermekle, tevekkülle açıklar. (İbn Kayyım el-Cevziyye, (1981), 4: 42-3).

Kadere teslimiyet, vebânın vaki olduğu yerlerden kaçmamayı gerektirir. Çünkü ondan korkup kaçmak hastalığın yayılmasına sebebiyet verir. Ondandır kaçmak ölümden kurtulmak anlamına da gelmez. Zira ecelin nerede ve ne zaman geleceği belli değildir. Bu sebeple hastalıkla mücadelede tek çıkış yolu Hz. Peygamberin vebâ ile ilgili tavsiyesine uymaktır. Bunun yanında vebânın insan vücudu üzerindeki etkisinin en aza indirilmesi için hareket etmekten uzak durmak gerekmektedir. (Özdiç, 2014, 12: 1, s. 308-310).

Kaza ve kadere inanmak, iman esaslarının en önemlilerindedir. Ona inanmamak, diğer iman esaslarını da inkâr etmek anlamına gelir. Yüce Allah, insanların kaza ve kadere bağlılığını test etmek için zaman zaman onlara vebâ gibi hastalıkları verir. Bu hastalıklar sebebiyle müminler kadere teslimiyetin önemini daha iyi idrak etmiş olurlar.

2.6. Cezalandırmak

Allah tarafından verilen musibetlerin, hastalıkların birer ceza olup olmadıkları hususunda İslâm âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bunların ceza olduğunu söylerken diğer bazıları ise bunların ceza olmadığını iddia etmişlerdir. Ceza olmadığını söyleyenler görüşlerini şöyle ispatlamaya çalışmışlardır.

Hak Teâlâ, "Bugün, her nefis, kazandığına (yaptığına) göre cezalandırılır" (Mü'min 40/17) buyurmuş ve bu cezanın ahirette olacağını haber vermiştir. Yine başka bir âyette "O, din gününün (Kıyametin) sahibidir"(Fatiha 1/3) buyurmuştur. Âlimler bu âyetlerden hareketle söz konusu cezanın Kıyamet gününde gerçekleşeceği konusunda müttefiktirler.

Dünyevî musibetler tüm insanları etkiler. Hatta bunlar, günahkârlardan daha çok sâlih müminlerin başına gelir. İşte bu sebeple Hz. Peygamber "Bela ve musibetler öncelikle peygamberlere, sonra velilere, sonra derece derece daha aşağı olanlara verilmiştir" (Buhârî, "Marda ve Tıb", 3) buyurmuştur. Bu rivayet, dünyevî musibetlerin daha evvel işlenmiş günahlara karşılık olarak verilmediğini gösterir.

Dünya, sorumluluk yurdudur. Şayet işlenen suçlara burada karşılık verilmiş olsaydı, o zaman dünya aynı anda, hem sorumluluk, hem de ceza yeri olmuş olurdu. Tüm bu deliller

vebâ vb. hastalıkların ilahî birer ceza olmadıklarını beyan etmektedir. (Râzî, 1988, 19: 460).

Ancak belâ ve musibetlerin işlenmiş günahlara karşılık birer ceza olduğunu söyleyenler de, "Başınıza gelen her musibet, işlediğiniz günahlar (ihmal ve kusurlarınız) sebebiyledir, hatta Allah günahlarınızın çoğunu da affeder" (Şûrâ 42/30), "Kazandıkları (günahlar) yüzünden, onları helak eder" (Şûrâ 42/34), "Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet, onların arzularına uyma ve seni Allah'ın indirdiği şeylerin bir kısmından uzaklaştırmalarından sakın. Eğer yüz çevirirlerse bil ki Allah onları bazı günahlarından dolayı bir belaya çarptırmak istemektedir. Gerçekte insanların çoğu fasıktrlar" (Mâide 5/49) mealindeki ayetler ile "İnsanoğluna bir ağaç çiziği (diken batması) veya benzeri (küçük) bir şey (bile), ancak onun günahı sebebiyle isabet eder." (Müsned, 6/261) hadis-i şerifini delil göstermektedirler. Bu nakli deliller, insanların musibetlere maruz kalmalarına veya helak edilişlerine gerekçe olarak yaptıkları şeyler olduğunu göstermektedir. (Râzî, 1988, 19: 460).

Vebâ hastalığını ilahi bir ceza olarak görenler ayrıca, "İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu. Allah dönüş yapsınlar diye işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor" (Rum 30/41) ayetini ve geçmişte yaşamış bazı milletlerin helâk edilişlerini delil göstermişlerdir. Bu delillerden hareketle onlar, yeryüzünde insan eliyle bozgunculuğun yayıldığını; zulmün arttığını, manevî değerlerin yok edildiğini, doğanın tahrip edildiğini ve insanın bu işlediklerinden ötürü cezalandırmaya maruz bırakıldığını savunmuşlardır. (Yazır, 1995, 6: 36).

Yukarıda verilen âyet, Kur'ân bağlamında değerlendirildiğinde insanların yapıp ettikleriyle kâinatın dengesini bozduklarını ve bundan dolayı da Yüce Allah tarafından hak ettikleri ceza olarak değil, bu azabın bir numunesine maruz bırakıldıklarını ima etmektedir. Tabiatın ve insanın doğallığının bozulması yine en çok insanları etkilemektedir. Yani insanoğlu işledikleriyle kendi kendisini belâlara düşürerek cezalandırmaktadır.

Hayvanların yaşam sahalarını işgal ederek tabii dengeyi bozmaya çalışan insanlar, farkında olmadan vebâ gibi salgın hastalıkların yayılma riskini de artırmaktadırlar. Oysa Kur'ân, insanların yapıp ettiklerini düzgün yapmalarını, fitrî düzeni bozacak tutum ve davranışlardan kaçınmalarını tavsiye etmektedir. Âyette geçen "onlara tattırma" ifadesi ister ceza ister çeşitli olaylar olarak görülsün her durumda insanlar bundan olumsuz etkilenmektedir.

Allah'ın verdiği musibetlerin hikmetlerini insanlar tam anlamıyla idrak edemezler. Ancak birtakım delillerden hareketle kısmi olarak bir sonuca ulaşabilirler. Vebânın ceza verme değil de, mükellefiyette imtihan etme kabilinden olduğunu söyleyenler kendilerince haklı gerekçeler öne sürmekle birlikte bunun bir ceza olduğunu söyleyenlerin de kendilerince haklı gerekçeleri vardır. Bize göre bu hususta orta yolu bulmak daha isabetli görülmektedir. Bu bağlamda vebâ hastalığını suçların tam karşılığı olarak değil, yalnız bir kısma karşılık geleceği şeklinde yorumlamak daha doğru olabilir.

3. Vebâ ile Mücadele Etme Yolları

İslam düşüncesine göre her şeyin yaratıcısı Yüce Allah'tır. Vebâ hastalığını insanlara musallat kıldığı gibi onun şifasını da yaratmıştır. Bu Hastalıkların insana verilmiş hikmetlerinden birisi de onları sınamaktır. Hz. Peygamber'in sağlık alanında öncülük ettiği birçok uygulama ve tavsiye, insanoğlunun vebâ ile nasıl mücadele edebileceğini de göstermektedir. Vebâ hastalığının fizik ve metafizik olmak üzere iki boyutu vardır. Hastalığın fiziki yönüyle tıp ilmi ilgilenir, hastalığa çare arayarak tedavi metotları geliştirir.

Metafizik yönüyle de genellikle din bilginleri uğraşır ve hastalığa müptela olanların zihin dünyalarına hitap ederler.

Vebâ hastalığını sadece bilimsel, fiziksel verilerle değerlendirip metafizik boyutunu dikkate almamak birçok açıdan insanlığın aleyhine bir sonuç doğurmaktadır. Çünkü insanoğlu ruh ve bedenden teşekkül etmiş bir varlıktır. Beden, görünen âlemi temsil ederken ruh ise metafizik âleminden haber verir. Bilim adamları, metafizik yönünü ihmal ettiklerinden dolayı bazı hastalıklar için bir türlü çözüm üretememektedirler.

Vebâ salgını ile mücadele edebilmek için yalnızca tıbbi tedavi yetmez, aynı zamanda ruhsal, psikolojik tedavinin de olması gerekir. Çünkü bazı fizyolojik ve anatomik hastalıklar ilaç veya cerrahi operasyonlar ile iyileştirilebilir ancak ruhsal rahatsızlıklar için ilaç vb. tedavilerin tek başına yetmeyeceği bilim dünyasının da kabul ettiği bir realitedir. (Glynn, 2004, s. 89; Öztürk, 2006, s. 199). Tüm maddi imkânlarla sahip oldukları halde hastalıklara tahammül göstermeyerek yaşamlarına son veren insanlar bu duruma en güzel örnek teşkil eder. Bu sebeple İslâm dini, vebâ hastalığının üstesinden gelebilmek için fizik ve metafizik kaynaklı yöntemlere dengeli başvurmayı önerir. Bu hastalık sürecinde karantina ve tıbbi tedaviyi gerekli gören İslâm, aynı şekilde insanın korku ve endişeden uzak durarak, dua ve niyazda bulunarak, sadaka vererek ruhsal, manevi destek almasını da şart koşar.

3.1. Karantina

Bulaşıcı hastalıklardan korunmak için insan veya hayvanların belli bir yerde gözetim ve kontrol altında tutulması anlamına gelen karantina, vebâ ile mücadele etmenin ilk basamaklarından sayılır. Vebâ, basil türünden bir virüsün, mikrobun yol açtığı salgın bir hastalıktır. Vebâyı genellikle fare ve pireler bulaştırır; pireler hastalığı hayvandan hayvana taşır, insandan insana da öksürük ve balgam vasıtasıyla geçer. Hava, elbise, ticaret eşyası, mektup ile de hastalık taşınabilir; sefalet, fakirlik ve pislik hastalığın bulaşma ve ortaya çıkmasına neden olur. Bu sebeplerden ötürü vebâyâ tutulan hastalar karantinaya alınarak sağlık kuruluşlarına yönlendirilir. Hastaların temas ettiği tüm eşyalar mikrop taşıyan özellikte olduğu için dezenfekte edilir. İyileşme dönemine girdikten sonra dahi bulaştırabilme ihtimaline karşı hastaların karantina süreçleri devam ettirilir. (Ataseven, 1967, 4: 37-38.)

Daha önceki konularda da değinildiği üzere karantina uygulaması ile ilgili Hz. Peygamber şu tavsiyede bulunmuştur: “Bir yerde vebâ hastalığı olduğunu işittiğiniz zaman oraya girmeyiniz. Hastalık içinde bulunduğunuz yerde vuku bulursa, ondan kaçmak için sakın o yerden çıkmayınız” (Buhârî, “Kitabu’t-Tıb”, 43, 44, 45; Müslim, “Kitâbu’s-Selâm,” 92, 93, 94, 95, 96,97, 98, 100) Bu hadis-i şerif, mikrobun bilim adamlarınca keşfedilmesinden asırlar öncesinde, bugün salgın hastalıklarda uygulanan tecrit - karantina yöntemini haber vermiş ve vebâ salgınının mikrobik - bulaşıcı bir hastalık olduğunu bildirmiştir.

Hz. Peygamber, vebâ ve cüzzam gibi hastalarla temastan kaçınılmasını ısrarla emretmiştir. Hatta kendisine biat etmek için Medine’ye gelmekte olan Sakîf kabilesi heyetinde cüzzamlı bir hastanın olduğu söylenince onun geri dönmesini istemiş ve biatının kabul edildiğini haber vermiştir (Müslim, “Selâm”, 126; İbn Mâce, “Tıb”, 44). Hz. Peygamber, hasta hayvanların sağlam hayvanlardan tecrit edilmesi gerektiğini de ifade etmiştir (Müslim, “Selâm”, 104-105; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24). Halifeliği döneminde Suriye’ye gitmek üzere yola çıkan Hz. Ömer’e bölgede vebâ hastalığı olduğu bildirilince geri dönmüş; kendisine, “Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun?” diyenlere Allah’ın kaderinden yine

O'nun kaderine kaçacağını söylemiştir (Buhârî, "Tıb", 30; Müslim, "Selâm", 98-100; Taberî, 1995, 6: 437). Tüm bunlar, vebâ'ya yakalanan kimselerin iyileşebilmeleri için karantinaya alınmalarının zorunlu olduğunu göstermektedir.

3.2. Tıbbi Tedavi

Kur'an'da, tıbbi tedavi metotlarından doğrudan söz edilmemiş, ancak onun şifa kaynağı olduğundan söz edilmiştir: "Kur'an'dan mü'minler için şifa ve rahmet olan şeyleri indiriyoruz. Zalimlerin ise zarardan başka bir şeylerini artırmaz" (İsrâ 17/82). Ayrıca can boğaza geldiğinde insanların: "Bunu tedavi edebilecek kim vardır?" diyecekleri anlatılmıştır. (Kıyâme 75/27).

Hastalıkların tedavi edilmesinde ilaçlar birer araç olarak kabul edilir. Bu araçlar canlı ve şuurlu varlıklar olmadığından kendi kendilerine karar verip neticeye ulaşamazlar. Bunlar ancak Allah'ın (cc) dilemesi ile hareket edebilir. Kaldı ki Yüce Allah tarafından verilen her hastalığın bir şifası da vardır. Nitekim Hz. Peygamber: "Tedavi olunuz. Çünkü Allah, şifasını yaratmadığı bir hastalık yaratmamıştır. Ancak bir hastalık müstesna o da ölümdür. (Ebu Davud, "Tıb" 1; İbn Mâce, "Tıb" 1) şeklinde buyurmuştur. Hastalığından dolayı Hz. Peygamber'e gelenlere onun tıbbi nitelikte önerilerde bulunması da bunun bir kanıtıdır (Buhârî, "Tıb" 24; Tirmizî, "Tıb" 6).

Hadis-i şeriflerde bilinen tedavi yöntemleri değerlendirilerek, bunlardan İslâm'a aykırı olmayanlara ve faydası görülenlere müsaade edilmiştir. Hacamat, dağlama, sünnet etme gibi uygulamalara izin verilirken, rukyede değişiklik yapılarak dualarla tedavi şekli tavsiye edilmiştir. Tedavi yöntemlerine başvurulması, müslim ve gayri müslim ayırt edilmeksizin alanında uzman hekimlerin tavsiyelerine uyulması önerilmiştir. Tedavisi olmayan hastalıklar için ise sabredilmesi ve bunun Allah'a (cc) kavuşmak için bir vasıta olduğu telkin edilmiştir.

Tıbbi tedavide amaç hastalığa yakalananların bazı ilaç veya yöntemlerle bu hastalıktan kurtulmalarıdır. Bu tedavi yöntemlerinden biri aşılama diğeri antibiyotik kullanımıdır. (Ana Britanica, 2000, "Vebâ" mad, 21: 558). Aşılama yöntemi her zaman fayda sağlamaz. Ancak hastalık bulaşıcı duruma geldiğinde ve yüksek risk grubu oluşturduğunda koruma amaçlı yapılması önerilir. Vebâ salgınının tedavisi için Müslüman hekimlerin de bazı önerileri vardır.

İslâm tarihinde bulaşıcı hastalıklar ile ilgili birtakım görüşler ortaya atılmış ve bu doğrultuda da bazı tedavi yöntemlerine başvurulmuştur. Hz. Ömer'e bazı kimselerin memleketlerinde salgın bir hastalığın ortaya çıktığını bildirmesi üzerine o, Arapların bu hususta çokça güvendiği hekimlerden Haris b. Kelede es-Sekafi'ye böyle bir süreçte ne yapılabileceğini sormuştur. Haris b. Kelede de Hz. Ömer'e salgın hastalıkların Arap yarımadasında sıkça belirdiğini söyleyerek, Süreyya yıldızının ortaya çıkış vaktine kadar hayatlarını sürdürdükleri mekânları terk ederek daha havadar bölgelere gitmelerini ve bilhassa bu zaman zarfında soğan, sarımsak ve pırasa gibi sebzelerle beslenmelerini, çıplak ayakla yerlere basmamalarını, gündüz vakti yatmamalarını ve Semen-i Arabî adıyla bilinen yağı sürünmelerini önermiştir. (Endelüsî, 1993, s. 363).

Yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda “Süreyya yıldızının ortaya çıkış vaktine kadar göç” önerisi o yerdeki tabii durumla ilişkili olduğu belirtilmektedir. Buna göre Süreyya yıldızının ortaya çıkışı ile yaz mevsiminin geleceği, bu mevsimde sıcaklık derecesinin yükselmesi ile bölgedeki bataklıkların kuruyarak zararlı böceklerin yok olacağı ve bu değişim ile bulaşıcı hastalıkların ortadan kalkacağı kastedilmiş olabilir. Ayrıca soğan, sarımsak, pırasa vb. sebzelerin mikropları ve virüsleri yok etme niteliği taşıdıkları belirtilerek es-Sekaff’in önerilerinin ne kadar mühim olduğu vurgulanır. (Endelüsi, 1993, s. 364). Bu nedenle vebâ salgınının tedavisinde, vücudun direncini artırıcı gıdalarla beslenmenin daha yararlı olacağı söylenmektedir.

İbn Sina’nın da vebâ’nın tedavisi için bazı tavsiyeleri vardır. Ona göre salgının nedeni, atmosferdeki değişiklikler ile bunu tetikleyen yapay ve tabii hadiselerdir. Salgının nedenini bu şekilde yorumlayan İbn Sina’ya göre bu salgının tedavisi de kan akıtmak, muhtevasında demir oksit taşıyan “ermenî kili” adındaki maddeden yakılar kullanmak, salgından ötürü şişen bölgeyi çizerek yarmak, merhem sürmek ve içeriğinde sirke, gül suyu, sakız ve menekşe gibi bitkiler olan süngerleri yara üzerine koymaktır. (Panzac, 1997, s. 156). Kan akıtılmasının nedeni, hava ile kanın doğrudan teması sonucu kanın kirlenmesi ve bundan dolayı pis kanın akıtılarak vücutta temiz kanın akışını temin etmektir. (Kurt, 2009, s. 61). Görüldüğü gibi tıbbî tedavi yöntemi, vebâ salgını ile mücadele etmenin en öncelikli şartı olarak kabul edilmektedir.

3.3. Korku ve Endişeden Uzak Durmak

Müminler kadere iman etmekle mükellef tutulmuştur. Kadere iman etmek nimetlerin de musibetlerin de Allah’tan (cc) geldiğine tam bir teslimiyetle inanmayı gerektirir. Çünkü müminler, Hak Teâlâ’nın izni olmadan hiçbir hastalığın kendilerine zarar veremeyeceğinin bilincinde olup paniklemenin, korkmanın iman şuuruyla bağdaşmayacağına inanırlar. Bu şuurda olan kimseler, tüm tedbirleri alır sonrasında da Allah’a tevekkül ederek hastalığın olumsuz etkilerini en aza indirirler.

Gereksiz panik yapmak, aşırı korkmak, her an geleceğinden endişe duymak ve tedirgin olmak iman şuuruyla çelişir. Allah’ın (cc) izni olmadan bir yaprağın bile yere düşmeyeceği inancını taşıyan müminler, vebâ hastalığı karşısında yılmazlar ve her zaman “İster yeryüzünde olsun, ister kendi canlarınızda, sizin başınıza gelen ne varsa, daha Biz yaratmadan önce o bir kitapta yazılıdır. Bu ise Allah için pek kolaydır” (Hadid 57/22) mealindeki ayete tutunarak teselli bulurlar.

Dünyevî korku ve endişelerden söz eden âyetlerin büyük bir kısmı, herhangi bir dinî meseleyle ilişkilendirilir. Meselâ Allah’ı seven ve O’nun rızasını elde etmeye çalışan samimi müminlerin özellikleri verilirken onların haksız kınama ve eleştirilerden korkmadıkları belirtilir (el-Mâide 5/54). Başka bir âyette açlık, mal ve can kaybı gibi musibetlerin yanında dünyevî korkuların da Allah’ın insanları sınamak için bu dünyada onları maruz bıraktığı sıkıntılar olduğu ifade edilir. (el-Bakara 2/155; Kara, 1997, 16: 528). Dolayısıyla vebâ’ya yakalanan müminler bunun bir imtihan olduğunu düşünüp psikolojik olarak rahatlamaya çalışırlar.

Gazzâlî (v.505/1111), korkunun ifrat, tefrit ve vasat mertebelerinin olduğunu söyleyerek ifrat derecesinin ümitsizlik ve karamsarlığa hatta psikolojik hastalıklara yol

açacağı, tefrit derecesinin ise gevşeklik ve lakaytlık doğuracağını, dolayısıyla bu her iki şeklin ortasının bulunması gerektiğini vurgular. Gazzâlî, aşırı korku ve endişenin ümitsizliğe neden olan, akıl ve vücut sağlığını olumsuz etkileyen ve kesinlikle tedavi edilmesi gereken bir hastalık olduğunu belirtir (İhyâ', 1989, 4: 157-158, 166).

Vebâ hastalığına tutulan bir kimse korku ve endişeden uzak durarak kendisi için ruhsal, psikolojik bir destek sağlar. Bu çerçevede ecel vaktinin mukadder olup değişmeyeceğine, vebâ hastalığıyla ölmesi durumunda şehitlik mertebesini kazanacağına inanarak teselli bulur. Hatta bu hastalık sebebiyle, dünyaya olan bağlılığını azaltarak ahireti için daha fazla güzel amellerde bulunmaya çalışır, böylece ehl-i dünya için düşünülmesi bile son derece acı veren dünyadan ayrılığı kendisi için istenen bir konuma getirir. İşte netice itibarıyla müminlerin bu duruşları onları dünya ve ahiret saadetine kavuşturur.

3.4. Dua ve Niyazda Bulunmak

Dua etmek, insanlarda yaratılıştan gelen bir durumdur ve bilhassa musibet anlarında Hak Teâlâ'ya yalvarmak, yalnızca O'ndan yardım dilemek vebâ'yı bertaraf etmenin en önemli aşamalarındandır. Baş edemeyeceği boyutta bu hastalık ile karşılaşan veya kendilerini çıkmazda gören kimseler, Allah'a (cc) dua ve niyazda bulunarak bu sıkıntılarını azaltabilirler. Bu şuurla hareket eden insanlar, psikolojik olarak rahatlar ve musibetler karşısında daha olumlu bir duruş sergilemeye çalışırlar. Kur'ân'da insanoğlunun her hangi bir musibet ile karşılaştığında, Allah'a (cc) yalvarıp yakardığı ve O'ndan yardım dilediği anlatılır: "İnsana bir sıkıntı dokundu mu, gerek yan üstü yatarken, gerek otururken, gerekse ayakta iken (her hâlinde bu sıkıntıdan kurtulmak için) bize dua eder. Ama biz onun bu sıkıntısını ondan kaldırdık mı, sanki kendisine dokunan bir sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi geçer gider. İşte o haddi aşanlara, yapmakta oldukları şeyler, böylece süslenmiş (hoş gösterilmiş)tir" (Yûnus 10/12); "İnsan iyiliği istemekten bıkmaz. Ama kendine bir kötülük dokunduğunda hemen karamsarlığa düşer, ümitsiz olur." (Fussilet 41/49).

Dua, Kur'ân'da bir ibadet olarak gösterilmektedir: "Rabbimiz buyurdu ki: "Bana dua edin duanıza icabet edeyim. Bana ibadetten büyüklük taslayanlar küçük düşürülmüş olarak cehenneme gireceklerdir." (Mu'min 40/60). İnsan, ancak duasını duyan, kendisini gören ve olağanüstü bir güce sahip bir zata dua eder ve yalvarır. Bu durum, aynı zamanda dua eden kişinin, istekte bulunduğu zat karşısındaki aczinin bir ifadesidir. Böylece birey, kendisini görmediği halde, her zaman ve her yerde o zata gizli ve açık, sessiz ya da sesli dua eder. O niyazda bulunurken, yalvardığı zatın kendisini nerede olursa olsun gördüğüne, sesini işittiğine ve her an duasına cevap verebilecek bir güce sahip olduğuna inanır ve dayandığı bu yüce kudret sayesinde maruz kaldığı vebâ hastalığından kurtulabileceği umudunu taşır. (Mevdûdî, 1986, 5: 157).

"Öyle ise siz beni (ibadetle) anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin; sakın bana nankörlük etmeyin! Ey inananlar, sabretmek ve namaz kılmakla Allah'tan yardım dileyin. Şüphesiz ki Allah, sabredenlerledir." (el-Bakara 2/152-153). "De ki: Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin ki?" (Furkân 25/77). Bu âyetlerde de ibadet ile dua arasında bir ilişkiden söz edilir. Kulun dua ile Yüce Allah nezdinde bir kıymet kazandığı, dua etmemesinden dolayı ise değersiz bir seviyeye düşeceği ifade edilir. Bununla birlikte Rabbini her türlü yüce vasıflar ile överek O'na yalvaran kul, bu musibet ile ancak O'nun yardımıyla baş edebileceğini düşünür.

İslâm'da dua, şifa vesilesi olarak da kabul edilir. Ruhi ve cismani yönü bulunan insanın bu çift yönlü yapısı sürekli bir etkileşim halindedir. Bu nedenden dolayı fiziksel rahatsızlıklar belli bir süre sonra insan psikolojisini etkileyerek, stresin çoğalmasına ve sonuçta ruhi ve bedeni hastalıkların ortaya çıkmasına yol açar. İşte bu noktada dua devreye girerek insan ruhunun aşkın bir gücün korumasında olduğunu hissetmesini sağlayarak ona bir rahatlık, huzur verir ve iyileşme sürecini hızlandırır. Çağdaş yazarlar da dua ve tıp, dindarlık ve fiziksel sağlık arasında olumlu bir ilişkinin olduğundan söz ederler. Aynı şekilde stres ve hastalıklar arasında doğru orantılı bir ilişkinin varlığını da kabul ederler. Bu yazarlar, dindarlığın stresi azalttığını ve bu sebeple dindar insanların daha az hastalandığını iddia ederler (Glynn, 2004, s. 89; Kurt, 2009, s. 52).

Hz. Peygamber, müminlere her türlü durumda dua etmelerini ısrarla tavsiye etmiştir. Nitekim bir hadiste: "Kendisine dua kapısı açılmış olan kimseye rahmet kapısı açılır. Hak Teâlâ'dan istenenler arasında O'nun en sevdiği şey afiyettir. Dua, vuku bulmuş ve bulmamış her çeşit belayı bertaraf eder. Gerçekleşmesine karar verilmiş bir belaya sadece dua mani olur. Öyleyse size dua etmenizi emrediyorum" (Tirmizî, "De'âvât", 102) şeklinde buyurulmuştur. Bu anlamda Hz. Peygamber'den birçok dua rivayet edilmiş, O, sadece kendisi için değil kendisinden hastalığının iyileşmesi için istekte bulunanlara: "Allahım, ey insanların Rabbi, hastalık ve sıkıntıların gidericisi şifa ver sen şifa verensin senden başka şifa veren yoktur, öyle bir şifa ki geride hiçbir hastalık bırakmasın" (Buhârî, "Tıb" 38; Tirmizî, "Cenaiz" 4) şeklinde dua etmiştir. Ancak Hz. Peygamber hastalıklardan korunmak ve şifa için duanın tıbbi tedbirler ile birlikte yapılmasını tavsiye etmiştir. (Buhârî, "Tıb" 34; Tirmizî, "Tıbb" 20).

Dua, insana güven duygusu veren, kendisini emniyette tutan bir eylem tarzıdır. İnsanın vebâ'dan kurtulmak için sadece tıbbi yöntemlere başvurması yeterli değildir. Bu yöntemlerin yanı sıra dua ile şifa istemek de tedavi için gereklidir. Bu anlamda İslâm, öncelikle tıbbi vesilelere başvurmayı akabinde de dua etmeyi lüzumlu görür.

3.5. Sadaka Vermek

Allah katında kader iki türdür. Bunlardan biri Levh-i Mahfûz'da yazılanlardır ki bunların sonradan değişmesi mümkün değildir. Diğeri ise Levh-i Mahv ve İsbât denilen kader çeşididir ki bunda yazılıp programlananlar, sadaka ve dua gibi ibadetlerle Allah tarafından değiştirilebilir. Bu bağlamda vebâ hastalığını bertaraf etmenin yollarından birinin de sadaka vermek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla dua ve sadaka ile belânın def'i ilahî kaderden sayılır. Dua ve sadaka, musibetin giderilmesinin sebepleri, rahmetin indirilmesine de vesile olan amillerdir. Dua ve sadaka, kaza ve belayı defedip kötü ölümü bertaraf ettikleri gibi, ömrü de bereketlendirirler (Tirmizî, "Kader" 6; "Daavat" 101). Dolayısıyla dua etmek ve sadaka vermek, kaderimizin daha iyi olması ve vebâ gibi hastalıklara yakalanmamak için başvurulması gereken en önemli amillerden sayılmaktadır. (Oral, 2016, s. 148-149).

Vebâ vb. hastalıklardan korunmak için fiili ve kavli dua edilmesinin yanı sıra sadaka verilmesi de Hz. Peygamber'in "sadaka...belâyı defeder; ömrü de uzatır" (Buhârî, "Edeb", 12; Müslim, "Birr", 20, 21; Ebû Davud, "Zekât", 45) ifadesiyle önerilir. Sadaka mal ile olduğu gibi diğer amellerle de olabilir. İnsanın, nimetlere şükretmesi (İbrahim 14/7), aldığı tüm önlemlere rağmen başa gelen vebâ gibi bela ve musibetlere de katlanması bir kulluk vazifesidir (el-Bakara 2/155). Şükretmek, nimetleri ziyadeleştirdiği gibi başa gelen belalara sabretmek de insanın manevî derecesini yükseltebilir. Bir kimsenin bütün tedbirleri aldıktan

sonra “dua ve sadaka bela ve musibeti savuşturur, başa gelmiş olan musibet için de henüz gelmemiş olan bela ve musibet için de fayda sağlar” (Tirmizî, “Daavat”, 112) önerisi doğrultusunda fiili duayı yerine getirdikten sonra sadaka vermesi, Allah’a dua ile kaza ve musibetlerden de sığınma dilemesi kader ve tevekkül inancını taşıyan mü’min biri için yapılması gereken en doğru yöntemdir. (Oral, 2016, s. 152).

"Sadaka Rabbin, gazap ateşini söndürür ve kötü insanların tiksindiği ölümü de bertaraf eder". (Tirmizî, “Zekât”, 28) Bu hadis-i şerife göre sadaka, Allah’ın (cc) gazabına maruz kalmamak için bir kalkan vazifesi görür. Ömrü hayır ve hasenat ile bereketli kılarak ecel vaktini geciktirebilir. Bu nedenle vebâ hastalığının defî için bol bol sadaka vermek, tövbe ve istiğfarda bulunmak gerekir.

Görüldüğü üzere vebâ salgını birçok hikmete binaen insanlara musallat kılınmıştır. Böyle bir süreçte yapılması gereken öncelikli işlerden biri bu musibeti sabır ve metanetle karşılamak ve insanı kadere isyan ettirecek tarzdaki yaklaşımlardan uzak durmaktır. Bu bağlamda sadece karantinaya girmek, tıbbi tedavi gibi maddi tedbirler almak yetmez aynı zamanda korku ve endişeden uzak durmak, dua ve niyazda bulunmak ve sadaka vermek gibi manevi tedbirlere de başvurmak gerekir. İşte İslâm dini tüm bu tedbirlere uymayı öğütlediği gibi aynı zamanda bunları ibadet telakki etmektedir.

Sonuç

İlkçağlardan günümüze kadar etkisini sürdüren bulaşıcı hastalıklar, her zaman insanların korkulu rüyası olmuştur. Dünyanın birçok yerinde ortaya çıkan ve içinde vebânın da olduğu bu hastalıklar, devletleri ve milletleri her anlamda ciddi sıkıntılarla karşı karşıya bırakmıştır. Sağlık açısından risk teşkil eden ortamlar, savaşlar, tabii afetler ve açlık, insanları vebâ karşısında çaresiz bırakmış ve neticede birçok kitlesel ölümlere sebebiyet vermiştir. Bu hastalık dönemlerinde yaşanan korku ve endişe, fertleri ve toplumları buldukları yerlerden göç etmeye zorlamıştır.

Vebâ hastalığına yakalananlar büyü ve sihir gibi tedavi yöntemlerine başvurmuş, bununla birlikte yeni batıl inançlar zuhur etmiştir. Ancak müminler, bu hastalığın insanların günahları sebebiyle verildiğine ve bununla insanların sınındıklarına inanmışlardır. Bu inanç, onlarda kaza ve kadere olan teslimiyeti beraberinde getirmiş, onların sabır, şükür, fedakârlık, mücadele ve umut duygularını canlı tutmuş, kulun hikmet dolu imtihan dünyasında çekilebilecek ızdırapları hafifletip, korku ve ümitsizlik gibi bireyi olumsuz durumlara düşürebilen duygulara karşı koruyucu bir fonksiyon üstlenerek yaşama arzusunu da kuvvetlendirmiştir. Bu bağlamda Yüce Allah, insanların kaderlerinde var olan şeyleri gizleyerek, geleceğe daima umutla bakmalarını istemiş, tüm tedbirlere rağmen başa gelen vebâ hastalığına karşı sabretmeyi de en büyük ibadet saymıştır.

Temelde Kur’ân ve sünneti esas alan müminler, her hususta olduğu gibi vebâ hastalığı konusunda bilgi edinmek için de öncelikle bu iki kaynağı ölçüt olarak benimsemişlerdir. Kur’ân, önemine binaen bazı konulara doğrudan temas etmiş bazılarında ise işarette bulunmak ile yetinmiştir. Çünkü o, herhangi bir mevzuyu konu edinen sıradan bir kitap değil, bir hidayet kaynağıdır. Bu bağlamda Kur’ân, bulaşıcı bir hastalık olarak tanımlanan vebâ kelimesine doğrudan yer vermemiş ancak ona işaret eden “ricz” kelimesine yer vermiştir. İsyânkâr tutumlarına karşılık olarak Hak Teâlâ münkirleri cezalandırmak için

gökten bir azap (ricz) olarak vebâ salgınını onlara musallat kılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'da "ricz" kelimesi; vebânın azap olduğunu gösteren bir ifade olarak kullanılmıştır.

Sünnette de vebâ hastalığına karşı karantina uygulaması önerilmiş, Hz. Peygamber'in vebâ olan bir yere girmeyi ve oradan salgından sonra çıkmayı yasaklaması tam bir korunma yöntemi olarak görülmüştür. Böyle bir yere girmek akla ve şeriata aykırı olduğu gibi bu hastalığın bulunduğu yerden çıkmamak da hem tıbbî gerekçelerle hem de kadere rıza göstermekle izah edilmiştir.

İslâm dini, tüm salgın hastalıkların ve toplumsal musibetlerin kısmen bir ceza olduğunu kabul eder. Ancak bu cezanın, masum insanları etkilemesi durumunda onların ahirette şehitlik makamına ulaşacaklarını, bu sıkıntılar sebebiyle büyük mükâfatlara nail olacaklarını belirtir. Dolayısıyla İlahî cezanın vuku bulmasına sebep olan kimseler için bu cezalar bir felaket olmakla birlikte masum insanlar için onların ahirette kurtuluşuna vesiledir. Zalimlerin ahirette görecekleri azabın küçük bir provasası şeklinde olan vebâ salgınıyla Yüce Allah; şımarmış, yoldan çıkmış insanları en küçük bir mikrop hastalığıyla bile yok edebileceğine işaret etmektedir.

Yüce Allah, insanları bela ve musibetlerle sınar, uyarır ve bu vesileyle kadere teslimiyeti öğretir. Müminleri bu belalar aracılığıyla sabretmeye alıştıırır, bu sabır sayesinde onlara bol mükâfatta bulunur ve onlara psikolojik bir rahatlık sağlar. Kâfirleri bu sayede İslam dininin delilleri konusunda daha ciddi düşünmeye, onlardan ders alarak itaat etmeye sevk eder. Münafıkları ise bu bela ve musibetler vasıtasıyla müminlerden ayırt eder.

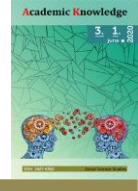
Kur'ân bağlamında düşünüldüğünde, insanın yapıp ettiklerinin karşılığının aslında ahirete bırakıldığı görülür. Ancak pek çok hikmete binaen Yüce Allah'ın külli iradesine bağlı olarak bazen bu dünyada da cezaların verileceği geçmiş ümmetlerden bazılarının helak edilişlerinden anlaşılmaktadır. Kur'ân'a göre şayet her suçun cezası bu dünyada verilmiş olsaydı insanlığın çoğunluğu şimdiye kadar yok edilmiş olurdu. Ancak Hak Teâlâ'nın kâinata koymuş olduğu yasaların bu şekilde tecelli etmediği açıktır. Kur'ân bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında cezaların genel anlamda bireysel olduğu göze çarpar. Vebâ hastalığının da bu bağlamda ilahî bir işaret ve bir ibret vesilesi olarak görülmesi Kur'ân'ın ruhuna uygundur. Ancak vebâ hastalığının bir ceza olduğunu söyleyenlerin de kendilerince haklı gerekçeleri vardır. Bize göre bu hususta orta yolu bulmak daha isabetli bir yoldur. Vebâ hastalığını suçların tam karşılığı olarak değil, yalnız bir kısmına karşılık geleceği şeklinde yorumlamak daha doğru olabilir.

İslâm dini, vebâ hastalığının üstesinden gelebilmek için fizik ve metafizik kaynaklı yöntemlere dengeli başvurmayı önermiştir. Çünkü bu gibi hastalıkların sadece ilaç veya cerrahi operasyonlar ile her zaman düzelmesinin mümkün olmadığı bilim dünyasının da kabul ettiği bir gerçektir. Bu hastalık sürecinde karantina ve tıbbi tedaviyi gerekli gören İslâm, aynı şekilde insanın korku ve endişeden uzak durarak, dua ve niyazda bulunarak, sadaka vererek ruhsal, manevi destek almasını şart koşmuş, bulaşmanın önlenmesi için temizliğe son derece dikkat edilmesini de tavsiye etmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. b. M. Ş. (1981). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı.
- Ana Britanica*. (2000). İstanbul: Ana.
- Armağan, L. (2005). 17. Yüzyılın sonu ile 18. Yüzyılın Başlarında Batı Anadolu ve Balkanlarda Görülen Vebâ Salgınlarının Sosyo-Ekonomik Etkisi Üzerine Bir Araştırma. 38. *Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ataseven, A. (1967). Bir Hadisin düşündürdükleri Vebâ Hastalığı ve Karantina. *İslam Medeniyeti Dergisi*, 1(4), 37-38.
- Buhârî, M. b. İ. (1988). *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. (Mehmed Sofuoğlu, Çev.), İstanbul: Ötüken.
- el-Cevherî, İ. b. H. (1982). *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. (Ahmed Abdülğafûr Attâr, Nşr.), Kahire.
- Çelebi, İ. (2010). Sünnetullah. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (cilt 38, s. 159-160). İstanbul: TDV.
- Doğan, M. (2001). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Vadi.
- Endelüsî, A. b. H. (1993). *et-Tıbbu'n-Nebevî*. (Muhammed Ali el-Bâr, Nşr.), Beyrut.
- Gazzâlî, E. H. M. (1989). *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. (Ahmet Serdaroğlu, Trc.), İstanbul: Bedir.
- Glynn, P. (2004). *Kanıt Post-Seküler Bir Dünyada İnanç ve Bilimin Uzlaşması*. (Ali Ayten, Yasin Ünlütürk, Zehra Şahin, Çev.), İstanbul: Gelenek.
- Hacettepe Üniversitesi*. (2008). <http://www.pediatri.hacettepe.edu.tr/Katki/2002-1/vebâ.html>, 19.04.2008.
- Hunke, S. (ts.). *Avrupanın Üzerine Doğan İslam Güneşi*. (Servet Çetin, Çev.), İstanbul: Bedir.
- İbnü'l-Esir, A. b. M. b. E. (1970). *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs*. (Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tennâhî, Nşr.), Riyâd.
- İbn Hacer el-Askalânî, A. b. A. (1991). *Bezlü'l-Mâûn fî Fadli't-Tâûn*. (Ahmed İsam Abdülkadir el-Katib, Nşr.), Riyâd: Darü'l-Asime.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ş. M. (1981). *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbad*. (Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Thk), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İskilipli, A. E. (1332). *Mir'atü'l-İslâm: İ'tikad Kısmı*. İstanbul: Matbaa-i Şems.
- Kara, M. (1997). Havf. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (cilt 16, s. 528-531). İstanbul: TDV.
- Kurt, İ. (2009). *Hadislerde Vebâ ve Korunma Yolları Bezlü'l-Mâ'ûn Adlı Eser Çerçevesinde*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Kurtubî, M. B. A. (2005). *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Buruç.
- Kutup, S. (1991). *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. (Sâlih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, İbrahim Türklü, İbrahim Tüfekçi, Çev.), İstanbul: Dünya.
- Mevdûdî, E. A. (1986). *Tefhîmu'l-Kur'ân*. (Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Hamdi Aktaş, Trc.), İstanbul: İnsan.
- Müslim, E. H. M. b. H. K. (1973). *Sahîh-i Müslim Tercemesi*. (Ahmed Davudoğlu, Trc.), İstanbul: Sönmez.
- Nikiforuk, A. (ts.). *Maşherin Dördüncü Athısı Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi*. (Sebahattin Erkanlı, Çev.), İstanbul: İletişim.
- Nursi, S. (2010). *Mektubat*. İstanbul: Söz Basım.
- Oral, O. (2016), Trafik Kazaları ve Kader İlişkisi -Dua, Sadaka ve Tevekkül Bağlamında. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3(5), 129-155.
-

- Özdiñ, R. (2014). Allah'ın Kaderine Kaçmak: Vebâ ve Kolera Etrafında Tedbir Düşüncesi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12(1), 295-318.
- Özsoy, Ö. (1994). *Sünnetullah*. Ankara.
- Öztürk, Y. (2006). *Kur'ân Işığında Sebeplerin Sorgulanması*. İzmir: Yeni Akademi.
- Panzac, D. (1997). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Vebâ*. (Serap Yılmaz, Çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- er-Râzî, F. (1988). *Mefâtilu'l-Gayb (Tefsîru'l-Kebîr)*. (Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, Sadık Doğru, Trc.), Ankara: Akçağ.
- Sarıyıldız, G. (2001). Karantina. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (cilt 24, s. 463-465). İstanbul: TDV.
- et-Taberî, E. C. M. b. C. (1995). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. (ts.). *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*. (Osman Zeki Mollamehmetoğlu, Trc.), İstanbul: Yunus Emre.
- Yazır, E. M. H. (1995). *Hak Dini Kur'ân Dili*. (M. Nûr Çetin, Taha Parlar, İdris Şen, Mesut Okumuş, Mevlüt Uyanık, Orhan Atalay, Yusuf Canbolat, Âlim Gür, Thk.), Ankara: Akçağ.
- Zehebî, E. A. M. b. A. (1961). *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Mısır: Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Hablî ve Evlâdihi.
-



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 28.02.2020
Kabul Tarihi / Date Accepted : 09.05.2020
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2020
Yayın Sezonu / Pub. Date Season : Bahar / Spring

Uluslararası Ticaret Lojistiğinde Türkiye ve Avrupa'nın Yeri

Zülfükar Aytaç KİŞMAN*, Fatma AYDIN**

Anahtar Kelimeler:

Uluslararası Ticaret,
Lojistik,
Türk Lojistik
Sektörü,
Avrupa,
Türkiye

ÖZ

Uluslararası ticaret ülkelerin birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında gün geçtikçe etkisi artan ve ülkelerin politik ilişkileri ile paralellik arz eden ve politik ilişkilerin de gelişmesine katkıda bulunan bir kavram olarak özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında önem kazanarak karşımıza çıkmaktadır. Uluslararası ticaretin önemine binaen ülkeler arasındaki bu ticari ilişkilerin doğru ve sorunsuz şekilde yürütülmesi için de çeşitli düzenlemeler uluslararası kuruluşlarca yapılmaktadır. Uluslararası ticaretin damarları olarak ifade edilebilecek olan lojistik sektörü ise geleceğin gözde iş alanlarından biri olarak son yıllarda gelişen bir sektördür. Firmalar gerek rekabet ortamında mevcut üstünlüğünü sağlayabilmek için gerekse de sürekliliklerini temin etmek için bu sektöre oldukça önem vermektedirler. Ülkelerin lojistik sektörü içerisinde aldıkları pay da hakeza gün geçtikçe önem arz etmektedir. Bu çalışmanın amacı lojistik sektörüne genel bir bakış ile beraber lojistik operasyonlar hakkında bilgi verip Türkiye'nin bu sektör içindeki yerini anlamaya çalışmaktır.

Turkey and Europe's Place in International Trade Logistics

Keywords:

International
Trade,
Logistics,
Turkish
Logistics Sector,
Europe,
Turkey.

ABSTRACT

International trade is a concept that has gained importance in the context of the relations of countries with each other, and has gained importance in the aftermath of World War II as a concept that increases in parallel with the political relations of the countries and contributes to the development of political relations. Due to the importance of international trade, various arrangements are made by international organizations in order to ensure that trade relations between countries take place correctly and smoothly. The logistics sector, which can be expressed as the veins of international trade, is one of the popular business areas of the future and has been developing in recent years. Companies give great importance to this sector both in order to ensure their superiority in the competitive environment and to ensure their continuity. The share of countries in the logistics sector is also getting important day by day. The purpose of this study is an overview of logistics industry and giving general information on logistics operations, and is to try to understand Turkey's place in this sector.

* Dr. Öğretim Üyesi, Fırat Üniversitesi, aytac@firat.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5573-5448>.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, fatmaydn108@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3403-9048>.

Kişman, Z. A. ve Aydın, F. (2020). Uluslararası ticaret lojistiğinde Türkiye ve Avrupa'nın yeri. *Academic Knowledge*, 3(1), 20-33. Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3923690>

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

Giriş

Günümüzde yaşanan küreselleşme ile birlikte uluslararası pazarlarda rekabet artışı görülmektedir. Firmalar ürünlerini pazarlarken rakipleriyle bir yarış içerisine girmektedir. Firmalar bu yarışta galip gelebilmek için çabalarken öncelikle üretimlerinin sürekliliğini sağlama hedefindedir. Bunun için de ürünlerini müşterilere; kaliteli, düşük maliyetli, güvenilir şekilde ve hızlı teslim etmesi gerekmektedir. Bunları sağlayabilmek için firmalar lojistik sektörüne oldukça önem vermektedir. İşletmeler; müşteri memnuniyetini kazanmak, uluslararası rekabet edebilmek ve kârlılık sağlamak için lojistik faaliyetleri yerine getirmektedir. Dolayısıyla kârlarını maksimize etmek ve sürekliliğini sağlamak isteyen rekabetçi firmalar; geleceğin en parlak iş alanı olan lojistik sektörüyle iç içe olmak zorundadır (Karadeniz ve Balcı, 2014: 293). Yeni bir ürün icat eden ülke ile o ürünü üreten ülkeler farklı olabilmektedir. Ürünün satışı farklı ülke tarafından gerçekleştirilebilir. Bunlar lojistikten destek alınması kaydıyla gerçekleşmektedir. Lojistik, şirketlerin hatta ülkenin gelişimi üzerinde etkili olmaktadır. Üretici ile tüketici arasında köprü oluşturan lojistiğin önemi burada vurgulanmaktadır. Lojistik olmadan, mal ve hizmetlerle ilgili faaliyetler ve teslimatlar gerçekleşmez (Wolff ve Yıldız, 2018: 189). Bu sektörün önemli unsuru olan ulaşım ve taşımacılık ile lojistik faaliyetler yerine getirilmektedir. İşletmelerin, ürünlerini ulaştırmada hangi taşıma türünü kullandıkları son derece önemlidir. Karayolu, havayolu, denizyolu, demiryolu gibi birçok türün bulunduğu taşımacılıkta her biri farklı avantaj ve dezavantajlara sahip olmaktadır.

Bu çalışmada lojistik ve tedarik zinciri kavramları açıklanarak lojistik sektörünün dünyadaki ve ülkemizdeki yeri irdelenmiştir. Avrupa'da ve Türkiye'de bulunan lojistik merkezlere değinilerek önemli lojistik hizmet sağlayıcıları olan dünyanın birçok yerinde taşımacılık faaliyetleri yürüten firmaların hangileri olduğundan bahsedilmektedir. Sektörün küresel rekabet boyutu ele alınarak işletmelerin uluslararası pazarlarda yerini alabilmesi için ulaştırma ve taşımacılığın ne denli önemli olduğu açıklanarak ekonomiye etkilerine ve son olarak da taşıma türlerine değinilmektedir.

1. Lojistik ve Tedarik Zinciri Kavramları

Bir malın doğru yerde ve zamanda, yüksek kalite ve uygun maliyetle güvenli bir şekilde bulundurulması lojistik kavramını tanımlamaktadır (Kaynak, 2004: 5). Bu kavram Fransızca kelime olan "logistique" den gelir. 19. Yüzyılda ise İngilizce'ye "logistics" olarak geçmiştir. Lojistik kavramı, İkinci Dünya Savaşında orduların malzemesi ve personelin taşınması, tedarik, bakım gibi ihtiyaçların giderilmesi anlamında kullanılmaktaydı (Bayraktutan, vd. 2012: 62). Ancak sonradan gelişen ticaretle beraber ticari alanda da yoğun olarak kullanılmaya başlanmıştır. Lojistik, siparişlerin işyerinde veya müşterinin kapısında teslimatının gerçekleşmesi demek olsa da teslimattan çok öte olan, stokları yönetme, elleçleme, siparişleri işleme, ulaştırma, depolama, kuruluş yeri seçim ve yönetimi, koruyucu ambalajlama, trafik ve rut yönetimi gibi içerisinde birçok araç bulundurmaktadır. Bu araçların tümünün bir bilimi olmakta ve lojistik, önemli derecede bütünleşmiş bilimsel hazırlıklar ve stratejiler gerektiren bir faaliyet olmaktadır (Babacan, 2003: 9).

Lojistik tanımının ilişkili olduğu tanımlar da vardır. Bunlardan birisi lojistiğin önem kazanmasıyla birlikte buna paralel olarak önem kazanan lojistik yönetimi kavramıdır (Töral, 2018: 4). Lojistik kavramıyla iç içe olan lojistik yönetimi kavramının ortaya çıkış nedenlerinden birisi küreselleşmeyle beraber firmaların da küreselleşmesidir. Lojistik faaliyetlerin öneminin artması lojistik yönetiminin önemini de etkilemektedir. Müşteri ile başlayan lojistik yönetim faaliyetleri, müşterinin talep ve ihtiyaçlarını karşılamak, güvenilir şekilde teslimatın eksiksiz yerine getirilmesini sağlamak olarak da ifade edilebilir (Ener, 2010: 5-7).

Kalaycı (2015), lojistik yönetiminin ortaya çıkışını ulaştırma alanındaki rekabetin gün geçtikçe artış göstermesine dayandırmaktadır. Ulaşım sektörü, lojistik faaliyetlerin alt yapısını oluşturmakta, ekonomik büyümede önemli etkiye sahip olmakla birlikte, günümüzde karayolları, demiryolları, denizyolları, havayolları ve boru hatları gibi sistemlerle faaliyette bulunmaktadır (Kalaycı, 2015: 1-2).

Geleneksel taşımacılık ve ulaşım anlayışı; küresel ticari eğilimler ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte değişimlere uğrayarak lojistik kavramı içinde yer almaktadır. Tedarik zinciri içerisinde bulunan her türlü mal ve hizmetlerle alakalı bilgi akışını ileri veya geriye doğru sağlayabilen lojistik;

bir malın bulunduğu yerden başka bir yere taşınmasından daha çok anlam ifade etmektedir. Malı üreticisinden son tüketicisine kadar ulaştırmak için gerekli tüm faaliyetler tedarik zinciri ile gerçekleşmektedir (Kaynak, 2004: 5).

Tedarik zinciri ile lojistik kavramları birbiri yerine kullanılabilen kavramlar olduğundan sıkça karıştırılabilmektedir. Genel kabul görülen görüş; lojistik, tedarik zincirinin bir parçası, bir alt dalıdır. Tedarik zinciri, çeşitli lojistik faaliyetleri ile birlikte çok büyük ve geniş olan lojistik faaliyetleri de planlamakta ve yönetmektedir (Elgün, 2011a: 9). Dünya ekonomisinde temel hedef haline gelen lojistik sisteminin gelişimi ile küreselleşen tedarik zincirleri, ürünlerin taşınmasını hızlı, güvenilir ve düşük maliyet ile gerçekleştirmektedir (Kalaycı, 2015: 11).

Daha önceleri Pazar yapıları üretim ağırlıklı olmaktaydı. Ancak daha sonraları Pazar yapısının; mamul, satış, Pazar ve müşteri odaklı anlayışa dönüşmesiyle birlikte lojistik, hammaddeden son tüketicie kadar ulaşan tüm akış zincirini kapsamaktadır. Son olarak da günümüzde tedarik zinciri anlayışına geçmiş bulunmaktadır. Tedarik zinciri temin ettiği hammaddeleri nihai ürene çevirmektedir. Ardından perakendecilere dağıtmak amacıyla imalatçılar, dağıtıcılar, toptancılar ve brokerlar ile çalışarak bir süreç içerisindeki akışı yönetmektedir (Öz, 2011: 143).

Artan rekabet ve küreselleşme dolayısıyla, firmaların; ürün fiyatlarını, maliyetlerini ve verimliliklerini daha iyi kontrol etmeleri gerekmektedir. Burada tedarik zinciri yönetimi tüm süreç ve aşamalarda malzeme ve bilgi akışının yönetimine fayda sağlamaktadır. Tedarik zinciri yönetimi yapısı birçok işletmeyi birlikte içine alır ve tek bir işletme gibi davranır. Böylece, amacı kaynakların ortak kullanımı ile sinerji yaratabilmektir. Sonuç olarak da sunulan mal ve hizmetlerin; kaliteli ve düşük maliyetli olmasını, hızlı temin edilmesini, müşterilerin memnuniyetinin yüksek olmasını sağlamaktadır (Öz, 2011: 144).

Üçüncü parti lojistik tedarikçisi lojistik faaliyetleri nakliyecisi adına yöneten, kontrolünü ve teslimini yapan harici bir işletme olmaktadır. Sözlü ya da yazılı anlaşma sağlanmaktadır. Bu anlaşmanın karşılıklı olarak tarafların faydasına ve devamlılığını sürdürmesine yönelik yapılması amaçlanmaktadır. Anlaşmalar, lojistik faaliyetleri içermektedir. Üçüncü parti lojistik işletmesi ile müşterileri (ikinci parti lojistik firma) arasındaki anlaşmaların zamanla yönünü değiştirdiği görülmektedir. İçerik olarak ortaklık ve mutabakat sözleşmesiyle, taraflara karşılıklı fayda ve süreklilik sağlayan bir stratejik ortaklığa dönüşmüştür. Üçüncü parti lojistik (3PL) kavramında nakliyecisi ve tedarikçisi olan birinci parti, alıcı ise ikinci parti olmaktadır. 3PL ise, lojistik hizmetlerde komisyoncu görevini üstlenen ve bunların taşeronluğunu yapan işletmedir (Gülen, 2005: 31).

3PL kavramı yerine lojistik ittifak, klasik lojistik yaklaşımı ya da sözleşmeli lojistik gibi ifadeler de kullanılabilir. 3PL, lojistik unsurların dış firma tarafından yerine getirilmesidir. 3PL firması ise birinci ve ikinci parti arasında aracılık yapan işletme olmaktadır. Temel görevi ise; üretim yapan şirketin lojistik faaliyetlerini bu şirket adına en iyi şekilde, yüksek performans sergileyerek yürütmektir (Gümüştay Şahin ve Berberoğlu, 2011: 38-39).

2. Lojistik Kavramının Önemi

Lojistik hakkındaki ilk metin 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinde ortaya çıkmış ve dünyadaki ekonomik durum ve değişen eğilimler lojistiğin gelişimine zemin hazırlamıştır. Lojistik faaliyetlerini İşletmeler, 1970'li yıllarda rasyonel olarak gerçekleştirmeyi ve düşük maliyetle yerine getirmeyi hedeflemiştir. 1990'lı yıllara gelince ekonomik alanda yaşanan hızlı değişimler, birçok ülke için yük taşımacılığının ekonomi açısından önemi ve serbestleşen uluslararası ticaret ile birlikte ulaşımdaki karar verme süreci Pazar yönlü olmuştur. Büyüyen Pazar ile birlikte geniş coğrafi bölgelerde faaliyetler yapılmış, iletişim ve bilgisayar yazılım gibi teknolojide ilerlemeler görülmüş ve elektronik ticaret ortaya çıkmıştır. Ürün çeşitlerinin ve müşteri beklentilerinin artması aynı zamanda lojistik sistemindeki gelişmeler için beklentileri de arttırmaktadır. Lojistik faaliyetlerin günümüzde eşya ve belgelerden ibaret olmadığı, uluslararası ticaret kadar önem arz ettiği görülmektedir (Onay ve Kara, 2009: 595).

Lojistik coğrafyası, ulaşım ve ticaret coğrafyası ile tümleşik bir ilişki içindedir. Bir taraftan ticaret coğrafyası diğer taraftan ulaşım coğrafyasıyla bağlantılıdır. Lojistik coğrafyası alandaki mevcut

koşulları değerlendirir, gerekli ihtiyaçları cevaplar. Ticari alanda ulaşımın uygulama sahasıdır. Hangi coğrafi mekândan, hangi yollarla, nereye sevkiyatın gerçekleştiğini ele alır. Lojistik coğrafyası, "hangi bölge veya şehirden hangi şehirlere ya da ülkelere, ticari olarak hangi mallar nakledilmekte, bunlar için hangi ulaşımlardan yararlanılmakta ve tüketicilere nasıl ulaştırılmaktadır?" İnsan veya ürünleri demiryolu, havayolu, su yolu veya karayolu aracılığıyla bir yerden başka bir yere aktarımı ile bu yerlerde oluşan ağ yapısı ulaşımın bir parçasıdır. Ulaşım taleplerini karşılamak için yapılan yatırım ve işletme çabaları ise ulaştırma faaliyetleridir. Ticari faaliyetler bunlar arasındaki ilişkiler ile gerçekleşmektedir. Ticari faaliyetlerin yönünü ve önemli sevk noktalarını güzergâh bağlamında ele alan lojistik coğrafyası, coğrafi anlamda incelemeler yapmaktadır. Lojistik coğrafyası ile taşıma faaliyetleri karşılaştırılırsa; taşıma, eşya ve yüklerin yer değiştirmesi anlamındadır. Coğrafi iki mekân arasında her türlü cisimlerin yer değiştirmesi ve nakliye edilmesini içermektedir. Bu işlemin haritasal olarak gösterilmesi ve neden sonuç ilişkisiyle ortaya gelmesini ise lojistik coğrafyası konu edinmekte ve yalnızca malların taşınmasıyla değil lojistik faaliyetleri coğrafi tutumla değerlendirmektedir (Şahin, 2014: 346-347).

Coğrafi faktörler ulaşım ağının ve lojistik faaliyetlerin gelişiminde etkilidir. Karayolu ulaşımının gelişiminde dağlık sahalarda bataklık alanlar olumsuz etki oluşturmaktadır. Deniz yolu, karayolu, demiryolu ve havayolu açısından yeterli gelişme göstermeyen bölgelerde lojistik faaliyetleri de yeterince gelişme göstermemektedir. Lojistik için coğrafi şartlar kadar altyapı hizmetlerinin yeterli olması da etkili olmaktadır. Bir yerin iklim özellikleri, ulaşımı, yer altı ve yerüstü kaynakları, Pazar niteliği, işgücü durumu ve nüfus, enerji kaynakları ve su bakımından elverişlilik koşulları önemli faktörlerdir. Her bölgenin kendine özgü lojistik özellikleri bulunmaktadır. Deniz kıyısında bulunan bir limanın lojistik özellikleri ile ulaşım yolları açısından kavşak niteliğinde olan bir merkezin lojistik ihtiyaçlara cevap verme nitelikleri aynı değildir (Şahin, 2014: 349-350).

Lojistik üsler dünya ticareti bakımından gelecekte de oldukça önemli bir yerde olacaktır. Ülkeler, ticaret potansiyelini arttırmak, eşya hareketini hızlandırmak için uyguladıkları politikalarından en önemlisi lojistik üsleri gerçekleştirmektedir. Uzakdoğu'dan Amerika'ya birçok ülkede lojistik merkez uygulamaları vardır. Avrupa'daki lojistik merkezler, Danimarka, İtalya, Macaristan, İspanya, Yunanistan, Ukrayna, Portekiz, Fransa ve Lüksemburg'da 60'tan fazla olmaktadır. Lojistik merkez ilk deniz ve havalimanları olarak karşımıza çıkmıştır. Uluslararası olması ve küreselleşme ile deniz ve havalimanlarının entegrasyonu, sırasıyla taşıma merkezini ve dağıtım merkezini oluşturmuştur. Sonunda ekonomik serbestlik ve taşıma sistemlerinin entegrasyonu ile bütün lojistik faaliyetlere bağlı işlerin ve bu faaliyetlerin tek bir merkezde gerçekleştirildiği lojistik merkez uygulamalarına dönmüştür. Dünya ekonomisinde ve ülkelerin kalkınmasında lojistik faaliyetlerin önemi büyüktür. Dünya ticaretinde oluşan gelişmeler ve 1980 sonrasında dış ticaret hacminin artmasında Türkiye'nin ihracata önem vererek büyüme stratejilerini uygulaması etkili olmuştur. Türkiye lojistik sektörü, altyapı ve kurumsal yapıdaki eksikliklere rağmen bulunduğu bölgedeki pazarlara hizmet verebilen seviyeye gelmiştir. Lojistik hizmetlerde rekabetin de önemi artmış, sektör girişimciler için cazip yatırım alanı olmuştur. Birçok yerel ve ulusal firma bu alanda önemli ilerleme göstermiştir. Sektörün gelişme göstermesi dış ticarete Türk firmalarının rekabet gücünün arttırarak istihdama da önemli katkıda bulunmuştur (Karataş, 2017: 2-3).

Lojistik ve ulaştırma, diğer hizmet kalemlerinden farklı bir yere sahip olmaktadır. 2010'da ticari hizmetler ihracatında en fazla gelişen unsur ulaştırma olmuştur. Ulaştırma hizmetinin fazla gelişme göstermesi eşya ticareti ile bağının güçlü olmasına dayandırılmaktadır (Yılmaz, 2014: 46). Ulaştırmanın ortaya çıkışında, doğal kaynakların dünyaya eşit dağılmaması, insanların başka ülkeleri gezip görme isteği, günlük hayatta bile farklı yerlere gitme çabası gibi unsurlar etkili olmaktadır. Tüketici taleplerinin artması sonucu işletmeler bu talepleri karşılamak için rekabetlerini arttırmış ve ulaştırmaya zamanla farklı bir nitelik kazandırmışlardır (Ener, 2010: 5-6).

3. Uluslararası Lojistikte Taşıma Tipleri

Uluslararası rekabette ulaştırma hizmetleri oldukça önemli olmaktadır. Çeşitli ulaşım alt sistemlerinin verimli kullanılabilmesi için taşımacılıkta lojistik anlayışının gelişmiş olması gerekmektedir. Karayolu, demiryolu, deniz yolu, havayolu, iç su yolu ve boru hattı gibi taşımacılıkta

kullanılan bu çeşitlerin hepsi farklı özelliklere sahip olan ulaşım sistemidir (Kaynak, 2004: 7-8). Ulaştırma, lojistik sektörünün temel taşı olmaktadır. Ulaştırma yolu seçeneklerinden havayolu, karayolu, denizyolu, demiryolu işletme açısından birçok faktör yönünden önemli olmaktadır. Rekabet üstünlüğü sağlamak için işletme açısından önemli olan taşıma türleri zaman ve mekân açısından yararlı bir şekilde ürünleri müşterilere ulaştırması gerekmektedir. İşletmeler taşıma türü seçiminde yolun maliyetinin uygun olmasına özen göstererek ürünlerin taşınacağı yerin durumunu da göz önüne almaktadır (Kılıcı, 2017: 76-77).

3.1. Karayolu Taşımacılığı

Ülkemizde karayolu taşımacılığı yapan 1440 işletme ve bunlara ait 45.000 araç bulunmaktadır. Ülkemiz bu karayolları filosu ile Avrupa'nın en büyük karayolu filosuna sahip ülkelerden birini oluşturmaktadır. Taşımacılıkta en fazla tercih edilen türün karayolu olması, yoğunluğa ve kazalara sebebiyet vermektedir (Kılıcı, 2017: 77). İhracatta ve ithalatta karayolu taşımacılığı denizyolu taşımacılığından sonra ikinci sırada yer almaktadır. Karayolları; zaman açısından değerli olan, kısa mesafelerde, kapıdan kapıya taşınması gereken ve kırılabilen ya da bozulabilen mallar için tercih edilmektedir (Kaynak, 2004: 7-8).

Wolff ve Yıldız (2018) Karayolları Genel Müdürlüğü sitesi üzerinden yaptığı araştırmada; Karayolları Genel Müdürlüğü Stratejik Planına yer vermektedir. Bu plana (2017-2021) göre; 2015 yılı itibarıyla yolcu taşımacılığının %89,2 si, yük taşımacılığının ise %89,8'i karayolu ile gerçekleştirildiğini ifade etmektedir (Wolff ve Yıldız, 2018: 192).

3.2. Demiryolu Taşımacılığı

Demiryolları, zaman açısından sıkıntısı olmayan yük taşımacılığında ve uzun mesafelerde, sürekli taşımalarda tercih edilmektedir (Kaynak, 2004: 7-8). Otomotiv sanayisinin gelişimi ve karayolunun kolay taşınırılığı, demiryolu taşımacılığının kullanılmasını yavaşlatmıştır. Ancak günümüzde karayolunun yoğunluğu, ortaya çıkardığı hava kirliliği, gürültü ve yaşanan kazalar dolayısıyla çoğu ülkede taşımacılık, demiryolu ve denizyoluna kaydırılmak istenmektedir. Hızlı trenlerin gelişimi ve yaygınlaşması ile demiryolu, özellikle şehirlerarası yolculuklarda oldukça tercih edilmeye başlanmıştır (Kabasakal ve Solak, 2009: 28). Karayolu taşımacılığı, yüksek maliyetten ötürü ürün fiyatlarının artışına neden olmuştur. Gelişen demiryolları ile bu sorun çözülmüş, maliyet azalmış, ticaret hacmi artmıştır. Demiryollarının geliştiği yerlerde düşük maliyet ve pazara ulaşma imkânı ile sermaye verimliliği de artmıştır (Kılıcı, 2017: 78-79).

Demiryolu taşımacılığında da diğer taşıma türlerine benzer kendine özgü sorunlar vardır. Bu sorunlar; sektörün çok ürünlü olması, demiryolu şirketlerinin kendi türü ve özellikleri açısından özel maliyeti, altyapısının ekonomik yapısı, girdi ve çıktılarının bölünmezliği, kamu hizmeti ve ulaşım sisteminde dışsallıklardır. Birçok ülkede belli bir zamana kadar demiryolu altyapı yatırımları ve işletmecilik faaliyetleri kamu tarafından tekel olarak gerçekleştirilerek özel işletmecilere giriş engelleri koyulmuştur. Yolcu taşımacılığının kamu hizmeti olduğu anlayışı ile yüksek altyapı maliyetlerinin etkisi kamu işletmeciliğinin tercih edilmesini sağlamıştır. Rekabet ortamının sağlanamamasından demiryolları, verimli işletme yapısına ulaşamamıştır. İşletme zararlarından ötürü kamu tarafından sürekli sübvans edilen sektör olmuş ve kamunun işlettiği kuruluşların ciddi sıkıntılarının meydana gelmesi ile uzun yıllar boyunca birçok ülkede köklü değişikliklere gidilmiştir. Kamunun işlettiği çoğu kuruluş şirketleştirilmiş ve özelleştirilmiştir (Kabasakal ve solak, 2009: 28).

İngiltere'de işletmecilik ve altyapı yönetimi özel şirketler tarafından sağlanır. Belçika, Yunanistan, İrlanda, İspanya, İsviçre ve Lüksemburg'da altyapı ve işletmecilik iki ayrı şirketin farklı bölümleri şeklinde olmaktadır. Almanya ve İtalya'da ise altyapı yönetimi ve işletmecilik aynı holdingin ayrı şirketleri konumundadır. Portekiz, Norveç, Hollanda, İsveç, Danimarka ve Finlandiya'da altyapı yönetimi ve işletme farklı şirketlerde olmaktadır (Kabasakal ve Solak, 2009: 31-32).

3.3. Denizyolu Taşımacılığı

Denizde, gölde ve nehirde yüzen gemilerle yapılan taşımacılık olan su yolu taşımacılığı; iç su yolu ve deniz yolu taşımacılık oluşturmaktadır. Deniz yolu taşımacılık uzak mesafeler için kullanılmakta ve uluslararası taşımalarda maliyeti ve güvenilirliği ile en uygun olanıdır (Dursun ve Erol, 2012: 370-371).

Gemi veya başka araçlarla herhangi bir yük ya da yolcu taşıyan taşımacılık türüne deniz yolu taşımacılığı denmektedir. Bu taşıma türünün birçok avantajı olması sebebiyle uluslararası ticarete de en çok tercih edilen türdür. Havayolunun 14 katı, karayolunun 7 katı ve demiryolunun 3.5 katı daha ucuz olması dünyada en çok tercih edilmesinin en önemli sebebidir. Taşımacılık yüklerinin özelliğine göre hız, zaman ve gider unsurları göz önünde bulundurularak gemiler inşa edilmektedir (Dursun ve Erol, 2012: 371-372).

Deniz yolu taşımacılığı; AB üyelerinin ekonomik refahını sürdürebilmeleri itibarıyla önem arz etmektedir. Dünya ticaretinin %86'sı, Avrupa ticaretinin ise % 75'i deniz yolu ticareti ile gerçekleşmektedir. Avrupa ekonomisinin küresel rekabeti, çok modelli Avrupa taşımacılık sisteminin gelişmesi ve rotaların yoğunluğunun hafiflemesi ile birlikte taşımacılığın verimi ve kalitesi artar. Tüm dünya gibi ülkemizde de uluslararası ticaretin büyük bir kısmı en ucuz olduğundan ötürü deniz yolu taşımacılığı ile yapılmaktadır. İhracat ve ithalat da en fazla deniz yolu ile gerçekleşmektedir. Dış ticaret taşımacılığının %87,6'sı en ucuz taşıma sistemi olan deniz yolu ile yapılmasına rağmen, kabotaj taşımacılığının %92'si karayolu ile gerçekleşmektedir. (Erdönmez ve İncaz, 2016: 115-118).

3.4. Havayolu Taşımacılığı

Küresel ve ekonomik yönden önemli olan, gelişen teknolojiye bağımlı ve rekabetin oldukça yoğun olduğu hizmet sektörünü havayolu endüstrisi oluşturmaktadır. Diğer yolcu ve yük taşımacılığında kullanılan mod olan havayolu taşımacılığı; havaalanları, hava trafik hizmet birimleri, bakım işletmeleri ve uçak üreticileri gibi elemanların ilişki içerisinde olduğu endüstri olmaktadır (Kuyucak ve Şengür, 2009: 133-136). Hem yolcu hem de yük taşımacılığı hizmeti sağlayarak ülkede ve dünyada ekonominin gelişimine ve büyümesine katkı sağlamaktadır. İhracat ve ithalatta, deniz yolu ve karayolundan sonra üçüncü sırada yer almaktadır. Türkiye'de 17 işletme ve sahip oldukları 301 tane uçak bulunmaktadır. Havayolu taşımacılığında bulunan işletme çeşitleri vardır. Yolcu ve pazarlara hizmet sunan; geleneksel işletmeler, maliyetlerini azaltmak için bazı hizmetleri kısan; düşük maliyetli işletmeler ve turistik merkezlere düzenlenen turlar için uçuş hizmeti sunan; tarifesiz havayolu işletmeleri bulunmaktadır (Kılıcı, 2017: 78-79).

3.5. Boru Hattı Taşımacılığı

Boru hattı taşımacılığı, petrol, doğalgaz, su gibi sıvı ve gaz taşımacılığının sağlandığı taşımacılık türüdür. Bu taşımacılık türü en yüksek sabit maliyetli fakat en düşük değişken maliyete sahip taşıma türüdür. Taşımacılık türü seçiminde yükün özellikleri, zaman, güvenilirlik, maliyet unsurları etkili olmaktadır (Dursun ve Erol, 2012: 371). Türkiye dünyadaki petrol rezervlerinin yaklaşık 2/3 üne doğal gaz rezervlerinin ise yüzde 50'sine sahip bir bölge olan Orta Doğu ve Orta Asya ülkeleri arasında yer almaktadır. Türkiye, bu ürünlerin düşük maliyetle taşınması için boru hatlarını kurma girişiminde bulunarak birçoğundan sonuç elde etmiş ve boru hatlarının ülkemizden geçirilmesi için gerekli projeleri karşılıklı anlaşmalar ile başarmış bulunmaktadır. Türkiye bu rezervlere olan yakınlık fırsatını en iyi şekilde değerlendirerek boru hattı taşımacılığını son zamanlardaki projeleriyle geliştirmiştir. (Kılıcı, 2017: 82).

3.6. Kombine Taşımacılık

Dünyada aynı taşımacılıkta her ulaşım alt sisteminden yararlanarak, taşımacılık tek bir bütün olarak ele alınmak istenmektedir. Bu isteği kombine yani çoklu taşımacılık gerçekleştirmektedir. Bir yükün müşteriye ulaştırılması için çıkış noktasından varış noktasına dek birden çok taşımacılık sistemi kullanılması kombine taşımacılık olarak tanımlanmaktadır (Kaynak, 2004: 7-8). Uluslararası taşımacılıkta karayolu gibi tek tip taşıma türü yerine en az iki taşıma türünün birleştirilmesiyle yapılan taşımacılıktır (Kayıkçı, vd. 2018: 99). Kombine taşımacılıkta ulaşım birimleri şunlar olmaktadır:

- Denizyolu-Demiryolu-Karayolu
- Denizyolu-Karayolu (Ro-Ro Taşımacılığı)
- Demiryolu-Karayolu

Kombine yani çoklu taşımacılık türlerinden biri olan konteyner taşımacılığının dünyada büyük gelişme göstermesi; aktarmalarda kolaylık sağlaması, yükleme ve boşaltma gibi işlemlerde zamanı iyi değerlendirmesi ve yolculuk süresince yük için yüksek korunma avantajlarına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. 20. Yüzyılın son zamanlarında konteyner taşımacılığı yaklaşık 2,5 kat artmıştır. Günümüzde ise; denizlerde yapılan genel yük taşımacılığının %60 üzeri, gelişmiş ülkeler arasında yapılan ticaretlerde ise; % 80 üzeri konteyner taşımacılığı ile gerçekleşmektedir. Kombine taşımacılık ile demiryolu kullanımı kolay olmakta, dolayısıyla enerji tüketiminin önüne geçilmektedir. Aynı zamanda karayollarından ötürü oluşan atık gaz ve gürültü kirliliğini önlemekte ve ülke ekonomisine olumlu katkı sağlamaktadır (Kaynak, 2004: 7-8).

Kombine taşımacılık taleplerinin artması uluslararası nakliye organizatörlerinin (freight forwarders) ve NVOCC işletmelerinin doğmasını sağlamıştır. Kendi gemisi olmadan da taşımacılık yapan işletmeler (NVOCC) Amerika'da yaygın olarak görülmektedir. Kombine taşımacılık, forwarder ile NVOCC arasında taşıma hizmeti ve kontrolü yönünden rekabet oluşturmuştur. Kombine taşımacılık ayrıca yeni bir ulaştırma pazarı olarak hızla ilerleyip gelişmekte, AB, ABD ve Uzakdoğu ülkeleri başta olmak üzere birçok ülkenin ulaştırma politikasının temelini oluşturmaktadır (Deveci, 2010: 13-22).

4. Dünya'da, Avrupa'da ve Türkiye'de Lojistik Sektörü

Lojistik kavramının uluslararası ticaret için önemli bir unsur olmasında küreselleşme ve artan rekabet etkili olmaktadır. Gelişmekte olan ülkelerin lojistik performansları küreselleşmeden yarar sağlamak ve küresel ticaret içindeki paylarını arttırabilmek için oldukça önem arz etmektedir. Lojistiğin gelişimiyle üretim maliyetleri azalmakta ürünler ucuz, hızlı ve kolay taşınabilmektedir. Lojistik performansı yüksek olan ülkelerin uluslararası ticaret hacmi, ürün çeşitliliği ve yabancı sermaye yatırımları daha fazla olmaktadır. Ekonomik büyümenin artmasında da oldukça önemli bir etken olan lojistik; zengin ülkelerde yüksek performansla sahiptir ancak gelir seviyesi düşük ülkelerde lojistik performansı da düşmektedir (Ofloğlu, vd. 2018. 93-108). Küreselleşme ile paralel olarak ilerleyen lojistik kavramı, uluslararası dış ticaret hacmi ve piyasa fiyatlarının yakın olması sonucunda farklı olabilmek ve rakiplerini geride bırakabilmek için firma ve üreticilere maliyeti düşürerek fayda sağlamaktadır (Oğuztürk ve Çetin, 2012: 164)

Dünyada teknoloji ve ekonominin büyümesiyle ulusal olan şirketler de uluslararası olma yolunda hız kazanmıştır (Yılmaz ve Piertrzyk, 2014: 21). Küresel rekabet, şartları gereği uluslararası ticarete yön vermektedir. Küresel rekabet eden firmalar mal ve hizmetleri talebe göre doğru miktarda üretmek, müşterilere doğru zamanda ve yerde sunmasını sağlayarak rekabet edebilmesi için lojistik, firmaların kullanabilecekleri en önemli unsur olmaktadır. Uluslararası şirketler küreselleşmenin şartları gereği rekabet gücü elde edebilmek için kendilerini ana işlerine daha yoğun ve esnek olarak yapılandırmaktadırlar. Dolayısıyla firmalar arası ortaklıklar yaygınlaşmış dünya çapında olan lojistik ağlarına katılmaları gereklilik oluşturmuştur. Bu sayede uluslararası şirketler ana işlerine yoğunlaşmış, üretimden son tüketiciye kadar olan tüm faaliyetleri güvenilir lojistik şirketlere bırakmışlardır. Bir alt

dalı lojistik olan tedarik zincirinin gelişimi de tüm dünyada yaygınlaşan bu yeni ticaret anlayışı ile sağlanmıştır (Demirbilek, 2018: 15).

Karcioğlu ve Temelli (2014) küreselleşmeyle gelen rekabet ortamında işletmeler rakiplerinin önüne geçebilmek için mal ve hizmetleri kaliteli, düşük maliyetle ve hızlı bir şekilde üretmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Lojistiğin önemini burada vurgulamakta, lojistiğin etkilerini; maliyet düşürücü, üretim arttırıcı, yüksek kalite, yüksek derecede müşteri memnuniyeti şeklinde sıralayarak, dünyada uluslararası rekabet avantajı sağlamada önemli bir stratejik unsur olduğunu belirtmektedir (Karcioğlu ve Temelli, 2014: 24). Uluslararası rekabetin artmasıyla birlikte firmalar ürünlerini hazırlarken en az maliyetle, daha hızlı, kaliteli olmasını sağlayarak ürünleri erken teslim etmek için çabalamaktadırlar (Oğuztürk ve Çetin, 2012: 150).

Tuna (2001) çalışmasında, küresel pazarlarda rekabetin artması sonucu değişim gösteren müşterilerin beklentisiyle "lojistik hizmet düzeyi" kavramının önem kazandığına değinmiştir. Bu kavramı tanımlarken; siparişlerin ve dağıtımın en erken şekilde gerçekleştirilmesi, bulundurulmuş stoklarda eksik çıkmaması gibi unsurlar olarak ifade etmektedir. Küresel markaların uluslararası pazarlarda devamlılığını sağlayabilmesini müşteri tatmini ile düşük maliyetleri amaçlayan lojistik yönetimine bağlamaktadır.

Uluslararası rekabetteki üstünlüğün sağlanabilmesi ve uluslararası pazarlarda işletmelerin yerini alabilmeleri için ulaştırma hizmetleri her yönden gerekli olmaktadır. Bu yüzden dünya ekonomisinde son zamanlarda artan küreselleşmede dış ticaret politikalarının liberalleştirilmesi ile ilgili uygulamaların yanında; depolama, iletişim ve tabiki ulaştırma sektörü ve sektördeki gelişmeler katkıda bulunmaktadır. Şirketlerin faaliyetlerini geliştirebilmeleri ve ekonomik kalkınmanın hızlandırılması açısından, üretmenin yanı sıra, üretim aşamaları, fabrikalara ve pazarlara teslimi ve uygun koşullarda sağlanabilmesi oldukça önemli olmaktadır. Dolayısıyla, üretim ve dağıtım işlemleri, lojistik kavramıyla birlikte yerini almakta ve ulaştırma hizmetleri piyasasında "forwarder" lar oldukça önem sağlamaktadır (Kaynak, 2004: 4-5).

Dünyada yaşanan küreselleşme ve rekabet artışı lojistik merkezlerin önemini arttırmış ve rekabet avantajı sağlamak isteyen işletmelerin lojistik merkezleri kullanmasını ihtiyaç haline getirmiştir (Başlangıç, 2015: 26). Lojistik merkezler birden çok taşıma türü kullanılmasında yarar sağlamaktadır. Akıllı depolama sistemlerine sahip, dağıtımını tek merkezden yapmaktadır. Karayolu ulaşım olanağı, sahip olduğu demiryolu bağlantıları, çoklu taşıma, havalimanları ve limanlara yakınlık kurmasıyla önemli özelliklere sahip olmaktadır. Bu lojistik merkezlerde ayrıca; araç tamir, tır parkları, kiralama hizmetleri, konaklama hizmeti, iş bulma kurumu ve haberleşme gibi ek hizmetler de bulunmaktadır (Oğuztürk ve Çetin, 2012: 164).

Lojistik sektörünün ulaşım sektörü ile beraber ekonomik büyüme üzerinde önemli ve pozitif yönde bir etkisi vardır. Ulaşım ve lojistik, ticareti yaygınlaştırarak altyapı gelişimini ve ekonomik büyümeyi sağlamaktadır. Ulaşım altyapısı, teknoloji, gemi inşaatı ve kargo taşımacılığına yapılan yatırımlar ile bu etki gerçekleşmektedir. Burada uluslararası ticaret önemli unsur olmaktadır. İş, ticaret ve yatırımların artmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla ulaşım sektörüne yapılan önemli yatırımlar özellikle ticaret hacimleri büyük olan ülkelerde büyümeyi olumlu yönde desteklemektedir. Örneğin ticaret hacimleri büyük olan Hong Kong ve Singapur ekonomilerinin büyümesini sağlayan başlıca nedenlerden birisi ulaşım ve lojistik sektörlerine yaptıkları yatırımlardır (Kalaycı, 2015: 9).

Yine ABD, İngiltere, Singapur, Japonya, Almanya, Hollanda, Fransa ve İsveç lojistik sektörü denilince ilk akla gelen ülkeler olmaktadır. ABD ve Avrupa dünya lojistik pazarının yarısından fazlasına sahip olmaktadır (Terzi ve Bolukbas, 2016: 208). DHL, UPS, BAX, Ryder System ve Caterpillar Logistics gibi dünyanın birçok yerinde büyük taşımacılık faaliyetleri yürüten bu firmalar ABD'deki en önemli lojistik hizmet sağlayıcıları olmaktadır (Yılmaz, 2014: 49). Yine Dubai ve Hong Kong şehirleri de son zamanda lojistik üs olma yönünde hız kazanmıştır. Asya-Pasifik, Doğu Avrupa, Rusya ve Ortadoğu da gelecekte önemli derecede ilerlemiş olacak bölgeler olarak görülmektedir (Terzi ve Bolukbas, 2016: 208).

Bulgaristan, İtalya, Polonya, İspanya, Belçika ve Almanya gibi doğu ile batı arasında önemli bağlantı oluşturan Avrupa ülkelerinin önemli lojistik merkezleri bulunmaktadır. Avrupa'nın en önemli lojistik üslerini bölgelerinde bulunduran yerlere örnek verilecek olunursa, Polonya'da Poznan,

İspanya'da Zaragoza ile Barcelona, İtalya'da Trieste, Bulgaristan'da Varna, Almanya'da Hamburg, Belçika'da Antwerp ve Hollanda'da Rotterdam denilebilmektedir. Yine dünyanın önemli kargo havalimanlarından birini Amsterdam Schipol Havalimanı oluşturmaktadır (Terzi ve Bolukbas, 2016: 208).

Almanya da AB'deki en önemli lojistik merkez olmaktadır. Bölgedeki önemli hizmet sağlayıcılar ise DHL, Maersk, Schenker, TNT ve Kuehne Nagel'dir (Yılmaz, 2014: 51). Almanya'nın Avrupa'da önemli bir lojistik merkez olması yüksek ulaştırma yapısından kaynaklanmaktadır. Almanya'nın ulaşım ağlarının merkezi olmasında 9 Avrupa ülkesiyle sınırı olması etkindir. Almanya'daki ilk üç sektörden birini lojistik sektörü oluşturmakta ayrıca demiryolu ağları ve karayollarında da diğer Avrupa ülkelerine göre üstünlük sağlamaktadır (Terzi ve Bolukbas, 2016: 208).

Lojistik sektörü denince ilk akla gelen bir diğer ülke olan Singapur, dünyanın hem en büyük limanına, hem de en önemli lojistik merkezine sahip olmaktadır. Malezya ve Tayland'da da diğer merkezler bulunmaktadır. Yine DHL, Schenker, Linfox, UPS, Nippon Expres, TNT, Kuehne Nagel bölgedeki önemli lojistik hizmet veren şirketler olmaktadır. Çin'de ise karayolu ile iç suyu taşımacılığı geliştirmekte, demiryolları hem dağınık hem de yavaş olmaktadır. Uluslararası şirketler, ucuz olduğu için denizyolu taşımacılığını tercih ederken demiryolu taşımacılığını avantajlı görmemektedirler. Deniz yolunun tercih edilmesi limanlarda yoğunluğa sebebiyet vermektedir. Çin'deki sağlayıcı uluslararası lojistik şirketler; DHL, TNT, Fedex ve UPS firmalarıdır (Yılmaz, 2014: 52).

Avrupa'da lojistik köy kavramı son zamanlarda yaygınlaşmıştır. Lojistik köyü, ulusal ve uluslararası transit yüklerin her türlü faaliyetlerinin lojistik merkezleri tarafından yürütülerek organize edildiği yerlerdir. Lojistik köyleri depolama dışında montaj, yarı üretim ve uyarlama, tamir, ters lojistik, kalite kontrol, dağıtım ve sipariş kabul, yük kabul, paketleme gibi hizmetler de sağlamaktadır. Yük taşımacılıkla ilgili işlerin tek yönetim altında toplanmasını güvenli, planlı, kaliteli biçimde yerine getirilmesini lojistik merkezleri veya yük köyleri sağlamaktadır. Yunanistan, Fransa, Almanya, İspanya, İtalya Danimarka, Lüksemburg, Portekiz, Ukrayna ve Macaristan gibi bu 10 Avrupa ülkesinde toplamda 60 lojistik köyü ve bu köylerde de 2.400 operatör faaliyette bulunmaktadır (Kaynak ve Zeybek, 2007: 47-48).

Fransa'daki lojistik köy uygulaması Avrupa'nın ilk örneklerindedir. 23 lojistik köyü bulunmaktadır. Paris bölgesinde Garanor ve en gelişmiş merkezi olan Sogaris buna örnektir. Lojistik köyler, İtalya ve Almanya'da ise 1960'ların sonları ile 1970'lerin başlarında görülmüştür. Bu esnada biçimlenen lojistik köy kavramı toplu taşımacılığı sağlamıştır. Bu kavram ABD'de doğmasına rağmen Avrupa'da benimsenmiş ve dünyada hızla yayılması 1980 ve 1990'lı yıllarda olmuştur. Daha sonra Fransa, Almanya, İtalya, Hollanda, Belçika, İngiltere'de de ilerleyerek hız kazanmıştır (Çekerol ve Gunyashev, 2017: 134).

4.1. Lojistik Sektörü İçinde Türkiye'nin Yeri

Lokmanhekim (2017) çalışmasında, tüm firmaların lojistik şirketlerle çalışmayı tercih etmesindeki önemli unsura değinmiştir. Küreselleşen dünyada ülkelerin gücünü sahip oldukları ekonominin belirlediğini ifade etmiştir. İşletmeler ekonomiyi canlı tutmak için rekabet içerisine girer ve rakiplerini geride bırakmak isterler. Bunu gerçekleştirmesi için müşteriye ürünü, hızlı ve zamanında teslim etmesi gerekmektedir. Bu sayede firmaların lojistik şirketlerle çalışması her geçen gün Türkiye'de ve dünyada lojistik sektörünün hızla büyümesini sağlamaktadır (Lokmanhekim, 2017: 26).

Çeşitli lojistik faaliyetlerin elleçleme, depolama, gümrükleme, altyapı hizmetleri ihracat, ithalat gibi belirli bir bölgede gerçekleştirilmesi olan, lojistik üs kavramı başlangıçta deniz ve havalimanı merkezli olmaktadır. Lojistik üsler, faaliyetleri belli bir merkezden yürüterek, dünyanın her yerine ulaşılabilirlik sağlamaktadır. Bir ülkenin lojistik imkân ve altyapısı o ülkenin lojistik sektörünün gelişmişliğini göstermektedir. Ülkenin coğrafik, fiziksel ve kurumsal alt yapısına bakılarak lojistik üs

değerlendirmesi yapılabilmektedir. Türkiye'nin coğrafi açıdan üstünlüğü ipek yolu güzergâhında bulunmasıyla, kıtaları birleştirmesi ve üç tarafının denizlerle çevrili olmasından kaynaklanmaktadır. Dünya'nın ekonomik ve ticari yapısındaki gelişmeler, Asya ve Avrupa'daki ticaret artışı Türkiye'nin önemli bir transit ülke konumuna gelmesini sağlamıştır. Ancak küresel ticarete gelirin çoğu transit ülkelerden ziyade merkez ülkelere geçmesi dolayısıyla tek başına transit ülke olmak Türkiye'ye üstünlük sağlamak için yeterli olmamaktadır. Türkiye'nin lojistik üs olabilmesi coğrafi üstünlüğünü iyi değerlendirmesi dışında, fiziksel ve kurumsal alandaki aksaklıklarını da gidermesine bağlı olmaktadır (Kara, vd. 2009: 80-81).

Son zamanlarda hızla gelişen ve ilerleyen bir sektör olan lojistik sektörü, bölgesel ve küresel boyutuyla ele alınmalıdır. Yer altı ve yer üstü kaynaklarının dünyaya eşit bir şekilde dağılmaması ve bazı sektörlerin farklı ülkelerde daha çok gelişme göstermesinden dolayı alış veriş yapılarak nakliye hizmetleri çeşitli yollarla yapılmaktadır. İşletmeler önemli ticari yolları göz önünde bulundurarak ulaştırma faaliyetlerini yürütmeli ve taşımacılık hizmetlerini gerçekleştirmelidir. Ancak dünya üzerinde ulaştırma için her kısım aynı elverişe sahip değildir. Yine her ülkenin denizyolu, demiryolu, karayolu ve havayolu eşit seviyede olmamaktadır. Gelişmiş ülkelerde ve bölgelerde ulaşım imkânları daha ileri düzeyde olduğundan nakliye faaliyetleri daha kolay gerçekleşmektedir. Dolayısıyla işletmeler coğrafi koşulları ve lojistik imkânları dikkate alarak tesislerini kurmaktadır. Bu bakımdan önemli taşıma yolları ve güzergâhları stratejik önem kazanmaktadır. Türkiye, hem tarihte hem de günümüzde üç kıtanın kesişme noktasında yer alması ve önemli yolların geçtiği güzergâhta bulunması sebebiyle lojistik faaliyetlerin gerçekleştirilmesi açısından öne çıkmaktadır (Şahin, 2014: 360).

Asya ve Avrupa'yı birbirine bağlayan bir köprü görevi taşıyan Türkiye iki farklı kıtayı birleştirerek oldukça önemli bir avantaja sahiptir. Türkiye'nin sahip olduğu bu avantaj bir taraftan Türkiye üzerinden gelişmiş batılı ekonomilere ulaşılabilmesini sağlarken diğer taraftan eski Sovyet coğrafyasına erişilebilmesi sayesinde Türkiye'nin dış pazarını çeşitlendirmesine olanak sağlamaktadır. Sovyetler Birliği döneminde ekonomik faaliyetler merkezi planlama ile yürütülmüş ve bunlar, dağılma sonrasında oluşan bağımsız devletlerde, yüksek enflasyon ve siyasi-ekonomik istikrarsızlık sebebiyle imkânsız hale gelmesi dinamik bir iktisadi işbirliğini gerekli kılmış ve çeşitli ekonomik işbirliği entegrasyonları bu dönemde ortaya çıkmıştır. En önemli entegrasyon girişimlerinden biri 10 Ekim 2000 yılında kurulan Avrasya Ekonomik Topluluğu (AvET)'dur. Bu topluluğun üye ülkeleri; Rusya Federasyonu, Beyaz Rusya, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan olmakta, topluluğun gözlemci statüsündeki ülkeleri ise Moldova, Ukrayna ve Ermenistan olmaktadır. Ekonomik entegrasyonların içinde yer almak dış ticaret ilişkilerinin gelişmesini sağlayacaktır. Jeopolitik ve jeostratejik öneme sahip olduğundan Kazakistan ve Rusya devlet başkanları Avrasya Birliği Projesine Türkiye'nin de dâhil olmasını istediklerini ve bu durumun onlara güç katacağını yaptıkları açıklamada belirtmişlerdir. Türkiye'nin Batı Avrupa-Asya transit ulaşım çerçevesinde birçok önemli ulaştırma koridorunun içinde olmasının önemli payı vardır (Sofyalıoğlu ve Kartal, 2013: 524-525).

Yine Avrasya bölgesi Ortadoğu'yu da kapsayan çatışmaların ve siyasi istikrarsızlıkların yaşandığı bir bölge olmakta ve Türkiye, Avrupa ile Asya'nın kesiştiği stratejik bir bölgede bulunmaktadır. Türkiye'nin ekonomik gücü ve ekonomik istikrarı bölge lojistik pazarı için önemli olduğu kadar ulusal ve uluslararası alanda sağlayacağı siyasi istikrarı da oldukça önemlidir. Türkiye dünya lojistik pazarının önemli bir bölümünü doğrudan ya da dolaylı olarak elinde tutması bu istikrarın sağlanması ve korunması ile mümkündür. Son yıllarda Londra-Pekin şehirlerinin de dâhil olacağı hat boyunca eski İpek Yolunun yeniden canlandırılması ile ilgili çalışmalar yapılmakta kültürler arası iletişimin ön planda olacağı yeni bir dönemin sayfası açılma safhasındadır. Türkiye bu koridor hattı üzerinde olduğundan bu durumun gerçekleşmesiyle önemi daha çok artacaktır. Türkiye'nin "Lojistik Üs" bakımından güçlenmesi için siyasi ve ekonomik istikrarını devam ettirmeli, bunun için de güvenliği olduğundan daha çok önem vermelidir (Karataş, 2017: 19).

Avrasya, Batı ekonomisinin öncelikle enerji olmak üzere yeni kaynaklara ulaşabilmesi ve başka potansiyel pazarlar bulabilmesinde cazibe merkezi haline gelmiştir. Ancak Avrasya bölgesinin lojistik yapısına bakıldığında açık denizlere kıyasla olmamakta ve ulaştırma alt yapısı sorunları yer almaktadır. Bu durum bölgenin entegrasyonu açısından olumsuz bir etki oluşturmaktadır. Ülkenin lojistik alt yapısı ve lojistik etkinliği, firmaların lojistik performansını ve dış ticaret işlemlerinde

katlandıkları maliyetleri etkilemektedir. Karşılıklı dış ticaretin gelişmesi yalnızca Türkiye'nin değil Avrasya ülkelerinin de lojistik alanda karşılaşılan sorunları çözüme ulaştırmaları için gereken iyileştirmeleri yapabilmelidirler (Sofyalıoğlu ve Kartal, 2013: 526).

Ülkemizde de lojistik gittikçe önem kazanan ve gelişen bir sektördür. İhracat ve ithalat ile öne çıkan lojistik daha sonraları süpermarket ve hipermarketler gibi büyük ölçekli perakendecilik ile öne çıkmıştır. Türkiye de diğer ülkeler gibi hizmetlerini çeşitlendirerek uzmanlaştırma yolundadır. 21. Yüzyıla girilmesiyle lojistik sektörü ülkemizde emekleme döneminden çıkmış, ulusal ve uluslararası firmalarla işbirliği içine girerek hizmet kalitesini sürekli arttırmakta ve aktif sektör olmaktadır (Babacan, 2003: 10). Türkiye'de taşımacılık sayıları, ekonomik büyüme ve yıllık ihracat ile ithalat değişim oranları birbiriyle orantılıdır. 2018 yılından sonra ihracatta % 7 oranında büyüme beklenirken, Ocak ve Şubat verilerinde bu beklenti düşüktür ve öngörüler daha çok artışların olacağını göstermektedir. Taşıma sayılarına da bu oranın aynı şekilde yansıtacağı tahmin edilmektedir. 2018 Şubat ayında ihracat 13,2 milyar dolar, ithalat ise 18,9 milyar dolar, dış ticaret hacmi 32,1 milyar dolar ve dış ticaret açığı 5,8 milyar dolar olduğu verilerde yer almaktadır. Bir önceki yıla göre ihracat % 10, ithalat ise % 20 artış göstermektedir. Ocak-şubat toplamında ise bir önceki yıla göre % 11 artış ile ihracat 25,7 milyar dolar, % 29 artış ile ithalat 40,4 milyar dolar olmuştur. Dış ticaret hacmi ise % 21 oranında artış göstermiştir ("Taşımacılık İstatistikleri Değerlendirme Raporu Yayınlandı", Erişim Tarihi: 02.05.2019).

Günümüzde ulaşım alanındaki gelişmeler hızla ilerlediğinden yerel ve küresel bazda ticaret hacimlerinde gerçekleşen büyüme sonucunda lojistiğe ihtiyaç artmıştır. Karayolu, denizyolu, havayolu ve demiryolu ulaşımının değeri her geçen gün artmakla birlikte bu alanlara yatırımlar da artmaktadır. Dünyada ve Türkiye'de lojistik merkezler kurularak lojistik köyler yapılmaktadır. Dünya üzerinde üretim merkezleri ile tüketim sahaları arasında bağlantı olmakta ve ulaşım imkânlarına bağlı olarak nakliye yapılmaktadır. Dünya üzerindeki bir üretim merkezindeki mamul maddelerin alıcıya minimum masrafla ulaştırılması, coğrafi faktörlerin nasıl kullanıldığına bağlı olmakta etkili ve bilinçli kullanılması gerekerek coğrafi şartlar bilinmelidir. Bu yüzden lojistik coğrafyasına gereksinim vardır. Lojistik coğrafyası, lojistik merkezin yerinin doğru tespit edilmesinde etkilidir. Lojistik faaliyetlerde coğrafi faktörler dikkate alınarak yorumlanmalıdır (Şahin,2014: 346).

Uluslararası Lojistik Performans Endeksi (LPI) verilerinin yıllara göre sıralamada dünyadaki ilk beş ülkenin LPI sıralaması sonuçlarına ulaşılmaktadır. Bu verilere göre 2007 yılında, 151 ülke arasında sırasıyla Singapur, Hollanda, Almanya, İsveç ve Avusturya ilk beşte yer almaktadır. 2010 yılında 156 ülke arasında, ilk beşte yer alan ülkelerin sıralaması ise; Almanya, Singapur, İsveç, Hollanda ve Lüksemburg'dur. 2012 yılında 160 ülke arasında, birinci sırayı Singapur almakta ve onu takiben Hong Kong (Çin), Finlandiya, Almanya ve Hollanda oluşturmaktadır. 2014 yılında 160 ülke arasında Almanya, Hollanda, Belçika, Birleşik Krallık ve son olarak Singapur yer alır. 2016 yılına gelindiğinde yine 160 ülke arasında Almanya ilk sırayı alırken Lüksemburg 2. Sırada, İsveç 3. Sırada, Hollanda 4. Sırada ve Singapur 5. Sırada yer almaktadır. 2018 yılında 160 ülke arasında Almanya ilk sırada kalarak yerini korumuştur. İsveç 2. Sıraya geçerken, Belçika 3. Sırada, Avusturya 4. Sırada ve Japonya 5. Sırada yer almaktadır (lpi.worldbank.org/, Erişim Tarihi: 02.05.2019).

Türkiye'nin yıllara göre 160 toplam ülke arasında LPI sıralaması ise Tablo.1 de gösterilmiştir.

YIL	LPI	DÜNYA SIRASI	TOPLAM ÜLKE SAYISI
2007	3,15	34	151
2010	3,22	39	156
2012	3,51	27	160
2014	3,50	30	160
2016	3,42	34	160
2018	3,15	47	160

Tablo 1: Türkiye'nin Yıllara Göre Toplam 160 Ülke Arasında LPI Sıralaması

Kaynak: LPI, <http://lpi.worldbank.org> (Erişim Tarihi: 02.05.2019)

Türkiye'nin lojistik performans endeksinin yıllar içerisindeki değişimine Tablo 1'de bakılacak olursa; 2007'de 151 ülke arasında endeks değeri 3,15 olmakta ve Türkiye, dünya sıralamasında 34. Sırada yerini almaktadır. 2010 yılında ise 156 ülke arasında 3,22 ile 39. sırada yer aldığını görmekteyiz. 2012 yılına gelindiğinde 160 ülke içerisinde endeks değeri 3,51 ile 27. Sırada yer almaktadır. 2014 yılında 3,50 ile 30. Sırada iken, 2016 yılında 3,42 ile 34. Sırada yer almakta ve son olarak 2018 yılında endeks değeri 3,15 ile dünyada 47. Sırada yer almaktadır (lpi.worldbank.org/, Erişim Tarihi: 02.05.2019).

Türkiye gibi geniş coğrafyaya sahip birçok ülke vardır. Bu ülkelerde karayolu, denizyolu, demiryolu ve havayolu gibi çeşitli ulaşım imkânlarını en verimli şekilde kullanabilen toplu taşımacılık yaklaşımına ihtiyaç duyulmaktadır. Lojistik köy uygulamaları bu yaklaşımın uygulanabilmesi için en iyi uygulama olmaktadır. Taşıma türlerinin bir araya gelmesini sağlayan lojistik köyler, tedarik zincirindeki aksaklıkları gidermekte, verimliliğin artmasını sağlayarak bürokratik, sosyal ve ekonomik birçok soruna çözüm sunmaktadır. Lojistik köy uygulamasında; yönetim ve denetim kolaylığı ile kurum ve ülke yöneticilerinin işlerinin hızlı ve kolay olması; garaj, gümrük, depo, bakım hizmetleri, sosyal, sağlık, karantina hizmetleri gibi lojistik sektörünün ihtiyacı olan tüm bileşenlerin bir araya getirilmesinden kaynaklanmaktadır (Elgün, 2011a: 3).

Türkiye'de lojistik köy kavramı ilk kez 2005 yılında dile getirilmiştir. İlk lojistik köy ise TCDD tarafından Samsun-Gelemen'de 2006'da inşa edilip 2007'de işletmeye açılmıştır (Elgün, 2011b: 218). Balıkesir, Denizli, Eskişehir, İstanbul (Halkalı), İzmit Samsun ve Uşak illerindeki lojistik köy projesi faaliyete geçerken, Bilecik, Erzurum, Mardin, Kahramanmaraş, Mersin, İzmir (Kemalpaşa) illerindeki lojistik köyün inşaatı devam etmektedir. Bunların dışında kamulaştırma işlemi devam eden 7 merkez ise; İstanbul (Yeşilbayır), Konya, Kars, Kayseri, Sivas, Bitlis (Tatvan) ve Habur olmaktadır. İzmir (Kemalpaşa) lojistik köyü Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü tarafından yürütülmekteyken geriye kalan tüm lojistik köyler ise TCDD tarafından yürütülmektedir (Baki, 2018: 154).

SONUÇ

Her geçen gün önemi artmakta olan lojistik sektörü ülkemizde ve dünyada hızla ilerlemekte ve gelişmektedir. Küreselleşen dünyada firmaların lojistik faaliyetlerini kullanmadan rekabet edemediğini görmekteyiz. Firmalar ürünlerini müşterilere ulaştırırken en güvenilir şekilde, doğru zamanda, yüksek kalitede, düşük maliyet ile ve en çabuk şekilde ulaştırmak için lojistiğe oldukça değer vermektedir. Uluslararası taşımacılıkta en çok tercih edilen taşımacılık denizyolu taşımacılığı iken, ülkemizde şehirlerarası en çok tercih edilen taşımacılık karayolu olmuştur. Lojistik denince akla ilk gelen kavram taşımacılık olmaktadır. Ancak lojistik taşımacılıktan ibaret olmadığı, tedarik, stok yönetimi, dağıtım, elleçleme, sipariş yönetimi, müşteri hizmetleri gibi birçok faaliyeti kapsadığı görülmektedir. Lojistik ülkenin gelişmişliğini ve ekonomi yapısını da göstermektedir. Gelişmiş ülkeler ve ekonomilerde lojistik sektörü kullanımı daha yaygın iken gelişmekte olan ülkelerde bu durum aksidir. Aynı şekilde şirketler için de yüksek rekabet üstünlüğü sağlayan lojistik faaliyetlerinin kullanımı ile şirketin ilerlemesi orantılı olmaktadır.

Avrupa ve Türkiye de özellikle konumları gereği lojistik sektörü içinde önemli yere sahiptirler ve lojistik operasyonlar için önemli bağlantı noktalarıdır. Türkiye'nin Orta Doğu ülkeleri ve Asya ile olan bağlantıları Türkiye'nin bu alandaki önemini altını çizmektedir.

KAYNAKÇA

- Babacan, M. (2003). "Lojistik Sektörünün Ülkemizdeki Gelişimi ve Rekabet Vizyonu". *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 3(1), 8-15.
- Baki, R. (2018). "Avrupa Birliği Ülkeleri ile Türkiye'deki Lojistik Köy Uygulamaları ve Uygun Kuruluş Yeri Seçimi". *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2), 148-162.
- Bayraktutan, Y., Tüylüoğlu, Ş., Özbilgin, M. (2012). "Lojistik Sektöründe Yoğunlaşma Analizi ve Lojistik Gelişmişlik Endeksi: Kocaeli Örneği". *Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 4(3). 61-71.
- Çekerol, G. S. & Gunyashev, E. (2017). "Kazakistan Lojistik Sektörü ve Sektör Paydaşlarının Lojistik Köy İle İlgili Görüşlerinin Swot Analizi İle Değerlendirilmesi". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, (60), 127-168.
- Demirbilek, A. (2018). Küresel ticarete lojistik performans düzeyi ile havayolu kargo taşımacılığı ilişkisi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul.
- Deveci, D. A. (2010). "Türkiye'de Çoklu Taşımacılığın Geliştirilmesine Yönelik Stratejik Bir Model Önerisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Denizcilik Fakültesi Dergisi*. Sayı. 2, No. 1., ss. 13-32.
- Dursun, A. & Erol, S. (2012). "Denizyolu Yük Taşımacılığı Sektöründe Faaliyet Gösteren Firmaların Finansal Yapı Analizi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(3), 367-382.
- Elgün, M. N. (2011a). Uluslararası Taşıma ve Ticarete Lojistik Köylerin Sağladığı Rekabet Avantajları: Bir Model Önerisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar.
- Elgün, M. N. (2011b). "Ulusal ve Uluslararası Taşıma ve Ticarete Lojistik Köylerin Yapılanma Esasları Ve Uygun Kuruluş Yeri Seçimi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 13(2), 203-226.
- Ener, T. (2010). Küresel Lojistik Performans İndeksi Mersin'de Faaliyet Gösteren Lojistik Firmalarının Sektörel Performanslarının İncelenmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mersin Üniversitesi, Mersin.
- Erdönmez, E. & İncaz, S. (2016). "2018 Yılına Kadar AB Denizyolu Taşımacılığının Stratejik Hedefleri ve Önerilerinin Türkiye'ye Yansımaları". *JOEEP: Journal of Emerging Economies and Policy*, 1 (1), 111-125.
- Gülen, K. G. (2005). "Lojistik hizmetlerde dış kaynak kullanımının yaygınlaşması ve tedarikçi işletmelerde gelişim stratejileri". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi*, Cilt: 4 Sayı: 8, 29-48.
- Gümüüşay Şahin, A. & Berberoğlu, N. (2011). "Lojistik Outsourcing Karar Süreci ve 3pl Firma Seçim Kriterleri". *Online Academic Journal of Information Technology*, 2(5). 33-50.
- Kabasakal, A. & Solak, A. O. (2009). "Demiryolu Sektörünün Rekabete Açılması". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25, 27-34.
- Kalaycı, S. (2015). Dışsal Faktörlerin Ulaşım Sektörüne Etkisi: Lojistik Firmalarından Kanıtlar, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Beykent Üniversitesi, İstanbul.
- Kara M., Tayfur, L., Basık, H. (2009). "Küresel Ticarete Lojistik Üslerin Önemi ve Türkiye". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(11). 69-84
- Karadeniz, M. & Balcı, M. (2014). "Lojistik Faaliyetlerde Algılanan Hizmet Kalitesinin Marka Sadakatine Etkisi". *Marmara Üniversitesi İ.İ.B Dergisi*, Cilt 36, Sayı:1, 293-315.
- Karataş, İ. A. (2017). "Bazı Avrupa Ülkeleri ile Türkiye'nin Lojistik Sektörünün
- Karcioğlu, R. & Temelli, F. (2014). "Lojistik Faaliyetler ve Yönetimi Erzurum'daki Lojistik Kargo Firması Çalışanlarına Yönelik Bir Araştırma". *BEU. SBE. Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, 23-42.
- Karşılaştırmalı Analizi". *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı:1, 1-22.
- Kayıkcı, Y., Mutlu, A., Çatay, B. (2018). "Uluslararası Deniz-Demir Yolu Kombine Yük Taşımacılığı Operasyonları İçin Bir Karar Destek Sistemi ve Uygulaması". *Uludağ University Journal of The Faculty of Engineering*, 23 (4), 99-116.

- Kaynak, M. (2004). "Uluslararası Taşımacılık ve Lojistik Bağlamında Avrasya Ulaştırma Koridorlarında Bölgesel Rekabet ve Türkiye". *Ekonomik Yaklaşım*, 15(52-53), 3-34.
- Kılıcı, H. (2017). "Taşımacılık Faaliyetlerinin Rekabet Üstünlüğü Oluşturmada İşletmecilikte Yeri Ve Önemi: Türkiye Örneği ve Türkiye'de Taşımacılığın Gelişimi". *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel sayı, 74-86.
- Kuyucak, F. & Şengür, Y. (2009). "Değer Zinciri Analizi: Havayolu İşletmeleri İçin Genel Bir Çerçeve". *KMU İİBF Dergisi*, Cilt: 11 Sayı: 16, 132-147.
- Lokmanhekim, R. (2017). Yabancı ve Türk Sermayeli Lojistik Firmalarının Türkiye'deki Büyüme Stratejileri, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Okan Üniversitesi, İstanbul.
- Oğuztürk, B. S. & Çetin, B. (2012). "TR61 Bölgesine Lojistik Açısından Bir Bakış". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (16), 149-166.
- Onay, M. & Kara, H. S. (2009). "Lojistik Dış Kaynaklama Uygulamalarının Örgüt Performansı Üzerine Etkileri". *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 9(2), 593-622.
- Öz, M. (2011). "Lojistikte Yeni Yaklaşımlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1(1), 141-155.
- Öztürk Ofluoğlu, N., Kalaycı, C., Artan, S., Çebi Bal, H. (2018). "Lojistik Performansındaki Gelişmelerin Uluslararası Ticaret Üzerindeki Etkileri: AB ve MENA Ülkeleri Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 9(24).
- Sofyalıoğlu, Ç. & Kartal, B. (2013). "Türkiye ve Avrasya Ekonomik Topluluğu Ülkelerinin Lojistik Performans İndekslerinin Karşılaştırılması ve Bazı Çıkarımlar". *International Conference on Eurasian Economies*, 524-531.
- Şahin, V. (2014). "Lojistik Coğrafyası Üzerine Bir Değerlendirme". *Marmara Coğrafya Dergisi*, Sayı: 29, 344-362.
- Terzi, N. & Bolukbas, O. (2016). "Türkiye'de Lojistik Sektörü ve Lojistik Köyler". *PressAcademia Procedia*, 2(1), 206-228.
- Töral, T. (2018). Küresel Lojistik Performans İndeksi: İstanbul'da Faaliyet Gösteren Lojistik Firmalarının Sektörel Performanslarının İncelenmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Arel Üniversitesi, İstanbul.
- Tuna, O. (2001). "Türkiye için lojistik ve denizcilik stratejileri: uluslararası ve bölgesel belirleyiciler". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Cilt 3, Sayı:2, 208-225.
- Yıldız, D. & Wolff, R. A. "Türkiye'de Lojistik Yönetimindeki Gelişmeler: Stratejik Bir Bakış Açısı". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(3), 187-198.
- Yılmaz, N. (2014). Türkiye'de Büyük Ölçekli Lojistik Firmaların Yapı ve İşleyişlerine Yönelik Bir Analiz, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- Yılmaz, Z. & Pietrzyk, K. (2014). "Karma Taşımacılığın Ekonomik Gelişimi ve Büyümesi-Polonya Ve Türkiye'nin Karşılaştırmalı Analizi". *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi*, 24 (2), 21-43.
- Zeybek, H. & Kaynak, M. (2007). "İntermodal Terminallerin Gelişiminde Lojistik Merkezler, Dağıtım Parkları ve Türkiye'deki Durum". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9(2). 39-58.

İnternet Kaynakları:

<http://ipi.worldbank.org> Erişim Tarihi: 02.05.2019

www.und.org, Taşımacılık İstatistikleri Değerlendirme Raporu Yayımlandı

<https://www.und.org.tr/tr/20943/subat-2018-tasimacilik-istatistikleri-degerlendirme-raporu-yayinlandi> Erişim Tarihi: 02.05.2019



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 02.02.2020
Kabul Tarihi / Date Accepted : 25.05.2020
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2020
Yayın Sezonu / Pub. Date Season : Bahar / Spring

Exploring the Values of Social Education in the Qur'an

Saihu Saihu* Athoillah Islamy**

Key Words:

Values,
Social Education,
Qur'an,
Exploring,
Solidarity.

Abstract

This study aims to find the values of social education contained in the Qur'an. This research is a qualitative research in the form of library research. The focus of the verse which the object and source of primary data of this study is various commentaries that explain Surah at-Taubah verses 71-72. While secondary data sources of research is a variety of literature that is relevant to the theme of the object of discussion. To answer the discussion of the research, the writer uses the method of interpretation maudhu'i (thematic). This research concludes that the values of humanistic social education contained in the letter at-Taubah verses 71-72 include, taawun, amar makruf nahi munkar, social solidarity and brotherhood.

Introduction

Education can not be separated in human social life, both in family life, and in the life of the nation and state. (Harmadi, 2016, p. 18) This is because education is the foundation in building the nation's civilization. Therefore, educational values are expected to be able to deliver human functions in civilization. (Masdub, 2015a, p. 39) From this it can be understood that the values of social education are important elements in realizing the civilization of the social life of society.

The existence of education as a process of humanization in the context of life can be found in the Islamic education system that is built on the basis of humanistic values. This is due to Islam making the human dimension as its educational orientation. (Saihu, 2019, pp. 69-90) In Islam itself, the existence of humanistic social education is an urgent matter in fostering pluralistic and heterogeneous community life. (Masdub 2015, 142) This is as an implicit explanation in letter of *Al-Hujurat* verse: 13 which commands humans to be able to present the values of goodness among human beings in the context of a pluralistic and

* PTIQ Jakarta, Indonesia, madesaihu@ptiq.ac.id, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0617-248X>

** Institut Agama Islam Negeri Pekalongan, Indonesia athoillahislamy@yahoo.co.id, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5386-1785>

Saihu, S., & Islamy, A. (2020). Exploring the values of social education in the Qur'an. *Academic Knowledge*, 3(1), 34-48. Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3923661>

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımcı tarafından taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

heterogeneous social life. Therefore, the process of humanistic social education is important in the context of social life. (Halid Hanafi, La Adu, 2018, p. 16) From this it can be understood that in Islam, the existence of humanistic social education values becomes the concept or model of education that can be found its theological basis in the Qur'an

Considering the Qur'an as the main theological foundation that guides the life of Muslims, in this study, the author is interested in exploring the values of humanistic social education in the Qur'an. In this case, the main object of the verse that will be the focus of research is the letter at-Taubah verses 71-72.

According to Zakaria, there are three things that cause a person to experience mental confusion. *First*, a weak personality; *Second*, social conflicts and cultural conflicts that affect him; *Third*, internalization of false experiences. (Zakaria, 2018, p. 17) Thus the phenomenon of deviation above concluded by the constituent cause is a bad personality that exists in each individual from the disharmony of social life in society. The lack of public understanding of social education thus further aggravating the social conditions of the community. Therefore the important role of education in each individual. Without educational process, human beings become creatures that are completely overwhelmed by the impulses of evil lust, denial and infidelity towards their Lord.

In the Islamic view, human beings are creatures whom created by Allah, which are provided with psychological and physical attributes that have a tendency towards good and bad. (Halid Hanafi, La Adu, 2018, p. 6) Because of the important role of education, as Muslims in undergoing this education, it must be based on the Koran, because Qur'an is a source of education. The Qur'an is the main source of Islamic teachings and guidelines for every Muslim. The Qur'an does not merely contain instructions on human relations with God, but rather regulates human relations with each other (*hablum min Allah wa hablum min an-na>s*), as well as humans with their natural surroundings. (Chuzaimah, 2018, p. 74)

Mana Khalil al-Qattan in *Mabahis fi 'Ulu>m Al-Qur'a>n*, the word Qur'an is a *Masdar* (infinitive) form of the word *qara'a-yaqra'u-qur'a>nan*, used in the reading sense. The Qur'an as a guide, as found in the Qur'an, reads:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا

Indeed, the Koran gives directions to the straightest (path) and gives good news to the believers who work on the virtue that they will get a great reward. (QS. al-Isra [17]: 9).

The Qur'an also functions as *al-Rahmah* as (spreader of affection), meaning that good fortune is given by Allah, in the form of His affection. In the Qur'an many verses which highly uphold social values. Islam is very concerned about the importance of helping behavior-helping in the truth, advising each other in rights and patience, solidarity, egalitarianism (equality), tolerance, tolerance (*tasamuh*), mutual respect and togetherness. For the sake of safeguarding things Islam does not look at a person's social status or even background, skin color, gender, and other things that are racist. As He said in *Ali 'Imran* [3]: 103;

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

And hold fast all of you on the ropes (religion) of God, and do not divorce you, and remember the favor of Allah to you when you were (ignorant) was hostile, then God united your heart, so that with His gift you became brothers, while (at that time) You are on the edge of the abyss of hell, then Allah saved you from there. Thus, Allah explains His verses to you so that you can be guided. (QS. Ali 'Imran [3]: 103).

In the modern and globalization era, the onslaught of western culture is so devastating that it hits the younger generation. The impact is not only in the metropolitan area, but has reached remote corners of the archipelago (Indonesia), which can no longer be dammed by the government. So that changes are fundamental to the order of national and social life. Foreign culture that entered due to the era of globalization (the expansion of social ways between continents), helped change the behavior and culture of this country, both national and pure cultures that exist in each region. Thus, it is often seen the inability of humans to adapt well to foreign cultures so as to give birth to behaviors that tend to be westernized.

Various issues of Indonesian human social character are still in the limelight from various circles. Various facts of negative character have been shown by Indonesian people with certain pretexts that seem right to do. There are so many current issues that we see and seem to never stop, such as drugs that are rife even though many perpetrators are sentenced to death, corruption is increasingly rampant among officials, robbing accompanied by violence, bullying in schools, sexual crimes against students, sexual transactions online

students, domestic violence, etc. Of the various negative social characters, how social education becomes very important to really be implemented properly and correctly. Not only is it important, but social education is absolutely necessary and cannot be ignored.

Along with the development of technology and information, the purpose of education is not enough to just make this nation smart and smart, but it is also necessary to make this nation a good and moral society. However, that does not mean easy to realize both. It might be easy to make this nation smart and smart, but we also feel how difficult it is to make this nation a good and moral society based on religion. Therefore, moral issues can be categorized as chronic problems for Indonesian people who accompany humans wherever they are. So the wise words are true, knowledge without blind religion, and religion without paralysis.

In addition, education has a dual task, in addition to developing individual human personalities, as well as preparing humans as full members of their family, community, nation, state and world environment. Islamic teachings do not allow despicable deeds. The Prophet Muhammad himself was sent in an effort to perfect human morals. A believer is the one who has the best character. In a language dictionary that approaches the meaning of morals is character. The truth is that in Indonesia the nation's character is still a problem, until character is raised. Law on National Education System No. 20 of 2003 has paid attention by including noble character as an important goal of the national education system. But the rise of negative character behavior carried out by educated people makes us sad and concerned. Worse, the act was carried out by many people who claim to be religious.

Social interactions are keywords that need attention. Soekanto views that social interaction is the key to all social life. Without social interaction there would be no life together. While social interaction itself as a process, is not always harmonious. Sometimes what happens is a process of dissociation and conflict. Social interaction is a dynamic social relationship, both concerning individuals and groups. The form can be in the form of cooperation, competition, and also conflict. This then encourages the growth of thoughts that rely on social reality that is always developing. The process of community development itself in several theories one of which is Habermas's theory of social transformation that enables the learning process through evolution and revolution. (Soekanto, n.d., p. 82)

Social transformation, according to Habermas, takes place through the community learning process (social learning process) which requires the possibility for individuals to be able to talk communicatively. Through this learning process, institutional structures of rationality can be achieved. These institutionalized rationality structures will in turn become a frame of reference that enables learning processes at a higher level (Sudarsana, 2016). The results of the learning process carried out by the community will be cognitive and normative that can be actualized when the community faces problems that can no longer be solved within the framework of existing social integration. (Suseno, 1992, p. 102) Thus the community can carry out its development towards evolutionary progress, especially if all of its life activities are based on what is contained in the Qur'an.

Thus various phenomena of deviations that occur in society, namely egoistic, individualistic and indifferent nature and do not want to care anymore about what is happening around them, be it neighbors, close friends, including their own families, and this causes a moral and spiritual crisis that very dangerous if our young generation has the nature and personality like this. So to form individuals, high tolerance people, helping, advising each other in rights and patience, solidarity, egalitarian (equality), tolerance, tolerance (*tasamuh*), mutual respect, and togetherness, therefore the importance of social education the good so as to create a harmonious, peaceful and mutual help.

Social problems (*muamalah* affairs) get so much attention in Islam (verses of the Qur'an and Hadith). (Ghazali, 2015, p. 70) The Qur'an provides a wealth of knowledge and explains education well to all people. In the Qur'an *at-Taubah* verse 71, in that verse a lot explains the value of education one of which is social education.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"And those who believe, men and women, some of them (are) helping others. They order (do) those who are good, prevent from being upright, establish prayers, perform zakat and they obey Allah and His Messenger. They will be given mercy by Allah: Allah is Mighty, Most Wise. "

In the *At-Taubah* verse 71 contains social education and many give messages of Islamic educational values that are very useful and can be practiced in everyday life as please help. However, the reality is that there are many people in the financial community who are financially capable, for example, but they are reluctant to help others even a lot of people who are arrogant to others because of differences in social status. Sometimes differences in social status make people wrong in behaving. Like someone who has abundant wealth, one can do as he pleases. By wasting wealth, even though in view of the surroundings there are still many who need it. It's more useful if the property is given to people who are deficient.

This kind of thing should be kept away, because it contradicts Islamic values and social education in society. The values of social education need to be instilled, because social values serve as a reference for action, thinking, and guidance for each of its citizens to adapt and uphold the social values that exist in the community. Value Social education as a way of life for people to live in harmony, discipline, democracy and responsibility. Conversely, without the social values of a society will not be able to live in harmony, discipline, and democratic. Thus social values are very important in people's lives.

Method

The object of this research is the study of the interpretation of *At-Taubah* verses 71-72. The time for the research is one semester from May 2019. The research site is conducted at the Stit Al-Amin library, the UIN Syarif Hidayatullah library, and the Imam Jama 'library. In this study the authors used a qualitative research approach using descriptive analysis method that uses analysis analysis techniques through library research.

Literature study is a method of collecting data that is directed at finding data and information through documents, both written documents, photographs, drawings, and electronic documents that can support the writing process. "The results of the study will also be more credible if supported by photographs or academic papers and art that already exist." (Sugiyono, 2013, p. 83) Therefore, this research is a library research; the source of data in this study is the literature relating to research. The source of qualitative data is human actions and words in a natural setting. Other data sources are library materials, such as documents, archives, newspapers, magazines, scientific journals, books, annual reports and so on.

Research sources consist of primary data sources and secondary data sources. The literature used primary data are the Qur'an and the commentaries that explain the *At-Taubah* verse 71, including the translation of the Qur'an, the interpretation of Ibn Kathir by

Shafiurrahman al-Mubarakfuri, the interpretation of Al-Azhar Hamka's work, translation of al-Mara>gi's interpretation, translation of al-Munir's interpretation, Wahbah al-Zuhaili's translation, Al-Misbah by M. Quraish Shihab, an interpretation of Sya'rawi by M. Mutawalli Sya'rawi.

The secondary data sources in this study using books that discuss social education. The dictionaries are relevant, with the discussion and other literature deemed relevant to the discussion. Regarding data analysis, according to Imam Gunawan, qualitative data analysis has actually begun when researchers collect data, by sorting out data that is really important and not. Size is important and whether or not it refers to the contribution of data in an effort to answer the focus of research. (Gunawan, 2013, p. 209) This research is about interpretation, interpretation is the science that discusses the Qur'an, both regarding lafaz, its position in composing sentences, its purposes, and other aspects in accordance with human capabilities, with a set of knowledge used to understand meaning and explain the meaning.

Based on the number of interpretive books at this time, if sorted according to the interpretation methodology, then in general can be divided into four kinds of interpretation methods, is *tahli>li* method, *ijmali* method, *muqarin* method, and *maudhu 'i*.

Because this research is about interpretive research that discusses a theme (topic), the author uses the method of *Maudu 'I* (Thematic) is a method of interpretation that seeks to find answers to the Qur'an by gathering verses that have a single purpose, which together discusses a particular topic and disciplines it according to the period of its descent in harmony with explanations, explanations, relationships with other verses, then terminates the laws. Or in other words, the thematic interpretation is one of the interpretive models introduced by interpreting scholars to provide answers to new problems in society through Qur'an's instructions. In the thematic interpretation a commentator no longer interprets the verse by verse in sequence in the order of the Manuscripts, but interprets it by gathering all or part of the verses from several Surahs that speak about a particular topic, to then be related to one another, so that finally a comprehensive conclusion is drawn about the problem according to the view of the Qur'an. (RI, 2011, p. 112)

Research Focus

According to Sugiyono, the limitation of the problem in qualitative research is called focus, which contains the main problems that are still general, about any limitations or to find out the scope to be investigated so that the research objectives are not too broad. (Sugiyono, 2010, p. 67) By looking at Sugiono's opinion, the authors include what is in the

boundaries of the problem to be the focus of research in this paper. The focus of the research is social education contained in the Quran letter *At-Taubah* verse 71. So in this study the authors intend to find the values of social education contained in the verse, by looking for data and sources that discuss the verse 71-72 of the *At-Taubah*.

Result and Discussion

History of the *At-Taubah*

Each letter is usually preceded by opening the *basmallah*, but in contrast to the other letters, the letter that the authors will interpret does not use the beginning of *basmallah*, and this is the only letter that does not begin with the opening. The scholars try to uncover the secrets contained in the letter that does not begin with this *basmallah*. Then different opinions emerged, some scholars argued that usually the Prophet Muhammad determined the beginning of a letter, but he did not specify the beginning of this letter "Not so, because the Messenger of Allah, Muhammad determines the place of a verse in each letter. It said: "Another hundred thirteen begins with *basmallah*." (Sya'rawi, 2006, p. 423) The letter of *at-Taubah* does not begin with *basmallah*, so that we know that not always the beginning of the letter begins with *basmallah* and the names of each letter are the provisions of Allah, which was conveyed by Gabriel to the Prophet Muhammad. So Gabriel delivered everything related to the Qur'an. Noted that every year in the month of Ramadan, the Prophet Muhammad, along with Gabriel repeats the contents of the Qur'an together and at the end of the year, the Prophet repeats the Qur'an twice. (Sya'rawi, 2006, p. 424)

This letter is famous with two names; they are *Bara'ah*, and *At-Taubah*. *Bara'ah* means the original release or does not want to be bound again by a promise that was made, then states that from now on one party is free from the promise. *At-Taubah* means, a request for forgiveness from God, repent of mistakes. The reason for this letter is more popularly called the *At-Taubah* not *Al-Bara'ah*, because *bara'ah* means Allah has lost hands and does not care about the infidels and hypocrites. But because Allah is the Most High, is the Most Merciful God, He still leaves the door to repentance for His servants who want to return to Him. Therefore this letter is called *At-Taubah*.

Because over and over the sentence *taubah* (repent) is contained in this letter. He is mentioned at the very beginning in verse 3, which states that repenting is better for you. In

verse 5, that those who repent then establish prayer and give alms, so that they are left. In verse 11, which has repented, then established the prayer to pay *zakat*, is that they are your friends of the same religion. So are in verse 27 that after Allah Almighty, will give repentance to who he wants. In verse 74, if they repent, that is better for them. In verse 117 twice, that Allah Most High, gave repentance to the Prophet and the Muhajirin and Ansar who followed the times of hardship. In verse 104, Allah receives repentance from his servant who receives all kinds of *sadaqah*, and it is said that Allah, *Tawwab* and *Rahim*, which is very fond of giving repentance. In verse 112 which explains who will get the glory and victory that is, those who repent, worship, praise the Almighty, wander to add experience, who bow, and who prostrate, who always like the rage of *marahi nahi munkar*, again keep the boundaries of Allah, which must not be exceeded and violated. (Hamka, 2005, p. 81)

This letter came down in Medina, in addition to a number of verses that were excluded by some scholars, among others verse 113. There are also those that exclude verses 128-129. But the majority of scholars hold that all the verses descended at the same time as *Al-An'am*.

1. Discourse On Social Education

There is an explanation of the terminology of educational leaders in explaining what is meant by education. John Dewey states that education is the process of forming fundamental skills, emotional toward nature, and fellow human beings. Then M.J. Langeveld argues that education is an effort, influence, protection and assistance given to children in order to aim at maturity. Frederick J. McDonald also explained that education is a process or activity that is directed at changing human behavior. (Neolaka, 2017, p. 11) From these various explanations it can be understood that education is a process of forming mental human systematically. (SAIHU, 2019, pp. 197-217)

Then what is meant by social education. In this case there are also explanations from the figures. According to S. Hamidjoyo, social education is a process for educating, fostering, guiding, developing individuals in their social and natural environment so that they can be responsible and become a driver towards change and progress. (Joesoef, 1992, p. 100) Furthermore, Nasih Ulwan explained social education as education in forming good social ethics based on theological foundation. (Ulwan, 2002, p. 435) According to Muhammad Rifa'i, the purpose of social education is to analyze the process of socialization of children, both in the context of the family, school and community. Rifa'i added that the influence of the environment and culture of the community on the personal development of children is

something that must be considered. (Rifa'i, 2011, p. 95) In its application, Fraenkel as quoted by Fardus explained that there are several ways to construct social values in a person, among others as follows. *First*, strive for someone to recognize and accept values as their own and be responsible for the decisions they make; *Second*, emphasizing that someone can use the ability to think logically and scientifically in analyzing social problems related to certain values; *Third*, raise awareness and develop one's ability to be able to identify their own values and the values of others. Fourth, develop one's ability to do social activities.

Based on the description above, it can be understood that social education is a conscious, deliberate and systematic effort in shaping individuals in order to develop and practice social attitudes and behavior in a good and noble manner within the community in accordance with their rights and obligations in social life.

3. The Values of Social Education in Surah At-Taubah verses 71-72

In its application, the education process is an activity or process of transforming values from educators to students that is carried out in a structured and programmed manner and is ongoing, both carried out in formal and non-formal educational institutions. It must be realized that educational activities have an orientation in order to shape the personality traits of individual students who are good for their lives, both for personal life, society and the natural surroundings. Education is also a process that has the aim to create certain patterns of behavior in certain people. From this it can be understood that educational activities are structured, programmed and systematic activities or activities in which there are responsibilities and orientations in the framework of building, fostering and developing the quality of character of human personality who are knowledgeable and virtuous.

Before the author elaborates on the values of social education that can be extracted from the at-Taubah verses 71-72, here the writer will present the Arabic text editor and the translation of the at-Taubah verses 71-72 which is the focus of the verse object in the discussion of this study, as follows.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَ عَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
وَمَسَاكِينٌ ظَلِيمَةٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

And those who believe, men and women, some of them (are) helping others. they command (do) those who are ma'ruf, prevent from evil, establish prayers, perform alms and they obey Allah and His Messenger. they will be given mercy by God; Truly Allah is Mighty, Wise. Allah promises believers, men and women, (will get) heaven beneath which rivers flow, eternal them in it, and (gets) good places in heaven 'Adn . and Allah's wisdom is greater; that is great luck. "

The surah at-Taubah verses 71-72 were revealed without precedence because in other words it does not have *asbabunnuzul*. But overall the letter *At-Taubah* was revealed after the Tabuk war, the final war that was followed by the Messenger of Allah, in which the war was fought during the summer and was difficult. At that time there were signs of the hypocrisy of the previous hypocrites. Therefore, the author does not describe comprehensively historicity related to the chronology of the letter's descent

There are at least four values of social education that can be extracted from the letter at-taubah verses 71-72. In this case the writer will explain through the foothold of explanation by several commentators. Further explanation, as follows.

a. Ta'awun

Ta'awun is one of the important needs in life. This is because no one can bear the burden of living alone without the help of others. With a spirit of help, welfare and benefit can be evenly distributed among the community. In this case, Allah Almighty commands his servants to help one another in good, and forbids mutual help in evil as in Surah al-Maidah verse 2 as follows.

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

And please help you in doing righteousness and piety, and do not help in committing sins and transgressions, And fear you Allah. Indeed, Allah is severely tortured. "(QS Al-Maidah: 2).

Al-Qurtubi, declare verse 2 of *Al-Maidah* is God's command to all beings to help one another over virtue and piety, or to respect some with others. However, according to this verse not every form of help is good, but some are not good. Good help is when it leads to goodness and piety according to religious instructions. Whereas help with regard to sin and enmity includes matters that are prohibited by religion. Free help is carried out with anyone (including non-Muslims), as long as it does not involve matters of faith and worship. In the creed and worship there is no compromise between religions with one another. This mutual

assistance helps people to realize people as social beings. From this it can be understood that the attitude of helping is part of the values of social education. Not only that, the attitude of helping is inclusive, open to anyone, not only to fellow Muslims.

b. Amar Makruf Nahi Mungkar

Amar ma'ruf means to order people to believe in Allah, His Messenger and carry out His Shari'a. Nahi munkar means to prevent polytheism, to deny the Prophet, and to prevent from what is forbidden by Him. The role of *amar makruf nahi mungkar* is very important and becomes the main pillar of Islamic society. The important role of *amar makruf nahi munkar* is increasingly clear in several verses, including: 1) QS. [3]: 104, which speaks of the gate of fortune; 2) QS. [3]: 110 who spoke about the characteristics of the best people; 3) QS. [3]: 114, who spoke of the building of commendable morals; 4) QS. [7]: 157, which speaks of the noble duties of the prophets; 5) QS. [9]: 71, which speaks of the cause of the fall of grace; 6) QS. [22]: 41, which speaks of the qualities of a believer. While the way to do the good deeds of *mungkar nahi mungkar*, Muslims can refer to paragraph: 1) QS. [32]: 17; 2) QS. [33]: 21; 3) QS. [68]: 4; 4) QS. [3]: 159; 5) QS. [16]: 125. Understanding the meaning of *amar ma'ruf nahi munkar* is the best way to unite in the truth under the auspices of the Koran and His Sunnah, namely by becoming a people who call for all forms of the goodness of the world and the hereafter according to the message contained in the verse Qur'an, and calls for the obligation of encouraging people to do right and prevent wrong doing. In this case Muhammad Asad as quoted by Kusnadi and Zuhilmi states that al-ma'ruf are all the commands of Allah that lead to the truth in accordance with the Shari'a, and al-munkar are all acts that are forbidden by Allah which lead to the wrong path contrary to the Shari'a. Because all things related to good in the form of actions that lead to the right path and all actions that lead to evil are mistakes. Those who practice that principle are the ones who get perfect luck. The existence of *amar makruf nahi munkar* can be part of the values of social education in order to realize the spirit of humanism and liberation in the context of social life.

c. Social Solidarity

Social solidarity is an emotional and moral feeling that is formed in relationships between individuals or groups based on mutual trust, common goals and ideals, solidarity and a sense of struggle. The existence of an attitude of solidarity between humans can unite

hearts and eliminate the malice between them. This point is implied in the word of God in verse *Al-Imran* verse 103 as follows.

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

"And hold fast all of you to the rope (religion) of Allah Most High, and don't divorce you," (Q.S. *Ali Imran* [49]: 103).

In addition to surah *al-Imron* verse 103 above, there are also other verses which emphasize the existence of an attitude of solidarity for fellow believers (believers), namely surah *al-Hujarat* verse 10, as follows.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ

"Truly believers are brothers," (QS. *Al-Hujurat* [49]: 10).

Given the teachings of Islam there are many commands and suggestions that ask people to do good to others, improve relations with others, love and love others, are prohibited from deciding solidarity, even Islam teaches people to love others as they love themselves. Besides these commands, the teachings of Islam also instructed his people to carry out certain rituals or worship as proof of devotion to God. Among the rituals it is associated with social action. All the commands of the above rituals if done repeatedly, will make Muslims often gather, interact with each other, understand each other. With frequent gatherings to perform religious rituals it will cause vibrations of the soul among fellow members of worship groups, happy and sad together, have the same goals and ideals, the same beliefs, and feel the same senentungan. Then finally it will bring feelings, feelings of sympathy, identification, a feeling of belonging, a sense of love between people. From the description above it can be understood that the attitude of solidarity is an important element that can be used as values and spirit in social life. (Abd Aziz, 2019, pp. 300-314)

d. Brotherhood

One of the most important concepts in the Islamic social system is the concept of *ukhuwwah* (brotherhood), both brotherhood and brethren of the same faith, and fellow human beings. Brotherhood is a deep psychiatric bond of affection, love, and respect for everyone who is bound by Islamic covenant creeds, faith and piety. This true brotherhood gives birth to noble feelings in the Muslim soul, such as mutual help, putting others first, loving one another, and giving forgiveness. Examples of brotherhood in Islam can be through zakat worship. Through zakat instruments can maintain the balance of society from

poverty and hedonist life on the other hand. In other words zakat is a form of social concern for individuals, a collective brotherhood towards the proletariat, and reflects the attention of all components of society towards the act of dividing and divorcing.

The perfection of Islamic teachings is able to provide a positive response to all problems in aspects of human life and society. Every human who lives in a society wants to live peacefully, safely, peacefully, full of happiness and prosperity. Many of the suggestions contained in the Qur'an require that humans unite in togetherness and deliberation that is based on togetherness, justice and truth, helping one another, helping one another, advising one another and so on. Based on this, the Qur'an regulates this problem in a verse that shows *ukhuwah Islamiyah*. This brotherhood in Islam connects bonds in terms of creed, equality of trust which is also strengthened by the same spirit and spirit of obedience to the creator of this universe.

Conclusion

Based on the analysis conducted by researchers, it can be drawn to a conclusion that the letter *At-Taubah* verse 71 and 72 contains the values of social education as follows: *First*, mutual help is the value of social education that will build empathy, caring so that there can be a bond of brotherhood, togetherness, and peace; *Second*, inviting goodness and preventing evil, has the value of social education because of the effort to become a caring person, as well as the awareness of every member of the community paying attention to himself and then protecting his surroundings, so that peace can be realized; *Third*, Social Solidarity can be formed through prayer. Gathering in neat and neat congregational prayers is not just a means to get to know one another among Muslims. But it is also effective in uniting the heart and eliminating malice; *Fourth*. Brotherhood is one of the values of social education that can be maintained in harmony through zakat worship. Zakat is a form of social concern for individuals, tithe describes our authenticity as a social creature and reflects the attention of all components of society towards the act of dividing and divorcing.

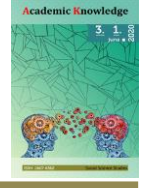
Recommendations

This article recommended about: 1) The Qur'an is a complete and cooperative scripture. In it contains several matters relating to worldly affairs and the hereafter affairs. Including one of them is education. It is appropriate that we make the Koran as a reference in education. Likewise with the hadith, the Hadith is a picture of the behavior of the Prophet that we

should look up to; 2) The social life should be upheld to every individual Muslim. For life to be peaceful, peace is dear to each other and the disappearance of deviations; 3) As for the values of social education that make up the advance, it is not a new concept and foundation. Because many of the values of social education in other verses have not been stated. Therefore, the next researcher can review social education in another verse, so that more people can know about social education contained in the Qur'an.

References

- Abd Aziz, S. (2019). Interpretasi Humanistik Kebahasaan: Upaya Kontekstualisasi Kaidah Bahasa Arab. *Arabiyatuna*, 3(2), 300–314.
- Chuzaimah, B. (2018). *Hand Book Metodologi Study Islam*. Jakarta: Prenada Media.
- Ghazali, H. G. D. A. (2015). *STUDI ISLAM: suatu pengantar dengan pendekatan interdisipliner*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Gunawan, I. (2013). *Metode Penelitian Kualitatif dan Teori*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Halid Hanafi, La Adu, Z. (2018). *Ilmu Pendidikan Islam*. Yogyakarta: CV. Budi Utama.
- Hamka. (2005). *Tafsir Al-azhar*. Jakarta: Citra Serumpun Padi.
- Harmadi, H. (2016). *Pengantar Pendidikan Era Globalisasi* (M. S. Putra, ed.). AnImage.
- Joesoef, S. (1992). *Konsep Dasar Pendidikan Luar Sekolah*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Masdub. (2015a). *Sosiologi Pendidikan Agama Islam*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo.
- Masdub. (2015b). *Sosiologi Pendidikan Agama Islam* (A. Khaliq, ed.). Yogyakarta: Aswaja Pressindo.
- Neolaka, A. (2017). *Landasan Pendidikan*. Depok: PT Kharisma Putra Utama.
- RI, P. N. (2011). *Tafsir Al-Quran Tematik Tanggung Jawab Sosial* (M. M. Hanafi, ed.). Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Rifa'i, M. (2011). *Sosiologi Pendidikan*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- Saihu. (2019). Konsep Manusia Dan Implementasinya Dalam Perumusan Tujuan Pendidikan Islam Menurut Murtadha Muthahhari. *Andragogi*, 1(2), 197–217.
- Saihu, S. (2019). Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal (Studi Di Jembrana Bali). *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, 8(01), 69. <https://doi.org/10.30868/ei.v8i01.364>
- Soekanto, S. (n.d.). *Sosiologi suatu pengantar*. Jakarta: CV. Rajawali.
- Sugiyono. (2010). *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D* (11th ed.). Bandung: ALPABETA.
- Sugiyono. (2013). *Metode Penelitian Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta.
- Suseno, F. M. (1992). *Berfilsafat dari konteks*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Sya'rawi, M. M. (2006). *Tafsir Sya'rawi*. Jakarta: PT Ikrar Mandiriabadi.
- Ulwan, A. N. (2002). *Pendidikan Anak dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Amani.
- Zakaria, U. (2018). Pesta Miras Hingga Tewas. *Republika*.
-



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 14.03.2020
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 09.05.2020
Yayın Tarihi/ Date Published : 30.06.2020
Yayın Sezonu/ Pub. Date Season : Bahar / Spring

BRICS Ülkelerinde Faiz Oranı Yakınsaması: Ampirik Bir Değerlendirme

Yavuz Özek*

Anahtar Kelimeler:

Yakınsama
Faiz Oranı
Panel Birim Kök
BRICS
İçsel Büyüme

ÖZ

Ekonomiler arası gelişmişlik farklılıklarının nelerden kaynaklandığı ve bu farkların nasıl giderileceği iktisat literatürünün temel araştırma konularından bir olmuş ve konu ile ilgili birçok teori üretilmiştir. Bu teorilerden biri de neo-klasik iktisatçılar tarafından ortaya atılan yakınsama teorisidir. Yakınsama teorisi, iktisat teorisinde son yıllarda hem teorik hem de ampirik olarak çalışılan konuların başında gelmektedir. Bu çalışmada 1997-2018 döneminde Brezilya, Rusya, Çin, Hindistan ve Güney Afrika ekonomilerinin reel faiz oranlarının Amerika Birleşik Devletleri reel faiz oranlarına yakınsama yaşayıp yaşamadıkları panel veri yöntemi kullanılarak incelenmektedir. Ampirik analizler sonucunda yalnızca Hindistan reel faiz oranlarının yakınsadığına yönelik güçlü kanıtlar bulunmaktadır.

Interest Rate Convergence in BRICS Countries: An Empirical Evaluation

Keywords:

Convergence
Interest Rates
Panel Unit Root
BRICS
Endogenous
Growth

ABSTRACT

It is one of the main research topics of the economics literature that what are the differences between the economies arising from and how to overcome these differences. And many theories have been produced on this subject. One of these theories is the convergence theory put forward by neo-classical economists. Convergence theory is one of the topics that have been studied both theoretically and empirically in economic theory in recent years. In this study, whether the real interest rates of Brazil, Russia, China, India and South Africa economies converged to the real interest rates of the United States in 1997-2018 periods are examined by using panel data method. As a result of empirical analysis, there is strong evidence that only real interest rates convergence in India.

* Dr., Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu, Bankacılık ve Sigortacılık Bölümü, yozek@firat.edu.tr Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4517-4875>

Özek, Y (2020). BRICS ülkelerinde faiz oranı yakınsaması: ampirik bir değerlendirme. *Academic Knowledge*, 3(1), 49-58. Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3923617>

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | mailto: academic.knowledge@yandex.com

GİRİŞ

Ekonomiler arasında gelir seviyesinde görülen farklılıklarının zaman içerisinde azalması olarak ifade edilen yakınsama teorisi ilk olarak 1959 yılında iktisatçı Jan Tinbergen tarafından ortaya atılmıştır. Teorinin temeli ise Solow (1956) neoklasik büyüme modeline dayanmaktadır. Ortaya atıldığı ilk yıllarda eleştirilere neden olan yakınsama teorisi 1980'li yıllarla birlikte literatürde daha geniş yer bulmuştur (Tıraşoğlu ve Yurttagüler, 2018: 312). Dünya ekonomisinde koşulların değişmesi ile birlikte 1980'li yıllarda başlayan liberalleşme piyasa sınırlarını kaldırarak küreselleşmeyi hızlandırmıştır. Bu dışa açılım süreciyle gelişmiş ekonomilerden az gelişmiş ve gelişmekte olan ekonomilere doğru sermaye akışında ve kaynak dağılımında yaşanan hareketlilik, ekonomileri birbirine yakınlaştırıp yakınsama olgusunun önemini arttıran bir durum olmuştur. Bu yakınsamanın ekonomilerin büyüme, enflasyon oranları, döviz kuru ve faiz oranları gibi makroekonomik göstergeleri üzerindeki etkisi ise teoriyi iktisat literatüründe sıkça sınıyan konulardan biri haline getirmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı BRICS ülkelerinin reel faiz oranlarının Amerika Birleşik Devletleri reel faiz oranına yakınsayıp yakınsamadığını tespit etmektir. Ekonomi literatüründe hem yakınsama teorisi hem de faiz oranları yakınsamasına yönelik bir çok teorik ve ampirik çalışma bulunmakla birlikte bu çalışma orijinalliği ilk defa panel birim kök testleri ile birlikte BRICS ülkelerini bir bütün halinde analiz etmektir. Çalışmada giriş bölümünün ardından faiz oranları yakınsamasına yönelik teorik altyapı ve literatür incelemesi yer alacaktır. Son bölümde ise panel birim kök testlerinden elde edilen ampirik sonuçlar bulunmaktadır. Sonuç bölümünde ampirik test sonuçları doğrultusunda elde edilen bulguların değerlendirilmesi ve ileriki çalışmalara yönelik önerilere yer verilmektedir.

1. Teorik Altyapı Ve Literatür İncelemesi

Frankel ve Okongwu (1996) 1987-1994 dönemine ait veriler ile Latin Amerika ve Batı Asya ekonomilerinde faiz oranının ABD faiz oranlarına yakınsamasını incelemektedir. Çalışmanın temel amacı sermaye piyasasının serbestleşmesine ve portföy sermaye girişlerinin yeniden canlanmasına rağmen bu ülkelerde faiz oranlarının neden yüksek kaldığını araştırmaktır. Frankel ve Okongwu (1996) göre faiz oranlarındaki yakınsamanın gerçekleşmemesinin temel nedeni yerel para birimlerinin dolar karşısında değer kaybetmesi beklentisi olmasıdır. Caporale vd. (1996) Avrupa Para Birliğinde faiz oranı yakınsama sürecini inceleyen ilk çalışmadır. Almanya ve diğer Avrupa birliğine aday ülkelerin faiz oranı yakınsama sürecini inceleyen Caporale vd. (1996) ilk elde ettiği sonuç eşbütünleşme testlerinin yakınsamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini tespit etmede etkili bir yöntem olmadığını iddia etmektedir. Caporale vd. (1996) elde ettiği ikinci önemli sonuç ise Bundesbank'ın kasti olduğu düşünülen düşük enflasyon politikası kuralına bağımlılığı nedeniyle para politikası bağımsızlığı nedeniyle yakınsama süreci yavaşlamaktadır. Fase ve Vlaar (1998) göre

sermaye piyasası faiz oranlarındaki değişimler arasındaki korelasyon derecesi 1980'lerin başından bu yana Avrupa Birliği içinde kademeli olarak artmıştır. Fase ve Vlaar (1998) göre 1993'e kadar olan dönemde, bu artan korelasyona döviz kuru oynaklığında kademeli bir azalma, sermaye kısıtlamalarının gevşemesi ve para piyasası faiz oranlarının yakınsaması eşlik etmiştir. 1993'ten sonra Avrupa Birliğine aday ülkeler içinde faiz oranı yakınsaması devam ettiğini ancak Almanya faiz oranlarının tam baskınlığına dair bir kanıt bulunamamıştır. Fountas ve Wu (1998) Almanya ve diğer Avrupa birliğine aday ülkelerin faiz oranı yakınsama sürecini eşbütünleşme testi ile incelemekte ve 1979-1995 döneminde diğer dört EMS ülkesinde Alman nominal faiz oranları ile faiz oranları arasındaki yakınsama için güçlü kanıtlar elde etmişlerdir. Yine Fountas ve Wu (1999) 1979-1993 döneminde Avrupa Birliği ülkelerinde kısa ve uzun dönemli faiz oranlarının Almanya reel faiz oranlarına yakınsayıp yakınsamadığı eşbütünleşme yöntemi ile incelemiştir. Avrupa ülkelerinde para politikasındaki istikrarsızlık nedeniyle para politikasının etkinliğini kaybettiği ve yakınsamanın gerçekleşmediğini öne sürmektedir. Sander ve Kleimeier (2004) doğrusal olmayan zaman serisi yöntemleri ile euro bölgesinde faiz oranı geçiş etkisini incelemektedir. Sander ve Kleimeier (2004) parasal politika şoklarının kriz sonrası dönemlerde para politikası aktarımının daha hızlı hale getirdiğini, euro bölgesi para ve sermaye piyasalarındaki heterojenliğin azaldığını ve daha fazla rekabetin faiz oranı geçiş etkisini artırmaktadır. Bu nedenlerle faiz oranı geçiş etkisi ortaya çıktığından yarattığından yakınsama henüz tamamlanmamıştır. Pigott (1993) ise finansal entegrasyonun faiz oranları yakınsamasında en büyük etken olduğunu ifade etmektedir. Camarero ve Tamarit (2002) Avrupa Birliği ülkeleri içindeki döviz kuru mekanizmasının faiz oranı yakınsama sürecine yol açıp açmadığını araştırmak için faiz oranı paritesini test etmektedir. Camarero ve Tamarit (2002) göre ilk yakınsama gösterecek ülkeler Almanya, Avusturya, Hollanda, İngiltere, İsveç ve Lüksemburg, ikinci yakınsama gösterecek ülkeler Belçika, Fransa, Danimarka, İrlanda ve İspanya'dır. Jenkins ve Madzharova (2008) Avrupa Birliği ülkelerinde 10 yıllık tahvil faizlerinin yakınsamasını incelediği çalışmalarında doğrusal zaman serileri analizinde yer alan birim kök ve eşbütünleşme testlerini kullanmışlardır. Jenkins ve Madzharova (2008) Avrupa para piyasasındaki entegrasyon ve Euro bölgesinde ortak para politikaları uygulanmasına rağmen faiz oranı yakınsamasına ilişkin herhangi bir kanıt bulamamışlardır. Faiz oranı yakınsamasının gerçekleşmemesinin en önemli nedeni olarak enflasyon oranlarındaki önemli farklılıklar olduğunu öne sürmektedirler. Gabrisch ve Orłowski (2010) 2004 yılında Avrupa Birliği katılım ülkelerinin 10 yıllık egemen tahvil getirilerinin oynaklık dinamiklerini, Ocak 2001-22 Ocak 2009, örnekleme dönemi boyunca avro bölgesi verimleriyle ilgili olarak ampirik olarak test ettikleri çalışmalarında Çek Cumhuriyeti, Slovenya ve Polonya için en belirgin ve Macaristan ve Slovakya için daha zayıf olan yerel ve avro bölgesi egemen tahvil getirileri arasında yakınsama bulunmaktadır. Avrupa Para Birliği içerisinde yer alan ülkelerde faiz oranı yakınsamasını inceleyen Frömmel ve Kruse (2015) Avrupa parasal entegrasyon politikalarının adımlarıyla büyük ölçüde ilişkili olan Belçika, Fransa,

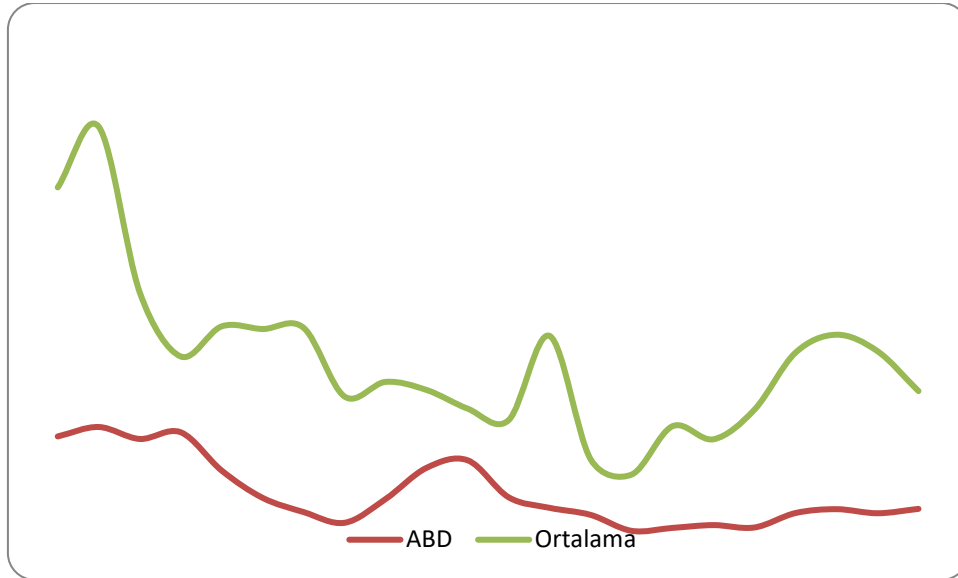
Hollanda ve İtalya için tahmini yakınsama tarihlerinde dikkate değer farklılıklar olduğunu, Para politikasının güvenilirliğinin faiz oranı yakınsaması için önemli bir kriter olduğunu öne sürmektedir.

2. Ampirik Sonuçlar

Bu çalışmada 1997-2018 yılları arasında Brezilya, Rusya, Çin, Hindistan ve Güney Afrika ekonomilerinin reel faiz oranlarında¹ yakınsama olgusu yaşayıp yaşamadıkları panel veri yönteminden faydalanarak araştırılmıştır. Çalışmada referans ülke olarak Amerika Birleşik Devletleri alınmıştır. Reel faiz oranları Dünya Bankası veri sisteminden elde edilmiştir. Araştırmada Robertson ve Ye (2013) çalışması baz alınarak her bir ülkenin kişi başı gayrisafi yurtiçi hasıla değeri referans ülkenin aynı değerinden çıkarılmıştır. Böylece ampirik analizlerde söz konusu fark serisinin doğal logaritması kullanılmıştır.

$$\ln INT_{it} = \ln INT_{it} - \ln INT_{USA_t} \quad (1)$$

Grafik 1: Yıllar İtibariyle BRICS Ülkelerinin Reel Faiz Oranlarının Aritmetik Ortalaması ile ABD Reel Faiz Oranı Farkı



Grafik 1'de yıllar itibariyle paneli oluşturan her bir ülkeye ait reel faiz oranının ABD reel faiz oranı ile arasındaki fark yer almaktadır. 1997-2000 dönemi arasında reel faiz oranında yakınsama gerçekleşmektedir. En yüksek yakınsama dönemlerinin 2007 ve 2011 olduğu görülmektedir. Bununla birlikte gelişmekte olan ülkelerde ortaya çıkan finansal ve ekonomik krizler nedeniyle sıcak paranın güvenli liman arayışı 2000, 2008 ve 2011 yılları sonrasında ıraksamaya yol açmaktadır. Her ne kadar paneli oluşturan ülke grubu ekonomi literatüründe BRICS olarak adlandırılrsa da teorik olarak bu ülke

¹ Reel faiz oranı, GSYİH deflatörü tarafından ölçülen enflasyona göre düzeltilmiş borç verme faiz oranıdır. Borç verme faiz oranlarına ilişkin hüküm ve koşullar ülkelere göre farklılık gösterebilir.

grubunun sosyal ve ekonomik olarak etkileşim içerisinde olup olmadığının test edilmesi gerekmektedir. Ekonometri literatüründe yatay kesit bağımlılığı olarak adlandırılan bu durum da zaman boyutunun ülke sayısından büyük olması halinde CD_{LM1} ve CD_{LM2} testleri, tam tersi durumda dolayısıyla ülke sayısının zaman boyutundan büyük olması halinde CD_{LM} testi kullanılmaktadır.

Tablo 1. Yatay-kesit Bağımlılığı Testleri

Sabitli Model	İstatistik	Olasılık Değeri
CD_{lm_1} (BP,1980)	19.724	0.092*
CD_{lm_2} (Pesaran, 2004)	2.056	0.084*
CD (Pesaran, 2004)	-1.806	0.035**
LM_{adj} (PUY, 2008)	25.837	0.00***

Not: $\Delta y_{i,t} = d_i + \delta_i y_{i,t-1} + \sum_{j=1}^{p_i} \lambda_{i,j} \Delta y_{i,t-j} + u_{i,t}$ modelinde gecikme sayısı (p_i) 1 olarak alınmıştır.

***, ** ve * değerleri sırasıyla %1 (0.01), %5 (0.05) ve %10 (0.1) anlam seviyelerinde alternatif hipotezin kabul edildiğini göstermektedir.

Yatay kesit bağımlılığı sonuçlarının yer aldığı Tablo 1'e göre CD_{LM1} ve CD_{LM2} testlerine göre %10 anlam seviyesinde, CD testine göre %5 anlam seviyesinde ve LM_{adj} testine göre %1 anlam seviyesinde yatay kesit bağımlılığı olduğu yönündeki alternatif hipotez kabul edilmektedir. Paneli oluşturan ülkelerde ortaya çıkan yatay kesit bağımlılığı ikinci nesil birim kök testleri uygulanmasını gerektirmektedir. Analize Pesaran (2007) tarafından ortaya konulan cross-sectionally augmented Dickey-Fuller (CADF) panel birim kök testi uygulanarak devam edilmiştir. Bu testin temel hipotezi reel faiz oranının farkının birim kök taşıdığı ve dolayısıyla yakınsamanın gerçekleşmediğini ve ıraksamanın ortaya çıktığını ifade eder. Alternatif hipotez ise reel faiz oranının farkının birim köke sahip olmadığını ve dolayısıyla yakınsamanın gerçekleştiği yer almaktadır.

Tablo 2. CADF Birim Kök Testi

	Sabitli Model		Sabitli ve Trendli Model	
	Lags	CADF-stat	Lags	CADF-stat
Brezilya	1	-3.029*	4	-0.996
Rusya	1	-3.808**	2	-3.694
Hindistan	1	-4.843***	1	-4.671***
Çin	1	-3.064*	1	-2.705
Güney Afrika	1	-3.298*	1	-3.182
Panel		-3.608***		-3.049**

Not: Maksimum gecikme uzunluğu 4 olarak alınmış ve optimal gecikme uzunlukları, Schwarz bilgi kriterine göre belirlenmiştir. CADF istatistiği kritik değerleri, sabitli modelde -4.11 (%1), -

3.36 (%5) ve -2.97 (%10) (Pesaran 2007, table I(b), p:275) ; sabit ve trendli modelde -4.67 (%1), -3.87 (%5) ve -3.49 (%10) (Pesaran 2007, table I(c), p:276). Panel istatistiği kritik değerleri, sabitli modelde -2.57 (%1), -2.33 (%5) ve -2.21 (%10) (Pesaran 2007, table II(b), p:280) ; sabit ve trendli modelde -3.10 (%1), -2.86 (%5) ve -2.73 (%10) (Pesaran 2007, table II(c), p:281). Panel istatistiği, CADF istatistiklerinin ortalamasıdır. ***, ** ve * değerleri sırasıyla %1 (0.01), %5 (0.05) ve %10 (0.1) anlam seviyelerinde alternatif hipotezin kabul edildiğini göstermektedir.

Tablo 2’de yer alan (CADF) panel birim kök testi sonuçlarına göre sabitli modelde Brezilya, Çin ve Güney Afrika’da %10 anlam seviyesinde, Rusya’da %5 anlam seviyesinde ve Hindistan’da %1 anlam seviyesinde reel faiz oranının farkının durağan olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sabitli model baz alındığında reel faiz oranlarından yakınsamanın olduğu görülmektedir. Sabit terimin ve trend değişkeninin dahil edildiği modelde ise yalnızca Hindistan reel faiz oranlarında %1 anlam seviyesinde ıraksamanın ortaya çıktığını ifade eden sıfır hipotezi reddedilmekte ve yakınsama olgusunun gerçekleştiği alternatif hipotez kabul edilmektedir. Pesaran (2007) tarafından ortaya konulan (CADF) panel birim kök test sonuçları bir bütün halinde değerlendirildiğinde yalnızca Hindistan reel faiz oranlarının ABD reel faiz oranlarına yakınsadığı görülmektedir. Gelişen ülkelerin yaşadığı finansal ve ekonomik krizler birçok makroekonomik göstereyi etkilemektedir. Ayrıca yakınsama olgusunun gerçekleşip gerçekleşmediğine yönelik alternatif bir test de yapısal kırılmaları dikkate alan panel birim kök testleridir. Yapısal kırılmaları dikkate alan Im, Lee ve Tieslau (2005) panel birim kök testinde tüm periyot boyunca bir veya iki tane kırılma olup olmadığı tespit edilmektedir. Im, Lee ve Tieslau (2005) testinde sıfır hipotezi yapısal kırılmanın olmadığını, reel faiz oranının farkının birim kök taşıdığı ve dolayısıyla yakınsamanın gerçekleşmediğini ifade etmektedir. Alternatif hipotez ise yapısal kırılmanın olduğunu, reel faiz oranının farkının birim kök taşımadığı ve dolayısıyla yakınsamanın gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Tablo 3. Im, Lee ve Tieslau (2005) Yapısal Kırılmalı Panel Birim Kök Testi

Panel A	Tek Kırılmalı Model					
	Lag	Sabitli Model		Sabitli ve Trendli Model		
		LM-stat.	Break Time	Lag	LM-stat.	Break Time
Brezilya	1	-7.068***	2014	1	-6.269***	2009
Rusya	0	-5.187***	2013	0	-4.306**	2015
Hindistan	0	-3.428	2009	0	-3.365	2009
Çin	0	-4.368**	2011	0	-3.856*	2007
Güney Afrika	4	-7.613***	2003	4	-6.858***	2003
Panel-LM		-12.334			-7.854	
Olasılık Değeri		0.00***			0.00***	
Panel B	İki Kırılmalı model					
Brezilya	1	-11.24***	2009-2014	1	-8.732***	2006-2010
Rusya	1	-7.264***	2009-2013	1	-5.948***	2009-2016
Hindistan	0	-6.542***	2006-2009	0	-6.402***	2005-2009

Çin	4	-9.837***	2008-2012	4	-7.227***	2008-2015
Güney Afrika	2	-7.876***	2003-2008	2	-7.541***	2003-2007
Panel-LM		-22.565			-14.76	
Olasılık Değeri		0.00***			0.00***	

Not: Kritik değerler tek kırılmalı model için -4.604 (1%); -3.950 (5%); -3.635 (10%), çift kırılmalı model için -5.365 (1%); -4.661 (5%); -4.338 (10%). Maksimum gecikme uzunluğu 4 olarak alınmış ve optimal gecikme uzunlukları "t-stat significance" yaklaşımı ile belirlenmiştir. ***, ** ve * değerleri sırasıyla %1 (0.01), %5 (0.05) ve %10 (0.1) anlam seviyelerinde alternatif hipotezin kabul edildiğini göstermektedir.

Tablo 3'de Im, Lee ve Tieslau (2005) yapısal kırılmaları dikkate alan panel birim kök test sonuçları yer almaktadır. Tablo 3'te yer alan panel A kısmında tek kırılmalı model için sabit terimli ve sabit terim ve trendin dâhil edildiği modellerin sonuçları yer almaktadır. Panel B'de ise çift kırılmalı model için sabit terimli ve sabit terim ve trendin dâhil edildiği modellerin sonuçları yer almaktadır. Tek kırılmalı modelde yer alan sabit terimli model için Brezilya, Rusya ve Güney Afrika'da %1 anlam seviyesinde, Çin için %5 anlam seviyesinde yapısal kırılma gerçekleşmekte, reel faiz oranının farkının durağan olduğu ve yakınsamanın gerçekleştiğini görülmektedir. Buna yapısal kırılma tarihleri Brezilya için 2014, Rusya için 2013, Çin için 2011 ve Güney Afrika için 2003 yıllarında yapısal kırılma ortaya çıkmaktadır. Yine tek kırılmalı modelde yer alan sabit terimli ve trend değişkeninin dahil edildiği modelde Brezilya ve Güney Afrika için %1 anlam seviyesinde, Rusya için %5 anlam seviyesinde ve Çin için %1 anlam seviyesinde yapısal kırılma olmakta ve yakınsama gerçekleşmektedir. Tek kırılmalı modelde yer alan sabit terimli ve trend değişkeninin dahil edildiği modele göre Brezilya için 2009, Rusya için 2015, Çin için 2007 ve Güney Afrika için 2003 tarihleri yapısal değişimin olduğunu ifade etmektedir. Bu sonuçlara göre yalnızca Hindistan için yapısal kırılma bulunmamakta ve dolayısıyla yakınsama gerçekleşmektedir. Panel B'de çift kırılmalı modelde sabit terimli model ve sabit terim ve trend değişkeninin dahil edildiği modellerde bütün paneli oluşturan ülkeler için %1 anlam seviyesinde yapısal kırılmanın olduğunu, değişkenin birim kök taşımadığı ve dolayısıyla yakınsamanın gerçekleştiği görülmektedir. Buna göre sabit terimli modelde Brezilya için 2009 ve 2014, Rusya için 2009 ve 2013, Hindistan için 2006 ve 2009, Çin için 2008 ve 2012, Güney Afrika için 2003 ve 2008 yıllarında reel faiz oranı farkında yapısal kırılma gerçekleşmektedir. Sabit terimli ve trend değişkeninin dahil edildiği modelde Brezilya için 2006 ve 2010, Rusya için 2009 ve 2016, Hindistan için 2005 ve 2009, Çin için 2008 ve 2015, Güney Afrika için 2003 ve 2007 yıllarında yapısal kırılma gerçekleşmektedir. Hem yapısal kırılmaları dikkate almayan Peseran (2007) tarafından önerilen cross-sectionally augmented Dickey-Fuller hem de Im, Lee ve Tieslau (2005) panel birim kök testleri sonuçları bir bütün halinde değerlendirildiğinde yalnızca Hindistan reel faiz oranlarının yakınsadığına yönelik güçlü kanıtlar bulunmaktadır. Fountas ve Wu (1999), Bayat vd. (2017), Sander ve Kleimeier (2004), Şahbaz vd. (2014), Caporale vd. (1996) çalışmalarında öne sürdükleri gibi gelişmekte olan ülkelerin üretim yapısının emtia fiyatlarına duyarlılığı, ihracat ve ithalatının nominal döviz

kurundaki gelişmelerle volatilitésinin yükselmesi, yurtiçi tasarruf yetersizlikleri, finansal derinliğinin az olması ve finansal ürün çeşitliliğinin yetersiz olması nedeniyle faiz oranı yakınsaması gerçekleşmemektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Gelişmekte olan ülkelerin yetersiz yurtiçi tasarrufları para politikalarını önemli faiz farkları sağlayarak uluslararası sermaye hareketlerinden faydalanma yoluna itmektedir. Ayrıca finansal piyasalarda ortaya çıkan önemli teknolojik gelişme ve buna bağlı olarak ortaya çıkan finansal entegrasyonlar küresel para ve sermaye piyasalarını bir bütün olarak değerlendirme durumunu gerektirmektedir. Bu çalışmada 1997-2018 yılları arasında Brezilya, Rusya, Çin, Hindistan ve Güney Afrika ekonomilerinin reel faiz oranlarında yakınsama olgusu yaşayıp yaşamadıkları panel veri yönteminden faydalanarak araştırılmıştır. Çalışmada referans ülke olarak Amerika Birleşik Devletleri alınmıştır. Yakınsama olgusunun test edilmesinde iktisat teorisinde sıkça birim kök testlerine başvurulmaktadır. Bu çalışmada da yapısal kırılmaları dikkate almayan Peseran (2007) tarafından önerilen cross-sectionally augmented Dickey-Fuller ve Im, Lee ve Tieslau (2005) yapısal kırılmaları dikkate alan panel birim kök testleri kullanılmıştır.

Cross-sectionally augmented Dickey-Fuller panel birim kök testi sonuçlara göre, sabitli modelde Brezilya, Çin ve Güney Afrika, Rusya ve Hindistan'da reel faiz oranlarından yakınsamanın olduğu görülmektedir. Yine (CADF) panel birim kök testinde sabit terim ve trend değişkeni dahil edildiğinde ise modelde yalnızca Hindistan reel faiz oranlarında yakınsama olgusu gerçekleşmektedir. Yapısal kırılmaları dikkate alan Im, Lee ve Tieslau (2005) panel birim kök testinde ise tek kırılmalı modelde sabit terimli model için Brezilya, Rusya, Güney Afrika ve Çin'de yakınsamanın gerçekleştiğini görülmektedir. Yine tek kırılmalı modelde sabit terimli ve trend değişkeninin dahil edildiği modelde Brezilya, Güney Afrika, Rusya ve Çin'de yakınsama gerçekleşmektedir. Çift kırılmalı modelde sabit terimli model ve sabit terim ve trend değişkeninin dahil edildiği modellerde bütün BRICS ülkeleri için dolayısıyla yakınsamanın gerçekleştiği görülmektedir. Yakınsama olgusunun test edilmesinde birim kök testleri eşbütünleşme testlerine oranla daha güvenilir sonuçlar verdiği için ileriiki çalışmalarda hem zaman serisi hem de panel Fourier birim kök testleri ile test edilebilir.

Kaynakça

- Bayat, T., Tas, S., & Tasar, I. (2017). Energy consumption is a determinant of economic growth in BRICS countries or not. *Asian Economic and Financial Review*, 7(8), 823-835.
- Breusch, T., Pagan, A., (1980). The Lagrange multiplier test and its application to model specification in econometrics. *Rev. Econ. Stud.* 47, 239-253.
- Camarero, M., Ez, J. O., & Tamarit, C. R. (2002). Tests for interest rate convergence and structural breaks in the EMS: further analysis. *Applied Financial Economics*, 12(6), 447-456.
- Caporale, G. M., Kalyvitis, S., & Pittis, N. (1996). Interest rate convergence, capital controls, risk premia and foreign exchange market efficiency in the EMS. *Journal of Macroeconomics*, 18(4), 693-714.
- Fase, M. M. G., & Vlaar, P. J. G. (1998). International convergence of capital market interest rates. *De Economist*, 146(2), 257-269.
- Fountas, S., & Wu, J. L. (1998). Tests for interest rate convergence and structural breaks in the EMS. *Applied Financial Economics*, 8(2), 127-132.
- Fountas, S., & Wu, J. L. (1999). Testing for real interest rate convergence in European countries. *Scottish Journal of Political Economy*, 46(2), 158-174.
- Frankel, J. A., & Okongwu, C. (1996). Liberalized portfolio capital inflows in emerging markets: Sterilization, expectations, and the incompleteness of interest rate convergence. *International Journal of Finance & Economics*, 1(1), 1-23.
- Frömmel, M., & Kruse, R. (2015). Interest rate convergence in the EMS prior to European Monetary Union. *Journal of Policy Modeling*, 37(6), 990-1004.
- Gabrisch, H., & Orlowski, L. T. (2010). Interest rate convergence in euro-candidate countries: Volatility dynamics of sovereign bond yields. *Emerging Markets Finance and Trade*, 46(6), 69-85.
- Im, K. S., Lee, J., & Tieslau, M. (2005). Panel LM unit-root tests with level shifts. *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, 67(3), 393-419.
- Jenkins, M. A., & Madzharova, P. (2008). Real interest rate convergence under the euro. *Applied Economics Letters*, 15(6), 473-476.
- Lee, J., & Strazicich, M. C. (2003). Minimum Lagrange multiplier unit root test with two structural breaks. *Review of Economics and Statistics*, 85(4), 1082-1089.
- Lee, J., & Strazicich, M. C. (2004). *Minimum LM unit root test with one structural break*. Manuscript, Department of Economics, Appalachian State University, 1-16.
- Pesaran, Hasem, M., (2004), "General Diagnostic Tests for Cross Section Dependence in Panels", Working Paper No:0435, University of Cambridge.
- Pesaran, M. H. (2007). A simple panel unit root test in the presence of cross-section dependence. *Journal of Applied Econometrics*, 22(2), 265-312.
- Pesaran, M. H., & Yamagata, T. (2008). Testing slope homogeneity in large panels. *Journal of Econometrics*, 142(1), 50-93.
- Pesaran, M.H., Ullah, A., Yamagata, T., (2008). A bias-adjusted LM test of error cross section independence. *Econometrics Journal* 11, 105-127.
- Pigott, C. (1993). International interest rate convergence: A survey of the issues and evidence. *Federal Reserve Bank of New York Quarterly Review*, 18(4), 24-37.
-

- Robertson, P. E., & Ye, L. (2013). *On the existence of a middle income trap*. University of Western Australia Economics Discussion Paper, No: 13.12.
- Sander, H., & Kleimeier, S. (2004). Convergence in euro-zone retail banking? What interest rate pass-through tells us about monetary policy transmission, competition and integration. *Journal of International Money and Finance*, 23(3), 461-492.
- Şahbaz, A., Adıgüzel, U., Bayat, T., & Kayhan, S. (2014). Relationship between oil prices and exchange rates: the case of Romania. *Economic Computation and Economic Cybernetics Studies and Research/Academy of Economic Studies*, 48(2), 245-256.
- Tıraşoğlu, M., & Yurttagüler, İ. M. (2018). BRICS ülkelerinde enflasyon yakınsaması: Kapsamlı bir birim kök testi analizi. *Alphanumeric Journal*, 6(2), 311-324.
- Westerlund, J. (2007). Testing for error correction in panel data. *Oxford Bulletin of Economics and statistics*, 69(6), 709-748.
-



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 10.01.2020
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 26.06.2020
Yayın Tarihi/ Date Published : 30.06.2020
Yayın Sezonu/ Pub. Date Season : Bahar/ Spring

Hz. Peygamber'in (s.a.s) Uygulamaları Çerçevesinde Cihad Mefhumu*

Nizamettin ÇELİK**

Anahtar Kelimeler:

Hz. Peygamber,
Cihad,
Adâlet,
Özgürlük,
Güven.

ÖZ

Yüce Allah, insanları özgürleştirmek ve yeryüzünü güvenli ve huzurlu bir ortama çevirmek için peygamberler göndermiştir. Onların temel hedeflerinden birisi fikri, iktisadi, siyasi, içtimai ve ahlâkî yönden bozulan toplumları ıslah etmek olmuştur. Bu vazifelerini ifa yolunda muârizları var olmuş; peygamberler bunlarla çok boyutlu mücadele etmişlerdir. Bu geniş çerçeveli mücadele yöntemine cihad adı verilmiştir. Makalede, cihadın cüzü olan savaşın; Allah rızası, kanuni çerçeve ve devlet başkanın izni olmak üzere üç temel unsura bağlı olduğuna dikkat çekildi. Bu durum cihadın meşruiyet ve ilanının bireysel ve grupsal yapılanmaların uhdesine bırakılmadığını göstermektedir. Çalışmada içe dönük çatışma, niza ve husumetin cihad olmadığı; cihadın dışa dönük askeri, siyasi, iktisadi ve içtimai alanda var olma stratejisi olduğu hususu ele alındı. Makalede cihadın/kitâlin kapsamını, mahiyetini, gerekçesini, hedefini ve faziletini, Hz. Peygamber'in uygulamaları çerçevesinde inceleyerek dinî, hukukî ve ahlâkî boyutunu, irdelemeye çalışacağız.

Jihad Concept in The Administration Frame of The Prophet Muhammed (Pbuh).***

Keywords:

Prophet,
Jihad,
Justice,
Freedom,
Trust,

ABSTRACT

Allah Almighty sent prophets to liberate people and turn the earth into a safe and peaceful environment. One of their main goals was to rehabilitate societies whose intellectual, economic, political, social and moral deterioration. There were insults in the way of performing these duties, and the prophets struggled with them in many dimensions. This broad-framed method of struggle is called jihad. In the article, it was pointed out that the war, which is part of the jihad, depends on three basic elements: the consent of Allah, the legal framework and the permission of the head of state. This shows that the legitimacy and proclamation of the jihad is not left by the individual and group structures. In the study, it was discussed that introverted conflict, dispute and animosity are not jihad, that jihad is a strategy to exist in an extroverted military, political, economic and social field. In the article, we will examine the scope, nature, rationale, goal and virtue of the jihad in detail within the framework of the applications of the Prophet (pbuh) and try to examine its religious and legal dimension.

* Bu Çalışma 14.06.2019 tarihinde sunulan "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri" adlı doktora tezinden iktibas edilmiştir.

** Dr., nizam_palu@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3166-3830>.

*** This study was taken from the doctoral dissertation titled "Basic Principles of Foreign Relations under the Management of the Prophet (pbuh)" presented on 14.06.2019.

Giriş

Cihad (الجهاد), Arap dilinde mufaâle babından rübaî (جاهد) fiilinin mastarıdır. Sülasi fiili ise ce-he-de(جهد) olup mastarları cehd (جهد) ve cühd (جُهد) kelimeleridir. Onlar da (جُهد) meşakkat; (جُهد) ise tâkat anlamına gelmektedir. (Râgıb, 2010, s. 108.) Kur'an'da (جُهد) mastarı, güç ve meşakkat anlamında beş âyette geçmektedir. (Maide, 5/55; En'am, 6/109; Nahl, 16/38; Fâtır, 35/42.) Bu beş âyette de (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ) "bütün güçleriyle yemin edenler" şeklinde geçmektedir. Cühd (جُهد) mastarı ise tâkat anlamında bir âyette geçmektedir. (Tevbe, 9/79.) Müfâa'le babında gelen (جاهد) fiili ise isim ve fiil türevleriyle Kur'an'da yirmi sekiz yerde geçmekte ve çok boyutlu ve geniş çerçeveli bir anlam zenginliğini barındırmaktadır. (Maide, 5/35; Tevbe, 9/73; Hac, 22/78; Furkan, 25/52; Ankebut, 29/69.) Sünnet'te de aynı şekilde bir kapsam genişliğine sahiptir. (Ahmed b. Hanbel, 1999, 39: 375; Buhârî, *Rikâk*, 37; Tirmizî, *Fedâilu'l-Cihad*, 2; İbn Hibbân, 1993, 10: 484.) Temel hadis kaynaklarında cihad, Allah yolunda düşmanla savaş gibi dar çerçeveli bir anlamda geldiği gibi Allah rızasını elde etmek için yapılan her türlü mücadele şeklinde geniş çerçeveli bir anlamda da gelmiştir. (İbn Hacer, 1958, s. 6: 3; Sa'dî, 1993, s. 71.) Nitekim hadislerde cihad; Allah'ın emirlerini yerine getirme, (Taberânî, 1983, 25: 129.) namazı ikâme etme, (Taberânî, 1983, 25: 149.) hac farızasını eda etme, (Buhârî, *Hac*, 4.) ebeveyne hizmet etme (Müslîm, *Birr*, 5.), nefsini dizginleme, (Buhârî, *Rikâk*, 37.) her zaman ve zeminde hakkı dile getirme (Tirmizî, *Fiten*, 13.) gibi geniş çerçeveli bir anlamı da ifade etmektedir. Fakat temel hadis kitaplarında genelde Müslüman olmayan düşmanla savaş anlamı merkeze alınmış ve bu bağlamda bab/konu başlıkları oluşturulmuştur.

Cihad, Kur'an ve Sünnet'e hem genel hem de özel anlamda kullanılmıştır. Mekkî ve Medenî âyetler bağlamında baktığımızda cihadın Mekkî âyetlerde genel lügavi anlamda (Ankebut, 29/6, 8, 69; Lokman, 31/15); Medenî âyetlerde ise dar çerçeveli özel hukukî (kıtâl) anlamda kullanıldığı görülmektedir. (Nisa, 4/95; Tevbe, 9/41, 87-88; Saf, 61/4, 10-11;) Sünnet'te de aynı şekilde lügavi genel (Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 39: 375; Müslîm, 1991, *İmâre*, 42; Ebû Davûd, 2013, *Cihâd*, 36; Tirmizî, 1977, *Fedâilü'l-Cihad*, 2.) ve dar çerçeveli olan kıtal (قتال) manasında kullanılmıştır. (Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 36: 342.) Dar çerçeveli kıtal anlamıyla cihad, hakka davet ve Allah yolunda doğrudan canıyla, malıyla, düşmana karşı savaştır. (Cürcanî, 2007, s. 142; Râgıb, 2010, s. 108; el-Kâsânî, 2010, 9: 373; İbn Hacer, 1958, s. 6: 3.) Geniş çerçevede cihadı ise düşmanla savaşma dâhil hayatın tüm yönlerini kapsayan bireysel ve toplumsal yaşam mücadele biçimi şeklinde tanımlayabiliriz. Cihad, çok boyutlu bir anlam zenginliğine sahip olmasına rağmen tarihi süreçte ve özellikle günümüzde cihadın anlam alanıyla ilgili dar çerçevesi olan kıtal anlamının ön plana çıktığı görülmüştür.

İslam'da cihad, kıtal ve harp terimleri çağdaş uluslararası hukuk harp yönteminden farklı olarak kendine özgü bir mana barındırmaktadır. Cihad kısmına giriş yapmadan harp ve kıtal kavramlarına değinmemiz yerinde olacaktır. Kur'an'da harp kelimesi günümüz çağdaş hukuktaki karşılığı gibi her zaman savaş anlamına gelmemektedir. "Allah'a ve Peygamberine karşı harp edenlerin ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranların cezası..." (el-Maide, 5/33.) âyetinde de görüldüğü gibi harp kelimesi, iç güvenliği bozan isyancılar hakkında kullanılmıştır. Aynı zamanda harp kelimesi Kur'an'da tuzak (Maide, 5/64), savaş hali, öldürme (Tevbe, 9/107) ve caydırma cezası (Enfal, 8/57) gibi anlamlarda kullanılmıştır. (Fatlavî, 2018, s. 404-405.) İslam'da kıtal/savaş kavramı da çağdaş uluslararası savaş kavramından farklı olarak inançsızlıkla mücadele, haksızlık ve azgınlıkla mücadele anlamına gelmektedir. (Fatlavî, 2018, s. 408.) Cihad kavramı ise çağdaş uluslararası hukukta karşılığı olmayan, tamamen İslam'a özgü kavramlardan biridir. Bu bölümde İslam'a has olan bu kavramın; kapsamı, mahiyeti, gerekçesi, hedef ve fazileti hakkında detaylı bilgi verilecektir. Zira tarihi süreçte ve günümüzde İslam düşmanları, cihadı İslamfobi'ye vesile kılmış ve saldırganlık ile eş değer saymışlardır. Böylece her Müslümanın gönlünde kutsal bir değer ifade eden cihadı lekelemeye çalmışlardır. Cihad, savaş ile aynı şey olarak görülmüş veya gösterilmek istenmiştir. Bu algıyı oluşturmak için de İslam âleminde doğrudan veya dolaylı olarak radikal örgütleri kullanmış ve bunun sonucu olarak İslam, kılıç ve zorbalık dinidir yakıştırmasında bulunmuşlardır.

İslam gönül ve kalplere savaştan ziyade cihadla ulaşmıştır. Kılıç ve zorbalıkla değerler ve ilkelerin kalplere ve gönüllere yerleşmesi çok zordur. Hz. Peygamber bu evrensel tevhid dinini, kısa sürede cihad ile dünyanın dört bir yanına ulaştırmıştır. Cihad, insanları yaşatmak ve özgür kılmaktır. Zira en azılı düşmana karşı (Hayber Yahudileri) dahi kılıç sallarken ölen ve savaş meydanında nefis ile cihadı başaramayan bir kişiyi, şehid diye müjdeleyen sahabilere, Hz. Peygamber'in (sas), "Hayır hayır, ben onu, cehennemde içinde ganimetten çaldığı hırkaya bürünmüş bir şekilde gördüm" buyurması; (Ahmed b. Hanbel. 1999, s. 1: 330.) ve ayrıca evleri ve yolları daraltarak insanları sıkıntıya düşüren askerlerin yaptıkları cihaddan hiçbir sevap alamayacaklarını belirtmesi (Ebû Yâ'lâ el-Mevsulî, 1984, s. 3: 59; Beyhakî, 1986, s. 9: 152.) cihadın gayesinin ihya aracı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in (sas) siretini esas alarak cihadın anlaşılması yönünde ilkeler ortaya koymaya çalışacağız. Bilindiği gibi Nebevi öğretilerde cihad ile savaş farklı şeylerdir. Cihad dışı açılım stratejisidir. cihad ile savaş arasındaki ilişki adâlet ile kıst arasındaki ilişkiye benzemektedir. Adâlet genel ve soyut bir kavramdır; kıst ise onun

topluma uygulamasıdır. Cihad da böyle bir anlamı içinde barındırmaktadır. Cihad genel bir kavramken; savaş ise onun bir cüzüdür. Yüce Allah, Hz. Resûlullah'a (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ (وَالْمُنَافِقِينَ)) şeklinde hitap etmiştir. (et-Tahrim, 66/9.) Allah-u Teâla, (جَاهِدِ) buyurmuş; (قَاتِلِ الْكُفَّارَ) (وَالْمُنَافِقِينَ) (Münafıklarla ve kâfirlerle kital et) şeklinde hitap etmemiştir. Hemen belirtmek gerekir ki "kital" daimi ve vucûbi bir fariza değildir. Fakat cihad, daimi bir farizadır. Hem savaş halinde hem de barış halinde devam etmektedir. (Mâturîdî, 2005, s. 10: 94-95.) Bazen kültürel alanda bazen siyasette, bazen ekonomide bazen savaş meydanında bazen hasma karşı sert bazen de yumuşak davranma şeklinde icra edilmektedir. (İbn Âşûr, 1984, s. 10: 266.) Ayrıca tarihen sabittir ki Hz. Peygamber münafıklarla savaşmamış fakat etkin bir şekilde onlarla cihad/mücadele etmiştir. Hz. Muhammed (sas), münafık, müşrik ve Yahudilerle daima cihad hâlinde olmuş fakat sürekli savaş halinde olmamıştır. Cihad, yüce gayeleri hedefleyen bir araçtır. Bu nedenle nefsini ıslah etmeyen, içten bir değişim gerçekleştirilmeyen birisi cihadın bu yüceliğini kavrayamaz. Cihad, imanı içselleştirmiş tevhid ehli bir neslin yeryüzünü irşad ve ıslah etmeye yönelik değişim ve dönüşüm gerçekleştirme hareketidir.

Buhârî, *Sahîh*'inin 'cihad kitabı'nda "Savaştan Önce Salih Amel İşleme" diye bir bab açmış, ardından Ebu Derdâ'nın, "Sizler ancak amellerinizle iç içe girerek savaşıyorsunuz." sözünü aktarmış ve akabinde Saff Süresi 2 ile 4. âyetine kadar olan kısmı "bab başlığına" delil olarak getirmiştir. (Buhârî, 2013, *Cihad*, 13.) İbn Mübârek'in *Cihad* adlı kitabında da Ebu Derda'nın, "Savaşa gelmeden önce salih amel işleyin; şüphesiz siz amellerinize bürünerek savaşıyorsunuz." dediği rivayet edilmiştir. (İbn Mübârek, 2009, s. 61.)

Cihad çok boyutlu bir olgudur; ruh ve beden birlikteliğini, kalp ve amel uygunluğunu, son nefese kadar itikat ve amel uyumluluğunu gerektirmektedir. İbn Mübârek, *Kitabu'z-Zühhd* adlı eserinde bu manayı teyid edecek bir dizi hadis rivayet etmiştir. (İbn Mübârek, 1995, s. 198.) Nitekim Hz. Ömer (ra), "Allah'a yemin ederim ki hiçbir nefis, savaş meydanında hangi halette olduğunu tam olarak bilemez." diyerek cihadın ince ve zarif çizgisine dikkatleri çekmiştir. (İbn Mübârek, 2009, s. 65.)

Bu çalışmada genelde fıkhi anlayışın etkisinin de görüldüğü cihadın dar çerçevesi olan kital boyutunu hukukî ve ahlâkî yönden incelemeye çalışacağız. Bundan ötürü cihad kelimesinin geçtiği yerlerde onun geniş çerçeveli anlamına dikkat çekmekle beraber genellikle cihadı, onun dar çerçevesi olan kital anlamında kullanarak bu bağlamda ilkeler belirlemeye çalışacağız.

1. Cihadın Kapsamı Ve Mahiyeti

1.1. Kapsamı

Bu kısımda cihadın kapsamını ele almak günümüzde "Arap Baharı" diye gösterilen iç karışıklıkların amacını anlama ve çözüm üretme yönünden önem arz etmektedir. Burada cihadın kapsamıyla kastettiğimiz şey güçlü iradeye sahip bir yapının dışa karşı yürüttüğü bir dış siyaset strateji yöntemidir. Savaşın kapsam alanını Yüce Allah, Enfal Sûresi 45. âyeti'nde belirtmiştir. { يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة }

Cihad ancak hiçbir ahd ve antlaşma tanımayan saldırgan kâfirlerle olur. (Muhammed b. Ömer Bazmul, ts, s. 41.) Müslümanların kendi aralarında savaşmaları caiz değildir. Müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman, Tûsî, Zemahşerî, İbn Heyyan gibi muhtelif itikadî ve fikhî mezheplere mensup birçok âlim, Enfal Sûresi 45. âyeti'nde geçen 'fieten' ifadesinden hazfedilen sıfat yerine yapılan takdirin 'fieten kâfireten' { فئة كافرة } şeklinde sadece kâfirler olacağına işaret etmişlerdir. Ayrıca savaşın sadece kâfirlerle olacağına vurgu yapmaktadırlar. (Tusî, ts, s. 7: 73; Şevkanî, 2010, s. 2: 391.) Zira mü'minlerin birbirleriyle savaşması caiz olmadığından Yüce Allah anlaşılmasında yanlış mahal olmayan bir makamda vasfı/sıfatı belirtmemiştir. Zira belirttiğimiz gibi Müslümanlar ancak kâfirlerle savaşır. (İbn Heyyan, 2010, s. 11: 121; Mukâtil b. Süleyman, 2003, s. 2: 20; eş-Şirbinî, 2004, s. 1: 656.) Müslümanların arasında vuku bulan iç savaşların çözüm yöntemini Yüce Allah, Kur'an'da bildirmiştir. (Hucurat, 49/9.) bu âyette kıtal kelimesi kullanılmış, bu iç savaşlara cihad denilmemiştir. Cihadla ilgili sadece bu ilke uygulansaydı; Suriye ve diğer Müslüman ülkelerdeki iç çatışmalar, bu boyuta ulaşamazdı.

Maverdî, *Ahkamu's-Sultaniye* adlı kitabında savaş konusunda cihad için komutan tayin etme meselesine değindiği bölümde, savaşlarda komutan tayin etmenin sadece müşriklerle savaşmaya mahsus olduğu şeklinde bir başlık koyarak başlamıştır. (el-Maverdî, 2006, s. 69.) et-Tahavî de, Ümmet-i Muhammed'den (sas) hiçbir kimseye karşı savaşmanın caiz olmayacağını; savaşın ancak kılıç çekilmesi vacib olanlarla olacağını *Akaid* adlı kitabında dile getirmiştir. (et-Tahavî, 2016, s. 75-76.) İmam Buharî de "Kitabu'l-Hudud" onuncu babında *ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق* şeklinde koyduğu bab başlığında Müslümanın dokunulmazlığını gayet belîğ bir şekilde dile getirmiştir. (Buhârî, 2013, *Hudud*, 10.) Maverdî ve Tahavî'nin savaşın kapsam alanıyla ilgili yaklaşım tarzının ve Buharî'nin koyduğu bu fikhî babın, yukarıda dile getirdiğimiz hususu teyid ettiğini görmekteyiz. Dikkat çeken bir husus da şudur ki İslam, düşmanla savaşırken esir alınanlara karşı en güzel muameleyi

öngörürken (Taberânî, 1983, s. 22: 393.) Müslümanların birliğini bozan ve iç güvenliği tehlikeye atanlara karşı çok sert tedbirler almıştır.

1.1.1. İç Karışıklık

Cihad, her Müslümanın kendisini güvende hissettiği ve etrafı korunaklı bir kale ile çevrilmiş bir yapıyı dışarıya karşı savunma stratejisidir. Yani cihad iç bünyeyi dışa karşı koruma eylemidir. İslam dini güven ve emniyet dinidir, içerde husumeti kabul etmez. İç bünyede oluşan iç karışıklıkların cihadın kapsamına girmediği nasla (Enfal, 8/65; Tevbe, 9/73; el-Enfal, 8/25; Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 3: 31) sabittir. Ancak görünen o ki cihad mefhumu zaman zaman fitne ve herc-ü merc ile karıştırılmıştır. Cihad bir dış siyaset stratejisiyken; fitne ve herc, bir iç karışıklıktır. (Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 32: 408-409; et-Teberânî, 1983, s. 10: 162.)

Bu bölümde fitne ve hercin cihadın kapsam alanı dışında olduğu izah edilmiştir. Zira İslam'da tüm Müslümanlar, bir vücudun uzuvları hükmünde olduğundan (Müslim, 1991, *Birr, Sila ve Edeb*, 66; İbn Hibbân, 1993, s. 1: 469.) ve aralarında iç savaş caiz olmadığından Yüce Allah, iç güvenliği tehlikeye atıp insanların can ve mallarına zarar verenlere en ağır cezayı öngörmüştür. *"Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri, ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsoalığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır."* (el-Maide, 5/33.) İslam fıkında da iç güvenliği bozanların cezası ayrıntılı olarak izah edilmiştir: (eş-Şirazî, 2003, s. 3: 77-579; İbn Rüşd, 2010, s. 891-892.)

1.1.1.1. Fitne

Fitne kelimesi sözcükte, delalet, günah, küfür, azap, ateşe girme, rezalet, imtihan, insanlar arasında meydana gelen ihtilâf, düşmanlık ve savaş gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Seyyid, 2000, s. 9: 501-502.) Fitne kelimesinin asıl ve ilk manası, altının iyisini kötüsünden ayırt etmek için onu ateşe sokmaktır. Bu kullanım insanı ateşe sokma, azap etme ve benzeri manalar için istiâre edilmiştir. (Râgıb, 2010, s. 245.)

Hak yoldan saptıran şeytanın takipçilerine (الغائن) *"el-fâtin"* denilmektedir. (el-Cevherî, 1987, s. 25-26.) Fakat *"el-fâtin"* vasfı, insanları hak yoldan saptırdığı için şeytan için sıfat-ı galibe (özel isim) olmuştur. Böylece el-fâtin (saptırıcı) ifadesi mutlak manada kullanılınca şeytan akla gelmektedir. (Nesefî, 2011, s. 1: 145.) Fitne kelimesinin sözlük manalarına baktığımız zaman tümünde de bir sapma, kötü bir şeye yönelme çabası vardır. İstilahi manası da insanları hak yoldan saptırarak her türlü sıkıntıya sürüklemek suretiyle batıla

sevk etmektir. (Battal, 1991, s. 2: 135.) "Öyle bir fitneden sakınınız ki, o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz." (el-Enfal, 8/25.) Bu âyette Yüce Allah, sadece zalimlere mahsus olmayan; aksine herkese isabet edecek olan bir fitneye karşı uyarmaktadır. (Razî, 2013, s. 15: 120) Müslümanların vahdetini bozan ve zararı iyi kötü herkese dokunacak olan ihtilâf ve tefrikalara fitne denilmektedir. Nitekim Zübeyr b. Avvam, ilgili âyet hakkında "Biz bu âyeti, Hz. Resûlullah (sas), Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman dönemine kadar uzun zaman okuduk; bu fitnenin içine acaba kim düşer diye tefekkür ediyorduk; ama o fitnenin içine düşecek olan kimselerin bizler olduğunu düşünmüyorduk. Bir de ne görelim, bu fitnelerin içine düşenler bizlermişiz." demiştir. (Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 3: 31; Bezzar, 1997, 3: 190; İbn Ebî Şeybe, 2006, s. 16: 100.) Fitneyi, İslam toplumunun temel dinamiklerini yıkmaya, bünyesini bozma ve Müslümanların Hz. Peygamber'in (sas) hayat ilkelerini yaşatma çabalarını, onları kaosa sürüklemek suretiyle durdurma faaliyeti şeklinde tanımlayabiliriz.

Ebû Davud şârihlerinden Azîmâbâdî, Ebu Davûd'un Ebû Davud'un *Sünen*'inin Kitabı'l-Melahim'i yedinci babı olan "(Kâfirlerle) Savaşta Fitnenin (Müslümanlar arasında) Kalkması" şeklindeki babının girişinde şöyle bir açıklama yapmıştır: Fitne, Müslümanların kendi arasındaki savaş ve çekişmelerdir. Bu (kötü durum) ancak Müslümanlar topluca ortak düşmana karşı durduklarında ortadan kalkar.(Azîmâbâdî, 2013, 11: 330.) Ona göre Müslümanların kâfirlerle savaşına "melahim"; aralarındaki sürtüşmelere ise "fitne" denilmektedir. Nebevi misyonun, hedef ve gayesini tam olarak kavramış sahabilerden Abdullah b. Mes'ud'un (ra), Hz. Osman (ra) dönemindeki bir vakaya karşı takındığı aşağıdaki tavrı konumuz açısından önem arz etmektedir: Bilindiği gibi Hz. Peygamber (sas), Hz. Ebû Bekr (ra) ve Hz. Ömer (ra), Minâ'da dörtlü rekâtlı namazları ikişer rekât olarak kılarken Hz. Osman, hilâfetinin son yıllarında Minâ'daki "dörtlü namazları" kısaltmadan tam olarak kılmaya başlamıştır. İbn Mes'ud, Hz. Osman'ın (ra) bu uygulamasını tasvib etmeyip onu kınamıştır. Fakat Hz. Osman, Minâ'daki dört rekâtlı namazları kısaltmadan tam olarak kıldığı zaman İbn Mes'ud da ona uyararak dört rekât olarak kılmıştır. Ona, hem Osman'ı eleştirdin hem de namazı dört rekât olarak kıldın denildiğinde ben Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer ile birlikte ikişer rekât olarak kıldım, fakat "ihtilaf fitnedir" (لكن الخلف شر) (Ebû Davûd, 2013, Hac, 75; Abdurrazzak, 1983, s. 2: 516; İbn Ebî Şeybe, 2006, s. 8: 344; Bezzar, 1997, s. 5: 71; Ebû Yâ'lâ, 1984, s. 9: 255.) diye karşılık vermiştir. Bu sahabînin ifadesinden anlaşılmaktadır ki ihtilaf çıkartmak, muhalif hareket etmek ve birliği bozmak fitnedir. Müslümanlar birlik ruhunu kaybettikleri zaman istilaya uğramışlardır. Nitekim Anadolu'yu geçen, birçok kuşatma yaparak Kudüs'e doğru ilerleyen Haçlılar, bunu İslam dünyası arasındaki bölünmelere borçluymuştu. İslam dünyasındaki bölünmeler, Haçlılara

rastlantısal bir ilerleme sağladı ve onlara Kudüs yolunu açtı. (Komisyon, 1993, s. 1: 110.) Hâlbuki İslam ümmeti, kendi içinde bir bedenın ayrılmaz parçaları hükmündedir. İç çekişme ve çatışmalar sağlam bünyenin bozulmasına ve zayıflanmasına sebebiyet vermektedir. (İbn Ebî Şeybe, 2006, s. 19: 122-123; Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 37: 517.)

İslam ümmeti bir beden hükmünde tanımlanmıştır. Bir insanın kendi bedenine karşı sorumluluğu, diğer Müslümanlara karşı sorumluluğuyla (empati, i'sar) aynı düzeyde olmalıdır. Bundan ötürü mü'minlerin birbirlerine karşı yaptıkları çatışmalara cihad ismi verilmemiş; cihad, sadece haddi aşan kâfirlere karşı yapılan savaşa isim olmuştur. Müslümanlar arasında çıkan çatışmalar, İslam tarihinde "fitne olayları" olarak isimlendirilmiştir. (Buhârî, 2013, *Meğazî*, 12; Müslîm, 1991, *Mukaddime*", 5; Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 36: 273.) Çünkü Müslüman'ın Müslüman'a kanı haramdır. Nitekim Hz. Peygamber (sas): "Eğer uğradığınız ülkelerde bir mescid görür ya da bir müezzin sesi işiterseniz, kimseyi öldürmeyiniz" (Ebû Davûd, 2013, *Cihad*, 99; Teberânî, 1983, s. 17: 177.) buyurmuştur. Bu hadis, bir memlekette bir mescid bulunmasının ve orada bir ezan sesi işitilmesinin o memleket halkının Müslüman sayılması için yeterli bir alâmet olduğuna delil olup o memlekette cihad edilemez. Ayrıca çok dikkat çekicidir ki Hz. Peygamber, İslam Medeniyeti'nin nişanelerinden olan simgelerin varlığını savaşmamak için yeterli görmüştür. Bu simgelerin varlığından ötürü İslam ordularının o memlekete saldırıdan vazgeçmeleri gerekmektedir.

1.1.1.2. Herc-ü Merc

Lügatte herc, fitne, karmakarışıklık, darmadağınklık, şiddetli savaş ve çok öldürmek gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr, 2009, s. 2: 454.) Müslümanlar arasında meydana gelen fitne, fesat, savaş ve öldürmelere "Herc-ü Merc" denir. (Zemahşerî, 1993, s. 4: 103; İbn Manzûr, 2009, s. 2: 454.) İslam dini, cihad ve mücadele dolu bir ruha sahiptir. Müslümanlar İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren bu asli unsuru unuttuğundan birlik ruhunu kaybetmiş, "fitne" ve "herc-ü merc" dönemi başlamıştır. Müslümanlar arasında savaşın caiz olmaması ve hakk ile batılı ayırt etmenin zor olmasından dolayı Müslümanlar arasındaki savaş ve çatışmalara cihad denmemiş; bu durum "hercu-merc" diye isimlendirilmiştir. *Zira "İslamiyet, selm ve müsâlemettir. Dâhilde niza' ve husumet istemez."* (Said Nursi, 2014, s. 775.)

İç savaş, toplumlarda ancak felaket ve yıkım getirir. İç savaşlar neden hep Müslümanlar arasında cereyan ediyor? Neden İslam düşmanlarının icad ettiği bombalar hep bizim üzerimizde patlıyor? Şurası bir gerçektir ki iç savaşlar ve çatışmalar hiçbir zaman çözüm üretmez, aksine yeni sorunlar ortaya çıkarmaktadır. İslam düşmanları Müslümanlar için vazgeçilmez bir fariza olan cihadı propagandalarıyla aslî mecrasından saptırılmış, iç

savaşları cihad olarak göstermiş bilgin ve mütefekkir olan birçok İslam âlimi ve aydını, buna kanmıştır.¹

Hz. Peygamber (sas) herc olaylarına özellikle dikkat çekmiş Müslümanları bu tehlikelere karşı uyarmıştır. *"Kıyamete yakın dönemde şüphesiz "herc" çoğalacaktır."* Ashab: *"Ey Allah'ın Resûlü! Herc nedir?"* Buyurdular ki: *"Öldürme hadiseleridir."* *"Ya Resûlallah! Biz şu anda tek bir yılda müşriklerden şu kadarını öldürürüz."* dediler. Resûlullah (sas) bu söze cevaben: *"Herc, müşrikleri öldürmek değildir. Lakin birbirinizi öldüreceksiniz, hatta adam komşusunu, amcasının oğlunu ve akrabasını öldürecektir."* buyurdu. Sonra orada bulunanların bazıları: *"O gün akıllarımız başımızda olduğu hâlde mi?"* diye sordu. Resûlullah (sas): *"Hayır. O zamanki halkın çoğunun akılları olmayacak ve çoğu kendilerini hakikat üzerinde olduğunu zannedecek, fakat hiçbir hakikat üzerinde olmayacaktır."* (Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 32: 408-409.) buyurdu.

Özellikle günümüzde cihad asli mecrasından çıkarılmış iç çatışma, şiddet ve terörizm cihad diye sunulmuştur. Müslümanların durumu böyleyken haçlı ruhuna sahip Batı'nın, Müslümanlara sırf İslam dinini takip ettikleri için düşman olması ve damarlarında hala haçlı ruhunu taşıması, düşündürücüdür. Tevhid milleti olarak İslam ümmeti, tekrar cihadın unutulmuş aslını ön plana çıkarmalı mezhep ve meşrebi ne olursa olsun birlik ruhu içinde olmalıdır. Huzeyfe İbnu'l-Yemân'den bu konuda uzun bir hadis rivayet edilmiştir. Rivayetin bir bölümünde Huzeyfe: *"Ya Resûlallah! O uğursuz fitne devri bana yetişirse nasıl hareket etmemi emredersin?"* sorusunu sormuş. Resûlullah: *"İslam cemâatinden ayrılmaz ve Müslümanların İmamı'na itaat eylersin."* (Buhârî, 2013, Menakıb, 23.) buyurmuştur.

Müfessirler, Kur'an'da fesat kavramını açıklarken, fitne ve anarşi olaylarına sebebiyet veren kimseleri, yeryüzünde fesat çıkaran bozguncular diye tarif etmişlerdir. Onlara göre, Kur'an'da tarif edilen yeryüzünde fesat çıkarma olayı, savaş ve fitnelere neden olarak, anarşi çıkarmaktır. Çünkü fitne ve anarşi gibi durumlarda yeryüzünde can ve mal güvenliği, ortadan kalkmış olur. Bunun sonucunda da insanlar arasında var olan güven ve emniyet duvarları yıkılarak kargaşa ve güvensizlik ortamı oluşmuş olur. (Nesefî, 2011, s. 1: 50.)

Temel hadis kaynaklarımızda Müslümanlar arasında cereyan eden olayların cihad değil de "hercü-merc" ve "fitne" diye isimlendirildiğini destekleyen birçok hadis mevcuttur. Bunlardan biri de şu vakadır: İnsanlar, Kufe'de Velid b. Ukbe'nin valiliğinden hoşnut olmayınca Abdullah b. Mesud'u şikâyet etmeye gelmişler, O da onlara sabredin zalim bir

¹ Bkz. el-Cezire televizyona demeç veren Şeyh Yusuf el-Kardavî'nin Suriye'deki iç savaşla ilgili fetvasının bir kısmını aynen aktarmak istiyoruz: (الذين يعملون مع السلطة يجب ان نقاتلهم جميعا عسكريين مدنيين علماء وجاهلين).

yöneticinin elli yıllık yöneticiliği bir aylık fitne ve iç karışıklıktan daha hayırlıdır demiştir. Zira ben Hz. Peygamber'in (sas) şöyle dediğini işittim "Zalim birinin yöneticiliği hercü merc ortamının oluşmasından daha hayırlıdır". Herc nedir ya Resûlullah?" diye sorulunca Hz. Peygamber (sas), "Herc, savaş ve yalanın (Müslümanlar arasında) vuku bulmasıdır." buyurmuştur. (et-Teberânî, 1983, s. 10: 162.)

Müslümanlar arasında fitne olaylarının, çatışma ve öldürme vakalarının çoğalması kıyamet alameti olarak sahih hadis kaynaklarımızda geçmektedir. "İlim çekilip alınmayınca, zelzeleler çoğalmadıkça, zaman yaklaşmadıkça, fitneler meydana gelmedikçe, sadece öldürmekten ibaret olan herc, çoğalmadıkça, sizlerde mal pek çoğalıp sel gibi akıp taşmadıkça kıyamet kopmaz." (Buhârî, 2013, İstiskâ, 27.) Müslümanlar arasında iç çatışmaların çok vahim bir hal olduğunu, yok olmayla eş değer olduğunu hadisten anlamaktayız. O hâlde günümüzde İslam ülkeleri arasında fitne ve sırf öldürmekten ibaret olan hercin çoğalması, manen Müslümanlar için kıyametin kopması hükmünde olduğunu söyleyebiliriz.

1.2. Mahiyeti

Dar çerçeveli ve özel anlamında olan cihad/kital¹ bireysel mi yoksa devlet eli ile mi icra edilmeli hususunu tespit etme, günümüzde içine düştüğümüz çıkmazdan kurtulma açısından önemlidir. Şurası bir gerçektir ki İslam'da cihad, kamusal yönü olan bir görevdir ve fertler dilediği zaman ve mekânda keyfi olarak bu hakkı kullanamaz. İslamiyet, kişilere, bir topluma, bir devlete karşı savaşma izni, barış yapma yetkisi vermemiştir. Çünkü cihadı/kitalı ferdi bir görev olarak icra etmek, kaos ve kargaşaya yol açmaktadır. Cihad, devlet başkanının gözetiminde olmalıdır. (et-Tahavî, 2016, s. 76.) Yoksa eline silah alan herkes sahaya atılarak terör estirebilir. Nitekim İbn Abbas (ra)'tan rivayet edilmiştir ki Hz. Peygamber (sas) Mekke'nin fethedildiği gün şöyle buyurmuştur: "(Bundan sonra) hicret yoktur. Fakat cihad ve niyet vardır. (İmam tarafından) toptan cihada çağrıldığımızda cihada çıkınız." (Ebû Davûd, 2013, Cihad, 2; Tirmizî, 1977, Siyer, 33; İbn Hibbân, 1993, s. 11: 207.) Başka bir hadiste ise "(Kâfirlere karşı) cihâda çıkmanız hususunda (imam tarafından) çağrıldığınız zaman cihada çıkınız." (İbn Mâce, ts., Cihad, 9.) buyurulmaktadır.

İslam âlimleri cihadın mutlaka imamın/devlet başkanının emriyle olması gerektiği hususunda fikir birliğine varmışlardır. Ahmed b. Hanbel *Usulu's-Sünne* adlı kitabında cihadın kıyamete kadar iyi veya kötü devlet başkanının komutası altında olması gerektiğini vurgulamıştır. (el-Cebrîn, 1420/1999, s. 95.) et-Tahavî, "Hac ve cihad"ın iyisiyle kötüsüyle ulu'l-emr ile birlikte kıyamete kadar geçerli olduğunu, hiçbir şeyin bunları iptal

¹ Burada cihaddan kastedilen mana onun bir cüzü olan savaştır.

edemeyeceğini ve bunların farzietini ortadan kaldıramayacağını dile getirir. (et-Tahavî, 2016, s. 76.) Maverdî de, *Ahkamu's-Sultaniyye* adlı kitabında yirmi bölüme ayırdığı devletin görevleri arasında "sadece müşriklerle savaşmada komutan tayin etme" hususunu öncelik sırasına göre dördüncü sırada zikretmiştir. (el-Maverdî, 2006, 69-70.) Bu bağlamda birçok hadis nakledilmiştir. Bunlardan birisi de şudur: "İyi veya kötü her (Müslüman) devlet başkanı ile birlikte cihad üzerinize vacib bir görevdir." (Ebû Davûd, 2013, Cihad, 34; Abdurrazzak, 1983, 5: 279; Ebû Ya'lâ, 1984, s. 7: 287.) Bu hadis ve benzerleri aslında hem cihadın kapsamını hem de mahiyetini gayet veciz bir şekilde açıklamaktadır.

Aşağıda aktaracağımız tarihi olay cihadın ferdî olarak icra edilmeyeceğini gösteren somut bir belgedir. Bireysel olarak hareket etme, silah kullanma gibi fevrî ve ferdî davranışlar, Hûcurat Sûresi'nin ilk âyetiyle Allah ve Resûlünü önüne geçip emrini tanımama olarak sayılmıştır. Söz konusu bu âyetin, Süleym oğullarından iki kişiyi, Âmir oğullarından zannederek, öldüren üç Müslüman hakkında nazil olduğu rivayet edilmiştir. (Mukâtil b. Süleyman, 2003, s. 3: 257.) Olay şöyle meydana gelmiştir:

Hz. Peygamber (sas), Suffa Ehli'nden bir grup sahabeyi, başlarına Münzir b. Amr'ı tâyin ederek Necid halkına gönderdi. Ayrıca içlerinden Haram b. Milhan'a da Benî Âmir reislerine verilmek üzere bir de mektup verdi. Bu irşat heyeti Bi'ri Mauna kuyusunun başına geldi. Burası, Medine'nin doğusunda yer alan, Süleym ile Âmir Oğulları yurtları arasında kalan, Benî Süleym'e ait bir kuyu idi. Burada Haram b. Milhan, Resûlullah'ın mektubunu Amir b. Tufeyl'e götürdü. O da mektubu açıp okumadan, hemen Haram b. Milhân'ı şehid etti. Amir bin Tufeyl, geri kalan irşat heyetini öldürmek için Âmir oğullarından yardım istedi. Onlar bu teklifini kabul etmeyince, bu sefer Amir bin Tufeyl, Süleym oğullarından Usayye, Ri'l ve Zekvan kabilelerinin desteğini alarak harekete geçti. Onlar, tebliğ heyetini, Bi'ri Mauna konak yerlerinde kuşatarak üç kişi hariç hepsini şehit ettiler. (İbn İshâk, 2004, s. 2: 379.) Geri kalan üç kişi (veya bir kişi) Medine'ye doğru yol aldılar. Benî Süleym kabilesinden iki kişiyle karşılaştılar. Bu sahabiler, o iki kişiyi öldürerek eşyalarını aldılar. Hz. Resûlullah'ın huzuruna çıkınca şöyle dediler: Ya Resûlullah (sas), bizler geceleyin Medine'ye girince Amir oğullarından karşılattığımız iki kişiyi öldürdük. Bunun üzerine Hz. Resûlullah (sas) de: "Hayır onlar Süleym Oğullarındandı. Ne kötü bir iş yaptınız." buyurdu. Bu olay üzerine Hûcurat Sûresi'nin ilk âyeti "Ey inananlar! Allah'ın ve Resûlünün önüne geçmeyin..." indi. (Mukâtil b. Süleyman, 2003, s. 3: 256-257.)

Razî'ye göre Hûcurat Sûresi'nin ilk âyetiyle ilgili farklı sebebi nüzuller aktarılmış olsa da hepsinin ortak noktası, 'başına buyruk hareket etme' anlamında her şeyi içine alan genel bir yasaklamadır. (Razî, 2013, s. 28: 95.) Günümüzde şahısların ferdi planda Suriye, Irak, vb.

yerlerde bu görevi üstlenmeye çalışması büyük felaketslere yol açmıştır. Hz. Peygamber hayatın tüm alanlarında devamlı olarak birlik olmayı tavsiye etmiş, tefrikadan sakındırmıştır. (Ebû Davûd, 2013, cihad, 96; İbn Hibbân, 1993, s. 6: 408; Beyhakî, 1986, s. 9: 152.) Nitekim cihad ile ilgili inen Hac Sûresi otuz dokuz ve kırkinci âyette, kendilerini öz vatanlarından sürgün eden mütecavizkar müşriklerle savaşmaya izin verilmiştir. Bu âyetin mefhumundan anlamaktayız ki cihadın zulmü savma savaşı olduğunu sarahaten vurgulamıştır. Ayrıca cihadın keşmekeşlik bir uygulama olmadığını mutlaka kanuni çerçevede uygulanması gerektiğini ilk inen âyetten anlamaktayız. (el-Hac, 22/39-40.) Zira izin verilmeden önce savaşılmamış; izin geldikten sonra bu fariza yerine getirilebilmiştir.

Hac Sûresi otuz dokuzuncu âyetle savaşa izin verinceye kadar fert veya toplu olarak savaşma izni yoktu. (Mâtürîdî, 2005, s. 7: 423.) Aşağıda serd edeceğimiz tarihi vaka bu tezi desteklemektedir. Rivayete göre Mekke müşrikleri, Hz. Peygamber'e ve sahabilere, özellikle korumasız Müslümanlara her türlü işkence ve saldırıyı gerçekleştirdiler. Bu durum dayanılmaz bir hal alınca sahabiler, Hz. Peygamber'e gelerek savaşmak ve onları gafil avlamak için izin istediler. Hz. Peygamber (sas) ise muhatap kitle azgın kişiler olmalarına rağmen izin vermemiştir. Bunun üzerine "Allah, hainleri ve nankörleri hiç sevmes." (el-Hac, 22/38.) âyeti inmiştir. (Taberî, ts, s. 17: 173) Hz. Peygamber (sas) henüz savaş izni çıkmadığını söyleyerek onlara sabırlı ve metin olmalarını öğütliyordu. Nitekim İbn Abbas'ın rivayetine göre, Yüce Allah, Hac Suresi otuz dokuzuncu âyet ile ilk defa savaşa izin vermiş oldu. (Taberî, ts, s. 17: 172.)

2. Cihadın Gerekçesi

Bu bölümde cihadın bir cüzü olan savaşın gerekçesine değinerek düşmanın doğrudan veya potansiyel saldırgan tutumu mu yoksa bizatihi küfür mü savaşın gerekçesi olduğu sorusunun cevabını bulmaya çalışacağız. Hz. Peygamber'in (sas) dış ilişkilerde bir fiil olarak yoğun ve etkin bir şekilde uyguladığı cihadın gerekçesini tespit etmek günümüz açısından da önemli bir husustur. İslam devletinin en önemli görevlerinden biri olan cihadın/savaşın gerekçesini tespit ederken hem Hz. Peygamber'in (sas) bu husustaki fiili uygulamalarına hem de fıkhi mezheplerin tercihlerine bir göz atacağız.

İslam fıkıh literatüründe savaş, fakihler tarafından temelde iki gerekçeye dayandırılmıştır: Bunlardan biri kâfir olmanın başlı başına bir savaş sebebi olduğu görüşüdür.¹ Bu görüşü benimseyenler Müslüman olmamayı, namaz, zekât gibi farz

والسبب الموجب بالجملة لاختلافهم في العلة الموجبة للقتل فمن زعم أن العلة الموجبة لذلك هي الكفر لم يستثن أحدًا من المشركين ومن زعم أن العلة في ذلك إطاعة القتال والسبب الموجب بالجملة لاختلافهم في العلة الموجبة للقتل فمن زعم أن العلة الموجبة لذلك هي الكفر لم يستثن أحدًا من المشركين ومن لم ينصب نفسه إليه كالفلاح والعسيف للنهي عن قتل النساء مع أنهن كفار استثنى من لم يطبق القتال ومن لم ينصب نفسه إليه كالفلاح والعسيف (İbn Rüşd, 2010, s. 376.)

ibadetleri yerine getirmemeyi bir savaş sebebi olarak görmüşlerdir. (Yaman, 1998, s. 75-78) Bu gerekçe zamanla İslam'da savaş hukukunun mahiyeti hususunda birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Misal olarak "Artık Haram aylar çıkınca puta tapanları bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerinde oturup onları bekleyin. Eğer teobe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah bağışlayan, esirgeyendir. (et-Tevbe, 9/5.) Seyf âyeti olarak bilinen bu âyet, aşağıda meali verilen Bakara Suresi 190. ayetini "Sizinle savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın. Sakın aşırı gitmeyin, şüphe yok ki Allah aşırı gidenleri sevmeyiz." ve konuyla ilgili diğer âyetleri neshettiği söylenmiştir. (İlkiyâ el-Herrâsî, 1405/1982, s. 1: 79; s. 1: 83; s. 2: 475.)

Önceki maddede zikredilen hadis-i şerifler bir bütün olarak incelendiği zaman cihad kelimesinde bir anlam daralmasının olduğu görülmektedir. Aynı zamanda müctehitlerin kendi dönemlerinin şartlarına uygun olarak savaşın gerekçesi ve sonucuyla ilgili geliştirdikleri bir takım ictihadî hükümlerin ve tarihsel süreçte oluşan bazı uygulama örneklerin, İslam'ın cihad sisteminde bazı yanlışlara kapı araladığı da söylenebilir. Misal olarak, ilk dönem Şâfiî hukukçulardan İlkiyâ el-Herrâsî, "Sakın gevşeklik göstermeyiniz ve üstün olduğunuz hâlde sulha dâvet etmeyiniz." (el-Muhammed, 47/35.) âyetini tefsir ederken, zaruret hali dışında kâfirlerle barış yapmanın yasaklanmasına; aciz olma hali dışında kâfirlere karşı savaşı terk etmenin haramlığına delil teşkil ettiğini söylemektedir. (İlkiyâ el-Herrâsî, 1405/1982, s. 4: 374.) Ayrıca savaşın sonucunda esirlerle ilgili verilen hükümlerde de aynı şekilde günümüzde bir takım yanlışlara yol açtığı görülmektedir. Fakihlerin çoğunluğuna göre devlet başkanı, savaş sonunda esirler hakkında vereceği hükümde muhayyerdir. İsterse hepsini hiçbir karşılık beklemeden; isterse onları bedel karşılığı salıverir, isterse köleleştirir, isterse öldürür, isterse cizyeye bağlar.¹ Ancak esirlerin topluca öldürülmesinin devlet başkanının yetkisine verilmesine dair ictihadî hükümlerin, günümüzde İslam'ın özüne uymayan birtakım olumsuz sonuçlara yol açtığı görülmüştür. (Yücel, 2016, s. 234.)

İkinci görüşü benimseyen fakihlere göre, İslam'da savaşın sebebi, zulüm ve saldırganlıktır. Bu görüşe göre sadece İslam'da muhalefetinden dolayı bir insanı öldürmek caiz değildir. (İbn Rüşd, 2010, s. 376; Özel, 1996, s. 16; Yaman, 1998, s. 75-78.) İslam'da insanların farklı inançlardan olması savaş sebebi değildir.

Nitekim Allah-u Teâla, Hz. Musa'yı Firavun'a gönderirken (اذهب إلى فرعون إنه طغى)

¹ (وأكثر العلماء على أن الإمام مخير في الأسارى في خصال: منها أن يمن عليهم ومنها أن يستعبدهم ومنها أن يقتلهم ومنها أن يأخذ منهم الفداء ومنها أن يضرب عليهم الجزية) (İbn Rüşd, 2010, s. 375.)

şeklinde ferman etmiştir. (et-Taha, 20/24; en-Naziât, 79/17.) Allah Teâlâ, Hz. Musa'ya el ve asâ mucizesini gösterince, peşi sıra Firavun'a gitmesini emretmiş ve niçin Firavun'a gitmesi gerektiğini “*şüphesiz o azmıştır*” şeklinde beyan etmiştir. Zira Firavun haddi aşmış ve büyüklenmiş ve bunun sonucunda ilahlık iddiasında bulunmuştur. (Taberî, ts, s. 26: 158.) Bundan dolayı Yüce Allah, (إنه طغى) buyurmuştur; (إنه كفر) dememiştir. Firavun'un kavminin çoğunluğu kâfirdi. Fakat Hz. Musa, sadece ona gönderildi. Çünkü inkâr, kişi ile Allah arasındaki bir olgudur; fakat tuğyan, o küfrü Allah'ın kullarına karşı zulme çevirmedi. Bu da dünyada helaki gerektiren bir durumdur. Bu açıklamadan anlaşılmaktadır ki küfür bizatihi savaş sebebi değildir.

Nitekim Hz. Peygamber (sas) Bedir'de müşrikler saldırıya başladığında sahabileri uyararak, saldırı hâlindeki müşrikler içinde Haşimoğullarından ve başka kabilelerden tanıdığı ve kendi istekleri dışında savaşmaya gelenler olduğunu, içlerinde kendilerine iyiliği dokunanların (Abbas, Ebu Bührerî gibiler) bulunduğunu, mümkün olduğu ölçüde bunların korunması yönünde askerlerine talimat vermiştir. Hz. Peygamber, müşrik olduğu hâlde Ebu Bührerî'nin öldürülmesini yasaklaması şu nedenlerden ötürüydü: Mekke Dönemi'nde Müşriklerin Hz. Peygamber'e eziyet etmesini engellemiştir. Onun tarafından Hz. Peygamber'e hoşa gitmeyen hiçbir söz ulaşmamıştır. Ayrıca Kureys'in yazdığı ambargo muhtırasını yırtıp atanlardandı. (İbn Hişâm, 2005, s. 530.)

Hz. Peygamber (sas), kâfir olsalar dahi saldırgan bir tutum içinde olmayan ve zorlamayla savaşa sürüklenenlere karşı savaşın en kızıştığı anlarda dahi sahabilere, onları öldürmemelerini tembih etmiştir. Böylece cihadın temel amacını ve kimlere karşı yapılacağını beyan etmiştir.

Hz. Peygamber'in (sas) imkân eline geçmişken Bedir esirlerini öldürmemesi mücerret küfrün savaş sebebi olmadığını apaçık kanıtıdır. Nitekim âyet-i kerime'de “*Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler.*” (İnsan, 76/8.) Yüce Allah, esirlere iyi muamele edilmesini emretmiş ve bu iyi muameleyi yapanları “*ebrar*” yani iyilik sahibi erdemli insanlar diye vasıflandırmıştır.¹

Bu ilahi emir, din farklılığının savaş sebebi olmadığını ispatlamaktadır. Bu âyet-i kerime'de din farkı gözetilmemiştir. Hasan-i Basri, İkrime ve Katade'ye göre âyette zikredilen “*esirler*” müşriklerden alınan esirlerdir; Mücahid ve Said b. Cübeyr'e göre ise Ehl-i kible'nin mahkûmlarıdır. Taberî ise “*esir*” kelimesinin mü'min ve müşrik bu iki sınıfı da

¹ “Kendi canları çekmesine rağmen Onlar, yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (el-İnsan,76/8.)”

kapsayacağını söylemenin daha doğru olacağını ifade etmiş ve bunu belli bir sınıfa tahsis etmeyi gösteren bir delilin olmadığını söylemiştir. (Taberî, ts, s. 29: 210.)

Ayrıca İslam hukukunda zimmi hukuku cihad sebebinin küfür olmadığını göstermektedir. "Eğer onlar dinlerinden dönünceye kadar savaş söz konusu olsaydı İslam toplumunda gayr-ı müslimler diye bir sınıf olmazdı." (Köse, 2007, s. 15.) Hz. Peygamber'in (sas) 27 gazve ve 47 seriyyesini (İbn Sa'd, 2012, s. 2: 3.) incelediğimizde savaş sebebi olarak saldırganlık ve düşmanlığın ön plana çıktığını görüyoruz. Müslümanlara yönelik düşmanlık ve saldırganlığa karşı Müslümanlar, bu saldırılara cevap niteliğini taşıyan askerî operasyonları düzenlemiş ve savaşlarda üstün ahlâk ilkesi ile hareket etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in (sas) Mekke Dönemi'nin ilk günlerinden itibaren karşı karşıya kaldığı Kureyş düşmanlığı, daha sonraki dönemlerde çeşitli vesilelerle ilişkilerde bulunduğu Medine civarındaki diğer müşrik Arap kabileleri ile Hicaz'da bulunan Yahudi ve Nasranîler gibi dinî grupların düşmanlığıyla devam etmiştir. (Elşad Mahmudov, 2005, s. 66.) Böylece birbirlerinden miras aldıkları saldırganlığa karşı Müslümanlar yerinde ve yetkin askeri önlemler almışlardır. Bedir Savaşı'ndan önceki seriyyelere baktığımızda Hz. Peygamber'in (sas), genelde Muhacirleri görevlendirdiğini görmekteyiz. Zira kendi vatanlarını terk etmek suretiyle birinci derecede onlar etkilenmişlerdir. Hz. Peygamber vatanlarından hicrete zorlanan ve mal-mülklerinden mahrum olan muhacirleri göndermek suretiyle savaşın gerekçesini bizlere öğretmiştir. (İbn Sa'd, 2012, s. 2: 4; Vakidî, 2006, s. 44.)

Hz. Peygamber'in (sas) siretine baktığımızda cihad, mukaddesatı korumayı amaçlayan savunma, (el-Bakara,2/190.) antlaşmanın bozulması, (et-Tevbe, 9/ 13.) devletin egemenliğini koruma, din ve cana karşı baskı ve saldırıyı ortadan kaldırma (el-Bakara, 2/193; en-Nisa 4/75-76.) gibi gerekçelerle meşru görülmüş, mücerred küfrün dış ilişkilerinde savaş gerekçesi olarak sayılmadığı anlaşılmıştır.

3. Cihadın Hedefi

Cihadın meşru kılınmasının temel hedeflerinden birisi İslam toplumunu, bütün prensip ve ilkeleriyle kurma ve koruma, insanlığa zorla dayatılan hayat şartları, insanların kaderine/iradesine el koyma ve özgür düşüncelerine gem vurma gibi engelleri ortadan kaldırmadır. (Butî, 1996, s. 142-143.) İslam'da cihadın gelişim çizgisi izlendiğinde, cihaddan hedeflenen temel amaç; her bireyin dokunulmazlığını, kutsallığını temin etme, despot, siyasal yapıları dağıtarak tevhid eksenli bir medeniyeti inşa edip yeni bir toplum modeli oluşturmadır. Bu temel hedefin varlığı sebebiyle, "Hoşunuza gitmediği hâlde savaş size farz

kılındı" (el-Bakara, 2/216.) ifadesi, cihadın iyiliği yeryüzünde cari kılan bir fariza oluşunun hikmetini bize öğretmektedir.

Diğer bir ifadeyle cihad (savaş), bizzat âynî farz değil; İslam'a davet, dinin emirlerini ikame ve kâfirlerin şerrini defetmek için farz kılınmıştır. (Kâsânî, 2010, s. 9: 375.) Yani savaş emri vesâil bir farzdır. Bu araçsal farz da ancak meşru amaç ve uygun yöntemlerle gerçekleştirilebilir.

Hz. Peygamber'in (sas) fiili siretinden cihad âyetlerine pratik bir tefsir ve teybin verebiliriz. Hz. Peygamber'in (sas) 23 yıllık sürede dış ilişkilerde yürüttüğü savaş stratejisi, grafikte özetle ifade edilmiştir:

Grafik 2.



Bu temel hedeflerden bir kısmına kısaca değinmek istiyoruz:

3.1. Özgürleştirme

İslam'ın evrensel mesajının ikrah ve icbar yoluyla değil; rıfk, yumuşaklık ve insanlara model olma yoluyla yayıldığını dile getirmeye çalıştık. İslam'ı insanlara ulaştırmanın metotlarından birisi de cihaddır. Cihad, tevhid mücadelesinde halkları özgürleştirme metotlarından birisidir. Eğer cihad olmasaydı inanç sahibi her milletin en kutsal mekânları tahrip edilir, özgürlük hakkı ellerinden alınırdı. (Zemahşerî, 2012, s. 3: 122.) Müslümanlar, asla halklarla savaşmamışlardır. Onlar, insanların el ve ayaklarına zincir vuran zorba yönetimlerle savaşmış ve milletleri özgürlüğe kavuşturmuşlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sas) Mekke müşrikleriyle etkin mücadelesi insanları özgürleştirme amaçlıdır. Bu amaç

gereği Nebevi mektepte, insan ile Yüce Allah arasına giren ve tevhidin ortadan kalkmasına sebep olan tehlikeli etkenlere (cansız nesnelere tapma gibi) hayat hakkı tanınmamıştır.¹

Müslümanlar, gaddar ve zorba olan Fars ve Rum despot yöneticileriyle savaştılar, halklarına özgürlük götürdüler. Bu yüzden fethedilen ülkelerin halkları şevkle İslam'ı kabul ettiler. Tarih bize Müslümanların fethettikleri ülke halkları tarafından hoşnutlukla kurtarıcı olarak karşılandıklarını yazmaktadır. (Garaudy, 2017, s. 43.) Zira İslam, asla istila ve sömürgeleştirmeyi bir yöntem olarak kullanmamıştır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *"(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!"* (en-Nahl, 16/125.) Resûlü Ekrem (sas) İslam'ın evrensel mesajını pratikte bu emir mucibince yerine getirmiştir. Âyette vurgulanan bu hikmetli yol, hem barış hem de savaş hâlinde aynen takip edilmiş ve bundan asla taviz verilmemiştir.

İslam'da insanları iman etmeye zorlamak suretiyle farz kılınmış bir cihad metodu yoktur. Cihad, hak ve hakikatin insanlara ulaşması önünde dikilen engelleri ortadan kaldırmaktır. (Seyyid Kutup, 2004, s. 6: 3899.)

Nitekim İslam'da cihadın, inanç ve ibadet özgürlüğünün garantörü olduğu Kur'an-ı Kerim'de işaret edilmiştir: *"Onlar, başka değil, sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah, bir kısım insanları (kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılır giderdi."* (el-Hac, 22/40.) Bu âyette zulme uğrama ve haksız olarak yurtlarından çıkarılmayı savaş sebebi olarak zikretmiştir. Gerektiğinde savaşılmaması hâlinde ise yeryüzünün en güvenli mekânları olan mabetlerin dahi müşrikler tarafından tahrip edileceği uyarısında bulunmuştur. (Zemahşerî, 2012, s. 3: 121-122.) Nitekim Âyette *"Eğer Allah, insanların bir kısmını diğer bir kısmıyla önlemeseydi."* ifadesi çeşitli şekillerde izah edilmiştir. Bu izahlardan birisi: *"Eğer Allah, Müslümanlar vasıtasıyla müşriklerin zulümlerini defetmiş olmasaydı; diğer izah ise Allah yolunda savaş ve cihad olmasaydı içinde Allah'a ibadet edilen bütün mabetler yıkılır giderdi."* (لولا القتال والجهاد في سبيل الله...) şeklinde tefsir edilmiştir. (Taberî, ts, s. 27: 174.)

Hz. Peygamber (sas) insanlığın temel problemlerini çözmek, hayatı anlamlı ve yaşanır kılmak ve parlak bir gelecek var etmek için elit tabakayla mücadele etmiştir. Bu sebeple Medine İslam Devleti çok boyutlu olarak güçlenince Hz. Peygamber (sas) halkın ellerine ve ayaklarına vurulan ezilmişlik zincirlerini kırıp attı. Zira Cezîretü'l-Arap'ta ve diğer kıtalarda halk, köle konumundaydı, halk üzerinde zulüm ve baskı had safhadaydı,

¹ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً، شَرِكْ (Nesefî, 2011, s. 1: 166.)

halkın özgürlüğü elinden alınmıştı. (İbn Hişâm, 2005, s. 265.) O zamanın yöneticileri halka seçme hakkı tanımıyorlardı. Hz. Peygamber geldi, devletini kurdu. Başta Araplar olmak üzere milletler gün be gün özgürlüğün zevkini tattılar.

Böylece Nebevi mektep, insanlığa öz güven getirdi. İmanın verdiği manevi güç, kuvvet ve heyecanla o zamanın sindirilmiş halkı kendilerinde var olan potansiyel gücün farkına vardılar. Çünkü iman koruyan, doğru yola kılavuzlayan ve her şeyde öncü olmayı sağlayan bir olgudur. Nitekim Buhârî, “Cihad İmandandır” şeklinde bir bab başlığı koyarak cihadın potansiyel gücünün imandan kaynaklandığına işaret etmiştir. (Buhârî, 2013, *İman*, 26.) İşte bu iman gücü halkı harekete geçirdi. Böylece bu özgür nesil, kısa sürede insanların ellerine ve ayaklarına prangalar vuran despot yöneticileri tek tek devirerek halkları özgürleştirdiler.

İslam'ın beldelerle beraber gönülleri fetheden bu baş döndürücü yükselişi konuyla ilgilenen araştırmacıları hayrete düşürmüş ve şaşkınlıklarını ifade etmekten geri durmamışlardır. Bunlardan biri “Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi” yazarı Philip K. Hitti'tir. Ona göre miladi yedinci asırda pek az bilinen ve barbar olan Arabistan'dan bir kuvvetin çıkarak on sene zarfında Sâsânî İmparatorluğunu yıkması, Bizans İmparatorluğunu birçok eyaletinden mahrum bırakması ve Arabistan'ı adeta kahramanlar yatağı haline getirmesi son derece hayret verici bir olaydır. (Philip K. Hitti, 1989, s. 1: 214-215.)

Hz. Peygamber'in (sas) tevhid mücadelesi, insanları özgürleştirme projesidir. Cihad ise bu özgürlüğü gerçekleştiren vasıtalarından biridir. Nitekim aşağıda örnek olarak gösterilen iki tarihi vaka bunu desteklemektedir:

Birinci örnek, Hz. Ömer döneminde Fars'larla yapılan Kadisiye Savaşı'ndaki elçi diyaloglarıdır. Bilindiği gibi Kadisiye Savaşı'nda iki ordu karşı karşıya geldiği zaman Sa'd b. Ebi Vakkas, Fars Kralı Rüstem'in talebi üzerine kendisine sırasıyla Muğire b. Şu'be, Rebi' b. Âmir ve Hüzeyfe b. Mihsan'ı gönderdi. Sa'd b. Ebi Vakkas, Muğire'den sonra Rüstem'in talebi üzerine ikinci elçi olarak Reb'i b. Amir'i gönderdi. Rebi' b. Âmir, Rüstem'in makamına girmeden o, meclisini altın işlemeli halılar ve ipek minderlerle, kıymetli yakut ve incilerle muhteşem bir şekilde döşeyip süslemişti. Rebi' b. Âmir ise eski elbiseler giymiş üzerinde kılıcı ve kalkanı olduğu hâlde Rüstem'in makamına vardı. Oradakiler ona: Sizi buralara kadar sürükleyen nedir? diye sorduklarında. O şöyle cevap vermişti: “*Cenâb-ı Allah, bizi dileyen kimseleri kullara kulluk etmekten kurtarıp Allah'a kul yapalım diye gönderdi...*” (İbn Kesîr, 1997, s. 9: 621-623.) Rebi', böylece tevhid mücadelesinde cihadın özgürleştirme vasıtası olduğunu belâğ bir şekilde ifade etmiştir.

İkinci örnek ise Fransız Rahip Duchesne (Düşen)'nin 7. Yüzyılda Suriye'de Nasranilerin durumu ile ilgili yaptığı araştırmada verdiği bilgilerdir. Bu tarihî vaka insanları özgürleştirme projesi olan cihad metodu hakkında bizlere yeteri bilgi vermektedir. O şöyle nakletmektedir: *"Yapılan haksızlıkların öcünü alan Tanrı... Hâkim oldukları her yerde kilise ve manastırlarımızı hoyratça yağmalayan ve bizleri merhametsizce cezalandıran Romalıların bayağılıklarını görerek, bizi onlardan kurtarmak için güneyden İsmail oğullarını gönderdi. Romalıların gaddarlığından, kötülüklerinden, öfkelerinden ve amansız kıskançlıklarından kurtulup rahata kavuşmamız için bizim açımızdan son derece iyi oldu."* (Garaudy, 2017, s. 44-45.)

Bütün bu gerçeklere rağmen, İslam düşmanlarının bilinçli olarak dile getirip dillendirdikleri "İslam kılıç dinidir" sözünün yalan ve hedef saptırmaktan başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Yüce Allah'ın buyruğu ve Hz. Peygamber'in (sas) hayatı, bizlere İslam dininin insanlara ulaştırma yöntemi ve mücadele biçimi hakkında bilgi vermektedir. Tarih, Hz. Peygamber'in (sas) izlediği davet metodunu bizlere açıkça göstermektedir. Aşağıda serd edeceğimiz örnekler bunu desteklemektedir.

Hz. Peygamber Mekke'de yalnız, yanında silah ve ekonomi güc yokken toplumun güçlü insanları olan Ebu Bekir, Osman, Sa'd b. Ebi Vakkas, Talha, Zübeyr ve Ömer gibi güçlü ve nüfuzlu bir topluluk Müslüman olmuşken bunlar kılıç zoru ve baskı ile İslam'a girdiler denilebilir mi? (eş-Şelebî, 1973, s.191.)

Hz. Peygamber yıllarca Mekke'de her türlü işkence ve saldırıya maruz kalmışken hiçbir gün şiddet içerikli bir eylem ne kendisinden ne de ashabından meydana gelmemişken İslam zorbalıkla yayıldı hiç denilebilir mi? İslam, Malezya ve Endonezya gibi uzak doğu ile Afrika Kıtası'na hangi güc ve kuvvetle yayıldı? Şüphesiz Müslümanlar, bu ülkelerde hiçbir güc ve kuvvete başvurmədılar. (eş-Şelebî, 1973, s. 195-196.) Bu ülkelerde Müslümanlar ikna ve teâkkul yöntemi ile İslam sedasının yankılanmadığı bir ev bırakmadılar.

Şurası bir gerçektir ki İslam geniş halk kitlelerine barış ortamında ulaşmıştır. Tarihen bu sabitken İslam'a savaş dini demek ne kadar tutarlıdır. Nitekim İslam'ın hâkim olduğu kıta ve beldelerde diğer din müntesiplerinin topluca ve toplumca tarihi süreçte var olmaları İslam'ın diğer din müntesiplerine baskı kurmadığının da kanıtıdır.

İslam'da savaş, amaç değil; insanları özgürleştirmek için bir araçtır. Bundan dolayı Hulefa-i Raşidîn döneminde Müslümanlar Suriye, İnan, Irak ve Filistin bölgesini fethettiler. O bölgenin diğer din mensuplarına öyle güzel muamelede bulundular ki onların çoğu Müslümanların bu davranışından dolayı İslam'a girmişlerdir. (Garaudy, 2017, s. 43.)

Hz. Peygamber (sav), mü'minlere bağımsızlığı ön görmüştür. *"İslam, hâkimiyet sahibidir, ona hâkim olunamaz."* (Buhârî, 2013, Cenaiz, 79.) Bu hadisin kaide ve kuralı budur ki, kâfirin hâkimiyeti Müslümanlar üzerinde olamaz. Bu kural gereği hiçbir Müslüman devletin, kâfir bir devletin mandasına girmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. *"Allah, kâfirlere mü'minlerin aleyhinde (galebeye) asla bir yol (ve imkân) vermez."* (en-Nisa, 4/141.)

3.2. Adâleti Sağlama

Cihadın temel hedeflerinden birisi de yerkürede adâleti sağlamaktır. Hz. Peygamber'in (sas) risaletinin temel hedefi, adâleti tesis etmektir. *"Andolsun biz peygamberlerimizi apaçık burhanlarla gönderdik ve insanların adâleti ikame etmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır."* (el-Hadid, 57/25.) Yüce Allah, bu âyet-i kerime'de peygamberlerin gönderilişini, kitapların indirilmesini adâletin tesisi için olduğunu belirtmektedir. Risaleti ve indirilen kitapları adâletle irtibatlandıran Yüce Allah, hemen akabinde *"Biz demiri de indirdik"* buyurmaktadır. Bu ifadeyle cihad ile adâlet arasındaki ince bağlantıya dikkatler çekilmiştir.

Adâleti tesis etme ile demir arasında nasıl bir irtibat olabilir? Bu âyette niçin demir geçmektedir? şeklinde birtakım sorular kişinin zihnine takılabilir. Yüce Allah'ın buyurduğu *"demiri de indirdik"* ifadesinin adâletle irtibatı şöyle izah edilebilir: Despot yöneticiler, para ve gücün yönetimi adâletli bir nizama razı olmaz, daima onu devirmek için çabalar. Yüce Allah, *"demiri indirdik"* buyuruyor ki kendisinde güç kuvvet bulunan demir vasıtasıyla zorba yönetimler devrilsin ve adâlet gibi asli değerler korunsun. (Taberî, ts, s. 27: 237; Züheylî, 2011, s. 14: 358-359; İbn Aşur, *Tefsiru'*1997, s. 17: 375.) Rivayetlerde demirden maksadın, onun düşmana karşı kılıç ve diğer silahlar şeklinde kullanılması olduğu söylenmiştir. Mücahid'den nakledilen rivayete göre, demirden maksat (Allah dinine yardım için) kullanılan kılıç ve kalkandır. (Taberî, ts, s. 27: 236-237.)

Bu âyette bir nevi adâlet ile demir (cihad) arasında ayrılmaz bir bağlantıya işaret edildiğini söyleyebiliriz. İslam'da cihad mantığının keyfiyeti, asli hedef olan adâlet nizamını korumaktır. Bu asıl misyon gereği Hz. Peygamber (sas), cihad yoluyla zulmün, zorbalığın ve fesadın izlerini yeryüzünden silmeye gelmiştir.

Ayrıca ...(O) Sırtlarından ağır yüklerini ve üzerlerindeki bağları, zincirleri indirir atar...(el-A'raf, 7/157.) şeklindeki âyetin ifadesiyle ilgili olarak burada şunu dile getirebiliriz ki bu âyet, insanlığın ortak talihsiz kaderine, zalim, zorba ve despot yöneticilerin kahredici karanlıklarına ve kutlu elçilerin gönderiliş amacına işaret etmektedir.

Zira o çağın ağır vergilerden ve başını alıp yürüyen rüşvetten kaynaklanan iktisadi zulüm, kargaşa, puta tapıcılık, ahlâsızca yaşayış ve hurafelerle dolu yanlış toplumsal inanışlar, o günün hâkimi ve güçlü devletleri olan Bizans, Fars devletlerinde ve cahiliye Araplarında hüküm sürüyordu ve insanlık bu ağır ve kahredici yükün altında eziliyordu. (Darimî, 2000, *Mukaddime*, 1.) Diğer manalar anlaşılacakla beraber (Taberî, ts, s. 9: 84-85.) bu âyetten anlaşılacak, Hz. Peygamber insanları zalim ve zorba yöneticilerin adâletsiz düzenlerinden kurtararak özgürleştirmiş, böylece adâleti tesis etmiştir.

3.3. Zulme Engel Olma

Zulmü defetme lügatte, bir şeyi güç kullanarak ortadan kaldırma anlamına gelmektedir. (İbn Seyyid, 2000, s. 2: 22; Zebidî, 1983, s. 20: 553; İbn Manzûr, 2009, s. 7: 78) Başkasının saldırısını ister iç kaynaklı olsun ister dış saldırı olsun önleme eylemidir. Nitekim şu ifade bu anlamı desteklemektedir: ادفع الشر ولو إصبعاً "Bir parmak kadar da olsa şerre engel ol." (İbn Seyyid, 2000, s. 2: 23.) Cihadın hedefinde kötülüğü ve zulmü önleme güç ve azmi vardır.

Her şeyden önce Hz. Peygamber, problemlere iyi niyet ve samimiyet ilkeleriyle yaklaşmış ve sorunları diyalog yoluyla çözmek istediği mektuplarından anlaşılacaktır. Ancak tüm barışçıl çabalara rağmen zulüm rejimi altında ezilen zavallı ve mazlum insanların çığlıklarına lebbeyk denilmesi, barış umutlarının tamamen tükenmesi durumunda zulme engel olma stratejisi uygulanması gerekmektedir.

Zira zulme engel olma, Müslüman toplumu başkalarının baskı ve hâkimiyetinden kurtarma, cihadın temel hedeflerindedir. İslam Peygamberi, hangi durum ve ne şekilde olursa olsun insanların yaşam haklarına, inançlarına, şeref ve haysiyetlerine yönelik hiçbir eylem ve uygulamaya izin vermemiştir. (Ebû Zehra, 1995, s. 44-45.)

Hz. Peygamber de savunma esnasında ölenleri şöyle övmektedir: "Kim malını savunma uğrunda öldürülürse o şehittir, kim kanı-canı uğrunda öldürülürse o da şehittir." (Tirmizî, 1977, *Diyât*, 22.) Âyet ve hadislerden anlaşıldığı gibi, düşman tarafından fiilî bir saldırı olmasa bile, saldırı hazırlığı yapıldığına dair kesin istihbarat bilgilerinin elde edilmesi durumunda da önlemin alınması yine bu kabildendir. Nefs-i müdafa için savaşma, bütün din, mezhep ve meşreplerde meşru' bir durumdur. Bu, Bakara Sûresi'nin 190. Âyetinden açıkça anlaşılacaktır. Ama saldırgan olmayan ve bize karşı düşmanlık gütmeyenlere karşı savaşma yasaklanmıştır. Allah saldırganlığı, zulüm ve aşırılığı yasaklamıştır. Yasağın (ولا تعتدوا) şeklinde saldırganlıkla sebeplendirilmesi, bu emrin neshe kabil olmadığına delildir.

(Şevkanî, 2010, s. 1: 241.) Nitekim Nesefî, “*sakın savaşı ilk başlatanlar olarak veya daima dokunulmazlık hukuku bulunan kadın, yaşlı ve benzerlerini ezerek veya işkence ederek saldırganlıkta bulunmayın.* Şeklinde tefsir etmiştir. (Nesefî, 2011, s. 1: 165.)

Sonuç olarak Kur’ânî öğretide, Enfal Suresi 46. Âyette savaşla ilgili olarak eğer düşmanınıza karşı tek vücut, tek saf ve tek güç olursanız galipsiniz; aksi takdirde gücünüz gider, düşman karşısında dağılır, yenilirsiniz temel ilkesi yer almaktadır.

3.4. Mazlumların Yardımına Koşma

Zarurat-i diniyyeden olan din, can, mal, nesil vb. temel hakları koruma adına savaşma meşru kılınmıştır. Kur’an, savaşma yöntemini, Allah için savaşma ve aşırıya gitmeme ile kayıtlamıştır. “*Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda savaşın, (ancak) aşırı gitmeyin. Elbette Allah aşırı gidenleri sevmeyiz.*” (el-Bakara 2/190.) İslam’a davet engelinde saldırıya karşı savunmadır. Bu da insanlardan birisine işkence edildiğinde, İslam’a girmek isteyen engel olduğunda veya davetine mani olduğunda meşru’ olur. İslam’da saldırganlara karşı mazlumları korumak için mukatele emredilmektedir. (en-Nisa, 4/75.) Nisa Sûresi 75. yet işaret etmektedir ki İslam devleti, kâfirlerin ellerine düşen esirleri; savaş, fidye, mübadele gibi hangi yöntem olursa olsun onları kurtaracak bütün yolları denemesi gerekmektedir. Hak ve hukuk tanımayan zalimlerin ellerinden onları kurtarması Allah’ın kendilerini sorumlu tuttuğu yerine getirmeleri gerekenen bir haktır. (Mâturîdî, 2005, s. 3: 257.) Hz. Peygamber (sas) bir savaşçı olarak gelmemiştir. Zulmü ve fitneyi atmosferimizden silmeye gelmiştir. Zira İslam’da kaide ve kural barıştır; savaş zaruri ve arızidir. (Abdullah Çûşe, 1976, s. 21.)

Cihadın, insanları inançlarından engellemeye çalışanlara karşı onları himaye etme, güçle onlardan baskıyı kaldırma, iyiliğin geçersiz olduğu alanda gücünü gösterme mecburiyeti, baskı ve şiddete güç ve misliyle karşı koyma kararlılığı olduğunu söyleyebiliriz.

4. Cihadın Fazileti

Kur’an ve sahih Sünnet ışığında İslam’ın cihad mefhumuna baktığımızda cihadın bir kutsiyetinin ve şerefının olduğunu görmekteyiz. Nitekim Hz. Peygamber’e (sas) Amellerin hangisi daha efdaldır? diye soruldu. Resûlullah (sas): “*Allah’a ve Resûlü’ne iman etmektir,* buyurdu. Ondan sonra hangisi? Diye soruldu. *Allah yolunda cihaddır,* buyurdu. Ondan sonra hangisi? Denildi. *Mebrur haccdır*” cevâbını verdi. (Buhârî, 2013, İman, 18.) Burada şunu ifade etmek gerekir ki, cihad, İslam’da ulaşılması gereken zirve noktadır. İslam ümmeti onun sayesinde hayat, saadet, güç ve izzet bulmuştur. Cihad, Müslümanın hayatından çekilirse, o

zaman bozulma ve zayıflık baş gösterir. (Ğûşe, 1976, s. 37.) Bu keşmekeşlik durum, düşmanı tamahlandırır. Müslümanın malı-mülkü ve ülkesi vb. tüm kutsal değerleri düşmanın işgaline açık hâle gelir. Cihadı terk eden bir milleti Allah, zelil eder. (Ahmed b. Hanbel, 1999, s. 9: 51; Bezzar, 1997, s. 3: 205; Ebû Davûd, 2013, Büyü', 56.) İslam ülkesinde dinin, izzet ve şeref, mal ve mülkün koruması ancak cihad ile mümkündür.

SONUÇ

Yüce Allah, insanları yalnızca kendisine ibadet etmekle özgürleştirmek ve yeryüzünü güvenli ve huzurlu bir ortama çevirmek için peygamberler göndermiştir. Hz. Peygamber'in (sas) bu yaşam verici ilkeleri, cihad ile dünyanın dört bir yanına ulaşmıştır. Cihad unsuru da zorlama yerine düşünmeyi, tefekkürü ve akletmeyi yöntem olarak uygulamıştır. İslam'ın tevhid mesajı, kalplere ve gönüllere cihadla ulaşmıştır. Zira değerler, güç ve zorbalıkla gönüllere ulaşamaz. Cihad, insanları yok etme aracı değil imar etme, yaşatma ve özgürleştirme projesidir. Bu amaca ulaşmak için ikna ve teâkkul yöntemi cihadın temel unsurlardır.

İslam'ın cihad yöntemiyle kısa sürede bu devasa yükselişinin iki temel dayanağı bulunmaktadır: birincisi; Hz. Peygamber'in (sas) insanlığa sunduğu ilkelerin, akli ve fitri bir nitelik taşımasıdır. İkincisi ise İslami davet temsilcilerinin rol-model olarak güzel bir siret ve suret sergilemeleridir. Hz. Peygamber'in (sas) ilkeli devlet siyaseti ve rol-model olma neticesinde gönüller Medine'ye akın etmiştir.

Çalışmada cihadın kapsamı bağlamında iç karışıklık olan fitne ve herc-ü merc vakaların cihad olmadığı, cihadın saldırgan veya potansiyel saldırgan düşmana karşı yapılacağı anlaşılmaktadır. Cihadın mahiyeti bağlamında ise cihadın bir cüzü olan savaşın bireysel mi yoksa devletsel mi olduğu hususunda cihadın/savaşın bireysel olmadığı, ferdi bir görev olarak icra edildiğinde kaos ve kargaşaya yol açabileceği sunucuna varılmıştır. Zira mukatele manasındaki cihadın, ferdi bir durum olmayıp, Allah ve Resulünün onayına bağlı olduğu Hucurat Sûresi birinci âyeti ile anlaşılmaktadır. Ayrıca bu makalede düşmanın potansiyel saldırgan tutumu mu yoksa bizatihi küfür mü cihadın gerekçesi olduğu hususu ele alınarak bizatihi küfrün savaş için bir gerekçe olmadığı sonucuna varılmıştır. Makalede elde edilen verilere göre cihadın hedefinin insanları özgürleştirme, adâleti sağlama, zulme engel olma ve mazlumların yardımına koşma şeklinde bir dış ilişkiler stratejisi olduğu görülmektedir.

Günümüzde İslam coğrafyasındaki iç kargaşaları göz önüne aldığımızda Hz. Peygamber'in büyük bir değer attığı cihadın yanlış anlaşıldığı hususunda şüphe yoktur. Özellikle günümüzde cihad asli mecrasından çıkarılmış iç çatışma, şiddet ve terörizm cihad

diye servis edilmiştir. Hâlbuki asli kaynaklarımızda iç çatışma ve savaşlar cihad değil kıtal, herc-ü merc ve fiten sayılmıştır. Cihad, devlet başkanının izni ile saldırgan kâfirlerle olur. Sonuç olarak diyebiliriz ki İslam, kalplere zorbalıkla değil, üstün ahlâk ve adâlet ilkeli iyi komşuluk ilişkileri çerçevesinde ulaşmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdurrazzak, E. b. H. es-San'anî. (1983). *el-Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî,
- Ahmed b. Hanbel, A. b. M. b. H. eş-Şeybânî. (1999) *el-Müsned*. Lübnan: Müessesetü'r-Risale.
- Azîmâbâdî, M. b. E. A. ed-Diyânüvî. (2013). *Avnu'l-ma'bud şerhu Süneni Ebi Davud*. Dimeşk: Daru'l-Feyha.
- Battal, B. b. A. b. S. b. B. er-Rakbiyyu. (1991). *En-Nazmu'l-muste'zeb fi tefsiri garibi elfazi'l- Mühezzeb*, Mekke: Mektebetü'l- Ticariyye.
- Bazmul, M. b. Ö. (ts.) *Fıkhu alakatu'd-düvelliyye fi'l-İslam*. Mekke: Camiâtü Ümmi'l-Kura.
- Beyhakî, A b. H. b. A. el-Huseyn. (1986). *es-Süneü'l-kübrâ*. Beyrut: Daru'l- Marife.
- Bezzar, E. B. A. b. A. b. Abdi'l-Halik. (1997). *Müsnedü'l-Bezzar*. Medine: Mektebetü'l-U'lum ve'l-Hikem.
- Buhârî, M. b. İ. (2013.) *el-Camiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar min umuri Resulillahi ve sünenihi ve eyyamihî*. Beyrut: Daru't-Tevki'n-Necat.
- Butî, S. R. (1996.) *Fıkhu's-Sireti'n-Nebeviyye me'a mucuz li-tarihi'l-Hilafeti'r-Raşidin*. Dimeşk: Daru'l-Fikr.
- Cürcanî, A. b. M. eş-Şerif. (2007). *Kitabu't-ta'rifat*. Beyrut: Daru'l-Nefais.
- Darimî, A. b. A. (2000). *Sünenü'd-Dârimî*. Riyad: Daru'l-Muğni.
- Ebû Davûd, S. b. E. es-Sicistanî (2013). *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsulî, Ah. b. A. b. M. et-Temimî (1984). *Musnedu Ebî Ya'lâ el-Mavsilî*. Dimeşk: Daru'l-Me'mun li't-Turas.
- Ebû Zehra, M. (1995). *el-Alakatu'd-Devliyye fi'l-İslam*. Kahire: Daru'l- Fikri'l-Arabi.
- el-Cebrîn, A. b. A. (1999). *Şerhu usulu's-Sünne li İmami Ehli's-Sünne*. Riyad: Mektebetü Dari'l-Mesîr.
- el-Cevherî, İ. b. H. (1987). *es-Sihah fi'l-Luğa*. Beyrut: Daru İlmi'l-Melain.
- el-Kâsânî, A. E. b. M. (2010). *Bedâiu's-Senâi' fi tertibi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru kutubi'l-ilmiyye.
- el-Maverdî, E. A. b. M. b. H. el-Basrî. (2006). *el-Ahkamu's-Sultaniye*, Kahire: Daru'l-Hadis.
- eş-Şirazî, E. İ. b. A. b. Y. el-Feyruzâbâdî. (2003). *el-Muhezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şafî*. Beyrut: Daru'l-Marife.
- eş-Şirbinî, M. b. A. el-Hatib. (2004). *es-Siracu'l-Munîr fi'l-İa'neti a'la Me'rifeti Be'di Kelami Rabbina el-Hekîmu'l-Habîr*. Beyrut: Daru'l- Kütubi'l-İlmiyye.
- et-Tahavî, E. A. b. M. (2016). *el-Akidetü't-Tahaviyye*. Riyad: Medaru'l-Vatan li'n-Neşr.
- Fatlavî, S. H. (2018). *Hz. Muhammed'in (sas) Diplomasi Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Komisyon, (1993). *Tematik Ansiklopedi (THEMA Larousse)*. İstanbul: Milliyet Gazetecilik AŞ.
- Garaudy, R. (2017). *İslam'ın Vadettikleri*. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları.
- Ğûşe, A. (1976). *el-Cihadu tarik'un-Nasr*. Amman: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnu'l-İslamiyye.
- İbn Âşûr, M. T. (1984). *et-Tehir ve't-tenoir*. Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr.
- İbn Aşur, M. T. (1997.) *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Beyrut: Risaletü't-Tarih.
- İbn Ebi Şeybe, A. b. M. b. el-Kufi. (2006.) *Musannef*. Cidde: Daru'l-Kible.
- İbn Hacer, A. b. A. el-Askalânî. (1958.) *Fethu'l-Barî Şerh-u Sahih-i Buhârî*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- İbn Heyyan, M. b. Y. b. A. (2010). *el-Behru'l-Muhît*. Beyrut: Daru Risaletü'l-Alemiyye.
- İbn Hibbân, M. b. H. b. A. Ebu Hatim et-Temîmî. (1993). *es-Sahih*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- İbn Hişâm, A. b. H. el-Himyeryi. (2005). *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Daru İbni Kesir.

- İbn İshâk, M. b. İ. b. Y. (2004). *es-Siretu'n-Nebeviyye li İbn İshâk*. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, İ. b. Ö. b. K. ed-Dimeşkî. (1997). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Kahire: Daru'l-Hicre.
- İbn Mâce M. b. Y. el-Kazvinî. (ts). *Sünen-ü İbn Mâce*. Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- İbn Manzûr, M. b. M. (2009). *Lisanu'l-Arap*. Lübnan: Daru'l-Mea'rif.
- İbn Mübârek A. (2009). *Kitabu'l-Cihad*. Cidde: Daru Matbuatu'l-Hadi.
- İbn Mübârek, A. (1995). *Kitabu'z-zühd ve'r-rekaik*. Riyad: Daru'l-Mi'rac ed-Düveliyye li'n-Neşr.
- İbn Rüşd, M. b. A. (2010.) *Bidayetü'l-Müctehid Nihayetü'l-Muktesid*. Lübnan: Müessesetü'r-Risale.
- İbn Seyyid, A. b. İ. (2000). *el-Muhkemu ve'l-Muhitu'l-Â'zam*. Beyrut: Daru Kutübi'l-İlmiyye.
- İlkiyâ el-Herrâsî, A. b. M. b. A. Ebu'l-Hasan et-Taberî. (1982). *Ahkamu'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Köse, S. (2007). *Cihad Şiddete Refarans Olabilir mi?*. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi. sy: 9.
- Mahmudov, E. (2005). *Sebeb ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber (sas)'in Savaşları*. BDU Bakû Devlet Üniversitesi: İlahiyat Fakültesi.
- Mâturîdî, M. b. M. b. A. Ebu Mensur. (2005). *Te'vilatu Ehl-Sünne*. Beyrut: Daru Kutübi'l-İlmiyye.
- Mukâtil b. Süleyman. (2003). *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müslîm, M. b. H. el-Kuşeyrî en-Neysaburî. (1991). *Sahih-u Müslim*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyy.
- Nursi, S. *Sözler*. (2014). İstanbul: rnk Neşriyat.
- Özel, A. (1996). *İslam devletler Hukukunda Savaş Esirleri*. Ankara: TDV Yayınları.
- Philip K. H. (1989). *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yay.
- Rağîb el-İsfahanî, H. b. M. (2010). *el-Müfredat fi gâri'bi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Razî, F. M. b. Ö. (2013). *Tefsîru'l-kebir*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- Sa'dî, E. H. (1993), *Kamusu'l-Fikhî*, Dimeşk: Daru'l-Fikr.
- Seyyid Kutup. (2004). *fi Zilali'l-Kur'an*. Beyrut: Daru's-Şuruk.
- Şelebî, A. (1973). *Mukarenetü'l-Edyan*. Kahire: Külliyyetu Dari'l-Ulum.
- Şevkanî, M. b. A. b. M. (2010). *Fethu'l-Kadir el-camiû beyne fenni'r-rivayeti ve'd-dirayeti min ilmi't-Tefsir*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Taberî, M. b. C. (ts). *Camiu'l-Beyan an Tevili Ayi'l-Kur'ân*. Mekke: Mektebetu'l Faysaliyye.
- Taberânî, S. b. A. b. E. (1983). *Mu'cemu'l-kebir*. Kahire: Mektebet-u İbn-i Teymiye.
- Tirmizî, Ebu İsa. (1977). *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Ârabiyye.
- Tusî, M. b. H. (ts.) *et-Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an*. Kum Müessesetü'n-Neşri'l-İslamiyye.
- Vakidî, M. b. Ö. (2006). *el-Meğazi*, thk. Marsden Cones. Beyrut: A'lemü'l-Kütüb.
- Yaman, A. (1998). *İslam devletler hukukunda savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yücel, A. (2016). *Hz. Peygamber (sas)'in Cihad Anlayışı ve Kültürel Yansımaları*. İstanbul: KURAMER.
- Zebidî, M. b. M. b. A. (1983). *el-Hüseynî. Tacu'l-Ârus min Cevahiri'l-Kamus*. Kuveyt: Daru'l- Hidaye.
- Zemahşerî, M. b. Ö. (1993). *el-Faik fi Çaribi'l-Hadis*. Lübnan: Daru'l-Fikr.
- Zemahşeri, M. b. Ö. (2012). *el-Keşşaf An Hakaiki't-Tenzil*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi.
- Züheyli. V. (2011). *Tefsiru'l-Münîr fi'l-Akîdeti ve's-Şerâti ve'l-Menheci*. Dimeşk: Daru'l-Fikr.
-



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 01.02.2020
Kabul Tarihi / Date Accepted : 13.05.2020
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Bahar / Spring

Mehmet Kaplan'ın Nazım Hikmet'in "Makinalaşmak" Şiiri Tahliline Dekonstrüktif Bir Yaklaşım

Mehmet ÖZ*

Anahtar Kelimeler:

Dekonstrüksiyon,
Edebiyat,
Mehmet Kaplan,
Nazım Hikmet,
Şiir

ÖZ

Dekonstrüksiyon; yapısöküm, yapıçözüm gibi isimlerle anılan, Derrida, Foucault, gibi temsilcilerinin bile tam bir tanımını ortaya koymadığı bir kuramdır. Bu kuramın özellikle Heidegger, Nietzsche gibi düşünürlerin etkisinde geliştiği ileri sürülmektedir. Çünkü kuram, metafizik olarak adlandırılan bütün düşünce sitemlerine güvensizliği ortaya koyan, doğruluk ve anlam değerlerine derin bir kuşkuyla içinde barındıran; mevcut yapıyı sorgulayan, düünden bugüne getirilen her şeyin yaslandığı merkezleri hedefe koyan bir anlayışa sahiptir. Diğer çoğu kuramda olduğu gibi dekonstrüksiyonun da gerek felsefi gerek siyasi gerekse diğer alanlar üzerine yansımaları olmuştur. Şüphesiz ki kuramın etkilediği alanlardan biri de edebiyat olmuştur. Çünkü bu kuram mevcut anlayışların, inşa edilmiş sistemlerin, kavramların, bakış açılarının dışında bir gözle edebi eserlere bakmayı; edebi eserlere yönelik mevcudun dışında farklı bir okumayı önermektedir. Bu makalede öncelikle dekonstrüksiyon anlayışı ve onun edebi metinlere yansımaları ele alınacaktır. Daha sonra da Mehmet Kaplan'ın "Şiir Tahlilleri 2"de yer alan, onun Nazım Hikmet'e ve "Makinalaşmak" şiirine olan yaklaşımını yansıttığı incelemesi de dekonstrüksiyon anlayışı çerçevesinde ele alınacaktır. Bu yolla Mehmet Kaplan'ın yaklaşımını dokonstrüktif bir incelemeye tabi tutulacaktır.

Deconstructive Approach to The Analysis of Mehmet Kaplan on Nazım Hikmet's Poem "Mechanization"

Keywords:

Deconstruction,
Literature,
Mehmet Kaplan,
Nazım Hikmet,
Poetry

ABSTRACT

Abstract abstract abstract abstract abstract abstract abstract abstract abstract abstract
Deconstruction is an theory which is referred to as structural dismantling and structural disengaging and cannot be defined exactly even by its representatives such as Derrida and Foucault. This theory is a theory that developed especially under the influence of philosophers like Heidegger and Nietzsche, because the theory has an understanding which sets forth the mistrust in all the philosophical systems addressed as metaphysics, embraces deep doubts about the values of truth and meaning, questions the existing structure and sets the centers everything has relied upon from past to present as the target. As in other several theories, deconstruction has had reflections on philosophical, political and other fields. Undoubtedly, one of the fields affected by the theory has been literature. This theory suggests approaching the literary works with an eye different from the existing understandings, built systems, concepts and perspectives; it proposes reading literary works in a different way. In this article, the deconstructive understanding and its reflections on literary texts will first be discussed. Afterwards, Mehmet Kaplan's examination in "Poem Analyses 2", where he reflected his approach to Nazım Hikmet and the poem "Mechanization", will be handled in terms of the deconstructive understanding. Thus, Mehmet Kaplan's approach will be subjected to a deconstructive investigation.

* Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mehmetozoz@hotmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7990-1009>

Öz, M. (2020). Mehmet Kaplan'ın Nazım Hikmet'in "Makinalaşmak" şiiri tahliline dekonstrüktif bir yaklaşım. *Academic Knowledge*, 3(1), 85-94. Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3923676>

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ak> | <mailto:academic.knowledge@yandex.com>

GİRİŞ

Dekonstrüksiyonun önemli temsilcileri Jacques Derrida, Michel Foucault, Paul de Man gibi düşünürler olarak kabul edilmektedir. Bu düşünürlerin de “temel ilham kaynakları Nietzsche ve Heidegger” (Zima, 2015: 212) gibi isimler olarak kabul edilmektedir. Onların da fikirlerinden etkilenilerek geliştirilen “dekonstrüksiyon”, bir temele veya merkeze yaslanan bütün düşünce sistemlerini eleştirel bir tutumla ele alan, bu düşünce sistemlerindeki merkeziliği ters yüz etmeye çalışan bir anlayışın adıdır. Çünkü bu anlayış “bir zemine dayanan tüm düşünce sistemlerini metafizik olarak değerlendirir” (Eagleton, 2017: 157) ve dekonstrüktif bir incelemeye tabi tutar. Özellikle Derrida bu metafiziğin veya logos’un çağrışımında bulunduğu temellilik, sistemlilik, merkezilik, kurallılık gibi anlayış ve kavramları sorgulamaktadır. Zaten onun amacı bunlardaki çelişkilerin, çıkmazların (aporia) ortaya çıkarılmasıdır. Derrida Gramatoloji’de logosu “hep babasının yardımına muhtaç olan” (Derrida, 2017: 60) bir unsur olarak değerlendirmektedir. Ona göre her durumda baba konumundaki bu temel bilgiye, ön belirlenimlere başvurulmaktadır. Bu yüzden Derrida, “tüm tarihsel-metafizik ön-belirlenimlerin dışında” (a.g.e. s. 43) hareket edilmesinin gerekliliğini vurgular. Çünkü bu tarihsel-metafizik belirlenimlerin dışına çıkılmadığında hep bir temele, genel ilkeye, merkeze yaslanarak yeni olan her şey hakkında karar verilmektedir. Yani yeni olan her şeye eski temelin, merkezin kavramları ile yaklaşmaktadır. Derrida’ya göre metafizikten miras kalan ve keyfilik kavramı çevresinde toplanan bütün bu kavramlar ailesini terk etmek gerekir. Bu kavramlar ailesi sürekli karşıtlıklar üzerinden hareket etmektedir. O, bütün karşıtlıklarda düşünölmeye izin vermeyen bir ilişkinin var olduğunu inancındadır. Her durumda bu karşıtlıklardan biri tercih edilmekte diğeri ise arka plana atılmakta, değersizleştirilmektedir. Bu adeta her şeye devamlı irmağın bir yakasından bakmak gibidir.

Derrida’nın bu yaklaşımı gerek felsefi gerek siyasi gerekse diğeri düşünce sistemleri üzerinde etkili olmuştur. Buna siyasi alandan bir örneklik olarak Derrida’nın üretilen enformasyonun üzerinde çokça durması gösterilebilir. Derrida’ya göre gücü elinde bulunduran siyasi sistem bir merkezden enformasyon üretmekte ve onu örgütlü bir enformasyon makinesi (dil, iletişim, retorik, imaj, medya ve diğeri) aracılığıyla dolaşıma sokmaktadır. O, burada koşullandırılmış bir değerlendirmenin söz konusu olduğuna inanır. Çünkü burada güdülen amaç, bireylerin bu değerlendirmenin dışında bir değerlendirmeye kendilerine sunulana yaklaşımını önlemektir. Gerek Derrida gerekse de Foucault bu enformasyonda entelektüellerin de payının olduğuna inanmakta ve onları sorgulamaktadırlar. Diğeri alanlarda da onların bu görüşlerinin yansımaları elbette görölmektedir.

Bu anlayışın etkilediği alanlar sadece siyasi, felsefi vb. alanlar değildir. Onun etki altında bıraktığı önemli alanlardan biri de şüphesiz ki edebiyat olmuştur. Çünkü dekonstrüksiyon, metinlerin de farklı bir gözle okunmasının amaçlandığı yeni bir metin okuma etkinliğidir. Aynı zamanda metne yönelik yeni bir titiz okumadır. Dekonstrüksiyon bu yoldan hareketle bir bakıma metnin, üzerine inşa edildiği eski kalelerini yıkmaktadır. Bunu gerçekleştirirken de metinlere farklı açılardan yaklaşır. Örneğin bu farklı açılardan biri metinde geçen ikili karşıtlıklarda ayrıcalıklı olan terim ve terimleri, bir diğeri metinlerin arkasındaki metafiziği deşifre etmektir. Dekonstrüksiyonun diğeri bir amacı metindeki sabit ve bir merkeze (bir temel ilkeye) yaslı tanımları ortaya çıkarmaktır. Ayrıca dekonstrüksiyon metinde yer alan önyargıları, genel kabulleri, yerleşik fikirleri yeniden sorgulamaya açmaktadır. Sonuçta bu anlayışa göre evrensel bir hakikat yoktur. Ayrıca bu anlayış kimi terimlerin üstünü çizer. Burada bir silme yoktur. Bu anlayışa göre bunların içerikleri silinerek bunlar tekrar inşa edilebilmektedir. Üstü çilen sözcüklerde bunların daha önceki kullanım bağlamlarını görmek mümkündür. Çünkü her sözcük kimi değişikliklere

uğratarak yeniden kullanılmaktadır. Bu durum sözcüklere bir çeşit yeni kıyafetler giydirmedir.

Dekonstrüksiyon edebi açıdan yapısalcı okumaya da karşıt bir anlayıştır. İkisi de metin dışı unsurları dikkate almayıp metni ön plana alsa da yapısalcı okuma metnin yapısında yer alan değişmez ilkelere, anlamlara, tümellere ulaşmaya çalışır. Oysaki dekonstrüktif anlayış bütün bunları reddeden bir bakış açısına sahiptir. Ayrıca dekonstrüksiyon metin dilinde de sorgulayıcı bir anlayıştır. Çünkü Derrida'da "yazınsal metnin kendine özgü bir dili yoktur." (Moran, 2016: 204). Bu dil sabit değildir, her bağlamda yeni bir kimliğe bürünmektedir. Bu da anlamı hep ötelemektedir. Her anlam da yeni bir bağlama bağlıdır. Bu böylece sürer gider. Bu yüzden de bu anlayışta somut bir sonuca varma inancı da hedefi de yoktur.

Roy Boyne "Foucault ve Derrida" adlı eserinde dekonstrüktif yaklaşımın bir merceği andırdığını dillendirmektedir. Ona göre "Derrida'nın düşüncesi mercek altına aldığı metinlerin adeta üzerinde dolaşarak o ana dek fark edilmemiş olan çatlakları bulan ve o çatlaklardan içeri sızan zararlı bir akışkan gibidir." (Boyne, 2016: 135)

Zeynep Direk Cogito dergisinin Derida özel sayısının giriş yazısında dekonstrüksiyonu "düşünülmemiş olanın imkanına değmemizi sağlayan bir yolculuk" (Direk, 2006: 9) olarak değerlendirir. Bu yolculukla bir metin içindeki gerilimler, açmazlar, çelişkili anlamlar, zıtlıklar, önemsizmiş gibi gösterilen, arka planda bırakılan anlamlar ve ayrıntılar su yüzüne çıkarılmaya çalışılır. Ayrıca bu anlayış, kast edilen zıtlıkları ortaya koyarken de bunlardan birini diğerine üstün kılmaya çalışmaz.

Berna Moran Edebiyat Kuramları ve Eleştiri'de dekonstrüksiyonu ele alırken bu anlayışa göre metinlerin anlamının, metinde olmayanla, söylenmeyenle bağlantılı olduğunu dile getirir. Moran'a göre bu anlayış açısından metin, söylemek istediğinin tamamını söyleyemez (Moran, 2016). Dolayısıyla sabit anlamın var olamayacağı sürekli bir oyun ortaya çıkmaktadır. Terry Eagleton da dekonstrüksiyonu ele alırken onda "edebi özgünlük, ilk edebi metin diye bir şey yoktur" (Eagleton, 2017: 164) demektedir. Çünkü bu anlayışa göre bütün metinler metinlerarasıdır. Bu durumda da özgün bir metinden söz edilemez.

Cogito'nun Derrida özel sayısında "Derrida; sanat nedir, sanat nereden gelir, sanatın özü nedir gibi sorularla sanat eserine bakmaya başlamanın hep aynı önyargının, tüm olası cevapları önceden tayin eden bir sistemin içine çoktan girmek olduğunu savunmuştur." (Akcan, 2006: 279) şeklinde bir tespitte bulunmaktadır. Çünkü bu durumda dekonstrüksiyonun reddettiği metafiziğe veya bir merkeze yaslanarak bir şeyi değerlendirme söz konusu olmaktadır. Bu da metne farklı yaklaşımların önünde bir engel oluşturmaktadır. Oysaki bu anlayış yerleşik kimi kurallar ve yaklaşımlarla metne yaklaşmayı reddetmektedir.

Dekonstrüksiyon açısından metin dışında hiçbir şey mevcut değildir. Ayrıca bir metinde bir fikir tam anlamıyla ortaya da konamaz. Çünkü anlam açısından açık ve anlaşılır görülen en kolay metinler bile "aporia"larla doludur. "Aporia"; çelişki, çıkmaz sokak, yorumlama çıkmazı, yapboz gibi anlamlara gelmektedir. Bütün metinlerde bu tür çıkmazlar, çelişkiler, boşluklar vardır. Dekonstrüksiyon buna dikkati çekerek metni okuma anlayışındadır.

Paul de Man, Okuma Alegorileri'nde (Man, 2008) söz sanatlarını da birer aporia olarak değerlendirmektedir. Ona göre "metin söz konusu olduğunda anlam değil anlamlardan, okuma değil okumalardan bahsetmek gerekir." Metin anlam yüklü, kapalı bir göstergeler bütünü değil, devingen izlerden oluşmuştur. Bu yüzden dekonstrüktif okuma, bir yere yaslanan genel yorumlara karşı olmaktadır. Bu anlayış kalıplaşmış ve benzer olana karşıdır.

Bu anlayışta asıl olan; düşüncenin alışılmış sınırlardan, hiyerarşilerden kurtarılmasıdır. Bu yüzden dekonstrüksiyona göre yapılan okumalarda metinlerde yer alan tanrı, bilgi, ruh, madde gibi genel ilkeler de sorgulamalardan geçirilmektedir. Çünkü bunlar da düşüncenin alışılmış sınırlarıdır.

Dekonstrüksiyon geleneksel karşıtlıkların tersine düşünme ve onların yerlerini değiştirmedir. Bu anlayış geleneksel yazar ile yapıt anlayışlarını söküme uğratır. Bu yönüyle yazarı öldürür. Bu anlayışa göre sadece metin vardır. Bu yüzden de dekonstrüksiyon, yazarı dışlayarak metne bakmaya çalışır (Sarup, 2017).

Dekonstrüktif anlayışta metinler değişmeyen anlam, doğruluk gibi anlayışları çürütecek biçimde okunur. Ayrıca bu anlayışa göre okuyucu da metin gibi değişmez değildir. Metinde herhangi bir anlam asla sabit kılınmaz. Yorumlamanın dışında da bir şey yoktur. Zaten dekonstrüksiyonda yorumlama da sonsuz bir süreçtir. Umberto Eco'daki (Eco, 2019) gibi burada da metinde anlamın tamamlanmaması söz konusudur.

Derrida'ya göre "bir metin içinde okur için barındırdıklarından öte bir şey değildir." (Said, 2016: 195) Çünkü metin bir iktidar ağının bir parçasıdır. Foucault için de arkeoloğun görevi metin için bir karşı-bellek rolü oynamak, metin etrafındaki ve son kertede önündeki bu ağı görülebileceği bir yere koymaktır. Bu adeta metindeki bulanıklığı kaldırmak, okuru metnin üstündeki örtünün altında yer alan gerçek yüz ile yüzleştirmektir.

Bütün bu özellikler dikkate alındığında dekonstrüktif anlayışın metinleri incelerken onların arkasındaki metafiziği, metinlerde yazarların yönlendirmelerini, metin dışı unsurları, ikili karşıtlıkları, çelişkileri ortaya çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Bu incelemede de bundan yola çıkılarak Mehmet Kaplan'ın Şiir Tahlilleri 2 adlı eserinde, Nazım Hikmet'e ait "Makinalaşmak" adlı şiirine yaptığı tahlile dekonstrüktif bir anlayışla bakılacaktır. Çünkü dekonstrüksiyonun amaç ve özellikleri göz önüne alındığında Mehmet Kaplan'ın tahlilinde dekonstrüksiyona uğratılabilecek özelliklerin olduğu görülmektedir.

"Makinalaşmak" Şiirinin Tahliline Dekonstrüktif Bir Yaklaşım

Cumhuriyet sonrası Türk edebiyatının önemli yazarlarından biri olan Mehmet Kaplan; edebiyat tarihçisi, eleştirmen, akademisyen kimlikleri ile tanınmıştır. Türk edebiyatına, araştırmalarının yanı sıra şiir ve öykü üzerine olan tahlilleri ile de katkılarda bulunmuştur. Bu tahlillerde Türk edebiyatının yazar ve şairlerinin eserlerini modern yöntemleri de dikkate alarak ele alıp incelemiştir. Onun ele aldığı metinlerden biri de Nazım Hikmet'in "Makinalaşmak" adlı şiiridir. Nazım Hikmet'in "Makinalaşmak" adlı şiirini tahlil ederken Mehmet Kaplan'ın, bu makalenin girişinde özellikleri açıklanmaya çalışılan dekonstrüktif anlayışın reddettiği birçok unsura yaslandığı görülmektedir. Bunlar; metafiziğe yaslanma, metinde okuyucuya yönelik kimi yönlendirmelerde bulunma, metin dışı unsurlarla metne yaklaşma, çelişkilere düşme, ikili karşıtlıklarda bu karşıtlardan birine üstünlük tanıma ve genellemelerde bulunma olarak gösterilebilir.

Mehmet Kaplan bu şiiri tahlil ederken çoğu zaman *metafiziğe* yaslanmaktadır. Örneğin Nazım Hikmet hakkında "O, İstiklal Savaşı'na Türk milletinin inandığı zaviyeden bakmadığı gibi, sosyal problemleri de milli duygularla ele almıyordu." (Kaplan, 194: 384) demektedir. Bu cümlede milli olan ve olmayan gibi bir tanımlama ortaya çıkmaktadır. Bu kararın verilebilmesi için metafiziğe yani geçmişte çerçevesi çizilmiş yerleşik bir ilkeye dayanma zorunluluğu doğmaktadır. Milli olan ile olmayanın ölçütlerinin önceden belirlenmiş olması gerekmektedir. Yazar da buna yaslanarak onun İstiklal Savaşı'na milli bir gözle bakmadığını iddia etmektedir. Yine "Tanzimat'tan bugüne kadar Türkiye'de batının en manasız şeylerine karşı duyulan hayranlığın, onun gerçekten temel unsurlarından biri olan makinaya karşı da duyulmasına hiç şaşmamak lazımdır." (a.g.e s. 390) derken de Tanzimat dönemi hakkında

dillendirilen bir temel ilkedden hareket etmektedir. Çünkü Batı'nın manasız şeylerine olan ilgi daha önce Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal gibi yazarlar tarafından da eleştirilmiştir.

Mehmet Kaplan, Nazım Hikmet'in Grev şiirini alıntıladıktan sonra "Komünist rejimlerde böyle bir şeyin vukua gelmesine imkan yoktur. Orada insan tamamiyle makinanın nizamına uydurulmuş, makinalaşmıştır" (s. 389) demektedir. Burada da yazar yine *metafiziğe* yaslanmaktadır. Çünkü Nazım Hikmet'in şiiri komünizm ideolojisine göre değerlendirilmektedir. Yani komünizm burada Mehmet Kaplan'ın bir metafiziği konumuna çıkmaktadır. Çünkü bu sonuca varabilmesi için diğer rejimlerle komünist rejimlerdeki grev anlayışlarını incelemiş olması gerekir. Yine Nazım Hikmet'in Bahriye Mektebi'ne giriş nedenini Psikolog Henry A. Murray'dan yola çıkarak ortaya koymaktadır. Mehmet Kaplan'a göre Murray'ın iddiası; reaksiyon gösteren, saldırgan olan karakterlerin askerlik, denizcilik gibi meslekleri seçtikleridir (a.g.e s. 395). Mehmet Kaplan da burada Murray'ın görüşlerine yani onun belirlediği bir ilkeye dayanarak Nazım Hikmet'in bu tercihinin arka planını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Mehmet Kaplan şiirin tahlilinde okuyuculara yönelik kimi *yönlendirmelerde* de bulunmaktadır. Dekonstrüksiyon açısından bu yönlendirmelerin amacı; yazarın metni oluştururken metne belli bir çerçeveden bakılmasını istemesidir. Böylece okuyucunun, yazarca verilmek istenen anlamın dışında bir anlama ulaşmasının önüne set çekilmek istenmektedir. Mehmet Kaplan da kimi yönlendirmeleri kullanmaktadır. Örneğin "Bu kitaba Nazım Hikmet'i almak istemiyordum. Bunun sebebi onun komünist olması değildi." (s. 384) derken okuyucunun aklına dolaylı yoldan onun komünist olduğuna dair bir yönlendirme de sunmaktadır. Çünkü metnin devamında "Stalin'i tanrılaştırmış, bununla da kalmayarak Polonya tabiiyetine girmiş ve Borzecki soyadını almıştır." (s. 384) demektedir. Bunlardan çıkan sonuç da haliyle Nazım Hikmet'in komünist olduğunun vurgulanmasıdır. Eğer burada bir yönlendirme amacı olmasaydı komünist vurgusuna veya onun almış olduğu soyadına, Stalin'e değinmesine gerek yoktu. Dekonstrüktif açıdan bu tip metin dışı değerlendirmeler yönlendirme amaçlı değerlendirmelerdir. Çünkü dekonstrüksiyon anlayışında sadece söz konusu eser/metin ele alınmaktadır. Yine "Marksist bir dünya görüşüne sahip olan (...) Behçet Necatigil bile (...) "Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü" adlı kitabında onun ismini zikretmez" (s. 385) sözüyle de okuyucuya yönelik bir mesaj verilmektedir. Çünkü burada şöyle bir yönlendirme söz konusudur: Marksist dünya görüşüne sahip olan Behçet Necatigil Nazım Hikmet'e kendi eserinde yer vermemişse bu onun, Nazım Hikmet'i bu değere layık görmemiş olduğu anlamına gelmez mi? Burada "Peki, Necatigil'in onu eserine almaması onun kötü bir yazar veya şair olduğu anlamına gelir mi?" şeklinde dekonstrüktif bir soru da akla gelmektedir. Ayrıca burada Behçet Necatigil'in de Marksist bir dünya görüşüne sahip olduğu ortaya konulmuş olmaktadır. Ayrıca şiirdeki makine sesi taklidine değinirken "Sadece bu şekil kendisini makinaya uyduran ve makinalaşan insanın ne hale gelebileceği hakkında bir fikir verebilir" (s. 387) demektedir. Burada da Nazım Hikmet'in makineleşerek nasıl olumsuz bir duruma evrildiğine dair bir ima, bir yönlendirme söz konusudur.

Mehmet Kaplan, Pavlov'un köpekler üzerinde denediği yöntemi Ruslar'ın insanlar üzerinde uygulamalarına değinirken de okuyucuya yönelik kimi *yönlendirmelerde* bulunmaktadır. Kaplan, Ruslar'ın, bu anlayışı pedagojiye tatbik ettiklerini, bu yolla insanların beyinlerini yıkadıklarını dillendirir. Burada okuyucu ister istemez Nazım Hikmet'in de beyninin yıkandığı sonucuna varacaktır ki bu da okuyucuya yönelik bir yönlendirme olarak görülebilir. Yine "Modern şairler, peşin bir ideoloji ve sistemden hareket etmekten çok..." (s. 399) derken de Nazım Hikmet dolaylı yoldan modern şairlerin dışında bırakılmaktadır. Bu da onun iyi bir şair olmadığına dair bir yönlendirmedir. Zaten devamında da Mehmet Kaplan "Nazım bir hatiptir" tespitinde bulunur. Buradan çıkan sonuç da Nazım Hikmet'in bir şair değil, bir hatip olduğu imasıdır. Ayrıca "Nazım

Hikmet'in Moskova emrinde çalışan bir komünist olduğunu kimse inkar edemez." (s. 400) sözü de metne yönelik olmayan bir değerlendirme olduğu için bir yönlendirme olarak kabul edilebilir. Çünkü okuyucuya Nazım Hikmet'in Moskova emrinde çalışan bir komünist olduğu söylenmektedir. Mehmet Kaplan'ın benzer yönlendirmeleri bunlarla sınırlı değildir. Tahlilin bir bölümünde "Türkiye'de doğan Nazım'ın tıpkı Türkiye'de doğan, sonra vatana ihanetlerinden dolayı Türkiye dışına çıkarılan Rumlar ve Ermeniler gibi" (s. 401) ifadesi geçmektedir. Burada da Nazım Hikmet'in tıpkı Rumlar ve Ermeniler gibi bir hain konumuna çıkarılması söz konusu olmaktadır. Bu da okuyucuya yönelik başka bir yönlendirme olarak kabul edilebilir. Ayrıca "onun Moskova emrinde, Türkçeyi çok iyi kullanan, kökü Polonyalı bir şair olduğu gerçeği" (s. 400) ifadesinde de Nazım Hikmet'in kötü bir şair olduğuna dair bir yönlendirme söz konusudur. Zaten cümlelerin devamında "Türkçeyi güzel ve orijinal bir şekilde kullanması, bir şairin vatana ihanetini mazur göstermez." (s. 400) diyerek de bu görüşünü desteklemektedir.

Dekonstrüksiyona aykırı bir yaklaşım da *metin dışı unsurlar* ile metne yaklaşmadır. Mehmet Kaplan da Nazım Hikmet'in şiirini tahlil ederken şiir dışında birçok unsura başvurmuştur. Tahlilin başlarında "Bundan sonra onun şiirlerini diğer şairlerinki gibi kendi içinde anlamağa ve anlatmağa çalışacağım. Bu esnada şairin yaşadığı sosyal durum ile psikolojisine temas etmek gayet tabiidir." (s. 386) der. Oysaki şairin yaşadığı sosyal durum ve psikolojisi dekonstrüksiyon açısından metin dışı birer unsurdur. "Stalin'i tanrılaştırmış, bununla da kalmayarak Polonya tabiiyetine girmiş ve Borzecki soyadını almıştır" (s. 384) söyleminden sonra Kaplan "Belki de o, kendisini Türk olarak hissetmiyordu" (s. 385) diyerek metin dışı unsurları kullanmaya devam etmektedir. İlerleyen sayfalarda "Acaba nasıl bir duygu ve düşünceyle Nazım kendisini böyle bir düşünceye kaptırmıştır? Bunun arkasındaki psikolojik ve sosyal amiller nelerdir?" (s. 398) sözleriyle başka metin dışı unsurlardan yararlanmaya devam eder. Bu arada "Nazım'dan önce Tefik Fikret de" (s. 390) diyerek Tefik Fikret'in böyle bir duruma düştüğünü vurgular. Bütün bunlar dekonstrüksiyon anlayışı açısından metinle ilgili olmayan, metin incelemelerinde başvurulmaması gereken metin dışı unsurlardır.

Mehmet Kaplan *metin dışı unsurların* kullanımına Yahya Kemal ve Nazım Hikmet'in annesi arasındaki ilişkiyi de gündeme getirerek devam etmektedir. "Nazım'ı genç yaşta evini barkını terk etmeğe, serseri bir hayat sürmeğe ve neticede Rusya'ya gitmeye sevk eden psikolojik amilin işte bu acı hayat tecrübesi olduğunu sanıyoruz." (s. 394) söylemiyle de onun Rusya'ya gidişini neredeyse bu ilişkiye bağlamaktadır. Yine "Mazisini unutmak, şahsiyetini değiştirmek, kahraman olmak ve düşmanlarından intikam almak arzusuyla (...) emirlere makine gibi uyması" (s. 398) söylemi de metin dışı unsurlar üzerine inşa edilmiş bir değerlendirmedir. Metni incelerken objektif olmaya çalışacağını söyleyen yazarın değerlendirmeleri Nazım Hikmet hakkında "Kafasına bir demir çember gibi geçirilen ideolojiyi çıkarıp atamamıştır." (s. 398) tespitiyle devam eder. Metin dışı unsurlarla yaptığı bu şiir tahliline gelen eleştiriler karşısında Mehmet Kaplan "Ek" kısmında "Nazım Hikmet'in Moskova emrinde çalışan bir komünist olduğunu kimse inkar edemez" (s. 400) tepkisiyle cevap vermektedir. Ayrıca "Annesinin Yahya Kemal ile seviştiğini" (s. 400) dillendirerek de metin dışı unsurları kullanmaya devam eder. Haliyle Nazım Hikmet'in komünist olması da neredeyse bu sevişmenin neticesi olarak ortaya konmaktadır ki bu dekonstrüktif açıdan metin değerlendirmelerinde kullanılmaması gereken unsurlardandır. Yine aşağıda verilen alıntılar da bu tip değerlendirmelerdendir.

"Türkiye'de doğan Nazım'ın tıpkı Türkiye'de doğan, sonra vatana ihanetlerinden dolayı Türkiye dışına çıkarılan Rumlar ve Ermeniler gibi" (s. 401) "onun Moskova emrinde, Türkçeyi çok iyi kullanan, kökü Polonyalı bir şair olduğu gerçeği" (s. 401) "Türkçeyi güzel

ve orijinal bir şekilde kullanması, bir şairin vatana ihanetini mazur göstermez" (s. 401) "Asıl dürüst olmayan hareket, Nazım'ın bu cephelerini bilerek gizlemektir" (s. 401)

Dekonstrüksiyon açısından metinlerde dikkat edilmesi gereken bir unsur da metinlerdeki *çelişkiler*dir. Dolayısıyla bu anlayışta metinlerdeki çelişkiler ortaya konmaya çalışılır. Böyle bir açıdan bakıldığında Mehmet Kaplan'ın da birçok çelişkiye düştüğü görülmektedir. Onun "Bundan sonra onun şiirlerini diğer şairlerinki gibi kendi içinde anlamağa ve anlatmağa çalışacağım. Bu esnada şairin yaşadığı sosyal durum ile psikolojisine temas etmek gayet tabiidir (...) okuyucunun bunları Nazım'a karşı beslediğim hislere bağlamamasını temenni ederim (s. 386) değerlendirmesi bir çelişkiyi içerisinde barındırmaktadır. Çünkü yazar önce onun şiirlerini kendi içinde değerlendirmeye çalışacağını söylemekte ama hemen akabinde şairin sosyal durum ve psikolojisine de değineceğini söylemektedir. Üstelik bu değerlendirmelerde objektif olamayacağı da sezilmektedir. Çünkü yapacağı bu yorumların Nazım Hikmet'e karşı beslediği hislere bağlanacağını sezmektedir. Bu hislerin de olumlu hisler olmadığı bu sözlerden çıkacak sonuca bakıldığında ortadadır. Bu durumda yazar, şiiri ve şairi nasıl objektif olarak ele alabilecektir. Burada bir çelişkili durum söz konusudur. Zaten devamında "Bu kitaba Nazım Hikmet'i almak istemiyordum. Bunun sebebi onun komünist olması değildi. Kendilerine has şahsiyetleri olan, yeni bir şeyler yaratan Marksist şairlerin eserlerini almış, incelemiş, hatta güzel bulduklarımı takdir etmişim." (s. 384) söylemiyle de sergilemeye çalışacağını söylediği objektiflik ile çelişkiye düşmektedir. Nazım Hikmet'in şiirlerini kendi içinde değerlendirmeye çalışacağını söyleyen yazar "Son zamanlarda komünist temayüllü dergiler Nazım'ı yeniden piyasaya sürdüler (...) Bunlar sayesinde Nazım (...) geniş bir okur kitlesine yepyeni bir şair olarak gözüktü" (s. 385) sözleriyle de bu çelişkili duruma devam etmektedir. Bütün bunlar karşısında onu ele almak "mecburiyetinde kaldım ve burada Nazım'dan bahsetmek ihtiyacını duydum" (s. 385) derken de başka bir çelişkiye düşmektedir. Çünkü yazarın Nazım Hikmet'i ele alması onun şiirlerini kendi içinde değerlendirme amaçlı mı, yoksa bu mecburiyetin bir sonucu mudur, bu belli değildir. Ayrıca "Marksist bir dünya görüşüne sahip olan (...) Behçet Necatigil bile (...) "Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü" adlı kitabında onun ismini zikretmez" (s. 385) derken de ortaya bir çelişkili durum çıkmaktadır. Marksist bir şairin başka Marksist bir şairi eserine almaması onu iyi bir şair kılmaya veya kılmamaya delil olabilir mi?

Mehmet Kaplan bu *çelişkilere* "Bağlı kalmağa çalıştığım objektif tavır da bunu gerektiriyordu. Şahsına karşı beslediğim duyguları bir yana iterek" (s.85) diyerek de devam eder. Şahsına karşı beslediği duyguları gerçekten bir yana itebilmişse niçin onun hakkında sık sık "Komünist" vurgusunda bulunmakta, onun soyadını, tabiiyetini, milli zaviyeden olaylara bakmayışını gündeme getirmektedir. Bütün bunlar objektif bakış açısının ortaya koyduğu şeyler midir? Ayrıca Nazım Hikmet'i beğenip beğenmeme, onun iyi bir şair olup olmadığını ortaya koymada da kimi çelişkilerin izleri görülmektedir. Örneğin Mehmet Kaplan önce "Nazım her şeyi inkar etmiş olsa bile Türkçe'ye bağlı kalmıştır." diyerek ona dair bir beğenisini ortaya koyar. Daha sonra "Aynı şiirin bir başka meziyeti de Nazım Hikmet'in teknik ve üslubuna hakim olan başlıca özellikleri de kuvvetli bir şekilde ortaya koymasıdır" (s. 386) diyerek bu beğeniye devam eder. Teknik ve üslup açısından kuvvetli bir şair olduğunu dile getirdikten sonra "Nazım'ın kullanmış olduğu sığ ve basit, daha ziyade hitabete yaklaşan tarzı..." (s.398) söylemi önceki durumla çelişkiye düşmektedir. Bu durumu da "Modern şairler, peşin bir ideoloji ve sistemden hareket etmekten çok..." (s. 399) sözüyle Nazım Hikmet'in ideolojik tavrına bağlamaktadır. Yine devamında "Nazım ne hayat görüşü, ne şekil, ne de üslup bakımından dünya şiirine yeni bir şey katmış değildir" (s.400) diyerek onun orijinal bir şair olmadığını dillendirmekte ama hemen akabinde ise "Bununla Nazım'ın orijinal bir şair olmadığını ileri sürmek istemiyoruz" (s. 399) demektedir. Eğer Nazım dünya şiirine bir şey katmış değilse orijinal olduğu öne sürülebilir mi? Oysaki Mehmet Kaplan

devam edegelen cümlelerde “Nazım Türk edebiyatı içinde yeni ve orijinal bir şahsiyettir.” (s.400) demektedir. Yine devamında “onun Moskova emrinde, Türkçeyi çok iyi kullanan, kökü Polonyalı bir şair olduğu gerçeği (...) Türkçeyi güzel ve orijinal bir şekilde kullanması, bir şairin vatana ihanetini mazur göstermez” (s. 400) sözleriyle iyi bir şair olabilir ama vatan hainidir gibi bir sonuca varmaktadır.

Mehmet Kaplan’ın kapitalizm-komünizm ilişkisinde ortaya koyduğu görüşlerde de birtakım *çelişkilerin* izleri vardır. Örneğin “İnsanların devlet ve fabrika nizamına köle olmadığı rejimlerde -komünistler buna kapitalist rejim adını verirler- makinaların sık sık durduğu görülür (s. 387) derken adeta kapitalist rejimlerde devlet ve fabrika nizamına kölelik yoktur, sonucuna varmaktadır. Oysaki modern çağda sanayileşmeyle beraber işçilerin on sekiz saate kadar fabrikalarda çalıştırıldığı tarihsel belgelerde mevcuttur. Hatta kadınların ve çocukların da buna dahil edildiği ortadadır. Ayrıca Şarklının makinaya bakışının Batılı gibi olmadığını dile getirirken Batılının makinayı tanrılaştırmadığını, oysaki Doğulunun -ki Rusya’yı kast ettiğini söyler- tanrılaştırdığını söylemektedir (s. 389). Arkasından “Tanzimat’tan bugüne kadar Türkiye’de *batının* en manasız şeylerine karşı duyulan hayranlığın, onun gerçekten *temel unsurlarından biri olan makinaya* karşı da duyulmasına hiç şaşmamak lazımdır” (s. 390) demektedir. Şimdi burada şöyle bir çelişki ortaya çıkmaktadır: Makinayı tanrılaştıran Doğu mudur Batı mıdır? Madem Batı’da devlet ve fabrika nizamına kölelik yoktu, Batılı makinayı tanrılaştırmıyordu, o zaman neden Tanzimat’tan beri Batı’nın temel bir unsuru olan makinaya ilgi eleştirilmektedir? Yine “şairin gençlik yıllarında yaptığı seyahatlerle Anadolu’nun sefalet manzaralarını yakından görmüş ve onlar karşısında duyduğu büyük ızdırapla makinaya ve makinalaşmaya yegane kurtuluş vasıtası nazarıyla” (s. 389) baktığını ortaya koyarken de başka bir çelişkili durum ortaya çıkmaktadır. İnsanların köle olmadığı rejimlerde, ki yazara göre kapitalist rejimlerdi bunlar (s. 387), bu sefalet neden? İnsanların köle olduğu rejimler Komünist rejimler ise ve Anadolu bu rejimden uzak ise bu sefalet manzarası neden? O zaman sefaleti bir rejim yerine doğrudan yönetim anlayışına bağlamak daha doğru olmaz mıydı? Çünkü kapitalist rejimlerde insanların köleliği yoksa ve bu, komünist rejimlerde varsa sadece komünist rejimin etkisindeki ülkelerin sefalet içinde olması gerekliydi. Oysaki birçok kapitalist ülkedeki sefalet de göz ardı edilebilecek durumda değildir. Ayrıca burada Nazım Hikmet’in komünist oluşunu, çareyi makineleşmede arayışını Anadolu’da gördüğü sefalete bağlamaktadır. Oysaki ilerleyen sayfada bunu Yahya Kemal ve Nazım Hikmet’in annesi arasındaki ilişkiye bağlamaktadır. Örneğin “Nazım’ı genç yaşta evini barkını terk etmeğe, serseri bir hayat sürmeğe ve neticede Rusya’ya gitmeye sevk eden psikolojik amilin işte bu acı hayat tecrübesi olduğunu sanıyoruz” (s. 394) demektedir. Devamında da “İçi, isyanla dolu olan şaire, komünizm, annesini elinden alan ve böylelikle kendisine en büyük hakarete bulunan insanlara karşı kullanılacak en kuvvetli silah olarak görünmüş olmalıdır.” (s. 395) sözleriyle de bu görüşünü desteklemektedir. Hatta onun Bahriye Mektebi’ni seçmesini buna bağlamaktadır. Haliyle nerdeyse bahriyeli ve komünist olması onun annesinden dolayı gibi bir sonuç çıkmaktadır. Oysaki önceki söylemlerde Nazım Hikmet’in Anadolu’daki sefaleti görmüş olması, onun Anadolu için makinalaşmayı bir çıkış yolu olarak dile getirişi buna sebep olarak ileri sürülmüştü.

Dekonstrüksiyonun metinlerde ortaya çıkarmaya çalıştığı unsurlardan biri de *ikili karşıtlıklardır*. Bu anlayışa göre yazarlar metinlerde bu karşıtlıklardan birini ön plana alırken diğerini değersizleştirmekte, gözden düşürmektedir. Mehmet Kaplan da “Bazılarının söyledikleri gibi Türkiye’de hayatını tehlikede hissediyorsa, demirperde dışında bir ülkeye gidebilir, orada yine serbestçe şiirlerini yapabiliirdi.” (s. 385) sözlerinde böyle bir tercihin içine düşmektedir. Bundan; doğru olanın, tercih edilmesi gerekenin demirperde dışı ülkeler olduğu ve yanlış olanın, tercih edilmemesi gerekenin demirperde ülkeleri olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu ikili karşıt içinden demirperde ülkelerin göz ardı edilen,

ötekileştirilen taraf olduğu ortadadır. Onun "İnsanların devlet ve fabrika nizamına köle olmadığı rejimlerde -komünistler buna kapitalist rejim adını verirler- makinaların sık sık durduğu görülür (s. 387) sözlerinde ise kapitalist rejimlerde devlet ve fabrika nizamına köleliğin olmadığı sonucu göze çarpmaktadır. Bu durumda kölelik ise komünist rejimlere has olmaktadır ki burada karşıtlardan birinin diğerinden üstün duruma getirildiği görülmektedir. Başka bir bölümde Nazım Hikmet'in "Grev" şiirini alıntıladıktan sonra "Komünist rejimlerde böyle bir şeyin vukua gelmesine imkan yoktur..." (s. 389) diyerek yine ikili bir karşıtlık üzerinden hareket etmekte ve birini diğerine tercih etmektedir. Benzer bir duruma Şarklının makinaya bakışının Batılı gibi olmadığını ortaya koyarken de sergilemektedir. Çünkü Batılı makineyi tanrılaştırılmazken doğulu -ki Rusya'yı kast ettiğini söyler- tanrılaştırır (s. 389). Ayrıca Sosyalizmin doğuda din haline gelmesinden (s. 389) bahsederken de bir Doğu-Batı karşıtlığı üzerine bu düşüncüyü inşa etmektedir ve tercihini bir taraftan yana kullanmaktadır.

Mehmet Kaplan bu ikili karşıtlıklardan hareket etmeye "materyalist kafa" (s. 393) söylemiyle devam eder. Bu durumda bunun karşıtı materyalist olmayan kafa olmakta ve yazar materyalist dediği kafayı ötekileştirmektedir. Ayrıca "Cumhuriyet devri Türk şiirinde üslup bakımından en büyük inkılabı yapanlar Orhan Veli nesli ile Fazıl Hüsnü Dağlarca, Atilla İlhan, Behçet Necatigil ve Cemal Süreya'dır. Ercüment Behzat gibi Nazım'ı çok yakından takip edenler dikkate değer bir şahsiyet haline gelememişlerdir." (s. 399) derken de kimi şairler üzerinden bir karşıtlık ortaya koymakta ve tercihini bir taraftan yana kullanmaktadır.

Dekonstrüktif anlayışta eleştirilen ve ortaya çıkarılmaya çalışılan bir başka unsur da *genellemeler*dir. Örneğin yazarın "Sosyalizmin doğuda din haline gelmesi" (s. 389) ifadesi bütün Doğu'yu içeren bir genellemeye dönüşmektedir. Oysaki bütün Doğu'da bunun böyle olduğu iddia edilebilir mi? Yine "Doğuda ise Karl Marx mutlak hakikati bulan, fikirlerinden asla şüphe edilmeyen bir peygamberdir." (s. 389) sözlerinde de benzer bir genellemeden hareket edilmektedir. Ayrıca Ruslar ve Komünizm ilişkisine değinilen bölümde "Onlardan herhangi bir müsamaha beklenemez." (s. 401) denilerek bütün Rusların içine alındığı bir çerçeveden yola çıkılarak bir genellemede bulunmaktadır.

Sonuç

Disiplinlerarası yöntemler, edebi eserlere farklı açılardan yaklaşmaya, onları farklı okumalara tabi tutmaya kapı aralayan yöntemlerdir. Bu yöntemler gerek araştırmacılara, gerekse okuyuculara yeni bakış açılarının, yeni imkanların kapılarını da aralamaktadır. Bu makalede de böyle bir yöntemden hareket edilmiştir. Makalede Dekonstrüksiyon veya yapısöküm denen anlayıştan hareketle Mehmet Kaplan'ın bir şiir tahlili incelenmeye çalışılmıştır. Elbette bu incelemedeki artılar ve eksiler okuyucuların takdirindedir. Sonuçta bu alanda, bu yöntem doğrultusundaki incelemeler yaygınlaşmış durumda değildir. Yani bu alanda bir kısırlığın varlığı ortadadır. Bu makalede amaç dekonstrüktif incelemelere küçük de olsa bir katkıda bulunmaktır. Metnin incelenmesinde "dekonstrüksiyon" anlayışı ve Mehmet Kaplan'ın tahlilinden hareket edilmiş ve örneklemeler bunlara yaslanarak ortaya konulmuştur. Sonuç olarak da dekonstrüksiyonun kabul etmediği, eleştirdiği, metinlerde ortaya çıkarmaya çalıştığı birçok unsurun bu metinde yer aldığı görülmektedir. Bunlar bir metafizikten hareket etme, okuyucuya yönelik yönlendirmeler, çelişkili durumlar, metin dışı unsurlar, genellemeler, ikili karşıtlıklar gibi unsurlardır. Dekonstrüktif açıdan bakıldığında bütün bu unsurların var olduğu bir şiir tahlilinin ne derece objektif olabileceği tartışmalıdır. Çünkü tahlilin içerisinde Nazım Hikmet'in komünist oluşundan ihanet içerisinde oluşuna kadar birçok tespit birer suçlama unsuru, ötekileştirici birer unsur olarak göze çarpmaktadır.

Kaynakça

- Akcan, E. (2006). Metafiziğin Kalesi Hakkında Düşünmek. *Cogito*(47-48), s. 273-286.
- Boyne, R. (2016). *Foucault ve Derrida*. (İ. YILMAZ, Çev.) Ankara: BilgeSu.
- Derrida, J. (2017). *Gramatoloji*. (İ. BİRKAN, Çev.) Ankara: BilgeSu.
- Direk, Z. (2006). Giriş. *Cogito*(47-48), s. 9-15.
- Eagleton, T. (2017). *Edebiyat Kuramları*. (T. BİRKAN, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eco, U. (2019). *Açık Yapıt*. (T. ESMER, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Kaplan, M. (1994). *Şiir Tahlilleri 2*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Man, P. d. (2008). *Okuma Alegorileri*. (M. Z. ÇIRAKLI, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Moran B. (2016). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim.
- Said, E. (2016). *Kış Ruhü*. (T. BİRKAN, Çev.) İstanbul: Metis.
- Sarup, M. (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. (A. GÜÇLÜ, Çev.) Ankara: PharmakonYayınevi.
- Zima, P. V. (2015). *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi*. (M. ÖZSARI, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.
-